

149.9
JAY

ΚΡΙΤΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ
Υπεύθυνος σειράς: Λευτέρης Αναγνώστου

MARTIN JAY

Η
ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ ΦΑΝΤΑΣΙΑ

Μια ιστορία της Σχολής της Φρανκφούρτης
και του Ινστιτούτου Κοινωνικής Έρευνας
1923-1950

Προοίμιο του
MAX HORKHEIMER

Πρόλογος του συγγραφέα
για την έκδοση του 1996

Πρόλογος, μετάφραση
ΦΩΤΗΣ ΤΕΡΖΑΚΗΣ

Επιμέλεια
ΚΩΣΤΑΣ ΛΙΒΙΕΡΑΤΟΣ
ΓΙΩΡΓΟΣ ΣΑΓΚΡΙΩΤΗΣ



ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ

απόφασή του να κρατήσει ως εκδότη τον Félix Aiscap ενώ είχε ήδη εγκαταλείψει την Ευρώπη. Έκρινε ότι, ανθιστάμενο στις παρακλήσεις των νέων αμερικανών συναδέλφων του να εκδώσει στην Αμερική, θα μπορούσε να διατηρήσει πιο εύκολα τα γερμανικά ως γλώσσα της *Zeitschrift*. Παρ' όλο που τότε-πότε δημοσιεύονταν άρθρα γραμμένα στα αγγλικά ή τα γαλλικά και κάθε γερμανικό κείμενο συνοδευόταν από περιλήψεις σ' αυτές τις γλώσσες, το περιοδικό παρέμεινε ουσιαστικά γερμανικό μέχρι τον πόλεμο. Στην ουσία ήταν το μοναδικό έντυπο του είδους του το οποίο συνέχιζε να εκδίδεται στη γλώσσα εκείνη που ο Χίτλερ έκανε τόσο πολλά για να την ευτελίσει. Ως τέτοιο, η *Zeitschrift* θεωρούνταν από τον Χορκχάμερ και τους άλλους ζωτική συμβολή στη διάσωση της ουμανιστικής παράδοσης στη γερμανική κουλτούρα, η οποία κινδύνευε να εξαλειφθεί. Πράγματι, ένα από τα αποφασιστικά στοιχεία της αυτοεικόνας του Ινστιτούτου ήταν αυτή η αίσθηση ότι αποτελούσε το έσχατο προκεχωρημένο φυλάκιο μιας φθίνουσας κουλτούρας. Έχοντας οξύτατη επίγνωση της σχέσης που έχει η γλώσσα με τη σκέψη, τα μέλη του ήταν βαθιά πεπεισμένα ότι μόνο συνεχίζοντας να γράφουν στη μητρική τους γλώσσα θα μπορούσαν να αντισταθούν στην ταύτιση του ναζισμού με καθετί γερμανικό. Μολονότι το μεγαλύτερο μέρος του γερμανόφωνου κόσμου δεν είχε τρόπο να αποκτήσει αντίτυπα, το Ινστιτούτο ήταν διατεθειμένο να θυσιάσει ένα άμεσο ακροατήριο για χάρη ενός μελλοντικού, το οποίο πράγματι σχηματίστηκε μετά την ήττα του Χίτλερ. Η μία λυπηρή συνέπεια αυτής της απόφασης ήταν αναπόφευκτα η μερική απομόνωσή του από την αμερικανική ακαδημαϊκή κοινότητα. Παρ' όλο που το Ινστιτούτο άρχισε να δίνει διαλέξεις στο Εξωτερικό Τμήμα του Κολούμπια το 1936 και βαθμιαία ετοίμασε μια σειρά σεμιναρίων σε διάφορα θέματα¹²², παρέμεινε κατά πρώτο λόγο εστιασμένο στη θεωρία και την έρευνα. Συγκεντρωμένο και πάλι στην ασφάλεια της νέας του έδρας στο Μόνρινγκσαϊντ Χάιτς—από τον εσωτερικό κύκλο μόνο ο Αντόρνο παρέμεινε για μερικά χρόνια ακόμη εκτός Αμερικής—το Ινστιτούτο βρέθηκε έτσι σε θέση να ξαναπαίσει χωρίς μεγάλη δυσκολία το έργο που είχε αρχίσει στην Ευρώπη.

Παρότι απογοητευμένοι από το θρίαμβο του φασισμού στη Γερμανία, ο Χορκχάμερ και οι άλλοι ήταν ακόμη κάπως αισιόδοξοι για το μέλλον. «Το λυκόφως του καπιταλισμού», έγραφε ο «Heinrich Regius» το 1934, «δεν είναι ανάγκη να φέρει τη νύχτα της ανθρωπότητας, η οποία, βέβαια, φαίνεται να μας απειλεί σήμερα»¹²³. Μια εντατικοποίηση των αναζητήσεών τους γύρω από την κρίση του καπιταλισμού, την κατάρρευση του παραδοσιακού φιλελευθερισμού, την ανερχόμενη απειλή του αυταρχισμού και άλλα σχετικά θέματα τους φαινόταν να είναι η καλύτερη συμβολή που μπορούσαν να έχουν στην υπερνίκηση του ναζισμού. Όπως πάντα, το έργο τους ήταν θεμελιωμένο σε μια κοινωνική φιλοσοφία της οποίας η διατύπωση ήταν η πρωταρχική ασχολία του Χορκχάμερ, του Μαρκούζε και, σε μικρότερο βαθμό, του Αντόρνο στη δεκαετία του '30. Εδώ ακριβώς έγινε κρίσιμη η επανεπεξεργασία του παραδοσιακού μαρξισμού στην οποία προέβησαν. Έτσι, θα πρέπει τώρα να στραφούμε στη γένεση και την ανάπτυξη της Κριτικής Θεωρίας.

2

Η γένεση της Κριτικής Θεωρίας

Ιδωμένη από τα ύψη του λόγου, ολόκληρη η ζωή μοιάζει με κακοήθη αρρώστια και ο κόσμος με τρελοκομείο.

ΓΚΑΙΠΕ

Δεν εμπιστεύομαι αυτούς που θέλουν να φτιάχνουν συστήματα, γι' αυτό και τους αποφεύγω. Η θέληση για σύστημα συνιστά έλλειψη ακεραιότητας,

ΝΙΤΣΕ

Στην ίδια την καρδιά της Κριτικής Θεωρίας υπήρχε μια απέχθεια για τα κλειστά φιλοσοφικά συστήματα. Συνεπώς, παρουσιάζοντάς την ως ένα τέτοιο, θα διαστρέβλωνε κανείς τον ουσιαστικά ανοιχτό, διερευνητικό, ημιτελή χαρακτήρα της. Δεν ήταν καθόλου τυχαίο ότι ο Χορκχάμερ επέλεξε να διατυπώσει τις ιδέες του σε δοκίμια και αφορισμούς μάλλον παρά στους δύσχρηστους τόμους που τόσο χαρακτηρίζουν τη γερμανική φιλοσοφία. Μολονότι ο Αντόρνο και ο Μαρκούζε ήταν λιγότερο απρόθυμοι να μιλήσουν μέσα από ολοκληρωμένα βιβλία, κι εκείνοι αντιστάθηκαν στον πειρασμό να δώσουν σ' αυτά τη μορφή μιας θετικής, συστηματικής φιλοσοφικής έκθεσης. Αντί γι' αυτό, η Κριτική Θεωρία, όπως υποδηλώνει το όνομά της, εκφράστηκε μέσα από μια σειρά κριτικές σε άλλους στοχαστές και φιλοσοφικές παραδόσεις. Έτσι, η ανάπτυξη της επήλθε μέσα από το διάλογο και η γένεσή της ήταν τόσο διαλεκτική όσο και η μέθοδος που θέλησε να εφαρμόσει στα κοινωνικά φαινόμενα. Μόνο αν αντιμετωπιστεί με τους δικούς της όρους, ως συνεχής πρόκληση προς τα άλλα συστήματα, μπορεί να κατανοηθεί πλήρως. Το κεφάλαιο αυτό θα προσπαθήσει λοιπόν να παρουσιάσει την Κριτική Θεωρία όπως γεννήθηκε για πρώτη φορά στη δεκαετία του '30, σε αντιστικτική αλληλεπίδραση τόσο με άλλες σχολές σκέψης όσο και με μια μεταβαλλόμενη κοινωνική πραγματικότητα.

Για να ανιχνεύσουμε τις απαρχές της Κριτικής Θεωρίας ως την αληθινή τους πηγή, θα χρειαζόταν μια εκτεταμένη ανάλυση των πνευματικών ζυμώσεων της δεκαετίας του 1840, ίσως της πιο εξαιρετικής δεκαετίας στη γερμανική πνευματική ιστορία του δέκατου ένατου αιώνα! Τότε οι διάδοχοι του Χέγκελ εφάρμοσαν για πρώτη φορά τις φιλοσοφικές

του συλλήψεις στα κοινωνικά και πολιτικά φαινόμενα της Γερμανίας, η οποία ξεκινούσε μια διαδικασία ραγδαίου εκσυγχρονισμού. Οι λεγόμενοι αριστεροί εγελιανοί σύντομα επισκιάστηκαν βέβαια από τον πιο ταλαντούχο ανάμεσά τους, τον Καρλ Μαρξ. Και με τον καιρό, η φιλοσοφική χροιά της σκέψης τους, που και ο ίδιος ο νεαρός Μαρξ συμμεριζόταν, υποκαταστάθηκε από μια περισσότερο «επιστημονική», ενίοτε δε θετικιστική, προσέγγιση της κοινωνικής πραγματικότητας, τόσο από μαρξιστές όσο και από μη μαρξιστές². Ήδη στα τέλη του δέκατου ένατου αιώνα, η κοινωνική θεωρία εν γένει είχε πάψει να είναι «κριτική» και «αρνητική» με την έννοια που θα εξηγηθεί παρακάτω.

Η ανάκτηση των εγελιανών καταβολών της σκέψης του Μαρξ από τους ίδιους τους μαρξιστές καθυστέρησε μέχρι μετά το τέλος του Πρώτου Παγκοσμίου Πολέμου για λόγους που πρώτος εξήγησε ο Καρλ Κορς στις σελίδες του Αρχείου Γκρύνμπεργκ το 1923³. Μόνο τότε τέθηκαν σοβαρά επιστημολογικά και μεθοδολογικά ερωτήματα γύρω από τη μαρξιστική θεωρία της κοινωνίας, η οποία, παρά τις επιστημονικές αξιώσεις της (ή ίσως εξαιτίας τους), είχε εκφυλιστεί σ' ένα είδος μεταφυσικής όχι τόσο διαφορετικής από εκείνη που ο ίδιος ο Μαρξ είχε βαλθεί να διαλύσει. Η ερωπεία είναι ότι η νέα κατανόηση της οφειλής του Μαρξ στον Χέγκελ, τον μεταφυσικότερο όλων των στοχαστών, χρησίμευσε για να υποσκάψει το διαφορετικό εκείνο είδος μεταφυσικής που είχε ειδοώσει στον «χυδαίο μαρξισμό» από την πίσω πόρτα του επιστημονισμού. Η έμφαση του Χέγκελ στη συνείδηση ως συστατικό στοιχείο του κόσμου έθετε υπό αμφισβήτηση τον παθητικό υλισμό των θεωρητικών της Δεύτερης Διεθνούς. Εδώ, μη μαρξιστές στοχαστές όπως ο Κρότσε και ο Ντιλτάι είχαν προετοιμάσει το έδαφος αναζωπυρώνοντας το φιλοσοφικό ενδιαφέρον για τον Χέγκελ πριν από τον πόλεμο. Την ίδια περίοδο, η έμφαση του Σορέλ στον αυθορμητισμό και την υποκειμενικότητα έπαιξε επίσης κάποιο ρόλο στην υπονόμηση του μηχανιστικού υλισμού των ορθόδοξων οπαδών της Δεύτερης Διεθνούς⁴. Στο μαρξιστικό στρατόπεδο, το *Ιστορία και ταξική συνείδηση* του Γκέοργκ Λούκατς και το *Μαρξισμός και φιλοσοφία* του Καρλ Κορς στάθηκαν τα πιο ισχυρά ερεθίσματα στις αρχές της δεκαετίας του '20 για την αποκατάσταση της φιλοσοφικής διάστασης του μαρξισμού⁵. Πολλές από τις θέσεις τους επιβεβαιώθηκαν μια δεκαετία αργότερα, με τις αποκάλυψεις που προκάλεσε η κυκλοφορία των επί μακρόν αγνοούμενων παρισινών χειρογράφων του Μαρξ. Όταν, για τον ένα ή τον άλλο λόγο, οι προσπάθειες αυτών των συγγραφέων υποχώρησαν, το έργο της αναζωογόνησης της μαρξιστικής θεωρίας ανέλαβαν κυρίως οι νεαροί στοχαστές του Ινστιτούτου Κοινωνικής Έρευνας.

Σ' ένα επίπεδο λοιπόν, μπορεί να ειπωθεί ότι η Σχολή της Φρανκφούρτης επέστρεψε στα ζητούμενα των αριστερών εγελιανών της δεκαετίας του 1840. Όπως κι εκείνη η πρώτη γενιά κριτικών θεωρητικών, τα μέλη της ενδιαφέρονταν για τον συγκερασμό φιλοσοφίας και κοινωνικής ανάλυσης. Τους απασχολούσε επίσης η διαλεκτική μέθοδος που επεξεργάστηκε ο Χέγκελ και επιδίωξαν, όπως οι προκάτοχοί τους, να τη στρέψουν σε υλιστική κατεύθυνση. Τέλος, όπως πολλούς αριστερούς εγελιανούς, τους ενδιέφερε ιδιαίτερα να εξερευνήσουν τις δυνατότητες μετασχηματισμού της κοινωνικής τάξης πραγμάτων μέσω της ανθρώπινης πράξης.

Ωστόσο ο αιώνας που μεσολάβησε είχε επιφέρει τεράστιες αλλαγές, οι οποίες έκαναν τους όρους της θεωρητικής δουλειάς τους ολότελα διαφορετικούς. Ενώ οι αριστεροί εγελιανοί ήταν οι άμεσοι διάδοχοι του κλασικού γερμανικού ιδεαλισμού, τη Σχολή της Φρανκφούρτης τη χώριζαν από τον Καντ και τον Χέγκελ ο Σοπενχάουερ, ο Νίτσε, ο Ντιλτάι, ο Μπερξόν, ο Βέμπερ, ο Χούσερλ και πολλοί άλλοι, για να μην αναφέρουμε τη συστηματοποίηση του ίδιου του μαρξισμού. Ως εκ τούτου, η Κριτική Θεωρία όφειλε να επιβεβαιώσει την παρουσία της απέναντι σε πολλούς ανταγωνιστές, που είχαν εκτοπίσει τον Χέγκελ από το πεδίο. Και φυσικά δεν μπορούσε να μην επηρεαστεί από ορισμένες ιδέες τους. Όμως ακόμη πιο σημαντικό ήταν ότι οι ζωτικές σημασίες αλλαγές που είχαν επέλθει στις κοινωνικές, οικονομικές και πολιτικές συνθήκες μεταξύ των δύο περιόδων είχαν καταφανή αντίκτυπο στην αναζωπυρούμενη Κριτική Θεωρία. Μάλιστα, σύμφωνα με τις ίδιες τις προκειμένες της, τούτο ήταν αναπόφευκτο. Οι αριστεροί εγελιανοί έγραφαν σε μια Γερμανία που είχε μόλις αρχίσει να αισθάνεται τις επιπτώσεις του καπιταλιστικού εκσυγχρονισμού. Στον καιρό της Σχολής της Φρανκφούρτης, ο δυτικός καπιταλισμός, με τη Γερμανία ως έναν από τους κύριους εκπροσώπους του, είχε εισέλθει σ' ένα ποιοτικά νέο στάδιο όπου κυριαρχούσαν τα διογκούμενα μονοπώλια και η αυξανόμενη κριτική παρέμβαση στην οικονομία. Τα μόνα υαρκτά παραδείγματα σοσιαλισμού που είχαν στη διάθεσή τους οι αριστεροί εγελιανοί ήταν λίγες απομονωμένες ουτοπικές κοινότητες. Η Σχολή της Φρανκφούρτης, από την άλλη μεριά, είχε να σταθμίσει την αμφιλεγόμενη επιτυχία της Σοβιετικής Ένωσης. Τέλος, κι αυτό ήταν ίσως το πιο κρίσιμο, οι πρώτοι κριτικοί θεωρητικοί είχαν ζήσει σε μια εποχή όπου άρχιζε να σαλεύει μια νέα «αρνητική» (δηλαδή επαναστατική) δύναμη στην κοινωνία –το προλεταριάτο–, μια δύναμη στην οποία μπορούσαν να δουν το φορέα που θα πραγμάτωνε τη φιλοσοφία τους. Στη δεκαετία του 1930 ωστόσο, τα σημάδια της ενσωμάτωσης του προλεταριάτου στην κοινωνία ήταν πλέον όλο και πιο σαφή· τούτο έγινε ιδιαίτερα εμφανές στα μέλη του Ινστιτούτου μετά τη μετανάστευσή τους στην Αμερική. Έτσι, για την πρώτη γενιά κριτικών θεωρητικών της δεκαετίας του 1840, μπορεί να ειπωθεί ότι εξέφραζαν μια «εμμενή» κριτική της κοινωνίας βασισμένη στην ύπαρξη ενός πραγματικού ιστορικού «υποκειμένου». Τη στιγμή της αναγέννησής της στον εικοστό αιώνα, η Κριτική Θεωρία εξωθείτο όλο και περισσότερο σε μια θέση «υπέρβασης» από το μαρξισμό της επαναστατικής εργατικής τάξης.

Στη δεκαετία του 1920 ωστόσο, τα σημάδια δεν ήταν ακόμη ξεκάθαρα. Ο ίδιος ο Λούκατς υπογράμμισε τη λειτουργία της εργατικής τάξης ως «υποκειμένου-αντικειμένου» της ιστορίας, πριν αποφασίσει ότι εκείνο που εκπροσωπούσε τα αληθινά συμφέροντα των εργατών ήταν στην πραγματικότητα το κόμμα. Όπως δείχνει το παράθεμα από την *Dämmerung* στο Κεφάλαιο I, ο Χορκχάιμερ πίστευε ότι το γερμανικό προλεταριάτο, παρότι βαθιά διχασμένο, δεν είχε καταρρεύσει εντελώς. Τα νεότερα μέλη του Ινστιτούτου μπορούσαν να συμμερίζονται την πεποίθηση της προεβύτερης, πιο ορθόδοξης ηγεσίας του, ότι ο σοσιαλισμός αποτελούσε ακόμη μια πραγματική δυνατότητα στις ανεπτυγμένες χώρες της Δυτικής Ευρώπης. Τούτο διαφαινόταν σα-

φώς στον σταθερό προτρεπτικό τόνο των περισσότερων εργασιών του Ινστιτούτου πριν από τη μετανάστευση.

Ωστόσο, μετά τη μετεγκατάσταση του Ινστιτούτου στο πανεπιστήμιο Κολούμπια, ο τόνος αυτός μετατοπίστηκε διακριτικά προς μια πεσιμιστική κατεύθυνση. Τα άρθρα στην *Zeitschrift* απέφευγαν επιμελώς να χρησιμοποιούν λέξεις όπως «μαρξισμός» ή «κομμουνισμός», υποκαθιστώντας τις με τον «διαλεκτικό υλισμό» ή την «υλιστική θεωρία της κοινωνίας». Ο προσεκτικός έλεγχος των κειμένων δεν άφηνε να δοθεί έμφαση στις επαναστατικές συνεπαγωγές της σκέψης τους. Στην αμερικανική βιβλιογραφία του Ινστιτούτου⁶ ο τίτλος του βιβλίου του Γκρόσμαν εμφανιζόταν συντομευμένος ως *Ο νόμος της συσσώρευσης στην καπιταλιστική κοινωνία χωρίς καμία αναφορά στον «νόμο της κατάρρευσης»*, που υπήρχε στο πρωτότυπο. Οι αλλαγές αυτές οφείλονταν αναμφίβολα κατά ένα μέρος στην ευαίσθητη θέση στην οποία βρέθηκαν τα μέλη του Ινστιτούτου στο Κολούμπια. Αντανακλούσαν επίσης τη ριζική τους απέχθεια προς εκείνο τον τύπο μαρξισμού που το Ινστιτούτο ταύτιζε με την ορθοδοξία του σοβιετικού στρατοπέδου. Επιπλέον όμως, εξέφραζαν την όλο και μεγαλύτερη απώλεια εκείνης της βασικής εμπιστοσύνης που έτρεφαν κατά παράδοση οι μαρξιστές στο επαναστατικό δυναμικό του προλεταριάτου.

Στην προσπάθειά τους να διαμορφώσουν μια νέα προοπτική που θα καθιστούσε νοητή τη νέα κατάσταση, μέσα σ' ένα πλαίσιο που παρέμενε κατά βάση μαρξιστικό, τα μέλη της Σχολής της Φρανκφούρτης είχαν την τύχη να διαθέτουν φιλοσοφική παιδεία εκτός της μαρξιστικής παράδοσης. Παρόμοια με άλλους συντελεστές της αναζωογόνησης του μαρξισμού στον εικοστό αιώνα – Λούκατς, Γκράμσι, Μπλοκ, Σαρτρ, Μερλώ-Ποντύ – είχαν επηρεαστεί στην αρχή της σταδιοδρομίας τους από πιο υποκειμενιστικές, ακόμη και ιδεαλιστικές, φιλοσοφίες. Ο Χορκχάιμερ, ο οποίος έδωσε τον τόνο σε όλο το έργο του Ινστιτούτου, είχε ενδιαφερθεί για τον Σοπενχάουερ και τον Καντ προτού γοητευθεί από τον Χέγκελ και τον Μαξ. Η εκδήλωση του ενδιαφέροντός του για τον Σοπενχάουερ στη δεκαετία του '60⁷, αντίθετα με όσα πολλές φορές ειμάζονται, ήταν λοιπόν επιστροφή σε μια πρώιμη αγάπη κι όχι αποστασία από τον εγελοποιημένο μαρξισμό μιας ολόκληρης ζωής. Πράγματι, το πρώτο φιλοσοφικό βιβλίο που διάβασε σοβαρά ο Χορκχάιμερ ήταν οι *Αφορισμοί για τη σοφία της ζωής*⁸ του Σοπενχάουερ, το οποίο του έδωσε ο Πόλλοκ όταν μελετούσαν μαζί γαλλικά στις Βρυξέλλες πριν από τον πόλεμο. Τόσο αυτός όσο και ο Λόβενταλ υπήρξαν μέλη της Εταιρείας Σοπενχάουερ στη Φρανκφούρτη στα φοιτητικά τους χρόνια. Ο Χορκχάιμερ ενδιαφερόταν επίσης πάρα πολύ για τον Καντ εκείνο τον καιρό· η πρώτη δημοσιευμένη εργασία του ήταν μια ανάλυση της καντιανής *Κριτικής της κριτικής δύναμης*, γραμμένη για την υφηγεσία του υπό τον Χανς Κορνέλιους το 1925⁹.

Αν ο Χορκχάιμερ είχε ποτέ σ' αλήθεια ένα μέντορα, τούτος ήταν ο Χανς Κορνέλιους. Όπως θυμάται ο Πόλλοκ, που σπούδασε επίσης κοντά στον Κορνέλιους, η «επίδρασή του στον Χορκχάιμερ είναι δύσκολο να υπερεκτιμηθεί»¹⁰. Αυτό φαίνεται πως ίσχυε περισσότερο από προσωπική παρά από θεωρητική άποψη. Αν και είναι δύσκολο να ταξινομηθεί, η φιλοσοφική οπτική του Κορνέλιους ήταν αντιδογματική, απέκρουε τον

καντιανό ιδεαλισμό και επέμενε στη σημασία της εμπειρίας. Τα πρώτα του γραπτά μαρτυρούσαν την επίδραση του Αβενάριους και του Μαχ, αλλά στο μεταγενέστερο έργο του απομακρύνθηκε από τον εμπειριοκριτικισμό τους για να προσεγγίσει ένα είδος φαινομενολογίας¹¹. Όταν ο Χορκχάιμερ έγινε μαθητής του, ο Κορνέλιους βρισκόταν στο αποκορύφωμα της σταδιοδρομίας του, ένας «παθιασμένος δάσκαλος... από πολλές απόψεις το αντίθετο της συνηθισμένης εικόνας του γερμανού καθηγητή πανεπιστημίου, και σε σκληρή αντιπαράθεση με τους περισσότερους συναδέλφους του»¹².

Μολονότι ο νεαρός Χορκχάιμερ φαίνεται να είχε αφομοιώσει την κριτική στάση του δασκάλου του, κράτησε πολύ λίγο από το περιεχόμενο της φιλοσοφίας του Κορνέλιους, ιδίως αφότου αφυπνίστηκε το ενδιαφέρον του από αναγνώσεις του Χέγκελ και του Μαξ. Εκείνο που φαίνεται να τον σημάδεψε ήταν τα ουμανιστικά πολιτιστικά ενδιαφέροντα του Κορνέλιους. Γεννημένος το 1863 στο Μόναχο από οικογένεια μουσικοσυνθετών, ζωγράφων και ηθοποιών, ο Κορνέλιους συνέχισε να παρακολουθεί αισθητικά ζητήματα σ' όλη του τη ζωή. Ταλαντούχος γλύπτης και ζωγράφος, έκανε συχνά ταξίδια στην Ιταλία, όπου έγινε ειδικός τόσο στην κλασική όσο και στην αναγεννησιακή τέχνη¹³. Το 1908 δημοσίευσε μια μελέτη για τους *Στοιχειώδεις νόμους της εικονογραφικής τέχνης* και στη διάρκεια του πολέμου διηύθυνε σχολές καλών τεχνών στο Μόναχο.

Τον Χορκχάιμερ προσέλκυσαν ασφαλώς και οι προοδευτικές πολιτικές τάσεις του. Ο Κορνέλιους ήταν δηλωμένος διεθνιστής και αντίθετος στη γερμανική πολεμική προσπάθεια. Αν και δεν ήταν μαρξιστής, θεωρούνταν απερίφραστος ριζοσπάστης από τους πιο συντηρητικούς διδάσκοντες του πανεπιστημίου της Φρανκφούρτης. Κάτι που αναμφίβολα σημάδεψε επίσης τον Χορκχάιμερ ήταν η απαισιοδοξία του σχετικά με τον πολιτισμό, την οποία συνδύαζε με την προοδευτική πολιτική του στάση. Όπως θυμάται ο Πόλλοκ, «ο Κορνέλιους ποτέ δεν δίστασε να εκφράσει ανοιχτά ό,τι σκεφτόταν και ούτε έκρυψε την απελπισία του έναντι του σύγχρονου πολιτισμού»¹⁴. Ένα δείγμα του σχεδόν αποκαλυπτικού τόνου που υιοθετούσε, τον οποίο φυσικά συμμερίζονταν πολλοί τον πρώτο καιρό της Βαϊμάρης, βρίσκεται στο αυτοβιογραφικό σχέδιασμα που έγραψε το 1923:

Οι άνθρωποι έχουν απολέσει τη δυνατότητα να αναγνωρίζουν το θεϊκό στοιχείο μέσα στους ίδιους και μέσα στα πράγματα: φύση και τέχνη, οικογένεια και κράτος, τους ενδιαφέρουν μόνο ως εντυπώσεις. Γι' αυτό οι ζωές τους κυλούν δίχως νόημα και ο υποτιθέμενος πολιτισμός τους είναι εσωτερικά κενός και θα καταρρεύσει, διότι το μόνο που του αξίζει είναι να καταρρεύσει. Η νέα θρησκεία όμως που χρειάζεται η ανθρωπότητα θα ανθίσει για πρώτη φορά στα συντρίμια αυτού του πολιτισμού¹⁵.

Ο νεαρός Χορκχάιμερ ήταν λιγότερο πρόθυμος να ενστερνιστεί μια τόσο επενγκλιερική πρόγνωση, αλλά με τον καιρό η εκτίμησή του Κορνέλιους για την κατάσταση έγινε και δική του. Στη δεκαετία του '20 ωστόσο, ήταν ακόμη συνεπαρμένος από το επαναστατικό δυναμικό της εργατικής τάξης. Ως επακόλουθο, η ανάλυσή του για την *Κριτική της κριτικής δύναμης* δεν είχε σοβαρές ενδείξεις παραίτησης ή απελπισίας:

αντίθετα, διαδήλωνε την πεποίθησή του ότι η πράξη θα μπορούσε να ξεπεράσει τις αντιφάσεις της κοινωνικής τάξης πραγμάτων, ενώ συγχρόνως θα οδηγούσε σε πολιτιστική ανανέωση. Από τον Καντ ωστόσο παρέλαβε ορισμένες πεποιθήσεις που δεν επρόκειτο να εγκαταλείψει ποτέ.

Η μελέτη του Καντ βοήθησε τον Χορκχάμερ να εντείνει την ευαισθησία του στη σημασία της ατομικότητας, ως αξίας που ποτέ δεν θα έπρεπε να υποσταλεί εντελώς κάτω από τις απαιτήσεις της ολότητας. Τον ώθησε επίσης να αναγνωρίσει περισσότερο τα ενεργητικά στοιχεία της γνώσης, κι έτσι δεν τον άφησε να αποδεχθεί τη θεωρία της αντίληψης ως αντιγραφή, που υποστήριζαν οι πιο ορθόδοξοι μαρξιστές. Αυτό που δεν πέτυχε, ωστόσο, ήταν να τον πείσει για το αναπόφευκτο εκείνων των διυσιμών – φαινόμενα και νοούμενα, καθαρός και πρακτικός λόγος, για παράδειγμα – που ο Καντ είχε θέσει ως ανυπέρβλητους. Κλείνοντας τη μελέτη του, ο Χορκχάμερ έκανε σαφές ότι, παρ' όλο που αυτές οι αντιθέσεις δεν είχαν ακόμη ξεπεραστεί, δεν έβλεπε κανέναν λόγο να μη μπορεί να γίνει κάτι τέτοιο. Ο θεμελιώδης διυσιμός του Καντ μεταξύ βούλησης και γνώσης, πρακτικού και καθαρού λόγου, μπορούσε και έπρεπε να γεφυρωθεί¹⁶. Μιλώντας έτσι, ο Χορκχάμερ έδειξε την επιρροή που ασκούσε στη δική του κριτική εκείνη του Χέγκελ στον Καντ. Όπως ο Χέγκελ, θεωρούσε τη διανοητική γνώση και τις κανονιστικές επιταγές, το «είναι» και το «δέον», ως εντέλει αδιαχώριστα.

Εξαιτίας αυτής και άλλων ομοιοτήτων με τον Χέγκελ σε ζητήματα όπως η φύση του λόγου, η σημασία της διαλεκτικής και η ύπαρξη μιας ουσιαστικής λογικής, μπαίνει κανείς στον πειρασμό να πει ότι η Κριτική Θεωρία δεν είναι τίποτα περισσότερο από ένας εγελωποιημένος μαρξισμός¹⁷. Κι ωστόσο, σε αρκετά θεμελιώδη ζητήματα, ο Χορκχάμερ διατηρούσε πάντα μια ορισμένη απόσταση από τον Χέγκελ. Εντελώς βασική ήταν η απόρριψη των μεταφυσικών προθέσεων του Χέγκελ και της αξιολόγησης που για απόλυτη αλήθεια. «Δεν ξέρω», έγραφε στην *Dämmerung*, «μέχρι ποιου σημείου οι μεταφυσικοί έχουν δικαίωμα να υπάρχουν κάπου ένα ιδιαίτερα εύστοχο μεταφυσικό σύστημα ή απόσπασμα. Αλλά ξέρω σίγουρα πως οι μεταφυσικοί εντυπωσιάζονται συνήθως ελάχιστα απ' αυτά που κάνουν τους ανθρώπους να υποφέρουν»¹⁸. Επιπλέον, ένα σύστημα που ανεχόταν όλες τις αντίθετες οπτικές ως συστατικά μέρη της «ολικής αλήθειας» είχε αναπόφευκτα ησυχαστικές συνεπαγωγές¹⁹. Ένα σύστημα όπως το εγελιανό, που εγκοινωνόταν τα πάντα, μπορούσε κάλλιστα να χρησιμεύσει ως θεοδικία δικαιολογώντας την καθεστηκυία τάξη. Μάλιστα, στο βαθμό που ο μαρξισμός είχε αποστεωθεί σ' ένα σύστημα που αξιωνε ότι κατέχει το κλειδί της αλήθειας, είχε πέσει κι αυτός θύμα της ίδιας αρρώστιας. Το αληθινό αντικείμενο του μαρξισμού, υποστήριζε ο Χορκχάμερ²⁰, δεν ήταν η αποκάλυψη αμετάβλητων αληθειών αλλά η ενθάρρυνση της κοινωνικής αλλαγής.

Αλλού ο Χορκχάμερ σημείωνε τις υπόλοιπες ενστάσεις του στη μεταφυσική του Χέγκελ²¹. Η εντονότερη κριτική του στρεφόταν στο θεμελιακό ίσως αξίωμα της σκέψης του Χέγκελ: την παραδοχή ότι όλη η γνώση είναι αυτογνωσία του άπειρου υποκειμένου – με άλλα λόγια, ότι υπάρχει μια ταυτότητα μεταξύ υποκειμένου και αντι-

κειμένου, πνεύματος και ύλης, βασισμένη στην απώτερη προτεραιότητα του απόλυτου υποκειμένου. «Το πνεύμα», έγραφε ο Χορκχάμερ, «δεν μπορεί να αναγνωρίσει τον εαυτό του ούτε στη φύση, ούτε στην ιστορία, διότι ακόμη κι αν το πνεύμα δεν αποτελούσε απλά και μόνο μια αμφίβολη αφαίρεση, και πάλι δεν θα ήταν ταυτόσημο με την πραγματικότητα»²². Στην πραγματικότητα, δεν υπάρχει «σκέψη» καθεαυτήν, μονάχα η ιδιαίτερη σκέψη συγκεκριμένων ανθρώπων ριζωμένων στις κοινωνικοοικονομικές τους συνθήκες. Ούτε υπάρχει «είναι» καθεαυτό, αλλά μάλλον «μια πολλαπλότητα όντων» μέσα στον κόσμο²³.

Αποκηρύσσοντας τη θεωρία της ταυτότητας, ο Χορκχάμερ επέκρινε συγχρόνως υπόρρητα την επανεμφάνισή της στο έργο του Λούκατς *Ιστορία και ταξική συνείδηση*. Για τον Λούκατς, το προλεταριάτο λειτουργούσε ταυτόχρονα ως υποκείμενο και αντικείμενο της ιστορίας, εκπληρώνοντας έτσι τον κλασικό στόχο που είχε θέσει ο γερμανικός ιδεαλισμός: να ενοποιήσει την ελευθερία ως αντικειμενική πραγματικότητα με την ελευθερία ως κάτι που παράγεται από τον ίδιο τον άνθρωπο. Σε κατοπινά χρόνια ο ίδιος ο Λούκατς επρόκειτο να διακρίνει το μεταφυσικό υπόβαθρο της θέσης του για την ταυτότητα υποκειμένου-αντικειμένου στην ιστορία: «Το προλεταριάτο ως ταυτότητα υποκειμένου-αντικειμένου της πραγματικής ιστορίας της ανθρωπότητας δεν συνιστά επομένως μια υλιστική πραγμάτωση που αφήνει πίσω της τις ιδεαλιστικές νοητικές κατασκευές, αλλά μάλλον μια εγελιανή υπέρβαση του Χέγκελ, μια κατασκευή που αποσκοπεί αντικειμενικά να ξεπεράσει τον ίδιο τον δάσκαλο ως προς την τόλμη της διανοητικής ανύψωσης πάνω από κάθε πραγματικότητα»²⁴. Οι φράσεις αυτές γράφτηκαν το 1967 για την επανέκδοση ενός έργου του οποίου τις θέσεις ο Λούκατς είχε από καιρό θεωρήσει σκόπιμο να αποκηρύξει. Οι λόγοι που τον οδήγησαν σ' αυτή την αυτοκριτική έχουν δώσει λαβή σε πολλές εικασίες και σε όχι λιγότερες επιχρίσεις. Ωστόσο, επισημαίνοντας τον μεταφυσικό πυρήνα στο κέντρο του επιχειρήματός του, δεν έκανε τίποτα περισσότερο από να επαναλάβει όσα είχε πει ο Χορκχάμερ για τη θεωρία της ταυτότητας τέσσερις δεκαετίες πριν.

Για τον Χορκχάμερ όλα τα απόλυτα, όλες οι θεωρίες της ταυτότητας ήταν ύποπτες. Όμως επρόκειτο να υποστηρίξει αργότερα²⁵, ακόμη και το ιδεώδες της απόλυτης δικαιοσύνης που εμπεριέχεται στη θρησκεία έχει έναν χιμαιρικό χαρακτήρα. Η ιδέα μιας τέλει δικαιοσύνης «δεν μπορεί ποτέ να πραγματοποιηθεί πλήρως στην ιστορία, διότι ακόμη κι αν κάποτε αναπτυχθεί μια καλύτερη κοινωνία, έχοντας διαλύσει τη σημερινή αταξία, δεν πρόκειται να αποκαταστήσει την αθλιότητα του παρελθόντος και να καταργήσει την έλλειψη στη φύση που μας περιβάλλει»²⁶. Ως εκ τούτου, η φιλοσοφία, όπως αυτός την καταλάβαινε, φέρει πάντα έναν αναπόφευκτο τόνο θλίψης, δίχως όμως να υποκύπτει στην παραίτηση.

Ωστόσο, αν και ο Χορκχάμερ αντέκρουε την εγελιανή θεωρία της ταυτότητας, έγινε πως η κριτική που είχε ασκηθεί τον δέκατο ένατο αιώνα σε παρόμοια κατεύθυνση είχε προχωρήσει υπερβολικά μακριά. Απορρίπτοντας τις οντολογικές αξιώσεις που ήγειρε ο Χέγκελ για τη φιλοσοφία του Απόλυτου Πνεύματος, οι θετικιστές είχαν αφαιρέσει από το πνεύμα κάθε δικαίωμα να κρίνει αν το υπάρχον ήταν αληθές ή ψευ-

δές*. Η υπερβολική εμπειρική μεροληψία τους οδηγούσε στην αποθέωση των δεδομένων κατά τρόπο εξίσου μονόπλευρο. Από την πρώτη στιγμή, ο Χορκχάιμερ αρνήθηκε με συνέπεια το δίλημμα του Χόμπσον ανάμεσα στη μεταφυσική συστηματοποίηση και τον αντινομικό εμπειρισμό. Αντ' αυτού, υποστήριξε τη δυνατότητα μιας διαλεκτικής κοινωνικής επιστήμης που θα απέφευγε τη θεωρία της ταυτότητας και θα διατηρούσε ωστόσο το δικαίωμα του παρατηρητή να πηγαίνει πέρα από τα δεδομένα της εμπειρίας του. Αυτή η άρνηση να υποκύψει στους πειρασμούς της μιας ή της άλλης εναλλακτικής εκδοχής έδωσε σε μεγάλο βαθμό στην Κριτική Θεωρία την κοφτερή αιχμή της.

Η εχθρότητα του Χορκχάιμερ προς τη μεταφυσική ήταν εν μέρει μια αντίδραση στη σκληρότητα του μαρξισμού, που οφειλόταν στη μεταμόρφωσή του σ' ένα σώμα παραδεδεγμένων αληθειών. Όμως, πέρα απ' αυτό, αντανάκλουσε την επίδραση διαβασμάτων στο χώρο της μη εγγελιανής και της μη μαρξιστικής φιλοσοφίας. Ο ακραίος σκεπτικισμός του Σοπενχάουερ ως προς τη δυνατότητα συμφιλίωσης του λόγου με τον κόσμο της βούλησης είχε οπωσδήποτε τις συνέπειές του. Ακόμη πιο σημαντική ήταν η επιρροή τριών στοχαστών του ύστερου δέκατου ένατου αιώνα, του Νίτσε, του Ντιλτάν και του Μπερξόν, που όλοι τους είχαν δώσει έμφαση στη σχέση της σκέψης με την ανθρώπινη ζωή.

Κατά τον Χορκχάιμερ²⁷, η Lebensphilosophie (φιλοσοφία της ζωής) που βοήθησαν να γεννηθεί οι τρεις αυτοί στοχαστές είχε εκφράσει μια θεμιτή διαμαρτυρία απέναντι στην αυξανόμενη ακαμψία του αφηρημένου ορθολογισμού και τη συνακόλουθη τυποποίηση της ατομικής ύπαρξης που χαρακτήριζε τη ζωή στον ανεπτυγμένο καπιταλισμό. Είχε καταγγείλει το χάσμα ανάμεσα στις υποσχέσεις της αστικής ιδεολογίας και την πραγματικότητα της καθημερινής ζωής στην αστική κοινωνία. Η ανάπτυξη της φιλοσοφίας της ζωής, έλεγε ο Χορκχάιμερ, αντιστοιχούσε σε μια θεμελιώδη αλλαγή του ίδιου του καπιταλισμού. Η προγενέστερη αισιόδοξη πίστη ορισμένων κλασικών ιδεολογικών στην ενότητα λόγου και πραγματικότητας βρισκόταν σε αντιστοιχία με την παροχή του ατομικού επιχειρηματία ότι υπήρχε αρμονία ανάμεσα στις δικές του δραστηριότητες και την όλη λειτουργία της οικονομίας. Η διάβρωση αυτής της πεποίθησης παρακολούθησε την ανάπτυξη του μονοπωλιακού καπιταλισμού στα τέλη του δέκατου ένατου αιώνα, στον οποίο ο ρόλος του ατόμου ήταν μάλλον καταπιεγμένος από την ολότητα παρά εναρμονισμένος μ' αυτήν²⁸. Η φιλοσοφία της ζωής ήταν βασικά μια κραυγή αγανάκτησης απέναντι σ' αυτή την αλλαγή. Για χάρη του κριτικού αυτού στοιχείου, ο Χορκχάιμερ φρόντισε να διακρίνει τον «ανορθολογισμό»²⁹ των φιλοσόφων της ζωής από εκείνο των εκλαϊκευτών τους στον εικοστό αιώνα.

Στη δεκαετία του '30, έλεγε, οι επιθέσεις εναντίον του λόγου είχαν στόχο να συμφιλιάσουν τους ανθρώπους με τον ανορθολογισμό της κρατούσας τάξης πραγμά-

* Σε όλη την ιστορία της, ο «θετικισμός» χρησιμοποιήθηκε από τη Σχολή της Φρανκφούρτης μ' έναν χαλαρό τρόπο για να περιλάβει τα φιλοσοφικά εκείνα ρεύματα που ήταν νομιναλιστικά, φαινομεναλιστικά (δηλαδή αντιουσιακρατικά), εμπειρικά και προσηλωμένα στη λεγόμενη επιστημονική μέθοδο. Πολλοί από τους αντιπάλους της που είχαν ομαδοποιηθεί κάτω απ' αυτό τον τίτλο αμφέβαλλαν για την εφαρμοσιμότητα του όρου, όπως, για παράδειγμα, ο Καρλ Πόππερ.

των³⁰. Η λεγόμενη τραγική θεώρηση της ζωής ήταν στην πραγματικότητα μια καλυμμένη δικαιολογία για την αποδοχή μιας μη αναγκαίας αθλιότητας. Leben (ζωή) και Dienst (υπηρεσία) είχαν καταλήξει να είναι συνώνυμα. Ό,τι ήταν κάποτε κριτικό είχε γίνει τώρα ιδεολογικό. Αυτό ίσχυε και για την επίθεση ενάντια στην επιστήμη, η οποία στα χέρια της πρώτης γενιάς των φιλοσόφων της ζωής (Lebensphilosophen) είχε αποτελέσει ένα δικαιολογημένο διορθωτικό μέσο απέναντι στις αξιώσεις του επιστημονισμού, αλλά ήδη στη δεκαετία του '30 είχε εκφυλιστεί σε μια αδιάκριτη επίθεση ενάντια στην εγκυρότητα της επιστημονικής σκέψης καθεαυτήν. «Η φιλοσοφική υποτίμηση της επιστήμης», έγραφε το 1937, «είναι μια κάποια παρηγοριά στο επίπεδο της ιδιωτικής ζωής, αλλά σ' εκείνο της κοινωνίας είναι απάτη»³¹.

