



تیر ۱۴۰۰

طرح مسئله‌ی سوژه و ابژه این پرسش را پیش می‌کشد که اصلاً راجع به چه چیزی سخن می‌گوییم؟ این دو اصطلاح به‌وضوح معانی مبهمی دارند. مثلاً «سوژه» هم ممکن است برای اشاره به یک فرد انسان به کار رود، هم به زبان تهمیدات کانت، به صفات کلی «آگاهی به طور کلی».^۱ این ابهام نیز ابهامی است که نمی‌توان آن را به‌سادگی با تشریح معنای مصطلح واژه برطرف کرد، زیرا هر دوی این معانی متقابلاً لازم و ملزوم یک‌دیگرند و نمی‌توان یکی از آن‌ها را بدون دیگری فهمید. هیچ مفهومی از سوژه وجود ندارد که به عنصر انسان منفرد (همانی

^۱ «آگاهی به طور کلی» عنوانی است که کانت برای اعتبار کلی «احکام تجربه» در مقابل اعتبار سوژکتیو «احکام ادراک حسی» فردی و روان‌شناختی (مثل «ایده‌ها»ی لاک و «ادراک حسی» هیوم) به کار می‌برد. احکام ادراک حسی مستقیماً به شهودات محسوس برمی‌گردند و بر اساس «تداعی ایده‌ها»ی فردی ساخته می‌شوند، درحالی‌که احکام تجربه توسط قوه‌ی فاهمه‌ای ساخته می‌شوند که شهودات را ذیل مفاهیم کلی فاهمه قرار می‌دهد. این مفاهیم کلی‌های منطقی‌اند و به همین خاطر از آگاهی و تجربه‌ی فردی سوژکتیو فراتر می‌روند و به «تجربه به طور کلی» و «آگاهی به طور کلی» تعلق دارند:

خلاصه این که کار حواس شهودکردن است و کار فاهمه تفکر. اما تفکر وحدت‌بخشیدن به بازنمایی‌ها در قالب یک آگاهی است. این وحدت‌بخشیدن یا صرفاً در نسبت با سوژه شکل می‌گیرد و امری صرفاً امکانی و سوژکتیو است، یا به‌صورت مطلق رخ می‌دهد و ضروری یا ابژکتیو است. حکم، وحدت‌بخشیدن به بازنمایی‌ها در آگاهی است. بنابراین تفکر عین حکم کردن یا به‌طورکلی برگرداندن بازنمایی‌ها به احکام است. از این رو، احکام یا صرفاً سوژکتیوند (وقتی که بازنمایی‌ها به آگاهی یک سوژه ارجاع دارند و تنها در آن وحدت می‌یابند)، یا ابژکتیوند (وقتی در آگاهی به‌طورکلی وحدت پیدا می‌کنند، یعنی ضروری‌اند). آنات منطقی احکام راه‌های ممکن وحدت‌بخشیدن به بازنمایی‌ها در آگاهی‌اند.

Immanuel Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* [۱۷۸۳], §۲۲ [A ۸۸; A. A. ۴:۳۰۴–۵]; English: *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, Carus translation revised by James W. Ellington [Indianapolis: Hackett, ۱۹۷۷], ۴۸

که شلینگ آن را «ایگویتی»^۱ می‌نامید)، جدا از وجود آن در ذهن اشاره داشته باشد. اگر هیچ ارجاعی به این عنصر [موجود در تفکر] در کار نباشد سوژه از هرگونه معنا تهی خواهد شد. از طرف دیگر به محض آن که کسی تحت لوای کلیت مفهوم فرد جزئی انسان (که اشاره‌ی آن صرفاً به یک موجود جزئی این‌جا و اکنونی^۲ نیست) به این یا آن [فرد جزئی انسان] بیانده‌شد، این فرد جزئی هم‌ا‌پیش به کلی‌ای نظیر آن که مفهوم ایدئالیستی سوژه بدان دلالت دارد تبدیل شده است. حتی خود اصطلاح «شخص جزئی» برای این که معنا داشته باشد مفهوم نوع را نیاز دارد. حتی اسامی خاص هم به‌طور ضمنی به آن کلی اشاره دارند. این اسامی نام‌هایی‌اند برای اشاره به کسی که به این یا آن اسم به‌خصوص (و نه نامی دیگر) نامیده می‌شود؛ و در این «کسی»، «یک انسان» مستتر است.

^۱ Igoity

ب‌نگرید به نامه‌های خصوصی اشتوتگارت (۱۸۱۰) شلینگ در مجموعه‌ی:

chellings Werke, ed. Manfred Schröter, vol. ۴, Schriften zur Philosophie der Freiheit, ۱۸۰۴-۱۸۱۵ (Munich: Beck'sche Verlagsbuchhandlung, ۱۹۲۹; reprint, ۱۹۷۸), ۳۰۹-۳۷۶, esp. ۳۳۰ ff.

«از این منظر، دو اصل در خداوند وجود دارد. اصل اول یا نیروی بنیادین اول آنی است که از طریق آن خدا همچون موجودی جزئی، یگانه و منفرد وجود دارد. ما می‌توانیم این نیرو را خودبودگی یا خودگرایی خداوند بنامیم»، و این اصل شکلِ «igoity» [egoitat] را دارد که وجود یا ذات خداوند ذیل آن واقع شده است.

^۲ hic et nunc

اما از طرف دیگر اگر کسی برای اجتناب از مواجه شدن با این مشکل بخواهد این دو اصطلاح را تعریف کند خود را به ورطه‌ای می‌اندازد که بار مسئله‌ی تعریف در فلسفه‌ی مدرن را (که از کانت به بعد مطرح شد) نیز بدان اضافه می‌کند. مفاهیم سوژه و ابژه (یا چیزهایی که این مفاهیم بدان‌ها اشاره دارند) مشخصاً بر هرگونه تعریف مقدم‌اند. تعریف کردن یعنی چیزی ابژکتیو، فارغ از این که فی‌نفسه چیست، به‌وسیله‌ی مفاهیم تثبیت شده به شکلی سوژکتیو فراچنگ آورده شود. مقاومت سوژه و ابژه در برابر به‌تعریف‌درآمدن نیز از همین‌جا نشأت می‌گیرد. تعیین معنای این دو اصطلاح دقیقاً مستلزم اندیشیدن به همان چیزی است که در تعاریف به‌هوای تحصیل انعطاف‌پذیری مفهومی کنار گذاشته می‌شود. بنابراین بهتر است ابتدا دو واژه‌ی «سوژه» و «ابژه» را به همان شکلی که در زبان فلسفی پرداخته شده چون میراثی تاریخی به ما رسیده‌اند بپذیریم (البته مسلماً نه این که خودمان را به دام عرف بیاندازیم، بلکه کار را با تحلیل انتقادی آن‌ها پیش ببریم). می‌توان کار را با این دیدگاه اصطلاحاً خام اما وساطت‌یافته شروع کرد که سوژه‌ی شناسا، (هر چه هست) در مقابل ابژه‌ی شناخت (هر چه باشد) قرار می‌گیرد. تأمل، که در زبان فلسفی «مقصود

غیرمستقیم^۱ نامیده می‌شود ارتباطی است که میان مفهوم مبهم ابژه و مفهوم به‌همان اندازه مبهم سوژه برقرار می‌گردد. اما تأمل مرتبه‌ی دومی وجود دارد که برای رفع ابهام مضمون مفاهیم سوژه و ابژه با دقتی بیشتر بر تأمل نخست می‌اندیشد.

۲

جدایی سوژه و ابژه هم واقعی است هم موهوم. حقیقت است چون این جدایی در قلمرو شناخت بیان‌گر جدایی، یا دویارگی شرایط انسان، یا نتیجه‌ی یک فرآیند جبری تاریخی است؛ غلط است چون این جدایی تاریخی را نباید متجسّد ساخت و با شعبده‌بازی به امری لایتغیر تبدیل کرد. تناقض نهفته در جدایی سوژه و ابژه از یک‌دیگر به معرفت‌شناسی هم سرایت کرده است. با این که نمی‌توان به هر کدام از این دو مفهوم جدا از دیگری اندیشید، خطا بودن^۲ این تفکیک را وساطت‌یافتگی متقابل آن‌ها، یعنی وساطت‌یافتگی ابژه با سوژه و

^۱ *intentio obliqua*

اصطلاح *intentio recta* به معنی مقصود مستقیم برای اشاره به زمانی که خود ابژه‌ی واقعی موضوع شناخت است به کار می‌رود و اصطلاح *intentio obliqua* به معنای مقصود غیرمستقیم برای اشاره به زمانی که متعلق آگاهی، تصویر ابژه در عقل است.

^۲ *Ψευδο*، واژه‌ای یونانی که پُسوُدو تلفظ می‌شود و به معنای خطا، جعل و امر کاذب است.

حتی بیش از آن و به طرزی متفاوت وساطت یافتگی سوژه با ابژه است که آشکار می‌سازد. اگر این جدایی بی هیچ وساطتی [میان این دو مفهوم] تثبیت شود به ایدئولوژی (که شکل معمول آن است) مبدل می‌گردد و ذهن استقلال مطلق برای خود قائل می‌شود که ابداً از آن برخوردار نیست. دعوی استقلال ذهن پیش‌قراول سلطه‌جویی آن است. وقتی سوژه از بُن از ابژه جدا شده باشد، آن را از خود قیاس خواهد گرفت؛ به این ترتیب ابژه را می‌بلعد و این را فراموش می‌کند که خود نیز چقدر ابژه است؛ اما تصور این همانی مبارک و ناب سوژه و ابژه تصویری رمانتیک است که زمانی یک فرافکنی متوهمانه بود و امروز دروغی بیش نیست. تمایز نیافتگی پیش از شکل‌گیری سوژه در واقع هراس از تار کورانه تنیده‌شده‌ی طبیعت یا اسطوره بود. حقیقت ادیان بزرگ در مخالفت آن‌ها با این اسطوره بود. وانگهی، تمایز نیافتگی، یکی بودن نیست؛ زیرا حتی در دیالکتیک افلاطون هم موجودیت‌های مختلفی باید وجود می‌داشت تا یک واحد، وحدت آن‌ها به حساب بیاید. ترس جدیدی که از جدایی به وجود آمده، برای آنانی که آن را تجربه کرده‌اند همان هراس قدیمی از خائوس یا آشوب است در لباسی مبدل، ترس‌هایی که همیشه یکی هستند. ترس بی‌معنایی را زیستن باعث می‌شود آدمی ترس دیگری را فراموش کند

که روزگاری به همین اندازه هراس‌انگیز بود، یعنی ترس از خدایان انتقام‌جویی که ماتریالیسم اپیکوری و [فرمان] «مهراس»^۱ مسیحیت قرار بود انسان را از آن برهانند. اما این کار جز به دست سوژه میسر نبود. اگر [این ترس] به جای آن که در صورتی رفیع‌تر رفع شود نابود شده بود اثرش نوعی عقب‌گرد و رجعت بود؛ نه تنها عقب‌گرد آگاهی، بلکه عقب‌گرد به بربریتی راستین.

تقدیر، یعنی هم‌دستی اسطوره و طبیعت، از بلوغ‌نیافتگی سیاسی تمام‌وکمال جامعه می‌آید؛ از دورانی که در آن هیچ چشمی هنوز به خوداندیشی باز نشده و هنوز سوژه‌ای در کار نبوده است. به جای این که تلاشی جمعی برای احضار دوباره‌ی دوران قدیم صورت بگیرد، افسون فریبنده‌ی تمایزنیافتگی متعلق به آن دوران باید از بین برود. این همان‌انگاریِ ذهن‌ای که دیگریِ خود را به‌شکلی سرکوب‌گرانه به خود شبیه می‌کند، دنباله‌ی همین افسون است. اگر نظرورزیدن در خصوص حالت آشتی کار مُجازی بود، آن [حالت] نه وحدت تمایزنیافته‌ی سوژه و ابژه بود، نه ضدیت خصمانه‌ی آن‌ها، بلکه عبارت بود از ارتباط متقابل امور تمایزنیافته. تنها در این صورت است که مفهوم ارتباط به مثابه‌ی یک مفهوم ابژکتیو معنا پیدا می‌کند.

^۱ Fear not

تلقی‌ای که اکنون از ارتباط وجود دارد از این رو این همه رسواست که بهترین چیز ممکن، یعنی امکان بالقوه‌ی موافقت انسان و چیز را به ایده‌ی تبادل اطلاعات بین سوژه‌ها بر حسب الزامات عقل سوژکتیو می‌فروشد. اما نسبت میان سوژه و ابژه در جایگاه مناسب خود، حتی به لحاظ معرفت‌شناختی هم سر بر بالین صلحی دارد که بین انسان و دیگری او حاصل می‌شود. صلح، وضعیت تمایزیافتگی عاری از سلطه‌ی امور متمایز از همی است که هر کدام از دیگری بهره‌ای دارد.

۳

در معرفت‌شناسی معمولاً منظور از «سوژه» سوژه‌ی استعلایی است. در ایدئالیسم، سوژه یا چنان که در کانت می‌بینیم با استفاده از ماده‌ی تمایزنیافته جهان ابژکتیو را برمی‌سازد، یا چنان که از فیشته به بعد می‌بینیم کل جهان را به وجود می‌آورد. منتقدان ایدئالیسم نخستین کسانی نبودند که فهمیدند این سوژه‌ی استعلایی که تمام محتوای تجربه را قوام می‌بخشد خود از انسان‌های زنده‌ی منفرد منتزع شده است. پیداست که مفهوم انتزاعی سوژه‌ی استعلایی (یعنی صور مختلف اندیشه، وحدت آن‌ها و قدرت آفرینندگی اولیه‌ی آگاهی) وجود بالفعل افراد زنده را که دقیقاً همان چیزی است که بناست آن

را اثبات کند، از پیش مفروض می‌گیرد. فیلسوفان ایدئالیست از این نکته آگاه بودند. در واقع کانت در فصل *مغالطات روان‌شناختی* کوشیده بود بین سوژه‌ی استعلایی و سوژه‌ی تجربی، تمایزی بنیادین، تقویمی و سلسله‌مراتبی برقرار کند. با این همه اما اخلاف او، یعنی به طور مشخص فیشته و هگل و همچنین کسی مثل شوپنهاور برای غلبه بر مشکل عظیم دور، دوباره به ظریف‌کاری‌های منطقی رو آوردند. آنان به کرات به این اصل ارسطویی متوسل شدند که آنچه نخست به آگاهی در می‌آید (که این‌جا منظور سوژه‌ی تجربی است) امر فی‌نفسه نخستین نیست، و [این نخستین چیزی که به آگاهی در می‌آید] سوژه‌ی استعلایی را به مثابه‌ی شرط یا خاستگاه خود وضع می‌کند. حتی جدال هوسرل با روان‌شناسی‌انگاری که سراسر مشحون از تمایزگذاری میان تکوین و اعتبار است نیز همین خط استدلالی را دنبال می‌کند.^۱ این [طرز استدلال، رفتاری] تدافعی است که در آن امر مشروط قرار است به مثابه‌ی امر نامشروط، و امر مشتق به مثابه‌ی امر

^۱ درباره‌ی حمله‌ی هوسرل به روان‌شناسی‌انگاری و تمایزی که میان تکوین و اعتبار [Genesis/Geltung] قائل می‌شود بنگرید به:

Adorno, Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, GS ۵:V, ۲۴۵–esp. ۸۱–۹۵. English: Against Epistemology: A Metacritique; Studies in Husserl and the Phenomenological Antinomies, trans. Willis Domingo (Oxford: Basil Blackwell, ۱۹۸۲) ۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰, ۰۰۰۰: ۰۰۰ ۰۰۰۰۰, ۱۹۸۳), ۰۰۰. ۷۴۵۷۸.

نخستین توجیه شود. این جا نیز دوباره یکی از موضوعات کل سنت فکری غرب تکرار شده است که می گوید تنها امر نخستین یا چنان که نیچه آن را به شکلی انتقادی صورت بندی کرده است تنها آن چیزی که تغیر نمی پذیرد می تواند حقیقت باشد.^۱ کارکرد ایدئولوژیک این برنهاد را نمی توان نادیده گرفت. هرچقدر که فرد بیشتر به مرتبه ی تابعی از یک کلیت اجتماعی که دائماً بیشتر سیستماتیک می شود تنزل پیدا می کند، شخص با بساطت و اطلاق بیشتری به مثابه ی یک اصل، به صفات قدرت خلق، حاکم مطلق و روح متبرک می گردد.

با این همه مسئله ی سوژه ی استعلایی بزرگ تر از آن چیزی است که در والایش یافتنش به مرتبه ی روح محض و بالاتر از همه در ردّ انتقادی ایدئالیسم به نظر می رسد. به یک معنا (هرچند بعید است که ایدئالیسم این را بپذیرد) سوژه ی استعلایی واقعی تر از این حرف هاست؛ یعنی سوژه ی استعلایی، در قیاس با افراد روان شناختی ای که سوژه ی استعلایی از آن ها متزع شده است، در تعیین بخشیدن به مشی واقعی انسان ها و جامعه ی حاصل از گردهم آیی آنان دخالت بیشتری دارد. تا آن جا که به فرد روان شناختی مربوط

^۱ بنگرید به بخش دوم و شانزدهم قسمت اول کتاب «انسانی، زیاده انسانی: کتابی برای جان های آزاد»

Human, All Too Human: A Book for Free Spirits, trans. R. J. Hollingdale (Cambridge: Cambridge University Press, ۱۹۸۶).

می‌شود، او در جهان حرف چندانی برای گفتن ندارد و به آویزه‌ی سازوبرگ اجتماعی، و نهایتاً به ایدئولوژی تبدیل شده است. فرد زنده‌ای که مجبور به ایفای نقشی است که از درون نیز برای آن مهیا شده، انسان اقتصادی^۱ی است که به یک سوژه‌ی استعلایی تجسدیافته نزدیک‌تر است تا به فرد زنده‌ای که می‌بایست مسئول وجود خویش باشد. ایدئالیسم از همان ابتدا هم تا این حد واقع‌گرایانه بود و لازم نبود که وقتی حریفان به خاطر ایدئالیستی بودن سرزنش‌اش می‌کنند دستپاچه شود. آموزه‌ی سوژه‌ی استعلایی به‌طرزی صادقانه تقدم نسبت‌های انتزاعی عقلانی‌ای را که از افراد و شرایط آن‌ها منتزع شده‌اند و از الگوی مبادله پیروی می‌کنند آشکار می‌سازد. اگر ساختار متعارف جامعه شکل مبادله باشد، عقلانیت آن است که انسان‌ها را شکل می‌دهد و این که آن‌ها فی‌نفسه چه هستند یا خود را چه می‌دانند بحثی ثانوی است. آنان از ابتدا توسط سازوکاری که به لحاظ فلسفی سازوکاری استعلایی است، از شکل افتاده‌اند. پس آنچه فرضاً بدیهی‌ترین چیز است، یعنی سوژه‌ی تجربی، در واقع باید به مثابه‌ی

^۱ homo oeconomicus

چیزی که هنوز وجود ندارد در نظر گرفته شود. سوژه‌ی استعلایی از این منظر «مقوم» است.

این به اصطلاح خاستگاه تمامی ابژه‌ها [یعنی سوژه‌ی استعلایی] در بی‌زمانی سفت و سختی به شکلی انضمامی ابژکتیو شده است (چیزی که با آموزه‌ی کانتی صورت‌های لایتغیر و صلب آگاهی استعلایی نیز می‌خواند). تصلب و لایتغیر بودن آن [سوژه‌ی استعلایی]، که از نظر فلسفه‌ی استعلایی ابژه‌ها را تولید می‌کند یا دست‌کم ابژه‌ها قانون‌مندی‌شان را از آن دارند، صورت بازتابی شیء‌شدگی انسان‌هاست که به شکلی ابژکتیو بر شرایط موجود در جامعه حکم‌فرما شده‌است. خاصیت بت‌وارگی که یک نمود به لحاظ اجتماعی ضروری است، به لحاظ تاریخی به مُقدم^۱ آن چیزی تبدیل شده است که بر اساس مفهومش می‌بایست تالی^۲ آن باشد. تصویر مسئله‌ی فلسفی تقویم وارونه شده است. اما این وارونگی هم حقیقتی را در مورد این مرحله از تاریخ روشن می‌کند؛ حقیقتی که احتمالاً یک چرخش کوپرنیکی دیگر به شکل نظری آن را کنار خواهد زد. این حقیقت قطعاً جنبه‌ی مثبتی هم دارد و آن این‌که جامعه، در مقام

^۱ prius

^۲ posterius

امر متقدم خود و اعضایش را زنده نگه می‌دارد. هر فرد جزئی امکان وجود خود را از امر کلی دارد؛ شاهد این مسئله نیز تفکر است که خود یک کلی و به این اعتبار یک نسبت اجتماعی است. تقدم تفکر بر فرد تنها یک بت‌واره نیست. اما ایدئالیسم تنها یک سمت ماجرا را (که جز در نسبت با طرف مقابل نمی‌توان آن را فهمید) متجسد می‌سازد. با این حال اما امر داده‌شده، خار چشمی که ایدئالیسم را از آن رهایی نیست، مدام بر طبل رسوایی این تجسد می‌کوبد.

۴

منظور از دیدن تقدم و تفوق ابژه، احیای آن مقصود مستقیم^۱ قدیم، یعنی اطمینان خاطر کورکورانه به جهان خارجی آن‌چنان که پیش از نقد هست یا می‌نماید که باشد، یا آن حالت انسان‌شناختی فاقد خودآگاهی که تنها در متن نسبت میان شناخت و شناسنده متبلور می‌شود نیست. البته تقابل خام‌اندیشانه‌ی سوژه و ابژه در رئالیسم خام به لحاظ تاریخی امری ضروری است و نمی‌توان آن را به دل‌خواه از میان برداشت. اما این تقابل در عین حال محصول یک تجرید کاذب و بخشی از شیء‌شدگی است. وقتی این مسئله فهمیده شود، دیگر

^۱ intentio recta

نمی‌توان آگاهی‌ای را که برای خود به امری ابژکتیو تبدیل شده، و بماهو خارجیت یافته، و مجازاً رو به بیرون تاخته است بدون تأمل- بر-خود این سو و آن سو برد. چرخش به سمت سوژه که از آغاز ناظر به تقدم آن بوده است با بازنگری به راحتی از بین نمی‌رود؛ خاصه که این بازنگری نیز به خاطر علاقه‌ی سوژکتیو به آزادی انجام نمی‌شود. مراد از تقدم و تفوق ابژه این است که خود سوژه که به یک معنای متفاوت و ریشه‌ای‌تر (که جز از طریق خود-آگاهی شناخته نمی‌شود) ابژه است، به عنوان یک ابژه، سوژه نیز هست.

آنچه از طریق آگاهی شناخته می‌شود باید چیزی باشد؛ وساطت امر وساطت یافته را هدف می‌گیرد. اما سوژه که مظهر وساطت است برعکس ابژه، «چیستی» نیست بلکه «چگونگی» ای است که با هر تصور قابل فهمی از مفهوم سوژه پیش کشیده می‌شود. ابژکتیویته را حتی اگر نه در عمل، دست کم بالقوه می‌توان بدون سوژه هم فهمید؛ اما سوژکتیویته‌ی بدون ابژه را نه. سوژه هر طور هم که تعریف شده باشد هستومند^۱ بودنش را نمی‌توان از آن گرفت. اگر سوژه چیزی نباشد (که در این جا منظور از «چیز» یک دقیقه‌ی ابژکتیو تحویل ناپذیر

^۱ entity

است) هیچ نخواهد بود؛ حتی اگر سوژه را فعل محض^۱ هم بدانیم باز می‌بایست به چیزی که فعلی از آن سر می‌زند اشاره داشته باشد. تقدم ابژه، مقصود غیرمستقیم مقصود غیرمستقیم است، نه گرمی دوباره‌ی بازار مقصود مستقیم؛ تصحیح فعل فروکاستن [همه‌چیز به امور] سوژکتیو است، نه انکار نقش سوژه. ابژه نیز امری وساطت‌یافته است، اما چنان که از مفهومش برمی‌آید آن‌قدر که سوژه به ابژکتیویته متکی است، ابژه بر سوژه تکیه ندارد. ایدئالیسم چشمش را بر این تفاوت‌ها بسته بود و به همین خاطر [راه] عقلی‌سازی زمختی را در پیش گرفت که لباس تبدیلی بود برای انتزاع. بنابراین لازم است در نگرش غالب به سوژه در تفکر سنتی (که در ایدئولوژی سوژه را می‌ستاید اما در معرفت‌شناسی آن را تحقیر می‌کند) تجدید نظری صورت گیرد. با این همه اما کسی که می‌خواهد به ابژه برسد نباید تعینات یا کیفیات سوژکتیو آن را از آن بگیرد، زیرا این درست همان چیزی است که با تقدم ابژه منافات دارد. اگر سوژه هسته‌ای ابژکتیو داشته باشد، هر کدام از کیفیات سوژکتیو آن بیشتر دقایقی ابژکتیوند. زیرا ابژه تنها با تعین پیدا کردن است که برای خود چیزی می‌شود. ابژکتیویته‌ی خود سوژه در تعیناتی که به نظر می‌رسد سوژه آن‌ها را به ابژه نسبت داده است

^۱ actus purus

عیان می‌شود: همه‌ی این تعینات از ابژکتیویته‌ی مقصودِ مستقیم وام گرفته شده‌اند. حتی در ایدئالیسم هم تعینات سوژکتیو صرفاً یک‌سری الحاقیه به حساب نمی‌آیند و متعین^۱ است که آن‌ها را فرامی‌خواند، و تقدم ابژه همین جاست که خودش را نشان می‌دهد. از آن طرف، ابژه‌ی محضی که از هرگونه شهود یا اندیشه‌ی مضاف مبرا^۲ انگاشته می‌شود نیز چیزی جز انعکاس سوژکتیویته‌ی محض نیست: جز تجرید هیچ چیز دیگری قادر نیست **دیگری** را به خود شبیه کند. برخلاف زیرنهاد نامتعین^۳ مورد نظر تحویل‌پذیر-انگاران، آن ابژه‌ی تجربه که به چیزی احاله نیافته باشد، از هر زیرنهادی ابژکتیوتر است. کیفیاتی که جریان سستی نقد معرفت آن‌ها را از ابژه حذف و به سوژه منسوب می‌کرد در تجارب سوژکتیو از تقدم ابژه نشأت می‌گیرند؛ این همان چیزی است که حاکمیت مقصود غیرمستقیم [بر تفکر]، در موردش ما را به بی‌راهه کشانده بود و میراثش به [جریان] نقد تجربه‌ای رسید که به مشروط‌بودگی تاریخی و نهایتاً اجتماعی خود وقوف یافت؛ چرا که جامعه در حاق تجربه حاضر است و از جنسی دیگر^۴ نیست. مادامی که معرفت تابع اضطرارهای اجتماعی موجودی است که از آن‌ها آگاه

^۱ definiendum

^۲ ἄλλο γένος

نیست تنها چیزی که دست آن را به ابژکتیویته‌ای که از چنگش گریزان است می‌رساند، خود-اندیشی اجتماعی‌ست. نقد جامعه نقد شناخت است و بالعکس.

۵

تنها آن‌هنگام می‌توان به‌طرزی مشروع از تقدم ابژه سخن گفت که این تقدم (نسبت به سوژه، به معنای موسّع کلمه) تعین‌پذیر، یعنی چیزی بیش از شیء فی‌نفسه‌ی کانتی باشد که علت ناشناخته‌ی نمود پدیداری است.^۱ البته به‌رغم اعتقاد کانت حتی شیء فی‌نفسه هم به خاطر تمایزش از چیزی که مقولات بر آن حمل می‌شوند، واجد حداقلی از تعین است. این نوع تعین سلبی، تعینی غیر علی است و همین هم برای برقرار ساختن پادنهاده‌ی در مقابل دیدگاه متعارف همسو با سوژکتیویسم کفایت می‌کند. تقدم ابژه خود را در این نکته به اثبات می‌رساند که قادر است در آراء آگاهی شیء‌شده‌ای که به‌راحتی با سوژکتیویسم سازگارند تغییر کیفی ایجاد کند.

^۱ بنگرید به «نقد عقل محض»:

«تأثیر یک ابژه بر قوه‌ی بازنمایی، تا آن‌جا که ما متأثر از آنیم، حس کردن [empfindung] است. شهودی که از طریق حس کردن با ابژه نسبت برقرار می‌کند [شهود] تجربی نامیده می‌شود و ابژه‌ی نامتعین شهود تجربی، نمود [erscheinung] نام دارد.»

سوپژکتیویسم به جوهر رئالیسم خام کاری ندارد و چنان که فرمول رئالیسم تجربی کانت نشان می‌دهد، تنها می‌کوشد برای اعتبار آن یک معیار صوری دست‌وپا کند. اما از بین استدلال‌های مربوط به تقدم ابژه، یکی با آموزه‌ی تقویم کانت قابل جمع نیست و آن این که در علوم طبیعی مدرن، عقل^۱ از روی دیواری که خود کشیده است سرک می‌کشد و به تریشه‌های آن چیزی که با مقولات عجین با آن نمی‌خواند، ناخنک می‌زند. این توسع پیدا کردن عقل سوپژکتیویسم را از هم می‌پاشد.

اما آنچه را که ابژه‌ی مقدم را متعین می‌سازد (تعیینی که این ابژه را از ابژه‌ی گرفتار در تارهای سوژه متفاوت می‌سازد) باید در همان چیزی جست که جهاز مقولی‌ای را که بر اساس الگوی سوپژکتیویستی ابژه توسط آن تعین می‌یابد نیز معین می‌سازد (یعنی آن را باید در مشروط‌بودگی آن چیزی که شروط ابژه را تعیین می‌کند جست). تعینات مقولی که به اعتقاد کانت بدون آن‌ها ابژکتیویته‌ای هم وجود ندارد خود اموری وضع‌شده‌اند و به همین خاطر به‌قولی در واقع اموری «صرفاً سوپژکتیو»^۲ اند. بنابراین، مغالطه‌ی تشبث به شخص^۲ به

^۱ ratio

^۲ reductio ad hominem

به فروپاشیدن انسان محورانگاری^۱ منتهی می‌شود. این واقعیت که حتی انسان به مثابه‌ی امر مقوم^۲ نیز خود ساخته و پرداخته‌ی انسان است از قدرت آفرینندگی ذهن افسون‌زدایی می‌کند. اما از آن‌جا که تقدم ابژه هم مستلزم تأمل بر سوژه است، هم تأمل سوژکتیو، سوژکتیویته (برخلاف ماتریالیسم ابتدایی که عملاً به دیالکتیک راه نمی‌دهد) به دقیقه‌ای تبدیل می‌شود که پابرجا می‌ماند.

۶

از چرخش کوپرنیکی به این سو آن چیزی که پدیدارگرایی^۲ نامیده می‌شود (نگرشی که معتقد است هیچ چیز جز با برگزشتن از مجرای سوژه‌ی شناسا شناخته نمی‌شود) به کیش ذهن و ذهنیت پیوند خورده است. فهم تقدم ابژه هر دوی این دیدگاه‌ها را زیر و زبر می‌کند. برآیند انتقادی چیزی که هگل می‌خواست آن را درون پرانتز سوژکتیویته بگنجاند فروپاشیدن هر دوی این [دیدگاه]‌هاست. وقتی سوژکتیویته صورتی از ابژه در نظر گرفته شود دیگر نمی‌توان مطمئن بود که تحریک‌پذیری، بینش‌داشتن و شناخت، «[اموری] صرفاً سوژکتیو»

^۱ anthropocentrism

^۲ phenomenalism

باشند. پدیداری انگاشتنِ امور، تبدیلِ سحرآمیز سوژه به مبنای تعینِ خود و وضع شدن آن به مثابه‌ی وجودِ واقعی است. اما سوژه را می‌بایست به ابژکتیویته‌اش برگرداند؛ هرچند قرار نیست مداخلات او در شناخت نفی شود.

با این همه توهمِ پدیدارگرایانِ توهمی ضروری است که بر متن زمینه‌ی لامحاله کورکننده‌ای دلالت دارد که سوژه آن را به‌عنوان آگاهی کاذب تولید می‌کند و در عین حال خود نیز به دام آن گرفتار می‌آید. ایدئولوژیِ سوژه بر پایه‌ی همین وجه ناگزیر بنا شده است. [در این ایدئولوژی] آگاهی از یک نقصان (یعنی آگاهی از محدود بودن شناخت) به فضیلت تبدیل می‌شود تا قابل تحمل‌تر شود. در این ماجرا، پای یک خودشیفتگی جمعی در میان است. اما [این خودشیفتگی جمعی] با چنین قدرت و صلابتی مسلط نمی‌شد و قدرتمندترین فلسفه‌ها را به‌وجود نمی‌آورد اگر حقیقتی، هرچقدر هم کژدیسه در کنه آن وجود نمی‌داشت. آن وجهی از سوژکتیویته‌ی آفریننده که فلسفه‌ی استعلایی آن را می‌ستاید، اسارتِ بر-خود-پوشیده‌ی سوژه در بند خود اوست. سوژه مثل جانور زره‌پوشی که بی‌هوده می‌کوشد زره‌اش را از تن جدا کند در غل و زنجیر تمام آن امور ابژکتیوی که بدان‌ها می‌اندیشد گرفتار می‌ماند، با این تفاوت که

به ذهن هیچ جانور دیگری خطور هم نمی‌کند که اسارت خود را به‌گراف آزادی قلمداد کند. پس چرا انسان‌ها چنین کرده‌اند؟

اسارت ذهن انسان‌ها امری به‌شدت واقعی است. وابستگی آنان، در مقام سوژه‌ی شناسا، به زمان و مکان و صور تفکر نشان وابستگی آنان به انواع^۱ است. انواع بر اساس همین مقومّات^۲ تعریف می‌شوند، اما این باعث نمی‌شود که از اعتبار کمتری برخوردار باشند. امر پیشینی و جامعه متقابلاً در یک‌دیگر خلیده‌اند. کلیت و ضرورتِ صور تفکر و فره کانتی آن‌ها همان چیزی است که به انسان‌ها وحدت می‌بخشد. انسان برای بقاء به این وحدت نیاز دارد. اسارت^۳ [در انسان‌ها] درونی شده: فرد به همان اندازه که در امر کلی، یعنی در جامعه اسیر است در بند خود نیز گرفتارست. علاقه به آزادی^۴ انگاشتنِ اسارت از همین جا می‌آید. اسارتِ مقولیِ آگاهی افراد، تکرار اسارت بالفعل هر یک از آن‌هاست.

حتی آن دیدگاه که برای آگاهی این توان را قائل می‌شود که چشمش را به دیدن آن اسارت باز کند نیز به‌واسطه‌ی همان صور تفکری تعیین پیدا کرده است که خودِ آگاهی تخم‌شان را در فرد کاشته. اسارت

^۱ species

^۲ Constituent

فردی آدَمیان در بند خودشان می‌تواند باعث شود که آنان از اسارت‌شان در جامعه با خبر شوند: منفعت وضع موجود و تداوم آن در گرو ممانعت از این [با خبر شدن] بوده و هست. فلسفه نیز به خاطر حفظ وضع موجود (که ضرورتش از خود صور تفکر کمتر نیست) بود که ناچار به بی‌راهه رفت. ایدئالیسم حتی پیش از آن که جهان را به مثابه‌ی ایده‌ی مطلق تقدیس کند نیز همین قدر ایدئولوژیک بود. مفروض اصلی‌ترین کاری که برای جبران این مسئله باید صورت بگیرد هم‌ازپیش این است که آن واقعی‌تی که به مقام منیع محصول سوژه‌ی فرضاً آزاد بودن نائل آمده بود، باید خود را امری آزاد و مستقل معرفی کند.

در عصر از توش و توان افتادن سوژکتیویته، تفکر این همان‌انگارانه که روکش دوگانه‌انگاری غالب است، دیگر ادای مطلق‌ساختن سوژه را در نمی‌آورد. در عوض آنچه در حال شکل‌گرفتن است، نوعی تفکر این همان‌انگارانه‌ی ظاهراً ضد-سوژکتیویستی واجد ابژکتیویته‌ی علمی است که تقلیل‌گرایی نامیده می‌شود. راسل متقدم نئو-رنالیست نامیده می‌شد. این [نئو-رنالیسم] یکی از وجوه مشخصه‌ی آگاهی

شیء‌شده‌ی امروز است که به خاطر سوژکتیویسم پنهان و به‌همین خاطر مهلک‌ترش غلط است. آن پسماندی که [بعد از تفریق سوژه از ابژه] به‌جا می‌ماند نیز بر اساس اصول ناظمِ عقلِ سوژکتیو قالب‌ریزی شده و به خاطر این که خود امری انتزاعی است با مجرد عقل سازگار است. آگاهی شیء‌شده که به‌اشتباه خود را با طبیعت یکی می‌انگارد، خام و سطحی است: [این آگاهی] صورت‌بندی تاریخی تماماً وساطت‌یافته‌ای است که به زبان هوسرل خود را «حوزه‌ی هستی‌شناختی خاستگاه‌های مطلق» می‌انگارد و آنچه را که در مقابلش قرار دارد و خود آن را عَلم کرده است، ماده‌ای که در طلبش بوده است در نظر می‌گیرد.^۱ ایدئالِ غیرشخصی کردن شناخت به سود عینیت آن، چیزی جز حفظ مرده‌ریگ^۲ ابژکتیویته نیست. اگر تقدم و تفوق دیالکتیکیِ ابژه را پذیرفته باشیم، این فرض فرومی‌پاشد که بعد از کنار گذاشتن سوژه یک علمِ عملی راجع به ابژه به‌جا

^۱ هوسرل عبارت «Seinssphäre absoluter Ursprünge» [حوزه‌ی هستی‌شناختی خاستگاه‌های مطلق] را در مورد آگاهی‌ای که علت نخستین انگاشته می‌شود به کار می‌برد. بنگرید به:

Cf. Edmund Husserl, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Husserliana, vol. ۳/۱, ed. Karl Schuhmann (The Hague: Martinus Nijhoff, ۱۹۷۶), ۱۰۷ (in the original pagination of the ۱۹۲۲ Halle edition). English: *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, trans. W. R. Boyce Gibson (New York: Collier, ۱۹۶۲).

^۲ caput mrtuum

خواهد ماند که تأمل در آن محلی از اعراب ندارد. سوژه دیگر افزوده‌ای به ابژکتیویته نیست که بتوان آن را از ابژکتیویته کسر کرد. اگر هر کدام از آنات اساسی ابژکتیویته از آن حذف شود، آن ابژکتیویته نه پالوده و خالص، بلکه مخدوش خواهد شد. به این ترتیب الگوی سرّنمون آن تصویری^۱ را که به ابژکتیویته به چشم پسماند می‌نگرد، باید در چیزی وضع شده و ساخته‌ی دست آدمی جست، نه در ایده‌ی امر فی‌نفسه که در آن تصور، ابژه‌ی خُلص و ناب جای آن را می‌گیرد. مدل سود است که می‌گوید وقتی از ترازنامه‌ی مالی تمام هزینه‌ها کسر شود، فقط سود به جا می‌ماند. اما سود، آن علاقه‌ی سوژکتیوی است که در قالب محاسبات عددی محدود شده و بدان تقلیل یافته است. آن چیزی که در واقع‌گرایی میانه‌رویی سود-اندیش اهمیت دارد، هرچه باشد، ماده نیست:^۲ [ماده] در ارتجاعی که در این نظریه به بار می‌آید ناپدید می‌شود. اما شناخت را باید آن چیزی که از گزند مبادله دور بوده یا (با توجه به این که دیگر چیزی در امان نمانده است) چیزی که در فرآیندهای مبادله پنهان مانده است هدایت کند. ابژه

^۱ notion

^۲ در این‌جا آدورنو با آهنگ واژه‌های Sachlichkeit (به معنی رویکردی ابژکتیو و غیرعاطفی؛ چنان‌که جنبش Neue Sachlichkeit گاه به The New Functionalism [به معنی «کارکردگرایی جدید»] برگردانده شده است) و Sache (به معنای ماده/موضوع) بازی می‌کند.

همان قدر پسماندی است که در غیاب سوژه به جا می ماند که امری است که سوژه آن را وضع کرده است. این دو تعیین معارض با هم، خوب با یک دیگر چفت می شوند: پسماند، که علم، به آن، به عنوان حقیقت ابژه دل خوش کرده است خود محصول رویه های دخل و تصرف کردنی ست که به شکلی سوژکتیو سازمان یافته اند.

تعریف کردن چِستی ابژه نیز خود بخشی از همان سازمان دهی است. ابژکتیویته، در هر مرحله از شناخت و تاریخ تنها با اندیشیدن به آن چیزی که در آن لحظه به عنوان سوژه و ابژه معرفی می شود و نیز [اندیشیدن] به نسبت های میان آن ها حاصل می شود. از این نظر چنان که نوکانتیان می گویند ابژه در واقع «امر به مراتب داده شده»^۱ است. سوژه به عنوان تجربه ی نامحدود، در قیاس با آن پسماندی که اخته و از صافی گذرانده شده بود تا با اقتضائات عقل سوژکتیو جور در بیاید، بارها به ابژه نزدیک تر است. سوژکتیویته ی تقلیل نیافته (با توجه به جایگاه فعلی و جدلی اش در تاریخ فلسفه) ظرفیت آن را دارد که

^۱ اشاره ای است به مکتب ماریورگ (هرمان کوهن، پل ناتورپ و ارنست کاسپرر) که زیر بیرق معرفت شناسی استعلایی کانت به هوای یک نوع تجربه گرایی سفت و سخت، خالی از ارزش گذاری و تصدیق پذیر در مقابل نظریه های ماتریالیستی ایستادند. «امر به مراتب داده شده» [unendlich aufgeben] طنینی از این مدعای کانت دارد که ایده های عقل محض عملکردی نظام بخش دارند، نه قوام بخش. این ایده ها امر داده شده در تجربه [gegeben] نیستند بلکه به عنوان یک وظیفه یا کار [aufgeben] داده شده اند که ذهن به کمک آن می تواند ورای آن چیزی که از طریق تجربه ی پدیداری دریافت کرده است بیاندیشد.

در مقایسه با تقلیل‌گرایی‌های ابژکتیویستی، عملکرد به‌مراتب ابژکتیوتری از خود نشان دهد. تنها وجه افسون‌شدن کل معرفت این نیست که برنده‌های معرفت‌شناختی سنتی مسئله را وارونه (صواب را خطا و خطا را صواب) می‌دیدند. محتوای ابژکتیو تجارب فردی با تعمیم قیاسی تولید نمی‌شود بلکه با انحلال آن چیزی حاصل می‌شود که نمی‌گذارد تجربه (که خود جانب‌دارانه است) بی‌پروا خود را به دست ابژه بسپارد تا [سوژه‌ی شناسا] به یمن وجود ابژکتیو خود چنان که هگل می‌گفت با آزادی‌ای که موجب آرامش او می‌شود، واقعاً در ابژه‌ای که شبیه اوست محو گردد.^۱

موضع کلیدی سوژه در جریان شناخت^۲ ظرفیت تجربه کردن است، نه توان صورت بخشیدن. چیزی که کانت آن را صورت‌بندی می‌دید اساساً از صورت‌انداختن^۲ است. کار شناخت عمدتاً تخریب و واسازی فعل معمول سوژه است، تخریب خوشنوی که سوژه در حق ابژه روا می‌دارد. شناخت ابژه با شکافتن حجابی که سوژه گرد آن تنیده است میسر می‌شود. سوژه تنها آن زمان می‌تواند این کار را انجام دهد که منفعلانه و بی‌هیچ اضطرابی خود را به دست تجربه بسپارد. آن

^۱ احتمالاً اشاره‌ای است به بند ۵۸ پیشگفتار هگل بر پدیدارشناسی روح.

^۲ deformation

جاهایی که عقل سوژکتیو نوعی امکانی بودن سوژکتیو را احساس می‌کند، تقدم و تفوق ابژه، یعنی آن چیزی از ابژه که یک افزوده‌ی سوژکتیو نیست در حال سوسو زدن است. سوژه عامل [شناخت] ابژه است، نه مقوم آن؛ این مسئله در خصوص نسبت میان نظر و عمل هم پیامدهایی را به دنبال دارد.

۸

حتی بعد از دومین چرخش کوپرنیکی هم در مناقشه برانگیزترین برنهاد کانت، یعنی در جدایی شیء فی نفسه از شیء تقویم یافته‌ای که از وجود ابژکتیو انضمامی برخوردار است، حقیقتی نهفته. زیرا در این صورت ابژه (اگر اصلاً ابژه‌ای در کار باشد و آنچه ابژه تلقی می‌گردد آن چیزی نباشد که کانت آن را ایده می‌نامید) نهایتاً آن امرِ ناین‌همانِ رها از افسون سوژکتیویته‌ای خواهد بود که درک و دریافت آن با انتقاد از خویش میسر می‌گردد. این ناین‌همانی به شیء فی نفسه‌ی کانتی بسیار نزدیک است، هرچند تأکید او عمدتاً بر نقطه‌ی ناپدید شدن هم‌بودی آن با سوژه بود. این [شیء ناین‌همان] میراث افسون‌زدایی شده‌ی عالم معقولات^۱ نیست، بلکه برعکس، با توجه به

^۱ mundus intelligibilis

این که چرخش کوپرنیکی کانت از آن نالین همانی منتزع می‌شود و حد خود را در آن می‌یابد، از عالم محسوسات^۱ هم واقعی‌تر است.

با این حال از نظر کانت ابژه چیزی است که توسط سوژه یا شبکه‌ای از صورت‌های سوژکتیو که چیزی فاقد هرگونه کیفیت را قالب می‌گیرند «وضع» شده است؛ و نهایتاً آن چیزی که نموده‌ها را، که به خاطر نسبتی که با سوژه برقرار کرده‌اند فاقد انسجام و یک‌دستی‌اند، با هم متحد می‌کند و به یک ابژه مبدل می‌سازد، قانون است. صفت‌های ضرورت و کلیت که کانت آن‌ها را به مفهوم قانون نسبت می‌دهد، صلبیتی شیء‌گونه دارند و درست همانند جهان اجتماعی‌ای که موجودات زنده با آن رویارو هستند غیرقابل نفوذند. این قانون که به اعتقاد کانت سوژه آن را بر طبیعت بار می‌کند و از نظر وی رفیع‌ترین قله‌ی ابژکتیویته است، هم بهترین توصیف سوژه است، هم بهترین توصیف از خود-بیگانگی او؛ یعنی سوژه در اوج داعیه‌ی صورت‌بخش بودنش، خود را به عنوان یک ابژه جا می‌گذارد. اما با این حال این مسئله نیز به نحو تناقض‌آمیزی درست است: در حقیقت سوژه، ابژه نیز هست؛ آن‌قدر هست که او با تبدیل شدنش به صورتی

^۱ mundus sensibilis

خودآیین، این را فراموش می‌کند که خود چگونه و به چه وسیله‌ای تقویم پیدا کرده است. چرخش کوپرنیکی کانت دقیقاً بیان‌گر همین ابژکتیو شدن سوژه، یا واقعیت‌شیء‌گشتگی است. حقیقت آن به هیچ وجه حقیقتی هستی‌شناختی نیست، بلکه آن سدی است که به شکلی تاریخی بین سوژه و ابژه به وجود آورده است. سوژه آن‌جا که مدعی تفوق بر ابژه می‌شود این سد را ایجاد می‌کند و ابژه را از خود می‌گیرد. هرچقدر که سوژه بیشتر ابژه را «تقویم» می‌کند، ابژه به مثابه‌ی امری حقیقتاً ناین همان از او بیشتر فاصله می‌گیرد. سدی که فلسفه‌ی کانت بدان سر می‌کوبد در عین حال محصول آن فلسفه نیز هست. سوژه به مثابه‌ی خودانگیختگی ناب، ادراکِ ادراکِ خالص و یک اصل به‌روشنی مطلقاً پویا، به خاطر خوریسموسی^۱ که میان او و هرگونه ماده وجود دارد، همان‌قدر شیء‌واره است که جهان متشکل از اشیاء قوام‌یافته بر اساس الگوی علم طبیعی. زیرا در این خوریسموس (بر

^۱ کانت ضمن تمایز قائل شدن میان نمود حسی (phenomenon) و ذات معقول (noumenon) می‌گوید «در واقع ما به درستی ابژه‌ی حسی را به مثابه‌ی نمود صرف در نظر می‌گیریم و به این ترتیب معترف هستیم که این نمودها بر پایه‌ی یک شیء فی‌نفسه بنا شده‌اند، هرچند آن شیء فی‌نفسه را بما هو نمی‌شناسیم و فقط نمودهایش (یعنی نحوه‌ی تأثر حواس مان از این چیز ناشناخته) را در اختیار داریم».

Prolegomena to Any Future Metaphysics, ۵۷ [§۳۲, A. A. ۴:۳۱۴f].

همین ساختار معقول/محسوس در قانون اخلاقی کانت دیده می‌شود:

Grounding for the Metaphysics of Morals, trans. James W. Ellington, ۳d. ed. (Indianapolis: Hackett, ۱۹۹۳), ۶۱ (A. A. ۴:۴۶۲).

خلاف اعتقاد کانت) آن خودانگیختگی مطلق، فی نفسه منتفی است. [خودانگیختگی] صورتی است که بناست صورت چیزی باشد، اما در عین حال به خاطر ساختارش قادر به تعامل متقابل با هیچ چیزی نیست. شکاف عمیق موجود میان این خودانگیختگی و فعالیت سوژه‌ی منفرد (که این فعالیت را می‌بایست به مثابه‌ی امری امکانی و روان‌شناختی بی‌ارزش دانست)، بازار ادراکِ ادراکِ ناب را که اصل‌الاصول کانت بود می‌شکند. پیشینی‌گرایی کانت کنش ناب را دقیقاً از همان زمان‌مند-بودنی که بدون آن هیچ چیزی را نمی‌توان «پویا» تلقی کرد تهی می‌کند. به این ترتیب کنش تا حد نوعی وجود ثانویه پس می‌رود؛ همان اتفاقی که چنان که همه می‌دانند علناً در روگردانی فیشته از نظریه‌ی علم (۱۷۹۴-Wissenschaftslehre) نیز اتفاق می‌افتد.^۱ کانت این ابهام ابژکتیو را در مفهوم ابژه مندرج ساخته است و هیچ نظریه‌ای راجع به ابژه نباید آن را نادیده بگیرد.

مخلص کلام، تقدم و تفوق ابژه به معنای آن است که ابژه‌ای که به‌شکلی انتزاعی در مقابل سوژه قرار گرفته باشد وجود ندارد اما ماجرا

^۱ در روایت‌های متاخر آموزه‌ی علم (خاصه در روایت ۱۸۱۰) ایدئالیسم فیشته افراطی‌تر و نهایتاً دینی‌تر شد. در رساله‌ی «راهنمای حیاتی فرخنده» (۱۸۰۶) می‌توان دید که اصل بنیادین خود-وضع‌کنندگی عقلی و اخلاقی ایگو (ایدئالیسم سوژکتیو) بر بنیان چیزی مطلق و نامشروط تکیه دارد و تنها در تفکر (که فیشته آن‌جا آن را خدا می‌نامد) است که می‌تواند تصدیق شود.

ضرورتاً این گونه به نظر می‌رسد. آن چیزی که باید از میان برداشته شود ضرورت نهفته در این توهم است.

۹

بی‌شک به همین اندازه دیگر سوژه‌ای هم واقعا وجود ندارد. جسمیت پیدا کردن سوژه در ایدئالیسم به نتایج عبثی انجامید که همه را می‌توان در این جمله خلاصه کرد که تعریف سوژه به‌طور ضمنی آن چیزی را که [سوژه] در مقابلش وضع شده است نیز دربرمی‌گیرد؛ و این به‌هیچ‌وجه فقط به این خاطر نیست که [سوژه] به مثابه‌ی یک مقوم^۱ مقوم^۲ خود را نیز از پیش مفروض می‌گیرد؛ تا آن‌جا که «هستن» از حوزه‌ی امور واقع وام گرفته شده است، خود سوژه [به خاطر هستن یا بودن] که آموزه‌ی تقویم ایدئالیستی بر آن دلالت دارد (زیرا سوژه‌ای باید باشد که بتواند چیزی را قوام ببخشد) یک اثره نیز هست. مفهوم آن‌چه «هست» هیچ معنایی جز [در بیرون] وجود داشتن^۳ ندارد، و سوژه به مثابه‌ی امر موجود بی‌درنگ ذیل عنوان «اثره» قرار می‌گیرد. اما سوژه در مقام ادراکِ ادراکِ ناب می‌بایست مطلقاً با همه‌ی

^۱ constituens

^۲ constitutum

^۳ exist

موجودات دیگر فرق داشته باشد. حتی این هم تظاهر منفی پاره‌ای از حقیقت است و آن این که شیء‌وارگی‌ای که سوژه‌ی حاکم، بر همه چیز، از جمله خودش بار می‌کند و همی بیش نیست. سوژه هر آن‌چه را که از گزند این شیء‌واره‌سازی دور می‌ماند به قعر خود فرو می‌کشد؛ هرچند البته نتیجه‌ی عبث این کار این است که به این ترتیب هرگونه شیء‌واره‌سازی مجاز می‌گردد.

ایدئالیسم به غلط ایده‌ی زندگی درست را رو به درون برمی‌گرداند. سوژه در مقام تخیل خلاق، ادراکِ ادراکِ ناب و سرانجام کنشِ آزاد^۱ آن فعالیت را که حیات انسان در آن واقعا بازتولید می‌شود و منطقا بر آزادی پیشی می‌گیرد به زبان رمز درمی‌آورد. به همین خاطر است که سوژه به راحتی در ابژه یا هر چیز به‌قولی رفیع‌تر، یا وجود (به هر شکلی که جسمیت یافته باشد) حل و محو نمی‌گردد. سوژه‌ی خود-وضع‌کننده یک توهم و در عین حال به لحاظ تاریخی امری بسیار واقعی ست که توان بالقوه‌ی رفع قوانینش را در خود دارد.

^۱ «کنش آزاد» [freie Tathandlung] عبارتی است از نظریه‌ی متافیزیکی فیشته در «آموزه‌ی علم» (۱۷۹۴) که می‌گوید اصل بنیادینی که در پس تمام واقعیت‌ها نهفته است از ایگوی خود-وضع‌کننده و خود-مؤید ایدئالیسم سوژکتیو می‌آید. این وضع کردن، بر دوگانه‌انگاری میان ایگو (سوژه) و غیر ایگو (ابژه) تقدم داشته و در واقع شرایط آن را تعیین می‌کند. از آن‌جا که خود وضع کردن فعلی نامشروط است، فیشته آن را «کنش آزاد» می‌نامد.

تفاوت میان سوژه و ابژه هم از سوژه برمی‌گذرد هم از ابژه. این تفاوت همان قدر که قابل چشم‌پوشی است، قابلیت مطلق شدن را هم دارد. در واقع، هر آنچه را که در سوژه است می‌توان به ابژه نسبت داد؛ یعنی هر بخشی از سوژه که ابژکتیو نباشد به لحاظ معنایی [واژه‌ی] «است» [یا «هست»] را پس می‌زند. صورت سوژکتیو محض معرفت‌شناسی سنتی بنا به مفهوم خود همیشه صورت چیزی ابژکتیو است؛ بدون چنین ابژکتیویته‌ای هیچ وقت وجود ندارد و در غیاب این ابژکتیویته، حتی نمی‌توان تصویری از آن داشت. صلیبیت من معرفت‌شناسانه یا وحدت خودآگاهی هم آشکارا از روی تجربه‌ی غیرمتأملانه‌ی ابژه‌ی پایدار این همان گرت‌برداری شده است. حتی کانت هم اساساً آن را بدان تجربه نسبت می‌دهد. اگر او برای صورت‌های سوژکتیو [فاهمه] تلویحاً ابژکتیویته‌ای مأخوذ از آنچه سوژه را در مقابل آن قرار می‌دهد قائل نبود، نمی‌توانست آن‌ها را شرط ابژکتیویته بداند. اما در آن کرانه‌ای که سوژکتیویته در آن وارد گود می‌شود (نظر به منظر یگانه‌ی وحدت تألیفی آن) آنچه ترکیب می‌شود همیشه فقط همان چیزهایی است که به‌هر نحوی که هست به هم تعلق دارند؛ در غیر این صورت تألیف چیزی جز طبقه‌بندی

دلبخواهانه نمی‌بود. هر چند بی‌شک اگر آن تألیف سوژکتیو وجود نمی‌داشت، این به‌هم‌تعلق‌داشتن نیز به همان میزان غیرقابل فهم می‌بود. حتی امر پیشینی سوژکتیو هم تنها تا آن جا که واجد سویه‌ای ابژکتیو است می‌تواند واجد اعتباری ابژکتیو باشد. اگر این سویه وجود نمی‌داشت، ابژه‌ای که توسط امر پیشینی تقویم می‌یافت برای سوژه چیزی بیش از یک همان‌گویی نمی‌بود. نهایتاً آن چیزی که کانت آن را ماده‌ی شناخت می‌نامید نیز به خاطر انحلال‌ناپذیر بودن، داده‌شدگی و بیرونی‌بودنش نسبت به سوژه چیز ابژکتیوی در درون سوژه است.^۱

۳۴

بدین ترتیب ساده می‌توان سوژه را هیچ دانست و ابژه را مطلق (چنان که این مسئله چندان از ذهن هگل دور نبود). با این همه این نیز توهم استعلایی دیگری است. سوژه با تجسد یافتنش و با چیز شدن چیزی که چیز نیست به هیچ تقلیل پیدا می‌کند. قصور سوژه در این است که با معیار رئالیسم خام در مورد وجود نمی‌خواند. بر ساخت ایدئالیستی سوژه به خاطر خلط شدنش با چیز ابژکتیوی که بالذات واجد وجود بیرونی است (یعنی دقیقاً به خاطر همان چیزی که نیست) فرومی‌ریزد. بر اساس معیار وجود [بیرونی] سوژه محکوم به هیچ بودن است. سوژه هر چه کمتر باشد بیشتر است، و هر چه برای خود

^۱ Cf. Kant, Critique of Pure Reason, A۲۰-۲۱.

هستیِ ابژکتیو بیشتری قائل باشد کمتر خواهد بود. با این همه، سوژه به عنوان یک عنصر اساسی حذف شدنی نیست. اگر دقیقه‌ی سوژکتیو حذف شود ابژه نیز مانند انگیزته‌ها و آنات زودگذر حیات سوژکتیو از هم خواهد پاشید.

۱۱

ابژه نیز (هرچند ابژه‌ی تضعیف‌شده) بدون سوژه وجود ندارد. اگر ابژه، فاقد دقیقه‌ی سوژکتیویته باشد در آن صورت ابژکتیویته‌اش معنا نخواهد داشت. ضعف معرفت‌شناسی هیوم، مثال بارز همین نکته است؛ با این که معرفت‌شناسی او سوژه محور بود همچنان اعتقاد داشت که سوژه را می‌توان کنار گذاشت.^۱ بنابراین چیزی که باید مشخص شود نسبت میان سوژه‌ی منفرد و سوژه‌ی استعلایی است. سوژه‌ی منفرد چنان که از کانت به این سو به انحاء گوناگون گفته شده یکی از اجزای تشکیل‌دهنده‌ی جهان تجربی است؛ اما کارکرد آن،

^۱ به باور دیوید هیوم (۱۷۷۶-۱۷۱۱)، داده‌های ذهن یا انطباعات‌اند یا تصورات، و تصورات چیزی جز روگرفت انطباعات نیستند. بنابراین او به این نتیجه رسید که ذهن چیزی جز مجموعه‌ای از ادراکات سوژکتیو که به خاطر شباهت، مجاورت و علیت به هم مرتبط گشته‌اند نیست و هیچ‌گونه هویت جوهرینی در آن وجود ندارد (همان چیزی که تحت عنوان مسئله‌ی وحدت آگاهی به کانت به ارث رسید).

Cf. David Hume, A Treatise of Human Nature (۱۷۳۹), bk. ۱, pt. ۴; Hume, Enquiry Concerning Human Understanding, (۱۷۴۸), section ۱۲.

یعنی توانش تجربه‌کردنی که در او هست (و سوژه‌ی استعلایی از آن بهره‌ای نبرده، چرا که هیچ موجودیت منطقی محضی توان داشتن چنان تجاربی را ندارد) در حقیقت نقش برساننده و مقوم بسیار پُررنگ‌تری از آنچه ایدئالیسم برای سوژه‌ی استعلایی قائل است (که خود عمیقاً و به شکلی پیشانتقادی، تجرید جوهریت‌یافته‌ی آگاهی فردی است) ایفا می‌کند. با این همه مفهوم استعلاء یادآور این نکته است که تفکر به مدد آنات درون‌ماندگار کلیت خود، از تفرد ناگزیر خود برمی‌گذرد. تقابل میان کلی و جزئی نیز هم ضروری است، هم فریبنده. هیچ کدام از آن‌ها بدون دیگری وجود ندارد؛ امر جزئی فقط به مثابه‌ی امر متعین و بنابراین کلی، و کلی تنها به مثابه‌ی تعریف یک چیز جزئی و در نتیجه به منزله‌ی امر جزئی [می‌تواند وجود داشته باشد]. هر دوی آن‌ها هم هستند هم نیستند و این یکی از قوی‌ترین رانه‌های دیالکتیک غیرایدئالیستی است.

۱۲

تأمل سوژه بر فرمالیسمش، در عین حال تأمل او بر جامعه نیز هست و تناقض آن در این است که چنان که دورکیم متاخر معتقد بود، از یک طرف، مقومات برساننده و صورت‌بخش خود از جامعه نشأت

می‌گیرند، و در عین حال از طرف دیگر این مقومات چنان که معرفت‌شناسی معاصر می‌تواند به رخ بکشد، اعتباری ابژکتیو دارند. در براهین دورکیم این مقومات هم‌ازپیش در هر گزاره‌ای که امکانی بودن آن‌ها را نشان می‌دهد، از پیش مفروض گرفته شده‌اند.^۱ احتمالاً این تناقض و تناقضِ اسارتِ ابژکتیو سوژه در درون خود می‌تواند در یک راستا باشند. کارکرد شناختی که بدون آن سوژه نه ممیزه‌ای دارد نه وحدتی، خود خاستگاهی تاریخی دارد. این کارکرد اساساً از همین مقومات برساننده یا صورت‌بخش تشکیل شده است. مادامی که شناخت وجود داشته باشد، حتی آن‌جا که ظاهراً چیزی ورای این مقومات به نظر می‌رسد، می‌بایست به پشتوانه‌ی آن‌ها شکل بگیرد. این مقومات‌اند که مفهوم شناخت را تعریف می‌کنند. باین‌همه مقوماتِ برساننده نه تنها مطلق نیستند بلکه مانند خودِ کارکرد شناخت، فرآورده‌هایی تاریخی‌اند و از بین رفتن‌شان اصلاً محال نیست. آن‌ها را به مثابه‌ی چیزی مطلق حمل کردن، مطلق ساختن

^۱ آدورنو این‌جا یکی از نقدهایش بر مفهوم *faits sociaux* [واقعیت اجتماعی] دورکیم را بدان صورتی که در قواعد روش جامعه‌شناسی (۱۹۰۱) و جامعه‌شناسی و فلسفه (۱۹۲۴) آمده است تکرار می‌کند. برای آشنایی با نقد آدورنو بر جامعه‌شناسی دورکیم بنگرید به:

“Einleitung zu Emile Durkheim, ‘Soziologie und Philosophie,’” GS ۸:۲۴۵–۲۷۹ and “Zum gegenwärtigen Stand der deutschen Soziologie” in GS ۸:۵۰۰–۵۳۱, esp. ۵۰۳.

کارکرد شناخت یا سوژه است، و نسبی ساختن آن‌ها ابطال جزم‌اندیشانه‌ی کارکرد شناختی.

گفته شده که این استدلال متضمن یک نوع جامعه‌شناسی‌گرایی نابخردانه است: این که خدا جامعه را خلق کرده است و جامعه، انسان و خدا را بر اساس طرح انسان. اما برنهادِ تقدم تنها تا آن زمانی بی‌معنا بوده که هنوز فرد یا نمونه‌ی اولیه‌ی زیستی او تجسم پیدا نکرده بوده است. از منظر تاریخ تکامل، تقدم زمانی^۱ انواع، یا دست‌کم تقارن و هم‌زمانی آن‌ها محتمل‌تر است. این عقیده که «همین» انسان قبل از دیگر انواع وجود داشته، یا پژواک آوای انجیل است یا یک تفکر افلاطونی محض. طبیعت در سطوح فرودین خود پر است از ارگانیسم‌های فردیت‌نیافته. اگر چنان که زیست‌شناسان متاخرتر اعتقاد دارند، انسان‌ها در واقع در مقایسه با دیگر مخلوقات با توانمندی‌های بسیار کمتری زاده شده باشند، آن وقت می‌توان احتمال داد که آن‌ها تنها به صورت اجتماعی و به کمک کار اجتماعی ابتدایی می‌توانسته‌اند به حیات خود ادامه دهند. به این ترتیب اصل تفرد^۲ امری ثانویه و یحتمل نوعی تقسیم کار زیستی است. بعید است که آدمی یک‌باره و

^۱ prius

^۲ principium individuationis

مطابق با یک الگوی نخستین روی زمین ظاهر شده باشد. باور به این نوع ظهور یافتن، اصل تفرد را که اکنون به لحاظ تاریخی کاملاً بسط پیدا کرده است، به شکلی اسطوره‌ای به عقب، به قلمرو قدسی مثل جاوید بازمی‌تاباند. شاید نوع انسان با جهش یافتن به خود فردیت بخشیده است تا با تکیه بر آن و به اتکای تکنیکی زیستی خود را در افرادش بازتولید کند. انسان یک محصول است، نه یک آیدوس. بصیرت‌های هگل و مارکس به درونی‌ترین وجوه مسئله‌ی تقویم نفوذ می‌کند. چنان که در حرف تعریف «این» که هم برای نوع به کار می‌رود هم برای فرد می‌توان دید، محور هستی‌شناختی «این» انسان (که الگوی به‌کاررفته برای ساختن سوژه‌ی استعلایی است)، فرد تحول و تکامل یافته بوده است. از این منظر، نومی‌الیسم، بسیار بیش از رقیبش، هستی‌شناسی، تقدم و تفوق انواع و جامعه را لحاظ می‌کند. البته بی‌شک هستی‌شناسی و نومی‌الیسم در نفی انواع هم‌دست‌اند (شاید به خاطر این که انواع برای آن‌ها یادآور حیات حیوانی [انسان]‌اند)؛ نفی کردنی که هستی‌شناسی آن را با برکشیدن فرد به صورت وحدت و وجود فی‌نفسه (در مقابل کثرت) انجام می‌دهد، و نومی‌الیسم با این دعوی غیرمتأملانه‌ی مبتنی بر الگوی فرد انسان که

موجود حقیقی فرد است. [نومینالیسم] با فروکاستن جامعه به عنوان کوتاهی برای افراد، حضور آن در مفاهیم را منکر می‌شود.

متن حاضر ترجمه حاصل از مقابله‌ی دو ترجمه‌ی انگلیسی مقاله با مشخصات زیر است:

A: Critical Models: Interventions and Catchwords European Perspectives: A Series in Social Thought and Cultural Criticism, Theodor W. Adorno, Henry W. Pickford, Columbia University Press, ۲۰۰۵.

P۲۴۵-۲۵۸

B: The Essential Frankfurt School Reader. United Kingdom: Blackwell, ۱۹۷۸. P۴۹۷-۵۱۱

[ضمناً کلیدی پانویس‌ها از ترجمه‌ی هنری و. پیکفورد نقل شده

است].