رمزية اليومي
قراءة في أعمال ميشال دوسيرتو

بيير ماشري، ترجمة : د. عز الدين الخطابي

تقديم

يعتبر ميشال دوسيرتو (Michel de Certeau) نموذجاً للمفكر المتعدد الاختصاصات. فقد اهتم بمجالات التاريخ والأنثروبولوجيا والتحليل النفسي، وهو ما انعكس على أعماله المتميزة بتنوع قضاياها، التي نذكر من أبرزها: الثقافة بالجمع (1974)، ابتكار اليومي (1980)، الحكاية الصوفية (1982).

ودوسيرتو من مواليد سنة 1925 بشامبيري (Chambery) (فرنسا)، وقد تلقى تكويناً فلسفياً وثيولوجيا، مكّنه من الالتحاق بالطائفة اليسوعية سنة 1950، ما ساعده على تهييء أطروحة للدكتوراه في الأديان حول مذكرات بيير فافر (Pierre Favre) ونوقشت الأطروحة بالسوربون سنة 1960.

وفي سنة 1964 كان من ضمن المؤسسين، إلى جانب جاك لاكان (J. Lacan)، للمدرسة الفرويدية بباريس، ما سمح له بقراءة تاريخ الأديان من منظور جديد، يعتمد أدوات التحليل النفسي والسميوتيقا والأنثروبولوجيا.

ومنذ تلك الفترة، وعلى الرغم من قيام لاكان بحل المدرسة الفرويدية سنة 1980، ركّز دوسيرتو على مجالين أساسين ضمن اهتماماته، وهما: ابستيمولوجيا التاريخ ودراسة الممارسات الثقافية المعاصرة وتجلياتها في اليومي.

وقد درس بجامعات عديدة بفرنسا وخارجها، نذكر من بينها جامعة فانسان (Vincennes) (باريس 8، شعبة التحليل النفسي)، وجامعة باريس 7 (شعبة الإثنولوجيا)، وجامعة سان دييغو بالولايات المتحدة الأمريكية. كما عين في منصب مدير الدراسات بالمعهد العالي للعلوم الاجتماعية، وشغل كرسي الأنثروبولوجيا التاريخية لمعتقدات القرنين السادس عشر والسابع عشر. وتوفي سنة 1986، ليعترف له، بعد موته، بمجهوداته العلمية المتميزة بعمقها وجرأتها.

ويندرج هذا النص، المقدم للقارئ الكريم، وهو للمفكر الفرنسي بيير ماشري (Pierre Macherey)، ضمن المساهمات التي اعترفت لميشال دوسيرتو، بخصوصية الطرح وجرأة المساءلة وسعة الاطلاع: ما أهل أطروحاته لأن تحظى بالاهتمام نفسه الذي حظيت به أطروحات مفكرين كبار، عاصرهم وحاورهم، ومن أبرزهم ميشال فوكو (Michel foucault).

المترجم

استهلال

"إن هذا البحث يستهدف الإنسان العادي، ذلك البطل العامي والشخصية الموزعة والمشاء المنصهر داخل الحشود. وعلى عتبة سردي، أستدعي الغائب الذي يمنح هذا السرد انطلاقته وضرورته، وأتساءل عن الرغبة التي يرسم موضوعها المستحيل. فما المطلوب من هذا الرسول غير المتميز إن همشه التاريخ؟ ما الذي يتعين عليه إقناعنا به أو السماح لنا بقوله عندما نمنحه الكتابة التي كانت تهدى فيما مضى للآلهة وللحوريات الملهمة، إكراماً لها؟ إن هذا البطل المجهول آتٍ من بعيد، فهو الهمس الصادر عن المجتمعات" (De Certeau, 2002: 11).

1. غرابة بعض الأحداث التاريخية[1]

"عادة ما تتحرك الغرابة بتكتم في شوارعنا. لكن، بمجرد وقوع أزمة، فإن هذه الغرابة تنبثق من تحت الأرض، وتنتشر في كل مكان ضخمة

كالفيضان، رافعة أغطية شبكة الصرف الصحي ومكتسحة الأقبية ثم المدن. إن ما يثير المرء في كل مرة، هو هجوم الظلام بغتة في وضح النهار. ومع ذلك، فهو يكشف عن وجود ومقاومة داخلية لا يمكن اختزالها. وتندس هذه القوة المتربصة داخل توترات المجتمع المهدد. وفجأة، تضاعف من حدة هذه التوترات وتوظف وسائلها وتياراتها لخدمة "غرابة" آتية من بعيد، غرابة غير منتظرة، بحيث تكسر الحواجز وتتجاوز القنوات الاجتماعية وتفتح مسالك، تترك وراءها؛ أي عندما يتراجع المد، مشهداً آخر ونظاماً مختلفاً" (Loudoum, 1970: 7).

إن هذا الإيحاء المثير بوجود شيء مجهول، ينبثق كقوة غير متوقعة، نابعة من الأعماق الخفية ويزعزع النظام الاجتماعي ويوحي بصمت، بوجود بعد شيطاني دون ذكر لاسم الشيطان، تتجلى في الفقرة الافتتاحية لمؤلف "تاريخي"، يعتبر نموذجاً لمساعي "التاريخ الجديد" المخصص لحدث من الماضي غيرت الذاكرة الجماعية صيغته، جاعلة منه حالة شبه أسطورية. ويتعلق الأمر هنا، بقضية ممسوسات لودون (les possédées de loudun) التي انتهت بالحكم على القس أوربان غراندي (Urbain Grandier) بأن يحرق حياً في الساحة العمومية. وهي القضية التي وقعت أحداثها ما بين سنتي 1632 و1635؛ أي في الفترة التي سبقت مباشرة إصدار مؤلف **خطاب في المنهج** لديكارت (Descartes)، وهي الفترة التي شهدت مواجهة بين العقل واللاعقل.

ويندرج هذا الحدث الذي تميزت بعض مظاهره بالفظاعة، ضمن ما سيدعوه دو سيرتو في الفقرة الموالية بـ "لا انتظامية التاريخ"، مبرزاً إلى أي حد "تتجذر الغرابة داخل كثافة المجتمع" (Ibid : 18).

والمثير في هذه الغرابة هو تفردها الذي يجعلها غير قابلة للاحتواء من طرف معرفة عامة بالنظام وبالضرورة السببية. فهي تمثل غيرية جذرية و"فوضى" بالمعنى التام للكلمة، تسمح إمكانيتها الواقعية- ما دامت الوثائق تؤكد على صحتها- بفتح آفاق مزعجة لتاريخ يحمل في طياته معنى الصيرورة ومعرفة هذه الصيرورة المسكونة باللاعقل والشك، المتمردة على كل يقين وضعي، والمنشغلة بكل ما هو غير مفهوم ضمن انبثاق الحدث، بقوته المخلخلة الرافضة لأن تختزل في مجرد "واقعة" قابلة للإحاطة وللموقعة فوراً داخل مجموعة مهيكلة بشكل مسبق؛ وذلك هو الدرس الرئيسي الذي استخلصه المؤرخون المحترفون من مسعى دوسيرتو.

وبهذا الصدد، عنون لوروا لادوري (Le roy Laduri) تقريره حول "ظاهرة المس الجنوني بلودون"، المنشور بجريدة **لوموند**، في تشرين الثاني 1972، بـ"الشيطان المؤتمن على الوثائق". وفي مثل هذه الحالات الاستثنائية التي يحوم فيها اللاشعور، تاركاً وراءه آثاراً غامضة وشاذة، يبدو التاريخ وكأنه يهوى داخل عالم أخروي، امتلكته قوى غريبة وغير قابلة للإحاطة، سلطات متجاوزة لحدوده ويبدو فيها، كأن كل شيء بإمكانه الحدوث كمعجزة، حيث لم تعد لشبكاتها الحتمية أية فعالية. وقد كتب دوسيرتو في ضوء ذلك ما يلي: "طبعاً، فإن الشيء المؤكد هو أن التاريخ ليس أمراً موثوقاً به" (Ibid : 9-15). وبالتالي، فإنه سيعبر بامتياز عن سيادة ما هو غرائبي.

وعلى الرغم من فرادة هذا الحدث، فإن ذلك لا يمنعنا من القيام بنوع من المماثلة، وإقامة علاقة بين هذا الحدث بكل خلفياته وبين تاريخ صياغته المقابلة للفترة التي تلت مباشرة أحداث أيار 1968. ذلك أن دوسيرتو المنبهر دوماً بأشكال الغيرية التي يرى فيها مؤشرات على حضور وغياب ما هو إلهي، قد أدرك مباشرة قيمتها المعنوية القوية، ليس بسبب الفوضى التي رافقتها، لكن بفعل تأثير الاضطراب الناتج عن هذه الفوضى [وهو ما عبر عنه في سلسلة مقالات منشورة بمجلتي *Etudes* و*Esprit*، صدرت فيما بعد ضمن مؤلف *la prise de parole*، وبالتحديد سنة 1968]. لقد رأى فيها علامة باهرة، على أن شيئاً مهماً هو في طور الحدوث خارج مراقبة العقل المعقلن (La raison Ratiocinante). لكن ما هو هذا الشيء بالضبط؟

يبدو أن غاية الحدث تتمثل في استحالة تحديد اتجاهه بشكل نهائي، عبر قياسه -مثلاً- بمقاييس التقدم أو التأخر؛ لأن السلبية والإيجابية تتداخلان في إطاره وتتشابكان، بحيث يصعب التمييز بينهما.

وضمن لحظات الاضطراب والقطيعة هاته، حيث يعلق كل شيء، يتمخض التاريخ في اللاوعي وفي الألم، فيلد عالماً جديداً. وكما كتب دوسيرتو عند نهاية الفقرة المذكورة: "فهو يشق طرقاً تترك وراءه، أي عند انسحاب المد، مشهداً آخر ونظاماً مختلفاً". ويتعين أن نرى في ذلك نوعاً من الاشتغال التام على ما هو سلبي خارج كل إمكانية اللااستيعاب العقلاني؛ علماً بأن انبثاق هذا المعطى السلبي، يتخذ سمة إبداعية في ارتباط مع مظاهره الهدامة: "فعدم استقرار الأشخاص وانقلابات التجربة وعدم يقينية الحدود، تكشف عن التحولات الطارئة على عالم الأذهان" (Ibid : 13).

ولهذا السبب، فإن التجربة التي حدثت منذ أكثر من ثلاثة قرون، والتي يسترجعها المؤرخ ويدرسها من بعيد، يمكن أن تعكس انشغالات راهنة: "فالأطراف التي كانت متعارضة في الماضي، والتي يلجأ إليها المتخاصمون في الحاضر، يمكن أن تمد هؤلاء بوسائلها [الشيطانية] الخاصة في المحاججة والإقناع" (Ibid : 14).

ويدعونا دوسيرتو، عبر تنقيبه في غياهب الماضي عن وجوه أوربان غراندييي و"ضحاياه" وقضاته، إلى مساءلة وسائلنا الإقناعية [الشيطانية] الخاصة، التي تجعلنا نستشعر ما هو غابر ضمن حاضرنا، ما يدفع بهذا الأخير، وبفضل عناية إلهية، باتجاه ثورة حتمية تكنس كل المكتسبات السابقة. وعلى الرغم من أن ظاهرة المس الجنوني بلودون هي بمثابة حكاية قديمة، فإن ذلك لا يمنعها من مخاطبتنا من عمق وبعد مسافتها: "وسيكون المؤرخ واهماً، إذا ما اعتقد بأنه قد تحرر من هذه الغرابة المتضمنة في التاريخ، عبر وضعها في مكان ما خارجه، بعيداً عنا، داخل ماض منغلق، ينهي "انحرافات" الزمن الغابر، وكأن ظاهرة المس الجنوني قد انتهت مع زمن لودون" (l'ouvrage : 327).

إن دوسيرتو يرى في قضية ممسوسات لودون، نموذجاً "للقاء الجنة بالجحيم" الذي تحدث عنه وليام بليك (W. Blake)، حيث تتبادل الوجوه الشيطانية والملائكية [الإلهية] الأمكنة بشكل يجعل المتميز فيما بينها أمراً صعباً. وهذا الغموض الكبير الخاص بفترة عابرة، هو الذي

يثير اهتمامه في المقام الأول: "خلال السنوات الجنونية التي شهدتها برزت لودون أيضاً كمدرسة في الروحانية (. . .) فقد كانت مسارح الشيطان بيوتاً روحية كذلك" (Ibid : 12).

وسيضيف دوسيرتو قائلاً: "غالباً ما تشكل الروحانية والمس الجنوني، الجيوب نفسها داخل المجتمع الذي تتكثف لغته ويفقد شفافيته الروحية ويصبح عصياً على تسرب ما هو رباني. هكذا، تتأرجح العلاقة داخل العالم الأخروي، بين فورية الهيمنة الشيطانية وفورية الإشراقة الربانية" (Ibid : 13).

ويتوزع مثل هذا الوضع على أطراف متباعدة، ما بين الأعلى والأسفل، بحيث لا يتمكن أي من حل التوتر. وقد سبق لباسكال (Pascal) أن قال "من يتصرف مثل ملاك، هو نفسه من يتصرف كوحش" وهو ما يدل على إحساسه بالخاصية غير المتوازنة للتاريخ البشري، بحيث أن سبباً بسيطاً مثل أنف كليوباترة يمكن أن تكون له نتائج غير محدودة. وكأن هذا التاريخ الصغير والعظيم في الآن نفسه لا يمكنه التقدم إلا من خلال جوانبه السيئة! وبمعنى ما، فإن الرب يفوض إبليس، أمر التصرف مكانه وباسمه. لذلك، كيفما كانت علامات مرور الشيطان مخيفة ومرعبة، فإنه يتعين العمل على فك رموزها، مثلما يفك التحليل العلامات المميزة لمسار الحياة الواعية الدائم، كاشفاً عن القوى العليا المسماة إيروس (Eros) [إله الحب] أو تاناتوس (Thnatos) [إله الموت]، التي توجهه عبر تحويل مسار هذه الحياة داخل أجواء اللاطمأنينة الدائمة.

إن المس الجنوني بلودون هو حدس عجيب على كل المستويات، وكأن الأمر يتعلق بمسرحية يديرها خفية، مخرج مجنون أو ربما شيطان صاحب مقاصد مشبوهة، وهو ما يبرز طبيعة المواجهة بين قوى خارقة، لا تخضع تدخلاتها المتشنجة لأية عملية ترميزية: فالسلطات السياسية والطبية التي استدعيت لاحتواء الوضع، سرعان ما تم تجاوزها من طرف سيل هذه القوى الهائجة. ويبدو لنا هذا الحدث من خلال بعد مزدوج: بعد الغرابة الفضائحي الذي يستعصي على محاولة الفهم، وبعد الماضي الغابر الذي يحيل على منطق اجتماعي مختلف جذرياً عن منطقنا، بحيث لا يمكنه أن يهمنا إلا كموضوع مثير لفضول ذاكرة مهتمة بالمعطيات العتيقة. وإذن، ما الداعي إلى الاهتمام به؟ الجواب هو أنه على الرغم من الفاصل الزمني الذي يبعدنا عن هذه الفترة، فإنها تقدم لنا صورة تامة وخالصة، لما يمكن أن تكون عليه الأزمة الاجتماعية والرجة والاضطراب و"القطيعة المؤسسة" التي تكشف عبر حضورها اللازمني الثابت، عن الدفعة الانفعالية المقترحة بانبثاق "العنف المتوحش للرغبة" (Ibid : 147).

2. التاريخ كميدان للصراع بين الفوضى والنظام

في ضوء كل هذا، تبلغ الأحداث درجة من التوتر لا مثيل لها. فعندما تنتقل إلى مجال المس الجنوني، حيث يمتزج الوهم بالواقع، آنذاك تأخذ شكلاً آخر وتكتسي صبغة العلامات. فما الذي تعنيه هذه العلامات المنحرفة التي تبدو عصية على الفهم لأول وهلة؟ إنها تعني أن التاريخ الموجود بين قطبين وهما: الزمني والروحاني، هو قبل كل شيء فضاء اللااستقرار واللاطمأنينة وأيضاً الساحة التي تحدث بداخلها حرب جنونية بين الآلهة. ويمكن أن يؤول هذا التاريخ كنزاع مقلق بين العقلانيات وكصراع مرير متمرد على كل تنظيم، عاجز من حيث طبيعته على الانتظام، كيفما كان نوع النظام. فهو تاريخ لا يقال (Indicible) ولا يقرأ، بفعل لعبة العلامات التي تفضح الواقع العميق بعرضه بالساحة العمومية وإظهاره أمام الملأ.

إن ورش التاريخ هي أيضاً محرقات تتبخر فيها بداهاته، اللهم إذا ما تم تحويلها إلى هلوسات وانحرافات ناتجة عن "التكاثر المريع لمقاصد غير معلنة" (Ibid : 148). ولا يجد الخطاب التاريخي الذي يواجهه تدخل هذه المقاصد غير المعلنة وصرامة نتائجها، بداً من اللجوء إلى حياد النظرة الإثنوغرافية للتغلب على الدهشة المستبدة به، وهي النظرة التي تضمن قيام مسافة اتجاه الواقع الذي يتعين الحديث عنه، حيث تعترف بانفلاته، بل بكونه يشكل تحدياً بالنسبة إليها، إن لم نقل اعتداء عليها.

هكذا، تنبثق بداية التفسير الجديد، مثل التفسير المرافق للحديث عن التعذيب الذي تعرض له أوربان غراندييه، حينما وجهت إليه رسمياً تهمة التواطؤ مع القوى الشيطانية، واعتبر المسؤول الوحيد عن الاضطرابات التي وقعت بلودون: "فلكي يحصل على انسجام شبيه بالانسجام الكوني، تعين على المجتمع المنقسم والقلق، خلق "منحرف" والتضحية به. فهو يعيد تشكيل ذاته عبر إقصاء هذا الأخير، ويلقي المسؤولية على «صاحب القول الجميل"، لأنه يكشف، عبر كلماته، عن عدم استقرار المعتقدات والقواعد التقليدية. ولكي يكون هناك قانون معترف به [وليس بالضرورة ذلك القانون الذي سيتم انتهاكه]، وجب قتل هذا المنحرف. إنه رد فعل اجتماعي قديم تزداد فعاليته كلما كثرت الشكوك. فموت "الساحر" [وهناك أنواع عديدة من السحرة] يرضي الجماعة التي هي بمثابة إله أخذ مكان الآلهة القديمة واستمد منها حاجياته ومتعه" (Ibid : 227).

ولحماية نفسها وإعادة النظام، اضطرت المجموعة الاجتماعية عبر سلوك يرجع إلى العصور السحيقة، إلى مَركزة الوضع الشاذ لدى شخص هو عبارة عن كبش الضحية، حيث تسمح محاصرته "بالتقليص" من حجم الشر، مثلما يقلص جراح العظام من حجم الكسر. لكن هذه العملية الرمزية المتمثلة في طرد الأرواح الشريرة التي تأخذ شكل جريمة شرعية، يتم ارتكابها أمام الملأ، لا تكتسي صبغة القانون إلا من وجهة نظر أولئك الذين قرروا تنفيذها، والذين أقروا مشروعيتها حقاً ونجاعتها فعلاً، بمجرد حضورهم أو إشهادهم. ذلك أن المشكلة تظل في العمق قائمة برمتها: فمن أين انبثقت التخوفات التي نسجت تاريخ الجماعات البشرية؟ وما هي دوافع هذا القلق الذي تعتبر قضية المس الجنوني بلودون إحدى أبرز تجلياته؟ وما الذي يبرر، إن لم نقل يسبب، هذه الفوضى العميقة التي تخترق صيرورة المجتمعات، ما يدفعها إلى معانقة المجهول للحفاظ على وجودها، على الرغم مما يتضمنه ذلك من مخاطر؟

3. حكاية الأب سورين

إن هذه الأسئلة هي التي تفسر، بشكل ملتبس وجزئي، مرور الأب سورين (Surin) اليسوعي بلودون سنة 1634، حيث "أضاف لمسته

الخاصة" حسب تعبير دوسيرتو. ولنقل على الفور، إن هذه "اللمسة" هي التي كانت على الأرجح السبب الرئيسي لاهتمام دوسيرتو بهذه الفترة من التاريخ التي لا تشكل مظاهرها المثيرة، سوى خلفية الحدث التي اهتم بها رجال المسرح والسينمائيون، أولئك الذين اقتصروا على عرض التشنجات الخليعة للأم جان الملائكة (Jeannes des Anges)، وهي التشنجات التي يمكن لطبيب مثل شاركو (Charcot) أن يصنفها في خانة الهستيريا. إن الأب سورين، الذي يبدو دوسيرتو متماهياً معه شخصياً، هو متصوف إشراقي وقلق، يعايش اتحاده بالروح الإلهية، داخل التوتر والمفارقة. وفي الفترة التي تلت مروره بلودون، كتب في رسالة الهداية، بخصوص الإله ما يلي: "إن عمله يتمثل في التدمير والتخريب والإبادة، من أجل إعادة البناء والإصلاح والبعث. فهو رهيب بشكل رائع ولطيف بشكل رائع أيضاً. وكلما كان رهيباً، كان مرغوباً فيه ومثيراً. وهو يشبه من خلال إنجازاته، ملكاً يقود جيوشه ويخضع كل شيء لسيطرته. أما طيبوبته، فهي من الروعة بحيث تسكر القلوب، وإذا ما أراد اكتساب العباد، فلكي يمنحهم ملكوته. وإذا ما نزع كل شيء، فلكي يتواصل مع ذاته دون حدود. وإذا ما فرق، لكي يحتفظ بكل ما فصله عن كل ما تبقى. هو حريص ومتساهل، كريم وحريص على مصالحه، يطلب كل شيء ويمنحه. ولا شيء يمكن أن يشفي غليله، ومع ذلك، فهو يقنع بالقليل، لأنه في غنى عن أي شيء" (Lettre à Française Milon : 291).

إن هذا الإله الرهيب واللطيف الذي يحمل صفات متناقضة دون أن يمد بينها جسوراً سهلة، مقلق بشكل كبير. لذلك، لم ينتقل إلى لودون، مسرح كل الإسرافات، حيث يتعايش الجانب المطلق للروحانية مع أسوأ ما في الجسد من فوضى. وعليه، ما هو الموقف الذي يتعين اتخاذه إزاء المسوسات؟ هل من اللازم إخضاعهن لتجربة طرد الأرواح الشريرة، علماً بأنهن يعانين من الشر الذي اخترق صميم كيانهن؟ سيعتبر سورين أنه من الضروري استبدال تأثير الدعوات، بشكل يسمح بمباغتة الشيطان والالتفاف حول السبل المتبعة من طرفه. وكما كتب دوسيرتو: "فإنه سيتبنى على الفور، منطق التكفير عن الخطايا، مثلما هو الشأن بالنسبة للطبيب الذي يحمل المرض بغرض معالجته، فهو يتعاطف مع شر الهستيري، ويحرم نفسه من كل وسائل المقاومة" (Ibid : 298).

هكذا، فإن سورين سيتحمل شخصياً الآلام الجسدية والمعنوية التي تعاني منها الأم جان الملائكة. وسيتم بينهما حوار غريب قائم على الصمت وعلى ما لا يقال، وهو ما سيسمح لسورين باستدماج المعركة ضد الشر: "لا يمكنني أن أفسر لك ما يعتمل بداخلي في هذه اللحظات، وكأن لدي روحين، نزع عن إحداهما جسدها واستعمال الأعضاء، وعزلت كي تعاين تسرب الأخرى. وهاتان الروحان تتصارعان داخل الساحة نفسها؛ أي الجسد. ويبدو أن الروح نفسها منشطرة، ففي جزء منها هناك الانطباعات الشيطانية، وفي الجزء الآخر هناك الحركات الخاصة بها أو تلك التي منحها الإله إياها" (Père Surin : 300).

ومقابل الطقس التقليدي لطرد الأرواح الشريرة، الذي يهاجم الخصم من الخارج لإجباره على المغادرة ولو اقتضى الأمر قتل المريض، ستحل تقنية النقل والنقل المضاد، التي تحيل بشكل مدهش على خطوات المعالجة التحليلية- النفسية. وقد كانت النتائج تم الوصول إليها، جراء هذه العملية مذهلة.

ذلك أن الشياطين السبعة الذين كانوا يسكنون جسد راهبة دير الأورسلين (Ursulines)، سيعلنون عن هزيمتهم وسيتفرقون منكسرين. وسيعتبر شفاء المسوسة بمثابة معجزة، بل سينظر إليها كقديسة يحتفى بها في كل مكان، كشاهدة على عظمة الرب. لكن سورين سيؤدي شخصياً ثمناً باهظاً مقابل هذا الانتصار. فعلى مدى سنوات عديدة، سيظل عرضة لانهيار عصبي حاد مصحوب بوساوس، وهو ما سيشغل جدياً المسؤولين عن طائفته الرهبانية: "يقال منذ مدة، إنه يعتقد نفسه ممسوساً بالكلمة المجسدة وبالشيطان في الوقت نفسه. وبالتالي، فإنه سيعتبر الكلمة هي مصدر أقواله وحركاته، والروح الشريرة هي مصدر حركاته الاستحواذية" (Villeschi : 306).

وباختصار، فإنه من الأرجح أن يكون الأب سورين قد أصيب بالجنون، إذ أنه تماهى تماماً مع صراع الخير والشر، وأصبح هو نفسه ذلك الصراع، مجسداً كل تجلياته ولو على حساب صحته العقلية، مثله مثل مجنون حقيقي بالرب، خاضع لتأثير لا يمكن التغلب عليه؛ أي مثل متصوف. وبتأثير من مجنون الرب هذا، فإن دوسيرتو، الأب اليسوعي الأنثروبولوجي والمؤرخ، الذي كان أيضاً أحد الأعضاء المؤسسين للمدرسة الفرويدية بباريس، سيصدر مجمل أعماله ومن ضمنها كتابه "**ابتكار اليومي: مهارات الفعل**"، المنشور سنة 1980.

4. الحكاية الصوفية

لقد اهتم دوسيرتو في أعماله الأولى برجال دين ينتمون إلى طائفته اليسوعية [وهي الطائفة التي انخرط فيها سنة 1949 في سن الرابعة والعشرين]. ويتعلق الأمر ببيير فافيل (Pierre Favel) الذي كان من الرفاق الأوائل لإنياس دي لويولا في القرن السادس عشر، والأب سورين [1600-1665] المبشر الجوال، الذي قادته أسفاره، كما رأينا، إلى لودون. وسيخصص دوسيرتو القسم الرابع من مؤلفه "**الحكاية الصوفية**"، وهو القسم الذي اختار له كعنوان "**الأمي المتنور**"، لدراسة تعاليم الأب سورين وتجاربه، الذي رغب في جعل التصوف "علماً تجريبياً". وقد وضع هذا الأخير سنة 1630، مؤلفاً في الوعظ والإرشاد وهو: "**علاقة بشاب العربة**" الذي عرف انتشاراً واسعاً في تلك الفترة، قبل أن ينضاف إلى كتابه "**رسائل روحية**". وإليكم مقتطفات من هذه العلاقة التي تحمل في طياتها حكمة، والتي قدمها دوسيرتو بشكل أكاديمي في الصفحات ما بين 281 و285 من "**الحكاية الصوفية**": "وجدت بجانبي داخل العربة، شاباً يتراوح عمره بين ثماني عشرة وتسع عشرة سنة، وهو بسيط وتلقائي، واثق من نفسه وأمي. وقد عمل طوال حياته في خدمة راهب، وهو يتوفر على كل سمات اللطف والمواهب الروحية العالية التي لا مثيل لها. فهو لم يتلق تعليمه الروحي إلا من ربه الذي تحدث لي عنه بسمو وبقوة يتجاوزان كل ما قرأته وسمعته عنه".

"والأمر الذي أثارني لدى هذا الشاب، هو تحفظه الرائع والفعالية العجيبة لكلماته. لقد قال لي إن النور الخارق الذي يبعثه الله داخل الروح، يمكنها من رؤية ما يجب عليها فعله، بشكل أوضح من نور الشمس

المسلط على الأشياء المحسوسة؛ وأن تعددية الأشياء المكتشفة روحياً، أكبر مما يوجد بالطبيعة الجسدية، وأن الرب بكل جلاله، يسكن داخل القلب الصافي، المتواضع، البسيط والمؤمن، الذي يشعر بوجوده". "ومن أبرز ما قاله إن الرب يخترق أعماق الأرواح بواسطة الكلمة، وإنه يتعين على هذه الأرواح أن تكون على استعداد لربط العلاقة بربها، حتى ولو كانت تعاني من العذاب" (Ibid: 281-285).

إن فكرة مخاطبة الله، بشكل تفضيلي للأرواح البسيطة إن لم نقل للسذج أو للبلهاء حسب تعبير دوستويفسكي (Dostoievski)، ليس بالأمر الجديد. فهي تشير إلى أن حلول اللطف بكل ما يتضمن من معان، ينعش الأرواح ويأسرها على حين غرة ويمتلكها، دون اللجوء إلى أية واسطة ولا أي بديل مؤسساتي؛ وهو ما يفسر حصول الإشراق لدى الأميين الذين يجعلهم جهلهم المدرك كصفاء ذهني حافظ من كل أحكام مسبقة، مستعدين للاتصال مباشرة مع الآخر المطلق الذي يلهمهم من الداخل ويبعث فيهم الرهبة بعد الاستحواذ عليهم. فشاب العربة صاحب الكلام المثير، هو بطل حكاية تم سردها وتشخيصها تقريباً، عبر حوار قلق، كان سورين، وربما دوسيرتو أيضاً، قد أقامه مع ذاته في انتظار تجلي الروح القدس بشكل لا رجعة فيه، عبر تجربة شبيهة بتلك التي عاشها باسكال في ليلة الإشهاد. فالشاب "المتوحش" هو الملاك الحامل للرسالة [الوحي] والمرشد الذي سيفتح أمامه وأمام قارئ مؤلفه، أبواب الآخرة. وهذا المرشد هو أيضاً عابر، يتجلى عبوره في تجاوز ما هو قائم؛ وهو ما تفسره خاتمة مؤلف "**الحكاية الصوفية**"، التي جاء فيها: "إن الصوفي هو ذلك أو [تلك] الذي لا يمكنه التوقف عن السير والذي يعرف، عبر إدراكه لما ينقصه، بأنه لا شيء ولا أي مكان، يمكنهما تلبية رغبته، وبأنه لا يمكنه المكوث هنا أو الاكتفاء بذاك، فالرغبة تخلق الإسراف، إنها تتجاوز الأمكنة وتبتعد عنها وتفقدها. ويتعين عليه الذهاب بعيداً إلى مكان آخر، فهو لا يقيم في أي مكان" (Ibid: 411).

ونستطيع القول إن صورة المتوحش الذي يتجاوز ويتخطى كل شيء، هي بالنسبة لدوسيرتو، قريبة من صورة "المتشرد الفعال" الذي تحدث عنه دولنيي (Deligny)، والذي يعيد ابتكار العالم عبر رسمه "لخطوط حركته" بحرية. وقد كتب في مقالة "تصوف" المنشورة بموسوعة *Encyclopaedia Universalis* ما يلي: "تعبر المجاهدات الصوفية في الواقع، عما كان يقصده نيتشه (Nietzsche) بقوله "إنني صوفي، لكنني لا أومن بأي شيء". فقد كان يحيل على عالم آخر منبثق من عبارة "إنه يتكلم" (Es spricht). ويعلق الأمر بلا ذات [غريبة عن كل ذاتية فردية] تزيل السحر عن الوعي، فالمياه الراكدة التي يتم تحريكها تعكر الصفحة الهادئة. ومن جهته، فإن هايدجر (Heidegger) يحيل في مؤلفه "**الوجود والزمان**" (Sein und Zeit) على العطاء (Es gibt) الذي لا يعني فقط "هناك"، بل أيضاً "يمنح". فهناك المعطى الذي يمنح، وهذا الفقدان الذي يؤدي إلى الامتلاء هو الذي تحدث عنه سورين، عند ربط "ترتيله الروحي" بـ "الطفل المفقود" و"المتشرد" (Ibid).

إن حدث اللقاء الذي يعيشه شخص بمكان وزمان معينين، يعتبر أمراً فريداً. فهو يندرج تماماً داخل فئة "العطاء" (Es gibt)، ومثله مثل وردة أنجيلوس سلوسيوس (Angelus Silesius) فهو "بدون لماذا" (Sans pourquoi)، وفي الوقت نفسه، يقوم بإحياء حكاية عتيقة، موضوعها الحقيقي هو عبقرية وحكمة الفقراء والمتواضعين. وهذه تيمة شعبوية (populiste) وبائسة، سيتم توظيفها فيما بعد، ضمن سياقات أخرى من طرف كتاب مثل إميرسون (Emerson) ودوستويفسكي (Dostoievski) أو مترلينك (Maeterlink). وقد كان بإمكان كرفاج (Carvage) أن يجعل من الحكاية التي سردها معاصره سورين، موضوعا لإحدى لوحاته. فقد كان من الممكن أن يخضعها لتصوره الفني الخاص، وأن يبتكر مناخاً يتداخل فيه المقدس والمدنس. والحال أن هذا المزج بينهما، صوفي في جوهره: "فالمتصوفة يدعمون حكاياتهم بالشيء اليسير من الإحساسات واللقاءات والمهام اليومية. وما هو أساسي لديهم لا ينفصل عما هو تافه، وهو ما يعطي الأهمية للأمور البسيطة. فقد يحصل شيء ما في اليومي، إلا أن الخطاب الصوفي سيعمل على تحويل التفاصيل إلى أسطورة، حيث يتشبث بها ويبرزها ويضاعفها ويؤهلها ويجعل منها تاريخه الخاص. وهذا التهييج [باتوس Pathos] على مستوى التفاصيل الذي يشبه متع العاشق وعذاباته أو المتبحر، يسمح لما هو جزئي بأن يقتطع عدداً من المعاني ضمن سيرورة التأويل. ويمكن للمعان أن يشد الانتباه، وهذه هي لحظة الإشراق وبريق التافه، بحيث أن شذرة المجهول هاته تدرج الصمت داخل التكوثر الهرمونيتيقي. هكذا، تصبح الحياة العادية، وبالتدريج، عبارة عن فوران الألفة المقلقة ومصاحبة الآخر" (Ibid: 19).

5. رمزية اليومي

هناك إذن رمزية لليومي تتشبث بهامشيتها وتدرج في الحاضر عالماً مغايراً لا يمكن التأكد منه ولا الإحاطة به، لأنه لا يخضع لأية مقاربة أخرى. وقد صرح دوسيرتو بهذا الصدد، في حوار مع ج. بينوا (J.M benoist) قائلاً: "إذا ما تعين علينا أن نبحث عن الله في مكان ما، فإن ذلك لن يتم في الجنة ولا في مجرة ولا خارج التاريخ، بل على العكس يجب البحث عنه في ما هو يومي، ضمن العلاقة الإنسانية أو ضمن المهام التقنية أو الصدفة أو التقاء الرغبة بالألم. هناك تتحدد العلاقة بالرب" (Inter, 2002: 462).

وعلى الرغم من أن تأويل دوسيرتو يتميز بلا امتثاليته، فإنه يظل مع ذلك ملتزماً بالمشروع الأساسي لطائفته اليسوعية. فقد جعل من اليومي أرض بعثة، اقترح استرجاعها بجعلها مكان استضافة للروح الإلهية التي تشكل وجهته الحقيقية.

وعلى هذا الأساس، يمكن فهم الرهانات الحقيقية للعمل الذي خصصه دوسيرتو "لابتكار اليومي" الذي يعتبر تتويجاً لما سمي "رمزية اليومي" لدى هذا المفكر. ويشكل هذا العمل الصادر سنة 1980، حصيلة بحث جماعي أنجز سنة 1974 بطلب من مؤسسة (DGRST)، كتكملة لأشغال الندوة الدولية التي أقيمت بـ(Arc et Senans) سنة 1972 التي كان موضوعها هو تحديد سياسة أروبية للثقافة. وقد كان دوسيرتو مقرراً لهذه الأشغال [انظر بهذا الخصوص، النصوص التي جمعها ضمن مؤلف "الثقافة بالجمع" الصادر سنة 1974 بمنشورات 10/18 الذي أعيد نشره سنة 1993 بمنشورات لوسوي le seuil].

وما يهم دوسيرتو عند معالجة التيمة العامة للثقافة هو التصدع الذي أصابها في العمق: "فمن جهة، تشكل الثقافة ما هو "ثابت"، ومن جهة أخرى، ما هو مبتكر. فهناك من جانب البطء والاختفاء والتأخر المتراكم داخل كثافة العقليات والبداهات والطقوس الاجتماعية، كحياة ضبابية، معاندة، منغمسة في الحركات اليومية الأكثر راهنية والأكثر عتاقة. ومن جانب آخر، هناك الانفجارات والانحرافات وكل هوامش الإبداعية التي تستمد منها الأجيال القادمة على التوالي "ثقافتها المثقفة" (Culture Cultivée). إن الثقافة ليل حالك، تنام فيه ثورات الأمس غير المرئية والمثنية داخل الممارسات. وأحياناً ما تعبره خنافس وطيور ضخمة ليلية، هي عبارة عن انبثاقات وإبداعات ترسم فجر يوم آخر" (Certeau, 1993: 211).

إن دوسيرتو يتبنى هنا فكرة تشيؤ (Réification) الثقافة الناتجة عن الثقافة ذاتها، التي بلورها أدورنو (Adorno) وهوركهايمر (Horkheimer) ضمن مؤلفهما "جدلية العقل". فالثقافة هي مجال استعباد الجماهير بامتياز، أكثر من العمل في الصناعة، فهي تعمل على إيصال عقلانيتها المزعومة عبر تنميط سلوك هاته الجماهير، في إطار ما يدعوه دوبور (Debord) المستند إلى مقدمات هذا التحليل، بـ "مجتمع العرض" (Societé du spectacle)، لكنه يوفق جدلياً بين هذه الفكرة ونقيضها: فالثقافة تتجلى أيضاً في الصمت المتكتم لممارساتها وفي "مهارات أفعالها" وفي "استعمالاتها"؛ فهي ليست نمطية بالضرورة، أو على الأقل ليست جميعها نمطية؛ إنها عبارة عن حقل للابتكار، يعتبر تركها دون حرث جريمة، لأنها حاملة لمستقبل المجتمع، على الرغم من الثقل والإكراهات الجاثمة فوقها. وبالفعل، فهناك يتكاثر ما يدعى في اللغة الرائجة حالياً، بالممارسات البارزة التي اكتسبت في البداية صبغة ممارسات منحرفة. هكذا، فإن الحقل الذي يتعين أن تتدخل فيه سياسة الثقافة، سيخضع للعب مزدوج بين نظام اللامبالاة الذي يتراكم بداخله التثاقل والتأخر؛ ونظام النشاط الذي يحصل فيه التقدم داخل نوع من الفوضى. وقد سبق لهنري لوفيفر (H. lefebvre) أن عبر عن هذه الفكرة حين كتب في مقدمة مؤلفه "**نقد الحياة اليومية**" ما يلي: "إن مادة الحياة اليومية، هذه المادة البشرية، المتواضعة والغنية، تخترق كل استلاب وتؤسس نقيضه" (Febvre, 1958: 109).

وإذن، فإن وجود الاستلاب مقترن بوجود حركة تسير في الاتجاه المعاكس، أي في اتجاه إزالته ومقاومة هيمنته. وهذه المقاومة هي جواب المغلوبين على العدوان الذي يتعرضون له.

6. إنتاج واستهلاك الثقافة

وعلى غرار لوفيفر، فإن دوسيرتو سيتجاوز التعارض التقليدي بين الإنتاج والاستهلاك، وذلك عبر التأكيد على أن هذا الأخير، وبخاصة الاستهلاك الثقافي هو بمعنى ما، إنتاج خاضع لمنطق آخر مغاير لمنطق الإنتاج بحصر المعنى: "فمقابل إنتاج معقلن، شاسع وممركز في الوقت نفسه، صاخب ومثير أيضاً، هناك إنتاج هو بمثابة استهلاك. وهو ذكي ومشتت، لكنه يتسرب في كل الجهات، متكتم وشبه خفي، ما دام لا يعلن عن نفسه عن طريق المنتوجات، بل بواسطة استعمال المنتوجات المفروضة من طرف نظام اقتصادي مهيمن" (Certeau, 2002: XXXVII).

وبينما يخضع إنتاج الخيرات الاستهلاكية، أي البضائع، لمجهود التنظيم العقلاني الممركز من حيث المبدأ، فإن الإنتاج الثاني الذي لا يخص المنتوجات المادية بل طريقة استعمالها، يعمل بصمت على مستوى آخر، لامادي وثقافي، حيث تتسم تدخلاته بالتشتت والإيحاء والمكر. وتأخذ هذه التدخلات شكل تحايل شبيهاً بعمل المهربين، ليس على مستوى البنيات الكبرى، بل على مستوى الاهتمامات الصغرى التي تتجلى في اليومي، لا كمجال لاستهلاك أحادي للثقافة، بل من أجل تملكها من طرف أولئك الذين يقومون بتحويلها عبر استعمالها. ويتم

من ورشة "توظيف مسرح المضطهَدين في السياق التربوي".

هذا الأمر خارج كل مقاربة، لأنه إذا كان بإمكان الإجراءات التجارية أن تثير بشكل مصطنع، الرغبة في اقتناء الخيرات الاستهلاكية التي لا حاجة إليها في الواقع، فإنه ليس بإمكانها أن تنوب عن الأشخاص المطالبين بإيجاد طريقة لاستغلال الخيرات على حسابهم وتحت كامل مسؤوليتهم، وإن اقتضى الحال عدم استغلالها.

7. التكتيك والإستراتيجية

ولإبراز التباعد بين هذين المستويين، وضع دوسيرتو تمييزاً بين الإستراتيجية والتكتيك، من منطلق أن مشاريعهما تخضع لقواعد مختلفة تماماً، وهو ما عبر عنه بقوله: "أدعو إستراتيجية حساب علاقات القوة التي تصبح ممكنة، انطلاقاً من اللحظة التي تكون الذات المريدة والقادرة، قابلة لأن تكون معزولة عن محيط ما. وهي تقتضي مكاناً قابلاً للحصر كشيء مخصوص، وبالتالي للاستعمال كقاعدة لتدبير العلاقات انطلاقاً من برانية متميزة. وقد تأسست العقلانية السياسية والاقتصادية أو العلمية، على هذا النموذج الاستراتيجي.

بالمقابل، أدعو "تكتيكاً"، ذلك الحساب الذي لا يمكنه الاعتماد على شيء مخصوص ولا على حدود تميز الآخر ككلية مرئية. فمكان التكتيك هو مكان الآخر! وهو يندس بداخله بشكل شذري دون احتوائه كلية ودون إبقائه على مسافة بعيدة. ولا يتوفر التكتيك على قاعدة يراكم فيها فوائده ويهيئ توسعاته ويضمن استقلاليته إزاء الظروف" (Ibid: XL VI).

إن الإستراتيجية تتوافق مع نوع من النشاط الخاص بأصحاب القرارات الذين يتدخلون من أعلى ومن بعيد على مستوى محدد مسبقاً من طرفهم، وذلك وفق رغباتهم وبحسب نمط من العلاقة بين الذات والموضوع، يستهدف الفعل المتجه من الأولى [الذات] إلى الثاني [الموضوع] ضمن حركة يحدد مسارها وضعية الذات باعتبارها ذاتاً قصدية.

أما التكتيك، فإنه يجهل هذا النوع من التوزيع، إذ ليس هناك بالنسبة إليه، حدود واضحة بين الذات والموضوع. وبصيغة أخرى، فهو يعمل داخل حقل يوجد مركزه في كل مكان ولا يوجد محيط دائرته في أي مكان، وهو ما يمنعه من القيام بتوزيع صارم وفصل بين نظام عين الذات (Même le) ونظام الآخر، ما دام كل شيء هو في الوقت نفسه هذا وذاك.

ويمكن القول أيضا إن للإستراتيجية اهتمامها الخاص، فانشغالها الأساسي يتمثل في مراكمة المكتسبات بشكل يسمح بتحويلها إلى فوائد. أما التكتيك فهو على العكس، لا مبال، فهو لا يقوم بعملية التخزين، بل يظل عند مستوى الإنتاج الجزئي الاكتشافي، المنجز خطوة خطوة، أي التلقائي الخاضع للهدف والمسير من طرف عقلية اللعب وليس التملك.

8. الثقافة الشعبية

إن دوسيرتو بوضعه لهذا التمييز – بين الإستراتيجية والتكتيك– يريد أن يقنعنا بأن أي نظام، مهما كان منغلقاً وجائراً يتضمن عدة ثغرات. فالتكتيك هو بالضبط تلك المهارة في الفعل التي "تستغل" ثغرات النظام؛ وهو وإن كان لا يخرج عن هذا الأخير، إلا أنه يبتكر هوامش للتحرك تسمح بالتحرر من الحدود المفروضة من طرف النظام، دون التحرر منه هو نفسه، وذلك على الرغم من إكراهاته، بل وبمعنى ما، بفضل هذه الإكراهات التي يتم استغلالها بذكاء. ويستشهد دوسيرتو بالطقوس الشعبية البرازيلية لتفسير هذه المسألة قائلاً: "إن الاستعمال الشعبي للدين يغير وظيفته. فطريقة استخدام خطابه، تجعل منه أنشودة المقاومة، دون أن يؤثر هذا التحول الداخلي على عمق إيمان الشخص ولا على الصفاء الذهني الذي تنظر به الصراعات واللامساواة المخفية وراء النظام القائم. وعلى العموم، تشكل طريقة استخدام الأنظمة المفروضة مقاومة للقانون التاريخي للواقع ولشرعيته الدوغمائية. فتطبيق النظام المؤسس من طرف آخرين، يعيد توزيع فضائه، ويخلق على الأقل، أداءات ومناورات تقوم بها قوى لا متكافئة من أجل كسب مواقع طوباوية" (Ibid: 35).

إن قارئ هذا السطور، سيقر بأنها كتبت من طرف شخص ينتمي بشكل قوي إلى نظام ما، ونقصد بذلك "الطائفة اليسوعية" التي كان دوسيرتو مضطراً طوال حياته لمناورتها واستعمال الحيلة للتعامل معها والتوافق والتراضي معها. وقد نجح، بأقل الخسارات الممكنة في خلق فضاء لكلام أصيل، غير امتثالي ومشاكس من أوجه عدة. ويمكن لأصحاب النيات السيئة نعت هذا التكتيك المتحايل بـ "اليسوعي"؛ لكن اليسوعيين ليسوا في حاجة إلى المكر والتلميح وكسب رضا الآخرين، ما دامت أصناف الحيل والموارية موجودة بكتاب "ممارسات روحية" الذي ألفه إنياس دي لويولا، وهو الكتاب المعتمد من طرف أعضاء الطائفة كموجه لتدخلاتهم.

ونشير بالمناسبة، إلى أن مثل هذا التصور يمد مفهوم "الثقافة الشعبية" بدلالة مهمة، تسمح بتمييزها عن التمثل الذي يعتبرها في الغالب كثقافة مضادة. فالثقافة الشعبية هي ثقافة المضطهدين، وهي ليست ثقافة مناهضة ومعارضة للثقافة العالمة للمسيطرين، بل هي ثقافة داخل الثقافة، ولربما وجب القول إنها ثقافة الثقافة التي تبطل ضروراتها باللعب معها وملاعبتها بدل تطبيقها حرفياً. ولأنها لا تأخذ شكل نظام فإنها تمثل ذلك الهامش الذي لا يستطيع أي نظام سد ثغراته التي تندس التكتيكات بداخلها وتأخذ مسافة إزاء هذا النظام، دون التخلص منه كلية، أي بمغادرته من الداخل بمعنى ما. وهو ما يفسر قدرة الثقافة العالمة على استغلال ابتكارات الثقافة الشعبية ومراكمة مكتسباتها ومقرة فيما بعد، على أنها تشكل جزءاً لا يتجزأ من "نظامها"؛ وبذلك فهي لا تمثل نظاماً غريباً كلية، لا يمكن احتواؤه.

ولهذا السبب لا داعي لمواجهة الامتثال بنقيضه، لأن جزء كل واحد منهما مرتبط منذ البداية بجزء الآخر، ويستحيل التوفر على طرف دون الآخر، أي الحصول على النظام دون إمكانية لانتهاكه، أو القيام بعملية الانتهاك دون وجود نظام يتطلب ذلك.

سيتجلى هذا التضمن المتبادل داخل النظام الثقافي وتطبيقاته عبر مثال مثير قدمه دوسيرتو في الفصل السابع من مؤلفه "ابتكار اليومي" الذي اختار له كعنوان "مسيرة داخل المدينة". والمدينة المعنية هنا هي

نيويورك التي سيتم الكشف عنها تدريجياً: من أعلى، من قمة ناطحة السحاب التي تبسط تنظيمها الشامل على شكل خريطة، ومن أسفل، عبر التجوال بمنعطفاتها وكشف جوانبها الجزئية التي تكتسب أهميتها من خاصيتها المفاجئة. فأما المنظور الكلي الأول فهو إستراتيجي، وأما المنظور المتفرد والمناهض لكل شمولية، فهو تكتيكي.

9. تجليات اليومي بفضاء المدينة

ما هي المدينة بالتحديد؟ هل هي التي نتأملها انطلاقاً من نقطة ثابتة عبر استخدام استعارة المشهد العام أم هي التي نكتشفها من خلال تغييرنا المستمر لنقط ارتكازنا، ما يمنح لبنيتها حركة ومرونة وشحنة غامضة، لا تسمح بها الرؤية من أعلى التي تركز على السطح من أجل ضبطه، دون التسرب داخل كثافتها الحية، مخافة الاصطدام بما هو غير متوقع؟ هل المدينة هي في ملك المعماري أو الإستراتيجي الذي يهدف بكل برود إلى مراقبتها كلية، عبر الإحاطة بجميع جوانبها في الآن نفسه، أو المشاء الذي يحتك بها جسدياً مثل مغرم له أهداف ودواعٍ مغايرة – علماً بأن لهذه الكلمة دلالاتها العميقة؟

من المستحيل طبعاً، الحسم في هذه المسألة. فالمدينة هي هذا وذاك في الوقت نفسه. هي الواقع الموضوعي الذي يمنح نفسه كلية على شكل وحدة منتظمة، دائمة وثابتة مبدئياً، مثل بنية يتسم اقتصادها العام بقابلية التكيف والتحول، وهي أيضاً ألف مغامرة متفردة يستحيل إدراجها داخل نسق خاضع للتخطيط، لأنها تحاك يومياً في ظلام أركانها المخفية.

والحال، أن ميزة هذه السيرورة اليومية التي غالباً ما تلجأ إلى الظلمة الكتومة، هي تعرضها للنسيان، لذلك يتعين إبراز حقيقتها التي هي بمثابة نقيض الحقيقة المعروضة أمام رؤية منظمة تجهل تفاصيلها تماما: "هناك غرابة تميز اليومي، تنفلت من التخيلات الكلية للعين ولا تظهر على السطح، أو لنقل إن سطحها هو مجرد حد متقدم أو ضفة ترتسم فوق ما هو مرئي. وأريد أن أكتشف داخل هذا الكل، ممارسات غريبة عن الفضاء الهندسي أو الجغرافي للبناءات المشهدية أو النظرية.

وتحيل ممارسات الفضاء هاته على شكل خاص من العملية (على "كيفيات التصرف" وعلى "مكانية أخرى") هي بمثابة تجربة أنثروبولوجية، شعرية وأسطورية للمكان، وأيضاً على حركية المدينة المأهولة، المعتمة والعمياء. هكذا، فإن المدينة الرحالة أو الاستعارية، تتسلل داخل النص الواضح للمدينة المصممة والمقروءة" (Ibid : 142).

ونحن نجد أنفسنا هنا قريبين من البرنامج السيكو- جغرافي لدوبور (Debord) وللموضوعيين (Situationistes) الذين يهمهم أيضاً فتح مسالك غير مسبوقة داخل الكتلة السميكة للمدينة، تكشف عن الغرابة الشاعرية، وتقلب النظام القائم عبر ابتكار افتراضي وثوري "للوضعيات".

هناك إذن تشكل مرتجل لليومي لا يدرك إلا من تحت، وهو يتميز جذرياً عن النموذج الجامد الذي يفرضه المنظور المهيمن بشكل أحادي. لكن ألن يعود بنا هذا الأمر إلى تيمة الثقافتين المتعارضتين؛ أي الثقافة المهيمنة بإستراتيجيتها والثقافة الخاضعة بتكتيكها؟

وبالفعل، فإن الصعوبة تكمن هنا في فهم العلاقة بين المقاربتين بالضبط. والسؤال المطروح هو: ألا تشكل إعادة الاعتبار للممارسات اليومية للناس، واحترام مبدأ التشتت المغذي لابتكارهم –وهذا هو مشروع دوسيرتو نفسه– رفضاً لمضمون متماسك ومحدد وهو ما يؤدي في أسوأ الأحوال إلى اعتبارها كتجليات مستفزة للثقافة المهيمنة، أي كلا ثقافة أو كنفي لكل ثقافة، تشبه العودة إلى الطبيعة؟

والحال، أن قصد دوسيرتو هو الانفلات من مأزق الطبيعة والثقافة هذا، فمن وجهة نظره، ليست ثقافة اليومي أو الثقافة في اليومي نفياً للثقافة ولا هي ثقافة أخرى، بل إنها بمعنى ما، آخر الثقافة أو الآخر داخل الثقافة. وهذه الغيرية (altérité) الصامتة التي تعمل بداخلها أو تنخرها من الداخل وتكون دافعاً إلى التغيير، هي ذلك الشكل التلقائي للنشاط الثقافي الذي يسبق ويشرط تشكلها المتروي. لكن، ألن تستهوينا في هذه الحالة رغبة الفهم الأحادي للحركة المنطلقة من التلقائي إلى المتروي عبر جعل هذا الأخير كوجهة للأول الذي يتحقق من خلاله؟ يمكن الاعتراض على محاولة دوسيرتو انطلاقاً من التساؤلات التالية: ألا يعتبر التفكير من جديد في وظيفة الإجراءات الثقافية عبر التموقع، حسب قوله لا على مستوى الملفوظ بل على مستوى التلفظ، وهو ما يسمح بالتفاوض حول النتائج ضمن منظور تكتيكي وليس إستراتيجياً، تفضيلاً لمنظور إدماجي تعتبر من خلاله مقاومة النظام المولدة لأصناف أخرى والمساهمة في إعادة تشكلها بمثابة إنتاجات فرعية للنظام نفسه الذي تعود إليه في آخر المطاف، بطرق ملتوية؟

ألا يغذي تمجيد المعجزات التي تحدث باليومي –في إطار ما يدعوه كلود غرينيون (Claude Grignon) وجان كلود باسرون (Jean-Claude Passeron) بنوع من المكر "بالتأثير الشعري" (Grignon, 1989 :185)– لدى المضطهد أو العبد ميلاً نحو البقاء داخل دونيته، مع منحه وعوداً كاذبة والتصريح له بشكل ديماغوجي بما يلي: "أنت الذي تتوفر على أفضل حصة، وستندم على التخلي عنها لأنها هي امتيازك الذي لا يشاركك فيه أي أحد. وحسب دوسيرتو، فإنه بإمكاننا ممارسة حريتنا داخل النظام، وأول سؤال نطرحه أمام تدخلاته كيفما كانت إكراهاتها، هو معرفة حدود هذه الممارسة. لكن، هل تعني هذه الأخيرة التحرر؟ ألا تشكل على العكس تواطؤاً مع هذا النظام الذي تتفاوض مع مسعاه بقوة وتحاول التشويش على إكراهاته كما تساهم في إعادة إنتاجه في الآن نفسه؟

هكذا، نسقط من جديد في مفارقات مكر العقل، التي تبرز من خلالها الطريقة التي يستغل بها العقل الأهواء الإنسانية، كي يستعملها لخدمة غاياته الخاصة، دون التنازل عن أي شيء لتحقيق هذه الغايات المرتبطة به حصراً. وهو ما يعني إرجاع القسمة بين الإستراتيجية والتكتيك إلى الغايات والوسائل.

10. سؤال السلطة بين فوكو ودوسيرتو

لتوضيح هذه النقطة سنحاول أن نرى ما الذي يقرب منظور دوسيرتو

من منظور فوكو (Foucault) الذي يعتبر مرجعاً أساسياً بالنسبة إليه، وما الذي يميزه عنه في الوقت؟ فقد استعار دوسيرتو من هذا الأخير التعارض القائم بين تصورين للسلطة وهما:

- التصور الذي يرسم صورة سلطة منظمة تصدر أوامرها الصارمة من أعلى، على شكل دوائر متمركزة انطلاقاً من مركز موحد للهيمنة. وتعتبر الدولة أفضل نموذج لهذا النظام.
- التصور الذي يأخذ بعين الاعتبار في الاتجاه المعاكس، العلاقات اللامتناهية للسلطة التي تصعد بصمت من الأعماق على شكل اضطرابات اجتماعية مستمرة وتمنع للهيمنة التي لا يحدد صاحبها بالضبط، سمة أخرى ليست متعالية ولا مجردة، بل محايثة وملموسة، تحت مسؤولية ومراقبة التقنية الخاصة للسلطة، ألا وهي تقنية الانضباط.

غير أن دوسيرتو، وإن كان سيساير طرح فوكو، إلا أنه سيبتعد عنه في الوقت نفسه، حيث سيسبغ على مسعاه النظري الخاص، ما يمكن أن ننعته بالسلوك التكتيكي للمخالفة الذي يحول الاستعمال إلى نهب. وقد كتب بصدد "طرق التصرف" التي خصص لها بحثه ما يلي: "إنها تطرح أسئلة مشابهة ومعارضة لتلك التي عالجها كتاب فوكو "**المراقبة والعقاب**". فهي مشابهة لها، لأنها تميز العمليات الشبه ميكروسكوبية التي تتكاثر داخل البنيات التقنوقراطية، وتحول وظيفتها بفعل تكتيكات عديدة ومتمفصلة حول تفاصيل اليومي. وهي معارضة لها، ما دامت لا توضح كيف يتحول عنف النظام إلى تقنية انضباطية، بل تبرز الأشكال المفاجئة التي تتخذها الإبداعية الموزعة، كتكتيك ترقيعي للجماعات أو الأفراد الواقعين بشباك المراقبة، وتشكل إجراءات وحيل المستهلكين إلى حد ما، شبكة مضادة للانضباط، وذلك هو موضوع هذا الكتاب" (Certeau: XL).

سيخلص دوسيرتو، وبخصوص طريقة معالجة مكر اليومي إلى ما يلي: "يمكن اعتبار هذا المسلك كتتمة، ولكن أيضاً كمقابل التحليل الذي أنجزه ميشال فوكو حول بنيات السلطة. فهو قد وجه تحليله صوب العدة والإجراءات التقنية (كأدوات صغرى) قادرة بفعل تنظيم التفاصيل على تحويل التعدد البشري إلى تنظيم التفاصيل، مجتمع منضبط، وعلى تدبير وتمييز وتصنيف وترتيب كل الانحرافات المتعلقة بالتعلم والصحة والعدالة والجيش أو الشغل. وتستمد هذه الحيل الميكروسكوبية للانضباط، كآليات صغرى لكن مضبوطة، فعاليتها من العلاقة بين الإجراءات والفضاء الذي تعيد تقسيمه ليكتسب فعاليته. لكن، وأمام أجهزة إنتاج فضاء الانضباط المشار إليه، ما هي الممارسات المكانية التي تقابل الجانب الذي يتم فيه اللعب مع الانضباط؟ إن هذا السؤال يكتسي أهميته في الظرفية الحالية للتناقض بين النمط الجماعي للتدبير والنمط الفردي لإعادة التملك، وبخاصة إذا ما اعتبرنا أن الممارسات المكانية تنسج فعلاً، الشروط المحددة للحياة الاجتماعية" (Ibid: 146). إن المفهوم موضع السؤال هنا، هو المجتمع المنضبط. لكن ألا يؤدي الاهتمام بهذا المجتمع، إلى خسران ما تم ربحه عن طريق العناية بالظواهر الميكروسكوبية التي تسعى التدخلات المبرمجة لأجهزة الدولة إلى وضعها تحت الوصاية بغرض التحكم بها؟ وإذا ما كان أساس الحياة الاجتماعية يرتكز على "العُدد" (Dispositifs) الانضباطية وعلى "الألعاب" المتنوعة التي تنحت الأجساد، فهل من الممكن الاستنتاج بأن هذه "العدد" تنتج المجتمع لمجرد أنها قائمة وموجودة؟ وما الذي يقوم به الانضباط؟ وأي شيء ينتجه؟

إنه لا ينتج ذواتاً منضبطة موسومة داخل النظام الاجتماعي، بل ينتج ذواتاً يتعين ضبطها، بحيث تشكل المادة الخام التي تتأسس انطلاقاً منها وبطريقة مؤقتة علاقات السلطة. لذلك، فإن هذه الذوات المستعدة للطاعة، هي في الوقت نفسه مستعدة للعصيان، وهو ما يسمح بإدراج أفعال وسلوكات المقاومة داخل مجال الانضباط الذي يشكل في التحليل الأخير، شرط قيامها. ويضعنا هذا الأمر أمام المأزق التالي: فإما أن نقر بأن الحياة الاجتماعية تتشكل في الأساس من أعمال وسلوكات الطاعة والعصيان الفعلية في المجال الخاص بالانضباط الذي ينتج ذواتاً يتعين ضبطها. وهنا سنرفض مفهوم المجتمع ككلية غير قابلة للاختزال في الأفراد المكونين لها. وإما أن نتحدث عن الانضباط كمبدأ منظم، يهيئ الذوات فيما وراء وجودها المتفرد، للدخول في علاقات محددة. وهنا يتم من جديد إدراج فكرة الانضباط ضمن تمثل السلطة التي تفرض نماذجها العامة على وجود الأفراد مستغلة بالمناسبة شغبهم، رغم أنفهم، وذلك لتأبيد هيمنتها. وعندما يتحدث فوكو عن "المجتمع المنضبط"، فإنه يحاول التخلص من هذا المأزق، حيث يمسك بطرفي السلسلة، إن صح التعبير. وهذا حل خطابي (Rhétorique) لمشكلة واقعية، يحاول تفاديها دون التوصل إلى إزالتها. فهل باستطاعتنا تجنب الاختيار بين وجهة النظر الشمولية (holiste) التي يرتبط بها مفهوم المجتمع ذاته والموقف المدعم للتمايزات الفردية؟ وإذا ما رفضنا حل هذا المأزق، ألن نزكي نوعاً ما الخلط المضر بمجهود توضيح مسألة السلطة التي سيتم إرجاعها إلى نقط انطلاقها، على الرغم من ادعاء تفسيرها؟

ويمكن الإقرار بأن هذه الصعوبة هي التي دفعت فوكو، بعد نشر مؤلفه "**المراقبة والعقاب**" إلى تحويل دراسته لعلاقات السلطة داخل المجتمع، باتجاه الذات نفسها باعتبارها تشكل الميدان الذي يتموقع فيه بامتياز النظام الإتيقي وليس السياسي للهيمنة وللمراقبة الذاتية، أي تشكل مسكن هذا النظام وليس فقط مجال تطبيقه، لكنه سيواجه هنا مأزقاً جديداً هو مأزق الحياة الخاصة والعمومية الذي عبر عنه هيجل (Hegel) في مؤلف "**مبادئ فلسفة الحق**" بصيغة رب الأسرة والمواطن كوجهين للوجود يحتاجان إلى وساطة، سيعرضها وجود البرجوازي وهو في الواقع وجود العامل الذي يحاول على مسؤوليته، كسب مكان داخل نظام تقسيم العمل لإشباع حاجياته وحاجيات ذويه.

والحال أن مسعى دوسيرتو، وكما هو الشأن بالنسبة لمسعى فوكو، وبخاصة مجهوده المتمثل في إعادة تقييم اليومي عبر الكشف عن طاقته الكامنة، سيؤدي إلى تذويب صورة العامل المندمج حتماً داخل نظام الإنتاج، معوضاً إياها بصورة الهاوي (dilettante) أو المتشرد الفاعل الماكر تجاه ذاته، والذي لا ينتج أي عمل قابل للمراكمة، وبالتالي فهو يتحرر من ضرورة الخضوع للإكراهات البنيوية المستلبة، كيفما كان المستوى الذي تقوم فيه البنية بعملها.

هكذا، فإن إنسان اليومي سيتشكل كذات إتيقية. ولربما وجب القول كذات ثقافية تحل حركتها محل جمود المؤسسات. وهذه الذات المتوارية

تدريجياً، التي لا تحمل أي مشروع محدد، هي حرة من حيث المبدأ. لكن من المحتمل أن تكون حريتها المنبسطة بداخلها، مجرد حرية استعارية. فهي ليست سوى الوجه الآخر للحياة الخاضعة للاستلاب رغم كل شيء. إنها الحرية التي يحلم بها الصوفي الذي يجعل من اليومي صورة لعالم آخر، من الممكن بلوغه هنا، شريطة أن تكون الرؤية الموجهة إليه مشرقة وقادرة على كشف حقيقته المتواضعة. وهذا الطقس المفارق لليومي، مستوحى من أفكار ثيولوجية خلفية، أفكار تتبع المسالك الغامضة للثيولوجيا السلبية التي توفق بين المحايثة والتعالي، بين المقدس والمدنس، حيث تتحرك على الواجهتين معاً. وقد نكشف داخل هذا العالم، كما في الحلم، عن آثار تشير إلى إمكانية الانعتاق منه مع البقاء بداخله أملاً في تحقيق الخلاص في حياة أفضل، بلا يقين ولا ضمانة، بل بفضل العناية الإلهية فقط.

بيير ماشري
ترجمة: د. عز الدين الخطابي

الهوامش

[1] العناوين الفرعية الواردة في النص هي من اقتراح المترجم.

المراجع

- Pierre Machery, Michel de Certeau et la mystique du quotidien, S.H. Recherche univ. Lille 3; Fr/ Séminaire philosophie/ Macherey 2004/2005.
- M. de Certeau, l'invention du quotidien, 1,Arts de faire 1er partie «une culture très ordinaire» réed. Gallimard, Folio Essais, N 146,2002, p: 11.
- La possession de Loudoun, présentée par M. de certeau, coll. Archives, n 37, ed. Juliard, 1970, Conclusion de l'ouvrage, les figures de l'autre.
- Lettre à Française Milon, citée .
- Lettre du père Surin, citée.
- Lettre du père Villeschi, supérieur général des jésuites, citée .
- La fable mystique, Gallimard, Bibliothèque des histoires, 1982; reéd. coll. Tel, 2002.
- France inter, 19 déc. 1975, cité par F. dosse, Michel de Certeau, le marcheur blessé, ed. la découverte, 2002.
- M. de Certeau, la culture au pluriel, ed. 10/18 1993.
- Henri le Febvre, Critique de la vie quotidienne, t. 1(introduction), ed. de l'Arche; 1958.
- M. de certeau, L'invention du quotidien, 1, arts de faire, introduction général, Gallimard, Folio, 2002, p XXXVII.
- Claude Grignon, Jean Claude Passeron, Le Servant et le populaire; misérabilisme et populisme en Sociologie et littérature, ed. du Seuil, 1989.
- M. Certeau, l'invention du quotidien, op. cit, p. XL

من ورشة "توظيف مسرح المضطهَدين في السياق التربوي".