Βλέποντας τον ανορθολογισμό της δεκαετίας του '30 κατά βάση ως ιδεολογία της παθητικότητας³², ο Χορκχάιμερ παρέβλεψε τις δυναμικές και καταστρεπτικές πλευρές του, τις οποίες πρόρεσε να εκμεταλλευτεί ο ναζισμός – αυτό υπήρξε ένα τυφλό σημείο της ανάλυσής του. Εμπλούτισε όμως από μια άλλη άποψη τη διερεύνηση της ιστορικής του ανάπτυξης. Διακρίνοντας ανάμεσα σε διαφορετικούς τύπους ανορθολογισμού, ο Χορκχάιμερ έσπασε την παράδοση της εχθρότητας απέναντι στη φιλοσοφία της ζωής, που συντηρούσαν όλοι σχεδόν οι μαρξιστές στοχαστές, συμπεριλαμβανομένου του ύστερου Λούκατς³³. Πέρα από το γεγονός ότι επιδοκίμασε την αντισυστηματική της ροπή, ο Χορκχάιμερ εγκωμίασε υπό όρους την έμφαση που έδιναν στο άτομο ο Ντιλτάν και ο Νίτσε. Όπως αυτοί, πίστευε στη σημασία της ατομικής ψυχολογίας για την κατανόηση της ιστορίας³⁴. Μολονότι το έργο τους σ' αυτό το πεδίο ήταν λιγότερο επεξεργασμένο από την ψυχανάλυση που εκείνος ήλπιζε να ενσωματώσει στην Κριτική Θεωρία, το θεωρούσε πολύ πιο χρήσιμο από τον χρεοκοπημένο ωφελιμισμό που τροφοδοτούσε το φιλελευθερισμό και τον ορθόδοξο μαρξισμό.

Ωστόσο, εκείνο που γινόταν φανερό στην ανάλυση του Χορκχάιμερ για τη μεθοδολογία του Ντιλτάν³⁵ ήταν η απόρριψη μιας καθαρά ψυχολογικής προσέγγισης στην ιστορική ερμηνεία. Η αντίληψη του Ντιλτάν για μια Verstehende Geisteswissenschaft (μια κοινωνική επιστήμη βασισμένη στις δικές της μεθόδους κατανόησης και επαναβίωσης παρά σ' εκείνες των φυσικών επιστημών) περιελάμβανε οπωσδήποτε μια αναγνώριση του νοήματος που διέπει τις ιστορικές δομές, την οποία μπορούσε να συμμεριστεί ο Χορκχάιμερ. Εκείνο που απέρριπτε ήταν η παραδοχή ότι αυτό το νόημα θα μπορούσε να το συλλάβει διαισθητικά ο ιστορικός επαναβιώνοντας το αντικείμενό του μέσα στον ίδιο του το νου. Στη βάση αυτής της αντίληψης, έλεγε, υπήρχε μια εγγελιανού τύπου πίστη στην ταυτότητα υποκειμένου και αντικειμένου. Τα δεδομένα της εσωτερικής ζωής δεν ήταν αρκετά για να καθρεφτίσουν τη σημαίνουσα δομή του παρελθόντος, διότι αυτό το παρελθόν δεν είχε πάντα διαμορφωθεί συνειδητά από τους ανθρώπους. Συνήθως μάλιστα διαμορφωνόταν «πίσω από τις πλάτες και ενάντια στη θέληση» των ατόμων, όπως είχε δείξει ο Μαρξ. Ότι δεν ήταν ανάγκη να γίνεται πάντα έτσι ήταν ένα άλλο ζήτημα. Πράγματι, ο Βίκο υπήρξε ένας από τους πρώτους πνευματικούς ήρωες του Χορκχάιμερ³⁶, και ήταν ο πρώτος που υποστήριξε ότι οι άνθρωποι μπορεί να καταλάβουν την ιστορία καλύτερα από τη φύση επειδή οι άνθρωποι έκαναν την ιστορία,

ενώ ο Θεός τη φύση. Ωστόσο αυτό ήταν ένας στόχος, όχι μια πραγματικότητα. Το σύγγραφο ήταν, σημειώνει απαισιόδοξα ο Χορκχάιμερ, ότι το ρεύμα της σύγχρονης ζωής απομακρυνόταν από τον ενσυνείδητο προσδιορισμό των ιστορικών γεγονότων αντί να τον πλησιάζει. Η ιστορία επομένως δεν μπορούσε απλώς να «κατανοηθεί», όπως είχε ελπίζει κατ' αυτόν ο Ντιλτάυ, αλλά έπρεπε αντίθετα να «ερμηνευτεί». Ο Χορκχάιμερ ωστόσο διατηρούσε κάποια ελπίδα επίτευξης των κοινωνικών συνθηκών που θα έκαναν εφικτό το μεθοδολογικό όραμα του Ντιλτάυ.

Ο θαυμασμός του Χορκχάιμερ για τον Νίτσε ήταν εξίσου ανάμεικτος. Το 1935 υποστήριξε ότι ο Νίτσε ήταν ένας γνήσιος αστός φιλόσοφος, όπως έδειχνε η υπερβολική του έμφαση στον ατομικισμό και η τυφλότητά του απέναντι στα κοινωνικά ζητήματα³⁷. Παρ' όλα αυτά ο Χορκχάιμερ έσπενσε να υπερασπίσει τον Νίτσε απέναντι σ' εκείνους που θέλησαν να τον συμφιλώσουν με τους ανορθολογιστές της δεκαετίας του '30. Σε μια εκτενή κριτική της μελέτης του Καρλ Γιάσπερς για τον Νίτσε³⁸, κατηγορήσε τον συγγραφέα ότι προσπαθούσε να «εξημερώσει» τον Νίτσε ώστε να καταστεί πρόσφορος για εθνολαϊκή (völkisch) και θρησκευτική κατανάλωση. Εκείνο που εκτιμούσε πάνω απ' όλα στο έργο του Νίτσε ήταν ο ασυμβίβαστα κριτικός χαρακτήρας του. Σχετικά με το πρόβλημα της ασφαλούς γνώσης, για παράδειγμα, επικροτούσε τη δήλωση του Νίτσε ότι μια «μεγάλη αλήθεια θέλει να δέχεται κριτική, όχι να γίνεται είδωλο»³⁹.

Ο Χορκχάιμερ είχε επίσης εντυπωσιαστεί από την κριτική του Νίτσε στον μαζοχιστικό χαρακτήρα της παραδοσιακής δυτικής ηθικής. Ήταν, σχολίασε επιδοκιμαστικά⁴⁰, ο πρώτος που έδειξε πώς η δυστυχία μπορούσε να μετασχηματιστεί σε κοινωνικό πρότυπο, όπως στην περίπτωση του ασκητισμού, και πώς το πρότυπο αυτό είχε διαποτίσει τον δυτικό πολιτισμό μέσα από τη «δουλική ηθική» του χριστιανισμού⁴¹. Όσον αφορούσε τις πιο αμφισβητούμενες όψεις της σκέψης του Νίτσε, ο Χορκχάιμερ είχε την τάση να μετριάζει τις αδυναμίες τους. Δικαιολόγησε την απλοϊκή εξύμνηση του «υπερανθρώπου» ως το τίμημα της απομόνωσης. Συγχώρησε την εχθρότητα του Νίτσε απέναντι στο στόχο μιας αταξικής κοινωνίας με το επιχείρημα ότι μοναδικοί υποστηρικτές του στις μέρες του Νίτσε ήταν οι σοσιαλδημοκράτες, η νοοτροπία των οποίων ήταν πράγματι τόσο πεζή και ανέμπνευστη όσο εκείνος ισχυριζόταν. Στην πραγματικότητα, έλεγε ο Χορκχάιμερ, ο Νίτσε υπήρξε διορατικός στην άρνησή του να ρομαντικοποιήσει τις εργαζόμενες τάξεις, οι οποίες ήδη στην εποχή του είχαν αρχίσει να εκτρέπονται από τον επαναστατικό τους ρόλο μέσω της αναπτυσσόμενης μαζικής κουλτούρας. Εκεί που έσφαλε ωστόσο ο Νίτσε ήταν στην ανιστορική πεποίθησή του ότι ο εκδημοκρατισμός σήμαινε αναπόφευκτα τη διάλυση της αληθινής κουλτούρας. Δεν μπόρεσε επίσης να μην παρανοήσει την ιστορική φύση της εργασίας, την οποία απολυτοποίησε ως αμετάβλητη προκειμένου να δικαιολογήσει τα ελιτίστικα συμπεράσματά του. Με λίγα λόγια, ο Χορκχάιμερ υποστήριξε ότι ο Νίτσε, ο οποίος είχε κάνει τόσο πολλά για να αποκαλύψει τις ιστορικές ρίζες της αστικής ηθικής, είχε πέσει ο ίδιος θύμα της ανιστορικής σκέψης.

Απέναντι στον τρίτο μεγάλο εκπρόσωπο της φιλοσοφίας της ζωής κι έναν μάλιστα από τους χορηγούς του Ινστιτούτου στο Παρίσι, τον Ανρί Μπερξόν, ο Χορκχάι-

μερ στάθηκε κάπως πιο κριτικός⁴². Παρ' όλο που αναγνώριζε τα οξέτα επιχειρήματα της κριτικής του Μπερξόν στον αφηρημένο ορθολογισμό, αμφισβητούσε τη μεταφυσική λαχτάρα που διέβλεπε στη ρίζα της. Την πίστη του Μπερξόν στην ενόραση (intuition) ως μέσο για την ανακάλυψη της καθολικής ζωικής δύναμης την απέρριπτε ως ιδεολογία. «Η ενόραση», έγραφε, «με την οποία ο Μπερξόν ελπίζει να βρει σωτηρία στην ιστορία όπως και στη γνώση, έχει ένα ενιαίο αντικείμενο: τη ζωή, την ενεργητικότητα, τη διάρκεια, τη δημιουργική ανάπτυξη. Στην πραγματικότητα όμως, το ανθρώπινο γένος είναι διχασμένο και μια ενόραση που ζητεί να διαπεράσει τις αντιθέσεις χάνει από τα μάτια της το ιστορικά κρίσιμο»⁴³. Ας προστεθεί εδώ ότι η απέχθεια του Χορκχάιμερ προς την αδιαμεσολάβητη χρήση της ενόρασης ως μέσου διεύδυσης σ' ένα βαθύτερο επίπεδο της πραγματικότητας αφορούσε επίσης παρόμοιες προσπάθειες φαινομενολόγων όπως ο Σέλερ και ο Χούσερελ.

Σ' ένα άρθρο αφιερωμένο κατά κύριο λόγο στη μεταφυσική του χρόνου του Μπερξόν, το οποίο ο ίδιος ο Μπερξόν αποκάλεσε «σοβαρή εμβάθυνση του έργου μου» και «πολύ διεισδυτικό από φιλοσοφική άποψη»⁴⁴, ο Χορκχάιμερ υποστήριξε τη διάκριση που έκανε ο Μπερξόν ανάμεσα στον «βιωμένο» χρόνο και τον αφηρημένο χρόνο των φυσικών επιστημών. Αλλά –πρόσθεσε αμέσως την επιφύλαξή του– ο Μπερξόν, είχε σφάλει στην προσπάθειά του να γράφει μια μεταφυσική της χρονικότητας. Μέσα απ' αυτήν είχε οδηγηθεί στην ιδέα του χρόνου ως durée (διάρκεια), η οποία ήταν σχεδόν εξίσου αφηρημένη και κενή μ' εκείνη των φυσικών επιστημών. Βλέποντας την πραγματικότητα ως αδιάκοπη ροή, αγνοούσε κανείς την πραγματικότητα του πόνου, της γήρανης και του θανάτου· απολυτοποιούσε το παρόν κι έτσι επαναλάμβανε άθελά του τα λάθη των θετικιστών. Η αληθινή εμπειρία, υποστήριξε ο Χορκχάιμερ, αντιστεκόταν σε μια τέτοια ομογενοποίηση. Το έργο του ιστορικού ήταν να συντηρεί την ανάμνηση του πόνου και να υποθάλλει το αίτημα για ποιοτική ιστορική αλλαγή.

Σε όλα τα γραπτά του για τους φιλοσόφους της ζωής, ο Χορκχάιμερ επαναλαμβάνει τρεις κύριες κριτικές επισημάνσεις. Εξετάζοντάς τες κάπως λεπτομερειακά, μπορούμε να αντιληφθούμε καλύτερα τα θεμέλια της Κριτικής Θεωρίας. Πρώτον, ενώ οι φιλόσοφοι της ζωής σωστά είχαν προσπαθήσει να διασώσουν το άτομο από τις απειλές της νεωτερικής κοινωνίας, υπερτόνισαν την υποκειμενικότητα και την εσωτερικότητα. Έτσι ελαχιστοποίησαν τη σημασία της δράσης μέσα στον ιστορικό κόσμο. Δεύτερον, με περιστασιακές εξαιρέσεις, όπως η κριτική του ασκητισμού από τον Νίτσε, έτειναν να παραγνωρίζουν την υλική διάσταση της πραγματικότητας. Τρίτον, και ίσως το πιο σημαντικό, επικρίνοντας τον εκφυλισμό του αστικού ορθολογισμού στις πιο αφηρημένες και τυπικές πλευρές του, ενίοτε υπερθεμάτιζαν και φάνηκαν να απορρίπτουν τον ίδιο το λόγο. Αυτό οδήγησε τελικά στον απολύτως αλόγιστο ανορθολογισμό των εκλαϊκευτών τους στον εικοστό αιώνα.

Όπως ήταν αναμενόμενο, το ενδιαφέρον του Χορκχάιμερ για το ζήτημα του αστικού ατομικισμού τον οδήγησε πίσω σε μια εξέταση του Καντ και των απαρχών της Innerlichkeit (εσωτερικότητα)⁴⁵. Στα δυϊστικά στοιχεία της καντιανής φιλοσοφίας,

σημειώνε⁴⁶, συγκαταλεγόταν το χάσμα μεταξύ καθήκοντος και συμφέροντος. Η ατομική ηθική, που ανακάλυψε ο πρακτικός λόγος, ήταν εσωτερικευμένη και διαχωρισμένη από τα δημόσια ήθη. Εδώ η εγγεγραμμένη Sittlichkeit (ήθος), με την έμφασή της στη γεφύρωση της αντίθεσης δημοσίου-ιδιωτικού, ήταν ανώτερη από την καντιανή Moralität (ηθική). Παρ' όλα αυτά, η άποψη του Καντ βρισκόταν πλησιέστερα σε μια σωστή αντανάκλαση των συνθηκών που επικρατούσαν στις αρχές του δέκατου ένατου αιώνα· διότι, κάνοντας την παραδοχή ότι μπορούσε να υπάσχει την εποχή εκείνη μια αρμονία ανάμεσα στην προσωπική ηθική και τα δημόσια ήθη, ή ανάμεσα στο ίδιον συμφέρον και σ' έναν οικουμενικό ηθικό κώδικα, αγνοούσε κανείς την πραγματική ανορθολογικότητα της εξωτερικής τάξης πραγμάτων. Το λάθος του Καντ όμως ήταν ότι θεωρούσε αυτές τις αντιφάσεις αμετάβλητες. Με την απολυτοποίηση της διάκρισης ανάμεσα στο άτομο και την κοινωνία, είχε μετατρέψει σε φυσική συνθήκη κάτι που μόνο ιστορικά ίσχυε, καταφάσκοντας έτσι άθελά του στην καθεστηκυία τάξη. Τούτο υπήρξε επίσης ένα σφάλμα των φιλοσόφων της ζωής. Σε κατοπινά χρόνια ωστόσο, ο Χορκχάιμερ και τα άλλα μέλη της Σχολής της Φρανκφούρτης κατέληξαν να πιστεύουν ότι ο πραγματικός κίνδυνος προερχόταν όχι από εκείνους που υπερτόνιζαν την υποκειμενικότητα και την ατομικότητα, αλλά από εκείνους που επεδίωκαν να τις εξαλείψουν εντελώς κάτω από τη σημαία μιας ψευδούς ολοκρατίας. Ο φόβος αυτός πήγαινε τόσο μακριά ώστε ο Αντόρνο μπόρεσε να γράψει, σε μια πολυαναφερόμενη φράση από τα *Minima Moralia*, ότι «το όλον είναι το αναληθές»⁴⁷. Αλλά στη δεκαετία του '30 ο Χορκχάιμερ και οι συνεργάτες του ασχολούνταν ακόμη με τον υπερτονισμό της ατομικότητας, τον οποίο διέκριναν στους αστούς στοχαστές από τον Καντ μέχρι τους φιλοσόφους της ζωής.

Ο Χορκχάιμερ αμφισβήτησε επίσης την ηθική προσαγωγή που είχε θέσει ο Καντ. Αν και συμφωνούσε ότι υπήρχε πράγματι μια ηθική παρόρμηση ξέχωρη από το εγωιστικό συμφέρον, υποστήριζε ότι η έκφρασή της είχε αλλάξει από τον καιρό του Καντ. Ενώ στις αρχές του δέκατου ένατου αιώνα είχε εκδηλωθεί ως καθήκον, τώρα εμφανιζόταν είτε ως συμπόνια είτε ως πολιτικό ενδιαφέρον. Κατά τον Χορκχάιμερ, η συμπόνια απορρέει από την αναγνώριση ότι ο άνθρωπος έχει πάψει να είναι ελεύθερο υποκείμενο κι έχει περισταλεί αντίθετα σε αντικείμενο δυνάμεων που βρίσκονται πέρα από τον έλεγχό του⁴⁸. Αυτό ο Καντ δεν το είχε βιώσει, επειδή η εποχή του παρείχε μεγαλύτερη ατομική ελευθερία, τουλάχιστον στον επιχειρηματία. Ο Καντ αποστρεφόταν επίσης την πολιτική δράση ως έκφραση ηθικής, ενώ υπερτόνιζε τη σημασία της ατομικής συνείδησης και έτεινε να πραγματοποιήσει την καθεστηκυία τάξη. Στον εικοστό αιώνα ωστόσο, η πολιτική έχει γίνει κατάλληλο πεδίο για την ηθική δράση επειδή, για πρώτη φορά στην ιστορία, «τα βοηθητικά μέσα που έχει στη διάθεσή της η ανθρωπότητα έχουν αναπτυχθεί σε τέτοιο βαθμό ώστε η αρμόζουσα πραγμάτωσή της να τίθεται ως άμεσο ιστορικό καθήκον. Ο αγώνας για την εκπλήρωση αυτού του καθήκοντος χαρακτηρίζεται τη μεταβατική εποχή μας»⁴⁹. Τόσο οι πρώτοι όσοι φιλόσοφοι όπως ο Καντ, όσο και οι μεταγενέστεροι όπως οι Lebensphilosophen, δεν είχαν μπορέσει να εκτιμήσουν την αναγκαιότητα της πολιτικής πράξης για την πραγμάτωση των ηθικών τους οραμάτων.

Η δεύτερη μεγάλη ένσταση του Χορκχάιμερ απέναντι στον Νίτσε, τον Ντιλτάν και τον Μπερξόν ήταν, όπως σημειώθηκε πιο πάνω, ότι επρόκειτο, στην πραγματικότητα, για κρυφούς ιδεαλιστές. Αντίθετα, ο Χορκχάιμερ, πρότεινε μια υλιστική θεωρία της κοινωνίας, σαφώς διαχωρισμένη όμως από τον υποτιθέμενο υλισμό των ορθόδοξων μαρξιστών. Σ' ένα από τα πιο σημαντικά δοκίμιά του στην *Zeitschrift*, με τίτλο «Υλισμός και μεταφυσική»⁵⁰, βάλθηκε να διασώσει τον υλισμό από εκείνους που τον έβλεπαν απλώς ως το αντίθετο της πνευματοκρατίας και ως άρνηση της μη υλικής ύπαρξης. Ο αληθινός υλισμός, έλεγε, δεν σημαίνει έναν νέο τύπο μονιστικής μεταφυσικής βασισμένο στην οντολογική προτεραιότητα της ύλης. Εδώ οι μηχανιστικοί υλιστές του δέκατου ένατου αιώνα, όπως ο Βογκτ και ο Χαίμκελ, είχαν κάνει λάθος, όπως έκαναν και οι μαρξιστές που φетиχοποιούσαν τον υποτιθέμενο «αντικειμενικό» υλικό κόσμο. Εξίσου εσφαλμένη ήταν η παραδοχή μιας αιώνιας προτεραιότητας της οικονομικής βάσης της κοινωνίας. Βάση και εποικοδόμημα αλληλεπιδρούν σε κάθε εποχή, παρ' όλο που είναι αλήθεια ότι στον καπιταλισμό η οικονομική βάση έχει έναν κρίσιμο ρόλο στην όλη διαδικασία. Εκείνο που έπρεπε να κατανοηθεί ωστόσο ήταν ότι αυτή η συνθήκη είναι απλώς ιστορική και αλλάζει με το χρόνο. Πράγματι, ένα από τα χαρακτηριστικά της κοινωνίας του εικοστού αιώνα ήταν ότι η πολιτική άρχισε να επιδεικνύει μια αυτονομία που ξεπερνούσε κάθε πρόβλεψη του Μαρξ. Τόσο οι λενινιστικές όσο και οι φασιστικές πρακτικές έδειχναν αυτή τη μεταβολή.

Ο Χορκχάιμερ αντιπαθούσε επίσης την τάση των χυδαίων μαρξιστών να υπώσων τον υλισμό σε μια θεωρία της γνώσης, η οποία διεκδικούσε την απόλυτη βεβαιότητα, όπως το έκανε στο παρελθόν ο ιδεαλισμός. Ουσιαστικά, η θέση ότι μια υλιστική επιστημολογία μπορούσε να εξηγήσει εξαντλητικά την πραγματικότητα ενθάρρυνε την τάση κυριαρχίας πάνω στον κόσμο, που τόσο ζωηρά είχε εκδηλωθεί στον ιδεαλισμό του Φίχτε. Τούτο επιβεβαιωνόταν από το γεγονός ότι ο μονιστικός υλισμός ήδη από την εποχή του Χομπς είχε οδηγήσει σε μια χειραγωγική, κυριαρχική στάση απέναντι στη φύση⁵¹. Ας σημειωθεί παρενθετικά ότι το θέμα της κυριαρχίας του ανθρώπου πάνω στη φύση επρόκειτο να καταστεί κεντρικό μέλημα της Σχολής της Φρανκφούρτης στα επόμενα χρόνια.

Παρά το ανέφικτο της απόλυτης γνώσης, ο Χορκχάιμερ υποστήριζε ότι ο υλισμός δεν πρέπει να ενδώσει στη σχετικιστική παραίτηση. Στην πραγματικότητα, η μονιστική υλιστική επιστημολογία του χυδαίου μαρξισμού ήταν υπερβολικά παθητική. Απληρώνοντας την κριτική του Μαρξ στον Φόουερμπαχ σχεδόν έναν αιώνα πριν⁵², ο Χορκχάιμερ τόνιζε το ενεργητικό στοιχείο στη γνώση, το οποίο ορθά είχε προβάλει ο ιδεαλισμός. Υποστήριζε ότι τα αντικείμενα της αντίληψης είναι τα ίδια προϊόντων πράξεων του ανθρώπου, παρ' όλο που η σχέση αυτή τείνει να καλύπτεται από την πραγματοποίηση. Μάλιστα η ίδια η φύση έχει ένα ιστορικό στοιχείο, με την διπλή έννοια ότι ο άνθρωπος την αντιλαμβάνεται διαφορετικά σε διαφορετικές εποχές και ότι προσπαθεί ενεργητικά να την αλλάξει. Ο αληθινός υλισμός είναι λοιπόν διαλεκτικός και συνεπάγεται μια εξελισσόμενη διαδικασία αλληλεπίδρασης μεταξύ υπο-

κειμένου και αντικειμένου. Εδώ ο Χορκχάιμερ επέστρεφε γι' άλλη μια φορά στις εγγλεζικές ρίζες του μαρξισμού, οι οποίες είχαν συσκοτιστεί στον αιώνα που μεσολάβησε. Όπως ο Μαρξ, αλλά αντίθετα από πολλούς αυτοσποκαλούμενους μαρξιστές, αρνιόταν να φετιχοποιήσει τη διαλεκτική ως αντικειμενική διαδικασία έξω από τον έλεγχο του ανθρώπου. Ούτε έβλεπε σ' αυτήν μια μεθοδολογική κατασκευή που επιβάλλεται ως βεμπεριανός ιδεότυπος ή ως κοινωνικοεπιστημονικό μοντέλο σε μια χαοτική, πολύμορφη πραγματικότητα. Η διαλεκτική ανιχνεύει το «δυναμικό πεδίο», για να χρησιμοποιήσουμε μια έκφραση του Αντόρνο⁵³, μεταξύ συνείδησης και είναι, υποκειμένου και αντικειμένου. Δεν ισχυρίζεται, κι ούτε θα μπορούσε να ισχυριστεί, ότι έχει ανακαλύψει οντολογικές πρώτες αρχές. Απορρίπτει τα άκρα του νομιναλισμού και του ρεαλισμού και είναι διατεθειμένη να ενεργεί σε μόνιμη κατάσταση ανεσταλμένης κρίσης.

Εξ ου και η κρίσιμη σημασία της διαμεσολάβησης (Vermittlung) για μια ορθή θεωρία της κοινωνίας. Καμία πλευρά της κοινωνικής πραγματικότητας δεν μπορεί να εννοηθεί από τον παρατηρητή ως τελική ή πλήρης καθεαυτήν. Δεν υπάρχουν κοινωνικά «δεδομένα» όπως πίστευαν οι θετικιστές, που θ' αποτελούσαν το υπόστρωμα μιας κοινωνικής θεωρίας. Αντίθετα, υπάρχει μια μόνιμη αλληλεπίδραση ανάμεσα στο μερικό και το καθολικό, ανάμεσα στο «δυναμικό στοιχείο»* και την ολότητα. Όπως είχε γράψει ο Λούκατς στο *Ιστορία και ταξική συνείδηση*:

Η υπέρβαση του πλαισίου της εμπειρίας δεν μπορεί να σημαίνει τίποτε άλλο παρά ότι τα ίδια τα αντικείμενα του εμπειρικού κόσμου συλλαμβάνονται και κατανοούνται ως στοιχεία της ολότητας, στοιχεία δηλαδή της ιστορικά ανατρεπόμενης συνολικής κοινωνίας. Επομένως η κατηγορία της διαμεσολάβησης ως μεθοδολογικός μοχλός για την υπέρβαση της απλής αμεσότητας της εμπειρίας δεν είναι κάτι που μεταφέρεται απ' έξω (υποκειμενικά) στα αντικείμενα, δεν αποτελεί αξιολογική κρίση ή δέον που αντιπαρατίθεται στο είναι τους, αλλά είναι η αποκάλυψη της ίδιας της ουσιαστικής, αντικειμενικής δομής τους ως αντικειμένων⁵⁴.

Επιπλέον, η σχέση ανάμεσα στην ολότητα και τα στοιχεία της είναι αμφίδρομη. Οι χυδαίοι μαρξιστές έσφαλλαν όταν ζητούσαν να αναγάγουν τα πολιτιστικά φαινόμενα του εποικοδομήματος στην κοινωνικοοικονομική τους βάση. Η κουλτούρα, έλεγαν ο Χορκχάιμερ και οι συνεργάτες του, δεν αποτελεί ποτέ επιφανόμενο, παρότι δεν είναι ποτέ εντελώς αυτόνομη. Η σχέση της με την υλική βάση της κοινωνίας είναι πολυδιάστατη. Όλα τα πολιτιστικά φαινόμενα πρέπει να θεωρούνται διαμεσολαβημένα από την κοινωνική ολότητα και όχι απλή αντανάκλαση ταξικών συμφερόντων. Αυτό σημαίνει ότι εκφράζουν επίσης τις αντιφάσεις του όλου, συμπεριλαμβανομένων των

* Das Moment στα γερμανικά σημαίνει μια φάση ή μια όψη <μια ροπή ή ένα δυναμικό στοιχείο> μιας σωρευτικής διαλεκτικής διαδικασίας. Δεν πρέπει να συγχέεται με το der Moment, που σημαίνει μια στιγμή του χρόνου, όπως το αγγλικό <ή και το γαλλικό> moment.

δυνάμεων που αρνούνται την καθεστηκυία τάξη. Τίποτα, ή τουλάχιστον σχεδόν τίποτα, δεν είναι μόνο ιδεολογικό⁵⁵.

Ας σημειωθεί ότι, μ' αυτή τη θέση, ο Χορκχάιμερ βρισκόταν πιο κοντά στον ίδιο τον Μαρξ απ' ό,τι οι αυτοσχέδιοι μαρξιστές που διεκδικούσαν την ορθοδοξία. Όταν εξέταζε το αστικό κράτος, για παράδειγμα, ο Μαρξ δεν το ερμήνευε μόνο ως την «εκτελεστική επιτροπή της άρχουσας τάξης», αλλά και ως ένα προείκασμα, έστω και παραμορφωμένο, της άρσης των κοινωνικών αντιφάσεων που έμελλε να επιφέρει ο θρίαμβος του προλεταριάτου⁵⁶. Παρόμοια, ο Ένγκελς, όταν εξέταζε το ρεαλισμό στη λογοτεχνία, έδειχνε την εκτίμησή του για τα προοδευτικά στοιχεία που παρουσιάζονταν σε φαινομενικά αντιδραστικούς συγγραφείς όπως ο Μπαλζάκ, χάρη στην ικανότητά τους να απεικονίζουν τη συγκεκριμένη ολότητα με όλες τις αντιφάσεις της. Η εκτεταμένη εργασία του Ινστιτούτου σε αισθητικά και πολιτιστικά θέματα είχε τις ρίζες της στην ίδια παραδοχή.

Λίνοντας έμφαση στην ολότητα, ο Χορκχάιμερ επέκρινε ταυτόχρονα άλλους θεωρητικούς της κοινωνίας για την επικέντρωσή τους σε μία και μόνο όψη της πραγματικότητας, που απέκλειε τις άλλες. Τούτη οδηγούσε σε μια από τις μεθοδολογικές πλάνες που πολέμησε συχνότερα η Σχολή της Φρανκφούρτης: τη φετιχοποίηση. Πιο ορθόδοξοι μαρξιστές μέσα στο Ινστιτούτο, όπως ο οικονομολόγος Χένρικ Γκρόσμαν, δέχονταν πάντα κριτική επειδή υπερέτνιζαν την υλική βάση της κοινωνίας. Η σύνθεση του Ινστιτούτου, με την ηθελημένη διαφοροποίηση των ερευνητικών πεδίων, αντανάκλασε τη σημασία που έδινε η Κριτική Θεωρία στην ολότητα των διαλεκτικών διαμεσολαβήσεων, η οποία έπρεπε να συλληφθεί κατά τη διαδικασία ανάλυσης της κοινωνίας.

Η έμφαση του Χορκχάιμερ στη διαλεκτική επεκτεινόταν και στην αντίληψή του για τη λογική. Αν και απέρριπτε τις ακραίες οντολογικές αξιώσεις που ήγειρε ο Χέγκελ για τις λογικές του κατηγορίες, συμφωνούσε στην ανάγκη για μιαν ουσιαστική και όχι απλώς τυπική λογική. Στην *Dämmerung*, ο Χορκχάιμερ έγραφε: «Η λογική δεν είναι ανεξάρτητη από το περιεχόμενο. Μπροστά στο γεγονός ότι εκείνο που είναι ανέξοδο για το ευνοημένο τμήμα της ανθρωπότητας παραμένει απρόσιτο για το άλλο, μια αμερόληπτη λογική θα ήταν τόσο μεροληπτική όσο και ο νομικός κώδικας που είναι ίδιος για όλους»⁵⁷. Η τυποκρατία (φορμαλισμός), που χαρακτήριζε τον αστικό νόμο (το ιδεώδες του Rechtsstaat <κράτος δικαίου>, που σήμαινε την καθολικότητα του νόμου χωρίς να συσχετίζει τον νόμο με την πολιτική του προέλευση), η αστική ηθική (η κατηγορική προσταγή) και η αστική λογική υπήρξαν κάποτε προοδευτικές, αλλά σήμερα το μόνο που κάνουν είναι να διαιωνίζουν την καθεστηκυία τάξη. Η αληθινή λογική, όπως και ο αληθινός ορθολογισμός, πρέπει να προχωρήσουν πέρα από τον τύπο προκειμένου να συμπεριλάβουν και ουσιαστικά στοιχεία.

Ωστόσο δύσκολα μπορεί να πει κανείς τι ακριβώς είναι αυτά τα στοιχεία: είναι εύκολο να απαιτεί μια ουσιαστική λογική, όχι όμως και να την εξηγήσει. Ο αγνωστικισμός που εμπειρείχε η αντίληψη του Χορκχάιμερ για τον υλισμό επεκτεινόταν και στις απόψεις του για τη δυνατότητα μιας φιλοσοφικής ανθρωπολογίας. Θεωρούσε ότι οι προσπάθειες του Μαξ Σέλερ, παλιού συνάδελφού του στη Φρανκφούρτη, να

ανακαλύψει μια σταθερή ανθρώπινη φύση δεν ήταν τίποτα περισσότερο από μια απεγνωσμένη αναζήτηση απόλυτου νοήματος σ' έναν σχετικιστικό κόσμο⁵⁸. Η λαχτάρα των φαινομενολόγων για την ασφάλεια των αιώνιων ουσιών ήταν πηγή αυταπάτης-άποψη που θα απηχούσαν αργότερα οι κριτικές του Αντόρνο και του Μαρκούζε για τον Χούσερλ και τον Σέλερ αντιστοίχως⁵⁹.

Ως εκ τούτου, η Κριτική Θεωρία αρνήθηκε την αναγκαιότητα, ή ακόμη και τη δυνατότητα, να διατυπωθεί μια οριστική περιγραφή του «σοσιαλιστικού ανθρώπου». Αυτή η απέχθειά της για ανθρωπολογικές εικασίες έχει αποδοθεί από ορισμένους σχολιαστές σε κατάλοιπα της επίδρασης του επιστημονικού σοσιαλισμού⁶⁰. Αυτό είναι αλήθεια αν «επιστημονικός» σημαίνει απλώς το αντίθετο του «ουτοπικού». Αλλά αν λάβουμε υπόψη την εχθρότητα της Σχολής της Φρανκφούρτης απέναντι στην αναγωγή της φιλοσοφίας σε επιστήμη, η εξήγηση φαντάζει πολύ μερική. Ένας άλλος πιθανός παράγοντας, τον οποίο έμελλε να υπογραμμίσει σε κατοπινά χρόνια ο ίδιος ο Χορκχάιμερ⁶¹, ήταν η υπόγεια επιρροή μιας θρησκευτικής θεματικής στον υλισμό της Σχολής της Φρανκφούρτης. Θα ήταν πράγματι σφάλμα να θεωρήσει κανείς τα μέλη της ως δογματικούς αθεϊστές. Σε όλες σχεδόν τις συζητήσεις του για τη θρησκεία, ο Χορκχάιμερ έπαιρνε διαλεκτική θέση⁶². Στην *Dämmerung*, για να πάρουμε ένα παράδειγμα, υποστήριξε ότι η θρησκεία δεν θα έπρεπε να νοείται αποκλειστικά ως ψευδής συνείδηση, διότι βοηθούσε να διατηρηθεί μια ελπίδα μελλοντικής δικαιοσύνης, την οποία απαρνιόταν ο αστικός αθεϊσμός⁶³. Έτσι, μπορεί κανείς να δώσει κάποια πίστη στον πιο πρόσφατο ισχυρισμό του ότι η παραδοσιακή εβραϊκή απαγόρευση της ονομασίας ή της περιγραφής του Θεού και του παραδείσου ανασταμάτησε στην άρνηση της Κριτικής Θεωρίας να δώσει υπόσταση στο ουτοπικό όραμά της. Όπως έχει παρατηρήσει ο Γιούργκεν Χάιπερμας, η απροθυμία της γερμανικής ιδεαλιστικής φιλοσοφίας να δώσει σάρκα και οστά στις αντιλήψεις της για την ουτοπία είναι πολύ συγγενής με την καβαλιστική έμφαση στις λέξεις αντί για τις εικόνες⁶⁴. Η απόφαση του Αντόρνο να διαλέξει τη μουσική, τον πιο μη παραστατικό απ' όλους τους αισθητικούς τρόπους, ως πρωταρχικό μέσο για να διερευνήσει την αστική κουλτούρα και να αναζητήσει σημάδια άρνησής της δείχνει τη συνεχιζόμενη δύναμη της παραπάνω απαγόρευσης. Από τις μείζονες φυσιογνωμίες που συνδέθηκαν με το Ινστιτούτο, μόνο ο Μαρκούζε αποπειράθηκε να διατυπώσει μια θετική ανθρωπολογία σε κάποια στιγμή της σταδιοδρομίας του⁶⁵. Κατά πόσο το εβραϊκό ταμπού ήταν πράγματι ένας αιτιακός παράγοντας ή απλώς μια εκ των υστέρων εκλογίκευση είναι δύσκολο να το κρίνει κανείς με βεβαιότητα. Όποιος πάντως κι αν ήταν ο λόγος, η Κριτική Θεωρία αντιστάθηκε σταθερά στον πειρασμό να περιγράψει «το βασιλείο της ελευθερίας» από την προνομιακή σκοπιά του «βασιλείου της αναγκαιότητας».

Ωστόσο, ακόμη και στο έργο του Χορκχάιμερ εμφανίστηκε ένα είδος αρνητικής ανθρωπολογίας, μια υπόρρητη αλλά πάντως ισχυρή παρουσία. Μολονότι ως ένα βαθμό είχε τις ρίζες της στον Φρόντ, η αρχική της καταγωγή μπορούσε να εντοπιστεί στο έργο του Μαξ. Εξετάζοντας την απόπειρα του Φόνερεμπαχ να οικοδομήσει μια σαφή

εικόνα της ανθρώπινης φύσης, ο Μαξ είχε επιτεθεί στις αχρονικές, αφηρημένες, αντιπροσωπικές προκείμενες των συλλογισμών του. Το μόνο σταθερό, έλεγε, ήταν η ικανότητα του ανθρώπου να δημιουργεί εκ νέου τον εαυτό του. Η «ανθρωπογένεση», για να χρησιμοποιήσουμε τον όρο ενός μεταγενέστερου σχολιαστή⁶⁶, ήταν η μοναδική ανθρώπινη φύση που αναγνώριζε ο Μαξ. Εδώ ο Χορκχάιμερ συμφωνούσε: η καλή κοινωνία ήταν εκείνη στην οποία ο άνθρωπος ήταν ελεύθερος να δρα ως υποκείμενο αντί να υφίσταται τη δράση ως ενδεχομενικό κατηγορημα.

Ενώ ο Μαξ στα *Οικονομικά και φιλοσοφικά χειρόγραφα* φαινόταν να πηγαιίνει πιο πέρα στον προσδιορισμό των κατηγοριών της ανθρώπινης αυτοπαραγωγής, ο Χορκχάιμερ έκανε πίσω. Η κεντρική θέση της εργασίας στο έργο του Μαξ και η συνακόλουθη έμφαση στο πρόβλημα της αλλοτριωμένης εργασίας στην καπιταλιστική κοινωνία έπαιξαν σχετικά μικρό ρόλο στα γραπτά του Χορκχάιμερ. Στην *Dämmerung* έγραφε: «Η αναγωγή της εργασίας σε γενική έννοια της ανθρώπινης δραστηριότητας αποτελεί ασκητική ιδεολογία... Διατηρώντας την καθολική αυτή έννοια, οι σοσιαλιστές γίνονται φορείς της καπιταλιστικής προπαγάνδας»⁶⁷.

Το ίδιο ισχύει για τον Βάλτερ Μπένγιαμιν και τον Τέοντορ Β. Αντόρνο. Κατά τον Μπένγιαμιν, η χυδαία μαρξιστική έμφαση στην εργασία «αναγνωρίζει μόνο την πρόοδο στην κυριαρχηση της φύσης, όχι την οπισθοδρόμηση της κοινωνίας. Επιδεικνύει ήδη τα τεχνοκρατικά χαρακτηριστικά που αργότερα συναντά κανείς στο φασισμό... Η εργασία, με τον τρόπο που τώρα πλέον κατανοείται, απολήγει στην εκμετάλλευση της φύσης, η οποία αντιδιαστέλλεται με απλοϊκή αυταρέσκεια προς την εκμετάλλευση του προλεταριάτου. Συγκρινόμενες με τη θετικιστική αυτή σύλληψη, οι φαντασιώσεις του Φουριέ, που τόσο υλικό προσέφεραν για το χλευασμό του, επιδεικνύουν το απροσδόκητα υγιές τους πνεύμα»⁶⁸. Ο Αντόρνο, σε συνομιλία που είχα μαζί του τον Μάρτιο του 1969 στη Φρανκφούρτη, είπε ότι ο Μαξ ήθελε να κάνει ολόκληρο τον κόσμο ένα τεράστιο εργοτάξιο.

Η αντίθεση του Χορκχάιμερ στη φетиχοποίηση της εργασίας εξέφραζε μια άλλη διάσταση του υλισμού του: το αίτημα για ανθρώπινη, αισθησιακή ευτυχία. Σ' ένα από τα πιο αιχμηρά του δοκίμια με τίτλο «Εγωισμός και κίνημα χειραφέτησης»⁶⁹, εξέτασε την εχθρότητα απέναντι στην προσωπική ικανοποίηση που είναι εγγενής στην αστική κουλτούρα. Παρά τον ωφελμισμό ενός Μπένθαμ ή ενός Μάντεβιλ, έγραφε, η χαρακτηριστική ιδεολογία της πρόωμης αστικής εποχής ήταν καντιανή⁷⁰. Μη βλέποντας καμία ενότητα μεταξύ ατομικού συμφέροντος και δημόσιας ηθικής, ο Καντ είχε θέσει αξιωματικά μια αναστόφικτη διάκριση μεταξύ ευτυχίας και καθήκοντος. Μολονότι έδινε μια ορισμένη βαρύτητα και στα δύο, όταν ο καπιταλισμός είχε πλέον αναπτυχθεί αρκετά, το καθήκον προς το σύνολο είχε πάψει τέτοιο προβάδισμα έναντι της προσωπικής ικανοποίησης ώστε η τελευταία να έχει παραμεριστεί σχεδόν τελείως. Για να αντισταθμιστεί η κατάπιξη της αυθεντικής ατομικής ευτυχίας, είχαν επινοηθεί μαζικές διασκεδάσεις που εκτόνωναν τη δυσφορία⁷¹. Μεγάλο μέρος της κατοπινής δουλειάς του Ινστιτούτου γύρω από την «πολιτιστική βιομηχανία» είχε σκοπό να δείξει πόσο αποτελεσματικά ήταν αυτά τα κατευναστικά.

Όμως ακόμη και υποτιθέμενα επαναστατικά κινήματα, διατεινόταν ο Χορκχάμερ, διαιώνιζαν τη χαρακτηριστική αστική εχθρότητα προς την ευτυχία⁷². Οι Ρωμαίοι του δέκατου τέταρτου αιώνα υπό τον Κόλα ντε Ριέντσι και οι Φλωρεντινοί της εποχής του Σαβοναρόλα ήταν δύο σαφή παραδείγματα επαναστατικών κινήματων που κατέληξαν να αντιτεθούν στην ατομική ευτυχία εν ονόματι κάποιου υψηλότερου αγαθού. Ακόμη πιο εντυπωσιακά αποτυπώθηκε αυτό το θέμα στη Γαλλική Επανάσταση και ιδιαίτερα στην Τρομοκρατία. Παρόμοια με τον Ριέντσι και τον Σαβοναρόλα, ο Ροβεσπιέρος συνέχισε την αγάπη για τους ανθρώπους με την ανελέητη καταπίεσή τους. Η ισότητα που έφερε η επανάσταση, σημείωνε ο Χορκχάμερ, ήταν η αρνητική ισοπέδωση που επέβαλε η γυλιότινα, μια ισότητα στην εξαθλίωση μάλλον παρά στην αξιοπρέπεια. Στον εικοστό αιώνα ένα παρόμοιο φαινόμενο είχε παρουσιαστεί με το φασισμό. Ο Φύρερ ή ο Ντούτσε εξέφραζε με τον πιο ακραίο τρόπο τον τυπικό αστικό συνδυασμό ρομαντικού συναισθηματισμού και απόλυτης ασπιαχίας. Η ιδεολογία του καθήκοντος και της προσφοράς στην ολότητα εις βάρος της ατομικής ευτυχίας βρήκε την υπέρτατη έκφρασή της στη φασιστική ρητορική. Οι επαναστατικές αξιώσεις των φασιστών δεν ήταν τίποτα περισσότερο από μια απάτη που απέβλεπε στη διαίωση της κυριαρχίας της άρχουσας τάξης.

