آدورنو و ماخولیا

علی عباس‌بیگی

بی‌گمان تنها در ابتدای شخصی‌ترین اثرِ آدورنو، *اخلاق صغیر*،[۱] این اعلان می‌تواند باشد که این «هدیه از دلِ دانشی ماخولیایی» بیرون آمده است. توجّه به وجهِ شخصی اثر راه را برای فهمِ آن دانشِ ماخولیایی‌ای می‌گشاید که آن را از «دیرباز عرصه‌ی حقیقی فلسفه»[۲] دانسته‌اند. «اخلاق صغیر» در مقامِ تامّلی بر تجربه لاجرم از رویدادهای زندگیِ شخصیِ آدورنو مایه می‌گیرد، امّا آن‌چه آن را از یک اتوبیوگرافی صرف متمایز می‌کند تلاشی است برای فهم این نکته که فردبودن تحتِ شرایط تولیدی سرمایه‌داری پسین چه معنایی دارد و بدین‌منظور است که او از تجربه‌ی جزئی و شخصی کمک می‌گیرد و از شکل‌افتادگی و دفرمگی پدیدارهایی از زندگی مدرن را در پرتو این تجربه‌ی شخصی آشکار می‌کند.

در وهله‌ی نخست این دانش ماخولیایی در تقابل با دانش شاد نیچه معنا می‌یابد. در دانش شادِ نیچه، از دل ایده‌ی بنیادین بازگشتِ ابدی، عرصه‌ای برای آری گویی به زندگی و خوش‌آمد گفتن به آن مهیّا می‌گردد. بازگشتِ ابدی یا این ایده که زندگی با کوچک‌ترین جزئیاتِ آن بی‌شمار بار تکرار خواهد شد، در اصل «شهودی است از جهان، بیرون از ظرفِ زمان و از جنبه‌ی جاودانگی». ازاین‌رو در این‌جا می‌توان به نوعی تصّور از جهان رسید که «به عنوان یک کلّ خودبسنده و به خود ایستاده» است. همچنین تا ابد به «همین و همین زندگی با بزرگترین و کوچک‌ترین» چیزهایش بازگشتن هم اندیشه‌ی نامیرایی و رستگاری در جهانی دیگر را طرد می‌کند و هم مبیّنِ چیزی است که می‌توان آن را ایده‌ی این‌جهانی ماندنِ نیچه دانست. بنابراین جهان خودبسنده و به خودایستاده است و انسانی که به راستی نیرومند باشد «یعنی انسانِ دیونوسوسی راستین، به این جهان با سرسختی و دلیری و حتّا شادی آری خواهد گفت و واقع‌گریزی را که «نشانه‌ی ناتوانی است دور خواهد افکند.»

امّا با فرض نظریاتِ آدورنو راجع‌به کاذب‌بودن ذاتی جامعه می‌توان نتیجه گرفت که آری‌گویی پاسخی غیر مقتضی و نامناسب به تجربه در چنین جامعه‌ای است. در عوض جامعه باید موضوعِ تاملّی انتقادی گردد. حال با فرضِ ادّعای اصلی آدورنو راجع به طبیعتِ ایدئولوژیک جامعه می‌توان گفت که دست‌یابی به قسمی نظرگاه عینی و انتقادی از درونِ جامعه دیگر کاری آسان نخواهد بود.

امّا می‌توان تصّوری دیگر نیز از دانش ماخولیایی بدست آورد.[۳] عنوان فرعی *اخلاق صغیر*، بازتاب‌هایی از زندگی ویران، در اصل بیانگر تقدیری است که بر سرِ آن چیزی آمده که زمانی حوزه‌ی حقیقی فلسفه محسوب می‌شد. بنابراین بیان این حکم که زندگی ویران شده است در اصل بیانِ تقدیری است که فلسفه باید برای پرداخت علقه‌اش به حقیقت بپذیرد: از دست رفتنِ مادّه–موضوعِ آن. به بیانِ دیگر فلسفه که زمانی زندگی مادّه–موضوعِ آن بود و آموزشِ زندگی خوب را رسالتِ خود تعریف کرده بود،

با ویران شدن زندگی در اصل موضوع خود را از دست داد و همین است که آن را به دانشی ماخولیایی همانند می‌کند.[۴] بااین‌حال فلسفه نیز اگر بخواهد همچنان به حقیقت‌اش پای‌بند بماند، همچون در فردِ ماخولیایی توانِ گسستن از ابژه‌ی ازدست‌رفته‌ی خود را ندارد و همین است که زندگی را در شکل ویرانِ آن در مقامِ باقی‌مانده‌ای از ابژه‌ی ازدست‌رفته‌اش، یعنی زندگی، نزد خود حفظ می‌کند تا بدین‌طریق به حقیقتِ خود وفادار بماند. از این‌رو شکّی نیست که همه‌ی آن‌چه فلسفه امروزه می‌تواند در برابر این فقدان بدان دست زند همانا جستجوی ویرانه‌ها و خرابه‌های زندگی است، به منزله‌ی بیانِ سلبی آن‌چه از دست رفته و یا محتوای امید ماست. می‌توان نتیجه گرفت فلسفه‌ای که خود را به جستجوی در ویرانه‌ها محدود می‌کند همانا دانشی ماخولیایی است که توان گسستن از ابژه‌ی خود را ندارد.

حال می‌توان این پرسش را طرح کرد که سوژه‌ی این دانش ماخولیایی کیست؟ پاسخ به این پرسش منوط است به پرداختن به جایگاهِ فرد درونِ مناسباتِ زندگی مدرن. همان‌طور که قبلاً گفتیم ایده‌ی زندگی ویران کانونی است که ایده‌هایی از قبیل فرد و جایگاهِ آن را باید در متن آن خواند. آدورنو در *اخلاق صغیر* بر آن است که زندگی به «حوزه‌ی حیاتِ خصوصی و اکنون به حوزه‌ی مصرفِ صرف و یکی از ملحقاتِ فرآیندِ تولید مادّی بدل شده»[۵] بی‌آن‌که خودآیینی، استقلال یا جوهری از آن خود داشته باشد. فرض ماخولیایی آدورنو مبنی بر از دست رفتنِ زندگی، او را به آن‌جا سوق می‌دهد که به جای آغاز کردن از تصّوری از زندگی از همین شکلِ بیگانه شده‌ی آن آغاز کند و اعلام کند که «هر کس در پیِ آن است که حقیقت در بابِ زندگی را در بیواسطگیِ آن بداند باید شکلِ بیگانه شده‌ی آن یا به عبارتِ دیگر آن نیروهای عینی‌ای که هستی فردی را حتّا در مخفی‌ترین زوایایش تعیین می‌کنند به دقّت موشکافی کند.»[۶]

این شکلِ بیگانه‌ی زندگی از یک طرف توّهم خود آیینی و قسمی استقلال را به فرد القا می‌کند و از طرفِ دیگر به آدمیانی که چیزی بیش از اجزاء یک فرآیند ماشینی نیستند قابلیتِ عمل به مثابه سوژه‌هایی را می‌بخشد که انگار هنوز چیزی در گرو ایشان است.

بااین‌حال آدورنو بر آن است که نمی‌توان زندگی، یا حیطه‌ی حیاتِ خصوصی، و «حوزه‌ی مصرف» را قسمی نمود زودگذر و بیدوام تولید دانست. « تغییر در خودِ روابط تولید تا حدّ زیادی وابسته است به آن‌چه در «حوزه‌ی مصرف»، بازتابِ صرفِ تولید و کاریکاتور زندگی حقیقی روی می‌دهد: در آگاهی و نا خودآگاه افراد. آدمیان تنها به لطف مخالفت با تولید، در مقامِ کسانی که هنوز به تمامی در این نظام غرقه نشده‌اند می‌توانند نظامی دیگر پدید آورند که شایسته‌ی آن‌ها باشد.»[۷] برای آدورنو آن آگاهی محو و گنگ دقیقاً در همین‌جا قرار دارد و معتقد است ظفرمندی «غولِ تولید مطلق» دقیقاً در گرو محو وپاک‌شدن نمود زندگی است.

امّا این آگاهی محو و گنگ که در اصل تجلّی نوعی مقاومت است چرا نمی‌تواند جواز شروع از سوژه باشد؟ به زعمِ آدورنو «این عینیتِ فراگیر حرکت تاریخی در مرحله‌ی کنونی آن عبارت از چیزی نیست مگر اضمحلالِ سوژه بی‌آن‌که سوژه‌ی جدیدی پدید آورد، لذا تجربه‌ی فردی ضرورتاً خود را بر مبنای سوژه‌ی قدیمی استوار می‌گرداند، که اکنون به لحاظِ تاریخی محکوم شده، یعنی همان سوژه‌ی قدیمی که هنوز برای-خود (for-itself) است و دیگر در-خود(in-itself) نیست.»[۸] این سوژه‌ی

جدید خودآگاهی دارد امّا جوهر ندارد و نمی‌توان برای آن وجودی مستقل در نظر گرفت. وقایعِ قرن بیستم و عمده‌ترینِ آن اردوگاهِ کار اجباری تهی بودن و هیچ و پوچی‌ای به سوژه‌ها اثبات کردکه «از قبل از خود سوژه‌مندی سبقت می‌گیرد.» بنابراین آن‌چه روی می‌دهد در اصل برای سوژه‌ای است که خود نیز همچون موضوعِ تامّل‌اش ویران‌شده است یا به بیان دیگر تاریخ پیدایش فرد خودآیین بورژوا بر تاریخ زوالش منطبق است.

امّا آن سوژه‌ای که این تحلیل‌ها نشان می‌دهند در کار آدورنو چه بیانِ فلسفی‌ای می‌یابد؟ آدورنو در کارهای بیشتر فلسفی خود تاکید گذاشتن بر ساختار سوژه–ابژه را به منزله‌ی راهِ برون‌رفتی می‌داند از گرایشاتِ صرفاً سوبژکتیو در فلسفه. همچنین او لازمه‌ی یک تجربه را حضور دو قطب فوق بدون فروکاستنِ یکی به دیگری می‌داند. مطابقِ این‌ساختار سوژه در رابطه‌اش با ابژه صرفاً کنش‌پذیر نیست و ابژه نیز توسط مقولاتِ سوژه تحلیل نمی‌رود. مشکلی که سوژه‌گرایی همواره با آن دست به گریبان است عدم توانایی‌اش در تبیین خصلت جزئیِ ابژه‌هاست و همین است که حذف و ادغام تام ابژه در سوژه و به واسطه‌ی مقولاتِ آن را ناممکن می‌کند. آدورنو در این‌جا تزِ «اولویّتِ ابژه» را طرح می‌کند که بنابر آن ابژه‌ها تقلیل‌پذیر به مفاهیم نیستند، و نمی‌توانند با مفاهیم این‌همان شوند. بنابراین شرحی که او از رابطه‌ی سوژه–ابژه، یا تجربه، می‌دهد همراه است با تاکید گذاشتن بر *عدم این‌همانی* (nonidentity) مفهوم و ابژه. این تز برای آدورنو همراه است با این نتیجه که تجربه واجدِ سویه‌ای نااین‌همان است که در آن جزئیت تقلیل‌ناپذیرِ ابژه به عنصری مهم در تجربه بدل می‌شود. بر این اساس آدورنو مدّعی است که وساطت (mediation) می‌تواند آن ساختاری برای تجربه باشد که آن سویه‌ی نااین‌همان را در نظر می‌گیرد و ابعاد نااین‌همان رابطه‌ی سوژه–ابژه را حفظ می‌کند. در وساطت سوژه و ابژه یکدیگر را بر می‌سازند: سوژه و ابژه هر یک «ضرورتاً نیازمندِ دیگری است تا در کلّ موردِ تفکّر قرار گیرند.» در نتیجه برای آدورنو ابژه چیزی است بیش از تعیّناتِ مفهومیِ یک سوژه‌ی جزئی، همچنین ابژه تاحدّی توسّطِ یک سوژه تعیین می‌شود که به میانجیِ آگاهی درک می‌شود. این ایده‌ی آدورنو که تجربه واجدِ کیفیاتی مفهومی است بی‌شک جایی را برای حضورِ سوژه حفظ می‌کند. این ادّعا که ابژه به میانجیِ آگاهی وساطت می‌یابد به این معناست که آگاهی معیاری برای دانستن فراهم می‌کند که توسّط آن ابژه موضوع حکم و داوری قرار می‌گیرد. «یک ابژه تنها به *توسّط یک سوژه تصّور می‌شود بااین‌همه همواره چیزی به جز سوژه است.*» به بیان دیگر ابژه نیز وساطت می‌یابد، امّا به میانجیِ سوژه‌اش.[۹] ازاین‌رو حذفِ بعد سوبژکتیو در تفکّر ناممکن است و سوژه همواره در هیات نوعی مقاومت خود را آشکار می‌کند.

آدورنو در کتاب *اخلاق صغیر* نظریه‌ی وساطت‌اش را برای برجسته‌کردن سویه‌های نااین‌همان تجربه بکار می‌گیرد. همچنین می‌توان گفت که نظریه‌ی وساطت و ایده‌های همراه آن، مثل نااین‌همانی، رابطه‌ی سوژه و ابژه، حذف ناپذیری آگاهی سوژه و تقلیل‌ناپذیری ابژه، منظومه‌ای می‌سازند که بیانِ فلسفی آن دانش ماخولیایی گفته شده است. حال برای فهمی بهتر از این دانش ماخولیایی بهتر است شرحی را از تحلیل آدورنو از یکی پدیده‌های زندگی مدرن، یعنی عشق، در کتابِ *اخلاق صغیر* بدست دهیم.

روند بدل شدنِ زندگی به حیات خصوصی در اصل بیان آن عقب‌نشینی‌ای است که امر اخلاقی را به شکل‌هایی از عمل بدل کرده که نسبت به سازوکار و عقلانیت حاکم بر بازتولید سرمایه بسیار بی‌اهمیت، بدونِ تاثیر و غیرلازم است. عشق، ازدواج و

سکنی‌گزیدن، در مقام اعمال اخلاقیِ حیطه‌ی حیاتِ خصوصی، در متن جامعه‌ای که اعمال و کنش‌های آن به توسّط روابط تولیدی از قبل مشروط می‌شوند، در اصل اعمالی هستند که بناست آرمان‌های رنگ و رو رفته‌ی اخلاقی را واقعیت بخشند: آن‌ها مکان‌هایی‌اند که درکِ نفس در مقام کنش‌گرانِ نوعی معیّن رشد می‌یابد و شکل می‌گیرد. در این اعمال تصّوری از تحقّق نفس به میانجی دیگری ساخته می‌شود و در هر یک از آن‌ها طرحی برای «زندگی خوب» هر چند در مقیاسی کوچک حضور خود را اعلام می‌کند.

آدورنو بر آن است که هر کدام از این اعمال از نوعی ازشکل‌افتادگی رنج می‌برند. این اعمال از یک سو ظاهراً فضایی می‌گشایند که در آن قسمی امیدواری و آرمان اخلاقی تجلّی می‌یابند. بااین‌همه از آن‌جا که این اعمال مجبورند کلّ بار حیات اخلاقی را بر دوش کشند از شکل می‌افتند و دفرمه می‌شوند. به عبارتِ دیگر این از شکل‌افتادگی حاصل بدل شدن حوزه‌ی خصوصی به پناهگاهی برای زندگی اخلاقی در کلّ است. از سوی دیگر آدورنو خاطرنشان می‌کند که این الگوی ازشکل‌افتادگی، شکل‌های نظام‌مند بی‌نتیجه ماندن، نتیجه‌ی به‌هم‌ریختگی و پریشانی زندگی اخلاقی مدرن است: آنتاگونیسمی مُهلک یا شکست در برقرارکردن پیوندی حقیقی بین کلّی و جزئی. این آنتاگونیسم مهلک بین کلّی و جزئی در اصل حاکی از آن است که نظامِ حاکم بی‌نام و نشان در مقامِ مهیّاکننده‌ی شرایط حیات خصوصی، که بناست نقشِ واسطه‌هایی را بازی کنند که به میانجیِ آن‌ها افراد می‌توانند به تحقق نفس–شان نائل آیند، در واقع خود به موانعی بدل می‌شوند، به عبارتِ دیگر آن‌ها هم شرایطِ امکان و هم شرایط عدمِ امکان این تحقق نفس را فراهم می‌آورند. به بیان آدورنو اقتصاد و عقلانیتِ آن حیات خصوصی را عرصه‌ی تاخت و تاز خود قرار می‌دهد.[۱۰]

