1. **Εισαγωγή στη *Διαλεκτική του διαφωτισμού***

Η *Διαλεκτική του διαφωτισμού* είναι καρπός της συλλογικής προσπάθειας του Μαξ Χορκχάιμερ και του Τ. Β. Αντόρνο, των σημαντικότερων μορφών της λεγόμενης «Κριτικής θεωρίας». Με τον όρο «Κριτική θεωρία» δεν εννοούμε εδώ την «κριτική» σκέψη γενικά, αλλά μια συγκεκριμένη παράδοση στο χώρο της φιλοσοφίας και της κοινωνικής θεωρίας που αναπτύχθηκε για πρώτη φορά κατά τη διάρκεια του Μεσοπολέμου, στο πλαίσιο της λεγόμενης «Σχολής της Φραγκφούρτης» (της οποίας ο Χορκχάιμερ και ο Αντόρνο ήταν εκπρόσωποι της πρώτης γενιάς) και υφίσταται μέχρι σήμερα, αν και με αρκετά διαφορετική μορφή και σε διάφορες νέες κατευθύνσεις. Αυτό που αποκαλούμε Σχολή της Φραγκφούρτης, από ιστορική άποψη, σχετίζεται με την εργασία του Ινστιτούτου Κοινωνικών Ερευνών της Φραγκφούρτης (το οποίο επίσης υπάρχει μέχρι σήμερα), όμως ο όρος «Κριτική θεωρία» περιγράφει ένα πολύ ευρύτερο φαινόμενο, τους βασικούς άξονες τους οποίου θα εξετάσουμε σήμερα, αλλά και στις επόμενες συναντήσεις με αφορμή την ανάγνωση των κειμένων.

Εδώ δεν θα ασχοληθούμε τόσο με τα ιστορικά στοιχεία, ωστόσο δεν μπορούμε να τα παραλείψουμε, για δύο κυρίως λόγους. Ο πρώτος είναι τυπικός: τα έργα που θα μελετήσουμε γράφτηκαν υπό την επιρροή συγκεκριμένων ιστορικών εμπειριών, χωρίς τη γνώση των οποίων είναι δύσκολη η αποτίμηση, αλλά και η κατανόηση της θεωρίας. Ο δεύτερος είναι ουσιαστικότερος: η διαπλοκή της θεωρία με τους ιστορικούς της όρους (κάτι που αφορά κάθε φιλοσοφική θεωρία εν γένει) ισχύει εδώ με μια ιδιαίτερη έννοια, καθώς μια από τις βασικότερες αρχές της κριτικής θεωρίας είναι η αναγνώριση της **ιστορικότητας** της θεωρίας από τη θεωρία την ίδια. Εδώ μπορεί να αναρωτηθεί κανείς ήδη αν αυτή η αρχή υπαινίσσεται κάποιου είδους αυτοσχετικοποίηση, καθώς μια θεωρία που αναγνωρίζει την ιστορικότητά της, αναγνωρίζει, λογικά, και τη σχετικότητα της αλήθειας της. Εδώ θα πρέπει, ωστόσο, να σημειωθεί ότι ο Αντόρνο (ο φιλόσοφος με τον οποίο θα ασχοληθούμε) ανέπτυξε μια θεωρία της αλήθειας, σύμφωνα με την οποία η αλήθεια έχει ενδογενώς ιστορικό χαρακτήρα («έναν ιστορικό δείκτη»), κάτι που σημαίνει ότι στην έννοια της αλήθειας περιλαμβάνεται η σχέση της με την ιστορική πραγματικότητα (Βλ. το κείμενό μου στον τόμο 6 της δευτερεύουσας βιβλιογραφίας). Πώς να το καταλάβουμε αυτό; Θα μπορούσαμε να πούμε, τουλάχιστον προκαταρκτικά, ότι μια θεωρία ( ή μια γνώμη) είναι αληθής μόνο στο βαθμό που έχει επίγνωση της ιστορικής της θέσης και που η επίγνωση αυτή διαμορφώνει το περιεχόμενο και τη μέθοδο της θεωρίας της ίδιας.