Σε αντίθεση με το αστικό ιδεώδες της αυταπάτης, ο Χορκχάμερ υποστήριζε την αξιοπρέπεια που ενυπάρχει στον εγωισμό. Στα χρόνια του Διαφωτισμού, ο Ελβέτιος και ο ντε Σαντ είχαν εκφράσει μια διαμαρτυρία, όσο διαστρεβλωμένη κι αν ήταν, ενάντια στον ασητισμό που επιβαλλόταν εν ονόματι μιας ανώτερης ηθικής. Με ακόμη η μεγαλύτερη δύναμη, ο Νίτσε είχε καταδείξει τη σύνδεση ανάμεσα στην αυταπάτηση και τη μνησικακία που υποβόσκει στο μεγαλύτερο μέρος του δυτικού πολιτισμού. Ο Χορκχάμερ διέφερε απ' αυτούς ως προς τη σημασία που έδινε στην κοινωνική συνιστώσα της ανθρώπινης ευτυχίας. Το εγωιστικό άτομο, γι' αυτόν, αντίθετα απ' ό,τι για τους ωφελμιστές ή ακόμη και για τον Νίτσε, πετύχαινε πάντα τη μέγιστη ικανοποίησή του μέσω της αλληλεπίδρασης στους κόλπους της κοινότητας. Στην πραγματικότητα, ο Χορκχάμερ αμφισβητούσε σταθερά την πραγματοποίηση του ατόμου και της κοινωνίας ως αντιτιθέμενων πόλων, ίδια όπως αρνιόταν τον αμοιβαίο αποκλεισμό υποκειμένου και αντικειμένου στη φιλοσοφία.

Η έμφαση του Ινστιτούτου στην προσωπική ευτυχία ως αναπόσπαστο στοιχείο του υλισμού του αναπτύχθηκε παραπέρα από τον Μαρκούζε σ' ένα άρθρο «Για την κριτική του ηδονισμού» που έγραψε για την *Zeitschrift* το 1938⁷³. Σε αντίθεση με τον Χέγκελ, ο οποίος «πολέμησε τον ευδαιμονισμό προς όφελος της ιστορικής προόδου»⁷⁴, ο Μαρκούζε υπερασπίστηκε τις ηδονιστικές φιλοσοφίες επειδή διατηρούσαν ένα «στοιχείο» αλήθειας με την έμφαση που έδιναν στην ευτυχία. Ωστόσο, εκεί όπου κατά παράδοση έσφαλλαν ήταν στην τάση τους να αποδέχονται αναντίρρητα το ανταγωνιστικό άτομο ως πρότυπο της υψηλότερης προσωπικής ανάπτυξης. «Το απολογητικό στοιχείο στον ηδονισμό» βρίσκεται, έγραφε, «στον αφηρημένο τρόπο με τον οποίο ήδη συλλαμβάνει την υποκειμενική πλευρά της ευτυχίας, στην αδυναμία του να διακρίνει ανάμεσα σε αληθινά και ψευδή συμφέροντα και ανάγκες, ανάμεσα στην αληθινή και την ψευδή απόλαυση»⁷⁵. Υποστηρίζοντας τη διάκριση ανώτερων και κατώτερων ηδονών, ο Μαρκούζε

βρισκόταν πλησιέστερα στον επικούρειο απ' ό,τι στον κυρηναϊκό ηδονισμό, δύο τύπους που πραγματευόταν διά μακρών στο δοκίμιό του. (Βρισκόταν επίσης στην ίδια πλευρά μ' έναν απρόσμενο σύμμαχο, τον Τζων Στιούαρτ Μιλ, ο οποίος είχε κάνει μια παρόμοια διάκριση στον *Ωφελμισμό* του). Όπως εξηγούσε, «Η ηδονή που αντλεί κανείς από την ταπείνωση των άλλων όπως επίσης και από την αυτοταπείνωσή του κάτω από μια ισχυρότερη βούληση, η ηδονή που μπορεί να βρει στα κάθε λογής υποκατάστατα της σεξουαλικότητας, στη χωρίς νόημα θυσία, στον ηρωισμό του πολέμου, είναι ψεύτικη ηδονή, διότι οι ενορμήσεις και οι ανάγκες που ικανοποιούνται μέσα σ' αυτή κάνουν τους ανθρώπους πιο ανελεύθερους, πιο τυφλούς και πιο ενδεδείς απ' ό,τι εκ των πραγμάτων υποχρεώνονται να είναι»⁷⁶.

Αλλά, όπως θα περίμενε κανείς, ο Μαρκούζε κατήγγελλε την ανιστορική πίστη ότι οι ανώτερες μορφές ευτυχίας μπορούν να επιτευχθούν υπό τις παρούσες συνθήκες. Στην ουσία, όπως υποστήριξε, ο ηδονισμός που περιορίζει την ευτυχία στην κατανάλωση και τον ελεύθερο χρόνο αποκλείοντας την παραγωγική εργασία συνιστά έγκυρη ετυμηγορία για μια κοινωνία στην οποία η εργασία παραμένει αλλοτριωμένη. Μη έγκυρη ωστόσο είναι η παραδοχή ότι αυτή η κοινωνία είναι αιώνια. Πώς θα επέλθει η ιστορική αλλαγή είναι βέβαια δύσκολο να προβλεφθεί, διότι «φαίνεται ότι τα άτομα που έχουν ανατραφεί έτσι ώστε να ενσωματωθούν στην ανταγωνιστική κοινωνία δεν μπορούν να είναι τα ίδια κριτές της δικής τους ευτυχίας»⁷⁷. Η συνείδηση είναι συνεπώς ανίκανη να αλλάξει τον εαυτό της· η ώθηση πρέπει να έρθει από τα έξω:

Στο μέτρο που η ανελευθερία είναι ήδη παρούσα μέσα στις επιθυμίες και όχι μόνο σ' ό,τι αφορά την ικανοποίησή τους, θα πρέπει αυτές πρώτα να απελευθερωθούν. Τούτο δεν συνιστά ζήτημα εκπαίδευσης ή ηθικής ανακαίνισης του ανθρώπου, αλλά μια οικονομική και πολιτική διαδικασία που θα περιλαμβάνει την καθολική διαθεσιμότητα των μέσων παραγωγής, τον αναπροσανατολισμό της παραγωγικής διαδικασίας στις ανάγκες του συνόλου, τη μείωση της εργασιμής ημέρας, την ενεργητική συμμετοχή των ατόμων στη διαχείριση του όλου⁷⁸.

Εδώ ο Μαρκούζε φαινόταν να συγκλίνει επικίνδυνα με την έμφαση στην αντικειμενική κοινωνική ανάπτυξη που υποστήριζαν πιο ορθόδοξοι μαρξιστές, αλλά την οποία το Ινστιτούτο είχε πολεμήσει τονίζοντας το υποκειμενικό στοιχείο της πράξης. Πράγματι, για να κάνουμε μια στιγμιαία παρέμβαση, το κρίσιμο ερώτημα πώς μπορεί να επέλθει αλλαγή σε μια κοινωνία που ελέγχει τη συνείδηση των μελών της παρέμεινε ένα προβληματικό στοιχείο σε μεγάλο μέρος του μετέπειτα έργου του Μαρκούζε και ιδιαίτερα στον *Μονοδιάστατο άνθρωπο*⁷⁹.

Όποια κι αν ήταν τα μέσα για την επίτευξη της αληθινής ευτυχίας, τούτη θα μπορούσε να έρθει μόνο όταν θα είχε κατακτηθεί και η καθολική ελευθερία. «Η πραγματικότητα της ευτυχίας», έγραφε ο Μαρκούζε, «είναι η πραγματικότητα της ελευθερίας ως αυτοκαθορισμού της απελευθερωμένης ανθρωπότητας στον κοινό της αγώνα με τη φύση». Και αφού η ελευθερία είναι συνώνυμη με την πραγμάτωση της ορθολογικότητας, «στην ολοκληρωμένη μορφή τους αυτά τα δύο, ευτυχία και λόγος, συμπίπτουν»⁸⁰. Αυτό που

υπερασπιζόταν εδώ ο Μαρκούζε ήταν εκείνη η σύγκλιση μερικών και γενικών συμφερόντων που αποκαλείται συνήθως «θετική ελευθερία»⁸¹. Η ατομική ευτυχία αποτελεί ένα δυναμικό στοιχείο στην ολότητα της θετικής ελευθερίας· το άλλο είναι ο λόγος.

Η έμφαση της Σχολής της Φρανκφούρτης στο λόγο ήταν ένα από τα πιο εμφανή χαρακτηριστικά του έργου της⁸². Εδώ η οφειλή της στον Χέγκελ γινόταν πιο σαφής. Η τρίτη μείζων αντίρρηση του Χορκχάιμερ στη φιλοσοφία της ζωής ήταν, όπως θυμόμαστε, ότι η υπερβολική της αντίδραση στον εκφυλισμό της ορθολογικότητας την είχε οδηγήσει στην απόρριψη του λόγου καθ'εαυτόν. Όπως θα επαναλάμβανε πολλές φορές ο Χορκχάιμερ κατά τη διάρκεια της σταδιοδρομίας του, η ορθολογικότητα βρίσκεται στη ρίζα κάθε προοδευτικής θεωρίας για την κοινωνία. Τι εννοούσε ως λόγο δεν ήταν όμως εύκολο να κατανοηθεί από ένα ακροατήριο που δεν ήταν διαπαιδαγυγμένο στις παραδόσεις της κλασικής γερμανικής φιλοσοφίας. Υπόρρητα, ο Χορκχάιμερ αναφερόταν συνήθως στη διάκριση που έκαναν οι ιδεαλιστές μεταξύ Verstand (διάνοια, κατανόηση) και Vernunft (λόγος). Με τον Verstand, ο Καντ και ο Χέγκελ είχαν εννοήσει μια κατώτερη ικανότητα του πνεύματος, η οποία δομεί τον κόσμο των φαινομένων σύμφωνα με τον κοινό νου. Για τη διάνοια, ο κόσμος συνίσταται από πεπερασμένες οντότητες, ταυτώσιμες μόνο με τον εαυτό τους και αντιτιθέμενες πλήρως σε όλα τα άλλα πράγματα. Δεν μπορεί λοιπόν αυτή να διεισδύσει πέρα από την αμεσότητα για να συλλάβει τις διαλεκτικές σχέσεις κάτω από την επιφάνεια. Η Vernunft, από την άλλη μεριά, δήλωνε μια ικανότητα που πήγαινε πέρα από τα απλά φαινόμενα σ' αυτή τη βαθύτερη πραγματικότητα. Παρ' όλο που ο Καντ διέφερε από τον Χέγκελ κατά το ότι απέρριπτε τη δυνατότητα συμφιλίωσης του κόσμου των φαινομένων με την υπερβατική, νοούμενη σφαίρα των «πραγμάτων καθ'εαυτά», συμεριζόταν την πίστη του Χέγκελ στην υπεροχή της Vernunft έναντι του Verstand. Απ' όλα τα μέλη του Ινστιτούτου, ο Μαρκούζε ήταν ίσως εκείνος που έτεινε περισσότερο προς την κλασική έννοια του λόγου. Το 1937, προσπάθησε να τον ορίσει και να τον στρέψει σε μια υλιστική κατεύθυνση με τον ακόλουθο τρόπο:

Ο λόγος αποτελεί τη βασική κατηγορία της φιλοσοφικής σκέψης, τη μόνη που την κρατά προσηδεμένη στο ανθρωπινό πεπρωμένο. Η φιλοσοφία ήθελε να διερευνήσει τα έσχατα και πιο γενικά θεμέλια του είναι. Υπό το όνομα του λόγου συνέλαβε την ιδέα ενός αυθεντικού είναι, μέσα στο οποίο γεφυρώνονταν όλες οι κρίσιμες αντιθέσεις (μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου, ουσίας και φαινομένου, σκέψης και είναι). Συνδεδεμένη με αυτή την ιδέα ήταν η πεποίθηση πως το υπάρχον δεν είναι άμεσα και ήδη έλλογο, αλλά πρέπει πρώτα να αναχθεί στο επίπεδο του λόγου... Καθώς ο δεδομένος κόσμος ήταν συνδεδεμένος με την έλλογη σκέψη, και μάλιστα εξαρτημένος ως προς το είναι του απ' αυτήν, ότι αντίφασκε προς το λόγο, ότι δεν ήταν έλλογο, ετίθετο ως κάτι που έπρεπε να ξεπεραστεί. Ο λόγος θεσπίστηκε ως κριτική αρχή⁸³.

Εδώ ο Μαρκούζε φαινόταν να υποστηρίζει μια θεωρία της ταυτότητας, η οποία βρισκόταν σε οξεία αντίθεση με τη γενική έμφαση που έδινε η Σχολή της Φρανκφούρτης

στη μη ταυτότητα. Πράγματι, η απέχθεια προς την ταυτότητα ήταν πολύ ασθενέστερη στα κείμενα του Μαρκούζε απ' ό,τι σ' εκείνα του Χορκχάιμερ και του Αντόρνο⁸⁴. Ωστόσο και στο δικό τους έργο η ιερότητα του λόγου και η συμφιλίωση που αυτός υποδηλώνει εμφανίζονταν πάντα ως ένα ουτοπικό ιδεώδες. Στο κάτω-κάτω, μπορεί να απαγορευτεί στους Εβραίους να ονομάσουν ή να περιγράψουν τον Θεό, δεν αρνούνται όμως την ύπαρξή του. Σε όλα τα γραπτά του Ινστιτούτου, το μέτρο παρέμενε μια κοινωνία που γίνεται έλλογη, με την έννοια που είχε δώσει από παλιά σ' αυτό τον όρο η γερμανική φιλοσοφία. Όπως δείχνει το παραπάνω χωρίο, ο λόγος ήταν η «κριτική αρχή» στην οποία στηριζόταν πρωταρχικά η Κριτική Θεωρία. Την ανορθολογικότητα της υπάρχουσας κοινωνίας αμφισβητούσε πάντα η «αρνητική» δυνατότητα μιας αληθινά έλλογης εναλλακτικής εκδοχής.

Αν ο Χορκχάιμερ δεν ήταν πρόθυμος να δηλώσει την πλήρη ταυτότητα υποκειμένου και αντικειμένου, ήταν πιο έτοιμος να αρνηθεί την αυστηρή δυϊστική αντίθεση τους, την οποία είχε κληροδοτήσει στη νεωτερική σκέψη ο Ντεκάρτ⁸⁵. Ενδιάθετη στην καρτεσιανή κληρονομιά, έλεγε, ήταν η αναγωγή του λόγου στην υποκειμενική του διάσταση. Αυτό ήταν το πρώτο βήμα στην απομάκρυνση της ορθολογικότητας από τον κόσμο, προς μια ενατενιστική εσωστρέφεια. Οδηγούσε σ' ένα αιώνιο σχίσμα μεταξύ ουσίας και φαινομενικότητας, το οποίο υπέβαλλε την άκριτη αποδοχή της καθεστηκίας τάξης⁸⁶. Ως αποτέλεσμα, η ορθολογικότητα άρχισε να ταυτίζεται όλο και περισσότερο με τον κοινό νου του Verstand, αντί για την πιο φιλόδοξα συνθετική Vernunft. Στην πραγματικότητα, η επίθεση των ανορθολογιστών του ύστερου δέκατου ένατου αιώνα στο λόγο στρεφόταν πρώτα απ' όλα κατά της αναγωγής του στον αναλυτικό, τυπικό, διχαστικό Verstand. Επρόκειτο για μια κριτική που μπορούσε να συμμεριστεί ο Χορκχάιμερ, παρ' όλο που δεν απέρριπτε απερίφραστα την αναλυτική ορθολογικότητα. «Δίχως σαφήνεια και εννοιολογική τάξη, δίχως Verstand», έγραφε, «δεν υπάρχει σκέψη, ούτε διαλεκτική»⁸⁷. Ακόμη και η διαλεκτική λογική του Χέγκελ, την οποία ασπαζόταν η Κριτική Θεωρία, δεν αρνιόταν απλώς την τυπική λογική. Το εγγελιανό aufheben σήμαινε διατήρηση μαζί με υπέρβαση και κατάργηση. Εκείνο που πράγματι απέρριπτε ο Χορκχάιμερ ήταν η πλήρης ταύτιση του λόγου και της λογικής με την περιορισμένη δύναμη του Verstand.

Σε όλη την ιστορία του, το Ινστιτούτο υπεράσπισε σθεναρά το λόγο σε δύο μέτωπα. Πέρα από την επίθεση των ανορθολογιστών, που στον εικοστό αιώνα είχε πλέον εκφυλιστεί σε απροαύλητη σκοταδιστική αμβλύνοια, μια άλλη και ίσως πιο σοβαρή απειλή προέβλεπε από διαφορετική μεριά. Με την κατάρρευση της εγγελιανής σύνθεσης στο δεύτερο μισό του δέκατου ένατου αιώνα, είχε αρχίσει να δίνεται νέα έμφαση σε μια εμπειρικά θεμελιωμένη κοινωνική επιστήμη, παράλληλα με την αυξανόμενη κυριαρχία της φυσικής επιστήμης στη ζωή των ανθρώπων. Ο θετικισμός αρνιόταν την εγκυρότητα της παραδοσιακής έννοιας του λόγου ως Vernunft, την οποία απέρριπτε ως κενή μεταφυσική. Στα χρόνια της Σχολής της Φρανκφούρτης, οι πιο σημαντικοί εκπρόσωποι αυτής της άποψης ήταν οι λογικοί θετικιστές του Κύκλου της Βιέννης, οι οποίοι υποχρεώθηκαν να μεταναστεύσουν στις Ηνωμένες Πολιτείες την ίδια

περίπου εποχή⁸⁸. Στην Αμερική η επιρροή τους ήταν πολύ μεγαλύτερη από εκείνη του Ινστιτούτου χάρι στη συγγένεια των ιδεών τους με τις βασικές παραδόσεις της αμερικανικής φιλοσοφίας. Σε κατοπινά χρόνια ο Χορκχάιμερ πάσχιζε ιδιαίτερα να καταδείξει τις ομοιότητες που υπήρχαν ανάμεσα σε αυτόχθονες σχολές όπως ο πραγματισμός και στον λογικό θετικισμό⁸⁹.

Η πρώτη του μεγάλη επίθεση εναντίον του λογικού θετικισμού έγινε το 1937 μέσα από τις σελίδες της *Zeitschrift*⁹⁰. Γι' άλλη μια φορά ήταν φανερή η κριτική ευαισθησία του στις μεταβαλλόμενες λειτουργίες μιας σχολής σκέψης μέσα σε διαφορετικά ιστορικά πλαίσια. Αρχικά, έλεγε, ο εμπειρισμός, όπως τον ασκούσαν ο Λοκ και ο Χιουμ, περιέκλειε ένα δυναμικό ή ακόμη και κριτικό στοιχείο, με την εμμονή του στην κατ' αίσθηση αντίληψη του ατόμου ως πηγή της γνώσης. Οι εμπειριστές του Διαφωτισμού είχαν χρησιμοποιήσει τις παρατηρήσεις τους για να υπονομεύσουν την κρατούσα κοινωνική τάξη πραγμάτων. Αντίθετα, ο σύγχρονος λογικός θετικισμός είχε χάσει αυτή την ανατρεπτική ιδιότητα εξαιτίας της πεποιθήσής του ότι η γνώση, αν και προερχόμενη αρχικά από την κατ' αίσθηση αντίληψη, αφορά, στην πραγματικότητα, κρίσεις σχετικά με αυτή την αντίληψη που περιέχονται στις λεγόμενες «προτάσεις πρωτοκόλλου»⁹¹. Περιορίζοντας την πραγματικότητα σε ό,τι μπορεί να εκφραστεί σε τέτοιες προτάσεις, απέκλειε το άρρητο από το πεδίο του φιλοσόφου. Όμως ακόμη πιο θεμελιακά, η γενική εμπειριστική έμφραση στην αντίληψη αγνοούσε το ενεργητικό στοιχείο κάθε γνώσης. Ο θετικισμός όλων των ειδών σήμαινε τελικά την παραίτηση του στοχασμού⁹². Το αποτέλεσμα ήταν η απολυτοποίηση των «δεδομένων» και η πραγματοποίηση της υπάρχουσας τάξης⁹³.

Πέρα από την απαρésκειά του για τον φετιχισμό των δεδομένων, ο Χορκχάιμερ διαφωνούσε και με την τάση των λογικών θετικιστών να επαφίνται στην τυπική λογική αποκλείοντας μια ουσιαστική εναλλακτική προσέγγιση. Υποστήριζε ότι βλέποντας τη λογική ως ένα ανάλογο των μαθηματικών, την ανάγει κανείς σε μια σειρά ταυτολογιών, που δεν έχουν κανένα πραγματικό νόημα στον ιστορικό κόσμο. Πιστεύοντας ότι κάθε αληθινή γνώση προσβλέπει στο καθεστώς της επιστημονικής, μαθηματικής εννοιολόγησης, παραδίδεται κανείς σε μια μεταφυσική τόσο κακή όσο εκείνη που οι θετικιστές είχαν βάλει να ανασκευάσουν⁹⁴.

Το χειρότερο ίσως στα μάτια του Χορκχάιμερ ήταν ο ισχυρισμός των θετικιστών ότι είχαν ξεμπλέξει τα δεδομένα από τις αξίες. Εδώ διέβλεπε μια έκπτωση από τον εμπειρισμό του Διαφωτισμού, ο οποίος είχε επιστρατευθεί ως όπλο ενάντια στις φενάκες της πρόληψης και της παράδοσης. Μια κοινωνία, έλεγε⁹⁵, μπορεί να είναι η ίδια «δαιμονισμένη» και να παράγει έτσι «δεδομένα» που να είναι με τη σειρά τους «τρελά». Επειδή δεν είχε τρόπο να αξιολογήσει αυτό το ενδεχόμενο, ο σύγχρονος εμπειρισμός συνθηκολόγησε με την αυθεντία της καθεστηκυίας τάξης, παρά τις προθέσεις του. Τα μέλη του Κύκλου της Βιέννης μπορεί να ήταν προοδευτικά στις πολιτικές τους πεποιθήσεις, αλλά αυτό δεν είχε καμία σχέση με τη φιλοσοφία τους. Ωστόσο η παράδοσή τους στο μυστικισμό της επικρατούσας πραγματικότητας δεν ήταν αυθαίρετη: ήταν μάλλον μια έκφραση της ενδεχομενικότητας της ύπαρξης σε μια κοι-

ωνία που διοικούσε και χειραγωγούσε τις ζωές των ανθρώπων. Όπως ο άνθρωπος πρέπει να ανακτήσει την ικανότητα να ελέγχει το πεπρωμένο του, έτσι και ο λόγος πρέπει να αποκατασταθεί στη θέση που του αρμόζει ως κριτή των σκοπών κι όχι απλώς των μέσων. Η Vernunft πρέπει να ξανακερδίσει το πεδίο από το οποίο την έχει εκτοπίσει ο θρίαμβος του Verstand.

Εκείνο που έκανε την εμμονή του Χορκχάιμερ στο λόγο τόσο προβληματική ήταν η εξίσου ισχυρή αντιμεταφυσική του κλίση. Η πραγματικότητα έπρεπε να κριθεί από το «δικαστήριο του λόγου», αλλά ο λόγος δεν έπρεπε να εκληφθεί ως ένα υπερβατικό ιδεώδες, που υφίσταται έξω από την ιστορία. Η αλήθεια, επέμεναν πάντα ο Χορκχάιμερ και οι συνεργάτες του, δεν είναι αμετάβλητη. Κι ωστόσο, όποιος αρνείται την απολυτότητα της αλήθειας δεν είναι ανάγκη να υποκύψει στο σχετικισμό – επιστημολογικό, ηθικό ή άλλον. Η διχοτομία μεταξύ απολυτοκρατίας και σχετικισμού είναι στην πραγματικότητα πλαστή. Κάθε χρονική περίοδος έχει τη δική της αλήθεια, έλεγε ο Χορκχάιμερ⁹⁶, ενώ καμία δεν είναι υπεράνω του χρόνου. Αληθινό είναι οτιδήποτε ενθαρρύνει την κοινωνική αλλαγή στην κατεύθυνση μιας έλλογης κοινωνίας. Αυτό φυσικά ήγειρε άλλη μια φορά το ερώτημα τι σημαίνει λόγος, τον οποίο η Κριτική Θεωρία ποτέ δεν προσπάθησε να ορίσει ρητά. Η διαλεκτική ήταν σπουδαία στην επίθεσή της ενάντια στις αξιώσεις αλήθειας των άλλων συστημάτων, αλλά δεν τα πήγαινε εξίσου καλά όταν έπρεπε να προσδιορίσει το πεδίο των δικών της υποθέσεων και αξιών. Όπως και με την υπόρρητη στήριξή της σε μια αρνητική ανθρωπολογία, η Κριτική Θεωρία διατηρούσε μια κατά βάση μη ουσιαστική έννοια του λόγου και της αλήθειας, ριζωμένη στις κοινωνικές συνθήκες κι ωστόσο έξω απ' αυτές, συνδεδεμένη με την πράξη αλλά σε απόσταση απ' αυτήν. Αν μπορεί να ειπωθεί πως η Κριτική Θεωρία είχε ποτέ μια θεωρία της αλήθειας, τούτη εμφανιζόταν στην εμμενή κριτική της στην αστική κοινωνία, που αντιπαρέβαλλε τους ισχυρισμούς της αστικής ιδεολογίας με την πραγματικότητα των κοινωνικών συνθηκών της. Η αλήθεια δεν υπάρχει έξω από την κοινωνία, αλλά εμπεριέχεται στις ίδιες τις αξιώσεις της. Οι άνθρωποι έχουν χειραφετησιακό συμφέρον να φέρουν την ιδεολογία στην πραγματικότητα.

Αποποιούμενη κάθε αξίωση απόλυτης αλήθειας, η Κριτική Θεωρία έπρεπε να αντιμετωπίσει πολλά από τα προβλήματα που προσπαθούσε να λύσει τον ίδιο καιρό η κοινωνιολογία της γνώσης. Όμως ο Χορκχάιμερ και οι άλλοι δεν ήταν ποτέ πρόθυμοι να προχωρήσουν τόσο όσο ο Καρλ Μάνχαϊμ – ο οποίος έτυχε να μοιράζεται ένα χώρο γραφείων στο Ινστιτούτο πριν το 1933 – στο «ξεσκέπασμα» του μαρξισμού ως άλλης μιας ιδεολογίας μεταξύ πολλών. Υποστηρίζοντας ότι κάθε γνώση είναι ριζωμένη μέσα στο κοινωνικό της πλαίσιο (seinsgebunden), ο Μάνχαϊμ φαινόταν να υπονομεύει τη βασική μαρξιστική διάκριση μεταξύ αληθινής και ψευδούς συνείδησης, την οποία ασπαζόταν η Κριτική Θεωρία. Όπως επρόκειτο να γράψει ο Μαρκούζε, η Κριτική Θεωρία «ενδιαφέρεται για το περιεχόμενο αλήθειας των φιλοσοφικών εννοιών και προβλημάτων ... Αντίθετα η κοινωνιολογία της γνώσης ασχολείται πάντα μόνο με τις αναλήθειες, όχι με τις αλήθειες, της μέχρι τώρα φιλοσοφίας»⁹⁷. Όμως, κατά πε-

ρίεργο τρόπο, όταν ο Χορκχάιμερ έγραψε την κριτική του για τον Μάνχαϊμ στα χρόνια πριν από την εξορία⁹⁸, διάλεξε να επιτεθεί κυρίως στις απολυτοκρατικές παρά στις σχετικιστικές συνεπαγωγές της κοινωνιολογίας της γνώσης του. Ιδιαίτερα αυτής απ' αυτή την άποψη ήταν, έκρινε, η «σχεσιοκρατία» του Μάνχαϊμ, η οποία προσπαθούσε να διασώσει την αντικειμενική αλήθεια με το επιχείρημα ότι όλες οι επιμέρους αλήθειες είναι διαφορετικές προοπτικές της συνολικής. Υποθέτοντας ότι μια τέτοια ολική αλήθεια υπάρχει στη σύνθεση των διαφορετικών οπτικών γωνιών, ο Μάνχαϊμ ακολουθούσε μια απλοποιημένη μορφοκρατική (τύπου Gestalt) έννοια της γνώσης⁹⁹. Στη βάση όλων αυτών βρισκόταν μια οιονεί εγγελιανή, εναρμονιστική πίστη ότι θα μπορούσε κανείς να συμφιλιώσει όλες τις προοπτικές – μια πίστη της οποίας οι συνεπαγωγές για την κοινωνική αλλαγή ήταν ηρησαστικές. Αντίθετα με τον Μαρξ, που επεδίωκε τον κοινωνικό μετασχηματισμό μάλλον παρά την αλήθεια, ο Μάνχαϊμ επέστρεφε καλυμμένα σε μια μεταφυσική αναζήτηση της καθαρής γνώσης¹⁰⁰.

Επιπλέον, κατήγγελλε ο Χορκχάιμερ, η αντίληψη του Μάνχαϊμ για το «είναι» που καθορίζει τη συνείδηση ήταν σε μεγάλο βαθμό αντιδιαλεκτική. Κατά τον Χορκχάιμερ, υπάρχει πάντα ανατροφοδότηση και διαμεσολάβηση ανάμεσα στη βάση και το εποικοδόμημα¹⁰¹. Ο Μάνχαϊμ αντίθετα επανερχόταν σ' ένα είδος δυϊσμού υποκειμένου και αντικειμένου, ο οποίος υποστασιοποιούσε και τα δύο. Δεν υπάρχει μια «αντικειμενική» πραγματικότητα την οποία αντανάκλα μερικά η ατομική συνείδηση. Υποστηρίζοντας ότι υπάρχει, αγνοεί κανείς το ρόλο που παίζει η πράξη στη δημιουργία του κόσμου.

Πράξη και λόγος ήταν ουσιαστικά οι δύο πόλοι της Κριτικής Θεωρίας, όπως άλλοτε και της σκέψης των αριστερών εγγελιανών έναν αιώνα πριν. Η αλληλεπίδραση και η ένταση ανάμεσά τους συνέβαλε τα μέγιστα στη διαλεκτική υπαινικτικότητα της θεωρίας, αν και η προτεραιότητα του λόγου δεν ετίθετο ποτέ υπό αμφισβήτηση. Όπως έγραφε ο Μαρκούζε στο *Λόγος και επανάσταση*, μιλώντας για λογαριασμό ολόκληρης της Σχολής της Φρανκφούρτης, «Η θεωρία θα διασώσει την αλήθεια ακόμη κι αν η επαναστατική πρακτική παρεκκλίνει από τον κανονικό της δρόμο. Η πρακτική ακολουθεί την αλήθεια, κι όχι αντίστροφα»¹⁰². Παρ' όλα αυτά, τα πρώτα γραπτά του Ινστιτούτου υπογράμμιζαν σταθερά τη σημασία της αυτοκαθοριζόμενης δραστηριότητας, της «ανθρωπογένεσης». Εδώ η επιρροή της *Lebensphilosophie* στον Χορκχάιμερ και τους συνεργάτες του ήταν κρίσιμη, παρ' όλο που πάντοτε αντιλαμβάνονταν την αληθινή πράξη ως συλλογικό εγχείρημα. Η έμφαση στην πράξη συμβάδισε πλήρως με την απόρριψη της εγγελιανής θεωρίας της ταυτότητας από τη Σχολή. Στα διαστήματα που δημιουργούν οι μη αναγώγιμες διαμεσολαβήσεις μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου, μερικού και καθολικού, μπορεί να διατηρηθεί η ανθρώπινη ελευθερία. Στην ουσία, εκείνο που θεωρήθηκε τόσο πολύ τη Σχολή της Φρανκφούρτης στα κατοπινά χρόνια ήταν η προοδευτική διάλυση τούτων ακριβώς των περιοχών του ανθρώπινου αυθορμητισμού στη δυτική κοινωνία.

Ο άλλος αντίποδας της Κριτικής Θεωρίας, η ουτοπική συμφιλίωση υποκειμένου και αντικειμένου, ουσίας και φαινομενικότητας, μερικού και καθολικού, είχε πολύ

διαφορετικές συνδηλώσεις. Η Vernunft υποδήλωνε έναν αντικειμενικό λόγο που δεν συγκροτούνταν μόνο από τα υποκειμενικά ενεργήματα μεμονωμένων ατόμων. Αν και μεταμορφωμένος από φιλοσοφικό σε κοινωνικό ιδεώδες, διατηρούσε ακόμη τα ίχνη της μεταφυσικής του προέλευσης. Ο χυδαίος μαρξισμός είχε αφήσει αυτές τις τάσεις να επανεμφανιστούν στον μονιστικό υλισμό που το Ινστιτούτο δεν κουράστηκε ποτέ να καταγγέλλει. Ωστόσο, όπως έχουμε δει, ακόμη και στην Κριτική Θεωρία υπήρχαν υπόρρητες μια αρνητική μεταφυσική και μια αρνητική ανθρωπολογία – αρνητική με την έννοια ότι αρνιόταν να προσδιοριστεί με οποιοδήποτε πάγιο τρόπο, ακολουθώντας έτσι τη ρήση του Νίτσε, «μια μεγάλη αλήθεια θέλει να δέχεται κριτική, όχι να γίνεται είδωλο».

Ως στοχαστές μέσα στην παράδοση της «θετικής ελευθερίας» που περιελάμβανε τον Πλάτωνα, τον Ρουσσώ, τον Χέγκελ και τον Μαρξ, οι συνεργάτες του Ινστιτούτου ήταν πιασμένοι στο βασικό δίλημμα που ακολουθούσε εξαρχής αυτή την παράδοση. Όπως έδειξε η Χάνα Άρεντ¹⁰³, η έννοια της θετικής ελευθερίας περικλείει μια εγγενή σύγκρουση, που συμβολίζεται στην ένταση ανάμεσα στην αρχαιοελληνική πολιτική εμπειρία και τις επακόλουθες απόπειρες των ελλήνων φιλοσόφων να την εννοήσουν. Από την πρώτη προήλθε η ταύτιση της ελευθερίας με τα ανθρώπινα ενεργήματα και την ανθρώπινη ομιλία – κοντολογής, με την πράξη. Από τις δεύτερες, η εξίσωσή της με το αυθεντικό εκείνο είναι που αποτελεί ο λόγος. Έκτοτε έχουν γίνει πολλές προσπάθειες για τη συσσωμάτωση των δύο. Η λεπτότητα και ο πλούτος της προσπάθειας του Ινστιτούτου την καθιστούν μία από τις πιο γόνιμες, έστω κι αν, εν τέλει, οδηγήθηκε κι αυτή στην αποτυχία.

Πριν προχωρήσουμε στις μεθοδολογικές προϋποθέσεις της Κριτικής Θεωρίας, θα πρέπει να διευκρινιστεί η συνεισφορά άλλων μελών του Ινστιτούτου στη διαμόρφωσή της. Μολονότι ο Λόβενταλ και ο Πόλλοκ καταπαύστηκαν κυρίως με άλλα ζητήματα, τόσο θεωρητικά όσο και οργανωτικά, συμμετείχαν ενεργά στις συζητήσεις των άρθρων που υποβάλλονταν για δημοσίευση στην *Zeitschrift*. Μεγαλύτερη επιρροή ωστόσο είχαν ο Αντόρνο και ο Μαρκούζε, που και οι δύο δημοσίευαν επάνω τους εκτεταμένες εργασίες για θεωρητικά θέματα. Εξετάζοντας ξεχωριστά τη δουλειά τους μπορούμε ίσως να αποσαφηνίσουμε περισσότερο τη φιλοσοφική στάση του Ινστιτούτου. Θα το κάνουμε όμως χωρίς να σχολιάσουμε την εγκυρότητα των αναλύσεών τους πάνω στο έργο άλλων στοχαστών – το ζητούμενο είναι να φωτίσουμε την Κριτική Θεωρία, όχι να σκιαγραφήσουμε μια εναλλακτική ερμηνεία.

Όσον αφορά τη συμβολή του στο έργο του Ινστιτούτου, ο Αντόρνο στη δεκαετία του '30 ασχολήθηκε σχεδόν αποκλειστικά με την κοινωνιολογία της μουσικής. Εκτός της *Zeitschrift* όμως, δημοσίευσε μια μεγάλη φιλοσοφική μελέτη και δούλεψε επί μακρόν για άλλη¹⁰⁴. Και στις δύο, η εγγύτητά του προς τις θέσεις του Χορκχάιμερ έγινε ολοφάνερη. Αν και οι δύο άνδρες δεν έγραψαν από κοινού μέχρι τη δεκαετία του '40, υπήρξε από την πρώτη στιγμή αξιοσημείωτη ομοιότητα στις απόψεις τους. Τούτο μαρτυρείται σ' ένα γράμμα που έγραψε ο Αντόρνο στον Λόβενταλ από το Λονδί-

νο το 1934, εκθέτοντας την αντίδρασή του στην πρόσφατα δημοσιευμένη *Dämmerung*:

Διάβασα το βιβλίο πολλές φορές με τη μεγαλύτερη σχολαστικότητα και μου προξένησε εξαιρετική εντύπωση. Τα πιο πολλά κομμάτια τα ήξερα ήδη· σ' αυτή τη μορφή πάντως όλα εμφανίζονται διαφορετικά· πάνω απ' όλα μια ορισμένη ευρύτητα στην παρουσίαση, η οποία με είχε πρωτότερα ενοχλήσει σε μεμονωμένους αφορισμούς, τώρα αποκαλύπτεται ως συγκεκριμένο εκφραστικό μέσο – στοχεύει με ακρίβεια στην οδυνηρά ανεπτυγμένη μορφή που έχει πάρει η συνολική πραγματικότητα του καπιταλισμού, η φρίκη της οποίας συνίσταται τόσο ουσιαστικά στην ακρίβεια των διαμεσολαβητικών μηχανισμών... Όσον αφορά τη δική μου θέση, πιστεύω ότι μπορώ να ταυτιστώ μ' αυτό σχεδόν πλήρως – τόσο πλήρως ώστε θα μου ήταν δύσκολο να καταδείξω σημεία διαφοράς. Ως νέα και ιδιαίτερα ουσιαστική για μένα, θα ήθελα να αναφέρω την ερμηνεία του προβλήματος της ενδεχομενικότητας του προσώπου απέναντι στη θέση περί ριζικής δικαιοσύνης και, εν γένει, την κριτική της στατικής ανθρωπολογίας απ' όλες τις απόψεις. Κάτι που θα μπορούσε να συζητηθεί κάποτε είναι γενικά η σχέση με τον Διαφωτισμό¹⁰⁵.

Εδώ ίσως για πρώτη φορά, ο Αντόρνο υπαινίσσεται την καταλυτική κριτική του Διαφωτισμού την οποία θα αναλάμβανε μαζί με τον Χορκχάιμερ πολλά χρόνια αργότερα.

Η πρώτη μείζων φιλοσοφική κριτική του Αντόρνο ήταν το *Κίρκεγκωρ: η κατασκήνωση του αισθητικού*, που γράφτηκε στα 1929-30 και υποβλήθηκε ως υπηγεσία υπό τον Πάουλ Τίλλιχ το 1931. Η έκδοσή της συνέπεσε, από ειρωνεία της τύχης, με τη μέρα που ο Χίτλερ ανέβηκε στην εξουσία το 1933. Το βιβλίο ήταν αφιερωμένο στον Ζίγκφριντ Κρακάουερ, μαζί με τον οποίο ο Αντόρνο είχε μελετήσει τον Καντ. Η επιρροή ενός άλλου στενού φίλου, του Βάλτερ Μπένγκιαμιν, ήταν επίσης έκδηλη στην επιχειρηματολογία του Αντόρνο. Ο Μπένγκιαμιν και ο Τίλλιχ ήταν από κείνους που έγραψαν επαινετικές κριτικές για το βιβλίο¹⁰⁶. Ο *Κίρκεγκωρ* ωστόσο δεν βρήκε ανταπόκριση ούτε στους κριτικούς ούτε στο κοινό. Αν και οφειλόταν εν μέρει στο ανεπείδο δυσνόητο ύφος και την απαιτητικά περίπλοκη ανάλυσή του, η ελάχιστη αυτή απήχηση είχε επίσης να κάνει με το γεγονός ότι, όπως θα έλεγε αργότερα ο Αντόρνο, έκδοση «επισκιασθήκε εξαρχής από την έλευση του πολιτικού κακού»¹⁰⁷.

Όποιες κι αν ήταν οι δυσκολίες του – όλες οι εργασίες του Αντόρνο ήταν ασυμβίβαστα απαιτητικές ακόμη και για τον πιο καλλιτεργημένο αναγνώστη – το βιβλίο περιείχε πολλά από τα μοτίβα που έμελλε να χαρακτηρίσουν την Κριτική Θεωρία. Η επιλογή του θέματος μέσω του οποίου ο Αντόρνο ήλπιζε να διερευνήσει αυτά τα ζητήματα δεν προκαλεί έκπληξη αν ιδωθεί υπό το φως των δικών του καλλιτεχνικών κλίσεων. Από την αρχή του βιβλίου ωστόσο, φρόντισε να αποσαφηνίσει ότι λέγοντας αισθητική εννοούσε κάτι περισσότερο από μια απλή θεωρία της τέχνης· η λέξη σήμαινε γι' αυτόν, όπως και για τον Χέγκελ, έναν ορισμένο τύπο σχέσης μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου. Ο *Κίρκεγκωρ* την αντιλαμβάνονταν επίσης με τρόπο σαφώς φιλοσοφικό. Στο *Είτε/ή* είχε ορίσει το αισθητικό ως «εκείνο μέσω του οποίου ο άνθρωπος εί-

ναι άμεσα αυτός που είναι· ενώ το ηθικό είναι εκείνο μέσω του οποίου γίνεται αυτός που γίνεται»¹⁰⁸. Αλλά, όπως σημειώνει ο Αντόρνο στην πρώτη από τις πολλές κριτικές του στον *Κίρκεγκωρ*, «το ηθικό αποσύρεται στη συνέχεια πίσω από τη διδασκαλία του για το παράδοξο του θρησκευτικού. Εν όψει του “άλματος” προς την πίστη, το αισθητικό μεταμορφώνεται από βαθμίδα της διαλεκτικής διαδικασίας, και συγκεκριμένα αυτή του μη αποφασίζεин, σε απόλυτη οιονεί οντική (kreatürliche) αμεσότητα»¹⁰⁹. Για τον Αντόρνο η αμεσότητα, ήτοι η αναζήτηση πρωταρχικών αληθειών, αποτελούσε ανάθεμα. Η σκέψη του, όπως κι εκείνη του Χορκχάιμερ, ήταν πάντα ριζωμένη σ' ένα είδος κοσμικής ειρωνείας, μια άρνηση να σταθεί κάπου και να πει τελικά: Εδώ βρίσκεται η αλήθεια. Και οι δύο απέρριπταν τη βασική εγγελιανή αρχή της ταυτότητας υποκειμένου και αντικειμένου.

Εκ πρώτης όψεως, και ο *Κίρκεγκωρ* την είχε απορρίψει. Αλλά για τον Αντόρνο, η περίφημη κίρκεγκωριανή εξύμνηση της υποκειμενικότητας περιέκλειε ακούσια μια θεωρία της ταυτότητας. «Η πρωταρχική πρόθεση του φιλοσοφικού του ερωτήματος», έγραφε ο Αντόρνο, «δεν στοχεύει στον προσδιορισμό της υποκειμενικότητας αλλά της οντολογίας· και η υποκειμενικότητα δεν εμφανίζεται ως το περιεχόμενο της αλλά ως η σκηνή (Schauplatz) της»¹¹⁰. Πίσω απ' όλα όσα έλεγε για το συγκεκριμένο, υπαρκτικό άτομο, λάνθανε ένας κρυφός πόθος για υπερβατική αλήθεια· «ο Χέγκελ στρέφεται προς τα μέσα: αυτό που είναι για εκείνον η παγκόσμια ιστορία, είναι για τον *Κίρκεγκωρ* ο μεμονωμένος άνθρωπος»¹¹¹.