نظام اخلاقی مُدرن در خود تنش دو نوع اخلاقیات را به همراه دارد: اخلاقیات مبتنی بر نیّات(intentions) و دیگری اخلاقیات مبتنی بر غایات(ends). اگر کانت نماینده اوّلی باشد، بی‌شک فایده گرایان نمایندگان نوع دوّم این اخلاقیات خواهند بود. این تنش به بهترین وجه جابجایی و از جادررفتگی فرد در جامعه مدرن را نشان می‌دهد. در متن این نظام است که حوزه‌ی خصوصی و شخصی به منزله‌ی یک پناهگاه، در مقام مهیّاکننده‌ی «یکی از آخرین امکانات برای شکل‌دهی سلول‌های بشری در متن ناانسانی عام است.»[۱۱] درونِ این حوزه‌ی خصوصی و شخصی وظیفه‌ی عمل کردن به نیّات و غایاتی که در تقابل هستند با منافع جزئی و فردی و پررنگ‌ترین میل‌های خصوصی، «طبیعی» و «خودانگیخته»(spontaneous) جلوه می‌کند. حیطه‌ی امر اخلاقی همواره با خودانگیختگی پیوند دارد و کنشگر اخلاقی به اتکّای این خودانگیختگی است که از کنشِ خویش احساس رضایت دارد. برای درکی بهتر از عنصر خودانگیختگی بهتر است از پدیده‌ای کمک گرفت که حضور این عنصر بیش از هرجا در آن هویداست: عشق. عشق هم نقش خودانگیختگی و هم اعمال اراده را در یکی از حیطه‌های حیاتِ خصوصی و اخلاقی روشن می‌کند. آدورنو نسبت به یافتنِ یک زندگی اخلاقی درون حوزه‌ی خصوصی چندان خوشبین نیست. همان‌طور که قبلاً گفتیم روابط خصوصی و شخصی به یک معنا نوعی پناهگاه‌اند، بااین‌همه چنین نیست که این روابط فاسد و معیوب نباشند یا خصلتی بی‌واسطه داشته باشند. زیرا آن‌ها قلمروهایی‌اند، پناهگاه‌هایی در حیطه‌ای وسیع‌تر. حتّا عشق رومانتیک نیز به واسطه‌ی آن‌چه که بیرون از آن است شکل می‌گیرد و از شکل می‌افتد.

«جامعه‌ی بورژوایی همه‌جا بر اعمالِ اراده تاکید می‌کند؛ تنها عشق است که به منزله‌ی عرصه‌ی غیرارادی، عدمِ وساطت محض و احساس انگاشته می‌شود.»[۱۲] عشق به لطفِ ایجاد وضعیتی غیر ارادی (involuntariness) قسمی کنش‌پذیری ایجاد می‌کند و همین آن را با وضعیتی اخلاقی شبیه می‌کند، وضعیتی که در آن پاسخ‌های ما به دیگران به توسّط آن‌ها بر انگیخته می‌شود، و وجود یکتا و تعویض‌ناپذیر آن‌ها، کنش و پاسخ ما به آن‌ها را مشروط می‌کند. این کنش‌پذیری در اصل سویه‌ای از عینیتِ اخلاقی را در خود دارد که حاکی از قسمی وفاداری به ابژه است و کنش فرد، در تضاد با نیازها، خواست‌ها و میل‌ها جزئی او، بر اساس این وفاداری شکل می‌گیرد. ازاین‌رو عشق در عدمِ وساطت و و احساسی‌بودن‌اش ظاهراً این عینیت اخلاقی را نمایش می‌دهد، و خود را در اهتمام فرد برای آسایش، شادی و شکوفایی محبوب نشان می‌دهد. آدورنو به این سویه‌ی اخلاقی عشق رمانتیک اذعان دارد بااین‌حال تحلیل او نشان می‌دهد که خصلت غیرارادی عشق آشکار کننده‌ی بعد پناهگاهی آن است؛ به عبارتِ دیگر عشق وضعیتی ایجاد می‌کند که فردی که روزش را با کارت زدن آغاز می‌کند و روال روزانه‌اش بر اساس حضور همواره مستمر اراده‌ی آگاهش شکل می‌گیرد در پرتو وضعیت عشقْ زمانی از اعمال اراده معاف می‌شود و برای کارت زدنِ مجدد نیرو و توان می‌گیرد. فرد در این وضعیت از این کنش‌پذیری و معاف شدن احساس رضایت می‌کند و نفْسِ خویش را تحقق یافته می‌یابد. در اصل فرد خود را در روندی می‌یابد که در آن هیچ نقشی ندارد، در این روند به شکلِ خودانگیخته کنش‌هایی انجام می‌دهد و از انجام آن‌ها به نوعی احساس رضایت می‌رسد. مطابق این تحلیل عشق نیز یکی از ملحقات این شکل زندگی جدید است و مختصات عقلانیت سرمایه‌داری آن را مشروط می‌کند. آدورنو بر آن است که وقتی بر این خصلت غیر ارادی بسیار پافشاری و تاکید می‌شود آن سویه‌ی حقیقی–اخلاقیِ گفته شده نیز در امان نمی‌ماند. در این‌جا آدورنو معتقد است که خصلتِ غیر ارادی عشق می‌تواند تنها بیانگر مازاد آن ارادی‌بودنی باشد که در مفهوم وفاداری خود را نشان می‌دهد. وفاداری همانا خواست و اراده‌ی حفظِ آن رابطه‌ی غیرارادی‌ای است، که زمانِ غیرارادی‌بودن‌اش سپری شده است. عشق بدونِ وفاداری چیزی به جز سپردن خود بدست شانس محض نیست. خواست کنش‌پذیریِ صرف، عشق را از حقیقت خود تهی می‌کند.[۱۳] عشق «آزمونِ احساس است آن‌هنگام که به میانجی استمرارش از احساس فراتر می‌شود. حتّا اگر در این روند به وسواس شبیه گردد.»[۱۴]

پانوشت‌ها:

---

[1] Theodor Adorno, *Minima Moralia*, trans. E.F.N. Jephcott, London, Verso, 1999

[2] *Ibid.*

[3] J.M.Bernstein, *Adorno, Disenchantment and Ethics*, Cambridge, 2001

[4] نقطه‌ی شروع برای پرداختن به بُعد معرفتی آن همانا کتاب «نقد قوّه حکم» کانت و ایده‌های او راجع به چگونگی مواجه با امروالاست که به تاملاتِ ماخولیایی دامن می‌زنند.

[5] Adorno, *Minima Moralia*, *op. cit.*

[6] *Ibid.*

[7] *Ibid*.
[۸] *Ibid*.
[9] Brian O'Connor, *Adorno's Negative Dialectic*, The MIT Press, 2004.
[10]J.M.Bernstein, *Adorno, Disenchantment and Ethic, op. cit.*
[11] Adorno, *Minima Moralia, op. cit*
[12] *Ibid.*
[13] J.M.Bernstein, *Adorno, Disenchantment and Ethic, op. cit.*
[14] Adorno, *Minima Moralia, op. cit*

THE POINT IS TO CHANGE IT
تز یازدهم
THESIS 11
THE PHILOSOPHERS HAVE ONLY INTERPRETED THE WORLD.