

بررسی نقادانه نظریه «وانمایی» در اندیشه بودریار با نگاهی به پراگماتیسم

عبدالرئوف میرزامحمدی*

محمد رعایت جهرمی**

چکیده

کنون این مقاله بررسی مساله تکنولوژی در عصر اطلاعات و در پی آن برآمدن امری به نام وانمایی در اندیشه ژان بودریار است. این مقاله با رویکرد تحلیل و بررسی، به پرسش‌ها و مسائل ذیل اشاره دارد: رابطه اطلاعات و معنا چگونه است؟ اطلاعات چگونه امر واقع را فرو می‌بلعد؟ وانمایی چیست و تفاوت آن با بازنمایی و تظاهر در چیست و سرانجام جهان وانمایی چگونه جهانی است؟ به باور بودریار ما، با گذار از سامان بازنمایی، درون به عصری شده‌ایم که می‌توان آن را عصر وانمایی نامید و این عصر تفاوت شگرفی با عصرهای پیشین داشته و سراسر گفتمان‌های پیشین را می‌سترد و همچنین بازتعریفی از انسان پیش می‌نهد. این رویداد، یعنی برآمدن سامان وانمایی، پیامد سرریزی اطلاعات به زیست و تجربه انسانی است. در این راه ما نخست، پیش زمینه‌ها و خاستگاه‌های اندیشه بودریار را بررسی می‌کنیم و سپس به مساله اطلاعات و ارتباط آن با معنا و پس از آن به وانمایی می‌پردازیم و در بخش پایانی نوشتار تلاش می‌کنیم تا نقدی را از چشم‌انداز رویکرد پراگماتیستی، بر اندیشه بودریار پی‌افکنیم. در این بخش، نخست، تلاش می‌کنیم تا معنی پراگماتیسم را روشن کرده و، سپس، به سنجش نظریات بودریار، از این چشم‌انداز، پردازیم.

* کارشناسی ارشد فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، roov_roof@yahoo.com

** استادیار گروه فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) (نویسنده مسئول)،

raayatjahromi@hum.ikiu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۳/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۱۵

۱. مقدمه

ژان بودریار (Jean Baudrillard) (۱۹۲۹-۲۰۰۷) نظریه خویش را در کتاب‌های مبادله نمادین و مرگ (۱۹۷۶)، نسخه برداری و وانمود (۱۹۸۱)، در سایه توده‌های خاموش (۱۹۸۲) و چرا همه چیز پیش از این ناپدید نشده است (۲۰۰۹) و همچنین در مجموعه مقالات جنگ خلیج [فارس] هرگز روی نداده است (۱۹۹۱) پیش می‌نهد. او در سراسر زندگی فکری خود، دغدغه همیشگی‌اش، یعنی رسانه‌ها و فرهنگ رسانه‌ای، را پی‌گرفت. او اصلی‌ترین گرایش‌ها و نگرانی‌هایش را در کتاب مبادله نمادین و مرگ و پیش از آن در کتاب نقدی بر اقتصاد سیاسی نشانه (۱۹۷۲) پیش نهاد. هرچند بودریار، اندیشه‌های درون کتاب اخیر، یعنی نقدی بر اقتصاد سیاسی نشانه، را به بازبینی گذاشت و حتی در کتاب مبادله نمادین و مرگ از تعبیر اقتصاد سیاسی نشانه برای بازگویی اندیشه‌اش دست کشید. نظریه بودریار، که با عنوان «کاهن معبد پست‌مدرنیسم» شناخته می‌شود نه تنها بر گفتمان روشن‌فکری تأثیر نهاد، بلکه از راه سینما و تلویزیون (که خود بودریار درباره آن‌ها سخن می‌گوید)، به گفتمان همگانی نیز راه پیدا کرد به گونه‌ای که نظریات بودریار در ساخت فیلم‌هایی همچون ماتریکس (۲۰۰۳-۱۹۹۹) و سگ را بجناب (۱۹۹۷) و حتی بر کارگردان‌هایی همچون دیوید لینچ و دیوید فینچر تأثیر گذاشته است. ریشه این نظریه را می‌توان تا جمهور افلاطون و حتی از آن پیشتر تا اندیشه‌های پارمینیدس پی‌گیری کرد. در واقع، این نظریه ریشه در یک درگیری تاریخی میان دو گونه آشکارگی و بیان و دو رسانه دارد و خود نیز نشانگر آن است؛ درگیری تاریخی میان تصویر و نوشتار. پس، آنچنان که اشاره شد، بودریار در یک سوی این درگیری تاریخی و درحقیقت در سوی بیان نوشتاری و چاپ قرار می‌گیرد. بودریار دنبال‌کننده سنت روشن‌فکرانی است که نوشتار را بهترین (و حتی تنها) ابزار برای اندیشیدن منطقی/مفهومی می‌دانند و بیان تصویری را در تقابل و در برابر این گونه بیان می‌بینند. هرچند که بودریار سراسر از جایگاه این روشن‌فکران به این مسئله نمی‌پردازد و این نگرش تنها آغازگاه بودریار است.

اما ریشه‌های اندیشه بودریار را می‌توان در نظریه ایده‌های افلاطون نیز جستجو کرد که پیچش بود و نمود (Noumenon & Phenomenon) را برمی‌آورد. در حقیقت این پیچش سستی پراج در متافیزیک است که تا زمان کنونی نیز دنباله یافته است. افلاطون در

رساله تئوتوس دو پیش شرط مطلق و خطاناپذیری را برای شناخت حقیقی بیان می‌دارد. از این سخنان چنین نتیجه‌ای برمی‌آید که هر نمود یا امر محسوسی به یک بود یا ایده پیوند دارد و از آن سرچشمه می‌گیرد. این نظریه به پیچش ارجمند و دشواری در تاریخ متافیزیک بدل شد. بودریار نیز در نظریه رسانه خود بسیار وام‌دار این نظریه و سنت است و از آن تأثیر پذیرفته است.

اما اندیشه بودریار ریشه در سنت و دانش نشانه‌شناسی (semiology) نیز دارد که با چارلز سندرز پی‌رس (Charles Sanders Peirce) و فردیناند دو سوسور (Ferdinand de Saussure) آغاز می‌شود. سوسور باور دارد که هر متن از شماری نشانه ساخته می‌شود و هر نشانه، دارای دو پیوند درون‌نشانه‌ای و برون‌نشانه‌ای است (دباغ و مختاباد امرئی، ۱۳۹۰، ۳۱). وی برای فرآیند معنا پیوند و رابطه‌ای دوسویه را پیش می‌نهد که در آن دال‌ها و مدلول‌ها به گونه پیوسته و مداوم با یکدیگر «مبادله» می‌شوند. بودریار نیز؛ هنگامی که از مرگ مبادله نمادین و زنجیره دال‌ها سخن می‌گوید، به نشانه‌شناسی و به ویژه دیدگاه سوسوری می‌نگرد. در نهایت، فرجامین اندیشه‌ای که بر شکل‌گیری ایده‌های بودریا تأثیر نهاد اندیشه انتقادی است که بنا بر نظر غالب، با مارکس آغاز شد و در مکتب فرانکفورت تکامل یافت. بودریار نیز تحت تأثیر این مکتب از سلطه رسانه‌ها، جامعه مصرفی و چنین اموری سخن می‌گوید؛ هرچند بودریار خود نیز به این مکتب به گونه‌ای بنیادین انتقاد دارد و آن را به چالش می‌کشد.

این‌ها ارجمندترین و اصلی‌ترین جریان‌هایی بودند که بر اندیشه رسانه‌ای بودریار تأثیر نهادند. در ادامه برآنیم تا کانونی‌ترین ایده‌های بودریار را واکاوی کنیم. در بیان این ایده‌ها مسیری واژگون را پی می‌گیریم یعنی، به جای آن‌که از کانون به پیرامون حرکت کنیم از پیرامون به کانون سخن بودریار خواهیم رسید و آن هم به این دلیل ساده که این مساله دارای پیچیدگی‌هایی است که جز با بررسی پیامدها و نمونه‌های پیرامون رمزگشایی نخواهد شد.

۲. اطلاعات و فروپاشی معنا

بودریار مسئله‌اش را با این پیش‌فرض، یعنی جامعه اطلاعاتی (information society) و سرریز شدن انبوه اطلاعات بر جوامع انسانی، آغاز می‌کند (بودریار، ۱۳۹۷، ۱۱۵). او در ادامه، فرض دیگری را پیش می‌نهد: «ما در جهانی زندگی می‌کنیم که در آن اطلاعاتی

بیش‌تر و بیش‌تر و معنایی کم‌تر و کم‌تر وجود دارد» (Baurillard, 1981, 79). او پس از بیان این پیش‌نهاد شگفت، سه فرضیه را برای چرایی و علل این پیش‌نهاد، پیش‌روی می‌گذارد:

۱. یا اطلاعات معنا تولید می‌کند ولی نمی‌تواند سراسر حوزه‌های وابسته به معنا و معنایی را پوشش دهد.

۲. یا اینکه اطلاعات، در بنیاد، اصلاً با دلالت/ معنا سروکاری ندارد و اطلاعات یک‌چیز است و معنا چیز دیگری است و این دو به دو حوزه دگر بوده و جدا از هم تعلق دارند

۳. یا کاملاً واژگون، همبستگی و پیوستگی دقیق و ضروری میان این دو، یعنی اطلاعات و معنا، وجود دارد؛ تا آن‌جا که اطلاعات به گونه مستقیم، مخرب و نابودکننده معنا و دلالت است یا آن‌ها را خنثی می‌کند (Baurillard, 1981, 79).