Επιπλέον, η οντολογία που προϋπέθετε ο *Κίρκεγκωρ* ήταν μια οντολογία της κόλασης, όχι του παραδείσου· στο επίκεντρο της οπτικής του βρισκόταν η απελπισία μάλλον παρά η ελπίδα. Η απόσυρση στην εσωτερικότητα που υπερασπιζόταν ήταν, στην πραγματικότητα, προσφυγή σε μια μυθική, δαιμονική επανάληψη που αρνιόταν την ιστορική αλλαγή. «Η εσωτερικότητα», έγραφε ο Αντόρνο, «είναι η ιστορική φιλακία της προϊστορικής ανθρωπότητας»¹¹². Απορρίπτοντας τον ιστορικό κόσμο, ο *Κίρκεγκωρ* είχε γίνει συνεγός της πραγματοποίησης που τόσο συχνά κατήγγελλε. Η διαλεκτική του δεν είχε υλικό αντικείμενο και αποτελούσε έτσι επιστροφή στον ιδεαλισμό που ισχυριζόταν ότι είχε αφήσει πίσω του. Απαρνούμενος την αληθινή ιστορία, είχε αποσυρθεί σε μια καθαρή ανθρωπολογία βασισμένη στην «ιστορικότητα (Geschichtlichkeit)· την αφηρημένη δυνατότητα της ύπαρξης μέσα στο χρόνο»¹¹³. Σχετική με αυτήν ήταν και η έννοια της Gleichzeitigkeit¹¹⁴, του αμετάβλητου χρόνου, που ήταν το σύστοιχο του απολυτοποιημένου εαυτού. Εδώ ο Αντόρνο ασκούσε μια κριτική παρόμοια μ' εκείνη που απήθυνε ο Χορκχάιμερ λίγα χρόνια αργότερα στην μπερξονική ιδέα της durée, όπως είδαμε πιο πάνω.

Μαζί με την ανάλυσή του για τις φιλοσοφικές συνεπαγωγές της εσωτερικότητας, ο Αντόρνο περιέλαβε μια κοινωνιολογική ανίχνευση του αστικού εσωτερικού χώρου (intérieur) στην εποχή του *Κίρκεγκωρ*. Η υποκειμενική εσωτερικότητα, έλεγε, δεν ήταν άσχετη με τη θέση του εισοδηματία (rentier), που βρισκόταν έξω από την παραγωγική διαδικασία, θέση την οποία κατείχε ο ίδιος ο *Κίρκεγκωρ*. Στο ρόλο του αυτό συμμερίζονταν το τυπικό μικροαστικό αίσθημα της ανικανότητας, το οποίο οδήγησε στα

όκρα απαρνούμενος ασκητικά τον φυσικό εαυτό στην ολότητά του: «Η ηθική του αστιρότητα πηγάζει από την απόλυτη αξίωση του απομονωμένου προσώπου. Επικρίνεται κάθε είδους ευδαιμονισμό ως ετερονομικό έναντι του δίχως αντικείμενο υποκειμένου»¹¹⁵. Δεν ήταν λοιπόν τυχαίο ότι η θυσία βρισκόταν στο επίκεντρο της θεολογίας του: ο απολύτως πνευματικός άνθρωπος κατέληγε να εξαλείφει τον φυσικό του εαυτό: «Ο πνευματισμός του Κίρκεγκωρ είναι πάνω απ' όλα εχθρότητα προς τη φύση»¹¹⁶. Εδώ, όπως και αλλού στο βιβλίο του, ο Αντόρνο εξέφραζε την επιθυμία να ξεπεραστεί η εχθρότητα του ανθρώπου προς τη φύση, ένα θέμα που θα έπαιξε όλο και μεγαλύτερο ρόλο στο κατοπινό έργο του Ινστιτούτου.

Αν και ξαναέγραψε περιστασιακά για τον Κίρκεγκωρ σε κατοπινά χρόνια¹¹⁷, το *Κίρκεγκωρ: η κατασκευή του αισθητικού* υπήρξε ουσιαστικά ο αποχαιρετισμός (Abschied¹¹⁸) του Αντόρνο στον Δανό φιλόσοφο. Το 1934 εγκατέλειψε την ηπειρωτική Ευρώπη για να πάει στην Αγγλία, όπου σπούδασε στο Merton College της Οξφόρδης. Με εξαίρεση ορισμένα ευκαιριακά ταξίδια στη Γερμανία, παρέμεινε στην Αγγλία τα επόμενα τρεισήμισι χρόνια. Ενώ συνέχιζε να ασχολείται με τη μουσική και να γράφει άρθρα στην *Zeitschrift* για σχετικά θέματα, βρήκε τον χρόνο να αρχίσει μια εκτενή μελέτη για το έργο του Έντμουντ Χούσερλ, για το οποίο είχε ενδιαφερθεί από τον καιρό της διδακτορικής διατριβής του το 1924. Όταν πλέον δημοσιεύτηκε το 1956, ο τόμος αυτής της μελέτης δεν ήταν λιγότερο κριτικός από εκείνον της προηγούμενης πραγματείας του για τον Κίρκεγκωρ. Σ' αυτό το έργο επίσης βρίσκονται πολλές από τις ιδέες που ανέπτυσαν παράλληλα ο Χορκχάμερ και ο Μαρκούζε. Αν και ορισμένα τμήματα του βιβλίου –το τρίτο κεφάλαιο και η εισαγωγή– δεν γράφτηκαν παρά στη δεκαετία του '50, η εξέταση του *Προς μια μετακριτική της γνωσιοθεωρίας* προσφέρει μια κατανόηση της στάσης που τηρούσε η Κριτική Θεωρία απέναντι στη φαινομενολογία κατά τη δεκαετία του '30.

Στο πρώτο του βιβλίο ο Αντόρνο είχε ξεχωρίσει τον Χούσερλ ως κάποιον που συμεριζόταν την έμφαση του Κίρκεγκωρ στον εαυτό¹¹⁹. Τώρα συγκέντρωσε την προσοχή του στις επιστημολογικές όψεις του έργου του Χούσερλ, ιδιαίτερα εκείνες που περιλαμβάνονταν στις πρώιμες *Λογικές έρευνές* του, οι οποίες είχαν εκδοθεί σε τρεις τόμους στα 1900, 1901 και 1913. Επικροτούσε τη διάθεση του Χούσερλ να προχωρήσει πέρα από τον ψυχολογισμό ως τρόπο εξήγησης της γνώσης, αλλά όταν ο Χούσερλ μιλούσε για υπερβατικό υποκείμενο ο Αντόρνο διαισθανόταν μια επιθυμία εξαίρεσης του ενδεχομένου από τον εαυτό. Στο ίδιο πνεύμα με τον Κίρκεγκωρ, η θεώρηση του Χούσερλ, πρόσφερε μια ριζική λαχτάρα για οντολογική βεβαιότητα. Επιτιθέμενος στην «αναγωγική» του μέθοδο, η οποία αναζητούσε αιώνιες ουσίες μέσα από μια φαινομενολογική εξερεύνηση της συνείδησης, ο Αντόρνο, όπως και ο Χορκχάμερ, υποείκνυε τη σημασία της διαμεσολάβησης (Vermittlung).

Η αναζήτηση των πρώτων αρχών αποκάλυπτε μια εγγενή θεωρία της ταυτότητας, παρά τις αντιιδεαλιστικές αξιώσεις του Χούσερλ. Η ανάγκη για απόλυτη διανοητική βεβαιότητα, έλεγε ο Αντόρνο, έμοιαζε να είναι ένα αντανκλαστικό προσωπικής ανασφάλειας: «Η ίδια η ελευθερία δεν είναι ποτέ δεδομένη, μα διαρκώς απειλούμε-

νη... Το απολύτως βέβαιο ως τέτοιο πάντα συνιστά ανελευθερία... Αποτελεί εσφαλμένο συμπέρασμα πως αυτό που διαρκεί είναι αληθέστερο από αυτό που παύεται»¹²⁰. Μια αληθινή επιστημολογία πρέπει να βάλει τέλος στον φετιχισμό της γνώσης καθεαυτήν, η οποία, όπως έδειξε ο Νίτσε, οδηγεί σε αφηρημένες συστηματοποιήσεις. Η αλήθεια δεν είναι αυτό που «απομένει»¹²¹ αφού γίνει αναγωγή του υποκειμένου στο αντικείμενο ή το αντίστροφο. Αντίθετα, είναι εγκατεστημένη στο «δυναμικό πεδίο»¹²² μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου. Ο απόλυτος ρεαλισμός και ο απόλυτος νομιναλισμός, που και οι δύο μπορούσαν να βρεθούν στο έργο του Χούσερλ, οδηγούν σε εξίσου εσφαλμένες πραγματοποιήσεις. Όπως έγραψε ο Αντόρνο σ' ένα άλλο άρθρο του για τον Χούσερλ, «αυτός που προσπαθεί να αναγάγει τον κόσμο είτε στο ψυχρό δεδομένο είτε στην ουσία, βρίσκεται αναγκαστικά, σε τελική ανάλυση, στη θέση του Μυνχάουζεν, που προσπαθούσε να βγάλει τον εαυτό του από το βάλο τραβώντας τον από τα ίδια του τα μαλλιά»¹²³.

Αναζητώντας το αμετάβλητο, ο Χούσερλ αποδεχόταν σιωπηρά την πραγματικότητα του σημερινού «διοικούμενου κόσμου»¹²⁴. Υπήρξε, έγραψε ο Αντόρνο, «ο πιο στατικός στοχαστής της εποχής του»¹²⁵. Δεν αρχί να ζητάει κανείς το σταθερό μέσα στο μεταβατικό ή το αρχαϊκό μέσα στο παρόν. Αληθινή διαλεκτική, υποστήριξε ο Αντόρνο, είναι «η προσπάθεια να διακρίνει κανείς το νέο μέσα στο παλιό κι όχι απλώς το παλιό μέσα στο νέο»¹²⁶. Ο Χούσερλ είχε επιχειρήσει να διαρρυθμίσει τον πραγματοποιημένο κόσμο μέσω της αναγωγικής μεθόδου του που βασιζόταν στη διαίθηση (Wesensschau), αλλά απέτυχε. Ο Αντόρνο δεχόταν πως η διαίθηση είναι θεμελιώδες μέρος της εμπειρίας, αλλά δεν θα έπρεπε να αναγορευθεί σε απόλυτη μέθοδο γνώσης. Κάνοντας ακριβώς αυτό, ο Χούσερλ εξέφραζε μια ασυνείδητη απόρριψη του «πραγματικού κόσμου», που ήταν γι' αυτόν «ξένος προς το εγώ»¹²⁷. Το είναι δεν μπορεί να διαχωρίζεται πλήρως από τα δεδομένα της κατ' αίσθηση αντίληψης, όπως δεν μπορεί και να εξισώνεται μ' αυτά.

Μετά την επιστημολογία του Χούσερλ, ο Αντόρνο υπέβαλε σε κριτική τον μαθηματικό ρεαλισμό και τη λογική «απολυτοκρατία» του. Ο θρίαμβος της μαθηματικής σκέψης στη Δύση, έλεγε, περιείχε ένα μυθικό στοιχείο. Η φετιχοποίηση των αριθμών είχε οδηγήσει στην αποκήρυξη της μη ταυτότητας και σ' ένα είδος εμμηνικού ιδεαλισμού. Παρόμοια, η εμπιστοσύνη στην τυπική λογική ως νοητικό απόλυτο περιείχε μυθικά ίχνη. Αυτοί οι τρόποι σκέψης δεν στερούνταν κοινωνικής σημασίας. Η πραγματοποίηση της λογικής, έγραψε ο Αντόρνο, «παραπέμπει στη μορφή του εμπροθέματος, η ταυτότητα της οποίας συνίσταται στην "ισοδυναμία" της ανταλλακτικής αξίας»¹²⁸. Αντί για την τυπική λογική, η οποία διαιωνίζει τον ψευδή δυϊσμό μορφής και περιεχομένου, ο Αντόρνο πρότεινε μια δυναμικότερη εναλλακτική εκδοχή που παρέπεμπε στον Χέγκελ. «Η λογική», έγραψε, «δεν είναι το είναι, αλλά μια διαδικασία που δεν μπορεί απλώς να αναχθεί στον πόλο της "υποκειμενικότητας" ή της "αντικειμενικότητας"». Η αυτοκριτική της λογικής συνεπάγεται τη διαλεκτική... Δεν υφίσταται λογική χωρίς προτάσεις, ούτε προτάσεις χωρίς τη συνθετική νοητική λειτουργία»¹²⁹. Η τυπική λογική με τους νόμους της για την αντίφαση και την ταυτότητα είναι ένα είδος

καταπιεστικού ταμπού, που οδηγεί τελικά στην κυριάρχηση της φύσης¹³⁰. Ο Αντόρνο ήταν επίσης πολύ αντίθετος σε μια μιμητική θεωρία της κατ' αίσθηση αντίληψης, την οποία εντόπισε ακόμη και στη χουσεσερλιανή φαινομενολογία, παρά την έμφραση της τελευταίας στην προθετικότητα. Διατεινόταν ότι ο τόπος της αλήθειας, όταν κατανοηθεί σωστά, «γίνεται η αμοιβαία εξάρτηση υποκειμένου και αντικειμένου, η παραγωγή του ενός μέσα από το άλλο (sich durcheinander Produzieren), και δεν πρέπει πλέον να θεωρείται ως στατική συμφωνία – ως “πρόθεση”»¹³¹. Οποιαδήποτε μέσα κι αν υιοθετούσε, η προσπάθεια του Χούσερλ να αποκαλύψει την ουσιαστική αλήθεια ήταν μάταιη: «Μόνο με την απόρριψη κάθε τέτοιας επίφρασης, με την ιδέα μιας ανεικονικής αλήθειας, διατηρείται και ταυτόχρονα ξεπερνιέται (aufgehoben) η χαμένη μίμηση, όχι με τη διατήρηση των υπολειμμάτων της»¹³².

Η τάση του Χούσερλ να πραγματοποιεί το δεδομένο, έλεγε ο Αντόρνο, σχετιζόταν με την καταστροφή της Erfahrung (εμπειρία) στην ύστερη αστική κοινωνία και την αντικατάστασή της από επιβαλλόμενες, άφυκες έννοιες. Η εξαφάνιση της αυθεντικής εμπειρίας, την οποία ο Μπένγιαμιν είχε επίσης υπογραμμίσει ως χαρακτηριστικό της νεωτερικής ζωής¹³³, αντιστοιχούσε στην αυξανόμενη ανημπόρια του νεωτερικού ανθρώπου. Για τον Αντόρνο, η φαινομενολογία αντιπροσώπευε λοιπόν την τελευταία μάταιη απόπειρα της αστικής σκέψης να σωθεί από την ανικανότητα. «Με τη φαινομενολογία», έγραφε, «η αστική σκέψη φτάνει στο τέλος των διχασμένων, αποσπασματικά συμπαρατιθέμενων προσδιορισμών της και παραδίδεται στην απλή αναπαραγωγή του υπάρχοντος»¹³⁴. Έτσι, στρέφεται κατά της δράσης μέσα στον κόσμο: «Η υποπόδωση της πράξης σε απλή ειδική περίπτωση της προθετικότητας αποτελεί την πιο ακραία συνέπεια της πραγματοποιημένης αφηρησίας του [του Χούσερλ]»¹³⁵. Αλλά το χειρότερο απ' όλα ήταν ότι η παραδοχή της απόλυτης ταυτότητας και αμεσότητας μπορούσε κάλλιστα να οδηγήσει στην πολιτική κυριαρχία μιας απόλυτης ιδεολογίας. Υπήρχε, συμπέραινε ο Αντόρνο, μια υπόγεια συγγένεια ανάμεσα στη φαινομενολογία και το φασισμό – αποτελούσαν και οι δύο εκφράσεις της έσχατης κρίσης της αστικής κοινωνίας¹³⁶.

Απ' όλα τα μέλη της Σχολής της Φρανκφούρτης, ο Αντόρνο εξέφραζε ίσως πιο σταθερά την αποστροφή του για την οντολογία και τη θεωρία της ταυτότητας. Συγχρόνως απέρριπτε και τον απλοϊκό θετικισμό, που τον θεωρούσε μια ιδιότυπη μη στοχαστική μεταφυσική, αντιπαραθέτοντάς τον σε μια διαλεκτική η οποία ούτε αρνιόταν ούτε αποδεχόταν εντελώς τον κόσμο των φαινομένων ως υπόβαθρο της αλήθειας. Ενάντια σ' εκείνους που προέβαλλαν έναν αφηρημένο ατομικισμό, καταδείκνυε την κοινωνική συνιστώσα με την οποία διαμεσολαβούνταν αναπόφευκτα η υποκειμενικότητα. Εξίσου σθεναρά αντιστεκόταν στον πειρασμό να συγκατανεύσει στη διάλυση του ενδεχομενικού ατόμου μέσα στην ολότητα, είτε αυτή ήταν ο λαός (Volk) είτε η κοινωνική τάξη. Ακόμη κι ο Βάλτερ Μπένγιαμιν, ο φίλος από τον οποίο έμαθε τόσα πολλά, δεν ήταν υπεράνω κριτικής σ' αυτό το σημείο. Σ' ένα δοκίμιο που έγραψε μετά την τραγική αυτοκτονία του Μπένγιαμιν το 1940, ο Αντόρνο διαμαρτυρόταν:

Στόχος [του Μπένγιαμιν] δεν είναι ο δήθεν υπερδιογκωμένος υποκειμενισμός αλλά η ίδια η έννοια του υποκειμένου. Ανάμεσα στους πόλους της φιλοσοφίας του, το μύθο και τη συμφιλωση, το υποκείμενο διαλύεται. Μπροστά στο βλέμμα της Μέδουσας, ο άνθρωπος μετατρέπεται σε πεδίο μιας αντικειμενικής διαδικασίας. Γι' αυτόν το λόγο η φιλοσοφία του Μπένγιαμιν δεν σκορπά τον τρόπο λιγότερο απ' ό,τι υπόσχεται την ευτυχία¹³⁷.

Με την επίμονη έμφρασή του στη μη ταυτότητα και την ενδεχομενικότητα, ο Αντόρνο ανέπτυξε μια φιλοσοφία που ήταν τόσο «ατονική» όσο και η μουσική που είχε απομωώσει από τον Σάινμπεργκ¹³⁸.

Θα ήταν δύσκολο να πούμε το ίδιο για τον τρίτο από τους μείζονες θεωρητικούς του Ινστιτούτου, τον Χέρμπερτ Μαρκούζε. Παρά τη σταθερή έμφραση στην αρνητικότητα που παρουσιάζεται στο έργο του και τον πεσιμισμό που συχνά του αποδίδεται¹³⁹, τα γραπτά του Μαρκούζε περιέκλειαν πάντα μια υπόρρητη πίστη στη δυνατότητα πραγμάτωσης της Vernunft μέσα στον κοινωνικό κόσμο. Η Lebensphilosophie του τέλους του δέκατου ένατου αιώνα φαίνεται πως τον είχε επηρεάσει λιγότερο απ' ό,τι τον Χορκχάιμερ. Όπως σημείωνε ο Γιούργκεν Χάμπερμας¹⁴⁰, ο Μαρκούζε ήταν πολύ πιο δεκτικός στη φιλοσοφία του εικοστού αιώνα απ' ό,τι οι υπόλοιποι φιλοσοφικοί στοχαστές του Ινστιτούτου. Οι εμπειρίες του από τον Χούσερλ και τον Χάιντεγκερ παρέμειναν ζωντανές μέσα του, παρ' όλο που η επιρροή τους μειώθηκε πολύ τα χρόνια της συμμετοχής του στο Ινστιτούτο. Επιπλέον, ο τρόπος με τον οποίο φιλοσοφούσε ήταν πάντα πιο εκτατικός απ' ό,τι του Χορκχάιμερ ή του Αντόρνο, ίσως επειδή δεν συμεριζόταν τα ενεργά αισθητικά τους ενδιαφέροντα. Όμως το ύφος του μπορεί να αντανάκλασε επίσης την πεποίθησή του ότι μια συστηματική, μη αφοριστική, γραμμική ανάπτυξη ήταν ένας αποτελεσματικός τρόπος ανάλυσης και αναπαράστασης της πραγματικότητας. Ποτέ ο Μαρκούζε δεν τόνησε τον ανεικονικό (bildlos), ασύλληπτο χαρακτήρα του ουτοπικού «άλλου» όπως έκαναν οι άλλες μείζονες φυσιογνωμίες της Σχολής της Φρανκφούρτης.

Χωρίς να εννοείται ότι ο Μαρκούζε παρέμεινε ο ίδιος στοχαστής που ήταν πριν από το 1932, είναι πάντως χρήσιμο να εξεταστούν τα προ του Ινστιτούτου γραπτά του προκειμένου να κατανοηθεί η συνεισφορά του στην Κριτική Θεωρία, καθώς και το κατοπινό του έργο, το οποίο έχει μερικές φορές ειδαθεί ως επιστροφή στη χάιντεγκεριανή του περίοδο¹⁴¹. Όταν ο Μαρκούζε βρισκόταν στο Φράνκφουρτ, η σκέψη του ήταν βαθιά διαποτισμένη από φαινομενολογικές κατηγορίες. Την ίδια στιγμή, ήταν σταθερά προσηλωμένος στο μαρξισμό, αν και χωρίς καμία συγκεκριμένη κομματική δέσμευση. Οι προσπάθειές του να συνδυάσει τα δύο φαινομενικά ασυμβίβαστα συστήματα προοιωνίζονταν παρόμοιες απόπειρες που έγιναν από τον Μερλώ-Ποντύ και τον Σαρτρ μετά τον πόλεμο. Στο πρώτο άρθρο που δημοσίευσε, με τίτλο «Συνεισφοράς σε μια φαινομενολογία του ιστορικού υλισμού»¹⁴², όλο το ιδιαίτερο λεξιλόγιο του Χάιντεγκερ – Sorge (μέριμνα, έγνοια), Geschichtlichkeit (ιστορικότητα), Entschlossenheit (αποφασιστικότητα), Dasein (μέσα-στον-κόσμο-είναι) κ.ο.κ. – ήταν

έκδηλο. Για τον Μαρκούζε, το *Είναι και χρόνος*, το πρόσφατα δημοσιευμένο μείζον έργο του Χάιντεγκερ, ήταν «η στιγμή κατά την οποία η αστική φιλοσοφία αυτοδιαλύεται εκ των έδων και ανοίγει τον δρόμο για μια νέα, “συγκεκριμένη” επιστήμη»¹⁴³. Αυτό συνέβαινε, έλεγε ο Μαρκούζε, για τρεις λόγους: Πρώτον, ο Χάιντεγκερ είχε δείξει την οντολογική σημασία της ιστορίας και του ιστορικού κόσμου ως *Mitwelt*, ενός κόσμου ανθρώπινης αλληλεπίδρασης. Δεύτερον, καταδεικνύοντας ότι ο άνθρωπος έχει μια βαθύτατη έγνοια (*Sorge*) για την αληθινή του κατάσταση μέσα στον κόσμο, είχε θέσει σωστά το ερώτημα τι συνιστά «αυθεντικό είναι». Και τέλος, υποστηρίζοντας ότι ο άνθρωπος μπορεί να επιτύχει το αυθεντικό είναι ενεργώντας αποφασιστικά μέσα στον κόσμο (μέσω της *Entschlossenheit*), είχε οδηγήσει την αστική φιλοσοφία όσο πιο μακριά μπορούσε να πάει – στην αναγκαιότητα της πράξης¹⁴⁴.

Εδώ ακριβώς πίστευε ο Μαρκούζε ότι είχε κάνει πίσω ο Χάιντεγκερ και ότι πρόβαλλε η σημασία του μαρξισμού. Το κοινωνικό περιβάλλον του *Είναι και χρόνος* ήταν πολύ αφηρημένο και η χάιντεγκεριανή έννοια της ιστορικότητας πολύ γενική για να ερμηνεύσουν τις πραγματικές ιστορικές συνθήκες που οριοθετούν την ανθρώπινη δράση. Ο μαρξισμός απαντούσε στο ερώτημα του Χάιντεγκερ σχετικά με τη δυνατότητα του αυθεντικού είναι υποδεικνύοντας τη «ριζική πράξη». Αυτή ήταν η «βασική κατάσταση» του μαρξισμού¹⁴⁵, το στοιχείο της αυτοαποκάλυψης και της αυτοδημιουργίας που εμπειρείχε. Αλλά εκείνο που είχε αναγνωρίσει ο Μαρκξ και αγνοούσε ο Χάιντεγκερ ήταν η διαίρεση της κοινωνίας σε τάξεις. Στην παρούσα ιστορική στιγμή, μόνο μία τάξη ήταν ικανή να αναλάβει ριζική δράση, να καταστεί το πραγματικό ιστορικό υποκείμενο: «Η ιστορική πράξη είναι δυνατή σήμερα μόνο ως πράξη του προλεταριάτου, επειδή [αυτό] διαθέτει το μοναδικό μέσα-στον-κόσμο-είναι (*Dasein*) με την ύπαρξη του οποίου δίδεται κατ' ανάγκη η πράξη»¹⁴⁶. Μόνο εξαιτίας του αποφασιστικού του ρόλου στην παραγωγική διαδικασία, έχει τη δυνατότητα το προλεταριάτο να προβεί σε ριζικές πράξεις. Μόνο μέσω της επανάστασης μπορεί να αλλάξει ο ιστορικός κόσμος και να πραγματοποιηθεί η δυνατότητα της καθολίκευσης του αυθεντικού είναι πέρα από την εργατική τάξη.

Αν ωστόσο ο Χάιντεγκερ έπρεπε να συμπληρωθεί με τον Μαρκξ, ο μαρξισμός όφειλε επίσης να γίνει φαινομενολογικός. Η διαλεκτική, έγραφε ο Μαρκούζε, «πρέπει να προχωρήσει βαθύτερα και να ερευνήσει κατά πόσο το υπάρχον εξαντλεί τον εαυτό του ως τέτοιο ή διαθέτει ένα νόημα το οποίο είναι αναμφίβολα υπεριστορικό και ωστόσο σύμφυτο με κάθε ιστορικότητα»¹⁴⁷. Ο μαρξισμός έπρεπε επίσης να εγκαταλείψει την παραδοσιακή πεποίθησή του ότι το ιδεολογικό εποικοδόμημα είναι αντανάκλαση της κοινωνικοοικονομικής υποδομής. «Το παλαιό ερώτημα τι έχει αντικειμενική προτεραιότητα, τι “υπήρξε πρώτο”, το πνεύμα ή η ύλη, η συνείδηση ή το είναι, δεν μπορεί να κριθεί από τη διαλεκτική φαινομενολογία και είναι ήδη χωρίς νόημα όπως τίθεται»¹⁴⁸. Ούτε θα έπρεπε μια διαλεκτική φαινομενολογία να προσπαθεί να ερευνήσει τη φύση όπως ερευνά την ιστορία. Εδώ ο Ένγκελς έσφαλε. Το φυσικό είναι διαφέρει από το ιστορικό· η μαθηματική, μη διαλεκτική φυσική είναι έγκυρη στη δική της σφαίρα. «Η φύση», έγραφε ο Μαρκούζε, «έχει μια ιστορία, αλλά δεν

είναι ιστορία ... Το μέσα-στον-κόσμο-είναι (*Dasein*) είναι ιστορία»¹⁴⁹. Αλλού, σ' ένα άρθρο για τη διαλεκτική, έγραφε: «Το όριο ανάμεσα στην ιστορικότητα και τη μη ιστορικότητα ... είναι οντολογικό όριο»¹⁵⁰. Αυτή, πρέπει να σημειωθεί, ήταν μια θέση του Λούκατς στο *Ιστορία και ταξική συνείδηση*, όπως αναγνώρισε ο Μαρκούζε, θέση που έδειχνε καθαρά την απόσταση της σκέψης τους από τον πιο «επιστημονικό» μαρξισμό του Ένγκελς και των ορθόδοξων μαρξιστών της Δεύτερης Διεθνούς.

Η αντίθεση αυτή αποκάλυπτε επίσης την οφειλή του Μαρκούζε στον Ντιλτάι, που είχε κάνει μια παρόμοια διάκριση στο δικό του έργο. Η παρατήρηση που έγινε παραπάνω, πως ο Μαρκούζε ήταν λιγότερο επηρεασμένος απ' ό,τι ο Χορκχάιμερ από τη φιλοσοφία της ζωής του τέλους του δέκατου ένατου αιώνα, πρέπει να γίνει κατανοητή με την έννοια ότι ο Μαρκούζε ήταν λιγότερο δεκτικός στην επίθεσή της ενάντια στην παραδοσιακή μεταφυσική. Εκείνο που προσέλκυσε τον Μαρκούζε στον Ντιλτάι ήταν ακριβώς η συγχώνευση ιστορίας και οντολογίας. Σ' ένα άρθρο με τίτλο «Το πρόβλημα της ιστορικής πραγματικότητας»¹⁵¹, γραμμένο το 1931, ο Μαρκούζε επαίνεσε τον Ντιλτάι επειδή ελευθέρωσε τις *Geisteswissenschaften* (επιστήμες του πνεύματος) από τη μεθοδολογία των *Naturwissenschaften* (φυσικές επιστήμες) και αποκατέστησε τα φιλοσοφικά τους θεμέλια. Στον Ντιλτάι, έλεγε ο Μαρκούζε, η έννοια της ζωής (*Leben*) ως βάσης της ιστορικής πραγματικότητας ήταν διορατική επειδή τόνιζε το νόημα αντί για την αιτιότητα. Αφού οι άνθρωποι δημιουργούν οι ίδιοι την ιστορία τους, τούτη ενοποιείται από τις αξίες με τις οποίες την έχουν διαποτίσει. Από το άρθρο απουσίαζε η κριτική που απήθυνε αργότερα ο Χορκχάιμερ στον Ντιλτάι σχετικά με τον ιδεαλισμό και τη θεωρία της ταυτότητας που λανθάνουν στη σκέψη του, διότι εκείνη τη στιγμή της σταδιοδρομίας του ο Μαρκούζε δεχόταν το οντολογικό θεμέλιο της αντίληψης του Ντιλτάι για την ιστορία.

Τούτο γινόταν ακόμη πιο φανερό στην εργασία που προόριζε ο Μαρκούζε για την υφηγεσία του, *Η οντολογία του Χέγκελ και η θεμελίωση μιας θεωρίας της ιστορικότητας*¹⁵². Η επίδραση του Χάιντεγκερ, την οποία αναγνώριζε ήδη από την αρχή της εργασίας, ήταν διάχυτη. Η αντίθεση ανάμεσα σ' αυτή τη μελέτη και τη μεταγενέστερη πραγμάτευση του ίδιου θέματος στο *Λόγος και επανάσταση* είναι εντυπωσιακή¹⁵³. Εδώ ο Μαρκούζε αποδεχόταν την ταυτότητα υποκειμένου και αντικειμένου που βρισκόταν στο επίκεντρο της σκέψης του Χέγκελ. Το είναι –όπως έλεγε ο Χέγκελ κατά την ερμηνεία του Μαρκούζε– ήταν μια αρνητική ενότητα, μια ενικότητα που διαπερνούσε κάθε κίνηση και κάθε διαχωρισμό. Έτσι, η ιστορία είναι το πεδίο όπου το είναι αποκαλύπτει τον εαυτό του. Για τον Μαρκούζε, η εγελιανή αντίληψη της ιστορίας ήταν μια προαναγγελία της *Geschichtlichkeit* του Χάιντεγκερ και του *Leben* του Ντιλτάι. Μάλιστα στο δεύτερο μισό της μελέτης προσπαθούσε να αναγνώσει αναδρομικά το *Leben* στη σκέψη του Χέγκελ ως τη θεμελιώδη οντολογική κατηγορία των πρώτων έργων του, συμπεριλαμβανομένων της *Φαινομενολογίας του πνεύματος* και της *Λογικής*.

Στο τέλος αυτής της ανάλυσης, ο Μαρκούζε πραγματευόταν τη σχέση ανάμεσα στην έμφραση που έδινε ο Ντιλτάι στις *Geisteswissenschaften* και στην εγελιανή έννοια

του Geist <πνεύμα>. «Ακριβώς ως ιστορική, και μέσα στην ιστορικότητά της, η εσωτερική ενότητα και ολότητα της ζωής είναι μια ενότητα και ολότητα της γνώσης», έγραφε, «και η δραστηριότητα της ιστορικής ζωής προσδιορίζεται ουσιαστικά μέσα απ' αυτή τη γνώση. Ακριβώς ως ιστορική, και μέσα στην ιστορικότητά της, η ζωή γίνεται πνεύμα. Κι έτσι ο Ντιλτάν έγραφε την πρόταση μέσα από την οποία εκφράζει βαθύτερα την εγγύτητά του στις προθέσεις του Χέγκελ: "Το πνεύμα είναι μια ιστορική ουσία"¹⁵⁴. Άρα η δυνατότητα μιας ικανοποιητικής ιστορικής μεθοδολογίας είναι ριζωμένη στην ενότητα γνώσης και ζωής. Η γνώση βασίζεται στην απώτερη ταυτότητα υποκειμένου και αντικειμένου.

Εκείνο που διαχώριζε την *Οντολογία του Χέγκελ* από το *Λόγος και επανάσταση*, το οποίο γράφτηκε αφού ο Μαρκούζε είχε πλέον αρκετά χρόνια στο Ινστιτούτο, ήταν η ουσιαστική αδιαφορία του πρώτου βιβλίου για τα κριτικά στοιχεία της εγγεληνής φιλοσοφίας. Η έμφραση του Μαρκούζε στην ενότητα και την ταυτότητα οδηγούσε σ' ένα είδος θεοδικίας, την οποία δεν προσπαθούσε να συμφιλιώσει με το μαρξισμό που προέβαλλε στα άλλα του γραπτά. Η έννοια της άρνησης, η οποία επρόκειτο να παίξει τόσο κρίσιμο ρόλο στο δεύτερο βιβλίο του για τον Χέγκελ, στο πρώτο παρουσιαζόταν απλώς ως μία φάση (Moment) στην ιστορική διαφοροποίηση του είναι. Επιπλέον, ειδικά σ' αυτή τη θεώρηση η βαθύτερη ενότητα του είναι παρέμενε ακατάλυτη μέσα στο χρόνο, η άρνηση εμφανιζόταν σχεδόν ως ψευδαίσθηση. Πουθενά στο βιβλίο δεν αναφερόταν ο Χέγκελ ως πρόδρομος του Μαρκέ στην επίθεση ενάντια στον ανορθολογισμό της υπάρχουσας τάξης πραγμάτων. Πουθενά δεν τονίζονταν η μη ταυτότητα ανάμεσα στο πραγματικό και το έλλογο, όπως επρόκειτο να αναδειχθεί στο *Λόγος και επανάσταση*. Πουθενά δεν αναγνωριζόταν η σημασία της διαμεσολάβησης στη γνώση, αναγνώριση που σφράγισε την κατοπινή αντιμετώπιση του Χούσερελ από τον Αντόρνο.

Αν ο πρώτος Μαρκούζε, όπως και ο Λούκατις στο *Ιστορία και ταξική συνείδηση*, ασπαζόταν μια θεωρία της ταυτότητας την οποία πολεμούσαν ο Χορκχάμερ και ο Αντόρνο, δεχόταν επίσης τη δυνατότητα μιας φιλοσοφικής ανθρωπολογίας, την οποία εκείνοι απεχθάνονταν. Εκτός του ότι επιδοκίμαζε τη χαϊντεγκεριανή ιδέα του «αυθεντικού είναι», η οποία είχε ανθρωπολογικές αποχρώσεις, δεν έκρυψε τη συγκίνησή του για τα νεοαποκτηθέντα *Οικονομικά και φιλοσοφικά χειρόγραφα* του Μαρκέ. Σ' ένα άρθρο που έδωσε στην *Gesellschaft* του Ρούντολφ Χίλφερντινγκ το 1932¹⁵⁵, υποστήριζε ότι θα ήταν λάθος να θεωρηθεί πως τα φιλοσοφικά ενδιαφέροντα των πρώιμων χειρογράφων του Μαρκέ «ξεπεράστηκαν» στα ώριμα γραπτά του. Επισημαίνει ότι η κομμουνιστική επανάσταση υπόσχεται πολύ περισσότερο από μια απλή αλλαγή των οικονομικών σχέσεων· αποβλέπει πολύ πιο φιλόδοξα σ' ένα μετασχηματισμό της βασικής ύπαρξης του ανθρώπου μέσα από την πραγμάτωση της ουσίας του. Μέσω της επανάστασης, ο άνθρωπος πραγματώνει τη δυναμική του φύση μέσα στην ιστορία, η οποία μπορεί να εννοηθεί ως «η αληθινή φυσική ιστορία του ανθρώπου»¹⁵⁶.

Στο άρθρο, ο Μαρκούζε εξέφραζε μια αμφίσημη άποψη για τη σχέση του ανθρώ-

που με τη φύση. Σ' ένα σημείο της επιχειρηματολογίας του¹⁵⁷ ισχυριζόταν ότι ο Μαρκέ είχε επιζητήσει την ενότητα ανθρώπου και φύσης – εκείνον ακριβώς το στόχο που ο Αντόρνο και ο Χορκχάμερ επρόκειτο αργότερα να υπογραμμίσουν σε αντίθεση προς τον Μαρκέ. Αλλά την ίδια στιγμή, αυτό που τους δυσαρεστούσε στην αντίληψη του Μαρκέ για τη φύση, ο ίδιος ο Μαρκούζε το εξέφραζε σε άλλο σημείο του άρθρου του: «Ολόκληρη η "φύση" (με την ευρύτερη έννοια της μη ανθρώπινης ύπαρξης) αποτελεί μέσο της ανθρώπινης ζωής, μέσο διαβίωσης [Lebensmittel, που σημαίνει επίσης τροφή] του ανθρώπου ... Ο άνθρωπος δεν μπορεί απλώς να υπόκειται στον αντικειμενικό κόσμο ή να συμβιβάζεται μαζί του· πρέπει να τον οικειοποιηθεί»¹⁵⁸. Εδώ υποδηλώνονταν σαφώς η κυριαρχία πάνω στη φύση αντί για τη συμφιλίωση μαζί της.

Τούτη η φαινομενική αντίφαση εξηγείται ίσως από τη συμφωνία του Μαρκούζε με τον Μαρκέ ως προς το ότι η εργασία (Arbeit) είναι το μέσο του ανθρώπου για την πραγμάτωση της ουσίας του. Ο Μαρκούζε διατεινόταν πως η εργασία είναι η φύση του ανθρώπου· είναι μια οντολογική κατηγορία, όπως το είχαν καταλάβει τόσο ο Μαρκέ όσο και ο Χέγκελ, αν και ο πρώτος φάνηκε πιο διορατικός επεκτείνοντάς την πέρα από τη διανοητική εργασία¹⁵⁹. Ο άνθρωπος, δήλωνε ο Μαρκούζε, πρέπει να αντικειμενοποιήσει τον εαυτό του· πρέπει να γίνει an-sich (καθ'εαυτόν) όσο και für-sich (δι' εαυτόν), αντικείμενο όσο και υποκείμενο. Η φρίκη του καπιταλισμού προκύπτει από τον τύπο αντικειμενοποίησης που προωθεί. Εδώ ο Μαρκούζε συμφωνούσε με την ανάλυση της αλλοτριωμένης εργασίας στα *Οικονομικά και φιλοσοφικά χειρόγραφα*, στην οποία ο Χορκχάμερ και ο Αντόρνο σπάνια αναφέρονταν στα γραπτά τους. Η μη αλλοτριωμένη εργασία, έλεγε, σημαίνει δουλειά μαζί με τους άλλους, όχι εναντίον τους. Μόνο μέσω της κοινωνικής δραστηριότητας μπορεί να πραγματοποιηθεί η «ειδολογική ουσία» (Gattungswesen) του ανθρώπου. Ο καπιταλισμός, επειδή εμποδίζει αυτή τη διαδικασία, είναι η «καταστροφή της ανθρώπινης ουσίας», εξ ου και το αίτημα μιας «καθολικής επανάστασης»¹⁶⁰.

Είναι χαρακτηριστικό ότι η πίστη του Μαρκούζε στην οντολογική κεντρικότητα της εργασίας παρέμεινε σταθερός παράγοντας στο έργο του και μετά το 1933. Στο *Λόγος και επανάσταση* επιχείρησε να αναγνώσει αναδρομικά τη μαρξιστική έννοια της εργασίας στη σκέψη του Χέγκελ: «Η έννοια της εργασίας δεν είναι περιφερειακή στο σύστημα του Χέγκελ, αλλά είναι η κεντρική έννοια μέσω της οποίας συλλαμβάνει την ανάπτυξη της κοινωνίας»¹⁶¹. Εστιάζοντας την προσοχή του στην εργασία ως βασική κατηγορία της ανθρώπινης αυτοπραγμάτωσης, ο Μαρκούζε κατ' ανάγκην υποτόνιζε ένα εναλλακτικό μέσο αυτοπαραγωγής που μπορεί να βρεθεί στα γραπτά του Χέγκελ, ιδιαίτερα τα πρώιμα. Ο Γιούργκεν Χάμπερμας έχει επισημάνει πρόσφατα την εξίσου μεγάλη σημασία αυτού του δεύτερου τρόπου αυτοπαραγωγής, της «συμβολικά διαμεσολαβημένης αλληλεπίδρασης», πράγμα που σημαίνει γλώσσα και εκφραστικές χειρονομίες¹⁶². Κατά τον Μαρκούζε όμως, ο Χέγκελ πίστευε ότι «η γλώσσα ... καθιστά ικανό ένα άτομο να πάρει θέση εναντίον των συνανθρώπων του και να επιβάλει τις ανάγκες και τις επιθυμίες του απέναντι σ' εκείνες των άλλων ατόμων. Οι επακόλουθοι ανταγωνισμοί οδηγούνται στη συμφιλίωση μέσα από τη

διαδικασία της εργασίας, η οποία γίνεται επίσης η αποφασιστική δύναμη για την ανάπτυξη του πολιτισμού»¹⁶³. Ανάγοντας τις αντιθέσεις της κοινωνίας σ' έναν ειδικό τύπο εργασίας, ο Μαρκούζε μπορούσε να μιλάει για μια «ουσιώδη» αλλαγή, η οποία θα προέκυπτε από το ξεπέραςμα της αλλοτριωμένης εργασίας (ή την πλήρη κατάργηση της εργασίας προς όφελος του παιχνιδιού, όπως θα υποστήριζε σε κατοπινά του έργα)¹⁶⁴. Επειδή ο Χορκχάμερ και ο Αντόρνο ήταν λιγότερο σίγουροι για την οντολογική σημασία της εργασίας, δεν ήταν τόσο πρόθυμοι να προβλέψουν μια «συμφιλίωση των ανταγωνισμών βασισμένη στο ξεπέραςμα της αλλοτρίωσης της εργασίας», η οποία υποδήλωνε ένα είδος θεωρίας της ταυτότητας. Όπως πάντα, δεν ήταν διατεθειμένοι να προβούν σε θετικές εικασίες γύρω από την ανθρώπινη φύση.

Από του ο Μαρκούζε μπήκε στο Ινστιτούτο, η επίδραση του Χορκχάμερ στη δουλειά του άρχισε να γίνεται εμφανής. Εγκατέλειψε το λεξιλόγιο του Χάιντεγκερ, καθώς η επιρροή της φαινομενολογίας στη σκέψη του άρχισε να υποχωρεί. Κατεβαίνοντας κάπως από το επίπεδο της φιλοσοφικής αφαίρεσης, άρχισε να ασχολείται με πιο συγκεκριμένα κοινωνικά και ιστορικά ζητήματα¹⁶⁵. Έλαψε να χρησιμοποιεί το μαρξισμό ως μια θετική φιλοσοφία που απαντούσε στο χαιντεγκεριανό ερώτημα περί του «αυθεντικού είναι» και άρχισε να τον μεταχειρίζεται περισσότερο ως μια κριτική, διαλεκτική μεθοδολογία χρήσιμη για την ερμηνεία της ιστορίας, όχι της ιστορικότητας. Ακόμη κι έτσι πάντως, ο Μαρκούζε δεν επιδόθηκε ποτέ σ' εκείνο τον τύπο εμπειρικής δουλειάς που το Ινστιτούτο πάσχιζε να συνδυάσει με τον θεωρητικό στοχασμό του. Απ' όλες τις φυσιογνωμίες της Σχολής της Φρανκφούρτης ήταν εκείνος που εξακολούθησε να ασχολείται αποκλειστικά με θεωρητικά ζητήματα: τα άρθρα του στην *Zeitschrift* της δεκαετίας του '30, για παράδειγμα, περιλάμβαναν αναλύσεις για τον ηδονισμό (αυτή που εξετάστηκε πιο πάνω), για την έννοια της ουσίας και για τη σχέση μεταξύ φιλοσοφίας και Κριτικής Θεωρίας.

Πραγματευόμενος τη λειτουργία της έννοιας της ουσίας σε διάφορα φιλοσοφικά συστήματα, ο Μαρκούζε ακολούθησε τον Χορκχάμερ τοποθετώντας κάθε θεωρία μέσα στο ιστορικό της πλαίσιο:

Σύμφωνα με την αντίληψη της ανατέλλουσας αστικής περιόδου, η κριτική αυτονομία της έλλογης υποκειμενικότητας εγκαθιδρύει και νομιμοποιεί τις έσχατες αλήθειες περί της ουσίας από τις οποίες εξαρτάται κάθε θεωρητική και πρακτική αλήθεια. Η ουσία του ανθρώπου και των πραγμάτων εμπειρεύεται στην ελευθερία του σκεπτόμενου υποκειμένου, του *ego cogito*. Στο τέλος αυτής της περιόδου, η γνώση της ουσίας έχει πλέον ως πρωταρχική λειτουργία να προσδένει την κριτική ελευθερία του ατόμου σε εκ των προτέρων δεδομένες, απολύτως έγκυρες αναγκαότητες¹⁶⁶.

Η φαινομενολογία του Χούσερλ, έλεγε ο Μαρκούζε, ήταν μια απόπειρα να διασωθεί η αστική θεωρία, μια απόπειρα που είχε αποτύχει. Ο Σέλερ, από την άλλη μεριά, ασπαζόταν μια ουσιοκρατία που ήταν συγκαλυμμένα μια ιδεολογία αυταρχισμού. Η

υλιστική θεωρία, αντίθετα, «παραλαμβάνει την έννοια της ουσίας από εκεί όπου για τελευταία φορά την πραγματεύτηκε ως διαλεκτική έννοια η φιλοσοφία – από τη *Λογική του Χέγκελ*»¹⁶⁷. Οφείλει να συσχετίσει την έννοια με τη δυναμική ανθρώπινη πράξη, όπως το έκανε ο Μαξ. Εδώ, ο παλιός χαιντεγκεριανός Μαρκούζε είχε ολοφάνερα χαθεί. Στην «Έννοια της ουσίας» έγραφε:

Από την εποχή του Ντιλτάι, η συγκεκριμένη «ιστορικότητα» της θεωρίας είχε απασχολήσει τα διάφορα ρεύματα της *Lebensphilosophie* και του υπαρξισμού... Όλες οι ανάλογες προσπάθειες ήταν καταδικασμένες στην αποτυχία, επειδή συνδέονταν (στην αρχή ασυνείδητα, ύστερα συνειδητά) μ' εκείνα ακριβώς τα συμφέροντα και τους σκοπούς στον οποίων τη θεωρία αντιτίθονταν. Δεν πολεμούσαν τις προϋποθέσεις του αφηρημένου χαρακτήρα της αστικής φιλοσοφίας: την πραγματική ανελευθερία και ανημπόρια του ατόμου μέσα σε μια άναρχη διαδικασία παραγωγής¹⁶⁸.

Στο δοκίμιό του «Φιλοσοφία και Κριτική Θεωρία», ο Μαρκούζε αποσαφηνίζει τους λόγους για τους οποίους η αστική φιλοσοφία ήταν πάντα τόσο ερμητικά απομονωμένη: «Ο φιλόσοφος μπορεί να συμμετάσχει στους κοινωνικούς αγώνες μόνο στο βαθμό που δεν είναι επαγγελματίας φιλόσοφος. Ακόμη κι αυτός ο “καταμερισμός εργασίας” πηγάζει από τον νεωτερικό διαχωρισμό των πνευματικών από τα υλικά μέσα της παραγωγής και η φιλοσοφία δεν μπορεί να τον υπερβεί. Ο αφηρημένος χαρακτήρας της φιλοσοφικής εργασίας στο παρελθόν και το παρόν είναι ριζωμένος στις κοινωνικές συνθήκες της ύπαρξης»¹⁶⁹. Η Κριτική Θεωρία, έλεγε, είναι επομένως λιγότερο φιλόδοξη από την παραδοσιακή φιλοσοφία. Δεν θεωρεί τον εαυτό της ικανό να παράσχει μόνιμες απαντήσεις στα πανάρχαια ερωτήματα γύρω από την ανθρώπινη κατάσταση. Αντ' αυτού θέλει να δείξει «σε ποιες συγκεκριμένες κοινωνικές συνθήκες είχε τις ρίζες του αυτό το γεγονός, ότι η φιλοσοφία δεν μπορούσε να θέσει ευρύτερα το πρόβλημα, και να επισημάνει ότι κάθε άλλη λύση βρίσκεται έξω από την εμβέλεια αυτής της φιλοσοφίας. Η αναλήθεια που ενυπάρχει σε κάθε υπερβατολογική πραγμάτευση του προβλήματος εισέρχεται στη φιλοσοφία τρέπον τινά απέξω και δεν μπορεί να ξεπεραστεί παρά μόνον έξω από τη φιλοσοφία»¹⁷⁰.

Μπορεί η Κριτική Θεωρία να μην έμοιαζε με τη φιλοσοφία, μολονότι διατηρούσε πολλές ενοράσεις της, ούτε και ισοδυναμούσε όμως με μια επιστήμη, όπως είχαν θεωρήσει οι χυδαίοι μαρξιστές. «Η επιστημονικότητα ως τέτοια», διατεινόταν ο Μαρκούζε, «δεν είναι ποτέ εκ των προτέρων εγγύηση για την αλήθεια, και μάλιστα σε μια κατάσταση όπου η αλήθεια μιλάει τόσο πολύ ενάντια στα δεδομένα και κρύβεται πίσω από τα δεδομένα όπως σήμερα. Η επιστημονική προγνωσιμότητα δεν μπορεί να συλλάβει τη μελλοντικότητα της αλήθειας»¹⁷¹. Αντίθετα, η Κριτική Θεωρία πρέπει να περικλείει μια ιδιαίτερα ευφάνταστη, ακόμη και ουτοπική τάση η οποία να υπερβαίνει τα σημερινά όρια της πραγματικότητας: «Χωρίς αυτήν [τη φαντασία], κάθε φιλοσοφική γνώση παραμένει αιχμάλωτη του παρόντος ή του παρελθόντος και αποκομμένη από το μέλλον, το οποίο και μόνο συνδέει τη φιλοσοφία με την πραγματική

ιστορία της ανθρωπότητας»¹⁷². Η έμφαση στη φαντασία, ιδίως όπως ενσαρκώνεται στα μεγάλα έργα τέχνης, και η μέριμνα για την πράξη ήταν έτσι οι δύο θεμελιώδεις εκφράσεις της άρνησης της Κριτικής Θεωρίας να διαιωνίσει το παρόν και να αποκλείσει τη δυνατότητα ενός μετασχηματισμένου μέλλοντος. Εδώ ο Μαρκούζε, ο Χορκχάιμερ, ο Αντόρνο και τα άλλα μέλη του εσωτερικού κύκλου του Ινστιτούτου βρισκόνταν σε πλήρη συμφωνία. Με τον καιρό αυτό θα άλλαζε, όμως στη δεκαετία του '30, την πιο γόνιμη ίσως στην ιστορία του Ινστιτούτου, ο συγκερασμός της ορθολογικής θεωρίας, της αισθητικής φαντασίας και της ανθρώπινης δράσης φαινόταν τουλάχιστον να αποτελεί μια ελπίδα, όσο αβέβαιη ή εύθραυστη κι αν ήταν.

Η επιβίωση αυτής της ελπίδας μπορεί να διαβαστεί ανάμεσα στις γραμμές του έργου που απασχόλησε τον Μαρκούζε στα τελευταία χρόνια της ενεργού σχέσης του με το Ινστιτούτο, του *Λόγος και επανάσταση*¹⁷³. Γραμμένο σε μεγάλο βαθμό με σκοπό να διασώσει τον Χέγκελ από τη σύνδεσή του, στο νου των Αμερικανών, με το ναζισμό —η ουσία της επιχειρηματολογίας του ήταν ότι η πολιτική θεωρία του Χέγκελ, ακόμη και η αμφιλεγόμενη έμφασή του στο κράτος, ήταν εγγενώς ορθολογική, ενώ οι ναζί ήταν ανορθολογιστές κατά την παράδοση του οργανικιστικού ρομαντισμού— λειτούργησε επίσης ως η πρώτη εκτενής παρουσίαση της Κριτικής Θεωρίας σε αγγλόφωνο ακροατήριο¹⁷⁴. Όπως σημειώθηκε νωρίτερα, το *Λόγος και επανάσταση* έδειχνε την απόσταση που είχε διανύσει ο Μαρκούζε στη δεκαετία που μεσολάβησε από το χωρισμό του με τον Χάιντεγκερ· σε τέτοιο βαθμό δε ώστε στα περισσότερα κρίσιμα ζητήματα το βιβλίο βρισκόταν σε συμφωνία με τις αρχές που διατυπώνονταν στα δοκίμια του Χορκχάιμερ στην *Zeitschrift*.

Ο Μαρκούζε, όπως και ο Χορκχάιμερ, ζητούσε να δείξει την κριτική, αρνητική αιχμή του εγγεληανού ορθολογισμού. Όπως θα έκανε πολύ αργότερα και με τον Φρόυντ, ανυπομονούσε να αναστρέψει τη συντηρητική εικόνα του Χέγκελ. Τον απασχολούσαν επίσης οι τρόποι με τους οποίους το ριζοσπαστικό αυτό στοιχείο είχε εξαλειφθεί στο έργο των θετικιστών διαδόχων του Χέγκελ. Σε εκτενείς κριτικές για τον Κοντ, τον Σταλ και τον Φον Στάιν, ο Μαρκούζε επιχειρούσε να δείξει τις συντηρητικές πολιτικές συνεπαγωγές των θέσεών τους, όπως είχε κάνει ο Χορκχάιμερ σε σχέση με τους θετικιστές επιγόνους τους του εικοστού αιώνα. Ο Μαρκούζε επικεντρώθηκε επίσης στις σχέσεις μεταξύ Μαξ και Χέγκελ, συνεχίζοντας την παλαιότερη ανάλυσή του για την ενότητα ανάμεσα στο πρώιμο και το ύστερο έργο του Μαξ. Τα εγγεληανά στοιχεία στη σκέψη του Μαξ δεν αποτελούσαν πηγή αμηχανίας για τον Μαρκούζε, σαν αυτή που προκαλούσαν στους υπέρμαχους του πιο «επιστημονικό» μαρξισμού, διότι σύμφωνα με την ανάγνωσή του ο Χέγκελ ήταν ήδη ένας προοδευτικός στοχαστής. «Η ιδέα που υπολανθάνει σε ολόκληρο το σύστημα [του Χέγκελ]», έγραφε, είναι ότι «η δεδομένη κοινωνική τάξη πραγμάτων, βασισμένη στο σύστημα της αφηρημένης και ποσοτικής εργασίας και στην ενσωμάτωση των αναγκών μέσω της ανταλλαγής εμπορευμάτων, δεν ήταν ικανή να προβάλλει και να εγκαθιδρύσει μια έλλογη κοινότητα»¹⁷⁵. Ακόμη πιο βασικά, όπως έχουμε δει, ο Μαρκούζε έβλεπε να προαναγγέλλεται στο έργο του Χέγκελ η έμφαση που θα έδινε αργότερα στην εργασία

ο Μαξ, ένα σημείο ως προς το οποίο βρισκόταν σε διάσταση με τα άλλα μέλη του Ινστιτούτου.

Από την άλλη μεριά, ο Μαρκούζε συμφωνούσε τώρα πλήρως με τον Χορκχάιμερ ότι το οντολογικό έναυσμα στη σκέψη του Χέγκελ, το οποίο είχε δει ευνοϊκά κατά τη χαιντεγκεριανή του περίοδο, είχε ξεπεραστεί από την πιο ιστορική προσέγγιση του Μαξ:

Η ολότητα μέσα στην οποία κινείται η μαρξιστική θεωρία είναι άλλη από την ολότητα της εγγεληανής φιλοσοφίας και η διαφορά αυτή υποδεικνύει την αποφασιστική διαφορά ανάμεσα στη διαλεκτική του Χέγκελ και τη διαλεκτική του Μαξ. Για τον Χέγκελ, η ολότητα ήταν η ολότητα του λόγου, ένα κλειστό οντολογικό σύστημα, ταυτόσημο τελικά με το ορθολογικό σύστημα της ιστορίας... Ο Μαξ, αντίθετα, αποσυνέδεσε τη διαλεκτική από την οντολογική της βάση. Στο έργο του, η αρνητικότητα της πραγματικότητας γίνεται μια ιστορική συνθήκη, η οποία δεν μπορεί να υποστασιοποιηθεί ως μεταφυσική κατάσταση των πραγμάτων¹⁷⁶.

Ο Μαρκούζε συμμεριζόταν επίσης με τον Χορκχάιμερ και τον Αντόρνο την απόρριψη της παραδοχής ότι ο σοσιαλισμός ήταν αναγκαία συνέπεια του καπιταλισμού. Όπως κι εκείνοι, αντιμετώπιζε με μια δόση σκεπτικισμού τη σύνδεση της ανθρώπινης χειραφέτησης με την πρόοδο της τεχνολογίας και του εργαλειικού ορθολογισμού¹⁷⁷.

Μ' αυτή τη στάση συμβάδιζε και μια ορισμένη αναγνώριση της αναγκαιότητας του βολонταρισμού και της πράξης. Ωστόσο, όπως και τα άλλα μέλη της Σχολής της Φρανκφούρτης, ο Μαρκούζε αισθανόταν πως ο κύριος εταίρος στη σχέση θεωρίας και πρακτικής ήταν σαφώς ο πρώτος: «Η θεωρία θα διατηρήσει την αλήθεια ακόμη και αν η επαναστατική πρακτική παρεκκλίνει από το δρόμο της. Η πρακτική ακολουθεί την αλήθεια, κι όχι αντίστροφα»¹⁷⁸. Ακόμη και στα κατοπινά του χρόνια, όταν αντιβισμό των κινημάτων διαμαρτυρίας, ο Μαρκούζε δεν εγκατέλειπε ποτέ τούτη την πίστη στην προτεραιότητα της ορθής θεωρίας.

Από αυτές και άλλες απόψεις, το *Λόγος και επανάσταση* ήταν σαφώς ένα προϊόν της Σχολής της Φρανκφούρτης. Σε ορισμένα σημεία ωστόσο, ο Μαρκούζε έδειχνε πράγματι κάποιο βαθμό ανεξαρτησίας από την επιρροή του Χορκχάιμερ. Η διαφορά στη στάση τους απέναντι στον κεντρικό ρόλο της εργασίας σήμαινε ότι ο Μαρκούζε διάταζε να υποβάλει και τον Μαξ στην κριτική του για την εργαλειακή ορθολογικότητα με τον τρόπο που το έκαναν ο Χορκχάιμερ, ο Αντόρνο και άλλα πιο πρόσφατα μέλη της Σχολής¹⁷⁹. Υπήρξε επίσης πιο ευμενής προς τους διαδόχους του Μαξ απ' ό,τι εκείνοι. Μόνο η ρεβιζιονιστική εκδοχή του Μπερνστάιν προσέλαμψε την κριτική του: ο Πλεχάνωφ και ο Λένιν επαινέθηκαν επειδή προσπάθησαν να διατηρήσουν την «κριτική σημασία της μαρξικής διδασκαλίας»¹⁸⁰, ενώ ο Κάουτσκι και η Δεύτερη Διεθνής ουσιαστικά αγνοήθηκαν. Επιπλέον, το *Λόγος και επανάσταση* δεν περιελάμβανε καμία διάκριση ανάμεσα στον «ιστορικό υλισμό» του Ένγκελς και τον διαλεκτικό υλισμό που βρισκόταν στη ρίζα της Κριτικής Θεωρίας. Τέλος, ο Μαρκούζε δεν έδινε

τόση σημασία στα κοινοφρομιστικά στοιχεία τύπου θεοδικίας που εμπεριείχε η εγγεληνική θεωρία της ταυτότητας όση είχε δώσει ο Χορκχάμερ σε πολλά από τα πρώτα του δοκίμια, μια έλλειψη ενδιαφέροντος συναφής ίσως με τη σχετική αδιαφορία του για τα θεολογικά θέματα της σκέψης του Χέγκελ, την οποία αρκετοί κριτικοί του βιβλίου έσπευσαν να επισημάνουν¹⁸¹.

Στο σύνολό του ωστόσο, το *Λόγος και επανάσταση* ήταν το αποχαιρετιστήριο έργο που άρμοζε στην περίπτωση, καθώς η σύνδεση του Μαρκούζε με το Ινστιτούτο έμελλε να χαλαρώσει στη δεκαετία του '40 όσο αναπτυσσόταν η συνεργασία του με κρατικές υπηρεσίες. Η δουλειά για το Γραφείο Στρατιωτικών Μελετών (OSS) και το Στέιτ Ντιπάρτμεντ δεν ήταν εκείνο ακριβώς που εννοούσε η Σχολή της Φρανκφούρτης όταν συνηγορούσε υπέρ της επαναστατικής πράξης, πράγμα που θα επισήμαιναν οι επικριτές της από τ' αριστερά στα επόμενα χρόνια. Ωστόσο, όπως και άλλα μέλη του Ινστιτούτου που συνεργάστηκαν με την κυβέρνηση στη διάρκεια του πολέμου, ο Μαρκούζε στάθηκε πιστός στην παρατήρηση ότι η ενότητα θεωρίας και πρακτικής δεν ήταν παρά μια ουτοπική ελπίδα. Υπό το φως των υπαρκτών εναλλακτικών δυνατοτήτων, η συνεισφορά στην πολεμική προσπάθεια εναντίον του Χίτλερ με ταυτόχρονη εμμονή στην καθαρότητα της θεωρητικής στράτευσης δύσκολα μπορούσε να θεωρηθεί ανέντιμος συμβιβασμός. (Αργότερα βέβαια, η συνέχιση της δουλειάς για το αμερικανικό κράτος άρχισε να γίνεται όλο και πιο προβληματική, αλλά ο Μαρκούζε παρέμεινε μέχρι τον πόλεμο της Κορέας). Ο ρόλος του διανοούμενου, όπως πίστευε πλέον το Ινστιτούτο με όλο και μεγαλύτερη βεβαιότητα, ήταν να εξακολουθεί να διανοείται εκείνο που γινόταν όλο και πιο αδιανόητο στον σύγχρονο κόσμο.

Αν ο διαχωρισμός πνευματικής και χειρωνακτικής εργασίας δεν μπορούσε να ξεπεραστεί κατ' εντολήν του φιλοσόφου, υπήρχε τουλάχιστον περιθώριο για χρήσιμη θεωρητική εργασία που θα βοηθούσε να έρθει η μέρα της ενδεχόμενης ενοποίησής τους (ή θα εξηγούσε ίσως γιατί αυτή δεν θα έρθει). Παρ' όλο που ποτέ δεν θα αρνιόταν την απώτερη σημασία της για την πολιτική δράση, η Κριτική Θεωρία έπρεπε τώρα να αφιερωθεί αποκλειστικά σε μια εξέταση της κοινωνικής και πολιτιστικής πραγματικότητας. Ως μέθοδος κοινωνικής έρευνας ωστόσο, όφειλε να είναι πολύ διαφορετική από το παραδοσιακό της αντίστοιχο. Αυτές οι επισημάνσεις έγιναν από τον Χορκχάμερ το 1937 σ' ένα από τα πιο σημαντικά άρθρα του στην *Zeitschrift*, με τίτλο «Παραδοσιακή και κριτική θεωρία»¹⁸². Στόχος της παραδοσιακής θεωρίας, ισχυριζόταν, ήταν πάντα η διατύπωση γενικών, εσωτερικά συνεκτικών αρχών για την περιγραφή του κόσμου. Τούτο ίσχυε ανεξαρτήτως αν αυτές προέκυπταν απαγωγικά, όπως στην καρτεσιανή θεωρία, επαγωγικά, όπως στο έργο του Τζων Στιούαρτ Μιλ, ή φαινομενολογικά, όπως στη φιλοσοφία του Χούσερλ. Ακόμη και η αγγλοσαξονική επιστήμη, με την έμφασή της στον εμπειρισμό και την επαλήθευση, ζητούσε γενικές προτάσεις για να τις θέσει υπό δοκιμασία. Σκοπός της παραδοσιακής έρευνας ήταν η καθαρή γνώση κι όχι η πράξη. Όταν έδειχνε προς την κατεύθυνση της δράσης, όπως στην περίπτωση της επιστήμης του Μπέικον, σκοπός της ήταν η τεχνολογική κυριαρχία

χηση του κόσμου, που διέφερε πολύ από την πράξη. Σε όλες τις περιπτώσεις, η παραδοσιακή θεωρία διατηρούσε έναν αυστηρό διαχωρισμό μεταξύ σκέψης και δράσης.

Η Κριτική Θεωρία διέφερε σε αρκετά σημεία. Πρώτ' απ' όλα, αρνιόταν να φετιχοποιήσει τη γνώση ως κάτι ξεχωριστό και ανώτερο από την πράξη. Επιπλέον, αναγνώριζε ότι η αμερόληπτη επιστημονική έρευνα ήταν αδύνατη σε μια κοινωνία όπου οι ίδιοι οι άνθρωποι δεν ήταν ακόμη αυτόνομοι: ο ερευνητής, έλεγε ο Χορκχάμερ, αποτελούσε πάντα μέρος του κοινωνικού αντικειμένου που προσπαθούσε να μελετήσει. Κι επειδή η κοινωνία που ερευνούσε δεν ήταν ακόμη δημιουργία ελεύθερων, έλλογων ανθρώπινων επιλογών, ο επιστήμονας δεν μπορούσε να μην εμπλακεί σ' αυτή την ετερονομία. Η αντίληψή του ήταν κατ' ανάγκη διαμεσολαβημένη από κοινωνικές κατηγορίες πάνω από τις οποίες δεν μπορούσε να αρθεί. Σε μια παρατήρηση που απαντούσε στον Μάρσαλ Μακλούαν τριάντα χρόνια πριν εκείνος αποκτήσει τόση δημοτικότητα, ο Χορκχάμερ έγραφε: «Η πρόταση ότι τα εργαλεία είναι προεκτάσεις των εργαλείων»¹⁸³ – υπόδειξη που απευθυνόταν ακόμη και στον «αντικειμενικό» κοινωνικό επιστήμονα, είτε της θετικιστικής είτε της διαισθητικής προσέγγισης. Συναφής μ' αυτό το επιχείρημα ήταν και η αντίρρηση του Χορκχάμερ στην προαναφερμένη μεθοδολογία των επιστημών του πνεύματος που πρότεινε ο Ντιλτάν. Ο ιστορικός δεν θα μπορούσε να ξαναβιώσει μέσα στο νου του εκείνο που ποτέ δεν είχε προκύψει από ολότελα αυτόνομη, συνειδητή πράξη.

Εξετάζοντας τη δυνατότητα της πρόβλεψης, ο Χορκχάμερ χρησιμοποίησε το ίδιο επιχείρημα. Μόνον όταν η κοινωνία γίνει πιο έλλογη θα είναι δυνατόν για τον κοινωνικό επιστήμονα να προβλέψει το μέλλον. Η σύλληψη του Βίκο σχετικά με την ικανότητα του ανθρώπου να κατανοεί την ιστορία του επειδή τη δημιουργεί ο ίδιος έμενε ακόμη να πραγματοποιηθεί, διότι οι άνθρωποι δεν δημιουργούν οι ίδιοι την ιστορία τους στην σημερινή εποχή. Οι πιθανότητες επιστημονικής πρόβλεψης είναι λοιπόν καθορισμένες κοινωνικά όσο και μεθοδολογικά¹⁸⁴.

Στην παρούσα κοινωνία επομένως, θα ήταν λάθος να θεωρήσει κανείς τους διανοούμενους *freischwebende* (ελεύθερα αιωρούμενους, μετέωρους), για να χρησιμοποιήσουμε έναν όρο που διέδωσε ο Μάνχαϊμ παίρνοντάς τον από τον Άλφρεντ Βέμπερ. Το ιδεώδες ενός «μετέωρου» διανοούμενου υπεράνω συγκρούσεων είναι μια φορμαλιστική ψευδαίσθηση, που πρέπει να εγκαταλειφθεί. Ταυτόχρονα, θα ήταν εξίσου εσφαλμένο να θεωρήσει κανείς τον διανοούμενο ολότελα *verwurzt*, ριζωμένο στην κουλτούρα ή την τάξη του, όπως έκαναν οι εθνολαϊκοί <*völkisch*> και οι χυδαιομαρξιστές στοχαστές¹⁸⁵. Και τα δύο άκρα παρερμήνευαν την υποκειμενικότητα είτε ως εντελώς αυτόνομη είτε ως εντελώς ενδεχομενική. Παρ' όλο που αποτελεί οπωσδήποτε τμήμα της κοινωνίας του, ο ερευνητής δεν είναι ανίκανος να αρθεί ενίοτε πάνω απ' αυτήν. Μάλιστα, είναι καθήκον του να αποκαλύψει εκείνες τις αρνητικές δυνάμεις και τάσεις μέσα στην κοινωνία που δείχνουν προς μια διαφορετική πραγματικότητα. Με λίγα λόγια, διατηρώντας τον φορμαλιστικό δυϊσμό δεδομένων και αξιών, τον οποίο οι παραδοσιακές θεωρίες βεμπεριανού τύπου τόσο έντονα υπογράμιζαν, ενεργεί κανείς στην

υπηρεσία της καθεστηριακής τάξης¹⁸⁶. Οι αξίες του ερευνητή επηρεάζουν κατ' ανάγκη το έργο του και μάλιστα θα έπρεπε να το κάνουν συνειδητά. Γνώση και συμφέρον είναι εντέλει αδιαχώριστα.

Πέρα από την αντίρρησή του ως προς το στόχο της καθαρής γνώσης που σφράγιζε την παραδοσιακή θεωρία, ο Χορκχάμερ απέρριπτε επίσης το ιδεώδες των γενικών αρχών και των παραδειγμάτων που τις επαληθεύουν ή τις διαψεύδουν. Οι γενικές αλήθειες που πραγματευόταν η Κριτική Θεωρία δεν μπορούσαν να επαληθευτούν ή να διαψευστούν με αναφορά στην παρούσα τάξη πραγμάτων, επειδή απλούστατα υποδήλωναν τη δυνατότητα μιας διαφορετικής¹⁸⁷. Πρέπει πάντα να υπάρχει ένα δυναμικό στοιχείο στην επαλήθευση, τέτοιο που να καταδεικνύει τα «αρνητικά» στοιχεία τα οποία λανθάνουν στη σημερινή πραγματικότητα. Η κοινωνική έρευνα πρέπει πάντα να περιέχει μια ιστορική συνιστώσα, όχι –κατά τη συνήθη άκαμπτη έννοια– για να κρίνει τα γεγονότα μέσα στο πλαίσιο «αντικειμενικών» ιστορικών δυνάμεων, αλλά για να τα βλέπει στο φως των ιστορικών δυνατοτήτων. Η διαλεκτική κοινωνική έρευνα είναι δεκτική σε εννοήσεις που γεννά η προεπιστημονική εμπειρία του ανθρώπου –όπως ήδη αναφέρθηκε, αναγνωρίζει την εγκυρότητα της αισθητικής φαντασίας, της ονειροπόλησης, ως παρακαταθήκης αυθεντικών ανθρώπινων επιθυμιών. Η εμπειρία που είναι έγκυρη για τον θεωρητικό της κοινωνίας δεν θα έπρεπε να περιορίζεται στην ελεγχόμενη εργαστηριακή παρατήρηση.

Ενώ είχε πάντα κατά νου το σύνολο των υφιστάμενων αντιφάσεων και των μελλοντικών δυνατοτήτων, η Κριτική Θεωρία αρνιόταν να γίνει πολύ γενική και αφηρημένη. Συχνά προσπαθούσε να συλλάβει το όλον ενσωματωμένο όπως ήταν σε συγκεκριμένα καθέκαστα. Όχι πολύ διαφορετικά από τον Λάμπινιτς, έβλεπε τις καθολικότητες να είναι παρούσες σε συγκεκριμένα ιστορικά φαινόμενα, τα οποία ήταν όπως οι «μονάδες», διαμιγνύονται και μερικά. Πολλές φορές, η μέθοδός της έμοιαζε να τονίζει την αναλογία περισσότερο από το αίτιο και το αιτιατό κατά την παραδοσιακή έννοια. Η ρήση του Μπένγγιαμιν ότι «το αιώνιο είναι μάλλον μια μπροντούρα σε φόρεμα παρά μια ιδέα»¹⁸⁸, απογυμνωμένη από τα θεολογικά της ερείσματα, θα μπορούσε να είχε χρησιμεύσει ως μοντέλο για την Κριτική Θεωρία, αν δεν υπήρχε η εξίσου ισχυρή εμμονή των στοχαστών της στην αναγκαιότητα της εννοιολογικής εξήγησης. Χαρακτηριστική πολλών κειμένων του Ινστιτούτου, και ιδιαίτερα του Αντόρνο, ήταν μια άλλοτε εκθαμβωτική και άλλοτε αποπροσανατολιστική αντιπαράθεση εξηγητικά αφηρημένων προτάσεων με φαινομενικά τετριμμένες παρατηρήσεις. Τούτο εξηγείται ίσως από το γεγονός ότι, αντίθετα με την παραδοσιακή θεωρία, η οποία εξίσωνε το «συγκεκριμένο» με το «μερικό» και το «αφηρημένο» με το «καθολικό», η Κριτική Θεωρία ακολουθούσε τον Χέγκελ, για τον οποίον, όπως έγραψε ο Τζωρτζ Κλάιν, ««συγκεκριμένο» σημαίνει “πολύπλευρο, επαρκώς συσχετισμένο, πολύπλοκα διαμεσολαμβάνενο” ... ενώ “αφηρημένο” σημαίνει “μονόπλευρο, ανεπαρκώς συσχετισμένο, σχετικά αδιαμεσολάβητο”»¹⁸⁹. Με την εξέταση διαφόρων συγκεκριμένων φαινομένων απ' όλα τα διαφορετικά πεδία που κατείχαν τα μέλη του Ινστιτούτου, η ελπίδα ήταν να επιτευχθούν αμοιβαία γόνιμες εννοήσεις που θα βοηθούσαν να φωτιστεί το όλον.

Ωστόσο εκείνο που διαπερνούσε τα πάντα ήταν ο στόχος της κοινωνικής αλλαγής. Καθώς συσχέτιζε την έρευνα με την πράξη, το Ινστιτούτο φρόντιζε να διακρίνει την προσέγγισή του από εκείνη των πραγματιστών. Αυτό ο Αντόρνο και ο Χορκχάμερ το έκαναν φανερό σε αρκετές κριτικές της καλά εδραιωμένης πραγματιστικής παράδοσης που συνάντησε το Ινστιτούτο στην Αμερική¹⁹⁰. Η αντιπάθειά τους για τον πραγματισμό παρέμεινε ισχυρή καθ' όλο το διάστημα της παραμονής τους σ' αυτή τη χώρα. Ήταν πλέον 21 Δεκεμβρίου του 1945 όταν ο Χορκχάμερ έγραψε στον Λόβενταλ:

Από τα παραθέματά μου μπορείς να δεις ότι έχω διαβάσει ουκ ολίγα απ' αυτά τα εγχώρια προϊόντα κι έχω πλέον την αίσθηση ότι είμαι ειδικός σ' αυτά. Το όλο πράγμα ανήκει σαφώς στην περίοδο πριν από τον Πρώτο Παγκόσμιο Πόλεμο και είναι κάπως στη γραμμή του εμπειροκριτικισμού, αλλά πολύ λιγότερο καλλιεργημένο απ' ό,τι στον παλιό μας φίλο Κορνέλιους.

Ο πραγματισμός και ο θετικισμός, έγραφε σε κατοπινή επιστολή του, «συμμερίζονται την ταύτιση φιλοσοφίας και επιστημονισμού»¹⁹¹. Μολονότι οι πραγματιστές είχαν δικιο να συνδέουν την αλήθεια με την ανθρώπινη δραστηριότητα, η αντίληψη που είχαν γι' αυτή τη σχέση ήταν υπερβολικά απλή, υπερβολικά αντιδιαλεκτική:

Η γνωσιοθεωρητική διδασκαλία ότι η αλήθεια προάγει τη ζωή, ή μάλλον ότι κάθε «αξιοποιήσιμη» σκέψη πρέπει να είναι και αληθής, περιέχει μια εναρμονιστική πλάνη, όταν συμβαίνει αυτή η γνωσιοθεωρία να μην ανήκει σ' ένα όλον όπου βρισκουν έκφραση οι τάσεις οι οποίες ωθούν προς μια καλύτερη κατάσταση που προάγει τη ζωή. Αποσπασμένη από μια συγκεκριμένη θεωρία της συνολικής κοινωνίας, κάθε γνωσιοθεωρία παραμένει φορμαλιστική και αφηρημένη¹⁹².

Ο πραγματισμός αγνοούσε το γεγονός ότι ορισμένες θεωρίες αντιτίθενται στην παρούσα πραγματικότητα και εργάζονται εναντίον της, χωρίς να είναι «λανθασμένες». Έτσι τα συμπεράσματα του πραγματισμού ήταν μάλλον κομφορμιστικά παρά κριτικά, ανεξάρτητα από τους ισχυρισμούς του. Όπως συνέβαινε και με το θετικισμό, του έλειπε ένα μέσο για να πάει πέρα από τα υπάρχοντα «δεδομένα». Ασκώντας αυτή την κριτική, ο Χορκχάμερ προσέφερε μια πολύτιμη υπηρεσία, καθότι ο μαρξισμός είχε λανθασμένα αναχθεί σε παραλλαγή του πραγματισμού από τον Σίντνεϊ Χουκ και άλλους στη δεκαετία του '30. Ωστόσο, όπως θα σημειώναν αργότερα ο Λόβενταλ και ο Χάμπερμας, του διέφυγε το διαλεκτικό δυναμικό που ενυπήρχε σε ορισμένα ρεύματα της πραγματιστικής παράδοσης¹⁹³.

Ο διαλεκτικός υλισμός, έλεγε ο Χορκχάμερ, διέθετε επίσης μια θεωρία της επαλήθευσης βασισμένη στην πρακτική, ιστορική δοκιμασία: «Η αλήθεια είναι ένα δυναμικό στοιχείο της ορθής πράξης: όποιος ωστόσο την ταυτίζει άμεσα με την επιτυχία κάνει ένα άλμα πάνω από την ιστορία και μετατρέπει τον εαυτό του σε απολογητή της εκάστοτε κυρίαρχης πραγματικότητας»¹⁹⁴. Η «ορθή πράξη» είναι εδώ η φρόση-κλειδί, η οποία δείχνει γι' άλλη μια φορά τη σημασία που είχε στη σκέψη του Ινστιτούτου η θεωρία ως οδηγός της δράσης, καθώς και μια ορισμένη κυκλικότητα αυτής της σκέ-

ψης. Στην επιθυμία όμως να ενοποιηθούν θεωρία και πράξη δεν πρέπει να ξεχνιέται επιπόλαια, προειδοποιούσε ο Χορκχάιμερ, η απόσταση που κατ' ανάγκη τις χωρίζει ακόμη. Αυτό το χάσμα φαινόταν με τον καθαρότερο τρόπο στη σχέση μεταξύ φιλοσοφίας και προλεταριάτου. Για τον Μαρξ και τον Έγγελς, η εργατική τάξη έμελλε να είναι ο μοναδικός καταλύτης της νέας τάξης πραγμάτων. «Η κεφαλή αυτής της χειραφέτησης είναι η φιλοσοφία, η καρδιά της είναι το προλεταριάτο. Η φιλοσοφία δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί δίχως την κατάργηση του προλεταριάτου, το προλεταριάτο δεν μπορεί να καταργηθεί δίχως την πραγμάτωση της φιλοσοφίας». Έτσι έγραφε ο Μαρξ στην *Κριτική της εγγελιανής φιλοσοφίας του δικαίου*. Αλλά ο Χορκχάιμερ υποστήριζε ότι στον εικοστό αιώνα οι υλικές συνθήκες ήταν τέτοιες ώστε η εργατική τάξη στις ανεπτυγμένες καπιταλιστικές κοινωνίες δεν ήταν πλέον αυτομάτως κατάλληλη γι' αυτό τον ρόλο. Ο διανοούμενος που απηχούσε δουλικά οτιδήποτε φαινόταν να επιθυμεί το προλεταριάτο παραιτούνταν έτσι από τη δική του αληθινή λειτουργία, η οποία ήταν να υποδεικνύει πεισματικά δυνατότητες υπέρβασης της παρούσας τάξης πραγμάτων. Μάλιστα, η ένταση ανάμεσα στους διανοούμενους και τους εργάτες ήταν τώρα αναγκαία προκειμένου να καταπολεμηθούν οι κομφορμιστικές τάσεις του προλεταριάτου¹⁹⁵. Επομένως η Κριτική Θεωρία δεν έβλεπε τον εαυτό της ως απλή έκφραση της συνείδησης μίας τάξης, κι αυτό έδειχνε την απόστασή της από πιο ορθόδοξους μαρξιστές όπως ο Λούκατς, ο οποίος επέμενε στην ταξική συνείδηση, ακόμη κι όταν αυτή «αποδιδόταν» από τα έξω. Αντίθετα, ήταν έτοιμη να συμμαχήσει με όλες τις «προοδευτικές» δυνάμεις που ήταν έτοιμες «να πουν την αλήθεια»¹⁹⁶.

Αν η επαλήθευση της Κριτικής Θεωρίας μπορούσε να επέλθει μόνο μέσα από τη σχέση της με την «ορθή πράξη», τι μπορούσε να σημαίνει αυτό όταν η μοναδική τάξη που ο μαρξισμός είχε κηρύξει αρμόδια για επαναστατική δράση αποδεικνυόταν ανίκανη να εκπληρώσει τον ιστορικό της ρόλο; Στη δεκαετία του '30 το Ινστιτούτο δεν είχε ακόμη αντιμετωπίσει πλήρως αυτό το πρόβλημα, αν και οι αμφιβολίες είχαν αρχίσει να εμφανίζονται. «Σήμερα», έγραφε ο Μαρκούζε το 1934, «η μοίρα του εργατικού κινήματος, μέσα στο οποίο διατηρήθηκε η κληρονομιά αυτής της φιλοσοφίας [του κριτικού ιδεαλισμού], σιάζεται από αβεβαιότητα»¹⁹⁷. Όπως θα δούμε, η αβεβαιότητα συνέχισε να μεγαλώνει, εκτός από μία δραματική στιγμή κατά τη διάρκεια του πολέμου, όταν ο Χορκχάιμερ επέστρεψε για λίγο στην αισιοδοξία των αφορισμών της *Dämmerung*¹⁹⁸.

Στο μεταξύ, το Ινστιτούτο άρχισε να στρέφει το μεγαλύτερο μέρος της προσοχής του σε μια προσπάθεια να κατανοήσει την εξαφάνιση των «αρνητικών», κριτικών δυνάμεων από τον κόσμο. Στην ουσία, αυτό σήμαινε μια απομάκρυνση από τα υλικά (που σημαίνει εδώ οικονομικά) ενδιαφέροντα, παρ' όλο που στο έργο του Πόλλοκ, του Γκρύνμπεργκ και άλλων τούτα δεν έμεναν εντελώς παραμελημένα. Αντ' αυτού, το Ινστιτούτο εστίασε τις δυνάμεις του σ' εκείνο που οι παραδοσιακοί μαρξιστές είχαν υποβιβάσει σε δεύτερη θέση, το πολιτιστικό εποικοδόμημα της σύγχρονης κοινωνίας. Αυτό σήμαινε συγκέντρωση πρώτα απ' όλα σε δύο προβλήματα: τη δομή και την ανάπτυξη της αυθεντίας και την ανάδυση και εξάπλωση της μαζικής κουλτούρας.

Αλλά πριν ολοκληρωθούν ικανοποιητικά τέτοιες αναλύσεις, έπρεπε να γεφυρωθεί ένα χάσμα που υπήρχε στο κλασικό μαρξιστικό μοντέλο των σχέσεων βάσης και εποικοδομήματος. Ο ελλείπων κρίκος ήταν ψυχολογικός και η θεωρία που διάλεξε το Ινστιτούτο για να τον εξασφαλίσει ήταν εκείνη του Φρόυντ. Πώς επήλθε η απροσδόκητη συνύφανση μαρξισμού και ψυχανάλυσης είναι το θέμα του επόμενου κεφάλαιου.

πρώτο δεν ασχολήθηκε με το «αντικειμενικό πνεύμα» της σύγχρονης κοινωνίας με τον τρόπο που το έκανε η δεύτερη. Όταν η Σχολή της Φρανκφούρτης προέβη σε εικασίες γύρω απ' αυτές τις αντικειμενικές τάσεις, η πρόγνωση της ήταν στ' αλήθεια ζοφερή. Πόσο ακριβώς, θα το δούμε στο επόμενο κεφάλαιο, που είναι αφιερωμένο στο θεωρητικό έργο του Ινστιτούτου κατά την τελευταία δεκαετία του στην Αμερική.

8

Προς μια φιλοσοφία της ιστορίας: η κριτική του διαφωτισμού

Αν με διαφωτισμό και πνευματική πρόοδο εννοούμε την απελευθέρωση του ανθρώπου από την δεισιδαιμονική πίστη σε δυνάμεις του κακού, σε δαίμονες και νεράιδες, στην τυφλή μοίρα –με δυο λόγια, τη χειραφέτηση από το φόβο– τότε η καταγγελία αυτού που προσφάτως ονομάζεται λόγος είναι η μεγαλύτερη υπηρεσία που ο λόγος μπορεί να προσφέρει.

ΜΑΞ ΧΟΡΚΧΑΪΜΕΡ

Το πρόβλημα της ασυνέχειας αποτελούσε ίσως το κεντρικό εσωτερικό δίλημμα για την Κριτική Θεωρία στη δεκαετία του 1940. Το Ινστιτούτο, πρέπει να θυμόμαστε, είχε ξεκινήσει με την πρόθεση να συνθέσει ένα ευρύ φάσμα επιστημών. Οι ιδρυτές του είχαν επίσης ελπίσει να συγκεράσουν το στοχασμό με την εμπειρική έρευνα. Και τέλος, είχαν επιδιώξει να ξεπεράσουν την ακαδημαϊκή απομόνωση της παραδοσιακής θεωρίας από τις πρακτικές συνεπαγωγές της, δίχως την ίδια στιγμή να αναγάγουν τη θεωρητική σκέψη σ' ένα ωφελμιστικό εργαλείο πολεμικής σκοπιμότητας. Με λίγα λόγια, αν και αμφισβητούσαν την επάρκεια του ορθόδοξου μαρξισμού, δεν είχαν αρνηθεί το φιλόδοξο πρόγραμμά του: την απώτερη ενότητα κριτικής θεωρίας και επαναστατικής πρακτικής. Όμως, στη δεκαετία του '40 πλέον, η Σχολή της Φρανκφούρτης άρχισε να έχει σοβαρές αμφιβολίες για την πραγματοποίηση αυτών των συνθέσεων. Τα ενδιαφέροντά της παρέμεναν διεπιστημονικά, αλλά οι διαμεσολαβήσεις ανάμεσα στη θεωρία της από τη μια μεριά και την εμπειρική έρευνα ή την πολιτική πράξη από την άλλη γίνονταν όλο και πιο προβληματικές.

Όπως σημειώθηκε στο προηγούμενο κεφάλαιο, οι *Μελέτες για την προκατάληψη*, ακόμη και σ' εκείνα τα μέρη τους όπου βάραινε περισσότερο η επιρροή των μελών του Ινστιτούτου, συχνά απομακρύνονταν από τις θέσεις της Κριτικής Θεωρίας, όπως είχαν διατυπωθεί στην *Zeitschrift*. Ολοφάνερο ήταν, ας πούμε, ότι η ανάλυση του αντισημιτισμού στην *Αυταρχική προσωπικότητα* διέφερε σημαντικά από την αντίστοιχη προσέγγιση στη *Διαλεκτική του διαφωτισμού*. Μολονότι αυτό μπορεί να αποδοθεί εν μέρει στο ρόλο των εκτός Ινστιτούτου μελετητών στο πρόγραμμα του Μπέργλεϋ, οι ασυμ-

φωνίες αντανakλούσαν και ορισμένες πιο θεμελιώδεις εξελίξεις στην ίδια τη θεωρία. Το ίδιο ίσχυε και για τις νέες αβεβαιότητες που εκδηλώνονταν στη στάση του Ινστιτούτου απέναντι στον πολιτικό ακτιβισμό. Ένα από τα ουσιώδη χαρακτηριστικά της Κριτικής Θεωρίας από την έναρξή της ήταν η άρνηση να θεωρήσει το μαρξισμό ένα κλειστό σύνολο παραδεδεγμένων αληθειών. Καθώς η συγκεκριμένη κοινωνική πραγματικότητα άλλαξε, το ίδιο έπρεπε να κάνουν, κατά τον Χορκχάμιερ και τους συνεργάτες του, οι θεωρητικές κατασκευές που είχαν έρθει να την εννοήσουν. Έτσι, με το τέλος του πολέμου και την ήττα του φασισμού, αναδύθηκε μια νέα κοινωνική πραγματικότητα, που απαιτούσε μια νέα θεωρητική απάντηση. Αυτό ήταν το καθήκον που παρουσιάστηκε στη Σχολή της Φρανκφούρτης κατά την τελευταία δεκαετία της στην Αμερική. Εξετάζοντας τις αλλαγές που έκαναν τα μέλη της στη θεωρητική δουλειά τους, μπορούμε να καταλάβουμε καλύτερα τις πηγές των ασυνεχειών που έμελλε να προβληματίσουν τόσο τους κατοπινούς παρατηρητές.

Η πραγμάτευσή μας θα προχωρήσει ως εξής. Θα αρχίσουμε ερευνώντας τη βασική αλλαγή που επήλθε στην Κριτική Θεωρία, μια νέα έμφαση στη βαθύτερη σχέση μεταξύ ανθρώπου και φύσης. Το πρώτο μέρος της παρουσιάσής μας θα επικεντρωθεί στην κριτική που άσκησε η Σχολή της Φρανκφούρτης στη σχέση εκείνη την οποία έβλεπε να δεσπόζει κατά το μεγαλύτερο μέρος της δυτικής ιστορίας. Θα ακολουθήσει μια εξέταση της εναλλακτικής εκδοχής που πρότεινε, συμπεριλαμβανομένων των πιο προβληματικών της στοιχείων. Στη συνέχεια θα στραφούμε στις σχέσεις ανάμεσα σ' αυτή την εναλλακτική εκδοχή και στη συνεχιζόμενη έμφαση του Ινστιτούτου στην ορθολογικότητα και τη φιλοσοφική σκέψη εν γένει. Και τέλος, θα εστιασούμε στις συνεπαγωγές που είχε η μεταβολή στη θεωρία για τη στάση του Ινστιτούτου απέναντι στην πράξη, την υποκειμενικότητα και τον ουτοπισμό.

Μολονότι η συνάρθρωση των νέων στοιχείων στο πλαίσιο της Κριτικής Θεωρίας δεν επήλθε πριν από το τέλος της δεκαετίας του '40, ο Χορκχάμιερ είχε αναγνωρίσει ήδη την ανάγκη να επανεξεταστούν ορισμένες βασικές ιδέες της Σχολής της Φρανκφούρτης στα χρόνια πριν από τον πόλεμο. Ένας από τους λόγους που τον έκαναν πρόθυμο να εγκαταλείψει τη Νέα Υόρκη ήταν ότι δυσανασχετούσε με τις οργανωτικές του ευθύνες, οι οποίες εμπόδιζαν την αφομοίωση και την ερμηνεία του τεράστιου έργου που είχε γίνει από το Ινστιτούτο αφότου αυτός ανέλαβε τη διεύθυνσή του. Ήδη από το 1938, εξέφρασε την αδημονία του να αρχίσει να εργάζεται πάνω σ' ένα βιβλίο για τη διαλεκτική του διαφωτισμού¹. Η κυκλοφορική διαταραχή που τον ανάγκασε να εγκαταλείψει τη Νέα Υόρκη του έδωσε επίσης τη δυνατότητα να αφήσει κατά μέρος τα διοικητικά του καθήκοντα και να βάλει μπροστά την από καιρό αναμενόμενη θεωρητική συγκεφαλαίωση. Η σκέψη του συγχωνεύθηκε ακόμη περισσότερο από πριν μ' εκείνη του Αντόρνο, που ήταν η συχνότερη συντροφιά του στην Καλιφόρνια. Παρότι μία μόνο από τις θεωρητικές τους ανακοινώσεις στη δεκαετία του '40, η *Διαλεκτική του διαφωτισμού*, έφερε τα ονόματα και των δύο, οι άλλες δυο, η *Έκλειψη του λόγου* και τα *Minima Moralia*, επηρεάστηκαν έντονα από τη συνεργασία.

Αντίθετα ωστόσο από το φίλο του, ο Χορκχάμιερ δεν υπήρξε ποτέ εξαιρετικά

παραγωγικός συγγραφέας και τώρα φαινόταν να έχει ακόμη μεγαλύτερη δυσκολία. Στις 20 Ιανουαρίου του 1942, έγραψε στον Λόβενταλ ότι «η φιλοσοφική επιχειρηματολογία, η οποία έχει χάσει τη βάση της με την κατάργηση της σφαιρικής της κυκλοφορίας, μου φαίνεται τώρα αδύνατη». Αν και μπορεί να εννοούσε εδώ τη παραδοσιακή φιλοσοφία σε διάκριση από την Κριτική Θεωρία, η τελευταία γινόταν κι αυτή όλο και πιο επίπονη. «Ξαναπιάνω την εργασία μου», έγραψε στον Λόβενταλ στις 27 Νοεμβρίου, «και μου είναι πιο δύσκολο από κάθε άλλη φορά. Αισθάνομαι ότι το εγχείρημα αυτό υπερβαίνει σχεδόν τις δυνάμεις μου και, γράφοντας σήμερα στον [Πόλλοκ] του θύμισα ότι ακόμη και ο Χούσερελ χρειάστηκε γύρω στα δέκα χρόνια για τις *Λογικές έρευνές* του και μάλιστα γύρω στα δεκατρία χρόνια μέχρι να εκδώσει τις *Ιδέες* του . . . » Στις 2 Φεβρουαρίου του επόμενου χρόνου, συνέχισε στο ίδιο πνεύμα, προσθέτοντας μια συγκινητική αποτύπωση του αισθήματος απομόνωσης που τον διακατείχε:

Η φιλοσοφία είναι αβάσταχτα περίπλοκη και η όλη διαδικασία καταθλιπτικά αργή. Η ιδέα ότι έχεις, και πάντα θα έχεις, επίγνωση του λόγου ύπαρξής μας τουλάχιστον εξίσου καθαρά όσο κι εγώ σήμαινε πάντα για μένα κάτι παραπάνω από ενθάρρυνση: δυνάμωνε μέσα μου εκείνο το αίσθημα αλληλεγγύης που είναι η ίδια η βάση αυτού που κάνω – πέρα από τους τρεις ή τέσσερις μας, υπάρχουν σίγουρα άλλες καρδιές κι άλλα μυαλά που νιώθουν παρόμοια με τα δικά μας, αλλά δεν μπορούμε να τα δούμε, και ίσως μάλιστα εμποδίζονται να εκφραστούν.

Η έγνοια του Χορκχάμιερ για την απομόνωση της σκέψης του ήταν στην πραγματικότητα δικαιολογημένη. Το θεωρητικό έργο που δημοσίευσε εν τέλει προς το τέλος της δεκαετίας του '40 είχε ελάχιστο αντίκτυπο σε σύγκριση μ' εκείνο των *Μελετών για την προκατάληψη*. Η *Διαλεκτική του διαφωτισμού*, γραμμένη στα χρόνια του πολέμου, δεν εκδόθηκε παρά το 1947, κι αυτό στα γερμανικά από έναν ολλανδικό εκδοτικό οίκο². Η *Έκλειψη του λόγου*, που κυκλοφόρησε τον ίδιο χρόνο από τις εκδόσεις της Οξφόρδης, μολονότι προσιτή στο αγγλόφωνο κοινό έγινε δεκτή με ελάχιστες τυμπανοκρουσίες από την κριτική³ και με ακόμη μικρότερη εμπορική επιτυχία. Μόνο στη δεκαετία του '60, όταν η *Διαλεκτική* έγινε ένα κλασικό κείμενο στους αντισυμβατικούς κύκλους της Γερμανίας –κυκλοφορούσε ευρέως σε μια πειρατική έκδοση μέχρι την επίσημη επανέκδοσή της το 1970– και η *Έκλειψη* μεταφράστηκε στα γερμανικά ως μέρος της *Κριτικής του εργαλειικού λόγου*⁴ του Χορκχάμιερ, απέκτησαν τα έργα αυτά το ακροατήριο που τους άξιζε. Τα *Minima Moralia* του Αντόρνο, επίσης αμετάφραστα στα αγγλικά, δεν είχαν κανέναν αντίκτυπο στην Αμερική.

Η κρίσιμη μετατόπιση στην οπτική της Σχολής της Φρανκφούρτης, την οποία εξέφραζαν αυτά τα έργα, ήταν προϊόν της τελευταίας δεκαετίας του Ινστιτούτου στις Ηνωμένες Πολιτείες, και κλείνει έτσι με τον πιο κατάλληλο τρόπο αυτή τη μελέτη της αμερικανικής εμπειρίας του. Μολονότι θα ήταν άδικο να πει κανείς ότι, μετά την επιστροφή τους στη Γερμανία, ο Χορκχάμιερ και ο Αντόρνο δεν έκαναν άλλο από να επεξεργάζονται τις συνεπαγωγές αυτών των βιβλίων –κι αυτό θα ήταν ιδιαίτερα παρα-

πλανητικό για τον Αντόρνο, ο οποίος συνέχισε να γράφει με τον χαρακτηριστικό μακρύ ρυθμό του—, υπάρχει κάποια αλήθεια σε μια τέτοια παρατήρηση. Η *Διαλεκτική του διαφωτισμού*, η *Ελλειψη του λόγου* και τα *Minima Moralia* παρουσίασαν μια τόσο ριζική και σαρωτική κριτική της δυτικής κοινωνίας και σκέψης που ό,τι ακολούθησε δεν θα μπορούσε παρά να έχει χαρακτήρα περαιτέρω διασάφησης. Ακόμη και το μεταγενέστερο έργο του Μαρκούζε στην Αμερική, το οποίο βρίσκεται έξω από τα όρια αυτής της μελέτης, δεν αντιπροσώπευε πραγματικά το άνοιγμα νέων δρόμων, παρότι οι αποχρώσεις ήταν συχνά διαφορετικές. Όπως έχουμε δει σε τόσες περιπτώσεις, πολλά επιχειρήματα που ανέπτυξε ο Μαρκούζε στο *Έρωσ και πολιτισμός*, τον *Μονοδιάστατο άνθρωπο* και τα ελάσσονα έργα του περιείχονταν σε εμβρυακή μορφή σε άρθρα, δικά του ή άλλων, που δημοσιεύτηκαν στην *Zeitschrift*. Άλλα δε εμφανίστηκαν στα έργα των συνεργατών του που τώρα εξετάζουμε.

Όταν αποκαλούμε «ριζική» την κριτική του Χορκχάιμερ και του Αντόρνο, η λέξη θα πρέπει να εννοηθεί με την ετυμολογική της σημασία: ότι πηγαίνει στις ρίζες του προβλήματος. Και τούτο είναι ιδιαίτερα σημαντικό να κατανοηθεί ενόψει της αυξανόμενης δυσπιστίας της Σχολής της Φρανκφούρτης απέναντι σε ό,τι περνούσε για «ριζοσπαστική» πολιτική τα επόμενα χρόνια. Παραδόξως, όσο πιο ριζική γινόταν η θεωρία, τόσο λιγότερο ήταν σε θέση το Ινστιτούτο να βρει μια σύνδεση με τη ριζοσπαστική πράξη. Οι απεγνωσμένες ελπίδες που εκφράζονταν στο δοκίμιο του Χορκχάιμερ για το «Αυταρχικό κράτος», γραμμένο στα χρόνια του πολέμου, σύντομα υποχώρησαν μπροστά σε μια όλο και βαθύτερη μελαγχολία ως προς τις πιθανότητες αλλαγής με αληθινό νόημα. Απογοητευμένη από τη Σοβιετική Ένωση, χωρίς ούτε οριακή πλέον αισιοδοξία για τις προοπτικές της εργατικής τάξης στη Δύση, φρόντιοντας μπροστά στη δύναμη ενσωμάτωσης που επεδείκνυε η μαζική κοιλτούρα, η Σχολή της Φρανκφούρτης διένυσε το τελευταίο κομμάτι της μακράς πορείας της πέρα από τον ορθόδοξο μαρξισμό.

Η σαφέστερη έκφραση αυτής της αλλαγής στην οποία προέβη το Ινστιτούτο ήταν η αντικατάσταση της πάλης των τάξεων, του θεμέλιου εκείνου λίθου οποιασδήποτε αληθινά μαρξιστικής θεωρίας, από μια νέα κινητήρια δύναμη της ιστορίας. Το επίκεντρο ήταν τώρα η ευρύτερη σύγκρουση μεταξύ ανθρώπου και φύσης, μια σύγκρουση που οι απαρχές της ανάγονταν σε εποχές πριν από τον καπιταλισμό και η συνέχισή της, ουσιαστικά η επίτασή της, φαινόταν πιθανή και μετά το τέλος του. Σημεία αυτής της νέας έμφασης είχαν εμφανιστεί στη διαμάχη για το φασισμό που εκτυλίχθηκε μεταξύ των μελών του Ινστιτούτου στη διάρκεια του πολέμου. Για τον Χορκχάιμερ, τον Πόλλοκ, τον Αντόρνο και τον Λόβενταλ, η κυριαρχία προσελάμβανε όλο και πιο άμεσες, μη οικονομικές μορφές. Ο καπιταλιστικός τρόπος εκμετάλλευσης γινόταν τώρα αντιληπτός μέσα σ' ένα ευρύτερο πλαίσιο ως η συγκεκριμένη, ιστορική μορφή κυριαρχίας που χαρακτήριζε την αστική περίοδο της δυτικής ιστορίας. Ο κρατικός καπιταλισμός και το αυταρχικό κράτος σήμαναν το τέλος, ή τουλάχιστον τον ριζικό μετασχηματισμό, αυτής της εποχής. Η κυριαρχία, έλεγαν, γινόταν τώρα πιο άμεση και καταλυτική δίχως τις διαμεσολαβήσεις που χαρακτήριζαν την αστική κοινωνία.

Ήταν υπό μία έννοια η εκδίκαση της φύσης για την ωμότητα και την εκμετάλλευση που της είχε επιβάλει ο δυτικός άνθρωπος εδώ και τόσες γενιές.

Εκ των υστέρων, μπορεί να δει κανείς προμηνύματα αυτού του θέματος σε πολλά σημεία του πρώιμου έργου του Ινστιτούτου⁵, αν και σε δευτερεύοντα ρόλο. Ο Αντόρνο το είχε χρησιμοποιήσει στη μελέτη του για τον Κίρκεγκωρ⁶, όπως και σε ορισμένα κείμενά του για τη μουσική, γραμμένα την περίοδο πριν έρθει στο Ινστιτούτο⁷. Αρκετοί από τους αφορισμούς της *Dämmerung*⁸ καταφέρονταν ενάντια στη σκληρότητα προς τα ζώα και στις ασκητικές βάσεις της ηθικής της εργασίας με τρόπο που προοιωνιζόταν τη *Διαλεκτική*. Ο Λόβενταλ είχε αναφερθεί στη φιλελεύθερη έννοια της κυριαρχίας πάνω στη φύση όταν επέκρινε την στρεβλή διαμαρτυρία του Κνουτ Χάμσουν εναντίον της⁹. Κατά την εξέταση της μητριαρχικής κουλτούρας, ο Φρομ είχε εκφράσει ρητά τις ανησυχίες του σχετικά με την κυριαρχία επί των γυναικών στην πατριαρχική κοινωνία, την οποία διευκόλυνε η εξίσωση της γυναικείας ιδιότητας με την ανορθολογικότητα της φύσης¹⁰.

Το μοτίβο αυτό εκδηλώθηκε ίσως με τη μεγαλύτερη σαφήνεια στη *Habilitations-schrift* <διατριβή επ' υφηγεσία> του Χορκχάιμερ, με τίτλο *Οι απαρχές της αστικής φιλοσοφίας της ιστορίας*¹¹. Εδώ πράγματι ο Χορκχάιμερ συσχέτιζε άμεσα την αναγεννησιακή θεώρηση της επιστήμης και της τεχνολογίας με την πολιτική κυριαρχία. Η νέα σύλληψη του φυσικού κόσμου ως πεδίου που υπόκειται στη χειραγώγηση και τον έλεγχο του ανθρώπου αντιπροσώπευε σε μια παρόμοια αντίληψη του ίδιου του ανθρώπου ως αντικείμενου κυριαρχίας. Ο καθαρότερος εκφραστής αυτής της άποψης ήταν, στα μάτια του, ο Μακιαβέλλι, του οποίου η πολιτική εργαλειοκρατία τέθηκε στην υπηρεσία του ανερχόμενου αστικού κράτους. Στο υπόβαθρο της μακιαβελικής πολιτικής, έλεγε ο Χορκχάιμερ, βρισκόταν ο αντιδιαλεκτικός διαχωρισμός του ανθρώπου από τη φύση και η υποστασιοποίηση αυτής της διάκρισης. Στην πραγματικότητα, υποστήριζε ενάντια στον Μακιαβέλλι, η «φύση» είναι εξαρτημένη από τον άνθρωπο με δύο τρόπους: ο πολιτισμός την αλλάζει, και η ιδέα που έχει ο άνθρωπος γι' αυτήν αλλάζει επίσης. Έτσι ιστορία και φύση δεν βρίσκονται σε ασυμφιλίωτη αντίθεση.

Δεν είναι ωστόσο εντελώς ταυτόσημες. Ο Χορπς και οι κατοπινοί στοχαστές του Διαφωτισμού είχαν ενσωματώσει τον άνθρωπο στη φύση μ' έναν τρόπο που τον μετέτρεπε σε αντικείμενο, ίδια όπως είχε αντικειμενοποιηθεί και η φύση μέσα στη νεότερη επιστήμη. Στα μάτια τους, τόσο ο άνθρωπος όσο και η φύση δεν ήταν τίποτε παραπάνω από μηχανές. Κατά συνέπεια, η παραδοχή ότι η φύση επαναλάμβανε αιωνίως τον εαυτό της είχε προβληθεί πάνω στον άνθρωπο, απορρίπτοντας την ιστορική του ικανότητα για ανάπτυξη, που ήταν τόσο στενά συνυφασμένη με την υποκειμενικότητά του. Παρά τις προοδευτικές προθέσεις της, αυτή η «επιστημονική» θεώρηση του ανθρώπου συνεπαγόταν την αιώνια επιστροφή του παρόντος.

Δεν συνέβαινε το ίδιο όμως με τη φυσιογνωμία που είχε διαλέξει ο Χορκχάιμερ για να κλείσει την εργασία του πάνω στις πρώτες νεωτερικές φιλοσοφίες της ιστορίας: τον Τζιανμαπατίστα Βίκο. Η επίθεση του Βίκο στην καρτεσιανή μεταφυσική και την αυξανόμενη λατρεία των μαθηματικών τον διέκρινε από τους συγχρόνους του. Το ίδιο και η παρατήρησή του ότι ο άνθρωπος μπορούσε να γνωρίσει καλύτερα την ιστορία απ' ό,τι τον

φυσικό κόσμο επειδή ήταν ο δημιουργός της. Ο Βίκο είχε επίσης υπερβεί την περιορισμένη ερμηνεία της προέλευσης των μύθων που πρότεινε ο Διαφωτισμός, καθώς δεν τους θεωρούσε τόσο τεχνάσματα των ιερέων όσο προβολές των ανθρωπίνων αναγκών στη φύση. Μ' αυτή την επιχειρηματολογία, είχε προαναγγείλει τη μεταγενέστερη μαρξιστική αντίληψη της ιδεολογίας. Έτσι, παρά την κυκλική θεωρία του για την άνοδο και την πτώση των πολιτισμών, που ήταν παρόμοια μ' εκείνη του Μακιαβέλλι, ήταν ο μόνος που είδε ότι η ανθρώπινη δραστηριότητα ήταν το κλειδί για την κατανόηση της ιστορικής εξέλιξης. Ο Βίκο είχε καταλάβει ότι πράξη και κυριαρχία πάνω στη φύση δεν ήταν το ίδιο πράγμα. Αν και διαχώριζε τον άνθρωπο από τη φύση, το έκανε μ' έναν τρόπο που απέφυγε να θέσει το ένα υπεράνω του άλλου. Επιμένοντας στην υποκειμενικότητα του ανθρώπου, διαφύλαξε τη δυναμικότητα μιας υποκειμενικότητας της φύσης.

Στα επόμενα γραπτά του ο Χορκχάμερ ασχολήθηκε ελάχιστα με τον Βίκο, αλλά συνέχισε να συμμαρμύζει την κριτική του ιταλού θεωρητικού στο Διαφωτισμό. Στα δοκίμιά του στην *Zeitschrift* συχνά καταφερόταν ενάντια στην κληρονομιά του καρτεσιανού δυϊσμού στη δυτική σκέψη. Η έμφαση της Κριτικής Θεωρίας στη μη ταυτότητα δεν σήμαινε ποτέ τον απόλυτο διαχωρισμό υποκειμένου και αντικειμένου. Ένας τέτοιος διαχωρισμός, υποστήριζε η Σχολή της Φρανκφούρτης, ήταν συνδεδεμένος με τις ανάγκες της ανερχόμενης καπιταλιστικής τάξης πραγμάτων. «Από την εποχή του Ντεκάροτ», έγραφε ο Χορκχάμερ στο «Λόγος και αυτοσυντήρηση», «η αστική φιλοσοφία συνίσταται σε μία ενιαία προσπάθεια να τεθεί η ίδια ως επιστήμη στην υπηρεσία των κυρίαρχων μέσων παραγωγής, προσπάθεια από την οποία εξαιρούνται μόνο ο Χέγκελ και ορισμένοι στοχαστές του είδους του»¹². Πριν από τον πόλεμο, αυτός ο τύπος σύνδεσης μεταξύ βάσης και εποικοδομήματος χαρακτήριζε συχνά το έργο της Σχολής της Φρανκφούρτης. Αλλά ακόμη και τότε, η σχέση ποτέ δεν αποσαφηνίστηκε εντελώς¹³. Αυτό ήταν πολύ δύσκολο να γίνει επειδή, σε διαφορετικές στιγμές, υλιστές ορθολογιστές όπως ο Χομπς, εμπειριστές όπως ο Χιουμ και ιδεαλιστές όπως ο Καντ εμφανίζονταν όλοι να υπηρέτουν με τον έναν ή τον άλλο τρόπο το καπιταλιστικό σύστημα. Στα μέσα πλέον της δεκαετίας του '40, η παραδοσιακή μαρξιστική θεωρία της ιδεολογίας ήταν ακόμη πιο δυσδιάκριτη στις εργασίες του Ινστιτούτου. Όπως έχουμε ήδη σημειώσει, το κεφάλαιο για τον αντισημιτισμό στη *Διαλεκτική* ερευνούσε τις προκαπιταλιστικές, αρχαϊκές του ρίζες μ' έναν τρόπο που ο Μαρξ θα είχε απορρίψει. Μάλιστα, η έννοια του Διαφωτισμού υπέστη έναν βασικό μετασχηματισμό στη δεκαετία του '40. Αντί να είναι το πολιτιστικό συνακόλουθο της ανερχόμενης αστικής τάξης, διευρύνθηκε ώστε να συμπεριλάβει ολόκληρο το φάσμα της δυτικής σκέψης*. «Ο διαφωτισμός εδώ είναι ταυτόσημος με την αστική σκέψη, ή μάλλον με τη σκέψη εν γένει, αφού δεν υπάρχει άλλη σκέ-

* Παρακολουθώντας όσο είναι δυνατό αυτή την αντιδιαστολή, γράφουμε τον όρο με Δ κεφαλαίο όταν πρόκειται για το ειδικό ιστορικό φαινόμενο του Διαφωτισμού του δέκατου όγδοου αιώνα και με πεζό όταν πρόκειται για το ευρύτερο διαχρονικό φαινόμενο του διαφωτισμού στον δυτικό πολιτισμό (διάκριση την οποία οι ίδιοι οι εισηγητές αυτού του μετασχηματισμού της έννοιας στη *Διαλεκτική του διαφωτισμού* δεν είχαν να κάνουν αφού στα γερμανικά τα ουσιαστικά ξεκινούν έτσι κι αλλιώς με κεφαλαίο). (Σ.τ.μ.)

ψη, αυστηρά μιλώντας, παρά μόνο στις πόλεις», έγραφε ο Χορκχάμερ στον Λόβενταλ το 1942¹⁴. Στην *Εκλειψη του λόγου* έφτασε στο σημείο να πει ότι «οι καταβολές αυτής της νοστοροπίας του ανθρώπου ως κυρίου των πάντων [που είναι η ουσία της αντίληψης του διαφωτισμού] φτάνουν ως τα πρώτα κεφάλαια της Γένεσης»¹⁵.

Έτσι, μολονότι ο Χορκχάμερ και ο Αντόρνο χρησιμοποιούσαν ακόμη μια γλώσσα που θύμιζε το μαρξισμό –όροι όπως «η αρχή της ανταλλαγής»¹⁶ έπαιζαν κεντρικό ρόλο στην ανάλυσή τους– δεν ζητούσαν πια απαντήσεις για τα πολιτιστικά ζητήματα στην υλική βάση της κοινωνίας. Στην πραγματικότητα, ο τρόπος που ανέλυαν την αρχή της ανταλλαγής ως κλειδί για την κατανόηση της δυτικής κοινωνίας θύμιζε την προσέγγιση του Νίτσε στη *Γενεαλογία της ηθικής*¹⁷ εξίσου όσο εκείνη του Μαρξ στο *Κεφάλαιο*.

Επιπλέον, η Σχολή της Φρανκφούρτης, όχι μόνο άφηγε πίσω της τα υπολείμματα μιας ορθόδοξης μαρξιστικής θεωρίας της ιδεολογίας, αλλά και τοποθετούσε υπόρρητα τον Μαρξ στην παράδοση του Διαφωτισμού¹⁸. Η υπερβολική έμφαση που έδινε ο Μαρξ στον κεντρικό ρόλο της εργασίας ως τρόπου αυτοπραγμάτωσης του ανθρώπου, την οποία ο Χορκχάμερ είχε αμφισβητήσει ήδη στην *Dämmerung*, ήταν ο κύριος λόγος αυτής της τοποθέτησης. Σύμφυτη με την αναγωγή του ανθρώπου σε animal laborans «εργαζόμενο ζώο»¹⁹ ήταν, όπως υποστήριζε, η πραγματοποίηση της φύσης ως πεδίου εκμετάλλευσης στη διάθεση του ανθρώπου. Αν η σκέψη του Μαρξ εκπληρωνόταν, ολόκληρος ο κόσμος θα μεταβαλλόταν σ' ένα «γιγαντιαίο εργοτάξιο»²⁰. Στην πραγματικότητα, οι καταπιεστικοί τεχνολογικοί εφιάλτες που υλοποίησαν οι αυτοαποκαλούμενοι οπαδοί του στον εικοστό αιώνα δεν μπορούν να διαχωριστούν εντελώς από την εγγενή λογική του ίδιου του έργου του Μαρξ.

Ο Μαρξ βέβαια δεν ήταν κατά κανένα τρόπο ο κύριος στόχος της *Διαλεκτικής*. Ο Χορκχάμερ και ο Αντόρνο ήταν πολύ πιο φιλόδοξοι. Ολόκληρη η παράδοση του διαφωτισμού, αυτή η διαδικασία του υποτιθέμενα απελευθερωτικού αποφεναιτισμού που ο Μαξ Βέμπερ είχε αποκαλέσει die Entzauberung der Welt (η απομάγευση του κόσμου), ήταν ο αληθινός τους στόχος. Εδώ ακολουθούσαν το νήμα του Λούκατς στο *Ιστορία και ταξική συνείδηση*, όπου η ιδέα του Βέμπερ για τον εξορθολογισμό είχε προσλάβει οξύτερη κριτική αιχμή χάρη στη σύνδεσή της με την έννοια της πραγματοποίησης²¹. Πράγματι ο Χορκχάμερ ήταν πάντα ένας προσεκτικός αναγνώστης του Βέμπερ. Στο «Λόγος και αυτοσυντήρηση» υιοθέτησε για τους δικούς του σκοπούς τη βασική ανάλυση του Βέμπερ στο *Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού*. «Ο προτεσταντισμός», έγραφε, «υπήρξε η ισχυρότερη δύναμη κατά την εξάπλωση της ψυχρής, ορθολογικής ατομικότητας... Στη θέση της εργασίας για τη σωτηρία εμφανίστηκε η εργασία για την εργασία, το κέρδος για το κέρδος: ολόκληρος ο κόσμος μετατράπηκε σε απλό υλικό... Από τον Λεονάντο ως τον Χένρυ Φορντ, δεν υπήρχε άλλος δρόμος από εκείνον της θρησκευτικής εσωστρέφειας»²². Ο θεολογικός ανορθολογισμός του Καλβίνου, διατεινόταν, περιέκλειε την «πανουργία του τεχνοκρατικού λόγου»²³.

Ωστόσο, ενώ ο Βέμπερ αντιμετώπιζε αυτή τη διαδικασία με στωική καρτερικότητα, η Σχολή της Φρανκφούρτης διατηρούσε ακόμη την ελπίδα για μια ρήξη στο συνεχές

της ιστορίας. Αυτό ήταν πιο φανερό τα πρώτα χρόνια της δεκαετίας του '40 –γι' άλλη μια φορά το «Αυταρχικό κράτος» σηματοδοτεί την κορύφωση – αλλά δεν απουσίαζε εντελώς και μετά τον πόλεμο. Ίσως η κύρια πηγή αυτής της συγκρατημένης αισιοδοξίας να ήταν ένα κατάλοιπο πίστης στην απώτερη εγκυρότητα της *Verunft*, το οποίο παρέμενε στην Κριτική Θεωρία. Η *Verunft*, όπως σημειώθηκε νωρίτερα, σήμαινε τη συμφιλίωση των αντιθέσεων, συμπεριλαμβανομένης εκείνης που χωρίζει τον άνθρωπο από τη φύση. Παρά τη δυσπιστία τους απέναντι στις θεωρίες της απόλυτης ταυτότητας, ο Χορκχάιμερ και οι συνεργάτες του τόνιζαν τη σημασία του «αντικειμενικού λόγου» ως αντίδοτου στη μονόπλευρη άνοδο του εργαλειοποιημένου «υποκειμενικού λόγου». «Οι δύο έννοιες του λόγου», έγραφε ο Χορκχάιμερ²⁴, «δεν αντιπροσωπεύουν δύο χωριστούς και ανεξάρτητους δρόμους του πνεύματος, μολονότι η αντίθεσή τους εκφράζει μια πραγματική αντινομία. Το έργο της φιλοσοφίας δεν είναι να χρησιμοποιεί πεισματικά την μία εναντίον της άλλης, αλλά να υποθάλλει μια αμοιβαία κριτική κι έτσι, στο μέτρο του δυνατού, να προετοιμάζει στο πνευματικό πεδίο τη συμφιλίωση των δύο στην πραγματικότητα».

Αυτή ήταν μια ελπίδα που ο Βέμπερ, με τον νεοκαντιανό σκεπτικισμό του να υποδεικνύει το ασυμφιλίωτο πρακτικού και θεωρητικού λόγου, δεν μπορούσε να έχει. Μολονότι αναγνώριζε την αντικατάσταση αυτού που αποκαλούσε «ουσιαστικό» λόγο από το τυπικό του αντίστοιχο, δεν μπορούσε να προσβλέπει στη δυνατότητα αποκατάστασής του. Ο «εξορθολογισμός» του νεωτερικού κόσμου νοούνταν αποκλειστικά με μια μη ουσιαστική έννοια. Αντίθετα από μερικούς πιο ρομαντικούς συγχρόνους του, ο Βέμπερ δεν ήλπιζε να γυρίσει πίσω το ρολόι, αλλά ήταν σαφές ότι χαιρέτιζε με ελάχιστο ενθουσιασμό την απομάγευση του κόσμου.

Ούτε βέβαια η Σχολή της Φρανκφούρτης ήλπιζε σε κάτι τέτοιο. Μάλιστα, το μέλημα της ήταν να καταδείξει πόσο ελάχιστο «ορθολογικός» είχε γίνει όντως ο κόσμος. Ο λόγος, όπως έδειχνε ο τίτλος του βιβλίου του Χορκχάιμερ, βρισκόταν σαφέστατα σε έλλειψη. Στην πραγματικότητα, ο διαφωτισμός, παρά τους ισχυρισμούς του ότι έχει ξεπεράσει τη σύγχυση της μυθοποιίας με την εισαγωγή της ορθολογικής ανάλυσης, είχε πέσει ο ίδιος θύμα ενός νέου μύθου. Αυτό ήταν ένα από τα μείζονα θέματα της *Διαλεκτικής*. Στη ρίζα του διαφωτιστικού προγράμματος κυριαρχίας, διατείνονταν ο Χορκχάιμερ και ο Αντόρνο, βρισκόταν μια εκκοσμικευμένη εκδοχή της θρησκευτικής πεποίθησης ότι ο Θεός ελέγχει τον κόσμο. Κατά συνέπεια, το ανθρώπινο υποκείμενο αντιμετώπιζε το φυσικό αντικείμενο ως έναν υποδεέστερο, εξωτερικό άλλο. Τουλάχιστον ο πρωτόγονος ανιμισμός, παρά την έλλειψη αυτοσυνείδησης που τον χαρακτήριζε, είχε εκφράσει μια επίγνωση της αλληλοδιείσδυσης των δύο σφαιρών. Αυτό χάθηκε εντελώς στη σκέψη του διαφωτισμού, που έβλεπε τον κόσμο να συντίθεται από άψυχες, ανταλλάξιμες μονάδες: «Ο ανιμισμός εμπύχωνε τα αντικείμενα, ο βιομηχανισμός αντικειμενοποιεί τις ψυχές»²⁵.

Η εννοιακή σκέψη, τουλάχιστον κατά την εγγεληνή αντίληψη, έχει διατηρήσει την πρωτόγονη ευαισθησία στις διαμεσολαβήσεις μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου. Η γερμανική λέξη *Begriff* (έννοια) συνδέεται με το ρήμα *greifen* (πιάνω, συλλαμβάνω). Έτσι οι *Begriffe* είναι έννοιες που συλλαμβάνουν πλήρως το περιεχόμενό τους, τόσο τα

αρνητικά όσο και τα θετικά στοιχεία του. Μάλιστα, μια από τις κύριες διακρίσεις με ταξύ ανθρώπων και ζώων είναι η ικανότητα των πρώτων να σκέφτονται εννοιακά ενώ τα τελευταία δεν μπορούν να πάνε πέρα από την άμεση αισθητηριακή αντίληψη. Η αίσθηση της εαυτότητας που έχει ο άνθρωπος, της ταυτότητας μέσα στο χρόνο, είναι προϊόν της εννοιακής του δύναμης, η οποία εγκολπώνεται το δυνητικό όσο και το πραγματικό. Η κύρια επιστημολογική τάση του διαφωτισμού είναι ωστόσο η υποκατάσταση των εννοιών από τύπους, οι οποίοι δεν κατορθώνουν να πάνε πέρα από τη μη διολεπτική αμεσότητα. «Μπροστά στο διαφωτισμό», έγραφαν ο Χορκχάιμερ και ο Αντόρνο, «οι έννοιες είναι όπως οι μικροσεισοδηματίες μπροστά στα βιομηχανικά τρεστ: οίτε οι μεν ούτε οι δε μπορούν να αισθάνονται ασφαλείς»²⁶. Άλλωστε η υπερβολική έμφαση του διαφωτισμού στον λογικό φορμαλισμό και η παραδοχή του πως όλη η αληθινή σκέψη τείνει προς την κατάσταση των μαθηματικών σήμαινε ότι η στατική επανάληψη του μυθικού χρόνου είχε διατηρηθεί, ματαιώνοντας τη δυναμική δυνατότητα της ιστορικής εξέλιξης.

Ιδιαίτερα ολέθριος ήταν βέβαια ο τρόπος με τον οποίο η κυριαρχία πάνω στη φύση, όπως την προωθούσε ο διαφωτισμός, υπονόμει την ανθρώπινη αλληλεπίδραση. Αναπτύσσοντας αυτό το επιχείρημα, ο Χορκχάιμερ και ο Αντόρνο συνέχιζαν εκείν της γραμμής σκέψης που είχε εκφραστεί στο άρθρο του Μαρκούζε «Ο αγώνας κατά το φιλελευθερισμού στην ολοκληρωτική αντίληψη του κράτους»²⁷. Ο ολοκληρωτισμός δεν είναι τόσο η αποκρήρυξη του φιλελευθερισμού και των αξιών του διαφωτισμού όσο η ανάπτυξη της εγγενούς δυναμικής τους. Η αρχή της ανταλλαγής που βρίσκεται στη βάση της αντίληψης του διαφωτισμού για τη φύση ως σύνολο ανταλλάξιμων από μων συμβαδίζει με την αυξανόμενη ατομοποίηση του σύγχρονου ανθρώπου, διαδικασία που κορυφώνεται στην καταπιεστική ισότητα του ολοκληρωτισμού. Η εργαλεία κή χειραγώγηση της φύσης από τον άνθρωπο οδηγεί αναπόφευκτα σε μια ανάλογη σχέση μεταξύ των ανθρώπων. Το αγεφύρωτο χάσμα μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου στην κοσμοθεώρηση του διαφωτισμού αντιστοιχεί στη σχετική θέση διοικούντων και διοικούμενων στα νεωτερικά αυταρχικά κράτη. Η αντικειμενοποίηση του κόσμου έχει επιφέρει ένα παρόμοιο αποτέλεσμα στις ανθρώπινες σχέσεις. Όπως ση μείωνε ο Μαρκξ, μολονότι το έβλεπε περιορισμένα ως αποτέλεσμα του καπιταλισμού το νεκρό παρελθόν έχει φτάσει να κυριαρχεί στο ζωντανό παρόν.

Όλες αυτές οι αλλαγές αντικατοπτρίζονταν στην πιο βασική πολιτισμική δημιουργία τη γλώσσα. Όπως σημειώθηκε νωρίτερα, ο Βάλτερ Μπένγιαμιν είχε πάντα ένα ιδιαίτερο ενδιαφέρον για τις θεολογικές διαστάσεις του λόγου²⁸. Στις ρίζες της θεωρίας του για τη γλώσσα βρισκόταν η πεποίθηση ότι ο κόσμος είχε δημιουργηθεί από το Λόγο του Θεού. Για τον Μπένγιαμιν, «Εν αρχή ην ο λόγος» σήμαινε ότι η θεία πράξη της δημιουργίας συνίστατο εν μέρει στην απόδοση ονομάτων. Αυτά τα ονόματα βέβαια εξέφραζα τέλεια τα αντικείμενά τους. Ωστόσο ο άνθρωπος, δημιουργημένος όπως ήταν κατ' εικόν του Θεού, είχε επίσης το μοναδικό χάρισμα να ονομάζει τα πράγματα. Μόνο που τα ονόματα του δεν ήταν ίδια με εκείνα του Θεού. Το αποτέλεσμα ήταν να προκύψει ένα χά

σμα μεταξύ ονόματος και πράγματος και να απολεσθεί η απόλυτη επάρκεια του θείου λόγου. Για τον Μπένγιαμιν, η τυπική λογική είναι το εμπόδιο που χωρίζει τη γλώσσα του Παραδείσου από το ανθρώπινο αντίστοιχό της. Ο άνθρωπος τείνει να υπερκαλύπτει τα πράγματα με ονομασίες που αποτελούν αφαιρέσεις και γενικεύσεις. Είναι στην ουσία «το καθήκον του μεταφραστή... να ελευθερώσει μέσα στη δική του γλώσσα εκείνη την καθαρή γλώσσα που βρίσκεται κάτω από την επήρεια της άλλης, να ελευθερώσει τη γλώσσα που είναι φυλακισμένη μέσα στο έργο αναδημιουργώντας εξαρχής αυτό το έργο»²⁹. Παρόμοια, η λειτουργία του κριτικού της κουλτούρας είναι να ανακτά τη χαμένη διάσταση του λόγου του Θεού αποκωδικοποιώντας ερμηνευτικά τις διαφορές υποδεέστερες προσεγγίσεις του ανθρώπου.

Η αναζήτηση μιας καθαρής γλώσσας από τον Μπένγιαμιν είχε τις ρίζες της, όπως σημειώσαμε πιο πριν, στην εμβάπτιση του στον ιουδαϊκό μυστικισμό. Αντανανλούσε ίσως επίσης την επίδραση της γαλλικής συμβολιστικής ποίησης, την οποία γνώριζε καλά. Στο δοκίμιό του για τη μετάφραση, παραθέτει τα ακόλουθα λόγια του Μαλλαρμέ: «η πολλαπλότητα των ιδιωμάτων πάνω στη γη δεν αφήνει κανέναν να ξεστομίσει τις λέξεις που αλλιώς, μ' ένα μοναδικό χτύπημα, θα έβρισκαν στην ίδια την υλικότητά της την αλήθεια»³⁰. Τέλος, όπως έχουν υποστηρίξει ορισμένοι σχολιαστές³¹, ένα υπόγειο κατάλοιπο σουηβικού ευσεβισμού στη γερμανική ιδεαλιστική παράδοση μπορεί να είχε κάποια επίδραση στις γλωσσολογικές του θεωρίες. Όποιες κι αν ήταν οι πηγές, έχει σημασία να καταλάβουμε ότι ο Μπένγιαμιν ζητούσε να βρει το θείο κείμενο πολύ περισσότερο στις λέξεις παρά στη δομή των προτάσεων, πράγμα που δύσκολα επιτρέπει να τον χαρακτηρίσει κανείς «δομιστή πριν την ώρα του» («structuralist avant la lettre»)³², όπως ενίοτε επιχειρήθηκε.

Ο Αντόρνο και ο Χορκχάιμερ, αν και απέφευγαν τα ενσυνείδητα θεολογικά ερείσματα της θεωρίας της γλώσσας που ανέπτυξε ο Μπένγιαμιν, αποδέχονταν την ιδέα ότι η «καθαρή» γλώσσα έχει διαφθαρεί³³. «Η φιλοσοφία», έγραφε ο Χορκχάιμερ στην *Εκλειψη του λόγου*, «είναι η συνειδητή προσπάθεια να συνυψάνουμε όλη τη γνώση και την επίγνωσή μας σ' ένα γλωσσικό οικοδόμημα μέσα στο οποίο τα πράγματα ονομάζονται με το σωστό τους όνομα»³⁴. Η έννοια της αλήθειας σε κάθε αυθεντική φιλοσοφία είναι, συνέχιζε, «η αντιστοιχία ονόματος και πράγματος»³⁵. Γι' άλλη μια φορά, το μοτίβο της συμφιλίωσης που διέπει τη Vernunft βρισκόταν στη ρίζα της ουτοπικής ταρρόμησης της Κριτικής Θεωρίας.

