

Ο διαφωτισμός και η μυθολογία του

*Πέτρος Αναστασιάδης**

Ι. Εισαγωγικά

«Διαφωτισμός είναι η έξοδος του ανθρώπου από την ανωριμότητά του, για την οποία ο ίδιος είναι υπεύθυνος. Ανωριμότητα είναι η αδυναμία να μεταχειρίζεσαι τη διάνοια σου χωρίς την καθοδήγηση ενός άλλου. Είμαστε υπεύθυνοι γι' αυτή την ανωριμότητα, όταν η αιτία της βρίσκεται όχι στην ανεπάρκεια της διάνοιας, αλλά στην έλλειψη αποφασιστικότητας και θάρρους να την μεταχειριζόμαστε χωρίς την καθοδήγηση ενός άλλου. Sapere aude (τόλμα να μάθεις)! Έχε θάρρος να μεταχειρίζεσαι τη δική σου διάνοια! Τούτο είναι το έμβλημα του Διαφωτισμού»¹.

Η απάντηση του Kant στο ερώτημα: Τι είναι Διαφωτισμός²; προσδιορίζεται από μια παραδοξία. Στον ορισμό του Διαφωτισμού «αφορίζεται» ολοκληρωτικά η ετερότητα, η πρωταρχική, θεμελιώδης και αναφαίρετη παρουσία του Άλλου³.

Είναι παράδοξος αυτός ο αφορισμός, ίσως το κατ' εξοχήν παράδοξο του Διαφωτισμού εν γένει, επειδή τα ύψιστα ιδανικά και αιτήματα του ιστορικού διαφωτιστικού κινήματος των νεότερων χρόνων προμηνούσαν έναν, εκ πρώτης όψεως τουλάχιστον, μεσαιωνικό, λυτρωτικό τρόπο του βίου: την αυτονομία και την ελευθερία, τον ανθρωπισμό και την αποκηδεμόνευση, την πρόοδο και τη χειραφέτηση, την συμφιλίωση και την ολότητα⁴. Και όμως: Το

* Λέκτωρ Φιλοσοφίας του Παιδαγωγικού Τμήματος στο Πανεπιστήμιο Κρήτης.

λυτρωτικό μήνυμα του Διαφωτισμού διακηρύσσει την αυτονομία του «Εγώ», αλλά συνιστά την ασφυκτική αιχμαλωσία του Άλλου, υπόσχεται την ελευθερία του Λόγου, ενώ επιβάλλει τον αμείλικτο και άτεγκτο ολοκληρωτισμό του, ευαγγελίζεται την χειραφέτηση του υποκειμένου, ενώ στην πραγματικότητα διεκπεραιώνει την εκμηδένιση της ετερότητας, υιοθετεί το όλον και αποβάλλει το καθέκαστον, θέλει να απομυθεύσει και να διαλύσει τους μύθους, ενώ το ίδιο απογυμνώνεται ως μια μυθολογία, ενθρονίζει τη μοναρχία του νοησιαρχικού Λόγου, ενώ συνεπάγεται την ηγεμονία του «Λόγου» του Μηδενός.

Για να κατανοήσουμε τη σημαντική του Διαφωτισμού και την ενδόμυχη, εγγενή διαλεκτική του, πρέπει, πρωτίστως και ιδίως, να κατανοήσουμε τι σημαίνει στο προτασσόμενο κείμενο του Kant χειρισμός της διάνοιας χωρίς την καθοδήγηση ενός άλλου. Τι σημαίνει διάνοια (Verstand) και ποιος είναι αυτός ο «αφοριζόμενος», απροσδιόριστος και ανώνυμος άλλος; Οπωσδήποτε, ο αποκλειόμενος άλλος φαίνεται να είναι, κατ' αρχάς, η αόριστη αντωνυμία οποιασδήποτε μορφής Δεσποτισμού και Κηδεμόνευσης. Ο απροσδιόριστος και ανώνυμος άλλος είναι ο «θλιβερός κηδεμόνας» (der leidige Vormund), όπως τον ονομάζει ο J.G. Hamann (1730-1788) σε μια επιστολή του προς τον J. Krauss: «αυτός είναι ο κύριος άνδρας του θανάτου»⁵. Αν όμως η προσωποποίηση του θανάτου είναι η χειραγωγική αυταρχικότητα της Κηδεμονίας και του Δεσποτισμού, τότε η αυτονομία της διάνοιας, στην πραγματοποίηση της οποίας ανέκαθεν απέβλεπε το κίνημα του νεοτερικού Διαφωτισμού, είναι μια άλλη έκφανση του θανάτου⁶.

Οι όροι μεταβάλλονται, μεταστοιχειώνονται, αλλάζουν ριζικά, αλλά η νοοτροπία και το ήθος χειραγωγησης και υποταγής παραμένουν. Η δεσποτική εξουσία υποδύεται τη «μορφή της σκεπτομένης διάνοιας»⁷.

Η διάνοια που δεν καθοδηγείται από κάποιον άλλο, είναι για τους διαφωτιστές η διάνοια που καθοδηγείται από το Λόγο⁸.

Λόγος (Vernunft) σημαίνει στην Κριτική Φιλοσοφία του Kant, μεταξύ άλλων, τη «δύναμη... παραγωγής του καθέκαστον από το καθόλου»⁹.

«Η φιλοσοφική γνώση (δηλαδή η έλλογη γνώση των εννοιών Vernunfterkennntnis aus Begriffen), έτσι ισχυρίζεται ο Kant στην υπερβατολογική του μεθοδολογία (Transzendente Methodenlehre)¹⁰, θεωρεί το επιμέρους (das Besondere) μόνο στο καθόλου (im Allgemeinen), η μαθηματική το καθόλου στο επιμέρους και ιδιαίτερα στο καθέκαστον (im Einzelnen), ωστόσο όμως a priori και διαμέσου του Λόγου· ούτως ώστε, όπως ορίζεται τούτο το καθέκα-

στον υπό ορισμένες γενικές προϋποθέσεις της κατασκευής, έτσι πρέπει να νοηθεί γενικά καθορισμένο το αντικείμενο της έννοιας, στην οποία αντιστοιχεί τούτο το καθέκαστον ως σχήμα της»¹¹.

Τα σχήματα των εννοιών, στα οποία αντιστοιχούν τα καθέκαστα πράγματα (αντικείμενα-φαινόμενα, έμβιοι ή άζωοι οργανισμοί κ.τ.λ.) είναι σχήματα των καθαρών εννοιών της διάνοιας, υπερβατολογικά προϊόντα της φαντασίας (transzendental(e) produkt(e) der Einbildungskraft)¹², καθαρές διανοητικές παραστάσεις, οι οποίες καθιστούν δυνατή την υπαγωγή (Subsumtion)¹³ της παράστασης του αντικειμένου στην παράσταση της έννοιας. Αυτό σημαίνει ότι η αντιστοιχία του πράγματος στην έννοια είναι δυνατή μόνον ως μια αντιστοιχία μεταξύ παραστάσεων. Επειδή μεταξύ των καθολικών καθαρών εννοιών της διάνοιας, των κατηγοριών¹⁴, όπως τις ονομάζει ο Kant, και της εμπειρικής αισθητής εποπτείας, μεταξύ κατηγορίας και αντικειμένου, δεν υπάρχει καμιά ομοιότητα, γι' αυτό και δεν μπορεί να αντιστοιχίσει το καθέκαστον αντικείμενο της εμπειρικής αισθητής εποπτείας στην καθολικότητα των καθαρών εννοιών της διάνοιας.

Δεν μπορεί, με άλλα λόγια, να θεωρηθεί το καθέκαστον στο καθόλου, η ετερότητα του κάθε αντικειμένου στη καθολική συνθετική ενότητα ή ταυτότητα της έννοιας, και συνεπώς δεν μπορεί να συγκροτηθεί η φιλοσοφική γνώση, η έλλογη γνώση των εννοιών, καθόσον η ετερότητα και η ταυτότητα, το αντικείμενο και η έννοια, είναι στοιχεία μεταξύ τους τελείως ανομοιοειδή¹⁵. Για να μπορέσει να υπαχθεί ένα αντικείμενο σε μια έννοια, πρέπει η παράσταση του αντικειμένου να είναι ομοιοειδής (gleichartig) με την παράσταση της έννοιας, δηλαδή στην παράσταση της έννοιας πρέπει να περιέχεται η παράσταση του αντικειμένου¹⁶.

Αυτή η ζητούμενη ομοιοειδία μεταξύ των καθολικών εννοιών της διάνοιας ή κατηγοριών και των καθέκαστων αντικειμένων ως φαινομένων συγκροτείται από μια τρίτη καθαρή «διαμεσολαβούσα παράσταση» (Vermittelnde vorstellung), την οποία ο Kant ονομάζει «υπερβατολογικό σχήμα» (transzendentes Schema)¹⁷.

Το «σχήμα»-προϊόν της φαντασίας (Einbildungskraft)¹⁸ και υπαρκτό μόνο στη σφαίρα του νοητού – είναι η παράσταση μ' έναν διττό χαρακτήρα: ως υπερβατολογικό προϊόν της φαντασίας είναι μια καθαρή ενέργεια νοητική (intellektuell)¹⁹, καθολική και αδιάφορη· ως παράσταση, όμως χαρακτηριστική, του καθέκαστου φαινομένου και της σύνθεσης της πολλαπλότητας των φαινομένων, είναι ταυτόχρονα και μια έννοια του αντικειμένου, συνεπώς μια παράσταση κατ' αίσθηση (sinnlich). Αυτή η διττή λει-

τουργία του σχήματος εγγυάται την ομοειδεια του γενικού και του επιμέρους, του καθόλου και του καθέκαστον, των καθαρών εννοιών της διάνοιας ή κατηγοριών και των αντικειμένων ως φαινομένων.

Το σχήμα είναι ο καθαρός όρος που μορφοποιεί την αισθητικότητα²⁰, ο κανόνας που καθορίζει την εποπτεία και τα αντικείμενα της εμπειρίας σύμφωνα προς κάποια καθολική έννοια²¹, η διαδικασία που παρέχει στην έννοια «αντικειμενική πραγματικότητα» και συνεπώς νόημα και σημασία²². Το «σχήμα» διαμεσολαβεί μεταξύ του συγκεκριμένου αντικειμένου και των αφηρημένων κατηγοριών της διάνοιας, προμηθεύει σε κάθε έννοια την εικόνα του²³ και συμβάλλει έμμεσα στην υπαγωγή, δηλαδή την αναπαραγωγή²⁴ του συγκεκριμένου αντικειμένου στην αφηρημένη καθολικότητα των εννοιών.

Έτσι τα αντικείμενα της εμπειρίας αναφέρονται «κάθε φορά έμμεσα στο σχήμα της φαντασίας»²⁵ για να υποταχθούν έμμεσα στην «κενή μορφή» (leere Form) και λογική αυτάρκεια της έννοιας²⁶.

Δεν έχει καμιά σημασία η συγκεκριμένη και ιδιαίτερη μορφή ενός αντικειμένου, η μοναδική, ανεπανάληπτη και ασύγχητη παρουσία του Άλλου που μου προσφέρει η εμπειρία²⁷.

Η ποιοτική Ετερότητα του καθέκαστον υποτάσσεται στην καθολική και σχηματική αδιαφορία της έννοιας, υφιστάμενη την ολοκληρωτική της έκπτωση. Η ενικότητα του πραγματικού, η οποία ούτε παράγεται, αλλά ούτε και ανάγεται στη λογική του ταυτιστικού Λόγου, δηλαδή στη λογική της έννοιας, αναιρείται ή μάλλον μηδενίζεται. Ο,τιδήποτε εξαιρείται από το σύνολο των παραστάσεων της ταυτότητας του υποκειμένου, της «πρωταρχικής-συνθετικής ενότητας της κατανόησης» (Ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption) είναι είτε αδύνατο ή γι' αυτήν, τουλάχιστον, ένα τίποτα, ένα μηδέν²⁸.

Είτε πρόκειται για την Ετερότητα του Θεού ή την Ετερότητα του ανθρώπινου προσώπου, την φυσική Ετερότητα των πραγμάτων και των ποιότητων ή την Ετερότητα των ιστορικών γεγονότων, τα πάντα μηδενίζονται με την υποταγή τους στη λογική του ταυτιστικού Λόγου.

Αυτός ο «λογικός μηδενισμός» του Άλλου, του Ετέρου, του μη-ταυτού είναι το χαρακτηριστικό γνώρισμα της Διαλεκτικής του Διαφωτισμού των νεοτέρων χρόνων.

Και σ' αυτήν ακριβώς, την απόλυτη δεσποτεία της λογικής, δεσποτεία που τίθεται με την αναγωγή της Ετερότητας στην ταυτότητα, την υπαγωγή του καθέκαστον στην ολοκληρωτική

ηγεμονία του ταυτιστικού Λόγου, βλέπουν ο Horkheimer και ο Adorno την φιλοσοφική μορφή της μυθολογίας του διαφωτιστικού κινήματος.

Η προκειμένη μελέτη είναι μια δοκιμή κριτικής προσέγγισης του τρόπου, με τον οποίο οι θεμελιωτές της Κριτικής Θεωρίας εκδέχονται την μυθολογία του Διαφωτισμού.

1. Καταρχήν διασαφηνίζεται η σημαντική δομή του υποκειμενικού ορθού Λόγου και αναλύονται, συστηματικά, τα δυο θεμελιώδη κατηγορήματα της Διαλεκτικής του: ο μηδενισμός και ο μύθος.

2. Ο τόπος εγκυρότητας της Διαλεκτικής του Διαφωτισμού εστιάζεται, σε ριζική αντίθεση, προς τον Horkheimer και τον Adorno, αποκλειστικά και μόνο στην συνειδησιακή-υποκειμενική ορθολογικότητα, στη λογική και κοινωνική πρακτική του Λόγου που προσδιορίζει και ειδοποιεί την λεγόμενη φιλοσοφία του Υποκειμένου.