از میان این فرضیه‌ها، فرضیه نخست و سوم پیوند و ارتباط میان اطلاعات و معنا را نشان می‌دهند در حالی که فرضیه دوم آن را نفی می‌کند. حال در مقام بررسی هر سه فرضیه برمی‌آئیم: اگر فرضیه نخست درست باشد، بدان معنی است که: اطلاعات و رسانه‌های اطلاعاتی معنا تولید می‌کنند ولی این تولید معنا مرز و محدودیتی دارد و نمی‌تواند سراسر حوزه‌ها را پوشش دهد.... در حقیقت، آنچه که این فرضیه پیش می‌نهد این است که، فرآیند از دست رفتن معنا پیامد سرعت انتقال اطلاعات و پیشی گرفتن آن از معنا است. پس ما اینجا با فرضیه‌ای روبرو هستیم که، به گونه‌ای، خواستار زندگانی بخشیدن به امر اجتماعی و مسئولیت اجتماعی برای نگاهداشت معنا است (بودریار، ۱۳۹۷، ۱۱۵). ولی اگر فرضیه دوم، که بیشتر آن را به کلود الوود شانون (Claude Elwood Shannon) (1916-2001) نسبت می‌دهند، درست باشد، این بدان معنی است که: اطلاعات، رسانه‌ای فنی است که متضمن هیچ گونه غایت‌مندی معنایی نیست و از این رو نباید در داورهای ارزشی وارد شود. درحقیقت، هیچ‌گونه پیوند و رابطه معناداری میان انباشت اطلاعات و از دست رفتن یا کم شدن معنا وجود ندارد (بودریار، ۱۳۹۷، ۱۱۶). اما همچنانکه گذشت به باور بودریار فرضیه سوم درست است.

ولی پیش از بررسی این پیش‌فرض بیان نکته‌ای بی‌سود دیده نمی‌شود و آن این‌که؛ بودریار در پیش‌نهادن این سه پیش‌فرض، یک فرض اساسی را کنار می‌گذارد و درحقیقت آن را رد می‌کند و آن این پیش‌فرض است که: اطلاعات معنا را می‌سازد یا افزون می‌کند. درحقیقت سه فرضیه بودریار درباره اطلاعات و معنا از کنار نهادن این فرض برمی‌آیند؛

زیرا در هیچ یک از سه فرضیه پیش‌نهاد شده ساخت یا افزون کردن معنی به وسیله اطلاعات در نظر گرفته نمی‌شود. ولی کنار نهادن این فرضیه به وسیله بودریار بدین معنی نیست که بودریار این فرضیه را بی‌ارزش می‌پندارد بلکه واژگون این سخن، بودریار این فرضیه را فرضیه‌ای ارجمند می‌داند که باید در برابر آن ایستاد. این فرضیه از آن رو که سراسر گفتمان همگانی را درنوردیده است، از نظر بودریار، داری ارزش و ارج فراوانی است و باید، هرچند به گونه‌ای سلبی، در برابر آن ایستاد. بودریار نیز در نظریه‌اش می‌خواهد چنین کند و برای این کار از همان فرض سوم و تلاش برای اثبات و استوارکردن آن، آغاز می‌کند. پس او نخست این سخن را پیش می‌نهد: «اطلاعات محتوای خود را می‌بلعد. همچنین، اطلاعات ارتباطات و امر اجتماعی را نیز می‌بلعد» (بودریار، ۱۳۹۷، ۱۱۶). او برای این پیش‌نهاد، دو گزاره هم‌ارز و هم‌راستا را پیش می‌گذارد: اطلاعات به جای آفریدن پیوند و ارتباط، خود در پیش‌نهادن ارتباط نابود می‌شود و اینکه در پشت سرپیش‌نهادن گسترده ارتباطات، رسانه‌های گروهی و اطلاعات، با تمام توان و سرسختی، ساختارزدایی و شالوده‌شکنی از امر اجتماعی را پی می‌گیرند.

بودریار در این‌جا، استدلالی را پیش نمی‌نهد. او بیش‌تر در پی نشان دادن این معنی‌زدایی است تا تبیین آن ولی ما برای دریافت سخن بودریار؛ راهی جز این نداریم که هریک از این دو استدلال او را، به گونه جداگانه به واکاوی بگذاریم:

به باور وی، اطلاعات به جای آفریدن ارتباط و معنا، خود را در فرآیند پیش‌نهادن این دو نابود می‌سازد. ولی این سخن به چه معنی است؟ در حقیقت آنچه که بودریار در اینجا می‌خواهد بگوید، همان تعبیری است که نیل پستمن آن را ضد‌ارتباط می‌نامد (پستمن، ۱۳۹۴، ۲۲۹). ولی این پیش‌نهاد با آنچه که پستمن می‌گوید یک دگربودگی دارد و آن این است که، از نظر بودریار، در این‌جا بیشتر با یک نارتباط و نامعنا روبرو هستیم تا با یک ضد‌ارتباط و ضد‌معنا. ولی چرا بودریار چنین ادعایی را پیش می‌نهد و مقصود از نارتباط چیست؟ با بیان نمونه‌ای از رویارویی هرروزه با رسانه می‌توان به دریافت این سخن نزدیک شد. برای نمونه در خبرهای هرروزه تلویزیون، هنگامی که گوینده می‌خواهد رویدادی را برای مخاطبان بازگو کند و در حقیقت میان آن رویداد و مخاطبان پیوندی درست کند و برای آن رویداد معنایی بسازد. ولی در حقیقت در این هنگام چه روی می‌دهد؟ آنچه که روی می‌دهد این است که اطلاعات، فرآیند معنازدایی و نابودی ارتباط را پیش می‌گیرد و آن را شتاب می‌بخشد. برای نمونه؛ هنگامی که تلویزیون

قصد دارد به مخاطبین خود بقبولاند که رویدادی همچون دگرگونی‌های سیاسی فرانسه یا دگرگونی حکومت در مصر به آن‌ها مربوط است؛ در واقع فرآیندی واژگون را پی می‌گیرد و نه تنها پیوند و ارتباط میان مخاطب و آن رویداد قطع می‌شود بلکه معنای آن رویداد نیز زدوده می‌شود. چنین رویدادهایی شاید پیش از آمدن در رسانه ربط و پیوندی نداشتند ولی معنایی داشتند ولی این معنا نیز بوسیله رسانه زدوده می‌شود. در حقیقت؛ «اطلاعات بیش از پیش مورد هجوم این نوع محتوای تو خالی، این پیوند مبتنی بر تشابه‌درمانی و این رؤیای آگاهی‌بخشی ارتباط قرار می‌گیرد» (پستمن، ۱۳۹۴، ۲۲۹). در این فرآیند هیچ چیز برای مخاطبان پیش‌نهاد نمی‌شود و آن‌ها هیچ دانسته‌ای به دانسته‌هایشان افزوده نمی‌شود؛ زیرا آن‌چه که رسانه‌ها (اخبار، فیلم‌ها، سریال‌ها و حتی مستندها و مناظرات علمی) پیش می‌نهند، همان خواست و میل مخاطبان است. به دیگر سخن «چیدمان دایره‌واری که از طریق آن، میل و خواسته مخاطبان عرضه می‌شود» (بودریار، ۱۳۹۷، ۱۱۷). بودریار این فرآیند را گام آینه‌ای وانمود می‌نامد: گامی که در آن رسانه، همان مخاطب است و مخاطب، همان رسانه. دیگر اینکه ضدتاثیر ارتباط همانگونه که می‌دانیم، هرگز چیزی جز بازیافت در جنبه سلبی نهاد سستی و مدار یکپارچه امری سلبی نیست (بودریار، ۱۳۹۷، ۱۱۷). این گونه؛ اطلاعات و رسانه‌های اطلاعاتی، تبدیل به یک بازی زیبایی‌شناسانه محض می‌شوند و این یکی از جنبه‌های همان چیزی است که بودریار وانمایی (Simulacra) می‌خواند.

اما دومین حکمی که بودریار پیش نهاد این بود که: «در پشت سر ارائه گسترده ارتباطات، رسانه‌های گروهی و اطلاعات با قدرت تمام و به سختی ساختارزدایی از امر اجتماعی را دنبال می‌کنند» (بودریار، ۱۳۹۷، ۱۱۸). ولی این پیش‌نهاد به چه معناست و ساختار زدایی از امر اجتماعی چیست؟ نخست باید دید که امر اجتماعی چیست؟ درحقیقت، آن‌چه بودریار می‌گوید، به گونه‌ای چکیده، این است که «اطلاعات در شرایطی مبهم که هدف آن نه افزایش نوآوری‌ها بلکه برعکس آنتروپی تمام عیار است، به نابودی معنا و امر اجتماعی می‌پردازد». به دیگر سخن، اطلاعات با ساختارزدایی خود امر اجتماعی را نیز نابود می‌سازد. در حقیقت؛ رسانه‌ها، آن‌گونه که پنداشته می‌شود، جامعه‌پذیری را تولید نمی‌کنند بلکه امر اجتماعی را از درون فرومی‌پاشانند.

اما اگر در مقام واکاوی پیامدهای این دو حکم بودریار برآنیم باید بگوئیم سراسر این فرآیند بدین معنی است که؛ سراسر محتوای معنا در قالب تکین، ویژه و مسلط رسانه جذب می‌شود. به دیگر سخن؛ «تنها رسانه می‌تواند یک رویداد را خلق کند - حال محتوای

آن هر چه می خواهد باشد، همنوا یا برانداز» (بودریار، ۱۳۹۷، ۱۱۸). این - در حقیقت - تفسیری است که بودریار از حکم مشهور مک لوهان (رسانه، پیام است) پیش می نهد. ولی مسئله حتی فراتر از این است؛ زیرا در چنین حالتی، یعنی اگر رسانه سازنده معنا و رویداد باشد، باز رسانه ای در کار است و در واقع چیزی وجود دارد. ولی در وضع پیش روی ما، نه رسانه ای در کار است و نه پیامی. در اینجا ما نه تنها با انفجار درونی معنا، که با انفجار درونی رسانه و امرواقعی در یک ابهام ابرواقعی روبرو هستیم که در آن حتی تعریف و کنش متمایز رسانه دیگر قابل تشخیص نیست. این است که، از دید بودریار، حکم مک لوهان را باید در گام فرجامین و حدافراطی آن نگریم؛ یعنی پس از آن که سراسر محتواها و پیامها در رسانه از میان می روند، خود رسانه نیز، بدان صورتی که هست، از میان می رود. به دیگر سخن؛ «رسانه، پیام است»، هم به معنی پایان پیام و هم به معنی پایان رسانه است (بودریار، ۱۳۹۷، ۱۲۰).

