





fold-era.com

نظريه اشاعه
گابریل تارد
ترجمه پیمان غلامی

فهرست

فصل ۱: ماهیت و گستره‌ی جامعه‌شناسی	۵
جامعه‌شناسی	۶
اقتصاد و جامعه‌شناسی	۳۱
جامعه‌شناسی، روان‌شناسی اجتماعی، و جامعه‌شناخت‌باوری	۳۶
مباحثه با امیل دورکیم	۵۵
فصل ۲: اصول کلی جامعه‌شناسی	۵۹
مبادی	۶۰
ابداع	۶۵
تقابل	۷۸
فصل ۳: قوانین تقلید	۸۶
قوانین منطقی تقلید	۸۷
قوانین فرامنطقی تقلید	۹۴
روندهای تقلید	۹۷
فصل ۴: سنجش شخصیت و نگرش	۱۰۰
باور و میل	۱۰۱
فصل ۵: روش‌شناسی، روش‌ها، و کمیت‌سنجی	۱۱۰
مبانی تجربی نظریه‌ی جامعه‌شناختی	۱۱۱
کمیت‌سنجی و نشانگرهای اجتماعی	۱۲۰
فصل ۶: قشربندی اجتماعی	۱۳۴
خاستگاه‌ها و نقش‌های نخبگان	۱۳۵
فصل ۷: مهار اجتماعی و انحراف اجتماعی	۱۴۰
جوانی جانی	۱۴۱
فصل ۸: رفتار جمعی	۱۵۵

۱۵۶.....	جماعت و توده
۱۷۱.....	فصل ۹: افکار عمومی، ارتباطات جمعی، و تأثیرات شخصی
۱۷۲.....	نظر و تبادل نظر
۱۸۸.....	کتاب‌شناسی گابریل تارد

فصل ۱

ماهیت و گستره‌ی جامعه‌شناسی

امروزه جامعه‌شناسی رایج شده است، و دارد در میان علایق و مشغله‌های خودجوش یا تلقین‌شده‌ی عموم مردم جدی و در واقع حتی بین مردم معمولی جایی پیدا می‌کند. این جذبه نباید آنانی را ناخشنود بگذارد که مثل مؤلف این مقاله جامعه‌شناسی را به‌سادگی در مقام روان‌شناسی جمعی در نظر می‌آورند، البته اگر که چنین ملاحظه‌ای واقعاً اینقدر ساده باشد. اما حتی اگر این رواج، این موفقیت فرضاً غیرمنتظره، نیاستی مایه‌ی تعجب‌شان شود، باز هم احتمالاً به آنان ربط دارد. سخت نیست پیشبینی شود که آدم‌های باروحیه و ماجراجو، آن فاتحان اسپانیایی این جهان نو، که بیشتر مناسب غارت‌اند و نه کاوش، به سمت این علم نو خیز بردارند که آشکارا تا اندازه‌ای هم پرهیاهوست، آنانی که خود نام‌شان تا همین اواخر قدغن دانسته شده بود اما اکنون بر جلد بسیاری از کتاب‌ها و مجله‌ها دیده می‌شود. و هنوز باید نگران خطراتی دیگر بود: خطر پیچیدگی و عدم‌تعیین آشکارش، خطر امیدها و ترس‌هایی که برمی‌انگیزاند، خطری حتی برای آنانی که از جامعه‌شناسی انتظار دارند مبرم‌ترین مشکلات اجتماعی‌شان را حل کند؛ و نیز، خطری برای برخی از بی‌طرف‌ترین نظریه‌پردازانش، آنانی که بیش‌ترین بی‌تفاوتی را در قبال پیامدهای عملی این خطرات از خود نشان می‌دهند، آن ایمان‌افزاهای که گاه آنها را به ارتقای جامعه‌شناسی تا چنان بلندی سوق می‌دهد که باعث می‌شود جامعه‌شناسی تماس با واقعیت را از دست بدهد. پس به نظر می‌رسد که وقت آن رسیده که حدود و ثغور این عرصه‌ی جدید پژوهش را با دقت تعیین کنیم و نشان دهیم که تا به امروز چطور پروراند شده است و چطور باید رشد کند، چه چیزها جستجو شده‌اند و چه چیزها یافته شده‌اند، و می‌توانیم انتظار گردآوری چه ثمراتی را از پرورش آن داشته باشیم.

در داستان‌های نیاکان‌مان، وقتی کودکی به دنیا می‌آمد، تمام پریان گرد گهواره‌اش جمع می‌شدند و هر کدام طلسمی به او می‌دادند که با آن می‌توانست معجزه کند. اکنون وقتی علمی زاده می‌شود یا حتی تازه ورودش را اعلان می‌کند، شماری از فیلسوفان گردش حلقه می‌زنند و هر کدام روش ویژه‌ی خودش را برای آن می‌آورد تا علم مزبور آن روش را دنبال کند، آن‌هم با تضمین اینکه اگر علم جدید قواعد آن روش را بی‌درنگ و با پشتکار به کار بگیرد به بیشترین موفقیت ممکن خواهد رسید، انگار روش یا برنامه‌ی کشفیاتی باشد که علم نوظهور بیش از همه محتاج‌شان است! یک علم با کشف چیزها و ضمن کشف‌شان بهترین روش ویژه‌ی خودش برای اکتشاف را می‌آموزد؛ اگر این آخرین چیزی نباشد که یک علم کشف می‌کند، پس قطعاً بین اولین کشفیاتش هم نیست. یا در عوض، هر پژوهشگر روش خاص خودش را دارد، روشی فردی و تقریباً غیرقابل‌انتقال به دیگران، و علم نیز در نتیجه‌ی

پیوند این روش‌های گوناگون و اغلب در نتیجه‌ی کشمکش‌شان پیش می‌رود. بیشترین نیاز پرورشی یک شاخه‌ی جدید دانش آن جوانه‌ای‌ست که به دلیلی ناشناخته جایی شکوفه می‌زند؛ به عبارت دیگر، یک/ایده‌ی خوب، که بذر دانشی نو خواهد بود و رشدش را براساس منطقی پنهان ادامه خواهد داد. اما ایده‌ای واحد کافی نیست؛ ضرورت دارد که چندین ایده‌ی پی‌درپی و ترکیبی داشت. اولین ایده‌ی جامعه‌شناسی طی قرون وسطی در فلورانس یا ونیز پدید آمده بود. این ایده عبارت بود از برشمردن و اندازه‌گرفتن واقعیت‌های اجتماعی، گرچه در ابتدا تنها در مورد تعدادی اندک از آنها. اولین جامعه‌شناس، بی‌آنکه بداند و بخواهد، اولین آماردان بود، که نمونه‌ی نگریستن به جوامع از طرف غلط را مقرر کرد، به عبارتی، منظری بر جوامع از سویی کمی و اندازه‌پذیر آنها و نه از طرف درست یا سویی کیفی و قیاس-ناپذیرشان. موضوع اصلی یک علم عبارت است از کمیت‌ها، مقادیر، یا آن موارد مشابه‌ای که خودشان را تکرار می‌کنند، و روابط این کمیت‌ها (که خودشان تکرار می‌شوند) که تغییرهای کمی‌شان ملازم یکدیگرند.

انسان‌ها می‌بایست بدین‌طریق برشماری چیزهایی را آغاز کرده باشند که شباهت‌شان بیش از همه معلوم بود، مثلاً یک سنخ کالا یا قطعه‌ای مشابه از نقره یا طلا. پس به تدریج و از رهگذر کاربرد اقتصاددان‌ها ایده‌ی ارزش از کار درآورده شده بود، که بر دیگر ایده‌های مسلط برتری و مزیت داشت: بر ایده‌ی حق قضات، بر ایده‌ی خیر اخلاق‌باوران، بر ایده‌ی زیبایی‌زیباشناسان، و حتی بر ایده‌ی حقیقت که مورد حمایت الاهیاتدان‌ها و فیلسوفان اقتدارطلبی بود که حقیقت را چیزی می‌دیدند که یا هست یا نیست و هیچ درجات بینابینی در این میان وجود ندارد؛ مزیت و برتری ارزش بر تمام این ایده‌ها ازین‌قرار بود که ارزش یک کمیت اجتماعی حقیقی‌ست که فراز و فرودش موضوع مشاهده‌ی روزانه است و سنجه‌ای ویژه دارد — پول. این برتری نظرگاه اقتصادی بر نظرگاه قضایی، زیباشناختی، اخلاقی، الاهیاتی، و مابعدطبیعی در زمینه‌ی مشاهده‌ی علمی جهان اجتماعی بود، منزلت فرادستی که با انبوهی منزلت تبعی آشکار همراه می‌شد که بیهوده کوچک نمایانده شده بودند. اقتصاد سیاسی اکنون بیهوده به چشم تحقیر به دخترش جامعه‌شناسی نگاه می‌کند؛ جامعه‌شناسی ناسپاس نیست که از یاد برد که این اقتصاددان‌ها هستند که به خاطر طرز تفکرشان در بلندمدت مقبول واقع شده‌اند، هرچند خصوصاً حقوقدان‌ها و اخلاق‌باوران لجوجانه در برابر این اندیشه مقاومت کرده‌اند؛ در نتیجه‌اش اقتصاددان‌ها بنیان لازم را برای ساخت‌وسازهای جامعه‌شناس‌ها آماده کردند. اقتصاددان‌ها این امتیاز بزرگ را داشتند که راه حقیقی را به جامعه‌شناس‌ها نشان دادند، به آنانی که معمولاً به‌اشتباه از این راه منحرف می‌شدند. آنها قوانین ارزش، قوانین تولید، مبادله، و توزیع ارزش‌های گوناگون را کشف کردند یا بر این تصور بودند که کشف کرده‌اند، و از این قوانین همچون سخن فیزیکدان‌ها درباره‌ی قوانین تولید و انتقال نیروهای حرکتی صحبت می‌کردند، یعنی در مقام قوانینی قابل‌کاربرد در همه‌ی کشورها و در همه‌ی دوران‌ها، در هر جامعه‌ای، چه واقعی باشند چه صرفاً ممکن. این دعاوی یکسره علمی بودند، زیرا هیچ علمی مگر با فرمول‌بندی قوانین این حوزه وجود ندارد. آنها یک‌جور فیزیک اجتماعی را بنا نهادند، علمی موشکاف و دقیق همچون روان‌شناسی اجتماعی که دیگرانی مدت‌ها بعد کوشیدند پایه‌ریزی‌اش کنند، اما موفقیت تأسیس این

روانشناسی اجتماعی چندان نپایید، و هرچند دامنه‌ی آشکارش بیشترش بود اما ژرفای واقعی کم‌تری داشت. اما بیایید از بحث‌مان جلوتر نرویم. جامعه بنا به فهم اقتصاددان‌ها نه یک ارگانیزم بلکه به‌طرزی روشن‌تر یک منظومه‌ی ستاره‌شناختی بود که عناصر مرتبط آزادش، با گراندین مجزا در سپهر منفرد خودش، تنها از بیرون و از فاصله بر همدیگر تأثیر می‌گذاشتند. نابسندگی این فهم می‌توانست حتی بیش از اینها پنهان بماند اگر بی‌هیچ فایده‌ای به یک مدل ایستای جامعه محدود نمی‌ماند. پس، فهم مزبور از جامعه بدون ترک خصلت مکانیکی‌اش می‌توانست تکامل اجتماعی را طرح بریزد. هیچ چیز مانع نشد که ایده‌ی بسیار خوب قوانین ثابت و جهان‌گستر با ایده‌ی زنجیره‌ی مراحل در مقام ایده‌ی همین‌قدر ضروری به توافق نرسد. این ایده‌ای‌ست که حقوقدان‌ها، آن دشمنان بزرگ اقتصاددان‌ها، از توسعه‌ی تاریخی قانون روم برگرفتند و می‌توانستند بسیار قبلتر ازطورگرایان داروینی به متفکران اقتصاد سیاسی آموخته باشند.

اقتصاد سیاسی نه صرفاً از روی ایده‌ی ورود شمارش و اندازه‌گیری به واقعیات اجتماعی بلکه حتی بیش از این از روی ایده‌ی ورود روش تطبیقی به این واقعیات پدید آمده بود. پیوند این دو ایده‌ی خوب در این عرصه‌ی نو آن را به ثمربخش‌ترین علم از بین همه‌ی دیگر علوم به‌اصطلاح «اخلاقی و سیاسی» تبدیل کرد. می‌توان اقتصاد سیاسی را به صورت صنعت تطبیقی تعریف کرد، و از این نظر جایگاه اقتصاد سیاسی در بین دسته‌ای از علوم هم‌جنس خواهد بود: دست‌ورزان تطبیقی، اسطوره‌شناسی تطبیقی، قانون‌گذاری تطبیقی، هنر تطبیقی، سیاست تطبیقی. اما باید خاطرنشان کرد که در این علوم یا نیمه‌علوم، به درجات گوناگون، ویژگی واقعاً علمی بسیار کم‌تر از اقتصاد سیاسی برجسته و نمایان است. علتش این است که مهر و نشان دقت عددی در مقام وجه‌مميز اقتصاد سیاسی از دست می‌رود، و نیز بدین‌خاطر که قواعدی که دیگران با سردرگمی از واقعیات استنباط می‌کنند مثل واقعیات اقتصاد سیاسی واضح و روشن نیستند بلکه تابع این واقعیات می‌مانند، طوری که آنها را خلاصه و نه تبیین می‌کنند. با این حال، از آنجا که این نقصان بی‌تردید تنها موقتی‌ست، پس تمام این رشته‌های مختلف، همچون ژیمناستیک اقتصادی اندیشه، در پیدایش علم اجتماعی مقارن و همایند شده‌اند. و علم اجتماعی، از بین منابع متمایزش، باید همه‌ی ایده‌های خوب پی‌درپی را برشمرد که به‌وسیله‌شان تجدید روابط موفق بین زبان‌ها، دین‌ها، مجموعه‌قوانین، هنرها، و حکومت‌ها که تا پیش از این نامتجانس لحاظ می‌شدند محک زده و آغاز شده بودند.

یک ایده‌ی خوب دیگر، آن‌هم به‌رغم سؤاستفاده‌ای که از آن شده و هنوز می‌شود، استفاده از داستان‌های مسافران‌ست که نزد بربرها و وحشی‌ها رفته‌اند، چه تا برای آنکه پهنه‌ی مقایسه‌های پیشین بسط داده شود چه خصوصاً برای آنکه ما را درباره‌ی پیشاتاریخ مردمان متمدن مطلع سازد. نقطه‌ی شروع در این مورد فرضیه‌ای مکرراً (اما نه همیشه) ثابت شده است که حفاری‌های باستان‌شناختی نیز پشتیبانش هستند، فرضیه‌ای که براساسش مراحل رشد و توسعه‌ای که بسیاری از مردمان وحشی در آن ثابت مانده‌اند مراحل هستند که مردمان پیشرفته‌تر طی کرده‌اند. همه از حمله‌ی خشم‌گین «پیشا» جامعه‌شناس‌های عجول قرن هجدهم، و در رأس‌شان هم مونتسکیو، به حکایت‌ها و حتی به قصه‌های بی‌معنای مسافران باخبرند، اما نخست در مقام تحولی در جایگاه‌شان به‌عنوان تاریخدان‌های کلاسیک و بسط

ایده‌شان از انسانیت در مکان و نه به‌عقب‌راندن تاریخ انسانی در زمان. بر عهده‌ی قرن ماست که این پرش زمانی به عقب را با موفقیتی غیرمنتظره امتحان کند.

II

در آغاز قرن همه حس می‌کردند و قتش رسیده که بتوان پاره‌های پراکنده‌ی علم اجتماعی را — که تحت نام مبهم «علوم اخلاقی و سیاسی» دسته‌بندی می‌شدند و نسبت به هم بیگانه بودند و بیگانه‌تر حتی نسبت به دسته‌ی هماهنگ علوم طبیعی — در سنتزی زنده متراکم کرد. ضرورت داشت که از رهگذر ایجاد هماهنگی بین آنها و ادغام‌شان در علمی جهان‌گستر به بی‌ثباتی مضاعف‌شان خاتمه داده شود. تلاش‌های انجام‌گرفته در این راستا باید بی‌ثمر می‌ماندند مگر تا زمان پیدایش ایده‌ای اصلی که می‌توانست پره‌های پراکنده‌ی کاه را در بافه‌ای واحد به هم گره بزند. آیا باید بگوییم که این ایده آن روزی ظهور کرد که آگوست کنت قانون مشهور سه مرحله‌اش — الاهیاتی، مابعدطبیعی، تحصلی — را فرموله کرد که رشد و توسعه‌ی انسان، از هر زاویه‌ای که انتخاب شود، ملزم به عبور از آنهاست؟ جدلی در این زمینه بین جان استوارت میل و لیتره درگرفت. میل نپذیرفت که مؤسس بزرگ اثبات‌گرایی جامعه-شناسی را به جایی رسانده که از آنجا می‌توان گفت واقعاً یک علم ساخته شده است. برای لیتره، پایه‌ریزی جامعه‌شناسی از جانب کنت از همان قانون مورد بحث نتیجه می‌شد. چه کسی محق بود؟ متأسفانه میل. آیا می‌توان گفت که زیست‌شناسی از زمانی، زمانی قطعاً بسیار دور، وجود داشت وقتی کشف کرده بود که همه‌ی موجودات زنده مقید به «قانون سنین» اند و بدون استثنا مراحل پی‌درپی کودکی، جوانی، بلوغ، و کهنسالی را تجربه می‌کنند، مگر آنکه مرگی خشونت‌بار این روند را قطع کند؟ و این قانون سنین به طریقی کاملاً متفاوت با قانون سه مرحله عمومیت و ژرفا دارد.

از طرف دیگر، کشف قانون سه مرحله، تا آنجا که قانونی معتبر باشد، بی‌نهایت دشوارتر بود. اگر زندگی‌مان، در مقایسه با زندگی دیگر حیوانات، آنقدر کوتاه بود که نمی‌توانستیم ببینیم که همه‌ی این دیگر موجودات یکی پس از دیگری به دنیا می‌آیند، رشد می‌کنند، پیر می‌شوند، و می‌میرند، آنگاه آن انسان خردمندی که با استنتاج استقرائی مشاهده‌محور و پژوهش هوشمندانه ابتدا تکرر و جهان‌گستری این زنجیره‌ی مراحل را در جهان حیوانی کشف کرد به‌درستی به‌عنوان راقم یک تعمیم بزرگ و ثمربخش ستوده خواهد شد. آیا قانون سنین او به‌عنوان یکی از مبانی روان‌شناسی زبانزد همگان نیست؟ بنا به فرضیه‌ام، نسبت ما انسان‌های منفرد با جامعه‌ی انسانی همان نسبت انسان با زندگی‌های حیوانات است. بنابراین راحت می‌پذیریم که اصل کنت، به شرطی که به اندازه‌ی باور راقمش گستره و مقیاسی عام و حقیقتی مسلم داشته باشد، یکی از قوانین اجتماعی پایه‌ای‌ست. متأسفانه، کاربرد این اصل منحصر است به رشد فکری جوامع. اما حتی در این حیطه نیز بدون استثنا نیست و افزون بر این نه به رشد اقتصادی‌شان و نه به رشد زیباشناختی‌تان بسط نمی‌یابد.

تحولات زبان‌ها یا دین‌ها نیز تبیین نشده‌اند، طوری که همه‌ی مراحل‌شان در مرحله‌ی اول از سه مرحله‌ی مزبور باقی می‌مانند. پس چطور لیتره ادعا می‌کند که کنت با تشکیل چنین قانون مبهم و ناکاملی همان کاری را برای جامعه‌شناسی کرد که بیشات با کشف مشخصه‌های بنیادین بافت زنده برای زیست‌شناسی کرده بود؟ بنا به اشاره‌ی میل، فقط

همین مشخصه‌ی بنیادین بافت اجتماعی در کار استاد مکتب تحصلی وجود ندارد، وگرنه کار او بسیار اساسی‌ست.

آیا آقای اسپنسر به موفقیت بزرگ‌تری دست یافته بود وقتی استعاره‌ای کهن را برگزید، آن را گسترش، تعمیم، و به سرحدش سوق داد (تا آنکه حتی نابسندگی را تشخیص داد) و با چنین کاری بدن‌های اجتماعی را در زمره‌ی بدن‌های زنده دسته‌بندی کرد؟ آیا خواهیم گفت که این تز درباره‌ی ارگانیسم اجتماعی یکی از آن ایده‌های خوبی‌ست که علم جدید نمی‌تواند بدون آن پیش برود و حداقل در مقام یک مبنا ثمربخشی مشخصی داشته است؟ این به باورم صرفاً یک راه چاره‌ی فریبنده‌ی آخر بود، شاخه‌ای نجات‌بخش اما پوسیده که آنانی به آن دست یازیدند که به باورشان محال بود که بدون تز مزبور بتوان شکاف بین طبیعت و تاریخ را رفع کرد. پس به محض ظهور فهمی دیگر که می‌شود گفت می‌تواند بشریت را طبعی سازد تز مزبور هم باید فسخ شود. علم اجتماعی نه از رهگذر مقایسه‌ی جوامع با ارگانیسم‌ها بلکه از خلال مقایسه‌شان با همدیگر از جنبه‌های فراوان زبانی، مذهبی، و سیاسی پایهریزی شده بود. نهایتاً، در کنگره بین‌المللی جامعه‌شناسی، که در جولای ۱۸۹۷ در پاریس صورت گرفت، این مسئله عمیقاً به دست گرفته شده بود و با شکست کامل ارگانیسم اجتماعی فیصله یافته بود. هیچ کس نتوانسته بود آن پیشرفتی را در علم اجتماعی نشان دهد که این طرز تفکر مایه‌ی محرکه‌اش باشد، و آسان می‌توان خطاهای علم اجتماعی را که مسئله‌ی مزبور مطرح یا پیشنهاد کرد در نظر آورد: گرایش به بلاغت توخالی، گرایش به نشانیدن موجودیت‌ها به جای واقعیت‌ها، همچون «نفس توده‌ها»؛ لزوم مقیدکردن رشد اجتماعی به رشته‌ی خودرأی و واحد مراحلی قابل‌قیاس با رشته‌های رویانی؛ نهایتاً، فقدان هوشمندی لازم در مورد اجتماعی‌ترین سویه‌های جوامع، زبان و دین، که هیچ نظیری برای-شان در هستی ارگانیسم وجود ندارد — و از این‌رو، گرایش به کم‌اهمیت جلوه‌دادن آنها یا در عوض به حذف کامل‌شان از جامعه‌شناسی. بنابراین می‌توانیم اعتراض نسبتاً تحقیرآمیز تاریخدان‌های نژادی و حتی تاریخدان‌های فلسفی بر ضد علم جدید را که در این پوشش به آنها ارائه شد تبیین کنیم.

پس بیایید این فرضاً نظریه را افزون بر تلاشی نافرجام یا تلاشی ناموفق در دسته‌بندی در نظر نگیریم. در همین بدو امر، می‌توان با آقای اسپیناس موافقت کرد که اگر ارگانیسم اجتماعی را کنار بگذاریم همچنان فضایی برای یک حیات‌باوری اجتماعی مشخص یا در عوض برای یک واقع‌گرایی ملی مشخص وجود دارد و واقعیت «حیات اجتماعی» مورد تردید نیست. قطعاً همین‌طور است، اما معنای مسئله مشکل دارد؛ آیا این «حیات اجتماعی» صرفاً ثمره‌ی زندگی‌هایی فردی نیست که به‌طور اجتماعی به هم مربوط شده‌اند، یا چیزی دیگر است؟ در معنای اول که تنها بیانی شاعرانه است، و در معنای دوم ایده‌ای اساطیری.

آگوست کنت قانونی را درباره‌ی سلسله‌مراتب علوم برقرار کرد که اگر بی‌استثنا درست بوده باشد کاملاً می‌تواند حمایتی را که جامعه‌شناسی از زیست‌شناسی می‌طلبد موجه سازد. از نظر او، همه‌ی علوم از علم حساب تا علم اجتماعی، تا مکانیک، فیزیک، شیمی، و علم موجودات زنده، براساس سادگی و عمومیت رو به کاهش موضوعات‌شان رده‌بندی می‌شوند، طوری که پایین‌ترین مراتب ساده‌ترین و عام‌ترین موضوعات را دارند. نتیجه می‌شود که هر

علم باید به علمی که بی‌درنگ پایین آن است اتکا کند، و نه برعکس، زیرا علم پایینی آن واقعیت‌های بنیادینی را بررسی می‌کند که دسته‌بندی‌های پیچیده‌ترشان توسط علم بالایی فراگرفته می‌شوند. برای مثال، دانش شیمی برای فیزیولوژیست‌ها واجب است، درحالی‌که شیمیدان، حتی شیمیدانی مشغول با مواد آلی، می‌تواند بدون دانش لازم از تاریخ طبیعی از پس انجام کارهایش برآید. فعلاً تمام این‌ها درست، اما به یک شرط: اینکه واقعیت‌های پی‌درپی — موضوعات علوم پی‌درپی — مثل سازندهای زمین‌شناختی برهم‌نهاده شوند طوری که بالاترین چینه متأخرترین است و تنها می‌توانسته از خلال دگرگونی یا ترکیب چینه‌های متقدم پایینی شکل گرفته باشد. با این همه بیایید فرض بگیریم که در سطح معینی از قشربندی علمی واقعیات کاملاً تازه‌ای نمایان شوند که می‌توان آنها را با چشمه‌های آب گرم کوهستان‌های رفیع قیاس کرد، واقعیاتی که با عبور از میان همه‌ی لایه‌های پایینی حتی از زیر پایین‌ترین لایه‌ی سفت زمین بالا می‌زنند. و با قبول اینکه پیدایش آگاهی، پیدایش خود، بر بالاترین سطوح جهان زنده چیزی جز جوشش حیرت‌آوری از همین سنخ نیست، پس آیا علمی که با این پدیده سروکار دارد می‌تواند واجد موضوعی پیچیده‌تر و ویژه‌تر از همه‌ی علوم دیگر دانسته شود؟ — منظور علمی‌ست که به پدیده‌های پیرامونی یا متقدمش تحویل‌پذیر نیست و گرچه بالاترین پدیده است اما با پدیده‌های مزبور صرفاً مشروط می‌شود ولی پدید نمی‌آید. برعکس، احتمالش بسیار زیاد است که روان‌شناسی، شاید به عنوان ساده‌ترین و عالی‌ترین علم از همه‌ی علوم، واقعیاتی پنهان را آشکار کند و بدین ترتیب بیشتر از همتایان پایینی‌اش چیزی برای آموزاندن داشته باشد و نه برعکس. و این در مورد جامعه‌شناسی هم صادق است اگر هرگونه دلیلی برای این تصور در کار باشد که پدیده‌ی اجتماعی — که ذاتاً روان‌شناختی‌ست — برخلاف ظواهر عمومیت بیشتری دارد.

و در واقع آیا دلایل غلط‌اندازی برای این منظر وجود ندارند؟ آیا با همگن‌شدن ارگانیسم‌ها در جوامع و نه برعکس نبود که روشن‌ترین (یا بی‌ابهام‌ترین) نور بر راز بزرگ حیات انداخته شد؟ بدن زنده، وقتی در مقام اجتماع سلولی یا در مقام فدراسیون جوامع سلولی یا کلونی‌ها فهم شد، برای اولین بار در معرض ادراک کاوشگری انسان قرار گرفت. نظریه‌ی سلولی، بسیار بیشتر از انتخاب طبیعی، ما را در مسیر توضیح معمای زندگی قرار داد. انتخاب طبیعی اکنون به عنوان یکی از کلیده‌های زندگی تلقی می‌شود، اما هیچ کس دیگر آن را کلید اصلی نمی‌داند. کارآیندی اصولاً منفی‌اش، خصلتش در حذف گونه‌گونی‌های مضر و پالایش گونه‌ها، دیگر جای چون‌وچرا ندارد، اما هرچه کم‌تر واجد توانی واقعاً خلاق دانسته می‌شود. تلاش‌های موفق برای تفسیر پیشرفت تاریخی از طریق انتخاب اجتماعی نابسندگی این اصل و خصلت منفی‌اش را در معرض همگان گذاشت. رقابت اجتماعی نه در شکل ستیزه‌جویانه‌اش نه حتی در هیئت تجاری یا صنعتی‌اش برای خلق یکی از آن ابداعات و اختراعات بنیادی که شرط لازم احیای انسان‌اند کافی نبوده است. آیا کشف باروت یا دینامیت مرهون جنون دیرینی برای جنگ است؟ آیا کشف قطب‌نما مرهون طمع ناوگان بازرگان‌های فنیقی و ونیزی برای سود است وقتی سالیان دراز برای کنترل بر دریاها می‌جنگیدند؟ آیا کشف موتور بخار مرهون هم‌آوردی بی‌حدواندازه‌ی صنایع رقیب است؟ نه حتی ذره‌ای. جنگجویان، بازرگانان، و صنعتمداران می‌توانستند هزاران سال به جنگ ادامه دهند، و تا آنجا که ابداع و اختراع مسئله

باشد همه‌ی تلاش‌هایشان بیهوده است، اگر اینجا و آنجا جویندگانی در کار نبوده باشند، آنانی که کمتر از همه جنگ‌افروز بوده‌اند — از شیمیدان‌ها یا کیمیاگران مصر باستان تا لاووزیه‌ها و پاستورها، از ارشمیدس‌ها تا پاپین و وات، از شبان‌های کلدانی تا نیوتن و لاووزیه — آدم‌های کنجکاو و پرشوری که اندک‌اندک برخی از رازهای طبیعت را از آن بیرون کشیدند و آنها را در فواصلی به همدیگر انتقال دادند. یک پیشرفت صنعتی یا حتی نظامی هم وجود ندارد که مستقیماً از جنگ یا از رقابت تجاری ناشی نشده باشد و کسی را بیرون از جهان نفرت و جنگ به عنوان پایه‌گذارش نداشته باشد، کسی که تا آن روزی که تسلیحات سرنوشت‌ساز را برای طرفین جنگ... و برای رقبا فراهم می‌کند ناشناخته باقی می‌ماند. بی‌تردید جنگ‌ها، همه‌ی انواع نبردها، و تعارض‌های زهرآگین شورها یا علاقه‌ها روح ابداع را وقتی ابداع قبلاً جایی دیگر به وجود آمده و خودش را نشان داده است. این فراخوانی‌ها ابداع را برمی‌انگیزند، اما خود ابداع را پدید نمی‌آورند. اتفاقاً بیشتر اوقات نطفه‌ی یک ایده را از بین می‌برند! ابداع صلح، عشق، خانواده، یا صنف شغلی را برای یک زادگاه و آئین بی‌طرف حقیقت و زیبایی را برای جان در اختیار داشت؛ و انگیزه‌اش نبوغی بود که بخت به آن یاری می‌داد، طوری که مواجهه‌ی ایده‌های متفاوت در ذهنی را ترجیح می‌داد که به‌قدر کافی موهبت آن را داشت که شایستگی آن ایده‌ها را حدس بزند، آنها را متقابلاً ثمربخش سازد، و می‌شود گفت به صورت میانجی برای عشق متقابل‌شان عمل کند. و برای تصدیق این ایده در خود مطالعه‌ای که اکنون داریم به آن می‌پردازیم، آیا روشن نیست که جامعه‌شناس‌ها می‌بایست نه به جدل‌های مطبوعاتی هرروزه در مورد مسائل اجتماعی بلکه به تأملات تک‌وتنهایشان روی بیاورند تا ایده‌های پایه‌ای علم‌شان را بیابند؟

یک ایده‌ی عالی، که نباید با استعاره‌ی ارگانیزم اجتماعی خلط شود، بررسی جوامع حیوانی از دیدگاه شباهت‌ها و تفاوت‌هایشان با جوامع انسانی بود.

آقای اسپیناس به‌خوبی از پس این مطالعه برآمده بود. فقط جای تأسف است که کتابش که راهی چنان مولد را باز کرد دنباله‌ای نداشت. اگر امروز کارش را دوباره انجام می‌داد، احتمالاً به تمایز بین شبه‌جوامع گونه‌های حیوانی پایین‌تر (که در آنها همبستگی افراد همچون در پولیپ کاملاً فیزیولوژیک است و در صورت لزوم آن حیوانات فرد به حساب می‌آیند) و جوامع حقیقی (که مثل جوامع ما ماهیتی روان‌شناختی دارند که امتیاز ویژه‌ی مهره‌داران و حشرات پیشرفته‌تر است) واضح‌تر اشاره می‌کرد. یک پولیپ به اندازه‌ی یک گل هم‌گل‌برگ یک جامعه است. در واقع هیچ جامعه‌ی گیاهی وجود ندارد؛ چرا نه؟ نه چون یک گیاه، اگر جداگانه در نظر گرفته شود، نمی‌تواند یک جامعه باشد اگر — در مقام فرضیه‌ای همچون هر فرضیه‌ی دیگر — فرض بگیریم که سلول‌هایش بنا بر حساسیتی به حرکت درمی‌آیند که به آنها اجازه می‌دهد همدیگر را تشخیص دهند و به یکدیگر بچسبند. اما یک بار دیگر با راز زندگی روبرو می‌شویم، و افزون بر این، حتی از این دیدگاه نیز گیاه همچون دولتی خواهد بود که هیچ رابطه‌ی بین‌المللی با همسایگانش ندارد. دقیقاً همین روابط بین-المللی یا بینارگانیک موضوع علم اجتماعی‌اند.

حال مسئله این است که از همه‌ی ایده‌های خوب برشمرده‌شده استفاده شود تا درهم-تنیده شوند و همدیگر را روشن سازند، می‌شود گفت تا از این بسته‌ی انبوه اسنادی که مسافران و تاریخدان‌ها، آماردان‌ها و باستان‌شناس‌ها، طبیعت‌گرایان و روان‌شناس‌ها از همه‌سو گرد آورده‌اند و برای استفاده‌ی جامعه‌شناس‌ها جمع کرده‌اند آتشی درست شود. این کار را باید کرد و به خاطر نیازی که امروز بسیار عام و بسیار شدید است خیلی زود از قوانین حیات اجتماعی آگاه شد، به جای اینکه همچون گذشته از شان تبعیت کرد، تا در نتیجه بتوان نیازی دیگر و همینقدر عمیق را برملا کرد که نیاز به کنش جمعی آگاهانه و سنجیده است. جامعه، پیش از آنکه به‌عمد به خودش شکل و قالب دوباره‌ای بدهد، در پی فهمیدن خودش است. آیا جامعه، قبل از آنکه پیشرفت کند، و برای آنکه از پیشرفتش از خلال خودتحویلیابی مطمئن باشد، نباید یک «سنجش پیشرفت» را در اختیار داشته باشد؟ بداقبالی در این است که این علم نوظهور، علاوه بر آنکه بذره‌ای ناسازی را درون خودش حمل می‌کند، به سمت انواع و اقسام برهان‌های بیرونی می‌رود. جامعه‌شناسی به این معنا سه نوع دشمن دارد: برخی معتقدند که در واقعیات اجتماعی در مقام پهنه‌ی انتخاب آزاد هیچ موضوع علمی وجود ندارد؛ برخی دیگر مصالح مربوطه را نه فقط برای علمی واحد — که به خاطر دقت و کلیتش و به‌رغم ماهیت بسیار متمایزش لایق آن است که جایگاه خاص خودش را بین علوم طبیعی داشته باشد — بلکه در عوض برای چندین علم مبهم در نظر می‌آورند — طوری که در این حالت هیچ چیز طبیعی درباره‌شان وجود ندارد اما (بنا به ادعایشان) بسیار پیشرفته‌اند و تاکنون «علوم اخلاقی و سیاسی» نام گرفته‌اند؛ و نهایتاً دیگرانی هم هستند که تنها باید به آنها پاسخ بدهیم، آنانی که می‌پذیرند که علمی وجود دارد که باید روزی ساخته شود، اما بسیار بعدتر، یعنی وقتی تاریخ، باستان‌شناسی، و پیشاتاریخ به اهداف‌شان دست یافتند، زمین و زیرزمین تاریخی و پیشاتاریخی را حفاری کردند، و «حرف آخرشان» را زدند.

کدام علم بر این مبنا هرگز توانسته نور روز را ببیند؟ آیا مثلاً ستاره‌شناسی، پیش از آنکه دست به کار خطرناکی بزند، دست روی دست گذاشت تا بتوان گیتی را با دقت کامل‌ترین تلسکوپ تا دورترین کرانه‌اش بررسی کرد؟ خوشبختانه نه. تکمیل هرچه‌بیشتر ابزارها و روش‌های رویت، حتی اندوختن یافته‌های هرچه‌بیشتر، پس از وهله‌ای مشخص دیگر نمی‌تواند مطمئن‌ترین وسیله‌ی پیشبرد یک علم باشد طوری که اگر قانون نیوتن قبل از آخرین پیشرفت‌ها در مورد تلسکوپ کشف نشده بود، آنگاه این پیشرفت‌ها نیز چه‌بسا به جای آنکه پیدایش این اصل بنیادی را تسهیل کنند مانعش می‌شدند. در واقع، به لطف انبوه نابسامانی‌های مداری عجیب‌وغریبی که خط‌سیرهای سیارات را در الگویی درخشان و توری‌شکل می‌آرایند، این امکان میسر شد که بتوان حرکت‌های دوره‌ای‌شان را با دقتی بیشتر ترسیم کرد، و در نتیجه‌اش دشوارتر بتوان حدس زد که همه‌ی این بیضی‌ها و نابسامانی‌ها، این قواعد و استثناءها، معلول‌های یک علت یا تکرار واقعیتهای واحد و یکتا بودند. اگر این گمانه طرح انداخته شده بود، آنگاه به نام مقدماتی‌ترین روش علمی مردود شمرده می‌شد. و در مورد جامعه‌شناسی نیز وضع به همین منوال است. اگر پیش از آنکه جرئت بیان نظریه‌ای را داشته باشیم که می‌تواند مبنایی برای جامعه‌شناسی باشد باید خودمان را قانع کنیم که ضرورت دارد صبر کنیم تا دانش‌پژوهان آخرین کاوش‌هایشان در گذشته را به فرجام برسانند، یا گروه

شلايمن آخرين حفارى هايشان در يونان يا جايى ديگر را انجام داده باشند، آنگاه با چنين تصويرى داريم مى گوييم كه كيلر، گاليله، نيوتن، و همهمى ديگر ستاره شناس هاى نظرى زمانه- شان و همهمى ديگر همكاران ناشناخته شان عجلهمى خيلى زيادى براى پايه ريزى ستاره شناسى داشتند. اينجا مى بينيم كه دو چيز بسيار متمايز با هم خلط شده اند: قوانين جوامع و «قوانين تاريخ»، خلطى كه با قبول انعطاف در واژه ي قانون تسهيل هم مى شود، واژه هاى كه همگان از آن سؤاستفاده مى كنند. اگر پذيرايش باشيد مى شود گفت كه دو جور قانون وجود دارد، قوانين توليد، يا در عوض بازتوليد پديده ها، و قوانين تكامل شان. اولى، يا قانون بازتوليد، براى مثال همان قوانين مكانيك، شيمى، و روان شناسى عمومى اند. دومى، يا قانون تكامل، بر اجراى قوانين بازتوليد تحت شرايط تعيين شده ي مشخص حاكم اند يا تصور مى شود كه حاكم باشند: مثل نظريات سحابى ها نزد لاپلاس يا تطور گرايى هكل. دومين گروه از قوانين پيچيده- تر از گروه اول اند، طورى كه در نتيجه اش بايد از گروه اول نتيجه شود به جاي اينكه بر آن تقدم داشته باشد. در ستاره شناسى، قوانين مكانيك منطقى و قانون نيوتن قبل از نظريهمى سحابى ها ايجاد شدند. در زيست شناسى هيچ چيز يافت نشده كه بتواند با قانون جاذبه ي جهانى قياس شود، اما انبوه قوانين عليت تحت نام مشخصه هاى بافت ها بسيار قبل از قانون انتخاب طبيعى كشف شده بودند. و خود قانون انتخاب طبيعى نه يك قانون محض تكامل بلكه در عوض يك قانون جديد عليت است. در مورد قوانين تاريخ زيست شناختى، اگر هيچ قانونى از اين نوع در كار باشد، بايد به سراغ پيروان داروين رفت.

متأسفانه داروينى ها و هكلى هاى جامعه شناسى قبل از بيشاتى ها سررسيدند. از بوسوئه تا آگوست كنت، تا ويكو، مونتسكيو، و هگل، تنها نوايح پراوازه هاى را داريم كه سعى كردند كل جريان تاريخ را در يك نگاه فراگيرند و در فرمولى واحد محدود كنند بدون آنكه نخست هيچ دغدغه ي آشكارى براى مطالعه ي هيدروستاتيك آن داشته باشند. اين ادعا از قبل هم خطرناك است، اما در برابر وظيفه ي آقاى اسپنسر و همهمى تطور گرايان جديد مانند او هيچ نيست، همان كسانى كه پيش از اينكه در قوانين عمومى كار بست پذير براى واقعيات بنيادين حيات اجتماعى كندوكاو كنند باور داشتند كه اصول تشريحى و توضيحى پيچيده ترين پديده هاى حيات اجتماعى را فرموله كرده اند و نه فقط جريان تاريخ واقعى يا حتى جريان همهمى تاريخ هاى واقعى (زيرا به درستى چندين رشته ي تاريخى مستقل بزرگ را متمايز كردند) بلكه همچنين جريان همهمى تاريخ هاى ممكن را ترسيم كرده اند. چراكه هدف جامعه- شناسان مكتب مزبور همين است؛ و به دور از آنكه بخواهم نكوهش شان كنم، آنها را به خاطر تشخيص تلويحى (گرچه تشخيص صريح بهتر مى بود) خصلت الزاماً جهان گستر هر قانون علمى، چه على باشد چه تكاملى، تحسین مى كنم و وقتى استاد تحولات اجتماعى را به قانون كلّى اش در مورد فصل ادغامى، در مورد اكتساب ماده و اتلاف حركت، مقيد مى كند، وقتى شاگردان تحولات زبان، دين، قانون، سياست، هنر و اخلاق را با جزئيات و دقت بيشتر رسيدگى مى كنند و مثلاً حكم مى دهند كه زبان هاى محلى ملزم اند كه از وضعيت تك سيلابى به وضعيت همچسبى واژكها و بعد به تصريف و نهايتاً به کاربرد واژه هاى غير قابل تصريف عبور كنند، يا اينكه خانواده از تعدد روابط جنسى به مادر سالارى و بعد به پدر سالارى مى رود، و الخ، آنگاه بايد گفت كه آيا آنها با استفاده از اين فرمول ها يا ديگر قواعد در پى بيان آن

نیستند که چه اتفاقی در همه‌ی جوامع آشنا و ناآشنا افتاده است و چه اتفاقی در همه‌ی جوامع خواهد افتاد؟ (منظورم نه همه‌ی جوامع قابل تصور بلکه همه‌ی جوامع ممکن است.) قوانین تکامل، با چنین درکی و برحسب اینکه با تغییرات در عالم بیرونی سروکار دارند یا با فرازونشیب‌های جهان انسانی، عمیقاً با فلسفه‌ی طبیعت یا با فلسفه‌ی تاریخ بنا به فهم شلینگ یا هگل، کندرسه یا خود آگوست کنت فرق دارند، چون هر کدام‌شان تاریخ جهان-گستر بوسوئه را به شیوه‌ی خودش تکرار کرد. برای‌شان، چنانکه برای تطورگرایان اسقفی بزرگ قرن هفدهم، تاریخ طبیعی یا انسانی نمایشی واحد و یکتاست که بازیگرانش گونه‌ها یا ملل متوالی‌اند طوری که این نمایش مسیری ازپیش‌معین را از صحنه‌ی حیرت‌آور یا رازآلود اول تا اختتامیه‌ای مشترک پی می‌گیرد. این نمایش نباید و نمی‌تواند بیش از یکبار اجرا شود. تاریخ طبیعی اما نزد تطورگرایان زمانه‌ی ما کثرتی از نمایش‌هاست، ولی از اساس نمایش‌هایی مشابه است که می‌توانند اجراهای زیادی داشته باشند.

از این دیدگاه، قوانین تکامل دیگر در تقابل با قوانین علیت نیستند؛ هر دو قانون بر بازتولید پدیده‌ها حاکم‌اند، هرچند آن پدیده‌هایی که قوانین تکامل ناظر بر آنهاست پیچیدگی متفاوتی دارند. بنابراین روشن می‌شود که خطای خطرناکی‌ست که ادعا شود که می‌توان واقعیات مرکب را تنظیم کرد درحالی‌که هنوز مهارت بر واقعیات مقدماتی وجود ندارد. و این خطا نیز خطایی دیگر را که بزرگ‌ترین خطای ممکن است مفروض می‌گیرد: این تصور که جامعه‌شناسی هیچ مگر کلامی توخالی نخواهد بود اگر هیچ قانون تکامل تاریخی (با این فهم که می‌توان آن را به‌طور جهان‌گستر به کار برد) نتواند در برابر ابطال واقعیات مقاومت کند، اگر هر قاعده‌ای از این سنخ با استثناها مضمحل و دود هوا شود یا صرفاً به بیان امکان‌هایی بزرگ‌تر یا کوچک‌تر تقلیل یابد. از زاویه‌ای عملی، به نظر می‌رسد که همه‌ی کتاب‌های جامعه‌شناختی منتشر شدند تا به همین عقیده‌ی مغلطه‌آمیز اعتبار دهند، طوری که مهم است که بی‌درنگ بتوان بر ضدش اعتراض کرد. پرسش این است که بدانیم آیا جوامع — وقتی پیشروی‌شان را آغاز می‌کنند (درحالی‌که اغلب‌شان ایستا هستند)، و به‌رغم گوناگونی شرایط تصادفی یا تمایلات بومی — مسیرهای تقریباً موازی را پی می‌گیرند طوری که این مسیرها خودشان را همچون گام‌های درون این مسیرها تکرار می‌کنند؛ و آیا این پرسش احتمالاً می‌تواند در سویه‌ی سلبی‌اش حل شود (ذره‌ای تأیید نمی‌کنم که مسئله این باشد) بدون اینکه لازم باشد استنتاج کنیم که علم اجتماعی محال است. همچنین می‌توان گفت که ستاره‌شناسی و مکانیک دیگر امکان‌پذیر نخواهند بود، زیرا نشان داده شد که نظریه‌ی سحابی‌های لایپلاس تعمیم‌پذیر نیست و به نظر می‌رسد که پیکربندی‌های ستارگان رویت-شده در نواحی متفاوت آسمان به مسیرهای واگرایی درافتاده باشند که نتوان آنها را به فرمولی واحد تقلیل داد. تأیید می‌کنم که این باور که فلک جلوه‌ای بی‌کران از یکنواختی یأس‌آور نیست، به‌هیچ‌رو منظره‌ی تماشایی آسمان پرستاره را برایم خراب نخواهد کرد. به دلیلی یکسان، نباید هنگام خواندن تاریخ ناخشنود شوم اگر در آن ببینم که امر غیرمنتظره دائماً از درهم‌تابیدگی علیت‌های باقاعده فوران می‌کند، چنانکه آزادی از نظم، فانتزی از ریتم، و گلدوزی از بوم پدید می‌آید.

پس اشتباه بود که تصور شود برای پایه‌ریزی یک علم نو ضرورت دارد که همه‌ی تاریخ‌های انسانی را تا نقطه‌ی عزیمت‌شان ردیابی و ترسیم کرد و حتی یک مرحله را هم از قلم نیانداخت، و اشتباه بود که گمان شود اگر حلقه‌ای واحد از این زنجیره از دست برود همه‌چیز از دست خواهد رفت. آن اهمیت اغراق‌شده‌ای که گاه با داستان‌های مسافران یا حفاری‌های باستان‌شناسان جور درمی‌آمد از تصور مزبور ناشی شد، چنان‌که لایق توجه جامعه‌شناس‌اند اما نه هرگز تا آنجا که به او اجازه دهند فکر کنند که آینده‌ی علم به نتایج آن داستان‌ها و حفاری‌ها بستگی دارد. بدون موافقت با این تصور جان استوارت میل که پیش‌شرط کافی جامعه‌شناس‌شدن این است که روان‌شناس یا منطق‌دان باشیم، می‌توانیم بگوییم که اولین وظیفه‌مان تحلیل بسیار دقیق وضعیت اجتماعی ویژه‌ی خود است تا در نتیجه بتوان فرضیه‌هایی را کشف کرد که نهایتاً به صورت اصول بنیادین جامعه‌شناسی درخواهند آمد و بعدتر از خلال مقایسه‌های جامع با دیگر جوامع تصدیق یا تصحیح می‌شوند.

تکرار می‌کنم که تنها اقتصاددان‌ها از این ضرورت روش‌شناختی آگاه بودند. شایستگی بزرگ‌شان در این بود که قوانین علیت را آنطور که برای حیطه‌شان کاربردی‌پذیر باشد کاوش کردند — مثلاً قانون حداقل کار، قانون عرضه و تقاضا، یا نظریه‌ی اجاره — و از رهگذر این قوانین یک اقتصاد سیاسی انتزاعی را به وجود آوردند که نسبت به اقتصاد سیاسی انضمامی هم برتر بود و هم ضرورتاً مقدم بر آن. آگوست کنت درست می‌گفت که در هر مرتبه‌ای از امور دو نوع علم وجود دارد، یکی انتزاعی و دیگر انضمامی — مثلاً یک ستاره‌شناسی انتزاعی که بر همه‌ی ستارگان ممکن حاکم است و یک ستاره‌شناسی انضمامی که قوانین انتزاعی را برای ستارگان واقعی به کار می‌بندد. او می‌افزاید که همین تمایزگذاری را می‌توان در مورد جامعه‌شناسی نیز به کار برد، اما او در این زمینه صرفاً عملکردها و روال‌های قبلی اقتصاددان‌ها در این حیطه را تعمیم داده بود. مثال‌شان به درجات متغیر پی گرفته شده بود، و جنبه‌های مذهبی، زبانی، و قضایی جامعه، جنبه‌ی اخلاقی، سیاسی، و زیباشناختی‌اش، به نوبت براساس روش تطبیقی توسط دانش‌پژوهانی بررسی شده بودند که ضمن مقایسه‌های گوناگون‌شان موفق شدند نظرات زیادی را که اهمیتی بسیار فراگیر داشتند استنتاج کنند طوری که برخی از این آراء مسلماً لایق عنوان قوانین‌اند. جامعه‌شناسی انتزاعی از دید ما دقیقاً همین تراکم و تفسیر متقابل همه‌ی این علوم جزئی‌ست. کنت بود که مبانی‌اش را پی ریخت، اما آثارش که چنان مملو از بصیرت‌هایی نافذ هستند، با غلط‌جلوه‌دادن ملاحظه‌ی او که علم انتزاعی مقدم بر علم انضمامی نظیرش است، یک جامعه‌شناسی انضمامی را طرح ریختند. در این صورت نظریه‌ای در مورد ماه یا مریخ چه می‌بود اگر قانون جاذبه‌ی نیوتن هنوز ناشناخته مانده بود؟ و چطور می‌توانست یک نظریه‌ی تاریخ روم یا تمدن عربی در کار باشد اگر کلید تبیین جامعه‌شناختی جهان‌گستر در کار نمی‌بود؟ مونتسکیو در اثرش *عظمت و اضمحلال رومی‌ها* شاهکار پیشگویی جامعه‌شناختی را نوشت، اما راستش این اثر سلی از بینش‌های نافذ نامربوط است، بارانی درخشان و رنگارنگ که او آن را روانه‌ی چشمان خواننده‌ی جادوشده کرد.

بنابراین ضرورت دارد که روشنگری نسبی مشتق از دستور زبان تطبیقی، اسطوره‌شناسی تطبیقی، اقتصاد سیاسی، و دیگر علوم اجتماعی را فشرده و ترکیب کرد؛ چراکه هر کدام به

شیوهی خود قوانینی را مقرر یا با لکنت بیان کردند که باید تصدیق کرد که معمولاً ناقص بودند و همه‌شان باید به دلیل همین ترکیب از نو قالب‌ریزی شوند. اما شرط اول یک سنتز خوب یک آنالیز خوب است، یا به عبارت دیگر، یک ترکیب مناسب به یک تجزیه و تحلیل یا واکافت مناسب بستگی دارد. برای تحلیل این قوانین ابتدا باید بدون دشواری ببینیم که ویژگی مشترک‌شان این است که به واقعیات مسلم عمومی مربوط‌اند، به واقعیات مشابه‌ای که خودشان را تکرار می‌کنند یا تصور می‌شود می‌توانند به‌طور نامعین تکرار شوند. قوانین مزبور از این لحاظ شبیه همه‌ی قوانین طبیعی‌اند و با روایت‌های تاریخی فرق دارند، با همان روایت‌هایی که چه شرح حال‌نگاری فردی یک انسان باشد یا شرح حال‌نگاری جمعی یک ملت، گروه، یا مجموعه‌ای از ملل، در هر صورت همواره بستگی دارند به آنچه تکین، یکتا، و بی-همتا است. موضوع این تاریخ‌ها یا سرگذشت‌ها بیهوده مرکب است از واقعیات مسلم عمومی؛ تاریخ موضوعش را در تکینگی ترکیبش در نظر می‌آورد، آنچه هرگز نباید دوباره رویت شود. کاملاً برعکس، وقتی چیزی تکین یا منحصر به فرد در علوم اجتماعی و نیز در علوم طبیعی نمایان می‌شود، گمان می‌شود که از مواجهه‌ی واقعیات مسلم عمومی نتیجه شود، مثلاً از شباهت‌ها و تکرارها.

ریشه‌های فعلی، تصریف‌ها، شکل‌های دستوری، و ترکیب این عناصر، که مشغله‌ی زبان-شناسان است، نکاتی هستند که میلیون‌ها بار توسط میلیون‌ها دهان با دقتی تکرار شده‌اند که حقیقتاً شگفت‌آور است اگر وضعیت همیشگی زبان را با پروازی سریع قیاس کنیم، با تغییر دائمی نسل‌هایی که به آن زبان سخن گفته‌اند؛ دقیقاً خود گذرایی نسل‌هاست که کارایی زبان را حفظ کرده است، خود گونه‌گونی‌شان است که همانندی زبان را پابرجا نگاه داشته است. اساطیر، آیین‌ها، یا جزم‌هایی که علم دین با آنها سروکار دارد با همین وفور و با همین قاعده‌مندی طی اعصار و بین نژادها تکرار شده‌اند و انتقال یافته‌اند. رویه‌ی قضایی با روابط قانونی سروکار دارد که هر روز باز تولید می‌شوند و قرن‌ها یکسان می‌مانند. گفته شده که هیچ دو محکمه‌ای دقیقاً مثل هم نیستند؛ درست است اما صرفاً به همان شیوه‌ای که هیچ دو خانواده‌ای نیز به یکدیگر شباهت ندارند، و این نکته به هیچ رو مانع نمی‌شود که پرسش‌هایی قانونی که یک پرونده یا روابط قانونی ملهم از آن پرونده مطرح می‌کنند، وقتی یک به یک و مجزا لحاظ می‌شوند، با سنخ یکسانی از پرسش‌ها یا روابطی که انبوه دیگر پرونده‌ها طرح می‌اندازند و در آنها مستترند همسان باشند. اقتصاد سیاسی با تولید و مصرف سروکار دارد، یعنی با عمل‌هایی که دائماً و اغلب با وفاداری وقت‌شناسانه‌ای تکرار می‌شوند. موضوع زیباشناسی کاربرد خلاقه‌ی هنرمند و نویسنده از ریتم‌ها و روندها، از قواعد هنری، از آرشه‌های ویولن، یا از ضربه‌های قلم‌موس — همه‌شان به‌طور همانند قرن‌ها تکرار شده‌اند. جوامع، وقتی از این دیدگاه، با این جزئیات ریز اما اساسی، در نظر گرفته می‌شوند، به اندازه‌ی جهان زیست‌شناختی یا حتی جهان فیزیکی، تکرارهای دقیقی را نشان می‌دهند، یعنی رشته‌ای منظم و همانند از فعل‌ها و فکت‌ها. در نتیجه‌اش، به دلایلی یکسان با این دو جنبه‌ی آخر واقعیت، جوامع خودشان را به برشماری و اندازه‌گیری می‌سپردند، و این امکان را برای ملاحظات عام فراهم می‌آوردند که به سطح قوانین علمی برسند. و اجازه دهید خاطرنشان کنیم که صرفه‌ای که بدین ترتیب حاصل شد، یعنی این امتیاز که بتوان پدیده‌های اجتماعی

و پدیده‌های طبیعی را به‌طور علمی در نظر گرفت، به بهای هیچ نوع خلطی بین این دو مرتبه از واقعیت به دست نیامد، همان مراتبی که همچنان با یک مرزبندی بسیار روشن از هم تفکیک می‌شوند و نه با قربانی کردن شخصیت انسانی به پای اقتضائات یک فهم کاملاً طبیعت‌گرایانه از جوامع. با مشاهده‌ی امور از این زاویه می‌توانیم مسئله‌ی غامض انتخاب آزاد را کنار بگذاریم، زیرا آدمی چه جبرگرا باشد چه نباشد نمی‌تواند سازگاری ضروری انسان اجتماعی در هر کدام از عمل‌های بنیادین رفتار را انکار کند، حال هر قدر هم که ترکیب این عمل‌ها یا فعل‌ها اساسی باشد. همچنین نمی‌توان رد کرد که انسان اجتماعی در هر دقیقه از همتیانش تقلید می‌کند، چه همتایان معاصر چه همتایان قدیم، و مجبور است رشته‌ای باقاعده را بپذیرد، یعنی تشعشع منظم نمونه‌هایی پی‌درپی که از این موقعیت سیلان می‌یابند. تاکنون — و نه بدون دلیل — جامعه‌شناسی با وجدان اخلاقی برخورد و اختلاف داشته است، طوری که جامعه‌شناسی استبداد قواعد وجدان اخلاقی را پس زده و در پیشرفت مراحل کاملاً مرتبط و صلیبی احساس خفگی کرده است که اغلب جامعه‌شناس‌ها تکامل انسانی را به عبور از آنها محکوم کرده‌اند. اما از آنجا که این فیلسوفان مرتبه‌ی بنیادین یا نظم مقدماتی، یعنی تکراری بودن پایه‌ای واقعیات اجتماعی یا تکرار ذاتاً تقلیدی، را درک نمی‌کنند، پس حس می‌کنند ملزم‌اند که یک نظم پیچیده و دلخواهی بسازند، یعنی قیدوبندی مفروض بر پدیده‌های بزرگ، جمعی، مبهم، و مغشوش، تا خودشان را به‌طور همسان براساس یک نظم برتر باقاعده تکرار کنند اما بدون هیچ شناختی از اینکه چرا یا توسط چه کسی باید چنین کنند. آنها باید این موضوع را به تصور درمی‌آوردند، زیرا بدون پذیرش واقعیاتی که خودشان را تکرار می‌کنند و با چنین کاری به تعمیم‌ها یا عمومیت‌یابی‌ها راه می‌برند امکان ندارد بتوان علمی خلق کرد یا قوانینی را فرموله کرد. و بدون تعمیم‌های واقعی و دقیق، تنها راه چاره تعمیم‌های مغشوش و تخیلی‌اند.

اما همین قوانین تکامل یکرخت، هر قدر هم که نادقیق باشند، باز هم آسیب مخربی برای منش فردی و واقعیت ویژه‌ی شخصیت انسانی دارند، درحالی که قواعد تقلید، به‌رغم دقت نسبی‌شان، به این فردیت اجازه می‌دهند که آزادانه نفس بکشد و درون افق‌های گسترده رشد کند. اما می‌بینیم که حتی از این نظر هم واقعیت اجتماعی مطلقاً مجزا نیستند و می‌توان آنها را از خلال تغییرهای خصلت‌نما و تکرارهای خصلت‌نمایشان با تغییرهای ویژه و تکرارهای دیگر مراحل واقعیت جهان گستر قیاس کرد.

IV

در هر مرتبه‌ی امور باید یک تمایزگذاری آغازین اول را برقرار کرد و حداقل موقتاً پذیرفت: تمایز بین چیزهایی که خودشان را تکرار می‌کنند و چیزهایی که خودشان را تکرار نمی‌کنند. نه فقط در جوامع انسانی — از رهگذر آنچه کنش اختیار انسانی می‌خوانیم و با این حال در اینجا اهمیت کمی دارد — بلکه در جهان‌های زیست‌شناختی و فیزیکی نیز گوناگونی، فردیت، و امر غیرمنتظره دائماً از بطن گردش یکنواخت یکرختی‌ها جوانه می‌زنند و فوران می‌کنند. به‌علاوه، به نظر می‌رسد که گونه‌گونی در همه‌جا ثمره، دلیل وجودی، و شکوفایی نهایی یکرختی باشد. اصیل‌ترین ابداع هرگز افزون بر سنتز ابداعات پیشین نیست، و اشاعه‌اش تنها بدین خاطر ممکن است که به صورت پاسخی بجا به پرسش‌هایی ظهور می‌کند که قبلاً طرح

شده‌اند، جوابی مقتضی به نیازهایی که قبلاً پدید آمده‌اند. اما تحریف و کذب‌پردازی حقیقت پیش‌گفته است اگر اینطور بیان‌ش کنیم که یک نابغه به‌سادگی نتیجه‌ی اشتیاق‌ها یا نیازهای مردم است و همواره به‌هنگام احتیاج یا در موقع سختی سر می‌رسد.... چراکه در واقع نابغه اغلب بی‌آنکه فراخوانده شود سر می‌رسد، و بعد چه اتفاقی می‌افتد؟ یا تشخیص داده نمی‌شود، و در کتابخانه‌ای مدفون می‌ماند تا آنکه نطفه‌ی اکتشاف باقی می‌ماند تا در آینده‌ای فرضی نبش‌قبر شود، مگر آنکه واقعاً تا ابد مدفون بماند؛ یا، گرچه هیچ‌کسی آن را فرانمی‌خواند اما این آدم به صرف حضورش توان برانگیختن خود همان فراخوانی‌هایی را دارد که فرض شده بناست به آنها پاسخ بدهد، و این پاسخ مقتضی نیز همان نیازی را بیدار یا تحریک می‌کند که فرضاً بناست برآورده‌اش کند. برای مثال، نیاز خودرأی و عالم‌گیر خواندن روزنامه‌ها در زمانه‌ی کنونی: از کجا نشأت می‌گیرد اگر نه از اختراع چاپ که اندک‌اندک این نیاز را برانگیخت تا هرچه‌بیشتر ارضایش کند؟ چنانکه آقای بواسیه نشان داده، طی امپراتوری روم انواع معینی از روزنامه‌های دستنویس وجود داشتند، اما از آنجا که این روزنامه‌نگاری فاقد وسایل مکانیکی لازم برای انتشار سریع بود نتوانست رشد کند و کنجکاوای عمومی چنین چیزی نخواست و به چیزی دیگر روی آورد. در این حالت، آیا شایسته است که گفته شود نابغه دقیقاً در لحظه‌ی درست سررسید؟ دقیق‌تر است بگوییم که عقربه‌ی ساعت را به جلو یا عقب برد و وقت مساعد را دست‌کم تا اندازه‌ای مشخص به‌اراده‌اش انتخاب کرد. قطعاً حتی تصنعی‌ترین نیاز به تجملات نیز بادوام و دیرپا هستند و تنها تا آنجا اجتماعی به حساب می‌آیند که بر نیازهای ابتدایی ارگانیک استوار باشند. این نیازهای ابتدایی یک جریان بارور را می‌سازند که هر نیاز به‌خصوص تنها یک مجرای کوچک از آن است که در اینجا یا آنجا هدایت می‌شود و با رشته‌ای از پمپ‌های زنجیره‌ای، یا می‌شود گفت، با بالابرهایی که با نیروی آموزش و فرهنگ به پیش رانده می‌شوند، به سطوح بالاتر برده می‌شود. این نوع هدایت و الایش جریان‌ها، این سنخ تصریح و پالایش نیازهای بنیادی، می‌تواند هزاران جهت و سطح متفاوت به خود بگیرد، و مخترعان گذشته یا اکنون همانا مهندسان مسئول این پیشه‌ی دیرین آبیاری بوده‌اند. این مهندسان، در گستره‌ی حدود تحمیلی ضروریات ارگانیک، خصلت‌های نژادی، و منابع فیزیکی، از آزادی قابل‌ملاحظه‌ای بهره بردند، و این اختیار بدین‌خاطر برای هر مخترع نو محدود شده که مخترعان قدیمی‌تر و فراموش‌شده که ایده‌های خوب‌شان به حیطه‌ی عمومی تبدیل شده‌اند تکانه‌ای همگانی را خلق کردند که جانشینان‌شان اگر دوست دارند موفق شوند باید با آن طرف شوند. چرا نیاز به نوشیدن در جایی به نیاز به آبجوخوری و در جایی دیگر به نیاز به شراب و در جایی دیگر به نیاز به نوشیدنی ماته یا به شراب سیب تبدیل می‌شود، طوری که یک آبجوساز که سعی دارد وسیله‌ای جدید و بهتر برای آبجوسازی را به کشوری معرفی کند که در آن مردم به چای نوشیدن یا شراب‌نوشیدن عادت دارند، یا شراب‌سازی که درخت انگور تازه و اصلاح‌نژادی‌شده‌ای را در کشوری کشف می‌کند که به آبجو عادت دارد اما در هر صورت می‌تواند با پرورش تاکستان انطباق یابد، به هیچ موفقیتی نمی‌رسد؟ علت چنین شکست‌هایی را نه فقط در اقلیم، که حدومرزه‌های نسبتاً نامعین گوناگونی را برای کاشت و پرورش موارد مختلف ایجاد می‌کند، بلکه همچنین و خصوصاً در نفوذ سنتی برخی نیاکان دور، در امثال نوح یا باخوس هر ناحیه جستجو کنید.

از آنجا که آمریکا هیچ نوح یا باخوسی پیش از ورود اروپایی‌ها در خود نداشت، پس شراب حتی در نواحی بی‌شماری که درختان وحشی انگور می‌روئیدند نیز مطلقاً ناشناخته بود.... آنچه اندکی قبل درباره‌ی مخترعان، هنرمندان، صنعتگران، و سیاستمدارانی گفتیم که جریان بزرگ میل را حتی ضمن پیگیری‌اش دستکاری، استفاده، و هدایت کردند، همچنین می‌تواند درباره‌ی مبدعانی یا در عوض درباره‌ی کاشفان، دانش‌پژوهان، الاهیاتدان‌ها، و فیلسوفانی گفته شود که کنشی مشابه را به کار بسته‌اند یا جریان بزرگ دیگری را که نسبتاً مستقل از جریان اول است و رودخانه‌ی باور نام دارد هدایت کرده‌اند. وقتی کشفی به آدم‌هایی واقعاً هوشمند ارائه می‌شود و به‌رغم اعتبار و ادله‌ی پشتیبانش توسط هیچ کسی به دست گرفته یا در واقع باور نمی‌شود، آنگاه بچگانه است که این امتناع را براساس نحوه‌ی شکل‌گیری مغزی آن آدم‌ها یا بر مبنای ماهیت محیط‌های پیرامونی‌شان توضیح دهیم؛ امتناع مزبور به‌سادگی به خاطر این واقعیت است که این ایده‌ی جدید مغایر با آن باورهایی پنداشته می‌شود که قبلاً در اذهان آن آدم‌ها محرز و منعقد شده‌اند. اما چرا این ایده‌ها درکارند؟ چون در دوره‌ای کمابیش دور بذیشان توسط برخی مؤسسان سرشناس ادیان، یا حواریون، مکاشفه‌گران عرفانی، و شیادان معتقد پاشیده شده بودند. مقاومت دورودراز دنیای مسیحیت در برابر یافته‌های کیلر و گاليله اساساً چیزی افزون بر نبرد این کاشفان نو با کاشفان قدیمی‌تر نبود، یعنی با آبای کلیسای یونانی و لاتینی که جزم مسیحی را بنا نهادند و نظم دادند. به همین ترتیب، حتی نظریات جدیدی که مبنای محکمی دارند سخت می‌توانند بین دانش-پژوهان یا فرهیختگان مورد قبول واقع شوند، چراکه بانی‌شان با بانیان قبلی نظریاتی که معتبر شمرده شده‌اند توافقی ندارند.

V

این مثال‌ها را می‌توان همین‌طور افزایش داد، اما مثال‌های پیش‌گفته کافی‌اند تا بتوان روابط حقیقی بین امر فردی و امر عمومی، بین تغییرها و تکرارها را در جوامع نشان داد. آشکارا می‌توانیم ببینیم که این نسبت‌ها در اینجا چنانکه در بقیه‌ی طبیعت یکسان‌اند: از طرفی، هرآنچه تکین و منفرد باشد، هرآنچه یک ترکیب نو باشد، الزاماً موفق نمی‌شود که اشاعه یا عمومیت یابد؛ اما از طرف دیگر، هرآنچه در زمانی مفروض شایع و عمومیت‌یافته باشد به صورت واقعی‌ت تکین و منحصربه‌فرد آغاز می‌شود طوری که می‌توان آن را با یک ابداع یا اختراع قیاس کرد. اجازه دهید اضافه کنیم که در جهان اجتماعی، چنان که در جهان‌های زیست‌شناختی و فیزیکی، می‌بینیم که تنها تغییرهای تکرار شده به عرصه‌ی راستین علم تبدیل می‌شوند، درحالی‌که تغییرهایی که تکرار نمی‌شوند — عنصری فرار، یکتا و تا ابد ملبس به سیمانشناسی متغیر اشیا و موجودات، منظره‌ها، پرتره‌ها، و صحنه‌های تاریخی — از آن حیطه‌ی ارزشمند هنرند، که موهبتش این است که این پسماند را به طلا استحاله دهد و این چیزهای زودگذر را جاودانی سازد. اما فلسفه، در مقام هم‌آمیزی سیلان‌های هر دو علم و هنر، در پیچیدگی فرمان‌فرمایش پذیرای این دو چهره‌ی واقعیت است. پس از این نظرگاه، جامعه‌شناسی بدون هیچ دشواری از نو در سایر علوم گنجانده می‌شود؛ و توأمان از هر بندگی در نسبت با دیگر علوم آزاد می‌گردد و از هر حمله‌ای به اصلتش حفاظت می‌شود. دیگر لازم نیست که جامعه‌شناسی تابع زیست‌شناسی باشد، دیگر نیاز ندارد که با بهره‌گیری روش‌ها و

چارچوب و حتی واژگان فنی زیست‌شناسی حال‌وهوایی علمی به خودش بدهد، لازم ندارد که استعاره‌های اجحاف‌آمیز برگرفته از آناتومی و فیزیولوژی را ضایع کند، و تحولات تاریخی جوامع را مشابه با رشد یک بذر به تصور درآورد که از خلال چرخه‌ی اکیداً ازپیش‌تعیین‌شده‌ی حالات رویانی به بلوغ، کهنسالی، و نهایتاً مرگ می‌رسد، آن‌هم پس از آنکه خودش را در بذری نو بازتولید کرده است که همان خط‌سیر را پی خواهد گرفت. نه، برای پایه‌ریزی یک علم اجتماعی ضرورتی ندارد که فرگشت جوامع را به این شیوه درک کرد، یعنی با فرمولی قابل‌قیاس با طرح‌های شرکت‌های قطاری که جزئیات مسیر توریست‌ها از قبل برنامه‌ریزی شده‌اند. منظورم رد تشابه‌ها و قیاس‌ها نیست (چراکه عملاً از آنها بسیار بهره برده‌ام)، بلکه اینجا باید گفت که ضوابط مقایسه خوب انتخاب نشده‌اند. یک هستی زنده، که خودش را براساس فرمول ثابت فرگشت بازتولید می‌کند، نه نظیر ملت در مقام یک کل است نه حتی نظیر ملت براساس یکی از جنبه‌های عامش (زبان، حکومت، دین، و الخ)....

به‌علاوه، هیچ چیز مجبورمان نمی‌کند که این مسائل را حل کنیم؛ می‌دانیم که یک علم وقتی متکی بر مرتبه‌ای از فکت‌ها یا واقعیات مسلم است که از بین واقعیات بتوانیم واقعیات عام متحد با همدیگر را به چنگ آوریم، یعنی دسته‌های واقعیات مشابه‌ای که خودشان را تکرار می‌کنند، دسته‌هایی که افزایش و کاهش می‌یابند، دسته‌هایی که افزایش‌ها و کاهش‌هایشان مقید به اندازه‌گیری و محاسبه‌اند، و خودشان را در رابطه‌ای مستقیم یا وارونه در پیوند با همدیگر یا در رابطه‌ای لازم و ملزوم به یکدیگر بروز می‌دهند. آیا این دسته‌های شباهت‌ها هیچ مگر کمیت‌ها هستند؟ و کمیت اساساً فقط تکرار و شباهت است، یا به‌عبارتی یک فکت عام است؛ و هر جا کمیت در کار باشد علم هم هست. در حقیقت به نظر می‌رسد که ایده‌ی کمیت در ناب‌ترین حالتش در علوم فیزیکی مقرر شده است، اما این تصور احتمالاً وهمی بیش نیست. در هر صورت، در همه‌جا، کمیت همواره در تکرارهای دسته‌بندی‌شده حل می‌شود. وزن یک ماده‌ی شیمیایی مفروض، وزن مقداری اکسیژن یا نیتروژن، چیزی نیست مگر دسته‌ی کمابیش بی‌شماری از مولکول‌های مشابه که مواد مزبور را تشکیل می‌دهند؛ گرمای یک بدن متشکل است از دسته‌ی کمابیش بی‌شماری از ارتعاش‌های کالری‌زای حجیم و سریع که این بدن را برمی‌انگیزانند. سرزندگی بافت حیوانی یا گیاهی، نیروی حیات در بافت‌های ماهیچه‌ای یا مخاطی، نیز کمیتی‌ست متشکل از تکثیر سلول‌هایی تماماً مشابه. نهایتاً، وقتی آمار اجتماعی ربطی به عمل‌های انسانی یا محصولات انسانی مشابه دارد، چنانکه همیشه باید چنین خط‌وربطی داشته باشد، و وقتی آمار اجتماعی چیزهای نامتجانس را با هم دسته‌بندی نمی‌کند، چنانکه اغلب اوقات چنین می‌کند، آنگاه منحنی‌هایش مراتب عددی بالایی و پایینی را نشان می‌دهند که می‌توان آنها را با مراتب قبلی قیاس کرد. توازی یا وارونگی این منحنی‌های مختلف با روابط کمی لازم و ملزوم در فرمول‌های فیزیکی‌دان‌ها یا ملاحظات طبیعت‌گراها همانندی معناداری دارد. پس هر علم پیش از هر چیز دیگر ابتدا کمیت‌ها و تکرارها را پیشفرض می‌گیرد، اما این کمیت‌ها و تکرارها در واقع کمیت‌ها و تکرارهای خصلت‌نمای خاص خود آن علم‌اند که خودشان را در مقام عناصر فرمول‌های علم مزبور به کمیت‌ها و تکرارهای علمی که نسبت به آن در مرتبه‌ای پایین‌ترند اضافه می‌کنند. این نکته پیش از همه حاکی از آن است که حالتی از تکرار وجود دارد که مختص پدیده‌های

فیزیکی‌ست و حالتی دیگر وجود دارد که مختص پدیده‌های زیست‌شناختی‌ست و باز حالتی دیگر در کار است که مختص پدیده‌های اجتماعی‌ست. خودآئینی علم اجتماعی بدین ترتیب به شرطی تضمین خواهد شد که نشان داده شود که حالت خصلت‌نمای تکرار ویژه‌ی خودش را دارد....

VI

و همین تکرار اجتماعی خصلت‌نما؟ قبلاً گفتیم، تقلید، یک نقش‌زنی ذهنی از راه دور که به‌وسیله‌اش یک مغز ایده‌هایش، آرزوهایش، و حتی شیوه‌های احساس کردن خودش را به مغزی دیگر بازتاب می‌دهد. به محض اینکه به‌رغم استثنایها یا صرفاً اعتراض‌های ظاهری بتوان نشان داد که تقلید همان فکت اجتماعی بنیادین و جهان‌گستر است، آنگاه به گمانم هیچ کس دیگر نتواند خودآئینی علم اجتماعی را انکار کند. چراکه بدون هرگونه شک‌وشبهه-ای تقلید را نمی‌توان به تکوین یا موج‌زنی تقلیل داد. این مانع نمی‌شود که دو حالت آخر تکرار، یعنی عوامل اصطلاحاً زیست‌شناختی و فیزیکی، نژاد و اقلیم، نفوذ زیادی بر جهت جریان‌های تقلید داشته باشند، و بدین ترتیب مانع نمی‌شود که دو حالت مزبور اهمیتی چشم‌گیر، هرچند کمکی و فرعی، برای جامعه‌شناسی باشند.

راحت نشان داده می‌شود که تقلید در همه‌ی انواع‌واقسام روابط اجتماعی نهفته است و رشته‌ی پیوند مشترک این روابط است. اما اجازه دهید در ابتدا بگوییم که این روابط اجتماعی را می‌توان در تعداد مشخصی از دسته‌ها طبقه‌بندی کرد: زبانی، مذهبی، علمی، سیاسی، قانونی، اخلاقی، اقتصادی، زیباشناختی.

گرچه هنوز در آستانه‌ی جامعه‌شناسی هستیم اما ضرورت دارد که به مشخصه‌ی بسیار قابل توجهی اشاره شود که در پهنه‌ی آگاهی فردی — فرضاً حیطه‌ی امر یکتا، امر منحصر-به-فرد، امر قیاس‌ناپذیر، و کیفیت محض — ما را قادر می‌سازد که بتوانیم دو واقعیت متجانس را از هم تمیز بدهیم که نه تنها از یک حالت به حالت دیگر در ذهنی واحد بلکه همچنین از یک ذهن به ذهنی دیگر نیز همسان‌اند. بدین طریق و تنها بدین طریق است که روان‌شناسی می‌تواند بیرونی شود و به جامعه‌شناسی تحول یابد. اگر چنانکه گاه تصور می‌شود «من‌ها»ی مختلف ناهمگن بودند، اگر هیچ اشتراکی با همدیگر نداشتند، آنگاه چطور می‌توانستند هیچ چیزی را به همدیگر انتقال دهند یا هم‌رسانی کنند؟ و بدون هیچ هم‌رسانی، بدون هیچ اشتراکی، چطور می‌توانستند یک «خودمان»، یک «ما»، را تداعی کنند و شکل بدهند؟ و حتی اگر بر ضد هر احتمال مفروض تأیید کنیم که هم‌نشینی این خودهای فردی ناهمگن یا «من‌ها» مسلماً به پدیداری همچون گروه اجتماعی راه می‌برد، آنگاه چطور می‌توانیم با مشاهده و مقایسه‌ی چنین خطوط‌های گوناگونی که نمی‌توانند با هم قیاس شوند، از فکت‌های نامشابه تشکیل می‌شوند، و هیچ پیوندی بین‌شان نیست هر جور علمی را نتیجه بگیریم؟ روان‌شناسی جمعی، روان‌شناسی بین‌ذهنی، یعنی جامعه‌شناسی، بدین ترتیب تنها بدین خاطر ممکن است که روان‌شناسی فردی، یا روان‌شناسی درون‌ذهنی، عناصری را شامل می‌شود که می‌توانند از یک آگاهی به دیگر آگاهی‌ها انتقال یابند، هم‌رسانی شوند، سرایت یابند، ارتباط بگیرند، ارکانی که به‌رغم شکاف تقلیل‌ناپذیر بین افراد می‌توانند با همدیگر یکی شوند و به

یکدیگر بپیوندند تا به قوا و مقادیر اجتماعی حقیقی، به جریان‌های عقیده یا رانه‌های مردمی، سنت‌ها یا رسوم ملی شکل دهند.

گفتم که در هر رابطه‌ی اجتماعی بنیادین یک انتقال یا تلاش برای انتقال باور یا میل وجود دارد. برای اطمینان یافتن از این نکته کافی‌ست نگاهی بیاندازیم به مجموعه‌ی روابطی که بالاتر برشمردیم. هر سخنرانی یک داوری یا نقشه، یک ایده یا میل را بیان می‌کند، و تمایل دارد که اقناع یا توصیه کند، بیاموزاند یا فرمان دهد. پس این نکته در مورد همه‌ی انواع و اقسام سخنرانی‌های دینی، علمی، سیاسی، یا قانونی، سخنرانی‌های روحانیون یا موعظه‌ها، و نیز در مورد دعا، حکم‌زارتی، یا متن حقوقی معتبر است. هر کتاب، هر روزنامه، ذاتاً اقناعی یا انگیزشی، جزمی یا آمرانه است....

از همان ابتدا مهم است که این مبنای مضاعف و مشترک همه‌ی اذهان را به رسمیت بشناسیم، این محیط درونی مضاعف که اذهان در آن غوطه می‌خورند طوری که طی تبادل-های مستمرشان بی‌وقفه به آنها رسوخ می‌کند. چراکه اینجا یک دوگانگی روان‌شناختی و جامعه‌شناختی اساسی وجود دارد. اما اگر شباهت همه‌ی انتقال‌ها از ذهنی به ذهنی دیگر از رهگذر هم‌آمیزی و هم‌جوشی این دو انرژی‌ست، آنگاه آنها به‌طرز عجیبی در شکل عملکردشان با هم فرق دارند، زیرا یک عنصر حسّانی بارز و ویژه وجود دارد که با آن کیفیت-های درونی ترکیب می‌شود. باوری که به صورت ایده‌ای به‌خصوص درمی‌آید، یک داوری دقیق، میلی ویژه، عمل یا نیازی معین: تقلید همین‌ها را از یک آگاهی به آگاهی بعدی پخش و منتشر می‌کند.

با نگاهی دوباره به پدیده‌ی تقلید می‌پرسیم که تقلید چیست؟ سنخ خاصی از کنش که از راه دور توسط یک ذهن بر ذهنی دیگر اعمال می‌شود، یک نقش‌زنی ذهنی داده‌شده یا دریافت‌شده، که بدین طریق با نوعی از ارتباط و سرایت شایع می‌شود که هم با انتقال حرکت-های دوره‌ای ناشی از دو ماده‌ی شیمیایی در فرایند ترکیب و هم با انتقال مراحل تنظیم-شده‌ی زندگی کاملاً فرق دارد (این آخری وقتی روی می‌دهد که تخمکی بارور شده رشد می‌کند و موجودی زنده را تولید می‌کند). این نقش‌زنی ذهنی دو خصلت‌نما دارد: اول اینکه یک نقش‌زنی‌ست، یک بازتولید درست مفصل‌بندی کلامی، مناسک مذهبی، کنشی مقرر، ایده‌ای اندیشیده، فرایند صنعتی یا هنری الزامی، فضیلت یا فسقی تلقین‌شده — بازتولیدی از هر مدلی که از آن کپی کرده، نقش نگاتیوی که به نوبه‌ی خود یک نگاتیو شده. در وهله‌ی دوم، نقش‌زنی، در مقام نقش‌گذاری بر فکر و حافظه، ذهنی، روحی، و ذاتاً روان‌شناختی‌ست: و از همین‌روست ناممکنی بیرون‌راندن روان‌شناسی از علم اجتماعی به‌رغم همه‌ی ادله‌ها؛ و نیز از همین‌روست بی‌فایده‌ی جستجوی هرگونه مبنای دیگری برای جامعه‌شناسی.

گفتم که تقلید فکت اجتماعی بنیادین و خصلت‌نماست. اکنون وقت آن است که اهمیت این گزاره را تبیین کنم. اعضای یک جامعه فقط روابط اجتماعی ندارند: روابط کودک با مادرش یا روابط بین جنس‌ها زیست‌شناختی‌اند؛ روابط بین افرادی که در یک خیل به هم فشار می‌آورند، و بی‌آنکه بخواهند همدیگر را له می‌کنند و روی هم می‌افتند مکانیکی و فیزیکی‌اند. اما روابط واقعاً اجتماعی‌شان یکسره تقلیدی‌ست یا با تقلید شکل می‌گیرد، و هر جا تقلید باشد، چه بین انسان‌هایی متعلق به جوامعی متفاوت، چه بین انسان و حیواناتی

که انسان اهلی‌شان کرده، چه حتی بین اعضای گونه‌های حیوانی اصطلاحاً جامعه‌پذیر، آنگاه یک جامعه یا سرآغاز یک جامعه وجود دارد....

هر جا بین موجودات یا حتی بین انسان‌ها یک رابطه‌ی همیاری دوطرفه یا یک‌طرفه وجود داشته باشد طوری که خود آنها فاقد شباهت‌هایی باشند که از تقلید ناشی می‌شود، آنگاه این رابطه کافی نیست تا از آنها همکار یا همیار بسازد. اگر وقتی طبقاتی از انسان‌ها هرچه بیشتر برای هم ضروری می‌شوند و به همدیگر خدمت می‌کنند، درعین حال به خاطر عدم تجانس مدل‌هایشان، به خاطر عدم تجانس زبان، فرهنگ، رفتار و رسوم، کار، و سلیقه‌هایشان، هرچه بیشتر نسبت به همدیگر نامشابه بشوند، آنگاه این طبقات، به‌رغم فایده‌ی متقابل فزاینده‌شان برای همدیگر اما به خاطر شباعت تقلیدی کاهنده‌شان، تمایل دارند که هرچه بیشتر به جوامع متمایز شکل بدهند. نیرو و گستره‌ی رشته‌های پیوند اجتماعی بین اعضای جامعه یا بین همیاران یا همکاران تابعی از تعداد و اهمیت تیپ‌ها، نکاتیوها، و مدل‌هایی‌ست که در اشتراک دارند، مثلاً ابداعات، یا ابتکار عمل‌های فردی قدیمی یا جدید، که آنها اسلوب‌های صحبت کردن‌شان (حتی وقتی با هم مغایرت دارند)، شیوه‌های پرستش خدایان‌شان یا قربانی‌گری برای‌شان (حتی وقتی همدیگر را نفرین می‌کنند)، حالات کاری‌شان (حتی وقتی در حال رقابت‌اند)، و شیوه‌های فهم‌شان از وظیفه (حتی وقتی کاملاً از روی وظیفه همدیگر را می‌کشند) را از خلال اشاعه‌ی تقلیدی از آنها برمی‌گیرند.

مسلماً در جامعه‌ای استقرار یافته، حتی در محدودترین جامعه، آنانی که با یکدیگر حرف می‌زنند همواره نمی‌توانند یکدیگر را متقاعد کنند. و اشخاص زیادی هم هستند که به‌جای آنکه بکوشند از برخی از دیگران تقلید کنند، یعنی عوض آنکه بکوشند سبک لباس، ژست‌ها، عادت‌ها، بیان‌ها، و ایده‌هایشان را کپی کنند، تصمیم می‌گیرند که در برابر این سرایت مقاومت به خرج دهند یا حتی فشارش را هم احساس نکنند. آیا این نکته اعتراضی بر ضد پیش‌گفته‌ها و استثنایی بر قاعده است؟ به‌هیچ‌رو. تا آنجا که این آدم‌ها بر ضد تقلید و بر ضد بازتولید طرز فکرهایشان می‌شورند، تمایل دارند که خودشان را جدا کنند؛ و اگر، به‌رغم این نکته، در پیوند با هم بمانند، علتش این است که گرچه سر باز می‌زنند از اینکه نقش‌ونشان همدیگر شوند اما در هر صورت نقش‌زنی نیاکان یا معاصران یکسانی را بر خود دارند که عناصر زبان‌شان، افکارشان، یا کنش‌شان را از خلال عرف یا مد به آنها انتقال داده‌اند. در این حالت، تقلید می‌شود رشته‌ی پیوند اجتماعی غیرمستقیم و نه مستقیم آنها، و این نیز به‌مراتب مهم‌ترین رشته‌ی پیوند اجتماعی به حساب می‌آید. همانطور که خویشاوندی زیست‌شناختی عبارت است از داشتن نیاکان مشترک، خویشاوندی اجتماعی نیز عبارت است از داشتن مدل‌های مشترک.

اما چرا دو انسان، دو اروپایی، دو فرانسوی، که افزون بر اینها مجموعه‌ی گسترده‌ای از مدل‌های مشترک دارند که در بی‌شمار کپی در خاطره‌ها و عادت‌هایشان بازتولید شده‌اند، در پی آن‌اند که از همدیگر — اغلب با موفقیت — کپی نکنند؟ گاه علتش یک انزجار فیزیکی یا فیزیولوژیکی طبیعی‌ست که سرچشمه‌ی بسیاری از بیزاری‌های تبیین‌ناپذیر است؛ اما این موارد به ما ربطی ندارند. با کنار گذاشتن‌شان می‌بینیم که مکررترین علت، و یگانه علت حقیقتاً اجتماعی، که این موارد تقلید نکردن لجوجانه را توضیح می‌دهد، جذبه‌ی مدلی‌ست

که با مدلی پیش‌نهاده‌شده مغایرت دارد و نفوذ یا اثرگذاری‌اش بدین‌وسیله خنثی می‌شود. حقیقت این تبیین وقتی معلوم می‌شود که مردم در زمان‌های انقلاب اخلاقی خودشان را از سنن‌شان دور می‌کنند و طرد رسوم قبلی را آغاز می‌کنند، دیگر لباس سنتی آباو اجدادشان را نمی‌پوشند و الگویشان را دیگر آن اشراف‌زادگی یا درباری نمی‌دانند که تا آن زمان مدل-شان بود. این پدیده در فرانسه از ۱۷۶۱ تا ۱۷۸۹ اهمیت هرچه‌بیشتری داشت. این اتفاق افتاده بود که پرستیژ نمونه‌وار و شایان تقلید شاه در سلطنتش به منزله‌ی یک کل، پرستیژ ارباب سلطنتی در هر دهکده، و پرستیژ پدر در هر خانواده زیر بار پرستیژی همین‌قدر نمونه‌وار و شایان تقلید نزد آموزگاران، فیلسوفان، و نویسندگان جدید، و از خلال این نمونه‌های جدید زیر بار پرستیژ مدل‌های خارجی رفت (خصوصاً شیفتگی به انگلیس که طی این دوره با شدتی بی‌سابقه شایع شد) و پرستیژ این نمونه‌های دوم تدریجاً جانشین پرستیژ نمونه‌های اول شد. هربار که یک رسم بدین ترتیب دیگر شایع نمی‌شود، علتش را باید یورش یک سبک دانست. سرچشمه‌های تقلید عوض شده‌اند — سرچشمه‌ای خشک شده، سرچشمه‌ای دیگر جوشیده — اما جریان تقلید همچنان به سیلان ادامه داده است.

اینجا دیگر می‌توان خطای آن منتقدانی را رویت کرد که باور دارند که این نظریه‌ی تقلید به ملاحظه‌ی موجود اجتماعی به صورت یک آدم‌ماشینی منجر می‌شود و نتیجه‌اش امحای فردیت هر هستی اجتماعی‌ست. کودک وقتی زاده می‌شود به‌راستی که تقریباً یک آدم-ماشینی‌ست و در برابر القای تقلیدی به اندازه‌ی یک وحشی مقاومت می‌کند. اما کودک-آدم‌ماشینی، به دور از آنکه از رهگذر کاربرد تقلید در خودکاری‌اش ریشه‌پداوند و در وضعیت آدم‌ماشینی می‌خکوب شود — چون هر روز بیشتر تقلید می‌کند، خصوصاً در مدرسه، و چون مدل‌های بسیار بیشتر و بسیار گوناگون‌تر را کپی می‌کند — اندک‌اندک خودمختار می‌شود. این کپی‌های اندوخته‌شده ابتکار اصیل او را تغذیه می‌کنند، و او ماهیت متمایز خاص خودش را از رهگذر گزینش هرچه‌غیراجباری‌تر و هرچه‌خودجوش‌تر مدل‌هایش برای خودش کشف می‌کند، آن را در معرض می‌گذارد، و تشدیدش می‌کند. کندوکاو آزاد و گفت‌وشنود آزاد از خواندن، کاربرد، مطالعه، و انضباط فکری ناشی می‌شوند. همه‌ی آنانی که دنباله‌رو نیستند به عنوان دنباله‌رو کارشان را شروع کردند و باید شروع می‌کردند، چنانکه همه‌ی رهبران یک مکتب نو کارشان را به عنوان شاگرد آغاز کردند و باید آغاز می‌کردند.

و اگر تقلیدنکردن اختیاری بین دو هم‌میهن اجتماعی، دو انسان از یک تمدن، بی‌توجه به اینکه تقلید مزبور چقدر مداوم یا نفرت‌انگیز باشد، باعث شود که از نظر تقلیدی با انبوهی پیوند غیرمستقیم و با مدل‌های سنتی و عاداتی مشترک‌شان به همدیگر ملزم و در پیوند نباشند، آنگاه مبانی هرچه‌کم‌تری درکارند که با اتکا بر آنها بتوان روابط ضدتقلید را چنانکه اغلب بین هم‌شهروندان اتفاق می‌افتند به عنوان اعتراض مطرح کرد. برخی فکر می‌کنند که با قبول خاطر، با حرکت در خلاف جهت نمونه‌های جاری، ایده‌ها و عادت‌های غالب، خودشان را از هم‌تایان‌شان متمایز کنند؛ اما نتیجه‌ی تلاش‌هایشان تنها اثبات نیروی ارتباط و انتقال تقلیدی‌ست که دارند با آن مبارزه می‌کنند. تناقض‌هایشان صرفاً کلیشه‌هایی وارونه‌اند، و اصالت‌شان هیچ مگر ابتدالی واژگونه نیست. یک تصویر نگاتیو هنوز یک تصویر است.

آخرین ملاحظه، که نکته‌ی بسیار مهمی‌ست: دو انسان وقتی پس از کشف یک جزیره یا قاره یا عبور از یک بیابان یا کوهستان که عبورناپذیر دانسته می‌شد، برای اولین بار با همدیگر تماس برقرار می‌کنند درحالی‌که تا پیش از این نسبت به هم کاملاً ناآشنا بودند، اغلب به‌رغم نامشابهت‌های عمیق‌شان از همخوانی موجود در یکی از نهادهایشان شگفت‌زده می‌شوند. این نکته نشان می‌دهد که بر اثر ترغیب بیرونی اقلیم نامناسب یکسانی به نبرد و بر اثر وجود گونه‌های جانوری و گیاهی یکسان مورد استفاده برای رفع نیازهای انسانی، برخی ابداعات یا بعضی ابتکارعمل‌های کاملاً مشابه به‌طور خودجوش در دو کشور جوانه زدند، و نیز اینکه این نوآوری‌ها از طریق قوانین تقلید در هر جامعه اشاعه و تعمیم یافتند. آیا اعتراض خواهد شد که این شباهت‌ها — که به معنایی مشخص تقلیدی‌اند اما در دو کشوری ثبت شده‌اند که بنا به فرضیه‌پردازی‌مان هیچ چیز را نه از همدیگر وام گرفته‌اند و نه از همدیگر تقلید کرده‌اند — در هر صورت رشته‌ی پیوندی اجتماعی را بین آنها برقرار می‌سازند و این برخلاف اصل بنیادی برهان من است؟ فقط می‌توانم بپذیرم که این مواجهات بین نهادها و ایده‌ها، که افزون بر این همواره قدری نادقیق‌اند و توسط مسافران اغراق شده‌اند، می‌توانند مردمانی را که از چنین شباهت‌هایی آگاه می‌شوند راغب سازند که به روابط اجتماعی وارد شوند، با همدیگر متحد گردند، و به یکدیگر اتکا کنند. اما تا پیش از آنکه این رابطه‌ی اجتماعی آغاز شود، تا پیش از آنکه این کنش و کردار اجتماعی که توسط یکی به عمل درمی‌آید و توسط دیگری پذیرفته می‌شود مادیت و عینیت یابد — آنچه از خلال تجارت، فعالیت تبلیغی، فرستادگان علاقمند یا بی‌دریغ رخ می‌دهد و همواره به واردکردن نمونه‌ها راه می‌برد — هیچ رابطه‌ی حقیقتاً اجتماعی نمی‌تواند آنها را با هم متحد کند. تنها کافی‌ست طرز برخورد اسپانیایی‌ها با آرتک‌ها و ایناکاها را به یاد آوریم که به‌رغم شباهت‌های بین این دو شبه‌تمدن آمریکایی و برخی جنبه‌های تمدن‌مان با آنها انجام گرفت. چین و ژاپن به طرق گوناگون از نظر صنعتی، قانونی، و حتی سیاسی شبیه‌اند؛ اما با این حال چینی‌ها و ژاپنی‌ها را تنها وقتی به عنوان هم‌پیمان‌های ممکن‌مان در نظر می‌گیریم که مبادلات محصولات مان و همراه با این محصولات تبادل نمونه‌هایمان با آنها را آغاز کنیم، طوری که بر مبنای این پیمان آنها می‌توانند با ما به جامعه‌ای بین‌المللی شکل بدهند.

این شباهت‌های غیرتقلیدی بین ملل مستقل یک موضوع پژوهشی بسیار جالب و دامنه‌دار را پیش می‌نهد که قصد ندارم در اینجا به آن بپردازم چراکه آن را با برخی از فحواهایش در جایی دیگر بررسی کرده‌ام، هرچند که درعین حال نمی‌توانم در اینجا کاملاً هم از کنارش بگذارم. این شباهت‌ها به صورت دستاویزهایی برای قواعد فرگشت اجتماعی عمل کرده‌اند که جامعه‌شناسان طبیعت‌گرا به آنها پرداخته‌اند طوری که از دیدشان کل جامعه‌شناسی از این دستاویزها تشکیل می‌شوند. این موضوع محبوب آنهاست؛ و از همین‌روست تمایل بارز این دانش‌پژوهان از یک طرف به افزایش میزان شباهت‌های خودجوش تا بیشترین حد ممکن از خلال شمول بسیاری از شباهت‌های واردشده یا وام‌گرفته‌شده و از طرف دیگر به کاهش نفوذ این شباهت‌های وام‌گرفته‌شده تا بیشترین حد ممکن، تا آن حد که می‌گویند این شباهت‌ها هیچ جذابیتی برای فیلسوف تاریخی ندارند و شباهت‌های خودجوش به‌تنهایی جذابیت لازم را برای توجه دارند. آنها بدین‌خاطر به این خطای فاحش درافتاده بودند که

نتوانستند حضور عالم‌گیر تقلید در هر کنش اجتماعی و ظرفیت خارق‌العاده‌اش برای اشاعه و شیوع را درک کنند....

و تا اینجا از ابداعی ساده سخن گفته‌ام،^۱ از ایده‌ای آنقدر ساده که به نظر باید به خودی خود حتی بین عقب‌مانده‌ترین آدم‌ها پدید آمده باشد. اما در واقع این ایده می‌بایست چندین مرکز ابداع داشته باشد که هر کدام مستقل از بقیه است. اگر مسئله درباره‌ی ایده‌هایی پیچیده‌تر باشد که درک یا اجرایشان دشوارتر است، آنگاه این کثرت احتمال کم‌تری دارد و در برخی موارد حتی نامحتمل است. اینجا تصادف نبوغ ضروری می‌شود تا خود ایده درک و اجرا شود. اما برخی جامعه‌شناسان دقیقاً همین را نمی‌خواهند، آنانی که پیشرفت جوامع را به صورت سیری حلقوی می‌بینند که کمابیش برای همه‌ی جوامع مشابه است. آنها مملو از این خطای تفکرند که علم اجتماعی بدون این شرط ممکن نیست و به همین خاطر لازم دارند همه چیز را با عواملی غیرشخصی توضیح دهند که کنش اخلاک‌گرایان‌های بزرگ را از ریشه می‌زنند. این کنش علناً مایه‌ی آزارشان است، زیرا مشغله‌ی آشکارشان این است که از شر نبوغ خلاص شوند. می‌توانستیم این موقعیت را نادیده بگیریم اگر نبوغ به‌تنهایی در این مسئله‌ی خطیر محل بحث بود؛ اما نه تنها نبوغ بلکه بداعت فردی‌مان، کیفیت فردی نبوغ در تک‌تک ماست که کارآیندی و خود وجودش دارد زیر سؤال می‌رود؛ چراکه به‌طریقی همه‌مان، چه گمنام چه مشهور، با تقلیدمان توأمان ابداع، تکمیل، و متفاوت هم می‌کنیم، حتی یک نفر از ما هم وجود ندارد که این نقش‌ونشان ملموس یا ناملموس را بر زبان‌ش، دینش، علمش، تجارتش، یا هنرش باقی نگذاشته باشد. اگر اثبات شده بود که مخترعان بزرگ، آفرینندگان بزرگ شعر، اساطیر، جزم‌ها، هنرها، و علوم محصولات ساده‌ی زمانه‌شان بودند، یعنی تشخیص‌های وهمی نیروهایی غیرشخصی که از خلال آنها به عمل درآمدند و بدون آنها نیز می‌توانستند همین‌قدر درست به عمل درآیند، آنگاه در صورت صحت این ادعا باید گفت که پس حقیقت بیشتری در این گفته‌ی دیگر نهفته است که براساسش وقتی کنش‌های بزرگ یک وهم بزرگ‌اند، آنگاه کنش کوچک هر کدام از ما نیز وهمی کوچک است، اینکه هیچ کدام از ما به هیچ دردی نخورده‌ایم، اینکه شخصیت انسانی یک دام است. ضرورتاً باید این را بپذیریم اگر حقیقت داشته باشد که یگانه‌عاملان و بازیگران تاریخ نه انسان‌ها بلکه *فاکتورهای* هستند که درباره‌شان به ما گفته‌اند. می‌توانیم از این نتیجه روی بگردانیم و ارزش حقیقی فردیت و دلیل وجودی حقیقی‌اش را به آن بازگردانیم، آن‌هم تنها با توضیح تاریخ در مقام دنباله‌ای از ابتکارعمل‌ها و تکرارها، ابداع‌ها و تقلیدها، و نیز با نشان دادن اینکه افراد انسانی از خلال سوبه‌ی تقلیدی اگر نه ابداعی کنش‌هایشان مقید به قوانینی هستند که آنها را به دست قواعدی می‌سپارند که با قواعد فرگشت مذهبی، سیاسی، اخلاقی، و صنعتی بسیار متفاوت‌اند، آنجا که تنها برای آشکارگی شباهت‌های جوامع گوناگون تلاش بی‌اندازه‌ای صرف پنهان‌سازی تفاوت‌ها و سوبه‌های ذاتی و مشخصه‌هایشان می‌شود. نظریه‌ی تقلید، که حاکی از نظریه‌ی ابداع است، مستلزم این قربانی کردن عناصر گویای اجتماعی به پای علم اجتماعی نیست. در عوض، این نظریه به ما اجازه می‌دهد که هم آمار و هم نبش-قبرهای باستان‌شناختی را در نظرگاهی یکسان بگنجانیم، طوری که آمار رشته‌ها یا دسته‌های

۱ تارد سفالگری را به بحث گذاشته بود. (و.ا.)

عمل‌های مشابه را اندازه می‌گیرد و به‌طور مشخص دامنه‌ی نفوذ تقلیدهای متفاوت را تعیین می‌کند و نبش قبرهای باستان‌شناختی نظم‌و ترتیب متوالی ابداع‌ها را افشا می‌کند و انشعاب‌های بی‌قاعده‌ی درخت تبارشناختی‌شان را ترسیم می‌کنند.

تنها گذرا می‌توانیم به این موضوع مهم شباهت‌های غیرتقلیدی اشاره کنیم. اجازه دهید اضافه کنیم که اساسی‌ترین سویه‌های حیات اجتماعی دقیقاً آنان‌اند که این عمل‌های غیرتقلیدی در آنها به‌طور چشم‌گیری نادر و حدسی‌اند. مبهم‌ترین و فرضی‌ترین شباهت‌ها بین هر دو گویش شباهت‌های دستوری یا واژگانی‌اند، یعنی آن شباهت‌هایی که تقلید، یا انتقال زبانی مادری از پدر به فرزند و از فاتح به مغلوب، یا وام‌گیری‌ها و واردکردن‌ها براساس تفتن زمانه علت‌شان نیستند. شباهت‌های غیرتقلیدی بین دو هنری که نسبت به همدیگر ناآشنا باقی مانده‌اند همین‌قدر مسئله‌زا هستند، و هرچه این دو هنر بیشتر رشد می‌کنند بیشتر از یکدیگر واگرا می‌شوند. نهایتاً، برخوردی سطحی‌ست اگر در پی هرگونه شباهتی بین علوم اروپایی و دیگر علوم مستقل باشیم، و در این مورد دلیلی وجود دارد: تنها یک تحول علمی وجود دارد که لایق این عنوان باشد و آن نیز همان علم ماست. متعاقباً، حق نداریم قوانینی را فرموله کنیم که تحول علمی ما مقید به آنها شود. برای آنکه حق قانون‌گذاری را داشته باشیم، باید بتوانیم تعمیم بدهیم، و یک فکت تنها به شرطی تعمیم داده می‌شود که حداقل دو نمونه در کار باشند و نه فقط یکی. همچنان یک فکت محرز شده است که تحول علمی مدرن ما — برجسته‌ترین مشخصه‌ی جوامع ممتاز — پدیده‌ای بی‌همتا است و به خودی خود اساساً از هر فرمول تکاملی اجتناب می‌ورزد.

VIII

برای جمع‌بندی پیش‌گفته‌ها، اعتراض‌های طرح‌شده به ساخت‌وپرداخت یک علم اجتماعی را دنبال نکردیم. نشان دادیم که تحت چه شرایطی و بر چه معنایی یک علم اجتماعی امکان‌پذیر است. دیدیم که خصلت هر کدام از مراحل بزرگ برهم‌نهادی واقعیت با سنخ ویژه‌ی تغیر و تکرارش مشخص می‌شود، و نقش ویژه‌ی علم آن است که این پدیده‌ها را از سویه‌ی تکرارشونده‌شان در نظر بگیرد. فیزیک فکت‌هایی را بررسی می‌کند که با جنبش‌های دوره‌ای، تموج‌ها، و گرانش‌ها بازتولید می‌شوند؛ زیست‌شناسی رویدادهایی فیزیکی-شیمیایی را بررسی می‌کند که با زایش درونی یا بیرونی بازتولید می‌شوند؛ جامعه‌شناسی باید رخدادهای روان‌شناختی بازتولیدشده با تقلید را بررسی کند، و همین‌که جامعه‌شناسی بدین-طریق توانست عرصه‌ی ویژه‌ی خودش از تکرار، برشماری، و اندازه‌گیری را بنا کند، خودمختاری‌اش تضمین می‌شود بی‌آنکه لازم باشد به قواعد خودکامه و پندارین تکامل فکر کند. اضافه کردیم که تکرارهای مورد بررسی علم اجتماعی نه تنها در صورت بلکه در محتوا نیز عمیقاً با تکرارهای مورد بررسی علوم طبیعی فرق دارند؛ همچنین گفتیم که تکرارهای مورد بررسی علم اجتماعی همچون تکرارهای مورد بررسی علوم طبیعی کمیت‌ها را شامل می‌شوند، هرچند کمیت‌هایی بسیار متفاوت، یعنی باورها و میل‌ها، که با این همه می‌توانند همچون کمیت‌های بیرونی یک طیف مدرج بزرگ را در روند افزایشی و کاهشی طی کنند، همچنانکه می‌توانند تقابل مثبت و منفی را نشان دهند که در ریاضیات بسیار ثمربخش است.

هر علم تکرارها اما همچنین تغییرها را به عنوان موضوع پایه‌ای‌اش در نظر می‌گیرد، و همان قدر سرشت یک علم با تکرارها مشخص می‌شود که با تغییرها. صحبت‌م درباره‌ی تغییرهای دیرپا و ثمربخش است، آن تغییرهایی که نقطه‌ی جهشی برای رشته‌ی تازه‌ای از تکرارهای هستند. زیست‌شناسی به‌طور خاص مشتاق آن است که متوجه شود که چطور این نوآوری-های فردی تولید می‌شوند، همین *انطباق‌هایی* که زیست‌شناسی از خلال‌شان می‌کوشد تکوین گونه‌ها را تبیین کند. نوآوری‌های مزبور را می‌توان با ابداعات نابغه‌ای قیاس کرد که علوم نو یا صنایع نو از او ناشی می‌شوند. دیدیم که در همه‌ی انواع فکت‌ها امر عام از امر فردی ناشی می‌شود، ولو اینکه امر فردی نه همیشه و نه حتی اغلب اوقات قابل تعمیم نیست. پس یک علم مجاز نیست تغییرهایی را نادیده بگیرد که منشأ تکرارها را می‌سازند. و تغییرهایی هم وجود دارند که بی‌ثمر از بین می‌روند اما اغلب ارزش یا افسون‌شان را از دست نداده‌اند، طوری که شکار پرطرفدار آن هنرمندی هستند که در منظره‌ها و چهره‌ها هر چیزی را دوست دارد که یک ویژگی چشم‌گیر یا حتی و خصوصاً یک ویژگی زودگذر داشته باشد. از همین‌رو، هنرمند-تاریخدان شورمندانه خودش را به صحنه‌های تاریخی نزدیک می‌کند، به مواجهات تکین کنش‌ها و بازیگرانی که تنها یک بار و تنها برای لحظه‌ای دیده شده بودند. دانش‌پژوه-تاریخدان تنها می‌تواند به بداعت‌ها و نوآوری‌هایی بپردازد که مدل‌های به‌دفعات تقلیدشده را به جهان اجتماعی معرفی و وارد کردند. تنها قسمت فیلسوف-تاریخدان است که ایده‌های هنرمند و انگاره‌های دانش‌پژوه را در نظر آورد و با هم وفق دهد.

اما این هم مسئله‌ی علم است و نه فلسفه‌ی اجتماعی. جامعه‌شناسی، بنا به تعریف‌مان در پیش‌گفته‌ها، باید با دو مسئله‌ی عمده گلاویز شود: (۱) چیست علت ابداع‌ها، علت ابتکارعمل‌های موفق، و علت *انطباق‌های اجتماعی* مشابه با انطباق‌های زیست‌شناختی که خاستگاهی همین‌قدر مبهم دارند؟ (۲) چرا این نوآوری‌ها تقلید شدند و نه دیگر ابتکارها؟ چرا ترجیح تقلیدی از بین بس بسیار مدل دیگری که هیچ تقلیدگری نیافتند با فلان و بهمان مدل همساز بود؟ به عبارت دیگر، قوانین تقلید کدام‌اند؟

از بین این دو مسئله، تنها پس از پرداختن و حل کردن مسئله‌ی دوم می‌توان به سراغ مسئله‌ی اول رفت؛ ناکامی نظام‌های جامعه‌شناختی‌ای که تا به امروز طرح‌ریزی شده‌اند نتیجه‌ی آن است که این روند را وارون کردند و ابتدا به سراغ مسئله‌ی اول و در نتیجه‌اش به سراغ مسئله‌ی دوم رفتند. زیست‌شناسی مثال آموزنده‌ای از این نکته در اختیارمان می‌گذارد: آیا زیست‌شناسی هرگز فکر آن را کرده بود که بدون کاوش تمام‌عیار هم در قوانین توارث و هم در قوانین زایش تغذیه‌ای به مسئله‌ی تکوین گونه‌ها دامن بزند؟ به‌طور مشابه، گرچه قوانین تقلید قطعاً تمام علم اجتماعی نیستند اما فصل نخستش را می‌سازند.

پژوهش در مورد قوانین تقلید در جایی دیگر انجام گرفته است، و لازم نیست که در اینجا فرموله‌شان کنیم. کافی‌ست گفته شود که آنها از دیدگاه‌های متفاوت تشابهاتی واقعی و دقیق با قوانین تموج و قوانین توارث را نشان می‌دهند از این حیث که مدل‌های برگزیده‌شان، مثل امواج فیزیکی بازدارنده و تنوع‌های زیست‌شناختی غالب یا گونه‌ها، تمایل دارند که خودشان را با تصاعد هندسی تکثیر کنند و از این رهگذر اشاعه یابند، و این فکتی‌ست که بسیاری از منحنی‌های آماری که منظم‌اً رو به افزایش‌اند بر آن گواهی داده‌اند. اما این تشابه

در زمره‌ی آن قیاس‌هایی نیست که به خودمختاری پدیده‌های اجتماعی، اصالت و بداعت افراد، یا وقار مشهود جهان انسانی در میانه‌ی طبیعت یورش می‌برند. این تشابه بازی آزاد حرکات انسان‌ها و جنبش‌های مردمان را برای‌شان باقی می‌گذارد و به‌طرزی حیرت‌آور با گونه‌گونی وافر فرگشت همواره نامنتظر و همواره جدیدشان که به گیرایی شورانگیز تاریخ شکل می‌دهد همساز است. حتی اگر خصم علنی تاریخدان‌های نژادی با جامعه‌شناسی را به‌روشنی بفهمیم وقتی جامعه‌شناسی را به صورت ضمیمه‌ای خشک و خالی بر زیست‌شناسی ارائه می‌کنند، باز هم بی‌اعتمادی‌شان به یک روان‌شناسی فرادست و استحاله‌یافته را توضیح نخواهیم داد، همان‌که یک روان‌شناسی بیناروانی‌ست که با منطقی اجتماعی تکمیل می‌شود که هم منطق ایده‌هاست و هم منطق کنش‌ها، و بر همان اصول بنیادینی استوار می‌شود که اندکی قبل به آنها اشاره کردیم.

منبع:

“La sociologie,” in *Etudes de psychologie sociale* (Paris: Giard & Briere, 1898), pp. 1-62.

اقتصاد و جامعه‌شناسی

قبلاً گفتم که در حال حاضر قصد ندارم کاربرد ایده‌هایم برای سیاست و اصول اخلاقی را نشان دهم بلکه با کاربرد آنها برای اقتصاد سیاسی — که در هر صورت بدون آنکه خودم را به نظم روش‌شناختی مقید کنم کاربردی نسبتاً آزادانه است — تا حدی دارم پرکردن این شکاف را شروع می‌کنم. گرچه این علم آن کسر از فعالیت انسانی مشغول در کار صنعتی را به عنوان سوژه‌ی راستین خودش در نظر می‌گیرد، اما مدت‌هاست که قلمرویش را گسترش و افزایش داده است تا هر شکلی از فعالیت را در خود بگنجاند. اقتصاددان‌ها، در مقام پیشگام جامعه‌شناس‌ها، کوشیدند که به سراسر میدان عملکرد جامعه‌شناس‌ها گسترش یابند، به عرصه‌ی فعالیت آنانی که ناپسندگی جامعه‌شناسی مثله‌شده‌شان را تا هنگام اعتراض سوسیالیست‌ها احساس نکرده بودند؛ خود این سوسیالیست‌ها پیش‌قراول جامعه‌شناس‌ها بودند، و به اندازه‌ی اقتصاددان‌ها ایراد داشتند. اجازه دهید همین‌جا بگوییم که خطای اقتصاددان‌ها این بود که تنها غایت‌شناسی فردی را از کار درآوردند، آن را به‌غلط در مقام غایت‌شناسی اجتماعی، به منزله‌ی کل غایت‌شناسی اجتماعی، ارائه کردند، و حس کردند می‌توانند این جامعه‌شناسی را بدون هرگونه ملاحظه‌ی منتج از منطق به وجود آورند.

دست‌اندازی‌های پی‌درپی اقتصاد سیاسی مشهودند. تقسیم‌های اساسی‌اش — تولید، تقسیم، مصرف ثروت — را در نظر آورید و جداگانه واری‌شان کنید. در این صورت دیده خواهد شد که هر سه این موارد اساساً غصب‌هایی بیش نیستند: اولی از علوم سیاسی، دومی از علوم قانونی، و سومی از علوم اخلاقی. اگر تولید را مد نظر قرار دهیم، خوب می‌دانم که مکتب اقتصاددان‌های لیبرال طرفدار عدم‌دخال دولت هستند، اما با این توصیه‌شان به دولت که وقتی حضورش برای اهداف خودش نسنجیده و مضر است عقب بنشیند عملاً دارند همچون سیاستمدار سخن می‌گویند و قواعدی را برای خط‌مشی مدبرانه وضع می‌کنند. اگر سیاست، آن هنر فرادست، می‌خواهد به علمی در نوع خودش تبدیل شود — از آموزش-وپرورش تقلید کند، از آن هنر فروتنی که ناگهان تصمیم گرفت خودش را درون علمی والا بزرگ جلوه دهد — آنگاه در صورت‌بندی علل قوت ملی و عناصر برساننده‌اش مشارکت خواهد داشت. اما در زمانی که به نظر می‌رسد قدرت در ثروت همچون نوع در جنس شمول یافته باشد، به‌نظر جستجوی بیشترین ثروت همگانی بهترین راه برای رسیدن به بیشترین قدرت باشد. به‌علاوه، فردگرایی و لیبرالیسم به‌نظر نه یک خصلت مؤسس و مقوم بلکه بیشتر تصادفی گذرا یا، می‌شود گفت، مرض کودکی اقتصاد سیاسی نوپا باشد، که با خوش‌بینی لایبنتیسی در قبال باستیات^۱ هارمونی‌باور و با ایمان کورکورانه به مشیت الهی به گمراهی

۱ فردریک باستیات (۱۸۰۱-۱۸۵۰)، اقتصاددان فرانسوی، مؤلف هم‌هنگی‌های اقتصادی، که در آن وجود قوانین اقتصادی پیشین‌بنیاد را به‌عنوان فرض مسلم در نظر گرفت. (و.ا.)

درافتاد، همان‌که دوراندیشی را بی‌فایده می‌گذارد. اقتصاد سیاسی ضمن رشد اهداف سوسیالیستی‌اش را افشا می‌کند و سیاست را با همه‌چیز می‌آمیزد. و در واقع، یک وزیر یا شاه بزرگ یا رهبر مردم برای چه کاری‌ست اگر نه هدایت نیروهای مولد ملت در جهت مطلوب‌ترین غنی‌سازی عمومی؟...

بنابراین، اقتصاددان همچون سیاستمدار شروع می‌کند و همچون حقوقدان و اخلاق‌باور به پایان راهش می‌رسد. این یعنی فراسوی علم اقتصاد که خودش تا اندازه‌ای محدود است، یک نظرگاه اقتصادی وجود دارد که می‌تواند برای همه‌ی شاخه‌های رفتار انسانی به کار رود. خصلت متمایز این نظرگاه چیست؟ چطور می‌توان آن را تصحیح کرد؟ شکاف‌هایش و مکمل ضروری‌اش چیستند؟ اکنون سعی خواهیم کرد به همین پرسش‌ها پاسخ دهیم.

نظرگاه اقتصادی شیوه‌ای‌ست برای درک غایت‌شناسی اجتماعی، فهمی‌ست کاربرپذیر برای همه‌چیز — عملیات نظامی و نقش‌های مدیریتی، کمپوزیسیون‌های هنری و فعالیت‌های خیریه — آنچه تمایل دارد هرچه‌بیشتر در زمانه‌ی مد-تقلید ما چیرگی یابد حتی اگر کمی دیرتر، وقتی روح سنت از نو زاده می‌شود، وقتی نظرگاه مزبور یک‌بار دیگر در برابر فهمی قانونی و اخلاقی رنگ می‌بازد که به‌قدر کافی تشدید شده است. آیا باید بگوییم که حقوقدان‌ها و اخلاق‌باورها در ابتدا مشغول آن‌اند که اهداف گوناگون انسان را با هم هماهنگ کنند درحالی‌که اقتصاددان ترجیح می‌دهد وسایل را که از دیدش ارزش‌ها نام دارند بررسی کند؟ این تمایز نسبتاً خوب طرح شده است، اما اینجا دوباره آیا صرفاً تفاوتی در درجه‌ی توجه نیست؟ خود اقتصاددان بی‌میل نیست که وظیفه‌ای به‌خصوص را تجویز کند، یا برخی انگیزه-ها را مورد نکوهش قرار دهد. آنچه از دیدم خصلت سبک او را معلوم می‌کند ملاحظه‌ی فعالیت انسانی از زاویه‌ی کمی و سنجش‌پذیر آن است و نه همچون حقوقدان و اخلاق‌باور از زاویه‌ی کیفی‌شده و سنجش‌ناپذیرش. حقوقدان و اخلاق‌باور سوژه‌هایشان را ناهمگن، اغلب ناهم‌سنگ، و تحت فرمانی مجزا می‌بینند؛ از این‌رو، به حقوق مورد ادعای سوژه‌های مزبور به چشم امتیازاتی ذاتاً منفرد می‌نگرند، وظایفی را که آنها طرح می‌ریزند تقدیس غرایزی ویژه و تقدیس اقتضائات تاریخی می‌پندارند، و سرخوشی‌ها و مزایایی را که آنها روا می‌دارند همچون حالات احساسی اصیل می‌فهمند. برای‌شان، سوبه‌ی عاطفی، سوبه‌ی یکتای انطباق‌ها، اراده‌ها، شور‌ها، لذت‌ها، و دردها مبنای مشترک این پیچ‌وتاب چندرنگ را پنهان می‌کند — و از همین‌روست شوق وافر بینش قضایی به عرف دیرینه، و خصوصاً به عرف ابتدایی یا عرفی که به‌طرزی ناهمگن چندتکه شده است. اما اقتصاددان تلویحاً همانندی بنیادی پنهان در کنه این گوناگونی درخشان را تأیید می‌کند. او همه‌چیز را در ایده‌اش از ثروت خلاصه می‌کند: ثروت برایش موجودیتی همگن است توانا به افزایش نامعین و هم‌افزایی ریاضیاتی. اگر این منظر مشروع باشد، آنگاه هم محبوبیت اقتصاددان و هم برتری علمی‌اش را دیگر نمی‌توان رد کرد. اما آیا مشروع یا موجه است؟ اول باید این را پرسید، و اقتصاد سیاسی بر اشتباه بود که بدون توجه به این مسئله از کنارش گذشت.

پس مسئله درباره‌ی اثبات این نکته است که اقتصاددان چه چیز را تأیید می‌کند. برای احراز نظرمان می‌توانیم نشان دهیم که ثروت تجسد ترکیب میل و باور است (ترکیبی که

میل در آن نقش اصلی را دارد) و توأمان این ملاحظه را هم به خاطر بیاوریم که همه‌ی شورها، همه‌ی دردها و لذت‌های ما، حرکت‌های ساده یا پیچیده‌ی امیال مثبت یا منفی‌اند درست همانطور که همه‌ی حسکردها و همه‌ی ایده‌های ما عصاره‌ی قضاوت‌ها و ایمان‌ها هستند؛ همین‌طور این ملاحظه باور و میل، چه از یک وضعیت به وضعیتی دیگر درون فردی واحد چه از یک فرد به فردی دیگر، تغییر ماهیت نمی‌دهند بلکه بی‌شمار درجه‌ی شدت را که تقابلی قرینه دارند شامل می‌شوند، و متعاقباً به‌طور مشروع می‌توانند کسر یا اضافه شوند. متأسفانه، تا به امروز اقتصاد سیاسی از تکیه‌گاه راستین خودش بی‌خبر بوده است.

همه‌ی رهنمودهای این علم بر قضاوت‌هایی با فایده‌ی عام بیشتر یا کمتری مبتنی‌اند. همه‌ی فرمول‌هایش روابط بین موجودیت‌های منفرد را بیان می‌کنند یا مدعی بیان این روابط‌اند، روابطی که همزمان افزایش یا کاهش می‌یابند و کمیت‌های واقعی تلقی می‌شوند: کار، اعتبار، سرمایه، ارزش، و مانند‌هایشان. حالا می‌شود گفت که مطمئناً این روابط به هیچ وجه کمیت‌های واقعی نیستند، بلکه با قطعیتی به همین میزان چیزی کمی درباره‌شان وجود دارد، و باید بگوییم همین نکته در مورد هر چیزی صادق است که در گفتار مردمی می‌تواند افزایش یا کاهش یابد، می‌تواند نسبت به چیزی دیگر فرادست یا فرودست باشد. پس هربار که اقتصاددان مجبور می‌شود از الفاظ معمولی سختگیری یا آسانگیری در قبال اعتبار، پیشرفت، رفاه، فعالیت، و مانند‌هایشان استفاده کند، یا فقط دارد حرف می‌زند و در واقع چیزی نمی‌گوید یا تلویحاً دارد تأیید می‌کند که این مجموعه‌ها یا انباشت‌های گوناگون چیزهایی آشکارا بسیار نامتجانس (کار، انباشت متنوع‌ترین تلاش‌های عضلانی یا ذهنی؛ سرمایه، مجموعه‌ای از انواع‌واقسام پیشبینی‌های لازم؛ اعتبار، دسته‌ای از باورمندی‌ها؛ و غیره) در واقع هم‌افزایی‌های چیزهایی متجانس و قیاس‌پذیرند که باید تعریف شوند. و دشواری در همین جاست — این چیزها چیستند؟ تا به امروز پاسخش این بود: درجات ابتلا یا لذت ملازم با حالات چندریخت ذهن که به این طریق گرد آمده‌اند. این می‌شود تحلیل ناقص فایده‌باوران. اینان عنصر فکری و قضایی را که درست در مقابل‌شان در مقوله‌ی اعتبار پدیدار می‌شود کاملاً سؤفهم می‌کنند، و لجوجانه نمی‌پذیرند که در امنیت هیچ مگر مزیتی تقلیل‌پذیر به لذت‌ها ببینند یا در تلاش هیچ مگر لذتی زنده یا نه‌چندان زنده با مدتی کمتر یا بیشتر ببینند، و در نتیجه‌ی تمام این‌ها فکر می‌کنند که می‌توانند در این دو واژه، یعنی «درد» و «لذت»، الف و یای اقتصاد سیاسی، انگیزه و منظور آن را خلاصه کنند. در این شرایط، تدارک بیشترین لذت با کمترین درد آرمانی خواهد بود.

این یک مثله‌گری هنگفت است که به دور از اینکه بخواهد هیچ چیز را روشن کند همه چیز را آشفته می‌کند. چراکه در لذت‌ها و دردها، در همه‌ی آنچه در نوع خود یکتاست، این خصلت کیفی و سنجش‌ناپذیر است که از قبل سیطره دارد. اما با واریسی این دو ایده می‌بینیم که می‌توان بدیهی دانست که لذت صرفاً کیفیت یک حسکرد است تا آنجا که مطلوب باشد، و درد صرفاً کیفیت یک حسکرد است تا آنجا که نامطلوب باشد. اگر این تحلیل را جلوتر ببریم، باید در درد فیزیکی یا اخلاقی و در لذت فیزیکی یا اخلاقی نیز بالا یا پایین متناوب، مستمر، و ناخودآگاه/ایمان‌مان به خودمان، به ارزش‌مان، به نیرومندی‌مان، به بالقوگی فیزیکی یا اخلاقی، فردی یا اجتماعی‌مان را ببینیم.

در یک کلام، مسئله این است که آیا ایمان و میل واقعاً ماهیتی کمی دارند یا نه. اگر دارند، پس علم اقتصاد ممکن است؛ اگر ندارند، به درستی که عنوان نوشته‌جات بدرنخور مناسب است. یکبار دیگر باید گفت که اقتصاد سیاسی ضرورتاً اما تلویحاً قضایایی را که دارم مطرح می‌کنم و این اثر آنها را بسط می‌دهد به عنوان یک فرض مسلم در نظر می‌گیرد. مادامی که مردم اصرار داشته باشند که اقتصاد سیاسی را بر مبنای ایده‌ی چندپهلوی خدمات و/رضاهای تقلیل دهند و کوچک بشمرند، تصویری که تکرار می‌کنم میل و ایمان را با عناصر محسوس نامشابه می‌آمیزد و یک ناهمگنی خصوصاً چشم‌گیر با خود دارد، آنگاه این علم نیز برای هر نوع ساخت و پرداخت فلسفی عمیقاً نامربوط و نابجا دیده خواهد شد. ابهام این ایده‌ی خدمات به تعارض مستمر بین دو مکتب دامن می‌زند: مکتب نظری، استنتاجی، تعمیم‌بخش، و وحدت‌بنیاد اقتصاددان‌هایی همچون ریکاردو، جان استوارت میل، و اکثریت فرانسوی‌ها، و مکتب تاریخی، استقرائی، و جزئیت‌گرایی که گاه قوی‌تر و گاه ضعیف‌تر نه هرگز موفق شد دشمن خودش را از بین ببرد و نه هرگز از مقاومت در برابرش دست کشید. چرا این نبرد؟ زیرا برخی بدون اینکه آن را به‌طرزی روشن بشناسند یا درک کنند به این واقعیت رغبت دارند که گوناگون‌ترین لذت‌ها و رنج‌های موجود در دیدن و شنیدن، بی‌توجه به اینکه چه معنایی دارند، چه فیزیکی باشند چه اخلاقی، در تحلیل نهایی چیزی قیاس‌پذیر با خود دارند، چیزی به‌راستی همانند، سنجش‌پذیر، یا ارزیابی‌پذیر براساس یک محکمه‌ی درونی — و از همین جاست که این حق را کسب می‌کنند که این چیزها را با همدیگر دسته‌بندی کنند؛ درحالی که دیگران، که آشکارا به‌دلایلی اعتراض دارند، اعتراض خود را بر گوناگونی ریشه‌ای خوشی‌ها و دردهایی سوار می‌کنند که به منزله‌ی حسکردها تلقی شده‌اند. این گروه دوم مثلاً واژه‌ی ثروت را که در اقتصاد سیاسی معادل با نیرو در مکانیک است در مقام چیزی بنیادی تحلیل می‌کنند که تولید، جهت‌گیری، و خرج آن را باید مطالعه کرد. و ثروت چیست؟ جماعت‌هایی از مردم روستایی، زمین شخم‌خورده‌ی دهقان، صندوقچه‌ی آدم خسیس، کمد یک زن — چه بسیار شی، چه بسیار لذت ویژه بدون هرگونه نسبتی با همدیگر، می‌شود گفت بدون هرگونه سنجه‌ی مشترک....^۱

اگر آنها راست بگویند، اقتصاد سیاسی بر نامی خشک و خالی اتکا دارد، بر *fiatus vocis* [نام، واژه، یا صدایی بدون هرگونه واقعیت عینی متناظر]، یا بر زمینه‌ای بیگانه با علم، زیرا هیچ علم امر کیفی به‌تنهایی وجود ندارد. و در این مورد باید با کورنو موافق باشیم که مخرج مشترک ارزش‌ها [مقادیر]، یعنی پول — چه سکه چه کاغذی — یک پندار محض است و موضوعی درباره‌ی اعتقادات راسخ. اما در تطابق با بینش‌مان در قبال مسائل، اگر حق مطلب را در مورد هر یک از این دو مکتب به جا آوریم، آنگاه می‌بینیم که چرا، به‌رغم تبحر، ذکاوت، و هشیاری تندوتیز مکتب تاریخی، رویکرد مکتب نظری خدشه‌ناپذیر است. نظرگاه مکتب نظری می‌توانست حتی قاطع‌تر باشد اگر از دلیل وجودی حقیقی‌اش آگاه می‌بود، یعنی از امکان نظری سنجش ایمان و میل. می‌گویم نظری، و این کافی‌ست تا بتواند در علم اقتصاد واقع شود. اما آنچه همواره مانع می‌شود از اینکه این علم جای پای ثابتی برای خود داشته

۱ خصوصاً ریک.

باشد، آنچه نمی‌گذارد که این علم خودش را در قوانین دقیق و اثبات‌پذیر فرموله کند، این نکته است که نمی‌توان باور و میل را به‌طرزی عملی و راه‌گشا مگر با تقریب‌های نابسنده در مقام موجودیتی واحد سنجید.

وقتی اقتصاددان‌ها اتفاقی به ایده‌ی میل و نه خدمات برمی‌خورند، استفاده‌ای واقعاً ضعیف از آن دارند. برای مثال، میل به ثروت را سرچشمه‌ی تولید می‌فهمند. میل به ثروت در اقتصاد سیاسی برابر است با میل به شادی در علم اخلاق: یک همانگویی محض. چه‌بسا بتوانیم از میل به مطلوب میل هم سخن بگوییم، زیرا وضعیت هر موجود به خاطر این واقعیت که به‌منزله‌ی یک فرد مطلوب میل واقع شده است به مرتبه‌ی شادی برمی‌کشد، و خود واقعیت اینکه مطلوب میل بوده باشیم عموماً هر شی یا خدماتی را به مرتبه‌ی ثروت ارتقا می‌دهد. دوباره ضرورت دارد که بین میل به تولید ثروت که اسمش را می‌گذاریم کار و میل به کسب یا حفظ ثروت برای استحاله‌اش به رضایت شخصی که اسمش را می‌گذاریم مصرف فرق بگذاریم.

منبع:

La logique sociale (Paris: Alcan, 1895), pp.339-45

جامعه‌شناسی، روان‌شناسی اجتماعی، و جامعه‌شناخت‌باوری

طبیعی‌ست که یک علم رو به رشد به سمت علومی تمایل داشته باشد که اکنون دیگر پی ریخته شده‌اند، چنانکه می‌توان از رغبت جامعه‌شناسی به زیست‌شناسی سخن گفت. همین‌طور طبیعی‌ست که یک علم رو به گسترش در پی آن باشد که با بال‌های خودش پرواز کند و حیطةی مجزای خاص خودش را مقرر کند. جامعه‌شناسی به این نقطه رسیده است: جامعه‌شناسی در پی آن است که توسط خودش و برای خودش برقرار شود و پی ریخته شود. این یک‌جور خودستایی یا فردگرایی علمی‌ست — و مثل همه‌ی خودخواهی‌های حیوانی یا انسانی تا درجه‌ای مفید است اما فراسوی نقطه‌ای مشخص برای خود فرد مضر می‌شود. زیست‌شناسی و روان‌شناسی همچنین این تمایل جدایی‌طلبانه را تجربه کرده‌اند، تمایلی که با اغراق و زیاده‌روی در آن، آنها را به سمت اصول قدیمی حیات‌باوری و برداشتی سست از روح‌باوری سوق داده است.

همه از سترونی این تظاهرها باخبرند، همان دعاوی که از پذیرش و تصدیق همبستگی علوم مختلف و از این‌رو از یگانگی ژرف واقعیت عالم‌گیر سر باز می‌زنند. در جامعه‌شناسی نیز باید نگران همین الهامات بیهوده بود، و اینجا و آنجا باور داشته‌ام که می‌توانیم سمپتوم‌های خطای مشترکی را به چنگ آورد که می‌تواند فاجعه‌برانگیز باشد. بیایید سعی کنیم از این کژروی اجتناب کنیم، و در عوض حدود عرصه‌ای را بجوییم که علم جامعه‌شناسی عزیز ما پروراندن آن را بر دوش‌مان می‌گذارد، جستجویی با تمام دقت مطلوب اما بدون تظاهر به اینکه عرصه‌ی مزبور واجد خودمختاری مطلق است.

مثل هر پژوهش علمی، این پژوهش نیز دوگانه است: اول، مطالعه‌ی پدیده‌های موجودات، و دوم، به جهت پیگیری این مطالعه، ویژگی‌شماری پدیده‌های موجود بنیادین برای هر سنخ کنکاش پژوهشی، طوری که تکرار و ترکیب آن پدیده‌ها فرموله کردن قوانین را برای‌مان میسر می‌کنند.

پس می‌پرسیم: (۱) واقعیت یا عمل اجتماعی بنیادین، یا در عوض، واقعیات و عمل‌های اجتماعی بنیادین چیستند، و خصلت متمایزشان چیست؟ (۲) موجود اجتماعی، یا در عوض موجودات اجتماعی چیستند، یعنی — از آنجا که موجود در اینجا یعنی گروه — گروه‌های اجتماعی بنیادین چیستند؟

۱

اولین پرسش، به‌عنوان اولین دغدغه‌مان، قبلاً آنقدر به‌طور مفصل توسط خودم بررسی شده است که نمی‌خواهم دوباره اینجا به سراغش بروم، اما پاسخی که دادم آنقدر سؤفهم شده است که باید به من مجال داده شود که اینجا کلمه‌ای درباره‌اش بگویم. واقعیت بنیادین

یا مقدماتی مکانیک چیست؟ حرکت؟ نه، همانقدر که آگاهی واقعیت اجتماعی بنیادین نیست. آگاهی بن‌انگاره یا فرض مسلم جامعه‌شناسی‌ست درست همانطور که حرکت بن-انگاره‌ی مکانیک است. واقعیت مکانیکی بنیادین انتقال یا تغییر یک حرکت ویژه توسط اثر یک مولکول یا جرم بر مولکول یا جرم دیگر است؛ به‌طور خاص، واقعیت بنیادین ستاره‌شناسی جاذبه‌ی اعمالی یک کره و اثر چنین جاذبه‌های مکرری‌ست — حرکت بیضوی اجرام سماوی با خصیصه‌ای تکراری. به همین منوال، واقعیت اجتماعی بنیادین انتقال یا جرح و تغییر یک وضعیت آگاهی توسط کنش یا اثر یک موجود آگاه بر موجود آگاه دیگر است.

اما ماهیت این کنش یا اثرگذاری چیست؟ به بیان دقیق‌تر، تمام عملکردها و فعالیت‌های اعضای جامعه جامعه‌شناختی‌ست. بسیاری از این اعمال، هرچند می‌خواستم بگویم اغلب‌شان، مطلقاً فیزیولوژیک یا حتی مطلقاً روان‌شناختی‌اند. تنفس، هضم، پلک‌زدن، تکان دادن مکانیکی پاها، نگاه بی‌توجه به یک منظره، یا فریادی نامفهوم — همه‌شان عمل‌هایی هستند که به هیچ وجه اجتماعی نیستند مگر وقتی از عاداتی نتیجه می‌شوند که در روابط با دیگر انسان‌ها کسب می‌شوند و زاده‌ی یک تمنا یا باورند که آن انسان‌ها به ما انتقال داده‌اند. اما حرف‌زدن با کسی دیگر، ستایش یک بت، دوختن یک لباس، بریدن یک درخت، چاقوزدن به دشمن، یا پیکرتراشی — اینها عمل‌های اجتماعی‌اند، چراکه تنها انسان در جامعه به این سبک عمل می‌کند و مرتکب این عمل نمی‌شود مگر با مثالی از انسان‌های دیگری که او ارادی یا غیرارادی از روی کودکی روبرداری‌شان کرده است. خصلت‌نمای مشترک عمل‌های اجتماعی این است که تقلیدی‌اند. آنها به‌تنهایی این خصلت را دارند، و وقتی، به‌طور استثنایی، یک عمل مطلقاً زیست‌شناختی یا ذهنی به عملی اجتماعی تبدیل می‌شود، این دگرگونی تا آن میزانی روی می‌دهد که نشان ویژه‌ی تقلید را بر خود داشته باشد. گام‌بردشتن در یک هنگ، نفس کشیدن همچون آوازخوانی مجرب، و غذاخوردن با چنگال به‌راستی — و به خاطر دلیل مذکور — عمل‌های اجتماعی‌اند. تنها یک انسان در جامعه بدین طریق راه می‌رود، نفس می‌کشد، و غذا می‌خورد. عمل‌هایی که یک ابتکار عمل تازه، یک کشف، یک اختراع مهم، یا یک نوآوری بی‌اهمیت را شامل می‌شوند تنها وقتی ساحت فردی را ترک می‌کنند و به جهان اجتماعی وارد می‌شوند که با مثال یا از روی نمونه اشاعه می‌یابند و اندک‌اندک به عرصه‌ی عمومی وارد می‌شوند.

پس این یک خصلت‌نمای بسیار روشن و مهم‌تر از آن بسیار عینی‌ست، چراکه قصد ندارم هیچ توضیحی درباره‌ی انگیزه‌ی تقلید ارائه کنم. تقلید می‌تواند از روی همدلی یا حتی به خاطر خصومت، از روی رشک یا تحسین، از روی سربه‌راهی بنده‌وار یا محاسبه‌ی آزاد و هوشمند، نشأت بگیرد و انجام شود؛ تفاوت ندارد از روی چه؛ چون همین‌که این عنصر ذهنی کنار گذاشته می‌شود واقعیت عینی به حال خود می‌ماند. احتمالاً مجازم بگویم که سرچشمه-ی روان‌شناختی نیز اساساً یکسان باقی می‌ماند، یعنی یک جاذبه‌ی مخفی مشخص که با ستایش، حسد، و حتی نفرت درآمیخته است و به‌طرزی مقاومت‌ناپذیر انسان‌ها را به سمتی سوق می‌دهد که انعکاسی از یکدیگر شوند حتی وقتی از هم بیزارند. در چنین وضعیتی، خودم را به احراز این نکته محدود می‌کنم که همه‌جا و همه‌وقت خصلت‌نمای متمایز یک اندیشه، آرزو، یا کنش اجتماعی این است که در تصویر و در مشابَهت اندیشه‌ها، آرزوها، و

کنش‌های دیگران آفریده شود. و متحیر می‌شوم وقتی می‌بینم بدین‌خاطر نکوهش شده‌ام که اینجا به واقعیت مسلمی توجه داشته‌ام که می‌تواند از بیرون بی‌توجه به منشأ درونی‌اش درک شود وقتی درمی‌یابیم که هیچ‌کسی مگر استاد ممتاز بوردو، آقای دورکیم، این نکوهش را نثارم نکرده است — همان‌کسی که این ضرورت را شرح و بسط می‌دهد که جامعه‌شناسی باید بر ملاحظات صرفاً عینی بنا شود، همین‌طور ضرورت اینکه با دفع روان‌شناسی از جامعه‌شناسی جن‌گیری شود، یعنی با طرد آنچه که برخلاف ایده‌های همه‌ی مؤسسانش از آگوست کنت تا اسپنسر نه جان جامعه‌شناسی بلکه همنشین بدش است.

به‌زودی ارزش این ایده را واری می‌کنیم. اکنون بگذارید فحوای نقدهای این مؤلف را در نظر بگیریم. او می‌گوید: «اندیشه‌ای استوار بر همه‌ی آگاهی‌های فردی، بر حرکتی تکرار شده توسط همه‌ی افراد، به خاطر همین تکرار همگانی دیگر یک واقعیت اجتماعی نیست. تکرار (بخوانید تقلید) خط‌وربط چندان با واقعیات اجتماعی ندارد چراکه واقعیات اجتماعی از مواردی جزئی که این واقعیات در آنها تحقق می‌یابند بیرون‌اند. هر واقعیت اجتماعی متشکل است از یک باور، یا یک تمایل، یا یک عمل، که باور، تمایل، یا عمل یک گروه است که به‌طور جمعی در نظر گرفته می‌شود و با صورت‌هایی که تحت آنها همچون نور در افراد منکسر شود کاملاً فرق دارد.» اما قبل از اینکه وجود داشته باشد چطور می‌توانست منکسر شود، و اگر معقول سخن بگوییم، چطور می‌توانست بیرون تمام افراد وجود داشته باشد؟ حقیقت این است که هر چیز اجتماعی، همچون واژه‌ای در یک زبان، مناسکی مذهبی، رازی تجاری، فرایندی هنری، یک پیش‌نگری قانونی، یا اندرزی اخلاقی نه از گروه اجتماعی — که به‌طور جمعی در نظر گرفته شده — به فرد، بلکه از یک فرد — والدین، معلم، دوست، همسایه، رفیق — به فردی دیگر منتقل می‌شود و عبور می‌کند، و در این گذار از یک ذهن به ذهن دیگر منکسر می‌گردد. تمامیت این انکسارها، با آغاز از تکانه‌ی اولیه‌ای که ملهم از مخترع، کاشف، نوآور، یا اصلاحگری ناشناس یا سرشناس است، تمام واقعیت یک چیز اجتماعی در دقیقه‌ای مفروض است. مثل هر واقعیتی، این واقعیت نیز با اختلاف‌های جزئی ناملموس عوض می‌شود، اما این مانع نمی‌شود که از انواع فردی یک ثمره‌ی جمعی نشأت بگیرد که تقریباً ثابت است، همان‌که ابتدا توجه‌مان را می‌رباید و بعد به وهم هستی‌شناختی آقای دورکیم منجر می‌شود. چراکه در این مورد تردیدی نیست که تصور او یک هستی‌شناسی مدرسی مسلم است که این نویسنده‌ی دانش‌آموخته دارد متقبلش می‌شود تا آن را به جامعه‌شناسی تزریق کند و نه روان‌شناسی را که با آن مخالفت دارد.

در هر صورت، اهمیت تکرار — همچنان آن را تقلید بخوانیم — تنها می‌تواند خودش را در این اثر محسوس کند، حال هر قدر هم که دورکیم بر ضدش باشد، حتی بدون اینکه در جریان باشد. او برای آنکه این تفکیک ریشه‌ای را اثبات کند — یعنی دوگانگی مطلق که ادعا دارد بین واقعیت جمعی و واقعیات فردی برقرار می‌کند، طوری که به نظرم واقعیات فردی واقعیت جمعی را می‌سازند اما او می‌گوید که واقعیات فردی واقعیت جمعی را از بیرون به طریقی ناشناخته منکسر می‌کنند — می‌نویسد: «شیوه‌های مشخصی از عمل کردن یا اندیشیدن، از خلال تکرار، به یک‌جور انسجام یا سازواری می‌رسند که می‌شود گفت تسریع-شان می‌کند و آنها را از رویدادهای خاصی که در آنها تجسد می‌یابند جدا می‌کند. آنها

این گونه بدنی به خود می گیرند، یک صورت درک پذیر از آن خود، که واقعیتی یکتا را بسیار متمایز از رویدادهای فردی که تجلی اش هستند می سازد.» و مایه‌ی اثبات این حرف هایش — که باید با دقت به آنها گوش داد — این است که عادت جمعی، در مقام یک جور عرف، «یکبار و برای همیشه در فرمولی بیان می شود که / از دهانی به دهانی تکرار می شود، با آموزش انتقال می یابد، و در نوشتار تثبیت می شود. این خاستگاه قواعد قضایی، اخلاق، گزین گوئی ها، و گفته های مردمی ست.» مؤلف مورد بحث ما، اگر با دلمشغولی اش کور نشده بود، می توانست ببیند که چه چیز کاملاً بدیهی ست: اینکه او با همین گفته های بی آنکه بخواهد یک گواه تازه را برای ماهیت بی نهایت اجتماعی یا در عوض / اجتماعی ساز تکرار تقلیدی فراهم آورد. در حقیقت، در موضوع مورد توصیف او، آیا روشن نیست که به سادگی یک کنش مضاعف تقلید وجود دارد — یعنی: (۱) تکرار مکرر عملی که به جریان عادت جمعی منجر می شود، طوری که عادت جمعی نیز به نوبه‌ی خود این ایده را به فرد می دهد که آن عمل را شفاهاً بیان کند؛ (۲) تکرار این فرمول شفاهی توسط همه‌ی آنانی که این عادت را می آموزند و آن را به همدیگر انتقال می دهند؟

حال، در این مورد، خصلت تمایز بین واقعیت جمعی و واقعیات فردی از کجا می آید که چنین تأکید فوق العاده بر آن شده است؟ از این واقعیت که گرچه تأیید می شود که ممکن است کارکرد اولین تقلید از بین این دو نوع تقلید متوقف شده باشد، گرچه ممکن است عرفی، قانونی یا قاعده‌ای مورد سؤاستفاده قرار گرفته باشد، اما باز هم چنان عرفی، مادامی که همچنان بیان شود، حتی اگر به آن عمل نشود، همچنان یک جور واقعیت فرو کاسته یا می شود گفت نوعی وجود دهان دار یا زبان دار را حفظ خواهد کرد — و همین اتفاق در اغلب اوقات برای بسیاری از پندهای اخلاقی می افتد. اما فرض کنید که دومین تقلید از این دو نوع تکرار به نوبه‌ی خود مثل تقلید اول از بین برود: در این صورت از شما می پرسیم که چه جور حیات یا واقعیتی در یک عرف، قانون، یا قاعده باقی خواهد ماند که نه هیچ کس به آن عمل می کند و نه آن را بیان، نه حتی هیچ کس به آن فکر می کند، عرف، قانون، یا قاعده‌ای که ممکن است جایی نوشته یا چاپ شود اما توسط هیچ کس خوانده نمی شود؟ پیش از شامپولیون، انبوهی قانون و اندرز مصری وجود داشت که طی هزاران سال نه شناخته شده بودند و نه به آنها عمل می شد، اما در هیروگلیف هایی در قعر گور هایی تحت حفاظت ابولهول - ها مدفون بودند. دوست دارم بدانم آیا همین کافی بود تا به آنها وجودی واقعی بدهد و آنها را به رده‌ی آن واقعیات اجتماعی متعالی برکشد که آقای دورکیم به سطح مثل احیاشده‌ی افلاطون برمی کشد. و وقتی شامپولیون یا شاگردانش هنجارهای مصر کهن را رمزگشایی کرده بودند، آیا آن رمزخوانی آنها را به زندگی برگرداند؟ نه، تنها اطلاع از آنها را احیا کرد، آن هم به لطف اشاعه‌ی آن یافته ها و تکرارشان بینابین مصرشناس های گوناگون که این هم هر بار به یک پیوند نو و به راستی اجتماعی بین دانش پژوهشان راه برد. پس به عنوان گواهی برای واقعیت متمایز و خودمختار واقعیت جمعی که به طور / انتزاعی در نظر گرفته شده است، اجازه ندهید که هیچ کسی آن بیان شفاهی را که این واقعیت مفروض می گیرد مطرح کند؛ همین قدر می توان درباره‌ی همه چیزهایی که در زبان انسانی نام گرفته اند سخن ها گفت.

به نظر آقای دورکیم تحت تأثیر جاذبه‌ی نظریه‌ی صدور است. تکرار می‌کنم که برای او واقعیات فردی که برای ما اجتماعی‌ست نه عناصر واقعیت اجتماعی بلکه تنها تجلی‌اش هستند. در مورد خود واقعیت اجتماعی هم باید گفت که یک مدل برتر است، مثال افلاطونی، مدل اصلی — آنقدر این نکته حقیقت دارد که در موضوعات اجتماعی ایده‌ی جدید تقلید خودش را بر بزرگ‌ترین دشمنانش تحمیل می‌کند. اما بیایید ادامه بدهیم. از این نکات نتیجه می‌گیریم که به زعم آقای دورکیم عمل‌های فردی که واقعیت اجتماعی از طریق آنها خودش را بروز می‌دهد — برای مثال همچون واژگان یک گوینده یا سخنور در مقام تجلی زبان، یا زانوزدن یک دعاگو در مقام تجلی دین — نمی‌تواند اجتماعی خوانده شود. نه، از آنجا که هر کدام از این عمل‌ها نه تنها به ماهیت عمل اجتماعی بلکه به سرشت ذهنی و زیست‌شناختی عاملش و به محیط فیزیکی بستگی دارد، پس این عمل‌ها سه سنخ عمل دورگه‌اند، یعنی واقعیات/اجتماعی-روانی یا/اجتماعی-فیزیکی که دیگر نباید اصالت علمی جامعه‌شناسی نو را با آنها لوث کنیم.

با این همه، منطق‌دان دانش‌آموخته با پیوستن به نظرگاه مورد نظر ما اعتراضی را طرح می‌اندازد. این اعتراض را باید خواند و فهمید، و خصوصاً باید به آن جواب داد. «اما کسی خواهد گفت که یک پدیده تنها به شرطی می‌تواند جمعی باشد که برای همه‌ی اعضای یک جامعه یا دست‌کم برای اکثریت‌شان مشترک باشد، و متعاقباً به شرطی که این پدیده عام باشد. بی‌تردید — اما اگر این پدیده بدین‌خاطر عام است که جمعی‌ست، پس کمابیش اجباری‌ست، و از جمعی‌بودن به دور است چراکه عام است...» در نگاه اول نمی‌فهمیم مؤلف چه می‌گوید، اما همین که با آموزه‌ی مؤلف آشنا می‌شویم اهمیتش برای مان روشن می‌شود: نه درجه‌ی بیشتر یا کمتر تعمیم یا انتشار تقلیدی یک واقعیت مسلم بلکه در عوض درجه‌ی بیشتر یا کمتر قهری‌بودن آن است که خصلت کمابیش اجتماعی‌اش را می‌سازد، و در حقیقت، به زعم او (تا آنجا که تنها نیمی از اندیشه‌اش را آشکار کرده‌ایم) تعریف فکت یا واقعیت مسلم اجتماعی تعریفی مضاعف است. از قبل می‌دانستیم که یکی از ویژگی‌هایش «سبک اندیشیدن یا عمل کردن» است که «درون گستره‌ی گروه عمومیت دارد اما مستقل از بیان‌های فردی‌اش وجود دارد.» اما یک مشخصه‌ی دیگر و همین‌قدر اساسی قهری‌بودن آن است. یک بار دیگر نقل می‌آوریم: «فکت/اجتماعی را می‌توان از روی قدرت قهری که بر افراد اعمال می‌کند یا می‌تواند بر افراد اعمال کند شناسایی کرد.»

این گزاره‌ی آخر واقعاً به اندازه‌ی گزاره‌ی اول شگفت‌آور است. با این استدلال هیچ چیز از رابطه‌ی برقرارشده بین فاتح و مغلوب در تسخیر یک دژ یا تقلیل یک ملت شکست‌خورده به بندگی اجتماعی‌تر نیست، و هیچ چیز از تغییرکیش خودجوش سرتاسر مردم به دینی نو یا به یک ایمان سیاسی نو که پیشوایان پرشور و حرارت موعظه کرده‌اند غیراجتماعی نیست. از دیدم، خطا در اینجا آنقدر محسوس است که باید بپرسیم که چنین خطایی چگونه می‌تواند ایجاد شود و در ذهن چنین انسان بافراستی ریشه بیاورند. خود مؤلف به ما می‌گوید چطور: در نظرش اولین تعریف از دو تعریفش مستلزم تعریف دیگر است. با این برداشت که فکت اجتماعی الزاماً نسبت به فرد بیرونی‌ست، گفته می‌شود که «تنها با زور می‌تواند به او وارد شود.» این استنتاج در نظرم انسجام و دقت لازم را ندارد. غذا هم پیش از آنکه جذب بدن

شود نسبت به ما بیرونی‌ست. آیا این یعنی به‌هم‌چسبیدگی و جذب قیودی هستند که غذا بر سلولی که غذا را هضم می‌کند اعمال کرده؟ این ادعا حتی در مورد مرغی که در حیاط‌مان چاق و چاله شده هم صحت ندارد وقتی قطعاً ترجیح می‌دهد به صورت شکم‌پر درآید تا آنکه از گرسنگی بمیرد. این نوع مثال شبیه است به مثال بچه‌ای که دستخوش آموزشی خشن و محدودکننده می‌شود که آقای دورکیم آن را به‌غلط تعمیم داده و این به او کمک کرده که ایده‌ای درباره‌ی قید اجتماعی اجباری یا الزامی داشته باشد. این کودک، که به محیطی اجتماعی پرتاب شده، در آنجا با درون‌نیامیدن یا درون‌کشیدن خوراک تغذیه می‌شود، مثل سلولی در خون یا بذری در خاک مرطوب. اما، پیش از همه، آموزشی که دانش‌آموزان از معلمان و والدین خود دریافت می‌کنند تنها آموزشی نیست که آنها در اختیار دارند؛ اهمیت قابل‌توجهی را باید برای آموزشی دیگر قائل شد که ناخواسته، خودجوش، و هرچه‌کارایندتر است زیرا دانش‌آموزان این نوع آموزش را به همدیگر می‌دهند و زیرا بعدتر تبادل آزادانه‌ای بین آنها برای باقی‌زندگی‌شان در کار خواهد بود. پس خود آموزش مدرسه هم همواره قهری نیست؛ و نه‌اینکه، حتی وقتی قهری باشد، وقتی کودک با نان و آب رها می‌شود، محبوس می‌شود و کتک می‌خورد تا مجبورش کنند براساس قواعد یا عادات جامعه عمل کند، آیا حتی در این مورد قطعی‌ست که این معارفه به زندگی اجتماعی با زور به او تحمیل می‌شود؟ نه، چون این کودک شورش‌ی که تنبیه شده، قلباً، به رغم میلش، دلبسته‌ی خانواده‌اش، گاه معلم‌هایش، و جامعه‌ای که در آن زاده شده می‌ماند، و از خود تصور اینکه بیرون از آن زندگی کند هراس به وجودش می‌افتد. او شبیه انسانی‌ست که برای خدمت سربازی نام‌نویسی کرده و گرچه از روی اراده‌اش به این خدمت پیوسته اما هنوز گاهی طوری رفتار می‌کند که کارش به پلیس می‌کشد. مبنای این‌همه در جامعه‌پذیری انسان است، که در نافرمان‌ترین کودک هم فطری‌ست. وقتی این مایه تصادفاً در کودکی از دست می‌رود، اصلاح او دیگر بی‌فایده است، آموزش او محال است. مؤلف می‌پذیرد که پدیده‌های کشیده‌شدن به یک جماعت یا خیل، یعنی شیفتگی به آن و درنور دیده‌شدن با آن، فکت‌های اجتماعی‌اند؛ متعاقباً، او عجله دارد بگوید که این جریان‌های عظیم شور و شوق، این جریان‌های خشم یا نفرت، که انبوهی را به قهرمان‌گرایی یا به جنایت سوق می‌دهند، «هیچ آگاهی ویژه‌ای در خاستگاه‌شان ندارند»، اینکه آنها فکت‌هایی بیرونی نسبت به همه‌ی اعضای یک جماعت‌اند. پس آیا در اینجا روشن نیست که برخی رهبرند و برخی پیرو، و اینکه اگر به رغم شوق‌شان به تدارک طرح‌ها می‌توانیم از محدودیتی در مورد پیروان سخن بگوییم، آنگاه آیا کاربرد این عبارت برای رهبران نوعی تناقض در بیان است؟

اما صحبت از خصلت فرضاً قهری فکت‌های اجتماعی دیگر کافی‌ست. تنها کلمه‌ای دیگر درباره‌ی این خصلت فرضی‌شان که نسبت به افراد بیرونی و بیگانه‌اند. کل این سیستم بر سؤفهم سوار است. تا آنجا که زبانم، قانونم، کارم، یا دینم قبل از من وجود داشت و بیرون من وجود دارد — دست‌کم به معنای استعاره‌ی مشخص بیرون — و تا آنجا که همین را می‌توان درباره‌ی هر عضو یک جامعه گفت وقتی به‌طور منفرد یا فردی لحاظ می‌شود، آنگاه آیا از این‌همه نتیجه می‌شود که می‌توان در نظر گرفت که یک زبان، دین، قانون، صنعت، و الخ وجود دارد که از همه‌ی مردمی که به این زبان سخن می‌گویند، مکلف به این دین‌اند، به

این قانون تن می‌دهند، و به این صنعت عمل می‌کنند مستقل است؟ اگر بتوان گفت که این امور اجتماعی مستقل از هر کدام از اعضا هستند بدین معنا که با ناپدید شدن یک عضو امور اجتماعی محو نمی‌شوند، آیا به سادگی بدین خاطر نیست که واقعیت آنها، بدون او، همان حضورشان درون آگاهی یا حافظه‌ی همه‌ی دیگر اعضاست؟ می‌گوییم درون، زیرا آنها نسبت به این اعضا درونی‌اند و نه بیرونی، و اگر نسبت به هر تازه‌واردی که هنوز عضوی از انجمن نیست بیرونی شوند وقتی او درون انجمن ادغام می‌شود، آنها عملاً به او وارد می‌شوند و نهایتاً آن چیزی می‌شوند که برای او مأنوس‌ترین و عزیزترین است و بیش از همه از آن اوست. /مور اجتماعی، که خودشان را با آگاهی‌هایی فردی که دستخوش تحول می‌سازند حفظ می‌کنند و تداوم می‌دهند، مثل موجی از اقیانوس‌اند که بی‌شمار مولکول را درمی‌نوردد و به نظر حتی وقتی از نیرویشان جان می‌گیرد به آنها جان می‌دهد. دقیقاً همین را می‌توان (یا نمی‌توان) درباره‌ی موجی گفت که نسبت به آب‌های دریا بیرونی‌ست و خودش را به آنها تحمیل می‌کند. اما کجاست فیزیکدانی که نداند درباره‌ی چنین استعاره‌هایی به چه باید بیاندیشد؟ نگران‌ام که به خاطر فروشکستن دری باز نکوهش شوم، آن‌هم با تکذیب متفکری ژرف اما منزوی که با آرامش جملاتی از این دست می‌نویسد: «افراد به کنار، تنها جامعه می‌ماند». جامعه چه می‌تواند باشد وقتی همه‌ی افراد به هیچ گرفته شوند؟ چراکه هیچ تردیدی نیست که منظور مؤلف مزبور دقیقاً همین است.

به دور از آنکه بخواهم به خاطر وقت صرف‌شده برای این ردیه پوزش بخواهم، همچنان باید بگویم که حقایق جامعه‌شناختی اندکی وجود دارند که به اندازه‌ی خطاهای آقای دورکیم ارزش واریسی را داشته باشند، حال هر قدر هم که این حقایق بدیهی به نظر برسند. و باید قدردان او بود که مسائل مربوطه را آنقدر برجسته و آنقدر آشکار بیان کرد. حقایق مزبور معلق در هوا جاری بودند و تنها لازم بود که ذهنی منطقی و دقیق به آنها تجسد بدهد؛ چه مایه‌ی خوشوقتی که ذهن او به این حقایق جامعه‌شناختی برخوردند. او همه‌ی تمایلات پراکنده در یک جامعه‌شناسی رهایی‌یافته را به سرحدش سوق داد، نه تنها چنانکه لازم بود رها از زیست‌شناسی، بلکه همچنین رها از روان‌شناسی، که البته محال است، و آرمیده در حیطه‌ی نامرئی و خیالینش در ابرها.

سرچشمه‌ی این وهم ارزش واریسی را دارد، زیرا بینابین اذهان فرهیخته بسیار رایج است — هیچ چیز مبتذل‌تر از این ایده نیست که یک ترکیب کاملاً با عناصرش فرق دارد یا می‌تواند فرق داشته باشد و از برخورد ساده‌ی این عناصر یک واقعیت کاملاً نو می‌تواند به وجود آید که به هیچ رو پیش از این به هیچ صورت دیگری وجود نداشته است. شیمی و زیست‌شناسی به این پیشداوری اعتبار دادند. می‌توان موجود زنده‌ای را در نظر آورد که منحصرأ متشکل از موادی شیمیایی است که پیش از آنکه در یک ارگانیسم جمع و متشکل شوند هیچ نکته‌ی زیست‌شناختی درباره‌شان وجود نداشت. و مهم‌تر از همه، از دل سلول‌های زنده‌ای که ناآگاه می‌پنداریم، می‌بینیم که خودی برمی‌آید و آن را معجزه می‌خوانیم. پس از این دیگر نمی‌بایست این ادعا را که برخورد اجتماعی خودهای متفاوت باید موجب یک ما شود به صورت یک امر پیشینی تعجب‌آور دآوری کنیم، مایی که در اینجا فرضاً چیزی ابرروان‌شناختی یا اساساً غیرروان‌شناختی‌ست و مستقل از همه‌ی آگاهی‌های فردی وجود دارد.

اما حتی اگر این نکته، با مسلم‌گرفتن هر چیز دیگر، از معضلاتی پیشینی رنج نبرد، باز هم متأسفانه مشاهدات مطلقاً مغایر با این فرضیه‌اند. این امتیاز منحصر به فرد را در جامعه-شناسی داریم تا شناختی نزدیک از عنصر بررسی‌مان — یعنی آگاهی فردی‌مان — و نیز از مرکب مورد بررسی‌مان — یعنی تجمیع آگاهی‌ها — داشته باشیم، و اینجا نمی‌توان ما را واداشت که واژگان را به جای اشیا قبول کنیم. حال در این مورد، آشکارا احراز می‌کنیم که عنصر اجتماعی بدون عنصر فردی وجود ندارد، و اینکه در جامعه هیچ چیز، مطلقاً هیچ چیز، وجود ندارد که تکه‌هایی از آن در وضعیت تکرار مستمر در افراد زنده وجود نداشته باشد و در نیاکان افراد کنونی موجود نبوده باشد.

می‌گوییم این امتیاز برای جامعه‌شناسی منحصر به فرد است، زیرا در هر جای دیگر کاملاً بی‌خبریم از اینکه در اعماق عنصر مبنای جامعه‌شناسی چه وجود دارد. در درونی‌ترین ژرفاهای یک مولکول شیمیایی یا یک سلول زنده چه چیزی وجود دارد؟ نمی‌دانیم. پس، وقتی این موجودات اسرارآمیز به طریقی مشخص اما فی‌نفسه ناشناخته با هم برخورد می‌کنند و باعث پیدایش پدیده‌ای نو همچون یک ارگانیسم، ذهن، یا آگاهی می‌شوند، چطور می‌توانیم تأیید کنیم که یک پدیدارشدگی ناگهانی در هر درجه از این گستره‌ی رازآلود در کار بوده است، نوعی خلق از عدم چیزی که قبلاً حتی به صورتی نطفه‌ای هم وجود نداشت؟ اگر شناختی نزدیک از این سلول‌ها، این مولکول‌ها، این اتم‌ها، این مجهولات می‌داشتیم که اغلب اوقات به صورت مفروضات در نظر گرفته شده‌اند، آنگاه آیا محتمل نیست که می‌بایست بفهمیم که بیرونی‌سازی پدیده‌هایی که ظاهراً با تجدید رابطه‌شان خلق شده‌اند — پدیده‌هایی که در حال حاضر ما را به شگفتی درمی‌اندازند — در واقعیت بسیار ساده‌اند؟ به فرض مسلم بزرگی دقت کنید که این انگاره‌های مورد بحث با خود دارند، و آقای دورکیم هم عمداً به آنها اتکا می‌کند تا فهم واهی خودش را توجیه کند: اینکه امکان دارد خود رابطه‌ی ساده‌ی چند موجود به موجود تازه‌ای تبدیل شود، که اغلب هم برتر از موجودات دیگر است. عجیب است که چنین آدم‌هایی را ببینیم که همه‌جا سایه‌ی همیشگی عرفان را پی می‌گیرند و به چنین انگاره‌ی موهومی چنگ می‌زنند، کسانی که غرورشان بیش از همه در این است که اثبات‌گرا و روشمند هستند.

بنابراین در تنها موردی که عناصر آشنایی برای‌مان دارد مشاهده می‌کنیم که توضیح کامل و وجود کامل مرکب‌شان را درون خودشان دارند. از این گفته چه نتیجه‌ای باید بگیریم؟ دقیقاً این نتیجه: با استدلالی که دقیقاً خلاف استدلال دشمن دانش‌آموخته‌ی ماست باید استنتاج کنیم که در همه‌ی موارد دیگر نتیجه یکسان است. و اگر من نیز جرئت کنم و این ایده را به سرحدش ببرم، اگر جسارت کنم و به بازمدل‌سازی ممکن علم جهانی تحت الهام-های جامعه‌شناسی اشاره‌ای داشته باشم، آنگاه احتمالاً در عوض می‌بایست به سمت اسرار ژرفی همچون منطقه‌ی لایبنیتیسی موناخا سوق پیدا کنم که به نظر می‌رسد اذهان پرس-جوگر زمانه‌ی ما از زوایا و جهات بسیار متفاوت بر آن همگرا می‌شوند. پس شاید باید بگویم که بین صحنه‌ی خیالات هستی‌شناختی آقای دورکیم و فرضیه‌ی نومونادشناختی ما باید یکی را انتخاب کرد، و اینکه به محض رد دومی ضرورتاً باید اولی را پذیرفت. اما مایل نیستم

که در این نوع پروازهای متافیزیکی دست به خطر بزنم، و ترجیح می‌دهم در سواحل واقعیت مسلم باقی بمانم.

بنابراین، مثل آگوست کنت و جان استوارت میل، مثل هربرت اسپنسر، اجازه دهید راز جامعه‌شناسی را از روان‌شناسی جمعی و از آن روان‌شناسی اندوخته‌شده‌ی مردگان که تاریخ خوانده می‌شود، و نیز از منطق بخواهیم. با تمام این اوصاف به ما گفته‌اند که «بین روان‌شناسی و جامعه‌شناسی همان راه‌حل پیوستگی وجود دارد که بین زیست‌شناسی و علوم فیزیکی-شیمیایی در کار است. متعاقباً هر بار که یک پدیده‌ی اجتماعی مستقیماً با پدیده‌ی روانی تبیین می‌شود، می‌توانیم مطمئن باشیم که تبیین مزبور غلط است.» این گفته مثل آن است که بگوییم در موضوعات اجتماعی هر تبیین روشن و واضح ضرورتاً تبیینی مغلوط است. افزون بر این، «تبیین مطلقاً روان‌شناسی واقعیات اجتماعی هیچ کمکی به ما نمی‌کند جز اینکه یکگی‌شان، ویژگی اجتماعی، را از قلم بیاندازد.» جواب می‌دهم بله، به این شرط که بخواهیم فکتی اجتماعی را صرفاً از خلال روان‌شناسی و منطق افراد و منطق افراد واقعی تشریح کنیم، اما جوابم منفی است اگر بخواهیم روان‌شناسی و منطق توده‌ها و منطق مردگان را نیز در نظر بگیریم.

بعد به ما می‌گویند که «اگر خاستگاه فرگشت اجتماعی در واقع در سرشت روانی انسان باشد، آن وقت محال است بشود فهمید که چطور این فرگشت می‌توانسته رخ دهد.» به نظرم بدون ملاحظه‌ی این سرشت روانی حتی با روشنی و وضوح کمتری می‌توان فهمید که چطور این فرگشت اصلاً می‌توانست پدید آید و رشد کند. برعکس، با استفاده از سرشت روانی انسان می‌توان پیشرفت اجتماعی را به سهولت تمام تبیین کرد، گرچه همواره به این شرط که مسئله درباره‌ی ماهیت ذهنی و طرز فکر انسان‌ها باشد و نه انسان، طوری که این ماهیت ذهنی و طرز فکر انسان‌ها تا درجه‌ای مشخص نامشابه و نابرابر در نظر گرفته شود، برخوردار از ظرفیت‌ها و قابلیت‌های گوناگون، که گاهی به نبوغ پهلوی می‌زند. مسلم است که اگر در شروع کار جمعیتی از انسان‌ها فرض گرفته شود (که می‌تواند به قسمت‌های برابر تقسیم شود یا نشود) که در آن همه‌ی انسان‌ها همانندند، همگی به‌طور مشابه ایستا و ابله‌اند یا در یک سطح هوشی میان‌مایه قرار دارند، بدون آنکه هیچ انسانی نسبت به دیگران پیرامونش فرادست باشد، آنگاه در این صورت ترقی انسان و تکامل اجتماعی از نظر روان‌شناختی چنانکه از هر نظرگاه دیگری تبیین‌ناپذیر می‌ماند. اگر اشتباه نکرده باشم، ایده‌های نبوغ‌آمیز همانا راز تاریخی‌ست، ایده‌هایی که یک مغز از میان‌شان بارور می‌شود و بعد بینابین بسیاری دیگر اشاعه و شیوع می‌یابند، ایده‌هایی که از یک طرف خوش‌شانسی نسبتاً نادر نبوغ یا ابتکار را مفروض می‌گیرند، حال چه بخت‌آورد بوده باشند چه کارگذاری شده، و از طرف دیگر حرف-شنوی تقلیدی مردمان معمولی را.

به‌علاوه، قرن ما شاهد جوامع کاملاً تازه‌ای بوده است که در کلونی‌های آمریکایی، آفریقایی، و اقیانوسی فراوانی که تخم‌ریزی‌شان کرده برقرار شده‌اند. آیا روشن نیست که در اینجا با علل کاملاً روان‌شناختی سروکار داریم که بی‌تردید با نمونه‌ی پیرامونی یا جوامع دور، اما همچنان از رهگذر علل روان‌شناختی، متقابلاً تحریک، زیاده‌تهییج، ترادیسیده، و افزون بر اینها، هدایت شده بودند؟ در این پیدایش‌های خودانگیخته‌ی دولت‌های تازه، آیا باز هم معلوم

نیست که مبانی جاذبه‌ی طبیعی یا تمایل به اجتماع (و این هم به‌رغم رهاسازی شورهای خودخواهانه) مسئول زایش‌شان است و نه قید و الزامی بیرونی که بر همه اعمال شده باشد (که به ما هم نگفته‌اند از طرف چه کسی؟)

اما آقای دورکیم مسئله را اینطور نمی‌بیند. او قاعده‌ی پیش رو را فرموله می‌کند و بر آن انگشت می‌گذارد که در نظرش بیشترین اهمیت را هم دارد: «علت تعیین‌کننده‌ی یک واقعیت اجتماعی را باید بین واقعیات اجتماعی سابق جستجو کرد و نه میان حالات فردی آگاهی.» با بکارگیری این قاعده درمی‌یابیم که علت تعیین‌کننده‌ی سیستم ریل‌های قطار در جوامع ما را باید نه در حالات آگاهی پایین، وات، استپنسون، یا دیگران، نه در رشته‌ای منطقی از ایده‌ها و کشف‌هایی که در این اذهان بزرگ سپیده زده‌اند، بلکه در عوض در شبکه‌ی از پیش-موجود راه‌ها و خدمات امانات پستی جستجو کرد.

فتیشی یا امدادی غیبی وجود دارد که جامعه‌شناس‌های جدید هر وقت دچار آشفتگی و سرگیجه می‌شوند از آن همچون «ورد گشاینده» استفاده می‌کنند، و حالا وقت آن است که به این سؤاستفاده اشاره شود، چراکه واقعاً دارد نگران‌کننده می‌شود. این طلسم توضیحی محیط است. همین که این واژه بر زبان آورده می‌شود، همه چیز گفته شده است. محیط فرمول همه‌کاره‌ایست که ژرفای وهمی‌اش به کار پنهان کردن پوچی ایده‌ی مربوطه می‌آید.^۱ از همین‌رو، بی‌بروبرگرد اشاره شده که مثلاً خاستگاه هر تحول اجتماعی را منحصرأ باید در مشخصه‌های «محیط اجتماعی درونی» جستجو کرد. حال این مشخصه‌های محیط اجتماعی درونی یا بیرونی چه می‌تواند باشد اگر نه هرآنچه در اذهانی وجود دارد که در یک جامعه کنار هم گرد آمده‌اند، اگر نه برداشت‌ها، تصورها، و خاطره‌هایشان، قابلیت‌ها و عادت‌هایشان؟ قطعاً می‌دانم که هر وقت انسان‌ها به‌طور دسته‌جمعی دست به عمل می‌زنند و نه به صورت منفرد، مثلاً در مورد توده‌ای بی‌اختیار یا یک هنگ مکلف، و نیز هر جا به صورت یک گروه و نه منفرداً در نظر گرفته شده‌اند، مثلاً به این شکل که در مقام یک کل بر کسی تأثیر گذاشته‌اند، آنگاه می‌توان گفت که این ایده‌ی محیط اجتماعی نیز اهمیت و معنایی واقعی داشته است. اما باید این مسئله را اینطور فهمید که هر شخص که محیط بر او عمل کرده و تأثیر گذاشته است بخشی از آن محیطی‌ست که بر هم‌تایان آن شخص نیز عمل می‌کند و تأثیر می‌گذارد. در مورد این محیط-شبح، که به میل و خواست خود احیایش می‌کنیم، که همه‌ی انواع و اقسام فضیلت‌های شگفت‌آور را به آن نسبت می‌دهیم تا خودمان را از بازشناسی نوابغی واقعی خلاص کنیم که واقعاً کمک‌اند، با آنها زندگی می‌کنیم، در آنها جنب‌وجوش داریم، و بدون آنها هیچ نیستیم، بیایید این شبیح را به سریع‌ترین حالت ممکن از علم‌مان بیرون برانیم. محیط منظومه‌ای‌ست که وقتی دقیق به آن نگاه شود به ستارگان متمایزی با اندازه‌های بسیار نابرابر تغییر می‌کند. افراد زیادی را می‌بینم که برخی از آنها اثرگذاری متقابلی بر همدیگر دارند و برخی از آنها دیگران را مدل خودشان قرار می‌دهند؛ هیچ‌جا آنها را در حال شنا با همدیگر در یک‌جور جو لطیف و خیالین نمی‌بینم که، به دلیلی بسیار کمتر از اثر در فیزیک، *factotum* یا واقعیت محرز جامعه‌شناسی‌ست.

۱ ناگفته پیداست که این عبارت «پوچی ایده» در مورد آقای دورکیم کاربرد ندارد که به رغم غرض‌ورزی‌اش یکی از جدی‌ترین جامعه‌شناس‌هایی که می‌شناسیم باقی می‌ماند.

پس از این کنکاش واقعاً ناکامل در ماهیت فکت اجتماعی بنیادین، باید بپرسیم که ماهیت گروه اجتماعی بنیادین چیست، آن هم درحالی که این دو اصلاً مقوله‌ای یکسان نیستند. درست است که هر عمل یا فعل اجتماعی — حرف زدن، اعتراف کردن به یک باور، کار کردن، تبعیت کردن، رقصیدن، آواز خواندن — حاکی از رابطه‌ای تقلیدی بین انسان‌هاست طوری که برخی از آنها مدل و برخی دیگر کپی کننده هستند، یا اینکه همه‌شان یک مدل مشترک باستانی را کپی می‌کنند. به این معنا، بین همه‌ی آنانی که به زبانی مشترک سخن می‌گویند، مکلف به شغل یا دینی یکسان هستند، یا با همدیگر تجارت می‌کنند یک رشته‌ی پیوند اجتماعی وجود دارد. اما گروهی که با هر کدام از این پیوندهایی شکل می‌گیرد که جداگانه لحاظ شده‌اند تنها واقعیتی ناکامل و انتزاعی دارد. درست همانطور که یک طناب از بسیاری رشته‌ی درهم‌تابیده و درهم‌تافته تشکیل می‌شود، گروهی انضمامی و زنده نیز برهم‌نهادگی چندین گروه از این سنخ یا کلافی از چندین رشته‌ی پیوند از این سنخ را مفروض می‌گیرد. و همه‌ی ماجرا هم این نیست. افزون بر اینها، گروه، دست‌کم در آغاز، برای آنکه سرزنده و ثمربخش باشد، لازم دارد چیزی دیگر را به این انواع‌واقسام تقلید بیافزاید، و این چیزی دیگر همان اثر توارث است، یعنی پیوند خونی واقعی یا خیالی، که باعث گره‌خوردن همه‌ی دیگر چیزها می‌شود. بنابراین، چنانکه قبلاً باید فکت اجتماعی را براساس ضوابطی الزاماً روان‌شناختی تعریف می‌کردیم، اکنون ملزم‌ایم که گروه اجتماعی را براساس ضوابطی تعریف کنیم که هم روان‌شناختی‌اند و هم فیزیولوژیک، طوری که ریشه‌های عمیقش در نفس و زندگی را در معرض دید می‌گذارند.

پس آیا باید بگوییم که خانواده گروه اجتماعی بنیادین است؟ چه جسارت بی‌اندازه‌ای، چراکه نزد جامعه‌شناس‌های امروزی هیچ چیز بیشتر از این راه‌حل ساده منسوخ‌تر و منفورتر نیست. این واقعیت مسلم چند سال پیش هنوز همه جا مورد استفاده بود و به صورت حقیقتی بدیهی به آن نگاه می‌شد. وقتی یکی از کوشاترین و بی‌دریغ‌ترین پیشگامان جامعه‌شناسی هستند، یعنی لوپلی، با شخصیتی بی‌نهایت اخلاقی، هم با عشقی به جوامع مادون، وحشی، یا نیمه‌متمدن، و هم با هوشی نادر در قبال این جوامع، زندگی‌اش را به مطالعه‌ای مفصل درباره‌ی آنچه بافت‌شناسی اجتماعی با بافت سلولی مردمان می‌خوانم اختصاص داد — این ایده که اگر یک سلول شناخته شده باشد، همه‌ی دیگر سلول‌ها را نیز می‌توان شناخت — آیا حتی لحظه‌ای هم در انتخاب گروهی که موضوع کنکاش‌اش بود تردید کرد؟ نه، برایش پیش نیامده بود که هیچ چیز مگر تک‌نگاری‌های خانواده‌ها را رد بگیرد. در حال حاضر حتی پیروان او نیز تردیدهایی درباره‌ی این شرح دارند، و برخی از آنها دارند مطالعات‌شان درباره‌ی تک‌نگاری‌های مشاغل را با مطالعات استاد عوض می‌کنند به جای آنکه مطالعات‌شان را به مطالعات او بیافزایند، طوری که خود مطالعات آنها نیز در سطحی کاملاً متفاوت درک شده است.

در مورد آقای دورکیم باید بگوییم که او اصلاً قبول ندارد که یک ایده‌ی زیست‌شناختی هیچ‌جوره در جامعه‌شناسی ظریفی که ترسیم کرده ترکیب شود. برای او، گروه اجتماعی نه به هیچ رو بنیاد خانواده بلکه بنیاد ایل است، که به هر طریق نامشخص کنار هم گرد آمده‌اند

و به دلیل و شیوه‌ای که هیچ کس نمی‌داند کنار هم مانده‌اند — ایل، و بعد تکرار ایل‌ها، یعنی طایفه. به میزان کمتری، پيشداوری یکسانی بر ضد خانواده را تقریباً همه‌جا می‌توان یافت، حتی بین دانش‌پژوهانی که عموماً باید به خاطر بینش و خويشتنداری‌شان ستوده شوند. به زعم استارک، هم‌خانگی به‌منزله‌ی سکونت مشترک در نسبت با هم‌خونی یا خویشاوندی نسبی نقش بسیار مهمتری را در شکل‌گیری رشته‌ی پیوند اجتماعی ایفا کرده است. فرض می‌شود که در کنار اجتماعی که با خالکوبی، تابو، یا یک نام تشکیل می‌شود، هم‌خانگی خاستگاه حقیقی طایفه را فراهم می‌آورد و حتی خاستگاه مادرسالاری را تدارک می‌بیند، طوری که با فرضیه‌پردازي پیرامون تعدد روابط جنسی همه‌گیر در دوره‌ی ابتدایی نوع‌بشر می‌خواستند به توضیحی برای این خاستگاه‌ها دست یابند، هرچند که بی‌هیچ نتیجه‌ای. برای استارک، طایفه بدین ترتیب یک‌جور رشته‌ی توارثی‌ست که نه‌چندان با تعدد روابط جنسی بلکه بیشتر با تقدیس مذهبی می‌توان به آن وارد شد. به کودک نام یک حیوان یا گیاه داده می‌شود — می‌خواستم بگویم با این اسامی تعمید یا نام‌گذاری می‌شود — طوری که از این وهله به بعد به محافظ او تبدیل می‌شود، به پزشک معجزه‌آسا و نامرئی‌اش. استارک می‌گوید که «آقای مورگان بازگو می‌کند که براساس رسمی نسبتاً گسترده مادر با دادن نامی مشخص به فرزندش او را به طایفه‌ی مورد ترجیحش وارد می‌کند؛ و در حقیقت، هر طایفه مسلماً دارای رشته‌ای از نام‌هاست که مشخصه‌ی ویژه‌اش هستند؛ پس دریافت چنین نامی یعنی ورود به طایفه.» برای فهم این نکته باید یادآوری کنیم که هم بین بدوی‌ها و هم بین خودمان این اعتقاد در کار است که نام داده‌شده به کودک اثری بسیار واقعی بر آینده‌اش دارد. در کیش مسیحی چیزی از این باور کهن در مورد قدیس حامی برجا مانده است.

زنبورهای یک کندو، مورچه‌های یک مورتل، همگی خواهران یکدیگرند. کافی‌ست گفته شود که محال است بشود در جوامع حیوانی به دنبال استدلالی گشت تا براساسش بتوان از تز یک تخصص فرضی بین خانواده و جامعه دفاع کرد. به همین طریق، اعضای اکثر طایفه‌های انسانی پایین‌تر خودشان را برادران یکدیگر می‌دانند. قطعاً این بیشتر یک وهم است، اما این برادری واهی، در مقام بسط ساختگی و بدیع برادری واقعی، ضرورتاً وجود پیشینی برادری واقعی را مفروض می‌گیرد طوری که برادری واقعی به عنوان مدلی برای آن برادری واهی به کار می‌رود.

حقیقت این است که فرگشت اجتماعی دو فرایند متفاوت را به کار می‌گیرد تا خانواده را در جامعه رشد دهد، و نیز راست است که چون یکی به بهای دیگری روی می‌دهد پس این دو فرایند را می‌توان متخاصم در نظر گرفت. با این همه هر دو از یک گروه خانگی ابتدایی نشأت می‌گیرد. این گروه، با هر ماهیتی، تک‌همسری یا چندهمسری، می‌تواند یا از طریق رشد ساده و درهم‌تابیدگی‌های درونی (منجر به قبیله و طایفه) یا از روی استعمار بیرونی و ایجاد فدراسیونی مستحکم یا سست بین شاخه‌ها یا نتیجه‌های جانبی‌اش که در ناحیه‌ای مشخص تفکیک و پراکنده شده‌اند گسترش یابد و پخش شود. این تمایز یادآور تمایز بین ارگانسیم‌های تک‌سلولی — با رشد یک سلول واحد و فصل درونی‌اش تا بیشترین حد ممکن — و ارگانسیم‌های چندسلولی‌ست. افزون بر این، در جامعه‌شناسی و نیز در زیست‌شناسی تنها دومین حالت نشو و نما می‌تواند در نردبان پیشرفت بالا برود.

در هر صورت باید توافق شده باشد که گروه خانواده در خودش چیزی بسیار مبهم و بسیار نامتعین است اگر هیچ عنصر بیگانه‌ای به این تصویر وارد نشود تا بر آن حد بگذارد و دقیق‌ترش کند. متأسفانه، وقتی گروه خانواده را دقیق‌تر می‌کنیم درعین حال پیچیده‌تر یا درهم‌تابیده‌ترش هم می‌کنیم، و از روی همین درهم‌تابیدگی‌ست که شکل‌های چندگانه‌ی خانواده نمایان می‌شوند، گرچه در ابتدا به نظر می‌رسید که تنها یک پیوند اسمی بین آن شکل‌ها در کار باشد، و البته می‌دانیم که قوم‌شناس‌های برجسته‌ی زیادی آنها را نشان داده‌اند و مشخص کرده‌اند. با این همه، اگر خوب به مسئله نگاه کنیم، تنها می‌توانیم به مبنای مشترکی پی ببریم که به صورت تمی برای این واریاسیون‌ها عمل می‌کند. مسلماً یکی از اصیل‌ترین این شکل‌های خویشاوندی آبروکی‌ها و بسیاری از مردمان دیگری هستند که به مناسکی عمل می‌کنند که به *ازدواج سیندیاسمیان* موسوم است، یعنی ازدواج جمعی رشته‌ای از برادرها با رشته‌ای از خواهرها. اینجا عموها و نیز پدر واقعی پدر نام می‌گیرند، هر دو برادرزاده‌ها و فرزندان فرزند، و عموزاده‌ها و برادرها برادر. این را نظام خویشاوندی متکی بر رده‌بندی یا طبقه‌بندی می‌خوانند که با نظام توصیفی اروپایی ما مغایرت دارد. گرچه این برداشت آمریکایی از خانواده ممکن است برای ما عجیب به نظر برسد ولی به نظر آقای گاتسون ریچارد به یک معنا شرحی ارائه می‌دهد که اگر بخواهیم خاستگاه‌های این شکل از خویشاوندی را به خاستگاه‌های نظام خویشاوندی خودمان مربوط کنیم هم بسیار موجه است و هم بسیار متناسب. این نویسنده‌ی باریک‌بین مسئله را با یک وضعیت جنگی تقریباً همیشگی توضیح می‌دهد که در آن قبایل با این نظام عجیب زندگی می‌کنند. گروه اجتماعی هرچه بیشتر خطر به حساب بیاید بیشتر حس می‌کند که لازم دارد با جمع کردن اعضای بیشتری رشد کند، بیشتر حس می‌کند که لازم دارد رشته‌ی پیوند ویژه‌ای را که اعضایش را متحد می‌سازد گسترش دهد و تقویت کند. متعاقباً اگر این رشته‌ی پیوند اساساً همان پیوند خویشاوندی‌ست — چراکه فرضیه‌ی ضروری همین است — آنگاه تلاش خواهد شد که حلقه‌ی خویشاوندی تا بیشترین حد ممکن و با گستاخانه‌ترین وسایل گسترانده شود. این اتفاق به همان دلیلی می‌افتد که ما مردمان متمدن براساسش تمایل داریم این حلقه را کوچک کنیم وقتی همزمان رسوم مان پالوده‌تر و صلح‌جویانه‌تر می‌شوند. اکنون این حلقه محدود است به پدر، مادر، و کودک، درحالی‌که طی قرون وسطی، در دوره‌ی ناامنی، همگان خویشاوند دور هم بودند. میل به یک گروه خویشاوندی پرشمار و قوی باعث این جذب برادرزاده در فرزند و جذب عموزاده در برادر شد، که اکنون مایه‌ی حیرت ماست اما بسیار کمتر از این می‌توانست مایه‌ی شگفتی یک آدم متنفذ در فلورانس قرن پانزدهم باشد.

در گروه‌هایی که با یک رشته‌ی پیوند اجتماعی غیر از خویشاوندی با هم متحد می‌شوند نیازی یکسان به دفاع مشترک از خود اثرات مشابه‌ای را تولید می‌کند. وقتی گروهی شغلی تهدید می‌شود یا فکر می‌کند مورد تهدید قرار دارد، کارگران مشابهی را در استان‌های گوناگون یا کشورهای مختلف می‌بینیم که به اتحادیه‌ها یا کنگره‌های بین‌المللی شکل می‌دهند طوری که در آنجا همدیگر را همچون برادر می‌فهمند و بیگانه‌ها جذب گروه ملی می‌شوند. وقتی گروهی دینی تهدید می‌شود، نزاع‌ها بر سر جزئیات فراموش می‌شوند، و مخالف‌ها خودشان را هم‌مسلك تلقی می‌کنند.

باید اشاره کنیم که مدارسالاری به آسانی در مقام جانشین تقریباً ناگزیر ازدواج سیندیاسمیان یا، به بیانی کلی‌تر، چندشوهری توضیح داده می‌شود. وقتی کودکی عملاً نمی‌داند که بین مردانی که پدر صدایشان می‌کند کدام‌شان پدر اوست، آنگاه اقتدار هر کدام از این مردان نسبتاً توسط اقتدار دیگران خنثی می‌شود، درحالی‌که اقتدار مادر خودش را بی‌رقیب می‌یابد. این موقعیت به‌طرزی فوق‌العاده مستعد آن است که قدرت مادر را افزایش دهد، آن‌هم حتی بدون عادات کوچگرانه‌ی پدران و دلبستگی ضعیف‌شان به کودکی که مشترکاً با دیگر مردان دارند. آقای ریچارد می‌گوید که «احتمالاً همه چیز روشن می‌شود اگر قبول می‌کردیم که در این مدارسالاری مشهور نام دیگری برای ترک مادر از طرف پدر بینیم، ترکی که بیش از همه باید در مواقعی اتفاق افتاده باشد که رغبت‌های بشر به پرسه‌زنی توسط عادات ناشی از تمدن سرکوب نشده بودند.» باید اشاره کرد که در بیابان‌ها یا چمنزارها، در سراسر کاروان‌های تجاری، از قفقاز تا صحرای عربستان، بینابین آموزنی‌های باستان و طوارق‌های امروزی، هر جا که زنان ماه‌ها در خانه تنها می‌مانند و به همین خاطر مجبورند یارویاور خودشان باشند و مردانه‌تر شوند تا از خودشان در برابر دشمنان پیرامونی دفاع کنند، در همه‌ی این موارد، مدارسالاری‌ها قاعده‌اند. تحت شرایطی بسیار نامطلوب برای وفاداری در زناشویی، عدم قطعیت خویشاوندی باعث می‌شود معقول باشد که کودک را تنها به نام مادرش صدا بزنند.

خلاصه، همه‌جا می‌بینیم که رشته‌ی پیوند حیاتی نسل در خدمت آن است که کلاف پیوندهای اجتماعی را به هم گره بزند، این پیوندها را قویاً گرد آورد، و به سمت یک گروه انضمامی، واقعی، و فعال بکشاند. منظور این نیست که گروه‌بندی‌های غیرخانوادگی افراد نقشی در این جوامع چنانکه در جوامع حیوانی بازی نمی‌کنند. بینابین وحشی‌ها و میان حیوانات، جوان‌های دورافتاده از خانواده‌شان در دسته‌ها به هم می‌پیوندند، بسیار شبیه سربازوظیفه‌ها در هنگ‌های نظامی‌مان؛ این دسته‌ها و هنگ‌ها قطعاً مجموعه‌هایی خوش‌ترکیب، سرزنده، و فعال‌اند که در کنار خانواده و بیرون از آن موقعیت بهتری دارند. اما فراموش نکنید که این موقعیت به خاطر خانواده است. بدون خانواده‌ها و بدون یک سازماندهی اجتماعی مشخص از خانواده، که به‌تنهایی این امکان را برای فرزندان فراهم آورده که تجارت بیاموزند و خودشان را آزاد کنند، هیچ دسته، ایل، یا هنگی ممکن نخواهند بود. دسته، ایل، یا هنگ رکن یا عنصر مبناست، اما نه رکن خود جامعه بلکه رکن جامعه‌ی نظامی، غارتگر، و قاتل ارتش. یک ملت محصول تکرار، تکثیر، و گروه‌بندی خانواده‌هاست و نه دسته‌ها یا ایل‌ها. احتمالاً به جای خانواده‌ها باید بگوییم خانوارها. و در واقع لپلی، برخلاف تصور خودش، تک‌نگاری‌هایی را نه درباره‌ی خانواده‌ها بلکه درباره‌ی خانوارها به دست ما رسانده است. در هر عصری و در همه‌ی قاره‌ها، در دنیای قدیم چنانکه در دنیای جدید، همواره جمعیتی مفروض را می‌یابیم که به خانه‌ها تقسیم شده است، یا معادل با چیزی یکسان در شهری بزرگ چون پاریس، به آپارتمان‌هایی متمایز و جدا از هم. هر کدام از این خانوارها متشکل است از گروهی خانوادگی که به‌طرزی روشن و دلبخواهی پیرو رسمی مسلط تقسیم شده‌اند؛ ممکن است نیامیخته باشند، یا چنانکه اغلب رایج است، امکان دارد که از خلال وصلت کمابیش نزدیک اعضای که همچون بردگان، کارآموزان، یا خدمتکاران برگزیده شده‌اند

در آمیخته باشند. می‌گویید قبل از آنکه خانه‌ها ابداع شوند قطعاً هیچ خانواری نمی‌توانست در کار باشد؟ درست، اما گروه‌های نظیری در عصر غارنشینان وجود داشتند که اگر از نوواژه- تراشی بهره ببرم می‌توان گفت *غاروار* هستند. بین شبان‌های کوچرو کاروان‌هایی در کار بودند، یک‌جور خانوار سیار، که آن را برای خودش به‌تنهایی یک طبقه یا رده در نظر می‌گیرم، ولو اینکه هیچ جور چادر یا کلبه، هیچ کاشانه یا جایی وجود نداشت — موقعیتی مسلماً یکسان برای بسیاری از مردمان فراموش‌شده.

اینجا مسلماً خاستگاه گروه اجتماعی را به رابطه‌ی هم‌خانگی نسبت نمی‌دهیم. اما حداقل آیا رابطه‌ی هم‌سفری نیست که چنین رشته‌ی پیوند نزدیکی را بین کوچروان هر کاروان برقرار می‌کند که مشابه است با رشته‌ی پیوند بین پرندگان مهاجر هر دسته‌ای که در آسمان می‌پلکند؟ با هم راه‌رفتن یا با هم پرواز کردن، با هم پلکیدن و مواجهه با خطراتی یکسان — این قطعاً یکی از مأنوس‌ترین پیوندهای اجتماعی بوده است. اما این رشته‌ی پیوند نیز رشته‌ی پیوند خویشاوندی را پیش‌فرض می‌گیرد طوری که آشکارا آن را دنبال می‌کند و مدل خودش می‌گیرد. در حقیقت، حیوانات، یا انسان‌ها، کجا یاد گرفتند با هم راه بروند یا پرواز کنند، همدیگر را پی بگیرند، گرد هم جمع و متحد شوند اگر نه در کودکی با پیگیری گام‌به‌گام قدم‌های مادرشان یا با پناه‌گرفتن همراه با برادران‌شان در کنار پدرشان؟ غریزه‌ی جمع‌شدن و تشکیل گروه، تمایل به رژه‌رفتن در گام‌های هماهنگ، و میل به تقلید این‌گونه پدیدار شدند. در نتیجه، خانواده گهواره‌ی تقلید است زیرا انگیزش اول و همواره اصلی تقلید اعتماد و گیرایی زودباورانه‌ای است که اگر به خاطر علاقه و احترام به والدین، مهر مادری، و لطافت خانگی نباشد وجود نخواهد داشت. خطای بزرگی است که تصور شود، با پیشرفت تمدن و گسترش گروه‌های ساختگی ناشی از صنعت و سیاست، ارزش اجتماعی این دلیستگی‌های ژرف کاهش می‌یابد یا از اهمیت گروه‌بندی‌های طبیعی کم می‌شود. بسیار دور از این حرف‌ها: متمدن‌شدن یعنی یافتن هرروزه‌ی قرابت‌های بیشتر با دیگران؛ میدان اجتماعی افزایش‌یافته مستلزم یک قلب انسانی بهتر، یک لطافت عمیق‌تر و بیشتر است، درست همانطور که باغی بزرگ‌تر مستلزم آبی بیشتر است. کجا می‌توان این را یافت اگر نه با فرورفتن هرچه عمیق‌تر در تنها سرچشمه‌ی پایان‌ناپذیر، یا در عوض با تکثیر آن سرچشمه‌هایی که کوچک‌تر اما زلال‌ترند؟ پس روشن است که تمدن خانوارها را به یک میزان همراه با جمعیت تکثیر و زیاد می‌کند، و جمعیت را با ساده‌سازی و تقسیم خانوارها می‌پالاید و لطیف‌ترین و حیاتی‌ترین جنبه‌هایش را استحکام می‌بخشد. اگر جمعیت پاریس در *خانه‌های کشیده‌ای* همچون خانه-های آبروکی‌ها منزل گرفته بودند که یک‌جور فالانستری یا سربازخانه بودند، آنگاه تعداد منازل‌شان از تقسیم کنونی‌شان به آپارتمان‌ها و اقامتگاه‌های کوچک ده یا بیست برابر کمتر می‌بود.

در موزه‌ی تروکادرو می‌توان انواع اصلی *خانوارها* را در کشورهای متفاوت و استان‌های مختلف فرانسه مشاهده کرد. اما در هر استان و هر کانتون، گونه‌گونی و نابرابری ژرفی بین آلونک و کوشک وجود دارد، چنانکه بین چادرهای کوچک و چادرهای بزرگ کوچروان. پس تصور جوامع ابتدایی به صورت هم‌نشینی قسمت‌های برابر و مشابه یعنی اندکی پیشبرد روحیه‌ی ساده‌سازی روش‌شناختی. این گروه‌های اجتماعی ابتدایی، این غاروارها، کاروان‌ها،

و دسته‌ها، به منزله‌ی محصولات تکثیر و شکافت یک یا چند خانواده‌ی اولیه، بسیار نامشابه‌اند، دقیقاً چون خودکفا و خودبسنده‌اند و بیگانه و غریبه نسبت به هم. هر کدام از این گروه‌ها زبان یا گویش خاص خودش، رسوم ویژه‌ی خودش، خدایان، رموز تجارت، و حکومت خاص خودش را دارد. از این نامشابهت کم‌کم می‌رسیم به مشابهت نسبی که با تقلید متقابل یا یک‌طرفه از طایفه‌ای به طایفه‌ای یا از قبیله‌ای به قبیله‌ای ایجاد می‌شود.

نباید گفت که این تقسیم به خانواده‌ها، یا دست‌کم به گروه‌هایی با ماهیتی ذاتاً خانوادگی که با خویشاوندی واقعی یا فرضی متحد شده‌اند، بعدتر به تقسیم براساس شغل یا طبقه، دین یا دولت، عوض شده بود، چنانکه نباید گفت که عنصر هم‌خونی به‌طور فزاینده‌ای از خلال نیروهای خصوصاً اجتماعی‌شان در جوامع مان‌ملغا یا از آنها زدوده شده بود. قدرت مربوط به رابطه‌ها یا بستگی‌های خونی نه محو شده‌اند نه حتی کاهش یافته‌اند، بلکه در عوض مثل این نیروهای اصطلاحاً جدید افزایش یافته‌اند، نیروهایی که در واقعیت مقارن با آن قدرت‌اند و نه در نسبتی معکوس با قدرت مزبور بلکه در عوض موازی با آن گسترش می‌یابند. اگر گروه شغلی به‌طور مداوم از وضعیت جنینی‌اش درون خانواده‌ی ابتدایی به اتحادیه‌های امروزی‌مان رشد کرد تا آنکه در سراسر یک ملت یا فدراسیونی از دولت‌ها گسترش یافت، پس آیا گروه خانوادگی نیز دستخوش همین افزایش‌ها و نموها نشده است؟ شهر عهد باستان واقعاً وجود نداشت مگر وقتی که دو یا سه قبیله‌ی کمابیش ناهم‌جور، که وصلت اصیل‌شان آن شهر را تأسیس کرده بود، از نظر فیزیولوژیک با ازدواج‌های بینابینی مکرر با هم جوش خوردند. و یک ملت مدرن، به‌رغم قوه‌ی رشدش از خلال طبیعی‌سازی (هرچند این لفظ قوه آنقدرها هم به کار نمی‌رود)، چیست مگر خانواده‌ای وسیع یا یک درخت تبارشناختی بزرگ؟ گواهِش در این واقعیت است که وقتی یک دولت، مثل اتریش، از آمیزش و اختلاط چندین نژاد تشکیل می‌شود، احساس یک ملیت نیرومند واحد ظهور نمی‌کند مگر وقتی که قرن‌های متمادی این نژادها را قادر ساخته باشند که حداقل در مرزهایشان در نژاد یا نژادهایی نو درهم‌روی داشته باشند و ترکیب شوند. برعکس، مردمی همچون لهستانی‌ها بدون هیچ نتیجه‌ای به چندین دولت تقسیم شده‌اند، زیرا اجتماع نخستین و اصلی‌شان به‌طرزی نامعین به احساس ملیت مشترک اعتقاد داشت. در یک کلام، رشته‌ی پیوند فیزیولوژیک، که مبنای اصلی جوامع خانگی کوچک گذشته و بعد قبایل و بعد شهرهای عهد باستان بود، هنوز مبنای اساسی جوامع ملی بزرگ امروزی‌ست. بدین طریق، رشته‌ی پیوند فیزیولوژیک آشکارا قدرت و اهمیت هرچه‌بیشتری کسب کرده است، زیرا پیش از تشکیل شهرها و ملت‌ها انبوه بی‌شماری از خانواده‌ها یا قبایل منتشر در سرتاسر قلمرویی همچون گل یا امپراتوری تیوتونی خط‌وربطی با همدیگر داشتند چنانکه اکنون در دولت‌هایی مدرنی همچون فرانسه و آلمان. اما این خویشاوندی هنوز قدرت آن را ندارد که یک رشته‌ی پیوند اجتماعی یا احساسی از چنین رشته‌ی پیوندی را بین آنها مقرر کند؛ آنها نسبت به همدیگر بیگانه بودند و در قبال یکدیگر این احساس بیگانگی را داشتند، درحالی‌که امروزه خودشان را به‌طرزی صمیمانه و برادرانه متحد می‌بینند. تمدن این‌گونه به‌طرزی فوق‌العاده به خانواده در معنای ملی یا *بناخانوادگی* این واژه وسعت داده است همانقدر که از خانواده در معنای محدود و ویژه‌اش کاسته است.

این رشد تدریجی حلقه‌ی اجتماعی ژنتیکی همزمان با افزایش در حلقه‌ی شغلی محقق شده بود. در ابتدا، هویت شغلی تنها شمار اندکی از مردان، بردگان، یا زنان هر خانه یا غار را تنگاتنگ به هم پیوند می‌زد که وظیفه‌ی نظامی، شبانی، زراعتی، یا صنعتی یکسانی بر عهده‌شان گذاشته شده بود. بعدتر، و دقیقاً به خاطر آنکه رابطه‌ی خانوادگی گسترش یافته بود، اجتماع کاری در بین مردمانی متعلق به خانواده‌ها، قبایل، یا شهرهای متفاوت کم‌کم همچون سرچشمه‌ی تازه‌ی قرابت‌ها و همبستگی اجتماعی احساس شد. بنابراین بین پیشرفت رشته‌ی پیوند هم‌خونی و پیشرفت رشته‌ی پیوند اجتماعی مربوط به کار، یا به بازتولید تقلیدی انواع یکسانی از ثروت و خدمات، رابطه‌ی وارونه‌ای وجود ندارد.

و گفته‌هایم درباره‌ی اجتماع کاری را می‌توانستم همینقدر درباره‌ی سکونت مشترک در زمینی یکسان و اشتراک باورها و میل‌ها نیز بگویم. همه‌ی این علل گوناگون تشکیل مجموعه‌ی اجتماعی از همان بدو امر به شکل نطفه‌ای وجود دارند و به‌طور موزون رشد می‌کنند. با این همه، آن عللی که ماهیتی کاملاً اجتماعی دارند بسیار سریع‌تر رشد می‌کنند و بسیار بیشتر پیش می‌روند، طوری که سرانجام زمانی فرامی‌رسد که مردمانی با گونه‌گون‌ترین نژادها تحت نفوذ اقتداری مورد احترام، یا تحت تأثیر ایمان یا الهامی مشترک در تمدنی یکسان، به‌طرزی انبوه در یک‌جور ملت فراملی عظیم همچون جهان روم، عالم مسیحیت قرون وسطی، یا اتحادیه‌ی اروپای آتی گرد می‌آیند یا تمایل دارند که در چنین مجموعه‌ای گرد آیند. اما اینجا به مرحله‌ی اولش می‌پردازیم و نه به مرحله‌ی شکوهند آخرش که هدف گام‌های بلند نابرابر اما موازی این رشد و توسعه‌های اجتماعی است. از بدو امر، اسکان در یک غار یا در خانه‌ای روی آب، یا بعدتر در یک چادر، و تردد کوچروان متعارف در منطقه‌ای یکسان، همراه با گشت‌زدن‌های دوره‌ای دائمی در آن، به هم‌خونی به منزله‌ی عنصر برساننده‌ی اندیشه‌ی گروهی سرزمین پدری (*patria tellus*) افزوده شده بود — و این برخلاف باور غلط سامنرمین است که گمان می‌کند هم‌خونی جانشین اسکان‌ها و تردها در مکانی یکسان شده است. از همان آغاز، به‌طور مشابه، آنانی که وظایفی یکسان (همچون بافندگی، دوزندگی، شیردوشی، شکارگری، ماهیگیری، و غیره) بر عهده داشتند نسبت به همدیگر احساس نزدیکی می‌کردند. از خانواده‌ای به خانواده‌ای، صیادان با صیادان، شکارچیان با شکارچیان، ریسندگان با ریسندگان، هر کدام به سمت همدیگر کشیده شده بود تا به یک طبقه شکل دهد، درحالی‌که خانواده‌هایشان تمایل داشتند که به یک ملت شکل دهند. این اولین گام به سمت *بین‌الملل‌گرایی* چنانکه به سمت ملیت بود. علت دیگر گرایش‌ها به بین‌الملل‌گرایی — و به آن بین‌الملل‌گرایی که از ابتدا وجود داشت — اجتماع خرافه‌ها بود، که تمایل داشت پرستندگان پراکنده‌ی خدای یکسانی را در کلیسای یکسانی متحد کند. در مورد اجتماع‌های میل، نقشه‌ها، و نفع جمعی هم باید گفت که هیچ مجموعه‌ی انسانی بدون آنها هرگز نمی‌توانست ممکن شود؛ چراکه آنها جان ضروری هر جامعه‌ی سیاسی، یا هر دولت، هستند.

بنابراین، ایده‌ی ملت، سرزمین پدری، طبقه، کلیسا، و دولت از ابتدا با یکدیگر همزیست‌اند اما رفته‌رفته واضح‌تر می‌شوند و انتشار می‌یابند، هرچند، تکرار می‌کنم، با آهنگ‌های متفاوت. واقعیت انضمامی و زنده همین است، یعنی موضوع مطالعات‌مان، که نه تنها تاریخدانان،

فیلسوفان، حقوقدانان، اخلاق‌باوران، و انسان‌گرایان بلکه همچنین طبیعت‌گرایان، انسان‌شناسان، و پزشکان نیز می‌بایست در آنها مشارکت داشته باشند. همه‌ی علوم در جامعه‌شناسی به هم می‌رسند هرچند جامعه‌شناسی پهنه‌ی ویژه‌ی خودش را دارد — اما نه در ابرها یا در مه‌گرفتگی هستی‌شناسی.

جامعه‌شناسی را می‌توان به‌نوبت اینطور در نظر گرفت یا اینطور به آن فکر شده است: در مقام (۱) فیزیک اجتماعی (اقتصاددان‌ها، مثل آگوست کنت)، (۲) زیست‌شناسی اجتماعی (اسپنسر)، (۳) روان‌شناسی اجتماعی. هر کدام از این فهم‌ها جنبه‌ای پذیرفتنی و موجه دارد، هرچند در نظرم تنها سومی همانقدر جامع است که آکنده از بصیرت‌ها و دوراندیشی‌ها. اما بدترین تصویری که می‌توان از علم مد نظرمان داشت به‌گمانم به صورت جامعه‌شناسی در مقام (۴) ایدئولوژی اجتماعی است.

حال که گروه اجتماعی و فکت اجتماعی را تعریف کرده‌ایم، می‌ماند رابطه‌شان، وضعیت اجتماعی، و منطق تنظیم‌گر ترکیب‌بندی وضعیت‌های اجتماعی و تکامل یا در عوض تکامل‌هایشان. در این دقیقه است که می‌پرسیم تمایز بین وضعیت‌های سالم و بیمارگون جامعه در کجا نهفته است، و اینکه آیا آقای دورکیم، که در اینجا دوباره با ایشان رویارو می‌شویم، درست می‌گوید یا نه که نرخ بالای جنایت نه یک وضعیت اجتماعی آسیب‌شناختی بلکه برعکس «بخشی لاینفک» از سلامت بدنه‌ی ملی است — دیدگاهی عجیب که او می‌گوید منطقاً از راه کاربست روش‌اش به آن رسیده است. باید کلمه‌ای هم درباره‌ی روش بگوییم. اما به جز این واقعیت که ما را بسیار دور خواهد برد و دیگر وقتش شده بحث‌مان را فیصله دهیم، بر این باورم که بهترین روش برای هر کدام از ما آن روشی است که به خودی خود ضمن بررسی گسترش می‌یابد، درست همانطور که مردمان ابتدایی رسوم و قانون‌گذاری اصلی‌شان را از خلال کنش‌ها و عملکردهایشان می‌آفرینند. شنا را با پریدن در آب می‌آموزیم.

اگر بنا بود قاعده‌ای کلی را درباره‌ی این موضوع فرموله کنم، آنگاه نه صرفاً شرایط فکری بلکه آن شرایط اخلاقی اساسی را در نظر می‌گرفتم که برای کشف حقیقت لازم‌اند. قدری فروتنی و بی‌پیرایگی هم برای علمی نوپا مناسب‌اند و هم برای جوانی که مشغول زندگی است؛ علم برای این فرد باید از لحن خشک و ژارگون آکادمیک دوری کند. باید یک ذوق فکری مطلع و نیک‌خواه و مهم‌تر از همه عشقی به موضوع مورد بررسی را به کارش وارد کند. شرط اول اینکه یک طبیعت‌گرا باشیم این است که به زندگی عشق بورزیم، با همه‌ی زندگان دوستانه برخورد کنیم، و به خوبی پنهان در بدترین چیزها پی ببریم. چراکه حتی ببر هم خوب است، مار بوا هم خوب است، و به من گفته‌اند که مار زنگی فقط بدین خاطر از خودش صدا درمی‌آورد که به آنکه از کنارش رد می‌شود هشدار بدهد، تا اندازه‌ای شبیه دوچرخه-سواری ما انسان‌ها. به‌طور مشابه، اولین شرط اینکه یک جامعه‌شناس باشیم این است که زندگی اجتماعی را دوست بداریم، با انسان‌های همه‌ی نژادها و همه‌ی ملل که در یک اجاق متحد شده‌اند همدلی داشته باشیم، مهر شورانگیزی را که در کلبه‌ی خشن‌ترین وحشی یا در فرار آدمی رذل پنهان است کنج‌کاوانه جستجو و سرخوشانه کشف کنیم، و نهایتاً هرگز

بلاغت یا خباثت مطلق انسان در گذشته یا انحراف کنونی‌اش را راحت باور نکنیم، و هرگز دست از امید به آینده‌اش برنداریم.

منبع:

Etudes de psychologie sociale (Paris: Giard & Briere, 1898), pp.63-94.

مباحثه با امیل دورکیم^۱

درس گفتار آقای دورکیم

آیا جامعه‌شناسی همچنان باید گمانه‌ای فلسفی باشد که حیات اجتماعی را در یک فرمول شامل می‌شود؟ یا، برعکس، باید به علوم متفاوتی قسمت شود، و اگر باید تخصصی شود، این تخصصی شدن چگونه باید انجام گیرد؟ جامعه‌شناسی مطلقاً فلسفی یکسره بر این ایده استوار است که قوانینی ضروری وجود دارند که پدیده‌های اجتماعی را کنترل می‌کنند. واقعیات مسلم اجتماعی با رشته‌های پیوندی به هم مرتبط می‌شوند که اراده‌ی انسانی نمی‌تواند خودسرانه آنها را از هم بگسلد. این حقیقت ذهنیتی پیشرفته را مفروض می‌گیرد و تنها می‌تواند ثمره‌ی گمانه‌های فلسفی باشد. جامعه‌شناسی دختر اندیشه‌ی فلسفی‌ست؛ جامعه‌شناسی از بطن فلسفه‌ی کنتی نشأت گرفت و نقطه‌ی اوج منطقی‌اش است.

اما جامعه‌شناسی برای کنت عبارت نیست از تکرار مسائل تعریف‌شده‌ای که دانش‌پژوهان آنها را جداگانه مطالعه می‌کنند، بلکه در مسئله‌ای واحد تجسد می‌یابد، و در نتیجه جامعه‌شناسی برای آنکه قانون حاکم بر این مسئله را در مقام یک کل دریابد، باید در لحظه‌ای تقسیم‌ناپذیر پذیرای جریان رشد تاریخی باشد. مطالعات مفصل به قول کنت خطرناک‌اند، چراکه توجه جامعه‌شناس را از مسئله‌ای اساسی که تمامیت جامعه‌شناسی‌ست پرت می‌کنند. واقعیات اجتماعی همبستگی و انسجام دارند، و تنها با تغییر عمیق ماهیت‌شان می‌توان آنها را مجزا مطالعه کرد. تمام تلاش پیروان کنت بازتولید اندیشه‌ی استادشان است، و قواعدی یکسان بدون هیچ پیشرفتی در جامعه‌شناسی مدام تکرار شده‌اند.

اما چرا جامعه‌شناسی باید متشکل از مسئله‌ای واحد باشد؟ واقعیت اجتماعی ذاتاً پیچیده و مرکب است، و برای شکل‌های ساده و بسیط نه نامفهوم بلکه صرفاً نامطبوع است. جامعه‌شناسی علمی واحدبنیاد نیست، و گرچه حتی به همبستگی و وابستگی متقابل و بینابینی واقعیات اجتماعی احترام می‌گذارد اما باید هر مقوله را مجزا بررسی کند. اما فهمی که جامعه‌شناسی را به مسئله‌ای واحد و تکی تقلیل می‌دهد هنوز حتی بین مؤلفان معاصر نیز یکی از آن فهم‌هایی‌ست که عموماً بیشترین اقبال را داشته است. مسئله همواره درباره‌ی کشف قانون عام جامعه‌پذیری‌ست. همه‌ی واقعیات مورد بررسی علوم اجتماعی مجزا، از آنجا که واقعیات اجتماعی‌اند، خصیصه‌ای مشترک دارند، و موضوع جامعه‌شناسی مطالعه‌ی واقعیت اجتماعی به صورت مجرد است. اما با مقایسه‌ی واقعیات اجتماعی باید عناصری را رویت کنیم که در همه‌ی انواع و اقسام واقعیات یافت می‌شوند و باید ویژگی‌های عمومی جامعه‌پذیری را

^۱ رزومه‌ی درس‌گفتارهای ارائه‌شده توسط دورکیم و تارد در *Ecole Pratique des Hautes Etudes* در دسامبر ۱۹۰۳. رزومه‌ها بی‌امضا هستند و احتمالاً به قلم رنه ورمز ویراستار *Revue Internationale de Sociologie* باشند. (م.ا.)

تمیز دهیم. اما کجا و چطور این انتزاع حاصل خواهد شد؟ واقعیات مفروض انضمامی و پیچیده‌اند؛ حتی مادون‌ترین تمدن‌ها نیز بی‌اندازه پیچیده و مرکب‌اند. چطور می‌توانیم واقعیت بنیادین را همراه با ویژگی‌های انتزاعی‌اش بیرون بکشیم و استنتاج کنیم اگر ابتدا پدیده‌های انضمامی را که این واقعیت در آنها محقق می‌شود مورد مطالعه قرار ندهیم؟ پس اگر جامعه‌شناسی می‌خواهد تداوم یابد، باید خصیصه‌ی فلسفی را که مرهون خاستگاهش است رد کند و از خلال پژوهشی ویژه به واقعیات‌های انضمامی نزدیک شود. برای همگان مطلوب است بدانند که جامعه‌شناسی یک علم صرفاً فلسفی نیست و به دقت و عینیت نیاز دارد. اما منظور این نیست که رشته‌های به‌خصوص برای آنکه به‌راستی به علوم جامعه‌شناختی تبدیل شوند باید همان چیزی که از قبل هستند باقی بمانند. این رشته‌ها هنوز آنقدرها ملهم و متأثر از ایده‌هایی نبوده‌اند که فلسفه‌ی اجتماعی برجسته‌شان کرده است. آنها باید تحول یابند، و به خودشان در جهتی آشکارا جامعه‌شناختی جهت دهند. در زمانه‌ی کنونی تنها می‌توان مسئله را مطرح کرد.

درس گفتار تارد

آیا باید از علم اجتماعی حرف بزنیم یا از علوم اجتماعی؟ جامعه‌شناسی باید علم فکت‌ها یا واقعیات مسلم اجتماعی باشد و نه فلسفه‌شان، چراکه امروزه دیگر کافی نیست که جامعه‌شناسی فلسفه‌ی واقعیات اجتماعی باقی بماند. علوم اجتماعی مقدم بر علم اجتماعی‌اند و تحولش را مهیا کردند. خود این علوم که بر روش تطبیقی و تکاملی اتکا دارند باید قیاس و سنجیده شوند. و این مقایسه‌ی مقایسه‌ها می‌شود جامعه‌شناسی. متخصص‌ها با مسئله‌ی زندگی اجتماعی درگیر شدند، و هر کدام‌شان آن دسته از واقعیات اجتماعی را رویت و مشاهده کرد که به او مربوط بود. اما نهادها به‌هیچ‌رو در همه‌ی کشورها به صورتی همسان پدید نیامدند. وقتی شباهت‌های تقلیدی و خودجوش بین نهادها را معتبر می‌دانیم، همواره داریم به واقعیات روان‌شناختی و بیناروان‌شناختی می‌پردازیم؛ در یک مورد تقلید را داشتیم، یعنی کنش و اثر یک ذهن مدل بر ذهنی کپی‌کننده، و در مورد دیگر کار یک ذهن انسانی واحد را داشتیم، که با کاربرد منطقی یکسان برای مفروضاتی با ماهیتی مشابه ضرورتاً به نتایجی کاملاً مشابه رسید. به قول طبیعت‌گرایان، اینها تشابهات کارکردی‌اند که افزون بر این ارزش بسیار بیشتری برای تجانس‌ها — هم‌ارزی شباهت‌های تقلیدی — قائل‌اند.

بررسی واقعیات اجتماعی تنها می‌تواند به عمل‌های مربوط به روان‌شناسی بینادذهنی بپردازد. بنابراین برای توضیح واقعیات اجتماعی باید به همین بیناروان‌شناسی روی بیاوریم. روش تطبیقی می‌تواند به فرضیه‌ای از پیش درک‌شده اعتبار بدهد، اما اگر این منظر غلط باشد، آنگاه نتایج نیز باد هوا هستند. فالگیران عهد باستان، که آنقدر روش تطبیقی را به کار می‌بردند، به این شیوه وقت‌شان را کاملاً تلف می‌کردند. متفکران بزرگ همیشه به نتایجی که آرزویش را دارند نمی‌رسند — گواهی هربرت اسپنسر و فرضیه‌ی ارگانیستی‌اش و لویلی و بررسی‌اش از تک‌نگاری‌های خانوادگی. خانواده واحدی‌ست که خوب تعریف نشده است، و باید تا حد فرد پایین آمد تا به عنصر بنیادین اجتماعی دست پیدا کرد. آقای دورکیم بر این

باور است که پیشرفت علمی مستلزم تقسیم فزاینده‌ی کار اجتماعی‌ست و اینکه علوم اجتماعی باید تقسیم شوند. اما دو جور تقسیم کار وجود دارد: یکی مقدم بر وحدت‌یابی و دیگری مؤخر بر همگرایی. پیشرفت علمی برای اولی متشکل از حرکت به سمت وحدت است و برای دومی متشکل از افتراق هرچه فزاینده‌تر. پس دو حرکت وجود دارند: (۱) کنکاش‌ها و پژوهش‌های مجزا، علوم متفاوتی که بر یک نقطه همگرا می‌شوند، و (۲) سنتز این علوم متفاوت. روان‌شناسی بیناذهنی باید همان نسبتی را با علوم اجتماعی داشته باشد که مطالعه‌ی سلول با علوم زیست‌شناختی دارد. این علوم به‌خصوص باید از روش تطبیقی استفاده کنند، اما کمک روان‌شناسی بیناذهنی اجتناب‌ناپذیر است اگر می‌خواهیم این علوم یکپارچه، تعریف، و زیاد شوند.

در علوم اجتماعی عامل‌ها و عمل‌های بنیادین را که برای همه‌ی علوم مشترک‌اند کشف می‌کنیم؛ اینها عمل‌های غیرجسمانی یا فعل‌های بیناذهنی‌اند، اما عامل‌های بنیادین نمی‌توانند بدون عمل‌های بنیادین وجود داشته باشند. این روان‌شناسی بیناذهنی برای مطالعه‌ی واقعیات اجتماعی واجب‌اند، زیرا روان‌شناسی، که تنها فرد را ضمن رویارویی با طبیعت بررسی می‌کند، نمی‌تواند پدیده‌هایی همچون ارباب را که انسانی ضمن ملاقات با هم‌تایانش تولید می‌کند بررسی کند.

وقتی هر کدام از ما به زندگی اجتماعی وارد می‌شویم، نفوذ برخی اشخاص مهم را احساس می‌کنیم؛ این نمونه‌های فردی با بسیاری دیگر از نفوذها و اثرگذاری‌های دیگر مشابه درمی‌آمیزند و به یک محصول جمعی شکل می‌دهند که بر مایی که به آن شکل داده‌ایم با حال-وهوای فرمانی شخصی یا بیرونی و تنها با همین روحیه‌ی کاذب بیرونیت اثر می‌گذارد. این جلوه‌ی جمعی نتیجه‌ی سنتزی روان‌شناختی‌ست.

برای جامعه‌شناسان کافی نیست که جهت‌گیری تحول علوم گوناگون را مشاهده کنند. همه‌ی علمی که از دیدگاهی عینی جهش کرده‌اند رنگ‌مایه‌ای روان‌شناختی گرفته‌اند (برای مثال، ماهیت روان‌شناختی بررسی اقتصادی مدرن).

دو دسته امور اجتماعی را باید مطالعه کرد: (۱) گروه‌هایی از مردم که عملکرد بیناذهنی دارند (خانواده‌ها، طبقات، ملل)؛ (۲) مجموعه‌هایی از کنش‌ها (زبان‌ها، رسوم، نهادها). و برای علوم اجتماعی مطلوب خواهد بود که این تمایزگذاری را به ذهن بسپارند عوض آنکه دائماً خودشان را با موجودیت‌هایی عبث تغذیه کنند.

روان‌شناسی بیناذهنی یک جامعه‌شناسی بنیادین است، که یعنی عمومی، و به لطفش جامعه‌شناسی می‌تواند علمی محوری باشد و نه صرفاً نامی مشترک برای مجموع علوم اجتماعی.

بخش سوم

نشست سوم، به سرپرستی آقای کروسه، مدیر دانشکده‌ی ادبیات، به مباحثه‌ی بین دو درس‌گفتار خلاصه‌ی بالا اختصاص یافته بود. آقای دورکیم و آقای تارد با شور و حرارت از تره‌های مربوطه‌شان دفاع کردند.

آقای تارد برای قوانین کلی منتج از روش تطبیقی اهمیت قائل شد، اما درخواست کرد که روش دیگری نیز توأمان پی گرفته شود و اینکه از میکروسکپ اجتماعی روان‌شناسی بیناذهنی استفاده شود.

آقای دورکیم پاسخ داد که جامعه‌شناسی عمومی که نسبت به علوم اجتماعی بیرونی‌ست تنها می‌تواند سنتز نتایج حاصل از علوم به‌خصوص باشد، و اینکه نمی‌توان گفت که این نتایج چه خواهند بود، و نیز مادامی که این علوم ویژه بسیار کم پیشرفت کرده‌اند نمی‌توان گفت که آیا نتایج مزبور می‌توانند با روان‌شناسی بیناذهنی حاصل شوند یا نه. «آقای تارد ادعا می‌کند که جامعه‌شناسی به فلان و بهمان نتایج خواهد رسید؛ اما در وضعیت کنونی دانش‌مان نمی‌توانیم بگوییم که واقعیت اجتماعی بنیادین چیست. مجهولات بسیار زیادی وجود دارند، و تحت این شرایط تنها می‌توان ساخت‌وپرداختی دلبخواهی از واقعیت اجتماعی بنیادین داشت. قابل قبول نیست که این روان‌شناسی بیناذهنی، حال لایق هرچه باشد، اثری پیش‌برنده بر رشته‌های ویژه‌ای داشته باشد که خودش باید محصول‌شان باشد.»

آقای تارد جواب داد که برای تدوین قوانین ضرورت ندارد که علمی به‌طور مشخص پایه‌ریزی شوند. در پژوهش، ایده‌ی پیش‌بر ضرورت دارد. علوم اجتماعی پیشرفت‌شان را نه مرهون قواعد روش عینی بلکه مرهون رشدشان در راستای روان‌شناسی‌اند. یک بار دیگر باید گفت که در زندگی اجتماعی تنها با عمل‌هایی از یک فرد به فرد دیگر طرف‌ایم. آیا آقای دورکیم فکر می‌کند که واقعیت اجتماعی چیزی غیر از افراد و عمل‌ها یا واقعیات فردی‌اند؟ آقای تارد گفت که «اگر چنین باوری دارید، پس روش‌تان را می‌فهمم، که روان‌شناسی محض است. بین ما مناقشه بر سر نام‌گرایی و واقع‌گرایی مدرسی‌ست. من یک نام‌گرا هستم. فقط کنش‌ها و برهم‌کنش‌های فردی وجود دارند. باقی‌اش صرفاً موجودیتی متافیزیکی یا عرفان است.»

آقای دورکیم فکر کرد که آقای تارد دارد دو پرسش متفاوت را با هم خلط می‌کند، و نپذیرفت که درباره‌ی مسئله‌ای که به آن نزدیک نشده و به باورش هیچ ربطی به این مباحثه ندارد چیزی بگوید.

منبع:

Revue Internationale de Sociologie, 1904, pp. 83-87.

فصل ۲
اصول کلی جامعه‌شناسی

مبادی

۱۹۰۲

بیاید به طور مؤثر روابط کلی بین فرایندهای انطباق و تکرار را بررسی کنیم، دو فرایندی که به اس و اساس جهانهای زیستی، طبیعی، و اجتماعی شکل می‌دهند. همه‌جا شاهد هماهنگی‌هایی هستیم که تکرار می‌شوند: یک موج در واقع توالی همساز حرکت‌ها یا یک تعادل متحرک است که همچون جمله‌ای موسیقایی به خود اتکا دارد. این موضوع با پیچیدگی بیشتری در مورد موجودات زنده نیز معتبر است: می‌توان موجود زنده را موج بسیار پیچیده‌ای لحاظ کرد که به صورت سیالات یا اصوات موج تشکیل می‌یابد، پر و بال می‌گیرد، و افت می‌کند، موجودی که وضعیت بلوغش مثل شکم موج نزد فیزیکدان‌هاست. به طور مشابه، هر جور رفتار تقلیدی (به صورت ادای یک کلمه یا عبارت، اجرای یک مراسم مذهبی، انجام یک کار، یا وضع یک روال قانونی) یک کل است که ابتدا، وسط، و انتها دارد و از رشته‌ای از تغییرات منظم و متحد تشکیل می‌شود که حول یک مرکز ثقل جمع می‌شوند (مثل هجایی مؤکد در یک کلمه، کلمه‌ای مؤکد در یک عبارت، عملی واجب در مراسمی مذهبی، نقطه‌ای قانونی در یک مشغله یا روال).

چگونه این هماهنگی‌ها شکل گرفته‌اند؟ اهمیت بسیار زیادی دارد که این موضوع را با نحوه‌ی تکرارشان خلط نکنیم، و البته می‌دانیم که چنین خلطی در بطن اندیشه‌ی داروین لانه کرده است. متذکر شده‌اند که تنازع بقا نزد داروین مشارکت‌ها و همکاری‌ها یا همیاری برای زندگی را مفروض می‌گیرد: یک جور نظم و نسق یا سازماندهی حیاتی. تکرارهای فزاینده در ارگانیسم‌ها و تعارضات حاصله‌شان نه تبیین این انتظام بلکه فقط اشاره‌ای تلویحی به آن‌اند. مسئله مثل این است که بخواهیم تشکیل مولکول‌های شیمیایی موج را بر اساس شدت برخورد تموجات یا تکوین ابتکارات تقلیدی را با رقابت در تقلید تبیین کنیم.

منظور این نیست که ملاحظه‌ی این تعارض‌ها، برخوردها، رقابت‌ها، و تقابلهای ضرورتی ندارد. تقابل یک واقعیت رایج است که با این حال عمومیت کمتری از انطباق و تکرار دارد و باید جایگاه مناسبش را بین و پایین این دو فرایند دیگر پیدا کند: تقابل در مقام فرایندی اغلب لازم که در عین حال همچنان نقش کمکی یا وساطت ساده را دارد. هماهنگی‌های مکرر به خاطر تکرر فزاینده‌شان گاهی اوقات می‌توانند صرفاً با تلاقی‌شان به توافق بی‌واسطه‌ای برسند و از این‌رو می‌توانند به انطباق‌های عالی‌تری شکل بدهند. اما بیشتر اوقات به‌طریقی در تقابل با هم قرار می‌گیرند و از طریق برخوردها، اختلافات، و رفع متقابل ایرادات فضایی برای موافقت‌های عالی‌تر باز می‌کنند. این تعارض‌ها و تصادم‌ها هماهنگی جدید را مشروط و تحریک می‌کنند ولی علتش نیستند. به هر گوشه‌ای از جهان اجتماعی، زیستی، یا حتی طبیعی که سرک می‌کشیم، اشیای موزونی به چشم می‌آید که به خاطر تکثیر و

از دیادشان با همدیگر ناسازگارند، انطباق‌هایی دیده می‌شود که با هم مقابله می‌کنند: میکروب‌ها علیه سلول‌ها، ارگانیسمی بر ضد ارگانیسمی دیگر، شرکتی علیه شرکتی، ملت‌ها علیه یکدیگر، مولکول‌ها در مغایرت با هم — آتش‌سوزانی که بر ترکیب شیمیایی مقدم است و به صورت انبوه تصادفات، ضربات، و تأثیرات پدیدار می‌شود، و غیره. و به خاطر همین بحران، همه جا شاهد تقابل‌هایی هستیم که با هم تطبیق پیدا می‌کنند: پدیده‌های همسفرگی و انس‌گرفتن با محیط، لقاح‌ها، معاهدات، ترکیبات شیمیایی. گذر از سامان نظامی به سامان صنعتی یک نمونه‌ی شایان توجه از همین تطور است.

تا اینجا سه دایره‌ی هم‌مرکز اصلی واقعیت را شناسایی کرده‌ایم: دایره‌ی طبیعی، دایره‌ی زیستی، و دایره‌ی اجتماعی (طوری که پیوند بین دو دایره‌ی آخر محکم‌تر از پیوندشان با دایره‌ی اول است). راحت می‌توان این دوایر را به دوایر کوچک‌تر فرعی تقسیم یا ترکیب کرد. در نتیجه دیگر اصلاً مشکل نیست که شکلی از انطباق، شکلی از تکرار، و شکلی از تقابل را در هر کدام از این دوایر تشخیص بدهیم و بر این اساس بگوییم که این شکل‌ها مشخصات هر دایره را تعیین می‌کنند و در آن سیطره دارند.^۱ یک انطباق طبیعی متداول را در ترکیب شیمیایی می‌بینیم که بسط و توسیع تعادل درونی حرکت‌های مرتبطش احتمالاً فقط به‌طور گسترده و در تعادل سیار منظومه‌ی شمسی صورت می‌گیرد (زیرا به نظر می‌رسد که می‌توان قاعده‌ی تعمیم را در مورد طبیعت بیرونی به کار برد). آیا لقاح، به منزله‌ی وصلت مفیدی که ثمره‌اش یک نوع تازه یا یک نژاد زیستنی جدید است، عالی‌ترین مثال از انطباق زیست-شناختی نیست؟ و آیا نمونه‌ی اولیه‌ی از انطباق روانی-اجتماعی را در ابداع نمی‌بینیم؟ منظورم ابداعی قابل زیستن و تقلید است که با پیوند زدن اندیشه‌ها آغاز می‌شود و با پیوند زدن انسان‌ها تمام. چراکه در خاستگاه هر همیاری انسانی یک همکاری دیگر وجود دارد که بین اندیشه‌ها شکل می‌گیرد و تعاون اول را ممکن می‌سازد. و البته هر چیزی که اکنون به موجب تشریک مساعی ایجاد شده باشد، از فهم و تکوین یک فرایند فردی نشو و نما می‌گیرد. تمایل داریم این واقعیت را فراموش کنیم وقتی اعجازهای نبوغ فردی را به فعالیت جمعی نسبت می‌دهیم، اصطلاحاً به تقسیم و تعاون کاری. اگر صدها کارگر در کارگاهی با یکدیگر همکاری داشته باشند، علتش این است که فعالیت مشترک‌شان (مثل بافندگی، فلزگری، یا سفالگری) در تمامیتش ابتدا توسط مخترعی سرشناس یا ناشناس فهم شده بود و بعد توسط کارآفرینی گسترش داده شد. و اگر صدها مغازه بدون هرگونه مدیریت کلی اما با یک خودانگیختگی آشکار با یکدیگر همکاری کنند تا محصولات یکسانی همچون لوازم لوکوموتیو یا ابریشم را تولید کنند، آنگاه علتش این است که این لوازم توسط شخص بخصوصی اختراع شده بودند.

اندکی قبل سه شکل از هماهنگی عمومی را مقایسه کردیم. تفاوت مشخص میان‌شان در این است که دو هماهنگی اول تا حد زیادی در پرده‌ای از ابهام می‌مانند در حالی که ماهیت

۱ می‌توان کار را با رشته‌ای آغاز کرد که سه ضابطه دارد و با هر ضابطه‌ی مطلوب مفروض مشخص می‌شود. در اینجا ترجیح می‌دهم که با/انطباق شروع کنم و تکرار و تقابل را متعاقب در نظر بگیرم. منطقی‌تر است، چون تکرار و تقابل چیزی را مفروض می‌گیرند که می‌تواند خودش را تکرار کند و با خودش در تقابل قرار بگیرد، و این چیز تنها می‌تواند یک مجموعه باشد، یک منطقه (برای این واژه‌رانی پوزش می‌طلبم). در جای دیگری به دلایل تعلیماتی تصمیم گرفتم تکرار نقطه‌ی شروع کارم باشد. در واقع، ترتیب این ضوابط به زنجیره‌ای بی‌انتهای شکل می‌دهد و امکان دارد که ابتدایش از نظر دور بماند.

هماهنگی سوم کاملاً واضح است. هر اختراع و ابداعی به این معناست که واقعیت‌هایی که قبلاً نامربوط دانسته می‌شدند یا ظاهراً چنین تصویری از آن‌ها وجود داشت (مثل حرکت ماه و افتادن سیب، جرقه و رعد)، نتایج یک اصل، تصدیق یک قضیه، یا تأییدات گوناگون یک نکته‌ی اصلی بودند؛ یا در عوض به این معناست که روندها و ابزارهایی که قبلاً برای هم بی‌فایده دانسته می‌شدند (مثل ریل‌ها، چرخ‌ها، و ماشین‌های بخار؛ سوزن‌های خیاطی و پدال؛ جریان برق و نوشتن) طوری در نسبت با هم قرار گرفتند که متقابلاً در مقام وسایلی برای رسیدن به هدفی مشترک به کار گرفته شدند، یا به عبارت دیگر جمعاً به تمایلی به موضوعی ویژه پاسخ دادند. از این بحث اخیر کاملاً روشن است که اتفاق نظر اجتماعی اساساً مرکب از تشخیص‌هایی‌ست که اندیشه‌ای یکسان را تأیید می‌کنند یا متشکل از فعالیت‌هایی‌ست که از پیگیری هدفی مشترک خبر می‌دهند. ولی سازگاری موزون دو حرکت رویت‌ناپذیری که با ترکیب شیمیایی ایجاد می‌شوند به چه معناست؟ آیا مسلم است که این هماهنگی به معنای وجود یک نیروی جاذبه‌ی مشترک حول مرکزی یکسان است؟ و جز این نیست؟ آیا چیز بیشتری هم از هماهنگی وظایف آلی (که زاده‌ی تخمک بارورند) می‌دانیم؟ آیا این همان همگرایی بر یک هدف است یا همگرایی به سمت چندین قصد مرتبط؟ یا شاید نوع دیگری از موافقت است؟ شاید اشتباه کنیم اگر این نوع هماهنگی را با داشتن غایت خلط کنیم وقتی همانقدر با داشتن غایت فرق دارد که یک نظریه با یک افزار. همه‌اش جز حدس و گمان نیست.

تکرار عام نیز سه شکل دارد که مدت‌ها قبل شناسایی‌شان کردم. شکل طبیعی رایج‌ترین مورد است: تموج، تشعشعات مدور و درهم‌تنیده‌ی تموج‌آثیر بی‌کران را پر می‌کنند و در عین حال تشعشع محدودتر و قطبی‌ترش یا رشته‌های خطی‌اش تا درونی‌ترین اعماق اجسام رسوخ می‌کنند. شکل زیستی‌اش همان تناسل است که به وسیله‌اش جمعیت‌های نباتی و حیوانی در حال رشد و رقیب به سکونت در زمین، هوا، دریا، و غیره مبادرت می‌ورزند.

نهایتاً سه شکل تقابل وجود دارد که مختص هر عرصه‌ی واقعی‌ست. واضح‌ترین شکل تقابل طبیعی یک ضربه است، برخورد دو حرکت بی‌نهایت مغایر در یک خط راست. شدیدترین شکل تقابل زیستی قتل است، در فراگیرترین معنایش، طوری که خفه شدن نباتات توسط همدیگر، نابودی گیاهی توسط حیوانی، و جدال مرگبار بین دو حیوان در زمره‌اش هستند. خشن‌ترین شکل تقابل اجتماعی جنگ است، که به نظر می‌رسد چیزی اضافه بر افزایش ابعاد یک مقابله‌ی حیوانی نباشد هرچند که اساساً به خاطر ماهیت علت درونی‌اش و اطلاع دقیق از مسبب درونی‌اش تفاوت زیادی با چنین نزاعی دارد: تناقض بین تشخیص‌ها یا ضدیت بین تدابیر دخیل.

می‌توان نظراتی کلی را درباره‌ی شکل‌های مختلف انطباق، تکرار، و تقابل مدون کرد. می‌توان این ملاحظات را در صورت علاقه قوانین نامید (سؤاستفاده‌ای کوچک از واژگان ولی در عوض با سهولت بیشتری در کاربرد کلمه‌ای کوتاه‌تر). دیدیم که قانون عمومی سه شکل تکرار تمایل مشترک‌شان به تکثیر نامحدود است و می‌دانیم که بیشتر اوقات از این گرایش ممانعت شده است. قانون یکسان گسترش فزاینده ضرورتاً در مورد سه شکل انطباق و تقابل مصداق دارد، چون تقابلات و انطباقات دوشادوش تکررهایی تکثیر می‌شوند که از خلال

تعارض یا مناسبت موضوع تداخل‌اند. تقابل به تعمیم بسیار ساده‌ی دیگری منجر شده است که با توفیق زیادی همراه بوده که به نظرم از قابلیت‌هایش برای تبیین مسائل پربارتر است: هر نوع تعارض زیستی، اجتماعی، و حتی طبیعی با استیلای نیروی قوی‌تر خاتمه می‌یابد، چیزی که در زیست‌شناسی به بقای اصلح معروف است. این نکته در مورد رقابت نیروها در فیزیک یا امیال ترکیبی در شیمی و همین‌قدر هم در مورد رقابت گونه‌ها یا ملت‌ها صحت دارد. نتیجه‌اش یک گزینش است، یک تمیز و انتخاب طبیعی یا زیستی یا اجتماعی که مشخصه‌ی اصلی‌اش حذف، دفع، یا تصفیه است و نه خلق.

آیا انطباق هم قوانین کلی دارد؟ به رغم تناوبی که در ابدال و نابودی صورت‌های محسوس وجود دارد، آیا گرایش به/ندوختن فزاینده و ویژگی مشترک سه شکل انطباق نیست؟ مثال‌ها: در ترکیب شیمیایی، که پیچیدگی‌اش از اجرام ساده تا مواد آلی افزایش می‌یابد؛ در جفت شدن زایا، که منبع سرشاریست که مدام با ماترک موروثی از مونرا تا انسان، از قارچ تا پیچیده‌ترین پستانداران غنی‌تر می‌شود؛ در اختراع، که اندیشه‌ی جدیدی را به اختراعات قبلی پیوند می‌زند طوری که این اندیشه‌ی جدید از اختراعات قبلی تشکیل می‌شود و در عین حال مقدر است که به نوبه‌ی خود رکنی از پیوندهای جدید آتی باشد (و این نکته از ابداعات پیشاتاریخی اهرم و چرخ گرفته تا متکامل‌ترین ماشین‌های امروزی مصداق دارد). هر ابتکار چیزی را به ابتکارهای قبلی اضافه می‌کند: هیچ ابداع تازه‌ای جایگزین ابداعات قبلی نمی‌شود بلکه ترکیب‌شان می‌کند، به همان طریقی که هر گونه یا نژاد جدید ترکیبی از گونه‌ها یا نژادهای پیشین است و با رشته‌ای از نوآوری‌های کوچک و در عین حال حیاتی و از خلال وصلت‌های خوش‌یمن تکوین می‌یابد. به همین سیاق، اجرام شیمیایی جدید نیز انعقاد اجرام شیمیایی قبلی‌اند.

به نظر می‌رسد قاعده‌ی برگشت‌ناپذیری که از قاعده‌ی/ندوختن نشأت می‌گیرد به اندازه‌ی همین قاعده برای همه‌ی شکل‌های انطباق قابل استعمال باشد. هیچ قانونی وجود ندارد که از قبل بر تکوین تمام یا تقریباً تمام ابداعات در مکان و زمانی خاص حاکم باشد. هیچ چیز جلوی این تصورمان را نمی‌گیرد که قطب‌نما دو یا سه قرن زودتر یا دیرتر کشف شده است، یا مثلاً قاره‌ی آمریکا، دستگاه چاپ، یا برق. ولی در مورد یک اختراع مفروض می‌توانیم بگوییم که نمی‌توانست قبل از اختراع دیگری صورت بگیرد که مقدم بر آن و برانگیزنده‌اش است، و تا اندازه‌ی زیادی بی‌شک و شبهه می‌دانیم که اکتشاف‌ها و اختراع‌ها تسلسلی منطقی دارند، یا به عبارت دیگر ظهور و بروزشان واجد ترتیب یا رشته‌ای بی‌بازگشت است. همچون اندیشه‌ها و پیشرفت انسانی، رشته‌های فسیل‌شناختی نباتات و حیوانات نیز به اندازه‌ی رشته‌های نجومی یا زمین‌شناختی ترکیبات شیمیایی اساساً غیر قابل برگشت‌اند.^۱ بر اساس اصول ترمودینامیک، حتی تغییرات نیروهای فیزیکی نیز به خاطر تبدیل نهایی‌شان به گرما به حالتی تغییرناپذیر می‌رسند. پس هر سه جنبه سبب می‌شوند که حیات در عالم در نظرمان واجد یک معنی و دلیل وجودی باشد.

۱ در غیر این صورت چطور می‌توانیم بفهمیم که رشته‌ی مراحل جنینی تا درجه‌ای مشخص تکراری از رشته‌ی گونه‌ی قبلی‌ست؟ راز این تکرار، حتی اگر کوتاه شده باشد، فقط با این فرض قابل تبیین است که توالی فسیل‌شناختی گونه به عنوان منشأ رشته‌ی فردی مهم‌تر از همه زنجیره‌ای منطقی یا یک‌جور استنتاج زیست‌شناختی‌ست که باید به صورتی کوتاه‌تر از همان/بند/ با هر تناسل تازه مقبول دانسته شود.

این قاعده‌ی برگشت‌ناپذیری آنقدر بامعناست که چه‌بسا وسوسه شویم در اهمیتش اغراق کنیم. مناسبتر است که برای فهم درست این قاعده حدود و ثغورش را مشخص کنیم، زیرا با برداشتی روشن از این قاعده می‌توانیم در رابطه با سرنوشت اجتماعی بگوییم که برگشت-ناپذیری سهم بزرگی را برای بی‌قانونی‌های فردی، ابتکار عمل شخصی، و نبوغ کنار می‌گذارد. برگشت‌ناپذیری به هیچ وجه قاعده‌ای بدون استثناء نیست. مجموعه‌ای از اکتشاف‌ها وجود دارند که در موردشان همواره می‌توان تصور کرد که در ترتیبی دقیقاً معکوس از همدیگر منتج شده‌اند (مثلاً یافته‌های جغرافیایی). با این همه، این کشف‌ها یک ویژگی بخصوص را نگه می‌دارند، این که ضرورتاً از همدیگر استنتاج می‌شوند، این که لاجرم نه از یک کشف به یک کشف دیگر بلکه از یک کشف به کشف‌های دیگری می‌رویم که در مجاورت بی‌واسطه‌اش قرار دارند. بنابراین، آن جامعه‌شناسی که به دنبال قاعده‌ای برای تکامل اکتشافات جغرافیایی‌ست قطعاً دارد وقتش را تلف می‌کند. از طرف دیگر، مسلم است که با هر تکامل مفروض در یافته‌های جغرافیایی و به شرطی که این یافته‌ها به‌قدر کافی تمام جوانب را در نظر داشته باشند، الزاماً باید به نقشه‌ای جهانی دست پیدا کنیم که در ویژگی‌های اصلی‌اش کمابیش عین نقشه‌ی مطالعاتی دانشجویان امروزی‌ست. با فرض هر نقطه‌ی آغازی برای آمریکا می‌توان اضافه کرد که رشته‌ی کاوش‌هایی که به نتیجه‌ی منطقی‌شان سوق یافته‌اند می‌بایست دریانوردان هر ملت و نژاد مفروض را به نقشه‌ی آشنا و امروزی آمریکا رسانده باشد. همه‌ی مسیرها، با برگشت‌پذیری ذاتی‌شان، لاجرم به همین نتیجه می‌رسیدند. و همین حرف‌ها را می‌توان در مورد یافته‌های کالبدشناسی، بلورشناسی، یا کلاً در مورد همه‌ی علوم توصیفی یا تشریحی محض گفت که حدود و ثغوری کاملاً مشخص دارند و فقط قالب‌شان مهم است.

منبع:

Psychologie economique (Paris: Alcan, 1902), 1: 32-36, 37-41.

هر قدر هم که تعمیم در اینجا خطرناک باشد، بیایید بکشیم چند ملاحظه‌ی کلی را در مورد ابداع مدون کنیم: شرایط روان‌شناختی یا بیرونی‌اش، درجات متفاوتش، نتایج اجتماعی‌اش، و نهایتاً جهتی که به نظر می‌رسد در پیچ‌وخم‌های بی‌انتهایش دنبال کند. مسلماً اطلاع زیادی در مورد شرایط روان‌شناختی ابداع نمی‌دانیم مگر اینکه این فعالیت خلاق دماغی کمابیش مغز را مملو می‌سازد. «بی‌حال، ضربان پایین، رنگ‌پریده و سرد، تب‌دار، برق‌گرفته، سرخ‌چشم، نگاه سرگردان: توصیفی طراز اول» از حالت ابداع بر حسب نظر ریبو. به‌علاوه، به نظر می‌رسد که عملکرد زاد و ولد و تخیل خلاق رابطه‌ای با هم داشته باشند. چنان‌که من هم وسوسه شدم، اگر تأیید شود که تناسل یک‌جور ابداع حیاتی‌ست، آن‌وقت نباید از رابطه‌ی لازم و ملزوم بین تناسل و تخیل متعجب شویم. در مورد برخی مخترعان شکی نیست که اوج نوآوری‌شان با دوره‌ی بیشترین قوت جنسی‌شان مطابقت دارد. بین بیست و پنج تا سی و پنج سالگی با ظهور مفاهیمی طرف‌ایم که هر مبدعی بقیه‌ی زندگی‌اش را وقف بسط، اصلاح، و روشن‌گری‌شان می‌کند.^۱ اما کاربرد این قاعده (که هرگز بدون استثنا نیست) بیش از همه در ابداعات زیباشناختی و کمتر از همه در ابداعات صنعتی میسر است: زود هنگام بودن نوآوری‌های صنعتی به اندازه‌ی بسط بهره‌وری‌شان تا کهنسالی قابل توجه است. قابلیت‌های بخصوص‌شان در ساختن ماشین‌های کوچک و اغلب استادانه از همان نوجوانی و حتی از کودکی آشکار است. هیچ مدرسه‌ای وجود ندارد که در حیاطش تعمیر‌کاری نوباوه، مهندسی مادرزاد، و معماری غریزی همچون بیدستر نباشد.

ریبو روان‌شناسی آدم‌های خیال‌پرور را در همه‌ی عرصه‌های ذهنی توصیف کرده و پله‌ها را همین واریسی را با شاخ‌وبرگ کمتری انجام داده و در عوض بر منطق و غایت‌شناسی خاص هر انسان مبتکر تأکید کرده است.^۲ این نکته اساساً با برداشت ریبو موافق است: آدم خیال‌پرور نه فقط رویابین بلکه انسانی پرشور است که فکر دائمی‌اش (مشغله‌ی ذهنی، وسواس، یا دغدغه‌اش) با یک احساس محرز تغذیه می‌شود. از دید او، هیچ ابداعی وجود ندارد که نشانگر یک عاطفه یا میل نباشد، همچنان‌که هیچ عاطفه‌ای (ترس یا خشم، غم یا شادی، نفرت یا عشق) وجود ندارد که خمیرمایه‌ای برای یک ابداع نباشد. این دل‌مشغولی پیگیرانه می‌تواند

۱ مخترعی در مکاتبه با ریبو می‌نویسد: «قوت تخیلاتم بین بیست و پنج تا سی و پنج سالگی در شدیدترین حالتش بود (الان چهل و سه سال دارم). پس از این برهه به نظر می‌رسد که بقیه‌ی زندگی‌ام فقط به درد این می‌خورد که ایده‌هایی با اهمیت نازل‌تر تولید کنم و به این ترتیب نتایج طبیعی ایده‌های اصلی را که در جوانی تکوین یافته بودند پی بگیرم.»

2 Ribot, *Essai sur l'imagination creatrice* (1900); Paulhan, *Psychologie de l'invention* (1901); see also Seailles, *Essai sur le genie dans l'art*; Souriau, *Theorie de l'invention*.

حواس‌پرتی عمیق نوابغ یا (با استفاده از اصطلاحات سوریو)^۱ «قطعیت درونی» اشتغال خاطرشان را مشخص کند. و این فکر و خیال به شرطی به ثمر می‌نشیند که با یک «بخت بیرونی» مطلوب روبرو شود. به همین دلیل، بر خلاف اوضاع و احوال عادی، تصاویر در خواب و خیال مخترع معمولاً به *حالاتی* تبدیل شوند که قدرت زیادی دارند در حالی که احساس‌ها معمولاً به *حالاتی* تبدیل شوند که قدرت کمی دارند. چه‌بسا این گرایش غیرمعمول کمابیش رنگ واقعیت به خود بگیرد: حد نهایی‌اش جنون است که در اینجا نه همچون شرط نبوغ دیده می‌شود و نه حتی به عنوان ملازم همیشگی‌اش، چون جنون یک مرض اتفاقی‌ست، زوال نبوغ به افراط‌هایی‌ست که استعدادش را به نابودی می‌کشاند. همچنین نباید اعتقاد هر مبتکر به مأموریتش را با خودبزرگ‌بینی یک بیمار روانی اشتباه گرفت: هر مبدع به وظیفه‌ای نیاز دارد تا پشت و پناه او در نبردهایش و مقوم تمرکز او بر اندیشه‌هایش باشد.

وقتی خود مدت‌ها غرق در هدفی باشد، کم پیش می‌آید که خود زیرین که به‌نادرست ضمیر ناآگاه نام گرفته است دستی در این دل‌مشغولی نداشته باشد، کم پیش می‌آید که تحت چنین شرایطی با آگاهی‌مان همدستی نکند و همکار کوشش روانی‌مان نباشد. *الهام* اسم این همدستی یا همکاری‌ست که عملکردی ثمربخش و با این حال پنهان دارد، و حتی اگر موهومات دور و بر الهام را دور بریزیم باز هم رازآلودگی‌اش باقی می‌ماند. بدون فعالیت مداوم این کندوی باطنی ذهنیت، بدون فعالیت مستمر این توده‌ی ضمائر همیار کوچکی که (احتمالاً) در خدمت خودمان‌اند، حتی عادی‌ترین پدیده‌های حیات فکری‌مان را هم نمی‌توان توضیح داد، حتی نمی‌توان یک مورد از تداعی‌تصویراتی را تبیین کرد که انگار توسط کتابداری نامرئی و بی‌نهایت پرتلاش، در وقت مناسب و درست به موقع یادآوری می‌شوند. اما بعضی وقت‌ها یاری رساندن خود زیرین به خود باعث شگفتی‌مان می‌شود: به خاطر وسعتش، به خاطر اهمیت نتایجش، یا به خاطر راه حلی که ناگهان برای مسائلی به ارمغان می‌آورد که مدت‌ها بود هیچ راه حلی برای‌شان پیدا نشده بود. در چنین مواردی شاعران می‌گویند *الهام* گرفته‌اند؛ محققان و مهندسان نیز به همین اندازه حق دارند حرف مشابه‌ای بزنند — و همین یکی از دلایلی‌ست که کار مخترع را با کار در مقام کار یا با وظایف کارگر نمی‌توان خلط کرد، چراکه ضمیر ناآگاه هیچ همکاری قابل توجهی در سختکاری کارگری ندارد.

آقای ریو رگه‌ها یا مدارهای گوناگون تخیل را به صورت خیالات شعری، هنری، اساطیری، علمی، اخلاقی، سیاسی، و اقتصادی برمی‌شمرد و بررسی می‌کند و به این ترتیب تخیل اقتصادی را به‌درستی به دو شاخه‌ی صنعتی و تجاری تقسیم می‌کند. به این نکته برمی‌گردیم. اما در اینجا صرفاً باید بگویم که فقط به یک دلیل به او نقد داریم: این‌که در فهرستش موردی ارزشمند را از قلم انداخته، یعنی *تخیل زبانی*، در مقام سرچشمه‌ی ابداع کلامی (و یادمان نرود که این نکته به کنار، فهرست او اساسی‌ست). آیا این قدرت خلاقه احتمالاً اولین تجلی بزرگ نبوغ انسان نبود؟ مثل خیالات اساطیری، تخیل زبانی نیز ریشه در منطق قیاس دارد. ضرورت تشخیص بخشیدن در زبان با جمله (با تلقی هر فاعل نفسانی به صورت یک خود) و در اندیشه با *جان‌پنداری* محرز می‌شود. در ادبیات، استعاره‌ها یا آن «عبارت‌های بجا» با

همین منطق پدید می‌آیند و باید در زمره‌ی موفق‌ترین (از نظر حسن و کاربرد) و تقلیدشده-ترین ابداعات شمرده شوند. چه ابداع کلامی فوق‌العاده‌ای که در ایجاد یک زبان یا حتی تنها در ایجاد یک لهجه نهفته است! و اگر تنوع و کثرت گویش‌های اصیل را در نظر آوریم که مدت‌هاست رو به کاهش گذاشته‌اند، آنگاه دیگر تردیدی نمی‌ماند که کلمه‌ی ملفوظ اولین کاربرد تخیل نزد انسان پیشاتاریخی بوده و به کنش بینادهنی به منزله‌ی مبرم‌ترین نیازش پاسخ داده است. گرچه انواع مختلف تخیل زبانی، اساطیری، شعری، علمی، و صنعتی همواره توأم با یکدیگر وجود داشته‌اند ولی تا اندازه‌ای به نظر می‌رسد که یکی پس از دیگری در رشته‌ای بی‌بازگشت به نقطه‌ی اوج‌شان رسیده باشند. این نکته در زندگی یک فرد نیز صحت دارد وقتی بارها می‌بینیم که گرایش‌ها و نگرش‌هایش با افزایش سن عوض می‌شوند. ریو مثال زیر را به عنوان استثنایی خارق‌العاده ارائه می‌کند: «می‌توانم مورد محقق معروف را نقل بیاورم که کارش را با علاقه به هنر (خصوصاً هنرهای تجسمی) شروع کرد، خیلی زود به ادبیات روی آورد، زندگی‌اش را وقف علوم زیست‌شناختی کرد و در آنها به آوازه‌ای رسید که شایستگی‌اش را داشت، و بعد یکسره از پژوهش علمی بیزار شد، به ادبیات برگشت و نهایتاً به سراغ هنر رفت، و فعلاً تمام وقت مشغله‌اش است.»

شرایط اجتماعی ابداع یا قدرت خلاق را با سهولت بیشتری از شرایط صنعتی‌اش می‌توان مشخص کرد، و من هم در واقع اغلب این شرایط را به بحث گذاشته‌ام. بر اساس این دیدگاه، بسیاری از نابرابری‌های طبقاتی و بی‌عدالتی‌ها در سرنوشت انسان‌ها تا حدودی موجه دانسته می‌شوند. چراکه بعضی طبقات و ملل ابتکار بیشتری از طبقات و ملل دیگر دارند و این برتری را می‌توان تبیین کرد. با قبول این که ابداع ثمره‌ی فراغت و مطالعه است، باید گفت که طبقات مرفه و مشاغل آزادند که قاعداً اندیشه‌هایی را به بار می‌آورند که مقدرند انقلابی در کار یدی به پا کنند و معیشت طبقات پایین‌تر را ارتقا دهند. غلط است که در اختراع ماشین‌ها یا دست‌کم در تکوین اصیل ماشین‌ها سهم بزرگی برای کارگران قائل شویم. فرهنگستان علوم ما سهم زیادی در قبول اختراعات و رواج‌شان ایفا کرد: طی قرن هجدهم، هر اختراعی را در میان می‌گذاشت و حتی برجسته‌ترین محققانش همچون ریامور¹ مخترع بودند. ریامور کیفیت فلزگری و سفالگری را بهبود بخشید؛ و وکانسون به عنوان عضو دیگری از فرهنگستان فقط به خاطر اردک ماشینی‌اش شهرت داشت و با این حال ماشین‌های بسیار مفیدی ساخت که پیشرفتی در بافتن اقلام ابریشمی محسوب می‌شدند. تفاوت‌های بارزی در خلاقیت ملل و طبقات گوناگون وجود دارد و چه‌بسا این اختلاف‌ها را با ملاحظات اجتماعی و نه زیست-شناختی، با تأثیر تحصیلات و نه نژاد، بتوان تبیین کرد. مبتکرترین ملل همیشه آنانی نیستند که بیشترین سود را از اندیشه‌های خوب‌شان می‌برند. این نکته در نمایشگاه‌های بین‌المللی مشهود است: در اینجا نوآوری‌های صنعتی ملل در برابر هم قرار می‌گیرند و ارتقای صنعتی-شان یا اشاعه‌ی تقلیدی اختراعات مبنای مقایسه نیست. پس دسته‌بندی ملل در این رقابت‌های بین‌المللی با دسته‌بندی دیگری که با نظر به آمار صنعتی و تجاری مقرر می‌شود کاملاً فرق دارد.

بیشتر اوقات فهم غلطی از تأثیر محیط اجتماعی وجود داشته و در آن اغراق شده است تا به این ترتیب ادعا شود که نابغه محصول ساده‌ی توده‌هاست، موجودی که صرفاً نماینده‌ی فضای محیطی‌اش است. ریو گوشزد می‌کند که اگر این تصور درست باشد، آنگاه چنین آدمی پیش از همه تعارض زیادی در محیطش ایجاد نمی‌کرد. اما محیطش همه‌ی عناصری را تدارک می‌بیند که ابداع او چیزی جز آمیزه‌ی اصیلی از آن‌ها نیست. هر ماشینی صرفاً مرکب از ماشین‌های ساده‌تر قبلی‌ست، متشکل از فنرها و وزنه‌هایی که به‌طور منفرد و تکی درباره‌شان شناختی وجود داشت. این ابداع‌های پیشین به عنوان نمونه‌ها، الگوها، یا سرمشق‌ها اشاعه پیدا می‌کنند و در یک ذهنیت بخصوص مقارن می‌شوند: اینجاست که یک فهم تازه جوانه می‌زند. هر ابداعی، نظری باشد یا عملی، فقط ترکیب تقلیده‌هاست، اما هنوز باید ماهیت این ترکیب را معلوم کرد. اول باید گفت که این ترکیب یک تحلیل مقدماتی یا یک انتزاع اولیه را پیش‌فرض می‌گیرد که عناصر ابداعات قبلی را از هم جدا کرده و در آنها امکان پیوندهای تازه‌ای را درک کرده است. بسته به اینکه ابداع مورد بحث عملی باشد یا نظری، نیاز شدید به یک غایت یا یک منطق است که عناصر مذکور را از هم تفکیک می‌کند و به همین میزان به طریقی دیگر به هم پیوند می‌زند. در شکل تازه‌ای از معماری (مثل سبک گوتیک) فقط شاهد صورت‌هایی هستیم که قبلاً هم رایج بودند؛ اما تلاقی خشک و خالی اندیشه‌ها در ذهن یک شخص نبود که این صورت‌ها را برای نخستین بار کنار هم آورد، چراکه این تلاقی اندیشه‌ها اندیشه‌ی بعدی را مطرح کرد، اندیشه‌ی توافق مشترک آن اندیشه‌ها با هدفی که به این شیوه برای اولین بار واقعیت می‌یافت: چنین هدفی، که معمولاً از قبل وجود دارد (و اغلب از مدت‌ها قبل تحقق یافته است)، در مورد سبک گوتیک تجلی جانانه‌ی وجدها یا سائق‌های مشخصی از روح مسیحی‌ست، جلوه‌ای از بعضی امیدها و ترس‌های مشخصه‌اش. در معماری گوتیک، همه چیز در این هدف مقارن می‌شود و توأمان پاسخگوی این ضرورت است که جمعیت‌های بزرگ‌تری گرد منبر یا محراب جمع شوند. به همین منوال، اختراع آسیاب بادی تنها آن عناصری را شامل می‌شد که قرن‌ها مورد استفاده بودند: سنگ-های آسیاب، نیروی حرکتی باد، برجک، سقف سیار. ابتکارش در این است که این موارد را کنار هم آورد تا آرزوی کهنی را برآورده کند: آسیا کردن گندم با کمترین تقلای ممکن. با چنین نگاهی متوجه می‌شویم که این اسباب که زمانی سر و کاری با هم نداشتند به این سیاق کنار هم آورده شدند و به سان همکاران یکدیگر عمل کردند. مشابه‌اش هیوژن¹ است که با فهم نظریه‌ی امواج نوری توانست پدیده‌ی تشعشع نورانی و پخش امواج صوتی یا امواج باد بر سطح دریاچه را به منزله‌ی نتایج یک اصل و کاربردهای یک قاعده درک کند، در حالی که تا آن زمان به نظر می‌رسید که موارد مزبور هیچ ربطی با هم نداشته باشند.

پس می‌بینیم که اندیشه‌ی خلاق می‌تواند با نظر به فایده یا بدون منفعت شکل بگیرد، یعنی چه‌بسا موضوعش رابطه‌ی وسیله با هدف یا رابطه‌ی نتایج با مبادی (رابطه‌ی نوع به جنس) باشد. ولی این باعث نمی‌شود که اندیشه‌ی خلاق در هر دو مورد یک واقعیت فکری محض یا یک تحلیل استنتاجی نباشد، واقعیتی که مسلماً با جوش و خروش شور و شوق ویژه‌ای برانگیخته شده است که با چنین برداشتی ارضا می‌شود و در عین حال با امیال

مغایری بیگانه است که این برداشت در صورت سودمندی می‌خواهد ارضا کند. فهم اختراع صنعتی یک چیز است و آرزوی تحقق عینی‌اش چیزی کاملاً دیگر. در این مورد به مقایسه‌ی مد نظر آقای ریبو و آقای پلهان بین ابداع و اراده ارجاع می‌دهم. از دید آقای ریبو، «نسبت تخیل به حیث عقلی مثل نسبت اراده به فضای حرکت است.» تخیل خلاق ناکامی‌هایش را دارد که با ضعف‌های اراده قابل مقایسه‌اند. خواب و خیال‌ها مثل نبود هرگونه عزم درست‌اند. ابداع و تصمیم ارادی دو خصلت مشترک دارند: یکی این که غیرمنتظره‌اند، و دیگری این که پیش‌بینی‌نشده‌اند. شاید این قیاس‌های تکان‌دهنده معنای دیگری کسب کنند اگر توجه کنیم که در هر فعل ارادی یک قوه‌ی خلاق وجود دارد (خواه این ابداع بزرگ باشد یا کوچک)، و یک نقشه وجود دارد، نقشه‌ای کمابیش نو (چون بدون این نقشه چیزی جز عادت و رفتار بی‌اراده وجود ندارد) که عمل اراده صرفاً مجری‌اش است. هر فعل ارادی با یک قیاس غایت-شناختی پیش می‌رود که نتیجه‌اش به نفع ضرورت عمل است. پس آیا قیاس یا تحلیل قیاسی همواره به یک ابداع اشاره ندارد؟ و آیا ابداع حاکی از قیاسی نیست که به قالبی ضمنی یا صریح در می‌آید؟ بر اساس این دو فرض بحث (بر مبنای دو قضیه‌ی ایجابی یا سلبی) یک قضیه‌ی سوم را استنتاج می‌کنم که بیانگر یک ضرورت تازه است، ضرورت ایجاب به منزله‌ی یک قیاس منطقی، مدرسی، و متداول. پس از این دو فرض یکی بیانگر اراده یا قصد است و دیگری بیانگر وسیله‌ی رسیدن به این مقصود. حالا بر اساس همین مقدمات یک ضرورت عمل را استنتاج می‌کنم که عبارت از عملی کردن این وسیله است: قیاس منطقی برای داشتن غایت.

با نظر به سنت رایج می‌دانم که قیاس را صرفاً روشی برای تحقیق و اثبات تلقی می‌کنند و نه یک فرایند کشف، و در عین حال فرض می‌شود که معیارهای آشنای استقرا یگانه رهیافت‌های واقعی به ابداع‌اند. ولی به نظرم دقیقاً بر عکس این تصورات حقیقت دارد.^۱ قبل از هر پژوهش تجربی باید فرضیه‌ای در کار باشد که بر پیوند بین احکامی مبتنی‌ست که نتیجه‌ای فرضی به منزله‌ی امکانی ساده و کمابیش محتمل از آن‌ها استنتاج شده است. بنابراین روش‌های تجربی مفید هستند، چه برای این که حدس و گمان را در مقیاس احتمال به قطعیت برسانند، چه تا هر تظاهری به حقیقت را از حدس و گمان بزدایند. کاربرد روش-های تجربی در این است که اعتبار و صحت حدسیات را تعیین کنند. ابتکار عمل کسانی چون پاستور،^۲ هلمولتز،^۳ و لاوازیه^۴ در همین طرح ریختن یک قیاس است (معمولاً بی‌آنکه خودشان در جریان باشند). مثلاً لاوازیه ابتدا به وجود چیزی همچون اکسیژن «ظن» می‌برد

۱ آقای پلهان به روشنی متوجه شد که نسبت‌هایی بین ابداع و استدلال وجود دارد اما نتوانست این روابط را مشخص کند و احتمالاً فکر می‌کند که آنها سطحی‌تر از این حرف‌ها باشند. او به روش‌های مقایسه نزد ویکتورین ساردو و امیل زولا نظر می‌اندازد و می‌گوید که «در اینجا رشد ابداع پیوند ضوابط در قیاس منطقی را به یادمان می‌آورد. بنابراین استدلال مد نظر آقای ساردو را به عنوان روش ابداع و استنتاج در نظر می‌گیریم که آقای زولا نیز به خاطر اهداف یکسانی به آنها استناد می‌کند.» و اضافه می‌کند که به زعم آقای بینو، برای ساردو «فرایند کار همواره ماهیت روان‌شناختی یکسانی را حفظ می‌کند که یک ماهیت استدلالی‌ست. ساردو در طرح و تنظیم نمایش‌هایش از ابتدا تا انتها استدلال را به کار می‌گیرد.» با این گفته‌ها دلیل محکم‌تر یا حتی آشکارتری در اختیار داریم تا بگوییم هر اختراع صنعتی یا مائینی متکی بر قیاس منطقی‌ست.

2 Pasteur

3 Helmholtz

4 Lavoisier

پیش از آنکه اثباتی تجربی از این گمانه‌اش داشته باشد. آن‌ها با استفاده از آزمایش *واقعیاتی* را محرز می‌کنند که خصوصیت واقعی یا خیالی یک فرضیه‌ی ساختگی را به اثبات می‌رسانند.

۲

ویژگی استنتاجی اساسی ابداع می‌تواند این موضوعات را توضیح بدهد: رشته‌ی قضایا یا قوانینی که پیاپی توسط علم به قواعد یا به فرمول‌ها تبدیل می‌شوند، و توسعه‌های فنی متوالی یک صنعت. با این حال، گرچه این نوآوری‌ها با استنتاج به دست آمده‌اند ولی باز غیرمنتظره و بی‌سابقه و تا حدودی اثر بخت‌واقبال بودند. وقتی به انواع نیروهای حرکتی و جابجایی‌ها از تخت روان تا تازه‌ترین لوکوموتیوها نگاهی می‌اندازیم، یا وقتی در یک موزه مجموعه‌ی فسیل‌شناختی مهره‌داران را می‌بینیم که از اولین مراحل راه رفتن، شنا کردن، یا پرواز کردن تا تکامل پیچیده‌تر ردیف شده‌اند، آنگاه احساس دوگانه‌ی منطق و غرابت متحیرمان می‌کند — راز فردیت زنده همین‌جاست: هرچند که یک موجود زنده همواره بر مبنای دو مفروض والدش استنباط می‌شود ولی در هر صورت همیشه بدیع است.

حتی در برهان‌های یک منطق‌دان بی‌نقص نیز هر برهان تازه همچون کشفی بجا اما تعجب‌برانگیز نمایان می‌شود. دلیل تعجب‌مان این است که به‌طور خودانگیخته خاطره‌ای را بر خاطره‌ی دیگری واقع می‌کنیم طوری که حتی برهانی که بر موضوع اصلی‌اش متمرکز است هرگز در خطی راست گسترش نمی‌یابد بلکه ردی چشم‌نواز را دنبال می‌کند. با این همه بسیار کم پیش می‌آید که فقط یک منطق در ذهن عاملیت داشته باشد، و در این زمینه حتی بیشتر از ذهن بهتر است جامعه را در نظر بگیریم که ذاتاً یک ذهن جمعی و بی‌نهایت فراگیر است. این گوناگون‌ترین و متناقض‌ترین استنتاج‌ها با زیگزاگ‌ها پیش می‌روند، طوری که از لابه‌لای همدیگر رد می‌شوند، ناگهان تغییر جهت می‌دهند، گاهی با هم تلفیق می‌شوند، و سپس یک بار دیگر از هم فاصله می‌گیرند. متخصصان هیپنوتیزم اشاره کرده‌اند که برخی اشخاص تحت هیپنوتیزم بینابین خواب مصنوعی عمیق و هشیاری کامل دستخوش یک جور *بیداری/خوابگرد*^۱ می‌شوند که طی آن همچنان پذیرای تلقین‌اند و از دم موافق تلقین‌های متناقضی هستند که در ذهن‌شان منضم و جمع شده است. می‌توان گفت که همین نکته با قوت زیادی در مورد عقل و آزادی آدم‌هایی درست است که غرق در یک محیط اجتماعی پرشور هستند: در چنین فضایی، آنها همچون اشخاص هیپنوتیزم‌شده‌ی مزبور قویاً و سهواً بر همدیگر تأثیر می‌گذارند. حتی در قرن سیزدهم، وقتی مذهب کاتولیک به کمال و خلوص نسبی‌اش دست یافته بود، هنوز مایه‌ی حیرت است اگر به تعداد عناصری در رسوم، قوانین، و نهادها توجه شود که نه فقط غیرمسیحی بلکه ضدمسیحی‌اند. بسیار قابل توجه است که یک فکر خلاف عرف با چه سهولتی به آن روحیات وارد شد. امپراتور فردریک دوم که در نهایت نقش دست راست کلیسا را داشت (همزمان) میزبان اسقف‌ها و امیران بود، و اهالی کلیسا نیز اغلب چنین منشی داشتند. اسپنسر^۲ در اثرش *مقدمه‌ای بر علوم اجتماعی*، تضاد بین «دین نفرت» و «دین عشق» را روشن می‌کند، و می‌دانیم که این دو رویکرد از همان

۱ این اصطلاح از دلیوف (Delboeuf) است. در مورد این موضوع ر.ک.

آغاز مسیحیت همراه با هم در تمام کشورهای مسیحی وجود داشتند. وقتی منطق اجتماعی بی‌نهایت پیچیده است و وقتش را صرف مبارزه با ابداعات مختلف می‌کند، آنگاه نزاع بین مخترعان نیز طبیعتاً آکنده از عجیب‌ترین فراز و فرودهاست.

مدهای زنان عموماً جهان فانتزی محض دانسته می‌شود ولی می‌توان چنین مجموعه‌ای را به عنوان عالی‌ترین مثال از یک استنتاج مترزل و منطقی نقل آورد. سبک‌های تازه چطور ابداع می‌شوند؟ منظورم همین مدهایی است که هر سال توسط یک نخبه باب روز می‌شوند و به دنبالش، بر اساس اصل کلی الگوها، از پاریس تا شهرهای بزرگ و سپس به شهرستان‌ها و نواحی روستایی و نهایتاً به تمام اقشار جامعه از داراثرین تا ندارترین اشاعه می‌یابند. آقای دوماروسم چگونگی‌اش را به ما می‌گوید.^۱ این مؤلف قبول ندارد که طرح‌های مجلات «فضاهای الهام‌بخشی» را برای یک مد به وجود بیاورند (یا برای سبک تازه‌ای از یک مد که قبلاً مرسوم بوده). چراکه با پیگیری چنین هدفی باید نیازی را برآورده کنیم: «نیاز دوگانه و آشکارا متناقض زنی باسلیقه: تک بودن در پوشش و با این حال عین همه بودن». این واقعاً تناقض نیست بلکه صرفاً یک مشکل است، حاکی از «پیدا کردن اندیشه‌ای بدیع در حال و هوای کلی مدی که همین حالا هم رایج است». با فرض این هدف، روشن است که مسئله چند راه حل دارد، که باید مدون یا استنتاج شوند و بر اساس‌شان تصمیم گرفته شود. اول از همه این‌که خیاطان لباس‌های زنانه و مردانه و طراحان برجسته به سراغ هنرمندان می‌روند. «طراحانی از اصناف گوناگون آبرنگ‌های دلپذیرشان را پیش می‌نهند: این طراحان از روی اسکلت‌شان پوشش‌های زنان رهبران قرن پانزدهمی، زنان ارتشی‌های قرن شانزدهمی، مارکی‌ها و زنان محیرالعقول قرن هجدهمی را اقتباس می‌کردند، تا در عشوگری درس استادانه‌ای به نپیره‌های این زنان بدهند. بعد مسئولان کارگاه‌ها باید امورات فنی مربوطه را تدارک ببینند.» به عبارت دیگر، ابداعات کار خیاطانی نیست که نفعی از این ماجرا دارند بلکه کار هنرمندانی است که مدهای گذشته و مدهای مقبول امروزی را با هم ترکیب می‌کنند. «علاوه بر این‌ها، دستاوردها با تقلید از دستاوردهای دیگران تکثیر می‌شوند. و عادت متداولی است که کارگاه‌های رقیب ایده‌های خلاق همدیگر را بدزدند.» رقابتی هم بین مدل‌های طراحی وجود دارد چون در راه جلب نظر زنان مدپسند تعارضی بین‌شان در می‌گیرد. این رقابت همگانی در گردهمایی‌های مشخصی روی می‌دهد، مثلاً در ازدواجی مهم یا در جایزه‌ی بزرگ لونشان. هیئت منصفه، هیئتی متشکل از سخیف‌ترین آدم‌ها، رأی می‌دهد که از کدام مورد خوش‌اش می‌آید، و کل جهان تصمیمش را با حرف‌شنوی می‌پذیرد.

بیشتر اوقات، با این تصور غلط که شانس نافای منطق ابداعات است، نقش مهم آن در اختراعات را آنقدر سؤفهم کرده‌اند که در اینجا لازم است به این موضوع بپردازیم.^۲ فقدان صنایع مشابه در میان ساکنان جزایر اقیانوسی اولین نکته‌ای است که نقش بخت در اختراعات را اثبات می‌کند، یعنی بین مردمان نامتمدنی که کم‌ترین مناسبات را با بیرون از خطه‌شان

1 du Maroussem, *Le Vêtement a Paris*, vol. 2.

۲ بیکن در فرازی ماهیت اتفاقی ابداعات را خیلی بزرگ می‌کند و ایده‌های پیش‌گفته را خلط می‌کند. او می‌نویسد: «نمی‌گویند که پرومته دانش روشن کردن آتش را مرهون افکار خودش است و نمی‌گویند که اولین بار وقتی با سنگ چخماق برخورد کرد انتظار داشت آتشی از آن بیرون بیاید. حتماً قبول دارید که ابداعش شانسی بود... و تصدیق دارید که ما کشف گچ را به بز وحشی، کشف زیر و بم‌ها در موسیقی را به شبتاب، دستگاه تنقیه را به لک‌لک، و باروت را به پرتاب درپوش دیگ به هوا می‌دویم؛ خلاصه اینکه، برای همه‌ی این کشف‌ها قدر دان شانس‌ایم و سیاست‌گذار چیزی بسیار متفاوت با استدلال دیالکتیکی.

دارند و اکثراً به کمک اختراعات بومی‌شان روزگار می‌گذرانند. ضعف‌های بی‌اندازه‌ای که گاه در ابداعات‌شان دیده می‌شود به همین خاطر است. والیس^۱ در ۱۷۶۷ از تاهیتی بازدید کرد و متوجه شد که برخی صنایع و هنرهای ساده‌ای همچون مجسمه‌سازی و موسیقی در میان مردمانش وجود دارد. مثلاً بلد بودند چطور آتش درست کنند^۲ و دستورالعمل‌هایی برای بعضی امورات داشتند که در چشم ناخدای انگلیسی استادانه بودند. ولی اطلاعی از سفالگری نداشتند و فقط از ظروفی از پوست درختان و کاسه‌های نارگیلی استفاده می‌کردند. به‌علاوه، گرچه این مردمان خیلی خوب آتش درست می‌کردند ولی هیچ تصویری از آب گرم نداشتند و وقتی دیگی پر از آب جوش دیدند بهت خوردند. آنها فقط غلاف‌های مختلفی برای چاقوهایشان داشتند و حتی از سنگ چخماق هم بی‌خبر بودند.

هر قبیله‌ای که تنها به حال خودش رها شود، هر قدر هم که خلاقیت زیادی داشته باشد، باز هم نمی‌تواند کشف‌های زیادی انجام بدهد (و آن کشف‌های معدودش هم تصادفی‌اند) و نتایج آشکارا منطقی اندیشه‌های خوب خودش را هم نمی‌تواند آنقدرها توسعه ببخشد. کشفیات یک قوم ندرتاً عین کشفیات یک قوم همسایه‌ی دیگر است.^۳ اگر آن خشکی که از بطن دریا بالا آمد، به جای آن که در چند قاره‌ی بزرگ جمع شود، به جزایر کوچک بی‌شماری تقسیم شده بود که دریا‌های خطرناک بین‌شان قرار داشت، آنگاه این احتمال قوی در کار بود که (۱) تمدن در هیچ جایی به صورت یک میکرونزی جهانی توسعه نمی‌یافت، و (۲) این نطفه‌های بی‌شمار فرهنگ انسانی مثل یک آش بی‌قوام باقی می‌ماند. تحریک متقابل و تبادل اکتشافات خودجوش یک‌تنه متمدن شدن برخی از این مردمان را میسر کرد و مجالی برای هماهنگی و اتحادشان فراهم آورد.

نقش هوس و بخت در پیشبرد استعداد خلاق دیگر باعث تعجب‌مان نمی‌شود اگر به یاد بیاوریم که چنین قابلیت‌ی تقریباً همیشگی در کمک به یک بازی فعال می‌شود یا به اندیشه‌ای مذهبی یا یک خرافه بستگی دارد. نهادهای اقتصادی زیادی وجود دارند که از دین نشو و نما گرفته‌اند. فقط گرنه آلن^۴ نیست که فکر می‌کند برای توضیح اولین تجارب کشاورزی باید به سراغ توتمیسم رفت.^۵ هر جایی که تحول اقتصادی جوانه‌ای زده است با چنین یافته‌ای روبرو می‌شویم: «بازارها با تشریفات کلیسایی، زیارت‌های مذهبی با سیاحت‌های تجاری، هیئت‌های تبلیغی با استعمار، گنجینه‌های معابد با نقش بانک‌ها در هم آمیخته‌اند، چه بین ملحدان باشد، چه مسلمانان، و چه مسیحیان.» اگر همچنان عقب‌تر برویم، پیوند نزدیک بین این دو پدیده باز هم روشن‌تر می‌شود. در نتیجه، ماهیت کلیت ابداعات به ماهیت تصورات اساطیری بستگی دارد، و این تصورات نیز از قومی به قوم دیگر بسیار متفاوت است. ابداعات

1 Wallis

۲ برخی از مردمانی که در قاره‌ها ساکن‌اند و از این‌رو وسایل بیشتری برای مراد با مردمان دیگر دارند، تا قرن هجدهم هنوز اطلاعی از آتش نداشتند. بر اساس نامه‌ای مکتوب به تاریخ ۱۷۳۰ (*Lettres Edifiantes*)، یکی از همین مردمان سرخپوستان «درازگوش» گینه بودند. این مردمان نامتمدن هنوز در دورانی زندگی می‌کردند که از خردسنگ‌های صیقلی نیز استفاده می‌شد.

۳ همین نکته را در مورد مردمان متمدن‌تر هم می‌توان گفت، مردمانی که گرچه در نزدیکی کامل با هم به سر می‌برند اما ارتباطی با هم ندارند. مثلاً باعث تعجب است وقتی مطلع می‌شویم که اینکاها چندین نوع دستگاه اندازه‌گیری داشتند ولی از تک‌ها در نزدیکی‌شان هیچ دستگاهی نداشتند.

4 Grant Allen

5 See Salvioli, "Gli asordi dell'agricultura", *Rivista di sociologia*, September-October 1899.

به شیوه‌ی آدم‌ها برای سرگرم کردن خودشان نیز بستگی دارند. گالتون^۱ اهلی‌سازی حیوانات را به صورت نتیجه‌ی بازی با حیوانات تبیین می‌دهد. و برای آنکه دلیل محکم دیگری برای این ادعایمان بیاوریم، می‌توانیم همراه با روشر^۲ اشاره کنیم که سرخپوستانی که از نظر او زحمت اهلی کردن بوفالو یا گوزنی بدردخور را به خود نمی‌دادند، در عوض در زمینه‌ی دست‌آموز کردن طوطی‌ها و رام کردن میمون‌هایی مهارت داشتند که تعدادشان در کلبه‌های این مردمان کمتر از خود آدم‌ها نبود. اظهار نظر گالتون را تا حد زیادی می‌توان تعمیم داد. تکامل اجتماعی با بازی‌ها و جشن‌ها آغاز و تمام می‌شود. در بازی بود که بشر اندک‌اندک بیشتر فعالیت‌های کاری گوناگونش را آموخت؛ توسعه‌ی صنایع (حتی سخت‌ترین و کم‌سودترین نوع آن) آمادگی‌اش را دارد که فضای شادتری برای زندگی فراهم بیاورد و اوقات فراغت طولانی‌تری را با لذت‌های متنوع‌تر پر کند. کار مرحله‌ای‌ست برای عبور از بیکاری بی‌دغدغه‌ی مردمان ابتدایی به نشاط سرزنده‌ی مردمان متمدن آینده.