3. Σε μια συνοπτική πραγμάτευση της συμπλοκής του υποκειμενικού Διαφωτισμού και του ρομαντικού μύθου αναδιατυπώνονται οι ιστορικές-φιλοσοφικές προϋποθέσεις κατανόησης της μεταμορφωτικής λογικής του χειραφετητικού Ορθολογισμού σε μύθο της χειραφέτησης.

4. Σε μια άκρως ενδεικτική σημείωση καταβάλλεται μια πρώτη προσπάθεια αντιδιαστολής του ρομαντικού μύθου από το μύθο της αρχαιότητας.

II. Ο υποκειμενικός ορθός Λόγος και η φυσική πτώση

Στη θεμελιώδη για την όλη διαμόρφωση της Κριτικής Θεωρίας πραγματεία του Horkheimer, την «Παραδοσιακή και Κριτική Θεωρία», συνοψίζονται τα κυριότερα χαρακτηριστικά κατηγορήματα αυτού που σε μια σχετικά ύστερη μελέτη του επονομάζεται εργαλειακός Λόγος. Μια συγκριτική μελέτη των δύο κειμένων, της «Παραδοσιακής και Κριτικής Θεωρίας» και της «Κριτικής του Εργαλειακού Λόγου», θα μας οδηγήσει οπωσδήποτε στο συμπέρασμα, ότι η έννοια της «παραδοσιακής θεωρίας» ταυτίζεται με την έννοια του «εργαλειακού Λόγου».

Η σημασία, η αξία της θεωρίας αυτής θα μπορούσε να ανακεφαλαιωθεί στα εξής βασικά ιδιώματα: η παραδοσιακή έννοια της θεωρίας συγκροτεί ένα μαθηματικό σύστημα σημείων· στοιχεία

του συστήματος αυτού είναι τα μαθηματικά σύμβολα²⁹. σκοπός του η υποταγή του σύμπαντος των αντικειμένων και της ολότητας των πραγμάτων στην ταυτιστική δομή και λειτουργία του μαθηματικού συστήματος, της «συμβολικής λογικής» του συστήματος³⁰. Η λογική εξήγηση των φαινομένων που προτείνει η θεωρία αυτή, προϋποθέτει έναν «δualισμό» μεταξύ σκέπτεσθαι και είναι, διάνοιας και αίσθησης...»³¹. Η υπαγωγή του σύμπαντος των αντικειμένων στην εννοιολογική δομή των προδιατυπωμένων μαθηματικών γνώσεων ορίζει την έννοια της θεωρητικής εξήγησης των περιστατικών³² και γεγονότων. «Καθόσον κάτι φαίνεται ως δεδομένο, πρέπει να καταστεί δυνατόν, ώστε όλοι οι ορισμοί του να συσταθούν από τα θεωρητικά συστήματα, σε τελευταία ανάλυση από τα μαθηματικά· όλα τα πεπερασμένα μεγέθη παράγονται διαμέσου του απειροστικού λογισμού από την έννοια του απείρως ελαχίστου και ακριβώς αυτό είναι η παραγωγή τους. Το ενιαίο σύστημα αυτής της παντοδύναμης επιστήμης είναι το ιδανικό. Και επειδή τα πάντα στο αντικείμενο αναλύονται σε διανοητικούς ορισμούς, δεν είναι δυνατό να φανταστεί κανείς ως αποτέλεσμα αυτής της εργασίας τίποτα το στέρεο, το υλικό. Η καθοριστική, ταξινομική, ενοποιητική λειτουργία είναι το μοναδικό, στο οποίο τα πάντα θεμελιώνονται και στο οποίο αποβλέπει η ανθρώπινη προσπάθεια. Η παραγωγή είναι παραγωγή μιας ενότητας, και η παραγωγή καθ' αυτή είναι το παράγωγο»³³. Η ανάλυση των πάντων σε διανοητικούς ορισμούς, αυτό είναι που ορίζει την ταυτότητα του Διαφωτισμού. Στην «Κριτική του εργαλειακού Λόγου» ονομάζεται ο τρόπος αυτός σκέψης «υποκειμενικός Λόγος». Τέσσερα είναι τα βασικά χαρακτηριστικά που αποδίδονται στο «Λόγο» του Διαφωτισμού: ο «Διαφωτιστικός Λόγος» είναι υποκειμενικός, εργαλειακός, τυπικός και αντικειμενοποιητικός. Είναι υποκειμενικός ο Λόγος του Διαφωτισμού, επειδή κατανοείται ως «υποκειμενική δύναμη του πνεύματος»³⁴ ή του νοείν, ως υποκειμενική δύναμη συντηρητική του υποκειμένου³⁵, ως αφηρημένη λειτουργία του διανοητικού μηχανισμού· εργαλειακός, επειδή η πρακτική συλλογιστική του ταυτίζεται με την υπολογιστική και χρησιμοθηρική λογική των μέσων και των σκοπών: «Σε τελευταία ανάλυση αποδεικνύεται ο υποκειμενικός Λόγος ως η ικανότητα να υπολογίζει κανείς πιθανότητες και διαμέσου αυτών να αποδίδει σ' ένα δεδομένο σκοπό τα σωστά μέσα»³⁶. Και είναι τυπικός ο Λόγος του Διαφωτισμού, επειδή ανάγει τη σκέψη σε απλή ταυτολογία³⁷, υιοθετεί την τυπική λογική ως μορφή ενοποιητική του κόσμου, ως σχήμα μετατρεπτικό του κόσμου σε υπολογιζόμενο αντικείμενο, αναγνωρίζει τον αριθμό ως κανόνα

του, «αφού... ό,τι δεν διαιρείται δι' ενός αριθμού και τελικά δια του αριθμού ένα, είναι απλή αυταπάτη»³⁸, και μετατρέπει τη μαθηματική μέθοδο «σε τυπικό της σκέψης»³⁹. «Ο διαφωτισμός ταυτίζει εκ των προτέρων την αλήθεια με το μαθηματικοποιημένο και απόλυτα οργανωμένο από τη σκέψη κόσμο..., εξομοιώνει τη σκέψη με τα μαθηματικά. Μ' αυτόν τον τρόπο τα μαθηματικά απελευθερώθηκαν κι έγιναν απόλυτοι κριτές»⁴⁰.

Η εξομοίωση της σκέψης με τα μαθηματικά «μεταμορφώνει τη σκέψη σε πράγμα», «σε αυτόνομη αυτοματική διαδικασία», σ' ένα «εργαλείο» μαθηματικοποίησης της φύσης και αριθμοποίησης των κοινών του βίου. Ενώ κατά τη διάγνωση του Husserl, «η ίδια η φύση ιδεατοποιείται κάτω από την αιγίδα των νέων μαθηματικών»⁴¹, για τους θεμελιωτές της Κριτικής Θεωρίας οι ίδιες οι γεωμετρικές και αριθμητικές αναλογίες κυριαρχούν «στην αστική δικαιοσύνη και στην ανταλλαγή των εμπορευμάτων». «Η αστική κοινωνία κυριαρχείται από την ισοδυναμία, η οποία κάνει το ανόμοιο συγκρίσιμο, ανάγοντάς το σε αφηρημένες ποσότητες»⁴².

Η ενάρθρωση της Φυσικής και Κοινωνικής Πραγματικότητας στην αντικειμενικοποιητική λογική των μαθηματικών και η ανασυγκρότηση του υπαρκτού στις πρακτικές δυνατότητες της τυπικής λογικής εξαλείφουν κάθε ποιότητα του βίου⁴³, «οδηγούν τους ανθρώπους σε πραγματική ομοιομορφία»⁴⁴, και μεταβάλλουν τα όντα σε α-νόητα αντικείμενα⁴⁵. «Οι πολυάριθμες συγγένειες ανάμεσα σ' όλα όσα υπάρχουν, έχουν καταργηθεί από τη μοναδική σχέση μεταξύ του υποκειμένου – που απονέμει – νοήματα και του αντικείμενου που στερείται νοήματος, μεταξύ της λογικής σημασίας και του τυχαίου φορέα μιας σημασίας»⁴⁶.

Η απόλυτη νοηματοδοτική εξουσία του υποκειμένου και η υπαγωγή των «αντι-κειμένων» στην «υποκειμενική» τυπική λογική – λογική στην οποία υποτάσσεται ολοκληρωτικά και αυτό τούτο το υποκείμενο – δεν εκμηδενίζουν μόνον την «πλειάδα των ποιοτήτων» και δεν αναιρούν απλώς την ιδιομορφία (ενικότητα) κάθε ετερότητας. «Η αχρηστευμένη φύση γίνεται χαοτικό υλικό, αντικείμενο μιας απλής ταξινόμησης και ο παντοδύναμος εαυτός γίνεται απλό έχειν, αφηρημένη ταυτότητα»⁴⁷.

Το τίμημα για την παρέμβαση της τυπικής λογικής στη «διοίκηση» των φυσικών φαινομένων είναι η υποτέλεια των φυσικών φαινομένων στην άτεγκτη κυριαρχία της τυπικής λογικής. Δεν υπάρχει πια καμιά διαλογική σχέση κοινωνίας μεταξύ ανθρώπου και φύσεως. «Στο τέλος είναι τα ίδια τα υποκείμενα χάριν των οποίων, οπωσδήποτε, άρχισε η υποταγή, η αντικειμενικοποίηση

και η απομάγευση της φύσης έτσι καταπιεσμένα, αντικειμενικοποιημένα και απομαγευμένα μπροστά στα μάτια τους, ώστε να μεταβάλλονται ακόμα και οι χειραφετητικές τους προσπάθειες στην αντίθεσή τους»⁴⁸. Ο εργαλειακός Ορθός Λόγος, δηλαδή η έλλογη φυσιογνωμία του Διαφωτισμού, είναι, τρόπον τινά, η ένσαρκη αυτοπαθής αντωνυμία ενός τραγικού πεπρωμένου: της «φυσικής πτώσης» του υποκειμένου. «Το εξωτερικό πεπρωμένο, στο οποίο έπρεπε να περιπλακούν οι άνθρωποι χάριν της χειραφέτησης από τη φυσική τους πτώση (Naturverfallenheit) είναι ταυτόχρονα και το εσωτερικό τους πεπρωμένο: το πεπρωμένο για το οποίο αυτο-πάσχει ο Ορθός Λόγος»⁴⁹.

Στη δεύτερη «παρέκβαση» της «Διαλεκτικής του Διαφωτισμού» καταδεικνύεται «πως η υποταγή καθετί φυσικού στο δεσποτικό υποκείμενο καταλήγει τελικά στην κυριαρχία της αντικειμενικότητας και της τυφλής φύσης»⁵⁰. Αυτή η «απόλυτη φυσική κυριαρχία» (η κυριαρχία πάνω στη φύση) είναι η «απόλυτη φυσική πτώση» (Naturverfallenheit)⁵¹.

Κινούμενοι στα ίχνη του Klages και του Nietzsche μεθερμηνεύουν οι ηγούμενοι της Κριτικής Θεωρίας τη σχέση της γνωσιολογικής τριάδας: υποκείμενο, αντικείμενο και Λόγος ως μια σχέση καταγωνισμού και καταδυνάστευσης⁵².

Ο κοινωνικός χαρακτήρας των κατηγοριών της σκέψης, των καθολικών και τυπικών λογικών εννοιών, της παραγωγικής μορφής της επιστήμης και του καταμερισμού της εργασίας «δεν είναι... έκφραση της κοινωνικής αλληλεγγύης, αλλά της άθραυστης ενότητας μεταξύ κοινωνίας και κυριαρχίας»⁵³.

Ενώ στον Μαρξ η αυτή λογική της αυτοσυντήρησης, η χειραφετητική ορθολογικότητα, προσάγει και συνιστά ως «διαλεκτική του συγκεκριμένου» την οικονομική-κοινωνική αλλοτρίωση και επαναστατική χειραφέτηση του υποκειμένου, στους Θεωρητικούς της Σχολής της Φραγκφούρτης αναστρέφονται τα πράγματα: η λογική της αυτοσυντήρησης, ο εργαλειακός υποκειμενικός Λόγος είναι η γενεσιουργός και συστατική αρχή της τεχνοκρατικής βαρβαρότητας και φθοράς της υποκειμενικότητας.

Στην ιστορία της Διαλεκτικής του Διαφωτισμού απογυμνώνεται τελικά ο χειραφετητικός Λόγος ως υποκείμενος στην ολοκληρωτική δεσποτεία του υποκειμένου: «Οι άνθρωποι είχαν πάντα να διαλέξουν ανάμεσα στην υποταγή τους στη φύση ή στην υποταγή της φύσης στο εγώ. Με την επέκταση της αστικής εμπορευματικής οικονομίας, ο σκοτεινός ορίζοντας του μύθου φωτίζεται από τον ήλιο του υπολογιστικού Λόγου που οι παγερές ακτίνες του ωρίμασαν το σπόρο της βαρβαρότητας»⁵⁴. Οι μεταμορφώ-

σεις των αντικειμένων της φύσης που επιβάλλει παρεμβατικά ο υπολογιστικός Λόγος «μεταγγίζονται» στη φύση των υποκειμένων ως αντικειμενικές. Όπως επίσης και ο εργαλειακός χειρισμός της φύσης – του συνόλου των αντικειμένων – συνεπάγεται αναπόδραστα μια ανάλογη εργαλειακή σχέση μεταξύ των υποκειμένων⁵⁵.

Στη λογική αυτή των περιχωρητικών αντιδόσεων υποκειμένου-αντικειμένου συντελείται η αντικειμενικοποίηση του συνειδότος, η ολοκληρωτική απώλεια της «υποκειμενικότητας των υποκειμένων»⁵⁶. «Το υποκειμενικό πνεύμα που κάνει τη φύση, να χάσει την ψυχή της, κυριαρχεί σε τούτη τη φύση επειδή μιμείται την ακαμψία της και χάνει και το ίδιο την ψυχή του»⁵⁷.

