

Πανεπιστήμιο Κρήτης

Τμήμα Φιλοσοφικών και Κοινωνικών σπουδών

Μεταπτυχιακό Πρόγραμμα Φιλοσοφίας:

«Γνώση, Αξίες και Κοινωνία»

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

Θέμα:

**Κριτική θεωρία της ηθικής: Μια προσέγγιση
στην ηθική φιλοσοφία του Adorno**

Υπεύθυνος Καθηγητής: Κωνσταντίνος Καβουλάκος

Φοιτήτρια: Ευρυδίκη Κουκλάκη

Ρέθυμνο, 2005

**Κριτική θεωρία της ηθικής: Μια προσέγγιση στην ηθική
φιλοσοφία του Adorno**

ΠΙΝΑΚΑΣ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΩΝ

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ	ΣΕΛΙΔΑ
Εισαγωγή	4
I. Κριτική στην παραδοσιακή ηθική φιλοσοφία	
Η σημασία της κριτικής	6
Φορμαλισμός	8
Κριτική στον Σαντ	14
Η κοινωνία ως φύση	15
Ο ψευδής χαρακτήρας της αυτονομίας	17
Η προσέγγιση της καντιανής ηθικής: Σύγκριση Adorno και Hegel	19
Η παραδοσιακή ηθική ως ηθική των πλουσίων	21
Κριτική στον Νίτσε	22
Μαρξ και ηθική	26
II. Προς μια υλιστική θεωρία της ηθικής	
<i>Minima Moralia</i> : Η κοινωνική ανάλυση της ατομικής εμπειρίας	28
Η διάγνωση περί της κοινωνίας	31
Οι ηθικές προτροπές του Adorno	42
Η «νέα κατηγορική προστακτική»	47
Η διαπλοκή απόγνωσης και ελπίδας και το ζήτημα της αλήθειας	58
III. Ηθική και πολιτική	
Υπεράσπιση του Καντ: Ηθική και Μεταφυσική στον Adorno	63
Πολιτική ηθική - Ουτοπία	67
Προς την πραγμάτωση της ουτοπίας: Προβλήματα και προοπτικές	79
Συμπεράσματα	86
Βιβλιογραφία	90

Εισαγωγή

Στην «αφιέρωση» του έργου *Minima Moralia*¹ ο Adorno δηλώνει πως στο έργο αυτό θα ασχοληθεί «με τη διδασκαλία για την ορθή ζωή», την οποία αναγνωρίζει ως το άλλοτε «κατ' εξοχήν πεδίο της φιλοσοφίας», το οποίο όμως έχει εγκαταλειφθεί διότι η ίδια η φιλοσοφία έχει απωλέσει το ρόλο της, έχει γίνει διεκπεραιωτική ακολουθώντας απλώς την πορεία της ίδιας της ζωής η οποία έχει εκφυλιστεί σε κατανάλωση.

Το πεδίο αυτό θα μπορούσαμε να πούμε πως δεν είναι άλλο από το πεδίο της ηθικής φιλοσοφίας, το πρόβλημα του πρακτικού Λόγου ή αλλιώς η πραγμάτευση του ηθικού ερωτήματος «τι οφείλω να πράττω». Σ' αυτό το πεδίο έχουν δοθεί ήδη πλήθος ερμηνείες σχετικά με την ηθικότητα που συνδέονται με διάφορους ορισμούς του αγαθού και του δέοντος², που συναρτούν την ηθικότητα με την καλοσύνη, την ευδαιμονία, την ηδονή ή ό,τι άλλο μπορεί να οριστεί ως ανώτατο αγαθό, ενώ έχουν γίνει και πιο φορμαλιστικές προσεγγίσεις όπως η καντιανή η οποία επιχειρεί να καταστήσει την ηθικότητα αυτόνομη από οποιοδήποτε αγαθό ή από οποιοδήποτε εμπειρικό κίνητρο και να της προσδώσει γενικό, καθολικό και διυποκειμενικό χαρακτήρα. Έτσι θα μπορούσαμε να πούμε ότι και μια νέα πραγμάτευση της ηθικής θα μας έδινε απλά μια ακόμα προσέγγιση της ηθικότητας, ένα σύνολο κανόνων ή προστακτικών ή ένα μίτο για να πορευτούμε με σωστό τρόπο στη ζωή.

Ωστόσο για τον Adorno η ίδια η ζωή, με την έννοια της ολόπλευρης εμπειρίας αποτελεί ήδη ένα ζητούμενο. Έτσι, αν πλάι στη διατύπωση «διδασκαλία για την ορθή ζωή» παραθέσουμε τη ρήση του Adorno ότι «δεν υπάρχει ορθή ζωή μέσα στην ψεύτικη» ή, ακόμα περισσότερο το μόττο του F. Kurnberger «*Das Leben lebt nicht*» (η ζωή δεν ζει), το οποίο προτάσσει ο Adorno στο πρώτο μέρος των *Minima Moralia* μπορούμε να δούμε μια βασική διαφοροποίηση της θέσης του Adorno από τις προϋπάρχουσες ηθικές προσεγγίσεις: Έχει νόημα η ηθική μιας λανθασμένης ζωής ή μιας μη-ζωής; Αν δεν υπάρχει ορθή ζωή πως μπορεί να υπάρξει ηθική; Και τελικά μπορούμε να μιλάμε για ηθική όταν και καθ' όσον αυτή δεν συνδέεται με μια αλλαγή της κοινωνίας τέτοια που θα έκανε τη ζωή να γίνει ορθή, να αποκτήσει νόημα, να γίνει ζωή;

¹ Βλ. *Αφιέρωση* στον Max Horkheimer, Adorno (2000), 75-81

² Πρβ. και Τσινόρεμα (1985), 316-317

Αν όμως η ηθική συνδέεται με μια αλλαγή της κοινωνίας τότε θα πρέπει να συνδέεται και με την κατάσταση της εκάστοτε κοινωνίας ή αλλιώς να έχει ιστορικό προσδιορισμό, ενώ τίθενται παράλληλα και τα ερωτήματα αν σε μια άλλη κοινωνία θα ήταν αναγκαία η ηθική ή αν θα εξαλειφόταν ως άχρηστη, καθώς και αν, αντίστροφα, στις ως τώρα γνωστές κοινωνίες η ηθική έπαιξε ένα ρόλο αντίθετο από ό,τι δηλώνουν όλοι ανεξαιρέτως οι ορισμοί της, δηλαδή αν συνέβαλλε στη διατήρηση της υφιστάμενης αδικίας.

Στην βιβλιογραφία σχετικά με τον Adorno επί σειρά ετών δέσποζε η άποψη ότι η ηθική έχει μόνο αρνητικό πρόσημο στη φιλοσοφία και την κοινωνική θεωρία του. Το ζήτημα δε της ηθικής υποσκελιζόταν στη βιβλιογραφία από την πολιτική διάσταση του έργου του φιλοσόφου και την έμφαση στον «αντιηθικό Adorno». Αυτό δικαιολογείται αν λάβει κανείς υπόψη του μόνο τις πάμπολλες κριτικές και πολεμικές δηλώσεις του ίδιου του Adorno εναντίον της ηθικής. Είναι όμως αληθινά έτσι; Πρόσφατα δημιουργήθηκε έντονο ενδιαφέρον για την ηθική διάσταση της φιλοσοφίας του Adorno σε μια προσπάθεια να διερευνηθεί η δυνατότητα συμβολής της σκέψης του σε έναν σύγχρονο προβληματισμό γύρω από την ηθική, με σκοπό να αντιμετωπιστούν ο φορμαλισμός και ο κομπορμισμός του κυρίαρχου σήμερα φιλελευθερισμού. Μέσα σ' αυτό το πλαίσιο θα επιχειρήσουμε στην παρούσα εργασία να απαντήσουμε στο ερώτημα ποια είναι η ηθική φιλοσοφία του Adorno. Θα εξετάσουμε τις απόψεις του σχετικά με την ηθική, όπως αυτές διατυπώνονται άμεσα ή υποδηλώνονται έμμεσα στα έργα του. Τα έργα του φιλοσόφου στα οποία κυρίως στηρίζεται η παρούσα εργασία είναι τα *Minima Moralia*, η *Αρνητική διαλεκτική* και η *Διαλεκτική του διαφωτισμού*.

Σκοπός μας είναι να καταδείξουμε ότι, αν και πέρα από τα κείμενα των *Παραδόσεων για την Ηθική Φιλοσοφία* ο Adorno δεν έχει γράψει κάποιο αμιγώς ηθικό έργο, ωστόσο οι απόψεις του συγκροτούν μια θεωρία της ηθικής με σαφή και διακριτά χαρακτηριστικά. Και μάλιστα ότι η θεωρία αυτή αφενός αρνείται και έρχεται σε αντίθεση με κάθε παραδοσιακή μορφή ηθικής, αλλά αφ' ετέρου παρέχει και μία σαφή θέση για μια εναλλακτική μορφή ηθικής, η οποία δεν συνίσταται τόσο σε ένα άλλο ηθικό σύστημα όσο σε μια γενικότερη αλλαγή στον τρόπο της ηθικής θεώρησης, σε έναν επαναπροσδιορισμό, κριτικό και αρνητικό, της ηθικότητας. Θα προσπαθήσουμε τέλος να αναδείξουμε και να μελετήσουμε τα σημαντικότερα χαρακτηριστικά αυτής της θεώρησης, τους προβληματισμούς που δημιουργεί και τις προοπτικές που ανοίγει.

I. Κριτική στην παραδοσιακή ηθική φιλοσοφία

Η σημασία της κριτικής

Στην προσπάθειά μας να διερευνήσουμε και να ανασυγκροτήσουμε τις απόψεις του Adorno σχετικά με τα ηθικά ζητήματα, θεωρούμε ότι πρωταρχική σημασία έχει το να εξετάσουμε την κριτική που άσκησε στην παραδοσιακή ηθική. Κι αυτό γιατί η κριτική αυτή είναι ενδεικτική της στάσης του φιλοσόφου, προσδιορίζει με αρνητικό – εναντιωματικό τρόπο τη δική του πρόταση, αναδεικνύει και φωτίζει πολλές πλευρές των ηθικών συστημάτων που εξετάζει. Επίσης διότι, όπως υποστηρίζει η Simon Jarvis, η σχέση του Adorno με την παράδοση είναι πολύ σημαντική και καθοριστική για τη φιλοσοφία του: *«Η σχέση με την παράδοση πρέπει να είναι ενιαίο και αναπόσπαστο τμήμα κάθε νέας σκέψης. Ο Adorno επιχειρεί να σκεφτεί εκ νέου όχι παράγοντας μια δήθεν αυτάρκη νέα μέθοδο ή νέο σύστημα, αλλά μέσω της κριτικής της παράδοσης από την οποία αναδύεται αυτή η κριτική»*³.

Κυρίως όμως είναι σημαντικό να εξετάσουμε την κριτική στην παραδοσιακή ηθική, διότι αποτελεί ένα είδος διάγνωσης των κοινωνικών και ιστορικών καταστάσεων που γέννησαν και διαμόρφωσαν την παραδοσιακή ηθική. Και όπως πιστεύουμε ότι θα κατορθώσουμε να δείξουμε στη συνέχεια, για τον Adorno η εκάστοτε κοινωνική κατάσταση είναι αξεδιάλυτα δεμένη με μια ηθική θεώρηση. Γι' αυτό και οι αξίες, ακόμα και οι παραδοσιακές αστικές αξίες, αλλά και οι κοινωνικά καταξιωμένες διαθέσεις και συμπεριφορές όπως το τακτ, είναι έγκυρες αξίες και σωστές συμπεριφορές, μόνο ενταγμένες σ' ένα συγκεκριμένο ιστορικό-κοινωνικό πλαίσιο και περιεχόμενο, το οποίο μάλιστα, όπως παρατηρεί η Jaeggi⁴ είναι πέρα από τον έλεγχο του ατόμου:

*Οτιδήποτε καλό και ευπρεπές χαρακτήριζε κάποτε την αστικότητα, η ανεξαρτησία, η επιμονή, η προνοητικότητα, η περίσκεψη, έχει φθαρεί κατάβαθα. Διότι, ενώ οι αστικές μορφές ύπαρξης συντηρούνται με σφιγμένα τα δόντια, οι οικονομικές της προϋποθέσεις έχουν εκλείψει... Το προφυλακτικό χέρι που συνεχίζει να περιποιείται και να φροντίζει τον κηπάκο του... είναι κιόλας το ίδιο χέρι που αρνείται το άσυλο στον πολιτικό φυγάδα. Αντικειμενικά απειλούμενοι, οι εξουσιαστές και οι οπαδοί τους γίνονται υποκειμενικά εντελώς απάνθρωποι.*⁵

³ Jarvis (1998), 151

⁴ Jaeggi (2005), 71

⁵ Adorno (2000) 102

Δηλαδή καμιά ηθική αξία ή ηθική συμπεριφορά δεν έχει πάγιο και απόλυτο χαρακτήρα και δεν είναι ανεξάρτητη από τις εκάστοτε ιστορικές, κοινωνικές και οικονομικές συγκυρίες. Αντίθετα οι αξίες αντλούν το νόημα και το κύρος τους από τις συνθήκες οι οποίες τις δημιούργησαν, και όταν οι συνθήκες αυτές διαφοροποιηθούν ή εκλείψουν το περιεχόμενο και το νόημα των αξιών αναπόφευκτα φθείρεται ή μεταστρέφεται. Έτσι, μέσα σε συνθήκες οικονομικής ευμάρειας, η προνοητικότητα και η περίσκεψη του αστού για τη φροντίδα της περιουσίας του αποτελούν ορθές αξίες. Μέσα σε συνθήκες γενικής ανασφάλειας όμως, η προνοητικότητα θα μπορούσε να οδηγήσει σε σκληρότητα και απανθρωπιά. Βέβαια το άλμα που κάνει ο Adorno στο παραπάνω παράθεμα από την άκακη μέριμνα του αστού για τον κήπο του στην άκαρδη προνοητικότητα που του επιβάλλει την άρνηση ασύλου στον διωκόμενο είναι μεγάλο. Με την υπερβολή όμως αυτή ο Adorno θέλει να καταδείξει την διαπλοκή των αξιών και γενικότερα των ηθικών αντιλήψεων με το συγκεκριμένο κάθε φορά κοινωνικό πλαίσιο. Έτσι, η σωστή και ακριβής διάγνωση της κοινωνίας είναι αν μη τι άλλο ένα απαραίτητο πρώτο βήμα για τη διατύπωση μιας νέας πρότασης τόσο στο χώρο της ίδιας της κοινωνίας όσο και στο χώρο της ηθικής.

Αιχμή της κριτικής του Adorno στην παραδοσιακή ηθική φιλοσοφία αποτελεί η κριτική στην καντιανή ηθική. Κι αυτό όχι μόνο γιατί η καντιανή ηθική –όπως και η καντιανή φιλοσοφία γενικότερα– αποτελεί αναπόσπαστο μέρος της φιλοσοφικής μας κληρονομιάς. Η καντιανή ηθική άσκησε και ασκεί μέχρι σήμερα πολύ μεγάλη επίδραση και, άσχετα αν την αποδέχεται κανείς ή όχι, τουλάχιστον οι όροι και οι έννοιές της είναι σημείο αναφοράς σχεδόν σε κάθε συζήτηση της ηθικής φιλοσοφίας, ενώ υπό το πρίσμα της επαναξιολογούνται όλα τα προηγούμενα ηθικά συστήματα.

Σημαντική όμως για τον Adorno είναι η κριτική αυτής της ηθικής επίσης επειδή βασίζεται στον ορθό Λόγο, που είναι ο Λόγος του διαφωτισμού. Με την έννοια *διαφωτισμός* ο Adorno (όπως και ο Horkheimer) δεν αναφέρεται στο κίνημα του 18^{ου} αι. ούτε προσδιορίζει κάποια συγκεκριμένη ιστορική περίοδο. Ο Adorno⁶ χρησιμοποιεί την έννοια του διαφωτισμού για να περιγράψει την πορεία της σκέψης ήδη από τη χαραυγή του δυτικού πολιτισμού μέχρι σήμερα. Στόχος της σκέψης αυτής –σύμφωνα με τον Adorno– είναι η απόκτηση γνώσης, η απομυθολογικοποίηση και απομάγευση του κόσμου, με τελικό σκοπό την απελευθέρωση του ανθρώπου από τον

⁶ Horkheimer – Adorno (1996), 29 κ.ε.

φόβο και τα δεσμά της φύσης και την πρόοδο της ανθρωπότητας.⁷ Όπως θα δείξουμε στη συνέχεια η παραμόρφωση που έχει υποστεί ο Λόγος στα πλαίσια αυτού του διαφωτισμού είναι για τον Adorno η κύρια αιτία για την επικράτηση των κυριαρχικών δομών στην κοινωνία με ό,τι αυτή συνεπάγεται. Ακόμα, η κριτική στην καντιανή ηθική είναι πολύ σημαντική επειδή παρά τις αδυναμίες και τις αντιφάσεις που προσάπτει στην ηθική αυτή ο Adorno, μέσα σ' αυτήν αναγνωρίζει επίσης σημαντικά στοιχεία αλήθειας, στοιχεία που θα μπορούσαν ενδεχομένως να θεμελιώσουν μια άλλη ηθικότητα.

Φορμαλισμός

Στην *Διαλεκτική του διαφωτισμού* εξετάζεται η προσπάθεια του Καντ να θεμελιώσει την ηθικότητα στον τυπικό Λόγο. Σύμφωνα με τους συγγραφείς η προσπάθεια αυτή είναι καταδικασμένη. Κι αυτό γιατί ο Λόγος, αν θεωρηθεί ως αποκλειστικά τυπικός Λόγος, αδιάφορος για κάθε επιμέρους περιεχόμενο, ένας Λόγος που δεν βρίσκει έρεισμα ούτε στη θρησκεία, ούτε στο συναίσθημα, ούτε στο ενδιαφέρον για την πορεία του κόσμου, δεν μπορεί τελικά παρά να στραφεί προς το κυρίαρχο συμφέρον και στην καθυπόταξη των ανθρώπων για την εξυπηρέτηση του συμφέροντος αυτού.

Έτσι, παρά την φανερή πρόθεση του Καντ να θεμελιώσει την ηθικότητα στον τυπικό Λόγο και στις καθολικές μορφές έκφρασής του, η προσπάθεια αυτή δεν ευδοκιμεί, και αυτό σύμφωνα με τους συγγραφείς φανερώνεται μεταξύ άλλων στον χαρακτήρα των καντιανών εννοιών:

Οι έννοιες του Καντ είναι διαφορούμενες. Ο Λόγος ως το υπερβατολογικό-υπερατομικό εγώ εμπεριέχει την ιδέα της ελεύθερης συμβίωσης των ανθρώπων, στην οποία οργανώνονται σε καθολικό υποκείμενο και αίρουν τη σύγκρουση μεταξύ του καθαρού και εμπειρικού Λόγου με τη συνειδητή αλληλεγγύη του όλου. Αυτό ενσαρκώνει την ιδέα της αληθινής καθολικότητας, την ουτοπία. Ταυτόχρονα όμως, ο Λόγος

⁷ Για τη χρήση της έννοιας του διαφωτισμού από τον Adorno πρβ. και Jarvis (1998), 24 κ.ε. καθώς και Sherratt (1999) vol. 25, 24-25 και Sherratt (1999) vol. 12, 36-37

αποτελεί το κέντρο της υπολογιστικής σκέψης, η οποία ρυθμίζει τον κόσμο σύμφωνα με τους σκοπούς της αυτοσυντήρησης και δεν γνωρίζει άλλες λειτουργίες εκτός από την προπαρασκευή του αντικειμένου από υλικό των αισθήσεων σε υλικό της υποδούλωσης⁸.

Δηλαδή ο λόγος ως «κέντρο της υπολογιστικής σκέψης» ή αλλιώς ως εργαλειακός λόγος στρέφεται προς την κυριαρχία επί της φύσης προκειμένου να επιτύχει τους σκοπούς της αυτοσυντήρησης. Η κυριαρχία επί της φύσης δεν μπορεί όμως να επιτευχθεί χωρίς την κυριαρχία πάνω στον ίδιο τον εαυτό κατ' αρχάς και πάνω στους άλλους ανθρώπους στη συνέχεια, δηλαδή χωρίς την κοινωνική κυριαρχία. Έτσι ενώ ο άνθρωπος χρησιμοποιεί τον λόγο ως εργαλείο της αυτοσυντήρησης προκειμένου να απελευθερωθεί από τη φύση, δημιουργεί τελικά καθολικές δομές κυριαρχίας οι οποίες εμφανίζονται μπροστά του σαν δεύτερη φύση απέναντι στην οποία αυτός βρίσκεται και πάλι ανυπεράσπιστος. Προκειμένου δηλαδή να απελευθερωθεί ο άνθρωπος από την φύση εμπλέκεται σε μια δεύτερη, κοινωνική φύση όπου αντί για τους νόμους της ζούγκλας επικρατεί το συμφέρον των εκάστοτε κοινωνικά κυρίαρχων. Όπως σχολιάζει ο Κ. Καβουλάκος:

...Κάθε πρόοδος στο επίπεδο κυριαρχίας της εξωτερικής φύσης σημαίνει αυτομάτως ένταση της καταπίεσης της εσωτερικής φύσης, δηλαδή απόθεση των εννοήσεων και περιστολή της αισθητικής σχέσης με το φυσικό περιβάλλον, προκειμένου το υποκείμενο να καταστεί ικανό για κοινωνικά χρήσιμη εργασία. Αυτός είναι ο λόγος που, ενώ η ενίσχυση της κυριαρχίας επί της φύσης υπόσχεται την απελευθέρωση από τη φυσική ανάγκη, τελικά συνδέεται, για τους Horkheimer και Adorno, εσωτερικά με την ένταση της κοινωνικής κυριαρχίας πάνω στα άτομα... Υπό αυτές τις συνθήκες, η πραγματικότητα δικαιώνεται ως «η καλύτερη δυνατή» καθώς μετατρέπεται σε «δεύτερη φύση», δηλαδή σε κάτι ανεξάρτητο από την ελεύθερη βούληση και δράση των ανθρώπων.⁹

Έτσι «ως αληθινή φύση... αποδεικνύεται τελικά στη σύγχρονη επιστήμη το συμφέρον της βιομηχανικής κοινωνίας».¹⁰ Δηλαδή τελικά η καθολικότητα ως αποψιλωμένη μορφή καταλήγει εύκολα να εξυπηρετεί τα συμφέροντα της

⁸ Horkheimer – Adorno (1996), 146-147

⁹ Καβουλάκος (2001), 204-205

¹⁰ Ο.π.

κυριαρχίας. Έτσι, η ηθικότητα που βασίζεται στον τυπικό Λόγο, η ηθικότητα που βασίζεται στη μορφή της καθολικότητας μπορεί, παρά τις προθέσεις της, να στραφεί εύκολα προς την καθυπόταξη των ανθρώπων στο κυρίαρχο συμφέρον.

Σύμφωνα με τους συγγραφείς της *Διαλεκτικής του διαφωτισμού*, το παράδειγμα που χρησιμοποιεί ο Καντ προκειμένου να θεμελιώσει το ηθικό του σύστημα είναι εκείνο της επιστήμης. Παρατηρούν όμως ότι και η ίδια η επιστήμη αυτοαναιρείται καθώς παύει να στοχάζεται τον εαυτό της, και ότι γίνεται εργαλείο για την καθυπόταξη της φύσης. Στην *Αρνητική διαλεκτική* ο Adorno σημειώνει:¹¹ «*Η επιστήμη την οποία ο Καντ απαλλάσσει από οποιουδήποτε ενδοιασμούς λόγω των επιβλητικών της αποτελεσμάτων είναι όμως προϊόν της αστικής κοινωνίας*»¹² και άρα, δεν θα έπρεπε να μένει στο απυρόβλητο, αλλά να αποτελεί και αυτή αντικείμενο κριτικής.

Σύμφωνα με τον Καντ ο ηθικός νόμος είναι ένα αυταπόδεικτο γεγονός του Λόγου. Στην *Κριτική του πρακτικού Λόγου* σημειώνει:

*Άλλωστε ο ηθικός νόμος είναι δεδομένος τρόπον τινά ως γεγονός του καθαρού Λόγου, για το οποίο έχουμε επίγνωση a priori και είναι αποδεικτικώς βέβαιο, ακόμα και υπό την προϋπόθεση ότι δεν θα μπορούσαμε να συναντήσουμε στην εμπειρία ένα παράδειγμα, όπου θα είχε τηρηθεί επακριβώς. Συνεπώς, η αντικειμενική πραγματικότητα του ηθικού νόμου δεν μπορεί να αποδειχθεί με καμιά παραγωγή, με καμιά προσπάθεια του θεωρητικού Λόγου, του ψιλού θεωρητικού είτε του εμπειρικού υποστηριγμένου Λόγου, και άρα, ακόμη και αν θέλαμε να παραιτηθούμε από την αποδεικτική βεβαιότητα, δεν μπορεί να επιβεβαιωθεί από την εμπειρία και έτσι να αποδειχθεί a posteriori, και μολαταύτα είναι βέβαιη αφ' εαυτής.*¹³

Η κριτική που ασκούν οι συγγραφείς στην θέση αυτή είναι ότι ο ηθικός νόμος ως «γεγονός» δεν μπορεί να θεμελιωθεί πουθενά μέσα στο καντιανό σύστημα, και ότι «τα γεγονότα δεν έχουν καμία ισχύ εκεί απ' όπου απουσιάζουν».¹⁴ Η εμπειρία δηλαδή δεν μπορεί να αποδείξει την ύπαρξη του ηθικού νόμου. Ο ηθικός νόμος ούτε μπορεί να αποδειχθεί από τον θεωρητικό Λόγο αλλά ούτε και μπορεί να εντοπιστεί

¹¹ Η απόδοση αυτού και των υπόλοιπων παραθεμάτων από την *Αρνητική διαλεκτική* στα ελληνικά προέρχεται από την υπό έκδοση μετάφραση του έργου αυτού από τον Λευτέρη Αναγνώστου.

¹² Adorno (1990), 379

¹³ Καντ (2004), 75

¹⁴ Horkheimer – Adorno (1996), 162

μέσα στην εμπειρική πραγματικότητα¹⁵, γι' αυτό και δεν έχει τη δύναμη να επιβληθεί στον τυπικό Λόγο και να αποτελέσει μια πυξίδα γι' αυτόν. Συνεπώς ο φορμαλιστικός Λόγος που δεν θεωρεί το περιεχόμενο και δεν θέτει στόχους περιεχομένου, ισαπέχει από το καλό και το κακό, το δίκαιο και το άδικο και τελικά γίνεται όργανο στα χέρια εκείνων που έχουν την μεγαλύτερη ευχέρεια να τον χρησιμοποιήσουν, δηλαδή των εκάστοτε κυρίαρχων. Παρά την προσπάθεια δηλαδή του Καντ να δώσει έναν έγκυρο ηθικό νόμο και να διασφαλίσει την ηθικότητα, οι συγγραφείς θεωρούν ότι η φιλοσοφία του μπορεί να χρησιμοποιηθεί ενάντια στις προθέσεις του ως άλλο ένα όργανο εξουσίας για την ενίσχυση των υφιστάμενων κοινωνικών δομών και τη διαίωνιση της κοινωνικής αδικίας.

Η «ουδετερότητα» του τυπικού Λόγου, που εμφανίζεται ως βασικό προτέρημά του, γίνεται παγίδα για την ηθική. «Ο Λόγος είναι το όργανο του υπολογισμού, του σχεδιασμού· είναι ουδέτερος απέναντι στους στόχους, ο συντονισμός είναι το στοιχείο του»¹⁶. Όμως για τους συγγραφείς ουδετερότητα δεν υπάρχει:

Ενόσω παραβλέπει κανείς την ταυτότητα εκείνων που εφαρμόζουν το Λόγο, αυτός συγγενεύει με τη βία όσο και με τη διαμεσολάβηση· ανάλογα με τη θέση των ατόμων και των ομάδων εμφανίζει ως δεδομένα την ειρήνη και τον πόλεμο, την ανοχή ή την καταστολή. Επειδή αποκαλύπτει τους ουσιαστικούς στόχους ως εξουσία της φύσης πάνω στο πνεύμα, ως κάλυμμα στη θέσπιση των δικών του νόμων, τυπικός καθώς είναι, τίθεται στην υπηρεσία κάθε φυσικού συμφέροντος. Η σκέψη γίνεται εντελώς όργανο, επανέρχεται στο καθεστώς της φύσης. Για τους κυρίαρχους όμως οι άνθρωποι γίνονται υλικό, όπως ολόκληρη η φύση για την κοινωνία.¹⁷

¹⁵ Χαρακτηριστικό για τη θέση του Adorno ως προς την εγκυρότητα του ηθικού νόμου είναι το σχόλιο που κάνει για ένα παράδειγμα που χρησιμοποιεί ο Καντ (Καντ (2004), 62): «Διόλου δεν αξίζει το παράδειγμα του χαρτοκλέφτη... Το ερώτημα αν ένας απατεώνας περιφρονεί τον εαυτό του ή όχι, με την προϋπόθεση μάλιστα ότι στοχάζεται πάνω στον ηθικό νόμο, είναι απολύτως εμπειρικό. Παιδαριωδώς, ως εκλεκτός, μπορεί να αισθάνεται υπεράνω κάθε κοινωνικής υποχρέωσης· μπορεί επίσης να κρυφογελάει για το επιτυχημένο κόλπο έτσι ώστε ο ναρκισσισμός του να τον θωρακίζει έναντι κάθε υποτιθέμενης αυτοπεριφρόνησης· και μπορεί ακόμη να ακολουθεί έναν ηθικό κώδικα που ισχύει ανάμεσα στους ομοίους του. Ο στόμφορ με τον οποίο θα έπρεπε να βρῖσει τον εαυτό του αποκαλώντας τον ανάξιο στηρίζεται στην αναγνώριση του καντιανού νόμου, την οποία ο Καντ θέλει να θεμελιώσει με αυτό το παράδειγμα... Οι προτάσεις για τον νοητό κόσμο (*mundus intelligibilis*) που επιδιώκουν να αναγνωρισθούν από τον εμπειρικό κόσμο πρέπει να ενστερνισθούν τα εμπειρικά κριτήρια και αυτά δεν συνηγορούν υπέρ της αναγνώρισης... (Adorno (1990), 224-225)

¹⁶ Horkheimer – Adorno (1996), 153

¹⁷ Horkheimer – Adorno (1996), 152

Η ουδετερότητα του Λόγου είναι δηλαδή φαινομενική και γίνεται ο δούρειος ίππος με τον οποίο η κυριαρχία παίρνει τη θέση της ηθικής, ορίζει το καλό και το κακό. Ο Λόγος που στο όνομα της ουδετερότητας δεν κρίνει τα εκάστοτε περιεχόμενα και δεν θέτει σκοπούς και στόχους περιεχομένου εξυπηρετεί με τον καλύτερο τρόπο την κυριαρχία.

Εξ' άλλου, σύμφωνα με τον Adorno, ο άνθρωπος δεν είναι μια σταθερή, αναλλοίωτη ουσία, ούτε και η κοινωνία στην οποία ζει είναι –έστω και αν εμφανίζεται έτσι– μια ανιστορική φύση, ώστε να μπορούμε να εφαρμόσουμε πάνω τους έναν τυπικό, καθολικό νόμο ο οποίος να μπορεί να παραγάγει ορθά περιεχόμενα.

Η κοινωνία, σύμφωνα με μια διατύπωση του Horkheimer την οποία υιοθετεί και ο Adorno, δεν είναι ένα διάφανο δοχείο ώστε να μπορούμε να δούμε απ' έξω το καλό, το όμορφο ή το αληθές, και δεν υπάρχει, όπως παρατηρεί η Jaeggi ένα πρωτογενές, εξωτερικό, άχρονο κριτήριο με βάση το οποίο θα μπορούσαμε να μετρήσουμε και να κρίνουμε την κοινωνία¹⁸ άρα και να καθορίσουμε τυπικά και καθολικά την ηθικότητα.

Όπως θα δείξουμε στη συνέχεια, τόσο στην *Διαλεκτική του διαφωτισμού* όσο και στα άλλα έργα που θα εξετάσουμε, ο Adorno δεν παραβλέπει τις προθέσεις του Καντ στο θέμα της ηθικότητας, τραβά όμως στα άκρα τις συνέπειες της φιλοσοφίας του: Αν στραφούμε σε μια φορμαλιστική ηθική χωρίς περιεχόμενο, χωρίς συναίσθημα, χωρίς ιστορικό προσδιορισμό, πέφτουμε στο κενό ή αλλιώς μετατρέπουμε την ηθική σε όργανο της κυριαρχίας. Βλέπουμε ότι η κριτική του Adorno στρέφεται ενάντια στον φορμαλιστικό χαρακτήρα της καντιανής ηθικής, που συχνά εμφανίζεται από τον Adorno σαν κυρίαρχος. Όπως παρατηρεί όμως ο Κ. Ανδρουλιδάκης, που χαρακτηρίζει την κριτική περί φορμαλισμού ως την «*πιο διαδεδομένη κριτική εναντίον της καντιανής ηθικής*»¹⁹, οι καντιανές ηθικές αρχές έχουν και περιεχόμενο, παρ' όλο που η μορφή (της καθολικότητας) είναι όντως το πρωταρχικό στοιχείο της καντιανής ηθικής. Συγκεκριμένα σημειώνει:

Ως ειδικότερους τώρα προσδιορισμούς του περιεχομένου των ηθικών αρχών θεωρεί ο Καντ τους ακόλουθους:

¹⁸ Jaeggi (2005), 71

¹⁹ Ανδρουλιδάκης (2005), 87-98

α) Τον άνθρωπο (και γενικότερα κάθε έλλογο ον) και την ανθρώπινη προσωπικότητα (ή το πρόσωπο), δηλ. το ον εκείνο που είναι από τη φύση του αυτοσκοπός και, δεν επιτρέπεται να χρησιμοποιείται ποτέ μόνον ως μέσον, αλλά πάντοτε συγχρόνως ως σκοπός καθ' εαυτόν, και με την έννοια αυτή κατέχει απόλυτη αξία...

β) Το ύψιστο αγαθό (σύνδεση ηθικότητας και ευδαιμονίας)... Ως ύψιστο αγαθό θεωρεί ο Καντ τη συνύπαρξη ηθικότητας και ευδαιμονίας...

γ) Τους σκοπούς που είναι συγχρόνως καθήκοντα... Στη Μεταφυσική των ηθών (1797) εισάγει ο Καντ την έννοια «των σκοπών που είναι συγχρόνως καθήκοντα»... Αντιδιαστέλλει το Δίκαιο που περιέχει μόνο τον μορφολογικό όρο του περιορισμού της ελευθερίας σύμφωνα με έναν γενικώς ισχύοντα νόμο, από την ηθική που περιλαμβάνει και ένα περιεχόμενο...²⁰

Παρ' όλο που ο Adorno επικρίνει έντονα τον φορμαλιστικό χαρακτήρα της καντιανής ηθικής, αυτό κατά τη γνώμη μας δεν σημαίνει ότι παραγνωρίζει το περιεχόμενο του ηθικού νόμου στο οποίο αναφερθήκαμε παραπάνω. Ούτε σημαίνει ότι δεν βρίσκει θετικά στοιχεία στη μορφή της καθολικότητας του καντιανού ηθικού νόμου. Όπως ο ίδιος ο Adorno παρατηρεί:

Ο φορμαλισμός της καντιανής ηθικής δεν είναι μόνο κατακριτέος... Ενώ δεν προσφέρει καμιά θετική περιπτωσιολογία περί του πρακτέου, εμποδίζει υπό το πνεύμα μιας ανθρωπιάς την κατάχρηση περιεχομενικών-ποιοτικών διαφορών υπέρ του προνομίου και της ιδεολογίας. Συνομολογεί τον γενικό κανόνα δικαίου· κατ' αυτά επιζεί στον Καντ, σε πείσμα και λόγω του αφηρημένου χαρακτήρα των κατασκευών του, ακόμη και κάτι που ανήκει στο περιεχόμενο, η ιδέα της ισότητας²¹.

Ο Adorno είναι επικριτικός απέναντι στον φορμαλισμό της καντιανής ηθικής διότι θεωρεί ότι αυτός ο φορμαλισμός μπορεί να καταστήσει –παρά τις προθέσεις του Καντ– τελικά δυνατή τη χρησιμοποίηση του Λόγου σύμφωνα με τα συμφέροντα της κυριαρχίας, αλλά και γιατί η αυτονομία της βούλησης με την οποία ο καντιανός

²⁰ Ο. π.

²¹ Adorno (1990), 234-235

φορμαλισμός είναι συνυφασμένος, για τον Adorno δεν υπάρχει εφ' όσον η βούληση «δεν είναι χωριστή από το υλικό της, την κοινωνία»²² .

