

# Η ετερότητα και το πρόβλημα της υπέρβασης του υποκειμένου

*Πέτρος Αναστασιάδης\**

## 1. Η διαμάχη για το υποκείμενο

Το 1795 ο Fichte γράφει στον Reinhold: Ο Kant έφερε «κάτι στην ανθρωπότητα που θα της μείνει αιώνια», για την ανακάλυψη του οποίου όμως χρειάστηκαν αιώνες· δηλαδή η αρχή κάθε έρευνας πρέπει να είναι το υποκείμενο και «να ξεκινά (πάντα κανείς σ.σ.) από την έρευνα του υποκειμένου»<sup>1</sup>. Ωστόσο, δεν πέρασαν λίγα χρόνια και ο Reinhold αυτοανακηρύσσεται σε πρωταγωνιστή του αιτήματος «να σκεφθεί το σκέπτεσθαι χωρίς υποκειμενικότητα»<sup>2</sup>.

Η διαμάχη για την υποκειμενικότητα του υποκειμένου, φαίνεται να ιστορείται ως ένα βαθμό πολύ πιο πριν απ' την «μεταμοντέρνα κατάσταση»<sup>3</sup>. Δεν είναι ούτε ο Foucault, ούτε ο Lacan, ούτε ο Derrida, αλλά ούτε και ο Heidegger, οι πρώτοι και κύριοι εισηγητές του προβλήματος σχετικά με την ταυτότητα και την κρίση νομιμότητας του υποκειμένου. Στην ιστορία της μεταφυσικής των νεοτέρων χρόνων η φιλοσοφική έρευνα δε μοιάζει ν' αρχίζει μόνο από το υποκείμενο, αλλά και για το υποκείμενο, δηλαδή για τους όρους γένεσης και δυνατής υπέρβασης του υποκειμένου. Παράλληλα, με τη σταδιακή ενθρόνιση του υποκειμένου σ' ένα «απόλυτο, αδιαμφισβήτητο θεμέλιο της αλήθειας»<sup>4</sup>, επιτείνονται και οι κριτικές προσπάθειες για την αποδυνάμωση και την εκθρόνισή του<sup>5</sup>. Από τον Reinhold μέχρι το Nietzsche και από τον Nietzsche μέχρι τον Berdiajef, τον Adorno, το Habermas και τον Luh-

---

\* Λέκτορας Φιλοσοφίας στο Πανεπιστήμιο Κρήτης.

mann, το υποκείμενο γίνεται αναπόφευκτα ένα σημείο αντιλεγόμενο, το κατεξοχήν ζητούμενο και αμφισβητούμενο του φιλοσοφικού στοχασμού. Ο προσδιορισμός της ετερότητας του σκέπτεσθαι σε σχέση με το σκεπτόμενο «υποκείμενο», όπως τον αποτολμάει ο Reinhold, εγκαινιάζει μια σειρά διαλεκτικών, με την πλατωνική έννοια του όρου, ορισμών της υποκειμενικότητας. Έτσι, το υποκείμενο θεωρείται τότε ως μια «υπερβατολογική ανοησία»<sup>6</sup>, ως ένα «μηδέν»<sup>7</sup> ή ως ένα «παιχνίδι της φαντασίας»<sup>7</sup>, που αυτοκαταστρέφεται όταν χωρίζεται από τα αντικείμενα, τότε ως ένας «ορισμός του αναστοχασμού» (reflexionsbestimmung)<sup>8</sup>, τότε ως μια νεοτερική «επινόηση»<sup>9</sup> και τότε ως μια ιστορική εφήμερη κατηγορία ενός φιλοσοφικού «παραδείγματος» που πρέπει να υπερβαθεί. Η μονολογική εκδοχή του (Descartes, Kant, Fichte, Hegel, Marx) μεταμορφώνεται σε διαλογική-επικοινωνιακή (Habermas, Apel), από κυρίαρχο, ηγεμονικό και «δυνατό» μετατρέπεται σε «αδύνατο» (Vattimo)<sup>10</sup>, από μονοδιάστατο αναδιαμορφώνεται σε «πολυδιάστατο»<sup>11</sup>, εξανεμίζεται στις «λέξεις και τα πράγματα»<sup>12</sup> ή και αναιρείται ως μύθος σ' ένα φιλοσοφικό τόπο νοσταλγικής ουτοπίας<sup>13</sup>. Υπάρχουν, άραγε, αποχρώντες λόγοι για τη μεταμόρφωση ή την οριστική υπέρβαση του υποκειμένου; Και ποιό θα ήταν το τίμημα για τον ενδεχόμενο θάνατό του;

Με τα δύο αυτά ερωτήματα θίγεται ένα απέραντο και οξύτατο πρόβλημα της φιλοσοφίας σήμερα. Επειδή το πρόβλημα είναι απέραντο, είναι και ανεξάντλητο. Και επειδή είναι ανεξάντλητο, μόνο επιλεκτικές και υποδειγματικές απαντήσεις είναι δυνατόν να δοθούν, αν και εφόσον μπορούν να δοθούν. Δε θα απαντήσω, συνεπώς, αναλυτικά σ' όλο το εύρος των προβλημάτων που μου θέτουν τα παραπάνω ερωτήματα. Θα εστιάσω κυρίως το γνωστικό μου ενδιαφέρον στον τρόπο με τον οποίο διαμορφώνεται η κριτική ανάγνωση του υποκειμένου στη σκέψη του Horkheimer και ιδιαίτερα στην *Αρνητική Διαλεκτική* του Adorno.

## 2. Η κοινωνιολογική κριτική του υποκειμένου και το παράδοξο της αυτοαναφορικότητάς του

Στην *Κριτική του Εργαλειακού Λόγου*<sup>14</sup>, τη θεμελιώδη αυτή προεργασία του Horkheimer για τη συστηματική διατύπωση της *Διαλεκτικής του Διαφωτισμού*, η αρχή της κυριαρχίας εμφανίζε-

ται ως η μαγική-γενεσιουργός αιτία ενός ολοκληρωτικού πεπρωμένου· είναι το είδωλο, στο οποίο θυσιάζεται και απ' το οποίο αναπαράγεται το σύμπαν του υπαρκτού<sup>15</sup>. Το όνομα του ειδώλου είναι το υποκείμενο και το κύριο κατηγορημά του είναι η δύναμη. Δεν υπάρχει απολύτως καμιά έκφανση του βίου και κανένα στοιχείο της φύσης που να μην υποκύπτουν στο ολοκληρωτικό «θέλγητρο» και την καθολική μαγεία του εξουσιαστικού υποκειμένου. Τα γεγονότα και τα πράγματα, οι κοινωνικοί θεσμοί και η φύση, ο Θεός και ο άνθρωπος, μεταμορφώνονται σ' έναν αντικειμενικό κόσμο των υποκειμενικών παραστάσεων. Κάθε τι που υπάρχει ή δεν υπάρχει είναι στοιχείο ορισμού των εννοιών και κατηγοριών του υποκειμένου, ένα γυμνό υπόβαθρο της κυριαρχίας του υποκειμενικού, εξουσιαστικού, εργαλειακού Λόγου.