اگر بر اساس تصور کنونی مردمان نامتمدن از نوآوری خوش‌شان نمی‌آمد، آنگاه اسرار فنی‌شان را که از یافته‌های هر قبیله‌ی مجزاست به همدیگر انتقال نمی‌دادند و در نتیجه ناظران متمدن بیرونی نیز از بی‌ربطی این اسرار و عجیب بودن هرگونه پیوندی بین این فنون شوکه می‌شدند. ولی خوشبختانه این نفرت از خلاقیت که متمدن‌ها به بدوی‌ها نسبت می‌دهند کاملاً مجعول است. جمعیت مردمان ابتدایی، حتی بیشتر از توده‌های متمدن ما، به‌آسانی شیفته‌ی اشیای نامتعارف، غیربومی، و البته روزمره می‌شوند، ولی نخبگان اغلب از قید و بند رسوم دور می‌مانند. همواره آدم مبتکری بین این جزیره‌نشین‌ها وجود دارد، که معمولاً رئیس قبیله یا یک اشراف‌زاده است، یا در غیر این صورت ملکه‌ای‌ست همچون شاهزاده‌ی چهل‌وپنج ساله‌ی اهل تاهیتی که به والیس علاقمند شده بود. این دریانورد بزرگ بازگو می‌کند که «به نظرمان می‌رسید یکی از پیروان اصلی این شاهزاده بیشتر از بقیه‌ی تاهیتی‌ها مشتاق آن بود که از آداب ما تقلید کند.» و ادامه می‌دهد که «او خیلی زود دوست خدمه‌ی ما شد و آن‌ها هم اسمش را گذاشتند جاناتان و لباسی انگلیسی به تن‌اش کردند که خیلی هم به او می‌آمد. دوست داشت از چاقو و چنگال استفاده کند، ولی وقتی گازی به غذایش زد، عادتش باعث شد دستش را به دهانش ببرد و چنگال وارد گوش‌اش شد.» این روایت شاهد محکمی بر وجود رفتار تقلیدی میان مردمان نامتمدن است. و همین تقلید است که به همسانی نسبی شأن اجتماعی‌شان منجر می‌شود، نکته‌ای که مسافران و بعضی جامعه‌شناسان را در رابطه با نقش غریزه و/احتیاج در توسعه‌ی مردمان ابتدایی گمراه می‌کند. اگر درست باشد — که البته نیست — که هر اختراع نسبتاً ساده می‌تواند به تنها یک اختراع نسبتاً پیچیده‌ی دیگر منجر شود، یا به عبارت دیگر، اگر صحت داشته باشد که اختراعات مثل حلقه‌های یک زنجیر به دنبال هم می‌آیند، پس باز درست است که این حلقه‌ها در فواصل زمانی بسیار متغیر از همدیگر نتیجه می‌شوند، بازه‌هایی که گاه چند روز یا چند ماه است و گاه چندین قرن. تبعات این فاصله، که شانس در آن دست دارد، نامعلوم‌اند. شکی نیست که کشف خاصیت مغناطیسی آهن‌ربا (چنان‌که قبلاً در عهد باستان شناخته شد)، از

1 Galton

2 Roscher

فهم چرخش قطبی آهن‌ربا آسان‌تر بود؛ از همین‌رو راحت قابل فهم است که اولین مورد از این کشفیات قبل از کشف دوم می‌آید ولی اصلاً ضرورتی ندارد که بیشتر از هزار سال بین‌شان فاصله باشد. تصور کنید چه می‌شد اگر این فاصله بسیار بیشتر یا کمتر بود، و فقط تصور کنید که چه تغییراتی در تاریخ به وجود می‌آمد. اگر رومی‌ها یا کارتاژی‌ها قطب‌نما داشتند، احتمالاً آمریکا را کشف می‌کردند. تأثیراتی را تصور کنید که با سیر و سفر شگفت‌آوری ایجاد شد که تحت هدایت هدرین^۱ یا سوروس^۲ به آن سوی آتلانتیک انجام گرفت؛ چه بیدارباشی برای دنیایی که در خواب است، چه تازیانهای به کساد آن دوران، به روح فتح و تهور، به گسترش مسیحیت! و از آنجا که اختراع مورد بحث مهم‌ترین کشف زمانه‌ی جدید است، پس بیایید از این نمونه استفاده کنیم تا تأثیرات ماندگاری را نشان دهیم که مدام بر قوت‌شان افزوده شده است، تأثیراتی که می‌توانند به وقایعی با تبعات بی‌سابقه منجر شوند. آیا می‌شد حدس زد که تصرف گرانا^۳ توسط فردینان^۴ و ایزابلا^۴ ممکن است تأثیری مستقیم و حتمی بر کشف قاره‌ی آمریکا داشته باشد؟ و با این حال هیچ چیز بدیهی‌تر از این نیست. در واقع، کریستف کلمب، درست قبل از آن‌که دهکده‌ی مورها را بگیرد، امتناع تحقیرآمیز دیگری را از طرف دو حاکم منطقه‌ای دیده بود و با تمام وجودش مأیوس گشته بود. او که با بی‌اعتنایی همشهریان جنوایی و بعد با بی‌توجهی شاه پرتغال، دست رد شاه انگلستان، و دو بار متوالی هم با واکنش منفی پادشاهان اسپانیایی مواجه شده بود، دیگر نمی‌توانست هیچ کاری کند مگر این‌که خودش را به دست تقدیر بسپرد. اما با تصرف گرانا، رویکرد فردینان و خصوصاً ایزابلا عوض شد. این فتح به توسعه‌طلبی بیشتری در آنها دامن زد و باعث شد اعتماد به نفس بیشتری به دست آورند و بی‌باک‌تر شوند. آنها از فتح باب‌های تازه‌ی حامیان کلمب استقبال کردند و چند ماه بعد هم کشتی‌های کلمب به سواحل آمریکا رسید.

به‌علاوه، در شرایط مساوی، همین‌که یک اختراع به یک امکان تبدیل می‌شود، احتمال بیشتری برای تحقق عینی‌اش وجود دارد اگر مسئله‌ای که این ابداع یکی از راه‌حل‌های ممکنش است به دلمشغولی آدم‌های بیشتر و خصوصاً به فکر و ذکر آدم‌های آگاه‌تری بدل شود. اما دست‌کم تا اندازه‌ای مشخص می‌توان ادعا کرد که نیاز با هر چیزی که ارضایش کند برانگیخته می‌شود؛ نابه‌ی مبتکر احتمالاً بیشتر به سمت حوزه‌ی پژوهشی ویژه‌ی روی بیاورد اگر تحت فشار نیازی فراگیرتر یا شدیدتر ابداعات موفقی قبلاً در آن حیطه انجام گرفته باشند. اگر اختراعات قبلی تا حدودی اتفاقی بوده باشند، نقش شانس در کشفیات بعدی الزاماً بیشتر می‌شود. در قرن‌های چهاردهم و پانزدهم شاهد آن هستیم که علاقه‌ی زیادی به اکتشافات جغرافیایی و امپراتوری‌های استعماری ظهور می‌کند، علاقه‌ای که افزایش می‌یابد و پخش می‌شود، و در عین حال می‌بینیم شوری رایج و نیرومند به تبلیغات مذهبی هم وجود دارد که پشتیبان آن علاقه است، طوری که یا به بلندپروازی سلطنتی خدمت می‌کند یا در تقابل با آن قرار می‌گیرد. این علاقه‌ی مفرط درست در همان لحظه‌ای به وجود آمده بود که اختراع قطب‌نما (در ۱۳۰۲) امکان ارضای آن علاقه یا امکان تحقق اشتیاقات

1 Hadrian

2 Severus

3 Ferdinand

4 Isabella

مربوطه‌اش را فراهم آورد. این میل وافر ابتدا بین شاهزادگانی بروز پیدا کرده بود که دوست داشتند از دیگران متمایز باشند و آدم‌های ممتاز تلقی شوند. و این تمایلات اول از همه در میان شاهان پرتغالی بارز شد. جان یکم^۱ با قدری ترس و لرز دستور داد که کاوشی در ساحل غربی آفریقا صورت بگیرد و تا دماغه‌ی بویادور واری شود؛ بعدش تغییر جهت باد بود که یک کشتی پرتغالی را به کشف جزیره‌ی مادیرا سوق داد. هر قدر هم که این جزیره کوچک بود، باز در هر صورت روحیه‌ی ماجراجویی را گرم نگه داشت، و پس از این بود که کاوش در کرانه‌های دریایی آفریقا باز هم پیشرفت بیشتری کرد و جزایر کیپ ورد و ازورز نیز کشف شدند. با هر کشفی که صورت می‌گرفت، عطش سفر هم شدت و دامنه‌ی بیشتری به خود می‌گرفت، تا آنجا که این میل شدید تحت رهبری جان دوم^۲ به یک وسواس تبدیل شد. تحت حکمرانی او و با دستوراتش، بارتولمه دیاز^۳ به کیپ گود هپ رسید. به این ترتیب شاهزادگان پرتغالی به الگویی برای فرمانروایان اسپانیایی، انگلیسی، و فرانسوی تبدیل شدند و اینان نیز به نوبه‌ی خود راغب شدند که به سفرهای دریایی دور و دراز بروند. این رشته از اکتشافات موفق آنقدر نظم و ترتیب دارد که به نظر می‌رسد بخت هیچ نقشی در آن نداشته باشد. ولی در صورتی که به یاد آوریم که اگر هیچ قطب‌نمایی به‌طور اتفاقی کشف نمی‌شد، این مجموعه اکتشافات هم تحولی پیدا نمی‌کرد (چراکه هدف این تحول هرگز مقرر نشده بود)، آن وقت باید قبول کنیم که بخت می‌تواند ادعا کند که نقش مهمی در تکوین این پیشرفت جغرافیایی شگرف داشته است.

و بعد به چیزی می‌رسیم که اصلاً به دنبالش نبودیم! شباهت و تناسب اندکی بین نتیجه‌ی عینی واضح یک دوره‌ی کاری مفروض و انگیزه‌های قلبی کارگزارانش وجود دارد. برای این که در حیات مادی انسان‌ها یک رویداد بزرگ اتفاق بیافتد، به اشخاص بسیار زیادی نیاز است، به آدم‌هایی که زنجیروار در پیوند با هم باشند و امیال و آمال‌شان، ویژگی‌ها و البته بعدها مصائب فهم‌ناپذیرشان را با هم تبادل می‌کنند. چه کسی می‌توانست روحیه‌ی بی‌مانند استعمارگران بزرگ اسپانیایی در قرن شانزدهم را از روی نتایج استعمارشان حدس بزنند؟ اسپانیایی‌ها عادت کرده بودند که چیزهای اعجاب‌آور، گیاهان و حیوانات عجیب‌وغریب، و سرزمین‌های نادیده و ناشنیده را کشف کنند ولی اول در همین اسپانیایی‌ها بود که نوعی زودباوری پا گرفت که می‌توان آن را با داستان زیر مقایسه کرد.^۴ وقتی اسپانیایی‌ها از جزیره- نشینان پورتوریکو شنیدند که یک **فواره‌ی جوانی** در جزیره‌ی بیمینی وجود دارد که پیران را جوانی دوباره می‌بخشد، مطمئن شدند که چنین جزیره‌ای وجود دارد و ایمان‌شان به این داستان اساطیری باعث شد که کل مجموعه‌ی جزایر آن منطقه (موسوم به باهاماس) را فتح کنند و تمام‌شان را با مشکلات زیاد ریز به ریز بگردند. همه‌اش هم به خاطر یافتن فواره‌ی

1 John I

2 John II

3 Bartholomew Diaz

۴ به زبانی دیگر، آیا در زمانه‌ی ما هم علت یکسانی موجد معلول مشابه‌ای نبوده است؟ آیا معاصران خود ما نیز که کسوت شکاکیت اختیار کرده‌اند زودباوری غیرمعمولی را بر اساس خلاقیت‌های شگفت‌آور قرن نوزدهم پر و بال نداده‌اند؟ برای نمونه، رشد مذهب بقای روح و تجدید حیات عرفان را گواه بگیرد، اما نه فقط این موارد بلکه خیلی کلی‌تر از این‌ها می‌توان به گردآوری حریصانه‌ی هر چیز تازه‌ی عجیب از طرف طبقات آزاداندیش‌تر و حتی عموم مردم اشاره کرد، چه این غرایب چیزی درمانی باشند، چه در زمینه‌ی اصلاحات قانونی، چه تجربه‌ای در تحلیل اجتماعی با اتکا بر هر کمال مطلوب.

افسانه‌ای. آیا خود کلمب فکر نمی‌کرد که بهشتی زمینی را کشف کرده است؟ بی‌معناست ولی با این کشف آنقدر تب و تاب به تخیل تقریباً همه‌ی اسپانیایی‌ها افتاده بود که می‌شد بی‌باکی اسپانیولی را کاملاً به کار بست و جهان را گرفت.

مسرتی که تمام وجود این مردمان بزرگ را در بر گرفت به یکی از قوی‌ترین نیروهای تاریخ مبدل شد. این سیل عظیم که حالا خشک شده است لبریز از شور و شغف عواطف یکدلی بود که در تاریخ نظیر ندارد و تلاقی و ترکیب‌شان هم تکرارنشده‌ست. بر خلاف اسپانیا، دستگاه امپراتوری امروزی بریتانیا دیوانه‌ی آن بود که دنیا را استعمار کند تا در نتیجه بتواند همگان را به پیروان مؤدب کلیسای انگلستان استحاله بدهد و مهمتر از این تا دنیا را غرق در کالاهای تجاری بریتانیا کند. امپراتوری بریتانیا، با چنین ویژگی‌هایی، هیچ اشتراکی با بلندپروازی اسپانیایی‌ها ندارد. روحیات اسپانیولی پیچیدگی و اشرافیگری کاملاً متفاوتی داشت، تا حد زیادی آمیخته به تبلیغات مذهبی بود، تشنه‌ی ماجراجویی بود، و در مجموع طمع طلا، زودباوری خیال‌انگیز، کنجکاوای پرحرارت، و قهرمان‌گرایی بی‌کله از ویژگی‌هایش بود. یک اتفاق تاریخی، به صورت تلاقی شرایط گوناگون، در خاستگاه این شکوه گذراست، درست همان‌طور که تلاقی اتفاقات مساعد دیگر به شکوه بادوام‌تر بریتانیا منجر شد.

باید علتش را در بعضی از اتفاقاتی جستجو کرد که تبعاتی بی‌پایان و حتی ابدی دارند. اگر در منشأ هر عادت هوسی جریان دارد و در بنیان هر قانون طبیعی (به قول جان استوارت میل) «رده‌بندی دلبخواهی علل» وجود دارد، آنگاه چطور می‌توانیم تصور کنیم که هر تصادفی عقلانیت را بلاموضوع می‌کند؟ هوا و دریا به یک میزان دارای گوناگونی هستند که از مسیرهایی نامرئی شکل گرفته‌اند که پرندگان و قایق‌ها در مهاجرت‌های ادواری-شان دنبال می‌کنند. بسیاری از این معبرها به‌رغم پیچ‌وخم‌هایش کاملاً ثابت دارند، آنقدر که به نظر می‌رسد ضرورت داشته باشند یا یک قانون طبیعی‌اند. پرندگان مهاجر هنگام عبور از قاره‌ها مسیر مستقیم را پی نمی‌گیرند بلکه در امتداد دره‌های بزرگی پیش می‌روند که رودخانه‌هایی همچون راین یا رون از آن‌ها رد می‌شود. انسان‌ها نیز از معبر دره‌ها نقل مکان کردند، ابتدا از پی نخستین راه‌ها یا جاده‌های سلطنتی و در نهایت از پی ریل‌های راه‌آهن روانه شدند. به این ترتیب، عوارض زمین‌شناختی که روزگاری رد و نشانی از مسیرهای آبی را مشخص می‌کردند و خطوط مقسم‌شان را با بی‌ثباتی فراوان و حتی تا حد زیادی خودسرانه ترسیم کرده‌اند، همان کیفیت خودسرانه‌ی ابدی یا همان بی‌نظمی همیشگی را به عنوان یک قانون بر سیر و سفرهای حیوان و انسان وضع کرده‌اند. جامعه‌شناسان برخی مکاتب باید این نکته را در نظر بگیرند وقتی علم‌شان را به منزله‌ی یافتن و تدوین قوانین فرضی تکامل اجتماعی فهم می‌کنند، چون این قوانین تحولات اجتماعی همه‌ی مردمان را، فارغ از وام‌های متقابل‌شان از همدیگر، به خط‌سیر یکسانی مقید می‌کند که تا اندازه‌ای از قبل تعیین شده است. حتی اگر اذعان کنند که قاعده‌ای یافته‌اند که آنقدرها هم با واقعیات مسلم مغایرت ندارد، باز می‌توان پرسید که آیا نظم و ترتیب تقریبی این تغییرات اجتماعی مثل نظم و ترتیب سیر و سفرهای مورد توصیف نیست؟ آیا چنین نظم و ترتیبی به دلیل حوادث ساده‌ای نیست که تبعات‌شان دائمی بوده است؟ و در این صورت، آیا بیشتر از مستندات جالب توجهی که باید تفسیر شوند و بیشتر از واقعیات پیچیده‌ای که باید تبیین شوند هیچ موضوع دیگری

برای ملاحظه وجود دارد؟ و البته که این تفسیر و تبیین با کاربرد قوانین واقعی یک نظریه‌ی جوامع انجام می‌شود و در عین حال بهتر آن است که خود این قوانین را در جای دیگری جستجو کرد.

منبع:
Psychologie economique (Paris: Alcan, 1902), 2: 234-53.

تقابل

۱۸۹۸

اول بیایید به فهم روشنی از معناهای متفاوت واژه‌ی *تقابل* برسیم. در اثرم، *تقابل عام*، یک تعریف و یک دسته‌بندی را مطرح کشیدم که ارجاع به آن‌ها در این وهله مقدور است. بیایید این موضوع را از نظرگاه فعلی‌مان خلاصه کنیم. متفکران معمولی به‌غلط تقابل را حداکثر اختلاف تلقی می‌کنند. در واقعیت، تقابل یک تکرار بسیار خاص است، یعنی تکرار دو مورد مشابه که به خاطر همین همانندی‌شان متقابلاً مخرب هم‌اند. به عبارت دیگر، مخالف‌ها یا ضدین همواره یک زوج یا دوگانگی می‌سازند؛ تقابل‌شان با همدیگر مثل تقابل موجودات یا جمعی از موجودات نیست، زیرا این موجودات همواره نامشابه‌اند و از برخی لحاظ در نوع خود یکتا محسوب می‌شوند؛ و با این حال تقابل‌شان به صورت *حالات* یک موجود واحد یا *حالات* موجودات مختلف نیست بلکه در عوض به شکل گرایش‌ها، تمایل‌ها، نیروها، یا *قوا*ست. چون اگر بعضی اشکال یا حالات مشخص (همچون تحذب و تقعر، لذت و درد، گرما و سرما) را در مقام قطب‌های مقابل یا مخالف در نظر بگیریم، آنگاه باید بدانیم که چنین ملاحظه‌ای به دلیل مغایرت واقعی یا فرضی نیروهایی‌ست که این حالات را تولید می‌کنند. پس می‌بینیم لازم است که از همان آغاز تمام نقیض‌های اسطوره‌شناسی و فلسفه‌ی تاریخ را که مبتنی بر ضدیت‌های طبیعی فرضی‌اند به‌منزله‌ی تقابل‌های کدایی فراوان کنار بگذاریم؛ مثلاً مغایرت‌های بین دو ملت، دو نژاد، یا دو شکل حکومت (فرضاً با نقل از برخی هگلی‌ها، مثل مغایرت بین جمهوری و پادشاهی)، یا بین عالم غرب و عالم شرق، دو دین (مثل مسیحیت و اسلام)، یا دو خانواده‌ی زبانی (مثل سامی و هندواروپایی). این تضادها به شرطی شانس دارند که به‌طور نسبی واقعیت داشته باشند که شیوه‌ای را در نظر بگیریم که بر مبنایش موضوعات مورد بحث، بسته به شرایط کمابیش موقتی معینی، تصور یکسانی را رد یا قبول می‌کنند و هدف یکسانی را مطلوب می‌دانند یا نفی می‌کنند. اما اگر همچون تصور بسیاری از فیلسوفان قدیم، نفرت این موارد از یکدیگر اساسی، مطلق، و ذاتی تلقی شود، آنگاه کاملاً واهی‌اند.

پس، هر تقابل واقعی مستلزم رابطه‌ای بین دو نیرو، تمایل، یا جهت است. اما دو نوع پدیده (کیفی و کمی) وجود دارند که این دو نیرو با استفاده از آن‌ها به واقعیت‌های بالفعل مبدل می‌شوند، یعنی متشکل از اجزایی نامتجانس یا متجانس‌اند. رشته‌ای مرکب از عناصر نامتجانس یک نوع تحول است که همواره می‌توان آن را (به درست یا غلط) برگشت‌پذیر در *نظر آورد*، یا می‌توان تصور کرد که چنین رشته‌ای قادر است با پیگیری مسیری یکسان در جهتی دقیقاً مخالف به عقب برگردد. برای مثال، اگر یک شیمیدان تکه‌چوبی را بردارد و مجموعه عملیات مختلفی را بر آن انجام دهد و عصاره‌ی برندی ثمره‌ی کارش باشد، آنگاه

مسلماً این روند نشان نمی‌دهد که می‌توان این تکه‌چوب را با رشته‌ای از عملیات معکوس بازسازی کرد؛ با این حال، حتی اگر چنین چیزی ممکن نباشد، حداقل می‌توان گفت که قابل درک است. و رؤیای فیلسوفان کهن در مورد استحاله‌های بشر چیزی جز این نبود. رشته‌ای مرکب از عناصر متجانس نوع بخصوصی از تحول است، که به صورت افزایش یا کاهش، طلوع یا افول، فراز یا فرود شناخته می‌شود. بدون این که زیادی به ریز واقعیات وارد شویم، باید بفهمیم که این دست تقابل‌های متقن و قابل سنجش به چه ترتیبی ضمن توسعه‌ی همگام علوم اجتماعی و تمدن همچنان می‌توانند پدید بیایند و تکثیر شوند. این نوع تقابلات نوسانات بورس و گراف‌های آماری را عرضه می‌کنند که فراز و نشیب یک اوراق بهادار بخصوص، اوج و حضيض یک جرم، خودکشی، نرخ تولد، ازدواج، یا دزدی بخصوص (بر اساس برآوردهایی که با بازگشت سود در صندوق‌های پس‌انداز، شرکت‌های بیمه، و مانده‌هایشان انجام می‌گیرد) در منحنی‌های موج‌سان ثبت می‌شوند.

تمایز مذکور بین تقابل‌های رشته‌ها (تحول رو به جلو و تحول رو به عقب) و تقابل‌های درجه (افزایش و کاهش اندازه) صورت می‌گیرد. ولی باز باید مقوله‌ی مهم‌تر دیگری را در نظر گرفت که عبارت است از تقابل‌های علائم، که بسته به پسندمان می‌توانیم اسمش را تقابل‌های مطلق هم بگذاریم. گرچه این تقابل‌های مطلق اغلب با تقابل‌های علائم در زبان ریاضی خلط می‌شوند و بر این اساس جمع و تفريق هم نماد افزایش و کاهش‌اند و هم نماد جهت‌های مثبت و منفی، ولی باز در هر صورت واقعیت دارد که افزایش و کاهش متناوب نیرویی که همواره در یک جهت فعالیت دارد تقابلی را ایجاد می‌کند که با تقابل دو نیروی مزبور بسیار متفاوت است، با تقابلی که بر اساسش یک نیرو از الف به سمت ب اعمال می‌شود و نیروی دیگر از ب به سمت الف، و هر دو نیز در راستای خط مستقیم یکسانی واقع می‌شوند. به همین سیاق، نباید اختلاف بین افزایش و کاهش مانده‌ی بستانکار را با اختلاف بین این موجودی و یک بدهی برابر خلط کرد؛ و افزایش یا کاهشی که در کشش به دزدی یا جنایت در جامعه‌ای مفروض روی می‌دهد، سر تا پا با ضدیت بین این رغبت و رغبت به صدقه و نوع‌دوستی فرق دارد. برای این که یک‌جا هم تبیینی روان‌شناختی از این موضوعات ارائه کنیم و هم بسیاری از تباین‌های اجتماعی دیگر را معین کنیم، می‌توان ملاحظه کرد که افزایشی که با کاهشی در اعتقاد مثبت ما به یک تصور همراه می‌شود (فرقی ندارد که این تصور در عرصه‌ی دین، علم، قانون، یا سیاست باشد)، در هر حال، کاملاً با موضوع دیگری فرق دارد که بر اساسش اعتقاد مثبت ما با نفی همین تصور همراه می‌شود، و باز می‌توان ملاحظه کرد که افزایشی که با کاهشی در هر میل مفروض‌مان همراه می‌شود (مثل عشق‌مان به یک زن) کاملاً با موضوع دیگری فرق دارد که بر اساسش یک میل با انزجار از موضوعی یکسان همراه می‌شود (مثل عشق‌مان به این زن و سپس نفرت‌مان از او). بسیار جالب توجه است اگر توجه شود که هر کدام از این مقادیر نفسانی (اعتقاد و تمایل) دو علامت مخالف مثبت و منفی دارند، و از این نظر مقایسه با مقادیر عینی را جایز می‌دانند، مثل نیروهای مکانیکی که در راستای یک خط مستقیم در جهت‌های مخالف عمل می‌کنند. مکان‌طوری تشکیل می‌شود که مؤید بی‌نهایت جفت باشد که جهت اعضایشان مخالف هم‌اند، و ضمیرمان‌طوری تشکیل می‌شود که بی‌نهایت ایجاب را در تقابل با طرد قبول کند، یا بی‌نهایت میل را در تقابل با

نفرت جایز بشمرد، به نحوی که متعلق هر کدام دقیقاً یکسان است. اگر این دو نمونه‌ی منحصر بفرد و تقارن قابل ملاحظه‌شان را کنار بگذاریم، می‌توانیم ادعا کنیم که در این صورت جهان دیگر نه چیزی از جنگ می‌دانست نه در جریان ناسازگاری و تنافر بود، و تمام جنبه‌های تراژیک زندگی نیز هم محال می‌شد و هم بعید.

با این همه، یک ملاحظه واجب است. ممکن است بین ضوابطی که در یک موجودیت واحد (مولکول یا ارگانیسم یا خود) یا در دو موجودیت متفاوت (مولکول‌ها، توده‌ها، ارگانیسم‌ها، یا ضمائر انسانی) بارز می‌شوند همه‌ی انواع تقابل‌های مذکور (در رشته‌ها، درجات، یا علائم) در کار باشد. ولی با احتیاط تمام باید این دو مورد را متمایز کنیم. این نکته به خاطر تمایز دیگر اساسی‌ست که به اندازه‌ی تمایز اول اهمیت دارد: تمایز بین موردی با ضوابط همزمان و موردی با ضوابط متوالی. در مورد اول با برخورد، درگیری، نزاع، و سپس تعادل طرفایم، و در مورد دوم با تناوب و توازن. در اولی همواره نابودی و اتلاف انرژی را داریم، و در دومی هیچ کدام از این‌ها وجود ندارد. اکنون با هر تقابل مفروضی (در رشته‌ها یا درجات یا علائم) بین دو موجودیت متفاوت می‌توانیم بگوییم که این تقابل یا همزمان است یا متوالی، یا نزاع است یا توازن. اما در صورتی که ضوابط هر دو موجودیت متعلق به یک موجود، جسم، یا خود باشند، فقط به شرطی هم همزمان و هم متوالی‌اند که تقابل‌های علائم باشند. در مورد تقابل‌های فرضی رشته‌ها یا درجات نیز می‌توان گفت که فقط توالی یا تناوب ضوابط را جایز می‌شمزند. برای مثال، غیرممکن است که سرعت یک جسم متحرک در جهتی مفروض همزمان افزایش و کاهش یابد؛ افزایش و کاهش فقط می‌تواند به‌طور متوالی صورت بگیرد. اما زیاد پیش می‌آید که دو نیروی متمایز مجبورش کنند در دو جهت مخالف حرکت کند؛ این حالت تعادل است که اغلب با تقارن در شکل‌های مخالف (خصوصاً در بلورها) مشخص می‌شود. به همین ترتیب، محال است که عشق یک مرد به یک زن توأمان زیاد و کم شود؛ چنین چیزی فقط می‌تواند به‌طور متناوب روی دهد؛ اما برای این مرد خیلی راحت‌تر است که توأمان هم یک زن را دوست بدارد و هم از وی متنفر باشد — یک تعارض قلبی که شرح روایت‌هایش در بسیاری از جنایت‌های عاشقانه مشهود است. یک مثال دیگر این است که امکان ندارد ایمان مذهبی یک فرد همزمان زیاد و کم شود: افزایش و کاهش در معتقدات فقط می‌تواند متوالی باشد؛ ولی زیاد سراغ داریم که او بعضی جزم‌های مشخص را در افکارش توأمان هم با شور و حرارت تأیید کند و هم با همان میزان علاقه یا در غیر این صورت به‌طور ضمنی نفی‌شان کند، ولو این که بیشتر اوقات خودش هیچ اطلاعی از این ماجرا ندارد؛ و پیش می‌آید که او توأمان هم مسیحیت را قبول داشته باشد و هم به یک تعصب دنیوی یا سیاسی مشخص باور داشته باشد که در تقابل با ایمان قبلی‌اش است...

بحث درباره‌ی هر کدام از انواع تقابل‌های مزبور ما را به فراسوی گستره‌ی کنونی‌مان می‌برد. ناگزیریم که به تأملات کلی‌اندکی که در این زمینه صورت گرفته‌اند قناعت کنیم. پس نخست می‌گوییم در صورتی که تقابل‌های بیرونی در کار باشند (که اسمش را می‌گذاریم تقابل در گرایش‌های بین موجودات یا انسان‌ها)، آنگاه امکان‌پذیری‌شان به خاطر این واقعیت است که تقابل‌های درونی (بین گرایش‌های گوناگون در همان موجود یا انسان مفروض) وجود دارند یا می‌توانند موجود باشند. این نکته در مورد تقابل‌های رشته‌ها و درجات و

همین‌طور در مورد تقابل‌های علائم مصداق دارد، ولی اعتبارش در مورد تقابل‌های علائم بیشتر است. اگر مشاهده کنیم که بعضی انسان‌ها یا گروه‌های انسانی در حال توسعه در یک جهت مفروض‌اند در حالی که سایر انسان‌ها یا گروه‌های انسانی در جهت مغایرشان توسعه می‌یابند، آنگاه می‌توانیم بگوییم علتش این است که هر انسان منفرد می‌تواند به این طریق رشد کند یا از رشد باز بماند؛ مثل عبور از ناتورالیسم به ایدئالیسم یا بر عکس در هنر، یا عبور از آریستوکراسی به دموکراسی یا بر عکس در حکومت، و موارد دیگر. اگر ایمان دینی بین بعضی نژادها یا طبقات روند رو به رشد داشته باشد و بین نژادها یا طبقات دیگر رو به افول بگذارد، دلیلش این است که آگاهی هر انسان منفرد مؤید افزایش یا کاهش در قوت معتقدات است. در نهایت هم اگر بعضی احزاب سیاسی و فرقه‌های مذهبی از ارزش‌هایی استقبال می‌کنند که برای احزاب و فرقه‌های دیگر نامطلوب دانسته می‌شود، آنگاه دلیلش این است که روح و قلب هر فرد این قابلیت را دارد که با نظر به هر مفهوم یا منظور مفروض پذیرای هر دو آری و نه، موافقت و مخالفت، باشد.

در هر صورت، هیچ علاقه ندارم که کشمکش‌های بیرونی و درونی را یکی بگیرم. از یک نظر می‌توان گفت که این دو کشمکش انطباقی با هم ندارند؛ چون تنها وقتی نبرد باطنی فیصله پیدا کرد، وقتی تأثیرات مغایر فرد را به این‌سو و آن‌سو کشاندند و پس از این نوسانات وی عزم خودش را جزم کرد و فلان رأی و نظر مشخص یا فلان تصمیم معین را گرفت، یا به عبارت دیگر، تنها وقتی فرد در خودش آرام و قرار گرفت، فقط در این دقیقه است که ستیز بین وی و کسانی که انتخاب مخالفی داشتند میسر می‌شود. این روند فی‌نفسه برای ایجاد چنین ستیزی کافی نیست. افزون بر این‌ها باید دانست که انتخاب دیگران مغایر با انتخاب وی است. بدون این شناخت، عملاً هیچ تقابل بیرونی بین ضدین (چه همزمان باشد چه متوالی) وجود ندارد، زیرا هیچ کدام از آن ویژگی‌هایی را بروز نمی‌دهد که تأثیر زیادی برای یک ستیز بیرونی ایجاد می‌کنند. برای این‌که یک درگیری یا نزاع مذهبی در بگیرد، لازم است که هر مؤمن مفروض مطلع باشد که مؤمنان یک مذهب دیگر دقیقاً همین معتقدات مذهب وی را قبول ندارند؛ و لازم است که در آگاهی‌اش این نفی در کنار اجابت خودش قرار بگیرد، نه به نحوی که انگار عمل نفی را با تقلید از دیگران اخذ کرده باشد بلکه در عوض طوری که با قاطعیت توسط او رد شود و بدین ترتیب قوت اعتقادات خود وی را زیاد کند. برای ایجاد یک رقابت صنعتی، مثل رقابت میان کسانی که در مزایده‌ی فروش یک خانه شرکت می‌کنند، هر کدام باید بدانند که علاقه‌اش به تملک بنای مزبور با علاقه‌ی رقبایش که دوست دارند دیگری صاحب آن خانه نشود رویاروی هم قرار می‌گیرد؛ و علاقه‌ی هر کدام‌شان به تملک فروزی می‌گیرد اگر در جریان باشد که بقیه دوست ندارند وی صاحب خانه شود. بدون این تقابل، رقابت محض هیچ فایده‌ای ندارد، و در این زمینه دانشمندان اقتصاد سیاسی اشتباه کرده‌اند که نتوانستند حالت ویژه‌ای را تشخیص بدهند که در آن رقبا هیچ شناختی از خود رقابت و میزان بسیار متفاوت این شناخت ندارند. این نکته در درجات بی‌شماری مشهود است که بین درک و دریافت درست واقعیت و بی‌اطلاعی مطلق از آن وجود دارد. این مسئله زمینه‌ی لازم را برایم به وجود آورد تا بگویم که نباید وسوسه شویم و با نگاه اول فکر کنیم که رابطه‌ی دو فردیت مغایر یا متناقض کانون هر تقابل اجتماعی اساسی‌ست.

در عوض، اساساً باید تقابل اجتماعی را در هم‌آوردی‌های منطقی و غایت‌شناختی، در کشمکش‌های عجیب بین تز و آنتی‌تز، بین خواستن و *نخو/ستن* جستجو کرد که آوردگاهش آگاهی فردیت اجتماعی‌ست. مسلماً پرسشی قابل طرح است: با فرض درستی این برداشت، چگونه این تقابل اجتماعی تفاوتی با هرگونه تقابل روان‌شناختی صرف دارد؟ پاسخ این است: فرقی در علت تقابل است، و البته بیش از علت، در معلول تقابل.

اول بپردازیم به علت تقابل. وقتی یک شخص منفرد دو حس‌یافت آشکارا متناقض از حواس خودش دارد، بین دو تشخیص حسی به شک می‌افتد، طوری که یکی از آنها می‌گوید که آن فضای ناپیدای ریزی که آن پایین دیده می‌شود یک دریاچه است و دیگری تصور اول را رد می‌کند. اینجا تقابلی درونی در کار است که یک منشأ روانی محض دارد (اتفاقی که پیش می‌آید، حتی شده به‌ندرت). در واقع، بدون ترس از خطا باید بگوییم که هر شک یا دودلی (که حتی منزوی‌ترین انسان متعلق به وحشی‌ترین قبایل نیز تجربه‌اش می‌کند) به دلیل برخورد و مقابله‌ای در درون خود شخص است: یا به صورت مواجهه‌ی دو پرتو شواهدی که در ذهن وی به هم می‌رسند و با هم تداخل دارند، یا مواجهه‌ی تک پرتو شواهدی که بر خلاف ادراک محسوس وی به جریان می‌افتد. هنگام نوشتن اغلب بین دو عبارت مترادف تردید می‌کنم، به نظرم می‌رسد تحت شرایط مفروض این امکان وجود دارد که هر کدام بر دیگری ارجحیت داشته باشد. در این حالت می‌گویم دو پرتو تقلیدی در کار است که در درون من با همدیگر تداخل دارند. این دو پرتو را به دو رشته‌ی انسانی ربط می‌دهم که از اولین سازنده‌ی هر کدام از این عبارات‌ها آغاز می‌شوند و در نهایت به خودم می‌رسند. چراکه هر کدام از این عبارات‌ها را از کسی آموختم که او هم آن را از کسی دیگر آموخته است، و الی‌نهایت، تا خود اولین کسی که آن را بر زبان آورد. (اجازه بدهید دوباره بگوییم که منظورم از پرتو تقلید یا پرتو تقلیدی همین است؛ و سرجمع این پرتوهای تقلیدی را *تابش تقلیدی* نام می‌گذارم: هر پرتویی از یک مخترع، مبدع، یا نوآور منفرد نشأت می‌گیرد و الگویی به صورت نمونه یا سرمشق تکثیر می‌شود. حیات اجتماعی ما شبکه‌ی فشرده‌ای از این دست تشعشعات است، با بی‌شمار تداخل و اختلاط متقابل...)...

اما بیایید رویکرد عام‌تری در مورد مسئله اتخاذ کنیم. وقتی کسی پی می‌برد که بین یکی از نتایج، اهداف، تصورات، یا عاداتش (همچون جزم، تغییری در سبک نگارش، روال تجاری، انواع تجهیزات یا ابزارآلات، و غیره) و نتیجه، هدف، تصور، یا عادت اشخاص دیگر تناقضی وجود دارد، با سه امکان روبرو می‌شود. در حالت اول، ممکن است فرد خودش را مجاز بداند که کاملاً از دیگری تأثیر بگیرد و طرز تفکر یا عمل خودش را ناگهان رها می‌کند. در این صورت، هیچ درگیری باطنی در کار نیست و نتیجه‌ی مطلوب بدون هیچ مبارزه‌ای به دست می‌آید. این حالت روی هم رفته یکی از نمونه‌های فراوان تقلید را نشان می‌دهد که به حیات اجتماعی سر و شکل می‌دهند. در حالت دوم، ممکن است تبعیت فرد از تأثیرات دیگری صد در صد نباشد. این حالت را قبلاً در نظر گرفته بودیم: شوک این تأثیرات کم‌کم قوتش را از دست می‌دهد و بالاخره کمابیش بی‌اثر و بلاموضوع می‌شود. و در حالت سوم، ممکن است فرد با عمل یا عادت ناآشنا یا با اعتقاد یا اراده‌ای که وی به آن نزدیک شده مخالفت کند و با سرسختی فزاینده‌ای ادعاها و امیال قبلی‌اش را دوباره مطرح کند و مطلوب بداند. با این

حال، حتی در این حالت آخر که تمام نیروی باور یا اشتیاقش را برمی‌انگیزد تا دیگری به منزله‌ی نمونه و الگو را از خود براند، یک بی‌قراری مشخص یا یک درگیری باطنی را تجربه می‌کند — گرچه باید اذعان کرد که این کشمکش درونی از یک جنس دیگر است، چون کشمکش قبلی تضعیف‌کننده است ولی این کشمکش قدرتی الهام‌بخش دارد. و دقیقاً چون این ناآرامی نتیجه‌ی هیجان بیش از اندازه است و نه فلج شدن نیروی فردی شخص، پس احتمالاً تسری می‌یابد؛ و همین عامل باعث شکاف در یک اجتماع و تفکیک آن به احزاب گوناگون می‌شود. یک حزب جدید همواره از عده‌ای تشکیل می‌شود که به تبعیت از همدیگر و با گرده‌برداری از یکدیگر تصور یا جریانی را به دست گرفته‌اند که مغایر با تصور یا جریانی است که قبلاً بین‌شان حاکم بود و از آن ملهم بودند. از طرف دیگر، این جزمیت تازه با انتشارش صلب‌تر و متعصب‌تر می‌شود. و به این سیاق آن‌هایی که به سنت اصلی پایبند می‌مانند و انتخاب کاملاً مغایری دارند بر ضد رویکرد تازه ائتلاف می‌کنند، تا آن‌که در نتیجه‌ی تمام این داستان‌ها دو حزب متحجر رو در روی هم قرار می‌گیرند.

پس می‌بینیم که همنشینی دو ضابطه‌ی مخالف، چه به شکلی خشونت‌بار و جزمی، چه به شکلی ضعیف‌تر و تردیدبرانگیز، خصلتی اجتماعی دارد، البته به این شرط که از رهگذر تقلید پخش شود و شیوع یابد....

خودم هم مدت‌ها قبل در یکی از اولین مقالاتم این موضوع را مطرح کرده بودم که در این زمینه شاید پرسیده شود که کدام یک برای جامعه بدتر است: تقسیم و تفکیک احزاب و فرقه‌هایی که بر سر برنامه‌ها و جزم‌های مخالف با یکدیگر درگیری دارند و تقسیم و تفکیک ملت‌هایی که مدام درگیر جنگ با همدیگرند، یا اجتماع افرادی که با همدیگر در صلح و آرامش‌اند ولی هر کدام به‌طور منفرد در خودش کوشش به خرج می‌دهد و اسیر شکاکیت، تزلزل، و دلسردی است؟... اگر درست باشد که باید بین این دو راه حل دست به انتخاب بزنیم، باید تأیید کرد که رفع و رجوع مشکلات اجتماعی بیش از پیش دشوار می‌شود....

خوشبختانه، برخلاف تشخیص‌های این دو راه حل، حقیقت آنقدرها هم اندوه‌بار و یأس‌آور نیست. مشاهدات اثبات می‌کنند که هر حالت درگیری بیرونی یا درونی همواره این رویکرد یا هدف‌گذاری را دنبال می‌کند که به یک استیلای قطعی یا یک معاهده‌ی صلح برسد. تا آنجا که یک نزاع درونی در نظر باشد، چه اسمش را شک و عدم قطعیت بگذاریم، چه بگوییم تشویش یا یأس است، در هر صورت دست‌کم یک نکته معلوم است: چنین منازعه‌ای همواره به صورت یک بحران استثنایی و گذرا ظهور می‌کند، و هیچ کس نباید پیش خودش فکر کند که این حالت یک وضعیت عادی است یا آن را (با تمام آشفتگی‌های درداورش) به آرامش سستی مفروضی ترجیح بدهد که فعالیت منظم تحت هدایت عزم قاطع و قضاوت مطمئن را شامل می‌شود. و اگر نزاع بیرونی یا همان درگیری بین انسان‌ها را لحاظ کنیم، آیا این منازعه تفاوتی با منازعه‌ی درونی دارد؟ اگر تعبیر درستی از تاریخ داشته باشیم، تفسیرمان نشان می‌دهد که جنگ همواره در یک جهت بخصوص گسترش می‌یابد و به نظر می‌رسد که این مسیر پس از آنکه تدریجاً نامعمول شد حالا ناپدیدیهایی‌اش را نشان می‌دهد، همان مسیری که صدها بار تکرار شده است و به آسانی می‌توان آن را از لابه‌لای بیشه‌ها و بوته‌های تاریخ سوا و مشخص کرد. در واقع، در نتیجه‌ی تابش تقلیدی، که دائماً دست‌به‌کار است و می‌شود

گفت شبانه روز عرصه‌ی ویژه‌ی پدیده‌های اجتماعی را بسط می‌دهد، همه‌ی زد و خوردهای مذکور رو به گسترش‌اند و جنگ هم در این حرکت دست دارد. فضای جنگ عوض می‌شود: از بی‌شمار جنگ بسیار کوچک و در عین حال بسیار تلخ بین طوایف کوچک به شمار کم‌تری از جنگ‌های نسبتاً بزرگ‌تر و کم‌خصوصیت‌تر: اول بین شهرهای کوچک، بعد بین شهرهای بزرگ، بعد بین ملت‌هایی که رشد مداوم دارند، تا آنکه نهایتاً به دوره‌ای می‌رسیم که تعارض-هایش بسیار گاه و بی‌گاه، ولی بی‌نهایت مؤثر، و کاملاً عاری از نفرت است، تعارض‌هایی که بین ملت‌های بزرگی در می‌گیرند که خود عظمت‌شان آنها را به صلح راغب می‌کند....

... ولی این جریان نمی‌تواند همین طور نامعین ادامه پیدا کند، این سراب سایه‌افکن نمی‌تواند دیدگان مان را تا ابد عذاب بدهد، زیرا کره‌ی خاکی مان محدودیت‌هایی دارد و ما هم مدت‌هاست محاصره‌اش کرده‌ایم. آنچه خصوصاً ماهیت زمانه‌مان را مشخص می‌کند و آن را از یک لحاظ عمیقاً از تمام دوران گذشته متمایز می‌سازد (گرچه قوانین تاریخ همانقدر در مورد دوره‌ی ما مصداق دارد که در مورد دوران قبلی‌اش) از این قرار است: اینکه اکنون، برای اولین بار در طول تاریخ، تشکیلات بین‌المللی دولت‌های بزرگ تمدن نه تنها در گستره‌اش از تشکیل یک یا حداکثر دو قاره استقبال می‌کند بلکه پذیرای کل سیاره است طوری که آخرین مرحله از تحول جنگ ریز به ریز بر خودش معلوم می‌شود، آن هم در چشم‌اندازی چنان سرگیجه‌آور که با رؤیت آن سخت بتوانیم به چشمان مان اعتماد کنیم؛ پایان این دورنما را قطعاً نمی‌توان به چنگ آورد، ولی پایانی راستین است، و این بار هیچ فریبی هم در کار نیست، و دیگر نمی‌تواند وقتی به آن نزدیک می‌شویم از ما دور شود....

... غیر از جنگ، شکل‌های دیگری از نزاع و درگیری هم وجود دارند، خصوصاً رقابت و هم‌آوردی. ولی بحث قبلی در مورد رقابت هم مصداق دارد. رقابت یک تقابل اجتماعی‌ست که ماهیتی اقتصادی دارد و نه سیاسی. مثل جنگ، رقابت هم از کوچک به بزرگ و از نمونه‌های بسیار مکرر موارد بسیار کوچک به نمونه‌های بسیار نامتداول موارد بسیار بزرگ می‌رود.... رقابت با بی‌شمار هم‌چشمی بین بازرگانان کوچکی شروع می‌شود که بر سر بازارهای بسیار کوچک با یکدیگر دست و پنجه نرم می‌کنند، و در این کشمکش گرچه تقریباً از هم بی‌اطلاع‌اند ولی اساساً در کنار هم به سر می‌برند. اما وقتی این تجار موانع پیش روی خود را بر می‌دارند و به بازارهای بزرگتر اما کم‌شمارتر قدم می‌گذارند، مغازه‌های کوچک رقیب نیز از روی عمد یا اجبار در کارخانه‌های بزرگتر اما کم‌شمارتر جمع می‌شوند که اکنون کار تولید در آنها به یک هماهنگی و تناسب مطلوب می‌رسد، حتی اگر تا پیش از این گرفتار در اختلافات حسادت‌آمیز بوده باشد؛ و هم‌چشمی این کارخانه‌ها نیز در گستره‌ای بزرگتر هم‌چشمی قبلی مغازه‌ها را تکثیر می‌کند، تا آنکه با رشد تدریجی بازارها و تمایل‌شان به تکامل و ایجاد یک بازار واحد، به مرحله‌ای می‌رسیم که فقط چند غول صنعت و تجارت باقی می‌مانند که همچنان رقیب یکدیگرند، واقعاً مگر اینکه آنها نیز به درکی از این وضعیت رسیده باشند....

... پس رقابت یا به مونوپلی (دست‌کم از نوع جزئی و نسبی‌اش) راغب است یا به همکاری رقبا، درست همان‌طور که جنگ یا به تار و مار نیروی مغلوب می‌انجامد یا به معاهده‌ای منصفانه با آن — در هر دو حالت، حداقل ثمره‌اش برقراری یک صلح جزئی و نسبی‌ست....

سومین شکل بزرگ نزاع اجتماعی بحث است. بی‌شک این مورد تلویحاً در موارد قبلی وجود دارد؛ اما اگر جنگ و رقابت چیزی جز بحث نباشند، پس یکی از آنها بحث بر سر خون است و دیگری بحث بر سر ویرانی. حالا بیایید مفید و مختصر کلمه‌ای هم در مورد بحث کلامی بگوییم. این نوع بحث هم، در صورت تداوم و گسترش، عین دو بحث وصف‌شده‌ی دیگر گسترش می‌یابد، گرچه فرایندش کمتر از دو بحث دیگر معلوم است. و البته که از گسترش بحث گفتیم، چون بی‌شمار بحث کوچک خصوصی وجود دارند که خوشبختانه ادامه پیدا نمی‌کنند و فوراً تمام می‌شوند. در نظر بگیرید که یک بحث ذهنی بین اندیشه‌های متناقض در یک ذهن به پایان رسیده باشد (و این نکته را نباید از خاطر زدود): فقط در این وهله است که هر بحث کلامی بین دو فرد که راه حل‌های متفاوتی برای مسئله‌ی مورد بحث دارند میسر می‌شود. به همین منوال، اگر بحث‌های کلامی، مکتوب، یا مطبوعاتی بین گروه‌های انسانی (که همواره رو به گسترش‌اند) جایگزین بحث کلامی بین دو نفر شود، به این خاطر است که بحث محدودتر با توافقی نسبی و موقتی یا با یک‌جور اتفاق آرا به فرجام رسیده است. این گروه‌ها ابتدا به انبوه بی‌شماری از محفل‌ها، طایفه‌ها، کلیساها، مجالس‌ها، و مکتب‌های کوچک و معارض تقسیم می‌شوند؛ ولی پس از جدل‌های بسیار، سرانجام در تعداد بسیار کمی از احزاب، مذاهب، گروه‌های پارلمانی، مکاتب فلسفی، یا مکاتب هنری با هم متحد می‌شوند تا در نبردی مهلک با یکدیگر دست و پنجه نرم کنند....

خلاصه کنیم. درگیری تقابل‌ها در جامعه‌ی انسانی در سه شکل اصلی‌اش (جنگ، رقابت، و بحث) گواه روشن آن است که این نزاع‌ها تابع یک و تنها یک قانون گسترش‌اند که با صلح‌های موقتی و تعمیق محدوده‌شان پیش می‌رود و سپس جای خود را به تجدید ناسازگاری‌ها، تنافرها، و اختلاف‌هایی می‌دهد که انتظام کانونی بیشتر و ابعادی بزرگتری دارد و این هم سرانجام به توافق نهایی یا حداقل به توافق نسبی راه می‌برد. از این نکته برمی‌آید (و ما هم دلایل زیاد دیگری برای این استنتاج داریم) که منازعات تقابلی نقش یک ضابطه‌ی میانی (حد میانگین) را در دنیای اجتماعی و همین‌طور در دنیای آلی و غیرآلی ایفا می‌کنند، و مقدر است که تقابل‌ها در نتیجه‌ی بسط‌شان تدریجاً رنگ ببازند، بلاموضوع شوند، و از میان برداشته شوند، که این هم حرکت به سمت نابودی تقابل است....

منبع:

Social Laws, translated by Howard C. Warren (New York: The Macmillan Co., 1899), pp. 85-133.

فصل ۳ قوانین تقلید

قوانین منطقی تقلید

۱۸۸۸

مسئله‌مان این است که با فرض صد نوآوری متفاوتی که در یک برهه فهم شده‌اند و مثلاً به شکل واژگان، تصورات اساطیری، و پروسه‌های صنعتی بوده‌اند، متوجه شویم که چرا فقط ده مورد از آنها شایع می‌شوند و نود مورد دیگر از یاد می‌روند. برای آنکه پاسخی اصولی برای این سؤال فراهم کنیم، در ابتدا بیایید تأثیرات نافذی را که اشاعه‌ی نوآوری‌های موفق یا ناموفق را مطلوب دانستند یا مانع شدند به علت‌های طبیعی و اجتماعی تقسیم کنیم. ولی در این مقال بیایید از اولین علل چشم‌پوشیم، یعنی از آنهایی که برای مثال موجب می‌شوند مردمان کشورهای نیم‌کره‌ی جنوبی کلمات آوایی تازه را به کلمات متشکل از مصوت‌های خفیف ترجیح بدهند و مردم کشورهای نیم‌کره‌ی شمالی معکوسش را بیشتر بپسندند. به همین طریق در اسطوره‌شناسی، در فنون هنری یا صنعتی، یا در حکومت، خصوصیت‌های بسیاری وجود دارند که از شیوه‌ی شکل‌گیری نژادی گوش یا حنجره، از استعدادهای مغزی، از شرایط آب و هوایی، یا از طبیعت گیاهان و حیوانات ناشی می‌شوند. بیایید تمام این موارد را کنار بگذاریم. منظورم این نیست که هیچ اهمیتی در جامعه‌شناسی ندارند. مثلاً جالب است اشاره شود که جریان یک تمدن ممکن است تحت تأثیر ماهیت تولیدات تازه و خودجوش خاکش باشد. بیشترش هم به مکان شکوفایی هر محصول مفروض بستگی دارد. برای نمونه این دو وضعیت متفاوت را در نظر بگیرید: شرایط کار و متعاقباً وضعیت گروه‌های خانوادگی و نهادهای سیاسی یک دره‌ی حاصلخیز از یک طرف، و از طرف دیگر شرایط بوته‌زاری که چراگاه کمابیش مناسبی دارد. باید قدردان آن محققانی باشیم که زندگی‌شان را وقف این دست پژوهش‌ها می‌کنند. همانقدر که این تحقیقات فایده‌ی زیادی برای جامعه‌شناسی دارند، مطالعات درباره‌ی تطور گونه‌ها بر اثر تغییرات اقلیمی یا محیط برای زیست‌شناسی مفید هستند. با این اوصاف خطاست اگر تصور کنیم که چون توانسته‌ایم انطباق و سازگاری انواع زنده یا اجتماعی با پدیده‌های بیرونی را نشان بدهیم، پس از این رهگذر ماهیت‌شان را هم تبیین کرده‌ایم. توضیح این مسئله را باید در قوانینی جستجو کرد که روابط درونی همیاری و همکاری میان سلول‌ها یا ذهن‌ها را مشخص می‌کنند. به همین دلیل است که در این بحث جامعه‌شناختی که محض و مجرد است و نه انضمامی و مصداقی، باید هر ملاحظه‌ای با ماهیت پیش‌گفته را کنار بگذارم....

می‌دانیم که ابداع و تقلید عمل‌های اجتماعی بنیادین‌اند. ولی چیست آن جوهر یا قوه‌ی اجتماعی که از طریقش این عمل تحقق می‌یابد و خودش تنها صورتی از آن است؟ به عبارت دیگر، چه چیزی ابداع یا تقلید می‌شود؟ چیزی که ابداع می‌شود، چیزی که تقلید می‌شود، همواره یک اندیشه یا یک اراده، یک تشخیص یا یک قصد است که به مقدار مشخصی از

اعتقاد و تمایل مادیت می‌بخشد. اینجا در واقع با نفس کلمات، عبادت مذهبی، مدیریت دولتی، بندهای قانونی، تکالیف اخلاقی، دستاوردهای صنعتی، یا فرایندهای هنری روبرو می‌شویم. تمایل و اعتقاد: آنها جوهر و قوه‌اند، آنها دو کمیت روانی‌اند که در کنه تمام کیفیت‌های محسوس دیده می‌شوند؛ و وقتی ابداع و بعد تقلید آنها را به اختیار می‌گیرند تا به آنها سر و سامان بدهند و از آنها استفاده ببرند، آنها نیز مقادیر یا کمیت‌های اجتماعی واقعی محسوب می‌شوند. جوامع بر اساس توافق یا تقابل باورهایی که همدیگر را تقویت یا محدود می‌کنند متشکل و تنظیم می‌شوند. نهادهای اجتماعی کاملاً به این شرایط اتکا دارند. عملکرد جوامع بر اساس رقابت یا تعاون میان میل‌ها یا خواسته‌هایشان است. معتقدات، و اصولاً ایمان‌های مذهبی و اخلاقی، اما همچنین باورهای قضایی و سیاسی، و حتی عقاید زبانی (چه اعتقاد زیادی که به‌طور ضمنی در عادی‌ترین گفتارها مستتر است و چه قدرت اقناع‌کننده‌ی وسوسه‌برانگیز و البته ناخودآگاهانه‌ای که زبان مادری‌مان به عنوان مادر حقیقی بر ما اعمال می‌کند) نیروهای شکل‌پذیر جوامع‌اند. آمال اقتصادی یا استحسانی قوای مؤثر این معتقدات‌اند که نقشی را بر عهده می‌گیرند....

حال، پیشرفت چطور عملی می‌شود؟ وقتی کسی بر موضوع مفروضی تأمل می‌کند، ابتدا اندیشه‌ای به ذهنش می‌رسد و بعد اندیشه‌ای دیگر، و سپس در این روند از اندیشه‌ای به اندیشه‌ای دیگر می‌رود و اندیشه‌هایی را در این بین کنار می‌گذارد تا آنکه در نهایت به ریسمانی چنگ می‌زند که وی را در رسیدن به راه حل مسئله‌اش راهنمایی می‌کند و از آن لحظه به بعد خیلی زود از ابهام ذهنی به روشنای فکری دست می‌یابد. آیا در تاریخ نیز چنین اتفاقی روی نمی‌دهد؟ وقتی جامعه‌ای آستن اندیشه‌ای می‌شود و آن را می‌پروراند، وقتی عموم مردم کنجکاو آن فکر را جلوتر می‌برد پیش از آنکه علم بتواند آن را (مثلاً به صورت شرح فنی جهان) اصلاح کند و بسط بدهد، یا وقتی جامعه‌ای در بلندپروازی‌اش دستاوردی بزرگ همچون استفاده از بخار در تولید صنعتی یا استفاده از نیروی جابجایی یا نوبری را رویا می‌بیند پیش از آنکه فعالیتش را به بهره‌برداری از آن فکر تبدیل کند — در تمام این وقایع چه اتفاقی می‌افتد؟ با این موضوعات مسئله‌ای مطرح می‌شود که بی‌درنگ مردم را تشویق می‌کند دست‌به‌کار و مشغول همه جور اختراع و بوالهوسی ضد و نقیضی شوند که تدریجاً در فضاهای گوناگون به منصفی ظهور می‌رسند، تا آنکه فرمولی مسلم یا ساز و کاری مفید شکل می‌گیرد که نوآوری‌های دیگر را از موضوعیت خارج می‌کند و از آنجا به بعد به عنوان پایه‌ای ثابت برای ترقی‌ها و توسعه‌های آتی به کار می‌رود. پس پیشرفت یک تفکر اشتراکی است که خودش مغزی ندارد بلکه به لطف تقلید و از رهگذر همبستگی مغزهای پژوهشگران و مخترعان بی‌شماری ممکن می‌گردد که کشفیات و یافته‌های پی‌درپی‌شان را با همدیگر تبادل می‌کنند. (استقرار و تثبیت کشف‌ها از خلال نوشتار، که انتقال یافته‌ها طی بازه‌های زمانی و مکانی طولانی را میسر می‌سازد، مثل استقرار و تثبیت تصاویریست که در مغز افراد جایگیر می‌شوند و قالب سلولی معمول حافظه را می‌سازند.)

نتیجه می‌گیریم که پیشرفت اجتماعی همچون پیشرفت فردی به دو طریق عملی می‌شود: با جایگزین کردن و با اندوختن. برخی یافته‌ها و ابداع‌ها را تنها به عنوان جایگزین می‌توان استفاده کرد و برخی دیگر را تنها می‌توان اندوخت. پس تعارض‌های منطقی و

اتحادهای منطقی وجود دارند. این رویکرد یک دسته‌بندی کلی است که ما آن را اتخاذ می‌کنیم و در گنجاندن همه‌ی وقایع تاریخی در آن هیچ مشکلی نمی‌بینیم. به‌علاوه، در جوامع گوناگون، ناسازگاری بین تمایلات جدید و قدیم، بین یک اندیشه‌ی علمی تازه و یک جزم مذهبی مستقر، نه هرگز بلافاصله درک می‌شود و نه هرگز فوراً در همان دوره‌ی تاریخی به فهم درمی‌آید. و تازه، وقتی اختلاف مفهوم می‌شود، تمایلی برای فیصله دادن به آن وجود ندارد که به اندازه‌ی اختلاف مزبور قوت داشته باشد. طبیعت و شدت تمایلات با زمان و مکان عوض می‌شود. به‌راستی که در جوامع، چنانکه در افراد، عقلی وجود دارد؛ و عقل در تمام موارد صرفاً یک تمایل است همچون هر تمایل دیگر، تمایلی بخصوص که مثل سایر امیال کمابیش با تحقق‌های خاص خودش عیان می‌شود و در عین حال از طرف همان اختراعات یا کشفیاتی که این میل را ارضا کرده‌اند موجودیت پیدا می‌کند؛ به عبارت دیگر، وقتی نظام‌ها، برنامه‌ها، توضیح المسائل‌ها، و اساس‌نامه‌ها متعهد می‌شوند که انسجامی به اندیشه‌ها و اراده‌ها بدهند، خود همین تمایل‌شان به انسجام را ایجاد می‌کنند و برمی‌انگیزانند....

هیچ چیزی وجود ندارد که منشأ دیگری داشته باشد، حتی گرایش به ابداع کردن. در واقع، این اشتیاق مکملی‌ست برای ضرورتی منطقی که در پی وحدت است و در واقع بخشی از این ضرورت است، البته اگر صحت داشته باشد که منطق هم مسئله‌ای درباره‌ی حالت حداکثر است و هم مسئله‌ای درباره‌ی حالت تعادل (و این نکات را هم باید روشن کنم). هر قدر مردمی مبتکرتر و کاشف‌تر باشد، به خلاقیت و اشتیاق بیشتری برای کشف‌های تازه پر و بال می‌دهد. و از معبر تقلید است که این عطش اصیل تمام وجود کسانی را که لایقش هستند مجذوب خود می‌کند. حالا یافته‌ها قوت قلب را زیاد می‌کنند و ابداعات اعتماد به نفس و آرامش خاطر را افزایش می‌دهند. پس میل به کشف و ابداع دارای یک شکل مضاعف است که در تمایل به بیشترین مقبولیت همگانی دیده می‌شود. این گرایش خلاق که مختص ذهن‌های سنترگر و جاذب است، در مواجهه با گرایش دیگری که انتقادی‌ست و از طریق کنار گذاشتن ابداع‌ها یا کشف‌هایی که با اکثریت باورها مغایرت دارند به تعادل باورها نظر دارد، بیشتر اوقات جانشین گرایش مزبور می‌شود، گاهی اوقات با آن ملازم است، ولی در همه‌ی موارد همواره موافق آن است. میل به اتفاق آرا در باور و میل به پالایش باور، هر کدام به نوبه‌ی خود، با قوت بیشتری تحقق می‌یابد، ولی به‌طور کلی جوشش‌هایشان با همدیگر مقارن می‌شود یا متابعت تنگاتنگی از یکدیگر دارند. دقیقاً از آنجا که تقلید منبع مشترک اعتقاد و تمایل است، پس هم اعتقاد و هم تمایل (هم میل به باوری پایدار و هم میل به باوری مطلق) درجه‌ای از شدت دارند که (به شرط تساوی همه چیز) با درجه‌ی تحرکات حیات اجتماعی متناسب است، یعنی با کثرت نسبت‌های بین افراد. هر ترکیب مناسب اندیشه‌ها ابتدا باید در ذهن یک فرد بدرخشد پیش از آنکه بتواند ذهن یک ملت را روشن کند؛ و شانس تولیدش در ذهن فردی به فراوانی تبادلات فکری بین ذهن‌ها بستگی دارد. تناقض بین دو نهاد یا دو اصل جامعه را به ستوه نمی‌آورد مگر وقتی که توسط فرزانه‌ای استثنایی یا متفکری منظم مورد اشاره قرار گیرد، توسط کسی که در تلاش‌های آگاهانه‌اش برای یکپارچه کردن اندیشه‌های مختلفش به مانع برخورد کرده است و از همین رو مشکلات مذکور را

گوشزد می‌کند. — این نکته اهمیت اجتماعی فیلسوفان را توضیح می‌دهد. — و هرچه انگیزش فکری متقابل و در نتیجه گردش اندیشه‌ها بین یک ملت بیشتر باشد، با سهولت بیشتری هم می‌توان دشواری مزبور را درک کرد.

برای مثال، طی قرن نوزدهم، در نتیجه‌ی اختراعاتی که در فهم نیروی جابجایی و حرکت انجام گرفت، روابط بین انسان‌ها به افزایش غیرمنتظره‌ای دچار شد و اثر تقلید قوت، سرعت، و گستره‌ی زیادی گرفت: از این لحاظ، نباید تعجب کنیم که شوق تحولات اجتماعی به منزله‌ی علاقه به بازسازماندهی منظم و معقول سطوح گوناگون جامعه به ابعاد کنونی‌اش رسیده است، درست همانطور که شور استیلای اجتماعی و خصوصاً شور استیلای صنعتی بر طبیعت (در نتیجه استیلای قبلی‌اش) هیچ حد و مرزی نداشته است. بنابراین با اطمینان می‌توان پیشگویی کرد که قرن تنظیم و تعدیل به دنبال قرن قبلی که قرن اکتشاف است از راه می‌رسد. (آیا قرن نوزدهم استحقاق این عنوان را ندارد؟) برای تمدن لازم است که جریان اکتشافی و تلاش برای ایجاد هماهنگی میان کشف‌ها با همدیگر مقارن یا از همدیگر منتج شوند.

از طرف دیگر، جوامع در وضعیت غیرخلاق‌شان عملکرد غیرانتقادی نیز دارند، و برعکس. آنها ضدونقیض‌ترین باورها به مدهای پیرامونی یا سنت‌های موروثی را قبول می‌کنند؛ و هیچ کس هم نیست که به این تناقض‌ها اشاره کند. و در عین حال، در نتیجه‌ی مشارکت مد و سنت، اندیشه‌ها و دانش‌هایی چنان پراکنده با خود دارند که از منظری مشخص یک انسجام خودآیین مفید و بالاین‌حال مجهول را برملا می‌کند. به همین ترتیب، از روی کنجکاوی ناهمسان‌ترین هنرها و صنعت‌ها را از همسایه‌هایشان وام می‌گیرند، یا از روی وظیفه‌شناسی به متفاوت‌ترین صنایع در ماترک نیاکان‌شان حرمت می‌گذارند، و این فنون نیز به نوبه‌ی خود ضروریات نامتناسب و جریان‌های عملی مغایری را در ایشان ایجاد می‌کنند و رشد می‌دهند. هیچ کس به این تعارض‌های عملی و به همین اندازه به تناقض‌های نظری مذکور واقف نمی‌شود یا آن‌ها را مدون نمی‌کند، ولو این که همگان دستخوش تلاطمی می‌شوند که به محرک آنها مبدل می‌شود. اما همزمان و به همین اندازه، مردمان ابتدایی درک نمی‌کنند که بعضی فرایندهای هنری و ابزارهای فنی‌شان مناسب آن است که متقابلاً در راستای یک هدف مشترک به کار روند و قویاً برای رسیدن به آن همگام شوند، به نحوی که سپس این هدف نیز به منزله‌ی وسیله‌ی مؤثری برای رسیدن به هدفی دیگر عمل می‌کند، درست همان طور که برخی ادراک‌ها نقش میانجی‌هایی را دارند که فرضیه‌های معینی را که مورد تصدیق‌شان است تبیین می‌کنند....

اکنون اشاره کردم که احتیاج جوامع به منطق چگونه ظهور می‌کند و گسترش می‌یابد، نیازی که مجرای برای شکل‌گیری یک منطق اجتماعی‌ست. اکنون باید ببینیم که این نیاز قرار است به چه سبک و سیاقی محقق شود. فعلاً می‌دانیم که دو گرایش این احتیاج را می‌توان تمیز داد: یکی خلاق و دیگری انتقادی، یکی در ترکیب ابداعات و کشفیات/ندوختنی قدیم رواج دارد و دیگری در تنازع بین ابداعات یا کشفیات جایگزین رایج است. باید هر کدام از این گرایش‌ها را به‌طور مجزا بررسی کنیم، و در این راه دومی را نقطه‌ی آغاز کارمان در نظر می‌گیریم.

فرض بگیرید که کشفی یا ابداعی به منصفی ظهور رسیده است. در این مورد، سراسر به دو واقعیت می‌توان اشاره کرد: صرفه‌های اعتقادی‌اش، وقتی از یک شخص به شخص دیگر انتشار می‌یابد، و خسران‌های اعتقادی‌اش، که ابداعی را که متعلق ی‌کسان داشت یا به میانجی‌اش میل مشابه‌ای را ارضا کرده بود تابع آن می‌کند. چنین مواجهه‌ای به یک هم‌وردی منطقی منجر می‌شود....

به این ترتیب، اگر سرگذشت جوامع را همچون تکامل روان‌شناختی به‌طور مفصل بررسی کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که این تاریخ رشته‌ای از هم‌وردی‌های منطقی یا تقارنی از جدال‌های منطقی‌ست (در صورتی که رشته‌ای از اتحادهای منطقی نباشد). مواقع مربوط به نوشتار قبلاً در مورد زبان هم رخ داده بود. پیشرفت زبانی ابتدا از روی تقلید و بعد با رقابت بین دو زبان یا گویش، یا به‌طور مشابه، با رقابت بین دو لحن یا لهجه عملی می‌شود، زبان‌هایی که در یک خطه با هم نزاع می‌کنند و یکی دیگری را پس می‌راند. این تنازع تعارضی‌ست بین آرای مغایری که در هر لفظ یا نحوه‌ی بیان مضمّن است و دوست دارد جایگزین لفظ یا شکل دستوری دیگری شود....

نتیجه‌ی هم‌وردی منطقی در جوامع سه شکل دارد. (۱) بیشتر اوقات یکی از دو رقیب صرفاً به خاطر تداوم طبیعی پیشرفت رقیب دیگر کنار گذاشته می‌شود. مثلاً کافی بود نوشتار فنیقی پخش و گسترش مستمری داشته باشد تا خط میخی را فسخ کند. کافی بود چراغ نفتی علت منقل روغن گیاهی و در مقام تحول اندک لامپ رومی فهم می‌شد تا دیگر در آلونک‌های جنوب فرانسه استعمال نشود. با تمام این احوال، گاهی لحظه‌ای سر می‌رسد که حتی پیشرفت یک رقیب ممتاز هم به مشکل می‌خورد، فرضاً به این مشکل فزاینده که طرف مقابل از جایی به بعد بیرون رانده شود. سپس، (۲) اگر این احساس به وجود بیاید که قویاً لازم است که تناقض باطل شود، آنگاه سلاح‌ها دوباره به دست گرفته می‌شوند و پیروزی یکی از دو حریف به معنای سرکوب خشونت‌بار طرف دیگر است. به‌آسانی می‌توان مثال بخصوصی را در این دسته گنجانند: جایی که یک نیروی غیرنظامی ولی اقتدارطلب پا به میان می‌گذارد، چنانکه در رأی شورای نپتیه به نفع اصول عقیدتی آتنی‌ها می‌بینیم، یا در تغییر مذهب کنستانتین به مسیحیت، یا در هر تصمیم مهمی که از آرای یک دیکتاتور یا یک مجمع صادر می‌شود. در این مورد، رأی یا حکم، مثل پیروزی در مثال قبلی، شرط بیرونی جدیدی‌ست که یکی از دو نظر یا اراده‌ی رقیب را به زیان دیگری ترجیح می‌دهد و بازی طبیعی تقلیدهای متزاید و رقیب را به هم می‌زند. این وضعیت تا اندازه‌ای مثل یک تغییر اقلیمی ناگهانی‌ست که از واقعه‌ای زمین‌شناختی در محلی مفروض ناشی می‌شود، طوری که از تکثیر گونه‌های حیوانی یا گیاهی زایا جلوگیری می‌کند و تکثیر گونه‌های دیگری با زاد و ولد کمتر را تسهیل می‌کند، و به این ترتیب تولیدمثل حیاتی را به هم می‌ریزد. و نهایتاً، (۳) اغلب دیده شده است که معارض‌ها به وفاق می‌رسند، یا یکی از آنها بخردانه و داوطلبانه به میانجی یک کشف یا ابداع نو کنار گذاشته می‌شود....

تا اینجا خلاقیت‌ها و اکتشاف‌هایی را به بحث گذاشتیم که با همدیگر نزاع می‌کنند و جانشین هم می‌شوند، ولی حالا باید به سراغ آن خلاقیت‌ها و اکتشاف‌هایی بروم که به یکدیگر کمک و همدیگر را تقویت می‌کنند. نباید از ترتیب استدلالی‌ام استنباط کرد که پیشرفت از

طریق جایگزینی اساساً بر پیشرفت از خلال اندوختن اولویت دارد. در واقعیت، پیشرفت با اندوختن الزاماً مقدم بر پیشرفت با جایگزینی است و آشکارا از آن تأسی می‌جوید. پیشرفت با اندوختن حرف اول و آخر هر فعالیت و روند خلاق است؛ پیشرفت با جایگزینی صرفاً یک حد اوسط است....

اما نباید این واقعیت را نادیده بیانگاریم که دو نوع اندوختن متفاوت وجود دارد: یکی آن اندوختنی که به خاطر هم‌آوردی‌های منطقی بر جایگزینی مقدم است، و دیگری آن اندوختنی که از جایگزینی تأسی می‌جوید. اولین نوع اندوختن مرکب است از جمع کردن و فراهم آوردن کم‌جان‌های عناصری که رشته‌ی پیوند اصلی‌شان در آن است که با هم تناقضی نداشته باشند؛ دومین نوع اندوختن مرکب است از مجموعه‌ی پرقوتی از عناصری که نه تنها با همدیگر تناقض ندارند بلکه در اغلب موارد همدیگر را تصدیق می‌کنند. و باید هم اینطور باشد، زیرا ضرورت مترادفی برای وجود اعتقادات محکم و جامع وجود دارد. بر اساس موضوع ماتقدم پیشاپیش می‌توانیم به صدق این نکته پی ببریم و ببینیم که اکنون وضوح بیشتری از خود بروز می‌دهد. می‌خواهم نشان بدهم که در هر مسیری دو نوع ابداع یا کشف متمایز وجود دارد: یک نوع قابلیت اندوختن نامحدود دارد، هرچند که امکان جایگزینی‌اش را هم باید در نظر گرفت، و نوع دیگر پس از رسیدن به درجه‌ی مشخصی از اندوختگی باید جایگزین شود تا پیشرفت بتواند استمرار یابد. پس هر دو نوع خلاقیت به‌طور کاملاً طبیعی در جریان پیشرفت تقسیم می‌شوند. اولی هم بر دومی مقدم است و هم منتج از آن، ولی اگر اولی به دنبال دومی بیاید، پس از آنکه دومی به انتها رسید، ویژگی منظمی را از خود نشان می‌دهند که قبلاً نداشتند....

دیدیم که پیشرفت اجتماعی از طریق رشته‌ای از جایگزینی‌ها و اندوختن‌ها انجام می‌شود. باید بین این دو فرایند تمیز بدهیم؛ و با این حال، تطوّرگرایان در این مورد چنانکه در موارد دیگر مرتکب این اشتباه شده‌اند که این دو فرایند را با هم تلفیق می‌کنند. شاید لفظ تطوّر انتخاب مناسبی نباشد. شاید در عوض بهتر باشد از تطوّر اجتماعی سخن بگوییم، چون یک نوآوری کاملاً از طریق تقلید (در مقام واقعیت بنیادین جامعه) پخش می‌شود، یا حتی چون یک اختراع جدید که قبلاً مورد تقلید بوده است به اختراع قبلی‌اش پیوند می‌خورد، آن را می‌پروراند، و تکمیل می‌کند. و با این حال، در این حالت دوم چرا نباید از اصطلاح دقیقتر *انضمام* استفاده کنیم؟ در این صورت، فلسفه‌ی *انضمام* عام با شادی می‌تواند دستی در اصلاح نظریه‌ی *تطوّر* عام داشته باشد. در نهایت، وقتی ابداعی نو که در ابتدا میکروبی نامرئی و بعد مرضی‌کشنده است، نطفه‌ای به همراه دارد که به ابداع قدیمی الحاق می‌شود و سرانجام آن را از بین می‌برد، چگونه می‌توان گفت که ابداع قبلی تطوری داشته است؟ وقتی مسیحیت با ویروس نفی‌های اساسی اصول بنیادی امپراتوری روم را تلقیح کرد، آیا تحولی در این امپراتوری رخ داد؟ نه، این ضدتطوّر بود، شاید انقلاب یا تحول بود، ولی شکی نیست که تکامل نبود. در این مورد و نیز در مورد قبلی، اصولاً و اساساً چیزی جز تطوّر وجود ندارد، چراکه چیزی جز تقلید وجود ندارد؛ اما چون تنازعی بین این تطورها و تقلیدها وجود دارد، پس اشتباه بزرگی است که سرجمع این عناصر معارض را یک تطوّر واحد در نظر بگیریم....

منبع:
The Laws of Imitation, translated by Elsie C. Parsons, (New York: Henry Holt, 1903), pp. 140-85.

قوانین فرامنطقی تقلید

۱۸۸۸

پس بر خلاف آنچه ممکن است از روی بعضی ظواهر استنباط کنیم، جریان تقلید/زدرون انسان‌ها به بیرون/انسان‌ها سیر می‌کند. در نگاه اول به نظر می‌رسد که انگار یک قوم یا طبقه در بدو امر قوم یا طبقه‌ای دیگر را با گرده‌برداری از زندگی مرفه و صنایع ظریفه‌اش تقلید می‌کند و تنها بعدتر است که مجذوب سلايق و ادبیاتش، مقاصد و افکارش، یا در یک کلام، مبتلا به روحیه‌اش می‌شود. ولی دقیقاً بر عکس این تصور رخ می‌دهد. در قرن شانزدهم مدهای لباس از فرانسه به اسپانیا وارد شد. علتش این بود که ادبیات اسپانیایی قبلاً در همان دوره‌ی استیلای اسپانیا بر فرانسوی‌ها تحمیل شده بود. در قرن هفدهم، وقتی سلطه‌ی فرانسه محرز شده بود، ادبیات فرانسه بر اروپا حکم راند و متعاقباً هنرها و مدهای فرانسوی به گوشه و کنار جهان تسری یافتند. وقتی ایتالیا که مغلوب و مظلوم بود، در قرن پانزدهم با هنرها و مدهایش اما مهمتر از همه با شعر حیرت‌آورش به فرانسه هجوم آورد، علتش این بود که فاتحان این کشور اسیر وجهه‌ی تمدن پیشرفته‌تر و وجهه‌ی امپراتوری روم شده بودند، چراکه ایتالیای آن دوره وجهه‌ی تمدنی‌اش را نبش قبر کرده و سرشتش را تغییر داده بود. و تازه، آگاهی فرانسوی‌ها، به خاطر عادت‌شان در قبول رهبری مذهبی در آن سوی آلپ، خیلی زودتر از خان و مان یا پوشاک یا اسباب و اثاثیه‌شان ایتالیایی شده بود.

آیا همین ایتالیایی‌هایی که از تجدید حیات دوران یونانی-رومی‌شان تقلید می‌کردند، واقعاً در ابتدا بر سر و شکل عالم کهن، منزلت‌ها، دیوارنگاره‌ها، و دوران سیسروئی‌اش تأمل ورزیدند تا بعد تدریجاً آکنده از روح چنان دورانی شوند؟ بر خلاف باید گفت که احساسات عمیق‌شان منشأ جذایت الگوی پرشوکت‌شان بود. این شرک جدید عین گرویدن کل یک جامعه به دینی منسوخ بود که نخست پژوهشگران و سپس هنرمندان آن را درگیر کرد (و دقت شود که ترتیب همین تسری را هم نمی‌توان معکوس کرد)؛ و هر وقت دینی جدید (بی‌توجه به اینکه منسوخ باشد یا نه) توسط پیرویی متنفذ جذاب جلوه می‌نمود و کسانی را شیفته‌ی خود می‌کرد، اینان ابتدا به این دین مؤمن می‌شدند و بعد به تکالیف مذهبی‌اش عمل می‌کردند....

ابداع زبان تلقیح اندیشه‌ها و تمایلات یک ذهن در ذهنی دیگر و متعاقباً پیشرفت تقلید/زدرون به بیرون را عجیب تسهیل کرد، و با این حال مولدش نبود. چون اگر این پیشرفت از قبل وجود نداشت، تکوین زبان نیز نامفهوم باقی می‌ماند. سخت نیست بفهمیم که چطور اولین مبتکر گفتار تصمیم گرفت فکری مفروض و صوتی مفروض را (که با ایما و اشاره تکمیل می‌شد) تداعی کند، ولی فهمیدنش سخت است که او چگونه موفق شد صرفاً کسی دیگر را پیدا کند و صوت مربوطه را به گوش وی برساند و به این سیاق رابطه‌ی مزبور بین فکر و صوت را به وی تلقین یا //تقا کند. اگر شنونده فقط این صوت را طوطی‌وار تکرار می‌کرد بدون

اینکه معنای مربوطه‌اش را به آن بدهد، محال است بفهمیم که چگونه این پژواک مجدد سطحی و بی‌فکر توانسته باعث شود که وی معنای گوینده‌ی ناآشنا را درک کند یا توانسته وی را از صوت به کلمه برساند. پس باید قبول کرد که معنی با صوت انتقال یافته و بازتاب صدا بود. و هر کس که با شگردهای هیپنوتیزم با استفاده از اعجاب‌های تلقین آشنا باشد (که این اواخر بسیار رواج یافته است)، مسلماً نباید از پذیرش این فرض مسلم اکراه داشته باشد....

به بیانی دقیقتر، این پیشرفت از درون به بیرون دو معنا دارد: (۱) تقلید اندیشه‌ها بر تقلید ابرازشان مقدم است. (۲) تقلید اهداف بر تقلید وسایل مقدم است. اهداف یا اندیشه‌ها موجودیت درونی دارند و وسایل یا ابرازها موجودیت بیرونی. قطعاً به اینجا می‌رسیم که هر چیزی را که به نظرمان وسیله‌ای نو برای رسیدن به اهداف قدیمی‌مان است، یا هر چیزی را که به نظرمان خواسته‌های قدیمی‌مان را برآورده می‌کند، یا هر چیزی را که به نظرمان هیئتی تازه برای افکار قدیمی‌مان است، از دیگران گرده‌برداری کنیم؛ و توأم با این گرده‌برداری، شروع می‌کنیم به اتخاذ و اقتباس نوآوری‌هایی که افکار و غایات جدیدی را در ما بیدار می‌کنند. فقط این اهداف جدید و فقط این احتیاج به مصارف تازه‌اند که ما را به اختیار می‌گیرند و با سهولت و سرعتی بیشتر از وسایل یا ابرازهای مذکور خودشان را به ما انتقال می‌دهند.^۱

ملتی که دارد متمدن می‌شود و خواسته‌هایش در حال افزایش‌اند، بسیار بیشتر از توان تولیدش یا بسیار بیشتر از میلش به تولید مصرف می‌کند. از منظر استحسانی، این نکته یعنی انتشار احساس‌ها بر انتشار قابلیت‌ها اولویت دارد. احساس‌ها عادات قضاوت و تمایل‌اند که از رهگذر تکرار بسیار هشیار و تقریباً ناخودآگاه شده‌اند. قابلیت‌ها عادات فعالیت‌اند که از طریق تکرار به سهولتی خودکار رسیده‌اند. پس هم احساس‌ها و هم قابلیت‌ها عادات‌اند؛ تنها فرق‌شان در این است که احساس‌ها واقعیات ذهنی‌اند و قابلیت‌ها واقعیات عینی‌اند. پس آیا حقیقت ندارد که احساس‌های استحسانی بسیار زودتر از قابلیت‌هایی که مناسب تحقق آن احساس‌ها هستند شکل می‌گیرند و پخش می‌شوند؟ و آیا گواه این موضوع را در این ملاحظه‌ی معمول نمی‌بینیم که فضایل دوران انحطاط پس از اتمام منابع الهام‌شان باقی می‌مانند؟...

در وهله‌ی دوم، حتی وقتی قوانین منطقی دخالت ندارند، فقط شخص فرادست‌تر نیست که شخص فرودست‌تر را به گرده‌برداری وا می‌دارد، چنانکه در مورد تقلید پلبین از پاتریسین، عوام از اشراف، غیرروحانی از روحانی، و در دوره‌ای متأخرتر، اهالی حومه‌ی پاریس از پاریسی‌ها، دهقان از شهرنشین، و غیره شاهدیم، بلکه همچنین تا اندازه‌ای مشخص و قطعاً بسیار کمتر از حالت قبل، تردیدی نیست که شخص فرودست‌تر هم از طرف شخص فرادست‌تر تقلید می‌شود یا احتمال دارد از طرف او تقلید شود. وقتی دو انسان مدت زیادی را در کنار همدیگر می‌گذرانند، هر قدر منزلت و موضع‌شان متفاوت باشد، در نهایت متقابلاً از یکدیگر

۱ نمی‌خواهم انکار کنم که گاهی بیرون الگو به بهای حذف درون الگو تقلید می‌شود. اما به این شیوه وقتی همچون بیشتر زنان و کودکان (ولی نه آنقدرها) مسئله را با تقلید رو به بیرون مطرح می‌کنیم، دیگر نمی‌توانیم از این جلوتر برویم؛ در حالی که اگر با تقلید رو به درون شروع کنیم، آن وقت از این تقلید به تقلید دیگر می‌رویم. داستایفسکی به ما می‌گوید که پس از چند سال زندان مثل باقی محکومان در بند به موجودی سطحی تبدیل شد. «عادات و تصورات و لباس‌شان رنگ و بوی خود را بر من گذاشتند و در ظاهر مال من شدند بدون اینکه اصلاً به اعماق وجودم رسوخ کنند.»

تقلید می‌کنند، ولو این‌که از بین‌شان یکی از آنها بسیار بیشتر از دیگری تقلید می‌کند و دیگری بسیار کمتر. جسم سردتر حرارتش را به بدن گرم‌تر منتقل می‌کند. متفرعن‌ترین ارباب نمی‌تواند جلوی آن را بگیرد که لهجه‌اش، اطوارهایش، و نظرگاهش اندکی هم که شده به خدمتکاران و کشاورزان اجاره‌دارش شباهت نبرد. به همین سیاق، بسیاری از اصطلاحات شهرستانی و روستایی به‌طور نهانی به زبان شهرها و حتی پایتخت‌ها وارد می‌شوند و عبارات عامیانه گاهی اوقات به اتاق‌های پذیرایی رسوخ می‌کنند. این تأثیر، سرایت، و نفوذ که از مدارج پایین به مدارج بالا صورت می‌گیرد، مشخصه‌ی هر واقعیت مسلم است. در هر صورت، روی هم رفته نه تشعشع ناچیز بدنی سرد به سمت بدنی گرم بلکه تشعشع باسхаوت بدنی گرم به سمت بدنی سرد است که واقعیت اصلی در فیزیک محسوب می‌شود و تمایل نهایی جهان به سمت تعادل پایدار دما را تبیین می‌کند. به همین منوال، در جامعه‌شناسی، تشعشع نمونه‌ها، الگوها، و سرمشق‌ها از مراتب بالاتر به مراتب پایین‌تر یگانه واقعیت مسلمی‌ست که ارزش بررسی را دارد، زیرا این تشعشع مایل است یک همسطحی کلی را در عالم انسانی به وجود بیاورد.

منبع:

The Laws of Imitation, translated by Elsie C. Parsons, (New York: Henry Holt, 1903), pp. 189-254.

روندهای تقلید

۱۸۹۰

حالا که قوانین اصلی تقلید را بررسی کردیم، باید معنای کلی‌شان را مشخص کنیم، با مشاهدات معین کامل‌شان کنیم، و به چند پیامد مهم‌شان اشاره کنیم.

به نظر می‌رسد قانون برتر تقلید این است که توسعه‌ای نامحدود داشته باشد. روح عالم چیزی جز همین بلندپروازی حلولی و بی‌کران نیست، و خودش را به شیوه‌های گوناگونی بروز می‌دهد، برای نمونه به شکل طبیعی وقتی نور مکان را تصرف می‌کند، و همین‌طور به شکل حیاتی وقتی حتی معمولی‌ترین گونه‌ی زنده مایل است کل سیاره را از هموعان خودش پر کند. به نظر می‌رسد این تمایل تقلیدی هر کشف یا خلاقیت (حتی هر نوآوری بسیار بی‌فایده، از جمله بی‌اهمیت‌ترین ساخته‌های فردی) را به سمتی سوق می‌دهد که خودش را در تار و پود سرتاسر هر ساحت اجتماعی بی‌نهایت گسترده پخش کند. ولی اگر ابداعات دیگری که در منطق و اهداف نقش کمکی دارند یا وجهه‌ای که از برتری‌هایی فرضی نشأت می‌گیرد با این تمایل همراه نشوند و به آن یاری نرسانند، آن وقت است که موانع مختلفی سد راهش می‌شوند که باید پشت سر هم بر آنها غلبه کند یا آنها را کنار بزند. این موانع تناقض‌های منطقی و غایت‌شناختی‌اند که از برخورد با قوای خلاق دیگر ناشی می‌شوند، یا سدهایی هستند که به هزاران دلیل (خصوصاً به خاطر نخوت و تعصب نژادی) بین خانواده‌ها و قبیله‌ها و مردمان مختلف و در هر مردم یا قبیله بین طبقات گوناگون برافراشته شده‌اند. در نتیجه، اگر اندیشه‌ی خوبی به یکی از این گروه‌ها وارد شود، بی‌هیچ مشکلی شایع می‌شود تا اینکه در آستانه‌های گروه از کار می‌افتد. خوشبختانه، این توقف صرفاً کاهشی در سرعت عملکرد است. در مورد سدهای طبقاتی، صحت دارد که در ابتدا یک نوآوری بجا که دست بر قضا از بین فقرا نشأت گرفته و راهش را در طبقات پایین جامعه باز کرده است، طی دوران اشراف‌سالاری موروثی و نابرابری جسمانی دیگر گسترش نمی‌یابد مگر آنکه اعیان به مزیت و فوایدی در اتخاذ این نوآوری پی ببرند؛ ولی از طرف دیگر هم قبلاً نشان دادیم که نوآوری‌هایی که توسط طبقات بالای جامعه صورت گرفته باشد یا مورد قبول آنها باشد، به آسانی به آن اقشار پایین‌تری تسری می‌یابند که عادت دارند از وجهه و اعتبار اشراف متأثر شوند. و در نتیجه‌ی این انتقال مدید از بالا به پایین، پیش می‌آید که اقشار فرودست‌تر تدریجاً خودشان را بالا بکشند تا بالاترین مراتب را با سودهای پیاپی و ترقی‌های متعاقب‌شان گام به گام وسعت دهند. پس بدل‌ها (کپی‌ها، روگرفت‌ها) خود را با الگوها (مدل‌ها، اصل‌ها) همسان می‌گیرند و به این ترتیب با آنها برابر می‌شوند، یعنی به این قابلیت می‌رسند که خودشان هم به یک الگو تبدیل شوند و در عین حال وجهه‌ای برتر کسب کنند که دیگر موروثی یا منحصر به شخص نیست بلکه منفرد و غیرمستقیم است. سیر پیشروی تقلید از بالا به پایین باز هم استمرار می‌یابد، ولی مستلزم یک نابرابری‌ست که ماهیتش عوض شده است. به جای یک

نابرابری اشرافسالارانه و ذاتی، با یک نابرابری دموکراتیک طرفایم که خاستگاهی کاملاً اجتماعی دارد. در صورت تمایل می‌توانیم بگوییم اسمش نابرابری ست ولی در واقع امر تعاملات بین وجهه‌هایی ست که همواره غیرشخصی‌اند و از فردی به فردی و از شغلی به شغلی عوض می‌شوند. در نتیجه، عرصه‌ی تقلید دائماً گسترش یافته و در حال رهایی از توارث بوده است...

پس در اینجا قوانین فصل‌های پیشین را از همان نظرگاه قبلی‌مان مورد بررسی دقیق قرار داده‌ایم. گرایش به تقلید که با این قوانین از قید نسل‌ها خلاص شده و با تصاعدی هندسی رشد کرده است، هرچه بیشتر تشخص و تحقق پیدا می‌کند. پس هر رفتار تقلیدی به تدارک شرایطی منجر می‌شود که بر اساس رفتارهای تقلیدی جدیدی را میسر و تسهیل می‌کند که آزادی، عقلانیت، و توأمان دقت و تعین بیشتری دارند. این شرایط عبارت‌اند از لغو تدریجی آن موانعی که به موضوعاتی چون کاست، طبقه، و ملیت مربوط‌اند، و البته ناقل‌های سریع‌تر و تراکم جمعیت بیشتر هم در کاهش فاصله‌ی بین کاست‌ها، طبقات، و ملل نقش دارند. این شرط آخر تا آن اندازه‌ای تحقق می‌یابد که هم نوآوری‌های مفید برای بهبود زندگی (مثل اختراعاتی در زمینه‌ی کشاورزی یا صنایع گوناگون که به‌طور گسترده مورد تقلید قرار می‌گیرند) و هم کشف ثمربخش سرزمین‌های تازه سبب شوند که خلاق‌ترین و تقلیدگرترین رقابت‌ها رواج یابند. بیایید فرض بگیریم که همه‌ی این شرایط ترکیب می‌شوند و در بهترین کیفیت قابل تصور مادیت پیدا می‌کنند. در نتیجه‌اش، هر جا که یک ابتکار عمل مناسب در کل توده‌ی بشری ظهور و بروز یابد، رفتار تقلیدی موجب می‌شود که آن خلاقیت تقریباً به‌طور آنی انتقال و سرایت پیدا کند، همچون پخش و انتشار یک موج در محیطی کاملاً کشسان. کم‌کم داریم به این ایدئال عجیب نزدیک می‌شویم. در برخی مراحل ویژه، وقتی واجب‌ترین شرایط مذکور تلفیق می‌شوند، حیات اجتماعی هم واقعیت گرایشات تقلیدی را آشکار می‌کند. برای نمونه، این را در دنیای پژوهشگران می‌بینیم که گرچه بسیار دور از هم و پراکنده‌اند ولی در هر صورت از طریق ارتباطات بین‌المللی چندجانبه ارتباط مستمری با یکدیگر دارند. این موضوع را در مراودات همیشگی و جهانی بازرگانان نیز می‌بینیم. هکل^۱ در نطقی که در ۱۸۸۲ ایراد کرد در مورد موفقیت نظریات داروین گفت: «تأثیر شگرفی که استیلای قاطع این اندیشه‌ی انقلابی بر تمام علوم می‌گذارد، تأثیری نافذی که سال به سال با تصاعد هندسی رشد می‌کند، دلگرم‌کننده‌ترین دورنماها را در مقابل دیدگان مان می‌گشاید.» در واقع، شگفت‌آور است که موفقیت داروین و اسپنسر اینقدر فوری بوده است.

منبع:

The Laws of Imitation, translated by Elsie C. Parsons (New York: Henry Holt, 1903), pp. 366-93.

فصل ۴

سنجش شخصیت و نگرش

باور و میل

از بین ابعاد پیوسته‌ی فراوانی که به نظر می‌رسد نفس از خلال‌شان بروز پیدا می‌کند — درجات گرما یا سرما، فوران‌های رنگی بیشتر یا کمتر، دردها و لذت‌هایی هرچه شفاف‌تر یا هرچه ناشفاف‌تر، و مانند اینها — از نظر علمی مطلوب خواهد بود که از بین‌شان بتوان یکی دو کمیت واقعی را جداگانه مورد مطالعه قرار داد که گرچه همه‌جا با عناصر کیفی حسکردها درآمیخته می‌شوند اما خود را در نظریه یا عمل به سنجش می‌سپارند.^۱ حتی اگر این دو کمیت تنها به‌طور نظری و نه در عمل قابل سنجش باشند، باز هم اثبات سنجش‌پذیری پایه‌ای و با این حال پنهان‌شان همچنان ارزشمند است. اگر این کمیت‌ها رویت شوند، آنگاه طبیعی‌ست حدس زده شود که آنها خصلت ذهن را مشخص می‌کنند و دلیلی برای این کنکاش وجود خواهد داشت که آیا ماهیت متمایز، بنیادی، و تقلیل‌ناپذیرشان را از خلال دیگر خصلت‌ها نیز آشکار می‌کنند.

اما آیا این کمیت‌های روان‌شناختی وجود دارند؟ به این پرسش نمی‌توان نزدیک شد مگر آنکه قبل از آن چندکلمه‌ای درباره‌ی پژوهشگران نافذ و ژرف و بااین‌حال نه همواره موفق‌ی سخن گفته شود که روان‌فیزیک را گسترش دادند. روان‌فیزیکدان‌ها در نظرم دقیقاً آن دو تنها بعد درونی را نادیده می‌گیرند که تغییرهای پیوسته و درجات همگن‌شان ماهیتاً امکان استفاده از حساب را پیش می‌نهند، هرچند آنها را نمی‌توان با ابزارهای فیزیکی اندازه گرفت: به عبارت دیگر، باور و میل، و ترکیب‌های متقابل‌شان، یعنی قضاوت و اراده.

این دانش‌پژوهان برجسته مدعی محاسبه‌ی درجات حسکردند (درجات احساس، حسیت، حسانیت): قانون فخر در این زمینه مشهور است، آن‌هم در کنار دیگر فرمول‌های مبتکرانه‌ای که بی‌دقتی تقریباً کامل‌شان به اثبات رسیده. وقتی این تلاش‌ها برای سنجش یا اندازه‌گیری ذهنی تصادفاً به موفقیتی معقول می‌رسند و توسط همگان پذیرفته می‌شوند، آنگاه این کامیابی در مواردی‌ست که سنجش‌ها را یا برای حسکردهایی به کار بسته‌اند که خوشایند یا دردآورند — همان‌ها که میل یا نفرتی بیشتر یا کمتر را برمی‌انگیزانند — یا برای حسکردهایی

۱ این مطالعه که در آگوست و سپتامبر ۱۸۸۰ در *Revue* آقای ریو منتشر شد اولین اثر فلسفی منتشرشده‌ام بود. علت طرح دوباره‌اش پس از این‌همه مدت این نیست که نسبت به کهنگی‌اش با نظر به وضعیت امروز کور هستم؛ بلکه حتی در نظرم آموزنده است، چراکه می‌تواند نشانگر تغییراتی باشد که در تفکر معاصر صورت پذیرفته. به‌علاوه، مسائل مورد علاقه‌ی این مقاله، مسائلی اجتماعی و نه روانشناختی، دره‌ای از اهمیت‌شان را از دست نداده‌اند، و در حقیقت مشغله‌های سوسیالیستی امروزی باعث می‌شوند که آنها ماهیتی حتی بزرگ‌تر، تشویش‌زاتر، و شاق‌تر به خود بگیرند. اما راه‌حلی که اینجا برای مسائل مطروحه ارائه می‌شود در نظرم هنوز از بنیان صحیح است، و به نظرم می‌رسد که کاربرد این راحل برای جنبه‌های گوناگون حیات اجتماعی در آثار متأخرم این نکته را به‌قدر کافی تصدیق می‌کند. آیا این ادعا یک وهم است؟ قضاوت با خوانندگان. این اوراق را بدون هرگونه تغییر متنی اینجا باز نشر می‌کنم ولو اینکه در حال حاضر تمایل دارم مواردی را که در آنها ادعاهایی قطعی یا مطلق داشته‌ام به پرسش بکشم. [تارد این پانویس را در ۱۸۹۵ اضافه کرد. (و.ا.)]

که کمابیش شدید در نظر گرفته شده‌اند — همان‌ها که توجهی بیشتر یا کمتر را برمی‌انگیزانند.

در مورد حالت اول ملاحظات لاپلاس در مورد افزایش ثروت انسان و شادی حاصل از آن را داریم که براساسش رابطه‌ی بین این دو هم موازی‌ست و هم به‌طور نابرابری سریع. در مورد حالت دوم به ما گفته‌اند که تفاوت ارتعاش دو نت چقدر باید زیاد باشد تا بتوانیم تفاوت در حسکردهای شنیداری متناظرشان را درک کنیم. یا می‌گویند که یک پیام حسی از طریق دستگاه تلگرافی اعصاب‌مان مخابره می‌شود طوری که سرعتش بسته به اینکه مغز/انتظار این مخابره را داشته باشد یا نه، یا بسته به اینکه توجهش با حسکردی دیگر اشغال شده باشد یا نه، عوض می‌شود. آقای ریو با جمع‌بندی آثار بی‌شمار آزمایشگر می‌گوید: «به این نتیجه‌ی کلی رسیدیم که بازتولید حالات آگاهی، مثل ادراک فوری‌شان، به سطح توجه بستگی دارد.»^۱ وقتی زنگی در کنار ما به صدا درمی‌آید، زمان مشخصی می‌گذرد تا صدا را درک کنیم. اگر وقتی زنگ به صدا درمی‌آید توأمان جرقه‌ای الکتریکی نیز آزاد شود، این دو حسکرد با تأخیری قابل توجه به هم می‌رسند. به‌نظر کاملاً محتمل و تقریباً مسلم است که این تأخیر به خاطر اختلال توجه باشد که برای خود تجربه‌ی حسکردها ضرورت دارد و باید دو وظیفه را برآورده کند. آزمایش‌های دیگر هیچ تردیدی در این زمینه باقی نمی‌گذارند. بنابراین، بدون توجه هیچ حسکردی در کار نیست؛ و هرآنچه در حسکرد مستعد افزایش یا کاهش باشد (همچون در طول، شدت، و خصوصاً وضوح حسکردهای دیداری) را می‌توان و باید به توجه نسبت داد مگر اینکه به میل نسبت داده شود.

پس توجه چیست؟ یک پاسخ می‌تواند این باشد که تلاشی‌ست برای تصریح یک حسکرد نوظهور. اما باید دقت کرد که همین که هر کنش ماهیچه‌ای ملازم از بین برود، جنبه‌ی مطلقاً روان‌شناختی تلاش مزبور همانا میل است و همواره آنچه معمولاً حسکرد خوانده می‌شود اگر نه خوشه‌ای صرف از قضاوت‌های غریزی براساس ادعای وونت بلکه حداقل آمیزه‌ای از یک عنصر محسوس ضعیف و توده‌ای درهم‌پیچیده از قضاوت‌ها و حتی نتیجه‌گیری‌های بی‌نهایت سریع است. می‌گوییم اسبی را از دور می‌بینیم و داوری‌مان این است که وجود دارد، اما عملاً واقعیتش را چنانکه نقاشان بسیار خوب در جریان‌اند حتی بدون اینکه نگاهی به آن بیاندازیم/استنباط می‌کنیم. «دیدن» اسب نزد ما نتیجه‌ی این است که امکان یا قطعیت مشروط حسکردهای لامسه‌ای، بویایی، و شنیداری مربوط به اسب را به‌طور غریزی به یک حس‌یافت شبکه‌ای نسبت می‌دهیم. این قضاوتی‌ست درباره‌ی جایابی، قضاوتی درباره‌ی همبودی توأمان دیگر انطباعات، قضاوتی متکی بر رده‌بندی که امکان پیشدستی مبهم بر پیامدها را میسر می‌سازد یا سبب می‌شود بر آنچه اکنون بر انطباعاتمان تقدم دارد تأمل کنیم. این قضاوت‌ها همراه با افزایش فرضی وضوح حسکرد تکثیر می‌شوند و منظور یک باور مستحکم‌تر می‌شوند.

پس اگر توجه یعنی میل به تصریح حسکردهایی که در مراحل اولیه‌اند، آنگاه عملکرد این میل در راستای افزایش باور کنونی‌ست. از این نظر، روان‌فیزیک، با نشان دادن نقش مهم توجه، اهمیت فراوان بررسی دو عنصر متمایز این کمیت پیچیده و ضرورت تجزیه‌ی این

1 See the *Revue Philosophique*, March 1876.

کمیت به دو عنصر مزبور را اثبات کرده است. تعریفی تقریباً یکسان را می‌توان در مورد منشأ فرضیه‌ها، در مورد خود مسئله، به کار بست، زیرا ذهنی واجد توجه ذاتاً کنجکاو است. تحلیل مشابهی می‌تواند این قوه‌ی تکین/گر-گفتن را توضیح بدهد که به اندازه‌ی قوه‌ی بله-گفتن و نه-گفتن در شکل‌گیری همه‌ی ایده‌هایمان دست دارد (زیرا همه‌ی قوانین علمی صرفاً فرضیه‌های معتبری هستند که اساساً مجموعه‌ی گسترده‌ای از واقعیات مسلمی را که ممکن ارزیابی شده‌اند شامل می‌شوند). کودک قبل از آنکه فرضیه‌پردازی کند می‌پرسد. کودک، پیش از آنکه فکر کند به خودش بگوید «اگر این سنگ بیافتد من را له می‌کند»، در ابتدا تلویحاً از خودش می‌پرسد «آیا این سنگ می‌افتد؟». بیایید این پرسش را بکاویم. تصویر یک سنگ (یا دیدن آن سنگ) و تصویر حرکت افتادنش همراه با هم در ذهن کودک شکل می‌گیرند؛ و با استثناهایی (زیرا تز و آنتی‌تز معمولاً قاعده‌اند)، ذهن کودک هیچ رشته‌ی پیوندی را که باوری مثبت یا منفی باشد بین این دو ایده برقرار نمی‌کند. با این حال او میل دارد، او نیاز دارد بداند، نیاز دارد تأیید یا تکذیب کند. این میل، که مطلوبش باوری آتی‌ست، همانا پرس‌وجوست.

می‌توان گذرا پرسید که باور دقیقاً چیست؟ میل دقیقاً چیست؟ ناتوانی‌ام برای تعریف این دو را تأیید می‌کنم. دیگران هم نتوانسته‌اند. هیوم، در اثرش *جستاری در طبیعت انسانی*، پس از آنکه تعریفی از باور به دست می‌دهد که نمی‌توان از آن دفاع کرد و مثل همه‌ی تعاریف پیشین به یک میزان برای میل هم کاربردپذیر است (باور در مقام ایده‌ای فعال متصل به انطباقی جاری)، در ضمیمه‌ی اثرش و با آن صداقت همیشگی‌اش می‌پذیرد که *برایش ممکن نیست بتواند باور را به‌طور کامل تبیین کند*. مهم‌تر از آنکه چنین تعریفی ارائه شود باید اشاره کرد که باور، یا به همین اندازه میل، نه از نظر منطقی و نه از نظر روان‌شناختی، نسبت به احساس تأخر ندارد؛ اینکه باور، به دور از آنکه از بطن جمع‌شدن احساس‌ها ظهور کند، برای هر دو شکل‌گیری و آرایش‌شان اجتناب‌ناپذیر است؛ اینکه هیچ کس نمی‌داند که احساس منهای قضاوت یعنی چه؛ و اینکه در بنیادین‌ترین صدا، در تقسیم‌ناپذیرترین نقطه‌ی رنگی، همواره دیمومت و زنجیره‌ای وجود دارد، کثرتی از نقاط و آنات مجاور که یکپارچگی‌اش یک معماست. این لحظات شنیداری متوالی از رهگذر چه توانی با هم ترکیب می‌شوند که یکی به محض اتمام دیگری آغاز شده است؟ چه چیز این جفت‌کردن مولد امر زنده و امر مرده را ممکن می‌سازد؟ تصویر؟ اما تصویر حافظه است — حالا بیا و حافظه را توضیح بده، آن فعل غایی براساس نظر جان استوارت میل مأیوس. شق‌ها: یا توضیح باور (و نیز میل) با احساس‌هایی آشنا برای همه، یعنی با مجموعه‌ی راستین گزاره‌های ازپیش‌موجود — و بدین-وسیله پیش‌فرض گرفتن آنچه ادعای توضیحش را دارید — یا درغیراین‌صورت با کمک‌گرفتن از احساس‌های حدسی، بنیادین، و از نظر ریاضیاتی آنی — و این عناصر محسوس صفرهای احساس از کار درمی‌آیند که با آنها باید یک مقدار را درست کنید....

محاسبه‌های مورد بحث این‌طور معین می‌شوند: نه متأسفانه با افزایش‌ها و کاهش‌های باور چنانکه هستند بلکه در عوض با افزایش‌ها و کاهش‌های باور چنانکه می‌توانند باشند اگر خودشان را با افزایش‌ها یا کاهش‌های آن چیزی انطباق دهند که می‌توان علل ریاضیاتی باور کردن خواند. نباید این دلایل باور را ویژگی‌های ذاتی اشیا دانست، و بدین‌وسیله عینیت

را به احتمال برگرداند. خود این دلایل ذهنی‌اند و عبارت از شناخت ما، شناختی نه از علل رویدادهای قابل‌انتظار و ناشناخته بلکه از حدود میدانی که فراسوی اطمینان داریم که این علل دیگر جواب نخواهند داد، و نیز از تقسیم این میدان به دو قسمت نابرابر، یکی موسوم به احتمال مطلوب و دیگری موسوم به احتمال نامطلوب، طوری که نابرابری‌اش را می‌توان محاسبه کرد. نمی‌دانم که دست یک کودک با کدام ترکیب علل فیزیکی، فیزیولوژیک، و روان‌شناختی این عدد و نه آن عدد را در قرعه‌ای بیرون می‌کشد؛ اما (با قطعیت منفی) می‌دانم که عددی که بیرون می‌آید بین ۱ و ۱۰۰ خواهد بود و نه بالاتر از ۱۰۰، زیرا تنها ۱۰۰ کارت وجود دارد، و به‌علاوه (با قطعیت مثبت) می‌دانم که ۱۰ کارت دارم و در نتیجه ۹۰ کارت ندارم. اینجا فرضیه عبارت است از ملاحظه‌ی این دو قطعیت در مقام هم‌ارز نسبی شناخت علل، که نمی‌توانم واجدش باشم.

همین‌که این فرضیه پذیرفته شود، همه‌چیز را می‌توان به‌راحتی نتیجه گرفت، و کاملاً طبیعی به نظر می‌رسد که میزان باور یک انسان (که به‌طرزی محتوم از علل واقعی ناآگاه است) باید با ارزش ریاضیاتی علل (بنا بر تعریف مد نظرم) در نسبت باشد. از این نظرگاه، محاسبه‌ی /اعتبار (یا وثوق و مقبولیت)، یعنی آنچه می‌تواند مورد آری‌گویی و نه‌گویی قرار بگیرد، کاملاً از سنخ منطق جبر است که منطق‌دان‌های مدرن رویایش را دیده‌اند؛ همتای نظیر این علم آموزه‌ی فایده‌گرایانه‌ی بنتام است، همان علم اخلاق /ف به‌علاوه‌ی ب که می‌توان اسمش را محاسبه‌ی مطلوبیت‌های مثبت و منفی گذاشت. اما برای ریاضیدان چنانکه برای فایده‌گرا مشکل این است که بتوانند مسئولیتی را توجیه کنند که بر دوش من می‌گذارند تا کمتر یا بیشتر یا درغیراین‌صورت غیر از آنچه عملاً باور و میل دارم باور یا میل داشته باشم. و تا آنجا که موضوع به ریاضیدان‌ها مربوط باشد، چرا باید این فرضیه‌ی چون‌وچراپذیر را بپذیرم که به عنوان مبنایی برای داربست پیچیده‌ی فرمول‌هایشان به کار می‌رود؟ حال، در واقعیت، نسبت این دلایل ریاضیاتی برای باور (که مورد بحث بودند) با خود باور برابر است با نسبت میزان تحریک بیرونی همچون شدت روشنایی با میزان دریافت نور نزد روان‌فیزیکدان‌ها. منظور این نیست که بسط لگاریتم /احساس‌ها (به عنوان رویکردی مشهور) به این مورد تازه کار درستی‌ست، بلکه، در عوض، براساس اینکه آیا ایمان متأثر از میل است یا متأثر از انزجار، باید اشاره شود که این افزایش‌ها تندتر یا کندتر از افزایش‌های نظیر در احتمال ریاضیاتی پیش می‌روند. ساکنان شهری با ۱۰۰۰۰ نفر جمعیت به وحشت می‌افتند وقتی ۱۰ نفر به وبا دچار می‌شوند. اگر فردایش ۲۰ نفر وبا بگیرند، وضعیت هشدار آنها از دوبرابر بیشتر خواهد شد، درحالی‌که از ابتدا ۲۰ نفر وبا گرفته بودند، آنگاه هشدار اولیه فرق چندانی نمی‌کرد. اگر ۱۰ بلیط بخت‌آزمایی داشته باشم و ۱۰ بلیط دیگر بگیرم، آیا امیدهایم برای پیروزی دوبرابر می‌شوند؟ اصلاً، هرچند برخی شخصیت‌ها که مستعد وهم‌اند و به امید و نه ترس راغب‌اند ممکن است توقعاتی در این زمینه داشته باشند.

حالا توجه کنید که در همان آدم و در رابطه با همان نوع رویداد، افزایش‌ها در ایمان، پس از آنکه تندتر از افزایش‌های موازی در احتمال بودند، می‌توانند کندتر شوند، و برعکس. به‌طور کلی، وقتی باور تقریباً به حداکثر درجه‌اش رسیده است (که می‌توانیم آن را در این وضعیت قطعیت بخوانیم)، آهنگ افزایش آن به‌طور محسوسی کند می‌شود. چه‌بسا در مورد

علوم اشاره شود به مقاومت منحصربه‌فرد در برابر احراز حتمی نظریه‌ای که قبلاً هنگامی که تنها می‌توانست نیمی از انبوه واقعیات را توضیح دهد تقریباً اثبات‌شده دانسته شده بود. هر روز واقعیات تازه‌ای یافت می‌شوند تا از فرضیه‌های تطورگرایانه یا اتم‌باورانه حمایت کنند، اما ایمان هواداران این فرضیه‌ها بدین‌وسیله تقریباً همان‌قدر افزایش نمی‌یابد که ایمان‌شان در ابتدا به کشف واقعیاتی با قانع‌کنندگی کمتر معطوف بود. نیوتن با استفاده از سرنخ‌هایی ساده حدسش را به صورت یک قانون تقریباً قبول کرد. از آن زمان به بعد مشاهدات ستاره‌شناختی زیادی ادله‌های لازم برای نظریه‌اش را صد بار بیشتر از قبل افزایش داده‌اند، اما ایمان دانش-پژوهان به نظریه‌اش نمی‌توانست صد برابر بیشتر افزایش یابد. گرچه قطعیت ماهیتاً تفاوتی با دیگر درجات باور ندارد و به‌سادگی یکی از سرحداتی سری‌شان است اما گذار از باور به قطعیت را نوعی تغییر حالت می‌دانیم که همچون جامدشدن مایعات و مثل همه‌ی تغییرحالت‌ها موانع خاص خودش را نشان می‌دهد.

اگر این ملاحظات را تشریح کنیم، می‌بینیم که محاسبه‌ی احتمالات بدون هرگونه مبنای عینی می‌تواند برای هر کمیت ذهنی بالفعل به کار رود که این محاسبه با این همه نمی‌تواند اندازه‌اش بگیرد. از دیدم، ارزش اصلی محاسبه این است که آشکارا نشان دهد که کمیت به‌راستی سنجش‌پذیر است. اگر مطلقاً باید شالوده‌ای عینی داشت، این شالوده تنها می‌تواند تمایل بیشتر یا کمتر وقایع آینده به روی‌دادن باشد. اما چطور می‌توانیم این تمایل را درک کنیم اگر نه به صورت سنخی از میل؟ پس این محاسبه ضرورتاً بر این فرضیه استوار می‌شود که میل، اگر نه باور، سنجش‌پذیر است.

طی دوره‌ی انتخابات می‌بینیم که امیدها و ترس‌های کاندیداها چندین بار در طی روز به منزله‌ی پیامد کم‌ترین اطلاعات تازه یا بی‌اهمیت‌ترین شایعات زیاد و کم می‌شود. محاسبه‌ی احتمالات قطعاً هیچ نقشی در اینجا ایفا نمی‌کند. اما نکته‌ی بسیار روشن این است که امیدها و ترس‌های مزبور خصلتی آشکارا کمی دارند. با گذشت زمان، و بدون هرگونه محاسبه‌ی احتمالات، هر کدام از ما در خودش به یک افول کاملاً منظم اعتماد به حافظه‌هایمان بو می‌بریم، و واژه‌ای کفایت می‌کند تا ما را برانگیزاند یا آزار دهد. وقتی یکی از دوستان‌مان را از دور می‌بینیم و در ابتدا اطمینان نداریم که آیا این فرد همان دوستان‌مان است یا نه، با نزدیکی بیشتر او به ما یک افزایش منظم در باورمان به واقعیت حضورش را احساس می‌کنیم. اینجا دوباره محاسبه‌ی احتمالات نه ممکن است نه قابل‌تصور. با این همه به باورم اینها تغییرهای کمی‌اند درست همچون افزایش یا کاهش دما. پس نمی‌توان ادعا کرد که سنجش-پذیری مشخصه‌ای است که باور از زبان محاسبه وام می‌گیرد، زیرا پس از آنکه امکان محاسبه الزاماً دیگر وجود ندارد امکان سنجش همچنان برجا می‌ماند.

قطعاً زمخت‌ترین (یا چه‌بسا حتی دقیق‌ترین) روش برای سنجش کیفیت‌های درونی بیان‌شان به‌وسیله‌ی مقدار اثر یا کمیت کنشی‌ست که میلی را تحلیل می‌برد یا ایده‌ای را محقق می‌کند وقتی چنین کنشی از ژست‌ها، حرکت‌ها، و صرف نیروهای عضلانی تشکیل می‌شود که تماماً به کمیت‌های حرکات مولکولی تحویل‌پذیرند. می‌توانیم بگوییم که تشنگی فرونشانده‌شده با یک لیوان آب برابر است با نصف آن تشنگی که برای رفعش به دو لیوان آب نیاز دارد، و الخ.

گرچه سنجش تقریبی حتی باورها و امیال فردی را سخت بتوان دریافت اما نهایتاً می‌شد به آن اندیشید اگر بیشتر آدم‌ها همانقدر نیاز به انجام این سنجش را قویاً احساس می‌کردند که نیاز به سنجش عقیده یا تمایل همگانی. اما متأسفانه، در زندگی عملی، میزان عقیده یا رغبت فردی مهم نیست یا در عوض جذابیتی ندارد؛ در نتیجه، هیچ کس نمی‌بیند که عقیده درجاتی دارد. به همین دلیل، براساس قانونی که هلموتز در اثرش *نورشناسی* تدوین کرده، پدیده‌های دیداری، که گرچه رویت‌پذیرند اما با نظر به شناخت عملی از اعیان (مگس‌های در حال پرواز، تصاویر تصادفی) بی‌فایده‌اند، به‌سادگی دیده نمی‌شوند مگر احتمالاً توسط بیماران یا خفیه‌گرایان. به‌طور مشابه، تنها روان‌شناس‌ها هستند که به این ایده‌ها یا احساس‌های نوظهور، به اختلال‌های کوچک، و به زوال آرام دین‌ها و ایمان‌های سیاسی‌شان، به احوالات و عشق‌هایشان توجه می‌کنند. انسان عملی از چنین فروشکنی‌هایی مطلع نیست مگر وقتی که ویرانی تمام‌عیار آزادی عمل او را به او برمی‌گرداند. از یک میل، همچون یک عقیده، می‌توان برای مدیریت کسب‌وکار عمومی یا خصوصی استفاده کرد، آن‌هم با استفاده از رأی یا گواهی محضی به منزله‌ی اسناد رسمی، آن‌هم تنها اگر میل یا عقیده‌ی مزبور مطلق و نه نسبی لحاظ شود. به نظر می‌رسد که آدم عملگر خود را کاملاً به هرآنچه متقبل می‌شود بسپارد، و در حقیقت باور دارد که این‌طور رفتار می‌کند — موقعیتی با ایرادات زیاد. از یک پزشک قانونی پرسیده نمی‌شود «آیا کاملاً، تقریباً، سه‌چهارم، نصفه‌نیمه قانع شده‌اید که مرگ در نتیجه‌ی مسمومیت بوده؟ آیا همانقدر قویاً به این نتیجه‌تان باور دارید که به وجود تزئوس، رمولوس، یا تارکین مغرور، یا لوئی چهاردهم، یا پدرتان؟»؛ در عوض از او پرسیده می‌شود «آیا مرگ در نتیجه‌ی مسمومیت بود یا نبود؟» و اغلب اوقات وقتی پزشک قانونی به این سؤال پاسخ می‌دهد، تلویحاً قطعیتی را درباره‌ی چیزی بروز می‌دهد که هنوز تا درجه‌ای در آن تردید دارد.

نشان بس بسیار کمیاب صداقت فلسفی تلاش برای ارائه‌ی درست ظرافت‌های دقیق اندیشه‌ی خود و بیشتر از این تلاش برای ارائه‌ی *میزان* اعتمادی‌ست که در قبال این اندیشه وجود دارد. مثال‌های کورنو، رنان، و سنت‌بوو درباره‌ی این نکته دیگر اهمیتی ندارند. مایه‌ی تعجب است که حتی بین منطق‌دان‌ها نیز نیمه‌دعاوی مهم نیستند. نمی‌فهمم چرا خصوصاً در مورد قیاس‌های منطقی همواره طوری استدلال می‌آوریم که انگار داریم مفروضات را با همان انرژی و بدون هرگونه شکی تأیید یا تکذیب می‌کنیم. بیایید در مورد مفروضات کلان و خرد بکوشیم درجات مختلف شدت تأیید و سلب را شرح دهیم.

به عنوان یک فرضیه، با شدتی برابر با ۵ تأیید می‌کنم که همه‌ی اجسام وزن دارند و با شدتی برابر با ۱۰ تأیید می‌کنم که هوا یک جسم است. آیا روشن نیست که نتیجه‌گیری این فرضیه — هوا وزن دارد — را باید با شدت ۵ و نه ۱۰ تأیید کرد؟ قویاً ادعایم این است که هیچ حیوانی غیرحساس نیست. با خجالت اضافه می‌کنم که *مایل/م باور* کنم که اسفنج حساسیت ندارد. نتیجه‌گیری‌اش باید این باشد که *مایل/م باور* کنم که اسفنج حیوان نیست. آزمایش‌هایی را می‌توان در مورد همه‌ی انواع قیاس‌های منطقی انجام داد، و همواره دیده خواهد شد که از بین دو درجه‌ی تأیید یا سلب مشمول در فرضیات درجه‌ی کمتر تنها موردی‌ست که در قضیه‌ی نتیجه‌شده برجا می‌ماند.

این مشاهده‌ی ساده سبب می‌شود بتوانیم ضرورت شک‌گرایی عمیق و چاره‌ناپذیری را که بارها رویت شده توضیح بدهیم، همان‌که منطق‌دان‌ها با سؤاستفاده از استنتاج به آن رسیده‌اند. تمام نیروی باور و میل ما، که به رفتار و افکار ما — گرچه با نشت‌هایی — جریان می‌یابد، با تجارب پیوسته‌ی حواس‌مان تولید یا در عوض برانگیخته می‌شود. در ماهیت این توان مضاعف است که خودش را انتقال دهد تا حفظ شود، گرچه تنها از خلال پراکنش حفظ می‌شود. چنانکه اندکی قبل دیدیم، تحول منطقی مستلزم صرف ایمانی برابر با خسرانی محض است، مثل صرف نیروی بی‌فایده‌ای که یک ماشین نیاز دارد تا بتواند با استفاده از آن کار کند. پس اگر این نتیجه‌گیری‌ها را واریسی نکنیم تا میزان باور منجر به آنها را زیاد یا باطل کنیم و بدین ترتیب آنها را همانطور که هستند برای استنتاج‌ها استفاده کنیم، آنگاه نتیجه‌گیری‌های جدید کمتر از نتیجه‌گیری‌های قبلی ایجابی خواهند بود و از بسطی به بسطی دیگر (وقتی ایده‌های اول معمولاً فراموش می‌شوند عوض آنکه به‌سادگی توسط ایده‌های جدید گسترانده شوند) به‌ناگزیر باید به غیاب باور برسیم. منطق‌دان، در برابر این ناتوانی باور به هیچ، تنها یک چاره برای خودش باقی گذاشته است: اینکه گمانه بزند که به هیچ چیز نمی‌توان باور داشت. به همین منوال، اخلاق باور نیز که بسیار به خودش مغرور است از این جهت که همه‌ی شورهایش را از ریشه نابود کرده به رکود درمی‌افتد و خودش را خاموشی-گزین می‌خواند.

تأکید منطق بر خصلت کمی باور تغییرات زیادی را مطرح می‌کند که نمی‌توانم در اینجا به آنها بپردازم اما ملاحظه‌ی پیش‌گفته را به صورت یک مثال نقل می‌آورم.

پس از اینکه نشان دادیم می‌توان باور و میل فردی را سنجید، حالا باید بپرسیم که آیا موجه است که باورها و میل‌های افراد متفاوت را وقتی با هم لحاظ شوند یک تمامیت در نظر گرفت. موجه است، به شرطی که در نظر داشته باشیم که عمل میل‌ورزیدن یا رد کردن، آری‌گویی یا نه‌گویی، با انتزاع از ابژه‌ها یا حسکردها و حافظه‌هایی که برای‌شان به کار می‌رود، نه تنها از لحظه‌ای به لحظه‌ای دیگر در یک فرد مغروض بلکه همچنین از فردی به فردی دیگر، دائماً یکسان است. این نکته نه با ادراک بی‌واسطه همچون مورد پیش‌گفته بلکه با القایی اجتناب‌ناپذیر اثبات می‌شود. گواهِش همین القاست. دلایلی داریم تا باور کنیم که شیوه‌های تجربه کردن بوها و مزه‌ها، دیدن رنگ آبی، شنیدن صدای ویولن، تجربه‌ی انطباعات حس ششم، همه از پیتِر تا پُل، از جان تا جیمز، فرق دارد. مثال بارز کوررنگی، مثال آدم‌هایی که گوش خوبی ندارند یا سردرد دارند، این نکته را اثبات می‌کند. می‌توانیم بفهمیم که پیتِر فاقد یک احساس است و پُل یک احساس بسیار ویژه دارد؛ در واقع، کار هنری یا آموزه‌ای که یک فرقه‌ی دینی پر حرارت روزانه با شور و شوق به آن عمل می‌کند و خودش عملکردی-ست که مدت‌ها بدون هرگونه مقابله‌ای سیطره داشته است، در اینجا و آنجا اگر نه به شکل-گیری حسکردها که دست‌کم به شکل‌گیری شبه‌حسکردهایی کمکی و جانبی سوق یافته است که در حال تبدیل به حسکردهای حقیقی‌اند. روحی هگلی در آلمان و روحی مسیحی در قرون وسطی وجود داشت؛ و هنوز هم چیزها روحی شاعرانه و روحی قانونی دارند. چه‌بسا بتوان گذرا گفت که با نظر به این اکتساب‌های آرام حواس‌مان تحول قضاوت‌های تکرار شده

را به ایده‌ها و تحول ایده‌ها را به حسکردهایی در قبال ارزش ظاهری انتقال می‌دهیم، تکاملی که وارون تکاملی‌ست که معمولاً مشاهده شده — و این نکته احتمالاً فرضیه‌ای محتمل را درباره‌ی خاستگاه حسکردهای مقدماتی نیاکان دورمان مطرح می‌کند. اما اگر هم اینطور باشد، هیچ چیز قابل‌درکی در تمام این‌ها وجود ندارد. اما آیا می‌توانیم کسی را درک کنیم که نمی‌تواند بین بله و نه به همان طریقی تمایز بگذارد که نمی‌تواند بین قرمز و سبز فرق بگذارد، یا آیا می‌توانیم شخص دیگری را درک کنیم که از آنچه میل‌ورزیدن به چیزی می‌خوانیم نشانه‌هایی بروز می‌دهد اما بعد وقتی از آن محروم می‌شود ابراز خرسندی می‌کند؟ آیا می‌توانیم بپذیریم که دو شیوه‌ی گوش‌سپردن یا دو شیوه‌ی نگاه‌کردن وجود دارند درست همانطور که دو شیوه‌ی شنیدن و دو شیوه‌ی تأثیر گذاشتن بر شبکه‌ی درکارند؟ اگر، علاوه بر احساس‌ها، باور و میل از انسانی به انسانی دیگر فرق کنند، سنت هیچ مگر واژه‌ای توخالی نخواهد بود، و هیچ چیز انسانی نمی‌تواند بی‌تغییر از نسلی به نسل دیگر انتقال یابد. وقتی کسی به من نشان می‌دهد که مثل من بو نمی‌کشد، آنگاه حس بیگانگی و بی‌تفاوتی به من دست می‌دهد؛ اما اگر با من مغایرت داشته باشد، بی‌درنگ با نیرویی مغایر و از این‌رو مشابه با نیروی خودم آزار می‌بینم. اگر کسی بکوشد من را با این گفته آرام کند که احتمالاً شیوه‌ی انکار شخص مورد نظر دقیقاً مثل من نیست، آنگاه آن را لطیفه‌ای ناشایست در نظر خواهیم گرفت. هر دو همکاری و هم‌آوردی ما با همدیگر تنها از خلال باور و میل است؛ پس ما تنها از خلال باور و میل به همدیگر شبیه‌ایم. و هیچ دلیل بهتری را نمی‌توان ارائه کرد. به‌علاوه، آیا روشن نیست که در کنه همه‌ی نبردهای انسانی یک آری و یک نه، یک تمنا یا بی‌تمنایی وجود دارد؟ درست است که در مناقشات دینی، سیاسی، یا اجتماعی، تعارض اغلب اوقات با دو قضیه‌ای برانگیخته می‌شود که نه تنها مغایرت دارند بلکه متمایزند، دو طرحی که نه تنها ضدیت دارند بلکه ناهمگن‌اند. اما این تعارض صرفاً بدین‌خاطر بالا می‌زند که هر تزد در هنگام طرح خودش تزد دیگر را رد می‌کند و هر اراده خودش را در تقابل با اراده‌ی دیگر قرار می‌دهد. تاریخ هیچ مگر تک‌نوازی چنین معارضه‌هایی نیست. برخلاف، این شیوه‌های احساس‌کردن ماست که چه ذاتی باشند چه اکتسابی، در هر صورت ما را در این نزاع جدا می‌کنند. این شیوه‌ها، نرم یا قوی، ملایم یا زمخت، برای هر کدام‌مان، حضوری بی‌آزار اما مصون از تعرض است که جهان پیرامونی ناهمسازی و نفرت، شارلاتان‌ها و متعصب‌ها را برای‌مان بیگانه می‌سازد.

اگر این نکته حقیقت داشته باشد، آنگاه مشروع است که کمیت‌های باور یا میل افراد مجزا را کنار هم گرد آورد. این کار در واقع با موفقیت کامل و با تقریب مناسب انجام شده است. تغییرها در ارزش پولی چیزها، ارقام آماری، و نیز چنانکه دیدیم، پیروزی‌ها یا شکست‌های نظامی ملل، به طرق گوناگون فرایندهای معتبر این نوع سنجش‌اند. با مورد اول کاری ندارم. نوسانات بورس به‌طرزی معقول نشانگرهای قابل‌قبول فرازونشیب‌های اعتبار، و اعتماد طبیعی به موفقیت مالی دولت یا یک بنگاه صنعتی هستند، مگر آنجا که قیود حکومت یگانه راه خروج برای سرمایه‌ی موجودند. بسته به درجه‌ی اعتماد به سرعت یک اسب، با قوت بیشتر یا کمتر روی مسابقه‌های اسب‌سواری شرط‌بندی می‌شود. با ملاحظه‌ی کاهش ارزش فلزات گرانبها و تغییرات در سرمایه‌ی ملی می‌توانیم بگوییم که شمار

قابل قیاس قربانی‌های پولی که در محراب‌ها انجام می‌شوند یا ارث‌گذاری‌ها یا استغفارهایی که در رابطه با روحانیون انجام می‌گیرند گواه ارتقا یا افول ایمان دینی یا قطعیتی مربوط به تهدیدات جهنم یا وعده‌های بهشت در همه‌وقت و همه‌جا هستند. مسئله‌ای باریک اما نه لاینحل است که کسر دقیقی را به کمک این ارقام (همچون اندازه‌ی تطبیقی جمعیت و بهروزی تام همگانی در دو برهه‌ی متفاوت، و چند مفروض عددی دیگر) تعیین کنیم که نسبت دو کمیت تام ایمان دینی را ضمن تجلی‌اش طی دو برهه در یک کشور بیان می‌کند. اگر قیمت فروش سهام از سالی به سالی دیگر از ۵۰۰ به ۱۵۰۰ فرانک برسد (بدون هرگونه تغییر در سهام‌داران شرکت یا به‌طور کلی در شرایط اعتباری)، آنگاه آیا ادعای محکمی نیست که بگوییم اعتماد عمومی طی این مدت یا در افزایش آتی سودها سه‌برابر شده است؟

آمار اگر به‌خوبی به دست گرفته شود همچنین می‌تواند سنجه‌های قدیمی میل همگانی را نیز تدارک ببیند. از دید آقای ژاک برتیلون مثلاً در هلند، از هر ۱۰۰۰ پسر ۲۵ تا ۳۰ ساله هر سال ۱۱۲ نفر ازدواج می‌کنند و از هر ۱۰۰۰ بیوه ۳۵۵ نفر از نو ازدواج می‌کنند. از این نکته می‌توانیم نتیجه بگیریم که میل ازدواج بین بیوه‌ها سه‌برابر بزرگ‌تر است از میل ازدواج بین مردان هم‌سن ازدواج‌نکرده. این نسبت برای بیوه‌ها در قیاس با دختران ازدواج‌نکرده تنها دوبرابر است. از روی ارقام تولد در ماه‌های مختلف سال یاد می‌گیریم که عشق جسمانی با چه نسبت عددی در بهار شدیدتر از زمستان است. وقتی می‌بینیم که ۱۰۰۰ زن ۱۵ تا ۵۰ ساله‌ی ازدواج‌کرده، در یک سال میانگین، ۲۴۸ بچه در انگلستان، ۲۷۳ بچه در پروس، ۱۷۳ بچه در فرانسه دارند، و از آنجا که از روی باروری قابل توجه فرانسوی‌ها در کانادا می‌دانیم که هیچ عامل فیزیولوژیکی نقش مسلطی در این نتیجه ندارد، پس مجازیم این‌طور فکر کنیم که اگر میل بین ما برابر ۱ باشد، آنگاه در پروس ۱،۵۹ و در انگلستان ۱،۴۳ است. آمار جرم-وجنایت و آمار زندگی شهری می‌توانند برای ارزیابی افزایش یا کاهش غرایز دادخواهی و شورهای خشن کارآمد باشند.

منبع:

Essais et melanges sociologiques (Paris: Maloine, 1895), pp. 253-40, 264-75.

فصل ۵

روش شناسی، روش ها، و کمیت سنجی

مبانی تجربی نظریه‌ی جامعه‌شناختی

به لطف باستان‌شناس‌ها یاد می‌گیریم که یک کشف نو در ابتدا کجا و کی ظاهر شده، تا کجا و چقدر گسترش یافته، و از رهگذر چه مسیرهایی از خاستگاهش به کشور برگزیده سفر کرده. هرچند ممکن است ما را به اولین اجاق مولد برنز یا آهن برنگردانند ولی در هر صورت مسلماً ما را به اولین کشور و قری می‌برند که در آن قوس تیزه‌دار، چاپ، و نقاشی رنگ‌روغن، و حتی مواردی بسیار کهن‌تر، همچون مراتب معماری یونانی، الفبای فنیقی، و غیره خودشان را در جهانی به‌راستی شگفت‌آور نشان دادند. آنها همه‌ی کنجکاوی^۱ و فعالیت‌شان را وقف آن می‌کنند که ابداعی مفروض را از خلال دگرآرایی‌ها و دگرگردانی‌های چندلایه پی بگیرند، وقف بازشناسی اتاق اصلی در رواق، پراتوریوم قاضی رومی در کلیسای روم، نیمکت اتروسکیایی در صندلی ریاست، یا وقف ردیابی مرزهای ناحیه‌ای که یک ابداع از رهگذر خودشیوع‌یابی تدریجی در آن پخش شده و فراسویش به دلایلی که هنوز کشف نشده‌اند (دلایلی که به عقیده‌ام همواره رقابت ابداع‌های هم‌وردند) نتوانسته از آن ناحیه عبور کند، یا وقف مطالعه‌ی نتایج برخورد و درهم‌روی ابداع‌های متفاوتی که چنان وسیع پخش شده‌اند که نهایتاً در مغزی خلاق به هم رسیده‌اند.

خلاصه، این دانش‌پژوهان احتمالاً ناخودآگاهانه ملزم می‌شوند که حیات اجتماعی گذشته را از دیدگاهی از نظر بگذرانند که دائماً در حال نزدیکی به آن چیزیست که به نظر جامعه‌شناس‌ها باید دانسته و ارادی به دست بگیرند. اینجا به جامعه‌شناس محض ارجاع می‌دهم که از خلال انتزاعی ضروری و با این حال مصنوعی از طبیعت‌گرا متمایز می‌شود. در تمایز با تاریخدان‌هایی که در تاریخ چیزی جز تعارض‌ها و رقابت‌های افراد، یا هم‌وردی‌های بازوان و پاها و نیز ذهن‌های افراد نمی‌بینند و با نظر به این هم‌وردی‌ها بین ایده‌ها و امیالی با متنوع‌ترین خاستگاه‌ها فرق نمی‌گذارند و ایده‌ها و امیال تازه و شخصی را با انبوه آن ایده‌ها و امیالی که صرفاً روبرداری‌اند خلط می‌کنند، در تمایز با تراشکاران ضعیف واقعیت که نتوانسته‌اند خط مقسم حقیقی بین واقعیات حیاتی و اجتماعی را درک کنند، همان نقطه‌ای که در آن بدون شکافتن تفکیک می‌کنند، در تمایز با همه‌ی اینها، باستان‌شناس‌ها را می‌یابیم که همچون شاخص‌های جامعه‌شناسی محض سوا و برجسته می‌شوند، زیرا — از آنجا که شخصیت آنانی که نبش‌قبر می‌شوند رخنه‌ناپذیرند و از آنجا که تنها کار مردگان یا بقایای خواسته‌ها و ایده‌های کهن‌شان در دسترس بررسی دقیق‌شان هستند — پس باستان‌شناسان

۱ می‌دانم که کنجکاوی عتیقه‌شناس اغلب بی‌هوده و بچگانه است. حتی بزرگ‌ترین‌شان هم، یعنی آدمی چون شلایمن، به‌نظر بیشتر به کشف چیزی راغب باشد که به فردی مشهور، به کسانی چون هکتور یا پریام یا آگامنون، ربط دارد تا به پیگیری جریان ابداعات اصلی گذشته. اما منظور و انگیزه‌ی شخصی کارگران یک چیز است و دست‌آورد خالص و ثمره‌ی ویژه‌ی کارشان چیزی دیگر.

به شیوه‌ای مشخص، همچون آرمان واگنری، موسیقی را بدون دیدن ارکستر گذشته می‌شنوند. می‌دانم که این در چشمان ایشان یک محرومیت بی‌رحمانه است؛ اما زمان — با نابودی جسدها و امحای خاطرات نقاشان و نویسندگان و نمونه‌سازی که باستان‌شناسان نقش‌زنی‌ها و الواح رنگ‌باخته‌شان را رمزگشایی می‌کنند و نقاشی‌های دیواری و پیکره‌های نیم‌تنه و کوزه‌های شکسته‌شان را با زحمت زیاد تفسیر می‌کنند — در هر صورت این خدمت را به آنها کرده است که هر چیز به‌راستی اجتماعی در رویدادهای انسانی را آزاد می‌کند، آن‌هم با زدودن هر چیز زیستنی و با دورریختن محتواهای شهوانی و شکننده‌ی آن شکل باشکوهی که به‌راستی لایق رستخیز است، محتواهایی که انگ ناپاکی بر آنها خورده است.

پس تاریخ برای باستان‌شناس‌ها هم ساده می‌شود و هم ماهیتاً تغییر می‌کند. در چشمان-شان، تاریخ صرفاً عبارت از پیدایش و گسترش، رقابت‌ها و تعارض‌ها، خواسته‌ها و ایده‌های اصیل است؛ یا با استفاده از لفظی واحد، تاریخ متشکل از ابداعات است. بنابراین ابداعات به چهره‌های تاریخی بزرگ و عوامل واقعی پیشرفت انسانی تبدیل می‌شوند. کارایی این نظرگاه ایدئالیستی گواه درستی‌اش است. آیا فیلولوگ‌ها و اسطوره‌شناس‌ها، این باستان‌شناسان مدرن، تحت اسامی مختلف، با اتخاذ میمون اما (تکرار می‌کنم) غیرعمدی این نظرگاه، هر کلاف ناگشودنی را نمی‌برند و بر ابهامات تاریخ نور نمی‌اندازند و بی‌آنکه جذبه‌ها و قشنگی‌های تاریخ را از آن بگیرند افسون نظریه را به آن ارزانی نمی‌دارند؟ آیا به خاطر همین دیدگاه نیست که تاریخ دارد به یک علم تبدیل شود؟

بخشی از این استحاله نیز مرهون کار آماردان‌هاست. آماردان، مثل باستان‌شناس، مسائل انسانی را از منظری کاملاً انتزاعی و غیرشخصی در نظر می‌گیرد. او هیچ اهمیتی به افراد، به پیتز یا پل، نمی‌دهد؛ او خودش را تنها مشغول کارهایشان می‌کند، یا در عوض، با آن فعل-هایشان که خواسته‌ها و ایده‌هایشان را آشکار می‌سازند، با عمل‌های خریدن یا فروختن، ساخت‌وپرداخت، رأی‌دادن، ارتکاب یا الغای جرم، تقاضای حق طلاق، و حتی تولد، ازدواج، تولیدمثل، و مردن مشغول می‌شود. همه‌ی این افعال فردی از برخی جنبه‌هایشان به زندگی اجتماعی مربوطاند، همانقدر که به نظر می‌رسد گسترش برخی نمونه‌ها یا پیشداوری‌ها به افزایش یا کاهش نرخ‌های تولد و ازدواج یاری برساند و بر زادآوری ازدواج‌ها و مرگ‌ومیر نوزادان تأثیر بگذارد.

اگر باستان‌شناسی گردآوری و طبقه‌بندی محصولات مشابه با نظر به بالاترین شباهت باشد، آنگاه آمار برشماری عمل‌هایی‌ست که به یک میزان مشابه و ممکن‌اند. اینجا هنر ماجرا در انتخاب واحدهاست؛ واحدها هرچه شبیه‌تر و برابرتر باشند بهترند. موضوع آمار، همچون موضوع باستان‌شناسی، چیست مگر ابداعات و نسخه‌های تقلیدی ابداعات؟...

مسئله‌ی روش‌های این دو علم عیناً با هم در تقابل‌اند، اما این هم به خاطر تفاوت در شرایط بیرونی کنکاش‌هایشان است. باستان‌شناسی نمونه‌های پراکنده‌ی یک صنعت را مطالعه می‌کند مدت‌ها پیش از آنکه بتواند درباره‌ی خاستگاه یا تاریخ فرایند اولیه‌ای که صنعت مزبور را ایجاد کرده حدسی بزند. برای مثال، همه‌ی زبان‌های هندواروپایی را باید شناخت قبل از آنکه بتوان آنها را به یک زبان مادر احتمالاً خیالی، به زبان آریایی، یا به خواهر قدیمی‌ترشان

سانسکریت مربوط کرد. باستان‌شناسی با زحمت زیاد تقلیدها را تا سرچشمه‌شان طی می‌کند. از طرف دیگر، علم آمار تقریباً همواره از منبع و منشأ بسط‌هایی که اندازه می‌گیرد اطلاع دارد؛ آمار از علل به معلول می‌رود، از یافته‌ها به تکوین کمابیش موفق‌شان برحسب سال‌ها و کشورهای مربوطه. آمار با استفاده از مستندات متوالی‌اش به شما خواهد گفت که از وقتی ابداع ماشین‌های بخار رفته‌رفته نیاز به ذغال را در سراسر فرانسه افزایش داد و شدت بخشید، میزان تولید ذغال در فرانسه با نرخ دقیقاً منظم افزایش یافت و از ۱۷۵۹ تا ۱۸۶۹ ۶۲٫۵ برابر شد. به همین ترتیب می‌توانید یاد بگیرید که پس از کشف چغندر قند، یا، در عوض، پس از اینکه در کاربرد این کشف دیگر شکی باقی نمانده بود، تولید کارخانه‌ای این کالا با نرخ به یک میزان منظم از ۷ میلیون کیلوگرم در ۱۸۲۸ (تا آن موقع به دلایل پیش‌گفته نرخ تقریباً نامتغیر داشت) تا ۱۵۰ میلیون کیلوگرم در سی سال بعد (موریس بلاک) افزایش یافته بود.

مثال‌های چندان جذابی را انتخاب نکردم، اما آیا با همین ارقام خشک شاهد پیدایش و برقراری تدریجی و پیشرفت یک خواسته یا مد نو در جامعه نیستیم؟ به‌طور کلی، هیچ چیز آموزنده‌تر از جداول گاه‌شناختی آماردان‌ها نیست وقتی با استفاده از این جدول‌ها افزایش یا کاهش فزاینده‌ی مصرف یا تولیدی به‌خصوص، فراز یا فرود یک نظر سیاسی خاص بنا بر تجلی‌اش در بازخوردهای صندوق رأی، اوج یا حضيض میلی ویژه به ایمنی بنا بر تجسّدش در بیمه‌های آتش‌سوزی، و مانده‌هایشان را براساس یک نظم سالیانه به ما نشان می‌دهند. تمام این‌ها در اصل تجسمی در حیات میل یا باوری هستند که وارد و روبرداری شده‌اند. هر کدام از این جدول‌ها، یا در عوض، هر کدام از منحنی‌های نموداری که آنها را مجسم می‌کند، به‌طریقی، یک تکنگاری تاریخی‌ست. آنها وقتی با هم در نظر گرفته می‌شوند به بهترین روایت تاریخی قابل دسترس شکل می‌دهند. جدول‌های هماهنگ که بین استان‌ها یا بین کشورها مقایسه‌ای ایجاد می‌کنند عموماً جذابیت کمتری دارند. به عنوان داده‌ای برای تأمل فلسفی، بیا بید جدول جرم‌وجنایت در استان‌های فرانسه را با منحنی پنجاه‌ساله‌ی افزایش جانپان باسابقه مقابله و سبک‌سنگین کنیم؛ یا بیا بید نسبت جمعیت شهری به جمعیت روستایی را با نسبت جمعیت سالیانه در شهر مقایسه کنیم. در این مورد آخر مثلاً می‌بینیم که نسبت جمعیتی از ۱۸۵۱ تا ۱۸۸۲ با نرخ منظم و بی‌انقطاع از ۲۵ تا ۳۳ درصد افزایش یافت؛ مثلاً از یک‌چهارم به یک‌سوم. این فکت گواه اثر برخی علل اجتماعی معین است، درحالی‌که مقایسه‌ی نسبت‌های بین دو استان مجاور، بین مثلاً ۲۸ درصد در یکی و ۲۶ درصد در دیگری، هیچ نکته‌ی آموزنده‌ای در خود ندارد. به‌طور مشابه، جدولی که آمار تدفین‌های عرفی در پاریس یا در استان‌ها را طی ده سال اخیر ارائه می‌دهد اهمیت خواهد داشت؛ درست همان‌طور که مقایسه‌ی شمار تدفین‌های شهری در فرانسه، انگلستان، یا آلمان در هر برهه‌ی مفروض نسبتاً بی‌ارزش خواهد بود. منظورم این نیست که فایده‌ای ندارد که گفته شود در ۱۸۷۰ شمار مخابره‌های تلگرافی خصوصی ۱۴ میلیون در فرانسه، ۱۱ میلیون در آلمان، و ۲۴ میلیون در انگلستان بود. اما بسیار آموزنده‌تر است اگر بدانیم که در فرانسه، به‌طور خاص، تعداد پیام‌ها از ۹ هزار در ۱۸۵۱ به ۴ میلیون در ۱۸۵۹، به ۱۰ میلیون در ۱۸۶۹، و نهایتاً، به ۱۴ میلیون در ۱۸۷۹ افزایش یافته است. بدون اینکه رشد زندگان به

یادمان بیاید نمی‌توانیم این نرخ متغیر افزایش را پی بگیریم. چرا این تفاوت بین منحنی‌ها و جدول‌ها؟ چون، به عنوان یک قاعده، هرچند استثنای زیادی در کارند، منحنی‌ها به‌تنهایی با گسترش تقلید سروکار دارند.

آمار آشکارا جریان بسیار طبیعی‌تری را در نسبت با باستان‌شناسی طی می‌کند، و گرچه همان سنخ اطلاعات را تدارک می‌بیند اما عملکردش بسیار دقیق‌تر است. روش آمار عمدتاً روش جامعه‌شناختی‌ست، و تنها بدین خاطر که نمی‌توانیم آمار را برای جوامع منقرض به کار ببریم روش باستان‌شناسی را جانشین روش آمار می‌کنیم. چقدر باید مشتاق آن باشیم که نشان‌ها و معرّق‌کاری‌های ناچیز، خاکستردان‌ها و کتیبه‌های تدفینی را با آمار صنعتی، تجاری، یا حتی جنایی امپراتوری روم عوض کنیم! اما برای آنکه آمار بتواند همه‌ی امکان‌های مورد نظرمان را فراهم آورد و از نقادی طعنه‌آمیزی که در معرض آن است عبور کند، باید همچون باستان‌شناسی هم از کارایی حقیقی‌اش و هم از محدودیت‌های واقعی‌اش آگاه باشد؛ باید بداند که کجا می‌رود و کجا باید برود، و نیز نباید خطرات مسیر منتهی به هدفش را دست‌کم بگیرد. آمار در خودش صرفاً یک بدیل است. آمار روان‌شناختی به اکتساب‌ها و اتلاف‌های فردی باورها و میل‌های ویژه‌ای توجه می‌کند که در ابتدا مبدعی به آنها استناد کرده است؛ آمار روان‌شناختی به همین دلیل به‌تنهایی خواهد توانست در صورتی که عملاً امکان‌ش باشد ارقام آمار معمولی را از بنیان تبیین کند.^۱ آمار معمولاً وزن نمی‌کند بلکه تنها می‌شمرد، و در تخمینش چیزی جز اعمال و افعال را شامل نمی‌شود، عمل‌های ساخت و مصرف، خریدها، فروش‌ها، جرم‌ها، تعقیب‌ها، و الخ. اما تنها پس از آنکه میل به شدتی مشخص رسید، میل رو به رشد به کنش تبدیل می‌شود یا میل رو به کاهش ناگهان خودش را برملا می‌سازد و به میلی مغایر و تاپیش‌زین مهارشده راه می‌برد. این نکته در مورد باور هم صادق است. وقتی به کار آماردان‌ها نگاه می‌اندازیم بی‌نهایت مهم است به یاد داشته باشیم که موضوعات مورد محاسبه اساساً کیفیت‌های ذهنی‌اند، یعنی میل‌ها و باورها، و اینکه اغلب عمل‌هایی که آنها برمی‌شمرند هرچند از نظر عددی برابرند اما وزن‌های بسیار متفاوتی را بین این موضوعات بارز می‌کنند. توأمان طی قرن اخیر، حضور مردم در کلیساها از نظر عددی یکسان باقی ماند، درحالی‌که ایمان مذهبی رو به افول بود. وقتی اعتبار و حیثیت یک حکومت لطمه دیده است، سرسپردگی نیمی از وفادارانش ریزش خواهد کرد، هرچند بعید است شمارشان کاهش یابد. این فکت را می‌توان با آرائی مشاهده کرد که در آستانه‌ی یک سقوط سیاسی ناگهانی داده می‌شوند. این آرا منبع وهم‌زدگی برای انانی‌ست که اطمینان‌خاطر یا دلگرمی بی‌جهتی به آمار انتخاباتی دارند.

راستش تقلیدهای موفق بی‌شمارند، اما چقدر کم‌اند در مقایسه با آن تقلیدهایی که هنوز مطلوب غیرواقع‌گرای میل‌اند! برای مثال آمال به‌اصطلاح مردمی، اشتیاق‌های شهری کوچک، یا آرمان‌های طبقه‌ای واحد در لحظه‌ای مفروض منحصراً متشکل‌اند از تمایلاتی به تقلید کردن از همه‌ی مشخصات و جزئیات شهری ثروتمندتر یا طبقه‌ای فرادست‌تر، هرچند این گرایش

۱ براساس آمار قطارها، اتوبوس‌های شهری، کشتی‌های تفریحی، و مانند اینها، رسیدهای دریافتی‌شان به‌طور منظم هر جمعه کاهش می‌یابد. این نکته اشاره دارد به پیشداوری بسیار رایج و بااین‌همه بسیار تضعیف‌شده درباره‌ی خطر انجام هر کاری در آن روز هفته. اگر تغیرها را در این کاهش ادواری از سالی به سالی دیگر پی بگیریم، آنگاه می‌بینیم که افول تدریجی باور پوچ مورد بحث را راحت می‌توان محاسبه کرد.

متأسفانه نمی‌تواند در آن لحظه رنگ واقعیت به خود بگیرد. مجموعه‌ی این میل ذاتی میمون‌وار انرژی پتانسیل یک جامعه را می‌سازد. تنها معاهده‌ای تجاری، یا کشفی نو، یا انقلابی سیاسی لازم است تا این انرژی بالقوه را به انرژی بالفعل تبدیل کند، همان رخدادهایی که رفاه و قدرتی را که تا پیش از این منحصر به متمولان یا روشنفکران بودند در برخی زمینه‌ها در دسترس آنانی می‌گذارند که وسیع‌پایین‌تر یا قابلیت کم‌تری دارند. در نتیجه، این انرژی پتانسیل اهمیت زیادی دارد، و بهتر است که نوساناتش را به خاطر بسپاریم. و با این حال، به نظر می‌رسد که آمار معمولی هیچ اهمیتی به این نیرو نمی‌دهد. به نظر مسخره می‌آید که برآوردی تقریبی از این انرژی صورت پذیرد، هرچند ممکن است با روش‌های غیرمستقیم زیادی انجام شود و ممکن است گاهی اوقات فایده‌ای برای آمارگیری داشته باشد. از این منظر، باستان‌شناسی در مورد اطلاعاتی که درباره‌ی جوامع مدفون در اختیار ما می‌گذارد در موقعیتی فرادست قرار دارد؛ چراکه گرچه ممکن است اطلاعات کم‌تری درباره‌ی ریز جزئیات فعالیت‌های آن جوامع به ما یاد بدهد ولی اشتیاقاتشان را با وفاداری بیشتری ترسیم می‌کند. آنچه از دیوارنگاره‌ای از دوره‌ی پمپی درباره‌ی شرایط روان‌شناختی شهری درجه دو تحت امپراتوری روم به دستمان می‌رسد بسیار واضح‌تر است از همه‌ی آنچه مجلدهای آماری یکی از بخش‌های اصلی استانی در فرانسه می‌تواند درباره‌ی آرزوهای واقعی ساکنانش به ما بگوید.

اجازه بدهید اضافه کنم که آمار چنان خاستگاه متأخری دارد که هنوز همه‌ی شاخ‌وبرگ-هایش جوانه نزده‌اند، درحالی‌که همکار قدیمی‌ترش در همه‌سو منشعب شده است. یک‌جور باستان‌شناسی زبان یا فیلولوژی تطبیقی وجود دارد که تک‌نگاری‌های مجزایی را از زندگی هر ریشه برای‌مان تدارک می‌بیند طوری که هر ریشه از روی منشأ تصادفی‌اش در دهان گوینده‌ای کهن استنباط می‌شود، آن‌هم از رهگذر بازتولیدها و تکثیرهای بی‌پایانش به‌وسیله-ی یکریختی قابل توجه بی‌شمار نسل انسانی. یک‌جور باستان‌شناسی دین یا اسطوره‌شناسی تطبیقی وجود دارد که به‌طور جداگانه با هر اسطوره و با نسخه‌های تقلیدی بی‌پایانش سروکار دارد، درست همانطور که فیلولوژی به تعبیر هر واژه دست می‌زند. یک‌جور باستان‌شناسی قانون، سیاست، قوم‌شناسی، و نهایتاً هنر و صنعت وجود دارد. این باستان‌شناسی‌ها نیز به همین منوال رساله‌ای مجزا را وقف مسائل مربوطه‌شان می‌کنند: وقف هر ایده یا پندار قانونی، هر رسم یا نهاد، هر سنخ یا آفرینش هنری، هر فرایند صنعتی، و افزون بر اینها، وقف توان بازتولید از طریق نمونه‌ای که مختص هر کدام از این موارد است. و همین قدر هم علوم متمایز و شکوفا داریم. اما، تا پیش از این، در مورد آماری که حقیقتاً و منحصرأ جامعه-شناختی‌ست، باید به آمار تجارت و صنعت و نیز به آمار قضایی رضایت می‌دادیم، البته اگر از آمار دورگه‌ی مشخصی سخن نگوییم که هر دو جهان فیلولوژیک و اجتماعی را شامل می‌شود، آمار جمعیت، تولدها، ازدواج‌ها، مرگ‌ها، آمار پزشکی، و الخ. در جدول‌های ارقام انتخابات صرفاً نطفه‌ی آمار سیاسی را در اختیار داریم. به همین ترتیب، آمار مذهبی نیز تصویری نموداری از گسترش سالانه‌ی نسبی فرقه‌های متفاوت و، می‌شود گفت، از تغییرهای دماسنجانه در ایمان را در اختیارمان می‌گذارد؛ چنانکه آمار زبانی نیز نه تنها بسط تطبیقی زبان‌های محلی متفاوت بلکه رواج یا زوال هر واژه خصوصاً از نظر صوتی یا املائی یا هر شکل

گفتاری در هر کدام از آنها را با نمودار پیش نظرمان می‌آورد؛ و با نظر به این عملکرد آمار در حیطه‌های مختلف نگران‌ام که اگر بخواهم باز هم کلمه‌ای درباره‌ی این علوم فرضی بگویم چه بسا باعث شوم که لبخندی را بر لبان خوانندگانم بیاورم....

اگر این نظرگاه درست باشد، اگر واقعاً مناسب‌ترین دیدگاه برای ایضاح رویدادهای اجتماعی از جنبه‌های منظم، شمارش‌پذیر، و سنجش‌پذیرشان باشد، آنگاه نتیجه می‌شود که آمار باید این منظر را اتخاذ کند، اما نه به صورتی نسبی و ناآگاهانه بلکه به طرز دانسته و مطلق، و از این‌رو، باید همچون باستان‌شناسی خودش را از انبوه پژوهش‌ها و مصیبت‌های بی‌ثمر خلاص کند. پیامدهای اصلی این نکته را برمی‌شمرم. در وهله‌ی اول، آمار جامعه-شناختی، وقتی به سنگ‌محکی دست یافت که با استفاده از آن توانست چیزی که بی‌شک متعلق به آن بود و نبود را بشناسد، و وقتی متقاعد شد که میدان بی‌کران تقلید انسانی و تنها این میدان فضای انحصاری‌اش بود، توجه به آمار جدول‌بندی‌شده با نتایجی صرفاً انسان-شناختی را به طبیعت‌گرایان سپرد، مثلاً آمار معافیت از خدمت سربازی در استان‌های مختلف فرانسه، یا وظیفه‌ی ایجاد جدول‌های مرگ‌ومیر (جدول‌های نرخ تولد را نمی‌آورم چراکه در این مورد، نمونه فاکتوری نیرومند در حدگذاری یا تحریک باروری نژادی‌ست). این زیست-شناسی محض است، درست همان قدر که استفاده از روش نموداری آقای ماری، یا مشاهده‌ی امراض با ماهیچه‌نگار و نبض‌نگار و دم‌نگار نزد آماردان‌های مکانیستی در مورد انقباض‌ها و ضربان‌ها و حرکت‌های تنفسی.

در وهله‌ی دوم، آماردان جامعه‌شناس هرگز فراموش نمی‌کند که وظیفه‌ی اصلی‌اش اندازه‌گیری یا سنجش باورها و میل‌های به‌خصوص است و کاربرد مستقیم‌ترین روش‌ها برای فهم این کمیت‌های فرّار، و برشماری عمل‌هایی که بیشترین شباهت ممکن را به هم دارند (شرطی که از بین آمار مختلف به‌طرز نامناسبی با آمار جنایی برآورده می‌شود)، و در صورت شکست در این برشماری، برشماری محصولات مشابه، مثلاً برشمردن اقلام تجاری، همواره باید به اهداف ذیل یا در عوض به دو هدف ذیل مربوط شود: (۱) از طریق جدول‌بندی عمل‌ها یا محصولات برای ترسیم منحنی افزایش‌ها، سکون‌ها، یا کاهش‌های متوالی برای هر خواسته-ی نو یا قدیمی و برای هر ایده‌ی نو یا قدیمی وقتی خودش را پخش و منعقد می‌کند یا وقتی فرومی‌پاشد و ریشه‌کن می‌شود؛ (۲) از طریق مقایسه‌ی ماهرانه‌ی بین سری‌هایی که بدین-شیوه به دست آمده‌اند، و از طریق تأکید بر تغییرهای ملازم‌شان، برای اشاره به همیاری‌ها و بازداری‌های گوناگون این اشاعه‌ها یا انعقادهای تقلیدی متفاوت خواسته‌ها و ایده‌ها در قبال همدیگر (براساس درجات متغیری که در آنها قضایای کمابیش بی‌شمار و ضمنی — که خواسته‌ها و ایده‌ها همواره آنها را شامل می‌شوند — کمابیش از همدیگر پشتیبانی می‌کنند یا با همدیگر در ضدیت قرار می‌گیرند). آماردان جامعه‌شناس نباید در این موارد اثرگذاری جنس، سن، مزاج، اقلیم، و فصول را نادیده بگیرد، همان علل طبیعی که نیرویشان اگر در هر صورت عامل باشد از طریق آمار فیزیکی یا زیست‌شناختی سنجیده می‌شود.

به عبارت دیگر، آمار جامعه‌شناختی باید: (۱) توان تقلیدی را تعیین کند که در هر زمان و مکان مفروض در ذات هر ابداع است؛ (۲) اثرات مفید یا مضر را نشان دهد که از تقلید ابداعاتی مفروض ناشی می‌شوند، و در نتیجه بر تمایلات افراد آشنا با این نوع نتایج عددی

نسبت به پیگیری یا انصراف از نمونه‌های مورد بحث تأثیر بگذارد. خلاصه‌اش، کل هدف این نوع پژوهش شناخت و رسیدگی به تقلیدهاست....

وقتی ساحت آمار جامعه‌شناختی به روشنی تعریف شده باشد، وقتی منحنی‌های مرتبط با هر دو اشاعه و انعقاد هر خواسته و عقیده‌ی به‌خصوص در مورد شمار مشخصی از سال‌ها و در گستره‌ای مشخص از کشور با دقت ترسیم شده باشند، آنگاه تنها می‌ماند تفسیر این منحنی‌های هیروگلیفی که گاهی به اندازه‌ی نیم‌نماهای کوهستانی غریب و تماشایی‌اند و همچون هیئت‌های زنده اغلب سینوسی و موزون‌اند. بسیار مرتکب اشتباه شده‌ام اگر نظرگاه-مان در اینجا کمک‌چندانی نکند. این خطوط مورد بحث همواره صعودی یا افقی یا نزولی‌اند، یا اگر بی‌قاعده باشند، همواره می‌توانند به طریقی یکسان به سه نوع عنصر خطی، به شیب‌ها، ترازه‌ها، و افت‌ها تجزیه شوند. از دید کوئتله و مکتبش، ترازه‌ها قویاً به کار آماردان تعلق دارند؛ کشف ترازه‌ها باید عالی‌ترین پیروزی آماردان و موضوع دائمی بلندپروازی‌اش باشد. براساس این دیدگاه، درخورترین مبنا برای فیزیک/اجتماعی بازتولید یکرخت عددی یکسان طی دوره‌ای قابل‌ملاحظه است، اما نه فقط در مورد تولدها و ازدواج‌ها بلکه همچنین در مورد جرم‌ها و شکایت‌ها. از همین جاست خطای این تصور که ارقام جرم‌ها و شکایت‌ها در واقعیت به‌طور یکنواختی بازتولید شده‌اند (البته این خطا دیگر وجود ندارد، خصوصاً به لطف آمارهای رسمی جدید درباره‌ی جرم‌وجنایت فزاینده در نیم‌قرن اخیر). اما اگر خواننده دشواری پیگیری‌ام را پذیرفته باشد، آنگاه درخواهد یافت که، بدون کاستن از اهمیت خطوط افقی، خطوط صعودی که نشانگر اشاعه‌ی منظم تقلیدی خاص هستند ارزش نظری بسیار بیشتری دارند. دلیلش: این فکت که ذوق یا ایده‌ای نو در ذهنی ریشه می‌داند که به طریقی مشخص سرشته شده است هیچ دلیلی با خود ندارد که چرا این نوآوری نباید با سرعتی بیشتر یا کمتر، از خلال تعداد نامعینی از ذهن‌های فرضاً مشابه‌ای که با همدیگر در ارتباط‌اند، شایع نشود. این نوآوری از خلال همه‌ی این ذهن‌ها به‌طور آنی پخش می‌شود اگر آنها مطلقاً شبیه باشند و اگر ارتباط بینابینی‌شان کامل باشد. سریعاً داریم به همین ایدئال نزدیک می‌شویم، ایدئالی که خوشبختانه قابل‌فهم نیست. پخش‌وانتشار سریع تلفن‌ها در آمریکا از همان اولین لحظه‌ی ظهورشان تنها یک گواه در این زمینه است. در مورد نوآوری‌های قانون‌گذاری تقریباً به این ایدئال رسیده‌ایم. قوانین یا احکامی که با کندی و مشقت از استانی به استانی دیگر اجرا می‌شدند امروزه در همان روز تصویب یا اعلان رسمی‌شان از یک گوشه‌ی دولت تا گوشه‌ی دیگرش به اجرا درمی‌آیند. علتش این است که در این مورد هیچ ممانعتی در کار نیست. فقدان ارتباط در فیزیک/اجتماعی همان نقشی را بازی می‌کند که فقدان کشسانی در فیزیک. همانطور که یکی مانع تقلید می‌شود دیگری مانع ارتعاش می‌شود. اما اشاعه‌ی تقلیدی برخی نوآوری‌های مشهور (راه‌آهن، تلگراف، و الخ) گرایش دارد که این نابسندگی تماس ذهنی را به نفع هر نوآوری دیگر کاهش دهد. نامشابهت ذهنی نیز به همین ترتیب تمایل دارد با انتشار خواسته‌ها و ایده‌هایی از بین برود که از اختراع‌های قبلی ناشی شده‌اند و اثر جذب‌وهمسانی‌شان بدین‌طریق اشاعه‌ی اختراع‌های آتی را تسهیل می‌کند. منظورم ابداعات نامغایر آینده است.

خواسته‌ها یا ایده‌ها به محض آغاز همواره تمایل دارند که به انتشار و گسترش خودشان براساس یک تصاعد هندسی حقیقی ادامه دهند.^۱ اگر آنها بتوانند بدون مانع متقابلی انتشار و گسترش پیدا کنند، آنگاه باید گفت که این طرح ایدئالیست که منحنی‌شان نیز با آن مطابق خواهد بود. اما وقتی چنین انسدادهایی در هر برهه‌ی مفروض اجتناب‌ناپذیرند، و وقتی همچنان افزایش نیز می‌یابند، پس هر کدام از این نیروهای اجتماعی نهایتاً باید با دیواری رویارو شود که در آن لحظه عبورناپذیر بوده است و باید از روی تصادف و نه اصلاً از روی ضرورت طبیعی موقتاً به آن شرایط ایستایی فروپاشد که به نظر می‌رسد آماردان‌ها به‌طور کلی فهم بسیار کمی از معنایش داشته‌اند. در این مورد، چنانکه در همه‌ی دیگر موارد، یک وضعیت ایستا یعنی توازن، یعنی سکون مشترک نیروهای هم‌آیند. اصلاً نمی‌خواهم جذابیت نظری این حالت را رد کنم، زیرا این توازن‌ها با موازنه‌ها هم‌ارزند. اگر برای مثال بینم که مصرف قهوه یا شکلات طی تاریخی مشخص در کشوری مشخص دیگر افزایش نیافته است، آنگاه می‌دانم که در آنجا قوت میل برای قهوه یا شکلات دقیقاً برابر است با قوت امیال رقبا یعنی که با توجه به شانس میانگین باید با رضای آرام‌تر میل اول ارضانشده بمانند. قیمت هر قلم کالا بدین ترتیب تعیین می‌شود. اما آیا هر کدام از ارقام سالیانه در سری‌ها یا شیب‌های فزاینده درعین حال یک موازنه را هم بیان نمی‌کند، موازنه‌ای بین قوت میل مد نظر در تاریخی مشخص و قوت امیال رقیب که مانع رشد بیشترش در همان تاریخ شده‌اند؟ افزون بر این، اگر پیشروی در یک نقطه‌ی مشخص و نه در نقطه‌ای دیگر متوقف شود، اگر ترازه از آنچه هست بالاتر یا پایین‌تر نباشد، آنگاه آیا به خاطر تصادف محض تاریخ نیست، یعنی آیا به خاطر این واقعیت نیست که ابداعی مخالف، که خواسته‌های متخاصمی از آن ناشی می‌شوند که پیشرفت مورد نظر را سد می‌کنند، در فلان زمان و مکان مشخص و نه زمان و مکانی دیگر ظهور کرد، یا به خاطر این واقعیت که عملاً ظهور کرد عوض آنکه اصلاً ظهور نکنند؟

اجازه دهید اضافه کنم که *ترازها* همواره توازن‌های ناپایدارند، یعنی تعادل‌هایی بی‌ثبات یا ترازمندی‌هایی متغیر. پس از آنکه یک موضع تقریباً افقی برای مدتی کمابیش طولانی استمرار یافته باشد، منحنی نیز دستخوش فراز یا نشیب می‌شود، و سری شروع می‌کند به اینکه با پیدایش ابداعات کمکی و مؤید یا متخاصم و مغایر افزایش یا کاهش یابد. می‌دانیم که سری‌های نزولی نیز صرفاً نتیجه‌ی *بسط‌های* موفق‌اند که ذوق یا عقیده‌ی عمومی رو به زوالی را که زمانی رواج داشت فسخ کرده‌اند؛ آنها ارزش توجه نظریه‌پرداز را ندارند مگر به عنوان طرف دیگر تصویر سری صعودی‌ای که مفروض می‌گیرند.

اجازه دهید اضافه کنم که هر وقت آماردان بتواند به خاستگاه یک ابداع چنگ بزند و سیر عددی‌اش را سال به سال پی بگیرد، آنگاه منحنی‌هایی را نشان‌مان خواهد داد که حداقل طی زمانی مشخص دائماً در حال افزایش‌اند، و این افزایش نیز درعین حال طی دوره‌ای بسیار کوتاه‌تر *نظمی* چشم‌گیر دارد. اگر این قاعده‌مندی عالی نتواند استمرار یابد، به خاطر دلایلی - ست که کوتاه به آنها اشاره خواهیم کرد. اما وقتی ابداعات بسیار کهن همچون تک‌همسری یا

۱. توأمان تمایل دارند خودشان را تحکیم بخشند و پیشرفت امتدادی‌شان پیشرفت اشتدادی‌شان را تسریع می‌کند. اجازه دهید اتفاقاً اشاره شود که هیچ حرارت یا تعصب قدیمی یا امروزی با اهمیت تاریخی وجود ندارد که نتوان آن را از خلال همین برهم‌کنش تقلید خود با تقلید دیگران تبیین کرد.

ازدواج مسیحی مد نظر باشند، همان ابداعاتی که زمان لازم را داشتند تا از دوره‌ی پیشرونده-شان عبور کنند و می‌شود گفت جزئیات تمام سپهر تقلیدشان را تکمیل کرده‌اند، آنگاه نمی‌بایست متعجب شویم اگر آمار، در بی‌اطلاعی‌اش از سرآغازهای این ابداعات، آنها را با خطوطی افقی به تصویر درمی‌آورد که یک انحراف را کمیاب نشان می‌دهد. از این منظر، در این واقعیت که نسبت تعداد ازدواج‌ها در یک سال به کل جمعیت تقریباً ثابت می‌ماند (باید بگوییم مگر در فرانسه، با کاهشی تدریجی در این نسبت) یا حتی در این واقعیت که ارقام یکسانی اثر سالیانه‌ی ازدواج بر جرم یا خودکشی را بیان می‌کنند هیچ چیز شگفت‌آوری وجود ندارد. اینجا با نهادهای کهنی سروکار داریم که به خون مردم تبدیل شده‌اند، درست همچون عوامل طبیعی اقلیم، فصول، دما، جنس، و سن، که با چنان یکرختی تکان‌دهنده (که با این حال بسیار در آن اغراق کرده‌اند چراکه بسیار بیشتر از تصور عمومی محدود شده) و با چنان قاعده‌ای در انبوه عمل‌های انسانی مؤثرند که دیگر بار، در پیوند با پدیده‌های زیستی همچون مرگ و زندگی، به شیوه‌ای کاملاً متفاوت، بسیار قابل توجه است....

... اکنون این منحنی‌ها را به صفحات آخر متن‌های مختلف حواله داده‌اند، اما این میل هم وجود دارد که به سایر صفحات دست‌اندازی کنند و احتمالاً مدت‌ها قبل از آن در هر حال جایگاه افتخار را از آن خود خواهند کرد، آن‌هم در زمانه‌ای آتی وقتی مردم از سخنوری و جدل سیر شده باشند، درست وقتی آدم‌های با معلومات به سراغ نوشته‌ها می‌روند و مقالات را صرفاً به خاطر گزاره‌های چندجانبه‌شان درباره‌ی فکتی دقیق و بی‌زرق و برق می‌خوانند. در نتیجه، نشریات همگانی از نظر اجتماعی همان چیزی خواهند شد که اندام‌های حسی‌مان از نظر حیاتی هستند.... این سنخ روزنامه‌ی آرمانی روزنامه‌ای خواهد بود با مقالات سیاسی و آکنده از منحنی‌های نموداری و سرمقاله‌های مؤجز.

منبع:

The Laws of Imitation, translated by Elsie C. Parsons (New York: Henry Holt, 1903), pp. 366-93.

کمیت‌سنجی و نشانگرهای اجتماعی

حالا مناسب آن است که تقابل‌های کمی جوامع را در نظر بگیریم. این تقابل‌ها، چه همزمان چه زنجیری، چه نظام‌مند چه ریتم‌دار — خصوصاً اگر واجد ریتم باشند — واقعیت و اهمیتی دارند که باید به‌روشنی تعریف و تحدید شوند. اول از همه، کمیت‌های اجتماعی چیستند؟ ماهیت‌شان و رابطه‌شان با کمیت‌های روان‌شناختی موجودات اجتماعی و با کمیت‌های فیزیکی همین موجودات چیست؟ یک جامعه، از هر زاویه‌ای که لحاظ شود، به‌آسانی چیزهایی را آشکار می‌کند که افزایش یا کاهش می‌یابند، یعنی سطوح بالا و پایین تمام اقشار جامعه، که بین‌شان تنها شمار اندکی را می‌توان با آمار اندازه گرفت. منظور این نیست که این کمیت‌های سنجش‌پذیر یا این مقادیر قابل‌اندازه‌گیری تمیزتر یا واقعی‌تر از دیگر کمیت‌ها هستند. این امتیاز سنجش‌پذیری‌شان معمولاً از نشانه‌ای بیرونی ناشی می‌شود که به‌طور مناسبی قابل‌درک است و به‌رغم تجانس ناکافی‌شان آنها را برای محاسبه می‌گمارد درحالی‌که بقیه‌ی کمیت‌ها که بسیار متجانس‌تر اما بسیار مرئی‌ترند از حسابگرها طفره می‌روند.

جمعیت زیاد می‌شود یا کاهش می‌یابد؛ یک دین معتقدانی و یک حزب سیاسی پیروانی را به دست می‌آورند یا از دست می‌دهند. زبانی از طرف شماری از افراد که رو به افزایش یا کاهش‌اند صحبت می‌شود. تحصیلات ابتدایی، متوسطه، و دانشگاهی گسترش می‌یابد یا افول می‌کند. تولید و مصرف یک کالا، لباس، یا هر فقره‌ی صنعتی زیاد یا کم می‌شود.^۱ یک مفسده، همچون بدمستی یا اعتیاد به الکل، یک نوع جرم، همچون توهین رکیک به کودکان، مکررتر یا نادرتر می‌شود. پس می‌توان این موارد فراوان را/بعاد خواند، زیرا می‌تواند افزایش یا کاهش یابند و با آمار اندازه گرفته می‌شود؛ و انبوهی مورد دیگر وجود دارد که گرچه از نظر آماری سنجش‌پذیر نیستند اما در هر صورت همین‌قدر مسلم‌اند. اما این موارد ابعاد اشتقاقی و پیچیده‌اند که در آنها عناصر فیزیکی و حیاتی با عناصر اجتماعی ترکیب می‌شوند چنانکه عناصر نامتجانس با عناصر متجانس درمی‌آمیزند: اهمیت دارد که بتوان مایه‌ی حقیقتاً کمی و حقیقتاً اجتماعی‌شان را تمیز داد. آیا می‌گوییم که این مایه یکی از دو کمیت روان‌شناختی مورد اطلاع‌مان یا همان باور و میل است؟ نه، زیرا گرچه این دو مقدار روان‌شناختی همواره به صورتی درآمیخته و جمع‌شده در مقادیر اجتماعی یافت می‌شوند اما مقادیر اجتماعی عمیقاً با مقادیر روان‌شناختی فرق دارند، دقیقاً چون هر دو از مقادیر روان‌شناختی ناشی می‌شوند و جمع و ترکیب همین مقادیرند — این جمع به لطف اشاعه‌ی تقلیدی‌ست و این ترکیب به لطف منطق است. به بیانی درست، کمیت‌های اجتماعی وجود

۱ حیات اقتصادی از دقیق‌ترین تقابل‌های کمی پر است. برای مثال، اوراق مورد مذاکره در خارج گاهی ارزشی بیش از ارزش اسمی یا ظاهری‌شان دارند (ارزش اسمی در اینجا صفر است) و گاهی ارزشی بسیار پایین‌تر از آن. حالت اول وقتی پیش می‌آید که در بازار مبادلات تجاری، بدهی‌ها به کشورهای خارجی بسیار بیشتر از طلب‌ها باشند؛ و حالت دوم در وضعیتی دقیقاً مغایر روی می‌دهد.

ندارد، نه چون کمیت‌های روان‌شناختی وجود دارند بلکه چون چیزهای ذهنی وجود دارند که کمی یا حتی کیفی‌اند و خودشان را تکرار می‌کنند و با تکرار خودشان اندوخته و انباشت می‌شوند. بنابراین حتی اگر همه‌چیز درباره‌ی هر کدام از ما عاطفی و حسانی باشد، بدون اینکه هیچ چیز متجانسی در این زمینه در کار باشد، آن‌وقت برای ذهن‌هایمان کافی‌ست که انعکاسی از همدیگر باشند و حالات وجودی‌شان را به همدیگر انتقال دهند تا در نتیجه‌اش اشاعه‌ی تقلیدی هر کدام از این حالات به بعدی تبدیل شود که می‌توان آن را در اعدادی بیان کرد که به‌طور منظم در حال افزایش یا کاهش‌اند. و آیا واقعاً هیچ وقت حتی در فیزیک این اطمینان را داریم که مادون کمیت‌ها یا مقادیری که اندازه می‌گیریم، همچون شدت نور یا دنگ صدا، واقعیت‌هایی پنهان وجود ندارند که درهم‌تابیده و گویا هستند اما کمابیش شبیه هم‌اند، که در اعدادی چنان بزرگ تکرار می‌شوند که ناپیوستگی راستین‌شان ظاهر دروغین پیوستگی را به خود می‌گیرد؟ در شیمی، بسیار محتمل است که عناصر یک ماده موارد منفرد کوچک و متفاوتی باشند که با این همه از برخی جنبه‌ها شبیه هم‌اند، و همین جنبه‌ها را در نظر داریم وقتی آنها را در مقام یک گروه یا کل جرم‌شان را کمیت می‌نامیم. همین نکته در مورد انسان‌ها صادق است. آدمیان از نظر آماری مشابه شمرده می‌شوند — همچون فرانسوی، انگلیسی، روسی، کشاورزان، بازرگانان، صنعتمداران، یا جنایتکاران باسابقه یا دارالتأدیبی‌ها. در این برشماری‌های مختلف، آمار به کمیت‌های به‌راستی اجتماعی می‌پردازد. اما اگر فرانسوی‌ها، چینی‌ها، پولینزی‌ها، و سیاهان را بدون تمایز از هم برشمرند، یا اگر نژاد را تنها به معنای فیزیولوژیک و نه قومی‌اش در نظر بگیرند و ملیت‌ها، طبقات، کیش‌ها، یا مشاغل را از هم تمیز ندهند، آنگاه تنها از نظرگاه شباهت‌های زیستی‌شان به آنها می‌نگرند و در نتیجه با کمیت‌های زیستی و نه اجتماعی سروکار دارند.

باید مشاهداتی الزامی را اضافه کرد: اگر این شباهت موجودات یا پدیده‌هاست که به ما اجازه‌ی برشماری و تلقی‌شان به صورت ابعاد را می‌دهد، آنگاه ابعادی که به این ترتیب به دست آمده‌اند برحسب نحوه‌ی شکل‌گیری‌شان معنای کاملاً متفاوتی خواهند داشت، یعنی براساس اینکه شباهت از روی تصادف است، ناشی از مواجهه‌ی ناخواسته‌ی علل متفاوت، یا اینکه شباهت اثر مستقیم یک علت واحد است و به‌طریقی اثر قصدمندش — مثلاً کشسانی، که علت تکرار نور و امواج صوتی‌ست، یا زایش که علت تکرار موروتهی پدیده‌های زنده است، یا جاذبه^۱ که علت تکرار تقلیدی عمل‌ها، اندیشه‌ها، یا احساس‌های دیگران است. در مورد اول، عدد تنها بیانگر دسته‌بندی ذهنی‌ست؛ اما در مورد دوم، بیانگر واقعیتی ذهنی‌ست متمایز از وحدت‌هایی که این واقعیت را تشکیل می‌دهند. بنابراین وقتی فیزیکدانان تعداد امواج نور در هر ثانیه در پرتویی یکسان از یک منشأ را به ما ارائه می‌دهد یا وقتی شمار امواج صوتی گسیل‌شده از یک تار یا از مجرای یک ارگ را نشان‌مان می‌دهد، آنگاه او می‌داند که عدد نوری، یا رنگ، و عدد صوتی، یا نت، موجودیت‌های محض نیست. به‌طور مشابه، وقتی مالتوس و داروین از پیشرفت تصاعدی نفرات یک گونه‌ی زنده سخن می‌گویند که رقابت گونه‌های مجاور مانعی برایش ایجاد نکرده است، آنگاه می‌دانند که این عدد گونه‌ی، هر قدر هم که

۱ جاذبه (همان‌طور که در گسترده‌ترین معنایش، یا اگر مایل‌اید در معنای سواستفاده‌گرانه‌اش، که براساسش می‌توان از جاذبه‌ی حسادت و نه صرفاً ستودن سخن گفت، گاه حتی از جاذبه‌ای نفرت‌بار.

فرضی باشد، بیشترین واقعیت را دارد. و به‌طور مشابه، وقتی ایده‌ای نو همچون مارکسیسم یا آنارشیزم، وقتی شوری نو همچون قوه‌ی حرکت محض خاطر قوه‌ی حرکت، یا تغییر محض خاطر تغییر، یا انقلاب محض خاطر انقلاب، توسط نظریه‌پرداز، مکانیک، یا سیاستمداری بزرگ پیش برده می‌شود، هیچ کس شک ندارد که انتشار و گسترش آن ایده بین توده‌ها یا شمار نمونه‌های ایده براساس طرح‌افکنی‌اش در مغزها و قلب‌های مردم نوعی واقعیت اجتماعی دست‌اول است.

بنابراین دیگر نمی‌گذارم کسی من را به خاطر آنکه جامعه‌شناسی را جذب روان‌شناختی کرده‌ام نکوهش کند — و دارم یک‌بار و برای همیشه به انتقادات جواب می‌دهم — زیرا برای آنکه جایی را به این علم نورسیده اختصاص دهم، حس نمی‌کنم که مثل دیگر جامعه‌شناس‌ها مجبورم هر عنصر روان‌شناختی را از آن دریغ کنم و آن را از هر جوهری تهی کنم تا بر اصلتش تأکید کنم. نباید به آن سنگ فلاسفه، به آن «چیز مطلقاً اجتماعی»، چنگ بزنم که بنا به فرض سره است و عاری از هر واقعیت فردی. برایم کافی بود بفهمیم که انسان‌ها با استفاده از موجودیت‌های فردی و موجودیت‌های ذهنی که کنار هم گرد آورده‌اند، به لطف جاذبه‌ی حیوانی یا پیشااجتماعی‌شان، موجودیتی اجتماعی را خلق می‌کنند، و اینکه/ین شی اجتماعی مشخص با/شیای روان‌شناختی فرق دارد، دقیقاً چون از آنها تشکیل می‌شود، زیرا سنتز غیرساختگی آنها، وحدت حقیقی‌شان، عدد عینی‌شان، و انباره‌ی منطقی‌شان است (که البته این مورد آخر را هنوز نشان نداده‌ام). اما بیایید به موضوع بحث‌مان برگردیم.

بنابراین، کمیت‌های جامعه‌شناختی وجود خواهند داشت یا می‌توانند وجود داشته باشند حتی اگر هیچ واقعیت روان‌شناختی در کار نباشد؛ و در واقع، هنرمندان بزرگ با پراکندن تقلیدی برخی کشش‌های زیباشناختی شنیداری و دیداری دارند نیروهای اجتماعی را آنطور که درخور نام نیرو باشد، آنطور که توانا به افزایش و کاهش باقاعده باشد، به صورت انرژی‌های موجود زنده می‌آفرینند. اما همین‌قدر صحت دارد که جنبه‌های کمی پدیده‌های روان‌شناختی به‌مراتب آسان‌تر و سریع‌تر از همه‌ی جنبه‌های دیگر از ذهنی به ذهنی دیگر انتقال می‌یابند، بیش از جنبه‌های دیگر در بین همه‌ی ذهن‌ها به صورتی همانند بازشناسی می‌شوند، و بیش از همه‌ی جنبه‌های دیگر می‌توانند وحدت‌هایی منطقی و ثمربخش — ثمربخش در محصولات‌شان — بسازند که ایده‌ها و نیازها خوانده می‌شود، که با سهولتی یکسان پخش و ترکیب می‌شوند، و همین‌طور تا بی‌نهایت. بین انسان‌ها هیچ چیز مسری‌تر از ایمان نیست، البته شاید مگر شور. حسکردها مسری نیستند، و هرگز اطمینان نداریم که بدون تغییری قابل‌ملاحظه انتقال یابند؛ یک تصویر خصیصه‌ی ویژه‌اش را از دست می‌دهد وقتی از صورت دیداری به صورت شنیداری به صورت حرکتی گذر می‌کند. در توده‌ای که بیش از اندازه تحریک شده نه احساس‌ها بلکه باورها و میل‌ها هستند که متقابلاً برانگیخته می‌شوند طوری که از طریق تماس ساده و هشپاری متقابل به چنان درجه‌ای برمی‌کشند که کل‌شان بیش از آنکه جمع‌شان باشد محصول‌شان است. متعاقباً، تجلی ریاضیاتی چنین پدیده‌هایی هرقدر هم که بی‌نقص باشد، باز هم مهم‌تر از همه بدین‌خاطر که جریان‌های باور و میل بین انسان‌ها به چرخش درمی‌آیند می‌توانیم انسان‌ها، کنش‌ها، و کارهایشان را برشمیریم و در مورد این برشماری‌ها ادعای اندازه‌گیری واقعیت‌های اجتماعی بی‌چون‌وچرا را داشته باشیم....

از این نکته آن دو کمیت اجتماعی بزرگی نتیجه می‌شود که می‌توانند حقیقت و ارزش خوانده شوند، آن‌هم در گسترده‌ترین معنای این واژگان، یا به بیانی انضمامی، روشنگری و ثروت (دارایی، غنا). همه‌ی انواع ابعاد گوناگون، چه توسط آماردان‌ها اندازه‌گیری شوند یا نشوند، از همین دوگانگی بنیادی جریان می‌یابند^۱ که باور و میل در آن انعکاس می‌یابند، هرچند در آن دگرگون نیز می‌شوند. چنانکه جایی دیگر عنوان کردم، جامعه‌شناسی صرفاً روان‌شناسی بزرگ‌نمایی شده نیست؛ جامعه‌شناسی مهم‌تر از همه یک روان‌شناسی بیرونی- شده و فراروی کرده است که استثنائاً به‌درستی مورد استفاده قرار می‌گیرد. کمیت‌های اجتماعی پیش‌گفته از کمیت‌های روان‌شناختی تشکیل می‌شوند اما با آنها فرق دارند، اول چون همگنی باورها و میل‌های افراد متمایزی را که آنها وحدت زنده‌اش هستند فرض می‌گیرند و تأیید می‌کنند، و دوم چون خصلت‌شان با هم‌رسانی‌پذیری این باورها و میل‌ها از ذهنی به ذهنی دیگر مشخص می‌شود. حقیقت غیر از این نیست. کمیت روان‌شناختی باور یا میل است وقتی درون فردی یکسان بدون دگرگونی پایه‌ای از یک دسته از حسکردها یا ایماژها به دسته‌ای دیگر می‌رود یا به چنین گذاری تواناست. کمیت اجتماعی باور یا میل است وقتی بدون تغییر ماهیتش از فردی به افرادی دیگر هم‌رسانی می‌شود یا می‌تواند اینطور هم‌رسانی شود. باور وقتی در یک فرد اندوخته می‌شود به اعتقاد راسخ تبدیل می‌گردد؛ وقتی بین توده‌ها پخش و تشدید می‌شود، نام حقیقت به خود می‌گیرد.^۲ این نام به شرطی موجه می‌شود که ایده‌ای که باید حقیقی داوری شود نه تنها بیشترین انتشار و گستردگی را داشته باشد بلکه همچنین به رغم همه‌ی تناقض‌ها بیشترین قابلیت را برای پذیرش عالم‌گیر داشته باشد: زیرا این استعداد صرفاً به ایده‌هایی تعلق دارد که از نظر علمی یا با آزمایش اثبات شده‌اند. میل به یک چیز، وقتی درون فرد رشد می‌کند، نیازی ویژه به آن چیز می‌شود؛ وقتی بیرون گروه پخش می‌شود، ارزش آن چیز می‌شود. با شناخت اینکه این چیز برای کسی دیگر مطلوب است یا می‌تواند مطلوبش باشد، یا با برآورد اینکه این چیز ظرفیت آن را دارد که میلی را ارضا کند، ترکیبی از باور و میل ایجاد می‌شود که درست به اندازه‌ی انتقال‌پذیری باور و میل برای ایده‌ی ارزش اساسی‌ست. ایده‌ی حقیقت را هم داریم که با آشکارگی کمتری ترکیبی از دو کمیت روان‌شناختی‌ست. یک باور حقیقی داوری نمی‌شود مگر تا آنجا که دست‌کم کنجکاو ذهن و حتی اغلب اوقات — اگر «حقایق» مذهبی یا اخلاقی مورد بحث باشند — برخی اشتیاقات والای روح یا نیازهای الزامی قلب را ارضا یا برآورده کند.

حقیقت یک ایده، در معنای اجتماعی این واژه، به‌نسبت افزایش می‌یابد وقتی ایمان به این ایده در شمار بیشتری از ذهن‌هایی که اهمیت اجتماعی برابری دارند اعتبار می‌یابد. در حالت معکوس حقیقتش کاهش می‌یابد. ارزش، یا به بیان دقیق‌تر، فایده‌ی یک محصول، تا آنجا زیاد یا کم می‌شود که میل به این محصول و نیز ایمان به آن زیاد شود یا آب برود. بدین ترتیب روشنگری همانقدر کمیت است که ثروت است. پس چطور پیش می‌آید که معمولاً از میزان ثروت همگانی حرف می‌زنیم، و مثلاً می‌توانیم ثروت ملی فرانسه را تقریباً ۲۰۰ میلیارد ارزیابی کنیم، و درعین حال هیچ کس در فکر آن نیست که حتی سیاهه‌ای

۱. توان را می‌توان فروکاست به ترکیب روشنگری و ثروت با نیروی مسلح در اختیارش.

۲. به یاد بسپاریم که/اعتقاد راسخ فردی از حقیقت می‌آید (یک امر اجتماعی) و نه برعکس. بسیار نادر است که هیچ کسی توسط خودش متقاعد شود بدون اینکه بداند دیگران نیز متقاعد می‌شوند یا می‌توانند متقاعد شوند.

بسیار تقریبی از حقیقت ملی، از آمار رشدها و زیان‌هایش ترتیب دهد؟ به سادگی چون یک سنجه‌ی مشترک ثروت وجود دارد — پول — و هیچ سنجه‌ی مشترک شناخت وجود ندارد. اما چرا این ارز ذهنی وجود ندارد؟ چون نیاز به وجودش هنوز محسوس نشده است. برخلاف ثروت، که تنها می‌تواند به بهای از خودگذشتگی کسی مبادله شود و متعاقباً مستلزم سنجه‌ای برای تنظیم میزان این از خودگذشتگی‌ست، تبادل شناخت یک اضافه در هر دو طرف است و نه یک تفریق، مگر وقتی شناخت تبادل شده تناقض‌بار باشد؛ اما در این مورد نه هیچ تبادل بلکه یک هم‌آوردی تا پای مرگ وجود دارد، چه در میدان بسته‌ی ذهن فردی چه در میدان-های نبرد فرقه‌ها یا احزاب یا جنگ‌های مذهبی. و درحالی‌که پیشرفت ثروت متشکل است از تکثیر تبادلات پرهزینه، پیشرفت دانش متشکل است از کاهش بسامد هم‌آوردی‌های پیش‌گفته و نیز تکثیر حقایقی که آزادانه می‌توانند تبادل شوند و بدون تناقض به هم اضافه گردند. منظور از حقیقت همین توافق شناخت است، چنانکه منظور از فایده و ارزش انطباق محصولات با همدیگر از خلال تبادل‌شان است، که هر کدام را نه تنها برای نیاز متناظر و مربوطه‌اش بلکه همچنین در معنایی متفاوت برای همه‌ی دیگر محصولات می‌تواند با آنها تبادل شود مناسب و شایسته می‌سازد. با این حال، از برخی لحاظ، حقیقت دارد اگر گفته شود که فرد در مواجهه با دو فرضیه‌ی نسبتاً متناقض، پس از قدری این‌ها و آن‌ها به اسلوبی قابل‌قیاس با دادوستد، اغلب دست به انتخابی می‌زند و یکی از اینها را با دیگری معاوضه می‌کند، که سپس از آن دست می‌شویید. حتی وقتی این دو ایده به هیچ رو متناقض نباشند، آیا لازم نیست از اندیشیدن به یکی از آنها دست بکشیم تا به دیگری فکر کنیم و از این‌رو اهمیت نسبی‌شان را ارزیابی کنیم؟ بله، اما اینها تردیدها و از خودگذشتگی‌های فردی-اند، که مستلزم هیچ مگر سنجه‌ی فردی حقیقت و سنجه‌ی فردی ارزش فکری ایده‌ها نیستند. اگر تنها با فراموشی حقیقتی که از قبل می‌دانیم بتوانیم چیزی نو را از کسی دیگر یاد بگیریم طوری که از آن حقیقت به خاطر حقایق دیگر دست بشوییم، آنگاه ضرورت یک سنجه‌ی اجتماعی حقیقت یا/عبار عمومی ایده‌ها پیش می‌آید، چنانکه سنجه‌ای برای فایده وجود دارد، یعنی مطلوبیت عمومی محصولات.

پس حقیقت، به خاطر خصلت قویاً آزادش و به خاطر برتری مشهودش، حقیقت در معنایی که من به این لفظ می‌دهم، از مرتبه‌ی جامعه‌شناسی که به آن تعلق داشت سقوط کرد، و نقش‌اش در تلاش‌های مختلف برای ساخت یک علم اجتماعی اهمیت بسیار کمتری نسبت به نقش ارزش دارد. در واقع هیچ کس سعی نکرده جامعه‌شناسی را تماماً براساس حقیقت بنا کند، درحالی‌که بسیاری از اقتصاددان‌ها تصور کرده‌اند که می‌توانند به ایده‌ی ارزش یا ثروت کلیت دهند و صرفاً بر این شالوده یک علم اجتماعی نظام‌مند را استوار کنند، که بدین‌وسیله خطر مثله‌کردن روح انسانی را نیز پدید می‌آورند. در هر صورت به‌راحتی می‌شد دید که به‌رغم غیاب شکلی از ارز ذهنی که مورد قبول همگان باشد مجازیم که موارد مختلف را در یک نظرگاه بگجانیم و دانش انسان‌ها و ناهمگن‌ترین ایده‌ها و تصورات‌شان — مذهبی، زبانی، قانونی، علمی، و دیگرها — را کلاً به صورت باورها در نظر بگیریم؛ و اینکه این سنتز همانقدر مشروع است که هر ارضای میل انسانی با غذا، عشق، تجمل، ارتش، صنعت، و الخ را میل بدانیم. تشویش‌برانگیز است که اولین مورد از این دو تعمیم که به طرق گوناگون

سودمندند نادیده انگاشته شده است درحالی که می‌توانست مشاهدات جالب‌توجهی را پیش چشم بگذارد: اینکه مثلاً نسبت حقیقت تامی که حیطه‌های بزرگ و گوناگون فعالیت ذهنی — زبان، دین، علم، قانون — به تصور درمی‌آورند به‌طور قابل‌ملاحظه‌ای از یک قرن تا قرن دیگر فرق می‌کند و اینکه مهم‌ترین کانون حقیقت بین مردمان باستانی با فاصله‌ی زیاد ماهیتی زبانی و مذهبی داشت، که این‌هم ماهیت خصوصاً دست‌ورزبانی متافیزیک یونانی را توضیح می‌دهد. زبان گنجینه‌ای جادویی بود که در پی راه‌حل همه‌ی مسائل در آن نقب می‌زنییم، همان‌طور که زمین را به خاطر اسرار زمین‌شناختی حفاری می‌کنیم. زبان این قوت افسونگر را بین کودکان حفظ می‌کند و بزرگترین میزان باور به معانی واژگان را به خود جذب می‌کند.

آیا الگویی هم برای جابجایی‌های ناسوتی حقیقت اصلی وجود دارد که به نوبه‌ی خود در اساطیر و شعر، در قواعد قانونی، در اندرزهای اخلاقی، در اصول هنری تجسد می‌یابد؟ این‌طور به نظر می‌رسد. و اگر دو سنتز مطروح‌ه‌ام را با هم قیاس کنیم، آنگاه به نظر می‌رسد که پیشرفت روشنگری زودتر از پیشرفت ثروت باشد و نه دیرتر. اما بیایید این مسائل را کنار بگذاریم. جایی دیگر^۱ نشان داده‌ام که به باورم آمار اجتماعی هرگز نباید چشم از مأموریت ویژه‌اش بردارد، که همانا دقیق‌ترین سنجش ممکن اشاعه‌ی تقلیدی یک باور یا میل، یک ایده یا سنخی از عمل، از خلال همه‌ی وسایل مستقیم یا غیرمستقیم در دسترس است. اما آمار اجتماعی در اینجا شکاف‌های بزرگی دارند که برخی از آنها احتمالاً هرگز پر نخواهند شد، طوری که یا با بی‌فایده‌گی عملی واقعی یا آشکار برخی اسناد توضیح داده می‌شوند یا با دشواری عملی ایجاد آنها. جالب است که می‌توان طی دوره‌ای ده‌ساله سر و ته ایمان مذهبی اقشار گوناگون مردم را به گواه تعداد آدم‌هایی که به مکان‌های گوناگون نیایش وارد می‌شوند یا به گواه تعداد اعتراف‌ها و فرقه‌ها محاسبه کرد. به‌طور مشابه، آمار مناسب درباره‌ی کتاب-فروشی‌ها نیز بسیار سودمند است، چراکه براساس شمار نسخه‌های فروخته‌شده می‌توانیم درباره‌ی فراز و نشیب کنجکاوی و علاقه‌ی همگانی درباره‌ی سنخ مشخصی از نشر آثار اظهار عقیده کنیم — مثلاً رمان‌ها، کاتالوگ‌های مسافرتی، داستان‌های فلسفی، شعر، روزنامه‌هایی با گرایش به‌خصوص. پس آشکارا باید تغییرهای آرای عمومی و جهت‌گیری تحولات‌شان را مشاهده کنیم. اما این کنکاش‌های نسنجیده دشواری زیادی در رسیدن به هدف‌شان دارند. هیچ آماری درباره‌ی اخلاق وجود ندارد، درحالی که مدت‌هاست آمار جرم‌وجنایت به‌طور مفصل مستند می‌شود. دلیل این فقدان در مورد آمار اخلاقی هم با آنچه غیاب سنجه‌ی مشترک روشنگری را توضیح می‌دهد متفاوت است و با این حال هم به آن شباهت دارد. اعمال مربوط به تقوای مذهبی مستند نشده‌اند چون چنین مدارکی ضرورت کمتری نسبت به مدارک اعمال مجرمانه داشته‌اند؛ و بدین‌خاطر ضرورت کمتری داشته‌اند یا این‌طور پیش آمده که ضرورت کمتری داشته باشند که امید به شیوع عمل‌های متکی بر تقوای مذهبی نسبت به ترس از عمل‌های مجرمانه پایین‌تر بوده است؛ و در این مورد پاداش‌دادن به مرتکبان عمل‌های خوب به جهت ترغیب دیگران به تقلید از ایشان نسبت به تنبیه کردن مرتکبان عمل‌های بد به جهت بازداشتن تقلیدکنندگان ایشان فوریت کمتری داشته است. چه‌بسا در

۱ اینجا خواننده را به فصلی درباره‌ی باستان‌شناسی و آمار به نام «تاریخ چیست؟» در کتاب *قوانین تقلید* ارجاع می‌دهم.

حمایت از تمایز مزبور این مشاهده‌ی واقعی نقل آورده شود: نیکوکاری خصوصی بهتر از نیکوکاری عمومی‌ست، درحالی‌که عدالت عمومی بهتر از عدالت خصوصی‌ست، دست‌کم تا آنجا که عدالت جنایی مد نظر باشد.

در زمینه‌ی زبانی، آمار تقریباً هیچ اطلاعاتی را برای‌مان فراهم نمی‌آورد. آمار تنها ارقام تقریبی شمار مردمی را که به فرانسوی، آلمانی، انگلیسی، یا اسپانیایی سخن می‌گویند تهیه می‌کند. اما در مرز بین زبان‌های مسری و هم‌آورد، آمارها حداقل می‌بایست مستندات دقیقی از دست‌اندازی یکی بر دیگری ارائه دهند. باید ببینیم که آیا همواره یک زبان بوده که بر نواحی مختلف، بر شمال و نیز بر جنوب، در شرق و نیز در غرب، دست‌اندازی کرده یا آیا گاهی یک زبان بوده و گاهی زبانی دیگر. در حالت اول دلیلی در کار خواهد تا باور کنیم که موقعیت به خاطر امتیاز ذاتی زبان محلی غالب است، و در حالت دوم دلیلی برای عوامل بیرونی وجود خواهد داشت. بعدتر در بحث‌مان در مورد تقابل‌های پویا به این نبردهای زبانی برمی‌گردیم. اما در مورد هر زبان با ملاحظه‌ی منفردش، اگر بتوانیم به کاربرد روزانه‌ی هر واژه یا هر پیچش در استفاده از یک عبارت توسط هر سخنگوی زبانی توجه و آن را مستند کنیم، آنگاه باید بتوانیم دقیق‌ترین تصویر از تحولات درونی زبان مورد نظر را در ستون‌های عددی با طولی واقعاً بهت‌آور به دست آوریم. بین بیان‌هایی قدیمی و جدید از ایده‌ای یکسان باید پیچش‌های بخت را در نبرد خاموش‌شان کشف کنیم، اینکه چقدر سریع یک نوآوری رشد می‌کند، چقدر تند یک لفظ کهن منسوخ می‌شود. اما اینجا نیز دوباره تقابل پویا به صورت علت تقابل کمی ظهور می‌کند، به عنوان علت فروشدی که از پی فراشدی می‌آید. این نباید باعث حیرت‌مان شود، چراکه احتمالاً ماجرا از بنیان همیشه همینطور است. و همین را باید به‌زودی ببینیم.

آمار صنعتی و تجاری، به عنوان مبنای آثار آموزشی دفتر کار دولتی و بسیاری دیگر از وزارت‌خانه‌ها، مفصلاً بررسی می‌شوند، و این هم شور امروزی برای پرسش‌های مرتبط با عرصه‌ی کار را ایجاد کرده است. این آمارها، در روشن‌ترین شکل‌شان، اشاعه‌ی تقلیدی سال به سال تولید و مصرف صنعتی، یا عدم‌اشتغال (اعتصاب‌ها) یا درآمدها را نشان‌مان می‌دهند، یعنی پراکنش یک عقیده یا تصمیم، یک باور یا میل. خلاصه، آرمان آمار این خواهد بود که بتواند خاستگاه هر نوآوری نظری یا عملی، خاستگاه هر کشف خرد یا کلان در موضوعات دین، علم، و زبان، چنانکه در صنعت، را ردیابی و آن را از منشأش تا اکنون دنبال کند، تا در نتیجه بتواند منحنی متغیر شمار پیروان هر مورد را ترسیم کند و تغییرات هر کدام از این منحنی‌ها را با استفاده از تغییرهای مشابه یا معکوس در یک یا چند منحنی دیگر تبیین کند.

پس از اثبات، تعریف، دسته‌بندی، و تبیین کمیت‌های اجتماعی، باید بپرسیم که آیا تقابل‌هایی که این کمیت‌ها از خود نشان می‌دهند، افزایش‌ها و کاهش‌هایشان، نظام‌مند هستند یا نه، نقش‌شان چیست، و به‌نظر چه قانونی بر آنها حاکم است. به نظر می‌رسد که این برداشت کلی وجود دارد که همه‌ی چیزهایی که تا حد مشخصی رشد کرده‌اند از خلال یک‌جور ضرورت درونی تمایل دارند که به شیوه‌های خاص خودشان کاهش یابند، درست همانطور که یک موجود زنده پس از صعود به قله‌ی زندگی احتمالاً مشتاق آن است که که

یکبار دیگر از آن پایین بیاید. وقتم را تلف نمی‌کنم اگر ترتیبی بدهم که بتوانم بی‌اساس بودن این پیشداوری رایج را هویدا کنم، همان‌که اکثریت اذهان نظام‌مند پذیرایش بوده‌اند و به خاطر سرشت عجولانه‌اش هرچه بیشتر مقاومت‌ناپذیر می‌شود. وقتی مادام دوسوین گفت «دوره‌ی راسین به سر خواهد رسید چنانکه وقت قهوه»، او مثل هر کس دیگر قطعاً با سراب تقابل گمراه شده بود. او متقاعد شده بود که یک کامیابی باقاعده و سریع ضرورتاً باید با یک دلخوری باقاعده و سریع فیصله یابد. او بر اشتباه بود: طراوات پرتالو ادبیات راسین، پس از آنکه مدتی طولانی افزایش یافته بود، به نقطه‌ی اوج خودش رسید، جایی که در آن باقی ماند و هیچ جور نشانه‌ای از سقوط از خود بروز نداد، همانقدر که می‌توان این را در مورد آوازه‌ی شکسپیر یا کورنیل گفت. در مورد قهوه نیز می‌توان گفت که استفاده از آن مثل استفاده از تنباکو همچنان در فرانسه رو به افزایش است، و ملل همسایه‌مان نیز نشان داده‌اند که احتمالش بسیار کم است که قهوه در مقام ماده‌ای نیروبخش و تنباکو در مقام ماده‌ای مخدر پس از آنکه به حد معینی از محبوبیت رسیدند به نقطه‌ی آغازشان برگردند. آنها به‌سادگی از این حد عبور نخواهند کرد.

وقتی سنگی در دریاچه‌ای می‌افتد، امواج دایروی پخش می‌شوند، با گستردن تکثیر می‌شوند، اما هرگز یک‌تنه به خودشان پشت گرم نیستند. اگر مثل امواج صوتی یک پژواک به عقب پس بروند، آنگاه علتش این است که الزاماً به مانعی برخورد‌اند یا چون انبساط دیگر سری‌های امواج نسبتاً آنها را به عقب رانده است. یک سنخ یا نژاد گیاهی جایی زاده می‌شود، آرام‌آرام رشد می‌کند، و تمایل دارد تا بی‌نهایت همین‌طور پیش برود تا آنکه کل منطقه را با شرایط لازم رشد و گسترش‌اش پر کند؛ و این توازن، هم ثابت و هم متغیر، ماهیتاً مقدر است که برای همیشه دوام بیاورد. اگر روزی این گونه پس بنشیند و محو شود، علتش این است که گونه‌ای رقیب که با آن دشمنی دارد تا نقطه‌ای پیشرفت کرده است که گونه‌ی اول را از قلمرویش بیرون براند. یک گونه نمی‌میرد بلکه کشته می‌شود. یک نظریه یا یک ماشین — مثلاً نظریه‌ی انتخاب طبیعی یا یک دوچرخه — روزی در مغز یک انسان ظهور می‌کند و ایمان یا نیازی نو را برمی‌انگیزاند طوری که خودش نیز مثل آن نظریه یا ماشین تکثیر و منتشر می‌شود، و در نتیجه تمایل دارد که به‌طور بی‌پایان در این جهت استمرار یابد. اگر روزی نظریه یا ماشین سرکوب و ناپدید شود، علتش این است که یک فهم قوی‌تر، یک ابداع قابل ترجیح، با تأمین راه‌حلی رضایت‌بخش‌تر برای مسئله یا نیازی یکسان، آن را از میدان به در کرده است. اولین دوچرخه‌ها همین‌طور مردند، چنانکه مدل‌های بعدی‌شان که دارای چرخ‌های پلاستیکی سفت یا باددار بودند؛ «تایر» بادی اکنون همه‌جا سیطره دارد و تا ابد نیز سیطره خواهد داشت مگر آنکه سنخ دیگری از دوچرخه بتواند از پس انجام همان کاری برآید که مدل قبلی قادر به انجامش بود — چیرگی بر جهان.

پس هیچ پیشرفتی، چه اجتماعی چه طبیعی، را نباید به‌طور نظام‌مند در رده‌ی پسرفت‌ها گنجانند. یک پیشرفت علتی درونی دارد؛ یک پسرفت، وقتی پسرقتی حتمی در کار باشد، علتی بیرونی دارد، و این علت همانا یک یا چند پیشرفت دیگرند، و تمام واقعیتش عبارت است از اینکه تصویر معکوس و معمولاً بسیار نادقیق پیشرفت‌ها باشد. این تصویر وارونه هرگز

اتفاق نمی‌افتد یا تنها ظاهری و وهمی‌ست. پیشرفت فکت اولیه، هنجارین، مثبت، و ذاتی‌ست؛ پسرفت فکت ثانوی، نابهنجار، منفی، و عارضی‌ست.

این تز ارزشمند است. با کاربست آن فرضاً برای مسائل جمعیتی به عنوان یکی از جانکاه-ترین موضوعات امروز فرانسه، توجه می‌کنیم که جمعیت‌مان دیگر رشد نکرده است، و به‌نظر همگان — در تطابق با آن پیشداوری که با آن در حال نبرد هستیم — متقاعد شده‌اند که جمعیت به‌ناگزیر شروع به کاهش خواهد کرد. و در حقیقت فکر می‌کنم که افول و کاهش کاملاً محتمل است؛ اما بر این عقیده‌ام که توسط علل طبیعی و نیز به سبب برخی علل اجتماعی که در پیشرفت دائمی‌اند، همچون میل به تداوم نام، ایمان، حافظه، و سنن خود، به سمت رشد و افزایش رانده می‌شود؛ و اینکه برای فلج کردن عملکرد چنین علل نیرومندی، پیشرفت دیگر نیروهای اجتماعی، پیشرفت برخی ایده‌های کاذب، برخی نیازهای فاجعه‌بار، محاسبات خودمحوری، یا نیاز به تجملات لازم بودند.^۱ آزارنده‌تر است که آمار پرتویی بر این علل نمی‌اندازد. تأیید می‌کنم که بی‌تردید این نکته آنقدرها هم مایه‌ی دلداری نیست، اما آیا دربارهِ یک‌جور بی‌تفاوتی نسبت به این شناخت است که زوال پیشی‌گرفته‌ای که از قبل غمگین‌مان می‌کند محتوم نیست و اگر هم واقعاً رخ بدهد مغایر با ماهیت امور خواهد بود؟ پس عوض آنکه در این ایده‌ای یأس آور فرو برویم و ماتم بگیریم که حرکت در خلاف جهت جریانی برگشت‌ناپذیر بیهوده است، باید بدانیم که ماهیت امور به نفع ما در حال جنگ‌اند و اگر ما هم بجنگیم پشتیبان‌مان خواهد بود.

آیا علل مولد روشننگری و ثروت، و نیز جمعیت، سلامت، بنیه، هوش، و شخصیت، صرفاً بدین‌خاطر که پیشرفت کرده‌اند تمایل دارند که پس از این پیشرفت حالا پسرفت کنند؟ این هم سئوالی‌ست — که البته جوابم به آن منفی‌ست. می‌دانم که مردمان زیادی، در نقطه‌ی عطف تاریخ‌شان، پس از آنکه تولدهایی وافر، کودکانی قبارق، شخصیت‌هایی بشاش، علایق، منش، و بهروزی داشته‌اند، سایه‌ای را دیده‌اند که مردمی دیگر بر آنها انداخته است، یعنی نفوذ کشنده‌ی ردیلت‌ها و تجملات غریبه و آموزه‌های مهلکی که ازدواج‌هایشان را سترون گذاشته‌اند، شجاعت‌شان را مکیده‌اند، و انرژی‌هایشان را فلج کرده‌اند. اما آیا در مواجهه با این تماس مرگباری که آنها را کشت مطلقاً ناتوان بودند؟ دلیل اصلی نومیدی‌مان در اینجا قیاس اغفالگر جامعه با فرد است (چنانکه دیده‌ایم، نمی‌گویم گونه). آیا به نظر نمی‌رسد که علت درونی یکسانی باعث می‌شود که یک فرد پس از آنکه از کودکی تا بلوغ رشد کرد پیر شود؟ واقعاً حتی در این مورد یقین ندارم، آن‌هم تازه به‌رغم ضرورت آشکار مرگ بین موجودات زنده‌ی پیشرفته‌تر. هر قدر هم که این مرگ در واقع ضروری به نظر برسد، حتی مرگ به‌اصطلاح طبیعی نیز همواره بنا بر قانون چیزی بر ضد طبیعت است، یعنی اعتراض سرسختانه‌ی موجود زنده تا آخرین نفشش (مگر احتمالاً در خود آخرین دقایق زندگی)، که

۱ متأسفانه، از بین پیشرفت‌هایی که با پیشرفت جمعیت ضدیت دارند برخی پیشرفت‌های فوق‌العاده وجود دارند، به استثنای همین ضدیت. برای مثال، جمعیت‌نگارها رابطه‌ای معکوس را بین رشد تولدها و رشد آینده‌نگری احراز کرده‌اند: آن استان‌های فرانسه که در آنها تعداد کودکان هر خانواده با بیشترین سرعت در حال کاهش است همان استان‌هایی هستند که از روی حساب‌های پس‌انداز و خطمشی‌های بیمه‌ای رو به افزایش‌شان از بقیه متمایز می‌شوند. از این نظر به عملکرد آماردان‌ها در مورد روابط معکوس توجه کنید که اغلب تخیلی‌اند. جرم‌شناسان ایتالیایی این روابط را بینابین گرایش‌ات به خودکشی و گرایش‌ات به آدم‌کشی متصور شده‌اند، یعنی بین منحنی جرم‌جنایت علیه اشخاص و منحنی جرم‌جنایت علیه دارایی. این وارونی‌های کمابیش واهی یا اغراق‌شده و نیز انبوه موارد هم‌سنخ دیگر را واری می‌کنم.

منحصرأ با اتفاق نظر همه‌ی دیگر پدیده‌های محیطی و متخاصم محتوم می‌شود، که به هر حال روزی همواره پیروز می‌شوند. مرگ خشونت‌بار حاکی از مرگی ست ناشی از ضربه‌ی یک موجود دیگر یا یک پدیده‌ی متخاصم؛ مرگ طبیعی مرگی ست به سبب همدستی رویدادهای متخاصم ناشناس که از همه‌سو یورش می‌آورند. اما گرچه باید استثنایی را در مورد فرد زنده به میان آورد ولی اجازه دهید تنها در مورد او باشد: بیایید برای تعمیم ضرورت فرتوتی فزاینده و مرگی بدون دلیل مناسب عجله نکنیم.

از روی این تمایل تقریباً جهان‌گستر امور به پیشرفت و نه پسرفت، به توقف در توازنی نامعین و نه عقب‌گرد و مرگ، نتیجه می‌شود که وقتی پسرفت رخ می‌دهد (و این همیشه مسئله نیست) معمولاً بسیار کم‌تر از پیشرفت متناظرش واجد قاعده و نظم است، طوری که به گواه منحنی‌های آماری می‌توان گفت که پسرفت و پیشرفت تقریباً هیچ وقت به یکدیگر شبیه نیستند. در هر کشوری، به افزایش مالیات‌ها، بدهی‌های عمومی، مخارج عمومی، و لشکرهای نظامی نگاه بیاندازید. آیا هیچ چیزی با اندوه و قاعده‌ی بیشتر در حال افزایش است؟ آیا اصلاً می‌بینیم — و اگر می‌بینیم باید بگوییم در کجا — که قاعده‌ای مشابه در کاهش مالیات‌ها، ارتش‌ها، و بدهی‌ها وجود دارد؟ این نکته روشن است که در برخی مواقع سقوط نظامی یا مالی، ورشکستگی یا خلع سلاح ارادی یا اجباری پیش می‌آید که ناگهانی و عام است، چنانکه در ۱۸۱۵^۱ که پس از آن یک پیشرفت نو، نظیر پیشرفت قبلی، کم‌کم پدیدار شد و زود رشد کرد. یا درغیراین‌صورت، کاملاً تصادفی ست که اندکی شعور در حکومت پیدا می‌شود، و مثلاً یک بودجه‌ی استهلاکی مقرر می‌شود که برای مدتی هرچند با دشواری زیاد به جریان می‌افتد، زیرا در اینجا «ماهیت امور» متأسفانه کاملاً در جهت مغایر به جریان می‌افتد.

گاه یک پیشرفت آرام و تدریجی با پسرفتی تند و سریع پی گرفته می‌شود، مثل اکثر اموال خصوصی، که وقتی (با اتلاف یا قمار) از بین می‌روند بسیار سریع‌تر از ایجادشان (با پس‌انداز و کار، یا حتی از خلال رشته‌ای از ضمانت‌های موفق) نابود می‌شوند. روی هم رفته، آنها به رشد آرام‌شان ادامه می‌دهند تا آنکه دستخوش فروپاشی عام می‌شوند. گاه یک پیشرفت سریع با پسرفتی آرام پی گرفته می‌شود. طی حدوداً پنجاه سال در قرن شانزدهم، ثروت، قدرت، و شکوه اسپانیایی‌ها به نقطه‌ی کمال‌شان رسید، و اکنون طی دو قرن در حال افول بوده است. در ایرلند، بریتانیا، و تا اندازه‌ای به‌طور کلی، ایمان مسیحی با سرعتی باورنکردنی از اولین موعظه‌های مبلغانش تا نقطه‌ی اوجش پیشرفت کرد، جایی که قرن‌ها در آن باقی ماند؛ وقتی به خاطر دیگر ایده‌های مغایری که در حال اشاعه بودند سستی گرفت، زوالش در جای‌جای کشف‌های تعرض‌آمیز پخش شده بود، و در هر صورت به‌طور قابل-ملاحظه‌ای آرام بوده و هست. می‌توانستیم بی‌شمار مثال دیگر را هم نقل کنیم.

این فقدان شباهت بین پیشرفت و پسرفت به خاطر این واقعیت است که علت پسرفت نه پیشرفت یا پیشرفت‌هایی متناظر بلکه پیشرفت یا پیشرفت‌هایی بیگانه و متعاقباً متفاوت

۱ آقای موريس بلاک، در اثرش *اروپای سیاسی و اجتماعی* که در ۱۸۶۹ منتشر شد، به اغراق نیروهای نظامی خصوصاً در فرانسه اعتراض کرد. او گفت که «زمانش اما رسیده که ممکن نیست جلوتر از این رفت؛ پس مجبوریم به توقف، و اندیشیدن به وارون‌کردن خردمان». دریغاً، می‌توان دید که این اقتصاددان دانش‌آموخته همان اوهم زمانه‌اش را به اشتراک می‌گذارد و همانطور از ارتش‌های اروپایی حرف می‌زند که مادام دوسوین از قهوه سخن می‌گفت.

است که این پسرفت ریتم‌شان را به‌طور معکوس بازتولید می‌کند. اگر عقبگرد یا در عوض شکست محض دلبران در مقابل قطار بسیار سریع‌تر از توسعه‌ی قبلی‌اش بوده است، آنگاه این نکته بر اثر توسعه‌ی ریل‌های راه‌آهن بود که آهنگ پیشروی‌شان نسبت به توسعه‌ی دلبران تفاوتی بارز داشت. اگر سرعت امحا و تضعیف ایمان مذهبی یا عمومی بین توده‌ها بسیار کم‌تر از سرعت گسترش و ریشه‌دوانی‌اش بین آنها باشد، اگر جزرش یا فروکش‌اش بسیار آرام‌تر از سرریز ناگهانی مد‌فرارونده‌اش یا شکوفایی‌اش باشد، علتش این است که جزر به خاطر عناصر ضد‌دینی در ایده‌های علمی یا فلسفی روی می‌دهد که اشاعه‌شان بین مردم کند است. اگر یگانه دلیل یا اصل پسرفت در پیشرفت متناظر باشد، یعنی اگر پسرفت علتی ذاتی یا درون‌زاد داشته باشد، آنگاه نامشابهت مورد اشاره‌ام روی نخواهد داد.

از نکات پیش گفته نتیجه می‌شود که پسرفت می‌تواند به اندازه‌ی پیشرفت منظم و باقاعده باشد اگر به پیشرفتی واحد بستگی داشته باشد که پسرفت — می‌شود به تعبیری گفت — برگردانی باژگونه از آن است. بنابراین، کاهش مصرف چاودار در برخی کشورها تقریباً همان قاعده‌ای را نشان می‌دهد که افزایش مصرف گندم در همه‌ی کشورهای با تنها دو حزب سیاسی، آمار انتخاباتی خصلت تدریجی یکسانی را در مورد افزایش‌های یک حزب و کاهش‌های حزب دیگر نشان می‌دهد. براساس آمار ناوبری، اندازه‌ی ناوگان کشتی‌های ماهیگیری کاهش یافت و کل گنجایش باری کشتی براساس تن با قاعده‌ای یکسان با کشتی‌های بخار افزایش یافت. روش نقر کردن فلزات از طریق فرایندهای کهن بازپخت پس از کشف بسمر همان قدر با شیب تدریجی آرامی فروکش کرد که روش نقر زدن فلزات از طریق فرایندهای جدید افزایش یافت، و دیگر مثال‌ها. اما این مورد استثنایی‌ست چون درگیری مستقیم و کامل یک اختراع قدیمی و یک اختراع نو را می‌پذیرد، نبردی محدود به این دو هم‌اورد، نبردی تا پای مرگ، بدون هیچ ابداع قدیمی یا جدید دیگری که طی این نبرد پا به میان بگذارد و بخواهد به آن ابداعی که مورد حمله بوده یاری برساند، تقویتش کند، یا کمک کند که برای خودش در جای دیگری مأمنی بیابد. به‌طور کلی، یک ابداع از پیش‌مستقر تنها به‌طور نسبی از جایگاهش خلع می‌شود، و پس از آشفته‌گی نسبی عزیمتش، جایی دیگر را برای شکوفایی‌اش می‌یابد. یا درغیراین‌صورت از هزینه‌های کم می‌کند، و به‌طرزی تسخیرناپذیر خودش را در بخشی از پهنه‌ی قدیمی‌اش ایمن می‌سازد، مثل هنر نسخه‌نویس‌ها در دوران ظهور صنعت چاپ، یا خیاطی دستی در دوران ظهور دستگاه خیاطی. ابداع مزبور، با محدود کردن خودش به حیطه‌ای محدودتر، گاه آنچه را که در پهنای گسترده از دست داده در عمق بازمی‌یابد؛ با نابجایی (چنانکه احتمالاً در مورد ایمان مذهبی می‌بینیم که بیش از نزولش در حرکت است) با هم‌پیمان‌های نو و متجاوزان تازه رویارو می‌شود، و به نظر می‌رسد که به کمک آن متحدان و زیر حمله‌ی آن متعارضان خط‌سیری اتفاقی را پی می‌گیرد که علناً منحنی‌های آماری گویا را همراه با/افزایش‌ها، تر/زده‌ها، و نزول‌هایشان که دگرگونی بی‌قاعده‌ای دارند تنظیم می‌کند.^۱ خلاصه‌اش، حتی آنجا که به نظر می‌رسد شرایط هم‌اوردی تا پای مرگ حاصل شده باشد، کم پیش می‌آید که پسرفت به اندازه‌ی پیشرفت که پیامدش است رفتار منظمی داشته

۱ در *قوانین تقلید* (در فصل یادشده) نشان دادم که *فر/ایش‌ها*، که اساساً نمایانگر اشاعه‌ی تقلیدی‌اند، اساسی‌ترین قسمت برای ملاحظه‌ی مسئله‌ی مورد نظر و کلیدی برای کل بقیه‌ی منحنی موضوع هستند.

باشد. هیچ آماری در مورد این موضوع تدوین نشده است، اما آیا آثار نسخه‌نویس‌ها با همان قاعده‌ای کاهش یافت که آثار حروف‌چین‌ها افزایش یافت؟ آیا کار دوزندگان زن با همان قاعده‌ای کاهش یافت که کار دستگاه‌های خیاطی افزایش یافته است، یا آیا کار سورچی با همان قاعده‌ای کاهش یافت (البته اگر واقعاً کاهش یافته باشد) که کار رانندگان قطار افزایش یافته است؟

می‌توانیم ببینیم که مسئله‌ی مد نظر به مسئله‌ای پرمناقشه‌تر نزدیک می‌شود که به رقابت ماشین‌ها با انسان‌ها بر سر کار مربوط می‌شود، و در این زمینه باید گفت که راه‌حل مد نظر ما چه‌بسا برای رفع این مناقشه یا برای فهم بهتر مسئله و نیز برای فهم بسیاری مسائل اقتصادی مرتبط با آن بی‌فایده نباشد. مهم است آشکارا فهم شود که یک اختراع قدیمی، که کارگرانی نمایانگرش هستند که تجسم تقلید از آن ابداع‌اند، تمایل دارد که همچون نیاز متناظرش به خودی خود بین عامه افزایش یابد؛ مواجهه‌ای کشنده یا آسیب‌رسان با اختراعی نو، که یک ماشین تجسم آن است، واقعاً تصادفی محض در جریان سرنوشتش است، تصادفی که اختراع قدیمی که در اختیار مشروع حیطه‌اش است باید به-طرزی کاملاً طبیعی با تمام قوایش بر ضد آن مقابله کند، و در این نبرد «ماهیت اشیا» — همان‌که میل عالم‌گیر به زیستن و میل عالم‌گیر به رشدکردن را خلق کرده — حامی‌اش است. نباید گفت که «این شغل همانطور که قبلاً بنیانی به دست آورده بود اکنون بنیان‌اش را هرروز بیش از پیش از دست می‌دهد؛ نهایتاً یکی به اندازه‌ی دیگری طبیعی‌ست.» نه، تقدیر طبیعی یک صنعت با مبنایی در ماهیت انسانی در این است که تا ابد پیشرفت کند یا دوام بیاورد: معکوس این جریان بر ضد طبیعت است. پس غلط است تعجب کنیم وقتی این صنعت با چنان شوریده می‌جنگد و وجودش را بیش از امید مایه‌گرفته از برتری اغلب غرقه‌کننده‌ی هم‌اوردش به درازا می‌کشد — مگر اینکه از روی یأس دست به خودکشی بزند وقتی در واقع هنوز بختی برای زندگی و کامیابی دارد.

به دلایل مشابه می‌توان فریاد کارگران را هنگام کاهش دستمزدهایشان فهمید، زیرا طبیعی‌ست که دستمزدها افزایش یابد یا ثابت بماند، نه اینکه کم شود، چراکه فرگشت اجتماعی باعث می‌شود که تعداد نیازها و شکل‌های مصرفی تقلیدی زیاد شود یا ثابت بماند نه اینکه هرگز کم شود، نه ساده‌سازی بلکه پیچیده‌سازی شرایط لازم برای پایه‌های اولیه‌ی رفاه. به همین خاطر، وقتی دستمزدها کاهش می‌یابند، به لطف اشاعه‌ی تقلیدی، در نسبت با افزایش دستمزدها بسیار بی‌قاعده و بسیار ناپیوسته‌اند؛ رشد به خاطر گرایشی درون‌زاد و تقریباً برگشت‌ناپذیر روی می‌دهد. از طرف دیگر، نرخ بهره گرایشی محرز و تاریخاً اثبات‌شده به کاهش پیوسته دارد تا آنکه به کمینه‌ای می‌رسد که از آنجا احتمالاً دیگر دوباره زیاد نمی‌شود، که می‌تواند به خاطر فاجعه‌ای بزرگ یا به خاطر جریان درون‌ریز غیرمنتظره‌ی ابداعات صنعتی انقلابی کلان باشد. این کاهش صرفاً شبیه پسرفت است. در عمل، این کاهش تجلی ریاضیاتی یک پیشرفت حقیقی‌ست، و اثباتش را به آقای پل لروابولیو می‌سپارم، زیرا او در رساله‌ی بزرگش درباره‌ی اقتصاد سیاسی بر علل حقیقی کاهش دیرین و عادتاً ضروری عایدی سرمایه انگشت می‌گذارد: در بلندمدت، این علل می‌توانند به اشاعه‌های تقلیدی

کاهش یابند، خصوصاً بهره‌وری رو به کاهش اختراعات صنعتی در مقام پیامد بهره‌برداری گسترده‌تر و عام‌تر از آنها.^۱

شمار خط‌مشی‌های بیمه، صندوق‌های پس‌انداز، و اعضای انجمن‌های سود متقابل کارگران همواره در حال افزایش است؛ باید فرض گرفت که این روند متوقف خواهد شد؛ اما آیا عقب‌گرد خواهد کرد، و این عقب‌گرد با قاعده‌ای یکسان است؟ بسیار نامحتمل است. یک هراس عمومی در روزی مناسب می‌تواند سبب برداشت یک‌جای سپرده‌هایشان، لغو یک‌جای همه‌ی بیمه‌نامه‌هایشان، و انحلال یک‌جای همه‌ی انجمن‌های سود متقابل‌شان شود؛ اما مگر اینکه فرایندهای تازه‌ای پدیدار شوند که می‌توانند به نیازهای یکسانی در قبال امنیت و حفاظت پاسخ دهند و می‌توانند آنها را به طریقی که مطلوب پنداشته می‌شود برآورده کنند، طوری که این فرایندها تدریجاً و توسط خودشان مورد سؤاستفاده قرار نگیرند. و چرا نه؟ زیرا مردمی که مثلاً حساب پس‌انداز دارند باید بین نمونه‌ی آنانی که این جریان نمونه‌ها را پی گرفتند و آنانی که چنین نکردند دست به انتخاب بزنند؛ اما تقلید نکردن از واقعیت مسلم، در مقام نمونه‌ای منفی، همواره بسیار کمتر از تقلیدش مسری‌ست. از همین‌رو، مایل‌ام فکر کنم که اگر هرگز کاهشی در جرم‌وجنایت یا طلاق یا خودکشی را ببینیم، آنگاه برگشت‌شان بی‌قاعده، متناوب، و بی‌ثبات خواهد بود، و هیچ کدام از خصایص پیوستگی تکان‌دهنده‌ای که سرشت پیشرفت‌شان را مشخص می‌کند نخواهند داشت.

نقطه‌ی مقابل *توانگری* همانا *تهیدستی* است، و حالت میانی بین این دو *سرحد فراغت* است، که سطحش بسته به کشور و دوره فرق می‌کند اما به‌طور میانگین زیاد می‌شود. پرسش مبرم درباره‌ی نقش اقتصادی و اجتماعی این تقابل دیرینه است. آیا ضرورت دارد، آیا مفید است، و اگر بله، برای چه؟ توجه کنیم که نمی‌توان این تقابل را موقتاً تا بی‌نهایت سوق داد مگر از خلال یکی از شاخه‌هایش، یعنی تهیدستی. هیچ‌چیزند/شتن نهایت فقر است، سرحد یا منت‌هایی که اغلب اوقات رنگ واقعیت به خود می‌گیرد. همه‌چیز/داشتن آرمانی‌ست که حتی میلیاردرها هم به آن نمی‌رسند. اما، به بیان عملی، می‌توان گفت که وقتی میلیاردرها خیلی زیاد از همه‌چیز دارند، آنگاه وفور ثروت و تجمل به صورت وفور فلاکت در جایی دیگر محقق می‌شود. انسان‌ها در کسب و کار اقتصادی‌شان تمایل دارند که از فلاکت بی‌پایان به تجمل بی‌پایان بروند. اگر دورنمای این آرمان سرکوب شده باشد، اگر بکوشند این آمال‌شان را به

۱ آیا در رشته‌ای از نوسان‌ها نمی‌بینیم که سود سرمایه به‌نوبت افزایش و کاهش می‌یابد؟ بله، اما این نوسان‌ها که بسیار بی‌قاعده‌اند و هیچ تقارنی ندارند تنها جنبه‌ای ثانوی دارند و می‌شود گفت بینابین حداکثر سود و حداقل سود قرار می‌گیرند، طوری که اولی در سر‌آغاز (نه در میانه) تحول اقتصادی مد نظرمان واقع می‌شود و دومی همان است که این تحول اقتصادی بی‌وقفه به سمتش گرایش دارد. اینجا، چنانکه در همه‌جا، تقابل، وارونی، و ریتم همچون ضوابط میانی یا واسطه دیده می‌شوند. آیا خود علل مولد این دو اثر وارونه، یعنی افزایش و کاهش در نرخ‌های بهره، وارونه‌اند؟ نه. بیابید مثالی را در نظر بگیرید: یک ابداع صنعتی – قطارها – به‌صورت نیاز به مصرف پدیدار می‌شود طوری که ابداع مزبور با آن نیاز تناظر و تطابق دارد، و خود این نیاز از سطوح بالاتر یا غنی‌تر به سطوح پایین‌تر گسترش می‌یابد و منتشر می‌شود: در رابطه با این اختراع، ضرورت دارد که بها کاهش یابد تا بتواند در دسترس مردمی با توان مالی بسیار کمتر قرار بگیرد – که این هم منجر می‌شود به کاهش سود متناسبی که توسط بهره‌کش‌های این ابداع و پشتیبان‌هایشان درو می‌شود. از طرف دیگر، خود *میل* به تولید قطار رقابت بر سر بهره‌کش‌های مختلف و نیز ضرورت مشترک‌شان برای مطابقت با مطالبات هر چه‌امران‌ترشان در قبال عامه‌ی هر چه بیشتر را گسترش می‌دهد، چنانکه خود نیاز به استفاده از آنها و چیزی افزون بر این نیاز را نیز افزایش می‌دهد، و در نتیجه‌اش آنها را مجبور می‌کند که قیمت‌ها را کاهش دهند و متعاقباً برگشت سرمایه‌ی جدید فعال در این بنگاه اقتصادی را کاهش دهند. بنابراین، افزایش نیازها، چه برای مصرف باشد چه برای تولید، با ابداعات ایجاد می‌شود و تمایل دارد نرخ بهره‌ها را کاهش دهد. چه چیز برای افزایش‌شان لازم است؟ یک جریان درون‌ریز از ابداعات نو تا ابداعات قدیم را از جا به در کند، همان قوانین اشاعه‌ی تقلیدی را پی بگیرد، و بر همه یا بخشی از قلمرویشان غلبه کند. حال، بین پدیده‌های تقلیدی پیوسته و ثابت و فوران ادواری ابداعات، همان تفاوتی وجود دارد که بین شکل‌گیری‌های رسوبی و فورانی در زمین‌شناسی.

میزان مشخصی از رفاه محدود کنند، و بدین وسیله خودشان را همچون سدی نشان دهند که یا میل اجباری به درگذشتن از آن مانع یا اندوه اطلاع از ناتوانی‌اش در این زمینه را برمی‌انگیزاند، آنگاه فعالیت‌شان خاموش خواهد شد. اما از سوی دیگر چه رسوایی بزرگی است که چنین شکافی بین ندارترین و داراترین وجود دارد. چطور می‌توانیم تسلیم واقعیتی شویم که می‌گوید این شکاف ضرورتاً و به‌ناگزیر باید در مسیر تمدن و ثروت فزاینده زیاد شود!^۱ اینطور نمی‌تواند باشد: از روزی که این شکاف سنجیده شده بود، از روزی که شناخت این عدم تناسب گلوی وجدان را گرفت و به عمیق‌ترین احساسات تمدن‌ساز، یعنی به عدالت، خشونت ورزید، دیگر محال بود که این نابرابری کاهش نیابد، هرچند به‌راستی که نه با کاهش بزرگ‌ترین اموال بلکه با ارتقای تدریجی اموال میانگین و فسخ فقر و فلاکت. و این براساس اصول ما ضروری‌ست، اصولی مرهون قوانین اشاعه‌ی تقلیدی ابداعات تمدن‌ساز، که تمایل دارند هم‌ترازی تدریجی نیازها و منابع را در ترکیب با افزایش مشترک-شان موجب شوند.

خلاصه، حداقل در جهان اجتماعی، از نظرگاه کمیت چنانکه از هر نظرگاهی دیگر، صحت ندارد که زوال پیامد محتوم پیشرفت است، و وقتی این اتفاق می‌افتد، ماهیتی قابل‌قیاس و سنجیدنی دارد. اینجا مشغله‌ی فکری با ایده‌ی تقارن دوباره ذهن انسانی را به خطا می‌برد، چه بین نخبگان چه بین مردم عادی. جان استوارت میل حق داشت بگوید که سطح عادی برای همه‌ی آدم‌ها بالاترین سطحی‌ست که می‌توانند به آن برسند. یک انسان، با بالارفتن از نقطه‌ی اوج نسبی خاص خودش، می‌تواند در شیبی زیاد و خطرناک از آن سقوط کند، اما به همان صورتی که پله‌پله بالا رفت پایین خواهد آمد. وقتی پاتریسین رومی از یک مقام به مقامی دیگر پیش رفت تا آنکه به اوج مراتب ریاست رسید، خشم یک شاهزاده کافی بود تا او را روانه‌ی زندان، تبعید، و شکنجه کند، اما آیا هرگز کاروبارش را از نو به‌طور وارونه به راه انداخت؟ مسئله در مورد خانواده‌ها و جوامع در مقام گروه‌های خانوادگی نیز به همین منوال است؛ نکته در مورد همه‌ی چیزهای انسانی وقتی در جنبه‌هایشان لحاظ می‌شوند همین‌طور است. پیشرفت با همدیگر، یعنی هرآنچه بقا می‌یابد، تا آنجا که این‌همه به توازنی برسند همچون توازن ستارگان در منظومه‌ای خورشیدی، یک هماهنگی پایدار، همان تم و تئاتر ضروری برای مدولاسیون‌ها و واریاسیون‌های بی‌پایان: این ماهیت ذاتی‌شان است، که حتی حوادث مکرر نیز یارای پیروزی در مقابل‌شان را ندارند.

منبع:

L'Opposition universelle (Paris: Alcan, 1897), pp. 332-60.

^۱ پرودون همیشه می‌گفت «پیشرفت فقر موازی با پیشرفت ثروت است و برای آن کافی‌ست»، اما تنها برای آنکه اندکی بعد با خودش در ضدیت قرار بگیرد.

فصل ۶

قشر بندی اجتماعی

خاستگاه‌ها و نقش‌های نخبگان

دیدیم که سرچشمه‌های حقیقی و اساسی قدرت کشف‌ها یا ابداع‌های اشاعه‌یافته است. حال باید بپرسیم که آیا شرایط لازم برای خلق نوعی نهاد اجتماعی یا اصلاحش، برای تشکیل یا دگرگونی یک زبان، دین، علم، حکومت، قانون، صنعت، هنر، یا اخلاق، همان شرایط لازم برای اشاعه‌ی این چیز تازه‌اند؟ پاسخ منفی است. اروپای مدرن بسیار مناسب پراکنش و اشاعه‌ی سریع یک زبان است اما نمی‌تواند زبانی بیافریند....

به‌طور مشابه، جهان مدرن ما، به استثنای چند ملت ریشخندباز یا تشکیک‌گر، نسبتاً برای پراکنش دینی موجود یا حداقل برای صیانتش از پدر به فرزند مطلوب است، اما روشن است که جهان از عصر آفرینش دینی عبور کرده است. تمدن امپراتوری روم بهترین خاک برای اشاعه‌ی مسیحیت بود، اما هرگز نمی‌توانست این دین را پدید آورد؛ آفرینش به تخمیر شدیدی نیاز داشت که جوش و خروش مردم یهودی بود. قرن شانزدهم واپسین دوره‌ای بود که در آن این نیروی خلاق ویژه نشانه‌هایی از حیات به دست داد، و فرقه‌های پروتستان که محصولاتش هستند به‌هیچ‌رو همان غنا، تخیل، و ژرفای ادیان بزرگ قدیم را ندارند. به شیوه‌ای یکسان، آخرین آفرینش زبانی اروپا، یعنی انگلیسی، همراه با آن فقر دست‌ورزانی‌اش، بسیار دور از آن است که بتواند به زیبایی اصیل یونانی یا سانسکریت دست یابد. یک دین تنها در آگاهی شعف‌انگیز انسانی پخته می‌شود که شعفش دسته‌ی کوچک پیروان و حواریونی را که او بین‌شان می‌زید به هیجان آورد و برانگیزاند.

به همین منوال، در زمانه‌ی ما، یک شجره‌ی موناشریک کهن، همچون سلسله‌ی هوهنزولرن یا منزلگاه سوآ، می‌تواند از منظر گسترش و پراکنش بیرونی اعتبار و نظام حکومتی‌اش از طرف آن انقلاب‌های بسیار دموکراتیک و برابری‌طلبی مطلوب دانسته شود که زین‌پس از خلق ریشه‌های نو، بادوام، و موناشریک سرزنده ممانعت به عمل می‌آورند.

قوانین زیادی را در هر نشست پارلمانی ایجاد می‌کنیم، اما آیا آفرینش‌های قانونی راستین‌اند؟ قانونی که موروثی تلقی شده، و منزه دانسته شده، و با نوعی ترس مهرآمیز تبعیت شده، یا یک حق ملی، همچون آشکارگی ونوس از کف امواج پارلمانی به نور روز در نمی‌آید. قانون مزبور به یکی از این دو شیوه شکل می‌گیرد: یا کم‌کم، به‌طور اسرارآمیز و از خلال عرفی که ابتدا ریشه در ناحیه‌ای محدود دارد، همچون حق نیزه‌اندازها در روم باستان، و بعد به آرامی ریشه‌هایش را بسط می‌دهد تا یک امپراتوری وسیع را پوشش بدهد؛ یا درغیراین- صورت چنین حقی به‌طور ناگهانی و غیرمنتظره ایجاد می‌شود اما با شکوه باپرسستی‌ی پرورش می‌یابد که نشانگر کار قانونی کسانی چون لیکرژس، سالون، ژوستینین، تئودوسیوس، یا ناپلئون است که نشان آشکار یک خردمندی فرادست را بر خود دارند. در دورانی همچون

زمانه‌ی ما، وقتی احترام از بین رفته، چه چیزی هنوز وجود دارد که بتواند قابل احترام دانسته شود؟ ولی ما گرچه دیگر نمی‌توانیم قانون‌گذاری بادوام تازه‌ای خلق کنیم اما همواره می‌توانیم برای آنکه به نیازمان به همگن کردن تمدن‌ساز پاسخ بدهیم از مجموعه‌قوانین مقرر استفاده کنیم و حتی آن را به بیرون از گستره‌ی خودمان اشاعه دهیم. با این همه باید تکرار کرد که این نکته تنها در مورد قانونی واقعاً ملی صادق است، که تنها در نام با قوانین زودگذری اشتراک دارد که قانون‌گذاران مان آنها را با رأی به وجود آورده‌اند.

آقای بوتمی اشاره دارد که نهادهای پارلمانی و سیاسی که انگلستان بسیار به آنها افتخار می‌کند نمی‌توانستند در انگلستان دموکرات‌شده‌ی امروز پدید آیند. «دموکراسی با قدری دشواری توانسته بود رژیم پارلمانی را اختیار و از آن تقلید کند، اما تنها پس از آنکه نمونه‌های عالی زیادی از آن توسط دیگران شکل گرفته و تثبیت شده بودند. تنها یک آریستوکراسی می‌توانست دموکراسی را خلق کند، به رسومش شکل بدهد، و سنش را به راه اندازد.» این نهادهای انگلیسی که به سراسر جهان سفر کرده‌اند از بطن اشرافیتی کوچک در گوشه‌ای از یک جزیره جوانه زدند.^۱

آیا زمانی نخواهد رسید که گرچه بیشتر مطلوب رواج علم در سطح مردمی‌ست اما شرایط زندگی متمدن‌مان تطابق کمتری با کشف نظریات علمی جدید واقعاً ژرف دارد؟ *تاریخ علم* آقای دوکندول شرایطی را برمی‌شمرد که بیش از همه درخور ساخت و پرداخت دانش‌پژوهان واقعی و آفرینندگان اصیل است. آیا زندگی خانوادگی — خشک، اخلاقی، خودکفا، سنت‌گرا، و با این حال الهام‌بخش — یا آسایش حومه‌ی شهر، آن نیمچه خلوت لازم برای بهترین رشد نبوغ علمی، در گرداب زندگی شهری هرچه شلوغ‌تر و هرچه پاشیده‌تر، آنجا که مردم به‌نظر این‌ور و آن‌ور می‌شوند و چرخ برمی‌دارند، ممکن خواهد بود؟ و بهترین شرایط تشکیل و رشد نبوغ در همه‌ی مسیرهای هنر کدام‌اند؟ البته که این شرایط همان شرایطی نیستند که پس از پیدایش هنر برای موفقیت و سربلندی‌اش مطلوب‌اند.^۲

پیرو این ملاحظات کلی باید به اهمیت آن دو برتری اجتماعی تصدیق‌شده، یعنی نجیب-زادگی و سرمایه، در آفرینش و اشاعه‌ی شکلی از حکومت و به عنوان زمینه‌ی رشد پرسنل

۱ آن نوآوری‌هایی که مقدرند پیش از همه انتشار و گسترش یابند به گیاهانی می‌مانند که از بیرون یک قلمرو به درونش آورده می‌شوند؛ آنها ابتدا باید در یک محیط کشت محصور همچون در یک گلخانه یا یک فضای بسته‌ی کوچک با آب‌و‌هوای محیط جدید تطبیق یابند. هر تمدن اینگونه آغاز شده است، با شکوفایی یک باغ پیش از آنکه در فضای باز بیرونی نطفه بدآوند. در اثرم *قوانین تقلید* گفتم که حتی آن نوآوری که عبارت از برابری اعضای یک جامعه است از این قانون معاف نیست، و اینکه مثل اغلب دیگر سبک‌ها، اولین گام‌هایش را مرهون نمونه‌ای‌ست که آریستوکراسی مقرر کرده است. و در واقع، از بین بالاترین اشراف با نجابی در انگلستان و درباری‌هایی در فرانسه بود که عادت برابردانستن همدیگر به عملی روزانه تبدیل شد. اعیان انگلیسی، با هر جور تنوع در خاستگاه و رده، با هر آنکه از نجبا دانسته می‌شد برابر بودند. حیات درباری برای همه یکسان بود. درباره‌اش همچون گفتار سبیسرو درباره‌ی دوستی می‌توان گفت که «با برابر‌ها را می‌سازد یا برابر‌ها را می‌یابد». سن‌سیمون دقیقاً به همین نکته شگوه برده بود وقتی برای مرتبه‌ی دوکی که خودش عضوی از آن بود با نخوتی زیاد مدعی حق انحصاری ملاحظه و حرمتی برتر شد که آن را هرچه بیشتر در پیرامون خودش اندک می‌دید. چراکه همگن‌کردن تدریجی، به‌منزله‌ی ثمره‌ی شدت روابط درباری، به‌نگاریر با یک برابرسازی تدریجی همراه شده بود. بعدتر، تالارها این حرکت همسان‌ساز و برابرساز را استمرار و تعمیم دادند. سطوح گوناگون جامعه‌ی انگلستان شاهد حرکتی مشابه برای ایجاد برابری بین یکی و دیگری بود آن‌هم به رغم فاصله‌ای که آنها را از هم جدا می‌کرد، فاصله‌ای که از برهه‌ای تا برهه‌ای دیگر به میزان زیادی عوض شد، گاه کاهش یافت و گاه افزایش.

۲ بدون اینکه کمترین تمایلی به سواستفاده از قیاس‌های زیست‌شناختی داشته باشم، باید اضافه کنم که احتمالاً جهان جاندار و نیز آفرینش یک گونه‌ی نو مستلزم هم‌رودادی شرایط منحصر به فرد و محلی‌ست که در فواصل نامکرر بازتولید می‌شوند (که توضیح می‌دهد چرا ما هرگز آنها را نمی‌بینیم)، درحالی‌که شرایط همیشگی برای اشاعه‌ی گونه‌های موجود یا بازمانده بسیار مناسب‌اند.

حکومتی اشاره کنم، طوری که یکی از این دو بسته به زمانه نقش مسلط را دارد. یک نجیب-زادگی یا یک سرمایه عامل گاه ضروری و همواره مفید آفرینش برای نهادهای سیاسی و مدیریتی یک کشور است همزمان که عامل اشاعه و فواره‌ای اجتماعی برای بداعت‌های ادبی، دینی، اخلاقی، و حتی صنعتی‌ست که بیرون از این کشور، در کشوری بیگانه، یا در سطوح پایین‌تر خود همین ملت زاده می‌شود.^۱ اشرافیت انگلیسی در ایجاد نظام مشروطه‌ی انگلستان تنها نیست؛ در آمریکا نیز مزرعه‌داران بزرگ جنوبی قانون اساسی ایالات متحده را نوشتند. اشرافیت فرانسوی مونارشی کپتین را از کار درآورد، و پس از آن، پاریس فرانسه را به کمال رساند درست همانطور که لندن انگلستان را پس از لردها به اوج رساند. بیاپید ابتدا بپرسیم که چطور اشرافیتی پی‌ریزی می‌شود — این مسئله‌ای مهم در جامعه‌شناسی‌ست، چنانکه نحوه‌ی تأسیس یک شهر نیز مسئله‌ای اساسی‌ست که بعدتر باید واریسی شود.

اشرافیت خاستگاه‌های بسیار متفاوت و اغلب همبودی دارد: موفقیت در جنگ، ثروت، تقدس یا منش رازآلود و والا، فرهنگ زیباشناختی و متمدن. اما هر زاویه‌ای که اتخاذ شود، برتری و رجحان همواره بستگی دارد به انطباق یک فرد — و بعد انطباق فرزندان و خانواده‌اش از خلال توارث فرضی قابلیت‌ها و استعدادها — با فضای دانش و همه‌ی انواع منابعی که پیروزی، کسب ثروت، قدسیت‌یابی یا قهرمان‌گرایی، و داشتن آوازه‌ای متمدن‌تر را برای یک انسان میسر می‌سازد. این فرادستی همواره مسئله‌ای‌ست در مورد رابطه‌ای واقعی یا فرضی بین فرد، و بعدتر خانواده‌اش، و ایده‌ها یا نیازهای زمانه‌اش در حیطه‌های گوناگون نامبرده.

وقتی بهتر از گرز هیچ سلاحی ابداع نشده باشد، وقتی بهتر از زوبین یا تیروکمان هیچ وسیله‌ای برای پولدارشدن اختراع نشده باشد، وقتی بهتر از وفاداری به رهنمودهای عداوت خانوادگی یا به الزامات بت‌وارگی آئینی هیچ اخلاقی سر هم نشده باشد، وقتی بهتر از خالکوبی یا پیکرتراشی‌های زمخت شاخ‌گوزن هیچ هنر یا تجملی تراشیده نشده باشد، آنگاه اشرافی-ترین پرسوناژ تنها آن کسی می‌تواند باشد که بیش‌ترین نیرو و توانایی عضلانی یک کمانگیر را دارد، یا کسی که سبوعانه‌ترین انتقام‌جوست، یا کسی که به‌طرزی دیوانه‌وار خرافاتی‌ست، یا کسی که پیچیده‌ترین خالکوبی را دارد، یا کسی که زیباترین گرز را دارد، تا در نتیجه با استفاده از این خصلت‌ها فرمان دهد. بعدتر، وقتی حیوانات اهلی شدند و هنر خیاطی و بافندگی همراه با هنر فلزگری ابداع شدند، نجیب‌ترین آن کسی خواهد بود که بهترین سوارکار است، بیشترین گله‌ها را دارد، وفادارترین شاهد نیایش خانگی و نیاکانی‌ست، و در غیب‌بینی آینده‌فرزانه‌ترین است، دستبندها و گردنبندهای زرین دارد و بنفش‌ترین پوشش-های دوخته‌ی زنان را به تن می‌کند. بعدتر از اینها نیز، وقتی شناخت گیاهان قابل کشت و پرورش، اختراع ادوات و اسباب کشاورزی، و کشف اسرار زراعت و سنگ‌تراشی باعث شد که گروه‌های اجتماعی یکجانشین شوند و ارتش‌های کوچک را قادر کرد که محاصره را تاب آورند، وقتی هنرهای زیبا به کمال رسید و تصورات دینی والایی یافت، اشرافیت نیز از چنین مسیرهایی کسب می‌شد: توانایی استراتژیک، ثروت ناشی از تملک بر زمین‌ها و قلمروهای

۱ سوالیه دومری، از بین عیب‌هایی که «انسان خوب» از آنها معاف است، «بی‌عدالتی، بی‌حاصلی، مال‌پرستی، ناسپاسی، خفت، بدذوقی، حال‌وهوای دادگاه‌های قانون یا بورژواها، تنبلی، و الخ» را فهرست می‌کند، همینطور «رفتاری که زیادی در پیوند با عرف باشد و هیچ چیز بهتری را در نظر نداشته باشد». این گفته‌ها اثبات می‌کنند که حتی در زمانه‌ی او [قرن هفدهم] نیز اشراف‌سالاری — که «راستی» نابترین تجلی‌اش بود — به‌صورت گشودمترین طبقه به روی نوآوری‌ها فهم می‌شد.

زیر کشت توسط بندگان مغلوب جنگ، سازگاری زندگی با مثال‌های الوهی، داشتن کتب مقدس، قربانیگری در معابد، نبرد گلا دیاتوری، و زندگی مجلل، خصوصاً تجملات در رابطه با خوراک، پوشش، و منزل، و با این حال نه اثاثیه‌ها. نهایتاً، در دوره‌ی صنعتی، وقتی ابداع‌ها و کشف‌ها اندوخته شده‌اند، آیا اصلاً می‌توان به اشرافیت رسید؟ بله، به معنای یک مہان‌سالاری که وجه‌ممیزی صنعتی دارد، که معمولاً توارثی نیست، بلکه در هر صورت به پرستیژ بستگی دارد. پس از طریق نمایش نبوغ در مانور ارتش‌های بزرگ، در هدایت نبردها، در سوداگری‌های تجاری متهورانه و موفق، در بنگاه‌های صنعتی عظیم، در آثار علمی، هنری، یا ادبی، یا به-سادگی با نبوغ یک هنردوست پرشور و حرارت می‌توان اگر نه یک نجیب‌زاده که یک آدم متشخص شد.

باید اشاره کرد که در این دوره‌ی آخر، همه‌ی انواع گوناگون تمایزهای مہان‌سالارانه فردی‌اند و با این حال بی‌وقفه نو و بازتولید می‌شوند، و نه به‌طور واقعی نه به‌طور خیالی با خون بلکه با نمونه و مثالی که انتخاب اجتماعی همیارش بوده انتقال می‌یابند، طوری که بر این اساس تمایل دارند که در شهرهای بزرگ یا در پایتخت‌ها متمرکز شوند. به همین خاطر، جایی دیگر این ایده را ابراز کرده‌ام که پایتخت‌ها مقدرند که جانشین اشرافیت شوند.^۱ آنها مہان‌سالاری‌های غیرشخصی زمانه‌های دموکراتیک‌اند و در ردیلت‌ها و کیفیت‌های اشرافیت دست دارند، طوری که هم دامنه‌شان را تقویت می‌کنند و هم انعکاس‌شان هستند. غرور یکسانی وجود دارد که با تحسین از خود متشکر یکسانی پرورده می‌شود (طوری که به رسمیت شناختن کاملاً موجه خدمات ارائه‌شده نقشی در آن دارد). همان تخم‌ریزی تقلیدی ایده‌ها، نیازها، سبک‌ها، همان تخم‌ریزی تقلیدی اخلاق‌ناباوری و اخلاق فرادست، همان پالایش نخ‌نما و سریع نژاد در کار است که در چنین فضایی به اتمام می‌رسد و بر باد می‌رود. خلاصه، چهار منشأ اشرافیت یا مہان‌زادگی را پیدا کرده‌ایم: منشأ نظامی، منشأ اقتصادی، منشأ دینی، و منشأ زیباشناختی. اشتباه فوستل دوکولانژ در توضیح‌حاش از بزرگ‌زادگان رومی و یونانی این بود که تنها منشأ دینی ماجرا را شرح داد. قبلاً به نابسندگی تفسیرش از واقعیات اشاره شده است.^۲ اگر فوستل به بدهی‌های پلین‌ها به پاتریسین‌ها و به نقش ازلی رابطه‌ی بدهکار با بستانکار در تاریخ روم توجه کرده بود، آنگاه مسلماً می‌توانست دریابد که یکی از برجسته‌ترین خصایص پاتریسین‌ها این بود که ثروتمند و به‌طرزی بسیار ویژه‌تر سرمایه‌سالار باشند. از دید سامنر-مین، قانون برهن به ما نشان می‌دهد که همین نکته در مورد اشراف ایرلندی صادق بود: این نجیب‌زادگی سلتی در تعداد گله‌ها، در مقام سرمایه‌ی زمانه‌اش، غنی بود، و وسیله‌اش برای به‌انقیاد درآوردن طبقات پایینی این بود که براساس یک اجاره‌نامه‌ی منحصر به فرد در مورد رمه‌ی گاو به آنها گاو قرض بدهد. تصدی یا اجاره‌داری

1 See *Laws of Imitation*, pp. 225-33, the second [English] edition; and *Penal Philosophy*, the chapter on crime, sec. 2.

۲ از دید او، خانواده‌های پاتریسین، یا بزرگ‌زادگان اشراف، آنانی بودند که به‌تنهایی «قدرت خلق خدایان، تأسیس یک کیش، ابداع نیایش‌ها و اوزان نیایش» را در اختیار داشتند. درست است، اما اگر این نکته درست باشد و یگانه علت وجودی بزرگ‌زادگان محسوب شود، آنگاه چطور امکان دارد که خانواده‌های پایین‌تری که قادر به ابداع یک کیش نبودند (ادعای که افزون بر این احتمالاً همه‌ی خانواده‌های بزرگ‌زاده نقشی در آن نداشتند) این رویا را در سر نمی‌پروراندند که با تقلید از خانواده‌های بزرگ‌زادگان خودشان را نجیب‌زاده کنند وقتی این کار می‌توانست بسیار راحت بوده باشد؟ آیا دلیلی برای این تصور وجود ندارد که خانواده‌ای پلین، یا عوام، که اساساً مشابه با همه‌ی خانواده‌های وحشی بت‌هایی داشته‌اند، بت‌هایشان را از دست دادند و، می‌شود گفت، تحت نفوذ خدایان خانگی عمیقاً برتر خانواده‌های پاتریسین قرار گرفتند؟ در نتیجه، این برتری تکان‌دهنده از کجا ناشی شده بود؟

فئودالی زمین در اروپا در قرون وسطی نشانگر مرحله‌ای پیشرفته‌تر در مناسبات اقتصادی بین اعیان و عوام است. اما همین‌قدر هم صحت دارد که حتی در یک کشور هم ثروتمندشدن برای نجیب‌زاده‌شدن کافی نبود، ولو اینکه گاهی می‌توانست برای ثروتمندزاده‌شدن کافی باشد، که باز هم همان نجیب‌زادگی نیست. به این نکته باید میزان مشخصی از آبرومندی و آبرومندی موروثی را اضافه کنیم (زیرا این خصلت، به بیانی مؤکد، مشخصه‌ی معرف مهان-زادگی‌ست)، که عللش نظامی یا مذهبی‌اند. (اینجا منشأ زیباشناختی را به عنوان علت ثانوی کنار می‌گذارم و آن را بیشتر شهری‌کننده می‌دانم تا نجابت‌بخش). از همین‌رو، مثلاً بین اعراب، خانواده‌های مریوت را داریم که در آنها تقدس موروثی‌ست، این خانواده‌ها در کنار خانواده‌های جنگاور قرار می‌گیرند که در آنها نیز دلاوری به همین منوال موروثی‌ست.^۱ به خاطر تجرد کشیشان مسیحی، تمایز یکسانی را نمی‌توان در اروپا مقرر کرد. به نظر می‌رسد که در اینجا اعیان روحانی کلیسا و اعیان نجیب‌زاده متعلق به یک کاست نجیب‌زاده نباشند، مگر تا آنجا که دین‌یاران نیز بنا به تولدشان نجیب‌زاده هم باشند. اما دوگانگی مورد بحث به صور دیگر نمایان می‌شود: *والاتباری* رد/پوش ما بینابین اشرافیت مذهبی و اشرافیت نظامی اعراب است، و بیشتر شبیه دومی‌ست تا اولی. چیزی دین‌یارانه در مورد *والاتباری* رد/پوش وجود دارد و چیزی مبهم نیز. اگر به آن زمانه بنگریم، آنگاه به نظر می‌رسد که آنها یک روحانیت مربوط به مردم عادی غیرروحانی را از کار درمی‌آورند یا از *والاتباری* شمشیرپوش تقلید می‌کنند.^۲

منبع:

Les Transformations du pouvoir (Paris: Alcan, 1899), pp. 70-78.

۱ در عهد باستان شاهد درآمیختگی تقریبی این دو نجیب‌زادگی هستیم، اما در یونان و روم منحصرأ شاهد خانواده‌های روحانیان هستیم.
۲ *والاتباری* شمشیرپوش یا اشرافیت شمشیر انتساب به نجیب‌زادگی به خاطر خدمات نظامی به تاج‌وتخت است و *والاتباری* ردپوش یا اشرافیت رد که به قباها، رداها، یا جامه‌های بلند قضات ارجاع دارد بورژواهایی بودند که به خاطر خدمات قانونی و قضایی‌شان به نجیب‌زادگی مفتخر شده بودند. (و.ا.).

فصل ۷

مهار اجتماعی و انحراف اجتماعی

جوانی جانی

نامه به آقای بواسون، مدیر کل سابق آموزش مقدماتی و استاد سوربن:

آقای عزیز:

از مقاله‌ی بسیار قابل توجه آقای آلفرد فوئیله درباره‌ی «مجرمان جوان، مدارس، و مطبوعات»، منتشر در شماره‌ی آخر ژانویه‌ی بررسی دو دنیا، شگفت‌زده شدید و با پرسیدن عقیده‌ام درباره‌ی این موضوع مفتخرم کردید. پس از چنان استادی که نتایجش را روی هم رفته نمی‌توان رد کرد پرداختن به این مسئله نیز دشوار است؛ اما این موضوع به قدری پیچیده است که واریسی بیشتر را می‌طلبد.

اجازه دهید ابتدا فکت‌ها و ارقام را صراحتاً نام ببریم و مشخص کنیم، که در این موضوع به افزایش دوبرابری آمار اشاره دارند، خصوصاً در مورد جرم‌وجنایت و نیز در مورد خودکشی بین بچه‌ها.

گزارش رسمی قبل از آمار جنایی ۱۸۸۰ نشان می‌دهد که طی پنجاه سال از ۱۸۳۰ تا ۱۸۸۰ با سه برابر شدن جرم‌وجنایت بین بزرگسالان شاهد چهار برابر شدن جرم‌وجنایت بین بچه‌هایی ۱۶ تا ۲۱ ساله هستیم، و این نکته حداقل در مورد پسران معتبر است. براساس اعداد مسلم، افزایش جرم‌وجنایت برای پسران از ۵۹۳۳ به ۲۰۴۸۰ و برای دختران ۱۰۴۶ به ۲۸۳۹ بود. گزارش می‌افزاید که «این واقعیت مایه‌ی اندوه است، اما با نظر به تلاش‌های همه‌جانبه‌ی انجام گرفته برای هدایت اخلاقی دوران کودکی می‌توانیم به بهبود آینده امیدوار باشیم»، که متأسفانه آرزوی محالی‌ست. در ۱۸۹۴، تعداد بچه‌های مذکر محکوم نشانگر افزایشی تا ۲۸۷۰۱ نفر و در مورد زنان نشانگر افزایشی تا ۳۶۱۶ مورد است. این افزایش در ابتدا به ولگردی و سرقت برمی‌گردد، که رقم بسیار بالایی برای بزه محسوب می‌شود. آیا پاسخ خواهند داد که اعداد قطعی جرم‌های حقیقی، یا «پرونده‌های قانونی»، بین بچه‌ها کاهش یافته است؟ بله، کاهش ظاهری، که به خاطر پیشرفت معیارهای اصلاحی قانونی و فراقانونی‌ست. اما اگر تنها به آن جرم‌هایی بنگریم که واقعاً لایق نام جرم‌اند و بنابراین قادر به اصلاح نیستند، خصوصاً اگر قتل را در نظر بگیریم، هیچ کاهش در ارقام دیده نمی‌شود. این نکته را ملاک قضاوت‌تان بگذارید، اینکه از ۱۸۵۶ تا ۱۸۶۰ میانگین سالیانه‌ی جوانان ۱۶ تا ۲۱ ساله‌ی محکوم به قتل ۲۰ نفر بود؛ و این رقم از ۱۸۷۶ تا ۱۸۸۰ به ۳۰ نفر رسید و از ۱۸۹۰ تا ۱۸۹۴ تقریباً دوبرابر شد و به ۳۹ نفر رسید.^۱ به‌رغم آسان‌گیری استثنایی و هرچه-فزاینده‌ی قانونی یا فراقانونی که در قبال کودکان زیر ۱۶ سال نشان داده می‌شود، شمار

۱ در ۱۸۹۵، با میانگین ۳۲ نفر، شاهد کاهش چشمگیری در این زمینه هستیم.

کودکان متهم به جرمی یکسان نیز به نسبتی بزرگتر افزایش یافت. این نسبت در اولین دوره از سه دوره‌ای که با هم قیاس شده‌اند ۰,۸ در سال و در دوره‌ی دوم ۲,۸ در سال و در دوره‌ی سوم ۲,۲ در سال بود. کاهش قابل‌مشاهده در فاصله‌ی دوره‌ی دوم تا سوم مسلماً باعث گمراهی‌ست و باید با دوجندان‌شدن محافظت شبه‌پدرانه‌ای توضیح داده شود که جامعه‌مان با استفاده از آن به‌درستی بدکرداری‌های جوانان را می‌پوشاند. باید اضافه کرد که افزایش مزبور سریع‌تر خواهد بود اگر جرم‌وجنایت‌هایی را به شمار آوریم که به خاطر نبود مدارک لازم بررسی نشده بودند، چراکه نسبت چنین جرم‌هایی پیوسته رو به افزایش است. حتی اگر این عنصر اغماض‌ناپذیر را در نتیجه‌گیری‌هایمان نگنجانیم، باز هم می‌توانیم ببینیم که شمار قتل‌هایی که خردسالان محکوم به انجام‌شان بوده‌اند در کمتر از ۴۰ سال دوبرابر شده است، درحالی‌که شمار قتل‌هایی که بزرگسالان محکوم به ارتکاب‌شان بوده‌اند رشد اندکی داشت یا اصلاً افزایش نیافت. تعداد میانگین سالیانه‌ی متهمان قتل در ۱۸۵۶-۱۸۶۰ برابر با ۲۳۴ نفر، در ۱۸۷۶-۱۸۸۰ برابر با ۲۳۹ نفر، و در ۱۸۹۰-۱۸۹۴ برابر با ۲۸۰ نفر بود. با کسر بخش مربوط به جوانان ۱۶ تا ۲۱ ساله و با کسر بخش مربوط به کودکان زیر ۱۶ سال، می‌توانیم در مورد بزرگسالان بگوییم که تعداد ۲۱۳ یا ۲۱۴ مورد را برای دوره‌ی پنج‌ساله‌ی اول، تعداد ۲۰۶ یا ۲۰۷ مورد را برای دوره‌ی پنج‌ساله‌ی دوم، و تعداد ۲۳۹ مورد را برای دوره‌ی پنج‌ساله‌ی سوم داریم. با ملاحظه‌ی افزایش جمعیت طی این ۳۵ سال، به نظر می‌رسد که نسبت قتل‌های بزرگسالان، که آنها را با همه‌ی انواع آدم‌کشی‌ها یکی نمی‌گیرم، به‌جای افزایش کاهش یافته باشد درحالی‌که نسبت قتل‌های خردسالان دوبرابر شده است.

و چه جرم‌هایی که در بین نبوده‌اند! آقای گوالو به «زیاده‌روی در درنده‌خویی و جستجوی هرزگی» بین خلافکاران جوان اشاره دارد. همچنان باید اشاره کرد که این کلبی‌مشربی و سبوعیت امتیاز انحصاری نخبگان است، و اینکه روی‌هم‌رفته این نسل جدید خودش را تا اندازه‌ای با بزدلی‌اش مشخص می‌سازد. آقای هنری جولی در مرورش بر مطالعه‌ی آقای فوئیله می‌گوید: «آنانی که کودکان را با دقت در زندان‌ها و دارالتأدیب‌هایمان مشاهده می‌کنند تا اندازه‌ای به خاطر منع اخلاقی، غفلت، ضعف شخصیت، و بی‌ثباتی اغلب‌شان متحیر می‌شوند.» این نکته چه‌بسا دردناک‌تر از تصور قبلی باشد؛ اینکه همه‌ی این خلافکاران جوان هیولا نیستند، بلکه صرفاً فرزندان پدران‌شان هستند.

بیاید اکنون به خودکشی‌ها برگردیم. همه‌ی آنانی که با باستان‌شناسی جنایی مشغولیت دارند می‌دانند که در فرانسه‌ی قدیم چقدر خودکشی نادر بود. آقای کوره و آقای آبری، در اثر جالب‌توجه‌شان درباره‌ی بزهکاری در گذشته در بریتانی، به کمیابی حیرت‌آور این پدیده‌ی اندوه‌بار تا دوره‌ی سلطنت لوئی پانزدهم اشاره می‌کنند. پس به نظر می‌رسد که خودکشی تحت لوای تضعیف روحیه‌ی همگانی پدیدار یا بیدار شده باشد. اما چه رشد سریعی در قرن ما داشته! دست‌کم می‌توانستیم امیدوار باشیم که کودکان از این ویروس یأس بگریزند؛ بیاید ببینیم آیا اینطور است یا نه.

برای کودکان زیر ۱۶ سال، تعداد میانگین سالیانه‌ی خودکشی‌ها در دوره‌ی بین ۱۸۳۶-۱۸۴۰ برابر با ۱۹ مورد بود. در دوره‌ی پنج‌سال پس از آن بین ۱۸۷۶-۱۸۸۰ به این ترتیب

رشد کرد: ۲۰، ۲۴، ۲۹، ۲۶، ۲۸، ۳۱، ۳۱، ۵۱. در پرانتز اشاره می‌کنیم که دو تک‌مورد کاهش که بر آنها تأکید می‌کنیم به‌طور قابل‌ملاحظه‌ای متناظرند با دوره‌ی بین ۱۸۵۶-۱۸۶۵ که طی آن بزهکاری در فرانسه یک کاهش واقعی استثنایی را هم در مورد خلافتکاری و هم در مورد جنایت نشان داد. روشن است که در مورد رابطه‌ی وارون فرضی خودکشی و آدم‌کشی بنا بر فهم جرم‌شناسان ایتالیایی چه تصویری باید داشته باشیم — اینجا نیز، برای کودکان زیر ۱۶ سال، رشد ارقام ادامه می‌یابد و حتی تسریع می‌شود. میانگین سالیانه اینطور می‌شود:

۶۱ مورد از ۱۸۸۱-۱۸۸۵

۷۰ مورد از ۱۸۸۶-۱۸۸۹

۷۵ مورد از ۱۸۹۱-۱۸۹۴^۱

برای جوانان بین سنین ۱۶ تا ۲۱ سال، منحنی خودکشی هنوز سریع‌تر از اینها سیر صعودی دارد. از ۱۸۳۶-۱۸۴۰ تا ۱۸۷۶-۱۸۸۰، ارقام میانگین برای این گروه سنی ازین-قرارند: ۱۲۸، ۱۳۴، ۱۲۶، ۱۵۱، ۱۶۱، ۱۶۷، ۱۷۴، ۲۴۳، و سپس داریم:

۳۰۹ مورد از ۱۸۸۱-۱۸۸۵

۳۶۶ مورد از ۱۸۸۶-۱۸۹۰

۴۵۰ مورد از ۱۸۹۱-۱۸۹۴^۲

حال، از ۱۸۳۶ تا ۱۸۸۰، رشد خودکشی در همه‌ی سنین با هم از ۲۵۷۴ به ۶۲۵۹ مورد رسید، که نشانگر افزایشی ۲۴۳ درصدی است، درحالی‌که رشد خودکشی بین جوانان (همراه با آمار دو گروه سنی پیش‌گفته) تقریباً ۲۰۰ درصد رشد کرده بود، و از این‌رو اندکی کم‌تر از نرخ کل کشور بود. با این حال، از ۱۸۸۱ تا ۱۸۹۴، نرخ کل خودکشی از ۶۷۴۱ به ۹۷۰۳ افزایش یافت^۳ که به‌عبارتی نشانگر افزایش ۱۵۳ درصدی (در تنها ۱۴ سال) است، درحالی‌که نرخ خودکشی جوانان ۱۷۶ درصد افزایش یافت، و بدین‌ترتیب از نرخ پیشاپیش تسریع‌شده و هولناک بزرگسالان پیشی گرفت.

این فکت‌ها وجود دارند، اما برای فهم درست‌شان و برای آنکه خودمان را در این تنگنا نگذاریم که بخواهیم آنها را با عللی توضیح دهیم که هیچ ربطی به وسعت واقعی مسئله ندارند، باید به فراسوی مرزهای خودمان نگاه کنیم. چراکه خودکشی مرضی همگانی است. همه‌ی کشورها از رشد انحراف در جوانان شکایت کرده‌اند. کار مایر درباره‌ی آمار بزه در امپراتوری آلمان نشان می‌دهد که در شش سال بین ۱۸۸۸ تا ۱۸۹۳ تعداد محکومان از همه‌ی رده‌های سنی ۲۱ درصد و تعداد محکومان کودک یا نوجوان ۱۲ تا ۱۸ ساله ۳۲ درصد رشد داشتند که نشانگر یک جهش واقعاً هنگفت است. در ارقام قطعی این گروه سنی شاهد ۳۳۰۶۹ مورد در ۱۸۸۸ و ۴۳۷۴۲ مورد در ۱۸۹۳ هستیم. براساس یک منبع آلمانی دیگر

۱ میزان رشد ادامه می‌یابد: در ۱۸۹۵ با ۹۰ مورد خودکشی در کودکانی با همین سن طرف‌ایم که از بین‌شان ۸ نفر ۱۳ ساله، ۲ نفر ۱۰ ساله، یک نفر ۹ ساله، و یک نفر ۸ ساله است.

۲ در ۱۸۹۵ با ۴۷۴ خودکشی در این گروه سنی طرف بودیم.

۳ برای اولین بار، در ۱۸۹۵، رقم مربوطه کاهش یافت؛ آن سال فقط ۹۹۶۳ مورد خودکشی در کار بود. اما در مورد جوانان با پیشروی ارقام مواجه‌ایم.

از قول آقای لوئی ریویر،^۱ از ۱۸۸۲ تا ۱۸۹۲، «کل تعداد همه‌ی انواع محکومان ۲۸ درصد رشد کرد درحالی‌که در دسته‌ی ویژه‌ی کودکان زیر ۱۸ سال شاهد ۵۱ درصد افزایش هستیم.»

من نیز مثل آقای آلبرت فوئیل، براساس برخی شواهد معتبر فکر می‌کردم که در این زمینه انگلستان استثنایی بین دولت‌های اروپایی باشد. آیا نگفته‌اند که انگلستان با پشتکار ترتیبی داد که جرم‌وجنایت جوانان طی چند سال تا ۷۰ درصد کاهش یابد؟ خب، باید برآوردمان را بازبینی کنیم. آخرین گزارش رسمی آمار بزهکاری بریتانیا در ۱۸۹۴ این تیریک به همسایگان مانشی‌مان را بازگو می‌کند، و افسوس می‌خورد که موجه نیست. متأسفانه نمی‌توان در گواهی تردید کرد و وقتی انگلیسی‌ها تصادفاً از خودشان بد می‌گویند می‌توانیم باورشان کنیم. جدولی منضم به گزارش نشان می‌دهد که تعداد محکومان سالیانه‌ی زیر ۱۶ سال محکوم به زندان یا حبس در دارالتأدیب یا هنرستان یا محکوم به شلاق از ۱۱۰۶۴ مورد (میانگین سالیانه) در ۱۸۶۴-۱۸۶۸ به ۱۳۷۱۰ مورد در ۱۸۹۴ افزایش یافت. به‌طور خاص، دسته‌ی جوانان انگلیسی که شلاق خورده‌اند به‌نحو رقت‌انگیزی نشانگر افزایش از ۵۸۵ مورد به ۳۱۹۴ مورد است!^۲

بنابراین لغزش هرچه مکررتر جوانان به فسق و فجور و حتی به جرم‌وجنایت این‌بار مرضی منحصرراً فرانسوی نیست؛ این اتفاق مرضی انگلیسی، مرضی آلمان، مرضی ایتالیایی، یا در واقع مرضی اروپایی است. پس نمی‌توان علت/صلی این پدیده را قانونی صرفاً فرانسوی دانست، انگار یک نوآوری در عرصه‌ی تحصیلی یا در دیگر عرصه‌ها باشد که فقط در فرانسه وجود دارد. از همان ابتدا معقول است که به خصلت ثانوی و فرعی ملاحظات قانون‌گذاری و سیاسی اشاره شود که این موضوع اندوه‌بار به آن منجر می‌شود. مهم‌تر از همه، توضیح بنیادی را باید در تحولات اجتماعی زمانه‌مان جستجو کرد. به بیانی دقیق‌تر، باید به حقیقت امر اشاره کنیم: رشد بزهکاری یا خودکشی در ابتدا بین بزرگسالان سریع‌تر از خردسالان بود، یا در عوض ابتدا بین بزرگسالان ظهور و بروز یافت و بعد بین خردسالان نمایان گشت؛ اما همین‌که بزهکاری یا خودکشی به خردسالان رسید، آنقدر رشد سریعی داشت که خردسالان خیلی زود گوی سبقت را از بزرگسالان ربودند. این ملاحظه‌ی ساده کافی‌ست تا نشان‌مان دهد که

۱ بنگرید به *Revue penitentiaire* مارس ۱۸۹۵. این ارقام قطعی‌اند: «در ۱۸۸۲ شمار محکومان در سراسر امپراتوری به خاطر جرم‌ها و خلافکاری‌ها ۳۲۹۹۶۸ مورد بود که از بین‌شان ۳۰۷۱۹ مورد کودکان کمتر از ۱۸ سال بودند. در ۱۸۹۲ کل تعداد محکومان تا ۴۲۲۱۲۷ مورد و کل تعداد محکومان خردسال تا ۴۶۴۹۶ مورد افزایش یافت.»
 ۲ به‌رغم این ارقام رسمی، آقای هنری جولی (در شماره‌ی مه ۱۸۹۷ نشریه‌ی *Correspondant*) اصرار دارد که کاهش واقعی بزهکاری بین جوانان انگلیسی را تأیید کند. او استدلالش را بر این ادعا استوار می‌کند که هنرستان‌ها را نمی‌توان با دارالتأدیب‌های ما قیاس کرد. شاید این‌طور باشد، اما قیاس دارالتأدیب‌ها ... و شلاق‌ها چطور؟

۱۸۹۴	-۱۸۸۹	-۱۸۸۴	-۱۸۷۹	-۱۸۷۴	-۱۸۶۹	-۱۸۶۴	
	۱۸۹۳	۱۸۸۸	۱۸۸۳	۱۸۷۸	۱۸۷۳	۱۸۶۸	
۱۹۱۳	۲۶۹۸	۳۶۵۹	۴۵۵۷	۶۱۵۵	۸۲۶۶	۸۲۸۵	زندانی
۱۷۹۰	۱۱۶۱	۱۲۴۵	۱۳۳۳	۱۳۸۲	۱۳۳۶	۱۲۲۸	به ارسال دارالتأدیب
۶۸۱۵	۶۷۳۷	۵۰۹۵	۳۳۲۸	۲۲۳۴	۱۹۲۱	۹۹۶	به ارسال هنرستان
۳۱۶۲	۳۲۰۸	۳۱۵۲	۲۷۲۳	۱۲۲۵	۸۳۹	۵۸۵	شلاق
۱۳۷۱۰	۱۳۸۰۳	۱۳۱۵۱	۱۱۹۴۱	۱۰۹۹۶	۱۲۳۶۲	۱۱۰۶۴	مجموع

باید اضافه کنم که پس از انتشار مقاله‌ی ما، آقای برویر مسئله‌ی بزهکاری بین جوانان بریتانیا را با عمق و انصاف در *Revue penitentiaire* (دسامبر ۱۸۹۷) بررسی می‌کند و به نتایج مشابه با ما می‌رسد.

هر نطفه‌ای که علت این شیوع باشد، این نطفه‌ها مستقیماً به کودکان انتقال نیافتند بلکه پس از آنکه بر معاصران بزرگسال‌ترشان و مهم‌تر از همه بر والدین‌شان اثر گذاشتند به آنها منتقل شدند. به عبارت دیگر، علل تحولات مورد بحث هرچه باشند، آنها ابتدا بر پدران اثر گذاشتند پیش از آنکه بر فرزندان عمل کنند؛ راحت می‌توان فهمید که چرا کارایندی‌شان بر فرزندان بیشتر از کارایندی‌شان بر پدران است: بادی نو که از میان درختی می‌گذرد شاخه‌های نورستر را زورمندانه‌تر از شاخه‌های قدیمی‌تر تکان می‌دهد.

هیچ کسی بر حقیقت این ملاحظه تردید نخواهد کرد اگر بخواهد ملاحظه‌ای دیگر در سر داشته باشد، مثلاً اینکه علل رشد خودکشی و بزهکاری تا اندازه‌ای با آن عللی یکسان‌اند که قادرمان می‌سازند کاهش تولدها و کاهش جمعیت را توضیح دهیم. و این علل چیستند؟ — فکری، احساساتی، اقتصادی، آسیب‌شناختی؟ اول از همه، از رهگذر اشاعه‌ی آموزه‌هایی که اصول سنتی اخلاق و خانواده را ویران کردند و سپس جانشین‌شان شدند با افزایش بی‌دینی همگانی طرف‌ایم. این مسیحیت‌زدایی مطلقاً سلبی و انتقادی هم به اخلاق‌زدایی منجر می‌شود و هم به جمعیت‌زدایی، و این نکته را با مقایسه‌ای آماری بین استان‌های فرانسه از این دیدگاه سه‌گانه درخواهیم یافت. در وهله‌ی دوم، میل فزاینده به ترقی اجتماعی را شاهدیم که با اشاعه‌ی نیازهای جدید تحریک می‌شود، نیازهایی که تا همین چند وقت پیش در زمره‌ی تجملات بودند و حالا ضروریات اساسی محسوب می‌شوند. این عامل بسیاری مهمی است که قوت و اهمیتش را آقای آرسن دومون با نظر به نرخ تولد نشان داده بود: تعداد کودکان در نسبت معکوس است با نیازهایی که در هر خانواده ایجاد می‌شوند یا تمایل دارند که در هر خانواده ایجاد شوند. این عامل همین‌قدر در بزهکاری اثرگذار است و، همراه با خروج دسته‌جمعی درونی از نواحی روستایی به شهرها و جدایی از زمین و خانه، تکرر در تغییر اخلاق‌زداینده‌ی طبقه‌ی اجتماعی را توضیح می‌دهد. در وهله‌ی سوم، نه افزایش فلاکت بلکه نابسندگی پیشرفت به سمت تمول در پاسخ به افزایش سریع‌تر حرص و طمع، یا به امیال گوناگونی که اندکی قبل از آنها سخن گفتم، مسئله است، و خود این نابسندگی نیز با قوت هرچه‌بیشتری احساس می‌شود. تنها بدین‌صورت می‌توانیم پیشرفت موازی بزهکاری، جمعیت‌زدایی و ثروت را به گواهی آمارهای تطبیقی‌مان بفهمیم. و نهایتاً با بلای مسری اعتیاد به الکل طرف‌ایم، که منشأ انحطاط و عدم‌توازن، سترونی و انحراف، ناتوانی زیستی و ضرر اجتماعی‌ست....

اما آیا واقعاً اطمینان داریم که این ملاحظات در اینجا نامربوط نیستند و ربطی به موضوع مورد نظرمان دارند؟ برای آنکه بتوانیم برخی آمارها خصوصاً آمار راجع به میزان شرکت در مدارس را بخوانیم و بفهمیم، باید به این آمار شک کنیم. آقای بونزون^۱ می‌گوید شکاف بزرگی وجود دارد بین تعداد کودکانی که در مدارس ابتدایی ثبت‌نام کرده‌اند و تعداد کودکانی که واقعاً در این مدارس حاضرند. از بین ۲۵۰۰۰۰ کودک ثبت‌نامی، «حدود ۴۵۰۰۰ نفر به‌طور منظم حضور ندارند و ۳۱۵۰۰ نفر در مدارس دولتی‌اند. جای تعجب نیست اگر مشارکت در این مدارس کمتر باشد. شاگردانش کمتر از همه نظم را رعایت می‌کنند و بیش از همه‌ی

۱ آقای بونزون حقوق‌دان دادگاه استیناف است، ر.ک.

کودکان دیگر نادیده گرفته شده‌اند.» حال، آیا جمعیت دارالتأدیب از بین دانش‌آموزانی که منظمأً مشارکت دارند نیروی جدید می‌گیرد یا از بین آنانی که در مدارس ثبت‌نام کرده‌اند اما حاضر نیستند؟ ثبت‌نام‌ها در دارالتأدیب‌ها به ما می‌گویند که به محض ورود کودکان تبهکارترین‌ها آنانی هستند که در نسبت با کودکان درستکار هم‌سن‌شان غفلت بیشتری نشان می‌دهند.

در آمار کیفری ۱۸۹۳ که توسط وزارت داخله منتشر شده خواندم که تنها ۲ درصد پسران آموزش ابتدایی داشته‌اند و ۳۶ درصدشان کاملاً بی‌سوادند. بنابراین می‌توان گفت که بزهکاری در کودکان به‌طور معکوس در نسبت است با مشارکت منظم‌شان در مدرسه، و اثبات شده که مدرسه، دولتی یا خصوصی، در صورت مشارکت دانش‌آموزان، آنها را یقیناً به میزانی ناکافی اما با این حال همچنان به میزانی مشخص از سقوط به سراشیایی تبهکاری بازمی‌دارد. منصفانه نیست که نقش مستقیم یا غیرمستقیم مدارس در پیشرفت بزهکاری نوجوانان از همه کم‌تر دانسته شود. برعکس، مدرسه تا آنجا که می‌تواند، اگر نه تا آنجا که ما امید داریم، مانع این بزهکاری می‌شود. آیا گناه معلمان است که مردم خودشان را در مورد نوشداروی تحصیلات فریب داده‌اند؟ اینجا دوباره با چنین اعضای بحث داریم. مطالعه‌ی دقیق آمار جنایی‌مان آشکار می‌کند که حداقل طی چند سال اخیر رشد مورد بحث تنها به جوانان ۱۶ تا ۲۱ ساله مربوط است، یعنی به آنانی که تازه مدرسه‌ی ابتدایی را ترک کرده‌اند و بی‌قیدوبند در اغواهای خیابان، کارگاه، خانواده، و مشروب‌فروشی رها گشته‌اند. در مورد خردسالان زیر ۱۶ سال، براساس گزارش رسمی ۱۸۹۳، «آمار هیچ افزایشی را چه از نظرگاه خلافکاری، چه از دیدگاه جنایت، نشان نمی‌دهد. تعداد اتهام‌ها در این گروه سنی وقتی به عقب حداقل تا ۱۸۹۰ نگاه می‌اندازیم حتی رو به کاهش است. این بهبودها در مورد مهم‌ترین شکل‌های خلافکاری همچون دزدی و کلاهبرداری معتبر است، نه برای خلاف‌های آداب عمومی که تعدادشان کاملاً ثابت باقی مانده و نه برای صدمات و ضایعاتی که اندکی افزایش یافته‌اند.» آمار ۱۸۹۴ این نتیجه‌گیری را از اعتبار ساقط نکرد.^۱ از ۱۸۸۹ تا ۱۸۹۴، طی پنج سال، شمار پسران زیر ۱۶ سال محکوم به دزدی از ۴۰۸۰ به ۳۵۸۲ و شمار دخترانی با همین سن و محکومیت از ۷۲۸ به ۶۲۰ کاهش یافت، درحالی‌که شمار جوانان هر دو جنس از گروه سنی ۱۶ تا ۲۱ سال که به خلاف‌های یکسانی متهم بوده‌اند در همان بازه‌ی زمانی از ۸۳۷۰ به ۸۷۰۱ و از ۱۶۱۳ به ۱۷۷۳ افزایش یافت. باید اشاره کرد که در مورد تعداد کل مردان و زنان هر دو جنس که در همین بازه‌ی زمانی به دزدی متهم شده‌اند با کاهشی فوق‌العاده زیاد از ۵۰۴۲۷ به ۴۷۷۰۹ نفر طرف‌ایم.

پس اطمینان داریم که مدارس مستقیم یا غیرمستقیم به جرم‌وجنایت دامن نزده‌اند و پیشبرد این برهان که آنها به‌طریقی مؤثر بوده‌اند به‌راستی که یک توهین است. اما آیا از این نتیجه می‌شود — و این واقعاً مسئله است — که مدارس با تمام انرژی‌شان به صورت یک عامل بازدارنده عمل کرده‌اند وقتی محق‌ایم چنین عملکردی را از آنها انتظار داشته باشیم؟ دوست داریم بتوانیم همان گفته‌های آقای فوئله درباره‌ی دین را در مورد مدارس بگوییم، اینکه مدرسه «یک ترمز اخلاقی» است، و «هنوز بیش از اینها یک انگیزه‌ی اخلاقی». متأسفانه،

مدرسه دقیقاً نه به اندازه‌ی معلمان بلکه به اندازه‌ی والدین دانش‌آموزان ارزش دارد. در آن مواردی که اخلاق مناسبی بین والدین کودکان حاضر در مدرسه وجود دارد، می‌توان گفت که اخلاق مزبور می‌توان بسیار مفید باشد؛ آنجا که خانواده به بی‌اخلاقی شهره باشد، تنها می‌تواند تلاش‌هایی کمابیش نامناسب به بار آورد. برای آنکه در این زمینه متقاعد شوید، لازم نیست کل جمعیت دانش‌آموزان را در مقام توده‌ای ناهمگن در نظر بگیرید که دسته‌ی آشفته‌ای از نیروهای پیچیده‌ای را شامل می‌شود که آمار دشوار بتواند بر آنها انگشت بگذارد و آنها را برگزیند، بلکه در عوض دسته‌ی ویژه‌ای از کودکان را مد نظر قرار دهید که در بنیادهای آموزشی تأدیبی حبس می‌شوند تا در آنجا روزانه یک‌جور آزمایش جامعه‌شناختی قطعی بر آنها انجام شود. آنها گناهکار خطاهای گوناگون به این نهادها وارد می‌شوند، و اندکی قبل دیدیم که اکثرشان در مدرسه شرکت نمی‌کردند. اما سند رسمی که این اطلاعات را در اختیارمان می‌گذارد درعین حال به ما اطلاع می‌دهد که این کودکان به محض ورود ملزم می‌شوند که دانش‌آموزان الگو شوند، و جدولی در این سند رشد سریع دانش‌شان در زمان خروج‌شان از این نهادها را نشان می‌دهد: ۷۰ درصد تا آن موقع حداقل دیگر می‌دانند چگونه بخوانند، بنویسند، و حساب کنند، و نسبت بی‌سوادان تا ۵ درصد کاهش یافته است. اما — و این اعتراف غمناک آمار کیفری است — آنها به‌رغم دانش افزایش یافته و سرعت همواره - فزاینده‌شان دوباره به تبهکاری درمی‌افتند.

بولتن/نجم‌زندان‌ها این آمارها را خلاصه می‌کند و می‌گوید^۱ که «در ۱۸۸۸ جنایتکاران باسابقه ۱۱ درصد پسران زندانی را تشکیل می‌دادند؛ این آمار در ۱۸۸۹ به ۱۳ درصد، در ۱۸۹۰ به ۱۴ درصد، در ۱۸۹۱ به ۱۵ درصد، و در ۱۸۹۲ به ۱۷ درصد رسید.» می‌توانیم اضافه کنیم که در ۱۸۹۳ این آمار ۱۹ درصد بود. «نسبت دختران جنایتکار باسابقه، که ۱۸۹۰ چندان بیشتر از ۸ درصد نرفته بود، سریعاً در ۱۸۹۱ به ۱۲ درصد و در ۱۸۹۲ به ۱۵ درصد افزایش یافت»، و در ۱۸۹۳ نیز سرجمع یکسانی داشت. نویسندگانی که این جمع‌بندی را از او می‌آورم اشاره دارد به همبستگی بین این افزایش جنایت‌پیشگی بین کودکانی بدون زندگی خانوادگی یا کودکانی با والدینی واجد بیشترین فراوانی در بی‌مبالاتی، بی‌اخلاقی، و الگوهای نامناسب. در مورد دختران هیچ تردیدی در این نکته وجود ندارد. «نسبت دختران یتیم بدون یک یا هر دو والد، که در ۱۸۹۰ تنها ۴۹ درصد بود، به ۵۲ درصد در ۱۸۹۱ و ۵۶ درصد در ۱۸۹۲ رسید؛ نسبت دختران نامشروع از ۲۱ درصد در ۱۸۹۰ و ۱۸۹۱ به ۲۵ درصد در ۱۸۹۲ رسید؛ نسبت دختران جانیانی معمولی که ۳۹ درصد در ۱۸۹۱ بود در ۱۸۹۲ به رقمی رسید که هرگز پیش از این به آن نرسید یا حتی نزدیک هم نشده بود: ۵۱ درصد. اضافه بر این باید بگوییم که نسبت دخترانی بدون تحصیلات رسمی هنگام ورود به ندامتگاه در ۱۸۹۲ از ۷۰ به ۷۵ درصد افزایش یافت.» در مورد پسران نیز باید گفت که ارقام مربوطه احتمالاً به اندازه‌ی دختران روشن نیست. در هر صورت اما تصدیق شده است که «استان‌هایی با بزرگ‌ترین شمار کودکان در بنیادهای آموزشی تأدیبی مراکز جمعیتی بزرگی دارند، یا الکل تولید می‌کنند و بیشترین میزان الکل‌های مشمول مالیات را دارند — و از این‌رو، در همه‌ی آن جاهایی که بااطمینان می‌توان فرض کرد که، به خاطر افراط‌کاری یا فسق و فجور

موجود در مناسبات‌شان، والدین عادتاً نشان می‌دهند که نمی‌توانند بچه‌هایشان را درست پرورش دهند. این نکته همه‌جا صادق است. در کنگره‌ی *Union du Sauvetage de l'enfance*^۱ که در مه ۱۸۹۶ در برلین اتفاق افتاد، دو گزارشگر^۱ اقرار کردند که «ایجاد مؤسسات آموزشی و اصلاحی (در آلمان) باعث کاهش چشم‌گیر در بزهکاری نشده است»، حسن‌تعبیری برای گفتن اینکه آنها مانع افزایش بزهکاری نشدند که میزانش حتی از فرانسه هم هشداردهنده‌تر بود. از دید آنها، علتش «شکاف‌های قانون‌گذاری» بود، و به همین خاطر «ضرورت داشت که بتوان کودکانی را که اخلاقاً وانهاده شده‌اند با سهولت بیشتری از اقتدار والدین نالایق‌شان جدا کرد.» موقعیتی یکسان در مورد آمریکا معتبر است؛ آمار دارالتأدیب المیرا به ما می‌گوید که ۳۸ درصد از والدین جوانان محبوس در این دارالتأدیب الکلی‌اند؛ «محیط خانگی» در ۵۴ درصد موارد «بسیار نامناسب است»، و ۳۸ تا ۳۹ درصد موارد نامناسب است. خلاصه، از دید آقای الیمنا (*Imputabilita*، ج ۲، ص ۲۷۹) «یک محیط خانگی مناسب تنها در ۷ تا ۸ درصد موارد یافت می‌شود». و، از آنجا که در مورد کارایی روش‌های درمانی اخلاقی مورد استفاده در این ندامتگاه‌های مشهور زیادی لاف زده‌اند، پس مفید است که همراه با آقای گاروفالو اشاره شود که «۲۰ درصد آنانی که از المیرا خلاص شدند ۶ ماه پس از خروج‌شان مجرمانی باسابقه محسوب می‌شوند.»

پس به کرات اثبات شده که تا آنجا که جهان خلافکاران خرده‌پای بالقوه در نظر باشد، مدارس نه ترمیزی اخلاقی‌اند، چراکه مانع جنایت‌پیشگی نمی‌شوند، و نه /تگیزه‌ای اخلاقی، چراکه همه درباره‌ی بزدلی و سستی شخصیت تبهکاران توافق نظر دارند. اما اگر به فراسوی این دسته‌ی اندوهبار برویم تا کل جمعیت کودکان را در نظر بگیریم، آیا دلیلی برای این تصور وجود دارد که مدرسه چنان ترمز یا انگیزه‌ی نیرومندی محسوب شود؟ دروغا که نه. مدرسه به اندازه‌ی محرکی فکری یک مشروب ذهنی اشتهاآور است — و این هم کافی نیست. با این همه گاهی عملکرد پیش‌گفته را دارد، و واقعاً عالی خواهد بود اگر مدرسه آن اشتها یا کنجکاوی‌ای را برانگیزاند که در تغذیه‌ای برگزیده و سالم، در کتابخانه‌های عمومی خوبی که آزادانه همه‌جا باز هستند، حتی در کوچک‌ترین شهرستان‌ها، در مکان‌هایی برای دیدارهای احترام‌برانگیز، حلقه‌ها، و جوامع هنری، ارضا می‌شود. اما این نشریات آشغال و خبیث‌اند که با هوچی‌گری و مبتلا به پرونده‌های دادگاهی پذیرای دانش‌آموزان پس از ترک مدرسه‌اند. روزنامه‌ای کوچک، به انضمام نوشیدنی سبکی، قلبش را مسموم می‌کند. آموزش ابتدایی بدین ترتیب هیچ افزون بر ابزاری نیست که بسته به نحوه‌ی استفاده از آن می‌تواند خوب یا بد باشد.

آقای فوئله به رویدادی اسفناک اشاره می‌کند که براساسش قوانین مربوط به مدارس مقارن با قوانین مربوط به آزادی مطبوعات در ۱۸۸۱ و قانون ۱۸۸۰ در مورد خرده‌فروشی مشروبات بودند. این قوانین، بی‌تردید بر ضد امیال نویسندگان‌شان، آخرین موانع بر سر آزادکردن اعتیاد به روزنامه و الکل را حذف کردند. در فرانسه در ۱۸۸۰ به میزان ۱۸۰۰۰۰۰ لیتر، در ۱۸۹۳ به میزان ۱۰۸۰۰۰۰۰ لیتر، و در ۱۸۹۶ به میزان ۱۲۵۰۰۰۰۰ لیتر اِیسینت

مصرف شد.^۱ پیشرفت دوچندان هرزه‌نگاری و تهمت‌زنی همین قدر سریع و همین قدر هول‌آور بود، یعنی همان مواردی که به دو منبع تغذیه‌ی روزنامه تبدیل شده‌اند. وقایع‌نامه‌ی قضایی به‌تنهایی از طریق «شیوع قتل» و دزدی بیشتر از آنکه مدارس هرگز بتوانند مانع‌شان شوند باعث جرم‌وجنایت شده و آنها را تحریک کرده است.^۲ چراکه هیچ قتلی رخ نداد مگر آنکه مطبوعات به آن دامنه زده باشند — مگر وقتی که مسئله درباره‌ی قتل دویست یا سیصد هزار ارمنی بوده باشد که مطبوعات نتوانستند هیچ چیزی در این خصوص به ما بگویند. و موازی با این سرریز برانگیختن به فسق و فجور و نفرت، به شهوترانی و قتل، با سرریز بزهکاری به‌طور کلی و خصوصاً بزهکاری نوجوانان طرف‌ایم (که به‌قدر کافی تکان‌دهنده است اگر اشاره شود که شکل نیاکانی سرریزها بیشتر واجد خشونت‌اند تا طمع، و بدین‌وسیله مستلزم ته-مایه‌ای از قهقرای اجتماعی). مردم از تمام این داستان‌ها متعجب می‌شوند، می‌شورند، و آماده‌اند که دق و دلی‌شان را بر سر چه کسانی خالی کنند؟ بر سر روزنامه‌نگاران؟ بر سر تجار شراب؟ بر سر رهبران و تحریف‌گران عقیده، و مسموم‌کنندگان عموم مردم؟ نه، بر سر معلمان مدرسه! این جوک واقعاً خیلی طولانی شده است.^۳

اگر به این نعره‌های غول‌آسایی که شورها را از پایین می‌شوراند دژکوب علمی یا فلسفی نیرومندی را بیافزاییم که باورها و اصول اخلاق سنتی مسیحی را از بالا فرومی‌شکنند و با مسیحیت‌زدایی از فرزندان پس از پدران (حتی آنانی که با بیشترین دقت دینی بار آورده شده‌اند) در راستای اخلاق‌زدایی از آنها عمل می‌کنند که حداقل موقتی و شاید دائمی باشد، آنگاه تنها می‌توان از این نکته در شگفت شد که بحران اخلاق نمی‌تواند وخیم‌تر از این باشد. بحران اخلاق قطعاً بسیار کمتر از بحران علم اخلاق وخیم است.^۴ این مشکل بسیار بزرگ است اما چه‌بسا در آن اغراق هم شده باشد، و این امکان وجود دارد که در مورد وضعیت واقعاً استثنایی‌اش اشتباه کرده باشیم. اگر تاریخ گردآوری آمار جنایی به چندین قرن برگردد، آنگاه به باورم این گواه موثق را تغذیه می‌کند که هر دوره‌ی بحران وجدان با شکوفایی تاریک جنایت مشخص شده است، و تا هنگامی که پس از تغییرکیش مردم به دینی نو در نبرد با دینی قدیمی همچنان آشوب و تلاطمی باقی بماند بحران مزبور نیز دوام می‌آورد، حتی اگر اختلال ناشی از این تناقض درونی به خاطر ظهور دینی ناب‌تر و پیشرفته‌تر باشد. تردیدی ندارم که در بسیاری از مناطق امپراتوری روم یورش مسیحیت با کاهش موقتی فضیلت و افزایش وقاحت مجرمانه همراه شده بود، اما نه بین مسیحیان متقدم بلکه بین آخرین پاگان-ها، که بی‌آنکه لنگری بر ساحلی نو بیابند از ایمان‌شان بریده شده بودند. همین اتفاق در قرن شانزدهم افتاد، هنگام ازهم‌گسیختگی بی‌رحمانه‌ی مردمانی که از نظر معنوی بین روم و ژنو پاره‌پاره شده بودند. در قرن پانزدهم، احیای ادبی تصورات پاگان‌یستی در قلب‌های مسیحیت-زدوده نیز اخلاق‌زدایی بسیار عمیقی را موجب شد، هرچند کمتر خونین (یا عمومیت‌یافته)

۱ بنگرید به گزارش مطروحه‌ی آقای لونی ریوبر در فوریه ۱۸۹۷ به *Societe des prisons*.

۲ بنگرید به اثر اساسی و آموزنده‌ی دکتر ابری، «شیوع قتل»، ص ۱۰۲ ج.

۳ صحت دارد که این بلاگردان‌ها تمام آنچه را که در توان داشتند انجام ندادند. اما چرا؟ اگر راستش را بگوییم، سیاست نقش معلم را چنانکه نقش عدالت صلح را تحریف کرده است. مادامی که عدالت همیشگی نیست و مستقل از وکیل و نماینده است، مادامی که معلم به استنادار و نماینده به کشیش بخش بستگی دارند، هیچ‌کدام‌شان به مأموریتی که بر دوش‌شان است پاسخ‌چندان خوبی نخواهند داد.

۴ بحران علم اخلاق یا بحران اتیکی به بحران دانشگاهی مربوط است که درباره‌اش می‌توان مباحثه‌ای جالب را مطالعه کرد، رک. Maurice Spronck and Count de Mun, *Revue bleue*, February 13.

بود و از نظر مکانی به حلقه‌ای اندک از انسان‌گراها محدود می‌شد. کسی چون ماکیاولی تنها در چنین زمانه‌هایی می‌تواند زاده شود. درست است که وضعیت اخلاقی حاصله پس از برقراری صلح مرتبه‌ای کاملاً متفاوت دارد، صلحی که به‌هرروی پس از این دوره‌ی تعارض‌های دردناک وصله‌پینه می‌شود، و در همین وهله است که فرقه‌ها و فلسفه‌های متفاوت بی‌شماری در یک قلمرو همزیستی دارند؛ همزیستی‌شان در آن دوره ضرورتاً مرضی اخلاقی نیست، ولی بدین شرط که بر سر برخی نکات اساسی توافق داشته باشند. مخالفت آنها در همه‌ی نکات دیگر، که مستقل بود از همچشمی اخلاقی‌شان که با همنشینی‌شان تحریک می‌شد، همصدایی‌شان در این نکات به‌خصوص را مؤکد می‌کند و ارزشی منحصربه‌فرد به آن می‌دهد. و چنین بود رابطه‌ی آموزه‌های مذهبی یا فلسفی (هر قدر هم که کم روا دانسته شوند) در اروپا و حتی فرانسه تا همین اواخر؛ و هنوز چنین است رابطه‌ی بین مردمانی که نوعی یکپارچگی شخصیتی نسبی را حفظ کرده‌اند. راستش، مسئله همواره درباره‌ی جوانه‌های متفاوت یک تنه‌ی مسیحی‌ست، یا جوانه‌های مختلف یک جور اسکلت شماتیک از مسیحیتی که معنویت‌گرایی خوانده می‌شود، چه معنویت‌گرایی مبهم خویشاوندش باشد چه معنویت-گرایی اصیل کانت یا پیروانش. اغلب اوقات وقتی این مردم حس می‌کنند لازم است که «ماهیت اعترافی» را از تعالیم رسمی علم اخلاق حذف کنند، نیت این نیست که غیردینی یا به‌هیچ‌رو ضددینی‌اش کنند. هر جا که بیش از یک *اصول عقیدتی* متمایز در کار باشد، مدارس در همه‌ی سطوح ابتدایی، متوسطه، و عالی، سعی می‌کنند خودشان را بر یکی از این اصول عقیدتی یا بر ترکیبی از اصول عقیدتی دیگر استوار کنند، یا وقتی انواع گوناگونی از گونه‌ای یکسان‌اند، مثل پروتستانیسم و کاتولیسیسم یا فرقه‌های متعدد پروتستان، آنگاه خودشان را بر اشتراکات‌شان بنیاد می‌ریزند. در برخی از استان‌های کانادا همچون مانیتوبا و در انگلستان، به کودکان *حد/قل* یا چکیده‌ای از آموزه‌ی مسیحی را یاد می‌دهند: ده فرمان و دعای پروردگار. بنابراین آنها به چیزی می‌رسند که تصور می‌شود «دین طبیعی» باشد، که بر ادیان ایجابی برهم‌نهاد و منطبق می‌شود، به همان طریقی که فیلسوفان حقوقی فکر می‌کنند که «قانونی طبیعی» را فراسوی هر قانون‌گذار کشف کرده‌اند. اما وقتی آن اصول اعتقادی تکثیر می‌شوند، ضرورت می‌یابد که جان‌مایه‌ای را که فرضاً بیانگر زمینه‌ی مشترک-شان است هرچه‌بیشتر کاهش داد — و این ضرورت خودش را اولین بار در آموزش عالی، و بعد در آموزش متوسطه، و نهایتاً در آموزش ابتدایی نمایان می‌کند. بدین ترتیب آن معنویت-گرایی مبهمی ظهور می‌کند که از آن سخن گفتم، همان که در فرانسه طی بیشتر نیمه‌ی اول قرن ما روی داد، نوعی معنویت‌گرایی که واقعاً طرحی از یک مسیحیت ساده‌شده و عقلانی‌شده است. بداقبالی در این است که حتی این معنویت‌گرایی نیز از زمان پیدایش و موفقیت بی‌نظیر فلسفه‌های رادیکال‌تری همچون اثبات‌گرایی و تطور‌گرایی بی‌اندازه جوهری شده است. منظور این نیست که اخلاق اثبات‌گرایانه یا حتی تطور‌گرایانه را فی‌نفسه آشتی-ناپذیر با اخلاق مسیحی قلمداد می‌کنم مگر در مورد آنچه به سویه‌ی جنسی‌اش نزدیک می‌شود. اثبات‌گرایی، به آن صورتی که از آگوست کنت به ارث رسید، آن زیبایی درونی را که قدیسان کسب کردند و بهترین پزشکان به بیشینه‌اش رساندند به عالی‌ترین شکل بر سودمندی اجتماعی متکی می‌سازد. اما تطور‌گرایی هنوز در پی شکل حقیقی‌اش است و آن

را نیافته است. در این اثنا، اخلاق تطورگرایی خودش را در هیئتی واقعاً قلبی همچون سنخی از داروینیسیم اجتماعی نشان می‌دهد که خود داروین آن را مردود می‌شمرد، همان که از زمان فاجعه‌ی سال وحشتناک^۱ تنها جنبه‌ی فرگشت‌باوری اخلاقی‌ست که به قلب‌ها و ذهن‌ها و حتی به حیطة‌ی فکته‌ها یورش برده است.

این سویه‌ی واقعاً جدید و واقعاً مخاطره‌آمیز دوران کنونی‌ست؛ برای اولین بار، فلسفه‌ای بزرگ و محبوب منطقاً و به‌ناگزیر به قواعد کلی یا اندرزهایی راه می‌برد که مغایرتی مطلق با ادراکات روزگار قدیم دارند، فلسفه‌ای که بدین ترتیب از همه‌ی فلسفه‌های دیگری که تا به امروز در جامعه نفوذ داشته‌اند و از همه‌ی کلیساها متمایز می‌شود. از مفاهیم رقابت بر سر زندگی که به‌نادرستی فهم شده‌اند و به‌غلط برای توضیح هماهنگی زندگی کافی و لازم پنداشته شده‌اند، ضرورت بزرگ‌ترین خیر جهان‌گستر برای نزاع و جنگ استنتاج شده بود. چه نوع علم اخلاقی را می‌توانید بر این مبنا بسازید اگر نه علمی که ضددینی و نه صرفاً غیردینی‌ست؟ خیرخواهی، فروتنی، احترام، فداکاری: به چه دلیلی می‌توانیم این فضیلت‌های گذشته را ارج بنهیم اگر مشهورند به اینکه علت انحطاط مردمان و نژادهایند؟ اگر بر این باورید که همه‌ی شکل‌های نزاع، حتی و خصوصاً خشونت‌بارترین نزاع‌ها، جاده‌ای مقدس و خونین به سمت پیشرفت‌اند، آنگاه باید لاف سنگدلی‌ای موسوم به عزم روحی، لاف تکبر، جاه‌طلبی، تحقیر، و ستیزه‌جویی سیوعانه را به کودکان مان بزنی و تخم همین سنگدلی را در آنها بکاریم و پرورش دهیم. یا در عوض، کاملاً بی‌فایده است که به آنها چنین بگوییم، چراکه آنها اغلب اوقات این حرف‌ها را به‌قدر کافی به خودشان می‌گویند؛ آنها این حرف‌ها را پیشاپیش فراوان به خودشان گفته‌اند. و از شما می‌پرسم که وقتی جامعه‌ای متمدن به نقطه‌ای رسیده که خودش را قانع می‌کند که حیات اجتماعی الزاماً یک نزاع است، یک تشدید وخامت طبیعی خودپرستی‌های تهییج‌شده، و اینکه این یک ویژگی مناسب و کردار درخور است، اینکه هر خوبی از همین موقعیت می‌آید، و اینکه درست است که این رانه‌های مغایر را به سرحدشان سوق داد و این آشفتگی را تعمیم داد و آن را عظیم گرداند تا به بهشتی آتی دست یافت، وقتی این غفلت چیرگی می‌یابد، آیا دیگر مایه‌ی تعجب است که جرم‌ها، خودکشی‌ها، نابخردی، و شمشیرپرانی‌های نزاع بر سر حیات یا تنازع بقا باید زیاد شوند؟

دیگر بار می‌توان پرسید که چگونه این مایه‌ی گمراهی بیش از این ثمربخش نبوده است؟ فرض کنید که در برهه‌ای از گذشته آموزه‌ای مشابه منتشر و پخش شده بود طوری که حق‌زورگیری را مشروع می‌دانست و «مطالبات» راهزنان و «پروپاگاندای عملی» آدم‌کش‌ها را موجه می‌شمرد — در این صورت تنها ردونشان قتل‌ها و غارت‌هایی را تصور کنید که می‌توانستند سالنامه‌هایمان را پر و بدنام کنند!

حالا فرضیه‌ای دیگر بسازید که تا اندازه‌ای به فرضیه‌ی قبلی مربوط است. از خودتان بپرسید که در گذشته چه اتفاقی می‌افتد اگر عدالت جنایی رژیم‌های کهن، عوض آنکه سیوعانه وحشی باشند، به اندازه‌ی عدالت جنایی زمانه‌ی ما پدرمآبانه و آسان‌گیر می‌بودند. چراکه اینجا همچنان با علت دیگری برای بزهکاری سروکار داریم که هنوز درباره‌اش چیزی نگفته‌ام، و ذره‌ای هم بی‌اهمیت نیست — آن‌هم با تمام احترام برای جرم‌شناسی ایتالیایی که

۱ ارجاع تارد به رویدادهای ۱۸۷۰-۱۸۷۱ است، یعنی جنگ فرانسه و پروس و کمون پاریس. (و.ا.)

این نکته را از فهرست «عوامل تبهکاری» خودش بیرون گذاشت. همه‌مان با این همه می‌دانیم که ارعاب ناشی از ترس تنبیه چقدر مؤثر است، خصوصاً در بین جوانان و کودکان. پس طبیعی‌ست که همراه با پیشرفت رواداری قضایی — و ادله‌ی زیادی برای رواداری هر دو قضات و هیئت‌های منصفه وجود دارد — بزهکاری جوانان حتی رشدی سریع‌تر از بزهکاری بزرگسالان از خود نشان می‌دهد. درست است، می‌توان به این ادعا اعتراض کرد که: «آیا خود شکلی از رواداری که با دلجویی عمل می‌کند سمپتومی از یک بی‌اخلاقی فزاینده نیست؟» نه، در عوض بگویید که این خود بیان وظیفه است که در مقام پیامد منطقی عدم قطعیت اصول و از این‌رو در مقام پیامد منطقی مغایرت اصول معتبر شمرده می‌شود. سختگیری در یک شکاک غیراخلاقی و غیرطبیعی‌ست؛ موجه است که فقط انسان باایمان بتواند به مرگ محکوم کند. رواداری موهبت اخلاقی شک‌گرایی‌ست، مهم نیست که اثرات اجتماعی‌اش از نظرگاه فایده چقدر مخرب باشند. بنابراین، علتی یکسان، یعنی تناقض در آموزه، هم ازدیاد تبهکاری و هم کاهش تنبیه را مطلوب می‌داند. در برابر تمام این‌ها چطور می‌توانید در مورد رشد بزهکاری در شگفت شوید؟ تناقض‌آمیز نیست این تصور که حتی افزایش آدم‌کشی نیز در این شرایط بابت رشد آهسته‌اش بر ملایمت واقعی و افزایش‌یافته‌ی اخلاق‌مان گواهی می‌دهد.

در مورد یک جامعه هیچ چیز مگر تغییر همگانی/اصول عقیدتی‌اش مهیب و سخت نیست، و ما باید در عجب شویم که این نیز ممکن است.^۱ باید به حال معلم بدبختی افسوس خورد که مسئولیتش آن است که در چنین زمانه‌ای درس‌گفتاری درباره‌ی علم اخلاق ارائه بدهد. از او می‌خواهید کدام علم اخلاقی را آموزش بدهد؟ دست‌کم دو مجموعه‌ی آشکارا متناقض در اینجا ارائه می‌شوند: علم اخلاق جنگ و علم اخلاق عشق. آیا او باید ملهم از یکی از این دو باشد یا ملهم از هر دو آنها بدون هرگونه فرقی؟ آیا بی‌ثباتی ادراکات خودش را هم به بی‌ثباتی نمونه‌های موجود اضافه می‌کند تا وجدان‌های شاگردانش را بیش از اینها مغشوش گرداند؟ شاد آن معلم مدرسه‌ای‌ست که در آن دوران و کشورهایی روزگار می‌گذراند که در آن همگان، به‌رغم تفاوت در آموزه‌هایشان، با یک کتاب — تورات، انجیل، قرآن — که گنجینه‌ی حقیقت تلقی می‌شود موافق‌اند؛ او این کتاب را در اختیار دارد تا برای کودکان بخواند، و همه‌چیز با این تک‌کتاب به‌قدر کافی گفته شده است. اما کتاب مقدس ما چیست؟ حتی قوانین کیفری هم نیست. این نکته باعث می‌شود فکر کنم که هرچه برای کودکان مدرسه کم‌تر از اخلاقیات حرف زده شود، برای اخلاق‌شان بهتر خواهد بود. علم اخلاق اندکی شبیه املاست، که استدلال آوردن درباره‌اش خطرناک است. وقتی کسی می‌خواهد هجی را عوض کند، سریعاً به ناممکنی یک اصلاح محدود و واقعاً عملی پی می‌برد. وقتی قدم در این راه بگذارد بیشتر از قصدش به جلو سوق می‌یابد انگار فنری در کار باشد، و به مسئله‌ی هجی عقلانی برمی‌خورد که منطقاً لاینحل است. علم اخلاق نیز کهنه‌گرایی‌ها و خصوصیات عجیب خودش را دارد که همان‌قدر محترم‌اند که دست‌وپاگیرند، چنان‌که معرفت بی‌فایده‌اش را هم دارد که باید تا وقتی که اعتقاد به آن محال می‌شود به آن معتقد بود.

۱ در پرائنتز بگویم که امکان یا حتی تکرار این رویداد تفاوتی واضح و واقعاً لاینحل را بین جوامع و ارگانیزم‌ها برقرار می‌کند، طوری‌که هرگونه ارزش جدی را از استعاره‌ی مشهور/ارگانیزم/جتماعی حذف می‌کند. نسبت یک/صل عقیبتی با یک جامعه برابر است با نسبت یک سنخ گونه‌ای با بدنی زنده. بزرگسالی را تصور کنید که می‌خواهد گونه‌اش را عوض کند!

بسیار خوب می‌دانم که در جهان اجتماعی، و نیز در گیتی در مقام یک کل، انبوهی مسئله‌ی آشکارا لاینحل وجود دارند که نهایتاً خودشان را حل می‌کنند. مدتی قبل، آقای برتلوت درباره‌ی شیمی و بلورنگاری اینطور نوشت: ^۱ «طبیعت آلی، چنانکه طبیعت معدنی، مثل صنعت انسانی عمل می‌کنند؛ منظوم این است که اثرات وفق‌ناپذیر را در هندسه‌ای مطلق هماهنگ می‌سازد. این آرایش‌های تقریبی درجات متفاوت و راه‌حل‌های گوناگونی را در رشته‌ای از بلورها و در رشته‌ای از موجودات زنده به بار می‌آورند.» و با یادآوری اینکه او یک سیاستمدار بود، می‌توان اضافه کرد که او می‌گوید: «این همچنین قاعده‌ی ضروری جوامع انسانی‌ست.» هیچ چیز از این نظرگاه درست‌تر نیست؛ منطق اجتماعی در این توافقات بین تعارض‌ها پیشی می‌جوید، در این مربع‌کردن دایره، همان‌که از نگاه منطق فردی پوچ داوری می‌شود. مذهب‌ها و جناح‌ها، فرقه‌ها و فلسفه‌ها، نژادها و طبقه‌ها — بی‌توجه به اینکه همه‌ی این هماوردها چقدر وفق‌ناپذیر باشند، باید گفت که این برای منطق اجتماعی تنها یک بازی‌ست که بتواند کاری کند که آنها پذیرای همدیگر شوند. برای این کار به چه نیاز است؟ پدیدارشدگی انسانی بزرگ یا ایده‌ای بزرگ که به قلب‌مان دست یازد؛ نوعی پدیداری که هیجانی بزرگ را به دنبال دارد. وقتی ستاره‌ی بخت فرانسوی کوچک عصبی، مایوس، و فروشکسته طلوع می‌کند، انرژی روزهای بزرگ از نو پدیدار می‌شوند، قانون وظیفه از نو شناخته می‌شود، و همه‌ی مشکلات عقل محو می‌شوند.

اما کجا درخشش این هدف جمعی بزرگ را می‌بینیم که بتواند همه‌ی جان‌ها را برکشد؟ این سد مزاحم علم اخلاق مدنی در دوره‌ی کنونی تاریخ‌مان است. قدرتی که میهن‌پرستی به علم اخلاق می‌دهد چه‌بسا در جمهوری‌های عهد باستان بسنده باشد، زیرا ارج دیوارهای شهر برای شهروندان‌شان از ارج مرزهای دولت‌های مدرن‌مان برای ما بیشتر بود. از همین‌رو، آموزش مطلقاً مدنی اسپارته‌ها و آتنی‌ها، و رومی‌های آغازین، نتایجی را به بار آورد که خود ما نمی‌توانیم ازشان خرسند باشیم و با آنها نمی‌توانیم از زمانه‌مان که دوره‌ی ظهور نامحسوس فدراسیون بین‌المللی‌ست احساس غرور کنیم. با این همه، مسلم است که میهن‌پرستی، حتی در شکل مدرنش، با گسترش و تعدیل قابل‌توجهش، می‌تواند درست آن هنگامی عمیقاً اخلاقی‌کننده باشد که کشور در حال پیشرفت است و دارد به رونق بیشتری می‌رسد، وقتی دورنمای موفقیت، جمعیت، ثروت، و قدرت بزرگ آتی‌اش شهروندان را با شوک به هیجان می‌آورد. اما وقتی به نظر می‌رسد که نوبت افول مرگبار فرا رسیده باشد، کوشیدن چه فایده‌ای دارد و در نتیجه‌اش چرا کسی باید به تکاپو بیافتد؟ دلسردی بر قلب همگان مهار می‌زند.

واقعیت این است که شهر عهد باستان در بزرگ‌ترین مشکلاتش نه تنها همچون کشوری امروزی برای کودکانش گرامی باقی می‌ماند بلکه همچنین می‌توانست از خلال تلاش‌های بی‌دریغ مناسب‌شان از نو برخیزد، درحالی‌که شکست دولت‌های مدرن در نبرد زندگی اروپایی، چه صلح‌آمیز باشد چه خصم‌آمیز، تا اندازه‌ای همچون حرکت ستارگان غیرشخصی و ازپیش‌تعیین‌یافته به نظر می‌رسد. برای مثال می‌بینیم که جمعیت‌مان رو به کاهش است و از این مسئله در رنج‌ایم، اما آیا تلاش‌های فردی هر کدام از ما آنقدرها می‌تواند مانع این جریان شود؟ کار کمی از دست‌مان برمی‌آید! با ازدواج در جوانی و داشتن فرزندان فراوان

برای نسل‌های آینده یا برای بهروزی خانواده‌هایمان کار می‌کنیم، طوری که به خاطرش رفاه شخصی‌مان را فدا می‌کنیم؛ اما خدمتی که باید به کشورمان انجام بدهیم در نظرمان بی‌نهایت کوچک است و جبرانی ناکافی برای فداکاری‌مان؛ اما در هر صورت بر اشتباه‌ایم اگر پراکنش و تخم‌ریزی نمونه‌مان از خلال هر کدام از عمل‌هایمان و اثرگذاری اجتماعی ناملموسش را که اغلب طی دوره‌ای طولانی اتفاق می‌افتد از یاد ببریم. پس به نظر می‌رسد که در موقعیت کنونی اخلاق فرانسوی‌ها از رهگذر آموزش دستاورد بیشتری در مورد احساس خانوادگی دارد؛ اما متأسفانه این احساس حتی سریع‌تر از میهن‌پرستی رو به افول است، هرچند به دلیلی بسیار متفاوت. میهن‌پرستی دارد فروکش می‌کند زیرا آینده‌ی میهن‌پرستانه — به باورم اکنون و به‌طرزی کاذب — یأس‌آور به نظر می‌رسد؛ احساس خانوادگی کم‌کم به محاق می‌رود چراکه هم فردگرایی و هم اجتماعی‌سازی فزاینده‌ی زندگی معاصر دارند آن را به قتل می‌رساند.

پس آیا صحت دارد که نمی‌دانیم وظیفه را بر چه استوار کنیم؟ دین، کشور، خانواده — همه‌چیز — دارد از راه به در می‌شود؟ به هیچ رو. در عوض باید گفت که همه‌چیز متحول شده است. و کسی چه می‌داند که آیا داریم به دورانی نزدیک می‌شویم که جذبه‌ی حقیقی و نیرومند اصلی نه جذب بلکه والایش این‌همه در قدر/ایسمی سطح بالاتر است آنجا که میهن‌پرستی والا و بین‌المللی احیا و بازقالبریزی خواهد شد طوری که در بالاترین سطوح ملل مدرن تمایل دارد به احساسی مسلط تبدیل شود و احتمالاً مقدر است که جانشین «امید بی‌کران» گذشته شود؟ چیزی در کیش و عشق به تمدن اروپایی‌مان وجود دارد که می‌خواهد به‌طرزی صلح‌آمیز اشاعه یابد، پخش شود، پالوده شود، و برقرار گردد، چیزی که واقعاً جذاب‌تر و شگفت‌آورتر از ایدئال سوسیالیستی‌ست و امیدوارم بتواند راهی را بگشاید. اینجا باید تمام کنم. جناب عزیز خیلی از این هدیه‌ی مهمان‌نوازی‌تان سؤاستفاده کردم، و از این بابت از شما سپاسگزارم.

منبع:

Revue pedagogique, February 1897, reprinted in *Etudes de psychologie sociale* (Paris: Giard & Briere, 1898), pp. 195-204, 209-25.

فصل ۸

رفتار جمعی

جماعت و توده

۱۹۰۱

نه تنها یک توده کشش وسوسه‌برانگیزی برای بیننده‌اش دارد و این جاذبه را بر وی اعمال می‌کند، بلکه خود اسمش هم جذبه‌ای معتبر برای خواننده‌ی معاصر دارد و بعضی نویسندگان را ترغیب می‌کند که از این لفظ مبهم برای نامیدن و معین کردن همه‌ی انواع گروه‌های انسانی استفاده کنند. اهمیت زیادی دارد که این آشفتگی مفهومی را تمام کنیم و به‌طور خاص توده را با **جماعت** اشتباه نگیریم. گرچه اصطلاح **جماعت** در خودش پذیرای تفاسیر مختلف است ولی در این متن سعی می‌کنم تعریف دقیقی از آن ارائه دهم. وقتی از مردمی در یک سالن تئاتر یا مردمی در یک تجمع سخن می‌گوییم، در اینجا جماعت همان توده است. ولی این تنها معنای جماعت نیست و حتی معنای اولیه‌اش را هم نمی‌رساند. در عین حالی که اهمیت این نوع جماعت کم می‌شود یا باقی می‌ماند، اختراع دستگاه چاپ باعث پیدایش نوع کاملاً متفاوتی از جماعت شده است. این جماعت جدید همواره در حال رشد و گسترش است و بسط نامحدودش یکی از برجسته‌ترین ویژگی‌های دوران ماست. می‌توان از روان‌شناسی توده‌ها سخن گفت که عملکرد روانی توده‌ها را در نظر دارد؛ می‌ماند ایجاد یک روان‌شناسی جماعت که عملکرد روانی جماعت‌ها را در نظر می‌گیرد. جماعت، در این معنای دیگر، روح یک وضعیت کاملاً جمعی محسوب می‌شود و جمع در این مفهوم به پراکندگی افرادی اشاره دارد که از نظر جسمی از یکدیگر فاصله دارند و همبستگی و پیوستگی‌شان صرفاً ذهنی است. در این تحقیق قصد داریم در مسائل زیر کندوکاو کنیم: جماعت از کجا آب می‌خورد؟ چگونه پدید می‌آید؟ به چه سبک و سیاقی گسترش پیدا می‌کند؟ انواع گوناگون جماعت چیستند؟ چه نوع روابطی با رهبران‌ش، با توده‌ها، با جمعیت‌ها و گروه‌های اجتماعی، با شرکت‌ها و دولت‌ها دارد؟ ظرفیت‌هایش برای رفتارهای خیر و شر چگونه‌اند؟ چه راه و روش عملی و احساسی دارد؟

در پایین‌ترین جوامع حیوانی، توده‌های مادی اولین شکل همکاری و تعاون‌اند. وقتی در نمودار درختی حیات به مراتب بالاتر می‌رویم، می‌بینیم که روابط اجتماعی نیز ویژگی‌های روحی-روانی بیشتری کسب می‌کنند. اما اگر اعضای منفرد آنقدر از هم فاصله بگیرند که همدیگر را نبینند یا بیشتر از مدت‌زمان کوتاه مشخصی از هم دور بمانند، آنگاه دیگر پیوندی با یکدیگر ندارند و همکار هم نیستند. اکنون، از این منظر و در این زمینه، توده چیزی حیوانی در خود دارد، چون مگر توده مجموعه‌ای از پیوندهای روانی نیست که اساساً از طریق تماس‌های مادی و برخوردهای جسمی ایجاد می‌شوند؟ با این حال، هر ارتباطی که بین ذهن‌ها یا نفس‌ها شکل می‌گیرد الزاماً مبتنی بر نزدیکی ملموس‌شان نیست. در جوامع متمدن ما چندان از این قاعده تبعیت نمی‌شود زیرا با شکل‌گیری جریان‌های عقیده طرف هستیم. مواجهه‌ی جماعت‌ها در ملأ عام (مثلاً در خیابان عمومی یا در میدان همگانی) گواه واقعی

تکوین و گسترش انواع این جویبارهای اجتماعی نیست،^۱ همین امیال تکان‌دهنده‌ی بزرگی که اکنون سنگدل‌ترین قلب‌ها و سرسخت‌ترین ذهن‌ها را منقلب می‌کنند و به عنوان قوانین یا احکامی که حکومت‌ها یا پارلمان‌ها تصویب کرده‌اند محترم شمرده می‌شوند. نکته‌ی عجیبی در این مورد وجود دارد، در مورد همین آدم‌هایی که در این مسیر برده می‌شوند، همدیگر را ترغیب و متقاعد می‌کنند، یا تلقین‌ها و القاهایی را از بالا به همدیگر منتقل می‌دهند، این نکته که این آدم‌ها با همدیگر تماسی ندارند، یکدیگر را نمی‌بینند یا نمی‌شنوند؛ همه‌شان در قلمرویی وسیع پراکنده شده‌اند، در خانه‌شان می‌نشینند و روزنامه‌ای یکسان می‌خوانند. پس چه رشته‌ی پیوندی بین‌شان وجود دارد؟ این رشته‌ی پیوند در اعتقاد یا علاقه‌ی توأمان‌شان است، این رشته‌ی پیوند در آگاهی‌شان از این موضوع است که همزمان یک فکر، تصور، یا آرزو را با شمار زیادی از آدم‌های دیگر در اشتراک دارند. برای یک انسان کافی‌ست که حتی بدون دیدن این آدم‌های دیگر در جریان این نکته باشد تا در نتیجه از مجموع‌شان تأثیر بگیرد و نه صرفاً از روزنامه‌نگاری که منبع الهام مشترک همه‌شان است و خود این روزنامه‌نگار هم به خاطر وضعیت نامرئی و ناشناخته‌اش بیش از پیش جذاب می‌شود....

نه در لاتین نه در یونانی هیچ لفظی وجود ندارد که منظورمان از جماعت را افاده کند ولی برای نام‌گذاری و معلوم‌کردن توده‌ها، برای گردآمدن نظامیان یا تجمع شهروندان غیرمسلح، برای یک جمع انتخاباتی، و برای همه انواع توده‌ها واژگانی وجود دارد. ولی کدام نویسنده‌ی عهد عتیق اصلاً به این فکر می‌کرد که از جماعتش حرف بزند؟ تمام‌شان فقط و تنها فقط مخاطب خودش را می‌شناخت وقتی در اتاق‌هایی گرد می‌آمدند که برای متن‌خوانی‌های عمومی اجاره می‌شدند و در آن‌ها شاعران همدوره‌ی پلینی کهتر می‌توانستند جمعیت علاقمند کوچکی را دور خود جمع کنند. این نویسندگان از تشکیل یک اجتماع بی‌اطلاع بودند، از ایجاد مجمعی مرکب از خوانندگان تک و توک نسخه‌هایی که با دست‌نویسی روبرداری شده‌اند و احتمالاً بیشتر از یک‌دوجین نسخه از آن‌ها وجود ندارد. و البته که این خوانندگان چه تفاوت زیادی با خوانندگان امروزی یک روزنامه یا حتی گاه با خوانندگان کنونی یک رمان همه‌پسند دارند. آیا در قرون وسطی جماعتی وجود داشت؟ نه، ولی بازارهای مکاره، زیارت‌ها، و توده‌های آشفته‌ای وجود داشتند که هیجان‌ها، خشم‌ها، یا واهمه‌های مؤمنانه یا خصمانه بر آن‌ها حاکم بود. جماعت فقط پس از اولین توسعه‌ی بزرگ پس از اختراع دستگاه چاپ در قرن شانزدهم می‌توانست نمایان شود. انتقال نیروی کار به فواصل دور در قیاس با این انتقال اندیشه به فواصل دور بلاموضوع می‌شود. آیا تفکر عالی‌ترین نیروی اجتماعی نیست؟ — مثلاً اصطلاح *نیروها/اندیشه‌ها* نزد آقای فوئیله^۲ را در نظر بگیرید: اندیشه‌ها به منزله‌ی قوا. بعد همزمان با خواندن روزنامه‌ها، مطالعه‌ی روزانه‌ی کتابی واحد همچون انجیل رواج پیدا کرد که در هزاران نسخه منتشر می‌شد. این یک اتفاق تازه و عمیق

۱ باید اشاره کنیم که هر وقت از جماعت و عامه سخن می‌گوییم، این مقایسه‌های هیپرولیک نیز ماهیتاً به ذهن متبادر می‌شوند. چراکه از این نظر آنها مثل هم‌اند: جماعتی را در نظر بگیرید که در عصر یک جشن همگانی به فعالیت‌های مشغول است. این جماعت گردش آرامی دارد و گرداب‌های زیادش یادآور رودخانه‌ای است که هیچ بستر بخصوصی ندارد. حتی اگر آن‌ها هم قیاس بهتری برای جمعیت‌ها و گروه‌های اجتماعی‌ست تا برای عموم مردم. هم عامه و هم جماعت عین جریان‌هایی هستند که مجرای حرکت‌شان تعریف دقیقی ندارد.

بود که تأثیرات پیشبینی نشده‌ای داشت و این احساس را به انبوه خوانندگان یکپارچه‌اش می‌داد که در حال شکل‌دادن به بدنه‌ی اجتماعی جدیدی هستند که راهی غیر از کلیسا در پیش دارد. اما خود این جماعت نوظهور هم باز چیزی غیر از کلیسای مجزایی نبود که با کلیسای مستقر تلاقی داشت. و این ضعف پروتستانیسم است که توأمان هم یک جماعت بود و هم یک کلیسا، دو توده‌ای که اصول متفاوت و وفق‌ناپذیری بر آنها حاکم است. جماعت به خودی خود فقط تحت رهبری لوئی چهاردهم سر و شکل معینی به خودش گرفت. ولی گرچه در آن دوره هم مثل امروز سیل جمعیت‌هایی وجود داشتند و تعدادشان در مراسم تاج‌گذاری، تعطیلات رسمی، و تظاهرات ناشی از قحطی ادواری قابل‌ملاحظه بود، ولی جماعت ندرتاً چیزی بیشتر از معدودی از نخبگان «اشراف‌زاده» بود که نشریات ماهیانه و کتاب‌هایشان را می‌خوانند، همان اندک آثاری که برای خوانندگانی اندک نوشته می‌شدند. و اکثریت این خوانندگان هم در پاریس ساکن بودند، تازه اگر نگوییم در دربار.

در قرن هجدهم بود که این سنخ از مردم رشد سریعی به خود گرفت و به گروه‌های متفاوتی تقسیم شد. فکر نمی‌کنم که پیش از بل^۱ بتوان یک جماعت فلسفی را پیش کشید که از یک جماعت ادبی همگانی متمایز باشد، زیرا برای من این اصطلاح جماعت برای گروه دانش‌آموختگان مصداق ندارد — درست است که به رغم پراکندگی‌شان در استان‌ها یا کشورهای گوناگون، به خاطر مشغله‌های فکری‌شان با پژوهش‌های مشابه، و مطالعه‌ی نوشته‌های یکسان، آن‌ها همداستان بودند ولی تعدادشان آنقدر کم بود که می‌توانستند به مکاتبات فعال‌شان ادامه دهند و خوراک لازم برای تبادل افکار علمی‌شان را از این روابط شخصی به دست آورند. یک جماعت بخصوص فقط وقتی شکل می‌گیرد که آدم‌هایی که خودشان را وقف مطالعات مشابه‌ای کرده‌اند آنقدر زیاد باشند که شخصاً همدیگر را بشناسند و این احساس را داشته باشند که تنها با ارتباطات کافی و منظم غیرشخصی‌شان پیوندی با هم دارند، هرچند دشوار بتوان مشخص کرد که تحت این شرایط این جماعت دقیقاً چه زمانی شکل می‌گیرد. در نیمه‌ی دوم قرن هجدهم، جماعتی سیاسی سر بر آورد، رشد و گسترش یافت، و خیلی زود به تمام جماعت‌های دیگر (اهالی ادبیات، فلسفه، و علم) سرریز کرد و آنها را جذب خود کرد، درست مثل رودخانه‌ای که شاخه‌های فرعی‌اش را جذب خود می‌کند. با این همه، تا زمان **انقلاب** فرانسه، حیات جماعت شدت و حدت کمی از خودش بروز می‌داد و فقط از طریق حیات توده‌ها که در آن برهه هنوز پیوندی با آن داشت و از طریق فعالیت سرزنده‌ی تالارها و کافه‌ها به اهمیتی دست یافت.

تاریخ ظهور واقعی روزنامه‌نگاری و از این‌رو تاریخ پیدایش جماعت به **انقلاب** فرانسه برمی‌گردد که شاخص یکی از شورهای فزاینده‌ی جماعت بود....

جماعت انقلابی بیشتر از همه اهالی پاریس بود و نفوذ چندانی بیرون از پاریس نداشت. آرتور یانگ^۲ در سیاحت مشهورش مبهوت شده بود وقتی دید که روزنامه‌های همگانی حتی در شهرها هم پخش و انتشار بسیار کمی بین مردم داشت. شکی نیست که این نظر در مورد ابتدای **انقلاب** صحت دارد؛ کمی که می‌گذرد، از اعتبارش بسیار کاسته می‌شود. با این حال،

1 Bayle

2 Arthur Young

تا پایان انقلاب، فقدان وسایل ارتباطی سریع و امکانات لازم برای انتقال اخبار معضل لاینحلی را برای تشدید و اشاعه‌ی حیات جماعت به وجود آورد. آن موقع روزنامه‌ها دو یا سه بار در هفته و تازه یک هفته بعد از انتشارشان در پاریس به دست خوانندگان جنوب فرانسه می‌رسیدند. پس چطور می‌توانستند آن احساس فوریت و اطلاع در مورد اتفاق نظر همگانی را به این خوانندگان منتقل کنند که اگر در کار نباشد خواندن یک روزنامه اساساً فرقی با خواندن یک کتاب ندارد؟ گذشت و گذشت تا رسید به قرن خودمان که در آن از طریق وسایل متکامل‌تر حمل‌ونقل و مخابره‌ی آنی افکار از هر فاصله‌ای می‌توان توسعه‌ی بی‌انتهایی را به آنها بخشید که در توان تمام جماعت‌هاست و آنها را عمیقاً در مغایرت با توده‌ها قرار می‌دهد. توده گروه اجتماعی گذشته است؛ توده، پس از خانواده، قدیمی‌ترین گروه اجتماعی از بین تمام انواع جمع‌هاست. توده، با هر شکلی، ایستاده یا نشسته، بدون تحرک یا در حال رژه، نمی‌تواند از گستره‌ای مشخص فراتر برود؛ وقتی رهبران توده دیگر مهارش را در دست نداشته باشند یا وقتی توده دیگر صدای رهبرانش را نشنود، توده نیز از هم می‌پاشد. بزرگ‌ترین مخاطبی که تاکنون رویت شده در کلوسیم روم است و حتی این توده هم متجاوز از صد هزار نفر نبود....

اما این امکان وجود دارد که بسط نامحدودی به جماعت داده شود، و چون هرچه جماعت بیشتر بسط می‌یابد شدت بیشتری هم به خود می‌گیرد، پس نمی‌تواند انکار کرد که جماعت گروه اجتماعی آینده است. پس سه نوآوری — دستگاه چاپ، خط راه‌آهن، و دستگاه تلگراف — متقابلاً به هم کمک کردند و با هم ترکیب شدند تا قدرت محتوم مطبوعات را ایجاد کنند، همان تلفن شگرفی که مخاطبان سابق سخنوران و واعظان را به حد افراط وسعت بخشید. پس نمی‌توانم با دکتر لبن^۱ به عنوان نویسنده‌ای پرشور موافق باشم که فکر می‌کند عصر ما «زمانه‌ی توده‌ها» است. زمانه‌ی ما دوران جماعت است که ماهیتش کاملاً با توده فرق دارد.... تا حدی مشخصی می‌توان متوجه شد که جماعت با آنچه یک جهان می‌خوانیم (فرضاً با «جهان ادبی»، «جهان سیاسی»، و مانندهایشان) اشتباه گرفته می‌شود، مگر اینکه این تصور حاکی از تماس‌ها و برخورد‌های شخصی باشد، مثل تبادل دیدارها یا مهمانی‌ها میان آن‌هایی که بخشی از همین جهان محسوب می‌شوند؛ لازم نیست که این روابط بین اعضای یک مردم واحد در کار باشد. قبلاً دیدیم که فاصله، تحول، و پرشی بزرگ از توده به جماعت وجود دارد، گرچه سرچشمه‌ی جماعت تا اندازه‌ی مشخصی در سنجی از توده یا در سنجی از مخاطبان سخنوران است.

کلی تفاوت آموزنده‌ی دیگری هم بین جماعت و توده وجود دارد که هنوز اشاره‌ای به آنها نکرده‌ام. این امکان وجود دارد که هر شخص توأمان به چندین جماعت یا به همین سیاق به چند شرکت یا چند مسلک تعلق داشته باشد (و واقعیت هم جز این نیست) ولی در یک زمان فقط می‌توان بخشی از یک توده‌ی مشخص بود. از این نکته نتیجه‌ای می‌گیریم: توده‌ها و متعاقباً ملت‌هایی که روحیه‌ی توده‌ای بر آنها حاکم است مدارای بسیار کمی دارند، زیرا تحت این شرایط اشخاص تحت سیطره‌ی قدرتی نابرابر قرار می‌گیرند و بی‌مقاومت در راستایش کشانده می‌شوند. به همین خاطر اهمیت و فایده‌ی زیادی دارد که تدریجاً جماعت جایگزین

توده شود، یک‌جور استحاله که همواره با رشد مدارا همراه است، تازه اگر نگوییم با رشد شکاکیت. باید اذعان کرد جماعتی که سخت تحریک شده و به هیجان آمده است، اغلب اوقات توده‌های شوریده‌ای ایجاد می‌کند که در خیابان‌ها دور می‌زنند و برای هر چیز مربوط یا نامربوطی فریاد «زنده باد» و «مرده باد» سر می‌دهند. از این منظر، می‌توان جماعت را یک توده‌ی بالقوه تعریف کرد. در عین حال، گرچه این نزول از جماعت به توده بی‌نهایت خطرناک است ولی بسیار کم پیش می‌آید؛ و بدون چون‌وچرا در این موضوع که آیا این توده‌های ناشی از جماعت‌ها روی هم‌رفته سبوعیت کم‌تری از توده‌های مقدم بر هر جماعتی دارند یا نه، باز معلوم است که تفاوت این دو سنخ جماعت (که همواره آماده‌ی آن‌اند که در راستای مرزهای نامتمایزشان اختلاط کنند) نسبت به مواجهه‌ی دو توده‌ی مغایر خطر کم-تری برای امنیت اجتماعی دارند....

به اشتباه ولی نه بدون ظاهری فریبنده در استدلال‌هایشان، این موضوع را زیر سؤال برده‌اند که هر توده‌ای رهبری دارد و در واقع اغلب این توده است که سرکرده‌اش را رهبری می‌کند. اما چه کسی این واقعیت مسلم را زیر سؤال می‌برد که هر جماعتی کسی را دارد که مایه‌ی الهامش است و گاهی مبدعش محسوب می‌شود؟ گفته‌های سنت‌بوو^۱ درباره‌ی نابغه، اینکه «نابغه پادشاهیست که مردم خودش را ابداع می‌کند»، به‌طور خاص در مورد روزنامه‌نگاران بزرگ صادق است. چقدر زیاد می‌بینیم که مطبوعاتی‌ها مردم خاص خودشان را به وجود می‌آورند!^۲ نزد ادوارد درومونت^۳ برای احیای یهودستیزی لازم بود که تلاش‌های اغتشاش‌برانگیز اولیه‌اش پاسخگوی طرز فکر مشخص جمعیت‌ها باشد؛ ولی مادامی که هیچ صدایی این طرز فکر را نشنید، بازتاب نداد، و بیان نکرد، پس مطلقاً در ذهن یک شخص منفرد باقی ماند، شدت و حتی اشاعه‌ی کمی داشت، و او که این طرز فکر را متجلی ساخت آن را در مقام یک نیروی جمعی ابداع کرد، نیرویی احتمالاً مصنوع و با این حال در هر صورت واقعی. مناطقی از فرانسه را می‌شناسم که این واقعیت که هیچ کس در آنجا هرگز یک یهودی هم ندیده مانع از شکوفایی یهودستیزی نمی‌شود، زیرا مردم در آن مناطق هم روزنامه‌های ضدیهودی می‌خوانند. تا قبل از اینکه چند مطبوعاتی مشهور همچون کارل مارکس، کرپتکین، و دیگران طرز فکر سوسیالیستی یا آنارشیکستی را بیان و پخش کنند، این افکار هیچ وزنه‌ای در معادلات اجتماعی محسوب نمی‌شدند. به همین منوال، در مورد اشاعه‌ی یک اندیشه در سطح همگانی، کاملاً قابل فهم است که نقش فردی نبوغ باعث‌وبانی آن اندیشه بارزتر از نبوغ ملیتش است، و معلوم است که خلاف این نکته نیز در مورد جماعت مصداق دارد....

شاید اعتراض شود که یک خواننده‌ی روزنامه از آدم سردرگمی که توسط توده‌ای فراگرفته و کشانده می‌شود کنترل بسیار بیشتری بر آزادی فکری‌اش دارد. او می‌تواند در سکوت به خواننده‌هایش فکر کند و با وجود انفعال روزمره‌اش ممکن است مدام روزنامه‌ای را با روزنامه‌ای

1 Sainte-Beuve

۲ آیا گفته می‌شود که اگر هر مطبوعاتی جماعت خودش را ایجاد می‌کند، پس هر جماعت نسبتاً بزرگ هم مطبوعاتی خودش را به وجود می‌آورد؟ این ادعای دوم خیلی کمتر از ادعای اول واقعیت دارد؛ گروه‌های بزرگی وجود دارند که سالیان سال نتوانستند نویسنده‌ای را منطبق با جهت‌گیری واقعی‌شان مطرح کنند. این نکته در مورد جهان کاتولیک کنونی معتبر است.

3 Edouard Drumont

عوض کند تا سرانجام به روزنامه‌ای برسد که با نگاهش مناسب است یا پیش خودش فکر می‌کند مناسب اوست. از طرف دیگر، روزنامه‌نگار می‌خواهد خواننده را راضی کند و راضی نگه دارد. آمارها درباره‌ی تیراژ روزنامه‌ها و اشتراک مخاطبان‌شان بهترین دماسنج‌ها هستند که اغلب هم مد نظر قرار می‌گیرند و به سردبیران هشدار می‌دهند که چه جریان عملی و نظری را باید دنبال کنند. کوچک‌ترین تغییری در این دماسنج‌ها موجب تغییر موضع ناگهانی روزنامه‌ای معروف در رابطه با موضوعی زبانزد عام و خاص می‌شود و کم دیده نشده که روزنامه‌ای حرف‌های خودش را پس بگیرد. پس عموم گاهی به روزنامه‌نگار واکنش نشان می‌دهد ولی روزنامه‌نگار پیوسته بر جماعت خواننده‌اش تأثیر می‌گذارد. خواننده چند بار روزنامه‌های مختلف را امتحان می‌کند. او سرانجام روزنامه‌اش را انتخاب کرده است و روزنامه هم خوانندگانش را انتخاب کرده است. پس انتخاب متقابل و از این‌رو انطباق متقابل وجود دارد. از طرفی خواننده روزنامه‌ای دارد که مایه‌ی رضایت وی را فراهم می‌آورد و پیشداوری‌ها و احوالات وی را بهتر از روزنامه‌های دیگر عرضه می‌کند، و از طرف دیگر روزنامه هم علاقه‌ی خواننده‌ی حرف‌شنو و زودباورش را در دست دارد طوری که مثل تدابیر واعظان کهن توافق‌های اندکی را با مواضع وی اعلام می‌کند و به این ترتیب راحت می‌تواند به نگاه خواننده‌اش سمت و سو بدهد. می‌گویند که از آدمی که فقط به یک کتاب اعتقاد دارد باید ترسید، ولی او در قیاس با آدمی که فقط به یک روزنامه اعتقاد دارد هیچ مهم نیست! این مثال دوم در مورد هر کدام از ما و در اعماق وجودش مصداق دارد، یا تقریباً اینطور است. این نکته از خطرات دوران جدید خبر می‌دهد. بنابراین، انتخاب یا انطباق مضاعف نه تنها ذره‌ای هم مانع تأثیرگذاری قاطع و قطعی مطبوعاتی‌ها بر جماعت‌ها نمی‌شود بلکه جماعت را در چشم نویسنده‌ی مطبوعات به گروهی متجانس، قابل دستکاری، و آشنا تبدیل می‌کند و قادرش می‌سازد که با قدرت و اطمینان بیشتری دست به عمل بزند. روی هم رفته، در توده تجانس و تشابه بسیار کمتری نسبت به جماعت وجود دارد؛ توده همواره با عابران زیادی که صرفاً کنجکاوند یا کمابیش درگیرش می‌شوند بزرگتر می‌شود طوری که اینان موقتاً در توده جذب و با آن همسان می‌شوند، هرچند می‌توانند در جهت‌گیری مشترک عناصر متمایز خلل ایجاد کنند....

مثل هر عرضه‌کننده‌ای که دو نوع مشتری ثابت و متغیر دارد، مطبوعات و نشریات هم دو نوع جماعت دارند: یکی جماعتی ثابت و تحکیم‌شده است و دیگری جماعتی متغیر و نامتعیین. از روزنامه‌ای به روزنامه‌ای دیگر، نسبت بین این دو جماعت تفاوت زیادی دارد؛ روزنامه‌های باسابقه‌تر، به عنوان ارگان‌های احزاب قدیمی، به گروه دوم مشتریان یا خوانندگان اهمیت نمی‌دهند، یا ندرتاً اهمیتی قائل شوند. و موافقام که در این نمونه از فعالیت اهالی مطبوعات ممانعت می‌شود که علتش هم تعصبات آن سازمانی‌ست که به آن وارد شده‌اند و با هر اختلاف آشکاری از آن طرد می‌شوند. از طرف دیگر، وقتی فعالیت‌شان در هر صورت تحت چنین شرایطی انجام می‌شود، باز بی‌اندازه بادوام و نافذ است. نهایتاً دقت شود که جماعت قابل اعتمادی که از قدیم‌الایام طرفدار روزنامه‌ای بخصوص هستند، آمادگی آن را دارند که ناپدید شوند و هرچه بیشتر با جماعت سیال‌تری عوض شوند که در اغلب اوقات هم روزنامه‌نگاری مستعد کنترل مؤثرتری بر آنها دارد، تازه اگر نگوییم کنترلی طولانی‌تر. البته

که این تحول روزنامه‌نگاری واقعاً مایه‌ی تأسف است، زیرا جماعت‌های تزلزل‌ناپذیر در مطبوعاتی‌های شریف و خاطرجمع تأثیر دارند، درست همان‌طور که جماعت‌های متزلزل در مطبوعاتی‌های زرد، همه‌چیزنویس، و اعصاب‌خردکن تأثیر دارند؛ اما قطعاً این تحول روزنامه‌نگاری در دوران کنونی وسوسه‌برانگیز است و به‌آسانی برگشت‌پذیر نیست. و می‌توان مشاهده کرد که تحول مذکور منابع فزاینده‌ی قدرت اجتماعی را در دسترس نویسندگان قرار می‌دهد. چه‌بسا این تحول به سرسپردگی فزاینده‌ی مطبوعاتی‌های میان‌مایه به هواوهوس‌های جماعت‌شان منجر شود، اما مسلماً جماعت را بیش از پیش تابع خودکامگی مطبوعاتی‌های بانفوذ می‌کند. بسیار بیشتر از سیاستمداران و حتی قوی‌تر از عالی‌رتبه‌ترین‌شان، این مطبوعاتی‌ها هستند که به رأی و نظر جماعت‌ها شکل می‌دهند و دنیا را رهبری می‌کنند. و وقتی دیگر هیچ شکی در ضرورت مطبوعاتی‌ها نباشد، چه سریر قرص و محکمی که مال آنها می‌شود!....

راستش فقط کافی‌ست چشمان خود را باز کرد تا دید که تقسیم جامعه به جماعت‌ها، در مقام تقسیمی یکسره روان‌شناختی که حکم اختلاف نظرها را دارد، معمولاً جایگزین تقسیم‌هایی نمی‌شود که در رابطه با جریان‌های اقتصادی، مذهبی، زیباشناختی، و سیاسی صورت می‌گیرند و به شرکت‌ها، آئین‌ها، مشاغل، مکاتب، یا احزاب بخش می‌شوند، بلکه با وضوح و تأثیر بیشتری با این تقسیم‌ها همپوشانی و مطابقت پیدا می‌کند. فقط توده‌های قدیم و مخاطبان خطیبان و واعظان نیستند که تحت سیطره‌ی جماعت مربوطه‌شان قرار می‌گیرند یا توسط این جماعت گسترش می‌یابند (مثلاً جماعتی که در سیاست و دین دست دارند). حتی یک فرقه هم وجود ندارد که نخواهد روزنامه‌ی خودش را داشته باشد تا جماعت‌ها را گرد خودش جمع کند طوری که در نتیجه‌اش خود همین جماعت‌ها از آن فرقه فراتر می‌روند و یک‌جور فضای سیال را موجب می‌شوند که تمام فرقه را فرا می‌گیرد و یک آگاهی جمعی را به وجود می‌آورد که فضای فرقه با آن روشن می‌شود. و نمی‌توانیم بگوییم که این آگاهی یک پدیده‌ی فرعی ساده است و به خودی خود اثر و کارایی ندارد. هیچ شغل کوچک یا بزرگی هم وجود ندارد که نخواهد روزنامه‌ی خودش یا نشریه‌ی انتقادی خودش را داشته باشد، چنان‌که هر انجمن شهری در قرون وسطی نیز کشیش اختصاصی خودش یا واعظ همیشگی‌اش را داشت، چنان‌که در یونان باستان نیز هر طبقه‌ی اجتماعی واجد خطیب همیشگی‌اش بود. آیا اولین دغدغه‌ی هر مکتب ادبی یا هنری جدید این نیست که روزنامه‌ی خودش را داشته باشد؟ و آیا بدون چنین روزنامه‌ای اصلاً می‌تواند خودش را کامل ببیند؟.... می‌توان این تحول تمام گروه‌های اجتماعی به جماعت را با ضرورت رو به رشدی تبیین کرد که درباره‌ی اجتماعی‌بودن وجود دارد و این مناسبات و معاشرت اجتماعی موضوعی‌ست که با استفاده از جریان مستمر اطلاعات و اشتیاقات مشترک به ارتباط منظم همکاران و همقطاران ضرورت می‌دهد. پس واجب و مهم است که تبعات مسلم و کنونی یا تبعات احتمالی و آتی معاشرت اجتماعی بر سرنوشت گروه‌هایی که به این سیاق تحول یافته‌اند، و تأثیرات آن بر مدت فعالیت‌شان، بر استحکام و قوت‌شان، بر پیکارها و اتحادهایشان را پیگیری و بررسی کنیم....

به همین ترتیب، نیروی نسبی جمع‌های اجتماعی موجود بر اثر مداخلات مطبوعات عمیقاً متحول می‌شود. اول از همه باید توجه کرد که در مطبوعات اصلاً مطلوب نیست که به دسته‌بندی‌های صنفی اولویت داده شود. مطبوعاتی که به مشاغل می‌پردازند و وقف منافع جهان‌های قضایی، صنعتی، یا زراعتی می‌شود، کمترین خواننده، جذابیت، و فعالیت را دارند، مگر وقتی در لوای مسائل کاری با اعتصاب‌ها یا سیاست سر و کار دارند. تقسیم اجتماعی عموم به گروه‌های مختلف بر اساس اندیشه‌های نظری، اشتیاق‌ها، و احساس‌های گوناگون همان امری است که یک برجستگی و برتری علنی به مطبوعات می‌دهد. منافع فقط به شرطی به بیان درمی‌آیند (و همین هم به اعتبارشان می‌افزاید) که در لوای نظریه‌ها و شورها ابراز شوند یا به نظریه‌ها و شورها تعالی یابند. و حتی وقتی جامعه را با این اندیشه‌ها تحریک می‌کند و برمی‌انگیزد، آنها را معنوی و آرمانی می‌سازد. و هر قدر این دگرگونی گاهی خطرناک باشد، اساساً یک تحول میمون است. این امکان وجود دارد که اندیشه‌ها و شورها ضمن مواجهه و برخورد با همدیگر فوران کنند و با این حال باز هم نسبت به منافع از امکان توافق بیشتری برخوردار هستند.

احزاب مذهبی یا سیاسی آن دست گروه‌های اجتماعی‌اند که روزنامه‌ها بیشترین کنترل را بر آنها دارند و بیشترین اولویت را به آنها می‌دهند. وقتی احزاب به عموم مردم بسیج می‌شوند، با سرعت انشعاب پیدا می‌کنند، دستخوش اصلاحات می‌شوند، یا تحول می‌یابند، سرعتی که می‌توانست نیاکان‌مان را مات و مبهوت کند. و جای تردید نیست که بسیج و درهم‌تنیدگی احزاب سازگاری زیادی با عملکرد منظم پارلمانتاریسم انگلیسی ندارد. این بدبختی ناچیزی است، هرچند که تحولات عمیقی را در نظام پارلمانی موجب می‌شود. گاه احزاب طی چند سال هضم و نابود می‌شوند. گاه در نسبت‌های بی‌سابقه رشد می‌کنند، که در این صورت قدرتی بزرگ و البته صرفاً گذرا به دست می‌آورند. آنها دو خصلتی را که قبلاً در آنها مشاهده نمی‌شد کسب می‌کنند: می‌توانند با هم ادغام شوند و به وجهه‌ای بین‌المللی برسند. ادغام احزاب به سهولت انجام می‌گیرد، زیرا قبلاً گفتیم که هر کدام از ما توأمان به چندین جماعت تعلق دارد یا می‌تواند تعلق داشته باشد. آنها وجهه‌ای جهانی کسب می‌کنند چون واژگان بالدار روزنامه‌ها مثل آب خوردن از مرزها رد می‌شوند در حالی که صدای هیچ خطیب یا رهبر حزبی مشهور هرگز نتوانسته بود از آنها عبور کند.^۱

بنابراین، جامعه به گروه‌هایی تقسیم می‌شود که می‌توانند هر نوع ماهیتی همچون مذهبی، اقتصادی، سیاسی، یا حتی ملی داشته باشند، ولی در هر صورت جماعت حالت نهایی‌شان است، و می‌شود اضافه کرد که مخرج مشترک‌شان محسوب می‌شود. تمام تقسیم‌ها به همین گروه کاملاً روانی طرز فکرهایی تحویل می‌یابد که همواره در حال تحول‌اند. نکته‌ی قابل توجه این است که جمع‌های صنفی که بر بهره‌وری و سازگاری متقابل امیال و منافع مبتنی‌اند، بیشتر از هر چیز دیگری متأثر از همین استحال‌های بوده‌اند که به تربیت مدنی ربط دارد. به رغم همه‌ی تفاوت‌های مورد اشاره بین توده و جماعت در مقام دو سرحد تحول

۱ دامنه‌ی جماعت برخی روزنامه‌های بزرگ (مثل *تایمز* و *فینگارو*) و بعضی مجله‌ها به سرتاسر جهان می‌رسد. جماعت مذهبی، اقتصادی، و زیباشناختی ماهیتاً و دائماً جنبه‌ای بین‌المللی دارند؛ توده‌های دینی، علمی، و غیره تنها ندرتاً و آن هم به صورت یک همایش یا مجمع واجد این خصلت بین‌المللی‌اند. و اگر همایش‌ها نتوانسته‌اند وجهه‌ای بین‌المللی پیدا کنند، فقط به این خاطر است که جماعت مربوطه‌شان پیش از خود همایش‌ها وجهه‌ای بین‌المللی داشته‌اند.

اجتماعی،^۱ باید گفت که رشته‌ی پیوندی بین‌شان وجود دارد که افراد مختلف سازنده‌شان را به هم می‌دوزد. این نقطه‌ی اشتراک بین توده و جماعت نه در هماهنگی‌شان بر مبنای تفاوت‌هایشان است، نه به خاطر ویژگی‌هایی که نفع و سود متقابلی به همدیگر می‌رسانند، بلکه عبارت از این است که شباهت‌های ذاتی یا اکتسابی‌شان را در یک همصدایی ساده و نیرومند (اما با چه قدرت بیشتری در میان جماعت تا در بین توده!)، در اندیشه‌ها و شورهای که افزون بر این تمایزهای فردی‌شان را کاملاً آزاد می‌گذارند، انعکاس می‌دهند یا با هم می‌آمیزند....

پس از آنکه تکوین و نشو و نمای جماعت را نشان دادیم، به مشخصه‌هایش در شباهت یا تفاوت با مشخصه‌های توده اشاره کردیم، و رابطه‌ی تبارشناختی‌اش با گروه‌های اجتماعی مختلف را مد نظر گرفتیم، اکنون دسته‌بندی انواع و اقسام آن را در مقایسه با انواع و اقسام توده شرح می‌دهیم.

همچون توده‌ها، می‌توان جماعت را هم از منظرهای متفاوتی دسته‌بندی کرد. از دیدگاه جنس، جماعت مردانه و زنانه و در عین حال توده‌های مردانه و زنانه وجود دارند. اما جماعت زنانه از خوانندگان رمان‌های همه‌پسند یا شعرهای مرسوم، مجلات مد، نشریات فمینیستی، و مانند این‌ها تشکیل می‌شود که شباهت چندانی به توده‌های زنانه ندارد. جماعت زنانه هم وزنه‌ی عددی کاملاً متفاوتی دارند و هم ماهیتی بی‌آزارتر. منظورم یک مخاطب زن در کلیسا نیست، ولی تجمع زنان در خیابان‌ها به خاطر قابلیت تحریک و شدت خارق‌العاده‌اش همواره هراس‌انگیز است.

از دیدگاه سن، توده‌های نوجوان (رژه‌ها یا تظاهرات دانشجویان یا بچه‌های ولگرد پاریسی) وزنه‌ی بسیار نافذتری نسبت به جماعت نوجوان‌اند، حتی نسبت به جماعت ادبی که هرگز تأثیر مهمی نداشته‌اند. از طرف دیگر، جماعت بزرگسال جهان کسب‌وکار را پیش می‌برند در حالی که توده‌های بزرگسال هیچ تأثیری در این زمینه ندارند. این پیرسالاری ناملموس عامل موازنه‌ای را در برابر جوان‌سالاری توده‌های انتخاباتی قرار می‌دهد که در آن مؤلفه‌ی مسلط جوان است و هنوز فرصت آن را نداشته که از حق رأی منزجر شود. افزون بر اینها، تک و توک بتوان توده‌ی کهنسالی پیدا کرد. تنها می‌توان از چند شورای آشفته‌ی اسقف‌های پیر روزگاران کلیسای متقدم یا از نشست‌های متلاطم سناتورهای قدیمی و جدید یاد کرد، و تازه آن هم به عنوان مثال‌هایی از زیاده‌روی‌هایی که کهنسالان گردآمده در آنجا را مجذوب خود می‌کند، یا به عنوان مثال‌هایی از رفتار بی‌جگانه‌ای که گاه هنگام ملاقات‌شان بروز می‌یابد....

توده‌ها را بر اساس خلیات، ایام، و آزادی عمل می‌توان متمایز کرد.... گفتیم که چرا نمی‌توان این تمایز را در مورد جماعت به کار برد. عوامل مادی تقریباً هیچ اثری در تشکیل و توسعه‌ی جماعت ندارد در حالی که بیشترین تأثیر را در تشکیل و رفتار توده‌ها دارد. خورشید عامل تقویت‌کننده‌ی بسیار مهمی برای توده‌ها محسوب می‌شود؛ توده‌های تابستانی تب‌وتاب بیشتری از توده‌های زمستانی دارند. احتمالاً اگر شارل دهم برای انتشار اوامر مشهورش تا دسامبر یا ژانویه صبر کرده بود، نتیجه‌اش هم کاملاً فرق می‌کرد. ولی نمی‌توان

۱ خانواده و ایل دو نقطه‌ی آغاز این تحول‌اند. اما ایل‌ها، جاهلان، و دار و دسته‌های غارتگر صرفاً توده‌ای سیار است.

در مورد تأثیرات نژاد (به مفهوم ملی‌اش) بر جماعت و توده اغماض کرد و خصوصیت «پرجوش و خروش» جماعت فرانسویان گویای جلوه‌هایی از شتاب‌زدگی فرانسوی است.

به رغم همه‌ی این موضوعات، مهم‌ترین تمایز بین جماعت‌های گوناگون، چنانکه بین توده‌های گوناگون، در ماهیت هدف یا باور آنهاست. عابران خیابانی که هر کدام مشغول کار خودش است، دهقانان گردآمده در یک مزرعه، و آدم‌هایی که در حال قدم زدن‌اند، می‌توانند به یک توده‌ی فشرده شکل دهند، ولی در واقع صرفاً یک ازدحام یا یک جمع کثیرند اگر باور یا هدفی مشترک نداشته باشند که آنها را به حرکت درمی‌آورد، باور یا هدفی که خصوصاً آنها را به شکل یک گروه یا دسته به حرکت درمی‌آورد. به محض اینکه صحنه‌ای تماشایی توجه‌شان را جلب می‌کند، خطری پیش‌بینی‌نشده یا برآشفتنی ناگهانی قلب‌شان را به سمت میلی مشترک می‌برد و به این ترتیب با تبعیت جمع می‌شوند و تجمع می‌کنند. توده همین اولین مرتبه از یک جمع اجتماعی‌ست. می‌توان حرف مشابه‌ای را در موردشان گفت: حتی خوانندگان همیشگی یک روزنامه هم به یک جماعت شکل نمی‌دهند اگر فقط اعلانات و اطلاعات کاری مربوط به امورات شخصی‌شان را در نظر داشته باشند. و اگر چنانکه گاه‌آدعا شده قبول کنم که افزایش ارزش اعلانات با کاهش ارزش اخبار همگام است، آنگاه سریع باید تمام گفته‌هایم درباره‌ی تحولات اجتماعی ناشی از روزنامه‌نگاری را دور بریزم. ولی این نکته حتی در آمریکا هم حقیقت ندارد.^۲ خوانندگان یک روزنامه واقعاً در آن دقیقه‌ای به یک جماعت تبدیل می‌شوند که جلب اندیشه یا شوری شوند که روزنامه‌شان در آنها برانگیخته و موجب شده بود.

پس باید توده‌ها و جماعت‌ها را پیش از همه بر اساس ماهیت هدف یا باوری که آنها را به جنب و جوش درمی‌آورد دسته‌بندی کرد. اما اول از همه بیایید آنها را بر حسب میزان چیرگی یک باور — یا اندیشه — یا در عوض بر اساس میزان چیرگی یک هدف — یا تمایل — متمایز کنیم. توده‌های معتقد و توده‌های مشتاق وجود دارند، همانطور که جماعت معتقد و جماعت مشتاق وجود دارند؛ یا در عوض (چون آدم‌هایی که دور هم جمع یا با هم متحد می‌شوند سریعاً همه‌ی افکار و امیال را تا منت‌هایشان می‌برند)، توده‌ها و جماعت‌هایی وجود دارند که دوآتشه و متعصب‌اند، چنان‌که توده‌ها و جماعت‌هایی وجود دارند که هیجان‌زده و خودکامه‌اند. خیلی کم پیش می‌آید که اصلاً بتوان انتخابی غیر از این دو دسته داشت. بیایید در هر صورت قبول کنیم که جماعت‌ها کم‌تر از توده‌ها افراط‌گرا و تندرو هستند و استبدادزدگی و جزم‌اندیشی کمتری دارند، اما از طرف دیگر خودکامگی یا جزمیت‌شان بسیار سخت‌تر و دیرینه‌تر از توده‌هاست.

توده‌ها، چه معتقد باشند چه مشتاق، بر اساس ماهیت انجمن یا فرقه‌ای که به آن مرتبط‌اند با همدیگر فرق دارند. و می‌دانیم که همین تمایز را در مورد جماعت هم مصداق

۱ این اصطلاح *furia francese* را ایتالیایی‌ها پس از شکست در نبرد فورنوا (۱۴۹۵) برای توصیف عملکرد عجولانه‌ی فرانسوی‌ها در هنگام نبرد استفاده کردند. (و.ا.)

۲ گیدینگز آمریکایی در اثر عالی‌اش موسوم به *اصول جامعه‌شناسی* اتفاقاً از نقش مهم روزنامه‌ها در جنگ داخلی سخن می‌گوید. از این نظر، او در مقابل نظر رایجی قرار می‌گیرد که معتقد است «روزنامه‌ها هر تأثیر فردی را زیر توفان روزانه‌ی آرای غیرشخصی‌شان فسخ کردند...» به گفته‌ی او، مطبوعات «وقتی بیشترین اثرگذاری‌اش را بر عموم مردم داشت که صدای یک شخصیت متنفذ بود، صدای کسانی چون گاریسون یا گرلی. به‌علاوه، عموم مردم واقعاً خبر ندارند که آدم ایده‌پرداز در دفاتر روزنامه‌ها وجود دارد که عموم اطلاعاتی از او ندارند ولی همکارانش او را می‌شناسند و اذهان و فعالیت‌شان ملهم از فردیت اوست.»

دارد: جماعت همواره از گروه‌های اجتماعی سازمان‌یافته آب می‌خورند و گروه‌های اجتماعی سازمان‌یافته تحول نامتشکل همین جماعت‌اند.^۱

توده‌های روستایی را اصولاً سخت‌تر از توده‌های دیگر بتوان فعال کرد ولی در صورت خیزش ترسناک‌تر از توده‌های دیگرند؛ هیچ قیام پاریسی ویرانگری وجود ندارد که بتوان آن را با یک قیام دهقانی مقایسه کرد. توده‌های مذهبی بی‌آزارتر از همه‌ی توده‌ها هستند؛ آنها مرتکب جرم و جنایت نمی‌شوند مگر اینکه توده‌ای دگراندیش یا مخالف تعصبات‌شان را جریحه‌دار کند، و این تعصبات عین تعصبات هر نوع توده‌ی دیگر است و نه بیشتر. هر شخص برای خودش می‌تواند آزاداندیش و اهل مدارا باشد، ولی همین که آدم‌ها دور هم جمع می‌شوند اقتدارطلبی و بیدادگری بین‌شان ظهور می‌کند. علتش این است که اعتقادات آدم‌ها بر اثر ارتباط و برخورد متقابل‌شان به اوج خودشان می‌رسند، و تحت چنین شرایطی هیچ یقین راسخی تاب تناقض‌ها را ندارد. نمونه‌اش قتل عام آریایی‌ها توسط کاتولیک‌ها و قتل عام کاتولیک‌ها توسط آریایی‌هاست که خیابان‌های اسکندریه را در قرن چهاردهم به خون کشیدند. توده‌های سیاسی، که اغلب شهری‌اند، هیجان‌زده‌ترین و خشمگین‌ترین‌اند؛ البته خوشبختانه متغیرند و با سهولت بی‌اندازه‌ای از نفرین به تحسین و از خشم بی‌اندازه به شادی بی‌اندازه می‌روند. توده‌های اقتصادی یا صنعتی، همچون توده‌های روستایی، بسیار متجانس‌تر از سایر توده‌ها هستند، بسیار هم‌صداتر و سمج‌تر بر سر آمال‌شان، بسیار انبوه‌تر و قوی‌تر، اما روی‌هم‌رفته، وقتی از کوره درمی‌روند، بیشتر مایل‌اند که مرتکب تخریب مادی شوند تا قتل. توده‌های زیباشناختی را نادیده گرفته‌اند و علتش بر من معلوم نیست (توده‌های زیباشناختی در کنار توده‌های دینی تنها توده‌هایی محسوب می‌شوند که از روی اعتقاد رفتار می‌کنند). اصطلاح توده‌ی زیباشناختی را برای آن توده‌هایی به کار می‌برم که با یک مکتب ادبی یا هنری جدید یا قدیم به نفع یا بر ضد یک درام یا موسیقی برانگیخته می‌شوند. احتمالاً این توده‌ها کمترین مدارا را داشته باشند، که فقط به خاطر ماهیت بی‌حساب و کتاب و ذهنیت‌گرایی قضاوت علنی‌شان در مورد ذوق و سلیقه است. برای‌شان این ضرورت اجباری وجود دارد که ترویج شور و شوق‌شان برای هر صنعتگر مفروض (برای ویکتور هوگو، واگنر، یا زولا)، یا بر عکس، ترویج وحشت‌شان از هر نویسنده و هنرمند را به چشم ببینند، زیرا تقریباً می‌شود گفت که این اشاعه‌ی باور هنری یگانه استدلال منطقی‌شان است. به همین خاطر، وقتی با مخالفتی رویارو می‌شوند که خودش به مراتبی شکل می‌دهد، آن وقت است که خشم‌شان می‌تواند با خون‌ریزی همراه شود. آیا قرن هجدهم نبود که از نبردهای بین هواداران و مخالفان موسیقی ایتالیایی خونین شد؟...

موجودیت توده‌ها (چه اصولاً با اشتراک در اعتقادات شکل گرفته باشند، چه با اشتراک در آمال و آرزوها) می‌تواند بیانگر چهار مرحله باشد که درجات متنوع انفعال یا فعالیت‌شان را نشان می‌دهد. آنها منتظر، هشیار، تظاهراتی، یا فعال‌اند. جماعت‌ها نیز همین تنوع را از خود بروز می‌دهند.

۱ این دلیل دیگری برای تفاوت بین پیوند متشکل و پیوند اجتماعی‌ست، همین‌طور دلیل دیگری برای این‌که پیشرفت پیوند اجتماعی به هیچ وجه نشانه‌ی پیشرفت پیوند متشکل نیست.

توده‌های منتظر از آن دست توده‌هایی محسوب می‌شوند که پیش از آنکه پرده بالا برود در تئاتر گرد می‌آیند یا پیش از ورود محکوم دور گیوتین جمع می‌شوند، و به همین خاطر منتظر بالا رفتن پرده یا ورود زندانی‌اند؛ یا اگر این‌طور نباشد، از آن دست توده‌هایی هستند که اجازه یافته‌اند یک شاه، یک ملاقاتی از دربار امپراتور، یا قطاری حامل رهبری محبوب، سخنران، یا ژنرالی فاتح را دیدار کنند و به همین خاطر چشم‌به‌راه ملتزمین سلطنتی قطارند. کنجکاوی جمعی چنین توده‌هایی ابعاد بی‌سابقه‌ای به خود می‌گیرد بدون این که کوچک ترین ربطی به موضوع آن کنجکاوی داشته باشد که گاه موضوعی بی‌اهمیت است. کنجکاوی جمعی توده‌ها حتی از کنجکاوی جمعی جماعت هم شدت و اغراق بیشتری دارد. کنجکاوی جماعت در بی‌نهایت وقتی بسیار زیاد می‌شود که میلیون‌ها خواننده که با مسئله‌ای احساسی سخت به هیجان آمده‌اند چشم‌انتظار یک حکم، یک بازداشت، یا هر نوع تکوینی در روند ماجرا هستند. غیرکنجکاوترین یا جدی‌ترین آدم‌ها را هم داریم که تا به یکی از همین اجتماعات پرتب‌وتاب قدم می‌گذارند، از خود می‌پرسند که چه موضوعی در جریان است که آنها را به رغم کار و بار فوری‌شان در این فضا نگه می‌دارد، از خود می‌پرسند که دستخوش چه ضرورت عجیبی شده‌اند که سبب می‌شود آنها هم مثل آدم‌های دور و برشان مشغول تماشای کالسکه‌های یک امپراتور یا اسب سیاه یک ژنرال شوند. دقت کنیم که در شرایطی یکسان، توده‌های منتظر همواره صبر و شکیبایی بسیار بیشتری از افراد دارند. طی جشنواره‌های فرانسوی-روسی، انبوهی از پارisi‌ها در راستای مسیری ایستادند که قرار بود قیصر از آنجا رد شود، حداقل سه تا چهار ساعت زودتر خودشان را به محل مربوطه رساندند، و بدون ذره‌ای ناراحتی جم نخوردند و فشرده در کنار هم باقی ماندند. گاه‌گذاری هم با رویت کالسکه‌ای تصور می‌شد که ملتزمین به راه افتاده‌اند، ولی همین که مردم به اشتباه‌شان پی می‌بردند به حالت منتظرشان برمی‌گشتند بدون اینکه به اوهام و نومیدی‌های مکرری دچار شوند که معمولاً اوقات تلخی به بار می‌آورند. و تازه همه در جریان آن ساعات انتظار بی‌پایانی هستند که توده‌های کنجکاو صرف می‌کنند تا در زیر باران و حتی شب‌هنگام یک بازرسی نظامی بزرگ انجام شود. بر عکس، در سالن تئاتر زیاد پیش می‌آید که همان جماعتی که تأخیری طولانی را با ملایمت تحمل کرده بود ناگهان به خشم آید و حتی یک لحظه تأخیر بیشتر را هم قبول نکند. پس چرا توده همواره شکیبایی یا ناشکیبایی بیشتری از فرد دارد؟ علت روان‌شناختی مشابه‌ای می‌تواند هر دو حالت را تبیین کند: اشاعه‌ی متقابل احساس‌ها بین افراد گردآمده. مادامی که در یک گروه هیچ نشانی از بی‌حوصلگی، پا بر زمین کوبیدن، هو کردن، اصوات چوب‌زنی یا پاکوبی ایجاد نشود (و این کارها در صورتی که ثمری نداشته باشند هرگز انجام نمی‌شوند، مثلاً قبل از اعدام یا بازرسی)، هر فرد از مشاهده‌ی رفتار تسلیم یا شادمانه‌ی هم‌نوعانش متأثر می‌شود و ناخودآگاهانه شادی یا کناره‌گیری‌اش را بازتاب می‌دهد. اما اگر کسی ابتکار عمل را به دست بگیرد و صبر از کف بدهد (مثل سالن تئاتر، وقتی چنین کاری بتواند تأخیر را کمتر کند)، آنگاه تدریجاً خیلی زود از طرف دیگران تقلید می‌شود و بی‌صبری هر فرد با بی‌صبری دیگران تشدید می‌شود. در این صورت می‌گوییم که افراد یک توده توأمان هم به حداکثر جذب اخلاقی متقابل رسیده‌اند و هم به حداکثر دفع جسمانی متقابل (و این نقیضه در مورد جماعت مصداق ندارد). آنها با دست همدیگر را کنار

می‌زنند و راه خود را با باز می‌کنند، ولی همزمان مثل روز روشن است که دوست دارند فقط آن احساس‌هایی را بیان کنند که با احساس‌های هموعان‌شان تعارض ندارند، و در گفتگو‌هایی که گاه و بی‌گاه بین‌شان پیش می‌آید در پی آن‌اند که همدیگر را بی‌هیچ تمایزی در رده، جایگاه، یا طبقه خشنود کنند.

توده‌های هشیار از آن دست توده‌هایی محسوب می‌شوند که حول منبر یک واعظ یا خطیب، گرد یک تریبون یا سکو، یا در برابر صحنه‌ای که نمایشی تکان‌دهنده در حال اجراست، ازدحام می‌کنند. توجه — و نیز بی‌توجهی — آنها همواره بهتر و راسخ‌تر از هشیاری هر فرد تکی در یک گروه است. استادی نکته‌ای را در مورد توده‌های مورد بحث با من در میان گذاشت که به نظرم ملاحظه‌ای دقیق است. به من گفت که «رفتار مخاطبان جوان دانشکده‌ی حقوق یا هر دانشکده‌ی دیگری، در صورتی که تعدادشان خیلی زیاد نباشد، همواره حاکی از توجه و احترام است؛ اما اگر تعدادشان نه ۲۰ یا ۳۰ نفر بلکه ۱۰۰، ۲۰۰، یا ۳۰۰ نفر باشد، آن وقت اغلب اوقات دیگر احترامی برای استاد قائل نیستند و به او گوش نمی‌دهند و در عین حال می‌توان دید که سر و صدای کوبیدن پاها بر زمین هم زیاد می‌شود. اگر آنها را به چهار گروه ۲۵ نفره تقسیم کنید، آنگاه از این ۱۰۰ دانشجوی آشفته و شورشی چهار گروه مخاطب دارید که کاملاً حواس جمع هستند و به نطق احترام می‌گذارند.» وقتی آدم‌ها دور هم جمع می‌شوند، به خاطر همین تعدادشان احساسی به آنها دست می‌دهد که تکبر سرمست‌شان می‌کند، و آدم تک و تنهایی را که مشغول صحبت با آنهاست به باد ناسزا می‌گیرند، مگر اینکه سخنران ترتیبی بدهد که آنها را مبهوت یا «افسون» کند. اما باید اضافه کرد که وقتی مخاطبان زیادی مجذوب یک سخنران می‌شوند، حجم زیادشان باعث می‌شود که رفتارشان حاکی از احترام و توجه فزاینده‌ای شود.

در توده‌ای از آدم‌ها که مفتون یک نمایش یا یک سخنرانی شده‌اند، تنها شمار اندکی از تماشاچی‌ها یا شنوندگان می‌توانند خوب بشنوند و بسیاری صرفاً پراکنده چیزهایی می‌بینند یا می‌شنوند یا تقریباً هیچ ادراکی ندارند، و در هر صورت، هر قدر هم که در جای بدی نشسته باشند و بی‌توجه به اینکه صدای‌شان چقدر گران باشد، از موقعیت‌شان راضی‌اند و افسوس وقت یا پول‌شان را هم نمی‌خورند. آن آدم‌هایی که دو ساعت چشم‌انتظار قیصر بودند که البته مسلم است که در نهایت از کنارشان رد شد، چنان ردیف پشت ردیف ازدحام کرده بودند که عملاً متوجه هیچ چیزی نشدند؛ در بهترین حالت، می‌توانستند صدای کالسکه‌ها را بشنوند — یا گاهی هم صرفاً صدایی فریبنده. با این حال، وقتی به خانه رفتند، آن صحنه‌ی تماشایی را با حسن نیت تمام بازگو می‌کنند طوری که انگار شاهدش بوده باشند، چراکه در حقیقت آن واقعه را از طریق چشمان دیگران دیده بودند. این آدم‌ها بهت می‌خورند اگر به آنها گفته می‌شد آدمی که در شهرستانی ۲۰۰ فرسخ دور از پاریس به عکس رژه سلطنتی در روزنامه‌ی مصورش نگاه می‌کند واقعاً ناظر دقیق‌تری نسبت به آنهاست. چرا به خلافتش یقین دارند؟ زیرا در چنین وهله‌هایی خود توده در حکم صحنه و نمایش خودش است. توده توده را جلب و تحسین می‌کند.

لابه‌لای توده‌های کمابیش منفعل مذکور و توده‌های فعال، توده‌های تظاهراتی را داریم. چه از سر عشق تظاهرات کنند چه از سر نفرت، چه تظاهراتی شادمانه باشد چه تظاهراتی

اندوهبار، چه با ایمان راسخ به تظاهرات آمده باشند چه با شور و شوق، در هر صورت، همواره افراط‌های خاص خودشان را دارند. می‌توان به دو ویژگی در آنها اشاره کرد که تا اندازه‌ای خصایص زنانه محسوب می‌شوند: یک نمادگرایی کاملاً توپر که به فقر شدید قوه‌ی تخیل در ابداع این نمادها ربط دارد، چون نمادها همواره یکسان‌اند و تا حد اشباع تکرار می‌شوند. رژه رفتن در صفی با بنرها و پرچم‌ها، پیکره‌ها، اشیای تاریخی، گاه با سرهای بریده و برافراشته بر نیزه‌ها، با فریادهای زنده باد یا شعارها، سرودها یا آوازا: تمام این‌ها یعنی کل قابلیت ابداعی‌شان برای بیان احساس‌هایشان. ولی اگر اندیشه‌های اندکی می‌داشتند، به همان اندیشه‌ها وفادار می‌ماندند و خودشان را با سر دادن شعارهای تکراری خسته و درمانده نمی‌کردند تا باز از نو همان رژه را از سر بگیرند. جماعت نیز وقتی به حد مشخصی از تهییج یا تحریک سوق یابند وجهه‌ای تظاهراتی به خود می‌گیرند، و این اتفاق نه فقط غیرمستقیم از رهگذر توده‌هایی است که از بطن جماعت‌ها سر برمی‌آورند بلکه خصوصاً و مستقیماً از خلال تأثیری مسری است که جماعت به خود همان آدم‌هایی انتقال می‌دهد که همین جماعت را در ابتدا شورانده‌اند و حالا دیگر خودشان هم نمی‌توانند مهارشان کنند. این تسری تظاهرات با سیل تغزل‌ها یا دشنام‌ها، مجیزها و افتراها، هذیان اتوپایی یا خشم خونینی صورت می‌گیرد که از قلم مطبوعاتی‌های مطیع‌شان جاری می‌شود، از طرف اربابانی که به بندگان تبدیل شده‌اند. بنابراین، تظاهرات جماعت متنوع‌تر و خطرناک‌تر از تظاهرات توده‌هاست، و در این زمینه باید مهارت خلاق را تقبیح کنیم که صرف دروغ‌های زیرکانه و خصوصاً داستان‌پردازی‌های ظاهر فریب می‌شود تا این لذت بیهوده را موجب شوند که خوراک مطبوع جماعت‌ها را در مقابل‌شان بگذارند یا چیزی را که در نظرشان حقیقت است یا دوست دارند حقیقی باشد بیان کنند، تمام آن داستان‌بافی‌هایی که مدام نقض شده‌اند، مدام از سر گرفته شده‌اند.

حالا به توده‌های فعال می‌رسیم. اما این توده‌ها چه قدرتی دارند؟ می‌بینیم که می‌توانند مهر بطلان بکشند و از بین ببرند — اما با وجود آشفتگی اساسی و فقدان هماهنگی در تلاش‌هایشان، چه چیزی از دست‌شان برمی‌آید؟ شرکت‌ها، فرقه‌ها، و انجمن‌های تشکل‌یافته هم زایا هستند و هم مخرب. انجمن اخوت اسقفان در قرون وسطی پل‌هایی بنا کردند، راهبان غربی زمین را روبیدند و دهکده‌ها را ساختند، یسوعی‌ها در پاراگوئه جالب‌ترین کوشش‌ها را برای ایجاد فالانستری‌ها انجام دادند و همواره مسئولیت‌شان را به‌نحو مطلوبی متقبل شدند، و عده‌ای از بنایان اکثریت کلیساهای جامع‌مان را درست کردند. ولی آیا می‌توانیم حتی از یک خانه نام ببریم که توده‌ای آن را ساخته باشد، آیا هیچ زمینی را سراغ داریم که توده‌ای آن را آماده کرده باشد و روی آن کار کرده باشد، آیا هیچ صنعتی را می‌شناسیم که محصول کار یک توده باشد؟ در عوض می‌توان اشاره کرد که توده‌ها برای آن نهال‌های آزادی معدودی که کاشتند چه بسیار جنگل سوزانده‌اند، چه بسیار منزل به تاراج برده‌اند، چه بسیار کوشک را ویران کرده‌اند....

خطری پیش روی دموکراسی‌های نوظهور وجود دارد و آن مشکل فزاینده‌ای است که اندیشمندان برای اجتناب از اشتغال ذهنی با تلاطم‌ها و جذبه‌ی اغتشاش‌ها پیش روی خود دارند. دشوار بتوان در حباب غواصی به اعماق یک دریای پرتلاطم و بسیار ناآرام شیرجه زد.

جوامع معاصر راهنماهایی را برجسته می‌کند که بیش از پیش اکثراً آن نویسندگانی هستند که تماس مستمری با جامعه دارند؛ آنها کنش نیرومندی دارند که شاید برای کوری توده‌های بی‌رهبر مطلوب باشند اما همچنان چیزی جز ردیه‌ای بر نظریه‌ی خلق‌های خلاق نیست. ولی این کافی نیست، و از آنجا که گسترش فراگیر یک فرهنگ متوسط کافی نیست و از آنجا که باید فرهنگی پیشرفته را همچنان ارتقا بدهیم، پس دیگر می‌توانیم همچون سامر مین به سراغ موضوعی برویم که بخت آخرین روشنفکران است، آنانی که خدمات دور و درازشان بارز و برجسته نمی‌شود. مسئله‌ای وجود دارد که نمی‌گذارد جمعیت‌های کوه‌نشین کوه‌ها را با خاک یکسان کنند و به زمینی کارآمد، تاکستان‌ها، یا مرغزارها دگرگون سازند، ولی قطعاً این مسئله حق‌شناسی در برابر فوائد این برج‌های طبیعی به منزله‌ی منابع آبی نیست، بلکه صرفاً صرفاً به خاطر سختی قلعه‌هایشان و دوام ماده‌ی سازنده‌شان است که نابودی‌شان با دینامیت را اینقدر پرهزینه می‌کند. نکته‌ای وجود دارد که عالی‌ترین دقایق عقلی و هنری بشریت را از برابری مردمی محافظت می‌کند. به گمانم، این نکته نه تصدیق آن خیریت‌ست که جهان مدیون‌شان است، نه قدردانی منصفانه از کشف‌هایشان. اگر این‌ها نیست، پس چه نکته‌ای فاصله‌ی مزبور را بین آنها و مردم ایجاد می‌کند؟ دوست دارم اینطور فکر کنم که نیروی مقاومت‌شان است. بگذارید برحذر باشند اگر باید از هم دور شوند!

منبع:

L'Opinion et la foule (Paris: Alcan, 1922; originally published 1901), pt. 1, "Le Public et la foule," pp. 1-62.

فصل ۹

افکار عمومی، ارتباطات جمعی، و تأثیرات شخصی

نظر و تبادل نظر

۱۸۹۸

نظر

نظر (عقیده، رأی، فکر) همان رابطه‌ای را با جماعت مدرن دارد که نفس با بدن، و مطالعه - ی یکی طبیعتاً ما را به دیگری می‌رساند. آیا می‌شود اعتراض کرد که عقیده‌ی همگانی یا افکار عمومی همواره وجود داشته است درحالی‌که جماعت بنا به تعریف ما پدیده‌ای کاملاً متأخر و تازه است؟ قطعاً اینطور است، اما به زودی می‌بینیم که این اعتراض چه اهمیت کمی دارد. عقیده چیست؟ چطور پدید می‌آید؟ سرچشمه‌های گوناگونش کدام‌اند؟ ضمن رشد چطور مفصل‌بندی و بیان می‌شود، و با بیانش چطور باز هم رشد می‌کند - همان پدیده‌ای که با شیوه‌های معاصر بیان، حق رأی عمومی، و روزنامه‌نگاری ترسیم می‌شود؟ زیای‌اش و فحوای اجتماعی‌اش چیست؟ چطور تحول می‌یابد؟ و جریان‌های متکثرش به سمت کدام خروجی مشترک، البته اگر هیچ خروجی در کار باشد، همگرا می‌شوند؟ می‌کوشیم پاسخ‌هایی را برای همین پرسش‌ها فراهم کنیم.

اجازه دهید در ابتدا گفته شود که در واژه‌ی *نظر* دو نکته عموماً با هم خلط می‌شوند طوری که گرچه در عمل با یکدیگر درآمیخته‌اند اما با استفاده از تحلیل دقیق باید آنها را از هم متمایز کرد: رأی راستین، در مقام تمامیت قضاوت‌ها، و اراده‌ی عمومی، در مقام تمامیت میل‌ها. در اینجا نظر - عمدتاً و نه منحصراً - در معنای اولش مد نظر ماست.

با وجود اهمیت زیاد نظر و به‌رغم تندروی‌های کنونی‌اش، نباید در نقش آن اغراق کرد. بیایید حدود و ثغور پهنه‌اش را معین کنیم. نظر را نباید با دو بخش دیگر ذهن اجتماعی خلط کرد، با همان‌ها که نظر را تغذیه و محدود می‌کنند و در مناقشات مرزی دائمی با نظرند. یکی سنت است، عصاره‌ی فشرده و اندوخته‌ی نظرات آنانی که اکنون مرده‌اند، میراث پیشداوری - های ضروری و عبرت‌انگیزی که مکرراً برای زندگان گران‌بار بوده‌اند. دیگری همان است که جسارت می‌کنم و آن را به نام جمعی و مختصر *عقل* می‌خوانم. این را داوری‌های نسبتاً عقلانی یک نخبه می‌خوانم که با این همه اغلب به‌طرزی غیرعقلانی شخصی‌اند طوری که خودش را از جریان مردمی اندیشه جدا می‌کند، بر این جریان تأمل می‌کند، و از آن ظهور می‌کند تا آن را سد یا هدایت کند. در ابتدا دین‌یاران، بعد فیلسوفان، دانش‌آموختگان، حقوقدانان - شوراها، دانشگاه‌ها، محکمه‌ها - تجسد متوالی یا همزمان این قضاوت‌های مقاوم و هدایت‌گرند، طوری که آشکارا هم از اشتیاق‌های پرحرارت و گوسفندوار انبوه مردم متمایز می‌شوند و هم از درونی‌ترین انگیزه‌ها یا دیرین‌ترین اصول‌شان. دوست دارم پارلمان‌ها را هم به این فهرست اضافه کنم، حال چه مجمع‌ها باشند چه سناها. آیا اعضایش خصوصاً برای آن انتخاب نشده‌اند که در استقلال کامل سبک‌سنگین کنند و به صورت ترمزی برای قطار عمومی عمل کنند؟ اما از آرمان تا واقعیت راه درازی‌ست. درست پیش از آنکه عقیده

به‌ماهو تجربه شود، افرادی که یک ملت را می‌سازند از داشتن سنتی مشترک آگاه‌اند و دانسته به تصمیمات قضاوت‌هایی که فرادست پنداشته می‌شوند تن می‌دهند. پس از بین سه شاخه‌ی ذهن عمومی، عقیده آخرین موردی‌ست که رشد می‌کند اما همچنین بیش از همه مستعد آن است که پس از زمانی مشخص رشد کند؛ و عقیده به بهای دو مورد دیگر می‌بالد. هیچ نهاد ملی نمی‌تواند یورش‌های متناوبش را تاب آورد؛ حتی یک قضاوت فردی هم وجود ندارد که در برابر تهدیدات یا مطالبات عقیده به خود نلرزد و به لکنت نیافتد. عقیده کدام یک از هماوردهایش را بیش از همه از کار می‌اندازد؟ بستگی دارد به اینکه چه کسی کنترل عقیده را در دست دارد. وقتی آنانی که عقیده را کنترل می‌کنند خودشان بخشی از نخبه‌ی معقول-اند، گاه عقیده را مثل یک دژکوب برمی‌افرازند تا به استحکامات سنت رخنه کنند و آنها را با ویرانی بگسترانند، عملی که خطرات خاص خودش را به همراه دارد. اما وقتی جهت‌گیری انبوهه‌ی مردم به نوآمدگان سپرده می‌شود، برای‌شان آسان‌تر است که با اتکا به سنت عقیده را بر ضد عقل برافرازند که در هر صورت در نهایت پیروز می‌شود.

به خیر خواهد گذشت اگر عقیده خودش را به رواج‌دادن عقل محدود کند تا عقل را در سنت تقدیس کند. بدین ترتیب عقل امروز به عقیده‌ی فردا و سنت پس‌فردا تبدیل خواهد شد. اما عقیده، عوض آنکه به صورت رابط بین همسایه‌هایش عمل کند، تمایل دارد در دادووال‌هایشان دستی داشته باشد و، گاه سرمست از آموزه‌های جدید و تازه‌شان، ایده‌های محرز یا نهادهای مستقر را پیش از آنکه بتواند عوض‌شان کند به تاراج می‌برد؛ گاه، ذیل اقتدار عرف، نوآوران معقول را بیرون می‌راند یا سرکوب می‌کند، یا آنها را مجبور می‌کند لباس مبدل ریاکارانه‌ی خلعت سنتگرا را به تن کنند.

این سه نیرو همانقدر در علت‌ها و معلول‌هایشان با هم فرق دارند که در ماهیت‌شان. با همدیگر، هرچند بسیار نابرابر و متغیر، برای خلق/ارزش چیزها کار می‌کنند؛ و ارزش بسته به اینکه مسئله عرف باشد یا سبک یا استدلال بسیار متفاوت است. بعدتر تأیید خواهیم کرد که گفتگو در همه‌ی دوران و مطبوعات که اکنون منبع اصلی گفتگوست فاکتورهای مؤثر اصلی در عقیده‌اند، آن‌هم بدون اینکه بخواهیم سنت و عقل را مسلماً به حساب آوریم که همواره نقشی در عقیده دارند و مهرشان را بر آن می‌گذارند. فاکتورهای سنت، در کنار خود عقیده، تحصیلات خانوادگی، کارآموزی شغلی، و آموزش دانشگاهی‌اند، حداقل در سطحی مقدماتی. سرچشمه‌های خصلت‌نمای عقل در همه‌ی حلقه‌های قضایی، فلسفی، علمی، و حتی مدرسی که بستر رشدش هستند مشاهده، تجربه، کنکاش، یا در هر صورت استدلال، و استنتاج براساس موضوع پژوهش است.

نبردها یا اتحادهای این سه نیرو، برخوردهایشان، کنش متقابل‌شان، نسبت‌های متکثر و متنوع‌شان یکی از علایق شدید تاریخ‌اند. زندگی اجتماعی هیچ چیز اندرونی‌تر اما همچنین هیچ چیز مولدتر از همین مشقت دورودراز تقابل و انطباق اغلب خونین با خود ندارد. سنت، که همواره ملی‌ست، بیشتر از رأی و نظر بین حدودی ثابت محصور می‌شود، اما بی‌نهایت ژرف‌تر و پایدارتر است، چراکه رأی و نظر گاه چون باد سبک، موقتی، و آسان‌گیر است، و

۱ این واژه‌ی فاکتور (facteur/factor) مبهم است؛ معنایش کنال (مجرأ) یا منبع (منشأ) است. اینجا به معنای کنال است، زیرا گفتگو و تحصیلات تنها آن ایده‌هایی را انتقال می‌دهند که عقیده یا سنت را می‌سازند. منشأها، همواره بداعت‌های فردی‌اند، یعنی نوآوری‌های کوچک یا بزرگ.

همواره می‌کوشد چون عقل بین‌المللی شود. می‌توان به‌طور کلی گفت که پرتگاه‌های سنت بی‌نهایت با جریان مد بدون جزر یا خورده شده‌اند. عقیده یکسره قوی‌تر است زیرا سنت سست‌تر است، که به این معنا نیست که در نتیجه عقل هم ضعیف‌تر است. در قرون وسطی، عقل، که دانشگاه‌ها، شوراها، و محکمه‌ها نماینده‌اش بودند، بیش از امروز واجد نیروی لازم برای مقاومت و فرونشانی عقیده‌ی مردمی بود؛ و حقیقت دارد که نیروی بسیار کم‌تری برای مبارزه و اصلاح سنت داشت. بدشاندی ماجرا در این است که عقیده‌ی معاصر نه تنها بر ضد سنت (که به قدر کافی جدیت دارد) بلکه همچنین بر ضد عقل — بسته به موقعیت، عقل قضایی، علمی، قانونی یا سیاسی — به قدرت مطلق تبدیل شده است. اگر عقیده به آزمایشگاه‌های دانش‌پژوهان — یگانه آسایشگاه تعرض‌ناپذیر تا به امروز — حمله نکرده باشد، تربیون‌های نظام قضایی را در هم می‌کوبد و پارلمان‌ها را غرق می‌کند، و هیچ چیز بیش از این سیل نگران‌کننده و هراس‌انگیز نیست، سیلی که پایانش را نمی‌توان به چشم دید.

حال که حدودو ثغور عقیده را معلوم کرده‌ایم، بیا باید تعریف بهتری از آن ارائه بدهیم. **عقیده**، بنا به تعریف ما، دسته‌ای موقتی و کمابیش منطقی از داوری‌هاست که در پاسخ به مسائل جاری مردم یک کشور، در یک زمانه و در یک جامعه، به دفعات زیاد بازتولید می‌شود.

همه‌ی این شرایط لازم‌اند. حتی لازم است که هر کدام از این افراد کمابیش از شباهت این قضاوت‌ها با قضاوت‌های دیگران آگاه باشد؛ چراکه اگر هر کدام خودش را در ارزشگذاری مجزا و جدا در نظر بگیرد، آنگاه هیچ کدام از آنها این احساس را نخواهد داشت که در پیوندی نزدیک با دیگرانی (ناخودآگاهانه) شبیه خودش است (و از این‌رو در چنین پیوندی نخواهد بود). حال، برای آنکه آگاهی این شباهت ایده‌ها بین اعضای جامعه دوام بیاورد، آیا علت این شباهت را نباید در تجلی‌های ایده‌ای دانست که در واژگان، در نوشتار، یا در **مطبوعات** بروز می‌یابد و گرچه در ابتدا فردی‌ست اما بعد اندک‌اندک تدریجاً عمومیت می‌یابد؟ دگرگونی عقیده‌ی فردی به عقیده‌ی اجتماعی، به **عقیده**، به خاطر گفتمان عمومی در دوران کلاسیک و در قرون وسطی‌ست، به خاطر مطبوعات زمانه‌ی ما، و در همه‌ی دوران‌ها خصوصاً به خاطر آن گفتگوهای خصوصی‌ست که به‌زودی آنها را به بحث می‌گذاریم.

می‌گوییم **عقیده**، اما برای هر مسئله‌ای همواره دو عقیده وجود دارد. با این حال، یکی از این دو عقیده سریعاً می‌تواند دیگری را کاملاً تحت‌الشعاع قرار دهد، آن‌هم به خاطر درخشش تندتر و تکان‌دهنده‌ترش یا درغیراین‌صورت به خطر غوغای بیشترش حتی اگر کم‌تر پخش شده باشد.^۱

هر عصری، حتی بربری‌ترین عصر، عقیده‌ای داشته است، اما عقیده‌ی مزبور با آنچه امروز عقیده می‌خوانیم تفاوتی عمیق دارد. در طایفه، در قبیله، حتی در شهر کلاسیک یا قرون-وسطایی، همگان همگان را شخصاً می‌شناختند، و وقتی ایده‌ای مشترک در بحثی خصوصی یا در سخنرانی‌های خطیبان محرز می‌شد، همچون سنگی فروافتاده از آسمان و با منشأیی

۱ یک نظر، هر قدر هم که منتشر و پخش شده باشد، هرگز بروز نمی‌یابد اگر غیرطوفانی یا میان‌ه‌رو باشد؛ اما یک نظر هر قدر هم که به‌طرزی محدود طوفانی یا پرشدت و حجت باشد، بسیار بارز است. حال، «تجلیات»، یا همان بیان‌هایی که توأمان هم‌فراگیر و بسیار واضح‌اند، نقشی عمده در امتزاج و رسوخ متقابل عقاید گروه‌های گوناگون و اشاعه‌شان ایفا می‌کنند. طوفانی‌ترین آرا از خلال تجلی‌شان به زودترین و روشن‌ترین شکل از همزیستی یکدیگر مطلع می‌شوند و در نتیجه گسترش‌شان به‌طرز عجیبی میسر می‌شود.

غیرشخصی و از این رو بسیار صاحب نام ظاهر نمی شد؛ این ایده برای هر شخص در پیوند بود با لحن صدا و چهره‌ی شخصی که این ایده از او می آمد، شخصی که سیمایی زنده به آن ایده می داد. به همین دلیل، به صورت پیوندی عمل می کرد که تنها بین آدم‌هایی وجود داشت که گرچه هر روز همدیگر را می دیدند و با یکدیگر صحبت می کردند اما هرگز درباره‌ی همدیگر اغفال نشده بودند.

چراکه تا وقتی دولت به فراسوی برج و باروی شهر، یا اغلب اوقات به ورای مرزهای یک کانتون کوچک نرفته بود، عقیده نیز که به همین سیاق شکل گرفته بود، با خصلتی اصیل و نیرومند، که نیرومندی اش گاه بر ضد خود سنت اما خصوصاً بر ضد قضاوت‌های فردی بود، نقش برتر همسرایان در تراژدی یونانی را در این مورد در حکومت انسان‌ها ایفا کرد، نقشی که در دولت‌های بزرگ ما یا در فدراسیون‌های عظیم و رو به رشد ما اغلب از طرف عقیده‌ی مدرن پذیرفته شده است و خاستگاهی کاملاً متفاوت دارد. اما در شکاف بی‌نهایت بزرگی که این دو برهه‌ی تاریخی را از هم جدا می کند، اهمیت عقیده دستخوش رکودی شد که می توان آن را از روی تجزیه و تلاشی اش به عقاید محلی ناآگاه از یکدیگر و بدون خطوربط با هم توضیح داد.

در دولتی فئودال، مثل انگلستان یا فرانسه‌ی قرون وسطایی، هر دهکده، هر شهر، اختلاف عقاید درونی خودش و سیاست خاص خودش را داشت. و کوران ایده‌ها، یا در عوض تنوره‌ی ایده‌هایی که درون این برون بوم‌ها چرخ می زنند، همانقدر از جایی به جایی دیگر با هم فرق داشتند که نسبت به هم بیگانه و بی تفاوت بودند، حداقل در دوران عادی. نه تنها در آنجا که سیاست محلی جذب این مکان‌ها شده بود بلکه تا اندازه‌ای یا تا اندازه‌ی کمی که علاقه‌ای به سیاست ملی وجود داشت، چرخش ایده‌ها تنها بین آشنایان رخ می داد و تصور چندان روشنی از نحوه‌ی حل همان مشکلات در دهکده‌های مجاور وجود نداشت. نه عقیده بلکه هزاران عقیده‌ی مجزا بدون هیچ خطوربط پیوسته‌ای میان‌شان بود.

تنها بعدتر بود که خطوربط مزبور به وجود آمد اول با پیدایش کتاب‌ها و بعد ظهور روزنامه‌ها (با کاربندی بیشتری از کتاب‌ها). نشریات ادواری امکان آن را فراهم آوردند که این گروه‌های اولیه از افراد مشابه به یک انباره یا انبوهه‌ی ثانوی و بسیار فرادست‌تر شکل دهند که واحدهایش بدون تماس شخصی پیوند و التزام تنگاتنگی با هم داشتند. از این موقعیت تفاوت‌های مهمی ناشی شد — که از بین‌شان می توان به این مورد اشاره کرد: در گروه‌های اولیه، صداها وزن دار بودند و نه شماره دار، درحالی که در گروه ثانوی و بسیار بزرگ-تر، که افرادش نمی توانستند همدیگر را ببینند و از این رو کورکورانه به آن وفادار بودند، صداها تنها می توانستند شمرده شوند و نمی شد وزن‌شان کرد. پس مطبوعات بی آنکه بخواهد در راستای خلق قدرت ارقام و کاهش قدرت شخصیت، اگر نه کاهش هوش، گام برداشت.

نشریات توأمان آن شرایطی را لغو کردند که قدرت مطلق گروه حاکم را ممکن می کرد. این قدرت عملاً برای شقاق نظرات در سطح محلی بسیار مطلوب بود: حتی بیش از اینها، دلیل وجودی و توجیه اش را در اینجا یافت. چه نوع کشوری ست آن کشوری که مناطق، شهرها، و شهرستان‌های گوناگونش از خلال آگاهی جمعی از وحدت آرایش‌شان در پیوند با هم نیستند؟ آیا واقعاً می تواند یک ملت به حساب آید؟ آیا هیچ افزون بر یک تجلی جغرافیایی یا

در بهترین حالت سیاسی ست؟ بله، یک ملت است اما تنها بدین معنا که فرمانبری سیاسی این چنددستگی‌های گوناگون یک قلمرو از فرماندهی یکسان پیشاپیش ملی‌گرایی محسوب می‌شود. برای مثال، در فرانسه‌ی فیلیپ چهارم، به استثنای چند وهله‌ای که خطری مشترک همه‌ی شهرستان‌ها و اقطاع‌ها را مشغول خود کرد، هیچ ذهن عمومی یا روح همگانی وجود نداشت، صرفاً اذهانی محلی در کار بودند که به‌طور مجزا با ایده‌ها یا دردمندی‌های ثابت‌شان برانگیخته می‌شدند. اما شاه از طریق مدیریتش از این طرزفکرهای گوناگون آگاه بود؛ او — می‌شود گفت — آنها را نزد خود گرد آورد و براساس شناخت مؤجزش از آنها، که به صورت مبنایی برای نقشه‌هایش عمل می‌کرد، این‌گونه متحدشان کرد.

مسلماً این اتحاد شکننده و ناکامل بود، و تنها اطلاع مبهمی را از دلمشغولی‌های محلی گسترده در اختیار شاه قرار داد. او به‌شخصه تنها پهنه‌ای بود که آن دغدغه‌های پراکنده به فهم متقابل از یکدیگر می‌رسیدند. وقتی مجلس مقننه حضور به هم رساند، گامی نو به سمت ملی‌کردن عقیده‌ی ناحیه‌ای و محلی برداشته شده بود. این عقاید در ذهن هر نماینده‌ی مجلس به هم می‌رسیدند و با شباهت یا نامشابهت رویارو می‌شدند؛ و کل کشور، با چشم-داشتی که از نمایندگانش داشت و با علاقه‌ای اندک (بی‌نهایت کمتر از امروز) به کارشان، صحنه‌ی تماشایی نامعمول یک ملت آگاه از خود را خلق کردند (صحنه‌ای نامعمول تنها در آن دوره). و این آگاهی متناوب و استثنایی بسیار مبهم و نیز بسیار کند و تار بود. دیدارهای اهالی مجلس مقننه عمومی نبود. در هر صورت، مباحثه‌ها به خواست هر نشریه‌ی مفروض منتشر نمی‌شدند، و نامه‌ها نیز به خاطر نبود خدمات پستی نمی‌توانستند این نبود روزنامه را پر کنند. خلاصه، تشکیل مجلس مقننه و پرداختن به فلان و بهمان موضوع از طریق اخبار گاه دهان به دهان، پس از هفته‌ها و ماه‌ها، از مسافرانی اسب‌سوار و پیاده، از راهب‌های ولگرد و بازرگان‌ها، معوج به اطلاع مردم می‌رسید — و همه‌اش همین.

توجه شود که اعضای این مجامع، طی دیدارها و نشست‌های کوتاه و نامکرشان، خود به گروهی محلی شکل می‌دادند، که به صورت پایگاه یک عقیده‌ی محلی تند عمل می‌کرد، طوری که به‌طور مسری از دیدار دو انسان، از روابط شخصی، از اثرگذاری‌های متقابل پدید می‌آمد. و به خاطر همین گروه محلی فرادست، موقتی، و انتخابی بود که گروه‌های محلی موروثی فرودست و همیشگی از بستگان یا دوستان سنتی در شهرستان‌ها و اقطاع‌ها احساس کردند که در وصلتی زودگذر متحد شده‌اند.

توسعه‌ی پست‌ها ابتدا با تکثیر مکاتبات عمومی و بعد با تکثیر مکاتبات خصوصی، توسعه-ی بزرگراه‌ها با تکثیر تماس‌های تازه بین مردم، توسعه‌ی ارتش‌های همیشگی با ایجاد رابطه‌ی برادری بین سربازانی از همه‌ی استان‌ها، و نهایتاً توسعه‌ی دادگاه‌ها با جذب نخبگان آریستوکرات از هر گوشه‌وکنار یک خاک به مرکز مونارشیک ملت — این همه بر رشد و گسترش تدریجی ذهن عمومی یا روح همگانی مؤثر بودند. اما این تحقق تام‌وتمام این حرکت بزرگ تنها با دستگاه چاپ به انجام می‌رسد. نشریات و مطبوعات همین که به مرحله‌ی روزنامه رسیدند هر چیز محلی را که تا پیش از این فراسوی گستره‌ای محدود ناشناخته باقی می‌ماند، به‌رغم کشش ذاتی محتملش، به سطحی ملی، اروپایی، و حتی کیهانی برکشیدند....

بیاید دقیق‌تر باشیم. در جامعه‌ای بزرگ که به ملل تقسیم می‌شود و این ملل نیز خود سپس به استان‌ها، اقطاع‌ها، و شهرها تقسیم می‌شوند، عقیده‌ی بین‌المللی که هر لحظه در اینجا و اکنون بروز می‌یابد همواره حتی پیش از مطبوعات نیز وجود داشته است: مادون عقیده‌ی بین‌المللی عقاید ملی وجود دارند، که گرچه متناوب‌اند اما همیشه تکرر بیشتری دارند؛ مادون عقاید ملی عقاید ناحیه‌ای و محلی تقریباً مستمر وجود دارند. اینها را قشرهای برهم‌نهادی ذهن عمومی می‌خوانیم. اما سهم این لایه‌های گوناگون به‌طور قابل‌ملاحظه‌ای می‌تواند با نظر به اهمیت و ژرفایشان فرق کند، و راحت می‌توان دید چطور. هرچه بیشتر به گذشته عقب می‌رویم، سیطره‌ی بیشتر عقیده‌ی محلی را نیز می‌بینیم. اثر روزنامه‌نگاری این بود که ذهن همگانی را هرچه بیشتر ملی و حتی بین‌المللی کرده است.

روزنامه‌نگاری هم اطلاعات را به درون خود جذب می‌کند و هم آن را به بیرون پخش می‌کند، اطلاعاتی که صبح‌ها از چهارگوشه‌ی جهان سر می‌رسند و در همان روز به همان چهارگوشه‌ی جهان هدایت می‌شوند، البته تا آنجا که روزنامه‌نگار از آنچه برایش جالب است یا از آنچه به‌نظر برایش گیرایی دارد تعریفی دارد، و این نیز به شرطی‌ست که اهدافی که او پی می‌گیرد و گروهی که برای‌شان سخن می‌گوید در نظر باشند. اطلاعات او در واقعیت نیرویی‌ست که اندک‌اندک دیگر نمی‌توان در برابرش مقاومت کرد. کار روزنامه‌ها با بیان عقاید شروع شد، و در ابتدایش هم عقیده‌ی کاملاً محلی گروه‌های ممتاز، یک دادگاه، پارلمان، یا کرسی، که روزنامه‌ها شایعات، مباحث، یا مناقشات‌شان را نشر می‌کردند؛ اما کارشان به اینجا رسید که عقاید را تقریباً آنطور که دوست دارند جهت بدهند، به آن الگویی بدهند، و اکثر موضوعات روزانه‌شان را بر گفتگوها تحمیل کنند.

هرگز نمی‌دانیم و هرگز نمی‌توانیم تصور کنیم که روزنامه‌ها تا چه میزان گفتگوهای میان افراد را متحول کرده‌اند، هم آنها را غنی کرده‌اند و هم هم‌تراز، طوری که در مکان یکپارچه شده‌اند و در زمان تنوع یافته‌اند، حتی گفتگوهای آنانی که روزنامه نمی‌خوانند اما به خاطر صحبت با روزنامه‌خوان‌ها مجبور می‌شوند راه‌وسوم همیشگی افکار اقتباسی آنان را پی بگیرند. یک قلم کافی‌ست که میلیون‌ها زبان را بجنباند.

وضعیت پارلمان‌ها قبل از وجود مطبوعات چنان تفاوت عمیقی با وضعیت آنها پس از وجود مطبوعات دارد که به نظر در این بین تنها نام یکسان پارلمان را در اشتراک داشته باشند. خاستگاه پارلمان، ماهیت و کالت‌شان، کارکردشان، اندازه و کارایی عملکردشان بسته به این دو وضعیت کاملاً متفاوت است. قبل از مطبوعات، نمایندگان محکمه‌ها، شوراها، و مجلس مقننه نمی‌توانستند عقیده‌شان را بیان کنند، که البته هنوز وجود نداشت؛ آنها تنها عقایدی محلی را بیان می‌کردند که ماهیتی کاملاً متفاوت داشتند، یا چنانکه می‌دانیم بیانگر سنن ملی بودند....

پارلمان‌های قدیم گروه‌هایی بودند با وکالت‌های ناهم‌جور، طوری که هر کدام حول منافع، حقوق، و اصول متمایزی سازمان یافته بودند؛ پارلمان‌های جدید گروه‌هایی هستند با وکالت‌های هم‌سنخ (حتی اگر متناقض باشند)، طوری که به مشغله‌های یکسانی می‌پردازند و از هویت‌شان آگاه‌اند. وانگهی، نامشابهت نمایندگان قدیم به خاطر خصوصیات حالات اصلی

انتخاب‌شان بود، که همگی متکی بودند بر اصل نابرابری و ناهمبندی انتخاباتی افراد گوناگون، بر ماهیت بی‌نهایت شخصی حق رأی. قدرت تعداد هنوز مشروع دانسته یا تشخیص داده نشده بود؛ و دقیقاً به همین دلیل، در رأی‌زنی‌های مجامعی که بدین‌گونه انتخاب شده بودند، هیچ کس یک اکثریت عددی ساده را واجد نیروی قانون‌گذاری لحاظ نمی‌کرد....

حق رأی عمومی و قدرت مطلق اکثریت‌های پارلمانی تنها از رهگذر عملکرد طولانی و اندوخته‌ی مطبوعات ممکن شده بودند، که شرط لازم یک دموکراسی برابر‌ساز بزرگ است (از دموکراسی محدود به استحکامات شهر یونانی یا کانتون سوئسی حرف نمی‌زنم).

تفاوت‌های مزبور نکته‌ی دیگری را هم بیان می‌کنند، یعنی حاکمیت درون‌ذات پارلمان‌ها پس از مطبوعات، که پارلمان‌های قبل از مطبوعات هرگز تصور نمی‌کردند که بتوانند دستی بر آن داشته باشند....

گمان می‌شد که سلطنت‌های قبل از مطبوعات کمابیش مطلق، بغرنج، و مقدس باشند زیرا تجسد وحدت ملی در مقام یک کل بودند؛ سلطنت‌ها پس از مطبوعات دیگر نمی‌توانستند چنان خصایصی داشته باشند، زیرا وحدت ملی بیرون از آنها خلق می‌شود، طوری که این وحدت تازه بهتر از وحدتی‌ست که خود آن سلطنت‌ها خلق کرده بودند. با این همه، سلطنت‌ها می‌توانند برجا بمانند، اما آنها همانقدر با سلطنت‌های قدیم فرق دارند که پارلمان‌های امروزی با آنها. پادشاه روزگاران قدیم امتیاز برتر ساخت وحدت و وجدان ملت را در اختیار داشت؛ پادشاه امروز دیگر نمی‌تواند هیچ توجیهی داشته باشد مگر در بیان وحدتی که با پیوستگی یک عقیده‌ی ملی آگاه از خود خلق می‌شود، مگر در مطابقت با این عقیده و التزام به آن بدون تسلیم‌شدن به آن.

برای آنکه بحث‌مان در مورد نقش اجتماعی مطبوعات را به اتمام برسانیم، می‌توانیم بپرسیم که آیا مرزبندی و حدگذاری روشن‌تر، در مقام احساس تازه و رایج‌تر ملیت که مشخصه‌ی سیاسی دوره‌ی کنونی ماست، را مرهون پیشرف بزرگ مطبوعات ادواری نیستیم؟ آیا مطبوعات نیست که رشد بین‌الملل‌گرایی‌مان را همراه با رشد ملی‌گرایی‌مان موجب شده است طوری که گرچه دومی به‌نظر خلاف اولی‌ست اما صرفاً مکملش است؟ اگر ملی‌گرایی فزاینده جایگزین وفاداری رو به زوال شده است تا به شکل تازه‌ای از میهن‌پرستی تبدیل شود، آیا نباید این تغییر را به اعتبار قدرت هولناک و مولد یکسانی بدانیم؟ تعجب‌آور است وقتی می‌بینیم که با هم‌آمیزی ملل و تقلیدشان از همدیگر، با همگن‌شدن با یکدیگر و یکپارچگی اخلاقی‌شان، مرزبندی ملیت‌ها عمیق‌تر و تقابلهایشان به‌نظر آشتی‌ناپذیرتر می‌شود. در نگاه اول، نمی‌توان این تضاد قرن‌نوزدهمی ملی‌گرا با جهان‌وطنی قرن قبل را درک کرد. اما این نتیجه هرقدر هم که تناقض‌آمیز به نظر برسد در عمل بسیار منطقی‌ست. گرچه تبادل کالاهای، ایده‌ها، و همه‌ی انواع‌واقسام موارد بین مردمان همسایه یا دور افزایش می‌یابد، اما به لطف روزنامه‌هاست که تبادل ایده‌ها خصوصاً بین مردمان هم‌زبان رشدی حتی سریع‌تر دارد. بنابراین، گرچه تفاوت مطلق بین ملل کم شد اما تفاوت‌های نسبی و آگاهانه‌شان افزایش یافت. دقت شود که حدود جغرافیایی ملیت‌ها در زمانه‌ی فعلی گرایش دارد که هرچه بیشتر با حدود زبان‌های اصلی درهم‌بیامیزند. کشورهایی هستند که نبرد زبانی و نبرد ملیت در آنها

یک و تنها یک چیزند. علتش این است که احساس ملی با روزنامه‌نگاری احیا شده بود و نفوذ واقعاً مؤثر روزنامه‌ها صرفاً تا خود مرزهای زبان نوشتاری آنها بود.

نفوذ کتاب‌ها، که مقدم بر نفوذ روزنامه‌ها بود و در هر دو قرن هفدهم و هجدهم سیطره داشت، نمی‌توانست همان اثرات را به بار آورد؛ چون حتی اگر کتاب باعث شود که همه‌ی آنانی که این کتاب را به زبانی یکسان می‌خوانند هویت فیلولوژیک‌شان را احساس کنند، باز هم به مسائل اکنونی همگان و توأمان مهیج برای آنان نمی‌پرداخت. متون ادبی به‌راستی که گواه وجود ملی‌اند، اما این روزنامه‌ها هستند که به لطف جنبش‌های موج‌دار روزانه و بزرگ-شان حیات ملی را شعله‌ور کردند و حرکت‌های یکپارچه‌ی ذهن‌ها و اراده‌ها را شوراندند. کتاب، عوض آنکه همچون روزنامه از رهگذر فکتهای انضمامی که ارائه می‌دهد جذابیتی برای خودش ایجاد کند، در ابتدا در پی آن است که با خصلت عام و انتزاعی ایده‌هایی که در خود دارد خواننده را شیفته کند. بنابراین کتاب بیشتر قابلیت آن را دارد که جریانی انسان-دوستانه را همچون ادبیات قرن هجدهمی ما برانگیزاند و نه جریانی ملی یا حتی بین‌المللی.

تبادل نظر

یک نگاه اولیه‌ی سریع بر موضوع‌مان انداختیم تا تصویری از پیچیدگی‌اش به دست بدهیم. پس از تعریف نظر (عقیده، رأی، فکر) به‌طور خاص بر این نکته متمرکز شدیم که روابطش با مطبوعات را نشان دهیم، اما مطبوعات تنها یکی از منابع نظر است، و اتفاقاً یکی از متأخرترین‌شان. ابتدا عقیده را بررسی کردیم زیرا آشکارترین و رویت‌پذیرتر از همه است. اما اکنون مقتضی‌ست که حیطه‌ای کاوش‌نشده را با ژرفایی بیشتر مورد مطالعه قرار بدهیم، یعنی فاکتور عقیده که قبلاً آن را در مقام پیوسته‌ترین و جهان‌گسترترین، به منزله‌ی سرچشمه‌ی نامرئی‌اش، شناسایی کردیم که در همه‌جا و همواره به صورتی امواجی نابرابر سیلان می‌یابد: گفتگو، تبادل نظر. اول بپردازیم به گفتگوی یک نخبه. این تعریف بسیار دقیق را در نامه‌ای از دیدرو به نکر به تاریخ ۱۷۷۵ پیدا کردم: «عقیده، آن انگیزه‌ی محرکی که نیرویش چه خوب چه بد برای همه‌مان آشناست، اساساً افزون بر اثر شمار اندکی از آدم‌هایی نیست که پس از اندیشیدن به سخن درمی‌آیند و در بخش‌های مختلف جامعه دائماً به مراکز آموزش شکل می‌دهند، طوری که خطاها و حقایق مستدل تدریجاً از آنان نشأت می‌گیرد و ساری می‌شود تا آنکه به محدوده‌های بیرونی شهر می‌رسند، آنجا که به صورت ایمان راسخ محرز می‌گردند.» اگر هیچ کسی به گفتگو ننشیند، انتشار روزنامه‌ها هیچ فایده‌ای نخواهد داشت — طوری که در این صورت دیگر نمی‌توان علت انتشارشان را درک کرد — زیرا هیچ اثرگذاری ژرفی بر هیچ ذهنی نخواهند داشت. آنها چون تاری هستند که بدون وسیله‌ی انتشار به ارتعاش درمی‌آید. از طرف دیگر، اگر گفتگوها بدون روزنامه‌ها یا حتی سخنرانی‌ها قطعاً توانستند مایه‌ی پیشرفت شوند بی‌آنکه از این تقویتی‌ها کمک بگیرند — که تصورش سخت است — آنگاه نقش اجتماعی سخنور عمومی یا مطبوعات در مقام پیشگامان عقیده را در بلندمدت بر عهده خواهند گرفت.

منظورم از گفتگو هر مکالمه‌ی بدون فایده‌ی مستقیم و فوری‌ست که در آن ابتدا محض خاطر حرف‌زدن حرف زده می‌شود، محض لذت، همچون بازی، از روی نزاکت. این تعریف

بازرسی‌های قضایی، مذاکرات یا هیئت‌های دیپلماتیک یا تجاری، و حتی کنگره‌های علمی را شامل نمی‌شود، هرچند کنگره‌ها غرق در وراجی‌های سطحی‌اند. گفتگو عشوہ‌گری‌ها یا تبادل‌های عاشقانه را به‌رغم شفافیت متداول اهداف‌شان عموماً کنار نمی‌گذارد، که این‌هم مانع نمی‌شود از اینکه فی‌نفسه لذت‌بخش باشند. گفتگو همه‌ی بحث‌های نالازم حتی بین بربرها و وحشی‌ها را شامل می‌شود. اگر تنها می‌خواستیم به گفتگوی مؤدب و بافرهنگ در مقام هنری ویژه بپردازیم، فقط می‌توانستیم آن را تا قرن پانزدهم ایتالیا (حداقل از عهد باستان به بعد)، قرن شانزدهم یا هفدهم فرانسه و بعد انگلستان، و قرن هجدهم آلمان پی بگیریم. اما مدت‌ها پیش از آنکه این گل زیباشناختی تمدن‌ها شروع به شکوفایی کند، اولین جوانه‌هایش بر درخت زبان‌ها رویدند؛ و بحث‌های اولیه بین انسان‌های ابتدایی نیز بدون اهمیت اجتماعی بزرگی نبودند، حتی اگر نتایج آشکارشان در نسبت با گفتمان یک نخبه کم‌تر ثمربخش بوده باشند.

مگر در یک دوئل، هرگز یک فرد را با تمام نیروی توجه‌اش به جز هنگام صحبت با او نمی‌یابیم، و این دائمی‌ترین، مهم‌ترین، و کم‌فهم‌شده‌ترین اثر گفتگوست. این نشانگر نقطه‌ی اوج توجه خودجوش است که انسان‌ها نسبت به هم دارند،^۱ و با استفاده از آن بیشتر از هر رابطه‌ی اجتماعی دیگر تا ژرفایی بسیار عمیق‌تر در همدیگر رخنه می‌کنند. گفتگو انسان‌ها را به مشورت با هم وامی‌دارد و بدین ترتیب سبب می‌شود که از رهگذر کنشی به یک میزان مقاومت‌ناپذیر و ناخودآگاهانه با همدیگر ارتباط بگیرند. در نتیجه، گفت‌وگو قوی‌ترین عامل تقلید، نیرومندترین عامل اشاعه‌ی احساس‌ها، ایده‌ها، و حالات کنش است. بحثی جذاب و پرتحسین اغلب کم‌تر از گفتگو وسوسه‌برانگیز و معنادار است، چراکه هدف و منظورش را که می‌خواهد چنین خصلتی داشته باشد اعلام می‌کند. طرفین گفتگو یا هم‌صحبت‌ها از فاصله‌ای نزدیک بر همدیگر اثر می‌گذارند،^۲ اما نه فقط با زبان بلکه با آهنگ صدا، نگاه‌ها، سیماشناسی، و قیافه‌های آهنبایی‌شان. در مورد آدم خوش صحبت به‌درستی گفته‌اند که او یک/افسونگر در معنای جادویی این واژه است. گفت‌وگوهای تلفنی، که بیشتر این عناصر جذاب را ندارند، معمولاً ملال‌آورند مگر مطلقاً فایده‌گرایانه باشند.

بیاید به مؤج‌زترین صورت ممکن روان‌شناسی یا در عوض جامعه‌شناسی گفتگو را ترسیم کنیم: انواع گفت‌وگو کدام‌اند؟ مراحل موفقش، سرگذشتش، و فرگشتش چه بوده‌اند؟ علت‌ها و معلول‌هایش کدام‌اند؟ نسبت‌هایش با صلح اجتماعی، با عشق، با دگرگونی‌های زبان، رسوم، و ادبیات کدام‌اند؟ هر کدام از این جنبه‌های موضوعی چنین گسترده مستلزم مجلدی مجزا و کامل است، و نمی‌توانیم مدعی شویم که لب مطلب را درباره‌ی همه‌شان ادا می‌کنیم. گفتگوها بسته به ماهیت هم‌سخن‌ها، میزان فرهنگ‌شان، موقعیت اجتماعی‌شان، خاستگاه روستایی یا شهری‌شان، عادات شغلی‌شان، و دین‌شان بسیار با هم فرق دارند. آنها در زمینه‌ی

۱ آقای ریپو، در بررسی‌های روشن و نافتش، اهمیت «توجه خودجوش» را نشان داده است.

۲ مستندها این نکته را خوب می‌دانند. از همین‌رو هنگام صحبت بین اتباع‌شان چشم از آنها بر نمی‌دارند و تا حد ممکن مانع گفت‌وگوی بین آنها می‌شوند. کدبانوهای اقتدارطلب دوست ندارند خدمتکاران‌شان با غریبه‌ها صحبت کنند، زیرا می‌دانند که از این طریق «ایده‌هایی به ذهن‌شان خطور می‌کند». از زمان کاتو کهتر، بانوان رومی گرد هم جمع می‌شدند تا از شایعات حرف بزنند، و سانسوری سرسخت با سوظن به این حلقه‌های زنانه و این خوش‌گذرانی‌های فمینیستی تالارها می‌نگریست. خود کاتو به جانشینش توصیه‌هایی کرد، و گفت که او باید کاری کند که همسرش «از تو بترسد، اقتدرها به تجملات اهمیت ندهد، و تا آنجا که امکان دارد همسایگانش یا دیگر زنان را کمتر ببیند.»

موضوعات مورد گفت‌وشنود، لحن، تکلف و تعارف، سرعت بیان، و مدت گفتگو با همدیگر متفاوت‌اند. سرعت میانگین عابران در پایتخت‌های گوناگون جهان اندازه گرفته شده است، و آمار منتشرشده تفاوت بسیار زیادی را در سرعت‌هایشان و نیز در تغییرناپذیری هر کدام از آنها نشان می‌دهد. اگر قضاوت پیش رو را مرتبط به این موضوع بدانیم، متقاعد شده‌ام که سرعت تکلم در هر شهر را نیز می‌توان اندازه گرفت و در نتیجه‌اش درخواهیم یافت که این سرعت از شهری به شهری دیگر چنانکه از جنسی به جنسی دیگر بسیار متفاوت است.

به نظر می‌رسد که هرچه مردم متمدن‌تر می‌شوند، سریع‌تر راه می‌روند و تندتر سخن می‌گویند. آقای بلسور در اثرش *سیاحت ژاپن* اشاره دارد به «کندی در گفت‌وگوهای میان ژاپنی‌ها، تکان دادن کله‌شان، و خم شدن بدن‌های بی‌تحركشان گرد آتشدان». همچنین همه‌ی مسافران به کندی تکلم اعراب و دیگر مردمان بدوی اشاره کرده‌اند. آیا آینده با مردمانی‌ست که تند حرف می‌زنند یا با آنانی که کند صحبت می‌کنند؟ احتمالاً با آنانی که تند سخن می‌گویند، اما فکر می‌کنم بسیار مفید باشد که بتوانیم این جنبه‌ی موضوع مورد نظرمان را با دقتی عددی لحاظ کنیم؛ چراکه در این صورت این بررسی پذیرای یک‌جور روان‌فیزیک اجتماعی نیز خواهد بود. فعلاً عناصر لازم برای این واریسی را در اختیار نداریم. گفتگوی فرودست و فرادست در نسبت با گفتگوی برابران، گفتگوی بستگان در نسبت با ناآشنایان، گفتگوی هم‌جنس‌ها در نسبت با گفتگوی مردان و زنان، لحنی کاملاً متفاوت و حتی سرعتی متفاوت به خود می‌گیرد. گفتگوها در شهرستان‌های کوچک بین شهروندانی که با دوستی‌های توارثی با یکدیگر پیوند دارند کاملاً متفاوت‌اند و باید کاملاً متفاوت باشند با گفتگوها در شهرهای بزرگ بین آدم‌های تحصیل‌کرده‌ای که شناختی از همدیگر ندارند. هر دو در مورد بهترین دانسته‌هایشان و تصورات مشترک‌شان حرف می‌زنند. با این همه، از آنجا که آدم‌های تحصیل‌کرده شخصاً همدیگر را نمی‌شناسند، پس آنچه برای‌شان مشترک است با بسیاری از آدم‌های دیگر نیز در اشتراک دارند — و از همین جاست میل وافرشان برای موضوعات عمومی، برای بحث در مورد ایده‌هایی با جذابیت همگانی. اما شهروندان شهرهای کوچک هیچ ایده‌ی مشترک‌تر و همزمان هیچ ایده‌ی معلوم‌تری مگر خصوصیات شخصیت‌ها و جزئیات زندگی‌های آشنایانشان در اختیار ندارند. اگر بین حلقه‌های بافرهنگ پایتخت‌ها شایعات کمتری وجود دارد، علتش این نیست که فرومایگی یا رذالت کمتری در میان‌شان وجود دارد بلکه علتش این است که این فرومایگی سخت‌تر می‌تواند موضوعی برای شایعه‌پردازی پیدا کند، مگر آنکه در مورد شخصیت‌های سیاسی مشهور یا سلبریتی‌های هنرپیشه باشد. این شایعات عمومی بهتر از شایعات خصوصی نیستند — گرچه شایعات عمومی جانشین شایعات خصوصی می‌شوند — مگر تا آنجا که از بخت بد برای شمار بیشتری از آدم‌ها جالب باشند.

با کنار گذاشتن بسیاری از تمایزهای ثانوی بیابید ابتدا بین نزاع-گفتگو و تبادل-گفتگو، بین بحث و مطلع کردن متقابل، فرق بگذاریم. خواهیم دید که بی‌تردید دومی به بهای اولی گسترش می‌یابد. این وضعیت طی زندگی فرد نیز صادق است وقتی گرچه در دوران نوجوانی و جوانی‌اش به بحث و جنگ گرایش دارد اما هرچه بیشتر از عمرش می‌گذرد از تناقض اجتناب می‌ورزد و در پی همسازی بین ایده‌هاست.

همچنین بیاید گفتگوی اجباری — تشریفات مقرراتی و مناسکی — را از گفتگوی اختیاری تمیز دهیم. گفتگوی اختیاری عموماً بین برابران اتفاق می‌افتد، و برابری انسان‌ها به رشد و پیشرفت آن پروبال می‌دهد همانقدر که در کاهش قلمروی گفتگوی اجباری نیز دست دارد. هیچ چیز از تکلیف و اجبار تحمیلی احکام و اوامر بر کارمندان دولت و از تکلیف و اجبار تحمیلی قرارداد اجتماعی بر افراد مستقل گروتسک‌تر نیست — البته مگر آنکه بتوان از نظر تاریخی تبیینش کرد — وقتی مقید می‌شوند به انجام یا پذیرش دیدارهای دوره‌ای بین همدیگر طوری که طی‌شان کنار همدیگر می‌نشینند و ملزم‌اند که نیم یا یک ساعت ذهن‌هایشان را عذاب بدهند تا بدون اینکه هیچ بگویند حرف بزنند یا از آنچه به آن فکر نمی‌کنند حرف بزنند و از آنچه به آن فکر می‌کنند چیزی نگویند. پذیرش جهان‌گستر چنین قیدوبندی را تنها به شرطی می‌توان فهمید که به خاستگاه‌هایش برگردیم. مقصود اصلی اولین دیدارهای زیردستان با رهبران و رؤیسان‌شان و منظور اساسی اولین ملاقات رعیت‌ها با فرمانروای صاحب‌تیول‌شان این بود که برای آنها هدایایی بیاورند، که این نیز چنانکه هربرت اسپنسر به‌وفور نشان داده در ابتدا پیشکش‌هایی خودجوش و گاه‌وبی‌گاه بود و بعدتر مرسوم و باقاعده شد. توأمان طبیعی بود که چنین وهله‌هایی فرصتی باشد برای گفتگویی بلند یا کوتاه بین آن‌دو، شامل شکایت‌های بی‌اندازه از یک طرف و سپاسگزاری‌های حفاظتی از طرف دیگر.^۱ اینجا گفتگو صرفاً در حکم لوازم جانبی هدیه بود، و هنوز هم توسط دهقانان بسیاری اینطور فهم می‌شود، خصوصاً در آن مناطقی که در مناسبات‌شان با مردمان طبقات بالاتر عقب‌مانده‌ترین هستند. اندک‌اندک، این دو عنصر دیدارهای آرکائیک از هم جدا شدند، پیشکش به مالیات تبدیل شد و گفتگو به‌طور مجزا گسترش یافت، اما نه بدون حفظ چیزی — حتی بین برابران — از شکل تشریفات گذشته‌اش، که منشأ قواعد و تشریفات آیینی امروزمان است که هر گفتگویی با آنها آغاز و تمام می‌شود. همه‌ی گفتگوها، به‌رغم تفاوت-هایشان، در بروز علاقه‌ی شدید به وجود ارزشمند طرف صحبت و میل شدید به دیدن دوباره‌اش توافق دارند. این قواعد و تشریفات، که دارند مؤجزتر می‌شوند اما در هر صورت به منزله‌ی چارچوب دائمی گفتگو باقی می‌مانند، مهر یک نهاد اجتماعی حقیقی را بر گفت‌وگو می‌زنند.

دیگر منشأ گفتگوی اجباری باید ملال عمیقی بوده باشد که انزوا برای مردمان ابتدایی و به‌طور کلی برای مردمان بی‌سواد ایجاد می‌کند وقتی در فراغت به سر می‌برند. در نتیجه‌اش، یک زیردست اجتماعی وظیفه‌ی خود می‌داند که حتی بدون هدیه‌ای به همراهش به معاشرت فرادستش برود، با او صحبت کند تا کسالت را از تنش بیرون کند. این منشأ و منشأ قبلی به‌آسانی چارچوب مناسکی گفت‌ووشنودهای اجباری را توضیح می‌دهند.

منشأ گفتگوهای ارادی را نیز باید در جامعه‌پذیری یا معاشرت انسان‌ها یافت، که در همه‌ی دوران در مباحثه‌های آزادانه با هم‌تایان یا رفقا ظهور و بروز داشته است.

۱ رسوم دیدارها و هدایا به همدیگر گره خورده‌اند: به‌نظر محتمل است که دیدار صرفاً پیامد ضروری هدیه بوده باشد. دیدار به‌طور خلاصه یک یادگار باقیمانده است: هدیه دلیل وجودی اصلی‌اش بود، که دیدار پس از آن دوام آورد. در هر صورت چیزی از این رسم باقی می‌ماند و در بسیاری از کشورها هنوز یک رسم است که وقتی کسی به دیدار آدم‌های بچه‌دار در حومه‌ی شهر می‌رود اغلب اوقات آب‌نیات یا تحفه‌هایی هدیه می‌برد. شکایت‌ها می‌بایست زمانی صرفاً با هدایا همراه شده باشند چنان‌که دیدارها زمانی چنین بودند. و به همین ترتیب، پس از آنکه هدایا منسوخ شدند، شکایت‌ها برجا ماندند، اما اندک‌اندک متقابل شدند و به شکل گفت‌وگو درآمدند.

... در تمام دوران‌ها، مردم از آموزه‌های دین‌یاران یا معلمان، والدین یا استادان، سخنوران یا روزنامه‌نگاران‌شان سخن می‌گویند. بنابراین، تک‌گویی‌های فرادستان مکالمات بین برابران را تغذیه می‌کنند. اجازه دهید اضافه کنیم که بین هم‌صحبت‌ها کم پیش می‌آید که قواعد صددرصد برابر باشند. اغلب اوقات، یکی بسیار بیشتر از دیگری سخن می‌گوید....

... بزرگ‌ترین توان حاکم بر گفت‌وگوهای مدرن کتاب‌ها و روزنامه‌ها هستند. پیش از آنکه سیل این‌دو درگیرد، هیچ چیز از شهری به شهری دیگر، از کشوری به کشوری دیگر تفاوت نداشت مگر موضوعات گپ‌وگفت‌ها، لحن گفت‌وشنودها، و سبک صحبت‌ها، و هیچ چیز یکنواخت‌تر از این نبود. اکنون معکوسش صحت دارد. مطبوعات گفت‌وگوها را متحد می‌کند و به آنها جان می‌بخشد، سبب می‌شود در مکان یک‌دست شوند و در زمان تنوع بپذیرند. روزنامه‌ها هر صبح گفت‌وگوهای آن روز را به خورد جماعت‌شان می‌دهند. تقریباً هر لحظه می‌توان از موضوع گفتگوهای بین آدم‌هایی که در کافه، اتاق دودودم، یا لابی با هم حرف می‌زنند مطمئن بود. اما این موضوع هر روز و هر هفته عوض می‌شود، مگر در مورد یک /شتغال ذهنی ملی یا بین‌المللی با موضوعی ثابت که خوشبختانه بسیار نادر است. این شباهت فزاینده‌ی گفتگوهای همزمان در یک گستره‌ی جغرافیایی هرچه وسیع‌تر یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های روزگار ماست....

پس از آنکه در مورد انواع مختلف تبادل نظر، تحولات و عللش صحبت کردیم، اجازه بدهید چیزی هم درباره‌ی معلول‌ها یا اثراتش بگوییم، همان موضوعی که ندرتاً به سراغش رفته‌ایم. برای آنکه هیچ اثری را از قلم نیاندازیم، باید این اثرات را براساس مقولات گسترده و مشهور روابط اجتماعی دسته‌بندی کنیم. از نظرگاه زبانی، گفت‌وشنود زبان‌ها را تا وقتی حفظ می‌کند و غنا می‌بخشد که پهنه‌ی قلمرویشان را بسط ندهد. گفت‌وشنود ادبیات و خصوصاً نمایش را به فعالیت وامی‌دارد و رونق می‌دهد. از دیدگاه دینی، گفت‌وشنود ثمربخش‌ترین وسیله برای دعوت دیگران به مذهب خود است، طوری که جزم‌ها و شک‌گرایی را نیز به نوبت رواج می‌دهد. ادیان آنقدرها که با گفت‌وشنود استقرار یافته یا تحلیل رفته‌اند با موعظه‌گری برقرار و تضعیف نشده‌اند. از منظر سیاسی، گفت‌وشنود قبل از مطبوعات تنها ترمز بر سر راه حکومت‌ها و دژ بلامنازع آزادی‌ست. گفت‌وشنود آوازه و اعتبار ایجاد می‌کند، افتخار و بنابراین قدرت را تعیین می‌کند. گرایش گفت‌وگو به این است که گویندگان را با جذب‌شان به سمت همدیگر در سطحی برابر قرار دهد و سلسله‌مراتب‌ها را با نشان دادن و بیان کردن‌شان نابود کند. از نظرگاه اقتصادی، گفت‌وشنود قضاوت‌ها درباره‌ی فایده‌ی انواع دارایی‌ها را استاندارد می‌سازد، ایده‌ی ارزش را ایجاد و تصریح می‌کند، و یک ترازو یا اشل و نظام ارزشی را مقرر می‌دارد. بنابراین پرچانگی اضافی، که در چشم علم اقتصاد فایده‌باور چیزی جز اتلاف وقت صرف نیست، عملاً محتوم‌ترین عامل اقتصادی‌ست، چراکه بدون این وراجی هیچ عقیده‌ای در کار نیست و بدون عقیده هیچ ارزشی وجود ندارد وقتی ارزش به نوبه‌ی خود انگاره‌ی بنیادی اقتصاد سیاسی و بسیاری دیگر از علوم اجتماعی‌ست.

از دیدگاه علم اخلاق، گفت‌وگو دائماً بر ضد خودمحوری و بر ضد گرایش رفتاری به پیگیری اهداف یکسره فردی می‌ستیزد و اغلب هم موفق می‌شود. گفتگو قطب مخالف دقیق این غایت‌شناسی فردی را ردیابی و ترسیم می‌کند، یعنی نوعی غایت‌شناسی سراسر اجتماعی

که او هام عبرت‌انگیز یا گفتگوهای متعارف از رهگذر ستایش و نکوهشی درخور که به‌طور مسری منتشر می‌شود دروغ‌ها را معتبر می‌گرداند. گفتگو با رسوخ متقابل به قلب‌ها و ذهن‌ها در رویش و ترقی یک روان‌شناسی دست دارد که به معنای دقیقش فردی نیست بلکه در ابتدا اجتماعی و اخلاقی‌ست. از نظرگاه زیباشناختی، گفتگو نزاکت و ادب را ابتدا از رهگذر نوازش یک‌طرفه و بعد با نوازش دوطرفه به بار می‌آورد. گفتگو اینجا معمولاً قضاوت‌های ذوق را به توافق می‌رساند، و نهایتاً از پس این همسازی برمی‌آید، و بدین ترتیب هنری شاعرانه را ساخته و پرداخته می‌کند، رمزگانی زیباشناختی که فرمان‌فرماست و در هر عصر و هر کشوری از آن تبعیت می‌شود. پس گفت‌وگو قویاً در راستای تمدن کار می‌کند که در آن ادب و هنر، نزاکت و صنعت، شروط اولیه به حساب می‌آیند....

پیوند تنگاتنگی بین کارکرد تبادل نظرات و تغییر نظرات وجود دارد، و فرازونشیب قدرت نیز بند همین پیوند است....

اگر زمامداری چون میرابو یا ناپلئون شخصاً می‌توانست از طرف همه‌ی فرانسوی‌ها شناخته شود، آنگاه هیچ نیازی نداشت که از گفتگو برای استقرار اقتدارش بهره برد؛ فرانسوی‌ها چه بسا خاموش باشند، اما اکثریت‌شان هنوز مسحور او هستند. اما از آنجا که این گمانه نمی‌تواند درست باشد، پس به محض اینکه گستره‌ی دولت از حدود شهری کوچک درگذشت، ضرورت دارد که آدم‌ها با همدیگر صحبت کنند تا اعتباری را پدید آورند که باید بر آنها حکم براند. در نهایت، سه‌چهارم وقت‌مان را مطیع یک انسان هستیم زیرا می‌بینیم که دیگران نیز از او تبعیت می‌کنند. اولین کسانی که از این انسان فرمانبری کردند دلایلی برای این تبعیت داشتند یا فکر می‌کردند که دلایلی برای این کار دارند: آنها به ظرفیت‌های حفاظتی و راهنمایی او یا سن بالاترش، تولدش، نیروی فیزیکی‌اش، یا شیوایی طرز بیان، یا نبوغش ایمان داشتند. اما این ایمان، که خودجوش در آنها جوانه زد، از طریق اظهارنظرها و توجه-دادن‌های آنها به دیگرانی که به نوبه‌ی خود به آنها ایمان داشتند انتقال یافته بود. با صحبت از اعمال یک انسان است که او را بدنام، مشهور، سرشناس، یا بلندآوازه می‌کنیم؛ و همین که با سرافرازی به قدرت دست یافت، از طریق مباحثه‌ها در مورد نقشه‌ی کارش یا فرامینش، در مورد نبردها یا کردارهای حکومتی‌اش، سبب افزایش یا کاهش قدرتش می‌شویم.

به‌ویژه در زندگی اقتصادی، تبادل نظر اهمیتی اساسی دارد که به نظر نمی‌رسد اقتصاددان‌ها بویی از آن برده باشند. آیا گفتگو، تبادل ایده‌ها، یا در عوض هدیه‌ی دوطرفه یا یک‌طرفه‌ی افکار و اندیشه‌ها، پیش‌درآمدی بر تبادل و مبادله‌ی خدمات نیست؟ انسان‌های یک جامعه ابتدا با واژگان، یعنی با سخن گفتن، نیازها و امیال‌شان در مورد مصرف یا تولید را به همدیگر انتقال می‌دهند. بسیار کم پیش می‌آید که میل به خریدن یک شیء صرفاً به خاطر دیدنش در ما ریشه بداند و گفتگو هیچ نقشی در القایش به ما نداشته باشد....

... اولین پست‌ها به صورت امتیازی دانشگاهی و کلیسایی، یا حتی اگر باز هم عقب‌تر برویم، به صورت امتیازی سلطنتی شروع به کار کردند.

کافی‌ست کلمه‌ای درباره‌ی این نهاد مهم بگویم تا اشاره کنم که رشد و توسعه‌اش مطابق با قانون اشاعه‌ی نمونه‌ها از بالا به پایین است. ابتدا شاهان و پاپ‌ها، بعد شاهزادگان و اسقف-های اعظم، پیش از اربابان معمولی، محموله‌های پستی‌شان را داشتند و بعد از اینان هم

باچ‌گزاران و سپس به‌طور پی‌درپی همه‌ی قشرهای ملت تا پایین‌ترین لایه‌اش نیز تسلیم و سوسه‌ی نوشتن شدند....

تعداد نامه‌ها از ۲,۵ میلیون در ۱۷۰۰ به ۱۰ میلیون در ۱۷۷۷ افزایش یافت: شمار نامه‌ها چهار برابر شد. در حال حاضر، آمار محموله‌های پستی این امکان را برای مان فراهم می‌آورد که افزایش سریع و مستمر در تعداد نامه‌ها را در کشورهای گوناگون اندازه بگیریم،^۱ و افزایش نابرابر اما همچنان منظم در نیازی عمومی را که نامه‌نویسی پاسخگویش است بسنجیم. این آمار می‌تواند در مورد درجات نابرابر و پیشرفت جامعه‌پذیری برای مان آموزنده باشد.

اما خود این آمار نمونه‌ی خوبی از یک واقعیت مسلم را در اختیار می‌گذارد: اینکه مادون کمیت‌های اجتماعی که آمار عموماً سنجش تقریبی‌شان را ارائه می‌دهد همواره کیفیت‌هایی پنهان وجود دارند.^۲ در واقع، از بیرون هیچ چیز شبیه‌تر از نامه‌های یک دوره و یک کشور نیست، و به نظر می‌رسد که شرایط واحدهای همگن لازم برای محاسبات آماردان‌ها را بهتر از این نتوان برآورده کرد. نامه‌ها تقریباً یک قالب، یک جور پاکت و مهر، یک جور آدرس‌نویسی دارند. آنها اکنون پوشیده از تمبرهای همانندند. واحدهای مورد شمارش در آمار جرم‌وجنایت و آمار مدنی به‌هیچ‌رو اینقدر مشابهت ندارند. اما کافی‌ست نامه‌ها را باز کنید تا به‌رغم عنصر همیشگی قواعد آداب‌دانی ابتدایی و انتهای‌شان تفاوت‌های بارز، ژرف، و اساسی را در آنها بیابید! پس افزودن چنین چیزهای ناهمگنی چندان کارساز نیست. تعدادشان را می‌دانیم، اما حتی اندازه‌شان را هم نمی‌دانیم. جالب است اگر دست‌کم بفهمیم که آیا امکان دارد وقتی تعدادشان رو به افزایش می‌رود به احتمال فراوان کوتاه‌تر و بی‌روح‌تر نیز می‌شوند. و اگر آمار در مورد گفتگوها وجود دارد، که می‌توان به‌درستی آن را موجه دانست، آنگاه به همین منوال مایل‌ایم اندازه‌شان را هم بدانیم، که در قرن شلوغ ما می‌تواند در رابطه‌ای معکوس با بسامدشان باشد.^۳ شهرهای باران‌خیز که در آنها بیشترین میزان آب از آسمان فرومی‌ریزد — از این قیاس پوزش می‌خواهم — اغلب اوقات شهرهایی با کمترین میزان بارش‌اند. خصوصاً جالب است اگر در جریان درونی‌ترین تحولات بنیادی نامه‌ها و نیز گفتگوها قرار بگیریم، و اینجا نیز آمارها هیچ اطلاعاتی در اختیارمان نمی‌گذارند.

از این لحاظ، هیچ تردیدی نیست که ظهور روزنامه‌نگاری محرک‌هایی قطعی را برای تحولات نامه‌نگارانه فراهم آورد. مطبوعات، که گفتگو را با انگیزه‌ها و خوراک‌های بسیار زیاد تازه فعال و تغذیه کرد، از طرف دیگر ته‌وتوی بسیاری از سرچشمه‌های نامه‌نگاری را درآورد که به سود خودش از آنها بهره برد....

آیا گفته خواهد شد که مطبوعات، با آزادسازی و رهاسازی مکاتبات خصوصی از سنگینی بار گزارش اخبار، این خدمت را به ادبیات نامه‌نگارانه کرد که آن را به مسیر حقیقی‌اش سوق داد که راهی تنگ اما عمیق، راهی یکسره روان‌شناختی و فرح‌بخش بود؟ به گمانم چنین

۱ مثلاً در فرانسه، از ۱۸۳۹ تا ۱۸۹۲، تعداد نامه‌ها سال به سال (مگر در ۱۸۴۸ و ۱۸۷۰) به‌طور منظم از ۶۳ میلیون به ۷۷۳ میلیون افزایش یافت. تعداد تلگراف‌ها از ۱۸۵۸ تا ۱۸۹۲، با استفاده از اعداد گردشده، از ۳۲ میلیون تا ۴۶۳ میلیون رشد کرد.

۲ اگر در چنین جایگاهی قرار بگیریم، عناصری کیفی را نشان خواهیم داد که مادون کمیت‌های فیزیکی اندازه‌گیری‌شده با روندهای علمی پنهان‌اند، طوری‌که اساساً مشابه آمار و همین‌قدر غلط‌اندازند، ولو اینکه قابل‌اعتمادترند.

۳ چه‌بسا این امکان در کار باشد که هر کدام از ما به‌طور منظم یک روزنوشت را مشابه روزنوشت برادران گنگور نگاه داریم. تا به امروز فقط آن نوع گفتگو‌هایی ثبت شده‌اند که به تعداد نشست‌ها در کنگره یا انجمن‌های فرهیخته مربوط‌اند، و آمار نیز مؤید تصاعدی حسابی‌ست.

تصورى توهم است. به خاطر ماهيت به طور فزاينده شهرى تمدن ما و به خاطر رشد لاینقطع تعداد دوستان و آشنایان مان ضمن کاهش میزان صمیمیت‌هایمان، باید اشاره کرد که آنچه برای گفتن یا نوشتن داریم هرچه کم‌تر خطاب به افراد تکی و هرچه بیش‌تر خطاب به گروه‌های هرچه بزرگ‌تر است. طرف صحبت واقعی مان، طرف مکاتبه‌ی واقعی مان، هر روز بیش‌تر از دیروز، جماعت است.^۱ بنابراین واقعاً آنقدرها تعجب برانگیز نیست که اطلاعیه‌های چاپی^۲ و تبلیغات روزنامه‌ها بسیار سریع‌تر از نامه‌های خصوصی افزایش یافتند. احتمالاً حتی حق داریم فکر کنیم که محتمل است که تعداد این مکاتبات خصوصی، این نامه‌های آشنا و خودمانی، که باید از نامه‌های تجاری متمایز شوند، همچنان رو به کاهش است و با این حال اندازه‌شان همچنان رو به افزایش است، تازه آن‌هم با قضاوت از روی ساده‌سازی و ایجاز خارق‌العاده‌ی حتی نامه‌های عاشقانه‌ای که در قسمت «مکاتبات شخصی» برخی روزنامه‌ها منتشر می‌شوند.^۳ ایجاز فایده‌گرایانه‌ی گفتگوهای تلگرافی و تلفنی، که بی‌اجازه به قلمروهای مکاتبه وارد می‌شوند، حتی در سبک خودمانی‌ترین نامه‌ها نیز تبعاتی دارد. نامه‌نگاری از یک طرف تحت یورش مطبوعات و از طرف دیگر زیر حملات تلگراف و تلفن بوده و از هر دو طرف تاراج شده است، اما با این اوصاف هنوز تداوم دارد و حتی براساس آمار محموله‌های پستی نشانه‌های وهم‌انگیزی از رونق به دست می‌دهد، علتش تنها می‌تواند افزایش نامه‌های تجاری باشد. نامه‌های شخصی، در حالت خودمانی و پرورده‌شان، توسط روزنامه به قتل رسیده بودند. قابل‌فهم است، چراکه روزنامه هم‌ارز فرادست نامه است، یا در عوض بسط و دامنه‌افزایی‌اش است، پراکنش و تخم‌ریزی جهان‌گسترش. منشأ روزنامه با کتاب یکسان نیست. کتاب‌ها از سخنرانی‌ها، از تک‌گویی‌ها، و خصوصاً از شعرها و آواها می‌آیند. کتاب منظوم مقدم بر کتاب منشور است؛ کتاب مقدس مقدم بر کتاب نامقدس است. منشأ کتاب‌ها تغزلی و مذهبی‌ست. اما منشأ روزنامه دنیوی و آشناست. روزنامه از نامه‌ای خصوصی نشأت می‌گیرد، که خودش از گفتگو ناشی می‌شود. از همین‌روست که روزنامه‌ها به صورت نامه‌هایی خصوصی خطاب به افراد آغاز شدند و به دفعات مشخص رونویسی شدند....

روزنامه، به‌طور خلاصه، نامه‌ای عمومی‌ست، یک گفت‌وگوی همگانی، که از نامه‌ها و گفتگوی خصوصی نشأت می‌گیرد، و دارد به تنظیم‌کننده‌ی بزرگ و وافرترین خوراک‌شان تبدیل می‌شود، با این خصلت که برای همه در سراسر جهان یکدست است و از روزی به روز بعد برای همه عمیقاً عوض می‌شود. روزنامه صرفاً در مقام پژواک دورودراز گپ‌ها و نامه‌نگاری‌ها آغاز شد و در مقام سرچشمه‌ی تقریباً انحصاری‌شان پایان یافت. مکاتبات هنوز بیش از همیشه تداوم می‌یابند، خصوصاً در متمرکزترین و مدرن‌ترین شکل‌شان یعنی تلگراف. یک

۱ این نیاز به صحبت با عموم کاملاً متأخر است. حتی شاهان رژیم‌های کهن هرگز با همگان سخن نگفتند: آنها با هیئت‌هایی همچون مجلس و روحانیت حرف زدند و نه هرگز با ملت وقتی به‌طور انبوه و توده‌ای در نظر گرفته می‌شود، و قطعاً نه هرگز با افراد به‌خصوص.

۲ اطلاعیه‌های چاپی ازدواج‌ها، تولدها، و مرگ‌ها مکاتبه‌ی خصوصی را از یکی از مؤثرترین موضوعاتش محروم کردند. در مجلدی از مکاتبات ولتر مجموعۀ نامه‌هایی وجود دارد مختص اینکه تولد بچه‌ای را که مادام‌زل دوشنله به‌تازگی زاییده بود با نوسان‌های سبکی مینکرانه و مشقت‌بار به دوستان این خانم اعلام کند.

۳ در همه‌ی انواع نامه‌ها این رعایت تشریفات نامنویسی‌ست که بی‌چون‌وچرا رو به کاهش است و ساده می‌شود. «ارادتمند» امروزی را با تشریفات اختتامیه‌ی نامنویسی‌های قرن شانزدهم و هفدهم قیاس کنید. در این تغییر جهت قواعد مرسوم و مناسکی نباید شکی داشت، اما از آنجا که هرگز ردونشانی دیرپا از خود باقی نمی‌گذارند، پس این پیشرفت یا پسرفت در مکاتبات گذشته و اکنون را راحت‌تر می‌توان مطالعه کرد.

تلگراف خصوصی خطاب به سردبیر منجر می‌شود به داستان احساسی تازه‌ای که بی‌واسطگی شدیدی دارد و آن‌ا توده‌هایی را در همه‌ی شهرهای بزرگ قاره برمی‌انگیزاند؛ این توده‌های پراکنده از همزمانی‌شان با همدیگر و از کنش متقابل‌شان که ناشی از کنش و اثر داستان اخبار است آگاه‌اند و از این طریق به‌طرزی صمیمانه اما دور از هم با یکدیگر در تماس‌اند، اما روزنامه از روی این توده‌ها یک توده‌ی مهیب، انتزاعی، و بی‌چون‌وچرا خلق می‌کند و آن را عقیده می‌خواند. روزنامه بدین‌ترتیب آن نقش دیرینی را که با گفتگو آغاز شد و با مکاتبه گسترش یافت به پایان برده است، اما همواره در وضعیت دورنمایی پراکنده و متفرق باقی ماند — امتزاج عقاید شخصی در عقاید محلی و امتزاج عقاید محلی در عقاید ملی و جهانی، وحدت‌یابی عظیم ذهن عمومی. می‌گوییم ذهن عمومی، نه ذهن ملی یا سنتی، که تمایزی پایه‌ای‌اش با آن همچنان به قوت خود باقی‌ست، آن‌هم به‌رغم یورش مضاعف این بین‌الملل-گرایی عقلانی و جدی که ذهن ملی اغلب هیچ افزون بر پژواک مردمی و انعکاسش نیست. این توانی هنگفت است، توانی که تنها می‌تواند افزایش یابد، زیرا نیاز به توافق با جماعت‌ها که هر فرد جزئی از آنهاست، نیاز به اندیشیدن و عمل کردن در توافق با عقیده، آنقدر نیرومند می‌شود که دیگر نمی‌توان در برابرش مقاومت کرد، آن‌هم وقتی که توأمان جماعت پرشمارتر و عقیده پرصلابت‌تر می‌شود و خود نیاز نیز اغلب اوقات برآورده می‌شود. پس با مشاهده‌ی انعطاف‌پذیری و سازش‌پذیری معاصران‌مان در برابر باد عقیده‌ای گذرا نباید حیرت کنیم، حتی نباید از آن نتیجه بگیریم که شخصیت‌شان ضرورتاً سست است. وقتی سپیدارها و صنوبرها با طوفانی برمی‌افتند، علتش نه افزایش ضعف‌شان بلکه افزایش قوت باد است.

منبع:

L'Opinion et la foule (Paris: Alcan, 1922), pp. 62-158. First published in the *Revue de Paris*, 1898.

کتاب‌شناسی گابریل تارد

گابریل تارد نزدیک به پنج هزار صفحه کتاب و مقاله منتشر کرد. این کتاب‌شناسی آثار اصلی و مهم او و نیز چند مشارکت شادمانه‌اش در دیگر کتاب‌ها را شامل می‌شود. نقد و بررسی‌اش از کتاب‌ها در این کتاب‌شناسی گنجانده نشده‌اند. در تدوین این کتاب‌شناسی از کار میشل م. دیویس، تفاسیر روان‌شناختی جامعه (نیویورک: مطالعات تاریخ، اقتصاد، و قانون عمومی دانشگاه کلمبیا، ۱۹۰۹) بسیار یاری گرفته‌ایم.

کتاب‌ها

- La criminalite comparee*. Paris, 1886; 2d ed., revised, 1890.
Les lois de l'imitation. Paris, 1890; 3d ed., revised and enlarged, 1900. (*The Laws of Imitation*. Translated by Elsie Clews Parsons, with an introduction by Franklin H. Giddings. New York, 1903.)
La philosophie penale. Paris, 1890; 2d ed., 1891. (*Penal Philosophy*. Translated by Rapelje Howell, with an editorial preface by Edward Lindsey. Boston, 1912.)
Etudes penales et sociales. Paris, 1892.
Les transformationis du droit. Paris, 1893.
La logique sociale. Paris, 1895.
Essais et melanges sociologiques. Paris, 1895.
L'opposition universelle. Paris, 1897.
Les lois sociales. Esquisse d'une sociologie. Paris, 1898. (*Social Laws. An Outline of Sociology*. Translated by Howard C. Warren, with a preface by James Mark Baldwin. New York, 1899.)
Etudes de psychologie sociale. Paris, 1898.
Les transformations du pouvoir. Paris, 1899.
L'opinion et la joule. Paris, 1901.
Psychologie economique. 2 vols. Paris, 1902.
Fragment d'histoire future. Paris, 1905. Reprinted from the article in the *Revue internationale de sociologie*, IV: 603. (*Underground Man*, with preface by H. G. Wells Translated by Cloudesley Brereton. London, 1905).

آثار ادبی و تاریخی

- Contes et pocmes*. Paris, 1879.
"La Roque de Gajac, monographie archeologique." *Bulletin de la Societe historique et archeologique de Perigord-Perigueux*, 1881.
Introduction aux Chroniques de Jean Tarde, aumonier de Henri IV, pour servir a l'histoire de Perigord. Paris, 1888.

Les deux Statues. Brochure. Paris, 1892.

مقالها

Revue philosophique.

X (1880): 150, 264. "La croyance et le desir: possibilite de leur mesure." XII (1881): 232, 401. "La psychologie en economie politique."

XIV (1882): 270. "Les traits communs de la nature et de l'histoire."

XV (1883): 49. "La statistique criminelle du dernier demi-siecle." 658. "Quelques criminalistes italiens de la nouvelle ecole."

XVI (1883): 363, 492. "L'archeologie et la statistique."

XVII (1884): 607. "Darwinisme naturel et Darwinisme social."

XVIII (1884): 173. "Travaux sur le socialisme contemporain." 489. "Qu'est-ce qu'une societe?"

XIX (1885): 593. "Le type criminel."

XXI (1886): 1, 122. "Problemes de criminalite."

XXII (1886): 400. "Avenir de la moralite."

XXIV (1887): 625. "Publications recentes sur la psychologie criminelle."

XXVI (1888): 18, 148. "La dialectique sociale." 379. "La crise de la morale et la crise du droit penal."

XXVIII (1889): 113, 292. "Categories logiques et institutions sociales." 449. "Le crime et l'epilepsie."

XXIX (1890): 505. "La misere et la criminalite."

XXX (1890): 337. "Le delit politique."

XXXI (1891): 123, 289. "L'art et la logique." XXXII (1891): 482. "Etudes criminelles et penales."

XXXV (1893): 618. "Questions sociales."

XXXVI (1893): 561. "La logique sociale des sentiments."

XXXIX (1895): 148. "Criminalite et sante sociale."

XL (1895): 26. "Le transformisme sociale."

XLI (1896): 637. "Sur l'idee de l'organisme social."

XLIII (1897): 1, 160. "L'idee de l'opposition."

XLIV (1897): 337. "La graphologie."

XLVI (1898): 337. "Qu'est-ce que le crime?"

LI (1901): 661. "Lettre a M. Espinas."

LII (1901): 457. "La realite sociale."

Congres internationale d'anthropologie criminelle: Comptes rendus.

Session 1885. Rome: p. 40. Discussion.

Session 1889. Paris: p. 92. "Les anciens et les nouveaux fondements de responsabilite morale." pp. 165, 183, 199, 284, 346, 374, 391. Discussion.

Session 1892. Bruxelles: p. 73. "Les crimes des foules." pp. 253, 335, 380, 384. Discussion.

Session 1896. Geneve: p. 76. "La criminalite professionnelle."

Archives de l'anthropologie criminelle, de criminologie, et de psychologie normale et pathologique.

II (1887): 32. "Positivism et penalite." 407. "La statistique criminelle pour 1885."

III (1888): 66. "Les actes du Congres du Rome."

IV: 92. "L'affaire Chambige." 237. "L'atavisme morale."

V: 585. "L'amour morbide."

VI: 453. "A propos de deux beaux crimes." 569. "L'archeologie criminelle en Perigord."

VII: 353. "Les crimes des foules."

VIII: 7. "Biologie et sociologie, response au Dr. Bianchi." 258. "Pro domo mea, reponse a M. Ferri."

IX: 241. "Les crimes de haine." 641. "Les delits impoursuivis."

XI (1896): 418. "L'idee de l'organisme social."

XII: 452. "La jeunesse criminelle."

XIII: 369. "Problemes de criminalite." 615. "Les transformations de l'impunite."

XV (1900): 5. "L'esprit de groupe." 233. "Leon d'ouverture d'un cours de philosophie moderne au College de France." 644. "Du chantage."

XVI: 168. "L'action inter-men tale." 565. "La criminalite et les problemes economiques."

XVIII (1903): 162. "La criminalite en France clans les vingt dernieres annees."

XIX (1904): 537. "L'interpsychologie." 561. "Fragment d'histoire future."

Revue d'economie politique.

1888: 526, 561. "Les deux sens de la valeur."

Revue d'anthropologie.

3d series, vol. III (1888): 521. "La criminologie."

Revue scientifique (Revue rose).

3d series, vol. XVIII (1889): 684. "Le deuxieme Congres international d'anthropologie criminelle."

XIX (1890): 737. "Les maladies de l'imitation" (concluded in vol. xx [1890]:6).

Revue des deux mondes.

317 (1891): 849. "L'idee de culpabilite."

332 (1893): 349. "Foules et sectes au point de vue criminel."

Revue politique et litteraire (Revue bleue).

3d series, V. 23 (1892): 611. "Les geants chauves, conte."

4th series, V. 2 (1894): 435. "La religion, etude de logique sociale."

V. 6 (1896): 636, 702, 828. "Brins d'idees."

V. 8 (1897): 331. "Les oppositions sociales: la guerre."

V. 16 (1901): 545. "L'idee de valeur."

V. 19 (1903): 33. "Role social de la joie."

5th series, V. 1 (1904): 673. "L'elite intellectuelle et la democratie." 769, 801. "L'avenir latin."

Revue internationale de sociologie.

I (1893): 157, 231. "Les monades et les sciences sociales."

II (1894): 34. "La serie historique des eta ts logiques."

IV (1896): 603. "Fragment d'histoire future."

VII (1899): 177. "Les transformations du pouvoir" (opening pages).

VIII (1900): 50. "L'heredite des professions." 309, 450. Discussions. Reports of Tarde's words. 165. "Leon d'ouverture d'un cours de philosophie moderne."

IX (1901): 1. "La psychologie intermentale." (Translated as: InterPsychology: the Interplay of Human Minds, by C .H. Page, in *International Quarterly*, VII (1903): 59. 38, 214, 377, 453, 940. Discussions.)

X (1902): 562. "L'invention consideree comme moteur de l'evolution sociale." 139, 219, 386, 911. Discussions.

XI (1903): 125. "Les classes sociales." Discussion. XII (1904): 83. "La sociologie et les sciences sociales." 52. Discussion.

Revue penitentiaire.

XVII (1893): 750. "Considerations sur l'indetermination des peines."