Ηθική και κυριαρχία-Κριτική στον Σαντ

Η σχέση ηθικής, κυριαρχίας και τυπικού Λόγου αποκαλύπτεται περαιτέρω μέσα από την ανάλυση των έργων του Σαντ. Με την κριτική εξέταση της φιλοσοφίας του Σαντ οι συγγραφείς της *Διαλεκτικής του διαφωτισμού* καταδεικνύουν μια αναπόδραστη –κατά την άποψή τους– συνέπεια του φορμαλιστικού Λόγου, της τυπικής ηθικότητας, δηλαδή τη μετατροπή της ηθικής σε όργανο υποδούλωσης του ανθρώπου.

Οι ήρωες και οι ηρωίδες του Σαντ διαπράττουν τα πιο απαίσια εγκλήματα με ψυχρή επιστημονικότητα, με εντελώς «λογικές» μεθόδους, δείχνοντας έτσι τις ακραίες συνέπειες της απόλυτης υποταγής στην τυπική ορθολογικότητα. Στρέφονται πάντα εναντίον του αδύνατου, του υποδουλωμένου και μάλιστα σε όσο μειονεκτικότερη θέση βρίσκονται τα θύματά τους, τόσο μεγαλύτερη απόλαυση αντλούν. Επειδή όμως βρίσκονται στη θέση του κυρίαρχου, οι ήρωες του Σαντ, κάνουν τον τυπικό – επιστημονικό Λόγο εργαλείο τους, ενώ η ηθική, καθόσον δεν μπορεί να βρει έρεισμα στον τυπικό Λόγο που μετατρέπεται σε Λόγο της κυριαρχίας, αντιμετωπίζεται ως αδυναμία ή προκατάληψη.

*«Αφού ο Λόγος δεν θέτει στόχους περιεχομένου, όλα τα συναισθήματα βρίσκονται σε ίση απόσταση από αυτόν».*²³ Αυτό σημαίνει ότι η επιείκεια και η περιφρόνηση, η αγάπη και το μίσος, η συμπόνια και η αποστροφή είναι συναισθήματα εξίσου αδιάφορα για τον Λόγο. Αν όμως ο Λόγος δεν έχει ένα στόχο περιεχομένου προς τον οποίο να στραφεί, τότε πολύ εύκολα μπορεί να στραφεί προς το συμφέρον εκείνου που έχει τα μέσα να τον εφαρμόσει για να πετύχει τους δικούς του στόχους, να στραφεί δηλαδή προς την πλευρά της κυριαρχίας. Το πιο μοιραίο όμως είναι πως η εξάλειψη κάθε περιεχομένου και η απαξίωση κάθε συναισθήματος

²² Adorno (1990), 234

²³ Horkheimer – Adorno (1996), 155

μας στερούν το δικαίωμα να κατακρίνουμε τις πράξεις ενός κακούργου, ενός εγκληματία, όσο βαθιά και αν προσβάλλουν την ανθρωπιά, εφ' όσον αυτές νομιμοποιούνται από την υπαγωγή τους στους νόμους του τυπικού Λόγου και της επιστημονικότητας. Όπως λένε οι συγγραφείς, ο Σαντ, όπως εξάλλου και ο Νίτσε, έδειξε απροκάλυπτα ότι «είναι αδύνατο να διατυπωθεί ένα βασικό επιχείρημα κατά του φόνου στηριζόμενο στον Λόγο»²⁴.

Αυτό όμως δεν το θεωρούν οι συγγραφείς της *Διαλεκτικής του διαφωτισμού* μειονέκτημα στο έργο του Σαντ, αλλά αντίθετα συμβολή στην προσπάθεια για μια πιο ανθρώπινη κοινωνία. Σύμφωνα μ' αυτούς δηλαδή, θα πρέπει να αναγνωρίσουμε στον Σαντ ότι δίνει μια, έμμεση έστω, ελπίδα για την χειραφέτηση του ανθρώπου. Κι' αυτό γιατί καθώς αποκαλύπτει τις συνέπειες της αστικής φιλοσοφίας που με επιμέλεια αυτή φροντίζει να αποκρύπτει, συμβάλλει στη διάγνωση της κατάστασης της κοινωνίας. Όπως θα δούμε και στη συνέχεια η διάγνωση σχετικά με την κοινωνία είναι για τον Adorno όχι μόνο απαραίτητη προϋπόθεση για μια προσδοκώμενη αλλαγή των κοινωνικών δομών, αλλά συγχρόνως είναι επίσης μια πολύ δύσκολη υπόθεση, καθώς οι ίδιες οι δομές κυριαρχίας φροντίζουν για τη συγκάλυψη των εκάστοτε συνθηκών και των αιτιών τους. Έτσι, κάθε συμβολή σ' αυτήν είναι πάρα πολύ σημαντική.

Η κοινωνία ως φύση

Ένα σοβαρό πρόβλημα της παραδοσιακής ηθικής το οποίο εντοπίζεται από τον Adorno είναι ότι η παρούσα κατάσταση του κόσμου, της κοινωνίας, εμφανίζεται σ' αυτήν ως φύση: Θεωρείται δεδομένη, παγιωμένη και αμετάλλακτη, εμφανίζεται ως μια αλήθεια πάνω στην οποία δεν έχει καν νόημα να στοχαζόμαστε, αλλά οφείλουμε να την αποδεχτούμε και απλώς να ρυθμίζουμε τις συμπεριφορές μας σύμφωνα με αυτήν. Η διαφωτισμένη κοινωνία όμως φέρει το στίγμα της κυριαρχίας: της κυριαρχίας του ανθρώπου πάνω στον συνάνθρωπο, της κυριαρχίας του ισχυρού

²⁴ Horkheimer – Adorno (1996), 155

πάνω στον αδύναμο, της κυριαρχίας του ανθρώπου πάνω στη φύση μέσα του και γύρω του. Η κυριαρχία αυτή παίρνει για τον Νίτσε τη μορφή της απόλυτης αλήθειας: η ηθική του είναι η ηθική των κυρίων. Δίκιο έχει πάντα ο ισχυρός, γιατί αυτός μπορεί να ασκήσει την κυριαρχία, δηλαδή αυτός είναι σύμφωνος προς τους κοινωνικούς νόμους οι οποίοι εμφανίζονται παγιωμένοι και αμετάλλακτοι ως αναπόδραστοι φυσικοί νόμοι. Οι αδύναμοι πρέπει να υπακούουν στα συμφέροντα των ισχυρών αλλιώς η μοίρα τους είναι να συνθλιβονται, αφού η όποια αντίστασή τους παραβιάζει το νόμο του ισχυρότερου, δηλαδή τη φυσική νομοτέλεια. Ο χριστιανισμός προγράφεται από τον Νίτσε διότι ως η θρησκεία των αδύναμων προσπαθεί να εναντιωθεί στο δίκαιο του ισχυρότερου και έτσι να διαταράξει την τάξη της κυριαρχίας που ο Νίτσε θεωρεί φυσική νομοτέλεια που δεν έχει κανείς το δικαίωμα να της αντιταχθεί.²⁵

Και ο Καντ όμως, όταν διερευνά τους όρους της ηθικότητας, αποδέχεται την εδραιωμένη κατάσταση πραγμάτων. Στο νοητικό πείραμα του Καντ που παραθέτει ο Adorno στην *Αρνητική Διαλεκτική*, σχετικά με το τι θα έκανε ένας άνθρωπος που απειλείται με θάνατο αν παρακούσει σε μια καθ' όλα άδικη και ανέντιμη αξίωση του ηγεμόνα του, ο Καντ δεν αναρωτιέται καν μήπως το ζητούμενο είναι όχι η ηθικότητα εκείνη που θα οδηγούσε τον άνθρωπο να προτιμήσει τον «έντιμο θάνατο», αλλά μια κατάσταση της κοινωνίας όπου δεν θα υπήρχαν ηγεμόνες που θα είχαν δικαίωμα ζωής και θανάτου στους υπηκόους τους. Ο Adorno σχολιάζει επίσης τη χρήση της λέξης ηγεμόνας στο ίδιο νοητικό πείραμα ως εξής: «... ο εκβιαζόμενος από τον τύραννο που ο Καντ με σεβασμό αποκαλεί ηγεμόνα...».²⁶ Ο Καντ δηλαδή αποκαλώντας έναν σκληρό τύραννο, τη συμπεριφορά του οποίου είναι σαφές ότι δεν εγκρίνει, ηγεμόνα, δείχνει σύμφωνα με τον Adorno ότι αποδέχεται την κυριαρχία και την εξουσία, ακόμα και όταν είναι άδικη, ως καθεστώς, ως φύση που πρέπει να την αποδεχτούμε όχι επειδή είναι σωστή, αλλά διότι είναι αναλλοίωτη.

Παρ' όλ' αυτά ο Καντ αναγνωρίζει τη δυσκολία του ανθρώπου «να τα βγάλει πέρα» στον καθημερινό αγώνα για επιβίωση, αναγνωρίζει τα εμπόδια που η κοινωνία βάζει εμπρός του στην καθημερινή του ζωή, όταν παραδέχεται ότι:

²⁵ Πρβ. Νίτσε (1989), 218, Νίτσε (1996), 168-169, 292-294, 300-302, καθώς και Horkheimer – Adorno (1996), 169-170

²⁶ Adorno (1990), 224

Τι πρέπει να κάνουμε σύμφωνα με την αρχή της αυτονομίας της προαίρεσης, μπορεί να το κατανοήσει με απόλυτη ευχέρεια και χωρίς επιφυλάξεις ακόμη και ο κοινότοπος νους, ενώ τι πρέπει να κάνουμε υπό την προϋπόθεση της ετερονομίας της προαίρεσης είναι δυσχερές και απαιτεί γνώση του κόσμου· δηλαδή, τι είναι καθήκον, φανερώνεται για τον καθένα αφ' εαυτού, ενώ τι φέρνει διαρκές και καθολικό όφελος, το οποίο πρόκειται να επεκτείνεται σε ολόκληρη την ύπαρξη, καλύπτεται πάντοτε από αδιαπέραστο σκοτάδι και απαιτεί πολλή εξυπνάδα, για να προσαρμόζει κανείς έστω και κατά ανεκτό τρόπο τον πρακτικό κανόνα που αποβλέπει σε αυτό προς τους σκοπούς της ζωής²⁷.

Αυτό το «αδιαπέραστο σκοτάδι» καθώς και την αιτία που το δημιουργεί, ο Καντ, σε αντίθεση με τον Adorno, δεν τα διερευνά, απλώς τα αποδέχεται, μοιρολατρικά θα λέγαμε, ως δεδομένα, ως δεύτερη φύση, και δεν τα κρίνει, αλλά θέλει να διασφαλίσει την ηθικότητα μέσα στις συνθήκες αυτού του σκότους. Για τον Adorno αντίθετα, σκοπός της ηθικότητας θα ήταν ακριβώς κα δράσει πάνω στις συνθήκες αυτές και να προσπαθήσει να τις αλλάξει.

Ο ψευδής χαρακτήρας της αυτονομίας

Βασικό χαρακτηριστικό της καντιανής ηθικής είναι η αυτονομία. Σύμφωνα με τον Καντ η ηθική είναι αυτόνομη καθ' όσον δεν ετεροπροσδιορίζεται ως προς ένα ανώτερο αγαθό, είτε αυτό είναι η θρησκεία και η πίστη στο θεό, είτε η ευδαιμονία, η ωφελιμότητα ή οτιδήποτε άλλο. Αν ίσχυε κάτι τέτοιο, η ηθική θα ήταν ετερόνομη εφ' όσον θα αντλούσε την εγκυρότητά της από ένα ξένο προς αυτήν αγαθό, θα ήταν απλώς εργαλείο για την επίτευξή του.

Η αυτόνομη ηθική όμως που θέτει η ίδια τους νόμους στον εαυτό της, προϋποθέτει, σύμφωνα πάντα με τον Καντ, μια ελεύθερη βούληση, ένα ελεύθερο υποκείμενο που είναι ικανό να δρα χωρίς εξωτερικούς καταναγκασμούς. Το ερώτημα όμως για τη δυνατότητα ύπαρξης μιας τέτοιας ελεύθερης βούλησης είναι για τον Adorno ένα λανθασμένο ερώτημα, καθ' όσον η κατασκευή της έννοιας της ελεύθερης βούλησης προϋποθέτει ένα υπεριστορικό, αδιαμεσολάβητο υποκείμενο

²⁷ Καντ (2004), 61

που συγκροτείται a priori έξω και πέρα από κάθε κοινωνικό μηχανισμό. Όμως, σύμφωνα με τον Adorno, ο διαχωρισμός εμπειρικού-υπερβατολογικού υποκειμένου δεν υφίσταται παρά μόνο ως κοινωνικά μεσολαβημένος. Το άτομο ως αμετάβλητη, μοναδολογική οντότητα που δεν αλληλεπιδρά με την κοινωνία δεν υπάρχει. Για τον Adorno υπάρχει μόνο το εμπειρικό άτομο, με τους εκάστοτε συγκεκριμένους κοινωνικούς και ιστορικούς του προσδιορισμούς αλλά και περιορισμούς. Γι' αυτό και αποτυγχάνει η προσπάθεια εντοπισμού του ερωτήματος για την ελευθερία της βούλησης στο άτομο αυτό: *«Το εμπειρικό υποκείμενο... είναι και αυτό ένα στοιχείο του χωροχρονικά “εξωτερικού” κόσμου, χωρίς οντολογική προτεραιότητα απέναντι σε αυτόν τον κόσμο· γι' αυτόν τον λόγο ναυαγεί η προσπάθεια να εντοπιστεί το ερώτημα για την ελευθερία της βούλησης στο εμπειρικό υποκείμενο»*²⁸. Η εννοιολογική κατασκευή του υπεριστορικού-υπερβατολογικού υποκειμένου εξυπηρετεί μόνο την κυριαρχία καθ' όσον ένα τέτοιο άτομο, ακριβώς λόγω της υποτιθέμενης αμετάβλητης ουσίας του και της δήθεν ελευθερίας του οφείλει να αναλαμβάνει την ευθύνη για την όποια συμπεριφορά του μέσα σ' έναν άδικο και ανελεύθερο κόσμο. Με το πρόσχημα ότι *«οι σκέψεις είναι ελεύθερες»*²⁹, ως εάν να υπήρχε ένας εσωτερικός κόσμος αδιαπέραστος από τα ερεθίσματα της κοινωνίας και του εκάστοτε ιστορικού πλαισίου, εκχωρείται στο άτομο ένας «εσωτερικός» τόπος όπου δήθεν είναι ελεύθερο, ώστε να ανέχεται αδιαμαρτύρητα την εξωτερική καταπίεση: *«Αναζητείται μια κοινή φόρμουλα για την ελευθερία και την καταπίεση: η πρώτη εκχωρείται στην ορθολογικότητα, η οποία την περιορίζει, και απομακρύνεται από τον εμπειρικό κόσμο, στον οποίο δεν επιθυμεί κανείς την πραγματοποίησή της»*.³⁰

Η αστική φιλοσοφία όχι απλώς συγκαλύπτει και αποσιωπά, σύμφωνα με τον Adorno, τη διαπλοκή της ηθικής με την κοινωνία και την ιστορία, αλλά προωθεί τον πλήρη διαχωρισμό τους, ώστε να διατηρείται η κατεστημένη τάξη πραγμάτων και να εξουσιάζονται καλύτερα τα άτομα:

Διαχωρίζοντας [η αστική φιλοσοφία] την ηθική αρχή από την κοινωνική και μετατοπίζοντάς την στο ιδιωτικό φρόνημα, την περιορίζει με διπλή έννοια. Παραίτηται από την πραγματοποίηση της αντάξιας του ανθρώπου κατάστασης που έχει συν-τεθεί (mitgesetzt) μαζί με την ηθική αρχή. Σε καθεμιά των πράξεών της είναι εγχαραγμένο

²⁸ Adorno (1990), 213

²⁹ Adorno (1990), 231-232

³⁰ Adorno (1990), 213-214

*ένα στοιχείο παρηγορητικής εγκατάλειψης: σκοπεύει στην καταπράυνση, όχι στην ίαση, και η συνείδηση του ανιάτου υπογράφει τελικά μια συνθήκη με αυτό.*³¹

Έτσι «φορτώνοντας» τις όποιες αδυναμίες της κοινωνίας και του πολιτισμού στο υποστασιοποιημένο, μοναδολογικά θεωρούμενο άτομο, η παραδοσιακή ηθική διαιώνίζει, σύμφωνα με τον Adorno, την κοινωνική αδικία.

Η προσέγγιση της καντιανής ηθικής: Σύγκριση Adorno και Hegel

Από τη διερεύνηση της κριτικής του Adorno στην ηθική φιλοσοφία του Καντ που επιχειρήσαμε ως τώρα, προκύπτουν αρκετά κοινά στοιχεία μεταξύ των τοποθετήσεων του Adorno και της αντίστοιχης εγγελιανής κριτικής στην καντιανή ηθική. Τα κύρια σημεία της κριτικής του Hegel στην καντιανή ηθική παρουσιάζονται με ευσύνοπτο τρόπο από τον Paul Stern³². Έτσι, σύμφωνα με τον Stern σημαντική ένσταση του Hegel στον καντιανό φορμαλισμό είναι ότι παραβλέπει τις κοινωνικές και ιστορικές προϋποθέσεις της ηθικότητας³³. Επίσης ενώ η καντιανή ηθική ισχυρίζεται ότι βασίζεται στην αυτονομία του ηθικού υποκειμένου, στην πραγματικότητα είναι μια ηθική της διαίρεσης και της κυριαρχίας καθ' όσον διαιρεί τις λειτουργίες του ανθρώπου, και απολυτοποιεί την έλλογη πλευρά εις βάρος της αισθητικής. Έτσι, υπακούοντας στις ηθικές αρχές τα πρόσωπα δεν υπακούν σε ένα νόμο που πηγάζει από ολόκληρο τον εαυτό τους, αλλά υποτάσσουν την αισθητική τους πλευρά σε αφηρημένες εντολές που είναι ξένες προς αυτήν. Τελικά για τον Hegel ο ηθικός νόμος είναι ένα «αφηρημένο καθολικό», αποκομμένο από τις ροπές των ανθρώπων αλλά επίσης και από την αίσθηση της ηθικής τους κατάστασης και της σχέσης τους με τα άλλα ηθικά υποκείμενα³⁴.

³¹ Adorno (2000), 172

³² Stern (1989), 234-248

³³ Stern (1989), 235

³⁴ Stern (1989), 240

Από τα παραπάνω διαπιστώνουμε ότι ο Adorno μοιράζεται με τον Hegel την άποψη ότι η ηθική δεν μπορεί να θεωρείται ανεξάρτητα από τις ιστορικές συνθήκες, την κατάσταση της κοινωνίας και τα κοινωνικά ήθη. Επίσης, όπως ο Hegel έτσι και ο Adorno πιστεύει ότι μια ορθή ηθική θεώρηση δεν θα πρέπει να παραμελεί και να παραγνωρίζει την φυσική-αισθητική υπόσταση του ανθρώπου, αλλά ούτε και να την καταπιέζει. Έτσι θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο Adorno υιοθετεί και επεξεργάζεται την εγγελιανή κριτική της καντιανής ηθικής. Στο σημείο αυτό όμως σταματά και η όποια ομοιότητα μεταξύ των δύο φιλοσόφων. Διότι, εκκινώντας από την κριτική που μόλις αναφέραμε, ο Hegel καταλήγει να προτείνει ως πεδίο εκπλήρωσης της ηθικότητας μια συγκεκριμένη κοινωνική δομή η οποία αποτελείται από τρεις διακριτές αλλά αλληλοσυσχετιζόμενες βαθμίδες: την οικογένεια, την αστική κοινωνία και το κράτος. Για τον Adorno όμως ένα τέτοιο μοντέλο, στο βαθμό μάλιστα που σχετίζεται ή και δικαιολογεί υπαρκτές καταστάσεις, όχι μόνο δεν προάγει το ζητούμενο της ηθικής, δηλαδή την «ορθή ζωή», αλλά αντίθετα αναστέλλει την πορεία προς μια καλύτερη κοινωνία στο βαθμό που αποκρύπτει τους υπαρκτούς ανταγωνισμούς και τις υπαρκτές ανισότητες:

Ο Hegel προσέφερε την ιδεολογία του θετικού δικαίου, διότι, στην ήδη ορατά ανταγωνιστική κοινωνία, αυτή ήταν η πιο επιτακτική ανάγκη. Το δίκαιο είναι το πρωτογενές φαινόμενο της ανορθολογικής ορθολογικότητας. Σε αυτό η τυπική αρχή της ισοδυναμίας γίνεται κανόνας, το δίκαιο μετράει τα πάντα με το ίδιο μέτρο. Μια τέτοια ισότητα στην οποία οι διαφορές εξαφανίζονται παρέχει στα κρυφά υποστήριξη στην ανισότητα: ένας μύθος που εξακολουθεί να ζει μέσα σε μια κοινωνία που απλώς φαινομενικά έχει απαλλαγεί από τους μύθους³⁵.

Ο Adorno κατηγορεί δηλαδή τον Hegel ότι εμφανίζει στη θεωρία του λυμένες αντιφάσεις και συμφιλιωμένους ανταγωνισμούς, ενώ στην πραγματικότητα αυτές οι αντιφάσεις και αυτοί οι ανταγωνισμοί είναι υπαρκτοί μέσα στην κοινωνία.

³⁵ Adorno (1990), 303-304

Η παραδοσιακή ηθική ως ηθική των πλουσίων

Μια άλλη διάσταση της κριτικής που ασκεί ο Adorno στην παραδοσιακή ηθική είναι ότι αυτή ήδη από την αρχαιότητα αποτελεί ηθική των πλουσίων, των ισχυρών και κυρίαρχων. Όπως αναφέρει χαρακτηριστικά, ήδη από την ομηρική εποχή «η ελληνική χρήση της γλώσσας κάνει τις έννοιες του καλού και του πλούσιου να κλίνουν η μία προς την άλλη»³⁶, ενώ και η θέση του ατόμου στην πόλη-κράτος της κλασικής αρχαιότητας ήταν άμεσα συνδεδεμένη με την οικονομική του κατάσταση. Με τον τρόπο αυτό όμως, και αφού ο τρόπος συμμετοχής του ανθρώπου στα κοινά καθόριζε συνολικά το είναι του, η οικονομική ευμάρεια έπαιρνε ήδη έναν ηθικό χαρακτήρα.

Σύμφωνα με τον Adorno η σύνδεση της ηθικότητας με τον πλούτο και με όσα αυτός συνεπάγεται, διατρέχει όλη την παραδοσιακή ηθική. Οι πλούσιοι και κυρίαρχοι, ακριβώς επειδή κατέχουν τον υλικό πλούτο, τα μέσα παραγωγής, τους μηχανισμούς της κυριαρχίας και τελικά την εξουσία, πολύ εύκολα εμφανίζονται ως ηθικοί, ενώ αντίθετα στις ασθενέστερες τάξεις η ηθικότητα είναι ουσιαστικά ένας εσωτερικευμένος καταναγκασμός. Κατά τον Adorno ο πλούσιος μπορεί πολύ εύκολα να εμφανιστεί ως γενναιόδωρος ή ακόμα και ως ευεργέτης, αρκεί να εκχωρήσει ελάχιστο από τον πλούτο του. Οι όροι όμως απόκτησης του πλούτου αυτού, αποσιωπούνται από την κυρίαρχη ιδεολογία:

Μεταξύ της δικής του [του πλούσιου] ενοχής και εκείνης των άλλων παρεμβάλλεται ένα quid pro quo, το οποίο λήγει υπέρ εκείνου που αποκόμισε τη μερίδα του λέοντος... δεν μπορεί κανείς πια να ξεχωρίσει ποιος έκανε κακό σε ποιον. Μέσα στην αφηρημένη εικόνα της οικουμενικής αδικίας χάνεται κάθε συγκεκριμένη ευθύνη³⁷.

Έτσι, ενώ το γεγονός είναι ότι ο πλούτος αποτελεί ένα κοινωνικό προϊόν, το οποίο ουσιαστικά σφετερίζεται ο πλούσιος καθώς έχει συγκεντρώσει τους όρους και τις προϋποθέσεις απόκτησής του μέσω πράξεων βίας και καταναγκασμού που έχουν τις ρίζες τους στο παλιότερο ή πιο πρόσφατο παρελθόν, η εκχώρηση ενός ελάχιστου τμήματος του πλούτου εκλαμβάνεται ως φιλανθρωπία, γενναιοδωρία και τελικά ως ηθικότητα.

³⁶ Adorno (2000), 281

³⁷ Adorno (2000), 90

Αντίθετα οι οικονομικά ασθενέστεροι αναγκάζονται συχνά να βιώνουν την ηθικότητα ως καταναγκασμό, ως ασκητεία, ως «ορμική παραίτηση». Η ηθικότητα παρουσιάζεται από την κυρίαρχη ιδεολογία ως προσωπική υπόθεση του επιμέρους ατόμου, και όχι ως κοινωνική ποιότητα. Έτσι, το άτομο ανίσχυρο συντρίβεται κάτω από καταναγκαστικές ηθικές επιταγές. Η φτώχεια γίνεται ανήθικη στο βαθμό που παρεμποδίζει το άτομο να έχει τις συμπεριφορές και να κάνει τις συναναστροφές που θεωρούνται «σωστές» και κοινωνικά αποδεκτές. Ακόμα, για να είναι ηθικό το άτομο αναγκάζεται να είναι δίκαιο μέσα σ' έναν άδικο κόσμο. Αυτό όμως σημαίνει σύμφωνα με τον Adorno προσαρμογή του ατόμου στην κοινωνική αδικία, την καταπίεση και τον καταναγκασμό. Οι παραινέσεις για τιμιότητα, ειλικρίνεια, καλοσύνη σ' έναν κόσμο όπου κυριαρχεί το δίκαιο του ισχυρότερου, οδηγούν αναγκαστικά στην όλο και μεγαλύτερη καταπίεση του ανθρώπου στο όνομα της ηθικότητας.

Κριτική στον Νίτσε

Στο σημείο αυτό θα πρέπει να παρατηρήσουμε ότι στον συσχετισμό της ηθικότητας με τον πλούτο και την κυριαρχία που κάνει ο Adorno υπάρχει έντονη η νιτσεική επιρροή. Στο έργο του «*Η γενεαλογία της ηθικής*» ο Νίτσε αναφέρει:

Πραγματικά στις περισσότερες περιπτώσεις [οι καλοί] αντλούν το όνομά τους απλά από την υπεροχή τους σε δύναμη (όπως «οι ισχυροί», «οι κύριοι», «οι αρχηγοί») ή από τα πιο ορατά σημάδια αυτής της υπεροχής, όπως, για παράδειγμα, «οι πλούσιοι», «οι ιδιοκτήτες»³⁸.

Και ακόμα:

*Η βασική ηθική έννοια *Schuld* (ενοχή) έχει την καταγωγή της στην πολύ υλιστική έννοια *Schulden* (χρέη)³⁹.*

Ο Νίτσε αναλύει την καταγωγή των εννοιών της ηθικής για να προβάλει και να νομιμοποιήσει το δίκαιο του ισχυροτέρου. Επιδιώκει να καταργήσει θα μπορούσε

³⁸ Νίτσε (1989), 69

³⁹ Νίτσε (1989), 115

να πει κανείς την ηθική σαν ένα άχρηστο εμπόδιο στο δρόμο των –κατά τη γνώμη του– προικισμένων προς τη μεγαλύτερη δυνατή τελείωση, αδιαφορώντας για την τύχη όλων των υπολοίπων. Αντίθετα όμως, το μέλημα του Adorno είναι να καταδείξει τον καταναγκαστικό και μεροληπτικό χαρακτήρα της ηθικής, να συνδέσει την ηθική με την κοινωνία ώστε να προβάλει τη δυνατότητα μιας διαφορετικής κοινωνίας στην οποία η ηθική δεν θα καταπιέζει τους ανθρώπους.

Ωστόσο ο Adorno δείχνει μια διανοητική συμπάθεια στον «σκοτεινό» αυτόν φιλόσοφο, διότι θεωρεί ότι η κριτική του απογυμνώνει κρατούσες απόψεις, θεωρίες και πρακτικές, για να αποκαλύψει τη σκληρή πραγματικότητα που βρίσκεται πίσω από αυτές. Με αυτό τον τρόπο ο Νίτσε συμβάλλει κατά τον Adorno στη διάγνωση της κατάστασης της κοινωνίας και στην κατανόηση των όρων και των προϋποθέσεων δημιουργίας των υφιστάμενων κοινωνικών δομών. Πέρα όμως από την διάγνωση, ο Adorno διαβλέπει στις αναλύσεις του Νίτσε και ένα απελευθερωτικό δυναμικό, το οποίο προέρχεται ακριβώς από την ανυπόκριτη ηθική του τελευταίου. Όπως ο ίδιος τονίζει:

Η κριτική που αυτός [ο Νίτσε] έχει παράσχει υπήρξε πολύ πιο οξυδερκής και ειδική απ' ό,τι, για παράδειγμα, η μαρξιστική θεωρία, η οποία έχει αποδοκιμάσει en bloc τις ιδεολογίες, αλλά δεν κατάφερε ποτέ να εισέλθει στους εσώτερους τρόπους λειτουργίας τους, στα ψέματά τους, τόσο βαθιά όσο ο Νίτσε⁴⁰.

Σχολιάζοντας την κριτική του Adorno στον Νίτσε ο Gerhard Schweppenhäuser αναδεικνύει τόσο τις κύριες πτυχές της νιτσεικής ηθικής όσο και τη συμβολή της ηθικής αυτής στη φιλοσοφία του Adorno. Έτσι, όπως αναφέρει ο Schweppenhäuser, η κριτική του Νίτσε αποκαλύπτει τη σχέση μεταξύ ηθικής και κυριαρχίας. Ο Νίτσε ορίζει την ηθική ταυτόχρονα ιστορικά και ψυχολογικά σαν την κεντρική στιγμή πραγματοποίησης της διεργασίας της κοινωνικοποίησης και της διαμόρφωσης του Εγώ (Ich-Bildung). Έτσι η ηθική γίνεται κατανοητή σαν διδασκαλία των σχέσεων κυριαρχίας, και κάθε ηθική είναι ένα είδος τυραννίας εναντίον της φύσης αλλά και εναντίον του Λόγου. Δηλαδή η ηθική είναι ένας μεγάλος καταναγκασμός. Η ηθική λοιπόν, μας λέει ο Schweppenhäuser, είναι για τον Νίτσε μια νομιμοποίηση των κοινωνικών σχέσεων, στη βάση των οποίων ο

⁴⁰ Adorno (2000) (β), 172

καταναγκασμός και η πρόοδος της ανθρωπότητας συνδέονται αξεχώριστα μεταξύ τους.

Όπως παρατηρεί ο Schweppenhäuser, στην *Διαλεκτική του διαφωτισμού* η κατασκευή του Νίτσε εξετάζεται ταυτόχρονα ως μία εξήγηση της κυριαρχίας και της βίας αλλά και ως μία κριτική του παρόντος, και μ' αυτό τον τρόπο αποκαλύπτονται κριτικά τα απολογητικά ψέματα,⁴¹ μεταξύ των οποίων και οι θεωρίες των διαφωτιστών αστών φιλοσόφων, οι οποίοι προσπαθούν να δικαιολογήσουν και να εκλογικεύσουν τις υπαρκτές μορφές καταναγκασμού και να συγκαλύψουν ή να αμβλύνουν τις κοινωνικές αντιθέσεις και αντιφάσεις.

Πολύ αποκαλυπτικός σχετικά με τους κύριους άξονες της νιτσεικής ηθικής και με την επίδραση της σκέψης του Νίτσε στο έργο του Adorno είναι επίσης ο Mirko Wischke. Όπως παρατηρεί εύστοχα, είναι χαρακτηριστικό για τον Νίτσε το γεγονός ότι αντιμετωπίζει την ηθική σαν ένα πρωταρχικά κοινωνικό φαινόμενο. Οι όροι και οι συνθήκες δημιουργίας του φαινομένου αυτού περιγράφονται σαν μια διεργασία πτώχευσης των ανθρώπινων εξωτερικεύσεων της ζωής. Η κύρια σημασία μιας φιλοσοφίας της ηθικής έγκειται λοιπόν στο ότι αποτελεί μια λιγότερο ή περισσότερο επιτυχημένη περιγραφή προτάσεων συμπεριφοράς τις οποίες έχει οικειοποιηθεί ο άνθρωπος για την αυτοκυριάρχησή του. Και στο βαθμό που οι ηθικές αποτελούν προτάσεις συμπεριφοράς ενάντια στα πάθη των ανθρώπων, δεν είναι τίποτε άλλο από εκφράσεις μιας εσωτερικευμένης υπακοής. Η ηθική δηλαδή συνίσταται στην εσωτερίκευση του καταναγκασμού που ασκεί η εκάστοτε κυριαρχία με τη μορφή της υπακοής, η οποία έτσι μετατρέπει τον καταναγκασμό σε ηθική αξία. Η υπακοή αυτή, αποτελεί για τον Wischke την πεμπουσία της νιτσεικής ηθικής. Κατά τον Wischke η επιρροή που άσκησαν οι απόψεις του Νίτσε στον Adorno φανερώνεται από τα ανθρωπολογικά στοιχεία που περιλαμβάνει η ερμηνεία του τελευταίου στην ηθικοφιλοσοφική έννοια της συνείδησης, η οποία –όπως παρατηρεί– εμπλουτίζεται με τη γνώση της ψυχανάλυσης.⁴²

Πολύ διαφορετική είναι η προσέγγιση του Habermas στην αντιμετώπιση του Νίτσε και του Σαντ από τον Adorno. Ο Habermas επισημαίνει σωστά ότι σύμφωνα με την ανάγνωση των παραπάνω φιλοσόφων από τους Adorno και Horkheimer προκύπτει πως όταν υπό το φως της επιστήμης σβήσει η πίστη στον Θεό και

⁴¹ Schweppenhäuser (1993), 156-173

⁴² Wischke, (1993) 14-15

γενικότερα στην όποια μεταφυσική οντότητα, ο τυπικός Λόγος δεν μπορεί να θεμελιώσει ηθικότητα.

Αναφερόμενοι στην Ιστορία της Ιουλιέτας και τη Γενεαλογία της ηθικής [οι Adorno και Horkheimer] θα δείξουν... ότι ο Λόγος εκδιώχθηκε από το δίκαιο και την ηθική επειδή, με τη διάλυση των θρησκευτικο-μεταφυσικών κοσμοειδώλων, όλα τα κανονιστικά κριτήρια έχασαν τη φερεγγυότητά τους απέναντι στη μόνη αυθεντία που απέμεινε, την επιστήμη.⁴³

Ωστόσο ο Habermas προχωρεί πέρα από το σημείο αυτό και θεωρεί ότι με τη διανοητική συμπάθεια που δείχνει ο Adorno στον Νίτσε και τον Σαντ ουσιαστικά υποχωρεί στον ηθικό σκεπτικισμό: «*Η κριτική που ασκήθηκε νωρίτερα στις μεταηθικές αναθεωρητικές ερμηνείες της ηθικής μετατρέπεται σε σαρκαστική συγκατάθεση στον ηθικό σκεπτικισμό.*»⁴⁴ Δηλαδή σύμφωνα με τον Habermas αν παραδεχτούμε ότι ο τυπικός Λόγος δεν μπορεί να θεμελιώσει ηθικότητα τότε αναπόφευκτα υποχωρούμε σε ηθικό σκεπτικισμό. Εμείς πιστεύουμε όμως ότι ο Adorno με κανέναν τρόπο δεν υποχωρεί σε ηθικό σκεπτικισμό. Αντίθετα προσπαθεί να εκκοσμικεύσει και να υλικοποιήσει την ηθική. Προσπαθεί να δώσει στην ηθική ένα περιεχόμενο που αφορά την ορθή ζωή μέσα σε μια ορθή κοινωνία, και να προσφέρει τη δυνατότητα άρσης του καντιανού φράγματος μεταξύ αισθητού-νοητού, όχι με μια εννοιολογική κατασκευή αλλά μέσω της διάλυσης των ανταγωνισμών στην ίδια την κοινωνία. Για να γίνει όμως κάτι τέτοιο, για να αλλάξει δηλαδή η κοινωνία, θα πρέπει πρώτα να κατανοηθούν οι αντιθέσεις και οι αντιφάσεις από τις οποίες σπαράσσεται, και να αποκαλυφθούν οι κυριαρχικές δομές και η σχέση τους με την παραδοσιακή ηθική.

Πράγματι, η σύνδεση της ηθικής με την κυριαρχία, η βίωση της ηθικότητας από το άτομο ως ασκητεία, ως «ορμική παραίτηση», ως καταναγκασμός, αλλά και ο κοινωνικός χαρακτήρας της ηθικής είναι όχι μόνο ουσιαστικά μοτίβα αλλά και κύριοι άξονες της ανάλυσης του Adorno. Ο Adorno όμως αντιστρέφει τη λειτουργία της νιτσεϊκής φιλοσοφίας: Αντλεί στοιχεία της και τα χρησιμοποιεί όχι πια για την εγκαθίδρυση του «υπεράνθρωπου», αλλά για την υπεράσπιση του αδύνατου και του καταπιεσμένου με στόχο την απελευθέρωση από κάθε μορφή κυριαρχίας.

⁴³ Habermas (1993), 145

⁴⁴ Ο.π.

Παρατηρούμε δηλαδή ότι ο Adorno προσπαθεί να διαμεσολαβήσει με διαλεκτικό τρόπο ένα δίπολο: Ο ένας πόλος του δίπολου αυτού είναι η καντιανή οικουμενιστική ηθική με την μορφή της καθολικότητας αλλά και με τους καταναγκασμούς που αυτή συνεπάγεται, δεδομένου ότι η κοινωνία μέσα στην οποία δρα το εμπειρικό υποκείμενο καθιστά –σύμφωνα με τον Adorno– περίπου αδύνατη την εκπλήρωση της ηθικότητας χωρίς καταναγκασμό. Ο άλλος πόλος είναι η παρτικουλαριστική νιτσεική ηθική με τη λατρεία του υπεράνθρωπου, την απελευθέρωση των ισχυρών, των δυνατών, των ρωμαλέων ανθρώπων από κάθε μορφής καταναγκασμό και την απαξίωση των αδύναμων. Διαμεσολαβώντας αυτό το δίπολο ο Adorno προσπαθεί να προωθήσει τη δυνατότητα μιας καθολικής εκπλήρωσης των ανθρώπων χωρίς καταναγκασμούς. Προσπαθεί να διερευνήσει τις προϋποθέσεις δημιουργίας μιας κατάστασης στην οποία το άτομο θα μπορεί να ζει με ορθό τρόπο, σε αρμονία και δημιουργική σχέση με την κοινωνία.

Μαρξ και ηθική

Εξετάζοντας την κριτική της παραδοσιακής ηθικής από τον Adorno δεν μπορούμε να παραγνωρίσουμε την επιρροή της αντίστοιχης μαρξιστικής ανάλυσης στο έργο του φιλοσόφου. Όπως δείχνει ο Wolfgang Fritz Haug, για τον Μαρξ η ηθική συνηγορεί στην άσκηση κυριαρχίας της αστικής τάξης.⁴⁵ Σύμφωνα με τους Emil Angehrn & Georg Lohmann ο Μαρξ θεωρεί την ηθική –μαζί με το νόμο και τη θρησκεία– ως αστικές προκαταλήψεις, πίσω από τις οποίες κρύβονται τα αστικά συμφέροντα. Έτσι η ηθική δεν αποτελεί θεμέλιο, αλλά προϊόν της κοινωνίας, το οποίο εκπληρώνει συγκεκριμένες λειτουργίες⁴⁶ –λειτουργίες δηλαδή που σχετίζονται με τη νομιμοποίηση της κοινωνικής αδικίας και της εκμετάλλευσης ανθρώπου από άνθρωπο. Επίσης ο Wellmer τονίζει ότι ο Μαρξ εκθέτει τον ιδεολογικό χαρακτήρα της αστικής τριάδας «ελευθερία, ισότητα, ιδιοκτησία»⁴⁷. Θα μπορούσαμε λοιπόν να πούμε ότι ο ιδεολογικός χαρακτήρας της ηθικής και η σύνδεσή της με την κυριαρχία

⁴⁵ Haug (1986), 36-57

⁴⁶ Angehrn & Lohmann (1986), 7-8

⁴⁷ Wellmer (1998), 133

είναι κοινά μοτίβα ανάμεσα στον Μαρξ και τον Adorno. Κοινά στοιχεία υπάρχουν επίσης σε ό,τι αφορά στα προβλήματα των ηθικών υποκειμένων μέσα στο συγκεκριμένο κοινωνικό πλαίσιο:

Αλλά ποιον να πιστέψω τώρα, την πολιτική οικονομία ή τα κοινωνικά ήθη; Τα κοινωνικά ήθη της πολιτικής οικονομίας είναι απόκτηση, εργασία, αποταμίευση, εγκράτεια –αλλά η πολιτική οικονομία υπόσχεται να ικανοποιήσει τις ανάγκες μου. Η πολιτική οικονομία των κοινωνικών ηθών είναι ο πλούτος μιας καλής συνείδησης, της αξίας (virtue), κ.ο.κ.· αλλά πως μπορώ να ζω αξιοπρεπώς εάν δεν ζω; Και πως μπορώ να έχω μια καλή συνείδηση αν δεν συναισθάνομαι τίποτα; Προκύπτει από την ίδια τη φύση της αποξένωσης ότι κάθε σφαίρα εφαρμόζει πάνω μου ένα διαφορετικό και αντίθετο μέτρο –τα κοινωνικά ήθη ένα και η πολιτική οικονομία ένα άλλο⁴⁸.

Η κοινή αντίληψη μεταξύ των δύο φιλοσόφων που μπορούμε να παρατηρήσουμε από το απόσπασμα αυτό, είναι ότι το άτομο εμποδίζεται κοινωνικά να δράσει σύμφωνα με τις ηθικές νόρμες που η ίδια η κοινωνία –δηλαδή η κυρίαρχη ιδεολογία– του επιβάλλει.

Μέσα από την ανάλυση της αντορνιακής κριτικής στην παραδοσιακή ηθική φιλοσοφία που επιχειρήσαμε ως τώρα, πιστεύουμε ότι έγινε σαφές ότι για τον Adorno μέσα στις συγκεκριμένες κοινωνικές συνθήκες και δομές κανένα μοντέλο παραδοσιακής ηθικής φιλοσοφίας δεν μπορεί να λειτουργήσει αποτελεσματικά, δηλαδή να οδηγήσει το άτομο στην ορθή ζωή. Στη συνέχεια θα προσπαθήσουμε να παρουσιάσουμε το εγχείρημα του Adorno να συγκροτήσει μια αρνητική διαλεκτική ηθική.

⁴⁸ Marx (1978), 97

II. Προς μια υλιστική θεωρία της ηθικής

Minima Moralia: Η κοινωνική ανάλυση της ατομικής εμπειρίας

Ο Adorno δεν έχει γράψει κάποιο κείμενο το οποίο να πραγματεύεται το θέμα της ηθικής ως σύστημα, ως συνολική πρόταση, ως θεμελίωση συγκεκριμένων ηθικών αρχών. Ωστόσο, μέσα από τα γραπτά του και κυρίως μέσα από τα έργα του *Minima Moralia* και *Αρνητική διαλεκτική* θεωρούμε ότι μπορούμε να ανασυγκροτήσουμε την πρότασή του για την ηθική. Χαρακτηριστικό της πρότασης αυτής είναι ότι η ηθική διαπλέκεται με την κοινωνία και για το λόγο αυτό δεν μπορούμε να μιλήσουμε για ηθική χωρίς να τη συνδέσουμε με κοινωνικές διαδικασίες. Ο Adorno αρνείται δηλαδή την ύπαρξη μιας ατομικής ηθικής ανεξάρτητης από την κατάσταση της κοινωνίας. Θεωρεί ότι μέσα σε μια κοινωνία γεμάτη ανταγωνισμούς και καταναγκασμό δεν μπορεί να υπάρξει μια ορθή ηθική, μια ηθική που θα απελευθέρωνε το άτομο και θα εκπλήρωνε την προσδοκία για μια ορθή ζωή. Μάλιστα το γεγονός ότι η παραδοσιακή ηθική «φορτώνει» την ευθύνη για μια ορθή ζωή σχεδόν εξ' ολοκλήρου στο άτομο, είναι όπως είδαμε ένα θεμελιώδες στοιχείο της κριτικής που ασκεί ο Adorno στην ηθική αυτή.

Λαμβάνοντας υπόψη αυτή τη θέση του Adorno πρέπει να εξετάσουμε και το ερώτημα αν έχει νόημα η ύπαρξη της ηθικής. Ποιο είναι δηλαδή το νόημα, ποιος είναι ο σκοπός της ηθικής, ή γιατί χρειάζεται η ηθική. Θα δείξουμε πως για τον Adorno σε μια ουτοπική προοπτική η ηθική θα ήταν περιττή.

Το έργο *Minima Moralia* αποτελεί μια προσπάθεια εξέτασης και διατύπωσης μιας διάγνωσης για την κατάσταση της κοινωνίας. Και στον βαθμό που για τον Adorno η ηθική είναι κοινωνική ηθική και σαν τέτοια θα πρέπει να την εξετάζουμε, θα μπορούσαμε να πούμε ότι με έμμεσο τρόπο τα *Minima Moralia* είναι επίσης ένα ηθικό έργο. Διότι σύμφωνα με τον Adorno για να μιλήσουμε για ηθική θα πρέπει να μιλήσουμε για την ηθική μιας συγκεκριμένης κοινωνίας και μιας συγκεκριμένης ιστορικής στιγμής, και θα μιλήσουμε τόσο πιο σωστά, όσο πιο σωστή, όσο πιο ακριβής είναι η διάγνωση της συγκεκριμένης ιστορικοκοινωνικής κατάστασης.

Στο έργο αυτό εξετάζεται η κοινωνία και μάλιστα αναλύεται ιδιαίτερα ο ιδιωτικός μικρόκοσμος, ώστε να αποκαλυφθεί η διαπλοκή του ατομικού με το συλλογικό, του ιδιωτικού με το δημόσιο, του μερικού με το γενικό. Πολύ αποκαλυπτικός σχετικά με τη θεματολογία και την οπτική αυτού του έργου είναι ο ίδιος ο τίτλος του, *Minima Moralia*, δηλαδή *Μικρά δέοντα*. Ο τίτλος αυτός έρχεται σε φανερή αντιδιαστολή με τα *Μεγάλα δέοντα* με τα οποία μπορούμε να πούμε ότι ασχολείται η καντιανή ηθική. Όπως παρατηρεί σχετικά ο Δ. Μαρκίης:

Τα Minima Moralia είναι και αυτά μια αντιστροφή. Σε σχέση με τον Καντ, ο οποίος θα λέγαμε ότι γράφει τα Magna Moralia, ο Adorno αξιοποιεί τον τίτλο αυτό σε μια νέα συγκυρία. Ο Adorno αναλύει αυτά τα ηθικά φαινόμενα, τα οποία στον Καντ μόνο με τη μορφή Kasuistik μπορούν να αναλυθούν. Σ' αυτή την ηθική μικρολογία εμβαθύνει ο Adorno σε ορισμένα φαινόμενα της καθημερινής πρακτικής στα οποία μπορεί να δειχθεί η διαμεσολάβηση του γενικού και του ατομικού... Δηλαδή, τα Minima Moralia είναι μια προσπάθεια αποκρυπτογράφησης του ηθικού φαινομένου από την προοπτική της εμπειρίας του ατόμου και όχι κάτω από την πρακτική του καθαρού πρακτικού Λόγου⁴⁹.

Το βλέμμα του συγγραφέα, όπως επισημαίνει ο ίδιος ο Adorno, είναι εκείνο του διανοούμενου στην εξορία. Οι εμπειρίες που παρουσιάζονται είναι πολύ προσωπικές, όμως μέσα από τον προσωπικό τους χαρακτήρα καταδεικνύεται η κοινωνική κατάσταση που τις συνδιαμόρφωσε. Η εξέταση και η ανάλυση του Adorno περιλαμβάνει θεσμούς όπως ο γάμος και η οικογένεια, ποικίλες πτυχές του πολιτισμού όπως οι τέχνες, τα γράμματα, η εκπαίδευση, η αρχιτεκτονική, η διακόσμηση, ακόμα και η ψυχολογία και η ψυχανάλυση, αλλά και σημαντικές μορφές της μαζικής κουλτούρας όπως ο κινηματογράφος. Περιλαμβάνονται επίσης διάφορες καθημερινές δραστηριότητες και εμπειρίες όπως τα ταξίδια, η ανταλλαγή δώρων, το παιχνίδι, τα όνειρα. Και βέβαια σημαντική θέση κατέχουν αφ' ενός η παρουσίαση των εμπειριών του διανοούμενου στην εξορία, και αφ' ετέρου η έκθεση ποικίλων φαινομένων, συνεπειών και αποτελεσμάτων του φασισμού, η θεώρηση του οποίου διαμόρφωσε σε μεγάλο βαθμό το συγκεκριμένο έργο.

Μέσα απ' όλα αυτά σκιαγραφείται κατά κάποιον τρόπο μια ηθική. Επειδή για τον Adorno η ηθική δεν μπορεί παρά να έχει κοινωνική διάσταση, πρωταρχικό του

⁴⁹ Μαρκίης (1990), 77-78

μέλημα μέσα από την ανάλυση όλων αυτών των πτυχών της καθημερινής ζωής, είναι η διάγνωση της κατάστασης της κοινωνίας. Το μέλημα αυτό διατρέχει ολόκληρο το έργο. Η ηθική του Adorno σαν πρόταση τρόπου συμπεριφοράς είναι ένας τρόπος συμπεριφοράς τέτοιος που ενδεχομένως θα οδηγούσε σε μια άλλη κοινωνία όπου η ίδια η ηθική θα αυτοκαταργούνταν. Είναι δηλαδή μια ηθική που θα οδηγούσε στην αυτοκατάργησή της διότι στην περίπτωση της πραγμάτωσης μιας ουτοπικής προοπτικής αυτή δεν θα ήταν πλέον αναγκαία. Για να πραγματοποιηθεί όμως η ουτοπία είναι απαραίτητη η διάγνωση της παρούσας κατάστασης. Είναι μια αναγκαία συνθήκη προκειμένου να ξεπεραστεί η κατάσταση αυτή αλλά και οι όροι και οι προϋποθέσεις που οδήγησαν σ' αυτήν, ώστε να υπάρξει η δυνατότητα μιας κοινωνίας η οποία δεν θα έχει ανάγκη την ηθική.

Οι προτάσεις του Adorno που τόσο με βάση την μορφή όσο και με βάση την θεματολογία τους θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν ως ηθικές, δεοντικές προτάσεις, έχουν ένα χαρακτήρα σαφώς περιεχομενικό αλλά και ιστορικά και κοινωνικά καθορισμένο. Σε αντίθεση προς την καντιανή κατηγορική προστακτική δεν διεκδικούν χαρακτήρα καθολικών και αιώνιων αρχών, αλλά συνδέονται με την συγκεκριμένη χρονική και ιστορική στιγμή και συγκυρία. Επίσης δεν έχουν κανένα χαρακτηριστικό τυποποίησης και φορμαλισμού, και δεν διεκδικούν ουδετερότητα, αλλά στρέφονται σε συγκεκριμένους στόχους περιεχομένου και συχνά έχουν πολεμικό χαρακτήρα, με την έννοια του πολέμου ως αγώνα για μια καλύτερη ζωή, για μια ορθή ζωή για ολόκληρο το κοινωνικό σύνολο.

Τέλος, στην προσπάθεια να ανασυγκροτήσουμε την ηθική θεωρία του Adorno δεν πρόκειται να βρούμε κανόνες στατικούς και διαχρονικούς, διότι σύμφωνα με τον ίδιο η ίδια η ουσία του ανθρώπου δεν είναι κάτι σταθερό και αμετάβλητο, αλλά το εκάστοτε άτομο παράγεται κοινωνικά και φέρει πάνω του τα στίγματα της κοινωνίας εντός της οποίας διαμορφώνεται, μέσα από ένα πλέγμα σχέσεων το οποίο το επηρεάζει ποικιλότροπα και πάντως όχι μονόδρομα και όχι μέσα από απλές σχέσεις αιτίου-αποτελέσματος.

Η διάγνωση περί της κοινωνίας

Στο σημείο αυτό θα προσπαθήσουμε να παρουσιάσουμε σε αδρές γραμμές τον τρόπο με τον οποίο βλέπει ο Adorno την σύγχρονή του κοινωνία, προκειμένου να κατανοήσουμε τις θέσεις του για την ηθική. Πριν ξεκινήσουμε όμως την παρουσίαση αυτή, θεωρούμε σημαντικό να αναφέρουμε το βασικό βίωμα του φιλοσόφου εκείνη την περίοδο, που δεν είναι άλλο από την άνοδο και επικράτηση του φασισμού, με τα γνωστά ολέθρια αποτελέσματά της.

Εδώ θα πρέπει να παρατηρήσουμε ότι ενώ το ξέσπασμα του φασισμού με τη μορφή και την έκταση που πήρε ήταν ένα φαινόμενο που αιφνιδίασε τον Adorno, ωστόσο ο ίδιος δεν συμεριζόταν, ούτε πριν την άνοδο του φασισμού, την αισιοδοξία των μαρξιστών, μεταξύ των οποίων και του Lukács από τον οποίο έχει κατά τα άλλα επηρεαστεί αρκετά, ούτε συμεριζόταν την πίστη του τελευταίου στο προλεταριάτο ως φορέα άμεσης αλλαγής της κοινωνίας.⁵⁰ Και αυτό θεωρούμε ότι δεν είναι άσχετο με τη διάγνωση και τις εκτιμήσεις του σχετικά με την κοινωνία και τις κυρίαρχες μορφές της ορθολογικότητας.

Τα βασικά χαρακτηριστικά της κοινωνίας σύμφωνα με τον Adorno είναι η επικράτηση των σχέσεων ανταλλαγής ως κυρίαρχης μορφής κοινωνικών σχέσεων και η καθολική πραγματοποίηση, η πραγματοποίηση δηλαδή ως χαρακτηριστικό που διαπερνά και καθορίζει ολόκληρη την κοινωνία. Με τον όρο πραγματοποίηση εννοούμε ότι όλα τα πλέγματα των κοινωνικών σχέσεων παρουσιάζονται από την κυρίαρχη ιδεολογία και τελικά εκλαμβάνονται ως πράγματα, δηλαδή ως φυσικά τρόπων τινά αντικείμενα με δική τους οντότητα, ανεξάρτητα από χώρο και χρόνο, τα οποία το άτομο οφείλει να αποδεχτεί ως έχουν. Οι λόγοι που οδήγησαν σ' αυτή την κατάσταση έχουν τις ρίζες τους σύμφωνα με τον Adorno στον τυποκρατικό λόγο του διαφωτισμού, ο οποίος ήδη από την ανάδυσή του χρησιμοποιήθηκε ως όργανο κυριαρχίας του ανθρώπου πάνω στη φύση αρχικά, αλλά κατ' επέκτασιν πάνω στον ίδιο του τον εαυτό και τελικά του ανθρώπου πάνω στο συνάνθρωπο.

Το μοτίβο αυτό έχει αναπτυχθεί διεξοδικά από τους Horkheimer και Adorno στη *Διαλεκτική του διαφωτισμού* υπάρχει όμως και στις αναλύσεις που γίνονται στα έργα *Minima Moralia* και *Αρνητική διαλεκτική*. Εξαιτίας του αρχέγονου τρόμου και της αρχέγονης φρίκης που προκαλούσαν στον άνθρωπο οι ακόμα ανεξερεύνητες και ακατανόητες γι' αυτόν φυσικές δυνάμεις, ο άνθρωπος υιοθέτησε εχθρική στάση

⁵⁰ Πρβ. και Adorno (2000), 291, Jay (1984), 31, 35 καθώς και Buck – Morss (1977), 24

απέναντι στη φύση. Η φύση συλλαμβάνεται ως το έτερο του ανθρώπου, το εχθρικό και ξένο προς αυτόν. Αρνούμενος κάθε προσπάθεια ή μάλλον μη στρεφόμενος καν στην προσπάθεια να συμφιλιωθεί με αυτό, στράφηκε προς την κυριαρχία. Η κυριαρχία πάνω στη φύση υπαγορεύθηκε αρχικά από την ανάγκη του ανθρώπου για αυτοσυντήρηση. Το όργανο για την επίτευξη της κυριαρχίας αυτής είναι ο Λόγος. Ο Λόγος δεν στρέφεται προς τα αντικείμενά του για να τα γνωρίσει ουσιαστικά αλλά για να τα υποτάξει. Έτσι συρρικνώνεται σε λόγο της αυτοσυντήρησης, σε εργαλειακό λόγο. Για να υποτάξει τα αντικείμενά του, ο Λόγος αυτός, χρησιμοποιεί την ταξινόμηση και την υπαγωγή σε κατηγορίες, ώστε να μπορεί να τα διοικεί καλύτερα και να κυριαρχεί σ' αυτά. Συνέπεια αυτής της ταξινόμησης είναι η μετατροπή των αντικειμένων σε ανταλλάξιμα δείγματα κάποιου είδους. Όμως η κυριαρχία πάνω στην εξωτερική φύση δεν είναι εφικτή χωρίς την κυριαρχία πάνω στην εσωτερική φύση και πάνω στην κοινωνία. Ο άνθρωπος προκειμένου να κυριαρχήσει στη φύση πρέπει να μάθει να «διοικεί» τον εαυτό του αλλά και τους συνανθρώπους του, οι οποίοι στα πλαίσια της γενίκευσης των σχέσεων κυριαρχίας μέσα στην κοινωνία, αντιμετωπίζονται επίσης ως ανταλλάξιμες μονάδες.⁵¹

Το αποτέλεσμα είναι η καθιέρωση των σχέσεων ανταλλαγής, της καθολικής πραγματοποίησης και της καθυπόταξης του κάθε επιμέρους ατομικού σε ένα αφηρημένο και απόλυτο συλλογικό. Οι σχέσεις εξουσίας και ανταλλαγής καθώς και το φαινόμενο της πραγματοποίησης, υπήρχαν και στις προηγούμενες κοινωνίες, όμως, και στο σημείο αυτό ο Adorno ακολουθεί πιστά τον Lukacs⁵², το χαρακτηριστικό της σύγχρονης κοινωνίας είναι η καθολική επικράτηση του φαινομένου αυτού. Χαρακτηριστικά αναφέρει ο Adorno σχετικά με τις συνθήκες της αγροτικής ή απλής εμπορευματικής οικονομίας:

Τέτοιες συνθήκες και οι χαρακτήρες έκφρασής τους είναι σχέσεις κυρίων και δούλων, επωφελομένων και ζημιωνόμενων, αλλά σε μια άμεση, όχι εντελώς

⁵¹ Horkheimer – Adorno (1996), 29-88 (*Η έννοια του διαφωτισμού*)

⁵² «*Η κυκλοφορία των εμπορευμάτων και, αντιστοίχως, οι υποκειμενικές και αντικειμενικές δομές υπήρχαν, ως γνωστόν, ήδη σε πολύ πρωτόγονα επίπεδα εξέλιξης της κοινωνίας. Όμως εδώ το ζήτημά μας είναι κατά πόσο η κυκλοφορία των εμπορευμάτων και οι δομικές της συνέπειες μπορούν να επηρεάσουν ολόκληρη την εξωτερική και εσωτερική ζωή της κοινωνίας... Η διαφορά μεταξύ [αφενός] μιας κοινωνίας στην οποία η εμπορευματική μορφή είναι η κυρίαρχη μορφή που επηρεάζει με αποφασιστικό τρόπο όλες τις εκδηλώσεις της ζωής και [αφετέρου] μιας κοινωνίας στην οποία τούτη [η μορφή] εμφανίζεται μόνο περιστασιακά είναι μάλλον μια ποιοτική διαφορά... Και αυτή η ανάπτυξη της εμπορευματικής μορφής σε πραγματική μορφή κυριαρχίας της συνολικής κοινωνίας δημιουργήθηκε για πρώτη φορά στον μοντέρνο καπιταλισμό» Lukács (2005), 2-12. Πρβ. και Honneth (2005), 51*

αντικειμενοποιημένη μορφή. Δεν είναι βέβαια λιγότερο διαυλακωμένες από ταξικές διαφορές απ' όση βιομηχανική κοινωνία, αλλά τα μέλη εκείνης της κοινωνίας δεν είναι ακόμη περικυκλωμένα από την ολική δομή, η οποία περιστέλλει πρώτα τα μεμονωμένα υποκείμενα σε απλά στοιχεία, ώστε ανήμπορα και αποκομμένα, να τα συνενώσει σε συλλογικό σώμα.⁵³

Αυτή όμως η «ολική δομή», η καθολική επικράτηση του φαινομένου της πραγματοποίησης, δημιουργεί ένα «πλέγμα τύφλωσης» που εμποδίζει τους ανθρώπους να δουν, να συλλάβουν τα πολύπλοκα κοινωνικά φαινόμενα στις πραγματικές τους διαστάσεις και στη σωστή τους προοπτική. Αντίθετα, μέσα από το πλέγμα αυτό η κοινωνική αδικία εμφανίζεται ως φυσικός νόμος στον οποίο το άτομο όχι μόνο οφείλει να προσαρμοστεί, αλλά και υπό τον οποίο οφείλει να νοιώθει ευτυχισμένο:

Η παρότρυνση προς τη happiness, στην οποία ο επιστημονικά αβροδίαιτος διευθυντής του σανατορίου συναινεί με τους νευρικούς αρχιπροπαγανδιστές της κοινωνίας της διασκέδασης, φέρει τα χαρακτηριστικά του θυμωμένου πατέρα που μαλώνει τα παιδιά, επειδή δεν κατακυλούν τη σκάλα πανηγυρίζοντας, όταν αυτός γυρίζει στο σπίτι κακόκεφος από τη δουλειά του. Είναι χαρακτηριστικό του μηχανισμού της κυριαρχίας να απαγορεύει τη γνώση της δυστυχίας που αυτή παράγει.⁵⁴

Η αυτοσυντήρηση, η οποία σήμαινε παλιότερα την επιβίωση του ανθρώπου απέναντι στις δυνάμεις της φύσης, τώρα πονηρεύει και γίνεται προσαρμογή στις κοινωνικές απειλητικές δυνάμεις: «Πονηρή αυτοσυντήρηση είναι... η πάσει θυσία προσαρμογή στην αδικία»⁵⁵. Με τον τρόπο αυτό η κυρίαρχη ιδεολογία επιρρίπτει όλες τις ευθύνες και τις προσπάθειες για μια ασφαλή και αξιοπρεπή διαβίωση του ατόμου και γενικά για τη συνολική συμπεριφορά του αποκλειστικά και μόνο στο ίδιο το άτομο, ως εάν αυτό να ήταν μια υπερϊστορική οντότητα με πάγιες ιδιότητες, ανεξάρτητη από τον όποιο ιστορικό και κοινωνικό προσδιορισμό. Επειδή όμως κάτι τέτοιο στην πραγματικότητα δεν ισχύει, όταν έρχεται αντιμέτωπο με τους κοινωνικούς νόμους, το άτομο βιώνει τη δήθεν μοναδολογική του υπόσταση ως ανισχυρότητα και αδυναμία. Εντάσσεται στην κοινωνία όχι ως ιδιαίτερο άτομο, αλλά

⁵³ Adorno (2000), 305-306

⁵⁴ Adorno (2000), 136

⁵⁵ Horkheimer - Adorno (1996), 157

στον βαθμό που καθυποτάσσεται σε αυτήν και εξισώνεται με τον μέσο όρο των αποδεκτών κοινωνικών συμπεριφορών.

Η ένταξη δηλαδή του ατομικού στο συλλογικό είναι κατά κύριο λόγο μια ισοπέδωση στη βάση κοινά αποδεκτών χαρακτηριστικών και μια τυποποίηση συμπεριφορών που αφήνει το μερικό και το ιδιαίτερο ουσιαστικά ξένα και ασυμφιλίωτα προς το κυρίαρχο γενικό. Έτσι μέσα στην κοινωνία το επιμέρους άτομο κυνηγά αυτό που νομίζει πως είναι το προσωπικό του συμφέρον και βλέπει τα άλλα άτομα ως συμμάχους ή εχθρούς στην προσπάθειά του αυτή, χωρίς να μπορεί να αναγνωρίσει ότι η πρακτική της επιδίωξης αυτού που θεωρεί ως στενό ατομικό του συμφέρον –το οποίο συχνά εξωραΐζει παρουσιάζοντάς το ως γενικό– ουσιαστικά συμβάλλει στη διαίωνιση της κοινωνικής αδικίας που πλήττει άμεσα και το ίδιο, γεγονός που έχει τραγικές συνέπειες:

Για τον άνθρωπο της δράσης... οι άνθρωποι, με τους οποίους έρχεται σε επαφή, μεταμορφώνονται αυτόματα σε φίλους ή εχθρούς... Έτσι η σχέση προς τους άλλους ανθρώπους φτωχαίνει: ατροφεί η ικανότητα να αντιλαμβάνεται κανείς τον άλλον σαν τέτοιο και όχι σαν συνάρτηση της ίδιας θέλησης, προπάντων όμως εκείνη της γόνιμης αντίθεσης, η δυνατότητα να ξεπερνά τον εαυτό του αφομοιώνοντας το αντιφάσκον... Αυτός ο τρόπος αντίδρασης όμως... τείνει ήδη από μόνος του... προς τον φασισμό... Ανήκει στο βασικό απόθεμα της κυριαρχίας η συνήθειά της να παραπέμπει κάθε μη ταυτιζόμενο με αυτή στο στρατόπεδο των εχθρών, απλώς επειδή αυτός διαφέρει: δεν είναι τυχαίο ότι ο όρος καθολικισμός δεν είναι παρά το ελληνικό συνώνυμο της λατινογενούς Totalität, την οποία πραγματοποίησαν οι εθνικοσοσιαλιστές⁵⁶.

Εξάλλου μέσα από τη γενική τυποποίηση προκύπτει και η ανταλλαξιμότητα των ανθρώπων καθώς αυτοί μεταβάλλονται σε δείγματα του ανθρώπινου γένους, ενώ με την επικράτηση της ανταλλαγής ως κυρίαρχου μοντέλου των σχέσεων οι σχέσεις συρρικνώνονται σε ένα διαρκές δούναι και λαβείν: Σχεδόν τίποτα δεν είναι δι' εαυτό, το κάθε τι είναι δι' άλλο, σε μια πλήρη αντιμετάθεση μέσων και σκοπών.

Αυτό κατά τον Adorno δεν αφήνει ανεπηρέαστη καμιά πτυχή της κοινωνικής και προσωπικής ζωής. Η εργασία, συρρικνώνεται σε μέσο βιοπορισμού, χάνοντας έτσι τη δυνατότητα να προσφέρει τη χαρά της εκπλήρωσης στο υποκείμενο και

⁵⁶ Adorno (2000), 218-219

δίνοντάς του αντ' αυτού τον αντιθετικό ελεύθερο χρόνο. Όμως, ο χωρισμός της ζωής σε χρόνο εργασίας και χρόνοσχόλης είναι τεχνητός και εξωτερικά επιβαλλόμενος. Προϋποθέτει ένα χωρισμό των πνευματικών και συναισθηματικών χαρακτηριστικών και ιδιοτήτων του ανθρώπου ώστε οι κατάλληλες ιδιότητες να εμφανίζονται στην «σωστή» δραστηριότητα. Για τους λόγους αυτούς ουσιαστικά στερεί τη δυνατότητα ευτυχίας και από την εργασία και από τησχόλη. Αντίθετα, επειδή «η ενοποιημένη κοινωνία δεν αίρει θετικά διαφυλάσσοντας μέσα της τα άτομα, παρά μάλλον τα συνθλίβει σε μια άμορφη και πειθήνια μάζα», εμφανίζεται το οξύμωρο ο χρόνος τηςσχόλης να χρησιμοποιείται για την πληρέστερη προσαρμογή του ατόμου στην υφιστάμενη τάξη πραγμάτων:

Doing things and going places είναι μια προσπάθεια του αισθητηρίου του [του ατόμου] να δημιουργήσει ένα είδος αντιδιεγερτικού κατά της απειλητικής συλλογικοποίησης, ώστε το άτομο να εξασκηθεί σε αυτή χρησιμοποιώντας ακριβώς τις ώρες, οι οποίες φαινομενικά παραχωρούνται στην ελευθερία, για να εκπαιδεύσει τον εαυτό του ως μέλος της μάζας... Ασφάλεια επιφυλάσσεται, ως αμοιβή, στην προσαρμογή στην ακρότατη ανασφάλεια... Όποιος θέλει να συμμετέχει δεν επιτρέπεται να διαφέρει⁵⁷.

Επίσης ο ολοένα και περισσότερο αυξανόμενος καταμερισμός της εργασίας που πάει πέρα από το διαχωρισμό των εργασιών σε πνευματικές και χειρωνακτικές, όχι μόνο προσβάλλει το υποκείμενο καθώς το αντιμετωπίζει σαν ένα σύνολο διοικούμενων λειτουργιών ή αλλιώς σαν ένα χειραγωγίσιμο αντικείμενο, αλλά θίγει και την ίδια την διάνοηση καθώς την υποβιβάζει σε επάγγελμα.

Όμως οι σχέσεις ανταλλαγής δεν θίγουν λιγότερο την ιδιωτική σφαίρα: οι επονομαζόμενες φιλικές σχέσεις, οι καθημερινές συναναστροφές, αποσκοπούν σχεδόν πάντα κάπου, σε ένα λιγότερο ή περισσότερο φανερό μερικό συμφέρον. Η κολακεία, η εκδούλευση, οι ιδιοτελείς σχέσεις εισβάλλουν παντού στη σφαίρα της ιδιωτικής ζωής. Και μάλιστα, αυτό το φαινόμενο είναι τόσο γενικευμένο, ώστε μια σχέση, μια χειρονομία της οποίας η «χρησιμότητα» δεν μπορεί να κατανοηθεί με όρους συμφέροντος πολύ εύκολα μπορεί να εκληφθεί ως ύποπτη:

⁵⁷ Adorno (2000), 227-228

Η έννοια των σχέσεων, μια κατηγορία της διαμεσολάβησης και της κυκλοφορίας, δεν ευδοκίμησε ποτέ κατ' εξοχήν στην πραγματική σφαίρα της κυκλοφορίας, στην αγορά, αλλά σε κλειστές, μονοπωλιοειδείς ιεραρχίες. Τώρα που ολόκληρη η κοινωνία γίνεται ιεραρχική, αυτές οι νεφελώδεις σχέσεις κολλούν σαν στρείδια παντού, ακόμη και εκεί που εξακολουθούσε να υπάρχει μια επίφαση ελευθερίας... Σήμερα φαίνεται αλαζονικός, ξένος και μη ανήκων όποιος καταγίνεται με τα ιδιωτικά χωρίς φανερό πρακτικό στόχο. Είναι σχεδόν ύποπτος όποιος δεν «θέλει» τίποτε... Αναρίθμητοι κάνουν επάγγελμά τους μια κατάσταση που προέκυψε από την κατάλυση του επαγγέλματος... Συχνά γίνονται συμπαθείς εξ' αιτίας μιας ορισμένης καλοήθειας, ενός συμμεριζόμενου ενδιαφέροντος για τη ζωή των άλλων: η ανιδιοτέλεια ως κερδοσκοπική στάση⁵⁸.

Αλλά και ο έρωτας ακόμα που είναι από τη φύση του δύναμη απελευθέρωσης εκφυλίζεται συχνά σε σχέση ανταλλαγής όπου ο καθένας εκχωρεί τόσα όσα είναι αναγκαία για να πάρει το επιθυμητό αντάλλαγμα:

Η ποιότητα καθενός από τα αναρίθμητα αυτοκίνητα, τα οποία επιστρέφουν στη Νέα Υόρκη τα κυριακάτικα βράδια, αντιστοιχεί ακριβώς στον βαθμό ομορφιάς του κοριτσιού που κάθεται μέσα... Σήμερα απροκατάληπτη θα ήταν η γυναίκα που δεν πιστεύει πια στον έρωτα, που δεν πιάνεται κορόιδο επενδύοντας περισσότερα από όσα μπορεί να περιμένει σε αντάλλαγμα. Η σεξουαλικότητα, χάρη στην οποία δήθεν ο μηχανισμός διατηρείται σε κίνηση, έχει γίνει η παράνοια, η οποία παλιότερα συνίστατο στην ορμική στέρση. Καθώς η θέσμιση της ζωής δεν αφήνει πια χρόνο στην αυτοσυνείδητη ηδονή και την αντικαθιστά με την επιτέλεση των φυσιολογικών λειτουργιών, αποσεξουαλικοποιείται η ίδια η αποδεσμευμένη γενετήσια ορμή. Στην πραγματικότητα τώρα δεν θέλουν πια καθόλου τη μέθη, αλλά απλώς και μόνο την αποζημίωση για εκείνη την παροχή που, σαν περιττή δαπάνη, θα προτιμούσαν μάλλον να γλιτώσουν⁵⁹.

Δηλαδή η επικράτηση των σχέσεων ανταλλαγής δεν έχει αφήσει ανεπηρέαστες ούτε τις πιο προσωπικές σχέσεις. Ο έρωτας και η ηδονή δεν είναι πλέον ζητούμενα καθαυτά, αλλά μέσα για την επίτευξη κάποιου άλλου σκοπού. Και σαν μέσα, δεν έχει κανείς την πρόθεση να τα «ξοδεύει» περισσότερο απ' όσο είναι απαραίτητο για την επίτευξη των σκοπών του. Η ποιότητα του αυτοκινήτου

⁵⁸ Adorno (2000), 88-89

⁵⁹ Adorno (2000), 262-263

ανταλλάσσεται με την ομορφιά της γυναίκας και αντίστροφα, ενώ η απόλαυση της ηδονής θεωρείται πλέον πρόληψη και παράνοια στο βαθμό που σ' αυτήν δεν αντιστοιχεί κανένας απώτερος σκοπός, καμιά ανταλλαγή.

Παρ' όλ' αυτά, ο έρωτας στην μη αλλοτριωμένη του μορφή, είναι για τον Adorno ακόμα υπαρκτός, σύμβολο και φορέας ελπίδας για μια άλλη κοινωνία. Γι' αυτό και η πίστη στον σύντροφο, κατά τα λοιπά μια αστική αξία, μπορεί κατά τον Adorno να λάβει μια επαναστατική μορφή:

Η αστική ιδέα του έρωτα υπερβαίνει την αστική κοινωνία... Η αγάπη όμως, η οποία υπό την επίφαση του αστόχαστου αυθορμητισμού και περήφανη για τη δήθεν ειλικρίνειά της, επαφίεται εντελώς και μόνον σε ό,τι θεωρεί φωνή της καρδιάς, και το βάζει στα πόδια μόλις νομίσει πως δεν ακούει πια αυτή τη φωνή, είναι μέσα σε αυτή την αυτεξούσια ανεξαρτησία της ακριβώς όργανο της κοινωνίας. Παθητικά, χωρίς να το ξέρει, καταγράφει τους αριθμούς που κάθε φορά βγαίνουν στη ρουλέτα των συμφερόντων. Προδίδοντας τον αγαπημένο, προδίδει τον εαυτό της. Η προσταγή για πίστη, την οποία εκδίδει η κοινωνία, είναι ένα μέσον ανελευθερίας, όμως μόνο μέσα από την πίστη επιτυγχάνει η ελευθερία την ανυπακοή στην προσταγή της κοινωνίας⁶⁰.

Στο απόσπασμα αυτό ο Adorno αναδεικνύει με διαλεκτικό τρόπο την αληθή και την ψευδή πλευρά της ερωτικής πίστης. Ως προσαρμογή στις καθιερωμένες κοινωνικές συμβάσεις και αξίες η πίστη στο σύντροφο μπορεί να αποτελεί εσωτερικευμένο κοινωνικό καταναγκασμό και να καταπιέζει τα άτομα. Ως αφοσίωση όμως στη μοναδικότητα ενός προσώπου μπορεί να αποτελέσει δύναμη απελευθέρωσης και αντίστασης στην κυρίαρχη ιδεολογία σύμφωνα με την οποία οι πάντες είναι ανταλλάξιμοι και μπορούν ανά πάσα στιγμή να αντικατασταθούν. Διότι σύμφωνα με τον Adorno η αστόχαστη εγκατάλειψη του συντρόφου πραγματοποιείται ακριβώς στο βαθμό που αυτός χάνει τη μοναδικότητά του, που μετατρέπεται σε ένα «δείγμα» των δυνατών συντρόφων. Συνεπώς όποιος ενδίδει σε μια τέτοια ανταλλαγή –η οποία φέρει την επίφαση της ελευθερίας– ουσιαστικά υπακούει στις επιταγές της κοινωνίας.

Καθώς διερευνά την κατάσταση της κοινωνίας ο Adorno, παρατηρούμε ότι αναδεικνύει μια σειρά αντιφάσεων οι οποίες θα πρέπει να θεωρηθούν ως εγγενή χαρακτηριστικά των συγκεκριμένων κοινωνικών δομών. Έτσι, όταν το άτομο

⁶⁰ Adorno (2000), 266-267

υποτίθεται ότι έχει κατακτήσει ακριβώς την πλήρη εξατομίκευσή του, τότε αυτό δεν σημαίνει παρά πως έχει ταυτιστεί κατά το δυνατόν με το μέσο όρο, πως έχει γίνει ένα αντιπροσωπευτικό δείγμα. Όταν οι σχέσεις μεταξύ ανθρώπων εμφανίζονται ως ανιδιοτελείς, τότε κρύβεται πίσω τους η πιο βαθιά ιδιοτέλεια, αφού η αυθόρμητη συμπεριφορά έχει αντικατασταθεί από έναν κώδικα επικοινωνίας που έχει στόχο την απόκτηση του μεγαλύτερου δυνατού οφέλους. Όταν οι άνθρωποι υποτίθεται ότι διαθέτουν ελεύθερα τον χρόνο τηςσχόλης τους, ουσιαστικά συμμορφώνονται με τις επιταγές της πολιτιστικής βιομηχανίας και της κυρίαρχης ιδεολογίας εν γένει.

Όλες αυτές οι αντιφάσεις δεν αφήνουν κατά κανένα τρόπο ανέπαφο το άτομο, το οποίο αντιδρά με ποικίλους τρόπους στη μετατροπή του σε ένα αλλοτριωμένο, διοικούμενο και εξουσιαζόμενο υποκείμενο. Πολλές φορές η αντίδρασή του εκδηλώνεται ως νευρώση, ως ψυχική διαταραχή. Και τότε έρχεται η ψυχανάλυση δήθεν για να βοηθήσει, να λύσει το πρόβλημα του ατόμου.

Όπως παρατηρούν πολλοί μελετητές, η σημασία που έχει η ψυχανάλυση για τον Adorno είναι μεγάλη. Όπως είναι γνωστό, ο Freud χρησιμοποιεί τους όρους *εγώ* και το *αυτό*, για να περιγράψει δύο διαφορετικές πλευρές του ενήλικου εαυτού. Το *εγώ* αναφέρεται στο μέρος του εαυτού που είναι υπεύθυνο για την αυτοσυντήρηση, ενώ το *αυτό* στο πιο πρωτόγονο μέρος του εαυτού, το οποίο είναι μη ελεγχόμενο και αναζητά την ηδονή. Αντίστοιχα, το *αυτό* αναζητά ένα αντικείμενο για να ικανοποιήσει το σκοπό της ηδονής, ενώ το *εγώ* αναζητά ένα αντικείμενο για να ικανοποιήσει το σκοπό της αυτοσυντήρησης. Σύμφωνα με τη Sherratt, ο τρόπος με τον οποίο ο Adorno κατανοεί και χρησιμοποιεί τη θεωρία του Freud για το *εγώ* και το *αυτό* είναι ο εξής: Ο διαφωτισμός ορίζεται από τους σκοπούς του που εξαρτώνται από την απόκτηση της γνώσης. Έτσι η καθοριστική εμπειρία του διαφωτισμού, όπως ο ίδιος αυτοκατανοείται, είναι η απόκτηση της γνώσης. Αυτό όμως συνεπάγεται για τον Adorno την ικανοποίηση του μέρους εκείνου του εαυτού που έχει να κάνει με το *εγώ*. Το *εγώ* είναι κυρίαρχο στον διαφωτισμό. Η συνέπεια όμως της επικράτησης του *εγώ* είναι η πτώση του διαφωτισμού, διότι με αυτόν τον τρόπο αγνοεί και καταπνίγει μια πολύ σημαντική πλευρά του εαυτού, δηλαδή το *αυτό*, το μέρος εκείνο του εαυτού που συνδέεται με την απόλαυση, την ηδονή, την ικανοποίηση⁶¹. Θα μπορούσαμε εδώ να πούμε ότι μια επανένωση, μια συμφιλίωση αυτών των δύο πλευρών του

⁶¹ Sherratt (1999), 38-39

εαυτού είναι μια ηθική επιταγή για τον Adorno, και έτσι να κατανοήσουμε και την κριτική που ασκεί στην ψυχανάλυση.

Η κριτική αυτή αφορά τόσο τη μέθοδο όσο και φιλοσοφία που ενστερνίζεται η ψυχανάλυση. Δηλαδή ο Adorno επιρρίπτει στην ψυχανάλυση την κατηγορία ότι αποδέχεται την κοινωνία ως τέτοια και απλώς βοηθά το άτομο στην καλύτερη προσαρμογή του σε αυτήν, ενώ ένα δείγμα υγείας βρισκόταν ήδη στα συμπτώματα της «αρρώστιας», στην αγανάκτηση και εξανάσταση απέναντι στις παρούσες κοινωνικές δομές. Η κοινωνικά εγκεκριμένη ψυχανάλυση δεν λύνει δηλαδή τις συγκρούσεις, αλλά τις καταπνίγει και προτείνει συνταγές - μοντέλα κοινωνικά αποδεκτής ευτυχίας. Από την άλλη πλευρά η μέθοδος των ελεύθερων συνειρμών απαλλάσσει το άτομο από την σοβαρή και επίπονη προσπάθεια της σοβαρής σκέψης, το παραδίδει όμως στην αυθεντία του γιατρού-ψυχαναλυτή που θα σκεφτεί για λογαριασμό του και θα κατατάξει την περίπτωση του σύμφωνα με μία γνωμάτευση. Το άτομο υπόκειται δηλαδή διαδοχικά στην αυθεντία της κοινωνίας πρώτα και του ψυχαναλυτή μετά για να επανέλθει και πάλι στην εξουσία της εκάστοτε αυθεντίας:

Ο δρόμος προς το ασυνείδητο των ασθενών διανοίγεται, καθώς αυτοί μεταπειθόμενοι απαλλάσσονται από την υπευθυνότητα του στοχασμού... Μια τέτοια μείωση της έντασης όμως προσβάλλει την ποιότητα της σκέψης... Καθώς η σκέψη αφήνει να της υπενθυμιστεί από το διοικητικό σχήμα της ανάλυσης η ασυνείδητη προέλευσή της, ξεχνάει να είναι σκέψη. Από αληθής κρίση γίνεται ουδέτερο υλικό. Αντί να επιτελέσει το εννοιολογικό έργο, ώστε να γίνει κύριος του εαυτού της, τον εμπιστεύεται ανήμπορα στις μεθόδους επεξεργασίας του γιατρού, ο οποίος έτσι και αλλιώς ξέρει τα πάντα. Έτσι η καθαρή θεώρηση θραύεται οριστικά και γίνεται η ίδια ένα γεγονός που εντάσσεται σε έναν από τους κλάδους της ταξινόμησης ως τεκμήριο του πάντοτε ίδιου.⁶²

Καθώς δηλαδή ο άνθρωπος «αφήνεται» μέσα από τη διαδικασία των ελεύθερων συνειρμών να αναλυθεί από τον ειδικό, εκχωρεί σ' αυτόν και την υπευθυνότητα της σκέψης του και τελικά «ξεμαθαίνει» να σκέφτεται, να στοχάζεται επίπονα και υπεύθυνα, παραιτείται από την «ακρότατη ένταση της σκέψης»⁶³, η οποία ένταση όμως είναι χαρακτηριστικό της σκέψης εκείνης η οποία μπορεί να στοχάζεται τον εαυτό της και να διαμορφώνει αληθείς κρίσεις. Έτσι ο άνθρωπος απαλλαγμένος

⁶² Adorno (2000), 143-144

⁶³ Adorno (2000), 143

από το βάρος της εννοιολογικής δουλειάς αποδέχεται τη γνωμάτευση του ειδικού, για να αποδεχτεί στη συνέχεια τις «γνωματεύσεις» και τις επιταγές της κυρίαρχης ιδεολογίας.

Ένα όχι λιγότερο σημαντικό χαρακτηριστικό της σύγχρονη κοινωνίας είναι για τον Adorno η «πτώχυνση» της εμπειρίας, η αποξένωση του ανθρώπου από τα αντικείμενα της εμπειρίας του, ως αποτέλεσμα της διαρκώς αυξανόμενης τεχνικοποίησης και εργαλειοποίησης:

Η τεχνικοποίηση κάνει προς το παρόν τις χειρονομίες ακριβείς και ωμές, οπότε και τους ανθρώπους... Θα αδικούσε κανείς τον νέο τύπο ανθρώπου, αν δεν συνειδητοποιούσε τι υφίσταται αυτός από τα πράγματα του περιβάλλοντος, αδιάκοπα και ως τις πιο κρυφές του εννευρώσεις... Για τον μαρασμό της εμπειρίας δεν φέρνει τη μικρότερη ευθύνη το γεγονός ότι τα πράγματα υπό τον νόμο της καθαρής σκοπιμότητάς τους προσλαμβάνουν μια μορφή, η οποία περιορίζει τη στάση προς αυτά σε απλό χειρισμό, χωρίς να ανέχεται κανένα πλεόνασμα, είτε ελευθερίας στη συμπεριφορά είτε αυτονομίας των πραγμάτων, το οποίο θα μπορούσε να επιβιώσει σαν πυρήνας της εμπειρίας, καθώς δεν καταβροχθίστηκε από τη μορφή της δράσης⁶⁴.

Η «πτώχυνση» αυτή της εμπειρίας οδηγεί με τη σειρά της σε μια προϊούσα ψυχρότητα του ατόμου, ένα παράδειγμα της οποίας είναι η ολοένα και αυξανόμενη αδυναμία προσφοράς δώρων:

Οι άνθρωποι ξεμαθαίνουν να κάνουν δώρα... Η παραβίαση της αρχής της ανταλλαγής ενέχει κάτι παράλογο και αναξιόπιστο... Ψυχρότητα καταλαμβάνει οτιδήποτε κάνουν: τον φιλικό λόγο που δεν εκφέρεται, την αβρόφρονα μέριμνα που δεν λαμβάνεται. Τέτοια ψυχρότητα επιστρέφει τελικά σε εκείνους από τους οποίους εκπορεύεται. Κάθε μη παραμορφωμένη σχέση, ίσως μάλιστα το συμφιλιωτικό στην ίδια την οργανική ζωή είναι προσφορά δώρου. Όποιος όμως μέσα από τη λογική της συνέπειας γίνεται ανίκανος γι' αυτό, μετατρέπει τον εαυτό του σε πράγμα και ξεπαγιάζει⁶⁵.

Μέσα σε μια τέτοια κατάσταση το έργο της κυρίαρχης ηθικής, όπως το αντιλαμβάνεται ο Adorno, είναι να αποθέσει τις ευθύνες για το καλό και το δίκαιο

⁶⁴ Adorno (2000), 109

⁶⁵ Adorno (2000), 112-113

στα επιμέρους άτομα, να εμφανίσει το αίτημα για δικαιοσύνη ως προσωπική υπόθεση του κάθε ανθρώπου την ώρα που γύρω του θριαμβεύει η αδικία, χωρίς καμιά μέριμνα ή καμιά πρόταση για την άρση της αδικίας αυτής με γενικούς και καθολικούς όρους. Όμως είναι φανερό πως είναι όχι μόνο δύσκολο αλλά συχνά και ενάντια στην αυτοσυντήρησή του το να είναι κανείς ειλικρινής εκεί όπου οι πάντες ψεύδονται, να είναι πιστός εκεί όπου επικρατεί η προδοσία, να είναι δίκαιος μέσα στη γενική αδικία. Για να κάνει κάτι τέτοιο ο άνθρωπος μέσα σε μια κοινωνική κατάσταση σαν κι αυτή που διέγινωσε ο Adorno, θα πρέπει να βιώσει την ηθικότητα ως καταναγκασμό, στέρηση και παραίτηση. Αυτή βέβαια τη στέρηση και την παραίτηση, οι κυρίαρχοι στους οποίους γενικά δεν είναι δύσκολο να παρουσιάζονται ως ηθικοί, την αξιώνουν από τους κυριαρχούμενους.

Όμως ακόμα και αν όλοι αυτοί υιοθετούσαν μια κατά μία τέτοια έννοια ηθική συμπεριφορά, στο βαθμό που αυτή δεν θα έθιγε την υφιστάμενη τάξη πραγμάτων δεν θα οδηγούσε σε μια πραγματικά δίκαιη κοινωνία. Έτσι, ως πρακτική μέσα στην κοινωνία η παραδοσιακή ηθική συσκοτίζει ή αποκρύπτει τις κοινωνικές αντιθέσεις και τελικά συμβάλλει κατά κάποιο τρόπο στη διαιώνιση της κοινωνικής αδικίας, ενώ όποιος στοχάζεται και προσπαθεί για έναν ορθό τρόπο ζωής, αναπόφευκτα καταλήγει σε διλήμματα, τα οποία μέσα σε ένα άλλο πλαίσιο ίσως δεν θα ανέκυπταν καν:

Ο μη συμπράττων διατρέχει τον κίνδυνο να θεωρήσει τον εαυτό του καλύτερο από τους άλλους και να κάνει κατάχρηση της κοινωνικής του κριτικής για τα ιδιωτικά του συμφέροντα... Ο αποστασιοποιημένος παραμένει εξίσου εμπλεγμένος όσο και ο δραστήριος συμπράττων· το μόνο πλεονέκτημά του απέναντι στον τελευταίο είναι η επίγνωση της εμπλοκής του και η ευτυχία της ελάχιστης ελευθερίας που κρύβεται μέσα στη γνώση σαν τέτοια... Η ιδιωτική ύπαρξη που λαχταράει να μοιάσει με την ανθρώπινα αξιοπρεπή προδίδει ταυτόχρονα την τελευταία, καθώς η ομοιότητα μένει αποτραβηγμένη από τη γενική πραγματοποίηση, η οποία όμως έχει περισσότερο από οποτεδήποτε πριν την ανάγκη της ανεξάρτητης στοχαστικής περισυλλογής⁶⁶.

Παρατηρούμε ότι για τον Adorno δεν υπάρχει μονοσήμαντος προσδιορισμός μιας ορθής συμπεριφοράς. Η αποστασιοποίηση από μια κατάσταση πραγμάτων που έχει διαγνωσθεί ως ψευδής και λανθασμένη δεν αποτελεί λύση, καθόσον μια ορθή κατάσταση δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί στη σφαίρα του ιδιωτικού αλλά απαιτεί

⁶⁶ Adorno (2000), 92-93

αλλαγή των κοινωνικών δομών. Παράλληλα όμως η αποστασιοποίηση και η άρνηση συμμετοχής στο κυρίαρχο γενικό αποτελούν προϋποθέσεις για μια σκέψη που στοχεύει στην αλλαγή της υφιστάμενης τάξης πραγμάτων. Ο άνθρωπος θα πρέπει να είναι δηλαδή έξω από τα πράγματα αλλά και μέσα σ' αυτά: να τα κρίνει αλλά και να έχει επίγνωση ότι και αυτά τον διαμορφώνουν. Και κυρίως θα πρέπει να μην ενδίδει στην αυταπάτη ότι αυτό που δεν πραγματοποιείται συλλογικά μπορεί να επιτευχθεί στην ιδιωτική σφαίρα.

Ακόμα και η απονομή της δικαιοσύνης, δεν μπορεί να οριστεί μονοσήμαντα. Έτσι η αθώωση ή η ατιμωρησία των ενόχων των εγκλημάτων του φασισμού θα ήταν δείγμα μιας ασυγχώρητης ανεκτικότητας ή ακόμα χειρότερα μια μορφή επιδοκμασίας τους. Αλλά και η διοικητικά αποφασισμένη και διεκπεραιωμένη τιμωρία τους θα έφερε πάνω της το στίγμα του απλά εργαλειακού χειρισμού ανθρώπου από άνθρωπο, και το στίγμα της βίας που δεν μπορεί παρά να αναπαράγει βία:

Στο ερώτημα, τι θα έπρεπε να γίνει με την ηττημένη Γερμανία, θα είχα μόνο δύο ειδών απαντήσεις: Η μία: με κανένα τίμημα και υπό κανέναν όρο δεν θα ήθελα να είμαι δήμιος ή να παράσχω δικαιώματα σε δημίους. Η άλλη: δεν θα ήθελα να εμποδίσω κανέναν, και μάλιστα με νομικούς μηχανισμούς, να εκδικηθεί για τα διαπραχθέντα. Είναι μια ολωσδιόλου ανεπαρκής, αντιφατική απόκριση, που παρωδεί τόσο τη γενίκευση όσο και την πρακτική. Ίσως όμως το σφάλμα να βρίσκεται ήδη στο ερώτημα και όχι σε μένα⁶⁷.

Βλέπουμε δηλαδή ότι έννοιες όπως η ειλικρίνεια και η δικαιοσύνη δεν επαρκούν, μέσα στο πλαίσιο των υφιστάμενων κοινωνικών δομών να ρυθμίσουν με ένα σαφή, μονοσήμαντο τρόπο μια πρακτική που θα ήθελε να είναι ορθή, να καθοδηγήσουν ικανοποιητικά μια ηθική συμπεριφορά.

Οι ηθικές προτροπές του Adorno

Αν η πρακτική φιλοσοφία είναι η απάντηση στο ερώτημα «τι οφείλω να πράττω», τότε μέσα από το έργο *Minima Moralia* μπορούμε να ανιχνεύσουμε κάποια

⁶⁷ Adorno (2000), 128

σημαντικά στοιχεία της πρακτικής φιλοσοφίας του Adorno με τη μορφή ηθικών προτροπών. Η εξέταση μερικών τέτοιων προτάσεων θα αναδείξει πιστεύουμε τα στοιχεία αυτά. Η κύρια διαφορά των προτάσεων αυτών από τις καντιανές προστακτικές είναι ότι δεν αποτελούν φορμαλιστικούς και υπερϊστορικούς κανόνες, αλλά είναι δεοντικές προτάσεις περιεχομενικές, σαφώς προσδιορισμένες ιστορικά και χρονικά, και σαφώς μεροληπτικές: είναι με το μέρος του αδύνατου και του καταπιεσμένου.

Ο κεντρικός πυρήνας του 5^{ου} αφορισμού είναι ότι το να αφήνεται κανείς στις μικροχαρές, το να ενδίδει στη συγκατάβαση αποτελεί τη μεγαλύτερη προδοσία έναντι της υπόθεσης της αλλαγής της κοινωνίας, γιατί εξομαλύνοντας επιφανειακά τις εκφάνσεις της κυριαρχίας την νομιμοποιεί και την επικυρώνει. Ο αφορισμός αυτός καταλήγει σε ένα ηθικό δέον, σε μια ηθική προτροπή: *«Ομόφρων οφείλει κανείς να είναι με το πάσχιν των ανθρώπων: το παραμικρό βήμα προς τις χαρές τους οδηγεί στη σκλήρυνση της δυστυχίας τους»*⁶⁸. Η πρόταση αυτή δεν έχει κανένα στοιχείο φορμαλισμού αλλά προτείνει μια ηθική στάση που ταιριάζει κατά τον Adorno στην συγκεκριμένη περίπτωση αλλά και έχει έναν συγκεκριμένο σκοπό: την αντιμετώπιση της ανθρώπινης δυστυχίας. Χαρακτηριστικός είναι εδώ ο διαλεκτικός τρόπος με τον οποίο ο Adorno προσεγγίζει το θέμα του. Προκειμένου οι άνθρωποι να κατακτήσουν την πραγματική ευτυχία οφείλει κανείς να εμμένει στα στοιχεία της δυστυχίας τους, στο πάσχιν τους. Η συμμετοχή στις χαρές συμβάλλει στη διαίωνηση της κοινωνικής αδικίας καθόσον συγκαλύπτει τη γενική δυστυχία που αυτή συνεπάγεται, και μέσα στην οποία οι μικροχαρές ανθίζουν μόνο περιστασιακά και σποραδικά.

Εξ' άλλου στον αμέσως επόμενο αφορισμό εξετάζεται η θέση του «μη συμπράττοντος» στο κοινωνικό σύστημα, του αποστασιοποιημένου, η οποία εξ' αιτίας της διαδραστικής σχέσης ατόμου-κοινωνίας δεν μπορεί να είναι μόνο «καλή» ή μόνο «σωστή». Ο αφορισμός καταλήγει ως εξής:

Δεν υπάρχει διέξοδος από την εμπλοκή. Το μόνο που μπορεί κανείς να κάνει υπεύθυνα είναι να αρνηθεί να καταφύγει στην ιδεολογική κατάχρηση της ύπαρξής του και κατά τα άλλα να συμπεριφέρεται ιδιωτικά τόσο μετρημένα, διακριτικά και σεμνά,

⁶⁸ Adorno (2000), 90-91

όπως το απαιτεί όχι πια η καλή ανατροφή, ασφαλώς όμως η ντροπή για το γεγονός ότι σε αυτή την κόλαση του απομένει ακόμη αέρας να αναπνέει⁶⁹.

Εδώ η αντίσταση, η επαγρύπνηση, η αυτογνωσία ακόμα και η ντροπή και η σεμνότητα εμφανίζονται ως ηθικές συμπεριφορές, αλλά και πάλι όχι ως απόλυτες αξίες αλλά ως συμπεριφορές αρμόζουσες στην συγκεκριμένη κατάσταση της κοινωνίας. Και σ' αυτή τη διατύπωση του Adorno υπάρχει ένας έντονα αντιθετικός χαρακτήρας: Ακόμα και η μη-σύμπραξη δεν μπορεί παρά να ενέχει ένα στοιχείο ντροπής όταν κάποιος βρίσκει ένα ελάχιστο πεδίο ορθής ζωής μέσα στο γενικό και καθολικό ψεύδος, επειδή ακριβώς η κυρίαρχη γενικότητα ακυρώνει την ύπαρξη του πεδίου αυτού. Αυτό όμως με κανέναν τρόπο δεν σημαίνει ότι θα πρέπει κανείς να επιλέξει τη στάση της συμμετοχής.

Ακόμη μέσα στο έργο *Minima Moralia* συναντούμε πολλές ηθικές παραινέσεις προς τους διανοούμενους: Ο Adorno, ένας διανοούμενος ο ίδιος, συγγράφει το συγκεκριμένο έργο σε συνθήκες εξορίας και αντιμετωπίζοντας το φαινόμενο του φασισμού. Άρα βιώνει και αναγνωρίζει άμεσα τις δυσκολίες που δημιουργεί το κοινωνικό και πολιτικό πλαίσιο στην καθημερινή ζωή, αλλά και το αντικείμενο της έρευνας στην πραγμάτευσή του. Μέσα από τα βιώματά του και στην προσπάθεια να αντιμετωπίσει με τον καλύτερο τρόπο την παρούσα κατάσταση, προκύπτουν αυτές οι παραινέσεις οι οποίες θα μπορούσαμε να πούμε ότι απευθύνονται κατ' αρχάς στον εαυτό του, έπειτα στους άλλους διανοούμενους και κατ' επέκτασιν και κατ' αναλογία στους υπόλοιπους ανθρώπους.

Μια κύρια επιταγή που θέτει ο Adorno είναι το καθήκον του διανοούμενου να μην ενδίδει στην ευκολία των εκφραστικών μέσων ούτε στις παγίδες της επικοινωνίας και της ανακοινωσιμότητας, αλλά με τον κόπο και την προσπάθεια που απαιτούνται να προσηλώνεται και να μένει πιστός στο αντικείμενο της έρευνάς του προκειμένου να το εκφράσει και να το αποδώσει με τη μεγαλύτερη δυνατή σαφήνεια. Και αυτό γιατί η σωστή πραγμάτευση του αντικειμένου αποτελεί για τον Adorno ηθική συμπεριφορά, εφ' όσον διαλύει το «πλέγμα τύφλωσης» το οποίο δημιουργεί η ολική δομή της πραγματοποίησης και το οποίο καλύπτει όλες τις εκφάνσεις της κοινωνικής ζωής, Έτσι επιτρέπει στην αλήθεια να διαφανεί και να διεκδικήσει την πραγματοποίησή της.

⁶⁹ Adorno (2000), 93

Κοινό μοτίβο της σωστής πρακτικής για τον Adorno που επανεμφανίζεται με ποικίλους τρόπους στο έργο του είναι τούτο: Να ξεσκεπαστεί, να έρθει στο φως κάθε πτυχή, κάθε έκφανση των άμεσων και έμμεσων χαρακτηριστικών της παρούσας τάξης πραγμάτων, της κυριαρχίας, της αδικίας. Αυτό για τον Adorno δεν είναι λίγο. Στις παρούσες συνθήκες ίσως είναι ο μόνος τρόπος να αντιμετωπίσει κανείς την δεδομένη κατάσταση και τελικά να την ανατρέψει. Κι αυτό γιατί η κυριαρχία αλλάζει συνεχώς μορφές, μετέρχεται όλα τα μέσα ώστε να δείχνει πως είναι βολική, ώστε να παρουσιάζεται συνεχώς σαν το αντίθετο από αυτό που είναι και να εξουδετερώνει ή να κρύβει τις λαβές από τις οποίες θα μπορούσε κανείς να τη γραπώσει, να την κρίνει και τελικά να την ανατρέψει. Μόλις διαγνωσθεί ένα χαρακτηριστικό της ως τέτοιο, αμέσως αλλάζει πρόσωπο και μεταστρέφεται σε κάτι άλλο. Γι' αυτό,

από τον διανοητή δεν απαιτείται σήμερα τίποτα λιγότερο, παρά να είναι ανά πάσα στιγμή τόσο μέσα στα πράγματα όσο και έξω από αυτά - ο τύπος χειρονομιών του Münchhausen, ο οποίος πιάνει τον εαυτό του από την κοτσίδα και τον βγάζει από το βάλτο, γίνεται το σχήμα κάθε γνώσης που θέλει να είναι περισσότερο τόσο από διαπίστωση όσο και από σχεδίασμα⁷⁰.

Όμως οι ηθικές παραινέσεις προς τους διανοούμενους αφορούν και τη σφαίρα των διαπροσωπικών σχέσεων:

Ενδείκνυται άκρα προσοχή, ιδιαίτερα στην επιλογή των ιδιωτικών συναναστροφών, όσο έχει κανείς αυτή τη δυνατότητα. Προπάντων πρέπει να φυλάγεται κανείς από τυχόν ισχυρούς από τους οποίους «έχει να περιμένει κάτι». Οι βλέψεις σε ενδεχόμενα οφέλη είναι γενικά ο θανάσιμος εχθρός της διαμόρφωσης αξιοπρεπών ανθρώπινων σχέσεων: από αυτές μπορεί να προέλθει η αλληλεγγύη, η αμοιβαία συμπαράσταση, ποτέ όμως τέτοιες σχέσεις δεν πηγάζουν από τη σκέψη που είναι στραμμένη σε πρακτικούς σκοπούς.⁷¹

Βλέπουμε εδώ ότι η ηθικότητα συνίσταται στην αντίσταση στις σχέσεις ανταλλαγής. Οι σχέσεις αυτές σύμφωνα με τον Adorno στερούν από το άτομο την αξιοπρέπειά του, συρρικνώνουν την προσωπικότητά του και φτωχαίνουν την εμπειρία του. Κι αυτό γιατί το κάνουν να αντιμετωπίζει το συνάνθρωπο σαν μέσο για

⁷⁰ Adorno (2000), 150

⁷¹ Adorno (2000), 101

την επίτευξη αυτών ή εκείνων των σκοπών και όχι σαν μια άλλη προσωπικότητα που προσεγγίζεται ως τέτοια μέσα στη διαφορετικότητά της και με τον σεβασμό αλλά – γιατί όχι – και με την αγάπη που μπορεί να εμπνεύσει η διαφορετικότητα αυτή.

Από την εξέταση των παραπάνω προτάσεων ή κανόνων συμπεριφοράς, προκύπτει ότι οι κανόνες αυτοί έχουν κάποια κοινά στοιχεία: έχουν πολύ συγκεκριμένα περιεχόμενα, έχουν σαφώς καθορισμένη σκοπιά και ιστορικό προσδιορισμό και έχουν ένα μαχητικό χαρακτήρα: μάχονται κατά της καταπίεσης, κατά της κοινωνικής αδικίας, και κατά της εμπλοκής, έστω και ακούσιας, στους μηχανισμούς που τις αναπαράγουν. Όμως έχουν και ένα άλλο χαρακτηριστικό: Δεν πρέπει να τους δει κανείς με απόλυτο τρόπο, ως απόλυτους αναλλοίωτους κανόνες. Αντίθετα οι κανόνες αυτοί μπορεί να αλλάζουν με ένα τρόπο δυναμικό όπως δυναμική και όχι στατική είναι η κοινωνία και οι σχέσεις μέσα σ' αυτήν. Εκείνο που δεν αλλάζει, τουλάχιστον μέχρι την πραγμάτωση του σκοπού, είναι η στόχευση σε μια άλλη κοινωνία.

Υπάρχει επίσης ακόμα ένα κοινό χαρακτηριστικό το οποίο διαπερνά όλες αυτές τις προτάσεις που είδαμε στα παραπάνω παραδείγματα και αυτό είναι το στοιχείο της προσδιορισμένης άρνησης η οποία δεν περνά σε θέση⁷². Ο Adorno προτείνει την άρνηση στη σύμπραξη (nicht mitmachen), την άρνηση στο να ενδώσει κανείς στις μικροχαρές και μικροαπολαύσεις των ανθρώπων, την άρνηση στο να υποκύψει κανείς στην ευκολία των συναναστροφών, για να αναφερθούμε μόνο σε μερικά παραδείγματα. Μάλιστα το στοιχείο αυτό της άρνησης έχει γίνει στόχος κριτικής στη φιλοσοφία του Adorno με το επιχείρημα ότι μ' αυτό τον τρόπο δεν μπορεί να οδηγήσει σε μια πραγματικά θετική και ουσιαστική πρόταση για την αλλαγή της κοινωνίας την οποία ωστόσο ο ίδιος επιθυμεί και θέτει σαν στόχο. Την κριτική αυτή θα την εξετάσουμε προσεκτικότερα παρακάτω.

⁷² Εδώ θα πρέπει να παρατηρήσουμε ότι ο Adorno χρησιμοποιεί την *προσδιορισμένη άρνηση* με έναν τρόπο που παραπέμπει μεν στον Hegel, αλλά ωστόσο διαφέρει πάρα πολύ. Ο Adorno δέχεται ότι η άρνηση πρέπει να είναι προσδιορισμένη και όχι αφηρημένη, αλλά χωρίς αυτό να σημαίνει ότι τελικά μετασχηματίζεται σε μια νέα, «θετική» θέση. Σχετικά ο Γ. Σαγκριώτης παρατηρεί: «Κατά τούτο η έννοια της «προσδιορισμένης άρνησης» χρησιμοποιείται από τον Αντόρνο εντέλει διαφορετικά ... απ' ό,τι χρησιμοποιείται από τον Χέγκελ. Διότι ουδέποτε επέρχεται η στιγμή όπου «το ψευδές δεν είναι πλέον ως ψευδές στοιχείο της αλήθειας». Όπως ζητάει η «θεωρησιακή φιλοσοφία», προκειμένου να «οργανωθεί» ως κίνηση σε ένα «όλον». (G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes...*). Η αρνητική διαλεκτική αντιθέτως αποποιείται μια τέτοια αξίωση, εμμένοντας στο αρνητικό ως μόνο θεματοφύλακα της υπόσχεσης του αληθούς». Σαγκριώτης (2003), 146. Για την σημασία της προσδιορισμένης άρνησης στον Adorno πρβ. επίσης και Jarvis (1998), 172-174, Gandesha (2001) vol.65, 120

Η «νέα κατηγορική προστακτική»

Στο σημείο αυτό και σε συνέχεια των «ηθικών προτροπών» που μόλις αναπτύξαμε, κρίνεται σκόπιμο να εξετάσουμε μια πολύ σημαντική ηθική προτροπή του Adorno που βρίσκεται στο τελευταίο μέρος της *Αρνητικής Διαλεκτικής* «Στοχασμοί πάνω στη Μεταφυσική» και την οποία ο ίδιος χαρακτηρίζει ως κατηγορική προστακτική σε αναφορά προς τη γνωστή καντιανή κατηγορική προστακτική:

Στην κατάσταση της ανελευθερίας τους ο Χίτλερ επέβαλε στους ανθρώπους μια νέα κατηγορική προστακτική: να ρυθμίζουν τη σκέψη και τις πράξεις τους έτσι ώστε να μην επαναληφθεί το Άουσβιτς, να μη συμβεί τίποτε παρόμοιο⁷³.

Το κοινό στοιχείο που έχει αυτή η προστακτική με την καντιανή προστακτική εκτός από τον απόλυτο χαρακτήρα της είναι σύμφωνα με τον Adorno ότι:

Αυτή η προσταγή δεν επιδέχεται καμιά θεμελίωση όπως άλλοτε ο δεδομένος χαρακτήρας της καντιανής προσταγής⁷⁴.

Κι αυτό γιατί

Θα ήταν ανοσιούργημα σε βάρος των θυμάτων να την πραγματοποιηθεί κανείς συλλογιστικά: αυτή η προσταγή μας επιτρέπει να νοιώσουμε με το σώμα μας στην ηθικότητα το στοιχείο του προστιθέμενου⁷⁵.

Το κοινό στοιχείο με τις προτάσεις που παρουσιάσαμε παραπάνω, είναι ο χρονικός –ιστορικός της προσδιορισμός (μετά το Άουσβιτς), και η κοινωνική της

⁷³ Adorno (1990), 358

⁷⁴ Ο.π.

⁷⁵ Ο.π.

τοποθέτηση. Το νέο στοιχείο που προσθέτει ο Adorno στην πραγμάτευση των ζητημάτων της ηθικής με την προσταγή του αυτή είναι το σωματικό στοιχείο. Οι ανάγκες, τα αισθήματα του σώματος δεν θεωρούνται εδώ ως ένας καταναγκασμός της φύσης ο οποίος περιορίζει την ελευθερία του ατόμου και άρα την ελεύθερη προαίρεσή του να πράξει με έναν ηθικά ορθό τρόπο. Αντίθετα το σώμα με τα άμεσα αντανακλαστικά του, με τις άμεσες αντιδράσεις του γίνεται επίσης ένας φορέας της ηθικής. Το Άουσβιτς όπως παρατηρεί ο Bernstein γίνεται αποτρόπαιο και απαράδεκτο επειδή συναισθηματικά δεν μπορεί να γίνει ανεκτό.⁷⁶ Η εμπειρία του σωματικού πόνου, του αφανισμού τόσων ανθρώπων είναι λογικά απαράδεκτη επειδή είναι συναισθηματικά και σωματικά απαράδεκτη και αφόρητη. Όμως πριν εξετάσουμε τις συνέπειες αλλά και τις προκείμενες της κατηγορικής αυτής προσταγής του Adorno θεωρούμε ότι θα πρέπει να αναφερθούμε, συνοπτικά έστω, στην έννοια του *προστιθέμενου*.

Το προστιθέμενο (*das Hinzutretende*) δεν ορίζεται αλλά μάλλον περιγράφεται ή καλύτερα σκιαγραφείται από τον Adorno αφού σύμφωνα με τον ίδιο αυτό δεν είναι παρά «*το όνομα αυτού που εξοβέλισε η αφηρημένη κατασκευή*»⁷⁷, η κατασκευή η οποία ταυτίζει τον καθαρό λόγο με τη βούληση, η κατασκευή η οποία ταυτίζει τη βούληση με τη συνείδηση. Όμως για τον Adorno η βούληση δεν είναι καθαρή συνείδηση, η βούληση δεν είναι καθαρός λόγος και η πράξη δεν μπορεί να ταυτιστεί απόλυτα με τη συνείδηση, αλλά υπάρχει κάτι πέρα από αυτή την ταύτιση. Όπως χαρακτηριστικά γράφει:

Το προστιθέμενο είναι παρόρμηση, υπόλειμμα μιας φάσης στην οποία ο δυϊσμός του εξωπνευματικού και του ενδοπνευματικού δεν είχε εμπεδωθεί ακόμη απολύτως... Η παρόρμηση, ενδοπνευματική και ταυτόχρονα σωματική οδηγεί πέρα από τη σφαίρα της συνείδησης στην οποία επίσης ανήκει. Με την παρόρμηση η ελευθερία εκτείνεται στην περιοχή της εμπειρίας και αυτό δίνει ζωή στην έννοιά της ως μια κατάσταση που δεν θα ήταν ούτε τυφλή ούτε καταπιεσμένη φύση⁷⁸.

Το προστιθέμενο δηλαδή –σύμφωνα με τον Adorno– είναι κάτι που αντιτίθεται στον δυϊσμό πνεύματος-ύλης αλλά και γενικότερα θα μπορούσαμε να πούμε στους κάθε λογής δυϊσμούς που έχει επιβάλλει η εργαλειοποίηση του Λόγου

⁷⁶ Bernstein (2001), 375

⁷⁷ Adorno (1990), 228

⁷⁸ Adorno (1990), 227-228

και η διαφωτιστική σκέψη γενικότερα. Είναι κάτι που δεν μπορούμε να το αναλύσουμε μέσα από όρους που παραπέμπουν σε δυϊστικά σχήματα όπως σωματικό-πνευματικό, ακριβώς επειδή αντιτίθεται στα σχήματα αυτά. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι το προστιθέμενο είναι κάτι που ξεγλιστρά από τον δυισμό για να πάρει το μέρος αυτού που κάθε φορά καταπιέζεται από το δυϊστικό σχήμα. Με αυτή την έννοια ισχυρίζεται ο Adorno ότι το προστιθέμενο δίνει ζωή στην έννοια της ελευθερίας. Διότι το προστιθέμενο μας κάνει να συλλάβουμε την έννοια της ελευθερίας ως μια κατάσταση που δεν θα ήταν τυφλή φύση αφού δεν θα ήταν άλογη φύση ούτε θα οριζόταν από τυφλή αναγκαιότητα, αλλά ούτε και καταπιεσμένη φύση αφού θα αναγνώριζε το υλικό, το σωματικό στοιχείο και θα του παρείχε τη θέση που του ανήκει.

Βεβαίως ο Adorno δεν αρνείται ούτε υποβιβάζει τη θεωρητική συνείδηση. Αντιθέτως σημειώνει: «*Η αληθινή πρακτική, το σύνολο των πράξεων που θα ανταποκρίνονταν στην ιδέα της ελευθερίας, απαιτεί βέβαια την πλήρη θεωρητική συνείδηση*»⁷⁹. Και θεωρεί την αποφασιοκρατία, την «αστόχαστη ελευθερία» ως καταστρεπτική, και απόδειξη αποτελεί σύμφωνα πάντα με τον ίδιο το τρίτο Ράιχ. Αλλά ταυτόχρονα παρατηρεί: «*Η πρακτική όμως χρειάζεται και ένα Άλλο, που δεν εξαντλείται στη συνείδηση, κάτι σωματικό που συνδέεται με τον Λόγο αλλά διαφέρει ποιοτικά από αυτόν*»⁸⁰. Αυτό το άλλο είναι βεβαίως το προστιθέμενο. Είναι το στοιχείο του αυθορμητισμού, για τον οποίο αναφέρει ο Adorno: «*Ο αυθορμητισμός είναι μια λειτουργία της συνείδησης: σκέψη και αφ' ετέρου ασυνείδητος και ακούσιος, το χτυποκάρδι του *res cogitans* πέρα από αυτό*»⁸¹.

Βλέπουμε δηλαδή ότι ο Adorno χρησιμοποιεί την έννοια του προστιθέμενου σαν μια συμφιλιοτική έννοια, μια έννοια που έρχεται να αποκαταστήσει ενωτικά το χωρισμό σκεπτόμενης και υλικής ουσίας, το διαχωρισμό μεταξύ μορφής και περιεχομένου. Όπως εύστοχα παρατηρεί ο Bernstein

η αντίληψη του προστιθέμενου εισήχθη ως ένας τεχνητός όρος,, ένα X, για κάτι που δεν είναι ούτε εντελώς σωματικό ούτε αμιγώς πνευματικό, αλλά «κάτι που δεν εξαντλεί η συνείδηση»... Είναι ένα προστιθέμενο και προς τις δύο κατευθύνσεις: μια

⁷⁹ Ο.π.

⁸⁰ Ο.π.

⁸¹ Ο. π.

σωματική προσθήκη στη συνειδητή κατανόηση, και μια γνωστική προσθήκη στη φυσική αντίδραση⁸².

Έτσι, για να επανέλθουμε στην κατηγορική προστακτική, σύμφωνα και πάλι με τον Bernstein

...η σωματική αντίδραση νοιώθει τον εαυτό της ως ένα επαρκή λόγο για να γίνει ο λόγος για την αυτοκατανόησή μας... Με το να γίνεται ο λόγος για την αυτοκατανόησή μας, το προστιθέμενο γίνεται ένα ηθικό προστιθέμενο, καθώς συνδέει τη φυσική αντίδραση με την έλλογη δράση, γίνεται ένα X που δεν ανήκει ούτε στο σύστημα των σωματικών αντιδράσεων ούτε στο αυτο-κίνητο έδαφος του αυτόνομου λόγου, αλλά γίνεται ένα φως που αναβοσβήνει συνδέοντας τα δύο. Συνδέοντας τα δύο, ξαναυλικοποιείται η ηθικότητα⁸³.

Το Άουσβιτς μας κάνει λοιπόν να νοιώσουμε την ηθικότητα και με το σώμα μας, και με το συναίσθημά μας και όχι απλώς ως επιταγή του λόγου. Στην θέση αυτή του Adorno καταδεικνύεται η σημασία που δίνει στον σωματικό-υλικό παράγοντα, όχι όμως σε αντιδιαστολή με το πνεύμα ή τον Λόγο, αλλά μάλλον προς την κατεύθυνση της αλληλεξάρτησής τους.

Σύμφωνα με τον Adorno, αυτό που προστάζουν τα γεγονότα που χαρακτηρίζονται από το όνομα του Άουσβιτς είναι να αλλάξουν τα πράγματα προς μια κατεύθυνση τέτοια ώστε αντίστοιχα γεγονότα να μην ξανασυμβούν. Για να γίνει όμως κάτι τέτοιο θα πρέπει να εξετάσουμε και να δράσουμε πάνω στις συνθήκες που δημιούργησαν τα γεγονότα αυτά, αν φυσικά δεχτούμε ότι τούτα δεν ήταν τυχαία. Πράγματι σε πολλά σημεία του έργου του, αλλά ιδιαίτερα στο κεφάλαιο αυτό της *Αρνητικής διαλεκτικής*, ο Adorno αναλύει τις συνθήκες αυτές.

Αυτό που καθιστά το Άουσβιτς τόσο αποτρόπαιο είναι η μαζική εξόντωση με διοικητικά μέτρα ενός τόσο μεγάλου αριθμού ανθρώπων ώστε η ποσότητα μετατρέπεται πλέον σε μια νέα ποιότητα, και αυτός ακόμα ο θάνατος χάνει το νόημά του και μετατρέπεται σε κάτι άλλο:

⁸² Bernstein (2001), 386

⁸³ Bernstein (2001), 387

*Δεν υπάρχει καμιά δυνατότητα πια να μπει ο θάνατος στη ζωή που εμπειράται το άτομο ως κάτι που συμφωνεί με την πορεία της. Το άτομο απογυμνώνεται από το πιο πενιχρό και έσχατο που του είχε απομείνει. Το γεγονός ότι στα στρατόπεδα δεν πέθαινε πια το άτομο, αλλά το αντιπροσωπευτικό δείγμα του είδους άνθρωπος δεν μπορεί παρά να προσβάλλει και τον θάνατο εκείνων που γλίτωσαν από αυτό το διοικητικό μέτρο*⁸⁴.

Δηλαδή τα θύματα αυτά δεν εξοντώθηκαν ως προσωπικότητες, ως ανθρώπινες οντότητες αλλά ως δείγματα ενός είδους. Όμως αυτό, σύμφωνα με τον Adorno, είναι μια, οσοδήποτε έμμεση ή διαμεσολαβημένη, συνέπεια της ταυτιστικής σκέψης, της σκέψης δηλαδή που δεν ανέχεται τη διαφορά: «*Το Άουσβιτς επιβεβαιώνει το φιλοσόφημα για την καθαρή ταυτότητα ως θάνατο*»⁸⁵.

Η ταυτιστική σκέψη είναι αποτέλεσμα του αστόχαστου διαφωτιστικού λόγου, που για να αντιμετωπίσει τον αρχέγονο φόβο και την αρχέγονη φρίκη του ανθρώπου απέναντι στη φύση, βάλθηκε να κυριαρχήσει επάνω σ' αυτήν αναγνωρίζοντάς την μόνο ως το έτερο, το μη ταυτό. Αυτή η κυριαρχία όμως, από κυριαρχία πάνω στην εξωτερική φύση επεκτάθηκε και σε κυριαρχία στην εσωτερική φύση του ανθρώπου και τελικά σε κυριαρχικές δομές μέσα στην κοινωνία. Η σκέψη η οποία φρίττει απέναντι στη φύση αντί να προσπαθήσει να συμφιλιωθεί μαζί της, είναι η σκέψη που κατ' επέκτασιν φρίττει απέναντι σε καθετί που δεν μπορεί να εκλάβει ως όμοιο. Είναι η σκέψη η οποία απωθεί, η οποία εξοβελίζει τη διαφορετικότητα και προσπαθεί να την καθυποτάξει⁸⁶. Σύμφωνα με τον Adorno οι Εβραίοι κυνηγήθηκαν ακριβώς ως εκπρόσωποι της διαφορετικότητας, και η μαζική τους γενοκτονία αποτελεί το αποκορύφωμα της ταυτιστικής σκέψης. Το γεγονός όμως αυτό αποκαλύπτει ότι η ταυτιστική σκέψη συνεπάγεται το θάνατο. Η ταυτιστική σκέψη δεν προσπαθεί να γνωρίσει το αντικείμενό της μέσα από τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά γνωρίσματά του, μέσα στην ετερότητά του αλλά προσπαθεί βίαια να το εξομοιώσει με τον εαυτό της,

⁸⁴ Adorno (1990), 355

⁸⁵ Ο.π.

⁸⁶ Βλ. και Horkheimer – Adorno (1996): «*Οι θεοί δεν μπορούν να απαλλάξουν τον άνθρωπο από το φόβο... Από το φόβο φαντάζεται πως θα απαλλαγεί όταν δεν θα υπάρχει πια τίποτε άγνωστο. Αυτό καθορίζει την τροχιά της απομυθοποίησης, του διαφωτισμού... Ο διαφωτισμός είναι μυθικός φόβος που έχει λάβει ριζική μορφή. Η θετικιστική καθαρή εμμονή στα δεδομένα όρια, το τελευταίο προϊόν του διαφωτισμού, δεν είναι τίποτε άλλο παρά ένα τρόπον τινά οικουμενικό ταμπού*» (47)... «*Η αντικειμενοποιημένη σε σταθερή εικόνα φρίκη γίνεται το σημάδι της εδραιωμένης κυριαρχίας των προνομοούχων. Τέτοια σημάδια παραμένουν οι γενικές έννοιες έστω και αν έχουν αποβάλλει κάθε ίχνος εικόνας*» (58)... *Με την προκαταβολική ταύτιση του μελετημένου ως το τέλος μαθηματοποιημένου κόσμου με την αλήθεια ο διαφωτισμός θεωρεί ότι διασφαλίζεται από την επιστροφή του μυθικού*» (61).

να το συμμορφώσει με τις κατηγορίες της. Η ταυτιστική σκέψη συνθλίβει το διαφορετικό. Έτσι και η ατομικότητα δεν μπορεί να γίνει ανεκτή παρά μόνο υπό την έννοια του δείγματος.

Μια άλλη συνέπεια της κυρίαρχης ορθολογικότητας, του εργαλειακού λόγου, που αποτελεί επίσης κατά τον Adorno μια συνθήκη, μια γενεσιουργό αιτία του Άουσβιτς είναι η «αστική ψυχρότητα».⁸⁷ Με τον όρο αυτόν ο Adorno εννοεί την αδιαφορία για τον συνάνθρωπο, και γενικότερα την αποστασιοποίηση από τα δυνατά αντικείμενα της εμπειρίας και την απειμπόληση της δυνατότητας μιας πλήρους και εμφαντικής σχέσης με τον κόσμο, με άλλα λόγια την «πτώχυνση» της εμπειρίας. Η «πτώχυνση» αυτή ήταν το τίμημα που πλήρωσε και πληρώνει ο εργαλειακός Λόγος της αυτοσυντήρησης που μετατρέπει το άτομο σε μια απομονωμένη, ανταγωνιστική μονάδα, διαλύοντας τελικά την ατομικότητά του⁸⁸. Αν οι άνθρωποι δεν καθορίζονταν κοινωνικά από αυτή την ψυχρότητα, δεν θα μπορούσαν να επιτρέψουν να συμβούν τέτοια γεγονότα. Όπως παρατηρεί ο Bernstein,

...Η προπαρασκευή [των ανθρώπων για το Άουσβιτς] είναι η διαβρωτικότητα της ταυτιστικής σκέψης, από την ορθολογική ηθικότητα στην γραφειοκρατική ορθολογικότητα και τους καπιταλιστικούς οικονομικούς υπολογισμούς, και η ψυχρότητα που εκκρίνει είναι η ψυχρότητα ως η δομική αρχή της αστικής υποκειμενικότητας⁸⁹.

Τα στοιχεία αυτά, δηλαδή η ταυτιστική σκέψη και η αστική ψυχρότητα, αλλά και η «απομάγευση» των ανθρώπων, η καταστροφή της «αύρας» τους και η μετατροπή τους σε δείγματα, είναι σύμφωνα με τον Adorno εγγενή στοιχεία του δυτικού πολιτισμού:

Το γεγονός ότι μπορούσε να συμβεί [το Άουσβιτς] μέσα σε όλη την παράδοση της φιλοσοφίας, της τέχνης και των διαφωτιστικών επιστημών, εκφράζει κάτι

⁸⁷ Adorno (1990), 355-356

⁸⁸ Η «πτώχυνση» αναλύεται επίσης στην *Διαλεκτική του διαφωτισμού*, ιδιαίτερα μέσα από το παράδειγμα του Οδυσσέα, ο οποίος προκειμένου να κυριαρχήσει επί της φύσης προβαίνει σε μια σειρά διαδοχικών παραιτήσεων που του εξασφαλίζουν μεν την αυτοσυντήρηση αλλά τον καθιστούν «φτωχότερο». Στις ηδονές δεν μπορεί να αφεθεί παρά μόνο αφού τις αποδυναμώσει προσπαθεί να πάρει μια γεύση τους όπως κάνει με το τραγούδι των Σειρήνων, ενώ σε ορισμένη συγκυρία (στη συνάντησή του με τον Κύκλωπα) αρνείται ακόμα και την ταυτότητά του: Horkheimer – Adorno (1996), Παράρτημα I, *Οδυσσέας ή Μύθος και διαφωτισμός*, 89-142

⁸⁹ Bernstein (2001), 410

*παραπάνω από την ιδέα ότι ο πολιτισμός, το πνεύμα, δεν κατάφερε να συγκινήσει και να αλλάξει τους ανθρώπους. Μέσα στους ίδιους αυτούς τομείς, στην εμφανική αξίωση της αυτάρκειάς τους κατοικεί η αναλήθεια. Όλος ο πολιτισμός μετά το Άουσβιτς, μαζί με την επείγουσα κριτική του, είναι σκουπίδια*⁹⁰.

Ωστόσο, και αυτό καθορίζει σε ένα μεγάλο βαθμό το νόημα της κατηγορικής προστακτικής, ο Adorno σε καμία περίπτωση δεν στρέφεται σε προ-πολιτισμικές καταστάσεις για να βρει μια ουτοπία. Θεωρεί ότι η πλήρης απεμπόληση του πολιτισμού μπορεί να οδηγήσει μόνο στη βαρβαρότητα, και όπως χαρακτηριστικά αναφέρει «η κριτική του πολιτισμού και η βαρβαρότητα δεν ζουν χωρίς να συμφωνούν»⁹¹. Αν μείνουμε μόνο στα ψευδή χαρακτηριστικά του πολιτισμού και τον απορρίψουμε θα είναι σαν να πετάμε «το παιδί μαζί με τα νερά του λουτρού»⁹². Άρα, εκείνο που θα πρέπει να γίνει είναι ένας αυτοστοχασμός του Λόγου, ένας διαφωτισμός του διαφωτιστικού λόγου γύρω από τον εαυτό του, και μια επανεξέταση της σχέσης μεταξύ κοινωνίας και φύσης:

*Μεταφυσικές εκτιμήσεις οι οποίες ζητούν να απαλλαγούν από τα στοιχεία τους που είναι συστατικά του πολιτισμού, διαμεσολαβημένα, αρνούνται τη σχέση των δήθεν καθαρών κατηγοριών τους προς το κοινωνικό περιεχόμενο. Παραβλέποντας την κοινωνία, ενθαρρύνουν τη συνέχιση της ύπαρξής της με τις υφιστάμενες μορφές, οι οποίες από τη μεριά τους φράσσουν τον δρόμο προς τη γνώση της αλήθειας μαζί με την πραγματοποίησή της. Το είδωλο μιας καθαρής πρωτογενούς εμπειρίας κοροϊδεύει όσο και το πολιτιστικά επεξεργασμένο, ο εξαντλημένος θησαυρός κατηγοριών αυτού που είναι θέσει. Η μόνη διέξοδος είναι αυτή που καθορίζει και τα δύο ως διαμεσολαβημένα, τον πολιτισμό ως σκέπασμα πάνω από την ακαθαρσία, και τη φύση, ακόμα και όπου γίνεται πρωτογενές πέτρωμα του είναι, ως προβολή της κακής πολιτιστικής επιθυμίας να μείνουν τα πράγματα ως έχουν παρ' όλες τις αλλαγές*⁹³.

Θα πρέπει δηλαδή να αποκαλυφθεί η κυρίαρχη λειτουργία του Λόγου και τα συμφέροντα τα οποία αυτός έχει εξυπηρετήσει στην πορεία του πολιτισμού και της ιστορίας, προκειμένου να δημιουργηθεί η δυνατότητα ανάδυσης μιας άλλης μορφής ορθολογικότητας. Επίσης θα πρέπει να αποκαλυφθεί η ιστορικότητα και οι

⁹⁰ Adorno (1990), 359

⁹¹ Adorno (1990), 361

⁹² Adorno (2000), 113

⁹³ Adorno (1990), 361

κοινωνικές συνιστώσες των δήθεν αιώνιων και αμετάβλητων οντολογικών εννοιών και κατηγοριών, να αποκαλυφθούν οι συνθήκες που τις δημιούργησαν και να διερευνηθούν οι όροι ενός πολιτισμού που θα σέβεται τη φύση. Η ιστορία θα πρέπει να ερμηνευθεί και ο πολιτισμός να επαναξιολογηθεί και να αποκαλυφθεί η αποξένωση του υλικού και του συναισθηματικού στοιχείου από το πνευματικό, η οποία αδυνατίζει τελικά το πνεύμα. Έτσι, ο πολιτισμός καθώς και η ιστορία μπορεί να απορριφθούν αλλά μόνο δίνοντας τη θέση τους σε έναν άλλο πολιτισμό, στον οποίον ο λόγος δεν θα είναι μόνο ο λόγος της αυτοσυντήρησης αλλά θα είναι και ο λόγος της συμφιλίωσης με το μη ταυτό και όπου το σωματικό στοιχείο δεν θα καταπιέζεται και δεν θα περιφρονείται.

Η έμφαση που δίνει ο Adorno στο σωματικό στοιχείο και στην ένταση της αποστροφής που σύμφωνα με τον ίδιο προκαλεί το πάσχειν καθώς και ο προβληματισμός του για το τι πρέπει να γίνει ώστε να μην ξανασυμβούν αποτρόπαια γεγονότα όπως αυτά που συμβολίζει εμβληματικά το όνομα Άουσβιτς, έχουν δώσει λαβές σε μια σειρά από κριτικές που παραλληλίζουν τη θεώρηση του Adorno με φιλελεύθερες ηθικές θεωρήσεις. Έτσι, σύμφωνα με τον Geuss, ο οποίος προσπαθεί να διερευνήσει τη σημασία της ηθικής του Adorno στην εποχή μας, η στάση του Adorno απέναντι στο πάσχειν είναι μη διαλεκτική και λανθασμένη, και αυτό δεν ισχύει μόνο για μια σύγχρονη ανάγνωση του έργου του, αλλά ακόμα και για την εποχή του. Ο Geuss ταυτίζει σε μεγάλο βαθμό την αντίληψη του Adorno για το πάσχειν με την αντίστοιχη θέση των φιλελεύθερων θεωρητικών της ηθικής, οι οποίοι θεωρούν ότι η μείωση του πάσχειν είναι τόσο σημαντική ώστε προκειμένου να επιτευχθεί νομιμοποιείται η χρήση διαφόρων μεθόδων επέμβασης. Ο Geuss φέρνει μάλιστα σαν παράδειγμα τον πρόσφατο πόλεμο στο Ιράκ και τις ενέργειες της αμερικάνικης κυβέρνησης, οι οποίες υποτίθεται ότι νομιμοποιούνται ακριβώς από την πρόθεση της ελάττωσης του πάσχειν, η οποία –πάντα κατά τον Geuss– είναι κοινό ζητούμενο τόσο για τον Adorno όσο και για τους φιλελεύθερους.⁹⁴

Ωστόσο εμείς θεωρούμε ότι αυτή η προσέγγιση του Geuss είναι πολύ επιφανειακή και τελικά άστοχη για πολλούς λόγους. Πρώτον, όταν αναφέρεται στο πάσχειν και στην στάση που θα όφειλε κανείς να τηρεί απέναντι σ' αυτό, ο Adorno δεν το θεωρεί σαν μια μοιραία κατάσταση απέναντι στην οποία οφείλει κανείς να δράσει βελτιωτικά με την έννοια του μικρότερου κακού. Για τον Adorno, το πάσχειν

⁹⁴ Geuss (2005), 3-20

είναι καρπός μιας συνολικής κατάστασης πραγμάτων και ταυτόχρονα κινητήρια δύναμη για την αλλαγή τους. Διότι μέσω του πάσχειν το πρόσωπο που υποφέρει βιώνει και την επιτακτικότητα της αλλαγής της κατάστασης που το φέρνει σ' αυτή τη θέση. Έτσι, για τον Adorno, κατά καμία έννοια το ζητούμενο δεν είναι να δράσουμε βελτιωτικά με σκοπό να μειώσουμε το πάσχειν, αλλά ακριβώς να δράσουμε στη ρίζα των κοινωνικών εκείνων συνθηκών που το δημιουργούν. Αυτή η προσέγγιση είναι κατά τη γνώμη μας εντελώς διαφορετική από τις προσεγγίσεις και τους χειρισμούς σχετικά με τον πόλεμο του Ιράκ τον οποίο αναφέρει ο Geuss σαν παράδειγμα κατά την ανάπτυξη του επιχειρήματός του. Στην περίπτωση του πολέμου αυτού η κατάσταση των πραγμάτων όχι μόνο θεωρείται δεδομένη και δικαιολογημένη, αλλά επίσης δεν υποβάλλεται σε κριτική. Οι ρίζες των όποιων κακών δεν αναζητούνται, αλλά γίνεται μια προσπάθεια να δράσει κανείς βελτιωτικά, ή, ακόμα χειρότερα, πίσω από την πρόφαση της βελτιωτικής δράσης να καλύψει άλλες σκοπιμότητες.

Εξάλλου από το έργο του Adorno είναι σαφές ότι ο Adorno οραματίζεται μια άλλη κοινωνία, δίνει δηλαδή ένα θετικό όραμα. Δεν στοχεύει απλώς στο λιγότερο κακό αλλά στο καλό, δίνοντας μάλιστα στο έργο του μια ουτοπική προοπτική⁹⁵. Περαιτέρω, όταν ο Adorno παραθέτει προτάσεις που θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν ηθικές-αξιακές, του τύπου «δεν πρέπει να υπάρχουν βασανιστήρια» ή «ομόφρων οφείλει να είναι κανείς μόνο με το πάσχειν των ανθρώπων» κ.ο.κ. αυτές οι προτάσεις, όπως τονίζει ο ίδιος σε διάφορα σημεία του έργου του, είναι προτάσεις οι οποίες διατυπώνονται μόνο ενόψει συγκεκριμένων καταστάσεων, από τις οποίες και αντλούν την ισχύ τους. Και δεν θα πρέπει να αποσπώνται απ' αυτές και να θεωρούνται ως απόλυτες. Χαρακτηριστικά αναφέρει:

... Αν όμως ένας ηθικός φιλόσοφος άρπαζε αυτές τις προτάσεις και θριαμβολογούσε νομίζοντας πως τσάκωσε τους κριτικούς της ηθικής να αναφέρουν και αυτοί τις αξίες που με ικανοποίηση διακηρύσσουν οι ηθικοί φιλόσοφοι, το συμπέρασμά τους θα ήταν εσφαλμένο. Αληθείς είναι οι προτάσεις ως παρόρμηση όταν ανακοινώνεται ότι κάπου έγιναν βασανισμοί. Δεν επιτρέπεται να εκλογικεύονται· ως αφηρημένη αρχή θα περιέρχονταν αμέσως στην κακή απειρότητα της λογικής παραγωγής και της ισχύος τους. Η κριτική της ηθικής αφορά τη μεταφορά της λογικής

⁹⁵ Πρβ. και Adorno (2000), 358-359 (αφορισμός 153)

*της συνέπειας στη συμπεριφορά των ανθρώπων, όπου η αυστηρή λογική συνέπεια γίνεται όργανο ανελευθερίας.*⁹⁶

Εξ' άλλου, όπως θα δείξουμε και στη συνέχεια, σύμφωνα με τον Adorno η ιδανική κατάσταση για τα άτομα δεν είναι εκείνη η οποία θα προστατεύει με τον καλύτερο τρόπο τα στενά ιδιωτικά τους συμφέροντα, και το σωστό ηθικό πλαίσιο δεν θα ήταν εκείνο που θα τα προστάτευε από έναν εχθρικό ή αδιάφορο κόσμο. Αντίθετα, όπως έχει διατυπώσει σε πολλά σημεία του έργου του, το άτομο γίνεται άτομο μόνο μέσω της αλλολοδιαπλοκής του με την κοινωνία. Ο Adorno οραματίζεται λοιπόν μια κοινωνία η οποία όχι μόνο δεν θα αποτρέπει, αλλά θα βοηθά το άτομο να αυτοπραγματωθεί. Μέσα σε μια τέτοια κοινωνία τα ατομικά συμφέροντα δεν θα έρχονταν σε σύγκρουση με τα συλλογικά, αλλά αντίθετα θα εναρμονίζονταν μ' αυτά, αφού για τον Adorno η σύγκρουση ατομικού-συλλογικού είναι αποτέλεσμα των κοινωνικών δομών που στηρίζονται στην κυριαρχία. Ο Adorno θεωρεί δηλαδή ότι είναι εφικτή μια ζωντανή και ολόπλευρη σχέση του ατόμου με την κοινωνία.

Με μια τέτοια ερμηνεία της αντορνιακής ηθικής συμφωνεί και ο Axel Honneth. Για τον Honneth η έννοια του πάσχειν που χρησιμοποιεί ο Adorno δεν είναι εκείνη της διαπίστωσης μιας σαφούς, γλωσσικά αρθρωμένης εμπειρίας, αλλά μάλλον έχει έναν χαρακτήρα ο οποίος υπερβαίνει την εμπειρία και μάλιστα, σύμφωνα πάντα με τον Honneth, προϋποτίθεται «υπερβατολογικά» οπουδήποτε οι άνθρωποι βιώνουν την απώλεια της αυτοπραγμάτωσης και τελικά της ευτυχίας τους μέσω περιορισμού των λογικών τους ικανοτήτων. Διότι, όπως έχουμε δει, για τον Adorno η παραμόρφωση του Λόγου, η συρρίκνωσή του στην εργαλειακή του διάσταση, είναι μια προϋπόθεση της «λάθος» κοινωνίας την οποία ο Adorno θέτει στο στόχαστρο της κριτικής του. Εξάλλου ο Honneth προσθέτει πως ο Adorno ακολουθεί την άποψη του Freud ότι οι άνθρωποι αντιδρούν στον περιορισμό της λογικής τους ικανότητας (rationality) με μια σωματική αίσθηση του πάσχειν. Εκτός απ' αυτό ο Honneth ανιχνεύει επίσης στην έννοια του πάσχειν που χρησιμοποιεί ο Adorno μια γνωστική δύναμη. Εντοπίζει αυτή τη διάσταση στη διατύπωση του Adorno ότι «*η φυσική στιγμή [του πάσχειν] λέει στη γνώση μας ότι το πάσχειν θα έπρεπε να μην υπάρχει, ότι τα πράγματα θα έπρεπε να είναι διαφορετικά*». Έτσι συνδέει το πάσχειν με μια γνωστική δυνατότητα αλλά και με μια σωματική παρόρμηση, οι οποίες εγγυώνται

⁹⁶ Adorno (1990), 281

την ικανότητα των υποκειμένων να αντιστέκονται στις εργαλειακές απαιτήσεις του καπιταλιστικού τρόπου ζωής.⁹⁷

Στο συμπέρασμα ότι ο παραλληλισμός μεταξύ της ηθικής φιλοσοφίας του Adorno και του μεταμοντέρνου φιλελευθερισμού είναι παραπλανητικός καταλήγει και η Jaeggi στον σχολιασμό που κάνει στην αρνητική θεώρηση των *Minima Moralia*. Αναφέρει ως παράδειγμα τον φιλελευθερισμό του Richard Rorty, το κύριο ζητούμενο της θεωρίας του οποίου είναι η αποφυγή της βάνουσης συμπεριφοράς (*cruelty*). Η θεώρηση αυτή προσπαθεί μεν να αναγνωρίσει τις πηγές του πάσχουν, αλλά στερείται αναφορών σε θετικές αξίες ή ιδέες μιας ολοκληρωμένης ζωής. Για την Jaeggi κάθε παραλληλισμός αυτής της φιλελεύθερης (*liberalist*) ηθικής με την ηθική του Adorno είναι παραπλανητικός, διότι ο Adorno όχι μόνο προχωρεί πέρα από την αποφυγή της βαναυσότητας και του πάσχουν, αλλά επίσης γι' αυτόν τα ερωτήματα σχετικά με την καλή ζωή εγείρουν αξιώσεις αλήθειας. Τα ερωτήματα αυτά δεν στρέφονται προς την επίτευξη μιας αβλαβούς αμοιβαίας συνύπαρξης μεταξύ των ανθρώπων, αλλά προς έναν εντελώς διαφορετικό τρόπο συμβίωσης που θα προωθούσε την ανθρώπινη ευτυχία. Όπως τονίζει η Jaeggi, ο Adorno οραματίζεται ένα θετικό σύμπαν.⁹⁸

Στο σημείο αυτό θα θέλαμε να αναφέρουμε ακόμα μια ένσταση σχετικά με την λειτουργία του σωματικού στοιχείου στην κατηγορική προστακτική. Ο David Michael Levin θεωρεί προβληματική τη σύνδεση που κάνει ο Adorno μεταξύ του σωματικού στοιχείου και της ηθικότητας. Αναγνωρίζει μεν στον Adorno τη σκέψη μιας κατηγορικής προσταγής εγγεγραμμένης στο σώμα, θεωρεί όμως ότι ο Adorno δεν μπορεί να κατανοήσει τη σωματική αυτή αίσθηση παρά μόνο ως εξωτερικά επιβαλλόμενη (από τον Χίτλερ), μόνο σαν μια βουβή, αντανεκλαστική αίσθηση ανίκανη να μιλήσει, να αρθρώσει το νόημα του ηθικού⁹⁹. Ωστόσο εμείς θεωρούμε ότι η κριτική αυτή παραβλέπει τις θέσεις του Adorno σχετικά με την σύνδεση και την αλληλοδιαπλοκή του σωματικού στοιχείου με το πνευματικό, και ιδιαίτερα την ανάλυση της έννοιας του προστιθέμενου και την κριτική στην καντιανή απαίτηση για καταπίεση των ορμών. Το στοιχείο της εξωτερικά επιβαλλόμενης αίσθησης είναι απλώς το ιστορικό στοιχείο της διαλεκτικής του Adorno. Η συμβολή του σωματικού

⁹⁷ Honneth (2005), 50-64

⁹⁸ Jaeggi (2005), 65-82

⁹⁹ Levin (2001), 1-20

στοιχείου στην ηθικότητα θεωρούμε ότι είναι πολύ σημαντική για τον Adorno, και η «νέα κατηγορική προστακτική» απλά το τονίζει και το αναδεικνύει περισσότερο.

Η διαπλοκή απόγνωσης και ελπίδας και το ζήτημα της αλήθειας

Ένα γεγονός όπως το Άουσβιτς, που κατά τον Adorno δείχνει ως που μπορεί να φτάσουν οι συνέπειες του εργαλειακού λόγου και της ταυτιστικής σκέψης, εκτός από τη «νέα κατηγορική προστακτική» δημιουργεί και απόγνωση. Και γενικότερα όμως μέσα στο έργο του βλέπουμε πολλές φορές τον Adorno να καταλήγει στην απόγνωση. Απόγνωση που δημιουργούν όλα τα δεινά, όλα τα προβλήματα, όλα τα νοσηρά στοιχεία που βλέπει στην κοινωνία. Βέβαια κύρια αιτία της απόγνωσης αποτελεί η εμπειρία του φασισμού που εκτός των άλλων μετέβαλε για πάντα –κατά τον Adorno– το νόημα του θανάτου, έκανε δηλαδή το θάνατο να μην είναι το χειρότερο που έχει να φοβάται κανείς, εξευτέλισε τον θάνατο. Με την αντικαταστασιμότητα των ατόμων και τη διαχείρισή τους σαν όμοιες ανταλλάξιμες μονάδες απ’ ενός ο θάνατος έχασε την τρομακτικότητά του, γιατί αυτό που πεθαίνει δεν είναι πια μια ξεχωριστή, μοναδική ύπαρξη αλλά απλώς καταστρέφεται ένα δείγμα το οποίο την επόμενη κιόλας στιγμή μπορεί άνετα να αντικατασταθεί, απ’ ετέρου ο φασισμός δημιούργησε ένα καθεστώς όπου έχει κανείς να φοβάται πράγματα πολύ χειρότερα από το θάνατο. Με δεδομένες αυτές τις αιτίες λοιπόν πολύ συχνά ο Adorno καταλήγει στην απόγνωση. Απόγνωση για το ότι είναι πολύ δύσκολο αν όχι αδύνατο να ξεφύγει κανείς από το πλέγμα της τύφλωσης, να αποστασιοποιηθεί από την δεδομένη τάξη πραγμάτων προκειμένου να την κρίνει, αφού και η ίδια η αποστασιοποίηση προϋποθέτει την αποδοχή της τάξης αυτής, αλλά και απόγνωση για τη δυνατότητα ενός άλλου κόσμου.

Έτσι είναι τουλάχιστον εύλογο ότι όπως και οι περισσότεροι σχολιαστές, ο M. Jay¹⁰⁰ θεωρεί τον πεσιμισμό κυρίαρχο στο έργο του Adorno. Ο πεσιμισμός υπάρχει πράγματι και θεωρούμε ότι είναι δικαιολογημένος δεδομένων των συγκεκριμένων ιστορικών συνθηκών. Πιστεύουμε όμως ότι δεν είναι κυρίαρχος διότι –όπως θα δείξουμε και παρακάτω– πάντα διαπλέκεται με την ελπίδα, η οποία θεωρούμε ότι για τον Adorno είναι εγγενής και αζεχώριστη απ’ αυτό που ο ίδιος –σε

¹⁰⁰ Jay (1984), 17

συμφωνία με τον Καντ— ονομάζει ανθρωπότητα, έστω και αν αυτό δεν έχει επιτευχθεί ακόμα. Εξάλλου όπως λέει ο ίδιος,

*η συνείδηση δεν θα μπορούσε να απελπιστεί βλέποντας το γκριζο, αν δεν διέθετε την έννοια ενός διαφορετικού χρώματος, μεμονωμένα ίχνη του οποίου δεν λείπουν από το αρνητικό όλον. Αυτό το χρώμα προέρχεται πάντοτε από το παρελθόν, η ελπίδα από το αντίθετό της, από αυτό που δεν μπορούσε παρά να καταποντισθεί ή είναι καταδικασμένο*¹⁰¹.

Πράγματι, όσο κι αν σε πολλά σημεία του έργου του Adorno η απόγνωση φαίνεται απόλυτη και καταλυτική, αυτή η απόγνωση είναι αξεχώριστη από την ελπίδα ότι ο κόσμος, η κοινωνία μπορεί πράγματι να αλλάξει προς το καλύτερο, προς την κατεύθυνση της κατάργησης της αδικίας. Η ελπίδα αυτή διαφαίνεται ήδη στην πεποίθηση του Adorno ότι υπό το καθεστώς της κυριαρχίας κανένας δεν είναι ευτυχισμένος. Ούτε ο κυριαρχούμενος αλλά ούτε και ο κυρίαρχος. Ούτε ο κύριος, ούτε και ο σκλάβος. Ο θύτης, προκειμένου να κάνει τους άλλους θύματά του έχει ήδη αλλοτριώσει, έχει κάνει θύμα τον ίδιο του τον εαυτό. Και αυτό του στερεί τη δυνατότητα της ευτυχίας. Αυτό κατά τον Adorno ισχύει σε όλες τις μορφές των κοινωνικών δομών. Στο χώρο της πολιτικής, στον εργασιακό χώρο στους θεσμούς όπως ο γάμος και η οικογένεια, στις σχέσεις των δύο φύλων. Σε όλες αυτές τις δομές οι σχέσεις κυριαρχίας μολύνουν και διαβρώνουν τις εμπειρίες των ανθρώπων και τους οδηγούν στη δυστυχία. Όπως επισημαίνει χαρακτηριστικά ο Adorno, «*όχι μόνο η αντικειμενική δυνατότητα αλλά και η υποκειμενική ικανότητα για ευτυχία θα είναι υπόθεση μόνο της ελευθερίας*»¹⁰². Αυτή λοιπόν η γενικευμένη αν και όχι πάντα προφανής δυστυχία που στο καθεστώς κυριαρχίας βρίσκεται στον πυρήνα κάθε σχέσης και κάθε ύπαρξης δημιουργεί από μόνη της την ελπίδα της αλλαγής της. Αυτή η ελπίδα προκύπτει επίσης ως συνέπεια του προφανούς παραλογισμού ότι ενώ η ευτυχία αποτελεί σταθερό ζητούμενο των ανθρώπων όλοι ζουν μέσα στη δυστυχία.

Η δύναμη και η σημασία που έχει η ελπίδα για τον Adorno, ακόμα και όταν οι αντικειμενικές συνθήκες δεν φαίνεται καθόλου να την ευνοούν, ή μάλλον ακριβώς τότε, παρουσιάζεται γλαφυρά στο ακόλουθο απόσπασμα:

¹⁰¹ Adorno (1990), 370

¹⁰² Adorno (2000), 169

Η κακομοιριά της ανατολής του ήλιου στη Συμφωνία των Άλπεων του Richard Strauss δεν οφείλεται μόνο στις κοινότοπες αρμονικές αλληλουχίες, αλλά στην ίδια τη λαμπρότητα. Διότι καμιά ανατολή, ούτε στα ψηλά βουνά, δεν είναι πομπώδης, θριαμβευτική, κυριαρχική, αλλά πάντοτε αδύναμη και διστακτική όπως η ελπίδα πως κάποτε τα πράγματα θα μπορέσουν να είναι καλά, και ακριβώς σε αυτό το άσημο του πιο κραταιού φωτός βρίσκεται το συγκινητικά επιβλητικό¹⁰³.

Εκτός απ' αυτά όμως η ελπίδα αποτελεί για τον Adorno και μια ηθική συμπεριφορά, και μάλιστα τόσο πιο πολύ όσο πιο ανέφικτο φαίνεται το αντικείμενο της ελπίδας αυτής. Κι αυτό γιατί μόνο μια τέτοια ελπίδα μπορεί να γλιτώσει τον άνθρωπο από την παραίτηση. Εξάλλου για τον Adorno η ελπίδα, οσοδήποτε ασθενική ή εκ πρώτης όψεως αδικαιολόγητη, έχει με το μέρος της την αλήθεια. Διότι για τον Adorno η αλήθεια δεν βρίσκεται τόσο στην πλευρά του ισχύοντος, όσο στην πλευρά του δέοντος. Όπως σημειώνει ο Γ. Σαγκριώτης: «*Αληθινό δεν είναι ό,τι αρμόζει αντικειμενικά τη δεδομένη ιστορική στιγμή, αλλά «μόνο ό,τι δεν ταιριάζει στον κόσμο αυτό»*»¹⁰⁴. Απλώς το ισχύον, με τη δύναμη που έχει ως τέτοιο επιβάλλεται στην ανθρωπότητα ως αμετάβλητος και φυσικός ακόμα νόμος και κανόνας, ή αλλιώς σύμφωνα με τα λόγια του ίδιου του Adorno «*τα ζητήματα της αλήθειας μετατρέπονται σε ζητήματα της εξουσίας*»¹⁰⁵. Με άλλα λόγια, κυριαρχούν οι ιδεολογίες οι οποίες έχουν τη δύναμη να επιβληθούν όχι με την αλήθεια του περιεχομένου τους, αλλά με την εξουσία των φορέων τους. Έτσι «*η ίδια η αλήθεια δεν είναι δυνατή παρά ως κριτική του ψεύδους*»¹⁰⁶. Στο ερώτημα αν μπορεί να προσδιοριστεί η αλήθεια, ο Adorno απαντά θετικά βάλλοντας κατά του σχετικισμού¹⁰⁷. Η αλήθεια, η αντικειμενική αλήθεια, υπάρχει. Απλώς, «*οι έννοιες του υποκειμενικού και του αντικειμενικού έχουν αντιστραφεί πλήρως*»¹⁰⁸ και οφείλουμε να τις επαναπροσδιορίσουμε. Η κυρίαρχη τάξη πραγμάτων θεωρεί αντικειμενική «*την αδιαφιλονίκητη πλευρά του φαινομένου*»¹⁰⁹, την πρόσοψη που βλέπει η πλειοψηφία, άρα μια φαινομενικότητα, άρα το υποκειμενικό. Η πλευρά αυτή μπαίνει έτσι στη θέση της ίδιας της «*σχέσης προς το αντικείμενο*»¹¹⁰, σφετερίζεται την «*ειδική εμπειρία*

¹⁰³ Adorno (2000), 119

¹⁰⁴ Σαγκριώτης (2003), 141

¹⁰⁵ Adorno (2000), 191

¹⁰⁶ Σαγκριώτης (2003), 1

¹⁰⁷ Adorno (2000), 144

¹⁰⁸ Ο.π.

¹⁰⁹ Ο.π.

¹¹⁰ Ο.π.

του πράγματος»¹¹¹, δηλαδή την όντως αντικειμενικότητα. Όμως, η απόφαση της πλειοψηφίας, επειδή έχει με το μέρος της τους πολλούς, δεν είναι γι' αυτό το λόγο και αντικειμενική.

Εξάλλου μια κριτική που κάνει ο Adorno στον Νίτσε¹¹² είναι ότι ενώ ο τελευταίος καταδικάζει τη θρησκεία για το γεγονός ότι τοποθετεί την πίστη στη θέση της αλήθειας και προβάλλει τη μακαριότητα ως απόδειξη της αλήθειας αυτής, ο ίδιος κάνει ένα ανάλογο σφάλμα: Τοποθετεί τη μοίρα, το πεπρωμένο, το υπάρχον στη θέση της αλήθειας. Όμως αυτό για τον Adorno δεν συνιστά τίποτε άλλο από παραίτηση και προσαρμογή στην αδικία. Το ότι διαγνώσθηκε μια φορά το κακό δεν σημαίνει ότι πρέπει να το αποδεχτούμε σαν μοίρα και να προσαρμοστούμε σ' αυτό. Μπορούμε να το αλλάξουμε.

Βλέπουμε λοιπόν ότι στον Adorno η ελπίδα παίρνει μια άλλη μορφή. Δεν είναι λ.χ. η ελπίδα στη χριστιανική μετά θάνατον ζωή, αλλά είναι η προϋπόθεση θα μπορούσε να πει κανείς της αλήθειας. Είναι η μορφή μέσα από την οποία αναδύεται η αλήθεια, μέσα από τη μη αποδοχή της πραγματικότητας όταν αυτή εμφανίζεται ως αδικία. Αλήθεια δεν είναι η αποδοχή της κακής ύπαρξης *«επειδή κάποτε διαγνώσθηκε ως τέτοια»*. Η ελπίδα δηλαδή, που μπορεί να γεννηθεί μέσα από την απόγνωση, συνιστά ηθική συμπεριφορά επειδή βοηθά τον άνθρωπο να διαλύσει το πλέγμα τύφλωσης που παρουσιάζει ως αληθινό, μόνιμο και αμετάλλακτο το ισχύον.

Προς την ελπίδα αυτή μπορεί να οδηγήσουν επίσης οι αναμνήσεις της παιδικής ηλικίας. Ο Adorno στρέφεται συχνά στην παιδική ηλικία¹¹³ ως μια ηλικία την οποία δεν έχει διαμορφώσει ακόμα η ολική δομή της πραγματοποίησης, ως μια περίοδο που ο άνθρωπος, το παιδί δηλαδή, έχει μια πλήρη, ολοκληρωμένη και μη διαστρεβλωμένη σχέση με τα αντικείμενα, μια πλήρη, εμφαντική εμπειρία της πραγματικότητας. Στην ηλικία αυτή, η σχέση υποκειμένου-αντικειμένου βασίζεται στην αγάπη, στη μίμηση, στο ενδιαφέρον για το διαφορετικό. Ίχνη αυτής της παιδικότητας που υπάρχουν στην ενήλικη ζωή μπορούν να λειτουργούν σαν αναμνήσεις, κατά το πρότυπο θα μπορούσαμε να πούμε της πλατωνικής ανάμνησης της ψυχής, και να βοηθούν στην ανάπτυξη και τη διατήρηση της ελπίδας. Πέρα απ' αυτό, όπως σημειώνει και ο Bernstein ο Adorno αναγνωρίζει ψήγματα ευτυχίας και

¹¹¹ Ο.π.

¹¹² Adorno (2000), 176 κ.ε.

¹¹³ Πρβ. μεταξύ άλλων Adorno (2000), 273κ.ε., 334κ.ε.

πλήρους εμπειρίας διασκορπισμένα μέσα στον κόσμο ¹¹⁴, τα οποία επίσης μπορούν να λειτουργήσουν ως υπόσχεση που δημιουργεί μια ελπίδα.

Μέσα από την ελπίδα που μπορεί να δημιουργήσει η απόγνωση αλλά και η διαίσθηση ότι τα πράγματα μπορεί να είναι διαφορετικά, δίνεται στον άνθρωπο η δυνατότητα να αποκτήσει μια ουσιαστική σχέση με τα αντικείμενα της εμπειρίας. Η δυνατότητα αυτή ίσως τον οδηγήσει σε μια άλλη κοινωνία όπου η υπόθεσή του θα μπορεί να είναι κοινή με την υπόθεση του κόσμου, όπου το άτομο και η κοινωνία, το μερικό και το γενικό θα είναι συμφιλιωμένα και όχι εναντιωματικά.

¹¹⁴ Bernstein (2001), 438

III. Ηθική και πολιτική

Υπεράσπιση του Καντ: Ηθική και Μεταφυσική στον Adorno

Είδαμε παραπάνω τα κύρια σημεία της κριτικής που ασκεί ο Adorno στον Καντ. Δηλαδή ότι ο φορμαλιστικός-τυποποιητικός λόγος δεν μπορεί να θεμελιώσει ηθικότητα, και ότι ο Καντ δημιουργεί ένα «φράγμα» (block) μεταξύ αισθητού και νοητού κόσμου και παρουσιάζει τα άτομα ελεύθερα εσωτερικά ώστε να μπορούν να πράξουν ηθικά, εκχωρώντας έτσι στον εμπειρικό κόσμο και τελικά στην κοινωνία το δικαίωμα να τα καταπιέζει και ουσιαστικά να μην τους αφήνει τα περιθώρια για την εκπλήρωση της ηθικότητας.

Παρ' όλ' αυτά όμως, ο Καντ αποτελεί επίσης ένα θετικό πρότυπο για τον Adorno και δεν είναι λίγα τα σημεία της καντιανής ηθικής φιλοσοφίας που όχι μόνο εξαίρονται από τον Adorno αλλά αποτελούν υποδείγματα για την ανάπτυξη της φιλοσοφικής σκέψης του. Ο Albrecht Wellmer αναφερόμενος στην αντιμετώπιση της καντιανής μεταφυσικής από τον Adorno, σχολιάζει:

Ο Adorno βλέπει το περιεχόμενο αλήθειας της μεταφυσικής στην παρόρμησή της να υπερβεί καθετί απλώς υπάρχον προς ένα απόλυτο. Αυτή η υπερβατική παρόρμηση δεν είναι τίποτε άλλο από την «υπερβαίνουσα στιγμή» σε όλη τη σκέψη, χωρίς την οποία, για τον Adorno, η ιδέα της αλήθειας... θα αναγόταν στο τίποτα¹¹⁵.

Πράγματι, όπως έχουμε ήδη τονίσει παραπάνω, για τον Adorno το υπάρχον και ισχύον δεν πρέπει να γίνονται αποδεκτά σαν αναπόφευκτη μοίρα και σαν αλήθεια, αλλά να διερευνάται η δυνατότητα υπέρβασής τους: «...είναι πρώτιστη αναλήθεια να παρουσιάζεται ως αλήθεια η ύπαρξη που έχει διαγνωσθεί ως κακή, απλώς και μόνο επειδή κάποτε διαγνώσθηκε»¹¹⁶.

Εξάλλου όπως παρατηρεί ο Espen Hammer, για τον Adorno τα μεγαλείο της καντιανής φιλοσοφίας είναι ότι ο Καντ, έστω υπόρρητα, αναγνώρισε τις ολοκληρωτικές (totalitarian) επιπτώσεις της πρώτης Κριτικής, δηλαδή του θριάμβου της εμμένειας έναντι της υπερβατικότητας. Κι' αυτό γιατί, στρεφόμενος στην

¹¹⁵ Wellmer (1998), 187

¹¹⁶ Adorno (2000), 177

πρακτική φιλοσοφία, ο Καντ ανακαλύπτει αυτό που ο Adorno ονομάζει «το αδιανόητο της απόγνωσης». Η σημασία που έχει ο Καντ για τον Adorno, σύμφωνα και πάλι με τον Hammer, συνίσταται στην εμμονή του στον απορητικό χαρακτήρα του πλήρους διαχωρισμού μεταξύ αξιότητας (προς ευτυχία) και ευτυχίας.¹¹⁷ Πράγματι ο Adorno αναφέρει:

Η καντιανή επιθυμία της διάσωσης του νοητού δεν έχει τις ρίζες της απλώς στον ευσεβή πόθο να διατηρήσει κάτι από τις παραδοσιακές ιδέες μέσα στον νομιναλισμό και σε αντίθεση προς αυτόν, αλλά πολύ βαθύτερα, κάτι που μαρτυρεί η κατασκευή της αθανασίας ως αιτήματος του πρακτικού Λόγου. Αυτό το αίτημα καταδικάζει την αφόρητη υφιστάμενη τάξη πραγμάτων και ενισχύει το πνεύμα που έρχεται να τη γνωρίσει. Το γεγονός ότι καμιά ενδοκοσμική βελτίωση δεν θα επαρκούσε για να αποδοθεί δικαιοσύνη στους νεκρούς και ότι καμιά δεν θα έθιγε την αδικία του θανάτου κάνουν τον καντιανό Λόγο να ελπίζει παρά τον Λόγο. Το μυστικό της φιλοσοφίας του είναι το αδιανόητο της απόγνωσης¹¹⁸.

Εξ' άλλου ο Adorno αναγνωρίζει, ότι όταν σε μία από τις διατυπώσεις της κατηγορικής του προσταγής ο Καντ ζητά να αντιμετωπίζεται η ανθρωπότητα στο πρόσωπο κάθε ανθρώπου πάντοτε επίσης ως σκοπός και ποτέ απλώς ως μέσο, τότε προσθέτει στην κατασκευή του και μια κοινωνική διάσταση. Διότι αφ' ενός μιλώντας για την ανθρωπότητα δεν αναφέρεται μόνο στο σύνολο των ανθρώπων αλλά στην έννοια της ανθρωπιάς ως κάτι που δεν έχει επιτευχθεί ακόμα, που αποτελεί ένα αίτημα, και με τη διατύπωση «όχι μόνο ως μέσο» παραδέχεται την ύπαρξη της κοινωνίας της ανταλλαγής και της κυριαρχίας όπου τα άτομα χρησιμοποιούνται μόνο ως μέσα, σκιαγραφώντας έτσι τη δυνατότητα αλλαγής της:

Η κατηγορηματικά οριζόμενη διαφορά μεταξύ μέσου και σκοπού είναι κοινωνική· είναι η διαφορά μεταξύ των υποκειμένων ως φορέων του εμπορεύματος που λέγεται εργατική δύναμη, από τα οποία πρέπει να αποσπάται οικονομική αξία, και των ανθρώπων οι οποίοι και ως φορείς ενός τέτοιου εμπορεύματος παραμένουν τα υποκείμενα που για χάρη τους έχει τεθεί σε κίνηση ολόκληρος ο μηχανισμός, ο οποίος τα ξεχνά και μόνο δευτερευόντως τα ικανοποιεί. Χωρίς αυτή την προοπτική η προαναφερόμενη εκδοχή της κατηγορικής προσταγής θα χανόταν στο κενό. Το «ποτέ

¹¹⁷ Hammer (2000), vol 26 no 4, 81-82

¹¹⁸ Adorno (1990), 378

απλώς» όμως, σύμφωνα με την παρατήρηση του *Horkheimer*, είναι μια από εκείνες τις εκφράσεις μιας ανώτερης νηφαλιότητας με τις οποίες ο Καντ, για να μην καταστρέψει τη δυνατότητα πραγμάτωσης της ουτοπίας, συμπεριλαμβάνει τον εμπειρικό κόσμο ακόμη και στην πιο απορριπτέα μορφή του, αυτήν της εκμετάλλευσης, ως όρο και προϋπόθεση ενός καλύτερου κόσμου...¹¹⁹.

Σύμφωνα με τον Bernstein, αυτό που κρατά ο Adorno από την καντιανή φιλοσοφία είναι αυτό που γενικά οι μελετητές του Καντ θα ήθελαν να διαγράψουν από αυτήν, αυτό που βρίσκεται πέρα από τα όρια που έχουν διαγράψει οι κανόνες της ορθολογικότητας, το μη-ταυτό:

*Διασκορπισμένες παντού στο έργο του Καντ υπάρχουν αναφορές σ' αυτό που κείται πέραν του πλαισίου που έχει κατασκευαστεί από τις κατηγορίες και την εργασία του Λόγου. Αυτό που σχεδόν όλοι οι σχολιαστές του Καντ θέλουν να βγάλουν έξω από τη φιλοσοφία του, για τον Adorno είναι το σημάδι της ακεραιότητάς του, η βαθύτερη παραδοχή ότι το πνεύμα δεν μπορεί να περικλείσει αυτό που υπάρχει με τους δικούς του όρους. Για τον Adorno το πράγμα καθ' αυτό σχηματίζει μια ανάμνηση της μη-ταυτότητας.*¹²⁰

Ο Καντ αναγνωρίζει ως κύρια επιταγή της ηθικότητας να γίνουν οι άνθρωποι άξιοι της ευτυχίας και όχι να κυνηγούν την ίδια την ευτυχία¹²¹. Αναγνωρίζει όμως ότι η ευτυχία είναι επίσης ένα ζητούμενο¹²² και έτσι θεωρεί το ύψιστο αγαθό ως το συνδυασμό του να είναι κανείς άξιος για ευτυχία και να είναι όντως ευτυχισμένος¹²³. Βλέπει όμως ότι αυτό το ύψιστο αγαθό δεν μπορεί να εκπληρωθεί στην παρούσα ζωή. Και έτσι προχωρεί στα γνωστά καντιανά αιτήματα, δηλαδή τα αιτήματα για την ύπαρξη του Θεού και την αθανασία της ψυχής¹²⁴. Ωστόσο η εκπλήρωση των αιτημάτων αυτών μπορεί να πραγματοποιηθεί μόνο σε μια άλλη σφαίρα, εξωεμπειρική, υπερβατική. Στον χώρο της εμπειρίας μπορούν να λειτουργήσουν μόνο ως ρυθμιστικές ιδέες που θα μπορούσαν να κατευθύνουν τη δράση του ατόμου προς την ηθικότητα. Με τον τρόπο αυτό συνδέεται στον Καντ η ηθική με την

¹¹⁹ Adorno (1990), 254-255

¹²⁰ Bernstein (2001), 431

¹²¹ Καντ (2004), 164, 190

¹²² Καντ (2004), 44

¹²³ Καντ (2004), 164-165

¹²⁴ Καντ (2004), 179 κ. ε.

μεταφυσική. Ο Adorno αναγνωρίζει επίσης την αδυναμία πραγμάτωσης μιας «ορθής ζωής», με άλλα λόγια μιας ηθικής ζωής, συνδέει όμως αυτή την αδυναμία με τις ιστορικές συνθήκες, με την κατάσταση της κοινωνίας και με την μορφή του Λόγου που βρίσκεται στην ρίζα των συνθηκών αυτών. Αναζητά όμως, κατά μία μορφή ανάλογη των καντιανών αιτημάτων, ένα πεδίο για την ελπίδα, μια δυνατότητα αλλαγής εκείνων των κοινωνικών συνθηκών που καθιστούν την ηθική αυτό που κατά τη γνώμη του είναι στην αστική κοινωνία, δηλαδή μια έκφανση της κυριαρχίας. Αναζητά με άλλα λόγια την απάλειψη των στοιχείων που καθιστούν σύμφωνα με τη διάγνωσή του καταναγκαστικό τον χαρακτήρα και της ίδιας της καντιανής ηθικής, στοιχεία που για τον Καντ μπορεί να οφείλονται στον καταναγκασμό της φύσης και συνακόλουθα στη σωματική φύση του ανθρώπου, για τον Adorno όμως είναι κοινωνικά-ιστορικά.

Για τη θεώρηση του πεδίου αυτού είναι και για τον Adorno, όπως και για τον Καντ, απαραίτητη η μεταφυσική. Ο Adorno όμως συνδέει τη μεταφυσική όχι με ένα υπερβατικό βασίλειο νοούμενων ξεχωρισμένο από την εμπειρία, αλλά ως μια πλήρη εμπειρία, ως μια μεταφυσική εμπειρία μέσα στον κόσμο, ως μια εκπλήρωση, μια εμφαντική σχέση του ανθρώπου με τον κόσμο και τα αντικείμενα της εμπειρίας του, ως κάτι ακόμα ανέφικτο αλλά προς το οποίο ο άνθρωπος πρέπει να στοχεύει. Όπως παρατηρεί ο Wellmer, για τον Adorno, σε αντίθεση με τον Καντ «η υπερβατική παράρρηση δεν στοχεύει σ' ένα βασίλειο πέραν του ιστορικού κόσμου, αλλά μάλλον σε μια διαφοροποιημένη κατάσταση του ίδιου του κόσμου»¹²⁵. Ο Adorno προσπαθεί δηλαδή να εκκοσμικεύσει τη μεταφυσική, να την φέρει μέσα στον κόσμο της εμμενούς εμπειρίας, ή, όπως το διατυπώνει ο Hammer «να επανεγγράψει υλιστικά την ηθικότητα σαν μια στιγμή της δυνατής εμπειρίας»¹²⁶. Έτσι, με τρόπο ανάλογο και ωστόσο διαφορετικό από εκείνον του Καντ συνδέεται και για τον Adorno η μεταφυσική με την ηθική. Ο Adorno οραματίζεται μια ουτοπία, την οποία δεν περιγράφει θετικά, παρά μόνο σκιαγραφεί, κυρίως μέσω καθορισμένων αρνήσεων και, κατ' αναλογία μόνον, μέσω ορισμένων μορφών εμπειρίας σαν κι εκείνες που περιγράφονται από τον Προυστ:

Όποιος δεν καταδέχεται να αναγάγει τη μεταφυσική εμπειρία σε δήθεν πρωτογενή θρησκευτικά βιώματα θα μπορέσει να φανταστεί τι είναι μεταφυσική

¹²⁵ Wellmer (1998), 188

¹²⁶ Hammer (2000), vol 26 no 4, 84

εμπειρία μάλλον όπως ο Προυστ, αναλογιζόμενος λόγω χάρη την ευτυχία που επαγγέλονται ονόματα χωριών όπως Μυρτιώτισσα, Πλατανούσα, Νεραϊδόρεμμα, Αετόβρυση. Πιστεύει κανείς πως αν πάει εκεί, θα βρεθεί στον τόπο εκπλήρωσης, λες και αυτός υπάρχει. Μόλις βρεθεί σε ένα από αυτά, η ευτυχία που επαγγέλλονται υποχωρεί όπως το ουράνιο τόξο. Και όμως δεν απογοητεύεται κανείς, παρά μάλλον αισθάνεται πως, επειδή βρίσκεται πάρα πολύ κοντά, δεν μπορεί να δει αυτό που περίμενε... Αυτό που στο Ιλλιέ αναδύθηκε στον ορίζοντα του Προυστ πολλά παιδιά του ίδιου κοινωνικού στρώματος το απέκτησαν παρόμοια σε άλλους τόπους. Αλλά για να σχηματισθεί αυτό το γενικό... πρέπει να είναι κανείς συνεπαρμένος σε έναν τόπο χωρίς να λοξοκοιτάζει προς το γενικό¹²⁷.

Ο Adorno συνδέει δηλαδή τη μεταφυσική εμπειρία με την εμπειρία μιας πλήρους εκπλήρωσης, με την εμπειρία του ιδιαίτερου, το οποίο όπως αναφέρει και ο Bernstein, εμπειράται για χάρη του εαυτού του και όχι ως παράδειγμα κάτινος άλλου¹²⁸. Μια τέτοια εμπειρία δεν μένει στη συρρικνωμένη μορφή της εννοιακότητας αλλά την υπερβαίνει, ενώ επίσης ως μη πραγματοποιημένη εμπειρία υπερβαίνει την υφιστάμενη πραγματικότητα και αιτείται μια διαφορετική.

Όπως παρατηρεί ο David Kaufmann, η ουτοπία την οποία ο ίδιος ταυτίζει με την έννοια της λύτρωσης, έχει για τον Adorno τον ίδιο ρυθμιστικό-ευρετικό ρόλο που έχουν για τον Καντ οι Ιδέες¹²⁹: «Για τον Adorno... η λύτρωση είναι μια ρυθμιστική αρχή για τη σκέψη: ένας κανόνας και ένας στόχος, όχι μια δήλωση ενός γεγονότος»¹³⁰.

Πολιτική ηθική-Ουτοπία

Από την ανάλυση που επιχειρήσαμε ως τώρα, πιστεύουμε ότι έγινε σαφές ότι για τον Adorno η ηθική είναι αξεδιάλυτα δεμένη με την κοινωνία και ότι οι όποιες ηθικές θέσεις του Adorno είναι ταυτόχρονα και κοινωνικές ή πολιτικές θέσεις, και αντίστροφα. Η μέριμνα του Adorno είναι να δημιουργηθεί μια τέτοια κοινωνία, μια

¹²⁷ Adorno (1990), 366

¹²⁸ Bernstein (2001), 428

¹²⁹ Για τη χρήση των καντιανών Ιδεών, πρβ. Ανδρουλιδάκης (2003), 98-99

¹³⁰ Kaufmann (2000), 75

τέτοια ζωή, η οποία να επιτρέπει μέσα στα πλαίσιά της να εκδηλώνονται και να αναπτύσσονται ορθές συμπεριφορές, ή, στη γλώσσα της ηθικής, ηθικές συμπεριφορές. Διότι, σύμφωνα με την άποψή του, δεν μπορεί να υπάρχει «ορθή ζωή μέσα στην ψεύτικη»¹³¹. Θα λέγαμε λοιπόν ότι η ηθική του Adorno είναι μια πολιτική ηθική διότι στρέφεται προς την κατεύθυνση της αλλαγής της κοινωνίας.

Στην εισαγωγή της *Αρνητικής διαλεκτικής* ο Adorno γράφει: «*Η φιλοσοφία, που κάποτε φαινόταν ξεπερασμένη, διατηρείται στη ζωή επειδή πέρασε και χάθηκε η στιγμή πραγματοποίησής της*»¹³². Με άλλα λόγια επειδή –παρά τις προβλέψεις των μαρξιστών– δεν υλοποιήθηκε η χειραφέτηση της κοινωνίας. Η *Αρνητική διαλεκτική* είναι το έργο του Adorno μέσα από το οποίο κυρίως προβάλλει η προοπτική μιας νέας κοινωνίας. Ταυτόχρονα όμως η αρνητική διαλεκτική είναι μέθοδος. Είναι η διαλεκτική μέθοδος του Adorno, η οποία είναι αξεδιάλυτα δεμένη με το αντικείμενο πραγμάτευσής της. Η Jarvis επισημαίνει δύο έννοιες κατά τις οποίες η διαλεκτική του Adorno είναι αρνητική. Πρώτον, είναι αρνητική διότι ως διαλεκτική σκέψη προσπαθεί να αποκαλύψει κάθε λανθασμένη ταυτοποίηση, να αναγνωρίσει και να εξηγήσει την ανεπάρκεια κάθε δεδομένης ταυτοποίησης. Δεύτερον, είναι αρνητική ως εμμενής κριτική της γερμανικής ιδεαλιστικής παράδοσης αλλά και των κύριων κατοπινών προσπαθειών να προσβληθεί ή να διαλυθεί η παράδοση αυτή.¹³³ Ο Adorno ακολουθεί τον Hegel σε ό,τι αφορά στην αποκάλυψη των αντιφάσεων της αστικής σκέψης, αλλά αντίθετα προς αυτόν δεν ισχυρίζεται ποτέ την κατοχή κάποιας τελεσιδικής αλήθειας. Όπως επισημαίνει ο Καβουλάκος, για τον Adorno

το πρόβλημα της εγελιανής διαλεκτικής δεν είναι μόνο το που καταλήγει, δηλαδή στην ολοκλήρωση και στην επίτευξη της ταυτότητας υποκειμένου-αντικειμένου, αλλά ότι αυτός ο τελικός στόχος που υποτίθεται ότι επιτυγχάνεται πραγματικά έχει ήδη προδιαμορφώσει με βάση τις ανάγκες του το άμεσο δεδομένο, ή –στην αντορνιανή γλώσσα– το «υλικό» πάνω στο οποίο στηρίζεται η θεωρητική ανάπτυξη»¹³⁴.

Για τον Adorno δεν μπορούμε με τα μέσα της σκέψης να λύσουμε αντινομίες και αντιφάσεις που παραμένουν ασυμφιλίωτες στην κοινωνία. Όπως σχολιάζει η Jarvis, σκοπός της αρνητικής διαλεκτικής δεν είναι η διάλυση των αντιφάσεων στη

¹³¹ Adorno (2000), 109

¹³² Adorno (1900), 15

¹³³ Jarvis (1998), 166-168

¹³⁴ Καβουλάκος (2003), 3

λογική αλλά η συμφιλίωση των ανταγωνισμών στην πραγματικότητα.¹³⁵ Μέσω της εμμενούς κριτικής και της αρνητικότητας ο Adorno ελπίζει να παρουσιάσει τη φθαρμένη ζωή με επαρκή προσοχή και φαντασία ώστε να επιτρέψει να διαφανούν υπαινιγμοί μιας ορθής ζωής¹³⁶.

Τα χαρακτηριστικά της κοινωνίας που οραματίζεται ο Adorno δεν είναι απολύτως σαφή με την έννοια της περιγραφής μιας ιδανικής κατάστασης. Και θα λέγαμε ότι δεν θα μπορούσαν να είναι τέτοια, διότι η οπτική γωνία και η θεώρηση οποιουδήποτε θα επιχειρούσε να αποτυπώσει με πιστότητα και ευκρίνεια μια τέτοια περιγραφή, φέρουν ήδη το στίγμα της παρούσας κατάστασης αφού είναι διαμορφωμένες μέσα σ' αυτήν. Όπως υποδεικνύει ο Martin Jay, ο Adorno (όπως και ο Horkheimer) δικαιολογεί την άρνησή του να περιγράψει την ουτοπία του αναφερόμενος στην εβραϊκή απαγόρευση της απεικόνισης του Θεού ή του παραδείσου.¹³⁷

Σίγουρα όμως μπορούμε να εντοπίσουμε πάρα πολλά στοιχεία που μας δίνουν μια πρώτη εικόνα της πρότασης του Adorno όχι μόνο για μια κοινωνία που θα έδινε τα περιθώρια να αναπτυχθούν και να ευδοκιμήσουν ηθικά ορθές συμπεριφορές, αλλά πολύ περισσότερο για μια κοινωνία η οποία δεν θα είχε πλέον ανάγκη την ηθική. Και μ' αυτή την έννοια η ηθική του Adorno στρέφεται προς την αυτοκατάργησή της.

Ας δούμε όμως τα στοιχεία αυτά. Αναφερόμενος στον Προυστ, ο Adorno παρατηρεί ότι την εμπειρία του γενικού την παίρνει κανείς μόνον όταν απορροφάται στο ειδικό και δεν λοξοκοιτάζει προς το γενικό και ότι *«ευτυχία... προσφέρει ο πυρήνας των αντικειμένων που ωστόσο είναι απομακρυσμένος από αυτά»*¹³⁸. Δηλαδή, αυτό που κατά τον Adorno θα χαρακτήριζε μια ουτοπική κοινωνία, είναι η εμφαντική και συμφιλιοτική σχέση του ανθρώπου με το αντικείμενο της εμπειρίας του. Με άλλα λόγια, σε μια ουτοπική προοπτική, το υποκείμενο δεν θα εμπειράται το αντικείμενο ως κάτι αντίθετο και ξένο προς αυτό με σκοπό την ταύτιση, την επιβολή των εννοιών της συνείδησης, της σκέψης πάνω σε αυτό και με σκοπό την κατάκτηση και την υποδούλωσή του, αλλά θα προσπαθεί να το κατανοήσει, να το δεχτεί θα λέγαμε μέσα στην διαφορετικότητά του, δηλαδή ως μη-ταυτό, ενδεχομένως μέσω πρακτικών όπως η μίμηση.

¹³⁵ Jarvis (1998), 170

¹³⁶ Jarvis (1998), 9

¹³⁷ Jay (1984), 20

¹³⁸ Adorno (1990), 367

Ο Adorno αντιλαμβάνεται τη μίμηση όχι ως μια απλή αναπαράσταση ή προσομοίωση του μιμούμενου από τον μιμητή, αλλά σαν μια ενεργητική σχέση του υποκειμένου με το αντικείμενο. Μέσα από τη διαδικασία της μίμησης το υποκείμενο προσεταιρίζεται το αντικείμενό του, επενδύει συναισθηματικά σ' αυτό και αφήνεται να επηρεασθεί απ' αυτό. Η διαδικασία της μίμησης δηλαδή είναι μια διαδραστική σχέση υποκειμένου-αντικείμενου. Ταυτόχρονα είναι μια συμφιλιοτική σχέση καθ' όσον κατά τη διαδικασία αυτή το υποκείμενο δεν στρέφεται προς το αντικείμενό του εξουσιαστικά ή με τάσεις υπεροχής, αλλά το αποδέχεται μέσα στην ιδιαιτερότητά του, χωρίς να προσπαθεί να το υπαγάγει σε κάποιο εννοιολογικό σχήμα ή να το ταυτοποιήσει με τον εαυτό του. Δηλαδή μέσω της μίμησης το υποκείμενο γνωρίζει τον κόσμο χωρίς όμως να στρέφεται κυριαρχικά προς αυτόν. Έτσι η μίμηση αντιστρατεύεται την εργαλειοποίηση του λόγου, γι' αυτό και η προϊούσα ανικανότητα γι' αυτήν συμβάλλει στην «πτώχυνση» της ανθρώπινης εμπειρίας. Όπως παρατηρεί ο Φ. Τερζάκης

η απαλλοτρίωση του μιμητικού στοιχείου στη γλώσσα, εκείνης της αξίωσής της να «μοιάζει στη φύση», είναι ακριβώς προϊόν μιας βούλησης κυριαρχίας που μεταμορφώνει τη γλώσσα σ' ένα φονικό εργαλείο ανάμεσα στ' άλλα¹³⁹.

Θα μπορούσαμε λοιπόν να πούμε ότι, για την ουτοπική κοινωνία που οραματίζεται ο Adorno, η μίμηση κατά κάποιο τρόπο αποτελεί μοντέλο για μια συμφιλιοτική σχέση του υποκειμένου με τα άλλα υποκείμενα και με τα αντικείμενα της εμπειρίας εν γένει¹⁴⁰.

Έτσι βλέπουμε ότι η συμφιλίωση υποκειμένου-αντικείμενου, η αναγνώριση από τη συνείδηση της μη ταυτότητας της έννοιας προς το αντικείμενό της, θα ήταν μία συνθήκη του Λόγου για μια καλύτερη κοινωνία. Το σημαντικό είναι ότι για τον Adorno αυτή η συμφιλίωση δεν μπορεί να επιβληθεί από κάποιο φιλοσοφικό σύστημα, αλλά θα πρέπει να κατακτηθεί μέσα στην κοινωνία.

Ένα άλλο πολύ σημαντικό χαρακτηριστικό της ουτοπίας μπορούμε να πούμε ότι θα ήταν κατά τον Adorno η ελευθερία. Όχι όμως η ελευθερία σαν ελευθερία της

¹³⁹ Τερζάκης (2003), 102

¹⁴⁰ Χαρακτηριστικά ο Habermas παρατηρεί: «Η μίμηση προσδιορίζει μια σχέση μεταξύ προσώπων στην οποία το ένα εξυπηρετεί το άλλο, ταυτίζεται με το άλλο, συμπάσχει με το άλλο. Εδώ υπάρχει ένας υπαινιγμός για μια σχέση στην οποία η παραίτηση του ενός στο παράδειγμα του άλλου δεν εννοεί μια απώλεια του εαυτού αλλά μια προσθήκη και έναν εμπλουτισμό». Habermas (1984), 390

σκέψης, της νοητικής ικανότητας του ατόμου, σαν ελευθερία της βούλησης από τους καταναγκασμούς της φύσης, αλλά μια κοινωνική ελευθερία η οποία θα απελευθέρωνε τον άνθρωπο τόσο εξωτερικά όσο και εσωτερικά. Ίσως μάλιστα μ' αυτό τον τρόπο ήρθε η ίδια η έννοια της ελευθερίας, αφού κατά τον Adorno η ελευθερία δεν μπορεί να οριστεί θετικά αλλά μόνο εναντιωματικά, βάσει του αντιθέτου της, δηλαδή της κατάστασης της ανελευθερίας.

Για τον Adorno, σε μια πραγματική κατάσταση ελευθερίας δεν θα υπήρχε και η χρεία της ηθικής με την έννοια ότι οι άνθρωποι δεν θα είχαν την ανάγκη να είναι κακοί, άρα δεν θα χρειάζονταν και ηθικούς κανόνες για να δαμάσουν αυτή την κακία:

Η ελευθερία, που μόνο υπό κοινωνικές συνθήκες αποδεσμευμένης αφθονίας αγαθών μπορεί να πραγματοποιηθεί χωρίς περιορισμούς, μπορεί να εξαλειφθεί πλήρως και ίσως χωρίς να απομείνουν ούτε ίχνη της. Το κακό δεν είναι ότι ελεύθεροι άνθρωποι ενεργούν με ριζικά κακό τρόπο, όπως ενεργούν κακά πέρα από κάθε μέτρο που είχε φαντασθεί ο Καντ, αλλά ότι δεν υπάρχει ακόμη ένας κόσμος στον οποίο, όπως διαφαίνεται σαν αστραπή στον Μπρεχτ, δεν θα είχαν πλέον την ανάγκη να είναι κακοί. Το κακό θα ήταν κατ' αυτά η ίδια τους η ανελευθερία: ό,τι κακό συμβαίνει θα προερχόταν από αυτή¹⁴¹.

Το κακό λοιπόν σύμφωνα με τον Adorno είναι ένα είδος δομικού εγωισμού. Οφείλεται στην δομή της υφιστάμενη κοινωνίας η οποία είναι ανελεύθερη και αναγκάζει τα άτομά της να υιοθετούν κακές, εγωιστικές συμπεριφορές για να αντεπεξέλθουν στις απαιτήσεις της. Στην ανυπαρξία μιας πραγματοποιημένης κατάστασης ελευθερίας, την ώρα που η βούληση θεωρείται ελεύθερη, οφείλεται κατά τον Adorno εκείνο το στοιχείο που ονομάζει «κατασταλτικό» χαρακτήρα της καντιανής ηθικής:

Το παράδοξο της καντιανής διδασκαλίας περί ελευθερίας αντιστοιχεί αυστηρά στη θέση της μέσα στην πραγματικότητα. Η κοινωνική έμφαση στην ελευθερία ως υπαρκτή συμμαχεί με την αμείωτη καταπίεση, ψυχολογικά με ψυχαναγκαστικά χαρακτηριστικά. Είναι κοινά στην εσωτερικά ανταγωνιστική ηθική φιλοσοφία του Καντ και σε μια εγκληματολογική πρακτική στην οποία η δογματική διδασκαλία για την ελευθερία της βούλησης συνδυάζεται με την ανάγκη για σκληρές τιμωρίες, χωρίς να

¹⁴¹ Adorno (1990), 218

λαμβάνονται υπόψιν οι εμπειρικές συνθήκες. Όλες οι έννοιες που στην Κριτική του πρακτικού Λόγου, προς τιμήν της ελευθερίας, οφείλουν να καλύψουν το χάσμα ανάμεσα στην κατηγορική προστακτική και τους ανθρώπους είναι κατασταλτικές: νόμος, εξαναγκασμός, σεβασμός, καθήκον. Η αιτιότητα μέσω ελευθερίας τις διαφθείρει μετατρέποντάς τες σε υπακοή.¹⁴²

Δηλαδή σύμφωνα με τον Adorno οι απαιτήσεις της καντιανής ηθικής είναι απαιτήσεις που απευθύνονται σε άτομα που ενώ νοούνται ως ελεύθερα στην πραγματικότητα ζουν και δραστηριοποιούνται μέσα σε ένα καθεστώς ανελευθερίας. Αν όμως το άτομο θεωρηθεί ελεύθερο, σημαίνει ότι έχει και την πλήρη ευθύνη για τις επιλογές του. Άρα τα άτομα αδικούνται όταν θεωρούνται υπεύθυνα για πράξεις που σε μεγάλο βαθμό καθορίζονται από την κατάσταση της κοινωνίας. Επίσης όταν οι κοινωνικές συνθήκες στρέφουν το άτομο προς διαφορετική κατεύθυνση από εκείνη των ηθικών επιταγών, αναγκαστικά οι τελευταίες προσλαμβάνουν καταναγκαστικό χαρακτήρα.

Αναπόφευκτα λοιπόν, «Όλες οι συγκεκριμενοποιήσεις της ηθικής στον Καντ έχουν κατασταλτικά χαρακτηριστικά»¹⁴³.

Κι' αυτό γιατί, κατά τον Adorno, ο Καντ ζητά από το άτομο να εκπληρώσει αυτό που δεν μπορεί να εκπληρωθεί παρά μόνο από την ίδια την κοινωνία, μέσα σ' αυτήν και διαμέσου της αλλαγής της:

Ο Καντ εκφράζει σφαλερά και παραποιημένα, αυτό που δικαιολογημένα θα έπρεπε να απαιτηθεί κοινωνικά. Μια τέτοια αντικειμενικότητα δεν μπορεί να μεταβιβαστεί στην υποκειμενική σφαίρα, δεν μπορεί να αποδοθεί με όρους της ψυχολογίας και της ορθολογικότητας, αλλά εξακολουθεί να υπάρχει χωριστά από αυτήν τη σφαίρα... ώσπου το ειδικό και το γενικό συμφέρον να συμφωνήσουν πραγματικά. Η ηθική συνείδηση είναι το στίγμα της ντροπής της ανελεύθερης κοινωνίας¹⁴⁴.

Άρα μέσα σε ένα διαφορετικό πλαίσιο θα εξαλειφόταν όχι μόνο ο καταναγκαστικός χαρακτήρας της ηθικής, αλλά και η ηθική η ίδια, και η καταπίεση εν γένει. Έτσι όμως θα άλλαζε και ο τρόπος με τον οποίο το άτομο εμπλέκεται και δραστηριοποιείται μέσα στην κοινωνία:

¹⁴² Adorno (1990), 231

¹⁴³ Adorno (1990), 253

¹⁴⁴ Adorno (1990), 272

Μαζί με την εξωτερική καταπίεση θα εξαφανιζόταν, πιθανώς μετά από μεγάλα διαστήματα και υπό τη διαρκή απειλή ενός πτωχευμένου, και η εσωτερική καταπίεση. Αν η φιλοσοφική παράδοση, στο πνεύμα της καταπίεσης, συγχωνεύει την ελευθερία με την ευθύνη, αυτή η τελευταία, σε μια ελεύθερη κοινωνία, θα μετατρέποταν σε μια άφοβη ενεργητική συμμετοχή του ατόμου: σε ένα όλον, το οποίο δεν σκληρύνει πια τη συμμετοχή θεσμικά, στο οποίο όμως θα είχε πραγματικές συνέπειες. Η αντινομία ανάμεσα στον καθορισμό του ατόμου και τη συγκρουόμενη με αυτόν κοινωνική ευθύνη δεν είναι μια εσφαλμένη χρήση των εννοιών, αλλά αντικειμενικά πραγματική. Είναι η ηθική μορφή της μη συμφιλίωσης μεταξύ του γενικού και του ειδικού... Ανθρωπιά θα γνωρίσει το άτομο μόνον όταν αποκαλυφθεί ολόκληρη η σφαίρα της ατομοποίησης, συμπεριλαμβανομένης της ηθικής πτυχής της, ως επιφανόμενο¹⁴⁵.

Έτσι, στην κατάσταση της ελευθερίας, στην ουτοπική κοινωνία θα είχε αρθεί η σύγκρουση ατόμου-κοινωνίας, θα είχε συμφιλιωθεί το μερικό με το γενικό. Εδώ είναι σημαντικό να παρατηρήσουμε ότι αυτό που επιζητεί ο Adorno δεν είναι να προστατεύσει το άτομο από την κοινωνία, να προστατεύσει το άτομο από τους συνανθρώπους του, να διαφυλάξει το προσωπικό συμφέρον του ατόμου. Πολύ πέρα απ' αυτά ο Adorno οραματίζεται ένα άτομο συμφιλιωμένο με την κοινωνία, σε ενεργή και εποικοδομητική σχέση και αλληλοδιαπλοκή μ' αυτήν, διότι σύμφωνα με τον ίδιο η κοινωνία παράγει το άτομο. Όσο το άτομο απομακρύνεται από την κοινωνία, τόσο το άτομο φτωχαίνει:

Ο εαυτός είναι μια αφαίρεση. Αυτό που εμφανίζεται σαν πρωτογενής οντότητα, σαν μονάδα, είναι μόνο το αποτέλεσμα ενός κοινωνικού χωρισμού από την κοινωνική διαδικασία. Ακριβώς ως απόλυτο το άτομο είναι απλή μορφή αντανάκλασης των ιδιοκτησιακών σχέσεων... Το εγώ δεν είναι απλώς εμπλεγμένο στην κοινωνία, αλλά σε αυτή οφείλει κατά κυριολεξία την ύπαρξή του. Όλο του το περιεχόμενο προέρχεται από αυτή, ή απλούστατα από τη σχέση του προς το αντικείμενο. Τόσο πλουσιότερο γίνεται, όσο πιο ελεύθερα αναπτύσσεται μέσα στην τελευταία και την αντανάκλα, ενώ ακριβώς η οριοθέτηση και σκλήρυνσή του, την οποία αυτό διεκδικεί σαν προέλευσή του, το περιορίζουν, το κάνουν φτωχότερο, το περιστέλλουν¹⁴⁶.

¹⁴⁵ Adorno (1990), 261-262

¹⁴⁶ Adorno (2000), 245

Διαπιστώνουμε ότι τον Adorno η «ατομικότητα» και η ιδιαιτερότητα του ανθρώπου, με άλλα λόγια ο εαυτός ή το «εγώ», δεν είναι κάποια αναλλοίωτη ουσία, ένας σκληρός και αμετάβλητος πυρήνας μέσα στο άτομο. Τέτοιες αντιλήψεις μάλλον βλέπουν το «εγώ» σαν πράγμα που αποτελεί πάγια ιδιοκτησία του ανθρώπου. Αντίθετα, για τον Adorno το εγώ διαμορφώνεται μέσα στην κοινωνία, μέσα από την αλληλοδιαπλοκή του με αυτήν.

Ένα πλήρες εγώ, ένα εγώ πλήρως και άφοβα κοινωνικοποιημένο, θα μπορούσε να αναπτυχθεί μόνο με την αποδοχή του μη-εγώ, δηλαδή με την ελεύθερη και πλήρη σχέση του προς τα αντικείμενα της εμπειρίας. Από κάτι τέτοιο το εμποδίζει τώρα η επικράτηση της ταυτιστικής σκέψης, της αναγνώρισης δηλαδή του έτερου από τη σκέψη και τη συνείδηση μόνο με προκαθορισμένες, ταυτοποιητικές κατηγορίες, και μόνο στο βαθμό που με βία εξισώνεται με κάτι ταυτό. Γιατί κατά τον Adorno, η σκέψη ασκεί βία στο αντικείμενο της, με βία προσπαθεί να το προσεταιριστεί και να το γνωρίσει, ή μάλλον ακριβέστερα να το ταξινομήσει, τελικά απλώς και μόνο να το χειριστεί.

Για το τι θα έπρεπε να γίνει έναντι της υπάρχουσας αυτής κατάστασης, αναφέρει ο Adorno:

Θα έπρεπε να χαραχθούν προοπτικές στις οποίες ο κόσμος θα αποκαλύπτεται σαν κατά λάθος απομακρυσμένος και ξενίζων, δείχνοντας τις ρωγμές και τις σχισμές του, όπως ακριβώς θα φανεί κάποτε ενδεής και παραμορφωμένος στο μεσσιανικό φως. Η επίτευξη τέτοιων προοπτικών, χωρίς αυθαιρεσία και βία, αποκλειστικά μέσα από την επαφή με τα αντικείμενα, αυτό είναι το μόνο που έχει σημασία για τη σκέψη. Είναι το πιο απλό από όλα, αφού η κατάσταση αποζητεί επιτακτικά μια τέτοια γνώση, αφού μάλιστα η πλήρης αρνητικότητα μόλις την αντικρίσει κανείς κατάματα κρυσταλλώνεται σε εναντιόμορφη γραφή του αντιθέτου της. Είναι όμως και το εντελώς αδύνατο αφού προϋποθέτει μια σκοπιά απομακρυσμένη έστω κατά ένα ελάχιστο από τον μαγικό κύκλο της ύπαρξης, ενώ βέβαια κάθε δυνατή γνώση δεν πρέπει μόνο να αποσπασθεί με πείσμα μέσα από το υπάρχον, για να είναι δεσμευτική, αλλά γι' αυτόν ακριβώς το λόγο είναι σηματοδεδιμένη από την ίδια παραμόρφωση και ένδεια από την οποία επιδιώκει να ξεφύγει¹⁴⁷.

¹⁴⁷ Adorno (2000), 359

Το απόσπασμα αυτό είναι χαρακτηριστικό για την αρνητική διαλεκτική της προσέγγισης του Adorno στην ουτοπική προοπτική: Σε μια ουτοπική προοπτική ο κόσμος θα ήταν ελάχιστα αλλαγμένος και όμως εντελώς διαφορετικός. Διότι θα άλλαζε το είδος και η ποιότητα της σχέσης του ανθρώπου προς τα αντικείμενα της εμπειρίας του, με τρόπο που το ίδιο πράγμα μέσα από μια διαφορετική σχέση να προσλαμβάνει άλλα χαρακτηριστικά. Η σκέψη που θα επιτύγχανε μια τέτοια αλλαγή προοπτικής είναι η σκέψη που γνωρίζει και κατανοεί τη συγκεκριμένη κατάσταση πραγμάτων προκειμένου να μπορεί να την αλλάξει. Ταυτόχρονα όμως είναι και η σκέψη που ο καθορισμός της απ' αυτήν την ίδια κατάσταση πραγμάτων λειτουργεί ανασταλτικά προς την πραγμάτωση της ουτοπικής προοπτικής. Σημαντικό ωστόσο είναι ότι η προσπάθεια επίτευξης μιας τέτοιας προοπτικής θα πρέπει να γίνει *«χωρίς αυθαιρεσία και βία»*. Διότι, όπως είδαμε ως τώρα η βία που άσκησε ο διαφωτιστικός λόγος στα αντικείμενά του βρίσκεται στη ρίζα της κοινωνίας που χαρακτηρίζεται από την κυριαρχία.

Σχολιάζοντας το ίδιο απόσπασμα ο Horowitz αναφέρει ότι η απάντηση του Adorno στη βία της σκέψης που θα έφτανε *«έστω κατά ένα ελάχιστο»* την υπερβατικότητα είναι μια απάντηση που δεν θα αναπαράγει τη βία. Είναι μια γνωστική διαδικασία, που δεν θα ταυτίζει μέσω ταυτοποίησης, ενώ όμως θα παραμένει ακόμα σκέψη. Ο Horowitz βλέπει την κριτική που ασκεί ο Adorno στον Λόγο ως βία όχι σαν μια κριτική της αδυναμίας, αλλά της δύναμης της ταυτότητας. Κατά τη γνώμη του δεν είναι ανάλυση του πεπερασμένου χαρακτήρα του υποκειμένου αλλά του ψευδούς μεγαλείου του. Γι' αυτό μια μετατοπισμένη σκοπιά θα πρέπει να είναι και λιγότερο και περισσότερο από γνώση. Όπως επισημαίνει ο Horowitz, ο Adorno ζητά τελικά μια αλλαγή στον ίδιο τον τρόπο σκέψης.¹⁴⁸

Όπως έχουμε ήδη αναφέρει, προς την κατεύθυνση της ταύτισης έχει οδηγηθεί, κατά τον Adorno, ο εργαλειακός, χειριστικός Λόγος, διότι πρωταρχικό μέλημά του υπήρξε η καθυπόταξη και κυριαρχία επί της φύσης, των εξωτερικών αντικειμένων, του μη-ταυτού. Για το σκοπό αυτόν επιστράτευσε τον καταμερισμό της εργασίας. Μια έκφανση του καταμερισμού αυτού είναι ο διαχωρισμός των λειτουργιών και των ικανοτήτων του ανθρώπου σε ανεξάρτητες μεταξύ τους κατηγορίες, ώστε και ο άνθρωπος ως αντικείμενο της υποδούλωσης να διοικείται καλύτερα. Κατά την ίδια

¹⁴⁸ Horowitz (2002), 213-248

έννοια διαχωρίστηκε και η σκέψη από το συναίσθημα, ως το έτερο προς αυτήν, και οι αισθήσεις από τη διάνοια:

Ο χωρισμός μεταξύ των αισθήσεων και της διάνοιας... είναι επίσης ένα κοινωνικό προϊόν· οι αισθήσεις ορίζονται από τον χωρισμό ως θύμα της διάνοιας, διότι η οργάνωση του κόσμου, παρ' όλα τα αντίθετα μέτρα, δεν τις ικανοποιεί. Μαζί με την κοινωνική του προϋπόθεση ο χωρισμός θα μπορούσε κάποτε να εξαφανισθεί, ενώ οι ιδεαλιστές είναι ιδεολόγοι, διότι εξυμνούν τη συμφιλίωση μέσα στον ασυμφιλίωτο κόσμο ως επιτευγμένη ή την αποδίδουν στην ολότητα του ασυμφιλίωτου κόσμου¹⁴⁹.

Αποτέλεσμα αυτού του χωρισμού είναι ότι η κοινωνία καταστέλλει το σωματικό στοιχείο και η σκέψη αποδιώχνει το συναίσθημα ως μία ενοχλητική παρεμβολή που την εμποδίζει στη λειτουργία της. Τελικά όμως, με όλους αυτούς τους τρόπους, το άτομο φτωχαίνει και χάνει την ικανότητα να αποκτήσει μια πλήρη εμπειρία της ζωής. Αντίθετα σε μια πραγματικά ελεύθερη κοινωνία το σώμα και το πνεύμα, ο νους και το συναίσθημα θα ήταν όχι απλώς ισοδύναμα μέρη ενός όλου, αλλά διαπλεγμένα το ένα με το άλλο και αλληλοκαθοριζόμενα. Ο άνθρωπος θα προσέγγιζε τα αντικείμενα όχι κτητικά αλλά συμφιλιωτικά, και μ' αυτό τον τρόπο θα εμπλουτιζόταν ουσιαστικά απ' αυτά. Έτσι, σε μια ουτοπική προοπτική θα είχε εξαλειφθεί ο καταμερισμός της εργασίας, μαζί με τους διαχωρισμούς σκέψης και συναισθήματος, ψυχής και σώματος, διάνοιας και αισθήσεων.

Κάτι στο οποίο συμφωνούν αρκετοί σχολιαστές του Adorno είναι η σημασία την οποία αυτός αποδίδει στο σωματικό στοιχείο και συνακόλουθα στη σωματική ηδονή. Για να το τεκμηριώσουν αυτό, παραθέτουν συχνά το ακόλουθο απόσπασμα¹⁵⁰:

Μόνον όποιος θα μπορούσε να προσδιορίσει την ουτοπία στην τυφλή σωματική ηδονή που δεν έχει καμιά πρόθεση ικανοποιώντας την έσχατη, θα ήταν ικανός για μια ευσταθούσα ιδέα της αλήθειας¹⁵¹.

Εκείνο όμως που θα θέλαμε να τονίσουμε εδώ είναι ότι ο Adorno χρησιμοποιεί αυτή την υπερβολική έκφραση –αφού εξάλλου σύμφωνα με τα λόγια

¹⁴⁹ Adorno (1990), 382

¹⁵⁰ Πρβ. Horowitz (2002), 223, Kaufmann (2000), 76, Σαγκριώτης (2003), 144

¹⁵¹ Adorno (2000), 134

του ίδιου «μόνο η υπερβολή είναι αληθινή»¹⁵² – όχι μόνο για να καταδείξει τη σπουδαιότητα του σωματικού στοιχείου, αλλά κυρίως για να αρνηθεί τη σημερινή απόρριψή του. Πρόκειται δηλαδή μάλλον για μια προσέγγιση της ουτοπίας μέσω της άρνησης, αφού έτσι κι αλλιώς στις προθέσεις του δεν είναι να περιγράψει θετικά την ουτοπία.

Το πνευματικό, το λογικό στοιχείο είναι εξίσου σημαντικά για τον Adorno. Επίσης η ένταση της προσπάθειας της διανοητικής εργασίας μπορεί να παράσχει ηδονή, όχι κατ' αντιδιαστολή, αλλά μάλλον κατ' αναλογία προς την σωματική ηδονή, υπό ορισμένες βέβαια συνθήκες. Παράδειγμα τέτοιων συνθηκών μπορεί να αποτελούν κάποιες μορφές διανοητικής εργασίας:

Λίγα πράγματα ξεχωρίζουν τον τρόπο ζωής, που θα άρμοζε στον διανοούμενο, τόσο βαθιά από εκείνον του αστού, όσο το γεγονός ότι ο πρώτος δεν αναγνωρίζει τη διαζευκτική διάκριση μεταξύ εργασίας και διασκέδασης. Μια εργασία, η οποία δεν χρειάζεται, προκειμένου να ανταποκριθεί στην πραγματικότητα, πρώτα να προξενήσει στο υποκείμενό της όλα τα κακά που αυτή μέλλει ύστερα να προξενήσει στους άλλους, είναι ηδονή ακόμα και στην απεγνωσμένη ένταση των προσπαθειών... Δύσκολα βέβαια θα μπορούσε κανείς να φανταστεί τον Νίτσε να γράφει ως τις πέντε μέσα σε ένα γραφείο, στον προθάλαμο του οποίου η γραμματέας φροντίζει το τηλέφωνο, καθώς και να παίζει γκολφ αφού έχει κάνει τη δουλειά της ημέρας. Μόνο μια πονηρή συνύφανση ευτυχίας και εργασίας αφήνει, υπό την πίεση της κοινωνίας, ακόμη ανοικτή την πραγματική εμπειρία¹⁵³.

Αυτό που θέλει να τονίσει εδώ ο Adorno είναι ότι η εργασία προσλαμβάνει τα καταναγκαστικά της χαρακτηριστικά όχι λόγω της έντασης της προσπάθειας που απαιτεί, αλλά διότι στις περισσότερες εκφάνσεις της είναι αποξενωμένη από τα πραγματικά ενδιαφέροντα και τις πραγματικές κλίσεις του ανθρώπου. Αυτή η αποξένωση και ο συνακόλουθος καταναγκασμός δημιουργούν την ανάγκη του ελεύθερου χρόνου ως χρόνου εκπλήρωσης των πραγματικών επιθυμιών του ανθρώπου. Με αυτόν τον τρόπο δημιουργείται ο διαχωρισμός εργασίας-διασκέδασης. Η εργασία χαρακτηρίζεται από τα στοιχεία της υποχρέωσης και του καταναγκασμού

¹⁵² Horkheimer – Adorno (1996), 197-198. Πρβ. και Adorno (2000), 212: «Ουσιώδες για τη σκέψη είναι ένα στοιχείο υπερβολής, υπερακοντισμού πέρα από τα πράγματα, απόσπασης από τη βαρύτητα των δεδομένων, δύναμη του οποίου αντί της απλής αναπαραγωγής του είναι, αυστηρή και ταυτόχρονα ελεύθερη, επιτελεί τον προορισμό της».

¹⁵³ Adorno (2000), 216-217

οπότε αποκλείει τη διασκέδαση, και η διασκέδαση, ως ελεύθερη από τα στοιχεία αυτά, αποκλείει την εργασία. Μια εργασία όμως που θα ικανοποιούσε πραγματικά τον άνθρωπο και δεν θα τον καταπίεζε, θα έφερε ήδη μέσα της τα στοιχεία της ηδονής και της εκπλήρωσης, οπότε θα ήρετο αυτός ο διαχωρισμός.

Το ποια θα ήταν η κατάσταση των πραγμάτων αν οι συνθήκες που περιγράψαμε πιο πάνω είχαν εκπληρωθεί, δεν μπορεί σύμφωνα με τον Adorno να διαφανεί μέσα από τις υφιστάμενες συνθήκες, διότι οι τελευταίες καλύπτουν μια τέτοια προοπτική: *«Μαύρα σύννεφα κρύβουν τον ορίζοντα μιας κατάστασης ελευθερίας, στην οποία δεν θα υπήρχε πλέον ανάγκη για καταπίεση και ηθική, επειδή οι ορμές δεν θα είχαν πλέον λόγο να εκδηλώνονται καταστρεπτικά»*¹⁵⁴. Ωστόσο, κάποιες ενδείξεις της ουτοπίας αναδύονται σε κάμποσα σημεία του έργου του Adorno, αλλά ακριβώς και μόνο σαν ενδείξεις, και ποτέ σαν περισσότερο ή λιγότερο ακριβής περιγραφή. Και δεν είναι τυχαίο ότι στις περισσότερες περιπτώσεις που δίνονται από τον Adorno αυτές οι ενδείξεις, είναι μέσω εικόνων και καταστάσεων της παιδικής ηλικίας¹⁵⁵. Πιστεύουμε ότι αυτό οφείλεται σε κάποια ουσιώδη χαρακτηριστικά της παιδικής ηλικίας, τα οποία χάνονται με την ενηλικίωση και την συνακόλουθη εμπλοκή του ατόμου στις κυρίαρχες κοινωνικές δομές, και ιδιαίτερα με την ένταξη του ατόμου στο καθεστώς της αμειβόμενης εργασίας. Τα χαρακτηριστικά αυτά όμως σύμφωνα με τον Adorno είναι πολύ σημαντικά για την υγιή και ολόπλευρη ανάπτυξη του ανθρώπου. Τέτοια χαρακτηριστικά είναι η φαντασία, η περιέργεια, η διάθεση για παιχνίδι, η πρόσληψη του κόσμου μέσω της μίμησης.

Ο Adorno φαντάζεται την κοινωνία στην ουτοπική της προοπτική αλλαγμένη *«έστω κατά ένα ελάχιστο»*¹⁵⁶ και όμως εντελώς διαφορετική αφού θα έχει απαλλαγεί από τα δεσμά της κυριαρχίας, όπως εντελώς αλλαγμένο μπορεί να φαίνεται το σπίτι του στο παιδί όταν επιστρέφει από τις διακοπές, καθώς εκείνη την ώρα από την κατοικία βλέπει μόνο την θालπωρή και την οικειότητα και υπό την επήρεια ακόμα των διακοπών ξεχνά το καθήκον που του την έκανε δυσβάσταχτη¹⁵⁷.

¹⁵⁴ Adorno (1990), 281

¹⁵⁵ Πρβ Adorno (2000), 194-195, 273, 334-335 και Adorno (1990), 366κ.ε.

¹⁵⁶ Adorno (2000), 359

¹⁵⁷ Adorno (2000), 194-195

Προς την πραγμάτωση της ουτοπίας: Προβλήματα και προοπτικές

Όπως πιστεύουμε ότι έχουμε δείξει ως τώρα, για τον Adorno δεν υπάρχει ηθική η οποία να μπορεί να θεωρηθεί έξω και πέρα από τα πλαίσια της εκάστοτε κοινωνίας. Έτσι η ηθική του φιλοσοφία σχετίζεται άμεσα με τη διάγνωση περί της κοινωνίας και με τις δυνατότητες παρέμβασης σ' αυτήν με σκοπό την αλλαγή της. Στη νέα κατάσταση πραγμάτων που θα μπορούσε να προκύψει μέσα από την αλλαγή αυτή, η ηθική θα εξαλειφόταν ως μη αναγκαία. Υπό αυτή την έννοια η ηθική στον Adorno έχει μια έντονα πολιτική χροιά. Για το λόγο αυτό οι κριτικές που έχουν ασκηθεί σχετικά με την αποτελεσματικότητα της φιλοσοφίας του προς την κατεύθυνση μιας αλλαγής της κοινωνίας ή μιας πολιτικής αλλαγής θεωρούμε ότι αποτελούν επίσης κριτικές της ηθικής του. Υπό το πρίσμα αυτό αναφέρουμε εδώ κάποιες από αυτές τις κριτικές που πιστεύουμε ότι είναι από τις πιο σημαντικές.

Κατ' αρχάς ο Wellmer προβάλλει μια σοβαρή ένσταση για την ίδια τη στόχευση της αντορνιακής ηθικής, δηλαδή για τη δυνατότητα ύπαρξης μιας κοινωνίας όπου θα έχει πραγματοποιηθεί η συμφιλίωση:

Μόνο με το κόστος φιλοσοφικής αφέλειας θα μπορούσε κάποιος να συμπεράνει από τον ιστορικό χαρακτήρα των μορφών σκέψης και εποπτείας μας ότι το Απόλυτο ως συμφιλίωση –ή ότι η απόλυτη συμφιλίωση– θα μπορούσε να γίνει ιστορική πραγματικότητα. Διότι μπορούμε ήδη να γνωρίζουμε τώρα ότι δεν μπορούμε να προεξοφλήσουμε ως πραγματικό αυτό το οποίο δεν μπορούμε ούτε καν να φανταστούμε με συνέπεια ως πραγματικό¹⁵⁸.

Σ' αυτό το επιχείρημα θα απαντήσουμε υιοθετώντας την άποψη της Jarvis, σύμφωνα με την οποία ο Adorno δεν μας ζητά να προεξοφλήσουμε ως πραγματικό κάτι που δεν μπορούμε καν να σκεφτούμε με συνέπεια ως τέτοιο. Για την Jarvis το επιχείρημα του Adorno σχετικά με την ουτοπία έχει έναν αρνητικό χαρακτήρα: «Επισημαίνει ότι δεν μπορούμε να εξαλείψουμε ως χιμαιρικό κάτι το οποίο δεν

¹⁵⁸ Wellmer (1998), 191

μπορούμε ούτε καν να σκεφτούμε με συνέπεια ως χιμαιρικό: την υπερβατικότητα στη σκέψη»¹⁵⁹.

Εξάλλου μια κριτική που ασκείται συχνά στον Adorno είναι ότι η θεωρία του δεν περιλαμβάνει μια θεωρία της πολιτικής δράσης. Πιο συγκεκριμένα, ενώ κατηγορεί τον εργαλειακό Λόγο ότι από μέσο έγινε σκοπός, ο Adorno μετατρέπει τη μέθοδό του, την αρνητική διαλεκτική, από μέσο κριτικής και ανατροπής της κοινωνίας σε αυτοσκοπό, ενώ εμμένει σε μια άρνηση η οποία δεν περνά ποτέ σε θέση. Σ' αυτό το πλαίσιο κριτικής κινείται η Susan Buck-Morss η οποία συγκεκριμένα σημειώνει:

Ο Adorno δεν εξήγησε ποτέ πλήρως τη φύση της σχέσης μεταξύ θεωρίας και κοινωνικής αλλαγής. Φαίνεται σαφές ότι είδε την κριτική αρνητικότητα σαν μια δημιουργική δύναμη καθ' αυτήν, πίστεψε ότι θα μπορούσε, μέσω της ίδιας της δύναμης, τουλάχιστον να επιτύχει γνώση της αλήθειας, και ότι η συνακόλουθη αλλαγή στη «συνείδηση» θα οδηγούσε με κάποιον τρόπο στην κοινωνική πράξη¹⁶⁰.

Αλλά ακόμα και στην περίπτωση που θα δεχόμασταν ότι ο Adorno προτείνει όντως μια συγκεκριμένη κοινωνική αλλαγή, έστω και μέσω μιας αλλαγής συνείδησης, η Buck-Morss θέτει και το πρόβλημα του υποκείμενου της αλλαγής αυτής. Όπως είδαμε ο Adorno δεν μοιράζεται την πίστη του Μαρξ και του Lukacs στο συλλογικό υποκείμενο που είναι το προλεταριάτο, ενώ επίσης δεν έχει εκφράσει πίστη σε κάποια άλλη ανάλογη μορφή συλλογικής υποκειμενικότητας. Έτσι συνεχίζει η Buck-Morss: «Αλλά ακριβώς τίνος η συνείδηση επρόκειτο να αλλάξει; Προφανώς των διανοουμένων, όμως αυτό μόνο δεν ήταν μια επαρκής συνθήκη για την επανάσταση της κοινωνίας. Αν οι διανοούμενοι ήταν *avant-garde* τότε ποιον οδηγούσαν;»¹⁶¹. Η Buck-Morss συνεχίζει την κριτική της αναφέροντας ότι ο Adorno δεν βρήκε τρόπο να συσχετίσει τη διανοητική με την πολιτική πράξη και ότι «το σύνολο της θεωρητικής του προσπάθειας ήταν να συνεχίσει να ερμηνεύει τον κόσμο, ενώ το ζητούμενο ήταν να τον αλλάξει»¹⁶².

Με παρόμοιο τρόπο η Deborah Cook αναφέρει ότι θα μπορούσε κανείς να καταλογίσει στην αρνητική διαλεκτική –και κατ' επέκτασιν θα λέγαμε εμείς στην

¹⁵⁹ Jarvis (1998), 209-210

¹⁶⁰ Buck-Morss (1977), 36

¹⁶¹ Ο.π.

¹⁶² Buck-Morss (1977), 42

ηθική φιλοσοφία του Adorno— ότι δεν προσφέρει μια σαφή αναφορά, μια άμεση περιγραφή ενός καλύτερου κόσμου, δηλαδή μια σαφή περιγραφή της ουτοπίας. Επίσης, συνεχίζει η Cook, θα μπορούσε να ισχυριστεί κανείς ότι ως καθαρά γνωστική δραστηριότητα, η αρνητική διαλεκτική, στερείται ενός ανάλογου της δραστηριότητας αυτής στην πράξη.¹⁶³

Εκκινώντας από αυτή τη γενική κριτική η Cook αναδεικνύει δύο ακόμα προβλήματα της θεωρητικής σκέψης του Adorno. Το πρώτο είναι ότι «η θεωρητική κριτική δεν είναι το μέσο για μια κίνηση που θα οδηγούσε με αναγκαιότητα στις βελτιωμένες συνθήκες οι οποίες προσδοκούνται υπαινικτικά —έστω αρνητικά και έμμεσα— από τις έννοιές του»¹⁶⁴. Το δεύτερο είναι ότι το περιεχόμενο αλήθειας των εννοιών που χρησιμοποιεί ο Adorno, λόγω της εμπλοκής της σκέψης και των εννοιών της στις συνθήκες τις οποίες θέλει να κριτικάρει, κινδυνεύει από τη διάβρωση που προκαλεί ο πολιτισμός:

Είναι εντελώς ασαφές αν οι εμφαντικές του [του Adorno] έννοιες μπορούν να συνεχίσουν να λειτουργούν σαν ένας δείκτης αλήθειας επειδή το θεωρητικό τους περιεχόμενο διαβρώνεται μέσα σ' έναν πολιτισμό ο οποίος ολοένα περισσότερο εμποδίζει ή απαγορεύει την κάθε είδους κριτική υπερβατικότητα. Τέτοιες έννοιες χρησιμοποιούνται τώρα με έναν εντελώς ταυτιστικό και καταφατικό τρόπο. Πράγματι, η ανησυχία του Adorno ότι η κριτική διάσταση της σκέψης μπορεί να χαθεί σε έναν αρραγή, μονοδιάστατο πολιτισμό φαίνεται πιο δικαιολογημένη σήμερα παρά στην εποχή που έγραφε ο Adorno. Η ελευθερία, για παράδειγμα, ταυτίζεται σχεδόν αποκλειστικά με την ελευθερία όπως αυτή υπάρχει τώρα: την ελευθερία που έχει εκχωρηθεί σε έναν περιορισμένο αριθμό προνομιούχων στον δυτικό κόσμο να καταναλώνουν μια φαινομενικά ατέλειωτη ποικιλία αγαθών. Είναι δυνατό ότι η φιλελεύθερη (liberal) ιδεολογία χάνει, ή έχει ήδη χάσει, την θεωρητική και κριτική στιγμή που ο Adorno ισχυρίστηκε κάποτε ότι είχε.¹⁶⁵

Εξ' άλλου ο Martin Jay σταχυολογώντας κάποιες κριτικές που έχουν ασκηθεί στον Adorno μεταξύ των οποίων και της Buck-Morss στην οποία αναφερθήκαμε και εμείς παραπάνω, θέτει το ερώτημα μήπως παρά τις προσπάθειες και τις προσδοκίες

¹⁶³ Cook (2001), 15-16

¹⁶⁴ Cook (2001), 16

¹⁶⁵ Ο.π.

του Adorno, η αρνητική διαλεκτική με τα επαναλαμβανόμενα μοτίβα της κατέληξε τελικά να είναι μια διαλεκτική της στασιμότητας¹⁶⁶.

Εκτός από την Buck-Morss ο Jay παραθέτει μια κριτική του Irving Wohlfahrt ο οποίος σημειώνει ότι:

Ο Adorno ήταν ανίκανος να εμποδίσει τον εαυτό του να συγκεντρώνει τα πλεονεκτήματά του. Η ύστερη φιλοσοφία του τείνει να «παίζει» ατέλειωτες παραλλαγές της πρόοιμης, ανυψώνοντας τις αντι-συστηματικές του παρωθήσεις σε ένα κλειστό σύστημα το οποίο... γίνεται σύμπτωμα της ίδιας του της διάγνωσης.¹⁶⁷

Τέλος ο Jay παραθέτει μια κριτική της Rose Rosengard Subotnik η οποία λέει ότι:

Η κριτική του Adorno σε μεγάλη κλίμακα (ζανά, σαν δωδεκάτονη μουσική) φαίνεται γεμάτη επαναλήψεις, σε όρους τόσο της γλώσσας όσο και των θεμάτων της, και συνεπώς στατική, ποιότητες που μπορούν να συντηρούν την ατομικότητα του Adorno μόνο με το κόστος της θυσίας σημαντικών ατομικών διαφορών στη μουσική που μελετά, και ποιότητες που ο ίδιος ο Adorno κρίνει στην μετα-Μπετόβεν μουσική σαν αντιθετικές προς τον ορισμό της ατομικότητας¹⁶⁸.

Επιχειρώντας μια απάντηση στις παραπάνω κριτικές, κοινός τόπος των οποίων θεωρούμε ότι είναι ένα κενό που διαπιστώνουν οι σχολιαστές ανάμεσα στη θεωρία και την πράξη, θα πρέπει κατ' αρχάς να παραδεχτούμε ότι, όπως έχουμε ήδη επισημάνει, όντως ο Adorno δεν μας δίνει έτοιμες λύσεις. Ίσως όμως αυτό να μην είναι πρόβλημα του φιλοσόφου, αλλά η ίδια η κατάσταση της κοινωνίας να είναι τέτοια που η αλλαγή και η υπέρβασή της να είναι ένα πολύ σύνθετο έργο, οπότε ίσως θα ήταν υπερβολική ή άστοχη απαίτηση να περιμένουμε μια τόσο συνολική λύση να έρθει έτοιμη μόνο από τη θεωρία. Εξάλλου για τον Adorno η σκέψη αποτελεί ήδη μια μορφή συμπεριφοράς, ενώ κάτω από συγκεκριμένες συνθήκες μια έγκυρη μορφή πρακτικής είναι αυτή που αντιστέκεται στην απαίτηση να νομιμοποιείται η κάθε ιδέα από την πρακτική της εφαρμογή. Διότι η βεβιασμένη ενότητα θεωρίας και πράξης μπορεί να οδηγήσει τον πρακτικισμό (practicism) σε ανορθολογικότητα και σε

¹⁶⁶ Jay (1984), 161κ.ε.

¹⁶⁷ Ο.π.

¹⁶⁸ Ο.π.

κατασταλτική και καταπιεστική πρακτική¹⁶⁹. Εκείνο στο οποίο πιστεύουμε ότι θα πρέπει να εστιάσουμε δεν είναι τόσο το τι λείπει, τι δεν μας έχει δώσει ο φιλόσοφος, αλλά στο τι περιέχεται όντως στη θεωρία του, και στο αν και σε ποιο βαθμό είναι επίκαιρο το έργο του σήμερα.

Έτσι, πιστεύουμε ότι η κατηγορία ότι ο Adorno απλώς επαναλαμβάνει και ανακυκλώνει τις ίδιες και τις ίδιες θέσεις, θα μπορούσε να θεωρηθεί ως μια σταθερότητα στην πορεία του φιλοσόφου, ο οποίος έννοιες που βρίσκονται σε σπερματική μορφή στα πρώτα του έργα τις αναπτύσσει και τις αναλύει διεξοδικά αργότερα. Ακόμα σε ό,τι αφορά στην κατηγορία σχετικά με την στατικότητα του συστήματός του, θα συμφωνούσαμε μάλλον με τον Jay ο οποίος παρατηρεί:

Η μορφή στην οποία εμφανίζεται το λανθάνον του σύστημα προτείνει ότι το σύστημα αυτό δεν είναι πλήρως στατικό...Ο Adorno αντιστέκεται πεισματικά την επιλογή μεταξύ λειψών εναλλακτικών ή την θέση μιας αρμονιστικής διαμεσολάβησης μεταξύ τους. Αρνητική οντολογία ή ιστορικισμός, υπερβατική ή εμμενής κριτική, αυτόνομη τέχνη ή τέχνη στη υπηρεσία της επανάστασης, εικοτολογική (Speculative) θεωρία ή εμπειρική έρευνα –αυτές και άλλες αντινομίες ο Adorno τις διατήρησε χωρίς να εκβιάσει τη συμφιλίωση τους...Ο ίδιος ο Adorno είναι καλύτερα κατανοητός σαν να κατέχει το κομβικό σημείο ενός δυναμικού πεδίου (dynamic force-field) τεταμένα ανολοκλήρωτων ενεργειών, οι οποίες αντιπροσωπεύουν πολλά από τα πιο δημιουργικά διανοητικά ρεύματα του καιρού μας. Πολλή από την εκρηκτική ακόμα δύναμη της σκέψης του παράγεται από τους σύνθετους τρόπους με τους οποίους αυτά τα στοιχεία συντήκονται και εκρήγνυνται σε κομμάτια.¹⁷⁰

Με τα παραπάνω με κανένα τρόπο δεν εννοούμε ότι δεν υπάρχουν δυσκολίες, αντινομίες και αντιφάσεις στη φιλοσοφία του Adorno, τις οποίες εξ' άλλου αναγνωρίζει και ο ίδιος. Θεωρούμε ότι η Cook εκφράζει στην κριτική της πολύ δικαιολογημένους προβληματισμούς, ιδιαίτερα σε ότι αφορά τη χρήση και τις δυνατότητες της θεωρητικής σκέψης, και συμφωνούμε επίσης μαζί της όταν, σχετικά με τη συμβολή της φιλοσοφίας του Adorno στην ανάπτυξη της κριτικής σκέψης, και στη διερεύνηση των δυνατοτήτων μιας πρακτικής αλλαγής, αναφέρει ότι:

¹⁶⁹ Adorno (2000) (β), 4

¹⁷⁰ Jay (1984), 162-163

Η προσπάθεια του Adorno να αποκαταστήσει και να αναπλάσει τη θεωρητική στιγμή στη σκέψη θα πρέπει να διατηρηθεί διότι πραγματικά αντιπροσωπεύει μια εξερεύνηση κάποιων προϋποθέσεων για πρακτική αλλαγή. Ο Adorno εξερεύνησε εκείνες τις θεωρητικές και γνωσιακές (cognitive) πρακτικές που αμύνονται στην εισβολή του θετικισμού στην ικανότητά μας να σκεφτόμαστε κριτικά. Στην εργασία του οι προϋποθέσεις για αλλαγή τοποθετούνται σε εκείνες τις μορφές σκέψης, δράσης και συμπεριφοράς οι οποίες σέβονται και διαμορφώνουν κριτικά τη διάκριση μεταξύ μερικού-καθολικού, αντικειμένου και έννοιας, γεγονότος και αξίας¹⁷¹.

Ένα διαφορετικό πρόβλημα εντοπίζει ο Menke στην ηθική του Adorno. Αυτό είναι ότι αν ενστερνιστεί κανείς την θεώρησή του κινδυνεύει να οδηγηθεί σε ηθική αδιαφορία ή αδράνεια. Με λίγα λόγια το επιχείρημα του Menke θα μπορούσε να συνοψιστεί ως εξής: Για τον Adorno η ηθική γνώση που προϋποτίθεται της ηθικής πράξης σημαίνει γνώση της κοινωνίας, γνώση της εκάστοτε κατάστασης. Η γνώση αυτή όμως δεν είναι δεδομένη στις υφιστάμενες κοινωνικές συνθήκες. Έτσι το άτομο βρίσκεται αναγκαστικά σε μια αμήχανη θέση η οποία μπορεί να το οδηγήσει σε ηθική αδιαφορία. Αν το άτομο θέλει να αποφύγει τον σκεπτικισμό θα πρέπει να καταφύγει στην πολιτική, με στόχο την αλλαγή της κοινωνίας. Όμως τότε, επειδή δεν υπάρχουν ακόμα οι συνθήκες για μια τέτοια πολιτική, ο Adorno βρίσκεται κατά τον Menke σε μια κατάσταση για την οποία δεν έχει λύση, διότι είτε θα πρέπει να θεωρήσει την ηθική ως προσωπική υπόθεση του κάθε ατόμου είτε, αν στραφεί στον χώρο της πολιτικής, αντιμετωπίζει τον κίνδυνο της αλλαγής ή της μετατροπής των ηθικών ζητημάτων σε ζητήματα τακτικής και τον εγκλωβισμό του ατόμου σε συγκεκριμένες κάθε φορά πολιτικές σκοπιμότητες.¹⁷²

Σε σχέση με το πρώτο μέρος της κριτικής που Menke που αναφέραμε παραπάνω, δηλαδή την ηθική αδράνεια ως αποτέλεσμα της έλλειψης γνώσης των κοινωνικών καταστάσεων που προκαλεί το «πλέγμα τύφλωσης» όπως χαρακτηριστικά το αναφέρει ο ίδιος ο Adorno, θεωρούμε πως κύριο μέλημα του τελευταίου είναι ακριβώς να διαρρήξει αυτό το πλέγμα. Για τον Adorno η διάγνωση περί της κοινωνίας πέρα από στόχος του έργου του είναι και ένα πάγιο αίτημα: «Δεν υπάρχει αντίδοτο εκτός από την ακλόνητη διάγνωση του εαυτού και των άλλων...»¹⁷³ Ο Adorno έχει ήδη αναγνωρίσει τη δυσκολία που εντοπίζει ο Menke, και θεωρεί την

¹⁷¹ Cook (2001), 16-17

¹⁷² Menke (2005), 36-49

¹⁷³ Adorno (2000), 101

ορθή θεωρητική διάγνωση απαραίτητη προϋπόθεση προκειμένου να αναδυθεί το Άλλο, προκειμένου δηλαδή να αναδυθεί η διαφορετική κοινωνία στην οποία όχι μόνο οι άνθρωποι θα γνώριζαν πώς να πράξουν ηθικά αλλά πολύ περισσότερο δεν θα χρειαζόταν καν να κάνουν κάτι τέτοιο αφού η ηθική θα αυτοκαταργούνταν.

Προφανώς όμως δεν υπάρχει μια εύκολη και μονοσήμαντη απάντηση στο πώς ακριβώς θα μετασχηματιστεί η παρούσα κοινωνία στην ουτοπική κοινωνία την οποία οραματίζεται και μέσω της αρνητικής διαλεκτικής σκιαγραφεί ο Adorno. Θεωρούμε όμως ότι μια τέτοια συνολική απάντηση, ακόμα και αν υπήρχε, θα ήταν δογματική και θα ερχόταν σε σύγκρουση με τη συνολική κατεύθυνση της φιλοσοφίας του Adorno και με τον αντισυστημικό της χαρακτήρα.. Η ανάγκη για τον μετασχηματισμό της θεωρίας σε πράξη υπάρχει και είναι πάντα επίκαιρη, αλλά θεωρούμε ότι έναν τέτοιο μετασχηματισμό δεν μπορεί να τον δώσει μια τελειωμένη φιλοσοφική θεωρία. Ένας τέτοιος μετασχηματισμός θα απαιτούσε μάλλον μια ανοιχτή, συνεχή διαδικασία η οποία θα πρέπει να επαναπροσδιορίζεται διαρκώς μέσω του αναστοχασμού, και η οποία θα είναι ταυτόχρονα ατομική και συλλογική υπόθεση όλων των ανθρώπων.

Συμπεράσματα

Το βασικό ερώτημα το οποίο κατήυθνε την πορεία της εργασίας αυτής καθώς και τον τρόπο ανάπτυξής της ήταν αν μέσα από τη φιλοσοφία του Adorno συγκροτείται μια ηθική θεωρία –και αν ναι ποια είναι αυτή, ή αν η στάση του φιλοσόφου απέναντι στην ηθική εξαντλείται σε μια κριτική εναντίον της, σε μια αντιηθική. Μέσα από τα επιμέρους θέματα που εξετάσαμε η απάντηση που πιστεύουμε ότι προκύπτει στο παραπάνω ερώτημα είναι ότι ο Adorno μας δίνει όντως μια ηθική θεωρία· μια θεωρία που θα μπορούσαμε να την ονομάσουμε *αρνητική διαλεκτική ηθική*.

Ο Adorno ξεκινά αρχικά από μια διάγνωση περί του Λόγου και συνεχίζει με μια θεώρηση της κοινωνίας, μέσα από την οποία προκύπτει ότι οι ηθικές νόρμες και οι αξίες είναι συνδεδεμένες τόσο με τις αποκρυσταλλώσεις και τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του Λόγου στην εξέλιξή του μέσα στην κοινωνία, όσο και με τις εκάστοτε κοινωνικές δομές. Τα ζητούμενα της ηθικής, δηλαδή το τι οφείλει κανείς να πράττει ή το πως οφείλει κανείς να συμπεριφέρεται μέσα σε μια κοινωνία είναι θέματα που απασχολούν τον Adorno. Αυτά τα ερωτήματα ή ακόμα το ερώτημα ποιος θα έπρεπε να είναι ένας ορθός τρόπος ζωής, φαίνεται –κατά τη γνώμη μας– ότι αποτελούν γι’ αυτόν έγκυρα ερωτήματα και έγκυρα προβλήματα. Και μ’ αυτή την έννοια μπορούμε να πούμε ότι ο Adorno αναγνωρίζει την ηθική.

Ωστόσο ο Adorno απορρίπτει την παραδοσιακή ηθική πρώτον ως ένα παγιωμένο, άχρονο και υπερ-ιστορικό μοντέλο, δεύτερον ως ένα σύνολο κανόνων συμπεριφοράς που ενέχουν το στοιχείο του καταναγκασμού, και τρίτον ως κάτι το οποίο, στο βαθμό που είναι συνυφασμένο με τις εκάστοτε κοινωνικές δομές, θα μπορούσε κάλλιστα να μην υπάρχει σε μια διαφορετική κοινωνία, με διαφορετική δομή. Κι αυτό γιατί οι νέες κοινωνικές δομές θα εξάλειφαν τους όρους ανάδειξης των ηθικών ζητημάτων.

Θεωρούμε όμως ότι για τον Adorno μέχρι τη δημιουργία αυτής της άλλης κοινωνίας έχει νόημα η ύπαρξη της ηθικής, την οποία θα πρέπει όμως να θεωρήσουμε ως μέρος του αγώνα για τη δημιουργία του *Άλλου*. Αυτός ο αγώνας όμως δεν έχει συγκεκριμένους κανόνες και αυτή η ηθική δεν έχει συγκεκριμένα δόγματα. Ο Adorno, όπως είδαμε και σε κάποιες από τις κριτικές που του έχουν ασκηθεί, δεν δίνει ένα συγκεκριμένο πρόγραμμα δράσης. Αφήνει ωστόσο περιθώρια

για έναν αναστοχασμό του Λόγου, και δίνει στον άνθρωπο μια πυξίδα με τη οποία μπορεί ενδεχομένως να ρυθμίσει τις πράξεις του. Και αυτό γιατί μια παγιωμένη θέση θα κατέληγε εύκολα σε σχηματοποίηση και δογματισμό, ενώ σύμφωνα με τον Adorno η συνεχής εξέλιξη των κοινωνικών φαινομένων απαιτεί συνεχή επαναπροσδιορισμό του τρόπου αντιμετώπισής τους. Γι' αυτό και όπου ο Adorno αναφέρεται σε αξίες ή σε προτροπές για τον τρόπο συμπεριφοράς τονίζει πάντα τη σημασία που έχει το ιστορικό πλαίσιο και οι εκάστοτε συνθήκες στη διαμόρφωσή τους. Και τονίζει επίσης το γεγονός ότι αυτές οι προτροπές θα ακυρώνονταν ή θα έπρεπε να αναδιαμορφωθούν ή να αλλάξουν τελείως με την αλλαγή ακριβώς του πλαισίου το οποίο τις διαμόρφωσε.

Ακριβώς η σύνδεση των ζητημάτων της ηθικής με τα ζητήματα της κοινωνίας και η κριτική εξέτασή τους, προσδίδουν ένα σημαντικό χαρακτηριστικό στην ηθική φιλοσοφία του Adorno: Η ηθική πρόταση του Adorno ακυρώνει ή τουλάχιστον κλονίζει την αποδοχή του status quo σε ό,τι αφορά τόσο τα ηθικά όσο και τα κοινωνικά-πολιτικά θέματα. Όλα μπορούν να ειπωθούν από την αρχή. Όλα μπορούν να αλλάξουν. Αυτό πιστεύουμε ότι είναι ένα μήνυμα το οποίο δίνει μέσα από την ηθική του ο Adorno. Το αληθινό δεν είναι το κακό ισχύον. Απλώς η εξουσία έχει πάρει τη θέση της αλήθειας. Αληθινό, είναι το δέον. Έτσι, ακόμα και εκεί που η απόγνωση έχει κάθε λόγο να επικρατήσει, ακριβώς επειδή τίποτα, καμιά κοινωνική δομή δεν γίνεται από τον Adorno αποδεκτή ως φύση, ως μοίρα, ο Adorno διανοίγει ένα πεδίο για την ελπίδα, άρα και ένα πεδίο ηθικής δράσης. Έτσι, η ηθική του Adorno γίνεται μια μαχητική και πολεμική ηθική.

Επίσης, η ηθική θεώρηση του Adorno απελευθερώνει τον άνθρωπο από διάφορα ενοχικά συμπλέγματα που του έχει καλλιεργήσει η κοινωνία και η παραδοσιακή ηθική. Διότι αφ' ενός αναγνωρίζει την ευθύνη της κοινωνίας για την αδυναμία πραγμάτωσης της ηθικότητας, της «ορθής ζωής», και αφ' ετέρου αναγνωρίζει το σωματικό στοιχείο και τις φυσικές ανάγκες όχι ως τροχοπέδη για την ηθική, αλλά ως στοιχεία, η ικανοποίηση των οποίων αποτελεί επίσης ένα ηθικό ζητούμενο.

Αυτά όμως καθόλου δεν σημαίνουν ότι η ηθική του Adorno καθιστά το άτομο αδιάφορο ή το δικαιολογεί για τη λανθασμένη στάση του μέσα στην κοινωνία. Αντίθετα, ο Adorno προτείνει στην πραγματικότητα μια πολύ απαιτητική ηθική, κι αυτό μπορεί να το διαπιστώσει κανείς όπου ο Adorno διατυπώνει προτάσεις που θα μπορούσαν να ονομαστούν «ηθικές». Εξ' άλλου, ο αναστοχασμός και η αυτοκριτική

του διαφωτιστικού Λόγου που ζητά ο Adorno αποτελούν ήδη μια πολύ μεγάλη απαίτηση.

Αυτό που θα πρέπει όμως να τονιστεί στο σημείο αυτό είναι ότι η ηθική του Adorno δεν στοχεύει σε ένα υπερβατικό ιδεώδες αλλά στην πραγμάτωση μιας κοινωνίας στην οποία θα είναι εφικτή η εκπλήρωση του ανθρώπου, και μάλιστα όχι ανταγωνιστικά και ατομικά, αλλά συλλογικά μέσα στα πλαίσια της κοινωνίας αυτής. Περαιτέρω, η εκπλήρωση αυτή, σύμφωνα με τον Adorno, αφορά τον άνθρωπο όχι μόνο ως λόγο ή πνεύμα, αλλά επίσης ως σώμα και αισθητικότητα. Εξάλλου αυτά ο Adorno δεν τα βλέπει ούτε διακριτά ούτε αντιθετικά μεταξύ τους αλλά ενοποιημένα. Οι χωρισμοί σώματος-πνεύματος, μορφής-περιεχομένου, σκέψης-συναίσθηματος, ακόμα και μέρους-όλου, είναι για τον Adorno κοινωνικά προϊόντα που έχουν τις ρίζες τους στην παραμόρφωση του Λόγου και τα οποία θα μπορούσαν δυνητικά να αναιρεθούν. Εξάλλου ενδεικτική της θέσης του αυτής είναι η σχέση που έχει στα έργα του η μορφή με το περιεχόμενο, τα οποία πιστεύουμε ότι δεν μπορεί κανείς να διαχωρίσει χωρίς να προδώσει είτε το ένα είτε το άλλο.

Έτσι τα συναισθήματα και οι παρορμήσεις παίρνουν τη θέση που τους αναλογεί. Παράλληλα, με την έμφαση που δίνει ο Adorno στο συλλογικό –το οποίο όμως δεν καταπνίγει αλλά διαμορφώνει και αναδεικνύει το ατομικό– και στη σχέση αποδοχής του άλλου, του διαφορετικού –την οποία θεωρεί ως προϋπόθεση για μια αρμονική σχέση του ανθρώπου με το συνάνθρωπο αλλά και του ανθρώπου με τον εαυτό του– στρέφεται κατά του ναρκισσισμού και του εγωκεντρισμού.

Ο Adorno δεν δίνει κάποιο δόγμα ή κάποια έτοιμη λύση, παρέχει όμως μια μέθοδο, αυτή της καθορισμένης άρνησης και της κριτικής εξέτασης, με την οποία θα μπορούσε κανείς, αντί να θεμελιώσει μια άλλη ηθική, να δημιουργήσει τουλάχιστον τις συνθήκες για μια διαφορετική κατάσταση πραγμάτων. Ωστόσο, είναι εύλογο το ερώτημα, αν η ανάλυση του Adorno και η μέθοδος που προτείνει, στο βαθμό μάλιστα που και για τον ίδιο η αλήθεια έχει έναν χρονικό πυρήνα, έχουν σήμερα μια επικαιρότητα, αν μπορούν να λειτουργήσουν μέσα σε ένα άλλο ιστορικό πλαίσιο από αυτό που τις δημιούργησε, και αν ναι προς ποιά κατεύθυνση.

Η γνώμη μας είναι ότι το έργο του Adorno στο πεδίο της ηθικής είναι σήμερα πολύ επίκαιρο. Οι κοινωνικές συνθήκες και τα κοινωνικά φαινόμενα τα οποία σχολίαζε ο Adorno φαίνονται σαν προγνώσεις σημερινών καταστάσεων. Έτσι για

παράδειγμα η «πολιτιστική βιομηχανία»¹⁷⁴ βρίσκει σήμερα τη συνέχειά της σε πολλούς τομείς και ιδιαίτερα στην τηλεόραση με τα reality games να αποτελούν ένα παράδειγμα του πού μπορεί να φτάσει το ατομικό που δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί μέσα σ' ένα υγιές συλλογικό, ενώ οι πόλεμοι, συνεχείς και καταστροφικοί, μετατρέπονται σε αποστειρωμένο θέαμα που μπορεί να παρακολουθήσει κανείς από το σαλόνι του, το οποίο διαφημίζεται μάλιστα σαν μια καλή ταινία δράσης, ενώ οι κοινωνικές δομές εμφανίζονται και πάλι ως δεύτερη φύση από την κάθε μορφής εξουσία. Έτσι, ακόμα και αν το μήνυμα του Adorno είναι μόνο ένα μήνυμα σε μπουκάλι (Flaschenpost) για δεκτικούς παραλήπτες, θεωρούμε ότι έχει σήμερα πολλά πράγματα να δώσει, και κυρίως να ενδυναμώσει την θεωρητική σκέψη απέναντι σε όλες τις προσπάθειες που γίνονται να την πείσουν ότι τα πράγματα απλώς είναι όπως είναι.

¹⁷⁴ Horkheimer – Adorno (1996), 201-276

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

A. Κείμενα του Theodor W. Adorno

1. Adorno, Theodor W. (2000), *MINIMA MORALIA*, μτφ. Λ. Αναγνώστου. Αθήνα: Αλεξάνδρεια (1η γερμ. έκδοση 1951).
2. Horkheimer, Max - Adorno, Theodor W. (1996), *ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ ΤΟΥ ΔΙΑΦΩΤΙΣΜΟΥ*, μτφ. Λ. Αναγνώστου, επίμετρο Κοσμάς Ψυχοπαίδης. Αθήνα: Νήσος (1η έκδοση: Άμστερνταμ, 1947).
3. Adorno, Theodor W. (1990), *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, (1η έκδοση 1966).
4. Adorno, Theodor W. (2000) (β), *Problems of moral philosophy*. Cambridge: Polity Press (1η γερμ. έκδοση 1996).

B. Δευτερογενής βιβλιογραφία και έργα συναφή με το θέμα

1. Ανδρουλιδάκης, Κώστας (2005), «Κριτικές της καντιανής ηθικής», Υπό έκδοση, 87-98
2. Ανδρουλιδάκης, Κώστας (2003), «Το πρόβλημα του καθαρού Λόγου στη φιλοσοφία του Καντ», Αριάδνη, Πανεπιστήμιο Κρήτης, Επιστημονική επετηρίδα της φιλοσοφικής σχολής, 9: 91-110.
3. Angehrn, Emil & Lohmann, Georg (1986), “*Einleitung*”, στο Angehrn, Emil & Georg Lohmann (hrsg. von) “*Ethic und Marx: Moralktitik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie*”, Frankfurt: Athenäum.
4. Bernstein, J. M. (2001), *ADORNO, Disenchantment and ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
5. Buck-Morss, , Susan (1977), *The Origin of Negative Dialectics*. Sussex: The Harvester Press.
6. Cook, Deborah (2001), “*Adorno, ideology and ideology critique*”, *Philosophy & Social Criticism*, vol 27 no 1: 1-20.
7. Cook, Deborah (2005), “*From the Actual to the Possible: Nonidentity Thinking*”, *Constellations*, vol 12 no 1: 21-35.
8. Gandesha, Samir (2001), “*Enlightenment as tragedy: reflections on Adorno’s ethics*”, *Thesis Eleven*, vol 65: 109-130.

9. Gandesha, Samir (2001), “*Writing and judging: Adorno, Arendt and the chiasmus of natural history*”, *Philosophy & Social Criticism*, vol 30 no 4: 445-475.
10. Geuss, Raymond (2005), “*Suffering and Knowledge in Adorno*”, *Constellations*, vol 12 no 1: 3-20.
11. Habermas, Jürgen (1993), *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας*, μτφ. Λ. Αναγνώστου-Α. Καραστάθη. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
12. Habermas, Jürgen (1984), *The theory of communicative action*, Volume One. Boston: Beacon Press
13. Hammer, Espen (2000), “*Adorno and extreme evil*”, *Philosophy & Social Criticism*, vol 26 no 4: 75-93.
14. Hammer, Espen (2000), “*Minding the world: Adorno’s critique of idealism*”, *Philosophy & Social Criticism*, vol 26 no 1: 71-92.
15. Haug, Wolfgang Fritz (1986), “*Marx, Ethic und ideologisch Formbestimmtheit von Moral*”, στο Angehrn, Emil & Georg Lohmann (hrsg. von) “*Ethic und Marx: Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie*”, Frankfurt: Athenäum.
16. Honneth, Axel (2005), “*A Physiognomy of the Capitalist Form of Life: A Sketch of Adorno’s Social Theory*”, *Constellations*, vol 12 no 1: 50-64.
17. Horowitz, Asher (2002), “*By a hair’s breadth: critique, transcendence and the ethical in Adorno and Levinas*”, *Philosophy & Social Criticism*, vol 28 no 2: 213-248.
18. Jaeggi, Rahel (2005), “*No individual Can Resist: Minima Moralia as Critique of Forms of Life*”, *Constellations*, vol 12 no 1: 65-82.
19. Jarvis, Simon (1998), *ADORNO, A Critical Introduction*. Cambridge: Polity Press.
20. Jay, Martin (1984), *Adorno*. Cambridge: Harvard University Press.
21. Καβουλάκος, Κωνσταντίνος (2001), *Πέρα από τη μεταφυσική και τον επιστημονισμό*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
22. Καβουλάκος, Κωνσταντίνος (2003), *Adorno και Horkheimer*, Χειρόγραφο υπό έκδοση.
23. Kalyvas, Andreas (2004), “*Back to Adorno? Critical Social Theory between Past and Future*”, *Political Theory*, vol 32 no 2: 247-256.

24. Καντ, Ιμμάνουελ (1984), *Τα θεμέλια της Μεταφυσικής των ηθών*, μτφ. Γ. Τζαβάρας. Αθήνα-Γιάννινα: Δωδώνη (1η γερμ. έκδοση 1785).
25. Καντ, Ιμμάνουελ (2004), *ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΟΥ ΠΡΑΚΤΙΚΟΥ ΛΟΓΟΥ*, μετάφραση, σημειώσεις, επιλεγόμενα: Κώστας Ανδρουλιδάκης. Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της «Εστίας» (1η γερμ. έκδοση 1788).
26. Kaufmann, David (2000), “*Correlations, constellations and the Truth*”, *Philosophy & Social Criticism*, vol 26 no 5: 62-80.
27. Levin, David Michael (2001), “*The embodiment of the categorical imperative: Kafka, Foucault, Benjamin, Adorno and Levinas*”, *Philosophy & Social Criticism*, vol 27 no 4: 1-20.
28. Lukács, Georg (2005), *Η πραγματοποίηση και η συνείδηση του προλεταριάτου*, μτφ. Κωνσταντίνος Καβουλάκος, Υπό έκδοση.
29. Μαρκίς, Δημήτριος (1990), Έλλογος κατακραυγή. Αθήνα: Σμίλη.
30. Marx, Karl (1978), “*Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*” στο Robert C. Tucker (editor), *The Marx-Engels Reader*. New York-London: W.W.Norton & Company.
31. Menke, Cristoph (2005), “*Virtue and Reflection: The “Antinomies of Moral Philosophy”*”, *Constellations*, vol 12 no 1: 36-49.
32. Νίτσε, Φρειδερίκος (1989), *Γενεαλογία της ηθικής*, μτφ. Ζ. Σαρίκας – Λ. Τρουλινού. Θεσσαλονίκη: Εκδοτική Θεσσαλονίκης.
33. Νίτσε, Φρειδερίκος (1996), *Η χαρούμενη γνώση*, μτφ. Λ. Τρουλινού. Αθήνα: Εξάντας.
34. Σαγκριώτης, Γιώργος (2003), «*Μετεξελιζεις της έννοιας της αλήθειας στην κριτική θεωρία*» στο Κ. Καβουλάκος (επιμέλεια), *Κριτική θεωρία: Παράδοση και προοπτικές*. Αθήνα: Νήσος: 125-147.
35. Schweppenhäuser, Gerhard (1993), *Ethik nach Auschwitz: Adornos negative Moralphilosophie*. Hamburg: Argument-Verlag.
36. Sherratt, Yvonne (1999), “*The Dialectic of Enlightenment: a contemporary reading*”, *History of the Human Sciences*, vol 12 no 3: 35-54.
37. Sherratt, Yvonne (1999), “*Instrumental reason’s unreason*”, *Philosophy & Social Criticism*, vol 25 no 4: 23-42.
38. Stern, Paul (1989), “*On the Relation between Rational Autonomy and ethical Community: Hegel’s Critique of Kantian Morality*”, *Praxis International*, vol19, no3: 234-248.

39. Γερζάκης, Φώτης (2003), «Από τη φιλοσοφία της γλώσσας του Βάλτερ Μπένγιαμιν στη Διαλεκτική του διαφωτισμού και στην Αισθητική θεωρία του Αντόρνο» στο Κ. Καβουλάκος (επιμέλεια), *Κριτική θεωρία: Παράδοση και προοπτικές*. Αθήνα: Νήσος: 95-106.
40. Τσινόρεμα, Βούλα (1985), «Το δίλημμα μεταξύ ηθικού μονισμού και ηθικού πλουραλισμού και η σημασία της υπέρβασής του», *Δευκαλίων*, 39: 315-335.
41. Τσινόρεμα, Βούλα (1991), «Η μετα-φιλοσοφική κουλτούρα του R. Rorty: Τέλος της θεωρίας ή νέα μεταφυσική για σχετικιστές;», *Αξιολογικά*, 2:192-223.
42. Van den Berg, Alex (1980), “*Critical theory: Is there still hope?*”, *The American Journal of Sociology*, vol 86 no 3: 449-478.
43. Wellmer, Albrecht (1998), *Endgames, The Irreconcilable Nature of Modernity*. Cambridge: The MIT Press.
44. Wischke, Mirko (1993), *Kritik der Ethik des Gehorsams: Zum Moralproblem bei Theodor W. Adorno*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
45. Wood, Allen W. (1986), “*Marx’ Immoralismus*”, στο Angehrn, Emil & Georg Lohmann (hrsg. von) “*Ethic und Marx: Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie*”, Frankfurt: Athenäum.