Ωστόσο, παρά τις σχετικές εμφάνσεις που σημαδεύουν τα έργα τους στη δεκαετία του '40, ο Χορκχάιμερ και ο Αντόρνο δεν εγκατέλειψαν εκείνη την άρνηση να ονομάσουν ή να περιγράψουν το «άλλο» που ήταν εξαρχής, όπως έχουμε δει, μία από τις βασικές προκείμενες της Κριτικής Θεωρίας. Αυτή τους η επιφύλαξη ήταν μάλιστα συνεπής με την ουδαϊκή απαγόρευση να δηλώνεται το ιερό. Οι Εβραίοι δεν αποκαλούν τον Θεό με το ωστό του όνομα διότι κάτι τέτοιο θα ήταν πρόωρο· η μεσσιανική εποχή δεν έχει φτάει ακόμη. Παρόμοια, η απροθυμία της Σχολής της Φρανκφούρτης να σκιαγραφήσει να ουτοπικό όραμα αντανανλούσε την πεποίθηση των μελών της ότι η αληθινή συμφιλίωση δεν μπορεί ποτέ να επιτευχθεί από μόνη τη φιλοσοφία. Όπως είχε πει ο Μαρξ,

το «βασιλείο της ελευθερίας» δεν μπορούν να το οραματιστούν άνθρωποι που είναι ακόμη ανελεύθεροι. Ωσπου να αλλάξουν δραστικά οι κοινωνικές συνθήκες, η φιλοσοφία έχει περιορισμένο ρόλο να παίζει: «δεδομένου ότι υπό τις παρούσες συνθήκες είναι αδύνατη η συσσωμάτωση υποκειμένου και αντικειμένου, λέξης και πράγματος, καταλήγουμε, μέσω της αρχής της άρνησης, να επιχειρούμε να περιώσουμε σχετικές αλήθειες από το ναυάγιο των ψευδών "εσχάτων"»³⁶. Ο Αντόρνο μάλιστα είχε επικρίνει τη θεολογική προσπάθεια του Μπένγιαμιν να αποκαλέσει τα πράγματα με τα σωστά τους ονόματα ως ένα συνδυασμό μαγείας και θετικισμού³⁷. Στο κεφάλαιο της *Διαλεκτικής* σχετικά με την πολιτιστική βιομηχανία, αυτός και ο Χορκχάιμερ χρησιμοποίησαν τον ίδιο συνδυασμό φαινομενικά αντίθετων στοιχείων για να περιγράψουν την ιδεολογική, εργαλειώδη γλώσσα που παρήγε η μαζική κουλτούρα³⁸. Η άρνηση κι όχι η πρόωρη αναζήτηση λύσεων ήταν το πραγματικό καταφύγιο της αλήθειας.

Στην πραγματικότητα, η μεγαλύτερη αποτυχία του διαφωτιστικού πνεύματος δεν ήταν η αδυναμία του να δημιουργήσει κοινωνικές συνθήκες μέσα στις οποίες όνομα και πράγμα θα μπορούσαν να ενωθούν νομίμως, αλλά η συστηματική εξάλειψη της άρνησης από τη γλώσσα. Γι' αυτόν το λόγο, η αντικατάσταση των εννοιών με φόρμουλες στην οποία προέβαινε ήταν εν τέλει τόσο καταστρεπτική. Η φιλοσοφία του διαφωτισμού ήταν υπέρμετρα νομιναλιστική αντί για ρεαλιστική από τη σκοπιά του Μπένγιαμιν, αναγνώριζε μόνο το λόγο του ανθρώπου, αγνοώντας εκείνον του Θεού. Ο άνθρωπος ήταν ο μόνος ονοματοδότης – ένας ρόλος σύμμετρος με την κυριαρχία του πάνω στη φύση. Η γλώσσα έγινε έτσι, για να χρησιμοποιήσουμε έναν μεταγενέστερο όρο του Μαρκουίτς, μονοδιάστατη³⁹. Ανίκανη να εκφράσει άρνηση, δεν μπορεί πια να δώσει φωνή στη διαμαρτυρία των καταπιεσμένων. Αντί να αποκαλύπτει νοήματα, ο λόγος έφτασε να μην είναι παρά ένα εργαλείο των κυρίαρχων δυνάμεων της κοινωνίας.

Προαναγγελίες αυτής της παρακμής της γλώσσας ήταν εμφανείς μέσα στο πολιτιστικό ντοκουμέντο που διάλεξαν να μελετήσουν ο Χορκχάιμερ και ο Αντόρνο στην πρώτη από τις δύο παρεκβάσεις τους στη *Διαλεκτική*, την ομηρική *Οδύσσεια*. Το τέχνασμα που χρησιμοποίησε ο Οδυσσεύς ενάντια στον Κύκλωπα αποκαλώντας τον εαυτό του «Κανέναν» ήταν επίσης μια άρνηση της ταυτότητάς του, η οποία για το πρωτόγονο, προ-διαφωτιστικό μυαλό του γίγαντα ήταν το ίδιο πράγμα με το όνομά του. Τελικά όμως το κόλπο ήταν εις βάρος του Οδυσσέα, αφού ο δυτικός άνθρωπος έχει πράγματι χάσει την ταυτότητά του, καθώς μια γλώσσα ικανή για εννοιολόγηση και άρνηση έχει υποκατασταθεί από μια γλώσσα ικανή μόνο να ενεργεί ως όργανο της καθεστηκυίας τάξης.

Το ομηρικό έπος – για την ακρίβεια, εν μέρει μυθικό έπος, εν μέρει έλλογο πρωτομυθιστόρημα – είχε προαναγγείλει και με άλλους τρόπους τα μείζονα θέματα του διαφωτισμού. Ένα παράδειγμα ήταν η συνειδητοποίηση ότι η παραίτηση και η απάρνηση του εαυτού ήταν το τίμημα της υποκειμενικής ορθολογικότητας. Όπως σημειώσαμε στο Κεφάλαιο 2 εξετάζοντας τα κείμενα «Εγωισμός και κίνημα χειραφέτησης» του Χορκχάιμερ, «Για τον ηδονισμό» του Μαρκουίτς, και άλλα παραδείγματα από το πρώιμο έργο του Ινστιτούτου, ο ασκητισμός σε όλες του τις μορφές ήταν συχνός στόχος κριτικής. Στη *Διαλεκτική* η κριτική επεκτεινόταν: «η ιστορία του πολιτισμού εί-

ναι η ιστορία της εσωστρεφούς άσκησης της θυσίας. Μ' άλλα λόγια: η ιστορία της απάρνησης»⁴⁰. Στην πραγματικότητα, η αρχική εκείνη άρνηση της ενότητας του ανθρώπου με τη φύση βρίσκεται στη ρίζα όλων των μελλοντικών ανεπαρκιών του πολιτισμού. Η Οδύσσεια είναι γεμάτη από σαφή παραδείγματα της εγγενούς σχέσης μεταξύ απατάρνησης και αυτοσυντήρησης στη δυτική σκέψη: η άρνηση του Οδυσσέα να γευτεί το λατό ή τα βόδια του Υπερίωνα, το γεγονός ότι κοιμήθηκε με την Κίρκη μόνο αφού της απέσπασε τον όρκο πως δεν θα τον μεταμορφώσει σε γουρουνί, το οικειοθελές δέσιμό του στο κατάρτι του πλοίου του για να γλυτώσει από τη σαγήνη του τραγουδιού των Σειρήνων.

Ιδίως το τελευταίο αυτό επεισόδιο εγκυμονούσε πλήθος συμβολικών σημασιών για τον Χορκχάιμερ και τον Αντόρνο⁴¹. Οι ναύτες του Οδυσσέα βούλωσαν τ' αυτιά τους με κερί για να μην ακούσουν τις Σειρήνες. Όπως οι σύγχρονοι εργάτες, απώθησαν την ικανοποίηση προκειμένου να συνεχίσουν την κοπιαστική δουλειά τους. Ο Οδυσσέας, από την άλλη μεριά, δεν ήταν εργάτης κι έτσι μπορούσε να ακούσει το τραγούδι, αλλά σε συνθήκες που απέλλειαν την ανταπόκρισή του στον πειρασμό. Για τους προνομιούχους, η κουλτούρα παρέμενε ακόμη μια «promesse de bonheur» <πόσχεση ευτυχίας> χωρίς δυνατότητα εκπλήρωσης. Εδώ ο Οδυσσέας βίωσε το διαχωρισμό της ιδεατής από την υλική σφαίρα ο οποίος χαρακτηρίζει εκείνο που το Ινστιτούτο αποκαλούσε «καταφατική κουλτούρα».

Ακόμη πιο ριζικά, η εκδοχή της ορθολογικότητας που αντιπροσώπευε ο Οδυσσέας ήταν ένα ζοφερό προμήνυμα των μελλούμενων. Αγνιζόμενος ενάντια στη μυθική κυριαρχία του πεπρωμένου, ήταν αναγκασμένος να αρνηθεί την ενότητά του με την ολότητα. Εξ ανάγκης, όφειλε να αναπτύξει μια μερικευτική, υποκειμενική ορθολογικότητα για να διασφαλίσει την αυτοσυντήρησή του. Σαν τον Ροβινσώνα Κρούσο, ήταν ένας ατομοποιημένος, απομονωμένος άνθρωπος που επιβίωνε χάρη στα τεχνάσματά του απέναντι σ' ένα εχθρικό περιβάλλον. Η ορθολογικότητά του βασιζόταν έτσι στην πονηριά και την εργαλειακότητα. Για τον Χορκχάιμερ και τον Αντόρνο, ο Οδυσσέας ήταν το αρχέτυπο αυτού του μοντέλου διαφωτιστικών αξιών που συγκιτούσε ο νεωτερικός «οικονομικός άνθρωπος». Το επικίνδυνο ταξίδι του προανήγγελε την αστική ιδεολογία του ρίσκου ως ηθικής δικαίωσης του κέρδους. Ακόμη και ο γάμος του με την Πηνελόπη ενείχε την αρχή της ανταλλαγής – η πίστη της και η απάρνηση των μνηστήρων κατά την απουσία του σε αντάλλαγμα της επιστροφής του.

Ωστόσο, παρά τις σημαντικές προεικονίσεις του διαφωτισμού στο ομηρικό έπος, τούτο περιείχε επίσης ένα ισχυρό στοιχείο νοσταλγίας για την πατρίδα, πόθου για συμπιλώση. Αλλά η πατρίδα στην οποία ζητούσε να επιστρέψει ο Οδυσσέας ήταν ακόμη αποξενωμένη από τη φύση, ενώ η αληθινή νοσταλγία δικαιώνεται, όπως το ήξερε ο Νοβάλις, μόνο όταν «πατρίδα» σημαίνει φύση. Στην επόμενη παρέκβαση της *Διαλεκτικής*, με τίτλο «Ιουλιέτα, ή Διαφωτισμός και ηθική», ο Χορκχάιμερ και ο Αντόρνο εξέταζαν στρεβλές «επιστροφές» στη φύση, που διέτρεχαν σαν υπόγειο ρεύμα όλο το Διαφωτισμό. Εδώ επιστροφή σήμαινε συχνά την εκδίκαση της κακοποιημένης φύσης, ένα φαινόμενο που κορυφώθηκε στη βαρβαρότητα του εικοστού αιώνα. Το προγενέστερο έργο του

Ινστιτούτου σχετικά με τον φασιστικό ψευδονατουραλισμό – ιδιαίτερα το αιχμηρό δοκίμιο του Λόβενταλ για τον Κνουτ Χάμσουν – παρείχε το φόντο γι' αυτή την πραγμάτευση.

Γι' άλλη μια φορά, ο Χορκχάιμερ και ο Αντόρνο τόνιζαν τη συνέχεια ανάμεσα σε αστικό φιλελευθερισμό, που στην περίπτωση αυτή τον συμβόλιζε ο Καντ, και σε ολοκληρωτισμό, που προεικονιζόταν εδώ από τον Σαντ και, σε κάποιον βαθμό, από τον Νίτσε. Όπως υποστήριζαν, η προσπάθεια του Καντ να θεμελιώσει αποκλειστικά την ηθική σε μια πρακτική ορθολογικότητα ήταν εν τέλει αποτυχημένη. Η τάση του Διαφωτισμού να μεταχειρίζεται τη φύση και, κατ' επέκταση, τους ανθρώπους ως αντικείμενα βρισκόταν κατά βάθος σε συμφωνία με τον ακραίο φορμαλισμό της κατηγορητικής προσέγγισης, παρά την υπόδειξη του Καντ να μη θεωρούνται οι άνθρωποι μέσα αλλά σκοποί. Τι βηγμένη ως τα έσχατα λογικά της όρια, η υπολογιστική, εργαλειακή, τυπική ορθολογικότητα οδήγησε στη φρίκη της βαρβαρότητας του εικοστού αιώνα. Ο Σαντ ήταν ένας στους ενδιαμέσους σταθμούς αυτής της διαδρομής. Η *Ιστορία της Ιουλιέτας* ήταν πρότυπο της λειτουργικής ορθολογικότητας – κανένα όργανο δεν έμενε αδρανές, και τρώπα ξεβούλωτη. «Το πιστεύω της Ιουλιέτας είναι η επιστήμη... Κάνει χρήση της επιστημολογίας και της λογικής σύνταξης, όπως και ο σύγχρονος θετικισμός, αλλά ε κατευθύνει τη γλωσσολογική κριτική της κυρίως εναντίον της σκέψης και της φιλοσοφίας, όπως ο υπάλληλος της σύγχρονης διοίκησης, παρά εναντίον της θρησκείας, ως γατέρα του μαχητικού Διαφωτισμού»⁴². Άλλα έργα του Σαντ, όπως οι *Εισατόν είκοσι μισές στα Σδόδομα*, ήταν η κυνική, αντεστραμμένη εικόνα του αρχιτεκτονικού συστήματος του Καντ. Άλλα πάλι, όπως η *Ιουστίνη*, ήταν το ομηρικό έπος απαλλαγμένο από τελευταία υπολείμματα μυθολογίας. Χωρίζοντας τόσο ανελέητα την πνευματική από σωματική πλευρά του έρωτα, ο Σαντ παρακολουθούσε απλώς μέχρι τέλους τις συπαγωγές του καρτεσιανού δυϊσμού. Επιπλέον η ωμή καθυπόταξη των γυναικών στα ιαγὰ του υποδήλωνε την κυριαρχία πάνω στη φύση που χαρακτήριζε το Διαφωτισμό⁴³. Ιριορισμένες στη βιολογική και μόνο λειτουργία τους, οι γυναίκες απογυμνώνονταν από κάθε υποκειμενικότητα. Η λατρεία της Παρθένου που προωθούσε η εκκλησία, κνοντας κάποια παραχώρηση στη μητριαρχική ζεστασιά και συμπιλώση, ήταν εν τέλει αποτυχημένη. Οι δίκες μαγισσών της πρώιμης νεωτερικής περιόδου συμβόλιζαν πο καλύτερα τη στάση που κρατούσε στο βάθος ο Διαφωτισμός απέναντι στις γυναίκες, παρά την υποστήριξη που παρείχε εξωτερικά στη χειραφέτησή τους. Η κραυγαλέα ωμότη του Σαντ ήταν απλώς το εμφανέστερο παράδειγμα ενός πολύ πιο διάχυτου φαινομένου. Μάλιστα ο σαδισμός του Διαφωτισμού απέναντι στο «αδύνατο φύλο» υπήρξε ένα πρ ανάκρουσμα της κατοπινής καταστροφής των Εβραίων – τόσο οι γυναίκες όσο και Εβραίοι ταυτιζόνταν με τη φύση ως αντικείμενα κυριαρχίας.

Η θέληση για δύναμη του Νίτσε, όχι λιγότερο από την κατηγορητική προσεγγίση του Καντ, προανήγγελλε αυτή την εξέλιξη όταν αξίωνε την ανεξαρτησία του ανθρώπου από εξωτερικές δυνάμεις. Η ανθρωποκεντρική του ύβρις βρισκόταν επίσης στη ρίζη της καντιανής έννοιας της «ωριμότητας», η οποία ήταν ένας από τους κύριους σιχους του Διαφωτισμού όπως τον εννοούσε ο Καντ. Ο άνθρωπος ως μέτρο όλων των πραγμάτων σήμαινε αξεδιάλυτα τον άνθρωπο ως άρχοντα της φύσης. Ήταν αιριβιάς

υπερτονισμός της αυτονομίας του ανθρώπου που οδηγούσε παραδόξως στην υποταγή του, καθώς η μοίρα της φύσης γινόταν και δική του μοίρα. Ο φασισμός μάλιστα χρησιμοποίησε την εξέγερση της απωθημένης φύσης ενάντια στην ανθρώπινη κυριαρχία για τους καταχθόνιους σκοπούς αυτής ακριβώς της κυριαρχίας⁴⁴. Η κυριαρχία στη μία κατεύθυνση μπορούσε κάλλιστα να στραφεί και στην αντίθετη: η αληθινή «επιστροφή» στη φύση ήταν πολύ διαφορετική από τον φασιστικό ψευδονατουραλισμό.

Ας σημειωθεί παρενθετικά ότι, αφαιρώντας την έμφαση από την ολική αυτονομία του ανθρώπου, ο Χορκχάμερ και ο Αντόρνο έμεναν πιστοί στην άρνηση μιας θετικής ανθρωπολογίας που χαρακτήριζε εξαρχής την Κριτική Θεωρία. Ένα τέτοιο εγχείρημα, έμοιαζαν να λένε, θα υποδήλωνε την αποδοχή της κεντρικότητας του ανθρώπου, η οποία με τη σειρά της υποβάθμιζε τον φυσικό κόσμο. Η Κριτική Θεωρία, παρ' όλη την εμμονή της σ' ένα γνώμονα με τον οποίο θα μπορούσαν να αποτιμηθούν οι ανορθολογικές εκφάνσεις του κόσμου, δεν ήταν πραγματικά, στον πυρήνα της, ένας ριζοσπαστικός ανθρωπισμός⁴⁵. Το ενδιαφέρον του Χορκχάμερ για τη θρησκεία, που ήρθε αρκετά αργότερα στην επιφάνεια, δεν συνιστούσε επομένως μια τόσο ριζική απομάκρυνση από τις βάσεις του προγενέστερου έργου του όσο μπορεί να φαινόταν εκ πρώτης όψης.

Στο υπόλοιπο της *Διαλεκτικής του διαφωτισμού*, ο Χορκχάμερ και ο Αντόρνο εξέτασαν τις μορφές που προσέλαβε το διαφωτιστικό ήθος στην πολιτιστική βιομηχανία και στον σύγχρονο αντισημιτισμό, θέματα που έχουμε πραγματευτεί σε προηγούμενα κεφάλαια. Στο τέλος του βιβλίου συμπεριέλαβαν μια σειρά αφορισμούς, γυρω από ζητήματα τόσο ανόμοια μεταξύ τους όσο η υπόγεια ιστορία του σώματος και η θεωρία των ραντασμάτων. Από την αρχή ως το τέλος, όπως είχαμε συχνά την ευκαιρία να σημειώσουμε, ο τόνος ήταν πεσιμιστικός και η πρόγνωση ζοφερή. Η αποξένωση του ανθρώπου από τη φύση, που έχει τόσο κεντρική θέση στην παρούσα κρίση του δυτικού πολιτισμού, έδειχνε να είναι μια σχεδόν μη αναστρέψιμη τάση. Σ' έναν αφορισμό αφιερωμένο στη φιλοσοφία της ιστορίας, ο Χορκχάμερ και ο Αντόρνο απέρριπταν ρητά τις πσιμιστικές βάσεις του χριστιανισμού, του εγγελευτικού ιδεαλισμού και του ιστορικού υλισμού. Η ελπίδα για καλύτερες συνθήκες, αν δεν ήταν ολότελα απατηλή, στηριζόταν λιότερο σε κάποια εγγύηση της επίτευξής τους απ' ό,τι στην προοδικοποιημένη άρνηση που υπήρχοντος. Δεν υπήρχε ωστόσο καμία διακριτή πράξη υποδεικνυόμενη από το όνομα η οποία θα μπορούσε να βοηθήσει σ' αυτό τον αγώνα⁴⁶.

Μάλιστα η Σχολή της Φρανκφούρτης έτεινε όλο και περισσότερο να ερμηνεύει οποιδήποτε προσπάθεια για την πραγμάτωση των υποσχέσεων της φιλοσοφίας ως εργαλειοποίηση. Σ' έναν αφορισμό για την προπαγάνδα, ο Χορκχάμερ και ο Αντόρνο στηλίτευαν την εργαλειώδη χρήση της φιλοσοφίας και της γλώσσας που είχε σκοπό να επιφέρει κοινωνική αλλαγή. Στην *Εκκλειψη του λόγου*, ο Χορκχάμερ έκανε μια παρόμοια αρατήρηση: «Είναι λοιπόν ο ακτιβισμός, ιδιαίτερα ο πολιτικός ακτιβισμός, το μονακό μέσο πραγμάτωσης, όπως μόλις την ορίσαμε; Διστάζω να πω κάτι τέτοιο. Η εποχή αυτή δεν χρειάζεται πρόσθετα ερεθίσματα για δράση. Η φιλοσοφία δεν πρέπει να μετρεύεται σε προπαγάνδα, ούτε για τον καλύτερο δυνατό σκοπό»⁴⁷.

Συνεπώς, σε κανένα έργο της Σχολής της Φρανκφούρτης κατά τη δεκαετία του '40 δεν γίνονταν σαφείς προγραμματικές υποδείξεις για μεθόδους αλλαγής της κοινωνίας. (Όχι ότι γίνονταν πριν, αλλά τουλάχιστον η επίκληση της *πράξης* ήταν ένα σύνθημα χαρακτηριστικό του πρώιμου έργου του Ινστιτούτου). Η συμφιλίωση με τη φύση ήταν ο προφανής στόχος, αλλά τι ακριβώς σήμαινε αυτό ποτέ δεν εξηγήθηκε πλήρως. Εκείνο που οπωσδήποτε δεν σήμαινε βέβαια ήταν η υποταγή του ανθρώπου σε υποστασιοποιημένες φυσικές δυνάμεις. Η Σχολή της Φρανκφούρτης δεν ήθελε να αναβιώσει τη χοντροκομμένη διαλεκτική της φύσης του Ένγκελς. Ούτε ήθελαν να ενδώσουν τα μέλη της στη δεξιά εκδοχή της αποθέωσης της φύσης, την οποία τόσο σαρωτικά είχε ξεσκεπάσει ο Λόβενταλ στο δοκίμιό του για τον Κνουτ Χάμσουν. Τέλος, ζητούσαν να διαχωρίσουν τη θέση τους απ' όλες εκείνες τις κριτικές του Διαφωτισμού που διέτρεχαν την ιστορία της γερμανικής σκέψης, οι οποίες συχνά μόλις που ξεπερνούσαν τη νοσταλγική λαχτάρα για μια εξιδανικευμένη «φυσική κατάσταση».

Η φύση, όπως έκαναν σαφές ο Χορκχάμερ και ο Αντόρνο, δεν ήταν από μόνη της ούτε καλή ούτε κακή. Εξάλλου η πλήρης συμφιλίωση με τη φύση υπό την έννοια μιας απόλυτης ταυτότητας μπορούσε να σημαίνει μόνο υποστρόφη σε μια κατάσταση αδιαμεσολάβητης στασιμότητας. Η Κριτική Θεωρία συνέχιζε να τονίζει τη μη ταυτότητα με τρόπο που απέκλειε την αναγωγή του υποκειμένου σε αντικείμενο και το αντίστροφο. Σ' αυτό το σημείο διέφεραν οι δημιουργοί της από τον Μπένγιαμιν και τον Ερνστ Μπλοχ, του οποίου η φιλοσοφία της ελπίδας μιλούσε για την ανάσταση ενός φυσικού υποκειμένου με τρόπο που φαινόταν να εξαλείφει τη διάκριση μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου⁴⁸. Η ουτοπία της συμφιλίωσης, έλεγαν ο Χορκχάμερ κι ο Αντόρνο κατά την εξέταση της προβολής, δεν διατηρείται στην ενότητα αντικειμένου και αντίληψης, αλλά στη στοχαστική αντίθεση μεταξύ τους⁴⁹. Αλλού διευκρίνιζαν ότι μάλλον η *ανάμνηση* της φύσης, παρά η ίδια η φύση, είναι ο εχθρός της κυριαρχίας⁵⁰.

Η ανάμνηση έπαιζε πράγματι αποφασιστικό ρόλο στην κατανόηση της κρίσης του σύγχρονου πολιτισμού από τη Σχολή της Φρανκφούρτης. Εδώ ερχόταν στο προσκήνιο η φροϊδική συνιστώσα της Κριτικής Θεωρίας⁵¹. Ένα από τα μεγαλύτερα τιμήματα της προόδου, έγραφαν ο Χορκχάμερ και ο Αντόρνο σ' έναν από τους αφορισμούς τους, ήταν η απώθηση του πόνου και της δυστυχίας που προκαλεί η κυριαρχία πάνω στη φύση. Η φύση πρέπει να κατανοείται όχι μόνο ως κάτι εξωτερικό προς τον άνθρωπο, αλλά και ως εσωτερική πραγματικότητα. «Κάθε πραγματοποίηση», επισήμαιναν, «είναι μια λήθη»⁵². Όπως σημειώθηκε νωρίτερα, η αναζήτηση ενός απελευθερωμένου μέλλοντος μέσα στην ολοκληρωμένη επανάκτηση του παρελθόντος υπήρξε ένα από τα κύρια θέματα του έργου του Βάλτερ Μπένγιαμιν. Η θεωρία του για την εμπειρία και η μέριμνά του για τα αξιομνημόνευτα συμβάντα των παιδικών χρόνων⁵³ αντανακλούσαν αυτό το ενδιαφέρον. Μάλιστα ήταν σε μια επιστολή του στον Μπένγιαμιν γραμμένη το 1940 που ο Αντόρνο χρησιμοποίησε για πρώτη φορά τη φράση «Κάθε πραγματοποίηση είναι μια λήθη»⁵⁴. Το ερέθισμα ήταν το άρθρο του Μπένγιαμιν για τον Μπωντλαίρ

στην *Zeitschrift*, όπου εξέταζε την Erfahrung (απαρτιωμένη εμπειρία) και τη mépoire involontaire (ακούσια μνήμη) του Προυστ.

Η διαδικασία της χειραφέτησης γινόταν εν μέρει αντιληπτή ως ανάπτυξη της αυτοσυνείδησης και ανάσταση του χαμένου παρελθόντος. Εδώ ήταν βέβαια εμφανείς οι εγγελιανές ρίζες της Κριτικής Θεωρίας. Κατά τον Χέγκελ, η διαδικασία της ιστορίας ήταν το ταξίδι του πνεύματος που αποκτούσε συνείδηση των αποξενωμένων αντικειμενοποιήσεών του. Εκεί που ο Χορκχάιμερ και ο Αντόρνο απομακρύνονταν από τον Χέγκελ ήταν στην άρνησή τους, πρώτον, να υποστασιοποιήσουν την υποκειμενικότητα ως υπερβατική πραγματικότητα υπεράνω των ατόμων και, δεύτερον, να την πραγματευτούν ως μοναδική πηγή της αντικειμενικής πραγματικότητας. Η Σχολή της Φρανκφούρτης δεν επανήλθε ποτέ στην ιδεαλιστική έννοια του κόσμου ως δημιουργήματος της συνείδησης. Όπως σημείωνε ο Αντόρνο σε επιστολή του στον Μπένγιαμιν, στις 29 Φεβρουαρίου του 1940, μια κάποια λήθη είναι αναπόφευκτη, κατ' επέκταση δε και κάποια πραγματοποίηση. Η πλήρης ταύτιση του σκεπτόμενου υποκειμένου με το αντικείμενο της σκέψης του ήταν αδύνατη⁵⁵.

Όπως ήταν αναμενόμενο, η Σχολή της Φρανκφούρτης δυσπιστούσε απέναντι στην ανθρωποκεντρική παρόρμηση που διέβλεπε στον πυρήνα της έμφασης των ιδεαλιστών στη συνείδηση, ακόμη κι όταν η συνείδηση αυτή ήταν θεωρητικά «αντικειμενική». Το 1945, ο Χορκχάιμερ επέστρεψε στο πανεπιστήμιο Κολούμπια για να δώσει μια σειρά διαλέξεων πάνω στη θεματική των βιβλίων του. Σε μια απ' αυτές⁵⁶, κατηγορησε την κλασική γερμανική φιλοσοφία ότι θέλησε να υπερβεί το δυϊσμό ανθρώπου και Θεού, επιθυμία που την οδήγησε να συμπεριλάβει το δαιμονικό στα συστήματά της. Τούτο γέννησε θεοδικίες όπως εκείνες του Λάιμπνιτς και του Χέγκελ, με τις ηυχαστικές συνεπαγωγές τους. Σ' όλο το έργο των κλασικών φιλοσόφων, η ιδέα της χάριτος ήταν απύσχα, στοιχείο ενδεικτικό της ύβρεως που έφερε μέσα του. Για να αποφευχθεί κάτι τέτοιο, υποδήλωνε η Σχολή της Φρανκφούρτης, έπρεπε να διατηρηθεί η αυτόνομη ακεραιότητα του φυσικού αντικειμένου, αν και όχι σε βαθμό που να παραγνωρίζεται η διαμεσολαβημένη αλληλεπίδρασή του με το ανθρωπινό υποκείμενο. Αυτό που ο Μαξ είχε αποκαλέσει «εξανθρωπισμό της φύσης» και «φυσικοποίηση του ανθρώπου»⁵⁷ ήταν αναγκαίο, αλλά όχι με τίμημα την εξάλειψη των εγγενών διαφορών τους.

Εκείνο που πρέπει να κατανοηθεί βέβαια είναι ότι, στη δεκαετία του '40, το Ινστιτούτο έδινε μεγαλύτερη έμφαση στην ανάγκη της συμφιλίωσης απ' ό,τι στην αναγκαιότητα να διατηρηθούν οι διακρίσεις. Υπόρρητη στο πρόγραμμά του ήταν η τελική γεφύρωση του χάσματος μεταξύ φυσικών και κοινωνικών επιστημών που τόσο είχαν πασχίσει να εγκαθιδρύσουν ο Ντιλτάν και οι οπαδοί του στα τέλη του δέκατου ένατου αιώνα. Επρόκειτο, ας σημειωθεί, για μια διχοτομία που ήδη πλέον στη δεκαετία του '20 είχε εισχωρήσει στη μαρξιστική θεωρία⁵⁸. Ο Λούκατς την είχε αποδεχθεί στον αγώνα του κατά της αναγωγής του μαρξισμού σε φυσική επιστήμη από τον Ένγκελς, τον Κάουτσκι και τους οπαδούς τους στη Δεύτερη Διεθνή. Ο νεαρός Μαρκούζε, πριν ακόμη συνδεθεί με το Ινστιτούτο, είχε τονίσει την αγεφύρωτη απόσταση μεταξύ ιστο-

ρίας και φύσης. «Το όριο μεταξύ ιστορικότητας και μη ιστορικότητας», έγραφε η 1930, «είναι ένα οντολογικό όριο»⁵⁹. Ακόμη και ο Χορκχάιμερ, αντιπαραθέτοντας εννοϊκά τον Βίκο στον Ντεκάρτ, είχε υποστηρίξει την άποψη ότι η μελέτη του ανθρώπου και η μελέτη της φύσης δεν ήταν ακριβώς το ίδιο πράγμα.

Αν και ποτέ δεν αποποιήθηκε ρητά αυτή την αντίληψη, η Σχολή της Φρανκφούρτης την έθεσε υπό αμφισβήτηση στη δεκαετία του '40, επιτιθέμενη στη μονιμότητα της διακρίσεως μεταξύ ανθρώπου και φύσης. Τούτο δεν σήμαινε βέβαια επιστροφή σε μια «επιστημονική» αντίληψη της ιστορίας – αυτό αφέθηκε σε κατοπινούς μαρξιστές όπως Λουί Αλτουσέρ⁶⁰ και οι οπαδοί του – αλλά υποδήλωνε πάντως μια τροποποίηση της αυστηρής διχοτομίας μεταξύ Geisteswissenschaften (επιστήμες του πνεύματος ή το πολιτισμού) και Naturwissenschaften (φυσικές επιστήμες). Η συζήτηση για την ανάγκη συμφιλίωσης ανθρώπου και φύσης, μιας συμφιλίωσης ωστόσο που να μην προϋποθέτει ταυτότητα, δεν έδενε καλά με την πίστη στο «οντολογικό όριο» μεταξύ ιστορικότητας και μη ιστορικότητας. Όμως τι ακριβώς θα σήμαινε αυτό για μια μελλοντική επιστήμη του ανθρώπου δεν εξηγήθηκε ποτέ πλήρως στα γραπτά του Ινστιτούτου.

Εξίσου προβληματικό ήταν το ψυχολογικό επίπεδο στο οποίο έπρεπε να επέλθει η συμφιλίωση. Εδώ η Σχολή της Φρανκφούρτης εισήγαγε έναν νέο όρο στο λεξιλόγιό της: τη *μίμηση* (mimesis). Οποσδήποτε η μίμηση ως εξήγηση της κοινωνικής συμπεριφοράς ήταν το μόνιμο αγαπημένο θέμα ορισμένων θεωρητικών της κοινωνίας. Ο Ντυρκέμ, για παράδειγμα, είχε αφιερώσει ένα ολόκληρο κεφάλαιο της *Αυτοκτονία* του για να καταρρίψει προκατόχους του που τη χρησιμοποιούσαν, όπως ο Γκαμπριέλι Ταρντ⁶¹. Ο Φρόντ, στο *Μαρξική ψυχολογία και ανάλυση του εγώ*, σχολίαζε επίσης το έργο του Ταρντ, αλλά συμπεριελάμβανε τη μίμηση στην πιο γενική κατηγορία της «υποβολής», την οποία είχε χρησιμοποιήσει ο Λε Μπον⁶². Ωστόσο η χρήση που της επεφύλασσαν αυτοί οι θεωρητικοί ήταν κυρίως να εξηγήει ορισμένους τύπους ομαδικής συμπεριφοράς, ιδίως τη συμπεριφορά της μάζας ή του πλήθους. Το Ινστιτούτο χρησιμοποιούσε επίσης τη μίμηση γι' αυτόν το σκοπό, αλλά ανέπτυξε την έννοια και σ' ένα άλλο πλαίσιο.

Το 1941, στο φυλλάδιο του Ινστιτούτου που ανήγγελλε ένα πρόγραμμα για τον αντισημιτισμό, παρουσιάστηκε η σημασία της μίμησης κατά την παιδική ηλικία, προκειμένου να καταρριφθούν οι ναζιστικές θεωρίες περί κληρονομικών φυλετικών χαρακτηριστικών⁶³. Στις κατοπινές του διαλέξεις στο πανεπιστήμιο Κολούμπια και στην *Εκλειψη του λόγου*, ο Χορκχάιμερ ανέπτυξε αυτή την αρχική πρόταση. Η μίμηση, έλεγε, ήταν ένα από τα πρωταρχικά μέσα μάθησης στα πρώτα παιδικά χρόνια. Η μετέπειτα κοινωνικοποίηση ωστόσο μάθαινε το παιδί να παραιτείται από τη μίμηση για χάρη της έλλογης, στοχευμένης συμπεριφοράς. Ένα φυλογενετικό σύστοιχο αυτού του οντογενετικού σχήματος ήταν ένα από τα κεντρικά μοτίβα του διαφωτισμού. Ο δυτικός «πολιτισμός» άρχισε με τη μίμηση, αλλά τελικά την υπερέβη. «Η συνειδητή προσαρμογή και εντέλει η κυριαρχία αντικαθιστούν τις διάφορες μορφές της μίμησης. Η πορεία της επιστήμης είναι η θεωρητική εκδήλωση αυτής της αλλαγής: ο τύπος

εκτοπίζει την εικόνα, η υπολογιστική μηχανή τους τελετουργικούς χορούς. Προσαρμόζομαι σημαίνει ότι εξομοιώνω τον εαυτό μου με τον κόσμο των αντικειμένων για χάρη της αυτοσυντήρησης»⁶⁴. Όμως η μίμηση δεν ξεπεράστηκε πλήρως στον δυτικό πολιτισμό. Όπως προειδοποιούσε ο Χορκχάιμερ,

Αν η τελική απάρνηση της μιμητικής ορμής δεν υπόσχεται να οδηγήσει στην εκπλήρωση των ανθρώπινων δυνατοτήτων, η ορμή αυτή θα βρίσκεται πάντα σε αναμονή, έτοιμη να ξεσπάσει σαν μια καταστροφική δύναμη. Αν δηλαδή δεν υπάρχει άλλος κανόνας από την καθεστηκυία τάξη, αν όλη η ελπίδα ευτυχίας που μπορεί να προσφέρει ο λόγος είναι ότι διατηρεί το υπάρχον ως έχει και μάλιστα αυξάνει την πίεσή του, τότε η μιμητική ορμή ποτέ δεν ξεπερνιέται πραγματικά. Οι άνθρωποι επανακάμπτουν σ' αυτήν με μια υπόστροφη, διαστρεβλωμένη μορφή⁶⁵.

Οι σύγχρονοι διώκτες συχνά μιμούνται τις αξιολύπτες χειρονομίες των θυμάτων τους: οι δημαγωγοί εμφανίζονται πολλές φορές σαν καρικατούρες των ανθρώπων που στοχεύουν⁶⁶. Ακόμη και οι λιγότερο δηλητηριώδεις μορφές μαζικής κουλτούρας εκφράζουν ένα ορισμένο σαδιστικό στοιχείο μέσα από την επανάληψη της καθεστηκυίας τάξης, μια παρατήρηση που έκανε ο Αντόρνο στη μελέτη του για την τζαζ.

Ωστόσο η μίμηση δεν είναι από μόνη της πηγή του κακού. Αντίθετα, όπως υποδήλωνε ο Χορκχάιμερ, είναι υγιής όταν σημαίνει τη μίμηση των όψεων της φύσης που καταφάσκουν στη ζωή, δηλαδή της μητρικής ζεστασιάς και προστασίας. Το καθήκον της φιλοσοφίας, όπως πρότεινε σε μία από τις διαλέξεις του στο Κολούμπια⁶⁷, είναι να αφυπνίσει την ανάμνηση της παιδικής μίμησης, η οποία έχει συκοτιστεί από τη μετέπειτα κοινωνικοποίηση. Η παρακμή της οικογένειας πρέπει λοιπόν να αναστραφεί, ή τουλάχιστον η μιμητική ορμή του παιδιού, η οποία έχει καθηλωθεί σε εξωοικογενειακά στοιχεία, πρέπει να επανέλθει στο αρχικό της αντικείμενο μέσα στην οικογένεια. Ας σημειωθεί ότι αυτός ο σκοπός είναι στενά συνδεδεμένος με την ενότητα λέξης και πράγματος που βιώνεται στην καθαρή γλώσσα. Όπως έλεγε ο Χορκχάιμερ, «Η γλώσσα αντανάκλα τους πόθους των καταπιεσμένων και την κατάντια της φύσης· απελευθερώνει τη μιμητική παρόρμηση. Ο μετασχηματισμός αυτής της παρόρμησης στο οικουμενικό μέσο της γλώσσας και όχι σε καταστροφική δράση σημαίνει ότι δυναμικά μηδενιστικές δυνάμεις δουλεύουν για λογαριασμό της συμπιλίωσης»⁶⁸. Οντογενετικά, η συνθήκη αυτή υπάρχει στη συνείδηση του δίχρονου παιδιού, για το οποίο όλα τα ονόματα, με μία έννοια, είναι κύρια.

Αν σκοπός είναι η αποκατάσταση αυτού του σταδίου της ανθρώπινης ανάπτυξης, ή τουλάχιστον ορισμένων από τα καλύτερα χαρακτηριστικά του, τι θα γίνει στο εγώ, το οποίο αναπτύσσεται, σύμφωνα με τον Φρόντ, σε μεταγενέστερη φάση; Στις θεωρητικές εργασίες τους κατά τη δεκαετία του '40, ο Χορκχάιμερ και ο Αντόρνο υιοθέτησαν έναν πολύ διαφορετικό τόνο στην πραγμάτευση του εγώ από εκείνον που ήταν εμφανής στις *Μελέτες για την προκατάληψη*. Τώρα, αντί να τονίζουν την ανάγκη

ενός απαρτιωμένου εγώ που θα καταπολεμούσε τις προβολές ξένων προς το εγώ χαρακτηριστικών πάνω σε αποδιοπομπαίους τράγους όπως οι μειονότητες, συνέδεαν την ανάπτυξη του εγώ με την κυριαρχία πάνω στη φύση. Στην *Εκλειψη του λόγου*, ο Χορκχάιμερ διατεινόταν:

Ως αρχή του εαυτού, που επιδιώκει να νικήσει στον αγώνα ενάντια στη φύση γενικά, ενάντια σε άλλους ανθρώπους ειδικότερα και ενάντια στις ίδιες του τις παρορμήσεις, το εγώ θεωρείται συνδεδεμένο με τις λειτουργίες της κυριαρχίας, της διοίκησης και της οργάνωσης... Η επικράτησή του είναι πρόδηλη στην πατριαρχική εποχή... Η ιστορία του δυτικού πολιτισμού θα μπορούσε να γραφεί στην προοπτική της ανάπτυξης του εγώ καθώς ο υποτακτικός προσαρμόζει υποσυνείδητα, δηλαδή εσωτερικεύει, τις προσταγές του αφέντη του, ο οποίος έχει προηγηθεί στον αγώνα για αυτοπειθαρχία... Ουδέποτε απέβαλε η έννοια του εγώ τα στίγματα της προέλευσής της από το σύστημα της κοινωνικής κυριαρχίας⁶⁹.

Εξάλλου ο αγώνας του υποκειμενικά ορθολογικού εγώ ενάντια στη φύση, τόσο την εξωτερική όσο και την εσωτερική, έφερε στο τέλος εντελώς αντίθετα αποτελέσματα από τα αναμενόμενα. «Το επιμύθιο είναι απλό», συμπέρανε ο Χορκχάιμερ, «από μόνες τους η αποθέωση του εγώ και η αρχή της αυτοσυντήρησης κορυφώνονται στην παντελή ανασφάλεια του ατόμου, στην πλήρη άρνησή του»⁷⁰.

Εδώ το εγώ νοούνταν εν μέρει με φιλοσοφικούς όρους –το *ego cogito* από τον Ντεκάρτ ως τον Χούσερλ ήταν εξαρχής στο στόχαστρο του Ινστιτούτου⁷¹– αλλά είχε ολοφάνερα και ψυχολογική σημασία. Η κατοπινή έννοια της «αρχής της επίδοσης» (*performance principle*) που πρότεινε ο Μαρκούζε ως τη συγκεκριμένη αρχή της πραγματικότητας της δυτικής κοινωνίας είχε τις ρίζες της σ' αυτή την προηγούμενη κριτική του εγώ ως εργαλείου κυριαρχίας. Στο *Έρωτας και πολιτισμός* ωστόσο, δοκίμασε να σκιαγραφήσει το περίγραμμα μιας νέας αρχής της πραγματικότητας, ενώ ο Χορκχάιμερ και ο Αντόρνο αρκούσαν να υπονομεύουν το παραδοσιακό εγώ δίχως να προσφέρουν μια πλήρως επεξεργασμένη εναλλακτική εκδοχή, παράλειψη η οποία επρόκειτο να προβληματίσει μεταγενέστερους υποστηρικτές της Σχολής της Φρανκφούρτης όπως ο Γιούργκεν Χάιπερμας⁷².

