

خلاصه

از «فرد» مدرن تا «شخص» پست مدرن

دکتر عبدالکریم رشیدیان

گروه فلسفه دانشگاه شهید بهشتی

چکیده:

در این مقاله می‌کوشیم بعضی خصوصیات انسان غربی را از نیمه دوم قرن بیستم به این سو بررسی کنیم و نشان دهیم چگونه تصویر «فرد» و «فردگرایی» در اندیشه غربی متناسب با شرایط جدید اجتماعی و اقتصادی دگرگونی‌های معناداری را شاهد بوده است که تعاریف قبلی از این مفاهیم را اگر نه نقض بلکه دستخوش جرح و تعدیل‌های عمیق می‌کند. فردی که از این پس در گرداب مصرف می‌افتد مختصات «شخصی» را نشان می‌دهد که «التذاذ» را به «غایت» خود تبدیل می‌کند. بررسی پی‌آمدهای آن هدف این مقاله است.

بعضی واژه‌های کلیدی: فرد، شخص، لذت‌گرایی

(هدونیزم)، مصرف

مقدمه

به نظر می‌رسد زمانه ما شکل‌گیری چهره جدیدی از انسان را تجربه می‌کند، انسانی با نوع خاصی از فردیت که از اواسط قرن بیستم خطوط اصلی سیای خود را کم و بیش مشخص کرده است. ما می‌کوشیم این فردیت جدید را از خلال مقایسه آن با مفاهیم پیشین فردیت در اندیشه غربی متمایز کنیم و دلایل ظهور آن را بررسی کنیم و بعضی مناقشه‌ها در خصلت‌نمایی از آن را مورد سنجش قرار دهیم.

نخستین خاستگاه اندیشه فردیت در غرب، فلسفه رواقی است. یونانیان پیش از آن با اصالت فردیت بیگانه بودند و برای فرد هویتی مستقل از هستی اجتماعی‌اش نمی‌شناختند. قلب زندگی در اماکن جمعی همچون بازارها، ورزشگاه‌ها و میهانی‌ها می‌تپید^(۱) و شرکت در گردهمایی‌های سیاسی، محاکم دادگستری و میدان‌های جنگ وظیفه تخطی‌ناپذیر شهروندان بود.^(۲) انسان بودن مترادف شهروند بودن بود، بندناف هویت انسان به «سپتیه» و نهادهای آن گره خورده بود^(۳)، به گونه‌ای که حتی ارتباط میان شهروندان با یکدیگر نیز با واسطه و از طریق نظامات پولیس تحقق می‌یافت و نه فقط سیاست، بلکه فضیلت

اخلاقی هم سرشت اجتماعی آشکارش را در رساله‌های فیلسوفان، در قالب نوعی تعهد به «پراکسیس» اجتماعی مثبت به نمایش می‌گذاشت.^(۴) تمایزهایی که در سرآغاز عصر جدید، ماکیاوول و هابز میان «دولت» و «جامعه» برقرار ساختند با فلسفه سیاسی پولیس بیگانه بود. نظریه سیاسی افلاطون درباره آرمان‌شهر که ادغام فرد در طبقات بی‌تحرک اجتماعی را تبلیغ می‌کند (صرف‌نظر از ریشه‌های احتمالی شرق آن) افراطی‌ترین شکل آن وابستگی فرد به جامعه بود. اما نظریه بعدی ارسطو درباره تفکیک میان انسان خوب، شهروند خوب، و فرمانروای خوب، یعنی تفکیک میان فضایل انسانی، فضایل شهروندی و فضایل فرمانروایی به گونه‌ای که مثلاً یک شهروند خوب بودن لزوماً به معنای یک انسان خوب بودن نیست و بالعکس^(۵)، نظریه‌ای متأخر است که پیش از آنکه فلسفه سیاسی آتن را جلوه‌گر سازد، منادی اندیشه‌های عصر تازه‌ای است که با فروپاشی ارزش‌های سیتیه و آغاز امپراتوری فیلیپ و اسکندر مقدونی در شکل یک جامعه جهان‌گسترده آغاز می‌شود.

شکل‌گیری این امپراتوری که سرآغازی است بر عصر امپراتوری‌های جهانی تا پایان

حکومت رم، به معنای سقوط حاکمیت سیاسی مستقل دولت شهرها و زوال ارزش های اجتماعی، سیاسی و اخلاقی آنها بود. از این پس، انسان ها پشگاه اجتماعی و امنیت اخلاقی و روحی گذشته خود را از دست دادند و به درون پهنه ای بیکران، یعنی حاکمیت سیاسی فراگیری پرتاب شدند که گرچه ارزش های سسته را به بحران کشیده بود اما تا مدت ها از تشیت ارزش های اجتماعی جدید ناتوان بود.

اندیشه های مربوط به «فردیت» انسان در غرب، یعنی نوعی تفکیک میان انسان و جامعه که برای انسان هویتی مستقل از جامعه را تصور می کرد، در چنین دوره بحرانی شکل گرفت. انسان ها اکنون همچون کودکانی جدا شده از مادر - شهر خویش - تکیه گاه جدیدی می جستند اما آن راجز در درون خویش نمی یافتند. اکنون فرد ناچار بود خود را با فردیتش تعریف کند و به کشف دنیای فردی و درونی خویش بپردازد. سمت و سوی اخلاقی و معنوی مکتب های گوناگون فلسفی از این پس، گویای این حقیقت بود. اما فردیت مکمل اجتناب ناپذیری را نیز طلب می کرد: ایده «برادری» انسان ها که اکنون جایگزین پیوندهای عرفی، اجتماعی و قانونی میان

شهروندان می شد. زیرا از این پس، بُعد سیاسی ارتباط میان انسان ها فقط می توانست به بعدی معنوی و عاطفی تبدیل شود... اندیشه هایی نظیر هماهنگی و وحدت قلبی و باطنی انسان ها (Concordia, Homonia) در این دوران ساخته شدند و بر پایه آنها فرضیه هایی نظیر «حقوق طبیعی بشر» سربر آورد که انسان را فراتر از همه اختلافات سیاسی، طبقاتی و نژادی اش (که اجزای ذاتی فلسفه سیاسی سسته بودند) عضو جامعه جهانی می دانست.

از این پس، مرکز ثقل اندیشه ورزی فلسفی و سیاسی از پهنه آشکار سسته به درون فرد انسان، به ضمیر و باطن او انتقال یافته بود. این فردگرایی درون ریز به سال ها وقت نیاز داشت تا با کوشش های متفکران رواقی میانه و متأخر نظیر کارنیادو پانه سیوس و حقوق دانان روم به شالوده یک تفکر ایجابی و برون گرا تبدیل شود که بتواند اساس حکومتی جهانی، حکومت روم، قرار گیرد.

