

بررسی نقش «ماشین» بر تغییر معنای «مکان» در اتوپیاها

مدرن

سید سجاد شریعتی*

محمد رضا عرب بافرانی**

(نویسنده مسئول)

چکیده

اتوپیاها، نقشی اساسی در شکل دادن به تصاویر ذهنی بازیگران و ساخت آینده بشر دارند و شاید اندیشیدن به یک آینده مطلوب عمری به قدمت تاریخ بشر داشته باشد. با این حال پس از مور، دوران مدرن اتوپیانویسی با ویژگی‌های خاص خود آغاز گردید. یکی از مهم‌ترین تحولات اتوپیاها از زمان مور تاکنون تغییر در معنای «مکان» و بالتبع «زمان» در اتوپیاها است که به زعم این مقاله این تحول مهم تحت تأثیر نقش جدی «ماشین» روی داده است. به واقع به نظر می‌رسد ماشین توانسته تا حد زیادی پیکره درونی اتوپیا را در هم ریخته و شالوده مفاهیم بنیادین آن را تغییر دهد.

این مقاله در تلاش برای پاسخ به این پرسش است که نقش ماشین در تغییر مفهوم مکان اتوپیاها چقدر است و چیست؟ به منظور پاسخ به این سؤال و با ابتناء بر فهم هابز از ماشین، تاریخچه اتوپیاها پس از مور در قالب ادوار تاریخی بررسی و در نهایت به جمع‌بندی در خصوص نقش ماشین در هر دوره پرداخته شد. این خط سیر نشان می‌دهد که «نا-کجا» (اتوپیا) در حرکت تاریخی اتوپیانویسی پس از مور ابتدا به «نا-کی» (نا-زمان) و سپس به «بی-کجا (بی‌مکان) و بی-کی

* کارشناسی ارشد فلسفه غرب، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

** استادیار آینده پژوهی، دانشگاه جامع امام حسین علیه السلام، تهران، ایران.

(بی‌زمان) «یا اتوپیا‌های سایبری تبدیل می‌شود. نتیجه آن که اتوپیا از «یک شهر دور» یا «یک جامعه در آینده» بدل به ماشینی می‌شود که خودش زمان و مکان ندارد؛ اما به زمان و مکان جامعه آرمانی یا پادآرمانی بدل می‌شود.

واژگان کلیدی: اتوپیا، ماشین، سایبر، اتوپای سایبری، اتوپیانویسی مدرن، الهیات لویاتان، آینده‌پژوهی.



۱. مقدمه

اتوپیاها یکی از مهم‌ترین تخیلات بشری هستند. تخیلاتی آن‌چنان واقعی که نحوه هست‌شدن آینده بشریت (یا حداقل قسمتی از بشریت) را تعیین می‌کنند. آن‌ها به‌طور معمول جامعه‌ای آرمانی^۱ را به تصویر می‌کشند که در آن نظام اجتماعی^۲ هم‌راستا (یا قابل جمع‌شدن) با «خیر» و «غایت فردی انسانی» است (Graybosch, 1995: 167). در ضمن معرفی این جوامع آرمانی، اتوپیاها، معرفی‌ای از وضعیت اجتماعی معاصر اتوپیانویسان نیز هستند: به این بیان، آن‌ها صرفاً معرفی‌ای از یک جامعه خیالی شاعرانه نیستند، بلکه لازم است «نقشه راهی برای حال» نیز باشند (Levitas, 1993: 257). اتوپیاها نه از خلاء می‌آیند و نه به سمت خلاء حرکت می‌کنند بلکه آن‌ها با نشان دادن مسیر حرکت، از یک سو آشکارکننده نقطه‌های عزیمت هستند و از سوی دیگر، نویددهنده مقصدهای مهاجرت؛ در نتیجه «مطالعه اتوپیاها، جزئی ضروری از انسان‌شناسی فرهنگی یا تاریخ و یا جامعه‌شناسی فرهنگی است» (Levitas, 2000: 27).

اتوپیاهاى مدرن با وضع واژه «اتوپیا» به معنای «نا-کجا» توسط توماس مور آغاز می‌شود. مطالعه تاریخی اتوپیاهاى مدرن که این مقاله خود را بدان متعهد کرده است، نشان می‌دهد که پیوندی قابل ملاحظه میان اتوپیانویسی و ماشین وجود دارد. ماشین همواره مفهومی حاضر در اتوپیانویسی بوده است و در دوران معاصر تبدیل به یکی از محوری‌ترین عناصر اتوپیانویسی شده است. بدین عنوان هدف اصلی این نوشته بررسی اتوپیاهاى مدرن و سنجش تأثیر «ماشین» بر روی تغییر مفهوم اتوپیاست. علاوه بر این، باید به این مسئله نیز پرداخت که «تغییر مفهوم ماشین» چگونه بر اتوپیاها تأثیر می‌گذارد. در این مبحث، به طور خاص، بر مسئله «ماشین‌های سایبری» تأکید می‌کنیم که سرشتی متفاوت از ماشین‌های مکانیکی دارند. مراد ما از ماشین‌های سایبری آن دست از ماشین‌هایی هستند که بر محاسبات کامپیوتری و نه اندرکنش‌های فیزیکی بنا

شده‌اند.

از سوی دیگر، رابطه میان اتوپیاها (نا-کجاها) با «مکان» رابطه‌ای قابل ملاحظه است. اتوپیاها، از آن‌رو که «جامعه‌ای آرمانی» را به تصویر می‌کشند، همواره باید آن را «در-جایی» به تصویر بکشند. بنابراین «جا» در اتوپیاها یا «نا-کجاها» نقشی محوری را بازی می‌کند؛ به خصوص آن که در اتوپیاها سایبری، خلاف اتوپیاها اولیه مدرن، «جا» دیگر یک مکان مادی دورافتاده (آن سوی دریاها) نیست، بلکه به امری کاملاً «ساخته‌شده»، «برپاشده» و «ماشینی» بدل می‌شود. حال اگر مسئله، رابطه میان «ماشین» و «اتوپیاها» است، سؤال اصلی مقاله حاضر را چنین می‌توان صورت‌بندی کرد: ماشین در تغییر مفهوم مکان در اتوپیاها مدرن چه نقشی داشته است؟

جهت پاسخ به این سؤال محوری، در این مقاله چهار سؤال فرعی دیگر نیز طرح شده است: ابتدا این مسئله مطرح شده است که اتوپیای مدرن چیست و چه ویژگی‌هایی دارد؟ سپس پرسش از «ماشین مدرن» را پیش کشیده‌ایم و در ادامه، این سؤال مطرح می‌شود که چه زیردوره‌های تاریخی‌ای در عصر اتوپیانویسی مدرن قابل مشاهده است؟ و دست آخر پرسش از نحوه فهم زمان و مکان در دوره‌های اتوپیانویسی مدرن الزامی خواهد بود.

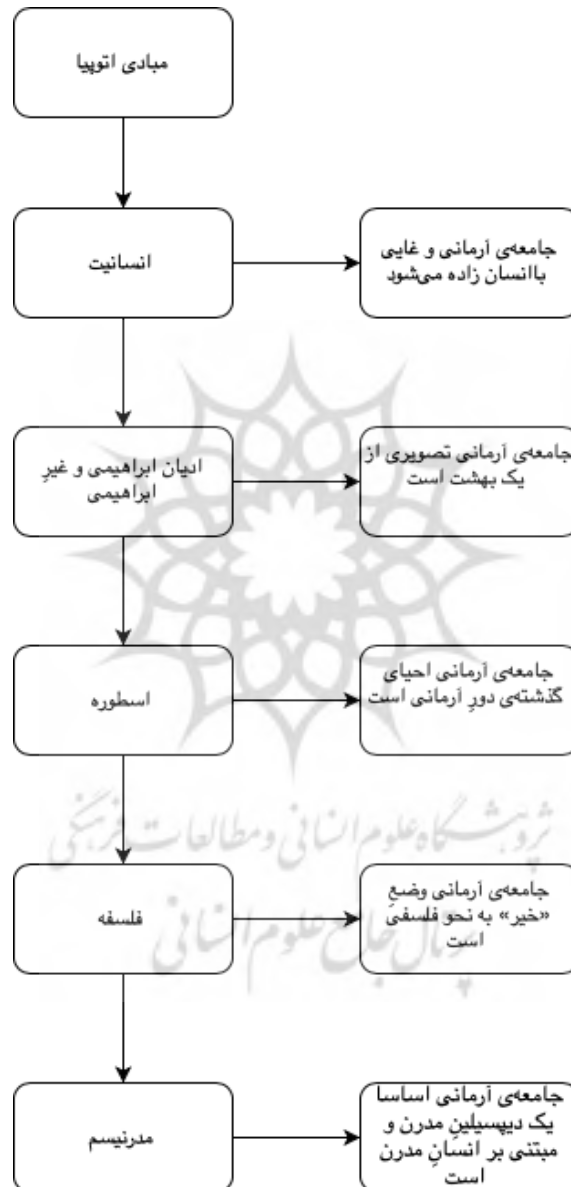
محققان و متفکران به پرسش‌های بالا بی‌توجه نبوده‌اند. برخی از آن‌ها به تبع از مارکس و گزاره مشهور «نابودی مکان از خلال زمان»، این گذار تاریخی از مکان طبیعی به مکان ساخته‌شده را حاصل «سرمایه» می‌دانند (Gorz, 1999: 115) و برخی دیگر بر مسئله «جهانی‌سازی سرمایه» تأکید می‌کنند: به نحوی که سرمایه بتواند «به‌طور هم‌زمان» بر «تمام مکان» حکم‌فرمایی کند (Harvey, 2000). برخی دیگر با مبنا قراردادن تجربه انسانی، تمایز «مکان طبیعی» با «مکان سایبری» را تنها یک تمایز دیسکورسیو و مبتنی بر سنت‌های انسانی می‌دانند و بر این باورند که می‌توان «مکان

سایبری» و «مکان واقعی [طبیعی]» را در مقام یک کل مفهومی واحد و بر اساس «تجربه انسانی» بازتعریف نمود (Mitra & Schwartz, 2001). در این نگاه، مکان طبیعی و سایبری هر دو مکان هستند، زیرا انسان آن دو را «مکانی» تجربه می‌کند و هر دو به یک اندازه «واقعی» هستند (Cowan, 2005: 262). در تحلیل‌های دیگر، بنیاد این تغییر مفهوم از مکان را در «والامقامی رنسانسی علم» می‌بینیم؛ جایی که اتوپیاها «آسمانی-بهشتی اورشلیمی» جای خودشان را به «رستگاری کیهانی علمی» می‌دهند و اتوپیاها بر اساس «تصویر علم» ساخته می‌شوند (Nowotny, 1984: 7): در قرن بیستم «کپی کردن تبدیل به یکی از کلید واژه‌های راهبر تخیل علمی اتوپایی شد ... اتوپیا دیگر نمی‌توانست در دریا یا نا-کجا باشد، هم‌چنین نمی‌توانست صرفاً در یک آینده نامعین پروجکت شود؛ برعکس: دانشمندان به سمت قراردادن اتوپیا در یک مکان و زمان علمی حرکت کردند» (Nowotny, 1984: 13). از سوی دیگر، برخی حرکت به سمت «نا-کجای سایبری» را نوعی قیام علیه «مکان علمی شده مدرن» می‌دانند: «اتوپیا فقط زمانی یوتوپایی خواهد بود که نوعی مکان مندی دیگر داشته باشد، مکان مندی‌ای که در ضمن ارتباطش با دیگر مکان مندی‌ها، حال و گذشته، واقعی و مجازی، این‌جا و آن‌جا تعریف می‌شود - مکان مندی‌ای که برای هر فضای قلمروبندی شده (در معنای مدرن)، یک دیگری محسوب می‌شود» (Mittag, 2009: 270).

همان‌طور که مشخص است، همه پاسخ‌های بالا مسئله انتقال مفهوم «مکان طبیعی» به «مکان سایبری» را در یک قلمروی بزرگ‌تر مورد مذاقه قرار داده‌اند. برخی آن را به فرآیندهای سرمایه، برخی به ساختار آگاهی انسانی، برخی به نظام علم در قرون اخیر و برخی دیگر در مقام مقاومتی پست‌مدرنیستی در مقابل ساختارهای مدرنیسم تعبیر کرده‌اند. مقاله حاضر با محور قرار دادن نقش تاریخی مفهوم ماشینی در تغییر معنای مکان است که به مسئله رابطه مکان و اتوپیاها پاسخ می‌دهد.

۲. تبیین مسئله مکان در اتوپیانویسی مدرن

بر سر نقطه آغاز اتوپیاها میان محققان اتفاق نظر اندکی وجود دارد. برخی با بازگرداندن تاریخ اتوپیاها به تاریخ انسانیت، بر این عقیده‌اند که با پا گذاشتن انسان بر روی زمین آرمان جامعه غایی نیز زاده شد؛ بنا بر این نگاه، بشریت دو تاریخ دارد: تاریخی که گذشته و به وقوع پیوسته و تاریخی که در گذشته انسانیت برای آینده او تصور شده است (Mumford, 1922: 12). برخی از محققان اولین نشانه‌های اتوپیا را در بشارت‌های پیامبران ابراهیمی و غیر ابراهیمی می‌بینند (Hertzler, 1922: 99; Laidler, 1969: 3) و برخی دیگر ریشه اتوپیاها را در داستان‌ها و اسطوره‌های فولک پیشافلسفی و پیشاتئوریک (مانند نوشته‌های هیپوداموس^۲) قلمداد می‌کنند (Dawson, 1992: 5). بسیاری از محققان آغاز اتوپیانویسی تئوریک را به افلاطون و دو کتاب «جمهوری» و «قوانین» باز می‌گردانند (McQuarie, 1980: 242; Weingart, 1984: 175) و در مقابل، عده‌ای دیگر از محققان بر این عقیده‌اند که اتوپیا و اتوپیانویسی تئوریک، دیسپلینی مدرن است که تنها با کتاب اتوپیای سر توماس مور^۳ آغاز می‌شود (Vieira, 2010: 6).



باری، چه اتوپیانویسی را به مور نسبت دهیم و چه آن که آن را به پیشینه‌ای بسیار دورتر بازگردانیم، خودِ واژه اتوپیا را سر توماس مور در کتاب مشهور اتوپیا (۱۵۱۶) خلق کرد. این واژه (Utopia) متشکل از دو واژه یونانی 'ou («نه»، «نا»/ اادات نفی) و τόπος («مکان» یا «جا») است که به صورت ju: 'toʊpiə یا «یوتوپیا» تلفظ می‌شود و بهترین معادل آن را می‌توان «نا-کجا» دانست. با این حال توماس مور در چاپ ۱۵۱۸ کتاب اتوپیا توسط نشر اراسموس و در قطعه‌ای با عنوان «اشعار اتوپیا» تذکر می‌دهد که شاید به جای ترکیب یونایی بالا، بهتر می‌بود که از ترکیب εὖ («خوب» یا «رستگار») و τόπος استفاده شود (More, 1999: 48) که در آن صورت واژه Eutopia به معنای «خوب-جا» ساخته می‌شود؛ معنایی که به‌طور معمول از واژه اتوپیا به ذهن متبادر می‌شود و معادل ترجمه فارسی «آرمان‌شهر»^۵ است. بنابراین ما در فاصله دو ساله چاپ اول و چاپ اراسموس کتاب اتوپیا، یک شکاف قابل توجه در واژه Utopia را می‌بینیم؛ شکافی که با وجود تذکر و رای‌زنی محققان، هنوز به‌طور کامل مورد بررسی قرار نگرفته است: نا-کجا یا خوب-جا؟

پس از توماس مور جریان بسیار گسترده‌ای از اتوپیانویسی در اروپای رنسانس و پس از رنسانس آغاز شد. ادیبان و متفکران گوناگونی با پیشینه‌های فکری و تاریخی متفاوت، جوامع آرمانی خودشان را در آثار خودشان مطرح کردند و اتوپیا تبدیل به یکی از مهم‌ترین دیس‌یپلین‌های آینده‌نگری شد. کاوش اتوپیا‌های مختلف تا پایان قرن بیستم انواع متکثری از آن‌ها را نشان می‌دهد: اتوپیا‌های سایبری-تکنولوژیک، «اتوپیا‌های اولیه و نوستالوژیک، اتوپیا‌های فردانی سانتی‌مانتال، اتوپیا‌های سفر دریایی، اتوپیا‌های طنزنامه‌ای، آنتی‌اتوپیاها، اتوپیا‌های پورنوگرافیک (سوماتوپیاها)^۶، اتوپیا‌های فمینیستی، میکرو-اتوپیاها و داستان‌های فلسفی اتوپیایی» (Pohl, 2010: 51).

در میان تمام اتوپیا‌های بالا، اتوپیا‌های سایبری-تکنولوژیک بیش از دیگر انواع اتوپیاها در نسبت با مسئله «نا-کجا» قابل توجه است. با نوشته شدن رمان نورومنسر

(۱۹۸۶) اثر ویلیام گیسون مسئله «مکان اتوپیا» در نسبت با یک «فضای ساخته شده» (یا به عبارت دیگر «فضای مجازی») مطرح می شود. اگر اتوپیای توماس مور اولین جرقه معرفتی «نا-کجا» بود، فهم گیسون از «فضای سایبری» در «شکل دادن، تثبیت و تطبیق فرهنگ مفهوم فضای مجازی»^۸ تأثیر به سزایی داشت (Hartmann, 2009: 277) و می توان آن را آخرین نوع «نا-کجا» دانست. توضیح آن که فهم توماس مور (و حتی افلاطون) از «مکان اتوپیا» یا همان «نا-کجا» چیزی «زمینی» و «طبیعی» بود. یوتوپیاهاى آن ها غایت انسانی را در زمینی هر چند دور دست اما قابل دسترس و مادی عرضه می کردند که از همان اصول طبیعت آشنای اتوپیانویس تبعیت می کرد. در مقابل، اتوپیاهاى سایبری-تکنولوژیک، بر این مسئله تأکید می کنند که پیش از برپاساختن «نظام آرمانی اجتماعی» یا حتی برپاشدن «نظام پادآرمانی اجتماعی»، باید «زمین» یا «مکان آن ها» را ساخت یا ساخته شود؛ به نحوی که در آن هر مکانی «هرجا» باشد و بتواند با باقی جاها تعوض شود و در آن، نا-کجا «جهانی ماده زدایی شده و مرکز زدایی شده» باشد (Gorz, 1999: 113).

جهت تحلیل نسبت تاریخی اتوپیاهاى مدرن و مکان (که در دو قطب طولانی از توماس مور تا گیسون قابل مشاهده است)، ابتدا مسئله «نظم اجتماعی» در اندیشه سیاسی مدرن (با عنایت به هابز) مورد بررسی قرار خواهد گرفت و نشان داده خواهد شد که مفهوم مرکزی برای پژوهش در رابطه اتوپیاها، مفهوم «ماشین» است. سپس نشان داده خواهد شد که اتوپیاهاى مدرن به تعبیت از این مفهوم مرکزی، همواره به سمت ساخت «اتوپیاهاى ماشینی» حرکت کرده اند.

۳. مدرنیته: ماشین، لویاتان و خدای فناپذیر

در طول تاریخ اندیشه تمایز میان اتوپیا با فلسفه اجتماعی [یا سیاسی] همواره معتبر شمرده شده است (Sarakinsky, 1993: 111)؛ اما رابطه میان این دو همواره رابطه مبهمی باقی مانده است. برخی (۱) بر این عقیده اند که دلایل مستحکمی وجود دارد که

به واسطه آن‌ها بتوان رابطه وثیقی را میان این دو دیسپلین اندیشه سیاسی برقرار کرد و حتی آن‌ها را یگانه شمرد (Lassman, 2003; Sarakinsky, 1993) و در مقابل، برخی دیگر (۲) بنیاد اتوپیانویسی را بر شاکله‌های فلسفی استوار می‌کنند و بیان می‌کنند که بدون روشن‌شدن معانی اصول فلسفی‌ای چون «انسان»، «جامعه»، «آزادی»، «عدالت»، «برابری» و ...، حتی خیال‌ورزی اتوپیایی نیز ممکن نیست (Featherstone, 2017)، به‌خصوص فصل دوم کتاب با عنوان «ریشه‌های اتوپیای سرمایه‌داری». در مقابل نگاه اخیر نیز برخی بر این عقیده‌اند که (۳) پرداخت «علمی-تخیلی» (که شامل اتوپیا نیز می‌شود) به مسائل فلسفی‌ای چون «انسان»، «جامعه» و ... اساساً یک پرداخت «غیر-فلسفی» است و نمی‌توان مسائل بالا را صرفاً به حیطة ناب فلسفی فروکاست (Laruelle, 2016: 3-8). مقاله حاضر تأییدی بر نگاه دوم است و بیان می‌دارد که ظهور انگاره ماشین و دولت در اوان فلسفه مدرن (توسط هابز) بنیادهای اندیشگانه اتوپیانویسان به جامعه آرمانی را تعیین و جهت‌دهی کرده است. در بخش حاضر بیان خواهد شد که چگونه مفهوم «خیر» (اجتماعی و فردی) کمی پیش از هابز معنای قدیمی خودش را از دست می‌دهد و چگونه با تغییر این معنا، آرمان «جامعه ماشینی» زاده می‌شود.

لئو اشتراوس در مقاله «سه موج مدرنیته» اولین موج مدرنیته را به ماکیاولی نسبت می‌دهد و بر این امر حکم می‌دهد که این موج در هابز به کمال خودش رسید (اشتراوس، ۱۳۹۶: ۲۹۰). بنا بر نگاه وی، «ماکیاولی کل سنت فلسفی و الاهیاتی را رد می‌کرد. ما می‌توانیم استدلال او را این‌گونه بیان کنیم: [...] فضیلت نباید به مثابه چیزی فهم شود که کشور^۱ به خاطر آن وجود دارد، بلکه فضیلت انحصاراً به خاطر کشور وجود دارد؛ زندگی سیاسی حقیقی تابع اخلاق نیست؛ اخلاق بیرون از جامعه سیاسی ممکن نیست؛ اخلاق جامعه سیاسی را پیش‌فرض می‌گیرد؛ جامعه سیاسی را نمی‌توان با قراردادن در محدوده اخلاق مستقر و حفظ کرد، به این دلیل ساده که معلول یا مشروط نمی‌توانند بر

علت یا شرط مقدم باشند» (اشتراوس، ۱۳۹۶: ۲۹۳، با کمی تغییر در ترجمه). اشتراوس هم در مقاله مذکور (اشتراوس، ۱۳۹۶: ۲۹۵) و هم در اثری که به نحو مجزا به هابز اختصاص داده شده است (Strauss, 1963: 6-29). هابز را اولین کسی می‌داند که پروژه ماکیاولی را در غایت خودش به سرانجام می‌رساند. هابز دو بنیاد مدرنیسم را در آثار خودش تقویم می‌کند: اول) به تأخیر انداختن تأسیس نظام اخلاقیات^{۱۰} به مرحله‌ای پسین از تأسیس نظام سیاسی (Strauss, 1963: 22) و دوم) تقویم جامعه سیاسی به عنوان مصنوعی انسانی که علیه طبیعت (وضع آشوب طبیعی) برپامی‌شود (اشتراوس، ۱۳۹۶: ۲۹۴)؛ یعنی لویاتان.

واژه لویاتان^{۱۱} تنها سه مرتبه در کتاب لویاتان هابز (چاپ اول: ۱۶۶۸) به کار رفته است و در هر مرتبه یک تصویر از لویاتان را به ما عرضه می‌کند (اشمیت، ۱۳۹۵: ۶۶): اول) «آن لویاتان عظیمی که توسط صنعت [انسانی] ساخته شده است، کشور یا دولت (در لاتین: Civitas) خوانده می‌شود که صرفاً انسانی مصنوعی است [...] و در آن حاکمیت روحی مصنوعی است که حیات و حرکت را به کل بدن عطا می‌دارد» (هابز، ۱۳۹۶: ۷۱، همراه با تغییر در ترجمه، تأکید از من است؛ Hobbes, 1996: 7). دوم) «زمانی که [توافق اشخاص برای واگذاری حق به حاکم] محقق شود، جماعتی که بدین شیوه در یک شخص وحدت می‌یابند دولت و یا به لاتین Civitas خوانده می‌شود و این [توافق] به معنای زایش آن لویاتان عظیم، یا به زبانی محترمانه‌تر، آن خدای فانی است؛ خدایی که ما در سایه خدای غیرفانی، صلح و امنیت خویش را مدیون او هستیم» (هابز، ۱۳۹۶: ۱۹۲، همراه با تغییر در ترجمه؛ Hobbes, 1996: 114). سوم) «تا بدین جا من ماهیت انسان (یعنی همویی که غرور و شورهایش وی را مجبور می‌کند که خود را مطیع حکومت سازد) را همراه با قدرت عظیم حاکمش بررسی کرده‌ام؛ همان حاکمی که او را با لویاتان مقایسه کردم و این قیاس را هم از دو آیه آخر فصل چهل و یک کتاب ایوب [عهد عتیق] اخذ کرده‌ام؛ جایی که پس از بیان قدرت عظیم لویاتان، خدا وی را شاه متکبران می‌خولند و می‌گوید: «چیزی بر روی زمین نیست که با او قابل

قیاس باشد؛ وی چنان خلق شده که دچار ترس نشود. [...]». اما چون او (چونان باقی مخلوقات زمینی) موجودی فانی است و موضوع زوال واقع می‌شود و از آن روی که آن چه وی باید از او بترسد (نه بر روی زمین) بلکه در آسمان است و او باید از قوانینش [خدای غیرفانی] تبعیت کند، پس لازم است که من در فصول آینده از مریضی‌های لویاتان، علل فناپذیری‌اش و همچنین از قوانین طبیعی که وی مجبور به تبعیت از آنهاست، سخن بگویم» (هابز، ۱۳۹۶: ۲۹۱، همراه با تغییر در ترجمه؛ Hobbes, 1996: 212).

تصاویری که هابز از لویاتان عرضه می‌کند (ماشین مصنوعی عظیم، خدای میرا و موجود تبعیت‌کننده از قوانین طبیعی) به خوبی با ادعایی که اشتراوس در باب مدرنیسم می‌کند، هم‌خوان هستند. برای هابز وضع طبیعی یا وضع پیشامدنی، وضع پیشا اخلاقی نیز هست. وضعیت غیر مدنی به عنوان یک وضعیت دشمنی نگریسته می‌شود و راه حل تنها در این است که آدمی بتواند با «اختراع انسانی عظیم‌الجثه» بر این طبیعت وحشی چیره شود. «هر چیز خوبی مرهون کار انسانی است و نه هدیه طبیعت: طبیعت فقط مواد تقریباً بی‌ارزش را فراهم می‌کند» (اشتراوس، ۱۳۹۶: ۲۹۴). هابز در تصویر سومی که از لویاتان می‌سازد، پا را از این نیز فراتر می‌گذارد و علت مرگ یا فانی‌بودن لویاتان را نیز قوانین طبیعی می‌داند. می‌دانیم که نزد هابز بزرگ‌ترین، اولین و عالی‌ترین شر برای انسان «مرگ» است (Strauss, 1963: 16) و بزرگ‌ترین شر دولت نیز فروپاشی اوست. خیر لویاتان (که عامل ایجاد شدن هر نوع خیری است)، علی‌الأصل، بر سر این است که همواره باشد و هیچ‌گاه از بین نرود و مهم‌ترین عامل بازدارنده چنین خیری، قوانین طبیعی هستند. حال اگر سه تصویری که هابز در کتاب لویاتان از نظام مدرن سیاسی عرضه می‌کند را در کنار دو بنیاد مدرنی که اشتراوس عرضه می‌کند، قرار دهیم، درک خواهیم کرد که چگونه بسیاری از اتویپاهای پساهازی در حال ارائه «تصویری از لویاتان» (آن ماشین عظیم) هستند. این مهم در بخش‌های بعدی پی گرفته خواهد شد.

۴. نسل اول اتوپییای ماشینی: آتلانتیس نو و ایده پیشرفت

ریشه‌های اتوپییای ماشینی به شصت سال پیش از انتشار کتاب لویاتان و به کتاب «آتلانتیس نو» (۱۶۲۷) نوشته فرانسویس بیکن بازمی‌گردد. هر چند بیکن در خود کتاب آتلانتیس نو به ما شمایی از سه ویژگی اتوپییای ماشینی نمی‌دهد، اما می‌توان با کنار هم گذاشتن عقاید مختلف او در باب نسبت انسان، طبیعت و جامعه، این اتوپیا را بازسازی کرد. بیکن غلیت اتوپییای خودش را چنین توصیف می‌کند: «غایت [...] ما، [اول] دانش علل و حرکات مخفی چیزهاست و [سپس] بسط مرزهای حکومت انسانی است؛ تا جایی که انسان بتواند بر همه چیزهای ممکن تأثیر بگذارد» (Bacon, 2009: 51). برای بیکن نیز، مانند هابز، حکومت نه ودیعه‌ای الهی بلکه امری کاملاً انسانی و پیشادینی است. انسان‌ها آتلانتیس نو را بنا کرده‌اند و حتی اگر دین دار هم باشند، پس از این تأسیس و پس از آشنایی با مسیحیت، مؤمن شده‌اند. از سوی دیگر، بیکن در ارغنون نو و در یکی از معروف‌ترین گزین‌گویی‌های خود دانش را مساوی با قدرت معرفی می‌کند (Bacon, 2000, Book I:III: 33). ماشینی که بیکن برای ما عرضه می‌کند، با تولید و مصرف هرچه بیشتر دانش، قدرت‌مندتر می‌شود و بیش از پیش به یک خدای میرا بدل می‌شود. اتوپییای ماشینی بیکن، یک سازمان بزرگ تولید علم و بازتولید آن است (Laidler, 1969: 33). دست آخر می‌توان در متون بیکن مسئله دشمنی با طبیعت را نیز یافت؛ جایی که او چنین می‌گوید: «بشریت باید حق فرمان‌روایی و تسخیرش را بر طبیعت دوباره به دست آورد؛ حقی که به واسطه عطیه الهی [تنها] به او تعلق دارد» (Bacon, 2000, Book I: CXXIX: 101). هدف اتوپییای ماشینی بیکن، مانند هر اتوپییای ماشینی دیگر، بنیادگذاری «خوب و بد» و «منازعه با طبیعت» است.

پس از آتلانتیس نو، تا مدت‌ها اتوپییای ماشینی قابل توجهی ظهور نمی‌کند و همان‌طور که مامفورد تذکر می‌دهد (Mumford, 1922: 113)، شکافی قابل توجه

میان اتوپیا‌های قرن هفدهم و نوزدهم میلادی وجود دارد. در اواخر قرن هجدهم و به طور قطعی در قرن نوزدهم است که اتوپیای ماشینی خودش را به کامل‌ترین نحو تثبیت می‌کند.

یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های اتوپیا‌های این دوره، انتقال اتوپیا از «نا-کجا» به «نا-کی» (آینده) است که اولین بار در کتاب «خاطرات سال دو هزار و پانصد»^{۱۳} اثر لوییس سباستین مرسیه^{۱۳} (چاپ اول: ۱۷۷۱) نمایان می‌شود (Fitting, 2010: 138). در حالی که اتوپیا‌های پیش از این دوره، به‌طور معمول، شهر آرمانی خود را در «همان زمان» و در «مکان دیگری» به تصویر می‌کشند، در این دوره اتوپیاها در «زمان دیگر» و «همان مکان» روایت می‌شوند (Horkheimer, 1995: 367; Levitas, 1993: 258). لویتاس علت این انتقال را «ایده پیشرفت»^{۱۴} می‌داند و بیان می‌کند که اساساً قرار دادن اتوپیاها در آینده به معنای «قابل دسترس شدن آن‌ها» و یا «قابل ساخت بودن آن‌ها» است (Levitas, 1993: 258). یک نا-کجا همواره نا-کجا و در قلمروی خیال شاعرانه باقی می‌ماند؛ اما یک نا-کی، از آن رو که انسان می‌تواند به سمتش حرکت کند و آن را بسازد، می‌تواند بر اساس تلاش وی محقق گردیده و بدل به یک «یک-کجا» شود. مسئله اتوپیا‌های ماشینی (و دیگر اتوپیاها) در این دوره مانند سوالی است که هاروی مطرح می‌کند: «یک اتوپیا چگونه در آینده مکانی را اشغال می‌کند؟» (Harvey, 2000: 176) یا در تعبیری مناسب این بحث: چگونه اتوپیا‌های ماشینی در آینده بر روی زمین قدم خواهند گذاشت؟

۵. نسل دوم اتوپیای ماشینی: تصویر ماشین، مکانیزم اجتماعی و خدای فناپذیر

از میان خیل عظیم اتوپیاها و اتوپیانویس‌های ماشینی در قرن نوزده، بیست و بیست و یک، این نوشته به بررسی آثار دو اتوپیانویس شهیر، یعنی شارل فوریه^{۱۵} و ادوارد

بلامی^{۱۶} خواهد پرداخت. بررسی آثار این دو اتوپیانویس کمک خواهند کرد که درک جامعی از مفهوم «تصویر ماشین» حاصل شود.

تصویر ماشین از آن دست اتوپیاهای ماشینی‌ای حکایت می‌کند که در آن‌ها «ساز و کار ماشین» بر روی «نظام اجتماعی» پیاده‌سازی شده است. این پیاده‌سازی به دو نحو رخ می‌دهد: اول) اتوپیا در مقام یک ماشین غیر تکنولوژیک: در این دسته از اتوپیاهای اتوپیا مانند «یک ماشین» عمل می‌کند اما خودش لزوماً بهره‌آفرین خاص یا قابل ملاحظه‌ای از تکنولوژی نبوده است. این دسته از اتوپیاهای همان روایت هابز از لویاتان وفادار می‌مانند؛ چه این که هر چند در هابز دولت به یک ماشین غول‌آسا تعبیر می‌شود؛ اما این تعبیر فقط در مقام تشبیه و نوعی الگو باقی می‌ماند و خود تکنولوژی‌ها و ماشین‌ها در روابط داخلی این مصنوع، نقشی ندارند. دوم) اتوپیاهای تکنولوژیک: این دسته، به خصوص با الگو قرار دادن نظام صنعتی و سرمایه‌داری، تکنولوژی را در تار و پود نظام اجتماعی قرار می‌دهند به نحوی که زندگی انسانی از ماشین‌های تکنولوژیک جدانشدنی باشند.

اتوپیایی که فوریه در آثار خودش آن را عرضه می‌کند، از نوع اول محسوب می‌شود. او یکی از متفکران پس از انقلاب کبیر فرانسه محسوب می‌شود و به تبع از نیوتون تلاش می‌کند که نگاه علمی را بر اتوپیانویسی حاکم کند. برای او، بنیاد اتوپیا بر شورهای انسانی قرار داشت و روابط این شورها، به نوعی، ادامه قانون‌های فیزیکی نیوتون محسوب می‌شدند: «در نسبت با علوم جدید، من به سرعت دریافتم که قوانین کشندگی^{۱۷} شورمند در تمام جوانب خودشان با قوانین کشندگی مادی‌ای که توسط نیوتون و لایب‌نیتس توضیح داده شده است، هم‌خوان هستند و این که یک سیستم واحد حرکت برای جهان مادی و روحانی وجود دارد» (Fourier, 1996: 16). بنا بر نگاه فوریه، شورهای انسانی را می‌توان به نحو علمی شناخت و اگر این شناخت کامل باشد، می‌توان بر اساس آن جامعه آرمانی‌ای را تدوین کرد. این جامعه آرمانی که او آن را «انجمن

کشنده طبیعی^{۱۸}» می‌خواند (Fourier, 1996: 11)، بنا بر یک ایده مرکزی مشخص شکل می‌گیرد: «فهم، کنترل و هدایتِ شورهای انسانی». در واقع همان‌طور که دانشمندان علوم طبیعی قوانین حاکم بر طبیعت را می‌شناسند و با بهره از این قوانین و تولید تکنولوژی‌های مختلف «زمینه‌ها و بسترهای این حرکات» را برای اهداف خود تغییر می‌دهند، فوریه تلاش می‌کند که به جای تغییر طبیعت انسانی، با شناخت قوانین حاکم بر شورهای انسان و تولید تکنولوژی اجتماعی، زمینه‌ها و بسترهای حرکت این طبیعت را تغییر دهد؛ تلاشی که ما را بلافاصله به یاد هابز می‌اندازد. تبیین خود فوریه کاملاً روشن است: «ادعای من به هیچ وجه این نیست که نظم جدید [ماهیت] شورها را تغییر می‌دهد؛ نه خدا و نه انسان نمی‌توانند چنین کاری انجام دهند. با این حال این امکان وجود دارد که ما زمینه شورها را بدون ایجاد تغییر در طبیعت آنها تغییر دهیم. به طور مثال، ممکن است که مردی بی‌پول، از ایده ازدواج متنفر باشد. اما اگر به او پیشنهاد زنی داده شود که به جای چهار درآمد ۱۰۰ هزار لیره‌ای دارد، مرد مشتاقانه راضی به وصلت می‌شود [..] تنها تغییر در این است که زمینه شور حاکم بر او (یعنی عشق به ثروت) تغییر کرده است و همان شور، مسیر جدیدی به خودش گرفته است» (Fourier, 1996: 11). البته تحلیل‌های پیچیده و نظام موشکافی‌شده فوریه برای هدایت و کنترل شورها را به هیچ عنوان نباید مانند مثال ساده «درآمد به جای چهار» فهمید. مشخصاً فوریه آگاه است که همه اقسام شورها را نمی‌توان به همین سادگی هدایت کرد و او به این مسئله التفات دارد که نیازمند یک نظام اجتماعی پیچیده برای هدایت و کنترل همه شورهاست و تا پایان عمر تلاش می‌کند که نواقص مختلف این نظام پیچیده را رفع کند.

جامعه فوریه با هر سه ویژگی اتوییایی ماشینی هم‌خوان است: اول) بر پایه قوانین بنیادین شورهای انسانی، در مقام یک تکنولوژی، بنا شده است و بناست تا با استفاده از این قوانین، انسان‌ها را به سمت اهداف عالی‌تر هدایت کند. دوم) در زمین کسی

قدرت‌مندتر از این جامعه نیست. نظام اجتماعی فوریه را می‌توان به یک ماشین عظیم تشبیه کرد که نفت یا بنزین جاری در آن «قدرت حرکت شورها» در سطح جامعه است. فوریه با دقت بسیار مکانیزم انتقال شورها از یک اجتماع کوچک به یک اجتماع کوچک دیگر را بر اساس مبانی «سری‌سازی» و ریاضیاتی ارائه می‌دهد (Fourier, 1996: 33-105)، تا در نهایت هارمونی‌ای بر کل نظام اجتماعی حاکم شود که هیچ چیزی در روی زمین، نتواند به آن خدشه وارد کند. سوم) فوریه در یادداشتی، طبیعت را واجد سه اصل ازلی، غیر مخلوق و فناپذیر می‌داند: «۱. خدا یا اصل محرک، فعال و روح؛ ۲. ماده یا اصل محرک و منفعل؛ ۳. عدالت یا ریاضیات: اصل حاکم بر حرکت» و در همان یادداشت چهار نوع حرکت را به رسمیت می‌شناسد: «حرکت ماده، حرکت ارگان، حرکت حیوان [بدن] و حرکت اجتماعی» (Fourier, 1996: 37). روابط میان اصول و حرکت‌ها روشن می‌کند که فوریه برای توجیه زوال جامعه مفروض خودش، «خود جامعه مفروض» را «طبیعی» در نظر می‌گیرد. به طور قطع این زاویه دید با نگاه روشنگری، علم مدرن و همچنین ایده «نا-کی» یا «پیشرفت» هم‌خوان است: اگر چیزی ساخته شده (حرکت اجتماعی) زوال می‌پذیرد پس «طبیعی» (بنا بر علم مدرن) نیست، زیرا تضمین دوام چنین حرکتی بر عهده اصل اول یا «خدا» است. اگر قوانین تضمین‌شده و تحمیل‌شده خدا در جامعه آرمانی فوریه با دقت یک ماشین کوک‌شده اجرا نشوند، هر آن امکان مرگ این جامعه فراهم خواهد آمد. پس آن چیزی که این جامعه، مانند هر اتوپیای ماشینی دیگر، باید از آن بترسد باز هم خود قوانین طبیعت [الهی] است.

در اتوپیای فوریه، تکنولوژی به نحو متجسد، جایگاه خاصی را اشغال نمی‌کند. فوریه بیش از آن که به خود ماشین علاقه داشته باشد، به نظام کنترل و تولید ماشینی علاقه داشت؛ اما اتوپیانویس آمریکایی، ادوارد بلامی در کتاب «نگریستن به گذشته»^۹؛ ۲۰۰۰-۱۸۸۷» (چاپ اول: ۱۸۸۸) که یکی از مهم‌ترین اتوپیا‌های قرن نوزدهم است، آن تصویری از ماشین را که در این مقاله با عنوان «اتوپیا‌های تکنولوژیک» شناخته می‌شود، به‌تمامه ارائه می‌کند. خلاف فوریه که آبخورش سنت فکری-فلسفی روشنگری بود،

بلامی تنها یک ژورنالیست و فعال سیاسی بود. کتاب او از همان زمان نگارشش مورد توجه بسیاری قرار گرفت و «تنها در طول ده سال پیش از یک میلیون نسخه از آن فروخته شد و به دو جین زبان ترجمه شد» (Laidler, 1969: 114). جهانی که بلامی از سال ۲۰۰۰ تصویر می‌کند چنین است: «شهری زیبا، بدون سیاست‌مدار، بدون فساد، بدون فقیر و غنی؛ اما شهری در صلح و مکنّت: فرصت‌های برابر برای همه وجود دارد که بر اساس توسعه یک سیستم تعاونی تولید و توزیع فراهم شده و در تمام ساحات یک زندگی صنعتی گسترده شده است» (Laidler, 1969: 115). خود بلامی این سیستم را چنین توصیف می‌کند: «هر کسی جزئی از سیستم است و جایگاه و کارکردی متمایز از دیگران را اشغال کرده است» (Bellamy, 2007: 104). چنین سیستمی واقعی‌سازی «آینده صنعتی» است (McQuarie, 1980: 246) که در آن ملت تبدیل به تنها کمپانی تولیدکننده می‌شود، تنها کارفرما، تنها کارگر و تنها انحصارکننده (Bellamy, 2007: 33-37).

در پیوست ویرایش دوم کتاب، بلامی به خوبی انگیزه صنعتی-ملی خودش را نشان می‌دهد: «نگریستن به گذشته [...] بر آن است که در هم‌آوایی با اصل فرگشت، به عنوان پیش‌بینی مرحله بعدی تکامل انسانی عمل می‌کند: توسعه صنعتی و اجتماعی انسانیت؛ به خصوص در این کشور [ایالات متحده]» (Bellamy, 2007: 195). برای بلامی یوتوپیا از دل ویرانه تکنولوژی و به وسیله خود تکنولوژی برمی‌خیزد: «تکنولوژی هم علت اصلی و هم راه حل اصلی تمام مسائلی است که بلامی در خلال کتاب مطرح می‌کند» (Segal, 1988: 91). قابل تصور خواهد بود که بلامی علاقه شدیدی به تکنولوژی‌های صنعتی داشته باشد و بنیاد تمام تقسیمات جامعه یوتوپایی خودش را بر سازوکار کارخانه‌ها قرار دهد: «تمام زمین صنعت تولید و ساخت به ده دپارتمان بزرگ تقسیم شده است که هر کدام از این دپارتمان‌ها نماینده یک گروه متحد صنایع هستند. هر صنعت خاص [...] توسط یک دفترخانه تابع نمایندگی می‌شود. این دفترخانه‌ها واجد

اسناد کامل کارخانه، نیروهای تحت کنترل، تولید فعلی و ابزارهای افزایش تولید هستند» (Bellamy, 2007: 104). این دیپارتمان‌های بزرگ صنعتی در کنار هم چیزی را می‌سازند که بلامی مکرراً در کتاب با عنوان «ارتش صنعتی» از آن یاد می‌کند: «رؤسای این تقسیمات بزرگ ده‌گانه ارتش صنعتی می‌توانند با فرماندهان نیروهای ارتش [در زمان گذشته] مقایسه شوند. [...] مافوق این ده افسر ارشد، ژنرال فرمانده قرار دارد که با آن ده افسر، شورایی را تشکیل می‌دهد؛ این شخص رئیس‌جمهور ایالات متحده است» (Bellamy, 2007: 110). کشوری که بلامی می‌سازد یک کارخانه بزرگ، تولیدگر و نظامی تسخیرکننده است؛ البته این بار به جای تسخیر زمین، تسخیر آینده به واسطه تولید: یک لویاتان صنعتی.

یوتوپای بلامی نیز هم‌خوان با سه ویژگی اتوپاهای ماشینی است. خودش یک تکنولوژی است که توسط انسان‌ها ساخته شده است و بر اساس قواعد از پیش تعیین شده پیش می‌رود. قدرت‌مندترین ارتش تولیدی و نظامی جهان است؛ تا آن جایی که کسی یارای آن را ندارد و «خدایی است برآمده از ماشین»^{۲۰} (Lipow, 1991: 52-53) و دست آخر زوال او نیز به قواعد بیرون از این ماشین، یعنی قواعد ویران‌کننده استفاده نادرست از تکنولوژی، منتسب است. باید توجه داشت که بلامی یک یوتوپای تکنولوژیک را پرورش نمی‌دهد، بلکه تکنولوژی را صرفاً ابزاری برای نظم اجتماعی مد نظر خودش [که ماشینی است] قرار می‌دهد (Samuels, 1984: 137-138). لذا «تکنولوژی» در بلامی متمایز از «ماشین اجتماعی» خواهد بود. به همین جهت، زوال اتوپیا در نگرستن به گذشته، به کاربست نادرست تکنولوژی‌های صنعتی (یا به تعبیر دیگر: به بیرون آوردن نادرست خدا از ماشین) تحویل برده می‌شود: «تولید مازاد» (Bellamy, 2007: 110)، «سرمایه و کارگر تنبل و رقابت‌های بیش از اندازه» (Bellamy, 2007: 135)، «انحصار» (Bellamy, 2007: 83) و استثمار سرمایه یا «ارتش بیکار» (Bellamy, 2007: 141). بنابراین آن چیزی که لویاتان صنعتی باید از آن بترسد، قواعد بنیادین تکنولوژی‌های اجتماعی است. قوانینی که پیش از تشکیل لویاتان وجود دارند و خلاف

فوریه، واضح این قوانین حتی مشخص و متعین نیز نیست.

۶. نسل سوم اتوپیای ماشینی: بحران نا-کی، اتوپیاهای متجسد و بی-کجایی

در اواخر قرن نوزدهم و در تمامی قرن بیست و بیست و یک، ایده پیشرفت و به تبع آن، ایده «نا-کی» با چالش‌های اساسی‌ای روبرو شد. جنگ‌های جهانی نشان دادند که آرمان انسان اروپایی لزوماً به یک یوتوپیای محض در آینده منجر نخواهد شد و فضای پس از جنگ به جای آن که «صلح پس از جنگ» را به نوید آینده بدل کند، دیستوپایی از جهانی نابود شده توسط بمب‌های اتمی را عرضه می‌کرد. ایده پیشرفت دیگر در قرن بیستم جایی نداشت (Levitas, 1993: 258). بنابراین قابل انتظار است که ما با دیستوپیاهای مشهوری چون «جهان قشنگ نو»^{۲۱} (۱۹۳۲) اثر آلدوس هاکسلی^{۲۲}، «هزار و نهصد و هشتاد و چهار» (۱۹۴۹) اثر جرج ارول^{۲۳}، «نورومنسر»^{۲۴} اثر ویلیام گیسون^{۲۵} و حتی فیلمی چون «ماتریکس»^{۲۶} (۲۰۰۳-۱۹۹۹) اثر برادران واچوفسکی روبرو شویم. با این حال اگر بحران درونی «نا-کی» که در کتاب «ماشین زمان»^{۲۷} اثر اچ. جی. ولز^{۲۸} برای اولین بار نمایان شده است، مورد غفلت قرار گیرد، نمی‌توان تحلیل بسنده‌ای از سرگذشت اتوپیاهای ماشینی ارائه داد.

ایده سفر در زمان که محتوای اصلی کتاب ماشین زمان ولز را در برمی‌گیرد، ایده جدیدی نیست. سفر در زمان، احتمالاً، همیشه برای بشریت جذاب بوده است. در نگرستن به گذشته نیز بلامی از همین تکنیک برای انتقالِ راوی‌اش به آینده (قرن ۲۱) بهره می‌جوید و او را ۱۱۳ سال به خواب می‌فرستد تا راوی آینده‌ای بس مکانیکی در قرن‌ی نه چندان دور باشد. علاوه بر این، می‌توان ادعا کرد که سفر در زمان برای اتوپیاهای مبتنی بر «نا-کی» اجتناب ناپذیر بود: همان‌طور که در اتوپیاهای مبتنی بر مکان مانند آثار مور، بیکن، کامپلا و ... همواره «سفر و اکتشافی در مکان» برای رسیدن

به نا-کجا رخ می‌دهد، در اتوپیاهاى جدید هم دقیقاً چنین سفر و اکتشافی رخ می‌دهد؛ منتهی وسیله یکی کشتی و شتر بود و آن دیگری ماشین زمان و خواب مصنوعی (Fitting, 2010: 139). فیتینگ از این مقایسه نتیجه می‌گیرد که تمایز چندانی میان سفر مکانی و سفر زمانی نیست و هر دوی این‌ها «تنها انتقال از یک جا به جای دیگر هستند» (Fitting, 2010: 139). شاید نگاه فیتینگ در باب اثری چون نگرستن به گذشته مقبول آید اما به نظر می‌رسد که مطالعه دقیق‌تر ماشین زمان ولز حداقل سه تفاوت مشهود با نگاه فیتینگ را آشکار می‌کند که این سه تفاوت، نوید نسل جدیدی از اتوپیانویسی را می‌دهند:

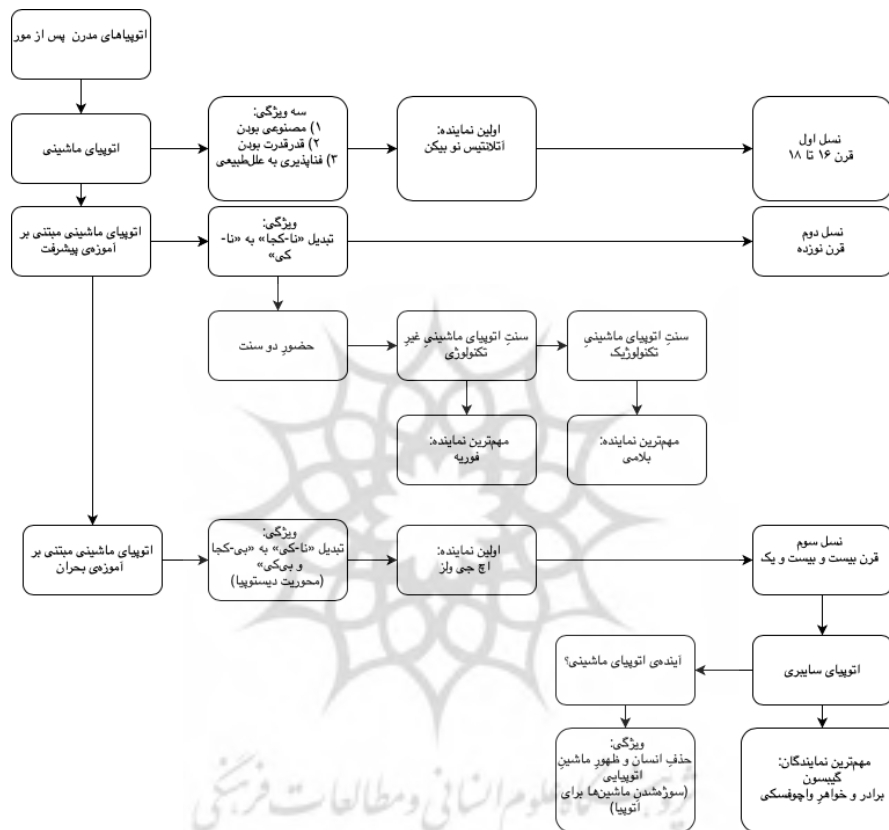
اول) ماشین زمان در ولز وسیله‌ای برای «انتقال به اتوپیا» نیست. برای درک بهتر این مسئله ابتدا باید ساختار کتاب را واکاوی کنیم. سه فصل اول کتاب مقدمات و توصیفات راوی (احتمالاً خود ولز) از مسافر زمان است. از فصل چهارم تا سیزدهم ما روایت راوی «از یکی از سفرهای زمانش» را می‌خوانیم. ابتدا مسافر زمان می‌پندارد جهانی که به آن وارد شده است (سال هشتصد و دو هزار و خرده‌ای) «آینده ناب بشریت» است اما در واقع مجموعه‌ای از کودکانها بر روی زمین حاکم شده‌اند: «ناامیدی ذهنم را دربرگرفت؛ لحظه‌ای احساس کردم که ماشین زمان را بیهوده ساخته‌ام» (ولز، ۱۳۷۰: ۳۵). مسافر زمان ماشینش را از دست می‌دهد و تمام تلاشش را می‌کند تا آن را به دست آورد و ناگهان این فکر به ذهنش خطور می‌کند: «فکر این که سال‌ها مطالعه کردم و رنج کشیدم که به زمان آینده بروم و اکنون نگران هستم و بسیار عجله دارم که از آن خارج شوم، مرا به خنده انداخت» (ولز، ۱۳۷۰: ۵۶). باری، مسافر زمان بالأخره می‌تواند ماشین زمانش را پیدا کند تا به سرعت از آن زمان خوفناک خارج شود. توصیفی که ولز تا این قسمت کتاب از این دیستوپیا می‌دهد را می‌توان ذیل اتوپیاهاى تکنولوژیک طبقه‌بندی کرد. از فصل چهاردهم است که مسافر زمان دوباره از ماشین زمان استفاده می‌کند و این بار به دورانی می‌رود که خورشید بزرگ و قرمز شده و دیگر شهر و نظام اجتماعی‌ای باقی نمانده که اتوپیایی بخواهد برپا شود: «به این ترتیب به سفر خود ادامه

دادم و در فواصل زمانی بلند قریب به هزاران سال یا بیشتر می‌ایستادم و از راز سرنوشت زمین برانگیخته شده بودم [...] بزرگ‌شدن خورشید و تیره‌شدن آن در آسمان [...] و از بین رفتن حیاتی که سابقاً در زمین وجود داشت را تماشا می‌کردم» (ولز، ۱۳۷۰: ۱۱۷). مسافرِ زمان در پایانِ کتاب به همان دورانِ اواخرِ قرنِ نوزدهم بازمی‌گردد. همان‌طور که روشن است، ماشینِ زمانِ روایتی از یک اتوپیا، یک یوتوپیا یا یک دیستوپیا نیست بل آن که روایت‌گرِ «بحرانِ اتوپیاها-نا-کی» است. سفرِ مسافرِ زمان با ماشینِ زمانِ یک بحرانِ بنیادین را برای هر خیالِ بشری پیش می‌کشد: در هر زمانی که اتوپیا بنا شود، بالأخره زمانی می‌آید که آن اتوپیا نابود شود؛ زیرا نابودیِ کیهانِ یک قانونِ طبیعی است. در واقع، ماشینِ زمانِ آشکار می‌کند که موجِ دیستوپیاها-نا-کی بیستم و بیست و یکم لزوماً به جهتِ شرایطِ اجتماعی به راه نیفتادند بلکه قانونِ طبیعیِ زمانِ بالأخره دیر یا زود، نابودیِ اتوپیا را اقتضاء می‌کند و قطعاً در یک اتوپیا-نا-بودشده آرمان‌هایی چون عدالت و مساوات بلاموضوع خواهند بود. این بحران، برای اتوپیاها-نا-کی چون ایالاتِ متحدهٔ بلامی یک بحرانِ جدی است: زیرا عدالت بدونِ تضمینِ دوامِ عدالت، عملاً بی‌معناست. چنین است که بحرانِ نا-کی موجبِ ظهورِ نسلِ سومِ اتوپیاها-نا-ماشینی، یعنی اتوپیاها-نا-ماشینی متجسد می‌شود.

دوم) در اتوپیاها-نا-کی پیش از ولز، خودِ وسیلهٔ انتقال (ماشین) موضوعیتِ بنفسه ندارد. کشتی‌ای که رهسپارِ شیلی است، ابزاری برای انتقالِ روایت و ورود به اتوپیا است، اما ماشینِ زمان در کتابِ ماشینِ زمانِ محورِ اصلیِ روایت است. اتوپیا سرزمینی نیست که راویِ کتاب به آن سفر می‌کند بلکه اتوپیا تواناییِ انسان برای زیستن در هر شهری و در هر زمانی است. انسانی که از این ماشین استفاده می‌کند (آن هم به کرات) دیگر در شهرها و کشورها زندگی نمی‌کند، بلکه دقیقاً درونِ خودِ ماشینِ زمانِ زندگی خواهد کرد. این اولین تالو تاریخی تبدیل‌شدنِ خودِ ماشینِ زمان به اتوپیا است. دیگر این نظام‌های اجتماعی نیستند که به عنوانِ تصویرِ ماشینِ الگویی از ماشین (یا مکانیزم) را پیاده‌سازی

می‌کنند بلکه این «خودِ ماشین» است که «در درونِ خودش» می‌تواند یک نظام اجتماعی را برپا دارد: اکنون اتوپیاها «خودِ ماشین» هستند.

سوم) با معرفی ماشین زمان توسط ولز مسئله «نا-کجایی» و «نا-کی‌ای» واردِ بعدِ تازه‌ای می‌شود که محققان به آن توجه جدی‌ای نداشته‌اند. گفته شد که نسلِ اولِ اتوپیاهاى مدرن مانند اتوپیاى مور یا اتلانسیسِ نوى بیکن، اتوپیاى را به تصویر می‌کشند که «در همان زمان» و اما «مکانی دیگر» است. در نسلِ بعدی که به خصوص با اثر «نگریستن به گذشته» نوشته بلامی نمایندگی می‌شود، فاصله میان مخاطبِ اثر با اتوپیا توسطِ زمانِ حدگذاری می‌شود و اتوپیاها به زمانی دور یا حتی زمانی غیر قابل دسترس پرتاب می‌شوند. بدین ترتیب، «نا-کی» جای «نا-کجا» را می‌گیرد. با معرفی ماشین زمان توسط ولز و زمانی که اتوپیا به خودِ ماشین تبدیل می‌شود، نسلِ سومِ اتوپیانویسیِ مدرن آغاز می‌شود. یک ماشین زمان، به خصوص وقتی به کرات از آن استفاده شود، دقیقاً کجا و در چه زمانی است؟ نه در جایی است و نه در زمانی است. اتوپیاهاى نسلِ سوم «بی-کجا» و «بی-کی» هستند به جای آن که «در» «یک» نا-کجا و یا «یک» نا-کی باشند. باید دقت داشت که در این نسل، هر چند خودِ لویاتان بی-کجا می‌شود اما نظام اجتماعی‌ای که این لویاتان شکل می‌دهد، «درونِ لویاتان» قرار دارد و «در» این لویاتان به سمت آینده پیش می‌رود. در حقیقت، خودِ لویاتان هم به مکان تبدیل می‌شود و هم به زمان. در نتیجه، چاره نسلِ سومِ اتوپیانویس‌ها برای بحران «نابودی در زمان»، به عنوان یک اصلِ طبیعی، باز تعریف کردنِ زمان در مقامِ «یک اصلِ مصنوعی» و تبدیلِ آن به «ماشین زمان و مکان» یا «ماشین حامل زمان و مکان» است.



یکی از بهترین نمونه‌های تصویرسازی شده از این نوع اتوپها در فیلمی با عنوان «موتورهای فانی»^{۲۹} (Rivers, 2018) قابل مشاهده است. این فیلم که بر اساس رمانی به همین عنوان نوشته فیلیپ ریو^{۳۰} ساخته شده، روایت دورانی است که در آن لویاتان‌ها به طور کامل متجسد شده‌اند و کل شهر یک ماشین بزرگ متحرک است. قلب تپنده این شهرها موتوری عظیم است که با مصرف ضایعات فلزی نیروی کل شهر را تأمین می‌کند. در این فیلم نا-کجا تبدیل به بی-کجایی می‌شود؛ زیرا لندن، پاریس، شانگهای و ... دیگر شهرهایی بر روی زمین نیستند بلکه اتوموبیل‌های متحرک

غول آسایی هستند که برای یافتن «سوخت حرکت» از این سوی زمین به آن سوی زمین حرکت می‌کنند؛ با این حال ساکنان این شهرهای غول آسای متحرک «در» این شهرها زندگی می‌کنند: جهانی که به «درون ماشین» خلاصه می‌شود. نمونه عمیق‌تری از همین مسئله در فیلم ماتریکس دیده می‌شود (Wachowskis, 1999-2003). ماتریکس یک شبکه دیتامحور بی-کجاست که در واقع هیچ موقعیت مکانی‌ای را اشغال نکرده است اما ساکنان این شبکه (انسان‌هایی که تحت انقیاد و کنترل ماشین‌ها هستند) «در» این شبکه به زندگی خود ادامه می‌دهند. تمایز بنیادینی میان ماتریکس برادران واچوفسکی، لندن فیلیپ ریو و فضای سایبری ویلیام گیبسون وجود ندارد؛ همه آن‌ها ماشین‌های غول آسای متجسدی هستند که در درون خودشان نظام اجتماعی‌ای را شکل داده‌اند. کسی را در زمین یارای مقابله با آن‌ها نیست.

ویژگی‌های سه‌گانه‌ای که به تبع هابز برای لویاتان برشمرده شد، در مورد اتوپیا‌های نسل سوم نیز صادق هستند. این اتوپیاها ماشینی برساخته انسان‌ها هستند که قدرتر از آن‌ها در زمین یافت نمی‌شود و زوال این اتوپیاها نیز به جهت قوانین طبیعی خواهد بود. در حقیقت هر چند «بی-کجا» و «بی-کی» برای مقابله با بحران زوال در زمان طرح‌ریزی شدند؛ اما هم لندن ریو از حرکت می‌ایستد، هم انسان‌ها از ماتریکس واچوفسکی‌ها و فضای سایبری گیبسون خارج می‌شوند و هم مسافر زمان به خانه امن و دلپذیر قرن نوزدهمی‌اش برمی‌گردد؛ همه اتوپیا‌های این نسل نیز زوال می‌یابند. چه می‌شود که حتی وقتی عام‌ترین قوانین طبیعی (یعنی زمان و مکان) مسخر اتوپیاها می‌شوند، باز هم اتوپیاها زوال‌پذیر باقی می‌مانند؟ پاسخ «انسان»، در مقام یک موجود طبیعی، است. زمانی که عنصر برساننده یک ماشین انسان باشد، حتی اگر آن ماشین یک ماشین متجسدی چون لندن ریو باشد، آن ماشین، باز هم، لاجرم از برخی از قوانین طبیعی‌ای که بر انسان حاکم است تبعیت خواهد کرد ولو آن که قوانینی چون زمان و مکان را مسخر کرده باشد. بصیرت فوریه در بنیاد قرار دادن شورهای انسانی ستایش‌برانگیز است: مسافر زمان به جهت ترس بازمی‌گردد، فضای سایبری به خاطر

عشق ترک می‌شود، نئو بنا بر ایمانش با ماشین‌ها به توافق می‌رسد و انتقام، علت زمین‌گیر شدن لندن است. تا زمانی که یک اتوپییای ماشینی و نظام اجتماعی داخل آن، به هر نحوی، ابتدایی بر انسان داشته باشد، همان‌گونه که هابز تذکر می‌دهد، رو به سوی زوال دارد.

دست آخر اگر بنا باشد مسیر تبدیل این هیولاهای فناپذیر به خدایی فناپذیر نشان داده شود، می‌توان از این پرسش هرتزوغ بهره گرفت: «آیا اینترنت خواب هم می‌بیند؟» (Herzog, 2016). این پرسش نشان از تبدیل شدن ماشین به «سوژه اتوپیا» و نه تصویر یا تجسد ماشینی اتوپیاست. ماشین متجسد زمانی می‌تواند از زوال طبیعی فرار کند که خودش بتواند هم «زمان و مکان اتوپیا» و هم «عضو اجتماعی اصلی» اتوپیا شود. طبعاً برای ما انسان‌ها سخت خواهد بود که نظم اجتماعی‌ای را تصور کنیم که در آن خود انسان بلاموضوع و بلاموضوع باشد؛ اما به نظر می‌آید که رابطه مکان، ماشین و اتوپیا تنها در یک بی‌کجایی ناب ماشینی (به خصوص هوش مصنوعی) قابل تصور باشد. ماشین بی-کجا دیگر تحت تأثیر اصل سوم هابزی نخواهد بود، زیرا این اصل، تنها توصیف‌گر رابطه ماشین با طبیعت از منظر انسانی (آن هم انسان مدرن) است؛ حال زمانی که سوژه و منظر رابطه ماشین و طبیعت از انسان به خود ماشین تغییر کند، می‌تواند اظهار داشت که شرایط جدیدی برای ظهور، زوال یا قدرت ماشین اتوپیایی حاضر خواهد بود. بنابراین گذر از اتوپیای متجسد (نسل سوم اتوپیاهای ماشینی) به ماشین اتوپیایی (اتوپیایی که سوژه‌اش خود ماشین است) را می‌توان گذر از خداوندگار میرا به خداوندگاری فناپذیر تعبیر کرد. پر واضح است که عدم امکان تحقق چنین امری به معنای عدم حرکت در این مسیر نخواهد بود.

نتیجه‌گیری

برای جستن نسبتی میان سه مفهوم «ماشین»، «مکان» و «اتوپییای مدرن»، ابتدا دو نقطه تاریخی میان آغاز اتوپییای مدرن (یعنی اتوپییای توماس مور) و آخرین نمونه این اتوپیا (یعنی اتوپیا‌های سایبری) را رسم کردیم. آنگاه، با استعانت از آرای اشتراوس در باب مدرنیته و با تکیه بر تصویری که هابز از نظم اجتماعی ماشینی ارائه داده است (لویاتان)، سه ویژگی هر اتوپییای ماشینی مدرن را شناسایی کردیم: اول) اتوپیا باید چونان انسانی مصنوع (یک ماشین بزرگ) باشد؛ دوم) نباید چیزی در زمین قدرت‌مندتر از آن باشد و سوم) اتوپیا می‌تواند به علل طبیعی زوال یابد.

شناخت سرشت اتوپییای مدرن، نگاهی تاریخی به دوره‌های حاکم بر اتوپییای مدرن را میسر نمود. نشان دادیم که حداقل سه دوره تاریخی اصلی در نسبت ماشین و اتوپییای مدرن (یا «اتوپییای ماشینی») قابل شناسایی است: اول) دوره ظهور اتوپییای ماشینی با اتلانسیس نو بیکن، دوم) دوره اتوپیا در مقام تصویر ماشین: آثار بلامی و فوریه. سوم) دوره ظهور ماشین متجسد: اتوپیا‌های سایبری. بررسی رابطه میان دوره‌های تاریخی سه فهم متمایز اتوپیانویسان از مکان و زمان اتوپیاها را عرضه می‌کند: «دور-کجا» (اتوپییای در همان زمان و در مکانی دیگر)، «بعداً-کجا» (اتوپییای در همان مکان اما در زمان آینده) و «بی-کجا» (اتوپییای که در جایی نیست). به همین ترتیب، در نسبت با زمان نیز تغییر زیر قابل استنتاج است: «هم-کی» (اتوپیا هم‌زمان با نگارنده است)، «بعداً-کی» (اتوپیا در آینده نگارنده است) و «بی-کی» (اتوپیا فاقد زمان است).

این ماشین است که تغییر مفهوم «دور-کجا» به «بعداً-کجا» و سپس «بی-کجا» را محقق می‌کند. دور-کجاها صرفاً اتوپیا‌هایی ماشینی هستند که فقط از سه اصل اولیه هابزی پیروی می‌کنند (بنیاد نظری آن‌ها ماشینی است) اما بعداً-کجاها تصویر ماشین در آینده هستند و از نظم تکنولوژیک خود ماشین نیز پیروی می‌کنند (الگوی آن‌ها ماشین است). دست آخر، در دوره «بی-کجایی و بی-کی‌ای» این خود ماشین (در مقام ماشین

زمان یا ماشین سایبری یا ماشین تکینه) است که به بنیادِ زمان و مکان بدل می‌شود؛ یعنی ماشین هم بنیادِ اتوپیاست، هم الگوی اتوپیاست و هم خودِ اتوپیاست. یگانه شدن ماشین با خودِ اتوپیا ما را با مفهومِ جدیدی در مقابلِ اتوپیاهاى ماشینی مواجه می‌کند: ماشین‌های اتوپیایی. اگر بنا به فرض، عاملیتِ انسان، به عنوانِ یک موجودِ طبیعی را از این ماشین‌ها حذف کنیم، آن‌گاه، اصلِ سومِ هابزی زیرِ سوال رفته و می‌توان از اتوپیایی فناپذیر سخن راند که به عهدهٔ تحقیقاتِ پس از این نوشته است.

پی‌نوشت‌ها

¹ Ideal Society

² Social Order

³ Hippodamus

⁴ Sir Thomas More

^۵ لازم به ذکر است که واژهٔ Utopia و واژهٔ Eutopia در انگلیسی «هم‌آوا» هستند اما همان‌طور که روشن است، دو معنای کاملاً متفاوت را منتقل می‌کنند؛ به همین جهت در این مقاله، هر کجا از «اتوپیا» استفاده شد، معنای «نا-کجا» مد نظر است و هر کجا از «یوتوپیا» استفاده شد، معنای «خوب-جا» (معنای متداول یا همان «آرمان‌شهر») مد نظر خواهد بود. باید دقت داشت که دیستوپیا (Dystopia) تنها در مقابلِ «یوتوپیا» مطرح می‌شود و نه اتوپیا. بنابراین در این مقاله اتوپیا اعم از یوتوپیا و دیستوپیا یا آنتی-توپیا افاده خواهد شد.

⁶ Somatopias

⁷ Cyber Space

⁸ Virtual Space

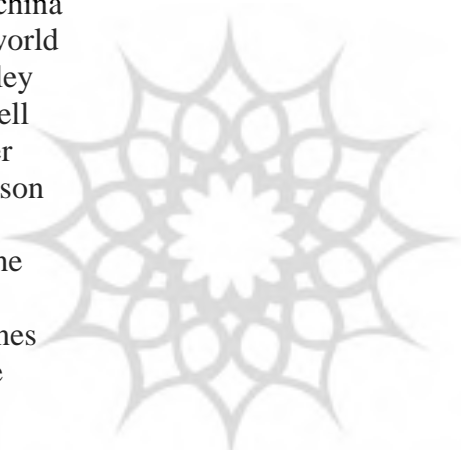
⁹ Commonwealth

¹⁰ Morality

¹¹ Leviathan

¹² Memoirs of the Year Two Thousand Five Hundred

- 13 Louis-Sébastien Mercier
- 14 Progress
- 15 Charles Fourier
- 16 Edward Bellamy
- 17 Attraction
- 18 Natural of Attractive Association
- 19 Looking Backward
- 20 Deus ex Machina
- 21 Brave new world
- 22 Aldous Huxley
- 23 George Orwell
- 24 Neuromancer
- 25 William Gibson
- 26 Matrix
- 27 Time machine
- 28 H. G. Wells
- 29 Mortal Engines
- 30 Philip Reeve



فهرست منابع

اشتراوس، لئو. (۱۳۹۶). *مقدمه‌ای سیاسی بر فلسفه (مجموعه مقاله)*. ترجمه یاشارجیرانی، تهران: آگه.

اشمیت، کارل. (۱۳۹۵). *لویاتان در نظریه دولت تامس هابز: معنا و شکست یک نماد سیاسی*. ترجمه شروین مقیمی زنجانی، تهران: روزگار نو.

ولز، هربرت جرج. (۱۳۷۰). *ماشین زمان*. ترجمه کامران پروانه، تهران: توسن.

هابز، توماس. (۱۳۹۶). *لویاتان*. ترجمه حسین بشیریه، تهران: نی.

Bacon, Francis. (2000). *The New Organon* (L. Jardine & M.

- Silverthorne Eds.). Boston: Cambridge University.
- Bacon, Francis. (2009). *The New Atlantis*. Auckland: The Floating Press.
- Bellamy, Edward. (2007). *Looking Backward 2000–1887* (M. Beaumont Ed.). Oxford: Oxford University Press.
- Cowan, Douglas E. (2005). *Online U-Topia: Cyberspace and the mythology of placelessness*. *Journal for the scientific study of religion*, 44(3), 257- 263.
- Dawson, Doyne. (1992). *Cities of the gods: communist utopias in Greek thought*. New York: Oxford University Press.
- Featherstone, Mark. (2017). *Planet utopia: Utopia, dystopia, and globalization*, London: Routledge.
- Fitting, Peter. (2010). *Utopia, dystopia and science i.ction*. in *The Cambridge companion to utopian literature*. (Claeys, Gregory. Ed). Cambridge: Cambridge University Press, 135-153.
- Fourier, Charles. (1996). *Fourier: 'The Theory of the Four Movements'* (G. Stedman & I. Patterson, trans.), Cambridge: Cambridge University Press.
- Gorz, André. (1999). *Reclaiming work: beyond the wage-based society* (C. Turner, trans.). Cambridge: Polity Press.
- Graybosch, Anthony. (1995). "Two concepts of utopia". *The Journal of Value Inquiry*, 29(2), 167-180.
- Hartmann, Doreen. (2009). *Space Construction as Cultural Practice: Reading William Gibson's Neuromancer with Respect to Postmodern Concepts of Space*. In *Futurescapes*. (Pordzik, Ralph. Ed). New York: Brill Rodopi, 275-299.

- Harvey, David. (2000). *Spaces of hope*, California: University of California Press.
- Hertzler, Joyce Oramel. (1922). *The history of utopian thought*. London: George Allen & Unwind, LTD.
- Herzog, Werner (Writer). (2016). *Lo and Behold, Reveries of the Connected World*. In. United States: Magnolia Pictures.
- Hobbes, Thomas. (1996). *Leviathan* (J. C. Gaskin Ed.): Oxford: Oxford University Press.
- Horkheimer, Max. (1995). *Between philosophy and social science: Selected early writings*. Massachusetts: MIT Press.
- Laidler, Harry. (1969). *History of Socialism, A Comparative Survey of Socialism, Communism, Trade Unionism, Cooperation, Utopianism, and Other Systems of Reform and Reconstruction*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Laruelle, François. (2016). *Struggle and utopia at the end times of philosophy*, Minnesota: University of Minnesota Press.
- Lassman, Peter. (2003). *Political theory as utopia*. *History of the Human Sciences*, 16(1), 49-62.
- Levitas, Ruth. (1993). *The future of thinking about the future*. In B. C. John Bird, Tim Putnam, Lisa Tickner (Ed.), *Mapping the Futures* (pp. 256-265). London: Routledge.
- Levitas, Ruth. (2000). *For utopia: The (limits of the) utopian function in late capitalist society*. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 3(2-3), 25-43.
- Lipow, Arthur. (1991). *Authoritarian Socialism in America: Edward Bellamy and the Nationalist Movement*, California: University of California Press.
- McQuarie, Donald. (1980). *Utopia and cendence: An analysis of their*

- decline in contemporary science fiction*. *Journal of Popular Culture*, 14(2), 242.
- Mitra, Ananda, & Schwartz, Rae Lynn. (2001). *From cyber space to cybernetic space: Rethinking the relationship between real and virtual spaces*. *Journal of Computer-Mediated Communication*, 7(1). <https://doi.org/10.1111/j.1083-6101.2001.tb00134.x>.
- Mittag, Martina. (2009). *Rethinking Deterritorialization: Utopian and Apocalyptic Space in Recent American Fiction*. In *Futurescapes*. (Pordzik, Ralph, Ed). New York: Brill Rodopi, 249-273.
- More, Thomas. (1999). *Thomas More: Utopia, with Erasmus's The Sileni of Alcibiades* (D. Wootton, trans. D. Erasmus Ed.). Massachusetts: Hackett Publishing Co.
- Mumford, Lewis. (1922). *The story of utopias*. New York: Boni and Liveright.
- Nowotny, Helga. (1984). *Science and utopia: on the social ordering of the future*. In *Nineteen Eighty-Four: Science between Utopia and Dystopia*. Dordrecht: Reidel Pulication Company, 3-18.
- Pohl, Nicole. (2010). *Utopianism after More: the renaissance and enlightenment*. in *The Cambridge companion to utopian literature* (Claeys, Gregory. Ed). Cambridge: Cambridge University Press, 51-78.
- Rivers, Christian (Writer). (2018). *Mortal Engines [Motion Picture]*. In. United States: Universal Pictures.
- Samuels, Wakren J. (1984). "A Centenary Reconsideration of Bellamy's Looking Backward". *American Journal of Economics and Sociology*, 43(2), 129-148.
- Sarakinsky, Ivor. (1993). "Utopia as political theory". *Politikon*,

20(2), 111-125.

Segal, Howard P. (1988). *Bellamy and Technology: Reconciling Centralization and Decentralization*. In *Looking Backward, 1888-1888: Essays on Edward Bellamy*. (Patai, Daphne, Ed). Massachusetts: University of Massachusetts Press. 91-105.

Strauss, Leo. (1963). *The political philosophy of Hobbes: its basis and its genesis*, Chicago: University of Chicago Press.

Vieira, Fátima. (2010). *The concept of utopia*. In *The Cambridge companion to utopian literature*. (Claeys, Gregory, Ed). Cambridge: Cambridge University Press, 3-27.

Wachowskis, The (Writer). (1999-2003). *The Matrix, The Matrix Reloaded & The Matrix Revolutions [Motion Picture]*. In. United States: Warner Bros.

Weingart, Peter. (1984). *Eugenic Utopias—Blueprints for the Rationalization of Human Evolution*. In *Nineteen eighty-four: Science between utopia and dystopia*. Dordrecht: Reidel Pulication Company, 173-187.