Παρά τον πρωτογονισμό που θα μπορούσαν να συνεπάγονται τα επιχειρήματά τους, ο Χορκχάιμερ και ο Αντόρνο φρόντισαν να απορρίψουν οτιδήποτε υποδήλωνε επιστροφή στη φυσική απλότητα. Η νοσταλγία, όπως εμφανιζόταν στους συντηρητικούς κριτικούς του πολιτισμού, συγγέντρωνε, καθώς είδαμε, τα πυρά της κριτικής-παρόμοια, η νοσταλγία για τη χαμένη νεότητα του ανθρώπινου είδους μάλλον δεν ήταν το αίσθημα που δέσποζε στη Σχολή της Φρανκφούρτης. Τούτο γινόταν φανερό κατά την περίπλοκη πραγμάτευση της σχέσης λόγου και φύσης στην *Εκλειψη του λόγου*. Όπως έχουμε συχνά παρατηρήσει, το Ινστιτούτο ήταν πολύ επικριτικό απέναντι σε ό,τι περνούσε για λόγος στον σύγχρονο κόσμο. Ο εργαλειώδης, υποκειμενικός, χειραγωγικός λόγος, έλεγαν τα μέλη του, είναι υποχείριο της τεχνολογικής κυριαρχίας. Χωρίς ορθολογικούς σκοπούς, όλη η αλληλεπίδραση ανάγεται τελικά σε σχέσεις

εξουσίας. Η απομάγευση του κόσμου είχε προχωρήσει υπερβολικά και ο ίδιος ο λόγος έχει απογυμνωθεί από το αρχικό του περιεχόμενο.

Σ' αυτή την επιχειρηματολογία βέβαια, ο Χορκχάμερ και οι συνεργάτες του δεν ήταν καθόλου μόνοι. Στην πραγματικότητα, συνέπιπταν μ' ένα ευρύ φάσμα στοχαστών με τους οποίους σπάνια συμφωνούσαν σε άλλα θέματα. Όπως έδειξε ο Φριτς Ρίνγκερ, ο εξορθολογισμός του κόσμου και οι συνέπειές του είχαν κατακυριεύσει το νου των ακαδημαϊκών «μιανδαρίνων» στα χρόνια της Βαΐμάρης⁷³. Ο Μαξ Σέλερ, για παράδειγμα, είχε επικρίνει την ορθολογική κυριαρχία πάνω στη φύση ήδη από το 1926⁷⁴. Παρόμοια αισθήματα έρχεαν από τη γραφίδα ενός άλλου ανταγωνιστή, του Μάρτιν Χάιντεγκερ, του οποίου η πρώιμη επιρροή στον Μαρκούζε έχει συχνά θεωρηθεί υπεύθυνη για την αντιτεχνολογική τάση που υποτίθεται ότι υπάρχει στο έργο του πρώην μαθητή του⁷⁵. Στη δεκαετία του '40, συντηρητικοί συγγραφείς από εντελώς διαφορετικές παραδόσεις εξαπέλυαν κι αυτοί παθιασμένες επιθέσεις ενάντια στην εργαλειώδη ορθολογικότητα και τις συνέπειές της. Το πολυδιαβασμένο δοκίμιο του Μάικλ Όκσοτ «Ο ορθολογισμός στην πολιτική»⁷⁶ εμφανίστηκε τον ίδιο χρόνο με τη *Διαλεκτική του διαφωτισμού* και την *Εκλειψη του λόγου*.

Εκείνο που απομάκρυνε τη Σχολή της Φρανκφούρτης από ορισμένους απ' αυτούς τους συγγραφείς ήταν, όπως είδαμε, η εμμονή των μελών της στις ποικίλες μορφές του λόγου, μία από τις οποίες θα μπορούσε να απορύγει τη σύγκρουση με τη φύση. Εκείνο που διέκρινε την οπτική τους από άλλες ήταν η άρνησή τους να δεχτούν ότι αυτός ο τύπος ουσιαστικού λόγου θα μπορούσε να πραγματοποιηθεί άμεσα σε κοινωνικό επίπεδο. Ο μη ανταγωνιστικός λόγος ήταν πάντα μια ελπίδα, της οποίας όμως η ύπαρξη, ενώ περνούσε μέσα από την άρνηση της καθοριστικής τάξης, εμπόδιζε την άκριτη αποθέωση της φύσης. Στην *Εκλειψη του λόγου* ο Χορκχάμερ αφιέρωσε ένα κεφάλαιο στην κατάδειξη της στενής σχέσης που είχαν οι υποτιθέμενες «επιστροφές» στη φύση με την εργαλειώδη ορθολογικότητα. Εδώ το επίχειρημα ήταν παρόμοιο μ' εκείνο που αναπτύχθηκε στη *Διαλεκτική* κατά την πραγμάτευση του Σαντ. Σύμφωνα με τον Χορκχάμερ,

η εξέγερση του φυσικού ανθρώπου – με την έννοια των καθυστερημένων στρωμάτων του πληθυσμού – ενάντια στην ανάπτυξη της ορθολογικότητας ουσιαστικά προήγαγε την τυποποίηση του λόγου και χρησίμευσε στη χαλιναγώγηση μάλλον παρά στην απελευθέρωση της φύσης. Υπ' αυτό το πρίσμα, μπορούμε να περιγράψουμε το φασισμό ως μια σατανική σύνθεση λόγου και φύσης – το ακριβές αντίθετο εκείνης της συμφιλώσεως των δύο πόλων που πάντα ονειρευόταν η φιλοσοφία⁷⁷.

Τυπικό σύμπτωμα της συνάφειας ανάμεσα στην εξέγερση της φύσης και την κυριαρχία ήταν ο δαρβινισμός, τουλάχιστον στην κοινωνική του αμφίεση. Κατά τον Χορκχάμερ, ο κοινωνικός δαρβινισμός είχε αναστρέψει τη δυναμική της συμφιλώσεως που ήταν εγγενής στην αρχική σύλληψη του Δαρβίνου περί ενότητας του ανθρώπου με τη φύση. Αντί γι' αυτήν, «η έννοια της επιβίωσης του καταλληλότερου ήταν απλώς μετά-

φραση των εννοιών του τυποποιημένου λόγου στο ιδίωμα της φυσικής ιστορίας»⁷⁸. Όπως θα μπορούσε να περιμένει κανείς, ο Χορκχάμερ υπέδειξε τον πραγματισμό ένα από τα μόνιμα μαύρα πρόβατα (*bêtes noires*) της κριτικής του, ως παραλάδι το δαρβινισμού⁷⁹. Στο άρθρο του για τον Έντουαρντ Φουνκς, ο Μπένγιαμιν, είχε ήδη επισημάνει τη σχέση μεταξύ του δαρβινικού εξελικτισμού και του ρηχού οπτιμισμού των σοσιαλιστών τύπου Μπερνστάιν⁸⁰. Αυτό το είδος συμφιλώσεως λόγου και φύσης, που στην πραγματικότητα ανήγε τον πρώτο σε όργανο της δεύτερης, δεν ήταν λύση. Η υποστροφή στον προδιαφωτιστικό «νατουραλισμό» ήταν μια προφανής πλάνη μολέθρια αποτελέσματα. «Ο μόνος τρόπος να βοηθηθεί η φύση», είπε ο Χορκχάμερ «είναι να αποδεσμευτεί το φαινομενικά αντίθετό της, η ανεξάρτητη σκέψη»⁸¹.

«Ανεξάρτητη σκέψη» δεν σήμαινε βέβαια επιστροφή σε προμαρξιστικές αντιλήψεις περί εντελώς αυτόνομου στοχασμού. Στην *Εκλειψη του λόγου* ο Χορκχάμερ απέρριπτε ρητά τις προσπάθειες για αναβίωση παλαιότερων μεταφυσικών συστημάτων. Ο νεοθωμισμός, για τον οποίο στα τέλη της δεκαετίας του '40 υπήρξε μια έξαρση ενδιαφέροντος, έγινε ο κύριος στόχος της επίθεσής του. Τη νεοθωμιστική αναζήτηση από λυτων δογμάτων την απέρριπτε ως προσπάθεια να υπερνικηθεί ο σχετικισμός με διατάγματα. Την επιθυμία των οπαδών αυτού του ρεύματος να καταστήσουν επίκαιρες τις διδασκαλίες του Ακινάτη την περιγελούσε ως καταφατική και κομπορρομιστική. Κατά τον Χορκχάμερ, ο νεοθωμισμός παρουσίαζε θεμελιακή συγγένεια με τον πραγματισμό ως προς την παράβλεψη της άρνησης. Όπως κατήγγελλε, «η αποτυχία του θωμισμού έγκειται μάλλον στην πρόθυμη συγκατάθεσή του σε πραγματιστικούς σκοπούς παρά στην αδυναμία πραγμάτωσής του. Όταν μια θεωρία υποστασιοποιεί με μεμονωμένη αρχή, που αποκλείει την άρνηση, παραδόξως προδιαθέτει τον εαυτό της για τον κομπορροισμό»⁸². Το έμφυτο ελάττωμα του θωμισμού, όπως και όλων των θετικιστικών συστημάτων, «έγκειται στην τάση του να κάνει την αλήθεια και την καλότητα ταυτόσημες με την πραγματικότητα»⁸³.

Μια άλλη δημοφιλής απόπειρα «ανεξάρτητης σκέψης» που εμφανίστηκε μετά τον πόλεμο ήταν το υπαρξιστικό κίνημα. Αρκετά πριν από την επιτυχία που έφερε στη μόδα τον υπαρξισμό, το Ινστιτούτο είχε βρεθεί σε αντιπαλότητα με στοχαστές οι οποίοι αργότερα θα θεωρούνταν οι κύριοι εκφραστές του. Η κριτική του Αντόρντ στον Κίρχεγκωρ ήταν η εκτενέστερη επίθεση που έγινε, αλλά και ο Χορκχάμερ είχε γράψει επικριτικά για τον Γιάσπερς⁸⁴, ενώ ο Μαρκούζε, μετά την είσοδό του στο Ινστιτούτο, είχε καταλήξει να ασκήσει κριτική στο έργο του Χάιντεγκερ⁸⁵, όπως και στον πολιτικό υπαρξισμό του Καρλ Σμιτ⁸⁶. Μετά τον πόλεμο, η σημαντικότερη κατάθεση αυτού του κινήματος ήταν το *Είμαι και μηδέν* του Σαρτρ. Όταν το είδε ο Χορκχάμερ το 1946, έγραψε στον Λόβενταλ:

Πήρα μια καλή γεύση από Σαρτρ και είμαι βαθιά πεπεισμένος πως είναι καθήκον μας να εκδώσουμε το βιβλίο μας το συντομότερο δυνατό. Παρά την εσωτερική αποστροφή μου, διάβασα μεγάλο μέρος του Σαρτρ... Πρόκειται για ένα νέο είδος φιλοσοφικής μαζικής γραμμα-

τείας... Από φιλοσοφική άποψη, το πιο εκπληκτικό είναι αναμφίβολα η αφελής πραγματοποίηση των διαλεκτικών εννοιών... Η διαλεκτική λεπτότητα και συνθετότητα της σκέψης έχει γίνει ένας γυαλιστερός μηχανισμός από μέταλλο. Εκφράσεις όπως «l'être en soi» και «l'être pour soi» [«το είναι καθ'εαυτό» και «το είναι δι' εαυτό»] λειτουργούν σαν κάποιου-είδους έμβολα. Η φετιχιστική μεταχείριση των κατηγοριών είναι εμφανής ακόμη και στη μορφή της τυπογραφίας, όπου γίνεται εκνευριστική και ανυπόφορη χρήση των πλαγίων γραμμάτων. Όλες οι έννοιες είναι termini technici [τεχνικοί όροι] με την κυριολεκτική σημασία της λέξης⁸⁷.

Στην Έκλειψη του λόγου ωστόσο δεν γινόταν καμία αναφορά στον υπαρξισμό. Το έργο της κατεδάφισης αφέθηκε στον Μαρκουίτς, στο μοναδικό άρθρο που δημοσίευσε κατά τη διάρκεια της θητείας του στο Στέιτ Ντιπάρτμεντ μετά τον πόλεμο⁸⁸. Η κριτική του Μαρκουίτς για το *Είναι και μηδέν* δεν ήταν πιο ευνοϊκή από εκείνη του Χορξχάιμερ. Από ορισμένες απόψεις, τα επιχειρήματά του προοικονόζαν την ίδια την αυτοκριτική που έκανε σε κατοπινά χρόνια ο Σαρτρ⁸⁹. Κατά τον Μαρκουίτς, ο Σαρτρ είχε εσφαλμένα ανακηρύξει το παράλογο οντολογική αντί για ιστορική συνθήκη. Το αποτέλεσμα ήταν να επανέλθει σε μια ιδεαλιστική εσωτερίκηση της ελευθερίας, την οποία αντιλαμβάνονταν ως κάτι αντίθετο στον εξωτερικό, ετερόνομο κόσμο. Παρά τις διακηρυγμένες επαναστατικές προθέσεις του, η πολιτική και η φιλοσοφία του βρίσκονταν σε πλήρη διάσταση. Εντοπίζοντας την ελευθερία στο *pour-soi* (είναι δι' εαυτό, μια εκδοχή του γερμανικού für-sich) και αρνούμενος ότι το *pour-soi* μπορεί να γίνει *en-soi* (καθ'εαυτό ή *an-sich*), ο Σαρτρ απέκοβε την υποκειμενικότητα από την αντικειμενικότητα με τρόπο που απέρριπτε τη συμφιλίωση ακόμη και ως ουτοπική δυνατότητα. Ακόμη, υπερτονίζοντας την ελευθερία του υποκειμένου και παραγνωρίζοντας τους περιορισμούς που έθετε η ιστορική του κατάσταση, ο Σαρτρ είχε γίνει ένας αβέλητος απολογητής της καθεστηκίας τάξης. Η θέση του ότι οι άνθρωποι διαλέγουν το πεπρωμένο τους, ακόμη κι αν είναι φρικτό, ήταν τερατώδης:

Αν η φιλοσοφία, χάρη στις υπαρξιακές-οντολογικές έννοιες του ανθρώπου ή της ελευθερίας, είναι σε θέση να δείξει ότι ο καταδιωγμένος Εβραίος και το θύμα του δήμου είναι και παράμουνον απολύτως ελεύθεροι και κύριοι μιας επιλογής υπεύθυνης για τον εαυτό της, τότε οι φιλοσοφικές αυτές έννοιες έχουν υποβιβαστεί στο επίπεδο μιας απλής ιδεολογίας, η οποία προσφέρεται ως η πιο βολική δικαιολογία για τους διώκτες και τους δήμιους⁹⁰.

Κατά τον Μαρκουίτς, το όλο εγχείρημα μιας «υπαρξιστικής» φιλοσοφίας χωρίς μια *a priori* ιδέα της ουσίας ήταν αδύνατο. Αυτό το απεδείκνυε το ίδιο το έργο του Σαρτρ ενάντια στις προθέσεις του: το *pour-soi*, με την τέλεια ελευθερία του, είναι μια κανονιστική περιγραφή του ανθρώπου στο γενικό καθεστώς του, όχι στην εμπειρική του κατάσταση. Απορροφώντας την άρνηση μέσα σ' αυτή την καταφατική αντίληψη της ανθρώπινης φύσης, ο Σαρτρ είχε χάσει τη διαλεκτική ένταση των ουσιολογικών φιλοσοφιών. Στην πραγματικότητα, η σαρτρική έννοια του *pour-soi* ως συνεχούς δράσης και αυτοδημιουργίας είχε μια συγκεκριμένη καταφατική λειτουργία μέσα στην

αστική κοινωνία. «Πίσω από τη μηδενιστική γλώσσα του υπαρξισμού», διατεινόταν ο Μαρκουίτς, «ελλοχεύει η ιδεολογία του ελεύθερου ανταγωνισμού, της ελεύθερης πρωτοβουλίας και των ίσων ευκαιριών»⁹¹. Το υποκείμενο του Σαρτρ, το οποίο έμοιαζε με το αναρχικού τύπου εγώ του Στίρνερ, ανήκε πάρα πολύ στη διαφωτιστική παράδοση της κυριαρχίας πάνω στη φύση⁹².

Το μοναδικό στοιχείο στο *Είναι και το μηδέν* για το οποίο ο Μαρκουίτς επιφύλαξε μια συγκρατημένη επιδοκιμασία ήταν η πραγμάτευση της σεξουαλικότητας. Όπως επισήμανε ο Πωλ Ρόμπινσον⁹³, το ενδιαφέρον του Μαρκουίτς γι' αυτό το ζήτημα ήταν ένας ενδιαμέσος σταθμός στο δρόμο προς την κατοπινή ενασχόλησή του με τον Φρόντ. Παρότεμπτε επίσης σε επιχειρήματα που είχε αναπτύξει πριν από μια δεκαετία στην *Zeitschrift*⁹⁴. Εκείνο που ξεχώρισε ο Μαρκουίτς στην αντιμετώπιση της σεξουαλικότητας από τον Σαρτρ ήταν η «άρνηση της άρνησης» που ενυπάρχει στη σεξουαλική επιθυμία, η οποία όταν φτάνει στα άκρα αρνείται τη δραστηριότητα του *pour-soi*. Στη σεξουαλικότητα, το σώμα τείνει να γίνει ένα εντελώς πραγματοποιημένο, παθητικό αντικείμενο, αποκλειστικά ελεγχόμενο από την αρχή της απόλαυσης κι όχι από την κυρίαρχη αρχή της πραγματικότητας. Ήδη το 1937 ο Μαρκουίτς έγραφε:

όταν το σώμα έχει γίνει ολοκληρωτικά αντικείμενο, ένα όμορφο πράγμα, μπορεί να είναι προάγγελος μιας νέας ευτυχίας. Υφιστάμενος την πιο ακραία πραγματοποίηση, ο άνθρωπος θριαμβεύει πάνω στην πραγματοποίηση. Η τέχνη του όμορφου σώματος, η οποία μπορεί να εμφανίζεται πλέον σήμερα μόνο στο τσίρκο, το βαριετέ και την επιθεώρηση, αυτή η ξέγνοιαστη ελαφρότητα και χαλαρότητα, αναγγέλλει τη χαρά της απελευθέρωσης από το ιδεώδες, στην οποία μπορεί να φτάσει ο άνθρωπος, όταν κάποτε η ανθρωπότητα, που θα έχει γίνει σ' αλήθεια υποκείμενο, κυριαρχήσει πάνω στην ύλη⁹⁵.

Αν και χωρίς να μιλάει πια με όρους «κυριαρχίας πάνω στην ύλη», ο Μαρκουίτς συνέχιζε να αισθάνεται πως η παθητική ελευθερία της πλήρους σεξουαλικής πραγματοποίησης αρνείται την υπαρξιστική αναγωγή της ελευθερίας στη δραστηριότητα του επιθετικού *pour-soi*. Τούτο πράγματι προσέφερε μια πιο διεισδυτική αντίληψη του δυναμικού μετασχηματισμού της κοινωνίας απ' ό,τι οι αδέξιες προσπάθειες του Σαρτρ να αντλήσει μια ριζοσπαστική πολιτική από τη φιλοσοφία του⁹⁶. Η άρνηση του *pour-soi* – το οποίο φαινόταν να ενεργεί σύμφωνα μ' αυτό που θα αποκαλούσε αργότερα ο Μαρκουίτς «αρχή της απόδοσης»⁹⁷ – υποδηλώνει ένα είδος συμφιλίωσης με τη φύση, μολονότι δεν είναι βέβαια παρά ένα επιμέρους βήμα σ' αυτή την κατεύθυνση. Η πλήρης πραγματοποίηση σημαίνει άρνηση όχι μόνο των κυριαρχικών αλλά και των μη κυριαρχικών όψεων του εγώ. Αυτή ήταν μια πραγματικότητα που απασχόλησε τον Χορξχάιμερ και τον Αντόρνο κατά τη δική τους θεώρηση της πραγματοποίησης του σώματος στη *Διαλεκτική του διαφωτισμού*⁹⁸.

Θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι ο σοβαρότερος φόβος της Σχολής της Φρανκφούρτης στα μεταπολεμικά χρόνια ήταν η εξάλειψη αυτών ακριβώς των στοιχείων υποκει-

μενικότητας. Όπως είδαμε εξετάζοντας τον τρόπο με τον οποίο πραγματεύτηκε το Ινστιτούτο τη μαζική κουλτούρα, καθώς και την εμπειρική δουλειά του για την αυταρχική προσωπικότητα, η αυθεντική ατομικότητα έφθινε με πολύ ανησυχητικό ρυθμό. Το Ινστιτούτο δεν ήθελε βέβαια να αναβιώσει το παλιό αστικό άτομο με το κυριαρχικό του εγώ, αλλά ένιωθε ότι, από ορισμένες απόψεις, η αντικατάστασή του από χειραγωγούμενους μαζανθρώπους σήμαινε μια απώλεια ελευθερίας. Όπως είχε γράψει ο Αντόρνο στον Μπένγιαμιν⁹⁹, το «άτομο» ήταν ένα Durchgangsinstrument, ένα εργαλείο μετάβασης, από το οποίο δεν ξέμπλεκε κανείς ερμηνεύοντάς το ως μύθο, αλλά όφειλε αντίθετα να το διατηρήσει σε μια υψηλότερη σύνθεση. Το αστικό άτομο, έτσι όπως οριζόταν σε αντίθεση με την ολότητα, δεν ήταν εντελώς ελεύθερο. Όπως έχουμε σημειώσει με προηγούμενες ευκαιρίες, ο στόχος της θετικής ελευθερίας που υποστήριζε υπόρρητα η Σχολή της Φρανκφούρτης ήταν θεμελιωμένος στην ενοποίηση μερικών και καθολικών συμφερόντων. Όμως, από την άλλη μεριά, η αρνητική ελευθερία ήταν ένα δυναμικό στοιχείο αυτής της διαλεκτικής ολότητας. Το αστικό υποκείμενο ήταν επομένως ελεύθερο και ανελεύθερο την ίδια στιγμή. Ωστόσο στην εξαναγκασμένη ταύτιση του μαζανθρώπου με την κοινωνική ολότητα δεν υπήρχε καμία ελευθερία. Τουλάχιστον η παλαιότερη αστική κοινωνία περιείκλει απτές αντιθέσεις που συντηρούσαν στοιχεία άρνησης των κυρίαρχων τάσεών της. Όπως θυμόμαστε, ο Χορκχάμερ είχε υπερασπιστεί τον εγωισμό επειδή αυτού αναγνώριζε το στοιχείο της ατομικής ευτυχίας που διατηρούνταν μέσα στην αυθεντική συμπιλίωση των αντιθέσεων. Ο Μαρκνίτσε είχε προβάλει παρόμοια επιχειρήματα υπερασπιζόμενος υπό όρους τις ηδονιστικές φιλοσοφίες.

Τώρα φαινόταν ότι η ίδια η ύπαρξη των αντιθέσεων, ή τουλάχιστον η συνείδηση της ύπαρξής τους, κινδυνεύει να χαθεί, παρ' όλο που ο καπιταλισμός δεν έχει ξεπεραστεί από το σοσιαλισμό¹⁰⁰. Μέσα σ' αυτό που αργότερα έγινε διάσημο χάρη στον Μαρκνίτσε ως «μονοδιάστατη» κοινωνία, η λυτρωτική δύναμη της άρνησης είναι σχεδόν ολοκληρωτικά απύσχα. Εκείνο που είχε απομείνει στη θέση της είναι μια σκληρή παρωδία του ονειρού της θετικής ελευθερίας. Ο Διαφωτισμός, που είχε επιδιώξει να απελευθερώσει τον άνθρωπο, έχει κατά ειρωνικό τρόπο συμβάλει στην υποδούλωσή του με πολύ πιο αποτελεσματικά μέσα από κάθε άλλη φορά. Χωρίς σαφή εξουσιοδότηση για δράση, ο μόνος δρόμος που μένει ανοιχτός σε όσους μπορούν ακόμη να δραπέτευουν από την παραλυτική δύναμη της πολιτιστικής βιομηχανίας είναι να διαφυλάσσουν και να καλλιεργούν τα όποια υπολείμματα της άρνησης. «Η ίδια η φιλοσοφική θεωρία δεν μπορεί να εξασφαλίσει την επικράτηση στο μέλλον ούτε της τάσης εκβαρβαρισμού ούτε της ουμανιστικής οπτικής», προειδοποιούσε ο Χορκχάμερ. «Όμως, αποδίδοντας δικαιοσύνη σ' εκείνες τις εικόνες και τις ιδέες που σε δεδομένες εποχές κυριάρχησαν πάνω στην πραγματικότητα εν είδει απολύτων –π.χ. η ιδέα του ατόμου όπως κυριάρχησε στην εποχή των αστών– και οι οποίες παραγκωνίστηκαν στη διαδρομή της ιστορίας, η φιλοσοφία μπορεί να λειτουργήσει κατά κάποιο τρόπο ως διορθωτικός παράγοντας της ιστορίας»¹⁰¹.

Αυτό ήταν το καθήκον που έθεσε στον εαυτό του ο Αντόρνο στο πιο προσωπικό και ιδιουσυνκρασιακό βιβλίο του, τα *Minima Moralia*, το οποίο γράφτηκε κομμάτι κομμάτι σ' όλη τη διάρκεια της δεκαετίας του '40 και δημοσιεύτηκε το 1951. Το αποστα-

ματικό, αφοριστικό του ύφος δεν ήταν τυχαίο: για τον Αντόρνο η άρνηση και η αλήθεια που αυτή επισφαλώς διατηρούσε μπορούσαν να εκφραστούν μόνο με δοκιμαστικούς, ανολοκλήρωτους τρόπους. Εδώ η ριζική δυσπιστία της Κριτικής Θεωρίας απέναντι στη συστηματοποίηση έφτανε στο απώτατο όριό της. Ο τόπος της φιλοσοφικής κατανόησης δεν μπορούσε πια να βρεθεί σε αφηρημένα, συνεκτικά, αρχιτεκτονικά δομημένα συστήματα, όπως τον καιρό του Χέγκελ, αλλά σ' έναν υποκειμενικό, προσωπικό στοχασμό. Στην εισαγωγική του «Αφιέρωση», ο Αντόρνο σημείωνε πόσο μακριά πίστευε πως έχει φτάσει η φιλοσοφία από την εποχή του Χέγκελ, ο οποίος στις πιο γενναϊδώρες στιγμές του είχε ανεχθεί τους αφορισμούς ως «Konversation» <γενικόλογη έκθεση γνώσεων>¹⁰². Καταπολεμώντας σταθερά το für-sich sein [είναι δι' εαυτό] της υποκειμενικότητας ως ανεπαρκές, ο Χέγκελ είχε κάνει ένα μεγάλο λάθος. Είχε υποστησιοποιήσει το αστικό άτομο και την κοινωνία πολιτών του καιρού του ως απερίστατες πραγματικότητες. Αυτό του επέτρεψε να δώσει την προσοχή που έδωσε στην ολότητα. Έκτοτε όμως ο εύθραυστος χαρακτήρας αυτών των κατηγοριών έχει καταδειχθεί επαρκώς. Στα μέσα του εικοστού αιώνα, οι δυνάμεις της κοινωνικής ολότητας είναι πλέον τόσο ισχυρές που η υποκειμενικότητα, αστική ή άλλου είδους, διατρέχει θανάσιμο κίνδυνο. «Ενώψει της ολοκληρωτικής ομοφωνίας», έγραφε ο Αντόρνο, «η οποία διακηρύσσει την εξάλειψη της διαφοράς ως άμεσο νόημα [welche die Ausmerzung der Differenz unmittelbar als Sinn ausschreit], μπορεί μάλιστα ένα μέρος της απελευθερωτικής κοινωνικής δύναμης να έχει συγκεντρωθεί προσωρινά στη σφαίρα του υποκειμενικού. Σε αυτήν εμμένει η Κριτική Θεωρία, και όχι μόνο με βεβαρημένη τη συνείδηση»¹⁰³. Με δυο λόγια, όπως έγραφε ο Αντόρνο σε μια από τις πιο συχνά αναφερόμενες επιγραμματικές του φράσεις, «Das Ganze ist das Unwahre»¹⁰⁴, «το όλο είναι το αναληθές».

Συνεπώς, ο κύριος όγκος των *Minima Moralia* συνίστατο σε συγκαλυμμένα αποσταλάγματα εμπειριών του ίδιου του Αντόρνο, σε στοχασμούς μέσα από τη «φθαριμένη ζωή», όπως το έθεσε στον υπότιτλο του βιβλίου. Όπως και σε όλο το έργο της Σχολής της Φρανκφούρτης, οι παραδοσιακές φιλοσοφικές ταξινομήσεις του τύπου επιστημολογία ή ηθική ξεπερνούσαν. «Η ευφυΐα», έγραφε αλλού ο Αντόρνο περίπου την ίδια περίπου εποχή, «είναι ηθική κατηγορία. Ο διαχωρισμός του αισθήματος από τη νόηση, ο οποίος επιτρέπει στον ηλίθιο να μιλά ελεύθερα και μακάρια, υποστασιοποιεί τον ιστορικά δημιουργημένο διαχωρισμό των ανθρώπων ανάλογα με τη λειτουργία»¹⁰⁵. Η φιλοσοφία πρέπει επομένως να επιστρέψει στην αρχική της πρόθεση: «τη διδασκαλία για την ορθή ζωή»¹⁰⁶. Υπό τις παρούσες συνθήκες ωστόσο, πρέπει να παραμείνει μια «μελαγχολική επιστήμη» μάλλον παρά μια «χαρούμενη», όπως είχε ελπίζει ο Νίτσε, εξαιτίας των ελάχιστων πιθανοτήτων που έχει να πετύχει. Πάνω απ' όλα, πρέπει να ενοχλεί μάλλον παρά να καθησυχάζει: «η αγκίδα στο μάτι σου είναι ο καλύτερος μεγεθυντικός φακός»¹⁰⁷.

Στο τέλος της προσπάθειάς του, στον έσχατο αφορισμό του βιβλίου, ο Αντόρνο έδειχνε πόσο είχε απομακρυνθεί από την πίστη στη δυνατότητα να πραγματοποιηθεί η ελπίδα της τελικής συμπιλίωσης. Οι όροι που διάλεξε να χρησιμοποιήσει ήταν τώρα ενσυνείδητα θεολογικοί. Η φιλοσοφία μπορεί και πάλι να γίνει υπεύθυνη, έλεγε, μέσα

από την «απόπειρα να θεωρεί κανείς τα πράγματα έτσι όπως θα παρουσιάζονταν από τη σκοπιά της λύτρωσης [Erlösung]. Η γνώση δεν έχει άλλο φως, παρά μόνο εκείνο που πέφτει στον κόσμο από τη λύτρωση: όλα τα άλλα εξαντλούνται στην ανακατασκευή κατ' απομίμησή του και παραμένουν απλή τεχνική»¹⁰⁸. Εκείνο όμως που απέφυγε ο Αντόρνο ήταν να ισχυριστεί ότι η σωτηρία ή η λύτρωση μπορεί πραγματικά να επιτευχθεί. Μ' άλλα λόγια, αρνιόταν τη δυνατότητα να πραγματοποιηθεί το απόλυτο δίχως να αρθεί ταυτόχρονα η πραγματικότητα του πεπερασμένου και του ενδεχομένου. Η σκέψη, δήλωνε κατά παράδοξο τρόπο, πρέπει να κατανοήσει αυτή την αδυνατότητα για χάρη εκείνου που είναι πραγματικά δυνατό: «Σε σύγκριση όμως με την απαίτηση που με αυτόν τον τρόπο τίθεται σε αυτή, το ερώτημα για την πραγματικότητα ή μη πραγματικότητα της ίδιας της λύτρωσης είναι σχεδόν αδιάφορο»¹⁰⁹.

Λίγο πριν από το θάνατό του, ο Μπένγιαμιν είχε γράψει ότι «μέσα στην παράσταση της ευτυχίας αναπάλλεται αναπαλλοτριωτή και αυτή της λύτρωσης... Όπως κάθε γενιά που υπήρξε πριν από εμάς, είμαστε εφοδιασμένοι με μια ασθενή μεσσιανική δύναμη»¹¹⁰. Στα *Minima Moralia* ο Αντόρνο φαινόταν να συμφωνεί μ' αυτή τη σύνδεση μεταξύ λύτρωσης και ευτυχίας, αλλά αρνιόταν ακόμη και μια εξασθενημένη μεσσιανική δύναμη στην εποχή του. Η θετική ελευθερία και η αυθεντική συμφιλίωση που υποσχόταν ήταν, όπως υποδήλωνε, αέναα ουτοπικές ελπίδες που δεν μπορούσαν να πραγματοποιηθούν πάνω στη γη. Η άρνηση της άρνησης, το όνειρο εκείνο της αλλοτριώσης που επιστρέφει στον εαυτό της, το οποίο παρακίνησε τόσο τον Χέγκελ όσο και τον Μαρξ, πρέπει να παραμείνει ματαιωμένο. Η διαλεκτική, όπως έδειχνε ο τίτλος ενός από τα επόμενα βιβλία του, μπορούσε να είναι μόνο αρνητική¹¹¹. Το ενδιαφέρον για τον Σοπενχάουερ που εκδήλωσε αργότερα ο Χορκχάμερ επιβεβαίωσε αυτό τον ιναπροσανατολισμό της Κριτικής Θεωρίας. Όταν ο Χορκχάμερ έγραφε ότι «ηθικότητα, όπως την εννοεί ο Σοπενχάουερ, είναι να υπερασπίζεται κανείς το έγχρονο απέναντι στην ανελέητη αιωνιότητα»¹¹², επιβεβαίωνε απλώς την παρατήρηση του Αντόρνο στα *Minima Moralia* ότι οι απαιτήσεις της ολότητας δεν θα μπορούσαν να πραγματοποιηθούν χωρίς την καταστροφή του πεπερασμένου και του ενδεχομένου.

Την ίδια στιγμή βέβαια, η Σχολή της Φρανκφούρτης συνέχιζε να υποστηρίζει ότι οι ουτοπικές ελπίδες, αν και δεν είναι ποτέ εξ ολοκλήρου πραγματοποιήσιμες, πρέπει να διαφυλάσσονται. Παράδοξως, μόνο τέτοιες ελπίδες θα μπορούσαν να εμποδίσουν την ιστορία να επιστρέψει στη μυθολογία. Όπως έγραφε ο Χορκχάμερ στον όβενταλ το 1943 σχετικά με την ιστορική αντίληψη των ναζί:

αντίληψή τους για την ιστορία καταλήγει στην απλή λατρεία των μνημείων. Δεν υπάρχει πορεία χωρίς το ουτοπικό εκείνο στοιχείο που, όπως δείχνεις, τους λείπει. Ο φασισμός, μένι από την ίδια την εξύψωση του παρελθόντος στην οποία προβαίνει, είναι αντιιστορικός. Όταν οι ναζί παραπέμπουν στην ιστορία, το κάνουν μόνο για να πουν ότι πρέπει να κυβερνά ισχυρός και ότι δεν υπάρχει απελευθέρωση από τους αιώνιους νόμους που καθορίζουν ως ανθρώπους. Όταν λένε ιστορία, εννοούν το αντίθετό της: τη μυθολογία¹¹³.

Απ' αυτή τη σκοπιά, η Σχολή της Φρανκφούρτης τοποθετούσε τον εαυτό της σε μια μακρά γραμμή στοχαστών που τα ουτοπικά τους οράματα δεν ήταν τόσο σχέδια δράσης όσο πηγές κριτικής απόστασης από την ελκτική δύναμη της κρατούσας πραγματικότητας¹¹⁴.

Αυτός ο λεπτός αλλά κρίσιμος μετασχηματισμός των θεωρητικών προθέσεων του Ινστιτούτου στη δεκαετία του 1940 ήταν ο κύριος λόγος για τη δεύτερη ασυνέχεια που αναφέρθηκε νωρίτερα. Με τη μετατόπιση της έμφασης του Ινστιτούτου από την πάλη των τάξεων στη σύγκρουση μεταξύ ανθρώπου και φύσης, εξαφανιζόταν η δυνατότητα ενός ιστορικού υποκειμένου ικανού να εγκαινιάσει την επαναστατική εποχή. Η επιταγή της πράξης, τόσο συνυφασμένη μ' εκείνη την περίοδο του Ινστιτούτου που οριζόμενοι θα ονόμαζαν ηρωική, δεν ήταν πια αναπόσπαστο μέρος της σκέψης του. Το συχνά αναφερόμενο σχόλιο του Αντόρνο, λίγο πριν από το θάνατό του το 1969, πως «όταν έφτιαχνα το θεωρητικό μοντέλο μου, δεν μπορούσα να φανταστώ ότι κάποιος θα προσπαθούσαν να το πραγματώσουν με κοκτέιλ μολότοφ»¹¹⁵, δεν ήταν ο θρήνος θα προσπαθούσαν να το πραγματώσουν με κοκτέιλ μολότοφ»¹¹⁵, δεν ήταν ο θρήνος ενός ανθρώπου που δεν είχε υπολογίσει σωστά τις πρακτικές συνέπειες της σκέψης του. Αντανακλούσε μάλλον ένα θεμελιώδες συμπέρασμα της ίδιας της θεωρίας: η άρνηση της άρνησης ποτέ δεν ήταν στ' αλήθεια δυνατή. Στα *Minima Moralia*, και ίσως πιο πριν, ο Αντόρνο είχε πλέον αποδεχθεί τη μελαγχολική πραγματικότητα ότι «η φιλοσοφία, που κάποτε φαινόταν ξεπερασμένη, διατηρείται στη ζωή, επειδή πέρασε και χάθηκε η στιγμή της πραγματοποίησής της»¹¹⁶.

Ποιο είδος πράξης θα μπορούσε ακόμη να επιδιώξει κανείς δεν ήταν καθόλου σαφές. Όπως είχε προειδοποιήσει ο Χορκχάμερ στην *Έκλειψη του λόγου*, η ορθολογικότητα δεν παρείχε κατευθύνσεις για την πολιτική δραστηριότητα. Η ριζοσπαστικοποίηση της Κριτικής Θεωρίας είχε μεγαλώσει την απόστασή της απ' ό,τι ήταν γενικά αποδεκτό ως ριζοσπαστική πράξη. Ωστόσο η Σχολή της Φρανκφούρτης ποτέ δεν αποσκόπησε στον φιλελευθερισμό ή τον συντηρητισμό ως επιτακτική εναλλακτική λύση. Η διατήρηση της μη ταυτότητας και της άρνησης φαινόταν να υποδηλώνει έναν φιλελεύθερο πλουραλισμό, αλλά το Ινστιτούτο αντιμετώπιζε με δυσπιστία την πραγματικότητα των ανταγωνιζόμενων ομάδων στη μαζική κοινωνία. Άλλωστε η θέση του βρισκόταν κι από άλλες απόψεις σε διάσταση με το φιλελευθερισμό, ο οποίος ήταν κατεξοχήν το τέκνο του Διαφωτισμού. Η αύξουσα πρόοδος, η τεχνική κυριαρχία πάνω στη φύση, η ανοχή ως αυτοσκοπός, όλες οι φιλελεύθερες πεποιθήσεις, ήταν απαράδεκτες για τον Χορκχάμερ και τους συνεργάτες του. Το ίδιο και οι ανορθολογικές βάσεις ενός συντηρητισμού εμπνευσμένου από τον Μπερκ, παρά το γεγονός ότι ορισμένοι από τους σύγχρονους εκφραστές του, όπως ο Μάικλ Όκσοτ, επιτέθηκαν στον εργαλειώδη ορθολογισμό με παρόμοια ζέση. Ούτε τους είλκυαν ιδιαίτερα οι καταφατικές κοινοτοπίες των δεξιών εγγλεσιών συντηρητικών, με την πίστη τους στην εγγενή ορθολογικότητα του υπάρχοντος κόσμου. Στην πραγματικότητα, η Κριτική Θεωρία δεν ήταν τώρα σε θέση να υποδείξει μια κριτική πράξη. Η ένταση που ενυπήρχε στην έννοια της θετικής ελευθερίας είχε γίνει υπερβολικά ισχυρή για να την αγνοήσει κανείς. Η ενότητα ανάμεσα στην ελευθερία ως λόγο και ως ενέργεια αυτοπραγμάτω-

σης είχε γίνει κομμάτια. Η Σχολή της Φρανκφούρτης, ακολουθώντας τις αρχικές της παρορμήσεις, δεν μπορούσε παρά να διαλέξει το λόγο, ακόμα και στη βουβή, αρνητική μορφή με την οποία μπορούσε να βρεθεί μέσα στον διοικούμενο εφιάλτη του εικοστού αιώνα. Η θεωρία, έμοιαζαν να λένε ο Χορκχάιμερ και οι συνεργάτες του, είναι η μοναδική μορφή πράξης που παραμένει ανοιχτή για έντιμους ανθρώπους¹⁷.

Επίλογος

Την άνοιξη του 1946, ο Λόβενταλ ανέφερε στον Χορκχάιμερ κάποια ενθαρρυντικά νέα από τη Γερμανία:

Ο Ρόζεφ Μάιερ [πρώην σπουδαστής του Ινστιτούτου και σύζυγος της Άλις Μάιερ, τότε διοικητικής προϊσταμένης του παραρτήματος του Ινστιτούτου στη Νέα Υόρκη] έγραψε σ' ένα γράμμα προς τη γυναίκα του ότι οι πιο ζωντανοί φοιτητές και διανοούμενοι στη Γερμανία ενδιαφέρονται περισσότερο για τα κείμενά μας παρά για το φαΐ και το ποτό. Και ξέρεις τι σημαίνει αυτό. Είναι της γνώμης πως όλα τα πανεπιστήμια θα ήθελαν να έχουν την *Zeitschrift* αν μπορούσαν να τη βρουν¹.

Το ακροατήριο για το οποίο τόσο καιρό επέμενε να γράφει στα γερμανικά η Σχολή της Φρανκφούρτης είχε αρχίσει να σχηματίζεται. Μερικούς μήνες μετά το γράμμα του Μάιερ, μέλη της κοινότητας της Φρανκφούρτης, ο Υπουργικός Σύμβουλος Κλίνγκελχεφερ, ο Πρύτανης του Πανεπιστημίου Χάλσταϊν και ο Κοσμήτορας Σάουερμαν, προσέγγισαν το Ινστιτούτο κάνοντάς του την πρώτη συγκεκριμένη προσφορά για να επιστρέψει στη γενέθλια πόλη του².

Για την ώρα, ο Χορκχάιμερ διάταξε να απαντήσει θετικά. Οι *Μελέτες για την προκατάληψη* δεν είχαν ακόμη ολοκληρωθεί και οι ανειλημμένες υποχρεώσεις του Ινστιτούτου στην Αμερική για τα αμέσως επόμενα χρόνια ήταν αρκετές ώστε να αναβάλλουν μια άμεση απόφαση. Τον Απρίλιο του 1947 ωστόσο, υπήρξαν ενδείξεις ότι ο Χορκχάιμερ είχε αρχίσει να ταλαντεύεται. Αν επρόκειτο, έγραφε στον Λόβενταλ³, να γίνει μια μελέτη των αποτελεσμάτων που είχαν στους Γερμανούς τα αμερικανικά προγράμματα εναντίον των προκαταλήψεων, ένα παράρτημα στη Φρανκφούρτη θα ήταν χρήσιμο. Επιπλέον το Ινστιτούτο θα μπορούσε να διδάξει στους Γερμανούς σπουδαστές αμερικανικές τεχνικές των κοινωνικών επιστημών, καταπολεμώντας έτσι την υπερβολικά θεωρητική έμφαση των παραδοσιακών Γερμανών ακαδημαϊκών. Εκείνο τον καιρό δεν υπήρξε καμία αναφορά στο ενδεχόμενο να επιστρέψει το ίδιο το κέντρο του Ινστιτούτου στην αφετηρία του. Μάλιστα, πιθανές συνεργασίες με πανεπιστήμια στην περιοχή του Λος Άντζελες εξετάζονταν ως και τον Αύγουστο του 1947⁴.

Την άνοιξη του επόμενου χρόνου ο Χορκχάιμερ έκανε την πρώτη του επίσκεψη στη Γερμανία από τον καιρό της εσπευσμένης αναχώρησής του το 1933. Έχοντας προσκληθεί να συμμετάσχει στους εορτασμούς για την εκατοστή επέτειο της ίδρυσης