در این جا ما سخن خویش، از پایان معنا و امر اجتماعی را، [موقتاً] رها کرده و به سراغ مفهوم و رویدادی هم ارز با این فروپاشی، یعنی وانمایی، می رویم (که برای دریافت دقیق سخن بایستگی دارد) و سپس دیگر بار به این سخن باز خواهیم گشت.

۱.۲ بازنمایی، وانمایی و وانموده‌ها

بنابراین، فرض می کنم که نه خدا - که خیر اعلی و سرچشمه حقیقت است - بلکه اهریمنی شریر [و بسیار مکار و فریبکار] که قدرتش از فریبکاریش کم تر نیست تمام توان خود را در فریفتن من به کار بسته است. می انگارم که آسمان، [هوا]، زمین، رنگها، اشکال، صداها و تمام اشیاء خارجی دیگری که می بینم، فقط اوهام و رویاهایی باشد که این اهریمن برای صید خوش باوری من از آنها استفاده می کند. خود را چنین تصور می کنم که دست، چشم، گوشت، خون و هیچ یک از حواس را ندارم و به خطا خود را واجد آنها می دانم (دکارت، ۱۳۹۰، ۳۴).

سخن خویش از وانمایی را با بازگویی انگاشت «اهریمن فریبکار» رنه دکارت آغاز کردیم، زیرا این انگاشت به خوبی می تواند ما را به دریافت مقصود ژان بودریار و تحلیل آن نزدیک کند. ولی نباید فریب همانندیها را خورد. در حقیقت، انگاشت اهریمن فریبکار با وانمایی بودریار یک دگربودگی بنیادین دارد و آن این است: در هنگامی که ما گرفتار موجود شریری همچون اهریمن فریبکار هستیم، امیدی یا اندک امیدی برای رهایی،

آن‌چنان که رنه دکارت نیز چنین می‌گوید، وجود دارد زیرا اگر فریبی هست واقعیتی نیز وجود دارد. در بنیاد، مفاهیمی همچون راست و ناراست، فریب و حقیقت و... مفاهیمی دوقطبی هستند و بدون وجود یک سو، سوی دیگر وجود نخواهد داشت. ولی وانمایی بودریار سراسر این چینش را درهم می‌ریزد و دیگر دوسویی مطرح نیست و در حقیقت اصل تقابل از میان می‌رود. به این دلیل تنها چیزی که در پیش رو داریم تنها فریب است و بس.

ولی پیش از دنبال کردن این سخن، نیک است که آشکار گردانیم که وانمایی چیست و چگونه خود را بر سراسر فرهنگ می‌گستراند. بودریار، سخن خویش از وانمایی را با بررسی اندیشه فردیناند دو سوسور آغاز می‌کند:

سوسور برای مبادله‌ی اجزای نظام زبان (لانگ) به دو ساحت قائل شده، لانگ را همانند پول می‌داندست... رابطه هر جزء با آن چه بر آن دلالت دارد، رابطه هر دال با مدلول خود، همانند رابطه هر سکه با چیزی است که می‌تواند در ازای آن مبادله شود... این انسجام از مشخصات آرایش کلاسیک نشانه‌ی زبان‌شناسانه، تحت امر قانون کالایی ارزش، است که در آن دلالت همواره همچون غایت کارکرد ساختاری لانگ مطرح می‌شود (بودریار، ۱۳۹۳: ۲۰-۱۹).

آنچه که بودریار، در اینجا، بیان می‌کند در واقع امری است که ما به آن «بازنمایی» (Representation) می‌گوییم. در حقیقت این همان گام بازنمایی‌گر نشانه است. گامی که، از دید بودریار، از آن گذر کرده‌ایم و به گام انقلاب درونی خود ارزش پا نهاده‌ایم. در این گام (یعنی بازنمایی) ما با یک مبادله میان نشانه و واقعیت، کالا با پول، دال با مدلول و واژه با معنا روبرو هستیم. در این گام همواره چیزی به عنوان واقعیت وجود دارد تا به آن ارجاع دهیم. در بنیاد، سامان ارجاع؛ نمایانگر وجود چیزی است و همچنین سخن گفتن از معنی یک واژه بدین معناست که واقعیت دسترس‌پذیری وجود دارد. این است آنچه که بودریار گام بازنمایی می‌نامد (Baudrillard, 2012, 6-7).

ولی گام انقلاب درونی ارزش یا همان وانمایی، که بودریار از آن سخن می‌گوید، چیست و چگونه شکل می‌گیرد؟ در این گام دو جنبه ارزش، که همواره همگون و پیوسته بودند، از هم جدا می‌شوند فرو می‌ریزند: ارزش ارجاعی نابود می‌شود و ساختار پیش می‌افتد. ساختار با بیرون راندن ارجاع خودآیین می‌شود و این همانا مرگ مرجع است. در این گام، سراسر نظام‌های ارجاع- که نشانه را برای سود و بهره‌ای به امری واقعی

پیوند می‌دادند - فرو می‌ریزند. در این شرایط، نشانه‌ها دیگر بر بنیاد واقعیت مبادله نمی‌شوند و این مفهوم وانمایی است: از این پس؛ نشانه‌ها با نشانه‌های دیگر مبادله می‌شوند و نه با واقعیت‌ها. این فرآیند، همانا رهایی‌بخشی به نشانه است: هنگامی که دلالت‌گری پس رانده می‌شود، سرانجام نشانه در بازی ساختاری که جانشین سامان پیشین هم‌ارزی (هم‌ارزی نشانه و واقعیت، دال و مدلول) شده؛ آزاد، بی تفاوت و نامتعین می‌شود. در حقیقت این فرآیند وانمایی در برابر کتمان می‌نشیند؛ کتمان یعنی چیزی را داشته باشیم و نشان دهیم که نداریم ولی وانمود (و وانمایی) یعنی تظاهر به داشتن چیزی کنیم که نداریم. ولی وانمود همان تظاهر نیست و مساله پیش‌رو بسیار پیچیده‌تر از این است: «کسی که تظاهر می‌کند بیمار است می‌تواند صرفاً در رختخواب دراز بکشد و به دیگران بقبولاند که بیمار است. کسی که وانمود به ابتلا به بیماری می‌کند، باید شماری نشانه نیز از خود بروز دهد» (بودریار، ۱۳۹۷، ۱۲).

در واقع بودریار چهار گام را، تا رسیدن به وانمایی، پیش می‌نهد:

۱. تصویر بازتاب واقعیتی ژرف است؛ (بازنمایی)
۲. تصویر واقعیتی عمیق را می‌پوشاند و ماهیت آن را دگرگون می‌سازد؛ (کتمان و پنهان‌کاری)

۳. تصویر غیبت واقعیت عمیق را می‌پوشاند؛ (دروغ و فریب)

۴. تصویر، هیچ ارتباطی با واقعیت ندارد و وانموده محض است؛ (وانمایی)

این است آنچه که بودریار خودمختاری نشانه‌ها می‌نامد. او می‌گوید جوامع پسامدرن - که با رسانه‌ها و فناوری اطلاعات پر شده‌اند - به عصر وانمایی و به‌ویژه گام چهارم پانهاده‌اند (لافی، ۱۳۹۶، ۲۷۶). در سراسر فرآیندهای جامعه، ما با چنین چیزی روبه‌رو هستیم: زنجیره نشانه‌ها. هر چیز به خودش باز می‌گردد و به گونه‌ای خودبسنده و خودآیین می‌شود؛ دیگر هدف و غایت تولید بیرون از خود آن قرار نمی‌گیرد بلکه هدف تولید عبارت است از «تولید». در این وضعیت، سرمایه نیز خودش را از سراسر بندها و محدودیت‌ها آزاد می‌سازد و به شکل خودآیین و خودبسنده در می‌آید؛ سرمایه دیگر کار انباشت شده نیست بلکه، با نابودی مرجع و سرچشمه خود (یعنی کار) به شکل خودبسنده درآمد است. امر واقعی نیز زیر ضربه ناگهان ارزشی که چنین خودآیینی شگفت و شگرفی یافته جان داده است (Baudrillard, 2012, 8-9).

در این جا چیزی که با آن روبرو هستیم دیگر مبادله نشانه با معنا نیست بلکه جابه‌جایی و معاوضه نشانه‌ها با یکدیگر است. در حقیقت دوران وانمایی، دوران معاوضه (و حتی هم‌نشینی) امور و اجزایی دربنیاد متضاد و ناسازگار با یکدیگر است و این همان پیدایش وانموده‌ها است. اکنون بیننده معاوضه زشت و زیبا در مد، چپ و راست در سیاست، درست و نادرست در سراسر پیام‌های رسانه‌ای، بی‌سود و سودمند در سطح اشیاء و طبیعت و فرهنگ در هر سطحی از دلالت هستیم (و حتی بدتر از آن بیننده هم‌نشینی این‌ها).

ولی جدایی این دو گونه ارزش (ارزش ارجاعی و ساختاری) و پیش افتادن ارزش ساختاری به چه معناست؟ در هنگامی که بازنمایی، سامان بنیادین فرهنگ را می‌ساخت؛ یک نظریه یا ساختار، ارزش و اعتبار خویش را از ارجاع به امری بیرونی دریافت می‌کرد. بدین معنی که برای نمونه نظریه A تنها هنگامی ارزش و اعتبار داشت که به امری بیرون از خود ارجاع می‌داد. درواقع، بدین معنی، سراسر ساختارها و نظریات؛ ساختارهایی ناتمام بودند که نمی‌توانستند خود، ارزش خویش را فراهم کنند (درست همان‌گونه که گودل در نظریه ناتمامیت خویش چنین باوری دارد). در این شکل از سیستم ارزش‌گذاری، یک ساختار؛ ارزش خود را از رابطه و پیوند خویش با ارزش ارجاعی دریافت می‌کرد. ولی در هنگامه وانمایی، دیگر ما، تنها با ساختارهایی روبرویم که ارزش خود را از خویش می‌گیرند. بدین معنی که ارزش این ساختارها دیگر نه بر بنیاد ارجاع که بر بنیاد گیرایی و باورپذیری است. در این سامان نوین، الگوها و مدل‌ها از واقعیت و ارجاع پیشی می‌گیرند و آن را حذف می‌کنند و می‌سترند. این سامانی است که وانمایی پیش روی ما می‌گذارد.

در حقیقت آنچه که با آن روبرو هستیم، یکی از بنیادی‌ترین ویژگی‌های وانمود و عصر وانموده‌ها است و آن، همان‌گونه که پیش‌تر گفتیم، پیشی گرفتن الگو و مدل، از واقعیت و معناست. در عصر بازنمایی، ما مدل‌هایمان را بر بنیاد واقعیت می‌ساختیم؛ منطق ارسطویی بر بنیاد روش واقعی اندیشیدن انسان، اقتصاد کلاسیک بر بنیاد کنش‌های واقعی انسان‌ها در فرآیند مبادله و غیره. ولی اکنون این امر واژگون شده است؛ اکنون مدل‌ها و الگوها واقعیت را می‌سازند یا، اگر موشکافانه‌تر گفته شود، الگوها همان واقعیت‌اند. به دیگر سخن؛ «یک واقعیت می‌تواند توسط کلیه مدل‌ها به طور هم‌زمان ایجاد شود» (بودریار، ۱۳۹۷، ۳۲). در این میان، مدلی پیروز است که گیرایی بیش‌تری داشته باشد.

درحقیقت، مسئله این نیست که کدام یک از این انگاشت‌ها درست است بلکه، بیش از آن، این است که سراسر این انگاشت‌ها درست‌اند. زیرا گزینش یک یا چند انگاشت درست مربوط به دوران بازنمایی بود ولی اکنون ما در دوران وانمایی به سر می‌بریم. سراسر این انگاشت‌ها، هم‌زمان، درست‌اند زیرا که آن‌ها دیگر ربط و پیوندی با واقعیت ندارند و تنها یک بازی ساختاری‌اند که با یکدیگر مبادله می‌شوند یا به خود ارجاع می‌دهند. دیگر واقعیت (یا وانمود آن) می‌تواند براساس سراسر الگوها و مدل‌ها ساخته شود. بر این بنیاد، یعنی منطق وانمود، است که سراسر این الگوها معنا می‌یابند و به کار بسته می‌شوند. این پیشی گرفتن الگو همچنین؛ دوگانگی، تضاد و تناقضِ گفتمان‌ها، نظریه‌ها، مکتب‌ها و امور دوسویه را برهم می‌زند و نابود می‌کند.

در حقیقت آنچه که بودریار در اینجا می‌گوید، همان نگرانی افلاطون در کتاب دهم جمهور، است آنجا که افلاطون درباره ماهیت تقلید و هنرها سخن می‌گوید. در اینجا، افلاطون سه اشکال را به هنر و بازنمایی وارد می‌کند: نخست؛ اینکه هنرها با تقلید از نمود چیزها دو مرحله از حقیقت (یا ایده‌ها) دور می‌افتند. دوم؛ اینکه بازنمایان‌ها یا تقلیدکنندگان دانشی نسبت به اموری که باز می‌نمایانند ندارند. ولی این‌ها، با اینکه گره‌ها و اشکالات ارجمندی هستند ولی، بزرگ‌ترین نگرانی افلاطون را نمی‌سازند. سومین و بزرگ‌ترین اشکال و نگرانی افلاطون این است که؛ این بازنمایی‌ها اصل و نمود شناخته و دانسته شوند و بدین صورت جای اصل و حقیقت را بگیرند، آنجا که می‌گوید: «...او آن تصویر را برای کسانی می‌سازد که اعتنائی به کفشدوزی ندارند بلکه تنها به رنگ و شکل قانع‌اند...» (افلاطون، ۱۳۹۸، ۵۱۲-۵۱۱). این نگرانی افلاطون، همان وانمایی است که بودریار از برآمدن آن سخن می‌گوید. ولی وانمایی پا را از این هم فراتر می‌گذارد. و به نقطه‌ای می‌رسد که [شاید] به اندیشه افلاطون هم نمی‌رسید؛ وانمایی نه تنها جای حقیقت، واقعیت و سرچشمه را می‌گیرد و آن را نابود می‌کند بلکه سراسر تمایز و دگربودگی‌های دوتایی (راستین و دروغین، درست و خطا و...) را از بین می‌برد و اینگونه است که دربنیاد نمی‌شود از حقیقت و ناحقیقتی سخن گفت.

این اندیشه را حتی می‌توان در شمایل شکنان مسیحی یافت، زیرا آن‌ها باور داشتند که تصاویر؛ «هیچ چیز را مخفی نمی‌کنند و درمجموع، تصویر محسوب نمی‌شوند، به گونه‌ای که مدل اصلی، امکان تغییر آن‌ها را داشته باشد، بلکه وانموده‌هایی تمام‌عیارند که همواره از قدرتی مسحورکننده برخوردارند» (بودریار، ۱۳۹۷، ۱۵). زیرا آنان باور داشتند که تصاویر و

مجسمه‌ها این واقعیت را که در پشت آنان چیزی نیست (حقیقتی را بازتاب نمی‌دهند)، پنهان می‌کنند. این معنی آن چیزی است که بودریار آن را وانمایی می‌خواند. ولی در اینجا با امر دیگری روبرو می‌شویم که در حقیقت برآیند وانمود است و آن ابرواقعیت (Hyper reality) است. اکنون باید پرسید که این ابرواقعیت چیست؟ ابرواقعیت، همان وانمود یا پیشی‌گرفتن الگوها است که اکنون دیگر سرچشمه خود را نابود ساخته و واقعیت نوینی را، که هیچ ارتباطی با واقعیت ندارد، می‌سازند (بودریار، ۱۳۹۳، ۲۶-۲۷). ابرواقعیت همان الگوهای همانندسازی شده و مدلی افزون بر واقعیت است. ابرواقعیت، واقعیتی است که سیستم وانمایی تولید می‌کند. پیش‌تر و در عصر بازنمایی، تفاوتی میان واقعیت و ناواقعیت وجود داشت در حالی که عصر وانمایی (به ویژه با ابرواقعیت) فرآیندی واژگون آن پیموده می‌شود؛ اکنون ناواقعیت یا خیال واقعی‌تر از واقعیت است یا «مرحله‌ای که تضاد امور واقعی و خیالی در آن محو می‌شود»، و از آن بدتر، «ناواقعیت دیگر به رؤیا یا خیال، به فراسوی درون‌نگری نهایی، تعلق نداشته، به شباهت و هم‌انگیز واقعیت به واقعیت تعلق دارد» (بودریار، ۱۳۹۳، ۲۶). ولی این ابرواقعیت، که برآیند وانمایی و درون‌چارچوب آن است، چهار ویژگی بنیادین دارد:

۱. چرخه بی‌پایان و پی‌درپی تکرار محض یک الگو: ویژگی اصلی ابرواقعیت، تکراری محض در چرخه‌ای بی‌پایان است. یک امر ابرواقعی دیگر خود را بازتولید نمی‌کند بلکه خود را بازسازی و تکرار (آن هم به معنای مطلق و رادیکال این واژه) می‌کند، در چرخه‌ای بی‌پایان و نامحدود (بودریار، ۱۳۶، ۱۳۹۷ و ۱۴۰). در حقیقت؛ این مانند $0+0+0+0+\dots$ است یعنی تکرار مطلق همان چیز. پس این امر ابرواقعی، نه تنها می‌تواند تکثیر شود بلکه پیشاپیش تکثیر شده است. در این چرخه بی‌پایان، هیچ رسانه و تصویری وجود ندارد؛ تنها شیئی صنعتی وجود دارد که بازتاب شیئی همانند است که در رشته‌ای پی‌درپی و بی‌پایان، جانشین آن شده و ابرواقعیت سربرمی‌آورد (Baudrillard, 1985, 144-145).

۲. هژمونی زیبایی‌شناسی: در امر ابرواقعی، تنها سویه زیبایی‌شناختی است که سلطه می‌یابد. سراسر گفتمان‌های سیاسی، اجتماعی، فلسفی، تاریخی، اقتصادی و...؛ یک وهم زیبایی‌شناختی هستند. اکنون دیگری خبری از واقعیت نیست بلکه تنها بازی واقعیت در کار است و این همان ابرواقعیت است. همچنین دیگر واقعیت، شگرف‌تر از داستان نیست زیرا دیگر نه داستانی وجود دارد و نه واقعیتی. (بودریار، ۱۳۹۳، ۳۰).

۳. نابودی و فسخ سراسر دوگانه‌های پیوسته و دوقطبی‌ها و جانشین کردن نسخه افزون‌شده و تشدید شده آن‌ها: دیگر ویژگی بنیادین امر ابرواقعی؛ فسخ علت/ معلول، آغاز/ پایان و سراسر دوگانه‌ها و دوقطبی‌ها و جانشین کردن نسخه تشدید شده و افزون‌شده آن‌ها (ابرواقعیت) است. این، پایان دگربودگی، تفاوت و تمایز امور است تا امور هدفی جز پایداری و تداوم بخشیدن به هویتی یگانه و تکین نداشته باشند (بودریار، ۱۳۷، ۱۳۹۷).

۴. روشنی و شفافیت محض: واپسین ویژگی بنیادین ابرواقعی‌ها این است که دارای یک عینیت، روشنی و شفافیت محض، که در سراسر تاریخ بی‌پیشینه است، هستند و آن عینیت بدون چشم‌انداز است. در حقیقت این عینیت، عینیتی است که خود را از بند چشم‌انداز رهانیده است ولی به بهای تهی شدن خود. این مرگ بازنمایی به‌وسیله بازنمایی است. در این ساختار آنچه برجای می‌ماند تنها نگاهی پوچ و تهی است که درحقیقت همان رمزگان ابژه است؛ دقیقا همانند [مکتب] رمان‌نو که جنبشی است برای ستردن معنا در رئالیسمی موشکافانه و ناپینا (Baudrillard, 1985, 145).

اکنون و پس از واکاوی ویژگی‌های ابرواقعیّت؛ جا دارد به این پرسش پردازیم که: نسبت و پیوند میان وانمود و ابرواقعیّت چیست و چگونه است؟ این دقیقا پرسشی است که سخن ما از وانمود را به جایگاهی بنیادین می‌رساند.

