

فرایند متمدن شدن

هلموت کوز میکس، ترجمه محمدحسین هاشمی

مقدمه مترجم

مقاله حاضر با عنوان فرایند متمدن شدن^۱ نوشته هلموت کوز میکس^۲ در کتاب جامعه مدنی و دولت^۳ به ویراستاری جان کین^۴ آمده است. کتاب مزبور مجموعه مقالاتی است از انتشارات دانشگاه وستمنستر^۵ سال ۱۹۸۸، که به انتشار دو مقاله در باب الیاس^۶ می پردازد: مقاله حاضر و اثر دیگر الیاس خشونت و تمدن^۷، که آن را جان کین از آلمانی برگردانده است. اصل این مقاله نیز ظاهراً به زبان آلمانی نوشته شده است و هنس زیلیان^۸ آن را به انگلیسی برگردانده است. جان کین در کنار کسانی، مانند شانتال موفه و ارنستو لاکلائو، از اندیشمندان مرکز مطالعات دموکراسی وابسته به دانشگاه یادشده است، و حوزه تخصص او «تاریخ دموکراسی» است، و از صرف غریبی پنداشتن ریشه های دموکراسی، هم مانند الیاس، انتقاد می کند. وی در بهار سال ۱۳۸۲ به منظور ایراد چند رشته سخنرانی به تهران آمد. برخی از آثار او به فارسی منتشر شده است. در این نوشته، همچنان که خواننده توجه خواهد داشت، به این دیدگاه الیاس، در بررسی

1. The Civilizing Process
2. Helmut Kuzmics
3. *Civil Society and the State*
4. John Keane
5. University of Westminster
6. Norbert Elias
7. *Violence and Civilization*
8. Hans Georg Zillian

قدرت در درون ساختار اجتماعی موجود آن، اشاره شده است، هرچند که موضوع مقاله بر محور تاریخ غرب می‌چرخد، ولی چنین دیدگاهی می‌تواند مشوق انجام دادن پژوهش‌های تاریخی بیشتر، از نوع ایرانی، باشد. الیاس به جای مفهوم انتزاعی تمدن از عبارت «متمدن شدن» استفاده می‌کند که تبعات نظری آن به مفهوم‌سازی از عقلانیت در دو سطح «آگاهی فردی و هنجارهای نهادی، می‌انجامد، و در سطور بعد به اختصار، به کم و کیف آرای او اشاره خواهیم کرد.

نوربرت الیاس (۱۸۹۷-۱۹۹۰) در شهر برسلاو^۱ در آلمان به دنیا آمد. پدر او کارگاه صنعتی کوچکی داشت و زندگی خانواده به راحتی می‌گذشت. خانه برای «نوربرت»، تنها فرزند خانواده، سرشار از امنیت و توجه بود. این امر موجب شد تا وی با اعتماد به نفسی در خور توجه بتواند عدم اقبال طولانی نسبت به آثارش را تحمل کند. وی می‌گوید: همواره اطمینان داشتم که سرانجام کار من به عنوان خدمتی ارزشمند به دانش انسانی شناخته خواهد شد.

با روی کار آمدن هیتلر در ۱۹۳۳، الیاس مانند بسیاری از پژوهشگران یهودی (از جمله مانهایم) ناچار از ترک آلمان شد. ابتدا به پاریس و سپس به لندن رفت. بخش عمده پژوهش برای نوشتن کتاب فرایند متمدن شدن، قدرت و نزاکت^۲ (۱۹۳۹/۱۹۹۴) در لندن انجام پذیرفت، ولی این اثر در آلمان منتشر شد. در آلمان آن زمان، خریدار چندانی برای پژوهش یک اندیشمند یهودی وجود نداشت و به الیاس نیز دیناری بابت حق تألیف تعلق نگرفت. در سایر نقاط دنیا نیز اثر مذکور با اقبال چندانی مواجه نشد. طی دوران جنگ دوم الیاس در انگلستان، در جست و جوی تدریس، به این سو و آن سو می‌رفت، تا آن‌که در سال ۱۹۵۴ دو شغل به او پیشنهاد شد و وی پیشنهاد ارائه شده توسط دانشگاه لیستر^۳ را پذیرفت و بدین ترتیب شغل دانشگاهی خود را در سن ۵۷ سالگی آغاز کرد (ریترز، ۲۰۰۴: ۴۹۶). در دانشگاه لیستر خوش درخشید و چندین تألیف حاصل این دوره است. با وجود این، الیاس از جایگاه خویش در آن دانشگاه راضی نبود، زیرا مساعی او در نهادی کردن رویکرد تکوینی^۴ به عنوان جایگزینی برای انواع دیدگاه‌های ایستا (متعلق به پارسنز و دیگران) بی‌نتیجه ماند. این دیدگاه‌ها بر جامعه‌شناسی آن دوران سیطره داشت. علت دیگر عدم رضایت‌اش این بود که دانشجویان معدودی رویکرد او را اتخاذ می‌کردند، و او حتی در لیستر، همچنان، «پژواکی در جنگل» بود و دانشجویان معمولاً به

1. Breslau

2. *The Civilizing Process, Power and Civility*

3. Leicester

4. developmental approach

او به چشم «آوایی ناهتعارف از گذشته» می‌نگریستند. ریتزر این حالت انزوا را به نقل از منل^۱ (۱۹۹۲: ۲۳) و از زبان الیاس به صدایی تشبیه می‌کند که در خواب مکرراً به سراغ الیاس آمده و مانند پژواکی در خط تلفن تکرار می‌کند: «ممکن است بلندتر صحبت کنید؟ صدای شما را نمی‌شنوم.»

با پدیدار شدن دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰، آثار الیاس در اروپا به‌ویژه در انگلستان و در هلند، «مجدداً» کشف شد. به گفته ریتزر، «اکنون الیاس را همه می‌شناسند و درج آرای او در این کتاب (۲۰۰۴: ۴۹۷) نشانه این حقیقت است. ولی شناسایی الیاس در زمانی تحقق یافته که جامعه‌شناسی، تحت تأثیر تفکر پسامدرن، کمتر و کمتر پذیرای چنین ابرروایت‌هایی است. فرایند متمدن شدن، اثر عمده الیاس، یک ابرروایت به سبک قدیم است، یعنی با تکوین تاریخی بلندمدت تمدن غربی سر و کار دارد.

مجموعه آثار نوربرت الیاس، به نظر ریتزر، کوششی است در جهت فایق آمدن بر شکاف میان سطوح خود و کلان در جامعه‌شناسی. برای این کار الیاس مفهوم پیکربندی^۲ را به کار می‌گیرد. ریتزر پیکربندی‌ها را، در درجه نخست، همان فرایندها می‌داند. به همین دلیل، الیاس در اواخر عمر اصطلاح جامعه‌شناسی فرایند^۳ را برای توصیف آثار خود ترجیح می‌داد. مفهوم پیکربندی الیاس با این اندیشه پیوند دارد که به افراد به عنوان موجودیت‌هایی متصل به افراد دیگر می‌نگرد. الیاس می‌گوید اغلب جامعه‌شناسان با یک معنای «مستقل» از فرد کار می‌کنند. «تصویری از انسانی واحد که هر یک از آن‌ها در نهایت، از دیگران مستقل است، یک فرد - در - خود (الیاس، ۱۹۸۳/۱۹۶۹: ۱۴۳ به نقل از ریتزر، ۲۰۰۴: ۴۹۸). منظور الیاس از «متمدن» شدن یا «نشدن» القای ارزش خوب یا بد نیست، اگرچه او مشکلاتی را در تمدن غربی می‌بیند. عبارت متمدن شدن تنها بیان واقعیت جامعه‌شناختی است، و الیاس چنین بررسی‌ای را مطالعه «جامعه‌زای تمدن در غرب نام می‌نهد. در مجلد دوم فرایند متمدن شدن: قدرت و نزاکت، الیاس به دگرگونی‌های اجتماعی همراه با تغییرات رفتاری و روانی می‌پردازد. در مجموع می‌توان گفت که علاقه الیاس معطوف به پیوندهایی است که میان ساختار جامعه و تغییرات حادث در ساختار رفتار و «صورت» و ترکیب روان وجود دارد (الیاس، ۱۹۹۴/۱۹۳۹: XV به نقل از ریتزر). تمدن، در نظر الیاس فرایندی تکوینی است، و به لحاظ سهولت پژوهش وی تغییرات آن را طی قرون وسطی مطالعه می‌کند، و به‌ویژه به بررسی [تغییرات] آداب نزاکت می‌پردازد. ذکر «بد بودن» این یا آن کار نشانه آن است که مردم به آن کارها، بدون احساس خجالت،

1. Mennell

2. figuration

3. Process Sociology

مبادرت می‌کرده‌اند. در نظر الیاس تغییرات حادث در آداب نزاکت «عقلایی» نیستند، و منشأ این تغییرات را بیشتر در هیجانانگ، از جمله عواطف، باید یافت. برای مثال، ما شاهد محدودیت‌های فزاینده‌ای در مورد عمل آب دهان انداختن [تف کردن] هستیم، ولی این محدودیت‌ها از توجه به مسائل طبی و بهداشتی ناشی نمی‌شوند. این محدودیت‌ها قبل از کشف شواهد علمی در باب اثرات [بالقوه] مضر ترشحات بزاق وجود داشتند. این ملاحظات به صورت غیرهشیمارانه ظاهر می‌شوند، و با گذشت زمان به‌طور «هشیمارانه» عقلایی و هدف‌مند صورت می‌پذیرند. نکتهٔ دیگر این است که این تغییرات عموماً از یک منبع واحد (برای مثال، جامعهٔ درباری فرانسه) سرچشمه گرفته و سپس در سراسر جامعه پخش می‌شوند.

در مقالهٔ حاضر، نکاتی در باب الیاس مطرح شده‌اند، که در شرح و معرفی موجز ریترز (۲۰۰۴) آن‌ها را نمی‌توان یافت. از آن جمله است مفهوم «خانوار عاطفی» در بستر فنودالیسم اروپا، که با وجود افتراق‌های فراوان میان فنودالیسم [اروپایی] و وضعیت اقطاع‌داری و پیوند آن با حکومت مرکزی خودکامه [مثلاً] طی دوره‌های صفویه و قاجاریه خواننده اشتراکاتی را متوجه می‌شود. در واقع، همان‌طور که ریترز اشاره کرده است، توجه الیاس به دورهٔ قرون وسطای اروپا به علت دسترسی او به شواهد تاریخی بوده است، و گرنه الیاس به شدت به شواهد مشابه در سایر نقاط و تمدن‌ها، علاقه‌مند است.

فرایند متمدن شدن

۱. تمدن، بورژوازی و جامعهٔ ادب‌پیشه^۱

مفهوم «تمدن» معمولاً «تمدن‌های بزرگ» جهان را به ذهن می‌آورد. در واقع، ایدهٔ «تمدن» به صورتی لاینفک از طریق پیوندی مفهومی به ایدهٔ «توسعه»، متصل است. این پیوند به عنوان معیار ارزشیابی در کاربست آشکار و پنهان این دو ایده به جوامع و دستاوردهای مادی و فرهنگی آن‌ها به کار می‌آید. در چنین تعبیری است که پارسنز از توسعه به سوی تجدد غربی سخن می‌گوید. پارسنز، با اتخاذ دیدگاهی که آشکارا تحولی است، غرب را به صورت یکی از گونه‌های تمدن‌های بزرگ نشان می‌دهد. [۱] در نظر وی، متغیر اصلی در فرایند تحول اجتماعی «توان انطباقی» است و این توان در سطحی کلان تعریف می‌شود.

چنین توان‌گذاری برای انطباق با محیط‌های تغییر‌یابنده «شاید بهتر باشد که از توان سلطه بر

1. courtly society

بقیه جهان سخن بگویم؟)، اغلب به جنبه مولد اقتصادی یا سیاسی جوامع اطلاق می‌شود نه به رفتار افراد [۲] یا به جنبه مصرفی شیوه‌های زندگی آن‌ها. با این حال، محتمل به نظر نمی‌رسد که مفهوم «توان انطباقی» هیچ‌گاه در توصیف و خصیصه‌سازی‌ای که کارگزاران منفرد از تعبیرهایی که از زیست-جهان‌های خود دارند ظاهر شود. مشکل مشابهی در مفهوم «نوسازی» به چشم می‌خورد، مفهومی که کانون توجه آن بر پیشرفت اقتصادی است، پیشرفت اقتصادی، خواه به عنوان تبیین‌کننده^۱، و به عنوان تبیین‌شونده^۲. نوسازی به گونه‌ای تصور می‌شود که گویی مدام خود را به نحوی تقویت می‌کند. تعاریف این مفهوم معمولاً جوامع «توسعه‌یافته» را با جوامع (یا ملل) سنتی در تقابل قرار می‌دهد و این تعاریف عمدتاً با ارجاع به توان‌های انطباقی آن جوامع صورت می‌پذیرند [۳]. می‌گویند چنین انطباقی از طریق ایجاد ثروت اقتصادی و نیز از راه تضمین ثبات سیاسی شاید به وسیله «دموکراسی»، از نوع آمریکایی آن - حاصل می‌آید. آثار نوربرت الیاس - که توجهی فزاینده را جلب کرده‌اند - در مقایسه با این تصورات متعارف در باب تمدن، مفهومی از تمدن ارائه می‌دهد که بر اصول منطقی کاملاً متفاوتی استوار است. الیاس می‌پرسد مردم چگونه چیزی را به عنوان «تمدن» یا «غیرتمدن» تجربه می‌کنند. وی این ارداک فردی را با مربوط کردن آن به مغرب‌زمین مورد بررسی قرار می‌دهد و می‌پرسد: اگر فرضاً ماشین زمان مردمانی از مغرب‌زمین را به دوره قرون وسطی منتقل کند، آن‌ها به آن دوره چگونه خواهند نگرست؟ به نظر الیاس، برداشت چنین مسافری دوسوگرا^۳ خواهد بود: برخی از ویژگی‌ها را جاذب، و برخی دیگر را دافع می‌یابد، و منس مشاهده‌گر نیز به یقین در نگرش او مؤثر خواهد بود. زندگی در گذشته، از سویی رها، نامقید و پرماجرا، و از سوی دیگر، وحشیانه، ناخوشایند و ناپسند به نظر می‌آید. به نظر الیاس، مفهوم «تمدن» را می‌توان به پدیده‌های گوناگونی اطلاق کرد. پدیده‌هایی که ویر آن‌ها را مختص عقل‌گرایی غربی می‌دانست. [۴] وضعیت تکنولوژی، نوع آداب، مرحله رشد علمی، دین‌گرایی، روابط میان زنان و مردان، شکل‌های پخت و پز، مسکن و تنبیه از آن جمله‌اند. از این‌رو، الیاس به تصوراتی اشاره می‌کند که دستاوردهای «تمدن‌کننده» را متعلق به یک تمدن می‌دانند: تمدن بودن یعنی دارا بودن معیاری برای مسکن. یا سطحی از رشد فنی که با دیدگاه مردمان متمدن همخوانی دارد، مردمانی متمدن که غربی‌اند و مایل‌اند از دیگرانی که ناخوشایند یا «بدوی» [۵] هستند متمایز شوند.

