

اسطوره‌ی انبوه‌خلق؛ یا چه کسی از جماعت می‌هراسد؟

ویلیام مازالا
ترجمه تهمورث امیران
نشریه انکار

مقدمه‌ی مترجم

«یدالله مع الجماعه»

برآمدن تن جمعی، همواره پدیده‌ای است اعجاب‌آور و پُر هیبت، غالباً غیرمنتظره و به‌ندرت قابل‌مهار. اتصال تن‌های فردی و تجربه‌ی حسانی متمایز از اقتصاد حسی غالب، همانا تشکیل یک «مردم» است و به‌همین خاطر پدیداری‌ست سراپا سیاسی، با تمام ابهامات، نگرانی‌ها، ترس‌ها، ناامیدی‌ها و البته امیدها، گسستن‌ها، امکان‌بخشی‌ها و غلیان‌های شادی‌آور. ظاهراً این دو سویه را می‌توان به‌صورت تیپ‌ایده‌آل در دو سنت نظری ردیابی کرد که هرکدام نام خود را بر مردمِ برساخته‌شده می‌گذارند: سنت چپ اسپینوزایی، «انبوه‌خلق»؛ و نظریه‌ی «جماعت» که اوج آن را می‌توان در اثر دوران‌ساز گوستاو لوبون یافت.

ویلیام مازالا، انسان‌شناس سیاسی دانشگاه کلمبیا، در این مقاله تلاش می‌کند که به‌واسطه‌ی مواجهه با این دو نظریه‌ی ظاهراً متضاد، به‌نوعی با مفهوم به‌غایت سیاسی «مردم» درگیر شود و هسته‌ی دیالکتیکی نهفته در آن را، از خلال توجه به قوه‌ی بشری مایمیسیس رو‌آورد. از دید او، مایمیسیس می‌تواند خلاق باشد، بی‌آن‌که به ورطه‌ی قهرمان‌سازی از فرد یا جمعِ خودآیین سقوط کند. این دو سناریوی قهرمانانه، به‌رغم آن‌که هر دو واجد شورِ رومانیتیکِ رهایی هستند، ما را به تضاد غیردیالکتیکی میان خودآیینی و دگرآیینی، میان میل و نظم باز می‌گردانند. درمقابل، مایمیسیس آن دیالکتیکِ ظریف میان برآمدنِ درون‌ماندگار و نهادینه‌شدن و ساطت‌یافته را به‌راه می‌اندازد که به اعتقاد او اصلی بنیادی در زندگی اجتماعی است.

ترجمه‌ی این متن درحالی منتشر شود که به‌نظر می‌رسد بار دیگر زیر حرارتِ نیم‌روز سیاست در ایران قرار گرفته‌ایم، سیاستی که تن جمعی مردم را این‌بار برپایه‌ی خودِ زندگی، و در تقابل با آن بدن‌مندی رام و تحت‌انقیادی تشکیل داده است که تحت عناوینی نظیر «ارشاد» و «ناموس»، مستقیماً به مرگ‌گره می‌خورد. مایل‌ام ترجمه‌ی این مقاله را، به‌رغم تمام ناچیزی آن در قیاس با آن شجاعت و جسارتی که امروزه همگی شاهد آن هستیم، به تمامی دختران {خیابان} انقلاب تقدیم کنم و باور دارم که مقاله‌ی حاضر نیز، به‌رغم ظاهر خشک و آکادمیک آن که ظاهراً با اضطرار وضعیت ما هم‌خوانی ندارد، همچنان می‌تواند نقشی هرچند ناچیز در آن سیاستی ایفا کند که «دارد می‌آید».

پانویس‌های درون متن از مترجم است و تمام پانویس‌های نویسنده به انتهای متن منتقل شده‌اند.



اسطوره‌ی انبوه‌خلق؛ یا چه کسی از جماعت می‌هراسد؟

ویلیام مازارلا | ترجمه : تهمورث امیران

@enkarmag

متن مقاله

احاطه‌شده در میان مردم -دریایی از مردم- جماعتی عظیم، فکر هم تغییر می‌کند.

ریچارد پاورز، پژوهاک برانگیز/۱

چه کسی از جماعت می‌هراسد؟

امروزه بیشتر از انبوه‌خلق [۲] صحبت می‌کنیم تا جماعت‌ها [۳]. دقیق‌تر بگوییم، اگر بخواهیم بالقوگی‌های درون‌ماندگار یک جمع را به‌لحاظ سیاسی مترقی معرفی کنیم، آن جمع را انبوه‌خلق می‌خوانیم، حال آن‌که اگر بخواهیم آن را واپس‌گرا معرفی کنیم، جماعت می‌نامیم‌اش. فرض می‌شود که جماعت‌ها به‌گذشته‌ی دموکراسی‌های (نئو)لیبرال شمال جهانی تعلق دارند. به‌همین ترتیب، آن‌ها همچنین نشان‌گر/کنون سیاست‌های غیرلیبرال -یا لیبرال، اما نه به‌قدر کافی- در جنوب جهانی هستند. ساده‌کنیم، جماعت‌ها آن ماده‌ی تاریکی [۴] اند که سوژه‌ی لیبرال را از گذشته‌اش به‌سوی خود می‌کشاند، درحالی‌که انبوه‌خلق‌ها افقِ نوظهورِ سیاست پسالیبرالی را اشغال می‌کنند.

گویی حتی امروزه نیز صحبت از جماعت‌ها به معنای صحبت از چیزی احمقانه و ناپخته است. به همین خاطر از ترکیبات وصفی استفاده می‌کنیم. در عصر اینترنتی دوران ما، بسیار درباره‌ی جامعه‌ی شبکه‌ای، به همراه جماعت‌های مجازی [۵] و جمع‌های تهییج‌شده‌ی هوشمند [۶] آن می‌شنویم. {۱} گردهم‌آیی‌های مرکززوده؛ شبکه‌های به اصطلاح جامعه‌ی دانش؛ تحرک‌های شامل و دربرگیر؛ جماعت‌های خودسازمان‌ده. با وجود این، توحش کهنه‌ی جماعت‌های مرتجع را نیز هیچ‌گاه آن‌قدرها هم پشت‌سر نگذاشته‌ایم، به‌ویژه وقتی پای طبقه و یا نژاد در میان باشد. دوگانگی در توصیف کمپین انتخاباتی باراک اوباما در سال ۲۰۰۸ را در نظر بگیرید. گفته می‌شد که تا پیش از آن، هیچ‌گاه اینترنت این چنین زیرکانه برای هماهنگ کردن یک جنبش اجتماعی مجازی حول یک کاندیدای سیاسی به کار گرفته نشده بود. همان زمان اما، کارشناسان محافظه‌کار دماغ‌شان را می‌گرفتند تا آن بوی "جهان سوم" ای را احساس نکنند که از "سیاست جماعتی" بلند می‌شد. {۲}

پرسش این مقاله این است که چرا در زمانی که ما بار دیگر داریم توجه خود را به بالقوگی‌های درون‌ماندگار گروه‌ها معطوف می‌کنیم، همچنان تا این حد از جماعت‌ها می‌ترسیم؟ این پرسش را در سه سطح می‌کاوم:

۱. از تضاد ظاهراً آنتی‌تری میان جماعت‌ها و انبوه‌خلق‌ها در نظریه‌ی اجتماعی موجود آغاز می‌کنم. بر این تاکید می‌کنم که این دو سیما [۷]، باز نمود رویکردهایی نسبت به انرژی در حال برآمدن [۸] گروه‌ها هستند که به صورت ریشه‌ای با یکدیگر متفاوت‌اند. ظاهراً، نظریه‌ی جماعت به این اشاره دارد که این انرژی‌های در حال برآمدن، آن سوژه‌ی لیبرال خودآیینی را تهدید می‌کنند که به سختی به دست آمده است. نظریه‌ی انبوه‌خلق اما بدیل پسالیبرالی ارائه می‌دهد؛ این نظریه به جای افراد، جمع را به منزله‌ی عرصه‌ی آزادی تلقی می‌کند، اما -بعدا معلوم می‌شود- تنها در صورتی که انرژی‌های در حال برآمدن انبوه‌خلق، خالص و عاری از هرگونه آلودگی توسط نهادهای اجتماعی واقعا موجود باقی بمانند.

۲. از خلال تحلیل نزدیک‌تر سیمای مربوط به جماعت‌ها و انبوه‌خلق‌ها، نوعی بن‌بست را در بطن هر کدام از آن‌ها افشا می‌کنم. سپس ادعا می‌کنم که رابطه‌ی میان این دو بن‌بست، به قسمی رابطه‌ی درونی [۹] سلبی و تصدیق‌نشده بین نظریه‌ی جماعت و نظریه‌ی انبوه‌خلق اشاره دارد.

۳. به منظور نتیجه‌گیری، اشاره می‌کنم که این رابطه‌ی درونی سلبی، این بن‌بست که به گونه‌ای پارادوکسیکال پویا نیز است، می‌تواند به شکلی سودمند به منزله‌ی بنیاد ایجابی اندیشیدن به بالقوگی اجتماعی انرژی‌های گروهی مورد بازاندیشی قرار گیرد، به طوری که نه پشت سوژه‌ی لیبرال خودآیین (نظریه‌ی جماعت) سنگر بگیرد، و نه متکی به دل‌بستگی به بالقوگی درون‌ماندگار و وساطت‌نیافته (نظریه‌ی انبوه‌خلق) باشد که هم‌زمان قاعده‌مند ولی ناپایدار و بحرانی‌ست. همچنین اشاره می‌کنم که تضاد میان این دو سیما که دائماً نیز بازسازی می‌شود، نوعی تمایز دورانی گمراه‌کننده میان فازهای گذشته و اکنون مدرنیته را بازتولید می‌کند.

پس اجازه دهید با داستان غریب دوره‌های زمانی مختلفی آغاز کنم که فرض می‌شود جماعت‌ها و انبوه‌خلق‌ها هر کدام به آن‌ها تعلق دارند.

جماعت‌ها: ناهم‌فاز

اولین نکته‌ای که در تفاسیر موجود جلب توجه می‌کند، نحوه‌ی راندنِ جماعت‌ها به گذشته است. با استفاده از اصطلاح یوهانس فابیان، رابطه‌ی جماعت‌ها با اکنون رابطه‌ای ناهم‌فاز [۱۰] است. {۳} درست است که نظریه‌ی جماعت پس از سکوت حدود نیم‌قرنی، اخیراً دوباره در تحقیقات بی‌دردسر [۱۱] جامعه‌شناسی مورد پذیرش قرار گرفته است. {۴} با این حال، در تاریخ روشنفکری، جماعت‌ها عموماً به‌سیاقی در نظر گرفته شده‌اند که به‌منزله‌ی شکل‌بندی اجتماعی نمونه‌وار [۱۲] فاز توده‌ای ابتدایی مدرنیته تلقی گردند. {۵}

به‌طور سردستی داستان از این قرار است: جماعت‌ها [۱۳] و جمع‌های تهییج‌شده [۱۴] در فضای سده‌های هجدهم و نوزدهم سربرآورده و شکوفا می‌شوند و در آن‌جا نمودِ بالقوگی خام دموکراتیزاسیون توده‌ای، و خطرات جمعی ناشی از بی‌هویتی شهری اند. از منظر اکنون ما، این‌طور به‌نظر می‌رسد که اواسط قرن بیستم شاهد اوج‌گیری جماعت‌ها بود، آن‌جا که تمامیت‌خواهی‌های «شرق» و «غرب»، انرژی‌های جسمانی توده‌ها را با قفس آهنین سلطه‌ی بوروکراتیک ممزوج می‌ساختند. در دوره‌ی پس از جنگ، همزمان با تنوع‌یافتن فزاینده‌ی سیاست لیبرال و بازارهای مصرفی، جماعت‌ها به‌منزله‌ی تک‌نگاری جامعه‌ی توده‌ای، به‌عنوان نوعی برساخت نظری اجتماعی منسوخ به‌نظر می‌آیند. {۶}

بدین‌سان زمانه‌ی جماعت‌ها گذشته است، همزمان با این فرض که زندگی عمومی هم هر دم افزون‌تر مجازی می‌شود، یعنی کمتر حول گسترش توده‌ای میدان عمومی، و بیشتر حول مدیریت منتشر تفاوت‌ها سامان می‌یابد. جفری اشناپ عکس‌های اندی وار هول از جماعت‌ها در دهه‌ی ۱۹۶۰ را به‌منزله‌ی مُهر و نشان گذر از "قسمی مدل سیاست مبتنی بر توده‌ای از بدن‌های فیزیکی در مکان‌های عمومی و یا اجرای راهپیمایی نمادین در فضا و زمان واقعی"، و ظهور نوع جدیدی از "سیاست ژست‌ها [۱۵] که خود به اشکال حضور، سازمان‌دهی و مشارکت به‌صورت مجازی، غیرمستقیم و ناهم‌زمان متکی‌ست" قرائت می‌کند. طبق گفته‌ی اشناپ، امروزه سیمای جماعت تنها به‌شیوه‌ای مقبولیت دارد که به‌طور آگاهانه زیبایی‌شناختی باشد: به‌منزله‌ی نوعی شکل‌بندی که خاطره‌ی آن سیاست قدیمی را احضار می‌کند که می‌تواند در بسیج‌های معاصر هم نقل شود، "همان‌طور که امروزه تایپ کردن هم همچنان به اجرای نقش خود تحت رژیم دیجیتال نوشتن و پرینت کردن ادامه می‌دهد." {۷}

متعاقباً خود این داستانِ فرم‌های در حال تغییر بازنمایی سیاسی نیز در روایت زیرینی از شیفت دورانی در نحوه‌ی به‌کارگیری قدرت مدرن ریشه دارد. جماعت‌ها ظاهراً به آن نسخه‌ی اولیه و قهوه‌ای‌رنگِ مدرنیته‌ی صنعتی تعلق دارند که میشل فوکو به آن «جامعه‌ی انضباطی» می‌گفت و طبق گفته‌های مایکل هارت و آنتونی نگری، قدرت در آن "از طریق ساختاربخشی به عناصر و حدود اندیشه و کردار، و همچنین تحریم رفتارهای منحرفانه و تجویز رفتارهای به‌هنجار کار می‌کند." {۸} با تاسی از بازخوانی ژیل دولوز از میشل فوکو، {۹} هارت و نگری «انبوه‌خلق‌ها» را به‌منزله‌ی اشکال اجتماعی جمعی و سرزنده‌ی «جامعه‌ی کنترلی» معرفی می‌کنند. در این‌جا "سازوکارهای فرمان‌روایی [۱۶] هرچه بیشتر «دموکراتیک» می‌شوند، هرچه بیشتر نسبت به میدان اجتماعی درون‌ماندگار می‌شوند، و این سازوکارها در سراسر مغزها و بدن‌های شهروندان توزیع شده‌اند." (ام، ۲۳) برخلاف آن دوگانه‌ی انضباطی قدیمی میان امر به‌هنجار و امر آسیب‌شناختی، فرمان‌روایی از طریق کنترل "شکننده [۱۷] است و به‌دنبال جذب و ادغام تضادها، نه از طریق تحمیل یک دستگاه [۱۸] اجتماعی منسجم، بلکه از طریق کنترل تفاوت‌هاست." (ام، ۳۴۰) سیاست توده‌ای، با آن "اشکال متمرکز فرمان‌روایی و دیکتاتوری انقلابی"، به آن «سازمان‌های شبکه‌ای» راه داده است که "اقتدار [۱۹] را در روابط مبتنی بر

همکاری جابه‌جا می‌کند." {۱۰} ما از «خط تولید» به «شبکه» حرکت کرده‌ایم، آن‌جا که رسانه‌ی کار و انقلاب، هر دو، "ارتباط، همکاری و تعاون" هستند. (ان، XV) مارکس و انگلس جماعت‌های خودشان را داشتند، هارت و نگری به ما انبوه‌خلق‌ها را معرفی کردند.

نکته‌ی این داستان صرفاً در توصیفی نیست که از شیوه‌های درحال‌تغییر تولید و حکومت‌مندی [۲۰] ارائه می‌دهد. این داستان همچنین جست‌وجویی‌ست درباره‌ی مکان انرژی حیاتی درون مدرنیته. دلالت این امر در این است که در عصر جماعت‌ها، حیات و سرزندگی انسانی به‌واسطه‌ی انبوه‌سازی و بزرگ‌داشت‌گرایی بالا به پایین سرکوب شد. در عصر انبوه‌خلق‌ها اما، حیاتِ جازمانه‌ی انرژیِ خلاقِ جمعیِ دیگر نسبت به ملزومات انضباطِ صنعتی جایگاه بیرونی ندارد. بلکه بدل به برساننده‌ی بازتولید نظم حاکم شده است. {۱۱} در دوران قدیم، جماعت‌ها قدرت را از بیرون تهدید می‌کردند؛ جماعت همان ارادل‌واو‌باشی بود که باید از دروازه‌های شهر دور می‌ماند. در طرف دیگر ماجرا اما، انرژی درحال‌ظهور انبوه‌خلق‌ها به‌صورت هم‌زمان هم آن جوهر محسوس است و هم آن دشمنِ درونیِ اقتدارِ بر ساخته‌شده.

ممکن است انواع‌واقسام ایرادات تجربی را به این شیوه از دوره‌بندی زمانی وارد بدانیم. هدف من اما در این‌جا این نیست. همچنین مقاصد این دوره‌بندی را عیناً تاریخی نمی‌دانم؛ واضح است که سیمای انضباط و کنترل تاحدی به‌عنوان برساخته‌های تیپ‌آیده‌آلی [۲۱] و اکتشافی در نظر گرفته شده‌اند که عناصرشان را می‌توان در تمام ترکیب‌های مختلف در هر موقعیت داده‌شده تشخیص داد. با این حال، تا آن‌جا که به رابطه‌ی میان جماعت و انبوه‌خلق مربوط می‌شود، این خطوط به‌گونه‌ای بسیار تجربی‌تر ترسیم شده‌اند. اغراق نخواهد بود اگر بگوییم که در نوشته‌های هارت و نگری، انسجام سیمای انبوه‌خلق و بسته‌به تضاد آن با سیمای جماعت است. پس چه چیزی درباره‌ی جماعت وجود دارد که آن را تا این حد برای اکنون ما سمی و خطرناک می‌سازد؟ چرا چنین شانی دارد؟

جماعت‌ها: بی‌نزاکتی سیاسی [۲۲]

در نگاه اول ممکن است این پرسش ائتلاف‌وقت به‌نظر برسد. آیا نوشته‌های کلاسیک درباره‌ی جماعت، به‌سادگی آغشته به غرض‌ورزی نیستند؟ گوستاو لوبون در مقاله‌ی دوران‌سازِ جماعت با تمسخر می‌گوید: "در جماعت‌ها این حماقت است که انباشته شده، و نه شعور." {۱۲} و در ادامه ادعا می‌کند "فرد به‌صرف این واقعیت که بخشی از یک جماعت سازمان‌یافته می‌شود، چندین پله از نردبان تمدن سقوط می‌کند." {۱۳} درون‌مایه‌های واپس‌گرایی و افراطی‌گری به دینامیسم جماعت اجازه می‌دهد تا با ارجاع به آن ملقمه‌های تعمیم‌یافته‌ای تبیین شود که وحشی‌ها و زنان و کودکان را با یکدیگر معادل می‌سازند. لوبون نوشته بود که یک جماعت "شبه موجودی وحشی‌ست که آمادگی تصدیق این امر را ندارد که چیزی می‌تواند میان امیال‌اش و تحقق آن امیال قرار بگیرد" و علاوه‌براین، "با ویژگی‌های زنانه مشخص می‌شود ... مانند زنان، به‌سرعت به حدود نهایی و افراطی می‌رود." (ج، ۱۲، ۱۳ و ۲۲) ویلیام مک‌دوگال با مشاهده‌ی این‌که جماعت‌ها هم تحریک‌پذیر هستند و هم به‌طرز غریبی مهارتِ تقلید دارند، به شهوات [۲۳] نوعاً ترحم‌آمیز اشاره می‌کند، امری که "به‌ویژه نزد کودکان بعضی نژادهای وحشی (شاید به‌خصوص نژادهای سیاه‌پوست) که این امر به‌شدت برای‌شان جذابیت دارد، به‌خوبی قابل مشاهده است." {۱۴} و زیگموند فروید نیز "تشدید نامحدود هر هیجانی" را که به‌طور معمول در جماعت‌ها دیده می‌شود، با "زندگی عاطفی [۲۴] کودکان" و هم‌چنین با "رویا" [۲۵] هم‌راستا قرار می‌دهد. {۱۵} مشابه لوبون،

جماعت‌های فروید نیز همواره حاوی خطر اجدادی فوران و انفجار اند: "دقیقا همان‌طور که بشر ابتدایی به‌صورت بالقوه در هر فردی زنده باقی می‌ماند، رمه‌ی اولیه نیز ممکن است بار دیگر از درون هر جمع تصادفی سربرآورد." (رگ، ۷۰)

از منظر برتر امروز، گویی نوشته‌های کلاسیک درباره‌ی جماعت، سمت بازنده‌ی تاریخ ایستاده‌اند. آن‌ها به‌منزله‌ی مانیفست‌های محافظ ضدشورش‌های ضددموکراتیک دیده می‌شوند؛ مشروعیت فلسفی کنترل جماعت‌ها. مورخان روشنفکر جماعت‌ها را از آن حیث بررسی می‌کنند که ممکن است چیزهایی را درباره‌ی ظهور مناقشه‌برانگیز جوامع توده‌ای از اواخر قرون هجدهم تا اواسط قرن بیستم روشن سازند. اما این ایده که نظریه‌ی جماعت ممکن است برای مشارکت در نظریه‌ی انتقادی موجود آورده‌ای داشته باشد، به‌نوعی نامربوط باقی می‌ماند - مشخص‌تر از همه به‌خاطر گرایش آن به نوشته‌شدن با لحنی به‌وضوح واکنشی. نظریه‌ی جماعت به‌سادگی بی‌نزاکتی سیاسی‌ست. برای نمونه، استفان جانسون تاملات عالی خود بر تغییرات تاریخی سیمای جماعت در قرن هجدهم و نوزدهم فرانسه را با این نتیجه‌گیری جمع‌بندی می‌کند که "به‌محض این‌که این حجاب رتوریک برداشته شد، {گفتمان درباره‌ی جماعت‌ها} معمولا به اعلان واقعتی عربانِ طردوحذف ختم می‌شود" و علاوه‌براین، "با نظریه‌ی روان‌شناسی توده‌ای، تمام پایه‌های دفاع از کنش جمعی از جریان اصلی فرهنگ و فرهنگ لغت سیاسی برچیده شدند." {۱۶} آیا این نتیجه‌گیری منصفانه نیست؟ آیا نظریه‌ی جماعت تماما درباره‌ی توضیح این امر نبود که چرا توده‌ها شایسته‌ی حکمرانی بر خود نیستند؟

پاسخ این سوالات مثبت است - تا آن‌جا که معیار ما برای شهروند سیاسی بالغ، سوژه‌ی روشنگری کانتی باقی بماند: "روشنگری همانا رهایی انسان از حالت کودکی‌ای است که گناه آن برگردن خود اوست. کودکی به‌معنای ناتوانی انسان در به‌کارگیری فهم خود، بدون هدایت و راهنمایی دیگری است ... «*Sapere aude*» جسارت آن را داشته باش که عقل و خرد خود را به‌کار بگیری.» این است شعار روشنگری." {۱۷} به‌نظر می‌رسد این همان مدلی‌ست که مک‌دوگال به‌هنگام توصیف شهروند بالغ در ذهن دارد؛ به‌عنوان "انسان کاملا بیدار و به‌خودمتکی، انسان اعتقادات پایدار، دارای ذخیره‌ای عظیم از دانشی که به‌طور نظام‌مند سازمان یافته است و او آن را برحسب عادت در نقد تمام گزاره‌هایی که برای او صادر می‌شود حمل می‌کند." (زا، ۱۰۱) آن "انسان کاملا بیدار و به‌خودمتکی" مک‌دوگال نیز خود تجسم {۲۶} آن چیزی‌ست که کلاوس ته‌وله‌لایت بعدها - در اشاره به قرابت مهلک میان این سوژه‌کتیویته‌ی محافظت‌شده با خشونت نسل‌کشانه - آن را "مرد راست‌قامت" {۲۷} نامید، سوژه‌ای که از خلال شدیدترین تلاش‌ها خود را علیه آشفتگی رانه‌های به‌اصطلاح زیرین‌اش تمرین می‌دهد، کسی که رفتاری مبتنی بر "دفاع جنسی و سروری" {۲۸} اتخاذ کرده، و در نتیجه کسی که می‌تواند به‌عنوان "سوژه‌ی دانش علمی" {۲۹} مضاعف گردد. {۱۸} در این‌جا مضامین ثابت تلاش و مراقبت حائز اهمیت‌اند. سوژه‌ی خودآیین کانت، از قبل سوژه‌ای دچار پارانوایا است - دائما خود را می‌پاید تا مبدا مدرکی دال بر اغواگری‌های دگرآیینی {۳۰} بیابد، تا بدین‌طریق انسجام استوار خود را در برابر وسوسه‌ی جسمانی درهم‌آمیختن حفظ کند.

هگل در پدیده/رشناسی جان، با صراحت اعلام می‌کند که شرایط پیشرفت به‌سوی خودآیینی عقل، آمادگی به این امر است که اجازه دهیم کشش اندیشه‌ی مفهومی به دل‌بستگی‌های انضمامی ساده‌لوحانه‌ی "تفکر تصویری" رخنه کرده و از طریق آن نیرومندتر گردد (در آن رفع شده و تعالی یابد {۳۱}). {۱۹} و دقیقا همین پس‌روی به آشوب تفکر تصویری‌ست که جماعت را تعریف می‌کند. لوبون می‌گوید: "یک جماعت با تصاویر می‌اندیشد، و تصویر نیز به‌خودی‌خود فوراً مجموعه‌ای از تصاویر دیگر را فرامی‌خواند که هیچ ارتباط منطقی با تصویر اولی ندارند." (ج، ۱۵) در یک جماعت، چنین توالی‌های

غیرمنطقی از تجمع تصاویر، به سادگی می‌توانند به برخاستن "توهم‌های جمعی" کمک کنند؛ "نوعی از تبلور یافتن که به ادراک حمله کرده و تمام قوه‌ی انتقادی را از کار می‌اندازد." (ج، ۱۶، ۱۸) بنابراین تفکر تصویری جمعی تنها بر طبق اصل هادی آن‌چه که فاقد آن است می‌تواند برای نظریه‌ی جماعت جذابیت داشته باشد: سکان مستحکم عقل و خرد. اما در عین حال قابل توجه است که در این گفتمان، اندیشیدن با تصاویر همچنین به معنای اندیشیدن با بدن است که تصور می‌شود موجودیتی کاملاً متمایز از قوای عقلانی ذهن است. لوبون اشاره می‌کند که جماعت‌ها "به مراتب بیشتر تحت تاثیر نخاع شوکی [۳۲] عمل می‌کنند تا مغزشان." (ج، ۱۱) و پس از او نیز خوزه اورتگا یی گاست اصرار دارد که: "مرد-توده‌ای توجه خود را به خردورزی معطوف نمی‌کند، او تنها و تنها با تن [۳۳] خود می‌آموزد." {۲۰}

مهم است که رابطه‌ی میان عقل و تن در وهله‌ی اول مبتنی بر قواعد حاصل جمع صفر تصور شده است؛ هرچه از یکی بیشتر باشد، از دیگری کمتر است. هیچ‌کس نمی‌تواند به‌طور همزمان کاملاً تنومند [۳۴] و حقیقتاً معقول باشد - از این رو فشار مهیب حفظ کردن خود به‌عنوان "مرد راست قامت" همانا، و وسوسه‌ی همزمان رهایی برای لحظاتی اندک به‌واسطه‌ی ادغام در یک جماعت نیز همانا. مک‌دوگال اشاره می‌کند:

با مشارکت در حیات ذهنی یک جماعت، هیجان‌ات فرد چنان بالا می‌گیرد که تحت شرایط دیگر به‌ندرت و یا هرگز به‌دست نمی‌آید. این برای اکثریت افراد تجربه‌ای به‌شدت لذت‌بخش است؛ آن‌ها چنان که خودشان می‌گویند از خود بی‌خود می‌شوند، احساس می‌کنند که موج عظیمی از هیجان‌ات آن‌ها را در بر گرفته، و از توجه به فردیت خویش و تمام محدودیت‌های آن غافل می‌شوند؛ انزوای فرد، که همگی ما را می‌آزارد، در آن لحظه لغو می‌گردد، حتا اگر این امر صراحتاً در آگاهی فرد صورت‌بندی نشده باشد. {۲۱}

الیاس کانتی که از سمت دیگر ماجرا می‌نویسد نیز در این اشتیاق به تسلیم‌شدن و رهاشدن چیزی را شناسایی می‌کند که به‌گونه‌ای جسمی درمان‌زاست: "تنها به‌واسطه‌ی فرارگیری در یک جماعت است که فرد می‌تواند از ترس تماس دیگران رها شود. این تنها موقعیتی است که در آن ترس به متضاد خود تبدیل می‌شود. جماعتی که فرد خواهان آن است، جماعت متراکمی است که در آن بدن‌ها به یکدیگر فشرده می‌شوند؛ جماعتی که ساختمان روانی‌اش هم متراکم یا فشرده است، به‌گونه‌ای که فرد دیگر متوجه این نباشد که چه کسی به او فشار وارد می‌کند." {۲۲} اما به‌محض آن‌که جماعت پراکنده می‌شود، این حس درهم‌آمیزی و از خودبی‌خودشدن نیز دود می‌شود و به هوا می‌رود؛ و می‌توان حدس زد که اعضای آن نیز باید در آن نور خیره‌کننده‌ی ناشی از خماریِ ناجورِ جماعت، به کار خطیرِ محافظت از خود ادامه دهند.

مانند هر اغوای جسمی دیگر، ندای جماعت نیز به سادگی همان چیزی نیست که به‌نظر می‌رسد - دعوتی به فراموشی خود برای لحظات اندک - بلکه همچنین خیانتی عمیق‌تر در جریان است، چراکه حفاظ فرد در برابر اقتدار دگرآیین را تضعیف می‌کند؛ حفاظی که در غیراین‌صورت، می‌توانست هیولای استبداد را در فاصله‌ای دور نگاه دارد. لوبون می‌گوید: "به‌محض آن‌که تعداد مشخصی از موجودات زنده، چه حیوان و چه انسان، در کنار یکدیگر جمع شوند، آن‌ها به‌طور غریزی خود را تحت اقتدار یک رهبر قرار می‌دهند." (ج، ۷۲) قدرت رهبر ذاتی نیست؛ بلکه از توانایی او در عمل کردن به‌عنوان آن چیزی ناشی می‌شود که مک‌دوگال نام‌اش را "ابژه‌ی مشترک فعالیت ذهنی" می‌گذارد، و همچنین توانایی او در فعال‌سازی "احساسی مشترک در نسبت با آن ابژه". (ذ، ۳۳) الیاس کانتی کاملاً مستقیماً به این امر اشاره می‌کند که میل بی‌قرار یک

جماعت به کانونی مشترک - چه در شکل یک رهبر فیزیکی و چه ایده‌ی بسیج‌گر - از اضطراب جمعی دائمی نسبت به اضمحلال خود نشات می‌گیرد. (ذ، ۲۹)

البته ما در این‌جا به تشخیص ماخولیا در آسیب‌شناسی تمدن نزد فروید نزدیک می‌شویم. از یک طرف، رهاشدن و درهم‌آمیزی در یک جماعت به‌گونه‌ای تاسف‌بار بازنمای ازدست‌دادن خودآیینی‌ست، خیانتی‌ست به حکم کانتی درباره‌ی روشنگری. از طرف دیگر، پیوستن به یک جماعت و جهت‌گیری جمعی به‌سوی یک اقتدار بیرونی می‌تواند به‌منزله‌ی تصویر عمومی اصلی نیز قرائت شود که مطابق آن، شرط اساسی زندگی اجتماعی متمدنانه، تسلیم جمعی به یک قانون استعلایی‌ست. در روان‌شناسی گروهی و تحلیل اگو (عنوان آلمانی *Massenpsychologie* گویاتر است [۳۵])، فروید استدلال می‌کند که پیوندهای میان اعضای یک جماعت همانند پیوندهای میان هریک از آن‌ها با رهبر، روابط ادیبی را به‌صورت توده‌ای بسط و گسترش می‌دهند. رهبر ابژه‌ی مشترک همانندسازی و سرمایه‌گذاری لیبیدویی‌ست و به‌همین خاطر نیز روابطی برابر و هماهنگ را میان اعضای جماعت ممکن می‌سازد. با تسلیم جمعی به رهبر، اعضای جماعت غرایز خودخواهانه و فرآر خود را تا مرتبه‌ی پیوندهای عاطفی والا‌یش می‌دهند. "... آن غرایز جنسی که از اهدافشان منع شده‌اند، مزیت کارکردی بزرگی نسبت به آن‌هایی دارند که منع نشده‌اند. آن‌ها از آن‌جاکه ناتوان از ارضای کامل واقعی‌اند، به‌ویژه برای خلق پیوندهای پایدار مناسب هستند." {۲۳} (رگ، ۳۱ و ۹۱)

بدین‌سان ما از تلقی جماعت‌ها به‌عنوان آن موج‌های مقطعی و ناگهانی که فابریک اجتماعی را تهدید می‌کنند، به‌سوی نظریه‌ای حرکت کرده‌ایم که در آن خود فابریک اجتماعی به قسمی جماعت نهادینه‌شده بدل می‌شود. این نکته‌ای حائز اهمیت است؛ نه‌تنها به آن شکلی که معمولاً فرض می‌شود - اینکه تمدن برپایه‌ی سرکوب بنا شده است {۲۴} -، بلکه به‌خاطر این‌که رفته‌رفته به ما نشان می‌دهد که تضاد میان تفکر تصویری و خرد، میان درهم‌آمیزی جسمانی و ساختار اجتماعی، آن‌چنان هم سفت‌وسخت نیست که از قرائت سراسری نظریه‌پردازان جماعت ممکن است به‌نظر آید. مک‌دوگال هم نقدا همین پارادوکس را دریافته بود. او در ذهن گروهی این پرسش را مطرح می‌کند که چگونه ممکن است که "مشارکت در زندگی گروهی فردیت را تنزل می‌دهد، فرآیندهای ذهنی فرد را در فرآیندهای ذهنی آن جماعتی منحل می‌کند که اشاره به سببیت، بی‌ثباتی و واکنش‌های غیرعقلانی‌شان مضمون موردبررسی بسیاری از نویسندگان بوده است؛ با وجود این، تنها به‌واسطه‌ی مشارکت در زندگی گروهی‌ست که انسان کاملاً انسان می‌شود، تنها بدین‌طریق است که می‌تواند از سطح توحش فراروی کند." (ذ، ۲۷-۲۸) این پرسشی‌ست که من در ادامه به‌صورت مفصل‌تر آن را خواهم کاوید. اکنون اما، در این‌جا می‌خواهم مقداری بر این امر متمرکز شوم که چگونه تمایل مسلط به تفسیر میل به درهم‌آمیزی در جماعت‌ها به‌عنوان نوعی پس‌رفت، خود حامی شکلی کلبی مسلطانه از خرد سیاسی‌ست.

پارادوکس سیاسی واضح جماعت‌ها که آن‌ها را به‌شکلی خطرناک مستعد پذیرش رهبران می‌کند این است که آن‌ها برای نجات‌یافتن از خود باید رهبری شوند. نظریه‌پردازان جماعت به‌شیوه‌ی ایده‌آلیسم فلسفی، به‌گونه‌ای روال‌مند مویه می‌کنند که افراد ظاهراً عقلانی به‌سرعت آمادگی سرازیر شدن به سیرک را دارند - تا آن خودآیینی را که به‌سختی به‌دست آمده است، تسلیم شوروشوق جماعتی گذرا کنند. اما همان‌ها به‌منزله‌ی واقع‌گرایان سیاسی، هم‌زمان اصرار دارند که این افراد نابالغ و بی‌مسئولیت به‌عنوان اعضای جماعت‌ها، لایق امتیازات شهروندان بالغ نیستند. همان‌طور که ارنستو لاکلاو مشاهده می‌کند، آن خودآیینی حاکم بر خود، که نظریه‌پردازان جماعت در مورد افراد به آن گرایش دارند را نمی‌توان در

مورد جماعت‌ها نیز مفروض گرفت. {۲۵} نظریه‌ی جماعت به‌گونه‌ای موثر میان دلالت‌های رادیکال انرژی گروهی اتصالی برقرار می‌کند و ناگهان هم ضرورت رهبران، و هم این الزام را که جماعت‌ها به رهبران‌شان عشق می‌ورزند اعلام می‌دارد. چنان که میکل برخ-یاکوبسن اشاره می‌کند: "در این‌جا، عشق به‌صورت بی‌واسطه یک اقتصادسیاسی است." {۲۶}

به‌همین ترتیب این عشق همچنین نوعی اقتصادِ عواطف توده‌ای نیز است، و نظریه‌ی جماعت هم بیشتر به‌منزله‌ی تفسیری است از ظهور افکار عمومی در عصر دموکراسی‌های توده‌ای. در اواخر قرن نوزدهم، نوعی حوزه‌ی عمومی نصفه‌ونیمه از بطن اتصال حق امتیاز وسیعاً گسترش‌یافته و تثبیت رسانه‌ی توده‌ای مورد حمایت تبلیغات ظهور کرد. در واکنش به این تحولات، نظریه‌پردازان جماعت به جایگزینی افکار عمومی معقول با آن امر عمومی‌ای اعتراض داشتند که یگانه دعوی اقتدار آن به‌شکلی بی‌رحمانه به تعداد مربوط است. لوبون به خود می‌لرزد که "پاپ‌ها، پادشاهان و امپراتورها می‌پذیرند دیدگاه‌های خود درباره‌ی یک موضوع مشخص را به‌واسطه‌ی مصاحبه، منوط به قضاوت جماعت‌ها کنند." (ج، ۹۶) نه‌تنها جماعت‌ها دیگر به‌صورت نامشروع، شأن امر عمومی را غصب کرده‌اند؛ بلکه عقاید ناقص‌شان نیز بدین‌واسطه که اقتدار جریان عمومی را کسب کرده، ناگهان در جایگاه تاثیرگذاری بر نخبگان و خردمندانی قرار گرفته که تحت هر شرایطی حتی برای یک لحظه نیز مشغول چنین چرندیاتی نمی‌شوند. {۲۷} در عصر عمومیت توده‌ای، هرکس بی‌خود و بی‌جهت دیگران را تحت تاثیر قرار می‌دهد؛ سخنوران فرصت‌طلب جماعت‌ها را تحریک می‌کنند و آن مردم بهتر نیز مجبور می‌شوند که تسلیم آن تعصبات مشترکی شوند که نقاب افکار عمومی را به چهره زده‌اند. فاصله‌ی چندانی از این عیب‌شناسی تا نسخه‌های ضددموکراتیک (و یا دست‌کم ضدپوپولیستی) وجود ندارد. در چنین جهان درهم‌وبرهمی تنها نقطه‌ی امید در این نهفته است که جماعت‌ها دعوی نیاموخته‌ی خود به حاکمیت را فروگذار کرده و "زندگی خود را تسلیم میدان بزرگتری کنند که توسط اقلیت‌های فرادست شکل گرفته است." {۲۸} (ش، ۱۲۷)

این همان مشارکت ملال‌آور نظریه‌ی جماعت است: آسیب‌شناختی کردن انرژی‌های حیاتی گروه‌های انسانی، به‌گونه‌ای چنان محتاطانه که تنها می‌توانند به‌عنوان درد نشان‌های {۳۶} توحش مدرن، و در کل کاملاً در تضاد با هر چشم‌اندازی از پیشرفت انسانی جلوه‌گر شوند. بدین‌سان این پرسش که «چه کسی از جماعت می‌هراسد؟» رفته‌رفته سروشکل یک پرسش کنایی را به‌خود می‌گیرد.

انبوه‌خلق‌ها: تکینگی‌های متکثر

به‌طور کلی بدخیمی ظاهری نظریه‌ی جماعت با دو نوع پاسخ همراه می‌شود. اولی لیبرال-دموکراتیک است و تفرعن نخبه‌گرای نظریه‌ی جماعت را نسبت به چشم‌اندازهای سیاسی توده‌ها رد می‌کند. این دیدگاه همچنان به این امید دل می‌بندد که شهروندان خودآیین متأثر از روشنگری می‌توانند از دل مجامع مدنی عقلانی پرورش یابند. دست‌آخر این نظریه‌ای درباره‌ی سوژکتیویته و بازنمایی یا نمایندگی است. پاسخ دوم را می‌توان به‌معنایی پسالیبرالی، دموکراتیک دانست. بدین‌معنا که آن نیز به تاکید بر اهمیت خودآیینی ادامه می‌دهد (دربرابر جماعت به‌عنوان سیما دگرآیینی برده‌وار)، اما این خودآیینی را نه در سوژه‌های لیبرال خود-تعیین‌بخش، بلکه در انسجام درحال‌ظهور جمع‌ها جایابی می‌کند. دست‌آخر این نظریه‌ای درباره‌ی جمع‌بودگی و درون‌ماندگاری است. من نوشته‌های هارت و نگری درباره‌ی انبوه‌خلق را به‌عنوان مثالی از این گرایش دوم برمی‌گزینم.

انبوه‌خلاق‌ها جمع‌ها را نیرومند می‌سازند. اما آن‌ها برخلاف جماعت‌ها، این کار را در عین حفظ و حتی گسترشِ تکینگی تمام عناصر تشکیل‌دهنده‌شان انجام می‌دهند. منطق درونی انبوه‌خلاق‌ها، شورش علیه استبدادِ هر فرمی است که از بیرون بر آن‌ها تحمیل می‌شود. انبوه‌خلاق‌ها هم‌زمان تفاوتِ "تکینگی‌های متکثر" و "تکینگی‌های مشترک" با جمع‌بودگی هستند. (ان، ۹۹، ۱۵۹) این امر از آن رو ممکن می‌شود که انبوه‌خلاق‌ها از قانون نوظهور خودشان تبعیت می‌کنند. انبوه‌خلاق‌ها از آن‌جا که وساطت هر آن‌چه در بیرون آن‌ها قرار دارد را نفی می‌کنند، به سیوررتِ خود وفادار باقی می‌مانند. قدرت‌شان بیشتر از آن‌که "بازنمودی" (بیرونی، وساطت‌یافته) باشد، "برسازنده" (درونی، درون‌ماندگار) است. هارت و نگری در عصرِ حاکمیت توده‌ای جهانی، خودآیینیِ خود-مولدِ انبوه‌خلاق‌ها را با اصطلاحاتی توصیف می‌کنند که یادآور آن اصطلاح‌هایی است که الهام‌گر قرن هفدهمی‌شان، باروخ اسپینوزا زمانی برای اولوهیت [۳۷] به کار برده بود: "خداوند تنها به‌واسطه‌ی قوانین طبیعت عمل می‌کند، و توسط هیچ‌کس تحمیل نمی‌شود." {۲۹}

با این حال خودآیینی ناب انبوه‌خلاق‌ها نیز بنیادی تاریخی دارد. از آن‌جا که هارت و نگری کار خود را همچون روزآمدسازی نسخه‌ی انقلابی مارکس و انگلس تلقی می‌کنند، انبوه‌خلاق‌های‌شان نیز به‌دنبال بازگرداندن روح رمانتیسیسم آلمانی به زمین هستند، تا ثمره‌ی آن را بر پایه‌ی کار انضمامی که همه‌ی ما انجام می‌دهیم قرار دهند - ما "پرولتاریاها"، ما "فقیران" {۳۰} مانند ماتریالیسم تاریخی، نظریه‌ی انبوه‌خلاق نیز تکیه بر امر حیاتی جسمانی دارد. جوهر مولد جمعی ما، آن‌چه هارت و نگری "تنِ انبوه‌خلاق" می‌نامند، بی‌نهایت خلاق و به انحاء مختلف در برابر مدیریت‌شدن از بیرون مقاوم است. در حالی که جماعت میان وحشت و تراژدی نوسان می‌کند، انبوه‌خلاق امری والاست:

تنِ انبوه‌خلاقِ یک بالقوگی ناب است، نیروی بی‌شکل حیات است، و بدین‌معنا، یک عنصر هستی اجتماعی است که دائماً توپُری زندگی را در نظر دارد. از این منظرِ هستی‌شناختی، تنِ انبوه‌خلاق نوعی قدرت بنیادی است که پیوسته هستی اجتماعی را گسترش می‌دهد و مازادی بر هر معیار سنتی اقتصادی-سیاسی ارزش تولید می‌کند. می‌توانید تلاش خود را بکنید تا باد را مهار کنید، همچنین زمین و دریا را، اما همگی آن‌ها همواره از چنگ شما می‌گریزند. بنابراین از منظر نظم و کنترل سیاسی، تنِ بنیادینِ انبوه‌خلاق به‌طرز جنون‌آمیزی مهارناشدنی است، چراکه نمی‌تواند تماماً توسط ارگان‌های سلسله‌مراتبی یک بدن سیاسی احاطه شود. (ان، ۱۹۲)

با وجود این، ممکن است که انبوه‌خلاق‌ها از بدن این تنِ متحرک و منعطف، "بدن اجتماعی جدید" خود را به‌صورت جمعی بسازند. (ام، ۲۰۴) بخشی از امکان این امر امروزه بدین‌خاطر است که کار در سطح جهانی، به‌صورت فزاینده‌ای شامل آن چیزی می‌شود که هارت و نگری نام‌اش را کار غیرمادی گذاشته‌اند. {۳۱} حیطه‌ی کار، همان جایی است که در آن خلاقیت نوظهور انبوه‌خلاق‌های مشغول کار با لبه‌ی سرمایه تلاقی کرده و از آن فراتر می‌رود. استدلال بنیادی در این جا این است که هرچه خودِ کارِ تخیلات جمعی کالایی شود، سرمایه‌داری نیز ابزار تعالی خود را بیشتر تولید می‌کند. این بخش از داستان هارت و نگری به‌معنای ارتودکس کلمه (می‌توانم جرات کنم این را بگویم؟) دیالکتیکی به‌نظر می‌رسد؛ خودآیینی منزه انبوه‌خلاق در یک رفع و تعالی عظیم تاریخی-جهانی دقیقاً در جایی کاملاً تحقق می‌یابد که سرمایه چنان تماماً کار غیرمادی را تحت‌شمول خود قرار داده که گویی دیگر نمی‌تواند بدون شکلی از استثمار خود، آن را استثمار کند. بنابراین با اصطلاحات اکیدا هگلی، ما با نفی [۳۸] سروکار داریم که از خلال آن، انبوه‌خلاق از خاکستر سرمایه‌داری جهانی برمی‌خیزد. بدین‌سان به لحظه‌ی بی‌واسطگی جهت‌پایان‌دادن به هرگونه وساطت و میانجی‌گری می‌رسیم، چنان‌که

در *امپراتوری* توصیف شده است: "در این نقطه از توسعه، مبارزه‌ی طبقاتی بدون محدودیت از سوی سازمان قدرت عمل می‌کند. با دستیابی به سطح جهانی، توسعه‌ی سرمایه‌داری مستقیماً و بدون وساطت با انبوه‌خلق مواجه می‌شود." (ام، ۲۳۶-۲۳۷)

بنابراین انبوه‌خلق‌ها که فرم کالایی مشخصاً به مغز و تن‌شان رخنه کرده، درمی‌یابند که کار غیرمادی‌شان نیز به‌ناگزیر آن چیزی را تولید می‌کند که هارت و نگری به آن "امر مشترک" [۳۹] می‌گویند، یعنی نوعی جوهر انقلابی جمعی که توسط "تن مشترک و مولد انبوه‌خلق" خلق شده است. (ان، ۱۸۹) این "امر مشترک" تجلی بالقوگی‌های فعال‌شده‌ی مواد و مصالح روزمره_زبان بومی، عادات و رویاها_ است. "سوبژکتیویته ... از طریق همکاری و ارتباط تولید می‌شود و متعاقباً، خود این سوبژکتیویته‌ی تولیدشده نیز اشکال جدیدی از همکاری و ارتباط را تولید می‌کند که که بار دیگر مولد سوبژکتیویته‌ی جدیدی است و الخ." بنابراین بدن اجتماعی جدید انبوه‌خلق هم ممکن است نوعی "بدیل درمقابل بدن سیاسی جهانی سرمایه" خلق کند. (ان، ۱۸۹)

در نگاه اول ممکن است این‌گونه به‌نظر برسد که صحبت از انبوه‌خلق‌ها به‌معنای بازسازیِ جماعت‌ها در جهت یک نظریه‌ی انتقادی «مترقی» است. اگر نظریه‌پردازان جماعت، بالقوگی‌های درون‌ماندگار گروه‌ها را به‌منزله‌ی امری وحشی و غیرعقلانی آسیب‌شناسی می‌کنند، نظریه‌ی انبوه‌خلق درمی‌یابد که این انرژی‌ها نه‌تنها نسبت به نظم اجتماعی بیرونی نیستند، بلکه دقیقاً به‌خاطر این‌که در بیرون آن قرار ندارند، به‌صورت *بالقوه انقلابی* اند. با تاسی از پراگماتیسم آمریکایی، هارت و نگری چنین بیان می‌کنند که در وهله‌ی اول آن‌چه انبوه‌خلق‌ها متجلی ساخته و تولید می‌کنند عادت [۴۰] است: "عادت، اشتراک در عمل است ... عادات طبیعی خلق می‌کنند که به‌منزله‌ی مبنای زندگی عمل می‌کند." عادت‌ها گرچه به‌اندازه‌ی کارکردهای فیزیکی طبیعی به‌نظر می‌آیند، اما اجتماعی‌اند: "عادت‌ها طبیعت اجتماعی‌مان را می‌سازند." (ان، ۱۹۷) این طبیعت اجتماعی، مبنای برسازنده‌ی تولید اشتراکی، برای منافع مشترک و در نتیجه برای تغییر جهان، همزمان با تغییر یکدیگر است.

برخلاف انتظار، این لوبون است که مثالی از بالقوگی‌های امر مشترک در عمل ارائه می‌دهد. به‌رغم تأکید بر حماقت جماعت‌ها، او به آن‌ها اعتبار نوعی حقیقت اجتماعی عمیق می‌بخشد. نوسانات سطحی جماعت "به برگ‌هایی می‌ماند که تندبادی آن‌ها را از جای خود برکنده و به هر سو می‌پراکند و سپس اجازه می‌دهد که بر زمین فرو افتند." اما این تحریکات سطحی، جریان‌های بسیار عمیق‌تری را می‌پوشانند که هم ماندگارتر و هم رازآمیزتر اند: "پدیده‌ی اجتماعی قابل‌رویت، محصول کار عظیم نیروی ناخودآگاه است که به‌عنوان قانونی به دور از دسترس تحلیل ما باقی می‌ماند. پدیده‌ی قابل‌ادراک را می‌توان با امواجی قیاس کرد که در سطح یک اقیانوس، آن آشوب‌های ژرفی را متجلی می‌سازد که ممکن است اصلاً از آن‌ها بی‌خبر باشیم." نزد لوبون، هرچقدر هم که کنش جماعت فکرنشده و از روی بی‌اطلاعی باشد، دست‌آخر انعکاس "آرزوهای ناخودآگاه و نیازهای یک نژاد است." نژاد در این‌جا بیشتر اشاره به یک دسته از اجتماع دارد تا وراثت بیولوژیک. به‌واقع این شاخص یک "زیرلایه‌ی ناخودآگاه" جمعی‌ست که در دوره‌های زمانی طولانی انباشته شده و رسوب کرده است: "این زیرلایه شامل بی‌شمار ویژگی‌های مشترکی‌ست که نسل‌به‌نسل انتقال یافته و نبوغ [۴۱] یک نژاد را تشکیل می‌دهد." (ج، صص ۱۲، ۱۲۲، ۵)

لوبون می‌پذیرد که این چنین ریشه‌داشتن در سرچشمه‌های بی‌زمان احساس و کردار جمعی، به جماعت‌ها کمک می‌کند تا علیه غارت ظالمان محکم بایستند و همچنین قلع‌و‌قمع روال‌مند سلطه‌ی بورکراتیک را نیز پس بزنند: "استبداد ستم‌گر" یک "کاست اداری" که ملغمه‌ای یکتا و زهرآگین از ترکیب "مسئولیت‌ناپذیری، بی‌شخصیتی و مادام‌العمری" به‌وجود می‌آورد. (ج، ۱۳۶) اما جماعت لوبون صرفاً یک سنگر بی‌جان احمقانه نیست. بلکه، نه‌چندان بی‌شبهت به انبوه‌خلق‌های بعدی هارت و نگری، در ابعادی حیرت‌انگیز از قابلیت خلاقیت منتشر و غیرشخصی برخوردار است. چنان‌که لوبون می‌گوید: "برای نمونه، آیا چیزی می‌تواند پیچیده‌تر، منطقی‌تر و شگفت‌انگیزتر از یک زبان باشد؟ و آیا این محصولی که به‌گونه‌ای ستایش‌برانگیز سازمان یافته است، از جایی به جز روح ناخودآگاه جماعت‌ها می‌تواند سرچشمه گرفته باشد؟" (ج، ۷ p.)

باین حال، هارت و نگری با احتیاط فراوان اصرار دارند که به‌هیچ‌وجه نباید اشتباه‌ها کار انبوه‌خلق‌ها را با کار جماعت‌ها یکی بگیریم. آن‌ها نیز می‌پذیرند که مانند انبوه‌خلق‌ها، جماعت‌ها نیز بی‌تردید از درون افتراق یافته‌اند. اما این افتراق‌یافتگی، "بی‌جان" و فاقد هر بارقه‌ی حیاتی باقی می‌ماند. در جماعت‌ها، افراد و گروه‌ها "نامنسجم‌اند و هیچ عنصر مشترکی را که در آن با یکدیگر سهیم باشند، به رسمیت نمی‌شناسند." و زمانی که بحث توده‌ها به‌میان می‌آید، "تمام تفاوت‌ها در یکدیگر حل شده و ناپدید می‌شوند ... تمام رنگ‌های درون جمعیت محو شده و به رنگ خاکستری درمی‌آیند." (ان، ۱۰۰، XIV) گویی هیچ تفاوتی در درون جماعت نمی‌تواند به اصل بالقوگی و یا ظهور خلاق منجر شود. هارت متذکر می‌شود که تمایز بین انبوه‌خلق‌ها و پیشینیان بی‌جان‌تر آن‌ها "باید به انفعال جماعت، توده و جمع تهییج‌شده مرتبط باشد که خود پیوند نزدیکی با فقدان تفاوت در میان آن‌ها دارد." {۳۲}

خودآیینی انبوه‌خلق‌ها به چه میزان خبر از عاملیت آگاهانه می‌دهند؟ به‌هر حال لوبون از "روح ناخودآگاه جماعت‌ها" سخن می‌گوید و می‌افزاید "شاید خود این ناخودآگاه‌بودن، یکی از رازهای قدرت آن‌ها باشد." (ج، VI) گرچه عادت نیز، به‌منزله‌ی "امر مشترک در عمل"، باید بسیار ناخودآگاه باشد، اما هارت برای جماعت‌ها امتیاز آن عاملیت مستقلی را قائل نیست که انبوه‌خلق‌ها از آن بهره‌مند اند: "جمع تهییج‌شده، البته همچون جماعت و توده‌ها، می‌تواند کارهایی انجام دهد که بعضاً دهشتناک‌اند، اما باین حال آن‌ها اساساً منفعل‌اند، بدین معنا که محتاج رهبری شدن هستند و نمی‌توانند به‌گونه‌ی دل‌خواه خود و به‌صورت مستقل کنش‌گری کنند." {۳۳} به‌خاطر همین _انفعال اساسی‌شان_ نیز جماعت‌ها نزد هارت محکوم به دگرآیینی‌اند.

چگونه باید این را درک کرد که انبوه‌خلق‌ها می‌توانند از خودآیینی بهره‌مند گردند، ولی جماعت‌ها نه؟ چه ادراکی باید از این ایده به‌دست آوریم که انبوه‌خلق‌ها هم‌زمان هم به‌گونه‌ای بی‌نقص برسانده‌ی خود هستند و هم توسط سرمایه‌مشروط شده‌اند؟ آیا انبوه‌خلق‌ها می‌توانند هم‌زمان هم وساطت یافته باشند و هم بی‌واسطه؟ و اگر چنین است، آیا سیمای جماعت، این شاخص دگرآیینی بی‌امید، می‌تواند به‌نحوی مرموز این تناقض را میانجی‌گری کند؟ آیا می‌توان گفت که نظریه‌ی انبوه‌خلق به‌واقع نیازمند جماعت به‌منزله‌ی عنصر خوارشمرده‌شده‌ی [۴۲] خویش است؟ به‌عبارت دیگر، آیا سیمای جماعت همان چیزی است که نظریه‌ی انبوه‌خلق می‌باید بارها و بارها آن را طرد کند، تا تضاد تصنعی بیرونی میان جماعت‌ها و انبوه‌خلق‌ها را جایگزین تناقض درونی خود کند؟

انبوه‌خلق‌ها: نظم علیه میل

به نظر می‌رسد که انبوه‌خلاق‌ها به صورت همزمان درون و بیرون سرمایه‌اند. از یک سو، هارت و نگری با ایده‌ی جیمسونی اصرار دارند: "دیگر چیزی بیرون از سرمایه وجود ندارد." (ان، ۱۰۲) "ارتباطات" - که به نظر می‌رسد معنای آن در/میر/توری تقریباً مشابه همان کار غیرمادی در/انبوه‌خلق باشد- "شکلی از تولید سرمایه‌دارانه است که در آن سرمایه توانسته جامعه را به تمامی و به صورت جهانی تسلیم رژیم خود کرده و تمام مسیرهای بدیل را مسدود سازد." (ام، ۳۴۷) از طرف دیگر، هارت و نگری همچنین اصرار دارند که سرمایه هیچ‌گاه آن جایگاهی را نخواهد داشت که بتواند تن انبوه‌خلق را کاملاً محدود سازد. این تن "همواره در قیاس با ارزشی که سرمایه می‌تواند از آن استخراج کند، مازادین باقی می‌ماند چراکه سرمایه هیچ‌گاه نمی‌تواند تمام زندگی را تصاحب کند." (ان، ۱۴۵) بنابراین اگر چیزی بیرون از سرمایه نیست، پس به وضوح این فاقد بیرون بودن امری نسبی است چراکه خلق امر مشترک همواره به معنای خلق "افزوده‌ای است که نمی‌تواند توسط سرمایه تصاحب گردد و یا به چنگ نظم خشک بدن سیاسی جهانی درآید." (ان، ۲۱۲)

بی تردید این که بگوییم چیزی بیرون از سرمایه وجود ندارد و کار همواره افزوده‌ای تولید می‌کند که نمی‌تواند به مالکیت سرمایه درآید، ضرورتاً حاوی هیچ تناقضی نیست. می‌توان این افزوده را به منزله‌ی وجودی تصور کرد که درون سرمایه وجود دارد و همچنان خارج از - و یا حتی تجزیه‌کننده‌ی - استلزامات آن است. این افزوده و یا مازاد که از قرار گرفتن تحت الشعاع سرمایه امتناع می‌کند، می‌تواند همچون ذخیره‌ی انقلابی بالقوه تصور شود. اما همچنین می‌توان به سبک و سیاقی ژیزکی، آن را نه به منزله‌ی دارایی اولیه‌ی انبوه‌خلق‌ها که اجازه نمی‌دهد به تصاحب درآید، بلکه همچون مازادی تلقی کرد که از خلال خود سازوکار کالایی‌سازی تولید می‌شود - به عبارت دیگر، مازادی که نسبت به سرمایه پیشینی نیست، بلکه محصول تحرک و جنبش خود آن است. تفسیر پاتریشیا کلوف از نگری چنین رویکردی اتخاذ می‌کند، آن‌جا که پیشنهاد می‌دهد که تحت شرایط تولید غیرمادی "سرمایه بیرون خود را از درون احشاء زندگی تولید کرده و بدین طریق در سطح قابلیت‌های بدنی پیشافردی انباشت شده و این قابلیت‌ها را به کار می‌اندازد." {۳۴} هارت و نگری هم به سهم خود مدعی اند که "هرگاه تن انبوه‌خلق به بند کشیده شده و به بدن سرمایه‌ی جهانی تغییر شکل می‌دهد، خود را هم درون و هم علیه فرآیند جهانی شدن سرمایه‌داری درمی‌یابد." (ان، ۱۰۱)

اما به واقع هارت و نگری چندان علاقه‌ای به حفظ این تنش تحلیلی نشان نمی‌دهند. در عوض، وحدت پویای شرایط آن تنش به تضاد میان دو جهانی فرومی‌پاشد که هر کدام به دنبال کسب فضایی در این گفتمان هستند. در یکی، انبوه‌خلق‌ها عمیقاً توسط سرمایه وساطت یافته و کشمکش‌های خود را برپایه‌ی آن سامان می‌دهند. در این‌جا، سرمایه و انبوه‌خلق به گونه‌ای درونی درگیر هم می‌شوند، به طوری که هر کدام به شرط بازتولید دیگری بدل می‌گردند. از درون این جهان، هارت و نگری به گونه‌ای قانع‌کننده می‌نویسند "حتی اگر بدیلی هم قرار است پیشنهاد شود، باید از درون جامعه‌ی ادغام واقعی [۴۳] برخاسته باشد و تمام تناقضات درون آن را نمایان سازد." (ام، ۳۴۷) این همان جهانی‌ست که هارت و نگری در آن ماوا دارند، آن‌گاه که مصرانه می‌گویند "باید یک‌بار برای همیشه دست از جست‌وجو برای بیرون و آن نقطه‌نظری برداریم که برای سیاست‌مان خیال نوعی خلوص را در سر می‌پروراند." (ام، ۴۶) می‌توان یک تحلیل انضمامی را تصور کرد که آغازگاه آن همین اصول باشد، تحلیلی که به‌ویژه به آن مکان‌هایی توجه داشته باشد که در آن‌ها، امر مشترک افزوده‌ای تولید می‌کند که در شکل کالایی - شاید به گونه‌ای مولد و شاید به گونه‌ای فریبنده - به منزله‌ی عنصری درون بیرونی [۴۴] در بطن سرمایه ظهور می‌کند. {۳۵}

و با وجود این، متن هارت و نگری از این امکان دور می‌شود و دقیقاً به "خیال خلوص برای سیاست ما" تمایل پیدا می‌کند -خلوصی که به‌منزله‌ی غیاب وساطت و میانجی‌گری تصور می‌شود. مرکزی‌ترین درون‌مایه‌ی داستانی که هارت و نگری درباره‌ی مدرنیته نقل می‌کنند، خیانت به انرژی حیاتی به‌یاری وساطت و میانجی‌گری‌ست. انبوه‌خلق‌ها، با تمام خودآیینی حیاتی‌شان، بازنمای رمق تازه یافتن زندگی به‌گونه‌ای بی‌واسطه‌اند. جماعت‌ها، با آن دگرآیینی انفعالی‌شان، بازنمای جمع‌های کاملاً وساطت‌یافته و در نتیجه فاقد زندگی‌اند. پس دیگر روشن‌تر می‌شود که چرا به‌رغم آن که انبوه‌خلق‌ها و جماعت‌ها، هر دو در یک سطح به بالقوگی‌های درحال‌ظهور گروه‌ها مربوط هستند، جماعت‌ها نمی‌توانند به حضور در فضای انبوه‌خلق‌ها پذیرفته شوند. جماعت‌ها تماماً به وساطت انرژی‌های حیاتی مربوط می‌شوند و برای هارت و نگری، وساطت دست‌آخر به‌معنای مرگ است. برخلاف آن، برآمدن انبوه‌خلق‌ها نشانه‌ی غلبه بر آن سنت فلسفی مدرنی‌ست که مبتنی بر بیماری انتزاع است. هارت و نگری لحظه‌ی ازدست‌رفتن زندگی را این‌گونه توصیف می‌کنند -آن هنگام که (با بازنویسی جمله‌ی گی دبور به‌بیان دیگر) هرآن‌چه که زمانی مستقیماً زندگی می‌شد، به‌سوی بازنمایی و نمایندگی حرکت می‌کند:

تثلیث عشق-میل-قوه (vis-cupiditas-amor) که ماتریس مولد تفکر انقلابی اومانیسیم را تشکیل می‌داد، در تضاد با تثلیث وساطت‌گری خاص قرار داشت. طبیعت و تجربه غیرقابل‌تشخیص‌اند، مگر از طریق فیلتز پدیدار؛ دانش انسانی قابل‌حصول نیست، مگر از خلال بازاندیشی عقل؛ و جهان اخلاقی قابل‌بیان نیست، مگر از طریق شاکله‌ی [۴۵]خرد. آن‌چه در این‌جا نقش بازی می‌کند، شکلی از وساطت است، یا به‌واقع یک عقب‌گرد انعکاسی و نوعی تعالی ضعیف که تجربه را نسبی کرده و هرگونه امر بی‌واسطه و مطلق را در زندگی و تاریخ انسانی نابود می‌سازد. (ام، ۷۸-۷۹)

این‌طور نیست که هارت و نگری نسبت به مسائل این شکل از تفکر که همواره بالقوگی بی‌واسطه را علیه نظم وساطت‌یافته قرار می‌دهد ناآگاه باشند. آن‌ها در امپراتوری می‌گویند که به‌دنبال شیوه‌ای از صورت‌بندی "تولید اجتماع" هستند که مبتنی بر پیش‌زمینه‌ی بالقوگی مولد میل نزد دلوز و گوتاری باشد، البته بی‌آنکه به ورطه‌ی تمایل آن دو به عرصه‌ای افتند که صرفاً برای "حرکت مداوم و جریان‌های مطلق" ارزش قائل می‌شود. هارت و نگری تصدیق می‌کنند که "آری‌گویی به چندتباری‌ها [۴۶] و بازی آزاد تفاوت‌ها در امتداد مرزها ... تنها در زمینه‌ای رهایی‌بخش است که قدرت منحصراً از خلال هویت‌های ذاتی، تفکیک‌های دوتایی و مفروضات ثابت موجب ایجاد سلسله‌مراتب می‌شود". و به‌واقع تحلیل خودشان از قدرت هم بسیار فراتر از چنین امور سفت‌وسختی می‌رود. به‌همین خاطر، بیشتر و بیشتر جالب‌توجه به‌نظر می‌رسد که آن‌ها باین‌حال به این ایده بازمی‌گردند که مدرنیته -که فرض می‌شود هنوز ساکن آن هستیم- رقابت "نظم علیه میل" را برپا می‌دارد و با بحرانی تعریف می‌شود که "زاده‌ی تضاد بی‌وقفه‌ی میان نیروهای خلاق درون‌ماندگار و برسازنده با آن قدرت متعالی‌ای است که به‌دنبال بازیابی نظم بود." (ام، صص ۲۸، ۱۴۲، ۷۴، ۷۶)

هم‌اکنون در فاصله‌ی بسیار دور از این فرضیه قرار داریم که انبوه‌خلق هم‌زمان درون و بیرون سرمایه است و در نتیجه، آن مکانی که امر مشترکی که در آن خلق می‌شود، خود امری درون‌بیرونی‌ست. در عوض، ما به همان تضاد آشنای حاصل‌جمع‌صفری میان بالقوگی و سلطه، و میان ظهور و وساطت بازگشته‌ایم. به‌رغم خودشان، تمایل هارت و نگری به بالقوگی ناب، آن‌ها را درواقع نسبت به نظریه‌پردازان روابط درون‌بیرونی انبوه‌خلق در مقابل سرمایه، ناتوان و یا بی‌رغبت می‌سازد. آن‌ها در جای خود، یک دوگانه‌ی متضاد ساده میان وفور و توپری انبوه‌خلق‌ها و تهی‌بودگی خاموش قدرت

برساخته شده می‌سازند که در نهایت دوگانه‌ای میان مرگ و زندگی‌ست: "در نسبت با مجازی‌بودنِ انبوه‌خلق ... حکومت امپراتوری همچون پوسته‌ای خالی و یا نوعی انگل مزاحم به‌نظر می‌رسد. " (ام، ۳۵۹)

اما شاید من دارم نکته‌ی اصلی را گم می‌کنم؟ شاید نظریه‌ی انبوه‌خلق بیشتر اجرایی [۴۷] باشد تا تحلیلی؟ شاید شبیه آن چیزی‌ست که جورج سورل، همان مریدِ هانری برگسون، نام‌اش را "اسطوره‌ی انقلابی" می‌گذارد؟ برای سورل، این اسطوره بیش‌ازهمه نوعی تمرکز تعهدِ قهرمانانه، قسمی رویین‌تن‌شدن در مقابل فلاکت است: "اسطوره‌های انقلابی ... توصیف [۴۸] چیزها نیستند، بلکه نمود [۴۹] اراده‌ی معطوف به کنش‌اند." در مدرنیته‌ی افسون‌زدوده‌ی ما، با "عاداتِ نرم، شکاک و مهم‌تر از همه، صلح‌جویانه‌ی آن" چنین اسطوره‌هایی ارزش‌مند هستند چراکه آن‌ها شجاعت اخلاقی کنش تاریخی-جهانی را برمی‌انگیزند. {۳۶} سورل به‌گونه‌ای که یادآور تمایز برگسونی میان شناختِ شهودی و تحلیلی-مفهومی‌ست، استدلال می‌کند که نقدهای ملانقطی "روشن‌فکرانه" از این اسطوره‌ها در بهترین حالت گمراه و در بدترین حالت فسادآور اند: "ما نباید این گروه از تصاویر را به همان شکلی تحلیل کنیم که یک چیز را به عناصر آن تجزیه می‌کنیم." بلکه، تصاویرِ اسطوره‌ای باید به‌لحاظ تعهد و امید استقرار یابند. آن‌ها "باید به‌عنوان یک کل [۵۰] و به‌عنوان نیروهای تاریخی در نظر گرفته شوند." (م، صص ۲۱، ۲۲) پس شاید بدین‌معنا باید گفت که آن اسطوره‌ی انبوه‌خلق که هارت و نگری به ما عرضه داشته‌اند نیز یک ابژه‌ی والا است؛ حاکی از آن "عذابِ امر نامتناهی" است که سورل به‌عنوان "بهترین چیزهای ذهن مدرن" تلقی می‌کند. (م، ۲۴) {۳۸} اما مشکل اسطوره‌ی انبوه‌خلق این است که دست‌آخر بیشتر نوعی توصیه است تا ابزار تحلیلی. هرچندکه رابطه‌ی آن با سیمای جماعت پیچیده‌تر از صرفِ یک تضاد است. آن زوری که به‌وسیله‌اش از ورود جماعت‌ها به درون گفتمان انبوه‌خلق ممانعت می‌شود، درهم‌تنیدگیِ متقابلِ بیشتری را نشان می‌دهد.

پیش‌تر به پوششِ زمان‌پیشانه‌ای اشاره داشتم که در نظریه‌ی اجتماعی موجود، جماعت‌ها به اجبار به آن رانده می‌شوند. هم‌اکنون در موقعیتی هستیم تا دریابیم که اگر جماعت‌ها در مقابل گفتمانِ اکنونِ ناهم‌فاز هستند، آن‌گاه شاید آن‌ها همچنین به تعبیر نیچه‌ای نابه‌نگام نیز هستند. این حرف بدین‌معناست که زمان‌پریشیِ ظاهریِ آن‌ها درواقع نشانه‌ی رمزگذاری‌شده‌ی ارتباط آن‌ها با اکنون است. این امر زمانی روشن‌تر می‌شود که از کاربردِ سیمای جماعت‌ها به‌عنوان محدوده‌ی وقیحی دست‌بکشیم که در مقابل آن، از روایت‌های لیبرال و پسالیرال از عاملیت دموکراتیک محافظت می‌گردد. همان‌طور که اشارات لوبون به زبان به‌منزله‌ی پدیده‌ی جماعتی برآمده پیشاپیش نشان می‌دهد، این نسخه‌ی محدوده‌ای از جماعت‌ها نیز نوعی ساده‌سازی رقت‌انگیز است. بنابراین با اشاره به قرائتی ظریف‌تر از ادبیات مربوط به جماعت، صرفاً نمی‌خواهم بعضی پیچیدگی‌های به‌حقِ آن را اعاده کنم. از آن مهم‌تر، حرف من این است که یک قرائت پیچیده‌تر نشان می‌دهد که نظریه‌ی جماعت حاوی شیوه‌ای از درگیرشدن با چالشی‌ست که نظریه‌ی انبوه‌خلق آن را تصریح می‌کند (این که چگونه باید نحوه‌ی عملکردِ امر مشترک را درون ساختارهای سرمایه‌نظریه‌پردازی کرد) اما خودِ نظریه‌ی انبوه‌خلق، به‌دلیل خیز آن به‌سمت اسطوره که خودِ ناشی از میل اجرایی‌اش است، ناتوان از حل‌وفصل آن است.

بی‌تردید، واسازی من از پنداره‌ی هارت و نگری از انبوه‌خلق، به من اجازه می‌دهد تا به‌شکلی جدلی، تحلیل اجتماعی مبتنی بر فانتزیِ آن چیزی را زیرسوال ببرم که کارل اشمیت تحت‌عنوان "زندگی درون‌ماندگار بی‌واسطه" آن را می‌ستاید. {۳۹} بدین ترتیب اما، پرسشِ انبوه‌خلق همچنین این پرسش دیگر را به‌میان می‌آورد که واقعا چگونه می‌توان درباره‌ی بالقوگی‌های

نوظهور انرژی گروهی صحبت کرد، به طوری که همزمان نظریه‌ای درباره‌ی وساطت اجتماعی نیز باشد - به بیان دیگر، نظریه‌ای که به عوض برانگیختن رقابت "نظم علیه میل"، بتواند تشکیل مشترک دیالکتیکی آن‌ها را ردیابی کند.

مایمیسیس {=تقلید، محاکات}: انحراف خلاف جریان

آیا با توجه به تمام تمسخرهای نظریه‌ی جماعت، من مایل نیستم که آن را برخلاف جریان مرسوم، رستگار سازم؟ قطعاً چنین است - اگر اصطلاح را به معنای دقیق آن به کار ببریم: رابطه‌ای که از طریق یک مسیر انحرافی [۵۱] حاصل می‌شود. و شاید این انحراف داده شده، نظریه‌ی انبوه‌خلق، به طور خاص خلاف جریان است، با توجه به این واقعیت که انبوه‌خلق به وضوح خواهان هیچ بخشی از جماعت نیست. اما شاید انبوه‌خلق تنها با کمی رفتاردرمانی [۵۲] می‌تواند خود را به منزله‌ی یک بخش نظری تحقق بخشد. بنابراین، دافعه‌انگیزترین ویژگی جماعت چیست؟ دگرآیینی بی‌جان آن. نشانه‌ی این دگرآیینی بی‌جان چیست؟ از منظر لیبرالی، فروپاشی مرد راست‌قامت؛ و از منظر پسا لیبرالی، ادغام تکنیکی. علت هر دوی این پی‌آمدها چیست؟ سرایت مایمیتیک جماعت‌ها.

سرایت مایمیتیک همزمان هم مرکزی‌ترین و هم مبهم‌ترین مضمون ادبیات مربوط به جماعت است. نام‌های بسیاری هم دارد. لوبون اعلام می‌کند که "در یک جماعت، هر احساس و هر کنشی مسری‌ست" و او این سرایت را تحت عنوان "پدیده‌ی نظم هیپنوتیکی" طبقه‌بندی می‌کند و اذعان دارد که "به سادگی قابل تبیین نیست". (ج، ۷) نزد مک‌دوگال، آن "تاثیر متقابلی" (ذ، ۲۳) که در جماعت‌ها مشاهده می‌شود، تشدید بزرگ‌مقیاس "صور ابتدایی همدلی" [۵۳] است، نوعی "شبه‌گریزه" که او آن را به گونه‌ای شناختی‌تر با "تلقین" و به گونه‌ای فیزیکی‌تر با "تقلید" مایمیتیک مقایسه می‌کند. (را، صص ۹۳، ۹۵) با تاکید بر به کارگیری تحت‌اللفظی همدلی، مک‌دوگال (در یک راستا با مباحثه‌ی کلاسیک آدام اسمیت و دیوید هیوم) ترجیح می‌دهد که آن را به منزله‌ی قسمی بازتاب همدلانه‌ی همه‌جا حاضر درک کند: "مبتلا شدن به تجربه‌ی هر احساس یا هیجانی که (و به دلیل این که) در شخص یا موجود دیگری مشاهده می‌کنیم که همان احساس یا هیجان را تجلی می‌بخشد." این نفوذپذیری مشترک، با تقویت و تشدید شدن در گروه می‌تواند به آن "مازادهای وحشی" منجر شود که "جماعت‌ها اغلب به آن مجرم هستند". (را، صص ۹۵، ۱۰۷)

یک محرک بیرونی ناگهانی، یک رویداد دراماتیک، معمولاً به عنوان علت "معطوف شدن احساسات و افکار یک جمع به سوی جهتی که جملگی بر آن اند" درک می‌شود. (ج، ۴) "کافی‌ست یک ماشین آتش‌نشانی در ازدحام و ترافیک ویراژ دهد، و یا کالسکه‌ی شهردار فرارسد تا فوراً گردهم‌آیی مردم از طریق احساسات مشترکی در نسبت با آن {ابژه‌ی بیرونی} و درجاتی از تاثیرات متقابل میان اعضا و گروه، تاحدی به ویژگی جماعت روان‌شناختی تظاهر کند." (ذ، ۳۳) به طور سردستی، اصل مطلب این تاثیر متقابل همگن شدن است. مشارکت‌کنندگان در یک جماعت از خود بی‌خود هستند، نه فقط به معنای سرخوشی، بلکه همچنین کاملاً بدین معنای عینی که یک جماعت ظاهراً تمام افراد را در یک فرکانس تنظیم می‌کند. به گونه‌ای کلیشه‌ای، سرایت جماعتی به یک تکثیر ساده تنزل می‌یابد. در یک جماعت هرکس همان احساسی را دارد که دیگری؛ با انعکاس یکدیگر، هر کس به صورت نامتناهی آن عاطفه را تشدید کرده و به اطرافیان‌اش منتقل می‌کند تا آن که جماعت به یک بلوک پرهیاهو از تاثر عاطفی وحدت‌یافته بدل شود.

این همان جایی است که جماعت‌ها بسیار از انبوه‌خلق‌ها فاصله می‌گیرند؛ به‌عوض آن که با تکیه بر تأثیر متقابل خودآیین شوند، به‌جای آن که چیزی مشترک خلق کنند، انرژی جماعت‌ها تنها می‌تواند مطیع یک اقتدار بیرونی گردد که بر طبق اصل هادی حیثیت‌شان [۵۴] بر توده‌ها فرمان براند. {۴۰} لوبون حیثیت را به‌منزله‌ی "نوعی سلطه که یک فرد، یک اثر و یا یک ایده بر ذهن ما اعمال می‌کند" تعریف می‌کند. مشابه همان اتفاقی که به‌هنگام غلبه‌ی تفکر تصویری بر خرد روی می‌دهد، "این سلطه نیز تماماً قوه‌ی انتقادی‌مان را از کار می‌اندازد و روح ما را با شگفتی و احترامی آمیخته به ترس آکنده می‌سازد ... حیثیت، منشأ قدرت هر اقتداری است." (ج، ۸۱) مک‌دوگال حیثیت را در دسته‌ی عمومی‌تر تلقین جا می‌دهد، به‌عنوان "فرآیندی ارتباطی که نتیجه‌اش پذیرش مومنانه‌ی گزاره‌ای انتشار یافته، بدون وجود هرگونه پایه‌ی منطقی مناسب برای پذیرش آن است". "تلقین حیثیت"، قسمی تسلیم فکری است که "در حضور اشخاصی به آن رضایت می‌دهیم که به‌یاری ما، احساس قدرت و یا برتری به هر شکل آن به‌دست می‌آورند؛ چه صرفاً بر مبنای اندازه و یا قدرت فیزیکی، چه جایگاه اجتماعی، چه آوازه‌ی روشن فکری، و چه حتی شاید قدرت انطباق." (را، صص ۱۰۰، ۱۰۲)

اما همین جاست که با ابهام مهمی مواجه می‌شویم. یک لحظه به ما می‌گویند که انتقال مایمیتیک درون جماعت‌ها صرفاً به‌صورت تکثیر مکانیکی، بدون تخیل و قضاوت عمل می‌کند. لوبون می‌نویسد: "تصاویر انتقالی معین هر بار به کلمات مشخصی متصل می‌شوند: کلمات صرفاً نقش دکمه‌ی آن زنگ الکتریکی را دارند که آن‌ها را فرامی‌خواند." (ج، ۶۲) بنابراین اعضای جماعت‌ها که این‌گونه درک می‌شوند همانند "شخص بدون جان [۵۵]" نزد فیثته هستند، "کسی که { قواعد خود را از بیرون می‌گیرد؛ او ناتوان از انجام هر کاری است، به‌جز کپی‌کاری." {۴۱} و باز لحظه‌ای دیگر، همان‌طور که دیدیم، ظرفیت تولید خارق‌العاده‌ترین و پیش‌بینی‌ناپذیرترین سلسله از تصاویر به ارتباطات جماعتی نسبت داده می‌شود (نزد لوبون "تصویر به‌خودی‌خود فوراً مجموعه‌ای از تصاویر دیگر را فرامی‌خواند که هیچ ارتباط منطقی با تصویر اولی ندارند"). برخلاف آن خودزایی انبوه‌خلق‌های باوقار و خودآیین، انتقال‌های جماعتی هم‌زمان هم همچون دگرآیینی برده‌وار و هم همچون سرکشی آناشستی به‌نظر می‌رسند.

پیشتر اشاره کردم که نظریه‌ی انبوه‌خلق هارت و نگری، به‌سرعت به بن‌بست می‌رسد، هنگامی که تمایل آن به حفظ تصویر صیوررت بی‌واسطه، مانع از آن می‌شود که به‌درستی اقدام به نظریه‌پردازی این مسئله کند که تولید امر مشترک درون/بیرون سرمایه مستلزم چه اشکالی از وساطت‌های اجتماعی است. حال در موقعیت شناسایی بن‌بست متناظر در نظریه‌ی جماعت هستیم. تمایل فراگیر نظریه‌پردازان جماعت به بخش‌بندی جماعت‌ها به‌عنوان امری جامعه‌ستیزانه، مانع از آن می‌شود تا بتوانند تماماً به دلالت مرکزی گفتمان خود پی ببرند؛ به‌طور مشخص، همان انتقال مایمیتیکی که با تفکر تصویری کار می‌کند و باعث تسلیم‌شدن به حیثیت می‌شود، در عین حال وسیله‌ای است که امکان نهادهای اجتماعی و حتی آن مرد راست‌قامت به‌غایت بت‌واره‌شده را به‌وجود می‌آورد. همان‌طور که الکساندر کوژو زمانی گفته بود: "انسان تنها می‌تواند درون رمه در زمین ظاهر شود." {۴۲} آیا ممکن است که تمسخر فراوان جماعت‌ها توسط انبوه‌خلق، چندان ربطی به ناسازگاری‌های ظاهری جهت‌گیری سیاسی‌شان نداشته باشد، بلکه مرتبط با رابطه‌ی درونی عمیق‌تر و ناگفتنی میان بن‌بست‌های مربوطه‌شان باشد؟ به‌منظور پاسخ به این پرسش، نیاز داریم که کمی بیشتر وضعیت مبهم مایمیسیس را در نظریه‌ی جماعت بکاوییم.

بنابراین در وهله‌ی اول مسئله‌ی اصلی این است که آیا -در ادبیات جماعت- اصل تاثیر متقابل (یا سرایت مایمیتیک، یا تلقین-حیثیت، یا آنچه شما را تسخیر می‌کند) در هیچ مقطعی، به‌جای آن‌که به‌سادگی به‌عنوان طریقه‌ی حماقتِ جمعی در نظر گرفته شود، به‌عنوان ظرفیت مولد تصور شده است یا نه. تا همین جا ما با سرنخی مواجه شده‌ایم که تامل لوبون بر خاستگاه زبان می‌تواند نمونه‌ای از چنین امری باشد. اما برای لوبون، گویی آن "روح ناخودآگاه" ای که مولد زبان است، به‌کلی بی‌آن‌که افراد متوجه‌اش باشند عمل می‌کند. به‌همین ترتیب، دیده‌ایم که اغلب اثر جماعتی به مرحله‌ای ابتدایی از تکامل نسبت داده شده است؛ چه تکامل افراد و چه گونه‌ها. هربرت اسپنسر، همان منادیِ تکامل‌گرایی اجتماعی قرن نوزدهمی، تقلید را به‌منزله‌ی بنیاد آموزش ابتدایی در نظر می‌گیرد. و همان‌طور که لاکلائو اشاره می‌کند، مفهوم تلقین عنصری حیاتی در مجادلات روان‌شناسی بالینی اواخر قرن نوزدهمی بود که نوشته‌های کلاسیک جماعت نیز از آن تاثیر پذیرفتند؛ تلقین نزد ژان مارتین شارکو در سالپیتیر، بخشی جدایی‌ناپذیر از آسیب‌شناسی بود؛ در حالی که نزد لیبو و برنهایم در نانسی، از اجزاء مرکزی عملکرد عادی روزمره بود. {۴۳}

تفکر تکامل‌گرا -بار دیگر، چه در سطح افراد و چه در سطح گونه‌ها- به این گرایش دارد که تشکیل ابتدایی سوژه‌ها را وابسته به گشودگی مایمیتیک به محیط اطراف تلقی کند، هرچند که در نقطه‌ی مشخصی باید به‌سوی بلوغ گام برداشت و در نسبت با دعاوی و اثرات دیگران به فردی خودآیین، خود-هدایت‌گر و شکاک بدل شد. همان‌طور که فردریک بارلت نیز مشاهده می‌کند، اگر آموزش بتواند آن‌چه باید را انجام دهد، وابستگی دوران ابتدایی (یا "کودکی" با واژگان کانت) "به‌سادگی به‌طور عادی می‌گذرد. همانند نوزادی که به‌هنگام یادگیری راه‌رفتن از پایه و نگاه‌دار استفاده می‌کند؛ سپس اما، زمانی که عضلاتش تقویت شد و بافت‌های عصبی و اتصالات آن برقرار شد، از آن‌ها دست می‌کشد و با قدرت هرآن‌جا که بخواهد می‌رود." {۴۴} برای مرد راست‌قامتی که به‌گونه‌ای مصمم از پایه و نگاه‌دارها دست کشیده است، کشش جماعت تنها می‌تواند همچون امری اجدادی به‌نظر آید. برای نویسنده‌ای همچون لوبون، جماعت‌ها شکست توده‌ها در بلوغ شهروندی و در نتیجه، خیانت به آرمان حوزه‌ی عمومی توده‌ای عقلانی را بازنمایی می‌کنند.

درعین حال، به‌پرسش کشیدن این آرمان تکامل خطی نیز چندان دیرتر از مفصل‌بندی آن اتفاق نمی‌افتد. این تا حدی واکنشی عمل‌گرایانه به مسئله‌ی مدیریت افکار عمومی در جامعه‌ای از جماعت‌هاست. با آغاز اوایل قرن بیستم و سپس به‌شکلی شدیدتر در جنگ جهانی اول، علوم جدید درباره‌ی روابط عمومی، پروپاگاندا، و بازاریابی توده‌ای مسائل خود را به‌طور خاص به‌منزله‌ی مدیریت شناخت جماعت و اثرات توده‌ای درک کردند (به‌واقع نقل قول از بارلت نیز از کتابی درباره‌ی پروپاگاندا بود). توجه شدید به مدیریت احساسات عمومی، با این عارضه‌ی جانبی همراه بود که رابطه‌ی میان تلقین مایمیتیک و خرد خودآیین دیگر نمی‌توانست یک‌سویه باقی بماند. نه تنها ما مایمیتیک باقی می‌مانیم، بلکه این ظرفیت را نباید لزوماً تنها به‌عنوان بقایایی بدوی در مرد راست‌قامت در نظر گرفت.

به‌عنوان مثال، مک‌دوگال اشاره می‌کند که "همگی ما، اگر توجه‌مان را کاملاً بر حرکات شخصی دیگر معطوف کنیم، دست‌کم به‌شکل ابتدایی و ناتمام می‌توانیم تمام حرکاتی که می‌بینیم را انجام دهیم." در یک سطح، این ما را در برابر بازپه‌شدن آسیب‌پذیر می‌سازد: "اکثر بزرگ‌سالان ... تلقین‌پذیر باقی می‌مانند، به‌ویژه نسبت به تلقین توده‌ای و گزاره‌هایی که می‌دانند مورد حمایت کل جامعه و یا سنت‌های طولانی آن است." و با این حال مک‌دوگال همچنین می‌گوید که

مصونیت کامل از مایمیسیس نیز امری آسیب‌شناختی است؛ شخصی که به وضعیت "ضد-تلقین" چسبیده، چندان فاصله‌ای از یک منزوی غیرعادی ندارد. (را، صص، ۱۰۸، ۱۰۳-۱۰۴، ۱۰۵)

شاید غافل‌گیرکننده نباشد که تنها باید تجربه‌ی تاریخی تمامیت‌خواهی توده‌ای در «شرق» و در «غرب» محقق می‌شد تا زمینه برای تاملات پر قدرت الیاس کانتی درباره‌ی جماعت و قدرت مهیا شود، تاملاتی که در آن افسانه‌ی خاص بودن مایمیسیس انسانی به اسارت مدلی شبه‌جامعه‌شناختی از نهادینه‌شدن آن درمی‌آید (و بنابراین همچنین به یک معنا خیانت به آن است). کانتی استدلال می‌کند که انسان‌ها در توان مایمیتیک با دیگر حیوانات مشترک هستند. اما، برخلاف دیگران، انسان‌ها خودتامل‌گری را نیز تقلید می‌کنند. بدین‌سان تقلید انسانی، به معنایی قاطع، وساطت و میانجی‌گری می‌کند که شامل خودآگاهی و فاصله‌گرفتن از خود و همچنین هماهنگی با دیگری به‌گونه‌ای شدید و کاملاً احساسی نیز می‌شود. بنابراین کانتی این شکل از فاصله‌گیری انتقادی را که معمولاً به‌عنوان متضاد درهم‌آمیزی مایمیتیک در نظر گرفته می‌شود، دقیقاً در مرکز مایمیسیس انسانی جایابی می‌کند: "میمون‌ها و طوطی‌ها نیز تقلید می‌کنند، اما تا آن‌جا که ما می‌دانیم، خود را در این فرآیند تغییر نمی‌دهند. می‌توان گفت که آن‌ها نمی‌دانند از چه تقلید می‌کنند؛ آن‌ها هیچ‌گاه آن را از درون تجربه نکرده‌اند." (ذ، ۳۷۰) با قرارگیری همزمان در درون و بیرون کنش مایمیتیک، موجودات انسانی آن را به امری دگرگون‌کننده و خلاقانه تبدیل می‌کنند. کیف و بالقوگی درون‌ماندگار خاص آن‌ها، از درهم‌کنش میان واکنش جسمانی و تامل آگاهانه سربرمی‌آورد: "در دوره‌ی عظیمی از زمان که انسان در گروه‌های کوچک زندگی می‌کرد، گویی فرد تمام حیواناتی که می‌شناخت را با دگرگونی‌هایی [۵۶] در درون خود می‌گنجاند. از خلال تکامل همین دگرگون‌سازی بود که او واقعا به انسان تبدیل شد؛ این لذت و موهبت ویژه‌ی او بود." (ذ، ۱۰۸) کانتی ما را از درام با حاصل جمع صفر مایمیسیس در مقابل عقل و خرد در نظریه‌ی کلاسیک جماعت، به مراتب فراتر می‌برد؛ در نسخه‌ی او، مایمیسیس، دقیقاً به دلیل (و نه به‌رغم) شرطی‌سازی طبیعی آن، خلاق و رهایی‌بخش است.

کانتی به‌هنگام تامل بر نحوه‌ی فعال‌سازی نهادهای اجتماعی بادوام از طریق مهار موهبت لذت‌بخش مایمیسیس خلاق، ما را متوجه پرسشی می‌کند که اهمیتی حیاتی دارد. نظریه‌ی جماعت کلاسیک به این فرض گرایش داشت که انرژی جماعت خصم نظم اجتماعی است. و به‌گونه‌ای آبرونیک، حامیان انبوه‌خلق نیز به‌رغم آن که قطبیت اخلاقی آن را معکوس می‌سازند، در این فرض سهیم‌اند. نظریه‌ی جماعت کلاسیک به‌شدت از انرژی نوظهور جماعت‌ها اهریمن‌سازی می‌کند. نظریه‌ی انبوه‌خلق برای آن ارزش قائل می‌شود، درحالی‌که از واژگان تخریبی نوشته‌های جماعت فاصله می‌گیرد. نکته‌ی اصلی این است که در هر دو مورد، تضاد میان انرژی گروه و نظم اجتماعی حفظ می‌گردد. دیدیم که چگونه هارت و نگری، مخصوصاً در آن دقایقی که بیشتر اسپینوزایی و خوآیینی‌گرا می‌شوند، این تضاد را جاودانه می‌سازند. {۴۵} میکِل مافسولی، جامعه‌شناس حیات‌گرای جدید [۵۷]، نظریه‌ی اجتماعی کاملی حول تضاد کاملاً ضددیالکتیکی میان نظم انتزاعی و انرژی انضمامی بسط داده است (بار دیگر: نظم علیه میل): "بحران واقعی برای قدرت‌ها، در طبیعت انتزاعی و فراگیرشان قرار دارد. همین تضاد میان قدرت بیرونی و توان درونی است که باید به‌شدت هدایت‌گر فکر ما باشد." {۴۶}

چنان‌که دیدیم، تحلیل فریود ظریف‌تر است، نزد او درونی‌سازی اقتدار بیرونی که مشمول والايش و کیف منحرّفانه‌ای بود که از طریق تلاش برای آرام‌سازی سپورایگوی سیرناشدنی تولید می‌شد، "قدرت بیرونی" و "توان درونی" را تا آن‌جا مخلوط می‌کرد که به نقطه‌ی درون بیرونی [۵۸] رسیده باشیم و پرسش از تمایز میان آن‌ها دیگر معنادار نباشد. بی‌تردید مدل

فرویدی از قدرت اجتماعی مبتنی بر ایده‌ی سرکوب است. اما این مدل همچنان خودِ تفکیک امر "درونی" و امر "بیرونی" را محصول همان فرآیند سرکوب می‌داند.

در نگاه اول، نظریه‌ی کانتی درباره‌ی نحوه‌ی تشکیل نهادهای اجتماعی توسط جماعت‌ها، بیشتر داستان مدیریت عواطف به‌نظر می‌رسد تا داستان سرکوب. نزد او، نهادهای اجتماعی_مذاهب، ملت‌ها و به‌همین ترتیب دیگر نهادها_اموری انتزاعی نیستند که بر انرژی حیاتی اتباع‌شان تحمیل شوند، بلکه سازوکارهایی‌اند که از خلال آن‌ها انرژی خلاق مایمیتیک گروه‌ها می‌تواند مهار شده و بدین‌طریق همان زمان که مقید می‌شوند، تحقق یابند. نزد او، نهادها آن قدرها انرژی جماعت را به‌کلی فرومی‌نشانند که آن را در درون آن فرم‌های مناسبی مهار می‌کنند که آن را در سطحی میانه حفظ خواهد کرد؛ آن قدر که بتواند تعهدات جمعی را نگه دارد، ولی نه آن قدر که از کنترل خارج شود: "باقاعدگی کلیسارفتن و تکرار دقیق و آشنای مناسبی مشخص، برای جماعت چیزی را تامین می‌کند که همچون تجربه‌ای رام‌شده از خویشتن است." (ذ، ۲۱) این "آرام‌سازیِ آگاهانه‌ی رخدادهای جماعتی" کمک می‌کند تا انرژی جماعت در سطحی موثر اما ایمن حفظ شود، "غلظتی معین که در محدوده‌ی میانه حفظ شده است ... وضعیتی معتدل از احساسات جماعتی که برای آن که اثر خود را بی‌آن که خطرناک شود {بر اعضای جماعت} بگذارد کافی است؛ وضعیتی که به آن خو می‌گیرند." (ذ، صص ۴۱، ۲۵)

با این حال، حتی نزد کانتی نیز دست‌آخر داستان بر سر سرکوب "نگرش‌های بنیادین" است. (ذ، ۲۵) طبق مصطلحات حیات‌گرایانه، جماعت‌های رام‌شده با آن "وضعیت معتدل از احساسات جماعتی" نسبتاً خشک‌شده‌اند [۵۹]، به‌گونه‌ای تاسف‌بار در معرض مراقبه‌ی عیارگرفته‌ی کشیش‌مشرقی کلبی‌مسلکانه هستند: "احساس وحدت میان آن‌ها، به‌درجاتی میان‌شان توزیع شده است." (ذ، ۲۵) ظاهراً چیزی شبیه رابطه‌ی فتیشیستی سربرآورده است. درحالی‌که زمانی موهبت لذت‌بخش مایمیسیس، حق طبیعی خلاق ما به‌عنوان موجودات انسانی بود، و به‌صورت جمعی در جماعت‌ها فعال می‌شد، اکنون تا آن‌جا بیگانه شده است که به‌نظر می‌رسد در ساختار نهادی آن گروه‌هایی ساکن شده که به آن‌ها تعهد وفاداری می‌دهیم و خودآیینی‌مان را به کشیش‌های آن تسلیم می‌کنیم. با زبان دلوز و گوتاری، آن‌چه زمانی گشوده و مولکولی بود، اکنون بسته و مولار می‌شود.

گرچه کانتی زیرک‌تر از آن است که چنین نتیجه‌گیری‌هایی انجام دهد، اما به‌شکل کلیشه‌ای نتیجه‌ی سیاسی چنین تحلیلی، این مسئله خواهد بود که چگونه می‌توانیم انرژی مایمیتیک خلاق جماعت‌ها را به‌دور از ساختارهای قدرتی که آن را رام کرده و بیگانه می‌سازند، مجدداً به‌کار گیریم. آیا مفردی به بیرون از این بازگشت دائمی به تضاد میان آزادی و جبر، در هر دو اندیشه‌ی لیبرال و پسالیبرال وجود دارد؟ آیا می‌توانیم هسته‌ی به‌درستی دیالکتیکی ایده‌ی کانتی را توسعه دهیم که طبق آن، مایمیسیس می‌تواند به‌گونه‌ای بازاندیشانه [۶۰] خلاق باشد، بی‌آن‌که به ورطه‌ی قهرمان‌سازی از فرد خودآیین (به‌عنوان عامل عقلانی خودتعیین‌بخش) یا جمع خودآیین (به‌عنوان انبوه‌خلق درون‌ماندگار) سقوط کند؟ درحالی‌که هر دو سناریوی قهرمانانه حامل شور [۶۱] رومانتیک‌رهایی هستند، درعین حال هر دو ما را به تضاد غیردیالکتیکی میان خودآیینی و دگرآیینی، میان میل و نظم بازمی‌گردانند. با گیرکردن درون این تضاد ما تنها می‌توانیم از جماعت‌های برده‌وار و یا انبوه‌خلق‌های خودآیین سخن بگوییم. اما نمی‌توانیم این امر را دریابیم که چگونه مایمیسیس آن دیالکتیک ظریف میان برآمدن یا ظهور (درون‌ماندگاری) و نهادینه‌شدن (وساطت) را به‌راه می‌اندازد که به اعتقاد من، اصلی بنیادی در زندگی اجتماعی است.

مایمیسیس: مغناطیسی کننده [۶۲]

رادیکال ترین طرفدار مایمیسیس به مثابه‌ی اصلی جهان شمول، گابریل تارد است که فرمول (نا)مشهور او چنین است: "جامعه تقلید است و تقلید نوعی خواب‌گردی [۶۳] است." {۴۷} مدت‌ها قبل از نابودی تلقی انسان به‌عنوان کوگیتو توسط پسا‌ساختارگرایان، تارد استدلال می‌کند که فرد خودتعیین‌بخش و آگاه نوعی خیال‌پردازی‌ست که آن رخدادهایی را می‌پوشاند که در سطحی غیرشخصی‌تر روی می‌دهند. او مطرح می‌کند که تکرار باعث سربرآوردن هر چیزی در این جهان است؛ از "ارتعاش میان بدن‌های غیرارگانیک" گرفته تا "وراثت در حیات ارگانیک" و "سرایت گسترش‌دهنده‌ی خود". (ق، ۱۴) طبق گفته‌ی تارد، جامعه نه در روز اول معامله و مبادله، بلکه آن‌جایی آغاز شد که "یکی رفتار دیگری را کپی کرد". (ق، ۲۸) ممکن است معتقد باشیم که عاملی خودتعیین‌بخش و خودآیین هستیم، اما تارد استدلال می‌کند که ما به‌عنوان افراد صرفاً گره‌هایی رزونانسی از شبکه‌ای هستیم که از طریق "سرایت تقلید" در جاهایی به‌وجود می‌آید که تلاقی‌ها، تجزیه‌ها و تقویت‌های میان تکانه‌های در گردش روی می‌دهد. (ق، ۱۴) {۴۸} ممکن است فکر کنیم که ما به‌گونه‌ای دل‌بخوایی می‌توانیم چیزهای جدید در جهان بیافرینیم، اما تارد اصرار دارد که ابداعاً عموماً به‌شیوه‌هایی کاملاً غیرقابل‌پیش‌بینی و ظاهراً تصادفی سربرمی‌آورد، آن‌جا که چندین تکانه‌ی تقلیدی با یکدیگر تلاقی کرده و "ترکیبات تداخلی" [۶۴] جدیدی ایجاد می‌کنند. (ق، ۳۰) معیار موفقیت اجتماعی این ترکیب‌های جدید، میزان گستردگی تقلیدگری آن‌ها و در نتیجه میزان انتشار آن‌ها است.

این هم به نوع خود نظریه‌ای دقیق درباره‌ی درون‌ماندگاری و برآمدن یا ظهور است. چنان‌که تارد استدلال می‌کند "هر ابداع، یکی از هزاران امکان ابتکار را تحقق می‌بخشد ... که خود در بطن ابتکار پیشین قرار داشته است" و این ابداع نیز متعاقباً بالقوگی‌های مجازی جدیدی خلق می‌کند که "بر طبق میزان و جهت تشعشعات تقلیدی‌اش در اجتماعاتی _ که هرکدام نیز نقداً با تابش‌های دیگر روشن شده‌اند _ می‌تواند به‌وجود بیاید و یا نیاید." (ق، ۴۵)

مسلماً هرگاه تارد به‌طور مشخص درباره‌ی جماعت‌ها می‌نویسد، بسیاری از مفروضات کلیشه‌ای زمان خود را بازتولید می‌کند. به‌عنوان مثال او استدلال می‌کند که جماعت‌ها در عصر جمهوری توده‌ای اساساً پدیده‌ای رو-در-رو و منسوخ هستند، و نسبت به ظرفیت بالقوه‌ی جماعت‌ها در فوران خشونت‌آمیز از درون جمهوری نسبتاً متمدن از خود اضطراب نشان می‌دهد. {۴۹} ولی به اعتقاد من، تمام این هراس‌افکنی‌های مرسوم او از جماعت‌ها به‌عنوان "جانور وحشی بی‌نام" {۵۰} نباید ما را از بازشناسی این امر غافل کند که تمام جامعه‌شناسی تقلید تارد به‌معنایی عمیق‌تر و جذاب‌تر، نظریه‌ای درباره‌ی برآمدن یا ظهور [۶۵] جماعت است.

ممکن است که تارد چنان‌که کریستن برخ اشاره می‌کند مدلی ایجابی از این امر ارائه نداده باشد که چگونه پویایی‌های جامعه‌شناسانه و نهادی بر افزایش و کاهش انرژی مایمیتیک موثر واقع می‌شوند. اما بسیار مهم است که او با رد توأمان هم عاملیت قهرمانانه‌ی فردی و هم شور سلطه‌ی نهادی، ما را به‌مراتب جلوتر از شبه‌درام ایستای خودآیینی در برابر دگرآیینی می‌برد. به‌عوض، تارد آن‌چه به‌واقع پویایی دیالکتیکی وساطت متقابل است را مطرح می‌کند که در آن هم رهبران و هم پیروان از خلال هم‌نوازی ظریف و فعلیت‌بخشی به بالقوگی‌های منظم و عمیق به‌وجود می‌آیند.

سیمای کلیدی تحلیل تارد آن چیزی است که مغناطیسی‌کننده می‌نامد. مغناطیسی‌کننده‌ها، چه آن‌ها را انسانی تصور کنیم و چه نه، فعلیت بالقوگی‌هایی را تحریک می‌کنند که مجازاً در زندگی‌های مان حاضر هستند. مغناطیسی‌کننده‌ها نه با تحمیل آن‌چه مافسولی "قدرت بیرونی" می‌نامد، بلکه با فعال‌سازی فعلیت متناسب آن چیزی حیثیت کسب می‌کند که ما آن را به‌عنوان طبع‌وقریحه‌ی [۶۶] ازپیش‌موجود خود احساس می‌کنیم (اما تا پیش از آن لحظه، به‌صورت مفصل‌بندی‌نشده). مغناطیسی‌کننده‌ها به ما این امکان را می‌دهند که برای اولین بار آن‌چه همیشه بوده‌ایم را بشناسیم. منطق همانندسازی در این‌جا به‌گونه‌ای پس‌نگرانه [۶۷] عمل می‌کند؛ بالفعل‌سازی سراپا پیش‌بینی‌نشده‌ی بالقوگی‌های مجازی که همچون حافظه‌ی جسمانیت‌یافته حمل شده‌اند، پس‌ازوقوع و به‌صورت پس‌نگر، همچون مقصدی ظاهر می‌شوند که ما همواره رهسپار آن بوده‌ایم.

تارد کاملاً با صراحت درباره‌ی جهت‌گیری مجازی که هر یک از ما ممکن است نسبت به یک تصویر و یا یک ژست داشته باشیم، می‌گوید که در لحظه‌ای مشخص ظاهر می‌شود و ناگهان به ما اجازه می‌دهد تا خود را بشناسیم: "در سوژه‌ی مغناطیسی‌شده نیروی بالقوه‌ی میل و باور خاصی وجود دارد که به انواع‌واقسام خاطرات خفته اما فراموش‌نشده متصل است، و ... این نیروها همچون آب دریاچه‌ای که به‌دنبال مجرای خروج [۶۸] است، به‌دنبال متجلی‌شدن‌اند. مغناطیسی‌کننده می‌تواند از خلال زنجیره‌ای از شرایط تکین، مجرای لازم این نیروها را بگشاید ... مغناطیسی‌کننده نیازی ندارد که برای ایمان به او و اطاعت از او، حتی سخنی بگوید. او تنها نیازمند کنش است؛ یک ژست تقریباً نامحسوس نیز کافی‌ست." (ق، ۵۱)

نزد تارد، مغناطیسی‌کننده بسیار فراتر از اکثر رهبران جماعت سیمایی ابهام‌آلود است و شاید به‌همین خاطر نیز بسیار پذیرفتنی‌تر است. نزد لوبون همانند مک‌دوگال، چرخش مشترک جماعت به‌سوی رهبر لحظه‌ای‌ست که در آن خویشتن‌داری لغو شده و استبداد دایر می‌گردد. اما نزد تارد، قدرت مغناطیسی‌کننده از تحقق نوظهور جماعتی که حول او شکل می‌گیرد قابل‌تفکیک نیست. به یک معنا، مغناطیسی‌کننده اعمال سلطه می‌کند؛ کمترین ژستی از او کافی‌ست تا به او "ایمان آورده و از او اطاعت کنند." اما همچنین، اقتدار مغناطیسی‌کننده وابسته به خود-بازشناسی سوژه‌ی مغناطیسی‌شده در ژست مغناطیسی‌کننده است. بدین‌صورت، مغناطیسی‌کننده هم‌زمان با رهبری‌کردن، خود نیز پیروی می‌کند. قدرت او مشروط به به‌خودآمدن نوظهور جمهور او است، هرچندکه بی‌تردید ممکن است خود آن جمهور به بت‌واره‌سازی از آن انرژی که به‌صورت جمعی با یکدیگر خلق کرده‌اند، تحت‌عنوان قدرت ذاتی مغناطیسی‌کننده ادامه دهد. {۵۱} اثر مغناطیسی، فراخوانی یا استیضاح [۶۹] ایدئولوژیک است، اما همچنین متحرک و گذرا نیز است. وابسته به "زنجیره‌ای از شرایط تکین" است که احتمالاً باید همواره مورد مذاکره‌ی مجدد و از نو تمدید‌کردن واقع شود. دست‌آخر به‌نظر من مغناطیسی‌کننده می‌تواند حتی درونی باشد؛ ممکن است چه به‌صورت آگاهانه و بازاندیشانه و چه غیر آن، فاصله‌ی درونی از خودمان را نشانه‌گذاری کند، و همچنین ممکن است شیوه‌ای از اندیشیدن به موهبت لذت‌بخش مایمیسیس نزد کانتی ارائه دهد. با تاسی از برگسون، تارد نیز استدلال می‌کند که هر ادراک و دریافتی بر تکرار جسمانیت‌یافته‌ی خود دلالت دارد: "هر کنش ادراکی، تا آن‌جا که شامل کنش حافظه می‌شود، که همیشه نیز چنین است، دلالت بر نوعی عادت دارد؛ قسمی تقلید ناخودآگاه از خود، توسط خود." (ق، ۷۵) به‌عنوان نظریه‌ای از مجازی‌بودن و برآمدن و ظهور، مدل تارد از جامعه به‌منزله‌ی تقلید، اجازه‌ی شکلی از خلاقیت جمعی درون‌ماندگار را می‌دهد که نظریه‌ی انبوه‌خلق به‌عنوان "تولید امر مشترک" آن را می‌ستاید. اما به‌دلیل آن‌که مغناطیسی‌کننده همچنین به‌واقع شاید بیش‌ازهمه یک رسانه است،

نسخه‌ی تارد به آن تضاد مصنوعی میان درون‌ماندگاری و وساطت‌نیازی ندارد که طردِ فویبایی جماعت را توسط انبوه‌خلق توضیح می‌دهد.

به‌راه‌افتادنِ عادت

در این‌جا چیزی ظریف‌تر و نامعین‌تر به‌عرصه می‌آید. ما دیگر سراسیمه با جماعت به‌سوی جهنم، و یا به لحظه‌ی هزاره‌باورانه‌ی انبوه‌خلق نمی‌شتابیم. وسوسه می‌شوم که بگویم فضای افشاشده در رابطه‌ی میان بالقوگی‌های درون‌ماندگار و وساطت مغناطیسی‌شده‌ی آن‌ها، پیش از آن‌که فضایی سیاسی باشد، فضایی اخلاقی‌ست. بدین‌معنا که این فضا بیشتر درگیر این پرسش است که ما چگونه به آن چیزی بدل می‌شویم که می‌توانیم در ارتباط با یکدیگر باشیم، تا آن‌که درگیر این پرسش باشد که ما به کجا می‌رویم. ممکن است با توجه به میزان آسیب‌پذیری گفتمان جماعت‌ها به‌خاطر اراده‌اش به سروری، عجیب به‌نظر آید که چنین فضای گشوده‌ای از مسائل اخلاقی می‌تواند از این گفتمان سربرآورد. اما به‌واقع این چندان هم غیرمنتظره نیست. اغلب این گفتمان تنظیم‌گرانه است که حامل درونی‌ترین نشانه‌های بالقوگی‌هایی‌ست که خود به‌دنبال انتظام‌بخشی به آن‌هاست.

بی‌تردید اغلب چنین به‌نظر می‌آید که نظریه‌پردازان جماعت، سراسیمه هر شکل از بالقوگی بی‌ثبات‌کننده را در گفتمان خود طرد [۷۰] می‌کنند. بالقوگی‌های مولد جماعت‌ها با نگرانی آسیب‌شناسی می‌شوند؛ پویایی مایمیتیک آن‌ها فوراً ممنوع می‌گردند. اما اتفاق مشابهی درباره‌ی انبوه‌خلق‌های هارت و نگری نیز می‌افتد. به‌گونه‌ای آیرونیک، گفتمان نظری‌ای که عمیقاً بر اساس فویبایی آن نسبت به وساطت تعریف شده است، از قضا پیشاپیش کاملاً با غایتی [۷۱] سیاسی وساطت یافته که در شکل موجود خود، به‌عنوان ابزاری برای کاوشِ تحرک هر شکل‌بندی اجتماعی واقعاً موجود، به‌لحاظ تحلیلی تقریباً بلااستفاده می‌شود. همواره و پیشاپیش ما را به اوجی انقلابی پرتاب می‌کند و گذشته‌ای را به ما نشان می‌دهد که در آن‌جا سرنوشت ما از پیش تعیین شده بود. به‌جای چهارنعل به‌جلو رفتن به‌نام سیاست، چرا به‌صورت تجربی‌تر در مکان‌هایی ساکن نشویم که در آن میدان اجتماعی متأثر از تأثرات عاطفی جسمانیت‌یافته، دوباره و دوباره از خلال کردارها و روایت‌های کم‌وبیش مجاز وساطت می‌یابد؟ به‌نظر من اگر چیز مهمی در رابطه‌ی میان انبوه‌خلق با جماعت وجود داشته باشد، آن این است: رابطه‌ی میان بالقوگی حیاتی و وساطت‌های اجتماعی که همزمان آن بالقوگی را تولید کرده و مشروط می‌سازد. نکته در این‌جا تضاد قائل‌شدن میان اخلاق و سیاست نیست؛ در عوض، مقاومت در برابر زیرپا گذاشتن بنیاد اخلاقی ظریفِ صیوروت اجتماعی و خلق اشتراکی، به‌خاطر تعجیل جنون‌آمیز به پایان تاریخ است.

پس شاید این درس پارادوکسیکالی‌ست که از بازخوانی انبوه‌خلق در پرتو جماعت به منصفی ظهور می‌رسد: به‌منظور حقیقتاً خودآیین شدن، انبوه‌خلق باید دست از رویای بی‌واسطگی منزهِ خود بردارد. مایمیسیس، که جماعت در نشانِ جمعی آن است و در نگاه اول نشانِ وابستگی برده‌وار به اقتدار بیرونی به‌نظر می‌آید، همچون عرصه‌ی دگرگونی رابطه با خویشتن در سطحی همزمان جمعی و فردی ظاهر می‌شود. علاوه‌براین، رابطه با خودِ دگرگون‌شونده‌ای‌ست که به‌معنایی حقیقتاً دیالکتیکی هم‌بازاندیشانه است و هم در رزونانس‌های اجتماعی جسمانیِ عادتِ جسمانیت‌یافته ریشه دارد.

مایمسیس به کار افتادنِ عادت است. در درونِ خودِ دوگانه‌ی تقلید و ابداع تارد را شامل می‌شود. و ما را در جهانی ارگانیک قرار می‌دهد. زمانی برگسون استدلال کرد که تفاوت ما با دیگر حیوانات، تنها تفاوتی در درجه است که پیچیدگی بیشتر نظام عصبی ما صرفاً به معنای تاخیر بیشتر در پاسخ‌دادن به محرک‌ها است - و به دلیل همین تاخیر، به معنای فرصت‌های بیشتری برای محرک است تا بالقوگی‌های غیرمنتظره را در مقابل آن تجربیات جسمانیت‌یافته‌ای که ما حامل آن‌ایم آشکار سازد. بنابراین نزد برگسون، انسانیت ما در "قدرت ما در ارزش‌بخشیدن به چیزهای بلااستفاده" (که بادآورده است) آشکار می‌شود، که به معنای تخطی از مسیر دنباله‌روی فایده‌گرایانه است. (مح، ۸۳) اما ما نیز این تخطی از مسیر را به گونه‌ای کم‌وبیش آگاهانه بهبود می‌بخشیم. ما در همین شکاف میان محرک و پاسخ، توسط خود و با یکدیگر گسیخته شده و به گونه‌ای مولد از ریل خارج می‌شویم. این شکاف به‌واقع فضای برآمدن‌ها و ظهورهای پیش‌بینی‌ناپذیر است. اما نسبت به وساطت‌های روابط اجتماعی ساختاریافته بیرونی نیست؛ به‌عوض، این شکاف لحظه‌ی اجرای آن‌هاست. همان‌طور که لورن برلانت اشاره می‌کند، آن "لحظات فروپاشی بالقوه" که دائماً هر اجرای هنجارگرایانه‌ی اجتماعی را تهدید می‌کنند، اغلب نسبت به قواعد ژنریک کردارهای اجتماعی که وضع می‌شوند درونی‌اند؛ و به‌عوض آن‌که منادی نوعی دگرگونی شورشی باشند، به غنای سرمایه‌گذاری ما در آن‌ها می‌افزایند. {۵۲} لحظه‌ی از ریل خارج‌شدن مولد، ساختارهای اجتماعی وساطت را از بیرون تسخیر نمی‌کند؛ بلکه روح آن ماشینی‌ست که اغلب همانندسازی‌ها و تعهدات عاطفی ما را به مراتب محکم‌تر به کردارها و نقش‌هایی پیوند می‌زند که شامل بالقوگی‌هایی‌اند که ما متعاقباً به‌عنوان امر ارتجاعی و یا انقلابی بازشناسی می‌کنیم. آن‌چه برگسون نیز "اراده‌ی معطوف به رویاپردازی" در ما می‌خواند، نه فقط حوزه‌ی درون‌ماندگار برآمدن‌ها و ظهورهای بی‌واسطه است و نه تنها نمودِ ایدئولوژیکِ آزادی. (مح، ۸۳) به‌عوض، مازاد بر سازنده‌ای‌ست که همان لحظه‌ی امکان خلاقیت در تمام روابط اجتماعی است. شاید در همین شکاف باشد که آن اخلاقیات زندگی جمعی که شایسته‌ی ماست، به‌مثابه‌ی انبوه‌خلق‌ها زاده می‌شوند.

این مقاله ترجمه‌ای‌ست از:

William Mazzarella, "The Myth of the Multitude, or, Who's Afraid of the Crowd?", *Critical Inquiry* ۳۶(Summer ۲۰۱۰), by The University of Chicago

پی‌نوشت‌ها

۱. بنگرید به:

- The Network Society: A Cross-Cultural Perspective, ed. Manuel Castells (Northampton, Mass., ۲۰۰۴)
- Howard Rheingold, Smart Mobs: The Next Social Revolution (Cambridge, Mass., ۲۰۰۲)
- James Surowiecki, The Wisdom of Crowds (New York, ۲۰۰۴)
- Jan van Dijk, The Network Society: Social Aspects of New Media (۱۹۹۹; Thousand Oaks, Calif., ۲۰۰۵)

۲. بنگرید به:

- Fouad Ajami, "Obama and the Politics of Crowds" Wall Street Journal: Opinion Journal, ۳۰ Oct. ۲۰۰۸

* با تشکر از جفری پارکر که توجه من را به این منبع جلب کرد.

۳. بنگرید به:

- Johannes Fabian, "Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object" (۱۹۸۳) New York, (۲۰۰۲)

۴. بنگرید به:

- Christian Borch, "Urban Imitations: Tarde's Sociology Revisited," Theory, Culture, and Society ۲۲, no. ۳ (۲۰۰۵): ۸۱-۱۰۰

۵. بنگرید به:

- Crowds, ed. Jeffrey T. Schnapp and Matthew Tiewes (Stanford, Calif., ۲۰۰۶), and Jaap van Ginneken, Crowds, Psychology, and Politics, ۱۸۷۱-۱۸۹۹ (۱۹۹۲; New York, ۲۰۰۶)

حتی زمانی که نظریه پردازان جماعت با جماعت‌ها همچون فوران‌های سنتا خشن درون مدرنیته‌ی بسیار صنعتی برخورد می‌کنند، آن‌ها به صورت موازی در انسان‌شناسی چرخشِ قرن-بیستم به منزله‌ی خشونت معاصر در جوامع "بدوی" تلقی می‌شوند. می‌توان به گونه‌ای سودمند درباره‌ی رابطه‌ی درونی میان "جوشش جمعی"، که برای امیل دورکیم یکی از صور ابتدایی حیات دینی بود، و مسئله‌ی انرژی اجتماعی جمعی در نظریه‌ی جماعت کلاسیک تحقیق کرد. بنگرید به:

· Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, trans Karen E. Fields (۱۹۱۲; New York, ۱۹۹۵)

یک نقطه‌ی شروع برای چنین تحقیقی می‌تواند مشاهدات چارلز تیلور در "عصر سکولار" باشد که طبق آن یکی از مشخصه‌های سکولارشدن، ظهور نظامی از هنجارهای اجتماعی است که بنیادی در قدرت مقدس ندارد و به همین دلیل نیز وابسته به ظهور و سقوط انرژی‌های مناسکی نیست که تاثرات عاطفی را تمرکز داده و برمی‌انگیزد. بدین‌سان، مدیریت تاثرات گروهی جدا از مناسک مقدس، به قسمی مسئله‌ی جدید در مدرنیته‌ی سکولار بدل می‌شود. بنگرید به:

· Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, Mass., ۲۰۰۷)

۶. بنگرید به:

· Susan Buck-Morss, *Dreamworld and Catastrophe: The Passing of Mass Utopia in East and West* (Cambridge, Mass., ۲۰۰۰)

۷. Schnapp, "Mob Porn," in *Crowds*, p. ۴۴

۸. Michael Hardt and Antonio Negri, *Empire* (Cambridge, Mass., ۲۰۰۰), p. ۲۳

* ارجاعات بعدی به این منبع، به اختصار با «ام» مشخص شده است.

۹. Gilles Deleuze, "Postscript on the Societies of Control", trans. pub. October, no. ۵۹ (Winter ۱۹۹۲): ۳-۷

۱۰. Hardt and Negri, *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire* (New York, ۲۰۰۴), p. xvi

* ارجاعات بعدی به این منبع، به اختصار با «ان» مشخص شده است.

۱۱. با نگاه روبه عقب، هارت و نگری گفتمان فلسفی مدرنیته را به منزله‌ی قسمی رویارویی میان آن داستان مسلط از (هنوز) vitalism عقلانی‌شدن، و کشش حیات‌گرای مقاومت پایدار درمی‌یابند: "در مدرنیته فلسفه‌های اصالت حیات (هم می‌توانستند به واسطه‌ی تاییدگری نیروی طبیعی زندگی، علیه تاثرات مخرب تکنولوژی، صنعتی‌شدن و کالابی‌سازی

وجود معترض باشند. حتی در نقد مارتین هایدگر از تکنولوژی، آن‌جا که اصالت حیات بدل به نوعی نیهیلیسم و استتیک می‌شود نیز همچنان پژوهاک‌های سنت قدیمی مقاومت اگزستانسیالیستی وجود دارد." (ان، ۱۹۳)

۱۲. Gustave Le Bon, *The Crowd: A Study of the Popular Mind*, trans. pub. (۱۸۹۵; Mineola, N.Y., ۲۰۰۲), p. ۶

* ارجاعات بعدی به این منبع، به اختصار با «ج» مشخص شده است.

۱۳. اگر دقیق‌تر باشیم، برای لوبون حماقت توده‌ها بیشتر محصول ساختاری شکل‌گیری جماعت‌هاست تا استخراج حقارت ذهنی ذاتی اعضای آن. او با بذله‌گویی می‌نویسد: "یک دوره‌می از دانشمندان یا هنرمندان، به‌صرف این واقعیت که تشکیل یک گردهم‌آیی می‌دهند، در ارتباط با مسائل عمومی به هیچ قضاوتی منجر نمی‌شود که به‌گونه‌ای معنادار با دوره‌می‌های بناها و یا بقال‌ها متفاوت باشد. (ج، ۱۰۸)

۱۴. William McDougall, *An Introduction to Social Psychology* (Boston, ۱۹۲۳), p. ۹۷

* ارجاعات بعدی به این منبع، به اختصار با «را» مشخص شده است.

۱۵. Sigmund Freud, *Group Psychology and the Analysis of the Ego* (۱۹۲۱), trans. and ed. James Strachey (New York, ۱۹۵۹), p. ۱۴ n. ۹

* ارجاعات بعدی به این منبع، به اختصار با «رگ» مشخص شده است.

۱۶. Stefan Jonsson, "The Invention of the Masses: The Crowd in French Culture from the Revolution to the Commune," in *Crowds*, pp. ۶۱, ۷۴

۱۷. Immanuel Kant, "What Is Enlightenment?" *Immanuel Kant: Philosophical Writings*, trans. Louis White Beck, ed. Ernst Behler (New York, ۱۹۹۹), p. ۲۶۳

۱۸. Stephen Conway, ۲ vols. (۱۹۷۸; Minneapolis, ۱۹۸۹), ۲:۴۳, ۵۰, ۵۱

۱۹. G. W. F. Hegel, "Phenomenology of Spirit: Preface," trans. A. V. Miller, *The Hegel Reader*, ed. Stephen Houlgate (Oxford, ۱۹۹۸), p. ۶۴

۲۰. (۱۹۳۰) ۱۹۳۲, ۹۲

* ارجاعات بعدی به این منبع، به اختصار با «ش» مشخص شده است.

۲۱. Psychology with Some Attempt to Apply Them to the Interpretation of National Life and Character (New York, ۱۹۲۰), p. ۳۵

* ارجاعات بعدی به این منبع، به اختصار با «ذ» مشخص شده است.

۲۲. ۱۵

* ارجاعات بعدی به این منبع، به اختصار با «ق» مشخص شده است.

۲۳. برای یک واسازی ویرانگر و استادانه از منطق ادیپی نظریه‌ی جماعت نزد فروید، به بخش «گروه ابتدایی» از سوژه‌ی فرویدی اثر میکل برخ-یاکوبسن رجوع کنید. درحالی‌که نظریه‌پردازان جماعت، از لوبون گرفته تا کانتی، بر ترس فرومانده‌ی جماعت‌ها از بی‌رهبرماندن تاکید کرده‌اند، برخ-یاکوبسن اصرار روان‌شناسان جماعت بر تمرکز بر رهبر را به‌منزله‌ی استراتژی مذبحخانه‌ای قرائت می‌کند که می‌خواهند به یاری‌اش تقدم آن سوژه‌ی مطلوب خودآیین و خودبنیادی را نجات دهند که می‌تواند تسلیم‌شدن به قانون را برگزینند، حتی اگر تمام پویایی‌های جماعت حاکی از تضعیف این امر باشند. از نقطه‌نظر روان‌کاوی، ترسناک‌ترین بخش قضیه "فقدان افرادی‌ست که هر چیزی به جز تلقین عجیب و اضطراب‌آور هیپنوتیزم را بخواهند یا طلب کنند؛ افرادی که همواره و پیشاپیش تسلیم و تابع اراده‌ی دیگری‌اند." بنگرید به:

· Mikkel Borch-Jacobsen, *The Freudian Subject*, trans. Catherine Porter [Stanford, Calif., ۱۹۸۸], p. ۱۴۹

۲۴. بنگرید به:

· Freud, *Civilization and Its Discontents*, trans. and ed. Strachey (۱۹۳۰; New York, ۲۰۰۵).

۲۵. ۲۹

۲۶. ۱۶۱

۲۷. لوبون:

"خاستگاه باورهای جماعت همواره کم‌وبیش به ایده‌ای بالاتر می‌رسد که اغلب در آن حوزه‌ای که در آن تکامل یافته، بی‌اثر باقی مانده است. رهبران و تحریک‌گرانی که تابع این ایده‌ی بالاتر شده‌اند، آن را به کار می‌گیرند، تحریف‌اش می‌کنند و فرقه‌ای را می‌سازند که بار دیگر از نو آن را تحریف می‌کند و سپس آن را در میان توده‌های مردمی پراکنده می‌کند که آن (را حتی جلوتر از قبل می‌برند. با تبدیل‌شدن به حقیقتی عامیانه، گویی آن ایده به deformation فرآیند دگردیسی (سرچشمه‌های خود بازمی‌گردد و بر طبقات بالایی یک ملت اثر می‌گذارد." (ج، ۸۰)

۲۸. اورتگا یی گاست این "اقلیت‌های فرادست" را به‌مثابه‌ی اشرافیت سلسله‌مراتبی و یا طبقه‌ی حاکم به‌معنای منسوب آن درک نمی‌کند. بلکه این‌ها افراد فاخری بودند که –همچون ایرانیان نیچه‌ای– اینرسی راحتی معمول را به‌نفع نوعی تابعیت منضبط و مجدانه به یک ایده‌آل بالاتر رد می‌کردند. همین تعهد به آن‌ها تخیل و حکمتی اعطا می‌کرد تا آن "واقعیت انضمامی حیاتی" را گرفته و شکل ببخشند که توده‌ها به‌شکلی خام آشکارشان کرده‌اند. (ش، ۱۶۹)

۲۹. *...*, *...*, *...*. *...* (۱۶۷۷۵ *...*, ۱۹۹۶), p. ۱۳

۳۰. هارت و نگری این اصطلاحات را کاملاً به‌گونه‌ای استراتژیک به‌کار می‌برند. در مواجهه با امپراتوری جهانی، همگی ما ممکن است ادعای عضویت داشته باشیم.