این پیش‌نهاد را می‌توان این‌گونه بازگو کرد که؛ ابرواقعیّت‌ها اجزا و ارگان‌های سیستم وانمود هستند. این بدین معنی است که؛ هنگامی که از وانمود، یعنی سیستم نشانه‌های رهاشده از واقعیت، سخن می‌گوییم در حقیقت به سیستم ابرواقعیّت‌ها، یعنی واقعیت افزون و شدید وانمودی، اشاره می‌کنیم (Baudrillard, 1985, 137-147). بنابراین؛ نسبت میان وانمود و ابرواقعیّت نسبت جزء و کل است ولی باید دانست که این دو [گاهی]، در اندیشه بودریار، امری اینهمان می‌شوند. ولی این تعبیر از وانمود و ابرواقعیّت؛ تعبیری گمراه‌کننده است: زیرا در جهان وانمودها و ابرواقعیّت‌ها دیگر هیچ جزء و هیچ کلی، هیچ علت و معلولی و همچنین هیچ پیوندی وجود ندارد که بتوان بر آن بنیاد ارتباط دو امر را سنجید. پس تعبیر جزء و کل، از وانمود و ابرواقعیّت، تعبیری ساده‌انگارانه و اندکی گمراه‌کننده است. بهتر آن است که این دو امر را برون‌ریزی و نشانه‌های یک سیستم (همچون نشانه‌های جداگانه یک بیماری تکین) بدانیم تا اینکه به دنبال ربط و پیوند آن‌ها با یکدیگر باشیم.

درواقع؛ ابرواقعیت‌ها نسخه‌ مصنوعی امری به پایان رسیده‌اند: از آن‌جا که ما سراسر بالقوگی خویش را پدیدار و محقق کرده‌ایم؛ برای دنبال کردن مسیر ناچاریم، با ساختن نسخه‌ مصنوعی و ساختگی آن‌ها، این تحقق یافتگی محض را کتمان و پنهان کنیم. پس ابرواقعیت؛ نسخه‌ مصنوعی واقعی‌یی پایان یافته است. درست آن‌گونه که بودریار به آن تصریح دارد (بودریار، ۱۳۹۸، ۱۲). او در نوشتاری به نام «پس از عیاشی چه می‌کنی؟» این وضعیت را وضعیت «غیاب» می‌نامد. وضعیتی که در آن امور، در چرخه‌ای ابدی، دائماً به یکدیگر بازمی‌گردند. در اینجا بدنی عریان پیش روی ماست که هیچ چیز برای گفتن ندارد. این جهانی است که خواست (desire)، لذت (pleasure) را بازسازی می‌کند. ولی در چنین روندی ایده‌ لذت از خوشی تهی می‌شود (Baudrillard, 1983, 45-46). اکنون، پس از واکاوی وانمود و ابرواقعیت، می‌خواهیم نمونه‌ ارجمندی را که خود بودریار (برای دریافت بهتر وانمود و وانموده‌ها) پیش می‌نهد، به واکاوی بگذاریم و این چنین سخن از وانمود را به پایان برسانیم و آن نمونه، «دیزنی لند» (Disneyland) است.

۲.۲ دیزنی لند یا دستگاه بازدارندگی

بودریار در بررسی نمونه‌ دیزنی لند سخنی شگفت، و شاید اندکی دیرباب، می‌گوید: «دیزنی لند، آمریکای حقیقی است» (بودریار، ۱۳۹۷، ۲۶). ولی بودریار برای چه این انگاشت را پیش می‌نهد؟ برای پاسخ به این امر باید به سراغ واکاوی بودریار از مورد دیزنی لند برویم: از دید بودریار، «دیزنی لند نمونه‌ کامل انواع وانموده‌های پیچیده است» و در نگاه نخست گونه‌ای بازی خیالی و توهم‌برانگیز دیده می‌شود به گونه‌ای که همواره چنین پنداشته شده که خیالی بودن این جهان، سبب، کامیابی آن شده است. ولی، آن‌چه سبب کامیابی آن شده است، تجربه‌ یک جهان واقعی، در اندازه و مقیاسی کوچک‌شده بوده است. پس در همه‌جای دیزنی لند، نمایی عینی و حقیقی از جهان و [به‌ویژه] آمریکا پیش‌نهاد می‌شود؛ حتی در چهره و ریخت‌شناسی مردم (بودریار، ۱۳۹۷، ۲۶). پس می‌توان چنین گفت که؛ دیزنی لند، چکیده‌ روش زندگی آمریکایی و ستایشی از ارزش‌های آمریکایی است. ولی این چیزی نیست که بودریار می‌خواهد بگوید و منظورش از پیش‌نهاد «دیزنی لند، آمریکای واقعی است» این نیست.

در حقیقت این پوسته‌ امر است که در دل خود وانمود دیگری را پنهان کرده است و آن اینکه؛ دیزنی لند برای این به وجود آمده تا واقعیت‌کشور را، یعنی این امر را که دیزنی لند

آمریکای واقعی است، پنهان سازد. به دیزنی‌لند شکل خیالی داده شده تا نشان داده شود، دیگر مکان‌ها واقعی‌اند؛ در حالی که سراسر لس‌آنجلس و آمریکا [و جهان]، اکنون دیگر واقعی نیستند بلکه ابرواقعیتی همانندسازی شده یا وانموداند. در حقیقت؛ دیزنی‌لند با پنهان کردن این حقیقت که امر واقعی، دیگر واقعی نیست، اصل واقعیت را نجات می‌دهد و این معنی سخن و ادعای بودریار است. آن‌چنان که بودریار می‌گوید: «این جهان می‌خواهد کودکانه باشد تا چنین وانمود کند که بزرگسالان در جایی دیگر، در جهان واقعی به سر می‌برند و این موضوع را پنهان کند که کودکی در شکل راستین آن همه‌جاگیر است» (بودریار، ۱۳۹۷، ۲۷-۲۶). آن‌چه که بودریار در اینجا می‌گوید، یکی از ویژگی‌های اصلی سیستم وانمود است و آن عبارت است از اثبات خویش از راه نفی سوژه خویش. این یک سیستم بازدارندگی است که سیستم وانمود آن را برای پنهان کردن خود به کار می‌برد (بودریار، ۱۳۹۷، ۲۶). در حقیقت سراسر این امور و فرآیندها، همان کاری را انجام می‌دهند که سیستم بازیافت زباله انجام می‌دهد.

۳.۲ بودریار؛ توده و وانمایی

بودریار سخن خویش را از به چالش کشیدن پیش فرضی بنیادین در باب توده آغاز می‌کند: یعنی از خودبیگانگی و ناآگاهی (Baudrillard, 1983, 1-3). پیش فرضی که، لااقل از زمان هگل و مارکس، کانون نظریات اجتماعی / فلسفی بوده است (Baudrillard, 1983, 8). ما، در این بخش، نخست به واکاوی نقد بودریار بر این پیش‌انگاشت پرداخته و سپس، از این رهگذر، وانمود و فروپاشی معنا را مورد واکاوی فرجامین قرار می‌دهیم.

اما نظریه از خود بیگانگی چیست که بودریار آن را به نقد می‌کشد؟ این نظریه، آن‌گونه که به وسیله مارکس و پیروانش پیش‌نهاد می‌شود، این فرض را پیش می‌نهد که توده و مردم، تحت فرماندهی و سلطه نیروهای بیرون از خود قرار دارند و برای رسیدن به آزادی نخست باید از این نیروها و این انقیاد (سرمایه‌داری، بورژوازی، خودکامگی و...) آگاهی یابند و سپس آگاهی خویش را به کار ببندند و اوضاع را دگرگون کنند و در حقیقت تا آن‌ها (توده، مردم، اکثریت) به این آگاهی نرسند در وضعیت از خود بیگانگی به سر می‌برند (سینگر، ۱۳۹۳، ۷۴). پس پیروان این نظریه باور دارند که کار انقلابی و روشنفکری آگاه کردن توده‌ها است. ولی بودریار از دوسو این نظریه را به چالش می‌کشد. در حقیقت ما با دو انگاشت نادرست در سراسر نظریه‌های فلسفی / جامعه‌شناختی

روبه‌رو هستیم؛ یکی انگاشت مفهوم توده و دیگری انگاشت ازخودبیگانگی (Baudrillard, 1983, 1-9): نخست اینکه؛ بنیان انگاشت توده به عنوان امری پایدار و دریافتنی، از نظر بودریار، انگاشتی سراسر نادرست است. این مفهوم در بنیاد خود مفهومی بسیار انعطاف پذیر و پویا است و چنین مفهومی تنها با گونه ای ساده‌انگاری می‌تواند پیش‌فرض و کانون یک نظریه باشد. بدین معنی سراسر نظریه‌های فلسفی / جامعه‌شناختی که بر بنیان این مفهوم شکل گرفته‌اند، تنها با تحریف و دگرگون کردن آن در پیش‌نهادن خویش کامیاب شده‌اند و آن‌چنان که بودریار اشاره می‌کند؛ «توده یک مفهوم نیست؛ بن‌مایه عوام فریبی سیاسی است، فرضی سست، نامناسب و لمپن‌مآبانه» (Baudrillard, 1983, 7-9)

آن‌چه که بودریار می‌خواهد بگوید این است که سراسر نظریات فلسفی / جامعه‌شناختی که بر کانون توده شکل گرفته‌اند دچار این سستی بنیادین هستند که توده را چونان یک کل دیده‌اند؛ در حالی که توده به هیچ‌روی یک کل پیوسته و یکپارچه نیست. توده از گروه‌ها، پایگاه‌ها، افراد و سیستم‌هایی بسیار پراکنده تشکیل شده است و بدین معنی در بنیاد، توده‌ای درکار نیست. تنها دلیل برساختن این فرض پدید آمدن امکان تحلیل است؛ زیرا بدون این فرض، در بنیاد، امکان تحلیل فلسفی / جامعه‌شناختی فراهم نیست. حتی چنین چیزی درباره توده‌های بسیار کوچک‌تر، همچون توده کارگران یا توده معلم‌ها، نیز درست است زیرا همین توده‌های کوچک نیز کلی یکپارچه و یکدست را تشکیل نمی‌دهند. این تحریف و فریب بزرگی است که جامعه‌شناسی روا می‌دارد (بودریار، ۱۳۹۳، ۶۶-۶۵). این فرضیه که بیانگر پایان امر اجتماعی است، به معنی پایان جامعه‌شناسی نیز هست. بدین‌سان توده هیچ معنا و تعریفی ندارد و در حقیقت تعریف توده همین تعریف‌ناپذیری آن است. این که توده‌ها مصداق واقعی ندارند یا، به دیگر سخن، به واقعیتی ارجاع نمی‌دهند به معنی انکار هستی آنان نیست بلکه این سخن بدین معنی است که؛ بازنمایی توده‌ها دیگر امکان‌پذیر و شدنی نیست. توده‌ها دیگر مصداقی ندارند زیرا به نظم بازنمایی وابسته نیستند و این سخن بدین معنی است که؛ توده سترگ‌ترین وانمایی‌ها است که با آن روبرو هستیم (بودریار، ۱۳۹۳، ۵۶).. دوم اینکه؛ توده هیچ‌گاه ازخودبیگانه نبوده است بلکه واژگون آن همواره بسیار آگاه بوده است. در حقیقت؛ آن‌چه که بودریار می‌خواهد بگوید این است که انگاشت ازخود بیگانگی توده نیز گونه‌ای تحریف توده برای چپاندن خواست خود به آن است (Baudrillard, 1983, 7-8). به دیگر سخن، سراسر آن‌چه که، فلسفه و جامعه‌شناسی، با عنوان‌هایی همچون؛ ناآگاهی، آگاهی‌دروغین و ازخودبیگانگی نفی می‌کنند، همان حقیقت

و جوهر توده است. سراسر توان توده؛ در همین جذب و خشی سازی سراسر امور (معنا، انقلاب، اعتراض، مسئولیت، انتخاب و...) است. توده سیاه‌چاله‌ای است که سراسر این امور را در کام خود فرومی‌بلعد؛ در حقیقت توده این مفاهیم را می‌گیرد و هیچ‌چیز پس نمی‌دهد (Baudrillard, 1983, 34) و در اینجاست که توده و وانمایی بیانگر سامانی این همان می‌شوند.

۳. نقادی «وانمایی»

تا اینجا ما «وانمایی» را از چشم‌انداز بودریار کاویده‌ایم. اکنون می‌خواهیم نظریات بودریار را مورد سنجش قرار دهیم. برای هر سنجش‌گری و نقد، از آن رو که دانش‌های بشری نظریه‌بارند، باید چشم‌اندازی را برگزینیم و چشم‌انداز ما در این نوشتار پراگماتیسم است. به دو دلیل ما چنین رویکردی را بر می‌گزینیم: نخست اینکه گستردگی پراگماتیسم در رویکردها و دیدگاه‌های معاصر به گونه‌ای است که امروزه از پراگماتیسم دینی، فلسفی، سیاسی، اقتصادی، علمی، هنری و... سخن گفته می‌شود. دوم اینکه یکی از مرتبط‌ترین حوزه‌ها با پراگماتیسم، حوزه رسانه-تکنولوژی مورد تاکید بودریار است. بر همین اساس در ادامه این نوشتار برآنیم تا سنجشی پراگماتیسمی از دیدگاه‌های بودریار پیش‌نهیم در این راه از نظریات اندیشمندی به نام جوزف سی پیت^۳ (Joseph. c. pitt)، به طور خاص، و هم‌چنین اندیشمندانی همچون چارلز سندرز پرس و ویلیام جیمز بهره می‌بریم.

برای رویکرد پراگماتیستی میتوان معانی فراوانی آورد؛ زیرا که آن رویکردی بسته نیست و آنگونه که جوزف سی پیت می‌گوید، از امری تا امری [دیگر] و از فردی تا فردی [دیگر] میتواند تفاوت و دگربودگی داشته باشد ولی گویا پرس، بنیان‌گذار پراگماتیسم، و جیمز (و غالب پراگماتیست‌ها) در دو اصل با هم اشتراک و همراهی دارند. نخستین این اصول، همانا، اصل «تحقق‌پذیری» یا «اظهار موافقت» (Ascertaining)^۴ است (Pitt, 2011, 24). پرس این اصل را چنین بیان میدارد:

آن [پراگماتیسم] صرفاً روشی است برای تحقق بخشیدن به واژگان دشوار و مفاهیم انتزاعی... همه پراگماتیست‌ها توافق دارند که این روش تحقق معانی واژگان و مفاهیم چیزی جز همان روش تجربی‌ای که علوم... [بدان طریق] به درجاتی از یقین نسبتاً متناسب امروزه‌شان دست‌یافته‌اند، نیست... (Pitt, 2011, 24)

پرس در دنباله سخن اشاره میکند که ویژگی این روش تجربی این است که درخود و برای خودش (Itself) هیچ نیست بلکه برای کاربردش، که همانا شناخت امور از پیامدها و ثمرانشان است، اهمیت دارد و این همان چیزی است که جیمز آن را «نقدکردن ارزش عملی» مفاهیم می‌نامد (Pitt, 2011, 24).

این اصل نخست پراگماتیسم است که می‌توان آن را «نگریستن به پیامدها» (Consider the Consequences) نامید. ولی باید توجه داشت که این امر با مکتبی خاص به نام پیامدگرایی (Consequentialism) متفاوت است. پیامدهایی که پیامدگرایی از آنها سخن می‌گوید بیشتر جنبه متعین و فیزیکی مادی دارند ولی پیامدهایی که پراگماتیسم از آنها سخن می‌گوید چنین نیستند. مراد پراگماتیسم از پیامد تنها به تأثیرات اعمال اشخاص محدود نمی‌شود بلکه تأثیر اعمال بر شالوده معرفت، ارزش‌ها و اهداف اشخاص نیز مطرح است (Pitt, 2004, 37).

دومین اصل پراگماتیستی، همانا، اجتماع (community) است. ویلیام جیمز، به همراهی با پرس، این اصل را چنین بیان میکند: «پراگماتیسم، در درجه نخست، روشی است برای فرونشاندن نزاع‌های متافیزیکی که بدون آن میتوانستند پایان‌ناپذیر و لاینحل باشند» (Pitt, 2011, 25). این رویکرد، به طور خلاصه، بیان می‌دارد که «داور نهایی اجتماع است»، نه فرد (Pitt, 2004, 37) و اگر اجتماع داور باشد، آنگاه معیار دانش و ارزش مندی (یک نظریه) کنش موفق خواهد بود (پیت، ۱۳۹۳، ۳۳). همانگونه که جیمز می‌گوید: «هر تصویری که، به اصطلاح، بتوانیم بر آن سوار شویم؛ هر تصویری که با موفقیت ما را از یک جزء تجربه‌مان به جزء دیگر آن منتقل کند، اشیاء را به نحو رضایت‌بخشی پیوند دهد، به طرز مطمئن کار کند، ساده کند، در کار صرفه‌جویی کند؛ به همان اندازه صحیح است، تا همانجا صحیح است، و به مثابه یک ابزار صحیح است» [به دیگر سخن] «حقیقت تصورات ما همان قدرت عمل آنها است» (جیمز، ۱۳۹۶، ۴۸). این نگاهی است حاصل تأملات چارلز سندرس پرس و دیگر پراگماتیست‌ها که درستی را همانا کارآمدی (کنش کارآمد) میداند و، بر این اساس، نظریات ما تا آنجا درستند که به کنش موفق بیانجامند.

۱.۳ سنجش پراگماتیستی نظریات بودریار

در بخش پیشین ما تلاش کردیم تا معنی پراگماتیسم را بگشاییم و اکنون؛ میخواهیم، در پرتو این چشم‌انداز، نظریات بودریار را بسنجیم و ببینیم که چه مقدار از این اصول در

نظریه بودریار به کار بسته می‌شوند و وجود دارند؟ برای این کار، نخست، نظریه بودریار را در چند گزاره صورت‌بندی می‌کنیم و سپس، هر یک از این گزاره‌ها را، مورد سنجش قرار می‌دهیم.

به طور خلاصه می‌توان نظریه بودریار و خلاصه نقدهای وارد بر آن را در چهار محور خلاصه کرد:

۱. ما در جهان وانمایی و نابودی امر واقع زیست می‌کنیم (ناکارآمد)
۲. به این دلیل که ما به واقعیت عینی دسترسی نداریم؛ امر واقع فروپاشیده (ادعای بدون مدرک)
۳. به دلیل تکثر نشانه‌ها؛ امر واقع فروپاشیده و نشانه‌ها خودمختار شده‌اند (ناهمخوانی نتیجه با دلایل)
۴. مدل‌های شبیه‌سازی شده دیگر شبیه اصل نیستند پس این دیگر بازنمایی نیست (پیش فرض غریب)

اکنون باید دید پراگماتیسم در مواجهه با این نظریه چه چیزی برای عرضه دارد؟ با گذشتن از تمام اشکالات جزئی این نظریه (شعبده‌بازی یا ناهمخوانی استدلال‌ها با نتیجه‌گیری، بازی احساسات با واژگان یا شاعرانگی، ابطال‌ناپذیری، پیش‌فرض‌های ناموجه و...)؛ می‌توان نظریه بودریار را، از چشم‌انداز پراگماتیسم، از چند سو مورد به سنجش گذاشت:

در بخش پیشین به دو اصل پراگماتیسم برای اعتبار یک نظریه اشاره کردیم:

۱. «نگریستن به پیامدها» و «کنش موفق یا سرشت اجتماعی معرفت». به دیگر سخن؛ برای سنجش درستی یک نظریه باید به پیامدهای عملی آن نگریست و آن پیامدها مانا مؤفقیت عملی آن نظریه در پیوند دادن بخش‌های گوناگون تجربه‌مان است (Pitt, 2011, 24).

نظریه بودریار از آزمون هیچ‌یک از این اصول سرافراز بیرون نمی‌آید. زیرا؛ با فرض پذیرفتن این نظریه؛ هیچ پیامد عملی‌ای برای ما نداشته و نمی‌تواند بخش‌های مختلف تجربه‌مان را، به یکدیگر، پیوند دهد. نخست؛ بودریار هیچ پاسخ درستی به پرسش از کارایی این نظریه نمی‌تواند بدهد. با فرض اینکه ما همه‌چیز را وانمایی بدانیم چه تفاوتی در رویکرد روزمره ما به امور روی می‌دهد؟ چه تفاوت معرفت‌شناختی‌ای رخ می‌دهد؟ چگونه می‌توانیم این نظریه را در رویارویی با تکنولوژی به کار بیندیم؟ سراسر این‌ها پرسش‌هایی است که دعوی بودریار از پاسخ‌گویی به آن‌ها ناتوان به نظر می‌رسد. در واقع؛ ما با چینی‌زیبایی‌شناسانه و شاعرانه از واژگان روبرویم. به دشواری می‌توان کسی را یافت

که متون بودریار را بخواند و این واقعیت را رد کند. ولی همه دشواری یا مشکل در نفس زیبایی‌شناسانه و شاعرانه بودن سخن او خلاصه نمی‌شود. مشکل از آنجا سربرمی‌آورد که بودریار این چینش را چونان عین واقعیت/حقیقت (Real/Fact)، و حتی فراتر از آن، چونان سراسر واقعیت/حقیقت به کار می‌برد. بودریار به ما می‌گوید که عصر باز‌نمایی پایان یافته و ما وارد عصر وانمایی شده‌ایم (بودریار، ۱۳۹۷، ۱۰-۱۲) یا اینکه تمایز میان انسان و ماشین، به وسیله تکنولوژی‌های نو، از میان رفته است (بودریار، ۱۳۹۸، ۱۵۹) ولی هیچ‌گاه، به درستی، بیان نمی‌دارد که چرا و چگونه چنین دگرگونی‌ای رخ داده است؟ در اینجا سراسر سخن این است که صرف اینکه ما بخواهیم و مایل باشیم که واقعیت را به گونه ویژه‌ای بینیم، دلیلی بر این نمی‌شود که واقعیت، یا لاقلاً سراسر آن، همانگونه باشد. در کنار تمام این‌ها، باید به این نکته اشاره کرد که ژان بودریار هیچ توضیح، یا حتی اشاره، دقیقی به اینکه وانمایی، یا عصر وانمایی، دقیقاً چه چیزی است، نمی‌کند.

دوم اینکه این نظریه از پیوند دادن بخش‌های گوناگون تجربه ما ناتوان است زیرا با تجربه زیسته و مقبولات (Common Sense) ما ناهمخوان است. همه ما در رویارویی با پدیده‌ها (که رسانه و تکنولوژی هم جزو همین‌ها است) دسترسی‌پذیری و واقعیت آن‌ها را فرض می‌گیریم و این فرض، در عمل، منجر به موفقیت می‌شود (و بدین گونه تأیید اجتماع را می‌گردد). همین برای واقعیت داشتن امور کافی است و هیچ سنجه‌ای بهتر اجتماع برای اعتبار امور نمی‌توان یافت. اکنون پرسش این است که آیا مفاهیم بودریار (وانمایی، ابرواقعیت، نابودی ارجاع و...) چنین هم‌خوانی‌ای با تجربیات ما یا به تعبیری فهم عام یا مشترک (Common Sense) دارند؟ پاسخ، مسلماً، منفی است. زیرا، از یک سو، فهم عام انسان‌ها این امر را تأیید می‌کند که ما در کاربرد تکنولوژی‌ها، و هر امر دیگری، با یک وانمایی صرف روبرو نیستیم: آیا سخن گفتن من با دوستی از طریق یک اپلیکیشن (تلفن، واتس‌آپ، توئیتر، کلاب‌هاوس و...) یک وانمایی است؟ آیا حقیقتاً من هیچ دسترسی‌ای برای راستی‌ازمایی آنچه از طریق یک رسانه (تلویزیون، هولوگرام، سینما و...) به من می‌رسد ندارم؟ مسلم است که پاسخ به سراسر این پرسش‌ها منفی است. از سوی دیگر، مفاهیم بودریار نمی‌توانند خود را با دیگر مفاهیم، به عنوان بخش‌های دیگر تجربه، پیوند دهند. اهمیت این پیوند دادن در این است که شالوده و اساس کار فلسفی را تشکیل می‌دهد. درست همانگونه که ویلفرد سلارز می‌گوید: «فلسفه... تلاشی برای دریافت اینکه چگونه اشیاء، در گسترده‌ترین معنای ممکن [این] اصطلاح، به یکدیگر پیوند خورده‌اند، [بازهم] به گسترده‌ترین معنای ممکن [این] اصطلاح، است» (Sellars, 1991, 1).

سوم اینکه؛ نظریه بودریار از بازسنجی خویش (Self-Critical) ناتوان است و هر نظریه فلسفی، اگر بخواهد در فلسفه بماند و وارد حوزه نقد اجتماعی نشود، نیازمند چنین توانایی است. هر نظریه‌ای که دارای توانایی خود سنجش‌گری نباید در برابر این پرسش که «از کجا و به چه دلیل و مدرکی چنین می‌گویی» ناتوان است (Pitt, 2000, viii) و این دقیقاً پرسشی است که احتمالاً بودریار در پاسخگویی به آن دچار چالش خواهد شد. اگر از بودریار در خصوص رابطه میان امر واقع و نسخه‌برداری قطع شده و نیز در مورد وانمایی پیرسیم گمان نمی‌رود که بودریار پاسخ درخوری داشته باشد. نکته‌ای، که در واقع در قلب اندیشه بودریار قرار دارد، هر چند بودریار صریحاً به آن اشاره نمی‌کند، یکی تمایز میان واقعی و حقیقی (اصیل) و دیگری ذات‌گرایی تکنولوژیکی، که از درون همین تمایز برمی‌آید، است. پیش از ورود به مسئله نخست، که گویا بودریار در پیش‌نهادن آن نیم‌نگاهی به رساله پرسش از تکنیک (Die Frage nach der Technik) مارتین هایدگر دارد، بگذارید سخنی که بودریار در یکی از واپسین نوشتارهای خود، یعنی چرا همه چیز تا کنون ناپدید نشده است، پیش‌می‌نهد را بازگو کنیم تا در پرتو آن نقد خویش را پی بگیریم:

من رؤیای تصویری را در سر دارم که نوشتاری خودکار از یگانگی دنیا باشد، یعنی همان چیزی که شمایل‌شکن‌ها (Iconoclasts) در مجادله معروف بیزانسی رؤیایش را داشتند. آن‌ها در جدل‌هایشان می‌گفتند فقط تصویری اصالت دارد که الوهیت مستقیماً در آن حضور داشته باشد - مثل آنچه رخ‌پوش صورت مقدس‌نمایان است - نوشتاری خودکار از صورت الهی بی‌آنکه دست انسانی مداخله‌ای در آن کرده باشد، آن هم به وسیله نوعی انتقال تصویر شبیه به آنچه در نگاتیو (Negative) فیلم عکاسی رخ می‌دهد (بودریار، ۱۳۹۴، ۵۷).

در این جا چند مورد آشکارا به چشم می‌آید که جوزف پیت نیز به چنین مواردی درباره هایدگر اشاره می‌کند: تمایز میان اصیل / حقیقی (Fact/True) و واقعی / درست (Real/Correct). یک چیز ممکن است واقعیت داشته باشد (مانند تصاویر تلویزیونی) ولی، همچنان که در سخن بازگو شده آشکار است، اصیل نباشد. پس بودریار به دنبال ذات تکنولوژی‌های نو و، در پی آن، عصر نو می‌رود و آن را «ابرواقعیت/وانمایی» معرفی می‌کند. و مشکل دقیقاً از همین پنداشت غریب، یعنی پنداشت ذات و خودمختاری برای تکنولوژی، که در قلب نقادان اجتماعی معاصر (هایدگر، مامفورد، ال، پستمن، ژیزک و...) جای گرفته است، آغاز می‌شود. بودریار، و پیشینه این نقادان اجتماعی، همچون هایدگر، هیچ‌گاه هیچ

دلیلی برای این‌که تکنولوژی را چیزی یکدست و یگانه و دارای خودمختاری می‌بینند، نمی‌آورند. بودریار، و نقادان اجتماعی، تمایل دارند تکنولوژی را چونان یک «جعبه سیاه» (Black Box) و امری «محض» (Pure) و «بسیط» (Simple) ببینند ولی برای این‌که چرا سراسر تکنولوژی‌ها را، با دگربودگی‌های ژرف میانشان، چنین می‌نگرند؛ هیچ استدلالی پیش نمی‌نهند (پیت، ۱۳۹۳، ۱۳۴).

ولی پیچشی که بودریار ما را با آن روبرو می‌سازد، از دیگر نقادان اجتماعی، پیچیده‌تر است: هرچند در مورد هیدگر، برای نمونه، ما با چنین ذات‌سازی‌ای روبرو هستیم ولی هیدگر، لاقلاً، آن ذات را معرفی می‌کند: «گشتل». ولی بودریار، از یک سو، برای تکنولوژی/رسانه نو ذاتی می‌سازد و باور دارد که ذات و گوهر تکنولوژی/رسانه است که سیستم وانمایی را پدید می‌آورد و، از سوی دیگر، هیچ‌گاه روشن نمی‌کند که این ذات دقیقاً چیست؟ درواقع بودریار با ذات‌سازی، از پرسش اصلی، یعنی چیستی و چرایی تکنولوژی/رسانه و وانمایی، می‌گریزد.

نکته پایانی اینکه؛ سویه تحویل‌گرایانه نظریه بودریار آن را بدل به یک تئوری توطئه (Conspiracy theory) می‌کند. در حقیقت اگر بخواهیم هم‌سانی‌ای میان گونه‌های گوناگون نظریه توطئه (همچون نظم نوین جهانی، بیگانگان فضایی، زمین تخت‌گرایی و...) بیابیم آن چیز همسان، همانا، تحویل‌گرایی و ساده‌سازی این نظریات است و این دقیقاً همان کاری است که بودریار بدان دست می‌یازد. بودریار تمام روابط و ساختارهای تکنولوژی‌های معاصر را به چند واژه (ابروواقعیت، وانمایی، وانموده و...) تقلیل می‌دهد و با این کار مدعی است که تفسیری یا تبیینی^۵ را پیش می‌نهد. ولی این‌ها تنها واژه‌اند نه تعریف و تبیین. نباید فهم را با ساده‌سازی اشتباه بگیریم. جهان جای بسیار پیچیده‌ای است (پیت، ۱۳۹۳، ۲۲). جهان ما بسیار پیچیده‌تر از آن است که با ساده‌سازی‌هایی همچون «وانمایی»، «ابروواقعیت»، «توده» و... قابل فهم باشد. درواقع مسئله حتی فراتر از این‌هاست: همانگونه که جوزف سی پیت درباره هایدگر می‌گوید؛ مفاهیم بودریار تنها درون شبکه زبانی خودش قابل فهم‌اند و همین‌که ما از شبکه زبانی او بیرون آییم، سخنانش، یا لاقلاً بیشتر آن‌ها، نافهمیدنی می‌شوند.

۴. نتیجه‌گیری

بودریار مدعی است که: الف. اطلاعات و معنا رابطه‌ای واژگون با یکدیگر دارند به گونه‌ای که فزونی یکی کمبود یا نابودی دیگری را به همراه می‌آورد. ما در جهانی زیست می‌کنیم که به وسیله رسانه‌ها از اطلاعات انباشته و سرریز شده و در پی این سرریزی، و درست به موجب آن، معنایی هرچه کمتر و کمتر در دسترس ماست؛ به گونه‌ای که ما به سوی بی‌معنایی می‌رویم. ب. وانمایی از پیشی گرفتن یک ارزش و نابودی ارزش دیگر ساخته می‌شود: پیش از این در جهان بازنمایی دو ارزش هم‌پوشان، معنا را فراچنگ می‌آوردند: ارزش ساختاری (انسجام) و ارزش ارجاعی (مطابقت). ولی در جهان وانمایی؛ ارزش ساختاری پیش می‌افتد و ارزش ارجاعی را فرو می‌بلعد. بدین گونه؛ امور با ارجاع به خویش و جایگزینی با همانندهای خویش معنا می‌یابند. ولی از آنجا که آدمی به باور زنده است و نمی‌تواند کمبود یا نبود معنا را تاب بیاورد به یک جایگزین نیاز دارد و آن جایگزین «وانمایی» است. در واقع؛ وانمایی جایگزینی است که کمبود یا نبود معنا در زیست انسان را پوشیده می‌دارد. روش این پوشیدگی؛ همانا بازگشت الگوها به یکدیگر و متافیزیک غیاب است. رویکرد پراگماتیسمی رویکردی است که بر دو اصل که بر دو اصل «نگریستن پیامدها» و «کنش موفق» یا همان «سرشت اجتماعی معرفت» تکیه دارد. این یعنی نظریه‌ای درست است که بتواند به طور موفق و بخش‌های مختلف تجربه ما را به هم پیوند دهد (در یک کلام به کار آید) و سنجه انتخاب چنین نظریه‌ای اجتماع است. از چشم‌انداز پراگماتیستی؛ نظریه بودریار از پیوند بخش‌های گوناگون تجربه‌مان ناتوان است؛ قادر به خود ارزیابی نیست، با تجربه روزمره‌مان ناهم‌خوان است و در یک کلام «ناکارآمد» است. هم‌چنین این نظریه دچار ساده‌سازی‌ای است که آن را تا اندازه یک تئوری توطئه فرومی‌کشد. نکته آخر در مقام جمع بندی رویکرد انتقادی به بودریار این مساله است که مفهوم ابرواقعیت چه ارتباطی با واقعیت، مفهوم مقابلش، دارد؟ وانمایی با بازنمایی چطور؟ و هم‌چنین آیا مفاهیم بودریار می‌توانند پیوندی مناسب با مفاهیمی همچون پیشرفت (Advance/progress/development)، عقلانیت (Rationality)، دگرگونی (Change) و... بیابند؟ آیا بودریار توانسته است چنین پیوندی را، به درستی، بسازد؟ بازهم، آشکارا، پاسخ منفی است. زیرا، نخست، خود بودریار نافی چنین پیوندی است و هم‌چنین، هیچ‌گاه پیوندی میان این مفاهیم صورت نمی‌گیرد. برای نمونه؛ بودریار هیچ‌گاه نتوانسته

تفکیکی درست و درخور میان وانمایی و بازنمایی، از یک سو، و واقعیت و ابرواقعیت، از سوی دیگر، پیش‌نهد.

پی‌نوشت‌ها

۱. ریاضی دان، مهندس الکترونیک و رمزنگار آمریکایی که از او به عنوان پدر نظریه اطلاعات یاد می‌کنند.

۲. رجوع شود به: McLuhan, Marshall. (2002). "Understanding Media". Routledge. p7-23

۳. ژوزف سی پیت (۱۹۴۳ -) یکی از برجسته‌ترین فیلسوفان معاصر در حوزه پراگماتیسم، علم و تکنولوژی و از اعضای بنیاد بین‌المللی فلسفه تکنولوژی است. او در کالج ویرجینیا در حوزه مهندسی و فلسفه تکنولوژی تدریس می‌کند. پیت در حوزه‌های گوناگونی (از جمله اقتصاد، تجربه‌گرایی، آموزش و پرورش، دگرگونی مفهومی/علمی و...) دست به پژوهش و نگارش زده است (رجوع شود به دانشنامه فلسفه تکنولوژی کمبریج و همچنین مدخل فلسفه تکنولوژی استنفورد). او پیرو روش فلسفی‌ای است که چارلز سندرز پرس بنیان گذاشت و زیر عنوان پراگماتیسم شناخته می‌شود. همچنین او، در میان فیلسوفان کلاسیک، از دیوید هیوم متأثر است و در میان فلاسفه معاصر، از ویلفرد سلارز، فیلسوف تحلیلی علم و پراگماتیست، تاثیر پذیرفته است. برخی از مهمترین آثار او عبارتند از:

Pictures, Images and Conceptual Change; An Analysis of Wilfrid Sellars' Philosophy of Science (1981)

Galileo, Human Knowledge, and The Book of Nature: Method Replaces Metaphysics (1992)

Doing Philosophy of Technology: Essays in a Pragmatist Spirit (2011)

۴. مفهومی است به معنی اظهار موافقت با امری (دانشی) که جنبه واقعی و اجتماعی دارد و ناظر به عمل است. این همان مفهومی است که جیمز از آن با نام «به کار واداشتن واژگان» یاد می‌کند و می‌گوید پراگماتیسم واژگان را وادار به فعالیت می‌کند. ولی باید دانست این امر از یکسو با برساخت‌گرایی و از سوی دیگر با پوزیتیویست متفاوت است؛ یعنی از این جهت که این موافقت امری دلخواهی و قراردادی نیست با برساخت‌گرایی و از این جهت که تحقق را امری فردی و اثباتی نمی‌داند از پوزیتیویست متفاوت است. برای دانستن بیشتر درباره این رویکرد بنگرید به:

Charles s Peirce, How to Make Our Ideas Clear, 1878 و همچنین Charles s Peirce, The Fixation

of Belief, 1877

۵. نگارنده باور ندارد که بودریار، در سراسر سخنانش، هیچ‌گاه تبیین یا (explanation) را پیش‌نهاده است.

کتاب‌نامه

- افلاطون (۱۳۹۸) جمهور، ترجمه فواد روحانی، نشر علمی و فرهنگی
بودریار، ژان (۱۳۹۸) شفاهیت شیطنی، ترجمه پیروز ایزدی، نشر ثالث
بودریار، ژان (۱۳۹۳) در سایه اکثریت‌های خاموش، ترجمه پیام یزدانجو، نشر مرکز
بودریار، ژان (۱۳۹۷) وانموده‌ها و وانمود، ترجمه پیروز ایزدی، نشر ثالث
بودریار، ژان (۱۳۹۴)، چرا همه چیز تا کنون ناپدید نشده است؟، ترجمه احسان کیانی‌خواه، نشر حرفه نویسنده
بودریار، ژان (۱۳۹۴)، چرا همه چیز تا کنون ناپدید نشده است؟، ترجمه احسان کیانی‌خواه، نشر حرفه نویسنده
پیت، ژوزف سی (۱۳۹۳) دریاب تکنولوژی: مبانی فلسفه تکنولوژی، ترجمه مصطفی تقوی، آمه
پستمن، نیل (۱۳۹۴) زندگی در عیش مردن در خوشی: زوال فرهنگ در بستر عسرت؛ در عصر رسانه‌های تصویری، ترجمه صادق طباطبایی، اطلاعات
جیمز، ویلیام (۱۳۹۶) پراگماتیسم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، علمی و فرهنگی
دکارت، رنه (۱۳۸۱) تاملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، انتشارات سمت
سینگر، پیتر (۱۳۹۳) مارکس، ترجمه محمد حسین اسکندری، نشر طرح نو
لافی، دن (۱۳۹۶) موضوعات کلیدی در نظریه رسانه، ترجمه یونس نوربخش، علمی و فرهنگی
دباغ، امیر مسعود و مختابادامری، مصطفی (۱۳۹۰) تأویل معماری پسامدرن از منظر نشانه‌شناسی، هویت شهر، شماره ۹: ۱-۱۴

Baudrillard, Jean (1983) *In the Shadow of Silent Majorities or The End of Social*, Columbia University

Baudrillard, Jean (1985) *Selected Writings*, Semiotext(e)

Baudrillard, Jean (1981) *Simulacra and Simulation*, Galilee

Baudrillard, Jean (2012) *Symbolic Exchange and Death*, SAGE Publications

Pitt, Joseph. C (2000) *Thinking About Technology: Foundations of the Philosophy of Technology*, Seven Bridges

Pitt, Joseph. C (2011) *Dong Philosophy of Technology: Essays in a Pragmatism Spirit*, Springer

Sellars, Wilfrid (1991) *SCIENCE, PERCEPTION AND REALITY*, Ridgeview publishing company

Pitt, Joseph. C. Tech, Virginia (2004) *Ethical Colonialism*, Techné 7:3 Spring

Rimanelli, David (2012) *David Rimanelli on Jean Baudrillard's "What Are You Doing After the Orgy?" (1983)*, Artforum, Volume 51, Issue 1, September 2012