

اقتدار

نویسنده: ریچارد سنیت

مترجم: باقر پرهام

سرشناسه	سنت، ریچارد، ۱۹۴۳-م. Sennet, Richard
عنوان و نام پدیدآور	اقتدار / نویسنده ریچارد سنت؛ مترجم باقر پرهام.
مشخصات نشر	تهران: پردیس دانش، ۱۳۹۱
مشخصات ظاهری	هـ: ۲۹۷ ص.
فروست	مفاهیم علوم اجتماعی؛ ۴.
شابک	۹۷۸-۶۰۰-۵۷۱۱-۶۶-۰ ریال، ۱۲۰۰۰
فهرست نویسی	قیما
پادداشت	Authority عنوان اصلی:
پادداشت	چاپ قبلی: موسسه نشر و پژوهش شیرازه ۱۳۷۸
موضوع	اقتدار
شناسه افزوده	پرهام، باقر، ۱۳۱۳- مترجم
رده بندی کنگره	۱۳۹۱ تلف ۷ / ص ۱۷۵۱ HM
رده بندی یویی	۳۰۳/۳۶
شماره کتابشناسی ملی	۲۸۲۵۲۲۰۰



اقتدار

نویسنده: ریچارد سنت

مترجم: باقر پرهام

طراح جلد: پردیس خرمی

لیتوگرافی: باختر

چاپ و صحافی: سپیدار

تیراژ: ۲۲۰۰ نسخه

چاپ اول: ۱۳۹۱

قیمت: ۱۲۰۰۰ تومان

حق چاپ و نشر محفوظ است.

تهران. صندوق پستی: ۱۱۱-۱۳۱۴۵

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۵۷۱۱-۶۶-۰ ISBN

تلفن: ۲۲۲۰۶۱۳۳ - فکس: ۲۳۶۸۷۲۰۴

همراه: ۰۹۳۶۹۵۰۰۱۸۲

سایت: www.shirazehketab.net

این کتاب ترجمه‌ای است از

Autorité

Richard Sennett

Traduit de L'anglais par

Ferial Drosso, Claude Roquin

Librairie Arthème Fayard, 1981

www.ketab.ir

فهرست

یادداشت دبیر مجموعه نه

مقدمه ۱

بخش اول: نفی (انکار)

فصل اول - ترس از اقتدار ۱۹

اقتدار چیست؟ ۲۱

پیوندهای پس‌زندگی ۳۹

باورهای روح نفی‌کننده ۶۰

فصل دوم - پدرسالاری، اقتداری با نوازش‌های دروغین ۷۵

تکامل نگرش پدرسالارانه ۷۷

جرج پولمن ۹۴

پیوندهای یک استعاره ۱۱۶

فصل سوم - خودفرمانی، اقتداری بدون محبت ۱۲۷

انضباط ۱۳۴

پیوند حاصل از خودفرمانی ۱۴۸

نفوذ ۱۵۹

خودفرمانی و آزادی ۱۷۵

بخش دوم: بازشناسی

فصل چهارم - آگاهی معذب ۱۸۷

۱۸۷	سفر هگل
۱۹۹	رهایی از سرسپردگی
۲۱۱	قربانی
۲۳۰	مشروعیت و ترس از اقدار
۲۴۵	فصل پنجم - اقدار دیدنی و خواندنی
۲۵۲	زنجیره فرماندهی
۲۵۹	اخلال در زنجیره فرماندهی
۲۸۳	فصل ششم - اقدار و توهم
۲۹۳	فهرست اعلام

به میشل فوکو

من پدر توام، همان کسی که مایهٔ این همه اشک‌ها و
دل‌نگرانی‌های تو بوده و تو به‌خاطر او بی‌آزرمی‌های این
مردمان را تاب آورده‌ای [...]
بارگشت پدرت به خانه، یلماک، نباید این همه سراسیمه و
هراسانات کند. اولیس دیگری هرگز به اینجا نخواهد آمد:
اولیس منم، پدر تو!
اودیسه، سرود شانزدهم

یادداشت دبیر مجموعه

از میان وعده‌های عصر روشنگری، یکی هم وعده محو اقتدار از جامعه بود. از آنجا که متفکران عصر روشنگری قرار را بر آن گذاشته بودند که با الگوبرداری از شیوه‌های تازه‌یاب علوم دقیق، نظم اجتماعی‌ای را تأسیس کنند که بر عقلانیت استوار باشد؛ یعنی از آنجا که قرار بر آن بود که دانش جدید به همان صورت که ماشین‌ها را حرکت می‌داد و طبیعت را مهار می‌کرد، بر رفتار فردی و جمعی انبای بشر نیز احاطه یابد، دیگر نه دلیلی برای وجود اقتدار باقی می‌ماند و نه کسی حاضر به سرسپردن به مدعیان آن بود. از دید فیلسوفان عصر روشنگری، اقتدار زائیده ابهام‌های بنیادینی بود که بشر ماقبل مدرن در ارتباط خود با جهان پیرامونش به طور مستمر با آن روبرو می‌شد؛ اینک که علم، بنا را بر آن گذاشته بود که کلیه ابهامات بشری را از میان بردارد و انسان آزاد را در ارتباط برابری و برادری با هموعانش قرار دهد، دیگر نیازی به حضور اقتدار در جامعه نبود. اقتدار یعنی این همنشین نیمه پنهان و نیمه آشکار قدرت که همراه از ناتوانی مرعوب شده بیشتر سیراب می‌شود تا از توانایی مرعوب کننده، بجایی در جامعه آرمانی متفکران مدرنیته نداشت. با اتکا بر این باور بود که متفکران اندیشمندان و عالمان اروپایی تمامی هم و غم خود را به مدت دو قرن بر پیشرفت علم و صنعت و آموزش و پرورش در جامعه گذاشتند، چه برای بسیاری از آنان مسلم بود که در پایان کار، جامعه‌ای عاری از اقتدار در انتظار بشریت خواهد بود.

با توجه به یک چنین ذهنیتی می‌توان به میزان حیرت متفکران آغاز قرن

بیستم زمانی که آنان با پدیده‌هایی همچون برآمدن نازیسم در آلمان و استالینیسم در شوروی روبرو شدند، پی برد. دو قرن تلاش نخبگان جوامع غربی به پیشرفت‌های ملموسی در زمینه‌های برابری و آزادی منجر شده بود و این پیشرفت‌ها برگشت‌ناپذیر می‌نمود، حال آن‌که در زمینه اقتدار، پدیده‌های فاشیسم و کمونیسم آنچنان پُرسفتی به شمار می‌آمد که حتی تصورش نیز برای بدین‌ترین مخالفان روشنگری ناممکن بود. باردیگر، قاطع‌ترین گسستگی، موم‌تر از همه از آب درآمد.

پس از این تجربه‌ها، لازم بود ساختار و حیات اقتدار به منزله یکی از عناصر پابدار اجتماعی مورد مطالعه قرار گیرد و رابطه آن با ویژگی‌های فردی و اجتماعی جوامع مورد بررسی قرار گیرد. بدین طریق بود که رشته جدیدی در علوم انسانی پدیدار گشت که هدف آن، شناخت رابطه موجود میان تحلیل‌های روان - جامعه‌شناسی و پیش‌سیاسی بود. بررسی انتقادی مراحل تأسیس این رشته یکی از اهدافی است که ریچارد سینت در کتاب حاضر دنبال می‌کند. سپس سینت به ترتیب به بحث در مورد نیاز به اقتدار، پیوندش با تاریخ و فرهنگ، انواع آن و عواقب متعددِ شورش علیه آن پرداخته و نشان می‌دهد که چگونه درست شناختن این پدیده، به این انجامیده است که کسانی که با تلاش برای محو اقتدار در رویای تألیف آدمیانی دیگر و تأسیس جهانی دیگر برده‌اند به نتایجی عکس خواست اولیه خود برسند. سینت توضیح این پدیده را به این صورت می‌دهد که اقتدار جزء لاینفک روابط انسانی است و به همین دلیل او بر این نظر است که «در خود فرو رفتن یا داد از کمتر و مهتر ستاندن، نه می‌تواند تمامی رنج‌هایی را که جامعه مسبب آنهاست از بین ببرد و نه نیاز ما را به دیگران». در این حال شناخت صور اقتدار و حوزه‌های بروز آن، به ما اجازه خواهد داد که در تلاش دائم برای افشای اقتدار - یا به عبارت خودِ سینت، دیدنی و خواندنی کردنِ اقتدار - از افتادن در این دام که گمان کنیم هر آن‌چه هست امری مطلق است، نیز بپرهیزیم.

مراد تقفی

مقدمه

این اثر نخستین کتاب از چهارجستاری است که در نظر است درباره پیوندهای عاطفی موجود در جوامع مدرن نوشته شوند. هدف من درک این مطلب است که اشخاص از لحاظ عاطفی چگونه با یکدیگر پیوند برقرار می‌کنند و هنگامی که این پیوندها می‌گسلد، یا چنین پیوندهایی درکار نیست، چه پیش می‌آید. در شکل‌های اجتماعی این پیوندها چگونه است. شکی نیست که تشخیص دادن این‌گونه رابطه‌های متقابل در تراز خانواده آسان‌تر است تا در تراز کارخانه؛ با این همه، اهمیت حیات عاطفی در محیط‌های گسترده‌تر از محیط خانوادگی نیز کم نیست. بدون پیوندهایی از نوع وفاداری، اقتدار، برادری، هیچ جامعه‌ای در مجموع خود، یا هیچ نهادی از نهادهای سازنده جامعه، چندان دوام نمی‌آورد و قادر به ادامه کار نیست. پس، پیوندهای عاطفی دارای تأثیری سیاسی اند. تأثیر آنها اغلب این است که افراد را، حتی به رغم منافع خاص‌شان، با هم یکی می‌کند. به عنوان مثال، می‌توان از وفاداری مردم نسبت به رهبری فراموش یاد کرد که آنان را از آزادی‌شان محروم می‌کند. این هم پس می‌آید که نیاز به داشتن مناسبات عاطفی خوشنودکننده افراد را وامی‌دارد تا با نهادهایی که به نظرشان ناکارآمدند مخالفت کنند. چهار کتابی که در نظر است در این سلسله جستارها منتشر شوند به بررسی همین‌گونه روابط بسیار پیچیده میان روان‌شناسی و سیاست اختصاص خواهند یافت.

پس از جستار حاضر دربارهٔ اقتدار^۱، جستار دوم دربارهٔ تنهایی^۲، سومی دربارهٔ برادری^۳ و جستار چهارم دربارهٔ آداب مذهبی^۴ خواهد بود. پیوند اقتدار بر مبنای تصویرهایی از قدرت و ضعف قرار دارد و پیوندی است بیانگر قدرت در تراز عاطفی. تنهایی، احساس نوعی جدایی در قبال دیگری، ادراک نوعی فقدان پیوند است. احساس برادری بر تصویرهایی از همانندی تکیه دارد و عاطفه‌ای است سرچشمه گرفته از احساس «ما» در زمینه‌های ملی، روابط جنسی و سیاسی. آداب مذهبی شورانگیزترین پیوندهاست که میزان آگاهی آن از همه کمتر است. با به جا آورده شدن این آداب نوعی وحدت عاطفی، از راه درام یا مشارکت در یک نمایش جمعی تحقق می‌یابد. من، به موازات پیشرفت کارم در این زمینه، روابطی مابین این چهار موضوع برقرار خواهم کرد؛ ولی، با وجود این روابط، هر کتاب برای خردش اثر مستقلی است.

واژهٔ پیوند^۵، معنایی دوگانه دارد: معنای بستگی و نیز معنای اجبار. هیچ کودکی بدون احساس اعتماد و حمایتی که به دلیل اعتقاد وی به اقتدار پدر و مادرش در وی ایجاد می‌شود- قادر نیست که به نحو شایسته‌ای رشد کند؛ ولی همین ارزش عاطفی اقتدار پدر و مادر، اگر در سن بزرگسالی همچنان به قوت خود باقی بماند، خطر زیادی هست که فرد را به برده‌ای مطیع و سر به راه تبدیل کند. رابطهٔ برادری نیز همین‌طور است و هنگامی که مایهٔ تجاوز نسبت به بیگانگان می‌شود، یا عامل مبارزه‌ای درونی برای تعیین این که چه کسی «به واقع» متعلق به گروه است، به آسانی ممکن است به کابوس تبدیل گردد. تنهایی، البته، در حکم فقدان رابطه، و، بنابراین، در حکم فقدان اجبار است ولی همین

1. autorité

2. solitude

3. fraternité

4. Le rituel

5. lien

تنهایی ممکن است آنچنان برای فرد دردناک شود که وی برای فرار از آن به ازدواج، یا به انتخاب شغل، یا به ورود در جماعتی معین پناه آورد و سرانجام هم دریابد که، با وجود قرار داشتن در بین دیگران، همچنان به همان اندازه سابق تنهاست. سرانجام، به [اجرای] آداب مذهبی می‌رسیم که افرادی را به گردهم جمع می‌کند و احساسی از وحدت پدید می‌آورد، ولی این وحدت همزمان با پراکنده شدن گروهی که برای اجرای مراسم جمع شده‌اند از بین می‌رود.

نتیجه این ابهام موجود در پیوندهای عاطفی به‌ویژه این است که پیوندهای مورد بحث بن‌درت ثابت‌اند؛ ریشه واژه عاطفه در زبان‌های انگلیسی و فرانسه نیز همین را نشان می‌دهد: واژه *émotion* از ریشه لاتینی *movere* به معنای «حرکت درآوردن» است. ارسطو در رساله‌اش با عنوان دربارهٔ روان^۱، عاطفه را اصل حرکت در تجربهٔ بشری می‌داند، و مقصود او هم از حرکت معنایی وسیع‌تر از ناپایداری ساده است: تغییر احساسات ما برای آن است که حسد، خشم یا ترجمی که ما احساس می‌کنیم از احساس‌هایی برمی‌خیزند که حالت ثابت ندارند بلکه با اندیشهٔ ما آمیخته‌اند. و همین فرآیند است که سبب می‌شود ما در جهان و روی جهان عمل کنیم و جهان را تغییر بدهیم. به گفتهٔ ارسطو، اگر ما چیزی را حس نمی‌کردیم، آگاهی کامل هم نمی‌داشتیم و فقط رویدادهای بسیار اندکی در هستی ما ممکن بود پیش بیاید.

این مفهوم از عاطفه از زمرهٔ مفاهیمی است که هر عقل سلیمی آن را درک می‌کند، با این همه، همین مفهوم، در تاریخ روانشناسی، به درستی پذیرفته نشده است. بسیاری از معاصران ارسطو عقیده داشتند که عواطف، دَهِشِ خدایان به بشر است؛ همین دیدگاه را در قرون وسطی

دوباره باز می‌یابیم: شهوت^۱، نفیس شیطان است که در آدمی دمیده می‌شود، ترحم^۲، بازتابی از پیام عشق خداوند برای آفریده‌هاست، و قس علیهذا. دکارت، مؤلف رساله درباره عواطف^۳، اندیشه‌های ارسطو را از سر گرفته است. ولی بیشتر علمای زمان او، با رها کردن خرافات قرون وسطایی، بر آن شدند که عواطف را از احوال فیزیولوژیکی صرف بدانند («اخلاط» تن مثال خوبی است). روان‌شناسی مدرن، تا همین اواخر، گرایش به این داشت که شناخت^۴، تأثیر^۵، اندیشه^۶ و عاطفه، را از هم جدا کند. روانکاوی، در آغاز کار بخویش، نظریه مایه‌داری در باره عواطف نداشت و فرهنگ واژگان‌اش در این مورد، در مقایسه با آنچه به طور معمول در زندگی بزرگسالان بدان برمی‌خوریم، بسیار ابتدایی بود. این وضع در طی آخرین نسل گذشته تحول یافته است؛ دوباره به انحاء متعدد برگشته‌ایم به دیدگاه ارسطویی که عواطف را تابع احساس و اندیشه با هم می‌دانست. در روانشناسی اروپایی، همین نظر را در آثار ژان پیاژه^۷، و در جهان آنگلوساکسون، در نوشته‌های جروم برونر^۸، باز می‌یابیم؛ در روانکاوی نوشته‌های روی شافر^۹ و چارلز ریکرافت^{۱۰} از همین مقوله است. از نظر فلسفه هم کتاب سوزان کی. لانگر^{۱۱} را داریم با عنوان ذهن: جستاری در احساس بشری^{۱۲} که علاقه به مفهوم عاطفه را دوباره زنده کرده است، مفهومی که در ضمن ژان-پل سارتر آن را در آثار متعددی به شیوه‌ای روشمندانه بررسیده است. به طور کلی، می‌شود

1. *luxure*3. *Traité des passions*5. *affect*7. *Jean Piaget*9. *Roy Schafer*11. *Suzanne K. Langer*2. *pitié*4. *connaissance*6. *pensée*8. *Jerome Bruner*10. *Charles Rycroft*12. *Mind: An Essay on Human Feeling*

گفت که در این شیوه نگاه نوین، خشم^۱، حسد^۲ و تَرَحُم به عنوان تعبیرهایی در نظر گرفته می‌شوند که اشخاص از رویدادها یا از اشخاص دیگر دارند. شاهد این ادعا پرسشی است که به طور معمول در زبان انگلیسی شنیده می‌شود: «درباره او چه احساسی دارید؟»، می‌خواهد بگوید «درباره او چه فکر می‌کنید؟» می‌بینیم در جایی که سخن بر سر «حسی درباره دیگری داشتن است، پای قضاوت و استدلال به میان می‌آید. این دیدگاه روان‌شناختی یک بُعد اخلاقی نیز دارد. در استعاره‌هایی چون «سوداهای کور» یا «جاه‌طلبی‌های کور» این معنا نهفته است که شخص دستخوش این عواطف آن چنان در سیطره آنها قرار گرفته و یکسره تغییر حالت داده است که دیگر مسئول اعمال خویش نیست. و این چیزی است که از دیدگاه نظریه جدید عواطف بر دود است: عاطفه همواره یک فعل تعبیری است که ما از راه آن به طور کامل در چیزی درگیر می‌شویم و یا با آن به جهان پیرامون خویش معنایی می‌دهیم. پس، ما، به همان نسبتی که از دیدگاه اخلاقی مسئول هستیم، از نقطه نظر قانونی مسئول عواطف خویش ایم.

سرانجام اینکه، دیدگاه مورد بحث یک بُعد اجتماعی هم دارد. عواطف ما دلیل بر این است که ما از یکدیگر آگاهی کاملی داریم. ما با این عواطف می‌کوشیم به نهادهایی که در درون آنها به سر می‌بریم معنایی اخلاقی و بشری بدهیم. ولی، نکته جالب در تاریخ اندیشه‌ها این است که درست در حالتی که روان‌شناسی معرفتی^۳ و روان‌کاوی، از لحاظ پیشفرض‌های‌شان، جنبه اجتماعی بیشتری می‌یابند، روان - جامعه‌شناسی^۴ به عنوان یک رشته علمی مستقل قادر به چنین کاری نیست.

1. colère

2. jalousie

3. Psychologie cognitive

4. Psychosociologie

تا قرن نوزدهم «روان‌شناسی اجتماعی»^۱ به این معنا و عنوان، نه در دانشگاه‌ها وجود داشت نه در بین عامه مردم. یکی از دلایل این بود که گمان نمی‌رفت اوضاع و احوال اجتماعی طبیعت عواطف بشری را تغییر دهند. به خشم درآمدن فرد و به خشم درآمدن یک ملت، فرقی نمی‌کرد و در هر دو حال «خشم» بود. ایضاً به نظر می‌رسید رفتار یک آنتنی زمانه پریکلس^۲ بتواند رفتار یک پاریسی زمان انقلاب را توجیه کند. طبع بشری واقعیتی عام و بنابرین تغییرناپذیر بود. به همین دلیل بود که ماکیاوول^۳ با جلب توجه شهریار خویش به پیروزی‌ها و شکست‌های امپراتورانه، می‌توانست درس‌های آموزنده‌ای درباره هنر جنگ در دوره رنسانس یرا نوزایی بگیرد. بوسوئه^۴ هم می‌توانست تاریخ عمومی نژاد بشری را بنویسد که در آن نخستین افراد بشر دستخوش همان انگیزه‌هایی هستند که معاصران وی؛ و مونته‌کیو^۵ نیز از تحلیل طمع‌ورزی، دو افتاد به آسانی به بیان تحلیل همین موضوع در پادشاهی‌ها، اشرافیت‌ها و دموکراسی‌ها برسد. موجود بشری مخلوقی دستخوش تصادفات تاریخی بوده‌اند، اساساً مولود آن تصادفات.

این عقیده، که تحت‌تأثیر آگاهی تاریخی به کلی تغییر کرده بوده، در قرن هیجدهم با ویکو^۶ آغاز شد و در قرن نوزدهم در آثار کسلنی^۷ چوئین داروین^۸ و مارکس^۹ به کمال گسترش خویش رسید. از این زمان به بعد، این اندیشه قوی‌تر گشت که شرایط زیستی، اقتصادی، فرهنگی، در تشکیل طبع بشری دخالت دارند، و هیچ فرد یا هیچ دوره‌ای نیست که به تکرار همان احوال گذشته قناعت کند. از اینجا بود که وحشت‌ناک‌ترین بشری، در

1. psychologie sociale

2. Périclès

3. Machiavel

4. Bossuet

5. Montesquieu

6. Vico

7. Darwin

8. Marx

زمان و مکان، گسسته شد. از آن پس، تنها اصول عام مورد قبول، اصول تغییر بود: مکانیسم‌های تحول یا نیروهای اقتصادی‌اند که نه عامل ایجاد تعادل، بلکه آفریننده بی‌نظمی، رشد، ویرانی می‌شوند.

در مبنای روان‌شناسی، این انقلاب تاریخی در باب مفهوم کلی آگاهی بود که عمیق‌ترین تأثیر را برجای گذاشت. در آثار ویلیام جیمز^۱ و در نوشته‌های هانری برگسون^۲ جوان، آگاهی^۳، به مثابه زمان جاری، چونان جریانی همواره در حرکت معرفی شده است. این مؤلفان، با کاربرد سخن مشهور هراکلیت^۴ که می‌گوید هرگز کسی دوبار در رودخانه واحد تن به آب نمی‌زند، در زمینه آگاهی شروع کردند به مطالعه مکانیسم‌های حافظه^۵، فراموشی^۶ و شناسایی، از زاویه آنچه ما امروزه فرایند توسعه^۷ می‌نامیم. و آن کسانی که به‌طور خاص علاقمند به روان‌شناسی گروه بودند نیز به نحو دیگری تحت تأثیر این بینش تاریخی در باب چگونگی تشکیل طبع بشری قرار گرفتند.

مسئله، برای آنان، درک این مطلب بود که چگونه، به موازات توسعه گروه، احساساتی بروز می‌کنند که، جز به تبع ویژگی‌های خاص گروه، معنایی ندارند و نمی‌توان آنها را فقط به استناد «طبیعت بشری» در مفهوم انتزاعی آن تبیین کرد. به عنوان مثال، توکویل^۸ در بخش دوم درباره دموکراسی در آمریکا^۹، نگرانی و اضطرابی را که در عهد رئیس‌جمهور جکسون^{۱۰} حاکم بود تحلیل می‌کرد و به نظر او می‌رسید که این حالت‌ها هیچ معادلی در گذشته ندارند بلکه زائیده ویژگی‌های برابری اجتماعی و

1. William James

3. conscience

5. mémoire

7. développement

9. *De la démocratie en Amérique*

2. Henri Bergson

4. Heraclite

6. oubli

8. Tocqueville

10. Jackson

ضعف حکومت در ایالات متحد آمریکا هستند. امیل دورکیم^۱، در کتاب خودکشی^۲، به تحلیل مرگ‌های ارادی، در جامعه‌ای معین، می‌پردازد، و آنها را نتیجه تضعیف روابط نظارت‌کننده اجتماعی (که وی آن را ناپایمانی^۳ تعریف کرده) می‌داند؛ دورکیم می‌گوید درک بالا و پایین رفتن‌های تعداد خودکشی‌ها، تنها به استناد مفهوم «نومیدی»^۴، ناممکن است. باید دید خودکشی‌ها در کجا، چه وقت و در چه اوضاع و احوالی صورت می‌گیرند؟ تفاوت فرانسه و آمریکا را، در این زمینه، در چنین عناصری است که باید جست‌وجو کرد.

این‌گونه تحلیل اجتماعی از عواطف، تا پایان قرن نوزدهم، نامی نداشت. گوستاو لوبن،^۵ نخستین کسی بود که در کتاب روان‌شناسی انبوه خلقی^۶ (۱۸۹۵)، نام «روان‌شناسی اجتماعی» را برای این علم جدید برگزید. لوبن، در کارهای خویش، اندیشه‌های توکویل، دورکیم و برخی دیگر را توسعه داد. نظری وی این است که انبوه خلق باعث پیدایی احساسات شدیدی می‌شود که با انواع احساساتی که فرد در زندگی خانوادگی یا، در زمان جنگ، در حیات نظامی‌اش، می‌تواند داشته باشد کاملاً متفاوت است. استدلال وی در این زمینه، که در مورد کل رشته علمی جدید نیز معتبر است، به قرار زیر است:

بارزترین پدیده‌ای که از حالت روانی انبوه خلق سرچشمه می‌گیرد به شرح زیر است: افراد تشکیل‌دهنده انبوه خلق هر چه باشند، شیوه

1. Emile Durkheim

2. Le suicide

3. anomie

4. désespoir

5. Gustave Le Bon

6. *Psychologie des foules*

این کتاب با عنوان روانشناسی توده‌ها، ترجمه کیومرث خواجه‌وی‌ها، انتشارات روشنگران تهران ۱۳۷۱ منتشر شده است.

زندگانی آنان هر قدر هم که همانند یا ناهمانند باشد، و صرف نظر از نوع اشتغال، منش و میزان هوش شخصی آنان، تنها به این دلیل که این افراد به صورت انبوه خلق در یک جا گرد هم آمده‌اند، نوعی روان جمعی در اجتماع آنان شکل می‌گیرد که سبب می‌شود تا همه آنان به نحوی کاملاً متفاوت از حالت‌های فردی شان، حس کنند، بیندیشند، و عمل کنند. اندیشه‌ها و احساساتی وجود دارد که جز در انبوه افراد یک جا جمع شده پیدا نمی‌شود یا به عمل در نمی‌آید.

[...] در مجموع‌های که از انبوه خلق تشکیل می‌شود، آنچه هست به هیچ وجه حاصل جمع یا قدر متوسط عناصر تشکیل دهنده نیست، بلکه ترکیب و آمیزش منش‌های جدید است، درست مانند وضعی که از ترکیب برخی عناصر با هم در شیمی پدید می‌آید؛ به عنوان مثال، «باز»ها و «اسید»ها با هم ترکیبی می‌سازند که جسم تازه‌ای از آن پدید می‌آید، و این جسم تازه خواصی متفاوت از همه اجسام تشکیل دهنده‌اش دارد.

گوستاو لوبن آگاهانه به زبان استعاری و با استفاده از مثال‌های شیمیایی سخن می‌گوید، درست مانند همکار آمریکایی‌اش سرج مید^۱؛ و مقصود هر دوی آنها درک و بیان این مطلب است که عواطف چگونه، بر پایه مناسبات اجتماعی معین، شکل می‌گیرند.

در حوالی سال‌های ۱۹۲۰، این طرز فکر دیگر ریشه‌های عمیق پیدا کرده بود و تعدادی از آثار مهم روان‌شناسی اجتماعی، که دارای فرایند عام هستند، در راستای همین طرز تفکر نوشته شده است. ژرژ سورل^۲ تفکرانی درباره خشونت^۳، را نوشت. و بسیاری از شاگردان دورکیم، به‌ویژه

1. Georges Herbert Mead

2. Georges Sorel

3. *Réflexions sur la violence*

موریس هالبواکس^۱، در همین زمینه، در فرانسه، سرگرم کار بودند. در آمریکا جرج مید و ویلیام جیمز بر جان دیویی^۲ و مکتب او تأثیرهای عمیقی گذاشتند. در آلمان، گروهی از متفکران که بعدها می‌بایست مکتب مهم «فرانکفورت» را پدید آورند، به مارکسیسم و روان‌کاوی روی آوردند. ولی، در همین زمان، از حوالی ۱۹۲۰، بود که روان - جامعه‌شناسی به عنوان رشته علمی شروع به تجزیه شدن کرد.

در جهان آنگلو ساکسون، ذوق و علاقه به جزئیات دقیق، باعث پدید آمدن شور و شوقی راستین برای علم آمار شد. به نظر می‌رسید که عامل سنجیده شده کم‌تر از روش به کار رفته برای اندازه‌گیری و سنجش آن اهمیت دارد. همان‌طور که اغلب در علوم اجتماعی پیش می‌آید، هر چیزی که نمی‌توانست به کمیت تبدیل شود، یا پیچیدگی‌اش بیش از آن بود که بتوان به کمیت تبدیل‌اش کرد، به عنوان امری که واقعیت چندانی ندارد در نظر گرفته شد. البته، این‌طور هم نبود که به نام اعتماد به قطعیت کمی همگان یکسره در چاله بن‌ذال فرو بغلتند. به عنوان مثال، پیشرفت‌هایی مهم و دارای بُرد بسیار در ادراک روابط زبان و جامعه صورت گرفت؛ با همه اینها، این حقیقت به جای خود باقی ماند که روان - جامعه‌شناسی، در ایالات متحد آمریکا و بریتانیای کبیر، از پنجاه سال پیش به این سو، در باب روان‌شناسی قدرت، احساس جمعی گناه یا سازمان‌دهی اجتماعی ترس، چیز زیادی به ما نیاموخته است.

در حالی که، از نظر روان - جامعه‌شناسان اروپای قاره‌ای مسایلی از این گونه فصلیت بسیار دارند. مشکل این دسته از علمای اجتماعی به تقریب معکوس آن چیزی است که همکاران آنگلو ساکسونی‌شان باید با آن روبه‌رو شوند: نوشته‌های روان - جامعه‌شناسان اروپای قاره‌ای، بیش از پیش به شاخه ویژه‌ای از فلسفه مربوط می‌شود. مصاحبه، مطالعه موارد

خاص و پژوهش تاریخی به ندرت در کارهای آنان دیده می شود. آنان، که واکنش تحقیرآمیز بارزی نسبت به کوشش های کمیت پذیر آنگلو ساکسون ها از خود نشان می دهند، گویی، در جهت مخالف آن، به حدی پیش رفته اند که به ظاهر هر گونه شناخت حاصل از رویارویی مستقیم با دیگری را رد می کنند. البته در این مورد هم استثناهایی وجود دارد ولی نه آنقدر که بشود نتایجی از آنها گرفت.

هر یک از این دو راه، به بن بست واحدی می انجامد: هیچکدام آنها متوجه انسان به عنوان مخلوقی که می کوشد معنایی به زندگانی اش بدهد، یعنی متوجه انسان به عنوان جانوری رمزگشا، نیست. در بدترین حالت، سنت آنگلو ساکسونی علاقه بر انگیز نیست، و سنت اروپایی از ابزارهای شناسایی محروم است. غالباً به عنوان انتقاد از علوم اجتماعی گفته می شود که در یک رمان متوسط خیلی بیشتر از یک «تحقیق» اجتماعی که با روشی «استوار» انجام گرفته باشد، می توان درس هایی درباره پیچیدگی انگیزش ها و شیوه درک متقابل اشخاص از یکدیگر آموخت؛ تا آنجا که به روان - جامعه شناسی مربوط می شود، این ایراد متأسفانه تا حدود زیادی بر حق است.

بدینسان، می بینیم در دوره ای که دیگر شاخه های روان شناسی، با پذیرش داده های اجتماعی، گرایش بدین دارند که درک خود را از وسایلی که بشر برای معنا دادن به هستی خویش در اختیار دارد توسعه دهند و عمیق تر سازند، روان - جامعه شناسی هنوز به مفاهیم و شیوه های محدودتر و نامناسب تر از مفاهیم و شیوه های دیگر علوم متوسل می شود.

چند سالی هست که وجود چنین مشکلی تا حدود بسیار وسیعی پذیرفته شده است. و کوشش هایی چند انجام گرفته تا روان - جامعه شناسی - دست کم در تراز فکری، اگر نه در سطح رسمی و

آکادمیک - با انتظاری که دیگر رشته‌های دانش از آن دارند هم سطح شود. کارهای یورگن هابرماس^۱ و همکارانش در آلمان، دربارهٔ انگاره‌های ارتباط^۲، گشایشی در همین جهت است. در قلمرو بحث‌های مربوط به جنبش زنان، مؤلفانی جدی چون جسیکا بنیامین^۳، نانسی چادرو^۴ جولیت میچل^۵ را داریم که به قرابت‌هایی میان زندگانی درونی و حیات اجتماعی دست یافته‌اند. با بررسی خود سازمان اجتماعی عواطف، با جست‌وجو دربارهٔ شیوه‌های متفاوت سازمان‌یابی شکل‌های متفاوت عاطفه، می‌توان از این حدود فراتر رفت. و این درست همان نوع پژوهشی است که من بدان می‌اندیشم.

اقتدار، احساس برادری، تنهایی و آداب مذهبی، چهار نوع عاطفه اجتماعی متمایز از هم را تشکیل می‌دهند. سه‌تای آنها، به استثنای تنهایی، از عواطفی هستند که بیولدهایی در بین مردم برقرار می‌کنند. همهٔ این عواطف، از آنجاکه بیانگر وجود احساساتی نسبت به دیگری هستند، باید در چشم‌اندازی تاریخی بررسی شوند؛ باید دید از چه سخن می‌گوییم، از چه زمانی، و در چه اوضاع و احوالی؟ با این همه، توجه صرف فقط به ناتوانی‌های جامعه و غفلت از توانایی‌های آن، گویی دیگر به نوعی از بازتاب‌های خود به خودی تخیل مدرن تبدیل شده است. به نظر من، تجربهٔ این چهار عاطفه بیانگر مشکل‌های جامعهٔ مدرن است، و من دلم می‌خواهد این مشکل‌ها را تحلیل کنم؛ از این گذشته، بر این عقیده‌ام که می‌توان، در نحوهٔ بروز این دشواری‌ها، وسایل و راه‌هایی برای حل آنها یافت. به عبارت دیگر، فکر می‌کنم پس از جست‌وجوی این مطلب که اقتدار، احساس برادری، احساس تنهایی، و آداب مذهبی،

1. Jürgen Habermas

2. schémas de communication

3. Jessica Benjamin

4. Nancy Chodrow

5. Juliet Mitchel

امروزه، چگونه درک می‌شوند، می‌توان مفهوم‌هایی با طبیعت سیاسی‌تر و بُرد بیشتر از آنها بیرون کشید؛ همین‌گونه رابطه‌های موجود میان تحلیل روان - جامعه‌شناسی و بینش سیاسی است که بدانها علاقمند هستیم.

تنهایی، عاطفه احساس فقدان است؛ اقتدار پیوندی مابین اشخاص نابرابر، برادری، احساس پیوند مابین افراد همانند، و آداب مذهبی پیوند مابین اشخاصی است که، اعم از برابر یا نابرابر، در یک جا گرد آمده‌اند. اگر می‌بینیم که در هر یک از این تجربه‌ها تمامی جنبه‌های استعداد‌های تعبیرکننده ما - احساس، تفکر، ساختمان منطقی، تخیل - به کار برده می‌شوند، در این صورت بر ما لازم است که اعتبار اصل متعارف^۱ مورد قبول گوستاو لوبن دربارهٔ روان‌شناسی اجتماعی را دوباره بسنجیم. لوبن معتقد بود که احساسات ما تابع اوضاع و احوال‌اند؛ اگر همهٔ ما جزوی از انبوه خلقی باشیم که در یک جا گرد آمده‌اند احساس برادری مان نیز به عنوان احساسی خواهد بود که انبوه خلق دارد؛ همچنان‌که احساس کارگران از اقتدار در قالب موقعیت کارگری آنها خواهد بود. بدین سان، در نزد لوبن و در بیشتر مطالعات روان - جامعه‌شناختی انجام شده پس از او، توانایی‌های ما برای تفسیر مسائل، زندانی و اوضاع و احوال اجتماعی‌اند. ولی آیا ما، در آن هنگامی که معنایی به زندگانی اجتماعی خودمان می‌دهیم، به راستی زندانی اوضاع و احوال اجتماعی هستیم؟ برای پاسخ منفی دادن به این پرسش، کافی است موضع فکری گوستاو لوبن را تا سرحدّ نهایی آن پیش ببریم. در این صورت، کیمیاگری گروه و تأثیر آن بر فرد آن چنان نیرومند خواهد شد که افراد تبدیل به ماشین‌های خودکار دارای هوش و احساسی می‌شوند که به‌طور مطلق زیر نفوذ و فرمان گروه قرار دارند و همه‌چیز آنان را گروه تعیین می‌کند. چنین افرادی از انجام کم‌ترین تعبیر شخصی عاجزاند و درست به همان شیوه‌ای که برنامه‌گروه

برای شان تعیین کرده است عمل خواهند کرد. لوین باهوش‌تر از آن بود که تا این حد از افراط پیش برود. مفهوم نظری که او ارائه می‌داد فقط این بود که هاله برخاسته از گروه نیرویی است آفریننده احساساتی تهی از هرگونه تأثیر فردی، چندانکه موجود بشری، در صورت قرار گرفتن در دایره نفوذ چنین نیرویی، شخصیت خود را از دست می‌دهد.

ولی اگر به جامعه از زاویه اقتصادی و سیاسی بنگریم، و آن را بیشتر به صورت چیزی بر از تناقض ببینیم تا به عنوان چیزی منسجم و یکدست، به صورت جایی که نظر بگیریم که فرمان روایی آشفستگی و رنج در آن بیشتر قاعده است تا استثناء، در این صورت دیگر امکان ندارد بتوانیم دیدگاه لوین را بپذیریم. تردیدی نیست که اشخاص هر چه بیشتر در حیات اجتماعی درگیر شوند، بر میزان تعهد عاطفی شان افزوده خواهد شد و بیشتر در آن احساس ناهماهنگی و اختلاف خواهند کرد. تبیین رویدادها برای اشخاص دسوار و در دناک خواهد شد. پیوندهای اقتدار و برادری، مانند پیکره‌های برانکوزی، صاف و استوار نیستند، بلکه، برعکس، مبهم، همواره ناپایدار و از شخصی به شخص دیگر متغیراند. در چنین شرایطی، که از شرایط تاریخ و الحاق اند، آیا نقطه تماس‌هایی می‌تواند وجود داشته باشد؟ تجارب عاطفی مشترک کدام‌اند؟ من، در این کتاب، بر آنم که به این‌گونه پرسش‌ها نیز جوابی بدهم.

برای آنکه بتوانم پیوندهای عاطفی را با چنین ذهنی تحلیل و تفسیر کنم، به عنوان مثال، برخی از تکننگاری‌های موجود در بین کارهای خودم، یا در آثار منتشر شده توسط دیگران، یا خاطرات شخصی و ادبی، را برگزیده‌ام. کوشیده‌ام از این نمونه‌ها مفاهیم کلی و نظریه‌های کلی‌تری درباره اقتدار، تنهایی، احساس برادری و مشارکت جمعی در آداب

مذهبی بیرون بکشم. با انتخاب این روش، هدف من نشان دادن این موضوع است که رابطه‌ای چون رابطه احساس اقتدار، چگونه در عمل تجربه می‌شود، و چرا در نزد افراد متفاوت تجربه‌کننده، احساس این رابطه به شیوه‌های متفاوت صورت می‌گیرد. این روش، محدودیت‌های خودش را دارد: به عنوان مثال، از این طریق نمی‌توان پی برد که چه تعدادی از اشخاص، امروزه، در انگلستان، از اقتدار می‌ترسند. در عوض، کاری که از این روش ساخته است این است که معنای یک نظریه عمومی ترس از اقتدار را، بریان داده‌نگر و اثباتی بشری، برای ما روشن می‌کند و راه‌های تازه‌ای برای برخورد با این مسایل پیش پای ما می‌گذارد.