محاضرات في الحرية والرقابة والعنصرية والذكاء

تقديم وترجمة : محمد نبيل

تقديم

تتناول هذه الترجمات ثلاث محاضرات؛ الأولى للفيلسوف الهندي جيدو كريشنمورتي بعنوان "الحرية : فكر، لذة، معاناة" ، وهي تمثل الفصل الأول من كتاب لكريشنمورتي عرضه ضمن محاضرة بلندن في السادس عشر من آذار العام 1969، فيما الثانية والثالثة لعالم الاجتماع الفرنسي بيير بورديو، وقد جاءتا تحت عنوان "العنصرية والذكاء" و"الرقابة" .

في المحاضرة الأولى، يحاول الفيلسوف الهندي جيدو كريشنمورتي في لقاء جمعه بالجمهور البريطاني، تقديم مقاربة فلسفية وسيكولوجية لمفهوم الحرية اعتماداً على تحليل ماهية الحرية وأبعادها، والعلاقة الرابطة بينها وبين الفكر، واللذة، والمعاناة. فحسب تصور كريشنمورتي، يجب العودة إلى الفكر كمصدر للخوف الذي يرعبنا بشكل يومي ووجودي حتى نقدر على تحليله والوعي به قبل محاولة التحرر منه. فدعوة هذا الفيلسوف ترمي إلى العودة إلى الذات التي في نظره لا يمكن أن تتحرر إلا إذا حصل لدينا الوعي بذواتنا، وعلاقاتنا بالكائنات البشرية من ناحية، وبالأفكار والطبيعة وبكل ما يحيط بنا من ناحية ثانية. والوعي بالواقع يطرح العديد من التساؤلات المهمة حول الذات والموضوع في ارتباطهما بالحرية التي تتحقق عندما ننصت إلى الأنا، ونعرف كيف نعيش على هذه الأرض، وإلا أصبحنا أسرى للأفكار والنظريات الآتية من عند الآخر، وكأن كريشنمورتي يخاطبنا بلغة سقراط : أعرف نفسك بنفسك! ترى كيف يربط هذا الفيلسوف الحرية بثلاثية : فكر، لذة، معاناة؟

أما في المحاضرة الثانية، فيقدم بورديو تصوره للعنصرية من خلال مقاربته للعلاقة الرابطة بين العنصرية والذكاء، راصداً بذلك واقع المؤسسات الثقافية والمثقفين عامة. وبورديو معروف كعالم اجتماع ثائر ورافض لسلطة المؤسسات الثقافية، ممثلة في الجامعة والمدارس العليا التي يعتبرها مجرد تدليس، والدراسة فيها وحضور المحاضرات تظل مجرد وسيلة للترقي والوصول إلى المناصب العليا. وفي سياق نصه هذا، يوضح بورديو كيف تبرر المؤسسة المدرسية وجودها وتشرعن العنصرية المبنية على منطق الذكاء وقياساته.

وفي المحاضرة الثالثة، يقوم بورديو بمعالجة سوسيولوجية لإشكالية العلاقة التي تنتظم بين اللغة والرقابة. وهذا يتوافق مع دراسات بورديو الشيقة وأبحاثه العميقة حول تخليق ما سماه برأس المال الرمزي. فكل ممارسات التبادلات اللغوية، بداية من الكلام العامي وحتى إنتاج الأعمال الأدبية والفنية والفلسفية وغيرها وكل الخطابات، تعد في تصوره مجموعة من الممارسات التي تنطوي على علاقات قوة وسلطة تمارسها الطبقات المسيطرة على تلك المسيطر عليها، وتصاغ من خلال بنية عالم رمزي كامل أقرب ما يكون إلى أي تصور مجسد للأيديولوجيا. فبحسب عالم الاجتماع الفرنسي، لا يتحدث الإنسان اللغة من أجل نقل رسالة معينة، ولكنه يهدف إلى قبول كلامه من طرف الآخرين، أو حتى أن يصبح محبوباً من شخص بعينه لإنتاج ما يسمى باللغة ذات الشرعية أو المصداقية الاجتماعية، أو بتعبير أدق اللغة السائدة التي تمارس هيمنتها الرمزية من خلال ما تنطوي عليه من عنف رمزي ضد كل من لا يخضع لتلك الهيمنة ويسلم بها. ومن ثم يلجأ الممارس لهذا النوع من اللغة إلى تلطيف كلامه، أو ما يمكن تسميته بالمجاملة اللغوية التي تخفي بدورها الصراع، والسلطة، والعنف والرقابة.

المترجم

المحاضرة الأولى

الحرية: فكر، لذة، معاناة

جيدو كريشنمورتي

الحرية ليست واقعاً، بل مجرد فكرة بالنسبة لأغلب الناس. عندما نتحدث عن الحرية، فالأمر يتعلق بالحرية الخارجية، وتعني التصرف وفق الخيال، والقدرة على التعبير بحرية وبطرق مختلفة، والسفر، والتفكير في كل ما يستهوينا. يظهر أن التعبير الخارجي للحرية مهم للغاية، وبخاصة في تلك البلدان التي يعبث فيها الاستبداد والديكتاتورية، وكذلك في بلدان أخرى، حيث الحرية الخارجية ممكنة، التي على إثرها يبحث الإنسان عن المزيد من اللذة والامتلاك.

أما الحرية الخارجية فتتجلى داخل المجتمع وفي كل علاقاتنا. يبدو لي أننا نتساءل بخصوص ما إذا كان من الممكن أن نقول إن العقل الإنساني في وضعيته الحالية والمثقل بشروط عدة يعتبر حراً. هل من الضروري أن يتصرف العقل دائماً في سياق الحدود المفروضة عليه من طرف محيطه، حيث تنعدم الإمكانيات التي تحقق الحرية لأي جنس؟ إننا ندرك أن العقل الذي فهم شفهياً، أن الحرية لا توجد في هذا العالم السفلي لا داخلياً ولا خارجياً، يتجه إلى خلق حرية يمكن لها أن تتحقق في عالم آخر، كحرية مستقبلية، كالجنة . . . الخ.

إن رفض كل التصورات النظرية والأيديولوجية لمفهوم الحرية، يسمح لنا بأن نحلل ما إذا كان العقل – أعني عقلكم وعقلي– قادراً دوماً أن يكون حراً، متخلصاً من كل ارتباط وخوف وتوتر، وكذلك من كل المشاكل المتعددة؛ سواء الصادرة عن الوعي أم تلك المخفية في طبقات اللاشعور العميقة. هل يمكن أن توجد حرية نفسية كاملة تسمح للعقل البشري باختراق شيء ليس عبارة عن بناء فكري، أو هروب من وقائع الحياة اليومية المباشرة؟ إنه شيء أبدي. لكن في حالة ما إذا كان العقل البشري غير حر على المستوى النفسي والداخلي، فإنه لا يملك الإمكانية كي يميز ما هو حقيقي، ويرى إن كان هناك واقع لا يخلقه التفكير وغير مدين في شكله للثقافة أو للمجتمع الذي نعيش فيه، بل ليس عبارة عن هروب من مواجهة الملل الذي يسببه اليومي وما يرافقه من ضجر وعزلة وتشاؤم وتوتر. ومن أجل أن نكتشف مدى وجود حرية مماثلة حقاً، ينبغي علينا أن نعي بكل الأشياء المحيطة بنا، المشاكل، الرتابة السطحية، احتياجنا وبالفاقة التي تطبع حياتنا اليومية، وفوق كل هذا، يجب علينا أن يحصل لدينا وعي بالخوف. هذا الوعي، يجب ألا يصدر عن تحليل أو استبطان، بل عن طريق الإحساس بأنفسنا بجلاء وكما هي موجودة، إضافة إلى رؤية ما إذا تحررنا كلياً وبأقل ما يمكن، من كل الأسئلة التي تربك ذهننا.

وكي يتحقق ما ذكرت سابقاً –وكما سنرى ذلك– يجب أن تحضر الحرية، لكن ليس بعد نهاية التحليل، بل منذ البداية. وبسبب غياب الحرية، لا يمكن لنا أن نستطلع وندرس ونجس النبض. ومن أجل أن نتعمق بشكل كبير، لا بد من توفر الحرية، بل التحلي بالانضباط الضروري لكل ملاحظة. فالحرية والانضباط يعملان على المستوى نفسه (لكن الانضباط ليس هدفه هو أن نكون أحراراً). لا نأخذ الانضباط هنا في معناه التقليدي والمتداول، بل بمعنى آخر: الخضوع، التقليد، الإلغاء، إتباع نموذج ممأسس. في هذا السياق، الأجدر بنا أن نفهم المعنى الراديكالي لـ ديسيري (discere) الذي يتضمنه لفظ التعلم.

التعلم والحرية يسيران على المستوى نفسه، فالحرية تنتج انضباطها الخاص، انضباط لا يفرضه العقل من أجل الوصول إلى نتيجة معينة. هناك شيئان أساسيان: الحرية وفعل التعلم. ولا يمكن لنا أن نتعلم كيف نتعرف على ذواتنا إلا في غياب العوائق. وهذه الحرية تسمح لنا بالملاحظة، لكن ليس وفق نموذج أو صيغة أو مفهوم، بل وفق ملاحظة واقعية لوجودنا كما هو، ولهذا يُنتج كل من الإدراك، والملاحظة، والتصور المشابه، انضباطه الذاتي وطريقته في التعلم، فليس هناك أي تطابق أو تقليد أو إلغاء، كما ليس هناك أية مراقبة من أي نوع، وفي هذه الحالة تتجلى جمالية هائلة.

إن عقولنا مشروطة –وهذا مؤكد– بثقافة ومجتمع معين. إنها متأثرة بانطباعات مختلفة وضغوطات وتجاذب علاقاتنا بسبب العوامل الاقتصادية والتربوية، أو عن طريق المناخ، والالتزام الديني . . . الخ. عقولنا أمست مهيأة لقبول الخوف، وإذا استطعنا، فإننا نهرب من عقولنا، لكننا لا نمتلك القدرة على اختراق وامتصاص بنية وطبيعة هذا الخوف بشكل كلي وشمولي. هذا السؤال الأول يعد نتيجة للعقل المثقل بالضغط: هل لهذا العقل القدرة التامة على فك ليس فقط شروطه الخاصة، ولكن خوفه الذاتي ما دام الخوف هو الذي يدفعنا إلى القبول بمحيطنا؟

لا ينبغي عليكم أن تجمعوا ركام الكلام والأفكار –التي تعد في الواقع دون قيمة– لكن عليكم عن طريق فعل الاستماع، ملاحظة الحالات المختلفة لعقولكم بطريقة شفهية أو غير شفهية. اطلبوا بكل بساطة إن كان العقل يمكنه أن يتخلص إلى الأبد من الخوف. يجب ألا نقبل به ولا نهرب منه ولا نقول: يجب أن أطور في ذاتي مقاومة وشجاعة، لكن بالوعي بهذا الخوف الذي يعرقلنا.

أن نوجد في درجة أقل من كوننا أحراراً، معناه أننا لا نقدر على النظر بوضوح وبعمق، وبكل تأكيد عندما يوجد الخوف ينعدم الحب. إذن، هل يمكن للعقل أبداً أن يتخلص حقيقة من كل خوف؟ يبدو لي، أنه هنا يكمن أحد الأسئلة الأساسية التي ينبغي على كل عقل رصين أن يطرحها ويجد حلاً لها.

هناك تخوفات مادية وأخرى نفسية: الخوف من الألم المادي ومظهره

النفسي، ذكرى الإحساس بالألم تعود بنا إلى الماضي، هذا إضافة إلى الخشية من إعادة تكرارها في المستقبل. ونضيف أيضاً، الخوف من الشيخوخة، والموت، وانعدام الطمأنينة المادية، والشك في الغد، والخوف من الإخفاق وعدم الوصول إلى الهدف نهائياً، والتحول إلى شخص مثير للشفقة في هذا العالم، والخوف من التذمر، والعزلة وعدم القدرة على الحب أو أن نكون محبوبين من طرف الآخرين، إضافة إلى التخوفات الشعورية واللاشعورية. هل يمكن للعقل أن يتخلص من كل هذا العبء؟ العقل يثبت منذ البداية أنه غير قادر. إنه يزيف ذاته ويصبح غير جدير بالإدراك، بل غير قادر كلياً على الفهم والصمت والهدوء. إنه يشبه روحاً ضائعة في الليل، تبحث عن الضوء ولا تجده أبداً، لتتقلص كي تخلق ضوءاً كله كلام ومفاهيم ونظريات.

كيف لعقل يعيقه الخوف بشدة، وفي ظل كل الشروط التي تنتج عن ذلك، أن يتخلص نهائياً من هذا الحال؟ هل يمكن لنا أن نقبل بهذا الوضع كواحد من مكونات الوجود التي لا مفر منها؟ ما يحدث لأغلبنا هو أننا نستسلم. إذن ماذا يجب علينا فعله؟ كيف لي، أنا وأنتم ككائنات حية، أن نتخلص من هذا الخوف؟ وأعني هنا الخوف كله، بنيته، وطبيعته كذلك، وليس خوفاً بعينه.

ما هو الخوف؟ (إذا سمحتم لي بتحديد معناه، فلا تقبلوا ما يؤكده الخطيب، إنه لا يمتلك أية سلطة من أي نوع ولا هو بمعلم، إنه شيخ روحي، لأنه إذا كان الخطيب يمثل المعلم، فأنتم عبارة عن مريدين، وإذا كنتم عبارة عن مريدين فإنكم تدمرونه وتدمرون أنفسكم).

إننا نريد أن نكتشف حقيقة سؤال الخوف بدقة لم يتوصل إليها العقل حتى يصير هذا الأخير بعد ذلك متحرراً من كل ارتباط بالآخر الداخلي والنفسي. جمالية الحرية هو أن لا تتركوا وراءكم أي أثر. عندما يطير النسر لا يترك أثراً -على خلاف العالم. وفي دراستنا لسؤال الحرية، يجب أن نتميز، ليس بالملاحظة العلمية الدقيقة فحسب، بل كذلك بخاصية طيران النسر الذي لا يترك وراءه أثراً. يجب القيام بالعمليتين معاً: التفسير الشفهي والإدراك اللاشفهي، لأنه بكل تأكيد، لا يمكن أن يكون الوصف يشبه الواقع الموصوف، والتفسير ليس هو الشيء الذي نفسره، وليست الكلمة كالشيء أبداً.

يمكن لنا أن نتقدم إذا كانت كل الأشياء شفافة، ونستطيع أن نتعرف اعتماداً على أنفسنا ولفائدتنا -ليس عن طريق كلام الخطيب أو أفكاره التي يصرح بها- ما إذا كان للعقل أن يتحرر كلياً من الخوف.

القسم الأول من هذه المحاضرة لا يجسد سوى مقدمة شفهية. وإذا لم تسمعوني جيداً ولم تفهموني، فإنكم لا تستطيعون أن تذهبوا أبعد من ذلك. ولكي ندرس السؤال، لا بد من أن تكون رؤيتنا حرة، في غياب لكل الأحكام القبلية، والخلاصات، والمفاهيم، والنماذج، والأفكار المسبقة، وهذا ما سيسمح لكم بأن تلاحظوا بأنفسكم وبشكل واقعي ماهية الخوف. وعندما تتم الملاحظة، عن قرب ومن داخل الأشياء، تستطيعون معرفة مدى وجود الخوف ؟ بتعبير آخر: لا يمكن لكم أن تقوموا بهذه الملاحظة إلا عندما يكون الملاحِظ هو الشيء الملاحَظ. سوف نتوسع في هذه النقطة لاحقاً. إذن، ما معنى الخوف؟ كيف ينشأ؟ هل يمكن فهم التخوفات المادية التي تحدث ردود فعل فورية، والتي من السهل فهمها. هذه النقطة لا تحتاج أن نعمق فيها السؤال. وبالمقابل سنتحدث عن الخوف النفسي؟ كيف ينشأ؟ ما هي جذوره؟ المشكل يتمثل في الخوف من حدث وقع بالأمس، ويمكن أن يتكرر اليوم أو غداً، التخوف من الأشياء التي تعرفنا عليها أو من المجهول واليوم القادم. يمكن أن نرى بأنفسنا وبوضوح تام كيف أن الخوف متضمَّن في بنية الفكر، عندما نتأمل في ما حدث بالأمس، والذي يثير تخوفنا، أو أن نفكر في المستقبل، فإن الفكر ينتج الخشية، أليس هذا صحيحاً؟ من فضلكم يجب أن نكون على يقين تام بألا تقبلوا ما يقوله الخطيب، ثقوا بأنفسكم، ثقوا بأن الفكر ينتج الخوف. وعندما تتأملون أساساً في الألم النفسي الذي تحسون به مسبقاً ولا ترغبون في عودته، فكروا في هذا كله، وسترون كيف تنشأ الخشية. هل يمكن لنا الاستمرار؟ وفي غياب رؤية واضحة لهذه النقطة، فلا يمكن لنا أن نذهب بعيداً. الفكر يولد الخوف في ظل الخشية، أو في إطار حدث أو تجربة أو حالة يصاحبها خطر، ألم، اضطراب، صداع. الفكر يضمن الطمأنينة النفسية، ويرفض كل ما يهدد هذه الطمأنينة، كما يرفض كذلك كل عنصر اضطراب من شأنه أن يشكل خطراً وينتج حالة من الرعب.

يستند الخوف إلى الفكر، وكذلك الأمر بالنسبة للمتعة. لقد مررنا بتجربة هائلة، الفكر يتأخر عن الوصول إليها ويريد أن يراها ممتدة، وعندما يصبح هذا الأمر مستحيلاً تحدث المقاومة، حالة الغضب والتشاؤم والذعر. وكذلك الفكر، فهو مسؤول عن الخوف مثله مثل اللذة، أليس كذلك؟ هذه ليست خلاصة شفهية ولا صيغة لتفادي الخوف. لنكرر مرة أخرى، أينما وجدت اللذة يتواجد معها الألم، فهناك الخوف الذي يغذيه الفكر واللذة التي تصاحب الألم. هناك شيئان غير مرئيين والفكر هو المسؤول عنهما معاً. وإذا لم يأتِ الغد أو لحظة بعدية معينة يمكن عن طريقها أن نفكر في الخوف أو اللذة، فلا وجود لهما معاً. هل يمكن لنا أن نذهب بعيداً؟ في ظل هذه الوضعية، يجب أن نعمل في عمق الواقع، والأمر لا يتعلق بفكرة بل بشيء حقيقي اكتشفتموه، ولكم الحق في القول: لقد اكتشفنا أن الفكر ينتج الخوف واللذة. لقد أحسستم بلذة جنسية ومتعة، تفكرون بعدها بأنها تستحضر لوحات وصور ذهنية عدة. هذا الفكر نفسه سيدعم هذه اللذة التي تعد منذ ذلك الحين جزءاً من سيناريو الفكر، وعندما نصادف عقبة يحدث الألم، والتوتر، والخوف، والغيرة، والسخط، والغضب، والعنف (أنا لا أقول لكم ابتعدوا عن معرفة اللذة).

ليست الغبطة هي اللذة، كما أن النشوة ليست إفرازاً للفكر. إنها شيء مختلف تماماً. لا يمكنكم أن تحسوا بالنشوة أو الغبطة إلا بعدما تتفهموا طبيعة الفكر الذي ينتج اللذة والخوف. إذن، يظل السؤال المطروح هو: هل يمكن لنا أن نقضي على الفكر إذا كان هذا الأخير ينتج الخوف واللذة؟ لأنه أينما وجدت اللذة وجد معها بالضرورة الألم -أمر أكيد- نتساءل إذن: هل يمكن للفكر أن ينتهي؟ فكل ما لا يتضمن نهاية لكل من الإدراك الجمالي والنشوة يصدر عن الجمال. فعلى سبيل الذكر، عندما نشاهد ملياً رونق سحابة أو شجرة ونتمتع بهما كليا، يتطلع الفكر في اليوم الموالي إلى المرور بالتجربة نفسها ومعرفة الملذات التي يتمتع بها عند رؤيته من جديد لهذه السحابة، أو الشجرة، أو الوردة، أو وجه

مشرق بالجمال، لكنه يحس بالإحباط والألم والخوف في اللحظة نفسها التي يجذب فيها اللذة.

عموماً يمكن للفكر أن يعرف نهايته. أليس هذا السؤال خاطئاً تماماً؟ إنه سؤال خاطئ، لأننا نتطلع إلى الإحساس بالنشوة والغبطة التي كلها لا تنتمي إلى مجال اللذة. وعندما نقضي على الفكر، فإننا نرغب في اكتشاف شيء هائل لا يتعلق لا باللذة ولا بالخوف. لنطرح السؤال: ما هو دور الفكر في حياتنا؟ وليس كيف نقضي على الفكر؟ لكن ما هي العلاقات الموجودة بين الفكر والفعل -اللافعل؟ ما هي العلاقة بين الفكر والفعل في حالة يكون فيها الفعل ضرورياً؟ ولماذا حينما تتحقق اللذة بالجمال يلعب الفكر دوراً معيناً؟ وبالفعل، فإذا كان الفكر لا يلعب أي دور، فإنه لا يكون للمتعة أي وجود مستقبلاً. أقترح أن نكتشف هذا الأمر عندما نستمتع كليا بالجمال: جبل، وجه، طبقة مائية. لماذا يجب على الفكر أن يتدخل كي يمنح للمتعة دورة حلزونية إضافية ويغلّط كل شيء قائلاً:

- يجب أن أحس من جديد بهذه اللذة.

يجب عليَّ أن اكتشف العلاقات الموجودة بين الفكر والفعل، وكذلك وجب على الفكر أن يتدخل عندما لا نكون في حاجة إليه. أن أتصور شجرة جميلة عارية من أوراقها منفصلة عن السماء، فهذا جمال خارق وكافٍ جداً. لكن لماذا يتدخل الفكر قائلاً:

- يجب عليَّ أن أحس باللذة نفسها في اليوم التالي؟

وبالمقابل، أرى أنه يجب على الفكر أن يتصرف كلما حدث الفعل. القدرة والمهارة في الفعل هي نفسها في الفكر. ما هي العلاقة الواقعية بين الفكر والفعل؟ أفعالنا كلها تستند إلى مفاهيم وأفكار مثل كل الأشياء الآن. لدي فكرة أو مفهوم حول ما يجب فعله وما أفعله، وهي عبارة عن مقاربة تنزع نحو تقريب كل من المفهوم والفكرة والنموذج. هناك إذن فصل بين الفعل، والمفهوم، والنموذج وما يجب عليه أن يكون. وفي هذا التقسيم تحدث حالة من الصراع، وكل تقسيم نفسي يخلق بالضرورة الصراع. وأتساءل: ما هي العلاقة بين الفكر والفعل؟ وفي الحالة التي يحدث فيها انقسام بين الفعل والفكرة، يكون فيها الفعل غير تام. هل يوجد هناك فعل من خلاله يدرك الفكر بشكل فوري شيئاً ما ويتصرف بسرعة وبطريقة لا تترك للفكرة أية فرصة للتدخل ولا أية أيديولوجية أن تنتج فعلاً منفصلاً؟ هل هناك من فعل يكون فيه التصور والفكر فعلاً؟ وكمثال على ذلك؛ أرى أن الفكر ينتج الخوف واللذة. ونضيف إلى أنه متى حضرت اللذة حضر معها الألم، ما ينجم عنه مقاومة ضد هذا الأخير. هذا ما أراه بكل وضوح، حيث أن الرؤية ذاتها عبارة عن فعل فوري. عندما نلاحظ هذا الوضع، نستخلص وجود فكر واضح ومنطقي، ومع ذلك، تظل هذه الرؤية والفعل لحظية، والنتيجة هي أننا نتحرر.

هل نتواصل فيما بيننا؟ لنتقدم قليلاً، فالأمر كله صعب جداً. من فضلكم لا تقولوا نعم بسهولة. إذا كان لكم الحق في قول نعم، عندما تغادرون إذن هذه القاعة، يجب عليكم أن تكونوا قد تحررتم من الخوف. طريقتكم في قول نعم، هي تأكيد خالص وبسيط على الفهم الشفهي والفكري، بمعنى أنه لا شيء يحظى بالقيمة. أنتم وأنا كذلك، ندرس هذا الصباح سؤال الخوف، وعندما تغادرون هذه القاعة يجب عليكم أن تواجهوا تماماً السؤال نفسه. هذا يدل على أنكم تحولتم منذ ذلك الوقت إلى كائنات إنسانية حرة، مغايرة ومتحولة كلياً، وهذا لا يتحقق في اليوم الموالي، بل فوراً. إذن، ترون بكل جلاء، أن الفكر يخلق هذين الشيئين معاً، وأن كل قيمنا التي تستند إلى الخوف واللذة هي قيم تنتمي إلى الأخلاق الاجتماعية والروحية. ومن أجل رؤية الحقيقة، يجب عليكم أن تكونوا واضحين تماماً، في حالة يقظة منطقية وصحية، وتلاحظون كل ارتعاشة فكرية. إذن، هذا الإدراك نفسه هو فعل شمولي، وبالتالي عندما تغادرون هذه القاعة، ستخرجون منها كلياً، بتعبير آخر ستطرحون السؤال: كيف نواجه الخوف غداً؟

يجب على الفكر فعلياً أن يتصرف كما يجب عليكم أن تفكروا من أجل الدخول إلى ذواتكم، ركوب الحافلة والقطار والذهاب إلى المكتب. في كل هذه اللحظات، يتصرف الفكر بفعالية وبموضوعية وليس انطلاقاً من وجهة نظر شخصية أو عاطفية. هذا الفكر يمثل شيئاً حيوياً. لكن عندما يطيل الفكر تجربة سبق وأن مررنا بها، فإنه ينقلها عن طريق فعل الذاكرة إلى المستقبل، إذن هذا الفعل يظل ناقصاً وينتج بعض أشكال المقاومة . . . الخ.

لنطرح السؤال التالي الآن، وبهذه الطريقة:
ما هو أصل الفكر الذي هو المفكر؟

يمكن أن نرى أن الفكر هو رد فعل يصدر عن معرفتنا، تجربتنا، ذاكرتنا المتراكمة، الإطار الخلفي الذي من خلاله نعثر على جواب الفكر على كل تحريض خارجي. وعندما نطلب منكم أين تعيشون يصدر رد فعلكم الفوري. الذاكرة، التجربة والمعرفة، كلها تمثل الإطار الخلفي الذي يصدر عنه الفكر الذي يظل شيئاً غير خالص، فهو ينتمي إلى القديم، ما شوهد من قبل لا يمكنه أبداً أن يكون فكراً حراً، لأنه مرتبط بالماضي، وهو بذلك غير قادر على رؤية أي شيء بطريقة خالصة. ومنذ اللحظة التي نفهم فيها هذا الأمر بشكل جلي، يهدأ ذهننا. الحياة حركة ثابتة في عالم من العلاقات، أما الفكر فهو مكره على أسر هذه الحركة في ارتباطها بالماضي، الذاكرة، الثابت والمتحجر. الفكر خائف من الحياة.

وعند رؤية كل هذا، يتضح أن الحرية ضرورية لكل دراسة -وكي ندرس بشكل واضح، لا بد من التحلي بالسلوك المرتبط بإدراكنا المتميز وليس بحالة رقابة وتقليد- لنرى كيف أن العقل مشروط بالمجتمع وبالماضي، وأن كل تفكير ينبثق من الدماغ هو فكر شائخ، وبالتالي غير قادر على فهم أي شيء خالص. لا يصبح العقل هادئاً تماماً بسبب الضغط أو مدفوعاً إلى أن يكون هادئاً. لا يوجد أي نظام وأية منهجية -إذا تعلق الأمر بالتسن (ZEN) الياباني أو النظام الهندي- تصلح لتهدئة العقل. إنه مشروع عبثي وغيبي عندما ينهج العقل طريق الهدوء. إذن، لنرى كل هذا واقعياً وليس نظرياً. إنه فعل ينبثق من هذا التصور الذي هو عبارة عن فعل متحرر من الخوف. إذن، في كل مناسبة ينبثق خلالها

الخوف يحدث الإدراك الفوري ثم ينتهي ذلك الخوف.

ماذا نعني بالحب؟ الحب يعني بالنسبة لأغلب الناس اللذة، وبالتالي الخوف، وهذا ما يطلق عليه اسم الحب. لكن كيف يصير الحب عندما يتضمن الخوف واللذة؟ ومن سيجيب عن هذا السؤال؟ الخطيب، القس، الكتاب؟ هل يوجد عامل خارجي يمكنه أن يحثنا على الاستمرار ويهنئنا على جوابنا الهائل؟ أوليس عندما ندرس ونلاحظ وندرك الأشياء خارج كل نظام تحليلي أو بنية اللذة وطبيعتها في كل من الخوف والألم، سندرك آنذاك أن الملاحظ -المفكر- ينتمي إلى التفكير نفسه. ليس هناك فكر أو مفكر، الاثنان معاً لا ينفصلان. هناك جمالية خاصة ودقة تستحق الرؤية. وآنذاك، ماذا سيصدر عن هذا العقل الذي يريد أن يدرس سؤال الخوف؟ هل تفهمون؟ ما هي حالة هذا العقل الذي مر بكل هذه المراحل؟ هل هو نفسه كما كان سابقاً بعدما قطع كل هذا المشوار؟ لقد درس كل شيء عن قرب، وشاهد الطبيعة أو ما نسميه التفكير، الخوف واللذة. لقد شاهد العقل كل هذا، والآن ما هي حالته الواقعية؟ بكل تأكيد لا أحد سواكم يمكنه أن يجيب عن هذا السؤال. لكن إن عشتم هذه الحالة، بشكل حقيقي، ستدركون حقاً أن العقل متحول كلياً.

سؤال: هذا غير مفهوم

جواب: طرح السؤال هو أسهل شيء في هذا العالم. ومن المحتمل أن البعض منا فكر في صيغة السؤال عندما كان الخطيب يتكلم. إننا منشغلون بطرح السؤال بدل الاستماع. لا نطرح السؤال هنا فقط، بل في كل مكان. لكن طرح السؤال أكثر أهمية من تلقي الجواب، وحل مشكل ما يفرض علينا فهم السؤال الذي لا يخرج عن إطار المشكل. إنه في صلبه على الرغم من أننا لا نراه بوضوح عندما تستبد بنا فكرة الحل والجواب. أغلبنا متلهف وراء حل المشكل دون الإطلاع عليه، وكي نعمقه يجب التوفر على الطاقة؛ أي حيوية معينة، وقوة وانفعالاً وليس البلادة والكسل اللذين يعششان فينا -أنتم وأنا نريد أن نحل المشكل على يد الآخرين. وفي هذه الحالة، لا أحد سيفك أيّاً من مشاكلنا السياسية والدينية والنفسية، بالمقابل يجب توفر قوة وحيوية كبيرة وانفعال لرؤية المشكل وملاحظته. إذن، وكما ترون الجواب يكمن هنا بوضوح. هذا لا يعني أنه يجب عليكم عدم طرح الأسئلة، بالعكس، يجب عليكم طرحها والشك في كل ما قيل من ذي قبل بما فيه كلام الخطيب.

سؤال: هل يشكل الاستبطان خطراً عندما يهدف إلى تقصي المشاكل الشخصية؟

جواب: لماذا لا يقع الخطر؟ الخطر يكمن عندما نقطع الطريق. افهموا، إنكم ترون أن الخطر يكمن في الرؤية ويجب علينا أن لا ننظر؟ إذا سمحتم لي بسرد هذه الحكاية، أتذكر جيداً عندما قدم عندي رجل غني جداً و قال لي:

- أنا جد صادق ومنشغل بعدة أسئلة تعالجونها وأريد أن أعالج كل. . . الخ.

أنتم تعرفون كل الحماقات التي يصرح بها الناس. لقد أجبته:

- جيد سيدي، لنذهب . . . .

تحدثنا. لقد زارني مرات عدة، وفي الأسبوع الموالي جاء ليبحث عني ثم قال لي:

- أحلم أشياء مرعبة ومخيفة. يظهر لي في المنام أنني أنظر إلى كل الأشياء المحيطة بي، وهو يختفي أمامي. هذا ربما نتيجة لدراستي لذاتي التي من خلالها رأيت كل الأخطار.

وبعد هذه الزيارة لم يأتِ عندي هذا الرجل أبداً.

لدينا كل الرغبة في أن نعيش في اطمئنان وهدوء في عالمنا الحقير. هذا العالم الصغير الذي أقيم على نظام يشكل اللانظام، هذا العالم المنطوي عل علاقاتنا الخاصة، لا نريد أن نراه مضطربا؛ مثلاً العلاقات التي وضعت بين الرجل والمرأة، الواحد منهما يتمسك بالآخر. علاقات يسودها الألم، الحيطة، الخوف، بل يهددها خطر الغيرة والغضب والسيطرة.

هناك طريقة أخرى تسمح لنا برؤية ذواتنا دون أي خوف أو خطر. فالأمر يتعلق بالملاحظة دون أي اتهام أو تبرير بشتى الطرق. يجب أن ننظر ببساطة دون أي تأويل أو حكم أو ترجيح. ولهذا الأمر، يجب أن تكون رغبتنا في التعلم شديدة عن طريق ملاحظة ما هو واقعي. السؤال هو: أين هو الخطر في ما هو موجود؟ الكائنات البشرية عنيفة، وهذا ما يؤكده الواقع، أما الخطر الذي خلفته الكائنات البشرية، فهو نتيجة للعنف والخوف. ترى لماذا يرافق الخطر الملاحظة التي تتوخى القضاء على الخوف مما ينجم عنه مجتمعاً بقيم مختلفة؟ رؤية الأشياء وملاحظتها كما هي داخلياً، وفي الواقع تجسد جمالية رائعة، وهذا لا يعني أننا لا نقبل بها كما هي موجودة، كما لا يعني كذلك أننا نرفضها أو نقوم بشيء معين من أجل تغيير ما هو موجود؛ أي التصور الذي يحمله والصادر عن تحوله الذاتي. لكن يجب علينا التعرف على فن الملاحظة، هذا الفن لا يضم أبداً عنصر الاستبطان أو التحليل، فالأمر يتعلق ببساطة بالملاحظة دون أي اختيار.

سؤال: هل يوجد خوف تلقائي؟

جواب: هل تطلقون على هذا الأمر اسم الخوف؟ عندما تحترق النار أو عندما تتواجدون أمام الكارثة، هل الخوف هو الذي يدفعكم إلى الابتعاد؟ عندما ترون حيواناً متوحشاً أو ثعباناً، ما الذي يبعدكم عن الخطر، الخوف أم الذكاء؟ هذا الذكاء هو نتيجة للمحيط الذي تتواجدون فيه، ما جعله ينبهكم ضد أخطار الكارثة وإلا سقطتم ضحية. فذكاؤكم يقول لكم: انتبهوا. هل هذا الذكاء هو الخوف؟ هل الذكاء هو الذي يتصرف عندما ننقسم إلى جنسيات وجماعات دينية مختلفة -عندما نربي هذا التقسيم بيني وبينكم، نحن وهم، فهل هذا صادر عن الذكاء؟ هل الفعل الذي يشيد تقسيمات تسبب الخطر، وتفرق بين الناس، ما يسبب في الحروب، صادر عن الذكاء أو الخوف؟ في هذه الحالة أقول: الخوف وليس الذكاء. بتعبير آخر، إننا منقسمون، جزء منا يتصرف بذكاء عند الضرورة مثلاً عندما نريد تجنب الكارثة أو حافلة مارة، لكن لسنا أذكياء لرؤية أخطار القوميات والعوامل التي تفرق بين الناس.

إذن، هناك جزء منا صغير جداً وذكي، أما الباقي فعكس ذلك. أينما وجدنا الانقسام وجدنا بالضرورة الصراع والألم. وماهية الصراع نفسه هي التقسيم والتناقض الموجود بداخلنا، وهذا التناقض لا يمكن أن يدمج. ذلك أنه من خصائصنا أن نقول:

- يجب علينا أن نُدمج.

حقيقة لا أعرف معنى هذه الكلمة. من سيقوم بإدماج طبيعتين منقسمتين ومتعارضتين؟ الذي نطلب منه أن يقوم بعملية الإدماج يجب عليه ألا يكون طرفاً في عملية التقسيم؟ لكن عندما نرى الشيء في كليته، وندركه دون أي اختيار -آنذاك لا يقع أي تقسيم.

سؤال: هل هناك فرق بين الفكر الصحيح والفعل الصحيح؟
جواب: عندما تستعملون كلمة "صحيح"، فالأمر يتعلق بالفعل والفكر، إذن هذا التقسيم الصحيح هو فعل غير صحيح. أليس كذلك؟ عند استعمال كلمة "صحيح" لديكم مسبقاً فكرة عما هو صحيح. وعندما تتوفرون على فكرة ما هو صحيح، فهذه الفكرة غير صحيحة؛ لأن الصحيح له جذور في أحكامكم القبلية، شروطكم، خوفكم، ثقافتكم، مجتمعكم، وفي جميع خصائصكم الشخصية، تخوفاتكم ومبادئكم الدينية . . . الخ يوجد لديكم قاعدة، نموذج، هذا النموذج نفسه غير صحيح ولا أخلاقي. الأخلاق الاجتماعية هي لا أخلاقية. هل تتفقون مع هذه الفكرة؟ إذا كان جوابكم بنعم، فإنكم رفضتم الأخلاق الاجتماعية، يعني الرغبة، الجشع، الطموح، القومية، احترام الطبقة . . . الخ. هل قمتم بذلك عندما أجبتم بنعم؟ لكن الأخلاق الاجتماعية هي لا أخلاقية، فهل أنتم صادقون في هذا الكلام؟ أو ليس سوى تتمة للكلام؟ سيدي أن تكون متخلقاً أو فاضلاً، فهذا يعد من الأشياء الرائعة في هذه الحياة. وهذه الأخلاق لا علاقة لها مطلقاً بالسلوك الاجتماعي المتداول. ولكي نكون فضلاء حقاً، يجب علينا أن نكون أحراراً، ولكن لستم أحراراً إذا ما اتبعتم الأخلاق الاجتماعية التي تمليها الرغبة، والجشع، والمنافسة، وحب النجاح. أنتم تعرفون كل هذه الأشياء المبجلة من طرف الكنيسة ومن طرف المجتمع من أجل أن توجد الأخلاق.

سؤال: هل يجب علينا أن ننظر إلى كل هذا أو يوجد هناك سلوك يمكن ملاحظته؟
جواب: نحن في حاجة إلى سلوك من أجل أن نفهم أن هذا التقسيم هو عبارة عن فعل؟ أيجب عليه أن يكون على هذا الحال؟

سؤال: هل تريدون التحدث عن العقل الصامت؟ هل هو ناتج عن السلوك أم لا؟
جواب: لاحظوا معي سيدي: جندي في ميدان الحرب، ظهره مستقيم يحمل بندقية بأكبر قدر من الصرامة. إنه متدرب يوماً بعد يوم من أجل حرية أكبر. إنه ثابت ولا يتكلم. فهل هذا هو الصمت والسكون؟ أو عندما يكون الطفل منشغلاً بلعبة ما، فهل هذا هو الصمت؟ لننزع اللعبة من الطفل وسنرى كيف يعود الطفل إلى حقيقته. إذن هل الانضباط -افهموا هذا الأمر مرة واحدة فقط، إنه لأمر بسيط- هو الذي ينتج الصمت؟ إنه ينتج حالة من البلاهة والثبات، لكن هل الانضباط ينتج الصمت الذي يستوجب نشاطاً قوياً بداخله؟

سؤال: سيدي ماذا تريدون منا أن نفعله نحن الذين نعيش في هذا العالم؟
جواب: سيدي، هذا بسيط للغاية. لا أريد شيئاً. هذه هي النقطة الأولى. النقطة الثانية: يجب عليكم العيش في هذا العالم. جمالية هذا العالم رائعة. إنه عالمنا وأرضنا التي فوقها نتواجد، لكن لا نعيش فوقها. إننا محصورون ومنفصلون الواحد عن الآخر، متوترون، خائفون وبالتالي لا نعيش، ليست لدينا علاقة مع الآخر، إننا كائنات بشرية معزولة ومحبطة. لا ندري ماذا يعني أن نعيش في هذا المحيط المغمور بالنشوة والغبطة؟ أقول: لا يمكن لنا أن نعيش في هذا المحيط إلا إذا تحررنا من كل العبث وحماقات هذه الحياة. لا يمكن أن نتحرر إلا إذا حصل لدينا الوعي بعلاقاتنا التي لا ترتبط فقط بالكائنات البشرية، بل بالأفكار والطبيعة، وبكل ما يحيط بنا. وبفضل هذه العلاقات، يمكن لنا أن نفهم من نحن، ما هي تخوفاتنا، غضبنا، إحباطنا، عزلتنا، وحاجتنا الكلية إلى الحب. تزدحم في رؤوسنا الكثير من النظريات، الكلمات، والأقوال الآتية من الغير. لا ندري شيئاً يأتي من ذواتنا، وبالتالي لا نعرف كيف نعيش؟

سؤال: كيف تفسرون اختلاف درجات الوعي في ارتباطه بالدماغ البشري الذي يبدو عبارة عن شيء مادي والعقل ليس كذلك، هذا إضافة إلى أن العقل يبدو وكأنه يتوفر على عنصر شعوري ولا شعوري. كيف لنا أن ننظر بوضوح إلى كل من وجودنا ولعبة الأفكار المتعددة والمختلفة؟
جواب: ما هو الاختلاف بين العقل والدماغ، أليس كذلك سيدي؟ الدماغ المادي هو نتيجة للماضي، التطور، توالي الأيام التي لا تعد. ومع كل هذه الذكريات ومعرفته وتجاربه، هل لا ينتمي الدماغ إلى الذهن كله؟ هذا الذهن الذي يتوفر على جزء شعوري وآخر لا شعوري، مادي ولا مادي ونفسي، هل لا ينتمي كل هذا إلى الكل؟ وهل لسنا نحن من قام بهذه التقسيمات: شعوري، لا شعوري، دماغ، وليس بدماغ؟ أليس بمقدورنا أن نرى الكل ككل لا يتجزأ؟

هل اللاشعور مختلف كلياً عن الشعور، أو بالأحرى لا ينتمي إلى كلية تتضمن ما أقمناه من تقسيمات؟ ومن هنا ينشأ السؤال: كيف للعقل الواعي أن يأخذ بعين الاعتبار اللاشعور؟ الإيجابي، وبتعبير آخر، يظل هو ما يشتغل -هل هذا الشيء الذي يشتغل يومياً، قادر على ملاحظة اللاشعور؟

لا أدري إن كان لدينا الوقت الكافي من أجل التعمق في هذا السؤال، ألستم مرهقين؟ من فضلكم لا تعتبروا كل ما قيل عبارة عن تسلية. يحدث هذا الأمر عندما نكون جالسين في قاعة دافئة ونستمع لأحد يتكلم. الأمر يتعلق بأشياء مهمة، وإذا قمتم بما ينبغي عليكم فعله، فإنه من المفروض أن يصيبكم التعب. الدماغ لا يمكن له أن يلاحظ أكثر من كم معين من الأشياء، ومن أجل تعميق سؤال اللاشعور والشعور، يجب على العقل أن يكون حاداً وواضحاً. وأشك كثيراً بعد محاضرة دامت ساعة ونصف، في أمر قدرتكم على الاستمرار. إذن هل نستطيع -إذا سمحتم- تأجيل هذا السؤال إلى مساء يوم الخميس.

المحاضرة الثانية

العنصرية والذكاء

بيير بورديو

يجب علينا أن نضع في أذهاننا أنه لا توجد عنصرية واحدة، بل عنصريات عديدة. وعدد العنصريات يقدر بعدد المجموعات التي هي في حاجة إلى تبرير وجودها، كما هي موجودة في الواقع، وهذا ما يجسد وظيفة هذه العنصريات المتغيرة.

يبدو لي جلياً، أنه من المهم جداً أن يكون التحليل مركزاً على نوع من العنصرية، يعتبر، ودون شك، الأكثر دقة، لأنه لا يتم التعرف عليه بسهولة، فهو نادراً ما يتم الإعلان عنه، والسبب يعود ربما لكون الرافضين العاديين للعنصرية يتوفرون على مجموعة من الخصائص التي تتجه نحو هذا النوع من العنصرية. ويتعلق الأمر هنا بعنصرية الذكاء، وهي عنصرية الطبقة المسيطرة التي يميزها عدد من الخصائص عمَّا نطلق على تسميته بالعنصرية، وهذا يعني أن عنصرية البرجوازي الصغير هي الهدف المركزي التي توجه إليه جل الانتقادات المعهودة التي بدأت مع النقد الذي قام به الفيلسوف جان بول سارتر.

عنصرية الذكاء خاصة بالطبقة المسيطرة التي يرتبط جزء منها بإعادة إنتاج ونقل الرأسمال الثقافي الموروث والمتميز بكونه رأسمالاً مدمجاً في ظاهره. إنه رأسمال طبيعي وفطري. عنصرية الذكاء هي التي عن طريقها يسعى المسيطرون إلى إنتاج "لاهوت خاص بامتيازاتهم التي يتوفرون عليها"، كما كان يقول ماكس فيبر، بمعنى أنهم يبررون النظام الاجتماعي الذي يسيطرون عليه. إن الأمر يتعلق بذلك النظام الذي يمنح المسيطرين إحساساً بأن وجودهم كمسيطرين مبرر، هذا إضافة إلى إحساسهم بماهية فوقانية.

يمكن أن نقول إن كل عنصرية هي أولية، وعنصرية الذكاء هي شكل من أشكال الخاصية الاجتماعية للطبقة المسيطرة التي تعتمد فيها السلطة على حيازة الألقاب، كالألقاب المدرسية التي تعد ضمانة على امتلاك الذكاء. وقد أخذت هذه الألقاب مكانها في العديد من المجتمعات، بل تسهل كذلك مأمورية الوصول إلى كل من مواقع السلطة الاقتصادية والحصول على الألقاب القديمة، مثل تلك المتعلقة بالألقاب الخاصة كألقاب النبل مثلاً.

عنصرية الذكاء مدينة بعدد من خصائصها إلى ذلك الفعل الذي يدعم الرقابة بالنظر إلى أشكال التعبير العنصرية الخشنة والعنيفة. والاندفاع العنصري لا يمكنه التعبير عن نفسه إلا وفق أشكال عالية من الملاطفة وتحت قناع الإنكار -بالمعنى الذي يقدمه التحليل النفسي لمفهوم الإنكار: فمثلاً؛ نجد مجموعة البحث والدراسات حول الحضارة الأوروبية[1] تقدم خطاباً يتحدث عن العنصرية، لكن وفق طريقة غير معلن عنها، هذا إضافة إلى أن خطاب هذه المجموعة يحمل درجة من الملاطفة. العنصرية تكاد تكون غير معروفة، لكن أصبح العنصريون الجدد أمام مشكل التوسع أو تزايد انتشار الخطاب العنصري المعلن عنه، الذي يدافع -مثلاً- عن النّسالة،[2] في مواجهة خطر الصدمة وفقدان التواصل في النقل أو القبول قليلاً بالكلام وفق ملاطفة عالية الشكل تتطابق مع ضوابط الرقابة المتعارف عليها -نتحدث هنا مثلاً عن مجال الإيكولوجيا وعلم الجينات- مع الرفع من الحظوظ لتمرير الرسالة وبطريقة لا يفطن لها أحد.

درجة الملاطفة الأكثر انتشاراً اليوم يمثلها ما يظهر على أنه خطاب علمي. إذا كان الخطاب العلمي يتذرع بتبرير عنصرية الذكاء، فليس لأن العلم يمثل ذلك الشكل المهيمن للخطاب الشرعي فحسب، بل لأن السلطة أيضاً تعتقد أنها تتأسس على العلم، وهي سلطة تكنوقراطية تطلب من العلم بشكل طبيعي أن يدعم السلطة، لأن الذكاء يساوي شرعية الحاكم، وبخاصة عندما تدعي الحكومة أنها تستند إلى كفاءة الحكام العلمية -نفكر هنا في دور العلوم في الانتخابات المدرسية التي تصبح فيها الرياضيات معيار كل ذكاء- لذلك فالعلم مرتبط جزئياً بما نطلب منه أن يبرره.

وهذا يعني أنني أعتقد بلا قيد ولا شرط أنه يجب رفض المشكل الذي ترك بسببه علماء النفس أنفسهم، مسجونين إلى جانب الأسس الاجتماعية والبيولوجية للذكاء. وعوضاً عن محاولة البت علمياً في السؤال، يجب صياغة علم للسؤال نفسه، ومحاولة تحليل كل من الشروط الاجتماعية لظهور هذا النوع من التساؤل وما يكتنفه من عنصرية طبقية. وبالفعل، فخطاب مجموعة البحث والدراسات حول الحضارة الأوروبية هو الشكل المحدود للخطابات التي تحملها كل من بعض جمعيات قدماء تلاميذ المدارس الكبرى وتصريحات رؤساء يعتقدون في كون "الذكاء" أنتجهم وهم يسيطرون على مجتمع يتأسس على التمييز المستند إلى هذا "الذكاء"؛ أي ما هو مؤسس على معيار النظام المدرسي تحت اسم الذكاء الذي ليس سوى ما تقيسه اختبارات الذكاء، بمعنى ما يقيسه النظام المدرسي. وهذه هي الكلمة الأولى والأخيرة في هذا النقاش، الذي لا يمكنه البت فيه طالما نظل على أرضية علم النفس، لأن هذا الأخير نفسه -أو على الأقل اختبارات الذكاء- هو نتاج المحددات الاجتماعية التي مبدؤها هو عنصرية الذكاء، عنصرية خاصة بـ"النخبة"، وهي جزء يرتبط، بواسطة الانتخابات المدرسية، بطبقة مسيطرة تستمد شرعيتها من التراتبية المدرسية.

الترتيب المدرسي هو ترتيب اجتماعي ملطف، إذن هو متجنس وإطلاقي، ترتيب اجتماعي عانى مسبقاً من الرقابة، إن العملية عبارة عن كيمياء ونقل تنزع نحو تحويل الاختلافات الطبقية إلى اختلافات في "الذكاء" وفي "الموهبة"، بمعنى الاختلافات في الطبيعة، فالأديان لم تقم نهائياً بالأمر نفسه.

الترتيب الاجتماعي هو تمييز اجتماعي مشرعن يتلقى العقاب العلمي. وهنا نجد علم النفس والدعم الذي يقدمه منذ بداية وظيفة النظام المدرسي، أي منذ ظهور اختبارات الذكاء، كاختبار بينت سيمون المرتبط بالوصول إلى النظام التعليمي، حيث التمدرس إجباري بالنسبة لتلاميذ نظامهم المدرسي لا يعرف ماذا سيفعل، لأنهم لم تكن لهم "القابلية" ولا الموهبة، ذلك أن محيطهم العائلي وهبهم الاستعدادات التي تفترضها مسبقاً الوظيفة العادية للنظام المدرسي: رأسمال ثقافي، وإرادة قوية بالنظر إلى العقوبات المدرسية والاختبارات التي تقيس الاستعداد الاجتماعي القبلي المفروض من طرف المدرسة -التي منها تأتي قيمة ترقب النجاحات المدرسية- والمهيأة سلفاً من أجل شرعنة القرارات المدرسية التي بدورها تشرعَن من طرف هذه الاختبارات.

لماذا اليوم نجد هذه العودة إلى عنصرية الذكاء؟ ربما لأننا نجد عدداً من المدرسين والمثقفين -الذين عانوا مباشرة من عواقب أزمة النظام التعليمي- الذين يميلون إلى التعبير أو يتركون أنفسهم يعبرون تحت ضغط الأشكال العنيفة، الأمر الذي يظل فقط عبارة عن نخبوية بصحبة جيدة لحد الساعة- أريد أن أقول: الصحبة يعني تلاميذ جيدين- لكن يجب علينا كذلك التساؤل حول لماذا يتزايد هذا الانجذاب نحو عنصرية الذكاء؟

أعتقد أن هذا يرتبط في جزء كبير منه بالنظام المدرسي الذي وجد نفسه مؤخراً في مواجهة مشاكل لا مثيل لها نسبياً، في ظل الهجمة التي يقوم بها أناس محرومون من الاستعدادات الاجتماعية التي من شأنها أن تخلق ضمنياً أناساً، بالنظر إلى عددهم، لا يعطون قيمة للألقاب المدرسية وللمراكز التي سيحتلونها بفضل هذه الألقاب. ومن هنا تحقق هذا الحلم سابقاً داخل بعض المجالات كمجال الطب، حيث القبول يتم بعدد محدود. فكل العنصريات تتشابه، والقبول فقط بعدد محدود هو نوع من القياس الحمائي، وهو مماثل لكل من سياسة مراقبة الهجرة، الرد على العائق الذي يولده فونتازم العدد والاجتياح الذي يسببه العدد نفسه.

إننا دائماً مستعدون للتنديد بمن يندد ورفض العنصرية الأولية، "الوقحة"، الخاصة بإحساس البرجوازي الصغير، لكن الأمر بسيط جداً، يجب علينا أن نلعب دور الساقي – المسقي، ونتساءل حول مدى مساهمة المثقفين في عنصرية الذكاء؟ سيكون من الأحسن أن ندرس دور كل من الأطباء في التطبيب؛ أي دور كل من التجنيس، والاختلافات الاجتماعية، والتنديد الاجتماعي، ودور علماء النفس، والمعالجين النفسيين والمحللين النفسيين، في إنتاج الملاطفة التي تسمح بتحديد من هم أبناء ما تحت درجة البروليتاريا أو المهاجرين، وفق طريقة تحول الحالات الاجتماعية إلى حالات نفسية وقصور اجتماعي، وعقلي ... الخ. وبتعبير آخر، يجب أن نحلل كل أشكال الشرعنة من الدرجة الثانية التي تضاعف من الشرعية المدرسية باعتبارها تمييزاً شرعياً دون نسيان الخطابات ذات المظهر العلمي والخطاب السيكولوجي وحتى الكلام الذي نعبر عنه.[3] (Bourdieu, 1978: 2-22).

المحاضرة الثالثة

الرَّقَـابَـة*

بيير بورديو

أريد أن أتحدث إليكم باختصار عن مفهوم الرقابة. فهذا المفهوم الذي تحمل كل الأعمال أثره، يباشر وظيفته من داخل مجموع هذه الأعمال. وفي هذا السياق، يعد -مثلاً- الوقت المخصص للكلام مصدراً للرقابة، ليس من السهولة التعرف عليه، لذلك، لدي وعي تام بالدرجة التي يكون فيها أخذ الكلمة والاحتفاظ بها لمدة طويلة احتكاراً للوقت المخصص للحديث.

يمكن لي أن أختزل ما أريد قوله في الصيغة التالية: كل عبارة هي تسوية تتم بين مصلحة في التعبير ورقابة يؤسسها الحقل الذي تتم فيه ممارسة هذا التعبير، وتعد هذه التسوية نتيجة لعمل الملاطفة[4] الذي قد يصل إلى حدود الصمت؛ أي حدود الخطاب المحظور. إن عمل الملاطفة يؤدي إلى إنتاج شيء ما، ويتعلق الأمر بالقيام بتسويات وتركيب يجمع بين ما كان يجب أن يقال، وما يتوقع أن يقال في ظل البنية التي تشكل مجالاً ما.[5] وبتعبير آخر، ما يقال في إطار مجال ما، لا يعد إلا نتيجة لما يمكن أن نسميه بصناعة الشكل، بمعنى أنه عندما نتكلم، فإننا نصنع أشكالاً لغوية. وأريد أن أقول إن الخطاب مدين بخصائصه، وبخاصة تلك المتعلقة بشكله وليس مضمونه، إلى الشروط الاجتماعية التي تتم فيها صناعته، أي الشروط التي تحدد ما يجب قوله من ناحية، ومجال التلقي الذي بداخله يتم الإنصات إلى ما يقال من ناحية ثانية. وفي هذا الإطار، يمكن أن نتجاوز ذلك التعارض الساذج نسبياً والموجود بين التحليل الداخلي والتحليل الخارجي للأعمال أو الخطاب.

ومن وجهة نظر عالم الاجتماع الذي يحتفظ بمبدئه في الملائمة، أي مبدأه الخاص في تأسيس موضوعه، تتحول في نظره المصلحة التعبيرية إلى ما يمكن أن نطلق عليها بالمصلحة السياسية بالمعنى الواسع للكلمة، وكما نفهم ذلك، ففي كل مجموعة توجد مصالح سياسية. هذا إضافة إلى أنه داخل الحقل المقيد (الذي تؤسسه هذه الجماعة مثلاً)، تعد السياسة نتاج اتفاق يتم بين ما يقال من جهة، والضغوطات الخارجية التي تؤسس مجالاً معيناً من جهة ثانية. ولنأخذ مثالاً سبق وأن وظفه جورج لاكوف:[6] عندما يقف الزائر أمام سجادة ما، فإنه لا يقول: "يا لها من سجادة جميلة، ما ثمنها؟" بل يقول: "هل أستطيع أن نسألكم عن ثمن السجادة ؟". وعبارة "هل أستطيع" تتناسب مع وظيفة المجاملة التي تستوجب صياغة أشكال لغوية عدة. وبما أننا نريد التعبير عن نية ما، فإنه من الممكن لنا صياغة أشكال لغوية عدة أو رفض ذلك، هذه الأشكال التي نعترف لها مثلاً بالخطاب الفلسفي الذي يعلن منذ البداية أنه يجب أن يتم إدراكه وفهمه حسب الشكل وليس المضمون. وإحدى

خصائص شكل الخطاب تتجلى في كونه يفرض قواعد الإدراك قائلاً: عليكم أن تتعاملوا معي حسب الشكل؛ أي وفق الأشكال التي أقدمها ولا تقتصروا فقط على ما أرفض الإفصاح عنه انطلاقاً من شكل الخطاب. وبتعبير آخر، أدافع هنا من أجل الحق في الاختزال. إن الخطاب الملطف يمارس عنفاً رمزياً، ومن بين نتائجه، أنه يترك أثره الخاص والمتجلي في منع العنف الوحيد الذي يستحقه، بحيث يتم اختزاله إلى ما يصرح به، لكن في شكل يشبه ما يدعي أنه لا يريد قوله. وعلى سبيل المثال، يقول الخطاب الأدبي: عليكم أن تتعاملوا معي كما أطلب منكم ذلك؛ أي باعتباري بنية بالمعنى السيميولوجي. إذا كان التاريخ وسوسيولوجيا الفن رجعيين، فهذا يدل على أن الخطاب الفني لم يصل بعدُ إلى فرض قاعدته الخاصة في الإدراك؛ أي أن هذا الخطاب يصرح: عليكم أن تتعاملوا معي كغاية لا نهائية وكشكل وليس كجوهر.

عندما أقول إن المجال يقوم بوظيفته كرقابة، فإنني أفهم من ذلك أن هذا المجال عبارة عن بنية ما تخص توزيعاً لأنواع معينة من الرأسمال. وأعتقد أن هذا الأخير صادر عن كل من السلطة الجامعية، والترف الفكري، والسلطة السياسية، والقوة المادية وفق المجال الذي يتم فيه تصريف هذا الرأسمال. فالناطق الرسمي باسم مجموعة ما يتمتع برخصة الكلام، وهو كذلك يحمل شخصياً (أعني هنا الحالة الكارزمية) أو بالتفويض (أعني القس أو الأستاذ) رأسمالاً مؤسساتياً خاصاً بالسلطة التي تجعله يحظى بثقتنا ويجعلنا نعطيه الكلمة. وفي هذا الصدد، يحلل إيميل بنفيست[7] اللفظ الإغريقي (SKEPTRON) حيث يقول إن هذا اللفظ عبارة عن شيء نقدمه إلى الخطيب الذي يأخذ الكلمة كي يظهر أن خطابه مأذون به، ومن ثم نمتثل له لمجرد إنصاتنا له.

إذا كانت وظيفة الحقل هي الرقابة، فإن السبب يعود إلى كون الداخل إلى هذا الحقل يصبح مباشرة في قلب بنية معينة، وأعني بنية توزيع رأس المال: فالجماعة هي التي تعطيه الكلمة أو تمنحه الثقة أو العكس بالمعنى المزدوج للعبارة. ولذلك، فالمجال يمارس رقابة على الخطاب الصادر عن المتكلم، وكذلك على الخطاب المجنون -أيدوس ولوغوس- الذي يريد أن يتخلص من المتكلم، بل ويفرض عليه ألا يمرر إلا ما هو مناسب للقول، لذلك فهو يقوم بإقصاء شيئين أساسيين: الأول يتمثل في ما لا يمكن أن يقال اعتباراً لبنية توزيع وسائل التعبير، أما الشيء الثاني فيتمثل في ما يقال بأسهل طريقة ممكنة لكنه يخضع للرقابة وتتعذر تسميته.

إن العملية عبارة عن تشكيل بسيط لوظيفة الملاطفة أو المجاملة التي تخص ظاهرياً الشكل، لكن ما ينتجه بالضبط هذا العمل مفصول عن الشكل الذي يتمظهر من خلاله. فالسؤال يتعلق بالتوصل إلى فكرة مفادها أن ما يمكن أن يقال في مجال مغاير؛ أي في شكل خطابي آخر، ليس له أي معنى إطلاقاً. وعلى سبيل المثال، ليس لخطاب الفيلسوف هيدجر أي معنى إلا في سياق الخطاب الفلسفي. أن نعوض الصادق بغير الصادق وأن نميز بين المتفرد والمشترك أو المتداول يشكل عملية تغيير كبيرة جداً. فالذي يصنع الملاطفة هو النظام برمته. لقد ترددت وأنا أستعمل كلمة ملاطفة لأنها تقوم بتعويض كلمة بأخرى (كلمة طابو مثلاً). وبالفعل، فالملاطفة التي أريد أن أصنعها هنا هي التي تصنعها كلية الخطاب. فمثلاً، نعثر في نص هيدجر المعروف حول (0n) (أي الفاعل المجهول في اللغة الفرنسية)، على كل من عملية النقل الجماعي للخطاب، وكذلك ما يسميه البعض بوسائل الاتصال الجماهيرية. هناك مرجعان واقعيان يظلان في هذا الإطار، ويتمثلان في ما ينطوي عليه نظام العلاقات المؤسساتية الخاصة بالخطاب الفلسفي من موضوع ممكن لممارسة الخطاب العادي. الأمر سهل، إذ لا يخص تعويض كلمة تقال بدلاً من أخرى، بل تعويض الخطاب نفسه ومن خلاله يشتغل المجال كأداة للرقابة.

ونضيف أيضاً شيئاً آخر، ويتعلق الأمر بتحديد بنية ما يقال في المكان الذي نتواجد فيه. فليس كافياً أن نقوم بتحليل الخطاب، بل من المفروض علينا أن نفهم هذا الخطاب باعتباره حصيلة عمل كل المجموعة. وباختصار، من الواجب علينا تحليل الشروط الاجتماعية التي تؤسس المجال الذي من داخله يتم إنتاج الخطاب، لأنه هنا يكمن المبدأ الأساسي الخاص بما يمكن أن يقال، وما لا يمكن أن يقال. وبشكل أكثر عمقاً، يمثل اختزال الناس في الصمت؛ أي إقصاءهم من المواقع الاجتماعية التي يمكن أن نتكلم فيها عنهم، إحدى الوسائل التي لا يمكن تفاديها بالنسبة لمجموعة ما. وعلى العكس من ذلك، تعتمد إحدى الوسائل التي توظفها مجموعة معينة قصد مراقبة الخطاب، على اختيار المواقع التي يوضع فيها الناس الذين سيقولون ما ينادي به المجال ويسمح به. ولفهم ما يمكن أن يقال في إطار نظام تعليمي ما مثلاً، فمن الواجب علينا أن نتعرف على ميكانيزمات الكيفية التي يتم بواسطتها توظيف هيئة التدريس، وسيكون من السذاجة الاعتقاد أنه من خلال خطاب المدرسين، يمكن لنا أن نفهم ما الذي يمكن أن يقال والسبب في ذلك؟

كل عبارة هي بشكل أو بآخر تمارس عنفاً رمزياً، لكن ليس من طرف الذي يوظفها أو يُخضع من يَخضع لها، لأنه ببساطة يتم تجاهلها كعبارة. وإذا لم يتم الاعتراف بها، فإنه يتم توظيفها جزئياً من طرف وسيط يتمثل في الوظيفة التي تقوم بها المجاملة.

ونشير إلى أنه بالأمس، قام شخص ما بطرح مشكلة التلقي (هنا يمكن الحديث عن فعالية الأيديولوجيا). ولذلك، ما أقوله هنا يجمع بين الإنتاج والتلقي. فمثلاً، في مجال التربية العاطفية، يعرض جوستاف فلوبير[8] كل "تمثلاته" حول بنية الطبقة المهيمنة أو بالضبط العلاقة التي تراعي وضعيته في إطار الطبقة المسيطرة، حيث تنعدم إمكانية رؤية هذه الطبقة بطريقة مغايرة. إنه يعرض شيئاً يجهله هو نفسه أو بشكل أفضل يرفضه ويتجاهله، لأن عمل الملاطفة الذي يخضعه لهذه البنية يساهم في إخفاء شيء ما عنه، والمتجلي في ما هو متجاهل ومرفوض من طرف العديد من المعلقين على الخطاب (لأنهم بدورهم يمثلون نتاج البنيات نفسها التي تأمر بصناعة المجاملة). وبتعبير آخر، ولكي تتم قراءة فلوبير بطريقة هيرميونيطيقية-تأويلية، علينا أن نتوفر على كل النظام الذي يشكل خطابه جزءاً من النتاجات العديدة. ومن ثمة، فعندما نتكلم عن علم خاص بالأعمال المنتجة عامة، يكون من المهم أن نعلم بأنه في الوقت الذي نجعل فيه هذه الأعمال تتمتع باستقلاليتها، فإننا نمنحها ما تستحق؛ أي أن نمنحها كل شيء.[9]

محمد نبيل
صحافي وباحث مقيم بألمانيا

الهوامش

[1] مجموعة البحث والدراسات حول الحضارة الأوروبية تأسست العام 1968 وتقدم نفسها كمدرسة فكرية مفتوحة على مجالات فكرية عديدة كالفلسفة، والتاريخ، وعلم الاجتماع، وأعمالها منشورة في المجلات المتخصصة.

[2] علم تحسين النسل.

[3] من أجل التعمق في هذه النقطة يمكن العودة إلى:
P.Bourdieu, classement, déclassement, reclassement, Actes de la recherche en sciences sociales, 24, novembre 1978, p: 2-22.

* هذا النص هو في الأصل عبارة عن عرض قدمه بيير بورديو في ندوة علمية بمدينة ليل الفرنسية العام 1974، ونشر في كتاب:
Bourdieu, Pierre, (1984), *Questions de sociologie,* éditions de Minuit, Paris, 138-142.

[4] الملاطفة هنا تعني المجاملة اللغوية.

[5] الحقل هنا يعني المجال الذي يتشكل فيه الخطاب.

[6] جورج لاكوف هو عالم لسانيات أمريكي.

[7] إيميل بنفيست عالم لسانيات فرنسي.

[8] جوستاف فلوبير كاتب فرنسي.

[9] من أجل التعمق في هذه الفكرة الرجاء العودة إلى كتاب:
Bourdieu, Pierre, (1975), *l'ontologie politique de Martin Heidegger,* Actes de la recherche en sciences sociales, p: 109-156.

المراجع

- Pierre Bourdieu, Le racisme de l'intelligence, Questions de sociologie, éditions de Minuit, Paris , 1984 , France, 264- 268
- KRISHNAMURTI, Jiddu (1988). *Le vol de l'aigle ,traduction de Annette Duché,* Ed Delachaux Niestlé, Lausanne – Suisse –Paris 1971-1978.

من ورشة "توظيف مسرح المضطهَدين في السياق التربوي".