



آدورنو: شیءوارگی و امکان نقد

حامد موحدی

«زندگی اشتباه را نمی‌توان به‌درستی زیست.»^۱ این جمله‌ی آدورنو در کتاب *اخلاق صغیر*، به یکی از نمادهای منفی‌گرایی در تفکر آدورنو تبدیل شده است. این منفی‌گرایی به این معناست که در جامعه و جهان کنونی که جز شر چیز دیگری به ما هدیه نمی‌دهد، دست پیدا کردن به تجربه یا حتی دانشی از «امر خوب یا درست» ممکن نیست. سپهر اجتماعی‌ای که هیچ امکانی را برای رهایی و عدالت جهان‌شمول پیش روی ما نمی‌گذارد، ما را محکوم می‌کند که در سیطره‌ی شر گرفتار بمانیم. این تجربه‌ی امروز ماست: تجربه‌ی فلج شدن در برابر ساختارهایی که فقط ما را در شر بیشتر فرومی‌برند. منفی‌گرایی آدورنویی معمولاً با این ایده‌گره خورده که آگاهی ما توسط شروط پیشینی^۲ تاریخی-اجتماعی رقم می‌خورد-آگاهی بشری در بستر تاریخ تقویم پیدا می‌کند-پس در اجتماعی که سراسر بیمار و پاتولوژیک است، آگاهی‌های ما نیز که محصول این ساختارهای اجتماعی‌اند ضرورتاً پاتولوژیک خواهند بود. و اگر چنین باشد پیامد سنگین خواهد بود، چرا

^۱ "Wrong life cannot be lived rightly." Theodor W. Adorno (1978), *Minima Moralia: Reflections on a Damaged Life*, London: Verso, p. 39.

^۲ a priori

که آگاهی پاتولوژیک قادر نخواهد بود ما را از چنگ شر اجتماعی-تاریخی‌ای که گرفتارش شده‌ایم رها کند. در واقع، اگر بپذیریم که سوژه‌ها محصول اکنون تاریخی‌اند، احتمالاً همه‌ی تصاویر ایجابی‌شان از آرمان‌شهر صرفاً بازگشت مکررِ اکنونیتِ پاتولوژیک‌شان خواهد بود. پس ما گرفتار دوری باطل می‌شویم و درست به‌همین خاطر، بحران‌هایی که انسان قرن‌ها یدک کشیده راه‌حل ساده‌ای ندارند، چون گویا آگاهی بیمار (که محصول ناگزیر تاریخی-اجتماعی ما است) باید به جنگ خودِ بیمارش برود. اما یک آگاهی بیمار چگونه می‌تواند علیه بیماری طغیان کند؟

این یکی از مسائلی است که مکتب فرانکفورت به آن پرداخته است: اندیشیدن به این که آیا آگاهی پاتولوژیک و بیمار می‌تواند به بیماری‌اش آگاه شده و سپس علاجی دست و پا کند؟ و پرسش مهم‌تر این که اگر این آگاهی بیمار، طبق خوانش رایج از منفی‌گرایی آدورنو، هیچ دسترسی‌ای به معیارهای سلامتی نداشته باشد، آیا می‌تواند بدون درک و برداشتی از سلامتی بیماری‌اش را تشخیص دهد؟ به بیان دیگر، چطور فلسفه‌ی انتقادی آدورنو، که تمامی عرصه‌های فرهنگ و اجتماع را از زیر تیغ نقدش می‌گذرانند، می‌تواند نقد بنیادینش را پیش ببرد بی‌آن که به معیاری جهان‌شمول از خوبی و خیر بیاویزد؟ آیا می‌توان نقد را پی گرفت بی‌آن که به تعریفی عقلانی و جهان‌شمول از اجتماع ایدئال و هنجاری، از آن‌چه مطلوب است، تکیه کرده باشیم؟ این پرسش، در واقع، نقد معروف نسل دوم (یورگن هابرماس) و نسل سوم (آکسل هانت^۳) مکتب فرانکفورت به نسل اول (آدورنو، هورکهایمر، ...) است. هابرماس در **نظریه‌ی کنش ارتباطی** به آدورنو خرده می‌گیرد که هر نظریه‌ی انتقادی باید ضرورتاً «بنیادهای هنجاری»^۴ خود را (که حاوی تبیینی از معیارهای سلامتی خواهد بود) به‌طور روش‌مند بنا کند، در حالی که آدورنو و هورکهایمر چنین نمی‌کنند.^۵ در واقع، به زعم متفکرین نسل دوم و سوم، هر نظریه‌ی انتقادی و هر نقد اجتماعی، از منظر روش‌شناسانه، باید ضرورتاً

³ Axel Honneth

⁴ normative foundations

⁵ Jurgen Habermas (1987), *Theory of Communicative Action*, Cambridge: Polity, p. 374.

بر یک بنیاد هنجاری بنا شده باشد. پس از هابرماس بسیاری، از جمله اکسل هانت، این نقد را پیش گرفتند و کوشیدند به نحوی این بنیادهای هنجاری را بنا کنند تا این کاستی نظریه‌ی انتقادی نسل اول برطرف شده و نقد اجتماعی به‌طور روش‌مند و سیستماتیک ممکن شود.

ناگفته پیداست که این مسئله‌ی فلسفی و نظری بیانی روزمره هم دارد. در گفتار یا دیسکورس روزمره مدام به ما نهیب می‌زنند که «اگر دستورالعمل یا راه‌حلی عملی نداری، نقد فقط اوضاع را بدتر می‌کند، پس حق نداری نقد کنی»؛ «اگر تصویری از جامعه‌ی مطلوب نداری، نباید ساختار فعلی را نقد کنی»؛ «تا وقتی که جایگزین مطلوب پیدا نشده، نقد ممنوع». این نهیب‌های ایدئولوژیک که اساساً قرار است نقد را اخته کرده و در نطفه خفه کنند، به‌نحوی بازتاب یا بیانی از همان ایراد هابرماس به آدورنو هستند (که به نحوی آزاردهنده با کارکردهای ایدئولوژیک هم‌دست شده‌اند): این که چطور آدورنو و دیگر متفکران نسل اول مکتب فرانکفورت می‌توانند نقد ریشه‌ای خود را پی‌گیرند بی‌آن که معیارهای غایی جامعه‌ی آرمانی و مطلوب را تبیین کنند.^۶ پس پرداختن به مسئله‌ی هنجارمندی در آدورنو و ارتباطش با امکان نقد شاید بتواند ما را مسلح به مقاومت در برابر فرمان‌ها و خطاب‌های مکرر ایدئولوژی کند.

به بیانی دقیق‌تر، ایرادی که نسل دوم و سوم به آدورنو وارد می‌دانند این است که منفی‌گرایی او با رویکرد/انتقادی‌اش به راحتی با هم جمع نمی‌شوند. منفی‌گرایی آدورنو که ظاهراً مدعی در دسترس نبودن امکان شناخت و تجربه‌ی امر هنجاری (یا معیار سلامت اجتماعی) در جامعه-تاریخ اکنون است، با نقش بنیادینی که در فلسفه‌اش به نقد می‌دهد در تضاد است. چرا که به‌رحال نقدهای آدورنو به‌طور ضمنی شکلی از فهم امر خوب را پیش‌فرض می‌گیرند، و مانند هر نقدی حاوی قضاوت‌های هنجاری هستند. در

^۶ ارتباط بنیاد هنجاری با آرمان‌شهر این است که یک اصل هنجاری، مثلاً نظریه‌ی عدالت جان راولز، می‌تواند معیاری به‌دست دهد تا جامعه‌ی آرمانی‌ای را که عدالت در آن محقق شده به تصویر بکشیم و بدین ترتیب، اصل هنجاری ظاهراً هم بنیادی برای نقد فراهم می‌کند و هم جامعه‌ی آرمانی را تصویر می‌کند. اما همان‌طور که خواهیم دید، مشکل دقیقاً از جایی آغاز می‌شود که همین اصول هنجاری جهان‌شمول و عقلانی خود منجر به ظهور بنیادگرایی می‌شوند.

واقع، اگر او در راستای منفی‌گرایی‌اش تمامی فهم‌های ممکن ما از امر مطلوب را منتفی بداند، نظریه‌اش به قدر کافی انتقادی نخواهد بود و بیشتر به شکل یک نظریه‌ی توصیفی و تبیینی در خواهد آمد، چون هر انتقادی ظاهراً با مقایسه‌ی وضع موجود با امر مطلوب (به واسطه‌ی اصلی هنجاری) ممکن می‌شود و لذا نیازمند فهم یا برداشتی ضمنی از امر مطلوب است.^۷ مشکل دیگر این است که با وجود این منفی‌گرایی، همچنان در فلسفه‌ی آدورنو می‌توان گزاره‌های اخلاقی یا هنجاری یافت و این‌طور نیست که نظریه‌ی وی کاملاً عاری از قضاوت‌های هنجاری باشد. پس دوراهی غامضی که فلسفه‌ی آدورنو با آن روبروست این است که از یک سو، منفی‌گرایی او هر شکلی از هنجارمندی (در مقام حکم اخلاقی، معیار قضاوت، تصویری اتوپایی، ...) را پس می‌زند و از سوی دیگر، نقد که عنصر سرشت‌نمای فلسفه‌ی اوست، حاوی قضاوت‌های هنجاری و فهمی ضمنی از امر خوب و مطلوب است. بدین ترتیب، همان‌طور که فابین فرینهاگن^۸ نقل می‌کند، به نظر می‌رسد آدورنو، در برابر این معضل فلسفی، یا باید از جنبه‌ی منفی‌گرایانه‌ی نظریه‌اش دست بشوید، که به مثابه از دست دادن یکی از موضع‌های بنیادین فلسفه‌اش خواهد بود، و یا این‌که هر ردپایی از هنجارمندی را از فلسفه‌ی خود پاک کند (که این هم بنیادهای نقد را متزلزل خواهد کرد).

این شمایی کلی از نقد نسل دوم و سوم مکتب فرانکفورت به نسل اول بود که به مقاله‌ها و بحث‌های بسیاری انجامیده است؛ برخی همراه با هابرماس و هانت این نقد را به آدورنو وارد می‌دانند و برخی دیگر، در دفاع از آدورنو، این نقدِ نسل سوم را ناشی از بدفهمی تفکر آدورنو می‌دانند. در این مقاله، می‌کوشم نشان دهم که چرا فلسفه‌ی آدورنو، برخلاف ادعای هابرماس و هانت، دچار تناقض درونی نیست و در تفکر وی، چطور می‌توان نقد را بدون تکیه زدن بر اصلی هنجاری و بدون داشتن معیاری غایی از سلامتی پیش برد.