۳۱. استدلال هارت و نگری این نیست که ما امروزه به یک اقتصاد اطلاعاتی و یا جامعه‌ی دانش قدم گذاشته‌ایم که در آن مادیت کار دیگر اهمیت خود را از دست داده است. خود فرآیند کار برای آن‌ها بسیار مادی باقی می‌ماند؛ مسئله‌ای که آن‌ها بدان اشاره می‌کنند، افزایش جهت‌گیری به‌سوی محصولات غیرمادی‌ست. مسئله این هم نیست که کار غیرمادی لزوماً بسیار پاداش گرفته و یا به آن توجه می‌شود؛ این امر هم شامل نوعی کار موثر می‌شود که کارکنان خدمات سطح پایین باید اجرا کنند و هم آن کار فکری که ما معمولاً آن را با اصطلاحاتی نظیر "جامعه‌ی دانش" همبسته می‌نامیم. دست‌آخر، استدلال هارت و نگری این نیست که انواع کارهای قدیمی –مانند کشاورزی– امروزه با کار غیرمادی جایگزین شده‌اند. بلکه آن‌ها این را مطرح می‌کنند که از یک سو کار غیرمادی به قسمی معیار هژمونیک بدل شده که دیگر اشکال کار نیز به‌صورت فزاینده‌ای به‌واسطه‌ی آن ارزیابی می‌شوند و از سوی دیگر، دقیقاً آن انواع قدیمی کار مانند کشاورزی که ما بر حسب عادت در تضاد با "کار دانش" قرار می‌دهیم، شاید خود باید به‌مثابه‌ی اشکالی از کار غیرمادی بازتفسیر گردند. همان‌طور که اسلاوی ژیتک می‌گوید، "امروزه، کار غیرمادی هژمونیک است، به همان معنای دقیقی که مارکس اظهار داشته بود که در سرمایه‌داری قرن نوزدهمی، تولید بزرگ‌مقیاس صنعتی همچون رنگی که ویژگی خود را به تمامیت می‌بخشد، هژمونیک است –نه از منظر کمی، بلکه به‌خاطر بازی نقش ساختاری کلیدی و نمادین!"

· Slavoj Zizek, *The Parallax View*[Cambridge, Mass., ۲۰۰۶], p. ۲۶۲

۳۲.Hardt, "Bathing in the Multitude," in *Crowds*, p. ۳۹

۳۳. *...*, *...*, ۳۹

۳۴. *...*, *...*: *...* *Social*, ed. Clough and Jean Halley (Durham, N.C., ۲۰۰۷), p. ۲۵.

(اصطلاحی لاکانی‌ست که امر بیرونی را پهلوبه‌پهلوی امر نزدیک و درونی قرار می‌دهد تا Extimate ۳۵. درون بیرونی) شیوه‌ی پارادوکسیکالی را معرفی کند که طبق آن چیزی غریبه در مرکز درونی‌ترین ساختارهای سوژه باقی می‌ماند.

۳۶ Georges Sorel, "Introduction: Letter to Daniel Halevy, (۱۹۰۷)" *Reflections on Violence*, trans. T. E. Hulme and Jeremy Jennings, ed. Jennings (Cambridge, ۱۹۹۹, pp. ۲۸, ۲۱).

* ارجاعات بعدی به این منبع، به اختصار با «م» مشخص شده است.

۳۷. بنگرید به:

• Henri Bergson, *An Introduction to Metaphysics*, trans. Hulme (New York, ۱۹۱۲)

۳۸. این عدم‌پذیرش نقد تحلیلی به‌گونه‌ای رمانتیک-شهودگرا، که همان‌قدر به اقتدارگرایی کشش نشان می‌دهد که به The Crisis of Parliamentary Democracy، ناشی از استقبال کارل اشمیت از استدلال سورل در بخش جمع‌بندی بحران دموکراسی پارلمانی (۱۹۲۳; Cambridge, Mass., ۱۹۸۸) است. اشمیت با میل عجولانه‌اش به کنارگذاری وساطت‌های منحصراً سیاست پارلمانتاریستی، شرح سورل از بی‌واسطگی سرزنده و حیاتی انبوه‌خلق پرولتاریایی را به‌کار می‌گیرد که اسطوره‌ی انقلابی خود را از بطن "اعماق غرایز اصیل زندگی"، "اشتیاق عظیم" و "شهود مستقیم" شکل می‌بخشد. (ص ۶۸) در مقابل این "تکانه‌ی حقیقی زندگی مشتاقانه"، طیفی از "روشن‌فکر بازی بزدلانه‌ی" جهان بورژوازی با آن "سازه‌های آکادمیک‌اش" که شیرهی زندگی را می‌کشد، قرار گرفته است. (صص ۷۰، ۶۹، ۷۱) نکته‌ی اصلی من در این‌جا این نیست که تفاوتی میان انبوه‌خلق آنارشیستی-دموکراتیک هارت و نگرش با مردم فاشیست کارل اشمیت وجود ندارد. هم‌زمان، همچنین فکر می‌کنم که ناکافی است که بگوییم انرژی‌های مولد (و یا حکومت‌مندی بوروکراتیک را که از بیرون تحمیل Führer حیاتی انبوه‌خلق بدین‌دلیل که نظم‌و انضباط پیشو/ می‌شود، نمی‌پذیرند، پس پیوسته به آزادی اشاره دارند.

۳۹. همان، ۶۷

۴۰. برخ-یاکوبسن اشاره می‌کند که یکی از کنش‌های بنیان‌گذارانه‌ی روان‌کاوی پخته، فاصله‌گیری از هیپنوتیسم و تلقین تحت نام حفاظت از خودآیینی بیمار _به‌عنوان سوژه‌ای که به‌جای خود سخن می‌گوید_ بود که متعاقباً از نقطه‌نظری بورژوا-لیبرالی از انسجام اخلاقی رابطه‌ی میان روان‌کاو و بیمار محافظت می‌کرد. بنگرید به:

• Borch-Jacobsen, *The Freudian Subject*

۴۱. به نقل از:

• Dominic Boyer, *Spirit and System: Media, Intellectuals, and the Dialectic in Modern German Culture* (Chicago, ۲۰۰۵), p. ۵۶

۴۲. *Phenomenology of Spirit*, trans. James H. Nichols (۱۹۴۷; New York, ۱۹۶۹), p. ۶

۴۳. بنگرید به:

· Laclau, *On Populist Reason*.

۴۴. O. O. OOOOOOOOO, OOOOOOOOOO OOOOOOOOOOO (OOOOOOOOOO, ۱۹۴۰), O. ۲۲

۴۵. برای یک مباحثه‌ی سودمند میان سنت خودآیینی‌گرا و پیشرفت‌های نظری اخیر آن، بنگرید به:

· Nick Dyer-Witford, *Cyber-Marx: Cycles and Circuits of Struggle in HighTechnology Capitalism* (Urbana, Ill., ۱۹۹۹)

· Paolo Virno, *A Grammar of the Multitude: For an Analysis of Contemporary Forms of Life*, trans. Isabella Bertolotti, James Cascaito, and Andrea Casson (Cambridge, Mass., ۲۰۰۴)

۴۶. OOOOOOO OOOOOOOOOO, OOO OOOOO OO OOO OOOOOOO: OOO OOOOOOOO OO OOOOOOOOOOOOOOOO OO OOOOOO
Society, trans. Don Smith (۱۹۸۸; London, ۱۹۹۶), p. ۳۲

۴۷. OOOOOOOO OOOOOO, OOO OOOOO OO OOOOOOOOOOO, OOOOOO. OOOOOO OOOOOO OOOOOOOO (۱۸۹۰۰ OOO
York, ۱۹۰۳), p. ۸۷

* ارجاعات بعدی به این منبع، به‌اختصار با «ق» مشخص شده است.

۴۸. آشکار کردن تاثیر تارد بر هم دلوز و هم برونو لاتور در این جا کار چندان سختی نیست. بنگرید به:

· E'ric Alliez "The Difference and Repetition of Gabriel Tarde" (۲۰۰۴) www.gold.ac.uk/media/alliez.pdf

· Bruno Latour, "Gabriel Tarde and the End of the Social," in *The Social in Question: New Bearings in History and the Social Sciences*, ed. Patrick Joyce (New York, ۲۰۰۲), pp. ۱۱۷–۳۲

البته تشابهات با برگسون (جانشین خلف تارد در کرسی فلسفه‌ی مدرن در کلوژ دوفرانس) نیز قابل توجه است. برگسون در ماده و حافظه کارکرد مرکزی موجودات زنده فعال در جهان را به‌منزله‌ی "مراکز نامتعیین" تلقی می‌کند. بنگرید به:

· Henri Bergson, *Matter and Memory*, trans. N. M. Paul and W. S. Palmer [New York, ۱۹۹۱], O. ۳۶

* ارجاعات بعدی به این منبع، به‌اختصار با «مح» مشخص شده است.

۴۹. بنگرید به:

· Tarde, *The Public and the Crowd*, On Communication and Social Influence, ed. Terry Clark (Chicago, ۱۹۶۹), pp. ۲۷۷-۹۴

* ارجاعات بعدی به این منبع، به اختصار با «جج» مشخص شده است.

همچنین بنگرید به:

· Laclau, *On Populist Reason*

۵۰. به نقل از:

· Borch, "Urban Imitations," p. ۹۰

۵۱. من عامدانه از «جمهور» مغناطیسی‌کننده نوشته‌ام، بدین دلیل که تارد به سرعت بحث خود را گسترش داد تا کار روزنامه‌نگاران و تبلیغات‌چی‌ها را نیز در کانتکست وساطت توده‌ای مدرن پوشش دهد. درحالی که برای تارد، جماعت پدیده‌ای رو-در-رو بود، جمهور "یک جمع خالص معنوی، یک پراکندگی از افرادی بود که به صورت فیزیکی از یکدیگر جدا شده‌اند و انسجام‌شان تماماً ذهنی است". ژورنالیست همان نقشی را برای جمهور داشت که مغناطیسی‌کننده برای جماعت، اما به شکلی که به صورت بی‌واسطه کمتر قابل لمس است. او "الهام مشترک تمامی آن‌ها بود و ... خود به دلیل نامرئی بودن و ناشناس بودن، هر چه بیشتر جذابیت می‌یافت." (جج، ۲۷۷، ۲۷۸) تارد با مهیا کردن فضا برای مطالعات بسیار بعدتر از خود، مطالعاتی به واگرایی "تحول ساختاری حوزه‌ی عمومی" از یورگن هابرماس، "جماعت‌های تصویری" از بندیکت اندرسون، "جمهور و مخالفان جمهور" از مایکل وارنر، تولد جمهور را در آن لحظه‌ی تاریخی جایابی کرد که "انسان‌های متعهد به مطالعه‌ی یکسان چنان پرتعداد بودند که یکدیگر را به صورت شخصی نمی‌شناختند" و بدین سان نزدیکی ناشناس متمایز مدرن را به وجود می‌آورد. (جج، ۲۸۰) و در این میدان نزدیکی ناشناس بود که روزنامه‌نگاران و تبلیغات‌چی‌ها همچون مغناطیسی‌کننده‌ها امکان مداخله می‌یافتند:

چقدر آدم می‌بینید که روزنامه‌نگاران و تبلیغات‌چی‌ها، جمهور خود را خلق می‌کنند! برای احیای سامی‌ستیزی توسط ادوار درومون لازم بود که کوشش‌های اولیه‌ی او برای تحریک و بسیج به یک حالت ذهنی مشخص در میان جمعیت پاسخ دهد؛ اما تا آن جاکه هیچ صدایی این حالت ذهنی را نشنید، پژواک نداد و متجلی نساخت، کاملاً فردی باقی ماند و با شدتی کم و سرایتی حتی کمتر، از خود ناآگاه باقی ماند. آن کس که آن را متجلی می‌ساخت آن را همچون نیروی جمعی، شاید به‌گونه‌ای مصنوعی و باین حال واقعی خلق می‌کرد. (جج، ۲۸۲)

درحالی که جمهورها نیز همچون جماعت‌ها تابع سرایت مشترک هستند، تارد تمایز جدیدی را نیز به میان می‌کشد. برخلاف کارهای اولیه‌ی او درباره‌ی تقلید، او اکنون می‌تواند از "حالت ذهن" به عنوان امری "کاملاً فردی" سخن بگوید، تا آن هنگام که کار روزنامه‌نگاران و تبلیغات‌چی‌ها باعث تشدید و تقویت اجتماعی آن شود. به گمان من این تمایز مانع بیهوده‌ای به وجود

می‌آورد که مشارکت ما در "رودخانه‌های اجتماعی" و "جریان‌های افکار" (جج، ۲۷۸) را همچون وقفه‌های متناوب وضعیت پایه‌ی انزوای اجتماعی به‌تصویر می‌کشد. چنین فرضی، حتی اگر زمانی پذیرفتنی بوده است، بی‌تردید امروزه در عصرِ بیش/چندواسطه‌ای غیرقابل‌دفاع به‌نظر می‌رسد.

۵۲. *Sentimentality in American Culture* (Durham, N.C., ۲۰۰۸), p. ۴

[۱] این اثر توسط مصطفی مفیدی به فارسی ترجمه شده و نشر نیلوفر آن را چاپ کرده است.

[۲] Multitudes

[۳] Crowds

[۴] Dark Matter

[۵] Virtual «مجازی» معادل مناسبی برای این مفهوم نیست، اما در فارسی هم هنوز معادل بهتری در دست نیست. ضمن آن که عبارت «فضای مجازی» عملاً آن‌چنان پرکاربرد و عمومی‌ست که دیگر جایگزین کردن آن با مفاهیم دیگر چندان معنادار نخواهد بود.

[۶] Smart Mobs ؛ mobs نیز ترجمه «تظاهرات» و حتی «جمعیت فعال» و «تظاهرات» نیز ترجمه mobs ؛ Smart Mobs در این‌جا اما معادل «جمع تهییج‌شده» ترجیح داده شده است. به‌رحال منظور از ارتباطات خود را مرهون تکنولوژی‌های ارتباطی دیجیتال هستند. این مفهوم را مثلاً نزد هاوارد راینگولد می‌بینیم:

· Rheingold, Howard. (۲۰۰۲). *Smart Mobs: The Next Social evolution*. Basic Books. Cambridge, MA: The MIT Press

[۷] Figure

[۸] Emergent

[۹] Intimacy

[۱۰] Allochronic

[۱۱] Polite

[۱۲] Paradigmatic

[۱۳] Crowds

[۱۴] Mobs

[۱۵] Gestures

[۱۶] Command

[۱۷] Fractal

[۱۸] Apparatus

[۱۹] Authority

[۲۰] Governmentality

[۲۱] Ideal-Typical

[۲۲] Politically Incorrect

[۲۳] Erotics

[۲۴] Affective

[۲۵] Dream Life

[۲۶] Avatar

[۲۷] upstanding individual؛ این ترجمه بنا به زمینه‌ی متن کلاوس تهوه‌لایت در کتاب *فانتزی مردانه* انتخاب شده است. تهوه‌لایت نشان می‌دهد که فرد در عبارت همواره مردی‌ست حامل «فرهنگ» در برابر upstanding individual است. تهوه‌لایت نشان می‌دهد که فرد در عبارت «توده‌ها». او حتی به متونی اشاره می‌کند که در آن‌ها با مردی سروکار داریم که «کل» است، با سر و اندامی ایستاده و (، و درعین حال بدنی که همزمان زیرین و درونی‌ست؛ مانع از آن که مردانگی مطلق گردد. erect حتی راست کرده)

[۲۸] تهوه‌لایت اشاره می‌کند که نزد فاشیست‌ها، همین راست‌بودن با تمام دلالت‌های جنسی‌اش، یادآور برتری بی‌چون‌وچرای آلمانی بر نقاط دیگر جهان بود. به‌بیان‌دیگر، امپریالیسم و تعصب مذهبی آلمانی اشاره به این اعتقاد داشت که هیچ نفسی در جهان نمی‌تواند به بلندی و راستی سرباز مرد آلمانی باشد که درعین حال کاملاً ارضاننده و بی‌تاب تخلیه (discharge) است.

[۲۹] اشاره‌ی تهوه‌لایت به این امر است که آن سلاح فالیک فاشیستی را نباید به‌منزله‌ی انحرافی از «نفس راست‌قامت» (، بلکه همچون حدود نهایی آن تلقی کرد. upstanding ego)

[۳۰] Heteronomy

[۳۱] Sublated

[۳۲] Spinal Cord. ؛ منظور مرکز حرکات غیرارادی ست.

[۳۳] Flesh

[۳۴] Fleshy

در انگلیسی و به معنای توده است. به همین خاطر نیز در ترجمه‌ی mass در آلمانی مترادف واژه‌ی Massen [۳۵] واژه‌ی فارسی این کتاب، سایر رفیعی به درستی عنوان کتاب را به «روان‌شناسی توده‌ای و تحلیل اگو» ترجمه کرده است. طبق (ترجمه شده Group به گروه (Massen توضیحات او: "در ترجمه‌ی قدیمی‌تر ... که زیر نظر فروید صورت گرفته کلمه‌ی است. ظاهراً استدلال در آن موقع چنین بوده که توده بیشتر به گروه‌های سازمان‌یافته اطلاق می‌شود ... در حالی که فروید در این کتاب به گروه‌های سازمان‌یافته توجه بیشتری کرده است." (۹)

[۳۶] Symptoms

[۳۷] Divinity

[۳۸] The Negation of the Negation

[۳۹] The Common

[۴۰] Habit

؛ این واژه شامل دامنه‌ی وسیعی از معانی می‌شود. از یک سو ذوق و قریحه، درایت و استعداد و از سوی دیگر Genius [۴۱] ژن، زادن و تولیدمثل، اصل و نسب و تبار. به علاوه این واژه به «روح محافظ» یا «مربی» افراد نیز اشاره دارد. در زمینه‌ی ، عملاً اشاره به روح جمعی یک اجتماع دارد. genius بحث لوبون نیز به نظر می‌رسد که

[۴۲] Abjected

[۴۳] Real Subsumption

[۴۴] Extimate

[۴۵] Schematism

[۴۶] Hybridities

[۴۷] Performative

[۴۸] Descriptions

[۴۹] Expressions

[۵۰] Whole

[۵۱] Detour

[۵۲] Aversion Therapy ؛ منظور گونه‌ای خاص از رفتاردرمانی است که به منظور انکار و یا کاهش الگوهای رفتاری ناخوشایند، از طریق شرطی‌سازی رفتار بیمار نسبت به محرک‌های ناخوشایند انجام می‌شود.

[۵۳] Sympathy

[۵۴] prestige

[۵۵] Geist

[۵۶] Transformations

[۵۷] Neovitalist

[۵۸] Extimacy

[۵۹] Etiolated. ؛ این اصطلاحی گیاه‌شناختی است و منظور از آن خشک‌شدن گیاه به علت عدم‌دریافت نور کافی است.

[۶۰] Reflectively

[۶۱] Pathos ؛ شور و رنج و لذت

[۶۲] Magnetizer

[۶۳] Somnambulism

[۶۴] Interference Combinations

[۶۵] Emergence

[۶۶] Dispositions

[۶۷] Retroactive

[۶۸] Outlet. ؛ این واژه همچنین وسیله‌ی تجلی انرژی‌ها، استعدادها و بالقوگی‌ها نیز معنا می‌دهد.

[۶۹] Interpellation

[V·] Foreclose

[V^] Telos