



## هستی‌شناسی «واقعیت» در اندیشه بودریار و تطبیق آن با رئالیسم در هنر رسانه\*\*

مهسا مسجودی<sup>۱</sup>، محمد شکری<sup>۲</sup>، شمس‌الملوک مصطفوی<sup>۳</sup>

<sup>۱</sup> دانشجوی دکتری، گروه فلسفه، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران، mahsa.masjoudi@yahoo.com

<sup>۲</sup> (نویسنده مسئول) استادیار، گروه فلسفه، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران، m\_shokry@iau-tnb.ac.ir

<sup>۳</sup> دانشیار، گروه فلسفه، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران، s-mostafavi@srbiau.ac.ir

### چکیده

رسانه و به‌ویژه شبکه‌های اجتماعی در جهان امروز از جمله حوزه‌های حائز اهمیت و تأثیرگذاری است که ذهن بسیاری از صاحبان اندیشه و متفکران را به خود مشغول کرده و توان فکری قابل توجهی را جهت فهم ابعاد و زوایای مختلف آن به خود اختصاص داده است. هدف این پژوهش ایجاد درکی فلسفی از مفهوم واقعیت در جهان امروز، خصوصاً در حوزه هنر رسانه بوده است. پژوهشگر با استناد به تحولات مفهوم واقعیت در پارادایم‌های فلسفی و بررسی نظرات متفکران هر دوره و به‌طور خاص ژان بودریار، هستی‌شناسی واقعیت را مورد تحقیق قرار داده است. نگارنده با استفاده از روش کتابخانه‌ای و تحلیل محتوای کیفی سعی داشته به تحولات مفهوم واقعیت، تحت‌تأثیر رسانه‌ها بپردازد. نتیجه این است؛ آنچه در رسانه به نمایش درمی‌آید، نه واقعیت را می‌پوشاند، نه آن را تحریف می‌کند و نه حتی دیگر آن را بازنمایی می‌نماید، بلکه واقعیت را تولید کرده و مفهوم نوینی از آن را به نمایش می‌گذارد. همان‌طور که تکنولوژی ضریب نفوذ بالایی در عصر حاضر دارد، به‌نظر می‌رسد رسانه توانسته مفهوم واقعیت و دیگر مفاهیم بنیادین هستی را به طرز اغواکننده‌ای از نو ابداع کند و حیات جهانی نوینی را تداوم بخشیده و سیر حرکتی آن را به‌گونه‌ای که خود می‌خواهد، تضمین نماید.

### اهداف پژوهش:

۱. بررسی هستی‌شناسی «واقعیت» در اندیشه بودریار.
  ۲. انطباق و انعکاس مقوله «واقعیت» در رسانه‌های امروزی در اندیشه بودریار.
- ### سوالات پژوهش:
۱. هستی‌شناسی «واقعیت» در اندیشه بودریار چگونه است؟
  ۲. مقوله «واقعیت» در رسانه‌های امروزی در اندیشه بودریار چگونه منعکس می‌شود؟

### اطلاعات مقاله

#### مقاله پژوهشی

شماره ۵۱

دوره ۲۰

صفحه ۶۱۸ الی ۶۳۴

تاریخ ارسال مقاله: ۱۴۰۱/۱۲/۲۱

تاریخ داوری: ۱۴۰۲/۰۱/۳۰

تاریخ صدور پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۰۴

تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۰۹/۰۱

#### کلمات کلیدی

واقعیت، رسانه، شبکه‌های اجتماعی، بودریار، تکنولوژی.

#### ارجاع به این مقاله

مسجودی، مهسا، شکری، محمد، مصطفوی، شمس‌الملوک. (۱۴۰۲). هستی‌شناسی "واقعیت" در اندیشه بودریار و تطبیق آن با رئالیسم در هنر رسانه. مطالعات هنر اسلامی، ۲۰(۵۱)، ۶۱۸-۶۳۴.



dorl.net/dor/20.1001.1.\*  
\*\*\*\*\* \*\* \*\*\*/



dx.doi.org/10.22034/IAS  
۲۰۲۳.۴۱۶۱۴۰.۲۲۸۸

\*\* این نوشتار برگرفته از رساله دکتری مهسا مسجودی با عنوان "تقویم "واقعیت" در شبکه‌های اجتماعی با تأکید بر آرای ژان بودریار" است که به راهنمایی دکتر محمد شکری و مشاوره دکتر شمس‌الملوک مصطفوی در گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی تهران شمال در حال انجام است.

## مقدمه

از بدو تولد رسانه، نظریه‌پردازان بسیاری در رشته‌های دانشگاهی مختلف به مطالعه ماهیت رسانه، علت تأثیرگذاری، فرایند این تأثیرگذاری و پیامدهای اجتماعی - فرهنگی آن بر جامعه انسانی پرداخته‌اند. این سیر فکری را می‌توان همچون طیفی از تفکراتی دید که در دو سوی آن شاهد دیدگاه‌هایی هستیم؛ در مقابل یکدیگر که گاه نسبت به هم نظریاتی انتقادی نیز دارند. یک سر این طیف شامل دیدگاه‌هایی است که رسانه را ابزاری در جهت انتقال پیام ارزیابی می‌کنند. به همین جهت، آنان بر محتوای پیام‌های ارسالی متمرکز هستند. از منظر متفکرین این رویکرد، رسانه، در جهت ارتقای تفکر بشر ابداع شده و انسان ناگزیر از استفاده از آن است. این در حالی است که در سوی دیگر این طیف و مبتنی بر نظریه‌ها و تحقیقات جدیدتر، شاهد نظریه‌هایی هستیم که در قالب نقدی بنیادی و رادیکال، ریشه‌های اصلی نظریه‌های پیشین را مورد انتقاد جدی قرار داده و بر این باورند که رسانه تنها یک ابزار خنثی نبوده و ماهیت آن بنا بر جهت‌گیری فرهنگی و از پیش برنامه‌ریزی شده، شکل گرفته است. براساس این دیدگاه، دیگر نمی‌توان رسانه را تنها انتقال‌دهنده پیام ارزیابی کرد. دلایل فرهنگی پیدایش رسانه در شکل جدید آن، فرایند تأثیرگذاری آن بر روابط اجتماعی و پیامدهای آن بر زیست‌جهان انسانی و کنش‌های اجتماعی، بدون توجه به محتوای برنامه‌های پخش شده از رسانه، محور اصلی توصیه‌های مطالعاتی این نظریه‌پردازان در مواجهه با رسانه است.

واضح است که این گروه از نظریه‌پردازان توجه به محتوای پیام‌های ارسالی از سوی رسانه را گمراه‌کننده می‌دانند و تکرار و تداوم این نوع از مطالعات را هم‌راستا با دیدگاه‌های معتقد به خنثی‌بودن رسانه ارزیابی می‌کنند. از منظر این نظریه‌پردازان که بخش عمده آنان رویکرد پست‌مدرنیستی دارند، نفس ابزاری به نام «رسانه» موضوعیت پژوهشی دارد. درواقع، در این چارچوب فکری، رسانه همچون ابزاری انسانی در نظر گرفته می‌شود که بنا بر مقتضیات و هدف‌های فرهنگی خاصی ساخته و منتشر شده است. بر همین اساس، نمی‌توان با گذر از ماهیت فرهنگی این ابزار، به درون محتوای پیام‌های آن راه‌یافته و فهم پیام‌های آن را در دستور کار قرارداد. از منظر این متفکران، رسانه خود حامل پیامی است که بایستی آن را فهم و درک کرد. براساس این دیدگاه، رسانه دارای تأثیرات شگرف و بنیادینی بر جهان روابط اجتماعی است که لازم است با توجه به رشد کمی و جغرافیایی انواع رسانه‌ها، مورد توجه جدی قرار گیرد. درواقع، «هر لحظه در دسترس بودن» رسانه ویژگی قابل‌پذیرشی است که توجه و دقت به نظریات جدید حوزه مطالعات رسانه‌ای با کمک از رشته‌های مختلفی همچون جامعه‌شناسی را اجتناب‌ناپذیر می‌کند.