Ο Ορθός Λόγος του Διαφωτισμού είναι μια «μίμηση του θανάτου»⁵⁸, η λογική του μια «λογική της κατάπτωσης»⁵⁹. Η φύση και ο «εαυτός» – απότοκα της «δεσποτικής διάνοιας» – μετασχηματίζονται σ' ένα γυμνό υπόβαθρο κυριαρχίας. Αυτό που τελικά πραγματώνεται ως αρχή όλων των σχέσεων είναι η εξουσία της ταυτότητας ή μάλλον το υποκείμενο στη μορφή της σκεπτόμενης ταυτότητας⁶⁰. Το αποτέλεσμα: ένας μηδενισμός υποκειμένου-αντικειμένου. «... η καθολική κυριαρχία στη φύση στρέφεται εναντίον του ίδιου του σκεπτόμενου υποκειμένου· δεν του αφήνει παρά αυτό το αιώνια ίδιο *Εγώ σκέπτομαι*, που πρέπει να συνοδεύει όλες τις ιδέες του. Το υποκείμενο και το αντικείμενο διαγράφονται. Το αφηρημένο εγώ, που νομιμοποιεί όλες τις δραστηριότητες καταγραφής και συστηματοποίησης, δεν έχει πια να κάνει παρά μόνο μ' ένα αφηρημένο υλικό που μόνη του ιδιότητα είναι να λειτουργεί σαν υπόβαθρο στη λειτουργία αυτή. Τελικά η εξίσωση που έχει ως όρους το πνεύμα και τον κόσμο λύνεται, αλλά μόνο με την αμοιβαία διαγραφή των δύο όρων»⁶¹. Ενώ το ευαγγέλιο του Διαφωτισμού ήταν η χειραφέτηση του υποκειμένου, τα εγκόσμια «επιφάνειά» του είναι ο ολοκληρωτικός μηδενισμός του.

Η «ευεργετική» πρόοδος της διανοητικής αυτονομίας – το πρωταρχικό και ταυτόχρονα εσχατολογικό σύμβολο της πίστης του Διαφωτισμού – μεταβάλλεται στην άσπονδή της αντίθεση: «Η κατάρα της ακατάσχετης προόδου είναι η ακατάσχετη οπισθοβασία»⁶². Η αμφισημία της «προόδου» αποκαλύπτεται στη σημαντική της πληρότητα: «Οι αντίνομίες της αντικειμενικής πραγματικότητας μαρτυρούν εκείνο το σημείο Διαλεκτικής του Διαφωτισμού, όπου πρόοδος και οπισθοβασία αλληλοσυνέχονται»⁶³.

Η Λογική του «εσπερινού» διαφωτιστικού πολιτισμού δεν επισημαίνεται μόνο στην άμεση ενάργεια της συσσωρευτικής «ανό-

δου» των παραγωγικών δυνάμεων, αλλά και στην παγκόσμια ιστορική απανθρώπιση των υποκειμένων παραγωγών. Στην «*Διαλεκτική του Διαφωτισμού*» δε θριαμβολογείται απολύτως καμιά εξελικτική επαναστατική χειραφέτηση της ανθρωπότητας. Η βασική ερμηνευτική αρχή της παγκόσμιας ιστορικής διαδικασίας είναι μια «οπισθοβατική ανθρωπογένεση»⁶⁴.

Ο Διαφωτισμός «δεν είναι... μόνον απομύθευση ως *Reductio ad Hominem*, αλλά και αντίθετα ως *Reductio Hominis*, ως κατανόηση της απάτης του υποκειμένου, που διαμορφώνεται σε απόλυτο. Το υποκείμενο είναι η όψιμη και ωστόσο όμοια με την αρχαιότατη μορφή του μύθου»⁶⁵. Τα φιλοσοφικά-ιστορικά πορίσματα σχετικά με τη φιλοσοφία της Ιστορίας που προκύπτουν άμεσα από τη Διαλεκτική αυτή του Διαφωτισμού συντάσσουν μια «λογική» ιστορικής απαισιοδοξίας.

Η παγκόσμια ιστορία, διατείνεται ο Adorno στην «Αποφατική του Διαλεκτικής», πρέπει να κατασκευασθεί και να αμφισβητηθεί ταυτόχρονα⁶⁶. Να αμφισβητηθεί ως μεταμόρφωση της ολοκληρωτικότητας (*Totalität*) σε θετική πραγματικότητα, ως απομυθολογημένη θετικότητα του εργαλειακού Λόγου⁶⁷, διαφορετικά, το τέλος θα είναι το «απόλυτο πάσχειν»· και να κατασκευασθεί ως λιποθυμία του ανθρώπου στην αντιμαχία του με τη φύση, αφού πια δεν είναι το αντικείμενο υποκείμενο (*Subjectum Subjectum*), αλλά το υποκείμενο-αντικείμενο (*Subjectum-Objectum*)⁶⁸.

Οι αναλογίες που απεργάζονται οι θεμελιωτές της Κριτικής Θεωρίας μεταξύ φυσικής και κοινωνικής κυριαρχίας του υποκειμένου επιβάλλουν την διατύπωση ενός μονιστικού τύπου κυριαρχίας, όπου οι διαπροσωπικές δραστηριότητες, η πολυσημία των ερμηνευτικών δυνατοτήτων και η «ποιητική» σύσταση της ιστορίας εκτοπίζονται σ' έναν τόπο πρακτικής ηττοπάθειας.

Επειδή ο Adorno και ο Horkheimer ερμηνεύουν και κατανοούν την ιστορία του τεχνικού πολιτισμού ως μια «ιστοριο-γραφία» του εργαλειακού Λόγου, ως διαδικασία μιας εργαλειακής σχέσης μεταξύ φυσικής κυριαρχίας του ανθρώπου, κοινωνικής ταξικής κυριαρχίας και ατομικής κυριαρχίας των ορμών καταλήγουν σ' έναν κοινωνικό-θεωρητικό αναγωγισμό, σε μια απαισιόδοξη φιλοσοφία της Ιστορίας⁶⁹.

Τελικά η πρόοδος δεν αντικατοπτρίζεται ούτε στο «Λόγο» του πραγματικού, ούτε στη δυνατότητα των ποιητικών της ιστορίας ενεργημάτων που θα μπορούσε να συγκροτήσει μια κοινότητα επικοινωνίας και κοινωνίας προσωπικών ετεροτήτων, αλλά σε μια αποφατική «λογική» της ουτοπίας⁷⁰.

III. Η συμπλοκή του υποκειμενικού διαφωτισμού και του ρομαντικού μύθου. Ο «Λόγος» της μυθολογίας του Λόγου

Διαπιστώσαμε, ότι η ταυτότητα του Διαφωτισμού συνίσταται στην ανάλυση του Σύμπαντος των πραγμάτων και των υπαρκτών οντοτήτων σε διανοητικούς ορισμούς. Με τη διαπίστωση αυτή μπορούμε να ισχυρισθούμε ότι το κίνημα του Διαφωτισμού ήταν μια πράξη του αναλυτικού Λόγου· το πνεύμα του φράζεται ως πνεύμα της νοησιαρχικής ανάλυσης⁷¹.

Μέσα από τους αναλυτικούς διαλογισμούς απογυμνώνεται η καθέκαστη ενικότητα των υπαρκτών ως μια ομοιόμορφη και καθ' αυτή αδιάφορη καθολικότητα ή, πράγμα που σημαίνει το ίδιο: κάθε καθολικότητα αποκαλύπτεται ως μία συσσώρευση στοιχειωδών ατόμων μιας αναλλοίωτης φύσης. Ακόμη και η «ουσία του ανθρώπου» είναι μία κατασκευή, διαμορφωμένη με βάση το θεωρητικό μοντέλο του ατόμου⁷². Από το Λόγο του υποκειμενικού Συνειδότης απορρέει και σ' αυτόν αντικατοπτρίζεται ο Θεός και ο κόσμος. «Όχι προτάσεις, αλλά εικόνες, όχι αποφάνσεις αλλά μεταφορές, κυριαρχούν στο μέγιστο μέρος των φιλοσοφικών μας πεποιθήσεων. Η εικόνα που δεσμεύει την παραδοσιακή φιλοσοφία, είναι η εικόνα του Συνειδότης ως ενός καθρέπτη που περιέχει διάφορες παρουσιάσεις. Χωρίς την ιδέα του Συνειδότης ως καθρέπτη δεν θα επιβαλλόταν ο ορισμός της γνώσης ως ακρίβεια παρουσίασης»⁷³. 'Ό,τι υπάρχει ή δεν υπάρχει ήταν μια αντικατοπτριζόμενη προβολή, το σύνολο των προκρίσεων του εικονικού και μεταφορικού λόγου του διαφωτιστικού υποκειμενικού Συνειδότης. Στη «Διαλεκτική του Διαφωτισμού» αναδιατυπώνεται με κλασική ενάργεια ο τρόπος με τον οποίο εικονίζεται το Σύμπαν των αντικειμένων στο υποκείμενο: «Α priori ο Διαφωτισμός αναγνωρίζει ως είναι και ως συμβαίνει μόνο ό,τι μπορεί να αναχθεί σε μία ενότητα. Το ιδανικό του είναι το σύστημα από το οποίο όλα και το καθετί χωριστά έπονται»⁷⁴.

Στην ταυτότητα του πνεύματος και στο σύστοιχό της, στην ενότητα της φύσης, υποκύπτει η πλειάδα των ποιότητων⁷⁵.

Η υποταγή των ποιότητων και «υποστάσεων» στη λογική της ταυτότητας σήμαινε τον κυνικό μηδενισμό τους. «Ο κόσμος ως γιγάντια αναλυτική κρίση»⁷⁶ εξοστρακίζει κάθε οντική πραγματικότητα.

Ωστόσο, η κρίση του υποκειμενικού διαφωτιστικού Λόγου δε διαφαίνεται μόνο από τη μηδενιστική και ολοκληρωτική «βαρβα-

ρότητα», στην οποία «βούλιαξε» η ανθρωπότητα «αντί να εισέλθει σε αληθινά ανθρώπινες συνθήκες»⁷⁷. Η κρίση του αναλυτικού Λόγου έχει ταυτόχρονα κι έναν αυτοπαθή, αυτοαναφορικό χαρακτήρα. Η αυτάρκεια του Λόγου, έτσι επιχειρηματολογεί ο Schelling στην Φιλοσοφία της Μυθολογίας του, συνεπάγεται την αυτοαπώλειά του «στο εντελώς άλογο»⁷⁸. Ο αναλυτικός Λόγος και η τυπική λογική μένουν μετέωροι στο κενό, επειδή ο «εαυτός τους» αδυνατεί να θεμελιώσει τον εαυτό τους, επειδή με δικά τους μέσα δεν είναι αυτοθεμελιώσιμοι⁷⁹.

Στην ενδόμυχη αυτή απορία του αναλυτικού Λόγου, στον υποψιαζόμενο λογικό μηδενισμό του Διαφωτισμού και στην ασφυκτική παρουσία της μηχανιστικής ιδεολογίας του κράτους και του δικαίου θα μπορούσε κανείς να συνοψίσει τις αιτίες για την εμφάνιση του φυσιολατρικού και μυθοπλαστικού κινήματος του Ρομαντισμού⁸⁰. Η ρομαντική φιλοσοφία (Schelling, Schlegel, Novalis κ.τ.λ.) ήταν ένας «ποιητικός μετασχηματισμός» για την υπέρβαση της κρίσης νομιμότητας του αναλυτικού Λόγου⁸¹. Η ποίηση αναγορεύεται σε «μοναδικό αληθινό και αιώνιο όργανο, και ταυτόχρονα σε μαρτυρία της Φιλοσοφίας» (Schelling)⁸², σε «πρώτη και ύψιστη όλων των τεχνών και επιστημών» (Schlegel)⁸³.

Αυτή είναι η εφεύρεση στην αναζήτηση μιας αρχής που, όπως ισχυρίζεται ο Hölderlin, εξηγεί τις διαζεύξεις «στις οποίες σκεφτόμαστε και υπάρχουμε... και η οποία... είναι ικανή να αφανίσει τη διαμάχη μεταξύ του υποκειμένου και του αντικειμένου, μεταξύ του εαυτού μας και του κόσμου, και ακόμα μεταξύ του Λόγου και της αποκάλυψης»⁸⁴, μια διαμάχη που αποτέλεσε το σκάνδαλο και την αφορμή υπέρβασης του αναλυτικού Λόγου.

Ο τόπος συναίρεσης του υποκειμένου και αντικειμένου, ο συνδετικός κρίκος μεταξύ ποίησης και αναλυτικού Λόγου που καθιστά δυνατή την «επιστροφή της αναλυτικής επιστήμης στην Ιδέα του απολύτου», στην «εποπτεία της απόλυτης ταυτότητας στην αντικειμενική καθολικότητα» είναι αυτό που οι ποιητές και οι φιλόσοφοι του Ρομαντισμού όνομασαν «Νέα Μυθολογία»⁸⁵.

Ενώ ο αναλυτικός και εργαλειακός ορθολογισμός του Διαφωτισμού προϋποθέτει και συντηρεί το δυαλισμό υποκειμένου και αντικειμένου, βλέπουν οι επινοητές της «Νέας Μυθολογίας» (Schelling Hölderlin, Hegel, Schlegel, Novalis κ.τ.λ.) μια προλογική ενότητα, μία αδιαφιλονίκητη αμεσότητα μεταξύ ανθρώπου και φύσης, πραγματοποιημένη στο μύθο⁸⁶.