⁷ Fabian Freyenhagen (2009), "No Easy Way Out: Adorno's Negativism and the Problem of Normativity." In *Nostalgia for a Redeemed Future*. John Cabot University Press, pp. 50-51.

⁸ Ibid., pp. 50-51.

در ضمن، این بحث در فضای ادبیات مارکسیستی هم به کار می‌آید چرا که همین نقد شامل حال مارکس هم شده: این که آیا پیش از داشتن تصویری دقیق از سازوکارهای جامعه‌ی کمونیستی می‌توان دست به نقد سرمایه‌داری و مقاومت و مبارزه زد؟

پیش از هر چیز، باید ببینیم چرا آدورنو اساساً از ایدئال‌های هنجاری، از ارائه‌ی مدل‌ها یا معیارهای

هنجاری حذر می‌کند؟

بخش اول: استبداد هنجاری

آدورنو نسبت به بنیادهای هنجارینی که به نحوی عقلانی ساخته و پرداخته شده‌اند بدبین است. تجربه‌های تاریخی فاشیسم و استالینیسم به نوعی بیان‌گر ورشکستگی فرهنگ بشری بودند؛ ورشکستگی عقل و تمامی هنجارهایی که تا به حال برقرار کرده بود. تاریخ نشان داد که آرمان‌های عقلانی عصر روشنگری، نه تنها در برقراری تمدن و عدالتی جهان‌شمول توفیقی نیافتند، بلکه انسان را به سوی توحش و فاشیسم سوق دادند. پس از چنین تجربه‌ی تاریخی‌ای، آدورنو به بنیان‌های اخلاق در جامعه‌ی مدرن بدبین است و بداهت هنجارهای اخلاقی را زیر سوال می‌برد.⁹ از دید آدورنو، هرآنچه به‌طور هنجاری خوب یا درست به نظر می‌رسد، چنانچه در معرض نقد مداوم و فراگیر قرار نگیرد، خود به امری مسموم و شر بدل می‌شود.¹⁰ مثلاً چنانچه ایدئال‌هایی مثل دموکراسی، آزادی بیان، یا حتی مارکسیسم در معرض چنین نقد مداومی نباشند، بدل به هنجارهایی سفت و سخت و جهان‌شمول خواهند شد که همگان را وادار به سازش‌گری و سازگاری با این هنجارها خواهند کرد و به‌جای پی‌ریزی یک آرمان‌شهر به ظهور اشکال گوناگونی از تمامیت‌خواهی و

⁹ Theodor W. Adorno (1963), *Probleme der Moralphilosophie*, Berlin Suhrkamp, p. 30.

¹⁰ James Gordon Finlayson (2009) "Morality and critical theory: On the normative problem of Frankfurt School social criticism." *Telos* 146 (7):41, p. 25.

بنیادگرایی خواهند انجامید. در واقع، از این منظر آدورنو را می‌توان کنار کانگیلم و فوکو قرار داد که تأکید می‌کردند هنجارها یا نرم‌های اجتماعی با نرمال کردن انسان‌ها مرتبط‌اند. نرم‌ها سوژه‌ها را نرمال، استاندارد و هم‌سان می‌کنند. نرم‌ها یا نرمالیزاسیون‌ها افراد را در چارچوب‌هایی از پیش تعیین‌شده می‌چنانند و طلب سازگاری و سازش می‌کنند. بنابراین هنجارها یا نرم‌ها با تمایلی که به نرمال کردن و منقاد کردن سوژه‌ها دارند و از آن حیث که سازش‌گری همگانی را طلب می‌کنند، در برابر نقد سفت و سخت می‌شوند. آدورنو در نقد اجتماعی خود به ایدئال‌های هنجاری متوسل نمی‌شود چرا که دقیقاً نقد وی متوجه فرایند صلب‌شدگی همین ایدئال‌هاست. اجازه دهید با مثال تاریخی «سیاست هویتی»^{۱۱} ارتباط نرم (هنجار)، نرمال‌سازی و انقیاد را روشن‌تر کنیم.



اکسل هانت و برخی از متفکرانی که اصرار داشتند برای برقراری عدالت باید ابتدا بنیادهای هنجاری را بنا کرد، می‌گفتند جامعه باید به‌نحوی سازمان یابد که در آن اقلیت‌های قومی، نژادی، دینی، جنسی و غیره، به‌عنوان گروه‌هایی که حق زیست برابر و عادلانه دارند، بازشناخته شوند. مفهوم بازشناسی^{۱۲} میراثی فیشته‌ای-هگلی دارد و نشان می‌دهد خودآگاهی تنها وقتی تقویم می‌یابد که برای یک آگاهی دیگر وجود داشته باشد. در واقع، تقویم آگاهی تنها وقتی که توسط دیگری بازشناخته می‌شود کامل می‌شود. پس، آگاهی ما در گروه‌های درون‌نگری نیست و تنها وقتی به‌مثابه یک خودآگاهی مستقل قوام می‌یابد که توسط دیگری بازشناخته شود. ما همواره خود را با میانجی دیگری بازمی‌شناسیم. این میراث مفهومی و «نزاع برای بازشناسی»^{۱۳} در «دیالکتیک سرور-بنده» هگل مبنایی مفهومی بود برای متفکرینی مانند چارلز

¹¹ identity politics

¹² recognition

¹³ struggle for recognition

تیلور^{۱۴} و اکسل هانت^{۱۵} تا سیاست مبتنی بر بازشناسی برابر^{۱۶} را نظریه‌پردازی کنند؛ نظریه‌ای که بازشناسی برابر و عادلانه‌ی همه‌ی گروه‌های هویتی را به‌عنوان اصلی هنجاری تعریف می‌کرد. در ضمن، این نظریه‌پردازی بازتاب جنبش‌های مختلف اجتماعی نیز بود؛ مثل جنبش‌های فمینیستی، ال.جی.بی.تی^{۱۷} و غیره که اتفاقاً مطالبه‌ی اصلی‌شان بازشناسی هویت‌شان بود: هویت سیاه، زن، یهودی، مسلمان، هم‌جنس‌گرا، ... بدین ترتیب، به‌زعم هانت، ایده‌ی بازشناسی می‌توانست در نقش یک اصل هنجاری ظاهر شود که قادر بود به‌عنوان معیاری جهان‌شمول مشخص کند کدام جوامع عدالت‌محورند و کدام جوامع چنین نیستند. در این چارچوب، اصل هنجاری بازشناسی دقیقاً معیاری به‌دست می‌داد تا خوب را از بد، سره را از ناسره جدا کنیم و سپس، در وهله‌ی بعد، با توسل به این معیار بتوانیم جوامع را نقد کنیم. تا اینجای کار به‌ظاهر مشکلی در کار نیست. اما مشکل درست از جایی آغاز می‌شود که خود این اصول هنجاری، از آن حیث که تمایل به جهان‌شمول شدن دارند، غالباً فراتر از نقد می‌ایستند و نقدناپذیر می‌شوند. در این نمونه، هم تجربه‌های تاریخی پشت سر گذاشته شده و هم تحلیل‌های انتقادی پیرامون آن نشان داده‌اند «سیاست هویتی» که قرار بود عدالت را برای اقلیت‌ها به ارمغان بیاورد خود مایه‌ی گسترش نابرابری‌های دیگری شد. مشکل اول این بود که وقتی گروه‌های هویتی در رابطه با خصیصه‌های خاص خود مطالبه‌ی بازشناسی می‌کردند، این خصیصه‌ها می‌توانستند به‌تدریج به‌عنوان ویژگی‌های ضروری و سرشت‌نمای این گروه‌ها قلمداد شوند. بدین ترتیب، هر عضوی که تمامی این خصیصه‌ها را نمایندگی نمی‌کرد با احتمال حذف شدن از گروه روبرو می‌شد و طلب هماهنگی و اتحاد درون‌گروهی می‌توانست به یک زورگویی درون‌گروهی منجر شود.



¹⁴ Charles Taylor (1994), "The Politics of Recognition," in *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Ed. Amy Gutmann. Princeton: Princeton University Press.

¹⁵ Axel Honneth (1995), *The Struggle for Recognition: The Grammar of Social Conflicts*, Cambridge: Polity.

¹⁶ politics of equal recognition

¹⁷ LGBT (Lesbian, gay, bisexual, transgender)

همان‌طور که کوام آنتونی اپیا^{۱۸} در پاسخ به مقاله‌ی تیلور نوشت، گروه هویتی سیاهان می‌توانست تجربه‌ای از ارزش بودن و شأن انسانی به سیاهان ببخشد، اما در عین حال شیوه‌ی «درستی» از سیاه بودن را مطلوب می‌شمرد و لذا از اعضای جامعه‌ی سیاهان انتظار هماهنگی با آن شیوه‌ی درست را داشت. بدین ترتیب، آن‌هایی که نمی‌توانستند تصویر یک «سیاه اصیل» را، آن‌طور که در گروه ترسیم شده بود، برآورده کنند با طرد و حذف روبرو می‌شدند. بنابراین گروهی که اساساً شکل گرفته بود تا تجربه‌ی *بازشناسی* را به آن‌ها هدیه دهد، بار دیگر آن‌ها را با طرد و حذف مواجه می‌کرد.

مشکل دیگر این بود که این گروه‌های هویتی، در فضای حاکم «ما و دیگری»، همدیگر را به رسمیت نمی‌شناختند و امکان گفتگو و یا همکاری میان گروه‌ها رنگ می‌باخت. از طرفی، این گروه‌ها پس از مدتی، هر عضوی را که گروه را نقد می‌کرد به عنوان «خائن» یا «منافق» می‌شناختند-چرا که با نقد گروه گویی در جبهه‌ی دشمن/دیگری قرار می‌گرفت-و به محض قرار گرفتن تحت این عنوان، نقدها به‌طور خودکار غیرموجه و نامشروع می‌شدند. نقد همواره آرمان وحدت این گروه‌ها را به خطر می‌انداخت و به‌عنوان عنصری که در اتحاد منسجم آن‌ها شکاف می‌اندازد، منع می‌شد. پس می‌بینیم که یک اصل هنجاری که در ابتدا، معیار و ایدئال هنجاری مناسبی برای عدالت به‌شمار می‌آمد، می‌تواند کارکردهایی برخلاف آرمان اولیه‌اش پیدا کند. در واقع، نقد ریشه‌ای‌تر این موضوع را می‌توان نزد جودیت باتلر یافت که متأثر از فوکو، خود جنسیت و دیگر اشکال هویتی را حاصل و تحت سیطره‌ی روابط موجود قدرت می‌داند. به نظر باتلر، هویت جنسی برساخته‌ی روابط قدرت است و مطالبه‌ی *بازشناسی* این هویت، مستلزم تن دادن به ساختارهای قدرت موجود خواهد بود و لذا هیچ امکان و مجالی برای نقد وضع موجود فراهم نخواهد کرد.^{۱۹} بدین ترتیب، باتلر هر گونه تلاش برای عزیمت کردن از مفهومی کلی و جهان‌شمول از هویت «زن» را، به‌عنوان بنیادی

¹⁸ Kwame Anthony Appiah (1994), "Identity, Authenticity, Survival: Multicultural Societies and Social Reproduction," *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Ed. Amy Gutmann. Princeton: Princeton University Press.

¹⁹ Judith Butler (1992), "Contingent Foundations: Feminism and the Question of 'Postmodernism,'" pp. 15-16.

برای جنبش‌های فمینیستی، منتفی می‌داند. همین غفلت «سیاست هویتی» نسبت به روابط قدرتِ مندرج در ساختارهای موجود اجتماعی و اقتصادی، در مدارا یا بی‌تفاوتی‌شان نسبت به روابط سرمایه‌دارانه هم نمود پیدا می‌کند. نقد و مبارزه‌ی این گروه‌های هویتی غالباً معطوف به سرمایه‌داری نبوده و در نتیجه، مثلاً فمینیسم که قرار بود آزادی بیشتری برای زنان دست‌وپا کند در نهایت، منجر به ادغام و ذوب شدن زن‌ها در نظام بازار شد. پس از این اتفاق، دیگر مسئله این نیست که حال زنان هم می‌توانند جذب بازار شوند؛ بلکه دیگر زنان گریز و گزیری ندارند جز این که پا به پای مردان در این ساختار حل شوند و در نتیجه، به جای تحقق آزادی، باز و به شکلی دیگر به بند کشیده شده‌اند.

به همین خاطر است که آدورنو از علم کردن اصول هنجاری جدید حذر می‌کند و در عوض می‌کوشد لحظه‌هایی را که خود اصول اخلاقی و هنجاری جامعه را خفه و یک‌دست می‌کنند برملا کند. در واقع، همان‌طور که خواهیم دید، در نگاه آدورنو، نه تنها اصول هنجاری‌ای که صلب و شی‌ءواره شده‌اند معیار و مبنایی برای تشخیص پاتولوژی‌های اجتماعی نیستند، بلکه خود یکی از نموها و علائم پاتولوژیک‌اند. در واقع، این بیماری در صلب‌شدگی ریشه دارد که نقد و تفکر را مسدود و ناممکن می‌کند، توده را با خود همراه می‌کند و در فضای عمومی اخته و یک‌شکل ذوب می‌کند.

حال، حتی اگر تا این‌جا با آدورنو همراه باشیم که اصول هنجاری متصلب نیازمند شکاف نقد است، اما هنوز این پرسش به جای خود باقی است که این نقد بر چه اساسی استوار خواهد بود؟ آیا نقد خود همین اصول هنجاری نیازمند یک منظر یا جایگاه هنجاری دیگری نخواهد بود تا بر مبنای آن بتواند نقد اجتماعی را پیش ببرد؟

به‌عنوان گام نخست، چنان‌چه در نظریه‌ی انتقادی آدورنو (و هم‌چنین مارکس) دقیق شویم می‌بینیم که در بسیاری از موارد (و البته نه همیشه) نقد وی، در واقع، سنخی از «آشکار کردن»^{۲۰} است. نقد در بسیاری از موارد، صرفاً افشا کردن امری است که به‌صورت تاریخی پنهان شده، عیان کردن امری که به‌نحوی ساختاری نهان و مستور شده است. و نکته‌ی مهم این‌جاست که چنین نقدی، به‌مثابه‌ی گونه‌ای آشکارسازی، چندان نیازی به یک بنیاد هنجاری ندارد. اما آن‌چه پنهان شده چیست؟ و نقد چگونه فاش می‌کند؟

بخش دوم: جوکر و تهوع

در مراسم اسکار ۲۰۲۰، یواکین فینکس^{۲۱}، بازیگر فیلم جوکر، پس از گرفتن جایزه‌اش نطقی کرد که بخشی از آن تاحدی ناجور به‌نظر می‌رسید. او تصویری را ترسیم کرد و گفت: «ما به طبیعت می‌رویم، منابع‌اش را پارو می‌کنیم. احساس می‌کنیم حق داریم به‌طور مصنوعی یک گاو را باردار کنیم و وقتی بچه‌اش متولد می‌شود آن را می‌دزدیم، با وجود این‌که ناله‌های اندوه‌بارش غیرقابل کتمان است. بعد شیرش را می‌گیریم که برای گوساله‌اش بوده، و آن را درون قهوه و سیرپال خود می‌ریزیم.» این روایت ناجور فینکس صحنه‌ای را به‌تصویر می‌کشد که احتمالاً قرار نبوده عیان شود و خاطرمان را در مراسمی چون اسکار مکدر کند. این تصویر ناراحت‌کننده از یک کالای روزمره مثل شیر قرار بوده پشت آگاهی خیالی و کاذب ما از کالاها مخفی بماند. در واقع، دقیقاً سرشت آزاردهنده‌ی این تصویر است که پنهان کردنش را ضروری می‌کند. تصور کنید دفعه‌ی بعد که می‌خواهیم از مغازه‌ای مدادی بخریم، در کنار قیمت آن با یک سری عکس روبرو شویم: عکس کارگران در حالی که از آهن فولاد می‌سازند، عکس آن‌هایی که از فولاد اره می‌سازند، کسانی که در حال بریدن درخت‌اند، آن‌هایی که بخش چوبی مداد را می‌سازند، کارگرانی که در معادن آمریکای جنوبی

²⁰ disclosing

²¹ Joaquin Phoenix

گرافیت استخراج می‌کنند، کارگرانی که در مالایا قسمت پاک‌کن را تولید می‌کنند، کسانی که مداد را رنگ می‌کنند، و قس علی‌هذا. این تصویری است که به طرز مطایبه‌آمیز در سخنرانی معروف میلتن فریدمن^{۲۲} که از جادوی سرمایه‌داری می‌گوید مستتر است (حال آن‌که این جادو تنها با یک استثمر فراگیر ممکن می‌شود). حال تصور کنید هنگام خریدن مداد در کنار قیمت کالا با این سری از عکس‌ها روبرو شویم. احتمالاً اولین چیزی که تجربه خواهیم کرد این است که قیمت یا «ارزش مبادله»ی این کالا نمی‌تواند پاسخگوی کار همه‌ی این کارگران باشد. این تصویر ناجور، مانند تصاویر ممکن هم‌بسته با هر کالا، پشت نقاب «ارزش مبادله» که به‌مثابه خصیصه‌ی درونی، عینی و طبیعی خود محصول جلوه می‌کند پنهان می‌شود و بدین ترتیب، استثمر سیستماتیک را که شرط بقای این ساختار است مخفی می‌کند. حال، وقتی تنها یک مداد یا مقداری شیر ما را با چنین تصاویر آزاردهنده‌ای روبرو می‌کند، تصور کنید تصویر پنهانی‌ای که پشت کل مراسم اسکار، با آن زرق‌وبرق غریبش، نهان مانده چه تصویر هولناکی خواهد بود. اگر تصویر تکان‌دهنده‌ای را که کل این مراسم مجلل را ممکن می‌کند ببینیم، احتمالاً این ضیافت باشکوه تبدیل به تجربه‌ای تاب‌نیاوردنی از انزجار، تهوع و سرگیجه خواهد شد.

حال، کاری که نقد می‌تواند انجام دهد دقیقاً نقاب برافکندن از این تصاویر است. یعنی آشکار کردن شرایطی که ساختارهای حاکم را ممکن کرده‌اند، فاش کردن شرایطی که استثمر سیستماتیک را ممکن می‌کنند. مواجه شدن با این تصاویر عیان‌شده رنج‌آور است. پس نقد آشکارساز رنج کشیدن را هم بار دیگر ممکن می‌کند، رنج جمعی‌ای که پشت بازنمایی منسجم هستی اجتماعی سر شده و از کار افتاده است؛ کلیت منسجمی که رنج را همواره به دیگری واگذار می‌کند و با تولید آگاهی خیالی و کاذب رنج کشیدن را ناممکن می‌کند. البته مشخص است که این مثال اسکار و نطق فینکس، بدون اتصالش به برخی مفاهیم محدودیت‌های واضحی دارد. در واقع، آشکارسازی واقعی در نقد و به‌واسطه‌ی خلق شبکه‌ای از مفاهیم

²² Milton Friedman

ممکن می‌شود. نقد با آفرینش مفاهیم امری را که پیش از این پشت نقاب رفته بود، رؤیت‌پذیر می‌کند. نقد با خلق مفاهیم جدید است که آشکار می‌کند. مثلاً مفاهیم مارکس اغلب اوقات چنین کارکردی دارند و نقد اقتصاد سیاسی یا نقد ایدئولوژی شرایط امکان سرمایه‌داری را که پشت زیست روزمره‌ی ما پنهان شده آشکار می‌کند. اجازه دهید با مرور دو مفهوم پایه‌ای مارکس، ارزش کالا و ارزش مبادله، چند و چون آشکارسازی نقد را روشن‌تر کنیم. در ضمن، به یاد داریم که موضوع نقد به‌مثابه آشکارسازی را پیش کشیدیم تا امکان نوعی از نقد را بررسی کنیم که نیازی به بنیادهای استوار هنجاری ندارد.

مارکس با مفهوم‌پردازی انتقادی خود آشکار کرد که چگونه «ارزش مبادله» همچون نقابی «ارزش» کالا را خنثی کرده و خود را به‌منزله‌ی یک خصیصه‌ی درونی و عینی خود کالا جا می‌زند. مارکس در **سرمایه** نشان داد آن‌چه در مبادله‌ی کالاها رخ می‌دهد این است که ارزش مبادله یا قیمت یک کالا یک این‌همانی انتزاعی را به چیزهای غیراین‌همان تحمیل می‌کند، به‌طوری‌که هیچ‌یک از کیفیت‌های محصول در مبادله به بیان در نمی‌آید. به دنبال این همانندسازی انتزاعی روابط نابرابر و ناین‌همان میان انسان‌ها هم‌طوری بازنمایی می‌شوند که گویی روابطی برابر میان چیزها و ابژه‌ها هستند. بدین ترتیب، مثلاً رابطه‌ی نابرابر میان مالک ابزار تولید و کارگر مزدی به‌مثابه یک رابطه‌ی برابر و این‌همان بین کار انتزاعی کمی‌شده‌ی کارگر و پول پرداخت‌شده توسط مالک-یعنی رابطه‌ای برابر میان چیزها-بازنمایی می‌شود. در واقع، ارزش مبادله طوری بازنمایی می‌شود که گویی نتیجه‌ی نیروی کار نبوده و خصوصیت درونی خود کالا است. همین‌جاست که شرایط امکان به‌طور ساختاری و درونی پشت نقاب می‌روند و مقدمات استثمار همگانی و جهان‌شمول را فراهم می‌کند. نقد مارکس امری را که به‌طور ساختاری و سیستماتیک پشت نقاب ارزش مبادله رفته است بار دیگر آشکار و رؤیت‌پذیر می‌کند.

ارزش مبادله با منتزع کردن خود از نیروی کار و «ارزش» کالا منجر به نوعی استقلال و خودمختاری کالا می‌شود. این استقلال و خودمختاری خیالی را مارکس «بت‌وارگی کالا»^{۲۳} می‌خواند. درست مانند یک بت -شیء بی‌جانی که به آن نیروهایی غیبی و سحرآمیز اعطا شده- طی مبادله به کالا هم استقلالی بت‌واره اعطا می‌شود. کالا گویی زندگی مستقل خود را پیدا می‌کند. پدیده‌ی بت‌وارگی تبعات اجتماعی و فرهنگی گسترده‌ای دارد و این لوکاچ است که در **تاریخ و آگاهی طبقاتی** به این تبعات می‌اندیشد. لوکاچ از واژه‌ی شیء‌وارگی^{۲۴} استفاده می‌کند و در فصلی با عنوان «شیء‌وارگی و آگاهی پرولتاریا» مفهوم بت‌وارگی مارکس را، در کابردی وسیع‌تر، به آگاهی انسان و کل جامعه و فرهنگ نسبت می‌دهد. در جامعه‌ای که کالا به اصل سازمان‌دهنده‌ی جهان شمول و فراگیر تمامی عرصه‌های جامعه و فرهنگ تبدیل شده است، آگاهی بشر هم بت‌واره می‌شود. این همان پاتولوژیک شدن آگاهی است که در مقدمه‌ی بحث به آن اشاره کردیم. پس مارکس، با مفاهیمی چون «ارزش کالا» و «ارزش مبادله» ساز و کاری را که موجب می‌شود آگاهی «خصیصه‌های اجتماعی نیروی کار» را با «خصیصه‌های عینی محصول» خلط کند، آشکار می‌کند. این مفهوم‌پردازی انتقادی نشان می‌دهد که در زیست روزمره و رویارویی با کالاها، آگاهی ما ارزش مبادله را با ارزش درونی در کالا اشتباه می‌گیرد؛ این مفهوم آشکار می‌کند که بت‌وارگی کالا نیروی کار صرف شده و شیوه‌های استثمار و بهره‌کشی را که اقتصاد سرمایه‌دارانه را ممکن می‌کنند پنهان می‌کند. حال، نکته این‌جاست که این نقد، به‌مثابه کنشی آشکار کننده، نیازی به یک ایدئال هنجاری ندارد. برای آشکار کردن آن‌چه به‌طور ساختاری پنهان شده، نیازی نیست به اصلی هنجاری و یا به تصویری از جامعه‌ی آرمانی تکیه کنیم. مارکس برای پیش بردن نقد خود مجبور نیست ابتدا تعریفی عقلانی و هنجاری از عدالت به‌دست دهد و سپس با مقایسه‌ی جامعه‌ی کنونی با آن، معیار عدالت جامعه را نقد کند (این می‌تواند پاسخی اولیه و موقتی به ایراد کسانی باشد که مدعی‌اند نقد مارکس اعتبار روش‌شناسانه ندارد چون مبتنی بر یک بنیاد

²³ commodity fetishism

²⁴ reification

هنجاری جهان‌شمول نیست). در این‌جا نقد صرفاً آن‌چه را که به‌طور تاریخی پشت نقاب رفته رؤیت‌پذیر می‌کند. در ضمن، ناگفته پیداست که آن‌چه پشت نقاب رفته و با نقد فاش می‌شود حقیقت یا باطنی افلاطونی نیست؛ بلکه شرایط امکان نظم موجود است.

آدورنو هم در بسیاری از موارد هنگام نقد، در واقع، در حال آشکار کردن شرایطی است که شکل‌های گوناگون اقتدارگرایی را ممکن می‌کند. آدورنو مفهوم مارکسی-لوکاچی «بت‌وارگی» را گسترش می‌دهد و مفهوم «شیء‌وارگی» را در مورد خود تفکر و قوه‌ی عقل به‌کار می‌برد. آن‌چه آدورنو «تفکر این‌همانی»^{۲۵} می‌خواند ناظر به همین تصلب و شیء‌واره شدن خود فکر است. تفکر این‌همانی با مفاهیمی^{۲۶} کار می‌کند که کارشان «طبقه‌بندی» است؛ طبقه‌بندی چیزها، اشیاء، آدم‌ها، ... این مفاهیم، که از زمان ارسطو با تفکر آمیخته‌اند، امر فردی و جزئی را ذیل یک مفهوم کلی می‌گنجانند و بدین ترتیب، افراد متفاوت و منحصر‌به‌فرد را با یک مفهوم کلی این‌همان می‌کنند. به همین معنا تفکری که با این مفاهیم گره می‌خورد تفکر این‌همانی است، تفکری که یکسان و این‌همان می‌کند. حال، نقد آدورنو این است که تفکر این‌همانی زمینی حاصل‌خیز است برای شکل‌های گوناگونی از سلطه‌ی خشونت‌آمیز، چرا که «اصل هم‌ارزی»^{۲۷}، اصلی که چیزها و آدم‌ها را هم‌ارز می‌کند، بنیاد کتمان‌ناپذیر بهره‌کشی سرمایه‌داری و هم‌چنین فاشیسم است؛ اصلی که طبق آن «افراد به نمونه‌ای صرف از نوع خود تنزل پیدا می‌کنند»^{۲۸} این تنزل و تقلیل فرد و فردیت کاملاً هم‌راستا با منطق سرکوب است. یکی از اصولی که فاشیسم بر اساس آن پروپاگاندا‌ی خود را پیش می‌برد این بود که هویت یک ملت مقدم است بر هویت افراد و لذا از بین رفتن افراد (چه یهودی‌هایی که باید پاک می‌شدند و چه فاشیست‌هایی که در این راه فدا می‌شدند) در راستای پاک و پیراسته شدن این سوژکتیویته‌ی جمعی

²⁵ identity thinking

^{۲۶} واضح است که این برداشت از مفهوم (به‌مثابه طبقه‌بندی) با برداشت بالا از مفهوم (که نقد را ممکن می‌کند) متفاوت است.

²⁷ The principle of equivalence

²⁸ Theodor W. Adorno (1966), *Negative Dialectics*. Translated by E. B. Ashton. London: Routledge and Kegan Paul, p.146.

مشروع است. بنابراین، آدورنو رگه‌ها و ردپایی از فاشیسم را در هر تفکر این‌همانی‌ای که با مفاهیم هم‌ارز کننده سروکار دارد آشکار می‌کند. مفهوم تفکر این‌همانی روشن می‌کند که تفکر همواره ناپسندیده است؛ که این‌همان کردن ذاتاً نارسا و ناکافی است و بدین ترتیب، همواره عنصری «نااین‌همان» یا یک مازاد وجود دارد که به چنگ مفهوم در نمی‌آید، تفاوتی که همواره بیرون از تفکر می‌ماند.^{۲۹} باز این‌جا نقد در نظریه‌ی آدورنو به‌جای این‌که مبتنی بر بنیادی هنجاری باشد، تنها آشکارکننده‌ی همراهی ساختاری سلطه با عقلانیت است.

آدورنو و هورکهایمر در **دیالکتیک روشنگری**، نشان می‌دهند که چگونه سلطه با عقلانیت در هم تنیده شده و پشت نقاب آن پنهان شده است. به نظر آدورنو و هورکهایمر، «روشنگری» به یک دوره‌ی صرفاً تاریخی ارجاع نمی‌دهد، بلکه با کنش‌های فکری و عملی‌ای تعریف می‌شود که برداشت‌های اسطوره‌ای و جادویی از جهان را پس می‌زنند و از جهان اسطوره‌زدایی و افسون‌زدایی می‌کنند. این افسون‌زدایی از ابژه‌ها و جهان، با آرمان عقلانیت و محدود کردن خود به امور صرفاً عینی، هر چیز مازادی را از ابژه حذف می‌کند. ابژه به تمامی در تصرف عقل است و هیچ مازاد جادویی یا اسطوره‌ای ندارد. این اسطوره‌زدایی از جهان فقط کنشی فکری نیست و با پیامدی عملی هم پیوند می‌خورد: سلطه بر طبیعت. وقتی از همه چیز افسون‌زدایی می‌شود هیچ امر مقدس و جادویی‌ای باقی نمی‌ماند و لذا همه چیز می‌تواند مصرف و مبادله شود. هر چیزی می‌تواند قیمتی داشته باشد. اما آن‌چه عقلانیت در فرایند تکوینش پنهان می‌کند نه سلطه بر طبیعت، بلکه شکل‌های دیگر سلطه‌اند که با آن‌گره خورده‌اند: سلطه بر طبیعت انسان و سلطه بر انسان‌ها، سلطه بر خود

^{۲۹} همین دغدغه نشان می‌دهد که چرا آدورنو به‌جای ساختن یک سیستم جامع و کامل فلسفی و آغاز کردن از اصول عقلانی کتمان‌ناپذیر سوژه، تمایل دارد با جزئیات روزمره و بی‌اهمیت آغاز کند، جزئیات مربوط به ابژه‌های فرهنگی، نحوه‌ی نشان‌گذاری شعرها، شکل ظاهری کتاب‌ها، شیوه‌های اجرا در موسیقی کلاسیک و تکیه‌کلام‌ها در فرهنگ عامه. آغاز کردن با این امور جزئی (به جای مفاهیم کلی) و تفسیر آن‌ها می‌تواند به ما چیزی درباره‌ی ساختار اجتماعی‌ای که این امور در آن بروز پیدا کرده‌اند بگوید. برای آدورنو این جزئیات بی‌اهمیت که معمولاً فلسفه کنار می‌گذارد، اهمیت فوق‌العاده‌ای دارند چرا که به سخن در آوردن این پدیده‌ها باعث خواهد شد تجربه‌ی اجتماعی ما به تدریج آشکار شود. البته به‌نظر آدورنو تفکر نمی‌تواند تماماً از چنگ مفاهیم این‌همانی رها شود، اما آغاز کردن با امور جزئی به‌جای امور کلی می‌تواند روش تفکری باشد که نسبت به ناپسندگی خود و تقلیل‌ناپذیری امر نااین‌همان آگاه شده است.

و سلطه‌ی اجتماعی. در واقع، «هزینه‌ی سلطه بر طبیعت با طبیعی شدن سلطه‌ی اجتماعی پرداخت می‌شود».³⁰ هزینه‌ی سلطه بر طبیعت با انقیاد تام سوژه به تقسیم‌بندی‌ها و سلطه‌ی اجتماعی پرداخت می‌شود، انقیادی که به قدرت خدمت کرده و آن را ممکن می‌کند. حال، نقش نقد در **دیالکتیک روشنگری** آشکار کردن این هم‌دستی عقلانیت و سلطه است و چگونگی طبیعی و درونی شدن سلطه‌ی اجتماعی که به‌طور ساختاری مخفی می‌ماند. البته آدورنو و هورکهایمر راه‌حل را در بازگشت به گذشته نمی‌دانند، چرا که نشان می‌دهند همان‌طور که عقلانیت همواره به دل اسطوره می‌غلطد-مثل بت‌سان شدن کالا که نمونه‌ای است از مندرج بودن اسطوره و جادو در دل روشنگری-اسطوره هم همواره دقایقی عقلانی داشته است. این امر خود را در تحلیل آن‌ها از ساز و کار پدیده‌ی «قربانی» و «درونی کردن قربانی» به‌خوبی نشان می‌دهد. آن‌ها ادعا می‌کنند که «تاریخ تمدن تاریخ درونی کردن پدیده‌ی قربانی است».³¹ آدورنو و هورکهایمر نشان می‌دهند که «بت‌وارگی کالا»، «تفکر این‌همانی»، و «تقویم سوژه‌ی مدرن» همگی در پدیده‌ی اسطوره‌ای قربانی کردن حضور داشته‌اند. قربانی کردن همواره مستلزم جایگزینی یک موجود با موجودی دیگر است و از این حیث منطق مبادله‌ی کالا را در خود به‌طور مستتر دارد. در ضمن، قربانی همواره به‌عنوان موجودی که نمایندگی می‌کند قلمداد می‌شود و نه یک فرد با فردیتی خاص. قربانی نماینده‌ی چیزی است که ذیل آن قرار می‌گیرد و لذا با تفکر این‌همانی گره می‌خورد. در نهایت، ساختار قربانی با تقویم سوژه هم پیوند می‌خورد. در قربانی کردن به قربانی وعده‌ی جاودانگی می‌دهند. اگو هم وجود خود را وامدار قربانی کردن لحظه‌ی حال برای آینده است. درونی شدن پدیده‌ی قربانی به همین معناست. همان‌طور که در آیین قربانی به قربانی نوید جاودانگی می‌دهند، قربانی درونی شده هم به اگو وعده می‌دهد که با قربانی کردن لحظه‌ی حال قادر خواهد بود خود را تا ابد حفظ کند. این تحلیل نشان می‌دهد که اسطوره و جادو هم دقیقاً رگه‌هایی

³⁰ Simon Jarvis (1998), *Adorno: A Critical Introduction*, New York: Routledge. p.27.

³¹ Max Horkheimer and Theodor W. Adorno (2002), *Dialectic of Enlightenment*, California: Stanford University Press, p. 45.

از عقلانیت داشته‌اند و آن‌ها هم به شکلی دیگر با سلطه درآمیخته بودند. پس روشنگری که همواره امر جزئی را قربانی امر کلی می‌کند، ما را از اسطوره و جادو جدا نکرده است چرا که ساختار عقلانیت مدرن در اسطوره و جادو مندرج بوده است. آنچه تغییر کرده، در واقع، شیوه‌ی گره خوردن عقلانیت با سلطه است.

جالب این جاست که پیوند نقد با فرایند آشکارسازی نه فقط در نقد اجتماعی آدورنو، بلکه در روش نقد فلسفی او به ایدئالیسم آلمانی هم قابل ردیابی است. آدورنو می‌گوید وقتی می‌خواهیم از ایدئالیسم آلمانی فراتر رویم، هر تلاشی برای بنیان نهادن یک نظام فلسفی جدید با اصول یقینی جدید (مثلاً یک ماتریالیسم) همچنان رگه‌هایی از ایدئالیسم را در خود خواهد داشت. زیرا چنین روشی با این پیش‌فرض پیش می‌رود که تفکر می‌تواند، مستقل از تاریخ و سنتش، دوباره از نو با بنیان‌هایی جدید شروع کند. چنین باوری به استقلال و خودمختاری سوژه که در هر اهمیتی برای بنیان‌نهادن یک فلسفه‌ی جدید نهفته است، چیزی نیست جز غلتیدن دوباره به ایدئالیسم. آدورنو مدعی است که چنین تلاش‌هایی برای فراتر رفتن از ایدئالیسم محکوم به شکست‌اند، چرا که از سنت و تاریخ منقطع شده و سناریوی «دیالکتیک روشنگری» را تکرار می‌کنند. به‌نظر آدورنو برای حل این معضل فقط می‌توان با نقد سنت پیش رفت. امکان یک فلسفه‌ی جدید فقط از طریق نقد سنت و نقد ایدئالیسم ممکن می‌شود و نه از طریق تلاش‌هایی آگاهانه و ایجابی برای تولید یک فلسفه‌ی جدید. به همین خاطر کتاب **دیالکتیک منفی** که قرار است متافیزیک آدورنو را ارائه کند، اساساً با نقد آغاز می‌کند: نقد کانت و هگل. در ضمن، این بحث روشن می‌کند که در این سطح نظری نقد چگونه با منفی‌گرایی گره خورده است. این که از لحاظ نظری نمی‌توان در مخالفت با ایدئالیسم به‌طور ایجابی فلسفه‌ی جدیدی بنا کرد (چون همچنان گرفتار ایدئالیسم خواهد بود) بیان‌گر منفی‌گرایی آدورنوی است و این که فقط با نقد می‌توان امکان‌های فراتر رفتن از ایدئالیسم را فراهم کرد، نشان می‌دهد چطور نقد و منفی‌گرایی به هم پیونده خورده‌اند (برعکس ادعای برخی شارحین آدورنو که همراهی نقد با منفی‌گرایی را تناقض‌آمیز می‌دانند). و حال، نکته‌ی قابل توجه این جاست که نقد ایدئالیسم را آدورنو به‌مثابه یک

«متاکریتیک»^{۳۲} پی می‌گیرد، نقدی به نقدِ کانتی، تلاشی برای آشکار کردن شرایط اجتماعی‌ای که خود ایدئالیسم کانتی را ممکن کرده‌اند. متاکریتیک یعنی به‌جای این که به‌شیوه‌ی کانت بپرسیم کدام مقولات فاهمه تجربه را ممکن می‌کنند، بپرسیم کدام واقعیت اجتماعی بروز مقولاتی خاص را موجب می‌شود. از دید آدورنو، مثلاً تضادهایی که در فلسفه‌ی کانت میان مفهوم و حساسیت یا فرم و محتوا وجود دارد بیان‌هایی از تضادهای واقعی اجتماعی هستند (از همین رو این تضادها را به این راحتی‌ها با مداخله‌ی اراده و قصد ایجابی برای فراتر رفتن از ایدئالیسم نمی‌توان پاک کرد). آدورنو تکرار می‌کند که آن‌چه در ایدئالیسم آلمانی با آن برخورد می‌کنیم، معمولاً «اشتباه»هایی فلسفی نیستند.^{۳۳} بلکه اتفاقاً ایدئالیسم بهره‌ای از حقیقت برده است، چرا که به واقعیت اجتماعی متضادی که از آن برخاسته شهادت می‌دهد و تضادهای واقعی اجتماعی را رؤیت‌پذیر و آشکار می‌کند.^{۳۴} در واقع، رمزگشایی مفاهیم انتزاعی ایدئالیسم در قالب یک متاکریتیک آشکارساز جنبه‌هایی پنهان از ساختار اجتماعی‌ای را که منجر به چنین مفاهیمی شده‌اند عیان می‌کند. مثلاً آدورنو در نقد مفاهیم استعلایی کانت و ارتباط این مفاهیم با واقعیت اجتماعی، نشان می‌دهد که ابژه‌ی کانتی که گویی به‌واسطه‌ی کنش مفاهیم محض فاهمه روی داده‌های حساسیت (همچون کنش فرمی انتزاعی و محض روی محتوای مادی خام) تولید می‌شود، مشابه تقویم کالا در جامعه‌ی سرمایه‌داری است که محصول «کار محض» یا همان «کار انتزاعی» است. در ضمن، آدورنو تحت‌تأثیر لوکاچ، تأکید می‌کند که جدایی سوژه و ابژه در تفکر نظری بورژوازی به‌نحوی بازتاب‌دهنده‌ی ساختار کالا در جامعه‌ی سرمایه‌داری است؛ کالایی که به‌مثابه ابژه‌ای پدیدار می‌شود که از کار کارگری که آن را تولید کرده جدا و منقطع شده است. همان‌طور که کالای بت‌واره از فرایندهای اجتماعی تولیدش بریده می‌شود، تفکر نظری بورژوازی هم به ابژه‌ی بت‌واره‌ای روی می‌آورد که فرایند تاریخی-اجتماعی‌ای را که به‌واسطه آن به‌وجود آمده مخفی

³² metacritique

³³ Jarvis, Adorno: A Critical Introduction, pp. 151-153.

³⁴ جاهایی که ایدئالیسم اشتباه کرده جایی است که این تضادها را به‌عنوان اموری تغییرناپذیر و ضروری ارائه کرده است و یا وقتی سعی کرده تضادها را پشت انسجام‌های منطقی پنهان کند.

می‌کند. بنابراین، می‌توان گفت تجربه‌ی اجتماعی در مفاهیم انتزاعی سنت فلسفی رسوب کرده است و نقد آشکارساز این ارجاع‌های ضمنی و پنهان به هستی اجتماعی را که در مفاهیم مندرج‌اند صراحت می‌بخشد.

پس تا این‌جا دیدیم که نقد به‌مثابه عملی آشکار کننده، چه در قالب نقد اجتماعی و چه به‌عنوان نقد نظری فلسفی، می‌تواند امری را که به‌طور تاریخی-اجتماعی پنهان شده بود رؤیت‌پذیر کند. آن‌چه به‌طور ساختاری پنهان می‌شود تصویری است معمولاً تاب‌نیاوردنی از شرایطی که سلطه را ممکن کرده است. در واقع، فقط به‌واسطه‌ی چنین مخفی‌سازی ساختاری‌ای است که درونی کردن سلطه و بهره‌کشی و استثمار جهان‌شمول ممکن می‌شود. منظور از پنهان‌سازی ساختاری این است که بیش و پیش از آن‌که این پنهان‌سازی قابل انتساب به فرد یا افرادی باشد در تار و پود خود ساختار و دقایق تکوینی‌اش ریشه دارد. و نقد حرکتی است معکوس، مقاومتی در برابر ناممکن کردن تجربه‌ی تضاد اجتماعی‌ای که پشت بازنمایی

خیالی منسجم پنهان شده است. به این معنا، نقد نیازی به یک اصل هنجاری ندارد. این نقد صرفاً آن‌چه را که پنهان شده بود آشکار می‌کند و به‌عنوان عملی سلبی یا منفی نیازی به یک بنیاد هنجاری ندارد تا به‌منزله‌ی نقطه‌ی مرجعی برای ارزیابی و مقایسه عمل کند. البته همان‌طور که دیدیم، نقد عملی تماماً منفی یا سلبی هم نیست، چرا که اساساً با آفرینش مفاهیم گره خورده که در واقع روی پوزیتیو و ایجابی نقد را نشان می‌دهد. بنابراین، بسط یک نظریه‌ی انتقادی، برخلاف آن‌چه برخی منتقدان آدورنو ادعا می‌کنند، بدون بنیاد هنجاری غیرممکن نیست. اما حال، پرسش‌های دیگری مطرح می‌شوند. این که نسبت نقد با امر هنجاری چیست؟ آیا نقد هیچ دقیقه‌ی هنجاری‌ای ندارد؟ جالب است که به‌نظر می‌رسد نظریه‌ی آدورنو خود حاوی دقیقه‌هایی هنجاری است. کم نیستند مواردی که آدورنو از جامعه‌ی مطلوب می‌گوید و یا حتی دستور اخلاقی می‌دهد (غیرممکن کردن بازگشت فاشیسم). چگونه این جنبه‌ی تفکر آدورنو را می‌توان در کنار منفی‌گرایی او و انتقاد تند و تیزش به اصول هنجاری جای داد؟ تا این‌جا نشان دادیم که نوعی از نقد می‌تواند وجود داشته باشد که بدون تکیه بر بنیادی هنجاری همچنان از انسجام نظری و روش‌شناختی

برخوردار باشد. اما در گام بعدی نشان خواهیم داد که نظریه‌ی انتقادی آدورنو هنجارمندی را به‌طور کلی کنار نمی‌گذارد بلکه به آن معنایی یکسره متفاوت می‌دهد.

بخش سوم: شکاف آینده

مواردی که نظریه‌ی آدورنو جنبه‌های ظاهراً هنجاری پیدا می‌کند مواقعی است که برای مثال از «رستگاری»^{۳۵} و یا از سوژکتیویته‌ی آزادی که هنوز متولد نشده حرف می‌زند؛ از جامعه‌ای که در آن تمامی نیازهای مادی به‌طور عادلانه برآورده می‌شوند، جامعه‌ای که در آن رنج ناشی از بی‌عدالتی جایی ندارد.^{۳۶} اما چه‌طور می‌توان با وجود منفی‌گرایی آدورنویی به این تصاویر اندیشید؟ در واقع، به‌نظر می‌رسد عبارتی که با آن شروع کردیم- «زندگی اشتباه را نمی‌توان به‌درستی زیست»- و آن‌چه در مورد منفی‌گرایی آدورنو گفتیم، از دسترسی ادراکی ما به چند و چون یک جامعه‌ی رستگار جلوگیری خواهد کرد.

برای حل این معضل بین مک‌دونالد^{۳۷} در کتاب اخیرش، **چه چیزی متفاوت خواهد بود؟**^{۳۸}، بین دو مفهوم درست (right) و صحیح (correct) تمایز قائل می‌شود و با مراجعه به متون دیگری از آدورنو، نشان می‌دهد که آدورنو ضرورتاً امکان اندیشیدن به زندگی درست را منتفی نمی‌داند. در عوض، آن‌چه آدورنو می‌گوید این است که «جایگزین زندگی اشتباه را نمی‌توان در زندگی یا آگاهی "صحیح" یافت،

³⁵ redemption

³⁶ Adorno, *Minima Moralia*, §100, §108.

³⁷ Iain Macdonald (2019), *What Would Be Different: Figures of Possibility in Adorno*, Stanford: Stanford University Press.

³⁸ این کتاب درباره‌ی مسئله‌ی هنجارمندی در آدورنو نیست و در واقع، به مفهوم امکان و امکان‌های مسدود شده (blocked possibility) در تفکر آدورنو می‌پردازد؛ اما با این حال خوانشی که در این کتاب از فلسفه‌ی آدورنو ارائه می‌شود قادر است ابزار لازم را برای پرداختن به مسئله‌ی هنجارمندی در آدورنو نیز فراهم کند.

”صحیح“ به معنای گونه‌ای هنجار تصحیح‌کننده که ما باید خود را با آن تنظیم کنیم.³⁹ در واقع، آنچه آدورنو نقد می‌کند مفهوم تصحیح (correction)، اصلاح یا یکسوسازی (rectitude) است؛ این که گویی یک تنظیم شدن و سازگاری صرف با مدل‌های هنجاری می‌تواند ناگهان همه‌ی مشکلات را حل کند. به نظر آدورنو تبعیت سرسختانه از مدل‌های هنجاری تصحیح‌کننده می‌تواند به راحتی ما را از فرایندهای فزاینده‌ای که مدام از ما طلب تنظیم‌شدن و سازش‌گری می‌کنند غافل کنند. در واقع، آنچه آدورنو نقد می‌کند بت‌واره شدن مدل‌های هنجاری است. پس از دید وی، همچنان می‌توان به اصولی هنجاری اندیشید، اما باید الگوهای خاص و تاریخی‌ای را که شکل‌گیری و بسط این اصول را ممکن کرده‌اند مدام رصد کرد تا جلوی شی‌ءواره شدن این اصول گرفته شود. مک‌دونالد ادامه می‌دهد، «پس اگر زندگی درست ممکن باشد، مطمئناً از تبعیت ما از یک چشم‌انداز واحد نشئت نمی‌گیرد، بلکه فقط از یک معاینه یا بررسی انتقادی قابل تجدید زندگی‌ای نشئت می‌گیرد که در اشتباه بودنش مصر است»⁴⁰؛ بررسی مدامی که انتقادی است و مکرراً قابل تجدید و نو شدن است. این واریسی پیوسته برای جلوگیری از بت‌واره شدن تصویر ما از زندگی رستگار است.

پس، آنچه آدورنو در قالب منفی‌گرایی‌اش ممنوع می‌کند، بر خلاف تصور فینلیسون و برخی مفسران دیگر، اندیشیدن به زندگی خوب یا رستگار نیست. آنچه او منع می‌کند بت‌واره شدن این تصویرهای هنجاری است، شی‌ءواره شدن در قالب معیاری متعال برای اصلاح و تصحیح که تنظیم و سازگاری زندگی‌ها را طلب می‌کند. آدورنو این تصاویر شی‌ءواره را منع می‌کند دقیقاً چون امکان نقد مداوم و مکرر را پس می‌زند و ناممکن کردن نقد به این معناست که امکان آشکار کردن آنچه را که به‌طور تاریخی مستور شده از دست می‌دهیم. در واقع، هر تصویر ثابت و صلب از زندگی صحیح و سالم، تصویری متعال که زندگی‌های ما باید خود را با آن تطبیق دهند، خود موجب بیماری است. به نظر آدورنو، نمونه‌های تاریخی کمونیسم اکثراً

³⁹ Macdonald, *What Would Be Different*, p. 2.

⁴⁰ Macdonald, *What Would Be Different*, p. 2.

به این دلیل شکست خورده‌اند که از فرایند مدام و تجدیدپذیر خودانتقادی دست شستند. کمونیسم به‌عنوان یک آرمان‌شهر وقتی بت‌واره می‌شود به غایتی در خود بدل می‌شود، مستقل و خودمختار شده و امکان نقد را نیز سد می‌کند. نقد جدّ و جهدی است برای مقاومت در برابر این بت‌وارگی. برای دقیق‌تر شدن فرایند شی‌وارگی می‌توانیم به مفهوم آدورنویی «دیالکتیک طبیعت-تاریخ» رجوع کنیم.

در تفکر آدورنو «طبیعت-تاریخ» مفهوم پیچیده‌ای است. اما یکی از جنبه‌های این مفهوم را، همان‌طور که مک‌دونالد تأکید می‌کند، می‌توان در مقاله‌ی *ایده‌ی تاریخ طبیعی*^{۴۱} جست. این‌جا مفهوم «طبیعت» ربطی به فهم روزمره‌ی ما از طبیعت یا برداشت علمی آن ندارد. طبیعت می‌تواند به یک باور، یک آیین، فرمان و یا قانون ارجاع دهد، وقتی که هر یک از این‌ها با یک ضرورت دائمی و تخطی‌ناپذیر گره می‌خورند. طبیعت هر آن چیزی است که خود را به‌مثابه ضرورتی مطلق ارائه می‌کند، در حالی که ضرورتش صرفاً در بستری اجتماعی-تاریخی قوام یافته است. طبیعت خود را به‌منزله‌ی پدیده‌ای با ضرورتی مطلق و کتمان‌ناپذیر جا می‌زند، در حالی که ضرورتش صرفاً تاریخی و لذا نسبی است. طبیعت امر تاریخی‌ای است که همچون طبیعت طبیعی و ضروری شده است. در مقابل، «تاریخ» حرکتی است معکوس حرکت فوق؛ حرکتی بر خلاف طبیعی شدن. آدورنو می‌نویسد: تاریخ «با بازتولید صرف آن‌چه همواره بوده است امر این‌همان را به ارمغان نمی‌آورد، بلکه حرکتی است که در آن امر نو روی می‌دهد؛ تاریخ از طریق آن‌چه در آن به‌مثابه امر نو اتفاق می‌افتد، سرشت راستین خود را به‌دست می‌آورد».^{۴۲} همان‌طور که مک‌دونالد تأکید می‌کند، تاریخ فقط به گذشته ارجاع نمی‌دهد، بلکه با ظهور امر نو هم گره خورده است، امر نویی که تاریخ را، همزمان با فروشکستن طبیعت، می‌سازد. بنابراین، در خوانش مک‌دونالد، تاریخ حاوی دو دقیقه است:

⁴¹ Theodor W. Adorno (1984), "The Idea of Natural History," *Telos: Critical Theory of Contemporary*.

⁴² Adorno, "The Idea of Natural-History," p. 253.

دقیقه‌ی ناپایداری (transience) بیان‌گر لحظه‌ای است که طبیعت در حال سقوط است؛ و دقیقه‌ی گذار (transition) که با امکان ظهور امر نو تحقق می‌یابد.^{۴۳}

تاریخ وقتی به سمت طبیعت نیل می‌کند که واقعیت اجتماعی از شرایط و تکوین تاریخی خود بریده می‌شود و خود را به منزله‌ی «امری که همواره چنین بوده» طبیعی و ضروری ارائه می‌کند. بدین ترتیب، انواع بی‌عدالتی‌های که قرن‌ها با ما بوده‌اند به عنوان امری گریزناپذیر جلوه می‌کنند، به‌عنوان یک ضرورت طبیعی یا یک طبیعت ضروری. به همین خاطر، معمولاً این نابرابری‌ها را ناگزیر تلقی می‌کنیم و این دقیقاً جلوه‌ی طبیعی شدن یک امر تاریخی-اجتماعی است. این طبیعی شدن وقتی اتفاق می‌افتد که امر اجتماعی-تاریخی از شرایط تکوین تاریخی‌اش، که شرایطی غیرضروری‌اند، کنده می‌شود و به‌عنوان امری مستقل، خودمختار و ضروری جلوه می‌کند. امری که به‌واسطه‌ی این جدایی به طبیعتی مرده بدل می‌شود، اما همواره دوام می‌آورد و احیای خود را طلب می‌کند. این تم در مکتب فرانکفورت تکرار شده است: بنیادهای هنجاری که سرشتی شبیح‌گون به خود گرفته و مدام باز می‌گردند و از شهروندان طلب فرمان‌برداری و سازگاری می‌کنند، در حالی که دیگر اعتباری ندارند.^{۴۴} سرمایه‌داری نمونه‌ی بارز این طبیعی شدن است که با پنهان‌سازی ساختاری شرایط تاریخی‌اش به یک ضرورت طبیعی یا طبیعت ضروری بدل شده؛ پدیده‌ای که گویی با طبیعت بشر و اجتماع ضرورتاً گره خورده و از آن گریزی نیست.

حال واضح است که نقد در این میان چه کارکردی برای آدورنو دارد. نقد آشکار کننده‌ی همین شرایط تاریخی-اجتماعی غیرضروری‌ای است که در طبیعت ضروری به فراموشی سپرده شده است. در واقع،

⁴³ Macdonald, *What Would Be Different*, p. 59.

⁴⁴ Asaf Angermann (2015), "The Ghosts of Normativity: Temporality and Recurrence in Adorno's Ethics of Dissonance." *The Germanic Review: Literature, Culture, Theory*. pp. 266-268.

پروژه‌ی فکری آدورنو را می‌توان اهم‌مامی دانست برای فعال کردن امکان حرکت از طبیعت به سوی تاریخ و تبدیل آن چه تا به حال ضروری جلوه می‌کرد به امری تغییرپذیر تا امکان بروز امر نو گشوده شود.

بدین ترتیب، با توجه به مطالبی که درباره‌ی نقد آدورنو از بت‌واره شدن اصول هنجاری و سپس دیالکتیک طبیعت-تاریخ گفتیم، می‌توانیم ادعا کنیم که معیار هنجاری «درستی» و «خوبی» برای آدورنو (با نظر به عبارتش درباره‌ی زندگی درست) به جای آن که با یک بنیاد آرمانی و یا اصلی حاصل استنتاج عقلانی گره خورده باشد، با یک فرایند تحقق می‌یابد: فرایند انتقال از ضرورت «آن چه همواره چنین بوده» به ممکن کردن امر نو. می‌توان گفت که برداشت آدورنو از هنجارمندی متمایز با دیگر نظریه‌های هنجارمندی است، از آن حیث که او نمی‌خواهد یک اصل هنجاری را با اصل هنجاری دیگری جایگزین کند، اما در عوض می‌کوشد «نقد» نظم هنجارین کنونی و «آفرینش» افق‌های دیگر هنجارمندی را با فعال کردن حرکت دیالکتیکی از طبیعت به تاریخ تحقق بخشد. بدین ترتیب، در این چارچوب، امر هنجاری، به جای این که تصویر ایدئال دیگری از زیست سالم و اخلاقی باشد، یک فرایند است که فضای «نقد» چارچوب هنجاری کنونی و «آفرینش» افق‌های دیگر هنجارمندی را می‌گشاید. آن چه در تفکر آدورنو هنجاری است حرکت مداومی است که از صلب شدن، طبیعی شدن و شی‌ءوارگی هنجارها جلوگیری می‌کند. این هنجارمندی جدید، با دو عنصر «نقد» و «آفرینش»، در واقع مقوم همان دو دقیقه‌ی ناپایداری و گذارند که مک‌دونالد به آن‌ها اشاره کرده بود. نقد به مثابه دقیقه‌ی ناپایداری، در هنجارهای کنونی صلب و یخ‌زده، که به طبیعت دوم ما بدل شده‌اند، ترکی می‌اندازد و آفرینش به مثابه دقیقه‌ی گذار امکان‌های بی‌سابقه را می‌گشاید.^{۴۵}

^{۴۵} این خوانش جنبه‌ای از مفهوم «درون‌ماندگاری» در آدورنو را هم روشن می‌کند. نقد برای آدورنو درون‌ماندگار است از آن حیث که هیچ نقطه‌ی ارجاعی بیرون از خود ندارد و به طوری درونی خود را مدام در این حرکت دیالکتیکی ممکن می‌کند.

شاید بتوان گفت، آدورنو به جای این که به یک بنیاد استوار هنجاری قائل باشد به یک نیروی هنجاری قائل است؛ نیرویی که متضمن حرکت است و دیالکتیک طبیعت-تاریخ را به کار می‌اندازد. این حرکت، همان طور که دیدیم با نقد کلید می‌خورد، نقدِ ویژگیِ طبیعیِ واقعیت‌های اجتماعی‌ای که تمامی عرصه‌های زندگی را بلعیده‌اند و افراد را در برابر خود ناتوان کرده‌اند. نقد در برابر پنهان‌سازی‌های ایدئولوژیک مقاومت می‌کند و در سطحِ سختِ نظمِ طبیعیِ امور شکاف می‌اندازد. اما همان طور که می‌توان انتظارش را داشت، کار به این سادگی‌ها هم نیست. تجربه‌های انضمامی تاریخی نشان داده‌اند که فعال کردن این حرکت دیالکتیکی چندان سراسر است و در دسترس نیست. مانع اول این است که خود نقد دائماً به حاشیه رانده شده و سرکوب می‌شود. پس، در وهله‌ی نخست باید نقد را ممکن کرد. در گام بعد، حتی وقتی نقد ممکن شده دقیقه‌ی ناپایداری همیشه به گذار، یعنی به امکان یا وعده‌ی امر نو، ختم نمی‌شود و غالباً گرفتار یک بن‌بست تاریخی می‌شود، بن‌بستی که حاصلش تجربه‌ی ناتوانی و ناامیدی دوچندان است (مثلاً تحلیل بنیامین از نمایش سوگناک آلمانی در دوره‌ی باروک همین بن‌بست غیرقابل تحمل را ترسیم می‌کند، لحظه‌ای تاریخی که ناپایداری فقط با یک انسداد مواجه می‌شود و هیچ‌ی امکانی از رهایی در افق زمانه ظاهر نمی‌شود). پس نظریه‌ی انتقادی آدورنو به دنبال ممکن کردن نقد و سپس تحلیل چنین بن‌بست‌هایی است تا شاید دریچه‌ای به سوی گذار باز شود.

به نظر مک‌دونالد، «جامعه» در تفکر آدورنو تجلی «طبیعت» است. نهادهای جامعه به نحوی روی ما سلطه پیدا کرده‌اند که ما تبدیل به محصول‌های ضعیف و ناتوان‌شان شده‌ایم.^{۴۶} روابط اجتماعی بت‌واره در جامعه‌ی سرمایه‌داری روابطی‌اند که روزی توسط سوژه‌ها مستقر شدند تا رهایی بیشتری را به ارمغان بیاورند. اما این روابط اکنون مثل امری طبیعی، سخت و صلب روبروی ما قد علم کرده‌اند، خودمختار و مستقل شده و نسبت به نیازهای ما اساساً بی‌تفاوت شده‌اند، نیازهایی که در ابتدا انگیزه‌ی استقرار این روابط اجتماعی

⁴⁶ Theodor W. Adorno (1969), "Society," *Salmagundi*, p. 144.

بودند.^{۴۷} پس، می‌توان گفت که جامعه یک انسداد همه‌جانبه را حاکم می‌کند، انسدادی سه‌گانه: (۱) جامعه خودمختاری افراد را مسدود می‌کند؛ (۲) بروز امکان‌های دیگر را مسدود می‌کند؛ (۳) و امکان تجربه‌ی خود این انسدادها را هم مسدود می‌کند. این انسداد فراگیر را می‌توان با رجوع به مفهوم «نقاب تکنولوژیک»^{۴۸} آدورنو توضیح داد.

یکی از نقاب‌های جامعه که آدورنو به آن می‌پردازد تکنولوژی است. «نقاب تکنولوژیک» پیشرفت تکنولوژی را به‌عنوان یکی از ایدئال‌های تمدن بشری عرضه می‌کند و تمایل دارد پیوند بنیادی‌اش با انگیزه‌ی سود و منافع طبقاتی را پنهان کند. مخفی کردن این انگیزه‌ها و منافع به وضعی ختم می‌شود که افراد بی‌عدالتی ساختاری را با رشد اجتماعی اشتباه می‌گیرند.^{۴۹} امروزه رشد صنعتی به ضرورتی طبیعی تبدیل شده و با بت‌وارگی‌اش به هدفی در خود بدل شده است، امری مستقل از نیازها و خواست افراد. بنابراین، رشد صنعتی به جای آن که بر اساس ارضای فراگیر نیازهای افراد پیش برود، بر اساس قاعده‌ی افزایش بهره‌وری تولید، تبعیت مطلق کار از سرمایه و بدین‌وسیله استثمار بیشتر نیروی کار، و به‌طور خلاصه منافع طبقاتی پیش می‌رود و در نتیجه، نیازهای اولیه‌ی اکثر افراد را برآورده نمی‌کند در حالی که ظرفیت انجام این کار را دارد. نتیجه‌ی نقاب تکنولوژیک این است که آگاهی ما دیگر نمی‌تواند امکانی از رشد را تصور کند که مستقل از قواعد سرمایه‌دارانه باشد و یا به رشد تکنولوژیکی بیانديشد که در آن همه‌ی نیازهای اولیه‌ی انسان‌ها برآورده شود. اتفاقاً اکنون پیشرفت تکنولوژی این ظرفیت و قابلیت را دارد که نیازهای مادی را به‌نحوی جهان‌شمول برآورده کند، چیزی که شاید در قرن گذشته ممکن نبود، اما به‌خاطر «نقاب تکنولوژیک» چنین امکانی حتی در آگاهی ما نمی‌آید و صحبت از آن هم خیالی خام جلوه می‌کند. حال، این نقاب تکنولوژیک انسداد را در سه سطح مذکور تحقق می‌بخشد: (۱) خودمختاری و آزادی فرد را، به‌مثابه

⁴⁷ Macdonald, *What Would Be Different*, p. 73.

⁴⁸ technological veil

⁴⁹ Macdonald, *What Would Be Different*, p. 80.

امری که اجبار خود و ناتوانی ما را به رخ می‌کشد، مسدود می‌کند. (۲) این نقاب امکان‌های دیگر را هم بلوکه می‌کند، امکان شکل‌های دیگر روابط اجتماعی که در آن‌ها تکنولوژی در خدمت نیازهای انسان باشد. (۳) و در نهایت، نقاب تکنولوژیک امکان تجربه‌ی انسداد را هم می‌بندد، به طوری که تجربه‌ی رنجی که در واقعیت اجتماعی ما تنیده شده غیرممکن می‌شود. تجربه‌ی این رنج با القای مداوم حس افتخار و احترام نسبت به دستاوردهای تکنولوژی مسدود می‌شود.

دیدیم که مک‌دونالد «جامعه» را جایگاه بارز «طبیعت» می‌داند. اما جایگاه «تاریخ» کجاست؟ پاسخ مک‌دونالد چنین است: فرد. درست است که این افراد جامعه‌اند که در فرایند انسداد فراگیر آگاهی‌شان پاتولوژیک می‌شود، اما در نهایت بدن‌هایی که جایگاه رنج‌اند می‌توانند بازتاب‌دهنده‌ی شکل‌های مختلف سلطه و سرکوب باشد. فرد «می‌تواند تضادها و تناقض‌های هستی اجتماعی را در تجربه ثبت کند و با نامیدن و نقد از آن‌ها شبح‌زدایی کند».^{۵۰} این بدن‌ها با بازیافتن امکان رنج کشیدن، امکان نقد، و امکان تجربه کردن شاید قادر باشند حرکت دیالکتیکی به سمت تاریخ را ممکن کنند. پس می‌توان گفت مفهوم آدورنوبی رنج^{۵۱} با دقیقه‌ی ناپایداری در دیالکتیک طبیعت-تاریخ و مفهوم آدورنوبی تجربه (Erfahrung) که از هگل وام می‌گیرد) با دقیقه‌ی گذار مرتبط است.

رنج و تجربه برای آدورنو مفاهیم مهمی‌اند. اهمیت مفهوم رنج آن جایی خود را نشان می‌دهد که با این پرسش دست و پنجه نرم می‌کنیم که چطور سوژه می‌تواند شی‌ءوارگی چیزی را که خود محصول آن است تجربه کند؟ چگونه آگاهی پاتولوژیک می‌تواند پاتولوژی خود را تشخیص دهد؟ آدورنو پاسخ این سوال را، با الهام از فروید، در مفهوم رنج جست‌وجو می‌کند. به نظر فروید، هر وقت انسان‌ها فقدان خود-تحقق‌بخشی را به واسطه‌ی محدود شدن ظرفیت‌های عقلانی‌شان از سر می‌گذرانند رنج را تجربه می‌کنند.

⁵⁰ Macdonald, *What Would Be Different*, p. 77.

⁵¹ suffering

آدورنو، با الهام از فروید، بر این باور است که شیء‌وارگی یا هر شکلی از پاتولوژیک شدن آگاهی حاوی واکنشی است که با احساس جسمانی رنج همراه است. پس شیء‌وارگی را با توجه به تکانه‌های بدن‌مند رنج می‌توان تجربه کرد. به‌علاوه، رنج با میلی پیشاتأملی به مقاومت و آزادی همراه است. این رنج به ما می‌گوید که امور باید به‌نحو دیگری سامان یابند.^{۵۲} به‌نظر آدورنو، تحقق آزادی در گرو آن است که سوژه به رنج خود صدایی دهد؛ «دادن صدایی به رنج شرط حقیقت است.»^{۵۳} بنابراین، نقد (به‌مثابه دقیقه‌ی ناپایداری) با رنج و این آگاهی مستتر در آن که امور باید به‌نحو دیگری باشند گره خورده است. و به همین سبب است که ساختارهای اجتماعی، ساز و برگ‌های ایدئولوژیک و صنعت فرهنگ تمام تلاش‌شان را می‌کنند تا با مخدرهای مختلف رنج کشیدن را ناممکن کنند.



در پایان، با اشاره‌ای به مقاله‌ی «کناره‌گیری»^{۵۴} ارتباط نظریه‌ی انتقادی آدورنو با مسئله‌ی هنجارمندی را خلاصه می‌کنیم. آدورنو در این مقاله می‌نویسد: «تفکر هر چه کم‌تر خود را در قالب یک اتوپیا متعین و متجسم کند و بدین‌ترتیب تحققش را منتفی کند، دقیقه‌ی اتوپیا‌ی‌اش نیرومندتر خواهد بود.»^{۵۵} این جمله نشان می‌دهد که آدورنو دقیقه‌ی اتوپیا‌ی تفکر را به کلی منع نمی‌کند. آن‌چه او نفی می‌کند شیء‌واره شدن و تجسد این دقیقه‌ی اتوپیا‌ی است. شیء‌وارگی فیگور اتوپیا تحقق اتوپیا را منتفی می‌کند. همان‌طور که دیدیم، هنجارمندی را برای آدورنو می‌توان در قالب یک حرکت بازتعریف کرد؛ حرکتی به‌سوی تاریخ تا فضایی برای امکان‌های رهایی‌بخش گشوده شود. آن‌چه در تفکر آدورنو هنجاری است، فرایند طبیعت‌زدایی است. این فرایند دارای دقایق ناپایداری، به‌مثابه نقد افق‌های حاکم هنجاری، و گذار به‌عنوان

⁵² Theodor W. Adorno (1973), *Negative Dialectics*, London: Routledge and Kegan Paul, p. 203.

⁵³ Adorno, *Negative Dialectics*, p. 17.

⁵⁴ Theodor W. Adorno (1999), "Resignation" in *Critical Models*, New York: Columbia University Press.

⁵⁵ Adorno, *Critical Models*, pp. 292-293

ظهور و آفرینش امر نوست. دقیقه‌ی نخست با رنج گره خورده است چرا که نقدِ طبیعت و انسداد فراگیرش صدا و بیانی است که به رنج داده شده است. دقیقه‌ی دوم، با تجربه گره خورده است که مستلزم گونه‌ای گشودگی به امر بی‌سابقه است. آنچه هنجاری است فعال کردن حرکتی مدام است از ضرورتِ طبیعیِ «آنچه همیشه بوده» به شکافی که امکان‌های مسدود شده را آزاد می‌کند. این شکاف در کلیتِ کاذبِ لکه‌ای است که سطح منسجم بازنمایی را خدشه‌دار می‌کند. این شکاف بیان یک غیاب است. البته نه غیاب چیزی که زمانی حاضر بوده، بلکه غیاب یک «نه-هنوز». شکاف آینده.

مراجع

- Adorno, Theodor W. (1963), *Probleme der Moralphilosophie*, Berlin Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1966), *Negative Dialectics*. Translated by E. B. Ashton. London: Routledge and Kegan Paul.
- Adorno, Theodor W. (1969), "Society," *Salmagundi*.
- Adorno, Theodor W. (1973), *Negative Dialectics*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Adorno, Theodor W. (1978), *Minima Moralia: Reflections on a Damaged Life*, London: Verso.
- Angermann, Asaf (2015), "The Ghosts of Normativity: Temporality and Recurrence in Adorno's Ethics of Dissonance." *The Germanic Review: Literature, Culture, Theory*.
- Appiah, Kwame Anthony (1994), "Identity, Authenticity, Survival: Multicultural Societies and Social Reproduction," *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Ed. Amy Gutmann. Princeton: Princeton University Press.
- Butler, Judith (1992), "Contingent Foundations: Feminism and the Question of 'Postmodernism.'"
- Finlayson, James Gordon (2009) "Morality and critical theory: On the normative problem of Frankfurt School social criticism." *Telos* 146 (7):41.



- Freyenhagen, Fabian (2009), "No Easy Way Out: Adorno's Negativism and the Problem of Normativity." In *Nostalgia for a Redeemed Future*. John Cabot University Press.
- Habermas, Jurgen (1987), *Theory of Communicative Action*, Cambridge: Polity.
- Honneth, Axel (1995), *The Struggle for Recognition: The Grammar of Social Conflicts*, Cambridge: Polity.
- Horkheimer, Max and Adorno, Theodor W. (2002), *Dialectic of Enlightenment*, California: Stanford University Press.
- Jarvis, Simon (1998), *Adorno: A Critical Introduction*, New York: Routledge.
- Macdonald, Iain (2019), *What Would Be Different: Figures of Possibility in Adorno*, Stanford: Stanford University Press.
- Taylor, Charles (1994), "The Politics of Recognition," in *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*." Ed. Amy Gutmann. Princeton: Princeton University Press.



موحدی، حامد. «آدورنو: شیء‌وارگی و امکان نقد»، *دموکراسی رادیکال*، ۱۳۹۹/۰۹/۲۶، دریافت از:

<https://radicald.net/3tyc>