Στα δοκίμια των αρχών της δεκαετίας του '40, της περιόδου κατά την οποία διερευνάται η υποκειμενική ορθολογικότητα της βιομηχανικής κοινωνίας και του πολιτισμού, ο Horkheimer επαναλαμβάνει ακούραστα τις τραγικές συνέπειες της «ακοινωνήτης» ολοκληρωτικής στάσης του υποκειμένου έναντι της φύσης και του υπαρκτού σύμπαντος. «Κάθε υποκείμενο δε μετέχει μόνον στην υποταγή της εξωτερικής φύσης, της ανθρώπινης και της μη-ανθρώπινης, αλλά πρέπει, για να το κατορθώσει αυτό, να υποτάξει την φύση στον ίδιο τον εαυτό του»<sup>16</sup>, που σημαίνει: να μεταβάλει τη φύση σε αντικείμενο ή και προϊόν της σκεπτικής του δραστηριότητας. Η μεταβολή της φύσης σ' ένα αντικείμενο ορισμού του υποκειμένου έχει ως αποτέλεσμα τη διαμόρφωση ενός *ανορθόλογου* και, σε τελευταία ανάλυση, *άλογου* κόσμου. «... από τη μια μεριά έχουμε ...το αφηρημένο Εγώ, κενωμένο από κάθε υπόσταση (substanz), που προσπαθεί να μεταβάλει ο,τιδήποτε υπάρχει στον ουρανό και στη γη σε ένα μέσο της αυτοσυντήρησής του· και από την άλλη μεριά έχουμε μια κενή φύση υποβαθμισμένη σε γυμνό υλικό, σε γυμνή ύλη που πρέπει να κυριαρχηθεί χωρίς άλλον οποιοδήποτε σκοπό απ' το σκοπό της κυριαρχίας»<sup>17</sup>.

Στη μεγάλη παράδοση του δυτικού-ευρωπαϊκού ορθολογισμού, η έννοια του υποκειμένου ταυτίζεται με την αυτοσυνειδησία του σκέπτεσθαι<sup>18</sup>. Είτε το υποκείμενο κατανοείται στη μορφή του «εγώ σκέπτομαι» («ego cogito», Descartes), είτε ως «πρωταρχική-συνθετική ενότητα της κατανόησης» (Kant), είτε ως «απόλυτο εγώ» (Fichte), είτε, τέλος, ως «αλήθεια της υπόστασης» («wahrheit der substanz», Hegel), πάντα πρόκειται για το αυτοαναφορικό ενέργημα της συνείδησης, την αυτοσυνειδησία του σκέπτεσθαι, για το ενέργημα δηλαδή με το οποίο η συνείδηση συνει-

δητοποιεί και κατανοεί τον εαυτό της και μόνο τον εαυτό της. Για να μπορέσει η αυτοσυνειδησία του σκέπτεσθαι, το υποκείμενο, να κατανοήσει το άλλο του εαυτού του, δηλαδή τα ιστορικά γεγονότα, τους κοινωνικούς θεσμούς, τη φύση, το Θεό και τα πράγματα, οφείλει να υποτάξει την ετερότητά τους στη δική του υποκειμενική ταυτότητα. Με άλλα λόγια, το υποκείμενο θέλει να κατανοήσει την ετερότητα του εαυτού του, ενώ κατανοεί ως αυτοσυνειδησία του σκέπτεσθαι στην ετερότητα του εαυτού του τη δική του ταυτότητα<sup>19</sup>. συνειδητοποιεί και καταλαβαίνει, αποκλειστικά και μόνον, το νοούμενο κόσμο των δικών του εννοιών και ιδεών.

Το σύμπαν, όμως, του νοούμενου υποκειμενικού κόσμου, δηλαδή τα αφαιρετικά σχήματα, οι καθολικές ιδέες και έννοιες, είναι γυμνό και «απηρημωμένο» από κάθε υπόσταση και από κάθε υπαρκτή ετερότητα που θα μπορούσε να αποδώσει ποιότητα και περιεχόμενο στις κενές και ανυπόστατες έννοιες του νοούμενου κόσμου του υποκειμένου. Έτσι, κάθε παρέμβαση του αυτόνομου, νοησιарχικού, υποκειμενικού Λόγου στον κόσμο των κοινωνικών θεσμών, των φυσικών φαινομένων και, εν γένει, στον κόσμο του υπαρκτού, κάθε υποταγή του υπαρκτού στην ταυτιστική λογική του αυτόνομου υποκειμένου, μηδενίζει την «πλειάδα των ποιοτήτων», αναιρεί την ιδιομορφία (ενικότητα) κάθε ετερότητας και μεταβάλλει τις οικονομικές και κοινωνικές συνθήκες «σε τυφλές φυσικές δυνάμεις», όπως μεταβάλλει και τη φύση σ' ένα «χαστικό υλικό»<sup>20</sup>, σ' ένα σύνολο γυμνών «ανοήτων» αντικειμένων<sup>21</sup>. Αυτό που τελικά πραγματώνεται ως αρχή όλων των σχέσεων, είναι η εξουσία της ταυτιστικής λογικής του υποκειμένου, ή μάλλον το υποκείμενο στη μορφή της σκεπτομένης ταυτότητας.

Η διερεύνηση των ενδόμυχων αποριών του υποκειμένου και των τραγικών ιστορικών επιπτώσεων της φιλοσοφίας του (ολοκληρωτισμός, φασισμός, αντικειμενικοποίηση κ.τ.π.), οδηγεί το φιλοσοφικό στοχασμό, σήμερα, στην αναζήτηση δυνατοτήτων για την οριστική του υπέρβαση. Ο Adorno, μολονότι δεν κατόρθωσε να ξεπεράσει τη φιλοσοφία του υποκειμένου, ανήκει στους κύριους πρωτεργάτες αυτού του ανατρεπτικού προγράμματος. Θέλει να διασώσει την ετερότητα για να μπορέσει να μηδενίσει τον ολοκληρωτισμό και τον φασισμό του υποκειμένου.

### 3. Η έννοια της ετερότητας και η αδυναμία υπέρβασης του υποκειμένου στην «Αρνητική Διαλεκτική» του Adorno

#### 3.α. Η αισθητική εμπειρία και η ετερότητα ως νοσταλγία της έννοιας

Διαπιστώσαμε ότι η κυριαρχία του αυτόνομου υποκειμένου πάνω στη φύση, δηλαδή η υποταγή της φύσης στο «κράτος» των αφηρημένων εννοιών του υποκειμένου, καταλήγει στην απόλυτη κυριαρχία των γυμνών περιεχομένου αφηρημένων εννοιών. Απ' αυτή την κυριαρχία των γυμνών εννοιών δεν εξαιρείται ούτε η έννοια του υποκειμένου. Το ίδιο το υποκείμενο είναι σε τελευταία ανάλυση ένα «γυμνό όνομα»<sup>22</sup> που δε σημαίνει τίποτα. Αλλά το γυμνό αυτό όνομα φαίνεται να πήρε στην ιστορία των νεότερων χρόνων την μορφή του «άρχοντα του κόσμου τούτου». Παρεμβαίνει και διαμορφώνει τους κοινωνικούς θεσμούς, υποτάσσει στα δικά του αφαιρετικά σχήματα τα φαινόμενα της φύσης και μεταμορφώνει ολοκληρωτικά το πρόσωπο του Θεού και τον κόσμο σε αντικείμενα των υποκειμενικών του παραστάσεων.