Ας πάρουμε ένα πολύ απλό παράδειγμα. Ας υποθέσουμε ότι κάποιος ερευνητής ισχυρίζεται ότι οι γυναίκες ενδιαφέρονται περισσότερο για τις ανθρωπιστικές σπουδές σε σχέση με τους άντρες, οι οποίοι στρέφονται πρωτίστως στις τεχνικές ειδικότητες, συμπέρασμα στο οποίο κατέληξε βάσει απλής εμπειρικής καταγραφής. Ακόμη και αν κάτι τέτοιο είναι εμπειρικά έγκυρο, δεν είναι αληθές. Πρώτα από όλα δεν είναι αληθές, διότι υπαινίσσεται αναγκαστικά κάτι περισσότερο από αυτό που λέει ή μάλλον από αυτό που δεν λέει. Συγκεκριμένα, δεν αποσαφηνίζει τους λόγους για τους οποίους παρατηρείται μια τέτοια άνιση κατανομή και, ως εκ τούτου, αφήνει να εννοηθεί ότι υπάρχει κάτι στη γυναικεία ή την αντρική φύση που οδηγεί σε αυτό το αποτέλεσμα. Επίσης, μια τέτοια απλοϊκή έρευνα αδιαφορεί επίσης για την αλληλεπίδραση άλλων παραγόντων και συσκοτίζει μέσω της αφαίρεσης την αλήθεια. Για παράδειγμα, είναι ενδεχόμενο η κατανομή αυτή να είναι πολύ διαφορετική ανάλογα με άλλα κριτήρια, π.χ. θα μπορούσε να μην ισχύει στα αστικά κέντρα όσο ισχύει στην επαρχία κ.ο.κ. Φυσικά, ο ερευνητής μας θα μπορούσε να είναι λιγότερο απλοϊκός και να έχει συμπεριλάβει περισσότερα κριτήρια στην έρευνά του. Και πάλι όμως το πρόβλημα δεν θα λυνόταν, διότι όσα κριτήρια και αν εφαρμόσει, υπάρχουν πάντοτε και άλλα δυνατά, κάτι που σημαίνει ότι έχει πάντοτε κάνει μια επιλογή κριτηρίων και άρα η αντικειμενικότητα των εμπειρικών του στοιχείων αναπόφευκτα ελέγχεται. Η έρευνά του θα έπαυε να είναι παραπλανητική αν είχε συμπεριλάβει την ολότητα των κριτηρίων, κάτι που μοιάζει εκ των πραγμάτων αδύνατο. Πώς να συγκεντρώσουμε όλα τα πιθανά (όχι δεδομένα κριτήρια); Εδώ θα πρέπει να πει κανείς δύο πράγματα. Το πρώτο είναι εν μέρει γνωστό από την ιστορία της φιλοσοφίας. Αν το ζητούμενο είναι η καθολικότητα, τότε δεν μπορούμε να μείνουμε στο επίπεδο της θεωρίας, αλλά χρειαζόμαστε έννοιες. Τυπικά μιλώντας, ο ερευνητής μοιάζει να χρησιμοποιεί έννοιες, όπως «γυναίκα», «άντρας» κ.ο.κ, όμως οι όροι αυτοί δεν λύνουν καθόλου το πρόβλημά μας, αντίθετα σε αυτούς οφείλεται η ανεπάρκεια που παρατηρούμε εξαρχής. Το πρόβλημα είναι ότι π.χ. ο όρος «γυναίκα» χρησιμοποιείται χωρίς να λαμβάνονται υπ’ όψη άλλοι προσδιορισμού (κάτοικοι πόλεων, ψηλές, ξανθιές, πλούσιες, παιδιά πολύτεκνων οικογενειών ή ότι άλλο), σαν η έννοια «γυναίκα» να είναι ανεξάρτητη από τα είδη των γυναικών και τις συγκεκριμένες γυναίκες που περιλαμβάνει. Με την ορολογία του Χέγκελ, στη φιλοσοφία του οποίου ο Αντόρνο στηρίζεται σε μεγάλο βαθμό, ο όρος «γυναίκα» δεν χρησιμοποιείται εν προκειμένω ως έννοια, επειδή λείπει το «σύνολο των **διαμεσολαβήσεων**» (ένας όρος με τον οποίο θα ασχοληθούμε στα επόμενα μαθήματα). Το ζήτημα δεν είναι λοιπόν μια πληρέστερη έρευνα, αλλά το εννοιολογικό καθεστώς των όρων, κατά πόσο δηλαδή προσδιορίζονται από αυτό που περιλαμβάνουν στους κόλπους τους. Η βιολογική υποστασιοποίηση είναι μόνο η ακραία συνέπεια αυτού του μεθοδολογικού σφάλματος.

