

مسائل في علم الاجتماع

بيير بورديو



22.5.2013



ترجمة: د. هناء صبحي

بيير بورديو

مسائل في علم الاجتماع



ترجمة: د. هناء صبحي

مراجعة: د. فريد الزاهي

الطبعة الأولى 1433 هـ 2012 م

حقوق الطبع محفوظة

© هيئة أبوظبي للسياحة والثقافة (مشروع كلمة)

HM24 .B6712 2011

Bourdieu, Pierre, 1930-2002

[Questions de sociologie]

مسائل في علم الاجتماع / تأليف بيير بورديو؛ ترجمة هناء صبحي؛ مراجعة

فريد الزاهي. - أبوظبي : هيئة أبوظبي للسياحة والثقافة، كلمة، 2011.

ص 434 : 20×11.5 سم.

ترجمة كتاب: Questions de sociologie

تدمك: 6-013-17-9948-978

1 - الاجتماع، علم.

ب-زاهي، فريد.

أ-صبحي، هناء.

يتضمن هذا الكتاب ترجمة الأصل الفرنسي:

Pierre Bourdieu

Questions de sociologie

© 1981 by Les Editions de Minuit



كلمة
KALIMA

www.kalima.ae

ص ب 2380 أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة، هاتف: +971 2 6515 451 فاكس: +971 2 6433 127



هيئة أبوظبي للسياحة والثقافة
ABU DHABI TOURISM & CULTURE AUTHORITY

إن هيئة أبوظبي للسياحة والثقافة «مشروع كلمة» غير مسؤولة عن آراء المؤلف وأفكاره، وتعتبر
وجهاً النظر الواردة في هذا الكتاب عن آراء المؤلف وليس بالضرورة عن الهيئة.

حقوق الترجمة العربية محفوظة لـ «مشروع كلمة»

يمنع نسخ أو استعمال أي جزء من هذا الكتاب بأي وسيلة تصويرية أو إلكترونية أو ميكانيكية
عما فيه التسجيل الفوتوغرافي والتسجيل على أشرطة أو أقراص مقروءة أو أي وسيلة نشر
أخرى، مما فيه حفظ المعلومات واسترجاعها من دون إذن خطي من الناشر.

مسائل في علم الاجتماع

المحتويات

- 7..... مقدمة المترجمة.
- 9..... استهلال.
- 13..... فن مقاومة الكلمات.
- 28..... علم يقض المضاجع.
- 58..... علم الاجتماع المعني.
- 99..... هل المثقفون خارج اللعبة؟
- 109..... كيف نحرر المثقفين الأحرار؟
- 128..... من أجل علم اجتماع لعلماء الاجتماع.
- 139..... مفارقات علم الاجتماع.
- 154..... ماذا يعني أن نتكلم؟
- 181..... بعض سمات الحقول.
- 194..... السوق الألسنية.
- 222..... الرقابة.
- 229..... «الشباب» ليس سوى كلمة.
- 250..... أصل أنواع المولعين بالموسيقى وتطورهم.

- 261.....تحول الأذواق
- 281.....كيف يمكن للمرء أن يصبح رياضياً؟
- 319.....دور الأزياء ودور الثقافة
- 337.....لكن من أبداع المبدعين؟
- 362.....لا وجود للرأي العام
- 383.....الثقافة والسياسة
- 407.....الإضراب والعمل السياسي
- 428.....عنصرية الذكاء

مقدمة المترجمة

حرصتُ على ترجمة الكتاب الذي بين يديكم نظراً لأهميته؛ إذ يضم تسع عشرة محاضرة مهمة قدّمها عالم الاجتماع الفرنسي اللامع بيير بورديو في جامعات ومؤتمرات مختلفة. وهذا يعني تسع عشرة مسألة مهمة عكف الكاتب على تحليلها، وفك رموزها بدقّة متناهية، ومنها الموضة والأذواق والموسيقى والتلفزيون والإعلام والسلطة واللغة والرغبة والاستهلاك والمدرسة والنظام والثقافة والإضراب والتمييز العنصري وعلم الاجتماع، وأخرى غيرها.

يلخّص هذا الكتاب إذن فكر بورديو وأغلب الموضوعات التي شغلت ذهنه، مزوداً القارئ بالأدوات التي تساعد على تحليل هذه الظواهر والوقوف عند دوافعها الدفينة بدلاً من تبني مواقف جاهزة. فالقارئ يطلع في أغلب الأحيان على نتائج البحوث والدراسات لكنه يجهل آلياتها وأسرار عملها. يأخذنا بورديو من خلال هذه المداخلات إلى أعماق هذه العلوم ويطلّعنا على أسرارها في زمن طغت فيه الفردانية والتعالي وأناية الذات على القيم الاجتماعية وأصبحت بالفعل تهدد مجتمعاتنا.

لقد أحدثت مقاربات بورديو ثورة في علم الاجتماع؛
إذ يطلعنا على خفايا أمور اجتماعية وسياسية واقتصادية
لا يلتفت إليها المواطن العادي.
أتمنى أن أكون قد وفقت في نقل هذا الكتاب إلى اللغة
العربية ليُضاف مصدراً من مصادر المعرفة الاجتماعية إلى
مكتبتنا العربية.

د. هناء صبحي

أبو ظبي في 12 / ايلول 2011

استهلال

لا أود أن أقدم تمهيداً طويلاً للنصوص المنشورة في هذا الكتاب، وهي في الأصل تدوين لخطابات شفوية موجهة إلى جمهور غير متخصص. مع ذلك، أعتقد أن من الضروري أن أوضح لم بدا لي مفيداً ومسوغاً أن أقدم بصيغة أسهل وإن أقل اكتمالاً خطابات تُعنى بموضوعات سبق وأن تناولتها في مناسبات أخرى، وبالتأكيد على نحو أكثر تفصيلاً ودقة⁽¹⁾.

يختلف علم الاجتماع عن العلوم الأخرى في مسألة تمثل في أنه مُطالب أن يكون واضحاً في حين لا يُطلب هذا من علم الفيزياء، أو حتى من السيمولوجيا أو الفلسفة. ولعلَّ نبذ الغموض دليل على الرغبة في فهم مسائل يشعر المرء بأنها تستحق أن تُفهم، أو أن يكون متيقناً من فهمها. على أي حال، لا يوجد ميدان تكون فيه «سلطة الخبراء» واحتكار «الأهلية» أكثر خطراً ولا تُعتفَر كما في علم الاجتماع. وما كان لعلم الاجتماع أن يستحق ساعة من الجهد لو بقي علماً يخص الخبراء

(1) وأشرت إليها في نهاية كل فصل كي يتمكن القارئ، الذي يود التعمق في الموضوع، من الرجوع إليها.

وليس بي حاجة لأذكّر أنه لا يوجد علم ينطوي على رهانات اجتماعية مثل علم الاجتماع. وهذا ما يجعل إنتاج الخطاب العلمي ونقله أمراً صعباً. إذ يتناول علم الاجتماع أحياناً مسائل حيوية. ولا يمكننا أن نعتمد على أرباب العمل والقساوسة أو الصحافيين كي يُثِنُوا على علمية الأعمال التي تكشف عن الأسس الخفية لهيمنتهم وتحرص على كشف نتائجها. وعلى أولئك الذين تُبهرهم الشهادات العلمية التي تمنحها السلطات (الدينية والدينيوية) أن يعلموا أنه في عام 1840 تقدم الصناعي كراندان Grandin بالشكر، من على منصة مجلس النواب، إلى «العلماء الحقيقيين» الذين بيّنوا أن تشغيل الأطفال هو عمل ينم عن كرم. ولا يزال لدينا من أمثال كراندان و«علماء حقيقيون».

ولا يُمكن لعالم الاجتماع أن يعتمد، في إطار جهده لنشر ما توصل إليه، على كل أولئك الذين تنطوي مهنتهم، يوماً بعد يوم، وأسبوعاً إثر أسبوع، على إنتاج الخطابات المتصلة بجميع الموضوعات المفروضة في فترة معينة، مثل «العنف» و«الشباب» و«المُخدّرات» و«عودة الدين»

وما إلى ذلك، وهي خطابات لا يخطر على الكثيرين،
أنها خاطئة، وأضحت اليوم موضوعات إنشائية تُفرض
على طلبة المدارس الثانوية. مع ذلك، فعالم الاجتماع
بحاجة للمساعدة في هذه المهمة، إذ لا تملك الفكرة
الصحيحة قوة باطنة، والخطاب العلمي نفسه واقع في فخ
علاقات القوى التي يكشف عنها. فهو يخضع نشر هذا
الخطاب لقوانين النشر الثقافي التي يُعلنُ هو عنها؛ والذين
يملكون الأهلية الثقافية الضرورية لإدراكه ليسوا أولئك
الذين لهم مصلحة أن يفعلوا ذلك. باختصار، إنَّ الخطاب
العلمي، في صراعه ضد خطاب مكبرات الصوت ورجال
السياسة والباحثين والصحافيين، يجد كل شيء ضده:
الصعوبات، وبطء تبلوره الذي يأتي، في أغلب الأحيان،
بعد انتهاء المعركة؛ وتعقده المحتوم الذي يثبط عزيمة الناس
البسطاء وغير البسطاء أو، بكل بساطة، أولئك الذين
لا يملكون رأس المال الثقافي الضروري لفك رموزه؛
وحياديته التجريدية التي لا تُشجع التماهي وكل أشكال
الإسقاطات المكافئة، وخاصة ابتعاده عن الأفكار الجاهزة
والمسلَّم بها. ولا يُمكن أن نمنحه قوة حقيقية إلا من خلال
منحه القوة الاجتماعية التي تتيح له فرض نفسه. وقد
يتطلب هذا، من خلال تناقض واضح، أن نتقبل الدخول

في اللعبة الاجتماعية التي يُعلن عنها ويُدين منطقتها. إن محاولة الحديث عن آليات الموضة الثقافية في واحد من الأماكن المُشترفة للموضة الثقافية، واستخدام أدوات التسويق الثقافية، لجعلها تنشر ما تعمل عادةً على إخفائه، خاصة وظيفة هذه الأدوات ووظيفة مستخدميها الاعتياديين، ومحاولة الحديث عن منطق الروابط بين الحزب الشيوعي والمثقفين في واحدة من صحف الحزب الشيوعي الموجهة إلى المثقفين وما إلى ذلك...، يعني، راضين سلفاً بالتعرض للشبهات، ومحاولة إعادة توجيه أسلحة سلطة المثقفين إلى سلطة المثقفين نفسها من خلال التصريح بأبعد الأشياء توقعاً وأقلها احتمالاً وغير المناسب في المكان الذي تقال فيه، ورفض «إقناع المقتنعين»، كما يفعل الخطاب السائد الذي لا يسمعه الجمهور، إلى هذا الحد بالطبع، إلا أنه يدغدغ مشاعره.

فن مقاومة الكلمات⁽¹⁾

س. ينزع الخطاب البورجوازي بشأن الثقافة إلى تقديم الاهتمام بها على أنه خالٍ من المنفعة. وأنتم، خلاف ذلك، توضحون أن هذا الاهتمام، وحتى لامبالاته الظاهرة بها، يُحقق لها منافع.

- المفارقة هي أن المثقفين يهتمون بالتأويلات الاقتصادية، التي تعزو جميع الظواهر الاجتماعية وخاصة ظواهر المبادلات إلى بُعدها الإقتصادي، مما يتيح لهم ألا يُعترضوا أنفسهم للمجازفة. ولذلك يجب التذكير بوجود رأس مال ثقافي، ورأس المال هذا يمدّ بمنافع مباشرة، أولاً في السوق المدرسية بالطبع، ولكن أيضاً في أماكن أخرى، تضاف إليها منافع التميز - من الغريب أن ينساها الاقتصاديون المهمشون - النابعة تلقائياً من نُدرتها، أي من اللامساواة في توزيعها.

س. الممارسات الثقافية هي إذن دوماً استراتيجيات لوضع مسافة إزاء ما هو «شائع» و«سهل»، وهي ما تُسميها بـ«استراتيجيات التميز».

(1) حديث بورديو مع ديدني إيريبون بشأن كتاب «التميز»، صحيفة ليبيراسيون، 3 و4 نوفمبر/تشرين الثاني 1979، ص 12-13.

- قد تكون مُميّزة ومتميزة، من دون حتى أن تسعى لذلك. ينعت التعريف السائد لمفردة «التميز» بـ«المُتميز» السلوك الذي يَخرج عن المألوف والمُبتدَل، من دون قصدٍ بالتمييز. في هذا الخصوص، فإن أكثر الاستراتيجيات «نفعاً»، هي تلك التي لا تُعاش بصفتهها استراتيجيات، أي تلك التي تنطوي على حُب ما يتعين أن يُحِبُّ أو على «اكتشافه» في كل لحظة، كما لو كان ذلك محض مصادفة. إذ أنّ النفع من التميز هو النفع الذي يُتيحهُ الاختلاف، والفارق الذي يفصل عن الشائع. ويتضعّف هذا النفع المباشر بنفع إضافي وشخصي وموضوعي في الوقت نفسه، هو نفع اللامبالاة: وهو النفع من أن يرى المرء نفسه - وأن يراه الآخرون - وكأنه لا يبحث عن النفع، وكأنه غير مبالٍ بالنفع.

س. إذا كانت أي ممارسة ثقافية تباعداً (أنت تذهب حتى إلى القول إنّ التباعد البريشتي⁽¹⁾ هو ابتعاد عن الشعب)، فإن فكرة الفن للجميع، وتوفره للجميع لا معنى لها. يتعين إذن إدانة وهم «الشيوعية الثقافية».

- لقد شاركتُ أنا أيضاً في وهم «الشيوعية الثقافية» (أو اللغوية). ينظر المثقفون عفويّاً إلى العلاقة بالعمل

(1) نسبة إلى المسرحي الألماني برتولد بريشت (المترجمة).

الفني على أنها مشاركة صوفية في ممتلكات عامة ومشاعة. وجاء كتابي هذا بأكمله ليدكر أن فهم العمل الفني يتطلب أدوات، وهذه الأدوات غير موزعة على نحو متساوٍ. وبالنتيجة، فإن الحائزين على هذه الأدوات متأكدون من منافع التميز، لا سيما أن هذه المنافع تزداد كلما كانت الأدوات أكثر نُدرةً (كتلك الضرورية للتمكن من فهم أعمال الفن الطليعية).

س. إذا كانت جميع الممارسات الثقافية، وجميع الأذواق تُصنّف في مكان مُحدّد في الفضاء الاجتماعي، ينبغي الإقرار بأن الثقافة المضادة هي نشاط مُميّز كالنشاطات الأخرى؟

- ينبغي علينا الاتفاق بشأن ما نطلق عليه الثقافة المضادة. وهذا بالتحديد صعب أو مستحيل. هناك ثقافات مُضادة تتمثل في كل ما هو هامشي وخارج المؤسسة والثقافة الرسمية. للوهلة الأولى، نرى أن الثقافة المضادة هذه مُعرّفة على نحو سلبي من الطرف الذي تقف ضده. أعني، على سبيل المثال، عشق كل ما هو خارج نطاق الثقافة «الشرعية»، مثل القصص المصورة. لكن الأمر لا يقتصر على ذلك: نحن لا نخرج من الثقافة من خلال امتناعنا عن تحليل الثقافة والمنافع الثقافية. من

السهل، على سبيل المثال، أن نُبيّن أن خطاب الحِفاظ على البيئة القائم، مثلاً، على استخدام عربات العُجر الرُحل للسكن، واستخدام الدراجات الهوائية للتنقل، والتنزه في الطبيعة الخضراء، والتردد على مسرح حُفاة الأقدام، وما إلى ذلك، مليء بالتلميحات المتميزة والمُحتقِرة لنمط الحياة القائم على نظام «المترو، العمل، النوم»⁽¹⁾، والعطل «المُبرّجة الجاهزة» «للبورجوازيين الصغار العاديين». (يجب أن نضع جميع هذه المصطلحات بين هلالين مُزدوجين. إنه لأمر مهم: ليس من أجل الإشارة إلى تحفظ الصحافة الرسمية الحذر، ولكن لتوضيح الفارق بين لغة التحليل واللغة العادية حيث تكون كل هذه الكلمات أدوات صراع، وأسلحة ورهانات في صراعات التميّز).

س. قد لا تتمكن إذن الهامشية وحركات التمرد من زحزحة القيم الراسخة؟

– بالطبع، فأننا أبدأ دائماً بليّ العصا في الاتجاه الآخر وبالتذكير أن هؤلاء الأشخاص الذين يدّعون أنهم هامشيون، خارج الفضاء الاجتماعي، هم داخل العالم الاجتماعي مثل الناس جميعاً. وما أُسمّيه بحلمهم في

(1) قول شائع يُطلق على نمط الحياة الروتينية الخالية من كل أصالة وتمييز (الترجمة).

التحليق الاجتماعي يُعبرُ تماماً، عن وضع لا يقوم على
أسس صلبة داخل العالم الاجتماعي: إنه وضع يتسم به
«العصاميون الجُدد»، أولئك الذين اتبعوا النظام المدرسي
إلى عمر متقدم حدّ أنهم تمكنوا من اكتساب علاقة
«مُثَقَّفة» بالثقافة، لكن من دون الحصول على شهادات
مدرسية أو من دون الحصول على جميع الشهادات
المدرسية التي كان موقعهم الاجتماعي يعدهم بها.

مع ذلك، فإن جميع حركات التمرد على النظام
الرمزي ضرورية لأنها تثير التساؤلات حول ما يبدو
بدهياً وما لا يمكن مناقشته، ولا يخطر على بال. فهي
تقض مضجع البدهيات. وينطبق هذا على حركة مايو /
أيار 68⁽¹⁾، وعلى حركات التحرر النسوية التي لا يمكن
التملص منها بقولنا إنها حركات «نساء بورجوازيات». إذا
كانت أشكال حركات التمرد هذه تزعج في أغلب
الأحيان الحركات السياسية أو النقابية، فرمما لأنها ضد
التوجهات العميقة لرجال الدولة ومنافعهم الخاصة. لأن
تجربتهم بيّنت لهم أن تسييس الطبقات المهيمَن عليها
وتعبئتها يجب أن يتحققا، دائماً تقريباً، مقابل البيت
والحياة الخاصة، وما إلى ذلك، لذا يصعب عليهم إدراك
الاستراتيجيات الرامية إلى تسييس البيت والاستهلاك
(1) إشارة إلى حركة التمرد الطلابية في مايو/أيار 68 في فرنسا (الترجمة).

وعمل المرأة، وما إلى ذلك. لكن هذا يتطلب تحليلاً طويلاً جداً.. على أي حال، إذا تركنا خارج نطاق التفكير السياسي ميادين كاملة من الممارسات الاجتماعية والفن والحياة المنزلية، وما إلى ذلك، فنحن نُعرض أنفسنا إلى عودة مُذهلة للمكبوت.

س. ما هي إذن الثقافة المضادة الحقيقية؟

- لا أدري إن كنت قادراً على الرّد عن هذا السؤال. لكن ما أنا متأكد منه هو أن امتلاك الأسلحة الضرورية لحماية النفس من الهيمنة الثقافية، أي من الهيمنة التي تُمارسها الثقافة وتُمارسُ باسمها، أمر ينبغي أن يكون جزءاً من الثقافة. وهذا يعني ثقافة قادرة على ترك مسافة بينها وبين الثقافة، وتحليلها وليس قلبها أو، على نحو أكثر دقة، فرض شكل مغاير لها. بهذا المعنى فإن كتابي هو كتاب ثقافة وثقافة مُضادة. عموماً، أعتقد أن ثقافة مُضادة حقيقية ينبغي أن تمنح أسلحةً ضد العنف الوديع للإيديولوجيين المُتمرسين الجدد، ضد أشكال الهيمنة الوديعية، وضد أشكال التعبئة المتقدمة التي تستند إلى نوع من العقلنة شبه العلمية للإيديولوجيا المُهيمنة، ضد الاستخدامات السياسية للعلم، وسلطة العلم، علم

الفيزياء أو علم الاقتصاد، دون الحديث عن علم الأحياء أو علم الأحياء الاجتماعي للتمييز العنصري المتقدم، أي المُغلف على مُستوى عالٍ. باختصار، يتصل الأمر بالتأكد من نشر الأسلحة الدفاعية ضد الهيمنة الرمزية. وينبغي أيضاً، ضمن السياق الذي ذكرته قبل قليل، أن نُدخِل في الثقافة السياسية بالضرورة أشياء عديدة أبعدها التعريف الحالي للثقافة والثقافة السياسية... ويحدوني الأمل أن يُياشر فريق عمل بإعادة البناء هذه ذات يوم.

س. ألا ينبغي التأكيد على كونك لا ترغب أن تُثير «شعوراً بالذنب»، أو «تأنيباً للضمير» لدى المثقفين؟
— أنا شخصياً، لا أحتمل كل أولئك الذين يهدفون إلى إثارة «الشعور بالذنب» أو «تأنيب الضمير». أعتقد أن لعبة الإشعار بالذنب الكهنوتية مورست أكثر من اللازم، خاصة مع المثقفين، بحيث إن من السهل جداً التخلص من الشعور بالذنب من خلال إعلان التوبة أو الاعتراف العلني. أريد بكل بساطة أن أسهم بإنتاج أدوات تحليل لا تَسْتثني المثقفين، فأنا أعتقد أن علم اجتماع المثقفين يسبق أي علم للعالم الاجتماعي الذي يصنعه بالضرورة مثقفون. إذا تناول مثقفون بالنقد السوسيولوجي ممارساتهم

الثقافية ونتائجها، وليس «شخصهم البورجوازي»، سيكونون أكثر تسلحاً لمقاومة استراتيجيات التأييد التي تمارسها ضدهم كل الأجهزة والتي تهدف إلى منعهم من فعل ما بإمكانهم أن يفعلوه بصفتهم مثقفين من أجل هذه الأجهزة وخاصة ضدها.

س. لكن، ألا تخشى أن تحيلتك (على سبيل المثال، مكانة القيم الذكورية في نمط حياة الطبقة العاملة) تأتي لتعزيز النزعة العُمالية⁽¹⁾؟

- أتعلم أنني أخشى الكثير من الأشياء عندما أكتب، أعني الكثير من القراءات المغلوطة لما أكتب. وهذا ما يفسر تعقيد بعض من جُملي، الأمر الذي غالباً ما ألام عليه. فأنا أحاول أن أثبت عزيمته القراءات المغلوطة مُسبقاً لأنني أتوقعها قبل أن تحدث. لكن التحذير الذي أمره من خلال استخدامي لقوسين أو لصفة، أو لهالين مزدوجين، وما إلى ذلك، لا ينتبه إليه إلا أولئك الذين ليسوا بحاجة لها. ولا يحتفظ الأشخاص، من تحليل معقد ما، إلا بالجانب الأقل إزعاجاً لهم.

أعتقد أن من المهم وصف القيم الذكورية في الطبقة

(1) نظام يعتبر العمال وحدهم قادرين على قيادة الحركة الاشتراكية (الترجمة).

العاملة، فهو أمر اجتماعي كباقي الأمور، لكن المثقفين
يسوئون في الغالب فهمه. ومن بين الأسباب الأخرى، أن
هذه القيم الراسخة في الجسد، بمعنى في اللاوعي، تُتيح
فهم الكثير من سلوكيات الطبقة العاملة وبعض الناطقين
بلسانها. من البدهي أنني لا أقدم أسلوب حياة الطبقة
العاملة ونظام قيمها باعتبارها نموذجاً أو مثلاً أعلى.
بل أحاول أن أوضح أن التعلق بالقيم الذكورية والقوة
الجسدية فعل أناس ليس بوسعهم أن يعتمدوا، على سبيل
المثال، إلا على قوتهم الجسدية في العمل، وإذا اقتضت
الحاجة، على قوتهم القتالية. أحاول أن أوضح كيف أن
العلاقة بالجسد التي تُتميز الطبقة العاملة، هي أساس مجمل
سلوكياتها وقيمها ومواقفها، وأنها تتيح فهم طريقة الكلام
أو الضحك كما طريقة تناول الطعام أو المشي. أقول إن
فكرة الذكورة هي أحد آخر ملاذات الهوية للطبقات
المُهَيمن عليها. فضلاً عن ذلك، أحاول أن أبين النتائج،
ومن بينها السياسية، التي تنطوي عليها المواعظ العلاجية
الجديدة، تلك التي يبثها طوال اليوم للفقراء إعلانيون
وصحافيو مجلات نسوية، ومحللون نفسيون ومستشارون
للحياة الزوجية، وما إلى ذلك. لا يعني هذا أنني أُشيد
بقيم الفحولة أو استخداماتها، كالإشادة بالإنسان

الحشن، المستعد للخدمة العسكرية (مثل كابان وبيجار⁽¹⁾) الذي يخلب لبّ المثقفين ويُرعّبهم في الوقت نفسه)، أو الاستخدام العمالي كنمط الصبي الطيب القلب الصريح الذي يُغني عن التحليل أو، الأسوء من ذلك، يُفحمه.

س. تقول إن دور الطبقات المُهيمن عليها سكوني فحسب في استراتيجيات التمييز وما هي إلا «أداة منفرة». لا توجد إذن «ثقافة شعبية» في رأيكم.

— لا يتصل الأمر بمعرفة إن كنت أعتقد بوجود «ثقافة شعبية» أم لا. المسألة هي أن نعرف إن كان ثمة شيء يشبه ما يسميه بعض الناس بـ «الثقافة الشعبية» على صعيد الواقع. وعن هذا السؤال أجيب بكلا. لكن، للخروج من كل الغموض الذي يحيط بهذا المفهوم الخطر، ينبغي إجراء تحليل طويل جداً. وأنا أفضل التوقف عند هذا الحد. فقد يُساء فهم ما أقوله في بضع جمل، كما بشأن كل ما قلته لحد الآن. وأفضل على أي حال أن يُقرأ كتابي...

س. لكنك تُشير على نحو واضح إلى العلاقة التي تُوحّد بين الثقافة والوعي السياسي داخل الطبقة العاملة.

(1) Bigeard, Gabin ممثلان سينمائيان فرنسيان اشتهرا بأدوار الرجل الحشن (الترجمة).

- أعتقد أن عملية التسييس تُرافقها غالباً عملية كسب ثقافي، يُعاش غالباً على أنه نوع من ردّ الاعتبار، واسترجاع الكرامة الشخصية. وهذا واضح جداً في مذكرات مناضلي الطبقة العاملة من المدرسة القديمة. يبدو لي أن هذا العمل التحرري له آثار استعبادية، إذ أن استرداد نوع من الكرامة الثقافية يُرافقه اعتراف بالثقافة التي تُمارَسُ باسمها عدد من أفعال الهيمنة. لا أعني وزن الشهادات المدرسية داخل الأجهزة فحسب بل بعض أشكال الاعتراف غير المشروط، لأنه غير واع بالثقافة الشرعية وبأولئك الذين يُمسكون بها. بل أعتقد حتى أن بعض أشكال النزعة العمالية العدائية تأتي من اعتراف خجول بالثقافة أو، بكل بساطة، من خجل ثقافي غير مُدرَك وخاضع للتحليل.

س. لكن أليس من طبيعة تغير العلاقة بالنظام المدرسي الذي تصفه في كتابك أن تُحوّل لا العلاقة بالثقافة فحسب بل بالسياسة أيضاً؟

- أعتقد أن هذه التحولات، وخاصة آثار التضخم وانخفاض قيمة الشهادات المدرسية، وأوضح هذا على نحو أكثر تفصيلاً في كتابي، هي من بين عوامل التغير

الأكثر أهمية، خاصة في ميدان السياسة. وأعني بالأخص جميع التدابير المناهضة للتراتبية أو حتى للمؤسساتية التي ظهرت حتى خارج نظام التعليم، وحاملوها المثاليون هم حملة شهادة البكلوريا من العمال المتخصصين أو طبقات الموظفين الجدد، وهم أشبه بعمال البيروقراطية المتخصصين. وأعتقد أن التضاد الواضح بين الحزب الشيوعي واليسار المتطرف أو بين «اتحاد العمل العام» و«اتحاد العمل الديمقراطي الفرنسي CGT/CFDT»، وربما أكثر من ذلك، في ظل النزاعات بين الميول التي تُفرق اليوم جميع المنظمات، قد نجد تأثير العلاقات المختلفة مع النظام التعليمي التي غالباً ما تُترجم عبر نزاعات بين الأجيال. ولكن لتحديد هذه الحدود، ينبغي القيام بتحليلات تجريبية غير مُتاحة دائماً.

س. كيف يمكن أن تتشكل مُعارضة للقيم المُهيمنة؟

- قد أفاجئك إذا أجبتك وأنا استشهد بفرانسيس بونج Francis Ponge: «عندئذ يصبح تعليم فن مقاومة الكلام مفيداً، أي فن ألا نتفوه إلا بما نريد قوله. أن نُعلم كل شخص فن تأسيس عن خطابته الخاصة، هي مَهْمَةٌ إنقاذ عمومي». وتعني مقاومة الكلام ألا نقول إلا

ما نريد قوله: أن نتكلم نحن بدلاً من أن نتكلم بلسان الآخرين، أي بكلمات مُستعارة مُحَمَّلة بمعنى اجتماعي (كما عندما نتحدث، على سبيل المثال، عن لقاء قمة بين مسؤولين نقابيين أو عندما نتحدث صحيفة «ليبراسيون» عن بواخرنا وهي تعني الباخرة نورماندي وفرانس) أو أن يتحدث لسان حال نيابةً عنا. أعني مقاومة الكلام المُحَيَّد، التلميحِي والمبتذَل، باختصار مقاومة كل ما يُسهم في سطحية فن الخطابة الجديد الطنان ولكن أيضاً مقاومة كلام المُذكَرات والقرارات والمناهج أو البرامج السياسية لمرشح أو حزب ما، المُتَمَق والمصقول حدّ الصمت. كل لغة باعتبارها نتاج تواطؤ مع السلطات الرقابية، الداخلية والخارجية، تفرض نفسها فرضاً عفويّاً لا يُشجّع على التفكير.

غالباً ما استُبدِلَ التحليل بالشعارات بحجة الواقعية أو القلق الديقماغوجي من عدم «فهم الجماهير». أعتقد أننا في نهاية المطاف ندفع ثمن كل أشكال التبسيط، والنزعة إلى التبسيط أو نجعل الآخرين يدفعون ثمنها.

س. للمثقفين إذن دور يؤدونه؟

– نعم، بالطبع؛ إذ أن غياب النظرية، والتحليل النظري

للواقع في لغة الجهاز ينتج غيلاناً. وتقود الشعارات
واللغات إلى جميع أشكال الإرهاب. أنا لست ساذجاً
إلى حد أنني أفكر أن وجود تحليل دقيق ومعقد للواقع
الاجتماعي يكفي للحماية من كل أشكال الانحراف
الإرهابي أو الاستبدادي.

لكنني مُتيقن أن غياب تحليل كهذا يترك المجال مفتوحاً.
لذلك، أدافع عن العلم وحتى عن النظرية إذا كانت
تقدم فهماً أفضل للعالم الاجتماعي إزاء النزعة اللاعلمية
الرائجة في هذه الأيام والتي أفاد منها الإيديولوجيون
الجدد. المسألة لا تتعلق بالاختيار بين الظلامية والعلمية.
قال كارل كروس Karl Krauss: «من بين أمرين سيئين،
أرفض أن أختار الأقل سوءاً».

أن نرى أن العلم أصبح أداة لشرعنة السلطة، وأن القادة
الجدد يحكمون ظاهرياً باسم علم الاقتصاد السياسي
الذي يتعلموه في مدرسة العلوم السياسية وفي مدارس
الأعمال Business-schools، أمر لا ينبغي أن يقود إلى
نزعة لاعلمية وانكفائية تتعايش دائماً، في الإيديولوجيا
المهيمنة، مع التقديس المُعلن للعلم. بل يتصل الأمر بإنتاج
الشروط لذهنية علمية وسياسية جديدة، مُحررة لكونها
مُحررة من الرقابة.

س. لكن، ألا يوشك هذا أن يعيد إنتاج حاجز لغوي؟
- هدفي هو المشاركة في منع أن تُقال أشياء
غير صحيحة عن العالم الاجتماعي. قال شونبيرغ
Schoenberg ذات يوم إنه يمارس التأليف كي يتوقف
الناس عن كتابة الموسيقى. وأنا أكتب كي يتوقف الناس،
وعلى رأسهم أولئك الذين يحتكرون الكلام، الناطقون
بلسان الأحزاب أو الصحف أو الحكومة، عن بث
الفوضى بشأن العالم الاجتماعي، تتخذ ظاهرياً شكل
موسيقى.

أما فيما يخصّ منح كل شخص الوسائل لتكوين
خطابه الخاص، كما يقول فرنسيس بونج، وليكون هو
لسان حاله الحقيقي، ويتكلم بدلاً من أن يتكلم بلسان
حال الآخرين، ينبغي أن يكون هذا طموح جميع الناطقين
باسم حزب أو حكومة أو صحيفة، الذين سيكونون من
دون شك شيئاً مختلفاً تماماً لو جعلوا مشروعهم العمل على
معالجة ذبولهم. يحق لنا أن نحلم، ولو لمرة واحدة...

علمٌ يَقْضُ المضاجع⁽¹⁾

س. لبدأً بالأسئلة الأكثر بداهةً: هل العلوم الاجتماعية وعلم الاجتماع خاصة هي حقاً علوم؟ لماذا تشعررون بأن بكم حاجة للمطالبة بالعلمية؟

- يبدو لي أن علم الاجتماع يمتلك جميع الخصائص التي تَسِمُ علماً ما. ولكن إلى أي درجة؟ هنا بيت القصيد. يتفاوت الجواب الذي يُمكن أن نعطيه بحسب علماء الاجتماع. أود فقط أن أقول إنَّ الكثير من الناس يَدَّعون أنهم علماء اجتماع ويظنون أنفسهم كذلك، وأُعترف بأنه يصعب عليّ الاعتراف بهم كعلماء اجتماع. على أي حال، لقد خرج علم الاجتماع من حقبة ما قبل التاريخ منذ زمن بعيد، أعني من عصر النظريات الكبرى للفلسفة الاجتماعية التي غالباً ما يُشَبَّهه بها الجاهلون بعلم الاجتماع. يتفق معظم علماء الاجتماع، الجديرون بهذا الاسم، بشأن رأس مال مُشْتَرَك من المكتسبات والمفاهيم والمناهج وإجراءات التحقق. يبقى أن علم الاجتماع، لأسباب اجتماعية بدهية (ومن بينها لأن علم الاجتماع، باعتباره تخصصاً، غالباً ما يلعب دور

(1) حديث مع بيير تويليه، «البحث»، العدد 112، حزيران 1980، ص.

الملاذ) إذ أنه تخصص بالغ التشتت (بالمعنى الإحصائي للكلمة) وذلك من وجهات نظر متعددة. هذا ما يُفسّر الانطباع بأن علم الاجتماع تخصص مُنقسم، أقرب منه إلى الفلسفة من باقي العلوم الأخرى. بيد أن المشكلة لا تكمن هنا، إذ إن الجدل في مسألة علمية علم الاجتماع يكمن في أنه يقض المضاجع.

س. ألا تطرح على نفسك أسئلة تطرح موضوعياً على العلوم الأخرى على الرغم من أن العلماء غير مُلزَمين واقعياً بطرحها على أنفسهم؟

– من المزايا الحزينة لعلم الاجتماع أنه يواجه باستمرار مسألة علميته. فالتشدد في الأمر أدنى ألف مرة مع التاريخ أو علم السلالة⁽¹⁾، من دون الحديث عن الجغرافيا وفقه اللغة أو علم الآثار. وعالم الاجتماع الذي يُسأل باستمرار، يطرح الأسئلة باستمرار على نفسه وعلى الآخرين. وهذا ما يُعطي انطباعاً بامبريالية سوسيولوجية: ما هذا العلم المُبتدئ المتلعثم الذي يَسمح لنفسه بتفحص العلوم الأخرى!؟

وأنا أعني هنا بالطبع السوسيولوجيا العلمية. لا يقوم علم الاجتماع، في الواقع، إلا بطرح أسئلة عن العلوم

(1) علم يبحث في أصول السلالات (الترجمة)..

الأخرى، وهي أسئلة تُطرح، خاصة عليه، بِحِدَّة كبرى. إذا كان علم الاجتماعِ علماً نقدياً، فربما لأنه هو نفسه في وضع حَرَج. إن علم الاجتماع يُشير المشاكل، كما يُقال. نحن نعلم، على سبيل المثال، أنه اعتُبرَ مسؤولاً عن الثورة الطلابية في «مايو/أيار 68». والاعتراض ليس على وجوده بصفته علماً فحسب بل على وجوده بكل بساطة، خاصة في هذا الوقت حيث يعمل بعض الأشخاص - الذين يملكون لسوء الحظ المقدرة على النجاح فيه - على هدمه؛ وذلك من خلال دعمهم، بأي وسيلة، «علم الاجتماع» المؤثر، سواء في معهد «أوغست كونت، أو بمدرسة «العلوم السياسية». وكل هذا باسم العلم وبالتواطؤ النشط لبعض «العلماء» (بالمعنى المُبتدل للكلمة).

س. لماذا يُشكّل علم الاجتماع بالتحديد مشكلةً؟

- لماذا؟ لأنه يكشف عن أشياء خفية وأحياناً مكبوتة مثل العلاقة بين النجاح في المدرسة، الذي يُقرن بـ«الذكاء»، وبالأصل الاجتماعي أو، أفضل من ذلك، برأس المال الثقافي الموروث عن العائلة. إنها حقائق لا يُحب سماعها التقنوقراطيون والإبستموقراطيون، بمعنى

عدد لا بأس به من أولئك الذين يقرؤون علم الاجتماع ويمولونه. ثمة مثال آخر: أن نوضح أن العالم العلمي محط تنافس، يحركه البحث عن مصالح خاصة (مثل جائزة نوبل وغيرها، والحصول على أولوية الاكتشاف والشهرة، وما إلى ذلك) وتقوده مصالح معينة (مصالح اقتصادية في صيغتها العادية وتُعتبر لذلك «مترفعة»)، يعني أن نُعيد النظر في قُدسية علمية غالباً ما يُسهم فيها العلماء وبهم حاجة إليها كي يؤمنوا بما يفعلون.

س. أتفق معك: أن علم الاجتماع يبدو وكأنه عدائي ومزعج. لكن لماذا يجب أن يكون الخطاب السوسيولوجي «علمياً»؟ الصحافيون أيضاً يطرحون أسئلة مزعجة، في حين أنهم لا يدعون أنهم ينتمون إلى العلم. لم يجب أن يكون ثمة حد بين علم الاجتماع والصحافة النقدية؟

– لأن هناك اختلافاً موضوعياً. إنها ليست مسألة تَشريف. ثمة نُظم متسقة من الفرضيات والمفاهيم ومناهج للتحقق، وكل ما يرتبط عادةً بفكرة العلم. بالنتيجة، لم لا نقول إنه علم إن كان كذلك؟ لا سيّما أنه رهان مهم جداً، فأحدي وسائل التخلص من حقائق مزعجة هي القول إنها غير علمية، وهذا يعني أنها

«سياسية»، أي تُحرّكها «المنفعة»، و«العاطفة»، بمعنى أنها نسبية ويمكن جعلها نسبية.

س. إذا ما طُرحت على علم الاجتماع مسألة علميته، ألا يكمن السبب أيضاً في تطوره المتأخر نوعاً ما بالنظر إلى العلوم الأخرى؟

- من دون شك. لكن هذا ينبغي أن يُبيّن لنا أن هذا «التأخر» يكمن في حقيقة أن علم الاجتماع هو واحد من العلوم الصعبة وبالأخص غير المُحتَمَلة. وتكمن إحدى الصعوبات الكبرى في أن موضوعاته رهانات صراعات وأشياء تُخفى وتخضع للرقابة، والتي من أجلها يكون المرء مستعداً للموت. وهذا ينطبق على الباحث نفسه الذي يُشكل جزءاً من موضوعاته التي يعمل عليها. وغالباً ما تكمن الصعوبة الخاصة في العمل في علم الاجتماع في أن الناس يخشون ما سيصادفونه. ويواجه الشخص الذي يُمارس علم الاجتماع باستمرار وقائع قاسية تفقده أوهامه. ولذلك، فإن علم الاجتماع، غالباً على النقيض مما يعتقد البعض، ومن داخله ومن خارجه، لا يقدم أيّاً من القناعات التي غالباً ما يبحث عنها المراهقون في الالتزام السياسي. ومن وجهة النظر هذه، فهو يقع تماماً

في الجانب الآخر من العلوم الأخرى، المسماة «الخالصة»، مثل الفن وخاصة الموسيقى الأكثر «نقاءً» من بينها، وهي جميعاً، من دون شك في جزء منها، ملاذات يخلو إليها الفرد لينسى العالم، وعوالم خالصة من كل ما يثير مشكلة مثل الجنس والسياسة. لذلك فإن العقلية الشكلية أو الشكلانية تُقدم علم اجتماع رديء.

س. أنت تبين أن علم الاجتماع يتدخل في مسائل مهمة اجتماعياً. هذا يطرح مشكلة «حياديته»، و«موضوعيته». هل يمكن أن يبقى عالم الاجتماع مترفعاً عن المُعترَك، وبمثابة مراقب محايد؟

- خصوصية عالم الاجتماع أنه يهتم بحقول صراعات، لا حقل الصراعات الطبقيّة فحسب بل حقل الصراعات العلمية بعينه. ويحتل عالم الاجتماع موقعاً في هذه الصراعات، أولاً بصفته يمتلك رأس مال معين، اقتصادي وثقافي، في حقل الطبقات الاجتماعية؛ ومن ثم، بصفته باحثاً يمتلك رأس مال مُعين في حقل الإنتاج الثقافي، وعلى نحو أدق، في حقل تفرعات علم الاجتماع. يجب أن يكون هذا حاضراً دائماً في ذهنه، كي يُحاول أن يتحكّم بكل ما يُعزى من ممارسته إلى

موقعه الاجتماعي، ما يراه وما لا يراه، ما يفعله وما لا يفعله، كالموضوعات التي يختار أن يدرسها على سبيل المثال. فسوسيولوجيا علم الاجتماع هي في رأيي ليست «اختصاصاً» من بين اختصاصات أخرى بل من أولى الشروط من أجل علم اجتماع علمي؛ إذ يبدو لي بالفعل أن واحداً من أسباب الخطأ الرئيسة في علم الاجتماع يكمن في علاقة غير مُسيطر عليها مع الموضوع، أو على نحو أدق في تجاهل كل ما تدين به رؤية الموضوع إلى وجهة النظر، بمعنى للموقع الذي تشغله في الفضاء الاجتماعي وفي الحقل العلمي.

يبدو لي بالفعل أن فرص المشاركة في إنتاج الحقيقة تعتمد على عاملين رئيسين مرتبطين بالموقع الذي يشغله الطرف المعني: الفائدة في معرفة الحقيقة والتعريف بها (أو، على النقيض من ذلك، في إخفائها عن الآخرين وعن أنفسنا) وقدرتنا على إنتاجها. نحن نعرف مقولة غاستون باشلار Bachelard: «ليس ثمة من علم إلا عن المخفي». وعالم الاجتماع هو الأفضل تسليحاً للكشف عن هذا المخفي إذ أنه أفضل تسليحاً علمياً، ويستخدم على نحو أفضل رأس مال المفاهيم والمنهج، والتقنيات التي راكمها الذين سبقوه، كماركس ودركهيم Durkheim،

وفير Weber وآخرين كثيرين، ويكون أكثر «نقداً»،
والنية الواعية أو غير الواعية التي تحركه تكون أكثر هدماً،
ويهمه أن يكشف عما هو خاضع للرقابة ومكبوت في
العالم الاجتماعي. وإذا كان علم الاجتماع لا يتقدم على
نحو أسرع، كما العلوم الاجتماعية عموماً، فربما لأن
هذين العاملين ينزعان، في جزء منهما، إلى الاختلاف
عكسياً.

إذا تمكّن عالم الاجتماع من إنتاج حقيقة ما، فليس
لأنه يتعين عليه إنتاج هذه الحقيقة، بل لأن المنفعة العامة
تقتضي ذلك، وهذا بالضبط على النقيض من الخطاب
البليد بشأن «الحيادية». وقد تكمن هذه المنفعة، كما في
أي مجال آخر، في الرغبة في أن يكون أول من يكتشف
اكتشافاً، وفي حيازة جميع الحقوق المرتبطة بذلك أو في
السخط الأخلاقي أو في التمرد على بعض أشكال الهيمنة
وعلى أولئك الذين يدافعون عنها داخل الحقل العلمي.
باختصار، لا يوجد جبل بلا دنس؛ وما كانت لتوجد
حقائق علمية لو كان علينا أن ندين هذا الاكتشاف أو
ذاك (يكفي أن نستذكر «المروحة المزدوجة») بحجة أن
نوايا المكتشفين أو طرائقهم لم تكن صافية جداً.

س. لكن في حالة العلوم الاجتماعية، ألا يمكن أن تقود «المنفعة» و«العاطفة» و«الالتزام» إلى الضلال، مرجحةً بهذا كفة المدافعين عن «الحيادية»؟

- في الواقع، وهذا ما يُشكّل الصعوبة الخاصة بعلم الاجتماع، إذ أن هذه «المنافع» وهذه «العاطفة»، نبيلة كانت أم دنيئة، لا تقود إلى الحقيقة العلمية إلا إذا رافقتها معرفة علمية بما يُحددها، وبالحدود التي تفرضها على المعرفة. كلنا يعرف، على سبيل المثال، أن الغيظ المرتبط بالفشل لا يجعل المرء مستبصراً بشأن العالم الاجتماعي إلا من خلال العماء الذي يمس مبدأ البصيرة نفسه.

لكن هذا ليس كل شيء، فكلما كان العلم متقدماً، كانت مصادره المعرفية المتراكمة مهمة وينبغي لاستراتيجيات الهدم والنقد، أياً كانت «دوافعها»، أن تحشد معرفة مهمة. في علم الفيزياء، من الصعب الانتصار على منافس باستخدام السلطة أو بإدانة المحتوى السياسي لنظريته، كما لا يزال يحدث في علم الاجتماع. ينبغي أن تكون أسلحة النقد العلمية كي تكون فعالة. في علم الاجتماع، على النقيض من ذلك، كل مقترح يُعارض الأفكار السالفة يُشكك به على أنه منحاز أيديولوجياً، وأنه ينتمي لحزب سياسي. فهو يصدم منافع اجتماعية، أي منافع المهيمنين

المتفقين مع الصمت، ومع «الحس السليم» (التي تقول إن الموجود يجب أن يكون، أو هو لا يمكن أن يكون على نحو آخر)؛ ومصالح الأبواق والناطقين الرسميين الذين يحتاجون إلى شعارات وأفكار بسيطة وساذجة. ولذلك يُلزم علم الاجتماع براهين أكثر ألف مرة (وهذا، في الواقع أمر جيد جداً) مما يُطلب من الصادرين عن «الحس السليم» الرسميين. ويثير كل اكتشاف علمي موجةً واسعة من «النقد المتخلف» الذي يقف إلى صفه النظام الاجتماعي برمته (القروض والمناصب ومراتب الشرف أي الاعتقاد) والذي يهدف إلى إخفاء ما اكتُشف.

س. قبل قليل، ذكرتَ ماركس ودركهايم وفيبر دفعه واحدة. هذا يعني أن إسهاماتهم المتعاقبة تراكمية. لكن مناهجهم في الواقع مختلفة. كيف يمكن أن ندرك أن هناك علماً واحداً وراء هذا التنوع؟

- في أكثر من حالة، لا يُمكن أن ندفع بالعلم إلى التقدم إلا من خلال تحاور نظريات متعارضة تكونت الواحدة ضد الأخرى. لا يتعلق الأمر بتشكيل مثل هذه التركيبات الانتقائية التي طالما عانت فساداً في علم الاجتماع. لطالما استُخدمت إدانة الانتقائية، ولنخرج على هذا

سريعاً، كذريعة لانعدام الثقافة: من السهل، والمريح تماماً أن ننكفئ على تقليد ما، فقد أدت الماركسية، لسوء الحظ، وظيفة الطمأنينة الكسولة هذه. إن الخلاصة غير ممكنة إلا على حساب إعادة نظر جذرية تقود إلى مبدأ التضاد الظاهري. على سبيل المثال، إزاء تراجع الماركسية الاعتيادي نحو النزعة الاقتصادية، التي لا تعرف إلا الاقتصاد الرأسمالي والتي تفسر كل شيء من خلال الاقتصاد البحت، يوسّع ماكس فيبر التحليل الاقتصادي ليشمل (بالمعنى الواسع للكلمة) ميادين هجرها عادةً الاقتصاد، مثل الدين. وعليه، فهو يسم الكنيسة بصيغة رائعة، واصفاً إياها بأنها تحتكر حصرياً التلاعب بأموال الخلاص. ويدعو إلى مادية جذرية تبحث عن العوامل الاقتصادية الحاسمة (بالمعنى الأكثر شمولية للكلمة) في ميادين تسودها إيديولوجيا «اللانفعية»، مثل الفن والدين.

والأمر سيّان مع مفهوم الشرعية. لقد غير ماركس التمثيل الاعتيادي للعالم الاجتماعي مُبيناً أن العلاقات «السعيدة» (علاقات الأبوة على سبيل المثال) تخفي علاقات قوى. يبدو فيبير وكأنه يُناقض جذرياً ماركس، فهو يذكر أن الانتماء للعالم الاجتماعي يفرض جزءاً من

الاعتراف بشرعيته. يتمسك المدرسون - وهذا مثال جيد على تأثير المنصب - بالاختلاف، إذ يفضلون المقارنة بين المؤلفين على أن يدمجهم. فهذا أيسر لإعداد محاضرات واضحة: الجزء الأول ماركس، الجزء الثاني فيبر، الجزء الثالث أنا نفسي... في حين أن منطلق البحث يُفضي إلى تجاوز التعارض من خلال العودة إلى الجذر المشترك. لقد جرّد ماركس أنموذجه من الحقيقة الشخصية للعالم الاجتماعي وفرض عليه الحقيقة الموضوعية لهذا العالم باعتبارها علاقة قوى. لكن العالم الاجتماعي إذا اقتصر على حقيقة علاقات القوى الخاصة به ولم يُعترف، إلى حد ما، بشرعيته فلن يكون الأمر مقبولاً. إن التمثيل الشخصي للعالم الاجتماعي على أنه شرعي هو جزء من الحقيقة الكاملة لهذا العالم.

س. بعبارة أخرى أنت تحاول جاهداً أن تدمج في نظام مفهومي واحد علاقات نظرية فصلها التاريخ أو العقيدة فصلاً تعسفياً.

- في معظم الأحيان، العقبة التي تحول دون التواصل بين المفاهيم والمنهج أو التقنيات ليست منطقية بل سوسيولوجية. أولئك الذين تمثلوا بماركس (أو بفيبر) لا

يمكنهم أن يأخذوا ما يبدو لهم نفيًا دون أن يشعروا بأنهم يتنكرون لأنفسهم ولمبادئهم (يجب ألا ننسى أن ادعاء الماركسية بالنسبة للكثيرين ليس أكثر من إعلان مبادئ، أو شعار طوطمي). وينطبق هذا على العلاقات بين «المنظرين» و«التجريبيين»، وبين «المدافعين عن البحوث المسماة بـ«الأساسية» والبحوث المسماة بـ«التطبيقية»». ولذلك، فإن سوسيولوجيا العلم يمكن أن تكون لها نتائج علمية.

س. هل يتعين علينا أن نستنتج أن علم اجتماع محافظ محكوم بأن يبقى سطحيًا؟

- ينظر المهيمنون بعين سيئة دومًا إلى عالم الاجتماع أو إلى المثقف الذي يحل محله إذا كان التخصص غير متبلور بعد أو غير فاعل، كما هو الحال اليوم في الاتحاد السوفييتي. فقد عقدوا اتفاقاً مع الصمت لأنهم لا يجدوا شيئاً يقولونه إلى العالم الذي يهيمنون عليه والذي يبدو لهم، من جراء ذلك، كأنه بدهي وكأنه «مُسلّم به». وهذا يعني، مرة أخرى، أن نوع العلم الاجتماعي الذي نعمل عليه رهين بالعلاقة التي نقيمها مع العالم الاجتماعي، أي بالموقع الذي نشغله في هذا العالم.

وبتحديد أكثر، هذه العلاقة مع العالم تُترجم من خلال الوظيفة التي يُحددها الباحث لممارساته عن وعي أو غير وعي، والتي تتحكم باستراتيجيات بحثه، أعني الموضوعات المختارة والمناهج المستخدمة وما إلى ذلك. قد يكون هدفنا فهم العالم الاجتماعي، أي الفهم من أجل الفهم. ويمكننا، على النقيض من ذلك، أن نبحث عن تقنيات تُتيح لنا التلاعب به، مستخدمين بهذا علم الاجتماع لخدمة تدبير النظام السائد. وللتوضيح أكثر، ثمة مثال بسيط: علم الاجتماع الديني يمكن أن يتماهى مع بحث ذي أهداف رعوية موضوعه «العلمانيون وبواعث الممارسات الدينية الاجتماعية أو انعدامها»، أي ضرباً من دراسات السوق التي تتيح عقلنة الاستراتيجيات الكهنوتية لبيع «سلع الخلاص»؛ وعلى النقيض من ذلك، يمكن أن يكون هدفه فهم أداء الحقل الديني، الذي لا يشكل العلمانيون فيه إلا جانباً، من خلال تمسكه على سبيل المثال بأداء الكنيسة وبالاستراتيجيات التي تُتيح استمراريتها وتُدِّيم سلطتها؛ ومن بينها التحقيقات السوسيولوجية (التي يقوم بها في الأصل كاهن).

عدد كبير من أولئك الذين يُنصبون أنفسهم علماء اجتماع أو اقتصاديين هم مهندسون اجتماعيون وظيفتهم

تزويد الإدارات وقادة المؤسسات الخاصة بوصفات. إنهم يقدمون عقلنة للمعرفة العملية أو النصف علمية التي يملكها أعضاء الطبقة المهيمنة عن العالم الاجتماعي. يحتاج الحكام اليوم إلى علم قادر على عقلنة الهيمنة، بالمعنى المزدوج للكلمة، وقادر في الوقت نفسه على تعزيز الآليات التي تضمنه وتجعله شرعياً. من البدهي أن يكون هذا العلم محدوداً بوظائفه العملية، إذ لا يمكنه أبداً أن يقوم بإعادة نظر راديكالية سواء لدى المهندسين الاجتماعيين أو قادة الاقتصاد. على سبيل المثال، يكون العلم الكبير الذي يحمله رئيس مؤسسة مصرفية، والذي يفوق في بعض الجوانب علم كثير من علماء الاجتماع أو الاقتصاديين، محدوداً لأن هدفه الوحيد والذي لا جدال فيه هو زيادة أرباح هذه المؤسسة إلى الحد الأقصى. وكأمثلة على هذا «العلم» الجزئي، علم اجتماع المنظمات أو «العلم السياسي»، كما تُدرّس في معهد أوغست كونت أو في مدرسة «العلوم السياسية»، بأداتهما المفضلة المتمثلة في استقصاء الرأي sondage.

س. ألا يقوم تمييزك بين المنظرين والمهندسين الاجتماعيين بوضع العلم في وضعية الفن للفن؟

- لا، على الإطلاق. اليوم، من بين الأشخاص الذين يعتمد عليهم وجود علم الاجتماع، ثمة الكثير ممن يتساءلون: ما الفائدة من علم الاجتماع. في الواقع، يُمكن لعلم الاجتماع أن يُخَيِّب ظن السلطات أو يُضايقها إذا أدّى وظيفته العلمية على نحو أفضل. هذه الوظيفة هي ليست لخدمة شيء معين، أي شخص معين. إن مُطالبة علم الاجتماع بخدمة شيء معين يعني أن نطلب منه خدمة السلطة، في حين أن وظيفته العلمية هي فهم العالم الاجتماعي، بدءاً بالسلطة. وهي عملية ليست حيادية اجتماعياً وتؤدي من دون أدنى شك وظيفة اجتماعية. ومن بين الأسباب أن لا وجود لسلطة لا تدين بجزء من فعاليتها - وليس الجزء الأقل أهمية - إلى عدم معرفة الآليات التي تقوم عليها.

س. أود الآن أن أتناول مشكل العلاقات بين علم الاجتماع والعلوم المجاورة. يستهل كتابك عن «التميّز» بالجملة التالية: «في كثير من الحالات يشبه علم الاجتماع التحليل النفسي الاجتماعي لا سيما عندما يتصدى لموضوع مثل الذوق». ومن ثم تأتي جداول إحصائية وتقارير، ولكن أيضاً تحليلات ذات طابع «أدبي»، كما نجد لها لدى بلزاك وزولا أو بروسست.

كيف يترابط هذان الجانبان؟

- إن كتاب «التميز» نتاج جهد لضم أسلوبين معرفيين: الملاحظة العرقية (الإثنوغرافية) التي لا يمكن أن تستند إلا إلى عدد قليل من الحالات، والتحليل الإحصائي الذي يُتيح تثبيت معلومات منتظمة ووضع الحالات التي تم ملاحظتها في عالم الحالات الموجودة. على سبيل المثال، الوصف المتضاد لوجبة طعام شعبية ووجبة طعام بورجوازية الذي يقتصر على السمات ذاتها. من الجانب الشعبي، تُعطى الأولوية المُعلنة للوظيفة، الموجودة في جميع أنواع الاستهلاك، إذ يُريد المرء أن يكون الطعام مغدياً وأن «يسند الجسم»، كما يتوخى من الرياضة، بناء الأجسام على سبيل المثال، أن تمنح الجسم القوة (العضلات الظاهرة للعيان). من الجانب البورجوازي، تُعطى الأولوية للشكل أو للأشكال («وضع الأشكال») التي تفرض نوعاً من الرقابة وكبت الوظيفة، وللتجميل الذي نجده في كل شيء، في الشبق كإباحية يُضفى عليها السمو أو الرفض كما في الفن الخالص الذي يُعرّف بالتحديد على أنه يُرَجح الشكل على حساب الوظيفة. في الواقع، إن التحليلات التي نُسميها «نوعية» أو الأنكى من ذلك، «أدبية»، هي أساسية للفهم، بمعنى لأن

تفسر على نحو كامل ما لا تعمل الإحصائيات إلا الإشارة إليه، شبيهة بهذا بإحصائيات علم قياس الأمطار. هذه التحليلات تقود إلى أصل جميع الممارسات المرصودة في شتى المجالات.

س. أعود إلى سؤالي، ما علاقاتكم بعلم النفس وعلم النفس الاجتماعي وغيرهما؟

- استمر العلم الاجتماعي بالتعثر بشأن مسألة الفرد والمجتمع. في الواقع، تَشكَّل تقسيم العلم الاجتماعي إلى علم نفس وعلم نفس اجتماعي وعلم اجتماع، في رأيي، حول خطأ أولي يتصل بالتعريف. تحول بدهية الفردنة البيولوجية (ما يميز فرداً عن سواه) دون رؤية وجود شكلين لا ينفصلان في المجتمع: من جانب، المؤسسات التي يمكن أن تأخذ شكل أشياء مادية، ونُصب وكتب وأدوات، وما إلى ذلك؛ ومن الجانب الآخر، الاستعدادات المكتسبة وأساليب الوجود أو السلوك المستدامة التي تتجسد في أجساد (والتي أسميها الموروث المتصل). لا يتعارض الجسد الذي تَطْبَع بطباع المجتمع (ما نسميه الفرد أو الشخص) مع المجتمع، فهو أحد أشكال وجوده.

س. بعبارة أخرى، علم النفس محصور بين علم الأحياء من جانب (الذي يُزوده بالثوابت الأساسية) وعلم الاجتماع الذي يدرس الطريقة التي تتطور على وفقها هذه الثوابت، من الجانب الآخر. وبالتالي فهو مؤهل للتعامل مع كل شيء، حتى مع ما نسميه الحياة الخاصة والصداقة، والحب والحياة الجنسية وما إلى ذلك.

- بالتأكيد. إزاء التمثيل الشائع الذي ينطوي على الربط بين علم الاجتماع والعامل الجمعي، يجب التذكير بأن الجمعي موجود داخل كل فرد بصيغة استعدادات مكتسبة، مثل البنى العقلية. وفي كتاب التميز أحاول جاهداً، على سبيل المثال، أن أنشئ تجريبياً العلاقة بين الطبقات الاجتماعية ونظم التصنيف المدججة التي أنتجها التاريخ الجمعي وأصبحت مكتسبة في التاريخ الفردي، تلك التي يستخدمها الذوق على سبيل المثال (ثقيل/خفيف، حار/بارد، لامع/كامد، وما إلى ذلك).

س. لكن، ماذا يعني لعلم الاجتماع إذن العامل البيولوجي أو العامل النفسي؟

- يَعتَبَرُ علم الاجتماع العاملين البيولوجي

والسيكولوجي أمرين بدهيين. ويحاول جاهداً أن يُبين كيف يستخدمهما عالم الاجتماع ويغيرهما، ويغير هيئتهما. إن امتلاك الإنسان لجسد، وكون هذا الجسد هالك، يطرح مشاكل صعبة للمُجتمعات. أستحضر كتاب كنتوروفتش Kantorovitch، جسد الملك، حيث يحلل الكاتب الخُدَع المُصادق عليها اجتماعياً والتي بوساطتها يتدبر المرء أمره ليؤكد وجود المَلَكِيَّة التي تسمو على جسد المَلِك الواقعي، الذي يأتي من خلاله الغباء والمرض والضعف والموت. «مات الملك، يحيا الملك». كان ينبغي التفكير بهذا.

س. أنت نفسك تحدث عن الوصف الإثنوغرافي.

- وضع الحدود بين الإثنوغرافيا وعلم الاجتماع أمر زائف. المعنى العملي، كما أحاول أن أبين ذلك في كتابي الأخير، هو نتاج خالص للتاريخ (الاستعماري) وليس له أي تبرير منطقي.

س. لكن ألا توجد اختلافات كبيرة في المواقف؟ في علم السلالات البشرية، يبدو لنا أن الدارس يبقى خارج موضوعه ويُسَجَل، في أفضل الحالات، مظاهر لا يعرف معناها. أما عالم

الاجتماع، فيبدو أنه يتبنى وجهة نظر الأشخاص الذين يدرس حالتهم.

- في الواقع، إن العلاقة الخارجية التي تصفها، والتي أسميها موضوعانية objectiviste، هي أكثر شيوعاً في علم السلالات، لأنها مرتبطة دون شك بروية الأجنبي. لكن بعض علماء السلالات لعبوا أيضاً لعبة (اللعبة المزدوجة) المشاركة في تمثلات السكان الأصليين، أي عالم السلالات المسحور أو المتصوف. يُمكننا حتى أن نعكس مقترحك. بعض علماء الاجتماع، لأنهم يعملوا في أغلب الأحيان من خلال شخص الوسيط المستقصي وليس لهم البتة أي صلة مباشرة بالأشخاص الذين خضعوا للاستقصاء، هم أكثر ميلاً للموضوعانية من علماء السلالات (الذين تكمن فضيلتهم المهنية الأولى في القدرة على إنشاء علاقة فعلية مع الأشخاص الخاضعين للاستقصاء). والتي يُضاف إليها الفارق الطبقي، وهو ليس أقل تأثيراً من الفارق الثقافي. ولذلك، ليس هناك، دون شك، علم لاإنساني أكثر من ذلك الذي نتج من جامعة كولومبيا، تحت نفوذ لازارسفيلد Lazarsfeld⁽¹⁾ وحيث

(1) بوب فيلكس لازارسفيلد، عالم اجتماع أمريكي (1901-1976)، اشتهر ببحوثه السوسولوجية التطبيقية، خاصة فيما يتصل باستطلاعات الرأي. في 1940، شغل منصب رئيس قسم علم الاجتماع في جامعة كولومبيا ولغاية 1970.

تضاعف المسافة التي ينتجها استطلاع الرأي (استمارة الأسئلة) والمستقصي المُسَخَّر بفعل شكلية إحصائيات غير متبصرة. نحن نتعلم الكثير عن علم ما وعن نهجه ومحتوياته، عندما نُعدّ، كما في علم اجتماع العمل، شيئاً شبيهاً بالموصفات المطلوبة لشغل وظيفة معينة. على سبيل المثال، يتعامل عالم الاجتماع البيروقراطي مع الناس الذين يدرسونهم كوحدة إحصائية قابلة للتعاوض، يخضعون لأسئلة مغلقة ومتشابهة للجميع. في حين أن الذي يجمع المعلومات لعالم السلالات هو شخصية سامية، يتعايشون معه لفترة طويلة، ولهم معه أحاديث مُعمّقة.

س. أنت إذن ضد المقاربة «الموضوعانية» التي تُستبدل الواقع بالأنموذج؛ ولكن أيضاً ضد ميشليه Michelet، الذي كان يريد أن يُبعث من جديد، أو ضد سارتر الذي يُريد أن يمكسك بالدلالات من خلال ظاهراتية *phénoménologie* تبدو لك عشوائية؟

- بالضبط. على سبيل المثال، بما أن إحدى وظائف الطقوس الاجتماعية هي إعفاء الوكلاء من كل ما نضعه تحت كلمة «تجربة شخصية»، فلا شيء أكثر خطورة من وضع «تجربة شخصية» حيث لا توجد، على سبيل المثال

في الممارسات الطقوسية. وفكرة أن لا شيء أكثر كراماً من إسقاط «تجربتنا الشخصية» على وعي شخص «بدائي»، وعلى «ساحرة» أو على «بروليتاري» لطالما بدا لي تعصباً عرقياً نوعاً ما. أفضل ما يمكن أن يفعله عالم الاجتماع هو وضعنة الآثار الحتمية لتقنيات الوضعنة المرغم على استخدامها: الكتابة، والرسم البياني والتصاميم والخرائط، والنماذج، وما إلى ذلك. على سبيل المثال، في كتاب الحس العملي Le sens pratique أحاول أن أبين أن علماء السلالات، نظراً لأنهم لم يتخوفوا من تأثير حالة المراقب والتقنيات التي يستخدمونها لإدراك هدفهم، فقد شكّلوا «الإنسان البدائي» بهذه الصورة لأنهم لم يجدوا لديه ما هم عليه حالماً يتوقفوا عن التفكير علمياً، أي من خلال الممارسة. وما يُطلق عليه المنطق «البدائي» هو بكل بساطة منطق عملي، كما ذاك الذي نستخدمه للحكم على لوحة أو على عزف رباعي.

س. لكن ليس بالإمكان القبول بالمنطق الذي ينطوي عليه

كل هذا والحفاظ على «التجربة المعيشة» في آن واحد؟

- ثمة حقيقة موضوعية ينطوي عليها الشخصي،

حتى عندما يناقض الشخصي الحقيقة الموضوعية التي

ينبغي أن نصوصها ضده. إن الوهم، بسمته هذه، ليس وهماً. وسيكون نكراناً للموضوعية لو تظاهرنّا أن العناصر الاجتماعية لا تملك تمثيلاً وأنها تجربة عن الواقع الذي يُشكّله العلم مثل الطبقات الاجتماعية على سبيل المثال. ينبغي إذن النفاذ إلى موضوعية أكثر ارتقاءً تفسح مجالاً للذاتية هذه. للفاعلين «تجربة معيشة» لا تمثل الحقيقة الكاملة لما يفعلون لكنها مع ذلك تُشكّل جزءاً من حقيقة ممارستهم. لنأخذ على سبيل المثال رئيساً يُعلن قائلاً: «رُفِعَت الجلسة» أو قسّاً يقول: «أنا أعمدك». من أين تكتسب هذه اللغة سلطتها؟ ليست الكلمات هي التي تفعل فعلها بتأثير قوة سحرية، إذ لبعض الكلمات قوة سحرية في ظروف اجتماعية مُعينة، وهي تكتسب قوتها من مؤسسة لها المنطق الخاص بها وألقابها وامتيازاتها ومنبرها وخطابها الطقسيّ وإيمان المشاركين بها وما إلى ذلك... إنّ علم الاجتماع يُذكر بأن ليست الكلمة هي التي تفعل فعلها، ولا الشخص القابل للتبديل الذي ينطق بها بل المؤسسة. وتبين الظروف الموضوعية التي ينبغي أن تجتمع كي تكون مُمارسة اجتماعية ما فعّالة. لكنه لا يمكن أن يتوقف عند هذا الحدّ. ينبغي ألا ينسى أنه كي تكون مؤثرة، يجب على المؤدي للدور أن يكون مؤمناً

أنه أساس فعالية هذا الأداء. ثمة أنظمة تسير كلياً بفضل الإيمان بها ولا يوجد نظام - حتى الاقتصاد - لا يدين بجزء من نجاحه إلى الإيمان بأنه يُمكن أن يسير قُدماً.

- إنني أفهم تحليلك من وجهة النظر العلمية البحتة. لكن النتيجة هي أنك تحطّ من قيمة «التجربة المعيشة» للناس. فباسم العلم قد تسلب الناس أسباب حياتهم. ما الذي يمنحك الحق (إن صحَّ لنا التعبير) في حرمانهم من أوهامهم؟

- أنا أيضاً اتساءل أحياناً لو كان في الإمكان العيش في ظل العالم الاجتماعي الشفاف والخالي من الأوهام تماماً، الذي ينتجه علم اجتماع متطور كلياً (ومنتشر على نحو واسع إن كان هذا الأمر ممكناً). أعتقد، على الرغم من كل شيء، أن العلاقات الاجتماعية قد تكون أقل تعاسة بكثير لو أدرك الناس على الأقل الآليات التي ترغمهم على المساهمة في التعاسة التي تخصهم. لكن ربما كانت مهمة علم الاجتماع الوحيدة هي أنه يوضّح، من خلال ثغراته الواضحة للعيان ومن خلال مكتسباته على حدّ سواء، حدود المعرفة بالعالم الاجتماعي فيجعل بذلك جميع أشكال التكهن صعبة بدءاً، بالطبع، بالتكهن الذي يدّعي العلم.

س. نتحدث الآن عن العلاقة بالاقتصاد، وخاصة ببعض التحليلات الكلاسيكية الجديدة مثل مدرسة شيكاغو. في الواقع، المقارنة مثيرة للاهتمام لأنها تُتيح لنا أن نرى كيف يبنى عالمان مختلفان الموضوعات ذاتها، كالتحسوبة والزواج وعلى نحو خاص الاستثمار المدرسي.

- سيكون هذا نقاشاً واسعاً. ما يمكن أن يَخْدَع هو أنني، مثل الاقتصاديين الهامشيين الحديثين، أعزو جميع السلوكيات الاجتماعية إلى شكل معين من المنفعة والاستثمار. لكن الكلمات وحدها هي المُشتركة. المنفعة التي أتحدث عنها لا علاقة لها بالمنفعة الشخصية *self-interest* التي تَحَدَّث عنها آدم سميث، أي منفعة تعود إلى ما قبل التاريخ وتكون طبيعية وكونية، وما هي في الواقع إلا التعميم اللاواعي للمنفعة التي يولدها ويفترضها الاقتصاد الرأسمالي. وليس محض مصادفة أن على الاقتصاديين، للخروج من هذا المذهب الطبيعي⁽¹⁾ أن يستعينوا بعلم الاجتماع البيولوجي، مثل غاري بيكر Gary Becker في مقالة عنوانها «الإيثار والأنانية واللياقة الجينية»: «المنفعة الشخصية» لكن أيضاً «الإيثار

(1) Naturalisme المذهب الطبيعي، نظرية الذين يعتبرون الطبيعة المبدأ الأول (الترجمة).

إزاء الأجيال القادمة» وتدابير أخرى مستدامة قد
تجد تفسيراتها في انتقاء السمات الأكثر تكيفاً على مر
الزمان.

في الواقع، عندما أقول إن هناك منفعة ما أو وظيفة على
رأس كل مؤسسة وكل ممارسة، لا أجزم سوى بالتأكيد على
مبدأ العلة الكافية المُطبَّق في مشروع التعليل نفسه المكوّن
للعلم نفسه، وينص هذا المبدأ على أن هناك بالفعل سبباً
أو علةً تتيح تفسير أو فهم سبب هذه الممارسة أو لم هذه
المؤسسة موجودة وليست غير موجودة، ولم هي هكذا
وليس بشكل آخر. هذه المنفعة أو هذه الوظيفة ليست
طبيعية أو كونية، على النقيض مما يعتقد الاقتصاديون
الكلاسيكيون الحديثون حيث الإنسان الاقتصادي ما
هو إلا تعميم للإنسان الرأسمالي. يُشير علم السلالات
والتاريخ المقارن إلى أن السحر الاجتماعي الصرف
للمؤسسة يمكن أن يُشكّل من أي شيء تقريباً منفعة
ومنفعة واقعية، أي استثماراً (بالمعنى الاقتصادي وأيضاً
بالمعنى السيكلوجي) له موضوعياً مردود اقتصادي
إلى حدّ ما على المدى الطويل. على سبيل المثال، ينتج
الاقتصاد المستقيم ويُكافئ تدابير اقتصادية وممارسات
تؤدي على ما يبدو إلى الإفلاس (فهي «غير منتفعة»)

البتة) ومن ثمَّ عبثية، من وجهة نظر العلم الاقتصادي للاقتصاديين. مع ذلك، يتخذ مبدأ السلوكيات الأكثر جنوناً من وجهة نظر العقل الاقتصادي الرأسمالي شكل منفعة مفهوم جداً (على سبيل المثال، المنفعة في أن يكون فوق كل الشبهات)) ويمكنها إذن أن تكون موضوع علم اقتصادي. الاستثمار هو النزعة إلى الفعل الذي ينتج من خلال العلاقة بين فضاء لعبة يقترح بعض الرهانات (وهذا ما أسميه حقلاً) ونظام استعدادات يُلائم هذه اللعبة (وهذا ما أسميه الموروث المتصل)، ومعنى اللعبة والرهانات الذي يتطلب الميل إلى ممارسة اللعب والمقدرة على ذلك في الوقت نفسه والاهتمام باللعبة والانخراط فيها. يكفي أن نستعرض حالة الاستثمار المدرسي، في مجتمعاتنا، الذي ينتهي عند المراحل التحضيرية في كبرى المدارس التخصصية، لنعرف أن المؤسسة قادرة على أن تُنتج الاستثمار، وفي هذه الحالة، الاستثمار المضاعف، وهما شرطان لسير المؤسسة. لكن بإمكاننا أيضاً أن نُبين ذلك فيما يخص أي شكل من أشكال المقدس، فتجربة المقدس تقترض على نحو منفصل الاستعداد المكتسب الذي يمنح وجوداً للأشياء المقدسة كما هي والأشياء التي تتطلب موضوعياً المقاربة التي تُضفي سمة القداسة

(وينطبق هذا على الفن في مجتمعاتنا). بمعنى آخر، الاستثمار هو النتيجة التاريخية للاتفاق بين إنجازين اجتماعيين: في الأشياء من خلال المؤسسة، وفي الأجساد من خلال الاندماج.

س. أليس هذا النوع من الأنثروبولوجيا العامة التي تقترحها طريقة لتحقيق الطموح الفلسفي للنظام، لكن بوسائل العلم؟

- لا يتعلق الأمر بالبقاء متمسكين أبدياً بالخطاب الشامل عن كل شيء الذي كانت تُمارسه الفلسفة الاجتماعية والذي لا يزال شائعاً اليوم خاصة في فرنسا، حيث لا يزال اتخاذ القرارات التنبؤية سوقاً محمية. لكن، أعتقد أيضاً أن علماء الاجتماع، خشية أن يمثلوا لصيغة مبتورة للعلمية، ذهبوا للتخصيص سابق لأوانه. والأمثلة لا تنتهي لحالات تُشكّل فيها التقسيمات المصطنعة للموضوع عائقاً كبيراً إزاء الفهم العلمي، في أغلب الأحيان وفقاً لتقسيم واقعي فرضتها حدود إدارية أو سياسية. وللحديث عما أعرفه جيداً فحسب، سأذكر على سبيل المثال الفصل بين علم اجتماع الثقافة وعلم اجتماع التعليم. أعتقد أيضاً أن علم الإنسان يستخدم بالضرورة نظريات أنثروبولوجية؛ وأنه لا يمكن أن يتقدم بالفعل إلا

إذا وضح هذه النظريات التي يستخدمها الباحثون دائماً
عملياً وما هي في أغلب الأحيان إلا إسقاط متغير الوجه
لعلاقتهم مع العالم الاجتماعي⁽¹⁾.

(1) توجد توضيحات تكملية في: بيير بورديو، الحقل العلمي، وثنائق
البحث في العلوم الاجتماعية، 2-3 يونيو، حزيران 1976، ص. 88-
104؛ اللغة المرخصة. ملاحظات عن شروط الفعالية الاجتماعية
للخطاب الشعائري، وثنائق البحث في العلوم الاجتماعية، 5-6،
1975، ص. 183-190؛ الميت يستحوذ على الحي. العلاقة بين التاريخ
المتحجر والتاريخ المدمج، وثنائق البحث في العلوم الاجتماعية، 32-
33، ابريل/نيسان 1980، ص. 3-14.

عالم الاجتماع المعني⁽¹⁾

س. لماذا تُستخدم لغة تخصصية عسيرة جداً تجعل خطابك صعب الوصول إلى الناس الجهلاء بأصول هذا العلم؟ أليس هناك تناقض بين إدانة الاحتكار الذي يمنحه العلماء لأنفسهم واستخدامه في الخطاب الذي يُدينه؟

— يكفي في أغلب الأحيان أن نستخدم اللغة الاعتيادية ونستسلم لها كي نتقبل، من دون أن نعلم، فلسفة اجتماعية. والقاموس مليء بميثولوجيا سياسية (تحضري على سبيل المثال جميع الصفات المزدوجة: لامع- جاد، عالٍ- واطىء، نادر- شائع، وما إلى ذلك). الأصدقاء ذوو «الحس السليم»، المتمكنون من اللغة الاعتيادية ويجدون سعادتهم فيها، والذين تكون البنى الموضوعية، فيما يتصل باللغة كما في مجال آخر، في صالحهم، يمكنهم (باستخدام تورية بسيطة) أن يتحدثوا لغة نقية نقاء ماء الصخور ويدينوا اللغة الاختصاص. على النقيض من ذلك، يتعين على العلوم الاجتماعية أن تُهيمن على كل ما تقوله

(1) هذه الأسئلة بدت لي الأكثر أهمية من بين تلك التي غالباً ما طُرحت عليّ أثناء الحوارات المختلفة التي أجريتها حديثاً في باريس (في مدرسة البوليتكنيك)، وفي ليون (في الجامعة الشعبية)، وفي غرنوبل (في كلية الآداب)، وفي طروني (في المعهد الجامعي التكنولوجي)، وفي آنجيه (في كلية الآداب).

ضد الأفكار المسبقة التي تروج لها اللغة الاعتيادية وأن تقول ما هيمنت عليه بلغة مهياة مسبقاً لتقول شيئاً آخر تماماً. لا يعني كسر الأوتوماتية الشفهية إقامة اختلاف مميز على نحو مُصطنع يُبعد الشخص الجاهل بهذا العلم؛ بل الكف عن الفلسفة الاجتماعية التي تسم الخطاب العفوي. إن استبدال كلمة بأخرى، هو في أغلب الأحيان إحداث تغير إبستمولوجي (علمي) حاسم (قد يمر دون أن يلاحظه أحد).

لكن، لا يتعلق الأمر بالهروب من أوتوماتية الحس السليم للسقوط في أوتوماتية لغة التخصص النقدية، مع كل الكلمات التي طالما استُخدمت كشعارات أو كأوامر، وكل العبارات التي لا تستخدم للحديث عن الواقع بل لسد ثغرات المعرفة (هذه في الأغلب وظيفة المفاهيم التي تُكتب بخط غليظ والمقترحات التي تُدخلها ولا تكون، في أغلب الأحيان، إلا إعلان مبادئ حيث يتعرف المؤمنون بها على بعضهم). تحضرنى هذه «الماركسية البسيطة»، كما يقول جان كلود باسرون Jean-Claude Passeron، التي انتشرت خلال السنوات الأخيرة في فرنسا: هذه اللغة الأوتوماتية التي تدور تلقائياً، ولكن في الفراغ، تُتيح الكلام عن كل شيء باقتضاب، باستخدام

مفاهيم قليلة وبسيطة لكن دون التفكير بشيء ذي أهمية. إن مجرد استخدام المفاهيم غالباً ما يمارس تأثيراً مُحيّداً، بل إنكاراً. لا يمكن للغة علم الاجتماع أن تكون «حيادية» أو «واضحة». لن تكون كلمة «طبقة اجتماعية» كلمة حيادية أبداً طالما ستكون هناك طبقات اجتماعية: إن مسألة وجود طبقات اجتماعية أو عدم وجودها هي رهان صراع بين الطبقات. وعملية الكتابة التي هي ضرورية للوصول إلى استخدام دقيق ومضبوط للغة نادراً ما تقود إلى ما نُسَميه بالوضوح، بمعنى دعم بدهيات الفطرة الحسنة أو يقين التعصب.

إن البحث عن الدقة، على النقيض من بحث أدبي، يقود تقريباً دائماً إلى التضحية بالصيغة الجميلة، التي تُدين بقوتها ووضوحها إلى حقيقة أنها تُبسّط أو تُزوّر، على حساب تعبير أصعب وأثقل لكن أدق وأكثر ضبطاً. وعليه، فإن صعوبة الأسلوب غالباً ما تأتي من مُجمل الفروق الدقيقة وُجمل التصحيحات والتحذيرات، دون الحديث عن التذكير بتعريفات ومبادئ ضرورية كي يحمل الخطاب في طياته جميع الدفاعات الممكنة ضد التحريف وخيانة المهنة.

يَتناسب الانتباه إلى هذه الإشارات النقدية من دون

شك تناسباً طردياً مع تيقظ القارئ، إذن مع كفاءته؛ وهذا ما يجعل القارئ يُدرك هذه التحذيرات على نحو أكبر كلما كان أقل انتفاعاً منها. يمكننا أن نأمل على الرغم من كل شيء أن تثبط هذه الإشارات من عزيمة اللفظية والترداد المرَضِي.

لكن لربما تفرض ضرورة اللجوء إلى لغة مُصطنعة نفسها على علم الاجتماع بقوة أكثر من أي علم آخر. وللكف عن الفلسفة الاجتماعية التي تُلازم الكلمات الشائعة وللتعبير عن أشياء لا يمكن للغة الاعتيادية أن تُعبّر عنها (على سبيل المثال، كل ما يقع ضمن الأمور البديهية المسلم بها)، يتعين على عالم الاجتماع أن يلجأ إلى كلمات يخترعها هو، بحيث تكون مُحَمَّية، على الأقل نسبياً، من الإسقاطات الساذجة لما هو شائع. وهذه الكلمات تقاوم التحريف لا سيّما أن «طبيعتها اللسانية» تعدها مسبقاً لمقاومة القراءات العجولة (كما هو شأن كلمة *habitus* التي تعني المكتسب أو الموروث المتصل أو حتى الملكية، ورأس المال)، وربما خاصةً وأنها مُدرّجة ومحصورة في شبكة علاقات تفرض متطلبات منطقية: على سبيل المثال، *allodoxia*، التي تعني بوضوح شيئاً عصبياً على القول أو حتى على التفكير بقليل من الكلمات - الخلط

بين الأشياء، الاعتقاد أن شيئاً هو شيء آخر غير ما هو عليه، وما إلى ذلك - مأخوذة من شبكة كلمات من الجذر نفسه، doxa⁽¹⁾، الأرثوذكسية orthodoxie، الهرطقة hétérodoxie، المفارقة paradoxie.

لكن، لا تكمن صعوبة نقل نتائج البحث السوسولوجي في صعوبة اللغة إلى الحد الذي نعتقده. يكمن السبب الأول لسوء الفهم في حقيقة أن القراء، حتى الأكثر «ثقافة» منهم، ليس لديهم إلا فكرة تقريبية عن ظروف إنتاج الخطاب الذي يحاولون أن يجعلوه خطابهم. على سبيل المثال، ثمة قراءة «فلسفية» أو «نظرية» لأعمال العلوم الاجتماعية التي تنص على التمسك «بالأفكار»، و«النتائج» بغض النظر عن الطريقة التي قادت إلى هذه الأفكار والنتائج (بمعنى، مادياً، إلى «تجاوز» التحليلات التجريبية والجداول الاحصائية ومؤشرات المنهج، وما إلى ذلك). القراءة على هذا النحو تكون قراءة كتاب آخر. عندما «أوجز» التعارض بين الطبقات الشعبية والطبقة المهيمنة من خلال التعارض بين الأولوية التي تُمنح للمادة (أو للوظيفة) والأولوية التي تُمنح للشكل، نسمع خطاباً فلسفياً بينما يجب أن يكون حاضراً في ذهننا أن البعض يأكلون الفاصوليا والآخري

(1) وتعني بالإنجليزية «رأي» (الترجمة).

السلطة، وأن الفروق في الاستهلاك، التي تكاد تختفي أو تكون ضعيفة فيما يتصل بالملابس الداخلية، كبيرة جداً فيما يتصل بالملابس الخارجية، وما إلى ذلك. صحيح أن تحليلاتي هي نتاج تطبيق بُنى تجريدية جداً على أشياء ملموسة جداً، وعلى إحصائيات استهلاك البيجامات والسراويل الداخلية أو البطلونات. إن قراءة إحصائيات عن البيجامات والتفكير بالفيلسوف إمانويل كانط Kant، ليس بالأمر السهل... التعليم المدرسيّ بكامله ينزع إلى منع التفكير بكانط فيما يتصل بالبيجامات أو إلى منع التفكير بالبيجامات عند قراءة ماركس (أقول ماركس لأنكم ستوافقون على كانط بسهولة كبيرة جداً، على الرغم من أن الأمر سيّان فيما يتصل بهذا الجانب).

يُضاف إلى هذا أن الكثير من القراء يجهلون أو يرفضون مبادئ أسلوب التفكير السوسيولوجي نفسها، مثل الرغبة «بتفسير الاجتماعي بالاجتماعي»، وفقاً لمقولة دركهايم، التي غالباً ما تُفهم كطُموح إمبريالي. لكن، ببساطة أكثر، فالجهل بالاحصائيات أو، أفضل من ذلك، غياب التعود على أسلوب التفكير الإحصائي، يقود إلى الخلط بين المُحتمَل (على سبيل المثال العلاقة بين الأصل الاجتماعي والنجاح المدرسي) والأكيد

الضروري. ومن هنا تأتي كل أنواع الاتهامات الباطلة مثل المآخذ على الحتمية أو الاعتراضات غير الهادفة، مثل فشل جزء من أطفال الطبقة المهيمنة وهو، على النقيض تماماً، عنصر أساسي لأسلوب الإنتاج الإحصائي (ثمة «عالم اجتماع»، عضو في المعهد⁽¹⁾)، بذل جهداً كبيراً ليثبت أن أولاد البوليتكنيكيين لا يصبحون جميعاً بوليتكنيكيين!).

لكن مصدر الخلاف الرئيس يكمن في أن المرء عادةً يكاد لا يتحدث إلا قليلاً عن العالم الاجتماعي القائم، وتقريباً دائماً عما ينبغي أن يكون عليه. الخطاب عن العالم الاجتماعي هو تقريباً دائماً أدائين فهو ينطوي على آمنيات وإرشادات ولوم وأوامر، وما إلى ذلك. وهذا يجعل خطاب عالم الاجتماع، على الرغم من أنه يحاول جاهداً أن يلقي الضوء على ما يراه، يُستقبل في أغلب الأحيان وكأنه يحاول أن يكون مرشداً. إذا قلت إن النساء، في الأغلب، يُجبن عن أسئلة استفتاءات الرأي أقل من الرجال - لا سيما إذا كان السؤال «سياسياً» - سيكون هناك دون شك شخص يتهمني بأنني أقصي النساء عن السياسة. فأنا عندما أقول بما هو موجود، نسمع الآخرين يقولون: والأمر جيد على ما هو عليه. كذلك، عند

(1) معهد الدراسات العليا Institut des Hautes Etudes

نصف الطبقة العاملة كما هي، تُثار الشكوك بأننا نريد إبقائها على ما هي عليه كما لو كان ذلك قدرها، ونرغب في طمسها أو تمجيدها. هكذا، حين نكتشف أن رجال (وخاصة نساء) الطبقات الأكثر فقراً ثقافياً يلجأون في خياراتهم السياسية في أغلب الأحيان إلى الحزب الذي اختاروه، والحالة هذه، إلى الحزب الشيوعي، يفهم الأمر على أنه توجيه بالتمسك بالحزب. في الواقع، في الحياة الاعتيادية، لا توصف وجبة طعام شعبية إلا للتعجب أو للتقزز؛ وأبداً من أجل فهم منطقتها وإيضاح أسبابها وفهمها، أي التزود بالوسائل للنظر إليها كما هي. يقرأ القراء علم الاجتماع بنظرات موروثهم المتصل. وسيجد البعض منهم دعماً لعنصريتهم الطبقيّة في الوصف الواقعي بينما سيجد آخرون أنه مستوحى من الازدراء الطبقي. إننا هنا إزاء سوء فهم بيوتّي في التواصل بين عالم الاجتماع وقارئه.

س. ألا تعتقد، بناءً على طريقتك في التعبير، أنك لا يمكن أن

تحظى إلا بقراء مثقفين؟ ألا يحد هذا من فعالية عملك؟

– تكمن تعاسة عالم الاجتماع، في أغلب الأحيان،

في أن الناس الذين يملكون الوسائل التقنية لفهم ما يقوله

ليست لديهم أي رغبة في ذلك، بل ولديهم مصالح قوية لرفض ما يقوله (أضف إلى ذلك أن أشخاصاً أكفاء جداً يمكن أن يكونوا محدودين جداً (إزاء عالم الاجتماع)، في حين أن أولئك الذين تقتضي مصلحتهم تبني أفكاره لا يملكون الوسائل اللازمة (الثقافة النظرية وغيرها). يُشير خطاب علم الاجتماع مقاومة تشبه في منطقتها تلك التي يثيرها خطاب التحليل النفسي. الأشخاص الذين يقرأون أن هناك علاقة قوية بين مستوى التعليم وارتداد المتاحف يرتادون في الأغلب المتاحف، ويكونون مولعين بالفن وأنهم مستعدون للموت في سبيل حب الفن، ويعيشون لقاءهم بالفن كحب نقي ولد من أول نظرة ويطلقون أنظمة دفاعية لا تُحصى لمقاومة الوضعية العلمية.

باختصار، تعمل قوانين نشر الخطاب العلمي، على الرغم من وجود حلقات وصل ووسطاء، على إيصال الحقيقة العلمية إلى أولئك الذين يكونون أقل استعداداً لقبولها ولا تحظى إلا قليلاً بالوصول إلى أولئك الذين تقتضي مصلحتهم أن تصلهم. مع ذلك، يُمكن أن نفكر أنه يكفي أن تُزوّد الفئة الأخيرة بلغة يمكن أن تجد نفسها من خلالها، أو أفضل من ذلك، تشعر بأنها مُعترف بها، بمعنى مقبولة، ووجودها مُبرر كما هي عليه (ما يقدمه لها

بالضرورة أي علم اجتماع جيد، علم قادر أن يُعلّل بصفته
علماً) من أجل إحداث تغيير في علاقتهم مع ذواتهم.
ما ينبغي نشره، وتعميمه، هو النظرة العلمية، هذه
النظرة التي تتعامل على نحو موضوعي ومتفهم، والتي
إذا أسقطت على الذات، فستُيح الرضى عن النفس، بل
حتى المطالبة بحق المرء في أن يكون على ما هو عليه.
أذكر على سبيل المثال أقوالاً مثل «الأسود جميل» Black
is beautiful للأمريكان السود، والمطالبة بحق «المظهر
الطبيعي» لمناصرة الحركة النسوية. من المآخذ عليّ أنني
أستخدم أحياناً لغة مبتدلة للحديث عن كل أولئك الذين
يفرضون احتياجات جديدة والامثال لصورة للإنسان
تُذكرنا بـ «الانسان البدائي»، لكن بنسخة مُتحضرة. في
الواقع، لا يتعلق الأمر بوضع جميع الوكلاء الاجتماعيين
في «كائن اجتماعي بدائي» يُعامل وكأنه قدر وفِطرة، بل
أن نقدم لهم إمكانية تقبّل موروثهم المتصل من دون معاناة
أو شعور بالذنب. وهذا واضح في ميدان الثقافة حيث
تكمن التعاسة غالباً في حرمانٍ يصعب القبول به. وما
يلحظه المرء من دون شك من خلال طريقتي في الحديث
عن كل المتخصصين في التجميل والتغذية والمستشارين
في شؤون الأزواج وبائعي احتياجات أخرى، هو

استيائي من صيغة استغلال البؤس هذه والتي تكمن في فرض معايير مستحيلة من أجل بيع وسائل، تكون في أغلب الأحيان غير فعالة، لسد الفجوة بين هذه المعايير والإمكانات الواقعية لتحقيقها.

في هذا الميدان، الغائب تماماً عن التحليل السياسي، على الرغم من أنه موضوعياً مجال عمل سياسي، يُترك المهتمون عليهم ليتدبروا أنفسهم بأنفسهم؛ فهم دون سلاح للدفاع على نحو جماعي عن أنفسهم في مواجهة المهتمين ومحليلهم النفسيين للفقراء. هذا في حين أن من السهل أن نبيّن أن الهيمنة السياسية، السياسية بكل معنى الكلمة، تُمر أيضاً عبر هذه الوسائل: على سبيل المثال، في كتاب التمييز، كنت أود أن أتناول موضوع العلاقة بين الثقافة والسياسة من خلال صورة، لم أضعها في نهاية المطاف، خشية أن تُقرأ على نحو سيئ، حيث نرى مير⁽¹⁾ Maire وسيكي⁽²⁾ Séguy جالسين على كرسي من طراز لويس الخامس عشر قبالة جيسكار ديستان، الجالس على أريكة من طراز لويس الخامس عشر. كانت هذه الصورة

(1) إدموند مير، ولد في فرنسا في 1931، نقابي شغل منصب الأمين العام للاتحاد الفرنسي الديمقراطي للعمل CFTD (المترجمة).

(2) جورج سيكي، ولد في 1927 في فرنسا، رجل سياسة فرنسي، شغل منصب الأمين العام لاتحاد العمل العام CGT أحد رجال المقاومة الفرنسية أثناء الحرب العالمية الثانية (المترجمة).

تُعبر، وعلى نحو واضح للعيان من خلال طريقة الجلوس وطريقة وضع اليدين، باختصار من خلال هيئة الجسد بأكمله، وهيئة المشاركين الذين يملكون هذه الثقافة، أي الأثاث والديكور وكراسي لويس الخامس عشر، لكن أيضاً طريقة التعامل معها وطريقة الجلوس عليها، أسلوب مالك هذه الثقافة الموضوعة، وأولئك المأخوذون بهذه الثقافة، باسم هذه الثقافة.

إذا كان النقابي يشعر، في أعماقه، بأنه «صغير جداً»، كما يُقال، إزاء رب العمل، فذلك لأنه، على الأقل جزئياً، لا يملك إلا أدوات تحليل، أدوات تحليل ذاتية، عامة جداً ومُبَهمة جداً لا تمنحه أي إمكانية للتفكير بعلاقته مع اللغة ومع الجسد والتحكم بهما. وحالة العزلة هذه التي تتركه فيها النظريات والتحليلات القائمة أمر خطير جداً؛ على الرغم من أن حالة العزلة التي تعيشها زوجته في مطبخها في شقة لذوي الدخل المحدود⁽¹⁾ (HLM)، مُستعملة للكلام المُتمق لنساء محطة RTL الإذاعية أو محطة «أوربا» أمر ذو مغزى أيضاً، ذلك أن العديد من الأشخاص سيتحدثون من خلاله، ولأن من خلال فمه ومن خلال جسده سيَمُر كلام فئة بأكملها، ولأن ردود أفعاله المُعممة

(1) عمارات إيجارها معتدل تخصصها الحكومة لذوي الدخل المحدود (الترجمة).

على هذا النحو سيكون قد حددها صغار المثقفين ذوو
النظارات أو أنصافهم من ذوي الشعور الطويلة الذين لا
يُطبقهم وذلك من دون أن يَعْلَم هو.

س. ألا يفرض علم الاجتماع الذي تُنادي به نظرة حتمية
على الإنسان؟ ما النسبة المتروكة لحرية الإنسان؟

- كأبي علم، يقبل علم الاجتماع مبدأ الحتمية
باعتباره شكلاً لمبدأ العلة الكافية. العلم الذي يجب أن
يُعلل ما هو قائم، يُقرُّ أن لا شيء موجود من دون سبب
لوجوده. وعالم الاجتماع يُضيف اجتماعي من دون سبب
اجتماعي بحصر المعنى. يُسلم عالم الاجتماع، إزاء التوزيع
الإحصائي، أنه يوجد عامل اجتماعي يُفسر هذا التوزيع
وإذا عثر عليه وبقي شيئاً لم يجد له تفسيراً فسيسلم بوجود
سبب اجتماعي آخر فيبحث عنه، وهكذا دواليك. (هذا
ما يدفع البعض أحياناً إلى التحدث عن إمبريالية علم
الاجتماع: إنها، في الواقع، أمر مشروع وكل علم يجب
أن يُفسر، بوسائله الخاصة، أكبر عدد ممكن من الأشياء ومن
ضمنها الأشياء التي فسرتها ظاهرياً أو واقعياً علوم أخرى.
تحت هذا الشرط يمكنه أن يطرح أسئلة حقيقية على العلوم
الأخرى، وعلى نفسه، وتخطيم تفسيرات ظاهرية أو أن

يطرح بوضوح مشكلة التأثير التضافري⁽¹⁾.

لكن غالباً ما يخلط المرء، في كلمة «حتمية»، بين شيئين مختلفين تماماً: الضرورة الموضوعية الموجودة في الأشياء، والضرورة «المعيشة» الظاهرة للعيان، والذاتية والشعور بالضرورة أو بالحرية. تعتمد الدرجة التي يبدو لنا فيها العالم الاجتماعي حتمياً على المعرفة التي نملكها عنه. على النقيض من ذلك، فإن الدرجة التي يكون فيها العالم الاجتماعي حتمياً بالفعل ليست مسألة رأي؛ وبصفتي عالم اجتماع، يتعين عليّ ألا أكون «منحازاً للحتمية» أو «للحرية» بل أن اكتشف الضرورة وفيما إذا كانت موجودة وعن مكان وجودها. وبما أن أي تقدم في معرفة قوانين العالم الاجتماعي يرفع درجة الضرورة المدركة، من الطبيعي أن يوجّه اللوم إلى العلم الاجتماعي على أنه «حتمي» كلما كان أكثر تقدماً.

لكن، على النقيض مما يبدو، يُقدّم العلم الاجتماعي حرية أكثر من خلال رفعه لدرجة الضرورة المدركة ومن خلال منحه معرفة أفضل عن قوانين العالم الاجتماعي. إن أي تقدم في معرفة الضرورة هو تقدم في الحرية الممكنة. في حين أن عدم معرفة الضرورة ينطوي على شكل من الاعتراف بالضرورة، الاعتراف التام والمطلق من دون

(1) سلوك تكون دوافعه مختلفة متضافرة (الترجمة).

شك، ولأن الجهل بها يكون على هذا الشكل، فإن معرفة الضرورة لا تفترض على الإطلاق ضرورة هذا الاعتراف. على النقيض من ذلك، فهي تُظهر إمكانية الاختيار الموجودة في كل علاقة من نوع: إذا كان لدينا كذا سوف نحصل على كذا؛ فالحرية التي تنطوي على قبول إذا أو رفضها مجردة من المعنى طالما جهل المرء العلاقة التي تربط هذه إذاً بسوف. وتعيين القوانين التي تفترض الاستسلام (أي القبول اللاواعي بشروط تحقيق النتائج المتوقعة) يوسّع فضاء الحرية. إن قانوناً مجهولاً هو طبيعة وقدر (كما حالة العلاقة بين رأس المال الثقافي الموروث والنجاح في المدرسة)؛ وقانون معروف يبدو كإمكانية حرية ما.

س. أليس من الخطر الحديث عن قانون؟

- بلى. من دون أي شك. وغالباً ما أتجنب ذلك.

أولئك الذين من مصلحتهم أن تبقى الأشياء على ما هي عليه (بمعنى ألا تتغير للإذا) يرون «القانون» (إذا رؤوه) كقدر وحمية موجودة في الطبيعة الاجتماعية (إنها على سبيل المثال قوانين القُلز⁽¹⁾ في أوليغارشيات⁽²⁾ الميكيفيليين

(1) نظرية اقتصادية تُحدّد أجزء العامل بالحدّ الحيوي الأدنى (الترجمة).

(2) الأوليغارشية: حكومة تُهيمن عليها جماعة صغيرة نافذة همّها الاستغلال (الترجمة).

الجُدد، ميشيل أو موسكا). في الواقع، فإن القانون الاجتماعي قانون تاريخي يستمر طالما تركناه يعمل، أي طالما كان أولئك الذين يخدمهم هذا القانون (أحياناً من دون علمهم) قادرين على إدامته

شروط فعاليته. إن ما يجب أن نسأل أنفسنا بشأنه هو ماذا نفعل عندما نُعلن عن قانون اجتماعي كان مجهولاً لحينذاك (على سبيل المثال قانون انتقال رأس المال الثقافي). يمكننا أن نَدعي تثبيت قانون أزيّ، كما يفعل علماء الاجتماع المحافظين بشأن الميل إلى احتكار السلطة. في الواقع، يجب على العِلم أن يعلم أنه يُسجل فحسب، في صيغة قوانين ذات غرض معين، المنطق الذي يُشير إلى لعبة معينة، في وقت معين، والذي يخدم أولئك المُهيمنين على اللعبة، القادرين على تحديد قوانين اللعبة قانونياً أو على أرض الواقع.

وهذا يعني أن القانون، حالما يتم إصداره، يمكن أن يصبح رهان صراعات، أي صراع من أجل الحفاظ، من خلال الإبقاء على شروط عمل القانون؛ صراع من أجل التغيير من خلال تغيير هذه الشروط. إن تحيين القوانين التي تهدف إلى غرض معين شرط نجاح الأفعال التي تهدف إلى تكذيبها. للمهيمنين ارتباط بالقانون، أي

بتأويل فيزيائي للقانون، يقبله إلى حالة آلية سابق على الوعي. على النقيض من ذلك، يرتبط المهيمَن عليهم باكتشاف القانون بصفته قانوناً، أي بصفته قانوناً تاريخياً، يمكن أن يلغى إذا أُلغيت شروط عمله. كما تمنحهم معرفة القانون فرصة وإمكانية في الحد من آثار القانون، وهي إمكانية لا يمكن أن تتوفر طالما كان القانون مجهولاً ويُطبق من دون علم أولئك الذين يُطبق عليهم. باختصار، إن علم الاجتماع يُدّد الحتمية كما يُدّد ما يبدو أمراً طبيعياً.

س. ألا يقود التعمق المتزايد في الجوانب الاجتماعية إلى تثبيط

عزيمة أي عمل سياسي يطمح إلى تغيير العالم الاجتماعي؟

– إن معرفة الأكثر احتمالاً هي التي تجعل ممكناً، استناداً إلى أهداف أخرى، تحقيق الأقل احتمالاً. فمن خلال اللعب على نحو واع بمنطق العالم الاجتماعي يمكننا جلب الممكن الذي لا يبدو مُسجلاً في هذا المنطق.

ينطوي العمل السياسي الحقيقي على استخدام معرفة المُحتمَل من أجل تعزيز فرص الممكن. وهو يُقاوم الطوباوية، الشبيهة بالسحر في هذا السياق، التي تدّعي

التحرك على العالم من خلال الخطاب المناجز⁽¹⁾. ما يتميز به العمل السياسي هو التعبير، في الأغلب على نحو غير واع أكثر مما هو واع، عن الإمكانيات الموجودة في العالم الاجتماعي، في تناقضاتها أو اتجاهاتها الملازمة واستغلالها. يقوم عالم الاجتماع (وهذا ما يُرثى له) أحياناً بسبب غياب الموضوعات السياسية في خطابه بوصف الشروط التي يجب أن يأخذها العمل السياسي بعين الاعتبار والتي يعتمد عليها نجاح العمل أو فشله (على سبيل المثال، استياء الشباب عامةً في يومنا هذا). فهو يُحذّر من الخطأ الذي ينزع إلى اعتبار النتيجة سبباً واحتساب الشروط التاريخية لفعالية العمل السياسي كنتائج له. هذا من دون تجاهل التأثير الذي يمكن أن يمارسه العمل السياسي عندما يواكب تدابير سابقة لوجوده، لم ينتجها هو، ويُشدد عليها من خلال إظهارها عنها والتهيل لها.

س. يساورني شيء من القلق بشأن النتائج التي يمكن أن تُستخلص، إذا فُهمت على نحو خاطيء من دون شك، عن

(1) نسبة إلى الأفعال التي تُحقق الفعل الذي تعلن عنه مثل الأفعال (نصح، قرّر، لعب، سمح) والتي انتشرت من خلال الكتاب الذي نشره العالم اللغوي أوستن «How to do things with words» 1962، وترجم إلى اللغة الفرنسية في 1970.

طبيعة الرأي كما بيّنته لنا. ألا يمكن أن يكون لهذا التحليل تأثير
يشبط العزيمة؟

- سأكون أدق. يُبين علم الاجتماع أن فكرة الرأي
الشخصي (كما فكرة الذوق الشخصي) وهم. نستخلص
من هذا أن علم الاجتماع اختزاليّ، وتنزع الأوهام، وأنه
من خلال إزاحة الوهم عن الناس، يُشبط عزيمتهم.
هل هذا يعني أننا لا يمكن أن نُعبىء إلا على أساس
الأوهام؟ إذا كان صحيحاً أن فكرة الرأي الشخصي
نفسها مُحَدَّدة اجتماعياً، وأنها نتاج تاريخي أُعيد إنتاجه
من خلال التربية، وأن آراءنا محكومة، فمن الأجدر معرفة
ذلك؛ وإذا كانت لدينا فرصة امتلاك آراء شخصية، فلربما
يجدر بنا أن نعرف أن آراءنا ليست على ما هي عليه
عفوياً.

س. علم الاجتماع نشاط أكاديمي ونقدي بل سياسي في
الوقت نفسه. أليس هذا تناقضاً؟

- وُلِدَ علم الاجتماع، كما نعرفه، على الأقل فيما
يتعلق بفرنسا، من تناقض أو من سوء فهم. دركهايم، هو
الذي فعل كل ما يلزم من أجل أن يكون علم الاجتماع
علماً مُعترفً به جامعياً. عندما يتشكل نشاط في صيغة

تخصص جامعي، تكف التساؤلات بشأن وظيفته ووظيفة أولئك الذين يمارسونه: يكفي أن ننظر إلى علماء الآثار وعلماء فقه اللغة ومؤرخي الصين، والقرون الوسطى أو الفلسفة الكلاسيكية، الذين لا يسألهم أحد عن الفائدة منهم ومن عملهم، ولمن يعملون ومن يحتاج إلى ما يقومون به. لا أحد يسألهم، وعليه، فهم يشعرون بأن عملهم مُبرَّر. لا يحظى عالم الاجتماع بهذه الميزة... يزداد التساؤل بشأن سبب وجود علم الاجتماع كلما ابتعد أكثر عن تعريف الممارسة العلمية التي اضطر علماء الاجتماع المؤسسين القبول بها وفرضها، تعريفه كعلم صرف، كالعلوم الصرفة الأخرى بل وأكثر منها، وأكثرها «عديمة للنفع» أي أكثرها «مجانية» من بين العلوم الأكاديمية - مثل دراسة مخطوطات البردي أو الدراسات الهوميروسية - تلك التي عمّلت على إدامتها أكثر الأنظمة تعسفيةً وحيث يختبأ المتخصصون بالعلوم «الساخنة». نحن نعرف حجم العمل الذي قام به دركهايم ليمنح علم الاجتماع هذه الهيئة «النقية» والعلمية البحتة، بمعنى «الحيادية»، من دون تاريخ: استعارات تفاخرية من العلوم الطبيعية ومضاعفة إشارات القطيعة مع السياسة والوظائف

الخارجية، مثل التعريف السابق، وما إلى ذلك.

بتعبير آخر، إن علم الاجتماع منذ نشأته، بل حتى في نشأته الأولى، علم غامض ومزدوج القناع؛ ولقد اضطر إلى أن ينكر على نفسه بأنه علم سياسي كي يطرح نفسه ويُقبل كعلم جامعي. وليس محض مصادفة ألا يلقي علم السلالات مشاكل كما علم الاجتماع.

لكن، يُمكن لعلم الاجتماع أن يستخدم أيضاً استقلاليتَه كي يُنتج حقيقة لا يطلبها منه أحد، من بين أولئك القادرين على التحكم به أو الأوصياء عليه. يُمكنه أن يجد، من خلال استخدام جيد للاستقلالية المؤسسية التي يضمنها له وضعه كتخصص جامعي، شروط استقلالية إستراتيجية وأن يحاول تقديم ما لا يطلبه منه أحد، أي الحقيقة بشأن العالم الاجتماعي. نحن نُدرِك أن هذا العلم، المُستحيل سوسيولوجياً، القادر على كشف ما ينبغي أن يبقى مقنعاً في المنطق الاجتماعي، ما كان باستطاعته أن يولد إلا من خلال خداع بشأن الأهداف، وأن الذي يريد أن يُمارس علم الاجتماع كعلم يجب أن يُعيد إنتاج هذا الاحتيال الأولي *Larvatus prodeo*.

إن علم الاجتماع العلمي بحق هو ممارسة اجتماعية لا ينبغي أن تكون قائمة في المنطق الاجتماعي. وأفضل

مثال على ذلك هو أن العلم الاجتماعي حالما يرفض أن يكون سجين البديل المتوقَّع، بديلاً للعلم الصرف، القادر على تحليل أشياء ليست ذات أهمية اجتماعية على نحو علمي، أو بديلاً للعلم الخاطيء الذي يُساير النظام القائم ويُهدِّد له، يُصبح مهدداً في وجوده الاجتماعي.

س. ألا يمكن لعلم الاجتماع العلمي أن يعتمد على تضامن العلوم الأخرى؟

- بلى. بالطبع. لكن علم الاجتماع، وهو آخر العلوم العلمية، علم نقدي، لنفسه وللعلوم الأخرى؛ نقدي أيضاً للسلطات، ومن ضمنها سلطات العلم. فهو بصفته عالماً يعمل على معرفة قوانين إنتاج العلم، وهو يزود ليس بوسائل هيمنة فحسب بل لربما بوسائل الهيمنة على الهيمنة.

س. ألا يسعى علم الاجتماع إلى الإجابة علمياً عن المشاكل التقليدية للفلسفة وإلى طمسها إلى حدٍّ ما من خلال دكتاتورية العقل؟

- أعتقد أن هذا كان صحيحاً في بداية الأمر. ذلك كان هذا هو هدف مؤسسي علم الاجتماع التقليديين.

على سبيل المثال، لم يكن محض مصادفة أن يكون الدين هو الموضوع الأول لعلم الاجتماع: لقد تصدى الدكتور كهايمون (مؤيدو در كهاهيم) من الوهلة الأولى (في فترة معينة) لمسألة بناء العالم، لا سيما العالم الاجتماعي. أعتقد أيضاً أن بعض المسائل التقليدية في الفلسفة يمكن أن يُعاد طرحها على نحو علمي (هذا ما حاولت أن أفعله في التميز). ينطوي علم الاجتماع، كما أفهمه، على تحويل مشاكل ميتافيزيقية إلى مشاكل يُفترض التعامل معها علمياً، أي سياسياً. يُبنى علم الاجتماع ضد الطموح الشامل، وهو طموح الفلسفة أو أفضل من ذلك، طموح التنبؤات والخطابات التي، كما يشير إلى ذلك فيبر Webe، تدّعي تقديم إجابات شاملة لمسائل شاملة، لا سيما «المسائل الحياة والموت».» بعبارة أخرى، لقد نشأ علم الاجتماع وهو يطمح إلى سرقة بعض من مشاكل الفلسفة، لكن بالتخلي عن المشروع التنبؤي الذي كان خاصته. لقد قطع الصلة بالفلسفة الاجتماعية وبكل المسائل المهمة التي تُعنى بها هذه الأخيرة، مثل مسألة معنى التاريخ ومعنى التقدم والتأخر ودور العظماء في التاريخ، وما إلى ذلك. بقي أن تلك المشاكل، يُصادفها علماء الاجتماع في أبسط عمليات الممارسة، من خلال طريقة طرح سؤال ما

مفترضين، من خلال شكل ومحتوى سؤالهم نفسه، أن الممارسات تُحددها شروط الوجود المباشرة أو التاريخ السابق. بمجمله، وما إلى ذلك.... وبإمكانهم تجنب الدخول، من دون علمهم، إلى فلسفة التاريخ شريطة أن يكونوا على وعي بذلك، وأن يوجهوا ممارستهم بناءً على ذلك. إن توجيه سؤال مباشر، على سبيل المثال، إلى شخص ما عن الطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها أو، على النقيض من ذلك، محاولة تحديد مكانته «موضوعياً» من خلال سؤاله عن مرتبته وعن وظيفته وعن مستوى تعليمه وغير ذلك..، يعني الاختيار الحاسم بين فلسفتين متعارضتين تتصلان بالممارسة والتاريخ. وهو خيار غير محسوم تماماً، إذا لم يُطرح في صيغته هذه، من خلال طرح السؤالين في الوقت نفسه.

س. لماذا كلماتك دائماً قاسية جداً بشأن النظرية، التي يبدو أنك تُشبهها دائماً بالفلسفة؟ مع أنك تتعاطى مع النظرية حتى وإن أنكرت ذلك؟

– ما يُطلقُ عليه النظرية، غالباً ما يكون خطاب كتاب تعليمي. ما التنظير في أغلب الأحيان إلا شكل من أشكال

«التضمين في كتاب تعليمي»، كما يقول رايون كينو⁽¹⁾ في Queneau في مكان ما. إن ما يمكنني أن أعلق عليه وأنا أستشهد بماركس، كسي لا يفوتكم اللعب بالكلمات: «ما تمثله الفلسفة في دراسة العالم الواقعي يمثل الاستمناء بالنسبة للعلاقة الجنسية». لو عَرَفَ الجميع هذا في فرنسا، لحقق العلم الاجتماعي «قفزة إلى الأمام» كما يُقال. أما ما يتصل بمعرفة فيما إذا كنت أعاطى مع النظرية أو لا، يكفي أن نتفق على الكلمات. إن مشكلةً نظرية ما تتحول إلى جهاز بحثي ثم تُسير نفسها ذاتياً من خلال الصعوبات التي تُثيرها بقدر الحلول التي تقترحها.

ينطوي أحد أسرار مهنة عالم الاجتماع على معرفة إيجاد الموضوعات التجريبية التي يمكن أن تُطرح أسئلة عامة جداً بشأنها. على سبيل المثال، إن مسألة الواقعية والشكلانية في الفن، التي أصبحت، في فترات معينة وفي سياقات معينة، مسألةً سياسية يُمكن أن تُطرح تجريبياً، في ما يتصل بالعلاقة بين الطبقات الشعبية والتصوير الفوتوغرافي أو من خلال تحليل ردود الأفعال إزاء بعض العروض التلفزيونية، وما إلى ذلك. لكنها يُمكن أن تُطرح

(1) رايون كينو (1903-1976)، روائي وشاعر وكاتب مسرحي فرنسي، درس الفلسفة في جامعة السوربون وانتمى إلى الحركة السوربالية. عُرِفَ بميله إلى اللعب بالكلمات (الترجمة).

أيضاً، بل وفي الوقت نفسه، فيما يتصل بقانون الجبهية⁽¹⁾ في الفسيفساء البيزنطي أو بشأن تمثيل الملك الشمس⁽²⁾ في الرسم أو نتاج المؤرخين الرسميين. هكذا، فإن المشاكل النظرية المطروحة على هذا النحو قد تمَّ تحويلها على نحو جد عميق حدَّ أن من الصعب على أصدقاء النظرية أن يجدوا ضالتهم فيها.

إن منطق البحث، هو تشابك المشاكل هذا حيث يكون الباحث مأخوذاً به ومنصاعاً له، كما لو كان على الرغم منه. غالباً ما ألقى لاينز Leibniz اللوم على ديكارت Descartes في *Animadversiones* لكثرة ركونه إلى الحدس والانتباه والذكاء وعدم التركيز بالقدر اللازم على أوتوماتية «الفكرة العمياء» (كان يقصد الجبر)، القدرة على أن تقوم مقام تقلبات الذكاء. ما لا نفهمه في فرنسا، بلد البحث، والتفرد والذكاء هو أن المنهج والتنظيم المشترك للعمل البحثي يمكن أن ينتج ذكاءً، وتشابك مشاكل ومناهج أكثر ذكاءً من الباحثين (وأيضاً، في عالمٍ يبحث الجميع فيه عن التميّز، التميّز الحقيقي الوحيد، التمييز الذي لا نبحت عنه؛ يحضرنى على سبيل المثال

(1) قانون يُظهر الوجه البشري في هيئة عمودية في الرسم والنحت (الترجمة).

(2) إشارة إلى الملك الفرنسي لويس الرابع عشر الذي كان يُلقب بالملك الشمس (الترجمة).

التفرد الاستثنائي الذي تمثله مدرسة دركهايم). أن يكون المرء ذكياً علمياً، هو أن يضع نفسه في وضع يُنتج مشاكل حقيقية وصعوبات حقيقية. هذا ما حاولت أن أفعله مع فريق البحث الذي أشرف عليه، وهو فريق بحث يعمل جيداً، أي تشابك مُكوّن اجتماعياً من مشاكل ومن طرق حلها وشبكة من التدقيقات المتقاطعة، وفي الوقت نفسه مجموعة من النتائج شبيهة بالعائلة، بعيداً عن أي فرض لمعايير معينة، وعن أي أرثوذكسية نظرية أو سياسية.

س. ما الحدود الملائمة للفصل بين علم الاجتماع وعلم

السلالات؟

- إن هذا الفصل بين العلمين لسوء الحظ موجود، وعلى نحو لا رجعة فيه بالتأكيد في البنى الجامعية، أي في التنظيم الاجتماعي للجامعة وفي تنظيم عقلية الجامعيين. لو لم يكن لعملي هذا أن يتحقق لو لم أجمع بين إشكاليات تُعتبر تقليدياً متصلة بعلم السلالات وإشكاليات تُعتبر تقليدياً متصلة بعلم الاجتماع. على سبيل المثال، يطرح علماء السلالات، منذ بضع سنين، مسألة التصنيف وعلم قوانين التصنيف وهي مسألة طرحت عند مفترق طرق لعدد من التقاليد المتصلة بعلم السلالات: يهتم البعض

بالتصنيفات المُستخدَمة في ترتيب النباتات والأمراض وما إلى ذلك؛ ويهتم آخرون بعلم قوانين التصنيف الذي وُضِعَ لغرض تنظيم العالم الاجتماعي، إذ أن علم قوانين التصنيف الحقيقي هو الذي يُحدِّد علاقات التشابه. لقد تطور هذا التقليد في ميادين لا تُطْرَحُ فيها مشكلة الطبقات، بفعل عدم التمييز النسبي للمجتمعات المعنية. علماء الاجتماع، من جانبهم، يترحون مشكلة الطبقات لكن من دون أن يترحوا مشكلة أنظمة التصنيف التي يستخدمها الوكلاء ومسألة العلاقة التي يقيمونها مع التصنيفات الموضوعية. ينطوي عملي على الربط، على نحو غير مدرسيّ (يمكن أن يستدعي هذا، كما أرويه الآن، واحداً من التلاقيات الأكاديمية التي تحدث أثناء المحاضرات)، بين مسألة الطبقات الاجتماعية ومسألة أنظمة التصنيف، وعلى طرح مسائل كالتالية، فالتصنيفات التي نستخدمها لفرز الأشياء والأشخاص ولتقويم عمل فنيّ وتلميذ وتسريحة شعر وملابس، وما إلى ذلك، أي لإنتاج طبقات اجتماعية، أليست لها علاقة ما بالتصنيفات الموضوعية، وبالطبقات الاجتماعية المتعارف عليها (إجمالاً) كطبقات أشخاص مرتبطة بشروط مادية معيشية مُعينة؟

ما أحاول الحديث عنه هو نتيجة بحثة لتقسيم العمل العلمي، فثمة تقسيمات موضوعية (التقسيم على أساس التخصصات على سبيل المثال) أصبحت تعمل، نتيجة للتقسيمات العقلية، على نحو تجعل بعض الأفكار أمراً مستحيلاً. هذا التحليل هو توضيح للإشكالية النظرية التي شرحتها توأ. التقسيمات المؤسسية، وهي نتاج للتاريخ، تعمل من خلال الواقع الموضوعي (على سبيل المثال، إذا شكّلت لجنة تحكيم من ثلاثة علماء اجتماع ستكون أطروحة في علم الاجتماع، وما إلى ذلك) في هيئة تقسيمات موضوعية مُصَادِقٍ عليها قانونياً، وراسخة من خلال مهَن، وما إلى ذلك، وكذلك في العقول، في هيئة تقسيمات عقلية، ومبادئ تقسيم منطقية. غالباً ما تكون العقبات بوجه المعرفة عقبات سوسولوجية. بعد أن تخطيت الحد الذي يفصل بين علم السلالات وعلم الاجتماع، قادي هذا إلى طرح أسئلة عديدة عن علم السلالات لا يطرحها هو على نفسه والعكس صحيح.

س. أنت تُحدِّد الطبقة الاجتماعية من خلال حجم رأس المال وبنيته. كيف تُحدِّد نوع رأس المال؟ فيما يتصل برأس المال الاقتصادي، يبدو أنك تلجأ إلى الإحصائيات التي يمد بها «المعهد

الوطني للإحصاء والدراسات الاقتصادية» (INSEE) وفيما يتصل برأس المال الثقافي إلى الشهادات المدرسية. هل بالإمكان فعلاً بناء طبقات اجتماعية من خلال هذا؟

- هذا موضوع نقاش قديم. وقد تناولته في التميز. نحن إزاء بديل لنظرية مُطلّقة (ومتشعبة) للطبقات الاجتماعية، لكنها لا تركز على أي معطيات تجريبية (الموقع في علاقات الإنتاج، وغير ذلك) وليس لها عملياً أي فعالية لوصف حالة البنية الاجتماعية أو تغييراتها، وأعمال تجريبية، كأعمال المعهد الوطني للإحصاء والدراسات الاقتصادية التي لا تستند إلى أي نظرية، لكنها تزود بالمعطيات الوحيدة المتوفرة لتحليل التقسيم الطبقي. فيما يخصني، حاولت أن أتجاوز ما اعتُبرَ تعارضاً لاهوتياً بين نظريات الطبقات الاجتماعية ونظريات التراكم الطبقي الاجتماعي، وهو تعارض يلقي الاستحسان أثناء إلقاء المحاضرات وفي فكرٍ مثل فكر دياما Diamat، لكنه في الواقع ليس إلا انعكاساً لحالة تقسيم العمل الفكري. حاولت إذن أن اقترح في آن نظرية أكثر تعقيداً (آخذاً في عين الاعتبار حالات رأس مال لم تتناولها النظرية الكلاسيكية) وأكثر تماسكاً على الصعيد التجريبي، لكنها مضطرة للاستعانة بمؤشرات لا تتسم بالكمال

مثل تلك التي يزود بها المعهد الوطني للإحصاء والدراسات الاقتصادية. لست ساذجاً إلى حدّ أنني أجهل أن المؤشرات التي يوفرها المعهد الوطني للإحصاء والدراسات الاقتصادية، حتى لو اتصل الأمر بامتلاك أسهم، ليست إشارات جيدة بشأن حيازة رأس المال الاقتصادي. لا يحتاج المرء إلى كثير من الدهاء لمعرفة هذا. لكن ثمة حالات تكون فيها النظرية البحتة ذريعة للجهل أو للتنازل العمليّ. ينطوي العلم على فعل ما نفعله عارفين ومصرّحين أن هذا هو كل ما نتمكن من عمله، معلنين عن حدود شرعية ما نفعله.

لكن السؤال الذي طرّحته عليّ يخفي مشكلةً أخرى. ماذا نعني عندما نقول أو نكتب كما نقوم بذلك غالباً: ما هي في نهاية المطاف الطبقات الاجتماعية عند فلان؟ عندما نطرح سؤالاً كهذا، نكون متيقنين أننا سنحصل على تأكيد كل أولئك الذين يكونون مقتنعين أن مشكلة الطبقات الاجتماعية محلولة وأنه يكفي الرجوع إلى النصوص المقدسة - وهو شيء معتاد واقتصادي إذا فكرنا بالأمر - يشككون في كل أولئك الذين، بفعل بحثهم، يشبتون أنهم يعتقدون أنه لا زالت هناك أشياء يجب البحث عنها. إن استراتيجية الشك هذه، الراسخة باحتماليتها على نحو خاص في بعض الموروثات الطبقية، حتمية الوقوع وتمنح

الكثير من الرضى لكل أولئك الذين يمارسونها، إذ تُتيح
القناعة بسعر زهيد جداً بما نملكه وبما نحن عليه. ولذلك
تبدو لي بغیضة علمياً وسياسياً.

صحيح أنني أطرح على طاولة النقاش أموراً تُعتبرُ
مسلماً بها. رأس المال، معروف... يكفي أن يُقرأ
كتاب رأس المال أو، أفضل من ذلك، قراءة رأس المال
للوِي ألتوسير (وما إلى ذلك). في ما يتصل بي، أود
ذلك... لكن، في رأيي، هذا ليس صحيحاً وإذا كانت
هناك دائماً هذه الهوة بين النظرية النظرية *la théorie*
théorique والوصف التجريبي (هذه الهوة تجعل الناس
الذين لا يملكون إلا الماركسية البسيطة غير قادرين تماماً
على فهم الصيغ الجديدة للنزاعات الاجتماعية من خلال
أصلها التاريخي، أي تلك المرتبطة، على سبيل المثال،
بالتناقضات الناتجة عن عمل النظام المدرسي)، وإذا كان
وجود هذه الهوة قائماً منذ زمن بعيد لربما كان ينبغي
تحليل أنواع رأس المال. ولإيجاد حل لهذا، كان يجب
زعزعة بعض البدهيات، ليس من أجل التمتع بقراءات
هرطقية، أي مُمَيِّزة.

والآن، للعودة إلى أنواع رأس المال، أعتقد أنها مسألة
صعبة جداً، وأعرف أنني أخاطر من خلال تناولي لها

خارج الأرضية المُعلّمة بالحقائق الراسخة، حيث نكون ضامنين للحصول على التأييد والتقدير الفوري، وما إلى ذلك... (أعتقد أن المواقف الأكثر خصوبةً علمياً هي الأكثر عرضة للخطر وعليه، فهي اجتماعياً أقلها احتمالاً). في ما يتصل برأس المال الاقتصادي، أفوض أمري إلى آخرين، فهذا لا يدخل ضمن عملي. ما أعمل عليه، هو ما تخلى عنه الآخرون لأن الأمر لا يهمهم أو لأنهم لا يملكون الأدوات النظرية لهذه الأشياء، رأس المال الثقافي ورأس المال الاجتماعي، وقد حاولت حديثاً جداً أن أقدم توضيحات تربوية عن هذه المفاهيم. أحاول أن أنشئ تعاريف دقيقة جداً لا تكون مفاهيم وصفية فحسب، بل أدوات بناء تُتيح إنتاج أشياء لم نكن نراها من قبل؛ على سبيل المثال، رأس المال الاجتماعي، إذ يمكننا أن نعطي عنه فكرة حدسية بقولنا إنه ما يُطلقُ عليه في اللغة العادية «العلاقات». (غالباً ما تُشير اللغة العادية إلى أمور اجتماعية مهمة جداً؛ لكنها تُقنّعها في الوقت نفسه بفعل التعوّد الذي يجعلنا نعتقد أننا نعرف هذا من زمان وأنا فهمنا كل شيء، وهو أمر يوقف مجرى البحث. ينطوي جزء من عمل العلم الاجتماعي على اكتشاف كل ما تكشفه - تخفيه اللغة العادية. وهذا ما

يُعَرِّضنا لِلوم على أننا نُعلن عن بدهيات، أو الأسوء من ذلك، نُعيد على نحو جاد وبلُغة مُثَقَّلة بالمفاهيم، ترجمة حقائق أولية يدركها الجميع أو يعبر عنها الحدس الأمتع والأكثر رهافةً للروائيين والكتاب الأخلاقيين. هذا إن لم يذهبوا إلى حدِّ إلقاء اللوم على عالم الاجتماع، تبعاً لمنطق القِدر⁽¹⁾ الذي أعلن عنه فرويد، لأنه يقول أشياء تافهة وخاطئة، مُعبرين بهذا عن المقاومة العنيفة التي يُثيرها التحليل السوسولوجي).

حتى نعود إلى رأس المال الاجتماعي، فإن إنشاء هذا المفهوم يعني إنتاج الوسيلة لتحليل المنطق الذي يُعلن أن هذا النوع الخاص من رأس المال تراكمي وانتقالي ومُتكرّر، وكذا الوسيلة لفهم كيفية تحوُّله إلى رأس مال اقتصادي وبالمقابل أي عمل يمكن أن يحول رأس المال الاقتصادي إلى رأس مال اجتماعي، وأيضاً الوسيلة لفهم وظيفة مؤسسات كالنوادى أو، بكل بساطة، العائلة أي المكان الرئيس لتراكم هذا النوع من رأس المال ونقله، وغير ذلك ذلك... يبدو لي أننا بعيدون عن «العلاقات» الشائعة، التي ليست إلا مظهراً من مظاهر رأس المال الاجتماعي. إن «الحياة المجتمعية»، وكل ما تنقله صفحة

(1) la logique du chaudron de Freud، ويعنى به تقديم تبريرات غير منطقية وخاطئة في الوقت نفسه (الترجمة).

أخبار المجتمع في صحيفة «الفيغارو» و«فوغ» أو «جور دي فرانس»، لم تُعد، كما نعتقده عادةً، تظاهرات نموذجية لحياة الفراغ التي تعيشها «طبقة اللهو» أو «الاستهلاك التفاخري» للأثرياء، لتبدو كصيغة خاصة للعمل الاجتماعي، الذي يفترض إنفاق المال والوقت وامتلاك مقدرة معينة وينزع إلى كفالة إعادة إنتاج (بسيطة أو موسّعة) لرأس المال الاجتماعي. (نرى، في معرض حديثنا، أن بعض الخطابات التي تبدو نقدية جداً تجانب الشيء الأساس؛ من دون شك، في هذه الحالة الخاصة، لأن المثقفين غير «آبهين» بشكل رأس المال الاجتماعي الذي يتراكم وينتشر في الأمسيات الاجتماعية والذي يسخرون منه بخليط من الانبهار والضعينة، بدلاً من تحليله).

كان يتعين إذن بناء الموضوع الذي أُسميه رأس المال الاجتماعي (وهو ما يبين دون عناء أن حفلات الكوكتيل التي يُنظمها الناشرون أو تبادل التقارير هي، في حقل المثقفين، ما يُقابل النشاط الاجتماعي للأرستقراطيين) لنلاحظ أن الحياة الاجتماعية لبعض الأشخاص الذين تستند سلطتهم وهيمنتهم إلى رأس المال الاجتماعي، هي نشاطهم الرئيس. يتعين على المؤسسة المستندة إلى رأس

المال الاجتماعي أن تتكفل بإدامة نفسها من خلال صيغة عمل مُعَيَّنة (تدشين نُصب وترأس أعمال خيرية وما إلى ذلك) التي تفرض مهنةً أي تدريباً وبذل جهد ووقت معين. حالما يتم بناء هذا الموضوع، يمكننا القيام بدراسات مقارنة والنقاش مع المؤرخين عن طبقة النبلاء في القرون الوسطى وإعادة قراءة سان سيمون وبروست أو، بالطبع، أعمال علماء السلاطات.

لقد كُنْتُ مُحِقّاً تماماً بطرحك هذا السؤال.. بما أن العمل الذي أقوم به ليس نظرياً البتة، بل عملٍ عِلْمِيٍّ يُسَخَّر كل المصادر النظرية لاحتياجات التحليل التجريبي، فإن مفاهيمي ليست دائماً ما ينبغي أن تكون عليه. على سبيل المثال، أنا أتناول دائماً، بمفردات لا تُرضيني أنا نفسي على نحو تام، مسألة تحوّل نوع من أنواع رأس المال إلى نوع آخر؛ إنه مثال لمشكلة لم تُطرح على نحو واضح - كانت تُطرح قبل أن نعرف - إلا لأن مفهوم نوع رأس المال كان قد أنشئ. نجد هذه المشكلة على صعيد الممارسة: في لعب معينة (على سبيل المثال، في ميدان الثقافة، للحصول على جائزة أدبية أو، أكثر من هذا، لنيل حظوة الأقران)، لا يلعب رأس المال الاقتصادي دوراً مهماً. فلكي يُصبح مؤثراً يجب أن يُخضَع إلى تَغْيِير: هذا هو على سبيل المثال

دور العلاقات الاجتماعية التي كانت تُتيح تغيير رأس المال الاقتصادي - باعتبار الأساس في نهاية المطاف - إلى نبالة. لكن هذا ليس كل شيء. ما القوانين التي يحدث بموجبها هذا التغيير؟ كيف يتحدّد سعر الصرف الذي يتغير بموجبه نوع من أنواع رأس المال إلى نوع آخر؟ في كل عصر، ثمة صراع على الدوام بشأن سعر الصرف بين مختلف الأنواع، وهو صراع تتواجه فيه مختلف فئات الطبقة المهيمنة التي يُحسبُ لرأس مالها الإجمالي ألف حساب من قبل هذا النوع أو ذاك. أولئك الذين كان يُطلق عليهم في القرن التاسع عشر «المُقتدرون» كانت مصلحتهم تقتضي إعادة تقييم دائم لرأس المال الثقافي نسبةً إلى رأس المال الاقتصادي. إننا نرى، وهذا ما يُشكّل صعوبة التحليل السوسولوجي، أن هذه الأشياء التي اتخذناها ثيمات لنا، مثل رأس المال الثقافي ورأس المال الاقتصادي وغيرهما، هي بحدّ ذاتها رهانات صراع في الواقع الذي ندرسه بعينه وأن ما سنقوله بشأنها سيُصبح رهان صراعات.

إن تحليل قوانين الصرف هذه لم ينته قط، وإذا كان يُثير مشاكل لشخص ما فهو أنا. وهذا أمر جيد. في رأبي، ثمة العديد من الأسئلة الخصبّة جداً التي أطرحتها على نفسي،

أو تُطْرَحُ عَلَيَّ، واعتراضات تُوجِّهُ إِلَيَّ، وما كانت مُمكنة لو لم تحدث هذه الاختلافات. فالبحث، هو ربما فن إنشاء صعوبات خصبة للشخص نفسه وللآخرين كذلك، حيث نُسلِّطُ الضوء على مشاكل موجودة في أمور تبدو بسيطة فنجد أنفسنا إزاء أشياء أكثر تعقيداً (أندرون، أعتقد أنَّ بإمكانني أن ألقى محاضرة عن الماركسية من دون ذرف دموع على الطبقات الاجتماعية، من نمط تلك التي سُوقَتْ في السَّنوات الأخيرة تحت اسم نظرية أو حتى علم، أو حتى علم اجتماع) وإزاء أشياء اقتراحية ومُقلِّقة في الوقت نفسه (أعرف مدى تأثير ما أقوم به على حُرَّاس الأرتدوكسية وأعتقد أنني أعرف أيضاً لماذا يؤثر فيهم وأنا مسرور جداً أنه يؤثر فيهم). إنه لأمر يُلائمني تماماً أن أكون اقتراحياً ومُثيراً للقلق.

س. لكن ألا تتسم نظرية الطبقات الاجتماعية التي تقترحها بشيءٍ من السكونية؟ أنت تصف حالة بُنية اجتماعية من دون أن تقول كيف يتغير هذا؟

- إنَّ ما يلتقطه الاستقصاء الإحصائي، هو لحظة وحالة للعبة تتكون من ثلاثة أو أربعة أو ستة لاعبين، ليس لهذا أهمية؛ إنه يُعطي صورة فوتوغرافية عن

كومة القِطع البديلة عن النقود (الفيشات) ذات الألوان
 المختلفة التي ربحها اللاعبون أثناء الأدوار السابقة
 والتي سيستخدمونها في الأدوار القادمة. فرأس المال
 المملوك في الزمن الحاضر هو نتاج التاريخ الذي سيُنتج
 تاريخاً. سأقول بكل بساطة إن لعبة مختلف اللاعبين
 على مستوى الاستراتيجية - سأسمّيها من الآن فصاعداً
 اللعبة 1 - ستعتمد على لعبتهم على مستوى توزيعه
 الورق، اللعبة 2، وخاصة على الحجم الإجمالي لرأس
 مالهم (عدد القِطع البديلة) وعلى بُنية رأس المال هذا،
 أي على تشكيلة الأكوام (أولئك الذين يملكون الكثير
 من القِطع الحمراء والقليل من الصفراء، أي الكثير من
 رأس المال الاقتصادي والقليل من رأس المال الثقافي، لا
 يلعبون مثلما يلعب أولئك الذين يملكون الكثير من القِطع
 الصفراء والقليل من القِطع الحمراء). ستكون لعبتهم
 1 أكثر جرأة (ادّعاءً وتباهاً) كلما كانت كومة القِطع
 البديلة التي يملكونها أكثر وسيراهنون بالأحرى على
 الفئة الصفراء (النظام المدرسي) كلما كانت لديهم قِطع
 بديلة صفراء (رأس مال ثقافي). يتأمل كل لاعب لعبة
 الآخرين 1، بمعنى طريقة لعبهم وأسلوبهم، ويستخلص
 منها مؤشرات تتصل بلعبتهم 2، باسم الافتراضية

الضمنية التي تمثل وجهاً من أوجهها. بل يتمكن حتى أن يعرف مباشرة جزءاً من اللعبة 2 أو كلها للاعبين الآخرين (فالشهادات المدرسية تلعب دور المزايدة في البريدج). على أي حال، يرتكز اللاعب على معرفته بأملاك اللاعبين الآخرين، أي بلعبتهم 2، كي يُوجّه لعبته 1. لكن مبدأ استباقه الأمور ما هو إلا مغزى اللعبة، أي الإتيان العملي للعلاقة بين اللعبة 1 واللعبة 2 (وهو ما نقصد به عندما نقول إن مُلكية ما - ملبساً أو أثاثاً على سبيل المثال - تحمل سمة «البورجوازية الصغيرة»). إن مغزى اللعبة هذا هو نتاج الاندماج التدريجي لقوانين اللعبة المتأصلة فيها. إنه على سبيل المثال ما يلتقطه كل من تيبو Thibaut وريكن Riecken، عندما يلاحظان أن الأشخاص الذين طُرِحَ عليهم سؤال بشأن شخصين يتبرعان بالدم يفترضان عفويّاً أن الشخص الذي ينتمي إلى الطبقة العليا كان اختياره حراً، والشخص الذي ينتمي إلى الطبقة الدنيا أُجبرَ على التبرع (من دون أن نعرف - ولو عرفنا لكان هذا ذا فائدة كبيرة - نسبة أولئك الذين يُقدّمون هذه الفرضية من بين أفراد الطبقة العليا ونسبتهم بين أفراد الطبقة الدنيا).

من البدهي أن الصورة التي استخدمتها كي أوصل

الفكرة ما هي إلا وسيلة تربوية. لكنني أعتقد أنها تعطي
فكرة عن المنطق الواقعي للتغير الاجتماعي وتُبيّن كم هو
مُصطنع البديل للسكوني والدينامي.

هل المثقفون خارج اللعبة⁽¹⁾

(...)

س. عندما كُنْتُ تُحَلَّلُ المَدْرَسَةُ والتعليم، كان تحليلك للعلاقات الاجتماعية في الحقل الثقافي يُحيل إلى تحليل للمؤسسات الثقافية. اليوم، عندما تُحَلَّلُ الحِطَاب، يبدو أنك تتجاوز المؤسسات؛ ومع ذلك فإن اهتمامك بالحِطَاب السياسي والثقافة السياسية واضح للعيان.

- مع أن لا أهمية لذلك إلا تلك المتصلة بسيرتي الذاتية، أذكرك أن بواكير أعمالي كانت عن الشعب الجزائري وتُعالج، من بين موضوعات عديدة، أشكالاً للوعي السياسي وأساساً للصراع السياسي. إذا كُنْتُ قد أوليت، فيما بعد، اهتماماً للثقافة فهذا ليس لأنني أُنحها أولوية «أنطولوجية» وخاصة، وليس لأنني كنت أجعل منها عامل توضيح مُفضل من أجل فهم العالم الاجتماعي. في الواقع، كان هذا الميدان مُهملاً. وأولئك الذين كانوا يهتمون به ظلوا متأرجحين بين نزعة مثالية واقتصادية محدودة أو روحانية، وكان هذا يعمل كـ«ثنائي ابستمولوجي» ممتاز. أعتقد أنني لستُ من أولئك الذين

(1) أجرى هذا الحوار فرانسوا هنكر، «لا نوفيل كريتيك» (La Nouvelle critique)، العدد 111/112، شباط-آذار 1978 (مقتطف).

ينقلون المفاهيم الاقتصادية إلى ميدان الثقافة من دون نقد، لكنني أردتُ، وليس مجازاً فحسب، أن أصنع اقتصاداً من الظواهر الرمزية وأن أدرس المنطق الخاص بإنتاج الثروة الثقافية وانتقالها. كان ثمة ازدواجية في الفكر بحيث إن كثيراً من الناس كانوا يظنون أنه يمكن أن توجد معاً مادة يمكن تطبيقها على حركة الثروات المادية ومثالية يمكن تطبيقها على حركة الثروات الثقافية. كنا نكتفي بصيغة جد فقيرة: «الثقافة المهيمنة هي ثقافة الطبقات المهيمنة، وما إلى ذلك. وهذا ما كان يُتيح لكثير من المثقفين أن يعيشوا من دون حَرَجِ تناقضاتهم، فحالما تُدرَس الظواهر الثقافية على أنها خاضعة لمنطق اقتصادي وتُسَيَّرُها مصالح مُعينة، لا يمكن فصلها عن المصالح الاقتصادية بحصر المعنى وعن البحث عن مصالح خاصة، وما شابه ذلك... يجد المثقفون أنفسهم مُجبرين على أن يلاحظوا أنَّ هذه المصالح، التي يمكن أن تُفسَّرَ المواقف التي يتخذونها، هي التي تُسيِّرهم بدلاً من أن يضعوا أنفسهم في عالم اللامصلحة النقيّ و«الالتزام» الحُر وغير ذلك... ونحن نفهم على نحو أفضل على سبيل المثال لماذا من الأسهل، في الواقع، على مثقفٍ ما أن يكون تقدُّمياً في ميدان السياسة العامة مما عليه في ميدان السياسة الثقافية

أو، على نحو أكثر تحديداً، السياسة الجامعية، وما إلى ذلك...

ولكي أكون أكثر وضوحاً، لقد أشركت في اللعبة ما كان خارج اللعبة إذ يتفق المثقفون دائماً على أن يتركوا لعبتهم الخاصة وتحدياتهم الخاصة خارج اللعبة.

هكذا عُدتُ إلى السياسة من خلال تحققي أن نتاج تمثيلات العالم الاجتماعي، وهو بُعدٌ أساسي للصراع السياسي، يكاد يكون حكرًا على المثقفين، فالصراع من أجل التصنيفات الاجتماعية هو بُعدٌ أساسي للصراع الطبقي ومن خلال هذا الجانب يتدخل النتاج الرمزي في الصراع السياسي. توجد الطبقات الاجتماعية مرتين، مرة موضوعياً ومرة أخرى من خلال التمثل الاجتماعي الواضح إلى حدّ ما الذي يُكوّنه عنها الوكلاء باعتباره رهان صراعات. إذا قلنا لشخص ما «إن ما يحدث لك هو بسبب علاقتك السيئة مع والدك»، أو إذا قلنا له «إن ما يحدث لك هو لأنك بروتيتاري يتعرض لسرقة فائض القيمة⁽¹⁾»، فالأمر ليس سواء.

إن الميدان الذي نناضل فيه من أجل أن نفرض

(1) فائض القيمة: في النظرية الماركسية، هو الفرق بين قيمة البضائع المنتجة وسعر أجور العمال، وهو الفرق الذي يفيد منه الرأسماليون (المترجمة).

الطريقة الملائمة والعادلة والشرعية للحديث عن العالم الاجتماعي لا يمكن أن يُقضى أزلياً من التحليل؛ حتى إذا كان ادّعاء الخطاب الشرعي يفرض، ضمناً أو علناً، رفض هذه الوضّعة. أولئك الذين يدّعون احتكار فكر العالم الاجتماعي يرفضون أن يُحلّلوا سوسيولوجياً.

مع ذلك، يبدو لي مهماً أن نطرح سؤالاً عمّا يُحبّبك في هذه اللعبة، لا سيّما أن أولئك الذين قد تكون من مصلحتهم أن يُطرح هذا السؤال، أي أولئك الذين يفوضون إلى المثقفين الناطقين باسمهم مهمّة الدفاع عن مصالحهم، غير قادرين على طرحه وأن أولئك الذين يستفيدون من هذا التفويض ليس من مصلحتهم أن يطرحوه. يجب أن نأخذ على محمّل الجدّ كون المثقفين هم كتحصيل حاصل موضع تفويض، أي تفويض إجمالي وضمني، يُصبح مع مسؤولي الأحزاب، تفويضاً واعياً وواضحاً مع بقائه إجمالياً (إذ يُستعان بهم)، وأن نُحلّل الشروط الاجتماعية التي يُستقبل ويُستخدّم في ظلها هذا التفويض.

س. لكن، هل يمكن أن نتحدث بالطريقة نفسها عن هذا

التفويض الذي لا يمكن نكرانه، إلى حدّ ما، عندما يتصل الأمر

بالعامل القريب من الحزب الشيوعي أو بالعامل الذي يفوض أمره إلى حزب أو إلى رجل سياسة رجعي؟

- غالباً ما يتم التفويض بالاستناد إلى إشارات هي ليست تلك التي نعتقددها. يُمكن لعامل أن «يرى نفسه» من خلال شخصية مناضل شيوعي و«أسلوبه» ولكنته في الكلام وعلاقته باللغة أكثر بكثير مما يجد نفسه من خلال خطابه الذي يكون موجهاً أحياناً «لتهدئته». إنه يُردّد مع نفسه: «هذا لن تخونه شجاعته إزاء رب العمل». إن «الحس الطبقي» البسيط هذا أكيد. إذن، في ظل هذه العلاقة، وحتى في حالة ارتكاز هذا التفويض على نوع من «التعاطف الطبقي» فحسب يظل الاختلاف موجوداً. يبقى الفارق غير جذري بالقدر الذي قد نتمناه فيما يتعلق بمسألة التحكّم بعقد التفويض وبالتحكّم باللغة وأفعال المفوضين. الناس يُعانون من سلب الحقوق هذا وعندما ينحون نحو اللامبالاة أو نحو مواقف مُحافِظة فغالباً لأنهم، خطأً أو صواباً، يشعرون بأنهم مقطوعون عن عالم المفوضين، إذ يقولون: «كلهم متشابهون» أو «لا أحد أفضل من الآخر».

س. في الوقت نفسه، مع أن ما تُشير إليه يختفي بسرعة،

فالشعوري حتى وهو صامت في علاقته بالخطاب يمارس الفعل لأن علاقته بالسياسة ليست علاقة لغة فحسب.

- يعتمد الفعل في جزء كبير منه على الكلمات التي تُستخدم للحديث عنه. على سبيل المثال، ترتبط الاختلافات بين نضال العمّال الفنيين «الجيل الأول» أولاد الفلاحين، ونضال العمّال أبناء العمّال، المتجذرين في تقليد، باختلافات في الوعي السياسي، أي باختلاف في اللغة. تكمن مشكلة الناطقين الرسميين في تقديم لغة تُتيح للأفراد المغنيين تعميم تجاربهم من دون إقصائهم في الواقع عن التعبير عن تجربتهم الخاصة، وهذا يتسبب مرة أخرى في سلبهم حقهم. وينطوي عمل المناضل بالضبط، كما حاولت أن أبين ذلك، على تحويل المغامرة الشخصية الفردية («أنا مفصول عن العمل»)، إلى حالة خاصة لعلاقة اجتماعية أكثر عمومية («أنت مفصول عن العمل لأن...»).

يمر هذا التعميم بالضرورة من خلال المفهوم؛ وهو يتضمن إذن خطر الصيغة الجاهزة واللغة الأوتوماتية والمستقلة، والكلام الشعائري حيث لا يجد أولئك الذين نتحدث عنهم ومن أجلهم أنفسهم فيه. إن هذا الكلام الميّت (أستحضر جميع الكلمات السياسية الكبيرة التي

تُتيح الكلام من دون تفكير) يُعيق التفكير، لدى الشخص الذي ينطق به كما لدى أولئك الذين يتوجه إليهم الكلام المفروض في أن يُعبئهم ثقافياً في المقام الأول؛ الكلام الذي ينبغي أن يُعدّهم للنقد (وضمنه نقد الكلام نفسه) وليس للانتماء الحزبي فحسب.

س. صحيح أن هناك مثقفاً داخل كل مناضل، لكن المناضل ليس كأى مثقف آخر لا سيّما إذا لم يكن موروثه الثقافي كموروث المثقف.

- إن أحد الشروط كي لا يكون كأى مثقف آخر، وهو شرط من بين شروط أخرى، الذي يُضاف إلى كل ما نتكل عليه عادةً مثل «ضبط الجماهير» (الذي يجب أن نسأل أنفسنا تحت أي شروط يُمكن أن يُمارَسُ فعلاً، وما إلى ذلك...) هو أن يكون أيضاً قادراً على ضبط نفسه بنفسه (أو أن يضبطه منافسوه، وهذا أكيد أكثر...) باسم تحليل لما يعنيه أن يكون المرء «مثقفاً»، وأن يحتكر إنتاج الخطاب بشأن العالم الاجتماعي، وأن يكون ملتزماً في فضاء لعبة، الفضاء السياسي، الذي له منطقه الخاص، وتُستثمر فيه مصالح من نوع خاص، وغير ذلك.... إن علم اجتماع المثقفين إسهام في تحليل المثقفين اجتماعياً

فوظيفته تعقيد العلاقة السلسلة التي تربط المثقفين بالحكام وتذكيرنا بأننا موضوع تلاعب من خلال نوع أفكارنا ومن خلال كل ما يُتيح لنا التفكير في العالم والحديث عنه. ويجب أن تُذكر أيضاً أن المواقف بشأن العالم الاجتماعي تدين ربما بشيءٍ ما للظروف التي تُنتج في ظلها وللمنطق الخاص بالأجهزة السياسية و«بالعبة» السياسية، واختيار الزملاء وانتشار الأفكار وما إلى ذلك...

س. ما يضايقني هو مُسَلِّمك بشأن الهوية فيما يتصل بمثقف وبمناضل سياسي، إذ تحوّل دون موقف متوافق للعلاقات بين العمل والنظرية وبين الوعي والممارسة وبين «القاعدة» و«القمة»، بالأحرى بين المناضلين من أصل عُماليّ والمناضلين من أصل فكري، من دون الحديث عن العلاقات بين الطبقات الاجتماعية أي الطبقة العاملة وطبقات المثقفين.

- في الواقع، هناك شكلان مختلفان جداً للخطاب عن العالم الاجتماعي. وهذا واضح جداً بشأن مشكلة التوقع: إذا أخطأ مثقف اعتيادي أو عالم اجتماع في توقعه فلا تترتب على ذلك أي نتائج. بما أن هذا لا يقع إلا عليه نفسه، ولا تكون تبعاته إلا عليه هو. على النقيض من ذلك، فالمسؤول السياسي شخص لديه القدرة على تنفيذ

ما يقوله؛ هذه هي ميزة الشعار السياسي. إن لغة المسؤول لغة مُصرّح لها (من قبل أولئك الذين تتوجه إليهم أنفسهم)، وعليه فهي لغة سلطة تُمارس السلطة ويُمكن لها أن تُنفذ ما تقوله. في هذه الحالة، الخطأ يمكن أن يكون جزءاً. وهذا ما يفسر من دون شك - من دون أن يكون مُبرراً له أبداً، في رأيي - أن لغة السياسة غالباً ما تُكرّس اللعنة والطرْد من المجتمع وما إلى ذلك... («خائن»، «مرتد»، وما إلى ذلك...). المثقف «المسؤول» الذي يخطئ يجرّ معه أولئك الذين يتبعونه في الخطأ لأن لِكَلِمَتِهِ قُوَّة ما دامت تُصدّق. يُمكن أن يكون ذلك أمراً جيداً لأولئك الذين يتحدث إليهم «من أجلهم» و«نيابةً عنهم»، ويمكن أن شيئاً كهذا من المتوقع أن يحدث لكنه لا يحدث وعلى النقيض من ذلك يُمكن لشيء يتوقع ألا يحدث. فكلماته تُسهم إذن في صنع التاريخ أي في تغييره.

ثمة طرق عديدة تتنافس فيما بينها لإنتاج الحقيقة ولكل واحدة منها أسلوبها وحدودها. يميل المثقف «المسؤول»، باسم «مسؤوليته»، إلى أن يجعل من فكره المُفكرِ فكراً مُناضلاً ويُمكن، وغالباً ما يحصل هذا، أن يضحى ما كان استراتيجية مؤقتة موروثاً وأسلوب وجود دائم. يميل المثقف «الحُر» إلى الإرهاب، فهو يُمكن أن

ينقل إلى الميدان السياسي الحروب حتى الموت، وهي حروب الحقيقة التي تحدث في الميدان الثقافي («إذا كُنْتُ أنا على صواب فأنتَ على خطأ»)، لكنها تأخذ منحى آخر عندما لا يكون الأمران المتنازع عليهما هما الحياة والموت الرمزيان فحسب.

يدولي أساسياً للسياسة وللعلم أن يكون لإسلوبني الإنتاج المتنافسين على تمثيل العالم الاجتماعي حق التعبير وألا يتنازل الثاني (أي العلم) للأول، مُضيفاً الإرهاب إلى التبسيطية، كما حَدَثَ ذلك كثيراً في بعض العصور في العلاقات بين المثقفين والحزب الشيوعي. سيقولون لي، مبدئياً إنَّ هذا أمر بدهي وإنهم يتفقون معي بسهولة، وأعرف جيداً أن هذا غير بدهي سوسيولوجياً.

بلغتي المتخصصة، أقول إن من المهم أن يستمر الفضاء الذي يُنتج فيه الخطاب بشأن العالم الاجتماعي في العمل كحقل صراع لا يسحق فيه القطب المهيمن القطب المهيمن عليه، ولا تسحق الأرتدوكسية الخروج عن المألوف، إذ في هذا الميدان، ما دام هناك صراع هناك تاريخ، أي أمل.
(...).

كيف نُحرّر المثقفين الأحرار؟⁽¹⁾

س. يُلقى باللائمة عليك أحياناً لأنك تُمارسُ نوعاً من العنف الكلامي يكاد يكون معادياً للمثقفين. ونرى في كتابك الأخير، «المعنى العملي»، أنك تُعاود هذا. فأنت تُثير تساؤلات بشأن عمل المثقفين نفسه وادّعائهم المعرفة الموضوعية ومقدرتهم على أن يفسروا التطبيق علمياً...

- من المدهش أن هناك أناساً يفرضون عشوائياً، يوماً بعد يوم وأسبوعاً بعد أسبوع، أحكام نادٍ صغير فيه من الإعجاب المُتبادل، ويحتجّون على العنف الواقع عليهم عندما يُسلط الضوء على آليات هذا العنف ولو لمرة واحدة. وهؤلاء التقليديون المتشدّدون، الذين يقبلون الموقف على نحو عجيب، يمثلون دور المثقف الجسور بل السياسي الشجاع (فهم يجعلوننا نصدق أنهم قد يتعرضون حتى للتعذيب في السجن). إن ما لا يُعتفّر لعالم الاجتماع، هو أنه يُسلّم لأي شخص الأسرار الخاصة بالعارفين فحسب. تكون فعالية عمل عنف رمزي على قدر الجهل بشروط وأدوات ممارسته. ليس محض مصادفة، من دون شك، أن نتاج الثروات الثقافية لم يُظهر إلى الوجود بعد جمعيات

(1) أُجري هذا الحوار مع ديديه أيريون، «لو موند ديمانش»، 4 أيار/مايو

تدافع عن مُستهلكيه. نحن نتصور التهديد الذي سيقع على جميع المصالح الاقتصادية والرمزية، المرتبطة بإنتاج الكُتب واللوحات والعروض المسرحية والرقص والسينما، إذا ما كُشِفَ النقاب كلياً عن آليات إنتاج قيمة المنتجات الثقافية أمام أنظار المستهلكين جميعاً. أستحضرُ على سبيل المثال عمليات مثل: تبادل تقارير المديح بين عدد محدود من المُنتجين (لأعمال ولكن أيضاً لأعمال نقدية) وجامعيين مرموقين يُجيزون ويكرّسون، وصحافيين يأذنون لأنفسهم ويحتفون. تُذكرُ ردود الأفعال التي يُثيرها توضيح آليات الإنتاج الفكري بالدعاوى التي أقامتها بعض الشركات التجارية على جمعيات المستهلكين. يتصل الأمر في الواقع بمُجمل العمليات التي تُتيح تقديم تفاعلية من نوع «غولدن»⁽¹⁾ على أنها تفاعلية، ونتائج التسويق والأعمال المعاد كتابتها والإعلانات المُحرّرة على أنها أعمال ثقافية.

س. هل تعتقد أن المثقفين، أو على الأقل أولئك الأكثر خسارة من بينهم، يَنتفضون عندما يُكشَفُ النقاب عن مصالحهم، ونوعاً ما، عن الوسائل المُصرّح بها التي يستخدمونها كي يحافظوا على هذه المصالح؟

– بالضبط. إن اللوم الذي يُوجّه إليَّ عبثي لا سيما أنني لا أكف عن إدانة نزعة العلم الاجتماعي إلى التفكير من

(1) التفاح الأصفر اللون الذي لا يُعتَبَر تفاعلاً ذا نوعية جيدة (الترجمة).

خلال منطق المحاكمة أو ميل قراء أعمال العلم الاجتماعي إلى جعلها تعمل على وفق هذا المنطق: فحيثما يسعى العلم إلى الإفصاح عن قوانين ذات توجه محدد لا تأخذ بعين الاعتبار مصالح الأشخاص الذين تتحقق أو تظهر من خلالها، تعتبره الضغينة، التي يُمكن أن تتخذ أقنعة شتى بدءاً بقناع العلم، إدانة لأشخاص.

تبدو لي هذه التحذيرات ضرورية لا سيما أن علم الاجتماع الذي من شأنه، في واقع الأمر، أن يفهم قد استخدم أحياناً للإدانة. لكن ثمة نوايا سيئة تريد أن تُقدم علم الاجتماع، كما دأب على ذلك التقليد المحافظ، على أنه يشبه العمل البوليسي. وخاصةً، أن تسمح لنفسها الإدعاء أن علم اجتماع بدائي للمثقفين قد استخدم كأداة قمع ضد المثقفين من أجل إدانة المسائل التي يطررها علم اجتماع مثقفين حقيقي على المثقفين.

س. هل يُمكنك أن تُعطي مثلاً على هذه المسائل؟

— من الواضح على سبيل المثال أن «الجدانوفية»⁽¹⁾

(1) نسبة إلى الشيوعي الروسي أندري جدانوف (1896-1948) الذي سُنَّ، باسم «الواقعية الاشتراكية»، حملة عنيفة على جميع أنواع التعبير الفني غير المرتبط بالسلطة (كتب وأفلام ولوحات وموسيقى) وطاردها حتى مماته. وأصبحت هذه التسمية، «الجدانوفية»، تُستخدم بعد الحرب العالمية الثانية للإشارة إلى حملات من هذا النوع (المترجمة).

مَنَحَتْ بعض المثقفين من الدرجة الثانية (من وجهة نظر المعايير السارية المفعول في الحقل الثقافي) الفرصة، باسم تمثيل مصلحيّ للمطالب الشعبية، للانتقام من المثقفين الذين كانوا يملكون رأس مال كافٍ خاص بهم للمطالبة باستقلاليتهم إزاء السلطات. هذا غير كافٍ للتقليل من أهمية أي تساؤل يتصل بمهام المثقفين وما تدين به طريقتهم في أداء مهامهم للظروف الاجتماعية التي يمارسونها فيها. وعليه، عندما أُذكّر بأن المسافة إزاء الاحتياجات الاعتيادية هي شرط للإدراك النظري لعالم الاجتماع، لا أفعل هذا من أجل إدانة المثقفين «كمتطفلين»، بل من أجل التذكير بالحدود التي تفرضها على كل معرفة نظرية الشروط الاجتماعية لتنفيذها، فإذا كان ثمة شيء يصعب إدراكه على مسؤولي الأنشطة المدرسية، فهو الممارسة العملية البحتة، حتى أكثرها بساطةً، سواء لاعب كرة قدم أو امرأة من القبائل في الجزائر تُمارس طقساً أو عائلة بيارنية⁽¹⁾ تُزوّج أبناءها.

س. نحن هنا أمام إحدى الفرضيات الأساسية في كتابك الأخير، «الحسّ العمليّ» القائلة بأنه يتعين تحليل الوضع الاجتماعي لأولئك الذين يُحللون الممارسة والمفترّضات المُسبقة

(1) نسبة إلى مقاطعة بيارن في جنوب غرب فرنسا (الترجمة).

التي يستندون إليها في تحليلهم...

- يُشكّل الموضوع الذي يتناوله العلم جزءاً من مادة العلم فهو يحتل مكاناً فيها. لا يمكن أن نفهم الممارسة العملية إلا إذا أدركنا، من خلال التحليل النظري، أثر العلاقة بالممارسة الراسخة في الشروط الاجتماعية لكل تحليل نظري للممارسة. (أوكد على التحليل النظري لا، كما يُعتَقَدُ غالباً، من خلال أي شكل من أشكال المشاركة العملية أو الرمزية للممارسة، «من ضمنها استقصاء الرأي»، و«التدخل»، وما إلى ذلك...). من ثمّ فالطقوس هي، من دون شك، الأكثر عملية من بين الممارسات لأنها تنطوي على حركات وإيماءات ورقص جسدي من المتوقع جداً ألا يفهمها أناس يميلون إلى اعتبارها نوعاً من المنطق والحساب الجبري، لأنهم لم يكونوا يوماً ما راقصين أو جمنازيين.

س. إن تحديد موقع المثقفين يعني لك التذكير بأنهم ينتمون إلى الطبقة المهيمنة وينتفعون من مناصبهم، حتى وإن لم تكن منافعهم هذه اقتصادية بحتة.

- أنا ضد وهم «المثقف دون روابط وجذور»، وهي الإيديولوجيا المهنية للمثقفين إلى حدّ ما، وأذكر أنّ

المثقفين، بصفتهم أصحاب رأس مال ثقافي، فئة (مُهَيِّمَنٌ عليها) داخل الطبقة المُهَيِّمِنة وأنّ عدداً من مواقفهم، في الشأن السياسي على سبيل المثال، له صلة بغموض موقعهم بصفتهم مُهَيِّمناً عليهم من بين المُهَيِّمِين. أذكر أيضاً أن الانتماء إلى الوسط الثقافي، في باريس كما في موسكو، ينطوي ليس فقط على مصالح خاصة، ومناصب أكاديمية أو عقود نشر وإعداد تقارير أو مناصب جامعية، بل أيضاً على إشارات اعتراف بالثقف ومكافآت غالباً ما تكون غير محسوسة لمن هو ليس عضواً في هذا العالم، لكنها تُجيز شتى أنواع الضغط والرقابة الحاذقة.

س. وهل تعتقد أن علم اجتماع يُحلل المثقفين يُقدّم لهم الحرية بالنظر إلى الحتمية المفروضة عليهم؟

– إنه يُقدم على الأقل إمكانية تمتع بالحرية. أولئك الذين يوهمون بأنهم يُهيمنون على عصرهم غالباً ما يُهيمن عصرهم عليهم وينتهون بانتهائه لأنهم مرتبطون بحقبة زمنية معينة. يمنح علم الاجتماع فرصة لتبديد الوهم وإدانة علاقة المالك بالملوك، التي تربط بالعصر أولئك الذين يعيشون عصرهم، والذين هم دوماً مع موضة العصر وذوقه. ثمة شيء مُحزِن في الطريقة التي

يَتَسَارِعُ فِيهَا «الْمُتَقِفُونَ الْأَحْرَارُ» لِتَقْدِيمِ بَحْثِهِمْ عَنِ الْمَوْضُوعَاتِ الَّتِي يَفْرَضُهَا الْعَصْرُ، كَمَا الْيَوْمَ، الرِّغْبَةُ وَالْجَسَدُ أَوْ الْإِغْرَاءُ. وَلَا شَيْءٌ يُرْتَى لَهُ أَكْثَرَ مِنْ قِرَاءَةِ هَذِهِ التَّمْرِينَاتِ الَّتِي تَفْرَضُهَا الْإِمْتِحَانَاتُ التَّنَافُسِيَّةُ وَالَّتِي تَوَحِّدُهَا وَتَجْمَعُهَا الْأَعْدَادُ الْخَاصَّةُ لِلْمَجَلَاتِ «الثَّقَافِيَّةِ» الْكَبِيرِ، بَعْدَ مَرُورِ عَشْرِينَ عَاماً عَلَيْهَا.

س. يُمَكِّنُ أَنْ نَرَدَ الْحِجَّةَ وَنَقُولَ إِنَّ لِهَؤُلَاءِ الْمُتَقِفِينَ الْفَضْلَ، عَلَى الْأَقْلَى، فِي أَنَّهُمْ يُعَاصِرُونَ الزَّمَانَ الَّذِي يَعِيشُونَ فِيهِ...
- نَعَمْ، إِذَا كَانَ مَعْنَى أَنْ يُعَاصِرَ الْمَرْءُ زَمَانَهُ هُوَ أَنْ يَنْجَرِفَ مَعَ تَيَّارِ التَّارِيخِ الثَّقَافِيِّ وَيُسَايِرَ الْمَوْضِعَ. وَلَا، إِذَا كَانَتْ خُصُوصِيَّةُ الْمُتَقِفِ لَا تَتِمُّثَلُ فِي «مَعْرِفَةِ مَا يَتَعَيَّنُ عَلَيْهِ أَنْ يُفَكَّرَ» بِشَأْنِ كُلِّ مَا تُحَدِّدُهُ الْمَوْضِعُ وَوَكَلَاؤُهَا كَمَوْضُوعَاتِ تَسْتَحِقُّ التَّفَكِيرَ، بَلْ يَحَاوِلُ أَنْ يَكْتَشِفَ مَا يَسْتَحِقُّ التَّفَكِيرَ مِنْ خِلَالِ كُلِّ مَا يَفْرَضُهُ عَلَيْهِ تَارِيخُ الْحَقْلِ الثَّقَافِيِّ وَمَنْطَقَتِهِ، فِي زَمَنِ مَعِينٍ، مَعَ وَهْمِ الْحَرِيَّةِ. لَا يَوْجَدُ مُتَقِفٌ يَغُوصُ فِي التَّارِيخِ، وَفِي الْحَاضِرِ أَكْثَرَ مِنْ عَالَمِ الْاجْتِمَاعِ الَّذِي يُوَدِّي عَمَلَهُ كَمَا يَنْبَغِي (فَمَا يُشَكِّلُ لِلْمُتَقِفِينَ الْآخَرِينَ مَوْضِعاً اخْتِيَارِيّاً، خَارِجَ حَقْلِ الْعَمَلِ الْمَهْنِيِّ لِلْفِيلَسُوفِ أَوْ الْفَقِيهِ اللَّغَوِيِّ أَوْ الْمَوْرِّخِ، يَشَكِّلُ لِعَالَمِ

الاجتماع موضوعه الرئيس والجوهري بل الحصري).
لكن طموحه هو أن يستخلص من الحاضر القوانين التي
تُتيح الهيمنة عليه (على الحاضر) والتحرر منه.

س. تحدث في مكان ما، في واحدة من ملاحظتك
«الجهنمية» في نصوصك، عن «الانزلاقات غير المحسوسة
التي قادت في أقل من ثلاثين عاماً من حالة حقل ثقافي كان فيه
من الضروري أن يكون المرء شيوعياً بحيث لا حاجة أن يكون
ماركسياً، إلى حالة حيث صار من الشياكة أن يكون المرء ماركسياً
حدّ أن بالإمكان حتى «قراءة» ماركس، وصولاً إلى حالة حيث
صارت آخر موضة لمسايرة الوضع هي أن يكون المرء قد عزف
عن كل شيء، وعن الماركسية قبل أي شيء».

— إنها ليست صيغة جدل كلامي بل وصف اختزالي
لمسيرة عدد من المثقفين الفرنسيين. أعتقد أنها عصية
على النقد، ومن المفيد التذكير بها في وقتٍ يريد أولئك
الذين انجرفوا، مثل السُحالة، مع قوى الحقل الثقافي، أن
يفرضوا معتقدتهم الأخير على أولئك الذين لم يتبعوهم في
عدم وعيهم المتعاقب. إنه لأمر مُحزِن أن نرى الإرهاب
يُمارَسُ باسم محاربة الإرهاب، ومطاردة السحرة باسم
الليبرالية في الأغلب من قبل أولئك أنفسهم الذين كانوا

يستخدمون، في فترات زمنية أخرى، اليقين المنفعي نفسه من أجل فرض سيادة النظام الستاليني؛ خاصة في الوقت الذي كان فيه الحزب الشيوعي ومثقفوه يترجعون نحو ممارسات وأقوال تستحق أن تنتمي لأجمل أيام الستالينية، وعلى نحو أكثر تحديداً، نحو فكر آلي ولغة ميكانيكية باعتبارها نتاجات الجهاز التي تهدف إلى الحفاظ على الجهاز فحسب.

س. لكن ألا يقود هذا التذكير بالاحتميات الاجتماعية التي تُثقل على المثقفين إلى الاستهانة بهم والتشكيك في مصداقية نتاجاتهم؟

– أعتقد أن للمثقف ميزة وهي أنه يعمل في ظل شروط تُتيح له معرفة حتمياته العامة والخاصة. وبهذا، يُمكن له أن يُحرّر نفسه منها (على الأقل جزئياً) وأن يُقدم للآخرين وسائل تحرّر. إنَّ نقد المثقفين، إن كان هناك نقد، أبعد عن أن يكون إلزاماً أو توقعاً. يبدو لي أن المثقف لا يستطيع أن يقوم بعملية التحرر التي يمنحها لنفسه، غالباً بطريقة مُغتصبة بحتة، إلا إذا عرّف ما يُهيمن عليه وتمكّن منه. إن المثقفين الذين تُثير استنكارهم حتى النية لتصنيف هذا الذي لا يُمكن تصنيفه يثبتون بهذا إلى أي حدّ هم بعيدون

عن الوعي بحقيقتهم وعن الحرية التي يُمكن أن يمنحهم إياها هذا الوعي. إن ميزة عالم الاجتماع، إن كانت هناك ميزة، هي ليست في أن يُحلّق فوق أولئك الذين يُصنّفهم، بل أن يعرف أنه هو أيضاً مُصنّف وأن يعرف على نحو تقريبيّ موقعه ضمن التصنيفات. وسأجيب أولئك الذين يسألونني، ظناً منهم أنهم يثأرون مني، عمّا أفضل في الموسيقى أو الرسم، -وأنا جادّ في هذا-: أفضل ما يُلائم موقعي داخل التصنيف. إن إدخال موضوع العلم في التاريخ وفي المجتمع، لا يعني الخضوع للنسبية؛ بل فرض شروط معرفة نقدية لحدود المعرفة التي هي شرط المعرفة الحقيقية.

س. هذا ما يدفعك إلى إدانة اغتصاب المثقفين للكلمة؟

- في الواقع، غالباً ما يدّعي المثقفون أن لديهم الأهلية (تكاد تكون بالمعنى القانوني للكلمة) المُعترف لهم بها اجتماعياً كي يتحدثوا بلهجة سلطوية يتجاوزون فيها حدود كفاءتهم الفنية، خاصةً في مجال السياسة. هذا الاغتصاب، وهو في صُلب طموح المثقف على الطريقة القديمة، الحاضر على جميع أصعدة الفكر، والمهيمن على جميع الإجابات، نجده بتمظهرات أخرى، لدى رجال

النظام المتفذين أو التقنوقراطيين الذين يتكثون على الجدلية
الماركسية أو على العلم الاقتصادي كي يهيمنوا.

س. هل يُمكنك أن تُحدّد القول؟

- يَمْنَحُ المثقفون أنفسهم الحق المَغْتَصَب في التشريع في
جميع الميادين باسم أهلية اجتماعية غالباً ما تكون بعيدة
تماماً عن الأهلية الفنية ويبدو أنها تكفلها. يحضرنى هنا ما
يُشكل في نظري واحداً من العيوب التي ورثتها الحياة
الثقافية الفرنسية، ألا وهو النزعة المقالة **essayisme**
المتجذرة عميقاً في مؤسساتنا وتقاليدنا حدّ أنه يلزمني
ساعات عديدة كي أعدّد الشروط الاجتماعية لإمكانها
(سأذكر فقط هذا النوع من الحماية الثقافية المرتبطة بالجهل
باللغات والتقاليد الأجنبية، التي تُتيح بقاء مؤسسات إنتاج
ثقافي بالية؛ أو عادات المراحل التحضيرية للمدارس العليا
أو تقاليد دروس الفلسفة). سأقول لأولئك الذين سيهللون
فرحاً من فورهم أن الأخطاء عادة مزدوجة تدعم بعضها
بعضاً: إذ تجيب عن مقالات أولئك الذين «يبحثون عن
كل شيء، مُمكن أن يُعرف» *de omni re scibili*، المقالات
«المُختالة» التي غالباً ما تكون موضوعات الأطروحات.
باختصار، ما يُطرح التساؤل بشأنه هو الحذقة المزدوجة

والمجتمعات والأطاريح والأمور التافهة، التي تجعل الأعمال العلمية الكبيرة أمراً مُستَبَعَدَ الحُدُوث، وعندما تظهر فمصيها التعميم المُبتَدَل أو النسيان.

س. في مقالِك الأخيرة، «الميت يُمَسِك بالحي»، المنشورة في «Actes de la recherche» تستهدف الفلسفة كمؤسسة...

– نعم. إنه أحد المظاهر النموذجية لأسلوب التفكير المُتعالِي هذا الذي نتعرف إليه عادةً على المستوى النظري. إن الحديث عن «أجهزة» أو عن «الدولة» أو «القانون» أو «المدرسة» كمؤسسات، واتخاذ «المفاهيم» كموضوعات للفعل التاريخي، يعني تجنب تدنيس الأيدي في البحث التجريبي مختزلين التاريخ إلى مجرد آلة عملاقة حيث تواجه الدولة البروليتاريا أو، إذا اقتضى الأمر، الصراعات بمعنى الانتقامات الحديثة.

س. أنت تُدين فلسفة استشباحية للتاريخ. لكن ألا يغيب التاريخ عن تحليلاتك، كما تؤاخذ عليه غالباً؟

– في الواقع، أحاول جاهداً أن أبين أن ما يُسمى بالاجتماعي هو تاريخٌ من أوله إلى آخره. فالتاريخ موجود

في الأشياء، بمعنى في المؤسسات (الآلات والأدوات والقانون والنظريات العلمية، وما إلى ذلك)، وكذلك في الجسد. يَنْصَبُ جُلَّ اهتمامي على اكتشاف التاريخ في أفضل مخابته، في العقول وفي طيات الجسد. اللاوعي هو تاريخ. ينطبق هذا على سبيل المثال على أنواع الفكر وعلى الإدراك الحسي الذي نُطَبِّقُه عفويًا على العالم الاجتماعي.

س. التحليل السوسولوجي صورة حينية فوتوغرافية لالتقاء هذين التاريخين: التاريخ شيئاً والتاريخ جَسَداً.

- نعم. يُذَكِّر بانوفسكي Panofsky أنه عندما يرفع شخص قبعته ليؤدي التحية، فإنه يُقَلِّد من دون أن يَعْلَمُ الحركة التي كان يقوم بها فرسان القرون الوسطى عندما يرفعون خوذهم للتعبير عن نواياهم السلمية. هذا ما نفعله على مرّ الزمان. عندما يكون ثمة توافق تام بين التاريخ كشيء والتاريخ كجسد، كما تتوافق لدى لاعب كرة القدم، قوانين اللعبة ومعنى اللعبة، يقوم الشخص بما يتعين عليه القيام به بالضبط، أي «الشيء الوحيد الذي يتعين القيام به» كما يُقال، من دون أن يحتاج حتى إلى معرفة ما يقوم به. فهو ليس بإنسان آلي ولا بمحترز عقلائي، بل كما

الأعمى أوريون Orion المتوجّه نحو الشمس المشرقة» في لوحة بوسان Poussin⁽¹⁾ العزيزة على كلود سيمون⁽²⁾.

س. هذا يعني أن في عمق سوسولوجياك توجد نظرية

أنثروبولوجية أو، ببساطة أكثر، صورة معينة عن الإنسان؟

- نعم. إنَّ نظرية الممارسة العملية أو بالأحرى نظرية

الحِسِّ العملي، هي قبل كل شيء ضد فلسفة الفرد والعالم

بصفتها تمثيلين. ثمة تواطؤٌ جسدي ينشأ في أعماق الوعي

بين الجسد المكثف اجتماعياً والحقول الاجتماعية، وهما

نتاجان، متوافقان عامةً من التاريخ نفسه. لكنه يختلف

أيضاً عن السلوكية⁽³⁾. الفعل ليس رداً يكمن مفتاحه في

الحافز بل يرجع أصله إلى نظام من الاستعدادات، وهو

ما أسميه بالموروث المتصل، بمعنى نتاج التجربة الذاتية

برمتها (و.بما أنه لا توجد تجربتان شخصيتان متشابهتان،

فلا يوجد موروثان متصلان متشابهان، على الرغم من

وجود فئات من التجارب، أي فئات من الموروثات

المتصلة هي الموروثات الطبقية). هذه الموروثات ضربٌ

(1) رسام فرنسي، 1594-1665 (الترجمة).

(2) كاتب فرنسي، 1913-2005. حاصل على جائزة نوبل للآداب في 1985 (الترجمة).

(3) نظرية تنص على أن دراسة سلوك الإنسان والحيوانات الظاهر هو موضوع علم النفس الحقيقي (الترجمة).

من البرامج (بالمعنى الحاسوبي للكلمة) التي تكونت تاريخياً، وهي إلى حدّ ما أصل فعالية الحوافز التي تطلقها. بما أن هذه الحوافز الشرطية والمتعارف عليها لا يمكن أن تُمارَس إلا على بُنى مُهيأة لاستقبالها وإدراكها.

س. هل تتعارض هذه النظرية مع علم النفس التحليلي؟
- المسألة أكثر تعقيداً من هذا بكثير. سأقول فقط إنَّ تاريخ الفرد، مهما كان متفرداً حتى في بُعد الجنسي، يبقى محكوماً اجتماعياً. وهذا ما توضحه جيداً مقولة كارل شور كس Carl Schorsk: «لقد نسى فرويد أن أوديب ملك». لكن إذا كان من حقه أن يُذكر عالم التحليل النفسي أن علاقة الأب بالابن هي أيضاً علاقة وراثية، يتعين على عالم الاجتماع نفسه ألا ينسى أن البُعد النفسي بحد ذاته لعلاقة الأب بالابن يُمكن أن يُشكل عائقاً إزاء إرث من دون تاريخ حيث يرث الإرث الوارث.

س. لكن عندما يكون التاريخ الجسد مُتوأمًا تمامًا مع التاريخ الشيء، يكون لدينا تواطؤٌ ضمني بين المُهيمن عليهم داخل الهيمنة...

- يتساءل البعض أحياناً: لم لا يكون المُهيمن عليهم

أكثر تمرداً؟. يكفي أن نأخذ بعين الاعتبار الظروف الاجتماعية لإنتاج الأشخاص والآثار المستديمة التي تُمارسها من خلال ترسخها داخل الاستعدادات لفهم أن الناس الذين هم نتاج ظروف اجتماعية قاسية لا يتمردون بالضرورة بقدر الحيف الواقع عليهم، ولو كانوا نتاج ظروف أقل قسوةً (كما أغلبية المثقفين)، بل قد ينتفضون أكثر. لا يعني هذا أنهم متواطؤون مع السلطة من خلال نوع من الخداع والكذب على الذات. ويجب ألا ننسى كل التفاوت بين التاريخ المُدمج والتاريخ المُشياً، وكافة الأشخاص الذين «لا يشعرون بالارتياح»، كما يُقال كثيراً هذه الأيام، في عملهم وفي الوظيفة المكلفين بها. هؤلاء الناس غير المستقرين، المهملين من فوق أو من تحت، هم أناس ذوو تاريخ وهم غالباً من يصنع التاريخ.

س. غالباً ما تقول إنك تشعر بحالة عدم الارتياح هذه...

- غالباً ما يُقال عن أناس يُثيرون الريبة سوسيولوجياً إنهم «لا يُطاقون»... إن معظم الأسئلة التي أ طرحها، وبدءً على المثقفين، الذين يملكون الكثير من الإجابات والقليل جداً من الأسئلة، تنبع في الواقع من الشعور بالغرابة في عالم المثقفين. أ طرح أسئلة على هذا العالم لأنه

يُثير تساؤلات بشأنني، وعلى نحو عميق جداً يتجاوز كثيراً
الشعور بالاستبعاد الاجتماعي فحسب؛ فأنا لا أشعر أبداً
بأنني مُبرأ تماماً لكوني مثقف، لا أشعر بأنني في «بיתי»
ولدي شعور بأنني يجب أن أُبرّر - لمن؟ لا أدري -
امتيازاً يبدو لي متعذر تبريره. إن هذه التجربة، التي أجدها
لدى الكثير من المُتدِّد بهم اجتماعياً (لدى كافكا على
سبيل المثال)، لا تنزع إلى التعاطف الفوري مع جميع
أولئك - وهم ليسوا أقل عدداً من بين المثقفين مما هم
عليه في مجالات أخرى - الذين يشعرون بأن وجودهم
مُبرَّر تماماً كما هو. تُقرُّ أكثر الدراسات السوسولوجية
بدائية أن أهم الإسهامات في العلوم الاجتماعية هي نتاج
أشخاص لم يكونوا يشعرون بارتياح في العالم الاجتماعي
كما هو عليه.

س. شعورك هذا بأنك لست «في بيتك» لربما يُفسّر
الصورة التشاؤمية التي غالباً ما تُلصق بك. وهي الصورة التي
تنكرها...

- لا أود ألا يجدوا شيئاً آخر يُثنون عليه في نتاجي إلا
تفاؤلي. إن تفاؤلي، إن كان هناك تفاؤل، يكمن في أنني
أفكر أنه يجب استخلاص أفضل شيء ممكن من التطور

التاريخي برمته الذي عاد بالكثير من المثقفين إلى نزعة
مُحافظة خائبة، سواء اتصل الأمر بهذا النوع من النهاية التي
يُرثي لها للتاريخ التي تغنى بها «نظريات التقارب» (أنظمة
«اشتراكية» و«رأسمالية») و«نهاية الإيديولوجيات»
أو أقرب منا، لعبة التنافس التي تُقسّم أحزاب اليسار،
مُظهرةً أن المصالح الخاصة «للحزبيين» يُمكن أن تُفضّل
على أهداف فترات حكمهم. حينما لا يعود هناك شيء
يستحق أن نحرص عليه من فقدان، خاصة في مجال
الأوهام، يتعين طرح جميع الأسئلة التي طالما فُرِضت
عليها الرقابة باسم تفاؤل إرادوي (مُتعمّد)، غالباً ما يُعزى
للميول التقدمية. وقد حان الوقت أيضاً لتفحص النقطة
العمياء لجميع فلسفات التاريخ، بمعنى وجهة النظر التي
أُخذت من خلالها؛ وأن نتحقق، كما يفعل مارك فيرو
Marc Ferro في كتابه الأخير عن الثورة الروسية، من
المنافع التي يمكن أن يحصل عليها بعض المثقفين القادة في
بعض أشكال «الإرادية»⁽¹⁾ التي تُستخدَم لتبرير «المركزية
الديمقراطية»، أي هيمنة المتكّرسين، وعلى نحو أوسع،
النزعة إلى التحريف البيروقراطي للاندفاع التهديميّ الملازم
لمنطق التمثيل والتفويض، وما إلى ذلك...

(1) مذهب فلسفي يجعل الإرادة تدخل في كل حكم وتستطيع أن تُعلق
هذا الحكم (الترجمة).

لقد قال ديكارت: «من يزيد من علمه، يزيد من ألمه». وما تفاؤل علماء اجتماع الحرية العفوي، في أغلب الأحيان، إلا نتيجة الجهل. يُبَدِّد علم الاجتماع الكثير من التضليل، لكن أيضاً الكثير من الأوهام. مع ذلك، أشك أن هناك حرية حقيقية أخرى غير تلك التي تجعلها مُمكنة معرفة الضرورة. سيكون علم الاجتماع قد أدى دوره على أتم وجه لو استطاع أن يقف بوجه الإرادية غير المسؤولة و ضد العلمية الحتمية في الوقت نفسه؛ لو استطاع أن يُسهِم ولو قليلاً في تعريف «الطوباوية العقلانية»، القدرة على استغلال معرفة المُحتمل من أجل استباق المُمكن...⁽¹⁾

(1) سنجد تحليلات تكميلية في: بيير بورديو، «الميت يستحوذ على الحي، العلاقات بين التاريخ المُشْتَبأ والتاريخ المُذْمَج»، Actes de la Recher-che en sciences sociales, 32-33, avril-juin ,pp.3-14

من أجل علم اجتماعٍ لعُلماء الاجتماع⁽¹⁾

أود أن أحاول طرح سؤال عام جداً عن الظروف الاجتماعية لإمكانية إنشاء علم اجتماعي للعلم الاجتماعي ولوظائفه العلمية، هذا بخصوص حالة محددة، حالة العلم الاجتماعي للبلدان المستعمرة والتي انسحب منها الاستعمار. قد تقودني الطبيعة الارتجالية لمداخلتي هذه إلى بعض المواقف الجسورة... فلا بُد من المجازفة.

السؤال الأول: لقد قررنا أن نتحدث هنا عن التاريخ الاجتماعي لعلم الاجتماع، وما إلى ذلك... هل ثمة فائدة من هذا؟ لا يُطرح هذا النوع من الأسئلة أبداً: إذا كُنّا هنا لتحدث عنه، فذلك لأنه في رأينا مُهم. لكن، أن نقول إننا مهتمون بمشكلة ما فهذه طريقة تلميحية لتسمية الأمر الأساسي ألا وهو أن لدينا رهانات حيوية في نتاجاتنا العلمية. هذه المصالح ليست اقتصادية أو سياسية على نحو مباشر، فهي تُعاش على أنها غير نفعية:

(1) أُلقيت هذه المداخلة في مؤتمر «علم السلالات والسياسة في بلدان المغرب» (Jussieu)، 5 حزيران 1975، نُشرت في «le mal de voir»، Université de Paris VII ; coll 10 /18, Union générale, 2 d'éditions 1976, pp.416-427. Cahiers Jussieu

ما يمتاز به المثقفون هو أن لهم مصالح غير نفعية أي لهم مصلحة في اللانفعية. نحن لنا مصالح في المشاكل التي تبدو لنا مهمة. هذا يعني أنه في وقت ما يُولي فريق علمي مُعيّن، من دون أن يقرر أحداً ما، أهمية لمسألة ما ويُقرّ أنها مهمة، فتُعقد الندوات وتؤسس المجلات وتُكتب المقالات والكتب والتقارير. وهذا يعني أن المرء إذا كتب عن هذا الموضوع «سيحصل على مبالغ جيدة من المال» وعلى منافع، أقل على صعيد حقوق المؤلف (لكن يمكن أن يكون كذلك) مما عليه في صيغة حظوة وامتيازات معنوية وما إلى ذلك.... ما كل هذا إلا مقدمة لندكر فقط أننا يجب أن نكف عن العمل في علم الاجتماع، وخاصة سوسولوجيا لعلم الاجتماع، من دون أن نقوم مسبقاً أو في الوقت نفسه بتحليل اجتماعي لأنفسنا (إن كان هذا الأمر ممكناً فلن يُطبّق على نحو تام أبداً). ما فائدة علم اجتماع العلم؟ لماذا نمارس سوسولوجيا العلم الاستعماري؟ يجب إعادة الأسئلة التي تُطرح بشأن موضوع هذا الخطاب إلى موضوع الخطاب العلمي. كيف يُمكن للباحث، على أرض الواقع وفي القانون، أن يطرح أسئلة بشأن باحثي الماضي لا يطرحها على نفسه والعكس بالعكس؟

لن نفهم تحديات لعب الماضي العلمية إلا إذا أدر كنا
أن ماضي العلم هو تحدٍ للصراعات العلمية الحالية. غالباً
ما تخفي استراتيجيات ردّ الاعتبار استراتيجيات مضاربة
رمزية: إذا تمكنت من التقليل من شأن السلالة التي يقف
في نهايتها خصمك الفكري فسينهار مجرى قيمه؛ هذا
ما فعله عندما نقول إن البنيوية أو الماركسية أو البنيوية
الماركسية قد «أكل عليها الدهر وشرب». باختصار، من
الجيد أن نسأل أنفسنا عن الفائدة التي نجنيها من دراسة
سوسيولوجيا لعلم الاجتماع أو من سوسيولوجيا لعلماء
الاجتماع الآخرين. على سبيل المثال، من اليسير جداً أن
نُبين أن سوسيولوجيا مثقفي اليمين يقوم بها تقريباً على
الدوام مثقفو اليسار والعكس صحيح. وتكمن الحقيقة
الجزئية لهذه الوضعية (الإسقاط) في أنّ من مصلحتنا
أن نرى حقيقة خصومنا، وأن نرى السمة الغالبة عليهم
(يُنعت مثقفو اليمين على أنهم ماديون عموماً عندما
يتحدث عنهم مثقفو اليسار). لكن ما لا يُناقش أبداً
هو نظام المناصب التي تنطلق منها هذه الاستراتيجيات
المتضادة لأن هذا سيجبرهم على أن يسألوا أنفسهم عما
يفعلون هم أنفسهم داخله، وعن المنفعة التي لهم فيه، وما
إلى ذلك... إلا إذا سلّمنا أن التاريخ الاجتماعي للعلم

الاجتماعي ليس له وظيفة أخرى سوى منح الباحثين في العلوم الاجتماعية أسباب وجودهم، وإن لم يكن له تبرير آخر، يجب أن نتساءل فيما إذا كان مهماً بشكل ما للممارسة العلمية اليوم. هل دراسة علم اجتماع الماضي هو شرط العمل الذي يجب أن ينجزه العلم الاجتماعي اليوم؟ وعلى نحو أدق، هل العلم الاجتماعي «للعلم» («الاستعماري») واحد من شروط لإزالة استعمار حقيقي للعلم الاجتماعي لمجتمع تخلص من الاستعمار حديثاً؟ لذيّ قناعات أن أقر أن ماضي العلم الاجتماعي يُشكل دوماً جزءاً من العقبات الرئيسة للعلم الاجتماعي، وخاصة في الحالة التي تعيننا هنا. لقد قال دركهايم في «التطور التربوي في فرنسا» ما معناه: اللاوعي هو نسيان التاريخ. أعتقد أن لاوعي تخصص ما، هو تاريخه؛ اللاوعي هو الشروط الاجتماعية لتناجات مخفية ومَنسِيّة، فالنتاج المفصول عن ظروف إنتاجه الاجتماعية يغير اتجاهه ويمارس تأثيراً أيديولوجياً.

إن معرفة ما نفعله عندما نمارس العلم، وهذا تعريف بسيط للإبستيمولوجيا، أمر يفترض أننا نعرف كيف تشكلت تاريخياً، المشكلات والأدوات والمنهج والمفاهيم التي نستخدمها. (في هذا المنطق، لا شيء أكثر إلحاحاً من

إعداد تاريخ اجتماعي للتقليد الماركسي، لإعادة وضع طرائق للتفكير أو التعبير خُلِدَّتْ وألِهَتْ بفعل نسيان التاريخ في السياق التاريخي لإنتاجها ولاستخداماتها المتعاقبة).

ما يمكن أن يُقدمه التاريخ الاجتماعي لـ«العلم» «الاستعماري»، من وجهة النظر الوحيدة المهمة في رأيي، بمعنى تقدم العلم في المجتمع الجزائري اليوم، سيكون إسهاماً في معرفة أنماط من التفكير نفكر من خلالها بشأن هذا المجتمع. لقد أَوْضَحَتْ مداخلات هذا الصباح أن المُستعْمِرِينَ، المهيمنين المُهيَمَنَ عليهم من خلال هيمنتهم، كانوا أولى ضحايا أدواتهم الثقافية الخاصة بهم؛ وما زال بإمكانهم أن «يخدعوا» أولئك الذين قد يقعوا بكل بساطة في أخطاء معاكسة ويحرموا أنفسهم على أي حال من المعلومات الوحيدة المتوفرة عن بعض الموضوعات بفعل «انتفاضهم» ضدهم من دون أن يفهموا الظروف الاجتماعية لعملهم. كي نفهم ما يُخَلِّف لنا من نصوص وأحداث ونظريات...، يتعين علينا إذن أن نُحلل سوسيولوجياً ظروف الإنتاج الاجتماعية لهذا الموضوع. ماذا يعني هذا؟

لا يمكننا أن نُعدَّ علم اجتماع للشروط الاجتماعية

لإنتاج «العلم» «الاستعماري» من دون أن ندرُس أولاً ظهور حقل علمي مستقل نسبياً والشروط الاجتماعية لعملية استقلالية هذا الحقل. الحقل هو عالم تُحدِّد فيه سمات المنتجين من خلال موقعهم داخل علاقات الإنتاج، ومن خلال المنصب الذي يحتلونه في فضاء معين من العلاقات الموضوعية. ذلك على النقيض مما تفرضه مسبقاً دراسة أفراد معزولين كما يمارسها، على سبيل المثال، تاريخ الأدب من نمط «الإنسان والمؤلف»، والميزات الأكثر أهمية لكل منتج هي في علاقاته الموضوعية مع الآخرين، أي خارج شخصه في علاقة التنافس الموضوعية وما إلى ذلك...

يتصل الأمر أولاً بتحديد ما كانت عليه السمات الخاصة بالحقل الذي أنتج فيه «العلم» «الاستعماري» لـماسكري Masqueray، وديارمييه Desparmet وآخرين مثل مونييه Maunier خطابه عن العالم الاستعماري وكيف تنوعت هذه السمات حسب العصور. بمعنى، تحليل العلاقة التي يُقيمها هذا الحقل العلمي المستقل نسبياً مع السلطة الاستعمارية المركزية من جانب ومع سلطة المثقفين المركزية من جانب آخر، أي مع العلم العاصمي (المتركز في العاصمة) المعاصر له. هناك إذن تبعية

مزدوجة، يُمكن لإحداها أن تلغي الأخرى. هذا الحقل
المستقل نسبياً يبدو لي أنه كان يتسم إجمالاً (مع بعض
الاستثناءات مثل دوتي Doutté، ومونييه Maunier،
وآخرين...) بتبعية كبيرة للسلطة الاستعمارية واستقلالية
كبيرة إزاء الحقل العلمي الوطني، أي الدولي. ينتج عن
هذا مجموعة من سمات الإنتاج «العلمي». ينبغي بعد
ذلك تحليل كيف تغيرت علاقة هذا الحقل بالعلم الوطني
والدولي وبالحقل السياسي المحلي وكيف تُرجمت هذه
التغيرات من خلال الإنتاج.

تكمن إحدى السمات المهمة لحقل ما في أنها تضم
ما لا يخطر على بال، أي أشياء لا تُناقش حتى. هناك
الأرثوذكسية (السلوك التقليدي) والبدع، لكن هناك
أيضاً المهمل بمعنى مجمل ما هو متعارف عليه أو ما يبدو
بدهياً، وعلى نحو خاص أنظمة التصنيفات التي تحدد
ما هو مهم وما هو غير مهم، وما لا يعتقد أحد أن من
المهم الحديث عنه، بسبب عدم وجود طلب. لقد تحدثنا
كثيراً هذا الصباح عن هذه البدهيات، وذكر شارل أندريه
جوليان Charles-André Julien سياقات ثقافية مُدهشة
تماماً. إن أكثر الأمور المخفية، تلك التي يتفق بشأنها
الجميع، نحن متفقون بشأنها إلى حد أن لا أحد يتحدث

حتى عنها ولا تُناقش أبداً ومسلّم بها. وهو ما قد تُخفيه الوثائق التاريخية تماماً، إذ لا أحد يُفكر بتدوين الأمور البديهية؛ ما لا يقوله المخبرون أو ما يقولونه من خلال إغفاله أو السكوت عنه. إن إثارة التساؤلات بشأن هذه الأشياء التي لا يقولها أحد أمر مهم، عند العمل على التاريخ الاجتماعي للعلم الاجتماعي، إذا كنا لا نريد أن نرضي أنفسنا فحسب من خلال توزيع اللوم والمديح. لا يتصل الأمر بأن تُنصب أنفسنا قضاة، بل أن نفهم سبب عدم فهم أولئك الناس لبعض الأشياء، وعدم طرحهم بعض المسائل للنقاش؛ وأن نُحدّد ظروف الخطأ الاجتماعية، وهو أمر ضروري، بما أنه نتاج ظروف تاريخية وحتمية. في «الأمور البديهية» لعصر ما، هناك، بحكم القانون، ما لا يخطر على بال (سياسياً على سبيل المثال)، وما لا يُسمّى والمُحرّم، أي المشاكل التي لا يمكن الاهتمام بها، ولكن أيضاً بحكم الأمر الواقع، الذي لا يخطر على بال، ما لا تسمح المؤسسات الفكرية التفكير به. (وهذا ما يجعل الخطأ لا يتوزع تبعاً للمشاعر الطيبة أو السيئة، وبالمشاعر الطيبة يمكن أن يكون تحليلنا السوسيولوجي مقيتاً).

قد يقود هذا إلى طرح يختلف عما هو عليه عادةً بشأن مشكلة العلاقة المميّزة الأهلية أو الأجنبية، «المتعاطفة» أو

المعادية وما إلى ذلك، بالموضوع الذي غالباً ما ينحصر فيه النقاش بشأن علم الاجتماع الاستعماري وإمكانية قيام علم اجتماع متحرر من الاستعمار. أعتقد أنه ينبغي استبدال سؤال وجهة النظر المُميزة بسؤال الضبط العلمي للعلاقة بموضوع العلم، وهو، في رأبي، واحد من الشروط الأساسية لتأسيس موضوع علمي حقيقي. أياً كان الموضوع الذي يختاره عالم الاجتماع أو المؤرخ، لا يتصل الأمر، في هذا الموضوع وفي طريقة بنائه لهذا الموضوع، بعالم الاجتماع أو بالمؤرخ بصفته فرداً، بل في العلاقة الموضوعية بين السمات الاجتماعية الخاصة بعالم الاجتماع والسمات الاجتماعية لهذا الموضوع. ثمة علاقة ملموسة على الدوام بين موضوعات العلم الاجتماعي وطريقة معالجتها والباحث المُعرّف سوسيولوجياً، أي من خلال أصله الاجتماعي ومنصبه الجامعي وتخصصه وما إلى ذلك. على سبيل المثال، أعتقد أن إحدى الوساطات التي تُمارَس من خلالها هيمنة القيم المُهيمنة في إطار العلم، هي التراتب الاجتماعي للتخصصات الذي يضع النظرية الفلسفية في القمة والجغرافيا في الأسفل (هذا ليس حكماً تقويمياً بل مشاهدة عيان، فالطبقة الاجتماعية للطلبة تتدنى نزولاً من الفلسفة إلى الجغرافيا

أو من الرياضيات إلى علم طبقات الأرض). هناك، في كل زمان، تراتبية لموضوعات البحث وتراتبية لأشخاص البحث (الباحثون) تُسهم على نحو حاسم في توزيع الموضوعات بين الأشخاص. بالطبع، لا أحد يقول (أو نادراً) إنه استناداً إلى ما أنت عليه، لك الحق في تناول هذا الموضوع وليس ذلك، وفي طريقة تناوله على هذا النحو، «نظرياً» أو «تجريبياً»، «نظرياً» أو «تطبيقياً»، وليس بتلك الطريقة بل بأسلوب «لامع» أو «جاد» وأن تقدم نتائج البحث. لا طائل من هذه التنبهات، إذ يكفي في أغلب الأحيان أن نترك الأمر للرقابة الداخلية التي ليست سوى رقابة اجتماعية ومدرسية مُستنبطنة («أنا لست منظرًا»، «أنا لا أجد الكتابة»). ليس هناك إذن ما هو أقل حيادية اجتماعياً من العلاقة بين الفرد والموضوع.

المهم إذن أن نعرف كيف نوضع العلاقة مع الموضوع بحيث إن الخطاب عن الموضوع لا يكون مجرد عرض لعلاقة غير واعية مع الموضوع. من بين التقنيات التي تجعل هذه الواجهة ممكنة، هناك بالطبع كل العتاد العلمي؛ باعتبار أن هذا العتاد نفسه يجب أن يخضع للنقد التاريخي بما أنه في كل زمان موروث من العلم السابق له.

سأقول كي أختتم إن مسألة حظوة الأجنبي أو ابن

البلد الأصلي تضرر من دون شك مشكلة واقعية جداً،
وتُطرح بشأن تحليل طقوس قبائلية (سكان المنطقة الجبلية
في الجزائر) أو بشأن ما يدور في هذه القاعة أو أثناء
مظاهرة للطلبة أو في مصنع في بيونكور⁽¹⁾: المسألة هي أن
نعرف ما تعنيه كلمة مراقب أو عميل وأن نعرف بكلمة
واحدة ما تعنيه الممارسة⁽²⁾.

(1) Billancourt، حيّ في شمال نهر السين تكثّر فيه المصانع المسماة
بمصانع بيونكور (الترجمة).

(2) سنجد معلومات تكميلية في: بيري بورديو، Le champ scientifique،
Actes de la recherche en sciences sociales، 2-3 juin 1976، P.

مفارقات عالم الاجتماع⁽¹⁾

إن الفكرة المركزية التي أود التحدث عنها اليوم هي أن نظرية المعرفة والنظرية السياسية متلازمتان، فأى نظرية سياسية تضم على الأقل ضمناً نظرية إدراك للعالم الاجتماعي وتنتظم نظريات إدراك العالم الاجتماعي وفق تناقضات شبيهة جداً بتلك التي نجدتها في نظرية إدراك العالم الطبيعي. في هذه الحالة، نقارن تقليدياً بين نظرية تجريبية تقول إن الإدراك يستعير بُناه من الواقع، ونظرية تؤمن بالبنائية تقول إن أي موضوع لا يُدرَك إلا من خلال بنائه. ليس محض مصادفة إذاً أن نجد، بشأن مشكلة تتصل بإدراك العالم الاجتماعي والطبقات الاجتماعية، النوع نفسه من التناقضات. ثمة موقفان متناقضان لا يظهران بالبساطة المباشرة نفسها التي سأقدمهما بها: يرى البعض أن الطبقات الاجتماعية موجودة على أرض الواقع ولا يقوم العلم إلا بتدوينها وتسجيل وجودها؛ ويرى البعض الآخر أن الطبقات الاجتماعية، والتقسيمات الاجتماعية هي بنى وضعها العلماء أو الفاعلون الاجتماعيون. وأولئك الذين يريدون أن ينكروا وجود الطبقات الاجتماعية

(1) أُلقيت هذه المحاضرة في آراس (Arras)، أكتوبر/تشرين الأول 1977.

غالباً ما يذكرون أنها نتاج البنية السوسولوجية. فلا توجد، في رأيهم، طبقات اجتماعية إلا بسبب وجود علماء يُنشئونها.

(أقول فوراً إن واحدة من المشاكل الأساسية التي تطرحها نظرية إدراك العالم الاجتماعي هي مشكلة العلاقة بين وعي العلماء ووعي عامة الناس. هل فعل الإنشاء هو نتاج العالم أم الأهالي؟ هل للأهالي أنماط إدراكية ومن أين يستمدونها وما هي العلاقة بين الفئات التي ينشئها العلم والفئات التي يستخدمها الفاعل العادي في تطبيقاته؟).

أعود لسؤالي الأصل: كيف يُدرك العالم الاجتماعي وما هي نظرية المعرفة التي تبين أننا ندرك العالم على أنه مُنظَّم؟ ستقول النظرية الواقعية إن الطبقات الاجتماعية موجودة في الواقع، وتُقاس من خلال مؤشرات موضوعية. يكمن الاعتراض الوحيد على النظرية الواقعية في أنه لا يوجد انقطاع أبداً على أرض الواقع. تُوزعُ المداخل على نحو مستمر كما أغلب السمات الاجتماعية التي يمكننا أن نعزوها إلى أفراد. في حين أن البنية العلمية أو حتى الإدراك العادي يرى أن هناك قطعة حيث يرى المراقب استمرارية. على سبيل المثال، من البدهي أن من وجهة النظر الإحصائية حصرياً، من المستحيل أن نقول أين تنتهي حدود الفقير

وأين تبدأ حدود الغني. مع ذلك، يعتقد وعي عامة الناس أن هناك أغنياء وفقراء. والشيء نفسه فيما يتصل بالشباب وكبار السن. أين تقف حدود الشباب؟ أين تقف حدود الشيخوخة؟ أين تنتهي المدينة؟ أين تبدأ الضاحية؟ ما الفرق بين قرية كبيرة ومدينة صغيرة؟ يُقال لكم: المدن التي تضم أكثر من 20 000 نسمة تؤيد اليسار أكثر من المدن التي تضم أقل من 20 000 نسمة. لماذا 20000؟ إن إخضاع هذا التقسيم للنقاش مُبرَّرٌ جداً، فهو أول تضاد: هل التقسيمات مُنشأة أم أنها تحصيل حاصل؟

بعد أن طرحُ أول تضاد بشأن سوسولوجيا المعرفة (هل نعرف العالم الاجتماعي من خلال إنشائه أم بصفته قائماً أصلاً؟) أود أن أُعيد طرحه على الصعيد السياسي. (لنُعرِّج على المفاهيم التي تنتهي بمقطع «isme») (أي النسبة التي تفيد النزعة أو المذهب في العربية): إن أغلب المفاهيم، في التاريخ كما في الفن والأدب أو في الفلسفة كما في نظرية السياسة، هي مفاهيم تاريخية مبتكرة لتلبية احتياجات جدالات كلامية، بمعنى أنها في سياق تاريخي مُحدَّد جداً تُستخدم خارج إطار هذا السياق وأبعد من حدوده، وبهذا تُمنح قيمة تتجاوز سياقها التاريخي. وينطبق هذا على الاستخدام، العشوائي إلى حدِّ ما، الذي

سأقوم به هنا لسلسلةٍ من المفاهيم التي تنتهي بالمقطع «isme»). أعود إلى التضاد الثاني، وهو سياسي بالأحرى، ذاك الذي يمكن أن نقيمه بين الموضوعانية العلمية⁽¹⁾ أو النظرية والذاتانية⁽²⁾ أو العفوانية⁽³⁾. بمعنى واحدة من المشاكل التي أرقت الفكر الاجتماعي في نهاية القرن التاسع عشر وأطلق عليه التقليد الماركسي مشكلة الكارثة النهائية. يمكن صياغة هذه المشكلة إجمالاً بالتعبير التالية: هل ستكون الثورة نتاج سياق حوادث حتمي مُدون في منطق التاريخ أم ستكون نتاج فعل تاريخي؟ أولئك الذين يعتقدون أن بإمكاننا معرفة القوانين المتأصلة في العالم الاجتماعي وينتظرون من فعاليتها «الكارثة النهائية»، لا يتفقون مع أولئك الذين ينكرون القوانين التاريخية ويؤكدون على تفوق التطبيق العملي والموضوع والفعل التاريخي على قوانين التاريخ الثابتة.

هذا التضاد، الذي اختزلناه إلى أبسط صورته، بين العلمية الحتمية والذاتانية أو العفوانية نراه على نحو

(1) نظرية تؤكد على الحقيقة الموضوعية (الترجمة).

(2) مذهب فلسفي يقيم المعرفة كلها على أساس من الخبرة الذاتية (الترجمة).

(3) نظرية قائمة على الثقة بالعفوية الثورية في الشعب، والعفوية المبدعة في الفرد (الترجمة).

واضح تماماً بشأن الطبقات الاجتماعية. إذا أخذت مثال الطبقات الاجتماعية، فهذا ليس محض مصادفة. إنه أمر يحتاجه علماء الاجتماع كي يفكروا في الواقع وما هو «موجود» على أرض الواقع، بمعنى في التوزيع الموضوعي للخصائص وفي أذهان الناس الذين يشكلون جزءاً من الواقع الاجتماعي في آن واحد. إنها المشكلة الأكثر تعقيداً التي يمكن أن نفكر فيها بما أن الأمر يتصل بالتفكير. بما نفكر به وهو من دون شك مُحدّد في الأقل جزئياً من خلال ما نريد أن نفكر فيه: ثمة احتمال إذن، وأقول هذا بكل صراحة، ألا أتكلم عن الموضوع كما ينبغي.

في السياسة، تُطرح مشكلة المعرفة في صيغة مسألة العلاقات بين الأحزاب والجماهير. الكثير من الأسئلة التي طُرِحَت في هذا الشأن هي نقل واعٍ أو غير واعٍ لأسئلة كلاسيكية لفلسفة المعرفة عن العلاقة بين الشخص والموضوع. لقد بلور عالم الاجتماع سارتوري Sartori الفكرة الذاتية جداً بكثير من المنطق والدقة، فهو يتساءل إن كان مبدأ الاختلافات المرصودة في حالة الطبقة العاملة في إنجلترا وفي فرنسا وإيطاليا تكمن في التاريخ المستقل نسبياً للأحزاب، أي لأولئك الأشخاص المتضامنين

القادرين على إنشاء واقع اجتماعي من خلال تمثيلاتهم أو من خلال واقعها الاجتماعي المناظر. اليوم، تُطرح المشكلة بحدة معينة: هل الأحزاب تُعبّر عن الاختلافات أو تُتّجّها؟ وتبعاً للنظرية المتوسطة الواقعة بين الذاتانية المتطرفة والموضوعانية المتطرفة التي يُعبّر عنها لوكاش Lukacs، لا يفعل الحزب إلا إظهار الجماهير لنفسها حسب التعبير المجازي للطبيب المولّد.

هل هذان التضادان، تضاد وجهة نظر نظرية المعرفة وتضاد وجهة نظر الفعل السياسي، غير قابلين لاستبدالهما ببعضهما؟ لو كان علينا أن نوزع في فضاء نظري مُعيّن مختلف مفكري العالم الاجتماعي تبعاً لموقفهم إزاء هاتين المشكلتين سنلاحظ أن الاجابات ليست مستقلة. في ميدان الأثرولوجيا (علم الأصول البشرية) حيث لا تُطرح المسألة السياسية البحتة، يقوم الانقسام الرئيس على التعارض بين الذاتانية والموضوعانية. يرى التقليد الموضوعي العالم الاجتماعي كعالم انتظام موضوعي مستقل عن الفاعلين مبنّي على أساس وجهة نظر مُراقب حيادي لا علاقة له بالفعل، يخلّق فوق العالم الذي يرقبه. إن عالم السلالات شخص يُعيد تشكيل ما يشبه توليفة موسيقية غير مكتوبة تنتظم على وفقها أفعال الفاعلين

الذين يعتقدون أن كل واحد منهم يرتجل موسيقاه، في حين أنهم في الواقع، فيما يتصل بتبادلات الزواج كما في التبادلات اللغوية، يتصرفون بحسب نظام قوانين سامية، وما إلى ذلك.... يتصدى سارتر بوضوح، في «نقد العقل الجدلي» لليفي شتراوس ولتأثير التشيؤ الذي تنتجه الموضوعانية. وقد أنشأ شوتز Schütz، أحد تلامذة هوسرل Husserl، فينومينولوجيا من تجربة العالم الاجتماعي الاعتيادية؛ لقد حاول أن يصف كيف يعيش الفاعلون الاجتماعيون العالم الاجتماعي في حالته الساذجة وامتد هذا التقليد إلى الولايات المتحدة في التيار المسمى الإثنوميتودولوجيا ethnométhodologie وهي نوع من الظاهريات الدقيقة للتجربة الذاتية للعالم. إنه النقيض المطلق للوصف الموضوعاني.. بمعنى أن العالم الاجتماعي، كما تقترح بعض نصوص كوفمان Goffman، هو نتاج أفعال الأفراد. بعيداً عن أن يكون سلوك الناس المُبجّل بفعل التراتبية، فإن آيات الاحترام والتبجيل الفردية اللامتناهية، وما إلى ذلك هي التي تُنتج بالتالي التراتبية. نرى على الفور ما تفرضه السياسة. من جانب، ثمة لغة البُنَى الموضوعية للهيمنة وعلاقات القوى الموضوعية؛ ومن جانب آخر، إضافة آيات

الاحترام اللامتناهية التي تخلق موضوعية العلاقات الاجتماعية. من جانب ثمة الحتمية، ومن الجانب الآخر الحرية والعفوية. («لو امتنع الجميع عن أداء التحية للكبار لما كان هناك كبار، وما إلى ذلك...»). نرى ملياً أنّ هذا رهان مهم. ونرى في الوقت نفسه أن فصل مشكلة المعرفة عن المشكلة السياسية أصعب على أرضية المجتمعات المقسّمة إلى طبقات وفي علم الاجتماع مما هو عليه في علم السلالات، على الرغم من أننا نفعل ذلك تقريباً دائماً.

في التقليد الماركسي، ثمة صراع مستمر بين اتجاه موضوعاني يبحث عن الطبقات الاجتماعية على أرض الواقع (ومن هنا تأتي المشكلة الأزلية: «كم عدد الطبقات الاجتماعية؟») ونظرية إرادوية أو عفوانية تعتبر أننا نحن الذين نصنع الطبقات الاجتماعية. سنتحدث من جانب عن شروط الطبقة ومن جانب آخر بالأحرى عن الوعي الطبقي. من جانب، سنتحدث عن المواقع في علاقات الإنتاج. ومن جانب آخر، بالأحرى عن «الصراع الطبقي» وعن الفعل والتعبئة. ستكون الرؤية الموضوعانية بالأحرى رؤية عالم. وستكون الرؤية العفوانية بالأحرى رؤية مُناضل. أعتقد بالفعل أن الموقف الذي نتخذه بشأن

المشكلة الطبقيّة يعتمد على الموقع الذي نشغله داخل
البنية الطبقيّة.

في ورقة بحثية أنجزتها قبل مدة من الزمن طرحت
بعض المشاكل التي أود أن أطرحتها هذا المساء. كان
معهد للاستقصاء قد اقترح على عينة من الذين طُرِحَتْ
عليهم الأسئلة أن يقولوا فيما يتصل بجورج مارشيه
Marchais وفرنسوا ميتيران Mitterrand وجيسكار
ديستان Giscard، وشيراك Chirac وبونيا توفسكي
Poniatowski وسيرفان شريبير Servan-Schreiber،
تبعاً لقاعدة «اللغة الصينية» («لو كان الأمر شجرة فأني
شجرة ستكون؟»)، إذا، لو كان شجرة هل سيفكرون
في شجرة دُلب أو شجرة حور أو شجرة بلوط، وما إلى
ذلك...، ولو كان سيارة هل سيكون رولس رويس أو
بورش أو سيارة صغيرة ذات حصانين وغير ذلك....
مع ذلك، بعد أن طُلِبَ منهم أن يربطوا بين سلسلتين من
الأشياء التي لا يملكون مفاهيم عنها بالطبع، أي سلسلة من
رجال السياسة من جانب وسلسلة من الأشياء من جانب
آخر، وينتج الأشخاص سلسلة من المزايا المنسجمة كانت
النتيجة بالنسبة لـ سيرفان - شريبير على سبيل المثال: لو كان
شجرة، لكان نخلة؛ ولو كان أثاثاً لكان قطعة أثاث من

(Knoll)؛ ولو كان سيارة لكان بورش؛ ولو كان قريياً لكان صهراً. نجد من خلال هذا فكرة «انظر إليّ»، و«بهرجة» وحقيقة جوهريّة للبورجوازية الجديدة التي يُسهم فيها سيرفان - شريبر (الذي يملك بالفعل أثاثاً من نوع كنول في باريس). بمعنى آخر، ثمة حدس إجمالي عن الشخص بصفته يحمل «أسلوب» شريحة طبقية في المجتمع. بما أن الأشياء الطبيعيّة (الأشجار والزهور وغيرها) غير مُشكلة مُسبقاً اجتماعياً، فإنها مُشكلة من خلال تطبيق نماذج اجتماعية. لكن زينة الرأس (القبعة المستديرة المنتفخة والقبعة الرسمية والكاسكيتة والبيرية وما إلى ذلك...)، أو الألعاب (البريدج والتولوت وغيرها) هي أشياء قد صُنِّفت مسبقاً على أرض الواقع إذ من خلال وضع بيريه أو كاسكيت أو الخروج مكشوف الرأس، وما إلى ذلك، يُصنّف الناس أنفسهم ويعرفون أنهم يفعلون ذلك. التصنيفات التي يطبقها عالم الاجتماع هي تصنيفات من الدرجة الثانية. يمكننا القول إنَّ السمات التي يصدرها الناس تأتي من حس اجتماعي يكاد يكون سوسولوجياً ومن حدس عمليّ وجيه للتوافق بين المواقع الاجتماعية والأذواق.

لقد بدأت أجيب عن السؤال الذي طرحته عندما

بدأت الحديث. هل تمثل العالم الاجتماعي هو تدوين التقسيمات الموجودة على أرض الواقع فحسب أو بناء ينتجه تطبيق نماذج قابلة للتصنيف؟ يقضي الناس حياتهم في تصنيف أنفسهم. مجرد اقتناء أشياء هي أيضاً مُصنَّفة مسبقاً (بفعل ارتباطها بطبقات اجتماعية لوكلاء)؛ وكذلك في تصنيف الآخرين الذين يصنفون أنفسهم باقتنائهم أشياء يصنفونها. إذن، يتعلق الأمر بالشيء في موضوع التصنيف نفسه. ونظام التصنيف في أذهان جميع الفاعلين هو نفسه تقريباً؛ وعليه يمكننا القول أن هناك ضربين من الموضوعية: الطبقات الموضوعية التي أستطيع أن أبنيتها على أساس المُرْتَب والشهادة العلمية وعدد الأطفال وما إلى ذلك؛ ومن ثم، الطبقات الموضوعية بصفاتها موجودة في أذهان جميع الفاعلين المُخضَّعين للتصنيف العلمي. هذه التصنيفات هي رهان صراع بين الفاعلين. بمعنى آخر، هناك صراع تصنيفات وهو بُعد للصراع الطبقي. في واحدة من أفكار عن فيورباخ، يقول ماركس ما مفاده إن تعاسة المادية هي أنها تركت للمثالية فكرة أن الشيء هو من تشييدنا، وأنها شبَّهت المادية بنظرية للمعرفة تمثل العالم، في حين أن المعرفة هي نتاج وعمل جماعي. لكن، كما أشرت إلى ذلك، فهذا

النتاج متضاد. إن أنظمة التصنيفات نتاجات اجتماعية، ولذلك هي رهانات صراع مُستدام. كل هذا غير واضح، لكنني أستطيع أن أعود لأشياء ملموسة جداً. لنأخذ مثلاً: الاتفاقيات الجماعية هي تدوين لصراعات اجتماعية بين أرباب العمل والنقابات. صراعات على ماذا؟ على كلمات وتصنيفات وجداول. أغلب الكلمات التي نملكها للحديث عن العالم الاجتماعي تتأرجح بين التورية والشتائم: لدينا «قروي»، وهي شتيمة، و«مزارع» وهي تورية، وبين الإثنين، كلمة «فلاح». لا توجد قطّ كلمات حيادية للحديث عن العالم الاجتماعي والكلمة نفسها لا تعني المعنى نفسه بحسب الشخص الذي ينطق بها. لنأخذ كلمة «بورجوازي صغير»: هذه الكلمة التي تختزل عدداً معيناً من السمات التي تُميّز تماماً هذه الفئة، استُخدمت شتيمَةً في الصراع الفلسفي والأدبي (بورجوازي صغير، بقال، وما إلى ذلك) إلى حد كبير بحيث إننا مهما فعلنا ستظل تعمل كأداة صراع.

في الحياة اليومية نحن نمضي وقتنا في وضعة الآخرين. الشتيمة هي وضعة («أنت لست إلا وغيرها»): فهي تختزل الآخر في واحدة من سماته، ومن الأفضل أن تكون خفية؛ إنها تختزله كما يُقال في حقيقته الموضوعية.

يقول شخص ما: «أنا كريم وغير منتفع...». يُقال له: «أنت هنا لتكسب قوتك»، إنها درجة الصفر من الاختزال. (للمادية نزوع للسقوط في المنزع الاقتصادي الذي يطابق النزعة العفوية للصراع اليومي للتصنيفات، التي تنص على اختزال الآخر في حقيقته الموضوعية. لكن، الاختزال الأكثر بدائية هو الاختزال في المصلحة الاقتصادية).

في الممارسة اليومية، الصراع مستمر بين الموضوعانية والذاتانية. كل شخص يسعى إلى فرض صورته الذاتية على أنها موضوعية. المهيمن هو الذي يملك الوسائل لفرض الصورة التي يُريد أن يُرى فيها على المهيمن عليه. وفي الحياة السياسية، كل فرد هو موضوعاني إزاء منافسيه. أضف إلى ذلك أننا دوماً موضوعانيون بالنسبة للآخرين.

ثمة تواطؤ بين العلمية الموضوعانية وشكل من الإرهاب. النزعة إلى الموضوعانية المتأصلة في الموقف العلمي مرتبطة ببعض المواقع في العالم الاجتماعي، وخاصة بموقع باحث يهيمن على العالم من خلال فكره ولديه انطباع بأن له فكر عن العالم يتعذر فهمه تماماً على أولئك المنغمسين في الفعل. النزعة الاقتصادية هي نزعة

الناس الذين يعرفون أكثر عن الاقتصاد. على النقيض من ذلك، أولئك المعنيون أكثر بالفعل هم الأكثر عفويةً. والتضاد بين الموضوعانية والذاتانية هو في صلب الأشياء بل هو الصراع التاريخي بعينه. لماركس فرصة أكبر لمعرفة حقيقة باكونين من باكونين نفسه، ولباكونين فرصة أكبر لمعرفة حقيقة ماركس أكثر من ماركس نفسه. لا يمكننا أن نكون ماركس وباكونين في الوقت نفسه. كما لا يمكننا أن نكون في مكانين مختلفين من الفضاء الاجتماعي في الوقت نفسه. كوننا في نقطة من الفضاء الاجتماعي يُعَرِّضنا لأخطاء مُحتملة: الخطأ الذاتاني، والخطأ الموضوعاني. حالما يوجد فضاء اجتماعي يوجد صراع، وصراع من أجل الهيمنة وقطب مهيمن وقطب مُهَيِّمَن عليه، وعندئذ توجد حقائق متعارضة. مهما فعلنا، الحقيقة متضادة. إذا كان ثمة حقيقة، فالحقيقة هي رهان صراع.

أعتقد أنه كان هناك دائماً صِراع في الحركة العمالية بين نزعة مناصرة للمركزية وللعلمية ونزعة بالأحرى عفوانية، كل واحدة من هاتين النزعتين تستند، من أجل حاجيات الصراع داخل الحزب، إلى تعارضات واقعية داخل الطبقة العاملة نفسها: يتحدث الطرف الأول عن

طبقة عاملة مُسْتَغَلَّة، «هامشية» والطرف الآخر عن نُخبة
عاملة. هذا التعارض هو التاريخ نفسه والادعاء الوحيداني
(مؤمن بالأحادية) الذي يحاول أن يلغيه هو التاريخ
المُضاد، وعليه فهو إرهابي.
لا أعلم إن كانت براهيني صحيحة. ما قلته أخيراً ليس
عقيدة. أعتقد أنه ينتج عن التحليل.

ماذا يعني أن نتكلم⁽¹⁾

إذا كان لعالم الاجتماع دور فهو يتمثل في أن يُزوّد بأسلحة بدلاً من إلقاء مُحاضرات. لقد جئت لأشارك في تفكير وأحاول أن أزود أولئك الذين لديهم تجربة عملية في عدد معين من المشاكل التربوية بالأدوات التي يقترحها البحث من أجل تأويلها وفهمها.

إذا كان خطابي مُخيباً للآمال، بل وأحياناً محبطاً، فهذا لا يعني أنني أتلذذ بالإحباط، على النقيض من ذلك، إذ أن معرفة الواقع تقود إلى الواقعية. إن أحد إغراءات مهنة عالم الاجتماع هو ما أطلق عليه علماء الاجتماع أنفسهم بالنزعة السوسيولوجية «sociologisme»⁽²⁾، بمعنى النزعة لتحويل قوانين أو شرائع تاريخية إلى قوانين أزلية. ومن هنا تأتي صعوبة نشر نتائج البحث السوسيولوجي. يجب أن نضع أنفسنا دائماً بين دورين: من جانب، دور المُتكدِّ، ومن جانب آخر، دور المتواطىء في اليوتوبيا.

وهنا، اليوم، أود أن أبدأ بأفكاري استناداً إلى استطلاع

(1) محاضرة ألقيت في مؤتمر AFEF, Limoges 30 octobre 1977، نُشرت في «Le français aujourd'hui» العدد 41، مارس/آذار 1978، ص. 4-20 وفي ملحق العدد 41، ص. 51-57.

(2) نزعة تميل إلى ردّ كل شيء لعلم الاجتماع (المترجمة).

الرأي الذي أعده البعض منكم من أجل هذا الاجتماع. إذا اخترت أن أنطلق من هذه النقطة، فحرصاً مني على منح خطابي تأسلاً ملموساً قدر الإمكان ولكي نتجنب (وهذا يبدو لي واحداً من الشروط العملية في كل علاقة تواصل حقيقية) أن يفرض الطرف الذي له حق الكلام، والذي يحتكر الكلام بحكم الظروف، تعسفية تساؤله وتعسفية مصالحه. إن الوعي بتعسفية فرض الكلام يفرض نفسه اليوم في الأغلب أكثر فأكثر على الشخص الذي يحتكر الخطاب كما على الأشخاص الذين يخضعون لهذا الخطاب. لماذا نشعر بالقلق أو عدم الارتياح، في بعض الظروف التاريخية وبعض الظروف الاجتماعية، إزاء القوة هذه في حيازة الكلمة من موقع سلطوي أو، إن شئنا، من موقع مسموح به، باعتبار هذا النموذج الأخير هو الموقع التربوي؟

إذن، كي أذوّب هذا القلق إزاء نفسي، اخترت كنقطة انطلاق أسئلة طرّحت فعلياً على مجموعة منكم ويمكن أن تُطرح عليكم جميعاً.

تدور الأسئلة عن العلاقات بين الكتابة والشفهية ويمكن أن تُصاغ على النحو التالي: «هل يُمكن تدريس الشفهي؟».

هذا السؤال صيغة لتساؤل قديم سبق أن طرحه أفلاطون ويلقى اليوم اهتماماً معيناً: «هل يمكن للامتياز أن يُدرّس؟». إنه لسؤال مركزي تماماً. هل يمكننا أن نُدرّس شيئاً؟ هل يمكننا أن نُدرّس شيئاً لا يُمكن تعلمه؟ هل يمكننا أن نُدرّس ما نُدرّس به أي اللغة؟

لا يبرز هذا النوع من التساؤلات في أي وقت. إذا كان قد طُرِحَ، على سبيل المثال، في محاورَة من محاورات أفلاطون، فلأن مسألة التعليم، كما يبدو لي، تُطرح على التعليم عندما تُطرح مسألة التعليم للنقاش. يُطرح تساؤل نقدي عما يعنيه التعليم، لأن التعليم في أزمة. في الأوقات العادية، في المراحل التي يُمكن أن نُسميها نظامية، لا يُطرح التعليم أسئلةً حول نفسه. إن إحدى سمات التعليم الذي يسير على نحو جيد تماماً – أو على نحو سيئ جداً – هو أنه واثق بنفسه، هذه الثقة (ليس محض مصادفة أن تُستخدم مفردة «ثقة» عند الحديث عن اللغة) الناتجة عن ثقة المرء لكونه لا «يُصغى إليه» فحسب، بل «يُتبع»، ثقة تتسم بها كل لغة سلطوية أو مصرح لها.

هذا التساؤل إذن ليس أبدياً بل تاريخي. وبشأن هذا الوضع التاريخي أود أن أفكر. هذا الوضع مرتبط بحالة العلاقة التربوية، بحالة العلاقات بين نظام التعليم

وما يُسمى بالمجتمع الكلي. بمعنى الطبقات الاجتماعية، بحالة اللغة وبحالة المؤسسة المدرسية. أحاول أن أبين أنه من خلال الأسئلة الملموسة التي يطرحها الاستخدام المدرسي للغة، يمكننا أن نطرح في الوقت نفسه أكثر أسئلة سوسيلوجيا اللغة أهمية (أو الألسنية الاجتماعية) ⁽¹⁾ socio-linguistique والمؤسسة المدرسية. يبدو لي بالفعل أن الألسنية الاجتماعية كانت ستتخلص من التجريد على نحو أسرع لو أولت اهتمامها وتفكيرها لهذا الفضاء الخاص جداً والمثالي جداً ألا وهو الفضاء المدرسي ولو كان هدفها هذا الاستخدام الخاص جداً ألا وهو الاستخدام المدرسي للغة.

أتناول المجموعة الأولى من الأسئلة: هل تفكرون في تدريس اللغة الشفهية؟ ما الصعوبات التي تواجهونها؟ هل تواجهون مقاومة؟ هل تواجهون عدم تجاوب من طرف الطلبة؟...

لديّ رغبة أن أسأل من فوري: تدريس اللغة الشفهية؟ لكن أي لغة شفهية؟

ثمة شيء ضمني في كل خطاب شفهي أو مكتوب أيضاً. ثمة مجموعة من الأمور المسلم بها يحملها كل فرد وهو يطرح هذا السؤال. بما أن البنى الذهنية هي بُنى

(1) دراسة علمية للعلائق بين اللغة والثقافة والمجتمع (الترجمة).

اجتماعية مُسْتَبْطَنَة، فمن المحتمل أن ندخل، في التضاد بين الكتابة والشفهية، تضاداً كلاسيكياً تماماً بين التمييز والمبتذل وبين العلمي والشعبي، بحيث إن الشفهي له حظ أوفر أن يُربط بهالة شعبية populiste. تدريس اللغة الشفهية يعني تدريس هذه اللغة التي تُدرّس في الشوارع، وهذا يقود إلى تناقض. بمعنى آخر، ألا تطرح مسألة طبيعة اللغة المُدرّسة عينها تساوياً؟ أو ألا تُدرّس هذه اللغة الشفهية التي نريد أن نُدرّسها، بكل بساطة، بدرجات متفاوتة في المؤسسات المدرسية؟ نحن نعرف على سبيل المثال أن مختلف مؤسسات التعليم العالي تُدرّس اللغة الشفهية على نحو متفاوت. المؤسسات التي تُعدّ للسياسة مثل «العلوم السياسية»، و«مدرسة التكوين العليا»، تُدرّس أكثر بكثير اللغة الشفهية وتوليها في التقويم اهتماماً أكثر بكثير من التعليم الذي يُعدّ للتدريس أو للتقنية. على سبيل المثال، في «البوليتكنيك»، يُعد الطالب ملخصات، وفي «دار المعلمين العليا» يعد الطالب ما يُطلق عليه «امتحاناً شفاهياً أساسياً» وهو ضرب من حديث الصالونات ويتطلب نوعاً خاصاً من العلاقة باللغة ونوعاً معيناً من الثقافة. أن نقول «تدريس اللغة الشفهية» دون أن نضيف شيئاً، فهذا أمر لا يحمل أي جديد ويُمارس كثيراً. هذه اللغة الشفهية يمكن إذن أن تكون لغة حديث الصالونات كما يمكن أن

تكون اللغة الشفهية للمؤتمرات الدولية، وما إلى ذلك. إذن، لا يكفي أن نتساءل «هل نُدرس اللغة الشفهية؟»، «أي لغة شفوية نُدرس؟». يجب أن نسأل أنفسنا أيضاً من الذي سيحدد أي لغة شفوية نُدرس؟ يتمثل أحد قوانين الألسنية الاجتماعية في أن اللغة المُستخدمة في وضع معين لا تعتمد فقط، كما تظن الألسنية الداخلية، على كفاءة المتحدث بالمعنى الذي يمنحه شومسكي للكلمة، بل أيضاً على ما أسمّيه السوق الألسنية. الخطاب الذي ننتجه، وفق النموذج الذي أقترحه، هو «نتاج» كفاءة المتحدث والسوق التي يُسوق إليها خطابه؛ يعتمد الخطاب في جزء منه (ما ينبغي أن يُقومَ على نحو أكثر دقة) على شروط التلقي.

تعمل كل حالة ألسنية إذن كسوق يعرض عليها المتحدث نتاجاته ويعتمد النتاج الذي ينتجه لهذه السوق على توقعاته عن الأسعار التي ستُقدّم لنتاجاته. في السوق المدرسية، شئنا أم أبينا، لدينا توقعات عن الأرباح والخسائر التي سنستلمها. واحد من الأغاز الكبيرة التي يجب على الألسنية الاجتماعية أن تجد لها حلاً، هو هذا النوع من الحس بالمقبولية. نحن لا نتعلم البتة اللغة من دون أن نتعلم، في الوقت نفسه، شروط مقبولية هذه اللغة.

هذا يعني أن تعلم لغة ما يعني أن نتعلم في الوقت نفسه أن هذه اللغة ستكون مُفيدة في هذه الحالة أو تلك.

نحن نتعلم على نحو متصل أن نتحدث وأن نُقَوِّم مُسَبِّقاً الثمن الذي ستحصل عليه لغتنا؛ في السوق المدرسية - والسوق المدرسية تقدم حالة مثالية للتحليل - يكون هذا السعر هو العلامة المدرسية، العلامة التي غالباً ما يترتب عليها سعر مادي (إذا لم تحصل على علامة جيدة في تلخيصك في الامتحان التنافسي في «البوليتكنيك»، فستكون إدارياً في المعهد الوطني للإحصاء والدراسات الاقتصادية وسيكون مرتبك أقل بثلاث مرات...). إذن، أي حالة ألسنية تعمل كسوق للتبادل مع شيء معين. هذه الأشياء هي بالطبع كلمات، لكن هذه الكلمات لم تُصنَع فقط كي تُفْهَم؛ وعلاقة التواصل ليست علاقة تواصل فحسب، إنها أيضاً علاقة اقتصادية تدخل فيها قيمة الشخص المتحدث: هل نَحَدِّثُ جيداً أم أساء الحديث؟ هل هو متألق أم لا؟ هل يمكن الزواج منه أم لا؟...

التلاميذ الذين يأتون إلى السوق المدرسية يعرفون مُسَبِّقاً نسبة المكافأة أو الخسارة وفق هذا النوع أو ذاك من اللغة. بمعنى آخر، تمارس الحالة المدرسية بصفقتها حالة ألسنية من نوع خاص رقابة كبيرة على كل أولئك

الذين يعرفون مُسبقاً فرص الربح والخسارة التي يملكونها استناداً إلى الكفاءة الألسنية التي في حوزتهم. وصمت البعض ليس إلا مصلحة مُدرّكة تماماً.

وإحدى المشاكل التي يطرّحها استطلاع الرأي هذا هي معرفة مَنْ يحكم الحالة الألسنية المدرسية. هل الأستاذ هو سيد الموقف المُطلق؟ هل هو من يُبادر حقاً في تحديد المقبولية؟ هل يتحكّم بقوانين السوق؟

كل التناقضات التي سيصادفها الناس الذين يمارسون تجربة التعليم الشفهي تأتي من الاقتراح التالي: إن حرية الأستاذ، فيما يتصل بتحديد قوانين السوق الخاصة بِصَفِّه الدراسي، محدودة لأنه لن يخلق أبداً إلا «إمبراطورية داخل إمبراطورية»، أي فضاء ثانوياً تكون فيه قوانين السوق المُهيمنة مُعلّقة. قبل أن نذهب أبعد من ذلك، يجب أن نُذكر بالسمة الخاصة جداً بالسوق المدرسية، فهي تُهيمن عليها المتطلبات الإلزامية لأستاذ اللغة الفرنسية المُرخَّص بتدريس أشياء ما كان درّسها لو كان للجميع فرص متساوية في امتلاك هذه القدرة وله حق التصحيح بالمعنى المزدوج للكلمة، فالتصحيح اللغوي («اللغة المُنقَّحة») هو نتاج التصحيح. المدرّس الذي هو بمثابة قاضٍ للأطفال في ما يتصل باللغة له حق التصحيح

والعقوبة في ما يخص لغة تلاميذه.

لنتصور، على سبيل المثال، أستاذاً شعبوياً يرفض حق التصحيح هذا ويقول: «من يريد أن يتحدث يأخذ مبادرة الحديث؛ أجمل لغة هي لغة الضواحي». في الواقع فهذا الأستاذ، أياً كانت نواياه، يبقى داخل فضاء لا يخضع عادةً لهذا المنطق، لأن هناك احتمالات كبيرة جداً أن يوجد إلى جانبه أستاذ يؤكد على الدقة والتصحيح، وضبط الإملاء... لكن، لنفترض أن مؤسسة مدرسية كاملة تتحول، فإن توقعات الفرص المُسبقة التي يحملها التلاميذ إلى السوق ستجعلهم يمارسون رقابة مُسبقة، ويحتاجون إلى وقت طويل جداً كي يتخلون عن تصحيحاتهم وعن اشتقاقاتهم اللاحنة⁽¹⁾ التي تبدو في جميع الحالات اللغوية، بمعنى اجتماعي، غير مُتسقة (لا سيّما في حالة استطلاعات الرأي).

إن عمل «لابوف» برمته لم يكن ممكناً إلا مقابل مجموعة كبيرة من الخدع التي تهدف إلى تحطيم الزيف اللغوي الذي ينتجه مجرد الجمع بين «كفاء» و«غير كفاء»، وبين متحدث مُرخص له ومتحدث لا يشعر بأنه مُرخص له؛ وكذلك، مُحمّل العمل الذي قمنا به بشأن

(1) استبدال شكل لغوي يفترض عدم صحته بآخر يُفترض أنه صحيح (الترجمة).

الثقافة فقد ارتكزَ على محاولة التغلب على تأثير فرض الشرعية الذي يحققه مجرد طرح أسئلة عن الثقافة. إن طرح أسئلة عن الثقافة في حالة استطلاع الرأي (التي تشبه حالة مدرسية) على أشخاص لا يرون أنفسهم مثقفين، يستبعد من خطابهم ما يُمتعهم حقاً فيأخذون بالبحث عن كل ما يشبه الثقافة؛ وعليه عندما نسأل: «هل تحب الموسيقى؟»، لا نسمع أبداً: «أحب داليدا» بل نسمع: «أحب فالس شتراوس»، إذ لا يصنع المرء نفسه في المعرفة الشعبية إلا من خلال ما يحبه البورجوازيون. في جميع الظروف الثورية، غالباً ما اصطدم الشعبويون بهذا النوع من ثار قوانين السوق التي يبدو أنها لا تؤكد وجودها بهذه القوة إلا عندما نفكر بخرقها. للعودة لنقطة انطلاق هذا الاستطراد: من يُحدد المقبولية؟

الأستاذ حُر في التخلي عن دوره كـ«سيد للكلام» فهو (من خلال إنتاجه موقفاً ألسنياً مُعيناً أو من خلال تركه منطلق الأشياء نفسها يفعل فعله: المنصّة والكرسي والمذيع والمسافة وموروث التلاميذ الثقافي، أو بتركة القوانين التي تنتج نوعاً معيناً من الخطاب تفعل فعلها) ينتج نوعاً معيناً من اللغة ليس عنده فحسب، بل لدى مخاطبيه. لكن إلى أي حد يمكن للأستاذ أن يتلاعب بقوانين المقبولية من

دون أن يدخل في ظروف استثنائية، ما دامت القوانين العامة للمقبولية قائمة؟ لذلك فإن تجربة اللغة الشفهية جديرة بالاهتمام. لا يمكننا تناول هذه المسألة المركزية جداً والبدئية جداً في الوقت نفسه من دون أن نطرح الأسئلة الأكثر ثورية عن نظام التعليم: هل يُمكننا تغيير اللغة في النظام المدرسي من دون تغيير جميع القوانين التي تُحدد قيمة النتاجات اللغوية للطبقات المختلفة في السوق ومن دون تغيير علاقات الهيمنة في التسلسل الألسني، أي من دون تغيير علاقات الهيمنة؟

سأعرج على تشابهٍ أجد نفسي متردداً في صياغته على الرغم من أنه يبدو لي ضرورياً: التشابه بين أزمة التعليم الفرنسي وأزمة الشعائر الدينية. الشعائر الدينية لغة مُطَقَّسة مُرَمَّزة (سواء تعلق الأمر بالحركات أو بالكلمات) وترنيماتها القداسية معروفة كاملة مُسبقاً. الشعائر الدينية باللاتينية هي الصيغة القصوى للغة، لكنها على الرغم من كونها غير مفهومة تعمل، لكونها مرخّصة كلغة، تحت شروط معينة، على إرضاء المرسلين والمتلقين. في حال الأزمات تتوقف هذه اللغة عن العمل أي أنها تتوقف عن فعل فعلها الرئيس ألا وهو جعل الناس يؤمنون ويحترمون ويتقبلون، بمعنى أن يتقبلها الناس حتى وإن

كانوا لا يفهمونها.

والسؤال الذي تطرحه أزمة الشعائر الدينية، أزمة هذه اللغة التي لم تُعد تعمل ولا تُسمَع ولم نعد نؤمن بها، هو العلاقة بين اللغة والمؤسسة. عندما تكون لغة ما في أزمة ويكون السؤال المطروح: أي لغة نستخدم للكلام فهذا يعني أن المؤسسة في أزمة ومسألة السلطة البديلة تطرح نفسها، أي السلطة التي تقول كيف نتكلم ومن يُحوّل الرخصة للكلام ويمنحها.

من خلال هذا التعرّيج على مثال الكنيسة أردت أن أطرح السؤال التالي: هل الأزمة الألسنية مفصولة عن أزمة المؤسسة المدرسية؟ أليست أزمة المؤسسة الألسنية مظهراً من مظاهر أزمة المؤسسة المدرسية؟ لم يكن تعليم اللغة الفرنسية في تعريفه التقليدي، في المرحلة الأساسية لنظام التعليم الفرنسي، يُثير مشكلة، كان مدرس اللغة الفرنسية متيقناً مما يتعين عليه أن يُدرّس، وكيف يُدرّسه ويلتقي بتلاميذ مستعدين للإصغاء إليه وفهمه وبآباء متفهمين لهذا الفهم. في هذه الحالة، كان مدرس اللغة الفرنسية مُحتفياً إذ كان يحتفي بإجلال باللغة الفرنسية، ويدافع عنها ويوضحها ويعزز قيمها المقدسة. وعليه، كان يُدافع عن القيمة المقدّسة الخاصة به وهذا مهم جداً لأن العامل

المعنوي والإيمان يطغيان على مصالحه الخاصة. إذا كانت
أزمة تعليم اللغة الفرنسية تثير أزمات شخصية خطيرة إلى
هذا الحد، وعنيفة بعنف الأزمات التي رأيناها في ثورة
مايو/أيار 1968(1) وفيما بعد، فهذا يعني أنه من خلال
قيمة نتاج السوق هذا، وهو اللغة الفرنسية، يدافع عدد
من الناس، من الجدار الخلفي، عن قيمهم الخاصة، ورأس
مالهم الخاص. وهم مستعدون للموت من أجل اللغة
الفرنسية... أو من أجل الإيماء! كما الناس الذين أمضوا
خمس عشرة عاماً من حياتهم في تعلّم اللاتينية، وتفقد
لغتهم قيمتها فجأة فيبدون كحملة سندات القروض
الروسية...

إن إحدى من نتائج الأزمة هو إثارة التساؤلات بشأن
الشروط الضمنية، وبشأن مُسلمات عمل النظام. عندما
تفرز الأزمة عدداً معيناً من المُسلمات نستطيع أن نطرح
السؤال المنهجي بشأن المُسلمات وأن نسأل أنفسنا عما
يجب أن تكون عليه حالة ألسنية مدرسية كي لا تظهر
المشاكل التي تظهر عند الأزمة. إن الألسنية الأكثر تقدماً
تلتقي مع علم الاجتماع حول هذه النقطة، أي أن الهدف
الأول من البحث المتصل باللغة هو تفسير مُسلمات
التخاطب. الأمر الجوهري في ما يتصل بما يجري في

حديث تربوي هو الشروط الاجتماعية لإمكانية الحديث. وبخصوص الدين، ولكي تفعل طقوس روما فعلها يجب أن يُنتج نوع معين من المرسلين ونوع معين من المتلقين. يجب أن يكون المتلقون مُستعدين للاعتراف بسلطة المرسلين، وأن لا يتحدث المرسلون عما يريدون هم قوله بل يتحدثون دائماً بصفتهم مندوبين وقساوسة مُرخصين وألا يسمحوا أبداً لأنفسهم أن يُحددوا، هم أنفسهم، ما يجب أو ما لا يجب أن يُقال.

الأمر مُماثل في التعليم، فلكي يكون الخطاب الأستاذي الاعتيادي، الذي يلقيه الأستاذ ويستقبله التلاميذ وكأنه أمر بدهي، مؤثراً يجب أن تكون هناك علاقة سلطة وإيمان، وعلاقة بين مُرسل مُرخص ومتلقٍ مستعد لتلقي ما يُقال ومؤمن بأن ما يُقال يستحق أن يُقال. يجب أن نُنتج متلقياً مستعداً للاستماع لا متلقياً ينتجه الوضع التربوي.

لتلخيص الموضوع على نحو نظريّ وسريع، يفترض التواصل في حالة سلطة تربوية مُرسلين شرعيين ومتلقين شرعيين ووضع شرعي ولغة شرعية.

يلزمنا مُرسل شرعي، أي شخص يُقر بالقوانين الضمنية للنظام، وبهذا يكون مُعترفاً به ويختاره زملاؤه. يلزمنا

متلقون يَعترف بهم المُرسِل على أنهم جديرين بالتلقي، وهذا يفترض أن تكون للمُرسِل سلطة الاستبعاد وأن يكون بإمكانه استبعاد «أولئك الذين ينبغي ألا يكونوا هنا»؛ لكن هذا ليس كل شيء، إذ يجب أن يكون التلاميذ مستعدين للاعتراف بالاستاذ كأستاذ، وأن يكون الآباء واثقين بالاستاذ ويوقعون له صكاً على بياض. ويجب أيضاً أن يكون المتلقون متجانسين ألسنياً (أي اجتماعياً) إلى حد ما، ومتجانسين في معرفتهم للغة وفي اعترافهم بها، وأن لا تعمل بُنية المجموعة كنظام رقابة قادر على منع اللغة التي يجب أن تُستخدم.

في بعض الجامعات المدرسية التي يغلب عليها الطلبة الشعبويون، يمكن لأطفال الصفوف الشعبية أن يفرضوا المعيار الألسني لوسطهم وينبذوا أولئك الذين يطلق عليهم لابلوف البائسين الذين يحملون لغة الأساتذة أي اللغة «المرغوبة» المخنثة والمتملقة نوعاً ما. يمكن إذن أن يصطدم المعيار الألسني المدرسي في بعض البنى الاجتماعية بمعيار مُضاد. (على النقيض من ذلك، في بُنى اجتماعية يغلب عليها البورجوازيون، تُمارس رقابة التلاميذ في اتجاه رقابة الأستاذ نفسها: اللغة غير «المُهذَّبة» تخضع لرقابة ذاتية ولا يمكن أن تُلقَظ في وضع مدرسي).

ينطوي الوضع الشرعي على بُنية المجموعة وعلى
الفضاء المؤسسي الذي تعمل فيه هذه المجموعة في
الوقت نفسه. هناك، على سبيل المثال، يُجمل الإشارات
المؤسسية المهمة، لا سيّما اللغة الفخمة (لغة الفخمة
فن خطابة خاص وظيفته أن يُبين مدى أهمية ما يُقال).
تُستخدَم هذه اللغة الفخمة كلما كان الشخص في وضع
أكثر أهمية، على منصة أو في مكان أكثر أهمية، وما إلى
ذلك. من بين استراتيجيات التلاعب بمجموعة ما هناك
التلاعب بِبُنى الفضاء وبالإشارات المؤسسية المهمة.

إن لغةً شرعية ما هي لغة ذات أشكال صوتية
phonologique ونحوية شرعية، أي لغة تستوفي المعايير
القواعدية المألوفة ولغة تقول باستمرار، فضلاً عما
تقوله، وتقوله على نحو جيد فتوهم من خلال هذا أن
ما تقوله صحيح: وهذه إحدى الطرق الأساسية لتمرير
الباطل عوضاً عن الحق. من بين النتائج السياسية للغة
المهيمنة: «إنه يقوله على نحو جيد، لا بد إذن أن يكون
صحيحاً».

هذه المجموعة من السمات التي تُشكل نسقاً وتجتمع في
الحالة المنهجية لنظام مدرسيّ، تُحدّد المقبولية الاجتماعية،
الحالة التي تمر اللغة من خلالها: اللغة يُصغى إليها (بمعنى

تُصَدِّق) وتُطَاع وتُسْمَع (تُفْهَم). يتم التواصل إيماءً إذا اقتضى الأمر، فينزع واحد من سمات الأوضاع الأساسية ألا وهو اللغة نفسها - الجزء الألسني البحث من المداخلة - إلى أن يُصبح ثانوياً.

غالباً ما كان يقع دور مُبجِّل اللغة على عاتق أساتذة الفن والأدب، ولم تكن اللغة إلا محط انبهار. وخطاب التبجيل، خطاب نُقاد الفن على سبيل المثال، لا يتعدى كونه «انبهاراً». والانبهار هو التجربة الدينية الأساسية. في حال الأزمة ينهار نظام الثقة المتبادلة هذه. فالأزمة شبيهة بأزمة مالية بحيث نتساءل إذا كانت السندات المتداولة حوالات حكومية.

لا شيء يوضِّح على نحو أفضل الحرية الاستثنائية التي يمنحها للخطيب تضايف مجموعة من العوامل المُساعدة، كما ظاهرة ارتكاب الأخطاء. إن ارتكاب الأخطاء، وهو نقيض التصحيح المُفْرِط، وهي ظاهرة يتسم بها كلام البورجوازية الصغيرة، لا يكون مُمكناً إلا لأن الذي يخرق القاعدة (جيسكار ديستان على سبيل المثال عندما لا يُطابق اسم المفعول مع فعل التملك) يُظهر أنه قادر على التحدث على نحو صحيح من خلال جوانب أخرى في لغته كالتلفظ على سبيل المثال وأيضاً من خلال كل ما هو

عليه وكل ما يفعل.

إن وضعاً لغوياً ليس لغوياً بحتاً أبداً ومن خلال جميع الأسئلة التي طرحها استطلاع الرأي كنقطة انطلاق طرحت في الوقت نفسه أكثر أسئلة الألسنية الاجتماعية جوهرية (ماذا يعني التحدث بنبرة سلطوية؟ ما هي الشروط الاجتماعية لإمكانية التواصل؟) كما الأسئلة الأساسية لعلم اجتماع نظام التعليم التي تنتظم جميعها حول السؤال النهائي ألا وهو التفويض.

المدرّس، شاء أم أبى وعلم أم لم يعلم، وخاصة عندما يظن نفسه متمرداً، يبقى مفوضاً ومندوباً لا يستطيع إعادة تحديد مهمته من دون أن يدخل في تناقضات ويُدخل متلقيه في تناقضات طالما لم تتغير قوانين السوق التي يُحدّد على ضوئها سلبياً أو إيجابياً القوانين المستقلة نسبياً للسوق الصغيرة التي ينشئها داخل صفه. على سبيل المثال، يحقّ لمدرّس ما أن يرفض وضع علامة أو تصحيح لغة تلاميذه، لكنه بفعله هذا يمكن أن يتحد من فرص تلامذته في سوق الزواج أو في السوق الاقتصادية حيث قوانين السوق اللغوية المهيمنة مستمرة في فرض نفسها. لكن هذا لا يلزم أن يقود إلى الانسحاب.

إن فكرة إنتاج فضاء مُستقل منفصل عن قوانين السوق

«طوباوية» خطيرة ما دمنا لا نطرح في الوقت نفسه مسألة الشروط السياسية لإمكانية تعميم هذه الطوباوية.

س. إن التعمق في مفهوم الأهلية اللسانية مهم من دون شك كي نتجاوز أنموذج «شومسكي» القائم على المرسل والمتلقي المثالي: مع ذلك، فإن تحليلاتك للأهلية بمعنى كل ما يجعل كلمة ما شرعية، غير واضحة أحياناً خاصة تلك المتصلة بالسوق، فأحياناً تعني بمفرده السوق المعنى الاقتصادي وأحياناً تُشبه السوق بالتبادل في الحالة الجمعية ويبدو لي أن هناك غموضاً. فضلاً عن ذلك، أنت لا تُبين على نحو كافٍ أن الأزمة التي تحدث عنها هي بمثابة شبه أزمة مرتبطة جوهرياً بأزمة نظام يضمننا جميعاً. ينبغي أن يكون هناك تحليل أدق لجميع شروط حالات التبادل اللغوي في الفضاء المدرسي أو في الفضاء التربوي بالمعنى الواسع للكلمة.

– لقد تحدثت هنا عن أنموذج الأهلية والسوق بعد تردد، إذ يلزمني بداهة وقت أطول للدفاع عنه على نحو تام وسأكون مضطراً لتقديم تحليلات تجريدية جداً قد لا تحظى بالضرورة باهتمام الجميع. أنا مسرور جداً أن سؤالك يتيح لي الفرصة لتقديم بعض الايضاحات. لكلمة السوق عندي معنى واسع جداً. يبدو لي شرعياً تماماً أن

أصف بـ السوق اللغوية العلاقة بين ربتَيّ منزل تتحدثان في الشارع أو الفضاء المدرسي أو المقابلة التي تُختار من خلالها الأطر العليا علي حد سواء.

حالمًا يبدأ متحدثان بالكلام يتصل الأمر بالعلاقة الموضوعية بين مقدرتيهما، ليس بمقدرتيهما اللغوية فحسب (إتقانهما التام إلى حد ما للغة الشرعية) بل أيضاً بمُجَمَل أهليتيهما الاجتماعية وحقهما في الكلام، الذي يعتمد موضوعياً على جنسيهما وعمرهما ودينيهما، ووضعهما الاقتصادي والاجتماعي، الكثير من المعلومات التي يُمكن أن تُعرَف مُسبقاً أو تُستَبَق من خلال إشارات ضمنية (إنه مؤدب، يحمل وساماً عسكرياً، وما إلى ذلك...). تمنح هذه العلاقة بُنيتهما للسوق وتُحدّد ما يمكن أن نطلق عليه قانون تشكيل الأسعار. هناك الاقتصاد الصغير والاقتصاد الجمعي للمنتجات اللغوية، علماً أن الاقتصاد الصغير غير مُستقل أبداً عن قوانين الاقتصاد الجمعي. في حالة ازدواجية اللغة، على سبيل المثال، نلاحظ أن المُتحدّث لا يُغيّر لغة عشوائياً أبداً. لقد لحظت في الجزائر كما في قرية بيارنية، أن الناس يغيرون لغتهم وفقاً للموضوع المطروح، ولكن أيضاً تبعاً للسوق؛ وتمشياً مع بُنية العلاقة بين المتحدثين، تزداد النزعة إلى تبني اللغة

المهيمنة كلما ارتفعت مرتبة الشخص الذي نتوجه إليه بالحديث في التراتبية المعروفة مسبقاً للأهليّات اللغوية: فإذا كان الشخص مهماً، سنبدل جهداً للحديث بالفرنسية على أفضل نحو ممكن؛ فتسود اللغة المهيمنة لا سيما إذا كان المهيمون يُهيمون على نحو تام على السوق المعنية. تزداد احتمالية استخدام المتحدث اللغة الفرنسية للتعبير عن نفسه إذا كان المهيمون يُهيمون على السوق، على سبيل المثال في الحالات الرسمية. وتُشكّل الحالة المدرسية جزءاً من سلسلة الأسواق الرسمية. في هذا التحليل، لا توجد نزعة اقتصادية. لا يعني هذا أن كل سوق هي سوق اقتصادية. لكن يجب ألا نقول كذلك أنه لا توجد سوق لغوية لا تُشرك، من قريب أو من بعيد، رهانات اقتصادية. في ما يتصل بالشرط الثاني من السؤال، فهو يطرح مسألة الحق العلمي في التجريد. فنحن نتجرد من عدد معين من الأشياء ونعمل داخل الفضاء الذي حدّدناه لأنفسنا.

س. في النظام التعليمي كما حدّدته من خلال مجموعة السمات هذه، هل تعتقد أن المدرّس يحتفظ، أم لا بهامش معين من الحرية؟ وما هذا الهامش؟

- إنه سؤال صعب جداً، لكنني أعتقد أن الجواب هو

بنعم. لو لم أكن مقتنعاً أنّ هناك هامشاً من الحرية لما كنت هنا.

على نحو أكثر جديةً في مستوى التحليل، أعتقد أن إحدى النتائج العملية لما قلته هي أن وعياً ومعرفة بالقوانين الخاصة بالسوق اللغوية داخل صفٍ دراسيٍّ معين بإمكانهما، أيا كان الهدف الذي نسعى إليه (الإعداد لامتحان الثانوية العامة، التعريف بالأدب الحديث أو بالألسنية)، تغيير طريقة التدريس كلياً.

من المهم أن نعرف أن نتاجاً لغوياً يدين بجزء أساسي من سماته لبنية الجمهور المتلقي. يكفي الاطلاع على البطاقات التعريفية لتلاميذ صف ما لنلاحظ هذه البنية: في صف يكون فيه ثلاثة أرباع التلاميذ أولاد عمال، يجب أن نعي أهمية توضيح المُسلّمات. إن أي تواصل يسعى إلى أن يكون فعالاً يفترض أيضاً معرفةً بما يطلق عليه علماء الاجتماع المجموعة المتماثلة: يعرف المدرّس أن طريقة تدريسه التربوية يمكن أن تصطدم داخل الصف بطرق تربوية مُضادة وثقافة معاكسة؛ ويمكنه محاربة هذه الثقافة المضادة - وهو خيار أيضاً - طبقاً لما يريد تمريره، في حدود معينة، وهذا يفترض أنه يعرفها. إن معرفة هذه الثقافة المضادة هي معرفة الثقل النسبي لأشكال الأهلية

المختلفة. من بين التغيرات العميقة جداً التي حدثت في النظام المدرسي الفرنسي ثمة نتائج نوعية للتحويلات الكمية: يتغير الجو الكلي للصف وتغير أشكال المشاكسة ونوع العلاقات مع الأساتذة اعتباراً من عتبة إحصائية معينة في تمثيل أطفال الصفوف الشعبية داخل صف ما. ثمة الكثير من الأشياء التي يمكننا ملاحظتها وأخذها بعين الاعتبار على الصعيد العملي.

لكن كل هذا لا يتصل سوى بالوسائل. وعليه، فإن علم الاجتماع لا يمكن أن يُجيب عن التساؤل بشأن الغايات القصوى (ماذا يجب أن يُدرّس؟)، فالغايات القصوى تُحددها بنية العلاقات بين الطبقات الاجتماعية. وسبب التغيرات في تحديد محتوى التعليم وحتى الحرية المتروكة للمدرسين ليعيشوا أزمتهم تكمن في أن هناك أيضاً أزمة في تحديد المضمون الشرعي المهيمن وأن الطبقة المهيمنة هي حالياً موضع الصراعات بشأن ما يستحق أن يُدرّس.

لا أستطيع أن أحدد مشروع التعليم (قد يكون هذا تطاولاً وأكون قد نصّبت نفسي داعية)؛ أستطيع فقط أن أقول إن الأساتذة يجب أن يعرفوا أنهم مندوبون ومفوضون وأن تأثيرهم النبوي نفسه لا يزال يفترض دعم المؤسسة. وهذا لا يعني أنهم يجب ألا يناضلوا ليكونوا جزءاً فاعلاً في تحديد ما

يتعين عليهم أن يُدرّسوا.

س. لقد قَدِّمْتِ مُدرِّسَ اللغة الفرنسية على أنه المرسل الشرعي

لِحِطَابِ شرعي يُعبّر عن إيديولوجيا مُهيمنة وطبقات اجتماعية مُهيمنة من خلال أداة «مُشَبَّعة» بهذه الإيديولوجيا المُهيمنة ألا وهي اللغة.

– ألا تعتقد أن هذا التعريف مُحْتَزِلٌ جداً أيضاً؟ هناك، فضلاً

عن ذلك، تناقض بين بداية عرضك ونهايته حيث كنت تقول إن صف اللغة الفرنسية والتمارين الشفهية كان يمكن أن تكون أيضاً مكاناً للوعي وأن هذه اللغة نفسها، التي كان يُمكن أن تكون وسيلة لنماذج الطبقات المُهيمنة، كان يُمكن أيضاً أن تُمنح أولئك الموجودين أمامنا وتمنحنا نحن أيضاً شيئاً ألا وهو الوسيلة للنفاز إلى التحكّم بأدوات تُعتَبَر ضرورية.

إذا كنتُ هنا، في الجمعية الفرنسية لمدرّسي اللغة الفرنسية

(AFEF) فذلك لأنني أعتقد أن اللغة هي أيضاً أداة لها طريقة

استخدامها ولن تعمل إذا لم تكن نملك طريقة استخدامها؛ ذلك

لأننا مقتنعون أننا نشترط علمية أكثر في دراسة اختصاصنا. ما

رأيك؟

هل تعتقد أن المحادثة الشفهية في الصف الدراسي ما هي إلا

صورة لشرعية قد تكون أيضاً الشرعية الاجتماعية والسياسية؟

أليس الصف الدراسي هو أيضاً موضوع تناقض موجود في

المجتمع أي الصراع السياسي؟

- لم أقل شيئاً مما تقولني إياه! لم أقل أبداً إن اللغة هي الإيديولوجيا المهيمنة. بل أعتقد حتى أنني لم أتلفظ هنا تعبير «إيديولوجيا مهيمنة»... وهذا بالنسبة لي جزء من سوء الفهم المحزن جداً: على النقيض من ذلك، ينطوي كل جهدي على تحطيم الأوتوماتيات الشفهية والعقلية.

ماذا يعني شرعي؟ هذه الكلمة هي مفردة تقنية من المفردات السوسولوجية التي أستخدمها عن عمد لأن الكلمات التقنية وحدها هي التي تُتيح أن نقول، بمعنى أن نُفكر وعلى نحو دقيق، في الأشياء الصعبة. توسم بالشرعية مؤسسة ما أو فعل أو استخدام مُهيمن لكنه غير معروف بصفته هذه، أي أنه مُعترفٌ به ضمناً. إن اللغة التي يستخدمها المدرسون، تلك التي تُستخدمها وأنت تكلمني (ثمة صوت في القاعة يقول: «أنت أيضاً تستخدمها!»، بالطبع أنا أستخدمها لكنني أمضي وقتي وأنا أقول إنني أستخدمها!)، إن اللغة التي نستخدمها نحن داخل هذا الفضاء هي لغة مهيمنة غير معروفة على أنها هكذا، بمعنى أن المرء يُقر ضمناً أنها شرعية. إنها لغة تُنتج جوهر تأثيراتها متظاهرة أنها ليست هكذا. ومن هنا يأتي السؤال: إذا كان صحيحاً أننا نتكلم لغة شرعية، هل كل ما يمكننا أن نقوله من خلال هذه اللغة غير متأثر بها، حتى إذا وضعنا هذه الأداة

في خدمة نقل مضامين تدّعي أنها نقدية؟

سؤال أساسي آخر: هذه اللغة المهيمنة وغير المعروفة على أنها هكذا، بمعنى معترف بها على أنها شرعية، أليست متناغمة مع بعض المضامين؟ ألا تمارس أعمال رقابة؟ ألا تجعل بعض الأشياء صعبة أو عصيّة على القول؟ هذه اللغة ألم تُنشأ، من بين أسباب أخرى، من أجل منع حرية الكلام. لم يجدر بي أن أقول «أنشئت من أجل». (فأحد مبادئ علم الاجتماع هو أنه يرفض وظائفية الأسوء، فالآليات الاجتماعية ليست نتاج نية ميكافيلية؛ إنها أذكى بكثير من أكثر المهيمنين ذكاءً).

ولكي نأخذ مثالا لا يقبل الدحض: في النظام المدرسي، أعتقد أن اللغة الشرعية متناغمة مع علاقة معينة مع النص الذي ينكر (بمعنى التحليل النفسي للكلمة) العلاقة بالواقع الاجتماعي الذي يتحدث عنه النص. إذا كانت النصوص تُقرأ من قبل أناس يقرؤونها على نحو بحيث أنهم لا يقرؤونها، فهذا يرجع في جزء كبير منه إلى أن الناس قد أهّلوا ليتحدثوا اللغة يتحدث بها المرء ليقول نحن لا نعني ما نقول. وإحدى خصائص اللغة الشرعية هي أنها بالتحديد تلغي طابع الواقعية عما تقوله. وقد عبّر جان كلود شفالبيه Jean-Claude Chevalier عن هذا على نحو جيد في صيغة مُزحة: «هل يمكن اعتبار المدرسة التي تُدرّس اللغة الشفهية مدرسة؟ هل يمكن اعتبار اللغة الشفهية التي تُدرّس

في المدرسة لغة شفوية؟».

أتناول مثلاً مُحدداً جداً في مجال السياسة. لقد صُدمتُ عندما تبَيَّنَت أن المحاورين أنفسهم كانوا يُقدِّمون، في حالة ثرثرة، تحليلات سياسية معقدة جداً عن العلاقات بين الإدارة والعمال وبين النقابات وفروعها المحلية، في حين أنهم يبدوون عاجزين تماماً ولم يعد لديهم شيء يقولونه إلا ترهات حالماً أ طرح عليهم أسئلة من نمط تلك التي تُطرح أثناء استطلاعات الرأي؛ والأمر مماثل في البحوث. بمعنى أسئلة تتطلب أن تبنى أسلوباً ينطوي على الحديث بطريقة معينة بحيث إن سؤال الصحيح والخطأ لا يُطرح. إن النظام المدرسي لا يُعلِّم اللغة فحسب بل علاقة مع اللغة مُدعَّمة بعلاقة مع الأشياء والأشخاص والعالم لا علاقة لها بالواقع بتاتاً⁽¹⁾.

(1) نجد شروحاتاً تكميلية في:

P.Bourdieu, «Le Fétichisme du langage», Actes de la Recherche en sciences sociales, 4 juillet 1975, pp.2-32, «L'économie des échanges linguistiques, Langue française», 34 mai 1977, pp.17-34; «Le langage autorisé, note sur les conditions sociales de l'efficacité du discours rituel», Actes de la Recherche en sciences sociales, 5-6, novembre 1975, pp.183-190.

بعض سمات الحقول⁽¹⁾

تبدو الحقول للإدراك المتزامن عبارة عن فضاءات مُركّبة من مواقع (أو مناصب) تعتمد خصائصها على موقعها داخل هذه الفضاءات ويُمكن أن تُحلَّل بمعزل عن سمات شاغليها (التي تحددها هذه الخصائص). ثمة قوانين عامة للحقول: تملك حقول متباينة مثل الحقل السياسي والحقل الفلسفي والحقل الديني قوانين عمل ثابتة (وهذا ما يجعل مشروع نظرية عامة أمراً منطقياً، وانطلاقاً من هذا يُمكننا أن نستخدم ما نتعلمه عن عمل كل حقل لنطرح أسئلة على حقول أخرى ونؤولها، متجاوزين التناقض المُमित للدراسة الأحادية ذات الخصوصية وللنظرية الشكلية الفارغة). في كل مرة ندرس فيها حقلاً جديداً، سواء فقه اللغة في القرن التاسع عشر أو الموضة اليوم أو الدين في القرون الوسطى، نكتشف سمات معينة متصلة بحقل معين، في الوقت نفسه الذي تُطوّر فيه المعرفة في الآليات العامة للحقول التي تتخصص وفق المتغيرات الثانوية. فالمتغيرات الوطنية، على سبيل المثال،

(1) قُدمت هذه المحاضرة في مدرسة التكوين العليا Ecolle normale supérieure في نوفمبر/ تشرين الثاني 1976، أمام جمهور من فقهاء اللغة ومؤرخي الأدب.

تجعل آليات نوعية مثل الصراع بين الطامحين إلى المنصب والمهيمنين تأخذ أشكالاً مختلفة. لكننا نعرف أننا سنجد صراعاً في كل حقل (يتعين علينا أن نبحث، في كل مرة، عن أشكاله الخاصة) بين الداخل الجديد الذي يحاول أن يكسر أفعال حق الدخول والمهيمن الذي يحاول أن يدافع عن احتكاره ويُعيد عنه المنافسة.

إنَّ حَقلاً ما، ولنفترض أنه الحقل العلمي، يُحدّد من بين أشياء أخرى بتحديد تحديات واهتمامات معينة لا يُمكن أن تُعزى إلى تحديات ومصالح تخص حقول أخرى (لن نتمكن من تشغيل فيلسوف بتحديات متخصص بالجغرافيا) ولا يدركها شخص لم يُعدّ للدخول في هذا الحقل (فكل فئة من الاهتمامات تفترض عدم الاكتراث باهتمامات واستثمارات أخرى حُكم عليها أنها عبثية وغير معقولة أو سامية ونزيهة). ومن أجل أن تسير الأمور في حقل ما، يجب أن تكون هناك تحديات وأشخاص مستعدون لممارسة اللعبة ويملكون المتصل الوراثي الذي يستوجب المعرفة بالقوانين الخاصة باللعبة وبالتحديات والإقرار بها وما إلى ذلك.

إن المتصل الوراثي لفقيره لغوي هو في الوقت نفسه «صنعة» ورأس مال تقني ومرجعي، ومجموعة

«معتقدات»، مثل النزوع إلى إيلاء أهمية للملاحظات في الحواشي بقدر أهمية النص باعتباره سمات متصلة بالتاريخ (الوطني والدولي) للاختصاص ولموقعه (كونه وسيطاً) داخل تراتبية الاختصاصات، وهي شرط عمل الحقل ونتاج هذا العمل في الوقت نفسه (لكن ليس على نحو كامل إذ يمكن أن يكفي حقل ما باستقبال نوع معين من المتصل الوراثي يكون قد استوفى تشكيله على نحو تام تقريباً وتكريسه).

إن بُنية الحقل هي حالة صراع القوى بين الفاعلين أو بين المؤسسات الداخلة في الصراع أو، إذا شئنا، توزيع رأس المال الخاص الذي تراكم أثناء الصراعات السابقة والذي يوجه الاستراتيجيات اللاحقة. هذه البنية، التي هي أساس الاستراتيجيات التي تعمل على تغييرها، هي نفسها دائماً موضع صراع، فاحتكار العنف الشرعي (سلطة معينة) وهي سمة الحقل المعني أي، باختصار، الاحتفاظ ببُنية توزيع رأس المال الخاص أو هدمها، هو التحدي الذي يسم الصراعات التي تحدث في الحقل. (الحديث عن رأس مال خاص يعني أن قيمة رأس المال متصلة بحقل معين، ومن ثمَّ في حدود هذا الحقل، وهو غير قابل للتحويل إلى نوع آخر من رأس المال إلا تحت شروط معينة).

يكفي على سبيل المثال أن نستحضر في أذهاننا فشل كاردان Cardin⁽¹⁾ حينما أراد أن ينقل إلى بيوت الثقافة الراقية رأس مال متراكماً داخل دور الأزياء العالمية: أسوء ناقد فني رأى أن من واجبه أن يؤكد تفوقه البيوي كعضو في حقل أكثر شرعية بنيوياً مصرحاً أن كل ما يفعله كاردان في مجال الفن الشرعي مقيت وفارضاً بهذا على رأس ماله أسوء سعر صرف.

في حالة صراع قوى معينة، يميل أولئك الذين يحتكرون (كلياً تقريباً) رأس المال الخاص أساس القوة أو السلطة الخاصة المميزة لحقل ما، إلى استراتيجيات مُحافِظة أي تلك التي تنزع، في حقول إنتاج الثقافات، إلى الدفاع عن الأرثوذكسية، في حين يميل أولئك الذين لا يملكون رأس المال (وهم في الغالب القادمون الجدد، وإذن في أغلب الأحيان الأكثر شباباً) إلى استراتيجيات هدم أي استراتيجيات الهرطقة. إنها الهرطقة والبدع باعتبارها قطيعة نقدية مع الآراء السائدة، مرتبطة غالباً بالأزمة التي تُخرج المهيمين من صمتهم وتفرض عليهم إنتاج خطاب الدفاع عن الأرثوذكسية، وفكر مُستقيم ويميني يهدف إلى إعادة ما يوازي الانتماء الصامت للآراء السائدة.

(1) مصمم الأزياء الفرنسي الشهير بيير كاردان (الترجمة).

ثمة سمة أخرى أقل وضوحاً لحقل ما، فجميع الأشخاص المتزمين بحقل ما لهم عدد من المصالح الأساسية، بمعنى كل ما له علاقة بوجود الحقل نفسه، من هنا ينشأ تواطؤ موضوعي ضمني في جميع الخصومات. نحن ننسى أن الصراع يفترض اتفاقاً بين المتخاصمين على ما يستحق الناضل وهو مكبوت في ما هو بدهيٍّ ومتروك لحالة الآراء السائدة، أي كل ما يُشكّل الحقل نفسه واللعبة والتحديات، وكل الافتراضات التي نقبلها ضمناً من دون علمنا حتى، بفعل اللعب والدخول في اللعبة. أولئك الذين يُشاركون في الصراع يُسهمون، من خلال مشاركتهم في الأغلب على نحو تام بحسب الحقول، في إعادة إنتاج اللعبة وفي إنتاج الإيمان بقيمة التحديات. يتعين على القادمين الجدد أن يدفعوا رسم دخول ينطوي على الإقرار بقيمة اللعبة (يولي اختيار الزملاء وانتقاؤهم الكثير من العناية لدلائل الانتماء للعبة والاستثمار فيها) وبالمعرفة (العملية) لمبادئ عمل اللعبة. إنهم مكرّسون لاستراتيجيات الهدم لكنهم، كي لا يُطرَدونها، يقعون مُحاصرين ضمن حدود معينة. وعليه، فإن الثورات الجزئية التي تتعرض لها الحقول باستمرار لا تُعيد النظر بأسس اللعبة نفسها وبمسلّماتها الأساسية وقاعدة معتقداتها

القصوى التي تركز عليها اللعبة كلها. على النقيض من ذلك، يدعو الانقلاب الهرطقي في حقول إنتاج الأنشطة الثقافية كالدين والأدب والفن إلى العودة إلى المصادر والأصول والذهن وإلى حقيقة اللعبة، مناهضاً الانحطاط والتدهور اللذين تعرض لهما الحقل. (واحد من العوامل التي تحمي مختلف اللُعب من الثورات الشاملة التي تُدمر بطبيعتها لا المهيمنين والهيمنة فحسب بل اللعبة نفسها، هو بالتحديد أهمية الاستثمار في الوقت والجهد وما إلى ذلك...، التي يفترضها الدخول في اللعبة والتي، مثلها مثل اختبارات طقوس اجتياز الاختبار، تُسهم في جعل أمر تهديم اللعبة غير وارد على الإطلاق. وعليه فإن قطاعات كاملة من الثقافة - ليس في وسعي ألا استحضره فقه اللغة أمام فقهاء اللغة - تُنقذ بفعل الثمن الذي يفترضه الحصول على المعارف الضرورية حتى من أجل تدميرها في أشكالها).

من خلال المعرفة العملية بمبادئ اللعبة المطلوبة ضمناً من القادمين الجدد، يكون تاريخ اللعبة وماضيها كله حاضرين في فعل للعبة كله. ليس محض مصادفة أن تكون إحدى الإشارات الأكثر يقيناً لتشكيل حقل ما، مع وجود آثار للعلاقة الموضوعية داخل العمل (تكون أحياناً واعية) مع أعمال أخرى قديمة أو مُعاصرة، تتمثل

في ظهور طاقم من المحافظين على الحيوانات أمثال كُتَّاب السيرة الذاتية والمؤلفات وفقهاء اللغة ومؤرخي الفن والأدب، الذين يبدأون بأرشفة التخطيطات والمحاولات الأولى، والمخطوطات و«تنقيحها» (حق «التنقيح» هو العنف الشرعي لفقهاء اللغة) وفك رموزها وغير ذلك، وهم أشخاص لهم صلة بالحفاظ على ما يُنتج في الحقل ومن مصلحتهم الحفاظ عليه والحفاظ على أنفسهم كحافظين. ثمة إشارة أخرى تتصل بعمل الحقل وهي ترك أثر لتاريخ الحقل داخل المنتج (بل وحتى في حياة المنتج). كدليل عكسي، ينبغي تحليل تاريخ العلاقات بين رسّام يعتبر «عفوياً» (أي دخل إلى الحقل سهواً نوعاً ما من دون أن يُخلّص رسم الدخول ومن دون أن يدفع الأتاوة) مثل موظف الجمارك روسو⁽¹⁾ والفنانين المعاصرين، الأخوة جاري، وأبولنير أو بيكاسو الذين يلعبون (بالمعنى الحصري للكلمة، من خلال كل أنواع الحيل الخيّرة نوعاً ما) دور من لا يُتقن اللعبة ويحلم أن يُقلد أعمال بوغورو Bouguereau أو بونا Bonnat (1) في عصر «المستقبلية» و«التكعيبية» (2) ويكسر اللعبة، لكن رغماً

(1) الرسّام الفرنسي هنري روسو (1844-1910)، فنان فطري يُطلق عليه موظف الجمارك روسو لأنه اشتغل بقسم الجمارك في باريس... (الترجمة).

عنه وعلى أي حال من دون أن يعلم، من دون مراعاة
ومن دون وعي، على النقيض من أشخاص مثل دوشان
Duchamps، أو حتى ساتي Satie، الذين يعرفون منطق
الحقل على نحو جيد بحيث إنهم يتحدّونه ويستثمرونه
في الوقت نفسه. ينبغي أيضاً أن نُحلّل تاريخ التأويل
اللاحق للأعمال الفنية الذي، بفضل التأويل المتطرف
لها، يُدخلها في الصف أي في التاريخ، ويسعى لجعل
من الرسام الهاوي هذا (المبادئ الجمالية لرسمه مثل
البورتريهات الجبهية، تلك التي يتمسك بها أبناء الطبقة
العاملة في صورهم الفوتوغرافية) ثائراً واعياً ومُلهماً.

ثمة تأثير للحقل عندما لا نعود قادرين على فهم عمل
فني (والقيمة، أي الإيمان الممنوحة له) من دون معرفة
تاريخ حقل إنتاج العمل الفني؛ ومن خلاله يكون وجود
المفسرين والمعلقين والمؤولين والمؤرخين والسيميولوجيين
وفقهاء اللغة الآخرين مُبرّراً بصفتهم الوحيدين القادرين
على تفسير العمل الفني والاعتراف بالقيمة التي يمثلها.
إنَّ علم اجتماع الفن أو الأدب الذي يعزو الأعمال
مباشرة إلى موقع المنتجين أو زبائنهم داخل الفضاء
الاجتماعي (الطبقة الاجتماعية) من دون أن يُعير أهمية
لموقعها (موقع الأعمال) داخل حقل الإنتاج («اختزال»

لا يُبرره، إذا اقتضى الأمر، إلا «السُدج»، يُخفي كل ما يُدين به العمل للحقل وتاريخه، أي بالتحديد ما يجعل منه عملاً فنياً أو علمياً أو فلسفياً. إن مشكلةً فلسفية (أو علمية أو غيرها) شرعية هي مشكلة يُقرّ بصفاتها هذه (بالمعنى المزدوج للكلمة) الفلاسفة (أو العلماء وغيرهم) لأنها مُسجّلة في منطق تاريخ الحقل وفي أحكامهم التي تشكلت تاريخياً من أجل الانتماء إلى الحقل ومن خلاله) والتي، بفعل السلطة النوعية الممنوحة لهم، يمكن تماماً أن يُعترف بها على نطاق واسع على أنها شرعية. هنا أيضاً يكون مثال «السُدج» ساطعاً جداً. إنهم أشخاص وجدوا أنفسهم مقدّوفاً بهم، باسم إشكالية يجهلون كل شيء عنها، في وضع رسامين أو كُتّاب (و ثوريون علاوة على ذلك): إن تداعيات جان بيير بريسيه Jean-Pierre Brisset الشفهية وسلسلة معادلاته الطويلة من الكلمات وتجانساته الصوتية وانتقاله العشوائي من موضوع إلى آخر، التي كان يوجهها للمجتمعات العلمية والمحاضرات الأكاديمية، بخطأ في الحقل يدل على براءته كانت ستظل كما كُتّبا نراها في البدء هذيان شخص مجنون لو أن «علم الحلول المتخيلة» pataphysique لأفريد جاري، وجناسات أبولينير أو دوشان وكتابة

السورياليين الأوتوماتية لم تؤسس الإشكالية التي مكنتها أن تكتسب معنى من خلال الاستناد إليها. هؤلاء الشعراء-الموضوع وهؤلاء الرسامون-الموضوع، هؤلاء الثوريون الموضوعيون يُتبحون، كل حالة على حدة، ملاحظة سلطة تَحَوَّل الحقل. هذه السلطة تُمارَس أيضاً، وإن على نحو أقل وضوحاً وأكثر تبريراً، على أعمال المتخصصين الذين، لكونهم يعرفون اللعبة بمعنى تاريخ اللعبة والإشكالية، يفقهون ما يفعلون (وهذا لا يعني البتة أنهم وقحون) بحيث إن الضرورة التي تكشفها قراءتها المقدّسة لا تظهر على نحو بدهي نتاج مصادفة موضوعية (ما هي عليه أيضاً، وبالقدر نفسه، بصفتها تفترض انسجاماً عجبياً بين استعداد فلسفي وحالة من الانتظار المُسَجَّل في الحقل). هايدغر، هو في الأغلب شبينجلر Spengler أو يونجر Jünger وقد أُدخل إلى فرن تقطير حقل الفلسفة. يتعين عليه أن يقول أشياء بسيطة جداً: التقنية هي انحطاط الغرب؛ ومنذ ديكارت، وكل شيء في تقهقر، وما إلى ذلك... سيعمل الحقل أو، على نحو أكثر دقة، المتصل الوراثي للمتخصصين المُعَيَّر مُسبقاً وفق متطلبات الحقل (على سبيل المثال، وفقاً للتعريف الساري للإشكالية الشرعية) كأداة ترجمة: أن يكون المرء

«ثورياً مُحافظاً» في الفلسفة يعني تثوير صورة الفلسفة الكانطية⁽¹⁾ من خلال توضيح أن الميتافيزيقا هي أساس هذه الفلسفة التي تُقدّم نفسها على أنها نقد للميتافيزيقا. إن هذا التحوّل المنهجي للمشاكل والموضوعات ليس نتاج بحث واع (محسوب وساخر) بل نتيجة أوتوماتية يفرضها الانتماء إلى الحقل والتمكن من التاريخ الخاص به. فأن يكون المرء فيلسوفاً يعني التمكن مما يتعين التمكن منه في تاريخ الفلسفة كي يستطيع معرفة كيف يكون سلوكه كفيلسوف داخل الحقل الفلسفي.

لا بد لي من التأكيد مرة أخرى على أن مبدأ الاستراتيجيات الفلسفية (أو الأدبية وغيرها) ليس الحساب الساخر والبحث الواعي لزيادة الفائدة النوعية إلى أقصى حد، بل علاقة غير واعية بين متصل وراثي وحقل ما. الاستراتيجيات التي أتحدث عنها عبارة عن أفعال موجهة على نحو موضوعي نسبة إلى غايات يمكن ألا تكون الغايات التي يُسعى إليها على الصعيد الشخصي. وتهدف نظرية المتصل الوراثي إلى تأسيس إمكانية علم ممارسات لا تخضع لبدائل الغائية والآلية. (إن كلمة منفعة، التي استخدمتها عدة مرات، هي أيضاً خطرة جداً لأنها يُمكن أن توحي بنفعية في درجة الصفر فيما

(1) نسبة إلى الفيلسوف إيمانويل كانط Kant (المترجمة).

يتصل بعلم الاجتماع. مع ذلك، لا يمكن لعلم الاجتماع أن يستغني عن مسلمة المنفعة، بمعنى الاستثمار النوعي في الرهانات، وهي في الوقت نفسه شرط ونتاج الانتماء إلى حقل (ما). إن المتصل الوراثي، وهو نظام أهليات يُكتسب من خلال التمرن الضمني أو الجليّ الذي يعمل مثل نظام بُنى ولأدة، يُولد استراتيجيات يمكن أن تكون متطابقة موضوعياً مع المنافع الموضوعية لمؤلفيها من دون أن تكون قد صيغت عمداً من أجل هذه الغاية. ثمة إعادة تأهيل يتعين الشروع فيها من أجل التخلص من بديل الغائية الساذجة (التي ستكتسب على سبيل المثال أن «الثورة» التي قادت أبولينير إلى جرأة قصيدته «الاثنين شارع كريستين») وقصائد شعرية جاهزة ready made أخرى هي لأنه كان يريد أن يترأس الحركة التي بدأها «سندرار Cendrars»، والمستقبليون أو دلونيه (Delaunay) وكذا من التفسير ذي الطابع الآلي (الذي سيعزو هذا التحوّل إلى نتيجة مباشرة وبسيطة للتغيرات الاجتماعية). عندما لا يملك أشخاص إلا أن يتركوا متصلهم الوراثي يعمل من أجل الخضوع للضرورة الملزمة للحقل ويُلَبوا المتطلبات المثبتة فيه (وهو ما يشكل داخل كل حقل تعريف الجودة بعينها) فهم لا يعون على الإطلاق أنهم يؤدون واجباً ولا يعون أكثر البحث عن الوصول إلى أعلى درجات المنفعة

(النوعية). ولهم بناءً على هذا المنفعة الإضافية بأن يروا أنفسهم ويراهم الآخرون على أنهم غير منتفعين على الإطلاق⁽¹⁾.

(1) تجدون شروحات تكميلية في: بيير بورديو، «الخياط وبصمته» (magie Actes de la Actes de la recherché en sciences sociales, 1, 1975, pp.7-36 (Le couturier et sa griffe للإسهم في نظرية للسحر» (Contribution à une théorie de la magie); «الأنطولوجيا السياسية لمارتن هيدغر» (Ontologie politique de Martin Heidegger), Actes de la recherché en sciences sociales, 5-6, 1975, pp.109-156 (Le sens pratique), Paris, «المعنى العملي»); Editions de Minuit, 1980.

السوق الألسنية⁽¹⁾

سأحاول أن أعرض ما أود توضيحه تدريجياً، آخذاً بعين الاعتبار تنوع الحضور الذي لا يُمكن أن يكون أكثر تنوعاً عما هو عليه، بفعل تنوع اختصاصاته وتنوع الكفاءات ضمن الاختصاصات وغير ذلك... لذلك قد أبدو سطحياً للبعض وسريعاً جداً أو لماحاً للبعض الآخر. سأقدم في البدء عدداً معيناً من المفاهيم والمبادئ التي تبدو لي أساسية آملاً أن نتمكن، في آخر النهار، من مناقشة النقط التي قد مررتُ عليها سريعاً ومن العودة إليها وتحديدتها.

ما أود أن أبينه على نحو أساسي هو أن نموذج بسيط جداً يمكن أن يُصاغ على النحو التالي: مُتصل وراثي ألسني + سوق الألسنية = تعبير ألسني وخطاب. من هذه الصيغة العامة جداً، سأشرح تباعاً المفردات بدءاً بمفهوم المتصل الوراثي، مُحذراً، كما أفعل دائماً، من النزوع إلى تأليه المفاهيم، إذ يتعين أن نأخذ المفاهيم على محمل الجد ونتفحصها ونخضعها خاصة للتدقيق ونتمكن منها، من خلال البحث. وبهذه الطريقة فهي تتحسن شيئاً فشيئاً،

(1) قُدِّمت هذه المحاضرة في جامعة جنيف في ديسمبر/كانون الأول

لا من خلال التدقيق المنطقي الخالص الذي يُحجّرُها. إن مفهوماً جيداً، كحالة المتصل الوراثي في ما يبدو لي، يقضي على الكثير من المشاكل المزيفة (بديل الآلية والغاية على سبيل المثال) ويُبرز مشاكل كثيرة أخرى، لكنها حقيقية. فهو عندما يكون دقيقاً ومبنيّاً على نحو صحيح، ينزع إلى أن يحمي نفسه بنفسه من التحجيم.

يتميز المتصل الوراثي الألسني، إن عرّفناه إجمالاً، بأهلية من نمط شومسكي⁽¹⁾ لأنه نتاج ظروف اجتماعية وليس نتاج خطاب محض بل نتاج خطاب مُعَيَّر على «حالة»، أو بالأحرى مُعَيَّر على سوقٍ أو حقلٍ ما. لقد ذكّر مفهوم الحالة مبكراً جداً (أستحضر على سبيل المثال بريطو Prieto الذي كان يؤكد في كتابه «مبادئ ذهنية») على أن مجموعة من السلوكيات الألسنية لا يُمكن أن تُفهم بمعزل عن مرجع ضمني إلى الحالة، فعندما أقول أنا، يجب أن نعرف أنني أنا الذي يقول أنا وإلا قد يكون شخصاً آخر. يُمكن أن نستحضر أيضاً اللبس بين «أنا» و«أنت» التي تستخدمها القصص المضحكة، وغير ذلك... على أنها تصحيح لكل النظريات التي تؤكد حصرياً

(1) نسبة إلى نظرية شومسكي التي تنص على مقدرة الأفراد على تكوين جمل لم يسمعوها من قبل وفهمها وأن العقل أو المنطق ليسا المصدر الوحيد للمعرفة بل العقل والتجربة معاً (الترجمة).

على الأهلية غافلةً عن ظروف استخدام الأهلية. لقد استخدمت، على نحو خاص، للتساؤل عن الافتراضات الضمنية للأنموذج الصوسوري⁽¹⁾ الذي يكون فيه دور الكلمة (كما الأداء لدى شومسكي) مقتصراً على فعل الأداء، بالمعنى الذي تحمله هذه الكلمة، أي أداء عمل موسيقي لكن أيضاً تنفيذ أمر ما. يأتي مفهوم الحالة ليذكر بأن هناك منطقاً نوعياً للأداء، وأن ما يجري على مستوى الأداء لا يمكن استنباطه من معرفة الأهلية فحسب. من هذا المنطلق، أخذت أتساءل في ما إذا احتفظت بمفهوم الحالة هذه الذي لا يزال تجريدياً جداً، أن لا أفعل ما كان مأخذ سارتر على نظرية النوازع، أعني إعادة إنتاج الملموس بالتقاء عنصرين تجريدين، أي في هذه السياق الحالة والأهلية.

كان الصوفيون يدعون إلى مفهوم يبدو لي مهماً جداً، ألا وهو الفرصة المناسبة *kairos*⁽²⁾.

كانوا يعرفون، وهم أساتذة الكلام، أنه لا يكفي أن نعلم الناس الكلام بل أن نعلمهم أن يتكلموا في الوقت المناسب. بمعنى آخر، إن فن الكلام أي فن الكلام الجيد

(1) نسبة إلى العالم الألسني صوسور Saussure (الترجمة).

(2) كيروس هو إله الفرصة المناسبة عند الإغريق، المترجم عند الفرنسيين بـ (occasion) (الترجمة).

واستخدام صور كلامية أو فكرية والتمكن من اللغة وإتقانها، لا قيمة له من دون معرفة فن استخدامه في الوقت المناسب. الكيروس، في الأصل، هو الهدف الذي يوصل إلى الغاية. عندما تتحدثون في الوقت المناسب فإنكم تصيبون الهدف. وللوصول للغاية النهائية، ولكي يكون للكلمات وقع وتأثير وتثمر نتائج يجب ألا نتفوه بالكلمات على نحو صحيح فحسب بل يجب أن تكون مقبولة اجتماعياً.

في مقالتي «اللغة الفرنسية» حاولتُ أن أبين كيف أن مفهوم المقبولية الذي أعاد إدخاله الشومسكيون يبقى غير كاف تماماً لأن المقبولية تقتصر فيه على جانب القواعد. في الواقع، لا تقتصر المقبولية حسب تعريفها اجتماعياً على التحدث بلغة على نحو صحيح: على سبيل المثال في بعض الحالات، إذا اقتضى الأمر أن يكون المرء مسترخياً فالفرنسية المعصومة قد تكون في غير محلها. تفترض المقبولية، في تعريفها الكامل، أن تكون الكلمات متوافقة ليس مع القواعد الملازمة للغة فحسب بل أيضاً مع الأصول المتقنة حدسياً، الملازمة لـ«حالة» ما أو بالأحرى لسوق الألسنية مُعينة. ماهي هذه السوق الألسنية؟ سأعرّفها تعريفاً أولياً مؤقتاً وسأكملها فيما بعد.

ثمة سوق ألسنية في كل مرة يُنتج شخص ما خطاباً يتوجه به إلى مستمعين قادرين على تمينه وتقديره ومنحه سعراً. لا يُتيح امتلاك الأهلية الألسنية وحدها التنبؤ بما ستكون عليه قيمة أداء ألسني في سوق ما. يعتمد السعر الذي ستستلمه نتاجات أهلية معينة في سوق معينة على قوانين تشكيل الأسعار الخاصة بهذه السوق. على سبيل المثال، في السوق المدرسية، كان زمن الماضي الناقص المنصوب (imparfait du subjonctif) يحظى بأهمية كبيرة في زمن أساتذتي الذين كانوا من خلال استخدامه يجدون أنفسهم كأساتذة - على الأقل في صيغة الشخص الثالث المفرد - لكن اليوم يبدو هذا مضحكاً وغير مُمكن قبالة جمهور من الطلبة، إلا إذا نوهنا أننا نستخدمه لكن يمكننا ألا نستخدمه. ذلكم هو الأمر في ظاهرة التساهل المتعمد في تصحيح ما يقوله المثقفون الذي يُفسّر اليوم على أنه يُمارس خشية من التصحيح المُبالغ به، كما حال العزوف عن ربطة العنق، والتي تُعتبر صيغة من صيغ عدم الضبط المرتبطة بتأثيرات السوق. إن السوق الألسنية شيء ملموس جداً وتجريدي جداً في الوقت نفسه. إنها على نحو ملموس حالة اجتماعية معينة، رسمية وذات طقوس، إن صح القول، ومجموعة من المحاورين

المتوضعين في الطبقات العليا من التراتبية الاجتماعية، وخصائص عديدة مُدرّكة ومُثَمَّنة عميقاً في اللاوعي وتوجّه لا شعورياً التناج الألسني. ولكي نُعرّفها بمفردات تجريدية، نقول إنها نوع خاص من القوانين (المُتغيّرة) لتشكيل أسعار التناجات الألسنية. التذكير بأنّ ثمة قوانين لتشكيل الأسعار هو التذكير أن قيمة أهليّة معينة تعتمد على السوق الخاصة التي تُستخدم فيها وعلى نحو أدق على حالة العلاقات التي من خلالها تتحدد القيمة المنسوبة للتناج الألسني لمُنتجين مختلفين.

وهذا يقود إلى استبدال مفهوم الأهليّة بمفهوم رأس المال الألسني. إن الحديث عن رأس المال الألسني يعني أن ثمة منافع ألسنية: فشخص مولود في الدائرة السابعة في باريس⁽¹⁾ - وهذا هو حال أغلب الذين يحكمون فرنسا حالياً - حالما يفتح فمه يتلقى منفعة ألسنية ليست وهمية أو خيالية في شيء، كما يحاول أن يُقنعنا هذا النوع من النزعة الاقتصادية الذي فرضته علينا ماركسية بدائية. وحتى طبيعة لغته (التي يمكننا أن نُحلّلها صوتياً، وما إلى ذلك.) تقول إنه مُرَخَّص أن يتحدث حدّاً أن لا أهمية لما يقوله. إن ما يعتبره اللغويون وظيفّة سامية للغّة أي وظيفة التواصل اللغوي، يُمكن ألا تؤدي إطلاقاً من دون أن تؤدي

(1) باريس مُقسمة إلى عشرين دائرة إدارية (الترجمة).

إلى توقف وظيفتها الواقعية الاجتماعية؛ فحالات علاقات القوى اللغوية هي الحالات التي يتم فيها الحديث من دون حديث، وأقصى مثال على ذلك هو القدّاس. ولذلك أوليت اهتماماً لطقوس العبادة في الديانة المسيحية. إنها حالات يتمتع فيها المتحدث المرخّص بالسلطة بقوانين السوق والفضاء الاجتماعي برمته، فالمؤسسة له بالطبع، بحيث إن بإمكانه التحدث من دون أن يكون لكلامه معنى، المهم أن يتحدث. إن رأس المال اللغوي هو الهيمنة على آليات تشكيل الأسعار اللغوية، وعلى تشغيل قوانين تشكيل الأسعار لصالحه وفرض القيمة المضافة الخاصة. وأي عمل تفاعلي وأي تواصل لغوي، حتى بين شخصين وصدّيقين، وبين فتى وحبّيته كما جميع التفاعلات اللغوية هي نوع من الأسواق الصغيرة جداً تظل دائماً تحت هيمنة البنى الإجمالية.

وكما توضّح ذلك جيداً الصراعات القومية حيث اللغة رهان مهم (في منطقة الكيبك بكندا على سبيل المثال) توجد علاقة تبعية بينة جداً بين آليات الهيمنة السياسية وآليات تشكيل الأسعار اللغوية التي تسم وضعاً اجتماعياً محدداً. الصراعات بين الفرانكفونيين والناطقين باللغة العربية، على سبيل المثال، التي يمكن ملاحظتها في عدد من البلدان الناطقة بالعربية التي كانت مُستعمرة

سابقاً من قبل فرنسا لها دائماً بعد اقتصادي، بالمعنى الذي أقصده أي، بمعنى أنها من خلال الدفاع عن سوق من أجل نتاجاتها اللغوية الخاصة بها، يدافع الذين لديهم كفاءة معينة عن القيمة الخاصة بهم كمنتجين لغويين. إزاء الصراعات القومية، يتأرجح التحليل بين النزعة الاقتصادية والصوفية. إن النظرية التي أقرحها تتيح أن نفهم أن الصراعات اللغوية يمكن ألا يكون لها قواعد اقتصادية بديهية، أو مترجمة على نحو آخر فحسب وترتبط مع ذلك بمصالح جد حيوية في مستوى حيوية المصالح الاقتصادية (بالمعنى الحصري للكلمة) أو أكثر منها أحياناً.

إذن، فإدراج مفهوم السوق مرة أخرى هو التذكير أن لا قيمة لأهلية ما طالما لا تحظى بسوق ما. وعليه، فالناس الذين يريدون اليوم أن يدافعوا عن قيمتهم بصفتهم يملكون رأس مال لاتينياً (الذين يتقنون اللاتينية) مُرغمون على أن يدافعوا عن وجود سوق للغة اللاتينية، أي بالأخص إعادة إنتاج مُستهلكين للغة اللاتينية في النظام المدرسي. ثمة نزعة تقليدية معينة مرّضية أحياناً، في النظام المدرسي لا تفهم إلا من خلال هذا القانون البسيط ألا وهو أن تخصصاً من دون سوق يصبح من دون قيمة أو على نحو أدق، يكف عن أن يكون رأس مال لغوياً ليصبح تخصصاً

فحسب في مفهوم الألسنيين.

إذن، لا يُعرّف رأس مال ما ولا يعمل ولا يحمل منفعة بصفته هذه إلا في سوق معينة. الآن، يتعين أن نحدد قليلاً مفهوم السوق هذا ونحاول أن نصف العلاقات الموضوعية التي تمنح البنية لهذه السوق. ما هي السوق؟ ثمة منتجون فرديون (تمثيل هامشيّ للسوق) يعرضون منتجاتهم ومن ثم يُقيمه الآخرون وينبثق بناءً على ذلك سعر السوق. هذه النظرة الليبرالية للسوق خاطئة في ما يتصل بالسوق اللغوية والسوق الاقتصادية على حدّ سواء. كما يوجد في السوق الاقتصادية احتكارات وعلاقات قوى موضوعية لا تضع المنتجين ولا جميع المنتجات في مستوى واحد في البدء، كذلك الأمر في ما يخص السوق اللغوية فثمة علاقات قوى. إذن، للسوق اللغوية قوانين تكوين أسعار بحيث إن جميع منتجي التناجات اللسانية والكلامية غير متساويين. إن علاقات القوى التي تُهيمن على هذه السوق والتي تؤدي في الحال إلى منح امتيازات إلى بعض المنتجين وبعض التناجات، تفترض أن السوق الألسنية موحّدة نسبياً. انظروا إلى هذه الوثيقة المجتزأة من صحيفة «بيارنية» نُشرتها في المقالة المعنونة «وهم الشيوعية اللغوية» فستجدون فيها،

في بضع جمل، وصف نظام علاقات قوى لغوية. في ما يتصل بعمدة مدينة «پو» Pau الذي يتحدث إلى الجمهور باللغة البيارنية أثناء احتفاء بأحد الشعراء البيارنيين، تكتب الصحيفة: «هذه الالتفاتة تُداعب وجدان الجمهور». وهذا الجمهور مُكوّن من أناس لغتهم الأولى هي البيارنية «فتأثروا» لأن العمدة البيارني تحدث إليهم باللغة البيارنية. تأثروا لأن هذه الالتفاتة هي شكل من أشكال التنازل. لكي يكون هناك تنازل، يتعين أن يكون هناك فارق موضوعي، فالتنازل هو الاستخدام الديلماغوجي لعلاقة قوة موضوعية، إذ أن ذاك الذي يتنازل يستخدم التراتبية من أجل أن ينكرها؛ وفي الوقت نفسه الذي ينكر فيه هذه التراتبية يستغلها (كما ذاك الذي نقول عنه إنه «متواضع»). هذه حالات تتضمن علاقة تفاعل ضمن مجموعة صغيرة تظهر من خلالها فجأة علاقات قوى متعالية. ما يدور بين عمدة بيارني والبيارنيين لا يقتصر على ما يجري في التفاعل بينهم. إذا ظهر العمدة البيارني على أنه يقوم بالفتاة إلى مواطنيه البيارنيين فذلك لأنه يلعب على العلاقة الموضوعية بين الفرنسي والبيارني. ولو لم تكن اللغة الفرنسية هي السائدة، لو لم يكن ثمة سوق لغوية موحدة، لو لم تكن الفرنسية اللغة الشرعية، تلك التي

يجب التحدث فيها في الحالات الشرعية، أي في الحالات الرسمية كالجيش وفي مكاتب البريد وفي الضرائب وفي المدرسة وفي الخطابات وما إلى ذلك، لما كان التحدث باللغة البيارنية «مؤثراً عاطفياً». وهذا ما أعنيه بعلاقات القوى اللغوية: إنها علاقات متعالية على الحالة وتقتصر على علاقات التفاعل كما يمكننا أن ندركها داخل الحالة. إنه أمر مهم لأننا عندما نتحدث عن الحالة نعتقد أننا أدخلنا مرة أخرى الجانب الاجتماعي من خلال إدخالنا التفاعل مرة أخرى. يصبح الوصف التفاعلي للعلاقات الاجتماعية، وهو في حد ذاته جدير جداً بالاهتمام، خطراً إذا نسينا أن علاقات التفاعل ليست كإمبراطورية داخل الإمبراطورية وإذا نسينا أن ما يجري بين شخصين، بين ربة عمل وخادمتها أو بين زميلٍ عمل أو بين زميل عمل فرانكفوني وزميل عمل ناطق بالألمانية، فهذه العلاقات بين شخصين محكومة دائماً بالعلاقة الموضوعية بين اللغات المناظرة، أي بين المجموعات المتحدثة بهذه اللغات. عندما يتحدث سويسري جرمانى مع سويسري فرانكفوني، فإن سويسرا الألمانية هي التي تتحدث مع سويسرا الفرانكفونية. لكن ينبغي العودة إلى حكاية البداية. لا يمكن للعمدة البيارنى أن يحدث تأثير التنازل

هذا إلا لأنه مُرَخَّص له. لو لم يكن يملك ترخيصاً لكانت لغته البيارنية لغة فلاح بيارني أي من دون أي قيمة، والفلاحون الذين لا يتحدث إليهم أحد بهذه «اللغة البيارنية الراقية» (هم لا يرتادون الاجتماعات الرسمية) لا يهتمهم سوى التحدث بالفرنسية. يُسعى لاستعادة التحدث باللغة البيارنية الراقية في الوقت الذي يميل فيه الفلاحون إلى هجرها أكثر فأكثر إلى اللغة الفرنسية. يجب أن نتساءل: من له مصلحة في استعادة التحدث باللغة البيارنية في الوقت الذي يشعر فيه الفلاحون بأنهم مجبرون على التحدث إلى أولادهم بالفرنسية كي يتمكنوا أن ينجحوا في المدرسة؟.

إن الفلاح البيارني الذي يكتفي بقول إنه «لا يُجيد الحديث بها»، كي يفسر لم لم يفكر أن يصبح عمدة لقريته على الرغم من أنه حصل على أكبر عدد من الأصوات، يملك تعريفاً واقعياً جداً وسوسولوجياً عن الأهلية الشرعية، فالتعريف السائد عن الأهلية الشرعية يجعل من أهليته الحقيقية غير شرعية. (ينبغي الانطلاق من هذا التحليل ظاهرة كظاهرة الناطق الرسمي، وهو تعبير مثير للاهتمام لأولئك الذين يتحدثون عن لسان *langue* وعن كلام *parole*). فلكي تُمارَس تأثيرات رأس المال

والهيمنة اللغوية يجب أن تكون السوق اللغوية مَوْحِدة، بمعنى أن يكون مجمل المتحدثين خاضعين لقانون تشكيل أسعار الناجات اللغوية نفسه؛ وهذا يعني على نحو ملموس أن أبسط فلاح بيارني، سواء عَلِمَ بذلك أو لم يعلم (في الواقع إنه يعلم ذلك جيداً بما أنه يقول إنه لا يُجيد الحديث بها) يُقَارَن موضوعياً بأنموذج ألا وهو «اللغة الفرنسية الباريسية المعيارية» (في الواقع إنه يسمعا أكثر فأكثر «بفضل» التلفاز)، إذ أن الفلاح البيارني حتى وإن لم يذهب قط إلى باريس يضطهده المتحدث الباريسي في جميع تفاعلاته، في مكتب البريد وفي المدرسة وغيرهما. إنه في علاقة موضوعية معه. وهذا ما يعنيه توحيد السوق أو علاقات الهيمنة اللغوية: تُمارَس في السوق اللغوية أشكال من الاضطهاد لها منطق خاص، وكما هو الحال في كل سوق للثروات الرمزية، ثمة أشكال للهيمنة المتخصصة لا تقتصر إطلاقاً على الهيمنة الاقتصادية البحتة، لا في أسلوب ممارستها ولا في المنافع التي تمنحها.

تتصل واحدة من نتائج هذا التحليل بحالة التحقيق الميداني enquête نفسه بصفته تفاعلاً، فهو واحد من المجالات التي تتحجّن فيها علاقات القوى اللغوية والثقافية والهيمنة الثقافية. لا يمكننا أن نحلم بحالة

استبيان «نقية» من كل تأثيرٍ للهيمنة (كما يظن أحياناً بعض علماء الاجتماع الألسنيين). فتحت طائفة أن نعتبر أحداثاً عرضية على أنها حقائق يمكننا فقط أن ندخل في تحليل «المُعْطَيَات» تحليل المُحدِّدات الاجتماعية للحالة التي أُنتِجَتْ فيها، وتحليل السوق الألسنية التي سُجلت فيها الأحداث التي خضعت للتحليل.

لقد أُجريت، قبل ما يقارب خمسة عشر عاماً، تحقيقاً ميدانياً عن تفضيلات الناس وعن الأذواق بالمعنى الواسع جداً للكلمة، بخصوص المطبخ والموسيقى والرسم والملابس والشريك الجنسي وما إلى ذلك. وُجِعَ الجزء الأكبر من المادة من خلال تفاعلات شفوية. وعند الانتهاء من سلسلة كبيرة من التحليلات، توصلت إلى أن أتساءل، بشأن تحديد التفضيلات، عن الثقل النسبي لرأس المال الثقافي المُقاس بالتحصيل الدراسي والأصل الاجتماعي وكيف تتغير الأوزان النسبية لهذين العاملين وفق مجالات الممارسة المختلفة. تبدو الأذواق، على سبيل المثال، مرتبطة بالأصل الاجتماعي فيما يتصل بالسينما وأكثر ارتباطاً بالتحصيل الثقافي فيما يتصل بالمرح. وكان بإمكانني أن أستمِر إلى ما لا نهاية في احتساب معاملات ذات علاقة لكن القيود المنهجية الصارمة جداً

منعتني من طرح تساؤلات عن الحالة التي في ظلها كنت قد جمعت هذه المادة. أليس تأثير السمات الخاصة بحالة التحقيق الميداني هو من بين أهم المتغيرات التفسيرية، المخفية وراء مادة التحقيق نفسها؟ منذ بدء التحقيق، كنت مُدرِكاً تماماً أن تأثير الشرعية، الذي يلعب دوراً مهماً أيضاً في ما يتصل باللغة، يجعل المتممين إلى الطبقات الشعبية الذين تُطرح عليهم أسئلة عن ثقافتهم ينزعون على نحو واع أو غير واع، في حالة التحقيق، إلى أن يختاروا ما كانوا يجدونه أكثر ملائمة للصورة التي كانت لديهم عن الثقافة المهيمنة، بحيث إن من الصعب حثهم على أن يقولوا ببساطة ما يحبونه فعلاً. تكمن جدارة لابوف في أنه أكّد على أن حالة التحقيق هي من بين المتغيرات التي يجب أن يُغيرها تحليل علم اجتماع لسانيّ دقيق: فتفرد دراسته عن اللغة في حيّ هارلم⁽¹⁾، ينطوي في جزء كبير منها، على أنها دَوّنت تأثير علاقة التحقيق هذه كي نرى ما يمكننا الحصول عليه عندما لا يكون الشخص الذي يقوم

(1) حي من أحياء منهاتن وسط نيويورك، وقد لعب هذا الحي دوراً كبيراً في تاريخ الثقافة الأفروأمريكية وأصبح فيما بعد مركزاً للنضال من أجل المساواة في الحقوق المدنية، إذ تمركز فيه أغلبية من الأفارقة الأمريكيين. وظل لسنوات طويلة معقلاً للجريمة والمخدرات لكنه أصبح في السنوات الأخيرة، منذ أن اختاره الرئيس الأمريكي بيل كلنتون مركزاً لمكاتبه، حياً جاذباً للسياح (الترجمة).

بالتحقيق أبيض ناطقاً بالإنجليزية بل أحد أعضاء الغيتو ghetto متحدثاً إلى عضو آخر في الغيتو. وإذا غيرنا حالة التحقيق، نلاحظ أننا كلما أرخينا حبل الضبط أو كلما ابتعدنا عن القطاعات الثقافية الأكثر مُراقَبةً، كان الأداء مرتبطاً بالأصل الاجتماعي. على النقيض من ذلك، كلما عززنا المراقبة، ارتبط الأداء برأس المال المدرسي. بمعنى آخر، لا يمكن إيجاد حل لمشكلة الثقل النسبي للمتغيرين في المطلق استناداً إلى حالة ثابتة أياً كانت؛ ولا يمكن إيجاد حل لها إلا إذا أدخلنا متغيراً يوضع عاملاً لهذين المتغيرين، أي طبيعة السوق التي ستعرض فيه النتائج اللغوية أو الثقافية. (استطراد: غالباً ما تُعتبر الإيستيمولوجيا غالباً عبارة عن خطاب واصف يتعالى على الممارسة العلمية؛ إنه في رأبي، تفكير يغير فعلاً الممارسة ويقود إلى تجنب الخطأ، وإلى عدم قياس فعالية عامل بنسيان عامل العوامل، أي الحالة التي نقيس من خلالها العوامل. كان صوسور يقول: يجب معرفة ما يقوم به العالم الألسني؛ والإيستيمولوجيا هي أن نعمل على معرفة ما نفعل).

ما يدونه التحقيق الثقافي أو اللغوي ليس تجلياً مباشراً للأهلية بل نتاج معقد للعلاقة بين أهلية ما وسوق ما، وهو نتاج لا يوجد خارج إطار هذه العلاقة؛ إنها أهلية في ظل

حالة معينة، أي أهلية من أجل سوق معينة (فغالباً ما يميل عالم الاجتماع المتخصص في اللسانيات إلى تجاهل تأثير السوق لأن مُعْطياته جُمِعَت في حالة ثابتة من وجهة النظر هذه، أي العلاقة معه هو القائم على التحقيق الميداني). الوسيلة الوحيدة لضبط العلاقة هي تغييرها من خلال تغيير حالات السوق، فبدلاً من تفضيل حالة سوق معينة من بين حالات أخرى (كما يفعل على سبيل المثال لابوف، في ما يتصل بخطاب شخص أسود من هارلم متحدثاً إلى سودٍ آخرين من هارلم) وروية حقيقة اللغة، اللغة الشعبية الأصلية، في الخطاب المُنتج في هذه الحالات.

تُمارَسُ تأثيرات الهيمنة وعلاقات القوى الموضوعية للسوق الألسنية في جميع الحالات اللغوية: ففي علاقة مع شخص باريسيّ، يفقد البورجوازي الريفى الناطق بلغة «الدوك»⁽¹⁾ إمكاناته وينهار رأس ماله. لقد اكتشف لابوف أن ما ندرجه تحت اسم لغة شعبية في التحقيق هو اللغة الشعبية كما تبدو في حالة سوق تُهيمن عليها قيم مُهيمنة، أي لغة مُعْطَلة. إن الحالات التي تُمارَس فيها علاقات الهيمنة اللغوية، أي الحالات الرسمية (formal باللغة الإنجليزية)، هي الحالات التي تكون فيها التفاعلات

(1) لغة كان يتحدث بها سكان فرنسا وإيطاليا في العصور الوسطى (الترجمة).

والعلاقات الراسخة حقاً متوائمة تماماً مع القوانين الموضوعية للسوق. نعود إلى الفلاح البيارني الذي يقول: لا أجيد الحديث؛ فهو يعني لا أجيد التحدث كما ينبغي التحدث في الحالات الرسمية عندما أصبح عمدة وأصبح شخصاً رسمياً ملزماً بأداء خطابات رسمية، أي خاضعاً للقوانين الرسمية للغة الفرنسية الرسمية. وإذا لم أكن قادراً على الحديث كما يتحدث جيسكار⁽¹⁾ فأنا لا أجيد الحديث. كلما كانت حالة ما رسمية، يجب أن يكون المتحدث نفسه مُرخصاً. يجب أن يكون حاصلًا على شهادات مدرسية، وطريقة نطق accent جيدة، أي أن يكون قد وُلِدَ حَيْثُما يجب. كلما اقتربت حالة ما من الرسمية كانت القوانين العامة هي قانون تحديد أسعارها. على النقيض من ذلك، عندما نحكي «مُزحة في ركن ما» كما في حانة شعبية، يمكننا الاستسلام لذلك، فنقول: سنخلق ما يُشبه فسحة صغيرة من الحرية إزاء قوانين اللغة السائدة في العمل، نحن نعرفها لكننا نمنح أنفسنا ترخيصاً. (ترخيص، هي كلمة نموذجية من القاموس). يمكن أن يكون لنا، كما يُقال، حرية الكلام، ويمكن أن ننصاع لذلك بكل صراحة ويمكننا أن نتكلم بحرية. حرية الكلام

(1) جيسكار ديستان، رئيس الجمهورية الفرنسية بين 1974 و1981 (الترجمة).

هذه هي الكلام الشعبي في حالة شعبية حينما نضع قوانين السوق بين قوسين. لكن سيكون من الخطأ أن نقول: إن اللغة الشعبية الحقة هي حرية الكلام. فهذه اللغة ليست أصدق من اللغة الأخرى، وحقبة الأهلية الشعبية تكمن في أنها أيضاً، عندما تكون إزاء سوق رسمية، تصبح مُعطلة في حين أنها تصبح كلاماً حُرّاً عندما تكون على أرضها، أي في علاقة عائلية تلقائية مع أهلها. من المهم أن نعرف أن حرية الكلام توجد كجزيرة لكن مُقتلعة من قوانين السوق. وهي جزيرة نحصل عليها من خلال منح أنفسنا حرية (ثمة إشارات للقول إننا سنقيم لعبة استثنائية ثمكنا أن نسمح لأنفسنا بهذا). تُمارَس تأثيرات السوق دائماً حتى على الطبقات الشعبية التي تكون افتراضياً خاضعة دوماً لقوانين السوق. وهذا ما أُسميه بالشرعية: إن الحديث عن الشرعية اللغوية يعني التذكير أن لا أحد ينبغي أن يجهل القانون اللغوي. هذا لا يعني أن أبناء الطبقات الشعبية يُقرّون بجمال أسلوب جيسكار. هذا يعني أنهم إذا وجدوا أنفسهم قبالة جيسكار فيصابون بالارتباك وستكون لغتهم فعلاً مكسورة وسيصمتون؛ سيكونون محكومين بالصمت، وهو صمتٌ يُقال عنه إنه ينم عن الاحترام. تُمارَس قوانين السوق تأثيراً رقابياً

كبيراً جداً على أولئك الذين لا يتمكنون من الكلام إلا في حالة امتلاكهم حرية الكلام (بمعنى التخلي لوقت ما عن المتطلبات الاعتيادية) والمحكوم عليهم بالصمت في الحالات الرسمية حيث تتبارى رهانات سياسية واجتماعية وثقافية مهمة جداً. (إن سوق الزوجية، على سبيل المثال، سوق يلعب فيه رأس المال اللغوي دوراً حاسماً: أعتقد أنها إحدى الوساطات التي يتحقق من خلالها التزاوج الطبقي المتجانس. إن تأثير السوق الذي يرقب حرية الكلام هو حالة خاصة ضمن تأثير رقابيٍّ أوسع شمولاً يقود إلى التورية، فلكل حقل متخصص، كالحقل الفلسفي والديني والأدبي، وما إلى ذلك، قوانينه الخاصة به وينزع إلى مراقبة الكلمات التي لا تتوافق مع هذه القوانين.

تبدو لي العلاقات مع اللغة قريبة جداً من العلاقات بالجسد. لنذكر سريعاً، على سبيل المثال، أن العلاقة البورجوازية بالجسد أو باللغة هي علاقة ارتياح لأناس داخل وسطهم، وقوانين السوق معهم. إن تجربة الارتياح تجربة شبه إلهية. شعور الفرد بأنه كما يجب أن يكون، بشكل مثالي، هي تجربة المطلقية. وهذا عينه ما يُطلب من الأديان. الشعور بأن يكون المرء كما يجب أن يكون هو

واحد من المنافع الأكثر مطلقة للمُهمنين. على النقيض من ذلك، فعلاقة البورجوازيين الصغار بالجسد وباللغة هي علاقة توصف على أنها علاقة خجلة ومتوترة، علاقة جد تصحيحية؛ فهم إما يُبالغون فيها أو لا يعطوها حقها، إنهم لا يشعرون بالراحة مع أنفسهم.

س. ما العلاقة التي تُقيمها بين الأخلاق العملية **ethos**⁽¹⁾ ومتصله الوراثي **habitus**، ومفاهيم أخرى مثل مفهوم الفضيلة الأخلاقية **hexis**⁽²⁾ الذي تستخدمه هنا؟

- لقد استخدمتُ مفردة الأخلاق العملية، عقب آخرين كثير، بالتعارض مع مفردة الأخلاقيات **éthique**، للإشارة إلى مجموعة من الاستعدادات المنهجية موضوعياً ذات البعد الأخلاقي، والمبادئ العمليّة (لكون الأخلاق، بالضرورة، نظاماً متسقاً من المبادئ الواضحة). هذا التمييز مفيد جداً، خاصةً لضبط الأخطاء العملية: على سبيل المثال، إذا نسينا أننا يُمكن أن نحمل مبادئ على الصعيد العملي، من دون أن نحمل أخلاقاً منهجية ومبادئ أخلاقية، ننسى أننا، بمجرد طرح أسئلة

(1) الطبع المشترك لجماعة من الناس تنتمي للمجتمع بعينه (الترجمة).

(2) المتأنية من المعرفة الحقيقية (الحقة) التي تُلزم روح الفرد كاملاً (الترجمة).

وتساؤلات على الناس تُرغمهم على الانتقال من الأخلاق العملية إلى الأخلاقيات؛ إذ أننا من خلال طلب مقترحاتهم بشأن معايير مُتبلورة ومُعلنة، نفترض هذا الانتقال المؤكّد. أو بمعنى آخر، ننسى أن الناس يمكن أن يبدووا غير قادرين على الإجابة على مسائل أخلاقية مع كونهم قادرين على الإجابة عملياً عن الحالات التي تطرح الأسئلة المناظرة.

يضمّ مفهوم المتصل الوراثي مفهوم الأخلاق العملية، ولذلك أخذ استخدامي لهذا المفهوم الأخير يقل أكثر فأكثر. إن المبادئ العملية للتصنيف المكوّنة للمتصل الوراثي منطقية ومتصلة بالقيم، ونظرية وعملية على نحو متصل (حالما نقول أسود أو أبيض نقول جيد أو سيء).. بما أن مفهوم المنطق التطبيقي يتجه إلى التطبيق فهو يلزم لا محالة بقيم ما. لذلك، تخليت عن التمييز الذي لجأت إليه مرة أو مرّتين، بين eidos كنظام نماذج منطقية وأخلاق عملية كنظام نماذج عملية متصلة بالقيم (لا سيما إذا قمنا بتجزئة المتصل الوراثي إلى أبعاد: روح الشعب ethos، والنموذج المنطقي للشعب eidos، والفضيلة الأخلاقية hexis، فقد نعزز الرؤية الواقعية التي تميل إلى التفكير في صيغة حُجَج منفصلة). فضلاً عن ذلك، فإن جميع

المبادئ المنتقاة مُدبَّجة، وأضحّت أوضاعاً، واستعدادات جسدية: القيم حركة جسدية وطرائق في الوقوف والمشي والكلام. تكمن قوة الأخلاق العملية، في أنها أخلاق أصبحت فضيلة أخلاقية وسلوكاً ووضعياً جسدية.

رأينا الآن لماذا توصلتُ شيئاً فشيئاً إلى استخدام مفهوم المتصل الوراثي فحسب. للمتصل الوراثي هذا تقليد طويل، فلقد استخدمته مدارس الفلسفة واللاهوت لترجمة الفضيلة الأخلاقية لأرسطو. (ونجده أيضاً لدى دركهايم الذي يلحظ في كتاب التطور التربوي في فرنسا أنه تعيّن على التعليم المسيحي حل المشاكل التي تطرحها ضرورة تعديل متصل وراثي مسيحي مع ثقافة مُلحّدة؛ وكذلك لدى مارسيل موس Mauss، في نصّه الشهير عن تقنيات الجسد. لكن لا أحد من هؤلاء المؤلفين يوليه دوراً حاسماً). لم ذهبتُ للبحث عن هذه المفردة القديمة؟ لأن مفهوم المتصل الوراثي هذا يُتيح الحديث عن شيء يُشبه ما يذكره مفهوم العادة، مع تميزه عنها في نقطة أساسية. المتصل الوراثي، كما تشير إلى ذلك المفردة نفسها، هو ما ورثناه، لكن ما تجسّد على نحو مستدام في الجسد في شكل استعدادات مُستدامة. المفهوم يُذكرُ إذن على نحو دائم أنه يرجع إلى شيء تاريخي مرتبط بالتاريخ الفردي وأنه راسخ في طريقة تفكير وراثية، متضادة مع طرائق تفكير جوهرية⁽¹⁾ (كما

(1) نسبة إلى نظرية فلسفية تقرّ أن الجوهر يسبق الوجود، بعكس الوجودية (الترجمة).

مفهوم الأهلية الذي نجده في قاموس شومسكي). فضلاً عن ذلك، كانت مدرسة اللاهوت والفلسفة تُدرج أيضاً تحت اسم المتصل الوراثي ما يُشبه الملكية، أي رأس المال. وبالفعل، فالمتصل الوراثي هو رأس مال غير أنه يبدو فطرياً لكونه ضمناً. لكن، لماذا لم تُستخدم كلمة عادة؟ تُعتبر العادة عفويةً تكرارية وآلية وأتوماتية، وبالأحرى استنساخية أكثر مما هي ولادة. في حين أنني كنت أريد التركيز على فكرة أن المتصل الوراثي هو شيء ولاد على نحو قوي جداً. إن المتصل الوراثي، بإيجاز، هو نتاج تكيف ينزع إلى إعادة إنتاج المنطق الموضوعي للتكيف لكن بإخضاعه لتغيير؛ إنه أشبه بآلة محولة تعمل تجعلنا «نعيد إنتاج» الظروف الاجتماعية لإنتاجنا الخاص بنا، لكن على نحو غير متوقع نسبياً، بحيث إننا لا يمكن أن نتقل ببساطة وعلى نحو آلي من معرفة ظروف الإنتاج إلى معرفة النتائج. على الرغم من أن هذه القدرة في توليد الممارسات أو الخطابات أو الأعمال لا تمت للفطرية بصلة، وأنها تكونت تاريخياً، فهي لا تقتصر كلياً على ظروف إنتاجها وعملها قبل كل شيء على نحو مُنظَّم، فلا يمكننا الحديث عن متصل وراثي لغوي على سبيل المثال إلا شريطة ألا ننسى أنه أحد أبعاد المتصل الوراثي كنظام أشكال مولدة لممارسات وأشكال إدراك للممارسات، وأن نتجنب فصل نتاج الكلام عن نتاج الخيارات الجمالية أو السلوك أو أي ممارسة أخرى مُمكنة. بما أن المتصل الوراثي مبدأ ابتكاري أنتجه

التاريخ فهو مُقتلَع نسبياً من التاريخ فالاستعدادات مستدامة وهذا يقود إلى شتى أنواع الآثار التخلفية (من تأخير وتفاوت، وأفضل مثال على ذلك دون كيشوط). يمكن أن نُقرّب هذه الفكرة من خلال المقارنة ببرنامج حاسوبى (وهذه مقارنة خطيرة لأنها آلية)، لكن برنامج يمكنه أن يُصحح نفسه ذاتياً، أي برنامج متكون من مجموعة منهجية من المبادئ البسيطة التي يمكن استبدالها جزئياً، ويمكن أن يُبتكر من خلالها عدد لامتناهٍ من الحلول التي لا تُستَبط مباشرة من ظروف الإنتاجية.

على الرغم من أن المتصل الوراثي مبدأ يتسم باستقلالية فعلية إزاء المحددات الآتية التي تفرضها «الحالة»، لكنه ليس بمثابة جوهر لا يابيه بالتاريخ، فوجوده هو التطور فحسب أي أنه باختصار قدرٌ ثابت إلى الأبد. إن التعديلات التي تفرضها باستمرار ضرورات التأقلم مع حالات جديدة وغير متوقّعة يمكن أن تُدخل تغييرات مُستدامة على المتصل الوراثي، لكنها تبقى في حدود من بين أسباب عديدة أخرى لأن المتصل الوراثي يُحدد إدراك الحالة التي تُحتم ذلك.

«الحالة» هي، على نحو ما، الشرط الذي يُتيح التعبير عن المتصل الوراثي. عندما تكون الشروط الموضوعية للتعبير غير متوفرة، يمكن للمتصل الوراثي المكبوت وباستمرار، بفعل الحالة، أن يكون مصدراً لقوى مُتفجرة (الحقد) التي يمكن أن

تتوقع (بل تترقب) الفرصة لتمارس دورها وتعبّر عن نفسها حالما تكون الشروط الموضوعية (استلام الرؤساء الصغار للسلطة) متوافرة. (العالم الاجتماعي خزان للعنف المتراكم الذي يظهر عندما يجد الشروط الملائمة للتعبير عن نفسه. باختصار، نحن نميل إلى التأكيد على القدرات «المتثلة» للمتصل الوراثي كردّ فعل على الآلية الآتية؛ لكن المتصل الوراثي هو أيضاً تأقلم، فهو يُجري باستمرار تعديلات على العالم الذي لا يتخذ إلا استثنائياً شكلاً تحوّل جذريّ.

س. ما الاختلافات التي تقيمونها بين الحقل والجهاز؟

– إنه اختلاف يبدو لي جوهرياً. فمفهوم الجهاز يُدخل مرة أخرى وظيفة⁽¹⁾ الأسوء: إنه آلة جهنمية مُبرّجة لتحقيق غايات معينة. النظام المدرسي والدولة والكنيسة والأحزاب ليست أجهزة بل حقول. مع ذلك، في ظروف معينة، يمكن لها أن تعمل كأجهزة. وهذه الظروف هي التي يجب أن نتفحصها.

داخل حقل ما، ثمة وكلاء ومؤسسات في صراع مع قوى مختلفة، وفقاً لقواعد تأسيسية لفضاء اللعبة هذا للحصول على منافع معينة يُتصارع عليها داخل هذا المضمّار. أولئك الذين يُهيمنون على الحقل يملكون الوسائل التي تُمكنهم من جعلها

(1) هيمنة الموظفين الذين يشلون بعددهم وطرائقهم النشاطات الفردية الخاصة (الترجمة).

تعمل لصالحهم؛ لكن ينبغي لهم أن يأخذوا بعين الاعتبار ردود أفعال المهيمن عليهم. يُصبح حقل ما جهازاً حينما يملك المهيمنون الوسائل لإلغاء المقاومة وردود أفعال المهيمن عليهم. بمعنى، عندما لا يقوى الكاهن الصغير، والمناضلون، والطبقات الشعبية، وما إلى ذلك، إلا على تحمل معاناة الهيمنة؛ عندما تسير جميع الحركات من الأعلى إلى الأسفل ويكون تأثير الهيمنة على نحو بحيث يوقف الصراع والجدلية التي تؤسس للحقل. ثمة تاريخ طالما هناك أناس يتمردون فيصنعون تاريخاً (بصيغة الجمع). تحاول «المؤسسة الشاملة» أو الشمولية من مصحة وسجن ومعسكر اعتقالات، كما يصفها كوفمان، أو الحالة الشمولية أن تشكل نهاية التاريخ.

ويظهر الفارق واضحاً بين الحقول والأجهزة أثناء الثورات. يتصرف المرء كما لو كان كافياً أن نستولي على «جهاز الدولة» ونُغيّر برنامج الآلة الكبرى للحصول على نظام اجتماعي جديد جذرياً. في الواقع، يجب على الإرادة السياسية أن تأخذ بعين الاعتبار منطق الحقول الاجتماعية، وهي عوالم معقدة جداً حيث يُمكن للنوايا السياسية أن تُحرّف عن مساراتها وتُقلّب (ويصح هذا على عمل المهيمين وعلى العمل التخريبي على حدّ سواء، كما يشهد على ذلك كل ما يوصّف في لغة «الاستقطاب» غير المناسبة التي لا تزال غائبة على نحو ساذج). لا يُمكن لعمل

سياسي أن يكون متيقناً من تحقيق النتائج التي يريجوها إلا إذا كان مرتبطاً بأجهزة، أي بمنظمات يقتصر فيها عمل المهيمن عليهم على التنفيذ الحرفي لحد الموت (من مناضلين وعسكريين وغيرهم). يمكن أن نعتبر الأجهزة إذن حالة مَرَضِيَّة للحقول⁽¹⁾.

(1) سجد تحليلات تكميلية في:

Pierre Bourdieu, Le fétichisme de la langue, Actes de la recherche en sciences sociales, 4, juillet 1975, pp.2-32 ; L'économie des échanges linguistiques, Langue française, 34, mai 1977, pp.17-43 ; Le langage autorisé, note sur les conditions sociales de l'efficacité du discours rituel, Actes de la recherches en sciences sociales, 5-6 novembre 1975, pp.183-190 ; L'ontologie politique de Martin Heidegger, Actes de la recherche en sciences sociales, 566, novembre 1975, pp.109-157.

الرقابة⁽¹⁾

أود أن أتحدث باختصار عن مفهوم الرقابة. فالرقابة التي يحملها كل نتاج في طياته هي أيضاً ضمن موضوعات هذا التجمع. إن الوقت المخصص للكلام ثروة نادرة وأنا واع جداً إلى أي حدّ يكون الحديث احتكاراً لوقت الكلام ولذا لن أحتكره لوقت طويل.

يُمكن اختصار ما أعنيه في صيغة ولادة: كل تعبير هو توفيق بين منفعة تعبيرية ورقابة تُشكلها بنية الحقل الذي يُستخدم فيه هذا التعبير. وهذا التوفيق هو نتاج عملية تورية قد تصل حدّ الصمت، وهو الحد الأقصى للخطاب الخاضع للرقابة. تقود عملية التورية هذه إلى إنتاج شيء هو تشكيل تواطؤ وتوليفة مما كان يجب أن يُقال وما كان يُنشد أن يُقال وما كان يُمكن أن يُقال مع الأخذ بعين الاعتبار البنية التأسيسية لحقل معين. بمعنى آخر، إن ما يمكن أن يُقال في حقل معين هو حصيلة ما يُمكن أن تُطلق عليه تشكيل الأصول، فأن نتحدث يعني أن نستخدم أصولاً معينة. أعني بذلك أن الخطاب مدين

(1) محاضرة أقيمت أثناء مؤتمر علم المؤلفات (Lille)، في مايو/أيار 1974، نُشرت في Information sur les sciences sociales، 16 (4/3)، 1977، pp. 385-388.

بخصائصه الأكثر خصوصية وخصائصه الأصولية، لا في محتواه فحسب، إلى ظروف إنتاجه الاجتماعية، بمعنى إلى الظروف التي تُحدّد ما يجب أن يُقال وتلك التي تُحدّد حقل التلقي الذي سيُسمَع فيه هذا الشيء الذي سيُقال. من خلال هذا يُمكننا أن نتجاوز التعارض الساذج نسبياً بين التحليل الداخلي والتحليل الخارجي للتنتاجات أو للخطابات.

من وجهة نظر عالم الاجتماع، الذي يملك مبدأ المواءمة الخاص به، بمعنى المبدأ خاصته في تكوين موضوعه، سيكون اهتمامه البليغ هو ما يُطلق عليه بالاهتمام السياسي بالمعنى الواسع جداً للكلمة، باعتبار أن داخل كل مجموعة اهتمامات سياسية. وعليه، داخل حقل مُحدّد (هذا الذي تشكله هذه المجموعة الحاضرة، على سبيل المثال)، اللباقة هي حصيلة التوفيق بين ما يُراد أن يُقال وبين القيود الخارجية التي تُشكّل حقلاً ما. وإليكم مثال مأخوذ من لاكوف: لن يقول زائر ما، وهو قبالة سجادة مُضيفيه، «آه، يالها من سجادة جميلة، كم ثمنها؟». بل «هل يمكنني أن أسألكم عن ثمنها؟». إنّ «هل يمكنني» يتواءم مع عمل التورية هذا، الذي يقضي بوضع أصول. عندما يُراد التعبير عن نيّة معينة يُمكن أن نستخدم أو لا

نستخدم أصولاً، هذه الأصول التي نتعرّف بموجبها، على سبيل المثال، على خطاب فلسفيّ، ينتم، في الوقت نفسه عن أنه يتعين أن يُتلقى وفق الأصول، أي بصفته شكلاً وليس محتوى. إنّ أحد سمات الخطاب المُقولب (المصوغ وفق أصول الحقل) هي فرض معايير إدراكية الخاص؛ أي أن يقول «تعاملوا معي وفق الأصول» تبعاً للصيغ التي أضعها لنفسي، وبخاصة لا تختزلوني إلى ما أرفضه من خلال الصياغة. بمعنى آخر، أنا أدافع هنا عن الحق في «الاختزال»: يُمارس الخطاب المُورّى (الخاضع للتورية) عُنفاً رمزياً يكمن تأثيره خاصةً في منع العنف الوحيد الذي يستحقه والذي يكمن في اختزاله إلى ما يقول، لكن في صيغة معينة يدّعي من خلالها أنه لا ينطق به. إن الخطاب الأدبي خطاب يقول «تعاملوا معي كما أطلب أن تتعاملوا معي، أي سيمائياً، بصفتي بُنية». إذا كان تاريخ الفن وعلم اجتماع الفن متأخرين جداً، فذلك لأن الخطاب الفني نجح على نحو كبير في فرض المعيار الإدراكي الخاص به: إنه خطاب يقول «تعاملوا معي بصفتي قصديّة من دون غاية»، «تعاملوا معي بصفتي صيغةً وليس مادة».

عندما أقول إن الحقل يعمل كرقابة، أعني أن الحقل هو

بُنية توزيع معينة لنوع معين من رأس المال. رأس المال، الذي يُمكن أن يكون نفوذاً جامعياً وميزة ثقافية وسلطة سياسية وقوة جسدية، وفقاً للحقل المعني. يملك الناطق الرسمي المرخص إما من خلال شخصه (هذه هي الكارزما)، أو من خلال تفويض (مثل القسّ أو الأستاذ) رأس مال مؤسسي سلطوي يجعل منه مُرخصاً، ويمنحه الكلمة. يقول بنفنيست، مُحللاً الكلمة الإغريقية (skeptron)، إنه شيء يُمنح إلى الخطيب الذي كان يتحدث ليُبين أن كلمته كلمة مُرخّصة، أي كلمة كان الناس يطيعونها، وإن كان ذلك من خلال الإصغاء إليها فحسب.

إذا كان الحقل يعمل إذن كرقابة فذلك لأن الذي يدخل إلى هذا الحقل يوضع مباشرة داخل بُنية معينة، بنية توزيع رأس المال الذي تُرخّصه المجموعة أو لا تُرخّصه للكلام، تمنحه أو لا تمنحه المصدقية بالمعنى المزدوج للكلمة. من خلال هذا، يُمارس الحقل رقابةً على ما يرغب أن يقوله، وعلى الخطاب المعتوه *idios logos* الذي يرغب أن يهمله، ويفرض على الخطاب أن يُمرّر ما هو ملائم وما هو مُعَيَّر. إنه يُقضي شيئين: ما لا يمكن أن يُقال، استناداً إلى بُنية توزيع وسائل التعبير، وما لا يُمكن وصفه وما يُمكن أن يُقال بسهولة إلى حدّ ما لكنه خاضع للرقابة، أي ما لا يمكن تسميته.

يرتكز عمل التورية على ما يبدو، باعتباره صياغةً فحسب، على الشكل لكن ما ينتجه، في نهاية المطاف، لا ينفصل عن الشكل الذي يظهر فيه. إنَّ مسألة أن نعرف ما كان يمكن أن يُقال في حقلٍ آخر، أي في صيغةٍ أخرى، لا معنى لها إطلاقاً، فخطاب هايدغر لا يكتسب معناه إلا بصفته خطاباً فلسفياً. إن استبدال حقيقي وغير حقيقي بمتفرد (أو فريد من نوعه) وشائع (أو مُبتَدَل)، يعني أن نُحدث تغييراً خارقاً. أولاً، ما يعمل كتورية، هو النظام بأكمله. لقد استخدمت متردداً كلمة تورية، لأن التورية تستبدل كلمةً بأخرى (الكلمة المحظورة). في الواقع، إن عملية التورية التي أريد أن أصفها هنا هي تلك التي يُمارسها الخطاب برمته. في نص هايدغر الشهير عن الناس⁽¹⁾، على سبيل المثال، يتعلق الأمر بوسائل النقل العامة من جانب وبما يسميه البعض «وسائل اتصال الجمهور» من جانب آخر. هذان مرجعان دلاليان واقعيان جداً يمكن أن يكونا موضوعاً لخطابٍ عادي، يحجبهما نظام العلاقات التأسيسي للخطاب الفلسفي. إنها ليست كلمة قيلت بدلاً من كلمة أخرى بل هو الخطاب بصفته خطاباً، ومن خلاله الحقل برمته الذي يعمل كأداة رقابية.

(1) في الفرنسية كلمة on هي المقابل للمبني للمجهول، ويمكن أن تعني «نحن» أو «الناس» أو «المرء» (الترجمة).

وثمة أكثر من هذا، في ما يتصل على سبيل المثال بتحديد
بُنية ما يُقال في المكان الذي نحن فيه الآن، لا يكفي أن
نُحلّل الخطاب بل يتعين أن نفهم الخطاب باعتباره نتاج
عمل برمته على المجموعة (دعوة أو من دون دعوة، وما
إلى ذلك). باختصار، يتعين تحليل الشروط الاجتماعية
المكونة للحقل الذي يُنتج فيه الخطاب، إذ هنا يكمن
المبدأ الحقيقي لما يُمكن أن يُقال هنا وما لا يمكن أن يُقال.
وعلى نحو أعمق، تتمثل إحدى الوسائل الأكثر حتمية
لمجموعة ما لإسكات الناس، في إبعادهم عن المواقع التي
يمكن للمرء أن يتحدث من خلالها. على النقيض من
ذلك، تنطوي واحدة من وسائل السيطرة على الخطاب،
لمجموعة ما، على وضع أناس لن يقولوا إلا ما يسمع به
الحقل ويدعوه في مواقع يمكن التحدث من خلالها.
لمعرفة ما يمكن أن يُقال داخل نظام تعليمي يلزم معرفة
آليات اختيار الهيئة التدريسية وسيكون من الساذج تماماً
الظن أنه يمكن أن نُدرك ما يمكن أن يُقال ولماذا يُقال داخل
هذا النظام من خلال خطاب الأساتذة.

إنّ أي تعبير هو على نحو ما عُنف رمزي لا يمكن أن
يُمارسه الذي يُمارسه ولا يمكن أن يقع على الذي يقع عليه إلا
لأنه غير معروف بصفته عنفاً. وإذا كان غير معروف بصفته

هذه، فذلك يرجع جزئياً إلى كونه يُمارَس بوساطة عملية تورية. ذَكَرَ شخص ما أمس مشكلة التلقي (في ما يتصل بفعالية الإيديولوجيا)، وما أقوله يشمل النتاج والتلقي على حد سواء. على سبيل المثال، في التربية العاطفية⁽¹⁾، يُعرض فلوبير «تمثله» الكامل لبُنية الطبقة المهيمنة، أو، على نحو أدق، العلاقة التي تربطه بموقعه داخل الطبقة المهيمنة في صيغة استحالة أن يرى هذه الطبقة على نحو آخر؛ إنه يعرض شيئاً يجهله هو نفسه، أو بالأحرى ينكره ويجهله لأن عمل التورية الذي يفرضه على هذه البنية يُسهم في إخفائه عنه، وهو شيء يجهله وينكره أيضاً المُعلقون على العمل الأدبي (لأنهم نتاج البنى نفسها التي تحكمت بنتاج العمل الأدبي). بمعنى آخر، كي يُقرأ فلوبير ترميزياً، يلزم مُجمل النظام الذي يُشكل خطابه نفسه جزءاً من نتاجه من بين نتاجات أخرى. عندما نتحدث عن علم الأعمال الفنية، يجدر بنا إذن أن نعرف أننا بمجرد منح الأعمال الفنية سمة الاستقلالية، فنحن نمنحها ما تطلبه أي كل شيء⁽²⁾.

(1) رواية مهمة للروائي الفرنسي غوستاف فلوبير Gustave Flaubert (1821-1880) (المترجمة).

(2) سنجد شروحات تكميلية في:

Pierre Bourdieu, L'ontologie politique de Martin Heidegger, Actes de la recherche en sciences sociales, 5-6, novembre 1975, pp. 109-156.

«الشباب» ليس سوى كلمة⁽¹⁾

س. كيف يتناول عالم الاجتماع مشكلة الشباب؟
- إنَّ رد الفعل المهني لعالم الاجتماع هو أن يُذكر أن التقسيمات العُمرية اعتباطية. إنه تناقض باريتو Pareto القائل إننا لا نعرف في أي عمر تبدأ الشيخوخة، كما لا نعرف أين يبدأ الثراء. في الواقع، إن الحدود بين الشباب والشيخوخة في جميع المجتمعات رهان صراع. على سبيل المثال، قرأت قبل بضع سنوات مقالة عن العلاقات بين الشباب والأعيان في فلورنسا في القرن السادس عشر، توضح أن الشيوخ كانوا يقترحون على الشباب إيديولوجيا الفحولة virtù، والعنف وكان هذا أسلوباً لاحتكار الحكمة أي السلطة. وكذلك يبين جورج دوبي Georges Duby على نحو جيد كيف أن، في القرون الوسطى، كانت حدود فترة الشباب مسألة مناورة من طرف الذين يهيمنون على الموروث الذين كانوا يسعون إلى إبقاء النبلاء الشباب الذين قد يطمحون إلى الخِلافة في حال شباب دائم، أي حال لامتسؤولية.

(1) أجرت اللقاء آن ماري ميتاييه، ونُشر في «الشباب وأول وظيفة»، Les jeunes et le premier emploi, Paris, Association des Ages, .1978, pp. 520-530

يُمكن أن نجد أشياء موازية لهذا في الأقوال والأمثال عن الشباب أو بكل بساطة القوالب الجاهزة عن الشباب، أو حتى في الفلسفة من أفلاطون إلى ألان Alain التي كانت تخص كل عمر بعاطفة معينة، فللمراهقة الحب وللعمر الناضج الطموح. يعزو التمثل الإيديولوجي للفصل بين الشباب والشيوخ للأصغر سناً أشياء تجعلهم بالمقابل يتنازلون عن أشياء أخرى كثيرة للأكبر سناً. ونرى ذلك واضحاً جداً في حالة الرياضة، ففي رياضة الكرة المستطيلة على سبيل المثال ثمة مع حماسة «الصغار الجيدون» وحوش جيدة وديعة مُكرّسة للإخلاص الغامض للدفاع، يثير فيهم المدربون والمعلقون الرياضيون الحماسة («كن قوياً واسكت، لا تفكر»). هذه البنية الموجودة في مجال آخر (في العلاقات بين الجنسين على سبيل المثال) تُذكر أن في الفصل المنطقي بين الشباب والشيوخ يتعلق الأمر بالسلطة وبتقسيم السلطات (بمعنى التقاسم). يسعى التصنيف على أساس العمر (لكن أيضاً على أساس الجنس أو بالطبع على أساس الطبقة الاجتماعية) دائماً إلى فرض حدود وإنتاج نظام يتعين على كل واحد الالتزام به والبقاء في مكانه ضمن إطاره.

س. ماذا تقصد بكبار السن؟ والبالغين، أولئك الموجودين

داخل الإنتاج؟ أو كبار السن⁽¹⁾؟

- عندما أقول شباب/كبار السن، آخذ العلاقة في شكلها الأكثر فراغاً. نحن دائماً كبيرو السن أو شاب في نظر شخص ما. لذلك فإن التقطيع إذا كان ضمن فئات عمرية أو ضمن أجيال يبقى متبايناً جداً ورهين مناورات. تبين نانسى مون Nancy Munn، وهي باحثة في علم السلالات، أن في بعض المجتمعات في أستراليا، على سبيل المثال، يُعتبر سحر التشبيب الذي تُمارسه النساء العجائز كي يستعدن شبابهن عملاً شيطانياً تماماً، لأنه يُشوِّش على الحدود بين الأعمار ولا نعود نعرف من هو الشاب ومن هو الكهل. ما أريد أن أذكر به بكل بساطة هو أن حالة الشباب وحالة الكهولة ليستا معطيات لكنهما أسستا اجتماعياً من خلال الصراع بين الشباب وكبار السن.

العلاقات بين العمر الاجتماعي والعمر البيولوجي معقدة جداً. إذا قارنا الشباب من الفئات المختلفة للطبقة المهيمنة، على سبيل المثال، فجميع التلاميذ الذين يدخلون إلى معهد التكوين العالي، والمدرسة الوطنية للإدارة، وما

(1) troisième âge، الفترة العمرية الثالثة، اعتباراً من عمر الستين إلى الخامسة والسبعين، (الترجمة).

إلى ذلك. سترى، في السنة نفسها، أن «هؤلاء الشباب» يملكون على حد سواء صفات البالغ وكبير السن والنبيل وعلية القوم وما إلى ذلك، وأنهم أقرب إلى قطب السلطة. وعندما تنتقل من المثقفين إلى رؤساء الشركات، يختفي كل ما يُضفي مظهر الشباب: الشعر الطويل وبنطلون الجينز وغير ذلك.

لكل حقل، كما بيّنت ذلك في ما يخص الموضة أو الإنتاج الفني والأدبي، قوانينه الخاصة المتصلة بالشيخوخة، فلكي نعرف كيف تُقسم فيه الأجيال يجب معرفة القوانين الخاصة بعمل الحقل ورهانات الصراع والتقسيمات التي يُحدثها هذا الصراع («الموجة الجديدة») و«الرواية الجديدة»، «الفلاسفة الجُدد»، و«الحقوقيون الجُدد» وما إلى ذلك). لا يوجد في هذا إلا ما هو مألوف جداً، لكنه يُظهر أن العمر مُعطى بيولوجي مُتلاعب به ويمكن التلاعب به اجتماعياً وأن مسألة الحديث عن الشباب كوحدة اجتماعية وكمجموعة مُشكّلة لها مصالح مشتركة، وعزو هذه المصالح إلى عمر مُحدد بيولوجياً، يُشكل بحد ذاته مناورة بدئية. ينبغي على الأقل تحليل الفروق بين الشباب (في صيغة الجمع) أو بالأحرى بين الشبَابين (في صيغة المثني). على سبيل

المثال، يمكننا دوماً مقارنة الظروف الحياتية وسوق العمل واستثمار الوقت وما إلى ذلك، لـ«الشباب» الموجودين في ميدان العمل والمراهقين الطلاب في العمر (البيولوجي) نفسه: سنجد، من جانب، ضغوط العالم الاقتصادي الواقعي، المخففة بالكاد بفضل الدعم العائلي، ومن جانب آخر تسهيلات اقتصادية تكاد تكون متصلة باللهو لأناس يلقون الدعم، مبنية على الإعانة مع وجبات طعام وسكن بأسعار مُخفضة وبطاقات دخول إلى المسرح والسينما بأسعار مُخفضة وغير ذلك. وقد نجد اختلافات مشابهة في جميع ميادين الحياة، فعلى سبيل المثال، الأولاد ذوو الشعر الطويل جداً غير المهتمين بملبسهم، الذين يُنزّهون صديقاتهم على دراجة نارية سيئة مساء السبت، أولئك هم الذين يعترضهم رجال الشرطة.

بمعنى آخر، من خلال تعسف لغويّ عجيب يمكننا أن نُدرج شمولياً تحت اسم المفهوم نفسه عوالم اجتماعية لا تمت عملياً لبعضها بصلة. في حالة ما، لدينا عالم مراهقين بالمعنى الحقيقي للكلمة، أي لامتسؤولية مؤقتة؛ هؤلاء «الشباب» هم داخل أشبه ما يكون بمنطقة اجتماعية غير محددة no man's land، فهم بالغون في بعض الأشياء وأطفال في أشياء أخرى إذ يلعبون على الجانبين.

ولذلك فإن الكثير من المراهقين البورجوازيين يحلمون بتمديد فترة المراهقة: إنها عقدة فردريك في التربية العاطفية لفلوبير الذي يُمدد مراهقته أبدياً. هذا يعني أن «الشبابين» لا يُمثَّلان إلا قطبين لفضاء من الإمكانيات المتاحة لـ«الشباب»، وهما القطبان الأكثر تناقضاً، أحد إسهامات ثيفنو Thévenot المهمة هي أنه وضَّح أن بين هاتين الحالتين المتناقضتين، الطالب البورجوازي في طرف والعامل الشاب الذي لا يتمتع حتى بفترة مراهقة في الطرف الآخر، نجد اليوم طيفاً من الحالات التي تتوسط هذين القطبين.

س. أليس التحوّل في النظام المدرسي هو الذي أنتج هذا النوع من الاستمرارية حيثما كان يوجد اختلاف أكثر حدة بين الطبقات؟

– أحد عوامل تشوش التناقض هذا بين شباب الطبقات المختلفة، هو أن مُختلف الطبقات الاجتماعية دخلت بنسب أكبر إلى التعليم الثانوي، وفي الوقت نفسه اكتشف جزءاً كبيراً من الشباب (بالمعنى البيولوجي للكلمة) الذي لم يكن ينفذ إلى فترة المراهقة، هذه الحالة المؤقتة: «نصف طفل، نصف بالغ» «لا هو طفل ولا هو

بالغ). أعتقد أنها حالة اجتماعية مهمة جداً. حتى في الأوساط الأكثر بُعداً على ما يبدو عن الظروف الطلابية للقرن التاسع عشر، أي في القرية الريفية الصغيرة حيث يذهب أبناء الفلاحين والحرفيين إلى الصفوف الأساسية التخصصية المحلية، حتى في هذه الحالة يكون المراهقون (خلال فترة طويلة نسبياً، في الفترة العمرية التي كانوا سيقضونها في العمل فيما مضى) في هذه المواقع التي تكاد تكون خارج العالم الاجتماعي، والتي تُحدد وضع المراهق. يبدو أن إحدى التأثيرات الأكثر فعالية في وضع المراهق تأتي من هذا النوع من الوجود المفصول الذي يضعه اجتماعياً خارج اللعبة.

تضع مدارس السلطة، والمدارس المهمة على نحو خاص، الشباب داخل أسوار معزولة عن العالم وهي أشبه بفضاءات رهبانية حيث يعيشون حياة خاصة بهم معتكفين معزولين عن العالم ومشغولين كلياً في تهيئة أنفسهم لـ«أعلى الوظائف» بحيث يقومون بأشياء مجانية، الأشياء التي نقوم بها في المدرسة كالاختبارات التجريبية. منذ بضع سنين، مرَّ معظم الشباب تقريباً وبشكل مُتكامل تقريباً وطويل بهذه التجربة؛ ومهما كانت هذه التجربة قصيرة وسطحية فهي حاسمة لأنها تكفي

لإحداث قطيعة تقريباً عميقة مع حالة «هذا مسلمٌ به». نحن نعرف حالة ابن عامل المناجم الذي يتمنى أن ينزل إلى المنجم بأسرع وقت ممكن لأن ذلك يعني الدخول إلى عالم الكبار. (إلى يومنا هذا، لا يزال أحد الأسباب التي من أجلها يريد مراهقو الطبقات الشعبية أن يتركوا المدرسة ويدخلوا إلى العمل مبكراً هو الرغبة في النفاذ بأسرع وقت ممكن إلى مكانة البالغين وإلى الإمكانيات الاقتصادية المتصلة بها، إذ أن الحصول على المال مهم جداً لتأكيد الذات إزاء الأصدقاء وإزاء الفتيات لكي يُعترف به ويجد نفسه «رجلاً» مثل الرجال. إنه أحد عوامل عدم الشعور بالارتياح الذي تثيره لدى أولاد الطبقات الشعبية فترة الدراسة الطويلة). فأن يكون الفرد «طالباً» يقود إلى الكثير من الأشياء المكوّنة للحالة الدراسية، إذ تراهم يحملون كتبهم بشريط صغير ويجلسون على دراجاتهم النارية الصغيرة يتغازلون مع فتاة، شباب مع بعضهم أولاد وبنات خارج العمل معفيون في المنزل من المهام المادية بحجة أنهم يدرسون (وهو عامل مهم، وتستسلم الطبقات الشعبية لهذا النوع من العقد الضمني الذي يضع الطلاب خارج اللعبة).

أعتقد أن عزلهم الرمزي هذا خارج اللعبة له أهمية

مُعِينة لا سيّما أنّه يُضاعَف بواحد من تأثيرات المدرسة الأساسية ألا وهو التلاعب بالطموحات. إنّ المدّرس، ونحن ننسى هذا دائماً، ليست فقط مكاناً نتعلم فيه أشياء ومعارف وتقنيات وما إلى ذلك، إنها أيضاً مؤسسة تمنح شهادات، أي حقوقاً وتمنح في الوقت نفسه طموحات. كان النظام المدرسي القديم أقل تشوشاً من النظام الحالي بتخصصاته المعقدة التي تجعل الناس يملكون طموحات لا تتلاءم مع فرصهم الواقعية. سابقاً، كانت هناك تخصصات واضحة نسبياً، فإذا كان الطالب يذهب إلى أبعد من الشهادة الابتدائية كان يدخل في دراسة تكميلية في واحدة من مدارس التربية البدنية والرياضية أو في المدرسة المتوسطة أو في مدرسة ثانوية؛ وكانت هذه التخصصات تراتبية نسبياً ولم تكن مُشوشة للمرء. اليوم، ثمة العديد من التخصصات من الصعب التمييز بينها ويجب أن يكون المرء يَقطاً جداً كي يفلت من المصائد المتتوية، وكذلك من مصيدة التوجيهات والشهادات التي لم تعد لها قيمة. هذا يُسهم في خلق فجوة بين الطموحات والفرص الواقعية. كانت الحدود في النظام المدرسي القديم واضحة جداً إذ تجعل الآخرين يقبلون بالفشل أو بالحدود على أنها مُنصِفة أو حتمية... على سبيل المثال، كان المعلمون والمعلمات

أناسا يُنتقون ويؤهلون عمداً أو من غير عمد بحيث إنهم يُفصلون عن الفلاحين والعمال، مع بقائهم منفصلين تماماً عن مُدرّسي المدارس الثانوية. عندما يُتيح النظام الحالي الدراسة الثانوية، حتى ولو بنسب قليلة، لأطفال ينتمون إلى طبقات اجتماعية لم يكن بإمكانها النفاذ على الإطلاق إلى التعليم الثانوي سابقاً، يُشجع هذا النظام الأطفال وعوائلهم على توقع ما كان النظام يُؤمّن لتلاميذ المدارس الثانوية في الزمن الذي لم يكن بإمكانهم النفاذ إلى هذه المؤسسات. إنّ الدخول إلى التعليم الثانوي يعني الدخول إلى الطموحات التي كانت مُسجّلة ضمن عملية الدخول إلى التعليم الثانوي في مرحلة سابقة: الذهاب إلى المدرسة الثانوية يعني بدهياً الطموح في أن يصبح الطالب مُدرّس ثانوية أو طبيباً أو محامياً أو كاتب عدل والعديد من الوظائف التي كانت تُتيحها المدرسة الثانوية في فترة ما بين الحربين العالميتين. لكن عندما لم يكن أطفال الطبقات الشعبية داخل النظام، لم يكن النظام هو نفسه. في الوقت ذاته، ثمة انخفاض قيمة نتيجة للتضخم وكذلك نتيجة لتغيّر «النوعية الاجتماعية» لحاملي الشهادات. إن تأثيرات التضخم المدرسي أعقد مما يُقال عادةً، فبما أن قيمة شهادة ما دائماً من قيمة حاملها، فإن شهادة ما

تفقد قيمتها عندما تصبح أكثر شيوعاً، لكنها تفقد من قيمتها أكثر لأنها تصبح مُتاحة لأناس «من دون قيمة اجتماعية».

– س. ما نتائج ظاهرة التضخم هذه؟

– إن الظواهر التي وصفتها تَوَاحُش الطموحات الراسخة موضوعياً في النظام كما كان في الحالة السابقة. والتفاوت بين الطموحات التي يشجع عليها النظام المدرسي من خلال مُجمل التأثيرات التي ذكرتها والفرص التي يُتيحها واقعياً هو في صلب خيبة الأمل والرفض الجماعيين اللذين يُعارضان الانضمام الجماعي (الذي ذكرته بشأن ابن عامل المنجم) للحقبة الزمنية السابقة وإلى الخضوع المُسبق للفرص الموضوعية الذي كان واحداً من الشروط الضمنية للعمل الجيد للاقتصاد. إنه نوع من القطيعة في الحلقة المُفَرَّغَة التي كانت تعمل بحيث إن ابن عامل المنجم كان يريد النزول إلى المنجم، من دون حتى أن يسأل نفسه إن كان بوسعه ألا يفعل هذا. من البدهي أن ما وصفته هنا لا يسري على كل الشباب، فلا يزال هناك الكثير من المراهقين، لا سيما المراهقون البورجوازيون، داخل هذه الحلقة كما في السابق، يرون

الأشياء كما في السابق، ويريدون أن يدرسوا في المدارس الكبيرة مثل معهد ماساشوتس التقني، أو في مدرسة هارفرد للأعمال ويجتازوا جميع الامتحانات التنافسية التي يمكن أن نتخيلها كما في السابق.

- س. في الطبقات الشعبية، لا يجد هؤلاء الأولاد مكاناً لهم في سوق العمل.

- يمكن للمرء أن يكون مقبولاً نوعاً ما داخل النظام المدرسي لكنه منقطع عن أوساط العمل، من دون أن يكون مقبولاً بما فيه الكفاية كي ينجح في الحصول على عمل بواسطة الشهادات الجامعية. (كان هذا واحداً من الموضوعات القديمة في الأدب المحافظ في 1880 التي كانت تتناول موضوع حاملي شهادة البكلوريا العاطلين عن العمل والذين كانوا يخشون في ذلك الوقت تأثيرات القطيعة في حلقة الفُرص والطموحات والبدхийات المرتبطة بها). يُمكن أن نكون تُعساء جداً في النظام المدرسي ونشعر بأننا غُرباء تماماً، ونكون على الرغم من ذلك جزءاً من هذا النوع من الثقافة المدرسية الفرعية sous-culture، من تلك الشلة من التلاميذ التي نجدُها في الحفلات الراقصة الشعبية ذات النمط الطلابي،

من أولئك الطلبة المندمجين في هذه الحياة بما فيه الكفاية ليكونوا منقطعين عن عوائلهم (التي لم يعودوا يفهمونها والتي لم تعد تفهمهم هي بدورها مُردِّدة: «مع كل الحظوظ المتوفرة لهم!») وأن يكون لديهم، من جانب آخر، نوع من الاضطراب واليأس إزاء العمل. في الواقع، يُضاف كذلك إلى نتيجة الاقتلاع عن الدائرة هذا، على الرغم من كل شيء، الاكتشاف المُحير لما يَعِد به هذا النظام المدرسي للبعث؛ والاكتشاف المُربك، حتى من خلال الفشل، أن النظام المدرسي يُسهم في إعادة إنتاج الامتيازات.

أعتقد أن الطبقات الشعبية لكي تكتشف أن النظام المدرسي يعمل كأداة استنساخ، وقد كتبت هذا قبل عشر سنوات، كان يجب عليها أن تمر من خلاله، لأنها في الواقع كان يمكنها أن تظن أن المدرسة مُحَرِّرة أو، مهما قال عنها الناطقون الرسميون، لا رأي لها فيها طالما لم تكن قد تعاملت معها باستثناء المدرسة الابتدائية. حالياً، أخذت الطبقات الشعبية لدى البالغين كما لدى المراهقين تكتشف أن النظام المدرسي وسيلة لإعادة إنتاج الامتيازات، لكن هذا الاكتشاف لم يجد اللغة للتعبير عنه بعد.

- س. لكن كيف نُفسّر إذن اللاتسيّس **dépolitisation**

الذي نلاحظه منذ ثلاث أو أربع سنوات على نطاق كبير جداً على ما يبدو؟

- إن التمرد المضطرب، أي إعادة النظر في العمل وفي المدرسة وما إلى ذلك، أمر شامل، ويشكك في النظام التعليمي في مجمله ويعارض تماماً ما كانت عليه تجربة الفشل في الوضع القديم للنظام (لكن هذا، بالطبع، لم يجعله يختفي؛ ما علينا سوى الإصغاء إلى المقابلات: «لم أكن أحب اللغة الفرنسية، لم تكن المدرسة تعجبني وما إلى ذلك.»). إن ما يحدث من خلال أشكال التمرد الفوضوية وغير النظامية إلى حدّ ما، هو ليس ما نعيه عادةً بالتسييس، أي ما تكون الأجهزة السياسية مُستعدة لتسجيله ودعمه. إنها إعادة تقويم أكثر عمومية وأكثر غموضاً، وضرب من عدم الارتياح داخل العمل، وهو شيء ليس سياسياً بالمعنى المعتاد عليه، لكن يمكن أن يكون هكذا؛ أي شيء يُشبه كثيراً بعض أشكال الوعي السياسي الغامضة بالنسبة لنفسها لأنها لم تجد خطابها بعد، وذات قوة ثورية كبيرة قادرة على تجاوز الأجهزة نجدّها على سبيل المثال لدى أفراد الطبقة البروليتارية الرثة أو لدى العمال من الجيل الأول من أصل فلاح. ولكي

يجد هؤلاء الناس تفسيراً للفشل الخاص بهم ولكي يتحملوه، يشككون في النظام بأكمله ككتلة واحدة وفي النظام المدرسي وكذلك العائلة المرتبط بها وفي جميع المؤسسات، مع تشبيه المدرسة بالثكنة والثكنة بالمصنع. ثمة نفحة يسارية عفوية تُذكر من خلال أكثر من سمة بخطاب أفراد الطبقة البروليتارية الرثة.

- س. وهل لهذا تأثير على صراع الأجيال؟

- ثمة شيء بسيط جداً لا نفكر فيه ألا وهو أن طموحات الأجيال المتعاقبة، من آباء وأبناء، تتشكل نسبة إلى حالات مختلفة من بُنية توزيع الثروات وفرص النفاذ إلى مختلف الثروات، فما كان ميزة رائعة بالنسبة للآباء أصبح عادياً وفق الإحصائيات (في زمنهم، عندما كانوا في العشرين من عمرهم كان هناك على سبيل المثال واحد من بين ألف شخص في سنهم ومن وسطهم الاجتماعي يملك سيارة). والكثير من الصراعات بين الأجيال هي صراعات بين أنظمة طموحات تشكلت في أزمان مختلفة. ما كان حصيلة جهاد على مدى حياة بأكملها لدى الجيل الأول، أصبح يُمنح للجيل الثاني على الفور حال الولادة. إن التفاوت كبير على نحو

خاص في حال الطبقات التي فقدت مكانتها ولم يعد لها حتى ما كانت تملكه في سن العشرين، وذلك في عصرٍ أصبحت فيه جميع امتيازاتهم عندما كانوا في العشرين من العمر (ممارسة التزلج على الجليد أو السباحة في البحر على سبيل المثال) شائعة جداً. ليس محض مصادفة أن تكون العنصرية ضد الشباب (الواضحة جداً للعيان في الإحصائيات، مع أننا لا نملك، مع الأسف، تحليلات لكل شريحة من الطبقات الاجتماعية) واضحة للعيان في الطبقات التي فقدت مكانتها (مثل الحرفيين الصغار أو التجار الصغار)، أو لدى أشخاص فقدوا مكانتهم ولدى كبار السن عموماً. ليس كل كبار السن ضد الشباب بالطبع، لكن الشيخوخة هي أيضاً أقول اجتماعي وفقدان السلطة الاجتماعية ومن خلال هذا فإن علاقة كبار السن بالشباب هي إحدى سمات الطبقات الاجتماعية الآفلة أيضاً. بالطبع، إن كبار السن في الطبقات الاجتماعية الآفلة، أي التجار الصغار الكبار في السن، والحرفيين الشيوخ وما إلى ذلك يجمعون كل الأعراض في أعلى درجاتها: فهم ضد الشباب لكن أيضاً ضد الفنانين وضد المثقفين وضد الاحتجاج وضد كل ما يتغير وكل ما يتحرك... لأن مستقبلهم

خَلْفُوهُ وِرَاءَهُمْ وَلَأَنَّهُمْ لَا يَمْلِكُونَ مُسْتَقْبَلًا بَيْنَمَا الشَّبَابُ
يَتَمَثَلُونَ بِالْمُسْتَقْبَلِ وَيُمَثَلُونَ الْمُسْتَقْبَلِ.

س. لكن، أليس النظام المدرسي هو أساس النزاعات بين
الأجيال ما دام قادراً على أن يضع أناساً تلقوا تعليمهم في حالات
مختلفة من النظام المدرسي في الوظائف الاجتماعية نفسها؟

- يمكن أن ننطلق من حالة ملموسة: حالياً، في
الكثير من الوظائف الحكومية المتوسطة حيث يمكن للمرء
أن يتقدم في عمله من خلال الممارسة، نجد جنبا إلى جنب
في المكتب نفسه شباباً حاصلين على شهادة الثانوية
أو حتى على الشهادة الجامعية خرجوا تَوَافُؤاً من النظام
المدرسي، وأشخاصاً بين الخمسين والستين من العمر
تخرجوا، قبل ثلاثين عاماً، بشهادة الإبتدائية في زمن
نظام مدرسي كانت الشهادة الإبتدائية ما تزال فيه شهادة
نادرة نسبياً، ووصلوا من خلال التثقيف الذاتي والقدم في
الوظيفة إلى وظائف عُليا لم تعد اليوم مفتوحة إلا للحاملي
الشهادات الجامعية. وهنا المواجهة، لا بين كبار السن
والشباب بل بين حالتين من النظام المدرسي، أي حالتين
من النُدرة التباينية للشهادات وهذا التضاد الموضوعي
يُترجم ثانية من خلال الصراعات على التصنيف: فيما

أنهم لا يمكن أن يقولوا إنهم رؤساء عمل لأنهم قدماء
سيستحضرون الخبرة المتصلة بالقدم، بينما الشباب
سيستحضرون الكفاءة المضمونة بالشهادات. يُمكن أن نجد
التعارض نفسه في واقع النقابات (على سبيل المثال في
نقابة القوى العمالية FO ونقابة البرق والبريد والتلغراف
PTT) في صيغة صراع بين شباب يساريين مُلتحقين
وعجائز مناضلين ذوي ميول قديمة SFIO. ونجد أيضاً
جنباً إلى جنب في المكتب نفسه، في مكتب البريد نفسه
مهندسين متخرجين من «مدرسة الفنون والحرف» Arts
et Métiers وآخرين من البوليتكنيك Poytechnique.
إن الهوية الظاهرة للمكانة الوظيفية تُخفي أن بعضاً منهم
المستقبل أمامهم، كما يُقال، وأن هذه الوظيفة مرحلة
من المراحل التي يمرون بها، بينما تُمثل بالنسبة للآخرين
نقطة الوصول. في هذه الحالة، يُمكن للنزاعات أن تأخذ
أشكالاً أخرى لأن الشباب العجائز (بما أنهم انتهوا) يمكن
تماماً أن يستبطنوا احترام الشهادة المدرسية كتسجيل
لاختلاف طبيعي. هكذا، في كثير من الحالات، ستقوم
نزاعات معيشة على أنها نزاعات أجيال في الواقع من
خلال أشخاص أو فئات عُمرية تشكلت حول علاقات
مختلفة مع النظام المدرسي. يتعين علينا (اليوم) أن نبحث

عن واحد من المبادئ الموحدة لجيل ما من خلال علاقة مشتركة في حالة معينة من النظام المدرسي، ومن خلال مصالِح معينة تختلف عن مصالِح الجيل المُعرَّف من خلال العلاقة بحالة أخرى مختلفة جداً للنظام؛ فما يشترك فيه مجمل الشباب، أو على الأقل جميع أولئك الذين استفادوا نوعاً ما من النظام المدرسي، الذين خرجوا بموهل أدنى، هو أن هذا الجيل إجمالاً أكثر كفاءةً من الجيل السابق في وظيفة معينة (بالمُناسبة، يمكننا أن نلاحظ أن النساء اللاتي لا يصلن إلى الوظائف إلا إذا كان الانتقاء أشد صعوبة، بفعل نوع من التمييز، هن دائماً في هذه الحالة أي تقريباً دائماً أكثر كفاءةً من الرجال الذين يشغلون المنصب نفسه...). من المؤكد أن للشباب مصالِح جيلية جماعية بغض النظر عن جميع الاختلافات الطبقية، إذ معزل عن تأثير التمييز «المناهض للشباب»، فمجرد انتمائهم إلى حالات مختلفة من النظام المدرسي سيجعلهم يحصلون بشهاداتهم على أقل مما حصل عليه الجيل السابق لهم. ثمة تدنٍ بنيوي (تقلد شخص وظيفه أو منصباً أدنى من مؤهله المهني) للجيل. إنه أمر مهم من دون شك لفهم هذا النوع من خيبة الأمل التي يشترك فيها الجيل بأكمله. حتى داخل الطبقة البورجوازية يتضح جانب من النزاعات الحالية من

دون شك من خلال هذا، أي أن فترة التوريث تطول وأنَّ العمر الذي ننقل فيه الموروث أو الوظائف، كما بيّن ذلك لوبرا **Le Bras** في مقالة في مجلة **Population**، أصبح متأخراً أكثر فأكثر وأن فتیان الطبقة المهيمنة يجب أن يكظموا غيظهم وهم ينتظرون. وهذا ليس بالغريب من دون شك على الاحتجاجات التي نلحظها في المهن الحرة (المهندسون المعماريون والمحامون والأطباء وغيرهم) وفي التعليم غيره من المجالات. وكما من مصلحة كبار السن أن يُيقوا الشباب شباباً من مصلحة الشباب أن يرّدوا كبار السن إلى فترة الشيخوخة.

ثمة فترات زمنية يتكثف فيها البحث عن «الجديد» الذي من خلاله يدفع «القادمون الجدد» (الذين هم أيضاً، في أغلب الأحيان، الأكثر شباباً بيولوجياً) بـ«الذين سبق أن وصلوا» إلى الماضي وإلى المهجور وإلى الموت الاجتماعي («لقد انتهى أمره»)، وحيث تصل الصراعات بين الأجيال، في الوقت نفسه، إلى أعلى درجة من الكثافة: إنها الأوقات التي تتقاطع فيها مسارات الأكثر شباباً مع مسارات الأكثر كبراً في السن، وحيث يطمح «الشباب» «مبكراً جداً» في الميراث. يمكن تجنب هذه النزاعات طالما تمكن كبار السن من التحكم في إيقاع صعود

الأكثر شباباً، والتحكم في الوظائف والمسيرة الدراسية وفي ضبط سرعة السباق في ميدان الوظائف، وفي كبح فرامل أولئك الذين لا يعرفون كبح فراملهم، الطموحين الذين «يقفزون المراحل» و«يتزاحمون» في الواقع هم، في أغلب الأحيان، لا يحتاجون أن يكبحوا فراملهم لأن «الشباب»، الذين قد يكونوا في الخمسين من عمرهم، قد استبطنوا الحدود والأعمار المشروطة، أي العمر الذي يمكن فيه أن «يسعى فيه المرء عقلاً» إلى منصب، ولا يخطر حتى على بالهم أن يُطالبوا به قبل الأوان أي قبل أن «تدق ساعتهم». عندما يُفقد «الحس بالحدود» تظهر نزاعات بشأن حدود العمر والحدود بين الأعمار ويكون رهانها نقل السلطة والامتيازات بين الأجيال.

أصل أنواع المولعين بالموسيقى وتطورهم⁽¹⁾

- س. لماذا تبدو مُشتمزاً من الحديث عن الموسيقى؟
- في البدء، يُشكّل الخطاب عن الموسيقى جزءاً من أكثر مناسبات الاستعراض الثقافي تكلفاً. الحديث عن الموسيقى هو الفرصة المثالية للمتحدث لإظهار مساحة ثقافته وشموليته. أذكر على سبيل المثال البرنامج الإذاعي، الحفل الموسيقي الأناني: فقائمة الأعمال الموسيقية المُقدّمة فيه والأحاديث عن تبرير الاختيارات هذه، ونبرة التصريحات الحميمة والمُلهمّة ما هي إلا استراتيجيات لاستعراض الذات غرضها أن تعطي عن الذات الصورة الأكثر إظراءً والأكثر مواءمة مع التعريف الشرعي لـ«الإنسان المثقف»، أي «الفريد» ضمن حدود السائد. لا شيء يُتيح معرفة «الطبقة الاجتماعية» للفرد ولا شيء أيضاً يمكن أن نُصنّف من خلاله من دون خطأ بقدر الأذواق الموسيقية.

لكن استعراض الثقافة الموسيقية ليس استعراضاً ثقافياً كباقي الاستعراضات. الموسيقى هي، إن صحَّ القول، من

(1) أجرى هذا الحديث سيريل هوفي Cyril Huvé، ونُشر في العالم والموسيقى، Le Monde et la Musique, n° 6, décembre 1978; pp. 30-31

أكثر الفنون الروحية روحانية وحب الموسيقى ضمانه
«روحية». يكفي أن نُفكر بالقيمة المبهرة التي تمنحها اليوم
لقاموس «الإصغاء» النسخ الدينيوية (في التحليل النفسي
على سبيل المثال) للغة الدينية؛ أو أن نستذكر الأوضاع
والهيئات المُركزة والمُستغرقة التي يشعر المستمعون
بأنهم يجب أن يتخذوها أثناء الحفلات الموسيقية العامة.
الموسيقى مرتبطة بالروح، ويمكننا أن نستحضر التغيرات
التي لا تُحصى على روح الموسيقى وموسيقى الروح
«الموسيقى الداخلية»). لا توجد حفلات موسيقية
إلا روحية... إن «عدم التأثر» بالموسيقى هو على نحو
خاص شكل غير مُعلن من أشكال البربرية: «النخبة»
و«عامة الناس»، الروح والجسد...

لكن هذا ليس كل شيء. الموسيقى هي الفن «الخالص»
بكل معنى الكلمة. ولأن الموسيقى تتعدى الكلمات
فهي لا تقول شيئاً وليس لديها شيء تقوله؛ ولأنها لا تملك
وظيفة تعبيرية فهي تتعارض تماماً مع المسرح الذي يبقى،
حتى في أشكاله الأكثر نقاءً، حاملاً لرسالة اجتماعية ولا
يمكن أن «تمرّر» إلا استناداً إلى اتفاق مباشر وعميق مع
قِيم الجمهور وتطلعاته. المسرح يُقسّم وهو نفسه مُقسّم،
فالتعارض بين مسرح الضفة اليمنى ومسرح الضفة

اليُسرى⁽¹⁾ وبين المسرح البورجوازي والمسرح الطبيعي هو تعارض جمالي وسياسي في الوقت نفسه. لا شيء مماثل في الموسيقى (إذا نَحِينَا جانباً بعض الاستثناءات الحديثة النادرة)، فالموسيقى تمثل الشكل الأكثر راديكالية والأكثر إطلاقية لإنكار العالم وخاصة العالم الاجتماعي الذي يُحقِّقه كل شكل من أشكال الفن.

يكفي أن نضع في أذهاننا أنه لا توجد ممارسة تُصنَّف الفرد وتُميِّزه، أي تكون مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالطبقة الاجتماعية وبرأس المال المدرسي المكتسب أكثر من التردد على الحفلات الموسيقية أو العزف على آلة موسيقية «نبيلة» (أندر حتى من التردد على المتاحف أو على أروقة الفن على سبيل المثال) كي نفهم أن الحفلات الموسيقية كانت مُهيأة سلفاً لتُصبح واحدة من الاحتفالات البورجوازية الكبيرة.

س. لكن، كيف نُفسِّر كون الأذواق الموسيقية موحية على

نحو عميق كهذا؟

— التجارب الموسيقية متجذرة في التجربة الجسدية

(1) يقسم نهر السين باريس إلى ضفة يمينى وضفة يسرى، وتمثل كل واحدة منها شريحة اجتماعية مختلفة بأفكارها وميولها الفنية والسياسية وما إلى ذلك. (الترجمة)

الأكثر بدائية. لا توجد، من دون شك، أذواق (ربما باستثناء الأذواق الغذائية) أكثر تعلقاً على نحو عميق بالجسد كالأذواق الموسيقية. وهذا ما يجعل كرامتنا «تعاني بنفاد صبر، كما كان يقول لاروشفوكو⁽¹⁾ من إدانة أذواقنا أكثر من إدانة أفكارنا». في الواقع، إن أذواقنا تُعبّر عنّا أو تخدمنا أكثر من أحكامنا السياسية على سبيل المثال. ولا شيء، من دون شك، أكثر صعوبة على الاحتمال من الأذواق «السيئة» للآخرين. فلعدم التسامح الجمالي أصناف عنف فظيعة. إن الأذواق لا تنفصل عن الإشمئزاز، فالتقزز من أنماط الحياة المختلفة هو من دون شك واحد من أقوى الحواجز بين الطبقات الاجتماعية. ولذلك يُقال لا جدال في الأذواق والألوان. ففكر في سورات الغضب التي يُثيرها أدنى تغيير في روتين البرامج المعتادة في المحطات الإذاعية التي تُسمى ثقافية.

ما لا يُطاق بالنسبة لأولئك الذين لديهم ذوق معين، أي استعداد معين مُكتسب لـ «التمييز والتميز»، كما يقول كانط، هو قبل كل شيء خلط الأنواع والالتباس في الميادين. إن منتجي الإذاعة أو التلفزيون الذين يضعون

(1) كاتب فرنسي أخلاقي (1613-1680) تناول كتاباته النفس البشرية، من أشهر مؤلفاته «حكّم» ومذكراته التي تؤرخ للحقبة التي عاش فيها (الترجمة).

جنباً إلى جنب عازف الكمان الجيد وعازف الكمان الرديء (أو الأسوء من ذلك عازف الكمان الغجري) والموسيقى وموسيقى مسرح المنوعات وحواراً مع يانوس ستاركر Janos Starker وآخر مع مغني تانغو أرجنتيني وما إلى ذلك يقترفون، أحياناً عمداً وأحياناً من دون عمد، مخالفة حقيقية للعرف والتقاليد الطقوسية وتجاوزاً مدنساً، من خلال خلطهم ما يجب أن يكون مفصلاً، أي المقدس والمدنس، ومن خلال ضمهم ما توصي التصنيفات المتعارف عليها في الأذواق بفصله.

س. وهذه الأذواق العميقة، هل مرتبطة بتجارب اجتماعية

معينة؟

بالطبع. على سبيل المثال، عندما يصف رولان بارث، في مقالة صحفية جميلة، المتعة الجمالية كنوع من التواصل المباشر بين الجسد «الداخلي» للمؤدي الحاضر من خلال «نبرة صوت» المغني (أو من خلال «وسيدات أنامل» عازف القيثارة) وجسد المستمع، فهو يستند إلى تجربة خاصة في الموسيقى، تلك التي تمنحها معرفة مُبكرة وعائلية مكتسبة من خلال الممارسة. بالمناسبة، بارث مُحق جداً بقوله إنَّ «التواصل بين الأرواح»، كما كان يُسميه

بروست Proust، ما هو إلا تواصل بين الأجساد. من المفيد أن نُذكر أن تيريز دافيللا Thérèse D'Avila و جان دي لا كروا Jean de la Croix يتحدثان عن حُب إلهي في لغة الحب البشري. الموسيقى «شيء جسدي». فهي تسلب اللب وتجعلنا نُحلّق ونُحرِّك وتؤثر: إنها دون الكلمات أكثر من كونها أبعد من الكلمات، في حركات الجسد وإيماءته وفي الإيقاعات والجموح والخمود والتوتر والاسترخاء. إن أكثر الفنون «صوفية» وأكثرها «روحانية» هي لربما، ببساطة، أكثرها جسدية. ذلك من دون شك هو ما يجعل الحديث عن الموسيقى صعباً جداً من دون استخدام نعوت أو علامات تعجب، فقد كان كاسيرير Cassirer يقول إنّ العبارات الرئيسة للتجربة الدينية كالمانا والواكندا والأوريندا هي كلمات تعجب، أي تعابير نشوة.

لكن للعودة إلى اختلاف الأذواق تبعاً للشروط الاجتماعية، لن أضيف شيئاً إذا قلت إننا يمكن أن نستدل أيضاً بلا ريب على الطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها الفرد أو، إذا آثرنا، على «الشأن» («إنه راقٍ») من خلال الموسيقى التي يفضلها (أو بكل بساطة المحطات الإذاعية التي يستمع إليها) كما من خلال المشروبات الكحولية

الفاحة للشهية التي يتناولها، من بيرنو ومارتيني أو ويسكي. مع ذلك، يُبين استطلاع الرأي أننا يمكن حتى أن نذهب أبعد من ذلك في وصف وتفسير اختلاف الأذواق من مجرد التمييز بين الذوق «الرفيع» و«الشعبي» «المتوسط» من خلال ربط أكثر النتاجات الشعبية «نُبلاً»، على سبيل المثال، بالمغنيين جاك برييل وجورج براسانز والأعمال الكلاسيكية الأكثر شيوعاً، الفالس لشتراوس أو البوليرو لرافيل (في كل زمن تسقط أعمال «مُميزة» في خانة «العامي») من خلال ذبوعها، والمثال الأكثر تعبيراً هو الأداجيو دالبيوني Adagio d'Albinoni الذي انتقل خلال بضع سنوات من منزلة اكتشاف كباحث موسيقي إلى منزلة «عادية» بكل معنى الكلمة؛ ويمكننا أن نقول الشيء عينه بشأن الكثير من أعمال فيفالدي).

إن الاختلافات الأكثر دقة التي تفصل بين متذوقي الجمال والهواة بشأن النتاجات أو بشأن عازفي الأعمال الموسيقية الأكثر شهرة لا تعود (أو لا تعود فحسب) إلى تفضيلات قصوى وفائقة الوصف، بل إلى تفضيلات في أسلوب الحصول على الثقافة الموسيقية في شكل التجارب الموسيقية الأصلية. على سبيل المثال، التعارض الذي يشير إليه رولان بارث، في المقالة نفسها، بين فيشر ديسكو

المتخصص في صناعة الأسطوانات وبنزيرا الذي يرتقي بمنزلة الهاوي إلى الإتقان، له علاقة خاصة بالموسيقى، وينسب إلى شروط اكتساب معينة، وينبئه ويوضح (وهنا أيضاً يتصل الأمر بالعلاقة ذوق/اشمئزاز) «انعدام» الثقافة الجديدة المتوسطة التي تُتميز زمن أسطوانة الميكروسيون (أسطوانة تتيح وقتاً طويلاً للاستماع): لدينا من جهة فن تعبيري مؤثر وواضح عاطفياً يحمله صوت «من دون نبرة»؛ ومن جهة أخرى فن الإلقاء الذي يُنجز من خلال الميلوديا الفرنسية، دوبارك Duparc وآخر أعمال فوري Fauré، Debussy، وموت ميليساند، النقيض لموت بوريس Boris المؤثر والفصيح.

بعد أن أدركنا البنية المولدة التي هي مصدر هذا التعارض، يمكننا أن نستمر إلى ما لا نهاية في إحصاء الأذواق وحالات الاشمئزاز: ثمة من جانب الأوركسترا المؤثرة أو المُفخمة، وعلى أي حال المُعبّرة، ومن جانب آخر حميمية البيانو الآلة الأمومية بكل معنى الكلمة وألفة الصالون البورجوازي.

يعود هذا التصنيف، وهذا الذوق، إلى طريقتين في اكتساب الثقافة الموسيقية، مرتبطين بأسلوبين في استهلاك الموسيقى: هناك من جهة الألفة الأصلية

مع الموسيقى؛ ومن الجهة الأخرى الذوق غير الفعال والمدرسي لهاوي أسطوانات الميكروسيون القديمة. وهما علاقتان بالموسيقى نحكم عليهما عفويًا الواحدة نسبة إلى الأخرى، فالأذواق دائماً مُميّزة وحماسة بعض الفنانين القدماء (بانزيرا Panzera، كورتو Corto)، الممتدحين حتى في عدم إتقانهم، الذين يُذكرون بحرية الهاوي، يُقابلها فقدان قيمة العازفين الحاليين الأكثر مواءمة مع المتطلبات الجديدة للصناعة الجماهيرية.

يُنظّم منبر نقاد الأسطوانات تقريباً دائماً وفق هذه التشكيلة المثلى: موسيقى قديم وشهير على سبيل المثال شنايبل Schnabel، وموسيقيون حديثون لا يحظون باعتبار بسبب كمالهم غير المُتقن لمتخصصين من دون روح، وموسيقى جديد يجمع بين الفضائل القديمة للهاوي المُلهم والإمكانيات التقنية للمتخصص، على سبيل المثال بوليني Pollini أو أبادو Abbado.

إنما تتغير الأذواق لأنها مُميّزة، فتعظيم فناني الماضي - وتشهد على ذلك الطبقات العديدة للأسطوانات القديمة ذات الـ78 دورة أو التسجيلات الإذاعية - له علاقة من دون شك بظهور ثقافة موسيقية قائمة على الأسطوانة بدلاً من ممارسة العزف على آلة ومن التردد على الحفلات

الموسيقية، وعلى انتشار إتقان التقنية الذي تفرضه صناعة الأسطوانة والتنافس الاقتصادي الثقافي في آن بين الفنانين والمنتجين.

س. بتعبير آخر، إن تطور الإنتاج الموسيقي هو أحد الأسباب غير المباشرة لتغير الأذواق؟

- من دون أدنى شك. هنا أيضاً يُسهم الإنتاج في إنتاج الاستهلاك. لكن اقتصاد الإنتاج الموسيقي لا يزال يحتاج إلى بذل جهود. ورغم أننا نتخلص من الاحتفاء الصوفي إلا للسقوط في الاقتصادية المُحجّمة الأكثر سطحية، يتعين وصف مُجَمَل الوساطات التي تنجح من خلالها صناعة الأسطوانة في فرض فهرس أعمال وأحياناً حتى مجموعة أعمال أو أسلوب معين، مُسهمَةً بهذا في فرض تعريف خاص للأذواق الشرعية على الفنانين وحتى على كبارهم (وصل كاراجان Karajan، على ما أظن، إلى الطبعة الكاملة الثالثة لسيمفونيات بتهوفن).

إن صعوبة المهمة تكمن في أن الإنتاج، بشأن الثروات الثقافية، يفرض إنتاج مُستهلكين، أي على نحو أكثر تحديداً إنتاج الذوق الموسيقي، والحاجة إلى الموسيقى وإلى الإيمان بها. لكي نتبين هذا واقعياً، وهذا هو الأمر

الأساسي، علينا تحليل مجمل شبكة العلاقات التنافسية والتكميلية، والمتواطئة في التنافس، التي تجمع مجمل الوكلاء المعنيين من منتجي أسطوانات ونقاد ومقدمي برامج إذاعية وأساتذة وغيرهم، باختصار كل أولئك المعنيين بالموسيقى والمهتمين بها والاستثمار في الموسيقى - بالمعنى الاقتصادي أو السيكلوجي - أي المعنيين باللعبة والموجودين داخل اللعبة.

تحوّل الأذواق⁽¹⁾

س. كيف تتغير الأذواق؟ هل يمكننا أن نصّف علمياً منطق

تحوّل الأذواق؟

- قبل الإجابة عن هذه الأسئلة، علينا أن نذكّر كيف تُحدّد الأذواق، أي الممارسات (أنواع الرياضة وممارسة الهوايات وما إلى ذلك) والممتلكات الشخصية (الأثاث وأربطة العنق والقبعات والكتب واللوحات الفنية وشريك الحياة وغير ذلك) التي من خلالها يظهر الذوق المتفق على أنه مبدأ هذه الخيارات.

كي تكون هناك أذواق، يجب أن تكون هناك سلع مُصنّفة، ذات ذوق «جيد» أو «رديء» «مُميزة» أو «سوقية»، مُصنّفة وفي الوقت نفسه «مُصنّفة»، تراتبية وتُصنّف تراتبياً، وأشخاص يملكون مبادئ التصنيف والأذواق، تتيح لهم أن يُميزوا من بين هذه السلع تلك التي تلائمهم أي تلك التي «تلائم أذواقهم». يمكن أن يكون هناك بالفعل ذوق من دون سلع (ذوق بمعنى مبدأ تصنيف ومبدأ فصل وقدرة على التمييز) و سلع من دون ذوق. يُقال على سبيل المثال: «لقد زرت جميع محلات

(1) ألقى هذا البحث في جامعة نوشاتيل Neuchâtel في مايو/أيار 1980.

نوشتايل ولم أجد شيئاً على ذوقي». هذا يطرح مسألة معرفة ما هو هذا الذوق الذي يسبق الأشياء القادرة على أن تُرضيه (على نقيض القول اللاتيني المأثور: لا رغبة في ما هو مجهول).

لكن ستكون لدينا أيضاً حالات حيث السلع لن تجد «مستهلكين» يجدونها على ذوقهم. أفضل مثال على هذه السلع التي تسبق ذوق المستهلكين هو الفن التشكيلي أو الموسيقى الطليعية التي لا تجد، منذ القرن التاسع عشر، الأذواق التي «تنشدها» إلا بعد زمن طويل من إنتاجها وأحياناً حتى بعد موت المنتج. وهذا يطرح مسألة معرفة ما إذا كانت السلع التي تسبق هذه الأذواق (باستثناء ذوق المنتجين بالطبع) تُسهم في تشكيل الأذواق؛ كما يطرح مسألة الفعالية الرمزية لعرض السلع أو، على نحو أدق، أثر تحقيق ذوق مُعين هو ذوق الفنان في صيغة سلع.

بهذا نصل إلى تعريف مؤقت: الأذواق المتفق على أنها تجلّ الممارسات وممتلكات شخص ما أو مجموعة معينة هي نتاج لقاء (لتناغم مُثبّت مسبقاً) بين سلع وذوق (حينما أقول «بيتي على ذوقي» أقول إنني وجدت البيت الذي يلائم ذوقي، حيث يمكن التعرف على ذوقي وإيجاده). من بين هذه السلع يجب إدخال، مع احتمال

ان نصدم البعض، جميع الأشياء والأذواق النخبوية كما
موضوعات الاستلطاف والصدافة أو الحب.

كُنْتُ طرحت السؤال قبل قليل على نحو مقتضب:
إلى أي حَدٍّ يُمكن للسلعة، التي هي تحقيق الذوق الخاص
بي، وهي تحقيق الطاقة الكامنة، أن تُعبّر عن ذوقي الذي
يُرى من خلالها؟ غالباً ما يتحدث حب الفن لغة الحب
نفسها، فالحب من النظرة الأولى هو اللقاء الإعجازي بين
توقع شيء ما وتحقيقه. إنه أيضاً العلاقة بين شعب ما ونبته
أو الناطق باسمه: «لو لم تكن قد بحثت عني ما كنت
وجدتني، فالشخص الذي يتحدث عما في دواخله هو
شخص آخر، هو شخص في حالة الكمون كان لديه شيء
يريد أن يقوله ولا يعرفه إلا بعد أن يُقال له. على نحو ما،
النبّي لا يحمل شيئاً؛ فهو لا يوعظ إلا مقتنعين. لكن وعظ
المقتنعين هو أيضاً فعل شيء ما. إنه تحقيق هذه العملية
الاجتماعية البحتة وشبه السحرية وذلك اللقاء بين ما هو
موضع مُسبقاً وانتظار ضمني، بين لغة واستعدادات لا
توجد إلا في الحالة العملية. الأذواق هي نتاج هذا اللقاء
بين قصتين الواحدة في حالة موضوعة والأخرى في حالة
مُدبّجة، وهما موضوعياً متوافقتان. هذا من دون شك،
أحد أبعاد معجزة اللقاء مع العمل الفني، أي أن اكتشاف

شيء يتواءم مع ذوق الفرد، يعني اكتشاف ما نريد («هذا بالضبط ما كنت أريد»)، ما كنا نريد أن نقوله لكننا لم نعرف كيف نقوله، ومن ثمّ لم نكن نعرفه.

في اللقاء بين العمل الفني والمستهلك ثمة طرف ثالث هو الشخص الذي أنتج العمل والذي أنجز شيئاً على ذوقه بفضل قدرته على تحويل ذوقه إلى شيء، وعلى تحويله من شعور نفسيّ أو بالأدق من حالة جسدية إلى شيء مرئي ومتوائم مع ذوقه. الفنان هو هذا المتخصص في التحويل من الضمني إلى البين، والمتخصص في الوضعية التي تُحوّل الذوق إلى شيء والتي تحرر الطاقة الكامنة، بالمعنى العملي للجمال الذي لا يمكن أن يُعرّف إلا من خلال تحقيقه. بالفعل، إن المعنى العملي للجمال سلبي محض ومُنجز تقريباً حصرياً من الرفض. إن علاقة الشخص الذي يوضعن الذوق إزاء نتاج وضعته هي علاقة المستهلك نفسها: إذ يمكن أن يجده أو لا يجده على ذوقه. فهو يُعرّف له بالكفاءة اللازمة لوضعية ذوق ما. وعلى نحو أكثر دقة، الفنان هو شخص يُعرّف به كفنان من خلال التعرف على ذاتنا في أعماله وبالتعرّف، من خلال ما قدّم من أعمال، على ما كُنّا سنفعله لو كنا نُجيد ذلك. إنه «مُبدِع»، وهي كلمة سحرية يمكننا أن نستخدمها بعد أن

نُعرّف العملية الفنية كعملية سحرية، أي اجتماعية بكل معنى الكلمة. (إن الحديث عن مُنتج، كما ينبغي فعل ذلك، في أغلب الأحيان، للفصل بينه وبين التمثيل المعتاد للفنان كمُبدع - حارمين أنفسنا بهذا من جميع التواطؤات المباشرة التي تضمنها هذه اللغة لدى «المُبدعين» كما لدى المستهلكين، الذين يحبون أن يعتبروا أنفسهم «مُبدعين»، باعتبار أن فعل القراءة بمثابة إعادة إبداع - يعني أننا نعزّض أنفسنا لنسيان أن العمل الفني هو فعل إنتاجي من نوع خاص تماماً، إذ أنه يجب أن يُظهر إلى الوجود على نحو كامل شيئاً كان موجوداً أصلاً، بل كان منتظراً أن يُظهر للوجود، ويُظهره للوجود على نحو آخر تماماً، أي كشيء مقدس وكشيء يُؤمن به).

الأذواق إذن، باعتبارها مجموعة خيارات تَمَّت من قبل شخص مُحدّد، هي نتاج التقاء بين ذوق الفنان المُسقط وذوق المستهلك. بقي أن نفهم كيف يُمكن أن توجد سلع، في زمن معين، لكل الأذواق (حتى وإن لم توجد من دون شك أذواق لكل السلع) وأن يجد الزبائن على اختلافهم أشياء على أذواقهم. (في مجمل التحليل الذي أجره، يُمكننا ذهنياً أن نستبدل عملاً فنياً بشيء أو بخدمة دينية. التشابه مع الكنيسة يُرينا أن تحديث الدين الاستباقي

استبدل، نوعاً ما، عطاءً أحادياً بعطاءً جد متنوع بحيث إنه يوفر ما تطلبه كل الأذواق: قداس بالفرنسية وباللاتينية ولباس الكاهن وبالملابس المدنية، وما إلى ذلك). ولكي نوضح هذا التعديل شبه العجيب للعرض نسبةً إلى الطلب (مع أن الطلب هنا يتجاوز ما يوفره العرض)، يمكننا أن نستذكر كما يفعل ماكس فيبر، البحث الواعي الذي يسم التعديل، والمقايضة المحسوبة التي قام بها الكهنة وفق ما ينتظره العلمانيون. يعني هذا أن نفترض أن الراهب الطليعي الذي يُقدّم لسكان ضاحية عمالية قداساً «متحرراً» أو الراهب المتشدد الذي يقدم قداسه باللغة اللاتينية، تربطه علاقة جريئة أو على الأقل محسوبة مع زبائنه، بحيث إنه يدخل معهم في علاقة عرض وطلب واعية تماماً؛ إنه على علم بالطلب - لا نعرف كيف، بما أن الطلب لا يُجيد صياغة نفسه ولن يُعرف إلا بعد التعرف على نفسه من خلال إسقاطاته - ويبدل جهداً لتلبية طلبهم (ثمة شك يحوم دائماً حول الكاتب الناجح: لقد حازت كتبه على النجاح لأنه استبق طلبات السوق، وهذا يعني ضمناً الطلبات الأردأ والأسهل وأقلها استحفاً لأن تُلبى). نفترض إذن أن المنتجين، بشيء من الفطنة الوقحة نوعاً ما أو الصادقة، يتماشون مع الطلب، والذي ينجح

هو ذاك الذي عثر على «المنفذ».

الفرضية التي سأقترحها لاستيعاب عالم الأذواق في فترة زمنية معينة تختلف تماماً، حتى إذا كانت النوايا والمقايضة الواعية غير مُستبعدة إطلاقاً عن النتاج الثقافي. (بعض قطاعات فضاء الإنتاج - وهذه سمة من سماتها المميزة - تخضع للبحث المحسوب عن الفائدة أي عن «المنفذ»، فبكل وقاحة يُعطى موضوع معين وستة أشهر وستة ملايين ويتعين على «الكاتب» أن يولف رواية تحصل على أفضل المبيعات). إن النموذج الذي أقترحه لا علاقة له إذن بالنموذج الذي يفرض نفسه عفويًا والذي يميل إلى أن يجعل من المنتج الثقافي كاتباً وفناناً وقسماً ونبياً وساحراً وصحافياً واقتصادياً عقلاً ماهرًا في التخطيط، يستطيع من خلال دراسة للسوق أن يستشعر الاحتياجات التي تبلورت بالكاد أو حتى التي لا زالت مجهولة، فيعمل على تلبيتها بحيث إنه يجني أعلى ربح ممكن بفضل مقدرته على استباق الأمور، أي باستباق المنافسين. في الواقع، ثمة فضاءات إنتاج يعمل فيها المنتجون وعيونهم لا ترقب زبائنهم، أي ما يُسمى الجمهور-الهدف، بقدر ما ترقب منافسيها. (لكنها أيضاً صيغة غائية تستعين بالاستراتيجية الواعية). على نحو أكثر دقة، إنهم يعملون داخل فضاء

يَعْتَمِد ما ينتجونه على نحو مباشر جداً، على موقعهم داخل فضاء الإنتاج (ألمس هنا المعذرة من أولئك غير المعتادين على علم الاجتماع، فأنا مُضطَر إلى تقديم تحليل من دون أن أتمكن من تبريره على نحو بسيط). في مجال الصحافة، ينتج الناقد الذي يعمل في صحيفة الفيغارو⁽¹⁾ وعيناه لا ترقب جمهوره لكن بالإحالة إلى مجلة نوفيل أوبسرفاتور⁽²⁾ (والعكس بالعكس). ولذلك، فهو لا يحتاج إلى الرجوع عمداً إلى ذاته، إذ يكفيه أن يتبع ذوق الناقد الآخر وميوله كي يُعرِّف بنفسه نقيضاً لما يعتقد أو يقوله الناقد في الصوب المقابل الذي يقوم بدوره على النحو نفسه. إنه يفكر عكس ما يفكر به ناقد ال نوفيل أوبسرفاتور من دون حتى أن ينفذ هذا إلى وعيه. ويتبين ذلك في فن خطابته الذي يتجه إلى تكذيب مُسبق: ستقولون إنني رَجعيّ مُتزم محافظ لأنني أنتقد أرابال Arrabal⁽³⁾ لكنني أفهم أرابال إلى حد أنني يمكن أن أؤكد لكم أن ولا شيء يُفهم هناك. فهو من خلال طمأنة ذاته يُطمئن جمهوره الذي يَقلق بشأن أعمال تُثير القلق لأنها عَصِيَّة على الفهم، على الرغم من أن هذا الجمهور

(1) الفيغارو صحيفة فرنسية ذات نزعة يمينية (المترجمة).

(2) نوفيل أوبسرفاتور، مجلة فرنسية ذات نزعة يسارية (المترجمة).

(3) فرناندو أرابال، ولد في مدينة مليلية في 1932، كاتب مسرحي وسينمائي إسباني الأصل يكتب بالفرنسية. تمتاز أعماله المسرحية والسينمائية بالتمرد والسخرية (المترجمة).

يفهمها دائماً إلى حدّ ما، بحيث إنه يشعر بأنها تعني أشياء يفهمها أكثر مما ينبغي. إنّ المنتج، كي نقول الأشياء على نحو موضوعيٍّ وحاسم نوعاً ما، محكوم في نتاجه بالموقع الذي يحتله داخل فضاء الإنتاج. ينتج المنتجون نتاجات تكون، بطبيعة منطوق الأشياء، متنوعة ومن دون أن ييحثوا عن التميّز (من الواضح أن ما حاولت أن أوضحه يتعارض تماماً مع كل الأفكار عن الاستهلاك التفاخري الذي يتخذ من البحث الواعي عن الاختلاف المبدأ الوحيد لتغيير الإنتاج الثقافي واستهلاكه).

هناك إذن منطق لفضاء الإنتاج يجعل المنتجين، شاؤوا أم أبوا، ينتجون بضائع مختلفة. يمكن بالطبع للاختلافات الموضوعية أن تتكرر على الصعيد الشخصي، فمنذ زمن بعيد جداً يبحث الفنانون المميّزون موضوعياً عن التميّز أيضاً في الأسلوب وفي الشكل على نحو خاص، وهو أمر يخصهم في مقابل الموضوع والوظيفة. أن نقول، كما فعلتُ في بعض الأحيان، إن المثقفين كالأصوات لا وجود لهم إلا من خلال اختلافهم لا يعني أن مبدأ كل اختلاف هو البحث عن الاختلاف، إذ لا يكفي البحث عن الاختلاف، لحسن الحظ، كي نجده، وأحياناً في عالم تبحث الأغلبية فيه عن الاختلاف يكفي ألا نبحث عنه

كي نكون مختلفين جداً...

من جهة المستهلكين، كيف سيختار الناس؟ وفقاً لذوقهم، أي على نحو سلبي في أغلب الأحيان (يمكننا دائماً أن نعبر عمّا لا نرغب فيه أي أذواق الآخرين في أغلب الأحيان):

إنه ذوق يتشكل من خلال المقارنة مع أذواق موجودة أصلاً، ذوق يتشكل من خلال التعرف على نفسه من خلال أشياء تُمثل أذواقاً موضَعنة.

أن نفهم الأذواق، ونفهم سوسيولوجياً ما لدى الناس وممتلكاتهم وممارساتهم، يعني إذن أن نعرف من جهة الظروف التي في ظلها تُنتج النتائج المعروضة، ومن جهة أخرى الظروف التي في ظلها يُنتج المستهلك. هكذا، كي نفهم أنواع الرياضة التي يُمارسها الناس، يجب أن نعرف استعداداتهم وأيضاً العرض الذي هو نتاج ابتكارات تاريخية. وهذا يعني أن الذوق نفسه كان يمكن له، في حالة عرض أخرى، أن يتجسد من خلال ممارسات مختلفة تماماً لكن نظيرتها بنيوياً. (إنه الحدس العملي لهذه النظائر البنيوية بين أشياء مختلفة تماماً ومع ذلك يمكن استبدالها عملياً ببعضها، الذي يجعلنا نقول على سبيل المثال إنَّ ألان روب غريه القرن العشرين هو

فلو بير القرن التاسع عشر؛ وهذا يعني أن من كان يختار
فلو بير ضمن عرض ذلك العصر يوازي اليوم في موقفه
من يختار الآن روب غرييه).

بعد أن ذكرنا كيف أن الأذواق تنشأ من خلال التقاء
بين عرض وطلب، أو على نحو أدق، بين أشياء مُصنَّفة
وأنظمة تصنيف يمكننا أن نتفحص كيف تتغير هذه
الأذواق. بدءاً من جانب الإنتاج، والعرض: كما رأينا،
فالحقل الفني مكان تغير مستمر إلى حد أنه يكفي، لنزع
الثقة عن فنان ما، والحط من قيمته كفنان، أن نرمي به
إلى الماضي من خلال تبيان أن أسلوبه ما هو إلا تكرار
لأسلوب سبق وأن تم تناوله في السابق، وأنه مُقلد أو
متحجر، ما هو إلا مُقلد عن وعي أو غير وعي ولا قيمة
له قط لأن لا أصالة له البتة.

إن الحقل الفني هو مكان ثورات جزئية تُقلق بُنية الحقل
من دون أن تُثير تساؤلات عن الحقل بصفته حقلاً وعن
اللعبة التي تُمارس داخله. في الحقل الديني، تُمثل جدلية
الأرثوذكسية وجدلية الهرطقة أو «الإصلاح»، نموذجاً
للتخريب النوعي. الفنانون المجددون كما المصلحون
أناس يقولون للمُهمنين، «لقد مارستم الخيانة، يجب
العودة إلى المصدر إلى الرسالة». على سبيل المثال،
الاعتراضات التي تنتظم حولها الصراعات الأدبية على

امتداد القرن التاسع عشر ولغاية اليوم يمكن أن تُرد، في تحليل أخير، إلى التضاد بين الشباب، بمعنى آخرين الوافدين الداخليين الجدد والقدماء المأسسين *l'establishment*: غامض/واضح، صعب/سهل، عميق/سطحي، وما إلى ذلك. هذه التناقضات تضع وجهاً لوجه، في نهاية الأمر، فئات عمرية وأجيالاً فنية أي مواقع مختلفة داخل الحقل الفني تُصنفهم اللغة المحلية بمثابة متقدم/مهجور، طليعي/متأخر، وما إلى ذلك. (نرى، سريعاً أن وصف بُنية حقل ما وعلاقات قوى معينة تشكله بصفته حقلاً، يتضمن وصفاً لتاريخ هذا الحقل). إنَّ تدخلًا في لعبة الإنتاج وتحقيق وجود فكريّ يعني أن تؤثر في التاريخ وأن تُعيد إلى الماضي، في الوقت نفسه، أولئك الذين في زمن آخر أثروا بدورهم في التاريخ. (وأن تؤثر في التاريخ يعني أن تصنع التاريخ الذي هو نتاج الصراع، الصراع بعينه؛ وعندما يتوقف الصراع يتوقف التاريخ. طالما هناك صراع هناك تاريخ أي هناك أمل. ما إن يتوقف الصراع، أي تتوقف مقاومة المهيمن عليهم، يتم احتكار للمهيمنين فيتوقف التاريخ. إن المهيمنين في جميع الحقول يرون أن هيمنتهم هي نهاية التاريخ - بالمعنى المزدوج للكلمة أي كحد نهائي وكهدف - الذي لا شيء وراءه فيكون

إذن أبدأ). أن تؤثر في التاريخ، يعني إذن أن تُعيد إلى الماضي وإلى المهجور وإلى ما لم تعد له قيمة أولئك الذين كانوا، في زمن ما، مُهيمنين. أولئك الذين يُردّون بهذا إلى الماضي يمكن أن يصبحوا بكل بساطة مركونين، لكن يمكن أيضاً أن يصبحوا كلاسيكيين أي خالدين (ينبغي أن نتفحص شروط هذا الخلود ودور النظام المدرسي وما إلى ذلك، لكنني لن أتمكن من فعل هذا هنا). إن دور الأزياء هي الحقل الذي يتبين فيه النموذج الذي وصفته بوضوح أكبر، إلى حدّ أن من السهل جداً فهمه بسرعة كبيرة جداً لكن بنصف فهم (وهذه حالة جد متواترة في العلوم الاجتماعية: الموضة هي من هذه الآليات التي نفهمها دائماً لأنها سهلة جداً). على سبيل المثال، بوهان Bohan، الذي خلف ديور Dior، يتحدث عن فسائنه بلغة الذوق الرفيع والحشمة والاعتدال والرزانة وهو بهذا يُدين ضمناً كل أنواع الأزياء الغربية الصاخبة لأولئك الذين يضعون أنفسهم على «يساره» داخل الحقل إنه يتحدث عن يساره كما يتحدث صحفي في جريدة «الفيغارو» عن صحيفة «ليبراسيون» Libération⁽¹⁾.

أما فيما يتصل بمصممي الأزياء الطليعيين فهم يتحدثون عن الموضة بلغة السياسة (أجري هذا الاستطلاع بعد

(1) صحيفة فرنسية يسارية (المترجمة).

أحداث ثورة مايو 68 بقليل)، مصر حين أنه يجب «إنزال
الموضحة إلى الشارع» و«وضع دور الأزياء في تناول
الجميع» وغير ذلك. نرى هنا أن ثمة تناظراً بين هذه
الفضاءات المستقلة بحيث إن اللغة يمكن أن تمر من أحدها
إلى الآخر بمعانٍ متشابهة ظاهرياً لكنها مختلفة واقعياً.
وهذا يجعلنا نتساءل عندما نتحدث عن السياسة داخل
بعض الفضاءات المستقلة نسبياً، لنعرف إن كنا لا نفعل
الشيء نفسه عندما يتحدثونك أو نكارو Ungaro عن ديور
Dior.

لدينا إذن أول عامل للتغيير. من جانب آخر، هل
سيستمر هذا؟ يمكننا أن نتخيل حقل إنتاج يتحمس
لمستهلكين و«يتركهم وراءه». هذا هو الحال في حقل
الإنتاج الثقافي، أو على الأقل حال بعض من قطاعاته
منذ القرن التاسع عشر. لكن هذا هو حال الحقل الديني
منذ عهد قريب جداً؛ فقد سبق العرض الطلب إذ لم
يطلب مستهلكو السلع والخدمات الدينية كل هذا...
لدينا هنا حالة يدور فيها المنطق الداخلي للحقل في
الفراغ، مؤكداً الفرضية الرئيسة التي أقترحها، أي أن
التغيير ليس نتاج بحث عن تطابق مع الطلب. من دون
أن ننسى حالات التفاوت هذه، يمكننا أن نقول، على

نحو عام، أن الفضاءين يتغيران، أعني فضاء إنتاج السلع وفضاء إنتاج الأذواق إجمالاً على الإيقاع نفسه. من بين العوامل التي تُحدّد تغير الطلب هناك بالتأكيد ارتفاع مستوى الطلب الكمي والنوعي الذي يُرافق ارتفاع مستوى التعليم (أو مدة الدراسة) مما يرفع باستمرار أعداد الناس الذين سيدخلون في السباق للحصول على السلع الثقافية. يُمارَس أثر ارتفاع مستوى التعليم، من بين أشياء أخرى، من خلال ما أسَمّيه بأثر الانتساب الاجتماعي والوظيفي («النُبل يلزم») والذي يَحَثُّ الحاصلين على شهادات مدرسية معينة، تعمل وكأنها لقب نبالة، للقيام بالممارسات التي تُكرِّس تعريفهم الاجتماعي بل أكاد أقول «جوهرهم الاجتماعي» مثل التردد على المتاحف وشراء مُسجّل صوتي وقراءة صحيفة «لموند» Le Monde. هكذا، فإن الامتداد العام لمدة الدراسة وكثافة استخدام النظام الدراسي على نحو معين خاصة من قبل الطبقات التي تُكثر عادةً من استخدامه يُفسران زيادة جميع الممارسات الثقافية (كان هذا ما أشار إليه النموذج الذي كُنّا قد أسسناه في 1966 بشأن المتاحف). ويمكننا أن نفهم في السياق نفسه أن نسبة الناس الذين يقولون إنهم قادرون على قراءة نوتات موسيقية أو العزف على

آلة موسيقية ترتفع بقوة كلما نذهب باتجاه الأجيال الأكثر شباباً. إن مساهمة تغير الطلب في تغير الأذواق يُرى جيداً في حالة كحالة الموسيقى حيث يتزامن ارتفاع مستوى الطلب مع انخفاض مستوى العرض، مع الأسطوانة (لدينا ما يوازي هذا في مجال القراءة مع كتاب الجيب). يُحدّد ارتفاع مستوى الطلب التحوّل في بُنية الأذواق باعتبارها بنية تراتبية تمتد من الأكثر ندرة، بيرك Berg أو رافيل Ravel اليوم إلى الأقل ندرة، موزارت أو بيتهوفن؛ وعلى نحو أكثر تبسيطاً فجميع السلع المعروضة تنزع إلى أن تفقد من ندرتها النسبية وقيمتها المميزة كلما ازداد عدد المستهلكين الذين يميلون إلى امتلاكها أو القادرين على ذلك. إن الانتشار يقلل من القيمة؛ والسلع البالية تكفّ عن كونها مُصنّفة؛ وتصبح السلع التابعة للثلة السعيدة happy few شائعة. أولئك الذين يُعرّفون أنفسهم على أنهم الثلة السعيدة لأنهم يقرأون التربية العاطفية أو بروس، يتعين عليهم أن ينتقلوا إلى روب غرييه أو، أبعد من ذلك، إلى كلود سيمون، ودوفير Duvert، وما إلى ذلك. تنخفض نُدرة المنتج وندرة المستهلك على نحو متوازٍ. هكذا «تهدد» الأسطوانة وعُشاق الأسطوانة نُدرة المتولع بالموسيقى. إن مقارنة

بانزيرا Panzera ، فيشر ديسكو Fisher Diskau نتاج لا تشوبه شائبة في صناعة أسطوانة الميكروسيون، كما يقارن آخرون بين مينجيلبرغ Mengelberg وكراجان Karajan، يعني أن نُدخل من جديد النُدرَة المُلغاة. يُمكننا أن نفهم في السياق نفسه تبجيل «التسجيلات القديمة» أو التسجيلات على الهواء. في جميع الحالات يتعلق الأمر بإعادة إدخال النُدرَة، فلا شيء أكثر شيوعاً من موسيقى الفالس لشر اوس، لكن كم هي جذابة عندما يعزفها فيرتفانغلر Furtwangler! وعندما يعزف مينجيلبيرغ مقطوعات شايفكوفسكي! مثال آخر هو شوبان الذي فقد قيمته لفترات طويلة لأنه كان يُعزَفُ على بيانو الفتيات الشابات في العوائل الراقية، يجد الآن مُدافعين مُتحمسين له من بين الموسيقيين الشباب. (إذا حدث وأن استخدمنا لغة غائبة استراتيجية لوصف هذه السيرة، يتعين أن نتذكر أن محاولات ردّ الاعتبار هذه صادقة تماماً و«غير نفعية» وسببها الجوهرى هو أن أولئك الذين يردّون الاعتبار لأولئك الذين بخسوا قيمة لم يعيشوا الظروف التي وقف ضدها أولئك الذين بخسوا قيمة شوبان). يُمكن إذن للنُدرَة أن تأتي من وسيلة الاستماع (أسطوانة أو حفل موسيقي أو عزف شخصي) أي من

العازف أو من العمل الموسيقي نفسه، فعندما تكون مهددةً من طرف يمكننا أن نعيد إدخالها من خلال صيغة أخرى. ويُمكن لأكثر التناجات رهافةً أن تلعب بالنار، إما بإشراك الأذواق الأندر العاشقة للموسيقى الأكثر براعةً مع الأشكال الأكثر شيوعاً في الموسيقى الشعبية، ويُفضل الأكثر غرابة، أو من خلال عزف موسيقى صارم ودقيق جداً للمؤلفات الموسيقية «الأسهل» والأكثر تهديداً بالزوال والأكثر «ابتذالاً». من غير المُجدي أن نقول إن لعبة المستهلك تلتقي ببعض لعب المؤلفين الموسيقيين الذين يستطيعون أيضاً أن يتلذذوا في اللعب بالنار، مثل ماهر Mahler أو سترافنسكي Stravinsky مستخدمين موسيقى شعبية من الدرجة الثانية أو «سوقية» مُستعارة من مسرح المنوعات أو الجوقات الصاخبة.

ليست هذه إلا بعض الاستراتيجيات (في الأغلب غير مقصودة) التي يدافع المشاهدون من خلالها عن ندرتهم من خلال الدفاع عن ندرة التناجات التي يستهلكونها أو عن الطريقة التي يستهلكونها فيها. في الواقع، تنطوي أبسط هذه الاستراتيجيات وأكثرها بدائية على الهروب من السلع المنتشرة التي انخفض رواجها وفقدت قيمتها. نعرف من خلال استطلاع أجراه المعهد الفرنسي للرصد

في عام 1979 أن هناك مؤلفين موسيقيين، على سبيل المثال البينيوني وفيفالدي أو شوبان، ترتفع نسبة الاستماع إليهم و«استهلاكهم» كلما توجهنا نحو الأشخاص الأكبر سناً والأشخاص الأقل معرفة، فالموسيقى التي يقدمونها قديمة وفقدت رواجها في الوقت نفسه، بمعنى أنها أصبحت عادية وشائعة.

يُرافق التخلي عن موسيقى غير راقية وقديمة هروب إلى الأمام نحو موسيقى أندر في الزمن المعني، أي بالطبع نحو موسيقى أكثر حداثةً: ونحن نلاحظ بهذا أن نُدرّة الموسيقى، المقاسة بالمعدل الممنوح لها من خلال أنموذج تمثيلي للمستمعين، تزداد كلما اتجهنا نحو أعمال موسيقية أكثر حداثةً، كما لو أن الصعوبة الموضوعية للأعمال الموسيقية تكون أكبر إذا انطوت على تاريخ متراكم ومراجع تاريخية أكثر وتتطلب إذن كفاءة تحتاج إلى وقت أطول كي تُكتسب، أي أنها نادرة أكثر. نمر من 3,0 إلى 5 لمونتيفيردي وباخ وموزارت إلى 2,8 لبراهامس، 2.4 لبوتشيني وميل طفيف، 3,2 ل بيرغ (لكن كان الأمر يتصل بلولو Lulu) و1,9 لرافيل، كونسيرتو اليد اليسرى. باختصار، يمكننا أن نقول إن

الجمهور الأكثر «ثقافة» سينتقل باستمرار (ومنهاج الحفلات الموسيقية يشهد على ذلك) نحو الموسيقى الحديثة. لكن هناك أيضاً العودة إلى الماضي وقد رأينا مثال شوبان؛ أو التجديد، أي الموسيقى الباروكية التي يعزفها هارنونكورت Hamoncourt أو مالكوار Malgoire. وعليه، هناك إذن مواسم للموسيقى شبيهة تماماً بمواسم موضة الأزياء، لكنها تمتد لفترات أطول. يمكننا أن نفهم في هذا السياق الأساليب المتعاقبة لعزف باخ، من بوش Busch إلى ليونهاردت Leonhardt مروراً بمونشنجر Munchinger، وكل واحد منهم «يتصرف» بمعارضة الأسلوب السابق.

نرى أن «استراتيجيات» تميّز المنتج واستراتيجيات تميّز المستهلكين الأكثر ثقافة، بمعنى الأكثر تميّزاً، تلتقي من دون حاجة البعض للبحث عن البعض الآخر. وهذا ما يجعل اللقاء مع العمل الفني يُعاش في الغالب بمثابة المعجزة والعشق من الوهلة الأولى، وتجربة عشق الفن تُعاش ويُعبّر عنها من خلال لغة الحب⁽¹⁾.

(1) نجد معلومات أكثر عن هذا الموضوع في: بيير بورديو، «إنتاج الإيمان، مساهمة في اقتصاد سلع رمزية» Bourdieu, La production de la croyance, contribution à une économie de biens symboliques, Actes de la recherche en sciences sociales, 13, 1977

كيف يُمكن للمرء أن يصبح رياضياً؟⁽¹⁾

بما أنني لست مؤرخاً للممارسات الرياضية فأنا هنا هاو بين مُتخصّصين وليس بوسعي إلا أن أطلب منكم، كما يُقال، أن «تتمتعوا بروح رياضية»...

لكنني أعتقد أن البراعة التي تمنحها سمة ألا نكون متخصصين يمكن أحياناً أن تقود إلى طرح أسئلة لم يعد يطرّحها المتخصصون على أنفسهم لأنهم يعتقدون أنهم وجدوا لها حلولاً ويعتبرون ثوابت عدد من الفرضيات التي هي ربما في صلب اختصاصهم. الأسئلة التي سأطرحها آتية من الخارج، إنها أسئلة عالم اجتماع يعثر، من بين موضوعاته، على ممارسات واستهلاكات رياضية في صيغة جداول إحصائية، على سبيل المثال، تُمثل توزيع الممارسات الرياضية وفق مستوى التعليم والعمر والجنس والمهنة وبهذا يكون مضطراً لأن يتساءل ليس بشأن العلاقات بين هذه الممارسات والمتغيرات فحسب، بل بشأن المعنى الذي تنطوي عليه هذه العلاقات.

أعتقد أننا يمكننا من دون أن نوول الواقع تأويلاً تعسفياً

(1) قُدم هذا البحث في المؤتمر الدولي «للجمعية الدولية لتاريخ الرياضة والتربية البدنية» HISPA، الذي انعقد في «المعهد الوطني للرياضة والتربية البدنية» INSEP (باريس)، مارس/آذار 1978.

أن نتمعن في مجمل الممارسات والاستهلاكات الرياضية المقدمة لفاعلين الاجتماعيين كالركبي وكرة القدم والسباحة وألعاب القوى والتنس أو الغولف بمثابة عرض موجه للقاء طلب اجتماعي مُعَيَّن. إذا تَبَيَّننا أنموذجاً من هذا النوع، هناك مجموعتان من الأسئلة تطرح نفسها. أولاً هل يوجد فضاء إنتاج له منطق وتاريخ خاصان به تتوالد في داخله «النتاجات الرياضية»، أي عالم الممارسات والاستهلاكات الرياضية المتوفرة والمقبولة اجتماعياً في فترة معينة من الزمن؟ ثانياً ما هي الشروط الاجتماعية لإمكانية الحصول على «النتاجات الرياضية» المختلفة المنتجة كممارسة الغولف أو التزلج على الجليد وقراءة صحيفة L'équipe (الفريق) أو تحقيق تلفزيوني عن كأس العالم لكرة القدم؟ بعبارة أخرى كيف يُولد الطلبُ على النتاجات الرياضية، وكيف يأتي للناس «حب» الرياضة ولرياضة معينة دون أخرى، وبصفتها ممارسةً أو عرضاً؟ وعلى نحو أدق، تبعاً لأي المبادئ يختار الفاعلون بين مختلف الممارسات أو الاستهلاكات الرياضية المقدمة لهم في فترة معينة من الزمن على أنها مُمكنة؟

يبدو لي من الضروري أن نتساءل في البدء عن الشروط التاريخية والاجتماعية لإمكانية وجود هذه الظاهرة

الاجتماعية التي نقبلها بسهولة جداً على أنها بديهية،
ألا وهي «الرياضة الحديثة»، أي أن نتساءل عن الشروط
الاجتماعية التي مكّنت من تشكيل نظام المؤسسات
وفاعلين مرتبطين، على نحو مباشر أو غير مباشر، بوجود
ممارسات أو استهلاكات رياضية، ابتداءً من «التجمعات
الرياضية»، العامة أو الخاصة وظيفتها ضمان تمثيل مصالح
ممارسي رياضة معينة والدفاع عنها وإعداد الضوابط التي
تُنظّم هذه الممارسة وتطبيقها في الوقت نفسه حتى منتجي
وبائعي اللوازم الرياضية (التجهيزات والأدوات والملابس
الخاصة وما إلى ذلك) والخدمات الضرورية لممارسة
الرياضة (أساتذة ومرشدون ومدربون وأطباء رياضيون
وصحفيون رياضيون وغيرهم) ومنتجي وبائعي العروض
الرياضية والسلع المرتبطة بها (الملابس الرياضية أو صور
النجوم أو سباق الخيل على سبيل المثال). كيف تكوّنت
تدريجياً هذه الهيئة من المتخصصين الذين يعيشون على
نحو مباشر أو غير مباشر من الرياضة (هيئة يُشكل علماء
الاجتماع والمؤرخون الرياضيون جزءاً منها - وهذا لا
يُسهم من دون شك في تسهيل انبثاق التساؤل)؟ وعلى
نحو أدق، متى بدأ نظام الفاعلين والمؤسسات في العمل
كحقل تنافسي يتواجه في داخله فاعلون لهم مصالح

خاصة مرتبطة بالموقع الذي يشغلونه في داخله؟ إذا كان صحيحاً، كما ينزع تساؤلي لاقتراحه أن نظام المؤسسات والفاعلين المرتبط بالرياضة يميل إلى العمل كحقل، يترتب على ذلك أننا لا يمكن أن نفهم مباشرة ماهية الظواهر الرياضية في فترة زمنية معينة في بيئة اجتماعية معينة من خلال ربطها بعلاقة مباشرة مع الشروط الاقتصادية والاجتماعية للمجتمعات المعنية، فتاريخ الرياضة تاريخ مستقل نسبياً يمتلك، حتى لو أكدت عليها الأحداث الكبيرة للتاريخ الاقتصادي والسياسي، إيقاعه الخاص به وقوانين تطوره الخاصة به وأزماته الخاصة به، باختصار تسلسل أحداثه التاريخية الخاص به.

هذا يعني أن إحدى المهمات الأهمية للتاريخ الاجتماعي للرياضة هي أن يؤسس تاريخه هو نفسه من خلال تثبيت السلالة التاريخية لظهور موضوعه كـ«واقع نوعي» لا يناط بغيره. هكذا فقط يمكن بالفعل أن يُجيب على السؤال، الذي لا علاقة له بسؤال التعريف الأكاديمي، المتصل بمعرفة: اعتباراً من أي تاريخ (لا يتعلق الأمر بتاريخ محدد) يمكننا أن نتحدث عن رياضة، أي اعتباراً من متى تكون حقل تنافسي وجدت الرياضة نفسها داخله معرفة كممارسة نوعية لا كلعبة طقوسية أو تسلية

احتفائية فحسب. وهذا يعني أن نسأل فيما إذا كان ظهور الرياضة بالمعنى الحديث للكلمة لا يتصل بقطيعة (حدث تدريجياً) مع أنشطة قد تبدو «أسلافاً» للألعاب الرياضية الحديثة، وهي قطيعة متلازمة مع تشكّل حقل ممارسات نوعي يتصف بتحدياته وقوانينه الخاصة، وحيث تتوالد وتُستثمر ثقافة كاملة أو اختصاص نوعي (سواء اتصل الأمر بالكفاءة الثقافية والبدنية في آن واحد لرياضي على مستوى عالٍ أو بالكفاءة الثقافية للمدير أو الصحفي الرياضي وما إلى ذلك)، أي ثقافة خفية تفصل بين المتخصص والهاوي. هذا يقود إلى التساؤل بشأن جميع الدراسات التي تنسب، بفعل مفارقة تاريخية جوهرية، الألعاب إلى المجتمعات التي سبقت الرأسمالية، الأوروبية منها وغير الأوروبية، وتعتبرها ممارسات سبقت الرياضة، بل وتعتبر الألعاب الرياضية المعاصرة لتكوين حقل إنتاجي «منتجات رياضية». لا تكون هذه المقارنة صحيحة إلا عندما يكون هدفها، بالضبط عكس ما يفعله البحث عن «الأصول» كما لدى نوربير إلياس Norbert Elias، إدراك خصوصية الممارسة الرياضية البحتة، أو بالأدق تحديد كيف أنّ بعض التمارين البدنية التي كانت موجودة سابقاً اتخذت معنى ووظيفة جديدين جذرياً - كما في

بعض حالات الابتكارات البحتة مثل الكرة الطائرة أو كرة السلة- بحيث إنها أصبحت أنشطة رياضية لها تحدياتها وقوانينها في اللعب وحتى في النوعية الاجتماعية للمشاركين فيها، أي المشاركين أو المشاهدين، من خلال المنطق الخاص بـ «الحقل الرياضي».

قد تتمثل إحدى وظائف التاريخ الرياضي الاجتماعي إذن في تأسيس شرعية علم اجتماعي للرياضة على نحو فعليّ كموضوع منفصل علمياً (وهذا أمر غير مسلم به على الإطلاق)، من خلال تثبيت منذ متى أو بالأحرى من خلال أي مجموعة شروط اجتماعية يمكننا بالفعل أن نتحدث عن رياضة ما (مقارنةً مع مجرد لعبة، وهو معنى لا يزال موجوداً في الكلمة الإنجليزية sport لكن ليس في الاستخدام المنوط بهذه الكلمة خارج البلدان الأنكلوساكسونية، حيث دخلت هذه الكلمة في الوقت نفسه الذي دخلت فيه الممارسة الاجتماعية، الجديدة جذرياً، التي كانت تشير إليها). كيف تشكل فضاء اللعبة هذا، حاملاً منطقها الخاص به، مكان الممارسات الاجتماعية الخاصة جداً هذا التي تحدت على مدى تاريخ خاص بها والتي لا يمكن أن تُفهم إلا من خلال هذا التاريخ (على سبيل المثال تاريخ القوانين الرياضية أو

تاريخ الأرقام القياسية، وهي كلمة مهمة، تذكر بالمساهمة التي يقدمها نشاط المؤرخين، المكلفين بتسجيل النتائج المحرزة والاحتفاء بها في تشكيل حقل ما بعينه وثقافته الباطنية؟

ولكوني لا أحمل الثقافة التاريخية الضرورية للإجابة عن هذه الأسئلة، حاولت أن أجمع ما أعرفه عن تاريخ كرة القدم والركبي كي أحاول في الأقل أن أطررها على نحو أفضل (من المسلم به أن لا شيء يتيح افتراض أن سيرورة تشكيل حقل ما قد اتخذت في جميع الأحوال الشكل ذاته، ومن المحتمل تبعاً لنموذج التنمية الاقتصادية الذي يصفه جيرشكرون Gerschenkron أن سبب اختلاف تاريخ الألعاب الرياضية التي ظهرت متأخرة إلى الوجود، يكمن في جزء كبير منه، يعود إلى اقتباس من ألعاب رياضية أقدم، أي أكثر «تقدماً»). مما لا يقبل الشك أن الانتقال من اللعبة إلى الرياضة بحصر المعنى قد تم في المدارس الكبيرة المخصصة لـ «نُخب» المجتمع البورجوازي، في الـ *public schools* الإنجليزية حيث استعاد أولاد العوائل الأرستقراطية أو البورجوازية الكبيرة بعض الألعاب الشعبية، أي السوقية، مع إخضاعها لتغيير في معانيها ووظائفها كما فعل حقل الموسيقى الرفيعة الذي أخضع

الرقصات الشعبية، (البورية والسربندة أو الغافوتة⁽¹⁾)، إلى تغييرات كي يدخلها في صيغ رقيقة كما اللاحقة.

ولكي نَسِم هذه التحولات من خلال مبدئها، يمكننا القول إن التمرينات البدنية لـ«النُخبَة» لا صلة لها بالمناسبات الاجتماعية العادية التي كانت ترتبط بها الألعاب الشعبية (الاحتفالات الزراعية على سبيل المثال) ومُجرّدة من الوظائف الاجتماعية (وبالأحرى الدينية) التي لا تزال مرتبطة بعدد من الألعاب التقليدية (كالألعاب الطقوسية التي تُمارَس في عدد من المجتمعات التي سبقت الرأسمالية في بعض مواسم السنة الزراعية). فالمدرسة باعتبارها مكاناً للتسليّة والهوايات هي المكان الذي تحوّلت فيه ممارسات تتسم بوظائف اجتماعية ومُدْرَجَة في التقويم الجماعي إلى تمارين بدنية وأنشطة أهدافها منها وبها، بمثابة الفن للفن جسدي، خاضعة لقوانين نوعية لا يمكن عزوها أكثر فأكثر إلى أي ضرورة وظيفية ومُدْرَجَة في تقويم نوعي. المُدرّسة هي المكان الأمثل للتمارين التي نسميها بالمجانية وفيها يتم اكتساب ميول متحفظة ومُحيّدة للعالم الاجتماعي، وهي الميول عينها التي تنطوي عليها العلاقة البورجوازية مع الفن واللغة والجسد، فالتمارين الرياضية تجعل من الجسد استعمالاً

(1) رقصات شعبية فرنسية قديمة (الترجمة).

كما أن الاستعمال المدرسي للغة غاية في حد ذاته. إن ما يُكتسب في التجربة المدرسية ومن خلالها هو نوع من الخلوة بعيداً عن العالم الاجتماعي وعن الممارسة التي تُمثل شكلها النهائي المدارس الداخلية الكبيرة «للنخبة»؛ إنه الميل إلى النشاط غير النفعي باعتباره بُعداً أساسياً للأخلاق العملية لـ«النخب» البورجوازية التي تفتخر دائماً بالترفع وتُعرّف نفسها من خلال المسافة الانتقائية - المؤكدة في الفن والرياضة - إزاء المنافع المادية. إن الروح الرياضية هي أسلوب ممارسة لعب أولئك الذين لا يستسلمون للعبة إلى حدّ أنهم ينسون أنها لعبة، أولئك الذين يتقنون ترك «مسافة إزاء الدور» كما يقول غوفمان، مسافة تنطوي عليها جميع الأدوار الموعودة لقادة المستقبل.

إنّ منح الاستقلالية لحقل الممارسات الرياضية ترافقه أيضاً عملية عقلنة هدفها، حسب تعبير فيبر، ضمان التوقعية والحسابوية، فضلاً عن الاختلافات والمصالح الخاصة، فتشكيل جملة من القواعد الخاصة وهيئة من القادة المتخصصين (*governing bodies*) منتقن، على الأقل في البداية، من بين أبناء المدارس الحكومية القدماء *old boys public schools*، أمران لا ينفصلان عن بعضهما. فتصبح ضرورة إيجاد قواعد ثابتة وتطبيق

موحد ضرورة طالما أن «التبادلات» الرياضية تقع بين مؤسسات مدرسية مختلفة ثم بين مناطق مختلفة وهلم جرا. وليس هناك من مثل يوضح جلياً الاستقلال النسبي لحقل الممارسات الرياضية كما في الكليات ذات الإدارة الذاتية وذات القوانين القائمة على تقليد تاريخي أو المكفولة من قبل الدولة التي تميز وتُنظّم التجمعات الرياضية: فهذه المؤسسات لها الحق في تحديد المعايير المتصلة بالمشاركة في الاختبارات التي تمارس تحت مراقبة المحاكم والسلطة التأديبية (الطرد والعقوبات وما إلى ذلك) والتي تهدف إلى تطبيق احترام القوانين الخاصة التي تصدرها؛ فضلاً عن ذلك، فهي تمنح أوسمة خاصة كالأوسمة الرياضية وكذلك أوسمة المدربين، كما في إنجلترا.

يستند تشكيل حقل ممارسات رياضية ما إلى إعداد فلسفة رياضية هي في الوقت نفسه فلسفة سياسية للرياضة. إن نظرية عدم الاحتراف في الرياضة التي تجعلها ممارسة غير نفعية، كما النشاط الفني، تعتبر بُعداً لفلسفة أرستقراطية، لكنها تصلح أفضل من الفن، للتأكيد على الفضائل الذكورية لقادة المستقبل، فالرياضة تُعتبر مدرسة شجاعة وذكورية قادرة على «صقل الشخصية» وتعليم الرغبة في الانتصار (will to win) وهي سمة الرؤساء

الحقيقيين، لكنها رغبة في الانتصار وفق القواعد: إنها الروح الرياضية *fair play*، والاستعداد الفروسي اللذان يتعارضان مع البحث السوقي عن الانتصار مهما كان الثمن. (ينبغي أن نذكر في هذا السياق بالعلاقة بين الفضائل الرياضية والفضائل العسكرية؛ لتذكر حماسة مآثر قدماء أكسفورد أو أيتون Eton في ساحات القتال أو في المعارك الجوية). هذه الأخلاقية الأرستقراطية التي أعدها أرستقراطيون (كانت أول لجنة أولمبية تضم لا أدري كم دوقاً وكونتاً ولورداً، وكلهم من طبقة النبلاء القديمة) ومكفولة من قبل أرستقراطيين - كل أولئك الذين يُكوّنون استمرار الأوليغارشية في المنظمات الدولية والوطنية - تُلائم بالطبع متطلبات العصر و«تتضمن»، كما نرى ذلك لدى البارون بيير دي كوبرتان Pierre de Coubertin، الفرضيات الأساسية للأخلاقية البورجوازية للمشاريع الخاصة، والمبادرة الخاصة المُسمّاة بالمساعدة الذاتية self help، فغالباً ما تُستخدم اللغة الإنجليزية للتوري. إنَّ تمجيد الرياضة كُبعد لتدريب جديد، يستدعي مؤسسة مدرسية جديدة تماماً، تتوضح فكرتها لدى كوبرتان، ونجدها لدى دي مولان Demolins، تلميذ آخر لفريدريك لو بلي Frédéric Le Play، مؤسس مدرسة

الروشن Ecole des Roches ومؤلف ما هو سبب تفوق الأنجلوساكسونيين والتربية الجديدة حيث ينتقد المدرسة الثانوية النابليونية ويصفها بأنها ثكنة عسكرية (وهو موضوع أصبح منذ ذلك الوقت واحداً من الموضوعات الشائعة جداً في «علم الاجتماع الفرنسي»، المروج لها في مدرسة العلوم السياسية وهارفرد). يبدو لي أن الأمر يتصل هنا، في هذا النقاش (الذي يتجاوز الرياضة إلى حد كبير)، بتعريف التربية البورجوازية التي تتعارض مع تعريف البورجوازية الصغيرة والأستاذية: إنها «الطاقة» و«الشجاعة» و«الإرادة» وفضائل «القادة» (في الجيش أو في المؤسسة)، وربما «المبادرة» (الخاصة و«روح المبادرة»، مقابل المعرفة والتبحر ولين العريكة «المدرسي»، التي ترمز إليها المدرسة الثانوية الشبيهة بالثكنة العسكرية ومناهجها وما إلى ذلك. باختصار، كنا سنخطئ من دون شك لو نسينا أن التعريف الحديث للرياضة، الذي غالباً ما يُربط باسم كوبرتان، جزء لا يتجزأ من «مثل أخلاقي أعلى»، أي الأخلاق العملية ethos للفئات المهيمنة من الطبقة المهيمنة والذي يتحقق تحقيقاً نموذجياً في المؤسسات التعليمية الكبرى الخاصة، مثل مدرسة الروشن. إن إعلاء شأن التربية إزاء المعرفة والشخصية أو الإرادة إزاء الذكاء والرياضة إزاء الثقافة يعني

التأكيد، داخل العالم المدرسي نفسه، على وجود تراتبية لا تقتصر على التراتبية المدرسية البحتة (التي تفضل الخيار الثاني من هذه المتعارضات). هذا يعني، إذا صح القول، التقليل من شأن القيم التي تعترف بها فئات أخرى من الطبقة المهيمنة أو طبقات أخرى والحط من شأنها، خاصة الفئات المثقفة من البورجوازية الصغيرة و«أولاد المعلمين»، المنافسين الخطرين لأولاد البورجوازيين في ميدان الكفاءة المدرسية. هذا يعني، وضع مبادئ «نجاح» أخرى وشرعية أخرى للنجاح إزاء «النجاح المدرسي» (كما تمكنت من توضيح ذلك في استطلاع حديث للرأي عن سلطة رب العمل الفرنسي، يُجسد التعارض بين مفهومَي التعليم المذكورين باعتبارهما مسلكين مختلفين للوصول إلى إدارة المنشآت الكبيرة، يقود أحدهما من مدرسة الروثس أو المدارس اليسوعية الكبيرة إلى كلية القانون أو، حديثاً، إلى العلوم السياسية وإلى مفتشية المالية أو إلى مدرسة التجارة العليا، ويقود الآخر من المدرسة الثانوية في المحافظات إلى البوليتكنيك). إن الحماسة للرياضة باعتبارها مدرسة لتطويع الذات وما إلى ذلك، تتضمن نفحة معادية للثقافة والمثقفين. يكفي أن نستحضر في أذهاننا أن الفئات المهيمنة ضمن الطبقة المهيمنة تميل

دائماً إلى اعتبار نفسها مختلفة عن الفئات المهيمن عليها من «مثقفين» و«فنانين»، و«أساتذة كرام»، وذلك من خلال التضاد بين المذكر والمؤنث والذكوري والمتخنث، الذي يتخذ مضامين مختلفة تبعاً للعصور (على سبيل المثال اليوم، شعر قصير/شعر طويل، ثقافة علمية أو اقتصادية-سياسية/ثقافة فنية-أدبية وغير ذلك) كي نفهم إحدى التضمينات الأكثر أهمية للحماسة للرياضة وخاصة أنواع الرياضة «الذكورية» مثل الكرة المستطيلة ولتبيين أن الرياضة، كأى ممارسة أخرى، هي رهان صراعات بين فئات الطبقة المهيمنة وكذلك بين الطبقات الاجتماعية. إنَّ حقل الممارسات الرياضية مجال صراعات رهانها، من بين أشياء أخرى، احتكار فرض التعريف الشرعي للممارسة الرياضية والوظيفة الشرعية للنشاط الرياضي، والهوية إزاء الاحتراف، والرياضة العملية إزاء الرياضة الاستعراضية، والرياضة المميزة للنخبة والرياضة الشعبية لعامة الناس، وما إلى ذلك؛ وهذا الحقل نفسه يندمج في حقل الصراعات من أجل تحديد الهيئة الشرعية والاستخدام الشرعي للهيئة، وهي صراعات تضع وجهاً لوجه المدربين والقادة وأساتذة التمارين الرياضية وتجار سلع آخرين والخدمات لرياضية، فضلاً عن الواعظين

الأخلاقين وخاصة القساوسة والأطباء وبالأخص أطباء
الصحة والمُربين بالمعنى الواسع للكلمة، من مستشارين
في الشؤون الزوجية وأخصائيي التغذية وغيرهم، وحُكّام
الأناقة والذوق ومصممي الأزياء وما إلى ذلك. تُمثل
الصراعات من أجل احتكار فرض التعريف الشرعي لهذه
الطبقة الخاصة باستخدامات البدن أي الاستخدامات
الرياضية، من دون شك، ثوابت عبر التاريخ: أذكرُ على
سبيل المثال التضاد، فيما يتصل بتعريف الممارسة الشرعية،
بين محترفي التربية البدنية (أساتذة التمارين الرياضية وما
إلى ذلك) والأطباء، أي بين شكلين من أشكال السلطة
النوعية («تربوية/علمية») مرتبطتين بنوعين من رأس المال
النوعي، أو كذلك التضاد المتواتر بين فلسفتين متعارضتين
لاستخدام الجسد، إحداها بالأحرى صارمة يترجمها
تعبير «بناء الأجسام» وتركز على «البناء»، المضاد للطبيعة
والجهد والتقويم والاستقامة وتستند الفلسفة الأخرى إلى
المتعة وتفضل الطبيعة، وتعتبر بناء الجسم والتربية البدنية
نوعاً من «الاستسلام» أو العودة إلى «الاستسلام»،
كما التعبير الجسدي اليوم الذي يُعلم نسيان ما تعلمناه
عن النظام وضبط النفس عديمي الفائدة، التي تفرضها،
من بين أشياء أخرى، التمارين الرياضية العادة. تعتمد

الاستقلالية النسبية لحقل التمارين البدنية التي تفرض منطقياً التبعية النسبية وتبلور ممارسات، داخل الحقل، متجهة نحو هذا القطب أو ذاك أي نحو الصرامة أو نحو المتعة، في جزء كبير منها، على حالة علاقات القوى بين فئات الطبقة المهيمنة وبين الطبقات الاجتماعية في حقل الصراعات من أجل تحديد الهيئة الشرعية والاستخدامات الشرعية للبدن. وعليه، فإن أي تقدم لكل ما ندرجه تحت اسم «التعبير الجسدي» لا يمكن أن يفهم إلا من خلال علاقته بالتقدم، الواضح على سبيل المثال في العلاقات بين الآباء والأبناء وعلى نحو أعم في كل ما يمت بصلة لعلم التربية كبديل جديد للأخلاق البورجوازية، تجسده بعض الفئات البورجوازية الصاعدة (والبورجوازية الصغيرة) مفضلة الليبرالية في مسائل التربية، لكن أيضاً في العلاقات التراتبية وفي الأمور الجنسية، على التشدد الصارم (المدان لكونه «قمعي»).

كان لا بُد من التعرّيج على هذه المرحلة الأولى، التي تبدو لي حاسمة، لأن الرياضة لا تزال تحمل بصمة أصولها، فضلاً عن أن الإيديولوجيا الأرستقراطية للرياضة كنشاط غير نفعي ومجاني تُديمها الديباجة الشعائرية لخطاب الاحتفال، وتُسهم في إخفاء الحقيقة

التي تزداد وضوحاً فيما يتصل بالممارسات الرياضية، فإن جزءاً من الاهتمام بممارسة رياضة كالتنس والفروسية وسباق اليخوت والغولف يعود اليوم بقدر ما كان في الماضي، إلى منافع التميّز التي تمنحها (ليس محض مصادفة أن أغلبية النوادي الأكثر رقيّاً، أي الأكثر انتقائية، تنتظم حول أنشطة رياضية تُستخدم كمناصفة أو كذرائع لتجمعات نخبوية). وتتضاعف منافع التميّز هذه عندما يكون التميز بين الممارسات المُميّزة والمُتميزة، مثل أنواع الرياضة «الأنيقة» والممارسات التي أضحت «مُبتذلة» بفعل انتشارها إذ العديد من أنواع الرياضة كانت في بداياتها مقتصرة على «النخبة»، مثل كرة القدم (وعلى مرتبة أقل الكرة المستطيلة التي ستحتفظ، من دون شك لفترة زمنية، بمكانة ثنائية وانتخاب اجتماعي ثنائي) وتتضاعف، بوضوح كبير جداً، بفعل الفارق بين ممارسة الرياضة من جانب واستهلاك العروض الرياضية فحسب من جانب آخر. نحن نعرف بالفعل أن احتمالية ممارسة رياضة ما بعد سن المراهقة (بالأحرى في سن النضج أو في الشيخوخة) تنخفض بوضوح شديد كلما هبطنا في السُّلم الاجتماعي (كما احتمالية الانتماء إلى نادٍ رياضيّ) في حين تنخفض بوضوح شديد احتمالية مشاهدة أحد

أكثر العروض الرياضية شعبيةً، مثل كرة القدم والكرة المستطيلة في التلفزيون (التردد على الملاعب الرياضية كمشاهد يخضع لقوانين أعقد) كلما ارتفعنا في السلم الاجتماعي.

وعليه، على الرغم من الأهمية الكبرى التي تنطوي عليها ممارسة الرياضة - لا سيّما الرياضة الجماعية مثل كرة القدم - بالنسبة لمراهقي الطبقات الشعبية والمتوسطة لا يمكننا أن نجهل أن أنواع الرياضة التي تُسمى شعبيةً، مثل رياضة الدراجات الهوائية وكرة القدم، والكرة المستطيلة تعمل أيضاً بل وخاصة كاستعراضات (يُمكن أن تدين بجزء من الأهمية التي تحظى بها إلى المشاركة الأسطورية التي تُتيحها التجربة الماضية لممارسة واقعية): إنها «شعبية» لكن بالمعنى الذي يعنيه هذا النعت عندما يُستخدم لوصف المنتجات المادية أو الثقافية للتاج الشعبي مثل السيارات والأثاث أو الأغاني. باختصار، الرياضة التي ولدت من ألعاب شعبية فعلاً أي أنتجها الشعب، تعود إلى الشعب على طريقة الموسيقى الفولكلورية folk music، في هيئة استعراضات مُنتجة للشعب. لو لم تُسهم القيمة المقرّ بها جماعياً لممارسة الرياضة (لا سيما منذ أن أصبحت التنافسات الرياضية واحدة من معايير القوة

النسبية للأمم، ومن ثمّ رهاناً سياسياً) في إخفاء الفصل بين الممارسة والاستهلاك ووظائف الاستهلاك السلبي فحسب، لبَدَت الرياضة الاستعراضية بوضوح أشدّ بضاعةً شعبية، وتنظيم الاستعراضات الرياضية فرعاً من بين فروع أخرى لصناعة الاستعراضات التجارية.

قد يُمكننا التساؤل سريعاً إن لم تكن بعض جوانب التطور الحديث للممارسات الرياضية - مثل اللجوء إلى المنشطات أو ازدياد العنف في الملاعب كما بين الجمهور - في جزء منها نتيجة للتطور الذي ذكرته على عجالة. يكفي على سبيل المثال أن نفكر في كل ما هو يدخل في كون رياضة مثل الكرة المستديرة (لكن هذا يصح أيضاً على كرة القدم في المعنى الأمريكي في الولايات المتحدة الأمريكية) أصبح بوساطة التلفزيون استعراضاً جماهيرياً، يُعرّض خارج حدود دائرة «الممارسين» الحاليين أو السابقين، أي قبالة جمهور لا يمتلك الكفاءة الضرورية اللازمة لفك رموزه على نحو ملائم؛ ف«العارف» يملك بُنى الفهم والتقويم التي تُتيح له أن يرى ما لا يراه الشخص الجاهل وأن يلحظ ضرورةً حيث الشخص الجاهل لا يرى إلا عنفاً وغموضاً، وبالنتيجة أن يجد في خفة حركة ما غير متوقّعة تدبيراً ناجحاً، أو في التنسيق

شبه العجيب لحركة جماعية متعة ليست أقل كثافة أو أقل حنكة من تلك التي يمنحها لشخص مولع بالموسيقى أداءً ناجح على نحو خاص لعمل جدمألوف. فكلما كان الإدراك الحسيّ باللعبة سَطحيّاً وغافلاً عن الرهافة وكل هذه التفاصيل والفوارق الدقيقة، تدنّت المتعة في الاستعراض المتأمل كاستعراض وغاية، وازداد البحث عن «الإثارة» وعن عشق الأداء الظاهريّ والمهارة المرئية، بل ازداد التمسك حصرياً بهذا البعد الآخر للاستعراض الرياضي، ألا وهو التوتر والقلق بشأن النتيجة، باعتباره محفزاً لدى اللاعبين وخاصة لدى المنتظمين للبحث عن الفوز بأي ثمن.. بمعنى آخر، فيما يتصل بالرياضة كما في الموسيقى، كل شيء يُشير إلى أن اتساع الجمهور إلى أبعد من دائرة الهواة يُسهم في تعزيز هيمنة المحترفين. عندما قارن رولان بارث في مقالة حديثة بين بنزيرا Panzera وهو مُطرب فرنسي بين الحربين العالميتين وفيشر ديسكو الذي يرى فيه أ نموذج نتاج الثقافة المتوسطة، ذكّرنا بأولئك الذين يقارنون بين اللاعب الملهّم للاعبين مثل دوجر Daugers أو بونيفاس Boniface و«أداء» فريق بيزيه Béziers أو الفريق الفرنسي الذي يقوده فورو Fouroux. خلافاً للمستهلك البسيط، «المولع بجمع

الأسطوانات» أو الرياضي من خلال مشاهدة الرياضة عبر التلفزيون، يجد «المُمارِس»، قديماً كان أو مُعاصراً، شكلاً من أشكال التميّز في أداء هؤلاء المُلهَمين على الرغم من غياب التقنية العالية في أدائهم، تكاد لا ترقى إليه كفاءة الهائوي الاعتيادي. باختصار، في حالة الموسيقى كما في حالة الرياضة، كل شيء يُتيح أن نفترض أن الكفاءة السلبية البحتة للجماهير التي غزتها حديثاً الأسطوانة والتلفزيون - والمُكتسبة خارج أي ممارسة - هي عامل مَرِن لتطور الإنتاج (نلاحظ من خلال ذلك الغموض الذي يسم إدانة بعض رذائل الإنتاج الجماهيري في الرياضة والموسيقى على حد سواء، التي غالباً ما تخفي في طياتها الحنين الأرسطراطي لزمن الهواة).

فضلاً عن تأجيج الرياضة للشوفينية والتمايز بين الجنسين فهي تؤسس، من دون أدنى شك، لقطيعة بين المُحترفين الماهرين في تقنية خفية، والجُهلاء الذين يقتصر دورهم على كونهم مُستهلكين فحسب وتزج إلى أن تُصبح بُنية عميقة للوعي الجماعي، فهي تُمارِس من دون شك تأثيراتها السياسية الأكثر حسماً، إذ لا يقتصر دور الناس الاعتياديين على كونهم مُعجبين على ميدان الرياضة فحسب، فهم أشبه كاريكاتورياً بالمناضل إذا صح القول،

يظنون مُكرّسين للمشاركة الخيالية وما هي إلا التعويض الوهمي عن نزع اليد لصالح الخبراء.

في الواقع، قبل الغوص في تحليل الآثار ينبغي أن نحاول تحديد تحليل الأسباب الحاسمة للانتقال من الرياضة كممارسة للنخبة مقتصرة على الهواة، إلى الرياضة كاستعراض ينتجه محترفون وموجه إلى استهلاك الجماهير. لا يمكننا بالفعل ان نكتفي باستحضار المبدأ المستقل نسبياً لحقل إنتاج السلع والخدمات الرياضية، وعلى نحو أدق تطور صناعة للاستعراض الرياضي داخل حقل ما، خاضعة لقوانين الربح وتهدف إلى توسيع الفعالية مع تقليل المخاطر (وهو ما يُؤلّد بالأخص الحاجة لإدارة علمية حقيقية وإلى كوادرن تنظيم متخصصة قادرة على تنظيم التدريب وإدامة رأس المال البدني للمحترفين على نحو عقلاني. ولنستذكر على سبيل المثال كرة القدم الأمريكية حيث يتجاوز طاقم المدربين والأطباء والعلاقات العامة طاقم اللاعبين ويُستخدَم بالأحرى دائماً كقاعدة دعائية لصناعة تجهيزات وأكسسوارات رياضية).

في الواقع، إن تطور ممارسة الرياضة نفسها، حتى بين شباب الطبقات المهيمَن عليها يأتي من دون شك، في جزء منه، من أن الرياضة كانت مُهيأة مسبقاً على

مستوى واسع، لأداء الوظائف نفسها التي كانت هي الأساس في ابتكارها، في المدارس الحكومية الإنجليزية، في نهاية القرن التاسع عشر. إن المدارس الحكومية باعتبارها مؤسسات شمولية، بحسب مفهوم غوفمان، تقوم بمهمتها لاحتواء التلاميذ طوال اليوم وطوال أيام الأسبوع، قد وجدت في الرياضة، قبل أن تكون وسيلة «لصقل الشخصية» بحسب الاعتقاد الفكتوري القديم، وسيلة لإشغال المراهقين الذين كان يقع على عاتقها الاهتمام بهم طوال الوقت بأدنى التكاليف. فكما يُشير إلى ذلك أحد المؤرخين، عندما يكون التلاميذ في ساحة الرياضة يكون من السهل مراقبتهم، إذ يمارسون نشاطاً «صحيحاً» ويفرغون عنفهم على رفاقهم بدلاً من تفريغهم في البنائيات أو في مُعاكسة مُدرسيهم. هذا من دون شك واحد من مفاتيح انتشار الرياضة ومضاعفة عدد الجمعيات الرياضية التي أُسست في البدء على أساس منافسات طوعية، وحصلت تدريجياً على اعتراف السلطات العامة ومساعدتها. هذه الوسيلة الاقتصادية إلى أبعد حد لتعبئة المراهقين وإشغالهم ومراقبتهم كانت مهياً لأن تصبح أداة ورهاناً للصراعات بين جميع المؤسسات المنظمة كلياً أو جزئياً لغرض التعبئة السياسية للجماهير

واحتوائها، وفي الوقت نفسه، في تنافس من أجل غزو رمزي للشباب والأحزاب والنقابات والكنائس بالطبع، ولكن أيضاً أرباب العمل الأيوين. هؤلاء الآخرون، بفعل حرصهم على ضمان احتواء مستدام وشامل للعمال، قدموا مبكراً جداً لأجرائهم، فضلاً عن المستشفيات والمدارس، ملاعب ومؤسسات رياضية أخرى (أسس عدد من الجمعيات الرياضية بمساعدة أرباب العمل من القطاع الخاص وتحت إشرافهم، كما لا يزال يشهد على ذلك عدد من الملاعب التي تحمل أسماء أرباب عمل). نحن نعرف أن التنافس لم يلبث أن وضع وجهاً لوجه الهيئات السياسية المختلفة بشأن الرياضة بدءاً من مستوى القرية (المنافسة بين الجمعيات العلمانية أو الدينية أو أكثر قرباً من المناقشات حول منح الأولوية للتجهيزات الرياضية) ولغاية مستوى الأمة في مجملها (التعارض على سبيل المثال بين اتحاد الرياضة الفرنسي الذي تهيمن عليه الكنيسة، والاتحاد الرياضي للعمل الذي تهيمن عليه أحزاب اليسار). وعليه، فإن الرياضة، وعلى نحو مُقنَع أكثر فأكثر كلما ازدادت مساعدات الدولة لها واعترفت بها، وفي الوقت نفسه مظاهر حيادية المنظمات الرياضية وحيادية مسؤوليها تعتبر أحد رهانات الصراع السياسي،

فالمنافسة بين المنظمات عامل من العوامل الأكثر أهمية لبلورة حاجة اجتماعية - أي تُنشأ اجتماعياً- لممارسات رياضية ومعها جميع التجهيزات والأدوات والموظفين والخدمات المتصلة بها. إن فرض الاحتياجات الخاصة بالرياضة واضح جداً للعيان في الوسط القروي حيث يرتبط ظهور التجهيزات والفرق تقريباً دائماً، كما اليوم، أي نوادي الشباب أو نوادي المُسنّين، بنتاج عمل البورجوازية الصغيرة أو البورجوازية القروية التي تجد في هذا مناسبة لفرض خدماتها السياسية للتحفيز والاحتواء ولتراكم أو إدامة رأس مال شهرة وتشريف يُمكن أن يتحول دائماً إلى سلطة سياسية.

من البدهي أن يُرافق انتشار الرياضة بدءاً من مدارس «النخبة» ولغاية الجمعيات الرياضية الجماهيرية، بالضرورة، تغيّر في الوظائف المتصلة بممارسة الرياضيين أنفسهم والمُشرفين عليهم كذلك، وفي الوقت نفسه، تحوّل في الممارسة الرياضية نفسها التي تذهب في اتجاه تحوّل رغبات الجمهور ومتطلباته نفسها التي تمتد إلى أبعد من الممارسين القدامى. وعليه، لا يمكن لحماسة المآثر الرجولية والتمسك الشديد بروح الفريق التي كانت ترتبط لدى المراهقين من أصل بورجوازي أو أرستقراطي

في المدارس الحكومية الإنجليزية أو لدى منافسيهم الفرنسيين في العصر الجميل⁽¹⁾. بممارسة الكرة المستطيلة أن تستمر لدى الفلاحين والموظفين أو التجار في جنوب غرب فرنسا إلا بعد إعادة تأويل عميقة. نحن ندرك أن أولئك الذين لديهم حنين للكرة المستطيلة، الذي تُهيمن عليه الضربات التحليقية وحماسة الرجولة والحرص الشديد على روح الفريق يفتقدون لهذا في الميل إلى العنف («الضرب») والحماسة للتضحية الغامضة والعامية البحتة حتى في استعاراتها («انزلوا إلى المنجم»)⁽²⁾، وما إلى ذلك) التي تسم رجال الكرة المستطيلة الجدد لا سيما خط الدفاع. ومن أجل فهم استعدادات بعيدة عن معنى المجانية والروح الرياضية عندما نشأت، يتعين أن نستحضر في أذهاننا، من بين أشياء أخرى، أن الحرفة الرياضية المُستبعدة عملياً من حقل المسارات المقبولة لابن الطبقة البورجوازية - باستثناء التنس والغولف - تمثل مسلكاً من المسالك الوحيدة للصعود الاجتماعي لأبناء الطبقات المهيمن عليها: فالسوق الرياضية تُمثل بالنسبة

(1) يطلق العصر الجميل (la Belle Epoque) في فرنسا على الفترة من 1880 إلى 1914، نظراً للرخاء الاقتصادي والاجتماعي والتقني في المجتمع الفرنسي قبل الحرب العالمية الأولى (الترجمة).

(2) كناية عن العمل الصعب بمعنى «كثفوا جهودكم وهاجموا أكثر» (الترجمة).

لرأس مال جسد الأُولاد ما تُمثله جوائز الجمال والمهن التي تُتيحها، كما للمُضيفات وغيرهن، بالنسبة لرأس مال جسد الفتيات. كل شيء يوحى بأن «المصالح» والقيم التي من أجلها يمارس الرياضة الأفراد الذين ينتمون إلى الطبقات الشعبية والمتوسطة تتناغم مع المتطلبات المتصلة بالمهنية (التي يُمكن بالطبع أن تتطابق مع مظاهر ممارسة الرياضة كهواية) وعقلنة الإعداد (التدريب) وتنفيذ التمرين الرياضي الذي يتطلبه الوصول إلى الحد الأقصى من الفعالية النوعية (التي تقاس بالانتصارات و«الألقاب» أو «الأرقام القياسية»)، وهو بحث نفسه متصل، كما رأينا، بتطور صناعة خاصة أو حكومية للاستعراض الرياضي. لدينا هنا حالة التقاء بين العرض، أي الشكل الخاص الذي تتسم به الممارسة والاستهلاك الرياضيَان المُقْتَرَحَانِ في وقت معين من الزمن، والطلب أي رغبات الممارسين المحتملين ومصالحهم وقيمهم، باعتبار أن تطور الممارسات والاستهلاك الواقعي يأتي نتيجةً للمواجهات والتسويات المستمرة بينهما (أي بين العرض والطلب). من البدهي أن في كل وقت، يجب أن يأخذ كل واحد جديد بعين الاعتبار حالة مُعينة للممارسات والاستهلاك الرياضي وتوزيعها على الطبقات الاجتماعية، وهي حالة

ليس من اختصاصه تغييرها لأنها نتيجة لمجمل التاريخ السابق للمنافسة بين الوكلاء والمؤسسات المرتبطة داخل «الحقل الرياضي». لكن، إذا كان حقل الإنتاج يُسهم حقاً، هنا كما في أي مكان آخر، في إنتاج الحاجة إلى منتجاته الخاصة به، يبقى أنه لا يمكننا أن نفهم المبدأ الذي وفقاً إليه يتجه الفاعلون نحو هذه الممارسة الرياضية أو تلك ونحو هذه الطريقة أو تلك لإنجازها من دون الأخذ بعين الاعتبار الاستعدادات للرياضة الموجودة، لأنها هي نفسها بُعداً لعلاقة خاصة بالجسد نفسه، في وحدة نظام الاستعدادات والمتصل الوراثي الراسخ في أساس أساليب الحياة (من السهل، على سبيل المثال، أن نُبين التماثل بين العلاقة بالجسد والعلاقة باللغة التي تسم طبقة ما أو فئة معينة داخل طبقة ما).

على ضوء الجدول الاحصائي الذي يُمثل توزيع مختلف الممارسات الرياضية بحسب الطبقات الاجتماعية التي ذكرتها في البدء، يتعين علينا أن نتساءل أولاً عن التغيرات والوظيفة الاجتماعية التي توليها مختلف الطبقات الاجتماعية لمختلف أنواع الرياضة. قد يكون من السهل أن نُبين أن الطبقات الاجتماعية المختلفة لا تتفق بشأن النتائج المتوخاة من التمرين البدني، إذ يُفضل البعض

نتائج على الجزء الخارجي للبدن مثل القوة الظاهرة لجهاز عضلي واضح للعيان، ويختار البعض الآخر الرشاقة والشعور بالاسترخاء والجمال، أو تأثيراته على الجزء الداخلي من الجسم، مثل الصحة والتوازن النفسي وما إلى ذلك.. بمعنى آخر، لا يرجع تغيّر الممارسات بحسب الطبقات الاجتماعية إلى تغير العوامل التي تجعل تحمّل تكاليفها الاقتصادية أو الثقافية ممكناً أو غير ممكن، بل أيضاً إلى تغير الإحساس بالمنافع، الآنية أو المؤجلة، التي يُفترض أن تمنحها هذه الممارسات.

وعليه، يتفاوت الاهتمام الذي تُعيره الطبقات الاجتماعية المختلفة للمنافع «الجوهرية» (واقعية أو خيالية، ليس لهذا أي أهمية، فهي واقعية لكونها منتظرة بالفعل) المتوقعة بالنسبة للجسد نفسه، ويُبيّن جاك دو فرانس Jacques Defrance على سبيل المثال أننا يمكن أن نتوخى من التمارين الرياضية - إذ يجد الطلب الشعبي ضالته في بناء الأجسام - إنتاج جسد قويّ يحمل علامات قوته الخارجية، أو على النقيض من ذلك إنتاج جسد صحيّ، وهذا هو الطلب البورجوازي الذي يجد ضالته في أنشطة ذات وظيفة صحية على نحو جوهرى.

ليس محض مصادفة أن يُمثَّل «رفع الأثقال» ولمدة طويلة أحد الاستعراضات الأكثر شعبية، ونحن نستحضر هنا ديدي لا بولانج Dédé la Boulange الذي كان يحتفي في حديقة آنفير مُطعماً عروضه بكلام مُنمَّق؛ وأن تكون الأوزان والأثقال التي يُفترَض أن تُنمي العضلات، خاصة في فرنسا، الرياضة المُفضلة لدى الطبقات الشعبية. وليس محض مصادفة كذلك أن تتأخر السلطات الأولمبية طويلاً لمنح الاعتراف الرسمي برفع الأثقال الذي كان يرمز، في رأي المؤسسين الأرستقراطيين للرياضة الحديثة، إلى القوة البحتة والخشونة والنقص الثقافي وهو أمر يعني الطبقات الشعبية.

وعلى النحو نفسه، يتفاوت اهتمام الطبقات الاجتماعية المختلفة بشأن المنافع الاجتماعية التي تمنحها ممارسة بعض أنواع الرياضة. فنحن نرى على سبيل المثال أنَّ للغولف، فضلاً عن وظائفه الصحية البحتة، مغزى توزيعي معروف ومعترف به بالإجماع (للجميع معرفة عملية بالممارسات المحتملة لمختلف الطبقات الاجتماعية لأنواع مختلفة من الرياضة) يختلف تماماً عن مغزى لعبة الكرة الحديدية، التي لا تختلف وظيفتها الصحية البحتة كثيراً، ولها مغزى توزيعي قريب جداً من مغزى البيرنو

Pernod⁽¹⁾ وجميع أنواع الأغذية، ليس فقط الاقتصادية بل القوية (بمعنى المُتَبَلَة) والمفترض أنها تمنح قوة لأنها ثقيلة، ودسمة ومُتَبَلَة. كل شيء يُتيح بالفعل افتراض أن يُسهم مبدأ التميّز، في جزء حاسم مع الهوايات المفضّلة، في توزيع ممارسة بين الطبقات كهذه الأخيرة، لا تتطلب عملياً رأس مال اقتصادي أو ثقافي أو حتى رأس مال جسدي، فهي تتزايد بانتظام حتى تبلغ تواترها الأكثر قوة في الطبقات المتوسطة وخاصة لدى المعلمين وموظفي الخدمات الطبية، وتنخفض بعد ذلك لا سيّما كلما كان هَمّ التمييز عن الشائع أكثر قوة، كما لدى الفنانين وأصحاب المهن الحرة.

ويَسري هذا الأمر على جميع أنواع الرياضة التي، لأنها لا تتطلب إلا ميزات «جسمانية» وأهليّة بدنية ويبدو أن شروط اكتسابها المبكر موزعة تقريباً على نحو متساوٍ، تُمارَس أيضاً في حدود توفر الوقت وثانويّاً في توفر الطاقة الجسدية: وتزداد احتمالية مُمارستها من دون أدنى شك كلما ارتقينا في السُّلم الاجتماعي، في حال ما لم تكن الرغبة في التمييز عن الطبقات الأدنى وغياب الرغبة في ممارسة رياضة معينة سبباً في إبعاد أبناء الطبقة المُهيمنة عنها، بناءً على مبدأ يُراعى في ميادين أخرى

(1) شراب كحوليّ تناوله في الأغلب الطبقات الشعبية (الترجمة).

(ممارسة التصوير على سبيل المثال). وبهذا فإن أغلب أنواع الرياضة الجماعية، مثل كرة السلة وكرة اليد والكرة المستطيلة وكرة القدم التي تزداد ممارستها الشائعة لدى موظفي المكاتب والفنيين والبائعين، وكذلك من دون شك أنواع الرياضة الفردانية الأكثر شعبيةً مثل الملاكمة أو المصارعة، حيث الأسباب مجتمعة لإبعاد أفراد الطبقة المهيمنة عنها. ثم إن التركيبة الاجتماعية لجمهورها التي تضاعف الابتذال الذي يفرضه انتشارها، والقيم المتلزم بها مثل حماسة التنافس والفضائل المطلوبة والقوة والمقاومة والاستعداد للعنف وروح «التضحية» ولين العريكة والخضوع للنظام الجماعي، هي النقيض التام لمبدأ «عدم الانخراط في الدور» الذي تفرضه الأدوار البورجوازية وما إلى ذلك.

كل شيء يُتيح أن نفترض إذن أن احتمالية ممارسة مختلف أنواع الرياضة تعتمد، في درجات مختلفة لكل رياضة، على رأس المال الاقتصادي وثانويّاً على رأس المال الثقافي وعلى وقت الفراغ؛ هذا من خلال التوافق الذي ينشأ بين الاستعدادات الأخلاقية والجمالية المرتبطة بموقع محدد داخل الفضاء الاجتماعي والمنافع التي تمدّ بها أنواع مختلفة من الرياضة، بناءً على هذه الاستعدادات.

إن العلاقة بين مختلف الممارسات الرياضية والعمر أمر أعقد، بما أنها - من خلال كثافة الجهد البدني المطلوب والاستعداد لهذا الجهد الذي يُشكّل بُعداً للموروث الطبقي، وللأخلاق العملية - لا تُحدّد إلا عبر العلاقة بين رياضة ما وطبقة اجتماعية ما، فمن بين أهم سمات أنواع الرياضة («الشعبية») هي أنها مرتبطة ضمناً بالشباب، الذي يحظى عفويّاً وضمناً بنوع من الرخصة المؤقتة التي تُعبر عن نفسها، من بين أشياء أخرى، من خلال تصريف طاقة جسدية (وجنسية) كبيرة جداً، وتوقف ممارستها مبكراً جداً (في الأغلب عند الزواج الذي يعني الدخول إلى حياة البالغين)؛ على النقيض من ذلك، تُمارَس أنواع الرياضة («البورجوازية») على نحو رئيس من أجل وظائفها في الحفاظ على الجسد، ومن أجل المنفعة الاجتماعية التي تمنحها، وتشارك في أنها تُمدد العمر الأقصى للممارسة إلى أبعد من فترة الشباب وربما تمتد فترة ممارستها لمدة أطول كلما كانت راقية ومقتصرة على فئة معينة (مثل الغولف).

في الواقع، بعيداً حتى عن أي بحث عن التمييز، فإن العلاقة البحثية بالجسد، كبعْدٍ مُميّزٍ للمتصل الوراثي، هي التي تُميز

الطبقات الشعبية عن الطبقات الميسورة كما تُميّز، داخل هذه الطبقات الأخيرة، فئات منفصلة عن بعضها البعض من خلال أسلوب حياتها. هكذا، فإن العلاقة الأدائية مع الجسد لدى الطبقات الشعبية تتضح من خلال جميع الممارسات التي تعتبر الجسد شيئاً أو رهاناً، كالنظام الغذائي أو العناية بالجمال والعلاقة بالمرض أو العناية الصحية، تظهر أيضاً من خلال اختيار نوع الرياضة الذي يتطلب استثماراً كبيراً للجهود، وأحياناً للألم والمعاناة (مثل الملاكمة) ويتطلب في بعض الحالات مجازفة بالجسد نفسه، مثل الدراجة النارية والهبوط بالمظلات وكل أشكال الألعاب البهلوانية وإلى حد ما كل أنواع الرياضة القتالية التي يمكن أن ندرج تحتها الكرة المستطيلة. على النقيض من ذلك، فميل الطبقات الميسورة إلى «أسلوب أنيق في الحياة» نجده ونتعرف عليه من خلال النزعة إلى التعامل مع الجسد كغاية، مع اختلافات فيما إذا ركّزنا على عمل الجسد نفسه كنظام من خلال الاهتمام الكبير بصحة «القوام»، أو ركّزنا على هيئة الجسم نفسه كشكل محسوس «جسدياً»، أي الجسد من أجل الآخر. أما في الطبقات المتوسطة فيبدو أن كل شيء يشير إلى الاهتمام ببناء الجسم، في شكله الأكثر بدائية، أي بصفته التزاماً

صحيحاً بالصحة فارضاً، في الأغلب، حماسة زاهدة للاعتدال والصرامة الغذائية، واعتكافاً خاصاً على نحو مكثف على ممارسة التمارين الرياضية، وهي الرياضة الزاهدة بكل معنى الكلمة، بما أنها تقتصر على نوع من التدريب من أجل التدريب. التمارين الرياضية وأنواع الرياضة الصحية البحتة مثل المشي أو الهرولة هي أنشطة عقلانية ومعقنة على مستوى عال: في البدء لأنها تفترض إيماناً حازماً بالحجة وبمنافع موعودة مؤجلة وغالباً غير محسوسة (مثل الحماية من الشيخوخة أو الحوادث المتصلة بها، وهي منفعة مجردة وسلبية لا وجود لها إلا فيما يتصل بمرجع نظري بحت)؛ ثم لأنها لا تكتسب معنى، في أغلب الأحيان، إلا استناداً إلى معرفة تجريدية بنتائج تمرين هو نفسه يقتصر في الغالب، كما في التمارين الرياضية، على سلسلة من الحركات التجريدية مفككة ومنظمة استناداً إلى غاية نوعية وعلمية («تمارين البطن») على سبيل المثال) وتمثل بالنسبة لحركات شاملة وموجهة نحو غايات عملية لحالات يومية ما يمثله المشي المفكك إلى حركات ابتدائية في «دليل صاحب الرتبة⁽¹⁾» بالنسبة إلى المشي الاعتيادي. هكذا، ندرك أن هذه الأنشطة تلي التوقعات الزاهدة للأفراد الصاعدين المهيين لإيجاد ضالتهم من

(1) في المدارس العسكرية (الترجمة).

خلال الجهد نفسه والقبول بمكافآت مؤجلة لتضحيتهم الحاضرة، وهذا هو المغزى عينه لوجودهم بأكمله. تنزع الوظائف الصحية إلى الارتباط أكثر فأكثر (بل إلى الخضوع) إلى وظائف يمكن نُسَمِّيها جمالية كلما ارتقينا في السُّلم الاجتماعي (خاصة بما أن كل الأشياء فضلاً عن ذلك متساوية لدى النساء المستعدات أكثر للخضوع إلى المعايير التي تحدّد ما يجب أن يكون عليه الجسد، ليس فقط في شكله المحسوس بل أيضاً في طلّته ومشيته وما إلى ذلك). أخيراً، تعزز الوظائف الصحية والجمالية على أفضل وجه بوظائف اجتماعية، مع المهن الحرة وأعمال البورجوازية العريقة، وتُعدّ أنواع الرياضة كما الألعاب أو التواصل الاجتماعي (حفلات الاستقبال والعشاء وغير ذلك) من الأنشطة «المجانية» و«غير النفعية» التي تتيح تراكم رأس المال الاجتماعي. ويتبين هذا من خلال ممارسة الرياضة، في نطاق الشكل الذي تتخذه، من خلال الغولف، والصيد أو البولو⁽¹⁾ في الأندية الاجتماعية، والتي تنزع إلى أن تكون مجرد عُذر للقاءات مُختارة أو، إن شئنا، آلية للعلاقات الاجتماعية كما ممارسة البردج أو الرقص.

(1) البولو، لعبة تُمارَس على متون الخيل بمضارب طويلة وكرة خشبية (الترجمة).

وللختم، سأشير فقط إلى أن مبدأ تَغْيِير الممارسات الرياضية واستهلاكها يجب أن يُبْحَث من خلال العلاقة بين تغيرات العرض وتغيرات الطلب، فتغيرات العرض تتولد (ابتكار أنواع رياضية أو تجهيزات جديدة أو استيرادها، وإعادة تأويل الرياضة أو الألعاب القديمة وما إلى ذلك) من خلال صراع التنافس على كسب الزبائن الاعتياديين الذين يمارسون الرياضة (التبشيرية الرياضية) والصراع بين أنواع الرياضة المختلفة وضمن كل رياضة، وبين مختلف المدارس أو التقاليد (على سبيل المثال التزلج على الجليد وعلى الحلبة وخارج الحلبة⁽¹⁾)، وغير ذلك)، وهو صراع بين الفئات المختلفة للفاعلين المرتبطين بهذه المنافسة (من رياضيين ذوي مستوى عال ومدربين وأساتذة التمارين الرياضية ومنتجي التجهيزات...). إن تحولات الطلب هي بُعدٌ لتغيّر أساليب الحياة وتخضع إذن لقوانين عامة لهذا التحول. والتوافق الذي يُلحَظ بين سلسلتي التحول يعود من دون شك، هنا كما في مكان آخر، إلى أن فضاء المُنتَجين (بمعنى حقل الفاعلين والمؤسسات القادرة على الإسهام في

(1) يمارس عامة الناس التزلج على الجليد، لكن التزلج على الحلبة مُكلف أكثر والتزلج خارج الحلبة أكثرهما كلفة وخطورةً ويمارسه الميسورون مادياً (المترجمة).

تغيير العرض) يَنزَع، بمختلف أقسامه، إلى إعادة تقسيم فضاء المُستهلكين: بمعنى آخر، صانع الأذواق -*taste makers* القادرون على إنتاج وفرض (بل وحتى بيع) ممارسات جديدة أو أشكال جديدة من الممارسات القديمة (مثل الرياضة الكاليفورنية أو الأشكال المختلفة للتعبير الجسدي)، كما أولئك الذين يدافعون عن الممارسات القديمة أو الأساليب القديمة في الممارسة، الذين يوظفون في عملهم الاستعدادات والقناعات الجوهرية لمتصل وراثي حيث يظهر موقف مُحدّد في حقل المتخصصين وكذلك في الفضاء الاجتماعي، وعليه فإنهم مستعدون مُسبقاً لتجسيد الآمال الواعية نوعاً ما للفئات التي تمثل الجمهور غير المتخصص أي لتحقيقها بفضل الوضعة.

دور الأزياء ودور الثقافة⁽¹⁾

عنوان هذا البحث ليس بمزحة. سأحدث بالفعل عن العلاقات بين دور الأزياء والثقافة. الموضة موضوع ذو حظوة كبيرة في التقليد السوسولوجي وغير جاد نوعاً ما في الوقت نفسه. وأحد أكثر موضوعات علم اجتماع المعرفة أهمية هو تراتبية موضوعات البحث: فأحدى الوسائل التي تُمارس من خلالها الرقابات الاجتماعية هي بالتحديد تراتبية هذه الموضوعات التي تُقَوِّم على أنها تستحق الدراسة أو لا تستحقها. إنه موضوع من موضوعات التقليد الفلسفي القديمة جداً؛ ومع ذلك فإن درس بارمانيدس القديم، الذي ينص على أن هناك أفكاراً لكل الأشياء، ومن ضمنها القذارة وشعر الجسم، لم يحظ إلا قليلاً باهتمام الفلاسفة، وهم على نحو عام أول ضحايا هذا التعريف الاجتماعي لتراتبية الموضوعات. أعتقد أن هذا التمهيد ليس غير ذي نفع إذ، إن أردت أن أبلغ شيئاً هذا المساء، فهو بالتحديد فكرة أن ثمة منافع علمية في الدراسة العلمية لموضوعات لا تستحق الاهتمام.

(1) قدم هذا البحث في نوروا (آراس) (Noroit (Arras في نوفمبر/تشرين الثاني 1974 ونُشر في Noroit، 192، 1974، ص. 1-2، 7-17، 193-194، ديسمبر/كانون الأول. 1974: كانون الثاني 1975، ص. 2-11.

يرتكز كلامي على تماثل البنية بين حقل إنتاج هذه الفئة الخاصة من سلع الترف أي سلع الموضة وحقل إنتاج الفئة الأخرى من سلع الترف هذه ألا وهي السلع الثقافية الشرعية مثل الموسيقى والشعر أو الفلسفة وما إلى ذلك. سيقودني هذا إلى أن أتحدث باستمرار عن دور الثقافة الرفيعة la haute culture وأنا أتحدث عن دور الأزياء الرفيعة la haute couture. سأتحدث عن إنتاج التعليقات بشأن ماركس أو هايدغر وعن إنتاج اللوحات أو الخطاب بشأن الفن التشكيلي. ستقولون لي: «لم لا تتحدث عنها مباشرة؟»

لأن هذه الموضوعات الشرعية تحميها شرعيتها من النظرة العلمية ومن عملية نزع القدسية التي تفترضها مسبقاً الدراسة العلمية للموضوعات المقدسة (أعتقد أن علم اجتماع الثقافة هو علم اجتماع دين عصرنا). آمل أيضاً من خلال تناولي موضوعاً أقل حراسةً أن لا أفحم وأن تصل رسالتي على نحو أسهل مما لو قلتها بشأن أشياء أكثر قدسية.

نيتي أن أسهم في علم اجتماع للنتاجات الثقافية أي علم اجتماع للمثقفين وفي الوقت نفسه في تحليل التعويذة والسحر. هنا أيضاً سيقولون لي: «لكن لماذا لا تدرس السحر في المجتمعات «البدائية» بدلاً من دراسته

لدى ديور Dior أو كارداان Cardin؟» أعتقد أن إحدى وظائف الخطاب الإثنولوجي هو قول أشياء تُحتمَل عندما تُطبَّق على شعوب بعيدة، مع الاحترام الذي نكنه لها، لكنها تُحتمَل أقل بكثير عندما نطبقها على مجتمعاتنا. يتساءل مارسيل موس في نهاية بحثه عن السحر: «أين المقابل في مجتمعنا؟» أود أن أشير إلى أن هذا المقابل، يجب ان نبحث عنه في مجلة «هي» (Elle) أو في صحيفة «لوموند» (Le Monde) (لا سيما في الصفحة الأدبية). الموضوع الثالث للنقاش هو: ما وظيفة علم الاجتماع؟ ألا يأتي علماء الاجتماع مُعكري الصفو ليحطموا التقاربات السحرية؟ إنها مسائل سيكون لديكم الوقت لحسمها بعد أن تستمعوا إليّ.

سأبدأ بوصف بُنية حقل إنتاج دور الأزياء على نحو سريع. أُسمي حقلأ فضاء لُعبة، أي حقل علاقات موضوعية بين أشخاص أو مؤسسات تتنافس فيما بينها من أجل رهان مُماثل. المهيمنون في هذا الحقل الخاص ألا وهو عالم دور الأزياء هم أولئك الذين يُمسكون، في أعلى درجة، سلطة تكوين أشياء على أنها نادرة من خلال وسيلة «البصمة» griffe؛ أولئك الذين تُعادل بصمتهم أعلى الأسعار. في حقل ما، وهذا قانون الحقول العام، يُعارض أولئك الذين يُمسكون بالموقع المُهيمن، أي أولئك

الذين يملكون أكبر رأس مال نوعي تحت تأثير مجموعة من العلاقات، القادمين الجدد) أستخدم عمداً هذا التشبيه المُستعار من الاقتصاد) والداخليين الجدد والوافدين الجُدد المتأخرين في قدومهم، محدثي النِعم الذين لا يملكون رأس مال نوعي كبير. للقدمات استراتيجيات حفظ هدفها الاستفادة من رأس مال تراكم تدريجياً. وللوافدين الجُدد استراتيجيات هدم تستهدف تراكم رأس مال نوعي يفترض قلباً جذرياً، نوعاً ما، لجدول القِيم وإعادة تعريف ثورية إن صح القول لمبادئ الإنتاج وتقييم المُنتجات، وفي الوقت نفسه الحُط من قيمة رأس المال الذي يملكه المهيمون. أثناء لقاء تلفزيوني بين بالمان Balmain⁽¹⁾ وشيرر Scherrer⁽²⁾، كنتم ستفهمون من فوركم بمجرد سماع خطابهم، من منهم «يميني» ومن «يساري» (في فضاء الحقل المستقل نسبياً) (يجب أن استطرد هنا. عندما أقول «يميني» و«يسار»، أعرف وأنا أقول ذلك أن المُعادِل العملي الذي يملكه كل واحد منا، مع إحالة إلى الحقل السياسي المعني عن البنية النظرية التي أقترحها، سيعوّض عن الغياب الحتمي للنقل الشفهي. لكنني أعرف، في الوقت نفسه، أن هذا المُعادِل العملي قد يمنع الرؤية؛ إذ

(1) أحد مصممي الموضة الفرنسيين التقليديين (الترجمة).

(2) أحد مصممي الموضة الفرنسيين المُجددين (الترجمة).

لو أنني لم أستحضر في ذهني سوى اليمين واليسار كي أفهم، ما كنت فهمت شيئاً. تأتي الصعوبة الخاصة بعلم الاجتماع من كونه يُبين أشياء يعرفها الجميع على نحو ما، لكننا لا نرغب أن نعرفها أو لا يمكننا أن نعرفها لأن قانون النظام هو إخفاؤها). أعود إلى الحوار بين بالمان وشيرر. كان بالمان ينطق بجملٍ طويلة جداً ومفخمة نوعاً ما ويدافع عن النوعية الفرنسية والإبداع وما إلى ذلك؛ وكان شيرر يتحدث كقائد لمايو/أيار 68⁽¹⁾، أي بجمل غير مُنتهية ونقاط وقف في كل مكان... كذلك، وجدت في الصحافة النسوية النعوت المرتبطة على نحو مكرور بمختلف مصممي الأزياء. من جهة لديكم: مترف، حصري، فاتن، تقليدي، مرهف، منتقى، متوازن، مستدام». ومن جانب آخر: «أنيق جداً، قديم، هزلي، لطيف، مُسل، مُشع، حُر، حماسي، مُرتب، عملي». من خلال المواقع التي يشغلها مختلف الفاعلين أو المؤسسات داخل بُنية الحقل والتي تتواءم بالضبط، في هذه الحالة مع أقدميتهم، يمكننا أن نتوقع وأن نفهم على أي حال مواقفهم الجمالية، كما تُعبّر عنها النعوت المستخدمة لوصف نتائجهم أو من خلال أي مؤشر آخر. فكلما ذهبنا من القطب المهيمن إلى القطب المهيمن

(1) إشارة إلى ثورة 1968 الطلابية في فرنسا (الترجمة).

عليه، كانت هناك بناطيل أكثر في المجموعة وتجريب أقل للأثواب، واستُبدِلَ السجاد الرمادي بالألمنيوم، وأسماء الماركات ببائعات يرتدين التنورة القصيرة؛ يعني انتقلنا من ضفة اليمين إلى ضفة اليسار. إزاء استراتيجيات الهدم التي تتبناها الطليعة سيتمسك حاملو الشرعية، أي الذين يحتلون الموقع المهيمن، دائماً بالخطاب المُبهم والفخم «للمُسلّم به» فائق الوصف. فهم شأنهم شأن المهيمين في حقل العلاقات بين الطبقات لديهم استراتيجيات مُحافظَة، ودفاعية يمكن أن تبقى صامتة وضمنية، إذ لا ينبغي لها أن تكون إلا ما هي عليه لتظل على ما يجب أن تكون عليه.

على التقيض من ذلك، لمصممي الضفة اليسرى استراتيجيات هدفها قلب مبادئ اللعبة نفسها، لكن باسم اللعبة وباسم روح اللعبة. وتنطوي استراتيجياتهم القائمة على العودة إلى المنشأ على مواجهة مبادئ المهيمين نفسها التي باسمها يبررون هيمنتهم. هذه الصراعات بين المدافعين والمُطالبين المُتحدّين المحكوم عليهم، كما في الملاكمة، أن «يلعبوا اللعبة» وأن يُخاطِروا، هي في قلب التغيرات التي يُشكّل حقل دور الأزياء مكاناً لها.

لكن شرط الدخول في الحقل، هو الاعتراف بالمرهنة وفي الوقت نفسه الاعتراف بالحدود التي لا ينبغي تجاوزها كي لا يتعرض للإقصاء من اللعبة. يتبع ذلك أنه لا يمكن أن تخرج من الصراع الداخلي إلا ثورات جزئية قادرة على تقويض التراتبية لكن ليس على تقويض اللعبة نفسها. الذي يريد أن يقوم بثورة في السينما أو في الفن التشكيلي يقول: «هذه ليست السينما الحقيقية» أو «هذا ليس الفن التشكيلي الحقيقي». إنه يطلق اللعنات لكن باسم تعريف أكثر نقاءً وأكثر أصالةً من ذلك الذي باسمه يُهيمن المهيمنون.

هكذا، لكل حقل أشكال ثورته الخاصة به أي حقبة التاريخية الخاصة به. والتغيّرات الجذرية داخل الحقل المختلفة غير مُتزامنة بالضرورة. يبقى أن الثورات النوعية لها علاقة معينة مع تغيّرات خارجية. لمّا قام كوريج Courrèges⁽¹⁾ بثورة وما اختلاف التغيير الذي أحدثه كوريج عن ذلك الذي يحدث كل سنة في صيغة «أقصر بكثير وأطول بقليل»؟ الخطاب الذي يَستخدمه كوريج يرتقي بالموضة على نحو كبير: فهو لم يعد يتحدث عن الموضة بل عن المرأة العصرية التي يجب أن تكون حُرّة

(1) أندريه كوريج، أحد مصممي الأزياء الفرنسية، ولد في 1923 في فرنسا، واشتهر بتصميمه التنورة القصيرة جداً (الترجمة).

طليقة ورياضية ومرتاحة. في الواقع، أعتقد أن ثورةً
 نوعية، أي شيئاً يترك بصمة مهمة داخل حقل معين، هي
 تزامن ثورة داخلية مع شيء يحدث في الخارج، في العالم
 المحيط.؟ ماذا يفعل كوريج؟ إنه لا يتحدث عن الموضة
 بل يتحدث عن أسلوب حياة ويقول: «أريد أن أصمم
 أزياء للمرأة العصرية التي يجب أن تكون نشطة وعملية
 في الوقت نفسه». لكوريج ذوق «عفوي» أي مُنتج في
 ظروف اجتماعية معينة، ولذلك يكفيه أن «يتبع ذوقه»
 لتلبية ذوق بورجوازية جديدة تتخلى عن مراسيم معينة
 وتتخلى عن موضة بالمان Balmain، التي توصف بأنها
 موضة للنساء كبيرات السن. إنه يتخلى عن هذه الموضة
 من أجل موضة تبرز الجسد وتتركه يُرى وتفترض إذن
 أن يكون برونزياً ورياضياً. يُحدثُ كوريج ثورةً نوعية
 داخل حقل نوعي لأن مبدأ التمييز الداخلي قاده إلى
 الالتقاء بشيء سبق وأن كان موجوداً في الخارج (خارج
 الحقل).

إن الصراع المُستمر داخل الحقل هو مُحرك الحقل.
 نرى ونحن نمر سريعاً أنه لا يوجد أي تناقض بين البنية
 والتاريخ وأن ما يُحدّد بنية الحقل كما أراها هو أيضاً
 مبدأ ديناميته. أولئك الذين يتصارعون من أجل الهيمنة

يعملون باستمرار على إحداث تغييرات، وإعادة هيكلة داخل الحقل. يتغير باستمرار مضمون التضاد بين اليمين واليسار، وبين التقليديين والطليعيين وبين المُكرّس والهرطقي والأرثوذكسية والهرطقة، لكن يبقى مضمونه الجوهرى متمثلاً بنويأ. لا يتمكن القادمون الجدد من دحر القدماء إلا لأن القانون الضمني للحقل هو التميّز بكل معنى الكلمة: الموضة هي آخر موضة وآخر اختلاف. يذبل رمز الطبقة (بكل معنى الكلمة) عندما يفقد سلطته المميّزة أي عندما ينتشر. عندما وصل الميني جوب إلى أحياء عمال المناجم في «بيتون» أقصى شمال فرنسا بدأ البحث من جديد عن شيء مختلف.

توجد دياكتيكية التباهي والتمييز، وهي أساس تغييرات حقل الإنتاج، في فضاء الاستهلاك كذلك، فهي تُمثل ما أُسميه بصراع التنافس أي صراع الطبقات المستمر واللامنتهي. إن طبقة ما تمتلك سمة معينة، والأخرى تلحق بها وهكذا دواليك. تفترض جدلية التنافس هذه السباق نحو الهدف نفسه والاعتراف الضمني بهذا الهدف. يُهزَم التباهي بالضرورة دائماً، بما أنه يقبل بفرض هدف السباق عليه موافقاً بهذا على العجز الذي يحاول جاهداً أن يسدّه. ما هي الشروط المؤاتية (إذ لا يحدث هذا من دون تغيير في الوعي) كي يكف بعض المتنافسين

عن الجري، ويخرجون من السباق وخاصة الطبقات المتوسطة، أولئك الموجودون في منتصف السباق؟ في أي وقت تزداد احتمالية رؤية المرء لمصالحه تُلبى وهو باق داخل السباق على احتمال رؤيتها تُلبى عندما يخرج من السباق؟ أعتقد أن المسألة التاريخية للثورة تُطرح على هذا النحو.

يَتَعَيَّن عَلَيَّ هُنَا أَنْ أُسْتَطِرِدَ بِشَأْنِ الْخِيَارَاتِ الْقَدِيمَةِ مِثْلِ نِزَاعٍ/وِفَاقٍ، سَكُونٍ/دِينَامِيَّةٍ، الَّتِي هِيَ مِنْ دُونِ شَكِّ الْعَقْبَةِ الرَّئِيسَةِ أَمَامَ الْمَعْرِفَةِ الْعِلْمِيَّةِ لِلْعَالَمِ الْاجْتِمَاعِيِّ. فِي الْوَاقِعِ، ثَمَّةُ شَكْلِ لِلصَّرَاعِ يَفْتَرِضُ الْإِتْفَاقَ عَلَى رَهَانَاتِ الصَّرَاعِ وَالَّذِي يُلَاحِظُ عَلَى نَحْوِ وَاضِحٍ تَمَاماً فِي الْمِيدَانِ الثَّقَافِيِّ. هَذَا الصَّرَاعُ، الَّذِي يَتَّخِذُ شَكْلَ سِبَاقٍ - مِلَاحِقَةٍ (سَأَحْصِلُ عَلَى مَا عِنْدَكَ، وَمَا إِلَى ذَلِكَ.) دَامِجٌ؛ إِنَّهُ تَغْيِيرٌ يَنْزِعُ إِلَى ضَمَانِ الْإِسْتِمْرَارِيَّةِ. آخِذٌ بِهَذَا الصَّدَدِ مِثَالِ التَّعْلِيمِ إِذْ بَدَأَ لِي أَنَّهُ الْأَنْمُودَجُ الْأَوْضِحُ. نَحْنُ نَحْسِبُ احْتِمَالِيَّاتِ الْوَصُولِ إِلَى التَّعْلِيمِ الْعَالِيِّ فِي زَمَنِ مُعَيَّنٍ t ، وَنَجِدُ تَوْزِيْعاً يَحْتَوِي عَلَى كَذَا عِدَدٍ مِنْ أَبْنَاءِ الْعَمَالِ وَكَذَا عِدَدٍ مِنَ الطَّبَقَاتِ الْمُتَوَسِّطَةِ...؛ نَحْسِبُ احْتِمَالَاتِ الْوَصُولِ إِلَى التَّعْلِيمِ الْعَالِيِّ فِي لِحْظَةِ $1+t$ ؛ نَجِدُ بُنْيَةَ

مشابهة: القيم المطلقة ارتفعت لكن الشكل العام للتوزيع لم يتغير. في الواقع، إن التحوّل الملاحظ على هذا النحو ليس ظاهرة آلية بل النتائج المتراكم لمجموعة من السباقات الفردية الصغيرة («الآن يمكننا أن نضع الولد في المدرسة الثانوية»، وما إلى ذلك)، نتيجة صيغة معينة من السباق الذي يفترض الإقرار بالتحديات. إنها استراتيجيات لا تُعد ولا تُحصى، تكونت نسبة إلى أنظمة مرجعية معقدة تُعتبر أساس العملية التي تصفها الاستعارة الآلية للتحوّل. نحن نفكر في أغلب الأحيان من خلال فصل ثنائي بسيط: «إما يتغير هذا أو لا يتغير». «ساكن أو دينامي». كان أوغست كونت (1) يُفكّر على هذا النحو، لكن هذا ليس سبباً. ما أحاول أن أبيّنه هو أنّ ثمة ثوابت هي نتائج التغيير.

لحقل الإنتاج، كما لحقل الطبقات الاجتماعية وأنماط الحياة بُنية هي نتائج تاريخه السابق ومبدأ تاريخه اللاحق. ويكمن مبدأ تغييرها في الصراع من أجل احتكار التميّز، أي احتكار فرض آخر اختلاف شرعيّ وآخر موضحة، وينتهي هذا الصراع بسقوط الطرف المهزوم تدريجياً في الماضي. نصل بهذا إلى مشكلة أخرى وهي مشكلة الخِلافة. لقد وجدت في مجلة Elle أو ماري كلير Marie-Claire مقالاً

رائعاً بعنوان: «هل يُمكن استبدال شانيل Chanel؟».

لطالما تساءلنا عما سيحدث بخصوص من يخلف الجنرال ديغول؛ إنها مشكلة جدية بصحيفة «لوموند» إذ استبدال شانيل من شأن مجلة ماري كلير؛ وفي الواقع إنها بالضبط المشكلة بعينها. ذلك ما يُطلق عليه ماكس فيبر مشكلة «روتينية الكارزما»: كيف نُحوّل الانبثاق المتفرد الذي يُحدثُ قطيعةً داخل عالم ما إلى مؤسسة مستديمة؟ كيف نجعل من المتقطع استمرارية؟ «قبل ثلاثة أشه، غاستون بيرتلو Gaston Berthelot، الذي عُيّن بين ليلة وضحاها («عُيّن») هي بالأحرى مفردة من مفردات البيروقراطية، أي تتناقض تماماً مع مفردات الإبداع («مسؤولاً فنياً») (هنا مفردات البيروقراطية مركبة من مفردات الفن) لدار الأزياء شانيل في كانون الثاني/يناير 1971، عند وفاة المدموزيل (الآنسة شانيل)، واستُغني عن خدماته بعد وقت قصير جداً فلم يُجدّد عقده. همسات غير رسمية: إنه لم يتمكن من «فرض نفسه». يتعين القول إن الإدارة هي التي شجّعت غاستون بيرتلو على الالتزام بكتمانه الطبيعي». وهنا، يبدو الأمر مثيراً للاهتمام؛ لقد فشل لكن لأنه كان قد وُضِعَ تحت شروط تُحتمّ الفشل. «غير مسموح له أن يتحدث في مقابلات أو أن يقدم

تصريحات، أو أن يقوم بدعايات» (قد يبدو هذا كلام صحافة لكنه في الواقع أمر أساسي). كانت هناك أيضاً تعليقات فريقه إزاء كل واحد من اقتراحاته: «هل كان الموديل مناسباً ومطابقاً ومحترماً؟ ليس ثمة حاجة لمصمم أزياء إذن للبت في هذا؛ إذ يكفي أن تؤخذ الطقوم القديمة ويتم التصميم على منوالها. لكن إزاء تنورة جديدة وجيب تم تغييره سيقال: ما كانت الآنسة لتسمح بهذا قط». ما نورده هنا هي تناقضات الخِلافة الكارزمية.

إن حقل الموضة مُثير للاهتمام لأنه يشغل موقعاً وسيطاً (داخل فضاء نظري مجرد بالطبع)

بين حقل مؤسس من أجل تنظيم الخِلافة، كما حقل البيروقراطية حيث يتعين على الفاعلين أن يكونوا أصلاً قابلين للاستبدال، وحقل يكون فيه الأشخاص غير قابلين جذرياً للاستبدال كما حقل التصميم الفني والأدبي أو الإبداع التنبؤي. لا يُقال: «كيف يُستبدل يسوع المسيح؟» أو «كيف يُستبدل بيكاسو؟» فهذا أمر غير معقول. هنا، نحن في حالة حقل يؤكد فيه في الوقت نفسه على السلطة الكارزمية للمُبدع وعلى إمكانية استبدال ما لا يُمكن استبداله. إن سبب عدم نجاح غاستون بيرتلو هو أنه كان مُحاصراً بين نوعين من المتطلبات المتناقضة. الشرط

الأول الذي وضعه الشخص الذي خلفه هو حق التحدث. إذا استحضرتنا التشكيل الطليعي والتشكيل المفاهيمي، سندرك أن من الجوهرية أن يتمكن المبدع من أن يصنع نفسه كمبدع من خلال خطاب يُخوله سلطته الإبداعية. تُبين مُشكلة الخِلافة أن الأمر يتصل بإمكانية نقل سلطة إبداعية يصفها علماء السلالة بالمانا⁽¹⁾ Mana. يُحقق مصمم الأزياء عملية تحويل خارقة. إذا كان لديكم عطر من محلات مونوبري⁽²⁾ Monoprix بثلاثة فرنكات فإن بصمة شانيل تجعل منه عطرًا قيمته ثلاثة أضعاف. السر نفسه فيما يتصل بمبولة مارسيل دو شان⁽³⁾، المُصاغة على نحو فني لأن فنانا وضع بصمته عليها ولأنها وُضِعَتْ في مكان مكرّس للأعمال الفنية في الوقت نفسه (في المتحف) الذي جعل منها عملاً فنياً، وحوّلت اقتصادياً ورمزياً من خلال استقباله له. إن البصمة ماركة تُغير ليس الطبيعة المادية بل أيضاً الطبيعة الاجتماعية للشيء. لكن

(1) المانا هي قوة فائقة تمنح فعالية سحرية تجذب الجماهير (الكارزما) (الترجمة).

(2) اسم سلسلة من المحلات التجارية معتدلة الأسعار منتشرة في جميع أنحاء فرنسا، يتبضع منها عامة الناس (الترجمة).

(3) مارسيل دوشام، أديب وفنان تشكيلي فرنسي (1887-1968) اشتهر بابتكاره فن الأعمال الجاهزة ready-made في بداية القرن العشرين وأثر في جميع أبناء جيله والأجيال اللاحقة (الترجمة).

هذه الماركة اسم علم. وعليه، تُطرح مشكلة الخِلافة لأن المرء لا يرث إلا أسماء شائعة أو وظائف شائعة لا أسماء عَلم. وعليه، كيف تُنتج سلطة اسم العلم هذه؟ لقد تساءلنا عما يجعل الفنان التشكيلي على سبيل المثال يملك سلطة خلق القيمة هذه؟ وذكرنا الحجة الأكثر سهولة والأكثر بديهية: وحدة العمل الفني. في الواقع، لا يتعلق الأمر بئدرة المنتج، بل بئدرة المُنتج. لكن كيف تُنتج هذه النُدرة؟

ينبغي أن نستحضر تجربة مارسيل موس عن السحر. لقد بدأ موس بالتساؤل: «ما هي السمات الخاصة بالساحر؟» ثم سأل من ثم: «ما هي السمات الخاصة بعمليات السحر؟» ووجد أن هذا غير ملائم. فسأل: «ما هي السمات الخاصة بالتمثيلات السحرية؟» وتوصل إلى أن المُحرِّك هو الإيمان، الذي ينتقل إلى الجماعة. في لغتي، ما يمنح السلطة للمنتج، هو الحقل أي نظام العلاقات في مجمله. الطاقة هي الحقل. ما يحشده ديور Dior، هو شيء غير قابل للتعريف خارج الحقل ما يحشده الجميع يُنتج اللعبة، أي السلطة التي تركز على إيمانٍ بدور الأزياء. وتزداد إمكانيتهم في تحشيد هذه السلطة كلما ارتفعت مكانتهم في التراتبية التأسيسية لهذا الحقل.

إذا كان ما أقوله صحيحاً، فإن انتقادات كوريج لديور وتهجم هيستر Hechter على كوريج أو على شيرر تُسهم في تشكيل سلطة كوريج وشيرر وهيستر وديور. يتفق قطبا الحقل المتناقضان على الأقل ليقولا إن الموضة القديمة والفتيات اللاتي يرتدين كيفما اتفق هما أمران ممتازان وجميلان جداً... لكن إلى حدّ معين. ماذا تفعل الفتيات اللاتي يلبسن ملابس زهيدة الثمن وأحياناً مُستعملة؟ إنهن يرفضن احتكار التحكّم الشرعي بهذا الشيء الخاص ألا وهو المُقدّس المتصل بالأزياء، كما يرفض الهرطقيون الاحتكار الكهنوتي للتلاوة الشرعية. إذا عارضنا احتكار التلاوة الشرعية، واستطاع كل من هَبَّ ودَبَّ تلاوة الإنجيل أو تشكيله على هواه، فالحقل هو الذي سيُهَدَم. ولذلك للتمرد دائماً حدود. ولنزاعات الكتاب دائماً حدّ ألا وهو احترام الأدب.

إن ما يُسيّر النظام هو ما يُسمّيه موس بالإيمان الجماعي وما أُسمّيه بالأحرى بالجهل الجماعي. يقول موس بخصوص السحر: «المجتمع نفسه يرضى دائماً بالعملة المُزيّفة لحلمه». هذا يعني أنه يتعين ممارسة اللعبة داخل هذه اللعبة: أولئك الذين يتجاوزون الحدّ يُتجاوزون ويُتجاوزون أكثر كلما كانوا متجاوزين أكثر، بل ويكونون

مخادعين كلما كانوا مخدوعين أكثر. ومن أجل لعب هذه اللعبة يتعين الإيمان بإديولوجيا الإبداع، وعندما يكون المرء صحافياً متخصصاً في الموضة، من غير المناسب أن تكون له رؤية سوسيولوجية عن الموضة.

إن ما يمنح القيمة والسحر للبصمة هو تواطؤ جميع فاعلي نظام إنتاج السلع المقدّسة. وهو تواطؤ غير واع بالتأكيد. وتكون حلقات التكريس مُتَفِذَةً كلما كانت طويلة وأكثر تعقيداً وأكثر سريةً، حتى في نظر أولئك الذين يُشاركون فيها ويستفيدون منها. يعرف الكل مثال نابليون وهو يستلم التاج من يديّ البابا كي يضعه بنفسه على رأسه. إنها حلقة تكريس جد قصيرة وفعالية غموضها ضئيلة جداً. فحلقة فعّالة من التكريس هي حلقة يُكرّس داخلها «أ» «ب»، الذي يكرس بدوره «ت»، الذي يكرس «ج»، الذي يكرس «أ». كلما كانت الحلقة مُعقدة كلما كانت غير مرئية وكلما كانت بُنيته غير معروفة كلما كان مفعول الإيمان كبيراً. (في هذا السياق ينبغي تحليل الانتقال الدوري للتقارير المذّحية أو التبادل الطقسي لعناوين الأشخاص المؤثرين). فالنظام هو الذي يَحجب الرؤية عن شخص من البلد نفسه إذا كان منتجاً أو مستهلكاً. بين شانيل وبصمته هناك النظام

بأكمله، الذي لا أحد يعرفه أفضل وأساء من شانيل في
الوقت نفسه⁽¹⁾.

(1) ستجدون معلومات تكميلية في

P.Bourdieu, Le couturier et sa griffe, contribution à une
théorie de la magie, Actes de la recherche en sciences
spciales, 1, janvier 1975, pp.7-36.

لكن من أبداع المبدعين؟⁽¹⁾

لا يتعايش الفن وعلم الاجتماع بوفاق. السبب هو أن الفن والفنانين لا يحتملون كل ما يمس الفكرة التي كونوها عن أنفسهم، فعالم الفن هو عالم إيمان، إيمان بالموهبة وبوحدة المبدع غير المخلوق، وظهور عالم الاجتماع، الذي يريد أن يفهم ويُفسّر ويُعلّل، يُثير استنكاراً. إنها خيبة أمل واختزالية، بكلمة واحدة كلام فظّ أو تدنيس، إن صحّ القول: عالم الاجتماع هو ذلك الذي يريد أن يطرد الفنانين من تاريخ الفن، كما طرد فولتير الملوك من التاريخ. لكن هذا أيضاً بسبب علماء الاجتماع الذين برّعوا في تأكيد الأفكار المسبقة المتصلة بعلم الاجتماع، وخاصة علم اجتماع الأدب والفن.

أول فكرة مُسبّقة: يمكن لعلم الاجتماع أن يُحلّل الاستهلاك الثقافي لكن ليس الإنتاج. إنّ أغلب البحوث العامة عن علم اجتماع الأعمال الثقافية تقبل هذا الفصل الاجتماعي الخالص، فهي تنزع بالفعل إلى تخصيص فضاء منفصل ومعاملة خاصة، للعمل الفني ولـ«المبدع» غير المخلوق، تاركة لعلم الاجتماع المستهلكين أي

(1) ألقى هذا البحث في المدرسة الوطنية العليا للفنون الزخرفية في أبريل/

الجانب الأدنى المُستَبَعَد من الحياة الثقافية والفنية (لا سيّما في بعده الاقتصادي). وتؤكد البحوث الرامية إلى تحديد العوامل الاجتماعية للممارسات الثقافية (التردد على المتاحف والمسارح أو الحفلات الموسيقية وما إلى ذلك) تأكيداً ظاهرياً على هذا الفصل الذي لا يستند إلى أي أساس نظري؛ فبالفعل، كما سأحاول أن أبين ذلك، لا يمكننا أن نفهم الإنتاج نفسه بما يحمله من خصوصية، أي بصفته إنتاجاً ذا قيمة (وإيمان)، إلا إذا أخذنا بعين الاعتبار فضاء المنتجين وفضاء المستهلكين على حدّ سواء.

الفكرة المسبقة الثانية: علم الاجتماع - وأداته المُفضّلة، الإحصاء- يُقلّل من شأن الإبداع الفني ويسحقه ويضعه في مستوى واحد ويختزله؛ إذ يضع على صعيد واحد الكبار والصغار مهملاً في كل الأحوال ما يُشكّل عبقرية العظماء منهم. هنا أيضاً ومن دون شك على نحو أكثر وضوحاً، يستحق علماء الاجتماع النقد. سأمّر مروراً سريعاً على الإحصاء الأدبي الذي يؤكد، من خلال نقص نهجه وفقر نتائجه وعلى نحو مأساوي، الرؤى الأكثر تشاؤماً لحراس المعبد الأدبي. سأعرج بالكاد على تقليد لو كاش وغولدمان Goldman، الذي يحاول جاهداً أن

يربط بين محتوى العمل الأدبي والسِمات الاجتماعية للطبقة أو للفئة الطبقيّة التي يُفترَض أن يكون العمل الأدبي موجهاً إليها. هذه الطريقة التي تُخضع الكاتب أو الفنان، في صيغها الأكثر كاريكاتورية، إلى قيود وسطٍ ما أو إلى الطلبات المباشرة لزبائن مُعينين ترزخ تحت غائبة أو آلية ساذجة تستنبط العمل الأدبي مباشرة من الوظيفة التي تُعزى إليه اجتماعياً. فهي تخفي، عبر التماس الخاطيء، المنطق الخاص بفضاء الإنتاج الفني.

في الواقع، وبشأن هذا الجانب أيضاً، «للمؤمنين» الحق تماماً في مناهضة علم الاجتماع الاختزالي مُذكّرين باستقلالية الفنان، وخاصة منها الاستقلالية النابعة من صميم تاريخ الفن. صحيح أنّ «الفن يُقلد الفن» كما يقول مالرو، وأننا لا يُمكن أن نعزّو الأعمال الفنية إلى الطلب فحسب أي إلى الآمال الجمالية والأخلاقية لمختلف الفئات من الزبائن. لكن هذا لا يعني أننا يجب أن نُعنى بالتاريخ الداخلي للفن على أنه المُكمل الوحيد المسموح به للقراءة الداخلية للعمل الفني.

إنّ علم اجتماع الأدب والفن في شكله الاعتيادي يغفل بالفعل عن الأمر الجوهرى، ألا وهو العالم

الاجتماعي هذا المُتميز بتقاليده الخاصة وبقوانين العمل
والجذب الخاصة به، أي بتاريخه البحث، ألا وهو عالم
الإنتاج الفني. إنَّ استقلالية الفن والفنان، التي يُقرها
التقليد القدسي على أنها بدئية، باسم إيديولوجيا العمل
الفني بصفته «إبداعاً» والفنان بصفته مُبدعاً غير مخلوق،
ليست إلا استقلالية (نسبية) ضمن فضاء اللعبة هذا
الذي أُسميه حقلاً، أي استقلالية تتأسس تدريجياً وتحت
شروط معينة على مدى التاريخ. لا يَنطوي موضوع علم
اجتماع الأعمال الثقافية البحث على الفنان المتفرد (أو
على هذه الإحصائية أو تلك لمجموعة فنانين متفردين) أو
على العلاقة بين الفنان (أو المدرسة الفنية، والأمر سيان)
وتلك الفئة الاجتماعية التي تُعتَبَر إما مبدأً أو سبباً فعالاً
يُحدّد مضامين وأشكالاً تعبيرية، أو سبباً غائباً للإنتاج
الفني أي كطلب، باعتبار أن تاريخ المضامين والأشكال
مرتبطة مباشرة بتاريخ الجماعات المُهيمنة وبصراعاتها من
أجل الهيمنة.

حسب رأيي، يتعين على علم اجتماع الأعمال الثقافية
أن يُعنى بمُجَمَل العلاقات (الموضوعية وكذلك التي تنشأ
من خلال التفاعل) بين الفنان والفنانين الآخرين، وفيما وراء
ذلك بمُجَمَل الفاعلين المرتبطين بإنتاج العمل الفني أو،

على الأقل، بالقيمة الاجتماعية للعمل (نقاد ومديرو أروقة فنية وأنصار الفن وما إلى ذلك). إنه يقف ضد الوصف الوضعيّ للسّمات الاجتماعية للمُنتجين (التربية العائلية والمدرسية وغيرها) وسوسيولوجيا التلقي، كما يفعل أنتال Antal مع الفن الإيطالي للقرنين الرابع والخامس عشر، ورابطة الأعمال الفنية بمفهوم الحياة لدى مختلف فئات جمهور أنصار الفن، أي بـ«المجتمع منظوراً إليه من خلال قدرته على تلقي الفن». في الواقع، يختلط هذان المنظوران في أغلب الأحيان كما لو كُنّا نفترض أن للفنانين استعداداً مُسبقاً بفعل أصولهم الاجتماعية لاستشعار طلب اجتماعي مُعين وتلبيته (في هذا المنطق، نلاحظ أن تحليل مضمون الأعمال أي ما يتصل بشخص المنتج - وينطبق هذا حتى على أنتال Antal - يغلب على تحليل الشكل).

ولإكمال الصورة، أود أن أشير إلى أن هذا التغافل لا نجده فقط لدى العنيدين الذين يجذبهم المدافعون عن الجمالية الخالصة، مثل المسكين هوسر Hauser، أو حتى لدى ماركسيّ حريص على أن يتميز مثل أدورنو Adorno (متحدثاً عن هايدغر) بل لدى واحد من أولئك الذين حرصوا على إدانة (السوسيولوجيا المُبتدلة)

و«المادية الحتمية»، وهو أمبرتو إيكو Umberto Eco. بالفعل، في العمل المفتوح، يربط أمبرتو إيكو مباشرة (من دون شك باسم الفكرة القائلة بوجود وحدة بين جميع الأعمال الثقافية لعصر معين) بين الخصائص التي ينسبها إلى «العمل المفتوح» مثل تعددية الأصوات التي يُقَرُّ بها وعدم القدرة على التنبؤ المقصودة، وما إلى ذلك، وخصائص العالم كما يُقدمه العلم، وهذا من خلال تماثلات فجوة نُجهل أسسها.

يتعين على علم اجتماع الأعمال الفنية، كما أدركه أنا، أن يتخلى عن هذه الطرق المختلفة لتجاهل الإنتاج بحد ذاته، ويُعنى بحقل الإنتاج الثقافي وعلى نحو متصل، بالعلاقة بين حقل الإنتاج وحقل المستهلكين. تُؤثر الحتميات الاجتماعية التي يحمل العمل الفني أثرها من جهة من خلال المتصل الوراثي لمنتج العمل، المرتبط بالشروط الاجتماعية لإنتاجه باعتباره فرداً في المجتمع (العائلة، وما إلى ذلك) وباعتباره مُنتجاً (مدرسته ومعارفه في المجتمع وغير ذلك)، ومن جهة أخرى من خلال الطلبات والضغط الاجتماعية الموجودة في الموقع الذي يحتله داخل حقل إنتاج مُعين (مُستقل نوعاً ما). ما نُسَمِّيه «إبداعاً» هو اللقاء بين متصل وراثي مُتشكّل

اجتماعياً وموقع معين سبق وأن تشكل أو يمكن أن يتشكل من خلال تقسيم عمل الإنتاج الثقافي (وفضلاً عن ذلك، في المرتبة الثانية من خلال تقسيم عمل الهيمنة). إنَّ العمل الذي من خلاله يُنجز الفنان عمله الفني ويصنع من خلاله أيضاً نفسه كفنان (وكفنان أصيل متفرد إذا كان هذا جزءاً من متطلبات الحقل) يُمكن أن يوصف كعلاقة جدلية بين موقعه الذي غالباً ما يسبقه في الوجود ويستمر من بعده (مع التزامات معينة، على سبيل المثال «حياة الفنان» وسماته وتقاليده وأساليب تعبيره وما إلى ذلك) ومتصله الوراثي الذي يهيئه مسبقاً إن صحَّ القول على نحو تام لاحتلال هذا الموقع - الذي يمكن أن يكون واحداً من الأمور السابق وجودها في الموقع - أو لتغييره على نحو يكاد يكون شاملاً. باختصار، إن المتصل الوراثي للمنتج ليس نتاج الموقع على نحو شامل (إلا ربما في بعض التقاليد الحرفية حيث يمتزج تماماً التأهيل العائلي، أي الشروط الاجتماعية الطبقية بالتأهيل المهني). وعلى النقيض من ذلك، لا يُمكننا إطلاقاً الربط مباشرة بين السمات الاجتماعية للمنتج - أصله الاجتماعي - وخصائص إنتاجه. يُمكن للاستعدادات المرتبطة بأصل اجتماعي معين - عامي أو بورجوازي - أن تظهر في

صيغ مختلفة جداً مع الاحتفاظ بعلاقات القرابة في حقول مختلفة. يكفي أن نقارن على سبيل المثال بين الثنائيين المتوازيين من أصلين عامي ونبييل، روسو- فولتير ودوستويفسكي- تولستوي. إذا كان الموقع يُكوّن المتصل الوراثي (كلياً تقريباً)، فإن المتصل الوراثي الذي تَكُونُ مُسبقاً (كلياً تقريباً) في الموقع (بفعل الآليات التي تُحدّد المهبة واختيار الزملاء) ومن أجل الموقع، يُسهم في خلق الموقع. ويزداد هذا من دون شك كلما ازدادت المسافة بين ظروف إنتاجه الاجتماعية والمتطلبات الاجتماعية الموجودة في الموقع وكلما كان هامش الحرية والتجديد موجوداً في الموقع ضمناً أو علنياً. ثمة أشخاص مخلوقون من أجل الاستيلاء على المواقع الجاهزة وآخرون مخلوقون من أجل خلق مواقع جديدة. ولتعليل ذلك يلزمنا تحليل طويل. وأود أن أشير فقط إلى أنه، خاصة عندما يتصل الأمر بفهم الثورات الثقافية أو الفنية، يتعين أن نستحضر في أذهاننا أن استقلالية حقل الإنتاج استقلالية جزئية لا تستبعد التبعية، فالثورات النوعية التي تخلخل علاقات القوى داخل حقل ما غير مُمكنة إلا إذا كان أولئك الذين يأتون بأهليات جديدة ويريدون فرض مواقف جديدة يلقون، على سبيل المثال، دعماً من خارج الحقل أي من

الجماهير الجديدة التي يُعبّرون عن متطلباتها ويُنتجونها في الوقت نفسه.

وعليه، فإن موضوع العمل الفني لا يتصل بفنان متفرد، وهو السبب الظاهر للعيان، ولا بفئة اجتماعية (البورجوازية المصرفية والتجارية الكبيرة التي تصل إلى السلطة، في فلورنسا القرن الخامس عشر، لدى أنتال أو طبقة النبلاء من قضاة ومحامين (في العصر الملكي) لدى غولدمان) بل تتصل بحقل الإنتاج الفني في مجمله (الذي يحتفظ بعلاقة استقلالية نسبية، متينة نوعاً ما حسب العصور والمجتمعات، مع الفئات الاجتماعية التي يُنتقى منها مستهلكو منتجاته، أي مختلف فئات الطبقة الحاكمة). لا يمكن لعلم الاجتماع أو التاريخ الاجتماعي أن يفهما شيئاً من العمل الفني وخاصة ما يُشكّل تفردّه إذا درسا مؤلفاً وعملاً فنياً له على نحو معزول. في الواقع، جميع الأعمال التي تُكرّس لدراسة مؤلف على نحو معزول وتريد أن تتجاوز السيرة القُدسية له والحكايات الصغيرة عنه تضطر إلى دراسة حقل الإنتاج في مجمله، لكن لعدم تبنيتها لهذه الهيكلية كمشروع واضح، فهي تقوم به على نحو جزئي وغير مُتقن البتة. وعلى النقيض مما يمكن أن نظن، فإن التحليل الإحصائي لا يفعل أفضل من هذا، إذ

من خلال تصنيف المؤلفين في صيغة فئات كبيرة مُشكَّلة مُسبقاً (مدارس وأجيال وأنواع وما إلى ذلك) فهو يهدم جميع الاختلافات ذات الصلة لعدم وجود تحليل مُسبق لبُنية الحقل يُمكنها من ملاحظة أن بعض المواقع (خاصة المواقع المهيمنة، كما ذاك الذي شغله سارتر داخل الحقل الثقافي الفرنسي بين 1945 و 1960) يُمكن أن تكون في مكان واحد وأن الطبقات ذات الصلة يُمكن ألا تُضم إلا شخصاً واحداً متحدية بذلك الإحصائيات.

موضوع العمل الفني هو إذن متصل وراثي له علاقة بموقع أي بحقل. ومن أجل توضيحه، وتعليه ينبغي في رأيي الاستعانة هنا بالتحليلات التي كرستها لغوستاف فلوبير Gustave Flaubert حيث حاولتُ أن أبين كيف أنّ حقيقة المشروع الفلوبيري، الذي يبحث عنه عبثاً سارتر (وإلى ما لا نهاية) في السيرة الذاتية المتفردة لفلوبير، غير موجودة في فلوبير الشخص بل، من جهة، في العلاقة الموضوعية بين متصل وراثي مصوغ في ظروف اجتماعية معينة (مُحدَّدة من خلال الموقع «الحياضي» للمهن الليبرالية و«اللمتمكنين») داخل الطبقة المهيمنة وكذلك من خلال الموقع الذي يشغله الطفل غوستاف داخل العائلة بحسب طبقته الاجتماعية المولود فيها وعلاقته بالنظام المدرسي)

ومن جهة أخرى في موقع مُحدّد داخل حقل الإنتاج الأدبي الذي يقع هو نفسه في موقع مُحدّد داخل حقل الطبقة المهيمنة.

أود أن أكون أدق قليلاً: يشغل فلوبير بصفته مُدافعاً عن الفن للفن موقعاً حيادياً داخل حقل الإنتاج الأدبي مُحدّداً من خلال علاقة مزدوجة سلبية (مُعاشة كرفض مُزدوج) إزاء «الفن الاجتماعي» من جانب، وإزاء «الفن البورجوازي» من جانب آخر. هكذا، ينتظم هذا الحقل الذي يحتل إجمالياً موقعاً مهيماً عليه داخل حقل الطبقة المهيمنة (ومن هنا تأتي إدانة «البورجوازي» والحلم المكروور لـ«المثقف» الذي يتفق بشأنه على نحو عام فنانو العصر) بحسب بُنية مثيلة بنية الطبقة المهيمنة في مجملها (باعتبار أن هذا التماثل يكمن في تعديل عضوي غير مُتعمّد بوقاحة، للنتائج بحسب الفئات المختلفة للمستهلكين كما سنرى ذلك). ينبغي الاستمرار في التحليل. لكننا نرى من فورنا من خلال تحليل كهذا أننا نفهم منطق بعض الخصائص الأكثر أساسية لأسلوب فلوبير: أستاذ على سبيل المثال الخطاب غير المباشر الحر (استخدام ضمير الشخص الثالث الغائب: هو/هي) الذي يؤوله باختين على أنه إشارة إلى علاقة مُزدوجة إزاء الفئات التي يُنقل

كلامها وإلى نوع من التردد بين الرغبة في التمثل بها
 وَالحرص على ترك مسافة بينه وبينها؛ استحضراً أيضاً بنية
 قلب العبارة chiasmaticque⁽¹⁾ التي نجدها على نحو
 استحواذي في الروايات وعلى نحو أوضح بعد ذلك في
 المسودّات حيث يُعبّر فلوبير بصفته «فناناً»، في صيغة محسّنة
 ومنكّرة، عن العلاقة المزدوجة لعلاقة الرفض التي تربطه
 «بالبورجوازي» و«بالعامّة»، وبصفته فناناً «خالصاً»
 «بالفن البورجوازي» و«الفن الاجتماعي». بعد أن
 شيدنا المنصب، بمعنى موقع فلوبير داخل تقسيم العمل
 الأدبي (وفي الوقت نفسه داخل تقسيم عمَل الهيمنة)،
 يمكننا أيضاً أن نلتفت إلى ظروف إنتاج المتصل الوراثي
 الاجتماعية ونتساءل عمّا كان عليه فلوبير كي يشغل
 وينتج (في وقت واحد) منصب «الفن للفن» ويخلق
 موقع فلوبير. يمكننا أن نحاول تحديد ماهية السمات
 المتصلة بالظروف الاجتماعية لإنتاج فلوبير (على سبيل
 المثال موقع «أبله العائلة»، الذي حلّله سارتر تحليلاً جيداً)
 التي تُتيح فهم كونه صمّداً وأنتج موقع فلوبير.

على النقيض مما يُقنعنا به التمثيل الوظيفي، يأتي تعديل
 الإنتاج وفق الاستهلاك جوهرياً من التماثل البنيوي بين

(1) قلب العبارة (نوع من البديع)، مثال: «ناكل لنعيش ولا نعيش لناكل»
 (الترجمة).

فضاء الإنتاج (الحقل الفني) وحقل المستهلكين (أي حقل الطبقة المهيمنة): يتكرر تقسيم حقل الإنتاج الداخلي عفويًا (وكذلك في جزء منه على نحو واعي) من خلال عرض مُميّز يسبق عفويًا (على نحو واعي أيضاً) الطلبات المميّزة لمختلف فئات المستهلكين. وعليه، بغض النظر عن أي بحث عن التعديل وعن أي امثال مباشر لطلب مُتلور بوضوح (على أساس مبدأ الطلّبية أو رعاية الآداب والفنون)، يُمكن لكل فئة من الزبائن أن تجد نتاجات على ذوقها ولكل فئة من المنتجين فرص في العثور، على الأقل في نهاية المطاف (أي أحياناً بعد الوفاة) على مُستهلكين لنتاجاتها.

في الواقع، تسير معظم أعمال الإنتاج وفق منطق العمل المُزدوج، فعندما ينتج مُنتج، الناقد المسرحي في صحيفة «الفيغارو»⁽¹⁾ على سبيل المثال، نتاجات تتواءم وذوق جمهوره (وهذا هو الحال تقريباً دائماً ويُقرّ به هو نفسه)، لا يعني ذلك - يمكن أن نصدقه عندما يؤكده بنفسه - أنه لم يحاول إطلاقاً إطراء ذوق قرائه أو الامثال إلى تعليمات جمالية أو سياسية، وإلى تنبيه يُذكره باتباع السياق من طرف مديره ومن قرائه أو من الحكومة (أمور كثيرة تفتّرها مُسبقاً

(1) صحيفة فرنسية يمينية (الترجمة).

صيغ مثل «عبد الرأسمالية» أو «الناطق بلسان البورجوازية» التي تشكل نظرياتها الاعتيادية صيغاً خاضعة للتورية عن دراية إن صحَّ القول). في الواقع، لا يسع هذا الناقد الذي اختار صحيفة «الفيغارو»، لأنه وجدها مناسبة له والتي كانت قد اختارته لأنها وجدته مناسباً لها، إلا الامثال لذوقها (الذي يخضع في ما يتصل بالمرح إلى التزامات سياسية بدئية)، بل أكثر من ذلك، إلى ما لا تستسيغه، بما أن الذوق هو دائماً النفور من ذوق الآخرين، وإلى ما لا تطيقه من المسرحيات التي يجدها رفيقه المنافس، الناقد في مجلة «لو نوفيل اوبسيفاتور» (Le Nouvel-Observateur)⁽¹⁾ مُلائمة لذوقه، وهو يعرف ذلك كي يُرضي بداهة ذوق قرائه (الذين يمثلون بالنسبة لقراء النوفيل اوبسيفاتور ما يمثله هو نفسه لناقد هذه الصحيفة). بل وسيقدم لهم فضلاً عن ذلك شيئاً ذا صبغة مهنية، أي رداً مطمئناً «للبورجوازيين»، وَحُجْجاً مُصطنعة على مستوى عالٍ يستعرض المثقفون من خلالها ذوقهم الطبيعي.

إن التجاوب الذي ينشأ موضوعياً بين المنتج (الفنان والناقد والصحفي والفيلسوف وما إلى ذلك) وجمهوره ليس بالطبع نتيجةً لبحث واعٍ عن التعديل، وتبادلات (1) مجلة فرنسية يسارية (الترجمة).

واعية ونفعية وتنازلات تتناسب وطلبات الجمهور. لا يُمكن أن نفهم بالطبع شيئاً من عمل فنيّ، في ما يتصل بمحتواه المعلوماتي، ومواضيعه وأفكاره، وبما يُسمى على نحو غامض «إيديولوجيته»، من خلال ربطه مباشرة بفئة ما. في الواقع لا تكتمل هذه العلاقة إلا تراكمياً وعلى نحو غير مُتعمّد على امتداد تأريخها، من خلال العلاقة التي يُديمها مُنتج ما، بناءً على موقعه داخل فضاء المواقع التي تُشكّل حقل الإنتاج، مع فضاء المواقف الجمالية والأخلاقية المُتخذة التي تُصبح مُمكنة بالفعل في فترة معينة من الزمن، باعتبار أن تاريخ الحقل الفني مُستقل نسبياً. إنّ فضاء المواقف المُتخذة هذا، الناتج عن التراكم التاريخي هو النظام المرجعي المُشترك الذي يُعرّف موضوعياً من خلال الرجوع إليه، كل أولئك الداخلين إلى الحقل. وما يُشكّل وحدة عصر ما ليس ثقافة مُشتركة بقدر ما هي إشكالية مُشتركة هي مُجمل المواقف المُتخذة المرتبطة بمجمل المواقع المُعلّمة داخل الحقل. ليس هناك من معيار آخر لوجود مثقف ما وفنان ما أو مدرسة ما إلا من خلال مقدرتهم على كسب الاعتراف بهم كأصحاب موقع ما داخل الحقل، أي موقع ينبغي على الآخرين أن يُحددوا موقعهم ويعرّفوا أنفسهم نسبة إليه. أما إشكالية الزمن

فليست إلا مُجْمَل هذه العلاقات من موقع إلى آخر، وعلى نحو متصل، من موقف متخذ إلى موقف متخذ آخر. وهذا يعني على أرض الواقع أن ظهور فنان ما ومدرسة ما وحزب ما أو حركة ما كموقف مُكوّن لحقل ما (فنيّ، أو سياسيّ أو حقل آخر) يُعَلِّم من خلال «الإشكالية التي يسببها». ووجوده لشاغلي المواقع الأخرى والأفكار التي يؤكدها هذا الطرف الجديد تُصبح رهان صراعات وتزوّد بواحد من صيغ الاختلافات الكبيرة التي ينتظم حولها الصراع والتي تُستخدم للحُكم على هذا الصراع (على سبيل المثال، يمين/يسار، واضح/غامض، علمويّ/معاد للعلموية وما إلى ذلك).

هذا يعني أن الموضوع البحث لعلم الفن والأدب أو الفلسفة لا يمكن أن يكون شيئاً آخر إلا خلاصة فضاءين لا انفصالان ألا وهما فضاء التاجات وفضاء المُنتجين (فنانون أو كتاب، لكن أيضاً نُقاد وناشرون وغيرهم)، مثلهما مثل ترجمتين للجملة نفسها. هذا مُناقض لاستقلالية الأعمال الفنية، التي لا يمكن تبريرها نظرياً وعملياً على حد سواء. إنّ إخضاع خطاب ما، على سبيل المثال، إلى تحليل سوسيو- منطقي، من خلال الاحتكام إلى العمل نفسه يعني حجب الحركة التي تقود، من

خلال ذهاب وإياب مُستمرين، من السمات المبحِثية أو الأسلوبية للعمل الفني حيث يتضح الموقف الاجتماعي للمُنتج (اهتماماته واستيهاماته الاجتماعية وما إلى ذلك) إلى سمات الموقف الاجتماعي للمُنتج حيث تتجلى «ميوله» الأسلوبية وبالعكس. باختصار لا يُمكن أن نفهم الخصائص الأكثر «داخلية» للعمل الفني على نحو تام، إلا إذا تجاوزنا التضاد بين التحليل الداخلي (الألسني أو غيره) والتحليل الخارجي.

لكن يتعيّن أيضاً أن نتجاوز البديل التقليديّ بشأن البنية والتاريخ. الإشكالية التي رَسَخَتْ داخل الحقل في صيغة مؤلفين وأعمال فنية بمثابة منار، هي أشبه بعلامات دالة يتخذها الآخرون جميعاً معياراً لهم، وهي تاريخ بكل معنى الكلمة. إنَّ رَدّة الفعل على الماضي الذي يُمثّل التاريخ، هي بدورها ما يصنع تاريخية الحاضر المُعرّف سلبياً من خلال ما يرفضه. بمعنى آخر، الرفض الذي هو أساس التغيير يفترض ويُرسى، مُستحضرًا ما يقف ضده من خلال الوقوف ضده: فردّة الفعل ضد الرومانسية الفردانية والمناهضة للعلمية، التي دفعت البرناسيين⁽¹⁾ إلى

(1) نسبة إلى «البرناس» وهي مدرسة شعرية فرنسية ظهرت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، أكد أتباعها على الشكل الشعري أكثر مما على العاطفة (المترجمة).

تقييم العلم وإدخال مكتسباته في أعمالهم دفعتهم إلى أن يجدوا في عبقرية الأديان لـ كينيه **Quinet** (أو في أعمال بيرنوف **Burnouf** الذي أحيا الملاحم الأسطورية الهندية) نقيضاً وتريقاً لـ عبقرية المسيحية⁽¹⁾ - كما دفعتهم إلى الهيام باليونان، باعتبارهم نقيض العصور الوسطى ورمز الشكل المتقن حيث يتماثل، في رأيهم، الشعر مع العلم.

أود أن أعرج هنا على أمرٍ. فمن أجل أن أعيد إلى الواقع مؤرخي الأفكار الذين يعتقدون أن ما يتداول داخل الحقل الثقافي، لا سيما بين المثقفين والفنانين، هي أفكار ساذكر فقط أن البرناسيين كانوا يربطون اليونان ليس فقط بفكرة الشكل المتقن التي تحمس لها كثيراً غوتيه **Gautier** لكن أيضاً بفكرة التناغم التي كانت سائدة في ذلك العصر: فنحن نجدتها بالفعل في نظريات المصلحين الاجتماعيين من قبيل فورييه **Fourier**. إنَّ ما يتداول داخل حقل ما خاصة بين متخصصين في فنون مختلفة ما هي إلا قوالب جاهزة مُختزلة ومُثيرة للجدل (يتعين على المنتجين أن يأخذوها بعين الاعتبار)، وعناوين أعمال أدبية يتحدث عنها الجميع، على سبيل المثال قصص حب بلا كلمات لفيرلين **Verlaine** استعاره من **Mendelsson**، وكلمات على الموضة تُزوج لأفكار غير واضحة مثل كلمة «زُحَلِي»، أو

(1) كتاب مهم للكاتب الرومانسي الفرنسي شاتوبريان (المترجمة).

موضوعه «الأعياد الظرفية» التي أطلقها الأخوة كونكور
Goncourt. باختصار يُمكننا أن نتساءل بشأن السمة
المُشتركة بين جميع مُنتجي السلع الثقافية لعصر ما ونقول
إنها ليست إلا هذا النوع من الأفكار الشائعة، أي يُجمل
الأفكار السائدة الأنيقة هذه التي تنتجها وتروج لها
«زُمرّة» الباحثين والنُقاد والصحافيين وأنصاف المثقفين،
والتي لا يمكن فصلها عن أسلوبٍ ومِزاجٍ مُعيّنين. هذه
الأفكار الشائعة التي تُشكّل بالطبع آخر «موضة»، أي
أكثرها عصريّةً وأكثرها عرضةً للهلاك في نتاج عصرٍ ما،
هي من دون شك أيضاً الأكثر شيوعاً بين مُنتجي الثقافة.
أعود إلى مثال كينيه Quinet الذي يُبين إحدى
السمات الأكثر أهمية لكل حقل إنتاج، أي الحضور
الدائم لماضي الحقل المُستحضر باستمرار من خلال القطيعة
نفسها التي تُعيده إلى الماضي والتي تُشكّل بمجملها، كما
الاستذكارات المباشرة والمراجع والتلميحات وما إلى
ذلك، وهي تلميحات موجهة إلى المُنتجين الآخرين وإلى
المستهلكين الذين يُعرّفون أنفسهم كمستهلكين شرعيين
من خلال مقدرتهم على ملاحظتها. يُنصّب كتاب عبقرية
الأديان نفسه نقيضاً لـ عبقرية المسيحية. إنّ التميّز الذي يرّد
الماضي إلى الماضي يفترض وجوده ويُدعيه من خلال التنصل

عنه بعينه. يكمن واحد من السمات الأكثر أساسية لحقول الإنتاج الثقافي بالتحديد في أن الأعمال والنتائج التي تُنتج فيها تتضمن الإشارة العملية (الواضحة أحياناً) إلى تاريخ الحقل. على سبيل المثال، إن ما يفصل بين كتابات يونجر Jünger أو شيبينجلر بشأن التقنية والزمن أو التاريخ عن كتابات هايدغر في الشأن نفسه، هو أن هايدغر من خلال موقعه داخل الإشكالية الفلسفية أي داخل الحقل الفلسفي، يستحضر مجمل تاريخ الفلسفة التي تُمثل هذه الإشكالية ما وصلت إليه. لقد وضَّح لوك بولتانسكي Luc Boltanski في الشأن نفسه أن إنشاء حقل للرسوم المصوّرة Bande dessinée رافقه ظهور مجموعة من مؤرخي الرسوم وفي الوقت نفسه، ظهور أعمال تتضمن الإشارة «العلمية» إلى تاريخ هذا النوع. وبالإمكان تقديم العرض نفسه بشأن تاريخ السينما.

نؤكد على أن «الفن يُقلد الفن» أو على نحو أكثر دقة أن الفن يولد من الفن، أي في أغلب الأحيان من الفن الذي يُعارضه. ولا تكمن استقلالية الفنان في معجزة عبقريته الخلاقة بل في النتاج الاجتماعي للتاريخ الاجتماعي لحقل مستقل نسبياً، وفي منهجه وآلياته ولغاته وغير ذلك. إنه التاريخ الذي يقوم من خلال تحديده لوسائل ما

يمكن التفكير به ولحدوده بالعمل على أن ما يجري داخل الحقل هو ليس على الإطلاق الانعكاس المباشر للضغوط أو الطلبات الخارجية، بل هو تعبير رمزي يعكسه مجمل المنطق الخاص بالحقل. فالتاريخ الموجود داخل بُنية الحقل نفسها وكذلك في المتصل الوراثي للفاعلين هو هذا الموشور *prisme* الذي يضع نفسه بين العالم الموجود خارج الحقل والعمل الفني، والذي يعكس بحق جميع الأحداث الخارجية من أزمات اقتصادية وردود أفعال سياسية وثورة علمية.

وفي الختام، أود أن أغلق الحلقة وأعود إلى نقطة البداية، أي إلى التعارض بين الفن وعلم الاجتماع والأخذ على محمل الجد ليس إدانة التدنيس العلمي بل ما يُذكر بهذه الإدانة، أعني السمة القدسية للفن والفنان. أعتقد بالفعل أن هدف علم اجتماع الفن ينبغي ألا يكون فقط الشروط الاجتماعية لنتاج المنتجين (أي الشروط الاجتماعية لتأهيل الفنانين أو انتقائهم) بل أيضاً شروط الإنتاج الاجتماعية لحقل الإنتاج بصفته مكاناً يُنجز داخله العمل الذي ينزع (وليس الذي يطمح) إلى إنتاج الفنان كمنتج لأعمال مُقدّسة وتعويدات أو، والأمر سيّان، إلى إنتاج العمل الفني بصفته عمل إيمان وحب ولذة جمالية.

ولوضوح أكثر، سأتناول دور الأزياء الرفيعة التي تمدنا بصورة مُكبَّرة بما يجري في عالم الفن التشكيلي. نحن نعلم أن بإمكان سحر البصمة، بلصقها على شيء ما، على عطر أو حذاء بل وحتى، وهذا مثال حقيقي، على شطافة حمام، أن يضاعف قيمتها على نحو مُذهل. يتصل الأمر هنا بعمل سحريّ، كيميائيّ، إذ تتبدل طبيعة الشيء وقيمه الاجتماعية من دون أن يتبدل شيء في طبيعتهما الفيزيائية أو الكيميائية (أستحضر هنا العطور).

لقد أمدنا تاريخ الفن التشكيلي منذ مارسيل دوشان بالعديد من الأمثلة التي لا تزال باقية في أذهانكم جميعاً لأعمال ساحرة كأعمال مُصمّم الأزياء، تدين بقيمتها بالطبع إلى القيمة الاجتماعية لذلك الذي ينتجها حدّ أنه يتعيّن علينا أن نتساءل ليس عمّا يصنعه الفنان بل عمّا يصنع الفنان، أي القدرة على التحوّل التي يُمارسها الفنان. نجد التساؤل نفسه الذي كان يطرحه مارسيل موس، بعد أن خاب أمله وهو يبحث عمّا يؤسس لسلطة الساحر فخلص إلى التساؤل: من يصنع الساحر؟ ربما تخالفونني الرأي وتقولون إن «المبولة» و«عجلة الدراجة الهوائية» لـ دوشان (وقد أُنجز مُدّاك ما يفوق ذلك) ليس إلا مثلاً متطرفاً جداً. لكن يكفي أن نُحلّل العلاقات بين الأصلي

«الحقيقي») والمزيف والنسخة الأصلية أو الاستنساخ، أو كذلك أثر الإسناد (وهو شيء أساسي بل حصري لتاريخ الفن التقليدي، يُدِيم تقليد العارف أو الخبير) على القيمة الاجتماعية والاقتصادية للعمل الفني، كي نرى أن ما يصنع قيمة العمل هو ليس نُدرَة (تفرد) المُنتَج بل نُدرَة المُنتَج التي يُعبر عنها توقعه المُعادل للبصمة، أي الإيمان الجماعي بقيمة المُنتَج ونتاجه. نستحضر إندي وارول Wahrol الذي دفع إلى أقصى حدّ ما كان قد صنعه ياسبر جونز Jasper Jones الذي صنع علبة جعة ماركة بالانتين Ballantine من البرونز، وذلك من خلال توقعه علب مواد غذائية محفوظة، وحساء Campbell وبيعها بستة دولارات للعبة بدلاً من خمسة عشر سنتاً.

يلزمنا تحليل أدق وأكثر تفصيلاً. لكنني سأكتفي بالإشارة هنا إلى أن واحداً من المهمات الرئيسة لتاريخ الفن قد تكون وصفاً لتكوّن حقل إنتاج فنيّ قادر على إنتاج الفنان (نقيض الحرفيّ) بصفته فناً. لا يتصل الأمر بالتساؤل متى وكيف تحرّر الفنان من وضع الحرفيّ كما فعل على نحو استحواذيّ التاريخ الاجتماعي للفن ولغاية الآن، بل بوصف الشروط الاقتصادية والاجتماعية لتكوّن حقل فنيّ قادر على التأسيس

للإيمان بالقدرات شبه الربانية المُقرّ بها للفنان الحديث. بمعنى آخر، لا يتصل الأمر فقط بتحطيم ما كان يسميه بنيامين Benjamin بـ«تعويذة اسم الفنان». (هذا واحد من الأدناس السهلة التي انساق إليها علم الاجتماع: فكما السحر الأسود تنطوي هذه الأدناس على شكل من أشكال الاعتراف بالمقدس. إنّ إبطال صفة القداسة يحول دون أخذ أمر التقديس والقدسيّ على محمل الجد وبالتالي دون تعليقه). يتعلق الأمر بتدوين أن اسم الفنان هو بالفعل تعويذة ووصف الشروط الاجتماعية التي تمنح الإمكانية لشخص الفنان بصفته ضليعاً، أي مُنتجاً لهذه التعويذة ألا وهو العمل الفني. باختصار، ينبغي أن نبيّن كيف تكوّن تاريخياً حقل الإنتاج الفني الذي، بصفته هذه، أنتج الإيمان بقيمة الفن وبقدرة الفنان الخلاقة للقيمة. وبهذا نكون قد أسسنا لما كان قد طرّح في البدء كفرضية منهجية، بمعنى أن «ثيمة» الإنتاج الفني ونتاجه ليس الفنان بل مجمل الفاعلين المرتبطين بالفن والمهتمين به المعنيين بالفن وبوجوده، الذين يعيشون من الفن ومن أجله ومنتجين لأعمال تُعبّر فنية (كباراً أو صغاراً ومشاهير، أي محتفى بهم، أو غير معروفين) ونقاداً وجماعي أعمال فنية ووسطاء وأمناء متاحف ومؤرخي

فن وما إلى ذلك. هكذا، نغلق الحلقة. ونحن عالقون
داخلها⁽¹⁾.

(1) سنجد المزيد من المعلومات التكميلية في: P.Bourdieu, Critique :
Actes de la recherche en *نقد الخطاب الثقافي*, du discours lettré
، *نقد الإيمان* ; sciences sociales, 5-6, novembre, 1975, pp. 4-8
La production de la croyance, *مساهمة في اقتصاد السلع الرمزية*,
contribution à une économie des biens symboliques, Actes
de la recherche en sciences sociales, 13, 1977, pp.3-43 ;
Lettre à Paolo Fossati à propos de la Storia dell'arte italiana,
Actes de la recherche en sciences sociales, 31, 1980, pp.
Champs *حقل السلطة، الحقل الثقافي ومرور الطبقة الاجتماعية*
90-92 du pouvoir, champ intellectuel et habitus de classe, Scol-
ar *ابتكار*, 1, 1971, pp. 7-é- ; L'invention de la vie d'artiste
Actes de la recherche en sciences sociales, 2, mars *حياة الفنان*
L'ontologie *الأنتولوجيا السياسية لمارتن هايدغر*
politique de martin Heidegger, Actes de la recherche en sci-
ences sociales, 5-6, novembre 1975, pp. 109-156

لا وجود للرأي العام⁽¹⁾

أود أن أحدّد في البدء أن حديثي لا يهدف إلى إدانة آليةٍ وسطحية لاستفتاءات الرأي، بل إلى العمل على تحليل دقيق لعملها ووظائفها. ويفترض هذا أن نبحث في الفرضيات الثلاث التي تستند إليها ضمناً. يفترض كل استفتاء للرأي أن الجميع يمكن أن يكون له رأي؛ أو بمعنى آخر أن إنتاج رأي ما متاح للجميع. سأعارض هذه الفرضية الأولى حتى إذا صدمت شعوراً ديمقراطياً ساذجاً. الفرضية الثانية هي أن جميع الآراء متساوية. أعتقد أن بإمكاننا أن نثبت أن هذا ليس صحيحاً وأن تكديس آراء ليس لها القوة الحقيقية نفسها يقود إلى إنتاج أمور مُصطنعة لا معنى لها. وتفترض الفرضية الثالثة أن مجرد طرح السؤال نفسه على الجميع يعني افتراض أن هناك إجماعاً بشأن المشاكل، بمعنى آخر أن هناك إجماعاً على الأسئلة التي تستحق أن تُطرح. يبدو لي أن هذه الفرضيات الثلاث تؤدي إلى سلسلة من التفاوتات تُلاحظ حتى لو كانت جميع شروط الدقة المنهجية مُتَّبعة

(1) قُدِّمَ هذا البحث في نوروا Noroit، آراس Arras، في يناير/كانون الثاني 1972 ونُشر في الأزمنا الحديثة 318 Les Temps modernes. يناير/كانون الثاني 1973 1292-1309 pp.

في جَمْعِ الْمُعْطِيَّاتِ وَتَحْلِيلِهَا.

ثمة مآخذ فنية غالباً ما تُوجَّه إلى استفتاءات الرأي. على سبيل المثال تُثار مسألة تمثلية العينات. أعتقد أن الاعتراض على الوسائل الحالية التي تُستخدمها مكاتب إنتاج الاستفتاءات غير بناءً. وهم يوافقون أيضاً على طرح أسئلة ملتوية أو بالأحرى على تحريف صيغة الأسئلة، وهذا أمر فيه من الصحة الكثير ويحدث غالباً أن يتم الحثُّ على جواب مُعين من خلال طريقة طرح السؤال. فعلى سبيل المثال، من خلال تجاوزنا المبدأ الأولي لإعداد استفتاء ما، والذي ينص على أن «إتاحة الفرصة» لجميع الأجوبة الممكنة غالباً ما يُحذف في الأسئلة أو في الأجوبة المُقترحة واحد من الاختيارات الممكنة، أو أن يُقترح الاختيار نفسه عدة مرات في صيغ مختلفة. ثمة أنواع كثيرة من الأساليب الملتوية من هذا النوع وقد يكون من المفيد أن نتساءل بشأن الشروط الاجتماعية لظهور هذه الأساليب الملتوية التي يكمن سببها في أغلب الأحيان في الشروط التي يعمل في ظلها الأشخاص الذين ينتجون الاستفتاءات. لكنها تكمن خاصة في حقيقة أن الإشكاليات التي تُعدّها معاهد استفتاء الرأي تخضع إلى طلب خاص. هكذا، بعد أن بدأنا بتحليل استبيان وطني

عن رأي الفرنسيين بنظام التعليم جمعنا كل الأسئلة المتصلة بالتعليم في أرشيفات عدد معين من مكاتب الدراسات. وقد كشف لنا ذلك أن أكثر من مائتي سؤال عن نظام التعليم قد طُرِحَتْ منذ مايو/أيار 1968 مقابل أقل من عشرين سؤالاً بين 1960 و1968. هذا يعني أن الإشكاليات التي تفرض نفسها على هذا النوع من المؤسسات مرتبطة على نحو عميق بالظروف ويهيمن عليها نوع معين من الطلب الاجتماعي. لا يمكن أن يطرح معهد لاستطلاع الرأي العام مسألة التعليم على سبيل المثال إلا إذا أصبحت مسألة سياسية. إننا نرى من فورنا الاختلاف الذي يفصل هذه المؤسسات عن مراكز البحوث التي تنتج إشكالياتها، إن لم يكن في سماء صافية، من خلال ترك مسافة أكبر بكثير إزاء الطلب الاجتماعي في صيغته المباشرة والآنية.

وقد أظهرَ لنا تحليل إحصائي موجز للأسئلة المطروحة أن الجزء الكبير منها كان مرتبطاً ارتباطاً مباشراً بالاهتمامات السياسية «بالأطر السياسية». ما رأيكم لو لهؤنا هذا المساء في اللعب بالأوراق الصغيرة وطلبت منكم أن تكتبوا الأسئلة الخمسة التي تبدو لكم الأهم في ما يتصل بالتعليم، سنحصل بالتأكيد على لائحة مختلفة

جداً عن تلك التي نحصل عليها باستخراج الأسئلة التي طرحتها بالفعل استفتاءات الرأي. السؤال الذي طرَح في أغلب الأحيان هو: «هل يتعين إدخال السياسة في المدارس الثانوية؟» (أو أسئلة مشابهة لهذا السؤال)، في حين أن السؤال: «هل يتعين تغيير المناهج؟» أو «هل ينبغي تغيير أسلوب نقل المضامين؟» لم يُطرح إلا نادراً. وكذلك السؤال: «هل يتعين تدريب المدرسين باستمرار؟». هناك الكثير من الأسئلة المهمة جداً على الأقل من خلال منظور آخر.

تَخضع الإشكاليات التي تقترحها استفتاءات الرأي إلى مصالح سياسية، وهذا يتحكم على نحو قوي جداً بمغزى الأجوبة وبالمغزى الممنوح لنشر النتائج. إن استفتاء الرأي حالياً أداة عمل سياسي؛ وقد تنطوي وظيفته الأكثر أهمية على فرض الوهم بوجود رأي عام بصفته جمعاً تراكمياً بحتاً لآراء شخصية وعلى فرض فكرة وجود ما هو بمثابة المعدل العام للآراء أو الرأي المتوسط. «الرأي العام» الذي يظهر في الصفحات الأولى من الصحف في صيغة نسبة مئوية (60٪ من الفرنسيين يفضلون...) مصطنع بكل معنى الكلمة، ووظيفته هي أن يخفي أن حالة الرأي في فترة معينة من الزمن هي نظام قوى وتوتر،

وليس هناك أسوأ من نسبة مئوية لتمثيل حالة الرأي. نحن نعلم أن أي ممارسة للقوة يُرافقها خطاب يهدف إلى إضفاء الشرعية على قوة الطرف الذي يُمارسها؛ ويمكننا حتى القول إن ميزة كل علاقة قوة هي أنها تزداد قوة كلما أُخفَّت صفتها هذه. باختصار، ولكي نتحدث على نحو مُبسَّط، رجل السياسة هو ذلك الذي يقول: «الله معنا». وما يوازي «الله معنا» اليوم هو «الرأي العام معنا». هذا هو الأثر الأساسي لاستفتاء الرأي، وهو يتمثل في تكوين فكرة بوجود رأي عام موحد، أي إضفاء الشرعية على سياسة ما وتعزيز علاقات القوى التي تدعمها أو تجعلها مُمكنة.

بعد أن قلت في البداية ما كنت أريد قوله في النهاية، سأحاول أن أشير على نحو سريع جداً إلى ماهية العمليات التي بوساطتها يُنتج تأثير الإجماع هذا. تنطوي العملية الأولى، التي تنطلق من فرضية أن الجميع يجب أن يكون له رأي على تجاهل عدم الإجابات. على سبيل المثال، تسألون الناس: «هل تؤيدون حكومة جورج بومبيدو؟»، فتسجلون 30% امتناع عن الإجابة، 20% نعم، 50% كلا. يُمكنكم أن تقولوا: إن نسبة الأشخاص غير المؤيدين أعلى من نسبة المؤيدين ثم هناك ما تبقى وهو 30%. يُمكنكم

أيضاً أن تعيدوا حساب النسب المؤيدة وغير المؤيدة بعزل الامتناع عن الإجابات. هذا الخيار البسيط هو عملية نظرية ذات أهمية مُذهلة أود أن أبحثها معكم.

إن استبعاد الامتناع عن الإدلاء بالرأي مشابه لما نفعله في فرزٍ انتخابيٍّ حيث توجد بطاقات بيضاء أو باطلة؛ وهو ما يعني فرض فلسفة الفرز الانتخابي الضمنية على استفتاء الرأي. وإذا نظرنا عن كثب، سنلاحظ أن نسبة الامتناع عن التصويت أكثر ارتفاعاً على نحو عام لدى النساء مما عليه لدى الرجال، وأن الفارق مرتفع أكثر بين النساء والرجال كلما كانت المشاكل المطروحة ذات طابع سياسي بحت. ثمة ملاحظة أخرى: كلما كان السؤال عن مسائل معرفية وعلمية كان فارق نسبة الامتناع عن الإدلاء بالرأي كبيراً بين الأعلى تعليماً والأقل تعليماً. وعلى النقيض من ذلك، عندما تكون الأسئلة عن المسائل الأخلاقية يكون تنوع الامتناع عن الإدلاء بالرأي بحسب مستوى التعليم ضئيلاً (مثال: «هل يجب أن نكون قساة مع الأطفال؟»). ملاحظة أخرى: كلما كان السؤال يطرح مشاكل نزاعية ويرتكز على مفترق تناقضات (سؤال عن الوضع في تشيكوسلوفاكيا بالنسبة للناس الذين يصوتون للحزب الشيوعي) كان باعثاً للتوتر لدى فئة معينة فترتفع

نسبة الامتناع عن الإدلاء بالرأي في هذه الفئة. من ثم، فإن مجرد تحليل إحصائي بسيط للذين امتنعوا عن الإدلاء بالرأي يحمل معلومة عمّا يعني السؤال وكذلك عن الفئة المعنية، التي صُنِّفَت على افتراض أن يكون لها رأي بقَدَر الافتراض المشروط بامتلاك رأي مؤيد أو غير مؤيد.

يُبين التحليل العلمي لاستطلاعات الرأي أنه لا توجد عملياً مشكلة تُطرح عشوائياً؛ ما من سؤال إلا ويؤول وفق مصالح الأشخاص الذين يُطرح عليهم، باعتبار أن الأمر الضروري الأول هو التساؤل عن أي سؤال اعتقدت الفئات المختلفة من المجيبين أنها أجابت عليه. إذن، ينطوي واحد من الآثار الأكثر ضرراً لاستقصاء الرأي على إلزام الناس بالإجابة عن أسئلة لم يَطرحوها على أنفسهم. ليكن على سبيل المثال الأسئلة التي تدور حول مشاكل أخلاقية وحول قساوة الآباء والعلاقة بين الطلبة والمُدرّسين وعلم التربية التوجيهي أو غير التوجيهي وما إلى ذلك، أي مشاكل تُعتبر بالأحرى أخلاقية يتلاءم إدراجها ضمن الموضوعات الاجتماعية، لكنها يمكن أن تكون مشاكل سياسية بالنسبة للطبقات العليا. إن إحدى آثار الاستقصاء تنطوي على تحويل إجابات أخلاقية إلى إجابات سياسية. مجرد طرحها كإشكاليات.

في الواقع، توجد مبادئ عديدة يمكن من خلالها استخلاص جواب. هناك في البدء ما يمكن أن نسميه بالدراية السياسية بالاستناد إلى تعريف للسياسة عشوائياً وشرعياً في الوقت نفسه، أي سائد ومُستَر بصفته هذه. هذه الدراية السياسية غير مُنتشرة على نحو عام إذ تختلف، باختصار، شأنها شأن مستوى التعليم. بمعنى آخر يُمكن مقارنة احتمالية امتلاك رأي بشأن جميع الأسئلة التي تفترض معرفة سياسية باحتمالية الذهاب إلى المتحف. ونحن نلاحظ تفاوتاً مُذهلاً، حيث يمكن لطالب منخرط في حركة يسارية أن يدرك خمسة عشر انشاقاً يسارياً داخل الحزب الاشتراكي الموحد PSU، فيما لا يرى كادر وسطي أي شيء من ذلك. ضمن السلم التراتبي السياسي (اليسار المتطرف، اليسار، اليسار الوسط، الوسط، يمين الوسط، اليمين، اليمين المتطرف وما إلى ذلك) الذي تستخدمه استقصاءات «العلوم السياسية» كأنها بدهية، تستخدم بعض الفئات الاجتماعية على نحو مكثف زاوية صغيرة من اليسار المتطرف؛ ويستخدم آخرون الوسط فحسب وتستخدم فئات أخرى المراتب كاملةً. وأخيراً، فإن الانتخاب هو تجمّع فضاءات مختلفة تماماً؛ يُضاف أشخاص يقيسون بالسنتمترات إلى أشخاص

يقيسون بالكيلومترات، أو بالأحرى أشخاص يضعون علامات من 0 إلى 20 وأشخاص يضعون علامات بين 9 و11. تُقاس الدراية من بين أشياء أخرى بحسب درجة رهافة الحسّ (والأمر سيّان في علم الجماليات حيث يتمكن البعض من التمييز بين الخمس أو الست طرائق المتابعة لفنان تشكيلي واحد).

يمكن المضي أبعد من ذلك في هذه المقارنة. فيما يتصل بالחסّ الجماليّ، هناك أولاً شرط مُتاح: يتعين على الناس أن ينظروا إلى العمل الفني على أنه عمل فنيّ؛ ومن ثم، بعد أن يحسّوا به كعمل فنيّ يتعين أن يملكو طبقات حسية كي يبنوه ويركبوه... لنفترض سؤالاً صيغ على النحو التالي: «هل تؤيدون تعليماً توجيهاً أو غير توجيهاً؟» بالنسبة للبعض، يُمكن أن تكون صياغته سياسية باعتبار أن تمثل العلاقات بين الآباء والأبناء مُندمجةً في رؤية نسقية للمجتمع؛ وبالنسبة للبعض الآخر فهو مسألة أخلاقية بحتة. وعليه فإن الاستقصاء الذي أعدناه والذي من خلاله نسأل الناس إذا كان القيام بإضراب أو الشعر الطويل للرجل، أو المشاركة في مهرجان موسيقى البوب pop وغير ذلك، بالنسبة إليهم، مسألة سياسية أم لا، يُظهر تنوعاً كبيراً جداً بحسب الطبقات الاجتماعية. الشرط

الأول إذن للإجابة على نحو ملائم عن سؤال سياسي هو أن نكون قادرين على صياغته كسؤال سياسي؛ والثاني، بعد أن صغناه كسؤال سياسي، هو أن نكون قادرين على أن نطابقه مع فئات سياسية معينة يمكن أن تكون ملائمة ودقيقة إن صحَّ القول وما إلى ذلك. هذه هي الشروط النوعية لإنتاج آراء، أي آراء يفترض استقصاء الرأي أن تكون، على العموم وعلى النمط نفسه، مستوفية الافتراض الأول الذي ينص على أن بإمكان الجميع أن ينتج رأياً.

المبدأ الثاني الذي من خلاله يُمكن للناس أن ينتجوا رأياً، هو ما أسميته بـ «المتصل الأخلاقي للطبقة» أو الأخلاق العملية (ethos) (كي لا نقول «أخلاقيات الطبقة»)، بمعنى نظام من القيم الضمنية استبطنها الناس منذ الطفولة ومن خلاله ينتجون إجابات على مشاكل متنوعة جداً. إن الآراء التي يتبادلها الناس عند الخروج من مباراة لكرة القدم بين فريقي روبيه Roubaix وفالانسيين Valenciennes تدين بجزء كبير من ترابطها ومنطقها إلى المتصل الأخلاقي للطبقة. عدد كبير من الإجابات التي تُعتبر بمثابة أجوبة سياسية، تُنتج في الواقع من خلال المتصل الأخلاقي للطبقة وعليه يمكن أن تنطوي على مغزى مختلف تماماً

عندما تؤوّل على الصعيد السياسي. وهنا، يتعين عليّ أن استشهد بتقليد سوسولوجي مُنتشر خاصة بين عدد من علماء اجتماع السياسة في الولايات المتحدة، الذين غالباً ما يتحدثون عن تحفظ وسلطوية الطبقات الشعبية. تقوم هذه الأفكار على المقارنة الدولية بين استطلاعات للرأي أو انتخابات تُبين أنّ في كل مرة يوجه السؤال إلى الطبقات الشعبية، في أي بلد كان، بشأن مشاكل تتصل بالعلاقات السلطوية والحرية الشخصية وحرية الصحافة، وغير ذلك، فتأتي الإجابات أكثر «سلطوية» من الطبقات الأخرى. ويُستخلص من هذا عموماً أن هناك صراعاً بين القيم الديمقراطية (يتعلق الأمر بالقيم الديمقراطية الأمريكية بالنسبة للكاتب الذي أستحضره في ذهني وهو لبست (Lipset)، والقيم التي استبطنتها الطبقات الشعبية وهي قيم ذات طبيعة سلطوية وقمعية. ومن هنا نستخلص رؤية شبيهة بيوم الآخرة: من أجل أن نُنتج مواطني ديمقراطية أمريكية صالحين علينا أن نرفع مستوى المعيشة ومستوى التعليم، باعتبار أن الميل إلى القمع والسلطوية وما إلى ذلك، مرتبط بالمدخولات القليلة وبالمستويات المتدنية من التعليم. في رأيي، الأمر يتعلق بمغزى الإجابات عن بعض الأسئلة. لنفترض فئة من الأسئلة من النوع التالي:

هل تؤيدون المساواة بين الجنسين؟ هل تؤيدون الحرية الجنسية للأزواج؟ هل تؤيدون تعليماً غير تعسفي؟ هل تؤيدون المجتمع الجديد؟ وغيرها من الأسئلة، وفئة أخرى من الأسئلة من قبيل: هل يتعين على المدرسين أن يعلنوا الإضراب عندما يكون وضعهم مهدداً؟ هل يتوجب على المدرسين أن يكونوا متضامنين مع الموظفين الآخرين في فترات النزاع الاجتماعي؟ غيرها. هذان النوعان من الأسئلة يزودان بأجوبة ذات بنية معكوسة تماماً من جهة الطبقة الاجتماعية: المجموعة الأولى من الأسئلة، التي تتصل بنوع معين من التجديد في العلاقات الاجتماعية في الشكل الرمزي للعلاقات الاجتماعية، تُظهر أجوبة مؤيدة كلما ارتفعنا في السلم الاجتماعي وفي التراتبية بحسب مستوى التعليم. على النقيض من ذلك، الأسئلة التي تستند إلى التغييرات الواقعية لعلاقات القوى بين الطبقات تُظهر إجابات غير مؤيدة كلما ارتفعنا في السلم الاجتماعي.

باختصار، المقترح الذي ينص على أن «الطبقات الشعبية قمعية» ليس صحيحاً أو خطأً. إنه صحيح طالما تنزع الطبقات الشعبية إلى إظهار نفسها أكثر تشدداً بكثير من الطبقات الاجتماعية الأخرى، في ما يتصل

مجموعة من المشاكل كتلك التي لها صلة بالأخلاق
البيئية وبالعلاقات بين الأجيال أو بين الجنسين. على
النقيض من ذلك، في ما يتصل بالمسائل ذات البنية
السياسية التي تخص التحفظ أو تغيير النظام الاجتماعي،
وليس فقط التحفظ أو تغيير طبيعة العلاقة بين الأفراد،
تكون الطبقات الشعبية أكثر تأييداً للتجديد، أي للتغيير
في البنى الاجتماعية. تلاحظون كيف أن بعض المشاكل
التي طُرِحَتْ في مايو/أيار 1968، وغالباً ما طُرِحَتْ على
نحو سيئ، في الصراع بين الحزب الشيوعي واليساريين،
ترتبط على نحو جد مباشر بالمشكلة المركزية التي حاولتُ
أن أطرحتها هذا المساء ألا وهي طبيعة الإجابات، أعني
المبدأ الذي أُنتِجَتْ من خلاله. التعارض الذي وَضَحْتُهُ
بين هاتين المجموعتين من الأسئلة يعود إلى التضاد بين
مبدأين لإنتاج الآراء: مبدأ سياسي بحت ومبدأ أخلاقي،
باعتبار أن مشكلة تحفظ الطبقات الشعبية هي نتاج جهلها
بهذا الاختلاف.

ياتي تأثير فرض إشكالية ما، وهو تأثير يُمارسه
كل استقصاء للرأي وكل سؤال سياسي (بدءً بالأسئلة
الانتخابية) من أن الأسئلة المطروحة في استقصاء للرأي
هي أسئلة لا تُطرح فعلاً على كل الأشخاص المُستجوبين

وأن الإجابات لا تؤول وفقاً للإشكالية التي أجابت عليها بالفعل مُختلف الفئات المُجيبية. وعليه، فإن الإشكالية المُهيمنة التي تُقدّم صورةً عنها قائمة الأسئلة التي تطرحها منذ سنتين معاهد الاستقصاء، أي الإشكالية التي تُثير جوهرياً اهتمام الأشخاص الذين يمسون بالسلطة والذين يسعون إلى الاستعلام عن وسائل تنظيم عملهم السياسي متفاوت دراية الطبقات المختلفة بشأنها. وثمة شيء مهم، فهذه الطبقات قادرة تقريباً على إنتاج إشكالية مُضادة. في ما يتصل بالحوار المُتلفّز بين سيرفان شيرير Servan-Schreiber وجيسكار ديستان، كان معهد للاستقصاء قد طرح أسئلة من قبيل: «هل النجاح المدرسيّ مسألة موهبة أو ذكاء أو عمل أو مقدرة؟». والأجوبة التي جُمعت تعطي في الواقع معلومة (يجهلها أولئك الذين ينتجوها) عن درجة وعي مُختلف الطبقات الاجتماعية بقوانين نقل رأس المال الثقافي الموروثة، أعني أن الانتماء لأسطورة الموهبة والارتقاء من خلال المدرسة والعدالة المدرسية والإنصاف في توزيع الوظائف بحسب الشهادات، وما إلى ذلك، قوي جداً لدى الطبقات الشعبية. يرى بعض المثقفين أن الإشكالية المضادة يمكن أن يكون لها وجود لكنها لا تتمتع بقوة اجتماعية على الرغم من أن بعض

الجماعات والأحزاب السياسية قد استخدمتها. تخضع الحقيقة العلمية لقوانين النشر نفسها التي تخضع لها الأيديولوجيا. إن اقتراحاً علمياً، شأنه شأن قرار بابوي عن تحديد النسل، لا يهدي إلا المهتدين.

يُقرن استقصاء الرأي بفكرة الموضوعية لأن الأسئلة تُطرح بأكثر الكلمات حيادية من أجل إعطاء فرص متساوية لجميع الإجابات. في الواقع، قد يكون استقصاء الرأي من دون شك أكثر قرباً مما يجري في الواقع إذا منحنا الناس، مُخترقين تماماً قواعد «الموضوعية»، الوسائل كي يتموضعوا كما يتموضعوا بالفعل في الممارسة الواقعية، أي نسبةً إلى آراء سبق وأن صيغت، فبدلاً من أن نقول لهم على سبيل المثال «ثمة أناس يؤيدون تحديد النسل وآخرون لا يؤيدون وأنتم؟...»، نُقدم لهم سلسلة من المواقف الواضحة لجماعات مُفوّضة بتكوين الآراء ونشرها، بحيث إن الناس يتمكنون من التوضع استناداً إلى إجابات قد تمّ تكوينها. يجري الحديث عادةً عن «اتخاذ موقف»؛ ثمة مواقف متوقّعة لتتخذها، لكننا لا نتخذها مصادفة. نحن نتخذ المواقف التي نحن مستعدون لاتخاذها استناداً إلى الموقع الذي نشغله داخل حقل معين. يتعين أن يسعى التحليل الدقيق إلى شرح

العلاقات بين بُنية المواقف التي ينبغي اتخاذها وبُنية حقل
المواقع المشغولة موضوعياً.

إذا كانت استطلاعات الرأي لا تُجيد التقاط الحالات
الافتراضية للرأي وعلى نحو أدق حركات الرأي، فذلك
لأن الوضع الذي تستطلع في ظله الآراء، من بين أسباب
أخرى، مُصطنع تماماً. في الحالات التي يتكون فيها الرأي
المصطنع، لا سيّما حالات الأزمات، يجد الناس أنفسهم
إزاء آراء متكونة مُسبقاً، أي آراء تدعمها جماعات معينة
بحيث أن الاختيار بين آراء مختلفة يعني بالطبع الاختيار
بين جماعات. هذا هو مبدأ مفعول التسييس الذي تنتجه
الأزمة: يتعين الاختيار بين جماعات تُعرّف نفسها سياسياً
وتحدد مواقف تُتخذ شيئاً فشيئاً استناداً إلى مبادئ سياسية
واضحة. في الواقع، ما يبدو لي مهماً، هو أن استطلاع
الرأي يتعامل مع الرأي العام باعتباره محصلة لآراء فردية
جُمعت في حالة هي في الواقع حالة المُعزّل، حيث يُفصّح
الفرد سرّاً على نحو منعزل عن رأي منعزل. في الحالات
الواقعية تكون الآراء هي قوى وعلاقات الآراء نزاعات
قوى بين جماعات مُعيّنة.

ثمة قانون آخر يتجلى من هذه التحليلات: نحن

نحصل على إجابات أكثر بشأن مُشكلةٍ ما كلما كان الأشخاص معينين بهذه المشكلة. وترتبط نسبة الإجابات عن نظام التعليم، على سبيل المثال، ارتباطاً وثيقاً بدرجة القرب من نظام التعليم، وتنوع احتمالية امتلاك رأي استناداً إلى احتمالية امتلاك سلطة بشأن ما نعطي رأينا فيه. الرأي الذي يفرض نفسه، عفويّاً، كراي هو، كما يُقال، رأي الأشخاص الذين لرأيهم وزن. وإذا تصرف وزيرٌ للتربية الوطنية استناداً إلى استطلاع للرأي (أو على الأقل من خلال قراءة سطحية للاستقصاء)، فلن يفعل ما يفعله واقعياً وهو يتصرف كرجل سياسي، أي من خلال المكالمات الهاتفية التي يستلمها، وزيارة مسؤول نقابيٍّ وعميد ما وما إلى ذلك. في الواقع، إنه يتصرف استناداً إلى قوى الرأي هذه المُتشكلة فعلاً التي لا تمس إدراكه إلا لأنها تتمتع بقوة، ولأنها قوى معبأة.

في ما يتصل بتوقع ما ستؤول إليه الجامعة خلال العشر سنوات القادمة أعتقد أن الرأي المعبأ يُشكل أفضل قاعدة. مع ذلك، ينبغي ألا نتخذ من عدم قدرة بعض الفئات على الإدلاء برأي (وهذا ما يُثبت الامتناع عن الإدلاء برأي)، أي صياغة خطاب مُتشكّل يطمح إلى يكون مترابطاً منطقيّاً ومسموعاً، وإلى أن يفرض نفسه

وما إلى ذلك، إشارة إلى أن في حالة الأزمات سيكون اختيار الناس الذين لم يكن لديهم أي رأي خياراً عشوائياً: فإذا كانت المشكلة مُتبلورة سياسياً بالنسبة إليهم (مشاكل الرواتب وأوقات العمل بالنسبة للعمال) سيختارون وفقاً لدرايتهم السياسية؛ وإذا تعلق الأمر بمشكلة غير متبلورة سياسياً بالنسبة إليهم (القمع في العلاقات داخل المنشأة) أو إذا كانت قيد التبلور فسيقودهم نظام ميولهم اللاواعي بعمق، ذاك الذي يوجه خياراتهم في الميادين الأكثر تنوعاً، ابتداءً من الجمالية أو الرياضة إلى التفضيلات الاقتصادية. يتجاهل استطلاع الرأي التقليدي في الوقت نفسه مجموعات الضغط والميول الافتراضية التي تُعبر عن نفسها في صيغة خطاب واضح. لذلك فهو غير قادر على إنتاج أدنى توقع عقلائي عما يمكن أن يحدث في حالة أزمة ما.

لنفترض مشكلةً كمشكلة نظام التعليم. يمكن أن نسأل: «ما رأيكم بسياسة إدغار فور Edgar Faure؟». إنه سؤال قريب جداً من استقصاء انتخابي، أي أن البقرات كلها سوداء في الليل: يتفق الكل إجمالاً بهذا الشأن من دون أن يعرف عن ماذا بالتحديد؛ كلنا يعرف ما كان يعنيه التصويت بالإجماع على قانون فور في مجلس

النواب. ثم يُطرح السؤال التالي: «هل تؤيدون إدخال السياسة إلى المدارس الثانوية؟». هنا نلاحظ فارقاً واضحاً جداً والأمر سيّان عندما نسأل: «هل يمكن للمدرّسين أن يقوموا بإضراب؟». في هذه الحالة يعرف أفراد الطبقات الشعبية، من خلال درايتهم السياسية النوعية المنقولة بماذا يجيبون. ويمكن أن نسأل أيضاً: «هل يتعين تغيير المناهج؟ هل تؤيدون إدخال آباء الطلبة في مجالس المدرّسين؟ هل تؤيدون إلغاء الامتحان التنافسي؟ وما إلى ذلك». وراء سؤال «هل تؤيدون إدغار فور؟» كانت هذه الأسئلة كلها، واتخذ الناس موقفاً دفعة واحدة بشأن مجموعة من المشاكل لا يمكن لاستطلاع جيد للرأي أن يطرحتها إلا، على الأقل، من خلال ستين سؤالاً يمكن أن نلاحظ فيما يخصها تنوعاً في جميع الاتجاهات. في حالة ما تكون الآراء مرتبطة إيجابياً بالموقع داخل التراتبية الاجتماعية، وفي حالة أخرى سلبياً، وفي بعض الحالات قوية جداً وفي حالات أخرى ضعيفة جداً، أو لا شيء على الإطلاق. يكفي أن نفكر أن استشارةً انتخابية تقترب إلى حد كبير من سؤال مثل «هل تؤيدون أدغار فور؟» كي نفهم أن المختصين بعلم الاجتماع السياسي يمكنهم أن يستنتجوا أن العلاقة التي تلاحظ عادةً، في جميع ميادين الممارسة

الاجتماعية تقريباً، بين الطبقة الاجتماعية والممارسات أو الآراء، ضعيفة جداً عندما يتصل الأمر بظواهر انتخابية حدّ أن البعض لا يتردد في استخلاص أنه لا توجد أي علاقة بين الطبقة الاجتماعية والتصويت لصالح اليمين أو اليسار. إذا كان في ذهنكم أن استشارةً انتخابيةً تُطرح من خلال سؤال توفيقيّ واحد ما لا يمكن أن ندركه عقلاً إلا بممتي سؤال، وأن البعض يقيس بالسنتمترات والآخِر بالكيلومترات وأن استراتيجية المرشحين تنطوي على طرح السؤال على نحو أخرق واللعب إلى أقصى حدّ على إخفاء الفوارق كي يكسبوا الأصوات المترددة وتأثيرات أخرى ستخلصون إلى أنه يتعين ربما طرح السؤال التقليدي عن العلاقة بين التصويت والطبقة الاجتماعية على نحو معاكس وأن نتساءل كيف يمكن أن نخلص، على الرغم من ذلك، إلى وجود علاقة ولو ضعيفة؛ وأن نتساءل بشأن وظيفة النظام الانتخابي، وهو أداة تنزع، من خلال منطقتها نفسه، إلى تخفيف النزاعات والفوارق. الأمر الأكيد، هو أننا من خلال دراسة أداء استطلاع الرأي يمكننا أن نُكوّن فكرة عن الطريقة التي يعمل بها هذا النوع الخاص من استقصاء الرأي ألا وهو الاستشارة الانتخابية والأثر الذي ينتجه.

باختصار، أردت أن أقول إن الرأي العام لا وجود له، لا سيما في الصيغة التي يقدمه بها أولئك الذين من مصلحتهم أن يؤكدوا أنه موجود. لقد قلت ثمة من جانب آراء مُشكَّلة ومعبّأة ومجموعات ضغط معبّأة حول نظام مصالح مصوغة على نحو واضح؛ ومن جانب آخر ميول ليست مبدئياً بآراء إذا كنا نقصد بالآراء، كما فعلت من خلال تحليلي هذا، شيئاً يمكن أن يُصاغ في خطاب يطمح أن يكون نوعاً ما مُتسقاً. هذا التعريف للرأي هو ليس رأيي عن الرأي، بل ببساطة توضيح للتعريف الذي تستخدمه استطلاعات الرأي من خلال طلبها إلى الناس أن يتخذوا مواقف بشأن آراء مصوغة وإنتاج هذا الشيء المصطنع الذي هو الرأي العام، بمجرد تجميع إحصائي للآراء المنتجة على هذا النحو فحسب. أقول فقط إن الرأي العام في المفهوم الذي يقبله ضمناً أولئك الذين يقومون باستطلاعات الرأي أو أولئك الذين يستخدمون نتائجها، أقول فقط إن هذا الرأي لا وجود له.

الثقافة والسياسة⁽¹⁾

أتمنى كثيراً أن أفلت من طقس المحاضرة وأن أعتبر ما سأقول بمثابة عرض، آملاً أن يتحدد وفق هذا العرض الذي سأقدمه طلباً فنعقد من ثم صفقة.

نكمن واحدة من صعوبات التواصل بين عالم الاجتماع وقرائه في أن القراء يوضعون إزاء مُنتجٍ يجهلون في أغلب الأحيان كيف أُنتج. والحال أن معرفة شروط إنتاج المنتج جزء ضروري جداً من شروط إعلان عقلائي لنتائج العلم الاجتماعي. يتعامل القراء مع مُنتجٍ نهائي لم يُقدّم لهم على أساس نظام الاكتشاف (إذ أنه يميل إلى الاقتراب من نظام استنباطي، وهذا ما يضع عالم الاجتماع موضع شك لأنه وضع نظرياته الراسخة في البدء ثم وجد لها فيما بعد بعض الإثباتات التجريبية لتوضّحها). هكذا يخرج المنتج من دون أن يُعلن عن كيفية إنجازهِ. إن ما يدور بين العلم وغير المختصين، أو حتى بين علم ما وأخصائي علوم أخرى (يحضرنني على سبيل المثال علم اللسانيات عندما كان يُهيمن على العلوم الاجتماعية)، وما تُروجه أجهزة التطويل الكبيرة هو في أفضل الحالات النتائج

(1) قُدم هذا البحث في جامعة غرونوبل Grenoble في 29 أبريل/نيسان

لا العمليات. نحن لا ندخل أبداً إلى مطابخ العلم. ولا
أمكن هنا بالطبع أن أعرض فيلماً واقعياً عن البحث الذي
قادني إلى ما سأرويهِ لكم. سأحاول أن أقدم لكم سرداً
سريعاً بعض الشيء، لكن هدفة إعطاء فكرة عن الطريقة
التي يعمل بها عالم الاجتماع.

بعد مايو/أيار 68، دفعتني رغبتني في دراسة النزاعات
التي كان نظام التعليم تحدياً وساحة لها، فبدأت بتحليل
جميع الاستقصاءات التي كانت قد قامت بها معاهد
الاستقصاء فيما يتصل بنظام التعليم وكذلك نتائج
استقصاء كانت قد نشرتها الصحافة عن التغييرات
المرغوب فيها في النظام المدرسي. كانت المعلومة الأكثر
أهمية التي زود بها هذا الاستقصاء هي التركيبة السكانية
لأصحاب الإجابات، الموزعة بحسب الطبقة الاجتماعية
ومستوى التعليم والجنس والعمر وما إلى ذلك: على سبيل
المثال كانت احتمالية إجابة الطبقات على هذا الاستقصاء
تتوافق تماماً مع حضورها بالنفوذ إلى التعليم العالي. بما أن
الإجابة عن استفتاء كهذا كانت قد صُممت بمثابة وثيقة
احتجاج لم يكن الأنموذج العفوي لأصحاب الإجابات
سوى مجموعة ضغط متكونة من أناس كانوا يشعرون
بأنهم مخولون للإجابة لأنهم يملكون الحق في النظام

المدرسيّ. هؤلاء الناس الذين لم يكونوا تمثيّلين بالمعنى الإحصائي للكلمة كانوا تمثيّلين جداً لمجموعة الضغط التي كانت هي بالطبع التي سترسم توجهات مستقبل النظام التعليمي. هكذا، بعد أن أهملت المعلومات التي زودَ بها هذا الاستقصاء عن النظام المدرسيّ وعن علاقات القوى بين المجموعات التي كانت تدّعي توجيه تغييره وما إلى ذلك، كان بالامكان التمسك بالسّمات التي تُميّز أصحاب الإجابات الذين، بما أنهم كانوا قد قرروا الإجابة بناءً على علاقتهم الخاصة بموضوع السؤال، كانوا يقولون قبل أي شيء: بما أنني مهتمّ بالنظام المدرسيّ ومهمّ له يتعين عليهم الإصغاء لي.

ضمن هذا المنطق، اضطررتُ إلى إعادة النظر في ظاهرة الامتناع عن الإجابة الذي يُمثّل بالنسبة لاستطلاعات الرأي ما يمثّله الامتناع عن التصويت بالنسبة للاستشارات الانتخابية، وهي ظاهرة تبدو طبيعة جداً في مظهرها حدّاً أننا لا نتساءل عن مغزاها. إن ظاهرة الامتناع واحدة من الأشياء التي يعرفها ويتحدث عنها الجميع ويندبها طقسياً، بصفتها عقبة إزاء السير الجيد للعملية الديمقراطية، «المختصون بعلم السياسة» (الذين يتبنون وجهة نظر معيارية بحثية، من دون أن تؤخذ على

مَحْمَل الجُد. في حين أننا إذا استحضرنَا في ذهننا الدروس التي نستخلصها من تحليل تركيبة عَيِّنة عفوية (بحسب متغيرات مختلفة) سنرى من فورنا، في حالة عَيِّنة نموذجية، أن الامتناع عن الإجابة (الذي يصل أحياناً، بالنسبة لبعض الأسئلة، إلى نسب أعلى من نسب الإجابات) مثيراً التساؤل بشأن التمثيلية الإحصائية لهذه الإجابات) يتضمن معلومة بالغة الأهمية يُعْمَل على إخفائها بمجرد إعادة احتساب النسب المئوية بعد حذفِ نِسَبِ الامتناع عن الإجابة.

تتَّسم أي مجموعة توضع إزاء مشكلة باحتمالية امتلاك رأي وكونها تحمل رأياً، وهي احتمالية مشروطة أي ذات أهمية ثانوية في ما يخص إيجابية الرأي أو سلبيته. إذا استحضرنَا في أذهاننا ما يُستخلص من تحليل للعَيِّنة العفوية لأصحاب الإجابات عن الاستقصاء بشأن نظام التعليم، بإمكاننا أن نرى في احتمالية الإجابة التي تسم مجموعة أو فئة ما (على سبيل المثال، الرجال نسبةً إلى النساء، سكان المدن نسبةً إلى سكان الريف) معياراً لـ«شعورها» بأنها مسموح لها بالإجابة وفي الوقت نفسه قادرة عليها وصاحبة إجابة شرعية ولها رأي في الموضوع. إن الآلية

التي وفقها يُعَبَّرُ عن الرأي، بدءاً بالتصويت، هي آلية خفية لدفاعي الضرائب⁽¹⁾.

لكن كان يتعين في البدء التساؤل بشأن العوامل التي تدفع الأشخاص الذين يُطرح عليهم السؤال إلى الإجابة أو «الامتناع» (أكثر من مسألة الاختيار بين إجابة وأخرى). ثمة أمران يُمكن أن يكونا سبب التغييرات التي نلاحظها في نسبة عدم الإجابات: سمات أصحاب الإجابات أو سمات السؤال. إن أخذ عدم الجواب والامتناع والصمت على محمل الجد، من خلال استنتاج هو في الواقع بناء لموضوع، هو أن نلاحظ فورياً أن المعلومة الأكثر أهمية التي يكشفها استطلاع للرأي فيما يتصل بمجموعة ما ليست نسبة الـ«نعم» أو الـ«لا»، أو نسبة الـ«مع» أو الـ«ضد»، بل نسبة عدم الإجابات، أي احتمالية امتلاك رأي لدى هذه المجموعة. في حالة استطلاعات الرأي (التي تخضع لمنطق شبيه تماماً بمنطق التصويت)، تكون في حيازتنا معلومات ضرورية لتحليل العوامل التي تحدد هذه الاحتمالية من خلال نسب عدم الإجابات بحسب متغيرات مختلفة، مثل الجنس ومستوى التعليم والمهنة والمشكلة المطروحة. هكذا، نلاحظ أن النساء يمتنعن

(1) إذ يقضي النظام السياسي بأن يكون المواطن دافع ضريبة ليحق له الاقتراع (المترجمة).

عن التصويت أكثر من الرجال وأن الفارق بين الرجال والنساء يزداد اتساعاً كلما كانت الأسئلة سياسية في المعنى الاعتيادي للكلمة، بمعنى أنها تتطلب ثقافة خاصة مثل تاريخ الحقل السياسي (على سبيل المثال معرفة أسماء رجال سياسة في الماضي والحاضر) أو إشكالية يُعنى بها المتخصصون (على سبيل المثال المشاكل الدستورية أو في أقصى حدّ مشاكل السياسة الخارجية، حيث نسبة الامتناع عن الإجابة كبيرة مثلاً: هل تعتقدون أن هناك علاقة بين نزاع فيتنام ونزاع إسرائيل؟). على النقيض من ذلك، لدينا مشاكل أخلاقية (من قبيل: هل يتعين إعطاء الشابات حبوب منع الحمل قبل سن الثامنة عشرة وما إلى ذلك) حيث تختفي الفوارق بين الرجال والنساء. الاختلاف الثاني الذي له مغزى مهم جداً هو أن نسب عدم الجواب مرتبطة ارتباطاً وثيقاً أيضاً بمستوى التعليم، فكلما ارتقينا في السلم الاجتماعي، انخفضت نسب عدم الجواب وأمور مشابهة أخرى. العلاقة الثالثة لكنها قريبة جزئياً من السابقة: لِنَسَب عدم الجواب صلة قوية جداً بالطبقة الاجتماعية (أو الفئة الاجتماعية-المهنة لا أهمية لذلك)؛ وكذلك بالتضاد بين باريس والمُحافظات. باختصار، تختلف نسب عدم الجواب بناءً على الموقع في

شئى أنواع التراتيبات.

يبدو أن هذا يعني أن احتمالية امتناع الناس عن الإجابة تزداد كلما كان السؤال سياسياً وكانوا هم أقل كفاءةً سياسياً. لكن هذا مجرد حشو. في الواقع، يتعين أن نتساءل عما يعني أن يكون الفرد كفوًا. لماذا النساء أقل كفاءةً تقنياً من الرجال؟ سيقدم علم الاجتماع العفوي فوراً عشرين تفسيراً: وقتهن أقل من الرجال، مشغولات بالأعمال المنزلية، غير مهتمات بهذا الموضوع. لكن لم لا تُشير هذه الموضوعات اهتمامهن؟ لأنهن أقل أهليةً، باعتبار أن الكلمة مأخوذة هذه المرة ليس بالمعنى التقني بل بالمعنى القانوني للكلمة كما يُقال بشأن محكمة ما. إن امتلاك الأهلية يعني امتلاك الحق والواجب للاهتمام بأمر ما. بعبارة أخرى، القانون الحقيقي المختبىء تحت هذه الروابط التي تبدو غير ذات أهمية، هو أن الأهلية السياسية والتقنية، كما جميع الكفاءات، هي أهلية اجتماعية. لا يعني هذا أن الكفاءة التقنية غير موجودة بل يعني هذا أن الميل إلى امتلاك ما نُسميه بالكفاءة التقنية يزداد كلما كان الفرد أكثر أهليةً اجتماعياً، أي أن تكون للفرد مكانة اجتماعية مرموقة تُحتم عليه بالنتيجة امتلاك هذه الأهلية.

هذه الدائرة، التي تبدو مرة أخرى وكأنها حشو بحث هي أفضل شكل للفعل الاجتماعي البحث الذي ينطوي على فرز اختلافات حيثما هي غير موجودة. يُمكن للسحر الاجتماعي أن يُحوّل الناس من خلال قوله لهم إنهم مختلفون؛ وهذا ما تفعله الامتحانات التنافسية (فمن يأتي تسلسله في المرتبة 300 هو مع ذلك شيء ما والذي يأتي في المرتبة 301 هو لا شيء)؛ بمعنى آخر، يُشكّل العالم الاجتماعي اختلافات من خلال الإشارة إليها. (الدين الذي يُعرّف بحسب دركهايم من خلال تمييزه بين الدنيوي والمُقَدَّس ما هو إلا حالة خاصة لجميع الأفعال التي تؤسس لحدود توضع من خلالها اختلافات طبيعية بين وقائع تفصلها «في الواقع» اختلافات متناهية في الصغر، يصعب إدراكها أحياناً). الرجال أكثر كفاءة تقنياً لأن السياسة من اختصاصهم.

الاختلاف بين الرجال والنساء الذي نقبله بدهية لأنه موجود في جميع الممارسات، يستند إلى هيمنة اجتماعية وإلى تمتعه بالأهلية. يمنح تقسيم العمل بين الجنسين للرجل السياسة والمحيط الخارجي والساحة العامة والعمل مدفوع الأجر في الخارج، وما إلى ذلك، بينما يُكرّس المرأة إلى الداخل وإلى العمل الغامض وغير المرئي، وكذلك

إلى النفسية والمشاعر وقراءة الروايات وما إلى ذلك. في الواقع، الأشياء ليست بهذه البساطة، والفرق بين الجنسين يختلف بحسب الطبقة الاجتماعية وفئاتها، والسمات الممنوحة لكل جنس تتحدد بحسب الحالة. هكذا على سبيل المثال، في الفضاء الاجتماعي ذي البُعدين (في الواقع الثلاثة أبعاد) الذي شيدته في كتابي التمييز⁽¹⁾، عندما نرتقي من الأسفل إلى الأعلى ونحو اليسار في اتجاه فئات الطبقة المهيمنة الأكثر ثراءً في رأس المال الثقافي والأكثر فقراً في رأس المال الاقتصادي، أي المثقفين، ينزع الاختلاف بين الجنسين إلى الاختفاء، فعلى سبيل المثال لدى الأساتذة، تكاد تكون قراءة صحيفة «الموند» متواترة عند النساء كما عند الرجال. على النقيض من ذلك، عندما نرتقي لكن نحو اليمن من الفضاء، نحو البورجوازية التقليدية، يتناقض الاختلاف أيضاً لكن على نحو أقل بكثير. وكل شيء يميل إلى التأكيد على أن النساء المتموضعات في جانب القطب الثقافي، اللائي يمنحهن المجتمع حق العمل السياسي يملكن في الشأن السياسي استعدادات وأهليّات لا تختلف إلا قليلاً جداً عن تلك التي يملكها الرجال قياساً بأهليّة نساء الفئات أو الطبقات الأخرى.

(1) La Distinction, critique sociale du jugement, Minuit, 1979.

وعليه يُمكننا القول إن المؤهلين التقنيين هم أولئك المشار إليهم اجتماعياً على أنهم مؤهلون وأنه يكفي أن نُشير إلى أحد على أنه كُفء كي نفرض عليه ميلاً إلى اكتساب الكفاءة التقنية التي تؤسس بالمقابل لكفاءته الاجتماعية. تصلح هذه الفرضية كذلك لتحليل نتائج رأس المال المدرسي. هنا يتعين عليّ أن أعرج على أمر. نحن نلاحظ في جميع الاستقصاءات علاقة قوية جداً بين رأس المال المدرسي المُقاس بالشهادات المدرسية وكفاءات في ميادين لا يُدرّسها النظام التعليمي البتة أو يتظاهر بتدريسها، مثل الموسيقى وتاريخ الفن وغيرهما. لا يمكننا اللجوء إلى التفسير المباشر المستند إلى التلقين. في الواقع، من بين النتائج الأكثر استتاراً والأكثر سريةً للنظام التعليمي، هناك ما أسميته بتأثير التخويل الاجتماعي، أي تأثير الـ«النبالة تقتضي»، الذي يلجأ إليه النظام التعليمي باستمرار من خلال أثر منح المرتبة (إنّ وضع شخص ما في صف شرف، هو اليوم الرابع الثانوي C،) حيث التركيز على الرياضيات والعلوم الفيزيائية) يضع عليه عبء أن يكون متميزاً، أي أن يكون بمستوى المرتبة التي تُمنح له). والشهادات المدرسية خاصة بالطبع الأكثر رُقياً، تقوم وفق المنطق نفسه؛ إنها تمنح حاملها موقعاً يلزمهم

أن تكون لهم «مرتبة متميزة». أن يُشار إلى المرء على أنه كُفء مدرسياً أي كُفء اجتماعياً «يفرض» عليه على سبيل المثال قراءة صحيفة «الموند» والتردد على المتاحف واقتناء جهاز تسجيل ذي مواصفات عالية للاستماع إلى الموسيقى وبالطبع، ما يهمنا هنا هو اكتساب أهلية سياسية. لدينا أيضاً تأثير آخر لهذا النوع من السلطة السحرية لتمييز الناس. بمنحهم سمة الاختلاف والتميز من خلال سلطة ما؛ أو بالأحرى من خلال منطق المؤسسات نفسه مثل المؤسسة النبيلة «نسبة إلى النبلاء» أو المدرسية التي تُشكل الناس على أنهم مختلفون وتُنتج في داخلهم اختلافات مستديمة، سواء خارجية ومنفصلة عن الشخص مثل الأوسمة، أو راسخة داخل الشخص نفسه مثل طريقة معينة في الكلام أو لكنة ما أو ما أسميه التميز. باختصار، حيث يُمكن أن نقول بسداجة إن الناس أكثر دراية وكفاءة في السياسة كلما ارتفع مستواهم التعليمي، يتعين أن نقول بحسب رأيي إن أولئك الذين خصهم المجتمع بالتميز ومنحهم الحق والواجب السياسي لديهم حظوظ أكبر في أن يصبحوا ما هم عليه، أي أن يصبحوا ما يُقال لهم أنهم عليه، أكفاء في السياسة.

إن آلية كتلك التي وصفها للتو تقضي أن يُنحى عدد

معين من الناس من اللعبة السياسية (كما يتركون النظام المدرسي، قائلين إن ذلك لا يهمهم)؛ وأن أولئك الذين يخرجون بغفوية هم تقريباً أولئك الذين كان سيعددهم المهيمنون لو تمكنوا من ذلك. (نحن نعرف أن الأنظمة الخراجية في الماضي كانت تستبعد قانونياً الناس الذين لم يكن لديهم الحق في إبداء الرأي، لأنهم لم يكونوا يملكون سندات ملكية وشهادات مدرسية أو ألقاب نبلاء). لكن النظام الخراجي الذي نتعامل معه خفي، وهنا يكمن كل الاختلاف. جزء كبير من أولئك الذين ينسحبون يفعلون ذلك لأنهم لا يجدون في أنفسهم الأهلية للعمل في السياسة. ويصبح النموذج الاجتماعي للأهلية التي مُنحت إليهم اجتماعياً (خاصة تلك التي يمنحها النظام التعليمي الذي أصبح واحداً من العوامل الرئيسة لمنح الكفاءة) نزعة لاواعية وميلاً. وأولئك الذين يتركون الساحة يختارون ذلك بأنفسهم، إن صحَّ القول، ويقروا ضمناً، هم الضحايا، على أن هذا الانسحاب شرعي.

هكذا، فإن احتمالية الإجابة عن سؤال سياسي موضوعياً (أي مُدرَك على أنه سياسي على نحو متفاوت بحسب المتغيرات نفسها التي تُحدد فرص الإجابة) مرتبطة بمجموعة من المتغيرات الشبيهة تماماً بتلك التي تتحكم

بالنفاذ إلى الثقافة. بمعنى آخر، إن فُرص التعبير عن رأي سياسي مُوزعة تقريباً كفرص الذهاب إلى المتحف. لكننا رأينا أيضاً أن عوامل التمييز في فرص الإجابة عن أسئلة كلما كانت واضحة أكثر كلما كانت الأسئلة مصوغة بلغة سياسية، ولكي أكون أكثر وضوحاً، بلغة تميل أكثر إلى لغة «العلوم السياسية». بمعنى آخر يكون الفارق بين الرجال والنساء وخاصة بين الأكثر تعليماً والأقل تعليماً كبيراً جداً خاصة إذا تعلق الأمر بأسئلة من نمط أسئلة العلوم السياسية أو المدرسة الوطنية للإدارة (من نمط: هل تعتقد أن مساعدة البلدان النامية يجب أن تزداد مع ازدياد الدخل القومي الإجمالي؟).

ما المقصود بهذا؟ للحصول على إجابة عن سؤال «هل أصدقاء أصدقائي هم أصدقائي؟»،

يلاحظ بيير كريكو⁽¹⁾ Pierre Greco أن بإمكاننا إما أن أفكر بأصدقائي على أرض الواقع (هل الفلانيون هم حقاً أصدقاء الفلانيين أم لا؟) أو أن الجأ إلى الحسابات المنطقية، وهذا ما يمكن أن تفعلوه على نحو يسير جداً. (إنها طريقة الإجابة التي يطلبها النظام المدرسي، أي أن نُجيب من دون أن تكون لدينا أفكار ذات أهمية). نحن

(1) فيلسوف فرنسي (1927-1988) له أبحاث مهمة في الفلسفة والسيكولوجيا الوراثة (الترجمة).

نرى أنّ لهاتين الطريقتين في الإجابة علاقيتين مختلفتين مع اللغة والكلمات والعام والآخرين. الأسئلة «السياسية البحتة» هي أسئلة يتعين الإجابة عليها بطريقة الحساب المنطقي. إنها أسئلة تتطلب الموقف «الواضح» أي الموقف الذي يتطلبه النظام المدرسي والاستخدام المدرسي للغة. يقول أفلاطون في مكان ما: «إن امتلاك رأي ما يعني الحديث». ينطوي تعريف الرأي على أمر ضمني ننسأه لأننا نتاجات نظام يُحتم علينا الكلام (غالباً كي نتحدث بالفعل وأحياناً كي نقول شيئاً ليس ذا أهمية) من أجل أن نعيش. الرأي كما عرّفته ضمناً حتى الآن هو رأي شفهي، أي يمكن قوله شفهاً ومُنتج كإجابة عن سؤال مصوغ على نحو واضح شفهاً، بطريقة يفترض أن تكون للإجابة علاقة مع اللغة حيادية مُحيّدة. للإجابة عن سؤال في العلوم السياسية من نمط ذاك الذي ذكرته قبل قليل (هل هناك علاقة بين حرب إسرائيل وما إلى ذلك؟)، يتعين أن يكون موقعنا شبيهاً بذاك الذي يتطلبه، على سبيل المثال، إجراء بحث أكاديمي ويفترض أن يكون لدينا أيضاً استعداد نشأ مُسبقاً من خلال مجموعة من السلوكيات التي توّهلنا لذلك، مثل النظر إلى لوحة فنية وإظهار اهتمام بالشكل والتكوين بدلاً من تأمل الموضوع

المعروض فحسب. وهذا يعني أنه إزاء الرأي المعرّف على أنه كلمة أي كلمة تفترض هذه العلاقة المحايدة المُحيّدة مع الموضوع، يمكن أن يكون هناك تفاوت شبيه بذلك الذي يحدث أثناء تأمل لوحة فنية، لكنني لا أستطيع أن أخلص إلى أن أولئك الذين لا يعرفون كيف يبدو رأيهم، أي أن يتكلموا، ليس لديهم شيء لا أستطيع أن أسمّيه رأياً سياسياً، بما أن الرأي يفترض الخطاب، لذا أسمّيه حساً سياسياً.

على سبيل المثال، وبشأن مشكلة الطبقات الاجتماعية، يمكن للذين تُطرح عليهم الأسئلة أن يتظاهروا بأنهم غير قادرين إطلاقاً على الإجابة عن سؤال يخص وجود الطبقات الاجتماعية أو حتى عن الموقع الخاص بهم داخل الفضاء الاجتماعي (هل أنتم جزء من الطبقات الدنيا أم المتوسطة أم العليا؟) على الرغم من امتلاكهم حساً طبقيّاً مؤكداً؛ فيما أنهم لا يستطيعون بلورة حديثهم ووضعنة موقفهم، يُهيمن على موقفهم الإجمالي إزاء المُستقسي حسّ بالفارق الاجتماعي يُفصّحُ بدقة عن موقعهم إزاء موقع المُستقسي ونوع العلاقة الاجتماعية التي تربطهم به. إليكم مثال أتى إلى ذهني: لاحظَ عالم اجتماع أمريكي أن احتمالية الحديث عن السياسة إلى شخصٍ ما

تكون أكبر كلما كان الشخص يحمل آراء سياسية قريبة من آرائنا. كيف يتدبر الناس أمرهم ليعرفوا أن أولئك الذين سيتحدثون إليهم في السياسة يشاطرونهم الآراء السياسية؟ إنه مثال جيد عن الحسّ العمليّ. ثمة تحليلات رائعة لـ غوفمان عن لقاءات بين غرباء وكل ما يقوم به الناس لتشخيص ما يمكن قوله وما لا يمكن قوله، وإلى أي حدّ يمكن أن نذهب وما إلى ذلك. في حالة عدم اليقين، يمكن التحدّث عن أحوال الطقس، وهو الموضوع الأقل إثارة للنزاعات. يتعامل عالم الاجتماع مع أناس يعرفون أفضل منه، على الصعيد العملي، ما يبحث هو عنه: ويتعين عليه، سواء في ما يتصل بأرباب العمل أو بالبروليتاريا المُستَغلة، أن يُوضّح أشياء يعرفها الناس معرفة تامة لكن بأسلوب آخر، أي من دون أن يعرفوا ذلك حقاً. وفي أغلب الأحيان لا يُعيّنه ما يقوله الناس عما يفعلون وعما يعرفون. إنّ حسّ التوجّه السياسي يمكن أن يُفضي إلى بعض الخيارات السياسية العمليّة من دون القدرة على بلورة خطاب، سيكون مُضطرباً ومُفحماً في الحالات التي تتطلب الإجابة على مستوى الخطاب. (وهذا ما يجعل استطلاعات الرأي، باستثناء الانتخابات، قليلة التنبؤ لأنها لا يمكن أن تدرك الأشياء غير المصوغة لغوياً).

وهذا يعني على النقيض مما يمكن أن نظن، أن أولئك الذين يمتنعون عن الإجابة والذين لا يجيبون أو الذين يجيبون تقريباً كيفما اتفق (يبدو أن كل شيء يشير إلى أن احتمالية اختيار إحدى الإجابات المُقترحة عشوائياً يزداد كلما ارتفعت نسبة عدم إجابات الفئة المعنية) غير مُهيئين لأي فعلٍ كان. (قد يكون هذا وهماً آخر من أوهام المثقفين). إنهم يكتبون بما كان يُطلق عليه علماء اللاهوت في العصور الوسيطة، وهي تسمية رائعة *fides implicita* «الإيمان الضمني»، وهو إيمان يتخطى الخطاب ويقتصر على المعنى العمليّ. كيف يقومون بالاختيار؟ الطبقات التي لا تتمتع بقدرة على امتلاك رأي، أي أولئك الذين يقتصرون على الإيمان الضمني، يختارون على مستويين. إذا قيلَ لهم: هل تعتقدون أن هناك علاقة بين هذا وذاك لا يعرفون، لكنهم يفوضون هيئة اختاروها لتختار نيابة عنهم. إنها واقعة اجتماعية بالغة الأهمية. كل الكنائس تعشق الإيمان الضمني. في فكرة الإيمان الضمني هناك فكرة تفويض النفس.

يُمكننا وصف السياسة من خلال التشبيه بظاهرة العرض والطلب السائدة في السوق: تُنتج مجموعة من السياسيين المحترفين—وقد عُرِّفت كذلك لاحتكارها إنتاج خطابات

تُعرَف بأنها سياسية - مجموعة من الخطابات وتُقدِّمها إلى أناس لديهم ميول سياسية، أي قدرة متفاوتة على التمييز بين الخطابات المُقدِّمة. ستُستَقْبَل هذه الخطابات وتُفْهَم وتُحَسُّ وتُنْتَقَى وتُختار وتُقْبَل بناءً على كفاءة تقنية، وعلى نحو أدق، على نظام تصنيف تختلف دقته ودقة تمييزه استناداً إلى متغيرات تُحدِّد الكفاءة الاجتماعية. نحن نأبى أن ندرك الأثر الرمزي البحث للنتائج المعروضة إذا عرفنا أن الطلب هو الذي يُحرِّكها مباشرة أو أنها مستوحاة مما يشبه العقد المباشر والمساومة الواعية مع الجمهور. عندما ننتع صحافياً ما بأنه نسخة من الأسقفية أو عبد للرأسمالية، نكون قد افترضنا أنه يسعى عمداً إلى إرضاء جمهوره وتلبية رغباته مباشرة. في الواقع، يُشير تحليل عوالم الإنتاج الثقافي، سواء نُقاد المسرح أو السينما أو الصحافيين السياسيين، والحقل الثقافي أو الحقل الديني إلى أن المنتجين لا يُنتجون - وعلى أي حال أقل بكثير مما نظن - استناداً إلى جمهورهم بل استناداً إلى مُنافسيهم. لكن هذا يبقى وصفاً غائباً جداً يمكن أن يجعلنا نظن أنهم يكتبون وهُمُّهم البحث عن التميّز. في الواقع، إنهم ينتجون أكثر بكثير بناءً على الموقع الذي يشغلونه داخل فضاء معين من المنافسة. نستطيع على سبيل المثال أن نُبيِّن

أن الأحزاب كما الصحف تسعى باستمرار، داخل فضاء تنافسي، في اتجاهين متناقضين أحدهما يدفعهم إلى زيادة الاختلافات، حتى على نحو مُصطنع، من أجل أن يتميزوا ويشعر بهم أناس يملكون نظام تصنيف معين (على سبيل المثال، حزب التجمع من أجل الجمهورية RPR، الاتحاد الديمقراطي للفرنسيين UDF)، ويدفعهم الاتجاه الآخر إلى توسيع قاعدتهم من خلال إلغاء الفوارق.

إذن، من جهة الإنتاج، لدينا فضاء تنافسي له تاريخه ومنطقه المستقل (مؤتمر تور⁽¹⁾ Congrès de Tours على سبيل المثال) وهذا مهم جداً إذ لا يمكنكم فهم آخر الاستراتيجيات في السياسة كما في الفن إذا كنتم تجهلون تاريخ الحقل المستقل نسبياً ضمن التاريخ العام. من جانب آخر، فيما يتصل بالاستهلاك، لدينا طيف من الزبائن الذين سيلحظون المنتجات المعروضة ويقومونها بناءً على أطراف من الإدراك والتقويمات تختلف بحسب متغيرات مختلفة. وعليه فإن حالة توزيع الآراء السياسية في وقت معين هي التقاء تاريخين مستقلين نسبياً: التقاء عرضٍ أعدد ليس بناءً على الطلب، بل بناءً على متطلبات خاصة، بفضاء سياسي له تاريخه الخاص، وعلى طلب

(1) تور مدينة في وسط فرنسا (الترجمة).

يَنْتَظِم وفق بُنية متماثلة، على الرغم من أنه نتاج مُجْمَل أنواع التاريخ الخاص الذي تُشكّلت من خلاله الدرايات السياسية.

ثمة مسألة أود الرجوع إليها سريعاً لأنني ذكرتها على نحو مُختَصَر جداً وقد يؤدي هذا إلى خلط بين الأمور، إنها مشكلة العلاقة بين الأحزاب وخاصة الحزب الشيوعي والإيمان الضمني. يبدو أن كل شيء يُشير إلى أنه كلما وجدَ حزب ما له موقعه داخل فضاء إنتاج الآراء المستقل نسبياً، فإن جزءاً كبيراً من زبائنه يقع في قطاع فضاء المُستهلكين المُكْرَس للإيمان الضمني سيكون، إن استطعت القول، حُرّاً في التصرف ويكون تاريخه مُستقلاً نسبياً. كلما كانت فئة اجتماعية ما فقيرة (يمكننا أن نأخذ الحد الأقصى أي عاملات ماهرات - وهن أغلبية داخل هذه الفئة - وريفيات وغير متعلمات ليس لديهن أي أهلية اجتماعية وكفاءتهن التقنية شبه معدومة)، كان موقفها إزاء حزبها، أي حزب من اختيارها، تفيض مُطلق للذات. وهذا يمنح الحزب الذي يقع داخل الفضاء المُستقل نسبياً للأحزاب حرية تامة في اتخاذ قرارات وضع استراتيجياته بناءً على ضرورات التنافس مع الأحزاب الأخرى (تُقَدِّم الأحداث الأخيرة تأكيداً تجريبياً واضحاً بما فيه الكفاية

بحيث لا أضطر إلى تقديم براهين) لا سيّما أن الجزء الأكبر من زبائنه هم أولئك الذين منحوه صكاً على بياض إلى الأبد. هذا ما ينبغي أخذه بعين الاعتبار في تحليل ظواهر البيروقراطية للأحزاب الثورية، سواء في ما يتصل بالحزب الشيوعي الفرنسي أو الحزب الشيوعي السوفييتي. (ينبغي أيضاً أن يؤخذ بعين الاعتبار بالطبع المنطق الخاص بالتفويض، الذي ينزع إلى تجريد أولئك الذين لا يفوضون أمرهم كُليّةً لصالح المتخصصين والدائمين). وهذا يعني أن علاقة الإيمان الضمني هذه تخدم القوانين الحديدية للأوليغارشية⁽¹⁾، أي نزعة تركّز السلطة حتى الثورية منها في أيدي القلة القليلة، وهي نزعة يقدمها الميكيفيليون الجدد على أنها حتمية البيروقراطيات السياسية.

ولذلك يتعين عليّ، كي أختتم، أن أذكر سريعاً مشكلة شروط الانتقال إلى الحالة الواضحة للحسّ السياسي العملي. لقد بيّن لافوف Labov أن العمال في الولايات المتحدة يرفضون بشدة تغيير لكتتهم لأنهم، كما يقول، يربطون من دون وعي بين لكتة طبقتهم الاجتماعية ورجولتهم. كما لو أن حشّهم الطبقيّ يقبع في عمق حنجرتهم وكما لو أن طريقة حلّية معينة في الكلام

(1) الأولىغارشية هي حكم القلّة، حكومة تهيمن عليها جماعة صغيرة نافذة همّها الاستغلال.

متفق على أنها رجولية. بمثابة رفض غير واع تماماً لطريقة التلفظ المهيمنة، ودفاع عن هوية الطبقة العاملة، وقد تظهر أيضاً من خلال طريقة معينة في قتل الكتف وما إلى ذلك. (سيكون لهذا دور مهم جداً في اختيار المندوبين: فلمندوبي اللجنة العامة للعمال CGT هيئة خاصة بهم ونحن نعرف أنّ الهيئة الجسدية والشعر الطويل أو القصير وطريقة اللباس تلعب دوراً مهماً جداً في العلاقة بين اليساريين والشيوعيين). هناك إذن الحسّ الطبقي هذا، المغرّوس عميقاً في الجسد، بحيث إن العلاقة مع الجسد هي علاقة مع الطبقة، ثم هناك ما نطلق عليه الوعي وتكوّن الوعي. إنها موضوعات يتلذذ بها الخيال الشعبي في السرد. منذ البدء، طرح ماركس مشكلة تكوّن الوعي كما تُطرح مشاكل نظرية المعرفة. أعتقد أن ما قلته هذا المساء يساعد في طرح هذه المشكلة على نحو أكثر واقعية بقليل في صيغة مشكلة الانتقال من هذا النوع من الحالة الجسدية العميقة التي تعيش عليها الطبقة من دون أن تُصنّف على هذا النحو، إلى أساليب تعبيرية شفوية وغير شفوية (التظاهرات). ويمكن إجراء تحليل كامل للأساليب التي تتبناها مجموعة ما كي تتشكل كمجموعة، وكي تُشكل هويتها، وترمز إلى نفسها ولتحقق الانتقال

من عمّال إلى حركة عمّالية أو إلى طبقة عمّالية. هذا الانتقال الذي يفترض التمثيل *représentation* أي التفويض، لكن أيضاً التمثيل بالمعنى المسرحي، هي كيمياء معقدة جداً يلعب فيها الأثر البحت للعرض الألسني، والمحادثات المشكّلة مُسبقاً ونماذج فعل جماعيّ (التظاهرات، والإضراب وما إلى ذلك) دوراً مهماً جداً. ويتضح هذا في استطلاع الرأي. عندما يتعين على الأكثر فقراً الاختيار بين عدة إجابات («مُعَدّة مُسبقاً»)، يمكنهم دائماً اختيار أحد الآراء المصوغة مُسبقاً (وهذا يجعلنا ننسى الأمر الجوهريّ ألا وهو أنهم ليسوا بالضرورة قادرين على صياغته، خاصة في الصيغة المُقترحة). عندما تتوفر لديهم دلائل تُتيح لهم التعرف على الإجابة «الجيدة» أو تعليمات تدلهم عليها يكونون قادرين حتى على اختيار أكثرها ملاءمة لانتماءاتهم السياسية المُعلّنة. وإلا، فمصيرهم هو ما أطلق عليه *allodoxia* أي الخلط بين الإجابات، كما نخلط بين الأشخاص عندما نراهم من بعيد (وهذا يوازي في الميدان الغذائي ما يقود إلى اعتبار التفاح من النوع الأصفر (كولدن) تفاحاً، واعتبار الجلد المُقلّد «سكاي») جلداً طبيعياً أو فالس شتراوس على أنه موسيقى كلاسيكية). ويخطئون باستمرار في اختيار نوعية المنتج لأنهم يختارون بحسّ طبقيّ حيث

يتعين أن يختاروا بوعيّ طبقيّ. قد يُختار رجل سياسي لأنه حسن الشكل في حين أنه ينبغي أن يُختار بناءً على كلماته. يكمن تأثير الخلط *allodoxia* في جزء منه في أن مُنتجي الآراء يتلاعبون لا شعورياً بالمتصل الوراثي للطبقة من خلال مداخلات ترسخ، من دون المرور بالوعي، في الجسد الطبقي لدى المرسل كما لدى المتلقي، وعليه يمكن أن تتحدث حنجرة طبقية إلى حنجرة طبقية أخرى. إن ما أعرض له هنا هو بالطبع إشكالية وليس الكلمة الأخيرة بالطبع، فأنا أريد أن أبين ببساطة أن هذه المشاكل تُطرح عادة على نحو تجريدي ومُبسّط في الوقت نفسه.

على أي حال، وستكون هذه كلمتي الخيرة، فقط إذا أخذنا على محمل الجد هذه الأفعال التي، لشدة بدهيتها، تمر على أنها غير ذات أهمية وهذه الأشياء الاعتيادية التي يعتبرها أغلبية أولئك الذين مهنتهم هي الكلام عن العالم الاجتماعي أو التفكير فيه لا تستحق التأمل، سنستطيع أن نتوصل إلى بناء نماذج نظرية عامة جداً وغير «فارغة» في الوقت نفسه، كالنموذج الذي أقترحتة هنا كي أحلّل إنتاج الآراء السياسية واستهلاكها والذي يصلح أيضاً لبقية السلع الثقافية.

الإضراب والعمل السياسي⁽¹⁾

أليس الإضرابُ واحداً من هذه الموضوعات «المصوغة مُسبقاً» التي تُفرض على الباحثين؟ سنتفق في البدء لثَقْرُ بأن الإضراب لا يكتسب معنى إلا إذا أعيدَ إلى حقل صراعات العمل والبنية الموضوعية لعلاقات قوى يحددها الصراع بين العُمّال وأرباب العمل، إذ يُشكّل الإضراب سلاحهم الرئيس، مع فاعل ثالث ربما ليس طرفاً فيها هو الدولة.

عندئذ نواجه مشكلة درجة توّحد هذا الحقل (التي يطرّحها مباشرة مفهوم الإضراب العام). أود أن أصوغها على نحو أكثر عمومية مُستنداً إلى مقالٍ للاقتصادي الأمريكي فيليبس O.W. Phelps: على النقيض من النظرية الكلاسيكية التي تفهم سوق العمل على أنها مجموعة موحدة من التبادلات الحرة، يلاحظ فيليبس أنه لا يوجد سوق واحدة بل أسواق للعمل لها بُناها الخاصة، قاصداً بذلك «مُجمل الآليات التي تُحكّم على نحو مستديم مسألة المهام المختلفة للعمل كالإعلان عن الوظائف والانتقاء

(1) قُدمت هذه المحاضرة كخاتمة للطاولة المستديرة عن التاريخ الاجتماعي الأوروبي، التي نظّمها بيت العلوم الإنسانية في باريس، 2 و3 مايو/أيار 1975.

والتعيين ودفع الأجور، والتي يُمكن أن تُستمد من القانون وعقد العمل والعرف أو السياسة القومية، وظيفتها الرئيسة تحديد حقوق الموظفين وامتيازاتهم وإدخال شيء من الانتظام والتوقعية في إدارة الموظفين وفي كل ما يتصل بالعمل». ألسنا في مرحلة تاريخية تنزع فيها أسواق العمل، أي حقول صراع محلية، إلى الانتقال تدريجياً إلى سوق عمل أكثر اندماجاً حيث للنزاعات المحلية فرص لإثارة نزاعات أكثر إتساعاً؟

ما عوامل التوحيد؟ يُمكننا أن نتبين عوامل اقتصادية وعوامل «سياسية» خالصة، ألا وهي وجود جهاز للتعبئة (النقابات). لطالما كان الافتراض هنا وجود علاقة بين توحيد الآليات الاقتصادية وتوحيد حقل الصراع؛ وكذلك علاقة بين توحيد أجهزة الصراع وتوحيد حقل الصراع. في الواقع، يبدو أن كل شيء يشير إلى أن «تأميم» الاقتصاد يقتضي تطوير أجهزة قومية أصبحت، بفعل استقلاليتها المتزايدة إزاء قاعدتها المحلية، تميل إلى تعميم النزاعات المحلية. إلى أي درجة توجد استقلالية نسبية لأجهزة الصراع السياسية وإلى أي درجة يُنسب أثر التوحيد إلى الفعل التوحيدي لهذه الأجهزة؟ ألا يدفعنا احتمال انتشار إضراب (طبعاً بهذا القدر أو ذاك

من الحظوظ تبعاً لأهمية القطاع الاستراتيجية أو الرمزية الذي يتموضع فيه الإضراب) إلى المبالغة في تقدير التوحد الموضوعي لهذا الحقل؟ يُمكن لهذا التوحد أن يكون إرادياً، ويُنسب إلى التنظيم أكثر بكثير مما يُنسب إلى تضامن موضوعي. قد يكون التفاوت بين السمة القومية للمنظمات النقابية والسمة الدولية للمنشآت وللإقتصاد أحد المشاكل المستقبلية الكبرى.

لكننا يُمكن أن نُطرح تساؤلات فيما يخص كل حالة للحقل، عن درجة انغلاقه وتساءل على سبيل المثال فيما إذا كان المركز الحقيقي لوجود الطبقة العاملة هو داخل الحقل أو خارجه؟، فالمشكلة تُطرح على سبيل المثال في حالة عالم عمالي لا يزال يرتبط ارتباطاً شديداً بالعالم الفلاحي، يعتمد عليه أو يستثمر عائداته فيه؛ أو، بالأحرى، في حالة أيدٍ عاملة أجنبية، كما هو اليوم في أوروبا. على النقيض من ذلك، يُمكن أن يكون عموم العمال منقطعاً تماماً عن العالم الخارجي وتكون كل مصالحه داخل حقل الصراع. وبإمكاننا أن نذكر حالات أخرى مختلفة فيما يتصل بزمن حدوث هذا الانقطاع: هل حدث في زمن الجيل المعني أو منذ أجيال عديدة؟.

إنَّ قَدَمَ الدخول إلى الحقل يقيس مدة ما يمكن أن نُسمّيه

بعملية التطبع العمالي *ouvriérisation* أو التطبع المصنعي *usinisation* (إذا قبلنا بهذا المفهوم الفظ قليلاً، المصاغ على شاكلة مفهوم العزل *asilisation* الذي تحدث عنه غوفمان ليشير به إلى العملية التي يعتاد الناس من خلالها شيئاً فشيئاً على المؤسسة ويقتنعوا بها، سواء في السجون أو في الثكنات وفي جميع «المؤسسات الشمولية») (على نحو ما) أعني العملية التي من خلالها يجعل العمال من منشآتهم جزءاً منهم وتجعلهم منشآتهم جزءاً منها، ويجعلون من أدوات عملهم جزءاً منهم وتجعل منهم أدوات عملهم جزءاً منها، ويجعلون من تقاليدهم العمالية جزءاً منهم وتجعلهم هذه التقاليد جزءاً منها، ويجعلون من نقاباتهم جزءاً منهم وتجعلهم نقابتهم جزءاً منها وهلم جرا. في هذه العملية يمكننا أن نتبين عدة جوانب: الجانب الأول سلبي جداً وينطوي على التخلي عن الرهانات الخارجية. هذه الرهانات يمكن أن تكون حقيقية كالعمال المهاجرين الذين يرسلون أموالهم إلى عوائلهم ويشتركون في أوطانهم أراضٍ أو مُعدّات زراعية أو دكاكين؛ ويمكن أن تكون رهانات خيالية لكنها ليست أقل فعالية، فهؤلاء العُمال المهاجرون الذين، على الرغم من أنهم فقدوا شيئاً فشيئاً أي أمل حقيقي في العودة إلى ديارهم،

يقون في حالة مرور وعليه فهم يقون غير «مُتطبَّعين» على نحو تام. ومن ثم يُمكن للعمال، مهما كانت حالة علاقاتهم الخارجية، أن يتماثلوا مع موقعهم داخل حقل الصراع ويتبنوا كلياً المصالح المرتبطة به من دون أن يُغيّروا استعداداتهم العميقة. وهكذا، كما يلاحظ ذلك هوبزباوم Hobsbawm، يمكن لفلاحين أتوا حديثاً إلى المعمل أن يدخلوا في صراعات ثورية من دون أن يفقدوا شيئاً من استعداداتهم الفلاحية. في مرحلة أخرى من العملية يمكن أن تتغير استعداداتهم العميقة بفعل القوانين الموضوعية للوسط الصناعي ويمكن أن يتعلموا القواعد السلوكية التي يتعين مراعاتها - فيما يتصل بالانتظام على سبيل المثال أو التضامن - كي يُقبلوا، ويُمكن أن ينخرطوا في قيم مُشتركة - مثل احترام مُعدّات العمل - أو تبني التاريخ المُشترَك للمجموعة وتقاليدها لا سيّما النضالية وما إلى ذلك. ويُمكن أخيراً أن يندمجوا في العالَم العمالي المُنظَّم متنازلين عن التمرد الذي يُمكن أن نُطلق عليه «الأول»، العنيف وغير المُنظَّم غالباً، أي تمرد الفلاحين المقدوف بهم بفضاظة في العالَم الصناعي لينتموا إلى التمرد «الثاني» المُنظَّم. هل تفتح النقابية تشكيلة بُنية المُطالب أم تغلقها؟ إنه سؤال يمكن أن نطرحه في هذا السياق.

لقد أكد تيلي Tilly على ضرورة دراسة مُجمل نظام الأطراف المتصارعة من أرباب عمل وعمال ودولة. إن مشكلة العلاقات مع الطبقات الأخرى عنصر مهم جداً نَبّه إليه هايمسون Haimson من خلال وصفه لازدواجية بعض فئات الطبقة العمالية إزاء البورجوازية. هنا يتضح تماماً معنى التضاد محلي/قومي. تأخذ العلاقات الموضوعية التي نَصَفها في الصيغة الثالوثية «رب العمل-المستخدم-الدولة» أشكالاً ملموسة مختلفة جداً بحسب حجم المنشأة، لكن أيضاً بحسب البيئة الاجتماعية لحياة العمل: هل نرى رب العمل أم لا؟، هل نرى ابنته تذهب إلى القدّاس أم لا؟، هل نرى أسلوبه في العيش أم لا؟ وغير ذلك. إن مكان المعيشة من الوسائط الملموسة بين البنية الموضوعية لسوق العمل والبنية العقلية، وفي الوقت نفسه التجربة التي يُمكن أن يكسبها الناس من خلال الصراع. والعلاقات الموضوعية التي تُحدد حقل الصراع مُدرّكة في مجمل التفاعلات الملموسة وليس فقط في مكان العمل (هذا هو أحد أسس الأبوية). من خلال هذا المنطق يتعين، كما يقترح هايمسون، أن ندرك أن المدينة تبدو أفضل لتكوّن الوعي، بينما يكون الوعي أقل سرعة لكن أكثر جذرية في المدينة الصغيرة العمالية تماماً. يبدو

أنَّ البنية الطبقيّة، كما تُدرك على الصعيد المحلي، واسطة مهمة لفهم استراتيجيات الطبقة العاملة.

بقي الآن أن نتساءل: كيف يعمل حقل الصراعات هذا في كل حالة؟. ثمة ثوابت للبنية ويمكن أن نُشكّل منها «أنموذجاً» تجردياً جداً من أجل تحليل المتغيرات. السؤال الأول الذي طرحه تيلي هو لمعرفة فيما إذا كان هناك موقعان أو ثلاثة: هل للدولة حضور مع أرباب العمل؟ يحاول تيلي أن يُبين، فيما يتصل بفرنسا، أنَّ الدولة فاعل حقيقي. هل هي فاعل حقيقي أو مجرد تعبير تلميحِي مُعترف به للعلاقة بين أرباب العمل والعمال (موجود في الأقل من خلال مظهره الواقعي)؟ إنه سؤال يُطرح من خلال المقارنة بين الصراعات العمالية في روسيا بين 1905 و1917 وفي فرنسا في ظل الجمهورية الثالثة (يمكننا أيضاً أن نستحضر حالة السويد: ما الشكل الخاص الذي يتخذه الصراع حينما تكون النقابات هي التي تُراقب الدولة؟). ينبغي أن يكون لدينا أنموذج عن جميع الأشكال الممكنة للعلاقات بين الدولة وأرباب العمل (من دون إقصاء الأنموذج السوفييتي)، كي نحصل على الشكل الذي يتخذه الصراع العمالي في كل حالة.

ثمة مسألة أساسية لم تُطرح على نحو تام: حينما

نتحدث عن علاقات الدولة وأرباب العمل والعمال، ليس من الشرعي تماماً أن نُقارن بين الحقيقة الموضوعية لهذه العلاقة (هل الدولة وأرباب العمل يعتمدون على بعضهم أو لا؟ هل هم متحالفون أو هل للدولة وظيفة تحكيمية؟) والحقيقة الشخصية لوجهة نظر الطبقة العاملة (وعي طبقي أو وعي خاطيء): فأن تُرى الدولة على أنها مُستقلة (إنها «دولتنا» و«جمهوريةنا»)، هو عامل موضوعي. في حالة فرنسا - خاصة في أوقات معينة وفي ظروف معينة - تنظر الطبقة العاملة إلى الدولة على أنها مُستقلة وكهيئة تحكيم. وتبدو الدولة كهيئة تحكيمية لأنها تتخذ التدابير لتفرض النظام (غالباً ضد الطبقة الحاكمة العمياء إلى حدّ كبير، والتي بدافع حماية مصالحها على المدى القصير، تقطع بالمنشار الغصن الذي تجلس عليه). بمعنى آخر، عندما نتحدث عن الدولة، هل نتحدث عن قوتها المادية (الجيش والشرطة وما إلى ذلك) أم عن قوتها الرمزية التي يُمكن أن تكمن في الإقرار بها من دون معرفة دورها الحقيقي؟ الشرعية تعني عدم المعرفة، وما نُسمّيه أشكال الصراع الشرعية (الإضراب شرعي لكن ليس أعمال التخريب) هو تعريف سائد غير مُدرّك بصفته هذه، يُقرّ به المهيمَن عليهم ما دامت مصلحة المهيمنين في

هذا التعريف غير معروفة.

في وصف حقل النزاعات، ينبغي إدخال هيئات لم يُشر إليها إطلاقاً مثل المدرسة التي تُسهم، من بين أشياء أخرى، في ترسيخ رؤية استحقاقية لتوزيع المناصب التراتبية، من خلال منح الشهادات (المدرسية) التي تتفق والمناصب أو الجيش الذي له دور أساسي في التهيئة للتطبع العمالي. وربما ينبغي إضافة النظام القضائي الذي يُحدّد في كل وقت الحالة القائمة لعلاقات القوى مُسهماً بذلك في الحفاظ عليها، ومؤسسات المساعدة الاجتماعية التي تلعب اليوم دوراً أساسياً، وكل المؤسسات الأخرى المكلفة بأشكال العنف الودية. الفكرة التي تُرسخها المدرسة والقائمة على أنّ الناس يشغلون المناصب التي يستحقونها بناءً على تعليمهم وشهاداتهم تلعب دوراً حاسماً في فرض التراتبية في العمل وخارجه. إن اعتبار الشهادة المدرسية في مجتمعنا بمثابة لقب النبالة ليس تشبيهاً فظاً، إذ له دور أساسي في عملية ترسيخ اللياقة هذه في العلاقات الطبقية. فضلاً عن القانون الذي ينزع إلى توحيد الصراعات، ثمة انتقال من أشكال العنف الخشنة إلى أشكال عنف وديعة رمزية.

السؤال الثاني: داخل هذا الصراع، كيف تُعرّف

الرهانات والوسائل الشرعية، أي هذا الذي نقاوم من أجله شرعياً والوسائل التي نستخدمها شرعياً؟ ثمة صراع على الرهانات ووسائل الصراع تضع المهيمنين والمهيمن عليهم وجهاً لوجه، لكن أيضاً المهيمن عليهم فيما بينهم، فأحدى الفروق الدقيقة لعلاقة القوة، المهيمنون/المهيمن عليهم، هو أن المهيمنين يُمكن أن يستخدموا في هذا الصراع، الصراع بين المهيمن عليهم على الوسائل والغايات الشرعية (على سبيل المثال التضاد بين المطالبات الكمية والمطالبات النوعية أو حتى التضاد بين الإضراب الاقتصادي والإضراب السياسي). ثمة تاريخ اجتماعي يُمكن أن يُكتب من خلال النقاش بشأن الصراع الطبقي الشرعي: ما الذي يُمكن أن نفعله شرعياً برب العمل.. إلخ؟ طرِح هذا السؤال مرة أخرى عملياً من خلال تواتر حجز أرباب العمل منذ مايو/أيار 68: لماذا اعتُبرت هذه الأفعال ضد شخص رب العمل مُشينة؟ يُمكن أن نتساءل إن كان أي اعتراف بحدودٍ للصراع، وأي اعتراف بعدم شرعية بعض الوسائل أو بعض الغايات لا يُضعف المهيمن عليهم. تنطوي استراتيجية المهيمنين على اللجوء إلى الجانب الاقتصادي على سبيل المثال، وتنصّ على أنّ المطالبة الشرعية للمهيمن عليهم هي الرواتب ولا شيء

آخر. بشأن هذه الأمر، أود أن تطلعوا على كل ما قاله تيلي عن مصلحة رب العمل الفرنسي الكبيرة للحفاظ على سلطته، وأنه يمكن أن يقدم تنازلات عن الراتب لكنه يرفض أن يتعامل مع المهيمَن عليهم كمحاورين شرعيين وأن يتحاور معهم من خلال ملصقات في الأماكن العامة، وما إلى ذلك.

على ماذا ينطوي تحديد المطالب الشرعية؟ إنه لأمر أساسي هنا كما أشارت إلى ذلك ميشيل بيرو Michèle Perrot، أن ندرس بُنية نظام المطالب وكذلك، كما أشار تيلي، بُنية أدوات الصراع. لا يمكننا أن ندرس مطالب كتلك التي تتصل بالمرتب بمعزل عن نظام المطالب الأخرى (ظروف العمل وغيرها)؛ وكذلك لا يمكننا أن ندرس أداة صراع مثل الإضراب بمعزل عن نظام أدوات الصراع الأخرى حتى لو أردنا فقط أن نشير، إن اقتضى الأمر، إلى أنها غير مُستخدمة. إن التفكير على نحو بُنيوي يُظهر أهمية الأمور الغائبة.

يبدو أننا في كل زمن للصراعات العمالية يمكننا أن نَبين ثلاثة مُستويات: في المقام الأول ثمة ما لا يمكن أن يفكر به الصراع (*taken for granted, cela-va-de*) (بدئية) أي أحد نتائج التطبع العمالي، ألا

وهو العمل على أن تكون هناك أشياء لا يمكن أن يخطر للمراء مناقشتها أو المطالبة بها، لأن هذا لا يخطر على البال أو لأنه أمر غير «عقلاني»؛ وهناك، في المقام الثاني ما لا يُعقل أي ما هو مُدان على نحو صريح وواضح («ما لا يمكن لأرباب العمل أن يتنازلوا عنه»، طرد رئيس عمال أو التحدث مع مندوب عمال وغير ذلك)؛ وأخيراً في المقام الثالث هناك ما يمكن المطالبة به أي موضوع المطالب الشرعية.

وتصلح التحليلات نفسها لتحديد الوسائل الشرعية (الإضراب والتخريب وحجز الأطر العليا، وما إلى ذلك). النقابات مُكلفة بتحديد الاستراتيجية «الملائمة»، «الصحيحة». هل يعني هذا الاستراتيجية الأكثر فعاليةً على الاطلاق - كون جميع الوسائل مسموح بها - أو الأكثر فعالية، لأنها الأكثر «ملائمة» في سياق اجتماعي يفرض تعريفاً معيناً للشرعيّ واللاشرعيّ؟ في النتائج الجمعي لهذا التحديد للوسائل والغايات الشرعية، ما الذي يعنيه على سبيل المثال إضراب «صائب» أو «عقلاني»، وما يعنيه إضراب همجي؟ يلعب الصحفيون وكل المحللين المحترفين (أرباب السياسة)، وهم غالباً الأشخاص أنفسهم، اليوم دوراً أساسياً؛ في هذا السياق فإن التمييز بين إضرابات

سياسية وإضرابات غير سياسية (أي اقتصادية صرفة) هو استراتيجية مصالح لا يمكن أن يأخذها العلم على عاتقه من دون مخاطر. ثمة تلاعب سياسي في تعريف ما هو سياسي. إن رهان الصراع هو رهان صراع، ففي كل وقت ثمة صراع للقول فيما إذا كان الصراع على هذه النقطة أو تلك «مناسباً» أو غير مناسب. إنه واحد من المخارج التي من خلالها يُمارَس العنف الرمزي كعنف وديع ومُقنَّع. ينبغي تحليل اللياقة الجمعية، أي مجمل المعايير المتغيرة جداً بالطبع بحسب العصور والمجتمعات، التي تفرض نفسها على المهيمَن عليهم في وقت معين من الزمن والتي ترغم العمال على الالتزام بحدود معينة من أجل مراعاة قواعد الاحترام التي تقود إلى قبول التعريف السائد للصراع المناسب (على سبيل المثال الاهتمام بعدم إزعاج الجمهور بسبب الإضراب). سيكون من المفيد جمع قواعد اللياقة منهجياً، وكذلك دراسة جميع الآليات كما الرقابات اللغوية التي تعمل في هذا الاتجاه.

السؤال الثالث: ما هي عوامل قوة المتواجهين؟ تعتمد استراتيجياتهم في كل وقت، على الأقل في جزء منها، على القوة التي يمتلكونها موضوعياً في علاقات القوى (البُنية)، أي على القوة التي اكتسبوها وتراكت لديهم

من خلال الصراعات السابقة (التاريخ). هذا في حالة ما إذا كانت علاقات القوى هذه مُدرَكة ومُقدّرة بناءً على أدوات الإدراك (النظرية أو المبنية على «تجربة» الصراعات السابقة) التي يتمتع بها الفاعلون.

في حالة العُمال يكون الإضراب هو أداة الصراع الرئيسية لأن أحد الأسلحة الفريدة التي في حوزتهم هو بالتحديد الانسحاب من العمل أي الانسحاب الكلي (الانشقاق أو الإضراب) أو الانسحاب الجزئي (التقاعس وما شابه ذلك)، وسيكون من المثير للاهتمام تحديد التكاليف والأرباح بالنسبة لشكليّ الانسحاب هذا للتمكن من تحليل كيفية تشكل نظام الاستراتيجيات الذي يتحدث عنه تبلي بناءً على نظام التكاليف والأرباح ذلك. يُمكننا أن نجد شرحاً للمقترح الذي يبين أن الاستراتيجيات تعتمد على حالة علاقة القوى في الديالكتيكية التي وصفها مونتغمري Montgomery فيما يتصل ببيدايات التيلورية⁽¹⁾ في الولايات المتحدة الأمريكية: الانتظام في العمل النقابي الذي يزيد من قوة العمال، ويقود إلى انخفاض في الانتاجية والذي يرد عليه

(1) منهج وضعه المهندس تيلور (1856-1915) لتنظيم العمل الصناعي تنظيمًا علمياً باستعمال الحد الأقصى من الأجهزة والتخصص الدقيق وإلغاء الحركات الناقلة (المترجمة).

أرباب العمل بالتيلورية وبمجموعة من تقنيات الضبط الجديدة (منشأ علم اجتماع العمل الأمريكي).

ثمة سلاح آخر يمتلكه العمال، ألا وهو القوة الجسدية (التي تُشكّل، مع الأسلحة، واحداً من مكونات قوة المعركة): ينبغي في هذا المنطق تحليل قيم الفحولة وقيم المعركة (واحد من المخارج التي يستخدمها الجيش في تضليل الطبقات الشعبية هو تمجيد قيم الرجولة، والقوة الجسدية). لكن هناك أيضاً العنف الرمزي وفي هذا الخصوص، الاضرار هو أداة مهمة على نحو خاص: إنه أداة عنف واقعية لها تأثيرات رمزية من خلال التظاهرات، وتأكيد تلاحم المجموعة، والخلخلة الجماعية للنظام الاعتيادي، وما إلى ذلك.

إن ميزة استراتيجيات العمال هي أنها لا تكون فعالة إلا إذا كانت جماعية، أي واعية ومنهجية بوساطة مُنظمة مُكلّفة بتحديد الأهداف وتنظيم الصراع. وهذا يكفي لتفسير ميل الوضع العمالي إلى تفضيل الاستعدادات الجماعية (مقابل الفردانية)، إن لم تكن مجموعة العوامل التأسيسية لشروط الوجود تتحرك في الاتجاه نفسه: فمخاطر العمل وتقلبات حياتهم بأكملها التي تفرض التضامن وتجربة التعويض المتبادل للعمال (المدعمة من

خلال استراتيجيات عدم التأهيل) والخضوع لحكم سوق العمل الذي ينزع إلى إقصاء فكرة «الثنى الحقيقي» للعمل (الموجود بقوة لدى الحرفيين وأصحاب المهن الحرة). (الاختلاف الآخر عن الحرفي، هو أن العامل له حظوظ أقل في أن يُضفي شيئاً من الغموض حول نفسه وأن يحظى بتقدير رمزي على اعتبار أن عمله يستحق أكثر من ثمنه وأنه يُنشئ مع زبائنه علاقة تبادل ليست مادية). إن الغياب التام لفكرة «الحرفة» (تلعب الأقدمية في ذلك أحياناً دوراً سلبياً) يُدخل أيضاً فارقاً أساسياً بين العمال والموظفين الذين يتمكنون من استثمار في التنافس الفردي من أجل الترقية وهذا ما لا يتمكن من فعله العمال (على الرغم من التراتبية داخل الطبقة العمالية) إلا من خلال الصراع الجماعي. إنَّ عدم تمكن العمال من إثبات قوتهم وقيمتهم إلا جماعياً يُشكل كامل رؤيتهم عن العالم، وهذا يشكل اختلافاً كبيراً عن البورجوازية الصغيرة. في هذا المنطق، كما فعل تومسون Thompson بشأن العصر ما قبل الصناعي، ينبغي تحليل «الأخلاقية الاقتصادية» للطبقة العاملة وتحديد مبادئ تقويم ثمن العمل (علاقة زمن العمل مع المُرْتَب؛ مقارنة المرتبات الممنوحة لأعمال متساوية؛ علاقة الاحتياجات العائلية

بالمرتب، وما إلى ذلك).

يترتب على ذلك أن قوة بائعي قوة العمل تعتمد على نحو أساسي على تعبئة وتنظيم المجموعة المعبأة إذن، على الأقل في جزء منها، على وجود جهاز (نقابي) قادر على القيام بالوظائف التعبيرية والتعبوية والتنظيمية والتمثيلية. لكن هذا يطرح مشكلة لم يُناقشها علماء الاجتماع فعلياً، ألا وهي مشكلة طبيعة المجموعات وأساليب الدمج. ثمة أسلوب أول للدمج ألا وهو المجموعة التكميلية أو المتواترة (1+1+1...)، فالاستراتيجيات المهيمنة تنزع دائماً إلى ألا تكون هناك مجموعة بل إضافة أفراد (في القرن التاسع عشر، كان أرباب العمل يتناقشون مع العمال فردياً كل واحد على انفراد)؛ ويُذكر دائماً استطلاع الرأي أو التصويت بالاقتراع السري مقابل التصويت برفع اليد أو التفويض؛ وكذلك نظام المكافآت أو عدد من أساليب دفع الأجور ما هي إلا استراتيجيات للتفرقة، أي لنزع الصفة السياسية (إنه أحد أسس الرعب البورجوازي من كل ما هو جماعي وتمجيد لكل ما هو فردي). الأسلوب الثاني هو التعبئة الجماعية. إنها المجموعة التي تتجمع جسدياً في فضاء واحد وتستعرض قوتها من خلال عددها (من هنا تأتي أهمية الصراع فيما يتصل بالعدد،

فالشرطة تقول دائماً إن هناك 10. 000 متظاهر فيما تقول النقابات (20. 000). أخيراً هناك التفويض، بحيث تُعادل كلمة الممثل النقابي على سبيل المثال 50. 000 شخص (الأسلوبان الثاني والثالث ليسا حصريين). يتعين القيام بدراسة سوسيولوجية وتاريخية مقارنة لأساليب التفويض وإجراءاته (على سبيل المثال، ثمة إصرار على أن التقليد الفرنسي يفضل الجمعية العامة) وأساليب تعيين المفوضين وسماتهم (هكذا، على سبيل المثال، يكون المفوض عن اللجنة العامة للعمال CGT في الأغلب رب أسرة ضخمة القامة وله شارب، جاد وجدير بالاحترام وقديم في المنشأة وما إلى ذلك). ومن ثم، ينبغي تحليل طبيعة التفويض: ماذا يعني تفويض سلطة التعبير والتمثيل والتعبئة والتنظيم لشخصٍ ما؟ ما هي طبيعة الرأي المُتَّج بالوكالة؟ على ماذا ينطوي تفويض سلطة إنتاج الآراء الذي يصدّم كثيراً الوعي البورجوازي شديد الالتصاق بما نسميه «الرأي الشخصي» الحقيقي....، والذي نعرف أنه ليس إلا النتائج غير المعروف للآليات نفسها؟

ماذا يفعل المفوضون؟ هل يفتحون أم يغلقون تشكيلة المطالب؟ على ماذا ينطوي ما يُعبّر عنه الناطق الرسمي؟ ثمة عدم ارتياح ثم لغة لتسميته (يذكرنا هذا بالعلاقة بين

المرضى والأطباء). تمنح اللغة الوسيلة للتعبير عن عدم الارتياح، لكنها في الوقت نفسه تغلق تشكيلة المطالب الممكنة من خلال عدم ارتياح شامل؛ إنها تمنح الوجود لعدم الارتياح وتُتيح امتلاكه من خلال تشكيلة موضوعياً، لكنها في الوقت نفسه تُجرد («لدي ألم في كبدي في حين أن ألمي كان في كل جسدي من قبل»، «لدي ألم في مُرتبي بدلاً من ألم في كل شيء في ظروف العمل، وما إلى ذلك»). يُمكن لمفهوم تكون الوعي أن ينطوي على تعريف أقصى أو أدنى: هل يتصل الأمر بالوعي الكافي للتفكير والتعبير عن الحالة (مشكلة التجريد من أدوات التعبير وإعادة امتلاكها) وتنظيم الصراع وإدارته أو فقط الوعي الكافي لإحالة هذه الوظائف إلى أجهزة قادرة على القيام بها على أفضل وجه لصالح الذين منحوا التفويض (الإيمان العملي)؟

في الواقع، إن هذا الطرح للمشكلة هو طرح مثقفين بكل معنى الكلمة، إنه يفرض نفسه على نحو طبيعي جداً على المثقفين وهو أيضاً الأكثر ملاءمةً لمصالحهم، إذ يجعل منهم الوساطة الضرورية بين البروليتاريا وحقيقتها الثورية. في الواقع، كما أشار غالباً إلى ذلك تومسون، يمكن لتكوّن الوعي والتمرد أن يَنبثقا من عمليات لا

علاقة لها إطلاقاً بهذا النوع من التفكير الثوري الذي يتخيله المثقفون (السخط والتمرد الذين يُثيرهما الدم المُسال على سبيل المثال).

يبقى أن تعبئة الطبقة العاملة مرتبط بوجود جهاز رمزي لإنتاج أدوات لإدراك العالم الاجتماعي وصراعات العمل والتعبير عنها. لا سيّما أن الطبقة المهيمنة تنزع باستمرار إلى إنتاج وفرض نماذج إدراك وتعبير تُبطل التعبئة (على سبيل المثال، يوصف اليوم الخصوم في صراع العمل بـ «الشركاء الاجتماعيين»). إذا سلّمنا - كما تقترح بعض نصوص ماركس - أن بإمكاننا تحديد اللغة والوعي وطرح مسألة الوعي الطبقي، فهذا يعني أن نتساءل عن جهاز الإدراك والتعبير الذي تمتلكه الطبقة العاملة كي تفكر بوضعها وتتكلم عنه. إن تاريخاً مقارناً لمفردات الصراع ضروري جداً في هذا السياق: ما هي الكلمات المُستخدمة («رب عمل»، «أطر عليا»)، التورية (على سبيل المثال، «الشركاء الاجتماعيون»)? كيف تُنتج هذه التوريات وتنتشر (نحن نعرف على سبيل المثال دور لجان التخطيط في إنتاج هذه التوريات وإنتاج خطاب جماعي يستخدمه بدورهم المهيمن عليهم)?

فيما يتصل بالمستخدمين يتعين، من بين أشياء أخرى،

تحليل تمثلهم لصراع العمل ورهاناته (وهي ليست اقتصادية بحتة، لكنها يمكن أن تُثير تساؤلاً عن تمثل رب العمل والمديرين لسلطتهم ودورهم)؛ العلاقة التي تربطهم بالدولة القادرة في بعض الحالات على الدفاع عن مصالحهم على حسابهم (أو على الأقل مصالح مجمل الطبقة على حساب الدرك السفلي لهذه الطبقة) وما إلى ذلك.

بعد أن وضعنا نظام العوامل المحددة لبنية علاقة القوى، يتعين أخيراً إعداد العوامل الجديرة بتعزيز أو بإضعاف عمل هذه العوامل؛ ليكن على سبيل المثال الظروف الاقتصادية وخاصةً درجة توتر سوق العمل، والوضع السياسي وكثافة القمع، وتجربة الصراعات السابقة التي تُعزز، لدى المهيمنين، تطوير مناهج التلاعب وفن التنازلات ولدى المهيمَن عليهم، التحكُّم بمناهج الصراع البروليتارية (مع نزعة متلازمة إلى إضفاء طقوسية إلى الاستراتيجيات)، ودرجة انسجام أو عدم انسجام الطبقة العاملة، وظروف العمل وما إلى ذلك. في كل ظرف تاريخي يتغير مجمل هذه العوامل (وهي ليست جميعاً مستقلة) محددًا حالة علاقة القوى، ومن خلال ذلك، الاستراتيجيات التي تهدف إلى تغييرها.

عُنصرية الذكاء⁽¹⁾

في البدء، أود القول إن علينا أن نُدرك أن لا وجود
عنصرية بل لأنواع من العنصرية، فهناك أنواع من العنصرية
بقدر المجموعات التي تحتاج إلى تبرير وجودها كما هي،
وهذا ما يُشكّل الوظيفة الثابتة لأنواع العنصرية.

يبدو لي أن من المهم جداً تحليل أشكال العنصرية، من
دون شك، الأكثر غموضاً والأكثر خفاءً ومن ثمّ الأقل
تعرضاً للإدانة، ربما لأن مُدني العنصرية الاعتياديين
لديهم بعض السمات التي تميل إلى هذا الشكل من
العنصرية. أذكرُ في هذا الصدد عُنصرية الذكاء. وعنصرية
الذكاء هي عنصرية الطبقة المهيمنة التي تتميز بمجموعة
من السمات التي نصفُ بها عادةً العنصرية، أي عنصرية
البورجوازية الصغيرة التي تُشكّل الهدف المركزي لمعظم
النقد الكلاسيكي للعنصرية بدءاً بأكثرها شدةً ألا وهو نقد
سارتر Sartre.

هذه العنصرية التي تتسم بها طبقة مهيمنة يستند إعادة

(1) ألقىت هذه المحاضرة في مؤتمر «حركة مُناهضة العنصرية ومن أجل
الصدافة بين الشعوب» MRAP في مايو/أيار 1978، نُشرت في Ca-
hiers Droit et liberté (أجناس، ومجتمعات وقدرات: إسهامات العلم
وحدوده)، 382، ص. 67-71.

إنتاجها، في جزء منها، على نقل رأس المال الثقافي، وهو رأس مال موروث سمته أنه رأس مال مُدمَج يبدو إذن وكأنه طبيعي وفطري. إن عنصرية الذكاء هي ما يسعى من خلاله المهيمنون إلى جعل «ميزتهم الخاصة أشبه بعدالة إلهية»، كما يقول ماكس فيبر، أي تبرير النظام الاجتماعي الذي يهيمنون عليه. إنه ما يجعل المهيمنين يشعرون بأن وجودهم كمهيمنين مُبرَّر وأنهم جوهر متفوق. إن أي عنصرية تتسم بالجوهرانية *essentialisme*⁽¹⁾ وعنصرية الذكاء شكل من أشكال التآليه الاجتماعي الذي يسم السلطة المهيمنة التي تتركز سلطتها في جزء منها على حيازة الألقاب كما الشهادات المدرسية، التي يُفترَض أن تكون ضمانات ذكاء والتي حلَّت، في الكثير من المجتمعات، محل الألقاب القديمة مثل سندات الملكية وألقاب الطبقة النبيلة، وأصبحت تتيح حتى التغلغل إلى مواقع السلطة الاقتصادية.

تدين هذه العنصرية أيضاً ببعض من سماتها إلى ظاهرة تعزيز الرقابة على أشكال التعبير الخشنة والعنيفة للعنصرية، بحيث لم يعد الاندفاع الغريزي العنصري قادراً على التعبير عن نفسه إلا بصيغ تورية شديدة وتحت قناع

(1) نظرية فلسفية تقر أن الجوهر يسبق الوجود على النقيض من الوجودية (الترجمة).

الإنكار (بالمعنى التحليلي النفسي للكلمة): ثمة خطاب
لـ«مجموعة البحوث والدراسات عن الحضارة الأوربية»
(G.R.E.C.E) ينطق بالعنصرية لكن بطريقة وكأنه لا
يُفصح عنها. هكذا فإن العنصرية الخاضعة للتورية إلى
حد كبير جداً تكاد تكون غير مرئية. يجد العنصريون
الجُدد أنفسهم إزاء مشكلة الحدِّ الأقصى: إما زيادة درجة
العنصرية الصريحة في الخطاب (مؤكدین على سبيل المثال
موقفهم هذا لصالح تحسين النسل) لكنهم في هذه الحالة
إزاء خطر التجريح وفقدان القدرة على التواصل مع
الآخرين، وعلى القدرة على النقل أو القبول بالإفصاح
عن القليل وبصيغة تورية شديدة تتواءم ومعايير الرقابة فيما
يتصل بالحدِّ (من خلال الحديث، على سبيل المثال، في
علم الوراثة أو علم الحفاظ على البيئة)، وبهذا يُضاعفون
من فرص «تمرير» الرسالة من خلال تمريرها على نحو
غير ملحوظ.

إنَّ أسلوب التورية الأكثر انتشاراً اليوم هو بالطبع
إضفاء صفة العلمية الظاهرة على الخطاب. إذا كان
الخطاب العلمي يُستحضر لتبرير عنصرية الذكاء فهذا ليس
فقط لأنَّ العلم يُمثّل الشكل المهيمن للخطاب الشرعي،
بل أيضاً وخاصة لأن ثمة سلطة تظن أنها قائمة على

أساس العلم، وهي سلطة من نوع تقنوقراطي، تستعين بالطبع بالعلم لتأسيس السلطة؛ إذ أن الذكاء هو ما يمنح الشرعية للحكم حينما تدّعي الحكومة أنها قائمة على أساس العلم والكفاءة «العلمية» للحكّام (نستحضر في هذا الخصوص دور العلوم في الانتقاء المدرسي حيث أصبحت الرياضيات هي المعيار لأي ذكاء). فالعلم يتفق مع ما يُطلب منه أن يُبرر. وعليه، أعتقد أنه يتعين أن نطعن بلا قيد ولا شرط في مشكلة الأسس البيولوجية أو الاجتماعية «للذكاء» التي انزوى داخلها علماء النفس. وبدلاً من محاولة حَسَم المسألة علمياً، يجدر بنا محاولة دراسة علمية المسألة نفسها أي محاولة تحليل الظروف الاجتماعية لظهور هذا النوع من التساؤل والعنصرية الطبقية التي تفرزها. في الواقع، إن خطاب «مجموعة البحوث والدراسات عن الحضارة الأوروبية» ما هو إلا الشكل الأقصى للخطابات التي تلقيها منذ سنوات بعض جمعيات طلاب المدارس الكبيرة القديمة، وهو كلام رؤساء يشعرون بأنهم محقون لأنهم مُجَبَلون على «الذكاء» ويهيمنون على مجتمع قائم على معايير النظام المدرسي تحت اسم الذكاء. الذكاء هو ما تقيسه اختبارات الذكاء أي ما يقيسه النظام المدرسي. هذه هي أول وآخر كلمة

للنقاش الذي لا يُمكن أن يُحسَم طالما بقينا في ميدان علم النفس، إذ أن علم النفس نفسه (أو على الأقل اختبارات الذكاء) هو نتاج مُحددات اجتماعية هي أساس عنصرية الذكاء، وهي عنصرية جديرة بـ «نُخبة» مرتبطة بالانتقاء المدرسي وبطبقة مُهيمنة تستمد شرعيتها من التصنيف المدرسي.

إن التصنيف المدرسي تصنيف اجتماعي خفي، أي خاضع لتقييم معين مُطلق وتصنيف اجتماعي خضع لرقابة مُسبقة، وإذن إلى كيمياء وإلى عملية تحويل الاختلافات الطبقية إلى اختلافات «ذكاء» و«موهبة»، أعني إلى اختلافات «فطرية». حتى الأديان لم تفعل شيئاً مُتقناً كهذا. إن التصنيف المدرسي تمييز اجتماعي أضيفت عليه الشرعية وكرّسها العلم. وهنا نجد الدعم والحالة النفسية التي جلبها منذ البدء إلى عمل النظام المدرسي. إن ظهور اختبارات الذكاء مثل اختبار بني سيمون Binet-Simon مرتبط، بفعل الانخراط الإجمالي في المدارس. مجيء تلاميذ إلى نظام التعليم لم يكن النظام التعليمي يعرف ماذا يفعل بهم لأنهم غير «موهوبين» ولم يكن «لديهم الاستعداد»، أي لم يمنحهم وسطهم العائلي استعدادات يفترضها العمل الاعتيادي للنظام المدرسي،

من رأس مال ثقافي واستعداد لتقبل العقوبات المدرسية. وثمة اختبارات مُعدّة إعداداً جيداً تقيس الاستعداد الاجتماعي المُسبق الذي تطلبه المدرسة - ومن هنا قيمها التنبؤية للنجاحات المدرسية - كي تضيف سمة الشرعية مُسبقاً على القرارات المدرسية التي تجعلها شرعية.

لماذا ازدادت اليوم عنصرية الذكاء هذه؟ ربما لأن عدداً من المُدرّسين والمتقنين - الذين عانوا مباشرة من عواقب أزمة النظام التعليمي - يميل أكثر إلى التعبير أو الإفصاح عما لم يكن حتى الآن إلا نخبوية مؤنسة (أعني طلاب جيدين) من خلال أكثر الصيغ خشونةً. لكن يتعين علينا أيضاً أن نتساءل عن سبب ازدياد الاندفاع الغريزي الذي يَحث على عنصرية الذكاء. أعتقد أن السبب في جزء كبير منه هو أن النظام المدرسي قد واجه حديثاً مشكلات نسبياً لا مثيل لها بظهور أناس لا يملكون استعدادات اجتماعية مُتراكمّة يؤكّد عليها ضمناً هذا النظام؛ أناس من خلال عددهم يحطّون من قيمة الشهادات المدرسية وحتى من قيمة الوظائف التي سيشغلونها بفضل هذه الشهادات. من هنا تحقق الحلم في بعض الميادين كالطب من خلال تحديد عدد المقبولين. تتشابه جميع أشكال العنصرية. إن تحديد عدد المقبولين هو نوع من الإجراء الوقائي شبيه

بمراقبة الهجرة وردّ على الزحمة التي يثيرها استيهاهم
العدد، وغزوه.

نحن دائماً مستعدون لفضح الفاضح ولإدانة
العنصرية البدائية «المبتدلة» وحقد البورجوازية الصغيرة.
لكن هذا هيّن جداً. يتعين علينا أن نردّ الأمر إلى أنفسنا
ونتساءل عن مساهمة المثقفين بشأن عنصرية الذكاء.
سيكون من المفيد أن ندرس دور الأطباء في تشخيص
الاختلافات الاجتماعية، والعلامات الاجتماعية، من
خلال عزوها إلى البلد الأم ودور علماء النفس في إنتاج
توريات تُتيح الإشارة إلى أبناء العمال أو المهاجرين على
نحو يجعل من الحالات الاجتماعية حالات نفسية،
ومن العوز الاجتماعي قصوراً عقلياً وما إلى ذلك.. بمعنى
آخر، يتعين علينا تحليل جميع أشكال التبرير من الدرجة
الثانية التي تأتي لمضاعفة شرعية المدرسة كتميز شرعي من
دون أن ننسى الخطابات ذات الطابع العلمي، والخطاب
السيكولوجي بل وحتى كلامنا الحالي⁽¹⁾.

(1) نجد معلومات تكميلية عن هذا الموضوع في: بيير بورديو، «التصنيف
واللاتصنيف وإعادة التصنيف، re-Classement, déclassé-
ment, Actes de la recherche en sciences sociales, 24,
.novembre, 1978, pp.2-22

نبذة عن المؤلف:

بيير بورديو (1930-2002). عالم اجتماع فرنسي وأحد أبرز المراجع العالمية في علم الاجتماع. درّس الفلسفة في معهد العلوم الاجتماعية للدراسات العليا. توازي أهميته في علم الاجتماع أهمية فوكو في الفلسفة. بدأ مجمه بسطع في الستينيات عند صدور كتابه «الورثة» وكتاب «إعادة الإنتاج» وخاصة بعد صدور كتابه «التميّز» في السبعينيات. اهتم بتناول أنماط السيطرة الاجتماعية من خلال تحليل ماديّ للنتاجات الثقافية وإظهار أثرها في تكريس هيمنة فئة من البشر. انتقد بورديو تغاضي الماركسية عن العوامل غير الاقتصادية. إذ يتمكن المهيمنون. في نظره. من فرض نتاجاتهم الثقافية (ذوقهم الفني على سبيل المثال) أو الرمزية (طريقة جلوسهم أو كلامهم وما إلى ذلك). ويشغل العنف الرمزي (بمعنى قدرة المسيطرين على حجب تعسف هذه الننتاجات الرمزية. وبالتالي على إظهارها على أنها شرعية) دوراً أساسياً في فكر بورديو.

نبذة عن المترجمة:

من مواليد بغداد. حصلت على شهادة الدكتوراه في الأدب الفرنسي الحديث من جامعة السوربون في باريس عام 1985. ودرّست اللغة الفرنسية وآدابها في كلية الآداب/ الجامعة المستنصرية. وكلية اللغات / جامعة بغداد. وعملت في المركز الثقافي الفرنسي في بغداد مسؤولة عن الترجمة والأنشطة الأدبية والثقافية. فضلاً عن تدريسها اللغة الفرنسية (1985-2005). شاركت في العديد من المؤتمرات العلمية والتظاهرات الثقافية بحوث أدبية. ترجمت لدار الشؤون الثقافية العديد من الروايات والمقالات الثقافية. والملفات الأدبية والفلسفية في المجلات الأدبية العراقية (الثقافة الأجنبية. الأقلام. أسفار...). ترجمت مؤلفات للفيلسوف الفرنسي إدغار موران وللروائي الفرنسي ميشيل بوتور. عملت مترجمة في وكالات الأمم المتحدة في جنيف وفي بغداد. تعمل حالياً أستاذة اللغة والأدب الفرنسي في جامعة باريس- السوربون أبو ظبي. وَرَدَ اسمها في «موسوعة أعلام العراق في القرن العشرين» لدورها المهم في خدمة الثقافة والأدب والترجمة في العراق.



مسائل في علم الاجتماع

صدرَ كتاب «مسائل في علم الاجتماع» في 1984 عن دار النشر مينوي بباريس. جَمَعَ بورديو في هذا الكتاب تسعة عشر حواراً ومحاضرة تلخص فكره. ألقاها في أماكن مختلفة في فرنسا. في جامعات ومؤتمرات ومقابلات صحفية حُدِّثَ فيها عن أسرار علم الاجتماع وعن كيفية صياغة النتائج المتصلة بموضوع ما على نحو يخدم المهيمنين ويحجب الحقيقة عن أنظار الآخرين في مجالات عديدة. فهو يُلقي الضوء على نهج ومفاهيم علم الاجتماع الذي بلوره (الحقل، المتصل الوراثي، رأس المال، الاستثمار وما إلى ذلك...) وعلى مسائل إبستمولوجية وفلسفية واجتماعية يطرحها علم الاجتماع وتحليلات جديدة للثقافة والسياسة والإضراب والنقابات والرياضة والأدب، والموضة والحياة الفنية واللغة والموسيقى. من خلال الولوج إلى العمل السوسيوولوجي وهو في طور الإعداد، يُتيح بورديو الفرصة للمتلقى أن يتمكن من نهج تفكيرٍ معين وليس التماهي مع فكرٍ جاهزٍ فحسب.



9 789948 170136

هيئة أبوظبي للسياحة والثقافة
ABU DHABI TOURISM & CULTURE AUTHORITY



كلمة
KALIMA

المعارف العامة
الفلسفة وعلم النفس
الديانات
العلوم الاجتماعية
اللغات
العلوم الطبيعية والدقيقة / التطبيقية
الفنون والألعاب الرياضية
الأسس
التاريخ والجغرافيا وكتب السيرة