



از ماتیو آرنولد تا ریموند ویلیامز

منتقدان فرهنگ

لزلی جانسون / ضیاء موحد





در این کتاب منظور از «منتقدان فرهنگ» روشنفکران اهل
اندیشه. نویسنده در ابتدا تعریفی از این روشنفکران
به دست می‌دهد، سپس نظریه‌های روشنفکران انگلیس را
در باب فرهنگ، هنر، آموزش، دولت و روابط این مفاهیم با
هم از نیمه دوم قرن هجدهم تا دوران معاصر، بیان می‌کند.
کتاب مجموعه‌ای است مستند از آرای سه نظریه‌پرداز
مشهور: ماتیو آرنولد، فرانک ریموند لی‌ویس، ریموند
ویلیامز، و معاصران هر یک از آنان یعنی: جان استوارت
میل، برنارد شا، بی. ایچ. لارنس، تی. اس. الیوت و...
این کتاب برای علاقه‌مندان به ادبیات، تاریخ فرهنگ و
جامعه‌شناسی فرهنگ مأخذه‌ای است ارزشمند و به‌ویژه
راهنمایی است در چگونگی طرح روشمند مسائل فرهنگی.



مطالعات
فرهنگی

شابک: ۹۶۴-۵۶۲۵-۶۲-۹
ISBN: 964-5625-62-9

۴۱	۱
----	---

لزی جانسون / ضیاء موحد

منتقدان فرهنگ



مطالعہ
قاری

۷۴۰۴۰



کتابخانه شخصی اور سب



مطالعہ

منتقدان فرهنگ

(از ماتیو آرنولد تا ریموند ویلیامز)

لزلی جانسون

ضیاء موحد



طرح نو

انتشارات طرح نو

خیابان خرمشهر (آبادانا) - خیابان نوبخت
کوچه دوازدهم - شماره ۱۴ تلفن: ۸۷۶۵۶۳۴

منتقدان فرهنگ (از ماتیو آرنولد تا ریموند ویلیامز) • نویسنده: لزلی جانسون • مترجم:
دکتر ضیاء موحد • مدیر هنری و طراح جلد: بیژن صیفوری • حروفچینی و صفحه‌آرایی:
حروفچینی هُما (امید سیدکازمی) • لیتوگرافی، چاپ و صحافی: سازمان چاپ و انتشارات
وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی • ☒ (با همکاری مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی وزارت
فرهنگ و ارشاد اسلامی) • نوبت چاپ: چاپ اول ۱۳۷۸ • تعداد: ۳۳۰۰ جلد • ^۱ انتشارات طرح نو
قیمت ۲۷۰۰ تومان همه حقوق محفوظ است.

شابک: ۹۶۲-۵۶۲۵-۹۶۴-۹ ISBN: 964-5625-62-9

این کتاب ترجمه‌ای است از:

Lesley Johnson,

The Cultural Critics

(From Matthew Arnold to Raymond Williams)

Routledge & Kegan Paul, London, 1979

Johnson, Lesley

جانسون، لزلی

منتقدان فرهنگ / لزلی جانسون؛ ترجمه ضیاء موحد. - تهران: طرح نو، ۱۳۷۸.

۲۸۰ ص. - (مطالعات فرهنگی)

کتابنامه: ص. ۲۴۲-۲۷۱

۱. فرهنگ. ۲. نویسندگان انگلیسی - نظرات سیاسی و اجتماعی. الف. موحد، ضیاء، مترجم.

ب. عنوان.

۳۰۱/۲

۹م ۱۰۱/ج ۲ HM

فهرست

۷	□ مقدمه مترجم
۹	□ مقدمه
۱۱	۱. درآمد: روشنفکران و اندیشه‌های آنان
۱۲	مفهوم فرهنگ
۱۵	کردار روشنفکران
۲۳	روشنفکران انگلیس
۲۹	۲. ماتیو آرنولد
۳۰	دولت
۴۰	فرهنگ
۴۷	آموزش
۵۲	۳. معاصران آرنولد
۵۳	جان استوارت میل
۵۸	هربرت اسپنسر
۶۳	توماس هنری هاکسلی
۶۹	جان راسکین
۷۶	ویلیام موریس
۸۳	۴. دوره ۱۸۹۰ تا ۱۹۲۰
۸۵	دهه هزار و هشتصد و نود
۸۹	جرج برناردشا
۹۶	هربرت جرج ولز
۱۰۲	سی. اف. جی. ماسترمن
۱۰۶	کلایو بل و گروه بلومزبری

۱۱۱	۵. فرانک ریموند لی وس
۱۱۳	تمدن انبوه
۱۲۰	فرهنگ اقلیت
۱۲۸	مدرسه انگلیسی
۱۳۶	۶. معاصران لی وس
۱۳۷	دیوید هربرت لارنس
۱۴۳	توماس استرن الیوت
۱۵۲	برتراند راسل
۱۵۹	کریستوفر کادول
۱۶۱	جرج ارول
۱۷۰	ریچارد هنری تونی
۱۷۶	۷. ریموند ویلیامز
۱۷۷	دموکراسی و توده‌ها
۱۸۵	فرهنگ
۱۹۶	نهادهای فرهنگی
۲۰۳	۸. معاصران ویلیامز
۲۰۴	ریچارد هوگارت
۲۱۱	ریچارد وولهایم
۲۱۶	جی. ایچ. بن توک
۲۲۵	آر. اس. پیترز
۲۳۱	۹. نتیجه گیری: مطالعات فرهنگی
۲۳۱	نگاهی به گذشته
۲۳۷	مطالعات فرهنگی
۲۴۲	□ کتابشناسی و یادداشتهای
۲۶۵	□ کتابشناسی گزینشی
۲۷۳	□ نمایه

مقدمه مترجم

کتاب منتقدان فرهنگ گزارشی است انتقادی از اندیشه‌های فرهیختگان و نویسندگان اهل ادب انگلیس از نیمه دوم قرن نوزدهم تا امروز در باب مهمترین مسائل فرهنگی و اجتماعی.

فرهنگ چیست؟ چه تعریفهایی از فرهنگ شده است؟ آموزش چگونه باید باشد؟ دولت و جامعه چه ساختاری باید داشته باشند؟ پاسخ بزرگان اهل ادب انگلیس از حدود ۱۸۵۰ تاکنون به این پرسشها چه بوده است؟ اینها بخشی از پرسشهایی است که در این کتاب به تفصیل و با نقل قولهای لازم و فراوان بدانها پاسخ داده شده است.

ارتقای فرهنگ، وابسته به آموزش است و آموزش نیز بستگی به دولت و ساختار حکومت دارد. روشنفکران نیز در مقام نظریه پردازان فرهنگ وظیفه‌ای اساسی و سنگین در جامعه دارند. از این جا تا حدی می‌توان ارتباط این مباحث را با یکدیگر دریافت.

این کتاب به چند دلیل برای ما سودمند و جالب توجه است: یکی اینکه با اندیشه‌های فرهنگی و اجتماعی افرادی آشنا می‌شویم که پیش از این آنان را تنها با آثار هنری و ادبی‌شان می‌شناختیم؛ ماتیو آرنولد، برنارد شا، دیوید لارنس، توماس الیوت و جرج ارول از این گروه‌اند. دوم آنکه گذشته از گزارش مستند نویسنده از دهه پرشور هزار و هشتصد و نود انگلیس که به دوره انحطاط معروف است، این نخستین بار است که درباره منتقد بزرگ ادبی انگلیس، فرانک ریموند لی‌وس، و مجله پرآوازه و تأثیرگذار او اسکروپینی بدین تفصیل و دقت به فارسی مطالبی انتشار می‌یابد. لی‌وس بر اغلب نویسندگان زمان خود از جمله ریموند ویلیامز، منتقد

سرشناس فرهنگ، که دو فصل هشتم و نهم به او و معاصرانش اختصاص یافته تأثیر ژرف نهاده است. سوم آنکه از ۱۸۵۰ تا امروز جهان شاهد تحولات و وقایع بسیار بزرگ و سرنوشت‌سازی بوده است. برای ما ارزشمند و آموزنده است که بدانیم روشنفکران اهل ادب انگلیس در برابر این مسائل چه واکنشی نشان داده‌اند.

دو نکته دانستنی در باب افرادی که نام آنان در این کتاب آمده این است که اکثر آنان عنایت تمام به مسئله آموزش داشته‌اند و نیز اکثر آنان از زمان ماتیو آرنولد در برابر فرهنگ آمریکایی احساس خطر کرده‌اند و به‌صراحت جامعه را از آمریکایی شدن برحذر داشته‌اند.

در اینجا لازم است از آقایان مرتضی شفیع‌ی شکیب و یوسفعلی اباذری که سبب‌ساز ترجمه این کتاب بودند و آقای محمد اسکندری که زحمت نظارت بر نمونه دوم را بر عهده گرفتند و برخی لغزش‌ها را متذکر شدند و نیز آقای شاپور اعتماد که دو کتاب ارزنده زیر را - که اولی مجموعه مصاحبه‌هایی است با ریموند ویلیامز و دیگری واژه‌نامه توصیفی معروف و ارزشمند او - در اختیارم نهادند، صمیمانه سپاسگزاری کنم.

همکاری صبورانه آقای حسین پایا مدیر فرهیخته انتشارات طرح نو و اهتمام هنرمندانه آقای امید سیدکاظمی در تهیه نمایه مجدد و آرایش نهایی رایانه‌ای این اثر چندان است که از عهده سپاسگزاری آن برنمی‌آیم. دعای خیر فرهنگ‌دوستان یارشان باد.

ضیاء موحد

1. Raymond Williams. *Politics & Letters*, London, 1979.
2. Raymond Williams. *Keywords, A Vocabulary of Culture and Society*. Fontana, 1976.

مقدمه

موضوع این کتاب بررسی مفهوم فرهنگ است، فرهنگ به معنایی که روشنفکران اهل ادب انگلیس از نیمه قرن نوزدهم تا کنون به کار برده‌اند. این مفهوم مرکز توجه سستی در نقد اجتماعی است که تخیل هنری را نیروی اخلاقی و مکانیسم بنیادی تغییر اجتماع می‌داند. در نوشته‌های تعدادی از روشنفکران انگلیس سابقه این سنت به حدود ۱۲۵ سال پیش می‌رسد. چگونگی انتخاب روشنفکران در این کتاب بدین شرح است. ماتیو آرنولد، فرانک ریموند لی‌وس و ریموند ویلیامز سه چهره اصلی هستند که نقد اخلاقی و بصیرت اجتماعی مربوط به مفهوم فرهنگ را با وضوح تمام بیان می‌کنند. نویسندگان دیگر دو گروهند: گروهی که با آثار خود نشان می‌دهند چگونه مفهوم فرهنگ به روشهای گوناگون به کار برده شده و در طول سالیان تغییر کرده است، و گروهی که از حوزه‌های تخصصی گوناگون انتخاب شده‌اند. گروه اخیر اگرچه با سنت ادبی پیوند مستقیم ندارند همان توجه گروه اول را بدان نشان داده‌اند. افراد کم‌اهمیت را از آن‌رو انتخاب کرده‌ایم تا محل افراد پراهمیت را در متن اجتماعی سایر روشنفکران تعیین کنیم و افزون بر این، با وسیعتر کردن دامنه بررسی، محدودیتهای ایده‌ئولوژیکی و سیاسی سنت ادبی مربوط به مفهوم فرهنگ را مشخص کنیم. گذشته از این ملاحظات آکادمیک، برای خواننده روشن است که این انتخاب خاسته از علاقه‌های مشخصی نیز هست. در انتخاب از زمینه‌ای چنین وسیع این امری اجتناب‌ناپذیر است.

علاقه مستمر خود بدین مطالعه را مدیون ریموند ویلیامز می‌دانم. مطالعات ویلیامز در زمینه فرهنگی، یعنی کاوشهای نظری و عینی در مورد استنباط روشنفکران اهل ادب از فرهنگ، مطالعاتی بنیادی است. این مطالعات همان تعهد و استمراری را در نقد جامعه داشته است که سنت ادبی. برای اینکه به وضوح دین خود (و به طور کلی دین مطالعات فرهنگی) را به ریموند ویلیامز نشان داده باشم مطالب این کتاب را به سبک کتاب فرهنگ و جامعه (۱۹۶۸) ویلیامز مرتب و عرضه کرده‌ام. در ضمن با این کار امکان آنرا یافته‌ام که تفاوت رهیافت خود را با رهیافت ریموند ویلیامز روشن کنم.

درآمد: روشنفکران و اندیشه‌های آنان

مفهوم فرهنگ، تاریخی پیچیده و ابهامی رغبت‌انگیز دارد. روشنفکران در زمینه‌های گوناگون تلاش کرده‌اند معناهای چندگانه مندرج در این کلمه را از هم متمایز کنند و مفهوم بی‌ابهامی از فرهنگ به دست دهند که یا اختلاف میان معناهای موجود را از میان بردارد یا به جای همه آنها تعریف تازه‌ای از این کلمه بنشانند. اما هنوز راه حل رضایت‌بخشی پیدا نشده است.

روشنفکران علوم اجتماعی قرن بیستم بخصوص توجه فراوان بدین امر داشته‌اند زیرا فرهنگ برای آنان ابزار مهم تحلیل بوده است. اما در قرن نوزدهم مفهوم فرهنگ عمده قلمرو روشنفکران اهل ادب بود. آنان این کلمه را به عنوان خصیصه اصلی سنت مهمی به کار می‌بردند که معترض و نقاد بود، سستی در تفکر اجتماعی که در انگلیس ادیبان مسؤول آن شناخته می‌شدند و مفهوم فرهنگ بیان‌کننده اضطراب آنان در برابر مسائل جاری جامعه بود و در عین حال توجه آنان را به یافتن نظرگاه مثبتی برای نگرش به جامعه معطوف می‌کرد. آموزش، بخش بنیادی بصیرت اجتماعی آنان و فراهم‌کننده وسیله و جنبه‌ای از کیفیت زندگی بود که جامعه انبوه یا جامعه صنعتی مدرن آنرا تهدید می‌کرد.

طرح نقادانه‌ای که زیربنای مفهوم فرهنگ در قرن نوزدهم بود همچنان مبنای تحلیلهای اجتماعی تعدادی از روشنفکران قرن بیستم گردید. بیشتر این نویسندگان مفهوم فرهنگ را اساس نظریات خود در باب جامعه قرار دادند. اما در

متمرکز کردن تفکر انتقادی و فراهم آوردن مبنایی برای بصیرت اجتماعی خود نتوانستند مفهوم فرهنگ را در شکل اصلی آن حفظ کنند. آنان در احیای ضربه اساسی این مفهوم به مفهومیهای دیگری کشیده شدند و اغلب از این کلمه تعریف بکلی متفاوتی کردند.

ما در اینجا، تاریخ این استنباط از فرهنگ را برای دوره‌ای حدود صد سال بررسی می‌کنیم و توجه ما عمده معطوف به اشتغال روشنفکران اهل ادب انگلیس به این مفهوم خواهد بود. در این بررسی کوشش نخواهیم کرد که تعریفی از فرهنگ به دست دهیم که مورد قبول همه و حائز همه شرایط لازم باشد یا حتی حائز شرایطی باشد که خود این روشنفکران بدان معتقدند، توجه ما متمرکز بر این سؤال است که گروه خاصی از روشنفکران مفهوم فرهنگ را چگونه به کار گرفتند و زمینه ایده‌نولوژیکی تکوین این مفهوم چه بود. منظور ما ارائه تاریخ مفهوم فرهنگ به معنای نشان دادن خط سیر و گسترشهای خاص آن نیست، بلکه ترسیم نقشه ناحیه و تحلیل حدود و جوانبی است که روشنفکران پیمودند.

مفهوم فرهنگ

به نظر ریموند ویلیامز مفهومی از فرهنگ که روشنفکران اهل ادب در قرن نوزدهم به کار گرفتند ریشه در قرن هجدهم دارد^(۱). اما این ماتیو آرنولد بود که آن را در اواسط دوره ویکتوریا به‌روشتترین و مؤثرترین شکل بیان کرد. آرنولد به‌عمد این اصطلاح را به‌عنوان اصطلاح اصلی در بیان اندیشه‌های خود در مسائل جامعه به کار برد در صورتی که اسلاف او، مثلاً کالریج، برای این اصطلاح چنین منزلی قائل نبودند. این نویسندگان به جای «فرهنگ» اصطلاحاتی مانند «پرورش» به کار می‌بردند. آرنولد در مقاله «فرهنگ و آناارشی» فرهنگ را چنین تعریف کرد^(۲):

جستجوی کمال مطلق، به‌یاری فراگرفتن بهترین اندیشیده‌ها و گفته‌ها در باب مطالبی که بیشترین ارتباط را با ما دارد...

در این تعریف تعهد به مجموعه‌ای از ارزشها به‌وضوح دیده می‌شود. این تعریف تمایز اساسی میان این مفهوم از فرهنگ و مفهومی را که مردم‌شناسان و جامعه‌شناسان قرن بیستم از آن دارند نشان می‌دهد. در مفهوم اخیر تکیه بر نسبی بودن و بی‌طرفی

در ارزش‌گذاری است و مباحث آن درباره «فرهنگها» است نه فرهنگی خاص. بومن (Bauman) توجه ما را به این جنبه تمایزدهنده که آن را «مفهوم سلسله‌مراتبی فرهنگ» می‌نامد، بدین گونه جلب می‌کند^(۳):

اگر اصطلاح «فرهنگها» را به معنای سلسله‌مراتبی آن در نظر گیریم نباید برای آن علامت جمع به کار برد. این مفهوم اگر به عنوان مفهوم منحصر به فرد فرهنگ به کار رود، معنایی خواهد داشت؛ انسان طبیعی دارد آرمانی و فرهنگ یعنی تلاش آگاه و سخت و طولانی در تحقق این آرمان برای هماهنگ کردن جریان واقعی زندگی با بالاترین امکان استعداد آدمی.

فرهنگ بدین معنی و بدان گونه که روشنفکران اهل ادب انگلیس آن را توصیف کرده‌اند، آرمان اومانیسم رنسانس را تداعی می‌کند. این مفهوم جانشین آن عقیده بدوی رمانتیک است که مدعی بود انسان باید به حالت طبیعی با این عقیده رجعت کند که امتیاز بارز او آن است که به فکر غایتی آرمانی برای خود باشد.

بیت (Bate) در نوشته خود در باب کلاسیسیسم و رمانتیسم مدعی بود که آرمان کلاسیک کمال مستلزم این است که انسان در صدد تحقق طبیعت عقلانی و اخلاقی خود باشد. بیت معتقد بود که هنر اصل اساسی برای انسان است زیرا غایت هنر کشف و تثبیت این آرمان است^(۴). مفهوم فرهنگ با تکیه‌ای که بر غایتی آرمانی و فراتر از فرد خاص می‌کند تأثیر این تصور کلاسیک از هنر را نشان می‌دهد. و افزون بر این، تعدادی از اصول دیگر اومانیسم کلاسیک را هم بیان می‌کند. برای مثال، بیت ثابت می‌کند که اومانیسم از افلاطون گرفته تا رنسانس علم به «امر نیک» را مساوی با انجام دادن آن می‌داند. همین باور در گفته آرنولد که کمال یعنی «فراگرفتن بهترین اندیشیده‌ها و گفته‌ها» مندرج است. آرنولد درباره عمل اجتماعی و فرهنگی متکی بر این فرض بود که انسان فرهنگی بهترین یا شریفترین انسان است. به همین ترتیب این ادعا که هنر نیکو انسان را متعالی می‌کند مستلزم رابطه اساسی میان علم و عمل است. استناد آرنولد به «بهترین گفته‌ها و اندیشیده‌ها» مثال دیگری از تأثیر اومانیسم کلاسیک بر این مفهوم از فرهنگ است. روشنفکران اهل ادب انگلیس همیشه بدین مفهوم از فرهنگ نظر دارند، مفهومی که به گفته بیت چند قرن پیش از طریق اومانیستهای رنسانس رواج یافت. اینان مدعی بودند که^(۵):

تشخیص عقلانی خیر مطلق و آرمانی ذوق و اخلاق با بررسی سلیقه‌ها و اعمال بهترین مردمان همه قرون و اعصار، بخصوص مردمان دوران کلاسیک، آسان می‌شود و سندیت پیدا می‌کند.

این تأثیرات کلاسیک، تمایلات رمانتیکها را درباره مفهوم فرهنگ نادیده نمی‌گیرد. عقاید رمانتیکی چون نبوغ و خلاقیت که به هنرمند یا روشنفکر بصیرت متعالی درباره جهان نسبت می‌دهد اساس این مفهوم از فرهنگ است. ریموند ویلیامز بر سنت رمانتیک شاعران انگلیس در قرن هجدهم و نوزدهم به عنوان میراث عقلی این مفهوم تأکید می‌ورزد. شاعرانی چون شلی و وردزورث در شعر و نوشته‌های خود در باب هنر از قدرتهای برتر هنرمندان و اهمیت اجتماعی هنر سخن گفته‌اند. اما ویلیامز به این نکته نیز توجه می‌کند که ایده فرهنگ مبتنی بر ادعاهای سستی معینی در باب هنر است و پیشنهاد می‌کند که رمانتیسیسم و کلاسیسیسم را در این بحث «دو وجه از ادعای واحد» بدانیم یعنی دو جنبه از نظریه‌های ایده‌آلیستی درباره هنر^(۶).

تقابل این دو تمایل در مفهوم فرهنگ سابقه این بحث را به دست می‌دهد. ایده فرهنگ، در تأیید نقش اجتماعی هنرمند یا روشنفکر، پرداختن به فرد را که در قرن نوزدهم اهمیت یافت طرد می‌کند تا میان ادعاهای افراد و خواسته‌های جامعه تعادلی برقرار شود. فردگرایی در شکل آزادگذاری فرد و در شکل فلسفه مقبول آن زمان که فرد را به خودیاری دعوت می‌کرد، به دلیل نفی کردن خواسته‌های اجتماع، محکوم شد.

در عقاید رمانتیک هنر اغلب خبری از شعور اجتماعی نیست. رمانتیسیسم به علت اینکه هنرمند را نوع متمایزی از انسانها فرض می‌کند تمایلی ذاتی به پرداختن به فرد دارد. در اوایل این قرن این شکل منفی رمانتیسیسم بر محافل هنری سیطره داشت. هنرمندان خود را از جامعه جدا می‌دانستند و هرگونه تعهد اجتماعی را طرد می‌کردند. و ملاحظات اخلاقی و ارزشهای انسانی را که با مفهوم فرهنگ تداومی می‌شود، نادیده می‌گرفتند.

ماتیو آرنولد از اینکه مفهوم فرهنگ مستلزم فرد و اندیشه اجتماعی است سرسختانه دفاع می‌کرد. به عقیده آرنولد کیفیت زندگی در جامعه صنعتی مدرن تنها

با تأیید مجدد وحدت فرد و جامعه بهبود خواهد یافت و این وحدت هنگامی تحقق می‌یابد که افراد به دنبال آرمانی بروند که آنان را فراتر از فردیت صرف قرار دهد. بدین گونه دو جنبه فرهنگ در اندیشه آرنولد با هم پیوندی نزدیک می‌یابند. به عقیده آرنولد فرهنگ، تنها پادزهر سموم جامعه صنعتی است و نیرویی است که ارزشهای انسانی را حفظ می‌کند و تعالی می‌بخشد.

مفهوم فرهنگ که مرکز توجه نقد اجتماعی روشنفکران اهل ادب بود از عادت مسلط بر روشنفکری انگلیس به انحای گوناگون رخت بریست. اما اطلاع از رشد این مفهوم نیاز به آن دارد که بدانیم دشواریهای آن تا چه اندازه به همان عادت مربوط می‌شود. ردیابی محدودیتهای سیاسی و ایده‌نولوژیکی این مفهوم ماهیت ارتباط آن را با عادات مسلط بر روشنفکری آن زمان روشن می‌کند. چنین پژوهشی منوط به درک نقش روشنفکران در جامعه یا به بیان دقیقتر، کردار روشنفکران است.

کردار روشنفکران

درباره روشنفکران اغلب نوشته‌ها به سه موضوع مرتبط با هم می‌پردازند؛ تعریف روشنفکر؛ نقش روشنفکر در گذشته و حال و رابطه روشنفکر با جامعه. این پرسشها حدود این نوشته‌ها را مشخص می‌کنند و جنبه‌های مهم توجه به روشنفکران و کردار آنان را آشکار می‌سازند. زیربنای این مباحث توجه اکثریت نویسندگان به ترسیم تصویر مقبولی از «روشنفکر» است. این به همان اندازه در مورد تعریف لغت‌نامه‌ها صدق می‌کند که در مورد مفصلترین پژوهشها درباره روشنفکران.

برای مثال لغت‌نامه *A Modern Dictionary of Sociology* روشنفکر را چنین تعریف می‌کند: «افرادی از جامعه که خود را وقف پروراندن اندیشه‌های اصیل می‌کنند و در کار خلاق عقلانی هستند»^(۷). این تعریف دلالت بر این می‌کند که روشنفکران گروه برگزیده‌ای از جامعه هستند که ماهیتی غیراجتماعی و غیرتاریخی دارند. بنابراین تعریف قلمرو این فعالیت مختص به افراد معینی است نه همه افراد جامعه. در ضمن پایگاه اجتماعی این گروه نیز مشخص نشده است. ضعف مهم چنین تعریفی این است که به پدیده اجتماعی و تاریخی خاصی جنبه‌ای کلی و جهانی می‌دهد.

در بررسیهای مفصل در باب روشنفکران به زمینه اجتماعی آنان توجه بیشتری می‌کنند اما این بررسیها نیز تعریفی غیرتاریخی از آنان به دست می‌دهد. برای مثال بنسمن (Bensman) و لیلین فیلد (Lilien Field) می‌گویند روشنفکران هدفی سه‌جانبه و برگزیده دارند^(۸):

(۱) تعریف کردن و برتری دادن به ارزشهای آموزش و پرورش، (۲) انتقاد از جامعه به عنوان ابزار رسیدن بدان ارزشها، (۳) دفاع از افرادی که واجد آن ارزشها و در صدد تحقق ارزشهای غایی هستند و حمله به افرادی که مانع تحقق آن ارزشها هستند.

این تعریف، روشنفکران را از دیگر اعضای جامعه بر اساس اشتغال ذهنی آنان به «ارزشهای غایی» متمایز می‌کند. نویسندگان دیگر، به تمایز دیگری بر اساس اندیشه‌ورزی روشنفکران و انواع اندیشه‌هایی که بدانها می‌پردازند، دست زده‌اند. گفته می‌شود که خصلت روشنفکران، اشتغال آنان به حوزه معنیها و ارزشها و فراهم آوردن اندیشه‌های انتزاعی است نه اندیشه‌های ملموس و انضمامی و موضوعهایی که بیشتر بدان می‌پردازند عبارتند از ماهیت جهان، قوانین حاکم بر جامعه و روشهای تشکل جامعه.

در این حوزه نتل (Nettl) یکی از پالوده‌ترین تعریفها را به دست می‌دهد. نتل مدعی است که تعریف روشنفکر باید تنها با توجه به اندیشه‌ها آغاز شود و اگر مرکز توجه خود را نقش روشنفکر در نهادهای جامعه قرار دهیم این بحث آغاز هم نمی‌شود. نتل به دنبال اثبات این است که مفهوم روشنفکر باید از درون به بیرون تعریف شود، از انواع معینی از اندیشه‌ها آغاز کنیم و به سمت بیان دقیق آنها برویم. وقتی ماهیت روشنفکر را مشخص کردیم آنگاه می‌توانیم به پرسشهایی درباره وابستگی روشنفکران به نهادهای اجتماعی و غیره بپردازیم. پیشنهاد نتل این است که اندیشه‌ها را به دو دسته کنیم. دسته اول مربوط به ثنویت اساسی یعنی رابطه میان ایده‌های نو و ایده‌های موجود در دانش بشری است. نتل دو حد این تقسیم‌بندی را کیفیت و دامنه می‌نامد و این دو را چنین تعریف می‌کند^(۹):

در این بحث کیفیت یعنی قبول یا رد ساختار اصلها و هنجارهای (یا ارزشها و عرفیات) یک نظام فکری، ترتیب تازه‌ای در معانی و روابط اجزای نظام. اما دامنه یعنی وسیعتر کردن قلمرو بحث از طریق ابداع یک دانش یا دست کم کشف چیز تازه‌ای در دانش.

دسته دوم مربوط است به زمینه و ارتباط عقلانی مباحث یعنی علوم جزئی‌نگر و در مقابل آن علوم انسانی کلی‌نگر. در متن علوم جزئی‌نگر به ایده‌های مربوط به دامنه می‌پردازند و در علوم انسانی کلی‌نگر به ایده‌های مربوط به کیفیت.

نتل ثنویت دیگری را هم به ثنویت مذکور می‌افزاید. پیشنهاد او این است که علوم جزئی‌نگر متناسب با محیط دانشگاهند. زیرا کشف چیزی تازه در سطح جزئیات مستلزم وجود تعدادی از خبرگان بامهارت است. این محیط فرمول‌بندی، آزمودن و اشاعه ایده‌های مربوط به دامنه را آسان و در عین حال به دلیل ملاحظات درونی و حرفه‌ای انتخاب مسائل را محدود می‌کند. روش فرمول‌بندی و قبول و اشاعه ایده‌های کیفی اغلب با نهضت‌های اجتماعی-سیاسی یعنی «ساختارهای مخالف» تناسب دارد. بر این اساس نتل می‌گوید^(۱۰):

روشنفکری را می‌توان از سه بعد تعریف کرد: ۱) حرفه‌ای که اعتبار فرهنگی دارد، ۲) نقشی که اجتماعی-سیاسی است، ۳) وجدانی که با کلیات مرتبط است.

نتل بر اهمیت نوعی از ساختار اجتماعی که روشنفکر اندیشه‌های خود را در آن می‌پروراند، تأکید می‌کند، تأکیدی که در بسیاری از تحلیلهایی که از روشنفکر می‌کنند، دیده می‌شود. نتل می‌گوید محیط‌های دانشگاهی تلاش روشنفکران را با حذف جنبه کلی اندیشه‌هاشان بی‌رمق می‌کند. در اینجا اندیشه‌ها جزئی می‌شوند تا متناسب با عقاید حاکم بر فنون و معارف شوند.

به همین ترتیب بنسمن و لیلین فیلد خط فاصلی میان نگرش روشنفکری و نگرش دانشگاهی می‌کشند. نگرش دانشگاهی محدود و فنی و در قید روش‌شناسی و شگردهاست و کاری به ارزش‌های بنیادی مسائل طرح‌شده ندارد. از طرف دیگر نگرش روشنفکری تخصص جزئی را خوار می‌شمرد، موضع انتقادی دارد و متعهد به ارزش‌هاست (در صورتی که نگرش دانشگاهی نسبت به ارزش‌ها موضعی خنثی دارد). بنسمن و لیلین فیلد شرایط و بافت‌های اجتماعی مختلفی را مناسب روشنفکران می‌دانند و برخلاف نتل که مصرانه تنها یک نوع محیط را مناسب روشنفکر می‌داند اینان بر آنند که محیط‌های متعدد و فراوانی می‌تواند مناسب روشنفکر باشد به شرطی که روشنفکر از بافت اجتماعی خود نوعی فاصله گیرد. اینان منکر دشواری حفظ این فاصله در برابر اغواگری مؤسساتی که آنان را استخدام

می‌کنند نیستند اما نسبت به موقعیت روشنفکران برای کار در لاقفل شش زمینه خوشبین هستند: رسانه‌های عمومی، تفریحات سالم، مدیریت، پژوهش، شغل‌های مشاوره‌ای و آموزش. بنسمن و لیلین فیلد معتقدند که مشکل اساسی در شرکت روشنفکران در این زمینه‌های متعدد این است که روشنفکران با توجه به گذشته خود در موقعیت دشواری قرار می‌گیرند. این دو چنین استدلال می‌کنند که^(۱۱):

موقعیت سنتی روشنفکران، که جامعه آنان را طرد می‌کرد، این نتیجه را داد که روشنفکران هم در مقابل، جامعه را طرد کنند. اکنون که جامعه، روشنفکران را پذیرفته این پذیرش، پشتیبانی مهم اجتماعی از نگرش روشنفکرانه را سست کرده است.

اهمیت مطرود جامعه شدن برای نگرش انتقادی روشنفکران در بسیاری از مباحث روشنفکری نقش اساسی دارد. در گفته نتل که ساختارهای مخالفت، زمینه‌ای ضروری برای روشنفکران است همین نکته نهفته است. ما نهایتاً هم استدلال می‌کند که وضع بیگانه روشنفکر مدرن در رهیافت انتقادی و کلی‌گرای او نقش اساسی دارد^(۱۲).

شیلز (Shils) در ادعای خود که روشنفکران در جامعه نیاز به خودمختاری دارند موضع ملایمتری اتخاذ می‌کند. شیلز معتقد است که روشنفکران «ذاتاً کسانی هستند مجذوب ارزشهای غایی و با نیازی درونی برای فراتر رفتن از سطح تجربیات ملموس بی‌واسطه»^(۱۳). این جستجو به آنان امکان می‌دهد که در برابر تأثیر توقعات بیرونی بر اندیشه‌های خود مقاومت کنند و در همان حال هدفی را دنبال کنند که در نقش آنان به عنوان روشنفکران جامعه اهمیت اساسی دارد. روشنفکران از طریق مصداقها و نمونه‌ها و توجه به معیارها مرجعیت و مراجع را مشروعیت می‌بخشند. این یکی از وظیفه‌های اساسی آنان در جامعه است. شیلز موقعیت روشنفکران را گرفتار آمدن در تعارض میان نقش اجتماعی و تعهد به «الترین ارزشها» و «مقدسات»، می‌داند^(۱۴).

هر کدام از این نویسندگان در کار مشخص کردن نقش خاصی برای روشنفکران در جامعه است و هر کدام این خصوصیت را برحسب بینشی متعالی و رهیافتی معین به اندیشه‌ها تعریف می‌کند. این ادعاها اغواکننده‌اند زیرا کسانی این ادعاها را

کرده‌اند که خود روشنفکرند و در وهله اول ادعاها متوجه مخاطبانی است که به‌ندای آنان پاسخ خواهند داد و مآلاً مجذوب ادعاهای آنان خواهند شد. اما اگر حرفهای آنان را بپذیریم باید توهمات آنان را هم درباره نقش خودشان در جامعه بپذیریم و بعضی فرضهای اساسی کار آنان را محل تردید بدانیم.

هر یک از این نویسندگان بیش از هر چیز بر این فرض تکیه می‌کند که بعضی افراد می‌توانند اندیشه خود را از تأثیر اجتماع دور نگه دارند. اینان عموماً می‌پذیرند که هر جامعه با نوع مسلطی از اندیشه‌ها مشخص می‌شود اما توانایی آشکار روشنفکران در فرار از همین اندیشه‌هاست که به آنان اهمیت اجتماعی بیشتری می‌دهد. ثانیاً برای روشنفکر منزلی تاریخی قایلند و فرض این است که اصطلاح «روشنفکر» تنها به گروه خاصی از مردم، در گذشته و حال، می‌تواند اطلاق شود. ثالثاً در جامعه به سلسله‌مراتبی از اهداف و وظایف معتقدند و صرف تعلق به قلمرو فعالیت روشنفکرانه آنان را در این سلسله‌مراتب در محل رفیعی قرار می‌دهد و اینان کار روشنفکرانه را اساساً دارای ماهیتی متفاوت از انواع دیگر کارها می‌دانند و از آنجا که این کار به اندیشه‌ها، و امور ذهنی مربوط می‌شود از دیگر کارها متمایز است.

پی‌یر بوردیو (Pierre Bourdieu) از نویسندگانی است که بر این فرضها در باب روشنفکران تکیه نمی‌کند. بوردیو در تمام مباحث خود در باب هنرمندان و روشنفکران به دنبال روشن کردن مبانی این‌گونه فرضهاست. بوردیو می‌گوید کار روشنفکران را باید در متن جامعه و زمان آنان بررسی کرد زیرا مهم است که بدانیم چگونه روشنفکر می‌اندیشد و البته این جامعه است که معین می‌کند روشنفکر درباره چه چیزهایی باید بیندیشد. به نظر بوردیو اثر روشنفکرانه (یا هنری) اساس کار را ناگفته می‌گذارد و مبانی خود را یعنی «اصول و مفروضاتی را که مسلم فرض می‌کند» به دست نمی‌دهد. این اصول و مفروضات که زیربنای ساختارهای فکر است همان چیزی است که روشنفکر آن را «ناخودآگاهی فرهنگی» جامعه می‌نامد^(۱۵).

بوردیو دو جنبه از اتکای روشنفکر و هنرمند به ناخودآگاهی فرهنگی را مشخص می‌کند. در درجه اول صرف کاربرد زبان نشانه آن است که آنان در جریان ناخودآگاه فرهنگ زمان خود قرار گرفته‌اند. زیرا در این روند اجتماعی شدن همه افراد می‌آموزند که چگونه مفاهیم و مقولات مندرج در زبان را به کار برند. همچنین

شیوه‌های آشکارتر اندیشیدن با آن زبان را می‌آموزند، شیوه‌هایی که زبان تداعی می‌کند و معمولاً اغلب همراه با عبارتهای متداول و جمله‌های معروف و صنایع بدیعی است. بوردیو بر آن است که روشنفکر تنها در محدودهٔ هنجارها و مفروضات جامعهٔ خود می‌تواند بیندیشد. ثانیاً معنی و حقیقت یک اثر هنری یا روشنفکرانه متکی بر رابطهٔ آن با ناخودآگاهی فرهنگی است. روشنفکر باید بتواند به جمع مخاطبان خود، هر اندازه هم که کوچک باشد، معنای اثر خود را منتقل کند. نتیجه آنکه روشنفکر به‌ناچار اندیشه‌های خود را در چهارچوب فکری جامعهٔ خود بیان می‌کند، این چهارچوبی است که حتی افراد پیشرو در خلق ارزشها و معانی غریب خود باید بر آن تکیه کنند.

بوردیو بخصوص به رابطهٔ میان هنرمندان و مردم حساس است. بوردیو مفهومی را معرفی می‌کند به نام «قلمرو روشنفکران»، این قلمرو شامل این گروه‌هاست: «هنرمندان، منتقدان و واسطه‌های میان هنرمندان و مردم یعنی ناشران و کسانی که در کار خرید و فروش آثار هنری هستند و نیز روزنامه‌نگاران که وظیفهٔ آنان معرفی آثار هنری به مردم است»^(۱۶). «قلمرو روشنفکران» نه تنها معنای عام اثر هنری یا روشنفکرانه را معلوم می‌کند بلکه مشروعیت آن را به عنوان حوزه‌ای از فعالیتها نشان می‌دهد. بوردیو راههایی را که به زمینه‌های مختلف هنری منزلت و مشروعیت می‌دهند با هم مقایسه می‌کند^(۱۷):

ساختار قلمرو روشنفکران نسبتی درونی با یکی از بنیادی‌ترین ساختارهای قلمرو فرهنگی یعنی آثار فرهنگی دارد. آثار فرهنگی بسته به درجهٔ مشروعیت آنها سلسله‌مراتبی دارند. می‌توان مشاهده کرد که در یک جامعه و در زمان معینی همهٔ آثار فرهنگی – اجراهای تاتری، نمایشهای ورزشی، آوازخوانی، شعر یا موسیقی مجلسی، اپرت یا اپرا – ارزش و حرمت یکسانی ندارند و اقتضای آن را هم نمی‌کنند. به عبارت دیگر نظامهای گوناگون بیان از تاتر گرفته تا تلویزیون بر مبنای سلسله‌مراتبی مستقل از عقاید شخصی مرتب شده‌اند. این سلسله‌مراتب، مشروعیت فرهنگی و مدارج آن را تعریف می‌کند.

با رشد اقتصاد بازار، بوردیو بر «خودمختاری نسبی قلمرو روشنفکران» اصرار می‌ورزد. روشنفکران و هنرمندان خلاق از نظر اقتصادی و اجتماعی خود را از

حمایت اشراف و کلیسا آزاد کردند. گسترش «بازار ادبی و هنری» گسترش قلمرو روشنفکران را، مستقل از نفوذ مستقیم خارجی و به اقتضای منطق ساختاری این قلمرو، ممکن ساخت. آثار فرهنگی برای کسب مشروعیت در داخل این قلمرو به رقابت پرداختند نه اینکه دنبال حمایت عامل مشروعیت‌بخشنده خارجی بروند. بورديو معتقد است که این شرایط مبنای تعریف دوباره‌ای از روشنفکر گردید. روشنفکر یعنی انسان مستقل و بی‌اعتنا به هر چیز مگر آنچه ذاتی برنامه خلاق اوست^(۱۸).

از تحلیل بورديو معلوم می‌شود که آنچه نویسندگانی چون نتل و شیلز درباره روشنفکر گفته‌اند بخشی است از برنامه دنباله‌دار تعریف تازه‌ای از روشنفکر. بورديو به وضوح می‌گوید که این برنامه را نباید ایده‌ئولوژی‌ای دانست که یک گروه برای مقابله با تهدید جریانهای خاصی در جامعه صنعتی مدرن پیش کشیده‌اند. بورديو به مباحث ریموند ویلیامز درباره تکوین عقایدی در مورد حقیقت متعالی‌تر هنر و نابغه خودبسنده در قرن نوزدهم و طرح همزمان این مفاهیم با تغییرات اجتماعی اشاره می‌کند. توضیح ویلیامز از این مسائل مبتنی است بر توهم خود بازیگران این معرکه نه توضیح منشاء آن توهم. بورديو می‌خواهد ایده‌ئولوژی خودمختاری روشنفکرانه و آزادی خلاق را در حمایت قلمرو روشنفکران از این موضع و خودمختاری نسبی آن جستجو کند. دریافت بورديو از قلمرو روشنفکری مسائلی چون خودمختاری روشنفکران، نقش ضد اجتماعی روشنفکران و ماهیت برتر آثار روشنفکران را از لحاظ تاریخی مشخص می‌کند.

به همین ترتیب گرامشی (Gramsci) از روشنفکران، تحلیلی تاریخی به دست داده است. گرامشی تأکید می‌کند که روشنفکران را به عنوان گروهی اجتماعی نباید برحسب ماهیت کاری که می‌کنند تعریف کرد، همچنانکه کارگران یدی را نمی‌توان برحسب کارشان تعریف کرد. همه مردم بخرد یا فیلسوفند بدین معنی که همه فکر می‌کنند یا خرد خود را به کار می‌برند. در عوض اگر بخواهیم از گروه روشنفکران سخن بگوییم آن وقت باید به روابطی اجتماعی که کار آنان در آن روابط شکل می‌گیرد اشاره کنیم، همین طور در مورد دستمزدهای کارگران یا کارگران. گرامشی از روشنفکران به عنوان شاغلانی که وظیفه خاصی در اجتماع دارند یاد می‌کند. این مقوله نتیجه افزایش تقسیم کار و طبقه‌بندی انواع کارها به تخصصهای دقیق است.

گرامشی دوگونه روشنفکر را از هم جدا می‌کند: ارگانیک و سنتی. روشنفکران ارگانیک زائیده رشد طبقه اجتماعی خاصی هستند که «نه تنها از نظر اقتصادی بلکه در زمینه‌های سیاسی و اجتماعی» هم «یکپارچگی و اشعار به‌وظیفه خود» پیدا کرده‌اند^(۱۹). روشنفکران سنتی آن گروهی از افراد هستند که از نظر تاریخی به‌ساختار اقتصادی قبلی تعلق دارند. گرامشی روحانیون را بهترین نمونه این مقوله می‌داند و البته به گروه‌های دیگری هم مانند محققان، دانشمندان، فیلسوفانی که کشیش نیستند، هنرمندان و ادیبان اشاره می‌کند. روشنفکرانی که خود را گروه خاصی می‌دانند برخاسته از گروه اخیرند. به عقیده گرامشی روشنفکران سنتی «تداوم بی‌وقفه تاریخی و صلاحیت خود را در وحدت ارواح خود یافته‌اند»، وحدتی که باعث می‌شود خود را «خودمختار و مستقل از گروه مسلط در اجتماع» تصور کنند^(۲۰).

اگرچه تمایزی که گرامشی میان روشنفکران سنتی و ارگانیک می‌نهد تمایز بسیار مفیدی است، تحلیل او از ارزیابی‌ای که روشنفکران سنتی از خود می‌کنند همان عیبی را دارد که تحلیل ویلیامز از ایده‌نولوژی روشنفکران اهل ادب. گرامشی این روشنفکران را بر اساس توهمات آنان در مورد خودپسندگی خلاق به‌رسمیت می‌شناسد. حس تداوم تاریخی و صلاحیتهای خاص، بخشی اساسی از ایده‌نولوژی روشنفکران است اما مبنای توضیح آن نیست. روشنفکران سنتی، وابسته به‌شکل اجتماعی پیشینند. اما اینکه این سابقه را چگونه تجربه می‌کنند مسئله‌ای است که مربوط به ایده‌نولوژی می‌شود.

پس از این، گرامشی از روشنفکران توصیفی برحسب تکوین تاریخی آنان به‌دست می‌دهد. گرامشی روشنفکران را مرتبط با طبقه یا گروهی اجتماعی می‌داند اما پیچیده‌ترین رابطه از نظر ترکیب، رابطه گروه مسلط و روشنفکران است. از نظر گرامشی مسئله اساسی این رابطه، توفیق طبقه اجتماعی مسلط در جذب این روشنفکران سنتی است^(۲۱).

یکی از مهمترین خصلتهای گروهی که می‌خواهد تسلط پیدا کند تلاش آن گروه در جذب روشنفکران سنتی و تسلط ایده‌نولوژیکی بر آنان است و هرچه آن گروه هم‌زمان، روشنفکران اورگانیک خود را گسترده‌تر کند این سلطه و جذب سریعتر و مؤثرتر صورت می‌گیرد.

گرامشی ترکیب این فرایندها را در طرح‌های مختصری که از تحول روشنفکران ایتالیا، فرانسه، انگلیس، آلمان و آمریکا به دست داده معلوم کرده و نشان داده است که در آمریکا سطح اشاعه تمدن در میان سفیدپوستان به غیبت چشمگیر روشنفکران سنتی در امور انجامید.

نوشته‌های گرامشی و بورديو نشان می‌دهد که عقایدی را که روشنفکران درباره بصیرت متعالی و صلاحیت خاص خود دارند باید به عنوان بخشی از زیان ایده‌نولوژیک روشنفکران بررسی کرد. از تحلیل گرامشی چنین معلوم می‌شود که آنانی که از این عقاید در باب روشنفکران حمایت می‌کنند روشنفکرانی هستند که در ساختارهای قبلی جامعه ریشه دارند. از تحلیل بورديو معلوم می‌شود که اینان روشنفکرانی هستند که برای خود بیشترین مشروعیت فرهنگی را قایلند. اگر این دو تحلیل را کنار هم قرار دهیم رابطه میان گروه‌های مختلف روشنفکران و رابطه میان روشنفکران و طبقات اجتماعی مختلف معلوم می‌شود.

روشنفکران انگلیس

روشنفکران اهل ادب که در فرهنگ، سنت اومانیسم را پاسداری می‌کردند، تعارضی در آرای روشنفکران انگلیس پدید آوردند. اینان از فردگرایی و کنش‌گرایی که مشخصه تفکر اجتماعی انگلیس بود پرهیز می‌کردند و به سنتی می‌پرداختند که به تحلیل اجتماعی نگرانیهای انسانی توجه داشت آن هم در کشوری که در آن غیبت نظریه‌پردازی در باب ماهیت جامعه مشهود بود. بعضی نویسندگان در مورد این جنبه روشنفکران اهل ادب انگلیس اظهار نظر کرده‌اند. برای مثال، نوکز (Nokes) به این نکته توجه کرد که سنت غالب در تفکر اجتماعی انگلستان اصلاح‌طلبی (تغییرهای جزئی) است و به این دلیل هیچ مفهوم سیاسی و هیچ اندیشه مثبتی درباره اینکه به دنبال چه جامعه‌ای باید بود شکل نمی‌گیرد. به عقیده نوکز بصیرتهای سازنده‌ای که فراتر از پیشنهادهایی درباره حذف نابهنجاریها و بی‌عدالتیهای موجود باشد به عهده ادیبان گذاشته شده است (۲۲).

اگرچه در مورد اصلاح‌طلبی تفکر انگلیسی اتفاق نظر است مشخصات اساسی آن بحثهای فراوانی برانگیخته است. بخصوص پری اندرسون (Perry Anderson) با مقاله‌های «خاستگاههای بحران حاضر» (۱۹۴۶) و «اجزای فرهنگ ملی» عامل توجه

بدین مسئله شناخته می‌شود. همچنین ادوارد تامپسون (E. P. Thompson) با مقاله «غرایب اخلاق انگلیسیها» (۱۹۶۵) بیشترین سهم را در این بحث دارد. تحلیل این مسئله روز به روز ابعاد بیشتری پیدا می‌کند، ابعادی که در بررسیهای مفصل درباره ساختار گروه قدرت در انگلیس قرن نوزدهم مندرج است.

اندرسون در مقاله «اجزای فرهنگ ملی»، ویژگیهای اساسی تفکر اجتماعی در انگلیس را برحسب «مرکز غایب» سنت فرهنگی تحلیل می‌کند (۲۳):

بریتانیا را می‌توان به‌عنوان تنها کشور اروپایی تعریف کرد که هرگز نه جامعه‌شناسی کلاسیک تولید کرده مارکسیسم ملی، در نتیجه فرهنگ بریتانیا با «مرکز غایب» مشخص می‌شود. جامعه‌شناسی کلاسیک و مارکسیسم هر دو نظریه‌های جهانی جامعه بودند که به‌صورت نظام مفهومی کلیت‌بخشی مدون شده بودند.

اندرسون به‌وجود نیامدن نظریه‌ای کلی درباره جامعه را معلول پدید نیامدن نهضت انقلابی نیرومندی در طبقه کارگر و به‌نحو عامتر، معلول ساختار اجتماعی انگلیس می‌داند. جامعه انگلیس هرگز در مجموع در معرض تهدید طبقه کارگر یا جنبشهای رادیکال قرار نگرفت. همه گروههای خواهان تغییر مانند چارتیستها (Chartists): نهضت کارگران قرن نوزدهم، اونیته‌ها (Owenites): پیروان رابرت اون، سوسیالیست (انگلیسی) یا سوسیالیستهایی که دنبال مدینه فاضله بودند طبیعتی اصلاح‌طلب داشتند. در نتیجه طبقه‌های مسلط و روشنفکران وابسته به آن نه هرگز سعی کردند و نه تمایلی داشتند که نظریه‌ای در باب ساختار کلی جامعه به‌دست دهند. به‌نفع آنان بود که چنین مسئله‌ای طرح نشود تا از هرگونه بحث و از هرگونه مخالفت محتمل در مورد هژمونی آنان جلوگیری شود.

استدمن جونز (Stedman Jones) در مطالعه کوتاه خود در باب واکنشهای گوناگون روشنفکران انگلیس در برابر طبقه کارگر این تحلیل را قوت بیشتری می‌بخشد. او نیز بر آن است که در تاریخ انگلیس تهدید انقلابی از جانب طبقه کارگر متصور نبود. در مراحل گوناگونی اضطرابی در برابر طبقه کارگر مشاهده می‌شد اما این طبقه تنها به‌عنوان «مسئله‌ای اجتماعی» مطرح بود و به‌همین دلیل تعداد روشنفکرانی که به سوسیالیسم کشیده شدند یا آن را تجربه کردند به‌نسبت

اندک بودند. سه رهیافت اصلی به این «مسئله» عبارت بود از: (۱) تأیید مجدد و محکم ارزشهای فردگرایی لیبرال؛ (۲) فابینها (Fabians) که متقاضی دخالت بیشتر دولت در امور بودند؛ (۳) واکنشی شبیه به مجموع دو موضع‌گیری دیگر. این موضع‌گیریه‌ها شامل جنبه‌هایی از رفاه‌طلبی به شیوه لیبرالی بود. جونز روشنفکران انگلیسی را همان‌گونه وصف می‌کند که اندرسون. به عقیده جونز روشنفکران انگلیس برخلاف روشنفکران آلمان و ایتالیا به هیچ عنوان از سیاست پارلمانی جدا نیفتاده‌اند و نظریه اجتماعی آنان محدود به پیشنهادهایی مفصل و مشخص برای اصلاحات عملی بوده است (۲۴).

تامپسون این مقایسه با کشورهای دیگر را محکوم می‌کند و آن را نوعی «از آن طرف بام افتادن» می‌داند و با ارجاع به مقاله‌های اندرسون و نیرن می‌گوید تحلیل آنان مبتنی بر الگویی نامعلوم از کشورهایی است که شباهت نوعی آنها با هم می‌تواند جنبه استثنایی بریتانیا را مورد سرزنش قرار دهد. تامپسون بر خاص بودن تجربه انگلیسی یا فرانسوی تأکید می‌کند و آن را شرط درک تاریخ روابط طبقه‌ها در این کشورها می‌داند. شکست اندرسون و نیرن (Nairn) در فهم منحصر به فرد بودن این تجربه عمده به این دلیل است که فرض می‌کنند علت پدید نیامدن انقلاب بورژوازی در انگلیس این بوده که موقعیت حساسی مانند موقعیت انقلاب فرانسه در ۱۷۸۹ هرگز در تاریخ انگلیس پیش نیامده است. تامپسون نشان می‌دهد که در این مورد محدودیت‌های الگوی تاریخی آنان، ناتوانی آنان را در تحلیل روابط تودرتوی طبقه حاکم انگلیس آشکار می‌کند.

تامپسون پیوندهای میان انواع مختلف انقلاب‌های بورژوازی در فرانسه و انگلیس و تفاوت رهیافت روشنفکران این دو کشور را نشان می‌دهد. به عقیده تامپسون «آشکاری مقابله و برخورد» در فرانسه، روشنفکران را به سمت «نظام‌سازی و سلسله‌مراتب روشنفکرانه» سوق داده بود اما در انگلیس به دلیل وجود نداشتن هیچ‌گونه مقابله مستقیم با حکومت، روشنفکران تشجیع نشدند که «تلاش‌های مداومی در جهت شکل‌بندی» یا «انتقاد منظم»^(۲۶) به کار برند، اما تامپسون با تأکید بر شدت سنت مخالفت در انگلیس با نظر اندرسون و نیرن درباره روشنفکران انگلیس مخالفت می‌کند.

تامپسون، اندرسون و نیرن را متهم می‌کند که مسئله ازدیاد مراکز محصور روشنفکری در قرن نوزدهم را نفهمیده‌اند و آنگاه طرق تشکیل این مراکز را بیرون از دانشگاه‌های قدیمی یا در درون حلقه‌هایی که خود آگاهانه در شهرهای بزرگ تشکیل شده بودند نشان می‌دهد. به نظر او این مراکز، سستی در مخالفت به وجود

آوردند و اعیان و صنعتگران و دانشگاه‌های ادینبورو و گلاسکو و جوامع گوناگون در مراکز صنعتی سراسر انگلیس در این میراث انقلابی سهیم شدند. این خلأ در تحلیل اندرسون و نیرن نشان‌دهنده یک اشتغال ذهنی اساسی است. هر کدام برای خود تصویری از «روشنفکر واقعی» رسم می‌کند. این دو در نقادی از روشنفکران انگلیس و در مقایسه آنان با روشنفکران فرانسه و آلمان و در مفروضات ضمنی خود در باب ماهیت اهداف روشنفکر بر مفهومی آرمانی از روشنفکر تکیه کردند. تامپسون در تمام مقالات خود نمونه‌هایی از این نوع به‌دست می‌دهد که شامل محدودیتهای جدی در فهمیدن رابطه میان روشنفکران و طبقه حاکم انگلیس است. ضعف اساسی تحلیلهای این دو از روشنفکران، در تفسیر ایده‌نولوژی انگلیسی بر اساس قصور روشنفکران نهفته است. به‌نظر تامپسون چنین رویکردی در بررسی وضعیت کارگری بریتانیا «به‌همان اندازه بی‌ارزش است که در بررسی روسیه در سالهای ۱۹۲۴ تا ۱۹۵۴ هر خطایی را به‌مارکسیسم یا استالین منسوب کنیم»^(۲۷). اندرسون و نیرن در شناختن زمینه جامعه‌شناسی و سیاسی اندیشه‌ها شکست خورده‌اند.

در نوشته‌های اندرسون و نیرن درک درستی از هژمونی دیده نمی‌شود. رابرت گری (Robert Gray) در مقاله «هژمونی بورژوازی در بریتانیای زمان ویکتوریا» این مسئله را طرح می‌کند و در آن به بررسی دقیقی از ماهیت طبقه حاکم آن دوران می‌پردازد. گری از روشنفکران بر اساس نقش آنان «در ساختن و پرداختن ایده‌نولوژی حاکم سخن می‌گوید» (هرچند تأکید می‌کند که رابطه میان طبقه حاکم و روشنفکران به‌هیچ‌وجه ساده نیست)^(۲۸). گری، همانند تامپسون، مدعی است که بورژوازی صنعتی در انگلستان دوره ویکتوریا بخش هدایت‌کننده طبقه حاکم را تشکیل داده بود. روشنفکرانی که بیشترین دخالت اساسی را در سازمان‌بندی رهبری داشتند «اعیان شهری» بودند که در بین «اعضای جوامع سیاسی و کمیسیونهای سلطنتی، نویسندگان و خوانندگان فصلنامه‌ها، سازمان‌دهندگان امور خیریه» دیده می‌شدند. گری سلسله‌مراتبی از روشنفکران را مشخص می‌کند که اعیان شهری در رأس آنان قرار گرفته بودند و ارتباطهای گوناگونی میان این گروه و گروهی نه‌چندان وابسته به‌بخش غالب، وجود داشت.

گری، برخلاف ادعای اندرسون و جونز در مورد واکنش روشنفکران در برابر طبقه کارگر، به‌ناآرامی اجتماعی چشمگیری اشاره می‌کند. گری نشان می‌دهد که

اعیان شهری نقش مهمی در «تبلیغ ایده نولوزی مشترک کل طبقه حاکم» داشتند (۲۹). نفوذ هژمونی طبقه حاکم پس از بحران اجتماعی سالهای ۱۸۳۰ و ۱۸۴۰ از طریق تبلیغات مذهبی و گسترش نهادهای آموزشی تأمین می‌شد. اما هژمونی بورژوازی براحتی هم به دست نیامد. گری تأکید می‌کند که برای فهمیدن روندهای هژمونی باید فراتر از کنترل اجتماعی صرف رفت و نیز دریافت که درباره هژمونی بورژوازی باید پیوسته مذاکره صورت می‌گرفت. بنابراین، این ادعا که هیچ تهدید مهمی از طرف طبقه کارگر صورت نمی‌گرفت به معنی این است که برای هژمونی بورژوازی در انگلیس استحکام بیش از حدی قایل شویم.

اندرسون و استدمن جونز بی‌حرکتی طبقه کارگر را نتیجه ماهیت جزئی‌نگر و اصلاح‌طلبی تفکر اجتماعی در انگلیس می‌دانستند. نویسندگانی چون تامپسون و گری این توضیح را بکلی ناقص می‌دانند. از این مسئله هم که بگذریم، مسئله مربوط دیگری می‌ماند که نویسندگان مختلفی طرح کرده‌اند و آن مسئله گسستن آشکار روشنفکران اهل ادب از خصایص روشنفکری غالب بود. مسئله فرهنگ به گونه‌ای که این گروه بیان کردند دو اشتغال ذهنی عمده را نشان می‌دهد: (۱) نقد اخلاقی رسوم بنیادی در جامعه صنعتی مدرن؛ (۲) تلاش در ارائه بینشی مثبت از جامعه که در آن ارزش انسانی غلبه داشته باشد.

برادبری (Bradbury) می‌گوید اهل ادب سنت بارزی در تفکر اجتماعی انگلیس پدید آوردند. نویسندگان انگلیس در قرن نوزدهم قادر بودند چنان نزدیک به مرکز قدرت فعالیت کنند که حس کنند می‌توانند جهت آنرا تغییر دهند. نزدیکی ادیبان انگلیس به قدرت و مقام و تجمع و اطمینان نسبی آنان از ویژگیهای انگلستان در قرن نوزدهم است (۳۰). اما این توضیح کافی نیست زیرا نزدیکی به مراتب قدرت عموماً خاصیت مشترک ادیبان انگلیس است.

به نظر نوکر سنت دیگری در نقد اجتماعی وجود دارد که روشنفکران اهل ادب با تأثیرپذیری فراوان از تفکر و بینش بازسازی اجتماعی اروپا بدان دست یافتند (۳۱). این تأثیرپذیری آشکارا در قرن نوزدهم مشاهده می‌شود. کارلایل و کالریج هر دو در جا انداختن علاقه به تفکر اروپایی در محافل ادبی سهم بسزایی دارند اما این علاقه به هیچ وجه بی‌سابقه نبود زیرا پیوند تبادل فرهنگی در طول قرن‌ها بسته شده بود. در انگلیس این پیوندهای نخستین به علت انقلاب فرانسه و توهم و ترس خاسته از آن

سست شده بود. کار کارلایل و کالریج تجدید این علاقه بر مبنایی استوارتر و در حوزه‌ای وسیعتر بود.

این پیوندها همان «روح جمعی» را پدید آورد که گرامشی از آن سخن می‌گفت. مسئله این نیست که روشنفکران دیگر چنین تماسی با روشنفکران اروپایی نداشتند، مسئله نحوه تجربه روشنفکران اهل ادب از این پیوند است. گرامشی درک روشنفکران سنتی را از تداوم فرهنگی «روح جمعی» نامید. در انگلستان قرن نوزدهم روشنفکران اهل ادب این علاقه مشترک به نویسندگان اروپایی و اسلاف آنان را شکل دادند. این امر را شاعران نیمه اول قرن نوزدهم (از جمله وردزورث در شعر پولود) به بهترین شکلی بیان کرده‌اند. وردزورث ایمان نشاط‌بخشی را که حضور داشت چنین بیان می‌کند (۳۲):

شاعران، همانند پیامبران، در طرح شکوهمندی از حقیقت به یکدیگر پیوند یافته‌اند.

از توجه به مباحث وسیع اجتماعی و بینش اومانیستی به جامعه چنین برمی‌آید که روشنفکران اهل ادب انگلیس شبیه روشنفکران سنتی گرامشی هستند و آنان را می‌توان نقطه مقابل روشنفکران ارگانیک، یعنی اعیان شهری قرار داد. اشتغال ذهنی روشنفکران اهل ادب به وظیفه خود و اعتقاد آنان به صلاحیت برتر خود در داوری نسبت به جامعه و نحوه زندگی در جامعه نشان‌دهنده خود-ارزیابی روشنفکران سنتی است. روشنفکران اهل ادب انگلیس مفهوم فرهنگ را چنان پروراندند که مرکز توجه یک زبان ایدئولوژیک برای بیان رابطه هنر و جامعه گردید. این زبان نحوه مناسبات روشنفکران اهل ادب را با جامعه شکل داد. اما با گفتن اینکه این گروه و هنر آنان سهم ایدئولوژیکی خاصی در جامعه دارند، مفهوم فرهنگ به تلاش آگاهانه برای تثبیت اهمیت اجتماعی یا موقعیت روشنفکران اهل ادب فروکاسته نمی‌شود.

به همین ترتیب، با توجه به محدودیتهای ایدئولوژیکی و سیاسی روشنفکران اهل ادب نقش آنان به مشروعیت‌بخشی تقلیل نمی‌یابد. اندیشه‌های آنان به طرق مختلف به شکل‌گیری هژمونی در جامعه کمک کرد اما نه به طور مستقیم. همان‌گونه که بوردیو می‌گوید فهم استقلال نسبی حوزه روشنفکری شرط اساسی فهم عمل روشنفکران است. اگر این فهم را نداشته باشیم تحقیق ما درباره زبان ایدئولوژیک روشنفکران اهل ادب و به طور کلی تصور ما از روشنفکران سنتی چنان خواهد بود که ممکن است آنان را متهم به فریکاری کنیم. استقلال نسبی حوزه روشنفکری و وضعیت سنتی روشنفکران اهل ادب در این حوزه شواهد مؤید اعتقاد آنان را به بینش متعالی تخیل ادبی یا هنری به دست می‌دهد.



ماتیو آرنولد

ماتیو آرنولد، نویسنده اواسط دوران ویکتوریا، آغازکننده بسیاری از مسائلی بود که روشنفکران اهل ادب انگلیس در صد سال پس از او مطرح کردند. آرنولد مفهومی غنی از فرهنگ را مبنای نقد اجتماعی و بینش اجتماعی خود قرار داد و مطالب فراوانی در باب آموزش نوشت. ممکن است ترکیب علایق آرنولد را امری اتفاقی بدانیم. آرنولد در اوایل زندگی شاعری سرآمد بود اما از راه نوشتن تنها نمی توانست زندگی خود و همسر آینده خود را تأمین کند. در نتیجه پیشنهاد ملکه را که بازرس مدارس ابتدایی شود پذیرفت و از ۱۸۵۱ تا ۱۸۸۶ یعنی تا دو سال پیش از مرگ خود در این شغل ماند. البته پیش از این هم به مسئله آموزش بی توجه نبود زیرا پدرش، توماس آرنولد، رئیس مشهور رگبی اسکول (Rugby School) بود. این سابقه با برگزیده شدن او به سمت بازرس ملکه تداوم یافت و آرنولد این شغل را با اینکه خسته کننده و اغلب بی نتیجه می یافت، جدی گرفت و در باب آن تفکرات فراوانی کرد. آرنولد در این زمینه چهره شاخصی شد و سفرهای رسمی متعددی به کشورهای اروپا کرد تا درباره وضع آموزش در آنجا، بخصوص در فرانسه و آلمان، به کمیسیون نیوکاسل (۱۸۶۱) و کمیسیون تانتون (۱۸۶۶) گزارش دهد. آرنولد پس از بازنشستگی یکی از شاهدان کمیسیون کراس (۱۸۸۶) بود. آرنولد همزمان با توفیق در زمینه آموزش مقام نسبتاً معتبری در جهان ادبیات انگلیس زمان خود پیدا کرده بود و در آکسفورد از ۱۸۵۷ تا ۱۸۶۷ استاد کرسی شعر

بود. وی پس از ۱۸۵۸ شعر چندانی نمی‌سرود^(۱) اما به نقد ادبی می‌پرداخت و بسیاری از راهنمایی‌های او تا امروز محل اعتنا و بررسی است. در مجموع آرنولد بیشتر به خاطر نقد ادبی خود در یادها مانده است تا شعر. شعر آرنولد فاقد الهام یا عظمت واقعی است. با این همه در زمان خود چهره ادبی معتبری بود و تأثیر فراوانی بر سنت اندیشه ادبی انگلیس نهاد.

آرنولد با ترکیب فعالیت‌های آموزشی و ادبی خود زمینه‌ای غنی برای نوشتن در باب مسائل فرهنگی، اجتماعی و آموزشی فراهم آورد. اما تعهد بدین مباحث مختلف صرفاً نتیجه عارضی تجربیات و تأثیرات زندگی خودش نبود بلکه از چیزی اساسی‌تر نشأت می‌گرفت. آرنولد در زمانی می‌زیست که تغییر مهمی در جامعه رخ می‌داد. مناقشه درباره آموزش بخصوص با توجه روزافزون به آموزش اجباری مسئله‌ای شایع شده بود. قانون آموزش ۱۸۷۰ یعنی قانون آموزش برای همه، بخشی از تهاجم دولت برای مداخله در اداره جامعه بود. همراه این تغییر در ساختار جامعه از اهمیت کلیسا و مذهب در زندگی مردم به تدریج کاسته می‌شد و به این جریان باید از این زاویه نگاه کرد نه از زاویه تأثیر مستقیم علوم. البته منازعات علمی در نیمه دوم قرن نوزدهم بحران کلیسا را تشدید کرد اما این تنها حادثه‌تر کردن مسئله‌ای بود که از قبل وجود داشت.

تغییرهایی از این نوع زمینه نوشته‌های آرنولد را فراهم می‌کرد و جریان‌هایی از نوع خاص‌تر در دنیای روشنفکران ماهیت علایق او را شکل می‌داد. اگرچه اعتبار روزافزون علم هنوز ساختار حوزه روشنفکری را تغییر عمده‌ای نداده بود، از تغییراتی خبر داده می‌شد که متضمن انتظاراتی از روشنفکران در داخل و خارج قلمرو آنان بود. برای مثال فشار برای تخصص‌گرایی و حرفه‌گرایی که در قرن بیستم مسلط بر دانشگاه‌ها شد مسائلی را در معرض تهدید می‌نهاد که آرنولد می‌خواست آنها را در مفهوم خود از فرهنگ اصل قرار دهد. همچنین بازار انبوه روزنامه‌های کثیرالانتشار و بنگاه‌های نشر که پا می‌گرفتند متضمن توقعات تازه‌ای از روشنفکران بود. این تغییرها در این مرحله هنوز شکل نگرفته بود اما آرنولد به تأثیر بالقوه آنها حساس بود و اندیشه‌های او را باید با توجه به این زمینه بررسی کرد.

دولت

مفهوم دولت در نوشته‌های آرنولد در باب جامعه اهمیت اساسی دارد. آرنولد،

هماهنگ با اوضاع روشنفکری زمان خود، بر آن بود که اصل اساسی دموکراسی این است که دولت بی طرفی اخلاقی داشته باشد^(۲):

نهضت دموکراسی مانند اعمال دیگر طبیعت نه سزاوار سرزنش است و نه ستایش. طرفداران آن به آن ارزشهایی می دهند که لایق آن نیست و دشمنانش با بی انصافی آن را سرزنش می کنند.

هدف آرنولد این بود که معلوم کند چگونه دموکراسی را به بهترین وجه می توان به خدمت گرفت و در این بحث همان عقیده پدر خود، توماس آرنولد، را داشت. پدر آرنولد معتقد بود که دولت مکانیسم لازم برای استنتاج بهترین چیزها از دموکراسی است و در واقع دولت و دموکراسی مستلزم یکدیگرند^(۳). آرنولد، متناسب با این نظریات، دولت را نیروی اصلاح کننده لازم در جامعه دموکراتیک توصیف می کرد.

آرنولد می گفت که آریستوکراسی زمانی در جامعه نیرویی بود که توده مردم را راهنمایی می کرد. آریستوکراسی انگلستان شایسته ترین و موفقترین آریستوکراسیهای تاریخ بود. اما بین قرن هجدهم و نوزدهم تغییر بزرگی در آریستوکراسی پدید آمد. آریستوکراتها بسیاری از فضایل عمومی و آشکار یعنی روح بلند، شخصیت مقتدر و فرهنگ متعالی خود را از دست دادند. آرنولد متأسف بود که آریستوکراسی دیگر قادر به رهبری واقعی جامعه نیست^(۴):

نمی توانم تاریخ دوران شکوفای آریستوکراسی انگلیس در قرن هجدهم را بخوانم و به دموکراسی زمان خود نظر کنم و احساس نکنم که تغییری رخ داده است. من اکنون به فضایل خصوصی و خانگی، اخلاق و آداب نمی اندیشم شاید در این موارد این طبقه و به طور کلی جامعه در جهت بهتر شدن تغییری کرده باشد. من به فضایل عمومی و بارزی نمی اندیشم که جمعیت را جذب و هدایت می کند. یعنی: روح بلند، شخصیت آمر، فرهنگ متعالی.

آرنولد پیشنهاد کارلایل را که آریستوکراسی باید به دلیل شرف و ادب خود حکم براند، رد می کند. آرنولد با طنز ملایم خود می گفت آریستوکراسی صمیمیت آریستوکراسی یونانیان را که خاسته از هماهنگ کردن اندیشه ها بود، ندارد بلکه خاسته از این است که هیچ اندیشه ای نداشته است که آرامش آن را بر هم زند^(۵). آرنولد معتقد بود باید نیرویی در جامعه باشد تا تعیین رهبری کند. ملتها تنها

هنگامی عظیمند که عضوهای آنها در خدمت آرمانی برتر از آرمان فرد عادی باشند. «مشکل دموکراسی یافتن آرمانهای بلند و حفظ آنهاست»^(۶). آرنولد دولت را تنها مکانیسم ممکن می‌داند که در دموکراسی می‌تواند این آرمانها را فراهم آورد و در جامعه رواج دهد.

امر دیگری که آرنولد را به کشف عاملی برای هدایت جامعه وامی‌داشت ترس از چیزی بود که آنرا «آمریکایی شدن» می‌نامید، ترسی که در نوشته‌های روشنفکران اهل ادب تا صد سال بعد باز تاب آن دیده شد. تریلینگ (Trilling) ترس آرنولد را ترس از عامی‌گری می‌دانست، ترس از امحای تمایز و بالاتر از همه، ترس از آن‌گونه تفکر نامتعارفی که هر فرد بدون توجه به تربیت یا استعداد خود می‌پندارد که اصل دموکراتیک تساوی به‌او اجازه می‌دهد عقاید خود را هم‌ارزش عقاید همسایه خود بداند^(۷).

درک آرنولد از «آمریکایی شدن» اساساً از اخطارهای توکویل در مورد دموکراسی نشأت می‌گیرد. نوشته‌های توکویل در مورد دموکراسی (۱۸۳۶) تأثیر زیادی بر تفکر اجتماعی در قرن نوزدهم نهاد. توکویل از آمریکا در تحلیل خطرهای ممکن و شیوه‌های رایج دموکراسی به‌عنوان نمونه استفاده می‌کند. از آن‌پس در تفکر انگلیسی، آمریکا یا آمریکایی شدن اغلب نشانه تجلی خطرناکترین چیز در رشد جامعه مدرن صنعتی گردید. این مضمون امروز هم در مباحث دیده می‌شود. جان استوارت میل در سالهای ۱۸۳۰ در معرفی آثار توکویل اظهار داشت که مردم آمریکا نمونه اغراق‌آمیز طبقه متوسط انگلیس هستند. میل بر اساس اخطارهای توکویل ایمان خود به دموکراسی را تعدیل کرد. به‌همین ترتیب سنت بوآ (Saint-Beuve)، رنان (Renan) و شرر (Scherer) موج تمایل به آمریکا را در اروپا پیش‌بینی کردند^(۸).

در نتیجه آرنولد ضمن پذیرفتن و حتی خیر مقدم گفتن به پیشرفتهای مدرن به سمت دموکراسی بر آن شد که آنرا پالوده کند و جهت دهد. دولت و فرهنگ باید با ضعفهای دموکراسی مقابله کنند. باید تضمین دهند که دموکراسی تنها حکومت توده‌ها نیست. دولت و فرهنگ باید توده‌ها را به انسانیت سوق دهد. در این صورت است که دموکراسی انگلیسی محترم و معقول خواهد شد. آرنولد از آن می‌ترسید که^(۹):

هنگامی که جریان ناگزیر حوادث حکومت ما را چیزی شبیه آمریکا کرد و هنگامی که امنیت شرف ملی ما، شرفی که در آریستوکراسی داشتیم، ضعیف یا محو شد، آیا برای دولت هم جانشینی نخواهیم داشت؟ اگر چنین است خطر آمریکا در واقع خطر ما خواهد شد، خطری که جمعیت به قدرت برسد و هیچ آرمان شایسته برای ارتقا یا راهنمایی جمعیت وجود نداشته باشد.

آرنولد در مراحل مختلف نویسندگی خود بارها به مفهوم «آمریکایی شدن» باز می‌گردد. به گفته کنل (Connell) «آمریکایی شدن» برای آرنولد دو معنای خاص داشت: تمایل به ناتمامیت و پراکندگی و اعتیاد به ابتذال^(۱۰). به عقیده آرنولد پراکندگی نتیجه غیبت قدرتی نیرومند است. این پدیده منطبق بر این آموزه عامه‌پسند است که هر کس هر کاری می‌خواهد بکند و نیز محصول بی‌علاقگی به هر گونه معیار تعالی است. در نتیجه آرنولد معتقد بود که جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند محدود به علایق مبتذل است و او این را امحای تدریجی روح انسان می‌دانست. فرهنگ نیروی مقابل است. فرهنگ رشد روح انسانی است. دولت باید به این رشد کمک کند.

حملة آرنولد به «آمریکایی شدن» حدود نقد او از جامعه را مشخص می‌کند. حملة آرنولد به تباهی فرهنگی این شکل اجتماعی حملة به آن گونه تصویری است که از آن دارد بدون ملاحظه اینکه تا چه اندازه این شکل خاسته از ساختار بنیادی جامعه است. همچنین از طرح مسائل مشابه در مورد جامعه خود و جهتی که به نظر می‌رسید جامعه در پیش گرفته است طفره می‌رود. این طفره رفتن به هیچ وجه عمدی و آگاهانه نیست و از یک شکل مشترک در همه نوشته‌های او نشأت می‌گیرد. تحلیل و بصیرت اجتماعی آرنولد محدود به سلامت فرهنگی و اجتماعی جامعه و بازسازی فرهنگی است. اما از هر گونه مواجهه‌ای با مسائل مربوط به ساختار اساسی جامعه سر باز می‌زند. محدوده علایق آرنولد در بحث او از مفهوم دولت بیشتر آشکار می‌شود. آرنولد به تعریف برک (Burke) از دولت: «ملت در شکل جمعی و حقوقی» متکی بود^(۱۱). و اشتغال ذهنی او بیشتر به این مسئله بود که چه کسی باید دولت را اداره و رهبری کند. به عقیده او طبقه متوسط مناسب‌ترین طبقه برای این هدف است و اگر با آموزش، فرهنگ و الاتری پیدا کند می‌تواند به بهترین وجه حکومت کند. طبقه

متوسط را باید با تماس با دولت ارتقا داد: اگر این طبقه در موضع افتخارآمیز قرار گیرد عمل آن هم افتخارآمیز خواهد بود.

آرنولد از بررسی عمیقتر در ماهیت دولت و قدرت آن، با به کارگیری اصطلاحات مبهمی چون «بهترین» یا «مبنای درست»، پرهیز می‌کرد. کیفیت مبهم و ناقص این اصطلاحها به او امکان می‌داد که «بهترین» طبقه متوسط را با «بهترین» ملت اشتباه کند. استدلالهای او در این مورد شبیه مفهوم رمانتیک آلمانیها از دولت در قرن نوزدهم است. به نظر آنها «بهترین» ملت معیار لایزالی است که دولت باید تصمیمهای خود را بر اساس آن اتخاذ کند تا در محدوده «مبنای درست» عمل کرده باشد. بحث آرنولد در باب دولت نیز بر مبنای مشابهی بود یعنی دولت نماینده «بهترین» و «عقل مستقیم» بود.

منتقدان آرنولد می‌گفتند آرنولد بحث چگونگی اداره دولت و بحث تعریف دولت را از هم جدا نکرده است. کنل می‌گفت مفهوم آرنولد از دولت بر اساس یک نظریه فلسفی در باب دولت نیست بلکه یک ارزیابی عملی از وضع موجود است. نظر آرنولد در باب دولت را صرفاً می‌توان به اشتیاقی، برای تأسیس یک دانشگاه در انگلیس تعبیر کرد، دانشگاهی برای زندگی و نه تنها ادبیات. وظیفه دانشگاه نیز آموزش خواهد بود. این دانشگاه معیارهایی پیشرو برای تشکیل جامعه به دست می‌دهد و آن را به سمت کمال که به نظر آرنولد هدف همه تلاشهای بشر است، پیش می‌برد. کنل می‌گوید این تنها نظری است که در نوشته‌های آرنولد در باب دولت می‌توان یافت. در ضمن، استدلال آرنولد را در مورد اینکه طبقه متوسط باید در تماس با دولت تعالی یابد، قانع‌کننده نمی‌داند و مفاهیم «عقل مستقیم» و «توسعه ذهن» او را نیز خیلی مبهم می‌شمارد^(۱۲) و هر دو نظر را رد می‌کند.

این نقدها از مفهوم دولت آرنولد در مجموع ارزنده است اما طرد کردن این بخشها از مفهوم آرنولد و پذیرفتن تعبیر کنل نادرست است. ادراک فلسفی آرنولد از دولت چنانکه باید ساخته و پرداخته نشد اما بخش اساسی تفکر او بود. همچنین مفهوم او از عقل مستقیم، اگرچه دشواریاب است بخش اساسی اندیشه‌های اوست^(۱۳). تریلینگ موضع متفاوتی از کنل اتخاذ کرد. به گفته او مفهوم آرنولد از دولت شبیه مفهوم افلاطون از جمهوری است. البته بعید است که آرنولد با این تعبیر موافق

بوده باشد و خواهد گفت کوشش او برای وضع نظریه دولت مقاصد عملی داشته است. اما تریلینگ مدعی است که کوشش آرنولد مبتنی بر ملاحظات سیاسی یا منطقی نیست. شکست آرنولد نمونه شکست همه لیبرالها در پرداختن به نظریه دولت است. آرنولد نمی‌توانست عقل و قدرت را با هم آشتی دهد و ناچار بود در نهایت به اسطوره «سقراطی که در قلب هر انسانی است» متوسل شود. نتیجه آنکه مفیدتر آن است مفهوم آرنولد را از دولت نوعی اسطوره افلاطونی بدانیم. این رهیافت، قضاوت درباره معنای دولت و ارزشهای مندرج در آن را به گونه‌ای که آرنولد می‌دید، ممکن می‌سازد. تریلینگ می‌گوید از این نظر اسطوره آرنولد هنوز بارور و ارزشمند است و از نظر اخلاقی گریزناپذیر^(۱۴).

تعبیر تریلینگ از نوشته‌های آرنولد در باب دولت مفید است. اگر مفهوم آرنولد را از دولت اسطوره‌ای افلاطونی بدانیم برخی از عقاید آرنولد از جمله عقل مستقیم پذیرفتنی‌تر می‌شوند. ابهام این عقاید بخشی از عدم انسجام نظریه اوست. آرنولد دنبال فراهم آوردن الگوی کاملی از دولت نبود^(۱۵). همان‌گونه که تریلینگ می‌گوید برای آرنولد جواب نهایی به سؤالات اجتماعی-سیاسی اسطوره سقراطی در قلب هر انسان و اعتقاد آرنولد به امکان حکومت طبقه متوسط بر اساس «بهترین» در نهایت مبتنی بر این امید بود.

اما کنل و تریلینگ هیچ‌کدام دریافته است که تا چه اندازه نظر آرنولد در باب دولت در آن زمان عادی و معمولی بود. ادعای آرنولد در یکی دانستن منافع عمومی و منافع طبقه متوسط بخشی از جریان کلی برای مشروعیت دادن به طبقه متوسط به عنوان طبقه حاکم بر جامعه بود. طرفداران بنتام (Benetham) از نخستین کسانی بودند که این جنبش را وصف کردند و به طرد طبقه آریستوکرات و ادعای آنها که خود را رهبران طبیعی و رهبران مادرزاد جامعه می‌دانستند، پرداختند. در عوض از طبقه متوسط به عنوان نمایندگان ملت و نه دارندگان نقشی مقدس در رهبری، نام می‌بردند. با این طرز فکر اصطلاحهای آرنولد به او امکان داد که «بهترین ارزش ملت» را با «بهترین ارزش طبقه متوسط» یکسان بگیرد. آرنولد را نمی‌توان به منطقی نبودن در بحث از دولت متهم کرد. آرنولد عقیده‌ای را بسط می‌داد که در جامعه آن زمان متداول بود.

نوشته‌های آرنولد دربارهٔ دولت مبین بینش اوست. این نوشته‌ها نامنظم و فاقد طرحی سازگار یا روشن برای جامعه بود. آرنولد برخی از امراض بزرگ جامعه را بر اساس ادراک خود از جامعه آن زمان تحلیل می‌کرد و پیشنهادهایی هم برای درمان آنها می‌داد. اما کوششی برای درمان اساسی آنها نمی‌کرد. همچنین آرنولد ساختار طبقاتی جامعه انگلیس را به شیوه‌ای تحلیل می‌کرد که بیشتر شاعرانه بود تا تحلیلی اجتماعی. آرنولد به هر یک از سه طبقه‌ای که آنها را بررسی می‌کرد نامی داد: طبقه آریستوکرات را بربری منش می‌نامید، طبقه متوسط را بی‌فرهنگ و طبقه کارگر را، عوام. هر نام به‌خصایص اساسی هر طبقه، بدان‌گونه که آرنولد آن‌را می‌دید، اشاره می‌کند. آرنولد مدعی بود که زمانی آریستوکراسی مشتاق خیر کشور و مردمان آن بود. در آن زمان آریستوکرات‌ها این را مسلم می‌دانستند که قاضیان برتر خیرند و می‌دانند چگونه شرایط لازم برای ایجاد آن‌را فراهم آورند. اما دیگر برتری چندانی ندارند و دیگران هم چنین برتری‌ای برای آنان قایل نیستند^(۱۶).

آرنولد از آریستوکراسی به دلیل بی‌علاقگی به ایده‌ها انتقاد می‌کرد. آریستوکراسی تنها به امور واقع توجه دارد و «فرهنگ» خود را از دست داده است. اگرچه آرنولد می‌پذیرفت که آریستوکراسی ممکن است دوباره به فرهنگ و زندگی روشنفکرانه بازگردد، امیدش به طبقه متوسط بود. آریستوکراسی در شناخت ایده‌ها در اساس بی‌استعداد است و به همین دلیل برای رهبری جامعه نامناسب است در صورتی که مشخصه طبقه متوسط اشتیاق و آمادگی ذهنی است. به عقیده آرنولد «دوره آریستوکراسی به پایان رسیده است، ملتها دیگر باید به کمک تعقل طبقه متوسط و افراد آن ترقی یا تنزل پیدا کنند»^(۱۷).

به نظر آرنولد خشکه مقدسی طبقه متوسط روح آنان را منجمد کرده و آنان را از رسیدن به کمال بازداشته است. از این رو باید مدرسه‌هایی برای آنان تأسیس کرد که صفاتی که مطلوب طبقه‌ای با فرهنگ است در آنان پرورش دهد. هدف آموزش آنان باید «توسع روح و شرافت فردی» باشد^(۱۸). ایمان آرنولد به این طبقه مبتنی بر خصیصه‌های اصلی آنان یعنی انرژی و درستکاری آنان بود. اما از سلطه‌ای هم که طبقه متوسط در زمان او بر جامعه داشت به شدت انتقاد می‌کرد. در مجموعه‌ای از نامه‌ها به نام «حلقه گل دوستی» (۱۸۷۱) به بسیاری از نقطه ضعفهای طبقه متوسط

حمله می‌کند. می‌گوید جامعه انگلیس را پیوسته طبقه متوسطی اداره کرده است که خود زندگی نامعقولی دارد. تکیه این طبقه بر کار آن‌را از هر گونه علاقه‌ای به اندیشه و تفکر باز داشته است. شکایت آرنولد این است که «حس طبقه متوسط ما گویی نسبت به هر محکی مگر مذهب کند شده است. این طبقه مذهبی دارد محدود، نامعقول و نفرت‌انگیز»^(۱۹). می‌گوید طبقه متوسط تا قرن نوزدهم سرگرم ثروت‌اندوزی و از دو مسئله مهم زندگی مدرن غافل بود: عشق به عقلانیت و عشق به زیبایی. آرنولد (از قول دوستش آرمینیوس) این طبقه را با لذت بدین‌گونه مسخره می‌کند^(۲۰):

فرد طبقه متوسط شما فکر می‌کند اوج رشد و تمدن این است که نامه‌هایش روزانه دوازده بار از ایسلینگتون به کمبرول و از کمبرول به ایسلینگتون حمل شود و قطار هر ساعت چهار بار میان این دو جا رفت و آمد کند و گمان می‌کند هیچ مهم نیست اگر قطارها فقط او را از زندگی محقر و غم‌انگیز ایسلینگتون به زندگی محقر و غم‌انگیز کمبرول حمل کنند، و نامه‌ها هم تنها حرفشان این باشد که زندگی در آنجا چگونه است.

فهم نظر آرنولد درباره طبقه پایین یا عوام آسان نیست و احساس او نسبت به طبقه کارگر دوپهلوست. گاهی آنان را خام، رشک‌ناوردی و فاقد انسانیت^(۲۱) می‌خواند و زمانی می‌گفت اعضای این طبقه همدلی گسترده‌تر و آزادمنشانه‌تری از طبقات بالا از خود نشان می‌دهند^(۲۲). از این گذشته علی‌رغم اینکه بازرس ملکه در مدارس بود، شغلی که فرصت زیادی برای بررسی و تفکر در باب آموزش ابتدایی به او می‌داد، به نظر می‌رسد در مورد آموزش توده مردم روش معلومی نداشته است. زمانی می‌گفت هدف اصلی از آموزش طبقات پایین پرورش ملایمت و انسانیت در آنهاست^(۲۳). از طرف دیگر از ادبیات عامه‌پسند به دلیل تعلیمات سطح پایین آن انتقاد می‌کرد. معتقد بود کار فرهنگ چیز دیگری است^(۲۴):

تلاش فرهنگ این نیست که تعلیم را تا سطح طبقات فروتر پایین بیاورد... فرهنگ کاری به کار طبقات ندارد تا بتواند بهترین چیزی را که در جهان می‌آموزند و می‌دانند هر کجا رواج دهد.

اگر به مقاله «کشیش و فیلسوف» او توجه کنیم فهم نظر آرنولد از طبقات پایین از این هم دشوارتر می‌شود. معاصران آرنولد او را متهم کردند که در این مقاله مدعی است

که دانش آموختن به توده مردم جنایت است^(۲۵) و دانش و حقیقت بکلی از دسترس توده عظیم نژاد انسانی به دور است. با این همه در همان بخش از مقاله بدین اشاره می‌کند که هنگامی که توده مردم بانزاکت و انسانی شد می‌تواند به دانش و حقیقت دست یابد^(۲۶). تعارض اساسی در موضع آرنولد ناشی از تعهد آزادیخواهانه او به مساوات از یک طرف و ترس یا اضطراب او از توده‌ها، از طرف دیگر است. این تعارض تا صد سال بعد خصلت دائم تفکر اجتماعی لیبرالها در انگلیس شد. تعهد آرنولد به مساوات با شدت و بهروشنی در فرهنگ و آثاری بیان شده است. در آنجا استدلال می‌کنند که فرهنگ اندیشه‌ای است اجتماعی و مردان فرهنگ حواریان صادق مساواتند. جایی دیگر می‌پرسد: «آیا می‌توان انکار کرد که زیستن در جامعه‌ای که در آن مساوات باشد عموماً روح انسان را توسع می‌بخشد و قوای عقلی او را راحت به فعالیت وامی‌دارد...؟»^(۲۷)، با این همه همان عنوان مقاله: فرهنگ و آثاری مبین یکی از اشتغاله‌های عمده ذهن اوست. آرنولد به انقلاب فرانسه و مساوات تعهد خود را بیان می‌کرد اما در همان حال از عواقب آن اندیشناک بود. آرنولد از توده‌ها می‌ترسید. این ترس با شورش هایدپارک (۱۸۶۶) آشکار یا لاقلاً تشدید شد و بسیاری از آزادیخواهان دوره ویکتوریا در این احساس شریک بودند. ترس از حقیقت جامعه‌ای که در آن می‌زیست بر او سایه انداخته بود. آرنولد به فکر ضرورت انسان کردن توده‌ها افتاد و همان‌طور که در نوشته‌های او در مورد آموزش دیده می‌شود دلیل اصلی آموزش توده‌ها را این دانست که آموزش وسیله اساسی شکل دادن و کنترل طبقه کارگر است^(۲۸).

برخی از نویسندگان آرنولد را مرتجع دانسته‌اند. تریلینگ در نوشته‌های آرنولد شواهدی برای این ادعا یافت. برای مثال تریلینگ مدعی است که آرنولد به دلیل ابهام نظریه‌اش آن هم در زمانی که آگاهی سیاسی طبقه کارگر افزایش یافته بود، احساسات واقعی کارگران را نسبت به دولت در نیافت و همچنین احساس عالی طبقه کارگر را نسبت به اروپا که احساس واقعی از انترناسیونالیسم بود نادیده گرفت^(۲۹). تریلینگ در مورد میراث روشنفکری آرنولد می‌گوید اگرچه این سنت چیزی را اثبات نکرد اما پیشنهادهای زیادی در بر داشت. تریلینگ به رابطه آرنولد با پیامبران رمانتیک فیلسوف مغرب مانند برک، کالریج و وردزورث و نیز به تأثیر

افلاطون و ارسطو بر آرنولد اشاره می‌کند. این نشان می‌دهد که آرنولد نمی‌توانست پشتیبان دموکراسی باشد. در نهایت تریلینگ با توجه به اینکه آرنولد دموکراسی را با پروتستانیسیم و پروتستانیسیم را با آنارشیزم پیوند می‌دهد و قدرت و عقل را کنار هم می‌نهد رگه‌هایی از ارتجاع در او می‌یابد.

در هر صورت تریلینگ می‌پذیرد که آرنولد ضمن تعلق به سنت برک به سنت روسو نیز متعلق است. «اراده عمومی» روسو شباهتهایی با مفهوم آرنولد از «بهترین» از ملت دارد. تریلینگ می‌گوید آرنولد هم مانند روسو نتوانست مسئله فرد را نسبت به جامعه حل کند، مسئله‌ای که تنها با مفاهیم مطلق نظیر مفاهیمی که مارکس آورد، می‌تواند حل شود. اما دلیل اصلی تریلینگ در مرتجع ندانستن آرنولد اعمال آرنولد بود. تریلینگ چهار مسئله سیاسی را که آرنولد در فرهنگ و آنارشیزم^(۳۰) مطرح می‌کند، بررسی کرده و مدعی است که توجه آرنولد به طبقه فقیر و آرزوی او که به این طبقه فرصت مناسب داده شود استحکامی به نظریه او می‌دهد و او را از اتهام ارتجاعی بودن و وضعیتی مبهم داشتن نجات می‌دهد.

نویسندگان دیگر تحول آرنولد را از زاویه دیگری دیده‌اند. ولکت (Walcott) بر آن است که موضع آرنولد از اعتقاد به قدرت طلبی معقول خیرخواهانه به اعتقاد فراوان به دموکراسی تغییر کرد^(۳۱) و فاصله گرفتن روزافزون آرنولد از کارلایل شاهدهی بر این می‌تواند باشد^(۳۲). آرنولد به خیرخواهی «قهرمان»، برخلاف کارلایل، اطمینان نداشت؛ اما از حیوانیت دموکراسی در سالهای بعد هرگز ترسش نریخت. آرنولد در تمام نوشته‌هایش علیه آمریکایی شدن اروپا اخطار می‌دهد. همچنین همیشه به خطرهای دولت حساس بود، این را می‌توان از انتقادهایش از فرانسه فهمید. به عقیده او در فرانسه دولت بیش از حد بر امور نظارت دارد^(۳۳).

به جای اینکه تحول اندیشه سیاسی آرنولد را تحولی دائم به سمت نظریه‌ای دموکراتیک تعبیر کنیم بهتر است، به گفته تریلینگ، او را در نوسان میان دو سنت بدانیم. آرنولد در مسائلی مانند عقل و قدرت، و جامعه و فرد دریافته بود که این دو سنت را نمی‌توان با هم آشتی داد. تنها راه حل او تکیه کردن بر خوبی فرد و با تعمیم بیشتر بر استنباطی بود که از فرهنگ داشت، فرهنگ به عنوان کمالی که انسان را فراتر از خود می‌برد و مقتضیات متعارض جامعه و فرد را فرع دغدغه‌های عالیه‌تر قرار می‌دهد.

فرهنگ

نوشته‌های آرنولد در باب مفهوم فرهنگ شناخته‌ترین آثار اجتماعی و آموزشی اوست. آرنولد را در زمان خود او به «پیامبر فرهنگ» ملقب کرده بودند^(۳۳). آرنولد در همان نوشته‌های اولیه خود نیاز به فرهنگ را اعلام کرد. در اولین گزارش خود به عنوان یکی از بازرسان ملکه در مدارس ابتدایی (۱۸۵۲) از فقدان «فرهنگ» ذهنی معلمان شکایت می‌کند. آرنولد از معلمان اطفال می‌خواست بخشی از آثار بهترین نویسندگان انگلیس را مطالعه کنند. به عقیده او این نوع آموزش دانش‌آموزان را تعالی و انسانیت می‌بخشد. آرنولد می‌گفت تعلیمات رایج در مدارس به انبار کردن بیش از حد اطلاعات می‌انجامد^(۳۵).

آرنولد این اندیشه‌ها را پروراند و در فرهنگ و آثاری به بهترین شکل بیان کرد. به عقیده او فرهنگ جستجو و بررسی کمال است. کمال سه جنبه دارد: هماهنگی، عمومیت و عمل. فرهنگ رشد همه جوانب طبیعت انسان است. آرنولد چنین توصیه می‌کند^(۳۶):

فرهنگ به عنوان بزرگترین یاور در تسلط بر دشواریهای موجود، فرهنگ به معنای جستجوی کمال کلی از طریق فراگرفتن بهترین اندیشه‌ها و گفته‌های جهان در باب مطالبی که بیشترین ارتباط را با ما دارد، و از طریق این دانش جاری کردن جریانی از اندیشه تازه و آزاد بر مجموعه عقاید و عاداتی که اکنون از آنها سرسختانه اما مکانیکی پیروی می‌کنیم و به غلط گمان می‌بریم که این پیروی سرسختانه فضیلتی است که معایب پیروی مکانیکی از آنها را جبران می‌کند.

این گفتار سه جنبه مهم مفهوم آرنولد از فرهنگ را روشن می‌کند: اول اینکه عقیده‌ای است اجتماعی؛ دوم، عقیده فراگرفتن بهترین اندیشه‌ها و گفته‌ها؛ سوم نیاز به جاری کردن جریانی از اندیشه‌های تازه و آزاد بر مجموعه عقاید و عادات. آرنولد در فصلهای اول فرهنگ و آثاری بر این نکته تأکید می‌کند که فرهنگ به کمال عام انسانی توجه دارد. اگر فرد این کمال عام را ترویج نکند به کمال خود هم نمی‌رسد. آرنولد بخصوص بر این جنبه از مفهوم فرهنگ تأکید می‌کرد تا انتقادهایی را که معاصران او مانند فردریک هریسون (منتقد اجتماعی) و روزنامه دلی تلگراف از او به عنوان یک آدم شیک می‌کردند، دفع کند. آرنولد ادعا می‌کرد^(۳۷):

نظر دیگری درباره فرهنگ وجود دارد که نه تنها اشتیاق علمی، بلکه صرف اشتیاق به دیدن چیزها همان گونه که هستند یعنی طبیعی و مناسب موجود عاقل، مبنای آن است. نظری هست که بنا بر آن عشق به همسایه، میل به عمل، کمک و نیکوکاری، علاقه به رفع اشتباههای انسان، از بین بردن اغتشاشهای فکری انسان و کم کردن بدبختیها، احساس شریف به جا نهادن جهانی بهتر و شادتر از جهانی که به ما رسیده - انگیزه های فراوانی که انگیزه های اجتماعی خوانده می شوند - بخشی از زمینه های فرهنگ و بخش مهم و بسیار اساسی آن شمرده می شود.

اما در اواخر کتاب به نظر می رسد آرنولد موضع خود را تغییر می دهد و استدلال می کند که فرهنگ باید ما را به موضع خودداری از عمل بکشاند. آرنولد با توصیف تعدادی از اعمال اجتماعی که محصول خط مشی ها و لایحه های مجلسند مدعی است که چنین اصلاحاتی بیش از عدالت بی عدالتی به بار می آورد و بر این اساس معتقد است در همان حال که برای خودمان راهی را می رویم که به اصلاحات باروری منتهی شود بهتر است بی عملی فرهیخته ای هم داشته باشیم. آنگاه به این نتیجه می رسد که مرد فرهنگ باید همان نقشی را قبول کند که سقراط قبول کرد. سقراط با بازی بی طرفانه و آگاهانه در برابر «مجموعه عقاید و عادات»، سرمشقی عالی برای جامعه نهاد. مردان فرهنگ اگر از این سرمشق پیروی کنند آموزگاران فرمانروایان خواهند شد و اگر تأثیر آنان امروز حس نشود فردا حس خواهد شد^(۳۸).

بنابراین به نظر می رسد آرنولد عقیده خود را تغییر داده باشد زیرا اول مدعی بود که علایق اجتماعی بخشی از فرهنگند اما بعد در همان نوشته توصیه می کند که دست به کاری نباید زد مگر اینکه مرد فرهنگ شده باشیم و حتی در آن زمان هم نباید مستقیماً عمل کرد. آرنولد در آغاز نوشته حرف منتقدان خود را ناچیز می شمارد اما نمی تواند استدلال خود را به پایان برد.

موضع گیری آرنولد در پایان فرهنگ و آثارش با مشکل بزرگی مواجه می شود. آرنولد ادعا کرده بود که دست به اصلاح نباید زد مگر اینکه زمینه ذهنی مناسبی فراهم شده باشد. اما دشوار می توان فهمید که به عقیده آرنولد چه هنگامی این زمینه ذهنی فراهم می شود. به نظر می رسد عدم تقارنی میان روش شخصی آرنولد و

موضع نظری او وجود دارد. زیرا خود آرنولد کاملاً مشغول فعالیتهای اجتماعی بوده اما بی عملی فرهیخته را تبلیغ می کرده است^(۳۹). به نظر می رسد خود، آن گونه شکیبایی را که به دیگران توصیه می کند ندارد^(۴۰).

این نکته مهمی است که بدانیم آرنولد فرهنگ را مساوی با «بهترین گفته ها و اندیشیده ها» نمی داند. این اساس فرهنگ است نه غایت آن. پذیرفتن این نظر به معنای محدود کردن فرهنگ به هنر است و این همان چیزی است که آرنولد در فرهنگ و آثاری از آن بحث می کند. آرنولد می گوید مطالعه بهترین اندیشیده ها و گفته ها برای این است که افکار و آرای خود را در معرض نقد قرار دهیم.

از عقیده آرنولد درباره مطالعه بهترین اندیشیده ها و گفته ها بارها انتقاد کرده اند. فردریک هریسون از معاصران آرنولد، می گوید آرنولد از بهترین ایده ها، بهترین شناخت، بهترین اصول سخن می گوید اما هیچ روشی برای تشخیص آنها ارائه نمی کند. به عبارت دیگر آرنولد ندانست که بحث درست بر سر این است که بهترین اندیشیده و گفته در جهان چیست^(۴۱).

در مباحث آرنولد درباره مزایای نسبی ادبیات و علوم اشاره هایی به اینکه چگونه می توان این مسائل را حل کرد، یافت می شود. آرنولد می گوید اگر او را مجبور کنند که میان ادبیات و علوم یکی را انتخاب کند اولی را انتخاب خواهد کرد. معیاری که آرنولد برای این انتخاب عرضه می کند این است که اولاً ادبیات به مسائل بیشتری می پردازد و از این رو موضوع زنده تری است و ثانیاً ادبیات و هنر «نقد زندگی توسط مردان خوش قریحه» است^(۴۲). افزون بر این، آرنولد قدرت عقلانی علوم و ادبیات را با معیار دسترسی به حقیقت می سنجد.

به نظر آرنولد شعر «تفکر عاطفی» است و از این رو ما را در رسیدن به حقیقت بیشتر از علوم که تنها متکی بر تفکر منطقی است، توانا می سازد^(۴۳). بنابراین بهترین اندیشیده ها و گفته ها آنهایی هستند که ما را متوجه همه ذخایر عقلی و عاطفی خود کنند تا ایده هایی را که صرفاً متکی بر عادات دور بیندازیم.

آرنولد با این ادعاها نقش روشنفکران اهل ادب را در جامعه به دو اعتبار اثر و وجود تعریف می کند. به اعتبار صنعت و آثار، چیزهایی برای دیگران فراهم می آورند که با مطالعه آن، اندیشه ها و ایده های خود را نقادانه بررسی کنند. به اعتبار

وجود، روشنفکران اهل ادب تجسم آشکار مردان فرهنگند که با سرمشق گرفتن از آنان، دیگران به کارهای فرهنگی راهنمایی می‌شوند. اینان سقراطهای مدرنند، مربیان زمانه خود.

به عقیده آرنولد مطالعه بهترین اندیشیده‌ها و گفته‌ها فکر را انعطاف‌پذیر می‌سازد. آرنولد اصطلاح «هلنیسم» (یونانیت) را برای اشاره به این جنبه فرهنگ به کار می‌برد. یونانیت جاری کردن «جریان تازه و آزاد فکر است بر مجموعه عقاید و عادات»، و «دیدن چیزها بدان‌گونه که در واقع هستند». آرنولد بدین مفهوم، مفهوم «عبرانیت» را می‌افزاید که توجه اصلی آن به رفتار و اطاعت است. از نظر آرنولد هدف یونانیت و عبرانیت یکی است اما هر یک روش خاص خود را دارد. ایده حاکم بر یونانیت «آنی بودن آگاهی» و ایده حاکم بر عبرانیت «سختگیری وجدان» است (۴۴). آرنولد بر آن بود که در هر دوره‌ای از تاریخ یکی از این دو، وجه غالب اعمال بوده است و در زمان او مسیحیت، عبرانیت را در جامعه ارتقا بخشیده است. آرنولد برای ایجاد تعادل، فضایل یونانی را می‌ستود و می‌گفت برای فرهنگ ما یونانیت به همان اندازه اهمیت دارد که عبرانیت. فقدان سلطه یونانیت را عامل آتارشی و اغتشاشی می‌دانست که در جامعه زمان خود مشاهده می‌کرد. تأکید بیش از اندازه بر عبرانیت به این نتیجه منجر شده بود که عمل را غایت خود بدانند و ذهن خود را به‌نگرشی که بیشتر ابزاری بود مشغول کنند: برای مثال در مسائلی مربوط به کارخانه، ازدیاد جمعیت و نهادهای مذهبی.

الکساندر می‌گفت همه امید آرنولد در رسیدن به کمال انسانی، یونانیت بود (۴۵). عبرانیت شکاکیت است نسبت به انسان برای نیل به کمال و آگاهی انسان است به ضعف ذاتی خود اما یونانیت آرمان مثبت است. آرمان فرهنگ در فرهنگ و آتارشی آرمان یونانیت است. چنین تعبیری از تصور آرنولد در باب فرهنگ نارساست زیرا از این غافل است که تأکید بیشتر آرنولد بر یونانیت تنها به دلیل غیبت جدی آن در جامعه آن زمان بود. اگر به جای یونانیت، عبرانیت از جامعه غیبت داشت، آرنولد در استدلال خود عبرانیت را مثبت به‌شمار می‌آورد. آرنولد به یک معنی با تکیه بر قدرت یونانیت در مفهوم خود از فرهنگ، در برابر پاکدینی افراطی و سختگیری اوایل دوره ویکتوریا عکس‌العمل نشان می‌داد. اما اندیشه‌های آرنولد را نیز باید در متن

تعهدات مذهبی او در نظر گرفت. هنگامی که آرنولد برای نخستین بار اندیشه‌های خود درباره فرهنگ را در اواخر ۱۸۶۰ شکل می‌داد به مباحثات مذهبی توجه چندانی نمی‌کرد. در فرهنگ و آثارش مدعی بود که «فرهنگ فراتر از مذهب است». فرهنگ رشد هماهنگ همه جوانب طبیعت انسان است در حالی که مذهب تنها ناظر به رفتار انسان است^(۴۶). هفت سال بعد در ادبیات و احکام جزمی (۱۸۷۶) فرهنگ مقام بسیار پایین‌تری یافت. در این زمان آرنولد مدعی شد که «طرز رفتار یا عبرانیت یعنی قلمرو مذهب، سه چهارم زندگی انسان است» و فرهنگ یا یونانیت «یک چهارم»^(۴۷) آن. فرهنگ دیگر ناظر به رشد همه جوانب طبیعت بشری نیست بلکه تنها به جنبه یونانیت طبیعت انسان توجه دارد.

آرنولد در فرهنگ و آثارش در پی شناسایی قدرتی بود که جامعه را متحد و زندگی فردی را هدایت کند. در این زمان می‌گفت مذهب باید در خدمت فرهنگ باشد زیرا بر آن بود که طبقه متوسط، که مخاطب اصلی او است، بیش از حد به مذهب و بیش افراطی مذهب نسبت به زندگی مقید شده است. اما در اواخر ۱۸۷۰ روز به روز به ارتقای مذهب در جامعه انگلیس توجه بیشتری می‌کرد.

این تغییر در اندیشه‌های آرنولد را به اعتبارهای مختلف می‌توان توضیح داد. به اعتبار شخصی نوشته‌های او نشان می‌دهد که تعهد روزافزونی به پدرش داشته و از شباهت چشمگیر خود با او که مردی بسیار متدین بوده آگاهی داشته است^(۴۸). در سطح جامعه، علوم بنیاد مذهب را می‌لرزانید. کتاب بنیاد انواع داروین در ۱۸۵۹ منتشر شده بود و هنگامی که توجه به این کتاب افزایش می‌یافت، نتایج آن برای مذهب بحث‌انگیز می‌شد. توجه فراوانی که مردم به مناقشات توماس هنری هاکسلی (T. H. Huxley)، که به او سگ درنده داروین لقب داده بودند، و بیشاپ ویلبرفورس (Bishop Wilberforce) می‌کردند، نشان می‌دهد که تا چه اندازه این تهدید برای مذهب جدی بوده است.

آرنولد موضعی نسبت به دین اتخاذ کرد که آشکارا غیر دینی بود و ادعا می‌کرد کتاب مقدس را باید به عنوان کتاب شعر خواند و کتابی که می‌خواهد ما را به راه راست بکشاند و نه به عنوان کتابی که شامل حقایق عظیم است. آرنولد برای اینکه توده مردم را از شک روزافزون نسبت به کتاب مقدس بازدارد چنین استدلال می‌کرد

که باید تلقی خود را تغییر دهیم. باید دست از صادر کردن احکامی در مورد علت و حدانی عظیم نخستین برداریم و به جای آن به امور تحقیق‌پذیر بپردازیم. پیشنهاد او این بود که باید این نگرش را داشته باشیم که: «نه ما بلکه قدرت لایزالی حکم می‌راند که توجه آن به حق و عدالت است و بنابراین کتاب مقدس خود را بنخوانید و از آن اطاعت کنید». ارزش خاص کتاب مقدس در قدرت شعری آن است که باعث می‌شود پیام آن را حس کنیم^(۴۹).

نظر دنیوی آرنولد در حالی که بینش سنتی نیروی خود را از دست می‌داد بخشی از تلاش وسیع برای حفظ موضع مسلط دین گردید. پرداختن به مسائل دینی در جامعه نه تنها نشان‌دهنده جابه‌جایی در مسائل مورد علاقه او بود، بلکه نشان می‌داد که تا چه اندازه نقش پیامبری خود را جدی گرفته است. آرنولد معتقد بود که می‌تواند منشأ مهم رأی و مرجعیت و در زمینه تمام مسائل اجتماعی زمان خود از جمله دین راهنما باشد. همچنین می‌گفت مرکزیت بینش اجتماعی او در معرض تهدید است و از این تهدید اطلاع دارد. آرنولد منشأ این تهدیدها را جامعه صنعتی مدرن و تأکید آن بر فردگرایی و عدم توجه به شاخصهای تعالی می‌دانست. بینش علمی جهانی تهدید دیگری برای مذهب و ارزشها و درک حقیقتی بود که نگرش آرنولد را شکل می‌داد.

آرنولد با عقاید دینی و فرهنگی خود می‌خواست این نظریه را رواج دهد که انسان باید متعهد به چیزی فراتر از خود باشد. این تعهد در دین تعهد به خداست و خدا مظهر آرمانی آن کمالی بود که آرنولد در تفکرات خود در باب فرهنگ بدن می‌پرداخت. از اینکه، به گفته آرنولد، چگونه فرد باید به جستجوی کمال آرمانی برود تعبیرهای مختلفی کرده‌اند. الکساندر می‌گوید منظور آرنولد همان آرمان گوته است یعنی تلاش برای رشد دادن کامل و هماهنگ طبیعت فردی^(۵۰). کنل می‌گوید مفهوم آرنولد از کمال پرورش دادن استعدادهای هر فرد تا بالاترین حد ممکن است^(۵۱). چنین نظری شبیه آرمان رمانتیکی است که، برای مثال، روسو بدان پرداخته بود. اما بن توک (Bantock) می‌گوید اشتغال خاطر آرنولد به تمامی واکنشی در برابر آن اندیشه رمانتیک است که دوران روشنگری در نفس انسان نهاد. فرهنگ تأیید مجدد آرمان کلاسیک کمال است که ناظر به نظامی خارجی است^(۵۲).

چنانکه دیده می‌شود تعبیر نظر آرنولد از آرمان کمال کار بسیار دشواری است. گفتار زیر دشواری پذیرفتن هر یک از این تعبیرها را روشن می‌کند^(۵۳):

فرهنگ می‌تواند با تفوق آرمان خود را برای کمال انسان به نحو راسخ و مستمر حفظ کند، این فعالیتی روحانی و درونی است و خصلتهای آن حلاوت روزافزون، روشنائی روزافزون، حیات روزافزون و همدلی روزافزون است.

این گفته می‌تواند مؤید هر یک از تعبیرهای مذکور باشد. سوابق روشنفکرانه آرنولد نیز راه حل خاصی ارائه نمی‌دهند. در یادداشتهای آرنولد نشانه‌هایی از تأثیرات سنت رمانتیک می‌توان یافت اما نشانه‌هایی از تأثیر اومانیزم کلاسیک رنسانس و توجه این سنت به اندیشه یونانی بخصوص افلاطون هم دیده می‌شود. آرنولد در جایی رابطه صریحی میان مفهوم کمال و رسیدن انسان به نهایت رشد خود برقرار می‌کند^(۵۴). اما در فرهنگ و آثارش این تصور از کمال کافی به نظر نمی‌رسد. آرنولد برای روشن کردن منظور خود از کمال کلمه یونانی *evovia* را به کار می‌برد^(۵۵). تعریف این کلمه این است: مطابق با معیار خیر طبیعی یا درستی طبیعی. آرنولد چنین می‌افزاید که کمال، رشد همه جوانب طبیعت انسان است که با معیار هماهنگی و تعادل هدایت شده باشد. این کمال است که زیبایی و تعقل یا حلاوت و نور را با هم ترکیب می‌کند. کمال طبیعت سالم و معتدل است^(۵۶). کلمه «طبیعت» که در اینجا به کار رفته به معنای حالت بدوی نیست بلکه آرمانی است که انسان می‌تواند بدان برسد.

قرینه دیگری که آرنولد مفهوم خود از کمال را بر اساس آرمان کلاسیک شکل داد بحث ویلیامز درباره نسبت آرنولد با سنت نیومن (Newman) و کالریج است. مفهوم آرنولد از فرهنگ در این سنت پرورانه شده است. این سنتی است که، به گفته ویلیامز، آرمان کمال را در تقابل با مفهوم سودگرایانه آموزش قرار می‌دهد^(۵۷):

هم زیبایی فیزیکی وجود دارد هم اخلاقی: هم زیبایی فرد داریم هم زیبایی اخلاقی که فضیلتی طبیعی است و به همین ترتیب زیبایی عقلی و کمال عقلی داریم. در این موضوعات مختلف کمالی آرمانی وجود دارد. و دیده شده است که افرادی به سوی آن می‌روند و تعالی می‌یابند و این افراد معیار همه نمونه‌های دیگرند.

نیومن و همچنین آرنولد دست کم در برخی از نوشته‌هایش، تصویری از کمال به دست می‌دهند که آرمانی است، آرمانی که رسیدن بدان شرایطی می‌طلبد. فرهنگ جستجوی آرمانی است دست‌نیافتنی و مشتمل بر ارزشهای فراتر از فرد. راهی که آرنولد برای نیل بدین آرمان می‌شناخت راه آموزش بود.

آموزش

به ساده‌ترین عبارت، آرنولد معتقد بود که آموزش ترویج و ارتقای فرهنگ است^(۵۸) و با این نظر که فرهنگ یک ابزار است مخالف بود. آرنولد مدعی بود که آموزش فرایند انسان‌سازی است و هدف آن منطبق با هدف فرهنگ است یعنی جستجوی کمال. ولی هدف فرهنگ از آموزش گسترده‌تر است. فرهنگ نه تنها جستجوی کمال است، توجه به سیطره یافتن کمال نیز هست.

از لحاظ اجرایی آرنولد بر آن بود که آموزش قلمرو دولت است و به شدت علیه نگرش عدم مداخله دولت در آموزش استدلال می‌کرد. آرنولد بنا به ملاحظات عملی تذکر می‌داد که اگر دولت در آموزش دست نداشته باشد انگلستان بزودی از آلمان در مسائل صنعتی از این هم عقبتر خواهد افتاد.

برنامه آموزش همگانی بنیاد پیشرفت اقتصادی کشور است^(۵۹). در شکل کلیتر، آرنولد مدعی بود که آموزش وظیفه اساسی دولت را انجام می‌دهد زیرا در خدمت یکپارچه کردن و انسانی کردن جامعه است. آموزش به عنوان فرایند انسانی کردن، علاقه به ابتدال را که خصلت آمریکایی شدن است از بین می‌برد. آرنولد بر اساس این ملاحظات بر آن بود که به شک دائم نسبت به دخالت دولت در آموزش باید غلبه کرد. شک و رَشک نسبت به عمل دولت چه بسا زمانی جایز بوده است اما دیگر در اوضاع غالب در انگلیس چنین نیست^(۶۰).

به نظر آرنولد آموزش طبقه متوسط در درجه اول اهمیت قرار دارد زیرا این طبقه است که به نظر او امید تمدن جدید است^(۶۱). آرنولد مدعی بود که دانشگاه‌های موجود هیچ کفایتی ندارند. برای این طبقه باید هر چه زودتر مدارس دوره دوم تأسیس شود تا در افراد این طبقه «فرهنگ ظریف» یا «هوش زنده» ای که لازمه نقش آنان به عنوان رهبران ملت است پرورانده شود. سازمان‌دهی دولتی مدارس دوره

دوم تنها راه برای فراهم کردن نظامی مؤثر در آموزش است تا انگلستان بتواند همان تعلیماتی را در این مدارس بدهد که در اروپا به طبقه متوسط می‌دهند. افزون بر این اگر به این مدارس خصلتی ملی دهند طبقه متوسط به بزرگی و شرافت روحی نایل خواهد شد، چیزی که این طبقه خود نمی‌تواند بدان نایل شود زیرا هنوز فاقد چنین خصلتهایی است (۶۲).

آرنولد به دلایل متعدد معتقد بود که مدارس موجود و دانشگاهها برای طبقه متوسط نامناسبند. زیرا در آنها درک درستی از علم و دانش سازمان یافته دیده نمی‌شود و در مجموع در عقلانیت ضعیفند (۶۳). همچنین نمی‌توانند به دانش آموزان خصایص اجتماعی و حکمرانی بدهند. مدارس خصوصی تنها نهادهای آموزشی انگلیس بودند که آرنولد آنها را می‌پذیرفت و آرزو می‌کرد که طبقه متوسط همان نوع آموزشی را ببینند که آن مدارس ارائه می‌کنند.

آرنولد انتقاد از آموزش طبقه متوسط را به دانشگاهها هم تعمیم داد. آرنولد با اشاره به آکسفورد و کمبریج دانشگاههای انگلیس را آموزشگاههای فوق دیپلم می‌نامید. او مدعی بود که سطح درجه لیسانس علوم انسانی در انگلیس معادل سطح سال آخر دبیرستان در آلمان و فرانسه است. دانشجویان دانشگاههای انگلیس با استادان طراز اول در تماس نیستند. به همین دلیل در ۱۸۶۸ چنین درخواست کرد: «تعلیمات دبیرستانی و تعلیمات عالی خود را سروسامان دهید» (۶۴).

در این زمان آرنولد معتقد شده بود که اصل دخالت دولت در آموزش همگانی پذیرفته شده است و توجه خود را بیشتر به آموزش طبقه متوسط در دبیرستان و تعلیمات عالی معطوف کرد (۶۵). اما درباره آموزش ابتدایی هم مطالب فراوانی نوشت. مسئله‌ای که بخصوص در این زمینه توجه او را جلب کرد اصلاحیه ۱۸۶۲ بود که گمان می‌رفت تأثیر چشمگیری بر نوع آموزش در مدارس ابتدایی انگلیس بگذارد. بنابر این اصلاحیه مدارس به تناسب عملکرد دانش آموزان خود پول دریافت می‌کردند: «پرداخت بر مبنای نتیجه». وظیفه بازرسان، امتحان دانش آموزان و تعیین مقدار پرداخت بود.

آرنولد در ۱۸۶۲ رساله‌ای بدون نام نویسنده با عنوان «اصلاحیه دوباره» انتشار داد که در آن به شدت از این قانون و مبتکر آن رابرت لو (Robert Lowe) انتقاد کرده

بود. مبنای انتقاد آرنولد این بود که این قانون باعث تعلیماتی مکانیکی در مدارس شده است. آموزگاران برای تحصیل نتایج بهتر توجه خود را متمرکز بر خواندن و نوشتن و درس حساب می‌کنند و روشهای از بر کردن طوطی‌وار را به کار می‌برند و دانش‌آموزان تنها چیزهایی را که برای آنها تهیه شده است آن هم سطحی یاد می‌گیرند (۶۶).

آرنولد از چگونگی تغییر نقش بازرسان هم خشمگین شده بود. به بازرسان دیگر به چشم راهنما و مشاور نگاه نمی‌کردند. نقش آنان صرفاً نقش ممتحن شده بود و برای ایفای هیچ نقش دیگری وقت نداشتند. آرنولد در گزارش ۱۸۶۳ خود دو تأثیر عمده اصلاحیه جدید را چنین خلاصه کرد: اول تغییر نقش بازرسان و دوم تأثیر بر زندگی عقلانی یا فرهنگ مدارس (۶۷).

آرنولد در بازگشت به انگلستان از اروپا در ۱۸۶۵، از تغییر دیگری در مدارس بهت‌زده شد: سقوط آشکار روحیه معلمان و روحیه معلم-شاگرد و تنزل تعداد معلمان شاغل. آرنولد همیشه به رفاه معلمان توجه فراوانی داشت زیرا در آنان اشتیاق به کسب فرهنگ بهتر را تشخیص داده بود. عامل این تهدید را که متوجه معلمان انگلیس بود اصلاحیه مذکور دانست و از این امر بسیار آشفته شد (۶۸).

نامه‌ای که آرنولد به مادرش نوشت نشان می‌دهد که تا چه اندازه در فکر ضرورت مخالفت با اصلاحیه بوده است. آرنولد بنا به مصلحت سیاسی راه لغو کامل پرداخت بر مبنای نتیجه را برنگزید، زیرا همان‌گونه که در برابر کمیسیون صلیب (۱۸۸۶) استدلال کرد با توجه به سلیقه انگلیسیها در ۱۸۶۲ چه بسا این قانون خوب هم بوده است (۶۹). آرنولد در عوض برای کوبیدن این اصلاحیه بخصوص به اقدامات اسپنسر والپول (Spencer Walpole)، وزیر کشور حزب محافظه کار در مجلس امید بسته بود (۷۰).

شرکت آرنولد در مبارزه بر ضد اصلاحیه نمونه عمل او بر مبنای اصلی است که خود، آنرا «روح زمان» می‌نامید. تعهد او به این فکر باعث شد که موضع خود را بنا به مصالح سیاسی در مسائلی که عمیقاً مورد توجه او بود جرح و تعدیل کند (۷۱). برای اینکه کار انجام شود آرنولد هیچ وقت خود را معطل تناقضات موضع خود نمی‌کرد. این روش نشانه آن است که آرنولد قاطعانه بر اساس ساختار قدرت در جامعه عمل می‌کرد و این برخلاف ادعاهای او مبنی بر نیاز به «بی عملی سنجیده» در

فرهنگ و آثاری است. در آثار آرنولد ابهام این مفهوما دربارۀ فرهنگ سهلتی در کار او ایجاد کرد که از نقش پیامبر، بدون مواجهه با تناقضات یا تعارضات واقعی نوشته‌های خود، به نقش اصلاح طلب فعال اجتماعی تغییر موضع دهد.

آرنولد بخصوص از اینکه اصلاحیه، آموزش طوطی‌وار را شروع و تأکید روزافزون بر آن می‌کرد مضطرب شده بود. باور نمی‌کرد که این روش فرهنگ را در مدارس ارتقا دهد، با این همه به نظر می‌رسد که به گونه‌ای تناقض‌آمیز طرفدار «از بر کردن» بود.

ظاهراً در ذهن آرنولد تمایز اصلی، محتوایی بود یعنی آموختن طوطی‌وار خواندن و نوشتن و حساب و از بر کردن شاهکارها. آرنولد می‌گوید بخشهایی از شعر کلاسیک را که به دقت انتخاب شده باشند همه دانش‌آموزان باید از بر کنند: «از بر کردن شعرها و نثرهای درجۀ اول مسلماً به نفع دانش‌آموزان است»^(۷۲). آرنولد به از بر خواندن درسها در مدارس انتقاد می‌کرد زیرا دقت کافی در انتخاب آنهایی که باید از بر کرد به کار نرفته و به دانش‌آموزان هم آموزش کافی دربارۀ معانی و اشارات آنچه باید از بر کنند داده نشده است. به عقیدۀ آرنولد از بر کردن باید تبدیل به تعلیم ادبیات شود. برای آرنولد از بر کردن راه آشنا کردن دانش‌آموزان با «بهترین اندیشیده‌ها و گفته‌ها» است^(۷۳).

بن‌توک از عقیدۀ آرنولد در مورد اهمیت از بر کردن شعر انتقاد می‌کند. و در این امر مشکوک است که اگر آرنولد آنچه ما اکنون از آموختن نظریه‌ها می‌دانیم در آن زمان می‌دانست آیا هرگز با از بر کردن طوطی‌وار موافقتی می‌داشت یا نه. این پرسش فرضی را به دشواری می‌توان به عنوان انتقاد از نظر آرنولد پذیرفت. دنباله انتقاد کلی بن‌توک از آرنولد توجه‌انگیزتر است. بن‌توک می‌گوید که آرنولد باید در مدرسی که در آنها بازرسی می‌کرد، دقت بیشتری به کار می‌برد. اگر چنین کرده بود ذهن کودکان را بهتر می‌فهمید و بسیاری از جنبه‌های آموزش بدان زمان را درمی‌یافت.

بن‌توک بر آن است که چنین ملاحظه‌ای به گفته جورج الیوت در دورۀ ویکتوریایی ممکن بود. به نظر الیوت میان آرنولد به عنوان بازرس و آرنولد به عنوان منتقد اجتماعی تعادلی برقرار نبود. آرنولد هرگز نظام را در کلیت آن نمی‌دید و میان وضع آموزش ملت و وضع فرهنگ ارتباطی برقرار نمی‌کرد^(۷۴).

شاید این درست باشد که آرنولد کمتر از جورج الیوت تجربه و مشاهده کرد و بصیرت از خود نشان داد اما در دفاع از او باید بگوییم که مشغله او چندان زیاد بود که به او فرصت نمی داد به اندازه جورج الیوت ناظر حساسی باشد. از نامه هایش می توان فهمید که بخصوص پس از معرفی اصلاحیه تا چه اندازه برای نشستن در مدارس و بررسی آنها وقت اندکی داشته است. سر زدن به مدارس به کوتاهی انجام می شد و وقت او بیشتر مصروف وظایف اداری می شد. این واقعیتی است که خود بسیار از آن اندوهگین بود. انتقاد دیگر بن توک نیز موجه به نظر نمی رسد. آرنولد از اهمیت آموزش ملت در وضع فرهنگ ملی کاملاً آگاه بود. آرنولد این آگاهی را در تمام استدلالهای خود برای نیاز به آموزش بهتر طبقه متوسط نشان داده است. همچنین آرنولد معتقد بود آموزش ابتدایی اهمیت اساسی در انسانی کردن [فرهیخته کردن] توده ها دارد و این را مقدمه پیدایش فرهنگ می دانست. به نظر آرنولد آموزش در این دو زمینه در بهبود فرهنگ عمومی جامعه ضرورت دارد. و بخصوص به این مسئله که تعلیم همگانی را باید از دبیرستان آغاز کرد عنایت تمام داشت و آن را شرط به وجود آمدن «طبقه متوسطی با فرهنگ، آزادمنش، شریف و متحول» می دانست. آرنولد امیدوار بود که این اصل مآلاً پذیرفته خواهد شد و به کار خواهد رفت (۷۵):

ای فرزندان آینده که هنوز روزتان فرانسیده است، هنگامی که آن روز فرارسید باور نخواهید کرد از چه موانعی در راه رسیدن بدین روز رنج بردیم. شما با همه خطاها تا آن سترونی آریستوکراتها را دارید نه کوتاه بینی طبقه های متوسط را. شما که قدرت اشتیاق ساده تان بزرگترین موهبتتان است تصور نخواهید کرد که چه اندازه پیشرفت به سوی بهترین کمال انسان ستایش و اکرام روح انسان — با بی اعتنائی انجام پذیرفته است و چگونه سالها و سالها ابتدائیهای بی ثمر و دامهای پوسیده آن را به تأخیر انداختند.



معاصران آرنولد

از ۱۸۵۰ تا ۱۸۹۰ مسائل فرهنگی و آموزشی محل بحث روشنفکرانی بود که زمینه‌های فکری بسیار مختلفی داشتند. مسئله کیفیت زندگی در تمدن جدید یا آنچه گاهی «مسئله انگلیس» می‌نامیدند و در مرکز توجه منتقدان اجتماعی و روشنفکران اهل ادب مانند ماتیو آرنولد قرار داشت ذهن بسیاری از دانشمندان علوم، فایده‌گرایان، هنرمندان و سوسیالیست‌ها را^(۱) به‌خود مشغول کرده بود. این مسئله دیگر هرگز چشم‌اندازهایی بدین وسعت پیدا نکرد.

در دنیای روشنفکران انگلیس هنوز اندیشه تخصص و حرفه‌ای بودن غالب نشده بود. برای مثال دانشمندان علوم بحث درباره کیفیت زندگی را به‌هیچ‌وجه نامربوط به‌خود نمی‌دانستند. اینان به‌این بحث که آیا برای اظهار نظر کردن در این مطالب صلاحیت دارند یا نه و آیا این کار دخالت در زمینه کار دیگران است کاری نداشتند. تبلیغ تخصص‌گرایی و حرفه‌گرایی به‌عنوان راهی برای تعریف حدود موضوعهایی که روشنفکران بدانها می‌پرداختند تازه به‌دانشگاه‌ها کشیده شده بود اما هنوز درباره اینکه روشنفکران چگونه باید با مباحث اجتماعی یا فرهنگی روبه‌رو شوند معیار مشخصی به‌دست نیامده بود.

این نگرش غالب در مورد حوزه کار روشنفکران، شبکه‌های روشنفکران آن زمان را به‌هم نزدیکتر کرد. آنان (Annan) در مقاله «آریستوکراسی روشنفکران» (۱۹۵۵) نشان می‌دهد که چگونه این شبکه‌ها به‌هم نزدیک ماندند و متمایل شدند

که با توجه به زمینه مشترک آموزش به هم پیوندند^(۲). توقعات سنتی از روشنفکران این تقویت نیرو را تداوم بخشید. اما هنگامی که نقشهای تازه‌ای پدید آمد و انواع مختلفی از روشنفکران پیدا شدند شبکه‌های روشنفکران سنتی انگلیس آشکارا ویژگیهای خود را از دست داد. ولی در زمانی که این شبکه‌ها وجود داشت مسائل اجتماعی آن زمان در معرض تبادل آرا قرار می‌گرفت.

تغییرات اجتماعی سریعی که مشخصه دوران ویکتوریایی بود توجه روشنفکران را به کیفیت زندگی متمرکز کرد. همه مورخان بر این عقیده‌اند که درجه تغییرات اجتماعی در این دوره بسیار زیاد بوده است. مسئله کیفیت زندگی بخصوص با روشنفکران ارتباط می‌یافت زیرا آنچه رخ می‌داد اشکال سنتی زندگی را به شدت تهدید می‌کرد. برای مثال صنعتی شدن روزافزون جامعه، مورد سؤال قرار گرفتن مذهب و فشار دولت بر مسائلی مانند همگانی کردن آموزش تنها بخشی از تغییراتی است که تغییر جهت کلی در ساختار جامعه را نشان می‌داد. عقاید جاافتاده در مورد رابطه فرد و جامعه، ارزشهایی که راهنمای رفتار بودند و توقعاتی که گروههای گوناگون از زندگی داشتند همه در سرتاسر جامعه به خطر افتاده بود.

جان استوارت میل، هربرت اسپنسر، توماس هنری هاکسلی، جان راسکین و ویلیام موریس نماینده‌های انواع روشنفکرانی هستند که در این دوره در مباحث اجتماعی و فرهنگی شرکت داشتند.

جان استوارت میل (John Stuart Mill)

جان استوارت میل، فایده‌گرایی که تمایلات شعری هم داشت، نمونه بارز روشنفکرانی است که تعارضات این دوره را تجربه کردند. میل مانند آرنولد طبقه متوسط را رهبران مطلوب جامعه می‌دانست اما در آرزوی جامعه گذشته هم بود جامعه‌ای که در آن آریستوکراسی غلبه داشت. این تعارض میل را از دیگر فایده‌گرایان نیمه اول قرن نوزدهم که پدر او از چهره‌های شاخص آنان بود، متمایز می‌کند.

نوشته‌های توکویل (Tocqueville) درباره دموکراسی آرنولد را از خطرهایی که تکوین دموکراسی می‌توانست به همراه داشته باشد آگاه کرده بود اما اثر این نوشته بر میل بسیار عمیقتر بود اگرچه در ظاهر چنین به نظر نمی‌رسید. میل در معرفی جلد

اول دموکراسی در آمریکا (۱۸۳۶) نوشته توکویل چنین استدلال کرد که انتقادهای این کتاب از دموکراسی در واقع تنها انتقادی است که از آمریکا می‌شود^(۳). پنج سال بعد میل دیگر این اندازه خوشبین نبود زیرا دیگر زیر نفوذ افکار پدرش قرار نداشت. به نظر هیمل‌فارب (Himmelfarb) میل با انتقاد از جلد اول کتاب توکویل می‌خواست پدرش جیمز میل را خشنود کند^(۴). اما پس از مرگ پدر در ۱۸۳۶ افکار میل تغییر کرد و از فایده‌گرا (به معنایی که پدرش و جر می بنتام بودند) تبدیل به محافظه‌کاری بدعت‌گذار گردید. میل در ۱۸۴۰ در بررسی جلد دوم کتاب توکویل انتقاد چندانی از آن نکرد و ترس توکویل از استبداد اکثریت را در بنیاد محتمل دانست و همانند آرنولد چنین استدلال کرد که مردم آمریکا، همان‌گونه که توکویل نشان داده است نوع اغراق‌آمیز طبقه متوسط انگلیسند. به ادعای میل توجه مرد انگلیسی بیشتر به بهتر کردن شرایط زندگی خویش است تا لذت بردن از آن و معتقد بود که روحیه آمریکایی دارد بر انگلیس حاکم می‌شود. میل نگرانیهای خود از دموکراسی را چنین خلاصه کرده است^(۵):

علت بی‌واسطه تمایلاتی را که توکویل توصیف می‌کند می‌توان به یک عامل کلی نسبت داد: بی‌اهمیت شدن روزافزون افراد در مقایسه با توده.

میل ترسی را که در بسیاری از تفکرات سیاسی و اجتماعی اواسط دوره ویکتوریا در انگلیس انعکاس پیدا کرده بود به خوبی بیان کرد. مسئله اساسی سازش دادن حقوق افراد با حقوق جامعه است. راه حلها و رهیافتهای متعددی پیشنهاد شد اما همه نویسندگان در یک فرض اساسی متفق بودند. از دموکراسی هیچ گریزی نبود و درباره حقوق فرد و حقوق جامعه همیشه بر اساس این فرض بحث می‌کردند. راه حل میل حکومتی بود که نماینده مردم باشد اما حکومتی با تعداد اندکی از خردمندترین مردم. این بهترین خردمندان، خدمتگزاران مردم خواهند بود و مردم، اربابانی که به خاطر منافع خود افرادی ماهرتر از خود را استخدام خواهند کرد^(۶). در هیچ حکومتی منافع مردم منظور نخواهد شد مگر در جایی که مردم قادر باشند به محض تردید در تعهد حکمرانان به منافع مردم آنان را عزل کنند.

این حرف بکلی مخالف حرف آرنولد است که معتقد به حکمرانی طبقه متوسط در

«بالاترین حد امکان آنان» بود. استدلال میل نظیر حرف اسپنسر است که می‌گفت حکومت باید به دست متخصصان باشد. امید میل به حکومت معدودی از خردمندترین مردم پرهیز از استبداد اکثریت بود، استبدادی که هم در قلمرو سیاست از آن می‌ترسید هم در قلمرو فرهنگ. میل ترس خود را با آنچه در آمریکا می‌گذشت توجیه می‌کرد. در سیاست فرد اهمیت خود را در برابر ادعاهای توده از دست می‌داد. میل بر آن بود که تخریب هنرها و فرهنگ متعالی سنتی حتمی است. تهدید هنر و سنت فرهنگی به دو دلیل بود. اول اینکه جامعه به سنت فرهنگی و هنری خود روز به روز ارزش کمتری می‌داد. و دوم آنکه کتابها و روزنامه‌های محصول این جامعه ذخایر فرهنگ سنتی را بی‌مقدار می‌کرد. میل در همان سال ۱۸۳۶ چنین نوشت (۷):

بنابراین می‌بینیم که ادبیات روز به روز بی‌دوامتر می‌شود، از کتابهای سنگین در واقع بی‌اعتنا می‌گذرند، حتی بررسی کتاب را سبک می‌شمرند، به هیچ موضوع جدی توجهی نمی‌شود حتی اگر به کوتاهی معرفی کتابی باشد. هر چه کسب موفقیت دشوارتر می‌شود همه هدفهای دیگر برای کسب آن قربانی می‌شوند. ادبیات هر روز بیشتر به اندیشیدن درباره مسائل جاری تبدیل می‌شود و تقریباً رسالت خود را در روشن کردن و اصلاح افکار بکلی فراموش کرده است.

میل به گفته خود چنین ادامه می‌دهد که چه بسا بهایی که باید برای تمدن بپردازیم زوال نیروی فرد، تضعیف تأثیر ذهنهای برتر در توده مردم، تشدید فریبکاری و محو کارایی عقیده عموم به عنوان نیروی بازدارنده باشد.

همین نظر را آرنولد در سی سال بعد اظهار کرد. علاقه میل به مسئله تهاجم «فرهنگ عوام» به فرهنگ سنتی هنر ظاهراً به دلیل نفوذ کالریج بود. میل در سن بیست‌سالگی دچار عارضه‌ای شد که امروز احتمالاً بدان از پافشاری عصبی می‌گویند. این ماجرا را در زندگینامه خود (۱۸۷۳) به طرز مؤثری شرح داده است. میل از فقدان انسانیت در سنت فایده‌گرایی سختی که از پدرش به ارث برده بود به شدت رنج می‌برد و شعر بخصوص شعر وردزورث نقش بزرگی در بهبود او داشت. بر این اساس بود که میل به مباحثی پرداخت که پس از او ذهن آرنولد را نیز به خود مشغول کرد. کالریج در این زمینه نفوذ چشمگیری بر میل داشت.

نفوذ کالریج از استعمال کلمه «فرهنگ» در آثار میل مشهود است. میل در بحث

از آموزش دانشگاهی می‌گفت علاوه بر آموزش عقلانی و اخلاقی در مدارس و دانشگاهها موضوع سومی نیز برای تکامل انسان ضرورت دارد و آن زیبایی‌شناسی است و این «فرهنگی است که از طریق شعر و هنر کسب می‌شود»، «آموزش احساس»، «پرورش امور زیبا». میل به مخاطبان خود می‌گفت «بگذارید خود را با بهترین اندیشه‌هایی که ذهنهای اصیل قرون تولید کرده‌اند آشنا کنیم...»^(۸).

شباهت چشمگیری میان این نظر و نظر آرنولد که مردم را دعوت به بررسی بهترین اندیشیده‌ها و گفته‌ها می‌کرد، وجود دارد اما این شباهت، بنا به تحلیل ویلیامز از رابطه بین اندیشه‌های کالریج و میل، شباهتی ظاهری است. به نظر ویلیامز، میل نه تنها از میان اندیشه‌های کالریج دست به انتخاب می‌زد بلکه اندیشه‌هایی را که انتخاب می‌کرد همانهایی نبود که کالریج پیشنهاد کرده بود^(۹). برای مثال میل کلمه «فرهنگ» (culture) را به همان معنایی به کار می‌برد که کالریج کلمه «تربیت» (cultivation) را یعنی به معنای شرط کلی، «حالت یا عادت» ذهن. به نظر میل این شرایط را باید با گسترش نظام آموزش ملی به نحو کافی فراهم کرد. قدرت تصور کالریج از فرهنگ (یا تربیت) [در تعبیر میل] بکلی نابود شده بود. هیچ پیشنهادی درباره معیار کمال، رشد هماهنگ کیفیتها و استعدادهایی که از مشخصات انسانیت هستند، مشخصاتی که نه تنها بر جامعه بلکه بر داوری درباره جامعه اثر می‌گذاشت در مباحث میل وجود نداشت.

میان استنباط میل و آرنولد از فرهنگ نیز تفاوت کلی مشابهی به وضوح دیده می‌شود. آرنولد فرهنگ را نیرویی فعال در جامعه تصور می‌کرد. اما میل برای رسیدن به هدفهای خود بیشتر بر تغییر ساختار سیاسی جامعه تکیه می‌کرد. آرنولد می‌خواست جامعه تغییر کند اما همیشه این تغییر را با ارجاع به فرهنگ ممکن می‌دانست. اما میل هرگز چنین دیدگاه یا مستمسکی برای اصلاح جامعه، مگر اصل ناپذیرفتنی «بیشترین خوشبختی برای بیشترین افراد»، نداشت.

میل فاقد بصیرتی بود که مباحث او را درباره اصلاح اجتماعی شکل دهد. این را از افکار او درباره آموزش می‌توان آشکارا دریافت. اگرچه میل معتقد بود که آموزش نقش اجتماعی مهمی دارد، از نوشته‌های او در مورد مسائل آموزشی هیچ برنامه روشنی به دست نمی‌آید. میل این عقیده توکویل را اخذ کرده بود که از آموزش

همگانی برای مقابله با شرور رشد جامعه دموکراتیک باید استفاده کرد. از تأسیس نظام ملی آموزش پشتیبانی می‌کرد اما آن را کافی نمی‌دانست. پیشنهاد میل این بود که در حوزه سیاسی باید طبقه‌ای پدید آید که بهترین عقاید را در مردم ایجاد کند. این طبقه برای عقاید و احساساتی متفاوت از عقاید و احساسات توده مردم پشتیبانی اجتماعی خواهد بود. به عقیده میل شکل این طبقه را اوضاع و احوال معین خواهد کرد اما اعضای آن باید از طبقه کشاورز، طبقه مرفه و طبقه با فرهنگ باشند. میل طبقه کشاورز را از آن رو انتخاب کرده بود که معتقد بود تمایلات طبیعی آن عکس طبقه صنعتی و بازاری است. همه طبقاتی را که ذکر کرده بود طبقه متوسط یا بالاتر از آن بودند. میل طبقه کارگر را به هیچ وجه عضو آن به حساب نمی‌آورد^(۱۰).

این تصور از طبقه‌ای که مسؤول احساسات و عقاید متعالی در جامعه باشد شبیه تصور کالریج از مردان فرهنگ، تصور آرنولد از دانشگاه و راسکین از آریستوکراسی بود. میل که نظام آموزش ملی را برای ترویج تسامح و آزادمنشی در جامعه کافی نمی‌دانست مدعی ضرورت وجود چنان طبقه‌ای برای بهبود جامعه بود. توجه اصلی میل به آموزش دانشگاهی بود و این بیشتر نشان می‌دهد که میل معتقد نبود آموزش ملی بتواند جامعه را اصلاح کند. آنچه توجه او را به خود جلب کرده بود آموزش دادن برگزیدگان در سطح دانشگاه بود زیرا این برگزیدگان بودند که مورد اطمینان میل برای اصلاح جامعه بودند.

میل مخالف رسم جاری زمان بود که منطق و آثار کلاسیک را در مؤسسات آموزشی مانند آکسفورد و کمبریج و مدارس اتون (Eton) و وست‌مینستر (Westminster) کنار گذاشته بودند. همچنین با این نظر که زبانهای جدید باید آموخته شوند و درسهایی داده شوند که پیوند نزدیکی با دنیای تجارت داشته باشند موافق نبود. در واقع میل طرفدار تدریس منطق و آثار کلاسیک آن هم در سطحی گسترده‌تر و عمیق‌تر از حد معمول آن زمان بود. در مسائل کلی‌تر میل با هر تغییری در نظام آموزشی موجود که احتمالاً آن را به دنیای تجارت نزدیک‌تر کند، مخالف بود^(۱۱).

افزون بر این میل از تکیه اصلی آموزش دانشگاهی آن زمان بر یک مسئله انتقاد می‌کرد: پرداختن به عقاید فرد به جای پرداختن به روشی که به آن عقاید دست یافته است. توصیه میل این بود که^(۱۲):

سنگ بنای آموزشی که بخواهد ذهنهای بزرگ تربیت کند شناختن اصول است، اصول است که عظیم‌ترین کمیت ممکن قدرتهای عقلی را فرامی‌خواند و شدیدترین عشق به حقیقت را ایجاد می‌کند...

میل همراه با این اعتقاد می‌گفت دانشگاه نباید نهادی برای آموزش حرفه‌ای باشد. هدف دانشگاه پرورش مردان توانا و فرهیخته است و بنابراین آموزشهای وسیع باید در دانشگاه داده شود. میل می‌گفت تصور بسیار محدودی از قابلیت‌های یادگیری انسان داریم. افراد باید هم ادبیات بدانند هم علوم. به نظر میل با پیشرفت دانش در نظام آموزشی فعلی، افراد هیچ چیز بیرون از موضوع محدود خود نخواهند دانست. اگر تنها در یک موضوع، هر موضوعی هم که باشد، مطالعه کنیم ذهن محدود و منحرف می‌شود (۱۳).

میل برای اصلاح دانشگاه موضوعهای زیر را به عنوان اساس برنامه خود پیشنهاد کرد: تاریخ، منطق و فلسفه ذهن، علوم (از جمله ریاضیات)، علوم انسانی (برای مثال فلسفه اخلاق، فلسفه دولت، فلسفه حقوق، فلسفه اقتصاد سیاسی، فلسفه شعر و هنر) و دین (کاتولیک). با این طرح امیدوار بود که شخصیت طبقات بالا را بازسازی کند اما همیشه در نهایت درمی‌یافت که پیش از اصلاح طبقات بالا باید تغییرات اجتماعی بنیادی‌ای صورت گیرد. بخصوص پایان دادن به هرگونه امتیاز غیراقتصادی را ضروری می‌دانست. به نظر او تنها راه برای کسب افتخار و ترقی کیفیت‌های شخصی است (۱۴).

میل در تلاش برای حذف هرگونه امتیاز غیراقتصادی بنیاد آریستوکراسی را در معرض تهدید قرار داده بود. اما در همان زمان و بدان‌گونه که از نوشته‌هایش درباره آموزش معلوم می‌شود، به دنبال تثبیت گونه‌ای از نهاد آموزشی بود که با روش آموزش لیبرال آریستوکرات‌ها بیشتر از حرفه‌گرایی طبقه متوسط اشتراک داشت. این تعارض بخصوص در نوشته‌های آخر میل و در زمانی که نسبت به راهی که جامعه می‌رفت محافظه کارتر می‌شد و امیدواری کمتری می‌یافت به‌وفور دیده می‌شود.

هربرت اسپنسر (Herbert Spencer)

برخلاف میل، اسپنسر نمونه امیدواری و اطمینان دوره ویکتوریا بود. اسپنسر مردی

خودآموخته بود و کار خود را با مهندسی در راه آهن انگلیس شروع کرد. آدمی فردگرا بود که اغلب غیر عادی جلوه می کرد. آثارش خواننده را اغلب به خشم می آورد (به خصوص زندگینامه اش که در آن درباره خود حرف می زند) اما تأثیر عظیم او بر افرادی چون توماس هنری هاکسلی و بتاتریس وب (Beatrice Webb) ایجاب می کند که به او احترام بگذاریم.

اسپنسر هم مانند میل بر آن بود که جامعه باید به دست متخصصان یا معدودی از خردمندترین افراد اداره شود و برای تشکیل چنین نظامی باید به افرادی با بیشترین فراست یا اطلاع اجازه داد که تا بالاترین سطح جامعه ترقی کنند. اسپنسر با افراد بی صلاحیت حکومت مخالفت می کرد و معتقد بود که قانونگذاران باید تنها بر اساس دانش درست عمل کنند و به شیوه نهاجمی خاص خود چنین تذکر می داد^(۱۵): بدون چون و چرا از همه اعتقادهای وحشت انگیز، وحشت انگیزترین آنها این است که گمان کنیم تنها چیزی که هیچ نیازی به کارآموزی ندارد وضع قوانین برای ملت است! در صورتی که کار ساده ای مثل کفشدوزی نیاز به کارآموزی طولانی دارد.

اسپنسر مطالعه جامعه شناسی تطبیقی و تاریخ قانونگذاری را توصیه می کرد. قانونگذاران آینده باید درباره سازمانهای اجتماعی و خطاهای قبلی قانونگذاری اطلاع داشته باشند. اما برخلاف میل به اهمیت دخالت دولت در اداره جامعه اعتقادی نداشت. اسپنسر مدافع سرسخت روش آزادگذاری در سیاست بود. می گفت لیبرالیسم زمان ما بیشتر محافظه کارانه است. لیبرالیسم به جای اینکه با هر عمل ممکن از آزادی فرد دفاع کند خود مساوی با دخالت دولت شده است. در مرکز افکار اسپنسر اهمیت بنیادی آزادی فرد است. بر اساس این گفته اسپنسر مدعی است که حکومت هر کشور تنها کمیته ای اداری است بی هیچ اقتدار ذاتی. حق الهی اکثریت به همان اندازه عقیده ای مغلطه آمیز است که حق الهی دیکتاتورها. دولت به هیچ شکل حق دخالت در جهتی که جامعه می خواهد بدان جهت برود ندارد. به عقیده اسپنسر تنها راه اصلاح جامعه، اصلاح افراد جامعه است. متخصصانی که قرار است بر کشور حکومت کنند باید دخالت خود را در خط مشی جامعه به کمترین حد محدود کنند. در این صورت است که میزان دخالت دولت در زندگی افراد جامعه تا حد ممکن کم می شود^(۱۶).

در اواسط دوره ویکتوریا نظر اسپنسر در مورد دخالت دولت به هیچ وجه غیر عادی نبود. در سیاست اصل عدم مداخله دولت پشتیبانان فراوانی داشت و در حیات عمومی ملت موضع عدم مداخله دولت هنوز موضع مسلطی بود. استقبال فراوان مردم از کتاب کمک به خود (Self Help) که در ۱۸۵۹ منتشر شد و در سال اول ۲۰,۰۰۰ نسخه آن به فروش رفت نشان دهنده نفوذ این نظر است. آرنولد از گروه اندکی بود که به صدای بلند با تسلط این نظر بر نگرش مردم نسبت به دولت و مسائل اخلاقی آن زمان مخالفت می کرد.

عقاید اسپنسر در مورد اینکه تنها ابزار اصلاح اجتماع پیشرفت افراد است در افکار او در باب فرهنگ و آموزش دیده می شود. در مورد فرهنگ به معنایی که آرنولد از آن سخن می گفت، چندان حرفی برای گفتن نداشت. گاهی این مفهوم را به معنای تربیت یا رشد چیزی به کار می برد: «ارزش هر نوع فرهنگی در کمک به زندگی درست می تواند ارزشی ضروری یا کم یا بیش ارزشی ممکن باشد»^(۱۷). همچنین می گفت «برای قضاوت درباره هر برنامه فرهنگی آخرین آزمایش پاسخ بدین پرسش است - آیا این برنامه هیجان لذتبخشی در دانش آموزان پدید می آورد؟»^(۱۸) اسپنسر در این معنی کلمه «فرهنگ» را مترادف با آموزش به کار می برد. مفهوم اسپنسر از فرهنگ آشکارا با مفهومی که آرنولد در این زمان می پروراند متفاوت بود. اسپنسر هیچ علاقه ای به آنچه «فرهنگ زیباشناسی» می نامید، نداشت. البته قبول داشت که این نوع فرهنگ به همراه تحسین زیباییهای طبیعت شادی آفرین است اما می گفت اینها نیازهای اساسی نیستند^(۱۹):

تفننات، هنرهای زیبا، ادبیات و همه آن چیزهایی که، به قول معروف، شکوفایی تمدنند باید به تمامی زیر فرمان دستورها و اصولی قرار گیرند که تمدن مبتنی بر آنهاست. اینها همان گونه که از اوقات فراغت زندگی هستند باید از اوقات فراغت آموزش هم باشند.

اسپنسر در انتقال هنرهای زیبا به حوزه اوقات فراغت زندگی پیشرو نظری بود که فرهنگ را همان هنر می دانست. فرهنگ همان موضوعات واقعی بود که هنرها را پدید می آورد نه آن حالت ذهنی که از مطالعه و تجلیل هنرها به دست می آید. پژوهشهای ویلیامز نشان می دهد که این نظر در سالهای ۱۸۷۰ کاملاً متداول بود.

منشاء این نظر تا حدی نتیجه رفتار هنرمندانی بود که با بی‌اعتنایی به جامعه خود را منزوی کرده و مدعی هنر برای هنر بودند. اما این موضع‌گیری تا پایان قرن رواج نیافت. بررسی‌های اسپنسر ثابت می‌کند که این را می‌توان تا حدی هم نتیجه کار گروهی دانست که هنر را به‌پشت صحنه رانده بودند.

نظر منفی اسپنسر را در مورد هنر از نوشته‌های او در باب آموزش به‌وضوح می‌توان دید. هنر یا آموزش عمومی هیچ جایی در اندیشه‌های او در این زمینه نداشت. اگرچه درباره آموزش مطالب فراوانی نوشت، اسپنسر به‌شدت زیر تأثیر پستالوتسی (Pestalozzi) بود. پستالوتسی می‌گفت آموزش را باید بر کودکان متمرکز کرد. تا زمانی که آموزش را با تحصیل علم یکی بدانیم کودکان از آن بیزار خواهند شد و آن را به‌عنوان کاری که در تمام عمر تداوم می‌یابد طرد خواهند کرد. به‌عقیده اسپنسر در چنین وضعی مهمترین مشغولیت ذهنی کودکان این می‌شود که هر چه زودتر از مدرسه، معلم، استاد و پدر و مادر رهایی پیدا کنند. در صورتی که اگر آموزش خودآموزی و لذتبخش باشد کودکان تمایل پیدا خواهند کرد که آن را تا آخر عمر ادامه دهند. اصل اساسی نظریه آموزش باید رشد دادن استعداد فردی باشد^(۲۰). عقاید اسپنسر درباره علوم بیشترین تأثیر را به‌جا گذاشت. مقاله «کدام دانش بیشترین ارزش را دارد» در ۱۸۵۹ انتشار یافت. در همان سال هم کتاب منشأ انواع داروین منتشر شد^(۲۱). اسپنسر در صف اول مشاجراتی درباره علوم قرار داشت که بنا بود تا بیست سال بعد ادامه پیدا کند. وی معتقد بود که بر ضد روش متداول آموزش واکنش نشان می‌دهد^(۲۲):

دیگر مسئله اصلی ما این نیست که کدام علم بیشترین ارزش واقعی را دارد، بلکه کدام علم بیشترین تحسین، افتخار و احترام را به‌بار می‌آورد — کدام یک ما را به‌بالاترین موضع و نفوذ اجتماعی می‌رساند — کدام به‌بیشترین سلطه می‌انجامد. همان‌گونه که در کل زندگانی سؤال این نیست که ما که هستیم بلکه این است که دیگران درباره ما چه می‌اندیشند در آموزش نیز مسئله چندان مربوط به ارزش ذاتی علم نیست بلکه مربوط به تأثیر بیرونی آن بر دیگران است. و چون عقیده غالب ما همین است بعید است که فایده مستقیم را در هر کار بیش از آن وحشی در نظر داشته باشیم که دندانپایش را سوهان می‌زند و ناخنپایش را رنگ می‌کند.

اسپنسر می‌گفت آموزش لاتینی و یونانی، آموزش جنتلمن انگلیسی، صرفاً جنبه تشریفاتی دارد نه ارزش ذاتی. وظیفه آموزش آماده کردن افراد برای زندگی درست است. بدین دلیل از فعالیتهایی که به عقیده او هادی زندگی انسانند طبقه‌بندی زیر را به دست داد^(۲۳):

اینها را می‌توان به‌طور طبیعی چنین مرتب کرد: ۱) فعالیتهایی که مستقیماً در خدمت حفظ نفسند؛ ۲) فعالیتهایی که ضمن برآوردن ضروریات زندگی، غیر مستقیم در خدمت حفظ نفسند؛ ۳) فعالیتهایی که غایت آنها تربیت و انضباط اخلاف است؛ ۴) فعالیتهایی که در خدمت حفظ روابط سیاسی و اجتماعی مناسبند؛ ۵) فعالیتهای متنوعی که فراغت زندگی را تأمین می‌کنند و مخصوص ارضای ذوق و احساسند.

به عقیده اسپنسر هدف آموزش باید آماده کردن افراد برای هر یک از این فعالیتها به تناسب اهمیت آنها باشد. علم از همه اینها اساسی‌تر است، در ضمن باید فعالیتهایی هم در زمینه فراغت زندگی، هنرها یا فرهنگ زیباشناختی انجام شود. موضوعات هنر کم یا بیش نماینده پدیده‌های ذهنی یا عینی هستند و در حد متناسب و سازگار با قوانین این پدیده‌ها پسندیده‌اند. هنرها را تنها بر اساس معرفت علمی می‌توانیم ادراک کنیم همان‌گونه که انسان فرهیخته از یک شعر به دلیل آشنایی و سیر لذت بیشتری می‌برد.

در مقاله «کدام دانش بیشترین ارزش را دارد» اسپنسر تعریف علم را گسترش داده است اما نه روش گسترش خود را توضیح داده نه تلاشی برای توجیه آن کرده است. در خلاصه‌ای که از حرفهای او آوردیم به نظر می‌رسد علم، مشاهده پدیده‌ها باشد اما معلوم نیست که آیا جدّاً می‌خواهد علم را زمینه فعالیت بدین وسیع تعبیر کنیم یا به اقتضای بحث معنای این کلمه را گسترش داده است تا علم را به عنوان قلمرو مهمی از تلاش عقلی به معاصران خود بقبولاند.

اسپنسر علم را، بنا به عقیده مشترک عالمان آن زمان، به عنوان جنبه بنیادی برنامه مدارس در تربیت ذهن توجیه می‌کند^(۲۴). علم آموزی کارآتر از آموختن زبانهاست زیرا علم هم حافظه و فهم را پرورش می‌دهد هم نیروی قضاوت را و از این گذشته علم مشوق استقلال فکر است. مطالعه زبانها اغلب باعث افزایش احترام افراد

به اساتید و مراجع می شود در صورتی که علوم باعث می شود افراد به دلیل و عقل روی آورند. جواب اسپنسر به سؤال «کدام دانش بیشترین ارزش را دارد» این است که علم. اظهارات اسپنسر درباره علم به خوبی عقاید رایج آن زمان و راهی را که علم باید برای شناخته شدن در اواخر قرن نوزدهم بپیماید، نشان می دهد. مقایسه اشتغال اسپنسر به نوشتن آثار آموزشی و دفاع از اهمیت علوم با اشتغالات وسیع آرنولد توجه انگیز است. به نظر آرنولد آموزش اساس کار است و برای جامعه و اصلاح آن اهمیت بنیادی دارد. علایق اسپنسر محدودتر از این بود. توجه اصلی او به بهبود وضع علم هم به روشنفکران زمان و هم به کل جامعه معطوف می شد. از نوشته های او آشکارا چنین بر می آید که علم را نه تنها در آموزش، مطلوب بلکه ذات و جوهر آموزش می دانست. هاگسلی نیز در تمام نوشته هایش همین توجه را نشان می دهد.

توماس هنری هاگسلی (Thomas Henry Huxley)

هاگسلی، عالم، اومانیست و متخصص آموزش بود. اما شهرت او احتمالاً بیشتر به خاطر معرفی داروین و نظریه های اوست. اگرچه هاگسلی خود زمینه علمی داشت اما در بسیاری از جهات و بخصوص در سیاست کاملاً مخالف عقاید اسپنسر بود. هاگسلی به شدت نظر اسپنسر درباره دولت را رد می کرد و عقیده نداشت که دولت باید تنها نقش پاسبان و محافظ مردم در برابر تهاجم را داشته باشد. می گفت این نظر آن نتایج منطقی را که طرفداران آن مدعی آنند ندارد و می توان آن را به نفی دخالت دولت در زهکشی فاضلاب و واکسن زدن تا آموزش تعمیم داد (۲۵): هر چه سطح تمدن بالاتر باشد اعمال هر فرد نفوذ بیشتری بر دیگر افراد دارد و احتمال اینکه فرد خطایی کند اما به آزادی هموطنان خود خدشه ای نرساند کمتر می شود. بنابراین اگر حتی درباره وظایف دولت محدودترین نظر را داشته باشیم باید قبول کنیم که دامنه قدرت دولت وسیعتر از آن است که طرفداران نظریه پاسبانی حاضر به قبول آنند.

هاگسلی شعار جان لاک را مبنی بر اینکه «هدف حکومت خیر بشریت است» پذیرفته بود (۲۶) و با این شعار پیشنهاد می کرد که دولت باید خوشبختی هر فرد را تا جایی که به خوشبختی دیگری زیان نرسد تأمین کند. این خوشبختی محصول حس

امنیت یا آرامش، ثروت یا کالای به دست آمده از تجارت، هنر - معماری، مجسمه سازی، نقاشی، ادبیات یا موسیقی - دانش یا علم و بالاخره محصول همدلی و رفاقت است.

هاکسلی در آثارش مردی است بسیار معقول، بی تعصب و انسان تر از اسپنسر. وی گمان نمی برد که در جامعه صنعتی مدرن هیچ تهدید یا تخریبی متوجه کیفیت زندگی انسان باشد. از این دو هیچ کدام نه انتقادی از فشار روزافزون بر شخصیت فرد در جامعه می کرد نه حرفی درباره مادی گری جامعه می زد. هاکسلی به راهی که جامعه می رفت خوشبین بود و این نگرشی است که در واکنش او به آمریکا کاملاً مشهود است. سفر او به آمریکا او را سرشار از خوشبینی و نشاط کرد. از توصیف اولین مشاهداتش در آمریکا معلوم می شود که آنچه او را به هیجان آورده بود دیدن ساختمانهای بلند و بنای اداره های پست و مراکز ارتباطات بود نه برج کلیساها. هاکسلی این را چنین تعبیر می کرد که آمریکاییها به دانش علاقه مندند نه به خرافات^(۲۷).

خوش آمدن هاکسلی از آمریکا در تقابل شدید با ترس آرنولد از آمریکایی شدن قرار دارد. ببی (Bibby) در کتاب خود درباره هاکسلی، عالم برجسته - تی. ایچ. هاکسلی (۱۹۷۲) تفاوت میان آرنولد و هاکسلی را در سطحی کلی تر می بیند: هاکسلی «روح قرن را آستان امکانات مهیج» می یافت و آمریکاییها را دارای بزرگترین «استعدادهای فرهنگی» می دانست^(۲۸). هاکسلی و آرنولد بر زوال شکل گذشته جامعه و ساختار و فرهنگ آن تأسف نمی خوردند. اینان سخت متعهد به جامعه مدرن و شکل اجتماع در حال رشدی بودند که آمریکا نمونه آن بود، و به عنوان عالم بر این جامعه بالنده تأثیر می گذاشتند و طبیعی بود مدعی فضیلت آن باشند. از این نظر روشنفکرانی نظیر این دو نقش حیاتی در مشروعیت بخشیدن به تغییرات جامعه بر اساس پیشرفت تعقل داشتند.

فرهنگ به معنایی که آرنولد از آن اراده می کرد ارتباطی با نظر هاکسلی درباره جامعه نداشت. هاکسلی این کلمه را در ظاهر به همان معنایی به کار می برد که آرنولد و فرهنگ را مانند آرنولد نقد زندگی می دانست و مدعی بود که فرهنگ^(۲۹):

مستلزم داشتن آرمان و تخمین نقادانه ارزش امور با معیاری نظری است. فرهنگ کامل باید نظریه کاملی از حیات فراهم آورد که مبتنی بر شناخت روشنی از امکانات و محدودیتهای آن باشد.

فرهنگ به نظر هاکسلی طریقی است که فرد در آن معنی و جهت اعمال خود را در زندگی می‌یابد. هاکسلی هنر را مبنای مهمی برای فرهنگ می‌داند اما نظر آرنولد را نمی‌پذیرفت که هنر یا، محدودتر از آن، ادبیات تنها بتواند چنان مبنایی را فراهم آورد. می‌گفت این ادراکات عمومی از جهان که فیزیک جدید به ما داده بر کل نظریه ما از حیات تأثیر نهاده است و در نتیجه فرهنگ بدون آموزشهای علمی و ادبی ناتمام خواهد بود.

آرنولد بدون شک تا حدی برای تطبیق خود با تغییر نقطه تأکید حوزه روشنفکری آن زمان این نظر را در آخرین نوشته‌های خود پذیرفت. تفاوت بنیادی تر هاکسلی و آرنولد این بود که هاکسلی فرهنگ را نیروی فعال جامعه نمی‌دانست. به نظر او فرهنگ چیزی بود که مدارس باید رواج دهند اما آن را راه تغییر جامعه نمی‌شمرد. فرهنگ برای او تنها چیزی فردی بود. هاکسلی برای پیشرفت بشریت به غلبه روزافزون عقل و تسامح در جامعه امید بسته بود^(۳۰).

اگر بیرسیم معنای عمیقتر این همه تغییرات وسیع چیست فکر می‌کنم تنها یک جواب داشته باشیم. معنای آن این است که عقل اولویت خود را بر تمام قلمرو فعالیت انسان اعمال کرده است. یعنی اقتدار کلیسا به مکان مناسب خود انتقال یافته، خیر ملت هدف حکومت و ابزار آن مسئولیت کامل حکمرانان در برابر ملت شناخته شده و وابستگی عموم پدیده‌های طبیعی به قوانین ماده به عنوان اصل پذیرفته شده است.

هاکسلی معتقد بود که تعقل در تمام قلمروهای فعالیت انسان امری حیاتی و کاربردی است^(۳۱).

هدف جامعه صلح و محافظت متقابل است به نحوی که فرد بتواند به کاملترین و بالاترین حیات قابل حصول برای انسان دست یابد. قاعده‌های رفتاری که به کمک آنها بدین هدف می‌توان رسید — مانند قوانین طبیعت — با مشاهده و آزمایش و تنها از این راه، کشف شدند هستند.

مرکزیت عقل در تفکر اجتماعی هاکسلی کاملاً نامعمول بود. در تفکر ویکتوریایی اعتقاد این بود که جستجوی حقیقت کاری است مهم اما منظور از حقیقت همیشه امر تجربی نبود^(۳۲). حتی اسپنسر، برخلاف تعهد خود به علم، چنین تأکیدی بر

تعقل نمی‌کرد (به اعتقاد او آزادی فرد از هر چیز دیگر اساسی‌تر بود). در اندیشه هاکسلی اعتقاد به تعقل، تبدیل به ایمان به تعقل شد. هاکسلی نتوانست شواهدی ارائه دهد که عقل می‌تواند قواعد رفتار ما را تعیین کند. او هم مانند بسیاری از مردم دوران ویکتوریا دنبال یافتن اصولی بود که جانشین دین شود یا دست کم آن را تقویت کند. هاکسلی معتقد بود که این اصل را افراد با طلب علم، علم مبنی بر مشاهده به دست می‌آورند. آرنولد این اصل را در فرهنگ، هم در شکل فردی هم اجتماعی آن جستجو می‌کرد.

هاکسلی در مورد آموزش می‌گفت هیچ دختر یا پسری نباید مدرسه را بدون دریافتن خصلت کلی علم و بدون کم یا بیش تربیت شدن با روشهای علوم ترک کند. اهمیت گنجاندن علوم جدید را در برنامه مدارس به راههای گوناگون توجیه می‌کرد. یکی اینکه علم برای آنچه فرد در جهان می‌کند اهمیت اساسی دارد^(۳۳):

حذف فیزیولوژی از برنامه مدارس بدین معنی است که دانش آموز را این گونه در جهان رها کنید: تربیت نیافته در علمی که موضوع آن رشد قوه مشاهده به بهترین وجه است؛ غافل از واقعیاتی که بالاترین اهمیت را برای رفاه او و دیگران دارد، نابینا به غنی‌ترین منابع زیبایی خلقت خداوند؛ بی اعتقادی به قانون حیات و نظم که خود را در تغییر و دگرگونی بی پایان نشان می‌دهد، اعتقادی که ممکن است بر یاسی غلبه کند که بر اثر توجه جدی به مسائل اجتماعی دیر یا زود گریبان فرد را می‌گیرد.

در این گفته‌ها هاکسلی اعتقاد شدید خود را به نیاز کل جامعه و فرد به ایمان به علم و عقل آشکار می‌کند. ادعای او که علم اصل راهنماست فراتر از آن است که امروز بپذیرند.

همچنین هاکسلی همان مطلبی که اسپنسر و دیگران درباره علم گفته بودند، می‌گفت: علم ذهن را تربیت و عشق به طبیعت را در انسان پدید می‌آورد. به نظر هاکسلی سهم بزرگ علم در تربیت ذهن از طریق آموزش به روش استقرار است. زیرا ذهن در ارتباط مستقیم با واقعیات قرار می‌گیرد. با این نوع توجیه هاکسلی می‌خواست نشان دهد که علم می‌تواند سهم مشابهی در آموزش مطالعات ادبی و کلاسیک داشته باشد، مطالعاتی که در تربیت ذهن بدان اهمیت اساسی می‌دادند^(۳۴). همچنین به قول لیتون (Layton) دفاع هاکسلی از علم به عنوان برانگیزاننده عشق به طبیعت کوششی بود در توجیه علم بر حسب چیزهای دیگری که مقبول جامعه بود^(۳۵).

هاکسلی در برابر عقیده رایج آن زمان که آموزش را علاج همه دردهای جامعه می دانست واکنش نشان می داد. می گفت همه ناگهان معتقد شده اند که اگر توده مردم بخواهند در آینده حکومت کنند آموزش برای آنها اهمیت حیاتی دارد. هاکسلی بر آن بود که در تعلیل آموزش توده ها نظر متفاوتی با دیگران دارد. توده ها باید آموزش داده شوند زیرا زن و مرد آنان ظرفیتهای بی پایانی برای زندگی کردن، کار کردن و رنج کشیدن دارند و «این واقعیت که مردم به دلیل بی دانشی نابود می شوند به همان اندازه امروز صادق است که همیشه صادق بوده است» (۳۶).

هاکسلی در اتکای بر چنین مبنایی برای آموزش توده ها از عقیده رایج آن زمان که آموزش را راهی برای انسان کردن توده ها می دانست فاصله گرفته بود. این رهیافت به او امکان داد که مشکلات دانشمندان دیگر را در گنجانیدن علوم جدید در برنامه درسی نداشته باشد. لیتون با بررسی دشواریهایی که دانشمندان با آن روبه رو بودند یکی از دلایل عمده را این می داند که بسیاری از معلمان معتقد بودند که علم جدید به ارزشهای انسانی نمی پردازد. اگر وظیفه آموزش انسان سازی باشد علم جدید نمی تواند با ادبیات رقابت کند. هاکسلی با اظهار اینکه همه مردم به خاطر اینکه مردم هستند باید آموزش ببینند نه به خاطر اینکه آموزش آنان را انسان می کند، از آن دشواری نجات پیدا کرد (۳۷).

هاکسلی مدافع آموزش لیبرال بود یعنی آموزشی که فرد را در تمام جنبه های گوناگون هستیش پرورش دهد (۳۸):

فکر می کنم انسانی آموزش لیبرال دیده که در جوانی چنان تربیت شده باشد که بدن او حاضر در خدمت اراده اش باشد و همه کارهایی را که به عنوان یک مکانیسم قادر به انجام آنهاست به آسانی و با لذت انجام دهد؛ عقل او روشن و آرام و از نظر منطق ماشینی باشد که همه اجزای آن به یک اندازه قوی و منظم است؛ مانند ماشین بخار آماده برای انجام هر کار، هم پارچه ظریف ذهن را بیافد و هم لنگرهای آهنین آن را به قالب بریزد. ماشینی که در ذهنش دانش عظیم و بنیادی حقایق طبیعت و قوانین اعمال آن ذخیره شده باشد. نه مرتاضی عقب مانده. انسانی سرشار از شور زندگی که شورهای مطیع اراده نیرومندش باشند، خادم وجدانی مراقب، انسانی که همه زیباییها را دوست دارد، زیباییهای طبیعت و هنر و از همه زشتیها بیزار است و به دیگران مانند خود احترام می گذارد.

به عقیده ها کسلی نه آموزش ابتدایی بدین آرمان نزدیک شده است و نه آموزش طبقه متوسط.

دشوار می توان به احساس ها کسلی درباره انواع مختلف آموزش که در آن زمان به طبقه متوسط و طبقه کارگر داده می شد، پی برد. از اظهارات او درباره آموزش توده ها چنین به نظر می رسد که به تمایز نهادن در نوع آموزش به افراد جامعه اعتقاد نداشت. از این گذشته به آنچه «استدلال کاستی» می نامید حمله می برد. بنا بر این استدلال مردم فقیر نباید آموزش داده شوند زیرا آنان را از زحمتکش بودن خود ناراضی خواهد کرد. ها کسلی می گفت این خنده دار است که مردمی که این دلیل را می آورند طبقه متوسطند که برای طبقه خود بیشترین تحرک را می پسندند. اما انتقاد اصلی او به استدلال کاستی این بود که هیچ دلیلی وجود ندارد که چنین آموزشی مردم را فاقد قابلیت یا ناتوان در انجام کار سخت کند یا حتی از شغل بیزار سازد. همه مردم باید آموزشی یکسان ببینند و از همه مهمتر همه تکیه گاههای مصنوعی باید برداشته شوند تا قابلیتها از پایین به بالا صعود و عدم قابلیتها از بالا به پایین سقوط کنند.

ها کسلی در این اظهارات مدافع این بود که همه طبقات آموزش واحدی پیدا کنند اما مساوات طلبی او در آموزش صنعتی و فنی چندان آشکار نبود^(۳۹). تفاوت میان آموزش طبقه متوسط و آموزش ابتدایی را در نمی یافت. برای کودکانی که این دو نوع آموزش را در آن زمان می دیدند فرصتهای کاملاً مختلفی وجود داشت. ها کسلی این اختلاف را چنین پذیرفت که جوانان پس از آموزش ابتدایی بی هیچ مانعی به آموزش فنی راه یابند. ها کسلی با پذیرفتن عقیده عموم در آن زمان که در پیوستن این کودکان به نیروی کار نباید درنگی رخ دهد توصیه می کرد که آموزش فنی باید تنها به صورت پاره وقت و در کلاسهای شبانه انجام گیرد^(۴۰).

ها کسلی نفهمیده بود که چنین روشی در آموزش به این خواهد انجامید که کودکان بر اساس طبقه و نه توانایی دسته بندی شوند. همچنین دریافته بود که آموزش در کلاسهای مختلف مدارس مختلف برای حفظ ساختار اجتماعی موجود اهمیت بنیادی دارد. ایجاد تحرک اجتماعی از طریق آموزش مستلزم تغییراتی بسیار سازمان یافته تر از آن بود که ها کسلی آمادگی یا توانایی پذیرفتن آن را داشت.

هاکسلی درباره آموزش فنی مطالب فراوانی نوشت اما به دانشگاهها و نوع آموزش آنها نیز بسیار توجه داشت. او هم مانند آرنولد از دانشگاههای انگلیس در مقایسه با آلمان انتقاد می کرد. آرمان او در این مورد این بود که دانشگاهها^(۴۱) باید مکانهایی باشند که فکر از هر قید و بندی آزاد باشد و در آنها همه منابع دانش و هر گونه کمک برای آموختن برای همه دانشجویان بدون توجه به عقیده یا ملیت، ثروت یا فقر فراهم باشد.

به عقیده هاکسلی دانشگاهها باید دژهای زندگی والایر ملت باشند. می خواست نقاشی، مجسمه سازی و معماری مانند موسیقی در دانشگاهها راه یابد و توصیه می کرد که هر دانشگاهی استاد هنرهای زیبا داشته باشد. نشانه ای از ذهن باز و ژرف اندیش او در اصلاح دانشگاه حملات گزنده اش به آکسفورد است که در آنجا کرسی زبان و ادبیات انگلیس کرسی لغت شناسی بود. اما برای هاکسلی پایه گذاری دانشکده علوم بیشترین اهمیت را داشت^(۴۲).

آمادگی هاکسلی در دفاع از پیدایش رشته های مختلف در دانشگاهها نشان می دهد که در تأکید روزافزون بر حرفه گرایی و تخصص در نهادهای آموزشی مشکلی نمی یافت و اگر چه مدافع آموزش لیبرال بود هیچ تعارضی میان این دو علاقه نمی دید. در مقابل آرنولد آن اندازه ذهن حدت نداشت که مزایای تأسیس رشته زبان انگلیسی و ادبیات را معرفی کند. بیبی بر غرابت اعتراض سست آرنولد در مورد فایده این رشته انگشت می گذاشت^(۴۳). اما حرکت به سمت داشتن رشته زبان و ادبیات انگلیسی بخشی از حرکت به سمت تخصص در دانشگاهها بود و عجب آنکه این حرکت منزلت سنتی ادبیات انگلیس را که همه (یا دست کم همه بزرگ زادگان) به طور طبیعی فرا می گرفتند سست می کرد. اعتراض سست آرنولد کنایه از موضع دوگانه روشنفکران اهل ادب آن زمان است.

جان راسکین (John Ruskin)

راسکین نخست به عنوان منتقد هنری نام آور شد و آثار مهم متعددی درباره معماری نوشت. وی در هنر انگلیس با جنبش پیش از رافايل^(۴۴) دمساز بود و کارآمدترین سخنگوی این جنبش در سالهای اول فعالیتهای خود بود اما علایق او به تدریج مخالف بسیاری از اعضای آن گروه شد.

جنبش پیش از رافایل که گاه راسکین و ویلیام موریس را جلب خود می‌کرد، ویژگی‌های یک فرقه را داشت. تمایل جنبش کناره‌جویی از جامعه بود و آرایشی داشت که به همه اعضای جنبش نسبت می‌داد و اعضای آن روشی در زندگی داشتند که مخالف روش زندگی اغلب مردم در آن زمان بود. علت اساسی کناره‌جویی آنان از جامعه بی‌تفاوتی جامعه نسبت به هنر بود. این هنرمندان می‌خواستند چیزی بیش از نقاشانی باشند که چهره‌های طبقات بالا را می‌کشند. برای رهایی یافتن از خواسته‌ها و انتظارات جامعه و کسب اهمیتی برای خود، خود را از جامعه جدا کردند و شبکه‌های روشنفکرانه‌ای برای خود به وجود آوردند.

جذبه این روش برای راسکین و موریس طولانی نبود. راسکین روز به روز به مسئله فرد و جامعه بیشتر توجه پیدا می‌کرد (اگرچه افکارش در این زمینه به شدت رنگ افکاری از قرون وسطی را داشت که در جنبش پیش از رافایل نفوذ کرده بود). راسکین خواهان بازگشت به چیزی بود که به اعتقاد او وجه غالب روابط انسانی در قرون وسطی بود: عاطفه اجتماعی. این مفهوم مرکزی مقاله‌های او با عنوان «به سوی این آخرین» [Unto this Last, 1866] بود که در آنها ادعا می‌کرد اگرچه منافع اربابان و خدمتگزاران در قرون وسطی متفاوت بود، این افراد مخالف یکدیگر نبودند. از کارخانه‌داران می‌خواست که با کارگران خود مانند فرزندانسان رفتار کنند. برای راسکین رابطه سنتی ارباب و خدمتکار خانه و رابطه فرمانده و سربازان، نمونه‌ای از عاطفه اجتماعی بود که می‌توانست و توانسته بود وجود داشته باشد. این عاطفه بخشی از عدالتی است که باید به همه روابط انسانی اضافه شود. این «عاطفه‌ای است که هر انسان به انسان دیگر مدیون است. تمام روابط درست میان ارباب و کارگزارانش و همه منافع آنان در نهایت وابسته به این روابط است» (۴۵).

راسکین برای آفریدن جامعه‌ای انسانی‌تر تنها بر عاطفه اجتماعی تکیه نمی‌کرد و موفقیت این اصل را وابسته به اقدام آریستوکراسی می‌دانست. راسکین پیوسته از آریستوکراسی موجود به دلیل سستی و مادی‌گری آن انتقاد می‌کرد. اما به آنان به عنوان حکمرانان جامعه متکی بود. معتقد بود که آریستوکراسی نیاز به ساختاری جدید دارد تا اقلیتی بسیار مسؤول و فرهیخته از آن ساخته شود. این تصور بسیار شبیه مفهوم کالریج از برگزیدگان است.

نظر راسکین در مورد جامعه این بود که هر طبقه باید برای وظیفه خود درست تربیت شود و بخشی از ساختار طبقاتی را بسازد. این تصور از نقش اجتماعی هر طبقه در میان روشنفکران اهل ادب و روشنفکران هنرمند در زمانهای مختلف ظهور می‌کرد. طبقه مفهومی غیرسیاسی بود و گفته می‌شد به جای اینکه هر طبقه را صرفاً مقوله‌ای اقتصادی بدانیم گروهی می‌دانیم که هدف خاصی در جامعه دارد. با سازمان دادن جامعه به شکل مذکور هر فرد به نحو کاملتری به عضویت جامعه درمی‌آید و جامعه تشکلی ارگانیک پیدا می‌کند.

راسکین جامعه را به دو طبقه می‌کرد. طبقه بالا که مرکب بود از زمینداران، سوداگران، کارخانه‌داران، محققان و هنرمندان. این طبقه وظیفه حفظ نظم در جامعه و بالا بردن سطح زندگی طبقه پایین را تا حد ممکن به سطح طبقه بالا بر عهده داشت. برای یافتن تصویری از جامعه ارگانیک خود، راسکین به قرون وسطی روی آورد و نحوه عمل جامعه در آن زمان را آرمان خود قرار داد. حرف او این بود که روابط اجتماعی در قرون وسطی مبتنی بر عاطفه اجتماعی بود. با توجه به تصویر جامعه قرون وسطی بر آن شد که مبانی ملموسی برای نظر خود در مورد جامعه به دست دهد، جامعه‌ای که همه افراد بتوانند در آن طبق وظیفه خود عمل کنند و در آن حس جمعی و اتحاد اجتماعی وجود داشته باشد. همان‌گونه که ویلیام موريس اشاره می‌کند، علاقه راسکین به روش قرون وسطی در ذات ارتجاعی بود. ویلیام موريس با کاربرد تصویر مشابهی از قرون وسطی، در سوسیالیسم آرمانشهری خود عنصری از آینده نیز وارد کرد (۴۶).

راسکین کم یا بیش سوسیالیست بود اما ایمان نداشتن او به طبقه کارگر بدین معنی بود که همه اندیشه‌هایش درباره جامعه ماهیتی قدرت‌طلبانه و پدرمآبانه داشت. کوئنتین بل (Quentin Bell) راسکین را سوسیالیستی قدرت‌طلب می‌داند که به دلیل بی‌اعتمادی او به توده‌ها مخالف انقلاب بود (۴۷)، اما این توصیف، راسکین را بیش از حد بی‌تحرک نشان می‌دهد. راسکین خود را کمونیست، «کمونیستی از مکتب قدیم، سرخترین سرخ» می‌دانست. این شامل دو اعتقاد بود. یکی اینکه ثروت باید تقسیم شود یا مشترک باشد و دوم اینکه همه باید با هم کار کنند. راسکین مخالف انقلاب بود زیرا آن را باعث اغتشاش و خرابی می‌دانست. بخصوص در

سالهای بعد به دلیل آتش سوزی موزه لوور در هنگام کمون پاریس (۱۸۷۱) نسبت به انقلاب بدبین تر شد. افزون بر این وقتی اطمینان یافت که جامعه باید یا در پی ثروت سرمایه داری باشد یا سوسیالیسم قدرت پرست، تمایل او به قدرت بیشتر شد^(۴۸). راسکین مخالف دموکراسی بود و می گفت تساوی افراد نه ممکن است نه برای جامعه، مطلوب^(۴۹):

هدف دائمی من نشان دادن برتری ابدی بعضی بر بعضی دیگر است، گاهی حتی برتری یک فرد بر تمام افراد، و همچنین نشان دادن صلاحیت چنین افراد یا فردی برای راهنمایی، رهبری و در مواردی حتی مجبور و مقهور کردن زیردستان بر اساس دانش بهتر و اراده عاقلانه تر آن فرد یا افراد.

در هر صورت نگرش پدرمآبانه راسکین به طبقه کارگر نتایجی متفاوت با نگاه پدرمآبانه مخفی آرنولد در بحث از این طبقه داشت. راسکین اغلب به بحث در طبقه کارگر می پرداخت در صورتی که آرنولد به طبقه متوسط. راسکین علی رغم نگاه پدرمآبانه به جامعه به نظر می رسد احترام و ایمانش به تواناییها و هوش توده مردم بیشتر از آرنولد بود. آرنولد به جامعه مساوات طلب احترامی ظاهری می گذاشت^(۵۰). از آنجا که توجه روزافزونی بدین مسئله می شد که هنر تنها در جامعه اصلاح شده شکوفا می شود راسکین مسئله چگونگی اصلاح جامعه را مطرح کرد. به بیان راسکین برای داشتن هنر خوب نه تنها هنرمندان باید انگیزه های شریف داشته باشند جامعه هم باید شریف باشد^(۵۱):

هنر نه با تلاش فکری به دست می آید نه با دقت در گفتار توضیح داده می شود. هنر محصول ذاتی و ضروری قدرت است و تنها در ذهن نسلهای متوالی پروراند می شود و در نهایت تحت شرایط اجتماعی حیات پیدا می کند. رشد شرایط اجتماعی به همان آهستگی رشد استعدادهایی است که در این شرایط نظم پیدا می کنند.

به عقیده راسکین اگر جامعه والا نباشد، بعید می نماید که هنر احساسها و اندیشه هایی صلح آمیز و زیبا در ما ایجاد کند.

راسکین در آثار نخستین خود مدافع بازگشت سبک گوتیک در معماری بود. بعدها که او را عامل مهم در احیای گوتیک و رایج کردن آن دانستند از کار خود به شدت

متأسف گردید. راسکین بسیاری از ساختمانها را که تحت تأثیر این جنبش ساخته شده بودند مضحک می‌یافت و به شدت مخالف کسانی گردید که با او برای طرح ساختمانهای خود بدین سبک مشورت می‌کردند. در یک سخنرانی در برادفورد به حاضران که از او خواسته بودند درباره طرح ساختمان جدیدی برای بازار ارز صحبت کند، حمله کرد: «من به این ساختمان اهمیتی نمی‌دهم زیرا شما اهمیتی نمی‌دهید و بخوبی می‌دانید نمی‌توانم شما را بدان مجبور کنم»^(۵۲). آنگاه در توضیح آنکه چرا نمی‌خواهد در ساختمان ارز آنها را راهنمایی کند، گفت^(۵۳):

ما ببخشید که به صراحت می‌گویم در هر مورد صرفاً با راهنمایی خواستن، معماری خوب نخواهید داشت. معماری خوب بیان حیات و شخصیت ملی است و با ذوق غالب و مشتاق ملی یا شوق به زیبایی ایجاد می‌شود.

به عقیده راسکین تا مردم برادفورد دست از سهل‌انگاری برندارند هرگز معماری زیبا پیدا نخواهند کرد.

به نظر راسکین احیای گوتیک مثال دردناک تباهی هنر در جامعه به دست کسانی بود که زندگیشان مخالفت با هنر بود. از این پس راسکین توجه خود را به دفاع از تغییرهای بنیادی در جامعه معطوف کرد. وقتی که هر کس غذا و لباس و خانه خوب پیدا کند هنر خوب نیز در پی آن خواهد آمد. عجیب آنکه راسکین می‌گفت اگر هنر والا در میان ما وجود داشت نیازی به صحبت درباره هنر نداشتیم. به نظر راسکین اینکه از او خواسته بودند در این باره صحبت کند دلیل بر آنست که کار هنر در زمان او از جایی خراب است^(۵۴).

یا این اظهارات راسکین سرخوردگی و احساس شکست خود را به عنوان منتقد هنری بیان می‌کرد. راسکین به دلیل تبلیغ از سبک گوتیک مسؤول برخی جریانهای ناپسند در معماری بود. تحسین او از نقاشیهای ترنر (Turner) باعث آن شد که از او بخواهند بعضی از نقاشیهای ترنر را برای نهادن در نشنال گالری (National Gallery) انتخاب کند. این نقاشیها هرگز از دیوار آنجا آویزان نشدند. دلایل او برای ضرورت انگیزه‌های والا در ایجاد هنر والا چنین سوء تعبیر شد که انگیزه فردی پشت هر کار هنری تنها معیار قضاوت درباره ارزش آن است. راسکین در جامعه مرد موفقی بود زیرا بارها از او دعوت می‌کردند به عنوان منتقد هنری سخنرانی کند اما این درک را

داشت که درباره این موفقیت ظاهری بیندیشد و دریابد اندیشه‌هایش تأثیری که می‌خواهد داشته باشند، ندارند (۵۵).

به‌مرور زمان ایمان راسکین بدین‌که هنر یا تخیل هنری می‌تواند نیروی اصلاح‌کننده در جامعه باشد کمتر و کمتر می‌شد. راسکین مانند آرنولد آرزو می‌کرد که بگوید قلمرو هنر خاص او نقش ویژه‌ای در اجتماع دارد. اما یقین پیدا کرد که امیدی به ترغیب مردم آن‌زمان به قبول اهمیت هنرهای زیبا نیست. تنها امید او آن بود که جامعه چنان تغییر کند که دیگر در ارزش هنر مناقشه نکنند.

ویلیامز بر آن است که کار راسکین باعث تغییری در معنای فرهنگ گردید: گذر کردن از فرهنگ به معنای حالت ذهنی فرد به فرهنگ به معنای کل راه و رسم زندگی. اگرچه این تعبیر خالی از وجه نیست، در آن توجه کافی به سطوح مختلف معنی در استنباط آرنولد از فرهنگ دیده نمی‌شود. همه اشتغال فکری آرنولد کمال فرد یا حالت ذهنی او نبود. آرنولد بر میزان ارتباط این مفهوم با شرایط کلی جامعه و افراد جامعه تأکید می‌کرد. تفاوت آرنولد و راسکین تفاوت در تأکید است. آرنولد فرهنگ را نیرویی فعال می‌دانست و راسکین نیرویی منفعل یا بکلی تابع تغییر اجتماعی. این دگرگونی نتایج مهمی برای اندیشه‌های مورس در بر داشت.

در پشت تأکید متفاوت آرنولد و راسکین بر فرهنگ، تعهد خاص آنان به قلمرو ویژه فعالیت هنری خود قرار داشت. آرنولد با توجه اصلی خود به تخیل ادبی، موضع استواری در حوزه روشنفکری آن‌زمان یافت و حسی قوی از تداوم تاریخی سنت ادبی انگلیس داشت. در حوزه وسیع‌تر نیز روشنفکران اهل ادب به عنوان چهره‌های اصلی، منزلت و نفوذی در جامعه زمان خود داشتند. از سوی دیگر راسکین اطمینان آرنولد را در اینکه بتواند پیامبر زمان خود باشد، نداشت. توفیق او به عنوان منتقد هنری توهمی بیش نبود زیرا نتوانست تغییرات دلخواهش را پدید آورد. هنرهای بصری نه در نزد عموم احترامی داشت (مگر در شکل طراحی چهره‌های افراد سرشناس جامعه) نه در حوزه روشنفکران زمان به آن اهمیت می‌دادند. هنرهای بصری در مدارس تدریس نمی‌شد و کرسی هنرهای زیبا در دانشگاه‌های انگلیس تا ۱۸۶۹ تأسیس نشد (این کرسی را در آکسفورد نخستین بار راسکین اشغال کرد) (۵۶).

بی‌اعتقادی راسکین به اینکه هنر می‌تواند نقش مهمی در جامعه داشته باشد از افکار او در مورد آموزش آشکار است. وی نه برای هنر در اندیشه‌های آموزشی خود موقعیت اساسی قایل بود و نه آموزش را نیرویی برای بهبودی جامعه می‌دانست. به عقیده او آموزش عمده در سطح افراد کارایی داشت (۵۷):

هدف کلی از آموزش راستین این است که نه تنها مردم کارهای درست انجام دهند بلکه از کارهای درست لذت برند، نه تنها پرکار باشند بلکه از هرکاری لذت برند، نه تنها بیاموزند، بلکه به آموختن عشق ورزند، نه تنها خلوص داشته باشند، عاشق خلوص باشند، نه تنها عادل باشند، تشنه و گرسنه عدالت باشند.

راسکین بدین اشاره‌ای نکرده است که چگونه باید این اندیشه‌ها را جامعه عمل پوشاند. اما در مورد آموزش زن و مرد چگونگی تفاوت گذاری را بیان کرده است. راسکین توجه خاصی به آموزش زنان دارد. آنچه دختران می‌آموزند در اساس باید همان چیزهایی باشد که پسران می‌آموزند اما در دو جهت کاملاً مختلف. زن باید با زمینه‌های گوناگون معرفت آشنایی داشته باشد اما تا اندازه‌ای که بتواند با شادی و لذت شوهر و دوستان شوهرش همدلی پیدا کند. به نظر راسکین زنان تنها برای لذت و آسایش مردانند (۵۸).

در مورد آموزش، راسکین هم مانند آرنولد به مطالعه بهترین اندیشیده‌ها و گفته‌ها توجه داشت (۵۹):

نخستین فایده آموزش این است که به ما امکان دهد با خردمندترین و بزرگترین مردان در تمام مسائل دشوار مشورت کنیم. استفاده درست از کتاب یعنی کمک از آن خواستن و مراجعه بدان، هنگامی که دانش و قدرت فکری ما کفایت نکند. با راهنمایی کتاب دیدگاهی وسیعتر و ادراکی خالصتر می‌یابیم و در برابر تنهایی و عقاید متزلزل خود از کتاب داوریه‌ها و مشورتهای همه زمانها را دریافت می‌کنیم.

راسکین در این گفته‌ها بعضی از اندیشه‌های آرنولد در مورد آموزش را به اجمال بیان کرده است: مطالعه بهترین اندیشیده‌ها و گفته‌ها، گسترش فکر و افزایش تسامح فکری و اهمیت سنت به عنوان نیروی ثبات بخش در برابر آنارشی و بی‌ثباتی. راسکین عقاید خود درباره آموزش را بیش از این توضیح نمی‌دهد و این نشانه آن است که آموزش در عقاید اجتماعی و هنری او اهمیت اساسی ندارد.

ویلیام موريس نیز که بخصوص در جوانی سخت تحت تأثیر راسکین بود توجهی به آموزش نداشت. عقاید آموزشی او نیز مانند راسکین فرع عقاید اجتماعی و هنری او بود.

ویلیام موريس (William Morris)

موريس در اوایل جوانی به کمک بعضی از دوستان جنبش پیش از رافابیل شرکتی تشکیل داد که کار آن طراحی پرده نقش دار، شیشه‌های رنگین پنجره، سفال، کاشی و لباس بود. موريس اندیشه‌های خود را درباره هنرمند به عنوان صنعتگر با کار در این شرکت پرورش داد. در این کارگاه افراد مسؤول طرح و صنعت خود بودند. در اجرای این سیاست، موريس احترام عمیق خود را نسبت به کارکنان و تواناییهای آنان نشان داد. احترام موريس نسبت به اینان در نتیجه توفیق این کارگاه زیادت‌تر شد و مبنای ایمان همیشگی او به طبقه کارگر به عنوان امید جامعه گردید.

موريس در آثار اولیه خود، برای اطمینان از اینکه تحویل قدرت با آرامش و بدون خشونت صورت گیرد، طبقه متوسط را به تغییر دادن جهت جامعه ترغیب می‌کرد. موريس نیروی محرکه اصلی جامعه را طبقه کارگر می‌دانست و امیدوار بود دیگران را به رعایت عدالت نسبت به حقوق این طبقه تشویق کند. اما در اواخر عمر رضایت به انقلاب داد، انقلابی که معتقد به حتمی بودن آن بود^(۶۰).

عناصر مختلف افکار موريس همیشه مورد بحث بوده است. عناصر اصلی این افکار عبارتند از آرمانشهری و مارکسیسم. بعضی گفته‌اند موريس ذاتاً آرمانشهرگرای رمانتیک است و بعضی ادعا کرده‌اند که مارکسیستی متعصب است. ادوارد تامپسون در مقاله‌ای می‌خواهد نشان دهد که موريس این دو سنت را با موفقیت با هم پیوند داده است. تامپسون، موريس را کمونیستی آرمانشهرگرا می‌داند^(۶۱).

آرمانشهرگرایی موريس امری است واضح. موريس آرزوی زمانی را دارد که در آن^(۶۲):

نه ثروتمندی باشد نه فقری، نه اربابی نه نوکری و نه کارگران یدی دل‌آزده‌ای و خلاصه اینکه همه مردم در شرایط مساوی زندگی کنند و کارهای خود را بدون اتلاف وقت سروسامان دهند و آگاهی کامل داشته باشند که ضرر به یک فرد ضرر به همه افراد است و این در نهایت تحقق معنای رفاه عمومی است.



موریس از مسائل مربوط به چگونگی رخ دادن این تغییر یا اینکه اگر رخ دهد چگونه باید سازمان داده شود، پرهیز می‌کند اما نظر او درباره اینکه امور چگونه باید باشند آشکارا متفاوت با نویسندگان دیگر این دوره است. آرمانشهرگرایی جنبه مهمی از آثار تحقیقی موریس در باب عقاید انقلابی است. برای مثال در خبر از هیچ جا (۱۸۹۱) جامعه‌ای را توصیف می‌کند که در آن مردم با شادی کار و زندگی می‌کنند. دیدگاه آرمانشهری موریس در مورد لباس پوشیدن مردم، خانه‌ها و حرفه‌هاشان آشکارا قرون وسطایی است. این تصورات موریس در اصل نتیجه نفوذ راسکین و علاقه دایم موریس به افسانه‌ها و داستانهای پهلوانی ایرلند و نروژ در قرون وسطی است. آرزوی موریس این نبود که جامعه به شکلی از اشکال گذشته بازگردد. موریس پدرمآبانه اندیشی راسکین را نفی می‌کرد و به اشکال زندگی قرون وسطایی تا آن جا استناد می‌کرد که تصاویری از کار و زندگی به دست می‌دادند که متفاوت از کار و زندگی غالب در نیمه دوم قرن نوزدهم بود. سادگی اشکال فرهنگی و جدا از هم نبودن کار و لذت صنعتگران قرون وسطی جذبه خاصی برای موریس داشت.

اگرچه موریس جنبه‌های خاصی از زندگی قرون وسطی را تحسین می‌کرد ساختار اجتماعی آن جامعه را نمی‌پسندید. در نظر او جامعه ارگانیک نمی‌تواند بر روابط اجتماعی فتودالی استوار باشد، این جامعه با برانداختن مالکیت خصوصی ابزار تولید پدید می‌آید. موریس با پروراندن این افکار در اواسط عمر به مارکسیسم روی آورد و این تحول را پیشرفتی ساده در اندیشیدن خود توصیف کرد^(۶۳):

آگاهی از انقلابی که در جامعه پُرکینه مدرن می‌جوشید مرا، خوشبختانه، برخلاف بسیاری دیگر که ادراک هنری داشتند، از متحجر شدن در قالب دشنام‌گویان به پیشرفت و از تلف کردن وقت و نیرو در طرحهای متعددی که شبه‌هنرمندان طبقه متوسط به کمک آن می‌خواستند هنر بی‌ریشه آن زمان را رشد دهند نجات داد و چنین بود که عملاً سوسیالیست شدم.

پیوستگی افکار موریس محصول نقد او از جامعه بود. به گفته تامپسون این سنت رمانتیک به دست موریس با گرویدن او به مارکسیسم دگرگون شد اما این سنت را طرد نکرد. حمله او به سوداگری با عباراتی شبیه عبارات راسکین بود که سوداگری

را به دلیل تخریب دهکده‌های زیبا و ایجاد کردن میلیون‌ها کارگر ناشاد تخطئه می‌کرد. وی مانند همه نویسندگان این سنت بخصوص به مسئله کیفیت زندگی در جامعه انگلیس در آن زمان توجه داشت. موریس برای جلب توجه مردم بدین مشکل، عبارت کارلایل: «مسئله انگلیس» را به کار می‌برد^(۶۴).

نقد اخلاقی از سنت رمانتیک نقش فعالی در افکار موریس داشت و این به دلیل تعهد او به مسائل هنر در جامعه بود. در این موضوع نوشته‌های مارکس و انگلس آشکارا ناقص بودند. موریس از اشتغال جامعه به مادیگرایی و فردگرایی مضطرب بود و آن را برای هنر زیانبار می‌دانست. سوداگری جامعه سرمایه‌داری، هنر مردمی را، هنر انانی را که کار معمولی می‌کنند، نابود کرده است و فشار فردگرایی رابطه هنرمندان روشنفکر را با همکاران و سنتشان قطع و آنان را از مخاطبان هم‌دل محروم کرده است. به عقیده موریس تا زمانی که نظام رقابت در تولید و مبادله ادامه داشته باشد انحطاط هنر هم ادامه خواهد یافت، هنر محکوم به مرگ خواهد شد و تمدن هم خواهد مرد^(۶۵).

تمدن ماضی است بر چهره مملکت که هر روز سنگین‌تر و زهرآگین‌تر می‌شود و هر تغییر چهره آن را زشت‌تر می‌کند و در نهایت نه تنها ذهن هنرمندان بزرگ کوچک می‌شود و همدلی آنان در انزوای بین می‌رود، نه تنها هنر یاری‌دهنده از حرکت بازمی‌ماند بلکه غذایی که هنر بزرگ و کوچک به آن زنده‌اند نابود می‌شود. چشمه هنر از سرچشمه زهرآلود است.

انتقاد موریس از جامعه و تحلیل او از تهدیدی که روال مسلط بر جامعه متوجه سنت عقلی و هنری کرده بود تعهد او را به سنت رمانتیک نشان می‌دهد، سنتی که آرنولد و راسکین دو چهره مهم آن بودند. به گفته موریس تفاوت رهیافت او با دیگران در راه حلی بود که برای «مسئله انگلیس» پیشنهاد می‌کرد. موضع انقلابی او تأثیر مهمی در تحلیل او از آینده هنر داشت. بر مبنای این ادعا که هنر محصول خرسندی از کار است، موریس می‌گفت هنر بدون تغییر جامعه شکوفا نخواهد شد. هنر، همان‌گونه که راسکین هم معتقد بود، نه تنها کیفیت زندگی مردم بلکه چگونگی فرهنگ اخلاقی آنان را هم نشان می‌دهد. موریس می‌گفت «آن چیزی را که هنر واقعی می‌داند بیان لذت انسان است از کار خود»^(۶۶).

موریس هنر قرن نوزدهم را هنر حقیقی نمی‌دانست زیرا آفریده افراد اندکی بود که از ریشه‌راستین خود جدا شده بودند. در جامعه ارگانیکِ موریس هنر محصول افرادی معدود نیست، بخش اساسی کار همه مردم است، در این جامعه تفاوتی میان کار و هنر نیست. موریس بر تمایز نداشتن هنر روشنفکران از هنر عامه در قرون وسطی تکیه می‌کرد. هنر روشنفکران در جامعه مدرن هنری است محصول گروهی که هنرمند نامیده می‌شوند. اما هنر عامه هنری است که کارگران معمولی خلق می‌کنند و بخشی از کار معمول آنان است. کارگر اگر زمان کافی و علاقه به کار خود داشته باشد محصول کار خود را تزئین خواهد کرد. موریس اصرار داشت که این تمایز باید برداشته شود و بار دیگر هنر بیان شادی انسان از کار خود باشد (۶۷):

معتقدم که هنر چنان با آزادی نشاط‌آور، گشاده‌دلی و واقعیت سازگاری دارد که در خودپسندی و تجمل پزمرده می‌شود و بنابراین در انزوا و بیرون رفتن از میان مردم می‌میرد. از این هم می‌خواهم پیش‌تر بروم و بگویم در چنین شرایطی نمی‌خواهم زنده بماند.

این انعطاف‌ناپذیری در نگرش موریس به هنر در جامعه مدرن تحولی را که در افکارش رخ داده بود آشکار می‌کند. موریس بحث اصلی میل و راسکین را این می‌دانست که عامه باید آموزش داده شوند تا هنر را درک و تمایلی به مطالعه آن پیدا کنند. از نظر موریس علاقه فعال به هنر کافی نیست، می‌خواست مردم عملاً در هنر سهیم باشند و هنرمند شوند.

اختلاف راسکین با آرنولد در مورد فرهنگ در این بود که راسکین بیشتر بر شیوه‌ای تکیه می‌کرد که در آن زندگی فرهنگی هر عضو جامعه وابسته به وضع عمومی جامعه و سلامت فرهنگی آن بود. این تحول مهمی در عقاید بود اما راسکین همچنان معتقد بود که نخبگان را باید در جامعه حفظ کرد و هنر محصول اقلیتی مُلّهم و خبره است و عامه را باید طبقه خاصی از مردم راهنمایی کنند. موریس بکلی این نخبه‌گرایی را رد می‌کرد. می‌گفت گروه اندک با فرهنگ چنین کفایتی ندارد (۶۸):

حقیقت این است که در هنر، و همچنین امور دیگر، تحصیلات سنگین گروهی اندک حتی همان گروه را مصون از بدیهایی نمی‌کند که توده عظیم جامعه را احاطه کرده است. خشونت‌ی که حجم عظیمی از آن در سطح پایین بر هم انباشته

شده است اغلب خود را در ظرافت خودخواهانه همانهایی آشکار می‌کند که اجازه داده‌اند این خشونت بر هم انباشته شود. غیبت هنر یا بهتر بگوییم قتل هنر که خیابانهای ما را با فلاکت طبقات پایین لعنت زده کرده است دقیقاً معادلی در عامی‌گری و ملال‌انگیزی طبقه متوسط دارد همچنانکه در ملال‌انگیزی مضاعف و عامی‌گری مشابه طبقات بالا.

موریس می‌گفت «کشتار هنر» متوقف نخواهد شد مگر اینکه تمام بنیاد جامعه دگرگون شود. جامعه باید بر این اساس سازمان یابد که (۶۹):

ضروری است که همه مردم کاری شایسته داشته باشند، کاری که لذتبخش باشد و در شرایطی انجام پذیرد که نه فرساینده باشد و نه دلهره‌آور.

موریس معتقد بود تنها مردمی که کار می‌کنند می‌توانند این تغییرات را پدید آورند. موریس از نویسندگان معدودی در سنت رمانتیک است که احترام او به طبقه کارگر جنبه شفقت پدرسالارانه ندارد. راسکین و آرنولد طبقه کارگر را قادر به قبول مسؤولیت برای تعیین سرنوشت خود نمی‌دانستند.

تعهد موریس به طبقه کارگر به او امکان داد درباره تغییر اساسی ساختار جامعه بیندیشد. موریس به هیچ وجه توجهی به یافتن نقش خاصی برای هنر و روشنفکران هنرمند نداشت، نقشی که به آنان در سلسله مراتب ساختار جامعه قدرت و نفوذ دهد. بعضی از نویسندگان گفته‌اند در عقاید موریس گرایش دایمی از هنر به سوسیالیسم به عنوان ابزار رستگاری جامعه دیده می‌شود. برای مثال، جکسون (Jackson) آرزوی موریس را در مقابله با شرور ناشی از پیشرفت صنعتی چنین تحلیل کرده است (۷۰):

نخست از طریق کلیسا می‌خواست به هدف خود برسد اما به زودی به نفع هنر، کلیسا را کنار گذاشت و هنگامی که هنر هم در برانداختن سوداگری، که از آن تنفر داشت، شکست خورد به سوسیالیسم روی آورد و کوشید، بی‌آنکه توفیقی یابد، که تصور خود از رستگاری را با هنرها و حرفه‌ها پیوند زند اما به هر وسیله‌ای متوسل شد همیشه هنرمندی بود در جستجوی بهشتی برای هنرمندان، آن هم نه در آینده‌ای مبهم بلکه برای اکنون و در اینجا.

اگرچه ممکن است موريس هنرمندی در جستجوی بهشتی برای هنرمندان بوده باشد، این خیلی ساده‌انگاری است که بگوییم افکار موريس چنین تحول روشنی پیدا کرد. هنر و سوسیالیسم همیشه اجزای جدایی‌ناپذیر تفکر او بودند. تنها تحول موريس این بود که با درگیر شدن روزافزون در جنبش سالهای ۱۸۸۰ سوسیالیسم خود را روشنتر درک کرد.

برادبری مدعی است که موريس همواره در جستجوی سبک و روش تازه، همانند دیگر روشنفکران اهل ادب، بخصوص پس از سالهای ۱۸۷۰ بود. اطمینان و وحدت دنیای روشنفکران لرزان شده بود و این نه تنها به دلیل انتشار آثار داروین یا افزایش مشکلات اجتماعی و سیاسی ناشی از توسعه و صنعت بود بلکه ظرفیت رشد و توسعه جامعه نظارت بر هنر و اندیشه و به طور کلی فرهنگ را ناممکن کرده بود. به نظر برادبری، موريس در «رؤیای بازگشت زیباشناسی و رؤیای ظرافت و نزاکت همگانی»^(۷۱) فرو رفت.

این اتهام نشان می‌دهد که برادبری اطلاع اندکی از کار موريس دارد. موريس هر چه مَسَن تر شد کمتر به «بازگشت زیباشناسی» توجه کرد و تا آنجا پیش رفت که بگوید از بین رفتن هنر بهتر از آن است که به قیمت طمع و خودپسندی جامعه کنونی باقی بماند. اما تحلیل برادبری از زمینه اجتماعی افکار موريس اعتبار بیشتری دارد. گرایش موريس به سوسیالیسم بخشی از تلاش روشنفکران اهل ادب در یافتن راه چاره بود. نقش این روشنفکران در جامعه به دلیل ماهیت تغییرات اجتماعی آن زمان بحث‌انگیز شده بود. تامپسون تفسیر معتبرتری از تحول افکار موريس به دست می‌دهد و می‌گوید موريس سنت رمانتیک روشنفکران اهل ادب را دگرگون کرد. تحول موريس تنها پیشرفت از هنر به سوسیالیسم نبود، به نقد اخلاقی این سنت نیز پرداخت و از این نقد آنچه را با تحلیل مارکسیستی از جامعه سرمایه‌داری سازگار بود، بیرون کشید و تعمیم داد. با این کار توانست علت از خودبیگانگی زندگی فرهنگی ما را در این گونه جوامع شرح دهد و از چهارچوب تفکر ویکتوریایی بیرون آمد تا «حساسیتی تازه»^(۷۲) بیافریند.

تامپسون تجلیل بسیار والایی از موريس می‌کند و اصرار می‌ورزد که مارکسیستها به خاطر سوسیالیسم، متواضعانه به موريس روی آورند تا چیزی از دلبستگیهای اخلاقی او بیاموزند. چه بسا این حرکت ارزشمندی برای مقابله با برخی افراطهای مارکسیستهای معاصر باشد اما ادعای تامپسون که موريس را رمانتیکی تحول‌یافته

می‌داند از عهده پاسخگویی به انتقادهایی که می‌گوید انتقادهای اخلاقی و انسانی از کاپیتالیسم محدود و در کنترل تعبیرات همان شکل اجتماعی است، بر نمی‌آید. امکان چنین محدودیتی در تفکر موریس به معنای نفی کردن قدرت انتقاد او از جامعه یا نظر او درباره دوباره‌سازی جامعه نیست. قدرت موریس در بیرون ایستادن از اشتغالهای ذهنی مهم زمان خود و انسانی بودن دلبستگیهای او توجه خاص ما را به او جلب می‌کند.^(۷۳)

در زمینه آموزش امتیاز و محدودیتهای افکار موریس را شرح دادیم. موریس در تحلیل تفاوت میان آموزش طبقه کارگر و طبقات دیگر بر یکی از بی‌عدالیهای اساسی نظام آموزشی موجود انگشت می‌گذارد: صرف اصطلاحات «آموزش لیبرال» و «آموزش ابتدایی» بی‌عدالتی نظامی را نشان می‌دهد که فرض آن این است که طبقه کارگر تنها باید در سطح ابتدایی آموزش داده شود. موریس دنبال این نیست که «خرده‌ریزهای دانش درست فهمیده نشده‌ای که بخش اعظم آموزش به اصطلاح لیبرال را تشکیل می‌دهد» به دست همه طالبان آن برسد، بلکه می‌گوید تفاوت واقعی در جای دیگر است.^(۷۴)

ذوق خواندن و عادت بدان و توانایی لذت بردن از اندیشه فرهیخته و بیان آن، چیزی که طبقات مرفه (علی‌رغم درهم‌ریختگی شرم‌آور آموزش خود) دارند و متأسفانه طبقات کارگر یا فقیر ندارند.

موریس می‌گفت ساعت فراغت داشتن برای کسب آموزش لیبرال ضروری است و بنابراین باید فرض غالب در میان اصلاح‌طلبان اجتماع را که طبقه کارگر باید به‌نداشتن وقت فراغت رضایت دهد رد کرد.

موریس به اهمیت آموزش اعتقاد داشت اما برای او این مسئله اساسی نبود. آموزش را نه راه تغییر جامعه و نه ترویج هنر در جامعه می‌دانست. اگرچه موریس بنیادگراترین روشنفکر دوران خود شمرده می‌شد، هرگز تغییرات مهمی در نوع آموزش افراد جامعه پیشنهاد نکرد. تنها اسپنسر بود که در برنامه آموزشی آن‌زمان تغییر چشمگیری پیشنهاد می‌کرد و این تا حدی معلول آموزشی بود که خود دیده بود. روشنفکران دیگری که درباره آنان بحث کردیم بیشتر آموزش سنتی دیده بودند. این تا حدی نیز نشان می‌دهد که چرا اسپنسر مخالف تلاشهای روشنفکران در زمینه‌هایی بود که اساس آموزش در انگلیس شمرده می‌شد. اما موریس این زمینه‌ها را نفی نمی‌کرد، اگرچه معتقد نبود که این‌گونه آموزش به هیچ وجه جامعه را اصلاح کند.

دوره ۱۸۹۰ تا ۱۹۲۰

در فاصله ۱۸۹۰ تا ۱۹۲۰ م. روح دوره ویکتوریا همچنان بر تفکر انگلیسی حاکم بود. اما این دوره حیات خاص خود را هم داشت. این دوره را اغلب به دلیل اینکه از طرفی در پایان قرنی بزرگ و از طرف دیگر در همسایگی قرن به اصطلاح مدرن قرار داشت نادیده می گیرند. از ابتدای سالهای ۱۸۹۰ به تدریج اندیشه های مهمی در باب نقش هنر در جامعه صنعتی شکل می گرفت. از این نظر دو نظام فکری کاملاً مختلف را می توان ردیابی کرد. از طرفی نوزایی هنری و ادبی چشمگیر اوایل ۱۸۹۰ بحثهای فراوانی در باب هنر برانگیخت و اندیشه هنر برای هنر، اندیشه مسلط گردید. از طرف دیگر نهضت سوسیالیسم نیرو گرفت. گروههایی، به ویژه جامعه فابین، شکل گرفتند. این دو روند در تمام طول این دوره با تغییرات و انشعابات گوناگون ادامه یافتند.

روحیه امیدوار ویکتوریایی در هر دو جنبش به وضوح دیده می شود اما پیش از جنگ جهانی اول با ضعیف شدن لیبرالیسم این روحیه نیز تضعیف شد^(۱) و جنگ بدان ضربه ای مهلک وارد آورد. برخی روشنفکران به بیداری خاسته از این زمان اشاره کرده اند. دموکراسی دیگر ناگزیر شمرده نمی شد. میلیتاریسم و دیکتاتوری اگرچه لزوماً شقوق جاذبی نبودند اما اموری ممکن به شمار می آمدند. برای مثال کلایو بل (Clive Bell) می گفت اگر مقاله «تمدن» (۱۹۲۸) را پیش از جنگ نوشته بود هیچ شکلی از حکومت مگر دموکراسی را امکان پذیر نمی دانست^(۲).

جنگ همه اینها را تغییر داد. جنگ با فاجعه‌های خود برای من و نسل من این واقعیت تکان‌دهنده را آشکار کرد که دیکتاتوری نه تنها هنوز بلکه در ۵۰ سال آینده نیز شکل محتمل حکومت می‌تواند باشد. جنگ به یادمان آورد که منشاء واقعی قدرت همان است که همیشه بوده است: نه اراده مردم بلکه گروه سرتاپا مسلح و منظم افرادی که می‌توان به آنها برای اجرای بی‌چون و چرای اوامر افسران اعتماد کرد.

گذشته از این تغییر در فضای روشنفکری این دوره، جریان مهم دیگری شروع شد. تماس با تفکر اروپایی محکم گردید. نمایشنامه‌های ایبسن در سالهای ۱۸۹۰ نه تنها در مجامع ادبی بلکه در سرتاسر جامعه تأثیر عمیقی نهاد. گروه بلومزبری اولین نمایشگاه نقاشانی را که بعد از امپرسیونیستها آمده بودند در ۱۹۱۰ در انگلستان افتتاح کرد و بازتاب گسترده‌ای یافت. چنانکه هاینه (Hynes) اشاره می‌کند^(۳):

رابطه انگلیس با اروپا در دوران ادوارد تغییر کرد و این تغییر احتمالاً مهمترین تحولی است که پیش از جنگ در انگلیس رخ داد. این تغییری بود که نیروهای محافظه کار جامعه ادواردی به شدت در برابر آن مقاومت می‌کردند. برای اینان اروپا عفونت بود و انزوا عالی. در این مورد نهضت آزادی‌بخش، مجموعه تلاشهایی بود که برای ترغیب مردم انگلیس به اروپایی شدن یا دست کم جدی گرفتن اعمال اروپاییان انجام می‌شد.

این اشتباه است که در مورد سالهای پیش از ۱۸۹۰ بر جدایی انگلیسی‌ها از تفکر اروپایی بیش از حد تأکید کنیم. در جوامع روشنفکران پیش از این تماسهای مهمی برقرار شده بود. نمونه آن علاقه و سفر ماتیو آرنولد به آلمان و فرانسه است. تفاوت میان رابطه انگلیس با اروپا در دوره ادواردی و ویکتوریایی این بود که اروپا در دوره اخیر نفوذ گسترده‌تری یافت. همه مردم جامعه آگاهی روزافزونی از جریانات روشنفکری اروپا داشتند.

بر مبنای تعداد تغییرات واقع در فضای روشنفکری انگلیس در سالهای ۱۸۹۰ تا ۱۹۲۰ طبیعی است که انتظار تحولات مهمی در مباحثات مربوط به توده، فرهنگ و آموزش داشته باشیم. با این همه سنت اومانستی آرنولد سخنگویی نیافت. مفهوم فرهنگ که چنان اهمیتی در اواسط دوره ویکتوریایی داشت در این دوره تسلطی بر

مباحث نداشت. در واقع در نگاه اول به نظر می‌رسید که این بحث منسوخ شده باشد. روشنفکران اهل هنر یا ادب از ۱۸۹۰ تا اواخر دهه ۱۹۲۰ ظاهراً از سنت زنده‌ای که میراث‌دار طبیعی آن بودند و از نقد اخلاقی و بصیرت اجتماعی آن آگاهی نداشتند. مسئله فرهنگ در جامعه صنعتی مدرن دیگر ارتباطی به این گروه‌ها نداشت.

اما مسئله نقش هنر و روشنفکران در جامعه، میان روشنفکران اهل ادب و هنر به شکل دیگری مطرح شد. نهضت‌های سوسیالیستی و زیباشناختی تفکر اجتماعی این گروه‌ها را مسخر کرد. سنت لیبرالی اگرچه هنوز زنده بود اما به سختی نفس می‌کشید.

دهه هزار و هشتصد و نود

دهه ۱۸۹۰ را می‌توان دوره‌ای جدا به‌شمار آورد. در این سالها برخی از هنرمندان و نویسندگان به‌زیبایی‌شناسی روی آوردند. هالبروک جکسون (Holbrook Jackson) در کتاب سالهای ۱۸۹۰ (۱۹۱۳) روایت شگفتی‌انگیزی از این دهه به‌دست داده است. یکی از ویژگی‌های برجسته آن تکیه بر ابداع است و این تا حدی شکاف در سنت ویکتوریایی است. در این دوره، در برابر نگرش‌ها و قراردادهای سنگین عصر ویکتوریایی، تنوع و تفاوت را تشویق می‌کردند. همچنین ابداع، بخشی از نهضت پایان قرن بود. جکسون این روند را شرح داده است^(۴):

سالهای ۱۸۹۰ آن‌چنان در هنر و تفکر متسامح بود که گویی این قرن رو به‌افول می‌خواست یکنواختی هنری و عقلی چندین دهه را جبران کند. شاید این چیزی بیش از یک تصادف باشد که این دهه در انتهای قرن قرار گرفت و چه‌بسا این دهه در آن واحد هم آخرین آواز قو و هم توبه محتضر باشد.

در مرکز توجه به‌ادباع نهضت‌هایی بودند که هم بر نوزایی هنر تکیه داشتند و هم بر انحطاط آن. به‌گفته جکسون در اواسط این دهه بینش ادبی در انگلیس بسیار درخشان بود. حیاتی در دنیای نشر بود که به‌بیرون آن هم سرایت کرده بود و به‌همراه آن علاقه‌ای هم به‌جنبه‌های انحطاطی زندگی و هنر دیده می‌شد. مشخصه این جنبه از نهضت هنری آن‌زمان تجلیل پرهیاو و منحرف از هنرهای زیبا و فضیلت هنری صرف بود.

انحطاط تنها محدود به گرفتار شدن در شگردهای سبکی یا تأکید بیش از حد بر هنر برای هنر نبود. انحطاط آمده بود که برای دوره معینی در وجدان هنری بماند، و

در آرزوی کشف ماهیت امور باشد. بدین معنی محصول آشکار نهضت رمانتیک در هنر بود. آرمان آن حقوق فردی، حقوق انسان یکتا، انسان تغییر یافته و تغییر دهنده بود. آرمانی که با ایده فرهنگ بکلی مغایر بود. جکسون ریشه‌های اجتماعی نهضت انحطاط را چنین بررسی کرده است^(۵):

البته می‌توان گفت ظهور چنین کنجکاوی و گسترشی محصول زوال بود، نشانه جهانی خمود، خسته و به پایان رسیده. اما نباید فراموش کرد که تلاشی که حتی گمراه‌ترین مرحله انحطاط می‌طلبید مستلزم تحرکی بود که در زوایای فرتوت دیده نمی‌شود. در سالهای ۱۸۹۰ چنین تحرکی آشکارا وجود داشت و حتی در مرحله‌های منحنی، این دوره کیفی‌های نیروبخشی داشت.

پا گرفتن مجلات کوچک نشان‌دهنده حیات ادبی و هنری بود. به گفته گراس (Gross) این نوع مجله، پدیده تازه‌ای بود که در انگلیس پیش از دهه ۱۸۹۰ سابقه نداشت. این دهه، دهه ادواریهایی با سبکهای پرزرق و برق و نقد و بررسیهای غریبی بود با نامهایی چون Savoy، Yellow Book و غیره^(۶). مجله اول مظهر کل این دوره است که در بهار ۱۸۹۴ منتشر شد. سردبیر آن هنری هارلند (Henry Harland) و سردبیر هنری آن اوبری بردزلی (Aubrey Beardsly) بود. مجله به گفته جکسون توفیق آبی داشت^(۷): شماره اول آن مثل بمب در دنیای ادبیات صدا کرد. تاکنون ناشری به این فکر نیفتاده بود که مجله‌ای را به شکل آبرومند کتاب درآورد و اگرچه به ادبیات، پیش از این به چشم روزنامه‌نگاری می‌نگریستند در این کشور برای هنرمندان و نویسندگانی که کمتر شناخته شده بودند این کاملاً چیز تازه‌ای بود که آثارشان در قطع شاهانه فصلنامه‌ای پنج‌شیلینگی افتخار چاپ پیدا کند. این تجربه به اعتبار تجاری هم موفق بود. به این موقعیت بدون شک پشت جلد درخشان زردی که در آن زنی به مردم برای اولین بار لبخند جلفی می‌زد، کمک می‌کرد. پیش از این هرگز چیزی مانند این مجله منتشر نشده بود، تازه‌بودنی در حد اعلان، ابداعی برهنه و گستاخ. مردم شگفت‌زده، یکه خورده و شادمان شدند و رنگ زرد، رنگ لحظه و مظهر روح زمان گردید و با همه چیزهای عجیب و غریب هنر و زندگی و هر چیز گستاخ مدرن بستگی یافت.

جکسون هیجان روشنفکری سالهای ۱۸۹۰ را در این چند سطر به نمایش گذاشته

است. اندیشه حاکم بر این نهضتها از عقیده هنر برای هنر نشأت می‌گرفت. این بیان دیگری از اصل فرانسوی *l'art pour l'art* بود که در انگلیس در زمانهای مختلف پیش از ۱۸۹۰ شنیده شده بود. اسکار وایلد این عبارت را سر زبانها انداخت. ژیکولوبازی که اغلب می‌گویند مشخصه دهه ۱۸۹۰ است ناشی از تعبیرهای افراطی گروههای خاصی بود و مجاز نیست که همه مدافعان این روش هنری را متهم به ژیکولوبازی کنیم و این دوره را به دلیل اشاعه چنین خودنمایی‌هایی محکوم کنیم. به گفته هوف (Hough) این اشتباه بزرگی است که این دوره را با عنوان «عصر میخکهای سبز و غرابت اخلاقی» نفی کنیم^(۸).

«هنر برای هنر» تلاشی است برای توجیه هنر بر مبنای ارزشهای زیباشناختی محض، ارزشهای اخلاقی‌ای که اثر هنری القا می‌کند هیچ ارتباطی به داوری درباره ارزش خود آن اثر ندارد. و از این مهمتر نظری است که هنر را کاملاً جدا از جامعه به حساب می‌آورد. این نظر تا حدی محصول کناره‌جویی هنرمند از جامعه بود اما به گفته جکسون تا حدی هم بیان جذبه مهیجی بود که جوهر حیات آدمی است. هنرمندان هنوز مانند آرنولد و معاصرانش متوجه مسئله «چگونه زندگی کردن» بودند. به نظر می‌رسد که در دهه ۱۸۹۰ حل مسئله بیشتر ماهیتی فردی و انزواجویانه داشته است. هنرمندان نهضت زیباشناسی معتقد بودند که باید خود را در هنر خود غرق و با آن زندگی کنند و توجهی به چگونگی زندگی توده مردم نداشته باشند. این بدان معنی نیست که بگوییم همه هنرمندان این سالها همین نظر را داشتند. کسانی هم بودند که اصل هنر برای هنر را نمی‌پذیرفتند. برای مثال برنارد شا و هربرت جرج ولز (H. G. Wells) هنر خود را در خدمت مقاصد اجتماعی گذاشتند. در دهه‌های بعد دو نظر کاملاً متمایز در مورد نقش هنر رواج یافت. جکسون این دو نظر را در متن دهه ۱۸۹۰ چنین خلاصه کرده است^(۹):

هنر برای هنر با انحطاط به نتیجه منطقی خود رسیده بود. برناردشا تحت تأثیر روح مترقی زمان به جریانی پیوست، که خادمان تازه آن عبارت رسای «هنر برای زندگی» را برای آن برگزیدند. محتمل است که منظور طرفداران انحطاط هم همین بوده باشد اما آنان زندگی را حاد و فردی می‌دیدند در صورتی که نظر بعدی جهانشمول بود و بر پهنه بشریت گام می‌زد و روح جمعی را می‌شناخت. هنر انحطاط طرفدار فرد بود و بشریت را تنها به عنوان زمینه‌ای گسترده در نظر

می‌گرفت. نظر متریقی این زمینه را به جلو می‌راند، زندگی را مشترک و تسامیتی یکپارچه می‌دانست و به فرد اجازه تجاوز از آن را نمی‌داد.

اصلاح‌گران به گسترش موضع خود ادامه می‌دادند اما دنیای طرفداران انحطاط در ۱۸۹۵ ضربه شدیدی خورد. عموماً معتقدند که بازداشت اسکار وایلد سبب عقب‌نشینی ناگهانی این نهضت هنری گردید. از طرفی هنرمندان از اینکه جامعه با چنین قدرتی می‌تواند آنان را مهار کند، به شدت تکان خوردند و از طرف دیگر عامه مردم که هنوز به ارزشهای عصر ویکتوریا اعتقاد راسخ داشتند افشاگریهای دادگاه را تحمل‌ناپذیر یافتند. جکسون این واکنش را شرح داده است^(۱۰):

عامه مردم از وجود انحطاط نخست با دستگیری و محاکمه اسکار وایلد آگاهی یافتند و با تمرکز حواس و یادآوری خاطره‌های خود از Yellow Book، نقاشیهای اوبری بردزلی و بذله‌های پوچ و گستاخانه زن بی‌اهمیت (*A Woman of No Importance*) سری تکان دادند و به‌اشاره فهماندند که این چیزها باید پایان یابد. سرعت توقف نهضت انحطاط در هنر و ادب انگلیس اگر چیزی را ثابت کرده باشد قدرت مهیب عقیده مردم این کشور است هنگامی که به آنان بی‌حرمتی شده باشد. همچنین نشان می‌دهد که تفکر و اخلاق انگلیسی هر اندازه هم سطحی و متظاهرانه باشد رشد غریب و نامتعارف چیزی را که درون آن جوانه زده بود نه می‌شناخت و نه تحمل می‌کرد.

رفتار خلاف عرف و غریب احوالی اعضای نهضت‌های انحطاط که اغلب به جلف‌بازی می‌کشید انزوای اساسی آنان را منعکس می‌کند. داستانهای فراوانی داریم که نشان می‌دهند چهره‌هایی چون اسکار وایلد و اوبری بردزلی برای آن رفتار عادی خود را تغییر دادند که توجه دیگران را به کناره‌گیری خود از جامعه جلب کنند. اینان با دایر کردن باشگاه‌هایی برای بحث درباره شعر و زندگی می‌خواستند از احساس انزوای خود در جامعه بهره‌برداری کنند. اما به گفته جکسون این کوششی بی‌فایده بود. این کوشش نتوانست میخانه‌های ادبی قرن نوزدهم را احیا کند، میخانه‌هایی که در زمانی پا گرفته بودند که مردان اهل ادب به هیچ وجه احساس جدایی از جامعه نداشتند.

نوع رفتار اعضای نهضت زیباشناسی گروهی را نشان می‌دهد که وقتی دریافتند در حاشیه جامعه قرار گرفته‌اند بر آن شدند تا هویت خود را با تکیه بر همین بیگانگی باز یابند و بینشها و ارزشهایی را انتخاب کردند که مخالف اصول اساسی جامعه و دیدگاه سنتی بود. اما این هم معلوم نمی‌کند که چرا باید چنین احساس انزوا کنند. به نظر نمی‌رسد دسترسی اینان به جامعه کمتر از هنرمندان دوره‌های قبل بوده باشد، چنانکه همه هنرمندان آن زمان هم در احساس این گروه شریک نبودند.

افکار اینان را هنگامی درمی‌یابیم که آن را ادامه جریانات خاصی از افکار هنری قرن نوزدهم بدانیم. راسکین و موریس دو چهره مهمی بودند که نسبت به کارآیی هنر و نقش هنر در جامعه بدبینی شدیدی ابراز کرده بودند. از نظر این دو هنر صرفاً بازتاب جامعه بود. این بدبینی چه‌بسا تعهدی برای تغییر دادن جامعه ایجاد کند که بر اثر آن هنر نیز بتواند شکوفا شود. موریس و راسکین چنین فکر می‌کردند. از طرف دیگر این بدبینی چه‌بسا به بی‌اعتنایی به جامعه منجر شود و هنر برحسب ارزش ذاتی آن توجیه شود نه کارکرد اجتماعی آن. اعضای نهضت زیباشناسی و نهضت انحطاط راه دوم را پیش گرفتند و تسلیم فشارهایی شدند که در مجموع از مشارکت فرهنگی و عقلی روشنفکران و هنرمندان تعریف تازه‌ای می‌کرد. آنان پذیرفتند که در حاشیه جامعه باشند و بکوشند که این وضع را به نفع خود تمام کنند. همزمان با نهضتهای انحطاط یا زیباشناسی در میان گروههای دیگری از هنرمندان و روشنفکران اشتغال ذهنی روزافزونی به اصلاح طلبی اجتماعی شکل می‌گرفت. تفاوت بسیار بارز بود. نویسندگانی مانند برنارد شا و ولز می‌خواستند هنر خود را در رشد و ترویج عقاید اجتماعی خود به کار برند. اینان استدلال آرنولد را مبنی بر اینکه هنر قدرتهای خاصی در ساختن انسان و هدایت او به امور شریفتر دارد، رد می‌کردند و بر این عقیده بودند که هنر ابزار اشاعه افکار و ابزار ترغیب است. ماهیت هنری کار اینان اغلب فرع بر افکارشان بود.

جورج برنارد شا (George Bernard Shaw)

عقاید برنارد شا را باید با توجه به عضویت او در جامعه فابین بررسی کرد. در گفتگوها و مناقشات این گروه بود که افکار برنارد شا رشد کرد و شا به عنوان مبلغ

به خود اطمینان یافت. به گفته فی فر (Pfeiffer) اولین تحول در مبانی این جامعه طرد سوسیالیسم آرمان‌گرا بود. اینان تأسیس کولونیهای سوسیالیستی را راهی رمانتیک و بی‌ثمر در تغییر جامعه دانستند^(۱۱). شا هر نوع آموزه آرمان‌گرا را به باد مسخره می‌گرفت و روش او در سیاست به شدت روشی عملی بود و این جنبه‌ای از کار اوست که باعث عدم محبوبیت او شد^(۱۲). بحث شا از مسئله فقر سبک ته‌اجمی او را در مسائل نشان می‌دهد. شا در مورد بینوایان رمانتیک بازی نمی‌کرد^(۱۳):

بدون تعارف حقیقت این است که افرادی که از آنها بهره‌کشی می‌شود بدتر از افراد بهره‌ورند. در واقع تنها از همین‌جا به‌خوبی مدلل می‌شود که چرا نباید اجازه دهیم از کسی بهره‌کشی شود... فقر را نباید به‌عنوان نهادی اجتماعی تحمل کرد اما نه به‌این دلیل که فقیران آدمهای خیلی خوبی هستند بلکه به‌این دلیل که «فقیران در مجموع بدند» و فقیران این را بهتر از هر کس دیگری می‌دانند.

از سوسیالیسم «عاشقان ادب و هنر» انتقاد می‌کرد. مدعی بود که اینان فقیران را قدیس جلوه می‌دهند (حملة آشکار به‌افرادى مانند راسکین و موريس). اینان خیال می‌کنند تنها چیزی که بدان نیاز داریم آموزش سوسیالیسم به‌توده‌هاست.

شا می‌خواست در راه حل خود برای مسئله فقر مرد برجسته عمل باشد. نه مدافع انقلاب بود نه حتی مدافع تغییر مهمی در ساختار جامعه. دنبال راه حل اخلاقی قرن نوزدهم هم نبود. شا از پول حرف می‌زد. مدعی بود که پول اساس زندگی است^(۱۴):

زیرا این دو چیز جدایی‌ناپذیرند: پول پیشخوانی است که امکان می‌دهد زندگی از آنجا در جامعه توزیع شود. پول به‌همان درجه‌ای زندگی است که سکه‌های طلا و اسکناس بانکها پولند. اولین وظیفه هر شهروند این است که برای داشتن پول بر مبنای معقولی اصرار ورزد. این تقاضا به‌این‌گونه برآورده نمی‌شود که به‌چهار نفر که هر کدام ده یا دوازده ساعت جان‌کنده است سه شیلینگ بدهیم و به یک نفر که هیچ کار نکرده است هزار پوند. ملت برای نیاز به اخلاقیات بهتر، نان ارزانتر، آرامش، آزادی، فرهنگ، رستگاری خواهران گمراه و برادران خطاکار، شکوه، عشق و استادی در دانشگاه‌ترینیتی نیست که فریاد می‌کشد، بلکه تنها برای پول کافی است. شری که باید به‌جنگ آن رفت نه گناهکاری است، نه عذاب کشیدن، نه طمع، نه تزویر کشیش و شاه، نه عوام‌فریبی، نه انحصارطلبی، نه جهل، نه شراپواری، نه جنگ، نه طاعون، نه بهانه‌های دیگری که اصلاح‌طلبان برای گریز از مسئله می‌تراشند، بلکه تنها فقر است.

از نوشته‌های این سوسیالیست با تکیه‌ای که بر پول می‌کند آهنگ مادیگری غربی به گوش می‌رسد. پول که سمبل جامعه کاپیتالیستی است بعید به نظر می‌رسد ابزار استقرار جامعه برابری خواهی باشد که شا دنبال آن است.

تعبیر شا از نمایشنامه خود باربارای کبری (Major Barbara) از این هم گیج‌کننده‌تر است. شا در مقدمه خود بر این اثر می‌گوید اندرشافت (Undershaft) کارخانه‌دار قهرمان نمایشنامه است. شا از رئالیسم سخت او در برابر ایده‌آلیسم تخیلی بعضی از آدمهای دیگر نمایشنامه درمی‌گذرد. شا می‌گوید اندرشافت این واقعیت را دریافته که فقر جنایت است و میان فقر و تجارتی پولساز دومی را برمی‌گزیند. شا می‌پذیرد که نظام صنعتی قدمی ضروری برای تحول جامعه است و بر این اساس آمادگی خود را برای پذیرفتن شرط جامعه یعنی پول برای رسیدن به این مقصود اعلام می‌کند. شگرد او برای تحقق تحول بعدی جامعه به کار گرفتن شرایطی است که جامعه می‌نهد. اندرشافت قهرمان است زیرا دریافته است چگونه این کار را به نفع خود انجام دهد. شا می‌خواهد از این هم جلوتر برود به نحوی که هر کسی همان امتیازاتی را کسب کند که اندرشافت برای خود کسب کرد. شا شرح می‌دهد که چگونه این روش تحول بعدی را در جامعه پدید می‌آورد (و بار دیگر از روش راسکین و موریس انتقاد می‌کند) (۱۵):

به فقیران می‌گویند انقلاب کنید و چون درمی‌یابند که فقیران از آقامنش نبودن آنها جا خورده‌اند با ناامیدی به کارگران به دلیل «استغنائی احسمقانه‌شان» (Verdammte Bedürfnislosigkeit) ناسزا می‌گویند. در هر صورت تا اینجا حمله آنها به جامعه سادگی لازم را ندارد. فقیران ذوق و پسند آنها را ندارند، از انتقادهای هنری آنها هم سر در نمی‌آورند. اینان نه می‌خواهند زندگی ساده داشته باشند نه زندگی هنری. برعکس می‌خواهند میان همه ابتدالات پرهزینه‌ای غلت بزنند که نفوس برگزیده ثروتمندان با تنفر از آن روی برمی‌گردانند، اینان با پرخوری است، نه با پرهیز از خوردن، که از میل شدید بیمارگونه به شیرینیهای زیانبخش شفا پیدا خواهند کرد. آن چیزی که دوست ندارند و از آن مستنفر و شرمند‌اند فقر آنها است.

شا معتقد بود پیش از آنکه بتوانیم با توده‌ها حرفی بزنیم و آنها را به سوی ارزش نوع تازه‌ای از جامعه ترغیب کنیم باید همه مزایایی را که در امکان جامعه است به آنها

بدهیم. این نظر با گفته بشاتریس وب و سیدنی وب (Sidney Webb) مبنی بر ناگزیری از تدریجی بودن کار بی شباهت نیست.

وب از بسیاری جهات بیان‌کننده عقاید اساسی فابینهاست در صورتی که شا تنها در بعضی از اصول با آنها مشترک است و بخصوص در اواخر عمر به‌راه‌های خاص خود برای مسائل جامعه پرداخت. نظر شا در مورد نظام صنعتی و فقر همانند نظر وب بود اما اصل اساسی او در حل مسائل کاملاً متفاوت بود. پیشنهاد شا برای تغییر اجتماعی «تحول خلاق» بود و با استدلال علیه یاسی داروینیهای جدید و یاسی طرفداران مکانیکی بودن جهان اعلام می‌کرد که امید زیادی به‌بهبود وضع انسان است. شا باور نداشت که انسان تنها در تسلط بادهای تقدیر باشد^(۱۶):

اما این آیین ملال‌آور، افرادی را که معتقد به خلاقیت نیرویی هستند که موجب تحول است مأیوس نخواهد کرد. اینان این واقعیت ساده را می‌دانند که اراده برای انجام هر کار، با شدتی که خاسته از ایمان به ضرورت آن است، می‌تواند نسبی را بربویند و شکل دهد که با آن کار انجام دهد. از نظر اینان انسان هنوز به‌هیچ‌وجه از پا نیفتاده است.

اعتقاد شا به «تحول خلاق» را نباید با عقیده ویکتوریایی به پیشرفت اشتباه کرد. همان‌گونه که مک‌برایر (McBriar) اشاره کرده است شک شا به اینکه انسان به‌سوی آینده‌ای درخشان پیش می‌رود، روز به‌روز بیشتر می‌شد. شا، بخصوص در سالهای بعد به مفهوم ابرمرد امید بسته بود. «تحول خلاق» در دست نژادی از مردم است که عقلانیت آنان بسیار رشد یافته‌تر از ما باشد. اینان می‌توانند تحول را در مطلوب‌ترین جهت هدایت کنند. نژاد ابرمرد شباهت زیادی به تصور ولز از نظم سامورایی دارد. ریشه این مفهوم را می‌توان در تصور کالریج از نخبگان یا از این پیشتر در تصور افلاطون از فیلسوف-شاهان ردیابی کرد.

شا تا آنجا پیش رفت که «تحول خلاق» را به عنوان مذهب پیشنهاد می‌کرد. می‌گفت تمدن در مرگ و زندگی نیاز به دین دارد. «تحول خلاق» اگر با اصول علمی تقویت شود به ایمان به انسانیت می‌انجامد. به عقیده شا ادیان جاافتاده امروز برای نیازهای تمدن کافی نیستند. زیرا ابزار تزویر قدرتمندان و ثروتمندانند. همان‌گونه که اندرشافت در مورد سپاه رستگاری در باربارای کبری نشان داده است ثروتمندان

می‌توانند آن‌را بخرند. دین با حربه اتفاق لبه تعرضی فقر را کند می‌کند و توده‌ها را با امید به زندگی بهتر در دنیای دیگر و نه این دنیا راضی نگاه می‌دارد. از این رو شادین پیشنهادی خود را به عنوان وزنه متعادل‌کننده در برابر حکومت موجود جامعه عرضه می‌کرد.

کرامپتون می‌گوید اینکه شا در جستجوی یک دین بود ادامه سنت کارلایل و راسکین است که معتقد بودند غرایز اجتماعی تنها هنگامی امکان سرزندگی و شهامت دارند که مبتنی بر دین باشند نه بر حسابگری و نفع شخصی. به نظر کرامپتون اینان می‌خواستند الهیات را از اعتقاد به امور ماوراء طبیعی و انجیل را از معنای ظاهری بپیرایند و اعتقاد به رستگاری عامه‌پسند را از میان بردارند. بنابراین در نظر شا تحول خلاق برای مردم هم آیین زندگی بود و هم راه تغییر جامعه. اما تفاوت دین شا با آیین کارلایل و راسکین در این بود که بر تکنولوژی جدید تکیه می‌کرد و هیچ توجهی به علاقه اصلی آن دو یعنی نیاز اجتماع به هنر نداشت^(۱۷).

اما این بدین معنی نیست که شا برای هنرمندان نقش مهمی در جامعه نمی‌یافت. در واقع همان‌گونه که کالین ویلسون (Colin Wilson) می‌گوید یکی از موضوعهای حاکم بر آثار او رابطه شاعر است با جامعه‌ای که مردان اهل عمل آن‌را اداره می‌کنند^(۱۸). نمایشنامه‌های شا نشان می‌دهند که وجود مردان عمل مآلاً کافی نیست بلکه این شاعرانند که باید مسؤولیت تغییر جامعه را به عهده بگیرند. اما شا معتقد نبود که هنرمندان موقعیت ممتازی در جامعه داشته باشند. مک‌برایر عقیده شا را در مورد مکان هنرمندان در دولت سوسیالیستی چنین خلاصه می‌کند^(۱۹):

[شا] بر این مطلب تأکید می‌کند که برای دولت کنترل هنرمندان یا نوازش آنان کار پسندیده‌ای نیست و تنها راه حل این است که شغلی به آنان دهد که فراغت زیادی داشته باشند (فراغتی که آنان را با زندگی جمعی پیوند دهد اما آزادشان بگذارد که هنر خود را دنبال کنند).

فابینه‌های دیگر و سوسیالیستهای آن زمان با این تمایلات شا لزوماً موافقتی نداشتند. برای مثال وب معتقد بود که هنرمندان باید مزیت خاصی برای زندگی پرفراغتی داشته باشند. شا می‌گفت هنرمندان نقش مهمی در جامعه دارند اما باید به نحو بارزی در میان جامعه باشند. از رفتار شا چنین معلوم می‌شود که نقش هنرمندان را اندیشه‌سازی می‌داند.

اعتقاد شا به اینکه هنرمندان باید بخشی از جامعه باشند برای او اهمیتی داشت که به شخص او مربوط می‌شد. ویلسون به تفصیل در این مورد گفته است که احساس شاد در زمان جوانی این بود که عضو جامعه نیست و علیه این احساس است که مبارزه می‌کند. شا در زمان جوانی خود را بیگانه و بیرون از جامعه، سیاست، ورزش و کلیسا می‌یافت^(۳۰) و به همین دلیل به عمد روشهایی در پیش گرفت که با این حس بیگانه بودن مبارزه کند. شا آگاهانه بر آن شد که نه تنها در محافل هنری و روشنفکری زمان خود چهره‌ای بارز شود بلکه در جامعه نیز فردی ممتاز گردد. شا برخلاف بسیاری از معاصرانش که همین حس بیگانه بودن را می‌کردند و این حس را سرمایه کسب وجهه‌ای برای خود قرار می‌دادند به راهی دیگر رفت و تصمیم گرفت با جامعه درآمیزد و در تغییر آن تلاش کند تا اینکه هنر منزلت مناسب خود را در تأثیر بر جامعه به دست آورد.

برای این منظور شا به جامعه فابین پیوست، جامعه‌ای که مخالف عقیده کمال‌جویی فردی بود. شا این تحول را در تعلیمات جامعه فابین چنین شرح می‌دهد^(۳۱):

جامعه فابین از آغاز موضعی پیکارجویانه داشت. به وجود آمدن آن محصول انشعاب از جامعه قبلی بود که هدف خود را اصلاح نسل از طریق رسیدن به کمال شخصیت انسانی می‌دانست. بعضی از اعضای آن جامعه، جامعه‌ای که صادقانه چنین احساس می‌کرد که اگر انقلاب برای به کمال رسیدن افراد، به تعویق افتد باید بی‌هیچ دلیلی مدتی طولانی منتظر بماند، پرچم مبارزه سوسیالیستی را برافراشتند و از اصلاح نسل طلبان کناره‌گیری کردند و جامعه مستقل فابین را تشکیل دادند.

جامعه فابین بارِ اعتقاد به کمال فردی، به عنوان اساس تأسیس جامعه‌ای ممتازتر، یکی از مهمترین عناصر تفکر ویکتوریایی را کنار گذاشت. آرنولد این اصل را در مرکز توجه خود به فرهنگ قرار داده بود و از آن دفاع می‌کرد. دیگران هم آن را تنها امکان در تغییر اجتماع می‌دانستند.

طرد مفهوم کمال فردی مبنای پیچش خاصی در عقاید شا در مورد آموزش گردید. شا اعتقادی به آموزش دبیرستانی نداشت. آموزش ابتدایی را می‌پذیرفت آن هم برای اینکه دانش‌آموزان مهارت‌های ابتدایی را در بیان مطالب پیدا کنند اما معتقد بود که بیش از آن را بهتر است به عهده خود آنان بگذاریم تا خودآموزی کنند^(۳۲):

راه حل واقعی این است که همانند فابین که خودآموزی کردند به جوانان با دادن پول کافی و آزادی لازم در انتخاب موضوعات خودشان و سازمان دادن امور آموزشی خودشان و استخدام معلمان خودشان امکان دهیم که خود را آموزش دهند. چه بسا این قانون کلی درستی باشد که آموزش دبیرستانی برای کسی که علاقه‌ای بدان ندارد، اتلاف وقت است.

شا می‌گفت مدرسه برای بسیاری از پدران و مادران وسیله‌ای است برای اجتناب از به‌عهده گرفتن مشکلات فرزندان. اما مدرسه‌ها حتی برای آموزش هم لازم نیستند و در واقع اغلب مانع آن می‌شوند. پیشنهاد شا این بود^(۲۳):

به خانواده هر کارگر از فردا وقت کافی بدهید و در همان زمان در همه دبیرستانها را ببندید و معلمان را بیکار کنید، آن وقت خواهید دید چه زود بیش از پیش آموزشی دبیرستانی، دانشکده‌هایی خودانگیخته و معلمانی به‌محبوبیت بزرگترین کشیشان و سیاستمداران پیدا خواهند شد و آن وقت عقیده عمومی نمی‌گذارد جوانی آموزش ابتدایی ندیده باشد همچنانکه امروز نمی‌گذارد لباسهای مدرن نداشته باشد.

شا آموزش را راه رشد فرد در آماده شدن برای شغل آرمانی یا شغل اصلی نمی‌دانست و به همین دلیل نسبت به افرادی مانند ماتیو آرنولد که به روشهای سنتی رسیدن به چنین آرمانی احترام می‌گذاشتند، توجهی نداشت. به عکس از آموزش به دلیل متکی بودن به مطالب سنتی انتقاد می‌کرد. به عقیده شا معیارهای ادب و آداب با تحولات جامعه جدید به‌ویژه با نهضت انسانگرایی دمکراتیک جدید دست‌نیافتنی شده‌اند^(۲۴):

از آنجا که اندیشه‌های جدید در مدرسه‌ها تدریس نمی‌شود، این اندیشه‌ها تنها میان کسانی می‌تواند رواج یابد که در مدرسه نیستند یا اگر در مدرسه‌اند تکلیف مدرسه را کنار می‌گذارند و کتابهایی می‌خوانند که یا ممنوعند یا خوانندگان را به جای کمک در تکلیف مدرسه و بهره بردن از کمک هزینه تحصیلی و قبول شدن در امتحانات از کار بازمی‌دارند. از طرف دیگر اندیشه‌های فئودالی و بازرگانانه و احمقانه دائماً تلقین و تکریم می‌شوند. بنابراین آموزش دبیرستانی سد راه فرهنگ جدید و در نتیجه خطری است برای حزب کارگر.

اعضای دیگر جامعه فابین چنین نظر متهورانه‌ای در باب آموزش نداشتند و وب‌ها

سخت معتقد به آموزش و مدافع آموزش آزاد و اجباری در سطح ابتدایی و دبیرستان و دادن کمک هزینه تا سطح دانشگاه بودند. آنان معتقد بودند که گسترش علم و دانش در سراسر جامعه اساس کار دموکراسی است^(۲۵). به همین طریق هربرت جرج ولز بر آموزش به عنوان وسیله تغییر اجتماع پافشاری می کرد.

هربرت جرج ولز (Herbert George Wells)

ولز که احتمالاً بیشتر او را با داستانها و افسانه و افسانه های علمیش می شناسند چندسالی عضو ممتاز جامعه فابین بود. ولز نیز بر آموزش تکیه می کرد و در این راه تا نامزدی حزب کارگر از طرف دانشگاه لندن در انتخابات ۱۹۲۲ و ۱۹۲۳ پیش رفت و تنها به این دلیل که برای ایراد سخنرانیهای عمومی درباره اهمیت آموزش فرصتی به دست آورد^(۲۶). در تمام طول عمر خود به مسئله آموزش علاقه مند ماند و می کوشید که این مسئله را با انتشار کتابهای درسی برای عموم در زمینه های مختلف مطرح کند. از جمله این کتابها خلاصه ای است از تاریخ که در ۱۹۱۹ نوشت و دیگر خلاصه ای از زیست شناسی و خلاصه ای از علوم اجتماعی و اقتصاد که این دو را با همکاری دیگران نوشت. این کتابها، بخصوص کتاب اول توفیق چشمگیری داشت. آنچه ولز را به فکر نوشتن کتابهای درسی آموزشی انداخت شرکت او در تأسیس جامعه ملل در انتهای جنگ جهانی اول بود^(۲۷):

تجربه جامعه ملل مرا در این اعتقاد خود راسختر کرد که برای نظم تازه در جهان نیاز به آموزشی تازه داریم و برای تمدنی واقعی در جهان باید در عقاید عمومی مبنای مشترکی داشت یعنی یک مدرسه مشترک جهانی که بصیرت واحدی از واقعیت ارائه دهد.

ولز هم مانند شا از برنامه های مدارس مختلف انتقاد می کرد اما مخالف وجود نهادهای رسمی آموزشی نبود و معتقد بود که این نهادها برای اشاعه افکار تازه اهمیت اساسی دارند.

ولز شاید بدین دلیل بر ارزش نهادهای رسمی آموزشی تأکید می کرد که از طریق آنها در زندگی خود تغییرات فراوانی داده بود. ولز این را مکانیسمی اجتماعی می دانست که به افراد امکان می دهد کسب توفیق کنند و از آنچه در کلاس خوانده اند

فراتر روند. اما شا هیچ اعتنایی به این جنبه آموزش نمی‌کرد و به نظر می‌رسد او هم در اصرار خود متأثر از سابقه‌اش بود زیرا هیچ تحصیل رسمی نداشت. موفقیت هنری و اجتماعی شا بیشتر محصول تلاش خود او در سنین ۲۰ تا ۳۰ بود. شا برای کسب شخصیت هنری و اجتماعی خود برنامه منظمی را دنبال کرد و در آن حتی برای یک بار به یک نهاد رسمی آموزشی رو نیاورد. شا برای مدافعان ویکتوریایی اصل کمک به خود مصداقی عالی است و تا حدودی عقاید او را باید در چهارچوبی مشابه بررسی کرد.

اینکه ولز آموزش را ابزار پویایی اجتماعی فرد می‌دانست بدین معنی نیست که نظام موجود در آن زمان را می‌پذیرفت. خیلی هم از آن انتقاد می‌کرد و آن را «نظامی کهنه» می‌نامید، نظامی که در آن مقاومت سازمانهای رسمی مستقر و مورد احترام یعنی دانشگاههای قدیمی و مدارس معتبر و با نفوذ از هر تغییر واقعی یا ایجاد پیشرفت مناسب در نظام ملی آموزش جلوگیری می‌کرد. در واقع ولز با کل قانون آموزش ۱۸۷۰ مخالف بود و می‌گفت مدارس دولتی در مقایسه با مؤسسات طبقه متوسط^(۲۸) که هنوز وجود داشتند در رتبه‌ای پایین‌تر قرار دارند^(۲۹):

در ذات و شکل و هدف، آنها [مدرسه‌های دولتی] مدرسه‌های فروتری هستند و فرستادن کودکان بدین مدرسه‌ها پذیرفتن قطعی و نهایی فروتری اجتماعی است. قانون آموزش ۱۸۷۱ قانون کلی مشترک آموزش نبود بلکه قانونی بود برای تعلیم طبقات پایین برای مشاغل طبقات پایین‌تر و معلمان فروتری را تربیت می‌کرد که صلاحیت دانشگاهی نداشتند.

تی. اس. الیوت (و دیگرانی که درباره آموزش و وضع جامعه همان عقاید الیوت را داشتند) چه‌بسا از توجه به تأملات ولز در این باب می‌توانستند بهره بگیرند. الیوت از قانون آموزش نگران بود و آن را آغاز پایان سنت و پایان جامعه مسیحی می‌دانست. در واقع، همان‌گونه که ولز به شایستگی نشان داد قانون آموزش تلاشی برای ترویج مساوات در جامعه نبود بلکه تلاشی بود در جهت حفظ وضع موجود و ممانعت تحرک اجتماعی از طبقه‌ای به طبقه دیگر. شا هم این قانون را محکوم می‌کرد و مدعی بود که دیزرایلی (Disraeli) آن را وسیله تلقین پیشداوریها و عقایدی به طبقه کارگر می‌دانست که به علت آزادی روزافزون فردی در معرض نابود شدن بودند^(۳۰).

ولز نه تنها از آموزش مدرسه‌های دولتی بلکه از آموزش مدارس ملی نیز انتقاد می‌کرد و نظام آموزش آن زمان را برای جامعه مدرن نامناسب می‌دانست^(۳۱):

چه بیهوده است دل مشغولی مدرسه‌ها و دانشکده‌های ما به دهاتی‌گری ناچیز پیش از ۱۸۰۰. رئیس مدرسه می‌گوید: «بحث سیاست روز موقوف»، «بحث دینی موقوف» مگر در حد خشک‌ترین تشریفات. آخر بعضی پدر و مادرها ممکن است اعتراضی کنند. و رئیس مدرسه هر سال گروه تازه‌نفسی از جوانان کریکت‌باز آقامنش را به جامعه می‌ریزد که - اگر از جزوه سوسیالیستی مکرری چیزی کلی اخذ نکرده باشند - در نظارت بر مسائل عظیم هیچ آمادگی نخواهند داشت ولی اگر اینان نتوانند این مسائل را کنترل کنند مسائل در مجموع کنترل‌ناپذیر می‌شوند.

ولز معتقد بود که آموزش، کیفیات لازم برای رهبری را اعتلا نمی‌دهد. آموزش تنها برای این است که «به جوانان ما بینشی درباره جهان و وظایف و امکانات آنان در جهان بدهد»^(۳۲).

ولز به آن گونه‌ای از نظام آموزشی دل بسته بود که افرادی شایسته آن را اداره کنند و معتقد بود که طبقات بالا برای حکمرانی و اداره جامعه صلاحیت خود را از دست داده‌اند. آنچه می‌خواهیم یک نظام حاکمیت تازه است و آموزش وسیله‌ای است که به کمک آن بتوانیم افرادی را تربیت کنیم که مناسب این نظام تازه باشند^(۳۳):

می‌خواهیم جهان اداره شود اما نه به دست هر کس بلکه به دست سازمانی سیاسی که باب آن، با مراقبت مناسب، به روی هر کس باز باشد. آنگاه مسئله انقلاب جهانی و تمدن جهانی در اسرع اوقات تبدیل به مسئله گزینش حداکثر افراد صالح از محیط ناسالم جامعه و واداشتن آنان به همکاری مؤثر و آگاهانه خواهد شد. ولز نظم حاکم آینده را نظم سامورایی می‌نامید.

ولز به شباهت مفهوم خود از سامورایی با فیلسوف-شاهان کتاب جمهوری افلاطون اذعان داشت. در دوره جوانی آثار افلاطون را خوانده بود و این آثار او را به ضرورت بازسازی اجتماع ترغیب کرده بود. اما مفهوم سامورایی را باید در متن سنت تفکر انگلیسی هم بررسی کرد. این مفهوم شباهت زیادی با خبرنگاران کالریج و مفهوم حکمرانی متخصصان دارد. ولز کارکرد سامورایی را در آرمانشهر جدید چنین شرح می‌دهد^(۳۴):

ساموراییها اصولاً مدیریت می‌کنند و عملاً تمام قوانین پُرمسئولیت جهان در دست آنهاست. همه استادان و رؤسای انضباطی دانشکده‌ها، قاضیان و وکیلان مدافع، کارفرمایان سطوح بالا، پزشکان و قانونگذاران باید سامورایی باشند، و همه کمیت‌های اجرایی و غیره که نقش مهمی در امور دارند باید منحصرأز میان آنها انتخاب شوند.

ساموراییها بر اساس تحصیلات و اشتیاق به رعایت قناعت در زندگی که از آنان انتظار می‌رود انتخاب می‌شوند. عضویت در این گروه داوطلبانه است.

بحث ولز در باب سلسله‌مراتب حکمرانی جامعه دچار ابهام شده است. ولز در اساس مدافع تأسیس سازمان ساموراییها بود اما گاهی چنین به نظر می‌رسد که معتقد است طبقات حاکم قدیمی می‌توانند نقشی را که برای ساموراییها قایل است با موفقیت بازی کنند. این را شاید بتوان یکی از راه‌های پیشنهادی او در اداره جامعه دانست، راه حلی که خود نمی‌پسندید ولی این تعبیر با مقاله‌ای که در ۱۹۱۲ با عنوان «ناآرامی کارگران» نوشت، سازگار نیست. در این مقاله آریستوکراسی را به بازی کردن نقش قدیمی خود در مقام هادی و مشاور ترغیب می‌کند^(۳۵).

تلاش من این بوده است که بگویم گذشته از هر وسیله‌ای که بتوان برای حفظ آرامش به کار برد، تنها راه درک اوضاع و همکاری بهتر و تنها راه گریز از رفتن جامعه به سمت امکانات ناشناخته سوسیال دموکراسی بالا بردن ملاک موفقیت و حس مسئولیت در طبقات حاکم و متملک است. شعار من «انگلیس، بیدار شو» نیست بلکه این است «آقایان محترم، بیدار شوید»، زیرا نسل تازه کارگر بی‌هیچ شک و شبهه کاملاً و به گونه خطرناکی بیدار و معترض و خشمگین است. تنها بیدار شدن کافی نیست باید آشکارا و به نحو چشمگیری بیدار شد تا طبقات قدیمی که نظام ما بر آن متکی است همچنان حفظ و نگهداری شوند.

در سال ۱۹۱۲ ولز، چنانکه خود معترف بود، به اظهاراتی شبیه اظهارات آرنولد و راسکین متوسل شد. طبقات حاکم بدین متهم شدند که دیگر به وظیفه سنتی خود در جامعه عمل نمی‌کنند اما می‌توان امیدوار بود که دوباره وظیفه خود را جدی بگیرند. افزایش حس ناامیدی و ضرورت اوضاع ولز را بر آن داشت تا فکر نظام سامورایی را که مبتنی بر آموزش بود به دور افکند. نظام موجود می‌بایست در صورت افزایش ناآرامی اجتماعی هدایت جامعه را به عهده گیرد.

وقتی ولز برای اولین بار نظم سامورایی را در آرمانشهر جدید پیشنهاد کرد به نظر می‌رسید مدافع نظامی اجتماعی است که شایندگان آن را اداره کنند. اما گاهی در این مرحله هم عقاید ناسازگاری ابراز می‌کرد. ولز می‌گفت توارث مبنای خوبی برای انتخاب مدیران مراتب مختلف نیست. اما همچنان معتقد بود که در آرمانشهر او افراد می‌توانند در حد محدود پول به‌ارث برند. به عقیده او این طرح به‌افراد محدود خوشبختی اجازه می‌دهد که نیازی به کار کردن نداشته باشند و بخشی از جامعه به فعالیت عقلی صرف مانند فلسفه و تجربیات تازه پردازد (۳۶).

ولز تأکید می‌ورزید که آرمانشهر او در مقایسه با آرمانشهر موریس جنبه عملی دارد. ولز مخالف ارزش عقایدی بود که معترض بودن دایمی انسان را نمی‌پذیرفت. وی اجازه نمی‌داد که ملاحظات عملی آن چنان بر انسان غالب شود که با وضع موجود سازش کند.

به عقیده ولز فابینها همین اشتباه را کرده‌اند. وی در سال ۱۹۰۸ پس از مجادلاتی تلخ از این گروه و سنت فایده‌جویان انگلیس کناره گرفت. ولز فابینها را متهم می‌کرد که از نظم موجود کاملاً راضی هستند و هیچ علاقه‌ای به تغییرات اساسی در جامعه ندارند و بر آن بود که اعتراض کافی نیست، طرحی هم باید داشت. ولز در تحلیل خود از محتوای مباحث فابینها در خانه ویلیام موریس در هم‌رسمیت (Hammersmith) ماهیت ویکتوریایی ذهن آنان را برملا کرد (۳۷):

حس ناخودآگاه رایج آن زمان تغییر نبود بلکه توهم ثبات امور مستقر بود و گرد هم آیی هم‌رسمیت کاملاً در این توهم به‌سر می‌برد. جامعه به‌ضریب‌ای مانند جنگ بزرگ نیاز داشت تا مردم انگلیس آگاه شوند که هیچ چیز ثبات ندارد. همه آنان به گونه‌ای فکر می‌کردند که انگار در دنیایی ساکن به‌سر می‌برند حتی اگر می‌دانستند در دنیایی هستند که بی‌عدالتیهای دایم اجتماعی آنان را به‌تعرض، مقاومت و چاره‌جویی فرا می‌خواند.

فابینها به ثبات ذاتی ساختار اجتماعی موجود و به‌امکان پیشرفت بی‌خطر و دایم در محدوده این ساختار معتقد بودند.

ولز مخالف هر گونه انقلاب بود تا بتواند جمهوری تازه خود را تأسیس کند. روشهای پرهیاهو و غیرعادی را رد می‌کرد. ولز برای اطمینان از اینکه تغییر

اجتماعی بدون انقلاب صورت گیرد به طبقه متوسط رو آورد. وی به طبقه کارگر، «توده پرولتاریا» اطمینان نداشت. ولز نه تنها در تکیه به طبقه متوسط و بدبینی نسبت به تغییرات ریشه‌ای شباهت خود را به روشنفکران اهل ادب انگلیس آشکار می‌کند بلکه در توصیف خود از جمهوری تازه از این هم فراتر می‌رود^(۳۸):

این طور که من می‌بینم فکر مرکزی جمهوری تازه این است که به جنبه‌های معینی از زندگی اهمیت اساسی بدهد و همه ملاحظات دیگر را همیشه تحت سیطره آن جنبه‌های اصلی قرار دهد. این جمهوری به زندگی به گونه دیگری خواهد نگرست و بر این گونه نگرستن اصرار خواهد ورزید و به هیچ مسئله انسانی جز بدان گونه نخواهد پرداخت. این گونه نگاه کردن، به اختصار تمام، تمام افکار روشنفکرانه و ظریف و انتزاعی، افکاری چون حق، آزادی، خوشبختی، احترام به زیبایی را طرد می‌کند و کنار می‌نهد و در عوض به طبیعت اساسی زندگی یعنی شبکه و زنجیره توالد و تناسل می‌چسبد.

ولز می‌خواست از کاربرد ایده‌ها و عقاید انتزاعی نجات یابد. در توصیف خود از آرمانشهر تصویری از جامعه آینده ترسیم کرد اما با زبانی عملی و ملموس که در آن از ایده‌ها و عقاید انتزاعی طبق معمول روشنفکران انگلیس به دقت و آگاهانه پرهیز کرده بود. به اعتقاد ولز بزرگترین نیرو برای تغییر جامعه آموزش است. آموزش می‌تواند مجموعه مشترکی از ایده‌ها و باورهای اساسی برای تأسیس جامعه نو فراهم آورد. نویسندگان یعنی مردان ادب در ترویج مباحث وسیع و آماده کردن اعضای جامعه برای جامعه نو وظیفه‌ای مشابه دارند. نظر ولز در اساس همانند نظر برنارد شا بود که وظیفه ترویج عقاید را به نویسنده و هنرمند محول می‌کرد اما ولز نسبت به این اتهام مقدّر که در کار تحمیل علایق خویش است، حساس بود و برای رد چنین ادعاهایی چنین نوشت^(۳۹):

کبر و غرور چشم ما نویسندگان را آن چنان کور نکرده است که در مورد خود چیزی ندانیم. ما مارمولک‌هایی هستیم در قصری خالی، قورباغه‌هایی خزنده بر تخت شاهی. اما قصری هست، تختی هست و چه بسا انعکاس صداهای زشت ما جهان را بزودی از خواب بیدار کند تا چیزی بهتر به جای ما بگذارند. زیرا ما آنچه زیر فشار و در بی حرمتی و برای نان می‌نویسیم زشت و نفرت‌انگیز است اما با این همه آینده را می‌سازیم و آینده را بدون شک بد می‌سازیم، از این امکان بی‌خبر نیستیم اما دست کم بعضی از ما می‌خواهند آینده را بهتر از این بسازند.

ولز از اطمینان ماتیو آرنولد بی‌بهره بود. هنوز می‌توانستند مردان اهل ادب را مانند پیامبران تصویر کنند اما ولز چندان اطمینان نداشت که این تصویر برای عموم جامعه پذیرفتنی باشد.

با این همه ولز به نقش اجتماعی روشنفکران آن اندازه اطمینان داشت که درباره کمک مالی دولت به آنان سخن بگوید. ولز مدعی بود تنها با نجات دادن صاحبان آثار از تقاضای بازار است که آنان می‌توانند نقش خود را در دولت مدرن بازی کنند. ولز برخلاف برنارد شا به هنرمندان و نویسندگان موضعی بیرون از جامعه می‌داد و معتقد بود که چنین موضعی برای خود او امتیازی بوده و به او این امکان را داده است که کل ساختار جامعه را نقادانه ارزیابی کند. اگر هنرمندان و روشنفکران چنین نسبتی با جامعه نداشته باشند اشتیاق خود را برای نقد جامعه از دست خواهند داد^(۴۰). ولز این ادعا را که هنر کاملاً جدا از جامعه وجود دارد نمی‌پذیرفت و از اینکه بازی هنرمند بودن را درآورد پرهیز می‌کرد زیرا مخالف این بود که ادبیات را با معیار زیباشناسی ارزشگذاری کنند. ترجیح می‌داد خود را ژورنالیست بدانند تا این معیار در مورد او به کار نرود. در اوایل زندگی به این مسئله چندان مطمئن نبود و میان همدلی با اصلاح‌طلبی و ب‌ها [بئاترس و سیدنی] و جذبه الوهیت هنرمند در نوسان بود. اما هر چه مسن‌تر شد از نگرش زیباشناسی هم دورتر شد، تا آن جایی که در سال ۱۹۳۰ هنر را بکلی کنار نهاد و نوشته‌هایش صرفاً جنبه مجادله پیدا کرد^(۴۱).

تغییرات افکار ولز نشانه حس روزافزون اضطراب و حدت مسائل بود. دیگر همه عقاید خود را درباره نقش هنر یا روشنفکران، عقایدی همانند عقاید آرنولد و دیگر نویسندگان سنت ادبیات رمانتیک، به دور افکند. هنر را هنوز نیروی بهسازی جامعه می‌دانست اما نه به دلیل کیفیت ذاتی آن بلکه به عنوان بیان مستقیم عقایدی در باب جامعه. نه ولز معتقد بود که هنر هیچ تأثیر اخلاقی غیرمستقیمی بر مخاطب خود دارد نه برنارد شا، ارزش هنر برای جامعه تنها مفید بودن آن در ترویج عقاید بود.

سی. اف. جی. ماسترمن (C. F. G. Masterman)

ماسترمن از روشنفکران معدودی بود که در این دوره با انتقاد دایم از جامعه انگلیس به رقابت با تحلیل اجتماعی آرنولد پرداخت. وقتی عضو کوچکی از حکومت وقت

بود کتاب مسئله انگلیس را نوشت که توجه افراد زیادی را به خود جلب کرد. در این کتاب به دقت شرح داده بود که چگونه درصد مهمی از مردم خطر آشکاری را که لیبرالیسم انگلیس و جامعه را تهدید می‌کرد، دریافته بودند. ماسترمن بدون توجه به ماهیت تغییرات اجتماعی که در انگلستان در شرف وقوع بود به دنبال حفظ نظام قدیمی بود. وی اطمینان داشت که انگلستان می‌تواند به وضعیت شکوهمند دوران اواسط ویکتوریا بازگردد.

ماسترمن چیزی جز پژواک تحریف‌یافته آرنولد نبود. در این موضع در همان شیوه تحلیل، محدود ماند و راه حل او برای مسائلی که تشخیص داده بود صرفاً شبیهی از بصیرت اجتماعی آرنولد بود. ماسترمن اصلاً نمی‌توانست تحلیل اجتماعی آرنولد را گسترش دهد و اهمیت تغییراتی را که از اواسط دوره ویکتوریا رخ داده بود ارزیابی کند. با این همه نوشته‌های او از جهات مختلف بیشتر از جنبش اصلاح‌طلبان یا زیبایی‌شناسان نشان‌دهنده جریانات فکری جامعه آن زمان بود. اگرچه «مسئله انگلیس» عبارت رایج وقت بود دین ماسترمن را به آرنولد و سنت ادبی او از همین عنوان می‌توان فهمید. ماسترمن مطالب کتاب فرهنگ و آثارش آرنولد را در این نوشته در موارد مختلف و به وضوح به کار برد و در تحلیل او از ساختار طبقاتی در انگلیس این کاربرد بسیار چشمگیر است. ماسترمن جامعه را به فاتحان (طبقه اشراف)، حومه‌نشینان (طبقه متوسط) و توده (طبقه کارگر) تقسیم می‌کند. این طبقه‌بندی تقلیدی از نامگذاری‌های آرنولد از طبقات است. ماسترمن گروه چهارمی را هم به نام زندانیان اضافه می‌کند. این گروه شکست‌خوردگان جامعه هستند، افرادی مانند زندانیان، ولگردان، ساکنان نوانخانه‌ها و بیکاران^(۴۲).

ماسترمن از طبقات مختلف به همان‌گونه انتقاد می‌کند که آرنولد می‌کرد. اشراف را متهم می‌کند که وظیفه اجتماعی سنتی خود را فراموش کرده‌اند و سرگرم زندگی در سطح معیارهای تشریفاتی شده‌اند و انرژی و شور عقلانی خود را فدای آن کرده‌اند. طبقه متوسط هم بی‌روح و سرگرم مسائل عادی شده‌اند و چنان بصیرتی در زندگی ندارند که تشخیص دهند چه چیزی عادی است و چه چیزی حماسی^(۴۳).

آن‌سوی این معیارهای نادرست ارزشها غیبت چشمگیر بصیرت اجتماعی قرار دارد. در زندگی حومه‌نشینان تصویری از خدمات اجتماعی نیست، سنت

بی‌غرضانه وظیفه و خدمات اجتماعی را ندارند و غیر از هوی و هوسهای شخصی دیدگاه محدودی دارند. اینجا فردگرایی که ناشی از خصلت ملی است بیشترین اثر را نهاده است، با مردان اهل صنعت ارتباط عرضی ندارند، یا در اتحادیه‌ها خود را سازمان می‌دهند یا در ارتباطهای عمودی با اشرافیت قدیمی‌تر. ادراک آنها محدود به وظایف خدمات خانوادگی است که زمانی از والدین به فرزندان انتقال یافته است.

اما در مورد توده، ماسترمن از آنا‌رشی‌گری بالقوه آنان سخت هراسان بود. از طبقه کارگر بخصوص هنگامی که در گروه‌های عظیم گرد هم آیند به همان اندازه می‌ترسید که آرنولد. انتقاد دیگر او از این طبقه اشتغال آنان به آسایش مادی و زندگی روزمره بود و می‌گفت توده به هیچ وجه به آینده شکوفای اجتماع علاقه‌ای ندارد.

ماسترمن عقیده دیگر آرنولد را هم در مورد طبقه متوسط به عنوان بیشترین امید انگلیس پذیرفته بود و مدعی بود که هر تحلیل تازه‌ای طبقه متوسط را نماینده انگلیس به حساب خواهد آورد. اینان کسانی هستند که دین خود را از کف می‌نهند و کسانی هستند که با آنان بذر ناآرامی کاشته می‌شود و باعث آن می‌گردد که پیشگامان جهان باشند. طبقه متوسط هم خصایص خوب مردم انگلیس را دارند هم خصایص بد آنان را. برای رسیدن به زندگی پاک و نیرومند باید بدین طبقه روی آورد.

به اعتقاد ماسترمن نکته مهم مسئله انگلیس عدم تقارن پیشرفت مادی جامعه با پیشرفت معنوی آن است. با این همه برای این مسئله راه حلی پیشنهاد نکرد. آموزش در نظر او نقش مهمی نداشت. وی تنها خواهان آن بود که طبقه متوسط رهبری جامعه را به دست گیرد و اصلاح بقیه امور را به امید مبهم احیای دینی وانهاده بود.

حتی مذهب برای ماسترمن هویت خاص خود را از دست داده بود. آرزوی او این بود که مذهب رواج پیدا کند آن هم برای اینکه جامعه در مجموع به چیزی باور داشته باشد حتی اگر این باور امری بی‌بنیاد باشد. در نوشته‌های آرنولد مذهب شکلی دنیوی به خود گرفته بود. ماسترمن این نظر را تا حد افراط پیش برد. در بحث از جمعیتی که در مسابقه فوتبال حالت تشنج پیدا کرده بودند چنین نوشت^(۴۴):

در میان همه آنها، که در هر طبقه اکثریت قاطعی از آن را تشکیل می‌دهند، مذهب باید جای فلسفه یا ادبیات را بگیرد. مسئله احیای مذهب — در لیبرال‌ترین تعبیر آن — مسئله احیای هر آرمان غیرمادی در تمدن قرن بیستم است.

روشنفکران دیگر نیز با او در لزوم ایمان مشترکی برای همه اعضای جامعه شریک بودند. بناتریس وب این جستجوی ایمان مشترک را یکی از خصلت‌های آن زمان می‌داند (۴۵).

ماسترمن غیر از احیای مذهب امیدی به راه حل دیگری برای مسئله انگلیس نداشت. ادبیات و علوم را طرد می‌کرد. درباره ادبیات می‌گفت برای تغییر اجتماعی نیروی کافی ندارد (۴۶):

ادبیات در حدّ اعلای خود اسباب فراغت جمعی معدود است و بر طبقه بسیار محدودی اثر می‌گذارد. گروه محدودتری هم آن را به وجود می‌آورند و جنبه عملی آن در حیات عمومی ملت چنان اندک است که دعوی آن در بررسی «مسئله انگلیس» مشکوک به نظر می‌رسد.

علوم هم به دلیل محدودیتهای ذاتی خود نمی‌توانند جامعه را تغییر دهند. علم مدعی درمان امراض اجتماعی نیست و در واقع مدعی هیچ‌گونه تأثیری در زندگانی انسان نیست. علم نه هیچ معنای پنهانی از جهان را آشکار می‌کند نه مدعی آن است. نتیجه همه آثار ماسترمن این است که آنچه انگلیس نیاز دارد، به عبارت هاینه تحول قلبی است (۴۷). شکست ماسترمن در پیدا کردن راه حل از این نتیجه‌گیری او آشکار می‌شود (۴۸):

انسانیت، در بهترین وضع خود، جمعیت کشتی شکسته‌ای است که به صخره باریکی پناه برده است، صخره‌ای در معرض باد و موج که نمی‌تواند بگوید تا صبح چند نفر زنده خواهند ماند. انسان دانا هنوز روزگار را به آرامش می‌گذارد، همیشه دنبال عدالت اقتصادی بیشتر و در میان مردم دلزده و نومید دنبال فهمیدن امور است و همیشه اشعار دارد که کوچکترین حماقت یا خشونت می‌تواند تمدن قرن بیستم را به نابودی بکشاند و نیروهای مخرب را بر خرابه‌های جهان مسلط کند.

هیچ درمانی برای این جامعه در حال تغییر فراهم نشده است.

ماسترمن در اصل سیاستمدار بود و هیچ فعالیت روشنفکرانه‌ای که بدان وابستگی احساس کند، نداشت. در نتیجه دنبال ترویج ادبیات و علوم و اقتصاد و جامعه‌شناسی به عنوان بنیاد اصلاح جامعه هم نبود. انگیزه او برای نوشتن مسئله انگلیس ظاهراً ناشی از احساس عمیق ناراحتی از وضع موجود بود اما نه توانست منشأ این احساس را پیدا کند و نه توانست با بصیرتی مسلط در باب چگونگی نیاز

جامعه به تغییر، این احساس را از خود دور کند. توفیق کتاب او به این دلیل بود که توانست ذهنیات جامعه آن زمان را به خوبی شرح دهد.

کلایوبل و گروه بلومزبری (Clive Bell and Bloomsbury Group)

کلایوبل در مقاله «تمدن» (۱۹۲۸) نگرشی لیبرالی شبیه نگرش ماسترمن و آرنولد ارائه می‌دهد. وی عضو برجسته گروه بلومزبری، وارثان جنبش زیبایی‌شناسی سالهای حدود ۱۸۹۰، بود. مقاله پل دریچه روشنی به تعارضات عقاید این گروه است. در اینکه گروه بلومزبری چه زمانی به وجود آمد یا اینکه حتی چنین گروهی اصلاً وجود داشته یا نه جای شک بسیار است. از این سؤالها که بگذریم برخی از عقاید مربوط به وضع هنرمند در جامعه مدرن و کیفیت زندگی در چنین جامعه‌ای را می‌توان به عضوهای معینی از این گروه نسبت داد. هالروید (Holroyd) فضای عمومی این عقاید را چنین تحلیل می‌کند^(۴۹):

اینان در مخالفت جدی با معیارهای مذهبی و اخلاقی دوره ویکتوریا همانند هم بودند و ظرافت و پیراستگیهای غایی و نهایی نهضت زیبایی‌شناسی را صادقانه‌تر از هر چیز دیگر در آثار خود نشان دادند.

گروه بلومزبری با توجه به ایده‌آلهای یونانی به مفاهیم «زیبایی» و «ارزش زیباشناسی ناب» رجوع کردند و می‌خواستند بگویند که هنر را باید برای هنر ارزش نهاد. این عقاید اغلب به جانب افراط می‌گرایید و می‌توانست همانند نهضت زیباشناسی دهه ۱۸۹۰ نوعی شیک‌بازی به حساب آید. این گروه به عمد خود را از جامعه منزوی کرد. اینان زنان و مردانی از طبقه آریستوکرات یا طبقه بالای اجتماع با تحصیلات دانشگاهی بودند. بیشتر آنان استقلال مادی (هرچند اندک) داشتند و انزوای از زندگی روزمره برای آنان کاری ممکن بود.

هالروید مدعی است که این انزوا هم جنبه‌های مثبت داشت و هم منفی. اعضای گروه بلومزبری می‌خواستند حیات عقلانی کمبریج را به لندن و محیطی تهی از نهادهای رسمی و فرهنگی انتقال دهند. اما در کار آنان اغراقی بود که بسیاری از دعاوی آنان را تضعیف می‌کرد. آنان می‌خواستند جمعیتی تشکیل دهند که نسبت به هنر مسؤول باشد و آن را علی‌رغم اکراه جامعه ترویج و تشویق کند. کار این جامعه تحصیل حقیقت و زیبایی و حفظ و اشاعه معیارهای مترقی برای ایجاد

فضایی بود که در آن هنرمند شکوفا شود. شعار بلومزبری این بود که هنرمند می‌تواند و باید بکلی مستقل از جامعه باشد. اما این جنبش مدرن نتوانست به اعتقادهای خود وفادار بماند یا حتی از گذشته بگسلد. هالروید گروه بلومزبری را گروهی شکست خورده توصیف می‌کند^(۵۰):

علی‌رغم همه دستکاریهای ظریف و صادقانه، بیشتر نویسندگان و هنرمندان بلومزبری بالاخره نتوانستند بند نافی که آنان را به سنت گذشته وصل می‌کرد پاره کنند. وضع آنان گذرا و بسیار بی‌حاصل و وابسته به گذشته بود، پل معلق که اکنون ارتباط اصیل ما را با سنتهای فرهنگی استوار قرن نوزدهم برقرار می‌کند. این گروه با توفیقی نسبی آن سنتها را دستکاری کردند یا از آنها چیزی رمانتیک ساختند یا از آنها دوری گزیدند اما به جای اینکه، به گمان ویرجینیا ولف (Virginia Woolf) بنیانگذار تمدنی نو باشند، به گفته راجر فرای (Roger Fry) «آخرین ویکتوریاییها» بودند.

اینکه گروه بلومزبری تا چه اندازه از سنت ویکتوریایی بریده بود، مطلبی است که از مقاله کلایو بل پس از جنگ بزرگ (۱۸-۱۹۱۴) آشکار می‌شود. بل شعار هنر برای هنر را رد کرد و پذیرفت که هنرمند را باید در متن جامعه بررسی کرد. به عقیده او هنرمندان در هر جامعه‌ای شکوفا می‌شوند و جامعه نه بر کیفیت کار آنان بلکه بر ابزار تحقق اهداف آنان است که اثر می‌گذارد^(۵۱). بل در مورد هنر نظری شبیه نظر ویکتوریایی آرنولد را می‌پذیرد. تحلیل راسکین یا موریس از رابطه میان هنر و جامعه بکلی مخالف وفاداری قبلی بل به اصل هنر برای هنر بود.

به نظر بل هنر همچنان باید به خاطر هنر ارزیابی شود. اما این ادعا معنای دیگری یافته بود. هنر دیگر به اعتبار زیباشناسی صرف ارزیابی نمی‌شد^(۵۲):

آنکه ارزشها را تشخیص می‌دهد نمی‌تواند بی‌فرهنگ باشد و برای هنر و اندیشه و دانش به خاطر خود آنها ارزش قایل است نه به اعتبار سودمندی محتمل آنها. منظور من از «به خاطر خود آنها» این است که وسایل مستقیمی هستند برای حسن احوال ذهن که به تنهایی به عنوان هدف ارزشمندند. امروز هیچ‌کس تصور نمی‌کند که یک اثر هنری در جزیره‌ای نامسکون ارزش مطلق دارد یا در این شک نمی‌کند که ارزش بالقوه اثر هنری در این است که هر لحظه بتواند وسیله تعالی ذهن باشد. آثار هنری از آنجا که وسیله بی‌واسطه شور زیباشناختی هستند وسیله بی‌واسطه خیر و حسن نیز هستند.

هنر به عنوان تحصیل حالت ذهنی مطلوب حکم اساسی آرنولد در مفهوم فرهنگ بود. در سنت رمانتیک روشنفکران اهل ادب انگلیس این حکم اهمیت اساسی در کارکرد اجتماعی هنر دارد.

بل عقیده خود در باب تمدن را بیشتر با مفاهیم ویکتوریایی قوام داد. بل برای تعریف مشخصات انسان متمدن، نخست به تحلیل مشخصاتی پرداخت که معرف آن نیستند و به این نتیجه رسید که تمدن و متمدن بودن پدیده‌ای مصنوع است و محصول رشد عقلی و اخلاقی که با آموزش به دست می‌آید. آرنولد به جستجوی حقیقت در حوزه‌های عقلانی و معنوی دلبستگی فراوانی نشان داده بود. در مقاله بل قطعات منثوری است که در آنها اصطلاحات آرنولد فراوان به کار رفته‌اند.

بل طرفدار تأسیس یک «کانون متمدن» یعنی گروهی از افراد متمدن بود که سرمشق بقیه جامعه باشند و معتقد بود که اشاعه تمدن با مجبور کردن مردم به اینکه شکلی مطلوب پیدا کنند، امکان‌پذیر نیست. چنین گروهی را با روش بلومزبری یعنی روش انزوا و جدایی از مردم نمی‌توان تشکیل داد. کانون متمدن باید قدرت و نفوذ در جامعه داشته باشد. بل با دلایلی همانند دلایل هربرت جرج ولز مدعی بود که باید جامعه طبقه‌ای پدید آورد که فراغت داشته باشند^(۵۳).

به منظور داشتن وسیله‌ای برای کسب خیر و تمدن نیاز به طبقه‌ای با فراغت داریم. یعنی مردان و زنانی که با تشکیل کانونی بتوانند تمدن را اشاعه دهند. این گروه باید امنیت، فراغت، آزادی اقتصادی و آزادی فکر و احساس و تجربه داشته باشند. اگر جامعه، تمدن می‌خواهد باید بهای آن را بپردازد. باید همان‌گونه که از مدارس و دانشگاهها، موزه‌ها و گالریهای نقاشی پشتیبانی می‌کند از طبقه با فراغت هم پشتیبانی کند. این مستلزم عدم تساوی است - عدم تساوی به عنوان وسیله کسب خیر. همه تمدنها بر اساس عدم تساوی استوارند.

در اینجا بل با آرنولد و شیوه تفکر ویکتوریایی وداع می‌کند. آرنولد هم مدعی ضرورت وجود گروهی خاص و هسته‌ای فرهیخته بود اما این مطلب را بر اساس عدم تساوی ناگزیر در جامعه بیان نمی‌کرد و تساوی و دموکراسی را دو هدف بی‌چون و چرادر جامعه می‌دانست. آرنولد کسب این دورا ناگزیر می‌دانست اگرچه اغلب به نظر می‌رسید که در اظهارات خود تظاهر به داشتن این آرمانها می‌کند.

آرنولد در مقام یک تحلیلگر اجتماعی ابزار لازم را برای استنتاج همه پیامدهای این آرمانها یا یافتن راهی به سوی تشکیل جامعه‌ای برای تحقق آنها نداشت.

بل با تساوی و دموکراسی به مخالفت برخاست و به شیوه‌ای همانند تی. اس. الیوت مطلب خود را پر خاشجویانه چنین بیان کرد: «اگر حس می‌کنید این عدم تساوی تحمل‌ناپذیر است جرأت داشته باشید و اعتراف کنید که می‌توانید از تمدن چشم‌پوشید...»^(۵۳). به ادعای بل ضربه جنگ جهانی اول صحت این اصول را مورد شک قرار داده است. اکنون باید استبداد را وسیله‌ای ممکن برای هدف مطلوب دانست و درباره دموکراسی، عدالت و آزادی باید به اعتبار اینکه وسیله‌هایی ارزشمند هستند یا نه داوری کرد. بل با این مقدمات چنین نتیجه گرفت^(۵۴):

در شرایط مساوی تمدنی مبتنی بر آزادی و عدالت را ترجیح می‌دهم و این تا حدی بدین دلیل است که به نظر من وجود بردگان چه‌بسا برای همان برگزیدگانی که منشأ تمدنند زیانبار باشد و تا حدی بدین دلیل که بردگانی که عمیقاً تحقیر شده باشند دیگر نمی‌توانند به کوچکترین امیال برگزیدگان عمل کنند. انسان حساس و باهوش از شرایط اجتماعی خود غفلت نمی‌کند و درمی‌یابد که در جامعه‌ای که برای بقای خود وابسته به بردگانی ناراضی باشد یا احساس ناراحتی خواهد کرد یا احساس بی‌تفاوتی.

نتیجه‌گیری بل اضطراب‌انگیز است. توجه بل صرفاً معطوف به حساسیت برگزیدگان است بدون آنکه هیچ شکایتی از تحقیر شدن دیگر افراد جامعه داشته باشد. شرایط و کیفیت زندگی عموم مردم تنها به این اعتبار قابل توجه است که ممکن است برگزیدگان را مضطرب کند یا بترساند. ویکتوریاییها بیش از هر چیز مخالف ستمگری بودند اما نوشته‌های بل این احساس را منتقل می‌کند که اگر ستمگری و تحقیر مرئی نباشند دیگر اهمیتی برای او ندارند.

ورشکستگی عقاید سنتی لیبرال که در مقاله ماسترمن بر ملا شده بود در نوشته بل تجلی بیشتری یافت. بل می‌خواست این نحوه تفکر را با ارجاع به موافقان ویکتوریایی آن احیا کند اما تعبیر او به دلیل اشتغالات ذهنی خاص زمان او مغرضانه بود. پذیرفتن دیدگاه لیبرالی به شکل سنتی آن کاملاً در خدمت منافع گروه مورد نظر او بود. انزواگرایی این گروه عملی بی‌نتیجه و پوچ از کار درآمد. بل

امیدوار بود که با ارائه دلایلی در اثبات کارکرد اجتماعی نفوذ و قدرتی که باید این گروه داشته باشند به وجود آن رسمیتی دهد و حیاتی تازه در آن بدمد. ساختاری را که برای جامعه طلب می‌کرد در اساس سلسله‌مراتبی بود و این نوع جامعه‌ای بود که در گذشته از گروه‌های برگزیده پشتیبانی می‌کرد و گروه بلومزبری هم تلاش کرده بود چنین گروهی باشد.

ماسترمن و بل هیچ‌کدام نتوانست برای عقاید خود مرکزی از آن‌گونه فراهم آورد که آرنولد با مفهوم خود از فرهنگ فراهم آورده بود. در آثار آرنولد این مفهوم مبنای بصیرت اجتماعی و انتقادهای او از جامعه گردید. چهارچوب عقاید او محدودیتهای اساسی داشت اما با این‌همه توانست به نقد اخلاقی شدیدی از جامعه انگلیس دست زند. غیبت چنین مفهوم یا مرکزی در تحلیلهای اجتماعی متفکران لیبرال در فاصله ۱۸۹۰ تا ۱۹۲۰ نشانه عدم اطمینان مطلق آنان از رابطه خود به عنوان روشنفکر با جامعه بود.



فرانک ریموند لی‌وس

اختلاف نظر در باب لی‌وس و آثار او به تفرقه‌هایی دیرین در دانشگاه‌های برخی از کشورها انجامیده است. اما مخالفت گروه‌های مختلف با یکدیگر محدود به داوریه‌ای لی‌وس در نقد آثار خاص و نظر کلی او در نقد ادبی است. بحث دربارهٔ این آثار موضع بنیادی ایده‌تولوزیکی آثار لی‌وس را تحت الشعاع قرار داده و جدال میان او و روشنفکران اهل ادب را اغلب به جدال‌های نقد ادبی محدود کرده است. غیبت هر گونه بحث مستوفی در باب عقاید اجتماعی و آموزشی لی‌وس نشان می‌دهد که تا چه اندازه روشنفکران اهل ادب از مباحث اساسی که مبنای عقاید نقد ادبی او هستند، پرهیز کرده‌اند. این سکوت نشانهٔ خودداری از اندیشیدن در باب مفروضات اجتماعی و آموزشی آنان است.^(۱)

لی‌وس از دههٔ ۱۹۳۰ به انتشار آثار خود پرداخت و نخستین کتاب خود فرهنگ و محیط (۱۹۳۳) را با همکاری دنیس تامپسون (Denys Thompson) نوشت. تا تعطیل مجلهٔ اسکروتینی (*Scrutiny*) در ۱۹۵۳ بسیاری از مقاله‌های لی‌وس در این مجله منتشر شد. این مجله را لی‌وس و ادیبان دیگر از جمله همسر او ک. د. لی‌وس در کمبریج پایه‌گذاری کرده بودند. آثار لی‌وس همیشه شامل مقاله‌هایی در نقد ادبی و مقاله‌هایی در مباحث آموزشی و اجتماعی بود. ترکیب این دو علاقه، به ادعای خود او، ناشی از اعتقاد راسخ او به جدا نبودن ادبیات از زندگی بود. لی‌وس مدافع شعار ماتیو آرنولد بود که می‌گفت ادبیات «نقد زندگی» است.

در نوشته‌های لی‌وس از حس تداوم تاریخی با چهره‌های ادب گذشته که در کار آرنولد دیده می‌شود، خبری نیست. عقاید لی‌وس نشان بازگشت آگاهانه به آرنولد را دارد و در دهه ۱۹۶۰ و اوایل دهه ۱۹۷۰ نوشته‌های او در معرض آسیب ناامیدی و اضطراب روزافزون قرار گرفت. تری ایگلتون (Terry Eagleton) این آسیب را تا حدی معلول خرده‌بورژوا بودن او می‌داند. ایگلتون در بحث از لی‌وس و پیروان او، که در مجله اسکرویتنی قلم می‌زدند، عیب آنان را توجه دایم به برگزیدگان و اعتقاد به مرجع عالی می‌داند. با نشان دادن ماهیت خرده‌بورژوازی خود، اعضای این گروه بی‌درنگ آنارشی دموکراتیک را طرد کردند^(۲).

ایگلتون به اندازه‌ای که به اشتغالات بنیادی ذهنی آنان پرداخته به منشأ خرده‌بورژوازی این نهضت نپرداخته است و از فروکاستن عقاید آنان به علل اجتماعی پرهیز کرده است و به تغییرات ساختار جامعه انگلیس که سنت روشنفکران اهل ادب را تضعیف می‌کرد، توجه کافی نکرده است. ایگلتون به برخی تغییرات در حرفه‌ای شدن مطالعات ادبی انگلیس اشاره‌گذاری می‌کند اما این تغییرات را باید برحسب تغییرات وسیع‌تری تحلیل کرد.

در دوره جنگ در انگلیس دانشگاه‌ها تحت فشار روزافزونی برای تربیت افراد متخصص و حرفه‌ای بودند. حرکت به سمت این خواسته که معلمان ادبیات انگلیس باید در این رشته صلاحیت دانشگاهی داشته باشند در نتیجه این تغییرات موضع محکم روشنفکران اهل ادب از نیمه دوم قرن نوزدهم به خطر افتاد و در دهه ۱۹۳۰ علوم موضع برتری پیدا کرد. این تغییرات در نهادهای سنتی، نهادهایی که در قرن نوزدهم حامی روشنفکران اهل ادب و نقش خاص آنان در اجتماع بودند، با پیدایش نهادهای تازه در قرن بیستم همراه شد. اشکال جدید فرهنگی مانند رادیو، فیلم و روزنامه‌های پر فروش اشکال قدیمی را از رونق انداخت و روشنفکران را در برابر فشار فزاینده بازار انبوه در معرض خطر قرار داد. و از هنرمندان و روشنفکران در این وضع توقعات تازه‌ای می‌رفت.

لی‌وس و پیروان او خطر را تنها متوجه سطح فرهنگی روشنفکران اهل ادب می‌دیدند. اما این تغییرات بخشی از تحولات بنیادی‌تر در جامعه انگلیس بود. فشار بازار انبوه و توقع تخصص‌گرایی و حرفه‌گرایی در سطح فرهنگ

در اساس مادی جامعه تغییرات اساسی پدید آورد. لی‌وس همراه گروهی از روشنفکران با طرد مفهوم آرنولد از فرهنگ در برابر این تغییرات واکنش نشان دادند^(۳).

تمدن انبوه

حملة لی‌وس در تمام عمر متوجه چیزی بود که آن را ضرور جامعه انبوه می‌دانست. لی‌وس اصطلاح «تکنولوژیکی-بنتامی» را برای نامگذاری انتقادهای اصلی خود از این جامعه وضع کرد. تأکید این اصطلاح بر اشتغال به پیشرفتهای صنعتی و راه‌های سودگرایانه است که لی‌وس آنها را نمی‌پسندید. لی‌وس هم مانند آرنولد آمریکا را مظهر بسیاری از جنبه‌های جامعه صنعتی جدید می‌دانست، جنبه‌هایی که از آنها متنفر و به آنها بدبین بود. آمریکا مثال اعلای جامعه «تکنولوژیکی-بنتامی» است. مسئله مهم برای لی‌وس در جامعه انبوه، پایین آمدن معیار کیفیت زندگی و ذوق زیباشناسی بود. از مهمترین تغییرات در جامعه، پیدایش تولید انبوه به همراهی گسترش ماشین است. تولید انبوه نه تنها مستلزم استاندارد کردن و «هم‌سطح کردن» در حوزه کالاهای مادی است بلکه به قلمروهای دیگر نیز کشانده می‌شود^(۴):

اگر اثرات بد تولید انبوه و استاندارد کردن به وول‌ورث (Woolworth) محدود می‌شد جای نگرانی نبود، اما بر زندگی جامعه اثر جدی‌تری می‌گذارد. برای مثال هنگامی که به تأثیر تولید انبوه و استاندارد کردن بر مطبوعات توجه کنیم این معنای شریر آشکار می‌شود که باید سطح مطبوعات هم پایین بیاید.

لی‌وس فیلم و تبلیغات انبوه را هم جنبه‌های زیانبار این هم‌سطح کردن می‌دانست و در تمام عمر به سینما ظنین و با آن مخالف بود. لی‌وس سینما را هنر نمی‌دانست، هرچند در طول سالیان خلأقیتی عالی در آن به کار رفته بود. به اعتقاد لی‌وس سینما مستلزم تسلیم شدن به دلهره‌های عاطفی مبتذل در محیط‌های مجذوب‌کننده است. به همین ترتیب تبلیغات متکی بر سوء استفاده آگاهانه از واکنشهای مبتذل است. و مبین آنکه نهادهای جامعه از روانشناسی کاربردی بی‌سابقه‌ای استفاده می‌کنند که عاملی کاملاً تازه در تاریخ است.

لی‌وس اغلب به میدلتون (Middleton) که پژوهشی است در مورد شهری در ایلینویز آمریکا، که نویسنده آن لیندز (Lynds) این پژوهش را در دهه ۱۹۳۰ انجام داده

است، اشاره می‌کند و میدلتون را نماد اشتباه‌های جامعهٔ انبوه می‌داند. زندگی در میدلتون وابسته به ماشین است، بخصوص اتومبیل. در اینجا ارتباط افراد در جامعه به حداقل کاهش یافته و وسایل ارتباط جمعی بر زندگی و ارزشهای اکثریت مردم شهر تسلط پیدا کرده‌اند. واکنش لی‌وس در برابر این شهر بخشی از حملات او به آمریکا و آمریکایی شدن است.

لی‌وس، مانند آرنولد، آمریکا را به‌خاطر آمریکایی شدن ملامت نمی‌کند: «شرایط آمریکاییها شرایط تمدن جدید است، اگرچه این انحراف در طرف دیگر آتلانتیک بیشتر از این طرف بوده است»^(۵). آمریکا تمایل به کجراهی دارد، تمایل به از دست دادن جامعهٔ یکپارچه، به تقطیع زندگی جدید، تمایلی خیلی بیشتر از کشورهای غربی دیگر. لی‌وس از اینکه به‌جای جامعهٔ شهری یا روستایی اکنون همه‌جا جامعهٔ حومه‌شهری (Suburbanism) داریم، شکایت می‌کند. مردم در مجموعه‌هایی زندگی می‌کنند که تنها با همجواری و با سیستم حمل و نقل، گاز، برق و آب با هم متحد شده‌اند.

حملة لی‌وس به آمریکایی شدن و مفهوم او از جامعهٔ ارگانیک ندبه بر نظم جامعهٔ قدیم بود. این نظم با چسبیدن به پیشرفت که مشخصهٔ جامعهٔ مدرن صنعتی است ویران شد. خوش‌بینی‌های سهل و آسان که بخصوص محصول تبلیغات است این باور را رایج کرد و روش فردی منسجم زندگی جامعهٔ ارگانیک را از بین برد. کیفیت زندگی و فرهنگ سنتی خاص این نوع جامعه برای همیشه از میان رفت. به‌اظهاری لی‌وس هر کوششی برای نجات آن فرهنگ ذاتاً نوعی بدل‌سازی است^(۶): آنچه از دست داده‌ایم جامعهٔ ارگانیک و فرهنگ زنده متحقق در آن است. رقصها و ترانه‌های عامهٔ مردم، دهکده‌هایی با چراگاههای شیب‌دار و صنایع دستی، نشانه‌ها و جلوه‌های چیزی بیش از آنچه می‌نمایند هستند، نشانهٔ هنر زندگی و روش زیستنند، روشی منظم و بالگو، شامل هنرهای اجتماعی، معیارهای داد و ستد و تطبیق با محیط طبیعی و ضرب و آهنگ زمان که از تجربهٔ دیرین نشأت گرفته است.

نوشتهٔ لی‌وس لحنی رمانتیک دارد، لحنی که در آثار بسیاری از نویسندگان قرن نوزدهم مانند راسکین و موریس به وضوح دیده می‌شود. به گفتهٔ ویلیامز نظر لی‌وس پیوندهای نزدیکتری با عقاید دی. اچ. لارنس دارد^(۷). اما لی‌وس منکر این

بود که او و تامپسون در بررسی خود از جامعه ارگانیک در کتاب فرهنگ و محیط حسرت گذشته را می‌خورند و در پاسخ می‌گویند نه از یادآوری گذشته لذت مالیخولیایی می‌بریم و نه چنان غافلیم که فکر کنیم گذشته را می‌توان دوباره به دست آورد. تنها علاقه ما تأکیدی است بر آنچه از دست رفته و توجه دادن مردم به ماهیت مشکلات انسانی که همراه این ضایعه پدید آمده است^(۸).

در بحث از ماهیت جامعه ارگانیک و فروپاشی آن، لی‌وس از طرح مسئله مبنای اقتصادی چنین جامعه‌ای سر باز می‌زند. به گفته ویلیامز، لی‌وس با این کار بر این مسئله که نظم قبلی جامعه انگلیس به همان اندازه محصول «فقر، خودکامگی حقیرانه، مرض، مرگ و میر، ناآگاهی و ناامیدی عقلانی» بود که محصول سازگاری با محیط طبیعی یا یکپارچگی اجتماعی^(۹) سرپوش می‌نهد. اگر جامعه ارگانیک چیزی بیش از اسطوره ادبی نباشد تحلیل شکل آن نیاز به این دارد که بینم چگونه هر دو جنبه کیفی زندگی اعضای آن از شرایط اقتصادی و مادی آن نشأت می‌گیرد.

مزیت اصلی تصور لی‌وس از جامعه ارگانیک این بود که به‌او امکان می‌داد تصویری ملموس از کیفیت نوعی از زندگی دهد که به نظر او برای جامعه ما ضروری بود. لی‌وس این تصویر را در کنار بحث پیشرفت در جامعه صنعتی مدرن نهاد تا نشان دهد چگونه از این بحث برای ایجاد امیدواری و تشویق مصرف استفاده می‌شود. به نظر لی‌وس این امیدواری هر تلاشی را برای شناختن حقیقی امور و تنظیم درست آنها به تعویق می‌اندازد^(۱۰):

پیشرفتی که با استاندارد معیشت اندازه‌گیری شود و صعودی که مشتمل بر نزول قناعت باشد ظاهراً نوع خاصی از پیشرفت است. ماهیت این استاندارد را باید بررسی کنیم تا معلوم شود استاندارد معیشتی که هرکس، مگر تبلیغات‌چیان و احتمالاً اقتصاددانان، باید آن را جدی بگیرد استاندارد است که هم کیفیت زندگی را به حساب آورد و هم کالاهای مادی و خدمات را.

اعتراض لی‌وس علیه پیشرفت و مفهوم استاندارد معیشت قدرت انتقاد او از جامعه صنعتی مدرن را نشان می‌دهد. تحلیل لی‌وس هرگز به اندازه تحلیل آرنولد قانع‌کننده نبود اما وقتی به کارهای غیر انسانی، ماده‌گرایی و توجه به مصرف در جامعه حمله می‌کند، علت تأثیر عمیق او را بر افرادی چون ریموند ویلیامز می‌توان دریافت.

ویلیامز پیامدهای سیاسی نوشته‌های اجتماعی لی‌وس را نمی‌پذیرد اما در نقد فرهنگ جامعه سنتی انگلیس از مبانی او استفاده می‌کند^(۱۱).

عقاید لی‌وس در مورد جامعه ارگانیک را باید در ارتباط با حمایت او از نظامی از برگزیدگان بررسی کرد. تصور شکلی از جامعه در گذشته که هر کس در آن وظیفه‌ای داشت که «نظمی طبیعی» مقرر کرده بود، روایتی است افسانه‌ای از شکل مطلوب (اما مفقود) جامعه. لی‌وس در اینجا می‌تواند بگوید تنها راه احیای جامعه‌ای شبیه به آن جامعه استقرار نظامی از برگزیدگان یا ساختارهایی مبتنی بر آلیگارش‌ی است که بر اساس آن کارکرد اجتماعی گروه‌های معینی را بتوان حفظ کرد. جامعه ارگانیکی که مطابق عصری طلایی تعریف شده باشد نظر سلسله‌مراتبی از جامعه را مشروعیت می‌بخشد و در آن روشنفکران اهل ادب نقشی خاص و قوی دارند. لی‌وس در اینکه چگونه جامعه باید سازمان پیدا کند به وضوح نخبه‌گرا بود بدون آنکه مانند الیوت مخالف دموکراسی باشد. مسئله لی‌وس آشتی دادن دموکراسی با معیارهایی متعالی بود و می‌گفت اگر دموکراسی همان پایین آوردن معیارها در زمینه‌هایی چون آموزش باشد از اتهام دموکرات نبودن هراسی به خود راه نخواهد داد. با این همه تأکید می‌کرد که دموکراسی برای رفاه همه اصلی بنیادی است، اصلی که شامل قرار و مدارهایی است که ما را از وضع وخیم روسیه در امان می‌دارد. لی‌وس از خوانندگان می‌خواست با صراحت و تأکید با اشتباهات و فریبهایی که کلمه‌های «دموکراتیک» و «دموکراسی» القا می‌کنند، مبارزه کنند^(۱۲).

اشتباهی که لی‌وس در نوشته‌های بعدی خود با آن به جدال برخاسته بود مربوط به عقیده قبلی او در باب سازگاری وجود نخبگان و دموکراسی است. لی‌وس بر آن بود که گروه سالاری همه‌جا هست و وجود آن ناگزیر است^(۱۳):

مرجعیت اجرایی و قدرت و تصمیم نهایی تنها در گروه اندکی می‌تواند متمرکز شود.

اما چنین ادامه می‌دهد:

اما این مستلزم آن نیست که این گروه اندک ندانند که خود در معرض انتقاد و بررسی و نظارت هستند.

به عقیده لی‌وس برای بررسی و نظارت بر گروه نخبگان به وجود یک کانون فرهیخته قوی در جامعه نیازمندیم.

لی‌وس از این اندیشناک بود که او را به تبلیغ از گروه خود و فعالیت‌های خاص آن متهم کنند. و به همین دلیل از پیش به معترضان مقدّر خود به جوابگویی پرداخت. لی‌وس می‌گفت وجود نظام برگزیدگان برای بهزیستی جامعه ضروری است. اصطلاح «نخبه‌پرستی» را روشنفکران طرفدار پیشرفت^۱ به دلیل تمایل ناخودآگاه به ارتقای قدرت خود به عنوان نخبه، با آب و تاب به کار می‌برند. آنگاه می‌گوید^(۱۳): کلمه «نخبه‌گرایی» محصول ناآگاهی، پیشداوری و کندذهنی است. کلمه‌ای است احمقانه اما نه به دلیل اینکه طرفداران پیشرفت در کاربرد مؤثر سیاسی خود از آن به حسادت و غرایز و انگیزه‌های مانند آن تمسک می‌جویند. بلکه به این دلیل احمقانه است، و به نحو زیانباری هم احمقانه است، که نخبگان باید همیشه وجود داشته باشند. این کلمه به گونه‌ای که به کار می‌رود با تحریک و توجیه ناآگاهی و پیشداوری و کندذهنی تنها وسیله لازم برای نظارت بر نخبگان را نابود می‌کند.

لی‌وس وجود دو نوع از نخبگان را برای کارکرد دموکراسی ضروری می‌داند. نوع اول ارتباط مستقیم با قدرت سیاسی دارند. اینان مسؤولیتی خاص برای رهبری واقعی و حکومت بر جامعه دارند. نوع دوم نخبگان، طبقه خاص فرهیخته‌ای هستند که مسؤول نظارت بر گروه اولند. گروه اخیر تضمین می‌کند که تشکل دموکراتیک جامعه همراه با پایین آمدن معیارها نباشد.

لی‌وس جدایی نخبگان از مردم را، هرچند این وضع ایده‌آلی نیست، در جامعه انبوه ضروری می‌داند. لی‌وس و همسرش بر فروپاشی طبقات حاکمی که باید ناظر بر چنین جامعه‌ای باشند، ندبه می‌کردند. همسر لی‌وس در کتاب خود افسانه و جماعت کتابخوان^(۱۹۲۳) چگونگی تغییر بنیادی خصلت طبقات حاکم و متخصص را به تأکید بیان می‌کند. قدرتمندان دیگر نماینده اقتدار عقلی و فرهنگی نیستند^(۱۵). اما معلوم نیست این وضعیت ایده‌آل که لی‌وس و همسرش بدان دل بسته‌اند هرگز وجود داشته است. این دو به وضوح توصیف کالریج را از عملکرد روشنفکران در نظر داشتند اما حتی در اوایل قرن نوزدهم هم چنین واحدی از نخبگان وجود نداشت. کالریج می‌خواست تقسیم‌بندی معهود نخبگان را توضیح

۱. اشاره به گروه خاصی از روشنفکران.

دهد یعنی تقسیم آنان به نخبگان مسؤول بسط فرهنگ عمومی و دو دسته از نخبگانی که به عقیده او جامعه را شکل می‌دادند: مالکان زمین، و بازرگانان و کارخانه‌داران. لی‌وس و همسرش تصویر جامعه در چند قرن گذشته را در ذهن داشتند و این نشان می‌دهد که جامعه‌ای با ماهیت فئودالی را ترجیح می‌دادند.

همسر لی‌وس تحلیل تلاشی جامعه را پیشتر برد و مدعی شد که تشعب در طبقه حاکم به همه طبقات سرایت کرده است. به نظر او جدایی میان زندگی مردمان فرهیخته و زندگی عموم در دوره الیزابت به شکل امروز نبود. در آن دوره چنین نبود که برای عامه مردم انبوهی از ادبیات نازل یا مطبوعات تهیه کنند. عامه خوانندگان امروز تبیل و منفعل شده‌اند و به چیزهای سطحی علاقه نشان می‌دهند و رمانهای سطح بالا دور از دسترس آنهاست^(۱۶). خانم لی‌وس گذشته و حال را بر مبنای شواهد اندک با هم مقایسه می‌کند و برخی از نویسندگان از او به خاطر این ضعف شدیداً انتقاد کرده‌اند. ادعای او را در مورد یکپارچگی همه مردم و وجود زندگی فرهنگی مشترک در دوران الیزابت می‌توان با ارجاع به مطالعات مفصل درباره فعالیتها و اوقات فراغت گروههای مختلف آن جامعه بکلی رد کرد^(۱۷).

برای لی‌وس و پیروان او توصیف جامعه گذشته و عقیده جمعیت ارگانیک نشانه همه چیزهایی است که در جامعه امروز از دست رفته است. امید اینان برای تغییر جامعه و احیای زندگی فرهنگی که متضمن برخی از مزایای گذشته باشد وابسته به اقلیتی آگاه و گروهی فرهیخته است و نه وابسته به طرلهایی برای سازمان‌دهی دوباره جامعه. لی‌وس در دهه ۱۹۳۰ این موضع را در مخالفت با سوسیالیستها و مارکسیستها که مقام والایی در محافل روشنفکری آن زمان احراز کرده بودند، اتخاذ کرد. لی‌وس با مارکسیسم هم به دلیل موضع انقلابی آن به شدت مخالفت می‌کرد و هم به دلیل اینکه مارکسیسم را تلاشی در تخریب روح انسان می‌دانست. لی‌وس در ۱۹۴۳ چنین نوشت^(۱۸):

در روزهای ترویج مارکسیسم دیدگاهی رمانتیک و غیرمسئول مدعی نوعی پیروزی انسانی شد که بنا بود از فاجعه زاده شود. تنها یک بی فرهنگی احمقانه در اوج آرمانی دوران کاپیتالیسم پیروزی‌ای برای انسان می‌بیند. مسئله این است که هم از فروپاشی این دستگاه جلوگیری کنیم و هم از پیروزی آن یعنی از تسلیم نهایی روح انسانی به این نظام.

لی‌وس به صدای بلند با مارکسیسم مخالفت می‌کرد اما به‌اینکه تسلیم شعار مرسوم در دهه ۱۹۳۰، «موضع خود را اعلام کن»، هم نمی‌شد، مباحثات می‌کرد. لی‌وس در اولین شماره اسکروتنی عقاید طرفداران مجله را در مسئله مارکسیسم و مسائل سیاسی برشمرد. لی‌وس اعلام کرد که اسکروتنی با هیچ خط مشی اجتماعی، سیاسی یا اقتصادی اتحاد ندارد. اما در ۱۹۴۰ به‌نظر می‌رسد که روش قبلی را فراموش یا رها کرده است. لی‌وس در «بازنگری یک دهه» که در اسکروتنی چاپ شد اعلام کرد که اسکروتنی صریحاً ضد مارکسیسم است. مدافعان اسکروتنی بخصوص با دترمینیسم اقتصادی مارکسیسم مخالف بودند. این موضع‌گیری ظاهراً به‌اندازه‌ای که ادعاهای قبلی اسکروتنی ایجاب می‌کرد غیرسیاسی نبود.

لی‌وس از مارکسیسم به‌جهات مختلف انتقاد می‌کرد و بخصوص نظر مارکسیستی به ادبیات را خطری جدی برای سنت فرهنگ انسان می‌دانست. در مورد کتاب ادبیات و انقلاب (۱۹۲۴) اثر تروتسکی، نوشت که مارکسیستها نمی‌دانند که فرهنگ انسانی «رشد متشکل ظریفی» است. وقتی مردم این جنبه اساسی فرهنگ را بشناسند دیگر هیچ‌کس درباره «پنجاه سال جنگ انقلابی فکر نمی‌کند». به‌نظر می‌رسد لی‌وس با این عقیده مارکسیستها که فرهنگ نباید مایملک بورژوازی باشد، موافق است. وی مدعی بود که بدین دلیل از تروتسکی و دیگران فاصله گرفت که مسئله را خیلی ساده می‌گرفتند و می‌خواستند عناصر اصلی موجود در فرهنگ را حفظ کنند و به‌توده انتقال دهند. لی‌وس می‌گفت این عناصر اصلی باید به «فرهنگی قائم به‌ذات، فرهنگی مستقل از هر نظام اقتصادی، صنعتی یا اجتماعی که نظیر آن دیده نشده است»^(۱۹) تعمیم یابد. او با طرد ریشه‌های اجتماعی فرهنگ ظاهراً بر این عقیده بوده است که فرهنگ باید مستقل از مردم باشد.

لی‌وس با جزمیت شیک مارکسیسم روشنفکران انگلیس در دهه ۱۹۳۰ مخالف بود. دعوت به‌صف کشیدن در یک طرف یا طرف دیگر، دعوت به «تعیین موضع»، نشانه این بود که تفکری در کار نیست. به‌نظر لی‌وس مارکسیسم راه رستگاری و ابزار توضیح خیلی آسانی در اختیار روشنفکران جوان نهاده بود و لی‌وس بدین مباحثات می‌کرد که در برابر جزمهای عامه‌پسند زمان خود مقاومت کرده است. و با عقیده‌ای راسخ می‌گفت پیوستن به هر گروهی حاکی از عدم شجاعت و مخالفت با تفکر است.

تراد (Trodd) در اظهار نظر در باب نگرش اسکروینی به مارکسیسم نقاط ضعف و قدرت آن را چنین خلاصه می‌کند. به نظر اسکروینی دست‌چپ‌های مد روز حتی وقتی مسائل را درست شناسایی می‌کنند پرسش و پاسخ‌های غلطی به میان می‌آورند. اسکروینی زمانی به شک و فاصله‌گیری گرایید که محافل روشنفکران غرق عاطفه و هیجان بود. اما به گفته تراد اسکروینی به هسته جدی تفکر مارکسیستی چنانکه باید نپرداخت و نگرش آن به مارکسیسم سرسری و به اندازه تفکرات دست‌چپ‌های دبیرستانی سبک بود^(۲۰). همین ملاحظات را می‌توان در مورد لی‌وس هم کرد. کناره‌گیری لی‌وس از پیوستن به گروه‌های سیاسی، آن هم در برابر فشار اجتماعی تحسین برانگیز است. اما اطلاع او از مارکسیسم به اندازه‌ای محدود بوده که باید در ادعای سیاسی نبودن مخالفت او با مارکسیسم شک کرد. اعراض از همبستگی با موضع خاص دلیل بر تعصب نداشتن نیست.

فرهنگ اقلیت

لی‌وس مدعی بود که همان مفهوم آرنولد از فرهنگ را به کار می‌برد. اما آثار او چنین چیزی را نشان نمی‌دهد. وی توجه بیشتری به نقش نقد ادبی در جامعه داشت و عمده به ترویج این مفهوم می‌پرداخت.

لی‌وس وضع خود را در تعریف و بیان مفهوم فرهنگ بسیار دشوارتر از وضع آرنولد می‌دانست. به نظر لی‌وس آرنولد به آسانی می‌توانست بر این دشواریها غلبه کند اما امروز وقتی می‌گوییم فرهنگ در دست اقلیت است از ما می‌پرسند منظور از «فرهنگ» چیست. می‌توانیم خوانندگان را به فرهنگ و آثاری ارجاع دهیم، اما می‌دانیم که این کافی نیست و به چیز بیشتری نیاز داریم^(۲۱). لی‌وس تفاوت‌های میان خود و آرنولد را به درستی بیان نمی‌کرد زیرا مسائل خاص آرنولد را نمی‌شناخت. آرنولد در مقدمه فرهنگ و آثاری ناچار بود خود را از اتهام منتقدان که می‌گفتند منظور آرنولد از فرهنگ اطلاع از یونانی و لاتین است، مبری کند. چنانکه ویلیامز با ارائه شواهد نشان داده معنای «فرهنگ» در زبان انگلیسی هرگز خالی از ابهام نبوده است. اگر لی‌وس گفته بود آرنولد اصطلاح «فرهنگ» را در زمان خود در معنایی غیر معمول به کار نمی‌برد حرف او استحکام بیشتری داشت. آن سنت ادبی که آرنولد

متعلق بدان بود در بحث از فرهنگ و مفاهیم مربوط بدان روشی داشت که آرنولد می‌توانست با اطمینان از فهم دیگران آن‌را به کار برد. اما لی‌وس در شرایطی که چهل سال بود بحث در مفهوم آرنولدی فرهنگ از تفکر ادبی و اجتماعی انگلیس غیبت داشت، دوباره می‌خواست آن‌را طرح کند. در آن دوران مفاهیم دیگری از فرهنگ، بخصوص نظر مردم شناختی که فرهنگ را کل راه و رسم زندگی مردم می‌دانست، نظر غالب شده بود.

لی‌وس مفهوم خود از فرهنگ را متکی بر نظر آرنولد جلوه می‌داد اما در بیان او از فرهنگ عملاً این ارتباط دیده نمی‌شود. در بحث از اهمیت فرهنگ چنین می‌نویسد (۲۲):
در هر دوره شناخت دقیق هنر و ادبیات متکی بر اقلیت بسیار کوچکی است. از موارد ساده و معمولی که بگذریم تنها افراد معدودی قادر به داوری خودانگیزه و بدیع هستند.

لی‌وس دو تغییر عمده در مفهوم فرهنگ داد. از این‌پس «شناخت دقیق هنر و ادبیات» مساوی با فرهنگ قرار داده می‌شود نه اینکه فرهنگ جستجوی کمالی هارمونیک به کمک چنین شناختی باشد. بنابر توصیف لی‌وس فرهنگ دیگر یک فرایند نیست بلکه همان اشیایی است که پیش از این مبانی آن‌را فراهم می‌آوردند. تغییر اساسی‌تر دیگر این است که فرهنگ به مایملک یک اقلیت درمی‌آمد. آرنولد لااقل از اینکه فرهنگ باید در دسترس همه باشد پشتیبانی می‌کرد اما لی‌وس به صراحت می‌گفت فرهنگ مبتنی به برگزیدگان است. در مورد مخالفت او با نگرش مارکسیستی به ادبیات و هنر، لی‌وس نظر آرنولد را در باب اجتماعی بودن فرهنگ رد می‌کرد. لی‌وس با این ادعا که فرهنگ برای بهبود خود همیشه متکی بر جامعه است مخالفت می‌کرد. به نظر او اگرچه فرهنگ سنتی در جامعه ارگانیک شکوفا شد اما امروز تنها با همکاری فعال برگزیدگان جامعه می‌تواند دوام پیدا کند. لی‌وس فرهنگ را به هنرها و ادبیات محدود می‌کرد و منکر ارزش بررسی حوزه‌های دیگر در چهارچوب این مفهوم بود. با اشاره به آثار کلاسیک، فلسفه و علوم می‌گفت اینها ارزشهایی دارند اما نه در حد موضوعات فرهنگ. مطالعات ادبی عالیت‌رند زیرا (۲۳):

به گونه‌ای متمایز از دیگر مطالعات عقل و احساس را پرورش می‌دهند، به‌واکنشها حساسیت و دقت و به‌عقل انسجامی ظریف می‌دهند، عقلی که هم وحدت می‌بخشد و هم تحلیل می‌کند و باید هم دوام و قدرت پایدار داشته باشد و هم ظرافت.

لی‌وس فرهنگ سنتی و سنت ادبی را یکی نمی‌داند اما به‌نظر او رابطه این دو چنان است که یکی بدون دیگری دوام نمی‌آورد. مرکز فرهنگ زبان است زیرا از طریق زبان است که سنت معنوی، اخلاقی و عاطفی انتقال می‌یابد. ادبیات حافظ بهترین محصول این سنت است^(۲۴).

اگر زبان، به‌جای اینکه با کاربرد معاصران تقویت شود، به‌ضعف گراید آنگاه تنها باید به‌ادبیات، که حافظ ظریفترین و زیباترین کاربرد زبان است، متوسل شویم و بدین امید که ما را با معنویت سنت و با «تجربه مأخوذ از قرون» ارتباط دهد.

«تجربه مأخوذ از قرون» جنبه دیگری از مفهوم لی‌وس از فرهنگ است. لی‌وس در مقاله‌های نخستین خود در بحث از رابطه میان فرهنگ سنتی و سنت ادبی مفهوم مشابهی را به‌کار برده و اشاره کرده بود که «این نگرشی رمانتیک است که انتظار داشته باشیم با فراموش کردن گذشته و با جدایی از تجربیات قوم، ایده‌ای مناسب نصیبمان شود»^(۲۵). عبارات «تجربه مأخوذ از قرون» و «تجربیات قوم» شباهتی به‌بهترین گفته‌ها و اندیشیده‌ها^(۲۶) آرنولد دارد. بار دیگر تفاوت میان مفاهیم این دو از فرهنگ در اینجا ظاهر می‌شود. لی‌وس فرهنگ را با آنچه آرنولد ابزار فرهنگ می‌دانست، یکسان می‌داند.

لی‌وس منکر این بود که فرهنگ را با شناخت ادبی یا فرهنگ ادبی یکی می‌داند. اما به‌آسانی می‌توان دریافت که چنین اشتباهی چگونه می‌توانست رخ دهد. لی‌وس هم ادعا می‌کرد که فرهنگ تنها از راه مطالعات ادبی به‌دست می‌آید و هم اقلیتی را که به‌نظر او تنها مالکان فرهنگ بودند اقلیتی ادبی می‌دانست^(۲۷).

احیا یا تعویض سنتی زوال‌یافته کاری ناامیدکننده است و کوشش در این راه به‌نظر بیهوده می‌رسد... شاید تعلیم و تربیت نتایج آنی‌تری داشته باشد... به‌چیزی مانند بخت هم نیاز داریم. بخت که در بعضی دانشگاهها مرکزی محرک و کانونی از نیرو فراهم آورد. در این صورت آنچه در آنجا زیر عنوان «انگلیسی» قرار می‌گیرد، برخلاف نظر هربرت جرج ولز نهایت اهمیت را پیدا می‌کند.

به نظر لی‌وس مدرسه ادبیات انگلیسی مرکز محرک و کانون نیرو در دانشگاه است. این مدرسه هسته نیرومند انسانی در میان مطالعات تخصصی دانشگاه است. به نظر او این مدرسه مرکز آگاهی و مسئولیت انسان در جامعه است. لی‌وس به دقت شرح می‌داد که تصور او از مدرسه انگلیسی، مرکز قدرت گروهی منتقد ادبی در جامعه نیست. وی اطمینان داشت که این مدرسه می‌تواند جامعه‌ای معنوی برای اجتماع و ادبیات انگلیسی به عنوان حقیقتی زنده باشد یعنی «نیروی واقعی و مؤثر در زمان ما». نقش دانشگاه، «دانشگاه حقیقی» که این مدرسه در آن قرار دارد این خواهد بود که «ادامه حیات، کارآیی و رشد آگاهی انسان از غایات و ارزشها و ماهیت انسانی را که محصول تداوم خلاقیت طولانی فرهنگ ماست تأمین کند» (۲۷).

لی‌وس با این دعای درباره مدرسه انگلیسی و دانشگاه تعریفی از کارکرد اجتماعی مثبت ادبیات انگلیسی به دست داد و فرهنگ را نیرویی اصلاح‌بخش در جامعه دانست. گاهی از نقش فرهنگ یا اقلیت فرهنگی در جامعه انبوه لی‌وس معنایی دیگر در نظر داشت. «تمدن» و «فرهنگ» را اصطلاحهایی متعارض می‌دانست و قدرت و حتی اقتدار را از فرهنگ متمایز می‌کرد. لی‌وس درباره نقش اقلیت فرهنگی یا منتقدان ادبی میان بدبینی و خوش‌بینی در نوسان بود. مشکلات او در یافتن راهی برای پذیرفته شدن در کمبریج کمکی به حل این دشواریها نمی‌کرد. برای مثال در ۱۹۵۲، در ۶۴ سالگی هنوز به دانشجویی نرسیده بود. در این سال در مورد اینکه ایمان منتقد ادبی بتواند در مسائل معاصر مؤثر افتد چنین نوشت (۲۸):

جایی که شرایط فرهنگی زمان زمینه‌ای برای چنین ایمانی فراهم نمی‌آورد — جایی که چنین مخاطبانی وجود نداشته باشند، و ادبیات، به معنایی که منتقدان می‌خواهند، نیرویی نداشته باشند — برای منتقد دلگرم کردن خود با سخن گفتن در اهمیت نقش «خواننده خیره» در «جامعه انبوه مغشوش» به دلیل فهم برتر او از «جریان‌ات اجتماعی معاصر» کار کوچک غیرمسئولانه یا خودفریبی بزرگ است.

لی‌وس معتقد بود در زمان آرنولد طبقه تحصیل کرده بزرگ و بسیار متنفذی وجود داشت که آرنولد بتواند آنان را مخاطب خود قرار دهد. لی‌وس برای جبران محرومیت خود از چنین مخاطبانی جمعی از دانشجویان را در کمبریج گرد خود فراهم آورد و تلاش کرد از این راه مدرسه‌ای انگلیسی در دانشگاه بنیاد نهد. ولی

شکایت او این بود که بدون جمعیت تحصیل کرده، منتقد، مطالعات ادبی در جامعه نقش غالبی پیدا نخواهد کرد. سخن گفتن از نقش اذهان ادبی جامعه انبوه در زمان آرنولد آسانتر یا موجه‌تر از امروز بود: «مرکز، مرکز نفوس فهم و شهری» آرنولد، که برخلاف شکایت او، در زمان او وجود داشت، امروز نابود شده است» (۲۹).

چه وضعیت لی‌وس را به همان اندازه که خود مدعی است متفاوت از وضعیت آرنولد بدانیم و چه ندانیم، نکته مهم این است که لی‌وس خود را از آرنولد جدا افتاده‌تر و دور افتاده‌تر از مخاطبانی فهم جلوه می‌دهد. لی‌وس موضع خود را موضع کسی می‌داند که در اوج جریان انقلاب صنعتی قرار گرفته است. به گفته لی‌وس پیش از این زمان، فرهنگ عام و فرهنگ ادبی درهم ادغام شده بودند. بانیان (Bunyan)، مارول (Marvel) و درایدن (Dryden) این اتحاد با فرهنگ عام را در آثار خود نشان داده‌اند. لی‌وس دعاوی خود در مورد فرهنگ را در مخالفت خود با مارکسیسم نقض کرد. در اثر دیگر، کیفیت هنر و فرهنگ هر دوران را وابسته به زندگی فرهنگی عامه مردم دانست و میان این دو موضع به نوسان افتاد. لی‌وس می‌خواست به سنت ادبی و محافظان آن استقلالی جدا از بقیه جامعه نسبت دهد اما دنبال انزوای جنبش ادبی هم نبود و می‌خواست وظیفه یا نقشی اجتماعی برای هنر قایل شود و در فراهم آوردن مبنایی برای نقش هنرمندان در جامعه از گذشته کمک می‌گرفت. او به شکسپیر استناد می‌کرد که با کاربرد شاعرانه زبان، مزایای در تماس بودن با مردم را آشکار می‌کند. دیکنز آخرین نویسنده‌ای است که لی‌وس این کیفیات را در او می‌یابد (۳۰).

لی‌وس مدعی بود که در قرن هجدهم فرهنگ خواص از فرهنگ سنتی مردم جدا افتاده بود. با این همه موضع روشنفکران اهل ادب حتی در آن دوره مساعدتر از امروز بود. در قرن هجدهم مواد خواندنی کمتر بود و جامعه از فرهنگی یکپارچه و واقعی بهره‌مند بود (۳۱).

چنین بود که جانسون می‌توانست به مرجعیت غایی خوانندگان عام متکی باشد. زیرا خوانندگان عام، اگر نه نماینده قلوب بزرگ مردم، نماینده مردمان باصلاحیت و تربیت یافته بودند یعنی نماینده سنت فرهنگی و معیارهای ذوق آن سنت.

لی‌وس در اینجا نتیجه می‌گیرد که امروز خوانندگان عام نداریم، سنت مرده است. او از دانشگاه می‌خواست که مسئولیت خود را نسبت به جامعه، با پدید آوردن مردمانی هوشمند و متعهد و تحصیل کرده انجام دهد. بدون چنین مردمانی هر تلاشی برای احیای فرهنگ سنتی جامعه نافرجام خواهد ماند. تفاوت لحن میان لی‌وس و آرنولد تفاوتی چشمگیر است. تصور لی‌وس از مدرسه ادبیات انگلیسی شباهتهای زیادی با عقیده آرنولد در مورد دانشگاه دارد. آرنولد از عقیده خود در مورد دانشگاه دست برداشت زیرا این را به دلیل ماهیت جامعه انگلیس و سنتهای آن عملی نمی‌دانست. لی‌وس از این هم نومیدتر بود و نمی‌خواست به این فکر بیفتد که چه بسا دیگر انتساب چنین نقشی به دانشگاه و قبول آن دیر شده باشد.

این ناامیدی است که در آثار و گفته‌های لی‌وس خیلی به چشم می‌خورد و در آثار بعدی او روز به روز شدیدتر می‌شود. آرنولد در سراسر عمر خود تا حدی اطمینان داشت که روشنفکران اهل ادب و آثارشان در جامعه مقامی معلوم دارند. جالب توجه این است که عدم اطمینان لی‌وس در بررسی از مفهوم فرهنگ آشکار می‌شود. وی حتی از اینکه در نهایت به عقیده خود او فرهنگ چه باید باشد تصور روشنی نداشت. لی‌وس برخلاف آنچه می‌گفت نقد ادبی مبنای عمده مفهوم او از فرهنگ بود^(۳۲).

در بررسی هر شاعر نقش منتقد این است، یا باید این باشد، که تا حد ممکن تحلیل مشخصی به دست دهد - تحلیل شعرها و بندها، و هیچ چیزی نگوید که نتوان آن را بی‌درنگ به قضاوتی آزمایش شدنی مربوط کرد.

ولک (Wellek) از لی‌وس انتقاد کرد که چرا از عقیده خود درباره نقد ادبی به گونه‌ای انتزاعی‌تر و منظم‌تر دفاع نمی‌کند^(۳۳). اما پاسخ لی‌وس این بود که تمایلات فلسفی چه بسا تمرکز را مختل و لبه‌ها را کند و توجه منتقد ادبی را منحرف کند. وی بر اولویت شعر یا اثر ادبی و بر نیاز منتقد به ورود در آن و فراچنگ آوردن تمامیت ملموس آن تأکید ورزید^(۳۴).

اندرسون نشان داد که عدم تمایل لی‌وس به فراهم آوردن یک چهارچوب نظری برای نقد ادبی خود پیامدهای عمیقتری از آنچه ولک می‌شناخت، دارد. به گفته اندرسون تأکید لی‌وس بر تجربه‌گرایی مبتنی بر نوعی معرفت‌شناسی است که لی‌وس نه از آن آگاهی دارد نه قادر به دفاع از آن است. معرفت‌شناسی مبنای نقد ادبی لی‌وس بوده و این خصلت تفکر انگلیسی است. اندرسون معتقد است که این معرفت‌شناسی^(۳۵):

یک پیش‌فرض اساسی دارد: نظامی مشترک و استوار از عقاید و ارزش‌ها، بدون این نظام هیچ داد و ستد و گزارش درستی ممکن نیست. اگر شکل بنیادی و دیدگاه خوانندگان مختلف باشد تجربیات آنان را با هم نمی‌توان مقایسه کرد. تمام روش‌لی‌وس در واقع مستلزم وجود مخاطبانی است که در اخلاق و فرهنگ هم‌رأی باشند. در غیاب چنین مخاطبانی معرفت‌شناسی او ویران می‌شود.

این تحلیل دست کم این نکته را تا حدی توضیح می‌دهد که چگونه موافقان لی‌وس مرید یا پیرو او شدند: باید این معرفت‌شناسی بر آنان عرضه می‌شد و آن‌را قبول می‌کردند. مهم‌تر اینکه از این‌جا پارادوکس اصلی موضع لی‌وس آشکار می‌شود. به گفته‌اندرسون در زمان لی‌وس هیچ چیز مبهم‌تر یا مشکوک‌تر از نظام ثابتی از عقاید نبود. با این‌همه قبول کلی نظر او در نقد ادبی منوط به چنین نظامی از عقاید بود. لی‌وس اصرار می‌کرد که مدرسه ادبیات انگلیسی که مبتنی بر نظر او در نقد ادبی باشد چنین نظام مشترکی از عقاید را به وجود می‌آورد. اما نه چنین مجموعه‌ای از عقاید وجود دارد و نه هرگز وجود داشته است. لی‌وس هیچ شاهدهی مبنی بر وجود فرهنگ مشترکی در گذشته ارائه نکرد. حتی اگر قبول کنیم جامعه‌ای ارگانیک با جمعیت‌هایی یکپارچه وجود داشته، شکاف میان طبقات بالا و پایین هم وجود داشته است. فرهنگ مشترک لی‌وس تخیلی پیش نیست.

ایگلتون با نگاهی کلی‌تر بر اسکروینی و ادعای آن در مخالفت با ایده نولوژی، انتقادهای دیگری نیز از تجربه‌گرایی لی‌وس می‌کند. ایگلتون چنین ادعایی را «اعتراف به ناتوانی محض» و شکست ایده نولوژیک نقد در رسیدن به نظریه‌ای می‌داند که بتواند قضاوت‌هایی ویران‌کننده‌تر ارائه دهد. تأثیر مرموز ادعاهای اسکروینی در دفاع از تجربه‌گرایی در این است که می‌خواهد تجربه را به گونه‌ای جلوه دهد که گویی ارتباطی با ایده نولوژی ندارد^(۳۶). تجربه روشی است که ما با آن زندگی می‌کنیم و، بنا بر تعریف ایگلتون، این دقیقاً همان ایده نولوژی است. تجربه جدا از ایده نولوژی نیست همچنانکه چیزی نیست که با تحمیل ایده نولوژی بر آن قضایای نظری نتیجه شود بلکه آنچه به عنوان امر حقیقی تجربه می‌کنیم مبتنی بر این است که چگونه جهان را می‌بینیم.

مفهوم لی‌وس از داد و ستد مشترک مبتنی بر همان افسانه فعالیت نقد ادبی

اوست. به اعتقاد لی‌وس اثر هنری در واقع یک امر عینی نیست بلکه تنها با داد و ستدی مشترک است که می‌توانیم آن را به عنوان شیئی متعین به حساب آوریم. لی‌وس این مسئله را چنین توضیح می‌دهد^(۳۷):

در واقع هدف فعالیت انتقادی ذاتاً یک داد و ستد است، داد و ستدی مشترک، تبادل قضاوت‌های اصلاح‌کننده و خلاق. زیرا اگرچه قضاوت‌های من خواهان تأیید و جلب موافقت دیگران است، بیشترین چیزی که می‌توانم انتظار داشته باشم عبارتی چون «بله، اما» است. این «اما» همان اصلاح، تکمیل، اضافه و ویرایش است. عمل قضاوت شخصی از همان آغاز به گونه‌ی ظریفی عملی جمعی است، همان‌گونه که فکر کردن من چنین است، همان‌گونه که هر کاربردی از زبان که مستلزم اندیشیدن و بیان افکار است، چنین باید باشد. اما نقد نوع آشکاری از تشریک مساعی را ایجاب می‌کند.

لی‌وس مدعی بود که نقد ادبی او شکلی سؤالی دارد، سؤالی مانند «چنین است، نیست؟» اما او علی‌رغم آزادی آشکار چنین روشی همیشه محدوده‌ی سؤال و اظهار نظر انتقادی طرف مقابل را به او دیکته می‌کرد.

لی‌وس معتقد بود که چنین تبادل آرای نظام مشترکی از ارزش‌ها و عقاید پدید می‌آورد اما این مسئله مانند معرفت‌شناسی او مستلزم دوری باطل بود. صرف امکان تبادل آرای جمعی مبتنی بر فرض نظام مشترکی از عقاید و ارزش‌هاست. تازه ارزش‌های مفروض هم همانهایی است که لی‌وس دیکته می‌کند نه ارزش‌های فرهنگ مشترک گذشته یا ارزش‌های مبتنی بر تجربه.

به قول بکلی (Buckley) تکیه اصلی نقد لی‌وس در سنت بزرگ و کارهای دیگر او این است که ارزش‌های اصلی سنت ادبیات انگلیس ارزش‌های اخلاقی است. لی‌وس می‌گفت این ارزش‌های اخلاقی هستند که از طریق حساسیت نویسنده تبدیل به ادبیات و به شکل جزئی بیان می‌شوند. بکلی موضع لی‌وس را چنین خلاصه می‌کند^(۳۸):

تکان خلق هنری تنها هنگامی به نتایج هنری رضایت‌بخش می‌انجامد که متناظر با اشتغال ذهنی اخلاقی عمیقی باشد: در نویسندگان بزرگ، تخیل اخلاقی است. شکل یک اثر هنری بزرگ محصول علایق اخلاقی عمیقی است که قالب هنری پیدا کرده باشند.

لی‌وس برای ادبیات خصلت عام مذهبی قایل بود. بکلی می‌گوید این جنبه از ادبیات بیشتر از هر چیز ذهن لی‌وس را به خود مشغول کرده بود و عامل مهم در ستایش روزافزون او از دی. اچ. لارنس همین بود. بررسی لارنس از مسائل انسانی بُعدی مذهبی دارد.

اندرسن این ادعا را که ادبیات اهمیت اخلاقی دارد و نیز نظر کلی لی‌وس را که ادبیات باید مرکز آگاهی انسانی از جامعه باشد، اشتغال ذهنی خاص لی‌وس می‌داند^(۳۹). اما اندرسن سستی را که لی‌وس در آن آثار خود را می‌نوشت، در نظر نمی‌گیرد. در تفکر انگلیسی از قرن هجدهم ادبیات و بخصوص شعر به عنوان تکیه‌گاه اساسی ارزشهای اخلاقی به‌شمار آمده‌اند. ماتیو آرنولد همین عقیده را مبنای نقد ادبی خود قرار داده بود، نقد ادبی به عنوان یک فعالیت عقلی عمده به دست ماتیو آرنولد به موضوع معتبری در انگلیس تبدیل شد. لی‌وس در سنت نقد ادبی جافتاده‌ای کار می‌کرد. اندرسون می‌گوید همان‌گونه که فلسفه در انگلیس پیچیده و فنی شد نقد ادبی نیز اخلاقی شد. اما این حرف درستی نیست. در واقع لی‌وس دنبال آن بود که سنت تفکری را در محافل روشنفکران زمان خود تجدید کند که در اواسط قرن نوزدهم شکوفا شده بود.

مدرسه انگلیسی

به نظر لی‌وس هدف از آموزش، حفظ و نگهداری سنت فرهنگی انگلیس است و دانشگاهها محرکان اصلی این جریان خواهند بود. دانشگاهها باید چیزی بیش از سمبولهای سنت فرهنگی باشند. آنها باید نیرویی باشند مؤثر و با منزلت و سهمی که در حیات کشور دارند نفوذی بزرگ اعمال کنند^(۴۰). این موضع مبنای روش اسکروتنی در آموزش بود. در شماره دوم اسکروتنی گزارش کوتاهی از جلسه‌ای در کمبریج در تاریخ می ۱۹۳۳ داده شده بود. نتیجه بحث آن جلسه احکامی بود که یکی از مهمترین آنها این است^(۴۱):

در زمانی که روند تمدن به گونه‌ای روزافزون مکانیکی و چشم‌پسته عمل می‌کند حیاتی و ضروری است که آگاهانه و منظم برای تداوم آگاهی فرهنگی تلاش کنیم، ارزشهای انسانی را بازگویم، به تأکید بگویم که تحقق شایسته غایات انسان

به راحتی به دست نمی آید و اعمال سیاسی و عملی نامرتبط بدین مسائل محتمل است که از بی فایده بودن هم بدتر باشد. اگر بپرسند چه راه امیدبخشی می توان برای رسیدن به این نتیجه ارائه کرد جواب معقولی جز این نداریم که «آموزش».

برای لی وس و همکاران او در اسکروتنی آموزش برای اعلام ارزشهای انسانی در جامعه اهمیت حیاتی دارد.

نقد ادبی به دو دلیل نقش اساسی دارد. یکی اینکه اندیشه و احساس را به گونه ای پرورش می دهد که از عهده هیچ رشته دیگر ساخته نیست و دیگر آنکه ادبیات نشان دهنده بهترین چیزها در سنت فرهنگی انگلیس است. لی وس متوجه این امر بود که نقد ادبی نباید جدا از مطالعات دیگر انجام شود. لی وس اطمینان می داد که امتیاز مطالعات ادبی این است که پیوسته ناظر به بیرون از خود است. در مقاله «برنامه ای برای یک مدرسه انگلیسی» چگونگی تأسیس چنین مدرسه ای را خلاصه کرد. دامنه علاقه های آموزشی لی وس در اثر فرهنگ و محیط با همکاری دنیس تامپسون مشاهده می شود. این دو، مفاهیم دلخواه خود را به شرح زیر خلاصه کرده اند^(۴۲):

آموزشی که وظیفه خود را در دنیای مدرن جدی می گیرد این آگاهیه را در افراد پرورش می دهد: الف) آگاهی از جریان عمومی تمدن به شرحی که بدان اشاره شد؛ ب) آگاهی از محیط فیزیکی و عقلانی که در تماس با آن هستیم - یعنی راههایی که از طریق آنها محیط بر ذوق، عادت، ادراک پیشین، نگرش به زندگی و کیفیت زیستن اثر می گذارد. زیرا ما ناچاریم آگاهی بیشتری داشته باشیم. رستگاری، اگر راهی به سوی آن وجود داشته باشد، در این راه است.

از این نظر لی وس و تامپسون توصیه می کنند که برای دانش آموزان مدارس و آموزش دانشگاهی و آموزش جوانان، برنامه ای برای مطالعه محیط فرهنگی طرح شود. عناوین هر موضوع، دامنه مطالعاتی را که پیشنهاد می کنند تا حدی نشان می دهد: تبلیغات، انواع گرایشها و جاذبه ها؛ جایگاه تبلیغات در اقتصاد مدرن؛ تولید انبوه؛ استاندارد کردن؛ هم سطح سازی؛ تهیه مواد خواندنی؛ پیشرفت و استاندارد زیستن؛ فایده و کاربرد اوقات فراغت؛ جمعیت ارگانیک؛ فقدان جمعیت ارگانیک؛ آموزش. برای هر موضوع پرسشهایی طرح شده بود، اغلب مراجعی داده شده بود، مراجعی مانند آثار Sturt و Stuart chase، و برای تحلیل انتقادی هم پاراگرافهایی فراهم آورده بودند.

فرهنگ و محیط به عنوان پیشنهادی برای آموزش که در ۱۹۳۳ نوشته شده است کتابی چشمگیر است. اینکه کودکان باید موضوعهایی را مطالعه کنند که در برنامه‌های سنتی درج نشده مسئله‌ای است که هنوز هم از تأیید کامل مراجع آموزشی برخوردار نیست. افزون بر این، این فرض بنیادی که کودکان باید به جامعه خود و راههای تأثیر جامعه بر آنان حساسیت نشان دهند امری است که به تازگی اهمیت آن در مدارس شناخته شده است. در روش لی‌وس و تامپسون یک مشکل اساسی وجود دارد. در برخی بخشها چنین سؤالهایی کرده‌اند: چه افرادی به این نوع نوشتن یا آگاهی واکنش نشان می‌دهند؟ هنگام سؤال دربارهٔ پاراگرافهای خاص و اینکه آیا دانش‌آموزان از خواندن آنها احساس اضطراب یا شرم نمی‌کنند از این هم پیشتر می‌روند. چنین روشی در سؤال کردن به جای اینکه به دانش‌آموزان کمک کند تا دریابند چرا این پاراگرافها به عنوان تبلیغ جذاب یا مؤثرند، حس تفاخر و برتری را در آنان تقویت می‌کند.

لی‌وس روشی را برگزید که در ابتدا به نظر می‌رسید روشی پیشرو در تدریس دانشگاهی باشد. و ادعا می‌کرد کلمه «تدریس» را نمی‌پسندد، زیرا باید میان استاد و شاگرد همکاری متقابل باشد نه صدور گفته‌ای از سر اقتدار. معلم نباید برای شاگردان سال اول و دوم از ذکر نکته‌های ظریف خودداری کند. او باید بتواند آنها را با آن نکته‌ها امتحان کند. معلم کسی است که از بحث ادبیات با شاگردان جوان هوشمند لذت یا فایده فراوان ببرد^(۴۳).

در بحث از این مسائل، لی‌وس مفهوم تبادل آرا را به عنوان مبنای نقد ادبی به کار می‌برد. اینکه لی‌وس شاگردان را شریکانی همتراز (یا تقریباً همتراز) در مباحثه می‌دانست، جالب توجه است. اما لی‌وس (همان‌گونه که خود هم به خرسندی می‌پذیرفت) در واقع به هیچ وجه روش گام به گام و پیشرونده به کار نمی‌برد. لی‌وس اصرار داشت کسی که ذوقی در مطالعات ادبی ندارد و فاقد هوش مسلم است، حق مطالعه ادبیات انگلیسی در دانشگاه نخواهد داشت. لی‌وس تنها دانشجویانی را می‌خواست که بتوانند از «تدریس» در سطح عالی بهره ببرند.

او نخبه‌پسندی آشکار خود را در مورد مدرسه انگلیسی در مجموع، به آموزش عالی تعمیم نمی‌داد. وقتی ریموند ویلیامز، لی‌وس را متهم کرد که مخالف تعمیم

آموزش عالی است، لی وس او را متهم به خطای فاحش کرد و گفت ویلیامز آموزش عالی را با دانشگاه اشتباه کرده است. لی وس اظهار داشت که در واقع موافق تعمیم تحصیلات عالی است، اما بر این نکته تأکید کرد که هر چه آموزش عالی بیشتر گسترش پیدا کند اهمیت مرکزی که استاندارد آن را حفظ کند، بیشتر خواهد شد و تنها جایی که در آن، این امر می تواند تحقق یابد «دانشگاه به مفهوم درست» آن است (۴۴). اشتغال ذهنی لی وس آموزش برگزیدگان بود. اگرچه فرهنگ و محیط برای گروه وسیعتری نوشته شده بود، اما منظور لی وس این بود که چگونه به افراد منتخب معدودی آموزش بهتری دهد. لی وس مخالف دانشگاه آزاد و تبدیل کالجهای تکنولوژی پیشرفته به دانشگاه بود، کالجهایی که خواهان دموکراتیک تر کردن دانشگاهها بودند. زیرا لی وس مدعی بود که دموکراسی نیاز به برگزیدگان دارد و تنها راه برای داشتن برگزیدگان محدود کردن ورود افراد به دانشگاه است. در صدر فهرست شکایتهای لی وس از دانشگاه مدرن تأکید بر علوم بود. این بحثی بود که در مجادله معروف خود با چارلز پرسی اسنو (C. P. Snow) رمان نویس طرفدار علم دنبال کرد. در ۱۹۵۵ اسنو خطابه ای با عنوان «دو گونه فرهنگ» در مجموعه سخنرانیهای ریچموند (Richmond) ایراد کرد. اگرچه این سخنرانی با مخالفتهایی علنی مواجه شد، تنها در ۱۹۶۲ که لی وس تصمیم به درافتادن با مفروضات آن سخنرانی گرفت، سخنرانی به بحث گذاشته شد. این مجادله با شدت تمام تا سالهایی از دهه ۱۹۶۰ ادامه یافت. بسیاری از نکته های تند لی وس حمله های شخصی به اسنو، به عنوان رمان نویس و روشنفکر بود. در بحثی دانشگاهی این حمله ها هم غیر مجاز و هم غیر منصفانه بود. اما از اینکه بگذریم چند مسئله جالب مطرح شد.

در اندیشه لی وس نکته مهم، ارزش نسبی علوم و ادبیات بود. اسنو در سخنرانی اول خود استدلال کرده بود که زندگی عقلانی جهان غرب در دو گروه سرگرم صفا آرایی کردن است. دانشمندان علوم با گروه سستی تماس خود را قطع کرده اند و در نتیجه تخیل آنان کمتر از آن است که باید باشد. اینان خود را فقیر کرده اند. اما روشنفکران اهل ادب نیز فقیر شده اند و چه بسا بیشتر، زیرا غره به آن شده اند. اینان دوست دارند تظاهر کنند که فرهنگ سستی همه «فرهنگ» است، توگویی

توضیح نظم طبیعی به خودی خود نه ارزشی دارد نه نتیجه‌ای^(۴۵). اسنو چنین نتیجه گرفته بود که شکاف میان این دو فرهنگ باید پر شود، تا بتوانند یکدیگر را غنی کنند. مردان ادب باید دریابند که علم کنجکاوی ما را در باب جهان طبیعی ارضا می‌کند و برای انسان پیشرفته‌های مهمی فراهم می‌آورد. روشنفکران اهل علم، هم نیاز به تربیت انسانی، هم به تربیت علمی دارند تا بتوانند مشکلات جنگ و گرسنگی را حل کنند.

جواب لی‌وس به اسنو این بود که علم تنها به عنوان وسیله‌ای برای هدف مهم است. ما از قبل دستاورد انسانی خلاقیت جمعی را داریم که کار اساسی تر ذهن انسان است - فرهنگ سستی که ادبیات تنها حلقه‌ی رابط ما با آن است. بدین اعتبار هیچ کار علمی هم تراز با اثر ادبی نیست، راذرفورد (Rutherford) را نمی‌توان هم تراز شکسپیر دانست. ادبیات به دنبال جواب پرسشهای عظیم انسان است: برای چه؟ در نهایت برای چه؟ در نهایت انسان با چه زندگی می‌کند؟ اینها پرسشهای انگیزه‌های خلاق است که هنر عظیم کنراد و لارنس را پدید می‌آورد^(۴۶). لی‌وس اهمیت علم را به ارزش مطالعات تخصصی محدود کرد. علم در حد ادبیات انگلیسی که باید در مرکز مطالعات دانشگاهی باشد، نیست.

آرنولد نسبت به علم تسامح بیشتری نشان می‌داد و تصور تخصص به اندیشه‌ی او راه نیافته بود و به همین دلیل هنگامی که علم قد برافراشت آرنولد آن را در شمار مطالعه «بهترین گفته‌ها و اندیشه‌ها» جای داد. آرنولد به این بحث به تفصیل نپرداخت. اما لی‌وس به صراحت ادعا کرد که بررسیهای علمی نمی‌توانند بخشی از فرهنگ سستی ما به شمار آیند. فرهنگ به عنوان «تجربه‌ی متعالی قوم» حکمتی است فراهم آمده در باب مسائل بنیادی وجود انسان و به این مسائل نمی‌توان به نحو علمی پاسخ داد. در زمینه‌ی روشنفکری قرن بیستم علم تهدید روزافزونی برای روشنفکران در قلمرو علوم انسانی شده است. امروز عموم جامعه به علم ارزش بیشتری از ادبیات می‌دهد و روشهای علم سر مشق همه رشته‌ها شده است (همه رشته‌ها گاه به گاه از روشهای علم تقلید می‌کنند). اگر لی‌وس استدلال کرده بود که مطالعات ادبی نقش خاصی در جامعه دارند، آنگاه تلاش او در نشان دادن اینکه علم در کجا کافی نیست قابل فهم بود. لی‌وس بر آن بود که زمینه‌ای را مشخص کند که برای

بهبود جامعه اهمیت حیاتی داشت و در انحصار روشنفکران اهل ادب بود و دانشمندان علوم در آن راهی نداشتند. اما با تنزل دادن علم به محدوده مطالعات تخصصی لی‌وس از جنبه‌ای از دانشگاه‌های مدرن چشم پوشید که درست همان عقایدی را در باب آموزش تضعیف می‌کرد که لی‌وس در پی تثبیت آنها بود. لی‌وس از این تعارض آگاه بود و به تأکید روزافزون بر تخصصی شدن دانشگاه رضایت داد و گفت این امری ناگزیر است. تصور فرهنگ لیبرال، شکست خورده و در تمدن انبوه منحل شده بود. اکنون به اعتقاد لی‌وس مسئله، کشف راهی بود برای تربیت گروهی از هوشمندان که بتواند متخصصان را با هم مرتبط کند. به عقیده او مدرسه ادبیات انگلیسی، باید مرکز علوم انسانی قوی برای مطالعه متخصصان باشد. در این صورت دانشگاه به معنای واقعی مردان فرهیخته‌ای پدید خواهد آورد با پسندهای متنوع و تمایلات گوناگون تخصصی که با مرکز علوم انسانی هم در تماس باشند^(۴۷).

لی‌وس و همسرش برای اینکه نمونه‌ای از چنین مرکزی در دانشگاه به دست دهند مجله اسکروتنی را پایه نهاده و امیدوار بودند جمعیتی از روشنفکرانی فراهم آورند که کمبریج از عهده فراهم آوردن آنان بر نیامده بود^(۴۸). لی‌وس پس از تعطیل مجله، فهرستی از مطالب گذشته آن منتشر کرد. در این فهرست گفته بود رابطه اسکروتنی با کمبریج بسیار مهم بوده است و هسته مرکزی همکاران مجله بخصوص در سالهای اول دانشجویان جوان کمبریج بوده‌اند. اینان در مرحله پژوهش بوده و، به تعبیر او، با «خانه‌ای که عقاید اسکروتنی در آن نطفه می‌بست» رفت و آمد داشته‌اند. لی‌وس در توضیح بیشتر رابطه اسکروتنی و کمبریج چنین می‌گوید^(۴۹):

رابطه با بخش انگلیسی کمبریج نزدیک و اساسی بود اگرچه به‌طور بنیادی پذیرفته نشده بود و از توجه رسمی بهره‌مند نبود. بخش تحقق یافته تصور ما از اسکروتنی همین بود. در اینجا میان توجه به وظیفه نقد و توجه به دانشگاه به عنوان مرکز علوم انسانی پیوند خلاقیتی داشتیم. برای هسته مرکزی مجله که در کمبریج بود، کار برای اسکروتنی از مطالعات و تدریس در مدرسه ادبیات انگلیسی و از پژوهشهای آنان جدایی ناپذیر بود.

لی‌وس بر آن بود که غیررسمی بودن اسکروتنی برای وجود آن ضروری بود و

می‌گفت اسکروینی نمی‌تواند تکرار شود، زیرا نویسندگان آن نه مستمری داشتند و نه رسمیت قانونی. به‌ندرت می‌توان انتظار داشت چیزی مانند اسکروینی بتواند با تکیه بر افراد غیرقانونی ادامه پیدا کند.

نظر لی‌وس نسبت به کمبریج به مراتب خصمانه‌تر از آن است که از این جمله‌ها برمی‌آید. لی‌وس معتقد بود کمبریج و در واقع جهان دانشگاهی عموماً او را طرد و محکوم کرده‌اند. اشتاینر (Steiner) اظهارات تلخ لی‌وس را در مورد کمبریج و جامعه انگلیس به تفصیل بررسی کرده است. وی اینها را عواقب ضروری ولی ناخوشایند سرسختی بی‌چون و چرای لی‌وس در برابر سبکسری روشنفکران و فرهنگ سطحی متظاهر و بی‌تفاوتی مطلق به ارزشهای عصر او می‌داند (۵۰):

او ناچار بود برای خود دشمنان زیادی تعریف و خلق کند. دشمن مانند هیولای افسانه‌ای هزاران سر دارد. دشمن تواضع و آرامش نشان می‌دهد و طرفداران دنیوی دارد و فرهنگ را در تملق یا خوشامدگویی متقابل به‌کار می‌برد. وی به‌شکل ارزشهای رایج جامعه ادبی پایتخت و محیطهای دانشگاهی درمی‌آید... دشمن حاکم بر ذهن است. هوشش متوسط است و لحنش مؤدبانه.

اشتاینر استدلال می‌کرد که واقعیت خاصی در پشت ازدهای لی‌وس پنهان است. لی‌وس زیر پنجه نرم محافل خصوصی فرهنگی رنج کشید اما انزوای او به‌نحوی خودخواسته بود. اشتاینر چنین نتیجه می‌گیرد که تصویر احساساتی و یک‌جانبه لی‌وس از زندگی و نقش خود، نیروی قضاوت انتقادی او را مآلاً ضعیف یا ویران کرد. اشتاینر مجادله او را با اسنو نمونه‌ای از آسیب دیدن قضاوت او می‌داند.

شواهد انتقاد اشتاینر را می‌توان در نوشته‌های لی‌وس پیدا کرد. لحن انتقاد او از جامعه در طول سالیان به‌نحو روزافزون تند شده بود. اظهارات او در مقاله‌های اولیه مانند «تمدن انبوه و فرهنگ اقلیت» (۱۹۴۳) به مراتب سنجیده‌تر از، مثلاً، مجموعه مقالات *Nor Shall My Sord* (۱۹۷۲) بود. در نقد ادبی هم توجه لی‌وس به‌دی. اچ. لارنس در سالهای بعد هیچ‌یک از محاسن قضاوت‌های او را در سالهای قبل نشان نمی‌داد، قضاوت‌هایی که حتی منتقدان او را به احترامی رشک‌آمیز وامی‌داشت.

اما داوریهایی لی‌وس را تنها نباید خاسته از احساساتی شدن او دانست و باید آنرا در متن تغییرات جامعه بررسی کرد. وقتی لی‌وس آغاز به‌نوشتن کرد دنیایی که بدان ارزش می‌نهاد به‌اندازه دنیای امروز صحنه رقابت نبود. لی‌وس در دهه ۱۹۳۰

هنوز می‌توانست به دوره ویکتوریا احساس نزدیکی کند^(۵۱). اگرچه لی‌وس را پذیرفته بودند و در سالهای آخر عمر در محافل مختلف احترام فراوانی به او می‌نهادند، دیگر به عنوان روشنفکر اهل ادب به هیچ وجه مطمئن نبود که صدای فرهنگ جایی شنیده شود. از اینجا می‌توان فهمید که وی چه ناامیدی روزافزونی را تجربه می‌کرد. نفوذ لی‌وس در بعضی دانشگاهها، در سراسر کشورهای انگلیسی‌زبان بسیار چشمگیر بود. اما عمده عقاید او از محدوده دپارتمانهای زبان انگلیسی بیرون نرفته بود، هرچند معلمان بسیاری بودند که زیر نفوذ عقاید او اینجا و آنجا در اشاعه آن تلاش می‌کردند.

با این همه در مقیاسی کوچک مجله اسکروینی مجله مهمی بود و ثابت کرد مجله‌ای با عقایدی تند در باب دانشگاه می‌تواند خوانندگانی پیدا کند. این مجله بر ضد بنیادی قیام کرد که در اساس روش خصمانه‌ای داشت و انتقادهایی از جامعه، فرهنگ و آموزش کرد که اگرچه گهگاه منسجم نبود و در اصل نوعی واکنش بود، به دلیل صداقت و صمیمیت آن تحسین برانگیز بود. داوسن (Dawson) جمع‌بندی ارزشمندی از اهمیت اسکروینی برای خوانندگان آن کرده است. داوسن می‌پرسد^(۵۲): یک دانشجو در سالهای متلاطم و شلوغ پس از جنگ (آن هم با آن فضای مبهم اما پر از امید و جوش و خروش) به جز اسکروینی به کجا می‌توانست پناه برد که نه تنها دوباره اطمینانی پیدا کند بلکه در واقع توضیحی بشنود و آموزشی ببیند؟ از چه راه دیگری (و می‌دانم که این را نه تنها از جانب خود می‌گویم و نه تنها از جانب دانشجویان ادبیات) می‌توانستیم برای فرصتهایی که ناگهانی و به نحو گیج‌کننده‌ای برای ما پیش آمده بود معنایی پیدا کنیم؟ ما مسلماً مرید نبودیم و احساسات رادیکال و دموکراتیک ما ربطی به دکتر لی‌وس نداشت. ما صرفاً شکرگزار هستیم که در آن زمان مغشوش مفهوم دانشگاه، زنده نگاه داشته می‌شد.

اسکروینی مکانی فراهم آورد که در آن تبادل آرا که از نظر لی‌وس در نقد ادبی اهمیت فراوانی داشت تا حدی امکان وجود پیدا کند. همچنین ابزاری بود که عقاید لی‌وس و دیگران در باب آموزش و مسائل اجتماعی به کمک آن بتواند اشاعه پیدا کند. این واقعیت که اسکروینی مجله‌ای بود که به وضوح برای اقلیتی منتشر می‌شد، ناچار به شکست آن انجامید. این مجله می‌توانست عقاید خود را تنها به گوش کسانی برساند که از پیش بدان عقاید گرویده بودند.



معاصران لی‌وس

در تحلیل‌هایی که از نهضت‌های روشنفکری دهه ۱۹۳۰ می‌کنند، اغلب به‌کوشش سیاسی و چپ‌گرایی‌های روشنفکران این دوره می‌پردازند. اما هنوز هیچ گزارشی نداریم که به‌ما در درک این نهضت در میان روشنفکران انگلیس یا درک ماهیت کوتاه‌مدت پای‌بندی سیاسی بسیاری از این نهضت‌ها کمک کند. وود (Wood) در تحلیل خود از کمونیسم انگلیسی دهه ۱۹۳۰، مدعی آن است که دلیل گرایش بسیاری از روشنفکران جوان به این تفکر، فروپاشیدن لیبرالیسم به‌عنوان ایمانی پویا به جامعه صنعتی مدرن بود^(۱). کمونیسم به‌نسلی از متفکران که در دهه ۱۹۲۰ بزرگ شده بودند یعنی در زمان دل‌سردی اجتماعی و روی گرداندن از فعالیت‌های سیاسی، دیدگاه مثبتی ارائه می‌کرد. این زمانی بود که روشنفکران انگلیس در جستجوی دیدگاهی اجتماعی بودند.

ریشه‌های این تب‌ایده‌نولوژیک در میان روشنفکران هر چه بود به‌جنبه‌ای بنیادی از وضع جامعه انگلیس ارتباط می‌یافت. اگرچه در این دوره علی‌رغم رکود اقتصادی شدید بی‌ثباتی سیاسی چشمگیری مشاهده نمی‌شد، طبقه حاکم اطمینانی به‌برتری خود نداشت. از نظر روشنفکران این طبقه نمی‌توانست از پشتیبانی مستقیم تعداد چشمگیری از افراد حوزه‌های مختلف بهره‌مند باشد. در این دوره بی‌ثباتی ایده‌نولوژیکی، کمونیسم محبوب‌ترین راه حلی بود که روشنفکران را به‌خود جلب می‌کرد^(۲). در ماه می ۱۹۳۶ باشگاه کتاب دست‌چپها (Left Book Club)

تأسیس شد و در عرض یک سال تعداد اعضای آن به ۵۰,۰۰۰ نفر رسید. به همین ترتیب نهضت‌های گریزگرایی طرفدارانی یافت و از روشنفکران اهل ادب گروهی به سنت رمانتیک قرن نوزدهم گرایش پیدا کردند. تا نارضایی خود از جامعه را نشان دهند. نویسندگانی چون دی. اچ. لارنس، تی. اس. الیوت، برتراند راسل، کریستوفر کادول (Christopher Caudwell)، جرج ارول و ریچارد هنری تونی (Tawney) نمایندگان مهمترین دیدگاه‌ها در میان روشنفکران بودند و در این زمان به مسائل مربوط به چگونگی زندگی در جامعه انگلیس می‌پرداختند.

دیوید هربرت لارنس (David Herbert Lawrence)

لارنس را بیشتر به رمان‌ها و شعرهایش می‌شناسند اما تعداد فراوانی هم مقاله در باب جامعه و آموزش نوشته است. لارنس به دلیل اینکه در اوایل زندگی معلم بود به آموزش توجه خاصی داشت. لارنس هم مانند هربرت ولز از طبقه کارگر برخاسته بود و این امر اهمیت زیادی برای او داشت و بر عقاید او تأثیر فراوانی نهاد. یکی از مسائل مهم برای لارنس سازگار کردن مطالبات فرد با مقتضیات جامعه بود. وی می‌گفت آزادی فرد اساس تشکیل جهانی تازه و دموکراسی راستین است. لارنس در صحبت از آزادی فرد چیزهایی متفاوت از آنچه فرض می‌شود، در نظر داشت. علاقه وی به آزادی، برخلاف اسپنسر، این نبود که هر کس هر چه می‌خواهد بکند. لارنس از شرایطی سخن می‌گفت که در آن «خودانگیختگی فرد» شکوفا شود^(۳). امروز تمام بحثها و آرمان‌خواهیها در باب مالکیت، چه مالکیت فردی باشد چه گروهی و چه دولتی، سرانجام به خیانت مهلک به خودانگیختگی فرد منتهی می‌شود. تثبیت مسئله دارایی باید با توجه به انگیزه تازه انسان برای آزاد کردن خود از بار مالکیت و برای قدم زدن عریان و سبکبال صورت گیرد.

لارنس دنبال چیزی آن سوی آزادی فرد در انجام آنچه می‌خواست بود و به توصیف شرایط لازمی پرداخت که فرد، خود را از قید زنجیرها آزاد کند، زنجیرهایی که تا حدی خود بر خود نهاده است. برای مثال اشتیاق فرد به مالکیت او را چنان به امور مادی وابسته کرده است که دیگر به اشتیاقها و انگیزه‌های درونی خود اعتنایی نمی‌کند. اما این زنجیرها، زنجیرهایی نیستند که انسان به طور طبیعی بر خود نهاده باشد. این زنجیرها را جامعه صنعتی به عنوان چیزهایی مطلوب به‌زور بر آنها نهاده است.

ویلیامز استدلال لارنس را در مورد دارایی یا مالکیت خیلی نزدیک به سوسیالیسم موریس می‌داند^(۴). این داوری به دو دلیل نادرست می‌نماید. یکی اینکه ویلیامز عقاید لارنس را به گونه‌ای تعبیر می‌کند که لارنس خود از آن پرهیز می‌کرد. لارنس، همان‌گونه که ویلیامز خود توجه کرده است، از تلقی تمام ایسم‌ها از مسئله دارایی انتقاد می‌کرد. لارنس می‌گفت دموکراسی مدرن، سوسیالیسم، کنسرواتیسیم، بولشویسم، لیبرالیسم، جمهوریخواهی، کمونیسم همه مثل همنده: همه مالکیت دارایی را به شکلی آرمانی درآورده‌اند. پیشنهاد لارنس این بود که نباید در بهتر سازمان دادن مالکیت تلاش کنیم. بلکه وقتی از دلبستگی شخصی به این مسئله دست برداشتیم، مسئله خود به خود راه طبیعی‌اش را پیدا می‌کند^(۵). اینکه بگوییم لارنس در این مسئله سوسیالیست بود به معنای گم کردن نکته اساسی نظر اوست. اشتباه دوم ویلیامز در این مورد آن است که می‌خواهد ارتباط ممکن میان لارنس و موریس پیدا کند در صورتی که رابطه صحیح‌تر و مفیدتر را می‌توانست میان لارنس و راسکین پیدا کند همان‌گونه که الدینگتون (Aldington) در زندگینامه لارنس پیدا کرده است^(۶). از طریق دلبستگی به راسکین بود که لارنس بسیاری از ستهایی را جذب کرد که ویلیامز بدانها اشاره می‌کند.

آنچه نزدیکی عقاید لارنس و راسکین را نشان می‌دهد نظر آن دو در مورد سلسله‌مراتبی بودن جامعه بود. لارنس معتقد بود جامعه باید طبقه‌بندی شود و سطوح متمایزی تشکیل دهد که هیچ سطحی مجاز به ایفای نقش سطح دیگر نباشد بلکه هر سطح در سطح دیگری تکامل پیدا کند و به قول لارنس، مانند آتشفشان به اوج خود برسد^(۷).

در دموکراسی راستین، مردم در مقاطع مختلف زندگی و تفاهم به تدریج گرد هم جمع می‌شوند، از سطح وسیع و پایین مردم عادی تا قله‌ای که در آن به تنهایی انسان بزرگ یا کاملترین گوینده قرار دارد. در دموکراسی دروغین هر بحث، حتی عالیت‌ترین مباحث به پایین‌ترین بحث تنزل می‌یابد، به کوچکترین مضرب مشترک بحث انسان، برای مثال، بحث مزد در امروز.

لارنس می‌گوید عوام به خودی خود هرگز نمی‌دانند چه باید کرد و تنها در قیام طبقات بالا راه بیان خواسته‌های خود را پیدا می‌کنند. همچنین با شناخت ضرورت

طبقات، انسان می‌تواند به اقتضای طبیعت راستین خود زندگی کند. آنهایی که به نسبت دیگران کار ذهنی ندارند می‌توانند «پرولتاریایی پرشور» تشکیل دهند و آنهایی که کارهای دفتری را به خوبی انجام می‌دهند می‌توانند بدون احساس تحقیر آزادانه به کار خود بپردازند. چنین جامعه طبقه‌بندی شده‌ای نظامی ارگانیک فراهم می‌آورد که مخالف تمایز نهادن مکانیکی میان آحاد مردم است.

اعتقاد به جامعه ارگانیک که از قبل در قرن نوزدهم مقبولیتی برای خود یافته بود و جزء مهمی از تفکر راسکین بود مورد تأکید خاص لارنس هم قرار گرفت. لارنس جامعه ارگانیک را نه تنها در انتقاد به فروپاشی اجتماعی — که آن را ناشی از صنعتی شدن می‌دانست — به کار برد بلکه از آن به منظور آرمان «هر طبقه به نقش خود» استفاده کرد. با توسل به این آرمان لارنس با تشکیل طبقات بر اساس تقسیم کار و جریان تولید مادی مخالفت می‌کرد و در صدد اثبات امکان جامعه‌ای طبقه‌بندی شده برآمد که تقسیم‌بندی آن بر اساس چیزی باشد که آن را مبنای ارگانیک می‌دانست.

ویلیامز این توجه به رابطه ارگانیک میان طبقه و کارکرد آن را جوهر شکایت و انتقاد مشترک کالر ریچ، کار لایل، آرنولد، راسکین و الیوت از جامعه صنعتی می‌دانست^(۸). البته شبکه و اعتراض اساسی این نویسندگان همین بود اما در ارتباط با این مسئله به چیز دیگری نیز باید توجه کرد. این نویسندگان به همین اندازه هم از فقدان رابطه هماهنگ میان گروه اقلیت خاص خود و نقش آن یعنی مسئله نقش اجتماعی روشنفکران آشفته‌خاطر بودند. هر کدام از این نویسندگان می‌خواست روشنفکران را مسلط بر اعضای دیگر جامعه یا به‌طریقی رهبران ساختار سلسله‌مراتبی مناسبات اجتماعی قلمداد کند.

لازمه اعتقاد لارنس به جامعه ارگانیک طرد فردگرایی بود که آن را تالی فاسد صنعتی شدن می‌دانست. لارنس تشنه درکی از جمعیت بود که به اعتقاد او صنعتی شدن با مادی‌گری کریهش آن را نابود کرده بود^(۹). به نظر ویلیامز چنین ادعاهایی دلیل درگیر بودن لارنس با سنت رمانتیک روشنفکران اهل ادب انگلیس است اما وفاداری و اشتغال ذهنی خاص به این مسائل را باید بخشی از آرزویی شدید و شخصی دانست. لارنس تمام عمر خود به دنبال تأسیس جمعیتی از ارواح متحد بود، اما در همه تلاشهایش، ظاهراً به دلیل برخوردهای شخصی^(۱۰)، بکلی ناکام

ماند. تحلیلی که ویلیامز از لارنس به عنوان یک تبعیدی می‌کند باید نتیجه ناتوانی لارنس در حفظ دوستی با افراد دانست هرچند این هم بی‌فایده است که میزان تبعیدی شدن لارنس را بدون در نظر گرفتن موقعیت اجتماعی او به عنوان روشنفکر ادیب ناشی از شخصیت او بدانیم.

نظر لارنس در مورد جامعه این بود که مساوات را نباید اصلی هادی دانست و به شدت با هر تلاشی برای ایجاد جامعه‌ای مبتنی بر مساوات خواهی مخالفت می‌کرد. لارنس بر این عقیده بود که طرفداری از اصل مساوات، اصل مهمتر یکتایی فرد را متزلزل می‌کند^(۱۱):

مردم از هر لحاظ به وضوح با هم نامساوی هستند مگر از لحاظ ریاضی. هر انسانی یک فرد به حساب می‌آید و ریشه همه تساویها در همین است، در همین انتزاع عقلی محض.

لارنس می‌گفت آرمان دموکراتیک تساوی مبتنی بر مفهومی است که از انسان متوسط داریم و این تلاشی است برای پایین آوردن همه انسانها و نفی یکتا بودن ذاتی هر انسان. کسی نمی‌تواند از نیازهای روحی و عرفانی میانگین بگیرد^(۱۲):

این همان چیزی است که همه آدمهای کوچه و بازار به آن تبدیل می‌شوند: مدل متوسط خیاطان، این است تصویر و مترسک مصنوعی مساوات شما. مردم مساوی نیستند، هرگز نبوده‌اند و هرگز نخواهند بود مگر با تعیین یک ایده‌آل بی‌اساس مضحکی برای انسان... انسان متوسط، درست نماینده نیازها و آرزوهای فیزیکی، مادی و اجتماعی همه انسانهاست. نکته در اینجا همان نیاز مادی است. انسان متوسط معیار نیازهای مادی طبیعت انسانی است.

لارنس با کاربرد هر استاندارد یا ایده‌آلی مخالف بود و می‌گفت این حرفها انسانها را از تلاش برای تحقق آرزوها و رشد یافتن به اقتضای طبیعت راستین خود باز می‌دارد. لارنس آرمان کمال مطلق طلبی را که آن‌همه در قرن نوزدهم اهمیت داشت رد می‌کرد و آن‌را نتیجه این فکر می‌دانست که «همه تلاش کنند که تا حد ممکن غیر فردی، نامتشخص، انتزاعی و استاندارد شوند»^(۱۳).

از نظر آرنولد آرمان کمال مطلق راه گریز و حتی مبارزه با عواقب استانداردسازی جامعه انبوه است. این چیزی است که همه می‌توانند در طلب آن

باشند و هدفی است که اذهان را به‌جبری غیر از نفع شخصی مشغول می‌کند. اما لارنس می‌گفت از خود این آرمان بوی نامطبوع استانداردسازی به‌مشام می‌رسد. استاندارد یا آرمان نشان نمی‌دهد که تا چه حد مردم از هم متمایز و در طبیعت با یکدیگر متفاوتند. لارنس بکلی با مفهوم آرمان مخالف بود و به‌جای آن بر فردیت خودانگیخته زن و مرد تأکید می‌کرد. به‌نظر آرنولد باید چیزی جدا از فردیت به‌مقابل با نفع شخصی و مادی‌گری جامعه انبوه برخیزد اما به‌نظر لارنس تنها فردیت معتبر است.

موضع لارنس در این مسئله او را ملتزم به‌نتایجی در مورد نقش روشنفکران می‌کند. لارنس هر کوششی در راه طرح بحث فرهنگ در مدارس را نفی می‌کرد^(۱۴): زنه‌ار از علم ناقص. زنه‌ار از تظاهر ابلهانه به‌فرهنگ در مدارس ابتدایی. مردمان پایین شهر را به‌خاطر داشته باشید، به‌خاطر داشته باشید که ارواح کارمندان و کارگران از فرهنگ دروغین شما فقط عصبی می‌شود. ما می‌خواهیم توده‌های جوان را سالم و به‌حد کافی آرام نگه داریم. به‌کودک خواندن، نوشتن و جمع زدن ساده را بیاموزید تا باب فرهنگ را، اگر می‌خواهد داخل شود، به‌روی او باز کرده باشید.

لارنس، برخلاف آرنولد معتقد نبود که آثار خلاق روشنفکران ارزش ملموسی برای توده مردم داشته باشد. روشنفکران و بخصوص رمان‌نویسان تنها برای بخش کوچکی از جمعیت می‌توانند مشاور و راهنمای اخلاقی باشند. رمان‌نویس به‌این گروه اندک بینشهای لازم می‌دهد و با مخاطب قرار دادن آنان، به‌آنان امکان می‌دهد که دریابند تا چه اندازه زنده یا «در زندگی افرادی مرده» هستند. لارنس اعلام می‌کند که رمان‌نویس انسانی متعالی است^(۱۵):

من به‌عنوان رمان‌نویس خود را برتر از قدیسان، عالمان، فیلسوفان و شاعران می‌دانم. اینان همه استادان بخشهای کوچک و متمایزی از انسان زنده هستند اما نه همه بخشها.

اما هر کسی هم با خواندن و مراجعه به‌آثار روشنفکران و بخصوص رمان‌نویسان چیزی یاد نخواهد گرفت. طبقه کارگر، یا به‌تعبیر لارنس، گروهی از جامعه که به‌نسبت دیگران کار ذهنی نمی‌کند، باید به‌حال خود گذاشته شود تا با غرایز و

عواطف خود زندگی کند^(۱۶). به ادعای لارنس به این افراد باید حداقل آموزش داده شود زیرا آموزش تنها آنان را از غرایز و احساساتشان دور می‌کند. در واقع لارنس بر آن بود که آموزش بر تمام افراد جامعه این اثر نامطلوب را می‌گذارد. برای خنثی کردن این تأثیر باید هر چه بیشتر بر احساسات تکیه کرد. لارنس از تأکیدی که در آموزش بر جغرافی، تاریخ و موضوعات جامعه صنعتی می‌شود، انتقاد می‌کرد و اینها را «فرانسه بدون پاریس، هاملت بدون شاهزاده و خشت بدون کاه» می‌دانست. ما هیچ چیز درباره فردیت خود، هیچ چیز درباره خود نمی‌آموزیم^(۱۷).

لارنس مشکل بنیادی جامعه صنعتی را این می‌دانست که انسان تماس خود را با ذات خود، با درونی‌ترین احساسهای خود، گم کرده است و حتی اجازه وجود این احساسها را به خود نمی‌دهد. درون‌مایه اصلی رمانهای لارنس همین است: برای مثال در زنان عاشق (۱۹۲۰)، جرالد (Gerald) از ناتوانی خود در احساس و پاسخگویی به احساس شکنجه می‌بیند و نمی‌تواند خود را رها کند یا دریابد که عواطف او چیستند. لارنس می‌گوید اکنون باید خود را در احساسهای خود آموزش دهیم^(۱۸):

اگر نمی‌توانیم فریادهای اعماق جنگلهای رگهای تاریک خود را گوش کنیم می‌توانیم به رمانهای واقعی نظر اندازیم و به آنها گوش دهیم. نه به احکام آموزشی نویسنده بلکه به نداهای آهسته شخصیتها، هنگامی که در جنگلهای تاریک سرنوشت خود سرگردانند.

به نظر لارنس آگاهی ذهنی موهبتی مضاعف است: این آگاهی با آگاهی غریزی و خودانگیخته ما تداخل می‌کند. اما غفلت کردن از آگاهی ذهنی می‌تواند خطرناک باشد و اگر پرورش نیابد چه بسا انسان را به تجربه‌ها و کاوشهای خطرناک بکشاند که حیوانات دیگر به کمک شعور غریزی خود از آن پرهیز می‌کنند. لارنس هم بر پرورش آگاهی ذهنی تأکید می‌کرد هم بر پرورش احساسهای خودانگیخته تا مگر تطابق کاملی میان این دو برقرار شود. لارنس می‌گفت مربیان «کشیشهای زندگی» هستند. اینان مسؤول رشد فردیت خودانگیخته زنان و مردانند^(۱۹).

در جنبه عملی‌تر، لارنس پیشنهاد می‌کرد که آموزش ابتدایی در حداقل ممکن نگاه داشته شود. برنامه پیشنهادی او سه ساعت نوشتن و خواندن و حساب در صبح و سه ساعت شنا و بازی و ژیمناستیک در بعدازظهر بود. لارنس این آموزش

بعد از ظهر را برای پرورش و انضباط بدن مهم می‌دانست. نوشتن و خواندن و حساب در سالهای اول برای آموزش هر کودک لازم است و اگر بخواهد آموزش بیشتری ببیند این مبانی کافی است. لارنس با هشپاری بدین نکته اشاره می‌کرد که موافقت او با حداقل آموزش برای آن نیست که از کودک تصویری آرمانی دارد. کودک ذاتاً خوب به دنیا نمی‌آید بلکه از جهاتی بکلی موجودی است بی‌شکل^(۲۰).

به جای پرستش کودک و انواری الهی در او یافتن، انواری که زمان خاموششان خواهد کرد، باید دریابیم که در اینجا راه کوچک تازه‌ای به سوی یک انسان وجود دارد، انسانی که گوشه‌ای افتاده و آسیب‌پذیر است. مسئولیت ما این است که این شیء شکل‌نیافته به شکل نهایی و کامل خود چه از لحاظ ذهنی و چه از لحاظ جسمی دست یابد.

توماس استرن الیوت (Thomas Stern Eliot)

الیوت از کودک و طبیعت انسان درکی بکلی متفاوت داشت. وی به اقتضای گرویدن به مذهب کاتولیک انگلیسی بر این باور بود که انسان شرّ زائیده می‌شود. الیوت بعد از یک دوره عذاب و افسردگی شدید، در ۱۹۲۷ تعمید داده شد. این تغییر مذهب در رشد شعر و اندیشه‌های او در باب جامعه سهم بسزایی داشت. غالباً شعر او را چکیده ارزشهای دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ می‌دانند. شعر الیوت بیان‌رهایی از توهم پیشرفت مادی بود، توهمی که مردمان دوره ویکتوریا را به هیجان آورده بود. نیز اضطراب زندگی فرد در جامعه صنعتی را بیان می‌کرد. بخصوص شعر سرزمین هرذ الیوت را مظهر دوران او می‌دانند. در این شعر الیوت زندگی مدرن را بی‌معنی و زندگی در مرگ توصیف می‌کند^(۲۱).

پس از نور مشعل، سرخ بر چهره‌های عرق‌کرده

پس از سکوت منجمد در باغها

پس از درد در مکانهای سنگی

فریاد و ناله

زندان و قصر

و پژواک رعد بهار در کوههای دور

آنکه زندگی می‌کرد اکنون مرده است

ما که زندگی می‌کردیم اکنون با بی‌حوصلگی می‌میریم

الیوت برای خنثی کردن شرور جامعه صنعتی مدرن به تشکیل یک جمعیت چشم دوخته بود. نظر او شبیه لارنس و شبیه تصویری از یک جامعه ارگانیک بود، اما می‌گفت این جامعه باید مبتنی بر مسیحیت باشد و عضویت در این جمعیت نیز باید بر اساس جغرافیا تعیین شود تا نسلهایی که در یک مکان پرورش می‌یابند وحدت اجتماعی پیدا کنند. تمام عضوهای این جمعیت مناسبات شخصی مستقیم با هم خواهند داشت. این امر را کوچک بودن جمعیت و شرط اعتقادات مشترک یعنی اعتقادات مسیحیت ارتدوکس تضمین و تقویت می‌کند. اعضای این جمعیت چه آگاهی کامل داشته باشند که تا چه حد اعتقادات مشترکشان مسیحی و مذهبی است و چه نداشته باشند، مطابق این دستورالعمل اجتماعی رفتار عمل خواهند کرد. روال سنتی زندگی این جمعیت را نه لازم است قانون تعیین کند و نه نتیجه اعتقادات دلبخواه فردی است (۲۲).

ایده جمعیت در نوشته‌های الیوت شبیه به ایده جامعه ارگانیک در طول سنت ادبی رمانتیک است. این مفهوم ذاتاً دلالت بر جامعه‌ای منسجم و هماهنگ می‌کند که هر عضو به‌طور طبیعی و هماهنگ در آن، جا می‌افتد. گاهی ایده جامعه ارگانیک شامل این شرط است که اعضای آن به گروههایی (یا طبقاتی) تقسیم شوند که هر کدام وظیفه مهم و معینی در آن جامعه داشته باشد.

وقتی الیوت به توصیف آنچه «جمعیت مسیحی» می‌نامید، پرداخت کلمه «جمعیت» را برای منظور دیگری به کار برد. منظور از آن تشکیل گروهی از مسیحیان آگاه و عامل به مسیحیت بخصوص برجستگان عقلی و معنوی بود، چیزی شبیه به خبرگان کالریج. الیوت اذعان داشت که جمعیت مسیحی او با خبرگان کالریج شباهت دارد اما مدعی بود که ایده او هم وسیع‌تر و هم محدودتر از آن است. جمعیت مسیحی، برخلاف خبرگان کالریج، همه هیئت آموزشی را در بر نمی‌گیرد بلکه شامل بعضی از کشیشان و روشنفکران خواهد بود (۲۳).

الیوت هنگام سخن از روشنفکران موضعی دفاعی داشت و در بحث از عوامل تشکیل‌دهنده جمعیت مسیحی خاطر نشان می‌کرد که جمعیت شامل «روشنفکران به معنای معمول و عادی آن نه به معنای پرجلوه و خوشایند آن» خواهد بود (۲۴). این تعبیر از روشنفکر، در مقایسه با آثار آرنولد، تغییر آشکاری در لحن نشان می‌دهد.

الیوت، با توجه به سنت روشنفکران اهل ادب که کالریج و آرنولد متعلق بدان بودند، بر زمین ناهمواری گام می‌زد. روشنفکری در محدوده یک موضوع هنری دیگر مستلزم منزلت و نقش معین و مفروضی در جامعه نبود. به عکس روشنفکر اهل ادب چه بسا موضوع استهزا قرار می‌گرفت.

الیوت توجه فراوانی به روشن کردن ترکیب نخبگان یا جمعیت مسیحی کرد. به نظر او این جمعیت یک گروه کاست-مانند نیست (۲۵):

همانندی اعتقادات و امیال و زمینه نظام مشترک تحصیلات و فرهنگ است که به آنان امکان می‌دهد بر هم تأثیر گذارند و اجماعاً ذهن آگاه و وجدان ملت باشند.

اما عقاید او در باب چگونگی دستیابی به «همانندی اعتقادات و امیال» در فاصله نوشتن اولین مقاله مهم او در تحلیل جامعه: «ایده یک جامعه مسیحی» (۱۹۳۹) و دومین مقاله مهم: «یادداشت‌هایی در تعریف فرهنگ» (۱۹۴۸) تغییر کرد. در مقاله دوم الیوت سخت بر این بود که «همانندی اعتقادات و امیال» به هیچ طریق ممکن نیست. تحقق یابد مگر از طریق مساعد بودن زمینه اجتماعی، بخصوص زمینه خانوادگی. در این زمان الیوت به مفهومی از نخبگان طبقاتی روی آورده بود. الیوت منکر آن بود که نخبگان را به طبقه بالا منسوب کرده باشد زیرا با تیزهوشی اذعان می‌کرد که بخش وسیعی از طبقات بالا به وضوح همیشه فاقد فرهنگ مطلوب بوده‌اند. با این همه، الیوت بر آن بود که اعضای نخبگان تا حد زیادی باید از طبقه مسلط هر دوره انتخاب شوند (۲۶). از نظر الیوت همانندی زمینه طبقاتی شرط لازمی است تا اعضای نخبگان بتوانند با یکدیگر تبادل رأی کنند (۲۷):

اگر نخبگان مرکب از افرادی باشند که تنها به دلیل موقعیت ممتاز فردی در آن راه یافته باشند، تفاوت سوابق آنان چنان زیاد خواهد بود که تنها در منافع مشترک متحد و در هر چیز دیگر جدا از یکدیگر خواهند بود. بنابراین هر نخبه‌ای باید به طبقه‌ای چه بالا، چه پایین وابسته باشد؛ اما تا روزی که طبقات وجود داشته باشد احتمالاً طبقه مسلط است که نخبگان را به خود جلب می‌کند.

الیوت به شدت مخالف هر نظام شاینده‌سالار بود که در آن افرادی که لایق‌تر به شمار می‌آیند در سلسله مراتب جامعه به مقام بالا می‌رسند. الیوت اطمینان داشت که تنها خانواده می‌تواند ارزشها و اعتقادات لازمی را انتقال دهد که اعضای نخبگان باید در

آنها شریک باشند. الیوت در رد کردن هر نظام زبده‌پسند ملاکهای گزینش افراد چنین نخبگانی را مورد تردید قرار داد. به نظر الیوت انتخاب هر ملاکی تأثیر منفی و بازدارنده بر ابداع می‌گذارد و آثار بدیع نبوغ صرفاً به دلیل مبارزه ناگزیر آنها با این ملاکها با مخالفت شدید روبرو خواهند شد. الیوت این هشدار را که نظام نخبگان طبقاتی مانع استعدادهای خلاق بزرگترین بخش جامعه می‌شود، رد می‌کند. الیوت می‌گفت به این مشکوک است که هیچ شکسپیر یا میلتنی در جهان وجود داشته است یا احتمالاً وجود خواهد داشت که شناخته نشده باشد.

باتمور (Bottmore) استدلال الیوت را مبنی بر اینکه سابقه مشترک خانوادگی عامل بنیادی در یکپارچگی نخبگان است، با استناد به تعدادی از بنیادهای اجتماعی دیگر در گذشته که مسؤولیت این هدف را داشته‌اند از پایه ویران می‌کند. به استدلال باتمور انجمنهای مذهبی، دانشگاهها و مکاتب فلسفی دست کم به همان اندازه در انتقال فرهنگ به افراد طبقه بالا اهمیت داشته‌اند که خانواده داشته است. الیوت به نقش غالب تحصیل و نهادهای مذهبی در حفظ یکپارچگی طبقات مسلط تا انتهای قرن نوزدهم اذعان نمی‌کند (۲۸).

با این همه الیوت بر اساس فهم خود دلایلی برای فروپاشی نخبگانی داشت که مبتنی بر زمینه اجتماعی عام باشند. همان‌گونه که بوردیو اشاره می‌کند «اشتراک در یک فرهنگ عام چه از طریق الگوهای شفاهی چه تجربه هنری و چه آثار تحسین برانگیز احتمالاً یکی از مطمئن‌ترین مبانی احساس بنیادی و عمیقی است که اعضای طبقات حاکم را متحد می‌کند...» (۲۹). آموزشی که صرفاً متمرکز بر آماده کردن افراد برای مشاغل خاص باشد چه‌بسا نتواند مبنایی برای وحدت اجتماعی گروه خاصی در جامعه فراهم آورد. اما همان‌گونه که بوردیو در سرتاسر نوشته‌هایش نشان داده هنوز چنین وضعی پیش نیامده است. آموزش هنوز نقشی مسلط، هرچند پنهان، در جامعه و برای حفظ ساختار سلسله‌مراتبی مبتنی بر تقسیم طبقات جامعه دارد.

بنابراین دلهره الیوت در مورد مبنای اجتماعی نخبگان را باید بیشتر به تأیید مجدد مبنای طبقاتی نخبگان گذشته تعبیر کرد تا اشتیاق برای داشتن نخبگان طبقاتی. تقسیم طبقاتی جامعه همچنان پابرجاست اما طبقه مسلط در طول قرن‌ها

تغییر کرده است. الیوت اساساً دیدگاهی فنودالی از جامعه داشت که در آن طبقه حاکم شبیه هیچ‌یک از گروه‌های موجود طبقه متوسط نبود بلکه آریستوکراسی پیش از جامعه کاپیتالیستی را منعکس می‌کرد. الیوت در مخالفت خود با فروپاشی و مادی‌گری جامعه انبوه به دنبال بازگشت به جامعه‌ای بود کاملاً مبتنی بر تصویر جامعه‌ای که در آن آریستوکراسی فنودالی دوباره مسئولیت اخلاقی و رفاه اجتماعی مردم را به عهده گیرد.

اوستین (Austin) مشکل الیوت را در اعتقاد او به قدرت می‌داند و می‌پرسد در جامعه الیوت معلوم نیست چه بر سر آزاداندیشان خواهد آمد. الیوت استبدادطلبی خود را زیر سرپوش مذهب و معنویت پنهان می‌کرد اما اوستین دیدگاه الیوت را سازشکارانه و سرکوبگرانه می‌داند. اوستین در درک الیوت از جامعه هیچ جاذبه‌ای برای کسی نمی‌بیند مگر برای افرادی از جمعیت مسیحیان^(۳۰). در واقع الیوت با وسواسی که نسبت به مراتب داشت عقیده رابطه منظم میان طبقه و وظیفه را به حد افراط کشانید و به نظر می‌رسد که مایل به تشکیل جامعه‌ای بود که در آن خلأ قیت خفه خواهد شد. اعتقاد او به ضرورت جامعه سلسله‌مراتبی بی‌توجهی آشکار او را به همه مگر افراد واقع در بالای سلسله اثبات می‌کند (چیزی که در مورد لارنس، برای مثال، به هیچ وجه نمی‌توان گفت).

اما مهم این است که الیوت را تنها به دلیل جاذبه محدود او نفی نکنیم. از نظر تاریخی قضیه چنین نبوده است. الیوت در میان متخصصان آموزش توجه فراوانی به خود برانگیخت بخصوص در میان آنانی که در نهضت «کاغذهای سیاه» در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ فعالیت داشتند. برای روشنفکرانی که فعالیت فرهنگی خود را در معرض تهدید می‌دیدند الیوت تصویری منسجم از جامعه‌ای رسم می‌کرد که در آن نقش روشنفکران نقشی اساسی بود. الیوت فرمول‌بندی مشخصی از مشکلات و ضعفهای آموزش به دست داد و توصیه‌هایی نیز در مورد مبارزه با آنها ارائه کرد. جاذبه الیوت نه تنها در مشخص بودن تحلیل او بلکه در ایجاز و فشرده‌گی آن بود.

الیوت در عقاید خود در باب آموزش و فرهنگ، مسائل مربوط به آینده هر گروهی مگر گروه واقع در رأس سلسله مراتب را نادیده گرفت. همانند لارنس بر

این عقیده بود که تنها بخش کوچکی از نفوس باید آموزش عقلی پیدا کنند. آموزش در جامعه‌ای دنیوی مسؤولیت دیگری هم دارد و آن کمک به حفظ طبقات و انتخاب نخبگان است.

اما الیوت از رواج یافتن اشتغال به آموزش به عنوان ابزاری برای پیش بردن تغییرات اجتماعی خاص انتقاد می‌کرد. بنا بر تشخیص او یکی از اشتباه‌های مهم در آموزش این بود که ارتباط آن با معرفت به فراموشی سپرده می‌شد. در اینکه هیچ معرفتی وجود داشته باشد که فردی تحصیل کرده در دوره معینی از زندگی خود حتماً بیاموزد هیچ توافقی نمی‌توان یافت. پیشنهاد الیوت این بود^(۳۱):

آنچه بخصوص در تفکر آموزشی چند سال گذشته به چشم می‌آید اشتیاقی است که آموزش را به عنوان ابزار تحقق آرمانهای اجتماعی به شمار می‌آورند. باعث تأسف است اگر امکانات آموزش را به عنوان وسیله کسب حکمت در نظر نگیریم؛ و کسب معرفت را تا حد ارضای حس کنجکاوی، و هر انگیزه دیگری مگر میل به دانستن، تنزل دهیم و احترام به آموختن را از دست بدهیم.

الیوت با تأکید بر معرفت و حکمت عقیده‌ای نسبتاً سنتی را در آموزش پروراند اگرچه به حد کافی عقاید خود را در باب آموزش به معنای عملی آن و اینکه در انجام دادن این کار چه شکلی را نظر داشته، شرح و بسط نداده است. همچنین روشن نکرده است که چه نوعی از آموزش را برای بقیه افراد که بخت زاییده شدن در خانواده‌ای با زمینه‌ای مناسب نداشته‌اند، توصیه می‌کند. تنها هنگامی که بن‌توک دوباره عقاید الیوت را در باب جامعه و آموزش مطرح کرد و جای خالی مسئله آموزش توده‌ها را در نظریه الیوت پر کرد، نظام آموزشی مقبولی پیدا کردیم که بتوان آن را بر اساس عقاید الیوت پروراند.

الیوت در این ادعای خود که فرهنگ سنتی باید به اعضای نخبگان طبقاتی محدود شود موضعی تهاجمی اتخاذ کرده بود. تأکید الیوت بر این بود که دلایل او از کاربرد درست کلمه «فرهنگ» به معنای واقعی آن نشأت می‌گیرد^(۳۲):

آنچه می‌خواهم بگویم این است: اینها چیزهایی است که معتقدم شرایط ذاتی رشد و بقای فرهنگند. اگر اینها با ایمان پرشور خواننده در تعارض باشند - اگر، برای مثال، خواننده این امر را که فرهنگ و مساوات طلبی باید در تعارض باشند،

تکان‌دهنده بیاید، اگر این به‌نظرش هراس‌انگیز برسد که هر کس باید «مزایای خانوادگی» خود را داشته باشد - از او نمی‌خواهم ایمان خود را تغییر دهد، تنها می‌خواهم که از تظاهر به فرهنگ‌دوستی دست بردارد.

در این پاراگراف الیوت با مهارت و درخشندگی اما تا حدی با نادرستی به کل استدلال خود در باب فرهنگ و نخبگان نقطه پایان می‌نهد. ویلیامز از این پاراگراف تحلیلی عالی به‌دست داده است^(۳۳):

در اینجا از «می‌خواهم بگویم» و «اینها چیزهایی است که معتقدم» حرکتی ناگهانی به سمت چیزی بسیار متفاوت صورت می‌گیرد: اظهاراتی که با شگردهایی عاطفی مانند «پرشور، تکان‌دهنده»، «هراس‌انگیز» و «تظاهر» تشدید می‌شود و اگر با شرایط الیوت موافقت نکنیم خود را محکوم به بی تفاوتی نسبت به فرهنگ کرده‌ایم. اما کمترین چیزی که می‌توان گفت، این است که چنین چیزی اثبات نمی‌شود و در این پریدن از بحث تحقیقی به ستون نامه‌های خوانندگان، مطلبی که الیوت خیلی توانا تر و باتجربه‌تر از آن است که نداند چه می‌کند، به جای تلاش صبورانه برای به‌دست دادن تعریف، شواهد انگیزه‌های دیگری پنهان است. ممکن است بگوییم شواهد تصمیم عادی و معمول برای منطقی نشان دادن پیشداوریهای فرد.

این تحلیل را می‌توان در مورد بسیاری از نقدهای اجتماعی الیوت به کار برد، نقدهایی که اغلب تلاش فراوانی است برای منطقی نشان دادن دو موضع مهم از ارزشگذاریهی الیوت که بر عقاید او در باب زندگی روز به‌روز مسلط‌تر گردید: محافظه‌کاری و کاتولیسیسم انگلیسی.

الیوت می‌خواست به مفهوم‌می از فرهنگ، مشابه با مفهوم آرنولد بازگردد. الیوت بر فرهنگ به معنای «کل راه و رسم زندگی» تأکید می‌کرد. در این تعریف عنصری از کلمه فرهنگ دیده می‌شود که در آثار آرنولد همیشه به وضوح دیده نمی‌شد. به گفته ویلیامز مفهوم فرهنگ به عنوان کل راه و رسم زندگی در مردم‌شناسی و جامعه‌شناسی قرن بیستم اهمیت یافت اما ریشه‌های آن در سنت ادبی کارلایل و کالریج است^(۳۴). الیوت از تمایل به این فرض که فرهنگ اقلیت تنها فرهنگ جامعه ماست و «بخش پایین‌تر جامعه» تنها «تا حدی که در این فرهنگ آگاه‌تر و متعالی‌سهم است دارای

فرهنگ است» انتقاد می‌کرد. هر تلاشی برای اعمال این فرهنگ بر فرهنگ عمومی تنها به ضعیف کردن و سبک کردن آن می‌انجامد: «زیرا شرط اساسی حفظ کیفیت فرهنگ اقلیت این است که به شکل فرهنگ اقلیت تداوم پیدا کند»^(۳۵).

الیوت به هیچ وجه در ادعای خود مبنی بر پذیرفتن وجود و اعتبار فرهنگهای دیگر جامعه ما طرفدار نسبیت گرایی فرهنگی نبود. به نظر او فرهنگ اقلیت بدون هیچ شکی فرهنگ «برتر» بود، همچنانکه طبقات دیگر، اقشار پایین تر جامعه بودند. برای مثال موضع الیوت کاملاً متمایز از هوگارت (Hoggart) است که در واقع دلایل احترام نهادن به تفاوت های فرهنگی در جامعه ما را به دست داد. بحث الیوت از وجود فرهنگهای دیگر صرفاً یک ادا بود. الیوت درباره اینکه فرهنگ به معنای کل راه و رسم زندگی چه معنایی دارد به اندازه کافی نیندیشیده بود، و این را به وضوح در مشخص کردن جنبه های چنین فرهنگی عیان کرده است^(۳۶):

این [فرهنگ] شامل همه فعالیت های مشخص و دبستگی های مردم است: روز دربی^۱، هنلی رگاتا^۲، Cowes، دوازدهم اوت، مسابقه نهایی فوتبال برای بردن جام پیروزی، مسابقات سگها، the Pin table، تخته دарт^۳، پنیر و نسلی دیل، کلم پخته دونیم شده، ریشه چغندر خوابانده در سرکه، کلیساهای گوتیک قرن نوزدهم و موسیقی الگار.

به قول ویلیامز این توصیف، چیزی بیش از بعضی فعالیتها و سرگرمیهای اوقات فراغت در زندگی مردم انگلیس نیست. این جمله ها خنده آورند اما در نهایت یک تردستی است. الیوت به تعریف فرهنگ هیچ نیفزوده است اما خوانندگان را چنان سردرگم می‌کند که گمان کنند تحلیل او از جامعه مبنایی جامعه شناختی دارد.

اگرچه ویلیامز نشان می‌دهد که چگونه الیوت با فرهنگ به معنای کل راه و رسم زندگی بازی کرده است اما خود هم بازی خورده است. به اعتقاد ویلیامز الیوت با تکیه بر فرهنگ به معنای «کل راه و رسم زندگی» نظریه های متداول و مقبول اشاعه فرهنگها را به خوبی نقد کرده است. ویلیامز، الیوت را به این دلیل ستایش می‌کند که

۱. Derby Day روز مسابقه اسب دوانی در دوازدهم ژوئن.

۲. Henley Regatta روز قایق رانی.

۳. The dart board (تخته ای برای نوعی بازی).

دریافته است فرهنگ را نمی‌توان به‌آنچه از طریق نظام رسمی آموزشی مستقل می‌شود، محدود کرد^(۳۷). اما ویلیامز ندانسته است که تا چه اندازه رابطه میان فرهنگ اقلیت و طبقه حاکم (بدان‌گونه که الیوت آن را تحلیل کرده است) بخشی از همان اساس تسلط فرهنگی طبقه حاکم را تشکیل می‌دهد. به گفته بورديو نظام آموزشی، فرهنگ اقلیت را تنها به گروهی انتقال می‌دهد که قبلاً ابزار فرهنگی یا «سرمایه فرهنگی» برای کاربرد آن را دارند، و با این همه نظام آموزشی یا جامعه به این روند اذعان نمی‌کند. شکست اکثریت مردم را در کسب یا حتی تحسین فرهنگ اقلیت به نارسایی عقلی آنان نسبت می‌دهند. بدین ترتیب ساختار سلسله‌مراتبی یا تقسیم طبقاتی جامعه با کاربرد ایده‌نولوژیکی اصطلاحهایی مانند «هوش»، «مغز» یا «آی‌کیو» (I. Q) مشروعیت پیدا می‌کند^(۳۸).

تحلیل الیوت از جامعه تا آن جایی احتمالاً اعتبار جامعه‌شناختی دارد که رابطه حیاتی میان فرهنگ اقلیت و نهادهای اجتماعی خانواده و نظام آموزشی را در جامعه انگلیس شناسایی می‌کند اما الیوت این مفهوم از فرهنگ را برای اثبات ناگزیر بودن و عکس‌ناشدنی بودن این رابطه دستکاری می‌کند و با این کار به تسلط فرهنگی طبقات حاکم مشروعیت می‌بخشد. با این همه ویلیامز دریافته است که تا چه حد مفهوم فرهنگ بدان‌گونه که الیوت و دیگران آن را در این سنت ادبی به کار برده‌اند بخشی از زبان نیرومند ایده‌نولوژیکی است.

اعتراض اصلی الیوت به‌اشاعه فرهنگ اقلیت میان عامه مردم این بود که معیارهای کیفیت این فرهنگ را پایین می‌آورد و بی‌اعتبار می‌کند. الیوت با سرسختی بر آن بود که هیچ راه مستقیمی برای اشاعه فرهنگ اقلیت وجود ندارد و تنها با دست برداشتن از انتقال فرهنگ از طریق مدارس است که می‌توانیم شرایطی خلق کنیم که بیشترین فایده را برای فرهنگ داشته باشد. اشاعه فرهنگ تنها به‌ضعیف شدن و تباهی و از دست دادن تمام جنبه‌هایی از فرهنگ می‌انجامد که مستقیماً نمی‌توان آنها را آموزش داد^(۳۹).

جز این احتیاطها، الیوت مدعی بود که هیچ مرحله مستقیمی وجود ندارد که بتوان از طریق آن جامعه‌ای آفرید که در آن هنر شکوفا شود. الیوت هشدار می‌داد که جریانهای معاصر در دموکراسی را باید تا حد ممکن از راه خود منحرف کرد. به نظر الیوت موزیانه‌ترین این جریانها این است^(۴۰):

تأثیر دایمی که، در هر جامعه انبوهی که برای سود سازمان داده شده است، مخفیانه در کار پایین آوردن معیارهای هنر و فرهنگ است. افزایش مؤسسات آگهی و تبلیغ — یا تأثیرگذاری بر توده‌های مردم از هر طریق مگر از طریق هوش و فراست آنها — مخالف هنر و فرهنگ است. نظام اقتصادی مخالف آن است، به هم ریختن آرمانها و اغتشاش فکری در مقیاس وسیع آموزش انبوه ما مخالف آن است و همچنین نابود شدن هر طبقه‌ای از مردم که مسئولیت عمومی و خصوصی پشتیبانی از بهترین ساخته‌ها و نوشته‌ها را می‌شناسد مخالف آن است.

و در نهایت چنین به نظر می‌رسد که الیوت خواهان بازگشت به نظام قرنهای گذشته بود یعنی پشتیبانی از هنرها و روشنفکران از طرف گروه خاصی از جامعه. الیوت تنها از این طریق می‌توانست تصور حفاظت از روشنفکر یا تصوری از وظیفه‌ای متمایز برای آنان در جامعه داشته باشد.

نه دل‌نگرانیهای الیوت در آن زمان غیرعادی بود و نه راه حل او. برای مثال آلدوس هاکسلی به همین گونه در باب به خطر افتادن کیفیت فرهنگ سستی، خطری خاسته از عامی‌گری و طبیعت انبوه جامعه انبوه، قلم‌فرسایی می‌کرد. هاکسلی مدافع متمرکز کردن همه ذخایر موجود در جامعه برای پرورش اقلیتی بود که قادر به ارزیابی «فعالیت‌های متعالی تر روح» باشند^(۴۱). مسئله پایین آمدن معیارهای فرهنگ سستی با اشاعه این فرهنگ در اجتماع بحثی بود که همه نویسندگان سنت ادبی رمانتیک بدان توجه داشتند.

برتواند راسل (Bertrand Russel)

اگرچه راسل به عنوان فیلسوف توجه خود را به مباحثی کاملاً متفاوت با مباحث روشنفکران اهل ادب معطوف کرد، با این همه به برخی از مسائل مشابه نیز پرداخت. راسل نیز احساس می‌کرد که پایین آمدن معیارها بحث مهمی برای زندگی فرهنگی جامعه اوست. او مخالف این بود که فرهنگ باید کار جمعی از محفل‌های بسته و تعدادی پشتیبانان ثروتمند باشد. راسل هم معتقد بود که جامعه باید به شکل سلسله‌مراتبی سازمان یابد، اما، برخلاف لارنس و الیوت، مدافع تأسیس مراتبی بر اساس توانایی بود (مفهومی از جامعه که بعدها «شاینده‌سالاری» نامیده شد).

راسل مدعی بود که یکی از مسائل مهم دموکراسی این است که ضرورتاً هیچ مزیتی به کودکان باهوش داده نشود^(۴۲):

اشتباه آریستوکراسی در این نیست که بعضی برتر از دیگرانند بلکه در این است که برتری را موروثی می‌داند. اشتباه دموکراسی در این است که هرگونه دعوی برتری را زمینه موجهی برای خشم توده مردم می‌داند.

روش دموکراسی به اتلاف عظیم مواد و مصالح می‌انجامد که، اگر بناست تمدن پیشرفت کند، باید جلوی آن را گرفت. تمدن به افراد استثنایی نیاز دارد و نباید بی‌جهت مانع پیشرفت آنان شد. راسل بجد بر آن بود که تنها تعداد اندکی می‌توانند تا حد این افراد استثنایی ارتقاء پیدا کنند و هر اعتقاد دیگری مبنی بر اینکه «بهترین در دسترس همه است» خطری است برای تمدن^(۴۳).

به نظر راسل این استدلال با مخالفت او با تمایزات طبقاتی در جامعه کاملاً سازگار است. به ادعای راسل آسیب بزرگ چنین تمایزاتی آسیبی اخلاقی است. هم کسانی که در اثر این تمایزها می‌پرند و هم کسانی که می‌بازند از نظر اخلاقی زیان می‌کنند. بازنده یا احترام به خود را از دست می‌دهد یا خشمگین و آزرده می‌شود. برنده دشمن پیشرفت می‌شود و در اثر توجه به آموزه‌هایی که گمان می‌کند موقعیت او را از او سلب می‌کنند ترس سراسر وجودش را پر می‌کند. راسل رابطه میان طبقه و وظیفه را معکوس کرد و بر آن شد که جامعه را می‌توان چنان سازمان داد که بتوان گفت هر وظیفه‌ای طبقه‌ای (طبقه در معنای بسیار وسیع) دارد به جای اینکه بگوییم هر طبقه‌ای وظیفه‌ای دارد. در چنین ساختاری از اجتماع طبقه دیگر عنصر معینی در جامعه نیست و تنها، راه مؤثری برای سازمان دادن به جمعیت است^(۴۴).

مسئله‌ای که در نوشته‌های سیاسی و اجتماعی راسل بیشترین اهمیت را دارد این است که چگونه آزادی فرد را با نیاز اجتماع به نظم آشتی دهیم. راسل می‌پذیرفت که حکومت باید به نوعی نظارت داشته باشد. اما از حد آن در انگلیس آن زمان شکوه داشت^(۴۵). در زمانی که حکومت به نحو روزافزونی در امور رفاهی مردم دخالت می‌کرد راسل نگران آن بود که ابتکار فردی از بین برود. زیرا نه تنها در این سطح تغییراتی رخ می‌داد بلکه در همین زمان، پیدایش مؤسسات بزرگ دلالت بر تغییر بزرگی در ساختار اجتماعی سرمایه‌داری می‌کرد. راسل با وفاداری به لیبرالیسم قرن

نوزدهم که مبنی بر آزادگذاری فرد بود برای حق فرد در اشکال اولیه سرمایه‌داری احساس خطر می‌کرد.

راسل برای آشتی دادن فرد با وظیفه او به عنوان شهروند چهار پیشنهاد ارائه کرد. اول اینکه جنگ را از میان برداریم زیرا با این کار تعارض میان اخلاق خصوصی و جمعی هم از بین می‌رود. در جنگ انسان مجاز است بکشد و بدزدد در صورتی که در زندگی خصوصی اجازه چنین کارهایی را ندارد. دوم اینکه خرافات را از میان برداریم. وقتی مردم پر از ترس از مجهولی نباشند دیگر احساس نمی‌کنند که در معرض تهدید امور غیرعادی هستند. سوم اینکه عشق بیش از اندازه به یکنواختی و نظم را از جامعه حذف کنیم. و چهارم اینکه از خطر مدیران آگاهی داشته باشیم. دانش تخصصی مدیران مستلزم آشنایی خیلی زیاد با اهداف کاری که سامان می‌دهند، نیست. چنین وضعیتی ممکن است به عشق مفرط به طبقه‌بندی و آمارگیری بینجامد^(۴۶). راسل می‌گفت آموزش از این طریق لطمه خورده است.

در سطح حکومت، راسل امیدوار بود که میان حقوق فرد و شهروند توافق بیشتری ایجاد کند. راسل می‌خواست قدرت حکومت را به سه زمینه محدود کند: امنیت، عدالت و حفاظت. از اینها که بگذریم هدف عمده حکومت باید ترویج ابتکارهای غیردولتی باشد. راسل استدلال می‌کرد نظارت تا حد معینی ضروری است اما قدرتهای حکومت باید تا حد ممکن به سازمانهای مختلف (جغرافیایی، صنعتی و فرهنگی) واگذار شود^(۴۷).

راسل از تأسیس «حکومتی جهانی» دفاع می‌کرد که هدف اصلی آن جلوگیری از جنگ باشد. راسل با انواع ملی‌گرایی و میهن‌پرستی مخالفت می‌کرد و آنها را دارای طبیعتی تملک‌گرا و منفی می‌دانست. بسیاری از التهابهایی که به صورت عشق به کشور بروز می‌کند در واقع مبتنی بر کینه نسبت به کشورهای دیگر است. حکومتی جهانی که قدرت آن محدود به جلوگیری از جنگها و آفریدن روحیه انترناسیونالیستی باشد تنها قدرتی است که می‌تواند احساسات منفی و تملک‌گرای غالب در جامعه مدرن را تغییر دهد.

راسل خود را گرفتار مسائل ملموس طرز کار واقعی چنین حکومتی نکرد و تنها این راهنماییهای ساده را ارائه داد که قلمرو حکومت، تنظیم امیال تملک‌خواه

است اما امیالی خلاق، اگرچه حکومت ممکن است مشوق آنها باشد، قلمرو افراد و گروه‌هاست. راسل علی‌رغم تفننهای گاه به‌گاه خود با عقاید سوسیال دموکراتها و سوسیالیسم صنفی هرگز از زمینه لیبرالیسم آریستوکراتی و پیوند آن با فردگرایی قرن نوزدهم و شعار آن: آزادگذاری فرد، فاصله چندانی نگرفت. در نامه‌ای به دوستی احساس قلبی خود را در همه ملاحظات سیاسی چنین بیان می‌کند: «روح سوسیالیسم را دوست ندارم - فکر می‌کنم آزادی اساس همه چیزهاست» (۴۸).

راسل به‌جای اینکه نظریه سازگاری برای جامعه بپردازد، خود را وقف همین علاقه کرد و بخصوص در دموکراسی به‌خطر «جباریت توده مردم» اشاره کرد (۴۹):

دموکراسی از نظر احساسی دو جنبه دارد. وقتی می‌گویند «من هم به‌خوبی تو هستم» سودمند است. اما وقتی می‌گویند «تو بهتر از من نیستی» سرکوبگر و مانع رشد ارزشهای استثنایی است. به بیان دقیق‌تر: دموکراسی وقتی باعث احترام به نفس شود خوب است و وقتی باعث شکنجه افراد استثنایی به‌دست توده مردم شود بد است.

آمریکا نمونه جریاناتی بود که راسل می‌خواست مانع رخ دادن آن در انگلیس باشد. راسل، برخلاف بسیاری دیگر، آمریکا را مادی‌تر از کشورهای دیگر نمی‌دانست اما تأکید بر عقیده عموم را اضطراب‌آور می‌دانست و اطمینان داشت که چنین تأکیدی به یکنواختی و میان‌مایگی می‌انجامد و تهدیدی است برای تمدن. در آمریکا استبداد توده مردم هیچ جایی برای افراد فوق‌العاده باقی نمی‌گذارد و «عقاید غیرعادی باعث جرمه‌های اجتماعی می‌شود» (۵۰).

این مباحث، راسل را به‌خود مشغول می‌کرد بخصوص که آرزوی او کسب آزادی روشنفکران برای ادامه دادن وظیفه اساسی آنان در جامعه بود، وظیفه‌ای که راسل برای آنان در نظر داشت. جستجوی حقیقت و اندیشه‌های تازه ممکن نیست مگر اینکه تجاوز عوام به کار روشنفکر از میان برداشته شود. راسل می‌گفت که نه استعداد پرداختن به‌برآوردن این هدف را دارد نه دانش آن‌را. برای اینکه روشنفکر تا حدی برای خود خلوتی یا شکاکیتی سیاسی پیدا کند باید اختیار تام به او داده شود. راسل بخصوص دلبسته این مسئله بود که چگونه جامعه را تغییر دهد. امیدی به‌آنکه تا سالها احتمال تغییر مهمی برود نداشت زیرا معتقد بود «تا نظام سیاسی

تغییر نکند وسیله مشهودی برای تغییر آموزش و مطبوعات وجود نخواهد داشت»^(۵۱). تعمیم شکاکیت او به آموزش به عنوان یک نهاد اجتماعی بدین دلیل بود که آموزش را عموماً نیرویی ارتجاعی در جامعه می‌داند. به اعتقاد راسل اگر حکومت محافظه کار باشد آموزش از آن دفاع می‌کند و اگر مترقی باشد با آن مخالفت می‌کند. با این همه به آموزش به معنای غیررسمی آن به عنوان وسیله‌ای برای رشد فرد و ترویج کسب حقیقت ارزش می‌نهاد. راسل معتقد بود که بهترین نوع آموزش، آموزشی است که در جهت مخالفت با وضع موجود باشد نه در جهت سازش با آن. در این نوع از آموزش استعداد و همدلی کمتر سرکوب می‌شود. در مقابل اولین کاری که اغلب آموزش دهندگان امروز می‌کنند کشتن تخیل است به عنوان «چیزی غیر قانونی»^(۵۲).

علاقه راسل به آموزش هنگامی اوج گرفت که کودک خود را به مدرسه فرستاد. پارک (Park) تصمیم راسل را این گونه توصیف می‌کند^(۵۳):

راسل خود را گرفتار بررسی برنامه کوتاه‌بینانه، روش‌شناسی صوری و کلی و نظام امتحان خشک و دقیق و انعطاف‌ناپذیری کرد که در مدارس ابتدایی انگلیس در سال ۱۹۲۵ پا گرفته بود. به همین دلیل راسل و همسر او تصمیم گرفتند کودکان خود را به این مدارس نفرستند و به جای آن خود مدرسه‌ای تأسیس کنند.

راسل و همسر دومش دورا (Dora) در ۱۹۲۷ مدرسه‌ای در بیکن هیل (Beacon Hill) تأسیس کردند. این مدرسه به عنوان یکی از مدارس نهضت آموزش نو توصیف شده بود اما عقاید این نهضت آن چنان پراکنده و مغشوش است که بهتر آن است به خود مدرسه بیکن هیل نگاهی بیندازیم^(۵۴). راسل در عقاید آموزشی خود بر آن بود که تأثیرات فروید و واتسون را با هم ترکیب کند. راسل تعارضهای شدیدی را که نتیجه ناگزیر کاربرد این دو روش با هم بود به قیمت محروم ماندن از یک نظریه منسجم آموزشی نادیده گرفت و مانند اندیشه سیاسی خود اندیشه‌هایی را بر اساس تجربیات شخصی و عقاید خاسته از زمینه خاص لیبرالیسم آریستوکراسی با هم ترکیب کرد. راسل به موافقت با افراد دیگر نهضت آموزش نو پذیرفت که حضور در جلسه‌های درس تا حد ممکن باید داوطلبانه باشد و مدعی بود که اجبار در آموزش

اصالت و علاقه عقلانی را ناپود می‌کند. اما حدود کاملاً مشخصی برای این آزادی قایل شد و با تکیه‌ای که معلمانی چون ای. اس. نیل (A. S. Neill) بر آزادی مطلق می‌کردند، مخالفت کرد. به اعتقاد راسل آزادی در مدارس نباید اصلی مطلق تلقی شود، به کودکان باید نظم و انضباط آموخت.

راسل این اعتقاد را با ارجاع خاص به طبیعت «توده‌ای» توضیح داد که در مدرسه آفریده می‌شوند. کودک باید با دو گونه توده کنار بیاید: توده عظیم کل جامعه و از این مهم‌تر توده کوچک هم‌مدرسه‌ایها. در تأسیس مدرسه، خصلت توده‌ای ناشی از آن باید نخستین چیزی باشد که معلم بدان توجه می‌کند. راسل اخطار می‌کرد که معلم هر اندازه هم مهربان و باگذشت باشد اگر به توده مدرسه‌ای اجازه قساوت و بی‌گذشتی بدهد کودکان رنجی عظیم خواهند کشید. پیش‌بینی راسل این بود که چنین محیط رنجباری احتمالاً در بعضی مدارس جدید که دستور عدم مداخله به افراط اعمال می‌شود ایجاد خواهد شد.

راسل با عقاید بسیاری از افراد نهضت آموزش نو در مورد برنامه درسی فاصله بیشتری گرفت. راسل به تعبیر خود همراه افراد اندکی که «صدای آنان هم دارد خاموش می‌شود» بر این باور بود که دانش فی‌نفسه مطلوب است^(۵۵). راسل برنامه درسی خود را بر اساس معارف گوناگون طرح‌ریزی کرد با این اطمینان که آنچه کودکان می‌آموزند ماهیتی سنتی داشته باشد. تنها موردی که از عقاید جاری در باب آموزش پیروی کرد نوشتن برنامه جداگانه برای هر کودک بود.

در بحث از آموزش راسل مفهومی از فرهنگ را به کار برد که به نظر، کاربردی غیر عادی از این اصطلاح می‌آمد. راسل اخطار کرد که روش آموزش در مدارس از ارتقای فرهنگ به دور افتاده است^(۵۶):

عناصری از آموزش رایج که مربوط به فرهنگ فردی است عمدهٔ محصول سنت است و احتمال می‌رود که به تدریج آموزش فرهنگ شهروندی جای آن را بگیرد. آموزش فرهنگ شهروندی اگر درست داده شود می‌تواند محاسن فرهنگ فردی را در خود نگاه دارد. اما اگر بدون دوراندیشی اعمال شود افرادی کند ذهن بار می‌آورد تا ابزار مناسب دست حکومت باشند.

اینکه منظور راسل از فرهنگ فردی چیست دشوار می‌توان دریافت. در این

پاراگراف به نظر می‌رسد که فرهنگ فردی را به معنای «پرورش رشد فرد» به کار می‌برد و در موارد دیگر به معنای سنت، راسل می‌گفت فرهنگ غربی آگاهانه به دنبال ایجاد اتحاد میان کشورها و فراتر رفتن از مرزهای ملی است^(۵۷). اما در مورد دیگر چنین به نظر می‌رسد که چیزی شبیه مفهوم آرنولد را از فرهنگ در نظر دارد اما چاشنی خاص خود را هم بدان می‌افزاید^(۵۸):

محدودیت درک سنتی از فرهنگ تا حد بسیاری مربوط به شهرت بدی است که فرهنگ در میان عموم مردم پیدا کرده است. فرهنگ اصیل یعنی شهروند جهان بودن نه شهروند یک یا دو بخش دلخواه از زمان و مکان؛ این آن چیزی است که انسان را در شناخت جامعه به عنوان یک کل، در ارزیابی عاقلانه اهدافی که جمعیتها باید به سمت آن بروند و در نگاه کردن به حال در ارتباط با گذشته و آینده یاری می‌کند. بنابراین فرهنگ اصیل برای آنانی که در پی اعمال قدرتند ارزش عظیمی دارد و دست کم به همان اندازه مفید است که اطلاعات تفصیلی و گسترده، راه مفید بار آوردن افراد، خردمند کردن آنان است و بخش اساسی خردمندی ذهنی جامع و فراگیر است.

راسل فرهنگ را دقیقاً به معنایی به کار می‌برد که الیوت معترض آن بود. راسل این اصطلاح را، بدون استناد به کار برد سنتی آن، به همان گونه‌ای که می‌خواست به کار می‌برد. این کاربرد شباهتهایی با مفهوم آرنولد دارد اما در مجموع به وضوح خاص راسل است. راسل فرهنگ را برای مفهومی از عقلانیت که مورد پسند او بود به کار می‌برد. با چنین تعریفی از فرهنگ از آن چیزی بیش از اصطلاحی به معنای قبول و رضایت نساخت. این به معنای کوچک جلوه دادن گفته راسل نیست و صرفاً برای اشاره به این مسئله است که کاربرد او از «فرهنگ» تا حدی مغشوش بود و با مفهومی از فرهنگ که تاکنون از آن بحث کرده‌ایم ارتباط چندانی ندارد.

بنابراین راسل با اینکه به مسئله تعالی در جامعه انبوه می‌اندیشید اما عمده به کاوشهای عقلانی توجه داشت نه زمینه‌های هنری. راسل از اینکه هنرمندان فاقد وظیفه اجتماعی شده بودند تأسف می‌خورد اما تلاش عمده او متوجه ترویج دانش علمی بود و به عقیده او آموزش وسیله اصلی انجام این کار است. راسل دریافت که تجربه او در بیکن هیل تنها نتایج محدودی برای آموزش دارد. مدرسه راسل از آن رو

در شکل خود امکان سازمان یافتن داشت که تعداد اندکی شاگرد می‌پذیرفت، تعدادی که هرگز از ۲۵ نفر تجاوز نکرد. راسل می‌گفت ضروری است که دولت هزینه آموزش را، اگر بناست برای توده‌ها تدارک شود، بپردازد. مشکلات مربوط به هزینه و سازماندهی، رابطه منظم معلم و شاگرد را به شکل ایده‌آل آن ناممکن می‌سازد. علی‌رغم ظرافت فکر و انسانی بودن علاقه‌های راسل محدودیتهای پأس‌آوری در اندیشه سیاسی و اجتماعی او دیده می‌شود. سابقه آریستوکراسی لیبرال راسل بر همه اندیشه‌های او اثر گذاشته است و، بالاتر از آن، دلبستگی او به مطالعات عقلانی سنتی بر عقاید او در باب جامعه و آموزش تسلط داشت. راسل بیش از هر متفکری که بررسی کرده‌ایم در آرزوی آن بود که روشنفکران را در رأس سلسله‌مراتب جامعه قرار دهد. درباره اینکه بقیه جامعه را چگونه باید سامان داد یا اینکه اعضای جامعه، که عضو نخبگان نیستند، چگونه باید زندگی خود را اداره کنند، تقریباً بحثی نکرده است.

کریستوفر کادول (Christopher Caudwell)

کادول از نسل کمونیست‌هایی بود که در دهه ۱۹۳۰ پا گرفتند. این نهضت روشنفکری در اساس طرفدار روسیه شوروی و معتقد به مارکسیسم استالینی بود. کادول چندان عمر نکرد که سرخوردگی شدید و اعراض از مارکسیسم را در انگلیس ببیند. کادول مانند بسیاری از جوانان روشنفکر انگلیس برای شرکت در جنگ داخلی اسپانیا که از ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۹ طول کشید به آنجا رفت. کادول در دسامبر ۱۹۳۶ به نیروی مقاومت پیوست و در فوریه ۱۹۳۷ کشته شد.

پیش از مرگ زودرس خود کادول تعدادی کتاب و مقاله نوشت که اهمیت آنها نه در ظرافت فکر بلکه در تلاش برای پایه‌گذاری زیباشناسی مارکسیستی بود، زمینه‌ای که بخصوص روشنفکران انگلیس تا دهه ۱۹۶۰ از آن غافل مانده بودند. کادول در سلسله مقاله‌هایی با عنوان «بررسیهایی در باب فرهنگی محض» (۱۹۳۶) به آنچه آن‌را «توهم بورژوازی» فرهنگ انگلیس می‌نامید حملات شدیدی کرد. کادول مدعی بود که فرهنگ انگلیس جداً بیمار است زیرا هنوز نشناخته‌ایم که این فرهنگ مبتنی بر یک توهم اساسی است، توهم اینکه انسان ذاتاً آزاد است (۵۹).

اگر انسان طبیعتاً آزاد بود، اگر آزادی به این آسانی بود، خوب بود. اما این صادق نیست. آزادی نه محصول غریزه‌ها بلکه محصول مناسبات اجتماعی است. آزادی در نسبت انسان با انسان پنهان است.

کادول می‌گفت ما، برخلاف ادعای فروید، یونگ، لارنس و الیوت از سرخوردگی نیست که رنج می‌کشیم. این آقایان قربانی توهم فرهنگ بورژوازی هستند که آنان را از آرزوی هر چیزی بالاتر از آزادی فردی بازداشته است. متفکرانی چون لارنس توانایی گریختن از خودخواهی ذاتی را که الگوی فرهنگ بورژوازی است، ندارند. آن آزادی که بورژوازی دنبال آن است پایه آن بر آزاد نبودن پرولتاریا نهاده شده است. در واقع مناسبات اجتماعی بورژوازی برای تداوم خود مبتنی بر وجود همزمان آزادی و عدم آزادی است. بورژوازی نمی‌تواند بدون زحمت کارگر از تنبلی خود لذت ببرد همچنانکه کارگر نمی‌تواند بدون راهنمایی و رهبری جابرانه بورژوا در رابطه با بورژوا باقی بماند.

کادول ضرورت آزادی را نفی نمی‌کرد و ادعا می‌کرد که به این دلیل کمونیست است که به آزادی اعتقاد دارد. انسان آزادی را در همکاری با هموعان خود به دست می‌آورد. اگر مانند راسل معتقد باشیم که آزادی فرد هدف ذاتی تلاش انسان است باید دست از تمدن برداریم و به جنگل بازگردیم. به عقیده کادول در دنیایی که کمونیسم بر آن حکمفرماست همه در حکمرانی شرکت می‌کنند و روشنفکران فعال، بدون فاصله گرفتن از دیگران، به همان اندازه از کارگران آگاه می‌آموزند که کارگران انتظار راهنمایی از افکار آنان را دارند (۶۰).

کادول بر آن بود که چنین نظامی شکاف موجود میان فکر و عمل را پر خواهد کرد، شکافی که فکر را بی‌تحرک کرده یا مثل ماشینی خارج از کنترل به حرکت واداشته است. بنابر استدلال کادول فکر راهنمای عمل است اما از عمل نیز می‌آموزد که چگونه راهنمایی کند. در جامعه بورژوا فکر از عمل به دلیل تقسیم افراد جامعه به طبقات جدا می‌شود. فکر یا آگاهی حق یک طبقه شناخته می‌شود: «آگاهی امتیازی می‌شود که فعالانه خلق نشده بلکه به ارث یا تصادف به فرد داده شده است». اعوجاجی که مشخصه ایده‌ئولوژی این طبقه است ناشی از مفروض گرفتن این حقوق است و در نتیجه، این اعوجاج ناگزیر «در ایده‌ئولوژی کل فرهنگ آن جامعه» دوباره ظاهر می‌شود (۶۱).

بنابر استدلال کادول ایده‌نولوژی کل فرهنگ جامعه ایده‌نولوژی طبقه حاکم آن است. اظهارات کادول از بسیاری جهات یادآور مبنای کلی نظریه حاکمیت گرامشی بود اما به گفته یوریک (Yurick) کادول نه از این نظریه اطلاعی داشت و نه از نهضت‌های مارکسیستی معاصر دیگر در میان روشنفکران اروپا^(۶۲). اندیشه کادول قیود سابقه و تربیت محدود انگلیسی او را آشکار می‌کند. کادول بخصوص نتوانست مبنایی نظری برای اندیشه‌های خود به دست دهد. در مقایسه با کادول، اندیشه‌های مشابه کادول را همفکران اروپایی او مطرح کردند اما آن‌را گسترش دادند و در قالب نظریه‌هایی در باب جامعه یا تغییرات اجتماعی گنجاندند. مورد مشابه دیگر، برای مثال، اظهارات کادول در باب نسبت میان ایده‌نولوژی طبقه حاکم و ایده‌نولوژی مسلط بر جامعه بود. تصور گرامشی از حاکمیت در همان زمان پرورانه شد اما به صورت مسئله‌ای مرکزی در بحثی پیچیده در باب جامعه، بحثی که متفرعات نظری آن گسترده بود. به همین ترتیب اظهار کادول را در باب پیوند بنیادی میان فکر و عمل، روشنفکران اروپا، از جمله ژان پل سارتر، گسترش دادند و آن‌را به صورت نظریه‌ای برای عمل درآوردند.

به نظر می‌رسد که کادول علی‌رغم آگاهی از مفروضات بنیادی معینی که زیربنای سنت روشنفکران انگلیس بود، مفروضاتی چون اهمیت والای فرد و آزادی، قادر نبود که از بینش انگلیسی در تفکر اجتماعی خود را رها کند. عقاید او که گهگاه بصیرتی در آنها دیده شود مبتنی بر مارکسیسم استالینی خامی بود و به همین دلیل نتوانست در باب جامعه یا تغییر انقلابی نظریه‌ای خاص خود پروراند. در نتیجه هنگامی که ویلیامز در دهه ۱۹۵۰ بر آن شد تا نقد فرهنگی خود را از جامعه متحقق کند، آثار کادول به جای اینکه تحلیل مارکسیستی پخته‌ای از فرهنگ در اختیار او بگذارد تنها نگرشهای کم عمقی به او بخشید.

جرج ارول (George Orwell)

ارول چنین اظهار می‌دارد که در ۷-۱۹۳۶ بود که از سرسپردگی خود به سوسیالیسم اطمینان پیدا کرد و این نتیجه نهایی تجربه‌های گوناگون او بود، تجربه‌هایی چون مدرسه رفتن در اتون (Eton)، امپریالیسم در برمه (Burma)، فقر و در نتیجه

احساس عمیق همدلی با طبقه کارگر و بالاخره جنگ داخلی اسپانیا. اما علی‌رغم پرداختن به اهداف سوسیالیستها، ارول را نباید سوسیالیست به‌شمار آورد. ارول از سوسیالیستها (و نه سوسیالیسم) به‌شدت انتقاد می‌کرد و بخصوص در رمانهای آخر خود: مزرعه حیوانات (۱۹۴۵) و ۱۹۸۴ (۱۹۴۹) برخی از ویران‌کننده‌ترین انتقادهای انگلیسیها را از نهضت سوسیالیستها کرد^(۶۳). از این گذشته، آنچه درک موضع ارول را دشوارتر می‌کند این است که به‌اظ‌ه‌ار بعضی نویسندگان ارول اساساً دیدگاهی محافظه‌کارانه داشته است. برای مثال ساندیسون (Sandison) می‌گوید علی‌رغم نوعی سوسیالیسم رمانتیک، تفکر ارول غرق در سنت پروتستان انگلیس بود. به‌اظ‌ه‌ار ساندیسون، ارول این پارادوکس اساسی را در آثار خود به‌نفع محافظه‌کاران حل کرد^(۶۴).

همین پارادوکس اساسی و واضح در کار ارول بررسی در باب او را بسیار جالب توجه کرده است. ارول به‌عنوان نویسنده، زیر نفوذ نویسندگان و هنرمندان دیگر، به‌سنت اومانستی‌گرایشی پیدا کرد. و به‌عنوان روشنفکر در دهه ۱۹۳۰ با دعوت «موضع خودت را اعلان کن» روبه‌رو شد.

لی‌وس اظهار داشت که نویسندگان و هنرمندان باید با این دعوت مخالفت کنند. اما خود نتوانست بر وسوسه شرکت در نزاعهای سیاسی غلبه کند و خود را ضد مارکسیسم اعلام نکند. ارول راه مخالف را انتخاب کرد و آشکارا از سوسیالیسم تمجید کرد و با این کار وظیفه خود را این دانست که این دو تعهد را با هم آشتی دهد. ویلیامز این را تعارضی در فکر ارول دانست و گفت در ارول سنت انسانی به‌گردی پوسانده مبدل شده است^(۶۵). اما این بدبینی بیش از حد نسبت به کار ارول است. ارول علی‌رغم فضای تلخ آثارش، همیشه دنبال نوعی آشتی دادن دو تعهد خود با هم بوده است.

روش عمده‌ای که ارول برای این آشتی دادن به کار برد فاصله گرفتن از هر دو تعهد و بخصوص انتقاد کردن از طرفداران هر دو بود. عمده‌ترین چیزی که ارول سوسیالیستها را بدان محکوم کرد صداقت نداشتن در مسئله تمایزات طبقاتی بود. تمام عقاید انقلابی نیروی خود را از «ایمان مخفی به‌اینکه هیچ چیز نمی‌تواند تغییر کند» کسب می‌کنند زیرا بسیار اندکند افرادی که بجد بخواهند همه تمایزات طبقاتی

محو شود. بنابر استدلال ارول اگر ما واقعاً صادق بودیم می‌پذیرفتیم که اختلاف طبقات حذف‌شدنی نیست و بر آن می‌شدیم که سوسیالیسم را بدون این شرط رشد دهیم. به اعتقاد ارول از تمایزات طبقاتی به دلیل ماهیت طبقات نمی‌توان گریخت. طبقه تنها مسئله پول نیست، طبقه متشکل از سنتها، بینشها و گفتار و کردارها است (۶۶).

در به‌سوی اسکله ویگان (*The Road to Wigan Pier, 1937*) ارول نسبت به انقلابیان طبقه متوسط خصمانه‌ترین نظر را داشت و آنان را متهم می‌کرد که هیچ تصویری از ماهیت واقعی طبقه کارگر ندارند. ارول نسبت به افرادی چون بئاتریس وب که آنان را «سوسیالیستهای زاغه‌نشین‌گرد» می‌نامید و تنها اصلاح می‌خواستند نه انقلاب، سختگیر بود. ارول ادعا می‌کرد که این افراد احساس واقعی نسبت به طبقه کارگر ندارند و از هر تماس درستی با آنان می‌ترسند (۶۷):

واقعیت این است که برای بسیاری از مردم که خود را سوسیالیست می‌نامند انقلاب به معنای نهضت توده‌ها، که خود را به آن وابسته می‌خواهند، نیست، بلکه به معنای مجموعه‌ای از اصلاحات است که مآدمهای زیرک، می‌خواهیم بر آنان، یعنی افراد پایین‌تر تحمیل کنیم.

با این همه حتی در توصیف خود از زندگی کردن میان معدنچیان و دیدن معدنهای آنان که مبنای به‌سوی اسکله ویگان است خود ارول نتوانست تصویر کاملاً دقیقی از زندگی طبقه کارگر بکشد. همان‌گونه که گراس اشاره می‌کند توصیف ارول از معدنچیان توصیف انواع است نه افراد (۶۸). پس به نظر می‌رسد که ارول قادر نبوده است از احساسات خود که مخلوطی از احساس گناه و تحسین نسبت به معدنچیان است فراتر رود. توصیف ارول از معدنچیان و زندگی آنان مجذوب‌کننده اما در نهایت به دلیل محدودیتهای آن بی‌حاصل است.

گراس آثار ارول را مبتنی بر حس شدید آزارطلبی اجتماعی و از نوعی می‌داند که بخصوص در این نوشته‌ها آشکار شده است: بیکار و تهیدست در پاریس و لندن (۱۹۳۳)، دختر کشیش (۱۹۳۵)، *Keep the Aspidistra Flying* (۱۹۵۹) و به‌سوی اسکله ویگان (۱۹۳۷). گراس معتقد است که نتیجه در آخرین کتاب نتیجه‌ای است مهم و بخصوص آزارطلبی اجتماعی ارول را به نحو بارزی نشان می‌دهد. ارول در این

نتیجه‌گیری به توصیف آنچه ممکن است پس از مبارزه سوسیالیستها رخ دهد، می‌پردازد و با این اظهار نظر آن را پایان می‌دهد (۶۹).

و شاید آنگاه این بیچارگی ناشی از پیشداوری طبقاتی محو شود و ما افراد طبقه متوسطی که در حال غرق شدنیم... بدون مبارزات بیشتر در طبقه کارگر که بدان متعلقیم غرق شویم و چه بسا وقتی به این وضع رسیدیم دریابیم که آن اندازه‌ها هم که می‌ترسیدیم هولناک نیست زیرا در نهایت هیچ چیزی مگر کسره و فتحه‌های خود را از دست نمی‌دهیم.

گراس می‌گوید که صحبت از «غرق شدن» در طبقه کارگر بیشتر دلالت بر آزارطلبی اجتماعی می‌کند تا یک بیانیه سیاسی (۷۰).

گراس به لحن طنزآمیز جمله‌های ارول توجه نکرده است. ارول انزجار طبقه متوسط از حرف زدن طبقه کارگر را برملا کرده است. تصویر سخره‌آمیز غرق شدن و نتیجه این غرق شدن به روشنی نشان می‌دهد که ارول خود به هیچ وجه چنین نگرانی نداشت. تنها طبقه متوسط است که از اشتباه کردن در فتحه و کسره کلمه‌ها می‌ترسد و تنها کسانی که در قید این چیزهای پیش‌پاافتاده هستند از میان رفتن طبقه را غرق شدن می‌دانند. ارول اعتقاد داشت که تمایزات طبقاتی در نهایت از بین خواهند رفت اما در عین حال مطمئن بود که این تمایزات چنان عمیقاً جا افتاده‌اند که در حال حاضر محال است از آنها رهایی پیدا کرد. در نتیجه پیشنهاد می‌کرد که سوسیالیستها باید طبقات مختلف را به همکاری با یکدیگر تشویق کنند بدون آنکه از آنان بخواهند دست از تفاوت‌های طبقاتی خود بردارند. بنابر استدلال ارول اگر این اصل پذیرفته شود سوسیالیسم توفیق بیشتری خواهد داشت.

ارول دو مشکل دیگر نیز در راه توفیق سوسیالیسم در انگلیس می‌دید. به نظر ارول اگر سوسیالیسم بخواهد مخاطبان بیشتری پیدا کند باید این تصور را که سوسیالیسم خاص مردمان دودل و غریب‌احوال است از ذهن پاک کند و دوم آنکه باید از تأکید افراطی بر ماشین و پیشرفت صنعتی دست بردارد. ارول نیاز به پیشرفت صنعتی را دست کم نمی‌گرفت، برعکس، آن را ناگزیر می‌دانست. وی کسانی را که در آرزوی بازگشت به گذشته و به کارهای دستی گذشته، بودند استهزا می‌کرد. اما این را نیز دریافته بود که پیشرفت صنعتی را باید با خلاقیت و انسانیت، دو کیفیتی

که در جامعه انگلیس مکان آنها را قبول بی‌چون و چرای پیشرفت صنعتی غصب کرده است، تعدیل کرد. موضع ارول را می‌توان در اظهارات زیر خلاصه کرد^(۷۱):

وظیفه سوسیالیستها این است که دوباره کلمه‌های عدالت و آزادی را بر زبان آورند. اینها کلمه‌هایی هستند که باید در سراسر جهان در شیپور دمیده شوند. در طول زمانی دراز و محققاً در طول ده سال گذشته صدای شیطان بهتر شنیده شده است. اکنون به مرحله‌ای رسیده‌ایم که کلمه «سوسیالیسم» از یک طرف تصویر هواپیماها، تراکتورها و کارخانه‌های عظیم چشمگیر شیشه‌سازی و سیمان را به ذهن می‌آورد و از طرف دیگر تصویر گیاهخواران با ریشه‌های پرمرده، مأموران بلشویک (افرادی نیمه‌گنگستر و نیمه‌مقلد)، خانمهای جدی با کفشهای صندل، مارکسیستهایی با موهای انبوه که کلمه‌های قلمبه‌سلمبه را نشخوار می‌کنند، آرامش‌طلبان فراری، طرفداران سمج کنترل جمعیت و خزندگان مخفی حزب کارگر را. از سوسیالیسم، دست کم در این جزیره، دیگر بوی انقلاب یا سرنگون کردن مستبدان به مشام نمی‌رسد. تنها بویی که از آن به مشام می‌رسد بوی تردید، ماشین‌پرستی و فداییان بی‌شعور روسیه است. اگر نتوانید خیلی زود این بو را از بین ببرید فاشیسم پیروز خواهد شد.

عقاید ارول نشانه تغییر مهم در تفکر سوسیالیستی رایج در سالهای میانی ۱۸۸۰ و ۱۹۳۰ در انگلیس است. موریس در دهه‌های ۱۸۸۰ و ۱۸۹۰ یک نظریه سوسیالیستی ساخت که در توجه به اصناف، و جمعیت‌های آرمانی به شدت رنگی از گرایش رمانتیک به قرون وسطی بود. در زمانی که ارول آثار خود را می‌نوشت سوسیالیستها این‌گونه نظریه‌ها را عمده کنار گذاشته و بیشتر از پیش انعطاف‌ناپذیر شده بودند و تمدن ماشینی را جریانی برگشت‌ناپذیر می‌شناختند. موضع ارول بیشتر موضعی انفعالی بود تا تأیید مثبت تکنولوژی و تنها توصیه می‌کرد که مراقبت دایم کنند تا پیشرفت صنعتی بیش از این، انسانیت ما را متزلزل نکند.

وفاداری واقعی ارول به سوسیالیسم هم گاهی انفعالی به نظر می‌رسد. دو یا سه سال پیش از جنگ اعلام کرد که تنها انتخاب حقیقی برای هر فرد انتخاب میان سوسیالیسم و فاشیسم است. اما فاشیسم در بهترین شکل خود همان سوسیالیسم منهای مزایای آن است. ولی علی‌رغم هر گونه عدم تمایلی که بتوان به ارول نسبت داد وفاداری خود را به سوسیالیسم با استدلالی قوی اظهار کرد. بنا به توصیف ارول

این مطابق با شعور ابتدایی همگانی است که هر کس سهم عادلانه خود را از کارش دریافت کند و سهم عادلانه آذوقه خود را بگیرد^(۷۲).

ارول خواستهای سوسیالیسم را دارای نیروی انکارناپذیر قطعی می‌دانست، همچنانکه خواستهای سوسیالیستها را بکلی فاقد این نیرو تشخیص داده بود و این یکی از عمده‌ترین جدالهای او بود.

ارول فشاری را که این گروه برای تسلیم شدن او اِعمال می‌کرد فرساینده یافت و آن را به شدت در تعارض با آرمان آزادی نویسنده و روشنفکری چون خود می‌دانست. ارول زمان خود را، با ناخرسندی، با دوره ویکتوریا مقایسه می‌کرد که در آن اعیان و اشراف، روشنفکران را برای سازش با عقاید سیاسی زمانه تحت چنین فشاری نمی‌گذاشتند. به نظر ارول روشنفکر اهل ادب امروز در وضع نامساعدی است زیرا «میان ایده‌ئولوژیهای سیاسی متمایزی زندگی می‌کند و معمولاً در یک نگاه می‌فهمد چه اندیشه‌هایی بدعت گذارانه و متمرذانه است»^(۷۳).

ارول در باب موضع روشنفکران اهل ادب دوره ویکتوریا رمانتیک‌بازی درمی‌آورد. در آن زمان نیز می‌توان گفت عقیده‌ای مسلط وجود داشت و آن لیبرالیسم طبقه متوسط بود و هر عقیده‌ای که آشکارا مانند مارکسیسم از این موضع فاصله می‌گرفت در مجامع روشنفکران انگلیس جدی گرفته نمی‌شد و عموماً بدان گوش نمی‌دادند. ارول اشتباه می‌کند که فرض وجود نداشتن فشار محسوسی برای سازش دال بر آزادی اندیشه است. این جنبه از تفکر ارول نشانه‌خلایی بنیادی در مباحث اجتماعی او است. ارول هیچ مفهوم منسجمی از ایده‌ئولوژی یا فرهنگ ارائه نکرد. این اصطلاحها را به کار می‌برد اما بدون اذعان به اینکه در این زمینه مسائل نظری متعدد و پیچیده‌ای وجود دارد.

ارول در انتقاد از سوسیالیسم (یا سوسیالیستها) روز به روز لحن خود را خشن‌تر کرد و این ماجرا به قول ویلیامز نوعی عقب‌نشینی بود و آن را باید نتیجه تبعید او دانست^(۷۴). ویلیامز تلاش می‌کند تمایزاتی نه‌چندان قطعی میان آدم آواره و آدم تبعیدی برای توضیح تنشهای آثار ارول پیدا کند. اما پسیکولوژیسم این توضیح همچنان ناپخته است و در نتیجه رضایت‌بخش نیست. ویلیامز هیچ تعریف مشخصی از ابعاد اجتماعی و شخصی این مفاهیم نمی‌دهد. از این گذشته، بنا بر

اشاره گراس، ویلیامز این مفاهیم را به گونه‌ای به کار می‌برد که گویی سوسیالیسم ارول تنها واکنشی در برابر سرخوردگی شخصی او است نه در برابر واقعیت‌های اجتماعی^(۷۵). ارول از این واقعیت‌ها، بدان‌گونه‌ای که آنها را می‌فهمید، در مقاله «نویسندگان و لویاتان»^۱ (۱۹۴۸) بحث کرد. ارول احزاب چپ را متهم کرد که «اذهان ما را، در نتیجه ضربه‌های پی در پی که به واقعیت وارد می‌کنند، با مجموعه‌ای از تناقضهایی که بدان معترف نیستند» پر کرده‌اند^(۷۶). به ادعای ارول نخستین ضربه، انقلاب روسیه بود: سوسیالیستها دریافت‌اند که در روسیه سوسیالیسم وجود ندارد. دومین ضربه، ظهور فاشیسم بود. وقایعی که به دنبال فاشیسم رخ داد صلح‌طلبی و انترناسیونالیسم چپ را به لرزه درآورد. سوم آنکه هنگام نویسندگی ارول (۱۹۴۸) نیروی چپ به قدرت رسیده و ناچار بود مسئولیت بپذیرد و تصمیم‌گیری کند.

تحلیل ارول شامل بصیرت‌های ارزشمند در باب سوسیالیسمی است که در دهه ۱۹۳۰ طرفداران فراوانی یافت و بعد هم به سرعت افول کرد. نقد ارول از سوسیالیسم را باید در پرتو این تحلیل مشاهده کرد. ارول ضمن دفاع از سوسیالیسم توجه خود را بیشتر معطوف به نشان دادن تعارضات مشهود در نوشته‌ها و مباحث سوسیالیست‌های زمان خود کرد. این موضع را نمی‌توان متهم به محافظه‌کاری کرد. در واقع شواهد چندانی برای این ادعای ساندیسون وجود ندارد که ارول مآلاً بینش محافظه‌کارانه اتخاذ کرد. به گفته گراس مقاله‌هایی که ارول در سه سال آخر عمر خود نوشت نشان می‌دهند که ارول دچار هیچ نوع ناامیدی ضد انسانی نشده بود^(۷۷) و در مقاله «لیر، تولستوی و دلچک» (۱۹۴۷) دوباره اصل اساسی سوسیالیسم خود یعنی «برای دیگران زندگی کن» را تأیید کرد.

تنش اساسی و زیربنایی همه آثار ارول تعارض میان پرداختن به سیاست و وفاداری به نویسندگی بود. در نوشته‌های آخر بر این عقیده شد که این دو تعهد را باید از یکدیگر جدا نگه داشت. نویسنده نمی‌تواند خود را در برج عاج ببیند، این کار هم نامطلوب است و هم ناممکن، اما نمی‌تواند به گروهی سیاسی نیز تسلیم شود. برای ارول قبول هر مشی سیاسی متعارض با انسجام ادبی است. تنها راه حلی که به نظر ارول رسید جدا نگه داشتن نویسندگی از تعهد سیاسی بود.

به اقتضای این موضع‌گیری، ارول نه تنها از سوسیالیستهای معاصر خود به خاطر نقصه‌هایشان شدیداً انتقاد می‌کرد بلکه نارضایتی شدید خود از فضای ادبی آن زمان را نیز نشان می‌داد (۷۸):

جهان ادبیات مدرن انگلیس، و در هر صورت بخش بالانشینان آن، جنگل مسمومی است که در آن تنها علف هرز می‌تواند سبز شود... در جهان بالانشینان اگر اصلاً بتوانید ترقی کنید، ترقی شما چندان مربوط به لیاقت ادبی شما نیست بلکه مربوط است به چشم و چراغ کوکتل پارتیها شدن و بوسیدن ماتحت شیرهای شپشوی مافنگی.

اطمینان نداشتن ارول به همکاران نویسنده و دلبستگی او به بازسازی بنیادی جامعه بدین معنی بود که مفهوم فرهنگ در سنت ادبی رمانتیک، دیگر جذبه‌ای برای او نمی‌توانست داشته باشد. ارول برای روشنفکران اهل ادب نقش خاصی قایل نبود و آنان را نیروهای بهبودی بخش جامعه نمی‌دانست. ارول در برابر این سنت ادبی و عقاید رایج سوسیالیستها از سوسیالیسم انسانی دفاع می‌کرد. اصول زیربنایی این سوسیالیسم فراهم کردن امکانات فراوان برای هر فرد بود و نیز اینکه همه باید همکاری کنند تا هر کس سهم عادلانه از کار خود ببرد و هر کس سهم عادلانه نیازهای اولیه خود را دریافت کند.

ارول در بحث از جامعه معاصر به سمت سؤالهایی مشابه با همان سؤالهایی کشیده شد که سنت ادبی مطرح کرده بود. ارول به دنبال تعیین تأثیرات روزافزون پیشرفت مکانیکی بر جنبه‌های خلاق یا زیباشناختی زندگی افراد جامعه بود. ارول در مقابله با برخی معایب پیشرفت مکانیکی برای این جنبه از کیفیت زندگی به توضیح محاسن معرفی هنر به مردم پرداخت، به تصور او این کار هم مقاومت در برابر سوسیالیستها بود هم در برابر سنت ادبی انگلیس. به ادعای ارول، سوسیالیستها معتقدند که هیچ عمل آگاهانه‌ای پیوند میان هنر و فرهنگ عامه‌پسند را محکم‌تر نخواهد کرد و چنین رابطه‌ای مبتنی بر تغییرات مهم جامعه است. و اما سنت ادبی بر آن است که جدایی هنر از فرهنگ عامه در جایی در نتیجه انحراف از سنت اجتناب‌ناپذیر است.

ارول برخلاف لی‌وس معتقد بود که مردم، توده مردم را می‌توان بخصوص از

طریق تکنولوژیهای فرهنگی مدرن مانند رادیو و سینما به سمت شعر کشانید. ارول می‌گفت کاربرد فعلی این دو تکنولوژی را نمی‌توان کاربرد همه امکانات آنها دانست. به نظر ارول نهادهای فرهنگی مبتنی بر تکنولوژیهای مدرن در دست دولت یا شرکتهای بزرگی است که می‌خواهند وضع موجود تغییری نکند و ترجیح می‌دهند که مردم نیندیشند. این نهادها چنان گلوی رسانه‌ها را گرفته‌اند که کاربرد فعلی آنها را با امکانات بالقوه رادیو و سینما به اشتباه یکسان می‌گیریم.

به اظهار ارول امید عمده هنرمندان و روشنفکران در همان روندهایی مندرج است که در حال حاضر اوضاع را چنین دلسردکننده جلوه می‌دهند. خودکامگی روزافزون در جامعه به معنای این است که هر روز راههای تولیدی تازه‌ای تحت نظارت بوروکراتها قرار می‌گیرد. هدف آنها نابود کردن هنرمند یا دست کم بی‌اثر کردن اوست. به نظر ارول جریان متعادل‌کننده‌ای که در درون این روند صورت می‌گیرد این است که (۷۹):

ماشینهای بوروکراتیکی که همه ما بخشی از آنیم به دلیل اندازه و رشد دایم آنها به‌خش‌خش و سروصدا افتاده‌اند. تمایل دولتهای مدرن این است که آزادی هنرمندان را نابود کنند ولی در عین حال هر دولت بخصوص زیر فشار جنگ خود را بیشتر و بیشتر نیازمند به روشنفکرانی می‌بیند که مبلغ آن باشند.

از جهاتی پیش‌بینی ارول درست بود و یکی از تناقضات کاپیتالیسم را تحلیل می‌کرد. اما در عین حال پیچیدگی یا انعطاف‌پذیری نظام کاپیتالیستی را نمی‌شناخت. در جامعه صنعتی مدرن هر روز بیش از روز پیش روشنفکران را به خدمت فرا می‌خوانند اما به عنوان متخصص یا تکنوکرات. در این نقشه‌آرمانهای سنتی روشنفکر در باب ضرورت آزادی و اختیار عقل نه اینکه کنار گذاشته می‌شوند بلکه به شکل مباحث ذی‌ربط اصلاً طرح نمی‌شوند و بنابراین تهدیدی هم برای نظام به شمار نمی‌آیند. اما اشتغال ذهنی ارول همین مسائل بود. کشمکش دایم او با این مسئله که چگونه در همه مباحث موضع انتقادی مجزایی انتخاب کند تلاشی بود برای پیگیری نقش سنتی روشنفکران.

مرکزیت این دلبستگی در نوشته‌های ارول نشان می‌دهد که اگرچه راه‌حلهای او در مسائل جامعه آشکارا با سنت ادبی رمانتیک تفاوت داشت تا حد زیادی در خط

فکری همان روشنفکران حرکت می‌کرد. اگرچه فرهنگ یا آموزش بحث غالب آثار ارول نبود، از همان مسائل مربوط به نقش روشنفکران اهل ادب و آینده فعالیت‌های خلاق و زیباشناختی در جامعه و کیفیت زندگی در جامعه مدرن رنج می‌برد. این مباحث خطوط اصلی مشکلات ارول را نشان می‌دهند.

ریچارد هنری تونی (Richard Henry Tawney)

تونی از تربیت‌یافتگان جدید یا نسل جدید سوسیالیست‌های سالهای حدود ۱۹۳۰ نبود. تونی سال‌ها در مورد سوسیالیسم قلم زده بود و سه کتاب مهم او در مورد اصول سوسیالیست در سالهای حدود ۱۹۲۰ منتشر شده بود^(۸۰). وی چهره دانشگاهی شناخته‌شده و مورخ اقتصاد بود اما علاقه دایمی به آموزش داشت. تونی پس از رها کردن دانشگاه در مقام مشاور به انجمن آموزش کارگران پیوست. در آنجا علاقه و احترام خود را به کارگران استحکام بخشید و طرفدار برجسته آموزشی شد که در آن تفاوت‌های طبقاتی اعمال نمی‌شد. تونی بر آن بود که اولین هدف جمعیتی مانند آن انجمن، زدودن این توهم بود که فرهنگ در تملک یک طبقه است. به ادعای او انجمن بر ضد محدودیت آموزش مبارزه می‌کرد تا نشان دهد که آموزش عالی هم، مانند آموزش ابتدایی باید برای عموم فراهم شود. آموزش به عنوان ابزار آشنایی با میراث مشترک تمدن از سطح ابتدایی تا دانشگاه باید بدون توجه به شغل آینده افراد در دسترس همه افراد باشد.

تونی تمایلی به مباحث نظری ماهیت آموزش، که خواندن نوشته‌های مربوط به آن را ناممکن یافته بود، نداشت اما نظر خود را در باب موجودیت و اهمیت آن چنین خلاصه کرده است^(۸۱):

آموزش، بدان گونه که آن را می‌بینم، اگرچه جز این چیزهای بسیار دیگری نیز هست، دست کم روندی است که ما را از محدودیت‌های شخصیت‌های منزوی خود فراتر می‌برد و در جهان علایقی که در آن با افراد دیگر، زنده یا مرده، شریک هستیم ما را همکار یکدیگر می‌کند. هیچ کس نمی‌تواند در جهان کاملاً احساس آرامش کند مگر اینکه از طریق آشنایی با ادبیات و هنر، تاریخ جامعه و کشفیات علم به اندازه‌ای از پیروزیها و ناکامیهای انسان اطلاع یابد تا دریابد طبیعت انسانی تا چه اوجی می‌تواند فرارود و در چه حسی می‌تواند فروافتد.

به بیان اجتماعی تر تونی آموزش را ترویج دوستی می‌دانست. به نظر تریل (Terrill) این مفهوم از دوستی در مرکز عقاید تونی در باب جامعه قرار داشت^(۸۲). انسان از طریق فردگرایی افراطی قرن نوزدهم نمی‌تواند به کامیابی فردی دست یابد؛ این را باید در مناسبات اجتماعی جستجو کرد.

اصل پنهان در مساوات‌طلبی تونی همین است. تساوی در تأکید بر حقوق فردی نیست بلکه در اشاعه و ترویج مشترکات انسانها است. همه نهادهای اجتماعی مانند نظام بهداشت عمومی و آموزش یا سازمان صنعتی جامعه ما باید چنان برنامه‌ریزی شوند که بر انسانیت مشترکی که ما را متحد می‌کند، نه تفاوت‌های طبقاتی که ما را از هم جدا می‌سازند، تأکید ورزند و آن را تقویت کنند^(۸۳). تونی این اصل را مبنای سوسیالیسم انسانی خود قرار داد و بر اهمیت آن در متمایز کردن وسایل از اهداف سوسیالیسم تأکید کرد. به نظر تونی اغلب در بحث از سوسیالیسم فراموش می‌شود که سازمان جدیدی که در جامعه قدرت اقتصادی را با تساوی بیشتری توزیع می‌کند تنها وسیله‌ای برای رسیدن به سوسیالیسم است. همچنین باید اطمینان یافت که تا چه اندازه این سازمان اجتماعی جدید در مقایسه با سازمان اجتماعی قدیم به «روحیه انسانیت و آزادی در مناسبات اجتماعی» نزدیکتر است. برخلاف تونی، توجه اصلی ارول به حق آزادی فرد در سوسیالیسم و بخصوص به آزادی روشنفکر بود. اما هم تونی و هم کادول مخالف مساوی بودن افراد بودند همچنانکه عقیده به حقوق فرد را هم نفی می‌کردند^(۸۴).

تونی معتقد بود که حقوق فرد تنها مشروط به وظیفه‌ای است که در جامعه انجام می‌دهد. مردم باید خود را نه به عنوان دارندگان حق بلکه به عنوان امنای انجام وظیفه و «ابزارهای مقاصد اجتماعی»^(۸۵) به حساب آورند. وظیفه در اجتماع بسیار مهم است و در جامعه‌ای که هر کس وظیفه‌ای دارد حتی دارندگان پست‌ترین و پرزحمت‌ترین کارها مفتخر خواهند بود. در جامعه انگلیس که اساس آن تقسیم طبقاتی است نه وظیفه، افتخار تنها نصیب ثروتمندان است. در این جامعه که تونی آن را «جامعه فزون‌خواه» می‌نامید تمایل و اشتغال ذهنی همه تشویق و ترویج کسب ثروت است و هیچ توجهی به تلاش برای «مراقبت در انجام اهدافی که در خدمت مردم است» نمی‌شود. تونی پیش‌بینی می‌کرد که در جوامع فزون‌خواه سازمان

اجتماعی بر اساس فرمول «بیشترین خوشبختی با بزرگترین عدد» توجیه می‌شود. اما تونی اعتراض می‌کرد که خوشبختی امری «فردی است و اگر خوشبختی را هدف جامعه قرار دهیم جامعه را به بلندپروازیهای افراد بی‌شماری فروکاسته‌ایم که هر کدام به سمت مقصدی شخصی خواهد رفت»^(۸۶).

تونی اشتغال به ثروت در جامعه مدرن را کاری می‌دانست که به شکست می‌انجامد زیرا همان اصلی که به ثروت معنایی می‌بخشد، زیر پا گذاشته می‌شود. بدون مفهوم وظیفه که کسب ثروت را برای ثروتمندان محدود می‌کند، ثروتمند بودن تنها می‌تواند ارزش فی‌نفسه پیدا کند و هیچ ارزش و معنای دیگر نخواهد داشت. در سطح اجتماع نتیجه این می‌شود که تقسیم طبقاتی چنان عمیق گردد که نه یک جامعه بلکه دو جامعه داشته باشیم که با دشواری در کنار هم زندگی کنند، و آرمان و علایق اقتصادی مشترک نداشته باشند. تونی این تقسیم را تقسیم جامعه به «جامعه‌ای که مردم آن در هر حرفه و پیشه با کار زندگی می‌کنند و جامعه‌ای که مردم آن از کار دیگران زندگی می‌کنند» توصیف می‌کرد^(۸۷).

توصیف تونی از تقسیم طبقاتی در جامعه، آگاهانه بازتاب همان تصویر دیزراییلی در قرن نوزدهم از انگلیس به عنوان «دو ملت» است. تونی می‌خواست خوانندگان او دریابند که انگلیس به همان اندازه قرن نوزدهم جامعه‌ای است طبقاتی. وی بر ضد نیروی حکومت طبقه متوسط که جامعه را چونان ملتی واحد جلوه می‌داد، می‌جنگید. تونی بر اهمیت شناختن وجود تقسیم طبقاتی در جامعه به منظور جنگیدن با این خطای بنیادی و نابخشودنی تأکید می‌کرد. به نظر او خطر شناختن عدم مساوات وحشتناکی که هنوز در جامعه وجود دارد، در این است که عدم مساوات تداوم پیدا خواهد کرد. تونی زمان خود را با اواسط دوره ویکتوریا در انگلیس که ماتیو آرنولد ملاحظات در باب آن دارد مقایسه می‌کند تا نشان دهد که عدم مساوات تقریباً مانند مذهب حفظ شده است^(۸۸).

نهادهایی که به عنوان مذهب، دیگر مرده‌اند گاهی به شکل عادات به زندگی خود ادامه می‌دهند. اگر عدم مساوات به عنوان اصل و آرمان با افول جامعه آریستوکراتی که عدم مساوات ملازم آن بود افول کرده باشد احتمالاً اطمینانی نیست که از میان رفتن اعتبار عاطفی آن نفوذ عملی آن را هم از میان برداشته باشد و گفته‌های آرنولد همه معنای خود را از دست نداده باشند.

تونی تا حد زیادی از آرنولد و راسکین تأثیر پذیرفته بود و با آن دو در جستجوی راه‌حلهای اخلاقی برای مشکلات جامعه، بدان‌گونه که آن‌را می‌دید، هم عقیده بود. تونی خواهان مساوات اقتصادی برای تمام افراد جامعه بود، مساوات نه تنها در درآمد پولی بلکه، در محیط، در دسترسی به آموزش و ابزارهای تمدن، در امنیت و استقلال و در ملاحظات و احترام اجتماعی. اما بدین هم معتقد بود که یک جمعیت برای اینکه جمعیت باشد باید مبتنی بر فرهنگ مشترک باشد.

تونی با معرفی مفهوم فرهنگ مشترک، روشی را پیش‌بینی کرد که ویلیامز به کمک آن کوشید تا تعارضات مندرج در مفهوم فرهنگ را با هم آشتی دهد. اما عقیده تونی سخت مبتنی بر اعتقاد او به مسیحیت بود؛ فرهنگ مشترک یعنی اعتقاد به مسیحیت و ارزشهای اخلاقی مبتنی بر آن. تونی همیشه مذهبی بود و این بخش مهمی از سوسیالیسم او را تشکیل می‌دهد. و این پیوند را خاسته از طرفداری بنیادی مسیحیت از اصول سوسیالیسم می‌داند. تونی می‌گفت مسیحیت تأیید می‌کند «که همه مردم فرزندان خدا هستند و تأکید می‌کند که حقوق همه افراد یکسان است...»^(۸۹). تونی از این اعتقادهای نیرو می‌گرفت تا بر ضد اشتغال ذهنی به شهوات انسانی که آن‌را سست‌کننده نهادهای اجتماعی، اقتصادی و صنعتی جامعه می‌دانست، مبارزه کند.

در بازگشت به مسیحیت به منظور دستیابی به مجموعه ثابتی از عقاید و ارزشها، تونی به جستجویی همانند جستجوی روشنفکران اهل ادب سنت رمانتیک پرداخت. مفهوم فرهنگ چیزی بالاتر از فرد است و به همین دلیل ناقض فردگرایی افراطی یا مادی‌گری جامعه صنعتی مدرن است. اما در زمان تونی مفهوم فرهنگ دیگر چنین معنایی را نداشت. لی‌وس تلاش کرد که این معانی را دوباره تثبیت کند اما در مجموع توفیقی نیافت. تونی هم به دنبال همان اصول در مسیحیت بود. عقاید او در این قلمرو منسجم‌تر از لی‌وس بود اما تأثیر آن، مانند تأثیر عقاید لی‌وس، محدود به مخاطبان خاصی بود. نفوذ تونی زیاد بود اما بیشتر بر روشنفکران چپ‌گرا و گروه خاصی از کارگران که در کلاسهای انجمن آموزش کارگران به آنان تعلیم می‌داد.

علی‌رغم توجه تونی به نسلی با فرهنگ مشترک، واضح است که دیدگاه تونی از

جهات گوناگون به عقاید الیوت در باب جامعه مسیحی بیشتر شبیه بود تا به استنباط ویلیامز از فرهنگ مشترک. ویلیامز معتقد بود که فرهنگ مشترک با همکاری افراد جامعه می‌تواند استقرار یابد. تونی هم بر همکاری تأکید می‌ورزید، اما این مبتنی بر مجموعه تغییرناپذیری از عقاید و ارزشها بود. با این همه در همدلیها و جهت گیری بنیادی، تونی با الیوت نزدیکی چندانی نداشت. دیدگاه الیوت در مورد جامعه سلسله مراتبی و اکیداً مبتنی بر تقسیم طبقاتی بود. از همه بالاتر توجه تونی معطوف به دوستی و تساوی افراد بود. اشتغال ذهنی الیوت معیارهای افضلیت در جامعه انبوه بود. تونی می‌گفت موضع الیوت مبتنی بر معیار دروغینی از افضلیت است^(۹۰):

فرهنگ می‌تواند مشکل‌پسند باشد اما مشکل‌پسندی، فرهنگ نیست و اگرچه عامی‌گری دشمن «عقلانیت و ارزشها»، است تظاهر به آقامشی و خودپسندی برای آن دشمن بدتری است. ظرافت محصور و منزوی، بوق و کرنای بی‌شکيب تلاش خلّاق، نشانه تمدن نیست بلکه نشانه زمانه‌ای است ناامید از تمدن.

و حرف آخر آنکه الیوت بیشتر درباره طبقات بالا، نخبگان جامعه قلم می‌زد و تونی اساساً متوجه طبقه کارگر بود. تریل می‌گوید تونی احترام فراوانی به طبقه کارگر می‌گذاشت، احترامی بسیار بیشتر از خیلی نویسندگان شبه مارکسیست امروز^(۹۱) اگرچه تونی مقدار زیادی از کارها و نوشته‌هایش را به طبقه کارگر اختصاص داده بود اما از این طبقه یا نهضت طبقه کارگر انتقادهایی هم می‌کرد. به نظر تونی این نهضت در خدمت آرمان عدالت اجتماعی و همبستگی بود اما گاهی از آن غفلت می‌کرد و غایت آن صرفاً توزیع دیگرگونه قدرت اقتصادی بود. تونی می‌گفت سرمایه‌داری را همان اندازه فقیرانی که ثروتمندان را تحسین می‌کنند و می‌خواهند روزی سرمایه‌دار شوند حفظ می‌کنند که خود سرمایه‌داران. احترام و علاقه تونی به کارگرانی که دیده و با آنان کار کرده بود، قابل مقایسه با نگرش ویلیام موریس به طبقه کارگر است. اما آگاهی تونی از دخیل و سهم بودن این طبقه در ستمی که بر آن می‌رود پیشرفت مهمی در نقد سوسیالیستی از جامعه انگلیس بود.

تونی و موریس متعلق به سنت رمانتیک هستند، زیرا مرکز توجه آنان نقد اخلاقی از کیفیت زندگی در جامعه صنعتی مدرن است. هر دو مشکل را در این می‌دیدند که سرمایه‌داری با انسان به عنوان وسیله رفتار می‌کند نه هدف. همچنین

هر کدام علاقه‌مند به معرفی فرهنگ سنتی جامعه به کارگران بودند تا آن‌را بشناسند و در آن سهم شوند نه اینکه بر آنها به هر طریقی تحمیل شود. تفاوت آشکار میان تونی و موریس این است که تونی توجهی به هنر نشان نمی‌داد. البته وقتی تونی از فرهنگ یا آموزش سخن می‌گفت گاهی از ادبیات و هنر هم اسم می‌برد. اما اینها اشتغالات ذهنی او نبودند. تونی مورخ بود و به همین دلیل مسئله هنرمندان در جامعه صنعتی مدرن برای او آن اهمیتی را نداشت که برای آرنولد و راسکین داشت. اگرچه نگرش آرنولد و راسکین به مسائل اجتماعی به عنوان نقد اخلاقی از جامعه تأثیر مشهودی بر اندیشه او نهاده بود، مبارزه خاص آنان در دفاع از هنرمندان توجه او را جلب نمی‌کرد. همچنین دغدغه خاطر خاصی در باب کار خود یعنی مطالعات تاریخی نداشت.



ریموند ویلیامز

در سالهای حدود ۱۹۵۰ ثروت، مردم انگلیس را به سلطه خود درآورده بود. در نیمه دوم این دهه، میل شدید به مصرف بر اکثریت مردم غلبه یافته و جنگ سرد باعث آن گردیده بود که، به گفته اندرسون، با مساوی دانستن سوسیالیسم (به معنای منفی شدید آن) با نظم سیاسی روسیه شوروی استالینیستی، هر شق دیگری برای کاپیتالیسم کنار گذاشته شود^(۱). حزب کارگر پس از موفقیت‌های اولیه بعد از جنگ، صحنه مجادلات راست و چپ در باب اصول بنیادی سوسیالیسم حزب گردید. این مجادله‌ها به گفته مفسرانی چون نیرن بعدها در دهه ۱۹۶۰ که حزب کارگر پشتیبان سرسخت دولت کاپیتالیستی شد اهمیت پیدا کرد^(۲).

این جریانها زمینه فعالیتها و نوشته‌های چپ جدید در سالهای حدود ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ را فراهم آورد. اندرسون این تشکل روشنفکران را نهضت مختلطی می‌داند که در واکنش به دو بحران بین‌المللی اکتبر-نوامبر ۱۹۵۶ در مجارستان و سوئز ایجاد شد^(۳). این روشنفکران اساساً در فکر نقد اخلاقی کاپیتالیسم صنعتی و دلبسته سوسیالیسم انسانی بودند. نهضت با تظاهرات به نفع خلع سلاح اتمی به اوج رسید. اما طنز قضیه در این بود که این کار ضعف بنیادی موضع آنان را به اثبات رسانید. این تظاهرات اعتراض‌آمیز بر مباحث اخلاقی متمرکز گردید بدون آنکه در فکر ارائه نظریه دقیقی در باب کاپیتالیسم انگلیس برآید. چپ جدید به عنوان مستنقد جامعه خود نتوانست از حمله کردن به جامعه بر اساس ضوابط خود جامعه فراتر رود.

علت اصلی شکست چپ جدید احیا کردن نقد اخلاقی در جامعه انگلیس بود که در سنت ادبی اومانیستی شکل گرفته بود. آنان مسائل ذاتاً بحث‌انگیز این سنت را پذیرفتند و در نتیجه تحلیل خود را به مباحث مربوط به کیفیت زندگی در جامعه انگلیس محدود کردند. این مباحث باید طرح می‌شد اما در متن تحلیل پیچیده‌تری از مبانی ساختاری آن جامعه. در محافل دانشگاهی بعضی مارکسیست‌ها در دهه ۱۹۷۰ در کار رفع این ضعف شدند و اغلب مجادله‌های تلخی برانگیختند که آیا در گسیختن از محدودیتهای سابق تحلیلهای مارکسیستی از فرهنگ زیاده‌روی کرده‌اند یا نه.

ریموند ویلیامز در زمانهای مختلف با چپ جدید همکاری کرده بود. آثار ویلیامز در طول بیست سال گذشته را باید در پرتو رشد این نهضت که مرکز مناقشات مارکسیست‌ها بود و در متن سیاسی-اجتماعی این دوره بررسی کرد. ویلیامز در تکوین عقایدش بر اهمیت اساسی سابقه خود در طبقه کارگر ولز (Wales) هم تأکید می‌ورزد. ویلیامز از ۱۹۶۱ عضو کالج جی‌زس (Jesus College) در کمبریج بوده و اکنون در آنجا پروفیسور هنر نمایش است. اگرچه ویلیامز تعدادی کتاب بخصوص درباره ادبیات انگلیس نوشته، تکیه عمده کار او بر نظریه فرهنگ است. ویلیامز در سرتاسر آثار خود توجه مشهودی به نقد جامعه و تحلیل ماهیت راستین جامعه دموکراتیک دارد.

دموکراسی و توده‌ها

به نظر ویلیامز مفهوم توده‌ها مخلوق آگاهی نخبگان جامعه است. این مفهوم اگرچه ریشه در سازمان‌بندی جامعه دارد عمده روش مناسبی در توجه به مردم است بخصوص اگر دلیل عمده در توجه به گروه کثیری از مردم نظارت ماهرانه بر مردم یا ترغیب آنان باشد. در صورتی که در واقع توده‌ای در کار نیست، توده‌ها تنها افراد دیگر هستند. آنچه ما واقعاً می‌بینیم «افرادی دیگرند بسیاری دیگر، مردمی که آنان را نمی‌شناسیم». مفهوم توده‌ها بازتاب سازمان سلسله‌مراتبی جامعه است. اکثر مردم یا توده‌ها، تحت فرمان، حکومت، دستور و مراقبت برگزیده یا برگزیدگانی هستند، که برگزیده شدن آنها ممکن است موروثی باشد یا نباشد^(۴).

از این گذشته، به نظر ویلیامز، مفهوم توده‌ها یا جامعهٔ انبوه به نحوی تازه تکرار مفهوم بازار است. نفوذ توده‌ها در جامعه نه از طریق سهم بودن در تصمیم‌گیری بلکه از طریق تقاضاهای آنان از بازار و بیان اولویتهای آنان است. شکل تقاضاها فرصتی به برگزیدگان می‌دهد که در احوال توده‌ها برای نظارت بر خواستها و نیازهای آنان مطالعه کنند. به اعتقاد ویلیامز مفهوم توده‌ها ابزار ایده‌نولوژی بخش خاصی از جامعه است: «بخشی که در صدد نظارت بر نظام جدید و بهره‌برداری از آن است»^(۵).

ایگلتون در نقد خود از آثار ویلیامز، این تحلیل از مفهوم توده‌ها را یکی از اغتشاشهای اصلی فکری ویلیامز می‌شمارد. بنابر استدلال ایگلتون، ویلیامز درک نمی‌کند که گرد هم جمع شدن توده‌وار مردم فقط شرایط ستم رفتن بر آنان را فراهم نیاورده بلکه به دلیل تناقضهای کاپیتالیسم شرایطی را هم ایجاد کرده است. ایگلتون با نهادن کلمهٔ «طبقات» به جای «توده‌ها» اشتباه ویلیامز را برملا می‌کند و نشان می‌دهد که این ادعای ویلیامز که مفهوم «توده‌ها» فقط روشی است برای نگرستن به مردم، با خودداری از دیدن مردم، باعث تداوم تقسیم طبقاتی در جامعه می‌شود. ایگلتون، ویلیامز را به دلیل اینکه «ابزار نظری نبرد انقلابی» را به «انسان‌دوستی لیبرال» فروخته است متهم به خیانت به مردمی می‌کند که نخست قصد دفاع از آنان را داشت^(۶). از کتاب بعدی ویلیامز کلمات کلیدی (۱۹۷۶) چنین به نظر می‌رسد که از این‌گونه انتقادهای آگاهی داشته است و در بحث از مفهوم «توده‌ها» اذعان می‌کند که کاربرد دیگری هم از این مفهوم در سنت انقلابی وجود دارد، سستی که در آن توده‌ها فاعل اعمال سیاسی هستند نه موضوع اعمال سیاسی. از آنجایی که این کتاب سراسر کندوکاوی است در باب دستهٔ خاصی از کلمه‌ها یا واژگان زبان انگلیسی بالاخره معلوم نمی‌شود که اذعان ویلیامز به وجود کاربردی انقلابی‌تر از اصطلاح «توده‌ها» منطبق با تغییری در موضع سیاسی او هم هست یا نه.

در آثار اولیهٔ ویلیامز بحث از توده‌ها هم قدرت تفکر او را نشان می‌دهد و هم ضعف آن‌را. ویلیامز به شدت متأثر از لی‌وس بود اما توانست با آن سنت ادبی قطع رابطه کند و در عین حال از نقد جامعه و بصیرت اجتماعی این سنت بهره بگیرد. مبانی روشنفکری ویلیامز مأخوذ از این سنت است اما مفهوم سلسله‌مراتبی آن از جامعه را طرد می‌کند. از سوی دیگر ویلیامز خود را با پیش‌فرضهای ایده‌نولوژیکی

این سنت درگیر نمی‌کند و از همین‌رو اغلب در دام مسائل بحث‌انگیز آن گرفتار می‌شود. در بررسی کارهای اولیه ویلیامز و تغییری که در اواخر دهه ۱۹۶۰ در عقاید او پدید آمد، لازم است به تنشهای فکری او بپردازیم.

ویلیامز تحلیل لی‌وس را از فرهنگ توده به عنوان فرهنگی نازل و تهدیدی برای فرهنگ متعالی نمی‌پذیرد. حرف ویلیامز این است که فرهنگ توده را نباید فرهنگ مردم عادی تلقی کرد، بلکه باید آن را فرهنگ مردمان محروم از میراث گذشته دانست. ویلیامز کسانی را که می‌خواهند سنت عظیم گذشته را به گونه‌ای تصنعی جدا نگه دارند تا این محرومیت تداوم پیدا کند، سرزنش می‌کند و آنان را مسؤول پیدا شدن عناصر مخرب در فرهنگ توده می‌داند. به نظر ویلیامز تنها راه ممکن، فرهنگی است دموکراتیک که مبتنی بر دو حق اساسی باشد: «حق انتقال و حق دریافت». در این حقوق تنها با تصمیم اکثریت آن هم پس از بحث جامع آزاد و عام می‌توان دخالت کرد^(۷).

زیربنای همه نوشته‌های ویلیامز در باب ماهیت جامعه دموکراتیک واقعی، اعتقاد او به امکان گفتگوی آزاد است که از طریق آن، همه افراد جامعه بتوانند سهم حقیقی در تصمیم‌گیریها داشته باشند. ویلیامز خط فارقی میان این نوع از ساختار سیاسی و سیاست اجتماعی می‌کشد، سیاستی که امروز در بیشتر جوامع کاپیتالیستی وجود دارد. سیاست اجتماعی به‌نخبگان حاکم اجازه نمی‌دهد اراده خود را به‌زور بر جامعه تحمیل کنند، در عوض دموکراسی ساختاری شده است که نیاز به مذاکره و ترفند دارد. پیرامون هر مسئله‌ای که بخواهند تصمیم بگیرند و عمل کنند، سیاستمداران منافع مشترکی را در نظر می‌گیرند و به دنبال جلب حمایت بخشهای قدرتمند راه می‌افتند. این نوع دموکراسی است که ویلیامز در صدد انتقاد از آن برآمد. ویلیامز معتقد است که دموکراسی باید شکلی کاملاً متفاوت پیدا کند^(۸):

اگر انسان ذاتاً موجودی آموزنده، خلاق و اهل تفهیم و تفاهم است تنها سازمان اجتماعی که شایسته طبیعت او است نوعی دموکراسی است که در آن، همه ما شرکت داشته باشیم، بیاموزیم، تبادل آرا کنیم و بر آن نظارت داشته باشیم. هر نظام فروتر و محدودکننده دیگر تلف‌کننده قوای راستین ماست: اگر افراد را با معانعت از شرکت مؤثر در امور تباه کنیم به‌روند مشترک راستین خود لطمه زده‌ایم.

به گفته میلر، ویلیامز جامعه را اساساً نظام تبادل آرا می‌داند^(۹). در دموکراسی، نظام تبادل آرا باید نظامی باز باشد و مردم آزادانه بتوانند مبادله افکار کنند. به نظر ویلیامز در قرن نوزدهم در مبارزه برای دموکراسی اقلیتهای ناراضی به‌جایی که افکار در آنها شکل می‌گرفت مانند مطبوعات ارزان‌قیمت، محافل انتخاباتی، سکوها، خطابه، کلیساها، سالنهای عمومی دسترسی بیشتری داشتند. اما امروز راههای تبادل آرا بکلی تغییر کرده‌اند و دسترسی عموم به آنها بسیار کم شده است. تلویزیون، مطبوعات دولتی، احزاب سیاسی وابسته نهادهایی هستند که مردم عادی جامعه بدانها دسترسی ندارند. و برای اینکه اقلیتهای عقاید خود را اظهار کنند باید به‌روزنامه و تلویزیون پول بپردازند.

امید ویلیامز این بود که از طریق تأسیس نظام مؤثری برای تبادل آزاد آرا، حس جمعی بودن را در افراد برانگیزاند. ویلیامز قدرت اعتقاد خود به ضرورت وجود حس جمعی را در ایجاد دموکراسی حقیقی مدیون تجربیات خود در طبقه کارگر ده‌نشین ولز می‌داند. ویلیامز چنین ادعا می‌کرد که طبقه کارگر دهکده‌ها بخصوص طبقه کارگر دهکده‌هایی از ولز که معدن داشتند از آزادی محلی و عملی معنی برخوردار بودند و از این مهمتر اینکه هر فردی به‌خود احترام می‌گذاشت و به اهمیت و منزلت خود در جمعیت واقف بود. اما ویلیامز بر این هم اصرار می‌ورزد که اگر جمعیت را بدین معنی به کار می‌برد نه برای این است که در حسرت تجربیات دوران کودکی خود از جامعه است و نه برای اینکه شیفته تجدید بعضی اوضاع و احوال گذشته است^(۱۰).

ویلیامز کسانی را که می‌خواهند اغتشاش و بی‌نظمی زمان حاضر را با گذشته‌ای منظم و سعادت‌مندتر مقایسه کنند محکوم می‌کند و بخصوص مفهوم جامعه ارگانیک مبتنی بر اسطوره‌ای تاریخی را، اسطوره‌ای که واقعیتی ندارد، طرد می‌کند. ویلیامز در کتاب ده و شهر (۱۹۷۳) رد پای اعتقاد به قرن شکوهمند گذشته را که در آن مردم در جامعه‌ای ارگانیک می‌زیستند در آثار کلاسیک پیدا کرده است. همیشه جامعه آرمانی پیش از آنکه نویسنده‌ای توصیف آن را کند، نابود شده است. تصور جامعه ارگانیک بدان‌گونه که نویسندگان قرن نوزدهم و بیستم انگلیس آن را شرح و بسط داده‌اند ناشی از اشتیاق به بازگشت به نظم فئودالی در مناسبات اجتماعی است. ویلیامز این اشتیاق را کوتاه‌نظری می‌داند و از آن انتقاد می‌کند^(۱۱):

این [آرزو] اصیل و شوق‌انگیز است اما از لحاظ دیگر غیر واقعی است. چنین به نظر می‌رسد که آرمان مراقبت پدرانۀ محلی و قوانین ملی برای حفظ آشکال تازه‌کار و مالکیت، از طرد استبداد فئودالیسم و طرد استبداد نوظهور پول که عمیقاً حس می‌شود، و از تلاش برای تثبیت نظمی که گذراست مایه می‌گیرد، نظمی که باید از افراد ضعیف در برابر محاصره‌های اقتصادی و نیز بیکاری کارگران‌شان محافظت کند. به این ترتیب، نظم اخلاقی از میراث فئودالی و فروپاشی آن اخذ می‌شود. این نظم می‌خواهد خود را به گونه‌ای آرمانی بر شرایطی تحمیل کند که در ذات ناپایدار است.

ویلیامز با اشاره به اینکه تصور جامعه ارگانیک متضمن این است که به گذشته به گونه‌ای آرمانی نگاه کنیم انتقاد کاملاً مختلف دیگری نیز از آن می‌کند. به عقیده ویلیامز این اسطوره‌ای است که به منظور در ابهام نگه داشتن ماهیت واقعی بحران امروز ما به کار می‌رود. مفهوم جامعه ارگانیک این توهم را تداوم می‌بخشد که منشأ مشکلات مانۀ کاپیتالیسم بلکه نظام مشهودتر جامعه صنعتی شهری است. این انتقاد برای طیف گسترده‌ای از افکار و دیدگاه‌های مسلط بر جامعه اهمیت خاصی دارد. اول آنکه محدودیت مبنایی را نشان می‌دهد که تصور جامعه ارگانیک بر آن بنا شده است. این تصور از جنبه‌های مشهود غیرانسانی جامعه مدرن فراتر نمی‌رود و به علل بنیادی اقتصادی آن نمی‌پردازد. انتقاد ویلیامز نشان می‌دهد که تلاش در تغییر جامعه صنعتی شهری بدون تغییر نظام اقتصادی آن غیرممکن است. دوم آنکه انتقاد ویلیامز برای طیف گسترده‌ای از عقاید که معمولاً تحت عنوان «ضد فرهنگ» قرار می‌گیرند پی‌آمدهایی دارد. اگرچه ویلیامز این پدیده را بررسی نکرده است اما چنین به نظر می‌رسد که بسیاری از افکار زیربنایی ضد فرهنگ، مبتنی بر اسطوره‌های مشابهی در باب جامعه طبیعی یا ارگانیک است. در هیچ‌یک از این افکار تحلیل اقتصادی دقیقی دیده نمی‌شود. به روش زندگی جامعه شهری حمله کرده‌اند و از نظام صنعتی بد گفته‌اند، اما علت‌های اصلی را در ساختار اقتصادی کاپیتالیسم جستجو نکرده‌اند. ویلیامز در حمله به کاپیتالیسم و در حمله به راه‌حلهایی برای مشکلات جامعه مدرن که در اساس این نظام خدشه‌ای وارد نمی‌کنند هوشیارانه به این نیز اشاره می‌کند که برخی از آشکال سوسیالیسم یا کمونیسم هم شق مطلوب نیستند. بنابر

استدلال ویلیامز، سوسیالیسم یا کمونیسم از نظر تاریخی ممکن است دشمن کاپیتالیسم باشد اما در تفصیل و اغلب در اصول بعضی از روشهای انسان‌ستیزانه را در شهر و روستا تداوم و شدت می‌بخشد. ادعاهای سوسیالیسم اغلب محدود به قلمروهای سیاسی و اقتصادی بوده و از انسان غفلت کرده است. با این روش، سوسیالیسم با محدود کردن خود به زبان و واژگان دشمنان سوسیالیسم یکی از بزرگترین اشتباههای خود را مرتکب شده است^(۱۲).

اگر سوسیالیسم تمایز کار از زندگی را می‌پذیرد، که در این صورت باید آن را به عنوان اوقات فراغت یا علایق شخصی کنار نهاد، اگر سیاست را به جای اینکه محصول تصمیم‌گیری و مدیریت مشترک بداند، حکومت می‌شمارد، اگر آموزش را همچنان تربیت شدن برای نظام و هنر را در حکم دعای بعد از غذا می‌داند (هرچند شاید متقاضی تربیت بیشتر و دعای نسبتاً طولانی‌تر است) و اگر خود را به این روشها محدود کرده است، باید گفت سوسیالیسم صرفاً شکل متأخر سیاست کاپیتالیستی است یا سازمانی لایقتر از افرادی که پیرامون نظام تولید صنعتی گرد آمده‌اند. انحطاط اخلاقی سوسیالیسم در نسبت دقیق آن با مجموعه‌ای از سازشهایی است که با آشکال قدیمی‌تر جامعه کرده و نیز در ناکامی آن در توضیح و حفظ معنایی دیگر از نظم انسانی است.

با این همه شاید ویلیامز در آثار اولیه خود به دلیل اشتغال به جنبه انسانی سوسیالیسم از این ضعفهای آن به آسانی گذشته باشد، زیرا از او اغلب به دلیل حذف همان چیزهایی انتقاد کرده‌اند که ویلیامز طرفداران اندیشه جامعه ارگانیک را به خاطر آنها متهم می‌کند. ویلیامز زمینه سیاسی و اقتصادی مسائلی را که از آنها بحث می‌کند، نه تنها در بررسی سوسیالیسم بلکه در مباحث مهم دیگر، در نظر نمی‌گیرد. برای مثال ادوارد تامپسون از کتاب فرهنگ و جامعه به این دلیل انتقاد کرد که مسائل روشنفکران را جدا از زمینه اجتماعی آنان مطرح کرده است^(۱۳)، کوئینتن هر (Quinton Hoare) مدعی است که ویلیامز به ساختار سیاسی و فرهنگی بریتانیا در آرای آموزشی خود توجه نکرده است^(۱۴) و اسمیت در بررسی ویلیامز از تفکر فرهنگی و اجتماعی انگلیس تمایلی به نظام ضد صنعتی یافته است، تمایلی که مانع آن می‌شود به پیشرفتهای سیاسی و اجتماعی حاصل از انقلاب صنعتی بپردازد^(۱۵).

اندرسون بر آن است که این نقص به طور عام خصلت ویژه چپ جدید است. اینان نمی‌توانستند تحلیلی ساختاری از جامعه انگلیس به دست دهند و در عوض اغلب متوسل به زبان مجازی ساده لوحانه‌ای شدند که با آن بگویند مردم عادی، زنان و مردان معمولی با منافع طبقه حاکم مخالفند و از این قبیل. به اعتقاد اندرسون ارزشمندترین کارهای ویلیامز نقد اخلاقی کاپیتالیسم است که روز به روز بیشتر متوجه مسائل فرهنگی شد. چنین توجهی برای اعضا و مخاطبان چپ جدید که اغلب معلمان و نویسندگان و دانشجویان بودند اهمیت حیاتی داشت و به تهیه «یک برنامه جدی سوسیالیستی برای تغییر نظام ارتباطات» منجر گردید، اما به گفته اندرسون این دستاورد به «موقعیت خاص روشنفکران بریتانیا» گره خورده بود. نقد اجتماعی اینان از موضع درگیری با سیاست رسمی کشور آنان صورت می‌گرفت. اندرسون تأثیر نقد چپ جدید را بر گزارش پیل‌کینگتون (Pilkington) که در ۱۹۶۰ منتشر شد شاهد درجه میزان درگیری آنان می‌داند. موضع خاص روشنفکران انگلیس توجه آنان را به مسائل خاصی از جامعه معطوف کرد و مانع آن گردید که نظریه پیشرفته‌ای در باب کاپیتالیسم انگلیس ارائه دهند^(۱۶).

داوری اندرسون بخصوص با اثر بعدی روشنفکران چپ جدید یعنی مانیفست روز می (۱۹۶۸) که زیر نظر ویلیامز تهیه شده بود ارتباط نزدیک پیدا می‌کند. تحلیل مسائل اجتماعی و نیز برنامه اصلاحات اجتماعی این مانیفست جزئی و پراکنده است. این اثر بیش از آنچه به پیشنهاد تغییر بنیادی تری پردازد به تغییرات جزئی و تدریجی می‌پردازد که مشخصه ذهن انگلیسی است و برنامه‌هایی برای تغییر پیشنهاد می‌کند که در محدوده ساختارهای نهادهای موجود است. بنابراین مانیفست انقلاب خشن هنگامی مجاز است که علیه حکومتی مستبد یا حکومتی نظامی باشد.

به همین ترتیب ویلیامز برای ظهور جامعه سوسیالیستی از ضرورت اصلاحات تدریجی دفاع می‌کند و توصیه‌اش این است که تغییرات باید در چهارچوب نهادهای موجود و سازمانهای وابسته به آنها صورت گیرد. برای مثال هنگام پیشنهاد ایجاد یک دموکراسی که در آن، همه سهم باشند نه در مورد هیچ‌یک از نهادهای جامعه شکی برمی‌انگیزد نه در مورد ساختار آنها و تنها به کیفیت آنها می‌پردازد^(۱۷).

اول آنکه در مورد آموزش می‌توانیم راههای جدیدی پیدا کنیم که ظرفیت افراد را در پاسخگویی و تصمیم‌گیری مستقل رشد دهد. دوم آنکه در اصلاح نهادها و در قانونگذاری اطمینان پیدا کنیم که سازمان فرهنگی به‌انحای واقعی مسؤول جامعه‌ای است که خود جزئی از آن است. سوم آنکه در ساخت تازه پیشنهادهایی بدهیم و موافقتهایی برای تغییرات بنیادی نهادها به‌دست آوریم تا این نهادها را متناسب با نیازهای جامعه‌ای رشدیابنده کنیم.

از این گذشته، در مقاله «به‌سوی جامعه‌ای سوسیالیستی» (۱۹۶۵) به‌نظر نمی‌رسد که ویلیامز لزومی در طرح امکان انقلاب به‌عنوان وسیله تغییرات بنیادی دیده باشد. ویلیامز اصلاح‌طلبی آثار اولیه خود را با عنوان «اصلاح‌طلبی نیرومند و فعال اکثریت نهضت کارگران انگلیسی» توصیف می‌کند^(۱۸) و می‌گوید از این اصلاح‌طلبی در ۱۹۲۶ کنار کشیده و این در زمانی است که حزب کارگر با اکثریت آرا به‌قدرت رسید و به‌سرعت نشان داد که «به‌نمایندگی طبقه کارگر عامل واقعی و ضروری گذر از کاپیتالیسم است». ویلیامز موضع اصلاح‌طلبانه خود را حفظ کرد و توجه خود را معطوف به‌دگرگون ساختن نظم اجتماعی کرد. از لحاظ عملی به‌اصلاحات معینی روی آورد و آنها را مهیاترین وسایل حرکت سیاسی دانست و معتقد بود این اصلاحات نه تنها به‌خودی خود ارزشمندند، بلکه در تغییر نظم حاکم مراحل ضروری هستند.

این تحول در افکار ویلیامز متضمن پیامدهایی در شکل گرفتن نظریه ادبی او بود. ویلیامز شکست آثار اولیه خود را در بررسی رضایت‌بخشی از زمینه سیاسی و اجتماعی تحلیل فرهنگی، در مجموع نتیجه اعتقاد اشتباه خود در این دانست که «مارکسیسم در حوزه‌های نظری دیگر و بخشهای متفاوت جریان فرهنگی دارای اصول و روشها و مواضع کارآیی است...»^(۱۹). ویلیامز چنین ادعا کرد که غیبت این ملاحظات در آثار اولیه او نتیجه این تصور بود که گمان می‌کرد بسیاری از این اصول را می‌تواند مسلم فرض کند. اما این اظهارات توضیح نمی‌دهد که چرا آثار او تا این حد محدود به‌ایده‌تئولوژی سنت روشنفکران اهل ادب بود. میراث این فرهنگ باعث گردید که زمینه گسترده‌تر تحلیل فرهنگی را نادیده بگیرد و معتقد شود که به «حوزه‌های نظری دیگر» می‌توان با تحلیلهای جداگانه‌ای پرداخت.

فرهنگ

در مورد تحلیل ویلیامز از فرهنگ مسئله‌ای که باید بدان پرداخت این است که تا چه اندازه با سنت ادبیات رمانتیک و مباحث محل نزاع آن قطع رابطه کرده است. مقاله ویلیامز با عنوان «زیرساخت و روساخت در نظریه فرهنگی مارکسیسم» (۱۹۷۳) را اغلب نشانه چنین تحولی در افکار او می‌دانند، اما ویلیامز خود تاریخ چنین تحول بزرگی را در تنبیه و سرخوردگی سیاسی ۱۹۶۶ می‌داند. ماهیت این تحول را باید بررسی و بخصوص حد آن را در بریدن از سنت روشنفکران اهل ادب ارزیابی کنیم. ویلیامز در آثار اولیه خود در باب فرهنگ به دو نوع تحلیل می‌پردازد: اول تحلیل کاربرد قبلی این کلمه و دوم تحلیل تحولی که در تعریف او از فرهنگ رخ داده، تعریفی که مبتنی بر کاربرد تاریخی این کلمه است، آنگاه در صدد آن برمی‌آید که ناسازگاریها و تناقضهایی را که در بحث تاریخی بدانها رسیده بود از میان بردارد. تحقیقات او در فرهنگ و جامعه از تحلیل فرهنگ به معنایی محدود آغاز و به مفهومی وسیع‌تر تکامل می‌یابد و در این مفهوم کاربرد این کلمه و توسع بعدی آن بررسی می‌شود. به نظر ویلیامز فرهنگ شامل دو پاسخ مختلف، اما وابسته در جامعه متحول است^(۲۰):

خلاصه آنکه می‌خواهم ظهور فرهنگ را به عنوان امری انتزاعی یا مطلق نشان دهم: ظهوری که به طریقی بسیار پیچیده دو پاسخ عام را در هم ادغام می‌کند — اول شناختن تمایز عملی فعالیت‌های عقلی و اخلاقی از مقتضیات جامعه تازه، و دوم تأکیدی که این فعالیت‌ها به عنوان مرجع نهایی، بر قضاوت‌های عملی اجتماعی می‌گذارد و مدعی آن می‌شود که خود راه حلی تعدیلی و تلفیقی است.

ویلیامز سیر رشد مفهوم فرهنگ در زبان انگلیسی را از شروع انقلاب صنعتی بریتانیا دنبال می‌کند و کاربردهای گوناگون و معانی مختلفی از آن را که در زمانهای معین رواج یافتند، از هم متمایز می‌کند. پژوهشهای ویلیامز نشانه عالمانه بودن کار و حساسیت دقیق او به مطالب است. در پایان این پژوهش، ویلیامز بر آن می‌شود که تعریف خود را از فرهنگ به دست دهد، کاری که در کتاب بعدی او: انقلاب طولانی (۱۹۶۲) ادامه می‌یابد. به نظر ویلیامز برای پروراندن مفهوم فرهنگ باید تمام کاربردهای آن را در نظر بگیریم. وجود معانی گوناگون برای کلمه «فرهنگ» را نباید عیب آن به‌شمار آورد، این پیچیدگی متناظر است با عناصر واقعی تجربه. هر تعریفی

از این کلمه بر چیزی دلالت می‌کند و توجه ما باید به روابط میان همه آنها معطوف شود. به نظر ویلیامز مفهوم فرهنگ سه کاربرد مهم دارد^(۲۱):

در عامترین تعریف فرهنگ هم باید سه سطح را از هم جدا کرد. یکی فرهنگی که مردم در زمان و مکان معین در آن زندگی کرده‌اند و تنها برای کسانی که در آن زمان و مکان بوده‌اند قابل شناخت است. دیگر فرهنگ مضبوط است، از هنر گرفته تا اغلب وقایع روزانه، که بدان فرهنگ دوره هم می‌توان گفت. سطح دیگر، سطحی است که فرهنگ زیست شده و فرهنگ دوره را به هم می‌پیوندد، یعنی فرهنگ سنت برگزیده.

به عقیده ویلیامز پیش از رسیدن به درک رضایت‌بخشی از این مفهوم، باید معانی فرهنگ در هر سه سطح و روابط میان آنها را دریافت. آنگاه می‌توانیم فرهنگ به عنوان «فعالیت خلاق» را با فرهنگ به عنوان «کل راه و رسم زندگی» آشتی دهیم. ویلیامز برای توضیح دادن روابط میان این سه سطح به بحث در فعالیت خلاق و ماهیت حقیقت می‌پردازد، اما بحث او عمق نظری ندارد و به نظر می‌رسد از کارهای دیگران در این زمینه چندان اطلاعی ندارد و به کسانی که به آنان ارجاع می‌دهد بیش از حد تکیه می‌کند. برای مثال ویلیامز به اثر پروفیسور جی. زد. یونگ (J. Z. Young) در باب ادراک انسان از حقیقت ارجاع می‌دهد اما افکار یونگ را پراکنده به کار می‌برد و بحث و تحلیل او از آنها محدود است. تکیه عمده استدلال ویلیامز در مورد اینکه حقیقت پدیده‌ای اجتماعی است این است که هنر بخشی است از تلاش انسان برای مقوله‌بندی و انتقال تجربه و به عنوان عمل خلاق فردی، هنر روشی است برای خلق قراردادهای و نهادهایی که از طریق آنها مردم در انحصار نگرینستن به مسائل و «معانی» مقبول با هم سهیم می‌شوند و آنها را به کار می‌گیرند^(۲۲).

اما این تحلیل به ما امکان آن را نمی‌دهد که به اهمیت خاص هنر در جامعه پی ببریم. ویلیامز با این فرض که با ادغام کردن مفاهیم سه گانه فرهنگ می‌توان تعریف واحدی از آن به دست داد موجودیت این سه مفهوم را دچار ابهام می‌کند. اشتباه ویلیامز این است که گمان می‌کند اگر مفهومی را کاملاً تحلیل کنیم همیشه منسجم و خالی از تناقض خواهد شد. ارنست گلنر (E. Gellner) بر آن است که این فرض، فرضی رایج میان مردم‌شناسان و جامعه‌شناسان است^(۲۳). خطر این است که نتوانیم

تشخیص دهیم چگونه مفهومی مانند فرهنگ، بخشی از زبان ایده‌نولوژیک است. برای مثال، ویلیامز در سازگار کردن سه سطح مختلف معنای فرهنگ متوجه این نکته نشد که الیوت هم همین کار را می‌خواست بکند، اما درباره فرهنگ و آموزش و ساختار جامعه به نتایجی کاملاً مختلف رسید.

از این گذشته، ویلیامز برای یافتن مبانی تعریف واحدی از فرهنگ، اهمیت ساختار طبقاتی جامعه را در نظر نمی‌گیرد. این نکته بخصوص در تحلیلهای او از فرهنگ به عنوان سنت برگزیده، که راجع به هنرها و آثار هنری مقبول در قرون و اعصار است، به چشم می‌خورد. ویلیامز اصطلاح «فرهنگ اقلیت» را به دو معنی به کار می‌برد. یکی برای اشاره به آثار هنرمندان و متفکران بزرگ و نیز آثار افراد کم‌اهمیت‌تری که باعث ادامه یافتن این فعالیتها می‌شوند. و دیگر برای اشاره به آثار همین افراد بدان گونه که اقلیت خاصی آنها را اخذ کرده‌اند و به کار برده‌اند. در این جا تفاوت، تفاوت تولید و مصرف است. اما ویلیامز می‌گوید هنرمندان و متفکران بزرگ هرگز آثار خود را محدود به امثال خود نکرده‌اند و از این رو «باید همیشه به دقت آثار بزرگ گذشته را از اقلیتی که در زمان و مکان خاص خود را به آنها وابسته کرده‌اند، متمایز کرد» (۲۴).

از طرف دیگر از نظر جان برگر (John Berger) چنین پیوندی برای فهم «سنت برگزیده» یا فرهنگ ما اهمیت بنیادی دارد. برگر در کتاب راههای دیدن (۱۹۷۲) دلیلی راسخ برای این عقیده می‌آورد که تاریخ نقاشی رنگ و روغن را باید در نسبت آن با پیدایش کاپیتالیسم و بیان طریقه نگاه کردن به دنیای طبقه حاکم فهمید. برگر انکار نمی‌کند که بعضی هنرمندان با هنجارهای سنت هنری آزادانه قطع رابطه می‌کنند، اما به این نکته هم اشاره می‌کند که سنت به سرعت آنان را احاطه می‌کند و ابداعاتی را در کار آنان پدید می‌آورد و چنان تداوم می‌یابد که گویی مخالفتی در کار نبوده است. «سنت برگزیده» یا فرهنگ اقلیت ما را آثاری شکل می‌دهند که یا از سنتی که خود اکنون جزئی از آنند روزی گسسته‌اند و یا با اصول همان سنت آفریده شده‌اند. ویلیامز به این مسائل چنانکه باید نمی‌پردازد.

چنین به نظر می‌رسد که ویلیامز در آشتی دادن سطوح مختلف معانی فرهنگ با هم به همان اندازه از زمینه اجتماعی خود استفاده می‌کند که از هر انگیزه نظری

دیگر. ویلیامز از روستایی در ولز برخاسته است و پدر او سوزن‌بان راه‌آهن همان روستا بوده است. این سابقه برای ویلیامز، همان‌گونه که بخصوص در داستانهای بلند دهکده مرزی (۱۹۶۴) و نسل دوم (۱۹۶۴) نشان داده، اهمیت شخصی زیادی دارد. ویلیامز پس از تحصیل در مدرسه آن روستا، با بورس تحصیلی به ترینیته کالج (Trinity College) در کمبریج می‌رود. ویلیامز، بر اساس سابقه خود، به دو تعهد پایبند می‌شود: تعهد به طبقه کارگر و سنت این طبقه و تعهد به فرهنگ متعالی و ارزش آموزش.

ویلیامز با توسل به مفهوم فرهنگ مشترک در پی رفع تنش میان این دو تعهد اساسی برمی‌آید و آرمان او این می‌شود که فرهنگ مشترک به زدودن جامعه از طبقات و نابرابریها کمک خواهد کرد. ویلیامز می‌گوید برای تفاهم مؤثر میان همه اعضای جامعه خود مبنایی نداریم زیرا انواع گوناگون نابرابری هنوز ما را از هم جدا نگه می‌دارد. جامعه ما بدون فرهنگ مشترک و تجربه اصیل مشترک دوام نخواهد آورد. اما رشد آن وابسته به شرایطی ضروری «و طبیعی» است که در شرف تکوین است. به نظر ویلیامز هیچ کس نمی‌تواند فرهنگ مشترک را به ارث ببرد، آن را باید مردم خود بسازند و بازسازی کنند، فرهنگ مشترک یک بار برای همیشه به دست نمی‌آید. ویلیامز فرهنگ مشترک را بدین‌گونه تعریف می‌کند (۲۵):

به عقیده من مبارزه‌ای که در پیش داریم مبارزه برای خلق معانی عامی است که جولانگاه اصیل اندیشه‌ها هستند: پدید آوردن جامعه‌ای که ارزشهای آن همواره خلق و نقد شوند و در آن، جای جدالها و حصرهای طبقاتی را عضویت مساوی و مشترک بگیرد. این هنوز تصویری از فرهنگ مشترک است و در جوامع پیشرفته روز به روز تبدیل به تمرینی پردامنه برای انقلاب می‌شود.

ویلیامز در دفاع از جامعه برابری خواه که مبنای فرهنگ مشترک است، متوجه اشتباهی است که اکنون در معنای کلمه «برابری» می‌کنند و تأکید می‌کند که آرزوی او این نیست که مردم را از هر لحاظ مساوی کنند. برعکس نابرابری از بسیاری جهات هم ناگزیر و هم مطلوب است. تنها برابری که می‌خواهد در راه آن مبارزه کند، برابری در وجود است زیرا نقطه مقابل آن نابرابری در وجود است که در عمل به نفی انسانها و بی‌هویتی و خفت آنان می‌انجامد. اینکه منظور ویلیامز از نابرابری

دقیقاً چیست، روشن نیست. تقریر او از این اصل همان ابهامی را دارد که بحثهای دیگر او از این کلمه. اشاره‌های ویلیامز به این مسئله اشاره‌هایی منفی است: قساوت، استثمار، نابود کردن نیروی انسان، بی‌هویت کردن، رفتارهایی که مردم را از یکدیگر جدا می‌کند و نظایر اینها، بخشی از چیزهایی است که نباید در جامعه مساوات طلب وجود داشته باشد. از مباحث ویلیامز در باب مساوات معلوم نمی‌شود که آیا چیزی مثبت‌تر از حذف این جنبه‌های نابرابری هم در نظر دارد یا نه. همچنین معلوم نیست که چگونه باید اینها را حذف کرد.

ویلیامز بر مبنای این دلیل که هر فرهنگی محصول طبیعی شرایط اجتماعی خاص است با ساختن فرهنگی تصنعی برای طبقه کارگر مخالف است. اما زمانی را هم صرف ملاحظات در باب جنبه‌های تحسین‌انگیز از فرهنگ فعلی طبقه کارگر کرد. تحسین او بخصوص متوجه چیزی است که به اعتقاد او اندیشه بنیادی جمعی مناسبات اجتماعی است، مناسباتی که زیربنای فرهنگ طبقه کارگر و نهادها، رفتارها، عادات و مقاصد خاسته از آنهاست. در مقابل فرهنگ بورژوا اساساً فردگراست و نهادها، رفتارها، عادات و مقاصد آن هم همین را نشان می‌دهد. ویلیامز درباره اینکه چگونه اندیشه جمعی طبقه کارگر در نهادها و روش زندگی او منعکس شده است، چنین توضیح می‌دهد (۲۶):

طبقه کارگر از زمان انقلاب صنعتی به دلیل موضع خود، فرهنگی به معنای خاصتر ایجاد نکرده است. تنها فرهنگی که در اتحادیه کارگری، نهضت تعاونی یا احزاب سیاسی ایجاد کرده، و مهم است که آن را بشناسیم، نهاد دموکراتیک جمعی است. فرهنگ طبقه کارگر در گذار از مراحل، پیش از هر چیز اجتماعی بوده است (یعنی نهادهایی خلق کرده است) نه فردی (بخصوص آثار تخیلی و روشنفکرانه پدید نیآورده است). و این با توجه به شرایط، دستاورد خلّاق چشمگیری است.

ویلیامز می‌گوید بر اساس تفکر همکاری دسته جمعی و برادری نهضت طبقه کارگر بریتانیا، به نقدی اخلاقی از جامعه، بخصوص نقدی از فردگرایی خودپسندانۀ آن دست یافته است. در تمام طول این نهضت، این نقد اخلاقی بر آن غلبه داشته و گاهی هم زیر نفوذ زبان پرورده مارکسیسم و تکیه این زبان بر طبقه و قدرت، اصلاح و تکمیل شده است. به اعتقاد ویلیامز این مسئله هم قدرت اساسی طبقه کارگر بریتانیا

را نشان می‌دهد و هم ضعف اساسی آن را. این امر از یک طرف عامل ایجاد حزبی بزرگ و منسجم است که می‌تواند قدرت پارلمانی داشته باشد و تداوم و انعطاف‌پذیری چشمگیری از خود نشان دهد. از طرف دیگر رفتار برادرانه و همکاری دسته‌جمعی، آن هم در اقتصادی فردگرا، باعث می‌شود که اغلب زیر فشار به‌جای آنکه به‌سوی تغییر اجتماعی گسترده برود، به حفظ نهادهای خود کشانده شود.

ویلیامز دو عامل را در جهت دادن به نقد اخلاقی نهضت طبقه کارگر بریتانیا مؤثر می‌داند. در سطح سازمان‌دهی محلی از مکتب منزه‌طلبی انگلیس (Puritanism) درس اتکای به نفس و استقامت گرفته است و این هر دو به آن قدرت عظیمی بخشیده است، اما در قید و بندهای نیازهای انسانی هم که میراث همین سنت است خود را محدود کرده است. عامل مؤثر دیگر که به همین اندازه مهم است ولی محققاً منزه‌طلب نیست مأخوذ از افکار کوبت (Cobbett)، راسکین و موریس است که تعلیم اصلی آنان، به‌نظر ویلیامز، «دفاع از حق زندگی در برابر تخریب انسانیت به‌دست کاپیتالیسم صنعتی و اولویتهای اصول آن است» (۲۷).

ویلیامز جنبش خلع سلاح اتمی و جنبش چپ جدید انگلیس را وارثان این نقد اخلاقی که در سنت طبقه کارگر پروراند شده، می‌داند. به‌نظر ویلیامز کار هر دو جنبش، با عنایت به مسائل اخلاقی و انسانی، مبارزه با ایده‌تولوزی حاکم بر حزب رسمی کارگر و وفاداری آن به‌فایده‌طلبی و رفتار پدرمآبانه آن است (۲۸).

فرض ویلیامز این است که نقد اخلاقی ساخته و پرداخته نهضت طبقه کارگر، مشابه با نقد اخلاقی سنت اومانیستی اهل ادب است. این فرض، ساده‌اندیشی است و چگونگی پروراند شدن این دو سنت را در هم می‌آمیزد و بیش از حد ساده جلوه می‌دهد. اگرچه کار این دو، نقد فردگرایی کاپیتالیسم و هویت‌زدایی آن است، دیدگاه آنها در اساس متفاوت با هم است. یکی از هدفهای اصلی نهضت طبقه کارگر، ایجاد حس جمعیت است که در جامعه انبوه وجود ندارد. نویسندگان این سنت می‌خواستند در جهت تغییرات مثبت در جامعه پیش بروند، و زبان بلاغی آنان گاهی شامل تصاویری از جوامع گذشته بود، جوامعی که معتقد بودند در آنها حس جمعیت وجود داشته است. از طرف دیگر روشنفکران اهل ادب در صدد احیای جامعه‌ای بودند که زمانی در آن نقش مهمی بازی می‌کردند، جایی که در آن حس از

جمعیت داشتند که مبتنی بر تراکم مخاطبان و محیط روشنفکرانه بود. جامعه انبوه به دلیل سازمان‌بندی اجتماعی و پیشرفتهای صنعتی آن، این حس جمعیت را که می‌گفتند قبل از انقلاب صنعتی وجود داشته محو کرده است. بنابراین روشنفکران اهل ادب ذاتاً گذشته‌نگر بودند.

شباهت این دو سنت، به همان اندازه ریشه در انگلیسی مشرب بودن آنها دارد که در هر چیز دیگر. هر دو سنت به نقد اخلاقی جامعه به دلیل جزئی‌نگر بودن آن می‌پردازند و این جزئی‌نگری مشخصه تفکر انگلیسی است. در هیچ‌یک از این دو، تحلیل ساختاری یا بحث از ایجاد تغییری بنیادی در جامعه دیده نمی‌شود. از این قرار، این دو سنت، بخشی از ایده نولوزی او مانیتی لیبرال مسلط بر تفکر انگلیسی است.

جایی که این دو سنت با هم تلاقی پیدا می‌کنند آثار افرادی مانند ویلیامز است که به دلایلی به هر دو سنت وفادارند. وقتی سنتها با هم تلاقی می‌کنند افکار دموکراتیک در جلوی صحنه پدیدار می‌شوند و فرهنگ در نقش نیروی اصلاح‌کننده یا به پشت صحنه می‌رود یا بکلی ناپدید می‌شود. برای مثال ویلیام موریس نخست افکار خود را در سنت کارلایل و آرنولد و راسکین شکل داد اما روز به روز به طبقه کارگر و دموکراسی تعهد بیشتری پیدا کرد. به همین دلیل فرهنگ در تفکر او نقش مهمی پیدا نکرد. از طرف دیگر لی و س تنها به سنت ادبی پیوست و در نتیجه به دموکراسی کمتر از فرهنگ توجه یافت. و بالاخره ویلیامز مانند موریس به هر دو سنت پایبند است، و از این رو دموکراسی نقشی غالب در افکار او دارد ولی مفهوم فرهنگ در آثار او آن قدرت و معنایی را که در نوشته‌های آرنولد دیده می‌شود، ندارد.

آنچه ظاهراً از نظر ویلیامز مخفی مانده ماهیت غیردموکراتیک نقد اخلاقی است که با کلمه «فرهنگ»، به معنایی که روشنفکران اهل ادب آن را پروراندۀ اند، بیان می‌شود. تعهد به دموکراسی در جایی تظاهر می‌کند که در فضای روشنفکری زمان فرضی اساسی شناخته شود. اما چنین به نظر می‌رسد که مفهوم دموکراسی به این شکلی که با تفکر گروههای مختلف جامعه عجین شده هرگز در تفکر انگلیسی رسوخ نداشته است. روشنفکران اهل ادب می‌توانستند از جامعه خود به شدت انتقاد کنند بدون آنکه اساساً تعهدی به ساخت دموکراتیک جامعه داشته باشند.

در این جاست که ضعف تعریف ویلیامز از فرهنگ جالب توجه می‌شود. ویلیامز آن

بصیرت اجتماعی نیرومندی را که مشابهان او در سنت ادبی اومانیستی قرن نوزدهم القا می‌کردند، القا نمی‌کند. این عقیده آنان را هم که فرهنگ نیروی اصلاح‌کننده جامعه است نمی‌پذیرد ولی در عین حال مدعی آن است که بدون فرهنگ مشترک دوام نخواهیم آورد. ذهن ویلیامز از تحقیق در اینکه فرهنگ می‌تواند کاملاً متکی بر ساختار جامعه باشد عاجز است. وی به فرهنگ تأثیر مثبتی نسبت نمی‌دهد. اینکه ویلیامز تمایلی به تحقیق یا روبه‌رو شدن با این امکانات را ندارد نشانه کشاکشی ذاتی در کار اوست، کشاکش میان سابقه بار آمدن در طبقه کارگر و توفیق او در نهادهای آموزشی جامعه.

این کشاکش در میان روشنفکران جدید غیرعادی نیست. از جنگ جهانی دوم تاکنون، روشنفکران در بسیاری از مؤسسات این سابقه‌های مختلف را داشته‌اند و این مسئله‌ای است که بحران تعیین نقش روشنفکر در جامعه را تشدید کرده است. این بحران گریبان روشنفکران حوزه‌های سنتی را بیشتر از روشنفکران حوزه‌های دیگر گرفته است و این به دلیل بازمانده‌های عقاید قبلی در باب نقش روشنفکران در جامعه است. ورود سوسیالیسم در دانشگاه معمولاً این تنش‌ها را در باب روشنفکران ناخودآگاهانه با خود می‌آورد و دانشجوی متعلق به طبقه کارگر به دلیل اینکه در اینجا تعهدی متفاوت با تعهد سوسیالیستی قبلی خود پیدا می‌کند دچار تعارض بیشتری می‌شود.

ویلیامز تا حدی این دشواری را شناخته است. برای مثال در بحث از علاقه رایج به ارتباط و سیستم‌های ارتباطی می‌گوید که این علاقه تا حدی محصول مشکلات روشنفکران جوامع کاپیتالیستی پیشرفته و همچنین محصول نسل تازه‌ای از روشنفکران است که از طبقه کارگر برخاسته‌اند^(۲۸). به همین ترتیب به نظر او جامعه‌شناسی ادبی در انگلیس از هنگامی آغاز شد که گروه معترض و رادیکال نیاز به آن پیدا کردند که در جامعه جایی برای خود بیابند و فعالیت و هویت خود را توجیه کنند^(۲۹). اما ویلیامز معتقد است که در هر حالت هیچ‌یک از این عوامل اهمیتی برای تحقیق ندارد. ویلیامز این امکان را بررسی نمی‌کند که این ویژگیها محدوده تعارضهای زیربنایی تحقیق را نشان می‌دهند: علاقه به فرهنگ و ارتباطات در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ محدود به تعیین نقش روشنفکر در جامعه شده است و این اندیشه‌ها را از مواجهه کامل با مسئله فرهنگ، هنرمندان، روشنفکران و مسئله

نقشی مثبت در جامعه نداشتن آنان باز داشته است. به همین ترتیب در محدوده این تعارض نمی توان هیچ پرسش جدی درباره نقد اخلاقی کاپیتالیسم انگلیس که از موضع اومانیسیم لیبرال صورت می گیرد، مطرح کرد. به هر صورت چه قضاوت های نهایی این شکل از روشنفکری درست باشد چه نباشد، محدودیت پرسشها، توانایی آن را در پاسخگویی به مکتبهای فکری مخالف از بین می برد.

تغییر موضع سیاسی ویلیامز در اواخر دهه ۱۹۶۰ تنها نشانه گسستنی جزئی از این تعارض قدیمی است. در مقاله «زیر ساخت و روساخت در نظریه مارکسیستی فرهنگی»، که در آن اولین گزارش مشروح را در باب موضع تازه خود آورده است، ویلیامز نشان می دهد که اشتغال ذهنی او هنوز مسئله خصوصیت هنر است، و یا به گفته ایگلتن، هنوز به دنبال «حفظ حقیقت برتر هنر» است^(۳۰). ویلیامز همچنان مخالف سرسخت تأویل مادی هنر است. اگرچه ویلیامز هر گونه نظر ایده نولوژیکی را در مورد آثار هنری رد می کند همچنان در صدد تثبیت ارزش اجتماعی هنر یا فعالیتهای خلاقه به معنای عام است.

ناکامی ویلیامز در فرارفتن از تعارض سنت ادبی اومانستی تفکر او را محدود کرده است، و این را از برخورد او با نظریه فرهنگی ضد اومانستی مارکسیستی به خوبی می توان دریافت. ویلیامز از ساختگرایان جدید به دلیل اینکه مفهوم فرد را رد می کنند و «رابطه زنده و متقابل فرد و جامعه» را به «یک الگوی انتزاعی از ساختارهای اجتماعی معین و حاملهای آنها» فرومی کاهند، انتقاد می کند^(۳۱). اما برای مخالفت خود با این دیدگاه هیچ دلیلی نمی آورد و تنها بدین نتیجه می رسد که اگر در مواجهه با «این شکل از نظریه، بسیاری مردم به مفاهیم، اشکال و نهادهای فردگرایانه بورژوازی بازگردند و آنرا تنها محافظ خود بدانند، تعجبی نخواهد کرد». چنین جوابی به یک مکتب بزرگ فکری که تأثیر آن بر مطالعات فرهنگی انگلیس در دهه ۱۹۷۰ چشمگیر بوده ناامیدکننده است و این نشان می دهد که ویلیامز نمی تواند با اصول آن در محدوده تفکر خود مقابله ای جدی کند.

تغییری که در تفکر ویلیامز پدید آمده پیش از هر چیز کنار آمدن با مارکسیسم است. ویلیامز در فرهنگ و جامعه به هیچ وجه خود را مارکسیست نمی داند، اما در اواخر دهه ۱۹۶۰ روز به روز به پروراندن نظریه ای مارکسیستی از فرهنگ توجه

بیشتری کرد. ویلیامز توجه خود را از مسائل مربوط به تغییر فرهنگ به مباحثی چون رابطه زیربنا و روبنا معطوف کرد.

نشانه این تغییر، توجه او به مفهوم هژمونی گرامشی بود. این مفهوم توصیف روشی است که با آن غلبه طبقه حاکم از طریق مجموعه‌ای از نیروهای مرتبط فرهنگی، اجتماعی و سیاسی دوام پیدا می‌کند. در زمان بحران، این غلبه عمده با اعمال زور حفظ می‌شود. اما در زمانهای دیگر حکومت طبقه حاکم از طریق نفوذ هژمونی آن توجیه می‌شود. به نظر ویلیامز مزیت مفهوم هژمونی در تأکیدی است بر تجربه‌ای که مردم با آن زیسته‌اند، یعنی بر تجربه زیستی مردم تأکید می‌گذارد نه اینکه بر شعور آنان ساختاری را تحمیل کند. غلبه طبقه حاکم نه تجربه‌ای است انفعالی و نه ایستا، چیزی است که برای حفظ آن باید همیشه کوشید تا نو نگه داشته شود. توصیف ویلیامز از مفهوم هژمونی هم شامل مفاهیم فرهنگ و ایده‌ئولوژی است و هم فراتر از هر دو. بنابر تعریف ویلیامز، فرهنگ به معنای «کل فرآیند اجتماعی» در «هژمونی» مندرج است اما مفهوم هژمونی «با تکیه آن بر ارتباط کل فرآیند اجتماعی با توزیع خاص قدرت و نفوذ» چیزی بر آن اضافه می‌کند. همچنین مفهوم هژمونی با شناخت نظام آگاه افکار و عقاید و از این گذشته شناخت کل فرآیند تجربه اجتماعی که با معانی و ارزشهای خاص و مسلط سازمان یافته‌اند چیزی به مفهوم ایده‌ئولوژی اضافه می‌کند.

ویلیامز در بحث از مفاهیم فرهنگ، ایده‌ئولوژی و هژمونی، یکی از مهمترین نتایج فکر خود را آشکار می‌کند. ویلیامز با توسل به مفهوم هژمونی فضای سیاسی و اجتماعی فرهنگ انگلیس را به دقت بررسی می‌کند، ویلیامز متوجه این نبود که با تحلیل معانی مختلف کلمه «فرهنگ» و مفهوم فرهنگ در آثار قبلی خود، تا چه حد از مسائل «قدرت و نفوذ» غافل مانده است. بدین مسئله نیز نپرداخت که تا چه حد فرهنگ به جای اینکه فعالیت خلاق در جامعه ما باشد می‌تواند یکی از علل انقیاد گروههای خاصی در جامعه شود. ویلیامز در آثار بعدی خود تحلیلهای ارزشمندی از این مسئله به دست داد و از توصیفهای مکانیکی ایده‌ئولوژی و نهادهای فرهنگی به عنوان ابزار کنترل اجتماعی فراتر رفت. وی با توسل به مفهوم فرایند هژمونی بر این نکته که تا چه اندازه تعارضها و تناقضهای ذاتی ساختار اجتماعی کاپیتالیسم نیاز به استقرار و نگهداری نفوذ هژمونی دارد، تأکید ورزید.

ویلیامز کاوشهای خود را در مورد نظریه‌ای مارکسیستی از فرهنگ به کمک مفاهیم خاصی گسترش داد. وی برای گریز از سنگینی کلمه‌هایی چون «ایده‌نولوژی‌ها» یا «نظریات در باب جهان» که مورد انتقاد مارکس هم بود، مفهوم «ساختارهای احساس» را پیشنهاد کرد. کلمه‌های قبلی به جای مفاهیم متغیر، مفاهیم ثابتی را القا می‌کنند. اما «ساختارهای احساس» بر معانی و مفاهیم به گونه‌ای که با آنها زندگی می‌کنیم و آنها را حس می‌کنیم تکیه می‌کند. این مفهوم مأخوذ از کارهای اولیه ویلیامز است و آن را در انقلاب طولانی فراوان به کار می‌برد^(۳۲).

مفاهیم تازه‌تر در آثار ویلیامز مفاهیم «فرهنگ مؤثر مسلط» و «عناصر فرهنگی باقی‌مانده» و «نوظهور» است. به نظر ویلیامز هنرمندان و روشنفکران نسبت به جریانهای فرهنگی حساسند و تغییرات یا «گسسته‌ها» را در الگوهای فرهنگی جامعه ما پیش‌بینی و در آثار خود بیان می‌کنند. مسئله مهم دیگر اینکه آثار اینان محل شکل‌گیری فرهنگ مؤثر مسلط است. منظور ویلیامز از «فرهنگ مؤثر مسلط»، «نظام مؤثر و مسلطی از معانی و ارزشهاست که صرفاً انتزاعی نیست، بلکه نظامی است سازمان‌یافته که در جامعه ما با آن زندگی می‌کنند»^(۳۳). عناصر باقی‌مانده فرهنگی نیز حتی اگر بازمانده گذشته باشد به همان گونه در جامعه در زندگی مردم وجود دارد. این عناصر در جریان فرهنگ فعالند و چنین نیست که اموری کهنه به‌شمار آیند و بخشی از فرهنگ زنده ما نباشند.

از سوی دیگر، «عناصر نوظهور فرهنگ» کاملاً از فرهنگ مسلط جداست. اینها ارزشها و معانی تازه‌اند، اعمال و رفتار تازه‌ای هستند که ممکن است، برای مثال، با ظهور و رشد طبقه تازه‌ای تکامل و گسترش پیدا کنند.

به نظر ویلیامز بخشی از فرهنگ مؤثر و مسلط، فرهنگ برگزیده است که به عنوان «سنت» و «گذشته معتبر» توصیف می‌شوند. این بخش همان چیزی است که به آن حکمت و دانش هنر سنتی جامعه می‌گوییم (گاهی نیز همان گونه که در آثار لی‌وس آمده، با اصطلاحاتی مانند «فرهنگ اقلیت» یا «فرهنگ متعالی» وصف می‌شود). فرهنگ برگزیده در طول جریان دائمی ساختن و بازساختن، فرهنگ مسلط مؤثر را تداوم می‌بخشد. از طریق همین فرهنگ یا سنت برگزیننده است که نسبت ما با تاریخ، جامعه و دانش معین می‌شود. ویلیامز می‌گوید این فرایند، با

فرایندهای آموزش، فرایندهایی که در نهادهایی مانند خانواده، قلمرو تربیتی بسیار گسترده‌تری دارند و تعاریف عملی و سازمانهای مشاغل که در حکم نیروهای نگهبان هژمونی در جامعه هستند، همراه است.

ویلیامز به کمک این تفکرات در تحلیل سطوح مختلف فرهنگ یعنی فرهنگ زیست‌شده و فرهنگ برگزیده به‌روشی مؤثرتر دست یافت و از تلاش قبلی خود برای آشتی دادن معانی مختلف فرهنگ، که منظور اصلی او از فرهنگ مشترک بود، به فرهنگ در ارتباط با ساختار جامعه روی آورد و با این کار از نگرش ایده‌آلیستی خود به مفهوم فرهنگ در کتاب فرهنگ و جامعه فراتر رفت و به اهمیت توجه به رابطه افکار و ساختارهای اجتماعی پی برد.

این تحول در نگرش ویلیامز نسبت به فرهنگ هنوز به کمال خود نرسیده است. مباحث نظری او گسسته به نظر می‌رسند و این تا حد زیادی به دلیل این است که برای فراهم آوردن چهارچوبی برای نظریه خود به تحقیق در مفاهیم تکیه می‌کند و برای بسیاری از این مفاهیم نیز هنوز تحقیقات ملموسی نکرده است. با این همه آثار او در زمینه مطالعات فرهنگی در انگلیس و بخصوص تلاش او در فراهم آوردن مبنایی برای فهم تغییرات پی در پی، تناقضها و تعارضهای فرهنگی و مناسبات اجتماعی اهمیت خود را حفظ خواهند کرد.

نهادهای فرهنگی

ویلیامز در سراسر آثار خود به نظامهای آموزشی و ارتباطی توجه می‌کند و این مسئله را بررسی کرده است که چگونه این نظامها قالبهای مسلط فکری و ارزشهای بنیادی خود را به افراد جامعه انتقال می‌دهند. همچنین معتقد است که این نظامها امکان بالقوه آن را دارند که مبنایی برای تکوین فرهنگ مشترک فراهم آورند. ویلیامز مانند آرنولد آموزش را برای ارتقای فرهنگ ضروری می‌داند اما نظر او درباره فرهنگ به نتیجه کاملاً متفاوتی در مورد محتوا و روند آموزش می‌رسد. خلاصه نگرش کلی او در باب آموزش به‌وضوح در مانیفست روز می، ۱۹۸۶ بیان شده است (۳۴):

راه حل سوسیالیسم برای آموزش به عنوان آماده شدن برای زندگی شخصی و رفتار دموکراتیک و شرکت در فرهنگ مشترک و مساوات طلب شامل اقداماتی عملی و فوری است. ما نیاز به آن داریم که نهاد آموزش خصوصی را که به تقسیم

طبقاتی در اجتماع تداوم می‌بخشد براندازیم. نیاز به آن داریم که نظام به واقع جامعی برای کودکان، دبستان و دبیرستان پدید آوریم که هدف آن بیش از تربیت افراد لایق یا اصلاح افراد باشد و با نظام موجود که ساختار طبقاتی دارد و موجد نابرابری توقعات و دستاوردها می‌شود قطع رابطه کند. نیاز به آن داریم که، در آنچه تعلیم می‌دهند، از مرحله انتقال درسهای دانشگاهی که به هم ارتباطی ندارند و همراه با خلأقیتهای حاشیه‌ای هستند به مرحله اصالت بیان خلاق و موضوعات مرتبط با هم و پیوستگی نظر و عمل برسیم.

ویلیامز در کتاب ارتباطات (۱۹۶۲) مسائل ملموستری را در باب امکانات آموزش بررسی می‌کند، اما توجه عمده او بدین معطوف است که کارکرد آموزش در جامعه چگونه است. وی جنبه‌هایی از آموزش را عامل اساسی تداوم تقسیم طبقات در جامعه انگلیس می‌شمارد.

نخست مبنایی که بیشتر برنامه‌های مدارس بر اساس آن نوشته شده‌اند در نظر می‌گیرد. تکیه این برنامه‌ها بر رشته‌های تخصصی و نامرتبط با یکدیگر است که عمده برای کلاسهای تخصصی مناسبند و آنچه به بقیه جمعیت انبوه می‌رسد دورریخته‌های این رشته‌ها است.

دوم آنکه گره خوردن نظام آموزشی به ادراک کم‌دامنه و محدودکننده‌ای از هوش انسانی ساختار طبقاتی را تأیید و تثبیت می‌کند. ویلیامز این نوع آموزش را با آموزش لیبرال که ماهیتی نخبه‌پسند دارد و برای رهبران به کار می‌برند و آموزش خشک حرفه‌ای که برای مراتب پایین‌تر در نظر می‌گیرند ارتباط می‌دهد.

سوم، ویلیامز بدین اشاره می‌کند که سازمان‌بندی نظام آموزشی متکی بر نوعی گروه‌بندی و درجه‌بندی است که خاسته از طبیعت جامعه طبقاتی است. ویلیامز این تصور را که آموزش می‌تواند نردبان گریز از منشاء طبقاتی باشد رد می‌کند و می‌گوید این کافی نیست که بعضی از فرزندان طبقه کارگر به آکسفورد یا کمبریج راه یابند. زیرا ساختار سلسله‌مراتبی و طبقاتی در چنین نظامی با عرضه سلسله‌مراتبی از ارزشهای دیگر که گویی متفاوت با سلسله‌مراتب به اعتبار ثروت و خانواده است به شکل مقبول‌تری پدیدار می‌شود. به نظر ویلیامز تشبیه نردبان راه به جایی نمی‌برد و محصول جامعه‌ای طبقاتی است، در چنین جامعه‌ای نردبان هم با فرو ریختن آن فرو می‌افتد.

ویلیامز بر آن است که آموزش به دلیل اینکه امکان اشاعه فرهنگ مشترک را فراهم می‌آورد در گذار از جامعه طبقاتی نقش اساسی دارد و در بحث از تقابل شهر و روستا، وجود سطوح مختلف فراوانی را در جامعه نشان می‌دهد^(۳۵):

تقسیم‌بندی و تقابل شهر و روستا، صنعت و کشاورزی، در آشکال جدید، اوج بحران تقسیم‌بندی و تخصصی شدن کار است و این اگرچه با کاپیتالیسم آغاز نشده است با آن به میزان بی‌سابقه‌ای رشد کرده و تحولاتی پدید آورده است. آشکال دیگر همین تقسیم‌بندی، جدا شدن کار ذهنی از کار دستی، مدیریت از امور اجرایی و سیاست از زندگی اجتماعی است. عوارض این تقسیم‌بندی را می‌توان در هر گوشه از زندگی مشترک ما مشاهده کرد؛ در پندار و کردار طبقات اجتماع؛ در تعاریف وضعی کار و آموزش؛ در توزیع فیزیکی مسکن و در زمان‌بندی روز، هفته، سال و عمر.

ویلیامز می‌گوید تنها هنگامی می‌توانیم از این تقسیم‌بندیها و تأثیر آنها در آموزش فراتر رویم که در فکر فرهنگی باز و اصیل باشیم. در مورد آموزش این بدان معنا خواهد بود که آموختن را راهی باز و بدون مانع به‌شمار آوریم و آنرا ارزشمندترین گنجینه خود بدانیم.

با این همه، ویلیامز در نوشته‌های اولیه خود، آموزش را کلید تغییرات اجتماعی نمی‌داند و هشدار می‌داد که چنین درکی از آموزش، تأثیر، و در مواردی تأثیر قاطع نظامهای تصمیم‌گیری و حفاظت موجود در جامعه را بر شکل و محتوای آموزش به حساب نمی‌آورد. متفکران و هنرمندان و آموزش تکمیلی آشکارا بر تغییرات اجتماعی اثر می‌گذارند اما، به نظر ویلیامز، مردم نیز آنها را برای تأیید باورها و الگوهای زندگی خود به کار می‌گیرند. از این گذشته کودکان نه تنها از مدرسه بلکه از کل محیط اجتماعی خود درس می‌آموزند و هنگامی که مدرسه را ترک می‌کنند باید آنچه را در آنجا آموخته‌اند با کردار واقعی در جامعه مقایسه کنند. با این همه ویلیامز بر این نکته اصرار می‌ورزد که نظر او در مورد آموزش هرگز او را متعهد به نوعی مارکسیسم، که همه چیز را به اقتصاد فرومی‌کاهد، نمی‌کند. ویلیامز از مارکسیستهای دهه ۱۹۳۰ و فرمول زیربنا و روبنای آنها انتقاد می‌کند. اینان خیلی زود روبنا را به بازتاب ساده زیربنا و بیان ایده‌تئوریک آن تعبیر کردند.

به همین دلیل ویلیامز معتقد است که اندیشه‌های او و نیز چپ جدید از نگرش اسکروینی به آموزش و ارتباطات بیش از نگرشهای دیگر مایه گرفته است. اسکروینی نیز به تأثیرات کاپیتالیزم توجه داشت اما تحلیل آن از تحلیل مارکسیستها رضایت‌بخش‌تر بود، زیرا فرمولهای بیش از حد ساده را به کار نمی‌برد. زمینه مشترک اسکروینی و چپ جدید در مسئله آموزش، تأکیدی بود که هر یک بر آموزش انتقادی می‌کرد، آموزشی که نه تنها ادبیات والا، هنر و غیره بلکه محصولات فرهنگ توده را نیز بررسی کند. تعارض و تنش عمده میان این دو در مسئله تقابل فرهنگ اقلیت و فرهنگ دموکراتیک است.

ویلیامز در نوشته‌های اولیه‌اش از آموزش به اعتبار سهمی که در سومین انقلاب جامعه انگلیس خواهد داشت، بحث می‌کرد. او مدعی آن بود که بریتانیا بعد از انقلاب صنعتی و انقلاب دموکراتیک اکنون انقلاب فرهنگی یا «انقلاب طولانی» را آغاز کرده است (۳۶).

نیروی انسانی در انقلاب طولانی از اینجا سرچشمه می‌گیرد که مردم یقین پیدا کرده‌اند که می‌توانند با رهایی از فشارها و محدودیتهای آشکال قدیمی جامعه و با کشف نهادهای عمومی تازه زندگانی خود را هدایت کنند.

چه بسا آموزش به منظور بیان و خلق ارزشهای یک دموکراسی فرهیخته و یک فرهنگ مشترک تغییر کند.

این آرمان‌پرستی است که گمان کنیم بدون تغییر دادن نهادهای تربیتی می‌توانیم به جامعه مطلوب خود برسیم. ویلیامز توصیه‌هایی هم در باب آموزش می‌کند. نخست اینکه اگر بناست فرهنگ مشترک داشته باشیم باید کمتر بر «سخنرانیهای مدرسه‌ای» تأکید کنیم. باید یاد بگیریم که بدون مفروض گرفتن صدق گفته‌ها به خود و دیگران گوش دهیم.

دوم اینکه در کلاس درس بیان خلاق، فعالیتی جدی تلقی شود نه نوعی سرگرمی. سوم اینکه باید تجربه مستقیم و بحث درباره تمام هنرهای معاصر در حد اعلای نه تنها در آشکال سنتی بلکه مثلاً در شکل موسیقی جاز و سینما، تشویق شود.

چهارم اینکه باید درباره نهادهای ارتباطات جمعی آموزش داده شود. و آخر آنکه آموزش باید به همه آثار فرهنگی نگاه انتقادی داشته باشد. از این توصیه‌ها می‌توان دین ویلیامز را به‌لی‌وس و همکاران او در اسکروینی به‌وضوح مشاهده کرد (۳۷).

آنچه تفاوت اندیشه ویلیامز و لی‌وس را در این مسئله به‌خوبی نشان می‌دهد، پیشنهادهای این دو در مورد تحصیلات عالی است. ویلیامز طرفدار «ایجاد دانشگاههایی جامع» است که به کمک آن بتوان ساختار طبقاتی مؤسسات آموزش عالی را در هم شکست. به عقیده ویلیامز می‌توان با به هم وصل کردن دانشکده‌های تکنولوژی، تربیتی، خانه‌داری و آموزش بزرگسالان و دیپارتمانهای دانشگاهها مراکز آزاد منطقه‌ای تأسیس کرد^(۳۸). همان‌گونه که ویلیامز خود اشاره کرده است، لی‌وس معتقد به فرهنگ اقلیت و محافظت از آن از طریق محدود کردن پذیرش در دانشگاهها بود؛ در صورتی که ویلیامز معتقد به فرهنگی دموکراتیک است که وجود آن وابسته به این است که در نهادهای آموزشی به‌روی همه باز باشد.

تفاوت میان ویلیامز و لی‌وس در بحث آنها از ارتباطات جمعی آشکارتر می‌شود. لی‌وس با تمام رسانه‌های جدید بکلی مخالف بود؛ اما سعی ویلیامز این است که نشان دهد آنچه غلط است فرایند ارتباطات نیست، بلکه روشی است که از آنها استفاده می‌کنند. مسئله ارتباط جمعی بیش از آنچه به تکنیکی خاص بستگی داشته باشد به مقصود گوینده یا نویسنده بستگی دارد. ویلیامز هم در نوشته‌های قبلی خود به این نکته پرداخته است و هم در نوشته‌های اخیر خود. در بررسیهای خود از تکنولوژیها و شکل فرهنگی تلویزیون، رادیو و مطبوعات شواهدی تاریخی فراهم می‌آورد و مدعی آن می‌شود که تا سالها پس از رشد این تکنولوژیها، از محتوا و زمینه ارتباطات جمعی تعریفی نشده بود. در واقع هیچ نیازی به این ارتباطات جمعی نبود. ویلیامز بخصوص می‌خواهد مبنای جبری بودن تکنولوژی را که در بحث از رسانه‌ها شایع است ویران کند. وی بر اندرکنش تکنولوژی و شرایط اجتماعی در همه اشکال ارتباطات جمعی تأکید می‌ورزد.

ویلیامز بر مبنای این تحلیل از ضعفها و خطرهای ارتباطات، تهدید آنها را برای فرهنگ زنده بررسی می‌کند. به اعتقاد ویلیامز خطر وجود دارد، اما نه تنها از ناحیه ارتباطات جمعی یا فرهنگ جمعی همراه آن، بلکه از ناحیه انواع اندیشیدنهای قالبی و هنرهای قالبی. جبری که این امور بر ما اعمال می‌کنند ناشی از تنبلی یا ناتوانی ما در طرد آنهاست، اما در دور افتادن از حقیقتی که این فرمولها و قالبها اعمال می‌کنند اغراضی هم نهفته است. دلبستگی به اشکال قدیمی جامعه و منافعی که بعضی مردم

از آن می‌برند، باورهای قدیمی و بی‌اعتبار و اشتیاق به‌اینکه مردم را ساکت نگه داریم و نگذاریم هیچ انتقادی کنند، محصول این نوع دور افتادن از حقیقت است. در هر صورت ویلیامز از این امر آگاه است که ضرورتاً چنین نیست که فرهنگ توده حقیقت را تحریف کند و فرهنگ اقلیت تحریف نکند. موقعیت اقلیت هم می‌تواند براحتی با افزودن عادات محلی و واقعیتها و احساسهای خاص خود، اقلیت را دور از حقیقت نگه دارد. به‌همین دلیل ویلیامز هرگز فعالیت‌های اجتماعی خاص فرهنگ توده را نفی نمی‌کند^(۳۹).

دلیل‌هایی که علیه این چیزها می‌آورند و بهره‌برداری عظیمی که از اشاعه حساب‌شده آنها می‌برند نباید با این اشتباه کرد که فرهنگ زنده مطلوب متنوع و متغیر است و نیاز به ورزش و تفریح به‌همان اندازه حقیقی است که نیاز به هنر. این عامی‌گری است که پسند عمومی را مبنایی برای تمایز اجتماعی بدانیم.

ویلیامز همه ملاکها را طرد نمی‌کند بلکه می‌خواهد چنین قضاوت‌هایی را تا زمانی که اطلاع ما از فرهنگ اکثریت بیشتر نشده است به تعویق اندازد. به عقیده وی اگر بخواهیم در این مرحله قضاوت کنیم خطر آن هست که درستکاری را به جای دلیل بنشانیم و خود را موظف بدانیم که از یک ملاک در برابر عوام دفاع کنیم. ویلیامز در عوض می‌گوید باید کاری کنیم که این تحولات صنعتی که فرهنگ ما را بیشتر از همیشه وابسته به سواد داشتن کرده است، متناسب با افزایش آموزش سواد به معنای کامل آن شود. آموزش باید توانایی واکنش افراد را عمیق و دقیق کند، تا جایی که بتوانند پیوسته درباره تغییرات اظهار نظر کنند و نتایج آنها را بفهمند.

کوئیتون هر در ۱۹۶۵ چنین اظهار نظر کرد که پیشنهاد‌های ویلیامز درباره آموزش تنها برنامه سوسیالیستی اصیل برای نظام آموزشی بریتانیا در آن زمان بود، اما تعدادی از ضعف‌های بنیادی افکار او را نیز برشمرد. عمده‌ترین ضعف این است که پیشنهاد‌های ویلیامز صرفاً به نهاد‌های آموزشی محدود می‌شود و از واقعیت سیاسی به دور است. برای مثال از نوشته‌های ویلیامز معلوم نمی‌شود که چگونه اصلاحات آموزشی او باید اجرا شود و چه کسی باید آنها را اجرا کند. همچنین، به نظر هر، ویلیامز بدین مسئله توجه نمی‌کند که در تغییر دادن آموزش، آموزش‌دهنده را نیز باید تغییر داد: آگاهی و ایده‌نولوژی را باید در سرتاسر جامعه

مورد سؤال قرار داد و اصلاح کرد. به نظر هر، یک برنامه سوسیالیستی نمی تواند صرفاً یک راه حل مفهومی باشد بلکه ترکیبی از نظر و عمل است و خلاصه آنکه نیازمند عمل است^(۴۰).

این انتقادات عمده به آثار اولیه ویلیامز وارد است. در این اواخر، ویلیامز، به اقتضای تحولات فکری خود، از اینکه تنها توجه خود را معطوف به پیشنهادها و خاص برای تغییر در نهادهای فرهنگی مانند آموزش کند دست برداشته است و اکنون آنچه در مرکز کار اوست نظارت اجتماعی است، نه تغییر اجتماعی و در نوشته های او از آموزش کمتر سخن می رود و به آموزش اغلب در بحث از روند مشروعیت بخشیدن نهادهای رسمی و اجتماعی کردن بهگزینی آنها اشاره می کند. بنابر استدلال ویلیامز «آموزش انتقال دهنده دانش و مهارت های لازم است اما این کار همیشه با انتخاب خاصی از میان کل دامنه موجود و با تمایلاتی ذاتی و پیچیده نسبت به تحصیل و مناسبات اجتماعی انجام می شود». نهادهای آموزشی، کلیساهای خانواده و مهمترین نظامهای ارتباطات جامعه مدرن، همه به درجات مختلف به عنوان ابزارهای ادغام، اساس روند رهبری در جامعه طبقاتی، عمل می کنند^(۴۱).

نوشته های ویلیامز در حوزه مطالعات فرهنگی همیشه بحث انگیز بوده است و محرک بسیاری از پژوهشهایی است که امروز در این زمینه در انگلیس می شود. کارهای اخیر ویلیامز از بسیاری جهات پاسخی است به انواع مطالعات و مجادلات در این زمینه ها و نیز گفتگویی است با نویسندگان اروپایی که ویلیامز اکنون تماسهای گسترده ای با آنان دارد. گریزهای ویلیامز به نظریه محض در حال حاضر در مرحله جنینی است و با کاوشهای بیشتر در سطحی ملموس تر بهره فراوانی خواهد برد. چنین کاوشهایی نه تنها برای تهذیب آرای او در باب ساختار احساس، آشکال فرهنگی نوظهور و غیره، بلکه برای روشن تر کردن عقاید او در مورد نهادهای فرهنگی مانند رسانه ها و آموزش ارزشمند خواهد بود.



معاصران ویلیامز

از جنگ جهانی دوم به بعد برخی از نحله‌های روشنفکری، سنت ادبی اومانیستی را که در مفهوم فرهنگ مندرج است مورد سؤال قرار داده‌اند. برای مثال روشهای پوزیتیویستی، خود را در تمام حوزه‌های روشنفکری داخل کرد و روشهای سنتی و فعالیتهای روشنفکرانه از جمله مطالعات تاریخی و ادبی در معرض شک قرار گرفت. در سطحی دیگر، مفهوم رمانتیک اولویت فرد به انحای مختلف، بخصوص در قالب افکار مرفقی آموزشی به تدریج محبوبیت پیدا کرد. در دهه ۱۹۶۰، این افکار به تدریج مبنای بیشترین نوآوریها در آموزش مدارس دولتی و خصوصی شد. افکار مرفقی آموزشی، در اعتقاد به فرهنگ و تعهد آن به ارزشهای فراتر از فرد شک کردند. و بالاخره مفهوم مردم‌شناختی یا نسبی فرهنگ در منازعات دانشگاهی و مباحث عمومی، بیشتر از مفهوم سنت ادبی رواج یافتند. دلیل این تغییر، تا حدی مربوط به تغییر تأکید بر فرد و تا حدی مربوط به پا گرفتن مردم‌شناسی و جامعه‌شناسی در دانشگاهها بود، اما مسئله از اینها پیچیده‌تر و مستلزم مطالعه مفصل‌تر است.

علی‌رغم این نحله‌ها، برخی از روشنفکران، سنت ادبی اومانیستی را در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۵ ادامه دادند. این افراد را به دو گروه ایده‌ئولوژیک می‌توان تقسیم کرد: گروهی که امکان تکوین فرهنگی مشترک را بررسی می‌کردند و گروهی که در آموزش و تداوم ارزشها و تمایلات سنتی به‌نبخه‌گرایی رو کرده بودند.

ریچارد هوگارت (Richard Hoggart)

در گفتگویی میان هوگارت و ویلیامز که در نیو لفت ریویو (*New Left Review*) گزارش شده است، هر دو به یک همزمانی غیرعادی اشاره کرده‌اند که بدون دیدن یکدیگر، اولین کتابهای مهم خود را تقریباً در یک زمان (۸-۱۹۵۷ م) منتشر کرده‌اند و علایق و اشتغاله‌های ذهنی آن دو شبیه به هم بوده است. اما این همزمانی بی‌آمدهای مهمی دارد که هیچ‌کدام بدان توجه نکرده‌اند. این همزمانی نشان‌دهنده دسته‌بندیهای متعدد روشنفکران اهل ادب جهان است و این امر برای روشنفکرانی که به دنبال احراز نقش سنتی خود بودند روز به روز مسئله‌آفرین‌تر شد. فرهنگ به مفهوم آرمانی آن، در اواسط قرن نوزدهم مبین ایمان به آن نقش و اهمیت صدای روشنفکران بود. دسته دسته شدن روشنفکران جهان بخشی از تغییراتی بود که موضع تازه آنان را در جامعه معین می‌کرد و اطمینان آنان را به نقش خود و اهمیت آن نقش در جامعه سست کرده بود. در قرن نوزدهم وحدت روشنفکران جهان که ارتباطهای شخصی و عقلی آن‌را استوار نگاه می‌داشت، حافظ اطمینان آنان بود. اما پس از جنگ جهانی دوم آثار این وحدت که تا نیمه اول قرن بیستم مشاهده می‌شد، به میزان وسیعی از میان رفت.

کوششهای هوگارت و ویلیامز در پروراندن مفهومی از فرهنگ مشترک نشانه یکی از پی‌آمدهای این دسته‌دسته‌شدنهاست. این دو با توسل به فرهنگ مشترک می‌خواستند به جای ایجاد وحدت با سایر روشنفکران به عنوان گروه برگزیده (که هنوز معتقد به خاص بودن کار خود بودند)، با مردم و توده‌ها ایجاد وحدت کنند؛ فرهنگ، به معنایی که آرنولد از آن اراده می‌کرد، مبین اطمینان روشنفکران از نقش منحصر به فرد خود در جامعه و ضرورت وحدت روشنفکران با یکدیگر بود.

آثار هوگارت در خدمت همان مسائل بحث‌انگیزی بود که آثار ویلیامز. یکی از این مسائل کلیدی، در معروف‌ترین کتاب هوگارت کاربردهای سواد (۱۹۶۹) و آثار بعدی او، ارتباط میان هنر و جامعه بود. به اعتقاد او اهمیت هنر در این است که عامل تمدن‌ساز برای فرد و جامعه است^(۱):

فکر نمی‌کنم این درست باشد که بگوییم هنرها ضرورتاً باعث کردار بهتری می‌شوند؛ این اشتباه است. پسندیده‌تر آن است که بگوییم اگر کتابهای خوبی

به خوانیم انسان خوب‌تری خواهیم شد. اما من این‌طور فکر نمی‌کنم، این بستگی به وجدان هر فرد دارد. گمان می‌کنم آنچه می‌توان گفت این است که درک کردن هنرها و لذت بردن از آنها، تأمل در آنها، مأنوس شدن با آنها و تسلیم کردن خود به آنها می‌تواند تخیل شما را پرورش دهد و تخیل شما می‌تواند، اگر بخواهید، وجدان شما را پرورش دهد. و بدین ترتیب می‌تواند باعث آن شود، اگر اراده کنید، کردار بهتری داشته باشید، اما اراده باید اراده شما باشد.

به اعتقاد هوگارت، هنر گذشته از افزودن استعداد حساسیت و آگاهی اخلاقی، در انسانی کردن جامعه اهمیت اساسی دارد. هوگارت اعلام می‌کند کشوری که هنر بزرگ ندارد چیزی جز «توده‌ای از کرمهای خاکی پرزاد و ولد» نخواهد بود^(۲). به اعتقاد وی حوزه تلاش عقلانی اهمیتی حیاتی دارد: «ادبیات نقد زندگی است». این بازتاب عقاید آرنولد و لی‌وس است و ادبیات، بدین لحاظ، از نظر اخلاقی آموزنده است و باعث می‌شود ارتباطهای درونی و مقتضیات تجربیات انسانی را به گونه کاملتری احساس کنیم^(۳).

اما هوگارت بر این هم پیوسته تأکید می‌کند که افزایش حساسیت لزوماً باعث نمی‌شود که کرداری متفاوت داشته باشیم یا اخلاقی‌تر شویم. این اخطار، تأیید حرف اشتاینر است که می‌گوید پس از جنگ جهانی دوم، دیگر برای روشنفکران اهل ادب غیرممکن شده است که بگویند از رواج ادبیات خوب و هنر خوب فواید مستقیمی عاید جامعه می‌شود^(۴). این جنگ شواهد قاطعی به دست داده است که احساس زیباشناختی می‌تواند در فرد همزمان با وحشی‌گری و رفتار سیاسی سادیستی وجود پیدا کند. اما موضع‌گیری هوگارت را باید در زمینه شرایط متغیر روشنفکران اهل ادب در جامعه نیز تحلیل کرد. هوگارت، نه تنها به عنوان یک دانشگاهی، بلکه به عنوان عضو تعدادی از شوراهای کمیته‌های با نفوذ، پیوسته با ماهیت نقش بحث‌انگیز روشنفکران در جامعه مواجه می‌شود.

هوگارت، با توجه به نوشته او در مورد گزارش پیل‌کینگتون، به نظر می‌رسد که بخصوص از دشواریهای تعریف نقش مقبولی از هنر و هنرمندان در جامعه آشفته‌خاطر بوده است. هوگارت عضو کمیته‌ای بود که در ۱۹۶۰ برای «بررسی آینده خدمات خبرگزاری در بریتانیا» زیر نظر سیر هنری پیل‌کینگتون تشکیل شد^(۵).

هوگارت می‌گوید گزارش این کمیته گزارشی فضل‌فروشانه، آمرانه، سوسیالیستی و خودپسندانه بود و مورد انتقاد قرار گرفت. هوگارت دشواریهایی چنین گزارشهایی را چنین تحلیل می‌کند^(۶):

یک هفته پس از انتشار گزارش اغلب به یاد این مصرع اودن (Auden) می‌افتم که امروز هیچ‌گونه «گفتار معقول مثبتی» شنیده نمی‌شود. مطالعه خبرگزاری، مسائلی فرهنگی مطرح می‌کند که برای بحث درباره آنها، حتی واژگانی که دقتی متوسط داشته باشد، نداریم. اصطلاحات کافی نداریم، برای این نوع تحول فرهنگی حس تاریخی مناسب نداریم و برای بحث درباره هنرهای عامه‌پسند زبان مناسب نداریم.

شکایتهای هوگارت پیش‌بینی لی‌وس را به یاد می‌آورد که می‌گفت اگر کاربرد او از کلمه «فرهنگ» به دقت توصیف نشود، به بدفهمی کامل خواهد انجامید. نه تنها رابطه هنر و جامعه نامشخص است بلکه برای بحث درباره این رابطه، زبانی مناسب هم وجود ندارد و هر کوششی که در این راه کنیم در معرض سوء تعبیر کامل قرار می‌گیرد. مسئله زبان مناسب، مسئله معانی و ارزشهای مشترک است. در زمان آرنولد فرض بر این بود که مخاطبان او زمینه آموزشی و اجتماعی متجانسی دارند و در نتیجه در مجموعه‌ای از ارزشها و نگرشها با یکدیگر شریکند. با افزوده شدن مخاطبان روشنفکران این تجانس به تدریج از میان می‌رود و در بحث از مسائل خاص، بدفهمی جایی آغاز می‌شود که زمینه متجانس را که دیگر وجود ندارد مسلم فرض کنیم. جامعه انبوه، روشنفکران را با تهدید خاصی روبه‌رو کرده است: دسته‌دسته شدن مخاطبان.

هوگارت مسئله اساسی هنرمندان امروز را این می‌داند که به اتخاذ موضعی دفاعی و بیگانه با جامعه ترغیب شوند. به نظر او چنین کاری تنها به‌ویران کردن خود آنان می‌انجامد زیرا «مبتنی بر نقد حساب‌شده‌ای از جامعه» نخواهد بود^(۷). همچنین هنرمندان از احساس همدلی با افراد دیگر، از احساس با جمعیت بودن که اساس تداوم آنان است، محروم خواهند شد. به اعتقاد هوگارت بدون شناختن اهمیت مفهوم همدلی در هنر، نمی‌توانیم از هنر سخن بگوییم زیرا این است آن چیزی که ارتباط اجتماعی هنر را تعریف می‌کند: «ما می‌خواهیم بگوییم هنر... راهی است

برای صحبت کردن با یکدیگر». بنابراین هنر، به عنوان راهی برای تأسیس فرهنگ مشترک و حس «انسانیت مشترک» در جامعه اهمیت بنیادی دارد^(۸).

پیشنهاد هوگارت این نیست که در جستجوی ایجاد حس انسانیت مشترک میان اعضای جامعه، به برخی اوضاع گذشته جامعه یا فرهنگ عامیانه فراموش شده‌ای بازگردیم. به عکس، می‌گوید^(۹):

فرضای عملی من اینهاست: در شرایط بهتر، افراد بیشتری توانایی‌هایی بیشتر از آنچه تصور می‌کنیم از خود نشان می‌دهند؛ از آنجا که دیگر در جامعه‌های بسته‌ای که بافت محلی متراکم و والایی داشته باشند زندگی نمی‌کنیم، وجود فرهنگ توده‌ای ناخودآگاه نیز غیرممکن است؛ از آنجا که همه تحت فشار متمرکز در جهتی هستیم که آن را باهم بودنی خالی‌الذهن می‌نامم باید خود را وقف افزودن دانش و آگاهی فردی کنیم، وقف خودآگاهی بیشتر (که طبیعتاً مستلزم رشد زندگی متخیلانه نیز هست). ما همه اینها را برای کودکان خود می‌خواهیم پس چرا برای کودکان دیگران کمتر از این بخواهیم؟

هوگارت آموزش را مرکز جستجوی این اهداف می‌داند و مقصد عمده آموزش را تشویق افراد به کسب زندگی کاملتر و تصمیم‌گیری مستقل‌تر تعیین می‌کند. به گفته هوگارت کار آموزش باید انتقال فرهنگ باشد اما نه به معنای محدود آن که کسب آداب و رسوم خاص است، بلکه به معنای «رشد تخیلی پاسخگو و مسؤول»^(۱۰). از نوشته‌های هوگارت هرگز معلوم نمی‌شود مقصود او از «فرهنگ» چیست. نوشته‌های او گاهی فاقد دقت علمی می‌شود زیرا تلاشی نمی‌کند که برای چنین اصطلاحات پیچیده‌ای تعریف یا توضیحی به دست دهد. در ارجاع به «فرهنگ»، هنگامی که از آموزش حرف می‌زند، شباهتی به مفهوم لی‌وس از فرهنگ دیده می‌شود، اما هوگارت به ارتباط آن با کاربردهای قبلی این کلمه هیچ اشاره‌ای نمی‌کند. با این همه در توضیح اهمیت بالقوه آموزش برای جامعه و افراد جامعه، به ارتباط میان فرهنگ و آموزش بسیار تکیه می‌کند.

هوگارت درک خود از آموزش را در برابر افکار تکنوکراتی و زبده‌گرایانه رایج در باب کارکرد آموزش قرار می‌دهد. هوگارت معتقد نیست که آموزش را باید صرفاً پرورش دانشجویان به اقتضای نیازهای اقتصادی کشور به حساب آورد، همچنانکه موافق شاینده سالاری در آموزش نیست. به اعتقاد او زبده‌گرایی (برخلاف آنچه ادعا

می‌کنند)، جامعه را هرگز به سوی مساوات بیشتر پیش نخواهد برد. در حال حاضر روشهای آموزشی در جهت مساوات نیستند بلکه طبقه‌بندی را در جامعه تداوم می‌بخشند. به گفته هوگارت اگرچه کمک‌هزینه‌های تحصیلی ممکن است باعث شود کودکی از هر طبقه آموزشی متناسب با ظرفیتهای خود پیدا کند، کاری که کرده‌ایم عوض کردن درجه‌بندیهای قدیمی جامعه با «یک درجه‌بندی جدید، سلسله‌مراتب جدید، طبقه‌بندی جدید به‌اعتبار کارکرد است»^(۱۱).

ملاحظات هوگارت بخصوص سخت قابل توجه مدافعان الگوی زبده‌پروری در آموزش است. اینان مدعی آن هستند که دبیرستانهای سطح بالا، برخلاف ظاهرشان، نابرابریهای جامعه را از میان می‌دارد. ساموئیلی (Szamuily) یکی از نویسندگان اوراق سیاه (Black Papers) مدعی است که در گذشته دبیرستانهای سطح بالا توانستند «با موفقیت زیادی» برابری را در جامعه تأمین کنند^(۱۲). اما همان‌گونه که هوگارت می‌گوید همه آنچه انجام دادند استقرار مجموعه تازه‌ای از نابرابریها بود. در واقع چنین به‌نظر می‌رسد که هوگارت مدافع تمام چیزهایی است که محافظه‌کارانی چون نویسندگان اوراق سیاه مخالف آنند: هوگارت مساوات‌طلب است؛ مخالف افکار شاینده‌سالارانه است؛ به طبقه کارگر بیش از روشنفکران نخبه توجه دارد؛ منادی ارزش جنبه‌های معینی از فرهنگ مدرن عامه است و معتقد نیست که اشاعه فرهنگ به معنای پایین آوردن استاندارد کیفیت آن است.

هوگارت مدعی آن است که مسائل مربوط به استانداردها، همراه با کل بحث روابط مفروض میان طبقه و فرهنگ، در جامعه انبوه نشان‌دهنده چیزی است که آن را به «وضع انگلیس» تعبیر می‌کند^(۱۳):

امروز از میان همه تغییرات جامعه بریتانیا مشهودترین آنها — به دلیل اینکه هیاهوی باوراندن را افزایش داده است، جاده‌ها و تفریحگاهها را شلوغ کرده است، برنامه عمومی رسانه‌های جمعی را تعیین می‌کند، فشار فوق‌العاده‌ای بر آموزش عالی می‌آورد — این است که طبقاتی از مردم که پیش از این فقیرتر از آن بودند که ابراز وجود کنند، به اصطلاح جامعه‌شناسان، «ورود در جامعه» پیدا کرده‌اند. اکنون اینان پولی دارند و اغلب حتی احساس امنیت می‌کنند و به جای اینکه در مسائل اقتصادی از عادات معین طبقه خود تبعیت کنند بیشتر خود دست به انتخاب می‌زنند و افقهای آنان گسترده‌تر می‌شود. مردمان دیگر باید جایجا شوند تا جایی برای آنان باز کنند.

در جامعه انبوه تقاضای عظیم و روزافزون برای اشیای فرهنگی و برای آموزش و چیزهای دیگری که هوگارت خلاصه‌ای از آنها به دست داده، یک بار دیگر مسئله خاصی مطرح کرده است که روشنفکران اهل ادب را در قرن گذشته گرفتار خود کرده بود. مسئله این است که آیا اشاعه فرهنگ (به معنای انواع هنرها) به بی‌رمق شدن آن نخواهد انجامید؟ هوگارت خطر عمده ارتباطات انبوه در جامعه تکنولوژیکی را در روندی می‌بیند که بسیاری از چیزها، از جمله فرهنگ را، هر روز بیشتر از روز پیش به اشیای مصرفی تبدیل می‌کند. هوگارت می‌گوید هر چند این تحول می‌تواند به بی‌رمق کردن و لاغر کردن هنرها بینجامد، اما اگر این دیدگاه را انتخاب کنیم مسئله را از دریچه بسیار تنگی دیده‌ایم. وی با اتکال به فرهنگ به عنوان روند تربیت «روشنفکر و زندگی متخیلانه» می‌گوید اگر آنچه انجام می‌شود درست انجام شود دلیلی برای این نمی‌بینم که اگر به جای یک نفرده نفر این فرصت را داشته باشند، کوچکترین تفاوتی در تربیت و کیفیت آن ایجاد شود^(۱۴).

هوگارت فرهنگ توده را به تمامی محکوم نمی‌کند و پیشنهاد او این است که صحبت در باب «فرهنگ توده» را متوقف کنیم و به آن برحسب مقوله‌هایی تازه مانند «فرهنگ ترکیبی» یا «فرهنگ تدارک دیده شده» نگاه کنیم. این عناوین توجه را به جنبه‌هایی از فرهنگ جلب می‌کند که رسانه‌های انبوه تولید کرده‌اند، رسانه‌هایی که هوگارت آنها را به دلیل پی آمدهای نامطلوب اخلاقی و عقلانی محکوم می‌کند^(۱۵):

اغلب سرگرمیهایی که برای توده مردم تدارک می‌بینند به تعبیر دی. اچ. لارنس مآلاً «ضد زندگی» هستند. اینها پراز زرق و برق فاسد، جذبه‌های سوء و بی‌مسئولیتهای اخلاقی هستند. مثالهایی بیاوریم: سرگرمیها مبلغ این نظرند که پیشرفت یعنی به دنبال مالکیتهای مادی رفتن، برابری یعنی یکسان بودن ارزشهای اخلاقی و آزادی یعنی زمینه‌ای برای لذتهای بی‌قید و بند بی‌پایان.

برعکس، هنر خوب، به گفته هوگارت، چه خیلی والا باشد چه عامه‌پسند، متضمن حسی اخلاقی با تمام جزئیات آن است یعنی مخاطبان خود را در «نیل به حکمتی مأخوذ از تمیز درونی محسوس نسبت به مردم و تلقی از تجربیات آنان» تشویق خواهد کرد. هوگارت بر اهمیت این نکته تأکید می‌کند که اگر نخواهیم قدرت تصمیم‌گیریهای فردی خود را از دست دهیم، باید هم به عقاید خود در باب ماهیت هنر خوب محکم بچسبیم و هم به واقعیتهای بنیادی در باب ماهیت مطبوعات عامه‌پسند^(۱۶).

این دعاوی نشان می‌دهند که حوزه کار هوگارت همان حوزه بحث‌انگیز سنت ادبی اومانیستی است. وی بر مسائلی چون کیفیت زندگی فرهنگی در انگلیس، تأثیرات جامعه انبوه بر فرهنگ متعالی و ضرورت هنر در پرورش اخلاقی و انتقادی عقل و به‌طور کلی حساسیت انسان می‌پردازد و بر آنها تأکید می‌کند. دلبستگی به این مسائل، محدودیتهای سیاسی و ایده‌نولوژیکی مشکلات هوگارت را نشان می‌دهد زیرا این مسائل ذاتاً خاسته از اشتغال ذهن به نقش روشنفکران اهل ادب در جامعه مدرن است. بنابراین، تحلیل هوگارت از «مسئله وضع انگلیس» مربوط به تأثیرات فرهنگی رفاه پس از جنگ است بدون اینکه به اهمیت این تحولات به‌اعتبار جابجاییهای بنیادی در ساختار اجتماعی توجه عمیق کند. تحلیل انتقادی او تحلیلی اخلاقی است، چنانکه راه حل او برای مسائل جامعه انبوه نیز راه حل اخلاقی است.

آنچه در سنت اهل ادب خاص هوگارت است اشتغال ذهنی و تعهد او به فرهنگ طبقه کارگر است. برخلاف موریس که به جنبه‌های ارزشمند فرهنگ مردم و توده‌ها در دورانهای گذشته می‌پردازد، هوگارت نه به‌دوره پیش از کاپیتالیسم بلکه به گذشته خیلی نزدیک توجه می‌کند. هوگارت درباره سندهای طبقه کارگر، ارزشها، نگرشها و فعالیتهایی که سازنده فرهنگی خاص حتی در دوران کودکی اوست، فراوان چیز نوشته است. به‌عقیده هوگارت آنچه در دوران اولیه زندگی او از گذشته باقی مانده بود، تنها مرده‌ریگهای فرهنگ پویای مردمی بود که در جوانی پدر بزرگش شکوفا شده بودند. نوشته‌های هوگارت در محافل دانشگاهی و میان عامه مردم توجه فعال به فرهنگ طبقه کارگر و، به‌طور کلی، توجه به فرهنگ توده‌ها را برانگیخت.

با این همه، تحلیل هوگارت از فرهنگ طبقه کارگر عملاً معایب جدی دارد. اگرچه هوگارت از رمانتیسیسم نسبت به طبقه کارگر انتقاد می‌کند خود در مجموع روایتی رمانتیک از آن به‌دست می‌دهد. برای مثال گشت و گذار گروهی از طبقه کارگر را در کنار دریا توصیف می‌کند و به آن حال و احوالی غریب و نشاط‌انگیز می‌بخشد. در این توصیف با خونسردی چنین سفرهایی رادست می‌اندازد، اما آنچه بیش از هر چیز بر خواننده اثر می‌گذارد رمانتیسیسم خود هوگارت است. هوگارت در پایان این توصیف چنین می‌گوید (۱۷):

جایی در میان خلنگزارها جمعیت از کثرت شوخیها و لطیفه‌هایی که با جار و جنجال درباره ظرفیت مثانه گفته می‌شود از خنده روده‌بر می‌شوند و به‌زمین می‌افتند. راننده هم در برگردانیدن این جمعیت گرم و آوازخوان به‌شهر به‌خوبی می‌داند چه انتظاری از او می‌رود و در مقابل، هنگام عبور از کیلومترهای آخر خیابانهای شهر انعام زیادی برای او جمع‌آوری می‌کنند.

این روایت گرم و همدلانه از طبقه قدیمی کارگر با توصیف‌هایی زشت از پیشخوان دکه اغذیه‌فروشیهای محلی و ماشینهای بازی که در رستورانها، جوانان دهه ۱۹۵۰ با انداختن سکه با آنها بازی می‌کردند کنار هم گذاشته شده است (۱۸):

حتی در مقایسه با نوشگاههای سر نبش همه اینها شکل زرد و نزار اتلاف وقت است. نوعی پوسیدگی معنوی در میان بوی شیر جوشیده، لباسها، شکل موها و حالت چهره‌های بسیاری از مشتریها همه حاکی از آن است که عمده در دنیای اسطوره‌ای زندگی می‌کنند، مجموعه‌ای از چیزهایی ساده که گمان می‌کنند مأخوذ از زندگی آمریکایی‌هاست.

هوگارت تلاشی نمی‌کند که با همدلی در فرهنگ این گروه از طبقه تازه کارگر نفوذ کند. هوگارت همان‌گونه که طبقه قدیمی کارگر را با انتخاب دقیق کلمه‌ها بالا می‌برد، این طبقه تازه را با زبانی عاطفی محکوم می‌کند.

هوگارت علی‌رغم رمانتیسیسم خود در مورد طبقه کارگر دوره‌های پیشتر، در آرزوی احیای فرهنگ آنان نیست. به عقیده او فرهنگ توده‌ای شهری نه ممکن است نه مطلوب. پرسش وی این است که اگر بخواهیم در برابر «اغواگران جدید» امروز، چنین تشکلی را ترویج کنیم محصول احتمالی آن، چه خواهد بود؟ چه دلیلی داریم که چنین فرهنگی چیزی جز «فرهنگ باهم‌بودنی خواب‌آور و بی‌تعقل» از کار درنیاید (۱۹)؟ هوگارت در عوض خود را مدافع ترویج حساسیت و آگاهی انتقادی از طریق آموزش می‌داند. بدین طریق است که می‌توانیم در برابر اغواگریهای کسانی که در ارتباطات توده‌ای مدرن دخل و تصرف می‌کنند مقاومت کنیم.

ریچارد وولهایم (Richard Wollheim)

وولهایم در مقاله «فرهنگ و سوسیالیسم» (۱۹۶۱) تعدادی از مباحث مربوط

به مفهوم فرهنگ را در ارتباط با جامعه انبوه بررسی می‌کند. این مقاله از انتشارات فابینها بود و اگرچه توجه دیرپایی را بر نیانگیخت از لحاظ تاریخی سندی ارزشمند است، زیرا تعدادی از ویژگیهای بنیادی تفکر سوسیالیستی انگلیسیها را خلاصه می‌کند. وولهایم از مفهوم فرهنگ به عنوان هسته مرکزی تفکر اجتماعی نام می‌برد، زیرا این مفهوم مسئله «کیفیت زندگی در جامعه سوسیالیستی» را طرح می‌کند^(۲۰) و بر این اساس با بررسی وضعیت فعلی بریتانیا شرایط فرهنگی آن را به عنوان مرحله گذار توصیف می‌کند. او می‌گوید از بسیاری جهات، فرهنگی که از طریق دبیرستانها و دانشگاهها انتقال یافته و حمایت شده، فرهنگ طبقه متوسط انگلیس، حدود صد سال است که تغییری نکرده است و برای حفظ سلطه خود از قیف آموزش استفاده کرده است و علی‌رغم تغییراتی در بسیج افراد به سمت نهادهای آموزشی که تا حدی به معنای وسیع شدن قسمت تحتانی قیف آموزش است، سرشت و ساختار فرهنگ طبقه متوسط مورد تهدید قرار نگرفته است. اما اکنون «فرهنگ جدیدی» پیدا شده که به وضوح در مقابل «فرهنگ قدیم» قرار گرفته است: فرهنگ قدیمی اساساً فرهنگی ادبی و انحصار طلب است؛ فرهنگ جدید، فرهنگی فراغت طلب، پذیرا، ظاهرآرا، مصرف طلب و بی طبقه است.

به نظر وولهایم وضعیت فعلی یعنی سازش فرهنگ طبقه متوسط با «فرهنگ جدید» به هیچ وجه رضایت بخش نیست. وولهایم شقوق مختلفی را که برای جامعه می‌توان پیشنهاد کرد، ارزیابی می‌کند. نخست به جامعه یکپارچه و به این پیشنهاد که باید به فرهنگ طبقه کارگر بازگردیم، می‌پردازد و این نظر را عمده به متفکران سوسیالیست نسبت می‌دهد، اگرچه از لی‌وس و دنیس تامپسون هم نام می‌برد. اما وولهایم می‌گوید این نظر برای متفکران سوسیالیست هم نباید پذیرفتنی باشد، زیرا میان زندگی فرهنگی مردم و شرایط مادی آنان ارتباط نزدیکی وجود دارد. فرهنگ طبقه کارگر قدیمی از جهت مهمی محصول زندگی نازل، استثمار و فلاکت زدگی آنان بود.

نقد وولهایم، تحلیل ویلیامز از مفهوم جامعه ارگانیک را به یاد می‌آورد. توجه به این نکته برای نویسندگانی چون لی‌وس لازم است، زیرا اینان از گذشته به گونه‌ای رمانتیک حرف می‌زنند بدون اینکه موقعیت نازل اکثریت مردم را در آن زمانها و

رنجی را که از آن می‌بردند، در نظر گیرند. با این همه، توافق نظر ویلیامز و وولهایم در این مورد نشان می‌دهد که حمله وولهایم به متفکران سوسیالیست جهت درستی ندارد. حتی نویسندگانی مانند هوگارت را، که از طبقه کارگر قدیمی به گونه‌ای رمانتیک حرف می‌زنند، نمی‌توان متهم به این کرد که شرایط زندگی وابسته به فرهنگ این طبقه را نادیده گرفته‌اند. متفکران سوسیالیست که به مسائل فرهنگی می‌پردازند، ممکن است بخواهند بعضی از جنبه‌های زندگی طبقه کارگر قدیمی مثلاً برادری یا حس همکاری آن‌را حفظ کنند، اما پیشنهاد نمی‌کنند که به شیوه قدیمی زندگی بازگردیم.

وولهایم از نظری که آن‌را به متفکران سوسیالیست نسبت می‌دهد به شدت انتقاد می‌کند و می‌گوید طرفداران این نظر با اشتیاقی که به احیای فرهنگ طبقه کارگر قدیمی نشان می‌دهند، ارزش هنر و اهمیت آن‌را برای فرهنگ کاملاً پایین می‌آورند^(۲۱):

به معنای خاص کلمه «فرهنگ»، فرهنگ شکوفایی که عامه‌پسند باشد در انگلستان نداریم. اگر کسی به نقاشی و موسیقی و شعر سوسیالیستی در آینده توجه جدی داشته باشد، به نظر من نامعقول است که گمان کند این هنرها می‌توانند از خاک ضعیف زندگی پرولتاریای انگلیس سبز شوند.

وولهایم کسانی را که چنین نظری دارند متهم به این می‌کند که بکلی به هنر، هنری که سرشار از فعالیت عاطفی انسان است و نه هنری که صرفاً نوعی سرگرمی یا وقت‌گذرانی است، بی‌علاقه‌اند. اما به نظر می‌رسد که وولهایم سعی باطلی می‌کند، زیرا این نظر هیچ نماینده مشهودی ندارد. وولهایم از هوگارت به عنوان یکی از مدافعان اصلی این نظر نام می‌برد اما شواهدی برای این ادعا به دست نمی‌دهد. هوگارت با توجه به جنبه‌هایی از فرهنگ طبقه کارگر سنتی آرزوهایی در دل می‌پرورد، اما پیشنهاد نمی‌کند که تلاشی برای بازآفرینی این فرهنگ کنیم. همچنین هوگارت را نمی‌توان متهم کرد که به هنر علاقه‌ای بیش از نوعی سرگرمی ندارد، به عکس، مقاله‌های او تعهد پرشورش را به هنر، به عنوان ترجمان انسان و انسانیت نشان می‌دهند.

راه حل وولهایم برای مسئله کیفیت زندگی فرهنگی در جامعه انبوه، مستلزم قبول ساختار سلسله‌مراتبی فعلی جامعه است. بنابراین ادعای وولهایم دسترسی

به سطوح مختلف این سلسله مراتب امروز بیشتر مبتنی بر تحصیلات است تا ساختار طبقاتی و برای اینکه ذخیره قریحه های فردی موجود را حفظ کنیم باید همچنان پشتیبان نظام آموزشی ای باشیم که مبتنی بر درجات و دوره های تحصیلی است. و ولهایم برای تداوم بهره مندی والا از امنیت و آینده ای شکوفا از چنین روش محافظه کارانه ای دفاع می کند. از این گذشته، در ذهن عموم افزایش تحرک اجتماعی و آموزشی با روند آزادی دادن و بهبودی بخشیدن به جامعه پیوند خورده است. به اعتقاد ولهایم هر تغییری که این پیوند را بگسلد تنها به ناامیدی و نارضایتی عامه مردم می انجامد.

محافظه کاری لیبرال و ولهایم در مسئله آموزش، ادعای تعهد او به سوسیالیسم را نقض می کند. در این مورد حرف او اساساً این است که باید بگذاریم نظام فعلی باقی بماند و بر ضد آن مخالفتی بنیادی صورت نگیرد، زیرا این نظام، نظامی است که آن را می شناسیم و تغییر دادن آن باعث به وجود آمدن وضعی مشکوک می شود و نتیجه ای به بار می آورد که نمی توان به آن اطمینان کرد. به همین ترتیب وقتی به مسئله آینده هنر در نظام های سوسیالیستی می پردازد، می گوید لزومی ندارد که همه هنرشناس باشند. ولهایم دوباره از نیاز جامعه به نخبگان دفاع می کند و پیشنهاد او این است که تا زمانی که گروهی در جامعه وجود داشته باشند که حرف هنرمندان را به درستی بفهمند، هنرمندان هم به حضور راستین خود ادامه خواهند داد.

به نظر ولهایم این عقیده که تنها جامعه ای یکپارچه شرایط لازم برای خلاقیت هنری را فراهم می آورد مبتنی بر فرضی نادرست در باب رابطه هنر با جامعه است. فرض نادرست این است که هنر آیین واقعیت است. در این جا هم معلوم نیست چه کسی مسئول فرضی است که ولهایم به آن حمله می کند. گاه به گاه افرادی از این شکل خام نظریه سوسیالیستی هنر، که هنر آیین واقعیت است، دفاع کرده اند اما این افراد از روشنفکران انگلیسی سنت اومانیستی ادبی نبوده اند. البته گفته اند که هنر تا حدی از جامعه ای که در آن آفریده می شود، تأثیر می پذیرد، و این نظری است که رد کردن آن دشوار است، اما روشنفکران انگلیس از زمان موریس و راسکین در قرن نوزدهم همه با ولهایم در این اتفاق نظر دارند که نمی توان مشخص کرد در چه شرایطی «هنر بزرگ» شکوفا خواهد شد. ویلیامز و هوگارت هم نگفته اند که هنر فقط به عنوان آیین جامعه می تواند انجام وظیفه کند.

و حرف آخر آنکه وولهایم در استدلالهای خود که به جای دفاع از فرهنگ مشترک از فرهنگ متکثر دفاع می‌کند، آشکارا متفکری است لیبرال نه سوسیالیست. دلیل اساسی وولهایم در اتخاذ این موضع این است که آرمان او آزادی است نه برابری یا برادری. وولهایم در دفاع از فرهنگ متکثر به جز بیان کردن آنچه خود ترجیح می‌دهد، حرف مهمی نمی‌زند و در عوض به مفهوم فرهنگ مشترک، بخصوص بدان‌گونه که ویلیامز آن را بیان کرده است، حمله می‌کند. به نظر وولهایم ضعف اساسی مفهوم فرهنگ مشترک این است که ویلیامز متعهد به سازش با چیزی می‌شود که خود مایل به قبول آن نیست^(۲۲).

گاهی ویلیامز تلاش می‌کند تا آرمان خود [فرهنگ مشترک] را برحسب عبارتهایی چون «معانی مشترک، ارزشهای مشترک» توضیح دهد. اما به آنچه توجه نمی‌کند این است که در این عبارتها دو آرمان کاملاً مختلف را گنجانیده است: آرمان معتدل از جامعه‌ای که مردم در آن زبان مشترکی دارند و آرمانی فراگیرتر از جامعه‌ای که در آن مردم کم یا بیش حرفهای یکسانی می‌زنند. آرمان اول را شاید بتوان نتیجه منطقی درک اولیه او از فرهنگ دانست، اما آرمان دوم را مسلماً نمی‌توان چنین دانست.

تفسیر وولهایم نشانه بارز ابهامی بنیادی در مفهوم فرهنگ مشترک است اما بر این شاهدی نداریم که او به توافق و تفاهم افراد جامعه با یکدیگر اشتیاقی داشته باشد. حمله‌های دیگر وولهایم بر مفهوم فرهنگ مشترک بر این اساس است که اگر بخواهیم فرهنگ مشترک را به زور تحمیل کنیم مشکلاتی اساسی پدید خواهد آمد. به نظر وولهایم جوهر فرهنگ در این واقعیت نهفته است که آن را نمی‌توان بر هیچ‌کس تحمیل کرد. اما ویلیامز مراقبت فراوانی کرده است که از این اعتراض جلوگیری کند، زیرا او نیز می‌داند که تحمیلی نبودن فرهنگ ویژگی بنیادی فرهنگ است. تصور ویلیامز از «انقلاب طولانی» تأییدی بر این باور است؛ به نظر ویلیامز فرهنگ مشترک تنها پس از تغییر دادن شرایط مادی و اجتماعی جامعه پدید خواهد آمد. مقاله وولهایم، علی‌رغم ضعف تحلیل‌های او از چنین مباحثی، تصویری است ارزشمند از خط مشی‌های مهمی در سنت اومانیستی روشنفکران اهل ادب انگلیس. نخست اینکه وی به عنوان روشنفکری هنرمند می‌خواهد با کاربرد

مفهومی از فرهنگ به نقش هنر، آن گونه که هنر را در جامعه می بیند، مشروعیت بخشد. اما او نیز مانند هوگارت نمی تواند چنین مفهومی فراهم آورد. وولهایم از یک معنا به معنای دیگر دست می زند بدون آنکه معنای مورد نظر خود را روشن کند. معنای عمده ای که به فرهنگ می دهد معنای هنری است، ولی بسیاری از کاربردهای او از فرهنگ (مانند فرهنگ متکثر) مبتنی بر معانی کاملاً مختلفی از این اصطلاح است. دوم اینکه مقاله وولهایم نارسایی سنت رادیکال انگلیسی را نشان می دهد. وی ادعا می کند سوسیالیست است و در انتشارات فابینها آثار خود را منتشر می کند اما عقاید او اساساً در جهت محافظه کاری لیبرال است. در تفکر اجتماعی انگلیس این ناهمخوانی غیر عادی نیست و در نهضت فابینها هنگامی که در اوایل این قرن در اوج خود بودند آشکارا دیده می شود و از آن جا ریشه می گیرد که سنت رادیکال انگلیسی متعهد به نظام پارلمانی است که مفروضات آن ادامه دولت و نهادهای موجود آن است. اگرچه تناقض میان پیشنهادهای ملموس وولهایم و تعهد او به سوسیالیسم کاملاً آشکار است، اما به دلیل تنشهای درون این سنت این تناقض می تواند برای او همچنان نامعلوم باقی بماند.

جی. بن توک (G. H. Bantock)

بن توک، استاد آموزش، در مجموع متفکری دست دوم است زیرا بسیار بر آثار الیوت متکی است و نیز هر جا ایجاب کند در استدلال خود از افکار نویسندگانی با عقاید مختلف مانند لی وِس، لارنس، مارشال مک لوهان (Marshal McLuhan) و اچ. ال. ویلنسکی (H. L. Wilensky) بهره می جوید و همین امر باعث آن شده است که آثارش در بررسی مسائل بیست سال اخیر قدرت کافی نداشته باشند. برای مثال، بن توک به جای اینکه خود تحلیل دقیقی از مباحث ناشی از فرهنگ جوانان، ضد فرهنگ یا اهمیت روزافزون رسانه های جمعی در زندگی هرروزه جامعه به دست دهد، افکار نویسندگان مختلف دیگر را به کار می برد. به گفته هوگارت عیب این روش این است که «شخصی دیگر با ذوق انتخابی دیگر می تواند کتابی فراهم آورد که دست کم به همان اندازه پر از نقل قول از نویسندگان مختلف باشد اما به نتیجه ای کاملاً مخالف برسد»^(۲۳).

بن توک، مانند الیوت، می‌خواهد معنایی برای فرهنگ تدارک ببیند که جایی میان مفهوم مردم‌شناختی یعنی فرهنگ به معنای کل راه و رسم زندگی یک جامعه و مفهوم ماتیو آرنولد از فرهنگ قرار داشته باشد. به نظر او «فرهنگ» یعنی آنچه بافت بنیادی زندگی ما را فراهم می‌آورد و ابزاری در اختیار ما می‌نهد که به کمک آن بتوانیم اندیشه‌های خود را شکل دهیم و به اعمال خود معنا ببخشیم. به نظر بن توک کاربرد فرهنگ به این معنا تمام جنبه‌های ارزش‌گذارانه این اصطلاح را حذف می‌کند^(۲۴). در این کاربرد وقتی از «یک فرهنگ» سخن می‌گوییم تنها به تعدادی از اشکال مهم تفکر و رفتار انسان و نیز به الگوی روابط درونی این اشکال اشاره می‌کنیم، بدون اینکه از لحاظ ارزش هیچ تمایزی میان فرهنگی با فرهنگ دیگر بگذاریم.

این تعریف از فرهنگ با کاربرد مردم‌شناختی آن مشترکات بیشتری دارد تا فرهنگ به معنای آرنولدی آن. این تعریف شباهت بارزی به تعریف تیلور (Tylor) دارد که یکی از معروفترین تعریفهای فرهنگ است و سابقه آن به سال ۱۸۹۱ می‌رسد: «فرهنگ مجموعه‌ای است شامل معرفت، اعتقاد، هنر، اخلاقیات، قوانین، رسوم و همه ظرفیتها و تواناییهایی که انسان به عنوان عضو یک جامعه کسب می‌کند»^(۲۵). ولی بن توک این اصطلاح را با تفاوتی اندک اما مهم به کار می‌برد. بن توک همیشه به این مجموعه این تکمله را می‌افزاید که مردم این فعالیتها را چگونه دنبال می‌کنند: «شرکت ناخودآگاه مردم در فعالیتهای ارزشمندی که با تشخیص و شور انجام می‌دهند». بن توک به این آرمان در مباحث «انسان با فرهنگ» اشاره می‌کند اما در اشارات او به آموزش به عنوان انتقال فرهنگ نیز این ملاحظه دیده می‌شود^(۲۶).

تلاش بن توک این است که نسبت به فعالیتهایی که به نظر او فرهنگهای گوناگون را شکل می‌دهند بی‌طرف بماند. در تعریف او از فرهنگ این خودداری از ارزشگذاری جزء اساسی استدلال او در باب منزلت «فرهنگ والا» یا هنر در جامعه است. او نیز مانند الیوت می‌خواهد پرداختن به هنر را در جامعه به گروه برگزیده‌ای محدود کند، اما این ادعا که این حوزه از فعالیتهای انسانی بسیار والاتر از هر حوزه دیگری است و اخراج اکثریت مردم از آن، آن هم در فضای دموکراتیک نیمه قرن بیستم موضعی است که از آن نمی‌توان دفاع کرد. بن توک برای اینکه هم مخاطبان و هم وجدان خود را تسکین بخشد لازم است بگوید فرهنگ هنری تنها یک حوزه از اندیشه و کردار انسان است، حوزه‌ای که بر حوزه‌های دیگر برتری ندارد.

بن‌توک قبول نمی‌کند که چنین نظری به‌نظریه‌نسبی ارزشها خواهد انجامید. برعکس با نسیبتی که، به‌گمان او، فرهنگ عامه‌پسند مروج آن است مخالفت می‌کند. بن‌توک می‌گوید فرهنگ عامه‌پسند به‌افراد عادی چنین تعلیم می‌دهد که در تمام مسائل ذوقی و اخلاقی خود را داور نهایی بدانند. فرهنگ عامه‌پسند پرزرق و برق و مبتذل است و مشوق واکنشهای سطحی و احساساتی است. این فرهنگ به‌آرزوهای سرکوب‌شده‌ای که به‌حد اعلای انتظار رسیده‌اند تمسک می‌جوید. به‌نظر بن‌توک این فرهنگ مردم نیست بلکه فرهنگی است ساخته «مردان زیرکی که از این راه به‌جای نظارت بر رویاهای باطل، آنها را بال و پر می‌دهند» (۲۷).

نسبی‌گرایی چنان بن‌توک را می‌ترساند که واکنش او به‌آن، گاهی تعریف خود او را از فرهنگ سست می‌کند. به‌نظر بن‌توک انسان بافرهنگ انسانی است که همه تواناییهای عاطفی، عقلی و عملی مربوط به‌هر فعالیت را به‌کار گیرد، خواه این فعالیت مطالعه در احوال پرندگان باشد، خواه اسب‌سواری باشد یا بهره‌مندی از فعالیتهای فرهنگی والا. با این‌همه بن‌توک حاضر نیست این نظر را به‌فعالتهای فرهنگی عامه‌پسندی مانند موسیقی راک یا جاز تعمیم دهد و چنین می‌گوید (۲۸):

در سالهای اخیر مطبوعات وزین انگلیس مرتباً مقاله‌های انتقادی روزافزونی در باب موسیقی پاپ چاپ می‌کنند. حتی اگر بپذیریم — که پذیرفتنی است — که بعضی از آنها به‌وضوح بهتر از بعضی دیگر است، با این‌همه جای تعجب است که گمان کنیم این موسیقی، مگر به‌عنوان پدیده‌ای جامعه‌شناختی، شایسته چنین توجه محققانه‌ای باشد. بالاخره افرادی مانند جروم کرن (Jerome Kern) و کول پورتر (Cole Porter) در دهه ۱۹۳۰ آثاری در همین سطح تولید می‌کردند اما هیچ‌کس چنین ادعاهای متظاهرانه‌ای در مورد آنان نمی‌کرد. برای این موسیقی به‌عنوان تنوع و انصراف ذهن می‌توان جذبه محدودی قایل شد، اما به‌عنوان اینکه سهمی جدی در موسیقی داشته باشد، هرگز چنین نیست.

اما اینکه درباره‌ی چیزی در گذشته بحث جدی نشده است دلیل آن نمی‌شود که امروز هم آن چیز کار مجازی نیست. از این گذشته بن‌توک در تعریف انسان با فرهنگ مدعی آن است که آنچه فعالیتی را فرهنگی معرفی می‌کند نگرش به‌آن است نه محتوای آن. بنابراین، طرد مقاله‌های انتقادی در باب موسیقی پاپ تعریف او را از فرهنگ نقض می‌کند.

در واقع اگر بن‌توک شناخت جدی و متمرکزی را که امروز در فرهنگ موسیقی پاپ رایج است در مباحث خود مطرح می‌کرد، چه‌بسا بحث او از فرهنگ مردم پذیرفتنی‌تر به نظر می‌رسید. اما بحث او در شکل فعلی محدود به فعالیت‌هایی می‌شود که عمده‌توجه نسل‌های گذشته را جلب می‌کند. در نوشته‌های بن‌توک به فعالیت‌های پر دامنه‌ای که اساس فرهنگ‌های فرعی در جامعه امروز ما هستند، توجه کافی نشده است. بن‌توک می‌گوید^(۲۹):

به نظر من وقتی مردم را نه به عنوان مخاطبان انبوه رسانه‌های بی‌تخیل ارتباط جمعی (البته نه منحصرأ)، بلکه به عنوان پرنده‌باز، گلفروش، سوارکار، خواننده یا هنرپیشه غیر حرفه‌ای، عکاس و علاقه‌مند به سینما و غیره در نظر گیریم آن وقت است که موقعیت‌های کیفی موجود در یک جمعیت مدرن، مسئله تمدن انبوه را از دیدگاه دیگری مطرح می‌کند. در واقع وقتی مردم فعالیت‌هایی را با شور و تشخیص دنبال کنند، فرهنگ پدید می‌آید.

بن‌توک با همان عبارت‌هایی که لارنس در بحث از آموزش طبقه کارگر به کار می‌برد چنین اظهار می‌دارد که اکثریت عظیمی از جمعیت از نظر تاریخی و روانی شرایطی که مقتضی فرهنگ تحصیل‌کردگان بلندپایه است ندارند. به نظر بن‌توک، ادبیات ذهنیتی درون‌نگر پرورش می‌دهد و مشوق فردگرایی و علاقه شدید به زندگی خصوصی است. از زمانی که سوادآموزی رواج یافت جستجوی هویت یکی از مشغله‌های ذهنی در ادبیات انگلیس شد. به گفته بن‌توک وجود چهره‌های اسطوره‌ای که مورد قبول همگان بود معرف رفتار مرسوم برای همه بود و استحکام نسبی شخصیت افراد را تضمین می‌کرد؛ در جامعه مدرن بعد تازه‌ای به شخصیت انسان افزوده شده، بعدی که همراه است با «بی‌ریشگی روانی روزافزونی که کتابها مطابق شخصیت‌های متعدد خود به عنوان الگوهای رفتار به دست می‌دهند». به عقیده بن‌توک اکثریت مردم مانند قدیم با عواطف خود زندگی می‌کنند و بنابراین آمادگی کنار آمدن با این بی‌ریشگی را ندارند^(۳۰).

کمترین چیزی که می‌توان گفت این است که چنین قضاوتی درباره سهم تاریخی ادبیات در فردگرایی و بی‌ریشگی روانی اغراق‌آمیز به نظر می‌رسد. بن‌توک برای تأیید ادعای خود هیچ تحلیل نظری یا تجربی فراهم نمی‌آورد. در مورد این

ادعاهم که ادبیات یکی از علل به وجود آمدن ویژگیهای جامعه مدرن است، توجیهی به دست نمی دهد. به همین ترتیب شاهی برای «آمادگی نداشتن روانی» عامه مردم برای فرهنگ والا نمی آورد و تنها، مانند الیوت، می گوید بسیاری از محققان، که استعداد خوبی در دبیرستان از خود نشان داده اند، به دلیل شرایط فرهنگی نامساعد به فرهنگ عامه عقب نشینی کرده اند^(۳۱). مفروضات این ادعا متعددند، اما از همه مهمتر پیوندهای بی اساسی است که بن توک میان علاقه به فرهنگ عامه و سابقه خانوادگی برقرار می کند. بن توک این امکان را که بتوان هم شناخت عمیقی از «فرهنگ والا» داشت و هم به همان نسبت شناخت عمیقی از «فرهنگ عامه» نفی می کند و عامل هرگونه ضعف در فهم کامل فرهنگ والا را سابقه خانوادگی می داند بدون آنکه توجه کند که عوامل دیگری هم ممکن است در کار باشند.

بن توک چنین نتیجه می گیرد که اکثریت مردم را نباید با «فرهنگ تحصیل کردگان» یا «فرهنگ والا» آشنا کرد و در تأیید این نظر، بارها گفته لارنس در فانتزی ناخودآگاه (۱۹۲۲) را نقل می کند: «توده عظیمی از مردم هرگز نباید خواندن و نوشتن بیاموزند، هرگز»^(۳۲).

اما بن توک و لارنس هیچ کدام معتقد نیستند که هرگز چنین وضعیتی پیش آید، زیرا برای زندگی در جامعه مدرن، ضروری است که هر کس عملاً قادر به خواندن و نوشتن باشد. بن توک موافق آن است که مدارس آموزش خود را به «مبانی ضروری سواد» محدود کنند و بخش عمده «فرهنگ متداول سوادآموزی» را از برنامه خود حذف کنند^(۳۳).

بن توک خواهان آموزش انواع مختلف فرهنگ به کودکان در مدارس است. برای کودکان طبقات نخبه «فرهنگی زبانی» و مبتنی بر خواندن مناسب است؛ برای دیگران «فرهنگی عملی» که مبتنی بر حرکت و تصویر باشد با زمینه فرهنگی آنها مناسب تر است. بن توک اندیشه فرهنگ مشترک را بکلی رد می کند و می گوید مفهوم وحدت اجتماعی در معنای امروزی آن و در سطح قدرت یا فرهنگ سرایی بیش نیست و کاری است ناممکن. گروه بندیهای اجتماعی گوناگون در جامعه گسترده امری ناگزیر است و تمایزگذاری بر اساس طبقه راه طبیعی شناختن تفاوت های افراد در جامعه است.

بن توک معتقد نیست که نظام طبقاتی باید انعطاف‌ناپذیر باشد، اما این نظام طبقه‌ای است سهل و ساده برای شناختن نابرابریهای عقلی، اخلاقی، رفتاری و جهات فرهنگی که در جامعه از قبل وجود داشته‌اند. البته بن توک اعتراف می‌کند که نظام طبقاتی در خدمت تشدید این تفاوتهاست و نتیجه اینکه از این امر نباید خوشنود باشیم^(۳۴).

بن توک اعلام می‌کند که مساوات‌طلبی چیزی جز احساساتی‌گری همراه با حسن نیت نیست. مساوات‌طلبی قضاوت اصیل و حساب‌شده درباره «استعداد کودکان خاص را در نسبت با محیط اجتماعی-فرهنگی معین» کنار می‌گذارد و به جای آن قضاوت دیگری را می‌نهد، قضاوتی در باب «طرحهای بسیار انتزاعی - حتی می‌توان گفت کتابی - در مورد بهبودی وضع انسان، طرحهایی که پیچیدگی وجود انسان را آن‌چنانکه با آن مواجهیم نمی‌توانند بپذیرند»^(۳۵). بن توک چنین ادامه می‌دهد که نتایج اجتماعی این مساوات‌طلبی حسن نیت آن‌را هم به گونه ساده‌لوحانه‌ای خطرناک می‌سازد. اگر بناست یکسان شدن اذهان را، که مساوات‌طلبی از آن جانبداری می‌کند، تبلیغ کنیم این کار تنها با استبدادی وحشت‌انگیز عملی خواهد شد. بن توک همان قضاوت و ولهیم را در مخالفت با هر گونه فرهنگ مشترکی می‌کند. بن توک از درک این نکته عاجز است که افرادی که از آنان انتقاد می‌کند به اندازه خود او مدافع اهمیت اساسی شناخت و بالا بردن تنوع علاقه‌ها و تواناییهای انسانند.

بن توک هر اندیشه‌ای در باب تساوی آموزش را بجد رد می‌کند^(۳۶):

به هر دلیل - خواه اثری، خواه محیطی - ناگزیر با تنوع وسیعی از موفقیت‌های مشخص انسانی، و در جنب آن، استعداد موفقیت در مدارس خود روبه‌رو هستیم. زیرا اگر شرایط تاریخی بتوانند مانع باشند، می‌توانند مشوق و حافظ هم باشند. بنابراین چه بر مبنای تاریخی و چه زیست‌شناختی احتمال آن می‌رود که در آینده‌ای نزدیک گروه مشخصی از انسانهای بسیار با استعداد داشته باشیم و اصول عدالت ارسطویی ایجاب می‌کند که نسبت به آنها توجه کنیم.

از این گذشته، می‌گوید به اعتبار بازدهی آموزش برای اجتماع، اگر به کسانی که توانایی بهره‌برداری از آموزش نخبگان را دارند این آموزش را ندهیم، استعداد آنان

را تلف کرده‌ایم. از طرف دیگر ارزش این اصل را که افرادی که فرهنگی ضعیف دارند به سرعت در بخشهای با فرهنگ جامعه ادغام کنیم مورد سؤال قرار می‌دهد، زیرا «ارتقای افراد صرفاً باهوش به مشاغل مؤثر در اجتماع از لحاظ فرهنگی امری است مشکوک» (۳۷).

بن‌توک می‌گوید که با اصل تساوی موقعیت افراد مخالفت کلی ندارد، اما این مسئله به آسانی به افراط کشیده می‌شود. بن‌توک با به دست دادن خلاصه‌ای از سه الگوی متمایز برای تساوی افراد در آموزش توضیح می‌دهد که چگونه می‌توان در مدارس نظامی ایجاد کرد که در آن عدالت و تساوی رعایت شود (۳۸):

عیب الگوی شاینده سالار این است که اغلب نسبت به قابلیتایی که باید به کمک آنها در خدمت کارایی عملی جامعه صنعتی-بوروکراتیک باشیم بی تفاوت است... با این همه مدارس نخبه پرور دست کم بخشهای معینی از قابلیتها را به نحو مطلوبی پرورش می‌دهد. در این مدارس افراد قابل نه مورد غفلت قرار می‌گیرند نه مورد تنفر. عیب الگوی مساوات طلب از این هم بیشتر است. در این الگو به غلط می‌خواهند دو طرف طیف را به وسط بکشاند، کاری که رضایت هیچ طرف را فراهم نمی‌آورد... الگوی فرهنگی دست کم این حسن را دارد که در رعایت رضایتها فراتر از ملاحظات عملی می‌رود و تلاش می‌کند که فرد در مدرسه تجربه‌ای متناسب اما متمایز، به تناسب انتظاری که از او می‌رود و قابلیتی که دارد، کسب کند.

بن‌توک طرفدار دو نوع آموزش کاملاً مختلف برای کودکان قابل و کودکانی با قابلیت کمتر است و برای هر نوع، پیشنهادها مشخص می‌کند. برای دسته اول، آموزش باید همان آموزش سنتی نخبگان باشد. برای کودکانی که قابلیت کمتری دارند (آنانی که در دبیرستانهای امروز در سطح پایین تری هستند)، از موضوعهایی مانند تاریخ و جغرافی باید صرف نظر کرد. در عوض آموزش صنایع دستی که نیاز به پرورش ذهنی خاص ندارند، خانه‌داری (برای دختران)، فعالیتهای مکانیکی و عملی (برای پسران) و ورزش موضوعهایی هستند که باید اساس برنامه آموزشی این دسته باشد.

مهمترین تغییری که بن‌توک می‌خواهد در مدارس اعمال شود تمرکز بیشتر بر

آموزش عواطف است. این کار را تا اندازه محدودی می توان انجام داد زیرا به نظر بن توک، مدرسه نهادی برای درمان بخشی نیست، اما این آموزش باید بخش مهمی از آموزش همه کودکان باشد. در دنیایی که تسلیم «بی قراریهای شدید» و «لذتهای ناپایدار» شده این آموزش پادزهری ضروری است^(۳۹). پیشنهاد بن توک این است که در مدارس، رشد عاطفی بیشتر کودکان باید از طریق آموزش هنرها و صنایع دستی صورت گیرد. اختصاص دادن بخش اعظم برنامه درسی به این آموزشها، تسلط عقلی و تسلط بر عواطف را در آنان افزایش می دهد.

بن توک بر این مسئله سخت تأکید می کند که منظور او از اینکه تأمین سلامت ذهن، بخش مهمی از مسؤولیت مدارس است به هیچ وجه دفاع از اصول آموزش پیشرفت طلبان^۱ نیست. بن توک از این مکتب فکری بدین دلیل انتقاد می کند که میان فعالیتهایی چون بازی و یادگیری یا میان نیاز و علاقه تمایز درستی نمی گذارد، به اعتقاد بن توک کاربرد نادرست اصطلاحات، اغتشاش فراوانی پدید آورده است. علایق تا اندازه زیادی زاییده شرایطند؛ کودکان با این علایق به دنیا نمی آیند ولی پیشرفت طلبان خلاف این را فرض می کنند. معلمان باید در کودکان، در جهت حوزه فعالیتهای متعالی تمدن ما ایجاد علاقه کنند. بن توک مسؤولیت مدارس را این می داند که برای کودک فرصتهایی فراهم آورند زندگی خود را سرشار و غنی کند^(۴۰).

در کار آوردن هنر و ادبیات، متضمن امکان ترتیبی ظریفتر و نظامی رهایی بخش تر است. درسی که از بزرگترین خلاقیت هنری می آموزیم تعالی است نه آرامش. بدترین طوق لعنتی که پیشرفت طلبان رمانتیک به گردن ما آویخته اند اعتقاد به این نیست که موفقیت محصول برداشتن محدودیتهاست و نه تسلط بر آنها، بلکه این است که خلاقیت از لبریز شدن خلق الساعه سرچشمه می گیرد نه از دانش و نظم.

به نظر بن توک پیشرفت طلبان در مورد ماهیت خلاقیت انسان بکلی اشتباه می کنند. آزادی کامل به کودک دادن به معنای تسلیم هوسهای او شدن نیست؛ خلاقیت راستین تنها هنگامی رخ می دهد که بر مجموعه ساختارهای اجتماعی و عاطفی و عقلی که از جامعه به ارث برده ایم، تسلط کامل داشته باشیم. خلاقیت فرارفتن از این شکلهاست و سهیم شدن اصیل در فرهنگی است که خود جزئی از آن هستیم.

۱. کسانی که در آموزش طرفدار نوعی آزادی و فردگرایی بودند. - م.

اگرچه بن‌توک مدافع نظم و اقتدار در آموزش است، با آموزشی که در صد سال اخیر تدارک دیده شده موافقت کامل ندارد. برای مثال وی از روشی که برای امتحان به کار می‌برند انتقاد می‌کند، زیرا این روش پیوند نزدیک با عقلانیت فارغ از فردیتی دارد که زائیده بوروکراسی و دنیای صنعتی است. مدرک‌جویی خصلتی نیست که با آن بتوان استفاده بیشتر از فرهنگ عمومی را به نحو کامل اشاعه داد^(۴۱).

از این لحاظ بن‌توک با نویسندگان اوراق سیاه (نوشته‌هایی که اولین بار در ۱۹۶۹ منتشر شد) متفاوت است. مفروضات این نویسندگان در مباحثی چون تمایز طبقاتی و مساوات‌طلبی شبیه به بن‌توک است. محرک اصلی این نویسندگان در نوشتن این اوراق، مخالفت با پیشرفت‌طلبی رایج در مورد نظم و کلاسهایی بود که معلم در آن نقش اساسی دارد. به همین دلیل تنها معدودی از آنان نیاز به فرهنگ را متذکر می‌شوند و پشتیبانی آنان از روش سنتی امتحان نیز همین را نشان می‌دهد. بن‌توک مخالف امتحان است زیرا میدان یادگیری دانش‌آموز را تنگ می‌کند. نویسندگان اوراق سیاه عموماً طرفدار امتحان بودند و به این دلیل که هم از دانش‌آموزان در برابر «معلم‌ان اشتباه‌کار» محافظت می‌کند و هم از جامعه، زیرا ضامن تربیت صحیح افراد متخصص و دیگر افراد است^(۴۲). نویسندگان این اوراق توجه جدی به کیفیت یادگیری نشان نمی‌دهند و اشتغال ذهنی آنان در معرفت‌آموزی به سنن گذشته است و توجه نمی‌کنند که سنتها باید پویا باشند.

بدین ترتیب دعوت اوراق سیاه به بازگشت به نظم قدیمی در کلاس بسیار مکانیکی‌تر از دعوت بن‌توک است. اینان با روش رایج تدریس آزاد مخالفند و طرفدار روشی بسیار منظم‌تر و دشوارتر در یادگیری مطالب درسی هستند^(۴۳). بن‌توک نیز خواهان بازگشت به نظم است، اما می‌گوید این نظم باید به اقتضای موضوع باشد نه اینکه خودسرانه تحمیل شود. توجه بن‌توک به فرهنگ بدین لحاظ است که مبنایی انسانی‌تر و عمیق‌تر از مبانی نویسندگان اوراق سیاه برای عقاید آموزشی خود فراهم آورده است. نویسندگان اوراق سیاه بیشتر به ساختارها و اشکال سنتی آموزش توجه می‌کنند. بن‌توک نیز خواهان تداوم همین است، اما تا جایی که طرحی برای آموزش به دست دهند که زندگی کیفیت بهتری پیدا کند.

مفهوم فرهنگ در آثار بن‌توک مبین آرمانی است که معلمان باید همیشه به سمت

آن حرکت کنند زیرا «متضمن امکان رشد و آزادی انسان است»^(۴۴). از این رو همانند آرنولد به بیان آرمانی می‌پردازد که فراتر از علاقه خودمدارانه فردی است، آرمانی که برای قضاوت در مورد فعالیت‌های جامعه و بهبود آن، محکمه نهایی است. بن‌توک عقیده ارزشهای فراتر از فرد را در برابر نهضت‌های روشنفکری مانند نهضت پیشرفت‌طلبان و عقاید آنان در مورد آموزش قرار می‌دهد، اما برای تفسیر اشتغال‌های ذهنی او در این سطح، تنها باید به بیان خود او توجه کنیم. عقاید بن‌توک نفی گروهی معین در جابجایی‌های جامعه‌ای است که می‌خواهد تفاوت‌های طبقاتی را تضعیف کند. روشنفکران سنتی مانند معلمان دروس کلاسیک بخصوص با عقاید بن‌توک موافقت نشان می‌دهند زیرا موقعیت و منزلت آنان در جامعه به قبول صریح ساختار سلسله‌مراتبی جامعه بستگی دارد. توجه بن‌توک به متخصصان آموزش اساساً مبتنی بر جذبه‌ای است که این علایق جاف‌تاده برای او دارند.

آر. اس. پیترز (R. S. Peters)

آثار پیترز در همان خط آثار بن‌توک است. پیترز استاد فلسفه آموزش در مؤسسه آموزش لندن است و در این رشته، بخصوص در دهه ۱۹۶۰ شخصیت برجسته‌ای بوده است. توجه اصلی او معطوف به این است که با کاربرد روش‌های فلسفی در تحلیل زبان تعریفی از فرهنگ به دست دهد. به بیان کاملتر، پیترز برای آنکه چیزی را آموزش بنامیم معیارهای معینی وضع می‌کند^(۴۵):

- ۱) آموزش مستلزم انتقال چیزهای ارزشمند به افرادی است که به آن متعهد می‌شوند؛
- ۲) آموزش باید شامل معرفت و ادراک و نوعی شناخت پویا و زنده باشد؛
- ۳) آموزش بعضی از روش‌های انتقال دانش را طرد می‌کند، زیرا فاقد طراوت و اختیار و خودجوشی است.

فعالیت‌هایی که پیترز ارزشمند می‌داند به وضوح ماهیتی عقلانی و روشنفکرانه دارند. به نظر پیترز علوم، تاریخ، ادبیات و شعر فعالیت‌های جدی برنامه‌های درسی هستند، زیرا این موضوعها بر حوزه‌های دیگر زندگی پرتو می‌افکنند و کیفیت زندگی را به مراتب بهتر می‌کنند. در مقایسه با این موضوعها، ورزشها و بازیها مربوط به مهارت‌دانه دانش. تمایز اصلی میان تاریخ، علم یا ادبیات و فعالیت‌هایی که

ارزشمند محسوب نشده‌اند این است که در فعالیتهای نوع اول «حجم عظیمی از مطالب برای دانستن» وجود دارد و «نظر انسان را در مورد مسائل بی‌شماری عمیق می‌کند، گسترش می‌دهد و پرتوی تازه بر آن می‌افکند»^(۴۶).

بنابراین فعالیتهای ارزشمند آنهایی هستند که در نگاه ما نسبت به جهان تحول ایجاد می‌کنند. این نظر شبیه نظر بن‌توک است که می‌گفت فعالیتهای فرهنگی باید با «شور و تشخیص» صورت گیرند. با این همه بن‌توک از پیترز به دلیل آنچه بن‌توک آن را «اشتغال ذهنی کهنه» به جنبه عقلانی انسان می‌نامد، انتقاد می‌کند^(۴۷):

نظر پروفیسور پیترز درباره انسان تحصیل کرده، امروز کهنه می‌نماید. هرچند انسان تحصیل کرده از بسیاری جهات بر آنچه می‌توان به جای او نهاد، یعنی انسان اجرایی، برتری دارد. انسان تحصیل کرده از نظر بسیاری انسان مناسبی در جامعه انبوه نیست و اینکه برای او جانشین پیدا می‌کنند تا حدی نتیجه نظریه بسیار محدودی در باب ابعاد سازنده شخصیت انسان است، انسانی محصول این نظریه.

تحلیل بن‌توک از تفاوت میان خود و پیترز در این مورد درست است، زیرا پیترز نیازی به پرورش عواطف نمی‌بیند و تفاوتی میان کودکانی با سوابق خانوادگی گوناگون نمی‌گذارد و خواهان آموزش مختلف برای کودکان مختلف نیست.

در واقع چنین ملاحظاتی مخالف نظر بنیادی پیترز در مورد مفهوم آموزش است. پیترز می‌گوید منظور از «آموزش آشنا کردن افراد به فعالیتهایی است که ارزشمند به حساب می‌آیند. برای کودکانی که قابلیت کمتری دارند آموزش متفاوتی نمی‌توان در نظر گرفت، بلکه کودکان متفاوت با پیمودن راهی یکسان به مدارج متفاوت می‌رسند».

آموزش روند آشنا کردن افراد با فعالیتها و نحوه‌های تفکر و رفتاری است که ارزشمندند. و به بیان دیگر آموزش «تلخیص تصور ماست از شکلی از زندگی که آن اندازه ارزش داشته باشد که از نسلی به نسل دیگر انتقال یابد»^(۴۸). بر این اساس نمی‌توان انکار کرد که آشنا کردن کودکان با این گونه کاوش و تحقیق امری است اجباری و برای کیفیت زندگی آنان ضروری. مسئله دیگری که به همین اندازه مهم است این است که سؤال کردن درباره نتایج آموزش نامعقول است. انسان آموزش یافته انسانی است که با دقت و شور و ذوق در زمینه‌های ارزشمند مطالعه می‌کند. پیترز

می‌گوید آموزش‌یافتگی حالت ثابتی ندارد بلکه روند مداوم رشد و پرورش فرد است: «آموزش یافتن به‌سر منزل معینی رسیدن نیست، راه پیمودن است با نظری متفاوت»^(۴۹).

مفهوم «انسان آموزش‌یافته» در آثار پیترز اهمیت روزافزونی یافته است، زیرا مفهوم آموزش را برای منظور خود کافی نمی‌داند. پیترز در آثار اولیه خود مانند آموزش به‌عنوان آشنا کردن (۱۹۶۵) مدعی آن است که «آموزش» اصطلاحی است که در آن ارزش ملحوظ شده است و تنها برای توصیف روندهایی که به‌رشد حالت ذهنی مطلوبی می‌انجامند، به کار می‌رود. پیترز در آثار بعدی خود می‌پذیرد که «آموزش» همیشه راجع به چنین روندهایی نیست: برای مثال معیارهای سه‌گانه پیترز در مورد آموزش زندگی زاهدانه و ساده صدق نمی‌کند. بنابراین پیترز در یکی از مقاله‌های بعدی خود برای آموزش دو مفهوم پیشنهاد می‌کند: یکی مفهومی که توأم با ارزش یا معرفت نیست و دیگری مفهومی توأم با آرمان انسان آموزش‌یافته^(۵۰).

پیترز می‌گوید این دو مفهوم از آموزش کاربرد مشترکی دارند، این موضعی است که در روش تحلیل فلسفی او اهمیت بنیادی دارد. پیترز نماینده مکتبی در تفکر فلسفی است که تا دهه ۱۹۷۰ طرفداران فراوانی در انگلیس داشت. به بیان پیترز کار این نوع فلسفه «توضیح و بحث در مورد مفهومی است که به کار می‌روند و معانی آنها و روشهایی که به کمک آنها به این پرسشها جواب داده می‌شود...». هدف فلسفه، دیگر تدارک راهنماییهای متعالی برای آموزش یا زندگی نیست^(۵۱).

بعضی از نویسندگان با این نظر در مورد فلسفه مخالفت کردند. ارنست گلنر یکی از این نویسندگان است. دیوید ادلشتاین (David Adelshtein) آرای گلنر در کتاب کلمات و اشیا (Words and Things, 1968) را در فلسفه آموزش پیترز به کار برد. ادلشتاین می‌گوید: پیترز با مفروض گرفتن توجیهات موجود در «فهم همگانی» و «زبان متعارف» محافظه‌کاری عمل‌گرای خاص انگلیسی را با ظرافت تمام به کار می‌برد^(۵۲). این شگرد را می‌توان به‌وضوح از این جا دریافت که پیترز از این عقیده که تنها یک مفهوم برای آموزش داریم به این عقیده که دو مفهوم داریم عدول می‌کند. پیترز در تحلیلهای اولیه خود از مفهوم آموزش توانسته بود با تمسک به کار برد عام این کلمه، احکام جامعی در باب اینکه آموزش چگونه باید باشد ارائه دهد. اما در واقع چنین اتفاق نظری وجود ندارد و عقاید گوناگونی که بن‌توک و پیترز در باب ماهیت فعالیت‌های ارزشمند ذکر می‌کنند این نکته را نشان می‌دهد.

زمانی که پیترز ناچار شد قبول کند که آموزش، ضرورتاً دال بر فعالیتهای ارزشمند نیست به مفهوم «انسان آموزش یافته» روی آورد و با این اصطلاح معیارهای خود را در مورد اینکه آموزش چگونه باید باشد ارائه کرد، هرچند مدعی آن بود که صرفاً کاربرد عادی این کلمه را توضیح می دهد. به نظر پیترز معیارهای اصلی برای شناختن «انسان آموزش دیده» اینها هستند^(۵۳):

(۱) انسان آموزش دیده کسی است که شکل زندگی او - که در رفتار، فعالیتهای، داوریه و احساسات او مشاهده می شود - مطلوب دانسته شود.

(۲) صرف نظر از اینکه برای چه کاری آموزش دیده است، باید نه تنها شمع، بلکه دانش و درکی از اصول داشته باشد. شکل زندگی او باید مبین تسلطی بر آشکالی از اندیشه و آگاهیایی باشد که صرفاً چسبیده به منافع شخصی و مقاصد شغلی یا نحوه خاصی از تفکر نباشد.

(۳) درک و معرفت او نباید خنثی باشد یعنی نباید بر نظر کلی او در باب جهان، اعمال او در جهان و واکنش او به جهان تأثیری نگذارد و نیز نباید به معیارهای ذاتی اشکال اندیشه و آگاهی و نیز توانایی کسب آنها توجهی نداشته باشد.

اما این معیارها مستلزم مفهومی از آگاهی هستند که، برای مثال، با عقاید پیشرفت طلبی در آموزش بکلی بیگانه است. چنین به نظر می رسد که «آموزش» به معنای مثبت آن باید این گونه کاربردها را، حتی اگر پیترز آنها را نپذیرد، در بر گیرد. آرمان انسان آموزش دیده ای که پیترز می پروراند آرمان تصریح نشده ای نیست هرچند پیترز از ما بخواهد خلاف آن را باور کنیم.

محافظه کاری پیترز از نوع آموزش سنتی و عقلانی که مدافع آن است آشکار می شود. اما در سطحی عمیق تر، این محافظه کاری خصلت ذاتی روشهای فلسفی اوست زیرا از یک طرف مستلزم عدم اطمینان شدید به ابداعات عقلی است (حرفی که گلنر به طور عام درباره فلسفه زبانی می زند)^(۵۴) و از طرف دیگر، چنانکه ادلشتاین متذکر گردیده است، روش پیترز به علت پرهیز از مفهوم تناقض از لحاظ ایده تئولوژی محافظه کارانه است^(۵۵).

اینکه جهان واقعی اجتماعی جهانی است که در آن طبقات و اقشار طبقات، یعنی کلیتهای واقعی اجتماعی، سرگرم فعالیتهای متناقض و اغلب مخالف با

یکدیگرند مسئله‌ای است که فیلسوفان ما از آن غافل مانده‌اند... فیلسوفان اصرار خواهند ورزید که مخالفتها خاسته از اشتباه در درک مفاهیم است و اگر افراد ذی‌ربط اندکی به تحلیل مفاهیم بپردازند متوجه خواهند شد که تناقضی در کار نبوده است.

احکام پیترز در مورد آموزش نه تنها زیر این سرپوش که ارزشگذارانه نیست، به شدت محافظه کارانه است، بلکه بازگویی سطحی همان احکامی است که بخصوص ماتیو آرنولد در قرن نوزدهم بیان کرده بود. ادلشتاین نیز همین نظر را دارد، اگرچه شدیدتر از آنچه احتمالاً مناسب با این مقام است^(۵۶):
[در آثار پیترز] نه قدرت و درخشش سبک اسلاف انگلیسی او را می‌بینیم و نه اشارات و تخیل آنان را، بلکه صرفاً تکرار وردگونه احکام پیش پا افتاده‌ای است که ادعای عمیق بودن دارد.

از داوری در باب عمق یا سبک نوشته‌های پیترز که بگذریم شباهتهای میان عقاید آرنولد و پیترز چشمگیر است. هم مفهوم آموزش پیترز و هم مفهوم فرهنگ آرنولد مبتنی بر معیارهای واحدی هستند. هر یک مدعی آن است که روند مورد بحث او مشتمل بر رشد حالت مطلوبی از ذهن است که تداوم پیدا می‌کند و نیز هر یک مدعی آن است که این روند کل انسان را در بر می‌گیرد. اگرچه مفاهیم مختلفند اما احکام واحدی دارند.

اندیشه آرنولد در مورد آموزش بسیار محدودتر از پیترز است. از نظر آرنولد، آموزش روندی است که در مدارس و نهادهای مشابه وجود دارد. آرنولد بر آن بود که آموزش را با توجه به فرهنگ اصلاح کند اما متوجه نبود که آموزش ضرورتاً مستلزم فرهنگ است. اما برای پیترز مفهوم آموزش محدود به نهادها نیست بلکه روندی است که در سرتاسر زندگی انسان ادامه می‌یابد. پیترز، برخلاف آرنولد که مفهوم فرهنگ را به عنوان راهنمایی در آموزش به کار می‌برد، می‌گوید آموزش خود مستلزم و تعیین‌کننده این جهت است.

پیترز نشانه‌هایی از آشنایی با ارتباط استنباط خود از فرهنگ با عقاید قرن نوزدهم در باب فرهنگ به دست می‌دهد^(۵۷):

اگرچه قبل از قرن نوزدهم آرمان انسان فرهیخته‌ای که محصول تربیت و دستورالعمل ساخته و پرداخته‌ای باشد وجود داشت، اصطلاح «انسان آموزش‌یافته» برای توجه دادن مردم بدین آرمان وجود نداشت. آنان این مفهوم را داشتند اما کلمه «آموزش‌یافته» را با این معانی وابسته به کار نمی‌بردند.

بنابراین پیترز مانند بن‌توک در صدد احیای سنتی بود که استنباط آرنولد را از فرهنگ به‌یاد می‌آورد. البته هیچ‌یک این مفهوم را با همان شدت و پویایی اسلاف خود به کار نمی‌برد. بن‌توک برای قوت بخشیدن به استدلالهای خود به کار دیگران تکیه می‌کرد و پیترز با به کار بردن روش فلسفی مشکوکی موضع خود را مخفی نگاه می‌داشت.

این وضعی که در هر دو نویسنده دیده می‌شود حاکی از مرگ سنتی است که می‌خواهند در آن کار و زندگی کنند، اما این سؤال همچنان باقی ماند که چرا این دو نفر در صدد احیای آن بودند. به نظر می‌رسد مهمترین عامل مشترک این است که هر دو متخصص آموزش بودند. هر دو استاد دانشگاه بودند و در زمینه نظریه آموزش فعالیت می‌کردند. فقدان تعهد ادبی و هنری آنان از این جا معلوم می‌شود که در آرمانهای این دو از فرهنگ و آموزش تأکیدی بر قدرت تخیل هنری نمی‌شد. افکار آنان عمده بر اهمیت ارزشهای فراتر از فرد بود، موضعی که در اساس شبیه واکنش قرن نوزدهم به فردگرایی افراطی جامعه انبوه بود.

در میانه قرن بیستم پیشرفت طلبی دوباره ظهور دعاوی فردگرایی را به نمایش گذاشت. پیشرفت طلبی، هم ارزشهای فراتر از فرد را که روشنفکر سنتی خود را حافظ آنها می‌دانست، در معرض تهدید قرار داد و هم ارزش فعالیتهای عقلانی را. پیشرفت طلبی که اساساً نظریه‌ای آموزشی بود هدف اصلی حمله روشنفکران این زمینه قرار گرفت. بن‌توک و پیترز برای مقابله با پیشرفت طلبی، مفهوم فرهنگ و سنت را مورد توجه قرار دادند و بدین ترتیب این دیرپاترین سنت تفکر روشنفکران انگلیسی، در برابر فردگرایی افراطی و مقتضیات جامعه تکنولوژیکی انبوه راه حل دیگری نشان داد.

اکنون سنت روشنفکری که با مفهوم فرهنگ مشخص می‌شود توانایی خود را در کنار هم نشانادن ایده‌نولوژیهای رادیکال و محافظه کار نشان داده است. سنت، هنگامی که این دو دیدگاه برای تملک آن نزاع می‌کنند، نااستوار می‌نماید، هرچند هر دو دیدگاه در آن دلبستگی اصلی که بیش از صد سال است از سنت پشتیبانی کرده، سهیمند: حفظ حقوق سنتی و فرهنگی روشنفکر.

نتیجه گیری: مطالعات فرهنگی

در دهه ۱۹۷۰ توجه به مفهوم فرهنگ شکل‌های تازه‌ای در انگلیس پیدا کرد. این نوشته محصول طرح منتقدان فرهنگ است یعنی سنت ادبی از زمان ماتیو آرنولد تا ریموند ویلیامز، ولی در آن می‌خواهیم از پرسشهای بنیادی این طرح صورت‌بندی دیگری به دست دهیم. اما پیش از آنکه به اجمال جهت‌گیری این نوشته را خلاصه کنیم نگاهی به گذشته سنت ادبی می‌اندازیم تا در توضیح قلمرو این مطالعات فرهنگی مبنایی داشته باشیم.

نگاهی به گذشته

در میانه قرن نوزدهم مفهوم فرهنگ مایه اصلی مباحث در باب ماهیت هنر و رابطه آن با جامعه گردید. ریشه‌های این مفهوم در عقاید رمانتیک در باب هنر و نقش هنرمند در جامعه‌ای بود که این عقاید بر محافل هنری آن در نیمه اول قرن نوزدهم سلطه پیدا کرده بودند. احکامی مانند اینکه هنر حقیقتی است برتر و وظیفه هنرمند در جامعه، بدان‌گونه که در مفهوم فرهنگ مندرج است، در آثار شاعران رمانتیک انگلیس با شدت و حدت تمام مطرح شدند.

اما در بحث از این مفهوم نویسندگانی چون ماتیو آرنولد این وسوسه پنهان رمانتیسم را که هنرمندان باید انزوا جویند و خود را از جامعه جدا کنند، رد کردند. آرنولد بر آن بود که قدرت خاصی تخیل هنری این است که درباره کیفیت زندگی در جامعه صنعتی مدرن داوری کند.

آرنولد مفهوم فرهنگ را به عنوان اصلی راهنما معرفی می‌کرد، اصلی که بر همه فعالیت‌های جامعه نظارت می‌کند. فرهنگ و پیامبران فرهنگ بجد خواهان آن بودند که هر فرد به اقتضای تصویری که از کمال دارد عمل کند و این آرمان را هم در شکل فردی و هم اجتماعی آن دنبال کند. از جامعه صنعتی مدرن به این دلیل که احترام لازم به ارزشهای انسانی، ارزشهایی فراتر از رضایتهای فردی نمی‌گذارد، انتقاد می‌کردند. به نظر آرنولد فردگرایی و مادی‌گری سلطه پیدا کرده‌اند و بارزترین کیفیتهای روح انسانی را به تباهی کشانده‌اند.

حملة آرنولد، در مقام منتقد اخلاق، به انگلیس دوره ویکتوریا، بخصوص در آثار اولیه‌اش، بیان نیرومندی از دیدگاه اومانستی است. اما این دیدگاه که الهام‌بخش آرنولد و معاصرانش بود آشکارا دیدگاهی مبتنی بر قبول سلسله‌مراتب در جامعه بود. اینان به دنبال تغییرات ساختاری در جامعه نبودند، بلکه می‌خواستند کیفیت زندگی افراد جامعه را از طریق تغییر ذهن و تعالی فرهنگ اصلاح کنند. به جامعه بدین دلیل حمله می‌کردند که اصول اخلاقی را که جامعه مدعی ضرورت آنها بود، رعایت نمی‌کرد. این نگرش به مسائل جامعه صنعتی مدرن، این نکته را در نظر نمی‌گرفت که تا چه اندازه ممکن است مسائل خاسته از ساختار جامعه باشند.

ویلیام موریس نیز به همین اندازه به شیوه زندگی مردم توجه داشت اما خود را محدود به نقد فرهنگی نمی‌کرد. افکار موریس بدو به شیوه‌ای شبیه آرنولد و با سرسپردگی شدید به نهضت رمانتیک در شعر شکل یافته بود، اما در کارهای بعدی خود ضمن تعهد به دیدگاه اومانستی از بسیاری از آفات سنت رمانتیک در امان ماند. موریس فرض ساختار سلسله‌مراتبی جامعه را که توأم با سنت ادبی بود، رد کرد و به عنوان یک سوسیالیست به تبلیغ تحول بنیادی در جامعه پرداخت.

جالب توجه است که مفهوم فرهنگ هیچ نقشی در افکار موریس نداشت. موریس برخلاف دیگر روشنفکران این دوره، توجه خاصی به پروراندن نظریاتی در باب ویژگی روشنفکران یا نقش هنرمندان در جامعه نداشت. او نیز مانند راسکین، مشوق دوران جوانی خود، به عقایدی که هنرمند را جدا از جامعه می‌نهاد روز به روز بی‌اعتنا تر می‌شد. این به معنای آن نیست که اینان به هنر اشتغال ذهنی کمتری داشتند، بلکه یقین پیدا کرده بودند که اگر بناست هنر شکوفا شود نخست باید جامعه تغییر کند.

با پایان گرفتن قرن نوزدهم، مفهوم فرهنگ و دعاوی مربوط به ارتباط هنر با جامعه از گفتار روشنفکران رخت برپست و دو نظریه دیگر بر محافل ادبی و هنری غلبه کرد. زیباشناسی، نتیجه منطقی تمایلات رمانتیک به مفهوم فرهنگ بود. کناره گیری هنرمندان از جامعه و شعار «هنر برای هنر»، مبین اعتقاد بی چون و چرا به حقیقت برتر دنیای هنرمندان بود. از این نظریه روشنفکران یا هنرمندان انگلیس طرفداری چشمگیر یا دیرپایی نکردند. تمایز گروه بلومزبری در تاریخ فرهنگ انگلیس به دلیل قریحه اعضای آن نبود بلکه به دلیل غیرعادی بودن ادعاهای آنان بود. گروه موسوم به پیش از رافایلیها تنها پیشروان چشمگیر این گروه بودند که آگاهی اجتماعی آنان، همیشه تعلیمات زیباشناختیشان را تعدیل می کرد.

نظریه دیگری که روشنفکران اهل ادب و هنر دنبال می کردند، سوسیالیسم بود. سوسیالیسم هربرت جرج ولز و جورج برنارد شا، ماهیت نیرومند مکتب فابین انگلیس را در مرحله نخستین رشد خود متجلی می ساخت. اما این مکتب حتی در آن زمان دیدگاهی رادیکال نداشت: دلبستگی آن به سیاست پارلمانی بود. مکتب فابین به همان اندازه، بخصوص در شکل فایده گرایی خود، بخشی از سنت لیبرال انگلیسی بود که وارث سوسیالیسم قرن نوزدهم. ولز و شا هر دو به این مکتب در مراحل مختلف عمر خود پشت کردند و هر دو به آرایشی شبیه آرای فیلسوف-شاهان افلاطون روی آوردند. این آرمانها اگرچه مبین دیدگاهی سلسله مراتبی از جامعه و شبیه دیدگاهی بود که با مفهوم فرهنگ اظهار شده بود، مستلزم اعتقاد به حقیقت برتر تخیل هنری نبود. ولز و شا اگرچه در بسیاری مسائل اختلاف نظر داشتند، هر دو هنر را وسیله ای نیرومند در اشاعه افکار می دانستند.

در دهه ۱۹۳۰ که علم اطمینان روزافزونی به خود پیدا می کرد و تقاضای تخصص بر تمام پژوهشهای عقلانی سیطره می یافت، روشنفکران اهل ادب در پی احیای مفهوم فرهنگ برآمدند. این مفهوم دوباره مرکز اصلی انتقادهای شدید از جامعه مدرن صنعتی گردید. علایم این حرکت، نخست در دهه ۱۹۲۰ ظاهر شد اما در دهه بعد بود که با آثار لی وس جنب و جوشی پدید آمد. لی وس با تعمیم انتقاد آرنولد از فردگرایی و مادی گری افراطی جامعه به مخالفت با نهادهای فرهنگی

جدید عصر خود برخاست. وسایل ارتباط جمعی به دلیل بهره‌برداری از واکنشهای مبتذل، کاربرد روانشناسی عملی برای سوء استفاده از مخاطبان و فقدان معیارهای انتقادیشان، بی‌ارزش شناخته شدند.

در نوشته‌های آرنولد مفهوم فرهنگ مؤید وجود سلسله‌مراتب در جامعه بود. نسل جدید منتقدان فرهنگ آنچه را در این حوزه به‌تلویح گفته شده بود به‌صراحت بیان کردند. بخصوص لی‌وس و الیوت وفاداری خود را نه به دموکراسی بلکه به فرهنگ و حفظ سنتهای جامعه اعلام کردند.

آرنولد چنین انتخابی نکرده بود و طرفداری او از تداوم وجود طبقات در جامعه به دلیل نقش آنها در ارتقای فرهنگ بود. لی‌وس و الیوت در طرفداری خود از لزوم وجود نخبگان در جامعه به منظور حفظ و احیای سنتهای والای گذشته یا فرهنگ سنتی بسیار جدی‌تر بودند.

تعبیر لی‌وس از فرهنگ به عنوان نیروی اخلاقی در جامعه شبیه تعبیر شاعران رمانتیک اوایل قرن نوزدهم بود. تخیل هنری با دسترسی خاص خود به قلمرو حقیقت نیرویی بود برای بهتر کردن جامعه. اما لی‌وس نتوانست به مفهوم فرهنگ آن تکاپو و اطمینانی را ببخشد که آرنولد در آثار خود بدان بخشیده بود. در آثار لی‌وس این مفهوم فاقد انسجام بود و گاهی به‌نظر می‌رسید که منظور از آن جستجوی یک آرمان است و گاهی با اشیای واقعی یا مصنوعاتی که درک و تحسین آنها این جستجو را به پیش خواهد برد یکی گرفته می‌شد. به همین ترتیب الیوت می‌خواست با دستکاری در دو مفهوم و از طریق ادغام آن دو، ادعاهای خود را در مورد لزوم نخبگان موروثی به کرسی بنشانند. مفهوم فرهنگ قوت خود را برای روشنفکران اهل ادب از دست داده بود و مبین اطمینان و ایمانی نبود که روشنفکران بتوانند به اعتبار آن مدعی منزلت خاصی در جامعه باشند.

موریس به مطالعه گذشته پرداخت تا از روشهای گذشته در هنر و زندگی درس بگیرد. و لی‌وس به گذشته بازگشت تا بر هر چه تغییر کرده است سوگواری کند. لی‌وس فراتر از آرنولد رفت که تأسف بر گذشته می‌خورد و کاری بیش از این نکرد که آریستوکراسی را به خاطر فقدان بصیرتش سرزنش کند و به جامعه آمریکا با نگرانی بنگرد. برای لی‌وس آمریکایی شدن خطری به مراتب بزرگتر بود؛ آمریکایی

شدن یعنی صنعتی شدن، مادی‌گری و پراکندگی جامعه صنعتی مدرن که نفس وجود فرهنگ سنتی را تهدید می‌کند. با این همه لی‌وس از بررسی اینکه تا چه اندازه این روندها ممکن است با کل بنیان سازمان‌بندی جامعه ارتباط داشته باشد، سر باز می‌زد. لی‌وس موضع خود را در این بحث مخالفت صریح با هر گونه اندیشه اجتماعی می‌دانست که احتمالاً پیوندی با مارکسیسم داشته باشد. وی از این نحوه تفکر دست کم به همان اندازه بیزار بود که از مسئله کیفیت زندگی در جامعه انبوه، و آن را تحقیر می‌کرد.

در سالهای پیش از جنگ جهانی دوم، تفکر سیاسی چپ، نیرویی قوی در محافل روشنفکران بود. اما بحثی که طیف گسترده‌ای از روشنفکران را به تکاپو وامی‌داشت ماهیت بحث‌انگیز نقش روشنفکران در جامعه بود. توجه بدین امر اصل مهمی بود که همه آثار آنان را شکل می‌بخشید، اگرچه مرکزیت آن در نوشته‌ها از روشنفکری به روشنفکر دیگر فرق می‌کرد. برای مثال برتراند راسل در حمله خود به «جباریت توده مردم» بر ضرورت بی‌چون و چرای فاصله گرفتن روشنفکران از جامعه تأکید می‌کرد. به همین گونه جرج ارول اگرچه می‌کوشید به مخاطبان انبوهی شعر را بشناساند بر این نکته اصرار می‌ورزید که روشنفکران باید موضع مستقلی در جامعه برای خود حفظ کنند. در هر مورد این نویسنندگان اعلام می‌کردند که روشنفکران سهم متمایز خاصی در جامعه دارند.

ریموند ویلیامز در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ بر آن شد تا سنت ادبی رمانتیک نقد اجتماعی را بر اساس مساوات‌طلبی سامانی دوباره دهد. ویلیامز در صورت‌بندی آرای خود بسیار مدیون نقد اومانستی روشنفکران اهل ادب بود و خود را به این سنت نزدیک‌تر از سنت تفکر سوسیالیستی انگلیس می‌یافت. اما دیدگاه سلسله‌مراتبی از جامعه را در آثار خود بکلی رد می‌کرد. ویلیامز با تکیه بر سوابق خود در طبقه کارگر ولز، مفهوم فرهنگ مشترک را پیشنهاد کرد و امیدوار بود که با این مفهوم مبنایی برای اشاعه فضایل بزرگ در جامعه فراهم آورد و کسب آن را را حق هر فرد قرار دهد نه تنها حق گروه برگزیده‌ای از افراد جامعه.

ویلیامز علاقه مشترک تعدادی از روشنفکران دهه ۱۹۵۰ را به وضوح بیان کرد. این علاقه، علاقه به تجربه عینی تغییر اجتماعی بود. ریچارد هوگارت این مسئله را

برحسب طرح متغیر زندگی طبقه کارگر در قرن بیستم بررسی کرد. ویلیامز خود به این تحلیل پرداخت که چگونه روشنفکران اهل ادب در نقد اخلاقی خود از جامعه شواهدی ارزشمند از واکنش خود به دست دادند، واکنش در برابر تغییرات اجتماعی مربوط به صنعتی شدن و دموکراسی.

ویلیامز و هوگارت با وفاداری به نقد اخلاقی جامعه و اشتغال ذهنی به کیفیت زندگی افراد جامعه، سنت اومانستی اهل ادب را ادامه دادند. ویلیامز «فرهنگ» را بر حسب الگوهایی که ذهن می‌آموزد و می‌آفریند و وسایل ارتباطی در یک گروه اجتماعی تعریف می‌کند. ویلیامز در فکر ساختاری دیگر دادن به نهادهای آموزشی و وسایل ارتباط جمعی بود تا بتوان تکوین فرهنگ مشترک را سامان داد. به اعتقاد ویلیامز فرهنگ مشترک به عنوان مبنایی برای ارتباط مؤثر افراد جامعه، رابطه نزدیکی با حذف تمایزات طبقاتی در جامعه دارد.

ویلیامز در اواخر دهه ۱۹۶۰ در آثار خود، دیگر به مسئله تغییرات فرهنگی به عنوان بحث اصلی پرداخت و فرهنگ را به عنوان ابزار نظارت و تسلط در نظر گرفت. ویلیامز با این تغییر موضع به کاوش در امکانات یک نظریه مارکسیستی از فرهنگ روی آورد. مفهوم هژمونی که از گرامشی اخذ کرده بود اهمیت خاصی در تحقیقات او پیدا کرد، تحقیقاتی درباره اینکه چگونه فرهنگ به همان اندازه که مبنای ارتباط افراد یک گروه است جنبه‌ای از فرایند تسلط طبقه‌ای است بر طبقه دیگر. اما ویلیامز با پیشنهاد مفاهیمی مانند «عناصر فرهنگی نوظهور» و «عناصر فرهنگی باقی‌مانده» و کاربرد آنها به عنوان ابزار تحلیل، از فروکاستن فرهنگ به وابستگی کامل به ساختار اقتصادی جامعه پرهیز کرد.

ویلیامز در نوشته‌های بعدی هم این روش را ادامه داده و قضایای نظری خود را با مفاهیمی مانند «ساختارهای احساس» و «فرهنگ» پیراسته و ویراسته کرده است. این تغییر در آثار ویلیامز، با ناامید شدن او از حزب کارگر و اصلاح از طریق پارلمان همزمان بود. ولی وفاداری بیشتر او به مارکسیسم در تحلیل جامعه و فرهنگ جامعه نشان نمی‌دهد که تحول کاملی در افکار او رخ داده باشد. این جنبه از کارهای بعدی ویلیامز متضمن محدودیتهایی در نگرش او به نظریه‌ای از فرهنگ است. ارزش خاص فعالیت خلاق در جامعه و خصوصیت هنر به عنوان قلمرو فعالیت انسان

مباحث غالب در نوشته‌های ویلیامزند. همچنین تحلیل او از جامعه متمرکز بر سطح فرهنگ است و به هیچ‌گونه مطالعه‌ای در سطح اقتصادی جامعه نمی‌پردازد. و نکته آخر اینکه ویلیامز همچنان مفاهیمی مانند «ساختارهای احساس» را به کار می‌برد، مفاهیمی که تأکید آنها بر همبستگی و وحدت اجتماعی است و از این رو توجه را از تعارضهای ریشه‌دار اجتماعی در جامعه منحرف می‌کند.

مطالعات فرهنگی

در دهه ۱۹۷۰ علاقه به سنت ادبیات اومانیستی گسترده‌تر شده است. دیگر این سنت به وسعت قبل مختص روشنفکران اهل ادب نیست، بلکه مصالح مطالعات بخشی از مباحث تاریخی و معاصر، شده است. اگرچه این مطالعات بیشتر مطالعات دانشگاهی به نظر می‌رسند و آن بصیرت ذاتی نوشته‌های افرادی مانند آرنولد و لی‌وس در آنها دیده نمی‌شود، معهذاً مشخصه آنها حس تعهد شدید است. در اینجا بدون آنکه بخواهیم نهضتهای گوناگون در مطالعات فرهنگی دهه ۱۹۷۰ انگلیس را به اجمال شرح دهیم خلاصه تعدادی از جریاناتی را می‌آوریم که علاقه‌های اصلی مکاتب خاص فکری را به نحو بارز نشان می‌دهند.

ریموند ویلیامز در آثاری که در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ نوشته است می‌خواهد معلوم کند که فرهنگ تا چه اندازه درباره انواع تعارضهاست و تا چه اندازه درباره انواع زندگی در جامعه. اما قالب مفاهیمی که به کار می‌برد دال بر آن است که نتوانسته است به نحو کامل با این مسئله مواجه شود. ادوارد تامپسون در آثاری که درباره تاریخ عمومی قرن هجدهم و نوزدهم انگلیس نوشته کار ویلیامز را تعدیل می‌کند. این دو نویسنده هم‌عصر توجه اساسی به تجربه عینی تغییرات اجتماعی دارند. با این حال مانند ویلیامز و هوگارت که تا هنگام انتشار هم‌زمان اولین کتابهای خود از کارهای هم بی‌اطلاع بودند، ویلیامز و تامپسون نیز در دهه ۱۹۵۰ از کار هم، اگرچه به مسائل یکسانی می‌پرداختند، اطلاعی نداشتند^(۱).

در دهه ۱۹۷۰ تامپسون کار خود را به بررسی سنت اومانیستی روشنفکران اهل ادب اختصاص داد. این اختصاص دادن ناشی از برخی جنبه‌های اساسی این سنت است. به گفته ویلیامز سنت ادبی، تجربه مشخصی از تغییر اجتماعی را نشان

می‌دهد. تامپسون تجربه تغییرات اجتماعی را از دیدگاه دیگری در قرن نوزدهم گزارش می‌کند. مثالی از این گزارش تحقیق او با عنوان «تکوین طبقه کارگر انگلیس» (۱۹۶۳) است. از این گذشته، تامپسون بیعت استوار خود را با جنبه‌هایی از این سنت ادبی رمانتیک از طریق تجلیل والا از ویلیام موریس به‌خاطر نوشتن زندگینامه عقلی و ضمایمی که بعداً بدان افزود، نشان می‌دهد. اما مهمتر آنکه تامپسون با فرهنگ‌گرایی این سنت در مطالعه جامعه هماهنگ است. این چهارچوب فکری متضمن پرداختن به ارزشها و نگرشهای مردمی است که تاریخشان را مطالعه می‌کنیم و بازنماییها آنان را از تجربیاتشان به‌عنوان ماده اصلی روایتهای تاریخی می‌پذیریم. در آثار تامپسون اگرچه مفهوم طبقه اهمیت بنیادی دارد تحلیل او محدود به سطوح سیاسی و فرهنگی جامعه است و مسائل اقتصادی سهم اندکی در آن دارند.

این انتقاد را همان کسانی از آثار تامپسون می‌کنند که به‌اهمیت او در تعدیل سنت ادبیات اومانستی معترفند. بخصوص مرکز مطالعات فرهنگی معاصر در دانشگاه بیرمنگام از آثار تامپسون در مطالعات نظری و تجربی بهره می‌جوید. این نگرانی از فرهنگ‌گرایی تامپسون در مرکز مسائل نظری آنان قرار دارد، زیرا این نهادی است که برای مطالعه فرهنگ تأسیس شده و ناچار در این کشمکش دایم است که در دام طرحهای خود نیفتد^(۲).

مرکز مطالعات فرهنگی معاصر کانون ارزشمندی برای بررسی روشهای مطالعه مسائل فرهنگی در انگلیس فراهم آورده است. اعضای این مرکز در تهیه مقاله‌ها و رساله‌ها و غیره بسیار پرکار بوده‌اند و همچنین باعث شده‌اند که به‌این زمینه توجه فراوانی ایجاد شود. این مرکز در ۱۹۶۴ به‌مدیریت ریچارد هوگارت تشکیل شد. اگرچه از هنگام کناره‌گیری هوگارت در ۱۹۷۳ فعالیت‌های مرکز از لحاظ نظری از هدفهای اولیه آن به‌نحو بارزی فاصله گرفته است، اما تأثیر هوگارت را در این سطح هنوز می‌توان دید. هوگارت بخصوص میراث توجه به فرهنگهای فرعی و تحلیل آنها را از خود به‌یادگار گذاشت، میراثی که قدرت تحلیلهای نظری مرکز را همچنان افزایش می‌دهد. اگرچه رابطه میان فرهنگهای فرعی و فرهنگ غالب ناشناخته باقی مانده است، حضور آن از صورت‌بندی اغراق‌آمیز تصورات مربوط به فرهنگ یا هژمونی فرهنگی ممانعت می‌کند.

خلاصه کردن فعالیتهای مرکز به چند دلیل کاری است ناممکن. مرکز به عنوان نهادی دانشگاهی بر کار مشترک استادان و دانشجویان اصرار می ورزد و تعداد مقاله هایی که در طول سالها نوشته اند، فراوان بوده است. این جنبه از کار مرکز باعث آن شده است که ارائه گسترشهای تازه و مشخص، امری طاقت فرسا شود. از این گذشته تهیه مقاله های گروهی انتساب مسائل عقلی را به صاحبان اصلی آنها ناممکن می کند. بی واسطه ترین شواهد را می توان از نشریه مرکز: *Working Papers in Cultural Studies* و *Stencilled Occasional Papers* به دست آورد. اما جستجوی شجره نامه مسائل ممکن است تغییرات را در طول سالها درست نشان ندهد و گمان کنند این شجره نامه مبین مراحل مشخص است و مرکز، نهادی است همگن که همه افراد آن عقاید یکسانی دارند.

برای اینکه به دام چنین اشتباهاتی نیفتیم بعضی از موارد جدایی مرکز از سنت ادبیات اومانستی را ذکر می کنیم. این موارد جهت کارهای مرکز را، بخصوص در دهه ۱۹۷۰ و در زمان مدیریت استوارت هال (Stuart Hall) نشان می دهند. نخست اینکه مرکز بر تحلیل طبقه به عنوان مسئله ای بنیادی در مطالعه فرهنگ تأکید کرده است. یکی از جنبه های چشمگیر سنت ادبی این است که نویسندگان آن به میزان وسیعی طبقه را از مفهوم سیاسی آن تهی کرده بودند. تا زمان ویلیامز این نویسندگان طبقات را برحسب وظایف و عملکردهای «طبیعی» خاص آنها در جامعه مشخص می کردند. در میان روشنفکران این رازآمیز کردن به هیچ وجه امر غیرعادی نبود و آشکارترین نمونه اش این بود که آموزش را به عنوان استقرار ساختار تازه ای از نخبگان در جامعه وانمود کنند. اگرچه ویلیامز رابطه میان طبقه و، وظیفه و عملکرد را انکار کرد، از پی آمدهای آن در امان نماند. ویلیامز در بحث خود از فرهنگ برحسب مفهوم ارتباط در غیر سیاسی کردن مفهوم طبقه سهیم شد. ویلیامز در کارهای اولیه خود دست کم امکان شکستن تقسیم بندیهای میان طبقات را به کمک استقرار فرهنگ مشترک طرح کرد؛ و طبقات را به عنوان تقسیم بندیهای اقتصادی بنیادی به رسمیت شناخت. به عقیده او مسئله طبقه را می توان از طریق ارتباط حل کرد. مرکز مطالعات فرهنگی معاصر، بخصوص در تحقیقات خود در اواسط ۱۹۷۰، بر آن شده است که طبقه را هم در سطح اقتصادی بررسی کند

و هم در سطح فرهنگی، اگرچه در آشتی دادن این هدف نظری با توجه مرکز به طبقه به عنوان تجربه عینی و ملموس، دشواریهایی وجود داشته است^(۳).

دومین مسئله‌ای که مرکز در مورد آن از سنت ادبی رمانتیک فاصله گرفته، مسئله مرکزیت نقش هنر در جامعه است. در تحقیقات مرکز این مسئله به هیچ وجه نقشی ندارد در صورتی که مفهوم فرهنگ در سنت ادبی همیشه در کنترل مسئله هنر بوده است. مسئله نقش هنر در جامعه در ذات خود، مستلزم این است که تصدیق کنیم هنر، فعالیت انسانی خاص و ویژه‌ای است. در آثار آرنولد مفهوم فرهنگ، اعتقاد به حقیقت برتر هنر و کارکرد خاص تخیل هنری در جامعه را به وضوح بیان می‌کند. به همین گونه ریموند ویلیامز برای تخیل هنری به دنبال کارکرد خاصی بود که مبنایی برای مفهوم او از فرهنگ مشترک باشد. ویلیامز با این کار از هر گونه کاوشی در باب مبنای طبقاتی فرهنگ برگزیننده و اینکه تا چه اندازه هنر سنتی جامعه مبین ارزشها و علاقه‌های طبقه غالب است پرهیز می‌کرد. اگرچه ویلیامز خواسته است که به مسئله نقش هنر در جامعه نپردازد، بقایای این مسئله در بحث او از مفاهیمی مانند «عناصر فرهنگی نوظهور» همچنان دیده می‌شود. در تحقیقات مرکز در دهه ۱۹۷۰، این مسئله سهمی ندارد و هنر به عنوان یک تولید مادی بررسی می‌شود.

سومین موردی که مرکز از سنت ادبی رمانتیک فاصله می‌گیرد طرد نقد اخلاقی جامعه است. این مورد ارتباط نزدیکی با اشتیاق مرکز به پرهیز از «فرهنگ گرایی» دارد. انتقادهای مرکز از جامعه از روش زیستن مردم فراتر می‌رود و به کاوش در ساختارهایی می‌پردازد که پشتیبان آن گونه از زیستن هستند. از این گذشته، مرکز علایق اومانستی آن سنت را خالی از دشواری نمی‌داند و به شدت زیر نفوذ مکتب ضد اومانستی مارکسیستهای فرانسه مانند لویی آلتوسر (Louis Althusser) است که چهارچوب اومانستی را، علاوه بر چیزهای دیگر، تأیید رویکرد بورژوازی به فرد می‌داند.

و آخر آنکه تحقیقات مرکز از نظر تأکید بر مسائل نظری هم متفاوت از سنت ادبی است. مشخصه کلی تفکر اجتماعی انگلیسی بیزاری از اندیشه‌های نظری انتزاعی است و روشنفکران اهل ادب نیز از این قاعده مستثنی نیستند. مرکز در کار خود همیشه بر دقت نظری اصرار ورزیده است و این امر در اواسط دهه ۱۹۷۰ این

نگرانی را برانگیخت که مبادا دست کم بعضی از اعضای آن در این جهت به جانب افراط کشیده شده باشند^(۴). اما علایق نظری باعث آن نشده است که اعضای مرکز از مطالعات ملموس در مورد مباحث تاریخی و معاصر غفلت ورزند (هرچند گهگاه به این مباحث ارزش اندکی داده شده باشد).

موارد اختلافی که ذکر کردیم تنها مبین جنبه‌های مشخصی از کار مرکز است. این موارد نشانه تغییرات مهمی در زمینه مطالعات مرکزند و علایمی از ادامه این حوزه از تفکر اجتماعی انگلیسی به دست می‌دهند. فعالیتهای مرکز مطالعات فرهنگی معاصر منحصر به اعضای مرکز نیست. نویسندگان دیگری نیز در انگلیس هستند که علایقی مشابه دارند. برای مثال تری ایگلتون شاگرد ریموند ویلیامز، در زمینه نظریه فرهنگ مارکسیستی در چهارچوب ضد اومانیستی مطالعه کرده است. ایگلتون نیز شدیداً متأثر از آلتوسر است، اما او نیز مانند مرکز به علایق نظری دیگری رو کرده است. از سوی دیگر، استفن هیث (Stephen Heath) نماینده جریان مهمی در جهت مطالعه نشانه‌شناسی است. هیث عضو گروهی است که با مجله‌های اسکرین (Screen) و اسکرین اجوکیشن (Screen Education) همکاری می‌کنند و مرکز توجه آنان شناخت نظری سینماست.

علاقه به مطالعات فرهنگی در زمینه‌های مختلف شکوفا شده است. این پدیده در جلوگیری از نزاعهای بیهوده پیرامون مواضع نظری انعطاف‌ناپذیر پدیده‌ای حیاتی است. در دهه ۱۹۷۰ تحلیل نظری سهم بسزایی در رشد مطالعات فرهنگی به عنوان حوزه پویای تفکر اجتماعی در انگلیس داشته است. خطری که در این علایق نهفته این است که اهمیت کاوشهای غیرانتزاعی را در استوار کردن مواضع نظری از نظر دور دارد. اما مهمتر اینکه سنت وابسته به مفهوم فرهنگ، به نقدی نیرومند از جامعه میدان داده است. این نقد، علی‌رغم محدودیتهای آن، منشاء پویایی آن هم در دوره‌ای طولانی بوده است. مسئله مهم آن است که این وضعیت همچنان حفظ شود.

کتابشناسی و یادداشتها

فصل ۱. درآمد: روشنفکران و اندیشه‌های آنان

1. Raymond Williams, *Culture and Society*, Harmondsworth, Penguin, 1968.
2. Matthew Arnold, *Culture and Anarchy*, ed. J. Dover Wilson, Cambridge University Press, 1963, p. 6.
3. Zygmunt Bauman, *Culture as Praxis*, London, Routledge & Kegan Paul, 1973, p. 9.
4. W. J. Bate, *From Classic to Romantic*, New York, Harper, 1961, p. 10.
5. Ibid., p. 24.
6. Williams, *Culture and Society*, p. 56.
7. G. A. Theodorson and A. G. Theodorson, *A Modern Dictionary of Sociology*, London, Methuen, 1969, p. 210.
8. J. Bensman and R. Lilienfield, *Craft and Consciousness*, New York, Wiley, 1973, p. 241.
9. J. P. Nettl, 'Ideas, Intellectuals, and Structures of Dissent', in P. Rieff, ed., *On Intellectuals*, New York, Doubleday, 1969, p. 63.
10. Ibid., p. 81; Nettl is quoting from an article in French by Edgar Morin.
11. Bensman and Lilienfield, *Craft and Consciousness*, p. 259.
12. Karl Mannheim, *Essays on the Sociology of Culture*, London, Routledge & Kegan Paul, 1956, p. 159.
13. Edward Shils, *The Intellectuals and the Powers and Other Essays*, University of Chicago Press, 1972, p. 2.
14. Ibid., p. 17.
15. Pierre Bourdieu, 'Intellectual Field and Creative Project', in M. F. D. Young, ed., *Knowledge and Social Control*, London, Collier-Macmillan, 1971.

16. Ibid., p. 170.
17. Ibid., p. 175
18. Ibid., pp. 162–5.
19. Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, Quinton Hoare and Geoffrey Nowell Smith, ed. and trans., New York, International Publishers, 1971, p. 5.
20. Ibid., p. 7.
21. Ibid., p. 10.
22. P. L. Nokes, 'What Kind of Applied Social Sciences?', *Universities Quarterly*, Vol. 28, No. 2, 1974, p. 140.
23. Perry Anderson, 'Components of the National Culture', in Alexander Cockburn and Robin Blackburn, eds, *Student Power*, Harmondsworth, Penguin, 1969, pp. 224–5 (this italics).
24. Gareth Stedman Jones, 'History: The Poverty of Empiricism', in Robin Blackburn, ed., *Ideology in Social Sciences*, Bungay, Suffolk, Fontana, 1973, pp. 103–4.
25. E. P. Thompson, 'The Peculiarities of the English', in Ralph Miliband and John Saville, eds, *The Socialist Register 1965*, London, Merlin Press, 1965, p. 312.
26. Ibid., p. 333.
27. Ibid., p. 342.
28. Robert Gray, 'Bourgeois Hegemony in Victorian Britain', in Jon Bloomfield, ed., *Class, Hegemony and Party*, London, Lawrence & Wishart, 1977, p. 75.
29. Ibid., p. 85.
30. Malcolm Bradbury, *The Social Context of Modern Literature*, Oxford, Basil Blackwell, 1971, p. 18.
31. Nokes, 'What Kind of Applied Social Sciences?', p. 142.
32. William Wordsworth, 'The Prelude', *The Poetical Works of Wordsworth*, London, Oxford University Press, 1964, p. 582.

فصل ۲. ماتیو آرنولد

1. He himself in his *Notebooks* discussed with some regret what he saw as the waning of his poetic inspiration quite early in his life: Matthew Arnold, *The*

- Notebooks of Matthew Arnold*, H. F. Lowry, Karl Young, and W. H. Dunn, eds, London, Oxford University Press, 1952.
2. Matthew Arnold, 'Democracy', introduction to 'The Popular Education of France', *The Complete Prose Works of Matthew Arnold*, II, R. H. super, ed., Ann Arbor, University of Michigan Press, 1962, p. 7. All references to Arnold's work, where possible, will be taken from these volumes, hereafter cited as *Works*.
 3. See Lionel Trilling, *Matthew Arnold*, London, Unwin Books, 1963.
 4. Arnold, 'Democracy', p. 14.
 5. Matthew Arnold, *Culture and Anarchy*, ed., J. Dover Wilson, Cambridge University Press, 1963, p. 84.
 6. Arnold, 'Democracy', p. 17.
 7. Trilling, *Matthew Arnold*, p. 171.
 8. Ibid.
 9. Arnold, 'Democracy', p. 18.
 10. W. F. Connell, *The Educational Thought and Influence of Matthew Arnold*, London, Routledge & Kegan Paul, 1950, p. 276.
 11. Arnold, 'Democracy', pp. 26-7.
 12. Connell, *Educational Thought*, p. 81.
 13. Arnold's notions of 'right reason' and 'best self' can be seen as similar to concepts developed by other socio-political thinkers such as Rousseau's 'the general will'. These concepts are generally vague.
 14. Trilling, *Matthew Arnold*, p. 255.
 15. It should be noted that Matthew Arnold's concept of the state does not bear great resemblance to Plato's Republic.
 16. Arnold, 'Democracy', pp. 5-6.
 17. Matthew Arnold, 'Friendship's Garland', *Works*, Vol. V, p. 15.
 18. Matthew Arnold, 'A French Eton', *Works*, Vol. II, p. 292.
 19. Arnold, 'Friendship's Garland', p. 19.
 20. Ibid., pp. 21-2.
 21. Ibid., p. 18.
 22. Ibid., p. 329.
 23. Arnold, 'A French Eton', p. 292.

24. Arnold, *Culture and Anarchy*, p. 70.
25. See for example, *The Saturday Review*, Vol. XVIII, 3 Dec., 1864, pp. 683–5.
26. Matthew Arnold, 'The Bishop and the Philosopher', *Works*, Vol. III, pp. 43–4.
27. Arnold, 'Democracy', p. 8.
28. Richard Johnson is one of a number of authors who analyses moves towards compulsory education in the nineteenth century, in terms of 'class cultural control'. See for example, 'Education Policy and Social Control in Early Victorian England', *Past and Present*, Vol. 49, 1970, pp. 96–119.
29. Trilling, *Matthew Arnold*, pp. 277–91.
30. See the chapter 'Our Liberal Practitioners' in Arnold's *Culture and Anarchy*.
31. Fred G. Walcott, *The Origins of Culture and Anarchy*, University of Toronto Press, 1970.
32. Arnold reveals this particularly in his letters. See for example, *Letters of Matthew Arnold*, Vol. II, ed. G. W. Russell, New York, Macmillan, 1895, p. 222.
33. Arnold, 'Democracy', p. 10.
34. H. Sidgwick appears to be the first to refer to him in this manner.
35. Matthew Arnold, *Reports on Elementary Schools, 1852–1882*, ed. F. S. Marvin, London, HMSO, 1908, pp. 16–17; cf. Charles Dickens's criticism of this same feature of Victorian schools in his novel *Hard Times* (1854).
36. Arnold, *Culture and Anarchy*, p. 6.
37. *Ibid.*, pp. 44–5.
38. *Ibid.*, p. 200.
39. For example, Arnold's fight against the Revised Code for education.
40. Raymond Williams in *Culture and Society*, Harmondsworth, Penguin, 1968, p. 128, argues that Arnold's involvement in social issues shows that his policy was not one of cultivated inaction. This view does not take into account the explicit statements arguing for cultivated inaction which Arnold makes at the end of *Culture and Anarchy*.
41. Frederic Harrison, 'Culture a Dialogue', *The Fortnightly Magazine*, Vol. ii, 1867, p. 606.
42. Matthew Arnold, 'Literature and Science', in *Discourses in America*, London, Macmillan, 1896, pp. 124–9.

43. K. I. Palmer, 'Matthew Arnold's Perception of Culture and the Implications of that Perception for his Educational Writings', unpublished M.Ed. Thesis, University of Melbourne, 1976, p. 60.
44. Arnold, *Culture and Anarchy*, p. 132.
45. E. Alexander, *Matthew Arnold and John Stuart Mill*, New York, Columbia University Press, 1965, p. 52.
46. Arnold, *Culture and Anarchy*, p. 48.
47. Matthew Arnold, 'Literature and Dogma', *Works*, Vol. VI, p. 407.
48. See for example, Matthew Arnold, *Letters*, Vol. I, pp. 454-5.
49. Arnold, 'Literature and Dogma', p. 370.
50. Alexander, *Matthew Arnold and John Stuart Mill*, p. 52.
51. Connell, Letter to the author, July 1974.
52. G. H. Bantock, *Freedom, Authority and Education*, London, Faber, 1970, p. 90.
53. Arnold, *Culture and Anarchy*, p. 64.
54. Arnold, 'A French Eton', pp. 316-17.
55. Arnold, *Culture and Anarchy*, p. 53.
56. *Ibid.*, pp. 53-4.
57. Quote from J. H. Newman, 'On the Scope and Nature of University Education', 1852, pp. 197-8, quoted in Raymond Williams, *Culture and Society*, p. 121.
58. See Connell, *Educational Thought*, p. 27.
59. Matthew Arnold, 'School and Universities on the Continent', *Works*, Vol. IV, p. 304.
60. Arnold, 'Democracy', pp. 20-6.
61. *Ibid.*, p. 26.
62. Arnold also accused the Public Schools of this weakness: Arnold, 'Schools and Universities on the Continent'.
63. *Ibid.*, p. 319.
64. *Ibid.*, p. 328.
65. Arnold assumed that the education of the populace, or masses, should only be carried out in elementary schools. Hence, when he referred to 'popular education' he was referring to the education provided for this segment of the population, carried out in the elementary schools.

66. Arnold was apprehensive about attacking his superior, Lowe, but he felt justified because of earlier attacks on Inspectors made by Lowe himself. See Arnold, *Letters*, Vol. I. pp. 159–60.
67. Arnold, *Reports on Elementary Schools*, pp. 90–101.
68. Ibid.
69. *First Report to the Royal Commission on the Elementary Education Acts, 1886*, C. 4863, A. 5825.
70. Arnold, *Letters*, Vol. I, pp. 194–7.
71. Connell interprets Arnold's position on the payment by results principle differently. He suggests that Arnold did actually wish to retain payment by results because of his desire to retain individual examinations. See Connell, *Educational Thought*, pp. 226–27.
- The interpretation offered above appears to be more useful in explaining Arnold's stance before the Cross Commission. In addition Connell's interpretation does not appear to explain the vehement opposition to the Revised Code and individual examinations which Arnold expressed in his *Letters*. See March, 1862, p. 189.
72. Arnold, *Reports on Elementary Schools*, 1876, p. 171.
73. Ibid. (1874).
74. G. H. Bantock, 'Matthew Arnold, H. M. I.', *Scrutiny*, Vol. XVIII, 1951–2, p. 42.
75. Arnold, 'A French Eton', pp. 324–5.

فصل ۳. معاصران آرنولد

1. This phrasing of the question is generally claimed to be first stated by Thomas Carlyle.
2. Noel Annan, 'The Intellectual Aristocracy', in J. H. Plumb, ed., *Studies in Social History*, London, Longmans, 1955. An example of inter-marriage in these networks was the fact that Matthew Arnold's niece, Julia, was one of Thomas Huxley's daughters-in-law.
3. J. S. Mill, *Essays on Politics and Culture*, ed. Gertrude Himmelfard, New York, Anchor Books, 1963, pp. 200–1.
4. Gertrude Himmelfard, 'Introduction' to J. S. Mill, *Essays on Politics and Culture*, pp. ix–xviii.

5. Ibid., p. 260.
6. Ibid., p. 195.
7. Ibid., p. 62.
8. J. S. Mill, 'Inaugural Lecture to St. Andrews, 1867', *John Stuart Mill. A selection of his works*, ed. J. M. Robson, Toronto University Press, 1966, pp. 413–19.
9. Raymond Williams, *Culture and Society*, Harmondsworth, Penguin, 1968, pp. 76–83.
10. Mill, *Essays on Politics and Culture*, p. 264.
11. Ibid., pp. 61–7.
12. Ibid., p. 72.
13. Ibid., pp. 380–4.
14. Ibid., pp. 75–6.
15. Herbert Spencer, *The Man versus the State*, Harmondsworth, Penguin, 1969, p. 148.
16. Ibid., pp. 1–4; p. 43.
17. Herbert Spencer, *Essays in Education*, London, Dent, 1941, p. 9.
18. Ibid., p. 63.
19. Ibid., p. 32.
20. Ibid., pp. 62–83.
21. Also published during this year: J. S. Mill, *On Liberty* and Samuel Smiles, *Self Help*.
22. Spencer, *Essays in Education*, p. 4.
23. Ibid., p. 7.
24. See David Layton, *Science for the People*, London, Allen & Unwin, 1973.
25. T. H. Huxley, *Method and Results, Essays*, Vol. I, London, Macmillan, 1898, p. 261.
26. Ibid., p. 278.
27. Leonard Huxley, *Life and Letters of Thomas Henry Huxley*, Vol. I, London, Macmillan, 1903, p. 461.
28. Cyril Bibby, *Scientist Extraordinary— T. H. Huxley*, Oxford, Pergamon, 1972, p. 90.
29. T. H. Huxley, *Science and Education, Essays*, Vol. III, London, Macmillan, 1905, p. 143.

30. Ibid., p. 36.
31. Leonard Huxley, Letter from T. H. Huxley to W. P. Clayton, November, 1892, Vol. II, p. 305.
32. See W. E. Houghton, *The Victorian Frame of Mind*, New Haven, Yale University Press, 1959; and Asa Briggs, *The Age of Improvement*, London, Longmans, 1959, p. 445.
33. Huxley, *Science and Education*, p. 65.
34. See 'A Liberal Education; and where to find it', *Science and Education*.
35. Layton, *Science for the People*, p. 143.
36. Huxley, *Science and Education*, p. 77.
37. Layton, *Science for the People*, pp. 159–60.
38. Huxley, *Science and Education*, p. 86.
39. The meaning of this term was beginning to change at this time. See P. W. Musgrave, *Society, History and Education*, London, Methuen, 1970.
40. Huxley, *Science and Education*, pp. 413–26.
41. Ibid., p. 91.
42. Ibid., p. 261.
43. Bibby, *Scientist Extraordinary*, p. 125.
44. Important figures in the Pre-Raphaelite Brotherhood were Edward Burne-Jones, Dante Gabriel Rossetti, W. Holman Hunt, Ford Madox Brown, and J. E. Millais.
45. John Ruskin, *Unto this Last*, London, Harrap, 1866, p. 23.
46. John Ruskin, *Sesame and Lilies*, Kent, Allen & Unwin, 1880.
47. Quentin Bell, *Ruskin*, London, Oliver & Boyd, 1963, p. 49.
48. John Ruskin, *Fors Clavigera*, Letter VII, Kent, Allen & Unwin, 1871, pp. 4–6.
49. Ruskin, *Unto this Last*, pp. 119–20.
50. For example, his letters *Fors Clavigera* were addressed to 'The workmen and labourers of Great Britain'.
51. Ruskin, *Sesame and Lilies*, p. 152.
52. John Ruskin, *The Crown of Wild Olive*, London, Allen & Unwin, 1941, p. 73.
53. Ibid., p. 74.
54. Ruskin, *Sesame and Lilies*, pp. 166–8.
55. Ruskin alluded to these failings, *ibid.*, pp. 124–33.

56. See Annan, 'The Intellectual Aristocracy', p. 251. Chapter 2 discusses these features of the English literary intellectuals in the mid-Victorian period in greater detail.
57. Ruskin, *The Crown of Wild Olive*, p. 76.
58. Ruskin, *Sesame and Lilies*, pp. 99–100. His preoccupation with females in this case seems to be as much an indication of his private life and its problems as any theoretical leaning.
59. Ibid., p. 87.
60. William Morris, *On Art and Socialism*, ed. Holbrook Jackson, London, John Lehmann, 1947.
61. Edward Thompson, 'Romanticism, Moralism and Utopianism: The Case of William Morris', *New Left Review*, Vol. 99, 1976, p. 98.
62. Morris, *On Art and Socialism*, p. 275.
63. Ibid., p. 278.
64. Ibid., pp. 134–5.
65. Ibid., p. 138.
66. Ibid., p. 50.
67. Ibid., p. 36.
68. Ibid., pp. 66–7.
69. Ibid., p. 98.
70. Holbrook Jackson, 'Introduction' to William Morris, *On Art and Socialism*, pp. 8–9.
71. Malcolm Bradbury, *The Social Context of Modern Literature*, Oxford, Basil Blackwell, 1971, pp. 41–2.
72. Thompson, 'Romanticism, Moralism and Utopianism', pp. 108–9.
73. Louis Althusser and his followers have been particularly responsible for developing this critique of humanism in its various forms.
74. Morris, *On Art and Socialism*, pp. 195–6.

فصل ۴. دوره ۱۸۹۰ تا ۱۹۲۰

1. See George Dangerfield, *The Strange Death of Liberal England*, London, Paladin, 1972.
2. Clive Bell, *Civilization: An Essay*, London, Chatto & Windus, 1928, p. 221.

3. Samuel Hynes, *The Edwardian Turn of Mind*, Princeton University Press, 1968, p. 311.
4. Holbrook Jackson, *The Eighteen Nineties*, New York, Capricorn books, 1966, pp. 17–18.
5. Ibid., p. 65.
6. John Gross, *The Rise and Fall of the Man of Letters*, Harmondsworth, Penguin, 1973, p. 232.
7. Jackson, *The Eighteen Nineties*, p. 46.
8. Graham Hough, 'English Criticism', in C. B. Cox and A. G. Dyson, eds, *The Twentieth Century Mind*, London, Oxford University Press, 1972, p. 475.
9. Jackson, *The Eighteen Nineties*, p. 196.
10. Ibid., pp. 66–7.
11. See A. M. McBriar, *Fabian Socialism and English Politics, 1884–1918*, Cambridge University Press, p. 98.
12. For example, when the *Lusitania* sank he refused to be as emotional about this as others. He did not see it to be any worse than the slaughtering of men in the front lines of World War I.
13. G. B. Shaw, *An Intelligent Woman's Guide to Socialism, Capitalism, Sovietism and Fascism*, Harmondsworth, Penguin, 1971, p. 240.
14. G. B. Shaw, Preface to *Major Barbara*, Harmondsworth, Penguin, 1960, p. 22.
15. Ibid., pp. 20–1.
16. G. B. Shaw, Preface to *Back to Methuselah*, Harmondsworth, Penguin, 1954, p. 14.
17. Louis Crampton, introduction to Bernard Shaw, *The Road to Equality*, Boston, Beacon Press, 1971, p. xxvii.
18. Colin Wilson, *Bernard Shaw. A Reassessment*, London, Hutchinson, 1969, p. 113.
19. McBriar, *Fabian Socialism*, p. 161.
20. Wilson, *Bernard Shaw*, pp. 35–6.
21. G. B. Shaw, 'The Fabian Society: What it has done; and How it has Done it', London, *Fabian Tract*, No. 41, 1892, pp. 3–4.
22. Shaw, *The Road to Equality*, p. 300.
23. Ibid., p. 301.

24. Ibid., p. 282.
25. Sidney and Beatrice Webb, *Industrial Democracy*, London, Longmans, 1897, pp. 844–9.
26. H. G. Wells, *Experiment in Autobiography*, London, Gollancz, 1934, p. 737.
27. Ibid., p. 721. In 1916 Wells was an ardent advocate of the League of Nations idea, but the form it actually took disappointed him greatly. He saw it as merely an arena for statesmen, not really intent on working for world peace.
28. Wells went to one of these, his mother having pretensions towards being a member of the lower middle class. She had been a lady's maid.
29. Ibid., p. 93.
30. Shaw, *The Road to Equality*, p. 289.
31. H. G. Wells, *An Englishman Looks at the World*, London, Cassell, 1914, p. 79.
32. Ibid.
33. Ibid.
34. H. G. Wells, *A Modern Utopia*, London, Odhams Press, n.d., p. 141.
35. Wells, *An Englishman . . .*, p. 49.
36. Ibid., p. 81.
37. Wells, *Experiment in Autobiography*, p. 245.
38. H. G. Wells, *Mankind in the Making*, London, Chapman & Hall, 1903, pp. 7–8.
39. Ibid., pp. 389–90.
40. Wells, *Experiment in Autobiography*, pp. 651–2. It should be noted that Wells was only an outsider to a certain extent. In his autobiography he describes his increasing acceptance in the social and intellectual circles of the time. He was only an outsider from the actual political positions of power.
41. Michael Sadler, a member of the Bryce Commission into Secondary education (1894–5), was another intellectual who was heavily influenced by Matthew Arnold. Sadler's ideas, though presented less publicly, were more coherent and thoughtfully expressed than Masterman. Yet he exhibited the same disturbing lack of an overriding vision as did Masterman.
42. Donald Read, 'History: Political and Democratic', in Cox and Dyson, *The Twentieth Century Mind*, p. 21.
43. C. F. C. Masterman, *The Condition of England*, London, Methuen, 1960, p. 65.

44. Ibid., p. 204.
45. Beatrice Webb in *My Apprenticeship*, London, Longmans Green, 1926, provides an insightful description of an attempt to fill this need.
46. Masterman, *The Condition of England*, p. 202.
47. Hynes, *The Edwardian Turn of Mind*, p. 64.
48. Masterman, *The Condition of England*, p. 233.
49. Michael Holroyd, *Lytton Strachey and the Bloomsbury Group*, Harmondsworth, Penguin, 1971, p. 53.
50. Ibid., p. 54.
51. Bell, *Civilization*, p. 81.
52. Ibid., p. 91.
53. Ibid., pp. 208–9.
54. Ibid., p. 205.
55. Ibid., p. 227.

فصل ۵. فرانک ریموند لی وِس

1. Discussion of Leavis's social and educational ideas is confined to the main three publications: P. W. Musgrave, 'Scrutiny and Education', *British Journal of Educational Studies*, Vol. XXI, 1973, pp. 273–6; 'Culture, Education and Society', a special issue of *The Universities Quarterly*, 1975; and Paul Filmer, 'Literary Study as Liberal Education and as Sociology in the Work of F. R. Leavis' in Chris Jencks, ed., *Rationality, Education and the Social Organization of Knowledge*, London, Routledge & Kegan Paul, 1977, pp. 55–85. David Holbrook has contributed work of practical application of Leavis's educational ideas.
2. Terry Eagleton, *Criticism and Ideology*, London, New Left Books, 1976, p. 14.
3. Ronald Hayman points out that when Leavis undertook his doctoral thesis with Quiller-Couch it was still considered unnecessary for lectures in English Literature courses to have qualifications in that field. Ronald Hayman, *Leavis*, London, Heinemann, 1976, p. 5.
4. F. R. Leavis, *Education and the University*, London, Chatto & Windus, 1961, p. 147.
5. Ibid., p. 22.

6. F. R. Leavis and Denys Thompson, *Culture and Environment*, London, Chatto & Windus, 1960, pp. 1–2.
7. Raymond Williams, *Culture and Society*, Harmondsworth, Penguin, 1968, p. 251.
8. F. R. Leavis, *Nor Shall My Sword*, London, Chatto & Windus, 1972, p. 88.
9. Williams, *Culture and Society*, p. 253.
10. Leavis and Thompson, *Culture and Environment*, pp. 62–3.
11. See Eagleton, *Criticism and Ideology*, for a further discussion of Williams's debt to Leavis, pp. 24–38.
12. F. R. Leavis, *Nor Shall My Sword*, p. 209.
13. Ibid., p. 211.
14. Ibid., p. 169.
15. Q. D. Leavis, *Fiction and the Reading Public*, London, Chatto & Windus, 1965, p. 190.
16. Ibid., p. 264.
17. See, for example, Kenneth Trodd, 'Report from the Younger Generation', *Essays in Criticism*, Vol. XIV, 1964.
18. F. R. Leavis, *Education and the University*, p. 24.
19. F. R. Leavis, 'Under which King, Bezonian?', *Scrutiny*, Vol. I, 1932, pp. 207–10.
20. Trodd, 'Report from the Younger Generation', p. 30.
21. F. R. Leavis, *Education and the University*, p. 143.
22. Ibid.
23. Ibid., p. 34.
24. Leavis and Thompson, *Culture and Environment*, p. 82.
25. F. R. Leavis, 'What's Wrong with Criticism?', *Scrutiny*, Vol. I, 1932, p. 135.
26. F. R. Leavis, 'The Literary Mind', *Scrutiny*, Vol. I, 1932, p. 31.
27. F. R. Leavis, *English Literature in our Time and the University*, London, Chatto & Windus, 1969, p. 2.
28. F. R. Leavis, 'The Responsible Critic: or the Function of Criticism at any Time', *Scrutiny*, Vol. XIX, 1952, p. 179.
29. F. R. Leavis, 'What's Wrong with Criticism?', pp. 137–8.
30. F. R. Leavis, *Nor Shall My Sword*, p. 185.
31. F. R. Leavis, *Education and the University*, p. 106.

32. F. R. Leavis, *Revaluation*, Harmondsworth, Penguin, 1964, p. 10.
33. Rene Wellek, 'Literary Criticism and Philosophy', *Scrutiny*, Vol. V, 1937, p. 376.
34. F. R. Leavis, *The Common Pursuit*, p. 213.
35. Perry Anderson, 'Components of the National Culture', in A. Cockburn and R. Blackburn, eds, *Student Power*, Harmondsworth, Penguin, 1969, p. 271.
36. Eagleton, *Criticism and Ideology*, p. 15.
37. F. R. Leavis, *English Literature . . .*, p. 47.
38. Vincent Buckley, *Poetry and Morality*, London, Chatto & Windus, 1961, p. 184.
39. Anderson, 'Components . . .', p. 269.
40. F. R. Leavis, *Education and the University*, p. 16.
41. F. R. Leavis, 'The *Scrutiny* Movement in Education', *Scrutiny*, Vol. II, 1933, Addendum, p. 110.
42. Leavis and Thompson, *Culture and Environment*, p. 5.
43. F. R. Leavis, *English Literature . . .*, p. 66.
44. F. R. Leavis, *Nor Shall My Sword*, pp. 150-1.
45. C. P. Snow, *The Two Cultures*, New York, Mentor, 1963, p. 20.
46. F. R. Leavis, *Nor Shall My Sword*, p. 56.
47. F. R. Leavis, *Education and the University*, pp. 25-8.
48. F. R. Leavis, 'Retrospect of a Decade', *Scrutiny*, Vol. IX, 1940, p. 72.
49. F. R. Leavis, 'A Retrospect', *Scrutiny*, Vol. XX, 1952, p. 7.
50. George Steiner, *Language and Silence*, Harmondsworth, Penguin, 1969, pp. 238-9.
51. S. W. Dawson, 'Scrutiny and the Idea of a University', *Essays in Criticism*, Vol. XIV, 1964, p. 3.
52. Ibid., pp. 8-9.

فصل ۶. معاصران لی وِس

1. Neal Wood, *Communism and British Intellectuals*, New York, Columbia University Press, 1959, p. 80.
2. Stuart Samuels, 'English Intellectuals and Politics in the 1930s', in Phillip Rieff, ed., *On Intellectuals*, New York, Doubleday, 1969.
3. D. H. Lawrence, 'Democracy', *Phoenix*, Surrey, Windmill Press, 1970, p. 718.

4. Raymond Williams, *Culture and Society*, Harmondsworth, Penguin, 1968, p. 209.
5. D. H. Lawrence, 'Democracy', p. 718.
6. See Richard Aldington, *Portrait of a Genius, But . . .*, New York, Collier Books, 1967, p. 8.
7. D. H. Lawrence, 'Education of the People', *Phoenix*, p. 609.
8. Williams, *Culture and Society*, p. 232.
9. D. H. Lawrence, 'Nottingham and Mining Countryside', *Phoenix*, pp. 135–8.
10. See Aldington, op.cit., for example: pp. 285–7.
11. Lawrence, 'Education of the People', p. 602.
12. Lawrence, 'Democracy', p. 701.
13. Lawrence, 'Education of the People', p. 650. The fascist tendencies in Lawrence's development of these ideas about the supremacy of the individuals are revealed in his novel *Kangaroo* (1923).
14. Ibid., p. 612.
15. D. H. Lawrence, 'Why the Novel Matters', *Phoenix*, p. 535.
16. Lawrence, 'Education of the People', p. 609. Lawrence does not necessarily equate the membership of these two groups.
17. D. H. Lawrence, 'The Novel and the Feelings', *Phoenix*, p. 755.
18. Ibid., pp. 759–60.
19. Lawrence, 'Education of the People', pp. 604–7.
20. Ibid., p. 617.
21. T. S. Eliot, 'The Wasteland', *Selected Poems*, London, Faber, 1964, p. 64.
22. T. S. Eliot, *The Idea of a Christian Society*, London, Faber, 1962, pp. 31–4.
23. Ibid., pp. 35–8.
24. Ibid., p. 38.
25. Ibid., p. 42.
26. T. S. Eliot, *Notes Towards the Definition of Culture*, London, Faber, 1967, p. 42.
27. Ibid.
28. T. B. Bottomore, *Elites and Society*, London, C. A. Watts & Co., 1964, p. 141.
29. Pierre Bordieu, 'Systems of Education and Systems of Thought', in Michael F. D. Young, ed., *Knowledge and Control*, London, Collier-Macmillan, 1971, p. 197.

30. Allen Austin, *T. S. Eliot, The Literary and Social Criticism*, Bloomington, Indiana University Press, 1971, pp. 80-1.
31. Eliot, *Notes Towards . . .*, p. 99.
32. Ibid., p. 16.
33. Williams, *Culture and Society*, pp. 228-9.
34. Ibid., p. 229.
35. Eliot, *Notes Towards . . .*, pp. 106-7.
36. Ibid., p. 31.
37. Williams, *Culture and Society*, p. 236.
38. Pierre Bourdieu, 'Cultural Reproduction and Social Reproduction', in R. Brown, ed., *Knowledge Education and Social Change*, London, Tavistock, 1973, pp. 80-1.
39. Eliot, *Notes Towards . . .*, pp. 107-8.
40. Eliot, *The Idea of a Christian Society*, pp. 39-40.
41. Aldous Huxley, 'On Handicraft', *On Art and Artists*, London, Chatto & Windus, 1960, pp. 96-7.
42. Bertrand Russell, *Education and the Social Order*, London, Unwin Books, 1970, p. 49.
43. Bertrand Russell, *The Autobiography of Bertrand Russell I*, London, Allen & Unwin, 1971, p. 162.
44. Russell, *Education . . .*, pp. 92-3.
45. Bertrand Russell, *Authority and the Individual*, London, Unwin Books, 1965, p. 29.
46. Russell, *Education . . .*, pp. 138-42.
47. Russell, *Authority . . .*, pp. 67-74.
48. Russell, *The Autobiography . . .*, 2, p. 75.
49. Russell, *Education . . .*, p. 49.
50. Bertrand Russell, *The Impact of America on European Civilization*, Boston, The Beacon Press, 1951, p. 17. It should be noted that Russell was painfully aware of this feature of American life because of his own persecution there in 1940.
51. Bertrand Russell, *Sceptical Essays*, London, Unwin Books, 1970, p. 97.
52. Russell, *Education . . .*, p. 95.

53. Joe Park, *Bertrand Russell on Education*, London, Allen & Unwin, 1964, p. 42.
54. For example see: Robert Skidelsky, *English Progressive Schools*, Harmondsworth, Penguin, 1969, p. 153.
55. Russell, *Education* . . . , p. 117.
56. Ibid., p. 12.
57. Russell, *Authority* . . . , p. 29.
58. Russell, *Education* . . . , p. 51.
59. Christopher Caudwell, *Studies in a Dying Culture*, New York, Monthly Review Press, 1972, p. xxi.
60. Ibid., p. 9.
61. Christopher Caudwell, *Further Studies in a Dying Culture*, New York, Monthly Review Press, 1972, p. 120.
62. Sol Yurick, Introduction to *Studies in a Dying Culture*, p. 15.
63. George Orwell, 'Why I Write', *Collected Essays*, London, Mercury Books, 1961, p. 424.
64. Alan Sandison, *The Last Man in Europe*, London, Macmillan, 1974.
65. Williams, *Culture and Society*, p. 284.
66. George Orwell, *The Road to Wigan Pier*, Harmondsworth, Penguin, 1972, p. 138.
67. Ibid., p. 157.
68. John Gross, *The Rise and Fall of the Man of Letters*, Harmondsworth, Penguin, 1973, p. 288.
69. Orwell, *The Road to Wigan Pier*, p. 203.
70. Gross, *The Rise and Fall of the Man of Letters*, p. 288.
71. Orwell, *The Road to Wigan Pier*, p. 190.
72. Ibid., pp. 149–50.
73. George Orwell, 'Writers and Leviathan', *Collected Essays*, pp. 428–9.
74. Williams, *Culture and Society*, p. 280.
75. Gross, op.cit., p. 287.
76. Orwell, 'Writers and Leviathan', pp. 429–30.
77. Gross, *The Rise and Fall*, p. 291.
78. Orwell, *The Road to Wigan Pier*, pp. 143–4.
79. George Orwell, 'Poetry and the Microphone', *Collected Essays*, p. 306.

80. R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, London, John Murray, 1926, which was an economic, social history, heavily influenced by Max Weber's work; and *The Acquisitive Society*, London, Bell, 1937, and *Equality*, London, Allen & Unwin, 1952, both of which expressed Tawney's socialist commitments.
81. R. H. Tawney, *The Radical Tradition*, ed. R. Hinder, Harmondsworth, Penguin, 1966, pp. 87–8. His practical approach is no doubt a reflection of his considerable practical involvement in educational matters. Apart from his work on the WEA, his speeches and articles for the Labour Party and affiliated bodies, he was also one of the major formulators of the Hadow Report which was to form the basis of the 1944 Education Act.
82. Ross Terrill, *R. H. Tawney and His Times*, London, André Deutsch, 1973, p. 136.
83. Tawney, *Equality*, p. 38.
84. Ibid., p. 27.
85. Tawney, *The Acquisitive Society*, pp. 53–4.
86. Ibid., p. 32.
87. Ibid., p. 169.
88. Tawney, *Equality*, p. 20.
89. Tawney, *The Acquisitive Society*, pp. 234–5.
90. Tawney, *Equality*, p. 81.
91. Terrill, *R. H. Tawney and His Times*, p. 195. Terrill instances Perry Anderson and E. P. Thompson amongst these writers.

فصل ۷. ریموند ویلیامز

1. Perry Anderson, 'The Left in the Fifties', *New Left Review*, No. 29, 1965, p. 14.
2. Tom Nairn, 'The Twilight of the British State', *New Left Review*, No. 101–2, 1977, p. 22.
3. Anderson, 'The Left in the Fifties', p. 14.
4. Raymond Williams, *Culture and Society*, Harmondsworth, Penguin, 1968, p. 289.
5. Ibid., p. 301.
6. Terry Eagleton, 'Criticism and Politics: The Work of Raymond Williams', *New Left Review*, No. 95, 1976, p. 13.
7. Raymond Williams, *Communications*, Harmondsworth, Penguin, 1971, p. 120.

8. Raymond Williams, *The Long Revolution*, Harmondsworth, Penguin, 1971, p. 118.
9. Andrew Miller, 'Socio-Cultural Theories of Education and the Sociology of Education', in Donald E. Edgar, ed., *Sociology of Australian Education*, Sydney, McGraw-Hill, 1975, p. 435.
10. Raymond Williams and Richard Hoggart, 'Working Class Attitudes', *New Left Review*, No. 1, 1960, pp. 27–8.
11. Raymond Williams, *The Country and the City*, London, Chatto & Windus, 1973, pp. 44–5.
12. Williams, *The Long Revolution*, p. 133.
13. E. P. Thompson, 'The Long Revolution. I', *New Left Review*, No. 9, 1961, pp. 24–5.
14. Quinton Hoare, 'Education: Programmes and Men', *New Left Review*, No. 32, 1965, p. 50.
15. Barry Smith, 'A Historian's Comments upon *Culture and Society* and *The Long Revolution*', *The Melbourne Historical Journal*, Vol. 8, 1969, p. 32.
16. Anderson, 'The Left in the Fifties', p. 17.
17. Williams, *Communications*, p. 127.
18. Raymond Williams, 'Notes on British Marxism since the War', *New Left Review*, No. 100, 1976–7, p. 73.
19. Ibid., p. 89.
20. Williams, *Culture and Society*, p. 17.
21. Williams, *The Long Revolution*, p. 66.
22. Ibid., p. 55.
23. Ernest Gellner, 'Concepts and Society', in Dorothy Emmet and Alistair MacIntyre, eds, *Sociological Theory and Philosophical Analysis*, London, Macmillan, 1970, pp. 139–41.
24. Williams, *Communications*, p. 97.
25. Raymond Williams, 'Culture and Revolution: A Response', in Terry Eagleton and Brian Wicker, eds, *From Culture to Revolution*, London, Sheed & Ward, 1968, p. 308.
26. Williams, *Culture and Society*, p. 314.
27. Raymond Williams, 'The British Left', *New Left Review*, No. 3, 1965, p. 23.

28. Raymond Williams, 'Towards a Socialist Society', in Perry Anderson and Robin Blackburn, eds, *Towards Socialism*, Harmondsworth, Penguin, 1965, pp. 389-90.
29. Raymond Williams, 'Literature and Sociology: in Memory of Lucien Goldmann', *New Left Review*, No. 67, 1971, p. 9.
30. Eagleton, 'Criticism and Politics . . .', p. 22.
31. Raymond Williams, *Marxism and Literature*, Oxford University Press, 1977, p. 194.
32. Ibid., pp. 108-9.
33. Raymond Williams, 'Base and Superstructure in Marxist cultural theory', *New Left Review*, No. 82, 1973, p. 9.
34. Raymond Williams, ed., *May Day Manifesto, 1968*, Harmondsworth, Penguin, 1968, pp. 34-5.
35. Williams, *The Country . . .*, pp. 304-5.
36. Williams, *The Long Revolution*, p. 375.
37. Williams, *Communications*, pp. 127-37.
38. Williams, *May Day . . .*, p. 35.
39. Williams, *The Long Revolution*, p. 364.
40. Hoare, 'Education: Programmes and Men', pp. 40-52.
41. Williams, *Marxism and Literature*, pp. 117-18.

فصل ۸. معاصران ویلیامز

1. Richard Hoggart, Guest of honour talk for the Australian Broadcasting Commission (Typescript), 20.10.74, p. 3.
2. Richard Hoggart, *Speaking to Each Other*, Vol. One, Harmondsworth, Penguin, 1973, p. 239.
3. Richard Hoggart, *Speaking to Each Other*, Vol. Two, Harmondsworth, Penguin, 1973, p. 18.
4. George Steiner, *In Bluebeard's Castle*, London, Faber, 1971, p. 64.
5. *Report of the Committee on Broadcasting 1960* (presented June, 1962), IX-X, p. 271.
6. Hoggart, *Speaking . . .*, Vol. One, p. 195.
7. Ibid., p. 243.
8. Ibid.

9. Ibid., p. 102.
10. Ibid., p. 101.
11. Ibid., p. 60.
12. Tibor Szamuily, 'Comprehensive Inequality', in C. B. Cox and A. E. Dyson, eds, *Black Paper Two*, London, Dent, 1969, p. 51.
13. Hoggart, *Speaking . . .*, Vol. One, p. 64.
14. Ibid., pp. 101-2.
15. Richard Hoggart, *The Uses of Literacy*, Harmondsworth, Penguin, 1969, p. 340.
16. Ibid., p. 339.
17. Ibid., p. 148.
18. Ibid., p. 248.
19. Ibid., p. 102.
20. Richard Wollheim, 'Culture and Socialism', *Fabian Tract*, No. 331, London, 1961, p. 2.
21. Ibid., p. 14.
22. Ibid., p. 45.
23. Hoggart, *Speaking . . .*, Vol. One, p. 117.
24. G. H. Bantock, *Culture, Industrialisation and Education*, London, Routledge & Kegan Paul, 1968, p. 2.
25. Edward B. Tylor, *Primitive Culture*, Vol. I, London, John Murray, 1891, p. 1.
26. Bantock, *Culture, Industrialisation and Education*, p. 86.
27. Ibid., p. 65.
28. G. H. Bantock, 'Current Dilemmas in the Education of the Elite', *Melbourne Studies in Education*, Melbourne University Press, 1972, p. 5.
29. G. H. Bantock, *Education, Culture and Emotions*, London, Faber, 1967, p. 162.
30. Ibid., p. 122.
31. Ibid., p. 130.
32. See for example: G. H. Bantock, *Freedom and Authority in Education*, London, Faber, 1970, p. 178.
33. Bantock, *Education, Culture and the Emotions*, p. 132.
34. Bantock, 'Current Dilemmas . . .', p. 8.
35. Bantock, *Education, Culture and the Emotions*, p. 134.
36. Bantock, 'Current Dilemmas . . .', p. 3.

37. Bantock, *Education in an Industrial Society*, 2nd Edition, London, Faber, 1973, p. 181.
38. G. H. Bantock, 'Equality and Education', Bryan Wilson, ed., *Education, Equality and Society*, London, Allen & Unwin, 1975, pp. 149-50.
39. Bantock, *Culture, Industrialisation and Education*, p. 77.
40. Bantock, *Education in an Industrial Society*, pp. 4-5.
41. Ibid., p. 70.
42. See for example: C. B. Cox, 'In Praise of Examinations', *Fight for Education A Black Paper*, London, The Clinical Quarterly Society, 1968, p. 36.
43. A. M. Hardie, 'Let's return to Sanity', *Fight for Education*, p. 57.
44. Bantock, *Freedom and Authority in Education*, p. 202.
45. R. S. Peters, *Ethics and Education*, London, Allen & Unwin, 1968, p. 45.
46. Ibid., p. 159.
47. Bantock, *Education, Culture and the Emotions*, pp. 144-5.
48. R. S. Peters, 'What is an Educational Process?', R. S. Peters, ed., *The Concept of Education*, London, Routledge & Kegan Paul, 1968, pp. 5-6.
49. R. S. Peters, 'Education as Initiation', R. D. Archambault, ed., *Philosophical Analysis and Education*, London, Routledge & Kegan Paul, 1965, p. 110.
50. Peters, 'Education and the Educated Man', *Proceedings of the Annual Conference, The Philosophy of Education Society of Great Britain*, January, 1970.
51. Peters, *Ethics and Education*, p. 16.
52. David Adelstein, 'The Philosophy of Education of the Wisdom and Wit of R. S. Peters', in T. Pateman, ed., *Counter Course*, Harmondsworth, Penguin, 1972, p. 138.
53. Peters, 'What is an Educational Process?', p. 9.
54. Ernest Gellner, *Words and Things*, Harmondsworth, Penguin, 1968, p. 277.
55. Adelstein, 'The Philosophy of Education . . .', p. 120.
56. Ibid., p. 130.
57. Peters, 'Education and the Educated Man', p. 9.

فصل ۹. نتیجه گیری: مطالعات فرهنگی

1. E. P. Thompson, 'Romanticism, Moralism and Utopianism: The Case of William Morris', *New Left Review*, Vol. 99, 1976, p. 84.

2. Richard Johnson alludes to this problem in a working paper on cultural theory (1977); see also Gregor McClellan, "Ideology" and "Consciousness": Some Problems in Marxist Historiography', *Stencilled Occasional Papers*, Centre for Contemporary Cultural Studies, September, 1976.
3. This aspect of the Centre's work has been examined in the critique by Rosalind Coward, 'Class, "Culture" and the Social Formation', *Screen*, Spring 1977, 18, No. 1, pp. 75–106.
4. Richard Johnson, for example, has expressed this concern in memos etc. to the general meeting of the Centre.

کتابشناسی گزینشی

تذکر: این کتابشناسی، منتخب آثاری است که برای آگاهی بیشتر از نویسندگان و مباحث این کتاب مفید به نظر می‌رسد. مآخذ دیگر در یادداشتهای متن کتاب ذکر شده است.

Adelstein, David, 'The Philosophy of Education of the Wisdom and Wit of R. S. Peters', T. Pateman, ed., *Counter Course*, Harmondsworth, Penguin, 1972.

Anderson, Perry, 'Origins of the Present Crisis', *New Left Review*, No. 23, 1964, pp. 27-53.

Anderson, Perry, 'The Left in the Fifties', *New Left Review*, No. 29, 1965, pp. 3-18.

Anderson, Perry, 'Components of the National Culture', Alexander Cockburn and Robin Blackburn, eds, *Student Power*, Harmondsworth, Penguin, 1969, pp. 214-84.

Annan, Noel, 'The Intellectual Aristocracy', J. H. Plumb, ed., *Studies in Social History*, London, Longmans, 1955, pp. 243-84.

Arnold, Matthew, *Culture and Anarchy*, J. Dover Wilson, ed., Cambridge University Press, 1963.

Arnold, Matthew, *The Complete Works of Matthew Arnold*, R. H. Super, ed., 12 Vols, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1962.

Bantock, G. H., *Education, Culture and the Emotions*, London, Faber, 1967.

Bantock, G. H., *Culture, Industrialisation and Education*, London, Routledge & Kegan Paul, 1968.

Bantock, G. H., *Education in an Industrial Society*, 2nd Edn, London, Faber, 1973.

Bate, W. J., *From Classic to Romantic*, New York, Harper, 1961.

Bauman, Zygmunt, *Culture as Praxis*, London, Routledge & Kegan Paul, 1973.

- Bell, Clive, *Civilization: An Essay*, London, Chatto & Windus, 1928.
- Bensman, J. and R. Lilienfield, *Craft and Consciousness*, New York, Wiley, 1973.
- Berger, John, *Ways of Seeing*, London, British Broadcasting Commission and Penguin, 1972.
- Bibby, Cyril, *Scientist Extraordinary— T. H. Huxley*, Oxford, Pergamon, 1972.
- Bottomore, T. B., *Elites and Society*, London, C. A. Watts and Co., 1964.
- Bourdieu, Pierre, 'Intellectual Field and Creative Project', Michael Young, ed., *Knowledge and Social Control*, London, Collier-Macmillan, 1971, pp. 161–88.
- Bourdieu, Pierre, 'Cultural Reproduction and Social Reproduction', R. Brown, ed., *Knowledge, Education and Social Change*, London, Tavistock, 1973, pp. 71–112.
- Bradbury, Malcolm, *The Social Context of Modern Literature*, Oxford, Basil Blackwell, 1971.
- Bramson, Leon, *The Political Context of Sociology*, Princeton University Press, New Jersey, 1961.
- Bramson, N. and Heinemann, M., *Britain in the Nineteen Thirties*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1971.
- Buckley, Vincent, *Poetry and Morality*, London, Chatto & Windus, 1961.
- Caudwell, Christopher, *Studies and Further Studies in a Dying Culture*, New York, Monthly Review Press, 1972.
- Connell, W. F., *The Educational Thought and Influence of Matthew Arnold*, London, Routledge & Kegan Paul, 1950.
- Coward, Rosalind, 'Class, "Culture" and the Social Formation', *Screen*, Spring 1977, 18, No. 1, pp. 75–106.
- 'Culture, Education and Society', a special issue of *The Universities Quarterly*, 1975.
- Currie, Robert, *Genius: An Ideology in Literature*, London, Chatto & Windus, 1974.
- Dangerfield, George, *The Strange Death of Liberal England*, London, Paladin, 1972.
- Dawson, S. W., 'Scrutiny and the Idea of a University', *Essays in Criticism*, Vol. XIV, 1964, pp. 1–9.
- Eagleton, Terry, 'Criticism and Politics: The Work of Raymond Williams', *New Left Review*, No. 95, 1976, pp. 3–23.

- Eagleton, Terry, *Criticism and Ideology*, London, New Left Books, 1976.
- Eliot, T. S., *The Idea of a Christian Society*, London, Faber, 1962.
- Eliot, T. S., *Notes Towards the Definition of Culture*, London, Faber, 1967.
- Filmer, Paul, 'The Literary Imagination and the Explanation of Socio-Cultural Change in Modern Britain', *Archives Europeenes de Sociologie*, Vol. 10, 1969, pp. 271-91.
- Gellner, Ernest, *Words and Things*, Harmondsworth, Penguin, 1968.
- Gramsci, Antonio, *Selections from the Prison Notebooks*, Quinton Hoare and Geoffrey Nowell Smith, eds. and trans., New York, International Publishers, 1971.
- Gray, Robert, 'Bourgeois Hegemony in Victorian Britain', Jon Bloomfield, ed., *Class, Hegemony and Party*, London, Lawrence & Wishart, 1977, pp. 73-93.
- Green, Michael, 'Raymond Williams and Cultural Studies', *Working Papers in Cultural Studies* 6, Centre for Contemporary Cultural Studies, Autumn 1974, pp. 31-48.
- Gross, John, *The Rise and Fall of the Man of Letters*, Harmondsworth, Penguin, 1973.
- Hall, Stuart and Jefferson, Tony (eds.), *Resistance Through Rituals: Youth Subcultures in Post War Britain*, London, Hutchinson, 1976.
- Hayman, Ronald, *Leavis*, London, Heinemann, 1976.
- Hoare, Quinton, 'Education: Programmes and Men', *New Left Review*, No. 32, 1965, pp. 40-52.
- Hoggart, Richard, *The Uses of Literacy*, Harmondsworth, Penguin, 1969.
- Hoggart, Richard, *Speaking to Each Other*, 2 Vols, Harmondsworth, Penguin, 1973.
- Holroyd, Michael, *Lytton Strachey and the Bloomsbury Group*, Harmondsworth, Penguin, 1971.
- Houghton, W. E., *The Victorian Frame of Mind*, New Haven, Yale University Press, 1959.
- Huxley, Leonard, *Life and Letters of Thomas Henry Huxley*, 2 Vols, London, Macmillan, 1903.
- Huxley, T. H., *Method and Results, Essays*, Vol. I, London, Macmillan, 1898.
- Huxley, T. H., *Science and Education, Essays*, Vol. III, London, Macmillan, 1905.

- Hynes, Samuel, *The Edwardian Turn of Mind*, Princeton University Press, 1968.
- Hynes, Samuel, *The Auden Generation, Literature and Politics in England in the 1930s*, London, The Bodley Head, 1976.
- Jackson, Holbrook, *The Eighteen Nineties*, New York, Capricorn Books, 1966.
- Johnson, Richard, 'Educational Policy and Social Control in early Victorian England', *Past and Present*, Vol. 49, 1970, pp. 96-119.
- Johnson, Richard, 'Barrington Moore, Perry Anderson and English Social Development', *Working Papers in Cultural Studies* 9, Centre for Contemporary Cultural Studies, Spring 1976, pp. 7-28.
- Lawrence, D. H., *Phoenix*, Surrey, Windmill Press, 1970.
- Layton, David, *Science for the People*, London, Allen & Unwin, 1973.
- Leavis, F. R., 'The Literary Mind', *Scrutiny*, I, 1932, pp. 20-32.
- Leavis, F. R., 'What's Wrong with Criticism?', *Scrutiny*, Vol. I, 1932, pp. 132-46.
- Leavis, F. R., 'Under Which King, Bezonian?', *Scrutiny*, Vol. I, 1932, pp. 205-14.
- Leavis, F. R., 'A Retrospect', *Scrutiny*, Vol. XX, 1952, pp. 1-26.
- Leavis, F. R., 'The Responsible Critic: or the Functions of Criticism at any Time', *Scrutiny*, Vol. XIX, 1952, pp. 162-83.
- Leavis, F. R., *Education and the University*, London, Chatto & Windus, 1961.
- Leavis, F. R., *English Literature in Our Time and the University*, London, Chatto & Windus, 1969.
- Leavis, F. R., *Nor Shall My Sword*, London, Chatto & Windus, 1972.
- Leavis, F. R. and Denys Thompson, *Culture and Environment*, London, Chatto & Windus, 1960.
- Leavis, Q. D., *Fiction and the Reading Public*, London, Chatto & Windus, 1965.
- Lucas, John, ed., *Literature and Politics in the Nineteenth Century*, London, Unwin Books, 1971.
- McBriar, A. M., *Fabian Socialism and English Politics, 1884-1918*, Cambridge University Press, 1962.
- McClennan, Gregor, '"Ideology" and "Consciousness": Some Problems in Marxist Historiography', *Stencilled Occasional Papers*, Centre for Contemporary Cultural Studies, University of Birmingham, September, 1976.
- Mannheim, Karl, *Essays on the Sociology of Culture*, London, Routledge & Kegan Paul, 1956.

- Masterman, C. F. G., *The Condition of England*, London, Methuen, 1960.
- Mathieson, Margaret, *The Preachers of Culture*, London, Allen & Unwin, 1975.
- Mill, J. S., *Essays on Politics and Culture*, ed. Gertrude Himmelfarb, New York, Anchor Books, 1963.
- Mill, J. S., *John Stuart Mill. A Selection of his Works*, ed. J. M. Robson, Toronto University Press, 1966.
- Miller, Andrew, 'Socio-Cultural Theories of Education and the Sociology of Education', Donald E. Edgar, ed., *Sociology of Australian Education*, Sydney, McGraw-Hill, 1975, pp. 423-44.
- Morris, William, *On Art and Socialism*, Holbrook Jackson, ed., London, John Lehmann, 1947.
- Musgrave, P. W., 'Scrutiny and Education', *British Journal of Educational Studies*, Vol. XXI, 1973, pp. 253-7.
- Nairn, Tom, 'The Twilight of the British State', *New Left Review*, Nos. 101-2, 1977, pp. 3-61.
- Nettl, J. P., 'Ideas, Intellectuals, and Structures of Dissent', P. Rieff, ed., *On Intellectuals*, New York, Doubleday, 1969, pp. 53-122.
- Nokes, P. L., 'What Kind of Applied Social Sciences?', *Universities Quarterly*, Vol. 28, No. 2, 1974.
- Orwell, George, *Collected Essays*, London, Mercury Books, 1961.
- Orwell, George, *The Road to Wigan Pier*, Harmondsworth, Penguin, 1972.
- Peters, R. S., 'Education as Initiation', R. D. Archambault, ed., *Philosophical Analysis and Education*, London, Routledge & Kegan Paul, 1965.
- Peters, R. S., *Ethics and Education*, London, Allen & Unwin, 1968.
- Peters, R. S., 'What is an Educational Process?', R. S. Peters, ed., *The Concept of Education*, London, Routledge & Kegan Paul, 1968.
- Ruskin, John, *Unto this Last*, London, Harrap, 1866.
- Ruskin, John, *Fors Clavigera*, Kent, Allen & Unwin, 1871.
- Ruskin, John, *Sesame and Lilies*, Kent, Allen & Unwin, 1880.
- Russell, Bertrand, *The Impact of America on European Civilization*, Boston, The Beacon Press, 1951.
- Russell, Bertrand, *Authority and the Individual*, London, Unwin Books, 1965.
- Russell, Bertrand, *Education and the Social Order*, London, Unwin Books, 1970.

- Russell, Bertrand, *Sceptical Essays*, London, Unwin Books, 1970.
- Russell, Bertrand, *The Autobiography of Bertrand Russell*, 3 Vols, London, Allen & Unwin, 1971.
- Sandison, Alan, *The Last Man in Europe*, London, Macmillan, 1974.
- Shaw, George Bernard, 'The Fabian Society: What It Has Done; and How It Has Done It', *Fabian Tract*, No. 41, London, 1892.
- Shaw, George Bernard, Preface to *Back to Methuselah*, Harmondsworth, Penguin, 1954.
- Shaw, George Bernard, *Major Barbara*, Harmondsworth, Penguin, 1971.
- Shaw, George Bernard, *An Intelligent Woman's Guide to Socialism, Capitalism, Sovietism and Fascism*, Harmondsworth, Penguin, 1971.
- Shils, Edward, *The Intellectuals and the Powers and Other Essays*, Chicago University Press, 1972.
- Snow, C. P., *The Two Cultures*, New York, Mentor, 1963.
- Spencer, Herbert, *The Man versus The State*, Harmondsworth, Penguin, 1969.
- Spencer, Herbert, *Essays in Education*, London, Dent, 1941.
- Stedman Jones, Gareth, 'History: The Poverty of Empiricism', Robin Blackburn, ed., *Ideology in Social Sciences*, Bungay, Suffolk, Fontana, 1973, pp. 96–118.
- Steiner, George, *Language and Silence*, Harmondsworth, Penguin, 1969.
- Tawney, Richard, *The Acquisitive Society*, London, Bell, 1937.
- Tawney, Richard, *The Radical Tradition*, ed. Rita Hinder, Harmondsworth, Penguin, 1966.
- Tawney, Richard, *Equality*, London, Allen & Unwin, 1952.
- Terrill, Ross, *R. H. Tawney and His Times*, London, André Deutsch, 1973.
- Thompson, E. P., 'The Peculiarities of the English', Ralph Miliband and John Saville, eds, *The Socialist Register 1965*, London, Merlin Press, 1965, pp. 311–62.
- Thompson, E. P., 'Romanticism, Moralism and Utopianism: The Case of William Morris', *New Left Review*, Vol. 99, 1976, pp. 83–111.
- Thompson, E. P., *William Morris, Romantic to Revolutionary*, London, Merlin Press, 1977.
- Trilling, Lionel, *Matthew Arnold*, London, Unwin Books, 1963.
- Tylor, Edward B., *Primitive Culture*, Vol. 1, London, John Murray, 1891.

- Vaizey, John, 'Scrutiny and Education', *Essays in Criticism*, XIV, 1964, pp. 36-42.
- Walcott, Fred G., *The Origins of Culture and Anarchy*, University of Toronto Press, 1970.
- Wells, H. G., *Mankind in the Making*, London, Chapman & Hall, 1903.
- Wells, H. G., *An Englishman Looks at the World*, London, Cassell, 1914.
- Wells, H. G., *Experiment in Autobiography*, London, Gollancz, 1934.
- Wells, H. G., *A Modern Utopia*, London, Odhams Press, n.d.
- White, Allan, 'From Culture to Culture. The Disputed Passage', *Cambridge Review*, 96, May, 1975, pp. 129-31.
- Wilson, Colin, *Bernard Shaw. A Reassessment*, London, Hutchinson, 1969.
- Williams, Raymond, *Border Country*, Harmondsworth, Penguin, 1964.
- Williams, Raymond, *Second Generation*, London, Chatto & Windus, 1964.
- Williams, Raymond, *Culture and Society*, Harmondsworth, Penguin, 1968.
- Williams, Raymond, *The Long Revolution*, Harmondsworth, Penguin, 1971.
- Williams, Raymond, *Communications*, Harmondsworth, Penguin, 1962.
- Williams, Raymond, 'Towards a Socialist Society', Perry Anderson and Robin Blackburn, eds, *Towards Socialism*, Harmondsworth, Penguin, 1965.
- Williams, Raymond, 'The British Left', *New Left Review*, No. 30, 1965, pp. 18-26.
- Williams, Raymond, 'Culture and Revolution. a Response', Terry Eagleton and Brian Wicker, eds, *From Culture to Revolution*, London, Sheed & Ward Ltd., 1968.
- Williams, Raymond (ed.), *May Day Manifesto, 1968*, Harmondsworth, Penguin, 1968.
- Williams, Raymond, 'Literature and Sociology: in Memory of Lucien Goldmann', *New Left Review*, No. 67, 1971, pp. 3-18.
- Williams, Raymond, *Orwell*, London, Fontana-Collins, 1971.
- Williams, Raymond, 'Base and Superstructure in Marxist Cultural Theory', *New Left Review*, No. 82, 1973, pp. 3-16.
- Williams, Raymond, *The Country and the City*, London, Chatto & Windus, 1973.
- Williams, Raymond, *Television, Technology and Cultural Form*, London, Fontana, 1974.
- Williams, Raymond, *Marxism and Literature*, Oxford University Press, 1977.
- Wollheim, Richard, 'Culture and Socialism', *Fabian Tract*, 331, London, 1961.
- Wood, Neal, *Communism and British Intellectuals*, New York, Columbia University Press, 1959.

نمایه

آموزش به عنوان آشنا کردن	آرمانشهر جدید ۹۸، ۱۰۰
	آرمانشهرگرایی ۷۶، ۷۷
اباذری، یوسفعلی ۸	آرنولد، ماتیو ۷-۹، ۱۲-۱۵، ۲۹-۵۷، ۶۰
«اجزای فرهنگ ملی» ۲۳، ۲۴	۶۳-۶۶، ۶۹، ۷۲، ۷۴، ۷۵، ۷۸-۸۰، ۸۴
احیای گوتیک ۷۲، ۷۳	۸۷، ۸۹، ۹۴، ۹۵، ۹۹-۱۰۲، ۱۰۴-۱۰۶، ۱۱۵
ادبیات و احکام جزمی ۴۴	۱۲۰-۱۲۵، ۱۲۸، ۱۳۲، ۱۳۹-۱۴۱، ۱۴۴
ادبیات و انقلاب ۱۱۹	۱۴۵، ۱۴۹، ۱۵۸، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۵، ۱۹۱
ادلشتاین، دیوید ۲۲۷-۲۲۹	۱۹۶، ۲۰۴-۲۰۶، ۲۱۷، ۲۲۵، ۲۳۴-۲۲۹
ادینورو ۲۶	۲۳۷، ۲۴۰
ارتباطات ۱۹۷	آریستوکراسی ۳۱، ۳۳، ۳۶، ۵۲، ۵۳، ۵۷
ارتباط جمعی ۱۱۴، ۲۱۹، ۲۳۴، ۲۳۶	۵۸، ۷۰، ۹۹، ۱۴۷، ۱۵۴-۱۵۶، ۱۵۹، ۲۳۴
ارسطو ۳۹	آزادگذاری فرد ۱۴
اروپا ۲۷، ۲۹، ۳۲، ۳۸، ۳۹، ۴۸، ۴۹، ۸۴، ۱۶۱	آکسفورد ۲۹، ۴۸، ۵۷، ۶۹، ۷۴، ۱۹۷
ارول، جرج ۷، ۱۳۷، ۱۶۱-۱۷۱، ۲۳۵	آلتوسر، لویی ۲۴۰، ۲۴۱
اسپنسر، هربرت ۴۹، ۵۳، ۵۵، ۵۸-۶۶	آلمان ۲۳، ۲۵، ۲۶، ۲۹، ۴۷، ۴۸، ۶۹، ۸۴
۸۲، ۱۳۷	آمریکا ۲۳، ۳۲، ۳۳، ۵۴، ۵۵، ۶۴، ۱۱۳، ۱۱۴
استالین، ژوزف ۲۶	۱۵۵، ۲۳۴
اسکروتنی (مجله) ۷، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۹، ۱۲۰	آمریکایی شدن ۸، ۳۲، ۳۳، ۳۹، ۴۷، ۶۴
۱۲۶، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۳-۱۳۵، ۱۹۹	۱۱۴، ۲۳۴
اسکین اجوکیشن (مجله) ۲۴۱	

- اسکرین (مجله) ۲۴۱
 اسکندری، محمد ۸
 اسمیت ۱۸۲
 اسنو، چارلز پرسى ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۴
 اشتاینر ۱۳۴، ۲۰۵
 «اصلاحیه دوباره» (رساله) ۴۸
 اعتماد، شاپور ۸
 افسانه و جماعت کتابخوان ۱۱۷
 افلاطون ۱۳، ۳۴، ۳۹، ۴۶، ۹۲، ۹۸، ۲۳۳
 الدینگتون ۱۳۸
 الیوت، توماس استرن ۷، ۹۷، ۱۰۹، ۱۱۶
 ۱۲۷، ۱۳۹، ۱۴۳-۱۵۲، ۱۵۸، ۱۶۰، ۱۷۴
 ۱۸۷، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۲۰، ۲۳۴
 الیوت، جورج ۵۰، ۵۱
 آنان ۵۲
 انترناسیونالیسم ۳۸، ۱۶۷
 انجمن آموزش کارگران ۱۷۰، ۱۷۳
 اندرسون، پری ۲۳-۲۷، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۸
 ۱۷۶، ۱۸۳
 انقلاب طولانی ۱۸۵، ۱۹۵
 انگلس، فریدریش ۷۸
 انگلیس / انگلستان ۷-۹، ۱۱، ۱۳-۱۵،
 ۲۳-۳۲، ۳۴، ۳۸-۴۰، ۴۴، ۴۷-۴۹،
 ۵۲-۵۴، ۵۹، ۶۹، ۷۴، ۷۸، ۸۲، ۸۴-۸۸،
 ۹۹-۱۰۵، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۵، ۱۱۶،
 ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۲۵، ۱۲۷-۱۲۹، ۱۳۴، ۱۳۶،
 ۱۳۷، ۱۳۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۵۶
 ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۴-۱۶۶، ۱۶۸، ۱۷۱،
 ۱۷۲، ۱۷۴، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۸۰، ۱۸۲، ۱۸۳،
 ۱۹۰، ۱۹۲-۱۹۴، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۹، ۲۰۲،
 ۲۰۸، ۲۱۰، ۲۱۲-۲۱۶، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۷،
 ۲۳۱-۲۳۳، ۲۳۵، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۴۱
 اوراق سیاه ۲۰۸، ۲۲۴
 اوستین ۱۴۷
 اومانیسیم / انسان دوستی ۱۳، ۲۳، ۴۶، ۱۹۳
 اون، رابرت ۲۴
 اونیته ۲۴
 ایسن، هنریک ۸۴
 ایتالیا ۲۳، ۲۵
 ایده نولوژی / ایده نولوژیک ۲۱-۲۳، ۲۶-۲۸،
 ۱۲۶، ۱۳۶، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۶، ۱۷۸، ۱۸۴،
 ۱۸۷، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۴، ۱۹۵، ۲۰۱، ۲۰۳
 ۲۲۸
 ایده آلیسم ۹۱
 «ایده یک جامعه مسیحی» ۱۴۵
 ایرلند ۷۷
 ایگلتون، تری ۱۱۲، ۱۲۶، ۱۷۸، ۱۹۳، ۲۴۱
 باتمور ۱۴۶
 باربارای کبری (نمایشنامه) ۹۱، ۹۲
 «بازنگری یک دهه» ۱۱۹
 باشگاه کتاب دست چپها ۱۳۶
 بانیان ۱۲۴
 برادبری ۲۷، ۸۱

- بردزلی، اوبری ۸۶، ۸۸
 «بررسیهایی در باب فرهنگی محتضر»
 ۱۵۹
 پروتستانسیم ۳۹
 پستالوتسی ۶۱
 پسیکولوژیسم ۱۶۶
 پورتر، کول ۲۱۸
 پیترز، آر.اس. ۲۲۵-۲۳۰
 پیل کینگتون، سیر هنری ۲۰۵
 پیل کینگتون (گزارش) ۱۸۳، ۲۰۵
 ۱۲۹
 بکلی ۱۲۷، ۱۲۸
 بل، کلايو ۸۳، ۱۰۶-۱۱۰
 بل، کوئنتین ۷۱
 بتنام، جرمی ۳۵، ۵۴
 بن توک، جی.اچ. ۴۵، ۵۰، ۵۱، ۱۴۸، ۲۱۶-۲۲۷، ۲۳۰
 بنسمن ۱۶-۱۸
 بنیاد انواع ۴۴
 بوردیو، پی.یر ۱۹-۲۱، ۲۳، ۲۸، ۱۴۶، ۱۵۱
 بولشویسم ۱۳۸
 بهسوی اسکله ویگان ۱۶۳
 «بهسوی جامعه‌ای سوسیالیستی» ۱۸۴
 بیبی ۶۴، ۶۹
 بیت ۱۳
 بیرمنگام (دانشگاه) ۲۳۸
 بیکار و تهیدست در پاریس و لندن ۱۶۳
 پارک ۱۵۶
 پرلود (شعر) ۲۸
 پروتستانسیم ۳۹
 پستالوتسی ۶۱
 پسیکولوژیسم ۱۶۶
 پورتر، کول ۲۱۸
 پیترز، آر.اس. ۲۲۵-۲۳۰
 پیل کینگتون، سیر هنری ۲۰۵
 پیل کینگتون (گزارش) ۱۸۳، ۲۰۵
 تامپسون، ادوارد ۲۴-۲۷، ۷۶، ۷۷، ۸۱، ۱۱۵، ۲۳۸، ۲۳۷، ۱۸۲
 تامپسون، دنیس ۱۱۱، ۱۲۹، ۱۳۰، ۲۱۲
 تجربه‌گرایی ۱۲۵، ۱۲۶
 تخصص‌گرایی ۳۰، ۵۲، ۱۱۲
 تراد ۱۲۰
 تروتسکی، لئون ۱۱۹
 تریل ۱۷۱، ۱۷۴
 تریلینگ ۳۲، ۳۴، ۳۵، ۳۸، ۳۹
 ترینیتی (دانشگاه) ۹۰، ۱۸۸
 «تکوین طبقه کارگر انگلیس» ۲۳۸
 «تمدن» ۸۳، ۱۰۶
 «تمدن انبوه و فرهنگ اقلیت» ۱۳۴
 توده مردم / توده‌ها ۳۱، ۳۷، ۳۸، ۴۴، ۵۵، ۵۷، ۶۷، ۷۲، ۸۷، ۱۴۱، ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۶۸
 ۲۰۹، ۲۳۵
 توکویل، آلکسی دو ۳۲، ۵۳، ۵۴، ۵۶

- توننی، ریچارد هنری ۱۳۷، ۱۷۵-۱۷۰
تیلور ۲۱۷
- چپ جدید ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۸۳، ۱۹۰، ۱۹۹
- حرفه گرایی ۳۰، ۵۲، ۵۸، ۶۹، ۱۱۲
- جامعه‌شناسی ۲۴، ۲۶، ۵۹، ۱۰۵، ۱۴۹، ۱۹۲، ۲۰۳
- «خاستگاههای بحران حاضر» ۲۳
- خبر از هیچ جا ۷۷
- جامعه‌ارگانیک ۷۱، ۷۷، ۷۹، ۱۱۴-۱۱۶، ۱۲۱
- ۱۳۹، ۱۴۴، ۱۸۰-۱۸۲، ۲۱۲
- جامعه‌انبوه ۱۱، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۷، ۱۲۳، ۱۲۴
- ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۷، ۱۵۲، ۱۵۸، ۱۷۴، ۱۷۸
- ۱۹۰، ۱۹۱، ۲۰۶، ۲۰۸-۲۱۰، ۲۱۲، ۲۱۳
- ۲۲۶، ۲۳۰، ۲۳۵
- جامعه صنعتی مدرن ۱۱، ۱۴، ۲۱، ۲۷، ۴۵
- ۶۴، ۸۵، ۱۱۵، ۱۴۶، ۱۴۴، ۱۶۹، ۱۷۳-۱۷۵
- ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۵
- جامعه فزون‌خواه ۱۷۱
- جرالد ۱۴۲
- جکسون، هالبروک ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸
- جمهوری ۹۸
- جنش پیش از رافایل / رافایلیها ۵۰
- ۶۹، ۷۰، ۷۶، ۱۴۱-۱۴۳، ۲۳۳
- جنگ جهانی اول ۸۳، ۹۶، ۱۰۹
- جنگ جهانی دوم ۱۹۲، ۲۰۳-۲۰۵، ۲۳۵
- جنگ داخلی اسپانیا ۱۵۹، ۱۶۲
- جونز، استدمن ۲۴-۲۷
- جی‌زس (کالج) ۱۷۷
- رئالیسم ۲۴
- رئالیسم ۹۱
- دموکراسی ۳۱، ۳۲، ۳۹، ۵۳، ۵۴، ۷۲، ۸۳
- ۹۶، ۹۹، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۳۱، ۱۳۷
- ۱۳۸، ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۷۷، ۱۷۹، ۱۸۰
- ۱۸۳، ۱۹۱، ۱۹۹، ۲۳۴، ۲۳۶
- دموکراسی در آمریکا ۵۴
- دوره ویکتوریا ۱۲، ۲۶، ۲۹، ۳۸، ۴۳، ۵۰
- ۵۳، ۵۴، ۵۸، ۶۰، ۶۶، ۸۳-۸۵، ۸۸، ۱۰۳
- ۱۰۶، ۱۳۵، ۱۴۳، ۱۶۶، ۱۷۲، ۲۳۲
- دهکده مرزی ۱۸۸
- ده و شهر ۱۸۰
- دیزرانلی ۹۷، ۱۷۲
- دیکنز، چارلز ۱۲۴
- دیلی تلگراف (روزنامه) ۴۰

- راذرفورد، ارنست ۱۳۲
 راسکین، جان ۵۳، ۵۷، ۶۹-۸۰، ۸۹-۹۱، ۹۳، ۹۹، ۱۰۷، ۱۱۴، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۷۳، ۱۷۵
 سامورایی ۹۲، ۹۸-۱۰۰
 ساندیسون ۱۶۲، ۱۶۷
 سپاه رستگاری ۹۲
 سرزمین هرز (شعر) ۱۴۳
 سقراط ۳۵، ۴۱
 سنت بزرگ ۱۲۷
 سنت بوآ ۳۲
 سنت رمانتیک ۱۴، ۴۶، ۷۷، ۷۸، ۸۰، ۸۱
 روسو، ژان ژاک ۳۹، ۴۵
 روسیه ۲۶، ۱۱۶، ۱۵۹، ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۷۶
 روشنفکری / روشنفکران ۷-۱۳، ۱۵-۳۲، ۳۸، ۴۲، ۴۳، ۵۲، ۵۳، ۶۳، ۶۵، ۶۹، ۷۱
 سوسالیسم ۲۴، ۷۱، ۸۰، ۸۱، ۸۳، ۹۰، ۱۳۸، ۱۵۵، ۱۶۱-۱۶۸، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۳، ۱۷۶
 سواد / سوادآموزی ۲۰۱، ۲۰۴، ۲۱۹، ۲۲۰
 شاینده سالاری ۲۰۷
 شرر ۳۲
 شفیع شکیب، مرتضی ۸
 شکسپیر، ویلیام ۱۲۴، ۱۳۲، ۱۴۶
 شلی، ماکس ۱۴
 شورش هایدپارک ۳۸
 شیلز ۱۸، ۲۱
 زنان عاشق ۱۴۲
 «زیرساخت و روساخت در نظریه فرهنگی»
 مارکسیسم ۱۸۵، ۱۹۳
 سالهای ۱۸۹۰-۸۵
 ساموئیلی ۲۰۸
 ۲۱۰-۲۱۳، ۲۱۹، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۸

- طبقه متوسط ۳۲-۳۷، ۴۷، ۴۸، ۵۱، ۵۳، ۵۴،
 ۵۷، ۵۸، ۶۸، ۷۶، ۷۷، ۸۰، ۱۰۱، ۱۰۳،
 ۱۰۴، ۱۴۷، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۶، ۱۷۲، ۲۱۲
- کاربردهای سواد ۲۰۴
 کارلایل، توماس ۲۷، ۲۸، ۳۱، ۳۹، ۷۸، ۹۳،
 ۱۳۹، ۱۴۹، ۱۹۱
- کالریج ۱۲، ۲۷، ۲۸، ۳۸، ۴۶، ۵۵-۵۷، ۷۰،
 ۹۲، ۹۸، ۱۱۷، ۱۳۹، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۹
- «کدام دانش بیشترین ارزش را دارد» ۶۱-۶۳
 کرامپتون ۹۳
 کرن، جروم ۲۱۸
 «کشیش و فیلسوف» ۳۷
 کلاسیسیسم ۱۳، ۱۴
 کلمات کلیدی ۱۷۸
 کلمات و اشیا ۲۲۷
 کمبریج ۴۸، ۵۷، ۱۰۶، ۱۱۱، ۱۲۳، ۱۲۸،
 ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۷۷، ۱۸۸، ۱۹۷
- کمونیسم ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۶۰، ۱۸۱، ۱۸۲
 کمیسیون تانتون ۲۹
 کمیسیون کراس ۲۹
 کمیسیون نیوکاسل ۲۹
 کنراد ۱۳۲
 کنل ۳۳-۳۵، ۴۵
 کوبت ۱۹۰
- فئودالیسم ۱۸۱
 فاشیسم ۱۶۵، ۱۶۷
 فانتزی ناخودآگاه ۲۲۰
 فرانسه ۲۳، ۲۵، ۲۶، ۲۹، ۳۹، ۴۸، ۸۴، ۲۴۰
 فرای، راجر ۱۰۷
 فردگرایی ۱۴، ۲۳، ۲۵، ۴۵، ۷۸، ۱۰۴، ۱۳۹،
 ۱۵۵، ۱۷۱، ۱۷۳، ۱۸۹، ۱۹۰، ۲۱۹، ۲۲۳،
 ۲۳۰، ۲۳۲، ۲۳۳
- فروید، زیگموند ۱۵۶، ۱۶۰
 «فرهنگ و آناش» ۱۲
 فرهنگ و آناش ۳۸-۴۴، ۴۶، ۵۰، ۱۰۳، ۱۲۰
 فرهنگ و جامعه ۱۰، ۱۸۲، ۱۸۵، ۱۹۳، ۱۹۶
 «فرهنگ و سوسیالیسم» ۲۱۱
 فرهنگ و محیط ۱۱۱، ۱۱۵، ۱۲۹-۱۳۱
 فی فر ۹۰
- کاپیتالیسم ۸۲، ۱۱۸، ۱۶۹، ۱۷۶، ۱۷۸،
 ۱۸۱-۱۸۴، ۱۸۷، ۱۹۰، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۸،
 ۱۹۹، ۲۱۰
- کاتولیسیسم ۱۴۹
 کادول، کریستوفر ۱۳۷، ۱۵۹-۱۶۱، ۱۷۱
- گراس ۸۶، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۷
 گرامشی، آنتونیو ۲۱-۲۳، ۲۸، ۱۶۱، ۱۹۴،
 ۲۳۶
- گروه بلومزبری ۸۴، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۱۰، ۲۳۳
 گری، رابرت ۲۶، ۲۷

- گلاسکو ۲۶
گلنر، ارنست ۱۸۶، ۲۲۷، ۲۲۸
گوته ۴۵
- مانهایم ۱۸
مانیفست روز می ۱۸۳، ۱۹۶
مجارستان ۱۷۶
مزرعه حیوانات ۱۶۲
مسئله انگلیس ۱۰۳، ۱۰۵
مساوات طلبی / برابرخواهی ۶۸، ۱۴۸
۱۷۱، ۲۲۱، ۲۲۴، ۲۳۵
مطالعات فرهنگی ۱۹۳، ۱۹۶، ۲۰۲، ۲۳۱
۲۳۷-۲۳۹، ۲۴۱
مک‌برایر ۹۲، ۹۳
مک‌لوهان، مارشال ۲۱۶
منتقدان فرهنگ ۷
منشاء انواع ۶۱
موریس، ویلیام ۵۳، ۷۰، ۷۱، ۷۴، ۷۶-۸۲،
۸۹-۹۱، ۱۰۰، ۱۰۷، ۱۱۴، ۱۳۸، ۱۶۵، ۱۷۴،
۱۷۵، ۱۹۰، ۱۹۱، ۲۱۰، ۲۱۴، ۲۳۲، ۲۳۴
۲۳۸
میدلتون ۱۱۳، ۱۱۴
میل، جان استوارت ۳۲، ۵۳-۵۹، ۷۹
میلر، آرتور ۱۸۰
میلیتاریسم ۸۳
- لارنس، دیوید هربرت ۷، ۱۱۴، ۱۲۸
۱۳۲، ۱۳۴، ۱۳۷-۱۴۴، ۱۴۷، ۱۵۲، ۱۶۰
۲۰۹، ۲۱۶، ۲۱۹، ۲۲۰
لندن (دانشگاه) ۹۶
لو، رابرت ۴۸
لوور (موزه) ۷۲
لیبرالیسم ۵۹، ۸۳، ۱۰۳، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۵۳،
۱۵۵، ۱۵۶، ۱۶۶
لیتون ۶۶، ۶۷
«لیر، تولستوی و دلچک» ۱۶۷
لیلین فیلد ۱۶-۱۸
لیندز ۱۱۳
لی‌وس، فرانک ریموند ۷، ۹، ۱۱۱-۱۳۵،
۱۶۲، ۱۶۸، ۱۷۳، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۹۱، ۱۹۵
۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۵-۲۰۷، ۲۱۲، ۲۱۶
۲۳۳-۲۳۵، ۲۳۷
مارکس، کارل ۳۹، ۷۸، ۱۹۵
مارکسیسم ۲۴، ۲۶، ۷۶، ۷۷، ۱۱۸-۱۲۰، ۱۲۴،
۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۶، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۹
۱۹۳، ۱۹۸، ۲۳۵، ۲۳۶
مارول ۱۲۴
ماسترمن، سی. اف. جی. ۱۰۲-۱۰۶، ۱۰۹،
۱۱۰

- «نویسندگان و لویاتان» ۱۶۷
 ۱۳۱، ۱۳۸-۱۴۰، ۱۴۹-۱۵۱، ۱۶۱، ۱۶۲
 نیرن ۲۵، ۲۶، ۱۷۶
 نیل، ا. اس. ۱۵۷
 نیومن ۴۶، ۴۷
 هارلند، هنری ۸۶
 واتسون ۱۵۶
 هاکسلی، آلدوس ۱۵۲
 وال پول، اسپنسر ۴۹
 هاکسلی، توماس هنری ۴۴، ۵۳، ۵۹
 وایلد، اسکار ۸۷، ۸۸
 ۶۳-۶۹
 وب، بثتریس ۵۹، ۹۲، ۹۳، ۹۵، ۱۰۲، ۱۰۵
 هال، استوارت ۲۳۹
 هالروید ۱۰۶، ۱۰۷
 ۱۶۳
 هاینه ۸۴، ۱۰۵
 وب، سیدنی ۹۲، ۹۵، ۱۰۲
 هر، کوئینتن ۱۸۲، ۲۰۱، ۲۰۲
 وردزورث، ویلیام ۱۴، ۲۸، ۳۸، ۵۵
 هریسون، فردریک ۴۰، ۴۲
 وست مینیستر ۵۷
 «هژمونی بورژوازی در بریتانیای زمان
 ویکتوریا» ۲۶
 ولز، هربرت جرج ۸۷، ۸۹، ۹۲، ۹۶-۱۰۲
 هم رسمیت (محل) ۱۰۰
 ۱۰۸، ۱۲۲، ۱۳۷، ۱۷۷، ۱۸۰، ۱۸۸، ۲۳۳
 ۲۳۵
 هوف ۸۷
 ولف، ویرجینیا ۱۰۷
 هوگارت، ریچارد ۱۵۰، ۲۰۴-۲۱۱، ۲۱۳
 ولکت ۳۹
 ۲۱۴، ۲۱۶، ۲۳۵-۲۳۸
 ولک، رنه ۱۲۵
 هیث، استفن ۲۴۱
 وود ۱۳۶
 هیمل فارب ۵۴
 وولهایم، ریچارد ۲۱۱-۲۱۶، ۲۲۱
 ویلبر فورس، بیشاپ ۴۴
 «یادداشت‌هایی در تعریف فرهنگ» ۱۴۵
 ویلسون، کالین ۹۳، ۹۴
 یوریک ۱۶۱
 ویلنسکی، اچ. ال. ۲۱۶
 «یادداشت‌هایی در تعریف فرهنگ» ۱۴۵
 ویلیامز، ریچارد ۷-۱۰، ۱۲، ۱۴، ۲۱، ۲۲
 یونگ، جی. زد. ۱۸۶
 یونگ، کارل گوستاو ۱۶۰
 ۴۶، ۵۶، ۶۰، ۷۴، ۱۱۴-۱۱۶، ۱۲۰-۱۲۳