Επειδή, λοιπόν, η ταυτιστική λογική του υποκειμένου καταδυναστεύει τη φύση, αντικειμενικοποιεί το σύμπαν του υπαρκτού και μηδενίζει την ετερότητα, ο Adorno καταφεύγει σε δείγματα και εκφάνσεις του βίου υπερβατικές της κυριαρχίας της έννοιας και της μηδενιστικής λογικής του υποκειμένου: στο μεταλογικό «τόδε τι»<sup>23</sup>, στοιχείο που προεικονίζει και μνημονεύει την ετερότητα (μη-ταυτότητα) και την αισθητική εμπειρία. «Η εμπειρία του φυσικού κάλλους», όπως ισχυρίζεται ο Adorno στην *Αισθητική Θεωρία* του, αναφέρεται στη φύση μόνο ως φαινόμενο (*erscheinung*), κάποτε ως υλικό εργασίας και αναπαραγωγής του βίου και πολύ λιγότερο ως υπόσταση (*substrat*) της επιστήμης. Όπως η εμπειρία της τέχνης είναι και η αισθητική εμπειρία της φύσης, δηλαδή μια εμπειρία των εικόνων. Φύση ως φαινόμενο κάλλος δε γίνεται αισθητή ως αντικείμενο δράσης (*aktionsobject*)<sup>24</sup>.

Η αισθητική-εικονική εμπειρία είναι η emphaticότετη άρνηση των σκοπών της αυτοσυντήρησης, της υποταγής δηλαδή του φυσικού υλικού στον εργαλειακό ορθολογισμό του υποκειμένου.

Μέσα στον «τυπικό θετικισμό» της ολοκληρωτικής εκκοσμίκευσης και της απομάγευσης του κόσμου, η τέχνη σημαίνει και ταυτόχρονα επισημαίνει ένα σκάνδαλο αυθυπέβασης της ορθο-

λογικής διατύπωσης αυτού του κόσμου. «Εφόσον τα έργα τέχνης παρίστανται, θέτουν ως αίτημα την παρουσία μιας απουσίας (*das dasein eines nicht-daseienden*) και έρχονται έτσι σε σύγκρουση με την πραγματική της ανυπαρξία»<sup>25</sup>.

Στα έργα τέχνης παρουσιάζεται ένας κόσμος που στην πραγματικότητα απουσιάζει. Και απουσιάζει ο κόσμος της τέχνης, επειδή ο,τιδήποτε παρουσιάζει η τέχνη δεν μπορεί να ταυτισθεί με την πραγματικότητα αλλά ούτε και ως η πραγματικότητα. Αυτή η απουσία του ετέρου που εικονίζεται στον κόσμο της τέχνης, προσάγει και συνιστά τη σύγκρουση, αρνείται να ταυτισθεί με το «χάλκινο όστρακο» (M. Weber) του κοινωνικού πεπρωμένου και γι' αυτό αποτελεί την άρνηση και τον «τόπο αντίστασης» κατά του κόσμου της δουλοκτητικής κυριαρχίας και του κόσμου των «τυφλών φυσικών δυνάμεων»<sup>26</sup>.

Όπως στην *Αρνητική Διαλεκτική* η «καθορισμένη άρνηση» είναι το κριτήριο, όχι όμως και ο ορισμός της αλήθειας, έτσι και στις αισθητικές πραγματείες του Adorno, η υπερβατική της πραγματικότητας αντίφαση, συγκροτεί το μέτρο κάλλους και αλήθειας ενός έργου τέχνης.

Στηριζόμενος στη φιλοσοφία και κοινωνιολογία της τέχνης του W. Benjamin, σε μια αισθητική του «εικονικού αποφασισμού» της Παλαιάς Διαθήκης<sup>27</sup>, ο Adorno προτείνει την αρνητική του πραγματικού ετερότητα ως καταφύγιο σωτηρίας της αλήθειας και του κάλλους γενικά. Ό,τι περιγράφει με τις λέξεις: μή-ταυτόν ή μή-ταυτότητα (*nichtidentität*), ετερότητα, αρνητικότητα, ουτοπία δεν περιέχει απολύτως καμία έννοια· θέτει απλώς ένα σύμβολο συλλογικό του αρρήτου· θεσπίζει ένα κρυπτογράφημα φιλοσοφικού αποφασισμού που το νόημά του αναλύεται από το «A ουκ έστιν A» μέχρι το πράγμα καθ' αυτό και την καθόλου ετερότητα της δυτικής-ευρωπαϊκής αποφαιτικής θεολογίας. Οι συνώνυμες φράσεις που ο Adorno χρησιμοποιεί θέλοντας να οριοθετήσει την ετερότητα μπορούν να διασαφηνίσουν, αλλά όχι και να εξηγήσουν τη σημασία της: Η μή-ταυτότητα είναι το ετερογενές της έννοιας, το μη-εννοιολογικό στοιχείο το περιεχόμενο της έννοιας<sup>28</sup>, το άλλο ή έτερον<sup>29</sup>, το μη-ταυτόν<sup>30</sup>, το διαφορετικό<sup>31</sup>, το ποιοτικό<sup>32</sup>, το ακατάλυτο<sup>33</sup>, το άμεσο<sup>34</sup>, το ξένο<sup>35</sup>, το αποκεκαλυμμένο<sup>36</sup>, είναι δηλαδή το στοιχείο που μπορεί να περιέχεται ακόμα και στο «υποκείμενο» χωρίς, ωστόσο, να ταυτίζεται μαζί του.

Στην *Αρνητική Διαλεκτική* η μη-ταυτότητα ή η ετερότητα κατανοείται πρωταρχικά ως μια αλληγορία του αντικειμένου και η ανεξίτηλη αντίφαση του κοινωνικού ανταγωνισμού<sup>37</sup>, που συνι-

στά και διαμορφώνει η υποκειμενική ταυτότητα ή ως το αόριστο σκάνδαλο της ταυτότητας καθ' αυτήν.

Ο τρόπος κατανόησης του αντικειμένου ως κάτι που αρνείται να υποταχθεί στις ολοκληρωτικές τάσεις του ταυτιστικού λόγου ή του λόγου του υποκειμένου, ανιχνεύεται στην εμπειρία της υφιστάμενης σχέσης και διαφοράς μεταξύ του καθόλου και του καθεκάστον<sup>38</sup>, της έννοιας και του πράγματος<sup>39</sup>, του λόγου και της φύσης, της ενότητας και της ετερότητας, του υποκειμένου και του αντικειμένου. Έκφραση και επιβεβαίωση αυτών των μη-ταυτοσήμων διαφορών είναι η άρνηση των πραγμάτων και ποιότητων να συναιρεθούν στο βασίλειο των νοητών σχημάτων και παραστάσεων του υποκειμενικού λόγου. Ακριβώς η απουσία αυτής της άρνησης και της διαφοράς ήταν το βασικό χαρακτηριστικό προσδιοριστικό γνώρισμα του κινήματος του διαφωτισμού των νεοτέρων χρόνων. Μια απουσία που μοιραία οδήγησε στην πολιτική επιβολή των ολοκληρωτικών ιδεολογιών, την «εξαπάτηση των μαζών» και τη θανάσιμη εξάλειψη του «άλλου»<sup>40</sup>. Ενώ λοιπόν στη *Διαλεκτική του Διαφωτισμού* ο Horkheimer και ο Adorno υπομνηματίζουν την τραγική λογική εξέλιξης της αρχέγονης ιστορίας του υποκειμένου, ο Adorno προσπαθεί να ιστορήσει στην *Αρνητική Διαλεκτική* του μια ιστορία του αντικειμένου<sup>41</sup>. Αλλά μια τέτοια ιστορία, που σκοπεύει στην ανίχνευση ενός τρόπου υπέρβασης των αποριών του υποκειμένου και την ανάδειξη ενός άλλου γένους της σκέψης, δεν μπορεί παρά να σημαίνει, μεταξύ άλλων, τη ριζική αναθεώρηση θεμελιωδών προβλημάτων της θεωρίας της γνώσης· και ιδιαίτερα την ανασκευή της κλασικής εκδοχής της αλήθειας ως *adäquatio rei ad intellectum*. Μάλιστα επιβάλλεται αυτή η ανασκευή. Και είναι σίγουρα το πρώτο βήμα για την «απέκδυση» της δεσποτείας του απόλυτου νοησιαρχισμού στον ευαίσθητο και καθοριστικό για τα κοινά του βίου χώρο της φιλοσοφίας. Για τη φιλοσοφική εμπειρία της σκέψης του Adorno, η αναγκαιότητα μιας τέτοιας ανασκευής προκύπτει άμεσα από το γνωσιολογικό «ήθος» του ίδιου του υποκειμένου, αφού αυτό είναι εκείνο που καθυποτάσσει σταδιακά τα αφαιρετικά σχήματα στο δικό του *intellectus*, δηλαδή τη λειτουργική δομή του αντικειμένου. Αλλά οι «φιλοσοφικές δυνατότητες» του Adorno να αποπερατώσει μια τέτοια επαναστατική ανασκευή είναι εκ προοιμίου κατεξοχήν περιορισμένες: η σκέψη του είναι απόλυτα προκαθορισμένη από τους όρους και τα «φυσικά» όρια της μεταφυσικής του υποκειμένου. Έτσι, η μόνη επιλογή που έχει ο συγγραφέας της *Αρνητικής Διαλεκτικής* για να εγκαινιάσει ένα άλλο γένος της σκέψης, είναι πρωταρχικά μια αντιστροφή των

όρων του γνωστικού γεγονότος: το πρωτείο της γνώσης απονέμεται στο αντικείμενο<sup>42</sup>. Αυτό δεν έχει να κάνει απολύτως τίποτα με την ανατροπή της ιδεαλιστικής Διαλεκτικής του Hegel από την ιστορική-ματερεαλιστική διαλεκτική του Marx. Ο Marx παραμένει το ίδιο δέσμιος σ' έναν υποκειμενικό λογομορφισμό του αντικειμένου όπως και ολόκληρη η φιλοσοφία του Γερμανικού Ιδεαλισμού. Ο διαλεκτισμός-ματεριαλιστικός τρόπος κατανόησης της αλήθειας είναι, σε έσχατη ανάλυση, μια άλλη εκδοχή της *adäquatio rei ad intellectum*.

Η γνωσιολογική στροφή του Adorno προσεγγίζει σε ορισμένα σημεία τον τρόπο κατανόησης της διαλεκτικής του N. Hartmann<sup>43</sup>, για τον οποίο η κίνηση της διαλεκτικής σκέψης αναφέρεται στην καθέκαστη ιδιοτυπία του αντικειμένου. Ωστόσο, όπως θα διαπιστώσουμε πιο κάτω, η *Αρνητική Διαλεκτική* διασπάζει και τον αντικειμενισμό οποιασδήποτε «πραγματικής διαλεκτικής» (*realdialektik*). Η κινητήρια και προσαγωγική δύναμη αυτής της διάσπασης είναι μια μορφή ετερότητας, την οποία ο Adorno εστιάζει σ' ένα νοούμενο βασίλειο της ουτοπίας. Αυτή η νοούμενη ουτοπική ετερότητα είναι το ενδόμυχο στοιχείο της *Αρνητικής Διαλεκτικής* που οιστρηλατεί, χωρίς τελικά να ορίζει, τη διαλεκτική σ' ένα αδιάλειπτο μεθοδικό διαλογισμό των αντιφάσεων<sup>44</sup>. Γιατί διαλεκτική που δεν ταυτίζεται μόνο με τη μέθοδο ή την έλλογη δομή του πράγματος, σημαίνει μεταξύ άλλων το να σκέπτεται κανείς χάριν της εμπειρίας των αντιφάσεων του πράγματος και αντιφατικά κατά των αντιφάσεων. Στην αντίφαση της αντίφασης σώζεται τελικά η αντίφαση. Αυτό είναι, όπως θα μπορούσε να το ονομάσει κανείς, το εγγελιανό παράδοξο του Adorno.

Ο λόγος αυτού του παραδόξου έγκειται σ' εκείνον τον τρόπο κατανόησης της σχέσης του καθέκαστον αντικειμένου και του όλου, ο οποίος αποποιείται κάθε μορφή του θετικισμού της γνώσης και κάθε κατάφαση του όλου ως αλήθειας. Ενώ κατά τον Hegel το όλον είναι το αληθές, μέσα στο οποίο ειρηνεύουν ακόμη και οι πιο εκρηκτικές αντιφάσεις, στον Adorno η αλήθεια του όλου απογυμνώνεται ως μια αλήθεια κυριαρχίας και βίας. Το όλον είναι το ανάθεμα. Αυτό φυσικά έχει συνέπειες στην κατανόηση και αποτίμηση των επιμέρους. «Αν το όλον είναι το ανάθεμα (*Bann*), το αρνητικό, τότε μένει η άρνηση των επιμέρους που έχει την ολότητά της σε κείνο το όλον, όντας αρνητική»<sup>45</sup>. Έτσι, με το πνεύμα της ανένδοτης άρνησης, το πνεύμα των ανυπότακτων αντιφάσεων, «σώζονται» τα επιμέρους και τα καθέκαστα, το «ανεξίτηλο» πρωτείο του αντικειμένου<sup>46</sup>, που αρνείται την ολοκληρωτική του υποταγή στο λογικό *ιμπεριαλισμό* του



υποκειμένου και η ανάμνηση της «λογικής» ετερότητας της φύσεως<sup>47</sup>. Η λογική της *Αρνητικής Διαλεκτικής* δεν είναι συνεπώς μια απόλυτα αρνητική λογική καταλυτική της ταυτότητας, μια λογική της ολοκληρωτικής αποσύνθεσης<sup>48</sup>, αλλά μια *αποσυνθετική λογική του ολοκληρωτισμού*, όπου η ταυτότητα έχει κράτος και εξουσία. Είναι κι αυτή επομένως δέσμια των κατηγοριών μιας φιλοσοφίας που υποτάσσεται στη λογική της ταυτότητας κι ωστόσο μια ριζική διαμαρτυρία κατά των ενεργειών της. «Διαλεκτικό σκέπτεσθαι είναι η προσπάθεια να διασπάσει κανείς τον καταναγκαστικό χαρακτήρα της λογικής με τα δικά της μέσα», τονίζει ο Adorno ήδη στα *Μικρά Ηθικά* του (*Minima Moralia*)<sup>49</sup>.

Η πρωταρχική όμως υποταγή της «Αρνητικής Διαλεκτικής» στους νόμους της λογικής δε σημαίνει και την αναγωγή της λογικής σε πρώτη αρχή. Από τη στιγμή που ο Adorno ανακαλύπτει την ταυτότητα<sup>50</sup> ως την αρχέγονη μορφή της ιδεολογίας (*uniform von ideologie*)<sup>51</sup>, ως διαμορφωτική θέληση της σύνθεσης<sup>52</sup>, ως το αρχέτυπο του καταναγκασμού και του ολοκληρωτισμού, γίνεται άμεσα συναντιλήπτορας του άλλου, αυτού που σε τελευταία ανάλυση περιέχει, υπονοεί, εφίεται η ταυτότητα: της ετερότητας, της αντίφασης, του αντικειμένου. «Κρυφίως η ετερότητα (μη-ταυτότητα) είναι το τέλος (ο σκοπός) της ταύτισης, αυτό που πρέπει να διασωθεί σ' αυτήν· το λάθος του παραδοσιακού σκέπτεσθαι (είναι) ότι θεωρεί την ταυτότητα ως το σκοπό του». «Ό,τι είναι, είναι επιπλέον του είναι του. Αυτό το επιπλέον δεν του επιβάλλεται, αλλά μένει ως το περιεχόμενό του, ως το απωθημένο του. Το μή-ταυτόν θα ήταν συνεπώς η ταυτότητα του πράγματος κατά των ταυτίσεών του»<sup>53</sup>.

Η σχέση ταυτότητας και ετερότητας είναι μια σχέση ενδόμυχης αλληλουχίας. Ενώ το μή-ταυτόν διαφαίνεται ως περιεχόμενο της ταυτότητας, ο λόγος της ταυτότητας εμφωλεύει στην επίγνωση και γνώση της ετερότητας.

Η κριτική της *Αρνητικής Διαλεκτικής* δεν αφανίζει, αλλά αλλοιώνει ποιοτικά την ταυτότητα: «... στη μομφή, το πράγμα δεν είναι ταυτόσημο με την έννοια, ζει ακόμα με τη νοσταλγία της: είθε ,να γίνει. Με τον τρόπο αυτό περιέχει το συνειδός της μη-ταυτότητας ταυτότητα»<sup>54</sup>.

Η αμοιβαία διαστατική ένταση και η συγκλιτική σ' ένα κοινό σημείο διάτρηση έννοιας και πράγματος, ταυτότητας και αντικειμένου, ενότητας και διαφοράς, συμβάλλουν στη φανέρωση στοιχείων που υπερβαίνουν τη «λογική» και «διαλεκτική» του δυτικού-ευρωπαϊκού ορθολογισμού. Το μή-ταυτόν και το έτερον, το καθέκαστον και το επιμέρους, η ποιότητα και η διαφορά, η ιδιο-

μορφία και η ενικότητα προβάλλουν και πάλι, μετά το διωγμό και αφορισμό που υπέστησαν στις ολοκληρωτικές φιλοσοφίες των «μεγάλων αφηγήσεων», ως προσδιοριστικοί όροι της σκέψης. Κατόρθωσε όμως, πράγματι, ο Adorno την πλήρη αποκατάσταση της ετερότητας και την απελευθέρωσή της από την ολοκληρωτική ηγεμονία του υποκειμένου;

### 3.6. Η αποφατική-μυστικιστική εκδοχή της αλήθειας και η αδυναμία υπέρβασης του αντικειμένου

Στη σκέψη του Adorno η έννοια της ετερότητας φαίνεται να αντιδιαστέλλεται ριζικά από την έννοια του υποκειμένου. Ο,τιδήποτε δεν αναλύεται στο θετικισμό της λογικής του ταυτιστικού Λόγου και ο,τιδήποτε αντιστέκεται στον ολοκληρωτισμό του υποκειμένου, φέρνει το όνομα της ετερότητας. Και πριν απ' όλα το ίδιο το αντικείμενο, η κατ' εξοχήν ετερότητα του υποκειμένου<sup>55</sup>, στην οποία ο Adorno απονέμει το πρωτείο και τον τίτλο κυριότητας της γνώσης. Χωρίς την αντικειμενική ετερότητα η γνώση εκφυλίζεται σε μια γυμνή ταυτολογία<sup>56</sup>. Μόνο στην «ιδέα της ετερότητας», τον κατ' εξοχήν φιλοσοφικό τόπο της ποιότητας και του περιεχομένου, συντελείται και συνοψίζεται η πληρότητα της γνώσης. Αυτή η γνωσιοθεωρητική θέση του Adorno υποβάλλει το ίδιο το υποκείμενο σε μια, τρόπον τινά, αναγκαστική πράξη γνωσιολογικής αυτοκτονίας. «Το πειρώμενο υποκείμενο εργάζεται για την εξαφάνισή του στην... (μη-ταυτότητα). Η αλήθεια θα ήταν ο αφανισμός του»<sup>57</sup>.

Η απουσία αυτή του υποκειμένου στην ουσιαστική παρουσία της αλήθειας δε σημαίνει, αναγκαστικά και τον οριστικό εκτοπισμό του υποκειμένου από το σύνολο των συντελεστών της διαμόρφωσης της αλήθειας. Ενώ ως τόπος της αλήθειας, όπως θα διαπιστώσουμε πιο κάτω, ορίζεται η αμοιβαία εξάρτηση και η δυναμική αλληλοπαραγωγή υποκειμένου-αντικειμένου<sup>58</sup>, η ίδια η αλήθεια εκλαμβάνεται ως μια εντελώς αυτοκίνητη «υπέρβαση» στη νοούμενη σφαίρα του «καθ' αυτό». Αυτός ο τρόπος κατανόησης της αλήθειας ορίζει την αποφατική-μυστικιστική εκδοχή της. Το ότι το υποκείμενο δεν πρέπει να αρκείται στη μόνη αντιστοιχία των κρίσεων του με τις καταστάσεις των πραγμάτων, προέρχεται από τούτο: η κρίση δεν είναι μόνον μία υποκειμενική δραστηριότητα, η αλήθεια δεν είναι μόνον μία ποιότητα της κρίσης, αλλά σ' αυτήν (την αλήθεια) επιβάλλεται πάντοτε ταυτόχρονα και αυτό, που χωρίς να είναι απομονώσιμο (*isolierbar*), δεν ανάγεται

στο υποκείμενο... Η αλήθεια κενώνεται από την υποκειμενικότητα της: Επειδή καμιά υποκειμενική κρίση δεν μπορεί να είναι αληθής, μολονότι η κάθε μια πρέπει να θέλει να είναι τέτοια, η αλήθεια γίνεται υπερβατική στο καθ' αυτό<sup>59</sup>.

Ο δυναμικός αποφατισμός που ο Adorno αποδίδει στην έννοια της αλήθειας, συγκροτεί τόσο μια συνειδητή άρνηση του στατικού ορισμού της αλήθειας ως *adaequatio rei ad intellectum*, όσο και μια ριζική αμφισβήτηση του ψευδοαντικειμενισμού<sup>60</sup>.

Η αλήθεια ως αποφατική-διαλεκτική διαδικασία, αλλά και ως διάβαση διαμέσου όλων των στοιχείων που την συγκροτούν, εστιάζεται μεν στο «επέκεινα», είναι όμως ένα «μεταξύ» υποκειμένου και αντικειμένου. «Αν δεν υπήρχε κανένα όμοιο μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου, αν και τα δύο αντέκειντο μεταξύ τους απόλυτα, αδιαμεσολάβητα (*unvermittelt*), όπως κατά την επιθυμία του αυτονομημένου θετικισμού, τότε όχι μόνο δε θα υπήρχε καμιά αλήθεια, αλλά και κανείς ορθός Λόγος, καμιά σκέψη γενικά»<sup>61</sup>. Η «ομοιότητα» μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου, εννοίας και πράγματος, οδηγεί τον Adorno να ορίσει την αλήθεια ως συγγένεια (*affinität*). «Η αλήθεια δεν είναι αντιστοιχία (*adaequatio*) αλλά συγγένεια», τονίζει στην πραγματεία του *Απόψεις της Εγγελιανής Φιλοσοφίας*<sup>62</sup>.

Ο σεισμογραφικός στοχασμός του Adorno πάλλεται και δονείται, ενώ η συλλογιστική-διαλεκτική του ένταση συναγωνίζεται, αναμφισβήτητα, εκείνη του Παρμενίδη ή του Πλάτωνα, σ' ένα μεταίχμιο υποκειμένου και αντικειμένου, ενότητας και διαφοράς, ταυτότητας και ετερότητας, ανώνυμου και ουσιαστικά μη-σημαινόμενου. «Το υποκείμενο δεν είναι ποτέ, στ' αλήθεια, πλήρως υποκείμενο, το αντικείμενο ποτέ πλήρως αντικείμενο· ωστόσο, και τα δύο δεν αποκομματίζονται από ένα τρίτο, που τα υπερβαίνει. Το τρίτο δε θα ήταν λιγότερο απατηλό»<sup>63</sup>.

Και οι δύο αυτοί όροι –το υποκείμενο και το αντικείμενο– είναι «αναφυόμενες κατηγορίες του στοχασμού, τύποι για ένα μή-ενώσιμο... έκφραση μοναδική της μή-ταυτότητας»<sup>64</sup>. Παρά την ειδοποίησή τους διαφορά, δε συγκροτούν ούτε μια έσχατη δυαδικότητα, ούτε και μια έσχατη ενότητα. Ο απόλυτος δυαλισμός τους θα ήταν το ίδιο μονιστικός και ολοκληρωτικός, όπως και ο απόλυτος αντικειμενικός ιδεαλισμός του Hegel, όπου το έσχατο σημείο της διαλεκτικής αναγωγής του υποκειμένου-αντικειμένου είναι το υποκείμενο<sup>65</sup>.

Ενώ λοιπόν στον Hegel και τον Marx<sup>66</sup> η διαλεκτική μορφή του Λόγου καταβροχθίζει άπληστα τη διχοτομία υποκειμένου-αντικειμένου, νοείν και νοουμένου, η διχοτομία αυτή στον Adorno με-

τασηματίζεται καθ' εαυτήν σε διαμεσολαβητική δυνατότητα του σκέπτεσθαι<sup>67</sup> και σε προϋπόθεση υπέρβασης του ολοκληρωτισμού της σκέψης<sup>68</sup>.

Η πρωταρχική κατάφαση των μεταφυσικών αυτών όρων της γνωσιολογίας του δυτικού-ευρωπαϊκού ορθολογισμού και εμπειρισμού, δεν οδηγεί τον Adorno ούτε στον μονισμό, με την αναγωγή, υποταγή ή κατάποση του αντικειμένου (της ύλης, της ετερότητας, του τόδε τι) από το υποκείμενο ή τανάπαλιν: του υποκειμένου (του λόγου, της έννοιας, του ποιείν και πράττειν) από το αντικείμενο, ούτε, από την άλλη, στον δυαλισμό (αρχική αυτονομία και αυτοτέλεια υποκειμένου-αντικειμένου). Η διχοτομία υποκειμένου-αντικειμένου συναιρείται σε μια «διαλεκτική διαμεσολάβηση» (dialektische vermittlung), σε μια διαμεσολαβητική αλληλουχία των διαφορών, όπου αδιάλειπτα συντελείται η αναφορά των γνωστικών όρων στην αντίθεσή τους, «ένα είδος συνεχούς έκρηξης, φλέγον μέσα στην ψαύση των άκρων»<sup>69</sup>. Η «ψαύση των άκρων» είναι η ενδοεγνωσιολογική υπέρβαση της έννοιας, η εκπλήρωση της νοσταλγίας, που αρνείται η έννοια ως «όργανο του νοείν» και ως «τείχος» μεταξύ νοείν και νοουμένου<sup>70</sup>.

Η γνωστική ανεπάρκεια της έννοιας φράζεται στην άρρητη και σε έσχατη ανάλυση, διανοητικά ακαταδάμαστη παρουσία του αντικειμένου. Μόνο στη συμφιλίωση του καθόλου και του επιμέρους, του υποκειμένου και του αντικειμένου, στη συμφιλιωτική πολλότητα των αλλοτρίων διαφορών, είναι δυνατή η απελευθέρωση της ετερότητας, του εναντίφατου πραγματικού από τους εννοιολογικούς καταναγκασμούς της ταυτότητας. Μια τέτοια όμως φανέρωση της αγαπητικής κοινωνίας των ετεροτήτων, μένει στην *Αρνητική Διαλεκτική* του Adorno ανήλεα εγκλωβισμένη στις γνωστικές δυνατότητες των εννοιολογικών συσχετίσεων<sup>71</sup>.

Η αποφατική στάση του Adorno καθ' εαυτήν δε συνιστά μια καθολική ελευθερία έναντι των φιλοσοφικών εννοιών. Τουναντίον: η σύνταξη των εννοιών, η συνέλευση των νοητικών ρημάτων οφείλει να γίνει ποιητική της προφάνειας του αρρήτου<sup>72</sup>. Αυτή η παράδοξη απορία της γνώσης ορίζει τη γνωστική ουτοπία της *Αρνητικής Διαλεκτικής* και το τέλος της διαλεκτικής εν γένει. «Η ουτοπία της γνώσης θα ήταν τούτο: να ανοίξει κανείς το άρρητο με έννοιες, χωρίς να το εξομοιώσει μ' αυτές»<sup>73</sup>. Το στερούμενο έννοιας είναι το περιεχόμενο και «γνώση που θέλει το περιεχόμενο θέλει την ουτοπία»<sup>74</sup>.

Το νοητικό «τέλος» της γνώσης είναι η ουτοπία: η άμεση συνεπαγωγή της αποτελεί την αναίρεση της διαλεκτικής και το «θάνατο» του υποκειμένου<sup>75</sup>. Η υπέρβαση του ρήγματος υποκει-

μένου-αντικειμένου στη συμπαρουσία των αλλοτρίων ετεροτήτων και διαφορών, σημαίνει την καθαίρεση της διαλεκτικής-ενοιολογικής δεσποτείας<sup>76</sup>. «Αν η σκέψη επρόκειτο πράγματι να κενωθεί στο πράγμα, αν είχε το κύρος της σ' αυτό και όχι στη δική της κατηγορία, τότε θ' άρχιζε να μιλάει αυτό τούτο το αντικείμενο κάτω από το επίμονο βλέμμα της σκέψης»<sup>77</sup>.

Στα *Μικρά Ηθικά* (Minima Moralia) η «επίμονη όραση της σκέψης» κατανοείται ως η «αβίαη θεωρία, απ' την οποία προέρχεται σύνολη η ευτυχία της αλήθειας»<sup>78</sup>. Είναι, λοιπόν, ο Adorno ένας Πλατωνιστής της ετερότητας<sup>79</sup>, ένας φιλοθεάμονας της αλήθειας<sup>80</sup> και διαλεκτικός υλιστής του επέκεινα της ουσίας; Αν ο αποφατισμός του Πλάτωνα κατανοηθεί ως ένα θεωρητικό κατόρθωμα υπέρβασης του «γιγνώσκειν» και του είναι, του όντος και της ουσίας<sup>81</sup>, ως μια καθολική χειραφέτηση από κάθε γνωσιολογικό και οντολογικό πρότυπο, τότε η νοητική σύλληψη της ετερότητας φαίνεται σαν μια οντολογική πενία μπροστά στο φιλοσόφημα της «δαιμονίας υπερβολής» του Πλάτωνα. Αν όμως θεωρηθούν κριτικά, και σε τούτο μάλλον έγκειται η συμβολή της Κριτικής Θεωρίας του Adorno και του Horkheimer, οι ενδόμυχες απορίες της Διαλεκτικής του Hegel και του Marx, τότε η αντικειμενική ετερότητα είναι ίσως η βέλτιστη και οξυδερκέστερη μέχρι σήμερα λύση αυτών των αποριών.

Η εμμονή του Adorno στο «τόδε τι», το καθέκαστο αντικείμενο<sup>82</sup>, εξαγοράζεται φυσικά με την ουτοπία· αλλά η ουτοπία είναι η μόνη μονή βασιλεία του δυτικού-ευρωπαϊκού σκέπτεσθαι. Σ' αυτήν την ουτοπία μένει ανεξιλέητα εγκλωβισμένος ο Adorno· όπως μένει και δέσμιος της κυριαρχίας του υποκειμένου, της κυριαρχίας της έννοιας. Ο Adorno δεν κατορθώνει την υπέρβαση του υποκειμένου και την υπέρβαση της μεταφυσικής του ταυτιστικού λόγου, επειδή η ετερότητα που προτείνει είναι μια αντικειμενική ετερότητα, δηλαδή το «αυτοσυνειδός της ταυτότητας». Ή πιο απλά: ο Adorno δεν κατορθώνει την υπέρβαση του υποκειμένου, επειδή δεν κατορθώνει την υπέρβαση του αντικειμένου. Ξεχνάει ο τελευταίος, μάλλον, διαλεκτικός της φιλοσοφίας του συνειδότης, ότι το «αντικείμενο» της νοησιαρχικής φιλοσοφίας, νομιμοποιείται μόνον στο σύμπαν του Λόγου της μεταφυσικής του υποκειμένου. Η αντιστροφή των όρων της διαλεκτικής του Hegel και του Marx είναι ικανή για την καθιέρωση της αιώνιας άρνησης και την εγκατάλειψη των θεωρητικών προσεγγίσεων χάρη της άρνησης. Δεν είναι όμως ικανή για την αποκατάσταση της *ισηγορίας* και *συζυγίας* της ταυτότητας και της ετερότητας, για την αποκατάσταση και ανάπτυξη μιας *κοινωνικής*

διαλεκτικής του ταυτού και του ετέρου.

Ωστόσο, ο στοχασμός του Adorno είναι ενδεικτικός των εγγενών αποριών και διλημάτων μιας διαλεκτικής που, απαρέγκλιτα και καταστρεπτικά, συγκλόνισε και προσδιόρισε τις πολιτικές και κοινωνικές επιλογές του οικουμενικού μας βίου. Οι προσπάθειες ξεπεράσματος αυτών των αποριών και υπέρβασης του υποκειμένου αποτελούν ήδη, σήμερα, το κύριο μέλημα του φιλοσοφικού στοχασμού ενώ φαίνεται, ταυτόχρονα, να προοιωνίζουν το ίδιο το μέλλον της φιλοσοφίας.

## Σημειώσεις

1. Πρ. 6λ. Fichte, *Gesamtausgabe, Briefe*, τόμ. 2, Stuttgart Bad Cannstatt, 1970, σελ. 282.
2. Πρ. 6λ. K.L. Reinhold, *Beiträge zur Leichten Übersicht des Zustandes der Philosophie Beym Anfang des 19. Jahrhunderts I.*, Heft, Hamburg 1801, σελ. 34.
3. Για την έννοια της «μεταμοντέρνας κατάστασης» και φιλοσοφίας βλ. Ζαν-Φρανσουά Λυοτάρ, *Η μεταμοντέρνα κατάσταση*, μετ. Κωστή Παπαγιώργη, Αθήνα 1988, σελ. 131-156. Επίσης, Γ. Βέλτσος, *Η Διαμάχη για τη Νεότερικότητα*, Αθήνα, 1990.
4. Βλ. M. Heidegger, *Nietzsche 2*, Pfullingen, 1961, σελ. 142, επίσης του ίδιου, *Holzwege*, FFM, 1960, σελ. 85.
5. Βλ. G. Vattimo, *La Fine Della Modernita*, Milano 1985.
6. Βλ. F. Bouterwek, *Die Epochen der Vernunft Nach der Idee einer Apodiktik*, Brüssel, 1968, σελ. 62.
7. Του ίδιου, *Idee Einer Apodiktik*, τόμ. I, Brüssel, 1968, σελ. 382 κ.ε.
8. Βλ. την εξαιρετική εργασία του Wolfgang Hübener, «Der Dreifache tod des Subjekts», στο: *Die Frage Nach dem Subjekt*, εκδ. M. Frank, G. Raulet και W. van Reijen, FFM, 1988, σελ. 107.
9. Βλ. M. Frank, «Subjekt, Person, Individuum», στον ίδιο τόμο, σελ. 9.
10. G. Vattimo, *La Fine...*, όπ.παρ., ιδιαίτερα το κεφάλαιο για την κρίση του Ουμανισμού.
11. Βλ. τις αισθητικές αναλύσεις του W. Welsch για την μεταμοντέρνα τέχνη και το υπονοούμενο υποκειμενικό της, στο: W. Welsch, *Ästhetisches Denken*, Stuttgart, 1990.
12. Βλ. το πρόλογο που έγραψε ο M. Foucault για τη γερμανική μετάφραση του έργου του «Οι λέξεις και τα πράγματα». Η μετάφραση φέρει τον τίτλο: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, FFM, 1974, επίσης, Στ. Πάνου, «Αρχαιολογία της σιωπής και του λόγου», στην: *Ελληνική φιλοσοφική επιθεώρηση*, τόμ. 8, τεύχ. 22, Ιανουάριος 1991, σελ. 44.
13. Βλ. Th. Adorno, *Negative Dialektik*, FFM, 1970, σελ. 19, 63.
14. Βλ. M. Horkheimer, «Zur Kritik der Instrumentellen Vernunft», στο: *Gesammelte Schriften*, τόμ. 6, FFM, 1991.

15. Στο ίδιο, σελ. 116.
16. Στο ίδιο, σελ. 106.
17. Στο ίδιο, σελ. 109.
18. Βλ. D. Henrich, «Fichtes ich», στο: D. Henrich, *Selbstverhältnisse*, Stuttgart, 1982, σελ. 60, 61.
19. Βλ. H. Gripp, Theodor W. Adorno, Paderborn, München, Wien, 1986, σελ. 72.
20. Βλ. Μ. Χορκχάιμερ, Τ. Αντόρνο, *Η διαλεκτική του Διαφωτισμού*, μετ. Ζ. Σαρίκα, Αθήνα, 1986, σελ. 26.
21. Βλ. Μ. Horkheimer, «Zur kritik... »όπ.παρ., σελ. 106.
22. Στο ίδιο, σελ. 106.
23. Βλ. Th. Adorno, *Negative Dialektik*, FFM, 1970, σελ. 137, 173.
24. Πρ. βλ. Th. Adorno, *Ästhetische theorie*, FFM, 1970, σελ. 103.
25. Στο ίδιο, σελ. 93.
26. Στο ίδιο, σελ. 30, επίσης W. Welsch, *Ästhetische Denken*, όπ.παρ., σελ. 114.
27. Για τη φιλοσοφία του W. Benjamin, βλ. τη μελέτη του R. Tiedemann, *Studien zur Philosophie W. Menjamins*, FFM 1973, σελ. 71 κ.έ. Σε οποιαδήποτε μορφή εκκοσμικεύσης: στην εκκοσμικευμένη φιλοσοφία της Ιστορίας (Fichte, Schelling, Marx κ.λπ.), την εκκοσμικευμένη αισθητική της Παλαιάς Διαθήκης (W. Benjamin, Adorno κ.λπ.), την εκκοσμικευμένη φιλοσοφία του υποκειμένου κ.λπ. παραμένει η Θεολογία, οπωσδήποτε, μίτος ηγετικός του σκέπτεσθαι.
28. Βλ. Th. Adorno, *Negative Dialektik*, όπ.παρ., σελ. 20, 23, 141.
29. Στο ίδιο, σελ. 163, 216.
30. Στο ίδιο, σελ. 192.
31. Στο ίδιο, σελ. 193.
32. Στο ίδιο, σελ. 53, 101.
33. Στο ίδιο, σελ. 38, 163.
34. Στο ίδιο, σελ. 49, 174.
35. Στο ίδιο, σελ. 174, 192.
36. Στο ίδιο, σελ. 31, 43, 66. Επίσης, βλ. Anke Thyen, *Negative Dialektik und Erfahrung*, FFM, 1989, σελ. 204.
37. Βλ. Th. Adorno, *Negative Dialektik*, όπ.παρ., σελ. 144.
38. Στο ίδιο, σελ. 152.
39. Στο ίδιο, σελ. 170.
40. Βλ. *Η διαλεκτική του Διαφωτισμού*, όπ.παρ., σελ. 106 κ.ε., 141 κ.ε.
41. Βλ. *Negative Dialektik*, σελ. 184.
42. Στο ίδιο, σελ. 182 κ.ε.
43. Πρ. βλ. τη ρήση, «Κάθε αντικείμενο έχει τη δική του διαλεκτική, που ανήκει μόνο σ' αυτό». N. Hartmann, *Philosophie des Deutschen Idealismus II*, 1929, σελ. 188.
44. Η έννοια της άρνησης κατανοείται από τον Adorno ως το ιστορικό ανένδοτο κατ' εξοχήν. Το στοιχείο αυτό είναι που συγκροτεί την ουσιαστική διαφορά του από τον Έγελο αλλά και από την ιστορική-υλιστική Διαλεκτική του Marx. Σχετικά βλ. Μ. Χορκχάιμερ, Τ. Αντόρνο, *Η Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, όπ.παρ., σελ. 41.

45. Th. Adorno, *Negative Dialektik*, όπ.παρ., σελ. 159.
46. Στο ίδιο, σελ. 182 κ.ε.
47. Στο ίδιο, σελ. 158.
48. Μια κατανόηση της «Αρνητικής Διαλεκτικής» ως αρνητικής φιλοσοφίας της καθολικής αποσύνθεσης (βλ. I. Müllerströmsdörfer, «Die Helfende Kraft Bestimmter Negation», στο *Kritik und Interpretation der Kritischen Theorie*, Giessen, 1975, σελ. 41) ή ως διαλεκτικής αναιρετικής της ταυτότητας (βλ. Chr. Jermann, *Philosophie und Politik: Untersuchungen zur Struktur und problematik des Deutschen Idealismus*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1986, σελ. 298 κ.έ.) είναι μια φλοιώδης παρανόηση και παρερμηνεία του Αποφατικού Λόγου της Κριτικής Φιλοσοφίας του Adorno.
49. Βλ. Th. Adorno, *Minima Moralia*, FFM, 1951, σελ. 284.
50. Για τον τρόπο κατανόησης της ταυτότητας στον Adorno βλ. *Negative Dialektik*, όπ.παρ., σελ. 147 κ.ε.
51. Στο ίδιο, σελ. 149.
52. Βλ. M. Horkheimer, Th. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, FFM, 1973, σελ. 23.
53. Πρ. βλ. *Negative Dialektik*, όπ.παρ., σελ. 162.
54. Στο ίδιο, σελ. 150.
55. Στο ίδιο, σελ. 182.
56. Στο ίδιο, σελ. 183.
57. Στο ίδιο, σελ. 187-188.
58. Βλ. Th. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, Studien über Husserl und die Phänomenologischen Antinomien*, Stuttgart, 1956, σελ. 144.
59. Πρ. βλ. Th. Adorno, *Aspekte der Hegelschen Philosophie*, Berlin, FFM, 1957, σελ. 45.
60. Βλ. την κριτική του Adorno κατά τις προσπάθειες να κατανοήσει κανείς το αντικειμενικό περιεχόμενο ενός μουσικού έργου, λ.χ. της μουσικής του Bach κ.λπ. με έναν αφορισμό της υποκειμενικότητας, στο: *Prismen, kultur, Kritik und Gesellschaft*, Berlin, FFM, 1955, σελ. 176.
61. Βλ. Th. Adorno, *Gesammelte Schriften*, τόμ. 5, Berlin, FFM, 1957, σελ. 185.
62. Στο ίδιο, σελ. 285.
63. *Negative Dialektik*, όπ.παρ., σελ. 175.
64. Στο ίδιο, σελ. 174.
65. Βλ. Hegel W.W.S., σελ. 16.
66. Για τον Μονισμό του Marx βλ. Petros Anastasiadis, *Geschichtsphilosophie und Reale Dialektik*, FFM, 1981, Bern-Cirencester/UK, σελ. 44 κ.ε.
67. Βλ. *Negative Dialektik*, σελ. 174, 175.
68. Στο ίδιο, σελ. 180.
69. Πρ. βλ. Th. Adorno, «Erfahrungsgehalte der Hegelschen Philosophie», στο *Archiv für Philosophie*, τόμ. 9, σελ. 84 κ.ε.
70. *Negative Dialektik*, όπ.παρ., σελ. 25.
71. Βλ. Helga Gripp, *Theodor Adorno*, όπ.παρ., σελ. 182.
72. Βλ. *Negative Dialektik*, όπ.παρ., σελ. 60.
73. Στο ίδιο, σελ. 19.
74. Στο ίδιο, σελ. 64.



75. Πρ. 8λ. στο ίδιο, σελ. 16.

76. Στο ίδιο, σελ. 16, 20.

77. Στο ίδιο, σελ. 36.

78. Th. Adorno, *Minima Moralia*, Berlin-Frankfurt/M, 1951 σελ. 157.

79. H. Schnädelbach, «Dialektik als Vernunftkritik. Zur Konstruktion des Rationalen bei Adorno», στο *Adornolkonferenz*, εκδ. H.V. Friedeburg και J. Habermas, FFM, 1983, σελ. 74.

80. Πρ. 8λ. Πλάτωνος Πολιτεία, Ε 475ε 4: «Τούς δέ ἀληθινούς (φιλοσόφους) ἔφη, τίνας λέγεις; τοὺς τῆς ἀλήθειας ἦν δ' ἐγώ, φιλοθεάμονας».

81. Πρ. 8λ. στο ίδιο, S 509b 6: «καὶ τοὺς γινωσκομένους τοίνυν μὴ μόνον τὸ γινώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τό εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρῶσθειν καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος».

82. *Negative Dialektik*, ὀπ.παρ., σελ. 18.