قطعه عزیمت الیاس بازسازی تاریخ معنایی واژه‌های «تمدن» و پدیده‌های مشابه با آن است.

1. explanans
3. ambivalent

2. explanadum

اسلاف قرون وسطایی لغت «تمدن» واژه‌های ادب^۱ و نزاکت^۲ هستند؛ و رقیب این‌ها مفهوم آلمانی «کولتور»^۳ است که میان قشرهای مختلف اجتماعی و حتی ویژگی‌های ملی تمایز ایجاد می‌کرد: سرانجام واژه فرانسوی و انگلیسی «تمدن»^۴ در تضاد با «کولتور» آلمانی قرار گرفتند. از همان آغاز، ایلیاس از تعمیم قوم‌مدارانه پرهیز می‌کند، خطری که نظریه پردازان نوسازی مدت‌ها پس از گرفتار شدن به آن، خود را ناچار از رعایت‌اش یافتند. [۶]

بازسازی تکوینی مفهوم تمدن در درون چارچوب جامعه‌شناسی معرفت سرانجام ایلیاس را به مدل‌سازی اجتماعی از عواطف روزمره (در بادی امر با ارجاع به اشراف طبقه بالای قرون نهم تا هیجدهم) رهنمون می‌شود که به نظر او این امر در فرایند تمدن مهم‌ترین مسئله تبیینی است. او می‌پرسد: معیارهای مردم برای تعامل با یکدیگر در زندگی روزمره چگونه تکوین یافته‌اند؟ دگرگونی در مسیر تاریخ چگونه توسط کارگزاران هدایت و تجربه می‌شود؟ تفاوت آدم بالغ و متمدن امروزی با مشابه قرون وسطایی‌اش چیست؟ به نظر ایلیاس - در این‌جا جدا شدن او از مفهوم رفتار عقلانی روش‌مند^۵ وبر و مفهوم خردابزاری آدورنو و هورکهایمر آشکار است - مهم‌ترین عناصر رفتار «متمدن» عبارتند از صلح‌جو شدن، تهذیب رسوم، میزان مهارت^۶ در تعامل‌های اجتماعی و در رابطه (بازتابی) که افراد با یکدیگر دارند.

پس، ایلیاس چگونه به مفهوم خودش در باب تمدن دست می‌یابد؟ به نظر او از طریق تحلیل کاربرد زبان، که در حال دگرگون شدن است، می‌توان شکل‌های اصلی حیات را قابل مشاهده کرد. برای مثال، در آلمان قرن هیجدهم، نوعی بورژوازی وجود داشت که از نظر سیاسی ناتوان بود و از نظر اقتصادی ریشه عمیقی نداشت؛ در فرانسه، طی همین دوران، نوع دیگری از بورژوازی وجود داشت که نفوذ آن رشدی باثبات داشت و به صورت فزاینده‌ای در تلاش انجام دادن اصلاحات اجتماعی بود: این نوعی از بورژوازی بود که گاهی انقلابی می‌شد و نیز نوعی از بورژوازی بود که به رغم مبارزه‌اش برای تحصیل قدرت سیاسی، تا آن‌جا که افق دید و سبک زندگی‌اش ایجاب می‌کرد، در صدد بود تا با جهان اشرافیت درآمیزد. طی این فرایند، اعضای اشرافیت (مانند میرابو)^۷ تا حدی تحت تأثیر فرایندی قرار گرفتند که امروزه به «بورژوازی شدن»^۸ موسوم است.

برعکس، بورژوازی فرانسوی توانست عناصر ادب‌پیشگی را وارد مفهوم «تمدن» کند و این

1. courtoisie

2. civilité

3. Kulture

4. civilization

5. methodically rational conduct

6. restraint

7. Mirabeau

8. embourgeoisement

به مراتب بیش از حدی بود که آلمانی‌هایی که به تفرقه ناحیه‌ای گرفتار بودند به آن قادر آمدند. در آن‌جا دوشاخگی موجود میان فرهنگ و تمدن «کاذب بودن» رفتار رسمی و سطحی متناظر با ادب‌پیشگی را در مقابل فرهنگ و فضیلت واقعی قرار می‌داد. برای آلمانی‌ها، فرهنگ، جهانی معنوی است، جهانی آکنده از دستاوردهای هنری و دینی که مغایر با سیاست، اقتصاد و جامعه دیده می‌شود. در مقابل، تصور فرانسوی از «تمدن» به خصوصیات اجتماعی، میز و صندلی [مبل‌مان]، لباس، زبان و مراعات ادب راجع است. هیچ داغی بر این مقولات نخورده است، زیرا آن‌ها صرفاً ارزش‌های «خارجی» دانسته می‌شوند، نه ارزش‌هایی «درونی». (با این حال، شایسته است نقد روسو از تمدن را، به عنوان همتای رمانتیسم آلمان، به یاد آوریم که از تقابل مشابهی حکایت دارد [۱۷]). از سوی دیگر، مفهوم میرابو از تمدن میان تمدن حقیقی و تمدن کاذب تمایز قایل می‌شود و مفاهیمی را که اغلب با هم ناسازگاراند وارد دیدگاه روشنگری می‌کند. این سان در کتاب او در باب ویژگی تمدن^۱ (۱۷۶۶)، تمدن به معنای تهذیب آداب، خرد و ادب این جهانی، و گسترش دانش و رفتار «نیکو» است. [۸]

الیاس، میرابو را نخستین مرجع ادبی می‌داند که مسئول تسری دادن و عجين کردن بیشتر واژه «تربیت‌کننده»^۲ به درون «تمدن» است. میرابو را به صورت شهردی^۳ با مقولاتی که کاملاً ادب‌پیشه است مشخص می‌کند، و در این شخص بخشی «تعديل‌کنندگی عادات» و «تربیت» نقش اساسی دارند؛ تمدن نه تنها از جنس روشنگری، بلکه پدیده‌ای بورژوازی است که ریشه‌ای عمیق در سنت ادب‌منشانه «تراکت»^۴ دارد. با این حال، بعدها، مفهوم تمدن به عنوان وسیله‌ای برای اصلاح اجتماعی از برتری فزاینده‌ای برخوردار می‌شود. فیزیوکرات‌ها اندیشه تأثیر و تأثر آزاد نیروهای اقتصادی را که از علوم طبیعی الگوبرداری کرده بودند، بر آن افزودند. علم به نظم قوانین طبیعی حاکم بر جامعه مؤلفه‌ای از این مفهوم جدید می‌شود: تمدن «حقیقی» جایی میان بربریت و تمدن «کاذب» می‌یابد، که این [تمدن کاذب] از پول خیلی زیاد و از مداخله بیش از حد [از سوی] دنیای بیرون پدید می‌آید.

از این پس، مفهوم فرانسوی تمدن با تصور بورژوازی متناظر با پیشرفت‌گره خورد؛ دانش به یکی از مقولات اصلی آن تبدیل شد، مفهوم «متمدن بودن» از رفتار افراد به دولت [۹]، قانون اساسی و به نظام آموزشی (دسترسی جمعیت به نظام دولتی) و به یک نظام تأدیبی که خام و وحشیانه انگاشته می‌شود، منتقل می‌گردد. نابرابری اجتماعی، که در موانع فتودالی ریشه دارد،

1. Amy des Femmes ou Traite de la Civilization

2. civiliser (fre)

3. intuitively

4. etiquette

آشکارا و حشیانه و نامنصفانه به نظر می‌آید. دیدگاه مشابهی ارائه می‌شود که به فقدان آزادی اقتصادی ناشی از محدودیت‌های تجاری تحمیل شده از جانب دولت ناظر است. تهذیب رفتار و آرام‌سازی [اصلاح جو کردن] جامعه مدنی در این تعبیر وسیع‌تر نتیجه تمدن پنداشته می‌شود. [۱۰] به رغم تمام تفاوت‌های موجود بین جامعه ادب‌پیشه و چهره به چهره اشرافیت و جهان بورژوازی فعال، که در سطحی انتزاعی‌تر با هم مرتبط‌اند، به ویژه در فرانسه، که تحولی مستمر در مفهوم تمدن موجود بود، و جریانی فرعی محسوب می‌شد، این تداوم توانست حتی از مصیبت سیاسی انقلاب بورژوازی جان سالم به‌در ببرد.

بر مبنای این مقدمات منطقی است که الیاس عناصر اصلی مفهوم «تمدن بودن» خودش را شکل می‌دهد. کانون توجه او بر رفتار فرد و شرایط عاطفی متمرکز است (انتقال این‌ها به حوزه پدیده کلان‌اهمیتی ثانوی دارد)، با این حال، او بیشتر بر مصرف تأکید دارد تا بر تولید و سیاست بیشتر از اقتصاد در حوزه توجه او است. اذعان به میراث ادب‌پیشگی، تهذیب رفتار، آرام‌سازی [۱۱] و تشدید که با منع احساسات متناظر است؛ همه این‌ها در دیدگاه او نقش محوری دارند. متمدن بودن به این معنا است که طی آن هیجانات (عواطف) عقلانی و «روانی» می‌شوند. به زبان روان‌شناسی، در اثر وابستگی متقابل و تشدیدشده کنش‌ها و نیز بر اثر ضرورت پیش‌بینی با نگاه به حالت‌های مختلف چهره دیگران برای پی بردن به منافع راهبردی و انگیزه‌های غیرارادی آن‌ها، تصویری که از دیگران می‌سازیم، عمیق‌تر می‌شود. هیجانات نیز به‌طور فزاینده‌ای، به موازات آن‌که فضای اجتماعی بین افراد به فضایی تهی از شور و حرارت تبدیل می‌شود، عقلانی می‌شوند؛ برای این افراد آن تصویر عقلانی با روش عقلانی بازیگری تطبیق می‌یابد که به فراسوی منطق «حسابداری دویل»^۱ می‌رود، زیرا مثل حضور یافتن در دادگاه، احساسات آنی تحت انقیاد منافع بلندمدت قرار می‌گیرند.

۲. تکوین دستگاه مهار^۲

دستاورد نظری الیاس این است که تغییرات تجربه کارگزاران را در سطح معین تمدن با مدل روانشناختی و جامعه‌شناختی کلان از نحوه تکوین مشترک‌شان پیوند داده است. نظر او فقط به مقایسه‌های ایستا معطوف نیست، بلکه متوجه تعقیب موجبیت اجتماعی عواطف و حیات غریزی به عنوان فرایند تاریخی است.

رویکرد او توسط این بینش اساسی هدایت می‌شود که «خودانگیخته بودن بیان جسمانی»،

1. double-entry accounting

2. The apparatus of Self-Restraint

بیانی خودناظر، و به‌طور کلی، ایده‌ی یک «خود» جدایی یافته از محیط (فرایندی که به «فردیت یافتن» موسوم است) نتیجه‌ی شرایط (یا پیکربندی‌های) خاص تاریخی است. سرشت «خود» با این تشخیص یافتن‌ها تغییر می‌کند و این از طریق فرایندی است که نباید آن را از پرده در افتادن روح فراگیر و ابدی انسان پنداشت. این فرایند تکوینی با ساختارهای شخصیت، که موجبیت اجتماعی دارند، مناظر است، از طریقی که به نحوی نسبتاً رها و بی‌لگام تنظیم شده‌اند و بر نظارت بر تن خود بر تن دیگران مربوط می‌شوند و به بالاترین قشرهای اجتماعی عصر پیش از جنگ‌های صلیبی تعلق دارند، تا طرق تفکیک‌شده و پیچیده‌ی قواعد و الگوهای رفتار در عصر دولت مطلقه امتداد می‌یابد.

تلاش الیاس توصیف ساختار جامعه‌زای منش فرد متمدن از طریق تشریح عناصر متمدن و نیز عناصر تازه در تکوین بین نسلی «دستگاه مهار» است. در این فرایند، شخص متمدن از شخص غیر متمدن از لحاظ توانایی فرد متمدن در سرکوب کردن تکانه‌های لذت و درد و دگرگون ساختن و وارد کردن آن‌ها در توانی‌های طولی کنش به‌شدت متمایز می‌شود. این امر اهمیتی خطیر دارد که نتوان «خودمهاری‌ها» را از این پس «مهار توسط دیگران» (که هستند) تلقی کرد، مهارهایی که به نحوی جامعه‌زا به عنوان «خودمهاری»، در گام نخست، تولید می‌شوند. اغلب، بر این پدیده برجسب «شیء‌گونی» زده‌اند - نوعی قواعد اجتماعی دست‌ساز انسان، که تغییرپذیر بودن آن از سرشت ناپایدار امور بی‌جان بیشتر نیست. این‌سان، رویکرد الیاس هم‌چنین به یک جامعه‌شناسی تاریخی معرفت‌بالغ می‌شود که به «دانش دستوری»^۱، در باب قواعد تعامل در خلوت بازیگری‌های روزمره مردم، هنگام غذا خوردن، نوشیدن، رقصیدن، بازی کردن، جماع، یا رفتار پرخاشنگرانه معطوف است.

مدل نظری او مبتنی بر این فرض است که تکوین «خود» و «فراخود» با شاخص‌های تکوین اجتماعی کلان درآمیخته است. گذار از «مهار توسط دیگران به خودمهاری» (که با آستانه‌ی بالانتری از شرم و حیا همراه است) چنین می‌انگارد که مهارهای برون‌ی و تحمیلی بر افراد غیرمستقیم‌تر می‌شوند؛ در ترکیب با کنترل فزاینده بر طبیعت، این امر به نوبه‌ی خود تصویری تفکیک‌شده‌تر و عقلانی‌تر از سرشت ابتدای بشر را می‌پروراند. به نظر الیاس، تقاضاهای فزاینده از جانب محیط اجتماعی که رو به پیچیدگی بیشتر است، تنظیم شدن ظرفیت‌تر رفتار را ایجاب می‌کند؛ در چنین محیط‌هایی است که تمدن فردی متحقق شده و در پی فراگیرتر شدن آن تمدن جامعه‌ای بر کرسی ظهور می‌نشیند.

1. recipe-knowledge

این فرایند، برای نمونه: در آداب غذا خوردن، یا «آداب سفره»، مشهود است (این‌که مردم چگونه غذا می‌خورند، خوراکی در چه ظرفی ارائه می‌شود - در یک ظرف واحد یا در ظروفی که از قبل به‌طور منفرد چیده و آماده شده‌اند - چه اداهایی مقبول‌اند، مانند باصدا خوردن و بر هم کوفتن و برکشیدن لب‌ها یا آروغ زدن، و استفاده متناوب از کارد و چنگال، یا داشتن کاسه‌ای مشترک یا جداگانه). همین امر در آداب و رسوم تعامل شخصی نیز مشهود است: صداهای جسمانی سرکوب یا کنترل می‌شوند و روابط میان زن و مرد از تصورات مربوط به رفتار «شایسته» تا روابط جنسی و شهوانی، در معنایی خاص‌تر، سخت‌گیری^۱ می‌شوند. ولی نظر انیاس فقط به دغدغه‌ها و کنش‌های «مسالمت‌آمیز» معطوف نیست. او هم‌چنین به دگرگونی پرخاشگری توجه دارد و برای مثال به این اشاره می‌کند که از «لذت بی‌لگام کشتار»، که خصیصهٔ هرج و مرج فئودالی قرون وسطای اروپا است [۱۲] تا رفتار نظامی منظم ارتش‌های «متمدن» تحت معاهدهٔ ژنورا می‌رسد.

الیاس این فرایندها را با تحلیل کتاب‌هایی که در دوره‌های مختلف در باب آداب نزاکت نگاشته شده‌اند نشان می‌دهد. بدین ترتیب است که او به مراحل مؤثر بر امر مقررات‌گذاری قابلیت‌رؤیت می‌بخشد. او هم‌چنین این‌طور می‌بندارد که شبکهٔ رو به فشرده‌گی مقررات مربوط به غرایز و هیکل‌های جسمانی طبقات سکولار بالا، از قرون وسطی تا عصر ادب‌پیشهٔ [دولت] مطلقه، نشانگر فرایندی تاریخی در سطح رفتاری است. بسیاری از قواعد متناظر با منهنیات، که آشکارا تحت اثر مهار دیگران قرار دارند (فرامینی مانند نینداختن آب دهان در حضور مافوق‌ها، تمیز نکردن بینی بدون دستمال هنگام حضور سر سفره، آروغ زدن)، دگرگون شده و به اعمالی خویش‌مهار تبدیل می‌شوند، علت این امر وابستگی فرایندهٔ کنش‌های افرادی از مردم است که تعداد این افراد رو به تضاید گذاشته است. سرانجام، مردم نه تنها در حضور غریبه‌ها یا افرادی از رتبهٔ بالاتر، بلکه (همان‌طور که رعایت امور بهداشت روزانه، برای مثال، نشان می‌دهد)، حتی در خلوت نیز به امر نظارت بر خود دست می‌یابند. در کتاب‌های مربوط به آداب نزاکت این تغییر هنجاری یا فرایندی معکوس یعنی «ناچیز شمردن»^۲ آن امور مشخص می‌شود: به موازات گسترش دائمی آستانهٔ شرم و خجالت، نه تنها بدن تحت انقیاد تابوهای متزاید درمی‌آید، بلکه برای یادآوری قواعد ناظر بر «طبیعی‌ترین» نیازها کمتر و کمتر مناسب فراهم می‌شود. جایی که فرد حتی از صحبت کردن در باب «آن» نیز خجل می‌شود، دیگر نیازی به یادآوری «آن» نیست. شرایط کلان‌ساختاری فرایند متمدن شدن همان پدیده‌های مربوط به انحصار قدرت منابع،

1. regimentation

2. trivialization

تمرکز، و ایجاد «انحصار زور» هستند، که همه‌شان در بسترهای واقعی و تاریخی فئودالیسم غربی مستقر شدند. |۱۳| مردمان معاصر به وصال تجربه کردن این فرایندها رسیدند ولی درک این فرایندها برای آن‌ها حاصل نیامد. پویایی اصلی اجتماعی – رقابت برای زمین، قدرت و نفوذ، در درون هر ج و مرج اشرافی قرون دوازده و سیزده فئودالیسم غربی – دورتر از حوزه دسترسی شناخت آن‌ها، و حتی در ماورای کنترل‌شان قرار داشت. با این حال، شکلی از «توجیه عقلی» از آن منتج می‌شود: دیدگاه‌های بلندمدت اتخاذ، و به یک موضع گسلیده^۱، در باب همه تغییرات خلق و خو^۲، از وخیم‌ترین هراس‌ها تا وجد ناشی از شادی مفرط، توسل جسته می‌شود. این «توجیه عقلی» نتیجه‌ای است که بدون تدبیر قبلی پدیدار شد و ناشی از نیروهای ناهویدایی است که، به نظر الیاس، می‌توان به شکلی عقلانی به بررسی و تبیین آن‌ها مبادرت نمود.

از فرض الیاس در باب «خانوار عاطفی»، که تا حدی تابع برنامه‌ریزی فردی و نیز تحت حاکمیت دگرگونی تاریخی است، می‌توان ایده «اقتصاد برنامه‌ریزی شده عواطف» را بیرون کشید. به موازات طولی‌تر شدن توالی‌های کنش، فواید و نیز مضاری پدیدار می‌شوند. فواید این تطویل: منافع اقتصادی، امنیت بیشتر، که ناشی است از یک «خود» و «فراخود» که با واقعیت انطباق نزدیک‌تری دارند؛ و مضار آن در «زیان‌های» مربوط به اقتصاد سائقه‌ها^۳ است. هنگامی که راهبرد جای خودانگیختگی می‌نشیند، بین لذت آتی بی‌لگام و امنیت برنامه‌ریزی شده تحت نظارت نوعی توازی^۴ صورت می‌گیرد. به احتیاط و پیش‌شرط‌های اجتماعی آن، به نحوی ظریف، پاداش تعلق می‌گیرد: نه تنها لذت آتی منع شده یا به دامان تأخیر فرو می‌افتد، بلکه وحشت نامنتظر و تمام‌عیار^۵ نیز از این پس موقوف می‌شود. عبارت: آن‌جا که «نهاد»^۶ نشسته بود، «فراخود»^۷ خواهد ایستاد (فروید) معنای فرصت عمل می‌دهد. آن‌چنان که الیاس می‌گوید: تصورات قرون وسطایی از دوزخ سرنخی به ما می‌دهد که در آن دوره ترس انسان از انسان تا چه حد قوی بود. شادی و محنت، هر دو، آشکارتر و آزادانه‌تر بیان می‌شدند. ولی فرد زندانی آن‌ها بود؛ او با احساس‌های خویش، و با نیروهای طبیعت، به این سوی و آن سوی پرتاب می‌شد. او اختیار کمتری بر هواهای نفسانی خویش داشت؛ و بیشتر در اختیار هواهای نفسانی خویش بود.

بعدها، به موازات طولی‌تر و پیچیده‌تر شدن تسمه نقاله‌ای که از درون هستی ما عبور

1. detached

2. mood

3. drives

4. trade-off

5. unannounced and total terror

6. id

7. Ego

می‌کند، فرد می‌آموزد تا بر خویش تسلط پایدارتری بیابد؛ اکنون او را کمتر از گذشته می‌توان زندانی هواهای نفسانی دانست. [۱۲]

از این‌روست که انتقال از دگر‌مهاری به خویش‌مهاری فرایندی است که به نحوی غیرقابل تقلیل دوسوگرا است. در این‌جا روایت الیاس از پیش‌زمینه «دیالکتیک روشنگری»، بر محور کارگزاران آن می‌چرخد و، به رغم میزانی از بینش تونلی، سروکارش با موضوع سنتی جامعه‌شناسی غربی است و مشکل همان مشکل کذایی یعنی مدرنیتهٔ ابدی است: گذار از گم‌ایشافت [جماعت] به گزیشافت [جامعه] (تونیس). با این حال، الیاس با این پیش‌زمینه با روحیه‌ای تجربی^۱ و با رجوع به محیط‌های تاریخی گزیش شده مواجه می‌شود، محیط‌هایی که او در صدد است تا از آن‌ها بر حسب «پیکربندی‌ها»^۲ مفهوم‌سازی کند. [۱۵]

در سطح «پیکربندی‌ها» است که مقررات‌گذاری اجتماعی ناظر بر عواطف حادث می‌شود. برای مثال، در دربار فئودالی قرون وسطای متأخر، یک فشردگی نسبی در روابط اجتماعی تکوین یافت. این امر مصادف شد با دگرگونی در موازنهٔ قدرت میان حکام و اتباع حکومت، و میان زنان و مردان (که برای نمونه، در ادب‌پیشگی قشر نوازندگان مشهود است). میان دورهٔ دربار بارونی^۳ و دورهٔ دربار مطلق سلطنتی، تماس‌های مردمی به صورتی مداوم تشدید شدند، که این افزایش مستمر در تعداد «دیگوان مهم» (جورج هربرت مید) هم به گسترش دگر‌مهاری، و هم به گسترش خویش‌مهاری منجر می‌شود. طی این دوره، یک جابه‌جایی در موازنهٔ قدرت از گروه‌های هدایت‌کننده^۴، که «جامعه» متشکل از آن‌ها است، به ارباب‌های ارشد مرکزی^۵ صورت می‌گیرد. این گذار ربطی به ویژگی‌های فردی شخص شاه ندارد، زیرا نفع او — و نیز منافع دولت — در منع انجام دادن دوئل میان اعضای اشرافیت بالا و در مداخله در امور مربوط به امتیازات ویژه و موروثی اشرافیت مسلح بود، امتیازاتی که قبل از آن مقدس شمرده می‌شدند.

معلوم است که این «محیط‌های خرد»^۶ را که با موفقیت به مقررات‌گذاری بر عواطف می‌پرداختند نمی‌توان بدون در نظر گرفتن رخدادهای اقتصادی و فنی که علت وجودی آن‌ها بودند فهمید: گذشته از همه، نیازهای مالی دربارها باید تأمین می‌شد. با وجود این، پی‌آمدهای تمدن [یافتن] شتابان کاست^۷ این سلحشوران سابقاً مستقل بسیار چشم‌گیراند: صلح‌جویی،

1. empirical

2. figurations or configurations

3. baronial court

4. leading groups

5. the central overlord

6. microenvironments

7. caste

تهذیب آداب، افزایش نظارت عاطفی و مهار ذهنی. در موقعیت‌های بسیاری که ارباب فتودالی از مشیت یا از شمشیر خود بهره می‌گرفت، رعیت خموش بر جای می‌ایستاد و برای خطوط فکر توطئه یا ضدتوطئه در ذهن او بخت اندکی وجود داشت. وقتی نظام‌نامه^۱ ادب‌پیشگی تحول یافت، به عنوان نیرویی سازنده استمرار گرفت و بخشی از آن به رتبه‌های پایین‌تر جامعه نفوذ کرد: دنیای رعایا از دنیای نافذ بورژوازی هنوز فرسنگ‌ها فاصله داشت.

۳. تمدن صنعتی

آیا آن مفهوم از تمدن، که از جامعهٔ چهره به چهره و ادب‌پیشه برگرفته شده است، برای درک مشکلات تجدد فایده‌ای دربر دارد؟ در پاسخ به این سؤال، برخی از منتقدان بر دشواری‌های قابل ملاحظه‌ای در طرح الیاس انگشت گذاشته‌اند. درگیر شدن با همهٔ این مباحث در این جا نه لازم است، نه ممکن. در این جا، به عوض، فقط به یکی از این مباحث پیچیده می‌پردازیم که به قرار زیر است: اگر آرای الیاس را در برابر دیدگاه‌ها و دستاوردهای نظریهٔ مکتب فرانکفورت بسنجیم، آرای او ناکافی^۲ است، زیرا قادر به درک سرشت خاص سرمایه‌داری به عنوان نظام حاوی نیروهای بازار و سلطهٔ طبقاتی نیست، نظامی که دائماً در معرض خطر لغزش به درون بربریت است. [۱۶] به سخن دیگر، می‌گویند که نظریهٔ تمدن از توضیح تهدیدی که مدام از جانب بربریت بر جامعهٔ مدرن جریان دارد ناتوان است: نازی‌ها در رعایت آداب سفزه بسیار دقیق بودند و افسران گشتاپو به موسیقی کلاسیک گوش می‌کردند. اما این کارها آنان را از ارتکاب اعمال مخوف بربریت‌مآب باز نداشت، اعمالی که آدورنو را بر آن داشت تا بگوید پس از آشویتس دیگر نتوان شعر سرود.

در ابتدا باید گفت که در وارد کردن این نوع اتهام یک سوء تفاهم موجود است. مرگ انبوه برای قربانیانش همان معنای همیشگی‌اش را دارد (و شاید معنای مرگ انبوه از معنای همیشگی مرگ کمی بیشتر باشد، زیرا طی آن وقوع مرگ محترمانه، یا امکان مشاهدهٔ وفات باوقار دیگران، دشوار می‌شود). با این حال، سرشت آیینی و بوروکراتیک این مدیریت غول‌پیکر جنایت روشن می‌کند که انگیزهٔ آن‌ها که این جنایات را مرتکب شدند، ربط چندانی به اصل موضوع ندارد. این حقیقت را بسیاری از کسانی که از اردوگاه‌های نازی جان سالم به‌در بردند یادآور شدند و در باب آن نوشتند، و این حقیقت معمولاً با خودانگبخنگی ارباب‌ها، همان نجیب‌زادگان سلحشور، و حرص آن‌ها برای جنایت، وجه مشترک چندانی ندارد.

1. code

2. inadequate

از الیاس تنها در صورتی می‌توان انتقاد کرد که فرض تحول یک‌خطی در باب همبستگی میان نظرات عاطفی افراد و صلح‌جویی ساختاری را به او منتسب کنیم. با وجود این، تفاوت میان پرخاشگری در یک حوزه محدود تعامل، و کنش ساختاری و مکانیزه پرخاشگری از راه دور - برای نمونه، میان دولت - ملت‌ها - کاملاً بر او آشکار بود. استدلال او این است که فقط پرخاشگری نوع نخست از روزگار اربابان چپاولگر رو به کاستی گذاشته و این که خشونت دیگر تا آن اندازه بر جسم متمرکز نیست، و این دگرگونی‌ها به یقین به فرایند تمدن متصل‌اند. او منکر آن نیست که سرشت فرایند تمدن شدن چهره‌ای افلاکی دارد، اگرچه - در این‌جا او به وبر می‌ماند - او می‌خواهد مفهوم هنجاری پیشرفت را از تحلیل توصیفی‌اش حذف کند.

در گذشته، بربریت حساب شده و غیرعاطفی جنبه‌ای از «دیالکتیک روشنگری» بوده است، و به واقع، باید در هراس باشیم زیرا چشمانمان هنوز به واپسین صورت بربریت نیفتاده است. [۱۷] تبیین الیاس از پدیده مزبور چنین است: در حالی که ویژگی درونی جامعه دولت‌محور را می‌توان برخوردار از مکانیسم‌های بسیار پیشرفته برای کنترل خشونت دانست، روابط میان دولت‌ها در واقع از نیل به این مرحله هنوز فاصله‌ای بسیار بعید دارد. دولت هنوز نمایانگر تهدیدی نیرومند برای دولت دیگر است؛ دولت‌ها اغلب برای رسیدن به هژمونی با یکدیگر در نبردند، این در حالی است که روابط میان آن‌ها نه مبتنی بر انحصار زور است، و در نتیجه، نه همواره بر حاکمیت قانون قرار دارد. تعامل میان دولت‌ها از مبادله‌هایی که میان مردمان حاضر در درون آن‌ها صورت می‌گیرند، کمتر متمدن است - در نگاه به تمدن، یک دوگانگی معیاری وجود دارد. در حالی که در درون جامعه خشونت منع می‌شود، از همان شهروندان درخواست می‌گردد که به هنگام بروز تعارض با دشمن خارجی به عمل قتل مبادرت ورزند. این شیوه استدلال در مقاله الیاس با عنوان «خشونت و تمدن»^۱ مشهود است، مقاله‌ای که از مثال رادیکال شدن ماقبل فاشیستی جمهوری وایمار برای ردیابی گذار به نوع خشونت جسمانی که ریشه‌های کلان‌ساختاری داشت استفاده می‌کند، خشونتی که به نوبه خویش مولود سنت‌های اقتدارگرا و الگوهای شغلی منتخب خود افراد بود.

نظریه تمدن و دوگانگی معیاری آن اگر با ملاک‌های مربوط به خودش قضاوت شود، قرین یا توفیق، بر جای می‌ماند. ولی آیا این نظریه دچار محدودیت‌های عینی نیست؟ استدلال برخی از نویسندگان این است که الیاس در بررسی خود در باب انضباط خشک^۲ در مورد بدن و سلطه موجود در درون مناسبات میان‌شخصی آن نوع سلطه‌ای را که باید در حوزه تولید یافت شود

1. "Violence and Civilization"

2. regimentation

حذف می‌کند. چنین اتهامی این مشکل را مطرح می‌کند که چه معیارهایی را باید در اعمال بر نظریه‌ها به کار گرفت، معیارهایی که قابلیت اعمال در قضاوت در باب دعوی داور را نیز دارا باشند. آیا می‌توان نقطه‌نظری را راجع به سرمایه‌داری یا کار اظهار کرد، بدون آن‌که کل سرمایه‌داری مستقیماً درگیر ماجرا شود؟ آیا چنین نیست که منشأ برخی از عناصری که در این نوع جامعه یافت می‌شوند، به شکل‌گیری‌های تاریخ باستانی تری تعلق دارند؟ سرانجام، آیا ممکن نیست که نگرشی خاص برای فهم جوامع و ساختارهای شخصیتی قرین با آن‌ها ترمبکس از آب درآید، ساختارهایی که کاملاً با هم متفاوت هستند، یا این‌طور به نظر می‌آیند.

باک-مورس^۱ می‌خواهد به همه این پرسش‌ها پاسخ منفی بدهد. در نگرش او، در درجه نخست، گسستی میان دوره‌های فئودالی و سرمایه‌داری وجود دارد. [۱۸] این انقطاع را فقط از راه وارد کردن مفهوم «شیوه تولید»، و از آن‌جا، با توسل به مقولات اقتصادی، و در این‌جا، گونه مارکسیستی آن، می‌توان درک کرد. [۱۹]

با این‌حال، الیاس در صدد آن است تا رانش^۲ خاص تمدن به درون حکومت مطلقه و جامعه ادب‌پیشه را تبیین کند. در چنین اقدامی است که وی بر تکوین دولت و آرام‌سازی حاصل از انحصار زور نور می‌افکند. البته این‌ها از جمله محدودیت‌های نهادی‌اند که بعدها به پدیدار شدن نیروهای تولید انجامید، که شهرة همگان است. سرشت اجتماعی بورژوازی از نقطه صفر (یا فقط از پروتستانیسیم) آغاز نمی‌شود، بلکه الگوهای ادب‌منشانه را در حوزه شمول خود دارد. مسلم آن‌که الیاس فرایندهای اقتصادی را که موجب قوام بورژوازی شدند نادیده نمی‌انگارد:

گسترش پول و مبادله، به همراهی شکل‌گیری‌های اجتماعی حامل آن‌ها، با شکل و تکوین انحصار زور در منطقه‌ای خاص در رابطه متقابل دائمی قرار می‌گیرد. این زنجیره‌های دوگانه رخدادها، که مدام با هم درمی‌آمیزند، یکدیگر را به طرف بالا می‌رانند. [۲۰]

سوء تفاهمات زیادی که اقبال نسبت به آرای الیاس با آنها دست به‌گریبان بوده است ناشی از جاه‌طلبی نظری طرحی است که بر یک مورد تجربی استوار است و تاریخ اجتماعی، روانشناسی و یک مدل نظری از جامعه‌شناسی کلان را با هم درمی‌آمیزد. «تعامل‌گرایی تاریخی»^۳ برچسب مناسبی برای وجوه خرد طرح الیاس محسوب می‌شود، طرحی که بیشترین نیروی متقاعدکننده آن در همین حوزه نهفته است. آن سوء تفاهماتی (و الیاس باید دست‌کم گاهی بخشی از سرزنش

1. Buck-Morss

2. thrust

3. historical interactionism

مربوط به آن‌ها را بپذیرد) که پیرامون طرح او وجود دارند معمولاً از تعمیم‌های نابه‌جا برگرفته از مدل نظری کلان او ناشی می‌شوند. با این حال، تفسیر او از تاریخ - ماقبل تاریخ نوسازی - تحت تأثیر این وجه قرار نمی‌گیرد. از آن‌جا که الیاس فقط می‌خواهد رانش تمدن به درون دولت مطلقه و جامعه ادب‌پیشه را تبیین کند، با مبارزه طبقاتی و اقتصادی قرن نوزدهم مستقیماً درگیر نمی‌شود.

البته، دگرگونی‌های اقتصادی و فنی جامعه، که سرمایه‌داری مولود آن‌ها است، به تغییری کیفی و اساسی انجامیده است. اگر چه الیاس در سراسر کار خود به یک دیدگاه تعارض‌پایند است، ولی تنها به اذعان منافع خصومت‌آمیز و وابستگی متقابل طبقات مختلف (مانند جنگ مدرن، که طی آن دولت پیروزمند باید انقطاع جدی در نظام اجتماعی خود را در نتیجه محصور بودن توسط سایر دولت - ملت‌ها در جهان معاصر بپذیرد) بسنده می‌کند. نکته در این‌جا است که سلطه سرمایه غیرمستقیم‌تر از تهدید به زوری است که توسط صاحب‌ملک، آن مالک جنون‌زده و خشمناک، اعمال می‌شود. در تحلیل غایی، این نوعی از استثمار مبتنی بر انحصار زور به حساب می‌آید، که به نظر می‌رسد در پس پرده مبادله پولی از دیده نهان شده است. از آن‌جا که کاربرد قدرت جسمانیت کمتری یافته است، تحلیل الیاس از آداب «متمدن» تذکری است بر ما از اسلاف آن آداب که کمتر «متمدن» بودند. برای آشکار کردن آنچه به بوته فراموشی سپرده شده است، دستاورد الیاس این است که «تاریخ عمقی» از تمدن ارائه دهد.

این ادعا که الیاس ربط مقولات اقتصادی را فدای فهم انتقادی تمدن مدرن صنعتی کرده است گاهی به صورت متفاوتی تصریح می‌شود. اگر این ادعا را بپذیریم، سرمایه‌دار ریاضت‌کش^۱ باید تعلل کند و در ابراز خشنودی خویش به جهت انباشت نامحدود سرمایه درنگ بسیار روا دارد (یعنی، دگرمهاری‌ها باید به خویش‌مهاری‌ها بدل شوند)؛ و رعیت نیز ناچار است انگیزه‌ها و عواطف خویش را تحدید کند، که علت این تحدید یا این است که وی درگیر نقشه‌کشی و توطئه شده، و یا به دلایل زیبایی‌شناختی متضمن در آن نظام‌نامه اخلاقی است که وی چنین می‌کند. ولی با عنایت به گردونه‌های شیطانی صنعت، آیا تمامی این پدیده‌ها را باید ناچیز انگاشت؟ آیا این پدیده‌ها در برابر نظم‌زمانی خط تولید، که همتایی در دربار ندارد، رنگ نمی‌بازند؟ آیا تحلیل ظریف فراپند متمدن کردن، که بر مشکل رو به گسترش خویش‌مهاری‌ها متمرکز می‌شود، در سایه شکل غول‌آسای دگرمهاری بی‌ربط نمی‌شود؟ [۲۱] سرانجام، بحث چنین ادامه می‌باید که آیا بازاریابی مدرن در ایجاد مهارهای مشابهی که بر انحراف نظام‌مند نیازها استواراند، مسئول

1. the ascetic capitalist

نیست؟ نظام‌نامه‌های مدرن رفتاری در برابر ظهور صنعتی شدن و شهری شدن چگونه پدیدار گشتند؟ سهم معاضدت طبقات پایین در آن چیست؟ [۲۲] اموری مانند به حاشیه راندن، برچسب بیماری، دیوانه یا بزه‌کار زدن به رفتار نابهنجار در تکوین تمدن غربی چه نقشی داشته‌اند؟ در پاسخ به این سؤالات دشوار است که ارائه مسئله «توجیه عقلانی» طی دو سطح متفاوت معقول می‌نماید: توجیه عقلانی به مثابه افزایش عقلانیت ذهنی یک کارگزار، فرایندی که در سطح آگاهی فردی و در مرادف آن اقتصاد عاطفی آشکار می‌شود؛ و توجیه عقلانی به مثابه استقرار عقلانیت عینی در شکل‌های نهادی شده. [۲۳] هزینه‌های ملازم با تکوین عقلانیت را باید در هر دو سطح محاسبه کرد. این هزینه‌ها در سطح کلان می‌توانند بسیار متنوع باشند. برای مثال، این هزینه‌ها ممکن است هنگامی تحقق یابند که میزانی از پیچیدگی اجتماعی پدید آید، که بعداً معلوم می‌شود که این پیچیدگی خارج از کنترل کارگزاران آن است. این سان، نقد نظام بازار (یا سرمایه‌داری) و نقد بوروکراسی مدام توسط این تناقض چشمگیر برانگیخته می‌شود که در درون چنین نظام‌های پیچیده‌ای جزایر کوچکی از عقلانیت مفرط با اقیانوس وسیعی از مشکلات نظام‌مند همزیستی دارند. در سطح خرد، کارگزاران دوره مدرن ناچار از مواجهه با پی‌آمدهای ناشی از این پیچیدگی و مشکلات قرین با آن‌اند، که همه این‌ها در زندگی روزمره به تجربه درمی‌آیند: این کارگزاران دیگر نمی‌توانند قابل‌انعطاف و خودمختار باشند، بلکه مجبوراند تا با تعارضات تجاری کنار آیند و مدام پذیرای مسئولیت‌های تازه‌ای باشند.

۴. دامنه و حدود نظریه تمدن

این ادعا که «اصالت تدریج تحولی» مندرج در نظریه تمدن نشانه عجز آن در تبیین ظهور هم‌زمان تمدن و بربریت است (تمدن به تعبیری دقیق‌تر نسبت به آنچه در والاترین ارزش‌های روشنگری مفروض است)، هنوز نیازمند بررسی دقیق‌تری است. بربریت غول‌آسا و غیرعاطفی، که توسط مکانیسم‌های بدیع بازتولید، نظیر بازار و دولت-ملت، پدید آمده است - دامنه مثال‌ها از استعمار بی‌رحمانه کارگران در سرمایه‌داری متکبر قرن نوزدهم تا چهارول معاصر جهان سوم؛ از مدیریت سرکارگر مآبانه نبرد سنگرها طی جنگ جهانی دوم تا بمباران ددمشانه ولی غیرشخصی شهرها و نیز کشتارهای اثبوه قرن بیستم، در نوسان است، که همه این‌ها ناشی از آن محاسبات انتزاعی است که تحت نام ایدئولوژی‌های گوناگون صورت پذیرفته‌اند - ادعا می‌شود که این مسئله از مسئله نزاکت ادب‌پیشه [قصر] ورسای مهم‌تر است، زیرا این نوع جدید از بربریت - همچنان که هورکهایمر و آدورنو نشان داده‌اند - کاملاً فراسوی افق چهره به چهره، تهذیب عاطفی و جامعه سرکوب شده، می‌رود.

این ادعا مسئله ربط تبیینی نظریه تمدن الیاس را برای جامعه توده‌وار مدرن پیش می‌کشد. در برابر این پرسش، لازم می‌آید که اهداف تبیینی، شیوه تبیین و دامنه‌ای که مورد عنایت نظریه تمدن است به دقت مورد بررسی قرار گیرند. در ابتدا، الیاس تفاوت‌های میان جامعه ادب‌پیشه و جامعه بورژوا را به روشنی مشخص کرده است:

— تفریح رعیت به مراتب بیش از تفریح بورژوا است؛ بورژوای فعال وقت بسیار کمتری را صرف تماس اجتماعی می‌کند. [۲۲]

— جامعه ادب‌پیشه شبکه بسیار فشرده‌تری از مناسبات اجتماعی را شامل می‌شود؛ در مقایسه، در میان بورژواهای فعال تعامل و ساطت یافته^۱ به وسیله شغل، کالا و پول غلبه دارد؛ چنین تعامل‌هایی بیشتر معطوف به امور واقعی زندگی است و حالت انتزاعی‌تری دارند.

— تقابلی وجود دارد بین دغدغه بورژوا با پس‌انداز [کردن] و مصرف تجمیلی اشرافیت. هر دو توسط قیود اجتماعی شکل می‌گیرند. برای مثال، اشراف ناچارند از ضروریات رتبه خویش که مستلزم اثبات نمایشی است، تبعیت کنند؛ [۲۵] منزلت بالای اشرافیت، تکلیف سخاوت اجتماعی را ایجاد می‌کند.

— شکاف میان حوزه‌های خصوصی و عمومی در جامعه اشرافی، نسبت به جهان بورژوا، باریک‌تر است. خصوصی بودن، تعلق خاطر و فرهنگ عاطفی ممتاز بورژوازی، اغلب مورد تأکید قرار گرفته‌اند. این تمایز مورد توجه الیاس نیز واقع می‌شود و این از طریق اشاره وی به گسست‌هایی است که در منحنی‌های تکوینی مربوط به فرایند متمدن شدن وجود دارند. برای مثال، منزل اشراف اهمیت زیادی دارد؛ به این دلیل که محل سکونت، نماد مستقیم جایگاه اشراف در درون ساختار قدرت است و باز هم به این دلیل که شبکه‌های ارتباطی به این نماد یک کارکرد عملی می‌بخشند.

— در نتیجه، جامعه بورژوا، با تأکیدش بر حریم خلوت^۲، میان رتبه ناشی از شغل و منزلت اجتماعی، و حوزه فراغت و مصرف، یک جدایی نسبی ایجاد می‌کند.

— جامعه بورژواهای فعال آیین‌های جامعه ادب‌پیشه را اتخاذ می‌کند. برای مثال، الگوهای رعایت ادب در گفتار، بدون آن‌که آن الگوها را بیشتر از گذشته گسترش دهد؛ این آیین‌ها بیشتر از آن‌که به حوزه شغلی وارد شوند، به درون فعالیت‌های مربوط به فراغت نفوذ می‌یابند.

— به موازات گسترش سرمایه‌داری صنعتی (اصطلاحی که الیاس آن را به کار نمی‌برد) تفکیک فزاینده منجر به ارتقای سطح زندگی می‌شود، که این به نوبه خود، شرط وجودی «فراخود»

1. mediated

2. privacy

بائبات تر است؛ جهان اجتماعی به طبقات بالا و پایین منقسم می‌شود (و در درون هر قشر رقابت داخلی و فشار مستمر از «پایین» جریان می‌یابد).

مشکلات خاصی برای آن‌ها که به تحرک اجتماعی بالا دست می‌یابند پدید می‌آید، زیرا به محض اتخاذ هنجارها و راهبردهای طبقات بالا، احساس‌های شرم و خجالت آن‌ها را به‌سویه می‌آورد.

برای طبقات پایین، تمدن اغلب به معنای استعمار بیشتر است؛ درونی کردن هنجارهای طبقات بالا به راهبردی بدل می‌شود که با اعمال قدرت هم‌نشین است. [۲۶]

در مرحله بعدی تحرک رو به بالا، گروههای بورژوا موفق می‌شوند تا از این هنجارها فاصله بگیرند؛ بورژواها علایم خاص خویش ناظر بر مجاز یا قدغن بودن امور را ایجاد می‌کنند. این سان، کار با بطالت، فضیلت با سبکسری [حمایت]، طبیعت با نزاکت، و دانش با ادب، تقابل می‌یابند.

ظهور بورژوازی هنگامی کامل می‌شود که کنترل «انحصارهای اصلی» را به دست می‌آورد (نظام مالیاتی و اعمال زور). سرانجام، اشرافیت و بورژوازی تاحدی باهم درمی‌آمیزند.

این فهرست کاملاً روشن می‌کند که الیاس هشیارانه به توصیف و قابل درک کردن تنها بخشی از ماقبل تاریخ انسان بورژوا پرداخت، و آن هنگامی بود که وی به تحلیل رفتار تمدن یافته رعا یا روی آورد. اما او بر این امر اصرار می‌ورزد که نزاکت آداب‌منشانه رفتار متمدن، تأثیری پایدار بر انسان بورژوا بر جای نهاد، و این‌که، بدون آگاهی از ماقبل تاریخ او، فهم این تأثیر دشوار است. البته دربار تنها ضراب‌خانه‌ای نیست که ادب و رفتار شایسته را در آن‌جا «سکه» زنند. بورژوازی فعال، علاوه بر دربار، در معرض زنجیره‌هایی مضاعف، که حاوی محیط‌های مرتبط با او است، قرار دارد، مانند شهر و جهان تجار و پیشه‌وران. اما توانش‌هایی^۱ که در دوره بورژواها فرد ناچار از اکتساب آن‌ها است را باید در عقلانیت دربار یافت.

فهرست بالا، همچنین روشن می‌کند که الیاس با گسست‌ها، با ماهیت انتزاعی، و با سرشت قهرآمیز و اجباری نظام بازار سرمایه‌داری آشنایی دارد. پس، این امر نباید تعجب‌آور باشد که مدل‌سازی از عوالم کارگران، که تقریباً همین اواخر بر صحنه جامعه ما ظاهر شده‌اند، تحت حاکمیت قوانین مختلفی، نسبت به آن‌چه که در بورژوازی قرن نوزدهم جاری بود، باشد. با این حال، دلیلی نیست تا فکر کنیم که نمی‌توان منش اجتماعی کارگران روی خط تولید را با

چهارچوب مفهومی الیاس توصیف نمود. بدیهی است که چنین کاری مستلزم بررسی دقیق در باب وضعیت شغلی و بستر مربوط به شرح حال و پیشینه چنین وضعی است تا بتوان به فضیلت‌های عارضی^۱ کارخانه مانند وقت‌شناسی، اطاعت و سخت‌کوشی، دست یافت. نتیجه ممکن است خیلی شبیه به رویکردی باشد که به ای. پی. تامپسون^۲ تعلق دارد. [۲۷]

ارزشیابی آن معیارهایی که معمولاً برای تفسیر آثار الیاس به کار گرفته شده‌اند - فرایند متمدن شدن^۳ و جامعه‌درباری - این نتیجه را ایجاد می‌کند که بگوییم بخش اعظم انتقاد از او دچار اشتباه در داورری است، زیرا این معیارها نامناسب‌اند. عدم تناسب این معیارها از در هم آمیختن و نیز از قصور در تمایز میان یک بررسی محدود تاریخی و رویکرد کلی روش‌شناختی برای مطالعه و واقعیت اجتماعی برمی‌خیزد. برای مثال، وقتی از الیاس به خاطر نادیده‌انگاشتن اخلاق پروتستانی به عنوان یک عامل شکل‌دهنده در تکوین منش متمدن خبرده گرفته می‌شود، [۲۸] پاسخ تنها می‌تواند این باشد که اشاره شود که این امر می‌توانست موضوع پژوهشی متفاوت باشد، که به رغم مستقل بودن‌اش، می‌توانست با رویکرد الیاس به انجام رسد. پاسخ نسبتاً مشابهی را می‌توان در برابر اعتراضات پودامنه‌ای اقامه کرد که در باب نیاز به [علم] اقتصاد بیشتر و اخلاف بیشتراند. [۲۹]

به جای این انتقادهای ناحق، باید اذعان داشت که الیاس ظرایف جالب و تازه‌ای بر تصویری که ما از «سرمایه‌داری» داریم افزوده است. تا آن‌جا که دولت مطلقه و بورژوازی در تکوین سرمایه‌داری صنعتی یاری رساندند (و از آن طریق، به سنت سرمایه‌داری ادب‌پیشه سوداگر، که نیازی به غلو در باب اهمیت آن نیست، همچنان‌که سومبارت این‌را یادآور می‌شود، تداوم بخشید) [۳۰]، الیاس موفق می‌شود تا برخی از خصیصه‌های غیرمستقیم سرمایه‌داری را توصیف کند. به عوض فراهم آوردن تاریخ سرمایه‌داری، او ماقبل تاریخ را هدف می‌گیرد، و در سراسر راه نسبت به این امر توجه دارد که نگاه ویژه‌اش بر ابعاد غیراقتصادی مربوط به این کار متمرکز است. در تعبیری دیگر، «نظریه» تمدن الیاس، بیشتر، تاریخ فرایند متمدن شدن است. مدل‌های پویای او در باب دگرگونی‌های کوتاه‌مدت تاریخی (مانند مکانیسم انحصار، مکانیسم مالکانه، رقابت) را باید از مدل رخدادهای بلندمدت او متمایز کرد (مانند تطویل و افزایش وابستگی متقابل زنجیره‌های کنش و وحدت یافتن واحدهای بزرگ ناحیه‌ای) و تأثیر آن‌ها بر ساختارهای عاطفی. وقتی منتقدان الیاس، برداشت او را به عنوان یک تدریج‌گر یا تحول‌گرا از اعتبار می‌اندازند، ظاهراً به این فرایندهای بلندمدت می‌اندیشند. با وجود این، تا آن‌جا که به گذار به

1. extrinsic

2. E. P. Thompson

3. The Civilizing process

جامعه بورژوا مربوط می‌شود، چنین اتهاماتی بی‌اساس اند. الیاس به گسست‌های بلندمدت اذعان دارد و نیز به این حقیقت که فرایندهای کوتاه‌مدت‌تر (که با این حال، به چند دهه یا حتی چند قرن بالغ می‌شوند) ناخواسته‌اند، و در این صورت، به ایجاد عدم تعادل‌ها (مانند انحصارهای قدرت) می‌توانند که در آن‌ها مذاکره، نه هماهنگی از پیش‌نیات یافته مابعدطبیعی، مسلماً نقش مهمی ایفا می‌کند.

فقط کسانی که اصرار دارند نظریه اجتماعی باید منحصرأ بر مقولات اقتصادی استوار باشد، مدل‌هایی را که به عنوان موردی ویژه از فرایندی گسترده‌تر و پیچیده‌تر تاریخی، واقعیت اقتصادی را در حیطه شمول خود می‌آورند، رد می‌کنند. مشکل چنین منتقدانی این است که در تشخیص «مقوله»، به خطا می‌روند. آن‌ها حدودی را که الیاس خود در بررسی نمونه‌های تاریخی‌اش تعیین کرده نادیده می‌گیرند؛ و به استنباط نادرستی از بخش پیشین نظریه (شبکه مفاهیم کلی و مدل‌هایی از پدیده‌ها در سطوح خرد و کلان) دست می‌یابند و می‌پندارند در میزان هماهنگی و در مرور بر تعدادی از گسست‌ها، به علت قصور ادعا شده در یدل توجه کافی به «اقتصاد»، افراط شده، گویی «واقعیت اقتصادی» تنها موردی است که گسست‌ها و انقطاع‌ها در آن نفوذ می‌کنند.

۵. تمدن سلطه

ارتباط نظریه تمدن با وضعیت معاصر چیست؟ آیا این نظریه، به‌رغم دست نزدنش به تبیین، مثلاً، استثمار حادث در خط تولید یا در وعده‌های پوچ مربوط به مصرف توده‌وار از توان انتقادی برخوردار است؟

تفکر الیاس چند رگه از گفتمان اجتماعی - علمی را درهم می‌تند که این‌ها معمولاً جدای از هم نگاه‌داشته می‌شوند. تفکر الیاس تفسیری است - این تفکر بر تصورات کارگزاران در باب محیط‌هاشان و در باب «خودشان» متمرکز است. کانون توجه آن عواطف کارگزاران است و از افراط در توجیه عقلانی پرهیز می‌کند، که این مهم از طریق به حساب آوردن ناخودآگاه و رفتار خودکار صورت می‌پذیرد. گذشته از این، روش الیاس تاریخی [۳۱] و معطوف به فرایند است: کارگزاران، از یک سو، کنش‌های خود را «مقید»، و توسط ساختارها از پیش‌الگو یافته می‌بینند؛ در نتیجه، مطالعه مکانیسم‌های موجود در باب اراده خود کارگزاران برای درک کل وضعیت کفایت نمی‌کند (این امر ما را به بررسی تاریخ، سنت و فرهنگ می‌کشاند)؛ از سوی دیگر، فرایند از نظر هستی‌شناسی مفروض و از پیش موجود است: در واقعیت اجتماعی همه امور در حال شدن و در حال زوال‌اند - وجود ثبات موضوع معما است، نه حقیقت دگرگونی. مفاهیمی که در بستر

این روش پرورنده می‌شوند، بازتابندهٔ این تأکید بر فرایندها هستند، ولی در ماورای این تأکید مفاهیم مذکور عقلانیت نافذ و فراگیری را منعکس می‌کنند. اتباع حکومت مهر خود را بر حاکم نقش می‌کنند، و برعکس؛ ساختارهای کلان تعیین‌کنندهٔ ساختارهای عاطفی‌اند، همان ساختارهایی که مقوم ساختارهای کلان‌اند؛ این سان، هیچ حوزهٔ ارزشی‌ای وجود ندارد که بتواند از ساختار اجتماعی جدا شود، که بتواند وفق منطق خاص خود تکوین یابد. سرانجام آن‌که، در فرایند تاریخی، وزن «غیرارادی»، مؤکداً بر «ارادی» سنگینی می‌کند: بخش اعظم آنچه در آنجا [تاریخ] قرار دارد عبارت است از شبکهٔ تو در توی ناهویدا.

این چشم‌انداز سه‌بخش را می‌توان در نگاه به طرح‌های کلی و مسایل جوامع معاصر، از جمله مسایل مربوط به حضور سلطه در اقتصاد و در دولت، به کار گرفت.

برای مثال، اگر کار الیاس را با دیدگاه فوکو در مراقبت و تنبیه، مقایسه کنیم، تشابهی ظاهر می‌شود: هر دوی این دیدگاه‌ها رخدادی را توصیف می‌کنند که با تن آغاز و به روح ختم می‌شود. تفاوت‌های آن‌ها نیز نمایان‌اند. آن رعیت خوش‌خو، که در [کاخ] ورسای لویی چهاردهم به گریه (و تحت جانشینان او به مرگ) کشانده شده است، ظاهراً وجه مشترک چندانی با آن جرم‌شناس ندارد که می‌خواهد قانون‌شکن را تحت درمان روانی قرار دهد. راه موصلاتی چندان آشکاری نیز بین آن دهقان که نحوهٔ «خوردن» او غیرمتمدن است، و آن سرباز که با تفنگ‌اش یکی می‌شود، به چشم نمی‌رسد.

در این‌جا ما دو رشتهٔ تکوینی داریم با دو اصل مختلف. اولی، جامعه‌ای است چهره به چهره، [به هر دلیلی] تحت فشار تهذیب آداب سفره و قواعد تعامل خویش؛ این‌جا، جایی است که جسمانیت رفتار پرخاشگری کمتر و کمتر می‌شود، و شاخصهٔ این جامعه خصوصی‌شدن و شخصی‌شدن نیازها، از جمله «فعالیت‌های طبیعی»، به بهای خودانگیختگی بیان عاطفی و ارضای سائقه‌ها است. مجموعه «نزاکت» مشخص‌کنندهٔ کلیتی است که می‌توان آن را «نظام‌نامه» نامید: [آن] دانش ساختاری است که در محیط‌های مناسب می‌توان آن را تکرار و بارها اعمال کرد. برای برخی وجوه این «نزاکت»، فرد باید آموزش ببیند، ولی بخش اعظم آن تنها با درگیر شدن «خود» با ذاتی می‌تواند اعمال شود.

رشتهٔ تکوینی دوم نیز دربرگیرندهٔ تطویل توالی‌های کنش است: حوزهٔ هنجاری تمامی انواع اجبار را شامل می‌شود که این حوزه بیشتر و بیشتر زنجیره‌ای شده و تحت تقسیم‌کار و متمرکز بر آن واقع می‌شود. صومعه‌ها، ارتش‌ها، کارخانه‌ها، [یتیم‌خانه‌ها، بیمارستان‌ها] تمام این مکان‌های مراقبت و سخت‌گیری به یک تقسیم‌کار متصل‌اند، طبق آن عمل می‌کنند و توسط قوهٔ زور هماهنگ می‌شوند. دامنهٔ اقدامات انضباطی از رام کردن بدن تا نظارت بر فعالیت‌ها از طریق

تنظیم زمان صورت می‌گیرد، و قدرت مدیریت متکی بر این روش‌ها است تا بتواند جذامی‌ها، طاعون‌زدگان، گدایان، دیوانگان و بزه‌کاران را از جامعه جدا کند. این «نظام‌نامه»، البته دیگر فقط به نزاکت مربوط نمی‌شود؛ دانش دستوری، در باب انطباط، در ارتش‌ها، صومعه‌ها، پناهگاه‌ها و کارخانه‌ها، با تشابهاتی بسیار دست به دست می‌شود. نظام‌نامه، فنون مجازات، قواعد حفاری، طرح‌های ساخت بناها و تخصیص زمان را شامل می‌شود، و این‌سان مقامات مسئول قادر به «تولید» می‌شوند؛ ولی چنین مجموعه‌ای از قواعد نظام‌نامه قدرت است، و به سخن‌الیاس، نظام‌نامه مهار توسط دیگران.

این دو رشته تکوینی از نظر بعد زمانی و از نظر موضوعی موازی نیستند. «دگرهاری» الیاس، در تفکر فوکو، جای خود را به اقتصادی شدن سرکوب می‌دهد. [۳۲] تا آن‌جا که طب، روان‌شناسی، آموزش، و مددکاری اجتماعی قدرت‌های نظارتی و مجازاتی بیشتر و بیشتری می‌یابند، دستگاه حقوقی نیز، به نوبه خود، می‌تواند بیشتر طبی، روان‌شناختی و آموزشی-پرورشی شود. این اندیشه فوکو منعکس‌کننده پیچیدگی فزاینده‌ای است که به‌طور تازیدی به همکاری اتباع حکومت، متکی می‌شود. کیش کار|کردن| چیزی است که از رام‌کردن بدن به مدد تازیانه بسیار تفاوت دارد؛ مسئله «اخلاق بزه‌کاران» که به‌هنگام مطرح شدن این سؤال که آیا می‌توان آن‌ها را اصلاح کرد یا خیر، به یک موضوع بدل می‌شود، فقط هنگامی اهمیت می‌یابد که فرصت‌های نظارت جامعیت بیشتری یافته باشند.

به‌رغم روشن بودن این مطلب که برای درک برخی از روابط مدرن «متمدن» در باب وابستگی باید ویژگی‌های ساختاری زمان حال را بررسی کنیم، هنوز هم از تبیین‌های تاریخی می‌توان درس‌هایی فراگرفت. با اتکاء بر الیاس، شاید بتوان به حل مسئله‌ای همت گماشت که فوکو را هم به رنج آورده بود: توجه به قدرت و خشونت، وقتی که این دو قابلیت‌رؤیت کمتر و کمتری می‌یابند، و آن‌ها را فقط از طریق آثار کنششان از مسافتی آن‌سوتر می‌توان تمیز داد، و بدیهی است که این امر با طریقی مربوط می‌شود که طی آن قدرت و خشونت در جسم و روان فرد ریشه دوانده است. در چنین بستری، رویکرد الیاس - آن‌چنان که در فرایند متمدن شدن آمده، از دو طریق مختلف شریخش است: از طریق بازسازی ماقبل تاریخ آن جامعه که توسط دولت سازمان یافته، از یک‌سو، و از طریق یک روش که کارآمدتر است.

آن سنخ از گسلیدگی و بی‌طرفی قوم‌نگارانه، که فوکو حامل آن است، سنت غربی تنبیه را نیز شامل می‌شود، و او در پرتو فکری به دمنشی و جانورخویی باورنکردنی آن موفق است. ولی تشریح و تنویر آنچه خاص فرایند تکوینی غربی است، هیچ‌گاه بدون بذل توجه به میراث فتووالی ممکن نمی‌آید. [فتووالیسم] میراثی است از دوره هرج و مرج رقابتی در جنگ، که

رفته‌رفته مدیریت انحصار ناخواسته زور توسط دولت جایگزین آن می‌شود. شکل‌های بعدی سرکوب «مسالمت‌آمیز» بر این انحصار زور مبتنی هستند. با نادیده گرفتن این فرایند، اوضاع و احوال مسالمت‌آمیزتر عصر بعد به نحو گمراه‌کننده‌ای به یک حقیقت درخود بدل می‌شود. این اتهام را به خوبی می‌توان علیه رویکردهای اقتصادگرا اقامه کرد.

از سوی دیگر، روش الیاس قادر است چندین وجه مبهم در آن سنخ از ساختارگرایی را که با نام فوکو قرین است شفاف سازد. فوکو درصدد ایجاد تصویری از قدرت غیرمتمرکز است تا درک‌های مربوط به سلطه‌ای را که اساساً «دست‌آموزگر»^۱ است با جایگزین مناسب‌تری تعویض کند. ولی در فراهم آوردن پیوندی نظام‌مند میان تاریخ و ساختارهای اجتماعی و عاطفی قاصر می‌ماند، به همین دلیل است که مفهوم قدرت او «منتشر» می‌شود: قدرت در لحظه‌ای واحد همه جا هست و هیچ‌جا نیست. الیاس، در مقایسه، دگرگونی‌های ساختاری روح را به دگرگونی‌های جامعه پیوند می‌دهد و این در حالی است که دگرگونی‌های جامعه در نظر او حاصل ناخواسته کنش‌های اجتماعی‌اند؛ او این‌کار را به طریقی نظام‌مندتر از اغلب نظریه‌پردازان اجتماعی به انجام می‌رساند.

تغییر و تبدیل‌های پرخاشگری به عنوان مدلی از این نوع فرایند بلندمدت به کار گرفته می‌شوند. الیاس رخدادهایی را که از جامعه سلحشوران [فئودالی] آغاز و به جامعه بورژوا می‌رسند تعقیب می‌کند. برای شوالیه قرون وسطایی معنای جنگ «قوی‌تر بودن به منظور به خاک مالیدن دشمن، قطع تاک‌های او، انداختن درختان‌اش، ویران کردن زمین‌اش، یورش بردن به قصرش، پرکردن چاهش، گرفتن و کشتن آدم‌هایش» است. [۳۳] در چنین جهانی، مقدار زیادی از پرخاشگری فردی نه فقط در هنگام جنگ، بلکه در همه اوقات، مورد نیاز است. از طریق تصویر «خانوار عاطفی»، الیاس تبیینی از پرخاشگری محض^۲ این قشورها ارائه می‌دهد:

بخشی اعظم آن‌چه در نظر ما تناقض‌آمیز می‌نماید - شدت ایثارشان، ترس هولناکشان از دوزخ، احساس‌های گناه آن‌ها، دیه دادن آن‌ها، فوران‌های شدید شادی و عیش آن‌ها، شعله‌ور شدن ناگهانی نیروی رام‌نشده نفرت و پرخاشگری آن‌ها در تناوب با نهایت مهرورزی و جوانمردی آن‌ها - همه این افراط‌ها در عشق و در نفرت، در خشونت و در توبه [ندامت]، عوارضی از ساختار اجتماعی و شخصیتی واحد است. [۳۴]

ولی این خوددانگیختگی همتای خود را در ترتیبات اجتماعی‌ای می‌باید که در آن

1. manipulative

2. unadulterated

وضعیت‌های خطرناکی که تعریف درستی هم از آن‌ها در اختیار افراد نیست مستولی‌اند. انحصار زور فضاهای آرام‌شده‌ای را پدید می‌آورد که در آن آداب رفیق شده شکوفا می‌شوند. توزیع و تسهیم‌های ظریف و دقیق‌تر و مدرج‌تری از قدرت در دربارها ظاهر می‌شوند. دسیسه‌بازی‌ها جای خشونت گستاخانه را می‌گیرند، و حتی افراد پرنفوذ نیز بر خود قید مهار می‌زنند که تصور آن‌ها از جهان به‌طور فزاینده‌ای روان‌شناختی نیز می‌شود. مهار به مقوله‌اندازی درونی بدل می‌شود. این امر، به‌یقین، در مورد افراد کم‌قدرت‌تر صادق است زیرا فرامین درونی آن‌ها بیشتر به مهارشدن توسط دیگران شباهت دارد، البته در مورد افراد متعلق به رتبه‌های بالاتر نیز قضیه به همین منوال است: نبرد بین آدم‌ها تبدیل می‌شود به نبرد آدم با خودش، در حالی که هر چه یادآور خشونت است موضوع نمی‌و محروم شدن از حقوق و آبروی اجتماعی می‌شود و در نظر همگان امری ناخوشایند و خجالت‌آور تلقی می‌شود. بهای آرام‌سازی متزاید در درون اقتصاد سائقه‌ها پرداخت می‌شود. الیاس آن را چنین توصیف می‌کند:

با این حال، حتی در این نوع از سازمان نظارتی، خشونت جسمانی و تهدید ناشی از آن اثر تعیین‌کننده‌ای بر افراد جامعه دارد، خواه افراد از این امر مطلع باشند یا نباشند. با وجود این، این خشونت دیگر همراه خود ناامنی مداوم برای زندگی فرد به ارمغان نمی‌آورد، بلکه خودش شکل غریبی از امنیت است. از این پس، فرد دیگر در پیچ و تاب مقدرات میدان نبرد جسمانی، به عنوان غالب یا مغلوب، میان فوران‌های عظیم بیم و امید، به این سو و آن سو پرتاب نمی‌شود؛ فشار مستمر و یکنواخت از سوی خشونت جسمانی‌ای که در پس صحنه‌های زندگی روزمره انبار شده است، بر زندگی فرد سنگینی می‌کند، فشاری که بسیار خودمانی است، ولی به‌ندرت ادراک می‌شود، اقتصاد رفتار و سائقه از اوان جوانی با این ساختار اجتماعی خو گرفته است. [۳۵]

در این دیدگاه، دگرگونی‌های بلندمدت به عنوان رخداد‌های کنترل نشده در سطح کلان و در سطح تغییرات درونی شخصیت از یک بعد دوگانه و عام برخوردار می‌شوند. در مطالعه تکوین جوامع انسانی، پی‌آمدهای ناخواسته‌ی دیروز به شرایط ناخواسته‌ی امروز برای اقدام به کنش ارادی تبدیل می‌شوند. مخلوط تیره‌ای از شور، سائقه و محتویات فراخود به عنوان بخشی از این شرایط توسط نیروهای ناهویدا ولی قابل درک و موجود در «پیکربندی‌ها» شکل گرفته و درهم می‌آمیزند. ویژگی این پیکربندی‌ها موازنه‌های قدرت است، که خود آن‌ها نیز به‌آرامی دگرگون می‌شوند. از این طریق، نظریه‌های توطئه، همان‌طور که فوکو پیش‌بینی کرده بود، به کناره‌ی راه می‌غلطند. ولی این آثار الیاس است که بسیار بهتر نشان می‌دهد که

هم عینیت قدرت و هم ذهنیت وقوع آن می‌توانند بخشی از تحلیلی واحد باشند.

۶. تمدن و جامعه مدنی

در میان وعده‌های جامعه عمل ناپوشیده روشننگری، وعده‌هایی است که به تکوین دموکراسی مربوط می‌شوند. [۳۶] جوامع مدرن از نظر سیاسی می‌توانند بسیار تو در تو و قدرت نامحصور ممکن است در آن‌ها نادر باشد؛ و شاید نتوان از ضرورت ساختاری ملاحظه منافع مختلف و متعدد در آن‌ها یکسره گریخت. به‌رغم همه این‌ها، بر همگان مبرهن است که در به‌اصطلاح دموکراسی‌های غربی تمرکزهای وسیعی از قدرت نظارت نشده پابرجا است. اصل حکومت معدود توانگران از نهادهای سیاسی زدوده نشده است، مراکز قدرت زیر سطح دولت - ملت سرزمینی نیز منحل نشده‌اند. جهان تجارت و کسب و کار و دستگاه‌های اعمال حاکمیت دولتی، ممکن است با این تصور آشنایی یافته باشند که یک شهروند که ایفاگر نقش‌های متعددی است، از برخی حقوق اساسی نیز برخوردار است، ولی ما هنوز از شکل‌های مؤثر مشارکت فرسنگ‌ها فاصله داریم. با امعان نظر به طریقی که طی آن ساختارهای فن‌سالار و دیوان‌سالار به درون جوامع بازار رسوخ کرده‌اند، تعجبی ندارد که چرا قدرت نامرئی در حد معناداری مرئی نشده است. آموزش و پرورش شهروندان نیز به زیر سطح ایده‌آل مشارکت توانمند و دموکراتیک سقوط کرده است. سرانجام این‌که، در جوامع اروپای شرقی و مرکزی، که مساعی خود را رسماً وقف اندیشه سوسیالیسم کردند، مشکل نظارت مؤثر بر دیوان‌سالاری و ایجاد یک افکار عمومی انتقادی، عاجل‌تر است.

در چنین وضعیتی، تشبیهات جاری حاکی از قیاس این اوضاع با حکومت مطلقه و آن فرایند عظیم اصلاحی و انقلابی که موجبات سقوط حکومت مطلقه را از طریق گسترش مشارکت شهروندان در اعمال قدرت، فراهم آورد، چندان بعید یا دور و دراز نیست. این فرایند انقلابی که دولت - ملت‌های مبتنی بر قانون اساسی محصول آن‌اند، اغلب توجه مستقیم و غیرمستقیم الیاس را به خود جلب نموده است. مثال‌های این بذل توجه را می‌توان در اقلام زیر دید: علاقه او به تکوین تصورات مربوط به «تمدن بودن»، و انتقال آن‌ها به فرهنگ واژگان سیاسی جنبش اصلاحی فیزیوکرات‌های فرانسه؛ تلاش او برای تبیین تغییر و تبدیل دستگاه ادب پیشه و مطلقه قدرت؛ و نزاکت و آیین‌های تحجر یافته آن؛ و علاقه او به ویژه در آثار جدیدترش [۳۷] به تجربه غریب آلمانی در شکست در ایجاد قواعد رویه دموکراتیک. «تمدن و خشونت»، نمونه‌ای از این آثار بعدی به حساب می‌آید. اثر مذکور نظر منتقدانی را که ادعا کرده‌اند که الیاس از طریق بذل توجه ویژه به ماقبل تاریخ طفره رفتن فاشیسم از اندیشه‌ها و وفاداری‌های بورژوا، به نفع پذیرش

خشونت سیاسی، از پرداختن به امکان لغزش به درون بربریت قاصر مانده است، تکذیب می‌کند. هر یک از این نمونه‌ها رهنمونی است به نگرش الیاس در باب نقش ساختارهایی که توسط تاریخ شکل یافته‌اند و به شخصیت و مکانیسم‌های خودنظارتی در کنش سیاسی مربوط‌اند. در نگرش او، مفروض کنش سیاسی متمدن: احساس تناسب، تحمل، گسلیدگی در برابر عواطف خود، و پذیرش اصول مدنی و لیبرال، مانند مکلف شدن به ارائه رفتاری مناسب در تعامل‌های شخصی با دیگران است. [۳۸] این ارزش‌ها باید آموخته شوند، ارزش‌هایی که مکمل اخلاقیات انسان‌گرایانه در باب همبستگی با همه اقسام ستمدیدگان محسوب می‌شوند، و آن‌ها را باید به مثابه قواعد مبارزه برای قدرت، مبارزه‌ای تهی از خشونت دانست؛ در این جا، الیاس به نمونه انگلستان در دوره ۱۶۵۰ تا ۱۷۵۰ اشاره می‌کند، که طی آن این کشور گذار از خشونت به حکومت پارلمانی را پیمود.

از نمونه‌هایی نظیر انگلستان قرون ۱۷ و ۱۸، یا آلمان و ایماز چه می‌توان آموخت؟ هیچ کدام از این دو را نمی‌توان از ترکیب پژوهش تجربی با پژوهش مفهومی، که این چنین مختص آثار مشهور الیاس است، بیرون کشید. بهترین وجه نگاه کردن به این آثار این است که آن‌ها را «توصیه برای پژوهش بیشتر» بدانیم و این امر به خوبی روشن است که ویژگی‌های تاریخی خاص متعلق به وضعیت‌های ملی مختلف به شدت مورد توجه و علاقه الیاس هستند. اگر فرایند متمدن شدن را بر این نمونه‌ها بیفزاییم، که این اثری است در باب مهارت‌هایی ویژه برای درونی کردن و تبدیل و دگرگون کردن عواطف به منظور رفتار به طرق «آراسته» و «معتدل»، این نیز روشن می‌شود که تمایزهایی را باید میان دستگاه‌های خویش‌مزاری و خودنظارتی مختلف قائل شد. از آداب موعی در زندگی روزمره، تا فضایی که مختص مردان سیاست‌اند، که ماکس وبر آن را مهارت یافتن در هنر مبارزه قدرت دموکراتیک خانی از خشونت توصیف کرد. ولی فکر کردن به این‌که «ارزش‌های» متمدن را می‌توان خارج از بستر ساختار قدرت موجود ایجاد کرد، به شدت با روش الیاس ناسازگار است؛ آن‌چنان‌که جنبش اصلاحی فیزیوکرات‌ها نیز از اساس واقعی قدرت برخوردار بود، بدین ترتیب، قواعد دموکراتیک در کشوری ریشه گرفت که در آن زمان، غنی‌ترین کشور جهان بود.

این پیوند میان روان و شرایط ساختاری در درون جامعه در تلاش اخیر سینیت در تبیین بی‌اعتنایی سیاسی از طریق رجوع به «خودشیفتگی»^۱ و انتقاک نامشروع اصول تعلق خاطر^۲ به حوزه عمومی دیده نمی‌شود. [۳۹] سینیت، کنش سیاسی ملهم از اخلاف جزمی را (به‌ویژه آن نمونه که در سال‌های اخیر در آمریکا قابل مشاهده بوده است) به باد انتقاد می‌گیرد. استدلال او

1. narcissism

2. intimacy

این است که به عوض پی آمدها، تنها نیات ذهنی کنش‌های سیاسی مورد ارزشیابی قرار می‌گیرند، و این‌که، نظام‌های رسمی، که در سطوح بالاتری واقع‌اند (مانند شهر و دولت؛ در این بستر، سینت از اقتصاد نام نمی‌برد) به‌طور تزییدی از درک سیاسی به نفع علاقه خاص‌گرایانه به خانواده، مدرسه و محله حذف می‌شوند. به نظر سینت، خودشیفتگی میان‌شخصی، در محله کوچک، به قدر کافی اثر تخریبی دارد، زیرا نامتمدن و بی‌نزاکت است. ولی در حیات عمومی، همین خودشیفتگی همتای خود را در سیاست‌مداران خوش‌مشرب و «فرهمند»^۱ و در اثر تخریبی و متزایدی میباید که ناشی از حس «برادری» در محله‌ای است که در ترسیم مرزهای آن بیش از حد لازم دقت اعمال شده است.

نگرش سینت در باب این مشکل کهن تا آن‌جا جالب است که در اساس خود «منش اجتماعی» شهروند را وارد بحث می‌کند تا به مدد «شهروند»، به عنوان کارگزار سیاسی، بی‌اعتنائی سیاسی در حوزه عمومی را تبیین کند، حوزه عمومی در معنای سیاسی و فیزیکی آن، که به نظر چنین میرسد که توان کارکردی خود را یکسره از دست داده است. نگرش مزبور از جهت دیگری نیز قابل توجه است زیرا سینت، نمونه‌هایی از جامعه مدنی را در پایتخت‌های قرن هجدهم به عاریت می‌گیرد. در آن‌جا، هنوز می‌توان میان «خصوصی» و «عمومی» موازنه‌ای را نمایان دید، موازنه‌ای که در نظر سینت، امروزه به شدت مختل شده است. به‌رغم همه ضعف‌هایش، شهروند گذشته، به‌زعم سینت، امروزه نمونه‌والای فضیلت سیاسی است. تحلیل سینت، از جوهری چند ناقص است، به‌ویژه وقتی با رویکرد الیاس مقایسه شود. سینت مجاب شده است که فضایل کنش‌گر رفتار عمومی را تسهیل کرده است - در چایخانه‌ها، در سینماها و در سایر اماکن عمومی - زیرا این کنش‌گران تماس آسوده با «غریبه‌ها» را ممکن ساختند. بدین ترتیب، شهرهای نظام‌کهن^۲ بنیاد بهتری را برای «حوزه عمومی» در معنای سیاسی آن فراهم می‌آوردند، زیرا اصیل بودن جایی در کنش‌های سیاسی ندارد. در نظر سینت، میل به خودانگیختگی در نزد آن‌ها که خود را در پس نقاب‌ها و مقولات عادی و تکراری پنهان می‌کنند، بهتر ارضا می‌شود تا در نزد آن‌ها که در جست و جوی مدام برای بهبود «خویش»، خود را به عذاب می‌اندازند.

ولی تحلیل سینت، حاوی خطاهایی است که از معدود بودن محیط‌های اجتماعی مورد ملاحظه او، که منش‌های اجتماعی در آن‌ها شکل می‌گیرند، ناشی می‌شوند. گاهی تحلیل او کاملاً فاقد ملاحظه بسترهای اجتماعی است: تا آن‌جا که او تاریخ آمریکا را نادیده می‌گیرد، حتی می‌توان رویه او را فراتاریخی دانست. بدین ترتیب، تحلیل او به صورت یک طرفه‌ای آرمان‌گرا و

1. charismatic

2. ancien regime

اخلاق‌گرا است، و نسبت به نقش وساطتی ساختارهای اجتماعی قدرت هیچ حساسیتی ندارد. بدون تردید، معکوس کردن سهوی علیت توسط سینت، اشاره بر آن دارد که ما می‌توانیم به منظور بازیافت چشم‌انداز بهتری از واقعیت اجتماعی، «خودهای» خویش را برگزینیم. متأسفانه، چندان معنایی در این عبارت نهفته نیست. الیاس نشان داده است که - دست‌کم برای بورژوازی فرهیخته قرن ۱۸ و اوایل قرن ۱۹، رمانتیسم، جست و جوی اصالت [خویش]، تعقیب سعادت خصوصی، میل به فاصله‌انداختن بین «خود» و ظواهر فریبنده، و پوچ بودن اشرافیت قدرتمند و ادب‌پیشه، همه و همه، با ناتوانی سیاسی عجیب بودند. این فقدان قدرت سیاسی بود که به دستورسازی در باب آمالی منجر شد که با واقعیت نسبتی نداشتند، نه برعکس آن. متشابهاً، به واقعیت نزدیک‌تر است که فرض کنیم «منش بازاربایانه» قرن بیستمی و «شبه - خود»^۱ معلول، نه علت، از خودبیگانگی در جهان دیواتسالاری‌ها و بازارهای شخصیت‌اند.

کارگزار شبه - کنشگر قرن هجدهمی که موضوع توصیف سینت است، از وجوه بسیاری توانمند است، ولی این حاصل کوشش زیادی است که اسلاف ادب‌پیشه او در ایجاد نقاب‌ها و آداب صرف کردند. کنشگر مستقل قرن هجدهمی در تعامل‌های اجتماعی خویش خون‌سردی خود را حفظ می‌کند، در گذار از خصوصی به عمومی مهارت می‌یابد، از [وضعیت] خجالت‌آور پرهیز می‌کند، و نظام‌نامه پرجلالی را در رفتار زبانی و غیرزبانی به کار می‌بندد. ساختن چنین شکل‌هایی از خویش‌مهارت، که به ظاهر کاملاً طبیعی می‌نمایند، از منابع مختلفی مایه می‌گیرد و مستلزم یک فرایند ژرف یادگیری، و نیز وجود بسترهای مناسب برای جامعه‌پذیری است. اعضای بورژوازی شامخ^۲ با سهولت بیشتری می‌توانستند مهارت‌های رعایا را فراگیرند. شرح سینت از سقوط انسان عمومی بر نسخهٔ بیش از حد ساده او در باب منشأهای این «شخص» مبتنی است، و تلویح بر آن است که «حوزهٔ عمومی» همگن در سراسر قرون موجود بوده است. در عین حال، زندگی تا وقتی که شهر هنوز ضمیمهٔ دربار محسوب می‌شد راحت بود. [۴۰] با بی‌نام‌شدن حیات در شلوغی و ازدحام شهر، و به «بالادست» رسیدن رتبهٔ شهر، زندگی نیز دشوارتر شد. سرانجام، حیات عمومی به شکل سابق ناممکن گردید زیرا شهر می‌بایست میلیون‌ها نفر از سکنه: خرده‌بورژواها، دهقانان سابق، کسبهٔ خرده‌پا، و کارگران را در صفوف خود جای دهد. انسان عمومی ساقط نشد، بلکه می‌بایست او را از نو آفرید.

منابع لازم برای این آفرینش، در همه سطوح، کمیاب بود. آداب شامخ رو به انحطاط گذاردند و برای این انحطاط یک علت کلی، یک وضعیت، موجود بود؛ البته تفاوت‌های نمایان ملی

1. pseudo-ego

۲. بورژوازی شامخ haute bourgeoisie، در برابر خرده‌بورژوازی petite bourgeoisie - مترجم.

وجود داشتند، ولی شهر می‌بایست طبقات و قشرهایی را یکپارچه سازد که فاقد نظام‌نامه [مربوط به خودشان ناظر بر] رفتار متمدن، و به نسبت، در اغلب وجوه زندگی، بی‌قدرت بودند. مقایسه فضای اجتماعی مربوط به اشرافیت در نظام کهن، با فضای اجتماعی مردمان خلع‌ید شده^۱ اسلب مالکیت شده تحت سرمایه‌داری مدرن، نشان می‌دهد که این انواع خود نظارتی که متضمن وقار، ادب و چهره عمومی پرشکوه و جلال است، مستلزم وجود فضای عمومی است که مناسب شکل‌گیری و تکوین این «فضیلت‌ها» باشد. آن‌ها که در صدد متمدن کردن جهان معاصراند، نباید این واقعیت را فراموش کنند.

منابع و یادداشت‌ها*

1. Talcott Parsons, *Societies. Evolutionary and Comparative Perspective*, Englewood Cliffs, NJ 1966, p. 3.
2. Ibid., p. 21. Parsons thinks of himself as completing Weber's universal-historical interpretation of the development of "occidental rationalism".
3. Cf. Marion J. Levy, "Social Patterns (Structures) and Problems of Modernization", in Wilbert F. Moore and Robert M. Cook, eds, *Readings on Social Change*, Englewood Cliffs, NJ 1976, p. 190.
4. Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur religionssoziologie*, Tübingen 1972, vol. 1, pp. 1-16.
5. Cf. N. Elias, *The Civilizing Process. Sociogenetic and Psychogenetic Investigations. Vol. 1: The History of Manners*, Oxford 1978, p. 1.
6. Cf. Samuel N. Eisenstadt, *Tradition, Change, and Modernity*, New York, London, Sydney and Toronto 1973.
7. Honneth and Joas have emphasized this point concerning Rousseau ad a shortcoming of Elias's analysis; see Axel Honneth, Hans Joas, *Soziale Handeln und menschliche Nature. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften*, Frankfurt am Main and New York 1980, p. 117. See, however, the references to Rousseau in Elias, *The Civilizing Process*, vol. 1. p. 39.
8. Cf. Friedrich Jonas, *Geschichte der Soziologie*, 4 vols, Reinbek b. Hamburg 1976, vol. 1, p. 58.
9. Elias, *The Civilizing Process*, vol. 2: *State Fromation and Civilization*, 1982, pp. 47-8.
10. Bauman cites the "garden" (Paradigm: Versailles) as an important element in the imagery of the civilizing Process, whereby the wilderness of nature (including that of

1. the dispossessed

* منابع و یادداشت‌های این مقاله به همان صورت مندرج در متن اصلی، به انتهای متن ترجمه‌شده و ضمیمه شده است.

human nature) was supposed to be transformed. According to him the garden was an experience shared by the court, the salon, and the life-world of the *Philosophy*; see Zygmunt Bauman, "On the Origins of Civilization: A Historical Note", in *Theory, Culture and Society*, vol. 2, no. 3, 1985, p. 78. See also the reference to the strict regimentation of the landscape architects of Versailles as a symbol of the courtly structure of power in N. Elias, *The Court Society*, Oxford 1983, pp. 227-8.

11. This concept figures prominently in a whole series of other famous evolutionary theories: for example in Spencer's notion of a transition from militaristic to industrialized society, or in Buckle's theory of civilization.
12. Elias has often been criticized on this point. For a review of these criticisms, see N. Witterdink, "Die Zivilisations theorie im Kreuzfeuer der Diskussion. Ein Bericht vom Kongreß über zivilisationsprozesse in Amsterdam", in P. Gleichmann, J. Goudsblom and H. Korte, eds, *Macht und Zivilisation. Materialien zu Norbert Elias' Zivilisationstheorie 2*, Frankfurt am Main 1984, p. 285. Their main accusation concerns Elias's thesis that warlike aggressiveness in the earlier stages of societal development was "spontaneous", in the sense of not being subject to rational control. They argue that even in those days violence was subject to a good deal of cognitive control and required a fair amount of foresight and self-monitoring (as in the knightly joust and the extensive practising it demanded). This accusation, however, does not penetrate to the heart of Elias's argument. He is concerned with the affective household as a whole, under conditions marked by the omnipresent threat of physical violence in everyday life, and in times when a monopoly of force was lacking; Conflicts between minor feudal lords and even between townsmen were resolved occasionally by resorting to extreme physical violence. Moreover, the interaction between the wider social world (in which feudal lords were at times as sovereign as contemporary states) and the social "Lifeworld" created a structurally determined high density of conflict, itself reflected within the psyche of the individual. The fact that calculated, cruel torture was even more intense in certain enclaves does not constitute a counter-argument against Elias's thesis. And as far as "rationality" is concerned, it is Elias himself who insists, time and again, that the development of civilization does not begin from scratch on the contrary, rationality is a process of rationalization.
13. According to one critic, Elias in fact produces a "theoretically informed case study": that of France. See Samuel F. Sampson, "The Formation of European National States, the Elaboration of Functional Interdependence Networks and the Genesis of Modern self-Control", *Contemporary Sociology*, vol. 13, no. 1, 1984, p. 22.
14. Elias, *The Civilizing process*, vol. 2, p. 241.
15. According to Elias, "figuration" or "configurations" are "webs" of relations among interdependent human beings. Configurations often develop within the context of

- phenomena - the monetary economy, the division of labour, the formation of the state - which, although usually called macrosociological processes and structures, are better seen as lengthening chains of action and interdependence. He argues that figurations cannot be analysed by, say, examining the causal connections between macro and micro phenomena. Elias accepts the physicealist language of "variables" as at best a necessary simplification, and would argue that such language is inappropriate for social life. cf. his pertinent methodological observations in *Was ist Soziologie?* (Munich 1970, pp. 119-25; especially p. 124). This point is missed completely in the naive positivist criticisms of Henk Flap and Yme Kuiper, "Figurationssoziologie als Forschungsprogramm", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, no. 33, pp. 273-301.
16. Cf. Susan Buck-Morss's review of Elias's *The Civilization Process*, *Talos*, no. 37, 1978, pp. 181-98 especially p. 188.
 17. The fact that Elias did not exclude the possibility of such "re-lapses" is clear from the following passage, which refutes the charge that he defended a deterministic and evolutionary view of progress: "We scarcely realize how quickly what we call our "reason", this relatively farsighted and differentiated steering of our conduct, with its degree of affect-control, would crumble or collapse if the anxiety-inducing tensions within and around us changed, if the fears affecting our lives suddenly became much stronger or much weaker or, as in many simpler societies, both at once, now stronger, now weaker." (*The Civilizing process*, vol. 2, p. 326.
 18. Elias would dismiss such a polarization - feudalism versus capitalism - as an unrealistic simplification. He argues along these lines when indicating the changing composition over time of "aristocratic" and "bourgeois" groups; cf. *The Civilizing process*, vol. 2, pp. 176-7 and, in general, the idea of a court society between feudalism and capitalism.
 19. Some critics also take Elias to be an exponent of an "evolutionary gradualism". See Honneth and Joas, *Soziales Handeln und menschliche Nature*, p. 120. The charge of "gradualism" is rather implausible. See *The Civilizing Process*, vol. 2, especially pp. 166-7, where the concept of the monopoly of power and force is explained, along with the role of conflicts, antagonisms of interest, and discontinuities.
 20. Elias, *ibid.*, vol. 2, p. 163. Compare Honneth's and Joas's claim (*Soziales Handeln und menschliche Nature*, pp. 120-21) that Elias's conception of the formation of the state is restricted to the political realm and lacks an economic materialist perspective.
 21. Susan Buck-Morss's review of *The Civilizing Process*, p. 193.
 22. Cf. Sampson, "The formation of European National States", p. 25; Honneth and Joas, *Soziales Handeln und menschliche Natur*, p. 121.
 23. See Donald N. Levine, "Rationality and Freedom; Weber and Beyond". *Sociological Inquiry*, vol. 51, no. 1, 1981, pp. 5-25, especially p. 10; Cf. Joachim Israel, *Alienation*;

- From Marx to Modern Sociology*, Boston, MA 1971, pp. 98-121.
24. For this and the following observations, see *the Court Society* pp. 58-67; *The Civilizing process*, vol. 2, pp. 305-19.
25. This was especially true of the members of the French aristocracy, whereas the English gentry differed in some respects (the position of the English aristocrat was based less on political factors than on economic conditions); see Barrington Moore, *Social Origins of Dictatorship and Democracy*, Boston, MA 1966, chapters 1.4 and 2.1.
26. Elias is well aware of the "imperialist" and marginalizing character of civilization. He writes:
- The habituation to foresight, and the stricter control of behaviour and the affect to which the upper classed are inclined through their situation and functions, are important instruments of their dominance, as in the case of European colonialism, for example. They serve as marks of distinction and prestige... On the one hand they build, through institutions and by the strict regulation of their own behaviour, a wall between themselves and the groups they colonize and whom they consider their inferiors. On the other, with their social forms, they also spread their own style of conduct and institution in these places. (*The Civilizing Process*, vol. 2, pp. 254-5.)
27. Elias has tried to deal with the issues of class struggle and worker's emancipation in *Was ist Soziologie?*, pp. 156-8, by drawing on the idea of "multistoreyed models".
28. E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, Harmondsworth 1972, pp. 385-410.
29. A. Wehowsky, "Making Ourselves More Flexible Than We are - Reflections on Norbert Elias", *New German Critique*, no. 15, 1978, pp. 65-80.
30. Concerning the latter criticism, see R. Münch, *Die Struktur der Moderne*, 1984, pp. 282-4. The argument that Elias does not distinguish sharply enough between rules of etiquette and moral rules is made by Christian Lenhardt, "Civilization and its Contents", *Canadian Journal of Political and Social Theory*, vol. 3, no. 1, 1979, p. 123.
31. Cf. W. Sombart, *Liebe, Luxus und Kapitalismus*, Munich 1967.
32. In his more recent works Elias more than once takes these developments into account, at least programmatically. For example, see "Über den Rückzug der Soziologen auf die Gegenwart", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, vol. 35, no. 1, 1983, pp. 29-40, especially p. 35.
33. Here and analytic distinction has to be made between the liberalization of restraints by others and their transformation into self-restraints, even if as historical processes they frequently go hand in hand. What Elias insists on is the general widening of areas of regulation; the transformation of this regulation into self-restraints is,

- however, the most important aspect relevant in this context is Michel Foucault, *Surveiller et punir. La naissance de la prison*, Paris 1975.
34. Elias, "on Transformation of Aggressiveness", *Theory and Society*, vol. 5, no. 2, 1978, pp. 229-42, especially p. 231.
35. Elias, "On transformation...", p. 238.
36. Elias, *The Civilizing process*, vol. 2, pp. 238-9.
37. For a list of these broken promises, see N. Bobbio, "The Future of Democracy", *Telos*, no. 61, 1984, pp. 3-16.
38. See "Tünige gedandken über die Bundesrepublik", *Merkur, Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*, no. 9-10, 1985, pp. 733-55, and the essay "Civilization and Violence" in this volume.
39. "Gendanken über die Bundesrepublik", p. 742.
40. R. Sennett, *The Fall of Public Man*, New York 1977.
41. *The Court Society*, p. 63.

سحمدحسین هاشمی، عضو هیئت علمی دانشگاه الزهراء است. از ایشان ترجمه کتاب راهبردهای توسعه اقتصادی با یاری حسین راغفر، نوشته کیت گریگین، نشر نی، و مقالاتی در برخی از نشریات داخلی و خارجی به چاپ رسیده است. ویراست انگلیسی مجله مطالعات زنان دانشگاه الزهراء، فصلنامه مطالعات جوانان، مجله جامعه‌شناسی ایران و نامه علوم اجتماعی ایران نیز در زمره فعالیت‌های علمی نام برده است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی