



# در باب نوشتن؛ نوشتنِ جامعه‌شناختی

زیگموند باومن | ترجمه: سروی زرگر

## مقدمه

در شهر کوچک پوزنان لهستان به دنیا آمد. کودکی‌اش سر نیامده بود که جنگ جهانی دوم آغاز شد. به عنوان یک لهستانی و همچنین یک یهودی آواره شد. به زودی به ارتش مقاومت لهستان پیوست. ابتدا علیه نازی‌ها جنگید. سپس به عنوان چپ‌گرایی ضدصهیونیسم با خانواده‌اش به نزاع پرداخت. از خانواده گسست و ساکن جهان شد. خود را تبعیدی در جهان می‌دانست. نه اینکه خانهای نداشت که از قضا جهان خانه‌ی او شد.

زیگموند باومن، استاد برجسته جامعه‌شناسی و نظریه اجتماعی، سالها در دانشگاههای انگلیس تدریس کرد و در ۹۱ سالگی چشم از جهان فرو بست. متن فشرده و درخشان زیر، ترجمه فصل ۴۳ کتاب راهنمای پژوهش کیفی است که به ویراستاری نورمن دنزین و ایوونا لینکلن است در سال ۲۰۰۵ توسط انتشارات sage منتشر شده است و ترجمه کامل آن در دست انتشار است.

باومن در این فصل از «نوشتن جامعه‌شناختی» سخن به میان آورد. او نوشتن را به «شعر»، «تاریخ»، «خانه»، «تبعید»، «بالقوه‌گی‌های آدمی»، «مسئولیت»، و «افشاگری» پیوند می‌زند.

جای شگفتی نیست که باومن از «اندیشیدن در کسوت یک مسافر» دفاع کند؛ او خود در طول عمرش «مسافری» بود در جهانی آکنده از خون و خشم، آشویتس و جنگ سرد، تبعید و اجبار. باومن، این «تبعیدی ابدی»، از بنای خانه‌ای در تقاطع فرهنگ‌ها دفاع می‌کند و از «خلق کردن» به معنای «شکستن قانون» یا رویه‌ای معمول و مرسوم سخن می‌گوید. او از جهانی سخن به میان می‌آورد که در آن «لازم است به سردرگمی و حیرت مداوم و حرکت در طول جاده‌هایی با جهت‌های نامشخص و نامعین خو گرفت». در چنین جهانی که دیوانه‌ی سرعت و شتاب است باومن از تامل و درنگ سخن می‌گوید. نوشتن جامعه‌شناختی همین حزم و تامل در راه رفتن بر روی «لایه نازک یخی» است که از «تقدیرگرایی» روی برمی‌گرداند و خلاقانه می‌اندیشد.

جامعه‌شناس از منظر باومن مسئول است؛ نوشتار جامعه‌شناختی نیز این رو نوشتاری است مسئولانه. این مسئولیت چیزی نیست جز «پرسش مداوم جامعه از خود» چرا که «جامعه بیمار است اگر سوال کردن از خود را متوقف کند». جامعه‌شناس «افشاگر»

است و «افشاءکردن» سرآغاز راهی است در نبرد علیه فلاکت بشری».

لینک کتاب:

[https://books.google.com/books/about/The\\_SAGE\\_Handbook\\_of\\_Qualitative\\_Research.html?id=X۸۵J۸ipMpZEC](https://books.google.com/books/about/The_SAGE_Handbook_of_Qualitative_Research.html?id=X۸۵J۸ipMpZEC)

نیاز به تفکر است که ما را به اندیشه وادار می‌کند.

تئودور آدورنو

میلان کوندا (در کتاب هنر ژمان، ۱۹۸۶) با نقلِ ایده‌ای از یان اسکاسل -شاعر چک‌تبار- به مخمصه‌ای اشاره میکند که شاعر در آن گیر کرده است (شاعر، در کلام اسکاسل، کسی است که این مصرع را کشف کرده است: «همواره آنجا بود، در اعماق، همان جا»).

کوندا می‌گوید:

«نوشتن برای شاعر یعنی شکستن دیوار؛ دیواری که در پسِ پشتِ آن چیزی وجود داد، چیزی که همواره در آنجا پنهان بوده است».

از این منظر، رسالتِ شاعر متفاوت از آن وظیفه‌های نیست که بر دوش تاریخ است: کشف کردن (یا فهمیدن)، نه اختراع. تاریخ، مثل کار یک شاعر، بالقوه‌گی‌ها انسانی را -در هر موقعیت جدیدی- رو آورده و آشکار میکند؛ رسالت تاریخ برملا کردنِ بالقوه‌گی‌هایی است که پیشتر پنهان و مخفی بوده‌اند.

در واقع آنچه تاریخ انجام می‌دهد همان چالش، رسالت، و ماموریتی است که بر دوش شاعر است. برای نیل به حدود و سرحداتِ این ماموریت، شاعر باید کمر

خم‌کردن در برابرِ حقایق از قبل موجود و بَرک‌شده را رها کند؛ حقایقی که پیشاپیش «روشن» و آشکارند، چرا که این حقایق قبلاً به عرصه ذهنها آورده شده‌اند و آنجا ول شده‌اند تا برای خود شنا کنند. اصلاً مهم نیست چنین حقایقِ «از قبل» مسلّم فرض‌شده» حقایقِ انقلابی نامیده شده باشند، یا برجسبِ حقایقِ ضدانقلابی خورده باشند؛ مسیحی باشند و یا خداناباورانه؛ اهمیتی ندارد صادق باشند و یا زبینه و فریبا؛ متعالی باشند و عادلانه و یا چیزی بیش از ادعایی صرف نباشند، و فقط در عرصه کلام و واجد این خصایص باشند. فارغ از هر نامی که بدان‌ها اطلاق شده باشد، آن «حقایق»، «امور پوشیده و مخفی‌ای» نیستند که شاعر ادعای رونمایی از آنها را دارد. آنها، بیش از هرچیزی، بخشی از همان دیواری هستند که ماموریتِ شاعر شکستن و تخریب آن است. کوندا می‌گوید: سخنگویان از امور آشکار، بدیهی، و آن‌چیزهایی که «همه‌ی ما بدان باور داریم، مگر نه؟»، شاعرانی قلابی‌اند. با این همه، رسالتِ شاعر چه ربطی به وظیفه‌ی جامعه‌شناس دارد؟

ما جامعه‌شناسان به‌ندرت شعر می‌گوئیم. (برخی از ما که شاعری می‌کنند، مدتی از حرفه و شغلِ جامعه‌شناسی مرخصی می‌گیرند تا به نوشتنِ شعر بپردازند).

و با این وجود، اگر ما جامعه‌شناسان نمی‌خواهیم در تقدیر «شاعران قلابی» سهیم باشیم و از لقب «جامعه‌شناس قلابی» رنجیده‌خاطر می‌شویم، باید و حتماً به‌مانند شاعری واقعی و درست‌حسابی، به بالقوه‌گی‌های پنهان آدمی نزدیک شویم. دقیقاً به همین دلیل باید دیوارِ امرِ بدیهی و آشکار را بشکافیم؛ دیوارِ امرِ مُدِ روز ایدئولوژیکِ تکراری را خُرد و نابود کنیم؛ یعنی به مقابله با اموری همت بگماریم که خصلتِ مشترکِ آنها عبارتست از قطعی و مُحرز دانستنِ فهم و برداشتِ خود. نابودی و اضمحلالِ این دیوار، به‌همان اندازه وظیفه‌ی جامعه‌شناس است که وظیفه‌ی شاعر؛ و به همین دلیل، وظیفه یا رسالت اصلی این است: شکستنِ حصارِ دیواری که بالقوه‌گی‌های آدمی را دربر گرفته است؛ آنهم همزمان که به‌کارِ افشاکردنِ لاف و بلوف‌های او مشغول هستیم.

شاید نظمی که شاعر در جستجوی آن است «همواره آنجا بوده است». اما آدمی نمی‌تواند درباره‌ی آن دسته از بالقوه‌گی‌های بشری خیلی مطمئن باشد که توسط تاریخ کشف شده‌اند. آیا آدمیان - یعنی سازنده‌گان تاریخ و ساخته‌شده به‌دستِ تاریخ؛ قهرمانان تاریخ و قربانیان آن- همواره این حجم از بالقوه‌گی‌ها را بر دوش می‌کشیده‌اند تا در زمانِ مناسب آن

را آزاد کرده و رها کنند؟ یا کاملاً برعکس- همانگونه که تاریخِ آدمی نشان می‌دهد- خلافِ این امر اتفاق می‌افتد؛ بدین قرار که چیزی میانِ کشف و خلق اتفاق می‌افتد که کاملاً پوچ و تهی است؛ خلاء، یا وضعیتی که هیچ معنایی را با خود حمل نمی‌کند؟ چون تاریخ فرایندِ بی‌پایانِ خلقِ توسطِ آدمی است، آیا به همین دلیل تاریخ فرایندِ بی‌پایانِ کشفِ خودِ آدمی نیست؟ آیا همین فرایندِ بی‌پایانِ کشف/خلق، امکان‌های جدیدی ایجاد نمی‌کند که فهرستِ امکان‌های از پیش‌موجود کشف‌شده و به عرصه‌ی واقعیت درآمده را بسط و گسترش دهد؟ یعنی، بالقوه‌گی‌های جدیدی به آن یگانه بالقوه‌گیِ آدمی که همواره آنجا بوده است، و همواره حاضر بوده است، و «پیشاپیش» آنجا حضور داشته است اضافه کند؟ پرداختن به این سوال که آیا این امکانِ جدید در طول زمان خلق شده است یا «صرفاً» توسط تاریخ کشف شده است، بی‌شک خوراکِ لذیذی برای بسیاری از اندیشمندانِ مدرسی است. اما از منظر تاریخ، لازم نیست به انتظار نشست چرا که تاریخ می‌تواند بیآنکه پاسخی از این دست در اختیار داشته باشد به‌سهولت به راهِ خود ادامه دهد.

ارزنده‌ترین و اساسی‌ترین میراث نیکلاس لومان در حوزه‌ی جامعه‌شناسی عبارت

بود از طرح مضمون سیستم-خود- تولیدکننده (از ریشه‌ی یونانی به معنای: انجام دادن، ساختن، دادن، و کارا بودن؛ در برابر رنج‌بُردن، ابژه‌شدن برای هنر؛ نه منبع هنر بودن)؛ مضمونی که درصددِ بدست آوردن و تلخیص چکیده یا فشردگی وضع بشری است. خودِ این اصطلاح-خلق یا کشفِ پیوندی (خویشاوندی به‌ارث بُرده‌شده در برابر مُنتخبِ قربتها) میانِ تاریخ و شاعری بود. تاریخ و شاعری دو جریان موازی هستند («موازی» در معنای جهان غیراقلیدوسی آن که در هندسه‌ی بولیا و لوباجفسکی ارائه شده است): دو جریان موازی از خودسازی بالقوه‌گی‌های آدمی، که در آن خلق عبارت از آن یگانه-فُرم یا شکلی که کشف در دلِ آن مُیسّر می‌شود، و این در حالی است که کشف-خود، اساسی‌ترین و بنیادی‌ترین گُنش مستتر در دلِ فرایند خَلق است.

جامعه‌شناسی وسوسه می‌شود ادعا کند سومین جریانی است که موازی با این دو (تاریخ و شعر) حرکت می‌کند. یا حداقل این غایتی است که جامعه‌شناسی - اگر می‌خواهد در درونِ وضع بشری‌ای بماند که تلاش دارد آن‌را به‌چنگ آورده و برای خود قابل درک و فهم کند - باید بدان دست یابد. این هُدفی است که جامعه‌شناسی از لحظه‌ی زایش و تکوین

خود- سعی داشته‌است بدان نایل شود اگرچه بارها به‌دلیل اشتباهات و مشغول‌شدن با سروکله‌زدن با دیوارهای به‌ظاهر غیرقابل‌نفوذ و دیوارهای هنوز فروپاشیده‌نشده از مسیرِ خود منحرف شده است. هدف اساسی در این مسیر عبارت است از حصول به حدودِ نهایی بالقوه‌گی‌های آدمی و فراتر رفتن از آن تا خاطرجمع شویم که فرماندگان قشونی که تحت فرمان آنها هستند هرگز خطوطِ «ناحیه‌ی ورود ممنوع» را زیر پا نخواهند گذاشت.

قریب به دو قرن پیش، آلفرد دوموسو گفته بود: «هنرمندِ بزرگ کشور ندارد». دو قرن پیش، این کلمات، کلماتی متخاصم و در نوعِ خود- ستیزه‌جو بوده است. این کلمات در بحبوحه‌ی هیاهوی شیپورها و ساده‌لوحی‌ها، و به‌همین دلیل، تکبر، ستیزه‌جوییها، و هیجانهای وطن‌پرستی نوشته شدند. شمار زیادی از سیاستمداران احساس وظیفه می‌کردند که در حمایت از دولت-ملت‌هایی که در حال متورم و تنومند شدن بودند زیر سایه‌ی یک قانون، زبان واحد، یک جهان‌بینی، تاریخ واحد، و آینده‌ای واحد دست بکار شوند. بسیاری از شاعران و نقاشان در حالِ کشفِ رسالت و ماموریت خود بودند در نتیجه به جوانه‌های نحیف و ضعیف سنت‌های ملی قوت و غذا می‌دادند؛ آنان سنت‌های

سالیان سال پیش مُرده‌ی مَلّی را دوباره زنده می‌کردند یا نشانه‌های جدیدی را [از دل تاریخ گذشته] برمی‌کشیدند که تا آن روز، اساساً وجود خارجی نداشتند. آنان در نهایت مَلّت را به منزله‌ی [واحدی] «تا به امروز ناآگاه از وجود خود به منزله‌ی یک مَلّت» پیش می‌نهادند. این امر از خلال داستان‌ها، نواها، شباهت‌ها، نام اجداد و قهرمانان گذشته شکل می‌گرفت؛ یعنی چیزی مشترک، عشق ورزیدن جمعی، عزیز شمردن همگانی [آن چیز مشترک]، و در نتیجه ارتقای همگان تا حد خود زندگی؛ همان حد تعلق همگانی، یعنی گشودن چشمان زندگی به روی زیبایی و حلاوت تعلق داشتن، با تهییج افراد به یاد آوردن و محترم شمردن مُرده‌گان و مشعوف شدن به خاطر حفاظت از مُرده‌ریگ آنان. در این پس‌زمینه است که حُکم بی‌شیله‌پیلای دوموسو واجد همه علایم و نشانه‌های نوعی شورش است. این حُکم، فراخوانی است برای نبرد. این حُکم تمامی نویسندگان همکار را به رد همکاری با خوی کاسبکاری سیاستمداران فرا می‌خواند؛ سیاستمدارانی که پیامبران این صنف کاسبکاران و واعظانی هستند که به‌دقت نگاهبان مرزها و گودال‌های پُر از گلوله و تفنگ‌اند. نمی‌دانم آیا دوموسو به‌شکل شهودی به ظرفیت‌های برادرگشی موجود

در آن شکل از برادری‌ها پی بُرده‌بود که آن سیاستمداران ناسیونالیست و مرشدان ایدئولوژیک‌شان مصمم به بنای آن بودند یا این واژگان چیزی نبود جز بیانی از انزجارِ روشنفکرانه با چاشنی کین‌توزی برخاسته از دل افق‌های محدود، مُرداب‌ها، و ذهنیتی کوته‌بین. هر کدام از اینها که بوده باشد، زمانی که این سطرها را می‌خوانیم و همزمان، از مزیت نگرستن به پُشت سر با استفاده از ذره‌بینی برخورداریم که در آن لکه‌های تاریکی از پاکسازی قومی، نسل‌کشی، و گورهای دسته‌جمعی وجود دارد، به‌نظر می‌رسد واژگان دوموسو ذره‌ای از سرزنده‌گی، چالشی‌بودن، و اضطراب خود را از کف نداده است. به‌همین قرار، این کلمات ذره‌ای از شور و شوق اولیه‌ی خود را از دست نداده‌اند. اکنون، به‌مانند گذشته، این کلمات قلب رسالت هر نویسنده‌ای را نشانه رفته است و وجدان آنان را با سوالی مهّم به چالش فرا خوانده است؛ سوالی که برای هر نویسنده‌ای به‌منزله‌ی مهمترین سوال وجودی او مطرح است. یک قرن و نیم بعد، خوان گویتسلو، احتمالاً به‌عنوان بزرگترین نویسنده‌ی اسپانیایی‌زبان امروز، دوباره به این موضوع پرداخت. اخیراً او در مصاحبه‌ای (با عنوان «مجادله‌ای با خوان گویتسلو»، چاپ‌شده در لوموند، ۱۲ فوریه ۱۹۹۹)، می‌گوید:



روزگاری اسپانیا، ذیل زُهدی کاتولیک و همچنین متأثر از تفتیش عقاید، ایده‌ی بسیار محدودی از هویت ملّی را پذیرفته بود که در نتیجه‌ی آن<sup>۱</sup> اسپانیا در اواخر قرن ۱۶ میلادی به «برهوتی فرهنگی» بدل شد. اجازه دهید این نکته را ذکر کنیم که گویتسلو به زبان اسپانیایی می‌نویسد اما مدتهای مدیدی در پاریس و ایالات متحده زندگی می‌کرد و در نهایت، در مراکش سُکنی گزید. باز اجازه دهید ذکر کنیم که هیچ نویسنده‌ی اسپانیایی‌زبان دیگری وجود ندارد که آثارش به اندازه‌ی آثار او به زبان عربی برگردانده شده باشد. چرا؟ دلیل این امر چیست؟ گویتسلو پاسخی قاطع دارد. او می‌گوید: «نزدیکی (صمیمیت) و دوری (فاصله) موقعیتی ممتاز پدید می‌آورد. هر دوی اینها لازم و ضروری‌اند». هریک از این دو ویژگی، بنا به دلایلی متفاوت، شُکوه و جبروتِ خود را در رابطه‌ی گویتسلو با زبانِ مادری‌اش یعنی اسپانیایی و آموختنِ زبان‌های عربی، فرانسه، و انگلیسی به رُخ می‌کشند؛ زبان‌هایی که به‌ترتیب یکی پس از دیگری به خانه او بدل شدند. از آنجایی که گویتسلو بخش عمده‌ای از حیاتِ خود را دور از اسپانیا به سر بُرد، زبان اسپانیایی برای او به ابزاری تماماً-آشنا-در-زندگی روزمره بدل شده بود که در ارتباطات پیش‌پاافتاده و معمول بکار می‌رود، و

همواره در دسترس است و در نتیجه، هیچ‌گونه تاملی در آن بوقوع نمی‌پیوندد. نزدیکی و قرابت او با زبانِ کودکی‌اش تحت تأثیر [زبانهای دیگر] قرار نگرفت و نمی‌توانست هم تحت تأثیر قرار گیرد؛ اما، این زبان<sup>۲</sup> اکنون مکمل زبان‌های دیگر است. برای او، زبان اسپانیایی به موطنی اصیل در تبعید بدل شد؛ قلمرویی شناخته‌شده، احساس‌شده، و زیسته‌شده از درون بود، و دقیقاً به همین علت بود که زبانِ اسپانیایی برای او همزمان که غریب و بیگانه می‌نمود پُر از کشفیاتی غافلگیرکننده و هیجان‌انگیز شد. آن قلمرو نزدیک و در عین حال دور، جای خود را به مذاقه‌ی سرد و فاصله‌دارِ عشق و نفرتی کشف‌نشده از امورِ غیرمنتظره و امکان‌های هنوز آزمون‌نشده‌ی نامرئی در کاربردهای روزمره داد که خبر از نوعی انعطاف‌پذیری می‌داد؛ انعطافی که پیش‌تر غیرمنتظره به‌نظر می‌رسید و در نتیجه، مداخلاتی خلاقانه در آن اتفاق می‌افتاد و گویتسلو را به این قلمرو خلاقیت دعوت می‌کرد. تلفیقِ نزدیکی و دوری<sup>۳</sup> غوطه‌خوردنِ غیرمتاملانه در زبان را برای گویتسلو ممکن کرد - یعنی تمام آن حالاتی که تبعید<sup>۴</sup> فراهم می‌آورد، اما در عین حال<sup>۵</sup> غیرممکن‌شان می‌کند؛ وضعیتی مملو از مخاطرات: «اگر آدمی صرفاً در زمان حال زندگی کند، او

خطرِ محو شدن با زمانِ حال را نیز به جان خریده است». این نگاه «بیرونی» فاصله گرفته از زبان مادری اش بود که به گوئیستلو اجازه داد ورای زمانِ حالِ همواره در وضعیتِ زوال بایستد، و در نتیجهٔ زبان اسپانیاییِ خود را به گونه‌ای غنی بخشد که جز این غیرقابل تصور و حتی ناممکن بود. او اصطلاحاتی باستانی به نثر و نظم خود وارد کرد که دور عاطل و باطلی بود از کنارزدنِ گرد و غبارهای نشسته بر روی پستوها و انبارهایی که گوئیستلو در آنها را می‌گشود. او زنگارِ زمان را از سر و روی کلمات می‌زدود و در نتیجه، جهانی از بقا و سرزنده‌گیِ نو و غیرمنتظره (و مدتهای مدیدی فراموش شده) پیشِ روی ما مینهاد. ژاک دریدا در اثرِ جدیدِ خود با عنوانِ ضدِ مسیر، که با همکاری کاترین مالابو نوشته است، خوانندگانِ خود را دعوت می‌کند در سفرِ بیاندیشند - یا به شکل دقیق‌تر، «مسافرانِ بیاندیشند». اندیشیدن، در اینجا، یعنی گُنشِ تکیُنِ عزیمت از خانه؛ رفتن به سوی امر ناشناخته، پذیرفتنِ تمام مخاطرات، ریسک‌ها، لذّات، و خطراتی که «امر ناشناخته» در چننه دارد (حتی خطرِ عدم بازگشت).

دریدا به «دور بودن از خانه» وسواس دارد. دلایلی در دست است ادعا کنیم این وسواس در سال ۱۹۴۲ شکل گرفت که

دریدا پسرپچه‌ای ۱۲ ساله بود. در آن سال، به دستورِ هیأتِ اجراییِ شهرِ ویشی در شمالِ افریقا، دریدا به دلیلِ تبارِ یهودی‌اش به مدت یک سال از مدرسه اخراج شد. اینگونه بود که «تبعید ابدی» دریدا آغاز شد. از آن موقع به بعد، دریدا زندگیِ خود را بین فرانسه و ایالاتِ متحده آمریکا تقسیم کرد. او در آمریکا فرانسوی بود. در فرانسه او به شدت تلاش می‌کرد که فرانسوی به نظر نیاید؛ بارها و بارها لهجه‌ی الجزایریِ برجای مانده از دوران کودکی‌اش، از دل گفتارِ سطح بالا و عالیِ فرانسوی‌اش عبور کرده و در آن رخنه و سوراخ ایجاد می‌کرد؛ و به این ترتیب، تبارِ الجزایریِ این استادِ دانشگاهِ سوربن را رو آورده و افشا می‌کرد. (برخی‌ها معتقدند دلیلِ اصلیِ تمجیدِ دریدا از برتریِ نوشتارِ همین بود و منجر به ارائه‌ی اسطوره‌ای ارزش‌گذارانه توسط دریدا شد که مطابق با آن، نوشتار بر گفتارِ مرجّح است). اخیراً دریدا مجبور شد «بی‌دولت» شود. این به معنای فقدانِ موطنی فرهنگی نیست. کاملاً برعکس: «بی‌دولت بودنِ فرهنگی» یعنی داشتنِ بیش از یک موطن؛ یعنی بنا نهادنِ خانه‌ای در تقاطعِ فرهنگ‌ها که مختص به خود آدمی است. دریدا به یک «خارجی» بدل شد و همانگونه باقی ماند: نوعی دورگه بودنِ فرهنگی. «خانه‌ی او» در «تقاطع»

وطن است. بلکه دقیقاً برعکس، این دو معتقدند که مانند بسیاری از هنرمندان، می‌توان بیشمار موطن داشت، و بی‌شک بسیاری از هنرمندان [بزرگ] بیش از یک وطن داشته‌اند. ترفند اصلی، برخلاف مورد بی‌خانمان بودن، این است که باید در خانه‌های مختلف سُکنی گزید اما در هر خانه‌ای باید همزمان در داخل و خارج از آن خانه بود؛ یعنی، باید صمیمیت و نزدیکی را با نگاه انتقادی فردی بیرونی درآمیخت: درگیر شدن همزمان با فاصله‌گرفتن. این ترفندی است که افراد سُکنی‌گزیده (ساکن) مایل به فراگرفتن آن نیستند. فراگرفتن این ترفند، اقبالی است که تبعید برای آدمی فراهم می‌آورد؛ یعنی، از منظری تکنیکی، زمانی که فرد جایی است اما بخشی از آن مکان نیست. بی‌حد و مرزی حاصل از چنین وضعیتی (و این نفسِ خود این شرط است) حقایقی در ارتباط با خانه به‌بار می‌آورد که بر اساس آن، باید ساخته شد و از هم پاشید؛ این حقیقت که زبان مادری رشته‌ی بی‌پایانی از ارتباطات میان نسل‌هاست، این حقیقت که زبان مادری، خزانه‌ی گرانبهایی از پیام‌هاست که همواره غنی‌تر از هر خوانشی است که از آن به‌عمل می‌آید و در نتیجه، زبان مادری همواره آن بیرون منتظر ایستاده است تا دوباره از اول و به‌شکل جدیدی گشوده شود.

زبان‌ها بنا شده بود. بنای خانه‌ای در تقاطع‌های فرهنگی ثابت کرده است که این امر بهترین دلیل ممکن و موجود برای آزمودن زبان‌هاست چرا که در غیر این صورت، زبان‌ها هرگز از سر جای خود تکان نمی‌خورند تا خود را از منظر آن دسته از خصایص و ویژگی‌هایی ببینند که هرگز آنها مورد توجه قرار نداده‌اند؛ یعنی، فهم اینکه زبان واجد چه توانایی‌هایی است و چه وعده‌هایی توسط زبان ارائه شده است که هرگز محقق نشده‌اند. از این رو، خانه‌ای در تقاطع زبان‌ها پای به‌عرصه‌ی وجود نهاد؛ و همانگونه که کریستین دلاکامپ در مقاله‌اش (منتشر شده در لوموند، ۱۲ مارس ۱۹۹۹) نشان داده است در همین تقاطع زبانی بود که تکتیری عظیم و غیر قابل‌کنترل از معانی سربرآوردند که هوش از سر آدمی می‌ربود (در نوشتار و تفاوط)، و نیز، ناخالصی مستتر در سرچشمه‌ها و بنیادها (در از گراماتولوژی)، و همچنین ابدی بودن ناممکن بوده‌گی ارتباطات به‌شکل تام و تمام (در کارت پُستال) [توسط دریدا مطرح شد]. پیام‌گوئیستلو و دریدا متفاوت از پیامی است که توسط دوموسیو ارائه شده است. گوئیستلوی رمان‌نویس و دریدای فیلسوف در توافقی کامل با یکدیگر، مخالف دوموسیو هستند که می‌گوید هنرمند بزرگ فاقد

آنها - را رو می‌آورند. و تا زمانی که این تکه‌ها در این جهان موجود هستند کلمات این تکه‌های مصنوع را به سطح واقعیت برمی‌کشند و تنها واقعیت موجود در جهان را [در قالب زبان] می‌سازند. آدمی لازم است با جان و دل و از صمیم وجود بیش از یک جهان را زندگی کند و بشناسد تا بتواند اختراعات انسانی موجود در پسِ پشتِ هر یک از ساختارهای به‌ظاهر غیرقابلِ رسوخ، مُجلل، و باشکوه موجود در هر یک از این جهان‌ها را بشناسد، و به کشف این نکته نائل آید که تلاشی فرهنگی آدمی چقدر محتاج درکِ ایده‌ی طبیعت، قوانینِ آن، و ضروریاتِ مستتر در آن است. همه‌ی اینها در نهایت، نیازمندِ شجاعت، تهوّر، و عزمی جَزم برای مشارکت در تلاشی فرهنگی است برای دانستن، آگاه بودن از مخاطرات و ریسک‌های آن، و همچنین آگاهی از بی‌کرانگی و بی‌مرزی افق‌های آن تلاش فرهنگی.

خَلق کردن (و همچنین کشف کردن) همواره به‌معنای شکستنِ یک قانون است. پیروی از یک قانون یعنی عادتِ صرف؛ یعنی چیزی از جنسِ شباهت و یکسانی، نه چیزی از جنسِ خلق کردن. در تبعید، شکستنِ قوانینِ امری مربوط به حوزه‌ی انتخابِ آزاد نیست؛ بلکه، صیوریتی است

جورج اشتاینر از ساموئل بکت، خورخه لوئیس بورخس، و ولادیمیر ناباکوف به‌عنوان بزرگترین نویسندگان معاصر نام برده است. او معتقد است آنچه این سه را بهم مرتبط می‌کند و از آنان نویسندگانی بزرگ می‌سازد از واقعیت است که هر سه‌ی آنان در وضعیتی مشابه با یکدیگر کار کردند: آنان به‌شکل مشابه و یکسانی در درون چند جهانِ زبان‌شناختی «سُکنی» گزیده بودند. (لازم به ذکر است که ترکیبِ «جهانِ زبان‌شناختی» در اینجا واجد بخشی اضافه و زائد است و آن عبارتست از بخشِ «زبان‌شناختی»؛ چرا که جهانی که هر یک از ما در آن زندگی می‌کنیم جهانی زبان‌شناختی است و نمی‌تواند جز این باشد. این جهان ساخته‌شده از واژگان و کلمات است. کلمات بر جزایرِ آشکال و فُرَم‌ها نور می‌افکنند و آنان را در دل دریایی تاریک، آشکار و مرئی می‌کنند و در نتیجه، نقاطِ پراکنده‌ی مرتبط به یکدیگر را در درونِ توده‌ی بی‌شکل و بی‌معنایی از روابط نشان‌دار می‌کند. این کلمات هستند که جهان را در قالبِ ابژه‌هایی قابل‌نام‌گذاری تکه‌تکه می‌کنند و رابطه‌ی میان آنها و همچنین خصومت بین این تکه‌ها - یعنی نزدیکی یا فاصله‌ی آنها و همچنین قرابت یا بیگانگیِ دوطرفه‌ی

که نمی‌توان از آن سر باز زد. تبعیدی‌ها به‌اندازه‌ی کافی از قوانین حاکم بر کشور مقصد آگاهی ندارند و به همین قرار، در قیاس با سعی و تلاش خود، این قوانین را به‌اندازه‌ی کافی شکل‌پذیر نمی‌بینند که بخواهند آنها را تصدیق کنند، و به‌عنوان قوانینی موثق و قابل‌قبول درک کنند. همزمان در کشور مبدأ، رفتن آنان به تبعید به‌مثابه گناه نخستین آنان ثبت و ضبط می‌شود؛ گناهی که در سایه‌ی آن تمام گناهانی که بعدها گناهکاران ممکن است مرتکب شوند، به‌نام آنان نوشته می‌شود، و به‌عنوان شاهی از قانون‌شکنی آنان بر علیه خود آنها مورد استفاده قرار می‌گیرد. چه به اختیار و چه به حکم اجبار، قانون‌شکنی به نشان اصلی (یا انگ) تبعید بدل می‌شود. این امر تبعیدی‌ها را به موجوداتی نه‌چندان محبوب در کشورهایی بدل می‌شود که طرح سفر خود را در بین آن کشورها ریخته‌اند. به‌شکل متناقض‌نمایی، این امر به تبعیدیان این امکان را فراهم می‌آورد که به‌تمام کشورهایی که در این سفر از آنها رد می‌شوند هدایایی با خود به ارمغان بیاورند؛ هدایایی که این کشورها به‌شدت نیازمند آنها هستند حتی اگر به این امر واقف نباشند. اینها هدایایی هستند که این کشورها به‌دشواری می‌توانند از

جای دیگر بدست آورند. اجازه دهید مساله را روشن‌تر کنم. «تبعیدی» که در اینجا درباره‌اش بحث می‌شود صرفاً امری مربوط به جابجایی فیزیکی بدنی نیست. ممکن است تبعید در مواردی مشتمل بر ترک یک کشور به مقصد کشوری دیگر باشد اما الزاماً مشروط به آن نیست. همانگونه که کریستین بروک-رژ در مقاله‌ی خود با عنوان «تبعید» ذکر می‌کند، وجه ممیزه‌ی تمامی اشکال تبعید، و تبعید نویسنده به‌شکل ویژه (یعنی آن فرمی از تبعید که در کلمات صورت می‌بندد و از این رو به‌شکل تجربه‌ای قابل انتقال در می‌آید)، در طرد و رد ادغام‌شدن است؛ یعنی، عزمی راسخ و استوار برای بیرون ایستادن از فضای فیزیکی؛ یعنی، طلسم کردن مکانی که مال خود یک فرد است؛ مکانی که متفاوت از مکان انسانی است که در گوشه و اطراف سکنی گزیده‌اند؛ مکانی غیرقابل تشبیه به مکان‌هایی که پشت سر گذاشته شده‌اند، و مکانی غیرقابل تشبیه به مقصدی که بدان رسیده‌ایم. از این رو، تبعید در این معنا، نه در ارتباط با هرگونه فضای فیزیکی خاص تعریف می‌شود و نه در برابری شماری از فضاهای فیزیکی. بلکه تبعید در این جا از خلال موضع‌گیری‌ای خودآئین

در قبالِ نفسِ خودِ فضا تعریف می‌شود. در نهایت بروک-رُز این سوال را مطرح می‌کند که آیا هر شاعر و یا رمان‌نویسِ «شاعرانه‌ای» نوعی تبعیدی نیست؛ کسی که از بیرون به درون می‌نگرد، به تصویرِ مطلوبِ رابطی و پیوندهایی می‌نگرد که بر ذهن او حک شده است؛ تصویرِ جهانِ کوچکی که خلق شده است و در درون آن، تلاش برای نوشتنِ شکل می‌گیرد و فضای خواندن را کوچک و کوچکتر می‌کند. این شکل از نوشتار، که اغلب در برابرِ ناشران و فضای عمومی قرار می‌گیرد، آخرین شکل هنرِ خلاقِ یگه، تکافتاده، و غیراجتماعی است.

عزم و اراده‌ی راسخ به «غیراجتماعی» ماندن یعنی رضایت دادن به ادغام فقط و فقط به شرط عدم ادغام. این مساوی است با مقاومت؛ مقاومتی که اغلب دردناک و رنج‌آور است اما در نهایت ظفرمند است و پیروز، چرا که فشارِ از پای‌درآورنده‌ی مکان، چه فشاری کهن و چه فشارِ جدید، دفاعِ سخت و زُمت از حقِ ردّ و ابطالِ داوری و انتخاب، در آغوش کشیدنِ ابهام و یا صلا زدنِ ابهام و دوسویه بودن، می‌توان گفت همه و همه، مولفه‌های برساننده‌ی تبعید هستند. توجه داشته باشید که تمامی این مولفه‌ها به نگرش و استراتژی‌ای خاص از زندگی و به نوعی تحرّکِ لاهوتی دلالت

دارند تا نوعی جابجایی فیزیکی. میشل مافرولی (در اثری با عنوانِ کوچ‌گری: سرگردانیِ آغازین، ۱۹۹۷) از جهانی صحبت به میان می‌آورد که ما همگان ساکن آنیم: «قلمروِ سیّال» که در آن «افرادِ شکننده» با «واقعیتِ پُر از خلل و فُرَج» روبرو میشوند. در این قلمرو، تنها کسانی می‌توانند جای داشته باشند که سیّال، چندبُعدی، در صیوریتی ابدی، و همواره در گذار-از-خود هستند. «ریشه‌داشتن» -اگر اصولاً ریشه‌ای وجود داشته باشد-، تنها می‌تواند موقعیتی پویا باشد؛ موقعیتی که لازم است هر روز تکرار و دوباره بازسازی شود؛ آنهم دقیقاً از خلالِ کُنشِ تکراریِ «از-خود-فاصله‌گرفتن»؛ کُنشی که در اصل چیزی نیست جز کُنشِ بنیادینِ «در سفر بودن» در جاده‌ها. ژاک آتالی (در اثرِ خود با عنوانِ گذرگاههای خِرد، ۱۹۹۶) با مقایسه‌ی ما ساکنانِ کنونی این جهان با کوچ‌گران، این ایده را مطرح می‌کند که کوچ‌نشینان جدای از سُبکِ سفرکردن و مهربان و مهمان‌نواز بودن با غریبه‌هایی که در مسیرِ خود به‌آنها برمی‌خورند، باید همواره به‌هوش باشند و به‌یاد داشته باشند که چادرهای آنان به‌غایت شکننده است و هیچ دیوار و حصاری بر گرد آن کشیده نشده است تا آنان را از شرّ مزاحمان مصون نگهدارد. و رای همه‌ی این موارد، کوچ‌گران در کشمکش

زنده‌ماندن دارد.

با این حال، سرعت به تفکر و اندیشیدن منتهی نمی‌شود؛ حداقل به اندیشه‌ای عمیق منجر نمی‌شود، و همین‌طور با هر سرعتی نمی‌توان به اندیشه‌ای بلندمدت دست یافت. تفکر نیازمند توقف و استراحت است؛ نیازمند «وقت گذاشتن» است؛ نیازمند تکرار قدم‌هایی است که بیشتر برداشته شده‌اند؛ و همچنین نیازمند نگاه کردن دقیق به‌جایی است که بدان رسیده‌ایم؛ تفکر نیازمند خرد (و در برخی از موارد؛ بی‌خردی) برای نیل به هدف است. تفکر ذهن آدمی را از آنچه در دست انجام دارد منحرف می‌کند؛ اموری که اغلب عبارتند از دویدن، حفظ کردن سرعت، و چیزهایی از این دست. و در غیاب تفکر، اسکی بر روی لایه‌ی نازک یخ (که تقدیر افراد شکننده در جهانی پُر از خلل و فرج است)، ممکن است با سرنوشت اشتباهی گرفته شود.

همانگونه که ماکس شلر در اثر خود با عنوان منطق دل عنوان می‌کند، اشتباه گرفتن تقدیر با سرنوشت خطایی به‌غایت عظیم است: «سرنوشت انسان همان تقدیر او نیست ... این فرض که تقدیر و سرنوشت یکی هستند، شایسته عنوانی جز تقدیرگرایی نیست». تقدیرگرایی خطایی در داوری است چرا که در واقع تقدیر

عظیم برای بقا در جهان خود کوچک‌تر هستند، و در این جهان لازم است به سردرگمی و حیرت مداوم و حرکت در طول جاده‌هایی با جهت‌های نامشخص و نامعین خو گرفت؛ بی‌آنکه به چیزی فراتر از گذرگاه و پیچ بعدی نگاه کرد. آنان لازم است که تمام توجه خود را به باریکه‌ی کوچکی از جاده معطوف کنند که پیش از نزول تاریکی باید از آن گذر کرد.

«افراد شکننده»، آنانی که محکوم به سپری کردن حیات‌شان در دل واقعیتی پُر از خلل و فرج هستند، احساسی شبیه به احساس اسکی‌بازی روی لایه‌ی نازک یخ دارند. رالف والدو امرسون در مقاله‌ی خود با عنوان «دوراندیشی (احتیاط)» یادآوری می‌شود که در «اسکی بر روی لایه‌ی نازک یخ»، «ایمنی ما منوط به سرعت ماست». افراد، خواه شکننده و خواه غیرشکننده، نیازمند ایمنی هستند، طالب ایمنی‌اند، و در جستجوی ایمنی هستند؛ بنابراین، آنان سعی می‌کنند تا سرحد توان خود به حد اعلای سرعت در انجام هر کاری دست پیدا کنند. در مسابقه دوی سرعت، کم کردن سرعت به‌معنای عقب افتادن از رقباست؛ در زمان دویدن بر روی سطح یخی نازک، کم کردن سرعت تهدیدی واقعی است: غرق شدن. از این رو، سرعت بالاترین رتبه را در میان ارزش‌های مرتبط با بقا یا

جامعه‌شناسان ممکن است انجامش دهند اگر آنان آگاهانه، از روی تامل، و با خلوص نیت تلاش کنند تقدیر خود را دوباره و از نو به رسالتی بدل کنند که به‌خاطر آن به جامعه‌شناسی روی آورده‌اند.

اولریش پک در اثر خود با عنوان سیاست در جامعه‌ی مخاطره (ریسک) این سوال را مطرح می‌کند که: «اگر پاسخ جامعه‌شناسی است، آن‌گاه پرسش چه بود؟» چند صفحه پیشتر، پک به‌نظر می‌رسد به صورت‌بندی سوالی پرداخته است که درصدد پاسخگویی بدان است؛ پرسش از شانس و اقبال آن شکل از دموکراسی است که واری «نخبه‌سالاری» می‌رود؛ یعنی آن شکل از دموکراسی که «زمانی آغاز بکار می‌کند که بپرسیم آیا ما خواستار زیستن در همین شرایطی هستیم که به ما عرضه شده است یا نه؟»

شانس و اقبال تحقق این مساله کم است. نه به این دلیل که کسی عمداً و آگاهانه و از روی بدخواهی راه بر روی چنین مباحثه‌ای بسته است و تصمیم‌گیری شفاف بر سر آن را ممنوع و قدغن کرده است؛ بی‌شک آزادی سخن‌گفتن هرگز در گذشته تا این حد بالا نبوده است و هرگز تا حد و اندازه‌ای که امروزه این آزادی کامل و غیرمشروط است، امکان جمع‌شدن و تصمیم‌گیری بر سر موضوعات مرتبط با منفعت عمومی وجود

«سرچشمه‌ای طبیعی و در اساس قابل ادراک دارد». مضاف بر این، گرچه تقدیر مساله‌ای مرتبط به انتخاب آزادانه در نگاه کلی و انتخاب آزادانه‌ی فردی در معنایی خاص نیست، «اما در جایی بیرون از حیات یک فرد یا مردم رشد می‌کند». برای دیدن کلیت این ماجرا، درک تفاوت و شکاف میان تقدیر و سرنوشت، و برای گریز از تله‌ی تقدیرگرایی، آدمی نیازمند ابتکارات و اندوخته‌هایی است که به‌سهولت و در حین دویدن بر روی لایه‌ی نازک یخ قابل حصول نیست بلکه از دل «زمانی آسوده» برای اندیشیدن و فاصله‌گرفتنی حاصل می‌شود که به آدمی اجازه می‌دهد نگاه گسترده‌ای به امور بیفکند. «تصویر سرنوشت ما»، همانگونه که شیلر اظهار می‌دهد، «تنها و تنها در ردپاهای متناوبی آرام و قرار می‌گیرد که وقتی از آن روی برمی‌گردانیم بر جای می‌مانند». [مقابله با] تقدیرگرایی است که این «روی برگرداندن» را به ضرورت اجتناب‌ناپذیر تفکر بدل می‌کند؛ روی‌برگرداندن از چیزی که بی‌حاصل می‌نماید و ارزش تلاش کردن ندارد.

تفکیک سرنوشت از تقدیر، رهاکردن سرنوشت از چنبره‌ی تقدیر، آزاد کردن سرنوشت از چنگال مواجهه با تقدیر و به‌چالش کشیدن آن، رسالت جامعه‌شناسی است. و این کاری است که



نداشته است. اما نکته اینجاست که برای آن شکل از دموکراسی که یک معتقد است برای ما ضرورت دارد با جدیت تمام بدان بپردازیم چیزی بیش از آزادی صوری سخن گفتن و قطعنامه صادر کردن لازم است. ما مضاف بر این، باید بدانیم که لازم است راجع به چه چیزی سخن بگوئیم و ضروری است درباره‌ی صدور چه احکامی حساس باشیم یا نگران شویم. و تمامی اینها باید در جامعه‌ای شبیه به جامعه‌ی ما به سرانجام برسد؛ جامعه‌ای که قدرت سخن گفتن و حل مسایل در اختیار کارشناسانی است که حقی انحصاری برای روشن کردن تفاوت میان واقعیت و رویا (فانتزی) و همچنین تفکیک امر ممکن از امر ناممکن دارند. (کارشناسانی که می‌توان گفت بر اساس تعریف عبارتند از کسانی که «امور را آنگونه که هستند، می‌فهمند»، آنانی که وقایع را همانگونه که هستند می‌پذیرند، و فقط به آن شکل از زندگی در جمع و گروه‌های خود می‌اندیشند که متضمن کمترین میزان مخاطره (ریسک) است).

یک در اثر دیگر خود با عنوان جامعه‌ی مخاطره: به‌سوی مدرنیته‌ی جدید به این نکته می‌پردازد که چرا نیل به چنین امری راحت نیست و تقریباً غیرمحتمل است مگر اینکه کاری انجام دهیم: «نسبت غذا با گرسنگی عبارتست از امحای مخاطرات

موجود در گرسنگی و یا صورت‌مساله را به‌شکل دیگری تفسیر کردن؛ این امر [از بین بردن یا تفسیر متفاوت ارائه دادن] در دل مخاطرات (ریسک‌ها) نهفته است». در جامعه‌ای که بیش از هر چیزی در تسخیر امیال مادی است، گزینه‌ی دیگری جز «معدوم کردن» فلاکت و «با تفسیری دیگر» صورت‌مساله را پاک کردن وجود ندارد. در جامعه‌ی ما که بیشتر از امیال در تسخیر مخاطره (ریسک) است، چنین گزینه‌ای وجود دارد و هر روزه به این گزینه توسل جسته میشود. گرسنگی را نمی‌توان با انکار آن فرونشاند. در گرسنگی، رنجی سوبزکتیو وجود دارد و دلیل ابژکتیو این رنج به‌شکل فسخ‌ناپذیری به آن رنج سوبزکتیو گره خورده است، و این پیوند آشکارا پیش روی ماست و نمی‌توان آن را مخفی کرد. اما مخاطرات (ریسک‌ها) را -برخلاف خواسته‌ها یا امیال - نمی‌توان به‌گونه‌ای سوبزکتیو تجربه کرد؛ و یا در نهایت، آنها مستقیماً قابل «زیسته‌شدن» نیستند، مگر اینکه از طریق دانش و معرفت میانجیگری یا وساطت شوند. آنها ممکن است هرگز به قلمرو تجربه‌ی سوبزکتیو نرسند. آنها ممکن است قبل از آنکه به مرحله‌ی تجربه برسند پیش‌پا افتاده شمرده شوند و یا کاملاً انکار شوند، و شانس اینکه پیش از رسیدن به مرحله‌ی تجربه ممنوع شوند با گسترش

میزان دامنهی مخاطرات (ریسک‌ها) افزایش می‌یابد.

آنچه در ادامه رخ می‌دهد چیزی است که جامعه‌شناسی امروزه بیش از هر زمانی نیازمند آن است. عمل دشوار و شاقی که جامعه‌شناسان<sup>۱</sup> کارشناس آن هستند - یعنی دیدن حلقه‌ی مفقوده‌ی میان وابستگی ابژکتیو و تجربه‌ی سوژکتیو - که امروزه بیش از هر زمانی به امری حیاتی و اجتناب‌ناپذیر بدل شده است. و این در حالی است که امروزه بیش از هر زمان دیگری، امکان انجام آن بدون کمک‌های حرفه‌ای جامعه‌شناسان، کمتر و کمتر شده است، و دقیقاً به همین دلیل است که انجام آن به دست متخصصانی از سایر رشته‌ها کاملاً غیرممکن شده است. اگر کارشناسان با مسائلی عملی دست و پنجه نرم می‌کنند و تمام دانش این کارشناسان معطوف به ارائه راه‌حل است، جامعه‌شناسی تنها شعبه‌ای از دانش کارشناسانه است که مسائل عملی‌ای که سعی در حل آنها دارد واجد نوعی روشنگری معطوف به فهمی انسانی است. جامعه‌شناسی شاید یگانه حوزه‌ای از تجربه باشد که در آن (همانگونه که پیر بوردیو در کتاب وزن جهان بدان اشاره کرده است)، تمایز مشهور دیلتای میان توصیف و فهم از بین رفته و کنار گذاشته شده است.

فهم تقدیر یک فرد به معنای آگاهی یافتن از تفاوت آن با سرنوشت اوست. و فهم تقدیر یک فرد عبارتست از آگاهی‌یافتن از شبکه‌ی پیچیده‌ای از علت‌هایی است که آن تقدیر را رقم زده‌اند و تفاوت آن با سرنوشت را موجب شده‌است. برای کار کردن در چنین جهانی - که به‌وضوح متفاوت از «آلت دست آن شدن» است - آدمی لازم است بداند که این جهان چگونه کار می‌کند.

نوعی روشنگری که جامعه‌شناسی قادر به ارائه آن است انتخاب آزادانه‌ی افراد را نشانه رفته است و درصددِ بالا بُردن و تقویت آزادی انتخاب افراد است. هدف دستاورد جامعه‌شناسی عبارتست از بازگشایی پرونده‌های به‌اصطلاح مختومه‌شده‌ی توصیف و در نتیجه ارتقای فهم. این خود-سازی و خود-اظهاری زنان و مردان<sup>۲</sup> شرط اولیه و بنیادین برای تصمیم‌گرفتن درباره‌ی این امر مهم است که آیا این افراد خواهان زندگی موجود هستند که به‌عنوان تقدیر به آنان عرضه شده است؟ زندگی‌ای که ممکن است با تب و تاب یا شور و هیجان، و تکیه بر عقلانیت در قالب محصول روشنگری‌های جامعه‌شناسانه ارائه شود. آرمان جامعه‌شناسی خودآیین تنها می‌تواند در پیوند با آرمان فردی به نتیجه‌ی مطلوب برسد؛ این دو یا با هم

برنده می‌شوند و یا هر دو می‌بازند. به نقل از کورنلیوس کاستوریلادیس در افول غرب: جامعه‌ی خودآئین، یعنی جامعه‌ای که واقعاً دموکراتیک است، آن جامعه‌ای است که هرچیز از پیش‌داده‌شده و مسلّم را زیر سوال می‌برد و به‌همین سیاق، خلق معانی جدید را آزاد و رها می‌سازد. در چنین جامعه‌ای، هر فردی آزاد است تا معنایی را برای زندگی خود خلق کند که خواهان آن است (یا توان آن را دارد). جامعه به‌واقع زمانی خودآئین است که «می‌داند، و باید بداند، که هیچ معنای مُتقنی وجود ندارد؛ می‌داند که در سطحی از آشوب زندگی می‌کند، که خودش آشوبی است در جستجوی نوعی شکل و فرم؛ و همزمان، آن شکل و فرمی را جستجو می‌کند که هرگز یکبار برای همیشه ثابت و استوار نمی‌ماند». غیاب معنای تضمین‌شده - معانی ناشی از حقایق مطلق، هنجارهای رفتاری از قبل شکل‌گرفته، خطوط مرزی از قبل طراحی‌شده بین راست و ناراست که دیگر نیازی به‌هیچ توجهی ندارد، و همچنین قوانین تضمین‌شده برای انجام عمل موفقیت‌آمیز- شرط ضروری و لازم برای جامعه‌ی خودآئین، و همچنین، برای افرادی واقعاً آزاد است: جامعه خودآئین و

آزادی اعضای آن وابسته یکدیگر است. دوام دموکراسی و اجتماع انسانی دیگر مبتنی بر نزاع بر سر حادث بودن مواضع موضعی و عدم قطعیت وضع بشری نیست؛ بلکه، در تصدیق آن عدم قطعیت و حادث‌بودگی و چشم‌درچشم شدن با آن و پیامدهای آن است. جامعه‌شناسی راست‌کیش (ارتدوکس) از دل روزگار صلب مدرنیته زاده شد و بسط یافت؛ مدرنیته‌ای که آکنده از چیزهایی از جنس اطاعت و فرمانبرداری و انطباق بود. از این رو، مهمترین دغدغه‌ی آن شکل از جامعه‌شناسی که درصدد اندازه‌گرفتن میزان سیالیت مدرنیته است عبارت است از افزایش میزان خودآئینی و آزادی. بنابراین، چنین جامعه‌شناسی‌ای باید خود-آگاهی فردی، فهم، و مسئولیت را در مرکز و کانون توجه خود قرار دهد. برای ساکنان مدرنیته، آنهم در مرحله‌ی سفت، صلب، و مدیریت‌شده‌ی آن، مهمترین تضاد عبارت بود از تضاد میان تطابق و انحراف. اما در جامعه‌ی مدرن امروزی، در مرحله‌ی سیال و مرکززدوده‌ی آن، تضاد اصلی و بنیادینی که باید با آن روبرو شد تا راه جامعه‌ی واقعاً خودآئین را از این طریق هموار کرد عبارتست از تضاد میان مسئولیت‌پذیری و جستجوی مامنی امن. در این جامعه که

مسئولیت اعمال یک فرد لازم نیست توسط سایرین برعهده گرفته شود.

سوی دیگر این تضاد، یعنی جستجو برای مامن امن، گزینه‌ای وسوسه‌کننده و دورنمایی واقع‌گرایانه است. الکس دو توکوویل (در جلد دوم دموکراسی در آمریکا) اشاره می‌کند که اگر خودخواهی یگانه مصیبت و بلای مهلک فراموش‌نشده‌ی در کل تاریخ بشریت است که «بذر تمام فضایل را از ریشه خُشکاند»، فردگرایی، این امر بدیع و همه‌جاحاضر در دوران مدرن، صرفاً «ریشه‌های فضایل عمومی» را می‌خُشکاند؛ چرا که افرادی که به این مرض دچار شده‌اند با شدت و حدّ تمام مشغول جدا کردن دسته‌هایی از آدمیان برای استفاده کردن از آنها برای نیل به اهداف خودشان هستند و جامعه را به تقدیر خود واگذاشته‌اند. از زمانی که توکوویل یادداشت‌های خود را روی کاغذ آورد وسوسه برای مقابله با چنین وضعیتی به شکل قابل‌توجهی رو به افزایش نهاده است.

زیستن در انبوهه‌ای از ارزش‌ها، هنجارها، و سبک زندگی‌های درحال رقابت با یکدیگر، بدون تمسک به ضمانتی محکم و قابل اتکا که نشان دهد در جبهه‌ی درست قرار گرفته‌ایم به‌غایت مخاطره‌آمیز و نیازمند پرداخت هزینه‌ی روانی گزافی است.

بی‌تردید جذبه‌های پاسخ دوم - یعنی مخفی شدن در برابر ضروریات انتخاب مسئولانه- بسیار بیشتر است. همانگونه که ژولیا کریستوا (در مِلّت‌ها بدون مِلّی‌گرایی) ذکر کرده است: «نادرند افرادی که برای جبران خسارت ناشی از نابسامانی و آشفتگی فردی به مامن (مَسکن) آغازین و اولیه متوسل نشوند». و همه‌ی ما، کم و زیاد، گاهی به‌میزان زیاد و گاهی کمتر، خودمان را در حالت نابسامانی و آشفتگی فردی می‌یابیم. آنگاه دوباره رویای نوعی «ساده‌سازی عظیم» در سر می‌پرورانیم. آنگاه بی‌درنگ در خیالات (یا فانتزی‌هایی) واپس‌گرا از تصاویر رحم مادر غوطه می‌خوریم و آن خانه‌ی محصور در دیوارها، الهام‌بخش ما می‌شود. جستجوی مامن اولیه، «دیگری» مسئولیت است؛ دقیقاً مانند انحراف و شورش که دیگری همنوایی و سازگاری‌اند. این روزها، حسرت مامن اولیه جایگزین شورش شده است که دیگر گزینه‌ی معناداری به‌نظر نمی‌آید. همانگونه که پیر روزنوال (در مقدمه‌ی جدیدش بر اثر کلاسیک خود با عنوان اتوپییای سرمایه‌داری) اشاره کرده است، دیگر «هیچ اقتدار مطلق وجود ندارد که عزلش کرد یا جایگزینی برایش جستجو کرد. گویی دیگر هیچ جایی برای شورش و طغیان نمانده است؛ همانگونه که [دوگانه‌ی] تقدیرگرایی اجتماعی در برابر

پدیده‌ی بیکاری بدان گواهی می‌دهد». نشانه‌های رخوت و کسالت فراوان و همه‌جا حاضرند. همانگونه که پیر بورديو مکرراً اشاره کرده است این نشانه‌ها در فضایی آکنده از پوچی و بیهودگی در جستجوی یافتن بیانی مشروع در جهان سیاست‌اند. بیشتر از ارائه بیاناتی شسته‌رفته، لازم است آنها را به شکل تلویحی خواند؛ با نوعی کژ نگریستن، از منظر انفجارِ عظیم بیگانه‌هراسی و جنون نژادپرستی - که مهمترین نمودهای نوشتالژی برای مامن آغازین [یعنی رحم مادر] است. راهحل معروف و در دسترس در مواجهه با این اشکال جدید قبیله‌گراییِ خشن نظامی - یعنی خارج شدن از قلمرو سیاست و پناه گرفتن پُشتِ برج و باروی امر خصوصی - دیگر جذابیتی ندارد و بیش از هر چیزی، دیگر پاسخ رضایت‌بخشی برای از بین بردن منبع اصلی این کسالت و رخوت نیست. بنابراین، در این نقطه است که جامعه‌شناسی، با توان بالقوه‌اش برای توصیف که فهم را ارتقاء می‌بخشد، بیش از هر لحظه‌ای در تاریخ خود به تواناییاش پی می‌برد.

مطابق با سُنّت باستانیِ بقراطی، که هرگز بهبود و پیشرفت در بیماری در آن رخ نمیدهد، همانگونه که پیر بورديو به خوانندگان خود در کتابِ وزن جهان

یادآور می‌شود، درمانِ اصیل با تشخیصِ بیماری‌ای نامرئی آغاز می‌شود - «نمونه‌ای که در آن بیمار سخن نمی‌گوید، و یا قادر به سخن گفتن نیست». در این نمونه، آنچه جامعه‌شناسی محتاج آن است عبارتست از «آشکار کردن آن دسته از علل ساختاری که نشانه‌ها و سخنانِ آشکار و هویدا تنها از خلال تحریف آنهاست که می‌توانند بیماری را فاش کنند». آدمی - از خلال توصیف و فهمیدن - محتاج دیدن ویژگی‌ها و خصایص رنجور آن نظم اجتماعی‌ای است که «بی‌تردید فلاکت عظیم را عقب می‌راند (هرچند نه به اندازه‌ای که از آن حرف زده می‌شود) در حالی که ... همزمان، فضاهای اجتماعی را چندگانه می‌کند ... و شرایط مساعدی برای رشد غیرمنتظره‌ی تمام اشکالِ فلاکت‌های کوچک فراهم می‌آورد». تشخیصِ بیماری به معنای درمانِ آن نیست. این قانونِ عام به همان میزان که درباره‌ی هر حکمی پزشکی نیز صادق است در مورد هر نوع تشخیصِ جامعه‌شناسانه نیز صادق است. اما آدمی باید دقت کند که بیماری جامعه از جنبه‌های بسیار مهمی متفاوت از بیماری جسمی است: در نمونه‌ای که با یک نظم اجتماعی بیمار و ناخوش مواجه هستیم، فقدان تشخیص مناسب (یعنی حالتی که گوشه‌ای از بیماری نشان داده می‌شود یا اصلاً بواسطه‌ی

پیر بورديو در بخش نتیجه‌گیری وزن جهان این مساله را به‌شکل درخشانی بیان میکند: «آگاهی از سازوکارهایی که زندگی را دردناک، و حتی غیرقابل زیستن می‌کند، بدین معنا نیست که باید آن سازوکارها را خنثی کرد؛ به عبارتی دیگر، روشن کردن تناقضات به‌معنای حل آنها نیست». و هنوز، آدمی هر اندازه هم که درباره‌ی کارایی اجتماعی جامعه‌شناسی شگاک بماند نمیتواند تاثیرات ممکن بر روی آنهایی که از کشف امکان مرتبط بودن رنج‌شان به علل اجتماعی رنج می‌برند را نفی و رد کند. و به همین سیاق، آدمی نمی‌تواند تاثیرات ناشی از آگاهی به سرچشمه‌های اجتماعی (دلایل) عدم خوشبختی-«در تمامی اشکال آن، از جمله سَرّی‌ترین آنها»- را از سر به‌در کند.

بورديو به ما یادآور می‌شود که هیچ چیزی خطاکارتر و مقصّرتر از قانون «لسه‌فر» (یعنی، [اقتصاد یا بازار را] به‌حال خود واگذارید) نیست. تماشای فلاکت بشری با خونسردی تمام و تسکین دادن همزمان عذاب وجدان با وردخوانی تینا (یعنی این حکم مرسوم که «هیچ بدیل دیگری وجود ندارد»)، چیزی نیست جز مشارکت و همدستی در این وضعیت فلاکت‌بار.

هر کسی که به‌شکل خودخواسته و یا از روی قصور در این ماله‌کشی، و یا بدتر از

گرایش «با تفسیر کنار نهادن» مخاطرات که توسط اولریش یک بدان اشاره شد، درباره چنین مرضی سکوت پیشه می‌شود)، با امری مهم و حیاتی‌ای روبرو هستیم، و شاید به‌شکل تاثیرگذاری، با بخشی از خود بیماری مواجهیم. همانگونه که کورنلیوس کاستوریلا دیس گفته است جامعه بیمار است اگر سوال کردن از خودش را متوقف کند. و در چنین حالتی، نمی‌توان روی دیگر سکه را در نظر گرفت؛ یعنی اینکه جامعه - چه دانسته و چه ندانسته - خودآئین باشد (نهادهای جامعه چیزی نیستند به‌جز اموری ساخته‌ی دست بشر و به‌همین ترتیب واجد بالقوه‌گی برای تخریب‌شدن و فروپاشی به‌دست بشر) و در عین حال، پرسش‌از-خود در آن تعلیق شده باشد؛ تعلیقی که مانع از آگاهی از خودآئینی است. این حالتی است که در جامعه، توهم ناهمسانی یا ناسازگاری تشدید می‌شود؛ وضعیتی که برآیندهای غیرقابل اجتناب تقدیرگرایی است. پرسیدن دوباره‌ی سوال مترادف است با برداشتن گامی بلند برای درمان. اگر در طول تاریخ وضع بشر، کشف مساوی با خلق بوده است، اگر در اندیشیدن به وضع بشری، توصیف و فهم یکی هستند، در تلاش برای بهبود وضع بشر، تشخیص و درمان به‌هم می‌رسند.

[بر همگان] روشن و تصدیق شده باشد و در نتیجه، آزادی در نبرد علیه تمامی اشکال فلاکت‌ها اجتماعی - منجمله تمامی اشکال بدبختی در خصوصی‌ترین و فردی‌ترین شکل آن - به تمامی مستقر شده باشد.

دیگر انتخاب میان اشکال «درگیر» و یا «خنثی» جامعه‌شناسی نیست. جامعه‌شناسی غیرمتعهد غیرممکن است. جستجوی موضع اخلاقی خنثی در میان بی‌شمار نام‌تجاری حاضر در بازار جامعه‌شناسی امروزه - یعنی نام‌های تجاری بی‌شمار، از لیبرتریناسم دهن‌دریده تا اجتماع‌گرایی صلب غیرقابل نفوذ - تلاشی پوچ و توخالی است. جامعه‌شناسی ممکن است جهان‌بینی‌های ارائه‌شده در آثار جامعه‌شناختی و تاثیری که دیدگاه‌های جامعه‌شناختی بر روی کنش‌های فردی و یا جمعی انسانی دارد را انکار یا فراموش کند، اما این امر تنها و تنها به هزینه و تاوان چشم‌پوشی از مسئولیت انتخاب آزادانه‌ی آدمی ممکن است؛ انتخابی که هر روز بیش از روز قبل صورتی عملی به خود می‌گیرد.

رسالت جامعه‌شناسی این است که ببیند آیا این انتخاب‌ها در طول حیات بشری، کاملاً آزاد بوده‌اند و آزاد باقی مانده‌اند یا نه.

آن، در انکار این نظم اجتماعی ساخته‌شده به‌دست بشر، این نظم اجتناب‌پذیر، حادث، و قابل تغییر، بویژه آن شکل از این نظم که مسئول عدم‌خوشبختی آدمی است، همراه باشد گناهی اخلاقی مرتکب شده است که از یاری نرساندن به فردی در خطر [مرگ یا نابودی] گیر افتاده است برمیخیزد.

رسالت جامعه‌شناختی و یا نوشتن در حوزه‌ی جامعه‌شناسی، افشای امکان‌های مستتر زیستن با یکدیگر در فلاکتی کمتر، و یا در جهانی بدون فلاکت است؛ امکانی که هر روزه از آن امتناع می‌شود، از آن چشم‌پوشیده می‌شود، و یا بدان باوری وجود ندارد. ندیدن، جستجو نکردن، و در نتیجه سرکوب این امکان فی‌النفسه بخشی از فلاکت بشری است و عاملی مهم در تداوم آن است. افشای آن فی‌النفسه به معنای مفیدبودن آن نیست. همچنین، وقتی از امکان‌های وجود آگاه می‌شویم ممکن است به‌اندازه‌ی کافی اعتماد به آنها وجود نداشته باشد که واقعیت را از خلال آن امکان‌ها به بوته‌ی آزمون سپرد. افشاءکردن سرآغاز راهی است در نبرد علیه فلاکت بشری؛ نه پایان آن. اما نکته این است که چنین نبردی نمی‌تواند آغاز شود؛ بماند که آیا اساساً امکان موفقیتی عملی در میانه باشد مگر آنکه ظرفیت آزادی بشری