Έναντι της θετικιστικής επιστήμης (ή του θετικισμού), η κριτική θεωρία τονίζει λοιπόν την ανάγκη της εννοιολογικής διαμεσολάβησης. Αλλά αυτό δεν είναι αρκετό. Ακριβώς επειδή το πλήθος των διαμεσολαβήσεων εξαρτάται από την πραγματικότητα την οποία ο όρος, ως έννοια, καλείται να συμπεριλάβει, η ίδια η έννοια προσδιορίζεται από την πραγματικότητα για την οποία χρησιμοποιείται. Για να πάρουμε ένα απλό παράδειγμα, ακόμη και η κατανόηση του όρου «γυναίκα» δεν είναι αυτονόητη, καθώς π.χ. το ποιοι άνθρωποι θεωρούνται «γυναίκες» δεν είναι δεδομένο, αλλά προϊόν μιας ορισμένης κοινωνικής συνθήκης. Η συγκρότηση των εννοιών δεν μπορεί να γίνει χωρίς αναφορά στην κοινωνία, η δε ολότητα των προσδιορισμών είναι ταυτόχρονα η **κοινωνική ολότητα** στο υπόβαθρο της οποίας θα πρέπει να θεωρούνται οι μεμονωμένο σχηματισμοί, μια άποψη την οποία ο Αντόρνο κληρονομεί από τον Λούκατς, το έργο του οποίου υπήρξε προϋπόθεση για την ανάπτυξη της κριτικής θεωρίας.

Ένα πρώτο συμπέρασμα είναι λοιπόν το εξής: α) **η κοινωνική θεωρία είναι εφικτή μόνο ως φιλοσοφία**, λόγω της ανάγκης εννοιολογικής διαμεσολάβησης, β) αλλά και η **φιλοσοφία, η εννοιακή εργασία, είναι εφικτή μόνο ως κοινωνική θεωρία**, γιατί η εννοιακή ολότητα προσδιορίζεται κοινωνικά.

Ας υποθέσουμε όμως ότι ο ερευνητής μας είναι λιγότερο αφελής, ότι δεν υποστασιοποιεί τον όρο «γυναίκα» και τον αντιμετωπίζει ως μια κοινωνική κατασκευή χωρίς, ας πούμε, θετική βιολογική βάση. Γυναίκα, θα μας πει ίσως, είναι ό,τι η κοινωνία ονομάζει έτσι, ένας ρόλος ή μια ταυτότητα, από την οποία μπορεί κανείς να απαλλαγεί ή να την αποδεχτεί. Αυτό μπορεί να είναι ορθό, όμως υποπίπτει στο αντίθετο σφάλμα από εκείνο του θετικιστή που διολισθαίνει αφελώς στην ουσιοκρατία. Δεν παραγνωρίζει την έννοια χάριν της πραγματικότητας, αλλά παραγνωρίζει την πραγματικότητα χάριν μιας έννοιας, η οποία έχει χάσει πλέον κάθε περιεχόμενο χωρίς την αναφορά της στην ωμή πραγματικότητα, έναντι της οποίας αξιώνει ανωτερότητα. Για να πάρουμε και πάλι ένα απλό παράδειγμα, είναι εξίσου αναληθές ότι οι άνθρωποι είναι πολεμοχαρείς, επειδή στην ιστορία υπήρξαν πάντοτε πόλεμοι, και ότι οι άνθρωποι είναι κατά βάση ειρηνικοί και ότι έγιναν πολεμοχαρείς υπό συγκεκριμένες συνθήκες. Ο λόγος είναι ότι αυτές οι «τεχνητές» συνθήκες είναι οι μόνες που υπήρξαν πραγματικές και με την έννοια αυτή είναι φυσικότερες της ιδεώδους ή ουδέτερης φύσης την οποία επικαλείται κανείς εναντίον τους. Εκτός από την πρώτη υπάρχει και η «δεύτερη φύση» (και πάλι ένας όρος του Χέγκελ), το δε μεταξύ τους όριο είναι απροσδιόριστο.

Για να συνοψίσουμε άλλη μια φορά, η κριτική θεωρία, σε αντίθεση με τις προαναφερθείσες μεθόδους, προσπαθεί να δει τις έννοιες στο φως της πραγματικότητας και την πραγματικότητα στο φως των εννοιών, όχι μόνο όμως, θα πρέπει να προσθέσουμε, για να μείνει στο γεγονός της αλληλεπίδρασης και να πει ότι οι μεν ταιριάζουν στις δε και αντιστρόφως (κενός λόγος περί οργανικής σχέσης, διαλεκτικής κλπ.), αλλά ακριβώς για το αντίθετο, για να δείξει και να κρίνει την αναντιστοιχία τους. Ας πάρουμε ένα διαφορετικό παράδειγμα. Ας πούμε ότι κάποιος ισχυρίζεται με κριτική πρόθεση ότι οι κοινωνίες μας δεν είναι δημοκρατικές, ότι δεν πληρούν τα κριτήρια μιας πραγματικής δημοκρατίας. Το πρόβλημα στην τοποθέτησή του είναι προφανώς ότι ορίζει κριτήρια εντελώς ανεξάρτητα από την πραγματικότητα και ζητά από την πραγματικότητα να προσαρμοστεί σε αυτά. Αντίθετα κάποιος άλλος μπορεί να πει ότι δεν υπάρχει κάτι σαν πραγματική ή ιδεώδης δημοκρατία και άρα δημοκρατία είναι αυτό που ονομάζεται έτσι. Εδώ, αυτό που αγνοείται είναι η ανεξαρτησία της έννοιας. Αυτό που θα κάνει, αντίθετα, η κριτική θεωρία είναι να συγκρίνει τη δημοκρατία, έτσι όπως αυτή εμφανίζεται στη δεδομένη ιστορική πραγματικότητα, με την έννοια της, με την έννοια του τρόπου με τον οποίο αυτή κατανοεί τον εαυτό της. Υποκείμενη σε κριτική είναι έτσι μια πραγματικότητα η οποία είναι διαφορετική από τον τρόπο που η ίδια εννοεί τον εαυτό της, μια κατάσταση πραγμάτων που ο Αντόρνο περιγράφει, ακολουθώντας εν προκειμένω τον Μαρξ, με την έννοια της **ιδεολογίας**. Ας προσεχτεί ότι η κριτική της ιδεολογίας δεν είναι τόσο η κριτική μιας λανθασμένης άποψης, αλλά η κριτική μιας πραγματικότητας η οποία χρειάζεται την λάθος άποψη για τη συντήρησή της, αλλά αυτό είναι ένα θέμα που θα ξαναπιάσουμε στη συνέχεια.

Εδώ αρκεί να πούμε ότι το μοντέλο κριτικής που χρησιμοποιεί η κριτική θεωρία (και για αυτό ονομάζεται κριτική) είναι εκείνο της λεγόμενης **εμμενούς κριτικής**. Εμμενής λέγεται η κριτική που δεν υιοθετεί κάποια ξένα, «αντικειμενικά» κριτήρια, για να κρίνει το αντικείμενό της, αλλά τα ίδια τα κριτήρια του αντικειμένου, θέλοντας να δείξει την αναντιστοιχία του με αυτά, το εσωτερικό του ψεύδος.

Παρατηρούμε στο σημείο αυτό ότι η έννοια της αλήθειας και του ψεύδους δεν έχει προτασιακό χαρακτήρα στην κριτική θεωρία. Δεν πρόκειται για την αλήθεια ή το ψεύδος μιας απόφανσης, αλλά για την ποιότητα της ιστορικοκοινωνικής πραγματικότητας η οποία χρειάζεται ή όχι ένα ψεύδος. Επειδή όμως η κριτική θεωρία δεν προτείνει αντικειμενικά κριτήρια (και εδώ εννοούμε την κριτική θεωρία, όπως τη βλέπει ο Αντόρνο), δανείζεται τα **κριτήρια του ίδιου του αντικειμένου** και αναζητεί το εσωτερικό του νόημα. Η εμμενής κριτική έχει επομένως πάντα **ερμηνευτικό** χαρακτήρα καθώς δεν αποσυνδέει την έννοια από την αυτοεννόηση της κατάστασης στην οποία αναφέρεται. Η κριτική θεωρία προσπαθεί λοιπόν να κατανοήσει το αντικείμενό της, αλλά γίνεται, από την άλλη πραγματικά κριτική, όταν «κατανοεί το ακατανόητο» του αντικειμένου, την πραγματική έλλειψη νοήματος, όπως αυτή προκύπτει από τη σύγκριση, έννοιας και πραγματικότητας. Κατά τούτου διαφέρει ουσιωδώς από το ρεύμα της ερμηνευτικής. Δεν πρόκειται για τη συγκρότηση νοηματικών ενοτήτων, αλλά για τα ρήγματα εντός του, ο εντοπισμός των οποίων προϋποθέτει ασφαλώς την ερμηνευτική προσέγγιση.

Υπάρχει, ωστόσο, άλλη μια αποφασιστική διαφορά από την ερμηνευτική παράδοση. Όταν υιοθετεί κανείς το κριτήριο του αντικειμένου και το κρίνει βάσει των πιθανών του αποκλίσεων από αυτό, υιοθετεί, είτε το θέλει είτε όχι, μια καταφατική στάση προς το εν λόγω κριτήριο. Είναι όμως υποχρεωτικά ορθό. Με το πέρασμα στην εμμενή κριτική, η κριτική θεωρία αποκτά προφανώς κανονιστικό χαρακτήρα, δεν περιγράφει απλώς πραγματικότητες, αλλά τις αποτιμά. Τις αποτιμά όμως με το ορθό κριτήριο. Θα μπορούσε κάλλιστα μια εφιαλτική πραγματικότητα να ανταποκρίνεται στο κριτήριο της, αλλά να παραμένει, ακριβώς για αυτό, εφιαλτική.

Στο σημείο αυτό μπορούν να ειπωθούν τρία διαφορετικά αλλά αλληλένδετα πράγματα: α) Ο κριτικός θεωρητικός έχει πάντα ως αντικείμενό του την κοινωνία, κατά κανόνα την υπάρχουσα, όμως ο ίδιος δεν βρίσκεται έξω από αυτή. Συνεπώς προσδιορίζει και ο ίδιος, ενεργητικά, αυτό το κριτήριο. Η ιστορικοποίηση της φιλοσοφίας δεν έχει λοιπόν να κάνει μόνο με την ιστορικότητα του αντικειμένου, αλλά και με εκείνη του αντικειμένου. Τρόπον τινά η κριτική θεωρία μιλά πάντα, έστω εμμέσως, και στο πρώτο πρόσωπο, είναι ο «**αναστοχασμός**» ιστορικών δρώντων. Μεταξύ άλλων, αυτό έχει την εξής συνέπεια. β) Από τη σκοπιά του πρώτου προσώπου, η κριτική θεωρία μιλά πάντοτε υπό καθεστώς έλλειψης ή έλλειψης ικανοποίησης, ειδάλλως δεν θα είχε η ίδια νόημα ως δραστηριότητα. Επομένως, η αφετηρία της κριτικής θεωρίας είναι αρνητική, ρωτά τι δεν πάει καλά, γιατί έχει άμεσους λόγους να το κάνει. Αρχή της φιλοσοφίας δεν είναι εδώ η ηδονή της γνώσης, αλλά η **οδύνη** της πραγματικότητας. Με αυτή την έννοια μπορούμε να πούμε ότι ο όρος «κριτική» δεν εκφράζει μόνο το είδος της δραστηριότητας της θεωρίας, αλλά και το αρχικό της κίνητρο γ) Φυσικά, αυτό δεν σημαίνει ότι σε καμιά περίπτωση δεν θα βρεθεί ότι η έννοια ταιριάζει με το αντικείμενό της. Ο λόγος της οδύνης μπορεί κάλλιστα να είναι αυτή η αντιστοιχία, καθώς μια φυλακή που ανταποκρίνεται στην έννοιά της παραμένει φυλακή. Στην πραγματικότητα είναι αυτό ακριβώς το σενάριο της ολοκλήρωσης έννοιας και πραγματικότητας που απασχόλησε όσο τίποτε άλλο τον Αντόρνο στο έργο του, όπως θα δούμε αναλυτικότερα. Στην περίπτωση αυτή αντικείμενο της κριτικής πρέπει να γίνει το ίδιο το κριτήριο. Στο όνομα όμως ποιου άλλου κριτηρίου; Ήδη αναφέρθηκε αυτό της οδύνης, αλλά δεν είναι το μοναδικό που μπορεί να πει κανείς. Πολλές φορές το κριτήριο μπορεί να είναι εσωτερικά **αντιφατικό**, να προκαλεί δηλαδή το ίδιο αναγκαστικά τις αποκλίσεις. Ή μπορεί να μην πάσχει μεν από αντιφατικότητα, στο επίπεδο της έννοιας, αλλά να έχει **παραφθαρεί** λόγω της ιστορικής του εφαρμογής, με συνέπεια να μην είναι πλέον διακριτή η απόστασή του από την πραγματικότητα (στο σημείο αυτό ο Αντόρνο είναι επηρεασμένος από τον Νίτσε). Δεν χρειάζεται όμως να επιμείνουμε παραπάνω σε αυτές τις δυνατότητες, γιατί υπάρχει (δ) κάτι ακόμη πιο κεντρικό και αυτό είναι, θα έλεγε κανείς, μια διαφορετική έννοια του αρνητικού από εκείνη που είδαμε ώς τώρα στην κριτική θεωρία. Μέχρι εδώ αρνητική ήταν η αφετηρία της κριτικής θεωρίας, η οδύνη, και αρνητικό το ενδιαφέρον της, η κριτική του υπάρχοντος στο μέτρο που αποκλίνει από την έννοιά του. Στόχος σε κάθε περίπτωση ήταν η καταγγελία και η υπέρβαση της αρνητικότητας. Η απόφαση κατά της αρνητικότητας εν γένει περιλαμβάνει ωστόσο την αποδοχή του ότι οι έννοιες, τα νοήματα, οι τρόποι αυτοκατανόησής μας, τα κριτήριά μας μπορούν να είναι κάποτε εντελώς σωστά ώστε να μην επιδέχονται τα ίδια άρνησης ή διόρθωσης. Μια τέτοια ορθότητα θα σήμαινε όμως την εξάντληση των δυνατότητων εν γένει από μια πραγματικότητα που θα απορροφούσε την κάθε κριτική στην πραγματικότητά της. Για τον Αντόρνο, μια πραγματωμένη ουτοπία είναι ως τέτοια δυστοπία. Στο μεταγενέστερο έργο του *Αρνητική Διαλεκτική* δίνει μάλιστα ακριβέστερη φιλοσοφική διατύπωση. Μια κατάσταση πραγμάτων όπου η έννοια καλύπτει πλήρως το πράγμα θα σήμαινε τη μετατροπή του πράγματος σε αντίγραφο της έννοιας και θα κατέστρεφε πλήρως την ατομικότητά του. Σε αντίθεση με τη φιλοσοφία του ιδεαλισμού, αλλά και σύγχρονες εκδοχές της, η απόλυτη συμφιλίωση έννοιας και πράγματος θα ήταν ο χειρότερος καταναγκασμός. Συνεπώς, η **αρνητικότητα** με την έννοια της απόκλισης του πράγματος από την έννοια είναι, παραδόξως, **θετική**. Στην κριτική θεωρία του Αντόρνο, η ιδέα της **συμφιλίωσης** παραμένει ενεργή, γιατί στο όνομά της κρίνεται η αναντιστοιχία, αλλά ο λόγος περί συμφιλίωσης δεν εμφανίζεται ποτέ σε οριστική έγκλιση. Η ουτοπία είναι αυτό που θα ήταν αλλά δεν είναι ακόμη.

Αυτός είναι ίσως ο σημαντικότερος λόγος για τον οποίο η κριτική θεωρία είναι ουσιωδώς μια **φιλοσοφία της ιστορίας**. Εξετάζει, όπως είδαμε πιο πριν, το ιδεώδες (την έννοια) στο φως του υπάρχοντος, αλλά ταυτόχρονα το πραγματικό στο φως του απλώς δυνατού. Η εμμενής κριτική συμπληρώνεται από μια κριτική «υπερβατική», αλλά ο τόπος της υπέρβασης δεν είναι κατονομάσιμος, είναι το «εντελώς άλλο». Φυσικά, εδώ δεν μπορεί να παρακάμψει κανείς τις αναλογίας με την ιδέα της λύτρωσης.

Η *Διαλεκτική του διαφωτισμού* είναι ένα βιβλίο φιλοσοφίας της ιστορίας. Και θα έλεγε κανείς ότι είναι ένα βιβλίο, το οποίο καταπιάνεται ακριβώς με το πρόβλημα που μόλις συζητήσαμε, τη διαμόρφωση μιας πραγματικότητας, όπου η έννοια σφετερίζεται το δικαίωμα απόκλισης του πράγματος, εν ολίγοις μια κατάσταση ολοκληρωτισμού. Γραμμένο κατά τη διάρκεια του Πολέμου και δημοσιευμένο το 1947, το βιβλίο αποπνέει τη ζοφερή ατμόσφαιρα της εποχής και είναι, από μια ορισμένη άποψη, ένα μνημείο πεσιμισμού. Οι συγγραφείς του, εξόριστοι στις Η.Π.Α., αντικρύζουν το μέλλον της ανθρωπότητας σχεδόν με απελπισία. Η απελπισία μετριάζεται μόνο από το γεγονός ότι ακόμη ρωτούν: πώς μπόρεσε η υποτίθεται διαφωτισμένη ανθρωπότητα βουλιάζει στη **βαρβαρότητα**; Σε τι οφείλεται η **παλινδρόμηση** σε μια κατάσταση πραγμάτων που οι συγγραφείς αποκαλούν **μύθο** και η οποία συνιστά άρνηση της ιστορικού προόδου που, κατ’ όνομα τουλάχιστον, συντελέστηκε.

Σε αντίθεση με τους περισσότερους μεταπολεμικούς συγγραφείς, ο Χορκχάιμερ και ο Αντόρνο δεν βλέπουν τον εθνικοσοσιαλισμό ως ένα διάλειμμα στην προοδευτική κίνηση ούτε ζητούν απλώς την επιστροφή στα φιλελεύθερα διαφωτιστικά ιδεώδη. Η εκπληκτική τους διάγνωση είναι ότι η καταστροφή του διαφωτισμού, για την οποίας μάλιστα δεν είναι σίγουροι ότι δεν συνεχίζεται και δεν θα επαναληφθεί, είναι έργο αυτού του ίδιου, μια **αυτοκαταστροφή**. Η ολοκληρωτική οργάνωση της κοινωνίας, η διάλυση του ατόμου και ο θρίαμβος της άμεσης βίας, διαβάζονται ως προϊόντα του Διαφωτισμού εναντίον του εαυτού του. Σε αυτό συνίσταται η λεγόμενη «διαλεκτική» του Διαφωτισμού. Η υπόκλιση του Λόγου στο μύθο αντιμετωπίζεται ως μυθολογική λειτουργία του ίδιου του Διαφωτισμού. Πώς είναι αυτό δυνατό. Ο Χορκχάιμερ και ο Αντόρνο θεωρούν, μιλώντας πολύ συνοπτικά, ότι η αξίωση του διαφωτιστικού Λόγου να καλύψει τα πάντα υπήρξε πάντοτε κυριαρχική έναντι της εξωτερικής, αλλά και της εσωτερικής φύσης. Είχε σκοπό να την καθυποτάξει μετατρέποντάς την σε αντικείμενο ελέγχου. (Απαραγνώριστα είναι εδώ τα δάνεια από την κοινωνιολογία του Μαξ Βέμπερ). Με αυτόν, ωστόσο, τον τρόπο ο κυρίαρχος ανθρώπινος Λόγος κατακυριάρχησε τον ίδιο τον άνθρωπο, ο οποίος πέφτει θέμα του μηχανισμού ελέγχου που δημιούργησε. Μιλώντας για Διαφωτισμό, οι δύο συγγραφείς δεν εννοούν ειδικά τον ευρωπαϊκό Διαφωτισμό, όπως τον ξέρουμε από την ιστορία των ιδεών, αλλά τη σταδιακή ανάπτυξη του κυριαρχικού Λόγου, την οποία διαγιγνώσκουν ήδη στον μύθο, κάτι που εξηγεί άλλωστε την παλινδρόμηση του Λόγου σε μύθο. Παραδειγματική ιστορική στιγμή είναι αυτή του έπους, όπου ο Οδυσσέας εμφανίζεται ως δράστης και θύμα ταυτόχρονα της λογικής της κυριαρχίας.

Η λογική της κυριαρχίας είναι η λογική της **ταυτότητας**, εκείνης μεταξύ των πάντων έναντι του κυρίαρχου Λόγου και εκείνης μεταξύ κυρίαρχης έννοιας και πράγματος στο οποίο αυτή εφαρμόζεται. Αλλά η απελευθέρωση από την ταυτότητα του Λόγου, της οποίας σύμπτωμα αλλά και αίτιο είναι ο κοινωνικοπολιτικός ολοκληρωτισμός, δεν μπορεί να διεξαχθεί παρά από τον ίδιο το Λόγο, ο οποίος πραγματώνεται ιστορικά και ταυτόχρονα αυτοπροδίδεται. Αυτή είναι η δεύτερη σημασία της «διαλεκτικής». Διαλεκτικός είναι ο χαρακτήρας του Διαφωτισμού, γιατί **μόνο ο ίδιος μπορεί να κρίνει τον μύθο** στον οποίο ο ίδιος έχει μετατραπεί. Συνηγορία υπέρ του διαφωτισμού και αμείλικτη καταδίκη του είναι εδώ οι δύο όψεις του ίδιου νομίσματος. Το παράδοξο ενός τέτοιου προγράμματος βρίσκει πάντως εξήγηση σε ό,τι ειπώθηκε ήδη παραπάνω. Ως εμμενής κριτική, ερμηνευτική και ταυτόχρονα αμφισβήτηση της αλήθειας του κυρίαρχου νοήματος, η κριτική θεωρία κοιτάζει το Λόγο τόσο από μέσα όσο και από έξω.

Το πρόγραμμα μιας **αυτοκριτικής** του Λόγου θυμίζει ασφαλώς την καντιανή σύλληψη της κριτικής. Σε αντίθεση, ωστόσο, με αυτήν, η κριτική θεωρία αμφισβητεί, όπως είδαμε, την ανεξαρτησία, την καθαρότητα του Λόγου από την πραγματικότητα. Διαφορετικά από τον Χέγκελ, δεν αντιπαρατάσσει στην αυτοκριτική του Λόγου την πραγματικότητα του Λόγου στην ιστορία, αλλά αποβλέπει σε μια αυτοκριτική του ιστορικού Λόγου. Τη θέση της καθαρότητας καταλαμβάνει η τεχνική της **υπερβολής**. Ο Αντόρνο διογκώνει συνειδητά τα υπό εξέταση φαινόμενα, έτσι ώστε να μείνει υπόλοιπο αυτό που υπερβαίνει τη λογική τους και για το λόγο αυτό τα συλλαμβάνει καλύτερα.

Μια τέτοια «υπερβολή» αποτελεί και η μελέτη της πολιτιστικής βιομηχανίας. Εδώ ο Αντόρνο ισχυρίζεται ότι υπό συνθήκες ύστερης νεωτερικότητας (και εν προκειμένω δεν πρόκειται μόνο για το ναζισμό), ο πολιτισμός έχει μετατραπεί σε ένα διοικούμενο σύστημα εξαπάτησης σε μαζική κλίμακα μέσω του οποίου το υπάρχον ενσωματώνει την κριτική του. Η θεωρία του πολιτισμού γίνεται εδώ μια θεωρία του ολοκληρωτισμού.