این ضرورت را می‌توان آنجایی به‌صورت جدی و در قالب مسئله‌ای پیچیده مشاهده کرد که براساس نظریه‌های مذکور، این نتیجه استنتاج می‌شود که حتی رسانه می‌تواند مسئله یا مسائل اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و... را نیز تعریف و آن‌ها را در سطح جامعه منتشر و در صورت توفیق، اکثریت جامعه را با خود همراه کند. از جمله نظریه‌پردازان این رویکرد جدید می‌توان به «ژان بودریار» اشاره کرد که آثار متعدد و متنوع او در حوزه جامعه‌شناسی و فلسفه، قابلیت کافی جهت توجه جدی را دارد. از نظر بودریار «رسانه» در جامعه پست‌مدرن همچون ابزاری در زندگی انسان‌هاست

که نه تنها پیام را منتقل نمی‌کند، بلکه با «وانمایی واقعیت»، خود خالق «امر واقع» گشته است. این ابزار از طریق «منطق شبیه‌سازی»، جهان پیرامون انسان‌ها را ساخته و در این زیست‌جهان بازنمایی شده، می‌تواند هر موضوعی را به مثابه «امر واقع» (Fact) بازتعریف کند. رسانه و به دنبال آن شبکه‌های اجتماعی در دنیای جدید، تولیدکننده و سازنده جهانی است که هر مسئله‌ای در آن، از جمله مفاهیم بنیادی هستی، همچون «واقعیت» امکان وقوع دارد. بیان و طرح این‌گونه بیانیه‌های انتقادی در رابطه با ماهیت رسانه، رویکرد و نگاهی به کلی متفاوت عرضه می‌کند که به نوعی می‌توان آن را در نقطه مقابل بسیاری از رویکردها و نظریه‌های متعارف حوزه مطالعات رسانه ارزیابی کرد.

بودریار به‌عنوان یکی از چهره‌های شاخص رویکرد پسا‌ساختارگرایی، موضع نظری قابل توجهی نسبت به رسانه و تأثیرات آن دارد. از منظر بودریار، امر واقع که از بطن نظام زبانی و نشانه‌ها ظاهر شده است؛ حال در جهان امروز رسانه به مثابه ابزاری با دلالت فرهنگی، «فراواقعیت» را از طریق سازوکار دکوپاژ «شبیه‌سازی» می‌کند.

در جهان ارتباطات به شکلی که امروزه با آن مواجه هستیم، اطلاعات متعدد از هر سو بر انسان هجوم آورده‌اند و انسان‌ها به جای پیمودن مسیر تفکر؛ با مجموعه بی‌شماری از دیتاها بدون تحلیل روبه‌رو می‌شود. بنابراین مفاهیمی چون «واقعیت» نیز در دنیای مجازی به نوع دیگری تعریف می‌شود که نسبت به فهم انسان دهه‌های پیشین دچار تغییرات اساسی خواهد بود. فلسفه شبکه‌های اجتماعی، فضای مجازی و تحلیل شبکه‌های اجتماعی، حوزه‌ای نسبتاً جدید در مطالعات فلسفی است که هرچند تنها دو یا سه دهه از عمر آن می‌گذرد، مشاهده می‌شود که به دلیل پیشرفت روزافزون فناوری‌های جدید، با سرعتی بالا و دامنه نفوذی فزاینده همراه است. پیچیده‌شدن این فناوری‌ها با تمامی ابعاد حیات اجتماعی معاصر و در نتیجه، امکان‌پذیری تجارب بی‌سابقه و ظهور مسائل مفهومی خاص این فضا، باعث توجه زیادی به آن شده است؛ به طوری که می‌توان گفت که فلسفه فضای مجازی توانسته است در تاریخ حیات کوتاه خود، جایگاه تثبیت شده‌ای را در فضای آکادمیک به دست آورد؛ لذا باتوجه به این امر پژوهشگر سعی دارد ابتدا به استناد و تجزیه و تحلیل داده‌های به دست آمده، به بررسی تغییر و دگرگونی مفهوم واقعیت در پارادایم‌های فلسفی و در نهایت در شبکه‌های اجتماعی بپردازد و در ادامه دیدگاه «ژان بودریار» به‌عنوان یکی از نظریه‌پردازان رسانه پرداخته خواهد شد. بررسی پیشینه پژوهش حاکی از این است که تاکنون اثر مستقلی با این عنوان به رشته تحریر درنیامده است.

## ۱. ژان بودریار

ژان بودریار (۱۹۲۹-۲۰۰۷) نظریه‌پرداز فرهنگ، جامعه‌شناس، فیلسوف پسا‌ساختارگرا و پست‌مدرن فرانسوی است. از نگاه پست‌مدرن، در اثر ظهور مدرنیته همه چیز به صورت مجازی درآمده است، واقعیت اصلاً مجازی است و این لازمه شناخت‌شناسی مدرنیته است. او تحت تأثیر ساختارگرایی چون سوسور و لوی استروس<sup>۱</sup>، جامعه‌شناسی دورکیم و هم چنین متأثر از مارکس و باتای است (خاتمی، ۱۳۹۴: ۵۷۰). به گمان بودریار رسانه‌های همگانی جدید، بیش از هر چیز،

<sup>۱</sup>. Claude Levi Strauss

به دلیل شکل خود سازنده «غیر ارتباط» هستند. اگر ارتباط را به معنای کلی، شکلی از مبادله بدانیم، باید بپذیریم که این رسانه‌ها مانع مبادله، یا آنچه بودریار مبادله نمادین می‌خواند، شده‌اند. رسانه‌های ارتباطی امروز، از راه شکلشان دگرگونی مناسبات اجتماعی را ممکن کرده‌اند و نه از راه محتوای خود. این رسانه‌ها را باید سازنده توهم دلالت نامید. ابزاری که وانمود می‌کنند به واقعیتی مربوط می‌شود. فعل وانمودکردن در مرکز بحث بودریار قرار دارد. واژه نشان می‌دهد که چیزهایی وانمود می‌کنند که به واقعیتی ارتباط یافته‌اند؛ یعنی خود را از یکسو در مقام رسانه و ابزار ارتباط معرفی می‌کنند و از سوی دیگر خود را محتوای ارتباطی این رسانه‌ها می‌شناسند. پس آن را «وانمود» یا «وانمایی» می‌خوانیم و از آن چه که وانمود می‌شود با عنوان «وانموده»<sup>۲</sup> یاد می‌کنیم (احمدی، ۱۳۹۶: ۴۶۷).

وانمودن به این معناست که نشانه‌ها، دیگر فقط میان خود مبادله می‌شوند و عمل می‌کنند و ارتباطی به واقعیت ندارند. نقش رسانه در عصر حاضر وانمودکننده‌ای است که «حاد واقعیت»<sup>۳</sup> می‌سازد. فراواقعیت، فزون واقعیت و حاد واقعیت از نمونه ترجمه‌های آن است. البته حاد واقعیت، نه تنها جای امر واقعی را می‌گیرد، بلکه هیچ ربطی هم بدان ندارد؛ یعنی رونوشتی از امر واقعی نیست. بدل ظریف و واقع‌نمای آن نمی‌باشد. حاد واقعی به چیزی ورای خود ارجاع نمی‌یابد و امری خود بنیان است. نکته اساسی در طرح مفهوم حاد واقعیت از سوی بودریار، رابطه و نسبتی است که وی میان واقعیت و بدل‌های آن که به‌وسیله بشر و به مدد تکنولوژی ساخته شده است، برقرار می‌سازد (لچت، ۱۳۸۳: ۳۴۱-۳۴۵). زمانی، رسانه آینه‌ای فرض می‌شد که واقعیت را بازتاب می‌کند و باز می‌نمایاند. امروز رسانه خود واقعیتی را از راه وانمودن می‌سازد که حتی مهم‌تر از واقعیت است. در واقع جهانی از راه وانمودن ساخته می‌شود که باید «فوق جهان» خوانده شود. دنیایی که غیرواقع نیست، بلکه گویی «بیش از واقعیت» است. همان‌طور که «دیزنی‌لند» واقعیت نیست، غیرواقعیت هم نیست، بلکه واقعیت جامعه ایالت متحد را وانمود می‌کند، نه فقط شهرها و تصاویر کلیشه‌ای تاریخ آن را، بلکه ذهنیت آن را، و به همین دلیل فوق واقعیت است (احمدی، ۱۳۹۶: ۴۷۳)؛ بنابراین، روشن است که معنا، آن‌طور که بودریار می‌گوید، از میان نمی‌رود؛ بلکه در عصر جدید، به همان میزان که تولید معنا افزایش یافته، معانی مورد استفاده قرار نمی‌گیرند.

## ۲. سیری در تاریخ «واقعیت»

تاریخ اندیشه آکنده از تلاش‌های بی‌پایان بشر برای درک مفهوم «واقعیت» است. مفهوم «واقعیت» در ادوار مختلف، معانی و تلقی‌های گوناگونی داشته است. چنانکه افلاطون با طرح مفهوم «عالم مثل» و تمایز بین این مفهوم و عینیت‌های جهان محسوس، واقعیت را چیزی در آن عالم دیگر می‌دانست. از نظر او، امر واقعی نمی‌توانست مشمول زمان باشد، واقعیت امری ثابت است که نه به‌وجود آمده و نه از بین می‌رود. در عوض، واقعیت فقط در ورای این جهان و در قالب صورت‌های جاودان، در جهانی وجود دارد که آن را «عالم مثل» می‌نامید. به‌این ترتیب می‌توان گفت این تمایز بین عالم محسوس و معقول، هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی را در تاریخ متافیزیک تحت تأثیر قرار داده است.

<sup>۲</sup> . Simulacra

<sup>۳</sup> . Hyperreality

در مقابل، ارسطو مثل افلاطونی را نپذیرفت. ارسطو واقعیت را این‌گونه تعریف می‌کرد: مجموع آنچه در اطراف ما و در طبیعت موجود است. او بین امر تصویری (ذهنی) و امری که در بیرون وجود دارد تمایز قائل بود (کاپلستون، ۱۳۹۳: ۱/۷۲).

پیش از دکارت، انسان و همه موجودات، حاصل نیروهای بیرونی، تلقی می‌شدند که متأثر از حوادث، سرنوشت و تقدیر بودند. در قرن ۱۷ میلادی و با شروع عصر روشنگری و پس از آن مدرنیته، مفهوم واقعیت وارد دوران جدیدی شد. هرچند دکارت به تجربه حسی اهمیت می‌داد، اما آن را فقط وسیله ارتباط انسان با عین می‌دانست؛ و نه راهی برای کشف حقیقت. از نظر او مفاهیمی که از خارج و به واسطه حواس پنج‌گانه وارد ذهن می‌شوند هرگز نمی‌توانند مصداق حقیقت باشند (دکارت، ۱۳۹۴: ۲۹). دکارت در تأمل سوم خود این‌گونه بیان می‌کند که فقط آنچه را که دارای وضوح و تمایز باشد، می‌توان تصدیق کرد. او در این باره می‌گوید: «بی‌گمان در این معرفت نخستین، چیزی که مرا به صحت آن مطمئن کند، وجود ندارد مگر ادراک واضح و متمایز به آن چه می‌گویم و اگر در چیزی که با چنین وضوح و تمایزی ادراک کرده‌ام اتفاق خطا ممکن باشد، این ادراک به‌طور واقع برای اطمینان به صحت آن چه آن را درست می‌دانم کافی نخواهد بود و بنابراین به‌ظاهر، اکنون دیگر می‌توانم این را یک قاعده کلی قرار دهم که: هر چیزی را که با وضوح و تمایز کامل ادراک کنم حقیقت دارد» (دکارت، ۱۳۹۴: ۵۱).

بعد از دکارت، این تلقی سنتی درباره واقعیت با آراء کانت متحول شد. کانت واقعیت را به دو اعتبار متفاوت ملاحظه می‌کند: نخست، آنچه ما تجربه و درک می‌کنیم که آن را «واقعیت پدیداری» می‌نامد. دوم، «واقعیت فی‌نفسه» یا غیر پدیداری؛ به عبارتی، اعتبار شیء در حالت نفس‌الامری، صرف‌نظر از این که ما آن را درک می‌کنیم یا نه. هگل تمایز میان این دو نوع واقعیت را برنمی‌تابید و بر یگانه‌بودن هستی تأکید می‌کرد. به بیان دیگر، مطلق یا هستی در ذات خود فراتر از چنین تمایزهایی است. به باور هگل، واقعیت همان عقل است و عقل نیز هستی غایت‌مندی است که راه تکامل و آگاهی را می‌پیماید. در این روند، امر واقعی و سوژه‌کتیو یکی می‌شوند و به‌نوعی زمینه برای وجود واقعیت در انسان فراهم می‌شود.

در آغاز قرن بیستم و در فلسفه تحلیلی شاهد بروز دیدگاه‌هایی هستیم که در صدد هستند تا واقعیت و هستی را به مؤلفه‌های زبانی تقلیل دهند؛ از این‌رو، بدون آنکه در صدد انکار واقعیت برآیند بر این باورند که هستی را می‌توان تحویل به قواعد نحوی و دستور زبانی کرد. اما در نگرش پست‌مدرنیستی درباره واقعیت که عمدتاً از سوی متفکران پساساختارگرا شاهد آنیم و برای نخستین بار شاهد شکل‌گیری نوعی هم‌گرایی میان فیلسوفان تحلیلی و فیلسوفان قاره‌ای فرانسوی در موضوعات فلسفی هستیم، مفهوم فراواقعیت، حاد واقعیت یا ابر واقعیت ارائه شد تا نشان دهد تمایزی که پیش‌تر میان واقعیت و مجاز بود، اساساً بی‌معنی است. به تعبیری، واقعیت گسترش ذهنیت انسان است. از نگاه پست‌مدرن، در اثر ظهور مدرنیته همه چیز به‌صورت مجازی درآمده است؛ واقعیت اصلاً مجازی است و این لازمه شناخت‌شناسی مدرنیته است. بودریار بر این مسئله تأکید می‌کند (خاتمی، ۱۳۹۴: ۵۷۰). برای نخستین بار، ژان بودریار

«حاد واقعیت» را به کار برده است. «فراواقعیت» مفهومی برای توصیف راهی است که به واسطه آن، آگاهی انسانی واقعیت را درک می‌کند؛ آن هم در دنیایی که انبوه رسانه‌ها قادرند بر هر اتفاق یا تجربه‌ای اصیل اثر بگذارند، به آن شکلی دیگر ببخشند. او این واژه را امری به‌غایت شبیه امر واقعی و اساساً عین امر واقعی و تسخیرکننده می‌داند. به‌گونه‌ای که حاد واقعیت، غیاب و نبود امر واقعی را پنهان می‌کند. در این حالت، حاد واقعیت، واقعی‌تر از امر واقعی می‌شود. به بیان دیگر، چنان ماهرانه جای آن را اشغال می‌کند که حتی واقعی‌تر از آن جلوه‌گری می‌کند.

برای بودریار نکته اساسی در طرح مفهوم حاد واقعیت، رابطه و نسبتی است که میان واقعیت و بدل‌های آن که به‌وسیله بشر و به مدد تکنولوژی ساخته شده، برقرار است. متفکران، قرن بیستم را به‌نوعی عصر رسانه می‌دانند. مفهوم رسانه و کارکرد آن در دوره‌های متفاوت دست خوش تغییراتی اساسی شده است. مارشال مک لوهان که به فیلسوف رسانه مشهور است، ادعا می‌کند که موقعیت رسانه‌های ارتباطی، هم تعیین‌کننده محتوای فکر، زندگی، و ادراک معنایی ما هستند و هم ادراکی نوین برای ما ساخته‌اند. مک لوهان ضمن تأکید بر نیروی توسعه تکنولوژی در ساحت گسترش اطلاعات، می‌گوید: «ابتدا انسان، ابزارها را می‌سازد و سپس این ابزارها هستند که انسان را می‌سازند». مک لوهان معتقد است که نمی‌توان انتقال‌دهنده پیام (انسان یا رسانه) را نادیده گرفت. از این‌رو، هم دلیل پیشرفت تکنولوژی و ابداع رسانه‌ها را عاملی مؤثر در انتقال پیام در سراسر جهان می‌دانست. در مقابل مک لوهان، متفکران پست‌مدرن مانند بودریار بودند. آن‌ها بر این باور بودند که ناتوانی ادراک معنایی ناشی از کارکرد رسانه‌ها همواره وجود دارد. بودریار معتقد بود که رسانه‌ها توده‌ها را با مجموعه‌هایی از نشانه‌ها همواره بمباران می‌کنند. او ضمن اشاره به این گزاره مشهور مک لوهان که «رسانه پیام است»، بر این باور بود که این همان فرمول از خودبیگانگی در جامعه تکنیکی است.

با واکاوی در آرای بودریار می‌بینیم که او رسانه‌های امروزی را عامل دگرگونی مناسبات اجتماعی می‌دانست؛ آن‌هم به‌واسطه شکلشان و نه از راه محتوا. بودریار این رسانه‌ها را سازنده توهم دلالت می‌دانست؛ ابزاری که وانمود می‌کنند به واقعیتی مربوط می‌شوند. برای بودریار «وانمایی» در جهان پست‌مدرن دیگر تقابلی بین بدل و واقعیت نیست؛ بلکه بدل جایگزین واقعیت شده است. به بیان دیگر، فراواقعیت نتیجه کاربرد تکنولوژی‌های پیشرفته و رمزگذاری‌هاست. رمزها امکان بازتولید پدیده‌ها را هم زمان با نادیده‌گرفتن واقعیت فراهم می‌کنند. در قرن بیستم شاهدیم که رسانه به‌عنوان نهادی خاص به رسمیت شناخته شده است. هرچند رسانه بنا بود در خدمت انتقال اطلاعات باشد؛ اما به تدریج به ابزاری برای فراواقعیت بدل شد. پس از استعمارزدایی، نظام سرمایه‌داری دریافت که می‌تواند رسانه را به‌منظور مهندسی ذهن و حتی تصاحب ذهن به‌کار بگیرد. در نهایت، رسانه به ابزاری برای سلطه فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و... مبدل شد. سرمایه‌داری، از قلمرو شبیه‌سازی صنعتی گذشت و به «متافیزیک رمزگان» رسید. امروز دیگر صاحبان رسانه به این نتیجه رسیدند که می‌توانند از رسانه برای ساختن دنیایی دیگر استفاده کنند؛ یعنی می‌توان دنیا، عالم و واقعیت را ساخت. نظام سرمایه‌داری به مرحله‌ای رسیده که می‌خواهد با استفاده از رسانه‌ها و از طریق تصاحب ذهن و تسلط بر افکار عمومی، واقعیت را خود بسازد. به این ترتیب، «نظام نو سرمایه‌داری»، سایبرنتیک است، و قاعده اصلی‌اش نیز پیشروی براساس الگوهاست. الگویی که این نظام برگزیده، قانون رقمی دیجیتال است. فناوری دیجیتال در عصر

نوین همان ابزاری است که دهکده جهانی موردنظر مک لوهان را پدید آورد. تقریباً از اوایل دهه ۸۰ میلادی، یعنی زمانی که استفاده از رایانه شخصی باب شد، انقلابی در حوزه دیجیتال شکل گرفت، به نحوی که این انقلاب تأثیر چشمگیری در تمام ابعاد حیات بشری گذاشت. از این برهه که شکل زندگی اجتماعی دستخوش تغییرات گسترده‌ای شد، تحت عنوان عصر دیجیتال سخن گفته می‌شود (۲۵-۱۳: ۲۰۱۳، Beetham & Sharpe).

بنابراین بودریار، می‌توان گفت که وانمایی به‌عنوان سرنوشت شناخت بشر در عصر حاضر، تغییراتی اساسی در دریافت امر واقع ایجاد کرده است. تغییراتی که با ظهور و گسترش رسانه‌های گرم و سرد آغاز شد؛ ظهور و فراگیری اینترنت و حالا شبکه‌های اجتماعی به آن مفهومی دیگر بخشیده است. با همه فراز و فرودهای معنای واقعیت در ادوار و مکتب‌های گوناگون، امروز ما با شکل متفاوتی از واقعیت روبه‌رو هستیم. به همین دلیل هم می‌توانیم بگوییم که ما، انسان‌های معاصر نیز همچنان در جستجوی فهم معنا و مفهوم واقعیت هستیم.

### ۳. سپهر «واقعیت» در پارادایم‌های فلسفی

از سپیده‌دم تاریخ اندیشه، چیستی واقعیت و کشف آن دغدغه فیلسوفان بوده است. می‌توان تاریخچه تصور واقعیت را با نظر پارمنیدس آغاز کرد که صریحاً قلمرو واقعیت را مقابل ظاهر و نمود دانسته است؛ چراکه ظاهر بر حواس استوار است و او جانب‌دار عقل است و برای او تفکر در امر ثابت نمایان می‌شود. به‌طور کلی هر فلسفه‌ای اساساً در جست‌وجوی امر واقع است؛ و سنت پارمنیدس در تمام طول تاریخ فلسفه با تغییر صورت، و البته ابتدا در فلسفه افلاطون، ادامه یافته است. براساس فلسفه افلاطون نه فقط یک موجود یگانه، بلکه موجودات متعدد، در عالم مثل وجود دارند. با گذر قرن‌ها و در اثر گسترش و توسعه علم، عالم محسوس دیگر در قلمرو عالم معقول نیست. چنانچه دکارت، به اقتضای علم زمان خود، برای امتداد قائل به واقعیت شده بود. نظریه‌های اسپینوزا و لایبنیتس در این خصوص، مبتنی بر نظریه دکارت است. اگرچه نمی‌توان تأثیر اسپینوزا از دکارت را انکار کرد، اما واضح است که اصالت وحدت را از دکارت اخذ نکرده است؛ چراکه دکارت از قائلان اصالت وحدت نبوده است. مشخص‌ترین اندیشه در فلسفه اسپینوزا این است که تنها یک جوهر، یعنی جوهر نامتناهی الهی وجود دارد که آن را با طبیعت یکی می‌داند (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۲۶۱/۴-۲۶۲). فلاسفه قبل از کانت مفروض گرفته بودند که عقل به‌ماهو عقل قابلیت دسترسی به واقعیت خارجی را دارد. فلسفه هگل چیزی شبیه به پارمنیدس بود که واقعیت را یک کل یگانه می‌دانست. با این اختلاف که نظریه هگل قائل به وجود یک حرکت و جریان بزرگ مستمر است؛ درحالی‌که نظریه پارمنیدس با سکون همراه است و بین ظاهر و واقعیت تقابل می‌انگارد (خاتمی: ۱۳۹۴: ۶۰).

از آغاز فلسفه تا پیش از آخرین دوره فلسفه غربی، فیلسوفان همواره این تقابل را در فکر داشتند و خواستار فائق آمدن بر آن بودند. چنانچه بعضی از پیروان پارمنیدیس و هراکلیتوس، از جمله پروتاگوراس به مکتب سوفسطایی روی آوردند که «بود» و «نمود» را یکی می‌دانست. قرن‌ها پس از او، مشابه نظر او را در افکار فردریش نیچه می‌یابیم؛ فلسفه وی نفی تمام فلسفه‌های قبل از جمله این که اساساً واقعیتی باید باشد تا زیر ظواهر قرار گیرد، و یا این را که یک ماورای

عالم وجود داشته باشد، است. بدین وجه تمام واقعیت را در ظواهر می‌داند و جهان افلاطون را کارگاه خیال می‌شمارد. بر اساس این فلسفه، اشیا نمود خود هستند نه نمودار و نمایشگر چیزی دیگر (وال، ۱۳۹۵: ۸۳۵-۸۳۶).

در فلسفه معاصر، تعاریف از واقعیت و جهان و موجودات به دو نحو تلقی شده است؛ از یک سو، کسانی مانند ماکس شلر و هیدگر انسان را به حاضر در جهان تعریف کرده‌اند، و جهان را تقویم یافته از فعالیت همین وجود انسان، و در عین حال، محیطی که این فعالیت در آن انجام می‌گیرد، دانسته‌اند؛ از سوی دیگر، با پیشرفت علم، ما شاهد و ناظر محو و زوال تصور جهان هستیم، محو و زوالی که در بعضی از تفکرات کانت استنباط می‌شد. بدین نحو، تصور جهان به عنوان تصور عقلی از بین رفته، و حضور واقعی و عاطفی آن همچنان باقی و حتی شدت یافته است. بنابراین در پس تصور واقعیت، به عنوان کل و تمامیت منطقی، و در پس تصور جهان، نخستین این تصورات کل و جامع، یعنی تصور طبیعت را، چنان که در مرکز فلسفه پیش از سقراط بوده است، بازمی‌یابیم (وال، ۱۳۹۵: ۸۴۰).

ارائه تعریفی واحد از مفهوم واقعیت که در تمام اعصار قابل استناد باشد، امری ناممکن است. از این روی، فهم واقعیت نیازمند پیشینه‌شناسی و واکاوی سیر تاریخی آن است. در واقع، مفهوم پارادایم را تامس کوهن در سال ۱۹۵۲ در کتاب «انقلاب ساختارهای علمی» مطرح کرد. منظور از پارادایم تصویری بنیادی از موضوع مورد مطالعه یک علم است. پارادایم گسترده‌ترین واحد توافق در چارچوب یک علم است و در جهت جداسازی یک اجتماع (خرده اجتماع) از اجتماع دیگر عمل می‌کند. پارادایم، سرمشق‌ها، نظریه‌ها، روش‌ها و ابزارهای موجود در یک علم را دسته‌بندی، تعریف و مرتبط می‌کند (Ritzer, ۲۰۰۵: ۵۴۳). در اینجا پژوهشگر، تکوین و تقویم واقعیت را در پارادایم‌های وجودی، آگاهی، زبان و از دریچه نگاه فیلسوفان مهم آن دوران مورد بررسی قرار می‌دهد.

#### ۴. پارادایم وجودی

پارادایم وجودی از لحاظ تاریخی از فلسفه یونان باستان آغاز می‌شود و با شروع فلسفه جدید به پایان می‌رسد. بنا به نظر فیلسوفان یونان باستان، واقعیت همواره در جای دیگری غیر از ذهن وجود دارد. فیلسوفان پارادایم وجودی میان واقعیت و وجود تمایزی قائل نبودند. در این پارادایم، وجود و واقعیت که خود بخشی از متافیزیک در فلسفه محسوب می‌شود، همان چیزی است که وجودی قائم به ذات و مستقل از انسان دارد. به این ترتیب، شناخت و معرفت هر چیزی عبارت است از مطابقت ذهن با امر خارجی. در پارادایم وجودی، وجودشناسی اصل است؛ بنابراین مسائل و مباحث، به گونه‌ای به وجود بازمی‌گردند. با این حال، تفکیک وجود از ماهیت، بنیادی است و بر این اساس در تفسیر عالم و نگاه فلسفی، یکی از آن دو، اصل می‌شود و دیگری فرع (خاتمی، ۱۳۹۴: ۹). در فلسفه قدیم، نظر متفکران به جنبه عینیت مطلق معطوف بوده است؛ یعنی به وجود. معرفت و وجود اساساً لازم و ملزوم یکدیگر بودند. در پارادایم وجودی، معرفت نه فقط از وجود جدا نبود، بلکه نوعی از وجود بود. در آن دوران، هستی اصالت داشت و درک بی‌واسطه از هستی مبنای معرفت‌شناسی قرار می‌گرفت. بنابراین قواعد معرفت‌شناسی بر پایه قواعد هستی‌شناسی بنا می‌شد (زاگزبسکی، ۱۳۹۲: ۵۲). هستی‌شناسی در معنای کلی عبارت است از: تحقیق فلسفی در باب «وجود» یا «هستی». هستی‌شناسی مطالعه



هستی است و مبحث اصلی آن، از نظر وجود، «آنچه هست». پژوهش‌های فلسفی درباره مفهوم دانستن (دانسته/ معرفت) و جست‌وجوی راه‌های مناسب برای باور کردن هر سخنی و کشف حقیقت (صدق/ درستی) را معرفت‌شناسی می‌گویند (خاتمی، ۱۳۹۴: ۲۲).

## ۵. پارادایم آگاهی

فلسفه یونان باستان، مباحث «هستی‌شناسی» را محور اصلی علوم فلسفی می‌دانست، حال آنکه در امتداد سیر تعقل در دوره جدید، «معرفت‌شناسی» به‌عنوان محوری‌ترین موضوعات فلسفی مطرح شد. به‌این‌ترتیب، پارادایم غالب این عصر بر مبنای آگاهی و شناخت انسان از مفاهیم فلسفی شکل گرفت. مدرنیته، فلسفه آگاهی است و از زمان دکارت به بعد فلسفه مدرن، بر این بنیاد بوده است. هگل کوشید نشان دهد که تمام تاریخ بشر، تاریخ آگاهی است و اگر کسی بکوشد از تاریخ آگاهی بشر خارج شود به‌طور کلی از دایره بشریت خارج خواهد شد. کانت هم درگیر مسئله آگاهی است: «آگاهی با چه روشی به سروسامان دادن عالم می‌پردازد؟» (همان: ۳۴).

یکی از دغدغه‌مندترین فیلسوفان در مورد مسئله آگاهی هوسرل است. هوسرل قصد داشت آگاهی را از صورت علم تجربی خارج کند. از نظر هوسرل موضوع فلسفه، آگاهی است. فلسفه همانند یک روح فضای آگاهی را پر می‌کند. سهم پدیدارشناسی هوسرل در شکل‌گیری جریان‌های گوناگون معاصر بی‌همتا و یگانه است. این درحالی است که خود هوسرل تلاش می‌کند، سنت مورد غفلت واقع‌شده دکارتی را از نو در تمامی آثار و اندیشه‌اش احیا کند (هوسرل، ۱۳۸۶: ۳۱). هوسرل نیز همچون دکارت در پی یافتن بنیانی استوار برای فلسفه بود. اما برای رسیدن به این بنیان متقن، شک به‌تمامی اندیشه‌ها و احکام به ارث رسیده ضروری است. هوسرل روش شک دکارتی را در قالب مفاهیم اپوخ، در پرانتز گذاشتن و یا به تعلیق در آوردن مطرح کرده است. هوسرل اپوخه را شبیه شک دکارتی می‌داند. هوسرل خاطر نشان می‌کند که با عمل اپوخه و به‌طور کلی با تقلیل‌های پدیده‌شناختی، یک من محض و استعلایی باقی می‌ماند که غیرقابل تقلیل است و نمی‌توانیم آن را خارج از مدار بگذاریم (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۲۲۱).

در وهله اول به‌نظر می‌رسد که عالم عبارت از چیزی است خارج از ذهن ما. پس تصور اولیه بشر، حاکی از آن است که عالم، خارج از حیطة آگاهی بشر بوده، و برابر ایستا و یا نقطه مقابل و ما به‌زای آگاهی من است. هوسرل در نهایت، عالم را به لحاظ کیفی پرداخته آگاهی بشر اعلام می‌کند. دیدگاه هوسرل این‌گونه است که هرچند عالم خارج بر انسان ظهور دارد؛ اما این ظهور از نظر هوسرل، ظهور در آگاهی انسان است و آن به معنای تعلیق وجود و یا نومن نیست بلکه «حکم به وجود یا عدم وجود نومن مستقل از ذهن بشر» تعلیق می‌شود (خاتمی، ۱۳۹۴: ۳۵-۳۶). سده هجدهم را قرن خرد انتقادی نامیده‌اند. در این دوره، عقل و خرد از مفاهیم اصلی به‌شمار می‌رفت. کانت آغازگر راهی نو شد و دو جریان مهم عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی فلسفی را درهم آمیخت. او با نوآوری در حوزه معرفت‌شناسی و تفکیک عالم فی‌نفسه از جهان پدیدارها دریچه جدیدی به معرفت‌شناسی گشود. مسئله شناخت همواره دغدغه کانت بود. سؤال تازه کانت به ساده‌ترین وجه این بود که نسبت عین و ذهن بر چه پایه‌ای استوار است؟ ادراک حسی (شهود) ما در زمان و مکان

انجام می‌گیرد و تفکر ما در چارچوب کلی (کورنر، ۱۳۹۹: ۵۱). طبق نظر کانت باید «مطابقت عین با ذهن» را کنار بگذاریم. منظور او از «عین» واقعیت مستقل از انسان است و وقتی می‌گویید به دنبال «مطابقت عین با ذهن» باشیم، منظور او از عین، «عین دست‌کاری‌شده توسط قوای ادراکی است»، نه عین مستقل از انسان که به اعتقاد کانت مطلقاً ناشناختنی است. او می‌خواهد ما «عین ساخته ذهن خود» را به جای «عین مستقل از خود» موضوع شناخت قرار دهیم (کانت، ۱۳۹۴: ۲۲).

در فلسفه کانت ما فقط در ظرف زمان و مکان می‌توانیم به اشیاء و امور، معرفت حاصل کنیم. بنابراین، هیچ‌چیز آن‌گونه که حقیقتاً هست برای ما ادراک‌پذیر نخواهد بود. اما چون نخستین شرط حصول تجربه از جهان درون و برون، شهود یا ادراک حسی است، شیء فی‌نفسه هرگز برای ما شناختنی نخواهد بود؛ بنابراین از نظر کانت، جهانی را که می‌شناسیم، عالم ظواهر یا پدیدارهاست (کانت، ۱۳۹۴: ۵۶). پس از کانت، فلاسفه عقل‌گرا، مانند فیخته و شلینگ و به‌خصوص هگل، تحت‌تأثیر فلسفه کانت قرار گرفته‌اند. فلسفه هگل یک فلسفه واقعیت است. آنچه خود را تعیین می‌کند - به‌جای این که به دلیل اهمیتش به روابط با چیزهای دیگر وابسته باشد - به‌طور کامل «واقعی» است. چیزهای محدود خودبه‌خود تعیین نمی‌شوند، زیرا به‌عنوان چیزهای «محدود»، ویژگی اساسی آن‌ها توسط مرزهایشان مقابل سایر چیزهای محدود تعیین می‌شود، بنابراین برای «واقعی» شدن، آن‌ها باید از محدودیت خود فراتر روند؛ محدودیت تنها به‌عنوان یک امر فراتر از حد خود است. احتمالاً جدی‌ترین میراث هگل، مفهوم «دیالکتیک» بود که در اندیشه‌های مارکس و چپ‌های پیرو آن مشهود است. او ذهن و واقعیت را یک چیز می‌پنداشت و معتقد بود که دیالکتیک یعنی قانون سیر تحولات در ذهن صورت می‌گیرد. البته فلسفه متافیزیکی نیز در مقام نمودی از روح روشنگری و اسطوره‌زدایی، از آغاز خصلتی دیالکتیکی داشته است، ولی تقریباً همه این موارد در نهایت در ایده یا اصل مرکزی متافیزیک، یعنی همان اصل «این‌همانی» ریشه دارند. این اصل پیش‌شرط ظهور سوژه و ابژه و تقابل میان آن‌هاست. هگل معتقد به یک روح مطلق بود که فراتر از ایده‌ها و ذهن‌های جزئی است و ذهن‌ها و جهان خارج آن جلوه‌هایی از این ایده مطلق هستند. او دو ویژگی بسیار مهم را به ایده مطلق نسبت می‌داد که چهارچوب اساسی تفکر او و نیز بنیان ایدئالیسم مطلق<sup>۴</sup> است.

نخست، ایده مطلق امری پویا و در حرکت است. دیگر این که ایده مطلق در سیری مشخص به سمت خودآگاهی خویش رهسپار است. به‌این ترتیب، ایده مطلق در خودآگاهی خویش در طول زمان با جلوه‌های مختلف بروز می‌یابد تا در غایت خود به شناخت کامل خویش برسد و اما اگر بگوییم که مطلق تمامی واقعیت است، یعنی عالم، چه‌بسا چنین بنماید که به اندیشه اسپینوزا گردن نهاده‌ایم؛ یعنی به اینکه مطلق همانا گوهر بیکران است. اما از نظر هگل این گفته در بیان ماهیت مطلق بسی نارساست. «به نظر من، همه چیز بسته به این است که ما حقیقتی را نه‌تنها در مقام گوهر که همچنین در مقام ذهن درک می‌کنیم». اما اگر مطلق عبارت از ذهن باشد، عین آن چیست؟ تنها پاسخ ممکن آن است

<sup>۴</sup>. Absolute idealism

که او خود عین خویش است. بدین معنا، مطلق همان اندیشه است که به خود می‌اندیشد، یعنی اندیشه خوداندیش است و معنای این سخن آن است که مطلق همانا، روح است، یعنی ذهن روشنگر خویش یا ذهن خودآگاه بیکران. جهان و ذهن‌های ما همچون جلوه‌هایی از این ایده مطلق هستند و با خودآگاهی ایده مطلق به شناخت می‌رسند. اما ایده مطلق هر بار که با جلوه‌ای نو بروز می‌کند، جهان و ذهن‌های ما هم نو می‌شود و برای همین همیشه فهم تاریخی ما بر آگاهی ما تأثیر می‌گذارد (کاپلستون، ۱۳۹۵: ۱۶/۱۷۴).

## ۶. پارادایم زبان

از نظریه نام‌گذاری افلاطون گرفته تا مباحثی که سوسور در مورد نشانهٔ زبانی و دلالت مطرح می‌کند و تحولاتی که پس‌اساختارگرایی نام‌گرفته است و دیدگاه‌های دریدا آن‌ها را دربر می‌گیرد، همه معرف مسئله اساسی است؛ مسئلهٔ رابطهٔ بین زبان و جهان؛ زبان و شناخت جهان؛ و پاسخ‌های داده شده جملگی کوشش‌هایی بوده است برای تبیین آن که چطور زبان که یک نظام بازمودی است، به چیزی دیگر، دلالت می‌کند و مخاطب یا دریافت‌کننده متوجه واقعیت دلالت می‌شود، حتی اگر به مدلولی قطعی دست نیابد.

پس از گذار از مدرنیته، واقعیت دیگر نه وجودی در عین است و نه در ذهن؛ بلکه می‌توان به عامل سومی اشاره داشت که در عین استقلال، بر هر دو تأثیرگذار است، این عامل سوم که امری بین‌الذهانی و اجتماعی محسوب می‌شود، زبان است که اهمیت ویژه‌ای در هستی انسان دارد؛ به عبارتی، این عصر را می‌توان در سیطره زبان دانست. در اندیشه متأخر ویتگنشتاین، هر جامعه ظهور و بروز شکلی از زیستن است که بر مبنای قواعد ناشی از بازی زبان<sup>۵</sup> رایج در آن شکل و نحوهٔ زندگی استوار شده است و شناخت را می‌توان تصاویری دانست که در قالب کلمات و مفاهیم مورد استفاده و کاربرد در جامعه عرضه می‌شود. «با اصطلاح بازی زبانی، قصد برجسته‌ساختن این واقعیت را داریم که سخن‌گفتن به زبان، بخشی از یک فعالیت، یا بخشی از یک صورت زندگی است» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۰: ۴۴). «واقعیت» نیز روایتی است که هر زبان رایج در یک نحوهٔ زندگی برای اعضای جامعه خود بازنمایی می‌کند. ویتگنشتاین در پژوهش‌ها، تلاش می‌کند نگاه خود را در نسبت میان زبان، تفکر و واقعیت و این‌که زبان مرز تفکر و تفکر مرز واقعیت است را برای ما نمایان سازد، او معتقد است بدون شرکت در یک بازی زبانی نمی‌توان از بیرون درباره گزاره‌ها اظهار نظر کرد. این تنوع‌های زبانی هستند که سبب شکل‌گیری معرفت‌های متفاوت است (Wittgenstein, ۱۹۷۵: ۳۸۷).

در پارادایم زبان این نشانه است که هویت و شأن وجودی پیدا کرده و دیگر نشانه‌ای برای دلالت بر امری دیگر نیست، یک منطقی رایج که روشن می‌کند نشانه‌ها چه معنا و کاربردی دارند. فردینان دوسوسور، برخلاف جریان زبان‌شناسی پیشین که بیشتر از دید تاریخی یا درزمانی<sup>۶</sup> به بررسی زبان‌شناسی می‌پرداخت، تمرکز خود را بر هم‌زمانی گذاشت. به بیان دیگر، او ساختار زبان را در بازه‌ای از زمان می‌سنجید. سوسور به جنبهٔ نمادین و قراردادی بودن نشانه توجه

<sup>۵</sup> . Language game

<sup>۶</sup> . Diachronic

داشت. اما پیرس نگاهی وسیع‌تر به نشانه دارد و آن را همواره آمیزه‌ای از سه جنبه شمایی، نمایه‌ای و نمادین می‌داند (هاوکس، ۱۳۹۸: ۱۲۹). پس از سوسور بود که توجه متفکران به ساختار مفاهیم جلب شد و زبان، شکل یک نظام هم‌بسته یافت و کاملاً مدون، قابل‌پیگیری و مفاهمه شد (کولبروک، ۱۳۸۹: ۱۹-۱۱).

ساختارگرایی در اصل نگرشی زبان‌شناسانه است که در مقابل نگرش‌های «اومانستی» قرار می‌گیرد و عمل و اختیار و آگاهی انسان به‌عنوان «سوژه» را نفی می‌کند. ساختارگرایی در جستجوی ساختارهای پنهان و ناآگاهی است که وجوه مختلف زندگی، بازتولید آن به‌شمار می‌روند. پس‌اساختارگرایی زمینه فکری و فلسفی پسامدرنیسم به‌شمار می‌رود. پس‌اساختارگرایان، اندیشه ساختارگرایانه وجود ساختاری هسته‌ای و نهفته به‌عنوان مبنای معنا را نفی می‌کنند. به‌نظر آن‌ها معنا، ثابت و تعیین شده نیست، بلکه همواره در فرایند ساخته‌شدن است. به‌عبارت‌دیگر، معنا چیزی جز تعبیرها و تعبیر تعبیرها نیست. بنابه تعبیر امیل بنونیست زبان‌شناس متأخر، گفتمان با آن ابعادی از زبان سروکار دارد که به گوینده و هویت او، موقعیت مکانی و زمانی او و زمینه تاریخی سخن اشاره دارد. بدین شکل، مفهوم گفتمان در این معنا در پی تخریب هرگونه قطعیت و یا دعوای حقیقت به شیوه بنیان‌گرایی فلسفی است. از این دیدگاه، هرگز نمی‌توان به هیچ شناختی جز شناختی که در چارچوب گفتمان‌ها، بازی‌های زبانی و نظام‌های دلالتی ممکن است، دست‌یافت (Benveniste, ۱۹۷۱: ۴۳-۴۶).

ژاک دریدا فیلسوف فرانسوی مهم‌ترین متفکر پس‌اساختارگرایی است. شالوده‌شکنی به‌عنوان مفهوم اساسی در نگرش دریدا، در قرائت او از رئالیسم فلسفی هوسرل آغاز شد. نقد دریدا بر هوسرل نشان می‌دهد که چگونه هر تصویری درباره آگاهی فراتاریخی که بتواند به معرفت عینی درباره امور دست‌یابد در آنجایی فرو می‌شکند که زبان به‌عنوان وسیله اجتناب‌ناپذیر معرفت وارد شود.

در ساختارگرایی به نظر دریدا، ساختارها و مبانی دارای معنایی ثابت به‌شمار می‌روند که حدود دگرگونی پدیده‌ها و ظواهر را تعیین کنند. دریدا در نقد خود بر ساختارگرایی نشان می‌دهد که هر مبنایی برای نگرش ساختارگرایانه پیشاپیش به‌واسطه بنانهادن آن بر ساختار زبان از دست‌رفته است (Sturrock, ۱۹۸۱: ۵۴-۶۲). دریدا تقابل‌ها و دوگانگی‌ها را شالوده‌شکنی می‌کند. گفتن شیوه طبیعی بیان اندیشه و نوشتن تنها جانشین گفتن است؛ یعنی حضور اندیشه را نشان نمی‌دهد، زیر سؤال می‌رود، زیرا از دیدگاه دریدا سخن خود «جانشین» است. اندیشه هیچ‌گاه حضور مستقیم ندارد؛ بلکه جانشین می‌یابد؛ نوشتن و گفتن به یک اندازه خصلت جانشینی دارند. بدین‌گونه، دریدا از دوگانگی یا تقابل گفتن و نوشتن شالوده‌شکنی می‌کند (Kearney, ۱۹۹۴: ۱۱۳-۱۳۵).

## ۷. پارادایم دوره معاصر

پارادایم دوره معاصر، پارادایم زبان است. واقعیت در این پارادایم دیگر نه وجودی است در عین و نه در ذهن. بلکه واقعیت آن چیزی است که با زبان و گفتار شکل می‌گیرد و ارتباط استوار است به قراردادهای آشنا. هر اثر هنری یا متون ادبی، اما، فراتر از گفتار یا سخن فردی می‌رود، و فقط مجموعه‌ای از قراردادهای برگزیده نیستند. بلکه مجموعه‌ای

از قراردادهای جدید نیز هست و آگاهی از این نشانه‌ها در حکم کشف مناسبات راستین میان اثر و مخاطب است. (احمدی، ۱۳۹۶: ۱۴۶). در این پارادایم، این نشانه است که هویت و شأن وجودی پیدا کرده است و نشانی برای دلالت بر چیز دیگری نیست. در پارادایم زبان دو جریان اصلی داریم که تا امروز هم ادامه دارد: یکی جریان فلسفه قاره‌ای<sup>۷</sup> و دیگری جریان فلسفه‌های تحلیلی (خاتمی، ۱۳۹۴: ۱۳) در هر دو جریان، پارادایم زبان حاکم است گرچه هرکدام شأن خاصی از زبان را در نظر دارد و به وجه خاصی، زبان را دریچه ورود به تفکر و مسائل فلسفه می‌دانند.

## ۸. «واقعیت» و فلسفه

در حقیقت، آنچه امروزه به‌عنوان تفکر پست‌مدرن شناخته می‌شود از نیچه، ویتگنشتاین، هوسرل، هایدگر تا لاکان، دریدا، فوکو نمود پیدا می‌کند. ریشه عمیق‌تر این تفکر را باید در آنچه که «چرخش زبان‌شناختی در فلسفه» شناخته شده است، یافت. پست‌مدرنیسم پیامد حساسیت نشان‌دادن متفکران قرن بیستم به مسئله زبان است. آگاهی پست‌مدرن از اثر به‌مثابه متن و هر محصول فرهنگی معنادار را هم‌سو با دیگر کاربردهای زبان، طبیعی می‌داند و در نهایت از این جهت که زبان چون به قول هایدگر خانه وجود است، در نزد پست‌مدرنیست‌ها به‌عنوان راهی برای دستیابی به فرهنگ و تمدن به‌شمار می‌رود (خاتمی، ۱۳۹۴: ۵۵۰). بودریار نیز از متفکرانی است که نگاهی منتقدانه به پست‌مدرنیسم دارد. به گمان بودریار، مشخصه مدرنیته عبارت است از: انفجار تقسیم‌بندی‌های جدید، شکل‌های جدید تمایز، و تمایزهای جدید فرهنگی و مشخصه پست‌مدرنیته عبارت است از فرایند «فروشکست» که مرزها را در هم می‌شکند. در عصر مدرن قدرت در طبقه یا نهاد خاصی از سرمایه‌داری یا دولت وجود دارد؛ اما در جهان پست‌مدرنیسم قدرت هم شکل چرخش نشانه‌ها و معانی است. چنان چه قدرت در حوزه اجتماعی گسترش یافته و آن را اشباع می‌کند و سلطه اجتماعی نه از طریق سرکوب یا اجبار یا قدرت عقلانی، بلکه فرد از طریق تصاویر و معانی رسانه‌های جمعی عمل می‌کند (سیدمن، ۱۳۸۸: ۲۳۲).

رسانه‌ها حامل معنا و بی‌معنایی‌اند؛ رسانه‌ها در آن واحد و از همه‌سو دخل و تصرف می‌کنند. (بودریار، ۱۳۹۳: ۱۱۶-۱۱۷). مدرنیست‌ها بر آن بودند که گفتمان‌ها، فرهنگ، زبان و رسانه‌ها بازتاب واقعیات بیرونی هستند؛ درحالی‌که از دیدگاه پست‌مدرنیسم، زبان و گفتمان و فرهنگ که در عصر جدید در رسانه‌ها بازتاب می‌یابند، تعریف‌کننده و سازنده واقعیات و شیوه زندگی هستند. مجازی‌بودن یکی از مفاهیم اساسی پارادایم پست‌مدرن است. یکی از ادعاهای مهمی که در تحلیل پست‌مدرنیسم باید مورد توجه قرار گیرد این است که تنها یک ادعا برای نشان‌دادن جهان معاصر وجود ندارد. بنابراین، هیچ نظریه پست‌مدرنیستی واحدی وجود ندارد، اما به احتمال زیاد مجموعه‌ای از دیدگاه‌ها، نظریه‌های پست‌مدرن که گاهی با یکدیگر هم‌زیستی دارند، و در اغلب مواقع با یکدیگر در تضاد هستند. (Kellner: ۱۹۹۸, ۷۹)

امروزه ما با شکل متفاوتی از واقعیت روبرو هستیم که زمینه‌های آن از نظرات متفکرانی مانند دکارت، کانت، هگل و پست‌مدرن‌ها شکل گرفت که بر این باور بودند که واقعیت آن چیزی است که انسان در ذهنش می‌سازد و به ما آموختند

<sup>۷</sup>.Continental philosophy

که واقعیت آن چیزی نیست که هست، بلکه واقعیت آن چیزی است که ساخته می‌شود. «آیا حقیقت مرده است؟» این سؤال تکان‌دهنده، یادآور دوران پرآشوب دهه ۱۹۶۰ است که پرسش مشابهی درباره خداوند را مطرح کرده بود. بودریار در این مورد تأکید داشت که ناپدید شدن خدا ما را با واقعیت و چشم‌اندازی ایدئال از دگر دیسی دنیای واقعی روبه‌رو کرده است که خود را متعهد به تحقق‌بخشیدن به جهان می‌بینیم. به قول والتر بنیامین، هر جا که خطر است رهایی نیز همان جاست. جهان پیشروی ما با وجود شبکه‌ها و رسانه‌های اجتماعی به سوی وانمایی مطلق، پیش می‌رود. تصویر آنالوگ مشابه واقعیت است؛ بازنمایی واقعیت است و به زبان خود بودریار، انکار امر واقعی و ابداع صحنه‌ای دیگر. اما تصویر دیجیتال، حالا خود یک واقعیت است و نه نسخه‌ای دیگر از آن. به بیانی آشکارتر؛ وقتی از ناپدید شدن واقعی سخن می‌گوییم، این به معنای ناپدید شدن فیزیکی واقعیت نیست، بلکه ناپدید شدن به لحاظ متافیزیکی مدنظر است. واقعیت به وجود خود ادامه می‌دهد و این اصل واقعیت است که مرده است.

بنابر به نظرات بودریار اگر به دلایل گوناگون، اصل بازنمایی که به واقعیت معنا می‌دهد، دچار تزلزل شود، کل امر واقعی متزلزل می‌شود. به عبارت دیگر، واقعیت از اصل خود پیشی گرفته و به گستره نامحدودی وارد شده که دیگر توسط هیچ‌گونه مقرراتی اداره نمی‌شود. امروز در محرومیت از میل و رؤیا به سر می‌بریم. در واقع، بمباران شدن باین‌همه تصاویر و متن‌ها از طیف وسیعی از رسانه‌ها این خطر را به همراه دارد که به جایی برسیم که دیگر چیزی برای تخیل کردن باقی نماند. آن چه امروز در واقعیت مجازی داریم دیگر چیزی از نوع جهانی دیگر نیست، بلکه جایگزینی برای کل جهان است؛ دو نسخه یکسان از جهان. بودریار بر این عقیده بود که شبیه‌سازی انسان، این که خودمان نباشیم، مستلزم مقادیر زیادی ظاهر سازی است. ظاهر سازی روشی ظریف برای تعیین سرنوشت فرد بر مبنای نشانه‌های «غیراصیل» بیرونی است.

### نتیجه‌گیری

در جهان امروز، با شکل جدیدی از واقعیت مواجه هستیم که شاید پیشنهاد واژه «واقعیت تولید شده»<sup>۸</sup> مناسب ویژگی‌های آن باشد. با نظر به این که توسعه واقعیت تولید شده، مانند هر محصول دیگر، نیاز به دلایل مشخص و سرمایه دارد، بنابراین اقتصاد، سیاست و تعاملات کشورها را با وزن محسوسی مورد تأثیر قرار می‌دهد. هرچه تکنولوژی و به دنبال آن، فضای مجازی رشد می‌کند، با ضریب بالایی میزان تفاوت‌های واقعیت فیزیکی و واقعیت تولید شده نیز بیشتر خواهد شد. در عصر دیجیتال، تمام ابزارها در جهت رسیدن به مقاصد سیاسی و اجتماعی، در اختیار کاربران قرار گرفته است. ابزارهای هوشمند موجود در شبکه‌های مجازی، نشانه‌های جهان امروزند. نشانه‌هایی که دیگر خود شأن وجودی مستقل یافته‌اند و واقعیتی دیگر را تولید می‌کنند. زیست‌جهان انسان مغروق در شبکه، به شکلی درآمده که به‌طور دقیق، اطلاعاتی از آنچه هست ندارد و در تعلیقی مبهم گرفتار شده است. واضح است که اعمال نفوذ و قدرت به ذهن چنین انسانی سهل‌الوصول‌تر خواهد بود. قدرت‌ها هرچه را که به وسیله تکنولوژی تولید می‌کنند را می‌توانند

<sup>۸</sup>. Generated Reality

به‌عنوان «واقعیت» به مشتریان خود که کاربران فضاهای مجازی هستند بفروشد. زیرساخت‌های مجازی عظیم متاورس با مالکیت‌های مجازی امروز دهشتناک به نظر می‌رسد.

کاربر در این فضا، مالک واقعیت تولید شده توسط متاورس شده است و برای آن هزینه پرداخت می‌کند. اما این هزینه هم توسط مفاهیم ارزش دیجیتال قابل انجام خواهد بود، پس علاوه بر ملک مجازی، از پول مجازی هم استفاده می‌کند که نه تنها پشتوانه‌ای فیزیکی ندارد، حتی برخی از این پول‌های مجازی (ارز دیجیتال) در متاورس قابل تبدیل به پول فیزیکی نیستند و به‌مرور باعث قطع همین ارتباط اندک فضای مجازی و واقعی خواهد شد. از بسیاری جهات، آینده رسانه‌های اجتماعی به‌طور ذاتی با آینده متاورس مرتبط است و به نظر می‌رسد، متاورس به‌راحتی مرحله بعدی تکامل رسانه‌های اجتماعی است؛ همان‌طور که تکامل بعدی بازی‌های آنلاین، کار از راه دور و تجارت الکترونیک نیز خواهد بود. با توجه به توضیحات فوق‌الذکر می‌توان درک کرد که چه فضای نامحدودی برای اجرای سیاست‌های اقتصادی عظیم مهبیست و ماشین چه سهمی از هدایت این جوامع را برعهده دارد. استعمار نوین در ترافیک داده در بین کشورها جریان دارد؛ به این معنی که بستر فراهم شده تمامی جهان‌های جدید دیجیتال توسط کشورهای توسعه‌یافته پایه‌گذاری شده، بنابراین کنترل و فرمول‌گذاری در تمامی عرصه‌های دنیای دیجیتال، از ترافیک بین‌المللی دیتا تا بسترهای تبادل ارز و املاک دیجیتال، در اختیار کشورهای توسعه‌یافته خواهد بود که البته تقریباً تمامی سهم این کنترل در اختیار ایالات متحده آمریکا است. این اختیار در ساختن دنیایی با واقعیت‌های تولید شده، بستری برای تأثیرات عمیق سیاسی، اقتصادی و فرهنگی در سایر جوامع و کنترل جامعه خود است که با ساختن واقعیت‌هایی مصنوعی، افکار و رفتار جامعه را در جهت استراتژی خود هدایت می‌کند. به‌نظر می‌رسد، مفهوم واقعیت و دیگر مفاهیم بنیادین هستی در دنیای آینده به طرز اغواکننده‌ای از نو ابداع و تولید شوند و به‌طور قطع هدف تمامی سرمایه‌گذاری‌های قابل انجام توسط قدرت‌ها، برای رشد نسلی که در حال رشد و آماده‌ورود به جامعه است، در فضای مجازی، با رویکردی کاملاً متفاوت صورت خواهد گرفت.

## منابع و مآخذ

## کتاب‌ها

- احمدی، بابک. (۱۳۹۶). ساختار و تأویل متن. چاپ نوزدهم، تهران: نشر مرکز.
- بودریار، ژان. (۱۳۹۳). در سایه اکثریت‌های خاموش. ترجمه: پیام یزدان جو، چاپ چهارم، تهران: انتشارات مرکز.
- دکارت، رنه. (۱۳۹۴). تأملات در فلسفه اولی. ترجمه: احمد احمدی، چاپ دوازدهم، تهران: انتشارات دانشگاهی.
- رشیدیان، عبدالکریم. (۱۳۸۴). هوسرل در متن آثارش. چاپ اول، تهران: انتشارات نی.
- زاگزبسیکی، لیندا. (۱۳۹۲). معرفت‌شناسی. ترجمه: کاوه بهیسانی، چاپ اول، تهران: انتشارات نی.
- خاتمی، محمود. (۱۳۹۴). مدخل فلسفه غربی معاصر. چاپ دوم، تهران: انتشارات علم.
- سیدمن، استیون. (۱۳۸۸). کشاکش آرا در جامعه‌شناسی، ترجمه: هادی جلیلی، چاپ دوم، تهران: انتشارات نی.
- کاپلستون، فردریک چارلز. (۱۳۸۸). تاریخ فلسفه: از دکارت تا لایبنیتس. ترجمه: سید جلال‌الدین مجتبوی، جلد ۴، چاپ چهارم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاپلستون، فردریک چارلز. (۱۳۹۳). تاریخ فلسفه: یونان و روم. ترجمه: غلامرضا اعوانی، جلد اول، چاپ دهم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاپلستون، فردریک چارلز. (۱۳۹۵). تاریخ فلسفه: از ولف تا کانت. ترجمه: اسماعیل سعادت، منوچهر بزرگمهر، جلد ۶، چاپ نهم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کانت، امانوئل. (۱۳۹۴). نقد عقل محض. ترجمه: بهروز نظری، چاپ اول، تهران، انتشارات ققنوس.
- کورنر، استفان. (۱۳۹۹). فلسفه کانت. ترجمه: عزت‌الله فولادوند، چاپ پنجم، تهران، انتشارات خوارزمی.
- کولبروک، کلر. (۱۳۸۹). ژیل دلوز. ترجمه: رضا سیروان، چاپ اول، تهران، انتشارات مرکز.
- لچت، جان. (۱۳۸۳). پنجاه متفکر بزرگ معاصر: از ساختارگرایی تا پسامدرنیته. ترجمه: محسن حکیمی، چاپ سوم، تهران، انتشارات خجسته.
- وال، ژان. (۱۳۹۵). بحث در مابعدالطبیعه. ترجمه: یحیی مهدوی، چاپ سوم، تهران، انتشارات خوارزمی.
- ویتگنشتاین، لودویگ. (۱۳۸۰). پژوهش‌های فلسفی. ترجمه: فریدون فاطمی، تهران: انتشارات مرکز.
- هاوکس، ترنس. (۱۳۹۸). ساختارگرایی و نشانه‌شناسی، ترجمه: کوروش صفوی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.



هوسرل، ادموند. (۱۳۸۶). تأملات دکارتی، مقدمه‌ای بر پدیده‌شناسی. ترجمه: عبدالکریم رشیدیان، چاپ سوم، تهران: انتشارات نی.

#### منابع لاتین

Beetham, H. and Sharpe, R., (۲۰۱۳). Rethinking Padagogy for a Digital Age: Designing and Delivering E-learning, London: Routledge.

Benveniste, E., (۱۹۷۱). Problems in General Linguistics. Miami, Miami University Press.

Kearney, R., (۱۹۹۴). Modern Movements in European Philosophy, Manchester and New York: Manchester University press.

Kellner, D., (۱۹۹۸). Zygmunt Bauman's Post-modern Turn. Theory, Culture & Society, ۱۵ (۱), ۷۳-۸۶.

Ritzer, G., (۲۰۰۵). Encyclopedia social theory, Vol ۱۱, United Kingdom, Sage Publications.

Sturrock, J., (۱۹۸۱). Structuralism and Since: From Lévi-Strauss to Derrida, United Kingdom, Oxford University Press.

Wittgenstein, L. (۱۹۷۵). Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics, Cambridge: University of Chicago Press.