

**ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
«ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ: ΓΝΩΣΗ, ΑΞΙΕΣ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΑ»**

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ ΜΕ ΘΕΜΑ:

***Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ
«ΑΝΟΙΚΤΗΣ» ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗΣ
ΣΤΟΝ ΜΑΧ ΗΟΡΚΗΙΜΕΡ***

ΥΠΕΥΘΥΝΟΣ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ: ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΚΑΒΟΥΛΑΚΟΣ

ΦΟΙΤΗΤΡΙΑ: ΑΘΑΝΑΣΙΑ ΖΩΤΟΥ

**ΡΕΘΥΜΝΟ
ΣΕΠΤΕΜΒΡΗΣ 2005**

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ	σελ. 2
ΕΙΣΑΓΩΓΗ	σελ. 4
Κεφάλαιο 1ο:	
Πηγές της σκέψης του Horkheimer	σελ. 9
Κεφάλαιο 2ο:	
Ανοικτή διαλεκτική, αλήθεια, ολότητα	σελ. 15
«μια μεγάλη αλήθεια απαιτεί να αποτελέσει αντικείμενο κριτικής, όχι να λατρευθεί»	σελ. 15
Υπό το πρίσμα της ολότητας	σελ. 21
Κεφάλαιο 3ο:	
Ανοικτή διαλεκτική και διεπιστημονική κοινωνική έρευνα	σελ. 43
Ιστορία και Ψυχολογία	σελ. 44
Αυθεντία και Οικογένεια	σελ. 48
Κεφάλαιο 4ο:	
«Nicht mitmachen»	σελ. 67
ΕΠΙΛΟΓΟΣ	σελ. 70
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	σελ. 71

**«Λόγος δυνάστης ἐστίν, ὅς σμικροτάτῳ σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ
θειότατα ἔργα ἀποτελεῖ δύναται γὰρ καὶ φόβον παύσαι καὶ
λύπην ἀφελεῖν καὶ χαρὰν ἐνεργάσασθαι καὶ ἔλεον ἐπαυξήσαι»**

Γοργίας, Ἐλένης Ἐγκώμιον

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Στα τέλη του 18^{ου} αιώνα η δεδομένη μέχρι τότε ενότητα φιλοσοφίας και επιστήμης – με τη φιλοσοφία να έχει τα πρωτεία – αρχίζει να αμφισβητείται. Η όλη πορεία της νεώτερης φιλοσοφικής σκέψης είχε ως κύριο χαρακτηριστικό της την αντιμετώπιση των προβλημάτων υπό το πρίσμα της επιστήμης. Αυτό το χαρακτηριστικό παύει να υφίσταται. Φιλοσοφία και επιστήμη βρίσκονται σε διάσταση η οποία κορυφώνεται μετά τα μέσα του 19^{ου} αιώνα, όταν η επιστήμη οργανώνεται πια σε πολύπλοκα συστήματα και η επιστημονική έρευνα διεξάγεται σε εργαστήρια, όταν με άλλα λόγια, η επιστημονική πρόοδος θεσμοποιείται.

Η φιλοσοφία του Kant καθώς και ο Γερμανικός Ιδεαλισμός, σε όλη του την πορεία μέχρι τον Hegel, αποτελούν το κορυφαίο εγχείρημα του αστικού πνεύματος να διατηρηθεί η ενότητα αυτή. Στις αρχές του 20^{ου} αιώνα όμως, όλη η Υπερβατολογική Φιλοσοφία γνωρίζει βαθιά κρίση. Η ιδέα να νομιμοποιεί η φιλοσοφία την επιστήμη εγκαταλείπεται τελείως. Η επιστημονική γνώση είναι η έγκυρη γνώση και η προβληματική του Υποκειμένου το οποίο συγκροτεί την πραγματικότητα, η προβληματική του γνωσιοθεωρητικού στοχασμού που αφορά τους *a priori* όρους της συγκρότησης της γνώσης συρρικνώνεται μέχρι εξάλειψης. Είναι πια ολοφάνερο ότι η πορεία από την γνωσιοθεωρία στην επιστημολογία έχει συντελεσθεί. Έτσι στο πεδίο της φιλοσοφίας εμφανίζεται από τη μια μεριά ο λογικός θετικισμός του «κύκλου της Βιέννης» ενώ από την άλλη μια νέα μεταφυσική παίρνει σάρκα και οστά μέσα από τα φιλοσοφικά ρεύματα του *υπαρξισμού*, της *φιλοσοφίας της ζωής* ή την υπερβατολογική προβληματική του *Husserl*. Η φιλοσοφική σκέψη βαδίζει σε δύο εκ διαμέτρου αντίθετες κατευθύνσεις.

Η σκέψη του Max Horkheimer έχει ως αφετηρία τη διαπίστωση ότι η πορεία του αστικού πνεύματος έχει οδηγήσει στην ανικανότητα της φιλοσοφίας να ενσωματώνει την επιστήμη. Η διάσταση θεωρητικού και

πρακτικού λόγου έχει φτάσει στα άκρα στις μέρες του. Τυπικό παράδειγμα της κατάστασης αυτής αποτελεί η κοινωνιολογία του Max Weber με την εμμονή της σε ένα μονόπλευρο θεωρητικό λόγο συνοδευόμενο από την αποχή από οποιαδήποτε αξιολογική κρίση. Το ιδεώδες του θετικισμού είναι μια ουδέτερη θεωρία που περιγράφει την πραγματικότητα ως έχει και δέχεται ως κυρίαρχο το δόγμα της «αξιολογικής ουδετερότητας». Ο δικασμός αυτός διαπερνά ακόμα και το αντίπαλο στρατόπεδο της αστικής σκέψης, τον μαρξιστικό υλισμό. Απέναντι σε μια δογματική θεωρία του μαρξισμού με επαναστατική κατεύθυνση στέκεται μια σχετικιστική μηχανιστική ερμηνεία του με μεταρρυθμιστική κατεύθυνση.

Για την υπέρβαση αυτού του δικασμού θα πρέπει η φιλοσοφία να επιστρέψει στην γνωσιοθεωρητική της τροχιά, αυτό είναι το αίτημα που διατυπώνει ο Horkheimer. Μόνο έτσι θα αποκατασταθεί η ενότητα φιλοσοφίας και επιστήμης. Η θεωρία αντιμετωπίζεται πάντα υπό το πρίσμα του κοινωνικού της καθορισμού. Δεν είναι ποτέ άσχετη με την κοινωνική της λειτουργία. Η γνώση παράγεται μέσα σε μια συγκεκριμένη συνάφεια και για την εξυπηρέτηση ορισμένων διαδικασιών. Αν διαπιστώνεται ότι η γνώση βρίσκεται σε κρίση τότε και η κοινωνία βρίσκεται σε κρίση και αντιστρόφως. Όταν αποσυντίθεται η κοινωνική διαδικασία αποσυντίθεται και η επιστήμη. Η ανικανότητα της σύγχρονης επιστήμης να αναπαράγει μια ενοποιημένη γνώση του κοινωνικού και φυσικού κόσμου αποτελεί την κεντρική αντίφαση του σύγχρονου κόσμου.

Κατά τον Horkheimer, η αστική εποχή πέτυχε την υπέρμετρη ανάπτυξη της ορθολογικής δράσης του απομονωμένου υποκειμένου – με την έννοια της τεχνικής- οικονομικής του δράσης, που όμως από την πλευρά της συλλογικότητας παρέμεινε ανορθολογική γιατί ούτε συντονισμός των επιμέρους ατομικών δράσεων υπάρχει, ούτε κοινός έλλογος σκοπός. Ορθολογισμός στο ατομικό επίπεδο, ανορθολογισμός στο συλλογικό. Αυτή την κοινωνική αντίθεση τη συναντάμε και στο επίπεδο του

πνεύματος. Αναπτύσσονται εξειδικευμένοι κλάδοι της επιστήμης χωρίς να μπορούν να απαντήσουν σε ερωτήματα του τύπου ποιός είναι ο σκοπός της ανάπτυξής τους, κλάδοι οι οποίοι δεν μπορούν να συνδεθούν με το όλο της γνώσης.

Η υπέρβαση της κρίσης της επιστήμης θα μπορούσε να επιτευχθεί μόνο στο πλαίσιο της συγκρότησης μιας ολιστικής θεωρίας της φιλοσοφίας, της αποκατάστασης της ενότητας μεταξύ επιστήμης και φιλοσοφίας. Επειδή όμως η επιστήμη αποτελεί προϊόν συγκεκριμένων κοινωνικών συνθηκών, μέσα στις οποίες αναπτύσσεται, τελικά το ξεπέραςμα της κρίσης επιτυγχάνεται μόνο με την αλλαγή των συνθηκών αυτών, δηλαδή με την αλλαγή της κοινωνίας.

Ο Horkheimer συγκεκριμενοποιεί την επιστροφή στη γνωσιοθεωρητική κατεύθυνση της φιλοσοφίας με την αναδρομή στον Kant και στον Γερμανικό Ιδεαλισμό και στην υλιστική αναδιατύπωσή του μέσω του Marx. Αυτός ο τελευταίος αντιμετωπίζεται υπό το πρίσμα της προσπάθειας ανασύνθεσης της μαρξιστικής θεωρίας και επαναφιλοσοφικοποίησης του μαρξισμού που συντελείται στη δεκαετία του '20 από τον Georg Lukács.

Η βασική πρόθεση του Horkheimer, υπό το φως του υποκειμένου που συγκροτεί τον κόσμο μέσα στην ιστορία και μέσω της εργασίας είναι να καταστρώσει και να εκτελέσει ένα διεπιστημονικό πρόγραμμα έρευνας της ύστερης καπιταλιστικής κοινωνίας, το οποίο θα ερευνά την κοινωνία ως ολότητα και θα στοχεύει στη δημιουργία μιας κοινωνίας που θα πραγματοποιήσει με ορθό τρόπο το τρίπτυχο των βασικών αξιών της Γαλλικής Επανάστασης: ελευθερία, ισότητα, αδελφότητα.

Η *κριτική θεωρία*, το αποτέλεσμα αυτής της προσπάθειας, «ξεδίπλωσε» τον ελπιδοφόρο λόγο της στη δεκαετία του '30. Σημαντική θέση στο θεωρητικό της οπλοστάσιο κατέχει η έννοια της «*ανοικτής διαλεκτικής*» που αποτελεί αντικείμενο της παρούσας εργασίας.

Η «ανοικτή διαλεκτική» σηματοδοτεί την ειδοποιό διαφορά της σκέψη του Horkheimer τόσο, σε σύγκριση με τους φιλοσοφικούς πατέρες του όσο και με τους συνεργάτες του φιλοσόφους στο *Ινστιτούτο Κοινωνικής Έρευνας της Φρανκφούρτης*. Στο βαθμό που η κριτική θεωρία υπήρξε εν πρώτοις κυρίως δικό του δημιούργημα, παρά τη συλλογική δουλειά του Ινστιτούτου, στον ίδιο βαθμό αυτή αποτελεί και δημιούργημα της «ανοικτής διαλεκτικής».

Η ανοικτή διαλεκτική ήταν το εργαλείο με το οποίο

«[Η] κριτική θεωρία θα επιδιόταν σε *εμπειρικές έρευνες*, σαν και αυτές που συνηθίζονταν στο πλαίσιο της συμβατικής κοινωνικής επιστήμης. Ωστόσο, τα πορίσματα τέτοιων ερευνών θα εντάσσονταν στο ευρύτερο πλαίσιο της *έκθεσης* (Darstellung) μιας θεωρητικής – ολιστικής προοπτικής, την οποία και θα «επιβεβαίωναν». Τούτη θα παρέμενε όμως ανοικτή στις αναθεωρήσεις με βάση τα νέα ευρήματα. Η διαλεκτική έρευνα – έκθεσης θέλει έτσι να υπερβεί τον στατικό χαρακτήρα των εμπειρικών περιγραφών που απολυτοποιούν τις αναλυτικές, αφηρημένες έννοιες και τις τυπολογικά περιγράψιμες μεταξύ τους σχέσεις, δίνοντάς μας μια σύνθετη εικόνα της ολότητας ως της δυναμικά αναπτυσσόμενης συνάφειας διαλεκτικά αλληλεξαρτώμενων μερών»¹.

Τόσο το πρόβλημα που διέβλεψε ο Horkheimer, η διάσταση φιλοσοφίας και επιστήμης, όσο και ο στόχος του, μια κοινωνία αλληλεγγύης και συνεργατικότητας, παραμένουν επίκαιρα σήμερα όσο ποτέ. Ως εκ τούτου επίκαιρη παραμένει πάντα και η μελέτη της θεώρησής του, έτσι ώστε να ενεργοποιήσει την ικανότητά μας για *μια άλλη ματιά*, για ένα *διαφορετικό λόγο* για μια πραγματικότητα που φαίνεται δεδομένη και ακλόνητη ενώ, αναμφισβήτητα, μόνο δυστυχία έχει να προσφέρει στους περισσότερους ανθρώπους.

Η εργασία αποτελείται από τέσσερα κεφάλαια. Στο πρώτο παρουσιάζονται μερικές από τις σημαντικότερες επιρροές που δέχθηκε η σκέψη του Horkheimer υπό το φως των οποίων διαμορφώθηκε η δική του θεώρηση.

¹ Κωνσταντίνος Καβουλάκος, *Adorno και Horkheimer*, χειρόγραφο υπό έκδοση, Ρέθυμνο 2003, σελ. 5

Στο δεύτερο κεφάλαιο παρουσιάζεται η συγκρότηση της έννοιας της ανοικτής διαλεκτικής ως ένας ιδιαίτερος τρόπος σκέψης. Η διαφοροποίηση αυτής της έννοιας από τη γεγκελιανή διαλεκτική αλλά και από την διαλεκτική που έχει υιοθετήσει ο κλασικός μαρξισμός. Το τρίτο κεφάλαιο αφορά την παρουσίαση της εφαρμογής της ανοικτής διαλεκτικής στις μελέτες του Horkheimer. Για αυτή την παρουσίαση επιλέχθηκαν δύο κείμενα του φιλοσόφου. Το *Ιστορία και Ψυχολογία* και το γενικό μέρος από το *Αυθεντία και Οικογένεια*. Τέλος στο τέταρτο κεφάλαιο επιχειρείται μια καταγραφή των διαπιστώσεων για το εγχείρημα του Horkheimer. Πέρα από τις αδυναμίες που παρουσιάζει η θεώρησή του, η άρνηση στο δεδομένο, η άρνηση να υποκύψει στο κατεστημένο είναι το σημαντικότερο κληροδότημα της.

Κεφάλαιο 1^ο

Πηγές της σκέψης του Horkheimer

« [X]ρωστώ την πρώτη γνωριμία μου με τη φιλοσοφία στο έργο του Schopenhauer. Η σχέση μου με τον Hegel και τον Marx και η επιθυμία μου να καταλάβω και να αλλάξω την κοινωνική πραγματικότητα δεν εξάλειψαν την εμπειρία της φιλοσοφίας του, παρά τις πολιτικές αντιφάσεις που συμπεριλάμβανε»²

Τα λόγια αυτά του Horkheimer σηματοδοτούν την πρώτη επιρροή στη σκέψη του που, όπως ομολογεί και ο ίδιος, τον ακολούθησε σε όλη του τη ζωή. Η άποψη του Schopenhauer για τη ζωή όπου «η γενική δυστυχία αποτελεί τον κανόνα»³, μια ζωή που εμφανίζεται ως «μια διαρκής μάχη...ένας πόλεμος χωρίς ανακωχή»⁴ και στην οποία έρχεται «να προστεθεί ακόμα η ταχύτητα του χρόνου που μας πιέζει»⁵ έχει ήδη γίνει βίωμα για τον Horkheimer μέσα από τον Α' Παγκόσμιο Πόλεμο και μέσα από τα βάσανα των εργατών στο εργοστάσιο του πατέρα του. Στον Schopenhauer βρίσκει τη θεωρητική της έκφραση. Η μεταφυσική του Schopenhauer όμως δεν οδηγεί τον Horkheimer στην υιοθέτηση των μεταφυσικών κυρίαρχων συστημάτων. Είναι μια μεταφυσική ριζωμένη στον υλικό κόσμο. Όπως σημειώνει ο Alfred Schmit:

«Από τη σκοπιά του Schopenhauer μπορούμε να κατανοήσουμε καλύτερα την άμεση απόρριψη της «μεταφυσικής» από τον Horkheimer. Από τη δική του άποψη είναι μια μεταφυσικά υλιστική επίγνωση της φυσικής πεπερασμένης κατάστασης και της ευθραυστότητας όλων όσων είναι ανθρώπινα. Τα θέματα της επίσημης μεταφυσικής, αντίθετα, αποκαλύπτονται εξ' αρχής, από «τον τρόπο που διευθετούν την ερώτηση», και από « το περισσότερο ή λιγότερο καλλιεργημένο ύφος του χειρισμού τους». Κάποιος παρατηρεί αμέσως ότι οι υποστηρικτές της (της επίσημης μεταφυσικής)

² Αναφέρεται στο: Alfred Schmit, «Max Horkheimer's Intellectual Physiognomy», στο *On Max Horkheimer, New Perspectives*, επιμ. Seyla Benhabib, Wolfgang Bonss, and John McCole, MIT Press, Massachusetts 1993, σελ.26

³ Arthur Schopenhauer, *Τα πάθη του κόσμου. Σκέψεις και χωρία*, μτφρ. Η .Π .Νικολούδης, εκδόσεις PRINTA, Αθήνα 2003, σελ. 19

⁴ ό.π., σελ. 20

⁵ ό.π., σελ.20

μόλις και μετά βίας «εντυπωσιάζονται από το τι βασανίζει την ανθρωπότητα». Ό,τι οι επίσημοι φιλόσοφοι και οι ανθρωπιστικοί δάσκαλοι αναφέρουν «για το νου, τον κόσμο, το θεό, το ον, την ελευθερία .. για την τέχνη, το στυλ, την προσωπικότητα, τη μορφή, τις εποχές, ιδίως για την ιστορία και την κοινωνία» είναι άψογα αντικειμενικά. Τα βάσανα ή ακόμα η προσβολή της δικαιοσύνης ή η συμπάθεια στα θύματα είναι ξένα γι' αυτούς»⁶

Ακριβώς αυτό το τελευταίο είναι όμως που απασχολεί τον Horkheimer. Ο «πεσιμισμός» του, υπό το φως της μελέτης του Schopenhauer, είναι η κινητήρια δύναμη που θα κατευθύνει τις προσπάθειές του για την αλλαγή αυτής της αβάσταχτης πραγματικότητας.

Η πρόθεση του Horkheimer να αποδεσμεύσει τον άνθρωπο από τον πόνο και τα βάσανα τον οδηγούν στην κριτική της ιδεαλιστικής ηθικής, στα πλαίσια της οποίας τα βάσανα του ανθρώπου μπορεί και να «δικαιολογούνται» στο όνομα της ορθής επιλογής του καθήκοντος αντί του συμφέροντος στη ζωή του. Η δεύτερη σημαντική επιρροή στη σκέψη του εδράζεται εδώ και αφορά τον Nietzsche. Για τον Horkheimer ο Nietzsche είναι «αυτός που διαγιγνώσκει την αστική πραγματικότητα αποκαλύπτοντας τη ρίζα της, το μηδενισμό»⁷. Παρ' όλο που ο Horkheimer διαφωνεί με τον *τρόπο* που ο Nietzsche χρησιμοποιεί αυτή τη διάγνωση δεν διστάζει να χρησιμοποιήσει «το εννοιολογικό οπλοστάσιο αλλά και τον πολεμικό τόνο του ύστερου Nietzsche...με αναφορές στη *Γενεαλογία της ηθικής* και στη *Βούληση για δύναμη*... Στις μελέτες της δεκαετίας του '30, ο Horkheimer αντιμετωπίζει τον Nietzsche ως έναν από τους κατ' εξοχήν εκφραστές μιας εγωιστικής προσταγής, η οποία αποκαλύπτει το πραγματικό βάθος της αστικής ηθικής, ενώ συνάμα διανοίγει την προοπτική της πλήρωσης του ορθού λόγου μέσω της ανταπόκρισης στο αίτημα για ευτυχία, το οποίο υπονομεύεται συστηματικά από την ιδεαλιστική ηθική»⁸. Η ιδεαλιστική ηθική

⁶ Αναφέρεται στο: Alfred Schmit, « Max Horkheimer's Intellectual Physiognomy», στο *On Max Horkheimer, New Perspectives*, επιμ. Seyla Benhabib, Wolfgang Bonss, and John McCole, Massachusetts 1993, σελ 29

⁷ Γκόλφω Μαγγίνη, «Για μια θεώρηση του ηθικού εγωισμού», στο: *Κριτική Θεωρία: Παράδοση και Προοπτικές*, εκδόσεις νήσος, Αθήνα 2003, σελ. 58

⁸ *ό.π.*, σελ.49

καταδικάζει τον εγωισμό οδηγώντας τα άτομα στην άρνηση της ανάγκης τους να είναι ευτυχισμένα και στην εξιδανίκευση αυτής της ανάγκης μέσω του οίκτου, της αυτοθυσίας και της αυταπάρνησης. Αυτή η συμπεριφορά αποτελεί στην ουσία της άρνηση της ζωής, οδηγεί στο μηδέν.

« Ακριβώς όμως ενάντια σ' αυτά τα ένστικτα (ενν. του οίκτου, της αυταπάρνησης και της αυτοθυσίας) μιλούσε από μέσα μου μια όλο και πιο θεμελιώδης δυσπιστία, ένας σκεπτικισμός που έσκαβε όλο και πιο βαθιά! Σ' αυτά έβλεπα ακριβώς τον μεγάλο κίνδυνο της ανθρωπότητας, τον ύψιστο πειρασμό και εκμαυλισμό της που θα την οδηγούσε...που λοιπόν; ... Στο μηδέν; - Σ' αυτά ακριβώς έβλεπα την αρχή του τέλους, την ακινησία, την κόπωση που κοιτά πίσω της, τη θέληση που στρέφεται εναντίον της ζωής, την έσχατη αρρώστια να αναγγέλλεται με τρόπο αβρό και μελαγχολικό: καταλάβαινα ότι αυτή η ηθική του οίκτου, που απλωνόταν ολοένα περισσότερο γύρω της και προσέβαλε ακόμα και τους φιλοσόφους αρρωσταίνοντάς τους, ήταν το πιο ανησυχητικό σύμπτωμα της ευρωπαϊκής κουλτούρας μας, που είχε γίνει ανησυχητική και η ίδια, τη λοξοδρόμησή της προς ένα καινούργιο βουδισμό; Προς έναν ευρωπαϊκό βουδισμό; Προς τον – μηδενισμό;»⁹

Η διαφωνία του Horkheimer με το Nietzsche αφορά τη θέση ότι ο δεύτερος, παρά την ορθή διάγνωση της κατάστασης, δεν έχει στα κείμενά του μια υλιστική – διαλεκτική θεώρηση των πραγμάτων. Αυτή η παραίτηση των κυριαρχούμενων από το δικαίωμα στην ευτυχία, αυτή η εξιδανικευμένη κατάκτηση της ευτυχίας μέσω του οίκτου, της αυτοθυσίας και της αυταπάρνησης συμβάλει στη διατήρηση της σχέσης κυριαρχούμενων και κυρίαρχων, συμβάλει στην εξυπηρέτηση των κυρίαρχων ταξικών συμφερόντων.

Η θεώρηση του Horkheimer είναι μια υλιστική – διαλεκτική θεώρηση. Είναι η σημαντικότερη προκείμενη της σκέψης του, στηρίζεται στον Kant και στον Γερμανικό Ιδεαλισμό και ανασκευάζει τον τελευταίο με εργαλεία της μαρξιστικής σκέψης υπό το πρίσμα της λουκατσιανής άποψης. «Το έργο του Kant και του Hegel συνιστά για τη Σχολή της Φρανκφούρτης

την οριογραμμή μεταξύ «παραδοσιακής» και «κριτικής θεωρίας». Αν και ως σύνολο ανήκει στην πρώτη, τροφοδοτεί καθοριστικά τη δεύτερη, την οποία κατ' ουσίαν εισάγει». ¹⁰ Ο Horkheimer υπογράμμισε αυτή τη σχέση με τους δύο φιλοσόφους, στην εναρκτήρια ομιλία του, όταν ανέλαβε τα καθήκοντα του Διευθυντή στο Ινστιτούτο Κοινωνικής Έρευνας της Φρανκφούρτης: « η κοινωνική φιλοσοφία εξετάζει το άτομο ως μέλος της κοινότητας και υπ' αυτή την έννοια αναπτύχθηκε στον κλασικό γερμανικό Ιδεαλισμό. Η εγγελιανή φιλοσοφία είναι τέτοια κοινωνική φιλοσοφία... ο Kant ασχολήθηκε με φιλοσοφικές θεωρίες που αφορούσαν το νόμο, την τέχνη και τη θρησκεία. Όμως αυτή η κοινωνική φιλοσοφία ήταν ριζωμένη στη φιλοσοφία του υποκειμένου, ως προέκταση του αυτόνομου ατόμου» ¹¹ Σε αντίθεση με τον Kant ο Hegel έθεσε το υποκείμενο εντός του ιστορικού πλαισίου όπου η διάσταση υποκειμένου και αντικειμένου εξαφανίζεται διότι η σκέψη πια δεν αναγνωρίζεται ως «επέμβαση» του πρώτου πάνω στο δεύτερο – όπως στον Kant – αλλά ως αποτέλεσμα της διαδικασίας που αναπτύσσεται μεταξύ τους. Η διαλεκτική αυτή σχέση υποκειμένου – αντικειμένου υιοθετήθηκε από τον Marx και τους επιγόνους του και υπογραμμίστηκε ιδιαίτερα από τον Lukács στα γραπτά του, στις αρχές της δεκαετίας του '20. «[Η] ολότητα είναι ένα απόλυτα θεμελιώδες εργαλείο του μαρξισμού ενάντια στην αστική ανάλυση» ¹². «Πρέπει να υπερβούμε την αφηρημένη αντίθεση μεταξύ της ολιστικής φιλοσοφίας και της αναλυτικής εμπειρικής ανάλυσης» ¹³. Η έρευνα των διαφόρων διαστάσεων της ολότητας οφείλει να είναι ενοποιημένη.

« το υποκείμενο νοείται πλέον ως παραγωγός του κόσμου, προϊόν του οποίου είναι το ίδιο, στο πλαίσιο μιας ιστορικής διαδικασίας διαρκούς ανάδυσης νέων μορφών διαμεσολάβησης

⁹ Φρίντριχ Νίτσε, *Γενεαλογία της Ηθικής*, μτφρ. –επιμ. Ζήσης Σαρίκας, εκδόσεις ΝΗΣΙΔΕΣ, Αθήνα 2001, σελ. 30

¹⁰ Γεράσιμος Κουζέλης, « Για μια κριτική θεωρία της υποκειμενικότητας: ξαναδιαβάζοντας (με) τον Χορκχάιμερ», στο *Κριτική Θεωρία: Παράδοση και προοπτικές*, νήσος, Αθήνα 2003, σελ. 33

¹¹ Max Horkheimer, «The Present Situation of Social Philosophy and the Tasks of an Institute for Social Research», στο ίδιο: *Between Philosophy and Social Science. Selected Early Writings*, μτφρ. G. Frederick Hunter, Matthew S. Kramer, and John Torpey, MIT Press, Massachusetts 1995

¹² Martin Jay, *Marxism and Totality, The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, University of California Press, Berkeley . Los Angeles, σελ. 198

¹³ ό.π.σελ 199

μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου. Η ιστορία γίνεται τώρα η κεντρική έννοια μιας φιλοσοφικής προσέγγισης που στρέφει αποφασιστικά την προσοχή της στη σύλληψη του περιεχομένου. Τούτο επιτυγχάνεται μέσω της ανάπτυξης μιας λογικής της συγκεκριμένης έννοιας, μέσω της ένταξης του άμεσου δεδομένου στο πλαίσιο μιας *συγκεκριμένης ολότητας*. Η σύλληψη της συγκεκριμένης ολότητας επιτρέπει πλέον τη γεφύρωση του υποκειμένου και του αντικειμένου και τη συμφιλίωση των αντινομιών μεταξύ μορφής και περιεχομένου, διανοητικής γένεσης και ιστορίας, είναι και δέοντος»¹⁴

Αυτή την εγγελιανή έννοια της ολότητας διατηρεί ο Horkheimer στις θεωρήσεις του και αυτός όμως όπως και ο Lukács αρνούνται να αναγνωρίσουν το παγκόσμιο πνεύμα ως τον δημιουργό της ιστορίας. Στη θέση του βάζουν τον άνθρωπο, ακολουθώντας εδώ την μαρξιστική αντίληψη. Όμως η ολιστική αντίληψη για τα πράγματα οδηγεί τον Lukács σε μια ολιστική θεώρηση του καπιταλισμού και ως εκ τούτου στην αναζήτηση μιας θεμελιώδους αρχής «η οποία διαπερνά το όλον της κοινωνικής πραγματικότητας όσο και το κάθε συγκεκριμένο μέρος της».¹⁵ Εδώ ο Lukács διαφοροποιεί τη θέση του από τον κλασικό μαρξισμό που προσδίδει προτεραιότητα στην οικονομική βάση του συστήματος και θεάται όλες τις άλλες εκφάνσεις της κοινωνικής πραγματικότητας ως «εποικοδόμημα» το οποίο εξηγείται πλήρως απ' αυτήν τη βάση. Για τον Lukács την αρχή αυτή ενσαρκώνει η «εμπορευματική δομή» στο πρωταρχικής (και γι' αυτόν φυσικά) σημασίας οικονομικό πεδίο, «εμφανίζεται ... ως κεντρικό δομικό πρόβλημα της καπιταλιστικής κοινωνίας σε όλες τις εκφράσεις της ζωής της»¹⁶. Η αστική κοινωνία και η ιστορία της είναι προϊόν της ανθρώπινης δραστηριότητας, η οποία εκδιπλώνεται χωρίς βούληση και συνείδηση και το προϊόν της παραμένει ξένο προς τους παραγωγούς του. Το να περιέλθει λοιπόν πάλι το προϊόν της εργασίας στον παραγωγό του, δηλαδή στον άνθρωπο που το δημιουργεί, δεν είναι απλώς αποτέλεσμα αλλαγής των παραγωγικών σχέσεων – σύμφωνα με την γραμμική

¹⁴ Georg Lukács, *Η πραγματοποίηση και η συνείδηση του προλεταριάτου*, εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Κωνσταντίνος Καβουλάκος, Ρέθυμνο 2005, υπό έκδοση, σελ. XIX

¹⁵ ό.π., σελ. IV

¹⁶ ό.π., σελ. 10

ερμηνεία του κλασικού μαρξισμού – αλλά αποτέλεσμα αλλαγής ολόκληρης της κοινωνίας στην οποία κυριαρχούν κοινωνικές σχέσεις τέτοιες που συμβάλλουν στη διατήρηση της αλλοτρίωσης (αποξένωσης) του ανθρώπου από τα αποτελέσματα των δραστηριοτήτων του. Η καπιταλιστική κοινωνία αποτελεί μια «αλλοτριωμένη ολότητα» και ως τέτοια πρέπει να διερευνηθεί. Σ' αυτή ακριβώς τη γραμμή σκέψης και δράσης κινήθηκε ο Horkheimer. Κινήθηκε στα πλαίσια ενός αντιδογματικού μαρξισμού που αξιώνει στην έρευνά του για την πραγματικότητα μια ολιστική προοπτική. Για να γίνει αυτό χρησιμοποιείται η διαλεκτική μέθοδος ως τρόπος σύνδεσης, διαμεσολάβησης των διαφόρων κομματιών του εμπειρικού υλικού.

Η ορθή μέθοδος που ανακάλυψε ο Hegel παραμένει η μόνη οδός κατάκτησης της ολότητας. Η διαλεκτική αποτελεί το βασικό θεωρητικό όπλο της ολιστικής θεώρησης του Horkheimer για την κοινωνία. Είναι ο *τρόπος* για να διερευνήσει την πραγματικότητα στην κατεύθυνση της βασικής του ιδέας για τον ορθό συντονισμό φιλοσοφίας και επιστημονικής έρευνας με σκοπό την υπέρβαση της κρίσης και την προεξόφληση μιας νέας ολότητας, μιας νέας κοινωνίας όπου η αναγκαιότητα θα ταυτίζεται με την ελευθερία. Αντίθετα όμως από ότι στον Hegel και στον Lukács, στον Horkheimer η διαλεκτική νοείται ως *«ανοικτή διαλεκτική»*.

Κεφάλαιο 2°

Ανοικτή διαλεκτική, αλήθεια, ολότητα

Η «ανοικτή διαλεκτική» απαντάται στη σκέψη του Horkheimer στα γραπτά της δεκαετίας του '30 όπου συγκροτείται και η *κριτική θεωρία*. Είναι η περίοδος την οποία οι μελετητές του έργου του αντιμετωπίζουν ως *πρώιμη περίοδο* προκειμένου να τη διαχωρίσουν από την υπόλοιπη δουλειά του φιλοσόφου. Το τέλος της *πρώιμης περιόδου* συμπίπτει με την ουσιαστική εγκατάλειψη της ιδέας της «ανοικτής διαλεκτικής» και του διεπιστημονικού προγράμματος έρευνας του ύστερου καπιταλισμού.

**« μια μεγάλη αλήθεια απαιτεί να αποτελέσει αντικείμενο κριτικής
όχι να λατρευτεί»¹⁷**

Ήδη το 1930 ο Horkheimer έγραφε:

«Η εμπιστοσύνη στην αυστηρή, συνειδητή σκέψη και η επίγνωση της εξάρτησης των γνώσεων, ως προς το περιεχόμενο και τη διάρθρωσή τους, δεν αλληλοαποκλείονται, παρά συναρμόζονται αναγκαστικά. Το ότι ο Λόγος δεν μπορεί να 'ναι σίγουρος για την αιωνιότητά του, το ότι η γνώση είναι σιγουρεμένη για μιαν εποχή, αλλά ποτέ για ολάκερο το ιστορικό μέλλον, και το ότι η επιφύλαξη της χρονικής εξάρτησης αφορά ακριβώς τη γνώση, η οποία την εξακριβώνει – το παράδοξο τούτο δεν αίρει την αλήθεια του ισχυρισμού μας, γιατί ακριβώς στην ουσία της γνήσιας γνώσης ανήκει το να μη κλείνεται ποτέ. Ίσως αυτή είναι η βαθύτερη σημασία όλης της διαλεκτικής φιλοσοφίας».¹⁸

Εδώ ο Horkheimer κάνει αναφορά σε μια θεώρηση της αλήθειας που συνδέεται με την ανοικτή διαλεκτική. Αντίθετα με τη διαλεκτική του Hegel που είναι ολοκληρωμένη, μόνο η ανοικτή διαλεκτική μπορεί να αξιώσει την αλήθεια, γιατί η αλήθεια, η γνήσια γνώση, διατηρεί ως εγγενές χαρακτηριστικό της το να μην ολοκληρώνεται ποτέ. Με την έννοια ότι ισχύει για μια συγκεκριμένη εποχή, δεν είναι υπερϊστορική ή

¹⁷ Max Horkheimer, *Το πρόβλημα της αλήθειας*, μτφρ. Στέφανος Ροζάνης, εκδόσεις ΕΡΑΣΜΟΣ, Αθήνα 1989, σελ. 51-52

αιώνια αλλά άπτεται της ολικής κοινωνικής εξέλιξης, αναλύεται και επαληθεύεται μέσα στην ιστορική συγκυρία στην οποία ανήκει.

«Το σφάλμα του Χόμπς και των διαδόχων του δεν ήταν ότι πήραν στα σοβαρά την επιστήμη της εποχής τους κι άρχισαν να ερμηνεύουν σαν κοινωνικά δραστική ψευδαισθηση διδασκαλίες ασυμβίβαστες μ' αυτήν, παρά πιο πολύ ότι το δικό τους γνωστικό επίπεδο το υποστασιοποίησαν *in summa* σαν αιώνιο Λόγο, αντί να το ιδούν σαν μια καιρία στιγμή του συνολικού κοινωνικού προοιόσμου, η οποία μέσα στο προχώρημα της ιστορίας, υπόκειται όχι μόνο στην ανάλυση, αλλά και στην επαλήθευση, και αν λάχει, στην αλλαγή»¹⁹

Η αστική εποχή έχει να επιδείξει δύο αντίθετες μεταξύ τους απόψεις για την αλήθεια οι οποίες συνυπάρχουν. Από την μια μεριά υποστηρίζεται η άποψη ότι η γνώση ποτέ δεν έχει τίποτα παραπάνω από μια περιορισμένη εγκυρότητα. Είναι η άποψη του σχετικισμού. Από την άλλη μεριά υποστηρίζεται η άποψη ότι υπάρχουν αιώνιες αναλλοίωτες αλήθειες, η άποψη της μεταφυσικής. «Άκρα αναλυτικότητα και σκεπτικιστική δυσπιστία για κάθε θεωρία από τη μια μεριά και προθυμία να πιστεύει κανείς αφελώς σε μεμονωμένες πάγιες αρχές από την άλλη, αυτά είναι τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα του αστικού πνεύματος».²⁰

Αυτός ο δυϊσμός που διαπερνά την αστική φιλοσοφία από την εποχή του Descartes φτάνει στο απόγειό του στην καντιανή φιλοσοφία όπου η εμπειρική γνώση διαχωρίζεται σαφώς από την «καθαρή» γνώση. Την αντινομία στη σκέψη του Kant κατάφερε να ξεπεράσει ο Hegel αναπτύσσοντας τη διαλεκτική μέθοδο. Και στον Hegel όπως και στον Kant κάθε μεμονωμένη άποψη τίθεται υπό όρους, όμως αυτό δε εμποδίζει να αναγνωρίζεται η γνώση του υπό όρους πράγματος μέσα σε ένα σύστημα αλήθειας, σε κάθε δεδομένο χρόνο, ως μία μονόπλευρη και μεμονωμένη άποψη. Η διαλεκτική συντονίζει την όλη διαδικασία που

¹⁸ Max Horkheimer, *Απαρχές της αστικής φιλοσοφίας της ιστορίας*, μτφρ. Τάκης Κονδύλης, εκδόσεις Κάλβος, Αθήνα 1989, σελ. 77

¹⁹ *ό.π.*, σελ. 77

²⁰ Max Horkheimer, *Το πρόβλημα της αλήθειας*, μτφρ. Στέφανος Ροζάνης, εκδόσεις ΕΡΑΣΜΟΣ, Αθήνα 1989, σελ. 11

αναπτύσσεται ως γνώση με τη συνεχή οριοθέτηση και διόρθωση των επιμέρους αληθειών και την ανάδειξη των διασυνδέσεων μεταξύ τους. «...η διαλεκτική μέθοδος δεν επαναπαύεται με το να δείξει ότι το πράγμα τίθεται υπό όρους αλλά παίρνει στα σοβαρά το υπό όρους πράγμα...» ²¹

Το μεθοδολογικό σχήμα *θέση – αντίθεση – σύνθεση* περικλείει την κίνηση αυτής της γνωστικής διαδικασίας. Η *αντίθεση* που εκφράζει την κριτική στη *θέση*, μαζί με τη *θέση*, σχηματίζουν τη *σύνθεση* που δεν αποτελεί άρνηση της *θέσης* αλλά την εμβαθύνει και την ορίζει. Ενώ παίρνει την κίνηση από την εμπειρική πραγματικότητα, η εγγελιανή αυτή σύλληψη αγνοεί το χρονικά καθορισμένο. Η διαλεκτική στο σύστημα είναι κλειστή.

Με τα λόγια του Horkheimer:

«Στον Έγελο η διαλεκτική είναι ήδη τελεσιουργημένη μέσα στο απόλυτο πνεύμα και δεν είναι απόσπασμα της ασυντέλεστης ιστορίας των ανθρώπων. Ο ίδιος ο Έγγελος έπεσε στην πλάνη του Διαφωτισμού, που τόσο σφοδρά καταπολέμησε: εφάρμοσε τη διαλεκτική μονάχα στο παρελθόν και τη θεώρησε κλειστή για τη δική του θέση μέσα στη σκέψη. Κι αυτός έκαμε στη σκέψη του αιωνιότητα μian ιστορική στιγμή» ²²

Η διαλεκτική πορεία της σκέψης «προσφέρεται» από τον Hegel στο απόλυτο πνεύμα. Αυτό είναι που την κατέχει μιας και το πνεύμα είναι ο δημιουργός της ιστορίας σε μια εξελικτική πορεία αυτογνωσίας και επιστροφής στον εαυτό του, αφού επιτελέσει το σκοπό του. Έτσι η πορεία τελειώνει, η διαλεκτική κλείνει, «μian ιστορική στιγμή γίνεται αιωνιότητα».

«Με την ανάπτυξη των διαλεκτικών του αρχών και περισσότερο διαμέσου την διαλεκτικής του αναπαράστασης ο Χέγκελ έδειξε με λεπτομέρειες πως οι αναλυτικά εξαγόμενες σκέψεις μπορούν να γίνουν καρποφόρες για την πνευματική ανακατασκευή της ζωντανής εξέλιξης. Ωστόσο στη σκέψη του Χέγκελ, υπάρχει αληθινά μια μεγάλη εξέλιξη που περιέχει μέσα της όλες τις σκέψεις σαν στιγμές της, και ο φιλόσοφος

²¹ ό.π., σελ. 17

²² Max Horkheimer, *Απαρχές της αστικής φιλοσοφίας της ιστορίας*, μτφρ. Τάκης Κονδύλης, εκδόσεις Κάλβος, Αθήνα 1989, σελ. 78

μπορεί να δράσει και να αναπαραστήσει αυτή την εξέλιξη – αυτό το πραγματικό, αυτό το ένα – μια για πάντα. Τα ατομικά στάδια αυτής της αναπαραστάσης θεωρούνται συνεπώς να είναι αιώνιες σχέσεις όχι μόνο στη λογική αλλά στη φιλοσοφία της φύσης και του πνεύματος. Όλες οι σχέσεις στο συμπληρωμένο σύστημα φαντάζουν ως αμετάβλητες»²³

Ο Horkheimer εδώ υπεραμύνεται της διαλεκτικής, ωστόσο στηλιτεύει τον τρόπο με τον οποίο την υιοθέτησε ο Hegel. Η σύλληψη του Είναι και του γίνεσθαι μια για πάντα από το Πνεύμα, μετατρέπει το Είναι, την πραγματικότητα, σε κάτι αιώνιο και αμετάβλητο. Κάθε κίνηση εξαφανίζεται, κάθε εξέλιξη σταματά.

«Η ίδια η ολοκληρωμένη θεωρία στον Χέγκελ δεν απεικονίζεται πια μέσα στην Ιστορία. Αποδίδει μια σκέψη που περιλαμβάνει τα πάντα, της οποίας το προϊόν δεν είναι πια αφηρημένο και προσωρινό. Η διαλεκτική κλείνει»²⁴

Πίσω απ' αυτή την «κλειστή» διαλεκτική στέκεται η ιδεαλιστική αντίληψη της ταύτισης της έννοιας με το είναι από την οποία δεν αποδεσμεύεται ο Hegel. Είναι ένας ιδεαλιστής που συγκροτεί το σύστημά του με απόλυτο τρόπο.

Αν όμως η διαλεκτική χρησιμοποιείται μ' αυτόν τον τρόπο από τον ιδεαλισμό δεν χρησιμοποιείται το ίδιο και από τον υλισμό. Γιατί για τον υλισμό πραγματικότητα και ανθρώπινη σκέψη δεν ταυτίζονται. Ποτέ η σκέψη δεν είναι ταυτόχρονα το ίδιο το αντικείμενο. Υπάρχει μια αντιστοιχία μεταξύ σκέψης και αντικειμένου η οποία είναι απόρροια της ανθρώπινης δραστηριότητας. «Στη διερεύνηση και τον καθορισμό των πραγματικών όρων, και ακόμα περισσότερο στην επαλήθευση των θεωριών, η κατεύθυνση της προσοχής, η εκλέπτυνση των μεθόδων, η κατηγοριακή δομή του θέματος, εν συντομία η ανθρώπινη δραστηριότητα μέσα στο πλαίσιο της δεδομένης κοινωνικής περιόδου, παίζει τον ρόλο

²³ Max Horkheimer, «The Rationalism Debate in Contemporary Philosophy», στον ιδίου: *Between Philosophy and Social Science. Selected Early Writings*, μτφρ. G.Frederick Hunder, Matthew S. Kramer, and John Torpey, MIT Press, Massachusetts 1995, σελ. 239

²⁴ό.π., σελ. 239

της». ²⁵ Αυτό όμως σημαίνει ότι η δραστηριότητα ως διαμορφωτικός παράγοντας της γνώσης αποτελεί αναπόσπαστο κομμάτι της σκέψης, θεωρία και πράξη αποτελούν ένα όλο. Από την άλλη μεριά η απόκτηση μιας ορισμένης γνώσης δεν μπορεί να αξιολογηθεί εκτός του κοινωνικού πλαισίου. Παίρνει νόημα και αξία εντός της συγκεκριμένης εποχής στην οποία ανήκει, εντός του συνόλου των κοινωνικών συνθηκών. Όταν τεθεί στη βάση της διαλεκτικής σκέψης όλο το παραπάνω σκεπτικό της δίνει τη δυνατότητα να απελευθερωθεί από τα μεταφυσικά χαρακτηριστικά που της έχει προσδώσει ο ιδεαλισμός. Έτσι η διαλεκτική «...καθίσταται στοιχείο, μεταβατικό κι αυτό, συνυφασμένο με το πεπρωμένο των ανθρώπων»²⁶ Δεν είναι πια η κλειστή διαλεκτική του Hegel. Είναι η «ανοικτή διαλεκτική». Αυτή η διαλεκτική διαφοροποιείται από την ιδεαλιστική. Η τελευταία αποτελεί ένα εργαλείο υπεριστορικής, απόλυτης γνώσης. Η πρώτη περιγράφει και ερμηνεύει τον τρόπο κίνησης μιας συγκεκριμένης πραγματικότητας, η οποία δημιουργείται από τους ανθρώπους που βρίσκονται σε σχέση με τους άλλους ανθρώπους αλλά και με τη φύση και μεταβάλλονται ανάλογα με τις σχέσεις αυτές. Η διαλεκτική:

«...είναι το σύνολο των μεθόδων και νόμων που η σκέψη στηρίζει προκειμένου να αντιγράψει την πραγματικότητα με όσο το δυνατόν μεγαλύτερη ακρίβεια και να αντιστοιχήσει όσο το δυνατόν περισσότερο με τις μορφικές αρχές των πραγματικών γεγονότων [...]Σχετικοποιεί κάθε πολύπλευρο αλλά μεμονωμένο ορισμό στον χώρο της συνείδησης της μεταβολής υποκειμένου και αντικειμένου καθώς και της σχέσης τους.[...]Αντί να κατατάσσει τα κατηγορήματα το ένα πλάι στο άλλο, ζητά να δείξει, μέσω της ανάλυσης κάθε γενικού χαρακτηριστικού αναφορικά με το επιμέρους αντικείμενο, ότι αυτή η γενίκευση θεωρούμενη καθ' εαυτήν ταυτόχρονα αντιφάσκει στο αντικείμενο, και ότι προκειμένου αυτό να κατανοηθεί ορθά πρέπει να συσχετισθεί με την αντίθετη ιδιότητα και τελικώς με το συνολικό σώμα της θεωρίας, και κατά συνέπεια πρέπει να κατανοηθεί εννοιακά ότι κατά τον σχηματισμό της η σχέση με τις δομικές αρχές και τις πρακτικές τάσεις που κατευθύνουν τη θεωρία διατηρείται. Στενά συνδεδεμένος με αυτό είναι ο κανόνας ότι ενώ διατηρεί

²⁵ Max Horkheimer, *Το πρόβλημα της αλήθειας*, μτφρ. Στέφανος Ροζάνης, εκδόσεις ΕΡΑΣΜΟΣ, Αθήνα 1989, σελ. 24

²⁶ ό.π., σελ. 26

σταθερή πίστη στις θεμελιώδεις ιδέες, στους στόχους και στις ιστορικές ενέργειες της εποχής, το ύφος της παρουσίασης πρέπει να χαρακτηρίζεται πολύ περισσότερο από το «καθώς και» παρά από το «είτε-είτε». Μια βασική αρχή είναι το αδιάσπαστο των οπισθοδρομικών και των προοδευτικών ωθήσεων, του συντηρητικού και του διαλυτικού, των καλών και των κακών πλευρών των επιμέρους καταστάσεων στη φύση και στην ανθρώπινη ιστορία. Αντί να δέχεται τις λογικές αναλύσεις και αφαιρέσεις των επαγγελματιών επιστημόνων στρεφόμενη προς τη μεταφυσική και τη θρησκεία προκειμένου να κατανοήσει την συγκεκριμένη πραγματικότητα, επιχειρεί να θέσει τις αναλυτικά δημιουργηθείσες έννοιες σε συσχετισμό τη μία με την άλλη και να ανασχηματίσει την πραγματικότητα μέσω αυτών»²⁷

Η «ανοικτή διαλεκτική» δεν οδηγεί στην εγκατάλειψη της αλήθειας. Δεν χρειάζεται να ταυτιστεί το αντικείμενο με την έννοια για να επιτευχθεί αυτή. Αν η γνώση που κατακτάται με τον τρόπο που ορίζει η «ανοικτή διαλεκτική», ανταποκρίνεται στη δοκιμασία των διαθέσιμων γνωστικών μέσων τότε αποτελεί αλήθεια. Είναι μια αλήθεια σχετική γιατί αφορά τις συγκεκριμένες συνθήκες που τη δημιούργησαν αλλά ταυτόχρονα και απόλυτη αφού ανταποκρίνεται ακριβώς στις συγκεκριμένες συνθήκες που τη δημιούργησαν. Η αλλαγή των συνθηκών δεν αποδεικνύει το ψεύδος της αλλά το ξεπέρασμά της από την καινούργια αλήθεια που θα δημιουργηθεί υπό το φως των νέων συνθηκών. «μόνο εκείνη η θεωρία είναι αληθής που μπορεί να συλλάβει την ιστορική διαδικασία τόσο βαθιά ώστε να καθίσταται δυνατόν να συνάγεται απ' αυτήν η εγγύτερη προσέγγιση της δομής και των τάσεων της κοινωνικής ζωής στις ποικίλες πολιτισμικές σφαίρες. Και τούτο δεν αποτελεί εξαίρεση στον κανόνα ότι κι αυτή η θεωρία τίθεται υπό όρους όπως και κάθε σκέψη και κάθε νοητικό περιεχόμενο»²⁸

Όσοι όπως είδαμε ήδη σύμφωνα με την υλιστική διαλεκτική η διαδικασία της γνώσης εμπεριέχει και πραγματική ιστορική βούληση και πράξη. Έτσι η αλήθεια δεν προάγεται απ' εαυτής αλλά επειδή οι ίδιοι οι άνθρωποι «...που την κατέχουν την υπερασπίζονται ανυποχώρητα, την

²⁷ ό.π., σελ. 42-43

²⁸ ό.π., σελ. 30

εφαρμόζουν και την προωθούν, ενεργούν σύμφωνα μ' αυτήν, και την επιβάλλουν ενάντια στην αντίσταση των αντιδραστικών, στενόμυαλων και μονόπλευρων αντιλήψεων»²⁹

Σε αντίθεση με τον Lukács ο Horkheimer δεν έδωσε συγκεκριμένο υποκείμενο της ιστορίας που να κατέχει την αλήθεια. Η κοινή τους πορεία σταματά ακριβώς σ' αυτό το σημείο. Η «ανοικτή διαλεκτική» δεν επέτρεψε να θεωρήσει ο δεύτερος ως το ταυτό υποκείμενο – αντικείμενο της Ιστορίας το προλεταριάτο όπως τον πρώτο. Η συγκεκριμένη ιστορική στιγμή μέσα στην οποία έζησε δεν του άφησε τέτοια περιθώρια. Έθεσε όμως τον εαυτό του στον ίδιο στον κύκλο αυτών των ανθρώπων για τους οποίους μιλάει στο παραπάνω απόσπασμα, στον κύκλο εκείνων που «προωθούν την αλήθεια». Τα κείμενα της δεκαετίας του '30 είναι ακριβώς μια μάχη για την προαγωγή της αλήθειας.

Υπό το πρίσμα της ολότητας

Αρχική πρόθεση του Horkheimer ήταν να συγκροτήσει ένα διεπιστημονικό πρόγραμμα έρευνας συνδέοντας τα δεδομένα των επιστημών με τη φιλοσοφία σε μια ολιστική θεώρηση της κοινωνίας με στόχο πάντα την δημιουργία μιας άλλης κοινωνίας όπου τα ανθρώπινα όντα θα βρουν την ευτυχία. Πρώτο βήμα σ' αυτή την κατεύθυνση αποτελεί η κριτική στο υπάρχον, που δημιουργεί τις συνθήκες δυστυχίας του ανθρώπου, και ως εκ τούτου η ερμηνεία αυτού του υπάρχοντος για την κατανόηση της δεδομένης κατάστασης. Γι' αυτό το λόγο ο Horkheimer υπό το φως της ολιστικής θεώρησης που έχει για τα πράγματα και με εργαλείο τη «ανοικτή διαλεκτική» μάχεται ταυτόχρονα τα δύο μεγάλα φιλοσοφικά συστήματα που κυριαρχούν στην εποχή του. Τη μεταφυσική και το θετικισμό.

Η μεταφυσική σκέψη θεωρεί ότι η αληθινή γνώση δεν μπορεί να περιορίζεται στην επιστήμη. Γιατί ατενίζει το γεγονός ότι ο άνθρωπος υπό

²⁹ ό.π., σελ. 28

το φως της αυστηρής επιστήμης δεν είναι τίποτα άλλο παρά ένα «μέλος ενός είδους» μέσα στον «δρώντα κόσμο»³⁰ ενώ η αλήθεια οφείλει να αξιώνει απολυτότητα και υπεριστορική εγκυρότητα. Σύμφωνα με τον Καβουλάκο: «Για τον Χορκχάιμερ, μεταφυσική είναι μια αφηρημένη και ανιστορική σύλληψη της συνολικής τάξης του κόσμου, από την οποία συνάγονται συνέπειες σχετικά με τον ορθό τρόπο ζωής και το ορθό ανθρώπινο πράττειν».³¹

Αντίθετα ο υλισμός αντιλαμβάνεται την επιστήμη σε σύνδεση με τη φιλοσοφία, δεν τη θεωρεί κάτι αποκομμένο απ' αυτήν. Δεν αξιώνει την αληθινή γνώση πέρα από την επιστήμη, γιατί θεάται σε ενότητα την θεωρία με την πράξη. Ως εκ τούτου ο υλισμός δεν αρνείται την πραγματικότητα της σκέψης για να την ανάγει στην «ύλη». Δεν διαφέρει σε τούτο από τον ιδεαλισμό. Αυτό που αρνείται είναι η «καθαρή» σκέψη, η αυτόνομη σκέψη που υψώνεται πάνω από την πραγματικότητα, είναι αποσυνδεδεμένη απ' αυτήν. Για τον υλισμό η σκέψη είναι η σκέψη ορισμένων ανθρώπων σε μία ορισμένη εποχή. Είναι άρρηκτα δεμένη με τη συγκεκριμένη πραγματικότητα.

«Ο διαλεκτικός υλισμός ... αντιλαμβάνεται το σκεπτόμενο υποκείμενο όχι ως άλλη μια αφηρημένη έννοια όπως η οντότητα «ανθρωπότητα», αλλά ως ανθρώπινο ον μιας συγκεκριμένης ιστορικής εποχής. Επίσης, σ' αυτά τα ανθρώπινα όντα δεν δίνεται υπόσταση μεμονωμένων μονάδων, αποκλεισμένων η μια από την άλλη και από τον κόσμο. Η όλη τους ύπαρξη και συνεπώς και η συνείδησή τους εξαρτάται εξίσου από τις φυσικές τους ικανότητες τους και τις συνολικές κοινωνικές σχέσεις που έχουν πάρει μορφή στην εποχή τους»³²

Με άλλα λόγια ο διαλεκτικός υλισμός αντιλαμβάνεται τον άνθρωπο όπως αυτός είναι στην πραγματικότητα. Μέσα στην συγκεκριμένη κοινωνία στην οποία ζει, στη σχέση του με τους άλλους ανθρώπους και την

³⁰ Max Horkheimer, «The Latest Attack on Metaphysics», στου ιδίου: *Critical Theory, Selected Essays*, The Continuum Publishing, New York 2002, σελ.135

³¹ Κωνσταντίνος Καβουλάκος, *Πέρα από τη Μεταφυσική και τον Επιστημονισμό, Ο «διεπιστημονικός υλισμός» του Max Horkheimer*, εκδόσεις ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ, Αθήνα 2001, σελ. 36-37

συνολική κοινωνική πραγματικότητα με την οποία βρίσκεται σε αλληλεξάρτηση.

Τούτο το καταφέρει ο υλισμός χρησιμοποιώντας τη διαλεκτική, απελευθερωμένη από τα δεσμά της ιδεαλιστικής σκέψης.

«Η διαλεκτική μέθοδος είναι η πεμπουσία όλων των πνευματικών εργαλείων για να γίνει καρποφόρα η απόσπαση στοιχείων που παράγονται από την αναλυτική Κατανόηση για την αναπαράσταση του ζώντος αντικειμένου. Δεν υπάρχουν παγκόσμιοι κανόνες για αυτή την πρόθεση. Ακόμα και εντός μιας ειδικευμένης επιστήμης όπως είναι η ψυχολογία του ατόμου, η παρατήρηση για κάθε άτομο ξεχωριστό απαιτεί μια σχεδόν διαφορετική φόρμα θεωρητικής κατασκευής. Η ψυχολογία πρέπει να προσπαθεί να καταλάβει την ακριβή ψυχική κατάσταση με την ιδιαίτερη δυναμική της στη βάση των θεμελιωδών αναλυτικών σκέψεων – που έχουν αναπτυχθεί από την παρατήρηση των αναρίθμητων υποθέσεων και αποτελούν τη γενική αντίληψη της τυπικής εξέλιξης της ψυχής του υποκειμένου – και των δεδομένων που έχουν αποκτηθεί από την ειδική ανάλυση της ιστορίας ενός υποκειμένου. Τα δεδομένα όπως ακριβώς και ο τρόπος της διαλεκτικής κατασκευής είναι διαφορετικά για κάθε περίπτωση. Το νόημα των γενικών ιδεών που ταιριάζει μ' αυτά (τα δεδομένα) διαφέρει για κάθε υποκείμενο. Αν για παράδειγμα οι κατηγορίες της προσβολής ή των ενστίκτων της αυτοσυντήρησης λαμβάνονται με περιγραφή, προσδίδουν στην ολότητα ένα διαφορετικό νόημα σε κάθε περίπτωση. Η λειτουργία και ομοίως το περιεχόμενο των αρχών που εφαρμόζονται επηρεάζονται από κάθε βήμα της αναπαράστασης μιας ζωντανής εξέλιξης»³³

Η διαλεκτική σκέψη εφαρμόζει τις θεωρητικές της αρχές στο υπό μελέτη αντικείμενο λαμβάνοντας υπόψη το υλικό που της προσφέρει αυτό το συγκεκριμένο αντικείμενο. Δεν έχει μια θεωρητική κατασκευή παγιωμένη η οποία εφαρμόζεται στο αντικείμενο και η οποία αγνοεί τα τυχόν στοιχεία που θα προκύψουν από τη μελέτη του συγκεκριμένου αντικειμένου και βρίσκονται έξω από τα όριά της. Τα στοιχεία αυτά επηρεάζουν την θεωρητική κατασκευή διαμορφώνοντάς την εκ νέου,

³² Max Horkheimer, «The Rationalism Debate in Contemporary Philosophy» στον ίδιο: *Between Philosophy and Social Science. Selected Early Writings*, μτφρ. G.Frederick Hunder, Matthew S. Kramer, and John Torpey, MIT Press, Massachusetts 1995, σελ. 240

³³ ό.π., σελ. 235

εμπλουτίζοντας τις αρχές της. Έτσι το αντικείμενο διερευνάται σε όλο του το βάθος, ενώ η θεωρία αποκτά νέο περιεχόμενο περισσότερο «πιστό» στην «αναπαράσταση μιας ζωντανής εξέλιξης».

Η παραπάνω πλούσια περιγραφή της διαλεκτικής σκέψης απέχει από τις προθέσεις της μεταφυσικής αλλά και από εκείνες του θετικισμού. Ο θετικισμός από την πλευρά του εξαντλεί ολόκληρη τη θεώρησή του σε απλά γεγονότα. Όμως « η επίδραση του υλικού πάνω στη θεωρία και η εφαρμογή της θεωρίας πάνω στο υλικό, δεν είναι απλώς μια ενδοεπιστημονική αλλά ταυτόχρονα και μια κοινωνική διαδικασία»³⁴ Όσο και αν φαίνεται ότι οι θετικιστές και οι πραγματιστές είναι ανοικτοί σε μια τέτοια σύνδεση με το κοινωνικό, αυτό αποτελεί φενάκη. Γιατί η σύνδεσή τους έγκειται σε τούτο μόνο: στο να στηρίξουν με την αντίληψη περί καθαρότητας της επιστήμης την παγιωμένη υπάρχουσα κοινωνική κατάσταση. Τα πορίσματα των ερευνών όλων των επιστημών χρησιμοποιούνται για την προάσπιση και την αναπαραγωγή της ισχύουσας τάξης πραγμάτων αφού αναπόφευκτα χρησιμοποιούνται στον κύκλο της παραγωγικής δραστηριότητας και σε όλες τις εκφάνσεις μιας δεδομένης κοινωνικής πραγματικότητας. Ως εκ τούτου ο θετικισμός αποτελεί μία άλλη «μεταφυσική». Γιατί, αν από τη μια μεριά αυτή η τελευταία θεάται την αληθινή γνώση έξω από το πεδίο του πραγματικού κόσμου, από την άλλη ο θετικισμός αναγνωρίζει ως αληθινή γνώση τα πορίσματα των επιστημονικών ερευνών ξεκομμένα από την ολική κοινωνική πραγματικότητα. Εμπλοκή στην κοινωνική διαδικασία σημαίνει να κατανοηθεί το γεγονός ότι η επιστήμη αποτελεί εξαρτημένο κομμάτι μέσα στην ολότητα της ιστορικής εξέλιξης.

Η εμμονή του θετικισμού σε μια απόλυτη πίστη στα επιστημονικά δεδομένα και στην αλήθεια τους που θεωρείται «ανεξάρτητη» της κοινωνικής πραγματικότητας οδηγεί ακριβώς στην κατάσταση που περιγράφει ο Horkheimer:

³⁴ Μάξ Χορκχάιμερ, «Παραδοσιακή και κριτική θεωρία», στο: *Φιλοσοφία και κοινωνική κριτική*, μτφρ. Αντώνης Οικονόμου, Ζήσης Σαρίκας, εκδόσεις ύψιλον/βιβλία, Αθήνα 1984, σελ. 16

«Η σύγχρονη κοινωνική φιλοσοφία, όπως το έχουμε δει, έχει πολεμική διάθεση σε ότι αφορά τον θετικισμό. Εάν ο τελευταίος βλέπει μόνο το ειδικό, στη σφαίρα της κοινωνίας βλέπει μόνο το άτομο και τις σχέσεις μεταξύ ατόμων. Για τον θετικισμό, όλα εξαντλούνται σε απλά γεγονότα. Αυτά τα γεγονότα, τα οποία αποδεικνύονται μέσω της αναλυτικής επιστήμης, δεν αμφισβητούνται από τη φιλοσοφία. Αλλά η φιλοσοφία τα θέτει λίγο έως πολύ εποικοδομητικά, λίγο έως πολύ «φιλοσοφικά» σε αντίθεση με τις ιδέες, τις οντότητες, τις ολότητες, τις ανεξάρτητες σφαίρες του αντικειμενικού Πνεύματος, τις εννοιολογικές ενότητες, «τους εθνικούς τύπους», κτλ, τα οποία θεωρεί εξ ίσου θεμελιώδη – όντως, «πιο αυθεντικά» - στοιχεία του όντος. Απ' αυτή την άποψη, εκλαμβάνει την ανακάλυψη των αδιαφιλονίκητων αναπόδεικτων μεταφυσικών προαπαιτούμενων στον θετικισμό ως λόγους για την υπέρβαση του θετικισμού. Η σχολή του Pareto, για παράδειγμα, πρέπει να απορρίψει την ύπαρξη της τάξης, του έθνους, και της ανθρωπότητας λόγω της θετικιστικής θεώρησής της όσον αφορά την πραγματικότητα. Αντιθέτως, οι διάφορες απόψεις που υποστηρίζουν την ύπαρξη τέτοιων οντοτήτων φαίνονται απλώς ως «άλλη» κοσμοθεωρία, «άλλη» μεταφυσική, ή «άλλη» συνείδηση χωρίς δυνατότητα έγκυρης λύσης του θέματος»³⁵

Σε αντίθεση με αυτήν την πραγματικότητα ο υλισμός επιχειρεί να καλύψει αυτόν το διχασμό. Γιατί δεν νοεί το άνθρωπο ως ανεξάρτητο ον αλλά ως αποτέλεσμα της αλληλεπίδρασής του με τα αντικείμενα αλλά και της αλληλεπίδρασης με τους άλλους ανθρώπους. Ούτε η εργασία του είναι προϊόν της ελεύθερης βούλησής του ούτε η αλήθεια του προϊόν μιας έρευνας ανεξάρτητης από αυτόν. Γιατί είναι εργασία που καθορίζεται ταυτόχρονα και από το υπό μελέτη αντικείμενο και από τον τρόπο που το ίδιο το υποκείμενο το προσεγγίζει: «Το ελεύθερο υποκείμενο είναι ξένο για τον υλισμό. Δεν είναι αμερόληπτο αλλά προκατειλημμένο αφού αφοσιώνεται στην συνειδητοποίηση των δηλωμένων σκοπών. Ενδιαφέρεται για την επέκταση της θεωρητικής γνώσης που επιτυγχάνεται και επειδή δίνει τόσο μεγάλη προσοχή στην σπουδαιότητα της θεωρίας διαχωρίζεται σαφώς από τον θετικισμό ο

³⁵ Max Horkheimer, «The Present Situation of Social Philosophy and the Tasks of an Institute for Social Research», στον ίδιον: *Between Philosophy and Social Science. Selected Early Writings*, μτφρ. G.Frederick Hunter, Matthew S. Kramer, and John Torpey, MIT Press, Massachusetts 1995, σελ. 7

οποίος αρκετές φορές φθάνει στα ίδια συμπεράσματα με τον υλισμό. Στον υλισμό πράξη και θεωρία είναι αλληλένδετα»³⁶

Δύο απόψεις λοιπόν συνυπάρχουν κρατώντας η κάθε μία για τον εαυτό της την αξίωση της αλήθειας. Αλλά όπως σημειώνει ο Καβουλάκος:

«η σύγχρονη επιστήμη τοποθετείται καταρχήν στον αντίποδα της μεταφυσικής, στο βαθμό που υποσκάπτει συστηματικά την εγκυρότητα...θεμελιωδών μεταφυσικών εννοιών, επιδεικνύοντας την ικανότητά της να παράγει θεωρητικά και τεχνικά αξιοποιήσιμη γνώση χωρίς τη βοήθειά τους. Όμως, όσο κι αν η σύγχρονη επιστήμη και η φιλοσοφική της αποθέωση, δηλαδή ο θετικισμός, επαίρονται για τις αντιμεταφυσικές επιδόσεις τους, απαραγνώριστο παραμένει το γεγονός ότι κατά την αστική εποχή διατηρήθηκε μια σχέση αλληλοσυμπλήρωσης μεταξύ επιστήμης και μεταφυσικής»³⁷

Αυτή η αλληλοσυμπλήρωση έγκειται στο γεγονός ότι η επιστημονική γνώση, πιστή στην «αντικειμενικότητα», δεν έχει την ικανότητα «να παρηγορεί τους ανθρώπους για την αθλιότητα του πεπρωμένου τους μέσα σε κοινωνίες ανισότητας και καταπίεσης»³⁸ .

«Με μόνη την επιστήμη, που αντικατοπτρίζει την χαοτική κατάσταση στη φύση και στην κοινωνία, οι δυσαρεστημένες μάζες και τα σκεπτόμενα υποκείμενα θα μπορούσαν να μείνουν σε μια επικίνδυνη και απελπιστική κατάσταση. Ούτε το ιδιωτικό ούτε το δημόσιο απόθεμα ιδεών μπορεί να σταθεί χωρίς την από τα πάνω κάλυψη μιας ιδεολογίας. Γι' αυτό το λόγο ήταν αναγκαίο να υποστηριχθεί η επιστήμη και η μεταφυσική ιδεολογία μαζί».³⁹

Ως ιδεολογία η μεταφυσική φιλοσοφία χρησιμοποιείται για να δικαιολογεί τον «χαοτικό» για τον άνθρωπο κόσμο που αποκαλύπτει η επιστήμη. Η λειτουργία της έγκειται στο γεγονός της δικαιολόγησης της πραγματικότητας αφού προσφέρει την ελπίδα ενός καλύτερου κόσμου

³⁶ Max Horkheimer, «Materialism and Morality», στον ιδίου: *Between Philosophy and Social Science. Selected Early Writings*, μτφρ. G. Frederick Hunder, Matthew S. Kramer, and John Torpey, MIT Press, Massachusetts 1995, σελ. 47

³⁷ Κωνσταντίνος Καβουλάκος, *Πέρα από τη Μεταφυσική και τον Επιστημονισμό, Ο «διαλεκτικός υλισμός» του Max Horkheimer*, εκδόσεις ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ, Αθήνα 2001, σελ. 62-63

³⁸ ό.π., σελ. 63

³⁹ Max Horkheimer, «The Latest Attack on Metaphysics», στον ιδίου, *Critical Theory, Selected Essays*, The Continuum Publishing Company, New York 2002, σελ. 135

πέραν του πραγματικού. Ο κόσμος που γεννιέται από την πίστη είναι υπερβατικός και υπόσχειται την ευτυχία, μια ευτυχία που δεν καταφέρνει να κατακτήσει ο άνθρωπος εντός της πραγματικής του ζωής.

Η πραγματική ζωή, τόσο από το θετικισμό όσο και από τη μεταφυσική, θεωρείται δεδομένη. Ο πρώτος παραβλέπει τη σχέση του με την ολική κοινωνική πραγματικότητα και έτσι δεν έχει τα περιθώρια παρέμβασης σ' αυτήν. Η δεύτερη δεν ενδιαφέρεται να παρέμβει στην κοινωνική πραγματικότητα. Αντίθετα ο υλισμός, αντί να δεχθεί τα πράγματα όπως είναι, προσπαθεί να εξηγήσει το *γιατί τα πράγματα είναι έτσι*. Για τον υλισμό η ευτυχία δεν παραπέμπεται στη Δευτέρα Παρουσία, είναι ο σκοπός που θα επιτευχθεί με την άρση της παρούσας δυστυχίας. Ο υλισμός αναγνωρίζει το γεγονός ότι τα ανθρώπινα όντα βιώνουν μια ζωή χωρίς ευτυχία που ούτε η επιστημονική γνώση ούτε η μεταφυσική καλλιέργεια της ελπίδας για μια «άλλη ζωή» μπορούν να την άρουν.

Η κινητήρια δύναμη των προσπαθειών του Horkheimer, ο πόθος για την επίτευξη της ευτυχίας για τα ανθρώπινα όντα τον οδήγησε στη κριτική του στην ηθική. Απέναντι στην ηθική ως αιώνια κατηγορία ο Horkheimer αντέταξε την δική του υλιστική άποψη . «Ο υλισμός προσπαθεί να απεικονίσει.....με μια εξειδικευμένη εστίαση στις ξεχωριστές περιόδους και στις εμπλεκόμενες κοινωνικές τάξεις τις πραγματικές σχέσεις από τις οποίες απορρέει το ηθικό πρόβλημα και οι οποίες καθρεπτίζονται, έστω διαστρεβλωμένα, στα δόγματα της ηθικής φιλοσοφίας» ⁴⁰

«Τα δόγματα της ηθικής φιλοσοφίας» αφορούν κατά κύριο λόγο την καντιανή ηθική. Ο Kant αναγνωρίζει δύο «σφαίρες» της πραγματικότητας. Τη φύση στην οποία λειτουργούν οι φυσικοί νόμοι, η αναγκαιότητα και η νομοτέλεια και το νοητό κόσμο, τον κόσμο της ελευθερίας όπου εκεί εδράζεται ο άνθρωπος ως έλλογο ον. Η καντιανή ηθική είναι ηθική του Λόγου. Οι ηθικές αρχές είναι καθολικές,

αναγκαίες και αντικειμενικές σε αντίθεση με τις πρακτικές αρχές που είναι υποκειμενικές και σχετικές. Αυτές οι τελευταίες αφορούν το κάθε υποκείμενο ξεχωριστά και το τι πράττει. Οι ηθικές αρχές τι οφείλει να πράττει. Η ευδαιμονία είναι αποτέλεσμα της ανθρώπινης πρακτικής μέσα στη φύση. Δεν έχει να κάνει με το ηθικό αγαθό που αποτελεί αυτοσκοπό όχι μέσον για την επίτευξη κάποιου σκοπού, όπως η υπόλοιπη πρακτικής μας. Ο Kant γράφει στην *Κριτική του Καθαρού Λόγου* (B 375): «Διότι, όσον αφορά στη φύση, μας παρέχει τον κανόνα η εμπειρία και είναι η πηγή της αλήθειας. Όσον αφορά, όμως, στους ηθικούς νόμους, η εμπειρία είναι (δυστυχώς!) η μητέρα της επίφασης, και είναι ύψιστα μεμπτό να συνάγομε, ή να θέλομε να περιορίζομε, τους νόμους για εκείνο που οφείλω να κάνω από εκείνο που κάνουν [οι άνθρωποι]»⁴¹

Υπάρχει λοιπόν μία διάσταση στην καντιανή φιλοσοφία μεταξύ των φυσικών ροπών και του καθήκοντος. Είναι αυτονόητο ότι η πραγματοποίηση του καθήκοντος αποτελεί πράξη ελευθερίας γιατί ο αληθινός κόσμος είναι αυτός όπου ο άνθρωπος είναι ελεύθερος, είναι ο νοητός κόσμος στον οποίο ο ηθικός νόμος αποτελεί «φυσικό νόμο». Η καντιανή προσταγή είναι: « Πράττε έτσι, σαν να έπρεπε να γίνει ο γνώμονας της πράξης σου, ένας καθολικός φυσικός νόμος».⁴²

Ο Horkheimer έκανε κριτική στη παραπάνω θέση του Kant η οποία πήγαινε βαθιά πίσω στην βάση της όλης καντιανής σύλληψης όπου είναι και δέον, θεωρία και πράξη, είναι διαχωρισμένα.

Σύμφωνα με τον Horkheimer, δεν μπορεί στον Kant να δοθεί απάντηση ούτε στο γιατί το γενικό θα πρέπει να στέκεται πάνω από το ειδικό, ούτε πώς αυτά τα δύο θα εναρμονισθούν σε μία δεδομένη στιγμή. Ούτε υπάρχει πράξη χωρίς διαφέρον όπως θέλει ο Kant να είναι η ηθική πράξη. Εδώ ο Horkheimer επικαλείται τον Schopenhauer: « όταν η

⁴⁰ Max Horkheimer, «Materialism and Morality», στον ίδιο, *Between Philosophy and Social Science, Selected Early Writings*, μτφρ. G. Frederick Hunder, Matthew S. Kramer, and John Torpey, MIT Press, Massachusetts 1995, σελ. 21

⁴¹ Αναφέρεται στο: Ιμμάνουελ Καντ, *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*, μτφρ., σημειώσεις, επιλεγόμενα Κώστας Ανδρουλιδάκης, εκδόσεις Βιβλιοπωλείον της «ΕΣΤΙΑΣ», Ι.Δ.ΚΟΛΛΑΡΟΥ & ΣΙΑ Α.Ε., Αθήνα 2004, σελ. 256

⁴² Ι. Καντ, *Τα θεμέλια της μεταφυσικής των ηθών*, μτφ. Γιάννης Τζαβάρας, εκδόσεις Δωδώνη, Αθήνα 1984, σελ. 71

Θέληση επηρεάζεται χωρίς κανένα κίνητρο, εκεί υπάρχει σ' αλήθεια τόση δράση, όση είναι ικανή(να έχει) μία πέτρα να αφήσει τον τόπο που βρίσκεται χωρίς να την σπρώξει ή να την τραβήξει κάποιος. Στα σίγουρα – λέει ο Horkheimer – ο Kant δεν ήθελε να έχει ηθική πράξη που να κατανοείται ως πράξη χωρίς κίνητρο ακόμα και αν σύμφωνα με την άποψή του η πράξη χωρίς διαφέρον αποτελεί φυσικό νόμο για τα ανθρώπινα όντα»⁴³

Αυτή η διάσταση μεταξύ διαφερόντων ιδιωτικών και γενικού ηθικού νόμου αντικατοπτρίζει τη διάσταση στην κοινωνική πραγματικότητα. «Η προσταγή, η οποία «από μόνη της βρίσκει είσοδο στο νου και επιπλέον κερδίζει αποτρεπτικό σεβασμό (αν και όχι πάντα υπακοή)», εγκαταλείπει το άτομο μέσα σε μια βέβαιη αμηχανία και αμφιβολία. Εντός της ψυχής ένας αγώνας ξεδιπλώνεται μεταξύ των ατομικών διαφερόντων και της ασαφούς θεώρησης του γενικού διαφέροντος, μεταξύ ατομικών και καθολικών αντικειμενικών σκοπών. Ακόμα παραμένει ασαφές πώς μια ορθολογική επιλογή ανάμεσα σ' αυτά τα δύο, βασισμένη σε κριτήρια είναι δυνατή...[Α]υτή η προβληματική ένταση (που) ξεδιπλώνεται στις εσωτερικές ζωές των ανθρώπινων όντων αναγκαία πηγάζει από το ρόλο τους στην εξέλιξη της κοινωνικής ζωής...»⁴⁴

Η επιταγή της εκπλήρωσης της ελευθερίας του ανθρώπου μέσω του Ηθικού Νόμου παραμένει ριζωμένη στο βασίλειο των Ιδεών ενώ η πραγματική ζωή σπαράσσεται από την αδικία και τα βάσανα. Το αίτημα για γενική ευτυχία δεν πραγματώνεται σ' αυτόν τον κόσμο. Η ιδεαλιστική ηθική όχι μόνο το αποποιείται αλλά ίσα –ίσα δημιουργεί στα ανθρώπινα όντα το αίσθημα της ενοχής προβάλλοντας στη θέση του συμφέροντος το καθήκον για τη μεγάλη πλειοψηφία του πληθυσμού. Για αυτό το καθήκον αναπτύσσονται ως ιδεώδη το πρότυπο του ασκητισμού ή το

⁴³ Max Horkheimer, «Materialism and Morality», στον ίδιο: *Between Philosophy and Social Science, Selected Early Writings*, μτφρ. G. Frederick Hunder, Matthew S. Kramer, and John Torpey, MIT Press, Massachusetts 1995, σελ. 18

⁴⁴ ό.π., σελ. 19

πρότυπο της αυτοθυσίας ενάντια στην εγωιστική παρόρμηση η οποία αποκηρύσσεται με σφοδρότητα.

Με την ίδια σφοδρότητα ο Nietzsche καταγγέλλει αυτή την κατάσταση. Η κριτική που κάνει στην εποχή του και την ηθική της είναι το έδαφος πάνω στο οποίο ο Horkheimer στηρίζει τη δική του κριτική. Ο Nietzsche αναγνωρίζει την διαίρεση της κοινωνίας σε κυρίαρχους και κυριαρχούμενους καθώς και τον πόνο και την αθλιότητα που βιώνουν οι δεύτεροι. Εξαιτίας αυτού του βιώματος αναπτύσσεται στους κυριαρχούμενους το αίσθημα της μνησικακίας. Η μνησικακία ωθεί τους καταπιεζόμενους στην άρνηση της ζωής αφού σύμφωνα με το Nietzsche τους περιχαράκωνει στα πλαίσια της δικής τους δεδομένης ύπαρξης. «...[Η] ηθική των δούλων λέει από την αρχή Όχι σε καθετί που είναι «έξω» απ' αυτήν, σε καθετί που είναι «διαφορετικό» απ' αυτήν, σε καθετί που «δεν είναι ο εαυτός της»: και αυτό το Όχι είναι η δημιουργική της πράξη. Αυτή η αντιστροφή του αξιοδοτούντος βλέμματος – αυτή η *αναγκαία* κατεύθυνση της ματιάς προς τα έξω αντί προς τον εαυτό – αποτελεί την ουσία της *μνησικακίας*: η ηθική των δούλων χρειάζεται, για να γεννηθεί, πάντα και πριν απ' όλα έναν κόσμο εχθρικό και εξωτερικό: χρειάζεται, από άποψη φυσιολογίας, εξωτερικά ερεθίσματα για να δράσει γενικά- η δράση της είναι κατά βάση αντίδραση».⁴⁵ Όπως σημειώνει ο Ψυχοπαίδης πρόκειται για τη «σκλαβική αντί – δραση που αφήνεται να ρυθμίζεται από το ασυνείδητο και το ενστικτώδες»⁴⁶

Η ευκρινέστερη έκφανση της μνησικακίας είναι ο ασκητισμός – η ολική παραίτηση από τη ζωή. Ο Nietzsche σκιαγραφεί έντονα τα χαρακτηριστικά που προσδίδει στη θέληση του ανθρώπου το ασκητικό ιδεώδες: «αυτό το μίσος για το ανθρώπινο, και ακόμη περισσότερο για το ζωικό, και ακόμη περισσότερο για το υλικό, αυτός ο τρόμος απέναντι στις αισθήσεις, απέναντι στο ίδιο το λογικό, αυτός ο φόβος μπροστά στην ευτυχία και την ομορφιά, αυτή η επιθυμία φυγής από κάθε φαίνεσθαι,

⁴⁵ Φρίντριχ Νίτσε, *Γενεαλογία της Ηθικής*, μτφρ. –επιμέλεια Ζήσης Σαρίκας, εκδόσεις ΝΗΣΙΔΕΣ, Αθήνα 2001, σελ. 46-47

αλλαγή, γίγνεσθαι, θάνατο, ευχή, και από την ίδια την επιθυμία – όλα αυτά σημαίνουν, ας τολμήσουμε να το καταλάβουμε, μια *θέληση για μηδέν*, μια αποστροφή για τη ζωή, μια άρνηση αποδοχής των θεμελιωδών προϋποθέσεων της ζωής». ⁴⁷ Οι κυριαρχούμενοι παραιτούνται από τη βούληση να αλλάξουν τη μοίρα τους. Αυτό δεν ενδιαφέρει τον Nietzsche όπως θα ενδιέφερε κάποιον που προσδοκά την ευτυχία για το ανθρώπινο είδος όπως είναι ο Horkheimer. Ίσα – ίσα που από τη συνεχή εξαθλίωση των μαζών και από αυτή την συνεχή κατάπτωση θεωρεί ότι θα αναδυθεί ο *Υπεράνθρωπος* του ο οποίος είναι το μέλλον της ανθρωπότητας.

Η απόλυτη συνειδητοποίηση από το Nietzsche της πραγματικότητας της εποχής του δεν τον οδηγεί στην ίδια *βούληση* με τον Horkheimer. Αυτό το καταδεικνύει ο δεύτερος σε κάθε στιγμή. Η ανικανότητα του Nietzsche να συνδέσει διαλεκτικά το μέρος με το όλο προς μία υλιστική κατεύθυνση έχει ως αποτέλεσμα την εμμονή του στο πεδίο του ιδεαλισμού. Δεν αντιλήφθηκε ότι τα χαρακτηριστικά που ξεδιπλώνονταν μπροστά στα μάτια του είναι αποτέλεσμα των συνθηκών της κοινωνίας. Παρ' όλα αυτά είναι σημαντικό ότι αντιλήφθηκε και ερμήνευσε στοιχεία όπως την καταδίκη του εγωισμού και της ηδονής στην εποχή του.

Η διατήρηση του υπάρχοντος, στηρίζεται επίσης σ' αυτήν την καταδίκη του εγωισμού, από τον οποίο παραιτούμενοι οι καταπιεσμένοι, παραιτούμενοι από την βούληση για ευτυχία, αφήνουν την κατάσταση όπως έχει. Στην καταδίκη του εγωισμού η ιδεαλιστική ηθική δείχνει το πιο υποκριτικό της πρόσωπο. Γιατί αν υπάρχει μια αρχή που διέπει την αστική κοινωνία είναι αυτή του εγωισμού με το υποκείμενο να προάγει τη ζωή του ως μονάδα. Η αποποίηση του εγωισμού αφορά τους καταπιεσμένους ώστε να παραμείνουν καταπιεσμένοι και ο Nietzsche, ρίχνοντας άπλετο φως στον εγωιστικό χαρακτήρα της ηθικής, έδωσε τη δυνατότητα στον Horkheimer να καταδείξει τις προθέσεις της αστικής κοινωνίας.

⁴⁶ Κοσμάς Ψυχοπαίδης, *Πολιτική μέσα στις έννοιες*, εκδόσεις νήσος, Αθήνα 1997, σελ. 144

Ωστόσο αυτός ο ίδιος δεν μπορούσε να στοχεύσει σε μια ορθή θεωρία της ιστορίας: «Η θεωρία του Nietzsche για την ιστορία είναι άστοχη. Θέτει τον στόχο σε έναν αντεστραμμένο κόσμο, εάν όχι σε έναν εντελώς άλλο, επειδή παρεξηγεί την κίνηση του σύγχρονου κόσμου λόγω της άγνοιας του για τους οικονομικούς νόμους. Η δική του ηθική φιλοσοφία, ωστόσο, περιέχει τα ίδια στοιχεία με αυτό εναντίον του οποίου αγωνίζεται. Εξεγείρεται εναντίον του εαυτού του»⁴⁸

Οι στόχοι του Horkheimer είναι διαφορετικοί. Σε απάντηση της παραδοσιακής φιλοσοφίας, η *κριτική θεωρία* συγκροτεί ένα νέο λόγο για την επανένωση θεωρίας και πράξης, που στην πρώτη είχαν διαχωριστεί πλήρως. Στην παραδοσιακή θεώρηση γνώση και πραγματικότητα συνδέονται μεταξύ τους γραμμικά. Η πραγματικότητα είναι χρήσιμη στο βαθμό που τη γνωρίζουμε, η γνώση που υπάρχει εφαρμόζεται όπου είναι δυνατόν στην πραγματικότητα. Χωρισμός όμως της θεωρίας από την πράξη σημαίνει ότι «...η έννοια της θεωρίας αυτονομείται – σαν να ήταν δυνατόν να θεμελιωθεί πάνω στην εσωτερική ουσία της γνώσης ή σε κάποια άλλη ανιστορική βάση- μετατρέπεται πλέον σε μια πραγματοποιημένη, ιδεολογική κατηγορία»⁴⁹

Η σχέση δεν εμπεριέχει την αλληλεπίδραση μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου ιδωμένη ως ολότητα μέσα στην κοινωνική διαδικασία. Όμως κανένα υποκείμενο δεν μπορεί να είναι υπεριστορικό, κανένα αντικείμενο δεν μπορεί να είναι αιώνιο και अपαράλλαχτο. «τα γεγονότα που παρουσιάζουν οι αισθήσεις μας είναι ήδη διαμορφωμένα με δύο τρόπους: μέσω του ιστορικού χαρακτήρα του προσλαμβανόμενου αντικειμένου και μέσω του ιστορικού χαρακτήρα του προσλαμβάνοντος

⁴⁷ Φρίντριχ Νίτσε, *Γενεαλογία της Ηθικής*, μτφρ. – επιμ. Ζήσης Σαρίκας, εκδόσεις ΝΗΣΙΔΕΣ, Αθήνα 2001, σελ. 162

⁴⁸ Max Horkheimer, «Materialism and Morality», στο ίδιου: *Between Philosophy and Social Science, Selected Early Writings*, μτφρ. G. Frederick Hunder, Matthew S. Kramer, and John Torpey, MIT Press, Massachusetts 1995, σελ. 31

⁴⁹ Μαξ Χορκχάιμερ, «Παραδοσιακή και κριτική θεωρία», στο: *Φιλοσοφία και κοινωνική κριτική*, μτφρ. Αντώνης Οικονόμου, Ζήσης Σαρίκας, εκδόσεις ύψιλον/βιβλία, Αθήνα 1984, σελ. 15

οργάνου. Και τα δύο δεν είναι διαμορφωμένα μόνο φυσικά, αλλά και μέσω της ανθρώπινης δραστηριότητας»⁵⁰.

Η έμφαση στον ιστορικό χαρακτήρα υποκειμένου – αντικειμένου οδηγεί κατευθείαν στο συμπέρασμα ότι το πραγματικό νοείται μέσα στο συγκεκριμένο τρόπο παραγωγής της κάθε κοινωνίας. Γιατί η «διαμόρφωση» είναι αποτέλεσμα τόσο της φύσης όσο και της ανθρώπινης δραστηριότητας. Υπό το πρίσμα αυτό συλλαμβάνει την πραγματικότητα η κριτική θεωρία. « [Σ]αν υποκείμενό της η κριτική σκέψη θεωρεί συνειδητά ένα καθορισμένο άτομο στις πραγματικές του σχέσεις με άλλα άτομα κι ομάδες, στις αντιπαραθέσεις του με μια καθορισμένη κοινωνική τάξη, και, τέλος, στο έτσι μεσολαβημένο πλέγμα των σχέσεών του με την κοινωνική ολότητα και τη φύση».⁵¹ Με άλλα λόγια η κριτική θεωρία ενδιαφέρεται για τον πραγματικό άνθρωπο και τις ανάγκες του.

Γι' αυτό και δεν είναι μια θεώρηση αμερόληπτη. Παίρνει θέση και διατυπώνει σαφώς το συμφέρον της που είναι η πραγμάτωση της ευτυχίας του ανθρώπου. «[Σ]κοπός της είναι η απελευθέρωση του ανθρώπου από τις συνθήκες της σκλαβιάς»⁵² Αυτό προσπαθεί να το κατορθώσει η κριτική θεωρία με δύο κινήσεις: αφ' ενός κάνοντας κριτική στην παραδοσιακή θεωρία. Αφ' ετέρου κατασκευάζοντας μια νέα θεώρηση « με βάση την επεξεργασμένη και εμπλουτισμένη από τις ειδικευμένες επιστήμες παραδοσιακή θεωρία» ⁵³ και με στόχο πάντα μια ορθολογική μελλοντική κοινωνία.

Όπλο της σε αυτή την προσπάθεια η διαλεκτική. Η διαλεκτική λειτουργία της κριτικής θεωρίας έγκειται ακριβώς στην ικανότητά της να κρίνει κάθε ιστορική στιγμή μέσα από το ζωντανό της περιεχόμενο, τις σχέσεις που τη συγκροτούν και όχι από μεμονωμένα ξεχωριστά δεδομένα. Και ακόμα παραπέρα η ανοικτή διαλεκτική ως όπλο της

⁵⁰ ό.π., σελ. 21

⁵¹ ό.π., σελ. 31

⁵² ό.π., σελ. 64

⁵³ ό.π., σελ. 52

κριτικής θεωρίας την καθιστά ικανή να μην παγιώνεται σε στατική θεώρηση. Η θεωρία εξελίσσεται διαρκώς επειδή αποτελεί ακριβώς μια ολότητα που ανταποκρίνεται σε συγκεκριμένη κατάσταση. Ταυτόχρονα μένει η ίδια, όσο η εποχή δεν αλλάζει παρά τις επιμέρους αλλαγές της κοινωνίας. Και τούτο γιατί η θεμελιώδης οικονομική δομή της συγκεκριμένης εποχής που εξετάζει μένει αναλλοίωτη. Οι επιμέρους αλλαγές της κοινωνίας την οδηγούν απλώς στο να βάζει διαφορετικές προτεραιότητες στην μελέτη των στοιχείων, στο να προβαίνει σε ανακατατάξεις στην οπουδιότητα των στοιχείων που επεξεργάζεται ανάλογα με τη γνώση που προσφέρεται από την επιστήμη. Έτσι σε αντίθεση με τον ιστορικό υλισμό του 19^{ου} αιώνα, χωρίς να παραγνωρίζει την πρωταρχικότητα του οικονομικού στοιχείου, η κριτική θεωρία έστρεψε το βλέμμα της στην εξέταση του πολιτισμικού στοιχείου, διαβλέποντας την αλλαγή της σχέσης αυτού του τελευταίου με το πρώτο.

Η πρώτη κριτική που γίνεται στη θεώρηση του Horkheimer για την «ανοικτή διαλεκτική» προέρχεται από τους κόλπους του Ινστιτούτου Κοινωνικής Έρευνας και είναι του Adorno. Η ανοικτή διαλεκτική θεωρήθηκε ανεπαρκής από τον Adorno. Η εγελιανή διαλεκτική κριτικάρεται από τον Horkheimer μόνο ως προς την ιδέα του απόλυτου που εμπεριέχει, ότι δηλαδή το βασικό της πρόβλημα είναι ότι είναι «κλειστή». Αναδεικνύεται έτσι η διαφορά μεταξύ ολοκληρωμένου και ανολοκλήρωτου και η «ανοικτή διαλεκτική» θεμελιώνεται σ' αυτήν την έννοια του ανολοκλήρωτου. Ο Adorno θεωρούσε αντίθετα ότι η διαλεκτική πρέπει να χρησιμοποιηθεί για κάτι διαφορετικό.

«Η όλη μας διαφορά προς τον Χέγκελ βρίσκεται ένα επίπεδο βαθύτερα από την διάκριση μεταξύ ολότητας και ανολοκλήρωτου, συνδέεται δηλαδή με το αν καθετί που εισέρχεται στον κύκλο της σκέψης εμφανίζεται μόνο ως σκέψη ή αν θεωρείται πραγματικά ως κάτι που δεν εμπίπτει σ' αυτόν, το οποίο όμως συγχρόνως μπορεί να γίνει κατανοητό μόνο σε σχέση με τη σκέψη. Δεν θα πρέπει να εμφανιζόμαστε σαν να λέμε ότι η εγελιανή αρχή είναι εντελώς ορθή, μόνο που σ' αυτήν εμφιλοχωρεί μια ιδέα περί απολύτου, περί του τυφλού δεδομένου του απείρου [...]. Το ζήτημα είναι μάλλον η αλλαγή της λειτουργίας, να χρησιμοποιήσουμε το εγελιανό σχήμα για

κάτι διαφορετικό, και όχι η διαφορά του ολοκληρωμένου από το ανολοκλήρωτο.»⁵⁴

Για να αρνηθούμε την ταυτότητα υποκειμένου – αντικειμένου που εμπεριέχει η ιδεαλιστική διαλεκτική πρέπει να αρνηθούμε και την όλη διαμόρφωση του άμεσου δεδομένου που έχει γίνει από αυτήν προκειμένου να αναπτυχθεί. Έτσι η πρόταση του Adorno είναι η «αρνητική διαλεκτική», η διαλεκτική που δεν αρνείται μόνο το ταυτό υποκειμένου – αντικειμένου όπως η «ανοικτή διαλεκτική», αλλά και την ίδια την επεξεργασία – προετοιμασία του υλικού γι' αυτήν την ταυτοποίηση. Για τον Adorno το άμεσο είναι πραγματικά μη ταυτό και αυτό δεν αλλάζει ακόμα και αν ενταχθεί στην ολότητα. Το οντολογικό θεμέλιο της ταυτότητας εξαφανίζεται εδώ τελείως, η αλήθεια αποκτά αρνητικό νόημα, η διαλεκτική γίνεται «αρνητική».

Μια κριτική στην θεώρηση του Horkheimer αποτελεί η κριτική που γίνεται όσο αφορά την επιστροφή του, κατά κάποιο τρόπο, στη φιλοσοφία του υποκειμένου. Όπως σημειώνει ο Κωνσταντίνος Καβουλάκος :

« ... η ιδιαίτερη φύση της πρακτικής του «κοινωνικού αγώνα», η οποία συνδέεται στενά με το πλαίσιο συγκρότησης της ίδιας της κριτικής θεωρίας, παρέμεινε αδιευκρίνιστη. Αυτό το έλλειμμα αναστοχασμού καθόρισε ενδεχομένως την επιστροφή, σε ορισμένα σημεία, στην ίδια εκείνη φιλοσοφία του υποκειμένου, απ' την οποία ο Χορκχάιμερ προσπαθούσε προγραμματικά να απομακρυνθεί. Μια τέτοια φιλοσοφική τοποθέτηση λανθάνει στα σημεία όπου ο Χορκχάιμερ μιλάει για την «ενιαία συνείδηση» της απελευθερωμένης ανθρωπότητας, η οποία ρυθμίζει τη ζωή της με βάση ένα «ορθολογικό σχέδιο» εναρμονίζοντας έτσι την ελευθερία με την αναγκαιότητα και, άρα, καταργώντας ουσιαστικά τα ηθικά και πολιτικά διλήμματα που προϋποθέτουν ακριβώς την έλλειψη μιας τέτοιας αρμονίας. Σε τέτοια σημεία γίνεται φανερό ότι το ιδεώδες μιας «αυτοσυνείδητης ανθρωπότητας» συνεπάγεται τη μεταφυσική φαντασίωση ενός γιγαντιαίου, απολύτως διαφανούς και έλλογου συλλογικού υποκειμένου. Βέβαια, αυτή η ουτοπική προοπτική μιας μελλοντικής κατάστασης ολοκληρωμένης θετικής ελευθερίας δεν θα μας ενοχλούσε

⁵⁴ Αναφέρεται στο: Κωνσταντίνος Καβουλάκος, *Adorno και Horkheimer*, χειρόγραφο υπό έκδοση, Ρέθυμνο 2003, σελ. 3-4

τόσο, εάν οι μεταφυσικές της προϋποθέσεις δεν υπεισέρχονταν και στον τρόπο με τον οποίο ερμηνεύουμε το άμεσο παρόν και τις παρούσες δυνατότητες προώθησης χειραφετητικών αλλαγών.»⁵⁵

Σύμφωνα με τον Καβουλάκο, η θεώρηση του Horkheimer συνεπάγεται μια μελλοντική κοινωνία χωρίς ανταγωνισμούς και αδιαφάνειες. Αυτή η κοινωνία θα είναι αποτέλεσμα της δράσης μιας «αυτοσυνείδητης ανθρωπότητας» που ρυθμίζει ορθολογικά τη ζωή της.

Την ίδια άποψη με τον Καβουλάκο διατυπώνει και ο Michael Theunissen:

«Η υπερεκτίμηση του εμπειρικού υποκειμένου (που) προκύπτει από την μετατόπιση της αυθεντίας, την οποία ο Kant περιέλαβε «στη γενική συνείδηση», σε ένα ανθρώπινο είδος του οποίου η αληθινή ενότητα είναι ακόμα μόνο προσδοκούμενη. Σύμφωνα με τον νεαρό Horkheimer, η σκέψη του Kant για τη γενική συνείδηση είναι η εικόνα μιας αυθεντικά παραγωγικής μελλοντικής κοινωνίας, αν και ο Kant ο ίδιος δεν ενδιαφερόταν για αυτό. Από αυτή την άποψη μια μελλοντική κοινωνία θα μπορούσε να επιφέρει πραγματικά ό,τι η συνείδηση μπορούσε να πετύχει μόνο τυπικά: την ασταμάτητη μετατροπή του χάους στην αυθόρμητα δημιουργική τάξη της κατανόησης. Στο προγραμματικό κείμενο «Παραδοσιακή και κριτική θεωρία» εκφράζεται αυτό το προσδοκώμενο αποκορύφωμα της κριτικής θεωρίας με τη μορφή μιας ουτοπίας από την οποία όλα τα απρόοπτα έχουν εξαλειφθεί. Αλλά η προβολή ενός κόσμου στον οποίο αρχικά δεν υπάρχει πια απρόβλεπτο απλώς υπερφορτώνει τις ικανότητες για ελευθερία. Με αυτό τον τρόπο, είναι αποτέλεσμα εργασίας αυτό που υποτίθεται ότι επεκτείνει τα όρια της δύναμής μας πάνω στη φύση. Πράγματι ο Horkheimer προσδιορίζει την όλη σφαίρα της κοινωνικο – ιστορικής πράξης στην οποία η κριτική θεωρία καταλαμβάνει ένα κομμάτι, ως εργασία. Η κριτική θεωρία λειτουργεί σαν μια μη ανεξάρτητη στιγμή εντός του σχεδίου εργασίας. Το σχέδιο στοχεύει σε ένα είδος ελευθερίας που είναι ταυτόσημο με την κυριαρχία της εσωτερικής και εξωτερικής φύσης μέσω των ορθολογικών αποφάσεων. Κατά την άποψη του Horkheimer είναι απλά και μόνο η κυριαρχία επί της φύσης που εγγυάται ορθολογική οργάνωση, το ολοκληρωμένο ορθολογικό σχέδιο

⁵⁵ Κωνσταντίνος Καβουλάκος, *Πέρα από τη Μεταφυσική και τον Επιστημονισμό, Ο «διεπιστημονικός υλισμός» του Max Horkheimer*, εκδόσεις ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ, Αθήνα 2001, σελ. 200 –201

ενός κόσμου ο οποίος επειδή είναι ολοκληρωτικά κοινωνικός, μπορεί και να σχεδιασθεί ολοκληρωτικά από την κοινωνία.»⁵⁶

Ο Theunissen καταγράφει την αντίληψη αυτή του Horkheimer ως «υπερεκτίμηση της υποκειμενικότητας» και την εκλαμβάνει ως «επιστροφή στον Kant». Η μελλοντική κοινωνία θα οργανώνεται ορθολογικά από το ενωμένο πια ανθρώπινο είδος. Τίποτα δε θα είναι απρόβλεπτο στην κοινωνία αυτή. Η ελευθερία θα είναι ταυτισμένη με την κυριαρχία επί της φύσης τόσο της εσωτερικής όσο και της εξωτερικής. Με άλλα λόγια «η ελευθερία θα είναι εναρμονισμένη με την αναγκαιότητα».

Μια σημαντική παράμετρος της παραπάνω θεώρησης του Horkheimer, όπως επισημαίνει ο Καβουλάκος, αφορά την επιρροή που ασκεί αυτή η θεώρηση «στον τρόπο με τον οποίο ερμηνεύουμε το άμεσο παρόν και τις παρούσες δυνατότητες προώθησης χειραφετητικών αλλαγών».

«η ανάλυση έδειξε ακριβώς ότι οι υποχωρήσεις του Χορκχάιμερ προς αυτό που ονόμασα «μεταφυσικό ουτοπισμό» συμβάδισαν με την παραπέρα απομάκρυνσή του από τις υπαρκτές μορφές κοινωνικής και πολιτικής δράσης, ενώ η ελευθερία θεωρήθηκε ως χαρακτηριστικό μιας μελλοντικής κατάστασης, στην οποία υποτίθεται ότι θα μπορούσαμε κάποτε να «φτάσουμε».⁵⁷

Ο Martin Jay σχολιάζει αυτή την απομάκρυνση του Horkheimer, από «τις υπαρκτές μορφές κοινωνικής και πολιτικής δράσης»: « Στην πραγματικότητα, η άρνησή τους (ενν. του Horkheimer και των συναδέλφων του) να δεσμευθούν προσωπικά – άρνηση η οποία «μεταφράζεται» σε αποχή από κάθε άμεση πολιτική εμπλοκή – συχνά προκάλεσε την επίκριση ότι ήθελαν να διατηρήσουν ότι ο Hegel θα μπορούσε να ονομάσει «όμορφες ψυχές» τους ή ο Sartre «καθαρά χέρια»

⁵⁶ Michael Theunissen, « Society and history» στο: *Habermas, A Critical Reader*, επιμ. Peter Dews, Blackwell Publishers Ltd, Oxford, Massachusetts 1999, σελ. 249

⁵⁷ Κωνσταντίνος Καβουλάκος, *Πέρα από τη Μεταφυσική και τον Επιστημονισμό, Ο «διεπιστημονικός υλισμός» του Max Horkheimer*, εκδόσεις ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ, Αθήνα 2001, σελ. 201

τους, όπως πράγματι συζητήθηκε από ένα πλήθος κριτικών...»⁵⁸ Ο Jay θεωρεί ότι ο Horkheimer, παρ' όλες τις επικρίσεις που δέχθηκε γι' αυτή του τη στάση, κατάφερε έτσι να μην βρεθεί στη θέση του Lukács που η άμεση πολιτική του εμπλοκή τον οδήγησε τελικά στο να αναδείξει ως ταυτό υποκείμενο – αντικείμενο της ιστορίας το προλεταριάτο: « [H] διαλεκτική μέθοδος ως μέθοδος της ιστορίας επιφυλάσσεται σε εκείνη την τάξη, που είχε την ικανότητα να ανακαλύψει μέσα από το βιοτικό της υπόβαθρο το ταυτό υποκείμενο – αντικείμενο, το υποκείμενο της πράξης, το «εμείς» της γένεσης στον εαυτό της: [επιφυλάσσεται] στο προλεταριάτο». ⁵⁹ Αλλά όμως, οφείλουμε να παρατηρήσουμε εδώ, ότι το «έλλογο συλλογικό υποκείμενο» του Horkheimer δεν απέχει πολύ από το ταυτό υποκείμενο – αντικείμενο του Lukács. Τόσο ο Horkheimer όσο και ο Lukács προσβλέπουν σε μια μελλοντική κοινωνία χωρίς ανταγωνισμούς και αδιαφάνειες. Για τον πρώτο αυτή θα πραγματοποιηθεί από το «έλλογο συλλογικό υποκείμενο», για τον δεύτερο από το προλεταριάτο.

Είναι αλήθεια ότι ο Horkheimer δεν ευθυγραμμίστηκε με την άποψη του κλασικού μαρξισμού, να αναγνωρίσει δηλαδή ως φορέα της κοινωνικής αλλαγής το προλεταριάτο. Αυτή ήταν μια στάση που υπαγορεύθηκε από τις μελέτες και τις παρατηρήσεις του Ινστιτούτου Κοινωνικής Έρευνας όσο αφορά το εργατικό κίνημα της Γερμανίας και τη σχέση του με τους επίσημους εκπροσώπους του, το Σοσιαλιστικό Κόμμα Γερμανίας (SPD) και το Κομμουνιστικό Κόμμα Γερμανίας (KPD). Οι έρευνες του Ινστιτούτου έδειξαν ότι:

« [M]όνο μια μικρή μερίδα του Γερμανικού προλεταριάτου θα μπορούσε να συμπεριληφθεί στην αναλυτική κατηγορία του «επαναστατικού τύπου». Από εδώ και πέρα η αυτογνωσία του Κύκλου της Φρανκφούρτης χαρακτηρίζεται από την πεποίθηση, η οποία γινόταν ολοένα και πιο ριζοσπαστική κατά τη δεκαετία του 1930, ότι η ταξική συνείδηση του

⁵⁸ Martin Jay, *Marxism and Totality, The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, University of California Press, Berkeley. Los Angeles, σελ. 213

⁵⁹ Georg Lukács, *Η πραγματοποίηση και η συνείδηση του προλεταριάτου*, εισαγ-μτφρ.-σχόλια Κωνσταντίνος Καβουλάκος, υπό έκδοση, Ρέθυμνο 2005, σελ. 82

προλεταριάτου δεν μπορούσε πια να διαμεσολαβείται με το θεωρητικό έργο των επαναστατικών διανοουμένων. Ο θεωρητικός δεν μπορούσε πια να αισθάνεται υπαρξιακά συνδεδεμένος με το προλεταριάτο. Εάν είναι καθόλου δεσμευμένος, τότε αυτή η δέσμευση απορρέει από δική του ηθική απόφαση. Σίγουρα το προλεταριάτο παραμένει ο αποδέκτης της θεωρίας. Τα «αντικειμενικά» συμφέροντα που αποδίδονται στο προλεταριάτο αποτελούν τα κριτήρια με τα οποία ο διανοούμενος μπορεί να μετρήσει την καταλληλότητα του έργου του. Στα γραπτά της Κριτικής Θεωρίας, στα τέλη της δεκαετίας του 1930, αυξάνεται η τάση του Κύκλου της Φρανκφούρτης να περιθωριοποιείται όσο αφορά τις σχέσεις του με το προλεταριάτο. [...] Το προλεταριάτο, απλά, δεν είναι πια το υποκείμενο ενός θεωρητικού προσανατολισμού κατάλληλου για την ιστορική του κατάσταση. Ο ρόλος του υποκειμένου της επαναστατικής θεωρίας επαναπροσδιορίζεται το 1937. Η θέση που κάποτε κατείχε το προλεταριάτο τώρα καταλαμβάνεται από τα «υποκείμενα της κριτικής δραστηριότητας». Αυτά (τα υποκείμενα) μπορεί να χαρακτηρισθούν από την περιθωριοποίησή τους όχι μόνο στις απολυταρχικές κοινωνίες αλλά και στις μαζικές οργανώσεις του προλεταριάτου. Τα «υποκείμενα της κριτικής δραστηριότητας» δεν αναγνωρίζονται ξεκάθαρα. Κάποια εύστοχα σχόλια του Horkheimer σε επιστολές και δοκίμια υποδηλώνουν ότι εκείνος και οι συνεργάτες του ταυτίζονταν με το δυνητικό υποκείμενο της ιστορικής αλήθειας». ⁶⁰

Στο παραπάνω απόσπασμα φαίνονται καθαρά οι λόγοι για τους οποίους ο Horkheimer δεν αναγνωρίζει το προλεταριάτο ως επαναστατικό υποκείμενο. Όμως η αδυναμία του να εντοπίσει έναν φορέα της κοινωνικής αλλαγής κλονίζει τα θεμέλια συγκρότησης της ίδιας της κριτικής θεωρίας.

« η θεωρία δεν μπορεί πλέον να εκκινήσει από την παραδοχή ότι το προλεταριάτο από την ίδια του τη θέση έχει ορθή γνώση των «πραγματικών» συμφερόντων του και ότι η δημιουργική του δύναμη θα είναι μονοσήμαντα χειραφετητική. Για το λόγο αυτόν έχει ιδιαίτερη σημασία η αναζήτηση αξιών από τη θεωρία που να μπορούν να θεμελιωθούν ανεξάρτητα από τη συμπεριφορά των μαζών. Τέτοιες αξίες είναι για τον Χορκχάϊμερ αφενός οι αξίες του αστικού πολιτισμού (ελευθερία, ισότητα, δικαιοσύνη), αφετέρου σοσιαλιστικές αξίες ανακατασκευάσιμες βάσει της μαρξιστικής κριτικής της

⁶⁰ Helmut Dubiel, *Theory and Politics, Studies in the Development of Critical Theory*, μτφρ. Benjamin Gregg, εισαγ. Martin Jay, MIT Press, Massachusetts 1985, σελ. 101

πολιτικής οικονομίας. Η μαρξιστική κριτική κατανόησε την αστική κοινωνικοποίηση ως διαδικασία άρσης, ακύρωσης και αλλοίωσης του δυναμικού συνεργατικότητας και αλληλεγγύης των μελών της κοινωνίας. Η παρακολούθηση της διαδικασίας κοινωνικοποίησης από τη θεωρία επιτρέπει την ανάδειξη του εν λόγω δυναμικού –υπό-άρση ως σύνολο αρνητικών αξιών που θα πρέπει να πραγματοποιηθούν μέσω της χειραφετητικής πράξης.»⁶¹

Ο Κοσμάς Ψυχοπαίδης θέτει σ' αυτό το απόσπασμα το ζήτημα των αξιών για την κριτική θεωρία. Οι αξίες, με τις οποίες επιχειρεί ο Horkheimer να νοηματοδοτήσει τα πρακτικά αιτήματα της θεώρησής του, αντλούνται τόσο από τον αστικό πολιτισμό (ελευθερία, ισότητα, δικαιοσύνη), όσο και από την ανακατασκευή – μέσω της μαρξιστικής κριτικής της πολιτικής οικονομίας – αξιών που ακυρώνονται και αλλοιώνονται από την αστική κοινωνικοποίηση. Τέτοιες αξίες είναι η συνεργατικότητα και η αλληλεγγύη των μελών μιας κοινωνίας. Όμως, στα κείμενα της δεκαετίας του '30, ο Horkheimer άφησε ασαφείς τους όρους που θα έδιναν

«...τη δυνατότητα να διατυπωθεί για τη σύγχρονη εποχή μια ευρύτερη ορθολογική θεωρία της κοινωνίας η οποία θα είναι σε θέση να συνδέσει τα αφηρημένα τεχνικά – ορθολογικά αναλυτικά εργαλεία της με τα πρακτικά αιτήματα που τη δεσμεύουν. Η σκοπιά αυτής της θεωρίας χαρακτηρίζεται από τον Χορκχάιμερ ως σκοπιά της υλιστικής επιστήμης, του «ανθρώπου», της διαλεκτικής κ.λ.π. αλλά οι όροι αυτοί παραμένουν αρκετά ασαφείς».⁶²

Σύμφωνα με τον Hauke Brunkhorst το αληθινό νόημα του υλισμού του Horkheimer είναι η κοινωνικο –επιστημονική μεταμόρφωση της φιλοσοφίας.

«Η επίθεση του Horkheimer στην παραδοσιακή φιλοσοφική συγκρότηση και στον δυϊσμό της (υποκείμενο – αντικείμενο), κινήθηκε στα πλαίσια της μετα –χεγκελιανής σκέψης. Αλλά ο Horkheimer εγκατέλειψε την έρευνα για ένα φιλοσοφικό τρόπο (που θα τον οδηγούσε) μακριά από την κρίση της φιλοσοφίας. [...] Η έξοδος του (από την κρίση) είναι η οπή της βελόνας της κοινωνικής έρευνας, μέσα από την οποία όλη η φιλοσοφία που

⁶¹ Κοσμάς Ψυχοπαίδης, «Θέσεις πάνω στη διαλεκτική του ορθού λόγου», στο: *Η Κριτική Θεωρία σήμερα*, εκδόσεις νήσος, Αθήνα 2000, σελ. 79 –80

⁶² ό. π., σελ. 78-79

επιθυμεί να επιβιώσει πρέπει εφεξής να περάσει. Είναι η ιδέα της κοινωνικο – επιστημονικής μεταμόρφωσης της φιλοσοφίας». ⁶³

Την ίδια άποψη εκφράζει και ο Habermas αιτιολογώντας την ως την προσπάθεια του Horkheimer να διασώσει το ουσιαστικό περιεχόμενο της φιλοσοφίας.

«Όπως και ο Marx, ο Horkheimer πίστευε ότι η φιλοσοφία θα μπορούσε να σώσει το αληθινό της περιεχόμενο μόνο με το να γίνει πράξη. Αλλά πιο σκεπτικιστής από τον Marx ο Horkheimer αντιμετώπισε μια πραγματικότητα στην οποία οι ελπίδες για άμεση μεταμόρφωση (της φιλοσοφίας σε πράξη) είχαν ιστορικά εμποδιστεί. Ως εκ τούτου το ενδιαμέσο βήμα της ανασυγκρότησης μιας επιστημονικής θεωρίας αλώβητης από τις ιδεαλιστικές περιπλοκές απέκτησε τη δική του σημασία. Πράγματι στο φως της ανάγκης να σώσει το ουσιαστικό περιεχόμενο της φιλοσοφίας η οποία είχε προσεγγίσει το τέλος της, η κοινωνική θεωρία απαίτησε ένα καινούργιο νόημα. Ο Horkheimer αναζήτησε την άρση της φιλοσοφίας στην κοινωνική θεωρία. Η μετατροπή σε κοινωνικές επιστήμες πρόσφερε τη μόνη ευκαιρία της επιβίωσης της φιλοσοφικής σκέψης»⁶⁴

Η ανοικτή διαλεκτική του Max Horkheimer περιγράφει και ερμηνεύει το τρόπο κίνησης μιας συγκεκριμένης πραγματικότητας, η οποία δημιουργείται από τους ανθρώπους που βρίσκονται σε σχέση με τους άλλους ανθρώπους αλλά και με τη φύση και μεταβάλλονται ανάλογα με τις σχέσεις αυτές. Θεμελιώνει έτσι μια έννοια της αλήθειας που ανταποκρίνεται στις συγκεκριμένες συνθήκες οι οποίες τη δημιούργησαν και είναι πάντοτε ανοικτή στην αλλαγή της υπό το φως των νέων συνθηκών. Η ανοικτή διαλεκτική θεμελιώνεται στην έννοια του ανολοκλήρωτου και έρχεται έτσι σε αντίθεση με τη χεγκελιανή διαλεκτική που είναι κλειστή. Αυτή η τελευταία αξιώνει τη σύλληψη μιας

⁶³ Hauke Brunkhorst, «Dialectical Positivism of Happiness: Materialism Deconstruction of Philosophy» στο: *On Max Horkheimer, New Perspectives*, επιμ. Seyla Benhabib, Wolfgang Bonss, and John McCole, MIT Press, Massachusetts 1993, σελ. 68

⁶⁴ Jurgen Habermas, «Remarks on the Development of Horkheimer's Work», στο: *On Max Horkheimer, New Perspectives*, επιμ. Seyla Benhabib, Wolfgang Bonss, and John McCole, MIT Press, Massachusetts 1993, σελ. 50

δια παντός αλήθειας. Η πρώτη την αλήθεια που είναι άρρηκτα δεμένη με την συγκεκριμένη πραγματικότητα.

Οι κριτικές που αφορούν τη σύλληψη της ανοικτής διαλεκτικής εντοπίζονται στην ανεπάρκεια της άρνησης της χεγκελιανής διαλεκτικής, στην αδιευκρίνιστη φύση της πρακτικής του «κοινωνικού αγώνα» και σε μια υπολανθάνουσα φιλοσοφία του υποκειμένου που υπάρχει στη θεώρηση του Horkheimer. Επιπλέον, η δυναμική που προσδίδει η ανοικτή διαλεκτική στη διερεύνηση της συγκεκριμένης πραγματικότητας, ερμηνεύεται ως μετατροπή της φιλοσοφίας σε κοινωνική επιστήμη.

Κεφάλαιο 3^ο

Ανοικτή διαλεκτική και διεπιστημονική κοινωνική έρευνα

« Το πρόγραμμα του Ινστιτούτου στις αρχές της δεκαετίας του 1930 αφορούσε τη «διεπιστημονική» κοινωνική έρευνα. Η μέθοδος έρευνας της κατανόησης της διεπιστημονικής οργάνωσης βασιζόταν στην προσέγγιση του Horkheimer στη θεωρία της διαλεκτικής παρουσίασης όπως αυτή αναπτύχθηκε στον Hegel και στον Marx. Μια τέτοια θεωρία απορρέει από την πεποίθηση ότι η επεξηγηματική δύναμη της γνώσης που παρέχεται από τις εξειδικευμένες επιστημονικές μελέτες είναι *a priori* περιορισμένη [...] [Η] μέθοδος της διαλεκτικής παρουσίασης αποτελείται κυρίως από την αποδοχή, ενοποίηση και υπέρβαση των επιστημονικών αναλύσεων. Αν και η διαλεκτική παρουσίαση επεξεργάζεται τα δεδομένα με τον ίδιο τρόπο που τα επεξεργάζεται η αναλυτική(μέθοδος) , [...] αυτή (η διαλεκτική) τα συνθέτει σε μια διαδικασία την οποία ο Marx ονόμασε *έκθεση*. [...] Με μια τέτοια σύνθεση η αναπτυσσόμενη θεωρία επιτυγχάνει μια ολοκληρωμένη εικόνα της «συμπαγούς» πραγματικότητας»⁶⁵

Το πρόγραμμα που φιλοδοξεί να πραγματοποιήσει ο Horkheimer στη δεκαετία του '30 αφορά εμπειρικές έρευνες σχετικά με την κοινωνία τις οποίες θα εκτελούσε το Ινστιτούτο Κοινωνικής Έρευνας και οι οποίες εντασσόμενες στη συνέχεια στο πλαίσιο της ολιστικής θεώρησης της κριτικής θεώρησης θα επιβεβαίωναν ή θα διόρθωναν αυτή τη θεώρηση. Η ολιστική θεώρηση της κριτικής θεωρίας θα παρέμενε πάντοτε ανοικτή ως προς το να δέχεται καινούργια συμπεράσματα των ερευνών τα οποία και θα την επαναδιαμόρφωναν. ⁶⁶ Το παραπάνω σκεπτικό βρίσκεται σε αντίθεση με μια στατική αντίληψη των εμπειρικών ερευνών που τις αντιλαμβάνεται απόλυτα και σε μηχανιστική σύνδεση μεταξύ τους. Προσβλέπει στο να αποδοθεί η κοινωνική ολότητα στο πλαίσιο μιας αναπτυσσόμενης θεώρησης που αποτελείται από μεταξύ τους διαλεκτικά αλληλοσυνδεόμενα μέρη.

⁶⁵ Helmut Dubiel, *Theory and Politics, Studies in the Development of Critical Theory*, μτφρ. Benjamin Gregg, εισαγ. Martin Jay, MIT Press, Massachusetts 1985, σελ. 126

⁶⁶ Max Horkheimer, « The Present Situation of Social Philosophy and the Tasks of an Institute for Social Research», στου ίδιου: *Between Philosophy and Social Science, Selected Early Writings*, μτφρ. G.Frederick Hunter, Matthew S. Kramer, and John Torpey, MIT Press, Massachusetts 1995, σελ. 1-14

Ιστορία και Ψυχολογία

Ήδη το 1932 ο Horkheimer, με ένα κείμενο⁶⁷ επαναστατικό για την εποχή του, που περιλαμβάνει την κριτική του πριν και του τώρα, αναλύει και θεμελιώνει το ρόλο της ψυχολογίας στα πλαίσια μιας θεωρίας της Ιστορίας. Στο κείμενο αυτό προβάλλεται η αντίληψη ότι η ψυχολογία μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως βοηθητική επιστήμη της Ιστορίας. Ο Horkheimer ανασυγκροτεί μ' αυτόν τον τρόπο την κλασική μαρξιστική αντίληψη για τη κυριαρχία της οικονομικής βάσης, εμπλουτίζοντας την ερμηνεία του μαρξισμού για την κίνηση της ιστορίας με νέα στοιχεία.

Μετά από την διπλή κριτική στην αντίληψη που έχουν για την ιστορία οι νεοκαντιανοί και σε εκείνη που έχει ο υπαρξισμός, ο Horkheimer προχωρεί σε μια ερμηνευτική και κριτική παρουσίαση της εγελιανής και της μαρξιστικής αντίληψης για την Ιστορία μέσα από την οποία θα συγκροτήσει την δική του.

Η εγελιανή αντίληψη για την ιστορία αναγνωρίζει ως δημιουργό της το παγκόσμιο πνεύμα, το οποίο χρησιμοποιώντας τους ανθρώπους για την πραγμάτωση του σκοπού του, εκτυλίσσεται μέσα στο χρόνο, σε μια πορεία προς την αυτογνωσία. Στον Hegel η πορεία αυτή έχει τέλος. Όταν το Πνεύμα γνωρίσει τον εαυτό του επιστρέφει σ' αυτόν. Είναι η στιγμή όπου « ... έχει ολοκληρωθεί ο χρόνος, εφόσον όλα τα ουσιώδη χαρακτηριστικά που μπορεί να περιέχει το μέλλον έχουν προεξοφληθεί ήδη στο χαρακτηρισμό της φύσης του παρόντος»⁶⁸ Σ' αυτό το εγελιανό τέλος που αναπαράχθηκε αργότερα – με υλιστικούς όρους – μέσα από τη μαρξιστική οπτική, βρίσκεται και η αλλαγή του ρόλου της ψυχολογίας σε ότι αφορά την ιστορία. Το εγελιανό σύστημα έπρεπε να αρθεί αφού το τέλος της πίστης στο παρόν και η θέληση για ριζική του αλλαγή προσέκρουε στην αιωνιότητά του. Ο Hegel αναγνώριζε βέβαια τις ορμές

⁶⁷ Max Horkheimer, «Ιστορία και ψυχολογία», στο: *Επιστημολογία των Κοινωνικών Επιστημών*, επιμ. Γεράσιμος Κουζέλης και Κοσμάς Ψυχοπαίδης, εκδόσεις νήσος, Αθήνα 1996

⁶⁸ ό.π., σελ. 195

και τα πάθη ως κινητήρια δύναμη της ιστορίας. Δεν θεωρούσε όμως ότι η ατομική ή η μαζική ψυχή βρίσκονται πίσω από αυτό. Μάλλον άτομα που – χωρίς τη θέλησή τους – εξυπηρετούν το σχέδιο αυτοπραγμάτωσης του πνεύματος.

Την εγγελιανή αντίληψη υιοθέτησαν με το δικό τους τρόπο οι Marx και Engels. Για αυτούς δεν υπάρχει κανένα πνεύμα που να δημιουργεί την ιστορία αλλά οι ίδιοι οι άνθρωποι που είναι « ενταγμένοι σε ιστορικούς σχηματισμούς με τη δική τους δυναμική» ⁶⁹ Η ιστορία κατανοείται ως η ανθρώπινη δραστηριότητα σε μια ορισμένη εποχή, δραστηριότητα ανθρώπων που εντάσσεται σε έναν ορισμένο τρόπο παραγωγής. Έτσι συγκροτείται η οικονομική αντίληψη της ιστορίας. Με τη διαλεκτική μεταξύ των σχέσεων και των μέσων παραγωγής το πνεύμα εξοβελίζεται από την ιστορία και στη θέση του μπαίνει η οικονομική βάση. Αυτή είναι που καθορίζει τα πράγματα, αφού η διαμόρφωσή της αντανάκλαται σε όλα τα επίπεδα της κοινωνικής ζωής, ο τρόπος οργάνωσης της κοινωνίας καθορίζεται ευθέως και μονοσήμαντα από αυτήν. Ενάντια σ' αυτή ακριβώς τη θεώρηση στρέφονται οι αντιρρήσεις του Horkheimer.

Ο Horkheimer φέρνει στο φως το ρόλο των ατόμων πέρα από τις απλές λειτουργίες των οικονομικών συνθηκών. Είναι σύμφωνος με τον βασικό ρόλο της οικονομικής οργάνωσης στην εξέλιξη της ιστορίας, δεν δέχεται όμως ότι η αλλαγή στην παραγωγική διαδικασία θα προκαλούσε την «αυτόματη» αλλαγή στο πολιτιστικό πεδίο και στις συνειδήσεις των ανθρώπων.

« Η ανθρώπινη δραστηριότητα πρέπει βέβαια κάθε φορά να συνδέεται με τις αναγκαιότητες της ζωής που διαμορφώθηκαν από τις προηγούμενες γενιές, αλλά τόσο οι ανθρώπινες δυνάμεις που αποβλέπουν στη διατήρηση όσο και εκείνες που στρέφονται προς την αλλαγή των υφιστάμενων συνθηκών έχουν την ιδιοσυστασία τους, η οποία πρέπει να ερευνηθεί από την ψυχολογία. Οι έννοιες της οικονομικής θεωρίας της ιστορίας...δεν έχουν την αξίωση να προσφέρουν μια ιστορική εικόνα της ολότητας. Απεναντίας περιέχουν τις οδηγίες για

⁶⁹ ό. π., σελ. 197

παραπέρα έρευνες, τα συμπεράσματα των οποίων έχουν αντίκτυπο στις ίδιες»⁷⁰

Ο Horkheimer αναγνωρίζει εδώ τη σημασία του ρόλου της ψυχολογίας. Είναι σημαντικός ο τρόπος με τον οποίο τα άτομα προσλαμβάνουν την οικονομική διαδικασία και ενσωματώνουν τις αναγκαιότητές της στην ψυχοσύνθεσή τους ώστε να αποτελέσει αυτή η πρόσληψη κομμάτι του συνολικού τρόπου ζωής τους, γεγονός που θα επηρεάσει και την ίδια αυτή οικονομική διαδικασία. Η σημασία του ρόλου της ψυχολογίας γνωρίζει διαβαθμίσεις αντιστρόφως ανάλογες της γνώσης. Αν η ανθρώπινη συμπεριφορά είναι αποτέλεσμα γνώσης της πραγματικότητας δεν χρειάζεται η ψυχολογία για να εξηγηθεί αυτή η συμπεριφορά. Η ψυχολογία είναι απαραίτητη για την «ανακάλυψη των ανορθολογικών δυνάμεων που καθορίζουν καταναγκαστικά τους ανθρώπους»⁷¹

Ο σπουδαίος ρόλος της ψυχολογίας αποδεικνύεται από το γεγονός ότι η κυριαρχία μιας μορφής κοινωνικής οργάνωσης εξαρτάται και από την ανάπτυξη των ανθρώπινων δυνάμεων και ως εκ τούτου από ψυχικούς παράγοντες. Η καλή λειτουργία μιας μορφής οργάνωσης ή η διατήρηση μιας αποτυχημένης μορφής εξαρτάται επίσης από ψυχικούς παράγοντες. Η ψυχολογία είναι αυτή που μπορεί να διερευνήσει την ανάγκη του ανθρώπου για αναγνώριση και επιβεβαίωση, την ύπαρξη μη εγωιστικών παρορμήσεων, την ανάγκη για προστασία που εκφράζεται με τη συμμετοχή του σε μια συλλογικότητα. Τα πορίσματά της σε μια διαλεκτική σύνδεση με την έρευνα της κοινωνικής ολότητας θα μας προσφέρουν το ορθό συμπέρασμα. «Το οικονομικό στοιχείο εμφανίζεται ως το γενικό και το πρωτεύον, αλλά η γνώση των επιμέρους τρόπων εξάρτησης από αυτόν τον πρωτογενή παράγοντα, η διερεύνηση των ιδίων των διαμεσολαβητικών διαδικασιών και κατά συνέπεια η κατανόηση του αποτελέσματος εξαρτώνται από την ψυχολογική εργασία»⁷²

⁷⁰ ό.π., σελ. 201

⁷¹ ό.π., σελ. 202

⁷² ό.π., σελ. 208

Η ανάλυση του Horkheimer για το ρόλο της ψυχολογίας αποτελεί ακόμα μία ένδειξη της προσήλωσής του στην ολότητα υπό το φως της ανοικτής διαλεκτικής. «[Η] ανακάλυψη» – θα πει – « των ψυχικών διαμεσολαβήσεων ανάμεσα στην οικονομική και την υπόλοιπη πολιτιστική εξέλιξη δεν θα καταρρίψει μεν τη θέση ότι οι ριζικές οικονομικές μεταβολές ακολουθούνται από ριζικές πολιτιστικές αλλαγές, αλλά ενδέχεται να μην οδηγήσει απλώς σε μία κριτική της αντίληψης περί λειτουργικών σχέσεων ανάμεσα στις δύο σειρές, παρά να ενισχύσει και την υπόθεση ότι η διαδοχική σειρά τους μπορεί κάποτε στο μέλλον να αλλάξει ή να αντιστραφεί.»⁷³

Είναι φανερό ότι στο παραπάνω απόσπασμα ο Horkheimer αρνείται να προδιαγράψει οτιδήποτε άπτεται μιας κλειστής άποψης που δεν αφήνει περιθώρια αλλαγών. Στα σίγουρα η θέση του απορρίπτει τη γραμμική σύνδεση οικονομικής βάσης και πολιτισμού, πάει όμως και ακόμη παραπέρα. Δηλώνει ότι ενδέχεται σε κάποια δεδομένη ιστορική στιγμή το πολιτιστικό στοιχείο να καθορίσει την οικονομική βάση, δηλαδή να αποκτήσει πρωτεύοντα ρόλο στο πλαίσιο αλληλεπίδρασης τους. Αυτό συμβαίνει άλλωστε όταν ξεπερασμένες σχέσεις παραγωγής διατηρούνται, ενώ οι συνθήκες για την αλλαγή τους είναι ώριμες. Η άποψη αυτή ίσως φαίνεται ως «εγκατάλειψη» του μαρξισμού. Όμως είναι ακριβώς η εφαρμογή της ανοικτής διαλεκτικής στη σύλληψη της πραγματικότητας. Όπως είδαμε και στο προηγούμενο κεφάλαιο, η ανοικτή διαλεκτική οδηγεί στη μελέτη της πραγματικότητας, στην κάθε της συγκεκριμένη ιστορική στιγμή και η αλήθεια, η αλήθεια που ισχύει για τη συγκεκριμένη ιστορική στιγμή, είναι η συγκεκριμένη αλήθεια. Η κλασική μαρξιστική άποψη δεν θα μπορούσε ποτέ να ερμηνεύσει γιατί οι μάζες δεν μπορούν να αντιταχθούν σε μια αβάσταχτη πραγματικότητα ενώ οι συνθήκες είναι ώριμες (η ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων) για να γίνει κάτι τέτοιο. Ο Horkheimer επιχειρεί να το ερμηνεύσει. Έτσι αίρει κατά κάποιο τρόπο την αμηχανία του κλασικού μαρξισμού.

⁷³ ό.π.,σελ. 201

Διερευνά τη συγκεκριμένη ιστορική πραγματικότητα της εποχής του και αυτή του η προσπάθεια θα τον οδηγήσει στο *Αυθεντία και Οικογένεια*.

Αυθεντία και Οικογένεια

Στον πρόλογο της μελέτης αυτής ο Horkheimer γράφει:

«το πρόβλημα «αυθεντία και οικογένεια» δεν αφορά τον πυρήνα της θεωρίας της κοινωνίας. Αξίζει όμως να του δοθεί μεγαλύτερη προσοχή από εκείνη που συγκέντρωνε μέχρι τώρα. Ως προς τη σημασία της για την αυθεντία στη σημερινή κοινωνία, η οικογένεια αποτελούσε πάντοτε έναν παράγοντα διαμεσολάβησης μεταξύ του υλικού και του πνευματικού πολιτισμού και υπό την ιστορικά δεδομένη μορφή της έπαιξε έναν αναντικατάστατο ρόλο στην τακτική ροή και ανανέωση της κοινωνικής ζωής»⁷⁴

«Ο πυρήνας της θεωρίας της κοινωνίας» παραμένει πάντα η οικονομία. Αλλά ο Horkheimer αντιλαμβάνεται ότι η κριτική της Πολιτικής Οικονομίας του Marx δεν είναι επαρκής για να θεμελιώσει τη γνώση για την κοινωνική κατάσταση τη συγκεκριμένη στιγμή. Χρειάζεται την ψυχολογία. Στην εποχή που ζει ο Horkheimer έρχεται αντιμέτωπος με το ερώτημα, γιατί οι μάζες δεν επαναστατούν ενάντια σε μια κοινωνική κατάσταση πραγμάτων που δεν ανταποκρίνεται στις ανάγκες τους ενώ η ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων είναι τέτοια που θα μπορούσε να στηρίξει μια επανάσταση και την αντίστοιχη αλλαγή. Το ερώτημα δεν μπορεί να απαντηθεί μέσα στα πλαίσια του μαρξιστικού τρόπου αντίληψης. Αναγνωρίζεται ως εκ τούτου μια σχετική αυτονομία στον πολιτισμό που φωτίζεται από την σκέψη ότι η αδράνεια των μαζών αντικατοπτρίζει την «χειραγώγησή τους» από τις υπάρχουσες πολιτισμικές δυνάμεις. Αποτέλεσμα αυτού του σκεπτικού είναι η έρευνα *Αυθεντία και Οικογένεια*.

⁷⁴ M. Horkheimer, E. Fromm, H. Marcuse, *Αυθεντία και Οικογένεια*, επιμ. Γεράσιμος Κουζέλης, μτφρ. Λευτέρης Αναγνώστου, εκδόσεις νήσος, Αθήνα 1996, σελ. 23

Στο *Αυθεντία και Οικογένεια* ο Horkheimer επαναδιατυπώνει την άποψη που βρίσκουμε και στο *Ιστορία και Ψυχολογία*.

«Για να κατανοήσουμε επομένως το γιατί μια κοινωνία λειτουργεί μ' έναν καθορισμένο τρόπο, γιατί παραμένει σταθερή ή διαλύεται, πρέπει ταυτόχρονα να γνωρίζουμε και τον εκάστοτε ψυχισμό των ανθρώπων από διαφορετικές κοινωνικές ομάδες, τον τρόπο με τον οποίο διαμορφώνεται ο χαρακτήρας τους σε συνάρτηση με όλες τις πολιτισμικές δυνάμεις του καιρού τους. Να εννοεί κανείς την οικονομική διαδικασία σαν τη βάση που καθορίζει το κοινωνικό γίνεσθαι, σημαίνει να θεωρεί όλες τις υπόλοιπες σφαίρες της κοινωνικής ζωής στη μεταβαλλόμενη συσχέτισή τους μαζί της. Σημαίνει να κατανοεί την οικονομική διαδικασία όχι στην απομονωμένη μηχανική της μορφή αλλά στην ενότητά της με τις ειδικές ικανότητες και δημιουργίες των ανθρώπων, τις οποίες φυσικά η ίδια διαμορφώνει και αναπτύσσει. Ολόκληρος ο πολιτισμός συμπεριλαμβάνεται έτσι μέσα στην ιστορική δυναμική. Οι επιμέρους πολιτισμικές σφαίρες – όπως οι συνήθειες, τα ήθη, η τέχνη, η θρησκεία κι η φιλοσοφία – διαπλέκονται μεταξύ τους αποτελώντας κάθε φορά δυναμικούς παράγοντες, που συμβάλλουν στη διατήρηση ή την καταστροφή μιας ορισμένης κοινωνικής μορφής. Σε κάθε ξεχωριστή χρονική στιγμή ο πολιτισμός ορίζεται, τελικά, σαν ένα σύνολο από δυνάμεις, μέσα στη διαδικασία αλλαγής των πολιτισμών».⁷⁵

Η κυρίαρχη σημασία της οικονομικής βάσης σχετικοποιείται. Αυτό δε σημαίνει ότι μπαίνει σε δεύτερη μοίρα. Αλλά μάλλον ότι τονίζεται περισσότερο η αλληλεπίδραση που έχει αυτή με άλλες σφαίρες της κοινωνικής ζωής. Σημαίνει ότι δεν υπάρχει μια γραμμική σύνδεση μεταξύ «βάσης» και «εποικοδομήματος» με την κλασική μαρξιστική έννοια αλλά ότι αυτό το «εποικοδόμημα» είναι «ζωντανό», έχει δική του δυναμική που καθορίζεται από την οικονομική βάση και ταυτόχρονα την καθορίζει καθώς τείνει στην διατήρηση ή στην καταστροφή της.

Μια μερική εξήγηση της διατήρησης της δεδομένης συγκρότησης μιας κοινωνικής πραγματικότητας βρίσκεται στην έννοια του καταναγκασμού. Ο Nietzsche το διέγινωσε αυτό με μεγάλη ακρίβεια. «εγχαράσσει κανείς κάτι για να μείνει στη μνήμη: στη μνήμη μένει μόνο αυτό που δεν παύει

⁷⁵ ό.π., σελ. 33

να πονάει».⁷⁶ Με την ωμή βία η τάξη των μη προνομιούχων εξαναγκάζεται να τηρεί τους κανόνες της ολιγομελούς τάξης των προνομιούχων. Η κριτική παρατήρηση όμως πάνω σ' αυτήν την εξήγηση είναι ότι η τάξη πραγμάτων διατηρείται ακόμα και όταν ο καταναγκασμός αυτός υποχωρεί, «ο τρόμος, μετατράπηκε σε φόβο και ο φόβος σε προσοχή»⁷⁷

Ακόμα και όταν οι άνθρωποι δεν έρχονται αντιμέτωποι με την ωμή βία ακόμα και τότε δεν επαναστατούν ενάντια σε μία κατάσταση που αντιτίθεται στα συμφέροντά τους. Δεν υπάρχει τρόμος και όμως ούτε αντίδραση εμφανίζεται, ακόμα και σε περιόδους που η οικονομική ανάπτυξη προσφέρει τη δυνατότητα να διαλυθούν και να αλλάξουν οι υφιστάμενες σχέσεις παραγωγής. Αυτό θέτει το καθήκον της μελέτης του πολιτισμού στο σύνολό του. Γιατί σ' αυτόν έγκειται το γεγονός της αδράνειας. Στο ότι, με άλλα λόγια, ο παλιός ωμός καταναγκασμός έχει εσωτερικευθεί με την μορφή ακλόνητων αντιλήψεων στον ψυχισμό των ατόμων τέτοιων ώστε αυτές να αποδεικνύονται κυρίαρχες για τη δράση των υποκειμένων. Αυτό αφορά όλες τις σφαίρες του πολιτισμού, τη θρησκεία, την ηθική, την τέχνη. Θα πρέπει να διερευνηθεί λοιπόν ο πολιτισμός στο σύνολό του για να κατανοηθεί η συμπεριφορά του ανθρώπινου παράγοντα.

« [Ο] καταναγκασμός στην ωμή του βία διόλου δεν επαρκεί προκειμένου να εξηγηθεί γιατί οι εξουσιαζόμενες τάξεις ανέχθηκαν τόσο καιρό το ζυγό, ακόμα και στις περιόδους παρακμής ενός πολιτισμού, όπου οι ιδιοκτησιακές σχέσεις όπως και οι υφιστάμενες μορφές ζωής γενικά γίνονταν ολοφάνερα δεσμά για τις κοινωνικές δυνάμεις, ενώ ο οικονομικός μηχανισμός ήταν ώριμος για έναν καλύτερο τρόπο παραγωγής. Ο ερευνητής της ιστορίας πρέπει εδώ να μελετήσει τον πολιτισμό στο σύνολό του· η γνώση των υλικών συνθηκών αποτελεί βέβαια το θεμέλιο της κατανόησης»⁷⁸

⁷⁶ ό.π., σελ. 35

⁷⁷ ό.π., σελ. 36

⁷⁸ ό.π., σελ. 37

Σημαντικό ρόλο για την εμμονή των μαζών στον συγκεκριμένο τρόπο παραγωγής παίζει το γεγονός ότι δεν μπορούν να ξεριζώσουν από μέσα τους την αντίληψή τους για τον κόσμο όπως αυτή έχει διαμορφωθεί μέσα από την αλληλεπίδραση τους με τη φύση και τους άλλους ανθρώπους. Είναι ένας συγκεκριμένος τρόπος βιώματος που έχει γίνει αναγκαίο στοιχείο της ζωής τους. Για τους Κινέζους, για παράδειγμα, η λατρεία των προγόνων, ασκεί ισχυρή επίδραση στον ατομικό τρόπο του σκέπτεσθαι και του πράττειν. Αν και η ρίζα της βρίσκεται στην ιδιαίτερη αξία που είχε η γνώμη του γηραιότερου όσον αφορά την παραγωγική διαδικασία – ήξερε πιο πολλά για τη φύση και μπορούσε πιο εύκολα να «κυριαρχήσει» επ’ αυτής – η λατρεία αυτή αυτονομήθηκε αργότερα από την εμπλοκή της στη διαδικασία παραγωγής και έπαιξε έναν ιδιαίτερο ρόλο στη στάση ζωής των Κινέζων. Απαραίτητα πρέπει να ληφθεί υπόψη ως καθοριστικός παράγοντας της ανθρώπινης συμπεριφοράς. Εδώ βρίσκεται η εξήγηση του «μυστηρίου» πώς μια τέτοια ψυχολογικής υφής προκείμενη διατηρείται αν και εναντιώνεται στα υλικά συμφέροντα του ατόμου. « η προγονολατρία επιζητεί να κάνει τους ταλαιπωρημένους ανθρώπους να διατηρούν την εσωτερική τους γαλήνη και να μπορούν κάθε φορά να την αποκαθιστούν. Έτσι ενδέχεται να τη διατηρήσουν τα άτομα και ολόκληρες κοινωνικές ομάδες επί ένα διάστημα, ακόμα κι αν αυτή βρίσκεται σε αντίθεση προς τα υλικά τους συμφέροντα».⁷⁹

Η σχετική αυτονομία του πολιτισμού καθίσταται επίσης ευκρινής στο φαινόμενο της διατήρησης των καστών στην Ινδία. Εδώ η θρησκεία παίζει ρόλο στην υποταγή του ανθρώπου σε μια ζωή γεμάτη βάσανα, μιας και εφοδιάζει το άτομο με την πεποίθηση ότι η δυσμενής θέση στην οποία βρίσκεται είναι αποτέλεσμα παλαιότερων αμαρτιών. Η νιτσεϊκή ρήση, ότι όχι τα βάσανα ως τέτοια αλλά τα βάσανα χωρίς νόημα προκαλούν την αγανάκτηση, βρίσκει εδώ όλη της την επαλήθευση. Το άτομο που υποφέρει ελπίζει να ξαναγεννηθεί σε μια καλύτερη θέση. Έτσι θεωρεί ότι δεν το «συμφέρει» να διεκδικήσει μια καλύτερη ζωή από αυτή που ζει. Αντίθετα όλα τα βάσανα που υπομένει στη ζωή του θα πάνε χαμένα αν το

⁷⁹ ό.π. σελ. 42

κάνει, ενώ με την προσδοκία της «επόμενης ζωής» τα βάσανά του έχουν νόημα. Και τα δύο παραπάνω ενδεικτικά παραδείγματα δείχνουν ότι « η ανθεκτικότητα ορισμένων πολιτισμών διαμεσολαβείται από ανθρώπινους τρόπους αντίδρασης που είναι χαρακτηριστικοί για τους ίδιους τους πολιτισμούς»⁸⁰

Το γεγονός όμως ότι ένας από τους παράγοντες διατήρησης μια υπάρχουσας κοινωνικής κατάστασης είναι η ψυχολογία του ατόμου, όπως αυτή διαμορφώνεται με τον τρόπο που είδαμε πιο πάνω, δεν σημαίνει ότι η αλλαγή αυτής της ψυχικής κατάστασης θα επιφέρει και αλλαγή της κοινωνικής κατάστασης. Η αλλαγή είναι αποτέλεσμα της δράσης των κοινωνικών ομάδων που δε χρειάζεται πάντα να γίνουν αντικείμενα της ψυχολογίας. «[Ο]σο περισσότερο οι πράξεις των ανθρώπων και των ανθρώπινων ομάδων στηρίζονται στη γνώση, τόσο λιγότερο χρειάζεται ο ιστορικός να ανατρέχει σε ψυχολογικές εξηγήσεις»⁸¹ Είναι αποτέλεσμα της δράσης των ανθρώπων που κατέχουν τη γνώση σε τέτοιο βαθμό ώστε να είναι ικανή να υπερβεί την παγιωμένη ψυχική τους κατάσταση. Αντίθετα στη διατήρηση του υπάρχοντος « τον κύριο ρόλο δεν τον παίζουν οι γνώσεις, αλλά οι ανθρώπινες αντιδράσεις που σε αλληλεπίδραση με ένα σύστημα πολιτιστικών θεσμών έχουν παγιωθεί στη βάση της κοινωνικής διαδικασίας ζωής. Σε αυτές ανήκει η συνειδητή και ασυνειδητή ικανότητα ένταξης και υποταγής, που συγκαθορίζει κάθε βήμα που κάνει το άτομο, η ιδιότητά του να αποδέχεται στη σκέψη και στην πράξη υφιστάμενες συνθήκες ως τέτοιες, να ζει σε εξάρτηση από δεδομένες τάξεις πραγμάτων και από μια ξένη θέληση, με λίγα λόγια να αναγνωρίζει την αυθεντία ως χαρακτηριστικό γνώρισμα ολόκληρης της ύπαρξης»⁸² Η πίστη των κυριαρχούμενων στην αυθεντία αποτελεί μια από τις λειτουργίες του συνολικού πολιτισμικού μηχανισμού η οποία στοχεύει στην αποδοχή από τα άτομα της έννοιας της κυριαρχίας

⁸⁰ ό.π. σελ. 45

⁸¹ Max Horkheimer, «Ιστορία και ψυχολογία», στο *Επιστημολογία των Κοινωνικών Επιστημών*, επιμ. Γεράσιμος Κουζέλης και Κοσμάς Ψυχοπαίδης, νήσος, Αθήνα 1996, σελ. 202

⁸² M. Horkheimer, E. Fromm, H. Marcuse, *Αυθεντία και Οικογένεια*, επιμ. Γεράσιμος Κουζέλης, μτφρ. Λευτέρης Αναγνώστου, εκδόσεις νήσος, Αθήνα 1996, σελ. 48

ανθρώπων πάνω σε ανθρώπους. Και «είναι μια εν μέρει παραγωγική, εν μέρει ανασταλτική κινητήρια δύναμη στην ιστορία».⁸³

Η αυθεντία αποτελεί μια κεντρική ιστορική κατηγορία. Ο Horkheimer, συνεπώς ως προς την ολιστική διαλεκτική θεωρία του δεν προβαίνει σε έναν γενικό ορισμό της αυθεντίας. Ένας τέτοιος ορισμός θα ήταν υπερϊστορικός. Η αυθεντία νοείται σε συνάρτηση

« με τις άλλες γενικές και ειδικές έννοιες της θεωρίας, δηλαδή ως στοιχεία μιας ορισμένης θεωρητικής δομής. Επειδή επιπλέον οι σχέσεις όλων αυτών των εννοιών μεταξύ τους καθώς και εκείνες ολόκληρου του λογικού μορφώματος προς την πραγματικότητα μεταβάλλονται διαρκώς, ο συγκεκριμένος, δηλαδή ο αληθινός ορισμός μιας τέτοιας κατηγορίας είναι τελικά πάντοτε η ίδια η θεωρία της κοινωνίας στην ανάπτυξή της και όπως λειτουργεί σε μια ιστορική στιγμή, στην ενότητα της με ορισμένα πρακτικά – ιστορικά καθήκοντα»⁸⁴

Μέσα στην ιστορία η αυθεντία αποκτά διαφορετικό περιεχόμενο κάθε φορά. Αν η υποταγή που εμπεριέχει είναι προς όφελος των κυριαρχούμενων – όπως η υποταγή του παιδιού στους κανόνες μιας καλής ανατροφής – ή ανταποκρίνεται στο επίπεδο των ανθρωπίνων δυνάμεων και των βοηθητικών μέσων τους – όπως η υποταγή στην επιστημονική γνώση – το περιεχόμενό της είναι προοδευτικό. Αντίθετα το περιεχόμενό της είναι αντιδραστικό όταν αποτελείται από συνθήκες και ιδέες που δεν εμπεριέχουν πια αλήθεια και διατηρούνται τεχνητά ενάντια προς τα πραγματικά συμφέροντα όλων. Το περιεχόμενό της πάντως κρίνεται ως προοδευτικό ή αντιδραστικό μόνο από την ολιστική ανάλυση των συγκεκριμένων κοινωνικών συνθηκών. Για παράδειγμα « η αναγνώριση των ιεραρχιών που χαρακτήριζαν την απολυταρχία, όπως και η υποταγή της αστικής τάξης στη γραφειοκρατία του ηγεμόνα, ήταν κατά τον 16^ο, 17^ο, εν μέρει ακόμα και κατά τον 18^ο αιώνα, ανάλογα με την κατάσταση που επικρατούσε στις διάφορες χώρες, ένας εποικοδομητικός παράγων της κοινωνικής ανάπτυξης. Τον 19^ο αιώνα αυτή η συμπεριφορά

⁸³ ό.π., σελ. 48

⁸⁴ ό.π., σελ. 51

αποτελούσε ήδη γνώρισμα των οπισθοδρομικών ομάδων.»⁸⁵ Συμφασμένη επίσης με την αναγκαιότητα ή μη της αυθεντίας είναι και η αποδοχή της ή η άρνησή της από το άτομο σε αλληλεπίδραση πάντα με τον ιδιαίτερο ψυχισμό του κάθε ανθρώπου και τον ρόλο της αυθεντίας στη συγκεκριμένη εποχή. «Πάντως η ενδυνάμωση και η εξασθένιση των αυθεντιών αποτελεί ένα από τα χαρακτηριστικά του πολιτισμού μέσω των οποίων ο ίδιος γίνεται στοιχείο της δυναμικής του ιστορικού γίνεσθαι»⁸⁶

Από τη γέννησή της η αστική σκέψη συνδέθηκε με τη μάχη ενάντια στην αυθεντία. Ο Descartes υπήρξε ένας μαχητής ενάντια στις αυθεντίες του Μεσαίωνα. Στην ίδια γραμμή, με πρόταγμα να χρησιμοποιήσει ο άνθρωπος τις δικές του πνευματικές ικανότητες, τάχθηκε και ο Διαφωτισμός. Ο Kant θεμελίωσε την αυτονομία της ελευθερίας του ανθρώπου με έμβλημα το « Sapere aude» («Έχε το θάρρος να χρησιμοποιείς το δικό σου νου). Ο Fichte έθεσε τη σχέση μεταξύ Λόγου και αυθεντίας ως κριτήριο για το επίπεδο ανάπτυξης του ανθρώπινου γένους. Ο Λόγος στον Fichte δομήθηκε ενάντια στην αυθεντία. Όταν ο Fichte άρχισε να προβάλλει την επιθυμία του να θεμελιώσει την αυθεντία με τον Λόγο έδειξε και τα όρια της αστικής σκέψης.

Γιατί η αστική σκέψη στους νεότερους χρόνους μετέτρεψε τον αγώνα της ενάντια στην αυθεντία στην εξύμνηση μιας νέας αυθεντίας. Στη θέση των αυθεντιών του μεσαίωνα προβάλλει τώρα ως νέα αυθεντία ο τυφλός οικονομικός μηχανισμός που εξουσιάζει καταπιεστές και καταπιεζόμενους. Για τους καταπιεστές που τώρα πια δεν εκπροσωπούν καμία κοσμική ή επουράνια αυθεντία αλλά «έχουν γίνει συναρτήσεις της αυτονομίας των περιουσιών τους»⁸⁷ ο μηχανισμός αποτελεί την προϋπόθεση της κυριαρχίας τους, ενώ για τους καταπιεζόμενους αντιπροσωπεύει τη σκληρότητα του πεπρωμένου.

⁸⁵ ό.π., σελ. 52-53

⁸⁶ ό.π., σελ. 53

⁸⁷ ό.π.,σελ.65

Το άτομο στηρίχθηκε στις δικές του δυνάμεις αρνούμενο τις αυθεντίες του μεσαίωνα. Έτσι όμως βρέθηκε να αντιμετωπίζει ολομόναχο μια πραγματικότητα που δικάζεται από τις ταξικές διαφορές, για τις οποίες δεν μπορεί να ισχυρισθεί πια ότι είναι «θέλημα θεού» αλλά και ούτε έχει συνειδητοποιήσει ότι είναι αποτέλεσμα της ανθρώπινης εργασιακής διαδικασίας. Είναι μια πραγματικότητα σκληρή γι' αυτό, ξένη απ' αυτό, την οποία όμως πρέπει να δεχθεί ως δεδομένη.

«οι αυθεντίες έχουν δήθεν ανατραπεί και όμως επανεμφανίζονται φιλοσοφικά λαμβάνοντας τη μορφή μεταφυσικών εννοιών. Εδώ η φιλοσοφία είναι μόνο μια αντανάκλαση αυτών που συνέβησαν στην κοινωνία. Από τους περιορισμούς των παλαιών, καθαγιασμένων από το θεό ιδιοκτησιακών σχέσεων οι άνθρωποι έχουν απελευθερωθεί. Οι νέοι περιορισμοί θεωρούνται φύση, η έκφανση ενός πράγματος καθ' εαυτού, για το οποίο δεν γίνεται συζήτηση και το οποίο δεν επιδέχεται ανθρώπινη επιρροή. Ακριβώς σε αυτό το φιλοσοφικό γεγονός, ότι το άτομο δεν συλλαμβάνεται στη διαπλοκή του με την κοινωνία και την φύση αλλά αφηρημένα, και αναγορεύεται σε καθαρά πνευματικό ον, ένα ον που ο κόσμος πρέπει να το νοεί και να το αναγνωρίζει ως αιώνια αρχή ή ως έκφραση του δικού του αληθινού είναι, καθρεφτίζεται το ανολοκλήρωτο της ελευθερίας του: η αδυναμία του ατόμου μέσα σε μια άναρχη, κατασχισμένη από αντιφάσεις, απάνθρωπη πραγματικότητα.»⁸⁸

Η πεμπουσία του αστικού πνεύματος είναι το υποκείμενο που «θεοποιείται» ως μεμονωμένο άτομο και το οποίο ανάγεται σε μια μεταφυσική έννοια. Αυτή η αντίληψη οδηγεί στην αποδοχή μιας κοινωνικής ιεραρχίας ως αναγκαίας και γι' αυτό δικαιολογημένης. Οι κοινωνικές ομάδες που πρέπει να κινηθούν μέσα σ' αυτή τη δεδομένη πραγματικότητα αναπόφευκτα στηρίζονται για τη βελτίωση της θέσης τους στην αναγκαιότητα της ιδιοκτησιακής σχέσης παρ' όλο που αυτή έχει ξεπεραστεί από την εξέλιξη. Μη συνειδητοποιώντας την πραγματική αυθεντία που βασίζεται στην ατομική ιδιοκτησία αναγνωρίζουν το κράτος ως την αυθεντία εκείνη που θα βοηθήσει να βελτιώσει τη θέση τους. Έτσι υποτάσσονται στην κρατική εξουσία που αναλαμβάνει να αποφασίζει αντί για εκείνους. « Οι προσπάθειες στήριξης αυτού του φρονήματος και της

κατά το δυνατόν επέκτασής του στο σύνολο του πληθυσμού καλύπτουν όλες τις περιοχές της πνευματικής ζωής. Το αποτέλεσμά τους, η αποδοχή της δεδομένης κοινωνικής κυριαρχίας και του τρόπου παραγωγής στον οποίο αυτή στηρίζεται, καθώς και όλες οι σχετικές με αυτή την αποδοχή ψυχικές παρορμήσεις και μορφές συνείδησης ανήκουν σε εκείνα τα πνευματικά στοιχεία που κάνουν τον πολιτισμό να λειτουργεί σαν συγκολλητική ουσία για ένα κοινωνικό οικοδόμημα με μεγάλες ρωγμές.»⁸⁹

Μόνο σε μια κοινωνία όπου η παραγωγή των αγαθών θα γίνεται «μέσω των προσπαθειών της ανθρωπότητας που καθοδηγούνται βάσει σχεδίου»⁹⁰ μπορεί να πάρει η κατηγορία της αυθεντίας άλλη σημασία. Τότε η ελευθερία θα αφορά την από κοινού εργασία συγκεκριμένων ανθρώπων που έχει μοναδικό περιορισμό την φυσική αναγκαιότητα. Η εργασία αυτή θα εκτελείται βάσει πειθαρχίας, που σημαίνει υποταγή σε μια αυθεντία, αλλά αυτή θα είναι αυθεντία που εξυπηρετεί τους σκοπούς των συγκεκριμένων ανθρώπων. Μια αυθεντιοκεντρική σχέση δεν έχει ως κριτήριό της συνεπώς το απλό γεγονός της υποταγής. Χρειάζονται και άλλοι παράμετροι για να μπορούμε να την κρίνουμε. Ο Horkheimer καταθέτει την άποψη ότι η αυθεντία μπορεί να λειτουργήσει και θετικά για τα άτομα, όπως είδαμε στις παραπάνω γραμμές. Γι' αυτό και υποστήριξε ότι η αυθεντία δεν μπορεί να έχει ένα γενικό ορισμό (βλ. κείμενο σελ. 46). Η αυθεντία όπως λειτουργεί στα πλαίσια της κοινωνίας που εξετάζει διαδραματίζει το ρόλο που αναδεικνύει στη μελέτη του. Είναι μια αυθεντία που φέρει συγκεκριμένα χαρακτηριστικά που την προσδιορίζουν, όπως ακριβώς προσδιορίζουν και το συγκεκριμένο πολιτισμικό όλο στο οποίο αυτή ανήκει: « η τυποκρατική αντιπαράθεση του Λόγου και της αυθεντίας, η αναγνώριση του ενός πόλου και η περιφρόνηση του άλλου, ο αναρχισμός και το αυταρχικό κρατικό φρόνημα ανήκουν και τα δύο στην ίδια εποχή του πολιτισμού»⁹¹

⁸⁸ ό.π.,σελ.61

⁸⁹ ό.π., σελ. 81

⁹⁰ ό.π.,σελ.82

⁹¹ ό.π., σελ. 82

Η οικογένεια αποτελεί έναν κοινωνικό θεσμό που φροντίζει – μέσα από τη σχέση των ατόμων προς την αυθεντία – για τη δημιουργία και τη σταθεροποίηση χαρακτηριστικών τύπων τέτοιων ώστε να υποτάσσονται στη συγκεκριμένη κοινωνική πραγματικότητα μέσα στην οποία ζουν. Είναι μια από τις σημαντικότερες προϋποθέσεις που με συνειδητούς και ασυνειδητούς μηχανισμούς επηρεάζει αποφασιστικά την ψυχική διάπλαση των περισσότερων ατόμων. Στόχος της είναι να υιοθετείται από το άτομο εκείνη η αυθεντικοκεντρική συμπεριφορά από την οποία εξαρτάται η «υπόσταση της αστικής τάξης πραγμάτων.»⁹²

Κατά την περίοδο της Μεταρρύθμισης και της Απολυταρχίας η οικογένεια αναλάμβανε το ρόλο να καλλιεργήσει στο παιδί την αυταρχική συμπεριφορά απέναντι στον εαυτό του και στους άλλους, απαραίτητο εφόδιο για να προσαρμοσθεί στη σκληρή εργασιακή πειθαρχία που θα αντιμετωπίσει. Το μάθαινε επίσης να υπακούει τυφλά παραμερίζοντας επιθυμίες και ανάγκες και ενσωματώνοντας στον εσωτερικό του κόσμο την υποχρέωση για εκπλήρωση του καθήκοντος ενάντια στη θέλησή του, ως προετοιμασία για την πειθήνια συμπεριφορά του στο μέλλον.

Ο τρόπος που επιβάλλεται η αυθεντία αλλάζει στη φιλελεύθερη περίοδο. Τώρα όλα πρέπει να στηρίζονται στη χρησιμοποίηση του λόγου και όχι στην τυφλή υπακοή. Η ουσία είναι ίδια απλώς παίρνει τώρα διαφορετική μορφή: « Όποιος απλώς θεωρεί νηφάλια τον κόσμο, θα καταλάβει ότι το άτομο πρέπει να προσαρμόζεται και να υποτάσσεται. Όποιος θέλει να καταφέρει κάτι ή απλώς όποιος γενικά δε θέλει να καταστραφεί, πρέπει να μάθει να ικανοποιεί τις επιθυμίες των άλλων.»⁹³

Ο πατέρας κυριαρχεί ως ο νόμιμος εκπρόσωπος της εξουσίας στην οικογένεια υπό τη διπλή ιδιότητα εκείνου που έχει τη σωματική υπεροχή

⁹² ό.π., σελ. 84

⁹³ ό.π.,σελ. 85

- η οποία «μεταφράζεται» και σε ηθική υπεροχή - και εκείνου που κατέχει το χρήμα. Ως αυθεντιοκεντρικό πρότυπο μαθαίνει το παιδί να προσαρμόζεται στις συνθήκες της παγιωμένης ιεραρχίας που θα συναντήσει στην μελλοντική του θέση στην κοινωνία και ταυτόχρονα να ελίσσεται απέναντι στο σύστημα για να κατορθώσει να επιβιώσει, όπως ακριβώς κάνει υπό την εξουσία του πατέρα. Όποια θέση και να έχει στην κοινωνική συγκρότηση ο πατέρας κατέχει θέση εξουσίας μέσα στην οικογένειά του. Παίζει πάντα τον ίδιο ρόλο: να συνηθίσει τα παιδιά του στην ολιγάρκεια και την υπακοή. «Στις μικροαστικές μάζες όμως, όπου η πίεση πάνω στον πατέρα αναπαραγόταν ως πίεση πάνω στα παιδιά, αυτή η παιδεία είχε ως συνέπεια, εκτός από τη σκληρότητα, την ενίσχυση της μαζοχιστικής τάσης για εγκατάλειψη της θέλησης υπέρ κάποιας ηγεσίας, αρκεί αυτή να ήταν χαρακτηρισμένη ως ισχυρή. Ο άνθρωπος των νεώτερων χρόνων δεν είναι ίσως νοητός χωρίς αυτή την κληρονομιά.»⁹⁴

Η σύγχρονη ψυχολογία του βάθους μελέτησε τους μηχανισμούς σχηματισμού της αυταρχικής συμπεριφοράς. Χάρη στις μελέτες αυτές μπορούμε να κατανοήσουμε σε όλο τους το βάθος τις διεργασίες που λαμβάνουν χώρα στον ψυχισμό του ατόμου. Μια σημαντική επισήμανση είναι ότι η αποτυχία ενός παιδιού - υπό την πίεση του πατέρα - ερμηνεύεται ως ατομική του ευθύνη και όχι ως αποτέλεσμα κοινωνικών αιτιών. Αυτό μετουσιώνεται είτε σε αίσθημα ενοχής είτε σε αίσθημα μειονεξίας και ακολουθεί σε όλη του τη ζωή το άτομο που ψάχνει πάντα εντός του τα αίτια των αποτυχιών του και δεν τα συνδέει με τις κοινωνικές τους αιτίες.

Εκτός από τη λειτουργία της υπέρ της δεδομένης κατάστασης πραγμάτων η οικογένεια μπορεί ταυτόχρονα να λειτουργεί και ενάντια σ' αυτήν την κατάσταση. Αυτό συμβαίνει γιατί μέσα στην οικογένεια ο άνθρωπος μπορεί απλώς να ενεργεί ως άνθρωπος. Στην οικογένεια το κοινό συμφέρον μπορεί να πάρει θετική μορφή στον έρωτα ή στη μητρική στοργή. « έτσι δημιουργείται η αντίθεση ανάμεσα σε αυτή (την οικογένεια)

⁹⁴ ό.π., σελ. 96

και τη εκθρική πραγματικότητα, και κατ' αυτά η οικογένεια δεν οδηγεί στην αστική αυθεντία αλλά στην πρόγευση μια καλύτερης ανθρώπινης κατάστασης.»⁹⁵

Σύμφωνα με τον Horkheimer ο Hegel διέγινωσε αυτή την αντίθεση οικογένειας και πολιτείας. Στην οικογένεια το άτομο υπάρχει ως τέτοιο, ενώ στην πολιτεία που είναι το αληθινά γενικό, το άτομο βρίσκει το δρόμο του προς την αρετή, προς τη ζωή μέσα στο γενικό και για το γενικό, μέσα στην πολιτεία το άτομο πραγματώνεται στ' αλήθεια ως κοινωνικοποιημένο ον που είναι. Μέσα στην οικογένεια είναι κάτι μη πραγματικό, «μια ανίσχυρη σκιά». Εν τούτοις η οικογένεια είναι αυτή που αγκαλιάζει ολόκληρο το άτομο. Αν και για τον Hegel η ζωή μέσα στην πολιτεία δεν διατηρεί την ατομικότητα και τη φυσικότητα του ατόμου (το πεπρωμένο του ατόμου είναι μέσα σ' αυτήν μια «μακρά σειρά της διάσπαρτης ύπαρξή του» και η ανησυχία του για μια τυχαία ζωή), ο ίδιος δεν μπορεί να σκεφτεί μια μελλοντική κοινωνία, «μια αληθινά ενιαία και λογική κοινωνία, όπου «το άτομο ως τέτοιο» δικαιώνεται» ,⁹⁶ κι αυτό γιατί απολυτοποιεί την αστική κοινωνία. Αυτή η κοινωνία είναι γι' αυτόν οριστική.

«Τη σύγκρουση μεταξύ της οικογένειας και της δημοσίας αναγνωρισμένης αυθεντίας ο Hegel την είδε υπό την εικόνα της Αντιγόνης, η οποία αγωνίζεται για τη σορό του αδελφού της. Η σχέση μεταξύ αδελφού και αδελφής ήταν γι' αυτόν η πιο καθαρή μέσα στην οικογένεια. Αν είχε ανακαλύψει ότι αυτή η ανθρώπινη σχέση, στην οποία « το στοιχείο του αναγνωρίζοντος και αναγνωρισμένου ατομικού εαυτού...» μπορεί «να δικαιωθεί», δεν χρειάζεται να προσαρμοσθεί στο παρόν μόνον υπό τη μορφή του πένθους για το νεκρό, αλλά ότι στο μέλλον μπορεί να λάβει πιο ενεργητική μορφή, τότε η διαλεκτική του μαζί με την κλειστή και ιδεαλιστική μορφή της θα έφθανε βέβαια και τα κοινωνικά καθορισμένα όριά της.»⁹⁷

Η διαλεκτική του Hegel δεν του άφησε τα περιθώρια να διαβλέψει ότι η *αντίθεση* μεταξύ οικογένειας και πολιτείας που κατέγραψε θα μπορούσε

⁹⁵ ό.π.,σελ. 100

⁹⁶ ό.π., σελ. 101

⁹⁷ ό.π.σελ 103

να εξελιχθεί στο μέλλον σε *νέα θέση* όπου, ενδεχομένως, το άτομο *ως τέτοιο* θα πραγματώνεται. Η κλειστότητα του συστήματός του τον ανάγκασε να υποταχθεί στην άποψη ότι το άτομο πραγματώνεται μέσα στην πολιτεία, ποτέ ως όλο, αλλά *έτσι* πραγματώνεται, και αυτό είναι οριστικό. Είδε την πολιτεία της εποχής του ως την τελειωτική συγκρότηση. Η διαλεκτική του σκέψη αφορούσε τη θεώρηση μιας συγκεκριμένης πραγματικότητας. Όμως ο Hegel με το να την «κλείσει» την «ύψωσε» πάνω από τις συγκεκριμένες συνθήκες, αφήνοντας την Αντιγόνη να θρηνεί τον αδελφό της.

Η βιομηχανική ανάπτυξη έφερε σημαντικές αλλαγές στη δομή της οικογένειας. Παρ' όλο που η δημιουργία αυταρχικών χαρακτήρων ανήκει στα μόνιμα χαρακτηριστικά της, η κρίση που διαπερνά την κοινωνία δεν την αφήνει να φέρει σε πέρας το καθήκον της. Το ρόλο της τείνει να τον αναλάβει τώρα το κράτος. Έτσι όμως η πολιτισμική αναπαραγωγή περνάει στην δικαιοδοσία απρόσωπων μηχανισμών που αναλαμβάνουν να προσαρμόσουν τα υποκείμενα σε εξωτερικά χαρακτηριστικά χωρίς εσωτερικευση των αξιών που κουβαλούν. Μόνο όμως όταν τα υποκείμενα εσωτερικεύουν αξίες είναι επίσης ικανά για κριτική σκέψη. Η άμβλυση της σημασίας της οικογένειας σημαίνει ότι δεν υπάρχει επαρκής εσωτερικευση άρα και ότι δεν συγκροτούνται πλέον κριτικά υποκείμενα αλλά και ότι δεν υπάρχουν ενοποιητικές αξίες, τέτοιες που αναπτύσσονταν στο εσωτερικό της οικογένειας (ο έρωτας , η μητρική αγάπη) και που έρχονταν σε αντίθεση με τις πιέσεις για προσαρμογή στην αστική πραγματικότητα.

Πάντως η κρίση της οικογένειας αποδεικνύει ότι το διαλεκτικό όλο που στήριζε την αστική κοινωνία - πρώτον το γενικό που είναι η ολότητα των συνθηκών, δεύτερον το ειδικό, που είναι το ενισχυτικό και σταθεροποιητικό στοιχείο της ολότητας δηλαδή η αυθεντία και τρίτον το μερικό που είναι η οικογένεια μέσα στην οποία διαδραματίστηκε η διαδικασία της αυθεντίας - συγκροτεί μια « ενότητα δυνάμεων που

τείνουν προς διαφορετικές κατευθύνσεις. Το διαλυτικό στοιχείο του πολιτισμού γίνεται εμφανέστερο από το συνεκτικό»⁹⁸

Το πρόγραμμα της διεπιστημονικής κοινωνικής έρευνας του Horkheimer ανέδειξε μια πολύ σημαντική παράμετρο της σταθερότητας της κοινωνικής κατάστασης. Η υπόδειξη της σχετικής αυτονομίας του πολιτισμού αποτελεί σημαντική συνεισφορά για τους μελετητές που σκοπό τους έχουν την ερμηνεία μιας πραγματικότητας με στόχο την αλλαγή της. Η αλληλεξάρτηση οικονομικής βάσης και πολιτισμικού στοιχείου συνιστά μια νέα προσέγγιση του μαρξιστικού τρόπου σκέψης. Είναι αυτή η αντίληψη που θεάται την κοινωνία ως μία διαλεκτική ολότητα και ακριβώς έτσι την εξετάζει. Η υιοθέτηση της ανοικτής διαλεκτικής δίνει τη δυνατότητα στον μελετητή να αντιληφθεί όχι μόνο τις αλληλεπιδράσεις και τις αλληλεξαρτήσεις όλων των στοιχείων της ολότητας αλλά και τις αλλαγές που προετοιμάζουν αυτές οι διεργασίες και την προοπτική τους στο μέλλον. Χωρίς το βάρος της κλειστής δομής η σκέψη μπορεί να πετύχει κάτι που ενδεχομένως φαντάζει ακατόρθωτο. Να υπερβεί τον εαυτό της όπως αυτή συγκροτείται μέσα στις υπάρχουσες κοινωνικές συνθήκες.

Γιατί μια κλειστή δομή συμπεριλαμβανομένου και του μηχανιστικού μαρξισμού μπορεί να διαβλέψει τη μεταφυσική των άλλων συστημάτων, την ακινησία στη σύλληψη και την τάση τους προς το αιώνιο, εκτός από αυτή την ίδια τη δική της μεταφυσική. Μια κλειστή δομή αν δεν είναι ήδη μεταφυσική θα γίνει έτσι και αλλιώς στο μέλλον. Επειδή παραβλέπει το γεγονός ότι και αυτή η ίδια συγκροτήθηκε μέσα και κάτω από συγκεκριμένες κοινωνικές συνθήκες, που επηρέασαν τον τρόπο συγκρότησής της, τα μέσα και τους σκοπούς της. Έτσι αν και – γιατί είναι κομμάτι της συγκεκριμένης ιστορικής στιγμής – μπορεί να διερευνήσει τη συγκεκριμένη πραγματικότητα, να εξάγει ορθά συμπεράσματα γι' αυτήν, αυτό δεν θα μπορεί να το κάνει στο μέλλον. Επειδή η πραγματικότητα δεν είναι στατική ενώ θα διερευνηθεί

⁹⁸ ό.π. σελ. 115

αναπόφευκτα με τον τρόπο και τα εργαλεία που αντιστοιχούν σε προηγούμενη ιστορική της στιγμή, αφού η δομή είναι κλειστή. Η αξία της «ανοικτής διαλεκτικής» έγκειται ακριβώς στην αντίθεσή της μ' αυτό.

Το χορκχαιμικό εγχείρημα θεωρούμε ότι ήταν μια σημαντική προσπάθεια να ερμηνευτεί η πραγματικότητα στις αληθινές της διαστάσεις. Και αυτό είναι βέβαια ένα πολύ σημαντικό βήμα. Γιατί όπως έλεγε και ο Μπρεχτ: *πρέπει να κατανοήσουμε τον κόσμο για να του αλλάξουμε.*

Παρ' όλα αυτά παρουσίαζε κάποιες αδυναμίες. Η πρώτη κριτική στο διεπιστημονικό πρόγραμμα κοινωνικής έρευνας έγινε από τον ίδιο τον Horkheimer. Στη *Διαλεκτική του Διαφωτισμού* γράφει:

«Μολονότι επί πολλά χρόνια παρατηρούσαμε ότι στη σύγχρονη επιστημονική δουλειά οι μεγάλες εφευρέσεις πληρώνονται με αυξανόμενη διάλυση της θεωρητικής μόρφωσης, πιστεύαμε ωστόσο πως είναι επιτρεπτό να ακολουθήσουμε ως ένα σημείο τον κατεστημένο τρόπο λειτουργίας και να περιορίσουμε την προσφορά μας κυρίως στην κριτική ή στην παραπέρα ανάπτυξη των ειδικών επιστημονικών θεωριών. [...] Τα αποσπάσματα που συγκεντρώσαμε εδώ δείχνουν εν τούτοις ότι αναγκασθήκαμε να άρουμε αυτή την εμπιστοσύνη. [...] η ακατάπαυτη αυτοκαταστροφή του διαφωτισμού αναγκάζει τη σκέψη να απαγορεύει στον εαυτό της και την παραμικρή ανυποψίαστη αθωότητα απέναντι στις συνήθειες και τις κατευθύνσεις του πνεύματος της εποχής.»⁹⁹

Είναι φανερό η μεταστροφή της σκέψης του Horkheimer στο παραπάνω απόσπασμα. Ο φιλόσοφος στη *Διαλεκτική του Διαφωτισμού* εκφράζει την ίδια θεώρηση με τον Adorno, την οποία ο τελευταίος ενστερνιζόταν από τη δεκαετία του '30. Ο Καβουλάκος γράφει σχετικά:

« δεν αρκεί μόνο ο «συντονισμός» των επιμέρους επιστημών με βάση μια συνολική προοπτική, διότι οι γνώσεις που παράγουν οι επιστήμες είναι ήδη εξαρτημένες από μια θετικιστικά προσανατολισμένη θεωρητική δομή και δεν αντανακλούν

⁹⁹ Μαξ Χορκχαιμ, Τέοντορ Β. Αντόρνο, *Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, μτφρ. Λευτέρης Αναγνώστου, εκδόσεις νήσος, Αθήνα 1996, σελ. 19-20

απλώς «γυμνά δεδομένα» τα οποία μένει μόνο να εντάξουμε εκ των υστέρων στην ορθή θεωρητική δομή. Η πίστη του Horkheimer στην περιγραφική δύναμη της επιστήμης τον οδηγεί σε άκριτη υποχώρηση προς τον θετικισμό»¹⁰⁰

Ο Horkheimer θεωρούσε ότι με το να ενταχθούν τα πορίσματα των εμπειρικών ερευνών εντός του πλαισίου μιας ευρύτερης θεωρητικής ολότητας θα μπορούσε να παραχθεί αληθής θεωρία. Αργότερα συνειδητοποίησε ότι τα πορίσματα αυτά έφεραν τη σφραγίδα « των συνηθειών και των κατευθύνσεων του πνεύματος της εποχής».

Η κρίση στην επιστήμη που ήταν η απαρχή του ξετυλίγματος της σκέψης του Horkheimer σήμαινε και κρίση των μεθόδων της, γεγονός που απαιτεί μια εναλλακτική μεθοδολογία υπό το φως του ξεπεράσματος της κρίσης.

«Αλλά αυτό ποτέ δεν έγινε. (εν. από τον Horkheimer). Από την άποψη της μεθοδολογίας η θεώρηση του Horkheimer παρέμεινε σε μεγάλο βαθμό συμβατική. Ήταν φυσικά καλά ενημέρωτος για την επιλεκτικότητα της δουλειάς εντός των ξεχωριστών ερευνών, αλλά ελάχιστα πήρε στα σοβαρά το ότι αυτή η επιλεκτικότητα είναι αποτέλεσμα του τρόπου που δομούν οι έρευνες τα αντικείμενά τους και συνεχώς τον αναπαράγουν στο επίπεδο της μεθοδολογίας. Αντί αυτού ο Horkheimer ζήτησε η κοινωνική έρευνα να συνεχιστεί, αιτούμενος τις πιο βελτιωμένες επιστημονικές μεθόδους σαν να ήταν αυτές αξιακά ουδέτερες και θα μπορούσαν να δώσουν εκ των υστέρων μια κριτική στροφή διαμέσου της ενοποίησής τους με τη κοινωνική φιλοσοφία.»¹⁰¹

Αυτό ήταν εμφανές στο έργο που επιτελούσε το διεπιστημονικό πρόγραμμα κοινωνικής έρευνας.

« ο Πόλλοκ δούλεψε την ανάπτυξη μιας θετικής οικονομικής έρευνας με λειτουργιστικό τρόπο, στο οποίο οι οικονομικές εξελίξεις ήταν κατανοητές ως απομονωμένες πολύπλοκες λειτουργίες ξέχωρα από όλα τα πολιτικά συμπεράσματα.[...]»

¹⁰⁰ Κωνσταντίνος Καβουλάκος, *Adorno και Horkheimer*, χειρόγραφο υπό έκδοση, Ρέθυμνο 2003, σελ. 5

¹⁰¹ Wolfgang Bonss, «The Program of Interdisciplinary Research and the Beginnings of Critical Theory» στο *On Max Horkheimer, New Perspectives*, επιμ. Seyla Benhabib, Wolfgang Bonss, and John McCole, MIT Press, Massachusetts 1993, σελ. 119

επιλεκτική και η λειτουργιστική τάση στην ανάλυση των ξεχωριστών ερευνών είναι επίσης διακριτή στην κοινωνική ψυχολογία, που έπρεπε να διερευνήσει την ψυχική διαδικασία των οικονομικά επιβεβλημένων επιρροών συμπεριφοράς και τις μεταμορφώσεις τους σε ορισμένα πολιτιστικά νοήματα. Μια τέτοια επεξήγηση της «ιδεολογίας όπως απορρέει από την αλληλεπίδραση μεταξύ του μηχανισμού των ψυχικών δραστηριοτήτων και των κοινωνικο – οικονομικών συνθηκών» φαινόταν απαραίτητη υπό το φως της αυξανόμενης ασυμφωνίας μεταξύ της «αντικειμενικής» οικονομικής θέσης και της «υποκειμενικής» ετοιμότητας για δράση, αλλά η επεξήγηση ποτέ δεν πήγε πέρα ακριβώς από αυτήν την ασυμφωνία». ¹⁰²

Όπως σημειώνει σχετικά και ο Κ.Καβουλάκος:

«Η εφαρμογή του προγράμματος (της διεπιστημονικής έρευνας) έπασχε τελικά από έλλειμμα αναστοχασμού στο επίπεδο της εσωτερικής συγκρότησης των επιμέρους επιστημονικών κλάδων. Η κυριαρχία ενός λειτουργιστικού τρόπου σκέψης εντοπίστηκε τόσο στις οικονομολογικές αναλύσεις όσο και στις κοινωνικοψυχολογικές προϋποθέσεις των ερευνών περί αυθεντίας, τις οποίες διεξήγαγε το Ινστιτούτο Κοινωνικής Έρευνας κατά τη δεκαετία του '30.» ¹⁰³

Είναι πράγματι αλήθεια ότι η «πλούσια» έρευνα στο *Αυθεντία και Οικογένεια*, την οποία είδαμε εκτενώς παραπάνω, παρά τις προθέσεις του Horkheimer, κατέληξε στην ίδια προβληματική θέση από την οποία ήθελε να ξεφύγει. Η σύλληψη της «σχετικής αυτονομίας του εποικοδομήματος», η οποία χρησιμοποιήθηκε για να ερμηνεύσει την «αναβολή της επανάστασης», - ερμηνεία που δεν μπορούσε να δώσει ο κλασικός μαρξισμός – φάνηκε το ίδιο αδύναμη με τον τελευταίο: η ένταση των «πολιτισμικών αντιθέσεων», ως αποτέλεσμα της οικονομικής κρίσης, δεν έφερε την ποθούμενη συνειδητοποίηση και αυτενέργεια των καταπιεσμένων. Το αντίθετο μάλιστα: αυτή η ένταση οδήγησε «στην υποταγή, την ενσωμάτωση και την προσχώρησή τους στο καταπιεστικό σύστημα». ¹⁰⁴

¹⁰² ό.π.,σελ. σελ 121

¹⁰³ Κωνσταντίνος Καβουλάκος, *Πέρα από τη Μεταφυσική και τον Επιστημονισμό, Ο «διεπιστημονικός υλισμός» του Max Horkheimer*, εκδόσεις ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ, Αθήνα 2001, σελ. 201

¹⁰⁴ ό.π., σελ. 202

«Η κριτική θεωρία γίνεται έτσι μάρτυρας του θριάμβου του συστήματος επί του ανθρώπινου υποκειμένου που – υπό την προοπτική της ύπαρξης μιας λειτουργικής συνάφειας μεταξύ οικονομίας και πολιτισμού-χάνει πλέον κάθε δυνατότητα αντίστασης. Κι αυτό γιατί η ίδια η συγκρότηση των υποκειμένων μέσω της κοινωνικοποίησης φαίνεται να ευθυγραμμίζεται άμεσα με αναγκαιότητες που προκύπτουν από την αυταρχική διευθέτηση της κρίσης του καπιταλισμού. Η λειτουργιστική εξήγηση της υπέρβασης της καπιταλιστικής κρίσης (αντικατάσταση της αγοράς από τον κεντρικό σχεδιασμό, κρίση της αστικής κοινωνικοποίησης και αντικατάστασή της από θεσμούς μαζικής κοινωνίας) καταλήγει έτσι στην υπόθεση της εισόδου σε μια ποιοτική νέα φάση αυτού του κοινωνικού σχηματισμού, στη φάση του «αυταρχικού κράτους», όπου η εξάλειψη της ανεξάρτητης οικονομικής δραστηριότητας στο πλαίσιο της ελεύθερης αγοράς συμβαδίζει με τη συγκρότηση μιας αυταρχικής πολιτικής εξουσίας και μιας κοινωνίας απομονωμένων, αδύναμων κομφορμιστών»¹⁰⁵

Το παραπάνω απόσπασμα καταδεικνύει ότι, τελικά, η σκέψη του Horkheimer ήταν περισσότερο εξαρτημένη από την σπουδαιότητα της οικονομικής βάσης από ότι ο ίδιος ήθελε ή πίστευε. Η «ανοικτότητα» της διαλεκτικής του σκέψης που ξεδιπλώνεται στις θεωρητικές του μελέτες δεν κλονίζει με τίποτα τη μαρξιστική παράδοση που βρίσκεται στη βάση της και οδηγεί στις λειτουργιστικές ερμηνείες των αποτελεσμάτων των ερευνών του διεπιστημονικού προγράμματος.

Ο Axel Honneth σημειώνει σχετικά:

«[Τ]ο πρόγραμμα ήταν έτσι σχεδιασμένο ώστε να βρίσκουν θέση σε αυτό μόνο εκείνες οι κοινωνικές διαδικασίες που μπορούν να αναλάβουν λειτουργίες στην αναπαραγωγή και επέκταση της κοινωνικής εργασίας. Αυτός ο λειτουργιστικός αναγωγισμός έχει την προέλευσή του στις φιλοσοφικο – ιστορικές αρχές στις οποίες βασίζονται γενικά οι μελέτες του Horkheimer, αλλά και του Marcuse και του Adorno.[...]αν και η σκέψη τους στο σύνολό της αποσκοπούσε να ανανεώσει ριζοσπαστικά την κοινωνική φιλοσοφία, εν τούτοις οι βασικές πεποιθήσεις της φιλοσοφίας της ιστορίας την οποία είχαν υιοθετήσει και χρησιμοποιήσει σε αυτή την προσπάθεια ήταν βαθιά ριζωμένες στην παράδοση του μαρξισμού. Ακόμη και όπου προσπαθούν

¹⁰⁵ ό.π., σελ. 203

να απαλλαγούν από αυτό το δογματικό κατάλοιπο, το κάνουν διατηρώντας μονίμως την προοπτική της μαρξιστικής φιλοσοφίας της ιστορίας.[...]Ο στενός κύκλος του Ινστιτούτου παρέμεινε διαρκώς κλειστός σε κάθε προσπάθεια να εξεταστεί η ιστορική διαδικασία από οποιαδήποτε άλλη άποψη εκτός από εκείνη της ανάπτυξης της κοινωνικής εργασίας». ¹⁰⁶

Οι μελέτες που έγιναν στα πλαίσια του διεπιστημονικού προγράμματος κοινωνικής έρευνας προσπάθησαν να δώσουν μια πιο πλούσια ερμηνεία της πραγματικότητας. Η ερμηνεία αυτή δεν κατάφερε απόλυτα να μείνει πιστή στο σχήμα *έρευνα – έκθεση*, όπως επισημάνθηκε από τις κριτικές. Παρ'όλα αυτά δεν παύει να είναι σημαντική.

¹⁰⁶ Axel Honneth, «Κριτική θεωρία», στο: *Σύγχρονη Κοινωνιολογική Θεωρία*, , μτφρ. Βασίλης Καπετανγιάννης, επιμ. Μαρία Πετμεζίδου, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 1998, τόμος II, σελ. 281

Κεφάλαιο 4°

« Nicht mitmachen»*

Η παραίτηση του Horkheimer από το διεπιστημονικό πρόγραμμα έρευνας και από την κριτική θεωρία της δεκαετίας του '30 ερμηνεύτηκε ποικιλοτρόπως από τους μελετητές του έργου του.

Ο Wolfgang Bonss θεωρεί ότι ήταν αποτέλεσμα εσωτερικών αδυναμιών της θεωρίας. Σύμφωνα με τον Bonss, αν λάβουμε υπόψη μας τα προβληματικά σημεία του προγράμματος της διεπιστημονικής κοινωνικής έρευνας, όπως είναι « ο «διαχωρισμός» μεταξύ κριτικής της επιστήμης και επιστημονικού προγράμματος, η «αφελής» σκέψη της διεπιστημονικής έρευνας, η έλλειψη μεθοδολογικού συλλογισμού, η λειτουργιστική τάση»¹⁰⁷ τότε γίνεται κατανοητό ότι το πρόγραμμα είχε τέτοιες αδυναμίες που δύσκολα θα μπορούσε να δώσει λύση στην κρίση της επιστήμης και αυτό ξέχωρα από τις τραυματικές εμπειρίες του φασισμού και της μετανάστευσης που βιώνει ο εμπνευστής του.

Σε αντίθεση μ' αυτόν ο Martin Jay πιστεύει ότι η παραίτηση του Horkheimer από το πρόγραμμα οφείλεται στις αντικειμενικές συνθήκες που βιώνει αυτός και οι οποίες δεν του επιτρέπουν να συνεχίσει το φιλόδοξο πρόγραμμά του. « η μεταμόρφωση της κριτικής θεωρίας του Horkheimer θα πρέπει να κατανοηθεί ως μια απάντηση στις αλλαγμένες ιστορικές συνθήκες της τρομακτικά θυελλώδους εποχής»¹⁰⁸ Και ο Jürgen Habermas τείνει προς αυτή τη δεύτερη άποψη.

Ο Κοσμάς Ψυχοπαίδης και ο Κωνσταντίνος Καβουλάκος διαβλέπουν ως αιτία της εγκατάλειψης αυτής μια διαλεκτική αλληλεπίδραση των συνθηκών που βιώνει ο Horkheimer και των θεωρητικών αδυναμιών της

* να μη συμπορεύεται

¹⁰⁷ Wolfgang Bonss, « The Program of Interdisciplinary Research and the Beginnings of Critical Theory» στο: *On Max Horkheimer, New Perspectives*, επιμ. Seyla Benhabib, Wolfgang Bonss and John McCole, MIT Press, Massachusetts 1993, σελ. 122

¹⁰⁸ Martin Jay, *Marxism and Totality, The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, University of California Press, Berkeley. Los Angeles, σελ. 215

σύλληψής του. Η αδυναμία ανάληψης πολιτικής δράσης εκ μέρους των καταπιεσμένων από τη μια μεριά, και η λανθάνουσα ροπή της θεώρησης του Horkheimer προς μια φιλοσοφία του υποκειμένου από την οποία προσπαθούσε προγραμματικά να απομακρυνθεί, καθώς και η ασάφεια ενός πλαισίου δεσμευτικών αξιών από την άλλη καταδεικνύουν τα όρια της προσπάθειάς του.

Πάντως με την εγκατάλειψη του πρώιμου προγράμματος, μετά την επιστροφή του στη Γερμανία παγιώνεται η στροφή του Horkheimer σε μια απαισιόδοξη άποψη που φλερτάρει με θεολογικά θέματα. Όπως σημειώνει ο Ψυχοπαίδης:

«όλο το ύστερο έργο του Χορκχάϊμερ χαρακτηρίζεται από την αμφισβήτηση της ουτοπίας που είχε πιστέψει, ενός κόσμου πλήρωσης και ευτυχίας, αλλά ταυτόχρονα από τη νοσταλγία ενός τέτοιου ουτοπικού κόσμου. Η νοσταλγία αυτή λαμβάνει έντονο θεολογικό χαρακτήρα. Στις τεχνοκρατικές και εργαλειακές σχέσεις αντιπαρατίθενται αιτήματα συμπόνιας και αγάπης του πλησίον. Η κριτική σκέψη εμφανίζεται ανήμπορη να αντιπαρατεθεί αποτελεσματικά στο θρίαμβο του τεχνικού πράττειν απέναντι στο έλλογο πρακτικό πρόταγμα που η ίδια επικαλέσθηκε»¹⁰⁹

Η κριτική θεωρία της δεκαετίας του '30 είχε αντιθεμελιωτική κατεύθυνση γιατί δεν εμπεριείχε την ιδέα μιας πρώτης αρχής. Το θεμέλιο της είναι το διαφέρον για την ελευθερία του ανθρώπου. Η συγκρότησή της είναι αντισυστηματική γιατί στηρίζεται στην «ανοικτότητα», επικαλούμενη μια έννοια της αλήθειας η οποία καταδεικνύεται στις συγκεκριμένες καταστάσεις και ισχύει μόνο γι' αυτές. Η κριτική θεωρία είναι η ίδια κομμάτι της ιστορίας, αλλά επίσης προσπαθεί να την ανασυγκροτήσει εκ των έσω. Η γνώση της είναι κομμάτι της συνολικής κοινωνικής διαδικασίας. Τάσσεται με το μέρος των καταπιεζόμενων, παίρνει αποφασιστικά το μέρος μιας από τις παρατάξεις που συγκρούονται. Δεν μπορεί να είναι απλώς και μόνο

¹⁰⁹ Κοσμάς Ψυχοπαίδης, «Θέσεις πάνω στη διαλεκτική του ορθού λόγου», στο *Η Κριτική Θεωρία σήμερα*, εκδόσεις νήσος, ΑΘΗΝΑ 2000, σελ. 80

κοινωνιολογία γιατί η κοινωνιολογία είναι ένας εξειδικευμένος επιστημονικός κλάδος δεν θεάται το όλον όπως κάνει η κριτική θεωρία. Δεν μπορεί να είναι θετικιστική γιατί εξετάζει την κοινωνική πραγματικότητα σε όλες τις διαστάσεις και τις αλληλοεξαρτήσεις των στοιχείων της και όχι ως απλά γεγονότα. Δεν μπορεί να είναι μεταφυσική φιλοσοφία γιατί η πραγματικότητα είναι τόσο πολύ ριζωμένη στη θεώρησή της που επηρεάζει ακόμα και αυτά τα θεωρητικά της εργαλεία. Μπορεί η πραγματικότητα να ανατρέψει τα αποτελέσματα των ερευνών της.

Ο τρόπος της θέασης των επιστημών και της χρησιμοποίησής τους από την πλευρά της κριτικής θεωρίας είναι το πρόβλημα που μαζί με τις ιστορικές συνθήκες στις αρχές του '40 προσδιόρισαν τη μοίρα της. Κι έτσι όμως η ιδέα παραμένει ενεργή και αυτό αποδεικνύεται και από το ενδιαφέρον του Habermas να ανασυστήσει και να υλοποιήσει το διεπιστημονικό πρόγραμμα κοινωνικής έρευνας και από άλλες προσπάθειες που έγιναν και γίνονται για την ανασυγκρότησή της στις σημερινές συνθήκες. (π.χ. Κ. Ψυχοπαίδης).

Το σημαντικότερο όμως που μας κληροδοτεί η κριτική θεωρία είναι αυτή η άρνησή της να υποκύψει στο κατεστημένο, να αρνηθεί το δεδομένο.

« Είναι η άρνηση να ενδώσει κανείς στη γοητεία του υπαρκτικού, αλλά και η άρνηση να προκαταλάβει μια για πάντα το περιεχόμενο της δυνατής ανθρώπινης ελευθερίας. Από εδώ προκύπτει η ανυποχώρητη κριτική του δεδομένου, αυτού που συμβαίνει ήδη, εφόσον δεν είναι το προϊόν της ελεύθερης και έλλογης απόφασής μας» ¹¹⁰ Και από εδώ ίσως προκύψει ο αγώνας ενάντια σ'αυτό το δεδομένο με στόχο την πραγμάτωση της ελευθερίας μας όπως ο Horkheimer επιθυμούσε.

¹¹⁰ Κωνσταντίνος Καβουλάκος, *Πέρα από τη Μεταφυσική και τον Επιστημονισμό, Ο «διεπιστημονικός υλισμός» του Max Horkheimer*, Εκδόσεις ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ, Αθήνα 2001, σελ. 198

Επίλογος

*No man is an island, entire of itself
every man is a piece of the continent, a part of the main. [...] any man's death diminishes me, because I am involved in mankind, and therefore never send to know for whom the bell tolls: it tolls for thee.¹¹¹*

Η εκφρασμένη με πράξη επιθυμία του Max Horkheimer να εργαστεί για μια κοινωνία όπου η ευτυχία του ανθρώπινου γένους θα είναι πια πραγματικότητα εμπνέει ακόμα και σήμερα όσους αναζητούν τα αίτια της συνεχιζόμενης δυστυχίας των ανθρώπινων όντων και τους δείχνει έναν δρόμο για την κατανόησή τους.

« ...ορισμένα ψυχικά δεσμά, υπό τα οποία οι άνθρωποι υποφέρουν σήμερα, διαλύονται όταν ηχήσει ο σωστός λόγος, και [...] αυτός ο λόγος μπορεί να άρει σε μεγάλο βαθμό τη βίαιη απομόνωση μεταξύ των ανθρώπων, η οποία χαρακτηρίζει την παρούσα περίοδο. Αυτή η δύναμη είναι ίδιον της αλήθειας, παρόλο που τούτη όχι μόνο αρνείται κάθε ιδεολογική παρηγοριά, αλλά έχει την τάση να την καταστρέψει» ¹¹²

Η *ανοικτή διαλεκτική* του Max Horkheimer αποτελεί μια προσπάθεια να ηχήσει ο σωστός λόγος.

¹¹¹ John Donne, *Meditation*, in The Anglican Library, HTML edition, Copyright 2000

«κανένας άνθρωπος δεν είναι νησί, αποκλεισμένος στον εαυτό του. Κάθε άνθρωπος είναι ένα κομμάτι της γης, ένα μέρος του είδους.[...] ο θάνατος κάθε ανθρώπου με θλίβει, γιατί ανήκω στο ανθρώπινο είδος, και γι' αυτό ποτέ μη ρωτήσεις για ποιόν χτυπά η καμπάνα, χτυπάει για σένα».

¹¹² Αναφέρεται στο: Κωνσταντίνος Καβουλάκος, *Πέρα από τη Μεταφυσική και τον Επιστημονισμό, Ο «διεπιστημονικός υλισμός» του Max Horkheimer*, εκδόσεις ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ, Αθήνα 2001, σελ. 9

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Πρωτογενής Βιβλιογραφία

1. M. Horkheimer, E. Fromm, H. Marcuse, *Αυθεντία και Οικογένεια*, επιμ. Γεράσιμος Κουζέλης, μτφρ. Λευτέρης Αναγνώστου, εκδόσεις νήσος, Αθήνα 1996.
2. Max Horkheimer, *Between Philosophy and Social Science*, μτφρ. G. Frederick Hunter, Matthew S. Kramer, and John Torpey, MIT Press, Massachusetts 1995.
3. Max Horkheimer, *Critical Theory, Selected Essays*, μτφρ. Matthew J. O'Connell and others, Continuum, New York.
4. Max Horkheimer, *Το πρόβλημα της αλήθειας*, μτφρ. Στέφανος Ροζάνης, εκδόσεις ΕΡΑΣΜΟΣ, Αθήνα 1989.
5. Max Horkheimer, *Απαρχές της αστικής φιλοσοφίας της ιστορίας*, εκδόσεις Κάλβος, Αθήνα 1989.
6. Μαξ Χορκχάϊμερ, «Ιστορία και Ψυχολογία» στο: *Επιστημολογία των Κοινωνικών Επιστημών*, επιμ. Γεράσιμος Κουζέλης και Κοσμάς Ψυχοπαίδης, εκδόσεις νήσος, Αθήνα 1996.
7. Μαξ Χορκχάϊμερ, Τέοντορ Αντόρνο, *Διαλεκτική του Διαφωτισμού*, επιμ. Κοσμάς Ψυχοπαίδης, Γεράσιμος Κουζέλης, μτφρ. Λευτέρης Αναγνώστου, εκδόσεις νήσος, Αθήνα 1996.
8. Μαξ Χορκχάϊμερ, *Υλισμός και Μεταφυσική*, εισαγ. Αριστείδης Πάνου, μτφ. Αθανασία Παυλίδου, εκδόσεις ΓΡΗΓΟΡΗ, Αθήνα 1978.
9. Μαξ Χορκχάϊμερ, *φιλοσοφία και κοινωνική κριτική*, εκδόσεις ύψιλον / βιβλία, Αθήνα 1984.

10. Μαξ Χορκχάϊμερ, *φιλοσοφικό σημειωματάριο*, μέρος πρώτο (1950 – 1957), μτφρ. Ελένη Τσούκα, Ζήσης Σαρίκας, εκδόσεις ύψιλον / βιβλία, Αθήνα 1986.

Δευτερογενής Βιβλιογραφία

1. Axel Honneth, « Κριτική Θεωρία», στο: *Σύγχρονη Κοινωνιολογική Θεωρία*, μτφρ. Βασίλης Καπετανγιάννης, επιμ. Μαρία Πετμεζίδου, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 1998, Τόμος II.
2. Alfred Schmidt, «Max Horkheimer's Intellectual Physiognomy», στο *On Max Horkheimer, New Perspectives*, επιμ. Seyla Benhabib, Wolfgang Bonss and John McCole, MIT Press, Massachusetts 1993.
3. Arthur Schopenhauer, *Τα πάθη του κόσμου*, μτφρ. Η. Π. Νικολούδης, β' έκδοση, εκδόσεις PRINTA, Αθήνα 2003.
4. Encyclopedie de la Pleiade, *Ιστορία της Φιλοσοφίας, Η Καντιανή Επανάσταση*, μτφ. Κυριάκος Σ. Κατσιμάνης, Γ' Έκδοση, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 1987.
5. Georg Lukács, *Η πραγματοποίηση και η συνείδηση του προλεταριάτου*, εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Κωνσταντίνος Καβουλάκος, υπό έκδοση, Ρέθυμνο 2005.
6. Ian Craib, *Σύγχρονη Κοινωνική Θεωρία, Από τον Πάρσουρ στο Χάμπερμας*, μτφρ. Μαριάννα Τζιαντζή – Παντελής Ε. Λέκκας, επιμ. Παντελής Ε. Λέκκας, εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1998.
7. John McCole, Seyla Benhabib, and Wolfgang Bonss, « Max Horkheimer: Between Philosophy and Social Science», στο *On Max*

- Horkheimer, New Perspectives*, επιμ. Seyla Benhabib, Wolfgang Bonss and John McCole, MIT Press, Massachusetts 1993.
8. Jürgen Habermas, «Remarks on the Development of Horkheimer's Work», στο *On Max Horkheimer, New Perspectives*, επιμ. Seyla Benhabib, Wolfgang Bonss and John McCole, MIT Press, Massachusetts 1993.
 9. Hauke Brunkhorst, « Dialectical Positivism of Happiness: Horkheimer's Materialist Deconstruction of Philosophy», στο *On Max Horkheimer, New Perspectives*, επιμ. Seyla Benhabib, Wolfgang Bonss and John McCole, MIT Press, Massachusetts 1993.
 10. Helmut Dubiel, *Theory and Politics, Studies in the Development of Critical Theory*, μτφρ. Benjamin Gregg, εισαγ. Martin Jay, MIT Press, Massachusetts 1985.
 11. Martin Jay, *Marxism and Totality, The Adventures of a Concept from Lucács to Habermas*, University of California Press, Berkeley. Los Angeles.
 12. Peter Dews, *Habermas, A Critical Reader*, Blackwell Publishers Ltd Oxford, Massachusetts 1999.
 13. Wolfgang Bonss, « The Program of Interdisciplinary Research and the Beginnings of Critical Theory», στο *On Max Horkheimer, New Perspectives*, επιμ. Seyla Benhabib, Wolfgang Bonss and John McCole, MIT Press, Massachusetts 1993.
 14. *Η Κριτική Θεωρία σήμερα*, μτφρ. Θεόδωρος Παρασκευόπουλος, επιμ. Γεράσιμος Κουζέλης, εκδόσεις νήσος, Αθήνα 2000.

15. Ιμμάνουελ Καντ, *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*, μετ. σημ. επιλεγ. Κώστας Ανδρουλιδάκης, Βιβλιοπωλείον της ΕΣΤΙΑΣ, Ι.Δ. Κολλάρου & Σιας Α.Ε., Αθήνα 2004.
16. Κοσμάς Ψυχοπαίδης, *Ιστορία και Μέθοδος*, εκδόσεις ΣΜΙΛΗ, Αθήνα 1994.
17. Κοσμάς Ψυχοπαίδης, *Πολιτική μέσα στις έννοιες*, εκδόσεις νήσος, Αθήνα 1997.
18. Κοσμάς Ψυχοπαίδης, *ΧΕΓΚΕΛ, Από τα πρώτα πολιτικά κείμενα στην Φαινομενολογία του Πνεύματος*, εκδόσεις ΠΟΛΙΣ, Αθήνα 2003.
19. *Κριτική θεωρία: Παράδοση και προοπτικές*, επιμ. Κ. Καβουλάκος, εκδόσεις νήσος, Αθήνα 2003.
20. Κωνσταντίνος Καβουλάκος, *Πέρα από τη Μεταφυσική και του Επιστημονισμό, Ο «διεπιστημονικός υλισμός» του Max Horkheimer*, εκδόσεις ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑ, Αθήνα 2001.
21. Νικόλαος Χρόνης, *Η κριτική θεωρία κατά τον Max Horkheimer*, Ινστιτούτο του βιβλίου – Α. Καρδαμίτσα, Αθήνα 1997.
22. Φρειδερίκος Νίτσε, *Ιστορία και Ζωή*, εισαγ. μτφ. σημ. Ν.Μ. Σκουτερόπουλος, εκδόσεις ΓΝΩΣΗ, Αθήνα 1993.
23. Φρίντριχ Νίτσε, *Γενεαλογία της Ηθικής*, μτφρ., επιμ. Ζήσης Σαρίκας, εκδόσεις ΝΗΣΙΔΕΣ, Αθήνα 2001