اما ایده آل فردیت و تکیه بر باطن با پیدایش مسیحیت دگرگون گردید. از این پس استقلال فرد و همراه با آن، رابطه بی واسطه قلبی آدمیان اندک اندک جای خود را به رابطه ای با واسطه با یکدیگر - از طریق

الوهیت و کلیسا - می‌داد و شخصیت جدیدی سر بر می‌آورد: مؤمن به جامعه جهانی زمینی در فراز خود با جامعه‌ای آسمانی و فراگیر روبرو شده بود که شرط عضویت در آن بندگی خداوند بود و فقط به شرط بندگی خداوند و با واسطه آن انسان‌ها می‌توانستند برادران ایمانی یکدیگر نیز باشند. بدین گونه، دیری نپایید که فردیت به نفسانیت باز تفسیر شد و در زمره کبایر قرار گرفت. هرگونه پافشاری بر فردیت و هرگونه باقی ماندن در درون، وسوسه و کبر و گناه محسوب می‌شد و این پایانی بود بر تاریخ نخستین ظهور فردگرایی در اندیشه غربی. این ظهور فردگرایی یا استقلال فرد در حقیقت میان پرده یا مرحله گذاری بود میان دو تابعیت: تابعیت انسان نسبت به جامعه سیاسی کوچک دولت شهر و تابعیت انسان نسبت به جامعه دینی فراگیر کلیسا؛ همان گونه که فردگرایی بعدی در رنسانس نیز جز با ترک برداشتن این تابعیت دوم سر بر نیاورد.

موج دوم فردگرایی با عصر نوزایی اروپا آغاز شد. تحولات شگرف این دوران به شکل گیری انسانی منجر شد که متفکران این دوره هر کدام وجهی از آن را به تصویر کشیدند ماکیاوول گرچه همانند رواقیون به

اصل برابری طبیعی انسان‌ها معتقد بود اما این برابری در بشر بود. او انسان‌ها را اسیر پنجه هواهای نفسانی خود می‌دانست که باید به خاطر حفظ منافع ملی توسط حکومتی مقتدر مهار یا منکوب می‌شدند. هابز اصل فردیت را با شالوده‌ای مادی و مکانیستی برای افراد مستحکم کرد و علی‌رغم خشونت آشکار فلسفه‌اش در تسلیم این فرد به یک قدرت سیاسی قاهر (لویاتان) لااقل از آن حیث، از پدران فردگرایی جدید محسوب می‌شود. دکارت به این فرد اندیشه عطا کرد و به سوژه آگاه نقشی محوری بخشید. لاک برخلاف هابز که برای این فرد حقوقی قبل از پذیرش پیمانی یک طرفه با حکومت و ورود به دولت قایل نبود و شکل گیری مفهوم حق را مؤخر بر تشکیل جامعه سیاسی و دولت می‌دانست، برای این فرد حقوقی اساسی و ذاتی همچون حق آزادی و مالکیت قایل شد و آن‌ها را مستقل از جامعه دانست؛ فرد پیش از ورود به جامعه از این حقوق طبیعی برخوردار است و تشکیل حکومت فقط در جهت استفاده بهتر از این حقوق است نه ایجاد آن‌ها. اما تصویر هنور کامل نبود. فردی که هابز به آن جسم، دکارت به آن اندیشه، و لاک به آن حق داده بود، تصویری ایستا بود.

پس از این مقدمه، اکنون می‌خواهیم دگرگونی‌های چهرهٔ فرد را در انتهای دورانی که مدرنیته نامیده شده است، بررسی کنیم و نشان دهیم چگونه چهرهٔ تازه‌ای از فردیت در چند دهه‌ی گذشته در دوره‌ای که پست مدرن خوانده می‌شود، پدیدار شده است. می‌خواهیم پیوند این چهره جدید را با خاستگاه اجتماعی و تاریخی‌اش نشان دهیم و روابط آن را با چهرهٔ انسان مدرن تا حدودی دقیق تر کنیم.

اگر به سرآغاز پیدایش سرمایه‌داری غرب، که تفکیک تاریخ مدرنیته از آن غیرممکن است، برگردیم متوجه می‌شویم که چهرهٔ تپیکتی که بهتر از همه آن انسانی را که در آن مرحله سربر می‌آورد نشان می‌دهد (تحت تأثیر فرهنگ پوریتانی و عوامل دیگر) چهرهٔ انسان کوشا، پارسا، صرفه‌جو، منضبط و اقتدارمنش است. چنین چهره‌ای به بهترین وجه مقتضیات سرمایه‌داری در حال رشد را که دغدغهٔ اصلی‌اش انباشت سرمایه به هر قیمت برای تحقق جنبش سرمایه‌داری است، پاسخ می‌دهد. اما دیری نمی‌باید که این هماهنگی دستخوش تزلزل می‌شود و این تزلزل و ناهماهنگی ساختاری همان‌طور که انتظار می‌رود قبل از همه در هنر مدرن و آوانگارد حس می‌شود. دانیل

روشنگران و فیلسوفان اندیشهٔ «ترق» به عنوان «سیناگران» اندیشه او را به حرکت وادار کردند. آن‌ها مشعلی در دست او نهادند، رسالتی تاریخی را به او گوشزد کردند و با شعارهای آزادی، برابری و برادری به سوی هدفی متعالی که همانا معادت کلی بشر بود، رهسپار کردند. اما این کاروان هنوز به راه نیفتاده، به نفس نفس افتاد.

آرمان‌های «کلی» و منافع «همگانی» ترک برداشت و به تبع آن، تصویر فرد نیز وحدت خود را از دست داد و به فرد «استثناگر» و «استثناشونده» تجزیه شد. و حتی فراتر از آن، فرد مشخصی که فیلسوفان پیشین این همه سعی در غنی‌سازی و آراستش داشتند در سرمایه مارکس و در قالب نیروی کار صرف و اجتماعی همهٔ تعیین‌های انضمامی‌اش را از دست داد و به فرد مجردی تبدیل شد که عملاً به شاخص هر اندازه‌گیری اجتماعی، از اقتصاد و سیاست تا اخلاق و زیباشناسی و حتی مد^(۶) مبدل گردید. از این پس، اگر سوسیالیسم هنوز هم سودای تحقق شعارهای روشن‌گری را داشت تحقق آن‌ها را نه بر پایهٔ اراده‌ای «همگانی» بلکه بر پایهٔ نبردی اجتناب‌ناپذیر میان اراده‌ها و منافع طبقاتی «متضاد» جستجو کرد.

بل در دو اثر مشهورش به نام تضادهای فرهنگی سرمایه‌داری و فرارسیدن جامعه پسا صنعتی این دگرگونی را بررسی می‌کند. به عقیده بل، بیش از یک قرن است که سرمایه‌داری به وسیله بحران فرهنگی عمیق و آشکاری دچار از هم گسیختگی شده است و جلوه آن پیدایش هنر مدرنیستی به عنوان گسست و انقطاع، نفی سنت و کیش نوجویی و تغییر است. به ویژه، در فاصله ۱۸۸۰ تا ۱۹۳۰ مدرنیسم هنری با به لرزه درآوردن کل فضای کلاسیک، با نگارشی آزاد و رها از معناهای قبالی و کدگذاری شده، با پیدایش انفجارآمیز هنرمندان و گروه‌های هنری آوانگارد و با شورش هنرمندان و متفکران بر ضد آکادمیسم با کینه به سنت و عطش نوسازی کامل و همه‌جانبه می‌کوشید تداومی را که ما را با گذشته پیوند می‌داد قطع کند و آثاری مطلقاً تازه بیافریند. اما به نظر بل، این ناهماهنگی فقط به پیدایش هنری ناسازگار با گذشته محدود نمی‌شود بلکه کل جامعه مدرن دچار شکاف شده و همچون اتصال سه نظم مختلف، یعنی نظم فنی - اقتصادی، نظم سیاسی و نظم فرهنگی جلوه‌گر می‌شود که اصل‌های محوری آن‌ها غالباً با یکدیگر ناسازگارند و از آهنگ‌های تحولی متفاوتی

