

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

عبدالرئوف میرزامحمدی\*

محمد رعایت جهرمی\*\*

### چکیده

کانون این مقاله بررسی مسئله تکنولوژی در عصر اطلاعات و در پی آن برآمدن امری به‌نام 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 فرومی‌بلعد؟ وانمایی چیست و تفاوت آن با بازنمایی و تظاهر در چیست و سرانجام جهان وانمایی چگونه جهانی است؟ به‌باور 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، پی‌آمد سرریزی اطلاعات به زیست و تجربه انسانی است. در این راه ما، نخست، پیش‌زمینه‌ها و خاستگاه‌های اندیشه بودریار را بررسی می‌کنیم و سپس به مسئله اطلاعات و ارتباط آن با معنا و پس‌از 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 کنیم و سپس، به سنجش نظریات بودریار، از این چشم‌انداز، بپردازیم.

**کلیدواژه‌ها:** بودریار، اطلاعات، وانمایی، معنا، پراگماتیسم.

\* کارشناس 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: ۱۴۰۰/۰۳/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۱۵



## ۱. مقدمه

ژان بودریار (Jean Baudrillard, 1929-2007) نظریه خویش را در کتاب‌های مبادله نمادین و مرگ (۱۹۷۶)، نسخه‌برداری و وانمود (۱۹۸۱)، در سایه توده‌های خاموش (۱۹۸۲)، و چرا همه چیز تاکنون 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 پی گرفت. او اصلی‌ترین گرایش‌ها و نگرانی‌هایش را در کتاب مبادله نمادین و مرگ و پیش از آن در کتاب تقدی بر اقتصاد سیاسی نشانه (۱۹۷۲) پیش نهاد، هرچند بودریار اندیشه‌های درون کتاب اخیر، یعنی تقدی بر اقتصاد سیاسی نشانه، را به‌بازبینی 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 پست مدرنیسم» شناخته می‌شود، نه تنها در گفتمان روشن فکری 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 (۱۹۹۹-۲۰۰۳) 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 نشان‌دهنده آن است؛ درگیری تاریخی میان تصویر و نوشتار. پس، آن‌چنان‌که 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 دربرابر این گونه بیان می‌بینند، هرچند 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 جست‌وجو کرد که پیش از بود و نمود (noumenon and phenomenon) را برمی‌آورد. درحقیقت، این پیش‌سستی پراج در متافیزیک است که تا زمان کنونی نیز دنباله یافته است. افلاطون در رساله تئوتتوس دو پیش‌شرط مطلق و خطاناپذیری را برای شناخت حقیقی بیان می‌دارد. از این سخنان چنین نتیجه‌ای برمی‌آید که هر نمود یا امر محسوسی با یک بود یا ایده پیوند

بررسی نقادانه نظریه «وانمایی» ... (عبدالرئوف میرزامحمدی و محمد رعایت جهرمی) ۲۳۷

دارد و از آن سرچشمه می‌گیرد. این نظریه به پیش 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 فرایند معنا پیوند و رابطه‌ای دوسویه را پیش می‌نهد که در آن دال‌ها و مدلول‌ها به‌گونه پیوسته و مداوم با یکدیگر «مبادله» می‌شوند. بودریار نیز، هنگامی که از مرگ مبادله نمادین و زنجیره دال‌ها سخن می‌گوید، به نشانه‌شناسی و به‌ویژه دیدگاه سوسوری می‌نگرد. در نهایت، فرجامین اندیشه‌ای که در شکل‌گیری ایده‌های بودریار تأثیر نهاد اندیشه انتقادی است که بنابر 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 به‌گونه‌ای بنیادین انتقاد دارد و آن را به چالش می‌کشد. این‌ها ارجمندترین و اصلی‌ترین جریان‌هایی بودند که در 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 مسئله دارای پیچیدگی‌هایی است که جز با بررسی پی‌آمدها 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 شگفت‌سه 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 یک چیز 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 به‌گونه 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، درحالی‌که فرضیه دوم آن را نفی می‌کند. حال، درمقام بررسی هر سه فرضیه برمی‌آییم: 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 ... . درحقیقت، آنچه این فرضیه پیش می‌نهد این است که فرایند ازدست‌رفتن معنا پی‌آمد سرعت انتقال اطلاعات و پیشی‌گرفتن آن از معناست. پس ما این‌جا با فرضیه‌ای روبه‌رو می‌شویم که به‌گونه‌ای خواستار زندگانی‌بخشیدن به امر اجتماعی و مسئولیت اجتماعی برای نگاه‌داشت معناست (همان). ولی اگر فرضیه دوم، که بیش‌تر آن را به کلود الود شانون (Claude Elwood Shannon, 1916-2001)<sup>۱</sup> نسبت می‌دهند، درست باشد، این بدان معنی است که اطلاعات رسانه‌ای فنی است که متضمن هیچ‌گونه غایت‌مندی معنایی نیست و از این‌رو نباید در داوری‌های ارزشی وارد شود. درحقیقت، هیچ‌گونه پیوند و رابطه‌ی معناداری میان انباشت اطلاعات و ازدست‌رفتن یا کم‌شدن معنا وجود ندارد (همان: ۱۱۶). اما هم‌چنان‌که گذشت، به‌باور 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 درباره‌ی اطلاعات و معنا از کنارنهادن این فرض برمی‌آیند؛ زیرا در هیچ‌یک از سه فرضیه پیش‌نهادده شده ساخت یا افزون‌کردن معنی به‌وسیله‌ی اطلاعات در نظر گرفته نمی‌شود. ولی کنارنهادن این فرضیه به‌وسیله‌ی بودریار بدین معنی نیست که بودریار این فرضیه را بی‌ارزش می‌پندارد، بلکه بودریار این فرضیه را فرضیه‌ای ارجمند می‌داند که باید در برابر آن ایستاد. این فرضیه، از آن‌رو 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» (همان). او برای این پیش‌نهاد دو گزاره هم‌ارز و هم‌سو را پیش می‌گذارد: اطلاعات به‌جای آفریدن پیوند و ارتباط، خود، در پیش‌نهادن ارتباط نابود می‌شود و این که در پشت سر پیش‌نهادن 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 نشان‌دادن این معنی‌زدایی است تا تبیین آن، ولی ما برای دریافت سخن بودریار راهی جز این نداریم که هریک از این دو استدلال او را به‌گونه جداگانه به‌واکاوی بگذاریم:

به‌باور وی، اطلاعات به‌جای آفریدن ارتباط و معنا خود را در فرایند پیش‌نهادن این دو نابود می‌سازد. ولی این سخن به چه معنی است؟ درحقیقت، آن‌چه بودریار در این‌جا می‌خواهد بگوید همان تعبیری است که نیل پستمن آن را ضداارتباط می‌نامد (پستمن ۱۳۹۴: ۲۲۹). ولی این پیش‌نهاد با آن‌چه پستمن می‌گوید یک دگربودگی دارد و آن این است که از نظر بودریار، در این‌جا بیش‌تر با یک ناارتباط و نامعنا روبه‌رویم تا با یک ضداارتباط و ضدمعنا. ولی چرا بودریار چنین ادعایی را پیش می‌نهد و مقصود از ناارتباط 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 درحقیقت میان آن رویداد و مخاطبان پیوندی درست کند و برای آن رویداد معنایی بسازد. ولی درحقیقت در این هنگام چه روی می‌دهد؟ آن‌چه روی می‌دهد این است که اطلاعات فرایند معنازدایی و نابودی ارتباط را پیش می‌گیرد و آن را شتاب می‌بخشد. برای نمونه، هنگامی که تلویزیون قصد دارد به مخاطبان خود بقبولاند که رویدادی هم‌چون دگرگونی‌های سیاسی فرانسه یا دگرگونی حکومت در مصر به آن‌ها مربوط است درواقع فرایندی 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 به‌وسیله رسانه زدوده می‌شود. درحقیقت، «اطلاعات بیش‌ازپیش موردهجوم این نوع محتوای توخالی، این پیوند مبتنی بر تشابه درمانی، و این

رؤیای آگاهی‌بخشی ارتباط قرار می‌گیرد» (همان). در این فرایند هیچ‌چیز برای مخاطبان پیش‌نهاد نمی‌شود و آن‌ها هیچ دانسته‌ای به دانسته‌هایشان افزوده نمی‌شود؛ زیرا آنچه رسانه‌ها (اخبار، فیلم‌ها، سریال‌ها، و حتی مستندها و مناظرات علمی) پیش می‌نهند همان خواست و میل مخاطبان است. به‌دیگرسخن، «چیدمان دایره‌واری که از طریق آن میل و خواسته مخاطبان عرضه می‌شود» (بودریار ۱۳۹۷: ۱۱۷). بودریار این فرایند را گام آینه‌ای وانمود می‌نامد: گامی که در آن رسانه همان مخاطب است و مخاطب همان رسانه. دیگر این‌که ضدتئاتر ارتباط، همان‌گونه که می‌دانیم، هرگز چیزی جز بازیافت در جنبه سلبی نهادستی و مدار یک‌پارچه امری سلبی نیست (همان). این‌گونه 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: «در پشت‌سر ارائه گسترده ارتباطات رسانه‌های گروهی و اطلاعات با قدرت تمام و به‌سختی ساختارزدایی از امر اجتماعی را دنبال می‌کنند» (همان: ۱۱۸). ولی این پیش‌نهاد به چه معناست و ساختارزدایی از امر اجتماعی چیست؟ نخست باید دید که امر اجتماعی چیست؟ درحقیقت، آنچه بودریار می‌گوید، به‌گونه‌ای چکیده، این است که «اطلاعات در شرایطی مبهم که هدف آن نه افزایش نوآوری‌ها، بلکه برعکس آنتروپی تمام‌عیار است به ناپودی معنا و امر اجتماعی می‌پردازد». به‌دیگرسخن، اطلاعات با ساختارزدایی خود امر اجتماعی را نیز نابود می‌سازد. درحقیقت، رسانه‌ها، آن‌گونه که پنداشته می‌شود، جامعه‌پذیری را تولید نمی‌کنند، بلکه امر اجتماعی را از درون فرومی‌پاشانند.

اما اگر درمقام واکاوی پی‌آمدهای این دو حکم بودریار برآییم، باید بگوییم سراسر این فرایند بدین معنی است که سراسر محتوای معنا در قالب تکین، ویژه، و مسلط رسانه جذب می‌شود. به‌دیگرسخن، «تنها رسانه می‌تواند یک رویداد را خلق کند، حال محتوای آن هرچه می‌خواهد باشد، هم‌نوا یا برانداز» (همان). این، درحقیقت، تفسیری است که بودریار از حکم مشهور مک‌لوهان (رسانه پیام است) پیش می‌نهد.<sup>۲</sup> ولی مسئله حتی فراتر از این است، زیرا در چنین حالتی، یعنی اگر رسانه سازنده معنا و رویداد باشد، باز رسانه‌ای در کار است و درواقع چیزی وجود دارد. ولی در وضع پیش‌روی ما نه رسانه‌ای در کار است و نه پیامی. در این جا ما نه تنها با انفجار درونی معنا که با انفجار درونی رسانه و امر واقعی در یک ابهام ابرواقعی روبه‌رویم که در آن حتی تعریف و کنش متمایز رسانه دیگر قابل تشخیص نیست. این است که از دید بودریار، حکم مک‌لوهان را باید در گام فرجامین و حد افراطی

آن نگرینست؛ یعنی پس از آن که سراسر محتواها و پیام‌ها در رسانه از میان می‌روند، خود رسانه نیز بدان صورتی که هست از میان می‌رود. به دیگر سخن، «رسانه پیام است» هم به معنی پایان پیام و هم به معنی پایان رسانه است (همان: ۱۲۰).

در این جا ما سخن خویش از پایان معنا و امر اجتماعی را [موقتاً] رها کرده و به سراغ مفهوم و رویدادی هم‌ارز با این فروپاشی، یعنی وانمایی، می‌رویم (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 می‌کنم که نه خدا (که خیر اعلی و سرچشمه حقیقت است) بلکه اهریمنی شریر [و بسیار مکار و فریب‌کار] که قدرتش از فریب‌کاری‌اش کم‌تر نیست تمام توان خود را در فریفتن من به کار بسته است. می‌انگارد که آسمان، [هوا]، زمین، رنگ‌ها، اشکال، صداها، و تمام اشیای خارجی دیگری که می‌بینم فقط اوهام و رؤیاهایی باشد که این اهریمن برای صید خوش‌باوری من از آنها استفاده می‌کند. خود را چنین تصور می‌کنم که دست، چشم، گوشت، خون، و هیچ‌یک از حواس را ندارم و به‌خطا خود را واجد آنها می‌دانم (دکارت ۱۳۹۰: ۳۴).

سخن خویش از وانمایی را با بازگویی انگاشت «اهریمن فریب‌کار» رنه دکارت آغاز کردیم، زیرا این انگاشت به‌خوبی می‌تواند ما را به دریافت مقصود ژان بودریار و تحلیل آن نزدیک کند. ولی نباید فریب همانندی‌ها را خورد. درحقیقت، 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، آن‌چنان‌که 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 در هم می‌ریزد و دیگر دوسویی مطرح نیست و درحقیقت اصل تقابل از میان می‌رود. به این دلیل، تنها چیزی که در پیش‌رو داریم تنها فریب است و بس. ولی پیش از دنبال‌کردن 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 مبادله اجزای نظام زبان (لانگ) به دو ساحت قائل شده، لانگ را همانند پول می‌دانست ... 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 درازای آن مبادله شود ... این انسجام از مشخصات آرایش کلاسیک نشانه‌زبان‌شناسانه، تحت امر قانون کالایی ارزش، است که در آن دلالت همواره هم‌چون غایت کارکرد ساختاری لانگ مطرح می‌شود (بودریار ۱۳۹۳: ۱۹-۲۰).

آنچه بودریار، در این جا، بیان می‌کند در واقع امری است که ما به آن «بازنمایی» (representation) می‌گوییم. درحقیقت، 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 روبه‌رو می‌شویم. در این گام همواره چیزی به‌عنوان واقعیت وجود دارد تا به آن ارجاع دهیم. در بنیاد، سامان ارجاع نمایان‌کننده وجود چیزی است و هم‌چنین سخن گفتن از معنی یک واژه بدین معناست که واقعیت دست‌رس‌پذیری وجود دارد. این است آنچه 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 و فرومی‌ریزند: ارزش ارجاعی نابود می‌شود و ساختار پیش می‌افتد. ساختار با بیرون‌راندن 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) فرومی‌ریزند. 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 فرایند همانا رهایی بخشی 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، بی‌تفاوت، و نامتعیّن می‌شود.

درحقیقت، این فرایند 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 مسئله پیش‌رو بسیار پیچیده‌تر از این است: «کسی که تظاهر می‌کند بیمار است می‌تواند صرفاً در رخت‌خواب دراز بکشد و به دیگران



بررسی نقادانه نظریه «وانمایی» ... (عبدالرئوف میرزامحمدی و محمد رعایت جهرمی) ۲۴۳

بقبولاند که بیمار است. کسی که وانمود به ابتلا به بیماری می‌کند باید شماری نشانه نیز از خود بروز دهد» (بودریار ۱۳۹۷: ۱۲).

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

۱. تصویر بازتاب واقعی ژرف است؛ (بازنمایی)؛
۲. تصویر واقعی عمیق را می‌پوشاند و ماهیت آن را دگرگون می‌سازد (کتمان و پنهان‌کاری)؛
۳. تصویر غیبت واقعی عمیق را می‌پوشاند (دروغ و فریب)؛
۴. تصویر هیچ ارتباطی با واقعیت ندارد و وانموده محض است (وانمایی).

این است آنچه بودریار خودمختاری نشانه‌ها می‌نامد. او می‌گوید جوامع پسامدرن (که با رسانه‌ها و فناوری اطلاعات پر شده‌اند) به عصر وانمایی و به‌ویژه گام چهارم پا نهاده‌اند (لافی ۱۳۹۶: ۲۷۶). در سراسر فرایندهای جامعه، ما با چنین چیزی روبه‌رویم: زنجیره نشانه‌ها. هر چیز به خودش بازمی‌گردد و به‌گونه‌ای خودبسند 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 به‌شکل خودآیین و خودبسند درمی‌آید. سرمایه دیگر کار انباشت‌شده نیست، بلکه با نابودی مرجع و سرچشمه خود (یعنی کار) به‌شکل خودبسند درآمده 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 روبه‌رویم دیگر مبادله نشانه با معنا نیست، بلکه جابه‌جایی و معاوضه نشانه‌ها با یک‌دیگر است. درحقیقت، دوران وانمایی دوران معاوضه (و حتی هم‌نشینی) امور و اجزایی در بنیاد متضاد و ناسازگار با یک‌دیگر است و این همان پیدایش وانموده‌هاست. 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 اشیا و طبیعت و فرهنگ در هر سطحی از دلالت هستیم (و حتی بدتر از آن بیننده هم‌نشینی این‌ها).

ولی جدایی این دو گونه ارزش (ارجاعی و ساختاری) و پیش‌افتادن 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. در واقع، 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 و انمایی، دیگر ما تنها با ساختارهایی روبه‌رویم 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 می‌سترنند. این سامانی است که وانمایی پیش‌روی ما می‌گذارد.

درحقیقت، آنچه با آن روبه‌رویم یکی از بنیادی‌ترین ویژگی‌های وانمود و عصر وانموده‌هاست 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 را بر بنیاد روش واقعی‌اندیشیدن انسان، اقتصاد کلاسیک را بر بنیاد کنش‌های واقعی انسان‌ها در فرایند 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. به‌دیگر سخن، «یک واقعیت می‌تواند توسط کلیه مدل‌ها به‌طور هم‌زمان ایجاد شود» (بودریار ۱۳۹۷: ۳۲). در این میان، مدلی پیروز است که گیرایی بیش‌تری داشته باشد.

درحقیقت، مسئله این نیست که کدام‌یک 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 به‌سر 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 به‌کار بسته می‌شوند. این پیشی گرفتن الگو هم‌چنین دوگانگی، تضاد، و تناقض گفتمان‌ها، نظریه‌ها، مکتب‌ها، و امور دوسویه را بر هم می‌زند و نابود می‌کند.

درحقیقت، آنچه بودریار در این جا می‌گوید همان نگرانی افلاطون در کتاب دهم جمهور است؛ آن‌جا که افلاطون درباره ماهیت تقلید و هنرها سخن می‌گوید. در این جا،

افلاطون سه اشکال را به هنر و بازنمایی وارد می‌کند: نخست این که هنرها با تقلید از نمود چیزها دو مرحله از حقیقت (یا ایده‌ها) دور می‌افتند؛ دوم این که بازنمایان‌ها یا تقلیدکنندگان دانشی دربارهٔ اموری که باز می‌نمایانند ندارند، ولی این‌ها با این که گره‌ها و اشکالات ارجمندی هستند 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 اعتنایی به کفش‌دوزی ندارند، بلکه تنها به رنگ و شکل قانع‌اند ...» (افلاطون ۱۳۹۸: ۵۱۱-۵۱۲). 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 اندیشهٔ 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 در بنیاد نمی‌شود از حقیقت و ناحقیقتی سخن گفت.

این اندیشه را حتی می‌توان در شمایل‌شکنان مسیحی یافت؛ زیرا آن‌ها باور داشتند که تصاویر «هیچ چیز را مخفی نمی‌کنند و در مجموع 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 روبه‌رو می‌شویم که درحقیقت برابری وانمود است و آن ابرواقعیت (hyper reality) است. اکنون باید پرسید که این ابرواقعیت چیست؟ ابرواقعیت همان وانمود یا پیشی گرفتن الگوهاست که اکنون دیگر سرچشمهٔ خود را نابود ساخته و واقعیت نوینی را، که هیچ ارتباطی با واقعیت ندارد، می‌سازد (بودریار ۱۳۹۳: ۲۶-۲۷). ابرواقعیت همان الگوهای همانندسازی شده و مدلی افزون‌بر واقعیت است. ابرواقعیت واقعیتی است که سیستم وانمایی تولید می‌کند. پیش‌تر و در عصر بازنمایی، تفاوتی میان واقعیت و ناواقعیت وجود داشت، درحالی‌که در عصر وانمایی (به‌ویژه با ابرواقعیت) فرایندی 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 وهم‌انگیز واقعیت به واقعیت تعلق دارد» (همان: ۲۶). ولی این ابرواقعیت، که برابند وانمایی و در درون چهارچوب 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 ۱۳۹۷: ۱۳۶، ۱۴۰). درحقیقت، این مانند ...  $0+0+0+0$  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 سر بر می‌آورد (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 تشدیدشده آن‌ها: دیگر ویژگی بنیادین امر ابرواقعی فسخ علت/ معلول، آغاز/ پایان و سراسر دوگانه‌ها و دوقطبی‌ها، و جانشین کردن نسخه تشدیدشده و افزون‌شده آن‌ها (ابروواقعیت) است. این، پایان دگربودگی تفاوت و تمایز امور است تا امور هدفی جز پایداری و تداوم‌بخشیدن به هویتی یگانه و تکین نداشته باشند (بودریار ۱۳۹۷: ۱۳۷):

۴. روشنی و شفافیت محض: واپسین ویژگی بنیادین ابرواقعیت‌ها این است که دارای یک عینیت، روشنی، و شفافیت محض، که در سراسر تاریخ بی‌پیشینه است، هستند و آن عینیت بدون چشم‌انداز است. درحقیقت، این عینیت عینیتی است که خود را از بند چشم‌انداز رها کرده است، ولی به‌بهای تهی شدن خود. این مرگ بازنمایی به‌وسیله بازنمایی است. در این ساختار آن‌چه برجای می‌ماند تنها نگاهی پوچ و تهی است که

بررسی نقادانه نظریه «وانمایی» ... (عبدالرئوف میرزامحمدی و محمد رعایت جهرمی) ۲۴۷

درحقیقت همان رمزگان ابژه است؛ دقیقاً همانند [مکتب] رمان نو که جنبشی است برای ستردن معنا در رئالیسمی موشکافانه و ناپینا (Baudrillard 1985: 145).

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

این پیش‌نهاد را می‌توان این‌گونه بازگو کرد که ابرواقعیت‌ها اجزا و ارگان‌های سیستم وانمود هستند. این بدین معنی است که هنگامی که از وانمود، یعنی سیستم نشانه‌های رهاشده از واقعیت، سخن می‌گوییم درحقیقت به سیستم ابرواقعیت‌ها، یعنی واقعیت افزون و شدید وانمودی، اشاره می‌کنیم (ibid.: 137-147). بنابراین، نسبت میان وانمود و ابرواقعیت نسبت جزء و کل است، ولی باید دانست که این دو [گاهی]، در اندیشه بودریار، امری این‌همان می‌شوند؛ ولی این تعبیر از وانمود و ابرواقعیت تعبیری گمراه‌کننده است، زیرا در جهان وانمودها و ابرواقعیت‌ها 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 ابرواقعیت، 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 این که به دنبال ربط و پیوند آن‌ها با یک‌دیگر باشیم.

درواقع، ابرواقعیت‌ها نسخه مصنوعی امری به‌پایان رسیده‌اند: از آن‌جاکه ما سراسر بالقوگی خویش را پدیدار و محقق کرده‌ایم، برای دنبال کردن مسیر، ناچاریم با ساختن نسخه مصنوعی و ساختگی آن‌ها این تحقق‌یافتگی محض را کتمان و پنهان کنیم. پس ابرواقعیت نسخه مصنوعی واقعیتی پایان‌یافته است، درست آن‌گونه‌که بودریار به آن تصریح دارد (بودریار ۱۳۹۸: ۱۲). او در نوشتاری به‌نام «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 پیش‌روی ماست که هیچ‌چیز 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 وانمودها) پیش می‌نهد واکاوی کنیم و این‌چنین سخن از وانمود را به‌پایان برسانیم و آن نمونه «دیزنی‌لند» (Disneyland) است.

## ۲.۲ دیزنی‌لند یا دستگاہ بازدارندگی

بودریار در بررسی نمونه دیزنی‌لند سخنی شگفت، و شاید اندکی دیریاب، می‌گوید: «دیزنی‌لند 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 دیزنی‌لند برویم:

از دید بودریار، «دیزنی‌لند 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 کوچک شده بوده است. پس در همه‌جای دیزنی‌لند نمایی عینی و حقیقی از جهان و [به‌ویژه] آمریکا ارائه می‌شود، حتی در چهره و ریخت‌شناسی مردم (همان). پس می‌توان چنین گفت که دیزنی‌لند چکیده روش زندگی آمریکایی و ستایشی از ارزش‌های آمریکایی است؛ ولی این چیزی نیست که بودریار می‌خواهد بگوید و منظورش از پیش‌نهاد «دیزنی‌لند آمریکای واقعی است» این نیست.

درحقیقت، این پوسته امر است که در دل خود وانمود دیگری را پنهان کرده است و آن این که دیزنی‌لند برای این به‌وجود آمده تا واقعیت کشور را، یعنی این امر را که دیزنی‌لند آمریکای واقعی است، پنهان سازد. به دیزنی‌لند شکل خیالی داده شده تا نشان داده شود دیگر مکان‌ها واقعی‌اند، درحالی‌که سراسر لس‌آنجلس و آمریکا [و جهان] اکنون دیگر واقعی نیستند، بلکه ابرواقعیتی همانندسازی شده یا وانمودند. درحقیقت، 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. آن‌چنان‌که بودریار می‌گوید: «این جهان می‌خواهد کودکانه باشد تا چنین وانمود کند که بزرگسالان در جایی دیگری در جهان واقعی به سر می‌برند و این موضوع را پنهان کند که کودکی در شکل راستین آن همه‌جاگیر است» (همان: ۲۶-۲۷). آن‌چه 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 به‌کار می‌برد (همان: ۲۶). درحقیقت، سراسر این امور و فرایندها 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 درباب 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 (8: ibid.). 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 خودبیگانگی 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 بندند و اوضاع را دگرگون کنند و درحقیقت تا آن‌ها (توده، مردم، اکثریت) به این آگاهی نرسند در وضعیت از خودبیگانگی به سر می‌برند (سینگر ۱۳۹۳: ۷۴). پس پیروان این نظریه باور دارند که کار انقلابی و روشن‌فکری آگاه کردن توده‌هاست؛ ولی بودریار از دوسو این نظریه را به چالش می‌کشد؛ درحقیقت، ما با دو انگاشت نادرست در سراسر نظریه‌های فلسفی/ جامعه‌شناختی روبه‌رویم: یکی انگاشت مفهوم توده و دیگری انگاشت از خودبیگانگی (Baudrillard 1983: 1-9). نخست این‌که بنیان انگاشت توده به‌عنوان امری پایدار و دریافتنی، از نظر بودریار، انگاشتی سراسر نادرست است. این مفهوم در بنیاد خود مفهومی بسیار انعطاف‌پذیر و پویاست و چنین مفهومی تنها با گونه‌ای 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 آن‌چنان‌که بودریار اشاره می‌کند، «توده یک مفهوم نیست، بن‌مایه عوام‌فریبی سیاسی است؛ فرضی سست، نامناسب، و لمپن‌مآبانه» (7-9: ibid.).

آن‌چه 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، درحالی‌که توده به‌هیچ‌روی یک کل پیوسته و یک‌پارچه نیست. توده از گروه‌ها، پایگاه‌ها، افراد، و سیستم‌هایی بسیار پراکنده تشکیل شده است و بدین معنی در بنیاد توده‌ای در کار نیست. تنها دلیل برساختن این فرض پدیدآمدن امکان تحلیل است؛ زیرا بدون این

فرض، در بنیاد، امکان تحلیل فلسفی / جامعه‌شناختی فراهم نیست. حتی چنین چیزی درباره توده‌های بسیار کوچک‌تر، هم چون 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: ۴۵-۴۶). این فرضیه که بیان‌گر پایان امر اجتماعی است به معنی پایان جامعه‌شناسی نیز است. بدین‌سان، توده هیچ معنا و تعریفی ندارد و درحقیقت تعریف توده همین تعریف‌ناپذیری آن است. این‌که توده‌ها مصداق واقعی ندارند یا به‌دیگرسخن 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 وانمایی‌هاست که با آن روبه‌رویم (همان: ۵۶). دوم این‌که توده هیچ‌گاه از خودبیگانه نبوده است، بلکه واژگون آن همواره بسیار آگاه بوده است. درحقیقت، آنچه بودریار می‌خواهد بگوید این است که انگاشت از خودبیگانگی توده نیز گونه‌ای تحریف توده برای چپاندن خواست خود به آن است (Baudrillard 1983: 7-8). به‌دیگرسخن، سراسر آنچه فلسفه و جامعه‌شناسی با عنوان‌هایی هم‌چون ناآگاهی، آگاهی دروغین، و از خودبیگانگی نفی می‌کنند همان حقیقت و جوهر توده است. سراسر توان توده در همین جذب و خشی‌سازی سراسر امور (معنا، انقلاب، اعتراض، مسئولیت، انتخاب، و ...) است. توده سیاه‌چاله‌ای است که سراسر این امور را در کام خود فرومی‌بلعد. درحقیقت، توده این مفاهیم را می‌گیرد و هیچ‌چیز پس نمی‌دهد (ibid.: 34) و در این جاست 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 موردسنجش قرار دهیم. برای هر سنجش‌گری و نقد، از آن‌روکه دانش‌های بشری نظریه‌بارند، باید چشم‌اندازی را برگزینیم و چشم‌انداز ما در این نوشتار پراگماتیسم است. به دو دلیل ما چنین رویکردی را برمی‌گزینیم: نخست این‌که گستردگی پراگماتیسم در رویکردها و دیدگاه‌های معاصر به‌گونه‌ای است که امروزه از پراگماتیسم دینی، فلسفی، سیاسی، اقتصادی، علمی، هنری، و ... سخن گفته می‌شود؛ دوّم این‌که یکی از مرتبط‌ترین حوزه‌ها با پراگماتیسم حوزه رسانه - تکنولوژی موردتأکید بودریار است. بر همین اساس،



در ادامه این نوشتار برآنیم تا سنجشی پراگماتیستی از دیدگاه‌های بودریار پیش نهیم. در این راه از نظریات اندیشمندی به نام جوزف سی. پیت (Joseph. C. Pitt)<sup>۳</sup>، به طور خاص، و هم‌چنین اندیشمندانی هم‌چون چارلز سندرز پیرس 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 فرد [دیگر] می‌تواند تفاوت و دگربودگی داشته باشد؛ ولی گویا پیرس، 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)<sup>۴</sup> است (Pitt 2011: 24). پیرس این اصل را چنین بیان می‌دارد:

آن [پراگماتیسم] صرفاً روشی است برای تحقق‌بخشیدن 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 دست یافته‌اند نیست ... (ibid.).

پیرس در دنباله سخن اشاره می‌کند که ویژگی این روش تجربی این است که در خود و برای خودش (itself) هیچ نیست، بلکه برای کاربردش، که همانا شناخت امور از پی‌آمدها و ثمراتشان است، اهمیت دارد و این همان چیزی است که جیمز آن را «نقدکردن ارزش عملی» مفاهیم می‌نامد (ibid.).

این اصل نخست پراگماتیسم است که می‌توان آن را «نگریستن به پی‌آمدها» (consider the consequences) نامید، ولی باید توجه داشت که این امر با مکتبی خاص به نام پی‌آمدگرایی (consequentialism) متفاوت است. پی‌آمدهایی که پی‌آمدگرایی از آن‌ها سخن می‌گوید بیش‌تر جنبه متعین و فیزیکی - مادی دارند، ولی پی‌آمدهایی که پراگماتیسم از آن‌ها سخن می‌گوید چنین نیستند. مراد پراگماتیسم از پی‌آمد تنها به تأثیرات اعمال اشخاص محدود نمی‌شود، بلکه تأثیر اعمال در شالوده معرفت، ارزش‌ها، و اهداف اشخاص نیز مطرح است (Pitt 2004: 37).

دومین اصل پراگماتیستی، همانا، اجتماع (community) است. ویلیام جیمز، به هم‌راهی با پیرس، 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 ارزش‌مندی (یک نظریه) کنش موفق خواهد بود (پیت ۱۳۹۳: ۳۳). همان‌گونه‌که جیمز می‌گوید:

هر تصویری که به‌اصطلاح بتوانیم بر آن سوار شویم، هر تصویری که با موفقیت ما را از یک جزء تجربه‌مان به جزء دیگر آن منتقل کند، اشیا را به‌نحو رضایت‌بخشی پیوند دهد، به‌طرزی مطمئن کار کند، ساده کند، در کار صرفه‌جویی کند، به همان اندازه صحیح است، تا همان‌جا صحیح است، و به‌مثابه یک ابزار صحیح است؛ [به‌دیگرسخن] حقیقت تصورات ما همان قدرت عمل آن‌هاست (جیمز ۱۳۹۶: ۴۸).

این نگاهی است حاصل تأملات چارلز سندرس پیرس و دیگر پراگماتیست‌ها که درستی را همانا کارآمدی (کنش کارآمد) می‌دانند و بر این اساس، نظریات ما تا آن‌جا درست‌اند که به کنش موفق بینجامند.

### ۱.۳ سنجش پراگماتیستی نظریات بودریار

در بخش پیشین ما تلاش کردیم تا معنی پراگماتیسم را بکشاییم 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 هریک از این گزاره‌ها را موردسنجش قرار می‌دهیم.

به‌طور خلاصه می‌توان نظریه بودریار و 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 فرو پاشیده است (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 (پیش‌فرض 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 به‌سنجش گذاشت:

در بخش پیشین به دو اصل پراگماتیسم برای اعتبار یک نظریه اشاره کردیم: ۱. «نگریستن به پی‌آمدها» و «کنش موفق یا سرشت اجتماعی معرفت». به‌دیگرسخن، برای سنجش درستی یک نظریه باید به پی‌آمدهای عملی آن نگریست و آن پی‌آمد همانا موفقیت عملی آن نظریه در پیوند دادن بخش‌های گوناگون تجربه‌مان است (Pitt 2011: 24).

نظریه بودریار از آزمون هیچ‌یک از این اصول سرفراز بیرون نمی‌آید، زیرا پذیرفتن این نظریه هیچ پی‌آمد 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 به‌کار ببندیم؟ سراسر این‌ها پرسش‌هایی است که دعوی بودریار از پاسخ‌گویی به آن‌ها ناتوان به‌نظر می‌رسد. درواقع، ما با چینی‌زیبایی‌شناسانه و شاعرانه از واژگان روبه‌رویم. به‌دشواری می‌توان کسی را یافت که متون بودریار را بخواند و این واقعیت را رد کند. ولی همه‌دشواری یا مشکل در نفس زیبای‌شناسانه و شاعرانه‌بودن سخن او خلاصه نمی‌شود. مشکل از آن‌جا سر بر می‌آورد که بودریار این چینی‌را چونان عین واقعیت / حقیقت (real/ fact)، و حتی فراتر از آن چونان سراسر واقعیت / حقیقت به‌کار 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 به‌وسیله تکنولوژی‌های نو از میان رفته است (بودریار ۱۳۹۸: ۱۵۹)، ولی هیچ‌گاه به‌درستی 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 به‌گونه ویژه‌ای ببینیم دلیلی بر این نمی‌شود که واقعیت، یا لاقلاً سراسر آن، همان‌گونه باشد. درکنار تمام این‌ها، باید به این نکته اشاره کرد که ژان بودریار هیچ توضیحی درباره‌ی این‌که وانمایی یا عصر وانمایی دقیقاً چه چیزی است نمی‌دهد و حتی اشاره‌ی دقیقی به آن نمی‌کند.

دوم این‌که این نظریه از پیوند دادن بخش‌های گوناگون تجربه‌مان ناتوان است، زیرا با تجربه زیسته و مقبولات (common sense) ما ناهم‌خوان است. همه‌ما در رویارویی با پدیده‌ها (که رسانه و تکنولوژی هم جزو همین‌هاست) دست‌رسی‌پذیری و واقعیت آن‌ها را

فرض می‌گیریم و این فرض، در عمل، منجر به موفقیت می‌شود (و بدین‌گونه تأیید اجتماع را می‌گیرد). همین برای واقعیت‌داشتن امور کافی است و هیچ سنجه‌ای بهتر از 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 روبه‌رو نیستیم: آیا سخن گفتن من با دوستی از طریق یک اپلیکیشن (تلفن، واتس‌اپ، توئیتر، کلاب‌هاوس، و ...) یک وانمایی است؟ آیا حقیقتاً من هیچ دسترسی‌ای برای راستی‌آزمایی 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، به‌عنوان 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 این که چگونه اشیا در گسترده‌ترین معنای ممکن [این] اصطلاح، به یک‌دیگر پیوند خورده‌اند [باز هم] به گسترده‌ترین معنای ممکن [این] اصطلاح است» (Sellars 1991: 1).

سوم این که 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 خودسنجش‌گری است نباید در برابر این پرسش که «از کجا و به چه دلیل و مدرکی چنین می‌گویی» ناتوان باشد (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 بپرسیم، 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 را که بودریار در یکی از واپسین نوشتارهای خود (چرا همه چیز تاکنون ناپدید نشده است؟) پیش می‌نهد 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 بیژانسی 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 این‌جا 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 هم‌چنان‌که در سخن بازگوشده 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، الول، پستمن، ژیاک، 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 روبه‌رو می‌سازد از دیگر نقادان اجتماعی پیچیده‌تر است: هرچند در مورد هایدگر، برای نمونه، ما با چنین ذات‌سازی‌ای روبه‌رویم، هایدگر لاف‌ل 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؟ در واقع، بودریار با ذات‌سازی، از پرسش اصلی، یعنی چیستی و چرایی تکنولوژی / رسانه و وانمایی، می‌گریزد.

نکته پایانی این‌که سوئیته تحویل‌گرایانه نظریه بودریار آن را بدل به یک تئوری توطئه (conspiracy theory) می‌کند. درحقیقت، 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<sup>۵</sup> را پیش می‌نهد. ولی این‌ها تنها واژه‌اند، نه تعریف و تبیین. نباید فهم را با ساده‌سازی اشتباه بگیریم. جهان جای بسیار پیچیده‌ای است (همان: ۲۲). جهان ما بسیار پیچیده‌تر از آن است که با ساده‌سازی‌هایی هم‌چون «وانمایی»، «ابروواقعیت»، «توده»، و ... قابل‌فهم باشد. درواقع، مسئله حتی فراتر از این‌هاست: همان‌گونه که جوزف سی. پیت درباره‌ی هایدگر می‌گوید، مفاهیم بودریار تنها درون شبکه‌ی زبانی خودش قابل‌فهم‌اند و همین‌که ما از شبکه‌ی زبانی او بیرون آییم سخنانش، یا لااقل بیشتر آن‌ها، نافهمیدنی می‌شوند.

#### ۴. نتیجه‌گیری

بودریار مدعی است: الف) اطلاعات و معنا رابطه‌ای واژگون با یک‌دیگر دارند، به‌گونه‌ای که فزونی یکی کمبود یا نابودی دیگری را به‌هم‌راه می‌آورد. ما در جهانی زیست می‌کنیم که به‌وسیله‌ی رسانه‌ها از اطلاعات انباشته و سرریز شده و درپی این سرریزی، و درست به‌موجب آن، معنایی هرچه کم‌تر و کم‌تر در دست‌رس ماست، به‌گونه‌ای که ما به‌سوی بی‌معنایی می‌رویم؛ ب) وانمایی از پیشی‌گرفتن یک ارزش و نابودی ارزش دیگر ساخته می‌شود: پیش‌ازاین، 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 فرومی‌بلعد؛ بدین گونه، امور با ارجاع به خویش و جای‌گزینی با همانندهای خویش معنا می‌یابند. ولی از آن‌جاکه آدمی به باور زنده است و نمی‌تواند کمبود یا نبود معنا را تاب بیاورد، به یک جای‌گزین نیاز دارد و آن جای‌گزین «وانمایی» است. درواقع، 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 «نگریستن پی‌آمدها» و «کنش موفق» یا همان «سرشت اجتماعی معرفت» تکیه دارد. این یعنی نظریه‌ای درست است که بتواند به طور موفق و بخش‌های مختلف تجربه‌ی ما را به‌هم پیوند دهد (در یک کلام به‌کار

آید) و سنجه انتخاب چنین نظریه‌ای اجتماع است. از چشم‌انداز پراگماتیستی، نظریه بودریار از پیوند بخش‌های گوناگون تجربه‌مان ناتوان است؛ قادر به خودارزیابی 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 درمقام جمع‌بندی رویکرد انتقادی به بودریار این مسئله است که مفهوم ابرواقعیت چه ارتباطی با واقعیت (مفهوم مقابلش) دارد؟ وانمایی با بازنمایی چه‌طور؟ 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 به‌درستی بسازد؟ باز هم، 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 یک‌سو، و واقعیت و ابرواقعیت، از سوی دیگر، پیش نهد.

## پی‌نوشت‌ها

۱. ریاضی‌دان، مهندس الکترونیک، و رمزنگار آمریکایی که از او به‌عنوان پدر نظریه اطلاعات یاد می‌کنند.
۲. بنگرید به: McLuhan 2002: 7-23.
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 (بنگرید به *دانش‌نامه فلسفه تکنولوژی کمبریج* و هم‌چنین مدخل «فلسفه تکنولوژی» / استنفورد). او پیرو روش فلسفی‌ای است که چارلز سندرز پیرس بنیان گذاشت و تحت عنوان پراگماتیسم شناخته می‌شود. هم‌چنین او، در میان فیلسوفان کلاسیک، از دیوید هیوم متأثر است و در میان فلاسفه معاصر، از ویلفرد سالرز، فیلسوف تحلیلی علم و پراگماتیست، تأثیر پذیرفته است. برخی از مهم‌ترین آثار او عبارت‌اند 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 «به‌کار واداشتن واژگان» یاد می‌کند و می‌گوید پراگماتیسم واژگان را وادار به فعالیت می‌کند. ولی باید دانست این امر از یک سو با برساخت‌گرایی و از سوی دیگر با پوزیتیویسم متفاوت است؛ یعنی از این جهت که این موافقت امری دل‌خواهانه و قراردادی نیست با برساخت‌گرایی و از این جهت که تحقق را امری فردی و اثباتی نمی‌داند با پوزیتیویسم متفاوت است. برای دانستن بیش‌تر درباره این رویکرد، بنگرید به دو اثر زیر از او:

*How to Make Our Ideas Clear* (1878)

*The Fixation of Belief* (1877)

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

## کتاب‌نامه

- افلاطون (۱۳۹۸)، جمهور، ترجمه فؤاد روحانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- بودریار، ژان (۱۳۹۳)، در سایه اکثریت‌های خاموش، ترجمه پیام یزدانجو، تهران: نشر مرکز.
- بودریار، ژان (۱۳۹۴)، چرا همه چیز تاکنون ناپدید نشده است؟، ترجمه احسان کیانی‌خواه، تهران: حرفه نویسنده.
- بودریار، ژان (۱۳۹۷)، وانموده‌ها و وانمود، ترجمه پیروز ایزدی، تهران: ثالث.
- بودریار، ژان (۱۳۹۸)، شفافیست شیطانی، ترجمه پیروز ایزدی، تهران: ثالث.
- پستمن، نیل (۱۳۹۴)، زندگی در عیش مردن در خوشی: زوال فرهنگ در بستر عشرت؛ در عصر رسانه‌های تصویری، ترجمه صادق طباطبایی، تهران: اطلاعات.
- پیت، ژوزف سی. (۱۳۹۳)، دریاب تکنولوژی: مبانی فلسفه تکنولوژی، ترجمه مصطفی تقوی، تهران: آمه.
- جیمز، ویلیام (۱۳۹۶)، پراگماتیسم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: علمی و فرهنگی.
- دباغ، امیرمسعود و مصطفی مختاباد امرئی (۱۳۹۰)، «تأویل معماری پسامدرن از منظر نشانه‌شناسی»، هویت شهر، ش ۹.
- دکارت، رنه (۱۳۸۱)، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، تهران: سمت.
- سینگر، پیتر (۱۳۹۳)، مارکس، ترجمه محمدحسین اسکندری، تهران: طرح نو.
- لافی، دن (۱۳۹۶)، موضوعات کلیدی در نظریه رسانه، ترجمه یونس نوربخش، تهران: علمی و فرهنگی.



بررسی نقادانه نظریه «وانمایی» ... (عبدالرئوف میرزامحمدی و محمد رعایت جهرمی) ۲۵۹

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

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 (2012), *Symbolic Exchange and Death*, SAGE Publications.

Mcluhan, Marshall (2002), *Understanding Media*, Routledge.

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,

Pitt, Joseph C. and Virginia Tech (2004), "Ethical Colonialism", *Techné*, vol. 7, no. 3, Spring.

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

Sellars, Wilfrid (1991), *Science, Perception, and Reality*, Ridgeview Publishing Company.