Ο μύθος διαπλάθεται σε καταφύγιο απελευθέρωσης της φύσης από τη δυναστεία του Λόγου, σ' ένα κοσμογονικό άσυλο διανθρώπινης αμοιβαιότητας, σε μία εναρμόνια ενότητα των ετερο-

τήτων. Έτσι η αντιπαράθεση⁸⁷ της ορθολογικότητας και του μύθου, του κριτικού αναλυτικού πνεύματος και μιας μυθικής ενωτικής εμπειρίας, υπήρξε αναπόφευκτη, μολονότι οπωσδήποτε δεν έλειψαν και οι προσπάθειες εναρμόνισής τους (π.χ. στο Herder). Το τίμημα της ρομαντικής αντιθετικής διαστολής μεταξύ μύθου και Λόγου ήταν η κατάδυση του Λόγου σ' ένα συγκεχυμένο έρεβος του μύθου και η ενθρόνιση των μυθικών δυνάμεων, του Χάους και του Ερέβους, σε αρχές διαμορφωτικές της ζωής και του κόσμου. «Γιατί αυτή είναι η αρχή κάθε ποίησης, επισημαίνει ο Schlegel στο λόγο του για τη μυθολογία: να αναιρέσει την πορεία και τους νόμους του ενορθόλογα σκεπτόμενου ορθού Λόγου (der Vernünftig denkenden Vernunft) και να μας μεταθέσει πάλι στην όμορφη σύγχυση της φαντασίας, στο πρωταρχικό χάος της ανθρώπινης φύσης, για το οποίο δε γνωρίζω κανένα ομορφότερο σύμβολο μέχρι τώρα απ' τον ποικιλόχρωμο συνωστισμό των αρχαίων θεών»⁸⁸.

Ενώ ο Schlegel αντιπαράθετει στην αναλυτική λογική της ορθολογικότητας έναν αναμφίβολα νοσηριακό ρομαντισμό του μυθικού παραλόγου, προσπαθούν οι αρχισυντάκτες του Γερμανικού Ιδεαλισμού να διαμεσολαθήσουν διαλεκτικά το μύθο με το Λόγο, την ορθολογικότητα του Διαφωτισμού με τη μυθολογία.

Όχι διάζευξη επιμεριστικών ολοτήτων, αλλά ενότητα διαλεκτική των επιμέρους σε απόλυτη ολότητα, όχι αντιθετική διαστολή αλλά συναίρεση των αντιθέσεων σε μια «αιώνια ενότητα», είναι το επαναστατικό σύνθημα της ποίησης του Hölderlin και της φιλοσοφίας του Εγέλου. Στο «Αρχαιότατο πρόγραμμα του συστήματος του Γερμανικού Ιδεαλισμού (1796-97) βρίσκει η τάση αυτή τη στοιχειώδη και ταυτόχρονα κλασική της μορφή: «Κατ' αρχάς θα μιλήσω εδώ για μια ιδέα, η οποία, καθόσον γνωρίζω, δεν ήρθε στο νου κανενός ανθρώπου – πρέπει να αποκτήσουμε μια νέα μυθολογία, αυτή η μυθολογία όμως πρέπει να είναι υπηρέτης των ιδεών, πρέπει να γίνει μια μυθολογία του Λόγου. Προτού κάνουμε τις ιδέες αισθητικές, αυτό σημαίνει μυθολογικές, δεν έχουν για το λαό κανένα ενδιαφέρον και αντίθετα προτού γίνει η μυθολογία ορθολογική, πρέπει ο φιλόσοφος να ντρέπεται γι' αυτήν. Έτσι πρέπει τελικά να δώσουν το χέρι διαφωτισμένοι και αδιαφώτιστοι, η μυθολογία πρέπει να γίνει φιλοσοφική και ο λαός λογικός (vernünftig), και η φιλοσοφία πρέπει να γίνει μυθολογική για να κάνει τους φιλοσόφους αισθησιακούς (sinlich). Τότε θα επικρατεί αιώνια ενότητα μεταξύ τους»⁸⁹.

Η μυθολογία του Λόγου είναι η συμβολική αισθητική του μύθου, ταυτίζεται σε τελευταία ανάλυση με την ποίηση, που αντλεί

το ανανεωτικό της δυναμικό από τον αρχαίο ελληνικό μύθο. Η μυθολογική ποίηση εντέλλεται από τους τέκτονες του Γερμανικού Ιδεαλισμού να γίνει τελικά αυτό που ήταν απ' αρχής: «δασκάλα της ιστορίας της ανθρωπότητας»⁹⁰. Ο κύριος λόγος αυτού του αιτήματος έγκειται, οπωσδήποτε, σε τούτο: ότι το αισθητικό ενέργημα είναι το ύπατο ενέργημα του Λόγου, «ότι η αλήθεια και το αγαθό είναι συναδελφωμένα μόνο στο κάλλος»⁹¹. Ο Έγκελος, ο πιθανότερος μάλλον συγγραφέας του «προγράμματος», βλέπει το κάλλος πραγματοποιημένο στο μύθο. Ο μύθος είναι η πραγματικότητα του κάλλους. Η αισθητοποίηση του Λόγου σημαίνει συνεπώς την εκμύθευσή του.

Η εκμύθευση όμως του υποκειμενικού Λόγου φαίνεται πως ήταν μάλλον αδύνατη χωρίς την αυτοπροβολή του υποκειμένου στο χθόνιο πάνθεον του μύθου, την ένταξη και την αναδημιουργία των Ολυμπίων στον σημαντικό διάκοσμο των κατηγοριών του υποκειμένου. Σε μια πρώτη ανάγνωση των «παραδόσεων» του Εγέλου «Περί της φιλοσοφίας της Θρησκείας» γίνεται άμεσα προφανές, ότι ο Έγκελος καθόλου δεν ενδιαφέρεται για την «Ορθοδοξία» της «θρησκείας της υπεροχής» (Ιουδαϊσμός), την «Ορθοδοξία» της «θρησκείας του κάλλους» (μυθολογία) ή την «Ορθοδοξία» της «θρησκείας της αλήθειας και ελευθερίας» (Χριστιανισμός)⁹². Εκείνο για το οποίο κυριολεκτικά κόπτεται αποδυόμενος σε μια βακχική άσκηση της έννοιας είναι η διαλεκτική ανάλυση του παντός στις ορθολογικές-εξουσιαστικές προσβάσεις του υποκειμένου. Έτσι, για να παραμείνουμε στη θεματική που εδώ ενδιαφέρει, η «υποκειμενικότητα», η «αυτοκαθοριζόμενη δύναμη», όπως την ονομάζει ο Έγκελος, ορίζεται ως «καθολική έννοια» της σφαίρας του μύθου, ως «βασικός του προσδιορισμός»⁹³.

Μέσα απ' την «άμεση φυσικότητα» (Unmittelbare Natürlichkeit), τη «φυσική ενότητα», το χάος, βλέπει ο Έγκελος να αναδύονται, να γενεσιουργούνται η γαία και ο Τάρταρος, το έρεβος και ο έρωτας, κοσμούμενοι με το κάλλος, να γίνονται γεννήτορες του Ουρανού και του Πόντου, του Ωκεανού και των Κυκλώπων, του Κρόνου και των Ολυμπίων, των θεών της «πνευματικής υποκειμενικότητας», όπως χαρακτηρίζονται⁹⁴.

Μυθικές μορφές ταυτίζονται με φυσικές δυνάμεις, άλλες πάλι με τη δύναμη της καθολικής αφάιρεσης⁹⁵ για να συναιρεθεί σύμφωνα με το τριαδικό διαλεκτικό σχήμα του Εγέλου η ορθολογικότητα με τη φυσικότητα, ο Διαφωτισμός με την κυριαρχία⁹⁶. Ο «πόλεμος μεταξύ του πνευματικού και του φυσικού» καταλήγει σε μια πάντα συγκεκριμένη και ταυτόχρονα διαλεκτική δυναμική

σπονδή της ενότητας των ετεροτήτων: του μύθου και του Λόγου, της φύσης και του υποκειμένου, της αμεσότητας και της αφαιρέσεως.

Η σχέση αυτή μεταξύ Λόγου και μύθου ανακατασκευάζεται με ριζοσπαστικότερο τρόπο στη ρομαντική κριτική του Ορθού Λόγου, την Κριτική που ασκεί στον Ιστορισμό και το Θετικισμό ο Nietzsche. Ο πόλεμος μεταξύ του πνευματικού και του φυσικού που για τον Έγελο διαλεκτικά συναιρείται σε μια συγκεκριμένη μορφή συμφιλίωσης, μεταμορφώνεται στο Nietzsche σε μια «αιώνια διαμάχη μεταξύ της θεωρητικής και της τραγικής κοσμοθεωρίας»⁹⁷.

Καταφερόμενος δριμύτατα εναντίον της αφηρημένης θεωρητικής στάσης, εναντίον «της αφηρημένης αγωγής, του αφηρημένου ήθους, του αφηρημένου δικαίου, του αφηρημένου κράτους» αντιπαραθέτει ο Nietzsche τον τραγικό μύθο⁹⁸ ανάγοντάς τον σε ποιητική δύναμη κατ' εξοχήν κάθε πολιτισμού. «... Χωρίς μύθο... χάνει κάθε πολιτισμός την υγιή ποιητική φυσική του δύναμη: πρωταρχικά ένας, με μύθους περιβαλλόμενος, ορίζοντας αποπερατώνει ένα ολόκληρο κίνημα πολιτισμού στην ενότητα»⁹⁹.

Πρόκειται κατ' αρχάς για την ίδια αντιδιαστολή μεταξύ διαφωτιστικής-αναλυτικής ορθολογικότητας και μυθοποιητικής-ενωτικής εμπειρίας. Το μυθοποιητικό ένστικτο είναι εκείνο που συγκροτεί για τον Nietzsche τον ερμηνευτικό ορίζοντα σημαντικής των πραγμάτων¹⁰⁰. Ο κόσμος των μυθικών συμβόλων δαμάζει τη φύση και ασφαρίζει την αναπαραγωγή και ποίηση της ζωής. Στο μύθο υπάρχει συνεπώς ένα στοιχείο κυριαρχίας πάνω στη φύση, ένα στοιχείο δηλαδή του Διαφωτισμού¹⁰¹. Η Βακώνειος αυτή προσέγγιση του μύθου ορίζει τη «διαφωτιστική» διασάφησή του.

Ενώ στο στοχασμό του Εγέλου πρυτανεύει η πολύτροπη και πολυδύναμη πανσπερμία της υποκειμενικότητας (της πνευματικής¹⁰², της καθολικής άπειρης¹⁰³, συγκεκριμένης, τυπικής¹⁰⁴, αφηρημένης¹⁰⁵ κ.τ.λ.), της υποκειμενικής *Facultas* (δύναμης), που κατακλύζει το σύμπαν των εκφάνσεων της ιστορίας, «παρίσταται» στους αδιάλειπτους ακροβατισμούς του Nietzsche «η θέληση προς δύναμη», σε έσχατη ανάλυση η δύναμη προς δύναμη, ως η μεταφυσική αρχή κατ' εξοχήν του όλου: της γνώσης και της φύσης, της κοινωνίας και του ατόμου, της τέχνης και της ιστορίας, της ζωής και του θανάτου.

Η μυθική ενσάρκωση αυτής της δύναμης είναι η τραγική μορφή του Διονύσου. Ο Διόνυσος είναι το σύμβολο του αισθησιασμού και της ωμότητας¹⁰⁶, «μια μορφή προς την ενότητα, πέρα απ' το πρόσωπο, την καθημερινότητα, την κοινωνία, την

πραγματικότητα, πέρα απ' την άβυσσο της φθοράς: η εμ-παθής οδυνηρή έπαρση σε σκοτεινότερες, πληρέστερες, πιο μετέωρες καταστάσεις... η αιώνια θέληση προς τη γέννηση, προς τη γονιμότητα, προς την ανακύκλωση· το ενωτικό συναίσθημα της αναγκαιότητας της δημιουργίας και καταστροφής»¹⁰⁷.

Μέσα απ' το διονυσιακό: το άμορφο, άσωτο, ασιατικό στοιχείο του πολιτισμού αναφύεται το απολλώνειο, η θέληση για τη μορφή και το μέτρο, τη λογική και τις έννοιες¹⁰⁸. Ο Διαφωτισμός τελικά είναι μια εκπόρθηση, μια κατάκτηση, μια νίκη ταυτισμένη με την αρχέγονη μεταφυσική θέληση προς δύναμη και βίαιη κυριαρχία, όπως και «ο τραγικός μύθος των Ελλήνων».

«Οι τελευταίες ρομαντικές ερμηνείες της αρχαιότητας», διαπιστώνουν στη «Διαλεκτική του Διαφωτισμού» ο Horkheimer και ο Adorno, που ακολούθησαν τα πρώιμα κείμενα του Νίτσε στη Γερμανία, «τόνισαν το αστικό και διαφωτιστικό στοιχείο του Ομήρου. Ο Νίτσε ήταν ένας από τους λίγους φιλοσόφους μετά τον Χέγκελ που αναγνώρισαν τη Διαλεκτική του Διαφωτισμού. Διατύπωσε την επαμφοτερίζουσα σχέση του Διαφωτισμού με την κυριαρχία»¹⁰⁹.

Ταυτίζεται όμως πράγματι ο ρομαντικός τρόπος ερμηνείας του μύθου με τη μυθολογική σημαντική των Ελλήνων; Είναι οι προϋποθέσεις της μυθολογικής αγωγής του βίου συνάλληλες με τις προϋποθέσεις της «σκεπτικής αγωγής» του Ρομαντισμού και του Διαφωτισμού;

Μιλάει ο μύθος τη γλώσσα του Υποκειμένου, τη γλώσσα του διαφωτιστικού Συνειδότης, τη γλώσσα της ταυτότητας;

Οι πρωτεργάτες της Σχολής της Φραγκφούρτης δεν ασκούν απολύτως καμιά κριτική ούτε στην ρομαντική εκδοχή του μύθου, ούτε στον ερμηνευτικό ολοκληρωτισμό του υποκειμενικού Διαφωτισμού: το σφετερισμό του μύθου, των θεσμικών εκφάνσεων της ιστορίας, του Χριστιανισμού από το υποκείμενο. Παρά τη διάσπαρτη κριτική και μετακριτική τους στάση γενικά υιοθετούν, σε έσχατη ανάλυση, άκριτα τις ρομαντικές ερμηνείες του Nietzsche και του Εγέλου για να διαμεσολαθήσουν διαλεκτικά το Διαφωτισμό με το μύθο.

IV. Η μεταμόρφωση του χειραφετητικού ορθολογισμού σε μύθο της χειραφέτησης

Ήδη στους Προσωκρατικούς, η μετάβαση από το μύθο στη

φύση ήταν ένα τελεστικό ενέργημα απομύθευσης. Ο Διαφωτισμός των νεοτέρων χρόνων βλέπει στην πράξη αυτή μια ορμή – θέληση κυριαρχίας πάνω στη φύση, υπολογιστική και άκρως χρησιμοθηρική. Με τον τρόπο αυτό η διαφωτιστική απομύθευση απομυθεύει το μύθο. Ο φορέας της κυριαρχίας αυτής είναι το υποκείμενο. Το εργαλείο της η τυπική λογική. Αν όμως η απομυθευτική λειτουργία του Διαφωτισμού συντελείται με την αναγωγή των μυθικών μορφών στο υποκείμενο, τότε το ίδιος ο Διαφωτισμός, ο οποίος «πάντα πίστευε ότι βάση του μύθου είναι ο ανθρωπομορφισμός, η προβολή του υποκειμένου στη φύση»¹¹⁰, είναι μια μυθολογία. Η σύμφυση μεταξύ μύθου και Διαφωτισμού είναι αναπόφευκτη. «Ο ίδιος ο μύθος είναι ήδη Διαφωτισμός και ο Διαφωτισμός μετατρέπεται σε μυθολογία»¹¹¹.

Η διαλεκτική αυτή μεταξύ Διαφωτισμού και μύθου είναι μια διαλεκτική της αμοιβαίας συναίρεσης. Πολλές φορές μάλιστα, μύθος και Διαφωτισμός είναι απλή συνωνυμία. «Δεν πρέπει να υπάρχει καμία διαφορά ανάμεσα στο τοτεμικό ζώο, στα όνειρα των φαντασιόπληκτων και στην απόλυτη ιδέα»¹¹².

Συνοπτικά θα μπορούσε να ισχυρισθεί κανείς ότι: οι δομικές και «λειτουργικές» αναλογίες που εκμαιεύουν οι θεμελιωτές της Κριτικής Θεωρίας από την «ρομαντικιστική» σύγκριση μεταξύ ανιμιστικής μαγείας και λογικής, μύθου και Διαφωτισμού, οδηγούν σε μια παράδοση σύγκραση αμοιβαίας ανάλωσης. «Όπως οι μύθοι ήδη κάνουν διαφωτισμό (εξιστορούν, εξηγούν, ασκούν κριτική, εκφράζουν κυριαρχία, υποκαθιστούν, αρχή τους είναι η επανάληψη κ.λπ. Π.Α.), έτσι και ο Διαφωτισμός θυθίζεται σε κάθε βήμα πιο βαθιά στη μυθολογία, η οποία παίρνει το υλικό της από τους μύθους μόνο και μόνο για να τους καταστρέψει, και ως κριτής υποκύπτει στη γοητεία τους. Θέλει να ξεφύγει από τη διαδικασία της μοίρας και των αντιποίνων, ενώ εφαρμόζει αντίποινα επί της διαδικασίας αυτής. Στους μύθους κάθε συμβάν πρέπει να εξιλεωθεί για ό,τι συνέβη. Κι αυτό ακριβώς γίνεται στο Διαφωτισμό: μόλις συμβεί το γεγονός, μηδενίζεται»¹¹³.

Η αντιδικία μεταξύ Διαφωτισμού και μοίρας – μια αντιδικία που μοιάζει να καταποντίζεται στην απεραντοσύνη της αμοιβαίας επανάληψης – είναι απαύγασμα και γόνος της αυτής εξουσιαστικής, εργαλειακής λογικής όπως και ο μηδενισμός των γεγονότων.

Η ερμηνευτική τολμηρότητα και οι σαρωτικές κρίσεις του Horkheimer και του Adorno αμβλύνουν σε τέτοιο βαθμό την «ειδοποιό διαφορά» μεταξύ μύθου και «διαφωτιστικού»-εργαλειακού Λόγου, ώστε να προκύπτει μέσα από την προϋποτιθέμενη κοινή

λογική τους μια κοινή κοινωνική και ιστορική πρακτική. Η διαφορά μεταξύ αρχαίου ελληνικού μύθου¹¹⁴ και του «κίβδηλου μύθου των φασιστών» ως προς την Άτη-εξιλέωση¹¹⁵ των γεγονότων και πεπραγμένων είναι μια απλή διαφορά του τρόπου· το τέλος τους όμως είναι κοινό ή μάλλον ταυτόσημο: «Ο κίβδηλος μύθος των φασιστών εμφανίζεται ως ο αυθεντικός μύθος της αρχαιότητας, στο βαθμό που ο δεύτερος προσβλέπει στην τιμωρία, ενώ ο πρώτος την εφαρμόζει τυφλά στα θύματα. Κάθε απόπειρα να σπάσει ο καταναγκασμός που ασκεί η φύση οδηγεί σε μια ακόμη πιο μεγάλη υποταγή στο ζυγό της, επειδή ακριβώς σπάει η ίδια η φύση»¹¹⁶.

Το προϋποκείμενο σχήμα του λόγου που «νομιμοποιεί» αυτόν τον τρόπο κατανόησης του μύθου είναι η επαμφοτερίζουσα σχέση, που διατυπώνει ο Nietzsche, μεταξύ Διαφωτισμού και κυριαρχίας, μια σχέση, η οποία μεταφράζεται σε μια ενδόμυχη δισημία του διαφωτιστικού κινήματος: ο Διαφωτισμός είναι η «καθολική κίνηση του ύπατου πνεύματος» και ταυτόχρονα μια εχθρική προς τη ζωή, «μηδενιστική» δύναμη¹¹⁷.

Όσο και αν φαίνεται παράδοξο, συμπίπτουν οι δύο αυτές *Prima Facie* αντίρροπες τάσεις: ο ολοκληρωτισμός του σκέπτεσθαι και ο μηδενισμός του όντος. Η μεταφορά των ολοκληρωτικών και μηδενιστικών κατηγοριών του Διαφωτισμού στο μύθο της αρχαιότητας σημαίνει την αναχρονιστική-ερμηνευτική του προκαταδίκη.

Στην πρώτη παρέκβαση της Διαλεκτικής του Διαφωτισμού υποβάλλεται σύνολη η Οδύσσεια του Ομήρου σε μία, πράγματι, αναχρονιστική κριτική βασιζόμενη σ' αυτή την προκριματική ερμηνευτική προσχεδία της ρομαντικής μυθολογίας¹¹⁸. Η βασική ιδέα που διέπει την ερμηνεία της αλληλουχίας του Διαφωτισμού και του μύθου, όπως αυτή «εσοδεύεται» μέσα απ' το «θεμελιώδες κείμενο του ευρωπαϊκού πολιτισμού»¹¹⁹, την ομηρική Οδύσσεια, συνοψίζεται στη συμπλοκή της προϊστορίας, της βαρβαρότητας και του πολιτισμού¹²⁰.

Μέσα από τη ρομαντική προκατανόηση της αρχαιότητας θεωρούνται ως στοιχεία κοινά του Διαφωτισμού και του αρχέγονου μύθου, η κυριαρχία, η εκμετάλλευση και η γυμνή βία¹²¹.

Ο αρχέτυπος όλων αυτών των κατηγορημάτων είναι ο Οδυσσέας: το «υποκείμενο» στη μορφή του ανελέητου διχασμού του· ο πολύτροπος άνδρας και πολύμητις, που αναγκάζεται μπροστά στην καταποντιστική δίνη των συγκυριών «να χρησιμοποιήσει βία απέναντι στη φύση που υπάρχει μέσα σ' αυτόν και στη φύση που υπάρχει έξω απ' αυτόν»¹²² με σκοπό τη διάσωση και συντήρηση

του εαυτού του.

Η βία στην οποία αποδίδεται ένας χαρακτήρας σωτηριολογικός, είναι μια βία του Λόγου. Ο Λόγος είναι η αρχή της αυτοσυντήρησης, δηλαδή η αρχή της αυτοκυριαρχίας¹²³.

Όλες οι έννοιες του δυτικού-ευρωπαϊκού Ορθολογισμού και Ρομαντισμού, έννοιες υποταγής και εξουσίας: το οριστικό υποκείμενο, η κυριαρχία, η αυτοσυντήρηση, ο Λόγος και η γνώση ως δύναμη, μεταστοιχειώνουν τα συμβάντα και τα γεγονότα του ομηρικού κόσμου σε συμβάντα και γεγονότα της αστικής κοινωνίας.

Υπάρχει ένας ρασιοναλιστικός αναγωγισμός στη Διαλεκτική του Διαφωτισμού – κλήρος και μία υποθήκη της σχολαστικής και καρτεσιανής Οντολογίας στη δυτική-ευρωπαϊκή «διαφώτιση». Τα πρόσωπα και τα πράγματα αναλύονται στο νοησιαρχισμό της γνώσης. Με αφετηρία αυτή την «αξιωματική»-ερμηνευτική προσχεδία θεωρείται η ομηρική «μήτις»¹²⁴ – συνώνυμο του «νου» ή «λογιστικού» της ψυχής του ανθρώπου –, ως η συστατική και συνολιστική δύναμη της ταυτότητας του εγώ, της αυτοσυντήρησης, της αυτοκυριαρχίας. Έτσι ο Οδυσσέας είναι το «πρότυπο του αστικού ατόμου»¹²⁵, το εγώ που φτάνει στην αυτοπραγμάτωση μόνο με την αυτογνωσία¹²⁶.

Η γνώση αποτελεί την ταυτότητα του ατόμου¹²⁷. Η αυτογνωσία ή, πράγμα που σημαίνει το ίδιο, η ορθολογική αυτοκυριαρχία διαπλάθει το εγώ του ατόμου, καθορίζει τη μορφωτική αγωγή της ταυτότητάς του και συνάγει «μέσα από την ανομοιοότητα όλων εκείνων των πραγμάτων που την αρνούνται»¹²⁸, την ενότητα του εαυτού.

Ερριμμένος ο εαυτός στην «πολλαπλότητα», στην «εκτροπή», στη «διάλυση»¹²⁹, σε μια απειράριθμη χορεία ανομοιοτήτων και αρνήσεων, ανασυγκροτείται δυνάμει και χάριν της δυνάμεως που λέγεται αυτοκυριαρχία. Αν όμως ο εαυτός είναι πράγματι μια λειτουργία της νοησιαρχικής αυτοσυντήρησης, τότε είναι ταυτόχρονα και μια αυτοθυσία.¹³⁰ Η ενότητα του εαυτού θυσιάζει στο βωμό του δεσποτικού Ορθού Λόγου τις αναρχικές δομές και τάσεις της φύσεως.

«Όπως όλοι οι ήρωες των μεταγενέστερων μυθιστορημάτων, έτσι και ο Οδυσσέας χάνει τον εαυτό του προκειμένου να τον ξαναβρεί: αποξενώνεται από τη φύση καθώς εγκαταλείπεται σ' αυτήν σε κάθε περιπέτεια και, κατά ειρωνικό τρόπο, τούτη η ανελέητη φύση – την οποία διαφεντεύει – θα θριαμβεύσει, όταν αυτός ο ανελέητος ήρωας επιστρέψει στην πατρίδα, ως δικαστής και εκδικητής, ως κληρονόμος των δυνάμεων από τις οποίες ξέ-

φυγε. Στο επίπεδο της ομηρικής εξιστόρησης η ταυτότητα του εαυτού είναι σε τέτοιο σημείο συνάρτηση των μη ταυτοσήμων, αποχωρισμένων, μη διαρθρωμένων μύθων, ώστε οφείλει να συνάγει τον εαυτό της από τους μύθους αυτούς»¹³¹. Στη διαλεκτική αυτή σύναξη του εαυτού και τις εμπειρικές αντιφατικές συναιρέσεις διαφεντεύει πάντα η ορμή της αυτοσυντήρησης¹³². Ο εαυτός συγκροτείται και τελικά σώζεται μέσα από μια διαλεκτική της αυτοθυσίας. «Ακόμη κι ο Οδυσσέας είναι μια θυσία: ο εαυτός που πάντα κυριαρχεί στον εαυτό του και παραμελεί γι' αυτόν τον λόγο τη ζωή· ο εαυτός που σώζει τη ζωή και τη θυμάται μόνο ως περιπλάνηση. Είναι όμως ταυτόχρονα και ένα θύμα που θυσιάζεται για την κατάργηση της θυσίας»¹³³.

Στην έννοια της θυσίας συγχωνεύονται τα πιο αντιθετικά κι ωστόσο για τους θεμελιωτές της Κριτικής Θεωρίας, τα κατ' εξοχήν οριστικά της αυτοσυντήρησης ενεργήματα: η αποξένωση¹³⁴ και η σωτηρία¹³⁵, η απάτη¹³⁶ και η αυτογνωσία¹³⁷, η ανορθολογικότητα και η ορθολογικότητα¹³⁸, η αυτοαπώλεια και η αυτοσυντήρηση¹³⁹, η κυριαρχία του υποκειμένου και ο μηδενισμός του¹⁴⁰.

Όλα τα επιμέρους στοιχεία του αυτοσυντηρητικού Λόγου που συγκροτούν το τελετουργικό νόημα της ορθολογικής θυσίας (*rationales Opfer*): η εξαπάτηση, η πανουργία, η ανταλλαγή, η αλλοτρίωση και η σωτηρία, ανυψώνουν τα καταρρέοντα πρόσωπα της θυσίας στο επίπεδο της αυτογνωσίας, δηλαδή στο επίπεδο της αυτοσυντήρησης.

Αυτό δε σημαίνει οπωσδήποτε την καθολική εξιλέωση του θύματος. Η πρακτική της ορθολογικής θυσίας-θεσμός, έμφυτος στην ιστορία της κυριαρχίας – «είναι το σημείο μιας ιστορικής καταστροφής, ένα ενέργημα βίας που συμβαίνει όμοια στους ανθρώπους και στη φύση»¹⁴¹.

Είναι ο Διονυσιασμός του εργαλειακού Λόγου, το σκάνδαλο που εισήγαγε ο Nietzsche στη γνωστική «απολλώνεια» λειτουργία του Διαφωτισμού, η βία της νοησιαρχικής αυτονομίας που βιάζει και μηδενίζει τη φύση και τα πράγματα. Ταυτόχρονα όμως είναι ο «απολλώνειος» Λόγος που θυσιάζει τη φύση και το αισθητό για να τα διασώσει αναγωγικά στην έννοια και στο νοητό.

Από την προηγούμενη δοκιμή προσέγγισης της σχέσης μεταξύ Διαφωτισμού και μύθου μπορούμε να καταλήξουμε, οπωσδήποτε, στο εξής σχηματικό πόρισμα: Ο τρόπος κατανόησης και ερμηνείας του μύθου φαίνεται σαν μια αυτοπροβολή του εργαλειακού ορθού Λόγου.

Μόνο καθόσον ο μύθος είναι διαφωτισμός, δηλαδή μόνο κα-

θόσον η εργαλειακή ορθολογικότητα του Διαφωτισμού ταυτίζεται με τη σημαντική του μύθου ή βλέπει τον εαυτό της αναλογικά εικονιζόμενο στην ιστορική, κοινωνική και ανθρωπολογική λειτουργία του μύθου, γίνεται ο μύθος γνωστικό αντικείμενο έρευνας στη «Διαλεκτική του Διαφωτισμού».

Τη στιγμή που η λογική αυτονομείται, αποβάλλει την διαφορά από τη θεωρία, παραιτείται συνεπώς από την καταφατική αναγνώριση της Ετερότητας ως Ετερότητας και αντικαθιστά τα συμβολικά «φαντάσματα» του μύθου με τον φетиχισμό των καθολικών εννοιών της διάνοιας, μεταβάλλεται ο Διαφωτισμός σε μυθολογία· ενώ η μυθολογία θεωρείται ως Διαφωτισμός, επειδή τα ταυτιστικά και αφαιρετικά ενεργήματα του νεοτερικού-υποκειμενικού Διαφωτισμού, θεωρούνται ως γνωστικά ενεργήματα του μύθου.

Έτσι η Οδύσσεια συνοψίζει την «αρχέγονη ιστορία» της υποκειμενικότητας, και η μορφή του Οδυσσέα είναι το αρχέτυπο του αστικού υποκειμένου, της ατομικής αυτοσυντήρησης, το κατ'εξοχήν ορθολογικό παράδειγμα του Διαφωτισμού.

Ο Οδυσσέας όμως ήταν πάντοτε ένας «άνδρας»¹⁴² και ουδέποτε υποκείμενο. Η έννοια της υποκειμενικότητας με όλους τους οντολογικούς και γνωσιολογικούς συνειρμούς που την ορίζουν είναι μια έννοια εντελώς άγνωστη στην αρχαϊκή όσο και στην κλασική ελληνική σκέψη.

Δεν είναι ο μύθος που κατανοείται στη «Διαλεκτική του Διαφωτισμού», αλλά ο λογικός κρυπτοθετικισμός του Διαφωτισμού είναι εκείνο που ταυτίζεται με το μύθο. Δεν υπάρχει καμιά απολύτως υποψία στους θεμελιωτές της Κριτικής Θεωρίας ότι το στοιχείο που ειδο-ποιεί τη διαφορά μεταξύ μύθου και τυπικής λογικής είναι η υπερβατική-διαλεκτική του¹⁴³ διάθεση, ότι ο μύθος όπως και ο «έρωτας» χωρίς τελικά, οπωσδήποτε να συμπιπτουν, είναι ετεροειδείς συνθέσεις του «πόρου» και της «πενίας»¹⁴⁴ και ότι η εικονική του γλώσσα «αφηγείται... τον αγώνα του λόγου προς αυθυπέρβαση». Ο μύθος «δεν λέγει...», διαπιστώνει ο Κυριαζόπουλος, «ό,τι εννοεί, διότι τούτον είναι ανέκφραστον. Ό,τι λέγει δεν είναι ούτε το αφηγήσιμον ούτε το άφατον, αλλ' εν ρήμα, το οποίον μας πείθει δια μίαν μεταλογικήν παρουσίαν η οποία διαρρηγνύει την εννοιολογικήν της παράστασιν»¹⁴⁵.

Η μεταλογική ιδιότητα του μύθου παρεμφαίνεται στον απορητικό και θαυμαστικό χαρακτήρα του. «Ο γαρ μύθος σύγκειται εκ θαυμασίων» ερμηνεύει ο Αριστοτέλης στο πρώτο βιβλίο της Πρώτης Φιλοσοφίας του¹⁴⁶.

Ό,τι είναι θαυμάσιο, είναι πρόξενος του απορείν και θαυμάζουν. Ήδη στον Ξενοφώντα και Πλάτωνα το απορείν και θαυμάζουν συγκροτούν μια «πειραστική» στάση φιλοσοφικού σκέπτεσθαι, η οποία αποσκοπεί στην αδιάλειπτη υπέρβαση της άγνοιας, στην εύρεση ενός γνωστικού «πόρου» της απορίας¹⁴⁷.

Κάθε τι το θαυμάσιο είναι γόνος μιας ιδιότυπης θέας. Η σύσταση του μύθου «εκ θαυμασίων» ούτε ορίζει ούτε καν υπαινίσσεται μια ταύτιση του «θαυμασίου» με το μύθο. Το θαυμάσιο δεν ταυτίζεται με το μύθο, επειδή ο μύθος δεν συγκροτεί τη μοναδική, αλλά μια δυνατή εκδοχή του.

Το όριο κύρους της μυθολογικής εκδοχής του «θαυμασίου» είναι η ίδια η φιλοσοφία, η δίωξη του «επίστασθαι» δια του «ειδένα». Κι ωστόσο αναμφισβήτητος είναι όχι μόνο για τους Προσωκρατικούς αλλά και για τους δύο κορυφαίους του κλασικού στοχασμού, τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη, ο κοινός τόπος καταγωγής της φιλομυθίας και της φιλοσοφίας. «Ο δ' απορών και θαυμάζων οίεται αγνοείν (διό και ο φιλόμυθος φιλόσοφος πως εστιν»¹⁴⁸. Δεν είναι συνεπώς η γνώση, αλλά η απορρητική και θαυμαστική άγνοια το κοινό σημείο που συναιρείται στο φιλομυθικό και φιλοσοφικό σκέπτεσθαι. Το κοινό αυτό σημείο ούτε λέγεται, ούτε κρύπτεται αλλά σημαίνεται. Και η ελληνική μυθολογία είναι μια δυνατή Σημαντική της απορίας και άγνοιας, μια Σημαντική που διασώζει με τη δική της εικονική γλώσσα τον ανένταχτο στην ταυτότητα και την έννοια αποφατισμό της θέας και την παρουσία των απορρητικών θαυμασίων.

Η «συλλήβδην» αυτή εκδοχή του ελληνικού μύθου μετατρέπεται κατά ειρωνικό τρόπο, την ίδια την «Αποφατική Διαλεκτική» του Adorno – τη μοναδική για το συγγραφέα της δυνατότητα εξόδου από τη δαιμονική κρίση της διαλεκτικής του Διαφωτισμού σε μια μυθολογία.

Ωστόσο, αυτό που ενδιαφέρει εδώ είναι, ότι ο μύθος ως σημαντική αυθυπέμβαση του Λόγου δεν ταυτίζεται οπωσδήποτε με καμιά Διαλεκτική του Διαφωτισμού. Η Διαλεκτική του Διαφωτισμού όμως ταυτίζεται με μια μυθολογία: τη ρομαντική εκδοχή του μύθου.

Σημειώσεις

1. Βλ. I. Kant, «Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung?», στον τόμο: E. Bohr (εκδ), *Was ist Aufklärung?*, Stuttgart 1974, σελ. 9.

2. Γύρω από το ερώτημα αυτό φαίνεται να συναρθρώνεται σύνολη η φι-

λοσοφική διαμάχη για τη σχέση και διαφορά μεταξύ νεοτερικότητας και μετανεοτερικότητας, μοντέρνου και μεταμοντέρνου. Για μια πρώτη πρόσβαση στα ποικίλα προβλήματα του Διαφωτισμού και τη συνεπαγόμενη διαμάχη βλ. Bahr (εκδ.), *was ist Aufklärung?*... όπ.π. Ελλην. μετάφρ., Mendelssohn, Kant, κ.ά.: *Τι είναι Διαφωτισμός*; μετ. Ν.Μ. Σκουτερόπουλος, Αθήνα, 1989. Το συναρπαστικό κεφάλαιο στη φαινομενολογία του Εγέλου:

G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Ffm 1970, σελ. 398-431. U. Anacker, *Natur und Intersubjektivität, Elemente zu einer Theorie der Aufklärung*, Ffm 1974. Χρ. Γιανναρά, *Σχόλιο στο άσμα ασμάτων*, Αθήνα, εκδόσεις, «Δόμος», σελ. 93-102. M. Foucault, *Τι είναι Διαφωτισμός*; Αθήνα 1988. Τ. Μπουγά, «Η κρίση του νοήματος», στο: Τ. Μπουγάς, *Αναζητήσεις, Φιλοσοφικά Δοκίμια*, Ρέθυμνο 1988, του ίδιου: *Η Φιλοσοφία της υποψίας, Marx, Nietzsche, Freud...*, αυτόθι. Γ. Βέλτσος, *Η διαμάχη, κείμενα για την νεοτερικότητα*, Αθήνα 1990. Ν. Σεβαστάκης, «Η ανύπαρκτη Διαμάχη», στο περιοδικό *Λεβιάθαν*, 1990, σελ. 123-126. G. Vattimo, *La fine della modernità*, Milano 1985. Alb. Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, Ffm 1965. Ihab Hassan, «The Critic as Innovator: The Turzing Statement in Frames», *Amerika studien*, Jg. 22, Heft I, 1977. Για την ιστορία της φιλοσοφίας του Διαφωτισμού ιδιαίτερα: P. Kondylis, *Die Aufklärung*, Stuttgart 1961, του ίδιου: *Ο Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, εκδ. Θεμέλιο 1988.

3. Πρβλ. M. Horkheimer/Th. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Ffm 1971, σελ. 78, ελλην. μετάφραση: Μ. Χορκχάϊμερ/Τ. Αντόρνο, *Η διαλεκτική του Διαφωτισμού*, μετάφρ. Ζ. Σαρήκα, Αθήνα 1966, σελ. 106. Όπου γίνονται στη συνέχεια δικές μου μεταφραστικές παρεμβάσεις αναφέρεται ο τίτλος του πρωτοτύπου: «*Ο Διαφωτισμός αποπέμπει τη διαφορά από τη θεωρία*», αυτή είναι η διαπίστωση του Horkheimer και του Adorno στην προειρημένη μελέτη τους. Ο όρος ετερότητα δεν ταυτίζεται οπωσδήποτε εδώ με την έννοια της διαφοράς.

Η διαφορά είναι, και ασφαλώς όχι μόνο, ένα κατηγορήμα της ετερότητας. Αλλά, είτε προϋποτίθεται για τη σύσταση μιας ετερότητας είτε προκύπτει άμεσα, από την παρουσία μιας ετερότητας, ένα έχει σημασία: παραμένει πάντοτε μια μορφολογική-τυπική κατηγορία. Η ετερότητα, όπως χρησιμοποιείται εδώ, έχει ένα συνεκδοχικό χαρακτήρα: διαφυλάσσει τη διαφορά, αλλά και κατανοείται ταυτόχρονα ως υποστατική μοναδικότητα του Άλλου, του οποιουδήποτε Άλλου.

4. Βλ. το άρθρο «Aufklärung», στο: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe I*, München 1973, σελ. 142.

5. J.G. Hamann, «Brief an Christian Jacob Kraus», στο: *Ehrharel Bahr* (εκδ.), *was ist Aufklärung?*, όπ.π., σελ. 20.

6. Στο συμπέρασμα αυτό φαίνεται να καταλήγει και ο ίδιος ο Hamann ήδη στο πρώτο του σχεδίασμα μιας μετακριτικής του καθαρού Λόγου. Το κείμενο του Hamann αποτελείται από ιδιαίτερα ιδιοφυείς και κατ' εξοχήν επίκαιρες για το φιλοσοφικό στοχασμό, σήμερα, μετακριτικές παρατηρήσεις στην Κριτική του Καθαρού Λόγου του Kant, και δεν υπερβαίνει τις 22 προτάσεις. Για τη φιλολογική-κριτική επιμέλεια του κειμένου και τον σχετικό φιλοσοφικό σχολιασμό των θεμελιωδών θέσεων που περιέχει βλ. Oswald Bayer «Die Geschichten der Vernunft sind die kritik ihrer Reinheit. Ha-

manns weg zur Metakritik Kants», στο: Hamann-Kant-Herder, *Acta des vierten internationalen Hamann-Kolloquiums zu Herder-institut in Marburg/Lahn* 1985, εκδ. B. Gajek, Ffm, Bern-Paris-New York 1985, επίσης του ιδίου, «Hamanns Metakritik im ersten Entwurf» στο *Kant-Studien*, Heft 4, 1990, σελ. 435-453. Η πρόταση σχετικά με τον προβληματισμό που εδώ ενδιαφέρει έχει ως εξής: «Καθολικές και αναγκαίες γνώσεις ανεξάρτητες από κάθε εμπειρία, είτε εντεύθεν είτε εκείθεν, τούτο είναι αδιάφορο, θα... ανήγαγαν το Λόγο (*Vernunft*) σ' έναν Καθολικισμό (*Catholicismo*) και Δεσποτισμό (*Despotismo*), στον οποίο η θρησκεία θα έπρεπε να υποτάξει την αγιότητά της και η νομοθεσία το μεγαλείο της», βλ. αυτόθι, σελ. 438.

7. Έτσι χαρακτηρίζει ο Έγκελς τη μεταφυσική του νεοτερικού Διαφωτισμού. Πρβλ. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der philosophie III*, Werke, Ffm 1975, σελ. 122.

8. Βλ. Μ. Χορκχάιμερ/Θ. Αντόρνο, *Η Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, όπ.π., σελ. 100. Για την επιβεβαίωση αυτής της θέσης στους Condillac, Holbach, Kant, κ.τλ. βλ. Uk. Anacker, *Natur und intersubjektivität*, όπ.π.

9. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Akademie-Ausgabe, τομ. 3 (2 εκδ.), σελ. 427, επίσης βλ. τους σχετικούς ορισμούς του Λόγου στο: I. Kant, *Kritik, der reinen Vernunft*, Darmstadt 1956, σελ. 333 και 314.

10. Υπερβατολογική μεθοδολογία σημαίνει στον Kant «τον ορισμό των μορφολογικών προϋποθέσεων ενός άρτιου συστήματος του καθαρού Λόγου», πρβλ. αυτόθι, σελ. 609.

11. Πρβλ. αυτόθι, σελ. 614.

12. Βλ. αυτόθι, σελ. 190.

13. Η κατανόηση του τρόπου υπαγωγής του καθέκαστον στο καθόλου προϋποθέτει, οπωσδήποτε, την εξαντλητική και παραλύουσα μελέτη του δυσκολότερου, κατά τη ρήση του Heidegger, κεφαλαίου της Κριτικής του Καθαρού Λόγου σχετικά με την «σχηματοποίηση των καθαρών εννοιών της διάνοιας». Βλ. αυτόθι, σελ. 187-194. Για μια ιστορική-κριτική εισαγωγή στα προβλήματα και τις ενδόμυχες απορίες της υπαγωγής των καθέκαστον στα καθόλου βλ. Χρ. Γιανναρά, *Σχεδίασμα εισαγωγής στη φιλοσοφία*, Αθήνα 1988, σελ. 239-262. Για την σημαντική της λογικής υπαγωγής ενός αντικειμένου σε μια έννοια βλ. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Ffm, σελ. 102.

14. Για την «κατηγορία» ως ενότητα της καθαρής σύνθεσης της εποπτικής πολλαπλότητας και τη λειτουργία της στον τρόπο δυνατότητας συγκρότησης της γνώσης βλ. I. Kant, *Kritik-der reinen...* όπ.π., σελ. 116 κ.έ.

15. Αυτόθι, σελ. 137.

16. Αυτόθι.

17. Βλ. I. Kant, *Kritik der reinen...* όπ.π. σελ. 188. Μια διεξοδική ανάλυση του «σχήματος» και των θεμελιωδών υποδιαιρέσεων του: του σχήματος των καθαρών, μαθηματικών και εμπειρικών εννοιών της διάνοιας θα υπερέβαινε οπωσδήποτε, τα όρια αυτής της μελέτης. Παραπέμπω συνεπώς ενδεικτικά σε σχετική βιβλιογραφία. Βλ. ιδιαίτερα την παλαιά, αλλά πολύ διαφωτιστική μελέτη του J. Spindler, «Das problem des Schematismuskapitels der Kritik der reinen Vernunft», στο *Kant-studien*, τομ. 28, Berlin 1923, σελ. 276. Επίσης: Fr. Obergfell, *Begriff und Gegenstand bei Kant*, Würzburg, 1965. Fr. Ka-

ulbach, Immanuel Kant, Berlin-New York, 1982. M. Heidegger, *Kant und das problem der Metaphysik*, όπ.π.

18. Βλ. I. Kant, *Kritik der reinen...* όπ.π., σελ. 189.

19. Αυτόθι.

20. I. Kant, *Kritik der reinen...* όπ.π. σελ. 189. Με τον όρο αισθητικότητα μεταφράζει ο Αναστάσιος Γιανναράς τον γερμανικό όρο Sinnlichkeit. Βλ. I. Kant, *Κριτική του καθαρού Λόγου*, Εισαγωγή-μετάφραση-Σχόλια, Α. Γιανναρά, Τόμος δεύτερος, εκδ. Παπαζήση 1979, σελ. 160.

21. Αυτόθι, σελ. 190 κ.έ.

22. Πρβλ. J. Spindler, *Des problem des Schematismuskapitels...*, όπ.π. σελ. 276.

23. I. Kant, *Kritik der reinen...* όπ.π., σελ. 189.

24. Αυτό μάλλον πρέπει να σημαίνει η πρόταση του Kaulbach: «*Η υποκειμενική κίνηση του συνειδότης είναι ταυτόχρονα η αντικειμενική εκπόρευση του πράγματος*». Πρβλ. Fr. Kaulbach, I. Kant, όπ.π. σελ. 150.

25. I. Kant, *Kritik der reinen...* όπ.π. σελ. 189.

26. Πρβλ. τη χαρακτηριστική ρήση του Hamann: «*Σε τι συνίσταται το μυστικό του καθαρού Λόγου; Σε τι έγκειται η γνωστική του βδελυγμία και το μίσος του για την ύλη εν γένει και η μυστική του τάση σε μια κενή μορφή;*», στο O. Bayer, *Hamanns Metakritik im ersten Entwurf...*, όπ.π. σελ. 438.

27. Διαφωτιστικό παράδειγμα για την ολοκληρωτική αφαίρεση της έννοιας από το μοναδικό και συγκεκριμένο είναι η αναφορά του Kant στην έννοια του σκύλου: «*Η έννοια του σκύλου σημαίνει έναν κανόνα, κατά τον οποίο η φαντασία μου μπορεί να διαγράψει τη μορφή ενός τετράποδου ζώου χωρίς να περιορισθεί σε οποιαδήποτε μοναδική ιδιαίτερη μορφή, που μου προσφέρει η εμπειρία ή και σε μια καθέκαστη δυνατή εικόνα που μπορώ να παρουσιάζω συγκεκριμένα (in concreto)*». Πρβλ. I. Kant, *Kritik der reinen...* όπ.π. σελ. 190.

28. Βλ. αυτόθι, σελ. 136.

29. Βλ. M. Horkheimer, *Traditionelle und Kritische Theorie*, Ffm 1970, σελ. 14.

30. Αυτόθι, σελ. 13.

31. Αυτόθι, σελ. 19.

32. Αυτόθι, σελ. 16.

33. Αυτόθι, σελ. 20.

34. Πρβλ. M. Horkheimer, «*Mittel und Zwecke*», στο: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Ffm 1985, σελ. 16.

35. Αυτόθι, σελ. 15.

36. Αυτόθι, σελ. 17.

37. Βλ. M. Horkheimer, Th. Adorno, *Η Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, Αθήνα, 1986, σελ. 44.

38. «*Η τυπική λογική ήταν η μεγάλη σχολή της ενοποίησης. Πρόσφερε στους διαφωτιστές το σχήμα, σύμφωνα με το οποίο ο κόσμος μπορούσε να γίνει αντικείμενο υπολογισμού*». Αυτόθι, σελ. 23.

39. Αυτόθι, σελ. 24.

40. Αυτόθι, σελ. 42.

41. Πρβλ. Ed. Husserl, «*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die*

Transzendente Phänomenologie», στο *Philosophia*, Belgrad 1936, σελ. 95 κ.έ. Βλ. επίσης: *Η Διαλεκτική του Διαφωτισμού απ' όπου και η αναφορά*, σελ. 42.

42. Πρβλ. *Η Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, όπ.π. σελ. 24.

43. Βλ. τη χαρακτηριστική ρήση: «Από τον Παρμενίδη ως τον Ράσσελ το σύνθημα είναι ενότητα. Εξακολουθητικό είναι το αίτημα της καταστροφής των θεών και των ποιητών». Αυτόθι. Επίσης: «Στην ταυτότητα του πνεύματος και στο σύστοιχό της, στην ενότητα της φύσης, υποκύπτει η πλειάδα των ποιητών». Αυτόθι, σελ. 26.

44. Πρβλ. σελ. 29.

45. Πρβλ. σελ. 27.

46. Πρβλ. σελ. 27.

47. Πρβλ. αυτόθι, σελ. 24.

48. Πρβλ. A. Wellmer, *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, 1969, σελ. 139.

49. Αυτόθι, σελ. 139.

50. Πρβλ. *Η Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, όπ.π. σελ. 16.

51. Βλ. Th. W. Adorno, «Fortschritt», στο: *Die philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*. Verhandlungen des 7 deutschen Kongresses für Philosophie, München, 1964, σελ. 40.

52. Βλ. A. Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne: Vernunftkritik nach Adorno*, Ffm 1985, σελ. 72.

53. Πρβλ. *Η Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, όπ.π. σελ. 38-39.

54. Αυτόθι, σελ. 49.

55. Βλ. Martin Jay, *The Dialectical Imagination; A History of the Frankfurt School and The Institute of Social Research 1923-1950*, Boston-Toronto, 1975. Γερμ. μεταφρ. *Dialektische Phantasie*, Ffm 1973, σελ. 306.

56. M.A. Wellmer, «Kommunikation und Emanzipation. Überlegungen Zur Sprachanalytischen Wende Der Kritischen Theorie», στο *Theorien Des Historischen Materialismus*, Ffm 1977, σελ. 481. Βλ. επίσης του ίδιου: *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Ffm, 1969, Κεφ. 3.

57. Πρβλ. *Η Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, όπ.π. σελ. 75.

58. Βλ. Th. Adorno, *Ästhetische Theorie*, Ffm 1970, σελ. 200 κ.έ., Για την έννοια της μίμησης στον Adorno, βλ.: H. Gripp, Th. W. Adorno, *München-Wien-Zürich-Schöningh*, 1986, σελ. 124-127.

59. Πρβλ. Th. Adorno, «Logik des Zerfalls», στο: *Negative Dialektik*, Ffm 1970, σελ. 146.

60. Μολονότι ο Κονδύλης συγκαταλέγεται αναμφισβήτητα στους μεγάλους ειδικούς της ιστορίας του Διαφωτισμού δε φαίνεται να έχει κατανοήσει πλήρως την ενδόμυχη λογική του. Μιλάει για έναν παραγκωνισμό της λογικής στο πλαίσιο της εμπειριστικής γνωσιοθεωρίας (βλ. Π. Κονδύλης, «Ο Ελληνικός Διαφωτισμός και η έννοια της Μεταφυσικής» στο: *Φιλοσοφία*, Επετηρίς του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Φιλοσοφίας, Αθήνα, 1980-1981, σελ. 427) και παραθεωρεί το μοναδικό, ίσως, απολυτοποιημένο υπόβαθρο του νοησιαρχικού και εμπειριστικού Διαφωτισμού: την ταυτότητα. «... τη νοησιαρχική γνωσιοθεωρητική αντίληψη, γράφει ο Κονδύλης στη μελέτη του, συμβαδίζει τουλάχιστον στα μάτια των αντιπάλων της, με την

πρόταξη της Λογικής και μάλιστα με την έννοια, ότι η άχρονη υφή και ισχύς των κανόνων τούτων της τελευταίας αποδιδόταν στην εξαρχής δε-δομένη συγκρότηση του ανθρώπινου νου. Η αντιστορικότητα του τελευταίου στερούσε έτσι τη γενετική έρευνα του σχηματισμού συλλογισμών κ.λπ. προκαταβολικά από το νόημά της. Ακριβώς στην ανιστορικότητα της νοησιάρχιας αντέταξε ο εμπειρισμός την «ιστορική μέθοδό του». Και η μελέτη της διαμόρφωσης της γνώσης με αφετηρία τα απλά στοιχεία της εμπειρίας και τη βαθμιαία σύνθεσή του βρήκε αμέσως την αντιστοιχία της στον τομέα της επιστημολογίας, με τη μορφή της επαγωγικής μεθόδου, που προχωρούσε κι αυτή από τα γνωστά και απλά στα σύνθετα και ακόμα και στα άγνωστα, εκτοπίζοντας την παραδοσιακή απαγωγική μέθοδο με την ίδια έννοια και με τον ίδιο τρόπο που κι η εμπειριστική γνωσιοθεωρία είχε παραγκωνίσει τη λογική». Για μια κριτική αντιμετώπιση της σχέσης λογικής και Διαφωτισμού βλ. Κ.Η. Haag, *Der Fortschritt in der Philosophie*, Ffm 1983.

61. Πρβλ. *Η Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, όπ.π. σελ. 43 (η υπογράμμιση είναι από τους συγγραφείς).

62. Πρβλ. M. Horkheimer/Th. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1947, σελ. 70.

63. Βλ. Th. Adorno, *Ästhetische Theorie*, Ffm 1970, σελ. 97.

64. Πρβλ. Fr. Grenz, Adorno, *Philosophie in Grundbegriffen*, Ffm 1974. Επίσης J.F. Schmücker, Adorno, *Logik des Zerfalls*, Stuttgart, 1977.

65. Βλ. Th. Adorno, *Negative Dialektik*, όπ.π. σελ. 185.

66. Βλ. Th. Adorno, *Negative Dialektik*, όπ.π. σελ. 312.

67. Βλ. αυτόθι, σελ. 146.

68. Βλ. αυτόθι, σελ. 179.

69. Όμοια περίπου επιχειρηματολογεί και ο A. Honneth στο βιβλίο του: *Kritik der Reflexionstufen einer Kritischen Gesellschaftstheorie*, Ffm 1985. Η ιδέα μιας «ποιητικής σύστασης» της ιστορίας του είναι ασφαλώς άγνωστη. Αντίθετα βλ. Τάσος Μπουγάς, «Προβλήματα κοσμοθεωρίας, Η ιδέα του μέλλοντος», στο: *Αναζητήσεις, Φιλοσοφικά Δοκίμια*, Ρέθυμνο 1988, σελ. 73, όπου αναφέρεται χαρακτηριστικά: «Το «εσόμενο», σε αντίθεση προς το «γενόμενο» που είναι μονάχα νοήσιμο, είναι επιπλέον ποιήσιμο, κινητοποιώντας έτσι ταυτόχρονα τη γνώση και την πράξη».

70. Για τον τρόπο κατανόησης της ουτοπίας στον Adorno βλ. Th. Adorno, *Negative Dialektik* όπ.π., σελ. 190.

71. Βλ. M. Frank, «Die Dichtung als Neue Muthologie» στο: *Mythos und Moderne*, εκδ. Κ.Η. Bahrer, Ffm 1983, σελ. 21.

72. Αυτόθι.

73. Πρβλ. R. Porty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton 1979. (Η μετάφραση που κάνω από το γερμανικό: *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*, Ffm 1987, σελ. 22.

74. Πρβλ. Horkheimer-Th. Adorno, *Η Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, ό.π. σελ. 23.

75. Βλ. αυτόθι, σελ. 26.

76. Αυτόθι, σελ. 44.

77. Πρβλ. αυτόθι, σελ. 11.

78. Βλ. F.W.J. Schelling, *Sämtliche Werke*, εκδ. W.P. Schelling Stuttgart

1856-1861 11/1, σελ. 239, επίσης: M. Frank, *Die Dichtung als «Neue Mythologie»*, όπ.π. σελ. 22.

79. Βλ. σχετικά M. Frank, *Die Dichtung* κ.τλ. σελ. 23.

80. Βλ. αυτόθι, σελ. 21-29.

81. Αυτόθι, σελ. 26.

82. Βλ. Schelling, *Sämtliche Werke* 1/3, σελ. 627/8.

83. Fr. Schlegel, *Kritische Ausgabe*, εκδ. Ernst Behler, München Paderborn-Wien 1958, III σελ. 7.

84. Hölderlin, *Werke und Briefe* (εκδ. Fr. Beibner και J. Schmidt Ffm 1969 11, σελ. 851). Στο απόσπασμα του Hölderlin «*Κρίση και είναι*» και στο «*Πνεύμα του Χριστιανισμού*» του Εγέλου θεωρείται ως τόπος διαμεσολαθητικός της ενόητας υποκειμένου-αντικειμένου, ως τόπος δηλαδή συναιρετικός του dualισμού ελευθερίας και φύσης η αγάπη, η θεότητα (βλ. G.W.F. Hegel, *Der Geist Des Christentums*, Schriften 1796-1800). Η μέγιστη σημασία του θείου ως προς την υπέρβαση της αντίθεσης υποκειμένου-αντικειμένου και ο τρόπος κατανόησης του Θεού από τους ρομαντικούς θα απαιτούσε τη συγγραφή μιας άλλης μελέτης. Σχετικά με το Θεό των ρομαντικών βλ. το βιβλίο του Πατρολόγου Μ. Αζκούλ, *Αντιχριστιανισμός*, Αθήνα 1985, μετάφρ. Πέτρου Αθ. Μπότση, σελ. 53, κ.έ.

85. Βλ. σχετικά: M. Frank, *Die Dichtung...* ό.π., σελ. 27.

86. Βλ. Reter Bürger, «Über den Umgang mit dem Anderen der Vernunft», στο: *Mythos und Moderne*, εκδ. K.H. Bohrer, Ffm, 1983, σελ. 46.

87. Ως κλασικό παράδειγμα αντιθετικής αντιδιαστολής μεταξύ μύθου και Διαφωτισμού αναφέρουμε ενδεικτικά ένα απόσπασμα από τη ρομαντική φιλοσοφία του Schlegel: «Ό,τι διδασκόταν ήδη στις αρχαίες κοσμογονίες, ότι η νύχτα είναι η μητέρα όλων των πραγμάτων, τούτο ανανεώνεται στη ζωή καθενός ανθρώπου: από ένα πρωταρχικό χάος διαμορφώνεται διαμέσου αγάπης και μίσους, συμπάθειας και αντιπάθειας ο κόσμος. Ακριβώς πάνω στο έρεθος, όπου χάνεται η ρίζα της παρουσίας μας, πάνω στο ακατάλυτο μυστικό στηρίζεται η μαγεία της ζωής, αυτό είναι η ψυχή κάθε ποίησης. Ο Διαφωτισμός που δεν έχει κανένα σεβασμό μπροστά στο έρεθος είναι επομένως δριμύτατος αντίπαλός της και την αναχαιτίζει με κάθε δυνατό τρόπο». A.W. Schlegel, «Allgemeine Übersicht des Gegenwärtigen Zustandes der Deutschen Literatur», στο: *Über Literatur, Kunst und Geist des Zeitalters*, εκδ. του F. Finke, Stuttgart, 1974, σελ. 65.

88. Βλ. F. Schlegel, *Kritische Schriften*, εκδ. W. Rasch, München 1964, σελ. 502.

Η επάνοδος στο μύθο ήταν η εκπλήρωση της νοσταλγίας για αμεσότητα πέρα από κάθε παρεμβατική δεσποτεία της έννοιας πάνω στη φύση. Στο μύθο δεν παρεμβάλλεται καμιά διάζευξη μεταξύ γνωστικού υποκειμένου και αντικειμένου της γνώσης. Το συμβολικό σύμπαν του μύθου – αυτή είναι η επαναστατική τομή που εισήγαγε ο Schelling στη μυθολογική έρευνα – δεν είναι αλληγορικό αλλά «ταυτηγορικό»: ο μύθος δεν είναι γνώση ενός άλλου αντικειμένου· ούτε αναφέρεται, ούτε «αγορεύει» μια κάποια άλλη ετερότητα. Ο μύθος είναι το είναι ως λέξη-περιεχόμενο· στη συμβολική του δομή συμπίπτει το σημαίνον και το σημαίνόμενο, το νόημα και η σημασία· συμφύονται το σύμβολο και το περιεχόμενό του. Στην ταυτηγορική

αυτή εκδοχή του μύθου περιέχεται η δυνατότητα της Διαλεκτικής του Διαφωτισμού, της μεταμόρφωσης του Διαφωτισμού σε μυθολογία. Σχετ. με την ταυτηγορική εκδοχή του μύθου βλ. J.R. Vernant, *Mythe et Société en Grèce Ancienne*, Paris 1981 (γερμανική μεταφρ. *Mythos und Gesellschaft im alten Griechenland*, Ffm 1987, σελ. 207).

89. Βλ. *Mythologie der Vernunft, Hegels «Ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus»*. Εκδ. Chr. Jamme και H. Scheneider, Ffm, 1984, σελ. 13-14.

90. Αυτόθι, σελ. 13.

91. Αυτόθι, σελ. 12.

92. Πρβλ. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen Über die Philosophie der Religion 11*, Werke 17, Ffm 1969, σελ. 50-92, 96-173, 185-344.

93. Πρβλ. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen Über die Philosophie der Religion 11*, Werke 17, Ffm 1969, σελ. 97.

94. Αυτόθι, σελ. 101.

95. Αυτόθι.

96. Η κατάληξη στο συμπέρασμα αυτό προϋποθέτει τη μελέτη όλης της ενότητας της σχετικής με το μύθο. Βλ. αυτόθι, σελ. 96-154.

97. Πρβλ. βλ. Fr. Nietzsche, *Werke*, εκδ. K. Schlechta, München 1973, τομ. 1, σελ. 95.

98. Βλ. αυτόθι, σελ. 125. Επίσης, Bürger, *Über der Umgang...* ό.π. σελ. 47.

99. Βλ. Fr. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, Nietzsche Werke, τομ. 111/1, σελ. 141.

100. Βλ. W. Lange, «Tod ist bei Göttern immer nur ein Vorurteil. Zum Komplex des Mythos bei Nietzsche», στο: *Mythos und Moderne*, εκδ. K.H. Bohrer, Ffm 1983, σελ. 112.

101. Αυτόθι, σελ. 117.

102. Σελ. 104.

103. Σελ. 105.

104. Σελ. 128.

105. Σελ. 155, 338.

106. Βλ. Nietzsche, *Der Wille zur Macht, Versuch einer Umwertung aller Werke*, Stuttgart, σελ. 683.

107. Αυτόθι.

108. Σελ. 684.

109. Πρβλ. *Η Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, ό.π., σελ. 61-62.

110. Πρβλ. *Η Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, ό.π., σελ. 23.

111. Αυτόθι, σελ. 16.

112. Αυτόθι, σελ. 21.

113. Αυτόθι, σελ. 28. Επίσης βλ. τη χαρακτηριστική πρόταση: «Η αρχή της εμμένειας της εξήγησης κάθε συμβάντος ως επανάληψης, την οποία αντιπροσωπεύει ο Διαφωτισμός εναντίον της μυθικής φαντασίας, είναι η αρχή του ίδιου του μύθου», Horkheimer, Th. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, ό.π. σελ. 15.

114. Η αναφορά στον ελληνικό μύθο γίνεται χάριν παραδείγματος. Στη «Διαλεκτική του Διαφωτισμού» το ίδιο ερμηνευτικό σχήμα εφαρμόζεται στην παγκόσμια μυθολογία των προϊστορικών χρόνων.

115. Στην μυθολογική ποίηση των Ελλήνων η Άτη θεωρείται ως «... η

- υπό του θείου εμβληθείσα μανία, διασάλευσις των φρενών, παραφροσύνη, ιδίως η προς όλεθρον του εκμανέντος άγουσα». Ενώ στην προσωποποιημένη της μορφή είναι η θεά η «ολεθρίαν μανία εμπνέουσα, εις σάλον τας φρένας εμβάλλουσα, εις αφρόνας και ολεθρίας πράξεις παρασύρουσα». Βλ. Δημητράκου, Λεξικόν της αρχαίας ελληνικής γλώσσης, Αθήνα 1949, σελ. 1137. Ενδεικτικά βλ. Ομήρου Ιλιάς, Α 412 και Τ 88, όπου αναφέρεται χαρακτηριστικά. «Ζεύς και μοίρα και Ερινύς φρεσίν έμβαλον άγριον άτην». Για το ηθικό σχήμα: ύβρις-τίσις-κάθαρσις που διακρίνει τη ποιητική μυθολογία της Οδύσσειας βλ. Β. Καλογερά, *Αισθητική ερμηνεία του Ομήρου. 2. Αισθητική ανάλυση της Οδύσσειας Θεσνίκη* 1976, σελ. 17.
116. Πρβλ. *Η Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, όπ.π., σελ. 30.
117. Αυτόθι, σελ. 62.
118. Βλ. Ρ. Bürger, «Über den Umgang» κ.λπ., στο *Mythos und Moderne*, σελ. 44.
119. Πρβλ. *Η Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, όπ.π., σελ. 63.
120. Αυτόθι, σελ. 99.
121. Αυτόθι, σελ. 63.
122. Αυτόθι, σελ. 66.
123. Αυτόθι, σελ. 66.
124. Η λέξη μήτις παράγεται από το μητιάω-ω, μεσ. μητιώμαι, μητίομαι και σημαίνει την ικανότητα «του δίδειν σοφάς συμβουλάς», σοφία, ευφυΐα, σύνεσις, επιδεξιότης, πανουργία, πονηρία, δεξιότης. Τόσο η ελληνική μήτις όσο και το σανσκριτικό matra-m (μέτρον, περισκεψις), ανάγονται ετυμολογικά στην ιαπετική, δηλαδή ινδοευρωπαϊκή ρίζα me – ή met –, ρίζα που μαρτυρείται από το ελληνικό μέτρον. Βλ. Ι. Σταματάκου, Λεξικόν αρχαίας ελληνικής γλώσσης, Αθήνα 1972, σελ. 625. Για τη σχέση των όρων: μήτις, νους, λογιστικόν βλ. Wilamowitz-Moellendorf, *Die Heimkehr des Odysseus*, Berlin 1927, σελ. 190. Για μια διασάφηση του επιθέτου πολύμητις σε σχέση με άλλα συνωνυμικά κατηγορήματα του ήθους του Οδυσσέα στην Ομηρική Ιλιάδα και Οδύσσεια, βλ. την μελέτη του Δ. Μαρωνίτη, *Αναζήτηση και Νόστος του Οδυσσέα. Η διαλεκτική της Οδύσσειας*, Κέδρος 1978, σελ. 83 κ.έ.
125. Πρβλ. *Η Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, όπ.π., σελ. 61.
126. Αυτόθι, σελ. 64.
127. Αυτόθι, σελ. 65.
128. Αυτόθι, σελ. 65.
129. Αυτόθι, σελ. 65.
130. Βλ. Alb. Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne, Vernunftkritik nach Adorno*, Ffm, 1985, σελ. 150.
131. «Διαλεκτική του Διαφωτισμού», σελ. 65-66.
132. Βλ. σελ. 64, 66, 67.
133. Πρβλ. Μ. Horkheimer, Th. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, όπ.π., σελ. 52.
134. Βλ. *Η Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, όπ.π. σελ. 66.
135. Αυτόθι, σελ. 71.
136. Αυτόθι, σελ. 68.
137. Πρβλ. σελ. 69. «Μέσω του Οδυσσέα μόνο το στοιχείο της εξαπάτησης μέσα στη θυσία... ανεβαίνει στο επίπεδο της αυτογνωσίας».

138. Αυτόθι, σελ. 71.

139. Αυτόθι.

140. Αυτόθι, σελ. 72.

141. Αυτόθι, σελ. 69.

142. Για τον ομηρικό τρόπο κατανόησης του ανθρώπου βλ. την ενδιαφέρουσα μελέτη του Bruno Snell, «Η ομηρική αντίληψη για τον άνθρωπο», στο Bruno Snell, *Η ανακάλυψη του πνεύματος. Ελληνικές ρίζες της ευρωπαϊκής Σκέψης*, Αθήνα 1981, σελ. 19-42.

143. Πρβλ. Σπ. Δ. Κυριαζόπουλου: *Ελευθερία και αυθυπέμβαση*, Αθήνα, 1, 1962, σελ. 101-104.

144. Αυτόθι, σελ. 103.

145. Αυτόθι, σελ. 104.