برخوردارند که تناقض‌های اجتماعی گوناگون به بار می‌آورد. مثلاً نظم فنی - اقتصادی جامعه تابع اصل عقلانیت کارکردی است که در الزاماتی نظیر کارآیی، شایسته‌سالاری، بارآوری و غیره جلوه‌گر می‌شود: نظم سیاست تابع اصل مساوات است و نظم فرهنگ از اصل لذت‌پرستی (هدونیزم) تبعیت می‌کند. به نظر دانیل بل، مادام که سرمایه‌داری در شرایط اخلاق پروتستانی رشد می‌کرد، نظم فنی - اقتصادی و فرهنگ مجموعه هماهنگی را تشکیل می‌دادند که مساعد به حال انباشت سرمایه، ترقی و نظم اجتماعی بود. از نظر بل، در حالی که جامعه بورژوازی یک اصالت فرد ریشه‌ای را در حوزه اقتصاد وارد می‌کرد و آماده بود تا تمام روابط اجتماعی سنتی در این حوزه را در پای اصل فوق قربانی کند، اما می‌ترسید تجربه‌های فردگرایی مدرن را در حوزه فرهنگ وارد کند. بنابراین بورژوازی گرچه تولید را انقلابی کرد اما نظم فرهنگی که آن‌ها انضباط گرا، اقتدارگرا و حتی در بعضی کشورهای اروپایی و به ویژه در امریکا، پوریتان و ریاضت‌کش باقی مانده بود. اما همین اخلاق پروتستانی و ریاضت‌کشانه بود که در اوایل قرن بیستم مورد حمله هنرمندان مدرنیست قرار گرفت.

دولت دانسته می‌شود. حذف اعتبار (که غیر قابل تصور است)، به عنوان حذف یک آزادی از نظر کل جامعه تلقی می‌شود. در سطح تبلیغات، اعتبار یک برهان قاطع در «استراتژی میل» است... و هم‌پای پدیده‌هایی نظیر ایجاد انگیزه از طریق امکان انتخاب، «شخصی‌سازی» و غلو تبلیغاتی که مکمل تاکتیکی آن است پیش می‌رود... اگر در گذشته مالکیت بر استفاده مقدم بود، امروزه عکس آن صادق است و گسترش اعتبار... به تعبیر رایسمان Raesman به معنای گذار از تمدن «احتکار» به تمدن عمل است. شخص استفاده‌کننده از اعتبار، اندک‌اندک یاد می‌گیرد با آزادی کامل از چیزها، به طوری که گویی مال خود اوست، استفاده کند... نظام اعتبار فقط وجهی بسیار کلی از رابطه با اشیا را در وضعیت مدرن روشن می‌کند... در گذشته‌ای چندان دور خرید وسایل نهارخوری، ماشین و غیره فقط پس از یک فعالیت اقتصادی طولانی امکان‌پذیر بود. آدم‌ها کار می‌کردند و در رویای تصاحب آن‌ها به سر می‌بردند. زندگی به شیوه اخلاق پروتستانی کوشش و پاداش جریان داشت و با به دست آمدن اشیای بازخرید گذشته و تضمین آینده محقق می‌شد. اما امروزه چیزها قبل آنکه به وسیله کار به دست آیند، حاضرند و بر

در عین حال، دانیل بل به درستی اشاره می‌کند که نه مدرنیسم هنری بلکه خود سرمایه‌داری است که آفریننده و معیار اصل فرهنگی لذت‌جویانه است. زیرا در اثر رشد نیروهای اقتصادی سرمایه‌داری و پیدایش جامعه رفاه به تدریج چیزهایی که مصرفشان برای توده ممنوع یا دست‌کم تجمل‌آمیز و غیرلازم محسوب می‌شد، در دسترس او قرار گرفت. بارزترین شکل اقتصادی آن، تثبیت نهاد قسط یعنی خرید قسطی و اعتباری بود که نهاد صرفه‌جویی و پس‌انداز را نزد مردم برانداخت. بودریار این تحول را موجب شکل‌گیری نوعی اخلاق جدید می‌داند که به نظر می‌رسد «آزادی شهروند را به آزادی خرید» او (به معنای بهره‌مندی از قدرت خرید) تحویل می‌کند: «اگر امروزه ابژه‌ها تحت علامت «متمایز بودن» و «انتخابی بودن» عرضه می‌شوند... تحت علامت خرید اعتباری و فرضی هم عرضه می‌شوند... و به شما تسهیلاتی برای پرداخت به عنوان بخشی از جانب نظم تولید هم عرضه می‌شود. اعتبار به طور ضمنی به عنوان حق مصرف‌کننده و در واقع به عنوان یک حق اقتصادی شهروند در نظر گرفته می‌شود. ایجاد هرگونه محدودیت در امکان استفاده از اعتبار اچافی از جانب

مجموعه کوشش‌ها و کاری که نماینده‌اش هستند مقدمند و می‌توان گفت مصرف آن‌ها مقدم بر تولید آن‌هاست... امروزه اخلاق جدیدی متولد شده است. تقدم مصرف بر انباشت... مصرف‌کننده مدرن هم‌زمان این اجبار بی‌پایان را در خود ادغام می‌کند و برعهده می‌گیرد: خرید می‌کند تا جامعه بتواند به تولید ادامه دهد، تا خودش بتواند به کار کردن ادامه دهد، تا بتواند بهای چیزی را که خریداری می‌کند، بپردازد. این وضع به خوبی در شعارهای آمریکایی بیان می‌شود:

«خرید کردن تداوم کار کردن است»،
«خرید کردن تضمین آینده است»، «یک خرید امروز به معنی یک بی‌کار کمتر است، که چه‌بسا خود شما باشید»، «امروز رفاه را بخر تا فردا خودت مرفه باشی».
(بودریار، ۱۹۶۸: ص ۲۲۵-۲۱۹)

در عین حال، باید توجه داشت که تصور جامعه وفور و رفاه به عنوان جامعه‌ای که همه نیازهای مادی و فرهنگی به سهولت در آن ارضا می‌شوند، در شرایط اجتماعی سرمایه‌داری تصویری ناپخته و یک‌جانبه است. بودریار با دفاع از نظر مارشال سالینز Marshal Sahlins در مقاله‌اش درباره «نخستین جوامع وفور» (نشریه عصر جدید، اکتبر ۱۹۶۸) می‌نویسد:

«این جوامع صنعتی و بارآوری‌گرای

ما هستند که برخلاف بعضی جوامع بدوی در زیرسلطه ایده کمپایی، نگرانی و تشویق کمپایی که خصلت اقتصاد بازار است، قرار دارند. هر قدر بیشتر تولید می‌کنیم، بیشتر در دل ریخت و پاش متوجه دور شدن چاره‌ناپذیر حدن‌هایی یعنی وفور - به معنای تعادل میان تولید انسان و غایات انسان - می‌شویم. چون چیزی که در یک جامعه رشد ارضا می‌شود (و با رشد بیشتر بارآوری، بیشتر ارضا می‌شود) نیازهای نظم تولید است، نه «نیازهای» انسان، که کل سیستم بر نادیده گرفتن آن‌ها استوار است؛ روشن است که وفور همواره عقب می‌رود - بهتر بگوییم، وفور به نحوی چاره‌ناپذیر به نفع حاکمیت سازمان یافته قلت و کمپایی (فقر ساختاری) نفی می‌شود». (بودریار، ۱۹۷۰، ص ۹۰)

اما سرمایه به هر حال با ارتقای سطح زندگی، تبلیغات، مد و غیره از اواسط قرن بیستم اخلاق پسوریتانی قناعت و صرفه‌جویی را به حاشیه راند و اخلاق لذت‌طلبانه‌ای تثبیت کرد که خرج کردن، گوش دادن و تسلیم به امیال و انگیزه‌ها و لذت بردن از زندگی (که ارزش‌هایی آشکارا سازگارتر با سرعت تولید و گردش سرمایه از آن مرحله به بعد محسوب می‌شدند)، توصیه و تشویق می‌کرد (لیپووتسکی، ۱۹۹۳: فصل چهارم).

