درباره

زندگی با دورتند

اولین آگاهی و تجربه تنش‌آلود انسان از مسئله زمان در دوران مدرن به نیمه‌های قرن هجدهم بازمی‌گردد؛ تجربه‌ای که می‌توان آن را در قالب این سؤال طرح کرد: من چه زمانی مالک و فرمانروای وقت و زمان خود خواهم شد؟ ازایش جامعه‌شناسی به‌عنوان یک علم حاصل درک و دریافت تنش‌آلود انسان از زمان در دوران مدرن است که بدیده‌ای آشناست. این تجربه حاکی از آن است که در متن و بطن زمان، عجله و شتاب از یک‌سو و تهی‌بودگی و خلأ از سوی دیگر و به افراط‌اند. از نظر هارتموت رزا، نویسنده کتاب «شتاب اجتماعی»، نظریه‌ای جدید درباره مدرنیته»، از همان آغاز طرح چنین برنشی، زمان به موضوع تحلیل‌های جامعه‌شناختی بدل شده است. چراکه مقوله زمان مفهوم و محصول زندگی اجتماعی است هرچند در نگاه اول پدیده‌ای طبیعی به نظر برسد. در جامعه امروز، افراد حس می‌کنند زمان سریع‌تر حرکت کند. جامعه‌شناسی زمان این احساس را این‌گونه می‌توان توضیح داد:

«احساس کذر سریع‌تر زمان را باید با دلایل روان‌شناختی توضیح داد اما این پدیده مهم‌تر از آن دلایل اجتماعی دارد. احساس یا عدم احساس کمبود زمان بستگی دارد به رابطه زمانی که در اختیار یا در دسترس ماست و زمانی که برای انجام کارهای خود نیاز داریم. مشکل جامعه امروز این است که ناهمخوانی روزافزونی بین این دو وجود دارد. برای آنکه همه کارهای دلخواه یا ضروری را به‌درستی انجام دهیم، به ۴۸ ساعت زمان یا حتی بیشتر در شبانه‌روز نیاز داریم. ازایرو، ما همیشه زمان کم می‌آوریم و حس می‌کنیم زمان به‌سرعت می‌گذرد. وقتی یک روز - یا یک سال - رد پای زیادی بر حافظه و هویت ما برجای می‌گذارد آن را طولانی احساس می‌کنیم. چیزهایی را به یاد می‌آوریم که واقعا تحت‌تأثیرمان قرار می‌دهد؛ لحظاتی که آنها را به‌واقع از آنِ خود کرده‌ایم. بنابراین اگر تجاربی داشته باشیم که عمق وجود ما را دربر گیرد وقتی در آن بازنگری می‌کنیم آن سال - یا آن زندگی - طولانی به‌نظر می‌رسد. ولی در زندگی‌های متنوع، ما توان «از آنِ خود کردن» تجارب خویش را از دست می‌دهیم؛ کلی کار می‌کنیم ولی به واقع آن‌ها تأثیری بر ما نمی‌گذارند. در انتهای زمان آن‌ها را فراموش کرده‌ایم. این بخشی از چیزی است که من ازخودبیگانکی می‌نامم. چون بیشتر کارهایی که می‌کنیم هیچ ردی در خاطره، زندگی‌نامه یا هویت ما باقی نمی‌گذارد. احساس می‌کنیم زمان سریع‌تر حرکت کرده است. چیزهایی را به یاد می‌آوریم که واقعا تحت‌تأثیرمان قرار می‌دهد؛ لحظاتی که آنها را به‌واقع از آنِ خود کرده‌ایم. بنابراین اگر تجاربی داشته باشیم که عمق وجود ما را دربر گیرد وقتی در آن بازنگری می‌کنیم آن سال - یا آن زندگی - طولانی به‌نظر می‌رسد. ولی در زندگی‌های متنوع، ما توان «از آنِ خود کردن» تجارب خویش را از دست می‌دهیم؛ کلی کار می‌کنیم ولی به واقع آن‌ها تأثیری بر ما نمی‌گذارند. در انتهای زمان آن‌ها را فراموش کرده‌ایم. این بخشی از چیزی است که من ازخودبیگانکی می‌نامم. چون بیشتر کارهایی که می‌کنیم هیچ ردی در خاطره، زندگی‌نامه یا هویت ما باقی نمی‌گذارد. احساس می‌کنیم زمان

شتاب‌گرایی: نقد سرمایه‌داری یا آخرین مد فلسفی جهان؟

گزارشی از نقد و بررسی جریان شتاب‌گرایی در نشست «فلسفه بعد از بست‌مدرنیسم»

عکس از: حمیدرضا حسنوند

در آخرین برنامه پنجشنبه‌های مؤسسه پرسش، بارانه عمادیان، مفهوم شتاب‌گرایی را به عنوان یکی از جدیدترین اشکال نفی سرمایه‌داری توضیح داد و به ریشه‌های نظری آن در میان آثار متفکران مختلف از زمان مارکس تا امروز اشاره کرد. مراد فرهادپور هم از سویه‌های رهایی‌بخش مد در آثار بنیامین گفت و هم از مد به عنوان یک ایدئولوژی ناب و الغای امر کهنه به جای امر نو در فضای قدرت و رابطه توأمان عشق و نفرت نسبت به مد یاد کرد. آنچه در ادامه می‌آید متن کامل سمینار؛ فلسفه بعد از پست‌مدرنیسم؛ و سخنرانی بارانه عمادیان با عنوان «شتاب‌گرایی: نقد سرمایه‌داری یا آخرین مد فلسفی جهان؟» و مراد فرهادپور با عنوان «مد و فلسفه» است.

پیشینه فلسفی شتاب‌گرایی

شتاب‌گرایی یکی از جدیدترین اشکال نفی سرمایه‌داری است. پیش‌فرض این تئوری این است که رهایی نیروی بالقوه کار باید از درون سرمایه‌داری متبلور شود. چون خود سرمایه‌داری این رهایی را ناممکن ساخته است. بنابراین راه‌حل هم باید در دسترس ماست و زمانی که برای انجام کارهای خود نیاز داریم. مشکل جامعه امروز این است که ناهمخوانی طالب این است که این رویکرد بسیار مشابه تلقی سنت کارگری ایتالیایی (ایراتیسم operaismo) از غلبه بر سرمایه‌داری را حتی دقیقا به همین دلیل است که شتاب‌گرایان توجه زیادی به تونی نگری نشان داده‌اند و خصوصا به کار فلکسی (cognitive). به اعتقاد آنها، سرمایه‌داری به نقش این نوع کار پی برده ولی به جای اینکه آن را بروش دهد سرکوب کرده است. یعنی آن را تابع الکوریتم سلطه کرده. به‌همین‌دلیل به‌زعم نگری ما هنوز همچون مارکسیم سنتی طبقه‌ای انقلابی داریم که همان نقش پرولتاریا را بازی می‌کند. ولی در زمانه ما این طبقه دیگر پرولتاریا نیست بلکه طبقه کارگران فکری (cognitariat) است. نگری به شیوه‌ای اسپینوزایی مدعی است که این طبقه قدرت بیشتری از طبقه کارگر در مارکسیسم کلاسیک دارد (صیانت از نفس یا conatus در تفکر اسپینوزا همان شتاب زندگی است). پس مسئله اساسی برای این نوع تفکر، رهاکردن نیروهای مولد کار فکری است. نیروهایی که خفته‌اند و باید بیدار شوند.

خاستگاه دیگر نظریه شتاب‌گرایی کتاب «سرمایه‌داری و شیزوفرنی» دلوز و گتاری است. در این کتاب، دلوز و گتاری می‌گویند که حمله‌های بیماری شیزوفرنی در واقع تلاش‌هایی‌اند شکست‌خورده برای فراتررفتن از مرزهای سرمایه‌داری. وعده مثبت سرمایه‌داری از دید دلوز این است که نیروهایی را آزاد می‌کند که مرزها را درهم می‌شکنند؛ هرچند سرمایه‌داری نهایتا مرزهای جدیدی وضع می‌کند اما از نو این نیروها را در بند می‌کشند. این همان مضمون کلی قلمروزدایی و سیس قلمروبایی مجدد در اندیشه فلسفی دلوز و گتاری است. ولی این تفکر بنابراین است که زیرا راه رهایی را در شتاب‌بخشیدن به فرایند مرزشکنی سرمایه‌داری جست‌وجو می‌کند. یعنی با تبعیت از سنت اسپینوزایی که چنانکه گفتیم در تفکر نگری نیز ریشه‌های عمیقی دارد، راه غلبه بر سرمایه‌داری را در شتاب‌بخشیدن یا تسریع نیروهای درون‌مانداز می‌دانند. اما شتاب‌گرایی به فرایند مرزشکنی سرمایه‌داری جست‌وجو می‌کند. یعنی با تبعیت از سنت اسپینوزایی که چنانکه گفتیم در تفکر نگری نیز ریشه‌های عمیقی دارد، راه غلبه بر سرمایه‌داری را در شتاب‌بخشیدن یا تسریع نیروهای درون‌مانداز می‌دانند. اما شتاب‌گرایی به فرایند مرزشکنی سرمایه‌داری جست‌وجو می‌کند. متافیزیک تولید در تفکر دلوز و گتاری، همان متافیزیک تولید لیبیدویی است. یعنی تولیدی که از منظق میل یوسوی و همین منطق میل است که می‌تواند از مرزهای سرمایه‌داری تخطی کند. در سنت فرانسوی بحث در باب این مسئله به دلوز ختم نمی‌شود و با نقد متافیزیکی تفکر لیوتار و بودریار ادامه پیدا می‌کند.

لیوتار در نقد دلوز می‌گوید منطق میل در کتاب دلوز و گتاری هنوز رابطه‌ای بیرونی با سرمایه‌داری دارد و آن‌چنانکه باید دنبال نشده است. در کتاب «اقتصاد لیبیدوی»، لیوتار این تز را بسط می‌دهد که اقتصاد لیبیدوی با سرمایه‌داری درهم تنیده‌اند. درحالی‌که در تئوری دلوز شیزوفرنی به‌مثابه شکلی از استحاله منطق میل تعریف می‌شود که موفق شد از منطق سرمایه‌داری بگریزد. از نظر لیوتار چنین راه گریزی وجود ندارد و او را به آنجا سوق می‌دهد که تئوری ازخودبیگانگی مارکسیستی را به چالش می‌کشد و ادعا می‌کند که کارگران از حیث بیگانه نیستند بلکه برعکس نوعی لذت مازاد مازوخیستی از کار سخت و استثمار کسب می‌کنند. لیبیدوی سرمایه‌دارانه برای لیوتار اساسا یک لیبیدوی مازوخیستی است. همان‌طور که می‌توان حدس زد، لیوتار با این نظریه بسیاری از مارکسیست‌ها را علیه خود برمی‌انگیزد و به‌عنوان از کتاب خوش به‌عنوان «کتابی شیطانی» یاد می‌کند.

سومین نمونه فرانسوی بودریار است که در مهم‌ترین کتابش «مرگ و مبادله نمادین»، دلوز، گتاری و لیوتار را نقد می‌کند و می‌گوید هر سه این متفکران، حتی لیوتار، هنوز در نوعی نوستالژی نسبت به رهایی‌بخش‌بودن مفهوم میل و لیبیدو به سر می‌برند و قادر به درک این نکته نیستند که در سرمایه‌داری تنها مرگ است که می‌تواند کدهای سرمایه‌داری را بشکند و از آن رمزگشایی کند. به کفته بودریار، مرگ نوعی چالش نمادین است که می‌تواند با بازگشت به منطق بیناسرمایه‌داری «دادن و گرفتن هدیه بدون توجه به ارزش اقتصادی آن»، واضح است که منطق ارزش در سرمایه‌داری ارائه دهد. پس در بودریار با بازگشتی به امر منفی سروکار داریم. او مثل دلوز و لیوتار حیات‌گرا نیست. بلکه برعکس، سقوط کاپیتالیسم را در فوران انرژی منفی و آنتروپیکی می‌بیند که قادر است سیستم را منفجر کند، نه در چوش و خروش سبک‌بالانه میل. و البته این انرژی آنتروپیک همان مرگ است.

البته نمونه‌هایی که ذکر شد در واقع اجداد فلسفی و بی‌واسطه نظریه شتاب‌گرایی‌اند. ولی باید این نکته را یادآور شد که بی‌شک هیچ نوشته‌ای به اندازه بخش موسوم به قطعه‌ای دربابِ ماشین در «گروندریسه» مارکس الهام‌بخش نظریه شتاب‌گرایی نبوده و به گفته شتاب‌گرایان و منتقدان‌شان پیشینه واقعی این نظریه است. در حقیقت، برخلاف مارکسی که نظریه انقلاب دارد، در بخش ماشین «گروندریسه» ما با مارکسی روبه‌رو هستیم که کویی رهایی را به‌واسطه ماشین و پیشرفت تکنولوژیک ممکن می‌داند. در این بخش مارکس تصریح می‌کند که با افزایش نیروی مولد کار یا همان استفاده هرچه‌بیشتر از ماشین (مکانیزه‌شدن کار) که منجر به افزایش بازدهی کار در زمان می‌شود، شرایط مادی رسیدن به جامعه سوسیالیستی فراهم می‌شود. این بخش بهترین و کوتاهترین نمونه برای نظریه تولیدگرای مارکس است که براساس آن نیروهای مولد در هر زمان اجتماعی باید به پیشرفته‌ترین و کاملاترین شکل خود برسند تا امکان تغییر یا نابودی آن نظام فراهم شود؛ یعنی توسعه بیشتر، به شکل غایت‌گرایانه‌ای پیش‌شرط تغییر ساختاری در اجتماع تلقی می‌شود. به این ترتیب، سازماندهی سرمایه‌دارانه کار، الکوِ با مصداق عقلانیت تاریخی محسوب می‌شود. پس شتاب‌بخشیدن به این فرایند توسعه تکنولوژیکی، آن هم به‌عنوان مهم‌ترین پیش‌شرط ظهور جامعه‌ای رها از تضادهای خاص سرمایه‌داری، ریشه تفکر شتاب‌گرایانه است. ولی در نقد این نوع خوانش شتاب‌گرایانه از مارکس می‌توان گفت مارکسی هم هست که می‌گوید: «کارگران جهان متحد شوید». مارکس عقیده نداشت که شرایط کار باید آن‌قدر سخت شود که تغییر اتوماتیک وار رخ دهد.

اگر شتاب‌بخشیدن به نیروهای مولد طی یک انقلاب ماشینی به فراترفتن از سرمایه‌داری منجر می‌شود. چطور می‌توان به این ماشین‌ها اعتماد کرد؟ چگونه بشر می‌تواند اطمینان داشته باشد که آرمان‌شهر (یوتوپیای) ماشینی مبدل به نوعی ویران‌شهر (دیستوپیا) نشود که در آن ماشین‌ها واقعا زمام امور را در دست بگیرند، آن هم در جهتی مخالف با خواست‌های بشر؟

او معتقد نبود که باید از آنچه «سویه بد تاریخ» می‌نامید مشتاقانه استقبال کرد و دیدی حیات‌گرایانه نسبت به پول و ارزش نداشت. شتاب‌گرایی، برعکس، از سرمایه یک بتواره یا فتیش می‌سازد. یعنی در دام همان چیزی می‌افتاد که مارکس فتیشیسم می‌نامد.

پیشینه ادبی شتاب‌گرایی

شتاب‌گرایی پیشینه‌ای ادبی هم در هیات ادبیات علمی- تخیلی و نیز فوتوریسم ایتالیایی و روسی و همچنین بلاغت دارد که در مقام سرچشمه‌های تاریخی فقط می‌توان در اینجا اشاره‌ای به آنها داشت. اما شتاب‌گرایی به‌معنایه پدیده اصلی موردِ بحث امروز ما، نام یک دوره یا جهاب یک مد فلسفی است که در دهه دوم قرن ۲۱ ظاهر می‌شود. شتاب‌گرایی عمدتا در قالب مانیفیست و کتابی ارائه شد که نمونه‌های مختلف این نظریه را رکر هم آورده است.

حال می‌توان کمی تکنیکی‌تر وارد بحث شد. اولین مسئله‌ای که باید ذکر کرد این است که آنچه در این نظریه شتاب می‌نامیم نباید با سرعت خطا بشود. شتاب سرعت نیست بلکه ملاک اندازه‌گیری تغییرات سرعت و تغییر جهت حرکت است. شتاب وقتی مطرح می‌شود که ناچاریم مدل و ساعت تغییر یکنواخت یک مفهوم در یک مسیر ثابت را کنار بگذاریم و به دنبال پیچیده‌تری بیرازیم که مستلزم دگرگونی‌های عمیق‌تری در سیستم یا وضعیت موردنظر است. به همین دلیل مفهوم شتاب در حالتی که افقاد سرمایه‌داری مطرح است و عاری و بی‌تغییر کیفی عمل می‌کند مورد نیاز نیست، بلکه موقعی مطرح می‌شود که یا واقعیت یا نیاز به تغییرات ساختاری و جدی مواجه می‌شویم؛ مثلا وقتی به جهت‌گیری دو در اقتصاد یا اصولا خلق یک نظام اقتصادی جدید نیاز داریم. بنابراین همان‌طور که در مانیفست Williams&Srnicek گفته می‌شود شتاب‌گرایی نوعی فرایند اکتشاف و خلاقیت درون خود کاپیتالیسم است.

در دنیای ما الکوریتمی که براساس آن روی ارزش سرمایه شرط‌بندی می‌شود از شتابی برخوردار است که مرزهای تفکر بشری را درمی‌نوردد. واضح است که سرمایه‌داری می‌تواند حتی از بحران هم به نفع خودش استفاده کند. این مسئله‌ای است که در بحران اقتصادی سال ۲۰۰۸ هم دیدیم. زیرا با آنکه این بحران به هوشیاری بسیاری افراد و نهادها انجامید و جنبش‌های اجتماعی زیادی از آن نشئت گرفتند، اما درنهایت نیروهای نولیبرال توانستند با تزریق پول به بانک‌ها و کاهش بودجه‌های اجتماعی آن را تسکین موقتا مهار کنند و با ادامه همان روبه‌ها و فقدان سابق به بهره‌کشی از مردم و طبیعت ادامه دهند. بنابراین، چنین به نظر نمی‌رسد که موتور سرمایه‌داری به‌راحتی یا یک بحران اقتصادی فرو بیاید. به عبارتی دیگر، سرمایه هم‌قرار براساس منطق تعادل و توازن عمل نمی‌کند و قادر است حتی از هرج‌ومرج اقتصادی و عدم‌تعادل هم به نفع خودش استفاده و شکست را به پیروزی بدل کند. با وجود این، اگر دقیق‌تر به سیستم سرمایه‌داری نگاه کنیم می‌بینیم نقطه‌ای ازضمیدسی هم در این سیستم وجود دارد که انرژی‌های سیستم را به طور ساترنیفوبیزی یا از مرکز تنظیم می‌کند. شتاب‌گرایان ناقد سرمایه‌داری برای روشن‌کردن این مسئله به پدیده جرج‌وفلک اشاره می‌کنند. وقتی جرج‌وفلک می‌چرخد بدون هدر دادن حتی صندلی‌ها میچکوب می‌شود و هرچه قوت ماشین در حال حرکت است، بدن‌ها کاملا ثابت هستند و ما به نوع ساکن نشدن می‌گیرد. مراد فرهادپور: شتاب در همین نقطه ساکن نشدن می‌گیرد.

جایی که سه عوض ادامه مسیری دایره‌ای یا مسیری بداری یا

مراد فرهادپور:

مد و فلسفه؛ یک رابطه دوپهلو

مد مثال ملموسی از ایده شتاب و شتاب‌گرایی است چون نوعی آوردن امر ساخته‌شده است در برابر امر داده‌شده؛ تاثیرنهادن بر امر نو در مقابل امر کهنه. ولی غیر از این ارتباط محتوایی بین بحث مد و فلسفه و مفهوم چندبُعدی شتاب‌گرایی، ارتباط غیرمستقیمی نیز وجود دارد. شتاب گرایی مفهومی است که تابه‌حال در مورد آن حتی یک مقاله هم ترجمه و چاپ نشده است ولی مطمئنم که باوجود تلاش بسرای بازکردن این مفهوم، باید به فضای رایجی که از فلسفه در ایران داریم شاید بیشترین برخورد با این مفهوم یا مفاهیمی از این دست این باشد که «این هم یک مد جدید فلسفی است» یا «این هم یک مد پارسی دیگر است». به این‌ترتیب کل پیچیدگی بحث کنار گذاشته می‌شود. مد فلسفی اصطلاحی منفی است که برای نوعی نقد یا ناخوردهیضدمرن به کار گرفته می‌شود. سعی من این است که با تامل روی دو مفهوم فلسفه و مد نشان دهم جمله «این هم یک مد فلسفی است» بیش از آنکه نشانگر تاکید بر جنبه منفی مد باشد و چماق مد را بخواهد بر سر فلسفه بزند، بیانگر خصوصیت پنهان و کمنه‌توی و نفرت‌واکننده نسبت به خود فلسفه و خود تفکر است.

معمولا وقتی از مد فلسفی سخن می‌گوییم به وجه بدنام مد اشاره می‌کنیم تا رقیب فلسفی‌مان را از صحنه خارج کنیم یا در یک بحث جدید را بینبیم. ولی مقاومت در برابر طرح یک ایده تو یا بهانه مدگرایی نشان‌دهنده خصومت با خود تفکر است. در سنت فکری خودمان و به‌خصوص نزد اهل کلام فلسفه مکروه است. خصومت پنهان با فلسفه به جای جدّ تجربی روشن‌تر می‌شود. افرادی را می‌بینیم که به‌راحتی فیلسوفی را که خواندن یکی از کتاب‌های اصلی او بیش از یک سال وقت می‌برد در یک خط، در یک مصاحبه، در یک مجله، یا در صفحه اندیشه فلان روزنامه دست‌به‌سرش می‌کنند یا با عنوان کلمه حرف‌های او چندان مهم نیست. نمونه دیگر، نوعی وسواس دیوانه‌وار نسبت به یک چهره خاص است و کنارزدن بقیه به‌عنوان مد بازیسی. چهره‌هایی که افراد به سرکار گرفته می‌شوند. سعی من این است که با تامل روی دو مفهوم فلسفه و مد نشان دهم جمله «این هم یک مد فلسفی است» بیش از آنکه نشانگر تاکید بر جنبه منفی مد باشد و چماق مد را بخواهد بر سر فلسفه بزند، بیانگر خصوصیت پنهان و کمنه‌توی و نفرت‌واکننده نسبت به خود فلسفه و خود تفکر است.

مد از کاهش شان زندگی یا کندکردن آن دفاع نمی‌کند. درواقع از نظر او غیرممکن است جامعه را به حال خود رها و صرفا سرعت آن را کم کرد. اگر شتاب اجتماعی خصیصه ساختاری و نهادی ریشه‌دوانده در جهان ماست، پس نمی‌توان آن را فقط با تغییر نگرش فردی یا حتی تغییر سبک زندگی، برطرف کرد. فقط وقتی می‌توان بر ازخودبیگانکی فائق آمد که شیوه یا شکل جدیدی از برقراری نسبت با خود جهان را بسط دهیم.

نسبت به رهایی‌بخش‌بودن مفهوم میل و لیبیدو به سر می‌برند و قادر به درک این نکته نیستند که در سرمایه‌داری تنها مرگ است که می‌تواند کدهای سرمایه‌داری را بشکند و از آن رمزگشایی کند. به کفته بودریار، مرگ نوعی چالش نمادین است که می‌تواند با بازگشت به منطق بیناسرمایه‌داری «دادن و گرفتن هدیه بدون توجه به ارزش اقتصادی آن»، واضح است که منطق ارزش در سرمایه‌داری ارائه دهد. پس در بودریار با بازگشتی به امر منفی سروکار داریم. او مثل دلوز و لیوتار حیات‌گرا نیست. بلکه برعکس، سقوط کاپیتالیسم را در فوران انرژی منفی و آنتروپیکی می‌بیند که قادر است سیستم را منفجر کند، نه در جوش و خروش سبک‌بالانه میل. و البته این انرژی آنتروپیک همان مرگ است.

البته نمونه‌هایی که ذکر شد در واقع اجداد فلسفی و بی‌واسطه نظریه شتاب‌گرایی‌اند. ولی باید این نکته را یادآور شد که بی‌شک هیچ نوشته‌ای به اندازه بخش موسوم به قطعه‌ای دربابِ ماشین در «گروندریسه» مارکس الهام‌بخش نظریه شتاب‌گرایی نبوده و به گفته شتاب‌گرایان و منتقدان‌شان پیشینه واقعی این نظریه است. در حقیقت، برخلاف مارکسی که نظریه انقلاب دارد، در بخش ماشین «گروندریسه» ما با مارکسی روبه‌رو هستیم که کویی رهایی را به‌واسطه ماشین و پیشرفت تکنولوژیک ممکن می‌داند. در این بخش مارکس تصریح می‌کند که با افزایش نیروی مولد کار یا همان استفاده هرچه‌بیشتر از ماشین (مکانیزه‌شدن کار) که منجر به افزایش بازدهی کار در زمان می‌شود، شرایط مادی رسیدن به جامعه سوسیالیستی فراهم می‌شود. این بخش بهترین و کوتاهترین نمونه برای نظریه تولیدگرای مارکس است که براساس آن نیروهای مولد در هر زمان اجتماعی باید به پیشرفته‌ترین و کاملاترین شکل خود برسند تا امکان تغییر یا نابودی آن نظام فراهم شود؛ یعنی توسعه بیشتر، به شکل غایت‌گرایانه‌ای پیش‌شرط تغییر ساختاری در اجتماع تلقی می‌شود. به این ترتیب، سازماندهی سرمایه‌دارانه کار، الکوِ با مصداق عقلانیت تاریخی محسوب می‌شود. پس شتاب‌بخشیدن به این فرایند توسعه تکنولوژیکی، آن هم به‌عنوان مهم‌ترین پیش‌شرط ظهور جامعه‌ای رها از تضادهای خاص سرمایه‌داری، ریشه تفکر شتاب‌گرایانه است. ولی در نقد این نوع خوانش شتاب‌گرایانه از مارکس می‌توان گفت مارکسی هم هست که می‌گوید: «کارگران جهان متحد شوید». مارکس عقیده نداشت که شرایط کار باید آن‌قدر سخت شود که تغییر اتوماتیک وار رخ دهد.

حال به رکس دیگر رابطه «مد و فلسفه» نگاهی بیندازیم. والتر بنیامین مد را خیز سبعانه به گذشته تعریف می‌کند، منتهیا خیزبرداشتن در فضای قدرت حاکم. ازهمین‌رو این خیز رهایی‌بخش نسبت ولی و به‌هرحال مد را هنوز نمونه‌ای از دیالکتیک رستگاری آینده و گذشته می‌داند که و به وجه دارد: فقط می‌تواند کویای مسئله باشد. امر نو باشد و به جهت ماندن در فضای قدرت جیزی نباشد به‌جز ایدئولوژی تلقین امر کهنه به‌جای امر نو یا تکرار امر قدیمی یا دادن طاهر جدید به آن. از اینجاست که مد تبدیل به ایدئولوژی ناب می‌شود.

مفهوم مد در فرهنگ ما حاوی دیوبهلویی و حالت وارژنسی (ambivalence) است. هدیمن قدرت از طریق ماهواره‌های ظاهرا متعلق به دشمن به خورد مردمی داده می‌شود که حرکت در مسیر عادی زندگی و کار در روز را با تکاهگردن لطیفه در طب خاتمه می‌دهند. عامل تعیین‌کننده فلسفه در نقطه شروع آن، در زندگی بنیان‌گذاران فلسفه همچون سقراط، افلاطون و ارسطو، جدایی و فاصله‌گیری از قدرت است. فراموش نکنیم سقراط به‌عنوان کسی که جوانان را گمراه می‌کند و جلو سنت‌ها ایستاده و به حاکمان نه می‌گوید محکوم به مرگ شد.

نسبت به فلسفه و نفرت شاید ناخودآگاه از هرگونه تفکر و فلسفه پوشانده شود؛ امری که تحت کوای مخالفت با فلسفه غربی و امر خارجی پنهان می‌شود. انگار ما فقط با مد فلسفی در این مورد سیا ایهام و دیوبهلویی طرف هستیم. این دیوبهلویی در مفهوم مد فلسفی همچون سقراط، افلاطون و ارسطو، جدایی و فاصله‌گیری از قدرت است. فراموش نکنیم سقراط به‌عنوان کسی که جوانان را گمراه می‌کند و جلو سنت‌ها ایستاده و به حاکمان نه می‌گوید محکوم به مرگ شد.

در پرسشی کیش و آیین بردنسازی به نظر نمی‌رسد هیچ ملتی به پای ایران برسد. افزایش فروشگاه‌های زنجیره‌ای ۲۰ طبقه‌ای در گوشه‌وکنار تهران نشان‌دهنده همین ولع مد است. پس آن‌سوی تفرج از مد، عشق به سرمایه‌داری است. نمونه سیاسی آن را می‌توان در عشق و تفرج همزمان به او و آمریکا دید. امریکا ابژه منفور تلقی می‌شود ولی بعید نیست بیشترین شرکت‌کننده فرهگه‌کشی در لاتاری کریس‌کرات در کل دنیا ایرانی‌ها باشند. می‌توان گفت علاقه‌مندی فردی به رویای آمریکایی در هیچ فرهنگی به اندازه فرهنگ ما قوی نیست.

دیوبهلویی موجود در مفهوم مد اجازه می‌دهد خصومت خارجی‌بودن بهانه‌ای باشد برای کوبیدن تفکر فلسفی. پس پشت این تخطئه فلسفه همچنان به شکل ایدئولوژیک از دل نیازهای قدرت می‌خروشد.

نکته پایانی. حتی اگر به همین ترجمه‌های مغلوط بنگریم. درمی‌یابیم فلسفه حداقل نیازمند تکراری و پیش‌ساختن باز هم در زبان خارجی ولو نصفه‌نیمه است. با همه توهم‌هایی که ممکن است افراد نسبت به خودشان داشته باشند باز هم در مقایسه با زحمت و کار انجام‌شده در فضای روشنفکری ایران دستیابی محدودی به شهرت وجود دارد. شهرتی که در مقابل زحمت ترجمه به دست می‌آورید جیزی است عیرقابل مقایسه با آنچه نسل من تجربه می‌کرد. چون تعداد مترجمان از تعداد خواننده‌ها بیشتر شده است. ولی همین شرایط را مقایسه کنید با شتابی که ما در دلقب‌زاری می‌بینیم؛ رسیدن به شهرت از طریق دلقب‌زاری در همه ابعاد. هنوز هم که هنوز است می‌توان یک فیلم دیگر راجع به یک‌سری روستایی و یک‌سری بچه ساخت و با آن به شهرت جهانی رسید. هنوز که هنوز است می‌توان یک کداشتن می‌توان فروش میلیونی کرد... در مقایسه با چنین وضعیتی باز هم باید گفت دست‌مریزاد به آنهایی که با فلسفه

کار می‌کنند یا حتی همین ترجمه‌های غلط را درمی‌آورند چون در مقایسه با بازار آشفته خارج از ایران که به نیازهایی حداقل دست در ایران یا به توجه به اینکه از دیگ بنیامین یا بدیو یا هگل بخاری بلند نمی‌شود برای فضای قدرت نمی‌توان طرفی از دل این زحمات فلسفی بست.

بیت بازی مد فلسفی کین‌توی به کل فلسفه خوابیده و آن کین‌توی نیز به انباشته‌شدن فضا از قدرت وصل است. من خود اصطلاح مد فلسفی یا مد پارسی را چند بار اینجا و اینجا استفاده کردم‌ام و الان با نوجه به حکومت دلقک‌ها بر جهان در همه ابعاد مجبورم خیلی زیاد عذر بخواهم از پارسی. هم از مد عذر می‌خواهم و خیلی بیشتر از آن از فلسفه عذر می‌خواهم که این اصطلاح را استفاده کردم.

بررسی

جنگ‌هایی در غیاب سیاست

جون یک‌ساز از وقایع ۱۱سپتامبر نگذشته بود که جند سخنرانی درباره این موضوع در دانشگاه نیویورک برگزار شد: یکی از آنها سخنرانی ژان بودریار بود. او در آنجا دو سخنرانی با عناوین «روح تروریسم» و «سوگواره‌ای برای برج‌های دوگانه» ایراد کرد. همان‌موقع هر دو سخنرانی به‌صورت دو مقاله مجزا به فرانسه منتشر شد. در سالگرد این واقعه هر دو مقاله در قالب کتاب کوچکی با عنوان «روح تروریسم» به انگلیسی در آمریکا به چاپ رسید. اخیرا کتاب حاضر از سوی نشر جرتک به فارسی منتشر شده است. همزمان با بالاگرفتن حملات تروریستی در جند ماه اخیر در اروپا، آمریکا و خاورمیانه، شاید مرور تحلیل بودریار در فضم بهتر این پدیده کمک‌مان کند؛ ایده‌هایی که بخش عمده‌ای از آنها همچنان زنده است و جواب می‌دهد.

قبل از هر جیز باید دامنه رویدادهای جهانی را مشخص کرد. در همین قرنی که تنها ۱۶ سال از آن سپری شده، صدها رویداد جهانی رخ داده است؛ از جاءهای جهانی و مرگ نلسون ماندلا و مایکل جکسون تا رویدادهای هولناکی جون جنگ و نسل‌کشی قرن بیستم که بر بود از این رویدادها. بااین‌حال بودریار معتقد است از بیش از حمله به برج‌های دوقلو، رویدادی نمادین در مقیاس جهانی نداشته‌ایم؛ رویدادی که نه‌تنها بُعد جهانی داشت بلکه خود کواهی بر شکست جهانی‌سازی بود و توانست در جهانی شدن وقفه ایجاد کند. ازاین‌رو، بودریار حمله به مرکز تجارت جهانی در نیویورک را نمونه‌ای از یک رویداد تمام‌عیار می‌داند: مادر تمام رویدادها، رویدادی ناب که همه رویدادهایی را که تابه‌حال روی نداده بود در دل خود داشت. در نظر او این رویداد کل بازی بین تاریخ و قدرت و همچنین شرایط تجزیه و تحلیل آن را به‌هم ریخت. این رویداد در خاک ایالقردی رخ داد که در نظر بودریار به‌خاطر قدرت غیرقابل‌تحملش بدر خشونت را در سراسر جهان برافکنده و آن را به‌صورت بخشی از زندگی روزمره درآورده و به همین خاطر به تخیل تروریستی و خارکارانه دامن زده است. اما منظق این وضعیت در نظر بودریار «فرار از بیزاری مثل محروم و استمارشده از قدرت مسلط جهانی است. بیزاری آنانی که سر از بخش اشتباه نظم جهانی درآورده‌اند؛ حتی آنانی که سهمی از قدرت برده‌اند از این میل بدخواهانه به‌تریبت نیستند». ازاین‌رو، بودریار حساسیت به هرگونه نظم بی‌جون‌وجرا و همچنین به قدرتی قطعی و نهایی را جهان‌شمول و دو سرخ تجارت جهانی را تجسد تمام‌عیار این نظم مسلط می‌داند. بااین‌حساب دست‌کم در تحلیل این وضعیت فعلا نیازی به طرح مسائلی جون رانه مرگ یا غریزه ویرانگر یا حتی تأثیرات منحرف و ناخواسته آن نیست. جراکه بیش از هر جیز، افزایش سلطه قدرت به‌طور کاملا منطقی و گریزناپذیر اراده به نابودی و تخریب را بالا می‌برد. به عبارت دیگر در این روند قدرت و ویرانی خویش شرکت می‌کند. به باور بودریار «فروریختن برج‌های تجارت جهانی این حس را در آدمی به وجود آورد که کویی آنها داشتند با خودکشی خود به خودکشی هوایپماربایان انتحاری پاسخ می‌کفتند». در جنین زمینه‌ای حتی می‌توان کفت عزیب علیه خود اعلان جنگ کرده بود. به‌همین‌خاطر بودریار معتقد است به احتمال زیاد حتی تروریست‌ها هم منل متخصصان، ریزش برج‌ها را پیش‌بینی نکرده بودند؛ ریزشی که تأثیر نمادین عمیق‌تری از حمله به بنتاگون داشت. اما دیدیم که ریزش نمادین نظامی جگونه با بکیارجه با مشارکتی بیش‌بینی‌نشده ممکن شد. به‌این‌خاطر شکندنگی دائم‌الش به عمل ایلوه تروریست‌ها برای راسانه، فرایندی که همچنان زنده است.

بودریار ایس ترور را تروری در برابر ترور می‌داند که هیج ایدئولوژی‌ای در پس آن نیست. جراکه در نظرش «هیج ایدئولوژی و انگیزه‌ای، نمی‌تواند انرژی‌ای را که به ترور دامن می‌زند توجیه کند». حتی فراتر، در تحلیل او، هدفی جون ویران‌کردن‌کردن نظام هم در کار نیست. در نظر او تروریسم دامنه‌ای جهانی دارد و مثل سایه، هر نظام سلطه‌ای را دنبال می‌کند و آماده است خود را همچون عامل دوطرفه عمل کند. فعال کند. به همین‌دلیل دیگر نمی‌توان تمایزی میان تروریسم و دنیای اطراف قائل شد. تروریسم دقیقا در بطن فرهنگی قرار گرفته که قصد نبرد با آن را دارد و می‌تواند شکاف و تفرنی را که استمارشدگان و علیه‌ماندگان جهان در باز برابر غرب می‌شوانند به هور بنهانی کرد بنه شکافی که در اینجا وجود دارد.

اگرچه این نظام می‌تواند هر مقابله آشکاری را سرکوب کند، اما دربرابر این شکل از مقابله کارگر آن از ساخته نشست. در نظر بودریار «تروریسم موج نگان‌دهنده این بازگشت خاموش است». بودریار در ادامه با توصیف و تبیین ایدئولوژی آرمان‌ها و وجود زندگی حمله‌کنندگان و نسبت آنها با زندگی غربی می‌کوشد نشان دهد ماهیت تروریسم انتحاری آنجا چیست.

بودریار معتقد است آنچه در میان این