به این ترتیب، همدونیسیم به اصل محوری فرهنگ مدرن تبدیل شد.

تحلیل بل از تناقض و تنش میان سه اصل هدایت‌کننده اجزای جامعه سرمایه‌داری مدرن و دموکراتیک در عین برخورداری از جوانبی مثبت از تقابلی نیز رنج می‌برد. به تعبیر ژیل لیووتسکی در کتاب کوچک اما خواندنی دوران خلا،

«علی‌رغم اینکه بل به درستی کارکردهای نامتجانس جوامع دموکراتیک را نشان می‌دهد و تناقض‌های درونی و ناسازگاری‌های ساختاری آن را تحلیل می‌کند و از ارائه تصویری سراسر ساده‌گرایانه از مدرنیته اجتناب می‌کند اما نقطه ضعف تحلیل او عدم توجه به عنصر تداوم و تکیه بیش از حد بر تضاد است... (که سبب می‌شود) تداوم تاریخی را که فرهنگ مدرن در آن قرار دارد و به ویژه روابطی که آن را با مساوات پیوند می‌دهد، نادیده بگیریم. باید از تضادهای لاینحلی که جامعه‌شناسان تصویر می‌کنند اجتناب کرد و برعکس فقط در یک برش و مقطع تاریخی وسیع‌تر است که می‌توانیم سهم انقطاع و گسست را هم به درستی ارزیابی کنیم. تحلیل جامعه مدرن به کمک ایده ناسازگاری و گسیختگی نظم‌ها فقط تا حدودی صحیح است. با در نظر نگرفتن یک زمان طولانی‌تر یادمان می‌رود که مدرنیسم

هنری و مساوات نه تنها ناسازگار نیستند بلکه اجزای تفکیک‌ناپذیر یک فرهنگ واحد دموکراتیک و فردگرا را تشکیل می‌دهند» (لیووتسکی، ۱۹۹۳: ص ۱۲۳)

به عبارت دیگر، مدرنیسم هنری و «ویران‌گری - نوآوری» ذاتی آن نه فقط با ساخت جوامع سرمایه‌داری دموکراتیک تناقض ذاتی ندارد بلکه همان هدف جامعه مدرن را، البته به شیوه و با وسایل خودش، دنبال می‌کند.

«مدرنیسم یک گسست فی‌نفسه و بی‌ارتباط با چیزهای دیگر نیست، بلکه در اشتیاقش به تخریب سنت و نوآوری ریشه‌ای در نظم فرهنگی، با یک قرن فاصله، کارویژه جوامع مدرن را که هدفش تأسیس خود به شیوه دموکراتیک است پی می‌گیرد. مدرنیسم فقط یکی از وجوه روندی دنیوی است که به پیدایش جوامع دموکراتیک مبتنی بر حاکمیت فرد و مردم، جوامع آزادشده از تبعیت خدایان و سلسله مراتب موروثی و حاکمیت سنت منتهی می‌شود»^(۷)

آیا همین‌طور برتری سنت گذشته نیست که در هجوم هنرمندان مدرن فعال است؟ همان‌طور که انقلاب دموکراتیک جامعه را از اجبارهای ناپیدا و هم‌پسته با آن از جهان سلسله مراتبی رها می‌کند مدرنیسم هنری نیز هنر را از ادبیات کیش سنت، احترام به اربابان، و نظام‌نامه‌های

محدودیت آفرین آزاد می‌سازد. در هر دو زمینه، منطق ایجاد یک نظم خودمختار بر بنیان فرد آزاد در کار است. (لیپووتسکی، ۱۹۹۳: ص ۱۲۴)

بنابراین، مدرنیسم هنری گسستی مطلق را در فرهنگ ایجاد نمی‌کند بلکه منطق جهان فردگرایانه را کامل می‌کند. مدرنیسم ذاتاً دموکراتیک است زیرا از این پس هیچ سوژه متمیزی در آن وجود ندارد، هیچ وسیله متمیزی وجود ندارد، هیچ لحظه متمیزی وجود ندارد، آیا این تصعیدزدایی از هنر با تقدس‌زدایی جنبش دموکراتیک از نهادهای اجتماعی هم‌سو نیست و آیا نمی‌توان آن را همچون گسترش پویش انقلابی واحدی به حوزه فرهنگ دانست؟ بنابراین:

«مدرنیسم نه تنها به هیچ وجه با مساوات تضادی ندارد بلکه تداوم انقلاب دموکراتیک و عملکرد تخریبی آن در قبال اشکال نامتجانس با وسایل دیگر است... این چهره‌ای از مساوات است؛ نخستین تظاهر دموکراتیک شدن فرهنگ، هرچند که تحت مشخصات نخبه‌گرایانه هنری جدا از توده ظاهر می‌شود». (لیپووتسکی، ۱۹۹۳: ص ۱۲۵)

اما طبق تحلیل بل از نیمه‌های قرن بیستم به بعد شاهد افول انرژی مدرنیسم هستیم.

پیش‌تاز دیگر قدرت تحریک‌کننده‌اش را از دست داده است و میان آوانگارد و عامه مردم تعارض و تنش وجود ندارد. معیارهای مدرنیسم در حوزه هنر، نظیر «آزادی کامل» و «تجربه نامحدود»، حساسیت افسارگسیخته و برتری غریزه بر نظم و تخیل بی‌اعتنا به دستورهای عقل اکنون مخالفان اندکی دارد.

هدونیسم که در آغاز قرن، مختص شمار قلیلی از هنرمندان بود، اکنون به ارزش محوری کل فرهنگ غرب تبدیل شده است. به تعبیر دانیل بل، در این نقطه است که ما وارد فرهنگ پست‌مدرن می‌شویم، بدین معنا که پست‌مدرنیسم به مثابه دموکراتیک شدن هدونیسم (لذت‌جویی) تقدیس همگانی امر «نو»، پیروزی امر «ضد اخلاق و ضد نهادی» و پایان جدایی میان ارزش‌های قلمروی هنر و زندگی روزمره پدیدار می‌شود. در عین حال، پست‌مدرنیسم به معنای شکل‌گیری یک فرهنگ افراطی است که منطق مدرنیسم را تا افراطی‌ترین حدود آن پیش می‌راند.

بل در تحلیلش از این فرایند بر نقش دو عنصر در جامعه پسا صنعتی تأکید می‌کند که عبارتند از هدونیسم و مصرف. او بر این عقیده است که انقلاب حقیقی جامعه مدرن

سرمايه بوده است اما کارکرد تاريخی مصرف را تا حدود زيادی به دگرگونی در حوزه ايدئولوژی و فرهنگ محدود می‌کند، در حالی که:

«انقلاب مصرف که در فردای جنگ

دوم جهانی رژیم کامل خود را پيدا کرد دارای برد و دامنه‌ای به مراتب عمیق‌تر از نظر بل است؛ این برد و دامنه به تحقق قطعی هدف دنیوی جوامع مدرن مربوط است، یعنی کنترل کامل جامعه از یک‌سو و آزاد شدن هرچه بیشتر حوزه خصوصی از سوی دیگر، که از این پس به مکانیسم سلف‌سرویس عمومی، سرعت تغییر مد، شناور شدن اصول، نقش‌ها و جایگاه‌ها و شون تسلیم می‌شود. بدین معنی که جامعه رفاه با جذب فرد در مسابقه بر سر سطح زندگی با مشروع‌سازی دنبال کردن خواست‌های خود و تحقق آن‌ها با هجوم به آن از طریق تصاویر، اطلاعات و فرهنگ، نوعی اتمی‌سازی یا اجتماعی‌زدایی ریشه‌ای را باعث شده است که هیچ وجه مشترکی با آموزش اجباری، سربازی اجباری، شهرسازی و صنعتی‌سازی قرن ۱۹ ندارد».

(لیپووتسکی، ۱۹۹۳، ص ۱۵۲)

در جامعه مصرف، یعنی درجایی که همه چیز طبق مکانیسم «اغوا» به گونه‌ای چشم‌گیر و تماشایی عرضه می‌شود^(۸)، شخص دائماً در معرض ارائه الگوهای کثیر و

در دهه‌های بیست قرن بیستم فرا رسید، زمانی که تولید انبوه و مصرف بسیار شدید زندگی طبقه متوسط را دگرگون کرد.^(۸) در اینجا نیز دانیل بل علی‌رغم تاکید صحیح بر دو عامل مذکور تفسیری یک‌جانبه از آن‌ها ارائه می‌کند. او به دو نکته کلیدی که غفلت از آن‌ها چهره انسان کنونی در جوامع پست‌مدرن را مخدوش می‌کند، توجه ندارد. نخست تحلیل نتایج مصرف‌گرایی و نقش آن‌ها در شکل دادن به فرد یا سوژه‌ای با خصوصیات ویژه و سپس توجه به این نکته که فردگرایی ادوار اولیه و میانی جامعه مدرن اکنون روندی عمیق از «شخصی شدن» را طی می‌کند که حوزه‌های هرچه بیشتری را تابع منطق خود خواهد ساخت.

اکنون به نکته اول بپردازیم؛ بی‌تردید نمی‌توان «مصرف‌گرایی» را از طنین ناخوشایند آن در اذهان ما جدا کرد. اما اگر مصرف‌گرایی جامعه پست‌مدرن را با تصویر مرد یا زنی عظیم‌الجثه که از فرط مصرف در حال انفجار است و در اطرافش انبوهی زباله از قوطی‌های خالی کنسرو تا بطری‌های خالی نوشابه پراکنده است هم‌هویت کنیم بی‌گمان تصویری عامیانه از این اصطلاح داریم. دانیل بل در عین اینکه تصریح می‌کند که انقلاب حقیق کار خود

می‌کند، بررسی می‌کنیم. از نظر بل، هدونیسیم ثمره انقلاب مصرف است. اما برخلاف نظر بل اینجا هم جامعه مصرف را نمی‌توان در تحریک نیازها و لذت‌جویی خلاصه کرد بلکه وجوه دیگر و مکمل آن را نیز که لااقل به همان اندازه دارای اهمیتند و وجهی انکارناپذیر از خصوصیات انسان کنونی را تشکیل می‌دهند، باید در نظر گرفت.

به عبارت دقیق‌تر، هدونیسیم فقط وجهی از روند بسیار گسترده‌تر «شخصی شدن» بی‌سابقه فرد است. از این پس در زندگی معاصر شاید واژه فردگرایی واژه‌ای نه نادرست بلکه ناکافی باشد. فردگرایی آغاز دوران مدرن تا اوایل قرن بیستم علی‌رغم تغییرات مختلفش جوهره خود را در مبارزه برای حقوق مساوی در حوزه‌های مختلف به نمایش می‌گذاشت. اندیشه مرکزی و هدایت‌کننده‌اش اصل مساوات و برابری بود و بنابراین چندان اعتنایی به خصوصیات متمایز هر فرد که شخصیت ویژه او را تشکیل می‌دادند، نداشت. آرمان فردگرایی کمابیش نوعی «اپوخته» را در قبال این ویژگی‌ها اعمال می‌کرد و «ماهیتی فراگیر» را جستجو می‌کرد که محل کاربرد «پارادایم‌ها»، «روایت‌های کلان» و خلاصه احکام کلی باشد. از این رو، فرد مورد علاقه این

متنوعی برای جوانب مختلف هستی‌اش، از بدنش تا تعادل روحی‌اش و تا اوقات فراغت‌ش قرار دارد؛ از این رو، دائماً ناچار به انتخاب است و برای این منظور دائماً باید بر اطلاعاتش بیافزاید تا بهتر بتواند تصمیم بگیرد. جامعه مصرف لااقل از این حیث فرد را از حالت انفعالی خارج و به فعالیت وادار می‌کند. او باید دائماً کیفیت محصولاتی را که به او عرضه می‌شود بررسی کند، خودش را آزمایش و ارزیابی کند، خودش را تازه و جوان نگاه دارد، درباره ساده‌ترین مسایل نظیر مدل ماشینی که باید خریداری کند، محل گذراندن تعطیلات، دنبال کردن فلان رژیم درمانی و بهداشتی و غیره اظهار نظر و تصمیم‌گیری کند.

«مصرف شخص را وادار می‌کند مسئولیت خودش را برعهده بگیرد، مصرف شخص را مسئول می‌سازد و عاملی است برای مشارکت ناگزیر. از این حیث، تضادی که تا فلر در موج سوم آن را مطرح می‌کند، یعنی تضاد میان مصرف‌کننده توده‌ای منفعل و تولیدکننده فعال و مستقل به این نقش تاریخی مصرف (فعال‌سازی توده‌ها) بی‌توجه است». (لیپووتسکی، ۱۹۹۳: ص ۱۵۶)

اکنون عامل دوم یعنی هدونیسیم را که بل در پیوند فشرده با مصرف بر آن تکیه

آن‌ها مشترک است. یکی از آن‌ها «الف» است و دیگری «نالف»، اما شاکله ارزش «شخصی» برای هر دوی آن‌ها یکسان است، و نیز برای همگی ما که راهمان را در جنگل «شخصی شده» کالاهای «انتخابی» هموار می‌کنیم و نومیدانه کرم صورتی را که حالت طبیعی چهره ما را آشکار می‌کند و هر چیزی را که ویژگی عمیق ما را نشان می‌دهد و تفاوتی را که ما را خودمان می‌کند، جستجو می‌کنیم.

(بودریار، ۱۹۷۰: ۱۲۴-۱۲۳)

البته بودریار در ادامه این بحث با تحلیل دغدغه «شخصی شدن» در جامعه کنونی غربی آن را ناکام می‌یابد و می‌نویسد:

«در این گرایش به «شخصی سازی» نتیجه مشابهی با گرایش به «طبیعی سازی» وجود دارد که در همه جا به چشم می‌خورد و عبارت است از اعاده طبیعت به مثابه نشان پس از نابود کردن آن در واقعیت. جنگلی را قطع می‌کنیم تا در آن یک «شهر سبز» بسازیم و در آن چند درخت می‌کاریم تا نقش «طبیعت» را بازی کنند... منطق شخصی سازی نیز همین است». (بودریار، ۱۹۷۰: ۱۲۶-۱۲۷)

اما هر تحلیلی نیز که از ماهیت این روند شخصی سازی داشته باشیم اکنون با یک حوزه خصوصی بسیار تشدیدشده

فردگرایی با آن چه مارکس آن را انسان مجرد و کلی سرمایه داری می‌نامید تفاوت آشکاری نداشت. اما اکنون مضمون فردگرایی معاصر از آن فردگرایی خشک فراتر رفته و چیزهای بسیار بیشتری را طلب می‌کند، یعنی فرد طلب می‌کند نه فقط وجوه اشتراک او با افراد دیگر، بلکه وجوه اختلاف او و خواست‌های ویژه و حتی مینیاتوری‌اش نیز مورد توجه قرار گیرد و پاسخ داده شود. بدین ترتیب، فرد قبلی فروکاهیده شده به خصوصیات مشترک از این پس به «شخصی» با ویژگی‌های متمایز و متنوعی تبدیل می‌شود که سیاهی انسان کنونی را تشکیل می‌دهد. بودریار در فصلی از کتاب جامعه مصرف با مقایسه دو آگهی روزنامه که یکی اتومبیل مرسدس بنز گران قیمتی را برای زنان پولدار و دیگری کرم صورت ارزان قیمتی را تبلیغ می‌کند و هر دو آگهی به تناسب این دو کالای مصرفی بر خصوصیات «شخصی» مصرف کننده تاکید می‌کنند، می‌نویسد:

«این دوزن (به خاطر اختلاف فاحش طبقاتی) بدون شک هرگز هم دیگر را ملاقات نمی‌کنند... (زیرا) کل جامعه آن‌ها را از هم جدا می‌کند، اما یک اجبار واحد به متفاوت بودن، به شخصی بودن، در

روبه‌رویم که مکمل تنظیم همه‌جانبه و میکروسکوپی امر اجتماعی است و «هر قدر امور روزمره در همه سطوح و جوانبش به وسیله خبرگان و مهندسان بیشتر پردازش می‌شود امکان انتخاب فرد در همه سطوح بیشتر می‌شود و این است نتیجه پارادکسیکال عصر مصرف». (لیپووتسکی ۱۹۹۳: ص ۱۵۴)

بنابراین آن سنتی از اندیشه سیاسی که آزادی فردی را با برنامه‌ریزی، مدیریت و کنترل اجتماعی به طور کلی در تضاد قرار می‌دهد، نیازمند بازنگری است. شاید آزادی فردی فقط با کنترل انضباط‌گرا و اقتدارمنشانه در تعارض باشد نه با هر نوع کنترل. باید به اشکال جدیدی از رابطه امر فردی و اجتماعی اندیشید که جهان کنونی با گرایش آن به شخصی‌سازی چه بسا نمونه‌ای از آن را برای تأمل در اختیار ما می‌گذارد. چرا که این جهانی است که حداکثر کنترل توسط مختصان را با حداکثر آزادی‌هایی که تا کنون در تاریخ بی‌سابقه بوده است تلفیق کرده و نشان داده است. گسترش حوزه سوبژکتیویته که آزادی شخصی و جهی اساسی از آن است، جز با گسترش هرچه بیشتر اوبژکتیویته و تکامل آن ممکن نیست. روند شخصی‌شدن در جهان کنونی که

همه ابعاد زندگی را تحت تأثیر قرار داده و حتی در هیئت یگانه ایدئولوژی واقعی^(۱۰) ظاهر می‌شود، دارای دو جنبه سلبی و ایجابی است. جنبه سلبی‌اش مخالفت با اجتماعی کردن به شیوه اقتدارمنشانه و انضباط‌گرایانه است و جنبه ایجابی‌اش عبارت است از شکل دادن به یک جامعه انعطاف‌پذیر مبتنی بر تحریک نیازها، در نظر گرفتن فاکتورهای انسانی، اداره امور با حداقل اجبار و خودکامگی، با حداقل ریاضت‌کشی و حداکثر لذت ممکن، حداکثر انتخاب‌های شخصی، به عمل وادار کردن از طریق ایجاد انگیزه و میل، تشویق مشارکت، برنامه‌ریزی برای اوقات فراغت، ایجاد تنوع هر چه بیشتر، روان‌شناختی کردن و ذهنی کردن هرچه بیشتر نحوه‌های اجتماعی شدن، در نظر گرفتن تفاوت‌ها و بیان آزاد^(۱۱). (لیپووتسکی، ص ۱۰)

«تا دوره‌ای نه چندان دور، منطق زندگی سیاسی، تولیدی، اخلاقی، مدرسی و پرورشی عبارت بود از غرق کردن فرد در قواعدی یک‌نواخت و متحدالشکل... در «اراده عمومی» و «در قراردادهای اجتماعی»، الزامات اخلاقی، قواعد ثابت و استاندارد شده، تبعیت از حزب انقلابی و غیره، اما اکنون این تصویر خالی از آزادی ناپدید می‌شود

هر لحظه آماده است شیوه زندگی‌اش را عوض کند. انسان از این پس، بیش از آنکه جوهری واحد یا این‌همان باشد، به موجودی متحرک (سینتیک) و حتی قابل‌ارزیابی دائمی (recyclable) تبدیل شده است.

اکنون این فردگرایی معاصر را با فردگرایی کلی و رواقی اولیه مقایسه می‌کنیم. بدون شک، فردگرایی کلی و رواقی محصول دوره‌ای از بحران اجتماعی بود. در زمانه ما نیز کم نیستند متفکرانی که ظهور چهره‌کنونی انسان را محصول بحران ارزش‌ها می‌دانند. اما میان این دو وضعیت تفاوتی اساسی وجود دارد. فردگرایی کلی یا رواقی اولیه به دلیل عدم امکان شکل‌گیری تصویری پوزیتیو از خود انسان در آن دوران رکود، تنها می‌توانست فردگرایی سلبی و وانهنده جهان باشد. در حالی که فردگرایی پست مدرن معاصر در مرحله رشد غول‌آسای تولید و تشکیل جامعه رفاه و مصرف نه تنها از جهان پاپس نمی‌کشد بلکه آن را به تمامی طلب می‌کند و می‌کوشد نقش ذهنیت و شخصیت خود را بر آن حک کند. این فردگرایی ایجابی است. در هر دو حالت، انسان بر سوپزکتیویته تکیه می‌کند اما در

و جای خود را به ارزش‌های جدیدی می‌دهد که هدفشان فراهم کردن این امکان است که شخصیت خودمانی بازگشوده شود، التذاذ موجه دانسته شود، تقاضاهای فردی به رسمیت شناخته شود، و نهادها با خواسته‌های افراد هماهنگ گردند. ایده‌آل مدن، تبعیت فرد از قواعد جمعی به غبار تبدیل می‌شود و روند شخصی شدن به ارزش بنیادی تبدیل می‌شود، البته همراه با اشکال جدیدی از کنترل و متجانس‌سازی. حق خودبودگی مطلق و التذاذ حداکثر از زندگی به ارزش اعظم تبدیل می‌شود که بیان نهایی فردگرایی است» (لیپووتسکی، ۱۹۹۳: ص ۱۲)

بدین گونه است که ما از فردگرایی محدود مدرنیته به فردگرایی تام پست مدرنیته گذار می‌کنیم. مدرنیته دوران اتمی شدن فرد و پست مدرنیته دوران مینیاتوریزه شدن اوست. بدین ترتیب، انقلاب‌های بزرگ اقتصادی و سیاسی جهان مدرن در قرن‌های ۱۸ و ۱۹ که در آغاز قرن بیستم انقلاب هنری در شکل مدرنیسم هنری را به بار آوردند، از نیمه قرن بیستم به بعد «انقلاب در امر روزمره» و سبک زندگی را شکل داده‌اند. اکنون با انسانی روبه‌رویم که به استقبال نوآوری‌ها در همه سطوح می‌رود و

حالت اول سوژکتیویته رابطه‌اش را با اوژکتیویته قطع می‌کند اما در حالت دوم نه فقط این رابطه قطع نمی‌شود بلکه سوژکتیویته عمدتاً در هیئت امر «روانی» و «روان‌شناختی» و با ذایقه و سلیقه «شخصی»، جهان را در آغوش می‌گیرد. مقایسه فردیت در تصویر انسان هدونیست کنونی گویای این تفاوت است.

در عین حال باید از «آرمانی‌کردن» این شخص‌گرایی پرهیز کرد. چرا که فراموش نکنیم که این شخص‌گرایی هم به تصریح بل و هم به تصریح بودریار مثل بسیاری معلول‌های دیگر ثمره فعالیت خود سرمایه و دگرگونی‌های عمیق است که به بار می‌آورد.^(۱۲) بنابراین، خودش دیالکتیک سرمایه و تعارض‌های آن را در قالب «فردیتی ترکیبی»^(۱۳) بازتاب می‌دهد. بودریار در تایید ریسمان^(۱۴) که معتقد است چیزی که امروز کمتر از هر چیز وجود دارد ماشین، پول و نظایر آن نیست بلکه شخصیت است، در توصیف چگونگی پرکردن این خلأ شخصیت می‌نویسد:

«این فرمول (شخصی‌سازی خود)، ... «به طور شخصی» و غیره! که امروز همه به آن فکر می‌کنند گویی حرف آخر

تاریخ است. آنچه از همه این نقاطی، که در ناتوانی از بیان مقصودش دست و پا می‌زند، برمی‌آید، این است که هیچ شخصی وجود ندارد. «شخص» به مثابه ارزش مطلق، با مشخصات تقلیل‌ناپذیر و وزن ویژه‌اش آن‌گونه که کل سنت غربی آن را به عنوان اسطوره سازمان‌دهنده سوژه با شورهایش با اراده‌اش، با منشش... یا با ابتذالش، جعل کرده است، غایب است، مرده است و از جهان کارکردی ما جارو شده است. و همین شخص غایب، همین مرجع گم‌شده است که می‌خواهد به خودش شخصیت ببخشد. همین موجود گم‌شده و مفقود است که می‌خواهد خودش را به طور «مجرد» به ضرب نشانه‌ها در محرکه تفاوت‌های کثیر، در مرسدس... در هزاران علامت دیگر که انبوه شده‌اند تا فردیتی ترکیبی را بازآفرینی کنند، از نو تاسیس کنند.» (بودریار، ۱۹۷۰: ص ۱۲۵)

«التذاذ» پست‌مدرن به عنوان «ارزشی اعظم» نیز التذاذی «فی‌نفسه» و آزادانه نیست بلکه در جوهره‌اش وابستگی به یک نظم اجتماعی و اقتصادی معین را به عنوان سازوکاری ضروری در آن نشان می‌دهد. بودریار آن را «سیستم تفریح» یا تکلیف به «التذاذ» (بودریار، ۱۹۷۰: ص ۱۲۲) می‌نامد و می‌نویسد:

«یکی از بهترین دلایلی که نشان می‌دهد اصل و غایت مصرف التذاذ و تمتع (Jouissance) نیست، این است که امروزه لذت اجباری شده و نه به عنوان حق و لذت بلکه به عنوان وظیفه شهروند نهاده شده است.

پوریتان شخص خودش را موسه‌ای سودآور در خدمت عظمت خدا می‌دانست. برای او کیفیات «شخصی‌اش»، شخصیتش، که زندگی‌اش را برای تولید آن‌ها صرف می‌کرد، سرمایه‌ای بودند که باید بدون سوداگری و اسراف به درستی سرمایه‌گذاری می‌شدند. برعکس، اما به همان شیوه، انسان مصرف‌کننده خودش را «ملزم به التذاذ» - *devant - jouir* و همچون موسه‌ای برای لذت و ارضا تلقی می‌کند... این همان اصل به حداکثر رساندن (استفاده از) زندگی است از طریق تکثر بخشیدن به تماس‌ها و رابطه‌ها، از طریق استفاده شدید از نشانه‌ها و ابژه‌ها، از طریق استفاده نظام‌مند از همه امکانات بالقوه لذت.

برای مصرف‌کننده و شهروند مدرن خلاصی از این اجبار به تمتع و لذت که در اخلاق جدید هم‌ارز اجبار سنتی به کار و تولید است، متصور نیست. انسان مدرن روز به روز وقت کمتری را صرف تولید در کار می‌کند و بیش از پیش وقتش را صرف تولید و ابداع مستمر نیازهای

خویش و رفاه خودش می‌نماید. او باید مراقب باشد که دائماً همه امکانات و همه ظرفیت‌های مصرفش را بسیج کند. اگر فراموش کند فوراً و محترمانه به او یادآوری می‌کنند که حق ندارد خوشبخت نباشد. بنابراین منفعل دانستن او خطا است: او فعالیتی مستمر را انجام می‌دهد و باید انجام دهد. در غیر این صورت، این خطر دامن‌گیرش می‌شود که به آنچه دارد قانع باشد و به فردی غیراجتماعی تبدیل شود.

از همین جاست زنده شدن دوباره نوعی کنجکاوی همگانی (*curiosité universelle*) ... درباره مسایل مربوط به آشپزی، فرهنگ، علم، مذهب، جنسیت و غیره. یک شعار آمریکایی می‌گوید: «مسیح را امتحان کنید» (*try Jesus*). باید همه چیز را امتحان کرد؛ زیرا انسان مصرفی می‌ترسد چیزی را، لذتی را هرچه باشد از دست بدهد. هرگز نمی‌دانیم کدام تماس یا تجربه «حس» ما را زایل می‌کند. از این پس، دیگر میل یا حتی «ذوق» و سلیقه یا تمایل خاصی در کار نیست بلکه با یک کنجکاوی عمومیت یافته ... روبرویم؛ یعنی با یک «اخلاق تفریح» (*fun - morality*) یا تکلیف به خوش‌گذرانی و استفاده کامل از همه امکان‌ها برای به هیجان آوردن خود، لذت بردن یا بذل و بخشش کردن». (بودریار، ۱۹۷۰: ص ۱۱۳-۱۱۲)

منابع

هورکهایمر و آدورنو گامی فراتر می‌نهند و آن را بازتاب مبارزه طبقات اجتماعی آن روزگار بر سر سلطه تصور می‌کنند: «باید تصریح کرد که این خصلت اجتماعی مقولات اندیشه برخلاف تصور دورکیم بیانگر هم‌بستگی اجتماعی نیست بلکه گواهی است بر وحدت تفکیک‌ناپذیر جامعه و سلطه ... مفاهیم فلسفی که افلاطون و ارسطو به کمک آن‌ها جهان را بازنمایی کردند... به تعبیر ویکو در کوچه بازار آتن ساخته شده‌اند». (ماکس هورکهایمر، تئودور آدورنو، ۱۹۷۴: ص ۳۹-۳۸)

۲- «شهروند آتنی در عین علاقه به امور خویش از امور عامه نیز غافل نیست. آن کس که علاقه‌ای به امور سیاسی ندارد ما را در اینجا با اوکاری نیست، و گرچه سیاست‌آفرینان اندک شمارند ولی همگان می‌توانند بر آن سیاست دآوری کنند». (خطابه پریکلس، کتاب توسیدید، جنگ پلوپونز، ص ۱۴۵-۱۴۷)

۳- چرا سقراط نوشیدن شوکران را به تبعید از شهر خویش ترجیح داد؟ آیا لااقل به عنوان یک امکان، نمی‌توان تصور کرد که فرار یا تبعید از سبته را به معنای قطع رابطه با منبع هویت خویش می‌دانست و بنابراین ترجیح می‌داد بمیرد اما بی‌هویت یعنی بدون وابستگی به سبته خویش زنده نماند؟

۴- «خوشبختی فعل یک جان نیک است». (ارسطو، ۱۹۹۱، کتاب دوم، فصل یکم، ص ۸۲) یا:

«فضایل را ما نخست از طریق تکرار و ممارست [عمل به آن‌ها] می‌آموزیم، همان‌طور

- ۱- ارسطو، میاست، ترجمه حمید عنایت، تهران، کتاب‌های جیبی، ۱۳۴۹
- 2- Aristote, *Éthique de Nicomaque*, Flammarion, Paris, 1965.
- 3- Aristote, *Éthique à Eudème*, Paris, Vrin, 1991.
- 4- Baudrillard, Jean, *Le système des objets*, Paris, Gallimard, 1968.
- 5- Baudrillard, Jean, *La société de consommation*, Paris, Denoël, 1970.
- 6- Baudrillard, Jean, *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1976.
- 7- Bell, Daniel, *Les contradictions culturelles du capitalisme*, Paris, PUF, 1979.
- 8- Bell, Daniel, *The coming of post industrial society*, New York, Basic Books, 1976.
- 9- Horkheimer, Max; Adorno, Theodor, W, *La dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1974.
- 10- Lipovetsky, Gilles, *L'ère du vide*, Paris, Gallimard, 1993

پی‌نوشت‌ها:

۱- نقش تعیین‌کننده عنصر اجتماعی تا بدان پایه بود که حتی نشان خود را بر علوم محضی نظیر منطق نیز می‌زد. دورکیم ساختار منطق ارسطویی و نسبت‌های حاکم در آن را متأثر از نحوه پیوستگی ساختار اجتماعی آتن می‌داند و

هیچ گونه تعالی حتی بت وارگی کالایی، وجود ندارد فقط حلول در نظم نشانه‌ها در کار است.»

(همان جا ص ۳۰۹)

۹- بودریار با به کار بردن اصطلاح «الگوی مصرف‌کننده» (Ego consumans) در همین زمینه می‌نویسد:

«هرگفتمانی درباره مصرف هدفش تبدیل مصرف‌کننده به انسان کلی (L'Homme Universel) به عنوان تجسم کلی، آرمانی و قطعی نوع بشر و تبدیل مصرف به وعده‌ای برای رهایی بشر است که می‌تواند جایگزین شکست‌های سیاسی و اجتماعی باشد. اما مصرف‌کننده به هیچ وجه موجودی کلی نیست بلکه موجودی است سیاسی و اجتماعی... (بودریار، ۱۹۷۰ ص ۱۲۱-۱۲۰)

۱۰- «همه چیز در چنگ منطق مصرف است اما نه فقط به این معنا که همه کارکردها، همه نیازها، با مقتضیات سود عینیت یافته و دستکاری شده‌اند، بلکه به این معنای باز هم عمیق‌تر که همه چیز تماشایی و چشم‌گیر (Spectacularisé) شده است. یعنی در تصاویر و نشانه‌ها و الگوهای قابل مصرف، برجسته، تحریک و سازمان‌دهی می‌شود.» (بودریار، ۱۹۷۰ ص ۳۰۸)

۱۱- «جامعه با تکراربخشیدن به ابژه‌ها قدرت انتخاب را ایجاد می‌کند و خطر انتخاب شخصی را برطرف می‌کند. از این جا روشن می‌شود که مفهوم «شخصی‌سازی» چیزی بیش از یک استدلال تبلیغاتی است. این مفهوم یک مفهوم ایدئولوژیک بنیادی جامعه‌ای است که

که در مورد هنرها و حرفه‌ها چنین است. چیزی را که پس از مطالعه‌ای مقدماتی باید انجام دهیم توسط عمل [پراتیک] می‌آموزیم. با عمارت ساختن است که معمار می‌شویم و با سیتار نواختن است که نوازنده سیتار می‌شویم. همین طور هم با انجام عمل عادلانه و درست است که عادل می‌شویم. دلیل آن همان روالی است که معمولاً در سینه شاهد آنیم: قانون‌گذاران با عادت دادن شهروندان به عمل فضیلت‌مندانه، شهروندان فضیلت‌مند تربیت می‌کنند.» (ارسطو، ۱۹۶۵: فصل یکم، ص ۴۶-۴۵)

۵- «فضیلت هر شهروند خوب باید فضیلتی فراخور سازمان و شکل مملکت خود باشد. پس اگر مملکت‌ها برچند گونه‌اند، آشکارا فضیلت شهروند خوب نمی‌تواند فضیلتی یگانه و مطلق باشد. از اینجا برمی‌آید که می‌توان یک شهروند خوب بود بی آنکه الزاماً فضیلت ویژه یک انسان خوب را داشت.» (ارسطو، ۱۳۴۹، کتاب سوم، ص ۱۰۸).

۷- بودریار در توصیف مانکن به عنوان معیار زیبایی در مد می‌نویسد:

«مانکن سرد و بی‌حال نیست، بلکه یک «تجرید» (abstraction) است... در حقیقت یک بدن نیست بلکه یک «صورت» (forme) است.» (بودریار، ۱۹۷۰ ص ۲۰۸)

۸- «اگر جامعه مصرف دیگر اسطوره تولید نمی‌کند، از آن روست که خودش اسطوره خودش است.» (ژان بودریار، ۱۹۷۰، ص ۳۱۱) و «در شیوه خاص مصرف، دیگر

نشان می‌دهد.

۱۳- ن. ک به

L'échange symbolique et la mort, p 20

۱۴- به معنای فردیتی مرکب از اجزای مختلف

و متضاد در مقابل هویت واحد فردی

15. Raesman

می‌خواهد با «شخصی کردن» ابروها و باورها،

اشخاص را بهتر در جامعه ادغام کند» (بودریار،

۱۹۶۸: ص ۱۹۷)

۱۲- باید به تفاوت میان «آزادی بیان»

(liberté d'expression) و «بیان آزاد»

(Libre expression) توجه داشت که یکی از

مواردی است که تفاوت «فرد» و «شخص» را



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی