ملف عن " جورجيو أغامبين" من اعداد موقع "صفحات سورية" من اعداد موقع "صفحات سورية" يتضمن بعض من مقالاته، حواراته، المقالات التي كتبت عنه، مراجعة لكتبه وروابط لتحميل بعض هذه الكتب

Giorgio Agamben

(جورجيو أجامبين)

مقالات " جورجيو أغامبين"

مقالات عن " جورجيو أغامبين"

حوارات " جورجيو أغامبين"

كتب " جورجيو أغامبين"

من هو " جورجيو أغامبين"

مقالات " جورجيو أغامبين"

عسكر الاعتقال بوصفه ناموس الفضاء السياسي/ جورجيو أغامبن

في حدود العنف/ جورجيو أغامبن

الطب باعتباره ديانة/ جورجيو أغامبين

إختراع وباء/ جورجيو أغامبين

ردّ على منتقدي مقالتي، "اختراع وباء"/ جورجيو أغامبين

ما الشعب؟/ جورجيو أغامبين

عن (أمام القانون) لكافكا/ جورجيو أغامبين

حالة استثناء أثارتها حالة طوارئ بلا دافع/ جورجيو أغامبين

علينا أن نقلق أقل ونفكّر أكثر/ جورجيو أغامبين

حياة عارية وبربرية بوجه إنساني: جدل "كورونا" بين أغامبين وجيجيك

معسكر الاعتقال بوصفه ناموس الفضاء السياسي/ جورجيو أغامبن

ترجمة: شيخة مرزوق

نشرَ جورجيو أغامبن هذا النص باللغة الإيطالية في عام 1994، ثم تُرجم إلى اللغة الإنجليزية في عام 2000 بعنوان «ما هو المعتقل؟».

Giorgio Agamben, 'What is the camp?' Mean Without End: Notes on Politics' in: Theory Out of Bounds, Vol. 20 Minneapolis.London: University of Minnesota Press, 2000

إن ما حدث داخل معسكرات الاعتقال من جرائم مروّعة يتجاوز المفهوم القانوني للجريمة، إلى درجة أن الهيكل السياسي والقانوني المحدّد الذي وقعت فيه هذه الأحداث يُترك ببساطة دون فحصٍ ودراسة. فمعسكر الاعتقال هو المكان الذي تحققت فيه أكثرُ الظروف غير الإنسانية فظاعةً على وجه الأرض؛ هذه الحقيقة في النهاية هي ما تهمّ الضحايا، وتهم أيضاً الأجيال اللاحقة. لذا، سوف أبدأ هنا عمداً من الاتجاه المُعاكس، فبدلاً من أن استدّل على تعريف معسكر الاعتقال من الأحداث التي وقعت فيه، سوف أسال: ما هو معسكر الاعتقال؟ ما هيكله السياسي والقانوني؟ كيف أمكنَ وقوع كل تلك الأحداث فيه؟... سيقودنا هذا للنظر إلى معسكر الاعتقال، لا كحقيقة تاريخية شاذّة تنتمي إلى الماضي البعيد -على الرغم أن معسكر الاعتقال لا زال موجود بيننا وباعتراف الجميع- بل النظر إلى معسكر الاعتقال، بمعنى ما، كنموذجٍ خفي، وناموسٍ للفضاء السياسي الذي لا نزال نعيش فيه.

يجادل المؤرخون عادةً فيما إذا كان يجب تحديد أوّل ظهور لمعسكرات الاعتقال مع المعسكرات التي أنشأها الإسبان في كوبا عام 1896 لقمع انتفاضة سكان المستعمرة، أو أن ظهورها تزامن مع معسكرات الاعتقال التي احتجزَ فيها الإنجليزُ المستوطنون البوير في بدايات القرن العشرين. إن ما يعنينا هنا هو أنه، وفي كلتا الحالتين، تمّ التعامل مع مجموعة كاملة من السكان المدنيين من خلال تمديد حالة الاستثناء المرتبطة بالحرب الاستعمارية. إن معسكرات الاعتقال، وبكلمات أخرى، لم تكن وليدةَ القانون العادي، بل كانت نتاجاً -كما يمكن للمرء أن يعتقد- لتحوّلٍ وتطورٍ في قانون السجون، إذ ظهر معسكر الاعتقال على وجه الدقة في ظل الأحكام العرفية وحالة الاستثناء. ويبدو هذا أكثر وضوحاً في حالة معسكر الاعتقال النازي (Nazi Lager) الذي تمّ توثيق أصله وتنظيمه القانوني بشكل جيد جداً. فكما هو معروف، لم يكن (ويعني Schutzhaft) الأساس القانوني للاعتقال في ظل النظام النازي هو القانون العادي، بل كان الاعتقال يتم عبر حرفياً الحبس الاحتياطي)، وهذه في الأساس مؤسسة قانونية من اشتقاقٍ بروسي اعتبرها الفقهاء النازيّون في بعض الأحيان إجراءً ناجعاً يُمكّن الشرطة الوقائية من «احتجاز» الأفراد بغض النظر عن ارتكابهم لسلوك إجرامي. مثل هذه الإجراءات اتُّخذت لتجنّب أي تهديد قد يطال أمن الدولة حصراً. إن أصل الحبس الاحتياطي، إذن، يجد جذوره في القانون البروسي الذي تم تمريره في 4 حزيران (يونيو) 1851 بشأن حالة الحصار، ثم امتدّ ليشمل باقي مناطق ألمانيا في 1871 (عدا بافاريا)، كما أن له جذوراً في القانون البروسي السابق المتعلق بحماية الحرية الشخصية (Schutz der persönlichen Freiheit) الصادر في 12 شباط (فبراير) 1850. كلا هذين القانونين تمّ تطبيقهما على نطاق واسع خلال الحرب العالمية الأولى.

مع ذلك لا يمكننا أن نبالغ في تقدير أهمية العلاقة التأسيسية بين حالة الاستثناء ومعسكرات الاعتقال، خاصةً إذا ما أردنا أن نصل إلى فهمٍ دقيق لطبيعة معسكر الاعتقال. فمن المفارقات أن «حماية» الحرية -والتي كانت على المحك- في

قانون الحبس الاحتياطي، ظهرت وكأنها حمايةٌ ضد تعليق القانون في حالة الطوارئ. اللافت هنا، هو أن هذه المؤسسة (الحبس الاحتياطي) التي أُحلّت بسبب حالة الاستثناء والتي تأسست بدورها عليها، ظلت سارية ومعمولاً بها حتى في ظل القانون العادي. إن معسكر الاعتقال، بهذا المعنى، هو الحيّز الذي ظهر على السطح عندما صارت حالة الاستثناء هي القاعدة. فهذه الحالة، والتي كان من المفترض أن تكون تعليقاً مؤقتاً لحكم القانون، اكتسبت ترتيباً مكانياً دائماً يبقيها على هذا النحو خارج حالة القانون العادي بشكل مستمر. فهيملر عندما قرَّرَ في آذار (مارس) 1933 -احتفالاً بانتخاب هتلر مستشاراً للرايخ- إنشاءَ «معسكر اعتقال للسجناء السياسيين» في داخاو، عُهِدَ بهذا المعسكر على الفور إلى قوات الأمن الخاصة، وبفضل قانون الحبس الاحتياطي، تمّ وضعه خارج اختصاص القانون الجنائي ومصلحة السجون بحيث لم تربطه علاقة بالقانون، لا وقت إنشاءه ولا حتى بعد ذلك. إن معسكر اعتقال داخاو وغيره من معسكرات الاعتقال التي أُضيفت إليه تباعاً (ساكسنهاوزن، بوخنفالد، ليختنبرغ) ظلت تعمل بشكلٍ دائمٍ تقريباً. صحيحٌ أن عدد المعتقلين تباين خلال فترات معينة وانخفض إلى 7500 بخاصة بين 1935 و1937 قبل الترحيل القسري لليهود، إلا أن معسكر الاعتقال أصبح بمعنى ما حقيقة دائمة بالنسبة إلى ألمانيا.

هنا، على المرء التفكير بالوضع المتناقض لمعسكر الاعتقال كحيّزٍ للاستثناء: قطعة أرض تقع خارج اختصاص النظام القانوني، ومع ذلك، فهي ليست ببساطة مساحة خارجية. فالأصل الاشتقاقي لكلمة استثناء (ex-capere) يوحي بأن ما يتمّ استبعاده في المعسكر يتمّ التقاطه خارجه، أي أنه يتم تضمينه لمجرّد استبعاده. لذا أول ما يتم التقاطه تحت حكم القانون وتضمينه في البنية القانونية هو؛ حالة الاستثناء بحد ذاتها. وبعبارةٍ أخرى، إذا تمّ تأسيس السلطة السيادية على القدرة على اتخاذ القرارات في خضمّ حالة الاستثناء، فإن معسكر الاعتقال هو الهيكل الذي حقق لحالة الاستثناء ديمومتها. وحنة آرنت كانت قد لاحظت ذات مرة أن ما يظهر جليّاً في معسكرات الاعتقال هو المبدأ ذاته الذي يعزّز الهيمنة الشمولية، وأنّ الحس السليم يرفض وبعناد منطق هذا المبدأ، أي المبدأ الذي يقول بأن فعل أي شيء وكل شيء ممكن. ولأن معسكرات الاعتقال تشكل حيّزًا من الاستثناء -حيّزاً يتم فيه تعليق القانون بشكل كامل- يعني أن حدوث أي شيء داخله أمرٌ ممكنٌ بالفعل. إذا لم تُفهم طريقة عمل هذا الهيكل القانوني والسياسي الدقيق لمعسكر الاعتقال، والذي تكمن مهمته في استيعاب الاستثناء بشكل مستمر، ستظل الأحداث الفظيعة التي وقعت داخله غير مفهومة بالمرة.

فالذين حُشدوا في معسكرات الاعتقال كانوا يتحركون في منطقة واقعة بين الداخل والخارج، بين الاستثناء والقاعدة، بين الشرعية واللاشرعية، منقطة اختفت فيها الحماية القانونية تماماً. في حالة اليهود مثلاً، تمّ تجريدهم في البداية من حقوق المواطنة بناءً على قوانين نورمبرغ، من ثم تمّ تجريدهم من الجنسية في لحظة ما سميّ بـ«الحل النهائي». ونظراً لأنه يتم تجريد المعتقلين من الوضع السياسي وتحويلهم إلى مجرّد حيوات عارية، فمعسكر الاعتقال يشكّل أيضاً أقصى درجات السياسة الحيوية التي عرفناها على الإطلاق، حيّزاً لا تواجه فيه السلطة إلا الحياة البيولوجية مجرّدةً، ومن دون أي وساطة. وبهذا المعنى يصير معسكر الاعتقال بحد ذاته نموذجاً معيارياً للفضاء السياسي حيث تصبح فيه السياسة والمواطن تصبح أمراً متعذراً. من ثمَّ يكون (homo sacer) سياسة حيوية، والقدرة على التمييز بين الإنسان المستباح السؤال الصحيح الذي يجب طرحه بشأن الفظائع التي ارتُكبت في معسكرات الاعتقال، ليس السؤال الذي يُطرَح نفاقاً؛ كيف أمكن ارتكاب كل هذه الجرائم المروّعة ضد بشرٍ آخرين؟... سيكون أكثر نزاهةً، والأهم من ذلك أنه أكثر فائدةً، أن نبحث بدقة في الكيفية والنمط -أي في الإجراءات القانونية والأدوات السياسية- فلقد صار ممكناً تجريد البشر من حقوقهم وامتيازاتهم بشكلٍ كامل، إلى درجة ارتكاب جرائم ضدهم لا تصنّف على أنها كذلك (في هذه المرحلة، وفي واقعنا هذا، أي شيء يمكن فعله حرفياً).

وإذا كان الحال هذا، إذا كان جوهر معسكر الاعتقال يتمثل في تجسيد حالة الاستثناء وما يترتب على ذلك من خلق مساحات للحياة العارية، فيتعين علينا، إذن، أن نعترف أننا نواجه معسكر اعتقال في كل مرّة يتم فيها إنشاء مثل هذا الهيكل بغض النظر عن طبيعة الجرائم المرتكبة فيه، وبغض النظر عن الطائفة والعرقية أو حتى الطبوغرافيا التي يحتويها هذا المعسكر. فملعب كرة القدم في باري، حيث حشدت الشرطة الإيطالية بشكلٍ مؤقت المهاجرين غير الشرعيين الآتين من ألبانيا في 1991 قبل إعادتهم إلى بلدهم، والمسارات الإسفلتية المخصصة للدراجات التي جمعت

فيها السلطات الفاشية اليهود قبل تسليمهم إلى ألمانيا، ومخيمات اللاجئين القريبة من الحدود الإسبانية حيث توفي الشاعر أنطونيو ماتشادو عام 1939، وكذلك قاعات الانتظار في مطار فرنسا الدولي التي يتم فيها احتجاز الأجانب من طالبي اللجوء... كلّ هذه الأماكن يجب أن ننظر إليها على أنها معسكرات اعتقال. في مثل هذه الحالات، سيبدو مكاناً مكاناً يحدد المساحة والكيفية التي يُعلَّق بها القانون، (القريب من مطار باريس de l'Arcade مثل فندق) هادئاً وساكناً ومدى ارتكاب الجرائم في أماكن كهذه لن يتوقف على القانون بكل تأكيد، إنما على الحس الأخلاقي والمدني لأفراد الشرطة الذين سيتصرفون حينها باعتبارهم أصحاب السيادة. هذا هو الحال خلال الأيام الأربعة التي يتم فيها احتجاز الأجانب طالبي اللجوء في قاعات الانتظار، قبل أن تتدخل السلطات القضائية الفرنسية للبتّ في وضعهم. وبهذا المعنى، حتى بعض الضواحي في المدن ما بعد الصناعية الكبرى، وكذلك التجمعات المسوّرة في الولايات المتحدة الأميركية، بدأت تبدوا اليوم وكأنها معسكرات اعتقال، حيث تدخل الحياة العارية والحياة السياسية، لا سيما في لحظات معينة، في منطقة الغموض المطلق.

ومن هذا المنظور، يبدو أن ولادة معسكر الاعتقال في عصرنا تُمثّل الحدثَ الذي طبعَ كامل الفضاء السياسي للحداثة، فهذه الولادة تموضعت داخل النظام ومنذ لحظة تأسيس الدولة القومية الحديثة التي قامت على الترابط الوظيفي بين تعيين الموطن (الإقليم) وتعيين النظام (الدولة)، علاقةٌ توسطتها حزمٌ من اللوائح والقوانين الآلية من أجل تسجيل الحياة وضبطها (الولادة والأمة) – هذه الحياة دخلت منذ تشكّلها في أزمة دائمة قررت على أثرها الدولة أن تتولى إدارة الحياة البيولوجية للأمة كمهمة تقع على عاتقها حصراً. وبعبارةٍ أخرى، إذا كانت بنية الدولة القومية الحديثة تقوم على أساس توافر ثلاثة أركان أساسية: الإقليم والنظام والولادة، فإن انهيار النواميس القديمة لم يتم، وفقاً لكارل شميت، بسبب الركنين اللذين لطالما شكّلا الناموس (الإقليم، والنظام) بل في ذلك العنصر الذي يضبط الحياة العارية (الركن الذي بسببه تتحول عملية ضبط الولادة إلى تشكّل أمة).

الأكيد أن ثمة شيئاً لم يعد يعمل في الآليات التقليدية التي كانت تنظّم عملية الضبط هذه، لذا صار معسكر الاعتقال هو المنظِّم الخفي لضبط الحياة داخل النظام، أو بمعنى أدق صار معسكر الاعتقال علامة نستدل بها على عجز النظام عن الاستمرار دون أن يتحول إلى آلة مميتة. ومن المهم هنا ملاحظة أن معسكرات الاعتقال ظهرت في الوقت نفسه الذي صدرت فيه القوانين الجديدة المتعلقة بالمواطنة والتجريد من الجنسية (ليس فقط قوانين نورمبرغ بشأن المواطنة في الرايخ، ولكن أيضاً القوانين المتعلقة بتجريد الجنسية التي صدرت تقريباً في أغلب دول أوروبا بما في ذلك فرنسا بين 1915 و1933). أصبحت حالة الاستثناء إذن، والتي كانت في الأساس تعليقاً مؤقتاً للنظام، ترتيباً مكانياً مستقراً تسكنه الحياة العارية التي، وبشكل متزايد، أصبحت تستعصي على الاندماج في النظام. إن هذه الثغرة الآخذة بالاتساع بين الولادة (الحياة العارية) والدولة القومية هي الحقيقة الجديدة لسياسات عصرنا، وما نسميه «معسكر الاعتقال» هو بالضبط هذا التفاوت بين الاثنين. فوجود النظام دون تحديد الإقليم (أي حالة الاستثناء في حالة تعليقها للقانون) ينسجم الآن مع وجود الإقليم دون النظام (أي معسكر الاعتقال كمساحة دائمة للاستثناء ومحتملة في أي مكان). فالنظام السياسي لم يعد يحدد القواعد القانونية وأشكال الحياة في فضاءات معينة؛ بل صار يحتوي في داخله القدرةَ على تسكين الالتباس والغموض بطريقة تُمكّنه عملياً من التقاط أي قاعدة من القواعد أو أي شكلٍ من أشكال الحياة وتضمينها في بنية النظام. قُصِدَ من معسكر الاعتقال أن يكون بالتحديد هذا المكان الملتبس والغامض حتى يكون نموذجاً خفياً للسياسة التي نعيش فيها، لذا علينا أن نتعلم كيف نتعرّف على كل تحولاته وتغيراته، فمعسكر الاعتقال هو الركن الرابع الذي أضيف -وبطريقة لا تنفصل- لكسر الثالوث القديم للأمة؛ الولادة، الدولة، الإقليم + معسكر الاعتقال.

من هذا المنطلق، نحتاج إلى النظر إلى ظهور معسكرات الاعتقال الحديثة كبنية أكثر تطرفاً حتى مما كان عليه الأمر في أراضي يوغسلافيا السابقة. فما حدث هناك لم يكن على الإطلاق كما سارع بعض المراقبين المعنيين إلى إعلانه على أنه: إعادة تشكيل للنظام السياسي القديم وفق ترتيباتٍ عرقية ومناطقية جديدة، أي أنه مجرّد تكرار بسيط للعمليات التي نتجت عنها دساتير الدول القومية في أوروبا. ما حدث في الحقيقة، وكما لاحظناه، هو انهيارٌ لم يمكن تداركه للناموس القديم، أسفرَ عن تشريد السكّان وتشتيت الحياة وفقاً لخطوط ترحيل وهروبٍ جديدة تماماً. ولهذا السبب بالتحديد

تصبح معسكرات الاعتقال التي تتمّ فيها عمليات الاغتصاب الجماعي ضد مجموعات معينة مهمة للغاية في فهمنا لطبيعة معسكر الاعتقال. فالنازّيون إذ لم يفكروا بتنفيذ «الحل النهائي» من خلال التحكم بمسألة الولادة عند النساء اليهوديات، فهذا لأن مبدأ «الولادة» الذي يضمن ربط الحياة ببنية النظام في الدولة القومية الحديثة كان لا يزال فعّالاً بطريقة ما، حتى وإن طرأت عليه تغيرات عميقة فيما بعد. ولكن هذا المبدأ خرج الآن عن مساره، لقد دخل في عملية تفكك مستمرة بحيث صارت مسألة تفعيله من جديد مسألة مستحيلة بشكل واضح جداً؛ لم نعد نتوقع فقط ظهور معسكرات اعتقال جديدة، بل نماذج معيارية جديدة وأكثر غموضاً لضبط الحياة في المدينة. فمعسكر الاعتقال الذي اتخذ له موقعاً راسخاً داخل المدن، في الأماكن التي نعيش ونحيا فيها، صار هو الناموس الجديد للحياة السياسية في هذا العصر.

https://www.alsafahat.net/2021/11/30/%D8%B9%D8%B3%D9%83%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%B9%D8%AA%D9%82%D8%A7%D9%84-%D8%A8%D9%88%D8%B5%D9%81%D9%87-%D9%86%D8%A7%D9%85%D9%88%D8%B3-%D8%A7%D9%84%D9%81%D8%B6%D8%A7%D8%A1-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%8A/

صفحات سورية

في حدود العنف/ جورجيو أغامبن

ترجمة: كرم نشار

مقدمة المترجم

يعرف قرّاء اللغة العربية الفيلسوف الإيطالي الشهير جورجيو أغامبن من خلال كتابه حالة الإستثناء، الذي ترجمه ناصر اسماعيل سنة 2015، والذي يشكل الجزء الأول من الكتاب الثاني من رباعية أغامبن الكبرى في الفلسفة السياسية والقانون الرجل الحرام، الصادرة بالإيطالية بين عامي 1995 و2015.

كتب أغامبن مقال «في حدود العنف» قبل بداية ظهور هذه الأعمال بخمسة عشر عاماً، وقد يكون أقدم أعماله المعروفة على الإطلاق. كان أغامبن حينها لا يتجاوز الثامنة والعشرين، وقد أنهى للتو حضوره لحلقات هايدغر في بروفانس واطلاعه على أعمال حنة آرنت، سيما كتابها في الشرط الإنساني الصادر عام 1958. وعلى الرغم من الفارق الزمني بينهما، يستطيع المُطّلع على أعمال أغامبن اللاحقة تبين ثلاث ثيمات أساسية في «في حدود العنف» تشي بمشروعه الفكري القادم: الأولى، الانقطاع الجذري بين الحياة القديمة ومفاهيمها الكلاسيكية، والحياة الحديثة المحكومة بفقر في التجربة ونوع من التفاهة الرتيبة في الحياة اليومية، وعنف جديد يتمظهر في اللغة ولا يمكن تجاوزه في الوقت نفسه إلا من خلال اللغة. الثيمة الثانية تتمحور حول الجسد البشري، الذي يختبر هذا الانقطاع الجذري من خلال استلاب ما، يقاربه أغامبن هنا انطلاقاً من تنظير والتر بنيامين وجورج سوريل للعنف، وفي الرجل الحرام من خلال مقاطعة مفاهيم فوكو عن السياسات البيولوجية مع أفكار كارل شميت عن السيادة وحالة الاستثناء. أما الثيمة الثالثة فترتبط بالقدرة على إعادة تخيل جذري لمجتمع وحياة جديدة تدفع اللغة والثقافة إلى حدها الأقصى، يتحدث عنه أغامبن الناضج من خلال مفهوم «الحياة السعيدة» ويقاربه هنا من خلال مقاطع ملهمة وغامضة في الوقت عينه عن «العنف الثوري».

تُرجم هذا النص من الترجمة الانكليزية لإليزابيث فاي

المصدر: مجلة دياكريتكس، الجزء 39، العدد 4، الفكر الإيطالي المعاصر، (شتاء، 2009) صفحات، 103-111.

الناشر: جامعة جونز هوبكنز

:مقدمة محرر النسخة الإنكليزية

في شباط 1970، أرسل جورجيو أغامبن البالغ من العمر حينها 28عاماً رسالة إلى حنة آرنت. وبعد أن عرّف عن نفسه بصفته صديق دومينيك فورساد، الذي كان قد حضر معه حلقات بحث مارتن هايدغر في بروفانس عامي 1966 و1968، يُكمل أغامبن ليعبر عن امتنانه لآرنت، فكُتُبها شكلت له «تجربة حاسمة»، ويخبرها عن نيته أن ينضم للآخرين في «هذا الفراغ بين الماضي والمستقبل»، وأن يعمل في الأفق الذي كانت قد فتحته أرنت. ومن ثم وقّع رسالته: «مع الود، جورجيو أغامبن». لكن تلك لم تكن آخر كلماته لها. ففي سطر لاحق، يضيف أغامبن «اعذريني لأني أعطيت لنفسي حرية تضمين مقالة عن العنف لم أكن لأستطيع كتابتها دون هدي أعمالك».

تسلط مقابلة نُشرت عام 1985 في جريدة ريبورتر الصادرة في روما، بعنوان «فكرة عن جورجيو أغامبن»، الضوء على خلفية مقالة العنف هذه. ففي معرض إجابته عن سؤال أدريانو سوفري، أحد مؤسسي حركة «الكفاح المستمر» اليسارية اللا-برلمانية، يقول أغامبن أنه لم يرتح قط لحركة 1968. كان حينها يقرأ حنة آرنت، التي اعتبرها أصدقاؤه في الحركة شخصية رجعية؛ شخصية غير جديرة بالنقاش إطلاقاً. وفي الواقع، فإن هذه المقالة التي يتفاعل فيها أغامبن مع فكر آرنت رفضتها دورية سياسية، ولم تُنشر في النهاية إلا في مجلة أدبية. في بعض الأحيان، يضيف أغامبن، يخدم العمل الفكري وظيفة الشرارة التاريخية المفجرة للحظات الثورية، لكن ذلك لم ينطبق على آرنت. ويختم قوله بأن التاريخ هو واحد من أكثر التجارب إهانة موعداً مفوتاً مع.

هنا إذن، للمرة الأولى بالإنكليزية، المقالة التي حاول أغامبن من خلالها الاشتباك مع فلسفة التاريخ عند حنة آرنت، المقالة التي أرسلها إليها وأشارت هي إليها في النسخة الألمانية من في العنف. أما المقالة الإيطالية الأصل «Sui Limiti Della Violenza» 1970 فظهرت في نوفو أرغومينتي في شتاء.

لورنزو فابري

جورجيو أغامبن

ترجمة: كرم نشار

*****

النص

بعد خمسين عاماً على نشر نقد العنف لوالتر بنيامين، وأكثر من ستين عاماً على ظهور تأملات في العنف لجورج سوريل، لا يمكن القول إن إعادة النظر في معنى وحدود العنف لم يحن أوانها بعد. اليوم، تحيا الإنسانية تحت خطر دمارها اللحظي الدائم بطريقة لم يكن بينامين ولا سوريل قادرين على تخيلها. لقد تجاوز هذا العنف حده البشري. لكن الضرورة الملحة لإعادة التفكير في العنف لا تنبع من درجته، بل من علاقته التي تزداد غموضاً مع السياسة. لهذا يختلف النقد المطروح هنا عن شرح بنيامين لعلاقة العنف بالقانون والعدالة، لأنه يسعى إلى تحديد علاقته بالسياسة بدلاً من ذلك، وإلى سبر أغوار العنف بحد ذاته ومن أجل ذاته من خلال ذلك. بكلمات أخرى، نسعى هنا لتبيّن الحدود، إن وجدت، بين العنف وعالم الثقافة البشرية بمعناها الأوسع. وتبيّن هذه الحدود بدوره سيسمح لنا أن نتصدى لمسألة العنف الوحيد المتواجد ضمن المقاييس البشرية: نعني العنف الثوري.

للوهلة الأولى تبدو العلاقة بين العنف والسياسة كتناقض في المفاهيم: التاريخ الأوروبي بحد ذاته يستند لفكرة إقصاء كل من المفهومين للآخر. اليونانيون القدماء، الذين ندين لهم بمعظم المفاهيم المستخدمة للتعبير عن تجربتنا السياسية اليوم، استعملوا مصطلح البولس (أو المدينة) لوصف حياة تقوم على الكلمة وليس على العنف. أن يكون الإنسان بوليتيكياً-سياسياً (أن ينتمي إلى البولس أو المدينة) يعني قبول مبدأ أن الكلام أو الإقناع مصدر القرار وليس القوة أو العنف. 1

كان ربط اليونانيين القدماء للسياسة مع اللغة – وفهمهم للغة بصفتها في جوهرها نقيضاً للعنف – قوياً لدرجة أنهم عرّفوا كل شيء خارج المدينة، بما في ذلك الاحتكاك بالعبيد والغرباء، على أنه «أنيو لوغو» وهو مصطلح يمكن ترجمته إلى «بلا منطق» أو «بلا لغة»، وذلك ليس لأن العبيد أو الغرباء لم يكن لديهم لغة، ولكن لأنهم كانوا محرومين من طريقة الحياة الوحيدة التي تكون فيها اللغة وحدها ذات معنى.

وكما يلاحظ بنيامين مُحقاً، يمكن التدليل على فكرة انتفاء أي عنف محتمل في حضور اللغة بحقيقة أنه ما من شرعة قانونية قديمة خصصت عقاباً للكذب. الحياة السياسية بوصفها قوة على الإقناع استندت على فهم خاص لعلاقة اللغة بالحقيقة: الإيمان أن الحقيقة، لوحدها وبحد ذاتها، قادرة على إقناع العقل البشري. لم يفهم اليونانيون القدماء «الإقناع» بوصفه تقنية جدلية مثل السفسطة، بل كصفة جوهرية للحقيقة. لذلك، اصطدمت الفلسفة اليونانية منذ ظهورها مع الفضاء السياسي، حيث بدا بازدياد وكأن الحقائق تخسر قدرتها على الإقناع – علينا فقط أن نفكر بمرارة أفلاطون وهو يشاهد بلا حيلة حكم الإعدام على سقراط. مع إحساسهم المتزايد بالانكشاف أمام خطر العنف، بدأ الفلاسفة بالبحث عن الحقائق خارج الفضاء السياسي-الزمني؛ حقائق بعيدة جذرياً عن العنف. من هذا المنظار، يبدو واضحاً أننا نختبر السياسة بشكل مختلف عن اليونانيين القدماء: نعلم من تجاربنا المباشرة أن

الفلاسفة اليونانيين كانوا محقين في تخمين أن الحقيقة في السياسة لا يمكن أن تنفي العنف. بالإضافة إلى ذلك، نشهد اليوم انتشاراً لنوع من العنف مجهول تماماً للقدماء، مع انتشار المزيد والمزيد من الكذب في الفضاء السياسي.

باستطاعتنا القول إذن أن ربط اللغة مع اللاعنف لم يعد مقنعاً. في الواقع، انهيار هذه العلاقة هو الخط الفاصل بين تجربتنا السياسية وتجربة القدماء: لا يمكننا التعويل على أي نظرية سياسية تستند إلى افتراضات الإغريقيين القدماء.

باستطاعة العصر الحديث أن ينسب لنفسه شرف تجاوز الربط البسيط بين القدرة الإقناعية واللغة، وتنفيذ مؤامرة مخططة لإدخال العنف إلى اللغة ذاتها. اليوم، العنف اللغوي المنظم الذي يهدف للاحتيال على الوعي شائع لدرجة لا يمكن لأي نظرية حول العنف تجاهل تمظهراته في اللغة. بالإضافة إلى ذلك، لا يقتصر العنف اللغوي على المجال السياسي فقط، بل دخل أيضاً إلى فضاء التسلية اليومي. الانتشار الهائل للروايات الإباحية في نهاية القرن الثامن عشر لم يكن سوى اكتشاف لقدرة بعض التركيبات اللغوية على النفاذ إلى جسد الإنسان بغض النظر عن إرادته. تستطيع اللغة التأثير على الغرائز البشرية، فتُهيمن على الإرادة وتعيد الإنسان إلى الطبيعة. اللغة قادرة على أن تفعل ما يقوم به العنف: اللغة قادرة على الإثارة! بكلمات أخرى، تكمن جاذبية المادة الإباحية في قدرتها على إدخال العنف إلى فضاء اللاعنف: إلى اللغة.

لهذا السبب، عمد الماركيز دو ساد، وهو الدارس الجاد والمتسق للبورنوغرافيا، إلى تصميم مشروع واعٍ هو النظير التام للمشروع الكانطي في البحث عن علة للفعل يمكن رفعها لتصبح قانوناً كونياً، مشروع يبحث عن شكل للعنف «يكون ذا تأثير دائم، بحيث أكون دوماً مصدراً لاضطراب طالما حييت، في كل ساعة من اليوم وأثناء نومي في الليل، وبحيث يتسع هذا الاضطراب لدرجة يسبّب فيها فساداً كونياً وانقلاباً شديداً، فأبقى حتى بعد انتهاء حياتي من خلال الاستمرار الدائم لشروري».

عثر دو ساد على محرّكه الكوني في العنف اللغوي. ولكن وفي نفس الوقت، فإن تحليلاً دقيقاً للبورنوغرافيا يُظهر اشتراكها مع نوع آخر من التعبير اللغوي في خصائص أساسية؛ نوع يشغل في العادة المكان الأسمى في التراتبية الثقافية: أعني الشعر. ليس من الصدفة أن يتزامن بحث دو ساد عن محرّك كوني في العنف اللغوي مع وصف هولديرلين (وهو الأول بين كثيرين استخدموا العنف المجازي للتعبير عن التجربة الشعرية) لعنف الكلمة المأساوي، حيث «تستولي الكلمة على الجسد، فيقوم هذا الأخير بفعل القتل».

تعود فكرة العنف الكامن في اللغة الشعرية إلى أفلاطون. المثير للفضول أن قلة فقط أدركت الدافع وراء عداء أفلاطون للشعراء ونفيه لهم من المدينة الفاضلة. في بعض جوانبه، هذا تعبير نموذجي واضح عن

قناعته بأن الإقناع لا يجب أن يكون عنيفاً، والتي تشكل إحدى دعائم النظرية السقراطية التي ترى في العلاقات اللغوية الحرة بين البشر فناً شبيهاً بحرفة القابلة، أي المايوتيقا (أو فن التوليد) اليوناني والذي لا يمكن أن يترافق مع العنف: فالعنف اقتحام خارجي يمنع حرية ضحيته، ولا يُظهر العفوية الخلاقة الداخلية، وإنما فقط المادية العارية. يقدم الشعر نوعاً من الإقناع لا يعتمد على الحقيقة، بل على التأثير العاطفي الخاص بالموسيقى والإيقاع، الذي يؤثر بنا بشكل عنيف وجسدي. كان محتماً على أفلاطون إذن أن يطرد الشعراء خارج المدينة.

قد يكون الفارق الأكبر الذي يفصل بين اختبارنا للسياسة واختبار اليونانيين القدماء لها هو وعينا أن الإقناع نفسه يتحول إلى عنف من خلال أشكال وظروف معينة، وبالتحديد عندما يتجاوز الإقناع العلاقة اللغوية الحرة بين فردين ويتحول إلى تقنية حديثة تعيد إنتاج اللغة المحكية والمطبوعة. هذا هو جوهر نوع العنف الذي يمكن لمجتمعنا ادعاء اختراعه، أقله في شكله الحديث: البروباغاندا.

علينا هنا أن نجابه اختراعاً آخر من اختراعات مجتمعنا الحديث، أعني نظرية العنف التي برزت في عصرنا وأنهت تماماً أفكاراً قديمة. في هذه النظرية، لا يتعارض العنف نهائياً مع فن التوليد، كما اعتقد أفلاطون. بالعكس، فحسب قول ماركس في رأس المال، العنف بات القابلة القانونية للمجتمعات القديمة الحبلى بمجتمعات جديدة» (284). علينا التوقف عند هذه الجملة، ليس فقط لأنه يمكن القول إن كل النقاشات الحديثة عن العنف هي محاولات في الشرح اللغوي، ولكن أيضاً لأن توصيف ماركس للسياسة والمجتمع يكشف عن فهمه للعلاقة بين العنف والسياسة. ملاحظته هذه لم تقصد جميع أنواع العنف: العنف الذي يحطم نظاماً اجتماعياً قديماً من خلال توليد نظام جديد، يختلف عن العنف الذي يحافظ على قانون موجود سلفاً ويناهض كل أنواع التغيير. تكمن المشكلة في تمييز العنف العادل، العنف الذي يقود إلى شيء جديد تماماً، العنف القادر بحق على تسمية نفسه عنفاً ثورياً.

المعيار الأكثر شيوعاً لتمييز هذا العنف ينبع من نوع من أنواع الداروينية التاريخية. كثيراً ما يجري ربط هذه النظرية بشكل خاطئ بالماركسية القويمة، على الرغم من أنها تنبع من تصورات اجتماعية برجوازية للتاريخ متأثرة بداروين، تطورت في نهاية القرن التاسع عشر. الداروينية التاريخية تفهم التاريخ كتقدم خطي يخضع لقوانين حتمية، تشبه القوانين الحاكمة للعالم الطبيعي، وعلى هذا المنوال يُفهم التصور الماركسي للإنسان والطبيعة والتحول الجذري الكامن فيهما بشكل أخرق، وكأنه يختزل التاريخ في أفكار عن الطبيعة تنبع من علوم القرن التاسع عشر. 2

في إطار كهذا، ليس من الصعب أبداً تمييز العنف العادل: إذا كان العنف هو «قابلة» التاريخ، يكفي فقط أن يقوم بتسهيل وتسريع الاكتشاف الحتمي لقوانين التاريخ الضرورية. العنف الذي يخدم هذه الغاية عادل، والعنف الذي يمانع هذه الغاية غير عادل. لكي نفهم خراقة هذا التفكير، يكفي فقط أن نتخيل أنه يظهر الثوري كالعالِم الذي يكتشف نوعاً من أنواع النبات الموشك على الانقراض، فيقوم

بكل ما بوسعه للقضاء عليه بغرض تحقيق قوانين الطبيعة. هذا هو تماماً النموذج الذي قامت الحركات الشمولية في القرن العشرين بتبنيه، والتي قام «حقها» في العنف الثوري بتشريع أفعال كئيبة داخل حركات ثورية بحق. هذا تماماً ما حدث في ألمانيا النازية مع ترحيل اليهود إلى المعسكرات، وفي روسيا أثناء التطهيرات الكبيرة عام 1935 عندما تم ترحيل شعوب سوفييتية كاملة. الفرق الوحيد كان أن هتلر سعى إلى تسريع تحقق قانون طبيعي (تفوق العرق الآري) فيما كان ستالين يؤمن أنه يسرع في تحقيق قانون تاريخي حتمي.

وحتى ولو تجاهلنا النتائج السياسية الكارثية لنظرية العنف هذه، سنبقى قادرين على رؤية خللها الحقيقي: في أنها تموضع تبرير العنف خارج العنف بحد ذاته. بكلمات آخرى، تضع هذه النظرية العنف ضمن نظرية أشمل عن الغايات التي تبرر الوسائل. الغاية هي المعيار الوحيد لتحديد عدل الوسيلة أو عدمه. لاحظ بنيامين صائباً أن إطاراً كهذا، رغم نجاحه في تبرير تطبيق العنف، إلا أنه يفشل في تبرير مبدأ العنف بحد ذاته. في المحصلة، كل نظرية تعرّف شرعية الوسائل الثورية من خلال عدل الغايات متناقضة تماماً، كأية نظرية قانونية تضمن نهاية عادلة من خلال تشريع وسائل قمعية.

لا يمكن اعتبار العنف في الطبيعة عادلاً إلا لمن آمن بالخطط الكونية الكبرى والرعاية الإلهية، ولا يمكن اعتبار العنف البشري عادلاً إلا لمن يرى في التاريخ تقدماً ثابتاً على طريق خطي محدد الوجهة مسبقاً (وهذه رؤية التقدمية المبتذلة). في الثقافة الأوروبية، لم تبرز الحاجة للثيوديسيا (التبرير الفلسفي لوجود الله) إلا عندما فُقدت القدرة على التوفيق بين قسوة التاريخ والخير الإلهي، فاختفى الإيمان التلقائي بالعدالة الإلهية. بشكل مشابه، لم تبرز الحاجة لتبرير العنف إلا عندما فُقد الوعي بالأهمية الأصلية للعنف. إن نظرية للعنف الثوري هي بلا معنى في عالم الثيوديوسيا التاريخية، والتي تحول الثوري إلى شخصية شبيهة بالدكتور بيتر بانغلوس في رواية كانديد لفولتير، والذي يؤمن أن كل شيء يحدث هو ذو غرض جيد، في هذا العالم الأفضل بين كل العوالم المحتملة. 3

في ضوء كل هذا، لا نسعى للتعرف على تبرير للعنف (الغاية العادلة تبرر الوسيلة). بل نبحث عن عنف ليس بحاجة لتبرير، عنف يحمل في داخله حقه في الوجود. عندما تفحّص بنيامين وسوريل النظريات المحتملة للعنف الثوري، اعترف كلاهما بالحاجة لكسر الحلقة المفرغة بين الغايات والوسائل بهدف اكتشاف نوع من العنف لا يمكن، بسبب طبيعته نفسه، اختزاله في أي شيء آخر. يميز سوريل بين القوة، التي تهدف للسلطة، أي لخلق دولة جديدة، والعنف البروليتاري، الهادف لتهديم الدولة. بالنسبة لسوريل، تمت إساءة فهم العنف البروليتاري بشكل أساسي لأن ماركس، وبالمقارنة مع وصفه العميق والتفصيلي للتطور العنيف للنظام الرأسمالي، اقتصد في شرح تنظيم البروليتاريا:

كانت نتيجة هذا الخلل في عمل ماركس انحراف الماركسية عن طبيعتها الحقيقية. الفخورون بكونهم ماركسيين قويمين لم يرغبوا بإضافة أي شيء مهم لما كتبه سيدهم، ولطالما تخيلوا أنه من أجل الحديث عن البروليتاريا يجب الاستفادة مما تعلموه من تاريخ البورجوازية. لذلك لم يفكروا في ضرورة

التمييز بين القوة الهادفة للسلطة، الجاهدة للحصول على طاعة تلقائية، والعنف الذي يحطم هذه السلطة. بالنسبة لهم، على البروليتاريا أن تحصل على القوة بنفس الطريقة التي حصلت عليها البورجوازية، وأن تستعملها كما استعملتها البورجوازية، وتنتهي إلى تأسيس دولة اشتراكية تحل محل الدولة البرجوازية. (سوريل، 169-170)

يتوسع بنيامين في النظرية السوريلية عن الضربة البروليتارية العامة، ويجد نموذجه للعنف الثوري في التمييز بين العنف الأسطوري، الذي يفرض القانون ولذلك يمكن اعتباره مسيطراً، والعنف «النقي والمباشر»، والذي لا يطمح لفرض أي قانون، ولا حتى على شكل تعبئة الفراغات القانونية الموجودة سلفاً. بدلاً من ذلك، العنف النقي والمباشر يزيح القانون والقوة الضامنة له، الدولة، معلناً بذلك بدء عصر تاريخي جديد.

ولكن في كلا الحالتين، يبقى هدف العثور على عنف يحتوي مبدأه وتبريره نصف محقق. في النهاية، يبقى المعيار غائياً: غاية إزاحة الدولة وتأسيس نظام تاريخي جديد هي العامل الحاسم. على الرغم من ذلك، يدفع سوريل وبينامين أنفسهم إلى حد بعيد نستطيع عنده البدء في تخيل نظرية للعنف الثوري. ما هو، في نهاية المطاف، العنف الذي لا يفرض أي قانون؟ أليس الحديث عن عنف منفصل عن تأكيد السلطة متناقضاً بالضرورة؟ ما الذي يعطي العنف الثوري القدرة العجائبية على فتح الأفق التاريخي، وبدء عصر جديد؟ ستقودنا هذه الأسئلة ونحن نحاول تبين نظرية محتملة للعنف الثوري.

في الواقع، ليست مهمة تخيل عنف يتحاشى قاصداً تطبيق أي قانون ويكسر مفهوم الزمن ليؤسس لمرحلة جديدة بالصعوبة التي تبدو عليها في البداية. لدينا مثال واحد على الأقل عن عنف كهذا، مع أنه لا يقع ضمن تجربتنا «الحضارية»: نعني العنف المقدس. احتفلت معظم الشعوب البدائية بطقوس عنيفة مصممة لقطع التحول الرتيب للزمن البشري. بعثت هذه الطقوس فوضى بدائية، جعلت من البشر أنداداً للآلهة، وأعطتهم مدخلاً لمجال الخلق الأصلي. في كل مرة بدت وكأن حياة الجماعة في خطر؛ في كل مرة بدا وكأن النظام الكوني بات فارغاً وعاطلاً، التفتت الشعوب البدائية لإعادة توليد الزمان هذه، حينها فقط تبدأ مرحلة جديدة أو عصر جديد.

ما يثير الفضول هو أن الشعوب التي احتفلت بهذه الطقوس هي نفسها الشعوب التي تعتبر صانعة للتاريخ: البابليون، المصريون القدامي، العبريون، الإيرانيون القدامى، الرومان. وكأن هذه الشعوب، ولأنها تحديداً لم تعد مرتبطة بنمط حياة تحكمه زمنية البيولوجيا الدائرية، شعرت بالحاجة الماسة لإعادة توليد الزمان، مؤكدة بشكل طقسي على العنف الكامن في بداية تاريخها.

لم تولد الرغبة في استرجاع زمان الخلق الأول من خلال العنف المقدس نتيجة رفض متشائم للحياة أو للواقع. على العكس، البشر البدائيون لم يشتبكوا مع الكون بشكل كامل – مؤكدين قوتهم من خلال

سفك دمائهم هم – إلا من خلال الظهور المفاجئ للمقدس فيما بينهم وانقطاع الزمن العادي. بهذه الطريقة أعادوا امتلاك السلطة للمشاركة في خلق الثقافة والعالم التاريخي.

أعطى مفهوم «الپولس» زخماً خاصاً لاختبارات اليونانيين القدماء للعنف المقدس، والذي عبر عن قوته المزعزعة الإله ديونيسس، الإله الذي يموت ويُخلق من جديد. يكشف العنف المقدس عن نفسه حيث يستشعر البشر قربهم المحوري من الحياة والموت، العنف والخلق: يبرز عندما يكتشف البشر أن اختبار قربهم هذا هو انبعاث وتوليد لزمان جديد. في هذا الضوء، تكتسب كلمات يوريبدس في باكاي أهمية خاصة. المسرحية التراجيدية التي تروي قصة النزاع بين عنف الآلهة المقدس وعنف الطاغية الزمني، تختم بعبارة عن إيمان المرء الدائم بإمكانية جديدة غير متوقعة: إمكانية إعادة بدء الزمن.

الكثير من الأشياء تحققها الآلهة دون توقعات

ما انتظرناه كثيراً لا يحدث

وتجد الآلهة طرقاً لما لم نحلم به قط.

في الأيديولوجيا الألمانية، يربط ماركس بشكل واضح بين اختبار البروليتاريا للثورة والقدرة على إعادة بدء التاريخ وتأسيس المجتمع على قواعد جديدة. يكتب أن «الثورة ضرورة، إذاً، ليس فقط لأنه لا يمكن الخلاص من الطبقة الحاكمة إلا من خلالها، بل أيضاً لأنه فقط من خلال الثورة بإمكان الطبقة الثائرة التخلص من قذارة الزمن الغابر واكتساب القدرة على 'إعادة تأسيس المجتمع'». القدرة على افتتاح زمن تاريخي جديد تنتمي حصراً إلى الطبقة الثورية التي تختبر نفيها لذاتها أثناء نفيها للطبقة الحاكمة. تطبيق معيار ماركس هذا للتجربة الثورية على العنف سيفضي بنا إلى المعيار المطلوب في بحثنا.

العنف الثوري ليس عنفاً في الوسيلة، يهدف فقط إلى نفي النظام الحالي. إنه عنف ينفي الذات أثناء نفيها للآخر. يوقظ هذا العنف الثوري في الذات وعياً بموتها، أثناء إلحاقها الموت بالآخر. الطبقة الثورية فقط تدرك أنها بإعمالها للعنف ضد الآخر فهي تقتل نفسها لا محالة، الطبقة الثورية فقط تستطيع امتلاك الحق (أو الواجب الرهيب) بممارسة العنف. وكالعنف المقدس قبله، يمكن وصف العنف الثوري بأنه ألم: نفي للنفس وتضحية بالذات. عندما ننظر للأمور بهذه الطريقة، نكتشف أن العنف القمعي (الذي يطبق القانون) والعنف الإجرامي (الذي يكسر القانون) لا يختلفان عن العنف الساعي لتأسيس قوانين جديد وسلطة جديدة: في كل حالة، يفشل نفي الآخر أن يكون نفياً للذات ايضاً.

العنف التنفيذي ملوَّث بالضرورة، بغض النظر عن هدفه؛ وملوِّث، كما عُرفت المجتمعات بحدسها دوماً، للشرطي كما للجلاد، وذلك لأنه يستبعد الإمكانية الوحيدة للفداء، لأنه يرفض نفي الذات أثناء نفيها للآخر. وحده العنف الثوري قادر على حل هذا التناقض الذي وصفه هيغل كتنافر أساسي في مفهوم العنف: «القوة (أو العنف) تحطم ذاتها في نشوئها. هي تَمَظهُر للإرادة يلغي ويتجاوز تمظهر أو تعبير الإرادة الظاهر».

إذن، هناك معيار واحد يستطيع العنف من خلاله أن يعتبر نفسه ثورياً. تخبرنا التجربة أن مجتمعنا قليلاً ما يعي التناقض التأسيسي الكامن في عنفه. غالبية التمردات العنيفة ضد الطبقة الحاكمة لا تنتج ثورة، كما أن معظم جرعات الدواء لا تنتج شفاءً معجزاً. فقط من يواجهون بشكل واعٍ نفيهم لأنفسهم من خلال العنف قادرون على نفض كل «قذارة الزمن الغابر» وبدء العالم من جديد. فقط هم قادرون على الدعوة لوقفة خلاصية قادرة على فتح زمان جديد واختبار نوع مختلف للزمان: تاريخ جديد.

يجب فهم العنف الثوري في ضوء علاقته بالموت؛ هذه هي الحقيقة التي تسمح لنا بتوسيع بحثنا لعلاقة العنف الثوري بالثقافة. كل ثقافة تهدف إلى تجاوز الموت، كل ما علمه وعلّمه وكتبه وخلقه الجنس البشري، تم خلقه وكتابته ومعرفته وتعليمه بغرض التصالح مع الموت. هذا هو أساس ميلنا الدائم لفصل العنف عن اللغة: اللغة أولاً وقبل كل شيء هي القوة التي نملكها في مواجهة الموت، الفضاء الوحيد للتصالح. لنجاوب عن السؤال الأبدي «لماذا هناك شيء وليس لاشيء»، تقوم الثقافة باستكشاف لغز أسماه بنيامين مرة «هذا الشيء، حيث في المقام الأخير الحجاب ضروري»، تنقلنا الثقافة إلى مكان حيث يكشف «الشيء» و«اللاشيء»، «الحياة» و«الموت»، «الخلق» و«النفي»، عن ارتباطهما الوثيق، فنصل إلى حدود اللغة القصوى. وفي اللحظة التي تضعنا على عتبة ما لا يمكن معرفته من خلال اللغة، تنهي الثقافة مهمتها. لا تستطيع الثقافة الاستمرار دون أن تنفي ذاتها، لأنها تهدف إلى مصالحتنا مع الموت.

وحده العنف الثوري قادر على تخطي هذه العتبة. فهو يُولَد في لحظة الإدراك المذهل للعروة الوثقى بين الحياة والموت، الخلق والنفي. لا يحصل هذا الإدراك إلا في فضاء يتجاوز اللغة، ولذلك فهو يهزّ ويسلب الجنس البشري. العنف، عندما يصبح نفياً للذات، لا ينتمي لفاعله ولا لضحيته، بل يتحول إلى ارتقاء وسلب للذات، كما فهم اليونانيون القدماء في تصويرهم للإله المجنون. الأحياء لا يستطيعون تبيّن قربهم التأسيسي من الموت دون نفي ذواتهم، وفي هذا التناقض يقبع الختم الحامي لِلُغز الوجود البشري المقدس والعميق.

بصفته اختباراً لنفي الذات، يشكل العنف الثوري الـ«أر هيتون» الإغريقي بامتياز، ذلك الذي لا يمكن النطق به والذي يُفحم اللغة ويستعصي على كل تبرير. ومن خلال الذهاب أبعد من اللغة تحديداً، من خلال نفي الذات والقدرة على الكلام، تكتسب البشرية القدرة على الدخول إلى الفضاء الأصلي حيث معرفة اللغز والثقافة تتفكك، سامحةً للكلمات والأفعال أن تنتج بداية جديدة.

في بداية كل تاريخ يهدف إلى الأمان والتصالح مع الموت، سيُكتب «في البدء كانت الكلمة»، وفي فجر كل نظام زمني جديد سيكتب «في البداية، كان العنف». هذا هو حد وحقيقة العنف الثوري التي لا يمكن طمسها. من خلال عبور حد الثقافة واحتلال مساحة عصية على اللغة، يتحول العنف الثوري إلى مطلق، مثبتاً ملاحظة هيغل أن التصوير الأعمق للحقيقة تحتويه الصورة العنيفة لـ«جلسة سكر ليس فيها شخص واحد غير سكران».

*****

1. انظر إلى وصف آرنت لمفهوم اليونانيين القدماء عن السياسة في الفصل الأول من الشرط الإنساني.

لذلك كانت قوة الإقناع أو الـ«بيثارخيا» الصفة الرئيسية التي طبعت الحياة السياسية، إلى درجة أنه حتى المواطنون المحكوم عليهم بالإعدام كان يجري إقناعهم بقتل أنفسهم.

2. من المعروف جيداً أن العلم المعاصر تخلى عن هذه الفكرة ولا يستمد قوانيناً طبيعية من نموذج ميكانيكي للعالم.

حسب هذا الإطار النظري، توفيق هيغل بين الضرورة والحرية، والذي نقده ماركس باستمرار، يصبح الشرط الأولي لتأسيس حكم الحتمية الميكانيكية التي لا تحتوي على مساحة للفعل البشري الحر والفاعل.

3. يرمز بانغلوس في رواية كانديد للفيلسوف لايبنتز وفلسفته التفائلية القائمة على اعتبار كل مايحدث «هو لصالح ما» في هذا العالم «الأفضل بين العوالم المحتملة»، يرفض التلميذ كانديد في نهاية المطاف هذه الفلسفة المتفائلة بسذاجة ويرفع في وجهها شعاراً عملياً مختلفاً «علينا أن نحرث حديقتنا». (المترجم)

الطب باعتباره ديانة/ جورجيو أغامبين

أن يكون الطب قد صار ديانة زمننا، أي ما يعتقد الناس في إيمانهم به، فإنّ ذلك بديهي منذ وقت طويل. في الغرب الحديث، وبشكل من الأشكال، تعايشت وماتزال تتعايش ثلاثة أنظمة كبرى للاعتقاد: المسيحية والرأسمالية والعِلم. لقد تلاقت بالضرورة، في تاريخ الحداثة، هذه "الديانات" الثلاث، ودخلت بين الفينة والأخرى في الصراع، ثم تصالحت بطرائق مختلفة حتى بلغت تدريجياً نوعاً من التعايش السلمي الواضح، إن لم يكن تعاوناً حقيقياً باسم المصلحة المشتركة.

لكن المُستجدّ هو أن صراعاً خفيّاً وشديداً انبعث بين العِلم والديانتين الأخريَين، من دون أن نفطن إلى ذلك؛ صراع تحقق فيه النصر للعِلم اليوم، وبطريقة خارقة أضحى مُحدِّدَ كل جوانب كينونتنا. لا يتعلق هذا الصراع، كما كان عليه في السابق، بالمنهج والقواعد العامّة، فلنقل إنه أصبح ممارسة ثقافية. إنّ العلم بدوره، كأي ديانة، يعرف صيغاً ومستويات مختلفة يُنظم ويُنسّق من خلالها بنيته الخاصة، فبلورة عقيدة دقيقة وصارمة تتوافق في الممارسة مع مجال ثقافي شاسع وذائع للغاية يتّسقُ مع ما نسمّيه التكنولوجيا.

غير مفاجئ أن يكون متزعّم هذه الحرب الدينية الجديدة هو ذلك الجزء من العِلم حيث تتراجع صرامة الدوغمائية ويقوى الجانب البراغماتي، أي الطب الذي يستهدف الجسد الحيّ للكائنات البشرية. فلنحاول تحديد المميزات الجوهرية لهذه العقيدة الغالبة، التي سيكون علينا مواجهتها على نحو متصاعد:

أوّلاً: تتمثل الميزة الأولى في كون الطب، مثل الرأسمالية، لا يحتاج عقيدة خاصة، بل يقتصر على اقتراض مبادئه من البيولوجيا ومفاهيمها الأساسية. لكن، وخلافاً للبيولوجيا، يقيم الطب مفاهيمه بشكل غنوصي ومانويّ، أي عبر معارضة ثنائيّة مثيرة. فهنالك إله أو عِلّة ضارّة: المرض بالتحديد، حيث الفاعلين المحدّدين هم البكتيريات والفيروسات؛ وإله أو عِلّة نافعة، وهي ليست الصحة، بل الشفاء، وفاعلوها الثقافيون هم الأطبّاء والعلاج. كما هو الحال في أي عقيدة غنوصية، يكون المبدآن منفصلين بجلاء، لكن قد يتلوّث بعضهما بعض في الممارسة. هكذا، قد تعتلُّ العلة النافعة، ومعها الطبيب الذي يمثلها، ويتواطآن عن غير قصد مع عدوّهما، من دون أن ينفي ذلك بأي شكال من الأشكال واقع الثنائية ولا الضرورة الطقوسية التي تسوق بها العلة النافعة معركتها. يدلّ هذا على أن اللاّهوتيين، الذين يتوجّب عليهم تحديد تلك الاستراتيجية، هم ممثلو عِلم ما، هو علم الفيروسات، وهو علم لا موضع خاصاً له، إنّما يقع على الحدود بين البيولوجيا والطب.

ثانياً: حتى الآن، إذا كانت هذه الممارسة الثقافية عرضية ومحدودة في الزمن، شأنها شأن أي طقس ديني، فإنّ الظاهرة المباغتة التي نشهدها تتمثل في تحوّلها إلى ممارسة مستمرّة ومُكتسِحة؛ فالأمر لم يعد مقتصراً على تناول الأدوية أو الخضوع لزيارة طبية أو تدخل جراحيّ، إذا اقتضى الحال ذلك، بل صار على حياة الكائنات البشرية جميعها أن تكون في كل لحظة موضع احتفال ثقافي غير منقطع. فهذا العدو، الذي يمثله الفيروس، متواجد أبداً ومحاربته ضرورية، متواصلة وبلا هوادة ممكنة. لقد عرفت الديانة المسيحيّة بدورها ميولاً شمولية مماثلة، لكنها كانت مقتصرة على بعض الأفراد، الرّهبان خاصة، الذين اختاروا وضع كينونتهم كاملة تحت شعار: فلنصلّ بلا لُبثة. على منوال الديانة، يستقي الطب هذا التعليم الرسوليّ لبولس، ويقلبه في الآن نفسه، فبينما كان الرّهبان يجتمعون داخل الأديرة للصلاة سويّاً، أصبح الآن لازماً ممارسة الشعيرة بحماس كبير، لكن في انفصال وابتعاد.

ثالثاً: لم تعد الممارسة الثقافية، لا حُرّة ولا طوعيّة، خاضعةً فقط للعقاب الروحي كما كانت عليه، وإنّما صارت إلزامية طبقاً للقوانين. إنّ التآمر بين الديانة والسلطة الدنيويّة ليس بلا شك حدثاً جديداً، لكن المُستجدّ بامتياز تراجعها عن تلقين العقائد، كما كان الحال مع الهرطقات، واقتصارها على الاحتفال الشعائري. فعلى السلطة الدنيويّة أن تعتني بجعل طقس الديانة الطبية، التي تتقاطع من الآن فصاعداً مع الحياة كلّها، طقساً مشهوداً بدقّة في الوقائع. بديهيٌّ على الفور هنا أن الأمر يتعلق بممارسة ثقافية لا بلزوم علمي عقلاني. إنّ أمراض القلب والشرايين هي أبعد من أن تكون المُسبّب المألوف للوفاة في بلدنا، ونعرف أيضاً أن هذه الأمراض قد تتراجع إذا اتُبع نظام صحيّ خاص واعتُمدت صيغة سليمة للعيش. لكن لم يخطر في بال طبيب البتة أن هذه الصيغة من العيش والتغذية، التي كان ينصح بها مرضاه، ستصير موضوع تقعيد شرعيّ فيُملي طبقاً للقانون ماذا نأكل وكيف نحيا، في تحويل للكينونة بأكملها إلى إجبار صحي. هذا بالضبط ما حدث، حتى الآن على الأقل، وقبله الناس كما لو كان طبيعيّاً أن يتخلّوا عن حريتهم في التنقل والعمل والصداقة والحب والعلاقات الاجتماعية، وعن معتقداتهم الدينية والسياسية.

ههنا، نقيس النحو الذي انسحبت عليه ديانتا الغرب الأُخريان، ديانة المسيح وديانة المال، تاركة الأسبقية للطب والعلم، وذلك بلا نزاع ظاهر. فقد نكرت الكنيسة مبادئها الخاصة من دون قيد أو شرط، متناسية أنّ القدّيس الذي يحمل البابا الحالي اسمه كان يُقبّل البُرص، وأن واحدة من صنائع الرحمة كانت عيادة المرضى، وأنّ الطقوس المقدسة لا تقام إلاّ في الحضور. أما الرأسمالية فقد وافقت من جهتها، رغم بعض الاحتجاج، على خسارة إنتاجية لم تكن لتفترضها قط، ربما أملاً في إيجاد توافق لاحق مع الديانة الجديدة التي تبدو مستعدة للمفاوضة بهذا الخصوص.

رابعاً: لقد حصدت الديانة الطبية من المسيحية، من دون أي تحفّظٍ يُذكر، الرّكن الأُخْرَويَّ الذي تخلّتُ عنه هي نفسها. عبر علمنتها البارادِيغم اللاهوتي للخلاص، كانت الرأسمالية قد تخلّصت من هي في الأصل (Krisis) فكرة فناء الأزمنة، مع إبدالها بحالة أزمة مستمرّة، بلا خلاص ولا نهاية. أزمة مفهوم طبي كان يُقصد به، في المتن الأبقراطيّ، اللحظة التي يقرّر فيها الطبيب بشأن مقدرة المريض على تخطّي المرض، وقد اقترض اللاهوتيون الاصطلاح للدلالة على يوم القيامة، الحادث في اليوم

الأخير. إذا تأمّلنا حالة الاستثناء التي نعيشها، يمكننا القول إنّ الديانة الطبية تدغم معاً الأزمة المستمرة يصير فيه (eschaton) للرأسمالية والفكرة المسيحية عن زمان نهائي، أي عن موضوعٍ وخطابٍ للفناء القرار الختامي قيد الحدوث، والنهاية مستعجَلة ومُرجأة في آن، في محاولة دؤوبة للسيطرة عليها، قطعاً من دون التخلص منها إلى الأبد. إنها وضعية عالَم يستشعر النهاية لكنه عاجز، مثل الطبيب الأبقراطي، عن تقرير الحياة أو الموت.

خامساً: كما الرأسمالية، وخلافاً للمسيحيّة، لا تمنح الديانة الطبية النجاة والخلاص. بل على العكس، فالشفاء الذي تبتغيه لا يكون إلاّ مؤقتاً، على اعتبار استحالة القضاء التام على الإله الخبيث، أي الفيروس، وذلك لأنه في تغيّر دائم، وباستمرار يأخذُ أشكالاً مختلفة قد تكون أكثر خطورة. إنّ الوباء (Epidemia) ، باعتماد اشتقاق الكلمة، "ديموس" هو في اليونانية الشعب باعتباره جسداً سياسيّاً، و"بوليموس" هو عند هوميروس الاسم الذي يطلق على الحرب الأهلية؛ هذا الوباء هو قبل كل شيء مفهوم سياسيّ بصدد التحول إلى الأرضية الجديدة للسياسة، أو اللاّسياسة، العالمية. من الممكن حتى أن يكون هذا الوباء الذي نعيشه هو تحقُّق الحرب الأهلية العالمية، التي يعتبر علماء السياسة الأكثر تفطّناً أنها أخذت مكان الحروب العالمية التقليدية. لقد أصبحت جميع الأمم وجميع الشعوب، من الآن وصاعداً، في حرب ضد أنفسها، لأن العدو اللامرئي وغير المدرك الذي يقاومونه يوجد فينا.

كما درج لمرّات عديدة على مدار التاريخ، سيكون على الفلاسفة مجدّداً الدخول في صراع مع الدين، الذي لم يعد المسيحية، وإنما صار العلمَ أو ذلك الجزء من العلمِ الذي أخذ شكل ديانة. لا أعلم ما إذا كانت المحارق ستوقدُ من جديد أو إذا كانت الكتب ستُنبذ، لكن فكر أولئك الملازمين لدرب الحقيقة، الرافضين للكذب السائد، كما يحدث أمام عيوننا؛ فكرهم سيبقى مُبعداً ومتهماً بإذاعة أخبار كاذبة، أقول أخباراً لا أفكاراً، ما دامت الأخبار أهم من الواقع! وكما هو الحال في جميع لحظات الاستثناء، حقيقية كانت أم مصطنعة، سنشهد اتهامات الجاهلين للفلاسفة، وسيبحث الدنيئون عن الاسترزاق من كوارث كانوا أصل حدوثها. لقد حدث هذا كله من قبل، وسيستمرّ في الحدوث، لكن مَن يشهدون للحق لن يتراجعوا عن ذلك، فلا أحد يشهد للشاهد.

ترجمة: أيوب المزين*

إختراع وباء/ جورجيو أغامبين

ترجمة: د. رمضان مهلهل سدخان

عندما نكون في مواجهة تدابير الطوارئ المحمومة وغير المنطقية والتي لا أساس لها من الصحة بالمرة، تلك التدابير التي جرى تبنّيها لمكافحة وباء فايروس كورونا المزعوم، فإننا يجب أن نبدأ من الإعلان الصادر عن المجلس الوطني للأبحاث، والذي لا ينصّ فقط على أنه "لا يوجد وباء سارز- كوفيد 2 في إيطاليا ولكن أيضاً ينصّ على أن "العدوى، وفقاً للبيانات الوبائية المتاحة حتى اليوم واستناداً إلى عشرات الآلاف من الحالات، تسبّب أعراضاً خفيفة أو معتدلة (أي ما يشبه الأنفلونزا) في 80 -90٪ من الحالات. في 10-15٪ من الحالات قد يحدث الإلتهاب الرئوي، ولكن من النوع الحميد في الغالبية العظمى من تلك الحالات. وتشير التقديرات إلى أن 4٪ فقط من المرضى يحتاجون إلى عناية مركّزة ."

وإذا كان هذا هو الوضع الحقيقي، فلماذا تبذل وسائل الإعلام والسلطات قصارى جهدها لنشر حالة من الذعر، وبالتالي إثارة حالة استثنائية حقيقية مع تطبيق قيود صارمة على الحركة وتعليق الحياة اليومية في مناطق بأكملها؟

ثمة عاملان يمكن أن يساعدا في تفسير مثل ردة الفعل هذه غير المناسبة. أولاً وقبل كل شيء، أن ما يتضح مرة أخرى هو الميل نحو استخدام حالة الاستثناء بوصفها أنموذجاً طبيعياً للحكومة. إن المرسوم التشريعي الذي أقرته الحكومة على الفور "لأسباب تتعلق بالنظافة والسلامة العامة" يُنتج في الواقع عسكرة حقيقية "للبلديات والمناطق عند وجود شخص واحد على الأقل تظهر نتيجة فحصه إيجابية والذي لم يعرف مصدر انتقال الوباء إليه، أو أن هناك حالة واحدة على الأقل لا يمكن إرجاعها إلى شخص عاد مؤخراً من منطقةٍ مصابةٍ بالفعل بالفايروس".

مثل هذا التعريف الغامض وغير المحدد سيجعل من الممكن توسيع حالة الاستثناء بسرعة لتشمل المناطق جميعها، إذ يكاد يكون من المستحيل أن لا تظهر مثل هذه الحالات الأخرى في مكان آخر. لنتدبّر القيود الجدية على الحرية التي يتضمنها المرسوم وهي: أ) منع أيّ شخص من مغادرة البلدية أو المنطقة المصابة؛ ب) منع أيّ شخص من الخارج من دخول البلدية أو المنطقة المصابة؛ ج) تعليق الأنشطة أو الفعاليات من أي نوع وفي أي شكل من أشكال التجمعات في الأماكن العامة أو الخاصة، بما في ذلك تلك الأماكن ذات الطبيعة الثقافية والترفيهية والرياضية والدينية، وأيضاً الأماكن المغلقة إذا ما كانت مفتوحة للجمهور؛ د) إغلاق رياض الأطفال وخدمات رعاية الأطفال والمدارس بجميع المستويات، وكذلك تعليق حضور المدارس وأنشطة التعليم العالي والدورات المهنية، باستثناء التعلم عن بعد؛ هـ) إغلاق المتاحف وغيرها من المؤسسات والأماكن الثقافية الأخرى أمام الجمهور على النحو الوارد في المادة 101 من قانون التراث الثقافي والطبيعي، بموجب المرسوم التشريعي في 22 كانون الثاني لعام 2004، رقم 42. وكذلك تعليق جميع اللوائح المتعلقة بحرية الوصول إلى تلك المؤسسات والأماكن؛ و) تعليق جميع الرحلات التعليمية في إيطاليا وخارجها؛ ز) تعليق جميع إجراءات الأختبارات العامة وجميع الأنشطة في المكاتب العامة، دون المساس بتقديم خدمات المرافق العامة والضرورية؛

ح) فرض تدابير الحجر الصحي والمراقبة النشطة على الأفراد الذين لديهم تماس وثيق مع حالات الإصابة المؤكدة.

إن ردة الفعل غير المناسبة وفقاً لمجلس الأبحاث الوطني من أن الوباء لا يختلف كثيراً عن الانفلونزا العادية التي تصيبنا كل عام هو أمر صارخ تماماً. يبدو الأمر وكأنه مع تهالك الإرهاب بوصفه سبباً لاتخاذ تدابير استثنائية، فإن ابتكار الوباء قدّمَ أفضل ذريعة لتوسيع نطاق هذه التدابير إلى أبعد حدّ.

أما العامل الآخر الذي لا يقل إزعاجاً عن العامل الأول فهو حالة الخوف التي انتشرت بوضوح في السنوات الأخيرة بين الضمائر الفردية والتي تترجم إلى حاجة حقيقية لحالات الذعر الجماعي التي يوفر لها الوباء مرة أخرى الذريعة المثالية. لذلك، في حلقة مفرغة خاطئة، يتم تقبّل قيود الحرية التي تفرضها الحكومات باسم الرغبة في الأمان التي خَلَقَتْها الحكومات نفسها التي تتدخل الآن لتلبية تلك الرغبة.

***

جورجيو أغامبين (مواليد 1942(: فيلسوف إيطالي اشتهر بعمله في التحقيق في مفاهيم مثل "حالة الاستثناء"، "شكل الحياة" (المُقتبسة من أعمال لودفيغ فيتغنشتاين)، وكذلك مفهوم "السياسة الحيوية" (المنطلق من أعمال ميشيل فوكو).

عن مجلة (European Journal of Psychoanalysis)2020 عدد آذار ،.

ردّ على منتقدي مقالتي، "اختراع وباء"/ جورجيو أغامبين

ترجمة كارول خوري

توضيحات

الخوف مُرشد سيّئ، لكنّه يجعلنا نرى العديد من الأمور الّتي تظاهرنا بعدم رؤيتها. الأمر الأوّل الّذي تظهره بجلاء موجة الهلع الّتي شلّت البلد، أنّ مجتمعنا لم يعُد يؤمن بشيء سوى الحياة العارية. بات واضحًا أنّ الإيطاليّين على استعداد للتضحية عمليًّا بكلّ شيء - الظروف الطبيعيّة للحياة، والعلاقات الاجتماعيّة، والعمل، حتّى الصداقات، والمعتقدات الدينيّة والسياسيّة - لتجنّب خطر الإصابة بالمرض. إنّ الحياة العارية وخطر خسارتها، ليست أمرًا يوحّد الناس، إنّما تعميهم وتفرّقهم.

كما في الطاعون الّذي وصفه مانزوني، لا يُنظر إلى الآخرين إلّا مُلوِّثين محتمَلين يجب تحاشيهم بأيّ ثمن، أو على الأقلّ الحفاظ على مسافة منهم أقلّها متر. الموتى – موتانا – ليس لهم حقّ الجنازة، ومن غير الواضح ما الّذي سيحدث لجثامين أحبّائنا. لقد مُحِي إخواننا البشر، ومن الغريب بقاء الكنائس صامتة حول هذه النقطة. ماذا سيكون واقع العلاقات البشريّة في بلد يُعَوَّد – إلى أمد لا يعرفه أحد - على العيش على هذه الشاكلة؟ وأيّ مجتمع ذاك الّذي لا قيمة لديه سوى البقاء؟

الأمر الآخر الّذي تسبّب الوباء في إظهاره بوضوح، وهو ليس أقلّ إزعاجًا من الأوّل، حقيقة تَحَوُّل حالة الاستثناء، وهي حالة بدأت الحكومات بتعويدنا عليها منذ سنين، إلى حالة طبيعيّة بالفعل. لقد سبق أن كان ثمّة أوبئة أكثر خطورة، ولكن لم يفكّر أحد قطّ في إعلان حالة الطوارئ مثل الحاصلة الآن؛ حالة تمنعنا حتّى من الحركة. لقد أصبح الناس على درجة عالية من التعوّد على العيش في ظروف أزمات وطوارئ دائمة، حيث لا يبدو أنّهم يلاحظون أنّ حياتهم قد قُلِّصت إلى حالة بيولوجيّة محضة؛ حياة لم تفقد كلّ بُعد اجتماعيّ وسياسيّ فحسب، بل البُعد التعاطفيّ والعاطفيّ أيضًا. إنّ مجتمعًا يعيش في حالة طوارئ مستمرّة لا يمكنه أن يكون مجتمعًا حرًّا. فعليًّا، نحن نعيش في مجتمع قد ضحّى بالحرّيّة لصالح ما يسمّى "الدواعي الأمنيّة"، وفي النتيجة حكم على نفسه بالعيش في حالة دائمة من الخوف وعدم الأمان.

ليس مفاجِئًا الحديث عن الوباء بلغة الحرب. إنّ التدابير الطارئة تُلزِمنا، في حقيقة الأمر، أن نعيش ظروف منع التجوال. لكنّ الحرب ضدّ عدوّ غير مرئيّ قادر على الاستكانة في أيّ إنسان آخر، إنّما هي الحرب الأكثر عبثيّة من بين الحروب؛ إنّها صدقًا حرب أهليّة، العدوّ ليس في مكان ما في الخارج، إنّه داخلنا.

ليس الحاضر ما يثير القلق كثيرًا، أو على الأقلّ ليس وحده، وإنّما تداعياته وما سيعقبه. وكما شملت تركة الحروب لزمن السلم طيفًا كاملًا من التقنيّة المشؤومة، من الأسلاك الشائكة وصولًا إلى المفاعلات النوويّة، فمن الوارد تمامًا أيضًا أن تكون، حتّى بعد انتهاء الطارئ الصحّيّ، محاولات للاستمرار بالعديد من التجارب الّتي لم تتمكّن الحكومات من تنفيذها: إمكانيّة بقاء الجامعات والمدارس مغلقة، على أن تكون الحصص والمحاضرات عبر الإنترنت؛ وإمكانيّة وضع نهاية، مرّة واحدة وإلى الأبد، للاجتماعات والتجمّعات الّتي تناقش المسائل السياسيّة والثقافيّة؛ وإمكانيّة أن يكون التواصل فقط عبر الرسائل الرقميّة ما أمكن، وإمكانيّة الاستعاضة بالماكينات عن أيّ تواصل – عدوى – بين البشر.

، الصادرة عن "Jerusalem Quarterly" كارول خوري: مترجمة ومحرّرة، وتدير تحرير مجلّة "مؤسّسة الدراسات الفلسطينيّة". لها أعمال عديدة منشورة في الترجمة، في حقول التاريخ والأدب والشعر.

ما الشعب؟/ جورجيو أغامبين

ترجمة سامح سمير

إن أي تأويل للمعنى السياسي لكلمة "شعب" ينبغي أن ينطلق من الواقعة المميزة في اللغات الأوروبية الحديثة المتمثلة في أن هذه المفردة تشير أيضا إلى الفقراء والمعدمين والمستبعدين. فالمفردة ذاتها تحيل إلى الذات السياسية المؤسِّسة مثلما تحيل إلى طبقة المستبعدين عمليًّا، إن لم يكن قانونيا، من المجال السياسي.

إن المفردة الإيطالية popolo والفرنسية peuple ، والإسبانية pueblo لها ، فضلاً عن الصفات المقابلة popolare ، اللتين اشتقت منهما جميع المفردتين اللاتينيتين المتأخرتين popular، populaire، populus، popularis ، تلك المفردات، تشير جميعها، على مستوى اللغة الدارجة كما في المعجم السياسي، إلى مجموع المواطنين بوصفهم جسدًا سياسيًّا موحدًا، كما في مصطلح "الشعب الإيطالي" أو giudice popolare ، تمامًا مثلما يشير إلى الطبقات الدنيا، كما في التعبير homme du people ، و rione popolare(رجل الشارع)، و front(حي الطبقة العاملة). حتى المفردة الإنجليزية people- لا تزال تحتفظ بمعنى "العامة" في مقابل الأغنياء والطبقة الأرستقراطية. populaire (الجبهة الشعبية)

وهكذا يمكننا أن نقرأ في الدستور الأمريكي بلا أي تمييز "نحن، شعب الولايات المتحدة.."؛ لكن عندما يستحضر لينكولن في خطاب جيتيسبرج "حكم الشعب، بواسطة الشعب، من أجل الشعب"، فإن التكرار يضع، بطريقة ضمنية، شعبًا آخر في مقابل الشعب الأول. إن المدى الذي بلغه هذا الالتباس في تجذره حتى في أثناء الثورة الفرنسية (أي في ذات اللحظة التي شهدت إعلان مبدأ سيادة الشعب) يمكن إدراكه من الدور الحاسم الذي لعبه فيها شعور ما بالتعاطف تجاه الناس الذين كان ينُظر إليهم كطبقة مستبعدة. وكما تذكرنا حنا آرندت:

لقد وُلد تعريف الكلمة ذاته من رحم التعاطف، وأصبحت المفردة مرادفًا للمعاناة والتعاسة؛ les malheureux

(الشعب، هؤلاء التعساء يصفقون لي) كما اعتاد روبسبيير أن le peuple, les malheureux m'applaudissent (الشعب التعيس/ الشقي دائمًا وأبدًا)، كما سيقول سييه نفسه، والذي le peuple, toujours malheureux يقول؛ يعد أحد أقل رموز الثورة عاطفية وأكثرهم رصانة.

هذا المعنى المزدوج نجده أيضًا لدى جان بودين– وإن كان بمعنى مختلف– في فصل "كتب الجمهورية الستة" الذي (من مصطلحات الثورة الفرنسية و يمكن popolo minuto في حين أن :Etat Populaire يعرف فيه الديمقراطية أو peuple en corps ترجمتها بالبسطاء) هم أولئك الذين تقتضي الحكمة إقصاؤهم من مجال السلطة السياسية، فإن هم المخولون بممارسة السيادة.

إن التباسًا دلاليًا بمثل هذا الثبات والانتشار لا يمكن أن يكون مجرد مصادفة: إنه يعكس قطعًا التباسًا متأصلاً في طبيعة ووظيفة مفهوم "الشعب" في السياسات الغربية. وبكلمات أخرى، يبدو الأمر كما لو أن ما نطلق عليه شعبًا ليس في واقع باعتباره كلا People "الأمر ذاتًا موحدة، بل بالأحرى تذبذب جدلي بين قطبين متقابلين: فمن جهة، هناك "الشعب باعتباره مجموعة فرعية وكثرة متشظية من الأجساد people وجسدًا سياسيًا متكاملاً، ومن جهة أخرى، هناك الشعب المحرومة والمستبعدة؛ فمن ناحية، هناك مفهوم شمولي يدعي/ يزعم الإحاطة الكاملة دون أن يبقي شيئًا خارجه، ومن ناحية أخرى، هناك مفهوم إقصائي يعرف الجميع أنه لا يقدم أي أمل؛ الدولة الكلية المؤلفة من المواطنين المندمجين أصحاب السيادة في طرف، وإقصاء للبائسين، المقهورين، والمسحوقين – سواء في أحياء الفقراء أو معسكرات الاعتقال– في الطرف الآخر.

ما من سبيل للعثور في أي مكان على مرجع مفرد ومتماسك يحيل إليه مصطلح "الشعب": وشأن الكثير من المفاهيم ، فإن "الشعب" مصطلح ثنائي (لدى آبل وفريند أو العلاقات التراتبية لدى دومو Urworte مثل) السياسية الأساسية القطب يشير إلى حركة مزدوجة وعلاقة مركبة بين حدين. لكن هذا يعني أيضًا أن تنظيم الكائنات البشرية في كيان سياسي يتأتى من خلال صدع جوهري، وأنه يمكننا التعرف بسهولة في مصطلح "الشعب"على زوج مفاهيمي حددناه في السابق الشعب) والوجود السياسي (people الشعب) باعتباره المقولة الحاسمة في البنية السياسية الأصلية: الحياة العارية إن مصطلح الشعب ينطوي بداخله دائمًا الصدع السياسي–الحيوي .bios وzoe، الإقصاء والإدماج، (People الجوهري. إنه ذلك الجزء الذي لا يمكن إدراجه ضمن الكل الذي يشكل جزءًا منه، مثلما هو ذلك الجزء الذي لا يمكنه أن ينتمي إلى الكل الذي يندرج بالفعل ضمنه على الدوام.

ومن هنا تلك التناقضات والمعضلات التي يولدها مثل هذا المفهوم في كل مرة يتم استدعاؤه ليلعب دورًا على المسرح السياسي. إنه هذا الشيء المطابق لذاته دائمًا، مثلما هو أيضًا ذلك الشيء الذي لايزال يتعين عليه أن يحقق ذاته؛ إنه المصدر الخالص للهوية الذي يتعين عليه أن يطهر نفسه ويعيد تعريفها بصفة مستمرة وفقًا للإقصاء، واللغة، والدم، والحدود الجغرافية. إنه ذلك الذي يجد في نقيضه عين الجوهر الذي يفتقر إليه، ومن ثم فإن تحققه يتطابق مع إلغائه الخاص، وعليه دائمًا أن ينفي ذاته من خلال نقيضه من أجل أن يكون. (ومن هنا تلك المعضلات النوعية الخاصة بحركة العمال التي تولي وجهها شطر الشعب وفي الوقت نفسه تستهدف إلغاءه).

إن مفهوم الشعب– والذي يتم التلويح به على الدوام بوصفه اللواء الدامي للمقاومة والراية الخفاقة للثورات والجبهات الشعبية– دائمًا ما ينطوي على صدع أكثر جوهرية من ذلك الذي يفصل بين العدو والصديق، حرب أهلية لا تنقطع تعمل، في آن معًا، على شطر هذا المفهوم بصورة أكثر جذرية من أي صراع، وتحافظ في الوقت نفسه على وحدته وتوطيده على نحو أكثر رسوخًا من أي هوية. والحال، إن ما يطلق عليه ماركس الصراع الطبقي– والذي يشغل مكانًا مركزيًا في فكره، حتى وإن لم يمنحه تعريفًا متماسكًا قط– ليس إلا هذه الحرب الطاحنة التي تقسم كل شعب والتي في المجتمع اللا طبقي أو في المُلك people مع الشعبPeople سوف تصل إلى نهايتها فقط عندما يتطابق الشعب الألفي للمسيح، وفقط عندما لا يعود للشعب أي وجود فعلي.

وإن كان الأمر كذلك (إن كان مفهوم الشعب يحمل في باطنه بالضرورة الصدع السياسي–الحيوي الجوهري) فبوسعنا أن نقرأ من جديد بعض الصفحات الحاسمة من تاريخ القرن العشرين. فمع أن الصراع بين الشعبين كان قائمًا على الدوام، فالواقع أنه يشهد في يومنا هذا تسارعًا مباغتًا ونهائيًا. ففي روما القديمة، حظي هذا الصدع الداخلي الذي ينطوي عليه ، حيث كان لكل منهما مؤسساته وقضاته– plebsو populous الشعب بالاعتراف القانوني من خلال تمييز واضح بين تمامًا مثلما كان التمييز بين الحرفيين والتجار في العصور الوسطى يتطابق مع التمييز الدقيق والواضح بين شتى الفنون

والحرف. لكن مع منح السيادة حصريًّا للشعب، بداية بالثورة الفرنسية، أمسى "الشعب" حضورًا مربكًا، وبدا الفقر والإقصاء للمرة الأولى فضيحة لا تطاق بكل ما تحمله الكلمة من معنى.

وفي العصر الحديث، نجد أن الفقر والإقصاء ليسا مفهومين اجتماعيين فحسب، بل أيضا مقولتين سياسيتين بارزتين. (إن النزعتين الاقتصادية و"الاشتراكية" المهيمنتين فيما يبدو على السياسات الحديثة، تنطويان فعليًّا على معنى سياسي أو، بالأحرى سياسي–حيوي) ومن هذا المنظور، فإن عصرنا هذا ليس إلا محاولة منهجية لا تهدأ لرأب هذا الصدع الذي يقسم الشعب من خلال اجتثاث شعب المستبعدين من جذوره. وقد جمعت هذه المحاولة، وفقًا لوسائل وآفاق مختلفة، بين اليمين واليسار، الأقطار الرأسمالية والاشتراكية، والتي توحدت جميعها على وضع خطة لإنتاج شعب واحد غير منقسم. إنها خطة عقيمة محكوم عليها بالفشل لكن مع ذلك تم تطبيقها جزئيًّا في جميع الأقطار التي شهدت عمليات تصنيع. إن التأثير الهائل الذي يحظى به الهوس بالتنمية في هذا العصر يعود إلى تطابقه الكامل مع الخطة السياسية–الحيوية التي تستهدف إنتاج شعب بلا صدع.

في ضوء هذا، تكتسب إبادة اليهود في ألمانيا النازية معنى جديدًا على نحو جذري. فباعتبارهم شعبًا رفض الاندماج في الجسد السياسي الوطني (يُفترض، في الواقع، أن إدماجه كان في الواقع إدماجًا زائفًا فحسب)، فإن اليهود هم بامتياز ممثلو "الشعب" ويكادون يكونون رمزه الحي، رمز لتلك الحياة العارية التي تخلقها الحداثة بالضرورة داخل نفسها، والتي لم يعد بمقدورها تحمل وجودها على أي نحو من الأنحاء. علينا إذا أن نفهم الغضب الساطع الذي حاول به الشعب الألماني Volk- باعتباره، على الذي يمثل بامتياز مفهوم الشعب باعتباره جسدًا سياسيًّا متكاملاً – إبادة اليهود نهائيًّا، باعتباره، على وجه الدقة، المحطة النهائية لذلك الصراع الطاحن الذي يقسم الشعب People والشعب people.

ومع الحل النهائي– الذي شمل الغجر وعناصر أخرى غير قابلة للإدماج لسبب أو آخر– حاولت النازية، عبثًا وعلى نحو غامض، أن تحرر المشهد السياسي الغربي من هذا الشبح الذي لا يطاق لكي تنتج، في نهاية المطاف، الشعب الألماني باعتباره الشعب الذي استطاع مداواة الصدع السياسي–الحيوي الأصلي. (ولهذا السبب كان الزعماء النازيون Volk يكررون بمنتهى الإصرار أنهم بإبادة اليهود والغجر كانوا بالفعل يعملون أيضًا لمصلحة الشعوب الأوروبية الأخرى).

يمكننا إذًا إعادة صياغة الفرضية الفرويدية حول العلاقة بين الهو والأنا، لنقول إن السياسة الحيوية الحديثة تقوم على مبدأ مفاده "حيثما توجد الحياة العارية، يجب أن يكون "الشعب"" ما دمنا سنضيف على الفور أن هذا المبدأ صحيح أيضًا في صيغته العكسية، والتي تنص على "حيثما يوجد "الشعب"، هناك يجب أن توجد الحياة العارية".

والحال، فإن الصدع الذي كان يُعتقد أن إبادة "الشعب"، أي اليهود، الذين يعدون رمزًا له، قد داوته، قد أعاد إنتاج نفسه مجددًا، محولاً بهذه الطريقة الشعب الألماني بأكمله إلى حياة مقدسة منذورة للموت، وإلى جسد بيولوجي ينبغي تطهيره إلى ما لا نهاية (عن طريق إبادة المختلين عقليًّا، والمصابين بأمراض وراثية). وعلى نحو مشابه، وإن كان بطريقة مختلفة، فإن الخطة الرأسمالية–الديمقراطية لإبادة الفقراء في يومنا هذا لا تعيد فحسب إنتاج شعب المستبعدين داخلها بل تعمل أيضًا على تحويل جميع شعوب العالم الثالث إلى حياة عارية. والحال، فإن سياسة بوسعها أن تنجح في الوصول إلى تسوية مع الصدع السياسي–الحيوي الجوهري للغرب، هي فقط التي سيكون باستطاعتها أن تكبح هذا التذبذب وتضع حدًا للحرب الأهلية التي تقسم شعوب الأرض ومدنها.

النص من كتاب "The Coming community المجتمع القادم"؛ والمنشور هنا نسخة منقحة من الترجمة التي صدرت ضمن مجلة " عالم الكتاب" العدد 85

عن (أمام القانون) لكافكا/ جورجيو أغامبين

ترجمة: حسين القطان –

فصل المسيح و السيد: مشكلة القانون عند والتر بنجامين

سأحاول أن أقرأ قصة لكافكا من وجهة نظر بنجامين، "أمام القانون " و التي يمكن العثور عليها في مجموعة قصصية بعنوان "طبيب ريفي" و في رواية المحاكمة.بطبيعة الحال، لا أعني بأن بنجامين سيقرأ القصة كما سأقرؤها أنا. بالأحرى، سأحاول أن أقدم بشكل غير مباشر تصور بنجامين عن المهمة المسيحانية(وهي الإيمان بالمسيح المنتظر الذي سوف يأتي ليخلص شعبه بنو اسرئيل عند نهاية العالم)، من خلال تفسير أحد أمثولات كافكا.

أفترض هنا بأن القارئ يتذكر قصة حارس الباب الذي يقف أمام باب القانون، و الرجل من الريف الذي يسأل إذا كان بإمكانه أن يدخل، منتظرا دون نجاح إلى أن سمع الحارس يخبره . في نهاية حايته . بأن الباب كان مخصصا له وحده. إن الأطروحة التي أنوي تقديمها هي ، بأن هذه الأمثولة هي تشبيه لحالة القانون في العصر المسيحاني، وهو العصر الذي يكون فيه القانون مطبقا و لكن دون تأثير. الباب المفتوح الذي لا يمكن الدخول إليه هو شفرة لهذه الحالة للقانون.المفسران الإثنان اللذان قدما أحدث تفسيرين لهذه الأمثولة هما جاك ديريدا و ماسيمو كاجياري، و كلاهما أكد على هذه النقطة.

القانون"، يكتب ديريدا، يحفظ نفسه من دون أن يبقى محفوظا من قبل حارس يحفظه، حارس لا يحفظ شيئا، " يبقى الباب مفتوحا، و يفتح على لا شيء.و كاجياري يحدد بوضوح حقيقة أن قوة القانون تكمن تحديدا في استحالة الدخول للمفتوح مسبقا، للوصول إلى المكان الموجود فيه المرء أصلا:"كيف يمكن لنا أن نأمل بأن "نفتح" إذا كان الباب مفتوحا مسبقا؟ كيف يمكن لنا أن نأمل بأن ندخل المفتوح؟في المفتوح ، يوجد، الأشياء هناك، المرء لا يدخل إلى هناك، يمكننا أن ندخل فقط أينما يمكننا أن نفتح. المفتوح مسبقا يجمد. الرجل من الريف لا يمكن أن يدخل، لأن الدخول للمفتوح مسبقا مستحيل أنطولوجيا.

من السهل أن نميز تشبيها بين الوضع التي تصفه الأمثولة و القانون في حالة تطبيقه بدون تأثير، و الذي يكون فيه القانون فعالا بالتحديد ما دام لا يطلب شيئا وقد أصبح غير قابل للتحقق. الرجل من الريف قد سلم بقدرة القانون لأن القانون لا يطلب شيئا منه، لا يفرض عليه شيئا سوى حظر القانون نفسه.لو كان هذا التفسير صحيحا، لو كان الباب المفتوح صورة للقانون في زمن نفيه المسيحاني، إذا من هو الرجل من الريف؟

في تحليله للأمثولة،يقترح كيرت واينبرغ، بأننا سنرى "صورة لمسيح مسيحي معاق(يعيقه شيء ما) "في هذا الرجل العنيد الخجول من الريف. يمكن أخذ هذا الاقتراح بعين الاعتبار فقط عندما نعيد المسيحانية لسياقها الفعلي. إن الذين سيتذكرون بأن صورة المسيح في "Die Gestalt der sterbenden Messiahs" قرؤوا كتاب سيغموند هورويتز التعاليم اليهودية هي صورة مثناة.

منذ القرن الأول قبل ولادة المسيح، تم تقسيم المسيح إلى المسيح ابن يوسف و المسيح ابن داود ،المسيح من بيت يوسف هو المسيح الذي يموت، يقضى عليه في المعركة أمام قوى الشر، المسيح من بيت داود هو المسيح المنتصر، الذي سيقضي بالنهاية على الأرميلوس (المسيح الدجال في التعاليم اليهودية) و يعيد المملكة. بينما يحاول علماء اللاهوت المسيحيون ترك تثنية صورة المسيح جانبا، يبدو من الواضح بأن المسيح الذي مات و بعث مجددا، يجمع في شخصه المسيحان الإثنان الموجودان في التعاليم اليهودية. جدير بالذكر أن نوضح بأن كافكا، من جانبه، قد كان مدركا لهذه التعاليم، من خلال كتاب ماكس برود Heidentum, Christentum, Judentum.

كتب شولم مرة بأن المسيح ابن يوسف هو صورة بائسة، لا تخلص أحدا أمام القانون، و يتزامن تدميرها مع تدمير التاريخ بينما هذا التشخيص صحيح بالفعل، لست متأكدا تماما بأنه يمكن الحفاظ عليه بأكمله إذا نظر المرء للدور الذي اضطر المسيح ابن يوسف للعبه في مصلحة تثنية صورة المسيحانية (و التي من الممكن أن يكون قد فكر فيها كافكا عند تصوره لمسيح دولته). في التعاليم المسيحية، و التي تعرف مسيحا واحدا، المسيح الذي يحمل مهمة مزدوجة، بما إنه مخلص و مشرع. بالنسبة لعلماء اللاهوت ، فإن الجدلية (الديالكتيك) بين هاتين المهمتين يشكل المشكلة الخاصة بالمسيحانية.

في رسالته عن القانون، عرف توماسو كامبانيلا صورة المسيح كما يلي، مناظرا لرأي لوثر و ابيليار حول موضوع هذه الجدلية. لوثر لا يعترف بالمشرع و لكن بالمخلص، بيتر ابيلار يعترف فقط بالمشرع و ليس المخلص. و لكن الكنيسة الكاثوليكية تعترف بهما كلاهما.

أحد الصفات الخاصة بأمثولات كافكا، هو أنها في نهايتها تحمل احتمالية تغيير كامل و مفاجئ يغير معناها تماما. في التحليل النهائي، كل مفسري الأمثولة قرؤوها قصة (ذات معنى أخلاقي) عن الفشل أو الهزيمة المحتومة لرجل الريف أمام المهمة المستحيلة المفروضة عليه من قبل القانون.

على الرغم من ذلك، يجدر بنا التساؤل حول إذا ما كان نص كافكا يسمح بقراءة مختلفة. يبدو بأن المفسرين ينسون، في الواقع، الكلمات التي تنتهي فيها بالتحديد هذه القصة. "هنا لم يكن أحد آخر يقدر أن يحصل على إذن بالدخول، إذ أن هذا المدخل كان مخصصا لك وحدك. سأذهب الآن و أغلقه". لو كان صحيحا بأن انفتاح الباب ذاته هو ما أسس، كما رأينا، القدرة الخفية و "القوة" الخاصة بالقانون، سيكون إذا من الممكن أن نتخيل بأن سلوك الرجل من الريف ليس إلا استراتيجية معقدة و صبورة لإغلاق الباب من أجل إيقاف القانون المطبق حينها.

المعنى الأخير للقصة إذن ليس، كما كتب دريدا، ذلك الذي ل "حدث ينجح في عدم الوقوع" (أو حدث في عدم حدوثه: حدث حدث أن لم يحدث). بل بالأحرى، العكس هو الصحيح: القوة تتكلم عن كيف أن حدث شيء ما فعلا من خلال أن يبدو بإنه لم يحدث، و التناقض الظاهري لقصة رجل من الريف يعبر بدلا عن ذلك عن تعقيد المهمة المسيحانية، التي شبهت بالقصة. إنه على ضوء ذلك، يجب علينا أن نقرأ الفقرة المحيرة في دفتر كافكا التي تقول، "المسيح سيعود في الوقت الذي لا يعود فيه ضروريا، سيأتي فقط بعد وصوله، لن يأتي في آخر يوم، و لكن في اليوم الأخير".

هذه البنية المزدوجة المضمنة في هذا الإيمان المسيحاني، يقابلها النموذج الذي كان يفكرفيه بنجامين حين يتكلم ، في أطروحته الثامنة، عن "حالة استثناء فعلية" مقابل حالة الاستثناء التي نعيش فيها.

هذا النموذج هو الطريقة الوحيدة التي يمكن للمرء أن يفهم فيها شيئا كال"إسخاتون" (يوم الحساب، ما بعد يوم القيامة) . أي، شيء ينتمي للزمن التاريخي و قانونه، و لكنه يقوم ،بالوقت نفسه، بوضع حد له.

على الرغم من إنه حين يطبق القانون، نحن نواجه فقط بأحداث تحدث دون حدوثها، و هي بذلك تختلف بشكل غير واضح عن أنفسها(الأحداث)، هنا، بدلا عن ذلك، فيتم التفكير بالحدث المسيحاني عبر صورة ثنائية. موحدة. هذه الصورة، في الغالب، تؤسس المعنى الفعلي لانقسام المسيح الواحد (كما القانون الواحد) إلى صورتين مختلفتين، الأولى تستهلك في اكتمال التاريخ و الأخرى، التي تحدث، إذا جاز التعبير، فقط بعد وصولها بيوم. هذه الطريقة الوحيدة التي يمكن فيها لحدث المسيح، بأن يتزامن مع الزمن التاريخي، ولكن دون أن يتم تمييزها فيه في الوقت نفسه، محدثة في الإسخاتون" التعديلات الصغيرة" التي ، بناء على قول الحاخام كما أخبر بذلك بنجامين، تتكون المملكة المسيحانية منها.

حالة استثناء أثارتها حالة طوارئ بلا دافع/ جورجيو أغامبين

ترجمة جميلة حنيفي

من أجل فهم التدابير الطارئة، الجامحة وغير المعقولة وغير المبررة على الإطلاق المعتمدة لمواجهة وباء فيروس كورونا SARS- ، والذي يقول: "لا يوجد وباء(NRC) المزعوم، يتوجب علينا أن نبدأ من إعلان مجلس البحث الوطني الإيطالي " .في إيطاليا CoV2

ويواصل: على أي حال "تسبب العدوى وفقًا للبيانات الوبائية المتاحة حتى اليوم، واستناداً إلى عشرات الآلاف من الحالات، أعراض خفيفة/معتدلة (نوعا من الأنفلونزا) لدى 80٪ إلى 90٪ من الحالات. وهناك احتمال الإصابة بالالتهاب الرئوي لدى 10٪ إلى 15٪ من الحالات، ولكن للعدوى أيضًا نتيجة حميدة لدى الغالبية العظمى من ".الحالات. وعليه فإننا نقدر بأن نسبة 4٪ فقط من المرضى يحتاجون إلى علاج مكثف

إذا كان هذا هو الوضع الحقيقي، فلماذا تبذل وسائل الإعلام والسلطات قصارى جهدها من أجل خلق مناخ من الرعب، وبالتالي إثارة حالة استثنائية فعلية، مع قيود مشددة على الحركة وتعليق الحياة اليومية وأنشطة العمل في مناطق بأكملها؟

.أعتقد يوجد عاملان يمكن أن يساعدا في تفسير مثل هذه الاستجابة غير المتجانسة

أولاً وقبل كل شيء، ما يتجلى هنا مرة أخرى هو الاتجاه المتزايد لاستخدام حالة الاستثناء كبراديغم عادي للحكم. إن المرسوم التنفيذي الذي وافقت عليه الحكومة "لأسباب تتعلق بالنظافة والسلامة العامة" يُنتج عسكرة حقيقية "للبلديات والمناطق التي يوجد فيها شخص واحد على الأقل، تكون نتيجة فحصه إيجابية والمصدر الذي أصيب منه بالعدوى غير معروف، أو البلديات والمناطق التي توجد فيها حالة واحدة على الأقل غير مرتبطة بشخص يكون قد سافر ".مؤخرًا من منطقة متأثرة بالعدوى

مثل هذه الصيغة الغامضة وغير المحددة [للحكومة]تسمح بتمديد حالة الاستثناء بسرعة لتشمل جميع المناطق، ما .دام من المستحيل عمليا ألا تظهر حالات أخرى في مكان آخر

:دعونا ننظر في القيود الخطيرة على الحرية التي يفرضها المرسوم التنفيذي

.حظر مغادرة البلدية أو المنطقة المتضررة على جميع ساكني تلك البلدية أو المنطقة -1

.حظر الدخول إلى البلدية أو المنطقة المتضررة -2

تعليق جميع التظاهرات أو المبادرات (بغض النظر عما إذا كانت تتعلق بالثقافة أو الرياضة أو الدين أو الترفيه)، -3 .وتعليق الاجتماعات في أي مكان سواء خاص أو عام، بما في ذلك الأماكن المغلقة إذا كانت مفتوحة للجمهور

تعليق الخدمات التربوية في رياض الأطفال والمدارس في جميع المستويات، بما في ذلك التعليم العالي، باستثناء -4 .التعليم عن بعد

غلق المتاحف والمؤسسات الثقافية الأخرى كما ورد في المادة 101 من النظام الأساسي للتراث الثقافي والمناظر -5 الطبيعية، وفي المرسوم التنفيذي رقم 42 بتاريخ 2004/2/22. كما يتم تعليق جميع القوانين المتعلقة بحرية ريادة تلك .المؤسسات

.تعليق جميع أنواع السفر لأغراض تعليمية سواء داخل إيطاليا أو خارجها -6

7- تعليق جميع الامتحانات العامة وجميع أنشطة المكاتب العامة، باستثناء الخدمات الضرورية أو خدمات المرافق العامة.

8- تنفيذ الحجر الصحي والمراقبة النشطة على الأفراد الذين كانوا على اتصال وثيق بحالات الإصابة المؤكدة.

من الواضح بشكل صارخ أن هذه القيود لا تتناسب مع التهديد الناجم، بحسب لجنة الإنصاف والمصالحة، عن إنفلونزا طبيعية، لا تختلف كثيرًا عن تلك التي تصيبنا كل عام.

قد نقول إنه بمجرد استنفاد الإرهاب كمبرر لاتخاذ تدابير استثنائية، يمكن لاختراع وباء أن يقدم الذريعة المثالية لتوسيع نطاق مثل هذه التدابير بما يتجاوز أية قيود.

يوجد عامل آخر لا يقل إرباكًا، هو حالة الخوف التي نفذت في السنوات الأخيرة إلى الوعي الفردي، والتي تترجم حاجة فعلية لحالات رعب جماعي، والتي مرة أخرى يقدم لها الوباء ذريعة مثالية.

وعليه، يتم في خضم حلقة مفرغة مضلّلة قبول تقييد الحرية الذي تفرضه الحكومات باسم الرغبة في الأمان، وهي الرغبة التي تم صنعها من قبل الحكومات نفسها التي تتدخل الآن ساعية إلى إرضائها.

هذه ترجمة عن الترجمة الإنجليزية لمقال بعنوان: “Lo stato d’eccezione provocato da un’ emergenza immotivata” صدر لأول مرة في الصحيفة الإيطالية Il Manifesto ، ولقد تلقى عدة ردود يوم 26 فبراير 2020. منها رد الفيلسوف الفرنسي جون لوك نانسي Jean-Luc Nancy والفيلسوف الإيطالي روبرتو إسبوزيتو Roberto Esposito وغيرهما، تلاها بعد ذلك رد جورجيو أغامبين.

نص المقال في ترجمته الإنجليزية متوفر على الرابط الآتي: http://positionswebsite.org/giorgio-agamben-the-state-of-exception-provoked-by-an-unmotivated-emergency/

علينا أن نقلق أقل ونفكّر أكثر/ جورجيو أغامبين

ترجمة: سولارا شيحا

فرّط مواطنو الديمقراطيات الليبرالية بحرياتهم بين عشية وضحاها. وعلى الرغم من التناقض الظاهري، فإن عقيدة التباعد الاجتماعي الجديدة تؤدي إلى نشوء مجتمع شمولي من الأشخاص غير الفاعلين.

كيف وصلت الأمور لهذا الحد؟ لأن يَشعُرَ مجتمعٌ بأكمله بأنّه ملوّثٌ ومسموم، في مواجهة مرض، لا أستطيع شخصياً الحكم على شدّته، إلا أنه بالتأكيد ليس بسوء الطاعون؟ وأن يجزمَ الجميع بضرورة عزل أنفسهم في المنازل، وتعطيل سير حياتهم الطبيعية: العمل والصداقة وعلاقات الحب وحتى المعتقدات الدينية والسياسية؟ كيف أصبح كلٌ منا فجأةً ينظر إلى الأخرين وإلى نفسه على أنهم، أنه، مجرّد ناشرين للعدوى، يتوجّب تغطية وجوههم بالأقنعة، والابتعاد عنهم مسافة أمان لا تقل عن مترين؟ يبدو لي التفكير في الموضوع ضرورياً.

من الواضح أن الوباء كان موجوداً مسبقاً، وإن بشكل لا شعوري. حدثٌ مفاجئٌ وحيد كان كافياً لإظهار الظروف المعيشية على حقيقتها: إنها بالفعل لا تُطاق، تماماً مثل طاعون. وهذا هو الجانب الإيجابي الوحيد الذي يمكن استخلاصه من الوضع الحالي: من المحتمل أن يبدأ الناس لاحقاً بالتساؤل عمّا إذا كانت طريقة حياتهم هي الطريقة الصحيحة.

الأرثوذكسية الجديدة

ظاهرة أخرى تستحق الوقوف عندها هي الحاجة إلى الدين، التي تظهر بوضوح في الوضع الحالي. ويمكن الاستدلال عليها بملاحظة الاستخدام المتكرر والمهووس للمفردات والاستعارات الآخروية في وسائل الإعلام، وخطاباتها الثقيلة التي تستحضر باستمرار صور نهاية العالم. يبدو الأمر وكأن الحاجة إلى الدين، التي لم تعد الكنيسة قادرة على إشباعها، تبحث عن موطن جديد، وجدته فيما بات منذ زمن الدين الحقيقي في عصرنا: العلم.

يمكن للعلم، مثل أي دين، إنتاج الخرافات والمخاوف المألوفة في الأديان أوقات الأزمات، وما تجلبه من آراء وقوانين مختلفة ومتضاربة. تتراوح المواقف من أقلية مهرطقة (تضمّ بدورها علماء مشهورين) تنكر خطورة الظاهرة، إلى الخطاب الأرثوذكسي السائد، الذي يؤكد النقيض، إلا أن أنصاره وممثليه مختلفون جذرياً في آرائهم حول كيفية مكافحة المرض.

ومثلما هي الحال دائماً في مثل هذه الأوضاع، يَظهَرُ بعض الخبراء أو مُدّعي الخبرة على الساحة، من الحائزين على استحسان صاحب السيادة، الذي يفرض بدوره التدابير التي تناسبه، وفقاً لمصالحه الخاصة، والتي تميل لوجهة نظر هذا الفريق أو ذاك. مثلما جرى في فترة النزاعات الدينية التي قسمت الكنيسة.

الظاهرة الثالثة التي تدعو للتفكير تتمثل بالتفكك الصريح لكل قناعة وكل معتقد مشترك. بالفعل يمكن القول إن البشر لا يؤمنون بشيء سوى الحياة البيولوجية العارية، والتي يجب إنقاذها بأي ثمن. ولكن لا يتأسس على الخوف من فقدان الحياة سوى استبدادٌ وطغيان، فقط "ليفياتان"* المتوحش بسيفه المُشهَر.

ولذلك، عندما يحين الوقت ويتم الإعلان عن نهاية الوباء، لن يستطيع جميع أولئك، الذين حافظوا على حد أدنى من الوضوح، العودة إلى حياتهم قبل الأزمة. وربما يكون هذا الدافع الأكبر لليأس اليوم، بالرغم من قول أحدهم: «مُنحنا الأمل لأجل من لا أمل لهم»**.

التلطيف اللغوي الجديد

يعلّمنا التاريخ أن كل ظاهرة اجتماعية لها، أو يمكن أن يكون لها، تبعات سياسية. من المستحسن إذاً أن نمعن النظر في المصطلح الجديد، الذي وجد طريقه للتو إلى موسوعة الغرب اللغوية: Social Distancing (التباعد الإجتماعي).

بالرغم من صياغة المصطلح بطريقة مشذّبة وملطّفة لغوياً لتجنّب التعبير القاسي "ترسيم الحدود"، إلا أنه يجب التساؤل عن نوع النظام السياسي الذي قد يترتب عن هذا المفهوم.

والتساؤل هنا ملح فعلاً، فالأمر لا يتعلق بفرضية نظرية بحتة. فكل حالة طوارئ (هذه المرة الطوارئ صحية) هي أيضاً مختبر تُجرَّب فيه حالات وأوضاع سياسية واجتماعية جديدة، تنتظر الإنسانية في المستقبل.

بالطبع هناك دوماً عددٌ من السّذَّج الذين يَدْعون لرؤية الإيجابيات في الوضع الحالي. فلا تُفوَّت فرصة للتذكير بأن التقنيات الرقمية الحديثة تتيح لنا لحسن الحظ التواصل عن بعد. بالرغم من ذلك، لا أؤمن أن المجتمع القائم على التباعد الاجتماعي صالحٌ للحياة سياسياً وإنسانياً. وبغض النظر عن أي موقف قد نتخذه، يبدو لي من الضروري أن نفكر في الموضوع ملياً.

الفكرة الأولى تتعلق بالطبيعة الفريدة حقاً للظاهرة التي أحدثتها تدابير التباعد الاجتماعي. يُعرّف "إلياس كانيتي"*** في كتابه الشهير "الجماهير والسلطة" الحشود التي تقوم عليها السلطة، بأنها تلك التي تجاوزت خوفها من الملامسة.

في حين يخشى الناس عادةً لمسات الغرباء، كل المسافات التي يشيدها البشر حولهم تنتج في نهاية المطاف عن هذا الخوف، فإن الحالة الوحيدة التي يتم فيها قَلبُ الخوف لنقيضه هي حالة "الجماهير".

إنها الجماهير وحدها، فيها يتحرّر الإنسان من رهابه من أن يُلمَس (...) بمجرّد أن يسلم المرء نفسه للحشود، يتلاشى » خوفه من ملامستها (...) ذاك الذي يزاحمك هو أنت نفسك. ومن ثم، تحصل الأمور بسرعة، كما في جسدٍ واحد (...) هذا الانقلاب لرُهاب اللمس هو جزء من الجماهير، التي تصل الخِفّة التي تنتشر عبرها إلى درجةً ملفتة في مواضع كثافتها القصوى».

الجماعية الجديدة

لا أدري ما الموقف الذي من الممكن أن يتخذه "كانيتي" لو كان شاهداً على فينومينولوجيا الجماهير الجديدة، التي تواجهنا اليوم. إن ما خلقه الذعر وتدابير التباعد الاجتماعي هو بالفعل جماهير، ولكن نوع من الجماهير المعكوسة، إن صح التعبير، تتكون من أفراد يريدون الحفاظ على مسافة بين بعضهم البعض بأي ثمن. حشود غير كثيفة، بل مخففة ومميّعة، إلا أنها تبقى حشوداً إذا تم تعريفها من خلال تراصّها وسلبيّتها، كما وضّح "كانيتي" لاحقاً، بمعنى أنه: «لن يتاح لها التحرّك بحرية على الإطلاق(...) الحشود الراكدة تنتظر، تنتظر رأساً يُمنح لها».

يصف "كانيتي"، بعد بضعة فصول، الحشود التي تتشكّل بوساطة حظر ما: «يرفضون، وهم متجمّعون سوية، القيام بأفعال كانوا يقومون بها أفراداً حتى تلك اللحظة. الحظر يأتي مفاجئاً، يقومون بفرضه على أنفسهم (...)بكل الأحوال، فإن الحظر يضرب بأقصى قوة. يملك طبيعة أمر مطلق لا مشروط، إلا أن الشيء المميز له هو طابعه السلبي».

من المهم عدم تفويت السطر الأخير في هذه النكتة: لا تربط مجتمع قائم على التباعد الاجتماعي أية علاقة بالفردانية المحتفى بها (على خلاف ماقد يظن البعض بادئ الأمر بسذاجة). بل على العكس تماماً، هكذا مجتمع، كما نلاحظ الآن، ليس إلا حشوداً مُميّعةً، مبنيةً على أساس حظر، وهي لهذا السبب بالذات متراصة وسلبية بشكل خاص.

هوامش المترجم:

* ليفياتان: أو "لوياثان"، وحش بحري توراتي ذُكر في "العهد القديم"، وتكررت الإشارة إليه منذ أوائل القرن السابع عشر للدلالة على الأشياء أو الأشخاص ذوي القوة الساحقة، خاصةً الحكّام والدول الاستبدادية. وهو أيضاً عنوان كتاب شهير للمفكر الإنجليزي "توماس هوبز"، صدر عام 1651، ويعتبر من الكتب التأسيسية في الفلسفة السياسية.

** ترجع المقولة للمفكر الألماني "فالتر بنيامين".

*** إلياس كانيتي: أديب ألماني حائز على جائزة "نوبل" للآداب عام 1981.

المصدر: NZZ

جورجيو أغامبين: فيلسوف إيطالي، أستاذ في "جامعة البندقية"، و"كلية الفلسفة الدولية" في باريس. يعتبر من أكثر الفلاسفة المعاصرين تأثيراً، اشتُهر بكتابه "حالة الاستثناء".

حياة عارية وبربرية بوجه إنساني: جدل "كورونا" بين أغامبين وجيجيك

ترجمة: سولارا شيحا

إعداد وتقديم: محمد سامي الكيال

كتب الفيلسوف الإيطالي الشهير "جورجيو أغامبين" مقالة قصيرة آواخر شهر شباط/فبراير الماضي، ينتقد فيها اجراءات الحكومة الإيطالية في مواجهة انتشار فيروس "كورونا"، ويرى أنها تعميم لـ"حالة الاستثناء"، لتصبح وضعاً طبيعياً يحدّ من حريات وحقوق البشر، وهو بحسبه ميل واضح لدى السلطات في عصرنا.

مقالة أغامبين جاءت في وقت مبكر، قبل ظهور التداعيات الكارثية لتفشي الوباء في إيطاليا، وأثارت كثيراً من الردود والانتقادات، لعل أكثرها أهمية مقالتان كتبهما المفكر السلوفيني "سلافوي جيجيك"، ينتقد فيهما ميل جانب من اليسار إلى "نموذج اختزالي"، يعتبر كل الظواهر بناءً اجتماعياً مرتبطاً بتقنيات السلطة والتطويع، وهو نموذج تم تعميمه فكرياً منذ آواخر الستينيات، بفضل كتابات المفكر الفرنسي "ميشيل فوكو"، ويُعتبر أغامبين أبرز ممثليه المعاصرين. يؤكد جيجيك أن هذا المنظور عاجز عن تحديد الفروقات والتمايزات الدقيقة في عمل وتدخلات السلطة. "كورونا" أدى إلى أشكال جديدة من التضامن الاجتماعي والدولي، كما طرح مسألة التحكم بفائض القوة التي تملكها الدول الحديثة. العالم، بحسب جيجيك، قد يكون على أعتاب ثورة فكرية وسياسية بسبب التغيرات التي فرضها الوباء. وهو ما لن يستطيع المتمسكون بالنماذج اليسارية التقليدية إدراكه.

أغامبين من جهته كتب مقالة ثانية، رد فيها بشكل غير مباشر على منتقديه، متحدثاً عن قيام السلطة بردّنا إلى وضعية "الحياة العارية"، وإلغاء "جيرتنا الإنسانية"، عن طريق إجراءات العزل والحظر والإغلاق. وحذّر من تطبيع هذه الاجراءات الاستثنائية، فمثلما خلّفت الحروب تقنيات سلطوية ثقيلة، ظلت مستمرة في أوقات السلم، يمكن أن يستمر "الاستثناء" الذي أدى إليه انتشار "كورونا" حتى بعد انتهاء حالة الطوارئ الصحية.

ردود جيجيك لم تتوقف، أعلن من جديد "اتخاذ مسافة" من آراء أغامبين، فالتضامن اليوم بحسبه لا يكون باستمرار "الجيرة الإنسانية" كما نعرفها، بل ربما كان التباعد والانفصال بين البشر، رغم كل ما يسببه من ألم، الشكل الأسمى والأكثر رقياً للتعاضد الاجتماعي. وتحدّث عن نمط ما من "الاشتراكية الاضطرارية"، التي لم يستطع حتى الرئيس الأمريكي دونالد ترامب تجنّبها، فقد اقترح الأخير مشروع قانون "تولي مسؤولية إدارة القطاع الخاص" لمواجهة الأزمة وتبعاتها الاقتصادية. هذه الاجراءات، كما يرى جيجيك، قد تصبح حتمية، وهي تشبه "شيوعية الحرب"، أي النمط الاضطراري من التنظيم الاقتصادي والاجتماعي الذي عرفته روسيا في فترة الثورة البلشفية والحرب الأهلية. السؤال الآن: لمصلحة من ستكون هذه "الاشتراكية"، الفئات الأغنى كما حدث في الأزمة المالية عام 2008، عندما صيغت خطط الانقاذ الحكومية لمساندة المؤسسات المالية الكبرى، أم عموم المجتمع، الذي سيدفع الثمن الأكبر في مواجهة الوباء؟

يبدو أن الوباء ستكون له آثار كبيرة على الفلسفة السياسية المعاصرة، فهو يضع كثيراً من نظرياتها أمام اختبار عملي: هل أصبح النموذج النظري عن عمل السلطة الحيوية مُتجاوزاً فعلاً كما يرى جيجيك؟ أم أن "الثورة الفلسفية"، التي يبشّر بها في وعينا لذواتنا، وعلاقتنا مع بيئتنا وظروفنا الاجتماعية، ليست أكثر من تصور طوباوي؟ إلى أي مدى يُغفل أغامبين الوقائع الموضوعية بإصراره على المنهج البنائي في التفكير، وهو المنهج الذي يعتبر ما يحسبه البعض "طبيعياً" بناءات اجتماعية متعلقة بتقنيات السلطة والمعرفة؟ قد تعطينا الأشهر والسنوات القادمة بعض الأجوبة، ولكنها بالتأكيد ستكون أجوبة قابلة للتأويل، ما سيفتح مجالاً لمزيد من الجدل، وتعديل النماذج الفكرية القائمة.

فيما يلي ترجمة لمقالة جورجيو أغامبين الثانية، التي نُشرت ترجمتها الألمانية في جريدة NZZ السويسرية، تليها ترجمة مقالة سلافوي جيجيك المنشورة مؤخراً في صحيفة Die Welt الألمانية.

جورجيو أغامبين: لسنا أكثر من حياة عارية

لايكتفي الفيروس بإصابة الأفراد فحسب، وإنما يمتدّ ليصيب كامل المجتمع. ها نحن نعتاد على حالة طوارئ لا نهاية قريبة لها. فما الذي سيترتب على ذلك؟

الخوف مستشار سيء، إلا أنه يكشف كثيراً من الأمور التي يود المرء تجاهلها عادةً. أول ما كشفته موجة الذعر التي أصابت إيطاليا بالشلل هو أن مجتمعنا لم يعد يؤمن إلا بالحياة العارية. وبات جلياً أن الإيطاليين تفادياً لالتقاط العدوى، مستعدون عملياً للتضحية بكل شيء: ظروف الحياة الطبيعية، العلاقات الاجتماعية والعمل، وحتى الصداقات والعواطف والقناعات الدينية والسياسية. ليست الحياة العارية، والخوف من فقدانها، أمراً يوحّد البشر ويجمعهم، بل يفرّق بينهم ويصيبهم بالعمى.

القيمة الوحيدة: البقاء

كما الحال في رواية ألساندرو مانزوني "المخطوبون"، التي تصف الطاعون الكبير الذي أصاب مدينة ميلان، يُنظر فجأة للآخرين على أنهم مجرّد ناشرين مُحتَمَلين للفيروس، يجب تجنّبهم بأي ثمن، والابتعاد عنهم مسافة أمان لا تقلّ عن متر. وليس للموتى، مَوتانا، الحق في جنازة، ومن غير الواضح بعد ماسيحل بجثث أحبابنا. مُحيَت الجيرة الإنسانية، ومن الغريب أن تلتزم الكنيسة الصمت حيال ذلك.

ماذا سيحلُّ بالعلاقات الإنسانية، في بلد اعتاد العيش بهذه الطريقة لفترة لا أحد يعرف لها نهاية؟ وماهذا المجتمع المتجرّد من كل القيم عدا محاولته البقاء؟

يكشف الوباء حقيقة ثانية ليست أقل إثارة للقلق: حالة الاستثناء، التي حرصت الحكومات أن نعتادها منذ بعض الوقت، تحوّلت فعلاً إلى الوضع الطبيعي الجديد. لقد انتشرت أوبئة أكثر خطورة في الماضي، ولكن أحداً لم يفكر وقتها في إعلان حالة طوارئ، مثل التي نشهدها اليوم، تعيقنا حتى عن التحرك بحرية.

إنها الحرب

اعتاد الناس العيش تحت وطأة الأزمة وحالة الطوارئ الدائمة. ولا يبدو أنهم لاحظوا أن حياتهم اختزلت إلى وظيفتها البيولوجية فقط، وخسرت بذلك ليس بعدها الاجتماعي أو السياسي فحسب، وإنما الإنساني والعاطفي أيضاً. لا يمكن لمجتمع يعيش حالة استثناء دائمة أن يكون مجتمعاً حراً. نحن نعيش فعلاً في مجتمع ضحّى بالحرية في سبيل مايسمى "دواعٍ أمنية"، وحكم بذلك على نفسه بالحياة في ظل حالة دائمة من الخوف وانعدام الأمن.

ليس غريباً أن يذكر المرء الحرب عندما يتعلق الأمر بالفيروس، تجبرنا تدابير الطوارئ في الواقع على العيش تحت قوانين حظر التجول. إلا أن حرباً مع عدو لامرئي، عدو يمكنه أن يعشش داخل كلٍّ منّا، هي الأكثر عبثية بين كل الحروب، إنها في الحقيقة حرب أهلية. العدو ليس في الخارج وإنما يكمن داخلنا.

ما يُثير القلق ليس الحاضر بالدرجة الأولى، أو ليس الحاضر فقط، وإنما ما يحمله المستقبل. مثلما تُخَلّفُ الحروب لأوقات السلم سلسة من التقنيات المشؤومة، فمن المرجح أيضاً استمرار التجارب والإجراءات الناتجة عن الأزمة الصحية الطارئة، والتي لم تكن الحكومات من قبل قادرةً على فرضها. سواء تمثلت بإغلاق الجامعات والمدارس، وإعطاء المحاضرات والدروس حصراً عن طريق الانترنت، أو حظر التجمّعات واللقاءات لنقاش أي موضوع، سياسياً كان أم ثقافياً، أو إلزامنا بالرسائل الالكترونية وسيلة تواصل وحيدة فيما بيننا، وجعل الآلة بديلاً لكل لقاء-عدوى بين الناس.

سلافوي جيجيك: بربرية بوجه إنساني

أجد نفسي مؤخراً راغباً بالإصابة بالفيروس، سأتخلّص وقتها على الأقل من حالة الارتياب المنهكة التي أعيشها. علاقتي بالنوم تشكّل هي الأخرى علامة واضحة على قلقي المتزايد. قبل حوالي أسبوع، كنت انتظر المساء بلهفة: وأخيراً! يمكنني الهرب إلى عالم الأحلام وترك كل مخاوف حياتي اليومية خلفي. والآن، على العكس تماماً، أخشى النوم لأن الكوابيس تلاحقني ليلاً وتوقظني مذعوراً، كوابيس عن الواقع الذي ينتظرني.

عن أي واقع أتكلم؟ نسمع كثيراً هذه الأيام عن حاجتنا الماسة لتغيّرات اجتماعية راديكالية، في حال أردنا حقاً التعامل مع تبعات الوباء الحالي (وأنا من الذين يروّجون لهذا)، إلا أن تغييرات جذرية تحدث بالفعل. يواجهنا فيروس "كورونا" اليوم بما اعتبرناه مستحيلاً: لم نكن لنتخيل أبداً هذا الانقلاب الذي شهدته حياتنا اليومية.

توقف العالم الذي عرفناه عن الدوران، بلدان بأكملها مغلقة بالكامل، وكثيرون منّا محتجزون في منازلهم (عدا عن أولئك المحرومين حتى من هذا الحد الأدنى من الوقاية). نجد أنفسنا في مواجهة مستقبل غامض، وحتى في حال نجاة معظمنا، ستبقى الأزمة الاقتصادية الهائلة تلوح في الأفق.

كل هذا يعني أن رد فعلنا يجب أن يحقق المستحيل هو الآخر: ما يبدو غير ممكن ضمن إحداثيات النظام العالمي الحالي.

المستحيل قد حدث بالفعل، وعالمنا توقف عن الدوران، والمستحيل هو بالضبط ماعلينا تحقيقه لتفادي الأسوأ: ما هو الأسوأ؟

لا أعتقد أن التهديد الأكبر يتمثل بانتكاسة إلى بربرية صريحة أو صراع وحشي على البقاء. بما يرافقه من اضطرابات عامة، وإعدامات ميدانية مذعورة، إلخ (بالرغم من امكانية حصول شيء شبيه في حال انهيار النظام الصحي وغيره من الخدمات العامة). ما أخشاه أكثر من الوحشية الصريحة هو البربرية بوجه إنساني: إجراءات قاسية لحفظ البقاء، تُطبّق بشيء من الأسف وحتى التعاطف، ولكنها تستمد شرعيتها من آراء الخبراء.

يمكن لمراقب يقظ أن يلحظ بسهولة تبدّل نبرة من هم في السلطة أثناء مخاطبتهم لنا: لا يحاولون فقط إظهار الهدوء والثقة، وإنما يتفوّهون باستمرار بتنبؤات مرعبة: من الوارد استمرار أزمة الوباء لعامين، وسيصيب الفيروس في المحصلة من ٦٠ إلى ٧٠ بالمئة من سكان الكوكب، حاصداً ملايين الأرواح.

باختصار، رسالتهم الحقيقية هي وجوب بتر وتقليص الفرضية الأساسية لأخلاقنا الاجتماعية: رعاية المسنين والضعفاء (أعلنت إيطاليا فعلاً عن إمكانية حرمان المصابين بأمراض عضال، والمسنين الذين تجاوزوا الثمانين، من الرعاية الصحية في حال تفاقم الوضع، أي سيُتركون ببساطة للموت).

يمكننا ملاحظة كيف ينتهك قبول منطق "البقاء للأقوى" المذكور أبسط مبادئ الأخلاق العسكرية، والتي تنصّ، بعد المعركة، على وجوب معالجة المصابين بجروح خطيرة أولاً، حتى لو كانت فرص نجاتهم ضئيلة (إلا أن نظرة أقرب تقلّص المفاجأة، فلطالما تصرّفت المستشفيات بذات الطريقة مع مرضى السرطان).

لتجنّب سوء الفهم، أنا واقعي تماماً هنا، يجب برأيي حتى تأمين أدوية تساعد على موتٍ دون ألم للمرضى الميؤوس من شفائهم، لتجنيبهم المعاناة غير الضرورية. ولكن عوضاً عن التوفير والاقتصاد، يجب أن يكون هدفنا الأول تقديم المساعدة غير المشروطة للمحتاجين لضمان نجاتهم، وبغض النظر عن التكاليف.

لذا اختلف، بكل احترام، مع جورجيو أغامبين، الذي يرى في الأزمة الجارية علامةً على أن: «مجتمعنا لم يعد يؤمن إلا بالحياة العارية. وبات جلياً أن الإيطاليين، تفادياً لإلتقاط العدوى، مستعدون عملياً للتضحية بكل شيء: ظروف الحياة الطبيعية، والعلاقات الاجتماعية والعمل، وحتى الصداقات والعواطف والقناعات الدينية والسياسية. ليست الحياة العارية، والخوف من فقدانها، أمراً يوحّد البشر ويجمعهم، بل أمراً يفرّق بينهم ويصيبهم بالعمى». إلا أن الوضع أكثر غموضاً بكثير: إنها تقوم بتوحيدهم أيضاً! ترك مسافة أمان، والبُعد الجسدي، هو أيضاً نوعٌ من ابداء الاحترام للآخرين، فقد أكون أنا نفسي حاملاً للفيروس. يتجنّب ولديَّ لقائي هذه الأيام، لخشيتهما إصابتي بالعدوى (المرض قد يكون عابراً في حالتهما ومميتاً في حالتي).

نسمع مؤخراً مراراً وتكراراً أن كلّ فرد منا مسؤولٌ شخصياً، ويتوجب عليه التقيّد بالقوانين والقواعد الجديدة. وتعجّ وسائل الإعلام بأخبار عن أناس أساءوا التصرّف، وعرّضوا أنفسهم والآخرين للخطر (دخل رجل إلى سوبرماركت وبدأ بالسعال، وما إلى ذلك). المشكلة هنا شبيهة بتناول وسائل الإعلام للقضايا البيئية من منظار المسؤولية الفردية (هل قمتَ بإعادة تدوير جميع الصحف والمجلات القديمة؟ الخ). التركيز على المسؤولية الفردية، بالرغم من أهميته، يتحوّل لأيديولوجيا بمجرّد أن يشرع بالتعتيم وتوجيه الاهتمام بعيداً عن السؤال الكبير حول كيفية تغيير النظام الاقتصادي والاجتماعي. لا يمكن خوض المعركة ضد كورونا إلا يداً بيد مع النضال ضد التهويمات الأيديولوجية، وباعتبار هذه المعركة جزءاً لا يتجزأ من النضال البيئي الأوسع. تخبرنا" كيت جونز" أن انتقال الأمراض من الحيوانات البرية إلى الإنسان هو «الثمن الخفي للتنمية الاقتصادية البشرية. أعدادنا كبيرة في كل مكان، ننتشر في بقاع كانت إلى حد ما غير مضّطربة، ونعرّض نفسنا للخطر أكثر وأكثر. نقوم بخلق مواطن ملائمة لانتقال سلس للفيروسات، ومن ثم نصاب بالذهول عندما تنشأ فيروسات جديدة».

لذا لا يكفي تنظيم نوع ما من الرعاية الصحية العالمية للبشر، بل يجب أخذ الطبيعة بعين الاعتبار: تهاجم الفيروسات النباتات أيضاً، التي تشكّل مورد الغذاء الرئيسي لنا، مثل البطاطا والقمح والزيتون. علينا التفكير بالصورة الكبيرة لعالمنا، بكل ماتحتويه من مفارقات وتناقضات.

من المهم، على سبيل المثال، معرفة أن الإغلاق العام في الصين، جرّاء فيروس كورونا، أنقذ أرواحاً أكثر من عدد ضحايا الفيروس نفسه (في حال صدّقنا الإحصائيات الرسمية لعدد الضحايا): يقول "مارشال بوركه"، اقتصادي الموارد البيئية، إن هناك علاقة مؤكدة بين تلوّث الهواء والوفيات المبكرة نتيجة التعرض لهذا التلوّث. «عند أخذ هذا العامل بعين الاعتبار، فمن الطبيعي، مع الاعتراف بغرابة الأمر، أن نتساءل ما إذا كانت الأرواح التي ينقذها هبوط مستويات التلوث، بعد عرقلة الاقتصاد جراء كوفيد-١٩، تتجاوز عدد ضحايا الفيروس نفسه؟ حتى في ظل فرضيات محافظة للغاية، أعتقد أن الجواب هو "نعم" مدوّية». خلال شهرين فقط، يجزم بوركه أن هبوط مستويات التلوث أنقذ حياة أربعة آلاف طفل دون سن الخامسة، وحياة ثلاثة وسبعين ألف مسن، فوق عمر السبعين، في الصين وحدها.

نجد أنفسنا في مواجهة أزمة ثلاثية الأبعاد: بُعدٌ طبي (انتشار الوباء)، بُعدٌ اقتصادي له تبعات قاسية بمعزل عن نتيجة الوباء، إضافةً لأزمة صحة عقلية علينا عدم الاستهانة بها. تتفكك الإحداثيات الأساسية لعالم وحيوات الملايين من الناس، وسيرمي هذا بثقله على كل شيء، من الطيران في الإجازات والعطل إلى تواصلنا الجسدي اليومي. علينا التفكير خارج إحداثيات سوق الأسهم والربح، وإيجاد طريقة أخرى لإنتاج وتقسيم الموارد اللازمة. في حال دراية السلطات، على سبيل المثال، بأن شركةً ما تقوم بحجز الملايين من الأقنعة الطبية، منتظرة اللحظة المناسبة لبيعها، يجب ألا يتم التفاوض مع الشركة المذكورة، يجب ببساطة مصادرة الأقنعة.

أفادت وسائل الإعلام أن ترامب قدّم عرضاً بقيمة مليار دولار أمريكي لشركة الأدوية الحيوية الألمانية "CureVac"، بغرض تطوير اللقاح للولايات المتحدة بشكل حصري. صرّح ينس شبان، وزير الصحة الألماني، أن محاولة إدارة ترامب ستستمر بمحاولة تطوير لقاح لكل العالم، وليس "CureVac": احتكار الشركة أمر مرفوضٌ كلياً وغير قابل للنقاش» لبلدان بعينها دون غيرها». نرى هنا مثالاً نموذجياً عن الصراع بين البربرية والحضارة.

إلا أن ترامب ذاته اضطر إلى الاستعانة بقانون "الإنتاج الدفاعي"، الذي سيتيح للحكومة ضمان استجابة القطاع الخاص لإنتاج المعدات الطبية الطارئة بالكميات الضرورية: «أعلن دونالد ترامب عن اقتراح قانون لتولي القطاع الخاص. الرئيس الأمريكي صرّح بأنه سيلجأ إلى بند فيدرالي يتيح للحكومة قيادة وتنظيم القطاع الخاص استجابة للأزمة الوبائية» حسب تقرير وكالة "أسوسشيتد برس"، و«صرّح ترامب بأنه سيوقع على قانون يمنحه سلطة التحكم بالإنتاج الصناعي المحلي وتوجيهه، في حال استلزم الأمر».

عندما استخدمتُ مصطلح "شيوعية" قبل عدة أسابيع، تعرّضتُ للسخرية، ولكن، هاهو ترامب يُعلِن «عن اقتراح قانون لتولي القطاع الخاص»، هل كان بإمكان أحد تخيل عنوانٍ كهذا قبل أسبوع فقط؟ وما هذه سوى البداية، سيتوجب علينا اتخاذ المزيد من التدابير المشابهة في الفترة القادمة. أضافةً لما سبق، يجب التنبيه لضرورة التنظيم الذاتي المحلي للمجتمعات، في حال تعرّض النظام الصحي العام لضغط شديد.

ليس الانعزال لأجل النجاة كافياً، كي تنجح محاولات العزل يجب أن تعمل الإمدادات والخدمات العامة الأساسية بنجاح: الكهرباء، الغذاء والأدوية (سنحتاج عمّا قريب لقائمة بالمتعافين، الذين شكّلوا مناعة ولو مؤقتة ضد الفيروس، بغرض حشدهم للعمل العام العاجل).

هذه ليست تصورات عن شيوعية مثالية، وإنما عن شيوعية تفرضها ضرورات البقاء العاري. إنها للأسف، نسخة مما كان يُعرف عام ١٩١٨ في الإتحاد السوفييتي السابق بـ"شيوعية الحرب".

« في الأزمات كلنا اشتراكيون»، حتى ترامب يفكّر بتطبيق نوع من الدخل الأساسي غير المشروط: شيك بمبلغ ألف دولار لكل مواطن بالغ.

سيتم إنفاق تريليونات الدولارات، في انتهاك صريح لكل قوانين السوق، والسؤال الملح: كيف؟ من أين؟ ولمصلحة من؟

هل ستكون هذه الاشتراكية الاضطرارية اشتراكيةً للأغنياء؟ (لنتذكر خطة إنقاذ البنوك في الأزمة المالية عام ٢٠٠٨، في حين خسر ملايين الناس مدّخراتهم الصغيرة)، هل ستُختَزل موجة الوباء هذه إلى فصل جديد في الرواية الطويلة التي أطلقت عليها "ناعومي كلاين" مصطلح «رأسمالية الكوارث»؟ أم سينشأ نظام عالمي جديد، أكثر تواضعاً ربما، ولكن أكثر توازناً؟

مقالات عن " جورجيو أغامبين"

"ملامح فكر "جورجيو أغامبين

في ظلال كوفيد.. حق «الحياة العارية»/ فخري صالح

مفارقة جورجيو أغامبين حول كورونا/ صهيب محمود

جورجيو أغامبين.. المُفكّر الإيطالي الذي قلب مفاهيم الدولة الغربية رأسا على عقب/ شريف مراد

جورجيو أغامبين: الإنسان المستباح والحياة العارية/ أماني ابو رحمة

جورجيو أغامبين: ضرورة التفكير في كورونا/ سعدون يخلف

جدل الاستثناء والقاعدة/ مصطفى ذكري

جائحة كورونا: قراءات فلسفيّة (جورجيو أغامبين – إدغار موران – آلان بادیو)/ أحمد العطار

نظرة في فلسفة الاستثناء عند الفيلسوف الإيطالي جورجيو أغامبين

البقية والعائدون من الموت السياسة والعنف في عمل أغامبين وديريدا/ إليزابيث فرايزر وكيمبرلي كاتشينغ

السلطة الحياتيَّة وسياسات الموت بين فوكو وأغامبين/ ماني أبو رحمة

المعيار والاستثناء في الفكر الفلسفي السياسي المعاصر كارل شميت -جورجيو أغامبين- يورغن هابرماس/ محمد البوبكري

جورجيو اغامبين: الحياة العارية ، الهوموساكر وحالة الاستثناء/ أماني أحمد

الحياة العارية/ يوسف محسن

"ملامح فكر "جورجيو أغامبين

الفلسفة السياسية لجورجيو أغامبين

:(Homo Sacer) فلسفة أغامبين في كتابه

:الفلسفة السياسة بين الفيلسوفان أغامبين وفوكو

ماذا أضاف عمل أغامبين في الفلسفة السياسية؟

كان البعد الأكثر تأثيرًا لعمل الفيسلوف جورجيو أغامبين في السنوات الأخيرة هو مساهماته في النظرية السياسية، وهي بدأ :(Homo Sacer) مساهمة تنبع مباشرة من انخراطه في الميتافيزيقيا وفلسفة اللغة. فلسفة أغامبين في كتابه أي (ولي تقي) بدراسته التي حظيت بقبول واسع برمجيًا بنفس العنوان في عام (Homo Sacer) أغامبين مشروعه 1995، ويمكن تفسير الكثير مما كتبه في السنوات التالية على أنّه تفصيل لتأثير وعواقب تقنين السياسة التي يحتقرها كثيرًا، فبالنسبة له على عكس فهم الدستورية الحديثة فإنّ التشريع ليس عملية حضارة للنظام السياسي، وأنّها تنتج أدوات قانونية جاهزة تحت تصرف أي صاحب في أي وقت. لذلك وفقًا لأغامبين من الأسطورة التي يرويها عادةً أنصار الديمقراطية الليبرالية أنّ القانون لديه القدرة على تقييد السيادة، ولكن بدلًا من ذلك فإنّه يتيح السيادة، وعلى هذه الخلفية ليس من المفاجئ أن يتواصل أغامبين مع مجموعة واسعة من منتقدي المفهوم الليبرالي للديمقراطية ويحاول الاستفادة من حججهم لمشروعه الخاص، فعلى سبيل المثال يشارك أغامبين مفهوم السياسة الحيوية مع فوكو لكنه يفهمها (على عكس فوكو) كظاهرة عامة للقانون والسياسة. علاوة على ذلك يستعير من كارل شميت نظرية حالة محتملة، ويلتقط تحليل حنة أرندت (sacer) الاستثناء بينما يحولها إلى هيكل دائم يحول جميع البشر إلى أشباه لمعسكرات الاعتقال خلال العهد النازي مؤكدًا أنّ نطاق السلطة السيادية يكاد يكون غير محدود، خاصةً إذا كان قائمًا على حكم غير شخصي من التعسف وعدم اليقين الذي يتيح إنتاج أشكال من الحياة المجردة بالكاد يمكن أن يطلق عليه اسم الإنسان. الفلسفة السياسة بين الفيلسوفان أغامبين وفوكو: مما لا شك فيه أشهر عمل لأغامبين هو ولي تقي: القوة السيادية والحياة المجردة (Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life)، وربما أيضًا الأكثر إثارة للجدل، في هذا الكتاب يطوّر أغامبين تحليله لحالة السياسة الحيوية، التي حددها الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو لأول مرة في المجلد الأول من سلسلة تاريخ الجنسانية والنصوص المرتبطة به، كما لأنّه في هذا المجلد جادل فوكو بأنّ السلطة الحديثة تتميز بعقلانية مختلفة اختلافًا جوهريًا عن عقلانية السلطة السيادية. في حين تميزت السلطة السيادية بحق على الحياة والموت، ولخصها فوكو في القول المأثور: "القتل أو ترك الحياة"، حيث تتميز السلطة الحديثة بعلاقة مثمرة مع الحياة مغلفة في مقولة: "رعاية الحياة أو عدم السماح بها"، وبالنسبة لفوكو تم الوصول إلى عتبة الحداثة مع الانتقال من السلطة السيادية إلى السلطة الحيوية، حيث أصبحت الذات السياسية الجديدة للسكان هدفًا لنظام السلطة الذي يعمل من خلال إدارة تقلبات الحياة البيولوجية نفسها. وهكذا في مراجعته النقدية لأرسطو كتب فوكو أنّ: "الإنسان ظل لآلاف السنين حيوانًا حيًا يتمتع بقدرة إضافية على الوجود السياسي، بينما الإنسان المعاصر حيوان تضع سياسته وجوده ككائن حي موضع تساؤل"، كما يتعامل أغامبين بشكل واضح مع أطروحة فوكو حول السلطة الحيوية في مدعيًا أنّه يهدف إلى تصحيحها أو إكمالها على الأقل، على الرغم من أنّه في الواقع يرفض عددًا من (Homo Sacer) التزامات فوكو التاريخية والفلسفية وادعاءاته، ويقترح أنّ فوكو فشل في توضيح النقاط التي تتطابق فيها القوة السيادية والتقنيات الحديثة للسلطة. كما يرفض أغامبين فرضية أنّ الصعود التاريخي للسلطة الحيوية كان بمثابة علامة على عتبة الحداثة، وبدلاً من ذلك يدّعي أنّ السلطة الحيوية والسيادة متكاملان بشكل أساسي إلى الحد الذي يمكن القول فيه أنّ

إنتاج هيئة سياسية بيولوجية هو النشاط الأصلي للسلطة السيادية فما يميّز الديمقراطية الحديثة عن الدولة القديمة إذن ليس دمج الحياة البيولوجية في مجال السياسة، بل حقيقة أنّ سلطة الدولة الحديثة تسلط الضوء على العلاقة بين السيادة والجسد السياسي الحيوي بطريقة غير مسبوقة، وهذا لأنّه في الديمقراطيات الحديثة أصبح ما تم استبعاده أصلاً من السياسة كاستثناء يقف في الخارج ولكنه مع ذلك يؤسس القانون وأصبح الآن هو القاعدة كما يكتب أغامبين: "في السياسة الغربية تتمتع الحياة المجردة بامتياز خاص لكونها من استبعادهم وجدت مدينة الرجال". ماذا أضاف بالعديد من الابتكارات النظرية اثنان منها (Homo Sacer) عمل أغامبين في الفلسفة السياسية؟ تسترشد أطروحة مهمان بشكل خاص وهما: 1- الأول هو إعادة تصور للسلطة السياسية وتم تطويره من خلال التفكير المعقد في الميتافيزيقيا الأرسطية وخاصة مفهوم الإمكانية، جنبًا إلى جنب مع المشاركة النقدية مع نظرية السيادة التي طرحها كارل شميت والتي تم تطويرها من خلال مشاركة والتر بنجامين الخاص مع شميت. 2- الابتكار الثاني الذي قدمه أغامبين هو نظريته الاستفزازية للحياة المجردة بصفته البطل المركزي للسياسة المعاصرة. من بين هؤلاء يمكن القول إنّ الدافع ليس محاولة لتصحيح أو إكمال وصف فوكو للسياسات الحيوية بقدر ما هو محاولة (Homo Sacer) الرئيسي داخل لإكمال نقد بنيامين لشميت، ففي اللاهوت السياسي يلخص كارل شميت -الفقيه الألماني سيئ السمعة لانضمامه إلى الحزب النازي وأصبح أحد أقوى مؤيديه الفكريين- روايته شديدة القرار عن السيادة من خلال الادعاء بأنّ الحاكم هو الذي يقرر الاستثناء. بالنسبة لشميت فإنّ القدرة على اتخاذ قرار بشأن ما إذا كان الوضع طبيعيًا أو استثنائيًا، وبالتالي ما إذا كان القانون ينطبق أم لا -نظرًا لأنّ القانون يتطلب وضعًا طبيعيًا لتطبيقه- فإنّ السيادة واضحة، وضد صياغة السيادة هذه يفترض بنيامين في أطروحات حول فلسفة التاريخ أنّ حالة الطوارئ أصبحت في الواقع هي القاعدة، وعلاوة على ذلك فإنّ المطلوب هو بدء حالة استثناء حقيقية من أجل مكافحة صعود الفاشية، التي تُفهم هنا على أنّها حالة طوارئ عدمية تعلق القانون بينما تتركه ساري المفعول. في معالجة هذا الصراع بين شميت وبنجامين يجادل أغامبين أنّه في السياسة المعاصرة، حيث إنّ حالة الاستثناء التي حددها شميت والتي علق فيها القانون من قبل الحاكم أصبحت في الواقع هي القاعدة، وهذا هو الشرط الذي حدده كشرط للتخلي حيث يكون القانون ساريًا ولكن ليس له محتوى أو معنى جوهري فهو ساري المفعول بدون أهمية، ويقترح أنّ هيكل الاستثناء مماثل بشكل مباشر لهيكل الحظر الذي حدده الفيلسوف الفرنسي جان لوك نانسي في مقالته حول كائن مهجور، حيث يدّعي نانسي أنّ القانون ينطبق فقط في الحظر على عدم تطبيقه. كما أنّ موضوع القانون يتم تسليمه في نفس الوقت إلى القانون وتركه محرومًا منه، ، المأخوذة من القانون الروماني (sacer) والشكل الذي استند إليه أغامبين لتوضيح هذا الشرط هو صورة الإنسان لا تشير كثيرًا إلى (sacer) وتشير إلى الشخص الذي يمكن أن يُقتل ولكن لا يُضحي، ووفقًا لأغامبين فإنّ قدسية الإنسان غموض مفاهيمي داخلي للمقدس، كما جادل الكثيرون مثل الوضع المهجور للإنسان المقدس فيما يتعلق بالقانون. فالإنسان المقدس يُؤخذ إلى الخارج من القانون الإلهي والدنس كاستثناء وبالتالي يتخلى عنه، والأهم من ذلك بالنسبة إلى أغامبين حقيقة أنّ الاستثناء قد أصبح قاعدة في السياسة المعاصرة تعني أنّه ليس من الضروري أن يتخلى القانون عن بعض الأشخاص، وبالأحرى يقول أنّه في عصرنا: "نحن جميعًا تقريبًا رجال مقدسون". ا

فلسفة أغامبين في اللغة والميتافيزيقا

:فلسفة أغامبين في اللغة

:فلسفة أغامبين في الميتافيزيقيا وعلاقتها باللغة

:مشكلة أغامبين في فلسفة اللغة والميتافيزيقيا

كما يشير الفيلسوف الإيطالي جورجيو أغامبين في مقدمة عام 1989 للترجمة الإنجليزية لعمله الفلسفي الطفولة والتاريخ، بإنّ السؤال الرئيسي الذي يوّحد استكشافاته المتباينة هو ما يعنيه وجود اللغة وماذا يعني: "أنا أتكلم"، وفي تناول هذا السؤال في جميع أعماله وبشكل أكثر وضوحًا في نصوص مثل الطفولة والتاريخ واللغة والموت، ومؤخرًا عمله

الفتح: الإنسان والحيوان فإنّ أغامبين يعيد النظر في الأنثروبولوجيا الفلسفية من خلال التساؤل النقدي للافتراضات الميتافيزيقية التي يسترشد بها و على وجه الخصوص الادعاء بأنّ الجوهر المحدد للإنسان هو وجود اللغة. فلسف أغامبين في اللغة: يقترح أغامبين ضرورة وجود تجربة لغوية يكون فيها ما يتم اختباره هو اللغة نفسها، وتصبح حدود اللغة واضحة ليس في علاقة اللغة بمرجع خارجها ولكن في تجربة اللغة كمرجع ذاتي خالص. نُشر كتاب الطفولة والتاريخ باللغة الإيطالية عام 1978، ويشكل واحد من أولى المحاولات التي قام بها أغامبين لفهم وتوضيح الآثار المترتبة على مثل هذه التجربة في اللغة بحد ذاتها، ويتألف من سلسلة مقالات مترابطة حول مفاهيم مثل التاريخ والزمانية واللعب والإيماءات، ويوفر الطفولة والتاريخ مدخلًا مهمًا لعمل أغامبين اللاحق حول السياسة والأخلاق، لا سيما في مقال مسمى من الطبعة حول مفهوم الطفولة كتجربة اللغة على هذا النحو. في هذا يجادل أغامبين أنّ العصر المعاصر يتميز بتدمير أو فقدان الخبرة حيث لا يمكن تجربة تفاهة الحياة اليومية في حد ذاتها ولكن فقط الخضوع لها، وهي حالة ناجمة جزئيًا عن صعود العلم الحديث و الانقسام بين موضوع الخبرة والمعرفة التي تنطوي عليها، وضد هذا التدمير للتجربة والذي يمتد أيضًا في الفلسفات الحديثة للموضوع مثل كانط وهوسرل. يجادل أغامبين بأنّ استعادة الخبرة تستلزم إعادة التفكير جذريًا في التجربة كمسألة لغة بدلاً من الوعي، حيث إنّها فقط في اللغة التي يكون للموضوع موقعها وأصلها، وإذن فالطفولة تصوّر تجربة الوجود بدون لغة، ليس بالمعنى الزمني أو التنموي الذي يسبق اكتساب اللغة في مرحلة الطفولة بل بالأحرى كشرط خبرة يسبق ويستمر في اكتساب اللغة. فلسفة أغامبين في الميتافيزيقيا وعلاقتها باللغة: يواصل أغامبين هذا التفكير في المرجعية الذاتية للغة كوسيلة لتحويل الرابط بين اللغة والميتافيزيقا التي تدعم الأنثروبولوجيا الفلسفية الغربية في اللغة والموت والتي نُشرت في الأصل عام 1982، بدءًا من اقتراح هايدجر بوجود علاقة أساسية بين اللغة والموت، ويجادل أغامبين بأنّ الميتافيزيقيا الغربية كانت مرتبطة بشكل أساسي بسلبية تتجلى بشكل متزايد في قلب روح الإنسانية، في حين أنّ هذا الانهيار للميتافيزيقا في الأخلاق يتجلى بشكل متزايد على أنّه العدمية، فإنّ الفكر المعاصر لم يفلت من هذا الوضع بعد. يسعى أغامبين إلى فهم هذا الانهيار والهروب منه في نهاية المطاف من خلال فلسفة صارمة لتجربة اللغة المقترحة في الطفولة والتاريخ، وفي تحليله لهيدجر وهيجل يعزل أغامبين اعتمادهما على السلبية بل وتطرفها بالفعل، من خلال تصوير الضميرين (هناك وهذه) على أنّهما محولات أي الوظيفة الإرشادية - (deixis) نحوية تشير إلى حدوث اللغة الخالص، وهنا يعتمد أغامبين على المفهوم اللغوي لـ للكلمات في السياق- لعزل الإحالة الذاتية للغة في الضمائر أو المحولات النحوية، والتي يجادل بأنّها لا تشير إلى أي شيء غير أنفسهم ولكن فقط لفظهم. على الرغم من ذلك فإنّ مشكلة أغامبين هي أنّ كلاً من هيجل وهايدجر يحافظان في النهاية على انقسام داخل اللغة -والذي يراه عنصرًا ثابتًا في الفكر الغربي من أرسطو إلى فيتجنشتاين- في تعريفهما على عدم قابلية الوصف، أو عدم القدرة على الوصف التي لا يمكن إدخالها في الخطاب البشري ولكن هذا هو حالتها مع ذلك، ويسمي أغامبين هذا الشرط الصامت للغة الصوت، ويخلص إلى أنّ الفلسفة التي تفكر فقط من أساس الصوت لا يمكنها تقديم حل للميتافيزيقا بأنّ العدمية التي نتحرك نحوها تتطلب. وبدلاً من ذلك يقترح هذا ممكن فقط في مرحلة الطفولة التي لم تكن أبدًا إنّه: "موجود فقط في اللغة دون أن يتم استدعاؤه من قبل أي صوت، ويموت دون أن يُدعى بالموت"، ويمكن للإنسانية أن تعود إلى مسكنها أو روحها الصحيحة التي لم تكن لها من قبل ولم تغادر منها أبدًا. تجدر الإشارة هنا إلى أحد الأبعاد الأخرى لانخراط أغامبين مع الميتافيزيقا الغربية ومحاولة تطوير أنطولوجيا بديلة، نظرًا لأنّها واحدة من أكثر الخيوط تماسكًا في جميع أنحاء عمله، وهذه هي مشكلة الإمكانية التي يعتبر إعادة التفكير فيها أغامبين من كتابه الميتافيزيقيا: "يقال (Theta) مركزًا لمهمة التغلب على العدمية المعاصرة، ونقلاً عن اقتراح أرسطو في كتاب إنّ الشيء محتمل عندما يتحقق الفعل الذي يقال أنّه محتمل لن يكون هناك شيء محتمل، أي سيكون هناك لا شيء يمكن ألّا يكون". كما يجادل أغامبين بأنّ هذا لا ينبغي أن يؤخذ على أنّه يعني ببساطة أنّ (ما ليس مستحيلًا هو ممكن)، بل يسلط الضوء على تعليق أو تنحية الإمكانية في الانتقال إلى الواقعية، وهذا التعليق مع ذلك لا يرقى إلى تدمير الإمكانية بل إلى تحقيقها، أي من خلال رجوع الإمكانية على نفسها والتي ترقى إلى إعطاء نفسها لنفسها، وتتحقق المحورية أو إمكانية عدم الوجود بشكل كامل في تعليقها الخاص بحيث تظهر الحقيقة على أنّها لا شيء سوى احتمالية عدم الوجود. في حين أنّ هذه العلاقة مركزية لتمرير الصوت إلى الكلام أو الدلالة والوصول إلى تجربة اللغة على هذا النحو، ويزعم أغامبين أيضًا أنّ أرسطو في هذه الصيغة يورث للفلسفة الغربية نموذج السيادة، لأنّه يكشف عن التأسيس غير المحدد أو السيادي للوجود. كما يستنتج أغامبين أنّه يكون الفعل سياديًا عندما يدرك نفسه ببساطة عن طريق إزالة إمكاناته الخاصة بأن لا يكون ويترك نفسه ويعطي نفسه لنفسه، وبهذه الطريقة إذن فإنّ علاقة الإمكانية بالواقعية التي وصفها أرسطو تتوافق تمامًا مع منطق الحظر الذي يجادل أغامبين بأنّه من سمات السلطة السيادية وبالتالي يكشف عن التكامل الأساسي للميتافيزيقا والسياسة. مشكلة أغامبين في فلسفة اللغة والميتافيزيقيا: هذه التأملات في الميتافيزيقيا

واللغة تؤدي بالتالي إلى مشكلتين مترابطتين لأغامبين والتي تناولها في عمله اللاحق وهي: يكمن أولها في المجال الواسع لعلم الجمال: حيث ينظر أغامبين في رهانات امتلاك اللغة في النثر والشعر من أجل مزيد من الاستجواب النقدي للتمييز بين الفلسفة والشعر. المشكلة الثانية تكمن في مجالات السياسة والأخلاق: لأنّ مفهوم أغامبين لتدمير التجربة والإمكانات يغذي مباشرة تحليل المشهد السياسي والسيادة، وهذه تتطلب أيضًا وفقًا لأغامبين إعادة صياغة الأخلاق .كروح، والتي تتطلب بدورها إعادة التفكير في المجتمع

الفلسفة الأخلاقية لدى أغامبين

:فلسفة أغامبين في كتابه بقايا أوشفيتز

:أخلاقية أغامبين

:المسؤولية الأخلاقية لدى أغامبين

السياسية من النقد للمخيمات وحالة (Giorgio Agamben) بالنظر إلى فلسفة الفيلسوف الإيطالي جورجيو أغامبين القانون التي تم الكشف عنها، وبالنظر إلى ذلك وليس على سبيل الحصر في الفضاء الاستثنائي لها فليس من المستغرب أن يتخذ أغامبين أقصى مظاهر لظروف المخيمات كنقطة انطلاق، حيث يشير إلى بلورة أخلاق دون الرجوع إلى القانون وهو مصطلح يؤخذ ليشمل الخطاب المعياري في مجمله. فلسفة أغامبين في كتابه بقايا أوشفيتز: في أحد أحدث كتبه الشاهد والأرشيف يتعامل الفيلسوف جورجيو أغامبين مع مشكلة :(Remnants of Auschwitz) بقايا أوشفيتز سياسية وأخلاقية أساسية ظهرت في معسكرات الموت النازية، حيث الآثار المدمرة للسلطة على الإنسان. فيجادل أو المحرقة أو إبادة (Holocaust) أغامبين بأنّ أوشفيتز والتي تمثل بالنسبة له رمزًا لحدث تاريخي فريد أطلق عليه اسم اليهود، وهو المكان الذي تتدهور فيه الطاقة تمامًا وتدمر البشر قبل إبادتهم، منتبهًا لتركيز ليفي على قضية كرامة الإنسان أو بالأحرى فقدان الكرامة. ويركز أغامبين كثيرًا من تحليله على شخصية موسيلمان والذي كما يقول ليفي: "يلامس القاع"، أي فقد الوعي الواعي لنفسه وبيئته، والموسيلمان هو تصوير لشخص مشتت من جذوره ومشوش الذهن فقد وعيه بنفسه ككائن مفكر وحاسي، ولقد سقط تحت مستوى ما نعتبره إنسانًا وأصبح كتلة حيوية خاملة تقريبًا. أخلاقية ، حيث يطور الفيلسوف (Homo Sacer) أغامبين: بقايا أوشفيتز الذي نُشر باعتباره الجزء الثالث من سلسلة ولي تقي أغامبين سردًا لأخلاقيات الشهادة كروح للشهادة على ما لا يمكن للمرء أن يشهد عليه، حيث أنّه يتناول مشكلة الشك فيما يتعلق بمعسكرات الاعتقال النازية في الحرب العالمية الثانية، والتي ناقشها أيضًا الفيلسوف الفرنسي جان فرانسوا وآخرون. كما يلقي أغامبين بقايا الزهر كمحاولة للاستماع إلى ثغرة في شهادة (Jean-Francois Lyotard) ليوتارد الناجين، حيث تكون الحالة الواقعية للمعسكرات لا يمكن أن يتوافق مع ما يقال عنهم، ومع ذلك لا يهتم أغامبين بالقضايا المعرفية التي يثيرها عدم تطابق (الحقيقة والواقع)، بل بالأحرى بالآثار الأخلاقية التي يقترح أنّ عصرنا لم يحسب لها حسابًا بعد. الشخصية الرئيسية في روايته لأخلاقيات الشهادة هي تلك الخاصة بموسلمان ، أو أولئك الموجودين في المخيمات الذين وصلوا إلى حالة من التدهور الجسدي والتجاهل الوجودي (Muselmann) لدرجة أنّ المرء يتردد في تسميتهم بأحياء، كما يتردد المرء في تسمية موتهم بموتهم، ولكن بدلاً من رؤية موسلمان على أنّه الرقم الحدي بين الحياة والموت، ويقوم أغامبين بمجادلة بأنّ موسلمان يُفهم بشكل صحيح على أنّه الرقم المحدد للإنسان واللاإنساني. لكن باعتباره العتبة الفاصلة بين الإنسان واللاإنساني لا يشير الموسلمان ببساطة إلى الحد الذي لا يصبح الإنسان بعده بشراً، ويجادل أغامبين في فلسفته هذه بأنّ مثل هذا الموقف لن يؤدي إلّا إلى تكرار تجربة أوشفيتز حيث يتم وضع موسلمان خارج حدود المكانة الإنسانية والأخلاقية التي تصاحب هذا التصنيف، وبدلاً من ذلك يشير موسيلمان إلى عدم تمييز أكثر جوهرية بين الإنساني واللا إنساني، حيث يستحيل فصل أحدهما عن الآخر بشكل نهائي، وفي هذا يدعو إلى التساؤل عن الفروق الأخلاقية التي تستند إلى هذا التعيين. السؤال الرئيسي الذي يطرح نفسه لأغامبين إذن هو ما إذا كانت هناك في الواقع (إنسانية للإنسان)، بالإضافة إلى الانتماء البيولوجي للأنواع، وفي التأمل في هذا

السؤال يطوّر أغامبين تفسيره الخاص للأخلاق، وفي هذا يرفض أغامبين اللجوء إلى المفاهيم الأخلاقية القياسية مثل الكرامة والاحترام مدعيًا أنّ: "أوشفيتز يمثل نهاية ودمار كل أخلاقيات الكرامة والامتثال لقاعدة موسلمان، فهو الحارس على عتبة أخلاق جديدة، وأخلاقيات شكل من أشكال الحياة تبدأ حيث تنتهي الكرامة". من أجل التوسع في أو على الأقل توفير (علامات) لهذا المجال الأخلاقي الجديد، يعود الفيلسوف أغامبين إلى تعريف الإنسان على أنّه الكائن الذي والتي تشير إلى وظيفة أو استخدام الكلمات أو الأشكال أو (deixis) لديه لغة، بالإضافة إلى تحليلاته السابقة لديكسيس التعبيرات الإلهية، لإخراج حركة مزدوجة في استيلاء الإنسان على اللغة، وفي تحليل ضمائر مثل (أنا) التي تسمح للمتحدث باستخدام اللغة يجادل أغامبين بأنّ الذاتية التي يتم إجراؤها في هذا التخصيص مشروط بنزع الذات بشكل متزامن وحتمي. ونظرًا لأنّ الضمائر ليست سوى المحولات النحوية أو مؤشرات النطق بحيث لا تشير إلى شيء سوى حدوث اللغة نفسها، فإنّ تخصيص اللغة في تحديد الذات كموضوع ناطق يتطلب أن يمحو الفرد النفسي الجسدي في نفس الوقت أو يصف نفسه، وبالتالي ليست (الأنا) هي التي تتحدث ولا هي الفرد الحي وبدلاً من ذلك كما كتب أغامبين: "في الحاضر المطلق لحدث الخطاب تتزامن التخصيص والوصف في كل نقطة، ويكون كل من فرد اللحم والدم وموضوع النطق صامتين تمامًا". الأهم من ذلك يجادل أغامبين أنّ هذا بالضبط عدم مصادفة الكائن المتكلم والكائن الحي واستحالة الكلام المنكشف فيه هو الذي يوفر شرط إمكانية الشهادة، وهو يدعي أنّ الشهادة ممكنة فقط إذا لم يكن هناك تعبير بين الكائن الحي واللغة، وإذا كان ضمير (الأنا) معلقًا في هذا الفصل، والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو ما يعنيه أغامبين بالشهادة ، لأنه من الواضح أنه لا يستخدم المصطلح بالمعنى القياسي لإعطاء سرد لحدث شهده المرء. بدلاً من ذلك يجادل بأنّ ما هو على المحك في الشهادة هو الشهادة على ما لا يمكن قوله، أي الشهادة على استحالة الكلام وجعله يظهر في الكلام، وبهذه الطريقة يقترح الإنسان قادر على تحمل اللاإنساني، وبصورة أكثر عمومية لم تعد الشهادة تُفهم على أنّها ممارسة للكلام بل كروح تُفهم على أنّها مكان الإقامة الوحيد المناسب للموضوع. التحريف الإضافي الذي يضيفه أغامبين هنا لتجنب فكرة العودة إلى المصداقية في الشهادة، هو تسليط الضوء على النقطة التي مفادها أنّه في حين أنّ الشهادة هي مكان الإقامة المناسب أو الاتساق الممكن فقط للموضوع، إلّا أنّها ليست شيئًا يمكن للموضوع ببساطة تفترض أنّها خاصة بها، وكما يشير تفسير الذات والوصف لا يمكن أن يكون هناك تخصيص بسيط للغة يسمح للموضوع بأن يتخذ نفسه كأساس للشهادة، ولا يمكنه ببساطة أن يدرك نفسه في الحديث، وبدلاً من ذلك تظل الشهادة إلى الأبد غير قابلة للحصر. المسؤولية الأخلاقية لدى أغامبين: يؤدي هذا أيضًا إلى ظهور تفسير أغامبين للمسؤولية الأخلاقية، حيث مقابل الحسابات القانونية للمسؤولية التي من شأنها أن تفهمها من حيث الرعاية والدين والالتزام، فإنّ أغامبين يجادل بأنّه يجب اعتبار المسؤولية غير قابلة للاستيعاب بشكل أساسي كشيء يتم إسناده إليه، ولكن لا يمكن أبدًا أن يكون مناسبًا تمامًا كخاص به، ويقترح بأنّه يجب التفكير في المسؤولية دون الرجوع إلى القانون كمجال من اللامسؤولية أو عدم المسؤولية التي تسبق بالضرورة تسميات الخير والشر، وتنطوي على مواجهة مسؤولية أكبر بلا حدود من أي مسؤولية يمكن أن نتحملها. في حين أنّه قد يبدو كما لو أنّ أغامبين يميل نحو مفهوم المسؤولية للمسؤولية اللانهائية تجاه (Emmanuel Levinas) الأخلاقية على غرار مفهوم الفيلسوف الفرنسي إيمانويل ليفيناس الآخر المطلق، فإنّ هذا ليس هو الحال تمامًا حيث يرى أغامبين أنّ ليفيناس مجرد تطرف في العلاقة القانونية للرعاية في غير قابلة للتفسير الذنب، وبخلاف ذلك يجادل أغامبين بأنّ: "الأخلاق هي المجال الذي لا يعترف بالذنب ولا بالمسؤولية، حيث إنّه عقيدة الحياة السعيدة".

حياة الفيلسوف أغامبين وفلسفته في الجماليات

:حياة الفيلسوف أغامبين

:أغامبين بين الفلسفة والشعر

فلسفة الجماليات لأغامبين

في عمله مقطع شعري: فلسفة الجماليات لأغامبين في عمله فكرة النثر: جورجيو أغامبين هو أحد الشخصيات البارزة في الفلسفة الإيطالية والنظرية السياسية الراديكالية، وفي السنوات الأخيرة كان لعمله تأثير عميق على المنح الدراسية المعاصرة في عدد من التخصصات في العالم الفكري الأنجلو أمريكي. حياة الفيلسوف أغامبين: ولد أغامبين في روما عام 1942 وأكمل دراساته في القانون والفلسفة بأطروحة دكتوراه عن الفكر السياسي لسيمون ويل، وشارك في ندوات مارتن هايدجر عن هيجل وهيراكليتوس كباحث ما بعد الدكتوراه، وقام بالتدريس في جامعات مختلفة بما في ذلك جامعتي (Collège Internationale de Paris) ماشيراتا وفيرونا وكان مدير البرامج في الكلية الدولية بباريس كان أستاذًا زائرًا .في جامعات مختلفة في الولايات المتحدة الأمريكية، وكان أستاذًا متميزًا في المدرسة الجديدة بجامعة نيويورك، وأثار جدلاً عندما رفض الخضوع لـ (الوشم السياسي الحيوي) الذي طلبته وزارة الهجرة الأمريكية لدخول الولايات المتحدة في أعقاب هجمات 11 أيلول في عام 2001. لا يتبع عمل أغامبين مسارًا زمنيًا مباشرًا للتطور سواء من الناحية المفاهيمية أو الموضوعية، وبدلاً من ذلك يشكل عمله تفاعلًا متطورًا ومتعدد الأوجه مع المشكلات التي أدخلت في الفلسفة الغربية من خلال أعمال والتر بنجامين الأصلية للغاية والغامضة في كثير من الأحيان، وعلى الأخص في كتابه عن مأساة ألمانية وأصول الدراما المأساوية الألمانية، ولكن أيضًا مرتبط مقالات وأجزاء مثل (نقد العنف). هذا لا يعني أنّ أغامبين لا يتأثر ولا يتعامل مع عدد من الشخصيات الكنسية أو المعاصرة الأخرى في الفلسفة الغربية والنظرية السياسية والجمالية واللغوية، وإنّه بالتأكيد وعلى الأخص هيدجر وهيجل بالإضافة إلى المنحة الدراسية التي تليهما، وأيضًا أيقونية أبي واربورغ (عمل أغامبين في مكتبة معهد واربورغ)، والاستقلالية الإيطالية والموقف (ولا سيما جمعية جاي ديبورد المؤثرة في العرض المسرحي) وأرسطو وإميل بنفينست وكارل شميت وهانا أرندت من بين آخرين. بالإضافة إلى هذا التراث الفلسفي يشارك أغامبين أيضًا في مناقشات متعددة المستويات حول التوراة اليهودية والنصوص التوراتية المسيحية، والقانون اليوناني والروماني والأدب المدراشي، بالإضافة إلى عدد من الشخصيات الأدبية والشعراء الغربيين بما في ذلك دانتي هولدرلين كافكا بيسوا وكابروني على سبيل المثال لا الحصر، ولا شك أنّ اتساع نطاق المرجع والأسلوب النقدي الذي يؤدي إليه يساهم في ظهور خاصية الكثافة المرعبة لعمل أغامبين. ومع ذلك غالبًا ما يتم التوسط في تفاعل أغامبين مع هذه الشخصيات من خلال دينه المفاهيمي والموضوعي العميق لبنيامين (شغل منصب محرر الطبعة الإيطالية من أعمال بنيامين المجمعة من 1979 إلى 1994) واضحًا في تركيزه المركزي على مسائل اللغة والتمثيل، والتاريخ والزمنية وقوة القانون وسياسة المشهد وروح الإنسانية. أغامبين بين الفلسفة والشعر: يثير أغامبين في كتابه (اللغة والموت) سؤالاً عن العلاقة بين الفلسفة والشعر من خلال التساؤل عما إذا كان الشعر يسمح بتجربة لغة مختلفة عن (تجربة الصوت التي لا توصف) التي تشكل أساس الفلسفة، ومن تأمل موجز في تعريف أفلاطون للشعر على أنّه "اختراع يفكر" يجادل أغامبين بأنّ الفلسفة والشعر يصلان إلى ما لا يوصف باعتباره شرطًا للغة، على الرغم من أنّ كليهما أيضًا يبرهن على أنّ هذا لا يمكن بلوغه. وهكذا رفض أغامبين إعطاء الأولوية المباشرة للشعر على الفلسفة أو الشعر على النثر، واستنتج أنّه ربما فقط لغة يتدخل فيها النثر الخالص للفلسفة عند نقطة معينة لتفكيك بيت الشعر من الكلمة الشعرية، والتي فيها بيت شعر يتدخل ليثني نثر الفلسفة في حلقة وستكون اللغة البشرية الحقيقية، ويقود هذا الموضوع لاحقًا مساهمات أغامبين في الجماليات، وبذلك فإنّ التمييز بين الفلسفة والشعر هو ممارسة معقدة للغة والتمثيل والخبرة والروح، وتم تطويره في جميع أعماله في هذا المجال وصمم لتجاوز التميز نفسه وكذلك من يحضرها. فلسفة الجماليات لأغامبين في عمله مقطع شعري: كانت أول مساهمة رئيسية لأغامبن في فلسفة الجماليات المعاصرة ، الذي طوّر فيه تحليلًا كثيفًا ومتعدد الأوجه للغة والأوهام، مما يستلزم (Stanzas) هي كتابه الشهير مقطع شعري الانخراط في اللغويات والفلسفة الحديثة بالإضافة إلى التحليل النفسي وعلم اللغة، بينما تم تكريسه لذكرى مارتن هايدجر الذي يسميه أغامبين هنا آخر الفلاسفة الغربيين في هذا الكتاب إلّا أنّه من الواضح أنّه يحمل تأثير أبي واربورغ أنّه إلى الحد الذي تقبل فيه الثقافة الغربية التمييز بين الفلسفة (Stanzas) يجادل أغامبن في .(Aby Warburg) والشعر، فإنّ مؤسسي المعرفة حول التقسيم الذي فشلت فيه الفلسفة في تطوير لغة مناسبة، والشعر لم يطور منهجًا ولا وعيًا بذاته، وتتمثل المهمة الملحة للفكر وخاصة ما يسميه أغامبين (النقد) في إعادة اكتشاف وحدة كلمتنا المجزأة، ويقع النقد عند النقطة التي تنفصل عندها اللغة عن نفسها. على سبيل المثال التمييز بين المدلول والدال ومهمته هي الإشارة إلى وضع موحد للكلام، حيث لا يمثل النقد ولا يعرف ولكن يعرف التمثيل، وهكذا فإنّ النقد ضد الفلسفة والشعر يعارض التمتع بما لا يمكن امتلاكه وامتلاك ما لا يمكن التمتع به. من أجل متابعة هذه المهمة يطور أغامبين نموذجًا للمعرفة واضحًا في علاقات الرغبة والاستيلاء على شيء يعرفه فرويد بأنّه السوداوية والشهوة الجنسية، وفي هذا يتساءل أيضًا عن الوضع الأساسي للتمييز بين الدال والمدلول والذي تدين به الأفكار الغربية على اللافتة. ويختتم هذه الدراسة التي تشمل مناقشة الشهوة الجنسية وفتشية السلع والغندورية شدة التأنق والتحليل النفسي للألعاب وأساطير

النرجس وإيروس وأوديب من بين أمور أخرى، بمناقشة موجزة لعلم اللغة السوسوري مدعيًا أنّ انتصار اللغوي والفيلسوف سوسور يكمن في الاعتراف باستحالة علم اللغة على أساس التمييز بين المدلول والدال. ومع ذلك فإنّ عزل العلامة كوحدة إيجابية عن موقف سوسور الإشكالي هو دفع علم العلامة مرة أخرى إلى الميتافيزيقيا، وإنّ فكرة الارتباط بين مفهوم وحدة الإشارة والميتافيزيقا الغربية من وجهة نظر أغامبين أكدتها صياغة جاك دريدا لعلم النحو، كمحاولة للتغلب على ميتافيزيقا الوجود التي وصفها دريدا بأنّها سائدة في الفلسفة الغربية منذ أفلاطون فصاعدًا. مع ذلك يجادل أغامبين بأنّ دريدا لا يحقق الهزيمة التي يأمل فيها لأنّه في الواقع أخطأ في تشخيص المشكلة الميتافيزيقيا، حيث إنّ الميتافيزيقيا ليست مجرد تفسير للوجود في شقوق الجوهر والمظهر والحساسية والوضوح وما إلى ذلك، وعلى الاصح بدلاً من ذلك يكمن أصل الميتافيزيقيا الغربية في المفهوم القائل بأنّ: "التجربة الأصلية تكون دائمًا عالقة بالفعل في حظيرة، وهذا الوجود دائمًا ما يكون عالقًا في دلالة"، ومن ثم فإنّ الشعارات هي الطية التي تجمع وتقسم كل الأشياء في تجميع الحضور. في النهاية إذن تتطلب محاولة التغلب حقًا على الميتافيزيقا أنّ الخوارزمية السيميائية يجب أن تختزل إلى الحاجز نفسه فقط، بدلاً من جانب واحد أو آخر من التمييز الذي يُفهم على أنّه اللعبة الطوبولوجية لتجميع الأشياء والتعبير عنها. فلسفة الجماليات لأغامبين في عمله فكرة النثر: في الإطار الذي تم إنشاؤه هنا يمكن القول إنّ العمل التالي ، وقد حقق أهميته الحقيقية والذي نشر باللغة الإيطالية في (The Idea of Prose) لأغامبن في الجماليات فكرة النثر عام 1985، وتتناول فكرة النثر مسألة التمييز بين الفلسفة والشعر من خلال سلسلة من المقاطع عن الشعر والنثر واللغة والسياسة والعدالة والحب والعار من بين موضوعات أخرى. ربما يكون هذا النص الغامض صعب الفهم بشكل خاص لأنّ هذه الأجزاء لا تشكل حجة متسقة في جميع أنحاء الكتاب، وفي ضوء ما سبق من الممكن أن نقول إنّ ما يفعله أغامبين هو أداء بل يقوض بالفعل فرقًا بين الشعر والفلسفة من خلال تفكيك قيود الشعارات، ومن خلال إدخال تقنيات أدبية مختلفة مثل الحكاية والأحجية والقصة المأثورة والقصة القصيرة، ويُظهر أغامبين عمليًا تمرينًا للنقد حيث .يتم إرجاع الفكر إلى تجربة نثرية أو اليقظة حيث يكون ما هو معروف هو التمثيل بحد ذاتها

في ظلال كوفيد.. حق «الحياة العارية»/ فخري صالح

فيما يقبع ما يُقارب نصف سكّان العالم وراء جدران بيوتهم، وتُقفر الشوارع من سكانها، وتحطُّ الطائرات في مهاجعها، ويكفُّ العالم عن الحركة، تبدو البشريّة وكأنها على أهبة قطيعة تاريخيّة مع ماضيها وحاضرها. لقد أجبرها فيروس كورونا (حاكم الأرض الجديد كوفيد- 19) على تغيير عاداتها، والتنازل عن حرّيّاتها، وإدارة الظهر لمفهوم الحقوق الأساسيّة، الذي أشاعه التنوير الأوروبيّ، وصادقت عليه المبادئ التي وضعتها الأمم المتحدة.

فما شهدناه، في إيطاليا وإسبانيا وبريطانيا وأميركا، وغيرها من الدول، من ترك كبار السنِّ يموتون في بيوت المُسنين دون مدّ يد العون لهم، لأن النظام الصِّحيّ يعاني من الانهيار، ومن الصعب توفير أجهزة تنفس لكلّ المرضى، يشير إلى حقيقة فاجعة – إضافة إلى حقائق عديدة أخرى على رأسها هشاشة الأنظمة الصِّحيّة في بلدان العالم الأول- هي قدرة العالم المُعاصِر على غض البصر عن الالتزام بالمحافظة على حقِّ الحياة بوصفه الحقّ الأساسيّ الأوّل لكلّ إنسان يعيش على هذه الأرض، بغض النظر عن عرقه أو طبقته أو ديانته، أو معتقده الأيديولوجيّ؛ والأهمّ ممّا سبق كلّه، بغض النظر عن فئته العمرية، فالمُسن مثله مثل الشاب يتمتع بحقّ الحياة، وتُعَدُّ مساعدته للحفاظ على هذا الحقّ إلزاميّة. لكننا نشهد للأسف تضحية بهذا الحقّ في أعرق الديموقراطيّات الغربيّة، وكذلك في الدول التي تحكمها أنظمة ديكتاتوريّة أو شبه ديموقراطيّة. إننا نرى ونسمع عن آلاف المُسنين، وكذلك المُصابين بذبحاتٍ صدريّة حادة، يموتون لأن الجهاز الصِّحيّ في بلدانهم على شفا الانهيار، وهو لا يملك مدّ يد المساعدة إليهم، فهناك مرضى أولى بالمُساعدة، ممَّنْ يقبعون في المشافي أو من الشباب الذين همّ الأقوى، و«الأصلح»، والأكثر قابلية للشفاء. إننا نعبر عصراً يتسلح بمفاهيم وقيم داروينية جديدة تضرب عرض الحائط بكلّ ما دعت إليه فلسفة الأنوار وشرعة حقوق الإنسان. وهو أمرٌ مخيفٌ، بل مثيرٌ للفزع، أن تنحدر الإنسانيّة إلى هذا الدرك من سُلَّم القيم.

(مواليد 1942) في مدى أحقية تفضيل ما «Giorgio Agamben يجادل الفيلسوف الإيطالي «جورجيو أغامبين يسمّيه «الحياة البيولوجيّة» على بقية الحيوات الأخرى، السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة، قائلاً إن ذلك يندرج ضمن التصوُّر الغربيّ لما يسمّيه «الاستثناء». يكتب أغامبين معترضاً: «إن أول الأشياء التي تكشف عنها هذه الموجة من الفزع التي أصابت بلادنا بالشلل هي أن مجتمعنا لم يعد يؤمن بأي شيء يتجاوز الحياة العارية... فنحن في هلعنا ذي الطابع الهستيريّ، نمارس جهداً جباراً لتجنُّب الأذى الجسدي. وبذلك عرَّضنا أنفسنا لخسارة نظام أرفع شأناً (من الحياة البيولوجيّة): لقد ضججنا بالعمل، والصداقة، والعائلات الممتدة، والطقوس الدينيّة (وعلى رأسها الجنازات)، والانتماءات السياسيّة. ونحن بذلك قد نحافظ على أنفسنا بيولوجيّاً، لكننا نضحي بكلّ ما يجعل للحياة معنى، بما يجعلها تستحق أن تُعاش».

بغض النظر عن وجاهة ما يقوله أغامبين بخصوص التضحية بأشكالٍ أساسيّة من الوجود الإنسانيّ لصالح ما يسميه «الوجود العاري»، المتمثّل، في الحفاظ على مجرَّد العيش واستمرارية الحياة، فإن ما يقوله يندرج ضمن نوع من الهرطقة النظريّة، التي تُعلي من شأن النظريّة على حساب الحقّ الأساسيّ في العيش. ففي الوقت الذي تتعرَّض فيه البشريّة لتهديد وجودي يتصل بفناء أعدادٍ كبيرة من أفرادها، سواء أكانوا مسنين أم شباباً، مرضى أم أصحاء، لا يكون هناك معنى للحديث عن «الحياة العارية» في مقابل أنواع من الحيوات أكثر غنى وتمثيلاً لمعنى الوجود الإنسانيّ. وإذا استعملنا نظريّة أغامبين نفسه فإن ما تمرُّ به البشريّة هو «الاستثناء» The Exception ، فلكي نحافظ على أنواع «الحيوات الأخرى «الأكثر غنى» علينا أن نحافظ على الحياة البيولوجيّة، أو «الحياة العارية» Bare Life ، إذ بانتفاء «الحياة العارية» لن تكون هناك حيوات أخرى، ويصبح الحديث عنها نوعاً من الهلوسة النظريّة التي يتَّسم بها النقاش الفلسفيّ في بعض مدارس ما بعد الحداثة.

صحيحٌ أن القوانين الاستثنائية التي تُفرض الآن، في طول العالم وعرضه، بل في أعرق الديموقراطيّات في العالم، تندرج في سمة «الاستثناء»، التي تمثِّل في فلسفة أغامبين طابع الحضارة الغربيّة، حيث تكتسب الأنظمة في أزمنة الأزمات سلطات أكثر قوة وتتعطل الحياة الدستوريّة. ويتمثل هذا «الاستثناء» في إجراءات الحَجْر الصِّحيّ، ومنع التجوُّل، ونزول قوات الأمن والجيوش إلى الشوارع، حيث يجري خنق الحرّيّات الأساسيّة وتقليصها والاعتداء عليها، بصورة من الصور، وإحلال قوانين عرفية محل القوانين الطبيعيّة. وهو الأمر الذي يجعل الفيلسوف السلوفيني «سلافوي جيجيك Slavoj Zizek» (مواليد 1949) يتخوَّف من وباء السلطويَّة وشيوع الاستبداد، متوقعاً أن تنشأ في أوروبا: «بربرية جديدة بوجهٍ إنسانيّ- حيث تُفرض قيودٌ صارمة لا ترحم من أجل البقاء- تلجأ إلى آراء الخبراء لاكتساب مشروعيتها». لكن مع أخذ ملاحظات كلّ من أغامبين وجيجيك في الحسبان، فالبشريّة كلّها، وعلى رأسها الديموقراطيّات الغربيّة، تواجه مرحلةً فاصلةً في تاريخها، والحفاظ على الحياة، بمعناها الأولي العاري المتصل بالوجود البيولوجيّ، يعلو على أي نقاشٍ آخر في هذه الفترة العصيبة التي تعبرها الإنسانيّة. وهو ما يشدِّد عليه الفيلسوف الألماني «يورغن هابرماس jurgen Habermas» (مواليد 1929) قائلاً إن حماية ما يسمّيه «الحياة الضروريّة» تمثّل الآن أولوية كونية تعلو على أي حسابات نفعيّة، أو أضرار اجتماعيّة أو سياسيّة أو اقتصاديّة قد تتسبب بها القوانين الاستثنائيّة التي تتخذها الدول للحفاظ على حياة الناس. «مع اتخاذ القرار بشأن الوقت المناسب لإنهاء الحَجْر الصِّحيّ، فإن حماية الحياة الضروريّة على المستوى الأخلاقيّ، وكذلك على المستوى القانونيّ، قد تبدو متناقضة مع منطق الحسابات النفعيّة، مما يعني أنه عند الموازنة بين الضرر الاقتصاديّ أو الاجتماعيّ من جهةٍ، والوفيات التي يمكن تجنُّبها؛ يجب على السياسيّين مقاومة إغراء الحسابات النفعيّة». من جهةٍ أخرى فإن احتمال تحوُّل حالة الطوارئ إلى قاعدةٍ أمر يهدِّد الأنظمة السياسيّة الديموقراطيّة في العالم، وهو ما يجعل من الحفاظ على الحياة الضروريّة نوعاً من العبور إلى نظم استبداديّة وتوتاليتاريّات تتخذ من حماية حياة الناس جسراً للهيمنة والسيطرة على الحياة السياسيّة والاجتماعيّة لهؤلاء الناس. ولهذا يُنبِّه هابرماس إلى «أن تقييد عددٍ كبيرٍ من حقوق الحرّيّة المُهمَّة يجب أن يظلّ مرتباً لمدة محدودة جدّاً، ولكنه إجراء مطلوب كأولوية للوصول إلى الحقّ الأساسيّ في الحياة والسلامة الجسدية، وإنْ كان البعض قد يستغله لغايات سياسيّة».

رغم التحوُّطات السابقة التي يذكرها هابرماس، وهو الفيلسوف اللامع الذي قدَّم نقداً لاذعاً للحداثة، فإنه ينتصر لمبدأ الحياة الضروريّة، ويشدِّد على كون هذا الوضع، الذي تمرُّ به الإنسانية – في زمن انتشار (كوفيد – 19) الأسطوريّ، والكارثيّ، الذي يصعب تخيُّله قبل تصديقه، في جهات الأرض الأربع، عابراً حدود الدول، التي اضطرَّت إلى عزل نفسها وغلق حدودها، وكذلك منع الحركة بين مدنها، من جهةٍ، وبين مدنها وأريافها، من جهةٍ أخرى- هو الاستثناء لا القاعدة. لكن هل يتحقَّق بالفعل توقع هابرماس، أو أمله، أو رغبته، في عودة الإنسانيّة إلى ما كانت تعده «طبيعيّاً»؟ أم أننا نعبر إلى زمن تكون فيه الإنسانيّة قد عادت القهقرى إلى عصورِ الاستبداد التي تُخنَق فيها الحرّيّات وتسود فيها الصراعات التي قد يشعلها الجوع وفقدان الوظائف وازدياد التقاتل على الموارد في عالم تبدو فيه الديموقراطيّة مجرَّد قشرة خارجيّة طوَّح بها وباء كورونا إلى عالم النسيان؟ إنها أسئلة برسم المُستقبل القريب.

مفارقة جورجيو أغامبين حول كورونا/ صهيب محمود

اتسم مشروع الفيلسوف الإيطالي المعاصر جورجيو أغامبين براهنية كبيرة، نظرًا لاشتغاله النظري والفلسفي والقانوني في تقييم الآثار السياسية والأخلاقية للكوارث المعاصرة، وقد اشتهر بشكل خاص باشتغاله على التاريخ الفكري والسياسي لمفهوم "الحياة"، والتهديد الذي تشكله السلطة السيادية عليه. واكتسب أغامبين أهمية إضافية تزامنًا مع الظروف التي يعيشها العالم، مثل الهجرات ومعسكرات الاعتقال، واستشراء الإرهاب وإعلان الحرب عليه، وسياسات الموت الممنهجه، التي تُرتكب باسم السلطة السيادية في أكثر من مكان.

تفاعل أغامبين مع فيروس جائحة كوفيد-19 كورونا في مقالين قصيرين، يستعيد فيهما منظومتيه التحليلية: "حالة الاستثناء" و"الإنسان العاري" لدراسة التأثيرات الناجمة على الاستجابة العالمية لوباء فيروس كورونا، وذهب بالقول في مقاله الأول (المبكّر إلى حدٍّ ما) أن كورونا "إنفلونزا طبيعية، ولا تختلف كثيرًا عن تلك التي تصيبنا كل عام".

ويحدّد أغامبين حجته بالقول: أن التهديد الحقيقي ليس المرض نفسه. بل إنه "مناخ الذعر" الذي أحدثته "وسائل الإعلام والسلطات" حول المرض، والذي يسمح للحكومات بفرض القيود على الحركة والتجمع والاجتماع الطبيعي. واعتبر أن عمليات الإغلاق والحجر الصحي هي في الواقع مظهر واحد فقط من مظاهر "الميل المتزايد لاستخدام حالة الاستثناء كبراديغم عادي للحكم". ويذكرنا أن الحكومات تفضل دائمًا أن تحكم بإجراءات استثنائية، ويضيف بنبرة لا تخلو من لغة التحذير من المؤامرة أنه "بمجرد استنفاد الإرهاب كمبرّر"، فإن أفضل شيء تلجأ إليه الحكومات هو اختراع وباء"".

"أطروحته عن "حالة الاستثناء

يفسر أغامبين ردّات فعل الحكومات على الوضع الوبائي بميل هذه الحكومات المتزايد إلى تبنّي "حالة الاستثناء" أنموذجًا اعتياديًا في الحكم. وهي أطروحة عامة سبق أن طوّرها عقيب أحداث 11 أيلول/سبتمبر في كتابه "حالة الاستثناء".

طرح في مشروعه لدراسة حالة الاستثناء سؤالًا جوهريًا حول من يملك السيادة في الدولة الحديثة؛ هل هو الشعب الممثل بالمجلس التشريعي أم الدولة في سلطتها التنفيذية والتي تملك تعليق القانون والدستور بحالات الاستثناء؟ ولتعميق هذا النقاش، يعود أغامبين ما أسسه الكاتب وفقيه القانون الدولي وأبرز منظريه كارل شميت، حول نظرية السيادة وحالة التلازم الجوهري بين حالة "الاستثناء" و"السيادة"، من خلال وضع تعليق الدستور بيد السيادة.

وتدل حالة الاستثناء عند كارل شميت، على تعليق القانون الذي قد تقوم به السلطة الحاكمة بحجة المحافظة على السيادة. ويتعارض مثل هذا التعليق بطبيعة الحال مع فكرة دولة القانون، باعتبار أن الدولة نتيجة تعاقد بمقتضاه تكون الحكومة ملزمة باتباع القوانين التي تم تشريعها بشكل مستقل، أي باعتماد مبدأ فصل السلطات. فكيف يمكن لهذا الحكومات أن يقوم بتعليق القانون وتجاوز المؤسسات الشرعية. وهو تاريخيًا ما قام به أغلب المستبدون والدكتاتوريون الذين ما أن يصلوا إلى الحكم حتى يصدروا "مراسيم قانونية" تحدّ من الحريات الشخصية، والمثال الواضح في هذا

السياق هو هتلر ذاته، حيث يعتبر أغامبين أن: "دولة الرايخ الثالث {ألمانيا النازية} برمتها دولة خاضعة لحالة استثناء، امتدت لاثني عشر عامًا. وبالتالي، فإن الجرائم التي ارتكبها النظام النازي ضد الإنسانية كانت جرائم ارتكبها نظام استبدادي يحكم دولة ديمقراطية اسمية.

قام أغامبين بتوسيع تحليل شميت لحالة الاستثناء ليشمل الولايات المتحدة، التي اعتبرها دخلت حالة استثنائية عالمية بعد أحداث 11 أيلول/سبتمبر من خلال "الحرب على الإرهاب". حبس المواطنين الأجانب في "معسكرات الاعتقال"، ومعظمها في خليج غوانتانامو وأبو غريب في العراق، وهو ما شبهه ضمنيًا بمعسكرات الاعتقال.

"كورونا و"الذعر المفتعل

في سياق كورونا، نشر أغامبين مقالًا في منتصف شباط/فبراير الماضي، وأعلن أن التدابير الطارئة، التي اتخذتها الحكومة الإيطالية لمواجهة وباء فيروس كورونا "جامحة وغير معقولة وغير مبررة على الإطلاق". كان هذا المقال مبكرًا بالنسبة لتطورات الوباء، ولذلك فهو يورد بعض الإحصاءات القديمة حول الحالات التي أصابها المرض، ويتوصل أن 80% إلى 90% تحمل أعراض خفيفة أو معتدلة، ويطرح تساؤلًا: إذا كان هذا هو الوضع الحقيقي، فلماذا تبذل وسائل الإعلام والسلطات قصارى جهدها من أجل خلق مناخ من الرعب، وبالتالي إثارة حالة استثنائية فعلية، مع قيود مشددة على الحركة وتعليق الحياة اليومية وأنشطة العمل في مناطق بأكملها؟

إلا أن الأمر المقلق في نظره، يعود إلى أن حالة الخوف التي وقع التركيز عليها في الأعوام الأخيرة في أوروبا أصبحت مسيطرة على أذهان الأفراد، بحيث لا يمضي الحدث حتى ولو كان تافهًا من دون أن يقع إبرازه وتضخيمه ليولد ميل هذه الحكومات المتزايد إلى ذعر جماعي. "ما من شيء يَفضُل الوباء اليوم في إثارة الذعر الجماعي".

صحيح أن التكاليف التي يفرضها الوباء تتطلب تضحيات كبيرة، سواء على مستوى الأفراد والمجتمعات والدول، وتطرح تحديًا أمام مستقبل الديمقراطية الليبرالية، في ظل الإعجاب الذي ينظر إلى الدول الشمولية مثل الصين في سيطرتها (أو تعتيمها) على الوباء. خاصة لدى الحكومات "الشعبوية" المنتخبة ديمقراطيًا في البرازيل والمجر والهند وروسيا وتركيا والولايات المتحدة، إلا أن التكاليف المباشرة المتمثلة بالحد من حريات التجمع والحركة تعتبر التضحية الأسهل في هذه الحالة. ولا يمكن أن تكون الدول افتعلت هذا الوباء، بغية الاستمرار في الحكم بحالة استثنائية، بعد استنفذت ذريعة الإرهاب، ويمكننا أن نتساءل مع سلافوي جيجيك: هل من مصلحة السلطات وأصحاب رؤوس الأموال إثارة أزمة اقتصادية عالمية بهذا الحجم لدعم سلطتهم؟

ردودً على أغامبين

استدعى تعليق أغامبين الأول ردودًا وتعقيبات من قبل العديد من الفلاسفة، منهم الفيلسوف الفرنسي جان لوك نانسي، الذي يعرّف أغامبين على أنه "صديق قديم"، ويورد في نقد مبطّن ملاحظته التالية: "قبل ثلاثين عامًا تقريبًا قرّر الأطباء أنني بحاجة إلى عملية زراعة قلب. كان جورجيو واحدًا من القلائل الذين نصحوني بعدم الاستماع إلى الأطباء. لو كنت اتبعت نصيحته، لأصبحتُ ميتًا منذ وقتٍ طويل على الأرجح". يكشف هذا التعقيب لنانسي عن ميلٍ حاد عند أغامبين للحذر والتشكيك من السلطات والمؤسسات الرسمية، وهو ما ينسحب من موقفه من وباء كورونا.

بعد الردود التي أحدثها مقاله الأول، يمضي أغامبين مقالته الثانية والتي حملت عنوان" توضيحات"، في استدعاء مفهوم "الحياة العارية" ويعلن أن المجتمع الإيطالي لم يعد يؤمن إلا بالحياة العارية، حيث بات من الجلي أنهم في سبيل تفادي التقاط العدوى مستعدون عمليًا للتضحية بكل شيء: ظروف الحياة الطبيعية، والعلاقات الاجتماعية والعمل، وحتى الصداقات والعواطف والقناعات الدينية والسياسية.

مشكلة خطاب أغامبين أنه يدين الإجراءات التي تعمد إليها الدولة والأجهزة الصحية ويصفها بأنها ممسوسة برهاب الأجنبي، وهذا الموقف الذي يصدر منه لا ينتبه إلى المفارقة: عدم المصافحة باليد والانعزال عند الحاجة في البيت يؤشران على الصورة التي بات يكتسيها التضامن اليوم. من يستطيع أن يسمح لنفسه اليوم بالمصافحة باليد والحضن؟ بل وكما يذهب سلافوي جيجك، "الآن فقط، عندما أصبحت ملزمًا بتجنب المقربين جدًا مني، أحس إحساسًا قويًا بحضورهم في حياتي، وأهميتهم بالنسبة إلي".

يفسر جيجيك القراءة التي يعرضها أغامبين الصيغة الأكثر تطرفًا لموقف يساري واسع الانتشار يفسر الذعر المبالغ فيه الناجم عن انتشار الفيروس بمزيج من ممارسة السلطة لإحكام السيطرة على المجتمع ومن عناصر أخرى ذات صلة بالعنصرية الصريحة التي تتوزع بين لوم الطبيعة مرة ولوم الصين أخرى. اعتراض جيجيك على هذا الموقف العام، ببعديه السلطوي والعنصري، مرده أنه موقف لا يلغي الواقع. هل يفرض علينا هذا الواقع بالفعل تقييد حريتنا؟ مما لا شك فيه أن الحجر الصحي والإجراءات الأخرى المماثلة تحد من حريتنا، وهنا نكون في حاجة ماسة بنظره إلى أشخاص من أمثال جوليان أسانج للكشف عن سوء استخدام هذه الإجراءات المحتمل. لكن يجب في نظر جيجيك ألا ننسى أن الوباء أعطى الأشكال الجديدة من التضامن المحلي والعالمي زخمًا غير مسبوق، فضلًا عن أنه بيّن بالملموس الحاجة إلى السيطرة على السلطة نفسها وتقييدها مستقبلًا.

من بين "النكات" التي اشتهرت مع انتشار وباء كورونا، واحدة تقول: "مثل هذه الأوضاع يظهر أصحاب شهادة مادة الإنسانيات لا جدواهم، هل سيتحاججون بها مع الفيروس؟". وها هو تعليق واحد من أهم الفلاسفة المعاصرين، يظهر "لا جدواه" في حدثٍ تعيشه البشرية كلها، ويتورط في فخّ نظرية المؤامرة، في سبيل وفائه لجهازه المفاهيمي المحدّد سلفًا.

جورجيو أغامبين.. المُفكّر الإيطالي الذي قلب مفاهيم الدولة الغربية رأسا على عقب/ شريف مراد

في مطلع تسعينيات القرن الماضي، ومع سقوط جدار برلين وتفكُّك الاتحاد السوفيتي وسقوط الأنظمة الشيوعية، ساد تفاؤل عارم في الغرب بانتصار مُظفَّر ونهائي لليبرالية الغربية، لا سيما مع دخول العديد من دول "الكتلة الشرقية" (دول الشرق الأوروبي الشيوعي) في النظام الديمقراطي الليبرالي، مصحوبة بتأييد جماهيري ضخم وترحيب عالمي واسع، فيما عُرف تاريخيا بـ "الموجة الثالثة للديمقراطية".

أتى عقد التسعينيات إذن بوصفه عقد التفاؤل والهدوء العالمي والحلم الأميركي، فبعد انهيار الاتحاد السوفيتي، القطب الدولي الأيديولوجي المضاد لواشنطن، اختفت صورة الحروب الكبرى من الأذهان، واختفت معها الانقلابات العسكرية المُدبَّرة والحروب الأهلية والصراعات السياسية الجذرية اختفاء شبه تام. وقد طُبع ذلك العقد في الذاكرة العالمية بالتفاؤل والهدوء، خاصة في صفوف مَن نشأوا وتَشكَّل وعيهم أثناءه، ومن ثمَّ باتت التسعينيات مناط الحنين لأيام لم ينشغل الفرد فيها إلا بهمومه الفردية والخاصة، مع لا مبالاة بأخبار السياسة والحُكَّام.

وسط هذه الأجواء التي بدت فيها دول غرب أوروبا وأميركا بمنزلة يوتوبيا حقَّقت لتوِّها انتصارها النهائي، كان الفيلسوف الإيطالي "جورجيو أغامبين" يخُط أول الكلمات في كتابه الضخم "الإنسان المُستباح"، الذي سيصبح لاحقا نصا سياسيا كلاسيكيا من نصوص ما بعد الحداثة.

قدَّم أغامبين في كتابه مراجعة نقدية لمُجمل الفلسفة السياسية التي انبنى عليها الغرب الحديث، وتفكيكا للخطاب الليبرالي المنتصر الذي تغنَّى آنذاك بتاريخ المؤسسات الغربية وتفوُّقها على خصومها الأيديولوجيين (مثل النظم الشيوعية والحضارات الإسلامية والآسيوية). وفي ذروة التفاؤل الغربي بانتصار الديمقراطية الليبرالية وحقوق الإنسان والسوق المفتوح، وضع أغامبين يده على مجموعة من أخطر السمات السياسة للغرب الحديث، التي رأى أنها تقوِّض ادعاءات الخطاب الغربي حول نفسه وتاريخه وإنجازاته.

جورجيو أغامبين.. نوافذ متعددة لطابق واحد

أهم التحديات في كتابة أي سيرة عن أغامبين هو التشعُّب والتنوُّع الذي اتسمت به حياته الفكرية والأكاديمية، فعلى عكس الانطباع الأول الذي يُصيبنا حين نقرأ أغامبين، فإننا سرعان ما نجده أكثر من مجرد فيلسوف سياسي، بل تتوزَّع اهتماماته وكتاباته بين فلسفة اللغة وفلسفة الأخلاق والقانون وعلم الترجمة وفن العمارة، فضلا عن اهتمامه الأساسي بفلسفة الجمال والفن والجسد، حيث عمل أستاذا جامعيا في فلسفة الجمال بجامعة فيرونا الإيطالية.

وُلد أغامبين في 22 إبريل/نيسان 1942 بالعاصمة الإيطالية روما، وتخرَّج في كلية الحقوق عام 1965 برسالة عن المظاهر السياسية لفكر الكاتبة الفرنسية "سيمون فايل"، التي أخذته بعيدا عن الدراسات القانونية البحتة، وجذبته إلى مدار المسائل الفلسفية والسياسية. ورغم وجوده في إيطاليا، حرص جورجيو على تكوين علاقات وثيقة بالمشهد الثقافي والفلسفي الفرنسي في الستينيات، فتواصل مع عدد من مثقفي أوروبا حينئذ، مثل "موريس ميرلوبونتي"، و"إيلسا مورانتي"، و"جان بول سارتر"، و"إينغِبورغ باخمان"، كما واظب على حضور المحاضرات التي ألقاها "مارتين هايدِغر"

في بلدة "لاتور" الفرنسية، رفقة عدد من المفكرين الذين غيَّروا المشهد الثقافي في العقود اللاحقة، مثل "جاك دريدا" و"ميشيل فوكو".

ثمَّ اكتشف أغامبين المُفكِّرَ "فالتر بنيامين" الذي أثَّر عليه بعدئذ طوال حياته، وقد عكف على جمع ونشر وترجمة كتابات بنيامين عقب عودته إلى إيطاليا في السبعينيات، وبات واضحا أن الاهتمامات المتعددة لبنيامين، التي شملت علم الجمال والميثولوجيا والتاريخ والنقد الأدبي والقانون والسياسة، هي ذاتها المواضيع التي ستشغل أغامبين إلى يومنا هذا. قادت تلك الرحلة الفكرية أغامبين ليصبح واحدا من أهم فلاسفة العالم، لا سيما مع الروح النقدية الراديكالية في كتاباته التي بدأها عام 1995 بكتاب "الإنسان المُستباح: السلطة السيادية والحياة العارية"، وهو كتاب كسر به أغامبين الإجماع السعيد الذي ساد التسعينيات عن عقلانية الغرب وأصالة تفوُّقه الحضاري.

العنف والسيادة والعقد الاجتماعي

ثمة تصوُّر عام، ليبرالي في جوهره، أن أصول النظام السياسي الغربي الحديث بدأت بتشكيل فضاء عام يستند إلى حقوق المواطنة وحكم القانون، وترعاه مؤسسات سياسية قوية وعقلانية تُعزِّز سُلطة الدولة القضائية والإدارية، ما ساهم في الانتقال التاريخي للمجتمعات الغربية من حالة الطبيعة حيث الفوضى الاجتماعية والعنف الأهلي، إلى حالة المجتمع المدني حيث حكم القانون والعقد الاجتماعي.

هنا تحديدا يتدخَّل أغامبين بأطروحته الأساسية عن الحياة العارية والإنسان المُستباح، مُشيرا إلى أن هذا الانتقال التاريخي تجاه الحداثة السياسية لم يأتِ في صورة تعاقد بين إرادات سياسية حرة من أجل التنظيم القانوني السياسي للمجتمع كما يقول أغامبين، بل إن ما حدث تاريخيا هو أن السلطة السياسية في غرب أوروبا راكمت تقنيات تنظيمية ومؤسسية هائلة في بدايات العصر الصناعي الحديث، وعظَّمت من قدرتها على الضبط والسيطرة والمراقبة والعقاب وممارسة العنف بشكل لم يسبق له مثيل على مر التاريخ. وقد خلقت تلك التقنيات الدولة الحديثة المعاصرة كما نعرفها اليوم، ومن ثم أصبحت مجتمعات غرب أوروبا تحت ضغط سياسي جذري أمام هذا التراكم التقني التنظيمي السلطوي، فاندفعت للتعاطي معه بعدئذ لتُشكِّل عقدا اجتماعيا يروِّض السلطة ومؤسساتها.

يوضِّح أغامبين أنه لم يكن ثمة انتقال جذري من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع السياسي المَدني، بل إن صاحب السلطة السياسية في الدولة الحديثة أصبح تجسيدا لحالة الطبيعة نفسها داخل المجتمع مع تعاظم قدرات السلطة. وكما يقول أغامبين "حالة الطبيعة في التصوُّر الليبرالي ليست عصرا حقيقيا، سابقا على الدولة الحديثة وسيادة القانون، بل هي إمكانية داخل الدولة، كامنة في مبدأ السيادة، ويتمثَّل ذلك في احتفاظ صاحب السيادة بحقه الطبيعي في التصرُّف دون حدود إزاء أي إنسان وأي شيء، باعتبار هذا تحديدا هو جوهر مفهوم السيادة والسلطة السياسية الحديثة".

لقد باتت حالة الطبيعة، التي أدَّت إلى حرب الجميع ضد الجميع، كائنة فقط في شخص صاحب السيادة الذي يحافظ وحده على حقه في ممارسة العنف والعقاب والمراقبة في مواجهة الجميع. ولم يأتِ هذا التحوُّل بتنازل من الرعايا الأوروبيين لحكامهم في أوائل العصر الحديث ضمن تعاقد حر، بل فرضته موازين القوى في لحظة تاريخية مفصلية، ما أجبر سكان غرب أوروبا (وأميركا فيما بعد) على التنازل عن حقوقهم الطبيعية التقليدية. وهذا بالتحديد هو ما شجَّع النخب الحاكمة على خلق مفهوم السيادة لشرعنة الترتيبات السياسية الجديدة، فظهر في هذه اللحظة بالذات ولأول مرة السبب الحقيقي لتفوُّق الغرب التاريخي حسب أغامبين: العنف المُنظَّم، لا المواطنة والعقد الاجتماعي.

لا يساور أغامبين أي حنين رومانسي لحقبة تاريخية قديمة قبل العصر الصناعي على غرار الرومانتيكيين، ولا يظهر في أيٍّ من نصوصه نقد يساري ما بعد كولونيالي عن أصالة قيم الشرق أو نجاعة النظم السوفيتية والصينية، بل إن الهدف الأساسي من أطروحات أغامبين هو التساؤل عن ادعاءات الغرب عن نفسه: هل صنعته بالفعل قيم التنوير والعقلانية والمواطنة، التي افتقر إليها الشرق المسلم أو الشرق الصيني أو الشيوعي؟ أم صنعته ظروف تاريخية صاحبت نشأة الصناعة والتقنية والعلم الحديث في غرب أوروبا، وفرضته موازين قوى ساهمت بدورها في خلق ظاهرة الحداثة السياسية التي أنتجت الغرب المُتقدِّم كما نعرفه اليوم؟ أما السؤال الأهم عند أغامبين فهو عن الثمن الذي دفعه الأوروبيون مقابل هذا التقدُّم.

ظهور الإنسان المُستباح

كان لفكرة أغامبين التي تُصوِّر تطور الحضارة الأوروبية بالعُنف بدلا من العقد الاجتماعي أثر كبير في فهم تاريخ التحديث السياسي الغربي وما نتج عنه من ظواهر داخل أوروبا أو عبر العالم، وأبرزها ظاهرة الإنسان المنبوذ أو الإنسان المُستباح، وهي نتاج حصري للحضارة الغربية المعاصرة حسبما يقول أغامبين.

كما أسلفنا، تطوَّرت مؤسسات السلطة الحديثة بوصفها تراكما تاريخيا تنظيميا وطبيعيا مَكَّنها من فرض صيغة اجتماعية وسياسية سمحت لها بالسيطرة على المجتمع واحتكار ممارسة العنف. وقد تشعَّب هذا التراكم المؤسسي السلطوي وامتد ليشمل جميع مناحي حياة الشعوب، فتدخَّلت المؤسسات في حياتهم تدخُّلا متزايدا، بدءا من شؤونهم الصحية والاجتماعية، مثل تقنين العلاقات الجنسية والأسرية والمواريث والتشخيصات العلاجية ومحاربة الأمراض والأوبئة، وسياسات العزل والحجر الصحي والحبس القانوني، وحتى شؤونهم الاقتصادية عن طريق فرض الضرائب على الأنشطة الاقتصادية والتجارية، وعلى الدخول والمواريث والملكيات الخاصة، فضلا عن سياسات التعليم الموحَّد الإجباري والتجنيد وغيرهما.

كان الحضور الطاغي للدولة الحديثة المبكِّرة في حياة الأفراد عبر مؤسساتها الضخمة والمتشعِّبة أشبه بحالة حصار فرضتها المؤسسات البيروقراطية والقضائية والعسكرية على السكان دفعة واحدة. وقد ظهر في هذه اللحظة تحديدا اكتشاف أغامبين الأساسي حول "المنبوذ" أو الإنسان المُستباح والحياة العارية. ففي كتابه "المنبوذ: السلطة السيادية والحياة العارية"، يقول أغامبين: "إن كل المواطنين في العصر الحديث، وبمعنى خاص جدا ولكنه واقعي تماما؛ يظهرون افتراضيا منبوذين مُستباحين داخل حالة من الحظر السياسي، ثم تبدأ المرحلة التالية من السياسة". وما يعنيه هنا أن الحياة البيولوجية والجنسانية باتت مكشوفة وخاضعة للتحكُّم من قِبَل مؤسسات سياسية عمومية غير شخصية تُحدِّد ما ينبغي فعله وما لا ينبغي، حتى في أكثر الأنشطة الحياتية خصوصية. لقد ظهر الفرد الحديث بوصفه أول فرد مُستباح في كل شؤونه من قِبَل سُلطة سيادية تضع القوانين والسياسات بمعزل عن الأفراد، وهي فترة يسميها أغامبين "التجلي الأول للمعتقل السياسي".

هنا بدأت المرحلة التالية من السياسة كما في مقولة أغامبين أعلاه، إذ بدأ السكان والأفراد الذين خضعت حياتهم لهذه المؤسسات في فرنسا وبريطانيا، ولاحقا الولايات المتحدة وألمانيا وشمال أوروبا، في المطالبة بحقوقهم ومصالحهم من داخل النظام الجديد. ومن ثمَّ برزت مطالب المواطنة والحريات الفردية وكتابة الدساتير والرقابة الشعبية على السلطة التنفيذية، وإصلاح النظام الضريبي وحق التمثيل السياسي، والمشاركة النيابية في سَنِّ القوانين والتشريعات، وهي مطالب

أتت ردا على التحديث السلطوي الذي مَثَّله تمدُّد مؤسسات السلطة وتدخُّلها في حياة الأفراد، أي إن الناس قرَّروا المشاركة في إدارة مؤسسات الدولة التي تدخَّلت في حياتهم، لعقلنتها وإخضاعها للمجتمع لا للحاكم.

كانت مرحلة التحديث السياسي من أسفل هي الكيفية التي تحوَّل بها الأفراد من منبوذين ومُستباحين إلى مواطنين لهم هوية قانونية داخل نظام سياسي وقانوني عقلاني، وباتت تلك الهوية القانونية ذات الأوراق الرسمية هي مصدر قيمة حياة كل فرد في الدولة الحديثة، ومَثَّلت في الوقت نفسه تهذيبا لحق الدولة السيادي الطبيعي في القتل والعقاب، بعد أن باتت ممارسة هذا مُقيَّدة بالقوانين والتشريعات ومواثيق المواطنة والديمقراطية. لكن بقدر ما كانت تلك النزعات إيجابية لعقلنة السلطة، فإنها أدرجت الحياة ضمنيا داخل النظام السياسي بالقدر ذاته، فصارت هذه الحقوق السيادية الواسعة للدولة (بما يشمل سلطة الحياة والموت) ذات مشروعية شعبية.

صنيع الله: لماذا فقدت الحياة قدسيتها؟

اعتقد أغامبين أن التجلي الأوضح لهذا التوسُّع في الحقوق السيادية للدولة كان هو ظهور النُّظم النازية والفاشية والستالينية، إذ باتت السلطة مسؤولة عن تحديد الحيوات الفائضة عن الحاجة أو غير المرغوب فيها، مثل اليهود والمُعاقين والغجر والمثليين والمعارضين. فقد ظهرت مثلا أوراق علمية من وزارة الصحة في ألمانيا النازية عن الحياة "غير الجديرة بالحياة"، وكيف يحق للدولة القضاء على الحياة التي لا يجدر بنا أن نحياها، وإجراء التجارب على أجساد مَن تختارهم من السكان. كان هذا في نظر أغامبين التجلي الأوضح للإنسان المُستباح، الذي صارت حياته ومماته مرهونين بقرار إداري من السلطة السياسية.

في كتابه الأخير "صنيع الله"، يسرد أغامبين قصة التحوُّل الوجودي الذي أفقد الحياة قدسيتها، ففي المجتمعات التقليدية استُوعِبت الحياة بوصفها فعلا طبيعيا بيولوجيا يُمثِّل هبة إلهية وظاهرة بديعة مُعجزة داخل نظام كَوْني فريد له معنى ووراءه تدبير، واستمدت الحياة قيمتها من ذاتها لأنها فعل مُعجز، في حين نبعت قداستها من ذاتها أو من خالقها، أما الآن فتمت علمنتها وباتت تستمد قيمتها من اعتراف الدولة والسلطة السياسية بها، ومن أوراق الهوية الشخصية وجواز السفر الذي يحمله كل فرد في حقيبته.

بعد انتهاء أغامبين من مشروعه الفلسفي السياسي الضخم، لم يكن يتخيل أن تعود ظاهرة الإنسان المُستباح والحياة العارية وتنتشر حول العالم من جديد. صحيح أن الحداثة السياسية بدأت بهذه الكيفية، لكن الإصلاح الحقوقي الديمقراطي حمى الأفراد من همجية السيادة ولا عقلانيتها، إذ تحوَّل المستباحون بالتدريج إلى مواطنين. لكن بنهاية التسعينيات، عقد التفاؤل الساذج، عادت الصور القديمة مجددا مع غزو العراق وأفغانستان، وظهور سجون غوانتانامو وأبو غريب، حيث رُفِعَت القداسة عن حياة الآلاف حول العالم مرة أخرى باسم القانون والأعراف الدولية.

تعزَّزت هذه النزعة أكثر مع صعود النموذج الصيني، الذي يمتلك أكبر نظام تحكُّم ومراقبة في العالم، فقد باتت حياة أكثر من مليار مواطن مكشوفة تماما أمام الحكومة الصينية، وخاضعة للتقييم الدوري طبقا لنظام الرصيد الاجتماعي لتحديد مدى جدارة الأفراد بالحياة القانونية التي تهبها لهم السلطة، ومدى استحقاقهم (Social-Credit System) للعلاج والخدمات الحكومية، وإذا لم يكن الفرد الصيني ذا رصيد اجتماعي يؤهله لذلك، فإنه يُحرَم من تلك العطايا دون أي اعتبارات أخلاقية.

ومع صعود العديد من النماذج التنموية الاستبدادية على غرار الصين، مثل روسيا واليمين الشعبوي في أوروبا واليمين الهندوسي في الهند وغيرها، وتراجع قيم الليبرالية وحقوق الإنسان في دول عدة، وتوحُّش الأنظمة السلطوية في الشرق العربي، باتت ظاهرة الإنسان المُستباح مرشَّحة للانتشار أكثر. لقد أضاعت الإنسانية الحديثة طيلة عصر طويل من العلمنة كل صلة تربطها بالتراث الروحي أو الديني الذي يمكن أن يحفظ قيمة الحياة وقداسة الجسد البشري من سيطرة السياسة الحديثة.

———————————————————————

المصادر

Interview with Giorgio Agamben – Life, A Work of Art Without an Author: The State of Exception, the Administration of Disorder and Private Life.

حالة الاستثناء، جورجيو أغامبين، ترجمة ناصر إسماعيل، مركز مدارات للأبحاث والنشر.

المنبوذ: السلطة السيادية والحياة العارية، جورجيو أغامبين، ترجمة عبد العزيز العيادي منشورات الجمل.

Security, Territory, Population: Lectures at the College De France, 1977 – 78, Michel Foucault.

صنيع الله، جورجيو أغامبين، ترجمة عبد العزيز العيادي، منشورات الجمل.

جورجيو أغامبين: الإنسان المستباح والحياة العارية/ أماني ابو رحمة

منذ فترة ، ليست بعيدة، حظي عمل الفيلسوف الإيطالي جورجيو أغامبين باهتمام وتقدير متزايد في الأوساط الأكاديمية والثقافية والإعلامية. لكن نجمهارتفع وعلا بعيدا جدا حين نشر كتابه (الإنسان المستباح: السلطة السيادية والحياة العارية، 1995 وترجم إلى الإنجليزية عام 1998. فكان الكتاب ضمن الكتب الأعلى مبيعا في العالم وأصبح معه الفيلسوف نجماً ثقافياً. والسبب في ذلك أن الكاتب تألق في الجمع بين التفكير الفلسفي و النقد السياسي. ومع هذا وربما بسبب ذلك، فإن أطروحته الأساسية استفزازية بما فيه الكفاية وقد أكسبته جمهورا أكبر خارج الدوائر الفلسفية. حيث يؤكد أغامبين على "التآزر الداخلي بين الديمقراطية والشمولية "ويحدد معسكرات الاعتقال بوصفها "نموذج السياسةالحيوية في الغرب".

هو العنوان العريض لمشروع أغامبين الممتد والعريض. في أعماله ضمن هذا Homo Sacer الإنسان المستباح المشروع، يقرأ أغامبين الحاضر بوصفه المحطة الكارثية للتقليد السياسي الذي تعود جذوره إلى اليونان القديمة والتي أدت إلى معسكرات الاعتقال النازية المعاصرة. وفي حين نرى فوكو يقولبأن ظهور آليات السياسةالحيوية في القرنين السابع عشر والثامن عشر يعد انقطاعا تاريخيا، يصر أغامبين على علاقة منطقية بين السلطة السيادية والسلطات الحيوية. بمعنى أن السياسة الحيوية تشكل لب الممارسة السيادية للسلطة. عصر الحداثة، وفقا لذلك، ليس قطعا مع التقاليد الغربية ولكنه تعميم وتجذير ما كان ببساطة موجودًا منذ البداية. بالنسبة إلى أغامبين فإن تكوين السلطة السيادية يفترض خلق الجسد السياسي الحيوي. الاندراج في المجتمع السياسي لا يكون ممكناً، يكتب أغامبين، إلا من خلال استبعاد البشر الذين جرى حرمانهم من الوضع القانوني الكامل.

نقطه انطلاق أغامبين هي التمييز المفاهيمي الذي يميز، وفقاً له، التقليد السياسي الغربي منذ العصور اليونانية القديمة. فيذكر أغامبين أن الخط الرئيسي للفصل والتمايز ليس هو الفرق بين الصديق والعدو، ولكن الفرق بين الحياة العارية ، بين الوجود الطبيعي والوضع القانوني للإنسان على التوالي: زوي، (BIOS بايوس) والوجود السياسي ((zoé) زوي) "الحياة الإنجابية الطبيعية" المحددة بالمجال الخاص (الكائن البيولوجي في الحياة العارية) والبايوس، "الشكل المؤهل من الحياة، بمعنى الحياة السياسية". ويدعي أغامبين أن دستور السلطة السيادية يتطلب إنتاج جسد السياسة الحيوية. ويقول أيضا إن إضفاء الطابع المؤسسي للقانون يرتبط ارتباطا لا انفكاك منه بكشف "الحياة العارية". في ضوء ذلك، فإن الانخراط في المجتمع السياسي لا يبدو ممكنا إلا باستبعاد بعض البشر الذين لا يسمح لهم أن يصبحوا رعايا قانونيين بالكامل. في بداية كل السياسات نجد - وفقا لأغامبين- إقامة الحدود وافتتاح المساحة المحرومة من حماية القانون: ف" العلاقات السياسية الأصلية هي الحظر".

يدلل غامبين على هذا الأساس السري للسيادة باقتباس شخصية من القانون الروماني القديم. فمهدرور الدم أو مستباح الدم "هومو ساكر"، هو الفرد الذي قد يقتل على يد أي شخص دون إدانته بجريمة القتل لأنه قد حُظر من المجتمع القانوني السياسي. وفي حين أن المجرم قد يحظى بضمانات قانونية معينة وإجراءات رسمية، إلا أن هذا "الرجل المقدس" غير محمي أبدا وتم اختزاله إلى مجرد وجود مادي. ولأنه قد وضع في حالة أبعد ما تكون عن الإنسان والقانون المقدس، فإن الإنسان المستباح سيصبح "الميت الحي ". يقول أغامبين:

" تم استبعاده من المجتمع الديني ومن كل الحياة السياسية: لا يمكن أن يشارك في طقوس قبيلته، ولا [...] يمكنه القيام بأي عمل صالح من الناحية القانونية. ما هو أكثر من ذلك، هو أن يتم اختزال وجوده بأكمله إلى الحياة العارية وتجريده من كل الحق بحكم حقيقة أن أي شخص يمكنه قتله دون محاسبته على ارتكاب القتل. يمكن أن ينقذ نفسه فقط في رحلة دائمة أو أرض أجنبية."

السلطة السيادية، يقول أغامبين، تؤسس نفسها من خلال إنتاج نظام سياسي يقوم على استبعاد الحياة البشرية العارية، ويتحقق هذا من خلال سن الاستثناء الذي يتم فيه تعليق القانون، وسحبه من الكائن البشري الذي جرد من الوضع

القانوني وتحول بالنسبة للسلطة السيادية إلى الحياة العارية دون حقوق. الحياة العارية، التي يلحقها الاستثناء، تعيش على عتبة المجتمع السياسي - القانوي. يؤدي الاستثناء السيادي إلى ترتيب قانوني (قضائي) فـ" الحكم الذي علق نفسه، ينتج الاستثناء" - وهذا يعني أن النظام القانوني قد علق صلاحياته، وانتج استثناء الحياة العارية - وحافظ على نفسه من حيث علاقته بالاستثناء، فهو أولا يشكل ذاته كقاعدة عامة "، ثم (ضمنا) ومن خلال هذا الإقصاء للحياة العارية ـ يقول أغامبين ـ تكونت الدولة الغربية نفسها.

بالنسبة لأغامبين فإن الشخصية الغامضة للإنسان المستباح تمثل الجانب الآخر من المنطق السيادي. وبما أن السيادة هي في وضع فوق القانون، فإن الحياة العارية تعني مجال خارج اختصاصه، وفي الوقت نفسه توفر الأساس لحكم السيادة. الحياة العارية، التي يبدو أنها تتموضع على هامش السياسة، تتحول إلى أن تكون أساساً متيناً للجسم السياسي الذي يقرر ليس ببساطة على حياة وموت البشر، ولكن من الذي سوف يتم الاعتراف به إنسانا على الإطلاق. من هذا المنظور، فإن إنتاج الناس المستباحين هو جزء تأسيسي ولكن غير معترف به من السياسة. أولئك الذين وقعوا في حظر السيادة وتم تجريدهم من كل الوضع القانوني، يجدون أنفسهم، بالفعل قد منعوا من المجتمع السياسي. بهذه الطريقة، تقرر السلطة السيادية الحيوات التي سيتم الاعتراف بها على أنها تنتمي لمجتمع الكائنات السياسية والتي سيتم تصنيفها فقط من حيث الواقع البيولوجي.

الشخص المستباح هنا ليس الشخص الذي يبقى خارج القانون، بل هو من يشكل بالوسائل السياسية القانونية "لتخصيص من سيتم استبعاده من حماية القانون"؛ لذلك لا ينبغي تصور هذا الوجود منزوع الحق بوصفه حالة قبل المجتمع pre-societal state. بل على العكس تماما، فإن أغامبين يجعل من الواضح أن الحالة الطبيعية التي يبدو أن الإنسان المستباح قذف اليها ليست بواقي الماضي التاريخي ولكنها نتيجة للعلاقات الاجتماعية. الحياة العارية لا تشير إلى العري الطبيعي والأصلي، أو غير التاريخي لكنها تعرض منتجا اصطناعيا، وعري مخفي يخفي الترميزات والعلامات الاجتماعية.

يمكن القول إن فصل الزوي عن البايوس، وإنتاج إنسان الحياة العارية، بوصفه منتج السلطة ذات السيادة خضع ، ليصبح محور سلطة الدولة التنظيمية. تشير هذه العملية polis لعملية تحول في الحداثة وإعادة موضعة داخل بولس المتجذرة في السياسة الكلاسيكية والممتدة إلى الوقت الحاضر، حسب أغامبين، إلى السياسة الغربية التي شكلت نفسها من بداياتها بوصفها السياسات الحيوية.

إنتاج الحياة العارية من خلال الاستثناء، وانشغال سلطة الدولة بإدارة الزوي، يتقدم على نحو متزايد وبشكل متوازعلى طول الحداثة، ليبلغ الذروة في القرن العشرين حيث أن نظام معسكر الاعتقال في الدولة الاستبدادية كان أول " تنظيم طبيعي وجماعي قائم فقط على الحياة العارية وحدها فقط [...] لحياة الإنسان ".

يؤدي إعادة تركيب أغامبين للعلاقة الحميمة بين الحكم السيادي والاستثناء السياسي الحيوي إلى نتيجة المثيرة للقلق.ففي ضوء أطروحته التي تقول إن معسكر الاعتقال هو "مصفوفة السياسة الخفية hidden matrix of politics " ، وزعمه وجود صلة داخلية بين ظهور حقوق الإنسان وإنشاء معسكرات الاعتقال . لن يكون هناك حدود آمنة ومأمونة تفصل بين الديمقراطيات البرلمانية والدكتاتوريات الشمولية، وبين الدول الليبرالية والأنظمة الاستبدادية. وهذا هو أول استفزاز يطرحة أغامبين للسياسات الغربية بمجملها.

بعبارة أخرى، يزيح أغامبين بشكل جذري المعنى التقليدي لـ"معسكر". المعسكر الذي كان في الماضي تعبيراً عن الفرق بين الصديق والعدو، يرمز في عمل أغامبين إلى حالة الاستثناء حيث يتداخل القانون مع الواقع والقاعدة مع الاستثناء. فـ"الملعب في باري حيث احتجزت الشرطة الإيطالية في عام 1991 المهاجرين الألبان غير الشرعيين قبل اعادتهم إلى بلادهم، والمسار الدائري في دورة الالعاب الشتوية حين جمعت سلطات فيشي اليهود قبل تسليمهم للألمان، [...] أو في المطارات الدولية الفرنسية التي يحتجز فيها الأجانب الذين يطلبون اللجوء، كلها ستكون مناطق d'attentes معسكرات على قدم المساواة. في كل هذه الحالات، فإن فضاءً غير ضار ظاهريا [...] في الواقع يفصل الفضاء حيث النظام الطبيعي معلق بحكم الأمر الواقع، وسواء ارتكبت فيه الفظائع أم لا، فإن هذه المساحة لا تعتمد على القانون ولكن على الكياسة والحس الأخلاقي للشرطة التي تعمل مؤقتا بوصفها السيادة ".

إن المعسكر الذي أُظهر إلى حيز الوجود من خلال سن حالة الاستثناء، هو نتاج السلطة السيادية بالكامل. إنه المساحة التي تُحتجز فيها الحياة العارية من قبل الدولة. و"بقدر ما يتم تجريد سكانه من كل وضع سياسي واختزالهم كليا إلى الحياة العارية، فإن المعسكر [...] هو الفضاء السياسي الحيوي المطلق الذي يجري تحقيقة بصورة لم تكن بمثل هذا الوضوح في أي وقت مضى، حين لا تواجه السلطة شيئا سوى الحياة النقية، دون أي وساطة".

يقتبس أغامبين من حنة أرندت إن المعسكر هو الفضاء حيث "كل شيء ممكن". لا يمكن أن يقال أن المعسكر يحدد بالفظائع التي تجري هناك، ولكن باحتمالات حدوثها. هذا هو الشرط الذي تنتفي فيه الحياة العارية عن الإنسان المستباح. وعلى هذا النحو، فإن المعسكر يتحقق حيثما يتم حظر الحياة العارية بالقانون. واليوم، وبعد أن تحولت السياسة نحو" عالم الحياة العارية (أي نحو المعسكر)"، فقد أصبح الاستثناء هو الحالة الدائمة والمستقرة،" حيث جميع المواطنين يمكن أن يقال [...] أنهم يظهرون تقريبا بوصفهم "مستباحي الدم".

* باحثة ومترجمة فلسطينية حاصلة على ماجستير تكنولوجيا حيوية، ماجستير تربية وعلم نفس، بكالوريوس صيدلة، صدر لها مجموعة أبحاث أبرزها:

1- أفق يتباعد: من الحداثة إلى بعد ما بعد الحداثة، دار نينوى للنشر والتوزيع. دمشق 2014.

2- الإنسان في ما بعد الحداثة، دار يوتوبيا، بغداد، 2014

3- نهايات ما بعد الحداثة: إرهاصات عهد جديد، مكتبة ودار عدنان للنشر 2013.

4- فصل في موسوعة: الفلسفة الغربية المعاصرة: صناعة العقل الغربي من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج- الجزء الثاني

جورجيو أغامبين: ضرورة التفكير في كورونا/ سعدون يخلف

يواصل جورجيو أغامبين (1942)، الفيلسوف الإيطالي، انتقاده لسياسات بلاده التي أقرت الحجر الصحي، وفرضت الإغلاق العام على المدن والمطارات والموانئ، واعتمدت التباعد الاجتماعي بين الأفراد، كاستراتيجية وعقيدة، لكبح جماح هذا القاتل المتسلل، وتوقيف هذا العدو غير المرئي، (كوفيد -19)، معتبراً أن كل هذه الإجراءات، حتى إن بدت بأنها ذات أهداف إنسانية، إلا أنها تخفي، في الحقيقة، هدفها الأساسي، ألا وهو الحد من حرية الناس، الذي ينتج عنه، في نهاية المطاف، نشوء مجتمع شمولي، لكن هذه المرة، بخلاف المرات السابقة، توجد قابلية من طرف هؤلاء الناس أنفسهم في التفريط في حريتهم بسهولة، إذْ يقول: «فرط مواطنو الديمقراطيات الليبرالية بحرياتهم، بين عشية وضحاها، وعلى الرغم من التناقض الظاهري، فإن عقيدة التباعد الاجتماعي الجديدة، تؤدي إلى نشوء مجتمع شمولي من الأشخاص غير الفاعلين».

يمكن الإشارة هنا إلى أن أغامبين لا ينفي وجود المرض، أو يقلل من خطورته، بل ينتقد الإجراءات الوقائية المبالغ فيها، مدللا على ذلك بما حدث في التاريخ، بحيث «انتشرت أوبئة أكثر خطورة في الماضي، ولكن أحداً لم يفكر وقتها في إعلان حالة طوارئ، مثل التي نشهدها اليوم».

استثمار الخوف

استغلال الوباء بهذه الطريقة المسعورة والمتطرفة، يبرز، مرة أخرى، كيفية استثمار الحكومات للكوارث والأزمات من أجل تمرير مشاريع جديدة، هي بالطبع ليست في مصلحة المجتمعات، بقدر ما تخدم الطبقة الحاكمة، وتزيد من سطوتها وجبروتها. لا شك في أن الكوارث، من هذا القبيل، تتسبب في إطلاق موجة من الذعر، تجعل الناس في حيرة من أمرهم، لا يستطيعون تحديد خياراتهم، ولا ترتيب أولوياتهم، أقصى أمانيهم أن يبقوا أحياء، لأن الخوف، كما يقول أغامبين، «مستشار سيئ»، لاسيما بعد الإجراءات التي تتخذها الحكومات، لأجل مواجهة هذا الوباء كـ«حالة الاستثناء»، حظر التجول والطوارئ والإغلاق العام، التي، مع مرور الوقت، تغدو قاعدة، والدليل على ذلك أن مثل هذه الإجراءات، كما تدل وقائع التاريخ القريبة، تُسن لكي تبقى، حيث يقول: «ما يُثير القلق ليس الحاضر بالدرجة الأولى، أو ليس الحاضر فقط، وإنما ما يحمله المستقبل، مثلما تُخَلفُ الحروب لأوقات السلم سلسلة من التقنيات المشؤومة، فمن المرجح أيضاً استمرار التجارب والإجراءات الناتجة عن الأزمة الصحية الطارئة، التي لم تكن الحكومات من قبل قادرةً على فرضها، سواء تمثلت بإغلاق الجامعات والمدارس، وإعطاء المحاضرات والدروس حصراً، عن طريق الإنترنت، أو حظر التجمعات واللقاءات لنقاش أي موضوع، سياسياً كان أم ثقافياً، أو إلزامنا بالرسائل الإلكترونية وسيلة تواصل وحيدة، في ما بيننا، وجعل الآلة بديلاً لكل لقاء- عدوى بين الناس»، تكون النتيجة، في التحليل الأخير، هو تضحية المجتمع بحريته لأجل البقاء.

ضرورة التفكير

يدعو أغامبين الناس إلى تدريب عقولهم على تمرين التفكير الجاد، فبدلا من القلق المفرط الناتج عن الذعر من كورونا، ينبغي الاحتكام إلى منطق التفكير، لفهم ما وراء القصة، بحسب ما أشار إليه من خلال عنوان مقاله: «عن كورونا: علينا أن نقلق أقل ونفكر أكثر»، حيث دعا فيه إلى ضرورة التفكير بجدية في ما يجري، لأن آثاره المترتبة ستكون عميقة في

المستقبل المنظور، لا على الأفراد فحسب، إنما على المجتمع ككل، من حيث علاقة الناس بعضهم ببعض، وعلاقة الفرد مع نفسه أيضاً، على أن التساؤل الذي يطرح وفقاً لأغامبين هو: كيف وصلت الأمور إلى الحد الذي تسممت فيه حياة الناس، وتلوثت العلاقات بينهم بسبب مواجهة المرض؟

إن شعور «مجتمع بأكمله بأنهُ مسمومٌ وملوثٌ في مواجهة المرض»، أمرٌ مرعب، وغير مبرر على الإطلاق، ولمواجهة هذا المرض يتحتم على الجميع أن يعزلوا أنفسهم في المنازل، ويعطلوا سير حياتهم الطبيعية كـ«العمل والصداقة وعلاقات الحب، وحتى المعتقدات الدينية والسياسية»، والأفظع، من كل هذا، هو الشك في النفس أو في الآخرين، باعتبارهم، هم الجحيم، أو مصدر الخطر المحدق، أي ناقلين للعدوى، «فجأةً ينظر إلى الآخرين، وإلى نفسه، على أنهم، أنه، مجرد ناشرين للعدوى، يتوجب تغطية وجوههم بالأقنعة، والابتعاد عنهم مسافة أمان لا تقل عن مترين». يبدو أن «الحاجة إلى الأمن» في زمن الإرهاب، استبدلت اليوم في ظل الوباء بـ«الرغبة في السلامة». هل كل هذه الأمور طبيعية ومعقولة ومبررة؟ ينبغي إعمال التفكير بجدية في هذا الموضوع، كما يقول أغامبين.

الحاجة إلى الدين

يُظهر مثل هذا الوضع المأساوي حاجة البشر إلى الدين، يتجلى ذلك في «الاستخدام المتكرر والمهووس للمفردات والاستعارات الأخروية»، بحيث يتصدر الحديث عن «نهاية العالم والقيامة»، كلام الناس ووسائل الإعلام، وبما أن الكنيسة (رمز الدين) عاجزة عن إشباع هذه الحاجة، وإرواء هذه الرغبة، يبحث الناس عما يخفف من قلقهم، ويقلل من معاناتهم، في مواطن أخرى، لعلهم يجدون الترياق، الذي قد يشفيهم من هذا القلق والمعاناة؛ فيلجأون إلى العلم، الديانة الجديدة، إذْ «وجدته (البشرية) في ما بات منذ زمن الدين الحقيقي في عصرنا: العلم»، غير أن العلم كأي دين آخر، ينتج هو الآخر «الخرافات والمخاوف المألوفة في الأديان أوقات الأزمات، وما تجلبه من آراء وقوانين مختلفة ومتضاربة»، بحيث تتعدد الآراء بين «أقلية مهرطقة» و«خطاب أرثوذكسي سائد»، الأولى تنكر خطورة المرض، بينما الثاني؛ يؤكد نقيض ذلك، ما يؤدي، والحال هذه، إلى الاختلاف في الآراء حول «كيفية مكافحة المرض».

ليس رجال الدين (الكنيسة) وحسب، من تخلوا عن دورهم الإنساني في مساعدة الضحايا، وجبر خواطرهم في هذا الوضع المأساوي؛ فكذلك رجال القانون، إذ باتوا، بين عشية وضحاها، مجرد خدم لرجال المصالح، يشرعون حالات الاستثناء والطوارئ في البلاد، من دون أي مبرر معقول أو مقبول.

الحياةُ العارية

ثمة ظاهرة أخرى، بحسب أغامبين، تستدعي إعمال التفكير فيها، ففي وضع كهذا، تتفكك القناعات، ويهتز الإيمان واليقين، وتقل الخيارات المتاحة، فتجد الناس لا يؤمنون إلا بالحياة البيولوجية العارية، التي من شأنها أن تبقيهم أحياءً، «إن أول ما يظهره بوضوح موجة الذعر التي شلت البلد هو أن مجتمعنا لم يعد يؤمن بأي شيء سوى الحياة العارية»، هذا الخوف من فقدان الحياة لا يؤدي، في الأخير، إلا إلى تأسيس سلطة الاستبداد والطغيان، والدولة هي الكيان الوحيد، القادر على القيام بهذه المهمة، يؤكد ذلك بالقول: «فقط (ليفياتان) المتوحش»، من يستطيع «بسيفه المشهر» إخضاع من يريد الخروج عن السيطرة.

التباعد الاجتماعي

إن التباعد الاجتماعي، بحسب أغامبين، هو لفظة ملطفة، وكلمة مخففة، للمصطلح القاسي المتمثل في «ترسيم الحدود»، بمعنى أن العلاقة بين الأفراد لا يحكمها قانون إنساني قائم على التعايش والاحترام، بل قانون يعمل على إنتاج العداوة والخوف، هو قانون الفصل يفرق لا يجمع، هنا يثير سؤالا في غاية الأهمية: «ما نوع النظام السياسي الذي قد يترتب عن هذا المفهوم؟». ربما تكون عقيدة التباعد الاجتماعي إستراتيجية صحية مفيدة، غير أن ذلك لا ينفي استغلالها من طرف جماعات المصالح لغاياتٍ أخرى، بعيدة كل البعد، عن غايتها السامية المعلنة، فهي، كغيرها من الإجراءات الأخرى، «مختبر تجرّب فيه حالات وأوضاع سياسية واجتماعية جديدة، تنتظر الإنسانية في المستقبل»، من هنا، ينشأ الخوف من ضياع المعنى الحقيقي للاجتماع الإنساني، لافتاً النظر، إلى أن المجتمع القائم على التباعد الاجتماعي هو، في واقع الأمر، مجتمع غير صالح سياسياً وإنسانياً.

الجماعية الجديدة: الحشود

على ضوء ما سبق، تغدو الجماعية، أي الجماهير، الجديدة، التي خلقها الذعر وتدابير التباعد الاجتماعي، على شكل حشود، تتميز بالسلبية والركود، وتفتقد إلى القدرة على اتخاذ القرار، ببساطة، هي جماهير أكثر انضباطاً وخضوعاً، تنتظر في كل اختبار إلى من يوجهها، ويلهمها بالأفكار الصحيحة، يقول أغامبين مستشهداً بكلام إلياس كانيتي:»الحشود الراكدة تنتظر، تنتظر رأساً يمنح لها»، حتى لو كانوا مجتمعين، في الظاهر، فإنهم سيرفضون القيام بأي فعل، نتيجة سلبيتهم، «يرفضون، وهم مجتمعون معاً، القيام بأفعال كانوا يقومون بها أفراداً حتى تلك اللحظة، الحظر يأتي مفاجئاً، يقومون بفرضه على أنفسهم، بكل الأحوال، فإن الحظر يضرب بأقصى قوة، يملك طبيعة أمر مطلق لا مشروط، إلا أن الشيء المميز له هو طابعه السلبي» (إلياس كانيتي).

تجدر الإشارة، في الأخير، إلى أن هناك فرقاً بين المجتمع القائم على التباعد الاجتماعي والفردانية، لهذا ينفي أغامبين أي علاقة بين المجتمع القائم على التباعد، وذاك الذي يقوم على الفردانية، التي يحتفي بها البعض؛ فالفردانية تنتج أفراداً فاعلين إيجابيين، بينما المجتمع القائم على التباعد ما هو، في الأخير، سوى «حشود مميعة، مبنية على أساس حظر، وهي لهذا السبب بالذات متراصة وسلبية بشكل خاص».

* كاتب جزائري

جدل الاستثناء والقاعدة/ مصطفى ذكري

الدول ليس كما يُصوّر الوهم للفيلسوف الإيطالي، ترغب في الاستثناء، لمد خيوط قمعها، بل هي كدول غربية ديمقراطية، أبعد ما تكون عن القمع، وقد تكون معضلتها، أنها بالغتْ، أو أفرطتْ في إعطاء الحريات على حساب القانون الوضعي

أثار الفيلسوف الإيطالي جورجيو أغامبين، البالغ من العمر 78 عاماً، بحديثه عن حالة الاستثناء، التي تفرضها حكومات الدول على الشعوب، والمتمثلة في حظر الحركة والتنقل، للحد من عدوى فيروس كورونا الوبائي، ردود أفعال غاضبة، لأن الفيلسوف أغفل أعداد الموتى، وشراسة الوباء، ودافع بأنانية، ورفاهية لا تُحْتَمَل، عن الحريات الحياتية، الفردية، فهو يعتقد أن تقييد حركة المواطنين، له تبعات سياسية، سلبية، قد تستمر فيما بعد الوباء.

يرى جورجيو أن حالة الاستثناء، هي حالة طوارئ، تفرضها الدولة دون مسوغ، لتوسيع سلطاتها، فتصبح دولة استثنائية. يعتبر جورجيو أن إنفلوانزا كورونا مثلها مثل الإنفلوانزا العادية. يبدو أن أحداً لم يُعلم الفيلسوف أن آلاف الإيطاليين ماتوا بإنفلوانزا كورونا في مدة زمنية لا تتجاوز 30 يوماً، وهذا لا يحدث مع الإنفلوانزا العادية.

تجاهل جورجيو أغامبين أن إيطاليا أهملتْ حالة الاستثناء في بداية انتشار الوباء، وهذا يعني أنها كدولة، لم تكن تحلم بتوسيع سلطاتها الاستثنائية. كان تلكؤ إيطاليا في فرض قيود على حركة المواطنين، سبباً رئيسياً في مُضاعفة تفشي الوباء.

حالة الاستثناء، من النقاط المركزية في فلسفة جورجيو أغامبين، وهي لا تتعلق بوباء كورونا، وربما لكي يثبت الفيلسوف الإيطالي، أن الإطار النظري لفلسفته، يستوعب قراءة أي حدث مستقبلي، استعمل مفردات فلسفته في تشخيص وباء كورونا، كما أن وباء كورونا، فرصة دعاية، وترويج، لا تُعوّض، لمشروعه الفلسفي.

انتقد الفيلسوف الفرنسي جان لوك نانسي، تعريف حالة الاستثناء عند جورجيو أغامبين، بأن الاستثناء في عالَم بلغتْ فيه التعاملات التقنية من الكثافة، ما يضاهي نمو الكثافة السكانية، أصبح هو القاعدة. الإجراءات الاستثنائية للدول، عندما تكتسح العالَم كله في غضون شهرين، لا تُسمى استثناءً.

لماذا لا يعترف الفيلسوف الإيطالي، أن وباء كورونا، أكبر من فلسفته، وأنه أخطأ في اختيار كلمة مُناسبة، لمُقاربة الموضوع. أليس هو نفسه كفيلسوف، يتعرّض لموضوع آني كبير، يُعد استثناءاً مزعجاً، كما كان أستاذه ميشيل فوكو، يُعد استثناءً مزعجاً، عندما وصف صعود الفاشية الدينية في الثورة الإيرانية 1979، بأنها روحانية سياسية؟

بعض صغار السن في إيطاليا، وإسبانيا، والولايات المتحدة الأمريكية، الأقل عرضة للإصابة بفيروس كورونا، عززوا قيم الحرية، وتحركوا دون خوف، وبصقوا بمرح الحرية، لتهديد كبار السن بالعدوى، ماذا لو حمل أحدهم الفيروس، ونقله بلا مبالاة، للفيلسوف الإيطالي جورجيو أغامبين، البالغ من العمر 78 عاماً؟

ماذا لو تعرّض الفيلسوف الإيطالي جورجيو أغامبين للمُفاضَلَة النازية، فيما يتعلق بتوفير جهاز التنفس الاصطناعي، إمّا هو البالغ من العمر 78 عاماً، أو سيدة جميلة، تُقدّر قاعدة الحريات الجامحة، وتبلغ من العمر 40 عاماً؟ هل سيعارض الفيلسوف إنقاذ السيدة صغيرة السن، بدعوى أن استثناء الحياة، لصغار السن فقط، يضرب قاعدة حقوق المساواة بين البشر، بصرف النظر عن أعمارهم.

ينتمي الفيلسوف جورجيو أغامبين إلى اليسار الماركسي، الما بعد حداثي، وهو يسار يعاني من انتكاسة شديدة طوال العقود الثلاثة الماضية، فآراؤه تكاد تتطابق مع آراء الليبراليين الجدد، فهذا اليسار يرمي كل الأزمات الكبرى على تقصير فادح في منح المزيد من الحريات، حتى وإن كانت تلك حريات غير مسؤولة.

المفارقة أن الإغلاق الاقتصادي، كابوس كل الحكومات، وجميع الدول تتعجل إعادة فتح الاقتصاد، أي أن الدول ليس كما يُصوّر الوهم للفيلسوف الإيطالي، ترغب في الاستثناء، لمد خيوط قمعها، بل هي كدول غربية ديمقراطية، أبعد ما تكون عن القمع، وقد تكون معضلتها، أنها بالغتْ، أو أفرطتْ في إعطاء الحريات على حساب القانون الوضعي.

اعتبر الفيلسوف الفرنسي جان لوك نانسي، وهو صديق لجورجيو أغامبين، أن كتابة الفيلسوف الإيطالي عن وباء كورونا، انتهتْ إلى كونها مُناورة مُضللة، أكثر من كونها تفكيراً سياسياً. مُناورة تهدف إلى تسليط الضوء على الفيلسوف الإيطالي، المُصاب بجنون العَظَمَة.

منذ ثلاثين سنة تقريباً، كان الفيلسوف الفرنسي جان لوك نانسي في وضع اختيار حرج، لإجراء عملية زرع قلب، أو الاستسلام للموت. الفيلسوف الإيطالي جورجيو أغامبين نصح الفيلسوف الفرنسي، بعدم إجراء العملية الجراحية. لو صدّق الفيلسوف الفرنسي جان لوك نانسي نصيحة صديقه، لكان في عداد الموتى منذ عقدين، أو أكثر.

يحكي جان لوك نانسي، البالغ من العمر 80 عاماً، حكايته الاعتراضية، في الرد على صديقه الإيطالي جورجيو أغامبين، ليوضّح له، أن نصيحته بعدم زراعة القلب، كانت خطأ، ولم تكن مفهومة، وشديدة الاستثناء، قياساً بتشجيع أصدقاء آخرين على إجراء العملية الجراحية. وبعد ثلاثين سنة، يقع الفيلسوف الإيطالي ذاته، في خطأ استثنائي شبيه، وهو تجاهل موت الآلاف، لنصرة حرية لا سقف لها.

جائحة كورونا: قراءات فلسفيّة (جورجيو أغامبين – إدغار موران – آلان باديو)/ أحمد العطار

حين ترسم الفلسفة لوحتها الرّماديّة فتضع لونًا رماديًا فوق لون رمادي، فإنّ ذلك يكون إيذانًا بأنّ صورة من صور الحياة قد شاخت (أو شكلاً من أشكال الحياة قد أصبح عتيقًا)، لكن ما تضعه الفلسفة من لون رمادي فوق لون رمادي لا يمكن أن يجدّد شباب الحياة، ولكنّه يفهمها فحسب".

هيغل – فلسفة الحقّ

****

"لقد اكتفى الفلاسفة بتفسير العالم بشتّى الطّرق، إلاّ أنّ تغييره هو الأهم".

ماركس – أطروحات حول فيورباخ

الفلسفة وكورونا:

سبق لهيغل أن وصف الفلسفة بطائر البومة (مينيرفا) الّذي يظهر في المساء، حين تكون الشّمس قد أفلت. بهذا المعنى تنتظر الفلسفة قليلا، إلى أن تختمر الأفكار وتتّضح الصّورة وتتّجلى الرّؤية، فتبدي قولها وتصوغ أطاريحها، تنحت مفاهيمها وتقلب أسئلتها.

غير أنّ جائحة كورونا قد ورّطت الجميع على حين غفلة، بما في ذلك الفلاسفة أنفسهم، في محاولة لمسك بعض خيوط الحدث/ الجائحة، فمع فجائيّة ما حصل وما هو غير متوقّع، لم يعد أحد يدري هل سيحلّ المساء أصلا مادام صبح هذا الوباء الطّويل لم ينجلي بعد؟

لقد انقلبت المعايير والأفكار، والخطط والاستراتيجيات، وحتّى طرق العيش والتّواصل، كما السّياسة والإقتصاد والتّعليم. وأضحت مفاهيم الرّأسماليّة والنّيوليبراليّة، العولمة والسّوق الحرّة، الحياة المشتركة والغيريّة... في مهب رياح التّغيير والنّقد والمساءلة.

فهل سيشهد العالم ولادة جديدة لنظام عالمي جديد "عالم مابعد – كورونا" ، أم أنّ الرّأسماليّة ستجدّد جلدها كالأفعى وتنبعث من هذه الأزمة بشكل أقوى وأعنف؟

وما عسى الفلسفة تقول أمام هول ما نعيشه وأمام أمواج الفيروس "كوفيد التّاسع عشر" الفاتك والهادر؟

قدّم صاحب كتاب "حالة الاستثناء" الفيلسوف الإيطالي "جورجيو أغامبين" تشبيها للوضع الّذي عاشته وتعيشه إيطاليا، أمام الاجتياح الكروني وسمه بـ"الحياة العارية"، حيث تمّت التّضحية بالحياة الطّبيعية، الصّداقة، العواطف، العمل، العلاقات الاجتماعيّة وحتّى القناعات السّياسيّة والدينيّة، كما سعت الإجراءات الّتي قامت بها الدولة إلى التّفريق بين النّاس وتوسيع الهوّة بينهم، وهو ما يصيب الجميع بالعمى على حدّ توصيفه.

لقد أضحى المجتمع متجرّدا من كلّ القيم، ساعيا فقط إلى محاولة لحفظ البقاء، فقد لا يكون هناك مسوّغ أو مبرّر لإجراءات العزل، ولحالة الطّوارئ والإغلاق التّام، متخوّفا أن تبقى هذه الإجراءات لما بعد رفع العزل، وبالتّالي تكون أداة في يد الدّولة لمزيد هيمنة وتحكّم.

لقد عاشت الأمم – حسب أغامبين- كوارث وجوائح كثيرة، وأوبئة أشدّ فتكا وخطورة، دون أن يفكّر أي أحد بإعلان حالة الاستثناء والطّوارئ، الّتي سارعت الحكومات اليوم لتطبيقها.

لقد تمّ تقييد الحريّة، واختزلت حياة النّاس في وظيفتها البيولوجيّة، وتمّت التّضحية بالأبعاد الاجتماعيّة والسّياسيّة والعاطفيّة.

حالة الاستثناء على النّقيض من المجتمع الحرّ، لدواع أمنيّة بحتة صودرت الحريّة، مادام التّخويف وانعدام الأمن ذريعة لا غبار عليها. مضيفا، أنّ إعلان الحرب على عدوّ غير مرئي، في ظلّ حضر التّجوّل وتدابير الطّوارئ، هي الأكثر عبثيّة بين "كلّ الحروب، إنّها في الحقيقة حرب أهليّة، "العدوّ ليس في الخارج وإنّما يكمن داخلنا.

لعلّ جلّ القلق لا يتعلّق بالحاضر، بل بالمستقبل، فبمثل ما تخلّف الحروب سلسلة من التّقنيات المشؤومة، فمن الرّاجح كذلك أن تستمرّ التّجارب والإجراءات النّاتجة عن الأزمة الطّارئة: إغلاق الجامعات والمدارس، الاكتفاء بالتّعليم عن بعد، حضر التّجمعات ولقاءات النّقاش السّياسيّ والثّقافي، أو إلزامنا برسائل إلكترونيّة كوسيلة للتّواصل، وجعل الآلة بديلا لكلّ لقاء-عدوى بين النّاس.

من جهته سيفتتّح الفيلسوف السّلوفيني سلافوي جيجك مقالته بالرّغبة في الإصابة بالفيروس، يبدو التّمني غريبا، لكن لعلّه السّبيل للتّخلص من حالة الخوف والشّك ومن حالة الارتباك المنهكة، المترتبة عن الوضع الّذي يعيشه الفيلسوف أمام هذه الجائحة.

في تصوّر جيجك أنّ تغيرات جذريّة تحدث بالفعل اليوم، فلم نكن نتخيّل الانقلاب الّذي شهدته حياتنا اليوميّة. لقد توقّف العالم عن الدّوران، كما أنّ المستقبل يبقى غامضا ومحيّرا، بينما تباشير أزمة إقتصاديّة هائلة تلوح في الأفق. كلّ هذا يعني أنّ ردّ فعلنا يجب أن يحقّق المستحيل تجنبا للأسوأ، هذا المستحيل الّذي يبدو غير ممكن ضمن إحداثيات النّظام العالميّ الحاليّ.

لا يعتقد جيجيك أنّ التّهديد الأكبر يتمثّل في انتكاسة إلى"بربريّة صريحة" أو صراع وحشي على البقاء، بل هو الخشية من بروز "بربريّة بوجه إنساني"، تتّمثل في إجراءات قاسية لحفظ البقاء تستمدّ شرعيتها ممّا يقوله الخبراء.

لقد رأينا تصوّرات لتقليص الفرضيّة الأساسيّة لأخلاقنا الإجتماعيّة، فقد أعلنت إيطاليا عن إمكانيّة حرمان المسنين وأصحاب الأمراض المزمنة من الرّعاية الصّحية، في حالة تفاقم الوضع، سيتركون ببساطة للموت. في هذه الحالة يتمّ انتهاك منطق البقاء للأقوى، أبسط مبادئ الأخلاق العسكريّة الّتي تنصّ بوجوب معالجة المصابين بعد المعركة، حتّى لو كانت فرص نجاتهم ضئيلة.

يضيف الفيلسوف: أنا واقعي جدّا، فعوضا عن التّوفير والاقتصاد، يجب أن يكون الهدف الأوّل تقديم المساعدة الغير مشروطة للمحتاجين بغض النّظر عن التّكاليف.

وفي معرض انتقاده لجورجيو أغامبين الّذي اعتبر أنّ ما نعيشه هو "حياة عارية" تنزع إلى التّفريق بين البشر، اعتبر جيجيك أنّ ترك مسافة الأمان والتّباعد الإجتماعي هو أيضا إبداء لنوع من الاحترام للآخرين، خوفا من نقل العدوى بينهم. فالتّركيز على المسؤوليّة الفرديّة على أهميّته، من شأنه أن يحوّر النّقاش الأهمّ حول: كيفيّة تغيير النّظام الإجتماعيّ والإقتصاديّ، إنّ معركة كورونا لا تكون إلّا يدا بيد ضدّ "التّهويمات الإديولوجيّة" ، وباعتبارها جزءا لا يتجزأ من النّضال البيئيّ الأوسع.

إنّ أزمة كورونا في تقديره ذات ثلاثة أبعاد أساسيّة: بعد طبي (انتشار الوباء)، بعد إقتصادي (له تبعات إقتصاديّة بمعزل عن نتيجة الوباء)، وبعد آخر مهمّ ولا ينبغي الاستهانة به مرتبط بالصّحة العقليّة.

فما نلاحظه اليوم هو تفكّك الإحداثيات الأساسيّة للعالم: (التّواصل الجسدي اليومي، الطّيران، العطل، إحداثيات الأسهم والرّبح...)، فليس الانعزال وحده كاف للنّجاة، فلكي تنجح محاولات العزل يتوجّب أن تفعل الإمدادات الطّبية الغذائيّة والخدمات العامّة.

. "هذه ليست تصوّرات شيوعيّة مثالية، وإنّما شيوعيّة تفرضها ضرورة البقاء العاري، " ففي الأزمة كلّنا إشتراكيون"

يضيف الفيلسوف متسائلا: فهل ما نعيشه سيمثّل فصلا جديدا فيما أطلقت عليه "ناعومي كلاين" رأسماليّة الكوارث، أم أنّنا سنكون أمام نظام عالمي جديد، أكثر تواضعا ربّما، ولكن أكثر توازنا؟

إدغار موران: أزمة اللاّيقين

اعتبر الفيلسوف الفرنسي إدغار موران في إحدى حواراته أنّ فيروس كورونا قد عرّى بشكل مأساوي وفوري المصير المشترك للإنسانيّة. فما نشهده اليوم أنّ العولمة في سعيها لتوحيد المجال التّقنيّ والاقتصاديّ للكوكب، لم تعزّز

التّفاهم بين الشّعوب. فبات من الحاصل وأمام غياب تضامن دولي ومنظّمات مشتركة لاتّخاذ تدابير في مستوى الوباء، "بروز " انغلاق أناني للأمم حول ذاتها.

من هنا يجب البحث – حسب موران – عن مسار جديد يتخلى عن العقيدة النّيوليبراليّة، لأجل بناء سياسة اجتماعيّة وبيئيّة مضادّة للأزمة. يعمل هذا المسار الجديد على تصحيح الأثار المترتبة عن العولمة من خلال إنشاء مناطق متحرّرة منها Démondialisées

فالمجتمع اليوم، يفتقد لهياكل التّضامن التّقليديّة، الأمر الّذي ينبغي تعزيزه بين المواطنين والجيران والعمّال. إنّ الوضع يحتّم علينا كذلك، إعادة النّظر في النّزعة الاستهلاكيّة أو الاستهلاك المخدّر، كي نتخلّص من الكمّ لصالح الكيف.

يتّضح جليا – حسب الفيلسوف- أنّ الزّمن مع الحجر الصّحي ينفلت من الاحتساب، هذا الوقت الّذي ينفلت من دائرة (المترو – عمل – النّوم)، يمكننا من استعادة ذواتنا وتحديد احتياجاتنا الأصليّة: أي الحبّ والصّداقة والحنان والتّضامن وشعريّة الحياة. إنّه نوع من التّطهير الّذي يطال طريقة عيشنا، وفهم أنّ العيش المشترك بطريقة جيّدة هو تحقيق إمكانات الأنا داخل النّحن المتعدّد (je-Notre.)

فالخوف ممّا يحصل يغذي الأنانيّة الوطنيّة أو الدينيّة، وبالتّالي فالتّضامن الوطني ضروري دون إغفال الوعي المشترك لمصير الإنسان. إنّ الإنسانيّة في أزمة، ورسالة الفيروس واضحة وعلينا سماعها.

تضعنا هذه الجائحة أمام أشكال متنوّعة من اللّايقين، فنحن لا نعلم شيئا عن مصدر الفيروس ولا بالتّحولات الّتي يمكن أن تحدث أثناء انتشاره، ولا نعلم حتّى متى تتراجع هذه الجائحة.

لا علم لنا بآثار الإغلاق الصّحيّ أمام أنواع التّقسيم، ولا على التّداعيات السّياسيّة والاقتصاديّة الوطنيّة والعالميّة، وبالتّالي فنحن أمام أشكال متنوّعة من اللّايقين.

إنّه لأمر تراجيدي أن تسيطر على حياتنا طريقة تفكير اختزاليّة – تقسيميّة، وأن تتّحكم هذه الطّريقة في القرارات السّياسيّة والإقتصاديّة. لقد أدّى التّشخيص إلى أخطاء في التّوقع و اتّخاذ القرار، إضافة إلى هاجس الرّبح والاندفاع الجامح إليه، وهي عناصر مسؤولة عن كوارث شتّى منها جائحة 2020.

وفي سياق نظريّة الفكر المركّب الّتي ندافع عنها موران يضيف: أنّ العالم اليوم مهدّد بالتّخصص الشّامل والمعمّق القائم على التّقسيم بدل الحوار، لقد رأينا أنّ الباحثين المتّحدين لهم الرّيادة، فقد استطاعوا مواجهة الجائحة بتنسيق وحوار مزال يتوسّع بين أطباء العالم بمختلف تخصّصاتهم. إنّ العلم يحيا بالحوار، وكلّ رقابة عليه تمنعه من تحقيق نتائج أفضل.

يحيلنا موران إلى كتابه "مفهوم الأزمة"، فكلّ أزمة تتّشكل في ظلّ الارتباك وفقدان اليقين اللّذان تخلقهما، وتتّمظهر في قواعد عمل نظام معيّن. هذا الأخير يسعى إلى الحفاظ على توازنه ومنع كلّ أشكال الانحرافات، الّتي تصبح إذا لم يتمّ صدّها قادرة على تهديد النّظام وتحطيم قواعده.

يمكن القول أنّ الأزمة تسير في اتّجاهين:

الأوّل: يحفّز الخيال في اتّجاه البحث عن حلول مستحدثة.

والثّاني: إمّا أن يكون انكفاءا على حالة استقرار سابقة، وّإما أن يكون انتظارا لما ستجود به السّماء والعناية الإلهيّة، على اعتبار أنّ الأزمة هي نتيجة أفعّال المذنبين، وهو ما يحدث تخّيلا بأنّ المذنب كبش فداء يجب التّضحية به.

في الواقع حسب موران أنّ أفكارا كثيرة شاردة ومهمّشة تستعاد وتنتشر في كلّ مكان: العودة إلى فكرة السّيادة، الخدمات العامّة، الخوصصة، العودة إلى الثّقافات المحليّة، مواجهة العولمة والليبراليّة الجديدة.

ففي مواجهة نقص الخدمات العموميّة رأينا انتشار صناعة الأقنعة الواقعيّة بأشكال تضامنيّة في مصانع خاصّة، مع تسليم مجاني، وتعاون بين الجيران، ورعاية المسنين والأطفال، يوازيه غياب لأشكال التّعاون بين الدّول.

إنّ الإغلاق الصّحي يحفّز قدرة النّاس على الانتظام الآليّ وتخفيف الضّغط، بالمطالعة والموسيقى ومشاهدة الأفلام. لقد حفّزت الأزمة القدرات الإبداعيّة للأفراد.

إنّ التّوجيهات مابعد الإنسانيّة ترفع إلى القمّة أسطورة الضّرورة التّاريخيّة للتّطور وقدرة الإنسان على تحقيق خلوده، والواضح أنّ الذّكاء الاصطناعي سيكون أداته لمراقبة كلّ ذلك.

فهذه الأزمة باعتبارها أزمة بيو- إيكولوجي لكوكب الأرض، عرّت بشكل واضح عجز الجنس البشريّ عن تحقيق إنسانيته:

فمن النّاحية الاقتصاديّة : فقد زعزعت كلّ الدوغمائيات الموجّهة للاقتصاد الّتي تهدّد مستقبلنا بمظاهر الفوضى والنّقص.

وعلى صعيد الدّولة الوطنيّة، فقد كشفت الخلل في سياسات أعطت الأولويّة للرّأسمال على حساب العمل، وضحّت بالاحتياط والوقاية من أجل مزيد من المردوديّة والتّنافسيّة.

دون إغفال الجانب الإجتماعيّ: فقد سطعت التّفاوتات بين من يعيش مكدّسا في أمان ضيقة، وأصحاب المنتجعات والقصور الفخمة.

.وعلى الصّعيد الحضاريّ: فإنّها تعيدنا إلى التّفكير في غياب التّضامن ومظاهر التّسمم الاستهلاكيّ

وباعتبارها أزمة فكريّة: فمن خلالها نكتشف حجم الثّقب الأسود في تفكيرنا، هذا الثّقب الّذي منعنا من تبصّر ورؤية .تعقيدات الواقع

وكأزمة وجوديّة: فإنّها تدفعنا كذلك للتّساؤل حول احتياجاتنا الحقيقيّة وحول تطلّعاتنا الّتي أخفاها اغترابنا في حياتنا .اليوميّة

يجب أن نميّز بين التّرفيه الّذي يخفي حقيقتنا وبين السّعادة الّتي نغنمها في لقاءنا بالأعمال الفنيّة الكبرى، حيث تلتقي .وجه لوجه حقيقة قدرنا الإنسانيّ

ومنه يمكن القول حسب موران، إذا كان قدرنا في هذه الأزمة أن نعيش هذا الإغلاق العامّ جسديا، فمنه يجب أن يتغذّى .التّقارب الذّهني بين البشر

آلان باديو : نحو مرحلة ثالثة للشّيوعيّة

يعمد توصيف الفيلسوف الفرنسيّ "آلان باديو" إلى النّقد والتّبسيط، نقد التّفاعل بشكل عامّ مع الجائحة، والتّبسيط كمحاولة لعدم تهويل الأمر، مادام الفيروس سليل عائلة سبق أن ضربت في 2003 ، دون أن تسعى الدّول إلى تمويل .المشروعات البحثيّة والطّبية في هذا المجال

إنّ " الأنا أوّلا" كقاعدة ذهبيّة للإديولوجيا المعاصرة، تصبح بلا جدوى، ولا توفّر سبلا للنّجاة، بقدر ما تطيل كشريك متواطئ إمكانات الشّر. فلعلّ التّحدي الأمثل الّذي تمثّله جائحة كورونا هو "تبديد النّشاط الجوهريّ للعقل"، وإجبار الأشخاص إلى العودة إلى التّقليد (التّصوف، التّخريف، الصّلاة، النّبوءة، اللّعنة..) وهو الأمر الّذي يذكّرنا بالعصور .الوسطى إبّان انتشار الطّاعون

:كما أنّ هذا الوضع يمكننا من ملاحظة تقاطعات وتناقضات متعدّدة للوباء

تقاطع الطّبيعة والمجتمع في عاملين أساسين: عامل أوّل قديم يتمثّل في الحالة المزرية للأسواق (في مدينة ووهان) الّتي .تبيع الحيوانات وتتّبع العادات القديمة

وعامل ثاني حديث: مسؤوليّة الانتشار الكوكبي للمصدر الأصليّ للوباء، الّتي تتحمّلها السّوق العالميّة الرّأسماليّة، .واعتمادها على الحركيّة المتواصلة والسّريعة

يلمس هنا كذلك تناقض مهم في عالمنا المعاصر، حيث يوجد الاقتصاد وعمليات الإنتاج الضّخم للأشياء المصنّعة تحت رعاية السّوق العالميّة، والّذي يقوم على بعد تركيبي تشاركي بين الدّول، فمثلا تركيب هاتف نقّال يشحد جهود سبع دول مختلفة. ومع ذلك لا تزال القوى السّياسيّة وطنيّة في الأساس، أمام استبعاد أي إجراء يؤدّي إلى بروز دولة رأسماليّة عالميّة.

يشكّل الوباء أيضا لحظة يصبح فيها التّناقض بين السّياسة والاقتصاد صارخا، حيث الدّول الأوروبّية لم تعمد إلى تعديل سياساتها لمواجهة الفيروس. فوقوع الدّول في هذه التّناقضات جعلها تجنح في مواجهة الوباء، إلى احترام الآليات الممكنة للرّأسمال، على الرّغم من أنّ طبيعة الجائحة تجبرها على تعديل نمط السّلطة ونشاطاتها.

لعلّ استعارة الرّئيس ماكرون: "نحن في حالة حرب"، صحيحة إلى حدّ بعيد، ففي الحرب أو الوباء تلجأ الدّولة إلى تجاوز المسار الطّبيعيّ لطبيعة طبقتها، والقيام بممارسات استبداديّة، من أجل تجنّب كارثة استراتيجيّة، وهنا تصبح عودة دولة الرّفاه أو الإنفاق لدعم النّاس أو إعلان التّأميم، عبارات لا تثير أيّ مفارقة أو دهشة، هذه نتيجة منطقيّة لربح الحرب، مع الاحتفاظ بالنّظام الاجتماعيّ القائم.

إنّها ضرورة مفروضة من خلال إجراء يتقاطع مع الطّبيعة (من حيث الدّور البارز للعلماء)، والنّظام الاجتماعي (من حيث التّدخل الاستبداديّ للدّولة).

فأمام هول الجائحة الغير متوقّعة، لم يتم اتّخاذ إجراءات ما قبل الدّولة الماكرونيّة، وهو ما يتطلّب من الدّولة تشييد لمصالح بشكل عمومي وعلني، لا تهمّ فقط البرجوازيّة وحدها، مع الاحتفاظ مستقبلا على أوليّة مصالح الطّبقة الّتي تمثّل عصب الدّولة.

إنّ الدّرس المستفاد والممكن استخلاص حسب باديو، أنّه بات من الجليّ، أنّه لا يمكن للوباء أن تكون له أيّة عواقب سياسيّة تذكر في فرنسا، فأمام التّذمر الباهت والواهن للشّعارات البرجوازيّة للتّخلص من ماكرون، فإنّ ذلك لن يمثّل بأيّ حال من الأحوال أي تغيير جدير بالملاحظة. وبالنّسبة للمطالبين بالتّغيير السّياسيّ يتوجّب العمل على إيجاد شخصيات سياسيّة جديدة، ومشروع مواقع سياسيّة جديدة، وتقدّم عابر للأوطان لمرحلة ثالثة من الشّيوعيّة، بعد مرحلة التّنظير ومرحلة تجربتها الدوليّة الّتي انتهت بالفشل.

وبصدد التّفاعل مع الجائحة يمكن اعتبار أنّ وسائل التّواصل الإجتماعيّ أثبتت إلى جانب إثخانها لجيوب الأثرياء، أنّها المكان الّذي تناسلت فيه الشّائعات الغير متحكّم فيها، مع شلل للمتبجّحين أو لمكتشفي المستجدات القديمة، الظّلاميّة والفاشية.

من هنا يدعو باديو في خضم العزلة المعاشة، ألاّ نمنح المصداقيّة إلاّ للحقائق الّتي يتمّ التّحقّق منها بواسطة العلم، والمنظورات الّتي تؤسّس لسياسة جديدة وأهداف استراتيجيّة مبنيّة.

*- جورجيو أغامبين: مقالة نشرت في جريدة NZZ السّويسريّة.

*- سلافوي جيجك: صحيفة Die Welt الألمانيّة.

*- إدغار موران: حوار مع مجلّة L’obs.

*- آلان بادیو: مقال نشر على موقع verso بتاريخ 23 مارس 2020.

_____-

أحمد العطار

من مواليد 1981 بمدينة تاونات المغربية.

باحث جامعي في الفلسفة و الفكر الاسلامي والقضايا المعاصرة.

نشر عديد المقالات في جرائد و مجلات ورقية والكترونية.

نظرة في فلسفة الاستثناء عند الفيلسوف الإيطالي جورجيو أغامبين

مصطفى كمال المعاني1؛ رائد عبدالجليل العواودة2؛ محمد عبدالهادي الجازي3

المستخلص

يعرض الفيلسوف الإيطالي جورجيو أغامبين مشكلة «الاستثناء» أو «الحالة الطارئة» التي هي في أصلها صعبة الإدراك أو الفهم.

حالة (الاستثناء) أو (حالة الطوارئ)، كما هي معروفة في واقعنا الحالي، هي الحالة التي تعلق فيها القوانين في البلاد، ويعلق العمل بالدستور بسبب حالة ضرورة واقعة

في البلاد.

يسأل أغامبين سؤالًا جوهريًا حول من يملك السيادة في الدولة الحديثة؟ هل الشعب الممثل بالمجلس التشريعي (البرلمان) أم الدولة في سلطتها التنفيذية والتي تملك تعليق القانون والدستور بحالات الاستثناء؟

ويناقش أغامبين وفقيه القانون الدولي وأبرز منظريه كارل شميت، حول نظرية السيادة وحالة التلازم الجوهري بين حالة (الاستثناء) والسيادة، من خلال وضع تعليق الدستور بيد السيادة.

ويرى أغامبين أن فقهاء ومشرعي ومنظري القانون يأخذون مسألة (حالة الاستثناء) كحالة عابرة لا تشكل مسألة أصيلة في القانون، فضلًا عن التأكيد حول أن حالة الضرورة التي تتعلق بها حالة (الاستثناء) لا يمكن أن تكون قانونية.

لا يمكن الجزم بأن حالة (الاستثناء) هي حالة قانونية بحتة أو سياسية بحتة ما يجعلها صعبة التعريف، كما يحدث في حالات الثورات والمقاومة، لتعرف بأنها تلك الحالة التي يسهل فيها تبرير أفعال صاحب السلطة أو السيادة للحفاظ على النظام القانوني، وكأنها كما يقول أغامبين تعليق القانون لأجل القانون.

دراسة أغامبين تقع على حدود التماس بين القانون والسياسة وحياة الناس اليومية متتبعة منذ بداية التاريخ حتى يومنا هذا، ليصل أغامبين في نهاية المطاف إلى الأفكار الأصيلة المتطلعة نحو مستقبل الديمقراطية ويلقي ضوءًا جديدًا على العلاقة الخفية التي تربط القانون بالعنف.

لتحميل الدراسة من الرابط التالي

نظرة في فلسفة الاستثناء عند الفيلسوف الإيطالي جورجيو أغامبين

البقية والعائدون من الموت السياسة والعنف في عمل أغامبين وديريدا/ إليزابيث فرايزر وكيمبرلي كاتشينغ

*ترجمة: هاجر كنبع

:ملخص

المسألة المتعلقة بما إذا (Giorgio Agamben) وجورجيو أغامبين (Jacques Derrida) يتناول كلٌّ من جاك ديريدا كان من الممكن أن توجد سياسة من دون عنف، ويقدّمان أجوبة متضاربة؛ ففي حالة أغامبين، تعد البقية (ما تبقى)[1] مثيرةً للاضطراب ومزعزعة لاستقرار المؤسسات القائمة؛ وفي حالة ديريدا، يعد العائد، الشبح[2]، بمستقبل مفتوح. تقترح هذه القراءة لهاتين النظريتين أنّ جواب ديريدا عن مسألة السياسة والعنف يُعَدّ أكثر إقناعاً من جواب أغامبين. لكنّ السمة التجريدية لحجّته، مثلها مثل التوترات والتناقضات في حجة أغامبين، تعني أنّنا لسنا مجهزين، بموجب .ذلك، بالمصادر للتفكير في العنف تفكيراً سياسياً

لتحميل الدراسة من الرابط التالي

البقية والعائدون من الموت السياسة والعنف في عمل أغامبين وديريدا/ إليزابيث فرايزر وكيمبرلي كاتشينغ

السلطة الحياتيَّة وسياسات الموت بين فوكو وأغامبين/ ماني أبو رحمة

:ملخّص

السياسات الحياتيَّة، بالنسبة إلى جورجيو أغامبين، أهمّ من حقق في سرديّات فوكو عن السياسات الحياتيَّة، والقارئ المخلص لحنة آرنت[2]، دليلٌ يشير إلى وصلة داخليَّة سريَّة بين الديمقراطيَّة الحديثة ونظيرها التأسيسي: الدولة الشموليَّة. فقصَّة السياسات الحياتيَّة، في تقديم أغامبين، هي في الواقع قصَّة مستمرَّة حول السيادة، و«الحياة العارية» التي تنتجها حالة الاستثناء. ما هو أكثر مأساويَّة أنَّ السياسة الحياتيَّة لأغامبين ليست متزامنة، كما عند فوكو وآرنت، مع ظهور الحداثة، ومن خلال الانقلاب على أرسطو؛ بل إنَّها تتزامن مع كلّ الميتافيزيقَات الغربيَّة بدءاً من أرسطو. وبإعادة صياغة تقلبات فوكو، والخداع التقاطعي بين الحياة والسياسة، يقدّم أغامبين للقارئ سرداً لمغامرات وتعاسات شخص مفاهيمي فريد؛ الهومو ساكر، أو الإنسان المستباح. يوظّف أغامبين اللغة الشعريَّة الكلاسيكيَّة ليطلق على شخصيته الخاصَّة «بطل» كتابه[3].

وهذا يتطلب من أغامبين أن يُطوّع نص فوكو بطريقة تعارض إجابة فوكو عن سؤال كيف، ولماذا، ومتى حدث أن أصبحت الحياة هدفاً للسياسة؟ هنا، كما في أماكن أخرى، يجب على القارئ اليقظ أن يكون حذراً من مخاطر أنَّ الافتراضات غير المفحوصة المستمدَّة من بعض فلسفات التاريخ قد تحدّد مسبقاً تفكيرنا حول السياسات الحياتيَّة.

في الواقع، إنَّ جاك دريدا (من بين آخرين) وضَّح أنَّ أيّ تحقيق صارم في السياسات الحياتيَّة يجب أن يستجوب المفاهيم الأساسيَّة لفلسفة التاريخ؛ بما يصل إلى/ ويتضمَّن مفهوم الحدث[4] ذاته. وما ينطبق على الزمان ينطبق على الفضاء (المكان) كذلك. فإذا كان -كما يقول كارلو غالي- كلّ «فكر سياسي» قائم على/ ومتصدّع في «فضاء سياسي» ضمني لا يزال بعيداً عن متناوله[5]، فما هو بالضبط «الفضاء السياسي» الذي يتحرَّك في تصريحات فوكو عن السياسات الحياتيَّة؟ أهو المدينة الأوربيَّة التي تتدفّق منها وإليها البضائع والأشياء، أم أراضي أوربا السياديَّة؛ الدولة كما يقول جان باتيست لامارك (milieu) يفترض فوكو نفسه، أو معسكر الاعتقال كما يقترح أغامبين[6]، أم الوسط وجاكوب فون يوكسكل[7]؟ أم هل تفكير فوكو في السياسات الحياتيَّة كان بارزاً بسبب ما يبدو أنَّه تخلٍّ عن أيّ تفكير في فضاء من أيّ نوع[8]؟ كيف يمكن للتفكير المباشر في الفضاء السياسي أن يغيّر الطريقة التي نفكّر بها في السياسات الحياتيَّة في حدّ ذاتها؟[9]

للاطلاع على البحث كاملا المرجو الضغط هنا

السلطة الحياتيَّة وسياسات الموت بين فوكو وأغامبين/ ماني أبو رحمة

[1]- نشر هذا البحث في مجلة ألباب الصادرة عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود، عدد 12

.أرسل أغامبين في شبابه رسالة إلى حنة آرنت عبَّر فيها عن عميق إعجابه واهتمامه؛ الإعجاب والاهتمام الذي رافقه [2] حتى اليوم. انظر:

"Letter from Giorgio Agamben to Hannah Arendt, 21 Feb. 1970", diacritics 39: 4 (Winter 2009), 111.

[3]. Agamben, Homo Sacer, 6.

[4]. Jacques Derrida, The Beast and the Sovereign, vol. 1, trans. Geoff rey Bennington (Chicago: University of Chicago Press, 2009, 333.

[5]. Carlo Galli, Political Spaces and Global War, trans. Elisabeth Fay, ed. Adam Sitze (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010), 4– 8.

[6]. Agamben, Homo Sacer, 166– 180.

[7]- للمزيد حول توظيف لامارك للمصطلح، انظر كتابه: Zoological Philosophy: An Exposition with Regard to the Natural History of Animals, trans. Hugh Eliot (London Macmillian, 1914).

[8]. Stuart Elden, "Governmentality, Calculation, Territory", Environment and Planning D: Society and Space 25: 3 (2007), 562– 580. Raimondi, "Sei frammenti aporetici sulla biopolitica", 186– 190.

[9]. Campbell, Timothy and Adam Sitze (eds) (2013). Biopolitics: A Reader, Duke University Press, Durham, 25-26.

المعيار والأستثناء في الفكر الفلسفي السياسي المعاصر كارل شميت -جورجيو أغامبين- يورغن هابرماس/ محمد البوبكري

لتحميل الملف

ملف الدراسة

جورجيو اغامبين: الحياة العارية ، الهوموساكر وحالة الاستثناء/ أماني أحمد

للتحميل

الملف الصوتي

الحياة العارية/ يوسف محسن

مع ظهور (كوفيد- 19)، الفيروس التاجي الجديد «اكتشف في كانون الأول (ديسمبر) 2019، في مدينة ووهان وسط الصين، ثم تفشى في شكله العولمي حسب وصف منظمة الصحة العالمية يوم 11 آذار (مارس) 2020». اكتشفنا كم نحن البشر ككائنات طبيعية في هذا الكون اللامتناهي عراة؟ عرينا البشري وضعفنا وهشاشتنا، أمام فيروس صغير طفيلي بدائي التكوين لا يرى بالعين المجردة، وكم هو ضعيف هذا العالم الطبيعي الذي نعيش فيه، أصبحت البشرية كلها تحت الحجر المنزلي والطبي واغلقت الاسواق والمراقص والمولات الكبرى والملاعب وتوقفت عجلة الصناعة العالمية، واكتشفنا (نحن في فراغ، ونختزل إلى لا شيء. نحن لا نتكلم، ويجب ألا نتحرك، بل أكثر من ذلك نحن لا نفهم ما يحدث).

في نهاية رواية (الطاعون) 1947 لألبير كامو يقول (إن كل ما يستطيع الإنسان أن يربحه في معركة الطاعون والحياة هو المَعرفة والتذكر). نعم المعرفة والتذكر هما السمات التي سوف يربحها هذا الانسان بعد النهاية الاكيدة لجائحة كورونا وسوف تسرع هذه الجائحة حركة التاريخ وتعيد تشكلها وتقود إلى بروز وعي ثقافي عالمي جديد.

الهلع العالمي

الهلع والخوف اللذان صاحبا الوباء وانتشرا داخل وعي الافراد والجماعات والثقافات ترجم كحاجة طبيعية لحالات الفزع، وهذا يناقض القدرات البشرية الفائقة مع بدايات ثورة صناعية رابعة يمر بها العالم (الروبوتات، والذكاء الاصطناعي، وتكنولوجيا النانو، والتكنولوجيا الحيوية، وإنترنت الأشياء)، وهنا يُبين السوسيولوجي ألان تورين: ما يبدو واضحا الآن ليس لدينا إلى حدود الساعة علاج ولا لقاح. ليس لدينا أي سلاح، أيادينا فارغة، نحن محبوسون ومنعزلون.. مهجورون. يجب علينا ألا نتصل ببعضنا البعض، وفوق هذا وذاك يجب أن نلزم البيت). السؤال كيف ستعود المجتمعات البشرية إلى البيئة الواقعية بعد كورونا؟ هل ستخرج المُجتمعات برؤية مختلفة للوجود والحياة؟، هل ستعيد دول العالم تصورا جديدا لمشاريع ثقافية وسياسية واقتصادية انسجاماً مع تحديات الوباء؟، ماذا تعني سيولة الوباء في العصر العولمي؟ ماذا يعني انسان ما بعد كورونا؟.

السياسية الحيوية ورمزية الإنسان

تتجسد السياسة الحيوية في نظرية ميشيل فوكو في سلطة الإحياء بدل الحق في الإماتة، وذلك بعد أن جعلت الدولة لنفسها مكاناً في التدخل (في الحياة وطريقة الحياة ومستوى الحياة ورفع مستواها، والتحكم في الأجساد)، ومع انتشار الوباء بسيولته العولمية كشفت السلطات القائمة في الغرب والعالم عن عجز واضح في تقديرالمأساة/ الكارثة التي ضربت المجتمعات، واصبحت كل منظوماتها السياسية والايديولوجية والصحية والثقافية بحاجة الى مراجعة جذرية، واستبدالها، بنماذج جديدة قائمة على نوع آخر من التسلط، وعلى منظومات قيمية جديدة. ويقول مارسيل غوشيه لا يمكن لأحد أن يتنبأ بحجم الحدث، لكن الصدمة الفكرية والأيديولوجية كبيرة. لقد ماتت العولمة الليبرالية القائمة على

مبدأ (التجارة اللينة) التي تعد بـ حل لجميع المشكلات، قد عفا عليه الزمن، الحاجة إلى التفكير الستراتيجي تفرض نفسها على نطاق المجتمعات.

نحن بحاجة إلى أنموذج سياسي جديد وأنموذج ثقافي- فلسفي جديد. ولم يغفل جاك أتالي أهمية هذه التحولات التي بيَّن التاريخ أن انتشار الأوبئة الفتاكة كان دائماً تمهيداً لاندثار شرعيات قديمة وقيام شرعيات جديدة مقامها على أساس القدرة على حماية البشر من الموت، إذ يقوم الباقون على قيد الحياة بالثأر للموتى، حين عجزت القوى المهيمنة عن حمايتهم من الموت عبثا ولم تفلح في أن تمنح معنى لمغادرتهم الحياة. حيث يبيّن الحدث اليومي للموت الفردي بجائحة كورونا تفاهة الوجود الرمزي للإنسان ويصبح رقما من ضمن القوائم التي تصدرها السلطات الصحية في الدول، فضلا عن ذلك تفتقد جثة الميت الى عمليات (التبجيل) التي توصي بها الثقافات والاعراف الدينية (الغسل والكفن والصلاة) التي تعد من شعائرية العبور في المجتمعات البشرية باختلاف الثقافات، وتصبح جثة مدنسة تَنقل العدوى ويجب التخلّص منها في مَقابِر بعيدة عن المدن المأهولة او المدن المقدسة أو مَحارِق جماعية.

حركة التاريخ أو الخلاص

الفيلسوف الإيطالي جورجيو اغامبن الذي تحدث عن (العدو في الداخل) ينفذ من راحة اليد وريق الفم وليس من الخارج. لقد بات الهدف الأقصى إنقاذ حياة الإنسان في وضعه البيولوجي الضيق (الحياة العارية حسب عبارة اغامبن)، مع التضحية بكل مكاسب المدنية الحديثة من حقوق سياسية واقتصادية، بما يعني أن الحالة الاستثنائية أصبحت الأفق الطبيعي للسياسات، بعدأنأثبتت زيف المنظومات القائمة على المعتقدات والسيطرة، البشرية، لفشلها في الحيلولة دون موت أعداد لا تحصى من البشر.

ولادات جديدة للنظام الرمزي

ما الذي سيولد من هذه الجائحة؟، فعلى مدى التاريخ البشري، أدّى كل وباء او جائحة كبرى كما يسرد التاريخ إلى تغييرات جوهرية داخل أنظمة الأمم السياسية، وداخل انظمة الثقافات التي تبنى عليها تلك الأمم. هكذا تنبّأ جاك أتالي الفيلسوف الفرنسي(بحدوث تغييرات عميقة في العالم، تغييرات ستطال بنى العولمة التقليدية وتعيد تشكيل ثوابت المجتمعات الاستهلاكية الكبرى. وتحدث عن ولادة (سلطة شرعية جديدة) غير مؤسسة على الإيمان أو القوة أو العقل، وإنما على (التضامن) البشري في وقت الأزمة). تغير الأوبئة طبيعة التاريخ بنتائج مختلطة واتجاهات لا يمكن توقعها وظهور نظم رمزية، نمذجة السلوك الاجتماعي اليومي وتشكيل أنماط الحياة الاقتصادية، وهنا تعد عبارات فالتر بنيامين أكثر حضوراً (الخلاص يعتمد على الصدع الصغير في الكارثة).

حوارات " جورجيو أغامبين"

حوار مع جورجيو أغامبين حول السياسة الحيوية...تقديم وترجمة د. زهير الخويلدي

حوار مع جورجيو أغامبين حول السياسة الحيوية...تقديم وترجمة د. زهير الخويلدي

هناك شيء ثمين في تمثيل اليوم فكرة الناس ، وربما أيضًا في التفكير في ما قاله دولوز عندما تحدث عن القاصر ، ”.عن الناس كأقلية

:تقديم

جورجيو أغامبين (ولد في 22 أبريل 1942 في روما) فيلسوف إيطالي ومتخصص في فكر والتر بنيامين وهيدجر وكارل شميت وآبي واربورغ. يهتم بشكل خاص بتاريخ المفاهيم ، خاصة في فلسفة العصور الوسطى وفي دراسة الأنساب لفئات القانون واللاهوت. لقد مارست الأعمال الفلسفية المعاصرة على قرائها نفس سحر جورجيو أغامبين. سحر بمعنى أقوى: ما يسحر وما يربط. ينبع السحر من هذا الوميض للغة وفكرة تعبر عن فقه اللغة والميتافيزيقيا والسياسة. مريح ومتنوع ، تبدو للوهلة الأولى أعماله المفردة. ولكنها إذا استمرت ، فهي من خلال صرامتها ، من خلال الطبيعة المبنية والمدروسة والمتعمدة تقريبًا لنهجها. إن فكرة السياسة الحيوية ، المستعارة من فوكو ، هي في صميم العديد من أعماله. لكن ماهو تعريفه للسياسة الحيوية؟ وكيف ينقد بها النظمة السياسية القائمة؟ وهل وجود فيها حلولا للأمراض التي تعرفها الحياة السياسية المعاصرة؟ واذا كان قد تأثر بفلسفة ميشيل فوكو لماذا يعود بين الفينة والأخرى لكانط وكارل ماركس وباروخ سبينوزا وفريدريك نيتشه والتر بنيامين وفيلسوف الترحال جيل دولوز؟ وكيف نظر الى العربي المسلم الذي يهاجر الى الغرب بشكل سري ويعمل ويقيم بطريقة غير رسمية؟

:النص المترجم

جورجيو أغامبين فيلسوف. لقد وضع نظريات خاصة في خط فوكو "السياسة الحيوية". بنية سلطة قديم جدًا ، " يرجع أصله إلى العصور الغربية والتي استمرت في الانتشار منذ ذلك الحين ، ليصبح الشكل السائد للسياسة في الدول ، التي (zôè) "الحديثة: "حالة يصبح الاستثناء القاعدة ". الهدف الصحيح للسياسة الحيوية هو "الحياة العارية وصفت في الإغريق "حقيقة الحياة البسيطة" ، المشتركة بين جميع الكائنات الحية (الحيوانات أو الرجال أو الآلهة) ، المتميزة عن "الحياة المؤهلة" (السير) التي تشير إلى "شكل أو طريقة العيش المناسبة للفرد أو المجموعة". إن هدف السيادة ، وفقًا لما ذكره جورجيو أغامبين ، ليس الحياة المؤهلة للمواطن ، ثرثرة وتعويذة حقوق ، ولكن الحياة العارية يتعرض دون وساطة لممارسة ، " homo sacer والصامتة للاجئين أو المرحلين أو المنفيين: حياة " الانسان العاري على جسده البيولوجي ، قوة تصحيح أو حبس أو موت. عارض نموذج المخيم "البدع المعاصر" لنموذج هذا "تسييس .[1]الحياة العارية" الذي أصبح معيار القوة. يخبرنا أن هيكل السياسة الغربية ليس الكلام ، بل الحظر1

هذه الأطروحة لها موضعية واضحة. الصحة العامة ، والتنسيب في العمل ، ومراقبة الهجرة وتدابير حظر المخدرات تكشف عن الطبيعة السياسية الحيوية البارزة للسياسة العامة المعاصرة. تنطبق على وجه التحديد على حياة عارية عالقة في فئات وأجهزة السلطة التي تعاملهم على هذا النحو – حياة مكشوفة وإدارتها. نفكر على الفور في المهاجرين غير الموثقين ، بالطبع ، معسكرات حرفية حقيقية جدًا. ولكن أيضا لمتعاطي المخدرات ، يأمرون بالرعاية أو السجن ؛ العاطلين عن العمل ، أو إلزامهم بالعمل أو المحكوم عليهم ببؤس رفاهية رفاهية متزايدة ؛ أو العديد من الآخرين. ربما ليس من قبيل المصادفة أن المناقشات الأخيرة شهدت انتشار الاستعارات الحيوانية. في البرلمان نفسه ، القلب النظري

بمجرد أن نشرع في الحياة. لكن جورجيو أغامبين لا يتوقف عند zoe للمدن البرلمانية ، يفسح السير المجال ل التشخيص المفاهيمي. في مناسبات عديدة ، يدعو ويعلن ، بطريقة نبوية إلى حد ما ، "سياسة أخرى"2[2]. سيظهر هذا بالضرورة في نفس المكان الذي تمارس فيه السيادة الحديثة ، لأننا لا نستطيع الهروب منها. لكي تكون "الآخر" ، يجب أن تجرد منه ، على الأقل تواجهه ، أو تخربه. ومع ذلك ، قد يكون من الأفضل أن تكون المجموعات الأكثر تعرضًا للطاقة الحيوية في طور العملية ، من الخبرة التي اكتسبوها بها والمقاومة التي يعارضونها ، من اختراع البديل الذي يدعو إليه جورجيو أغامبين. عالقون في جهاز الطاقة الحيوية ، مع عدم وجود فرصة حقيقية للخروج منه (مثل الهروب من الطاقة الطبية عندما تكون مصابًا بفيروس نقص المناعة البشرية ، وإدارة الرفاه عندما لا يكون لديك دخل ، في عدادات المحافظات ، في مراكز الاعتقال أو مناطق الانتظار عندما لا يكون لديك أوراق ، وما إلى ذلك؟) ، تخترع هذه الجماعات سياسة بيولوجية صغيرة ، على عكس ما هو عليه الخصم. من خلال المطالبة بشيء تعيش عليه: العلاجات المضادة للفيروسات الرجعية ، الحد الأدنى المضمون للدخل ، الأدوية القانونية والآمنة ، إلخ. من خلال مواجهة السلطة حيثما تمارس: في مواجهة الإدارات ، في البيروقراطيات الصحية ، في المحاكم العادية ، إلخ. بالنظر ، بطريقة ما ، إلى السير في العراء zôè.

:سؤال

إذا أردنا أن نلتقي بك ، فيجب أن نسألك بشكل خاص عن "الجانب الآخر" ، إذا جاز التعبير ، عن السياسات الحيوية التي تتحدث عنها. يتم نشر عدد معين من الحركات – بالتحديد ، التي نأتي منها أو نقترب منها: حركة المهاجرين الذين لا يحملون وثائق ، أو حركة الأشخاص غير المستقرين ، أو مرضى الإيدز أو تلك الناشئة من متعاطي المخدرات – بالضبط في المكان السياسي الذي حددته: في هذا المجال من لائحة الاتهام "بين الهيئة العامة ، في هذه "حالة الاستثناء التي أصبحت "bios والحياة zôè والخاصة ، والبيولوجية والهيئة السياسية ، العراء القاعدة". ومع ذلك ، فأنت تتحدث قليلاً أو بشكل غير مباشر عن هذه الحركات. يتجولون بين خطوطك ، ولكن كأشياء (معسكرات أو رفاهية أو قوة طبية) بدلاً من الموضوعات. أنت تحلل بدقة السياسات الحيوية الرئيسية ، العدو ، الذي تتتبع أنسابك بالتفصيل ، والذي سيكون تركيزه ، كما تقول ، هو "الكيس الشاذ" ، والحياة المجردة المعرضة للسلطة السيادية ، والتي تفحص أجهزتها بعناية ، مثل المخيم ؛ لكنك تتخلى عن السياسة الحيوية ، أو AC! :للاستجابة أو إعادة التملّك ، والسياسة الحيوية الصغيرة ، "سياستنا الحيوية" ، إذا جاز التعبير لكنك تفكر في الإمكانية والضرورة: "إنه" ، كما تقول ، .Act Up مجموعات المهاجرين غير الموثقين أو بلا أوراق "من هذه المنطقة غير المؤكدة ، وهي منطقة غامضة من اللامبالاة ، يجب أن نجد اليوم مسار سياسة أخرى جسد آخر ، كلمة أخرى. لا يمكنني التخلي عن أي ذريعة لهذا التمييز بين الهيئة العامة والخاصة ، والبيولوجية هذا هو المكان الذي يجب أن أجد فيه مساحتي هناك ، أو في أي .bios والحياة zôè والهيئة السياسية ، العراء مكان آخر. فقط السياسة القائمة على هذا الوعي يمكن أن تهمني. لكنك لا تستكشف الأشكال الملموسة للنضال التي تمارس ، على وجه التحديد ، السياسة من هذا الوعي – وهذه التجربة – لحالة الطوارئ. ومع ذلك ، هل هو غير موجود ، على وجه التحديد ، عندما يطالب العاطلون عن العمل بدخل مضمون ، أو عندما يطلب مرضى الإيدز العلاج ، أو عندما يطلب متعاطو المخدرات أدوية آمنة ، فإن جنين هذه السياسة الحيوية الأخرى غير هل تتصل؟

:جواب

إلى حد ما ، يجب عكس السؤال عوضا عن ذلك. بدلا من ذلك ، فإن الجهات المعنية هي التي يجب أن تنتظر الرد. ومع ذلك ، إذا كانت الحركات والمواضيع التي تتحدث عنها "تتجول بين أسطرتي بدلاً من الأشياء كموضوعات" ، فذلك لأنني أرى أن هناك مشكلة كبيرة: مسألة الموضوع ، بالتحديد ، لا يمكنني إلا أن أتصور من حيث عمليات الذاتية والوصل – أو بالأحرى فجوة أو ما تبقى بين هذه العمليات. من هو موضوع هذه السياسة الحيوية الجديدة ، أو بالأحرى

هذه السياسة الحيوية الصغيرة التي تتحدث عنها؟ هذه مشكلة ضرورية دائمًا في السياسة الكلاسيكية ، عندما يتعلق الأمر باكتشاف من هو الموضوع الثوري ، على سبيل المثال. هناك أناس ما زالوا يطرحون هذه المشكلة بالمعنى القديم للمصطلح: مفهوم الطبقة والبروليتاريا. هذه ليست مشاكل عفا عليها الزمن ، ولكن بمجرد هبوطنا على التضاريس الجديدة التي نتحدث عنها ، وهي الطاقة الحيوية ، والسياسة الحيوية ، تكون المشكلة صعبة. نظرًا لأن الدولة الحديثة تعمل ، يبدو لي ، كنوع من الآلات الاستقصائية ، أي آلة تمس جميع الهويات الكلاسيكية ، وفي نفس الوقت ، يظهر فوكو بشكل جيد ، مثل آلة للتشفير ، بشكل قانوني ، على وجه التحديد ، الهويات المنحلة: هناك دائمًا إعادة تعريف ، وإعادة تحديد لهذه الموضوعات المدمرة ، من هذه الموضوعات التي تم إفراغها من كل هوية. اليوم ، يبدو لي أن المجال السياسي هو نوع من ساحة المعركة حيث تجري هاتان العمليتان: في نفس الوقت تدمير كل ما كان الهوية التقليدية – أقولها دون أي حنين بالطبع – وإعادة الطرح الفوري من خلال الولاية؛ وليس فقط من قبل الدولة ، ولكن أيضًا من قبل الأشخاص أنفسهم. هذا ما ذكرته في سؤالك: الصراع الحاسم ينشب الآن ، لكل من أبطاله ، بما في ذلك الموضوعات الجديدة التي تتحدث عنها ، في مجال ما أسميه زوي ، الحياة البيولوجية. وبالفعل لا يوجد شيء آخر: أعتقد أنه ليس هناك شك في العودة إلى المعارضة السياسية الكلاسيكية التي تفصل بوضوح بين القطاعين العام والخاص والجسم السياسي والهيئة الخاصة ، إلخ. لكن هذا المجال هو أيضًا الذي يعرضنا لعمليات إخضاع الطاقة الحيوية. لذا هناك غموض ، خطر. هذا ما أظهره فوكو: الخطر هو أننا نعيد تعريف أنفسنا ، وأن نستثمر هذا الوضع بهوية جديدة ، وأن ننتج موضوعًا جديدًا ، أي خاضعًا للدولة ، وأننا لذلك ، يجدد ، على الرغم من نفسه ، هذه العملية .اللانهائية من الذاتية والقهر التي تحدد بدقة الطاقة الحيوية. لا أعتقد أنه يمكننا الهروب من المشكلة

:سؤال

هل هذا خطر أم معضلة ؟ هل كل الذات هي حتمًا إخضاع ، أم يمكننا استخلاص شيء مثل مكسيم ، وصفة للذاتية ، والتي تسمح لنا بالهروب من القهر؟

:جواب

في أعمال فوكو الأخيرة ، هناك معضلة التي تبدو مثيرة للغاية بالنسبة لي. من ناحية ، هناك كل العمل على "الرعاية الذاتية": عليك أن تهتم بنفسك ، في جميع أشكال الممارسة الذاتية. وفي الوقت نفسه ، في عدة مناسبات ، حدد الموضوع المعاكس على ما يبدو: عليك التخلص من نفسك. يقول عدة مرات: "لقد انتهينا في الحياة إذا شككنا في هويتنا ؛ فن الحياة يدمر الهوية ويدمر علم النفس. إذن هناك أبوريا هنا: اهتمام بالنفس يجب أن يؤدي إلى احترام الذات. إحدى الطرق التي يمكننا من خلالها طرح السؤال هي: ما هي ممارسة الذات ، ليس كعملية ذاتية ، ولكن على العكس من ذلك لن يؤدي إلا إلى الارتباك ، تجد هويتهم فقط في احترام الذات؟ سيكون من الضروري ، إذا جاز التعبير ، أن نقف في نفس الوقت في هذه الحركة المزدوجة للوهم والذاتية. من الواضح أن هذا التضاريس يصعب السيطرة عليها. إنها حقًا مسألة تحديد هذه المنطقة ، هذه الأرض المقدسة التي ستكون بين عملية ذاتية ونوع من عملية عدم اليقين ، بين الهوية وعدم الهوية. يجب تحديد هذه الأرضية ، لأن هذه الأرض هي التي ستكون أساس السياسة الحيوية الجديدة. هذا هو بالضبط ، في رأيي ، ما يهم حركة مثل مرضى الإيدز. لماذا ا ؟ لأنه يبدو لي أننا هنا ، نعرّف أنفسنا فقط على عتبة الوصية المطلقة ، والتي قد تكون أحيانًا حتى خطر الموت. يبدو لي أننا نقف هناك في هذه العتبة. لقد حاولت قليلاً في كتاب أوشفيتز ، حول موضوع الشهادة ، أن أرى الشاهد كنموذج للذاتية التي لن تكون إلا موضوعًا لذريته. لم يشهد الشاهد إلا بخيبته. يشهد الناجي على المسلمين فقط3[3]. ما أثار اهتمامي في الجزء الأخير من هذا الكتاب هو تحديد نموذج للموضوع على أنه ما يبقى بين الذات والاضطراب والكلام والصمت. إنها ليست مساحة كبيرة ، بل هي فجوة بين عمليتين. ولكنها فقط البداية. نحن بالكاد نلمس هيكلًا جديدًا للذاتية هنا ، ولكنه معقد جدًا ، وكلها مهمة. هذا حقًا ... إنها ممارسة وليست مبدأً. أعتقد أن المرء لا يمكن أن يكون لديه مبادئ عامة ، باستثناء الحرص على عدم العودة إلى

عملية إعادة الذات التي ستكون في نفس الوقت إخضاعًا ، أي أن تكون موضوعًا فقط في قياس استراتيجية أو تكتيك. هذا هو السبب في أنه من المهم جدًا أن نرى من الناحية العملية أن كل واحدة أو الحركات لديها كيف تتشكل هذه المناطق المحتملة. ويمكن أن يكون في كل مكان ، من خلال العمل من فكرة الرعاية الذاتية في فوكو ، ولكن من خلال نقلها إلى مناطق أخرى: أي ممارسة ذاتية يمكن للمرء أن يمتلكها ، حتى هذا الغموض اليومي الذي هو حميمية ، كل تلك المناطق التي يحدها المرء على منطقة من عدم المعرفة أو منطقة من عدم اليقين ، سواء كانت الحياة الجنسية أو أي جانب من جوانب الحياة الجسدية. يوجد لدينا دائمًا أرقام حيث يحضر شخص ما كارثته ، ويتدرب على أكتافه بخيبة أمله ، وكل هذه مناطق يومية ، وغموض يومي عادي جدًا. يجب أن نكون منتبهين لكل شيء من شأنه أن يعطينا مساحة .من هذا النوع. لا يزال الأمر غامضًا للغاية ، ولكن هذا ما سيعطي نموذج السياسة الحيوية الصغيرة

:سؤال

أنت تقدم الهوية على أنها خطر ، خطأ من الذات. ومع ذلك ، لا يوجد سمك مادي للهويات ، إلا إذا كان العدو قد أوكل إلينا ، سواء بموجب القانون (فكر في قوانين الهجرة) أو بالإهانة (فكر في الإهانات التي تنم عن رهاب المثلية الجنسية) ، مما يجعلها تتحدث بشكل موضوعي؟ وبعبارة أخرى ، ما هو هامش اليأس الذي تتركه ظروفنا الاجتماعية؟

:جواب

أعمل حاليًا على كتابة رسائل بولس. يطرح بولس المشكلة: "ما هي الحياة الخلاصية؟ ماذا سنفعل الآن ونحن في زمن مسيحي؟ ماذا سنفعل حيال الدولة؟ وهناك هذه الحركة المزدوجة التي كانت دائمًا مشكلة ، والتي تبدو مثيرة للاهتمام بالنسبة لي. قال بولس في نفس الوقت: "ابق في الحالة الاجتماعية أو القانونية أو الهوية التي تجد نفسك فيها. هل أنت عبد؟ تبقى عبدا. انت دكتور ؟ ابق طبيبًا. هل انت امراة انت متزوج ابق في المهنة التي تم الاتصال بك فيها. لكنه قال في نفس الوقت "هل أنت عبد؟ لا تقلق بشأن ذلك ، ولكن استخدمه واستمتع به. وهذا يعني أن الأمر لا يتعلق بتغيير وضعك القانوني أو تغيير حياتك ، بل الاستفادة منه. ثم يحدد ما يعنيه بهذه الصورة الجميلة: "كما لو لم يكن" ، أو "لا". هذا يعني "هل تبكين؟ كما لو كنت لا تبكي. هل انت متحمس لذلك؟ كما لو كنت لا تبتهج. هل انت متزوج ؟ مثل غير المتزوجين. لم تشتري شيئا كما لم يتم شراؤها ، إلخ. هناك هذا الموضوع "لا يوجد". ليس حتى "كما لو" ، إنه "كما لا". حرفيا ، هو: "البكاء ، مثل عدم البكاء ؛ متزوج وغير متزوج العبد ، مثل العبد. هذا مثير للاهتمام للغاية ، لأنه يبدو أنه يطلق على استخدامات السلوكيات الحياتية التي ، في نفس الوقت ، لا تتصادم مع السلطة – تبقى في وضعك القانوني ، في مهنتك الاجتماعية – ولكنها تحولها تمامًا في هذا الشكل من "مثل لا". يبدو لي أن فكرة الاستخدام ، بهذا المعنى ، مثيرة للاهتمام للغاية: إنها ممارسة لا يمكن تعيين موضوعها. ستبقى عبداً ، لكن بما أنك تستغلها ، فإنك لم .تعد عبداً

:سؤال

كيف يمكن أن يكون مثل هذا الاستخدام سياسيًا بشكل صحيح ، أو في ظل ظروف سياسية؟ لأنه سيكون من الممكن أن نرى أن هناك تحويلًا للفكر بشكل فردي أو أخلاقي ، أو حتى ديني ، في أي حال من الأحوال مفرد و "خاص" ، على سبيل المثال ، مع الاقتباسات. ما علاقة هذا التحول فيما يتعلق بوضع المرء ، مما يجعل من الممكن أن لا يكون موضوعًا ، مع السياسة؟ كيف يتطلب المجتمع ، والنضال ، والصراع ، وما إلى ذلك. ؟

:جواب

بالطبع ، نعتبر أحيانًا هذا الموضوع في بولس داخليًا. لكنني لا أعتقد أن هذا على الإطلاق. مشكلته ، على العكس ، هي مشكلة حياة المجتمع الخلاصي التي يخاطبها بنفسه. على سبيل المثال ، موضوع الاستخدام هذا ، نرى أنه يبرز بشكل قوي للغاية – انتقاد للقانون – في الحركة الفرنسيسكانية ، حيث تكمن المشكلة في الملكية: هذه الأوامر التي تمارس الفقر المدقع ترفض جميع الممتلكات ، وفي نفس الوقت يجب عليهم الاستفادة من سلع معينة. في هذه المناسبة ، هناك صراع قوي للغاية مع الكنيسة ، بمعنى أن الكنيسة على استعداد للاعتراف بأنهم يرفضون حق الملكية سواء كان حق ملكية الفرد ، أو الحق في ملكية النظام – لأنهم يرفضونه حتى كأمر – لكنها ترغب في أن يصنفوا سلوكهم في الحياة كحق في الاستخدام. هذا شيء لا يزال موجودًا: حق الانتفاع ، الحق في الاستخدام ، بشكل منفصل عن الحق في الملكية. إنهم يصرون على العكس ، وهنا يكمن الصراع: يقولون "لا ، ليس حق استخدام ، إنه استخدام بدون حق. ، استخدام ضعيف. إنها حقًا فكرة فتح منطقة من حياة المجتمع تستفيد منها ، usus pauper يسمونه بلا أوراق ولكن ليس لها حقوق ولا تطالب بها. علاوة على ذلك ، لا ينتقد الفرنسيسكان الملكية ، فهم يتركون جميع حقوق .الكنيسة: "الملكية؟ لا نريده. نحن نستخدمه. لذا يمكننا القول أن هذه المشكلة سياسية بحتة ، أو على الأقل جماعية

:سؤال

ومع ذلك ، فهل من قبيل الصدفة تمامًا أن المراجع التي تستدعيها للتفكير في هذا البديل تنتمي إلى المجال الديني؟ في بعض الأحيان ، للقراءة لك ، هناك شيء مثل النبرة النبوية في تحديد هذه السياسة الأخرى ، أو هذا الوضع الآخر للسياسة. تكتب على سبيل المثال: "هذا هو السبب ، إذا سمح لنا بتقديم نبوءة حول السياسة المعلنة ، فلن تكون هذه النضال بعد الآن معركة من أجل السيطرة أو غزو الدولة من قبل مواضيع اجتماعية جديدة أو قديمة ، ولكن صراع بين الدولة وغير الدولة (الإنسانية) ، وهو اختلال لا يمكن إصلاحه من أي مفردات وتنظيم الدولة. ما المكان الذي تعطيه لهذه المراجع وهذه النبرة في عملك؟

:جواب

ما يهمني في نصوص بولس ، ليس مجال الدين كثيرًا ، ولكن هذا المجال المحدد الذي يتعلق بالدين ولكن لا يتطابق معه ، وهو المسيحاني ، أي أي منطقة قريبة جدًا من السياسة. هناك ، كان مؤلفًا آخر هو الذي كان حاسمًا بالنسبة لي ، وهو ليس متدينًا على الإطلاق: إنه والتر بنيامين ، الذي يعتقد أن الخلاصي هو نموذج سياسي ، أو دعنا نقول عن الوقت التاريخي. هذا ما أتحدث عنه. وأعتقد بالفعل أن الطريقة التي يقدم بها بنيامين ، في الأطروحة الأولى حول مفهوم التاريخ ، اللاهوت ككيان ، حتى أنه مخفي ، يجب أن يساعد المادية التاريخية لكسب اللعبة ضد أعدائها ، لا يزال لفتة شرعية جدًا وحديثة جدًا ، مما يمنحنا ، على وجه التحديد ، الوسائل اللازمة للتفكير بشكل مختلف حول الوقت والموضوع. لذلك كنت تتحدث عن النبي ... في هذه الأيام ، كنت أستمع إلى دروس فوكو المسجلة ، ولا سيما تلك التي ميز فيها أربع شخصيات من الصدق في ثقافتنا: النبي ، الحكيم ، الفني ، ثم الشخص الذي يسميه الأبوة ، الذي لديه الشجاعة لقول الحقيقة. النبي يتحدث عن المستقبل ، ليس نيابة عنه ، ولكن نيابة عن شيء آخر. على النقيض من ذلك ، فإن المتحدثين الذين يحددهم فوكو بلا شك ، يتحدثون عنه ، ويجب أن يقولوا ما هو صحيح الآن ، اليوم. بالطبع ، يقول إنهم ليسوا شخصيات منفصلة. لكنني أفضل أن أدعي شخصية الأبناء من شخصية الرسول. حسنًا ، النبي ، من الواضح أنها مهمة جدًا ، بل إنها كارثة تركت ثقافتنا: كانت شخصية النبي هي شخصية القائد السياسي حتى

خمسين عامًا ؛ اختفت تماما. ولكن في الوقت نفسه ، يبدو لي أنه لم يعد بإمكاننا التفكير في خطاب يخاطب المستقبل. علينا أن نفكر في الأخبار الخلاصية ، كايروس ، الوقت الآن. ومع ذلك ، فهو نموذج زمني معقد للغاية ، لأنه ليس وقتًا قادمًا – علم الأمور الأخيرة في المستقبل ، الأبدية – ولا وقتًا تاريخيًا بالضبط ، وقت دنيوي ، إنه قطعة من الوقت المأخوذ من الوقت البذيء الذي يتغير فجأة. يكتب بنجامين في مكان ما أن ماركس علماني زمن المسيحانية في المجتمع بلا طبقات. هذا صحيح تماما. ولكن في نفس الوقت مع جميع الفوهات التي تولدها – التحولات ، إلخ. – إنه نوع من المأزق الذي فشلت الثورة فيه. ليس لدينا نموذج زمني للتفكير في ذلك. على أية حال ، أعتقد أن المسياني دائمًا ما يكون دنسًا ، وليس متدينًا أبدًا. إنها حتى الأزمة النهائية للدين ، وهبوط المتدينين في الدنس. في هذا الصدد ، أفكر في مجلة هذه حقا مجلة مسيحية ، لأن .Tiqqun 4 [4]نشرت للتو في فرنسا ، من قبل الشباب الذين أعرفهم ، تسمى تيكون تيكون ، في عصابة لوريا ، هي بالضبط مصطلح الخلاص المسيحاني ، استعادة المسيحانية. هذا يثير اهتمامي ، لأنه مراجعة نقدية للغاية وسياسية للغاية ، والتي تأخذ نبرة مسيحية للغاية ، ولكن دائمًا بطريقة دنيئة تمامًا. لذلك يسمون بلوم بالموضوعات الجديدة المجهولة ، أي تفردات ، مجوفة ، جاهزة لأي شيء ، والتي يمكن أن تنتشر في كل مكان ، ولكنها تظل بعيدة المنال ، بدون هوية ولكن يمكن التعرف عليها في كل لحظة. المشكلة التي يطرحونها هي ، "كيف يمكن تحويل هذا بلوم ، كيف سيجعل هذا بلوم قفزة وراء نفسه؟

:سؤال

هذا هو المكان الذي ربما نجد فيه صعوبة في متابعتك. ليس على الموقف المسيحي ، ولكن على "أي تفرد". كيف نقول ؟ كما ترون ، فإن السياسة الحيوية الجديدة ، هذه السياسة التي تلوح في الأفق ، تدور حول الهروب أو الخروج أكثر من المقاومة أو الصراع. من ناحية ، أنت تحدد بوضوح العدو ، الخصم ، الضخم للغاية ، المتسق للغاية ، المتسق للغاية ، الذي يمكن تتبع أنسابه الطويلة ، والتي يمكن تحديد سماتها المتكررة ، إلخ. من ناحية أخرى ، في مواجهة اتساق هذا الخصم ، يحدث كل شيء كما لو كنت تدافع عن نوع من سياسة التناقض والحل والتهرب: بدلاً من اختلاق الموضوعات الجماعية ، عليك أن تتعلم "تخلص" من نفسك ؛ بدلاً من المطالبة بالحقوق ، يجب أن نتخيل "استخدامات بدون حقوق" ؛ بدلاً من مواجهة الدولة ، يجب على المرء أن يفترض نفسه على أنه "غير دولة" ، إلخ. هل لا يزال لدينا خط العرض للفرار؟ يبدو لنا أن قوة الأجهزة السياسية الحيوية (فكر في سياسات الصحة العامة ، وإدارة الرفاهية ، ومراقبة الهجرة ، وما إلى ذلك) هي على وجه التحديد بسبب قوتها الرهيبة والاستيلاء عليها. لنقولها بصراحة ، اغفر لنا ، قد يكون عدم اليقين ترفًا ، لا يتم توفير الإمكانية إلا على وجه التحديد لأولئك الذين يهربون من أجهزة الطاقة الحيوية. كيف تتخلص من نفسك ، تتفادى إعادة أو "مدمن المخدرات" ، وهذا "RMIste"، "العطاء ، وتكون غير دولة ، إلخ. عندما يكون المرء "إيجابي المصل يعني ، أخذ حرفيا ، في فئات وأجهزة الطاقة الحيوية؟ ألا نُضطر غالبًا إلى التصرف على هذا النحو بدلاً من عدم استخدامه ، لاستخدام مصطلحاتك؟ باختصار ، يمكن أن يكون لدينا شعور بأنك تتوسل من أجل التنقل والتهرب .، حيث لا تترك لنا قوة التقاط العدو وسمك المواد خيارًا سوى مواجهتها

:جواب

أستطيع أن أرى المشكلة. أعتقد أن كل هذا يتوقف على ما تقصده بالرحلة. هذا هو الشكل الذي يمكن العثور عليه في دولوز: "خط الطيران" ، مدح الرحلة. لكنك محق للاحتجاج. فكرة الطيران ليست أن هناك مكان آخر يمكننا الذهاب إليه. لا ، هذا تسرب خاص جدًا. إنه تسرب لا يحدث. أين يمكننا أن نهرب؟ في بعض الحالات ، عندما كان جدار برلين واقفاً ، على سبيل المثال ، كانت هناك تسريبات واضحة لأنه كان هناك جدار (ولكن هل كان هناك مكان آخر؟). بالنسبة لي ، سيكون التفكير في تسرب لا يعني الهروب: حركة في الوضع الذي يحدث فيه. على هذا النحو فقط يمكن أن يكون للرحلة أهمية سياسية. ثم هناك مشكلة أخرى يبدو لي أن أتطرق إلى السؤال الذي طرحته. هذه هي المشكلة التي نجدها

في ماركس عندما ينتقد شتيرنر. في الأيديولوجية الألمانية ، يكرس أكثر من مائة صفحة لمنظر الفوضى ، الذي ينتقد تمييزه عن الثورة. يُنظَر شتيرنر إلى الثورة على أنها فعل شخصي أناني من الطرح. بالنسبة لشتيرنر ، الثورة هي عمل سياسي يهدف إلى الصراع ضد مؤسسة ، في حين أن الثورة هي عمل فردي لا يهدف إلى تدمير المؤسسات. عليك فقط أن تترك الدولة ، ولن تواجهها بعد الآن: ستدمر نفسها. حتى الخروج فقط – تسرب. ينتقد ماركس هذا الزخم بشدة ، لكن حقيقة أنه يخصص مائة صفحة له تظهر أن هذه مشكلة خطيرة. إلى هذه المعارضة للثورة / الثورة ، يعارض نوعًا من الوحدة بين الثورة والثورة. إنه لا يعارض المفهوم السياسي لمفهوم الفوضوية الفردية ، فهو يسعى إلى وحدة الاثنين: سيكون دائمًا لأسباب أنانية ، لذلك إذا تحدثنا عن الثورة ، فإن البروليتاري سيقوم بعمل سياسي مباشر. هناك ، حتى لو كان ذلك يطرح مشاكل أخرى ، فإنني أميل إلى التفكير مثل ماركس: نوع من الوحدة بين الإيماءات ، أو بينهما ، دعنا نقول. لا أميل إلى التفكير في كوب يعزل الهروب من الثورة ، كما نميل إلى ذلك ، ولكن أي فعل ينبع من الحاجة الفردية للفرد ، البروليتاري ، الذي ليس له هوية ، لا الجوهر ، سيكون ، مع ذلك ، عمل سياسي. أعتقد أننا لا ينبغي أن نعارض العمل السياسي والفرار ، والتمرد والثورة ، ولكن نحاول التفكير فيما بينهما. لكن هذه مشكلة لماركس أيضا. هذه هي مشكلة الفصل بأكمله. الطبقة ليس لديها ضمير ، والبروليتاريا موجودة كموضوع ، ولكن ليس لديها ضمير. ومن هنا كانت مشكلة الحزب اللينيني: سيتطلب شيئًا لا يختلف عن الطبقة ، وهو ليس سوى الطبقة ، ولكنه سيكون ، إذا جاز التعبير ، جهاز ضميره. إنه أبوريا هناك أيضًا. أنا لا أقول أن هناك حل لهذه المشكلة ، بين خطوط الطيران التي ستكون بادرة ثورية وخط سياسي بحت. لا نموذج الحزب ولا نموذج العمل غير الحزبي: هناك حاجة للاختراع. لأنه بعد ذلك نقع في مشكلة التنظيم السياسي ، من الطبقة الحزبية ، التي ستنتج "نحن": الحزب هو الذي يضمن أن كل عمل سياسي لا يكون شخصيًا ، وليس فرديًا ؛ الطبقة ، على العكس من ذلك ، هي جهاز إنتاج لا نهائي للأفعال غير السياسية ، ولكن من الثورات الفردية. لكن المشكلة حقيقية.

سؤال:

علاوة على ذلك ، فهذه مشكلة تنشأ عمليًا لكل أولئك الذين يسعون إلى إنتاج المجموعة – وبمناسبة "نحن" – خارج هذه الآلات المجمعة التي هي أحزاب سياسية ، وبدون مساعدة مبدأ عام أعلى ، سواء كان الجمهورية أو الطبقة أو الإنسان. إذا كانت الضجة قريبة من جمعيات المرضى أو العاطلين عن العمل أو غير المستقرة ، فذلك على وجه التحديد لأنهم يخترعون شيئًا ما مثل سياسة في الشخص الأول ، في أشكال جديدة من التنظيم ، حيث تكون الفروق بين الاجتماعية و السياسي والطبقي وضميره ، المفرد والعالمي ، إلخ. تتلاشى ، وحيث تكون الأهمية السياسية للأفعال متأصلة في الأفعال نفسها.

جواب:

نعم. يجب أن نبتكر ممارسة من شأنها كسر غلاف هذه التمثيلات. بالتأكيد لا يجب تحديد الموضوع الكبير ، ولكن هناك شيء آخر ، يبدو أنني وجدته في بولس ، للعودة إلى العمل الجاري. يتعامل بولس مع القانون اليهودي الذي يقسم الرجال إلى يهود وغير يهود ، يهود وغوييم goïm. ماذا سيفعل بهذا التقسيم؟ غالبًا ما يتم تقديم بولس كما لو كان معلمًا للعالمية ، شخصًا كان سيعارض هذه الانقسامات اليهودية / غير اليهودية مبدأ عالميًا جديدًا ، والد الكنيسة الكاثوليكية ، وهو ، يقول عالمي. عندما تنظر إلى عمله عن كثب ، يكون العكس تمامًا. في مواجهة هذا الانقسام الذي يفرضه القانون (يعتبر في الأساس القانون على أنه ما يقسم ، ما يفرق ، يهودي / غير يهودي ، ولكن أيضًا مواطن / غير مواطن ، وما إلى ذلك) ، بدلاً من معارضة ما قد يكون للمرء الميل ، نحن ، في وقت حقوق الإنسان ، مبدأ عالمي ضد المشاركة العرقية ، فإنه يقوم بعمل خفي للغاية: إنه يقسم الانقسام ذاته. هل يفرق القانون بين اليهود وغير اليهود؟ حسنًا ، سأقطع هذا التقسيم بقطع آخر. هناك الكثير ، على سبيل المثال يهودية حسب الجسد ويهودية حسب الروح ، النفس. سوف يقسم هذا اللحم / النفس الانقسام الشامل الذي تقاسم البشرية بين اليهود وغير اليهود. هذه المشاركة

هم غويم حسب goïm الجديدة ستنتج يهودًا ليسوا يهودًا ، لأنهم يهود حسب الجسد ، وليس وفقًا للروح ، وغويم الجسد ، لكن ليس جويمًا وفقًا للروح . وهذا يعني أنها ستنتج بقايا. يقدم بولس ما تبقى في هذا التقسيم اليهودي / غير اليهودي. إنه نوع من القطع الذي يقطع الخط ذاته. لذلك ، من حيث الجوهر ، فهي أكثر إثارة للاهتمام: فهي لا تعارض عالمية ، وتهزم تقسيم القانون ، وتقدم ما تبقى. لأن اليهودي بحسب الروح ، ليس غير يهودي ، إنه يهودي أيضًا ، لكن يمكنك القول إنه نوع من غير اليهود. يعمل بولس في كل مكان على هذا النحو: يقسم التقسيم بدلاً من اقتراح مبدأ عالمي. وما يبقى هو الموضوع الجديد ، ولكن غير القابل للتحديد ، الذي يترك دائمًا لأنه يمكن أن يكون من جميع الجوانب ، إلى جانب غير اليهود ، إلى جانب اليهود. هناك شيء ثمين في تمثيل اليوم فكرة الناس ، وربما أيضًا في التفكير في ما قاله دولوز عندما تحدث عن القاصر ، عن الناس كأقلية. إنها مشكلة أقل بالنسبة للأقليات ، وليس عرضًا للناس كما هو الحال دائمًا في التخلف عن الانقسام ، وهو أمر يبقى أو يقاوم الانقسام – ليس كجوهر ، بل فجوة. سيكون من الأفضل أن نمضي على هذا النحو ، بتقسيم القسمة ، بدلاً من أن نسأل أنفسنا: "ما هو مبدأ المجتمع العالمي الذي يمكن أن يسمح لنا بأن نجد أنفسنا معًا؟ " على العكس تماما. إنه سؤال ، في مواجهة الانقسامات التي يقدمها القانون ، من التخفيضات التي يقوم بها القانون بشكل مستمر ، حول العمل الذي يجعل الفشل بمقاومته ، بالبقاء – المقاومة ، البقاء ، هو نفس الجذر.

سؤال:

هذا بالضبط ما حدث في فرنسا حول المهاجرين غير الموثقين. حدد القانون المعايير ، وكل العمل لم يكن في التذرع بمبدأ الضيافة العامة ، ولكن في إظهار أن جميع المعايير أنتجت مواقف لم تعد تتوافق مع أي: الأشخاص الذين يمكن طردهم أو عدم انتظامهم ، وما إلى ذلك. وأخيرًا ، تتكون استراتيجية الجمعيات من إظهار أنه يمكن مضاعفة المعايير بحيث لا يتطابق أحد تمامًا مع البديل بين غير القانوني والعادي. هناك خط مرجعي يخرج من ذلك.

جواب:

هذا ما أدهشني بشأن بول. هذا ما يوجد في الكتاب المقدس في صورة النبي: النبي دائما يتحدث عن بقايا إسرائيل. أي أنه يخاطب إسرائيل ككل ، لكنه يخبره أنه "سيتم إنقاذ بقايا واحدة فقط". هذا ما يحدث في إشعياء ، عاموس ، في الخطاب النبوي. يبدو أن هذا ليس جزءًا رقميًا ، ولكن الرقم الذي يجب على جميع الناس أن يأخذوه في اللحظة الحاسمة – في هذه الحالة ، الخلاص أو الانتخابات ، ولكن يمكن أن يكون أي شيء آخر . يجب على الناس أداء الراحة ، خذ الرقم من هذا الباقي. يجب أن تراها دائمًا في وضع محدد: ما الذي سيحدث في مثل هذه الحالة مثل البقية؟ هذا لا يتوافق مع تمييز الأغلبية / الأقلية. إنه شيئ آخر. يأخذ جميع الناس هذا الرقم إذا كانت اللحظة حاسمة حقًا.

سؤال:

ومع ذلك ، ما هو المكان المتبقي لـ "المواقف المحددة" و "اللحظات الحاسمة" ، على وجه التحديد ، في انتقاد للوقت الراديكالي مثل وقتك؟ عندما تقرأ نفسك ، فإنك تميل أكثر نحو الفوضى والخروج من الطريق المسدود ، شخصيات الشمولية Debord والفشل – خاصة بالطريقة التي ترسل بها إلى الوراء ، مرة أخرى من ديبور والديمقراطية – فقط على جانب الفرصة ، فجأة ، كايروس ، كما تقول. ذكرت في كتبك على وجه الخصوص "تجربة العجز المطلق" و"الوحدة والصمت عندما توقعنا المجتمع واللغة". في ماذا كنت تفكر؟

:جواب

لطالما تم انتقادي ، أو على الأقل نسب هذا التشاؤم الذي ربما لا أدركه. لكني لا أراه هكذا. هناك جملة واحدة من ماركس يستشهد بها ديبورد أيضًا ، والتي أحبها ، وهي: "الوضع اليائس للمجتمع الذي أعيش فيه يملأني بالأمل. أشارك هذه الرؤية: الأمل يائس لليائسين. لا أرى نفسي متشائما. كلا ، للإجابة على سؤالك ، كنت أفكر في الوضع السياسي المروع في الثمانينيات ، كما أفكر في حرب الخليج والحروب التي تلت ذلك في يوغوسلافيا على وجه الخصوص. لنفترض أن الشكل الجديد للهيمنة يظهر الآن بشكل جيد. إنها في الأساس المرة الأولى التي يُرى فيها النموذج المذهل بوضوح. ليس فقط في وسائل الإعلام: يتم تنفيذه عمليًا سياسيًا. يقول سيمون فايل في مكان ما أنه من الخطأ اعتبار الحرب حقيقة تتعلق بالسياسة الخارجية – يجب اعتبارها أيضًا حقيقة في السياسة الداخلية. الآن يبدو لي أنه ، في هذه الحروب ، هناك على وجه التحديد عدم تحديد مطلق ، عدم تمييز مطلق بين السياسة الداخلية والخارجية. الآن أصبحت هذه الأشياء تافهة. وهي موجودة في أفواه الخبراء: السياسة الخارجية والسياسة الداخلية هما نفس الشيء. لكني أصر: لا يوجد تشاؤم نفسي أو شخصي هناك. هذه طريقة أخرى لطرح مشكلة الموضوع. هذا هو ما يعجبني حقًا في يمكن للمرء أن يعتقد أنه يفكر دائمًا في التفرد على أنه تعايش بين مبدأ فردي ومبدأ شخصي :Simondon سيموندون ومبدأ غير شخصي. هذا يعني أن الحياة تتكون دائمًا من مرحلتين في نفس الوقت ، شخصي وغير شخصي. إنها مرتبطة دائمًا ، حتى لو كانت منفصلة بشكل واضح. أعتقد أنه يمكنك تسمية الشخص غير الشخصي بترتيب السلطة غير الشخصية التي ترتبط بها الحياة كلها. ويمكننا أن نطلق على هذه التجربة التي نقوم بها كل يوم من فرك الكتفين بقوة غير شخصية ، وهو أمر يفوقنا ويجعلنا نعيش. حسنًا ، يبدو لي أن مسألة فن الحياة ستكون: كيف تكون على اتصال بهذه القوة غير الشخصية؟ كيف يمكن للمرء أن يرتبط بسلطته التي لا تخصه والتي تفوقه؟ إنها مشكلة شعرية ، إذا جاز التعبير. أطلق عليه الرومان عبقرية ، وهو مبدأ غير شخصي مثمر يمكّن الحياة من الولادة. مرة أخرى ، هذا نموذج محتمل. لن يكون الموضوع هو الشخص الواعي ولا القوة غير الشخصية ، ولكن ما بينهما. ليس للهدف فقط مظهر غامض غامض. إنه ليس ببساطة تدمير كل ذاتية. هناك أيضًا هذا القطب الآخر ، الأكثر خصوبة وشاعرية ، حيث يكون الموضوع فقط موضوعًا لذريته. اسمحوا لي ، إذن ، برفض اتهامكم: أنا متأكد من أنك أكثر تشاؤما مني..." [5]

لكن ماهي قراءة للانتشار الشريع لوباء كورونا على الصعيد العالمي واندلاع أزمة صحية كوكبية؟

تحدث الفلاسفة الأوروبيون في وسائل الإعلام عن الفيروس التاجي وحذروا من الذعر العام الناجم عن هذا الوباء. " بشكل عام ، يعتقدون أن هذا الفيروس ليس مدمرًا كما نعتقد ، وأنه باسم الضرورة الصحية والأمنية التي تفرضها مكافحة هذا الفيروس ، لا ينبغي للبشرية بأي حال من الأحوال التضحية ، بعد الحبس ، بالقيم الثابتة مثل الحريات وظروف المعيشة الطبيعية والصداقة وحتى احترام الموت.

يعتقد الفيلسوف الإيطالي أن "الخوف الذي أحدثه هذا الوباء اشارة سيئة ، لكنه يسلط الضوء على العديد من العناصر التي يمكن للمرء أن يتظاهر بعدم رؤيتها". يستشهد باثنين: ما هو المجتمع الذي لا يعترف بقيمة أخرى غير البقاء؟

العنصر الأول هو أن موجة الذعر التي شلت بلادنا (إيطاليا ، واحدة من أكثر الدول تضرراً في العالم) تظهر بوضوح أن مجتمعنا لم يعد يؤمن بأي شيء باستثناء الحياة العارية. الحياة المكشوفة للفيلسوف ، "العملية التي تتكون في فصل الحياة البيولوجية عن الوظائف الأخرى: الحياة الحساسة ، الحياة الفكرية ، ولكن أيضا الحياة السياسية". وقال: "من

الواضح الآن أن الإيطاليين مستعدون للتضحية بكل شيء تقريبًا: ظروف حياتهم الطبيعية وعلاقاتهم الاجتماعية وعملهم وحتى صداقاتهم وانفعالاتهم وكذلك معتقداتهم الدينية والسياسية من أجل لا تمرض ". كان على الفيلسوف أن يستخلص استنتاجًا أولًا: "الحياة العارية – والخوف من فقدانها – ليس شيئًا يوحد الرجال ، بل يعمى ويفصلهم". وأضاف جورجيو أغامبين: "الموتى – موتانا – ليس لهم الحق في جنازة ولا نعلم حقاً ما يحدث لجثث الأشخاص الأعزاء علينا. تم محو جيراننا ومن المدهش أن الكنائس لا تقول شيئًا عنها. ما الذي يمكن أن يحدث للعلاقات الإنسانية في بلد اعتاد العيش بهذه الطريقة لفترة لم يتضح بعدها كم سيستمر؟ وما هو المجتمع الذي لا يعترف بقيمة أخرى سوى البقاء؟ " تحذير من حالة استثنائية دائمة "العنصر الآخر ، الذي لا يقل القلق من الأول والذي يظهر بوضوح الوباء ، هو أن حالة الاستثناء التي الحكومات لقد اعتادنا منذ فترة طويلة ، هي الآن الحالة الطبيعية ". وقال من قبل: "كانت هناك أوبئة أكثر خطورة في الماضي ، ولكن لم يتخيل أحد من قبل إعلان حالة الطوارئ مثل هذه التي تحظر علينا جميعًا ، بل وحتى على التحرك". للمتابعة: "لقد اعتاد الرجال على العيش في حالة أزمة دائمة وإلحاح دائم لدرجة أنهم لا يبدو أنهم يدركون أن حياتهم قد تحولت إلى حالة بيولوجية بحتة وأنها فقدت أي بعد اجتماعي وسياسي وحتى أي بعد بشري ." وعاطفي

يحذر الفيلسوف من مجتمع يعيش في حالة طوارئ دائمة. ويكتب أن مثل هذا المجتمع "لا يمكن أن يكون مجتمعًا حرًا. وفي الواقع ، نحن نعيش في مجتمع ضحى بالحرية "لأسباب أمنية" مفترضة ، ولهذا السبب بالذات ، حكم على نفسه بأن يعيش في حالة من الخوف الدائم وانعدام الأمن " . يشعر جورجيو أغامبين بالقلق بشأن ما سيحدث بعد الحجز: "إنه رهان آمن سنحاول مواصلته بعد الطوارئ الصحية التجارب التي فشلت الحكومات حتى الآن في إجرائها : إغلاق الجامعات والمدارس وتعليم الدروس عبر الإنترنت ، والتوقف مرة واحدة وإلى الأبد للقاء والحديث معًا حول الحجج السياسية أو الثقافية ، وتبادل الرسائل الرقمية ، وحيثما أمكن ، للتأكد من أن الآلات في النهاية تحل محل كل " اتصال – كل العدوى – بين البشر

:الاحالات والهوامش

[1] الانسان العاري ، السلطة السيادية والحياة العارية، ما تبقى من أوشفيتز ، نشر سوي، باريس ، 1997 ؛ ، مكتبة سواحل 1999.

[2] المجتمع القادم ، نظرية تفرد معين ، نشر سوي ، 1990 ؛ وسائل لا نهاية لها ، ملاحظات على السياسة ، مكتبة سواحل 1995.

[3] المسلم" يعني ، في عامية المخيمات ، مومياء الرجل ، الميت الحي ، الشخص الذي توقف عن القتال ، الذي فقد " كل وعيه وكل إرادته. من المحتمل أن يشير هذا المصطلح إلى "المعنى الحرفي للمصطلح العربي المسلم ، بمعنى الشخص الذي يخضع دون تحفظ للإرادة الإلهية" (ما تبقى من أوشفيتز ، مكتبة سواحل، ص. 53). وفقًا لموسوعة Judaïca اليهودية ، يمكن أن تأتي من "الوضع النموذجي لهؤلاء السجناء ، المكدسين بمفردهم ، وأرجلهم مطوية بالطريقة" الشرقية "، ووجههم جامد مثل القناع. " بالنسبة لجورجيو أغامبين (مرجع نفسه، ص 49) ، فإن "المسلم" هو اسم من لا يُعرف: "الشاهد يشهد من حيث المبدأ على الحقيقة والعدالة ، والتي تعطي كلماته اتساقها وملؤها. الآن الشهادة صالحة هنا بشكل أساسي لما تفتقر إليه ؛ يحمل في قلبه هذا "اللامتناهي" الذي يحرم الناجين من كل سلطة. الشهود "الحقيقيون" ، "الشهود الكاملون" ، هم أولئك الذين لم يشهدوا ولم يكن بإمكانهم ذلك. هؤلاء هم الذين "ضربوا الحضيض" ، "المسلمون" ، الغارقون. الناجين ، الشهود الزائف ، يتحدثون نيابة عنهم عن طريق التفويض – يشهدون على شهادة مفقودة. لكن الحديث عن التفويض ليس له معنى يذكر هنا: الغارق ليس لديه ما يقوله ، لا

تعليمات أو ذاكرة لإرسالها. ليس لديهم "تاريخ" [...] أو "وجه" أو "فكر". كل من يشهد لهم يعلم أنه سيتعين عليه أن يشهد على استحالة الشهادة. (المرجع نفسه ، ص 41-42).

[4] تيكون Tiqqun ، مجلة الميتافيزيقيا النقدية.

[5] السياسة الحيوية الصغرى، مقابلة مع جورجيو أغامبين أجراها ستاناي جرولوت وماتيو بوت- بونوفيل، مجلة فكارم VACARME 2000 ، 2جانفي ، عدد10، .

الرابط1:

https://vacarme.org/article255.html

الرابط2:

https://www.webmanagercenter.com/2020/05/02/449277/covid-19-des-philosophes-recadrent-la-panique-generee-par-le-virus/

كاتب فلسفي

[1] الانسان العاري ، السلطة السيادية والحياة العارية، ما تبقى من أوشفيتز ، نشر سوي، باريس ، 1997 ؛ ، مكتبة سواحل 1999.

[2] المجتمع القادم ، نظرية تفرد معين ، نشر سوي ، 1990 ؛ وسائل لا نهاية لها ، ملاحظات على السياسة ، مكتبة سواحل 1995.

[3] المسلم" يعني ، في عامية المخيمات ، مومياء الرجل ، الميت الحي ، الشخص الذي توقف عن القتال ، الذي فقد " كل وعيه وكل إرادته. من المحتمل أن يشير هذا المصطلح إلى "المعنى الحرفي للمصطلح العربي المسلم ، بمعنى الشخص الذي يخضع دون تحفظ للإرادة الإلهية" (ما تبقى من أوشفيتز ، مكتبة سواحل، ص. 53). وفقًا لموسوعة Judaïca اليهودية ، يمكن أن تأتي من "الوضع النموذجي لهؤلاء السجناء ، المكدسين بمفردهم ، وأرجلهم مطوية بالطريقة" الشرقية "، ووجههم جامد مثل القناع. " بالنسبة لجورجيو أغامبين (مرجع نفسه، ص 49) ، فإن "المسلم" هو اسم من لا يُعرف: "الشاهد يشهد من حيث المبدأ على الحقيقة والعدالة ، والتي تعطي كلماته اتساقها وملؤها. الآن الشهادة صالحة هنا بشكل أساسي لما تفتقر إليه ؛ يحمل في قلبه هذا "اللامتناهي" الذي يحرم الناجين من كل سلطة. الشهود "الحقيقيون" ، "الشهود الكاملون" ، هم أولئك الذين لم يشهدوا ولم يكن بإمكانهم ذلك. هؤلاء هم الذين "ضربوا الحضيض" ، "المسلمون" ، الغارقون. الناجين ، الشهود الزائف ، يتحدثون نيابة عنهم عن طريق التفويض –

يشهدون على شهادة مفقودة. لكن الحديث عن التفويض ليس له معنى يذكر هنا: الغارق ليس لديه ما يقوله ، لا تعليمات أو ذاكرة لإرسالها. ليس لديهم "تاريخ" [...] أو "وجه" أو "فكر". كل من يشهد لهم يعلم أنه سيتعين عليه أن يشهد على استحالة الشهادة. (المرجع نفسه ، ص 41-42).

[4] تيكون Tiqqun النقدية الميتافيزيقيا مجلة ،.

[5] السياسة الحيوية الصغرى، مقابلة مع جورجيو أغامبين أجراها ستاناي جرولوت وماتيو بوت- بونوفيل، مجلة فكارم VACARME 2000 ، 2جانفي ، عدد10، .

كتب " جورجيو أغامبين"

[حالة الاستثناء – الإنسان الحرام/ جورجو أغامبين]

[صنيع الله: أركيولوجيا الواجب]

[المنبوذ - السلطة السياسية و الحياه العارية]

[أين نحن الآن؟: وباء «كوفيد- 19» في السياسة]

حالة الاستثناء – الإنسان الحرام/ جورجو أغامبين

الإنسان الفارغ، جورجيو أغامبين: البعد الجمالي في الفن ليس ظاهرة بريئة

تقدم الباحثة والناقدة الثقافية الفلسطينية د. أماني أبورحمة لكتاب المفكر الإيطالي جورجيو أغامبين "الإنسان بلا محتوى" بقراءة مضيئة لأفكار ورؤى أغامبين الحافلة بالتميز في قراءاتها للأدب والفن، إذ تعد قراءات أغامبين الفريدة في الأدب والفلسفة القارية والفكر السياسي والدراسات اللاهوتية والفن الأكثر ابتكارًا في عصرنا. مشيرة إلى أن الكتاب إذ يحقق في طبيعة الفن ووظيفته تحقيقًا غير محايد؛ لا يتورط في التحقيق الجمالي لأجل التحقيق الجمالي كما أنه لم يُكتب من منظور متعال عن تاريخ الأفكار، بل يتجاوب مع ما يراه أغامبين الحالة المرعبة للفنون المعاصرة.

وتضيف أبورحمة في مقدمة ترجمتها الصادرة عن مؤسسة أروقة للدراسات والترجمة والنشر أن أغامبين يرى أن طبيعة الفن وعمله في ثقافتنا المعاصرة قد تشوّش. أصبح الفن بكلماته "كوكبا لا نرى منه إلا جانبه المظلم". ومع خفوت نور الدور اللامع الذي لعبه الفن في العصور المبكرة، يرى أغامبين أن هدفه فهم كيف ولماذا غَرُب عنا وجه الفن المشرق، وما الذي يتوجب علينا فعله كي نستعيد إشراقاته على عالمنا المعاصر. "ربما لا شيء أكثر إلحاحا -إذا كنا نريد حقا أن نتشارك مشكلة الفن في عصرنا. من تفكيك الجماليات، الذي يسمح لنا، من خلال إزالة ما يعد عادة أمرًا مفروغًا منه، أن نثير التساؤلات عن معنى الجماليات بوصفها علم اشتغالات الفن. والسؤال، مع ذلك، ما إذا كان الوقت قد حان لمثل هذا التفكيك، أو بدلا من ذلك ما إذا كانت نتيجة هذا الفعل لن تتسبب في خسارة أيّ أفق ممكن لفهم عمل الفن وخلق هاوية أمامه لا يمكن عبورها إلا بقفزة جذرية". ويتابع "ربما أن مجرد مثل هذه الخسارة وهذه الهاوية هي ما نحتاج إليها أكثر إذا أردنا لاشتغالات الفن أن تكتسب مكانتها الأصلية مجددا".

يرى أغامبين إن دخول الفن في البعد الجمالي -وفهمه بدءًا من إحساس المتفرج- ليس ظاهرة بريئة وطبيعية كما نعتقد عادة. ربما لا شيء أكثر إلحاحًا -إذا كنا نريد حقًا أن نشارك مشكلة الفن في عصرنا- من تفكيك الجماليات الذي يسمح لنا، من خلال إزالة ما يعد عادة أمرًا مفروغًا منه، أن نثير التساؤلات عن معنى الجماليات بوصفها علم اشتغالات الفن.

ويلفت إلى أنه في مواجهة هذه الخصائص الأربع للجمال كهدف للحكم الجمالي "أي الرضا دون مصلحة، والعالمية بقطع النظر عن المفاهيم، والغاية من دون غاية، والمعيارية بدون معيار"، لا يمكن للمرء إلا أن يفكر فيما كتبه نيتشه في جدله ضد خطأ الميتافيزيقا المزمن في "غسق الأوثان": "العلامات المميزة التي كانت تُعد الجوهر الحقيقي للأشياء هي علامات مميزة لعدم الوجود،

للاّشيئية". وعلى ما يبدو، أنه في كل مرة يحاول الحكم الجمالي تحديد ما هو جميل، فإن ما يحمله بين يديه ليس الجميل ولكن ظله، كما لو كان موضوعه الحقيقي ليس ما هو الفن بل ما هو ليس الفن، ليس الفن ولكن اللاّفنّ.

ويرى أغامبين أنه إذا بدأنا فقط في مراقبة طريقة عمل آلية الحكم النقدي فينا، يجب أن نعترف، حتى ضد أنفسنا، أن كل ما يقترحه حكمنا النقدي للعمل الفني ينتمي بالضبط إلى هذا الظل. في فعل الحكم الذي يفصل الفن عن غير الفن أو اللاّفنّ، فإننا نحول اللاّفنّ إلى محتوى الفن، وفي هذا القالب السلبي فقط نكون قادرين على إعادة اكتشاف حقيقته. وعندما ننكر أن العمل فني فإننا نعني أن لديه كل العناصر المادية لعمل فني باستثناء شيء ما وهو أمر أساسي تعتمد عليه حياته، بنفس الطريقة التي نقول بها إن الجثة تمتلك كل عناصر الجسم الحي، ما عدا شيء عصيٌّ على الإدراك هو ما يجعل منها كائنا حيا. ومع ذلك، عندما نجد أنفسنا فعلا أمام عمل فني، نتصرف دون وعي مثل طالب الطب الذي درس علم التشريح فقط على الجثث حين يواجه أعضاء المريض النابضة، لا بد أن يعود عقليا إلى نموذجه التشريحي الميت من أجل توجيه نفسه.

وأيا كان المعيار الذي يستخدمه الحكم النقدي لقياس حقيقة العمل -هيكله اللغوي، بعده التاريخي، وأصالة الخبرة التي نشأت، وهلم جرا- فإنه سيضع فقط، في مكان الجسم الحي، هيكلا عظميا متطاولًا من العناصر الميتة، وعمل الفن سيصبح في الواقع بالنسبة إلينا، كما يقول هيجل، الفاكهة الجميلة المقطوفة من الشجرة التي وضعها مصير ودي أمامنا، دون، مع ذلك، أن يعطينا، معها، الفرع الذي يحملها أو التربة التي تغذيها أو المواسم المتغيرة التي ساعدت على نضجها. إن ما تم نفيه يُعاد للحكم بوصفه محتواه الحقيقي، وما تم تأكيده مغطى بهذا الظل. إن تقديرنا للفن يبدأ بالضرورة مع نسيان الفن. وهكذا، يواجهنا الحكم الجمالي بمفارقة محرجة لأداة لا غنى عنها بالنسبة إلينا في معرفة العمل الفني، ولكن، ليس فقط أنها لا تسمح لنا باختراق حقيقته، ولكن أيضا وفي الوقت نفسه لأنها توجهنا نحو شيء آخر غير الفن وتُمثل حقيقة الفن لنا بوصفه لا شيئاً خالصا وبسيطا.

ويقول إنه ضمن أفق إدراكنا الجمالي، لا يزال العمل الفني خاضعًا لنوع من قانون تدهور الطاقة: لا يمكن للمرء أن يعود إليها من حالة بُعَيْد إنشائها. تماما كما النظام الفيزيائي المعزول عن الخارج يمكن أن ولكن لا يمكن أن يعود مرة أخرى إلى حالته الأصلية، لذلك "B" إلى الحالة "A" ينتقل من الحالة بمجرد أن يُنتج العمل الفني، لا توجد وسيلة للعودة إليه عن طريق المسار العكسي للذوق.

ويوضح أغامبين أن "الحكم الجمالي، بقدر ما يحاول إصلاح الانقسام الذي يسكنه، لا يمكنه الهروب من هذا القانون، والذي قد نطلق عليه قانون تدهور الطاقة الفنية. وإذا كان النقد في يوم ما يجب أن يخضع للمحاكمة، فإن تهمته التي سيكون عاجزًا عن الدفاع عن نفسه حيالها هي أنه، على وجه التحديد، قد اعتمد موقف نقد-ذاتي غير كافٍ، متجاهلًا السؤال عن أصله الخاص ومعناه الخاص. ومع ذلك، فإن التاريخ، كما يُقال، ليس حافلة يمكنك الخروج منها، وهكذا، رغم هذا الخطأ الأصلي، ومهما

كان التناقض الذي قد نجده، فقد أصبح الحكم الجمالي، في الوقت نفسه، العضو الأساسي لإدراكنا الحسي للعمل الفني.

وقد بلغ الأمر حدًا بحيث يسمح لعلم أن يولد من رماد البلاغة ولا يوجد، في البناء الحالي، ما يعادله في أيّ زمن آخر. وعلاوة على ذلك، فقد خلق شخصية، شخصية الناقد الحداثي، حيث السبب الوحيد لوجوده ومهمته الحصرية هي ممارسة الحكم الجمالي. وتحمل هذا الشخصية ضمن نشاطها التناقض الغامض لأصلها. أينما واجه الناقد الفن، فإنه يعيده إلى نقيضه، مذيبا إياه في اللاّفنّ؛ وأينما يمارس تأملاته، فإنه يجلب معه اللاوجود والظل، كما لو أنه لم يكن لديه أيّ وسيلة أخرى لعبادة الفن سوى الاحتفال من نوع القداس الأسود تكريما لديوسوس إنفرسوس، الإله المقلوب، للاّفنّ. إذا كان لأحد أن يتصفح الكتلة هائلة من كتابات لونديستس في القرن التاسع عشر، من الأكثر غموضا إلى الأكثر شهرة، يفاجأ المرء حين يلاحظ كمّ الاعتبار والمساحة الممنوحة لا للفنانين الجيدين وإنّما للمتوسطين والسيئين".

ويؤكد أن "الحقيقة الأعلى للعمل الفني هي الآن المبدأ الإبداعي الشكلي الخالص الذي يحقق إمكاناته فيه، بشكل مستقل عن أيّ محتوى. وهذا يعني أن ما هو ضروري للمتفرج في العمل الفني هو بالضبط ما هو مغترب عنه ومسلوب الجوهر، في حين أن ما يراه بنفسه في العمل، أي المحتوى الذي يدركه، لم يعد يبدو له بمثابة الحقيقة التي تجد التعبير الضروري في العمل، بل بدلًا من ذلك، الشيء الذي يدركه تماما وبالفعل بوصفه ذاتا تفكّر، وبالتالي فإنه يمكن أن يعتقد نفسه قادرًا على استنطاقه والتعبير عنه بصورة شرعية.

ويشير أغامبين إلى أن الحكم النقدي يمر بانحسار أو كسوف، ولكن مدته وعواقبه لا يمكن إلا أن تكون تخمينات. واحدة من هذه -وليس الأكثر تشاؤمًا- هو أنه إذا لم نبدأ في أن نسأل الآن، وبقوة، عن أساس الحكم النقدي، فإن فكرة الفن كما نعرفها سوف تنزلق من بين أصابعنا دون فكرة جديدة تأخذ مكانها على نحو فعّال. إلا إذا عزمنا على استخلاص، من هذه العتمة المؤقتة، السؤال القادر على حرق فينيق الحكم الجمالي من قمة الرأس إلى أخمص القدمين والسماح بطريقة أكثر أصالة، وأكثر أولية، للتفكير في الفن.

ويضيف "الآن، إذا ما سألنا أنفسنا مرة أخرى، ماذا عن الفن؟ ماذا يعني أن الفن يشير إلى ما هو أبعد منه ؟ يمكننا الإجابة ربما: الفن لم يمت ولكنه، وقد أصبح اللاشيء مدمرًا ذاته، يُبقي نفسه على قيد الحياة إلى الأبد. بلا حدود، ومفتقرًا للمحتوى، ومزدوجًا في مبدأه، يتجول في أرض الجماليات حيث اللاشيء، في صحراء من الأشكال والمحتويات التي توجهه باستمرار إلى ما هو أبعد من صورته الخاصة التي يستحضرها ويلغيها فورا في محاولة مستحيلة للعثور على يقينه الخاص. يمكن لغسقه أن يستمرّ لأطول من يومه كله، لأن موته هو، على وجه التحديد، عدم قدرته على الموت، عدم قدرته على قياس نفسه بالنسبة إلى الأصل الجوهري للعمل.

الذات الفنية دون محتوى هي الآن القوة الخالصة للنفي التي تؤكد في كل مكان وزمان نفسها فقط بوصفها الحرية المطلقة التي تعكس نفسها في وعي ذاتي خالص. ومثلما أن كل محتوى يسير بمقتضاها، فإن المساحة الملموسة للعمل تختفي فيها، المساحة التي وجد فيها كل من عمل الإنسان والعالم ذات مرة حقيقتهما في صورة الإلهي المقدس، وبها اعتادت سكنى الإنسان على الأرض أن تحدد قيمتها مباشرة. في الدعم الذاتي الخالص للمبدأ الإبداعي الشكلي، يصبح مجال المقدس، مبهما وينسحب، وفي خبرة الفن يصبح الإنسان واعيا، بأكثر الطرق جذرية، بالحدث الذي رآه هيجل بالفعل السمة الأكثر أهمية للوعي غير السعيد؛ الحدث الذي أعلنه مجنون نيتشه "الإله ميت".

إن الجماليات ليست ببساطة البعد المتميز الذي ادّخرته حساسية الإنسان الغربي المتطورة للعمل الفني بوصفه مكانه الأكثر ملائمة؛ بل إنها مصير الفن نفسه في العصر الذي لا يعود الإنسان فيه قادرًا، مع التقاليد التي قُطعت الآن، على العثور، بين الماضي والمستقبل، على مساحة الحاضر، ويضيع في الزمن الخطي للتاريخ. ملاك التاريخ، الذي علقت أجنحته في عاصفة التقدم، وملاك الجماليات، الذي يحدق في أنقاض الماضي في بعد لازمني، لا ينفصلان. وطالما لم يجد الإنسان طريقة أخرى لتسوية الصراع بين القديم والجديد، فرديًا وجماعيًا، وبالتالي الاستيلاء على تاريخيته، يبدو من غير المحتمل تجاوز الجماليات التي لن تقتصر على تضخيم الانقسام الذي يجتازه.

يذكر أن تلقى أغامبين تعليمه في القانون والفلسفة في جامعة روما، حيث كتب أطروحة دكتوراه عن الفكر السياسي لسيمون ويل. وله عشرات المؤلفات، درّس في جامعة ماشيراتا وجامعة فيرونا والكلية الدولية في باريس وجامعة ديلا سفيزيرا الإيطالية وجامعة إيواف دي فينيزيا والمدرسة الجديدة في نيويورك والمدرسة الأوروبية العليا حيث يشغل كرسي باروخ سبينوزا.

محمد الحمامصي

كاتب من مصر

القانون الشبح: الدولة والسيادة وحالة الاستثناء/ إيمان علاء الدين

يعد كتاب «حالة الاستثناء» للفيلسوف الإيطالي جورجيو أجامبين [1] من أهم الكتب التي تناولت قضية الاستثناء في العلاقة بين القانون والواقع، والذي نقله إلى العربية الدكتور ناصر إسماعيل وقدمته دار مدارات للأبحاث والنشر في يناير/كانون الثاني 2015م. وقد صدر الكتاب للمرة الأولى عام 2003م.

قدم فيه أجامبين بعض التفسير لما يجري في العالم عن طريق إيضاح العلاقة بين القانون وطبيعة السلطة السيادية، والنظر في عدد من تجليات هذه العلاقة على أرض الواقع، حيث يمكن إجمال موضوع الكتاب في مناقشة إشكالية السيادة في الدولة الحديثة. ولا يمكن تحديد انتماء الكتاب إلى أحد الحقول البحثية لأنه يتحرك عِبر مجالات القانونيين والسياسيين والفلاسفة وباحثي اللغة والتاريخ، مما يضفي طابعًا مثيرا للحوار المتعدد الأطراف ويؤكد اتساع نظرته التفسيرية.

في عام 2001 شهد العالم أحداث الحادي عشر من سبتمبر/أيلول ليتغير منحى التاريخ بعد هذا اليوم تغيرا جذريا أو بشكل أدق ليكشف التاريخ عن حقائق سترتها الدولة الحديثة داخل أبنيتها ومنظوماتها القانونية والسياسية. ففي أعقاب هذه الأحداث تزعمت الولايات المتحدة حربا أسمتها «الحرب على الإرهاب»، معتبرة أن أحداث سبتمبر/أيلول حدثا استثنائيا يُرهب شعوب العالم وفي مقدمتهم الشعب الأمريكي مما يستوجب تحركًا استثنائيا لمواجهته. وما تلى ذلك من أحداث لا ينفك مرتبطا بما أقدمت عليه الفاشية والنازية من جرائم، سواء ما يحدث على الساحة الدولية من «تعليق» للقانون الدولي أو ما تفرضه الأنظمة داخل دولها من حالة استثناء.

دائما هناك سلطة سيادية تستشعر خطرا تعده استثنائيا تتخذ في إثره إجراءات استثنائية تودي بحياة الآلاف سواء بالقتل المباشر أو بالاغتيال الحقوقي. فـ «الدولة» التي قامت لحماية حياة الإنسان وإدارة معاشه، صارت تتخلص من الإنسان، والاستثناء صار هو القاعدة، وهذا ما يحاول أجامبين تفسيره.

يأتي كتاب حالة الاستثناء في ستة فصول، يبدأ أجامبين في الفصل الأول تحت عنوان «حالة الاستثناء كنموذج للحكم» بمحاولة التأسيس لنظرته إلى حالة الاستثناء على أنها نموذجا للحكم، عن طريق استكشاف المساحة بين القانون والشأن السياسي. وقد سلك في ذلك دروبا عدة؛ فاستخدم التحليل التاريخي لظاهرة حالة الاستثناء، والتحليل الاصطلاحي للمفهوم وما يقاربه من مفاهيم أخرى، كما تعرض للخلافات النظرية بين مختلف الباحثين الذين تناولوا موضوع الاستثناء.

بدأ أجامبين بذكر إسهام كارل شميت [2] التأسيسي للعلاقة بين الاستثناء والسيادة، وتعريف شميت لصاحب السيادة بأنه «من بيده إقرار حالة الاستثناء»، ليحاول التوصل إلى ماهية الفعل السياسي في ظل ظاهرة الاستثناء عبر تاريخ السياسة الغربية. ووجد أن خلق حالة الطوارئ الصريحة أو غير المعلنة «بات إجراء اعتياديا تلجأ إليه الدول «حتى تلك المسماة دولا ديمقراطية.

فتاريخ الدول الغربية المعاصر يكشف عن تجذر إقرار حالة الاستثناء كسياسة متبعة كلما رأت الحكومات خطرا – هي وحدها من يحدده- يهدد بقاء النظام، وفي هذه الحالة يغيب – كليا أو جزئيا- مبدأ الفصل بين السلطات الذي من المفترض أنه يميز الأنظمة الديمقراطية، فتصدر السلطة التنفيذية مراسيما تشريعية، وتعتدي على الحريات الشخصية التي هي أصل الأنظمة الدستورية الليبرالية،

ويتحول البرلمان – طوعا أو كرها – إلى مجرد أداة تصديق على المراسيم الحكومية وتصديق على تعريف الحكومة للخطر الذي يتطلب استثناءً.

وهنا يبرر أجامبين اختياره لمصطلح «حالة الاستثناء» بأنه يعني «تعليق العمل بالنظام القانوني» ويتضمن تمدد سلطات الحكومة وغياب الفصل بين السلطات، أكثر مما تفعل أي من المصطلحات «التي تعمل في هذه المساحات الدلالية كمصطلح «حالة الحصار» و «الأحكام العرفية».

ويتعرض أجامبين للخلاف بين وصف حالة الاستثناء بأنها جزء من المنظومة القانونية وبين وصفها خارج هذه المنظومة، متسائلا «كيف لشيء مبهم لا معيار له أن يُدرَجَ في النظام القانوني؟» بيد أن تساؤله هذا لا يُرجح كفة وصفها خارجة عن المنظومة القانونية بقدر ما يشير إلى مشكلة تعريف الداخل والخارج في منطقة اللاتمايز بينهما التي تخلقها حالة الاستثناء عند تعليقها للقانون.

في الفصل الثاني «قوة القانون» يصف أجامبين نظرية شميت عن حالة الاستثناء أنها «نبوءة» لما أصبح نموذجًا للحكم. فمحاولة تمييز شميت بين الديكتاتورية المفوَّضة التي تهدف إلى حماية الدستور والديكتاتورية السيادية التي قد تصل سلطتها إلى خلق دستور جديد بامتلاكها سلطة مؤسِّسة، كشفت لأجامبين نوعًا من الاضطراب بين المفهومين انعكس على عمل حالة الاستثناء بتعليقها للقانون أنها لا تلغيه بمعنى نفيه من الوجود بقدر ما تعمل على «تصفير القانون» أي أنها تصل بفاعلية القانون إلى حالة الصفر على الرغم من وجوده. وهذا ما سعى في إطاره شيمت – وفقا لتحليل أجامبين- حين حرص على ربط حالة الاستثناء بالقانون.

ويميز أجامبين بين الالتباس في السلطات الذي ينتج عن حالة الاستثناء وبين الفصل بين قوة القانون والقانون التي تتركز حوله حالة الاستثناء. ففي حالة الاستثناء تفقد القاعدة القانونية قوتها لصالح اكتساب أفعال الاستثناء لهذه القوة. وحالة الاستثناء هنا تفصل ما بين القاعدة القانونية وتطبيقها لتطابق بينهما؛ أي أنها تُصهِرُ القاعدة في الواقع، وعند ذلك تمارس الدولة العنف الخالص بعد تعليقها للمرجعية القانونية الشرعية.

ويرجع الكاتب إلى الوراء في الفصل الثالث «الإيوستيتيوم؛ تعليق القانون» بغرض تفكيك إشكاليات تعريف حالة الاستثناء، فيعود تحديدا إلى النظام القانوني الروماني ونظام الإيوستيتيوم. وهذا النظام قد تضمنته المنظومة القانونية قديما بهدف الحفاظ على النظام والقانون العام عن طريق وقف القانون نفسه؛ فيتم التخلص من القانون بدلا من انتهاكه في حالة الخطر الذي يعجز القانون عن معالجتها.

وتحليل الإيوستيتيوم قاد أجامبين إلى الفصل بين الديكتاتورية كحالة من القانون المطلق وحالة الاستثناء التي يتوقف فيها القانون. ليستنتج أجامبين أن الأفعال التي يتم ارتكابها أثناء حالة الاستثناء لا يمكن وصفها بأوصاف قانونية ولا يترتب عليها أية آثار قانونية، فتلك الأفعال قد وقعت في حالة من الفضاء اللامعياري.

ويواصل الكاتب تحليل الإشكاليات النظرية المرتبطة بمفهوم حالة الاستثناء في الفصل الخامس «صراع للعمالقة حول فراغ»، حيث يتتبع أجامبين السجال الذي دار بين كارل شميت وفالتر بنيامين [3] حول حالة الاستثناء، وبالتحديد جدالهما حول فكرة العنف النقي وعلاقتها بالإطار القانوني.

فبينما كان يؤكد بنيامين على وجود عنف نقي في حيز من اللامعيارية بعد أن أصبحت حالة الاستثناء فعليا هي القاعدة، أصر شميت على إدراج هذا العنف ضمن المنظومة القانونية عن طريق حالة الاستثناء التي تستهدف حماية القاعدة القانونية عن طريق التعليق المؤقت لفاعليتها. ينتقل أجامبين من هذا السجال إلى فكرة التمايز بين القانون والعدالة، فالقانون ليس العدالة كما أن إلغاء القانون هو باب العدالة.

وكأن القانون له صورة شبحية متمثلة في قوته المنفصلة عن فعالية قواعده، وتلك الصورة هي التي تعمل في حالة الاستثناء. ويخلص أجامبين في هذا الفصل إلى أن القانون واستخدامه التقليدي ليسا مرادفين للعدالة، ويقول: «سيأتي يوم تلعب فيه الإنسانية بالقانون مثل أطفال يلعبون بأشياء مُتَعطِّلَة ومُهمَلَة ليس بغرض إعادتها إلى استخدامها التقليدي، بل لتحريرها تمامًا ونهائيًا من هذا الاستخدام».

يعود أجامبين إلى التاريخ الروماني في الفصل الخامس «عيد – حداد – لامعيارية» ولكن هذه المرة ليتتبع التطور الدلالي لمصطلح «الإيوستيتيوم» المعبر عن حالة الاستثناء حيث أصبح يعبر عن «الحداد العام» الذي يطبق في الامبراطورية عند موت الحاكم والقيام بالطقوس الجنائزية، متسائلا عن طبيعة العلاقة بين حالة الاستثناء والحداد.

ليجد الكاتب بمساعدة دراسة فيرسنيل [4] الأنثربولوجية وتحليل دور كايم [5] النفسي، أن مع موت الحاكم تُعلق الشئون المدنية والاجتماعية كحالة من تعليق النظام العام للدولة، وأن الحاكم الذي كان يعد «القانون الحي» بتأسيس لامعياري للقانون يقدم تفسير للعلاقة بين اللامعيارية والقانون، أي بين حالة الاستثناء وبين ما هو داخل وخارج القانون. هنا يصل أجامبين إلى أساس نشأة نظرية السيادة الحديثة، وتطور صورة الاتحاد بين صاحب السيادة واللامعيارية إلى صورة سلطة إقرار حالة الطوارئ.

ومما يلفت النظر في هذا الفصل هو إشارة الكاتب إلى تقبل المجتمع الإنساني بأريحية لفكرة اللامعيارية. فما يجعل الناس تقيم الاحتفالات التي تسقط فيها المعيارية الأخلاقية والثقافية هو ذاته ما يجعل من المقبول حالة الفوضى المعيارية في ظل حالة الاستثناء. ويقول أجامبين في ختام هذا الفصل: «من خلال اللامعيارية يجري تطبيق القانون على الفوضى وعلى الحياة شرط أن يتحول القانون نفسه، في حالة الاستثناء، إلى حياة وفوضى حية».

في الفصل السادس والأخير «الأوكتوريتاس والبوتيستاس» يجذر أجامبين تحليله لحالة الاستثناء عن طريق مفاهيم القانون الروماني مرة أخرى. ومفهوما «الأوكتوريتاس» أو السلطة اللامعيارية التي تقف خلف القانون و«البوتيستاس» أو السلطة القانونية، ليسا على قدر من الوضوح الدلالي مما يُسهل عملية ربطهما بسعي أجامبين لتفسير ظاهرة الديكتاتوريات الحديثة مستندًا إلى أصول نظرية السيادة، فكلا المفهومان يستصحب إشكالات تعريفية على مر التاريخ وعبر مختلف الدراسات.

إلا أن أجامبين استطاع تجاوز هذه الإشكالات بالوقوف على علاقة جدلية بين الأوكتوريتاس اللامعياري والبوتيستاس المعياري بأن كل منهما يعتمد على الآخر ليستمد وجوده، وهذا ما ينتج آلة سياسية حيوية تعمل في حالة الاستثناء منتجة ما أسماه أجامبين «الحياة العارية». والحياة العارية هي مفهوم اعتمده أجامبين في كتابه الإنسان المستباح [6] أو Homo sacer – وهو الجزء الأول من رباعية أجامبين التي تشمل كتاب حالة الاستثناء- يشير به إلى حياة إنسانية عارية من حقوق المواطنة أو الحقوق السياسية والاجتماعية وتنحصر فقط في إطار الحياة البيولوجية للإنسان بوصفه كائنًا تمتلك الدولة سلطة لا معيارية عليه.

في كتاب حالة الاستثناء اعتمد أجامبين – وإن لم يُصرح بذلك – المنهج الجينالوجي في تتبع أصل حالة الاستثناء في التاريخ لفهم وتفسير تجلياتها الحديثة. كما أن الكتاب شديد الصلة بالكتاب الذي سبقه وهو الإنسان المستباح. فالإنسان المستباح عند أجامبين الذي يحيا داخل معسكرات الاعتقال أو مخيمات اللاجئين إنما يحيا داخل فضاء من الاستثناء.

إلا أن أجامبين في كتاب حالة الاستثناء جعل الأمر يتسع ليشمل كل ما يقع تحت تأثير الفعل السياسي، وأخذ يطعن في مشروعية الأفعال السياسية ذات القدرة على إمكانية التحول إلى أفعال دكتاتورية خالصة تستخدم العنف الحكومي بمعزل عن فاعلية القانون وإن كانت تبقي على صورته الشبحية، بل إنه وصل إلى هشاشة العلاقة بين العدالة والقانون وبالأخص في الفضاءات اللامعيارية التي تكونها حالة الاستثناء.

فحياة الإنسان داخل معسكر الاعتقال أو داخل مخيم اللاجئين لا تختلف كثيرا عن حياة الإنسان داخل أي نظام سياسي ليبرالي يملك القدرة على إقرار حالة الاستثناء. وكما ذهب أجامبين فإن الدول الغربية التي تحمل رسالة الديمقراطية إلى العالم هي أول من فقد المعيار.

ويمكن النظر إلى كتاب حالة الاستثناء في عدة أطر منها، أن الكتاب يشكل إحدى حلقات نقد الحداثة الغربية وما تشكل فيها من منظومات قانونية وسلوكيات سياسية واجتماعية، وكيف أن هذه النتاجات ما هي إلا تطورات لحقت بالسياسة الغربية وأصولها منذ العهود القديمة وحتى المعاصرة منها، فهو يكشف جزءًا من حقيقة الدولة القومية وما تحت قشورها الادعائية حول الديمقراطية وحقوق الإنسان.

كما يعيد الكتاب تلك التساؤلات القديمة حول «الدولة» و نواياها وأفعالها، وعن ماهية ذلك العقد بينها وبين مواطنيها ومساحات التفويض في استخدام القوة المادية، وعن تعريف وجود الإنسان في داخلها بين حقوق المواطنة وحدود البشرية المحضة.

و يُفهم من الكتاب أن حالة الاستثناء هي عتبة تحول النظم إلى الشمولية الحديثة، لكن أجامبين لا يُفسر لماذا لم تتحول دول مثل الولايات المتحدة إلى الشمولية بالرغم من لجوئها إلى حالة الاستثناء في العديد من سياساتها وخصوصا الخارجية منها، لكنه يساعد بالطبع في تفسير سلوك أنظمة قمعية مثل تلك النظم الحاكمة لمعظم العالم العربي، كأن الأمر يعتمد على الظروف التي يحيى فيها النظام السياسي، و يشير ذلك إلى بعض الذاتية اللاحقة بالفعل، وهو ما لم يُركز عليه أجامبين في حديثه عن ماهية حالة الاستثناء.[7]

وتعد حالة الاستثناء من أهم المداخل المفاهيمية لدراسة واقع السلطة في العالم العربي. ويشمل ذلك إقرار عدد من الأنظمة استمرارية حالة الطوارئ بحيث أصبحت تمثل الحالة الطبيعية للدولة، وحياة ملايين العرب داخل مخيمات للاجئين في ظل صراعات تتسم بالديمومة واستخدام أقسى درجات العنف، وأسر ملايين آخرين داخل معتقلات تحكمها حالة الاستثناء سواء مروا في طريقهم إليها بمحاكمات صورية استثنائية أو ألقوا فيها مباشرة على سبيل الاستثناء.

جورجيو أجامبين (ولد بروما عام 1942م)، فيلسوف إيطالي، حصل على درجة الدكتوراه في [1] القانون من جامعة روما عام 1965م عن أطروحة تتناول الفكر السياسي للكاتبة الفرنسية «سيمون فايل». أشرف على ترجمة الأعمال الكاملة للفيلسوف الألماني فالتر بنيامين من الألمانية إلى الإيطالية (1979-1994). ويشغل الآن منصب أستاذ فلسفة الجمال بكلية العمارة بفينيسيا. أهم أعماله II) : بالعربية: الإنسان -homo sacer رباعية)، و(بالعربية: اللغة والموت – linguaggio e la morte كارل شميت (1888-1985) فيلسوف ومُنظِّر سياسي وفقيه قانوني ألماني، يعد من أكبر [2].(الحرام نقاد الفلسفة الليبرالية في القرن الماضي ومن أهم المفكرين الذين ناقشوا إشكاليات السياسة والدستور ومعضلة الحريات العامة. انضم للحزب النازي وسُجن فترة بعد الحرب العالمية الثانية ثم أفرج عنه.

Der Begriff desبالعربية: اللاهوت السياسي، -Politische Theologie) :من أهم أعماله فالتر بنيامين (1892-1940) فيلسوف وأديب ألماني. [3].(بالعربية مفهوم السياسي -Politischen دمج في نقده العلم-اجتماعي والثقافي المادية التاريخية والمثالية الألمانية والأفكار الصوفية اليهودية ، مقدما إسهاما جديدا للفلسفة الماركسية الغربية ونظرية علم الجمال. اعتبر لفترة أحد أعضاء مدرسة فرانكفورت في النظرية النقدية. وانتحر عام 1940م بعد رحلة فرار من مطاردة النازيين. من أهم -Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit) :أعماله بالعربية: -Über den Begriff der Geschichteبالعربية: العمل الفني في عصر استنساخه التقني، بالعربية: أصل الدراما -Ursprung des deutschen Trauerspielsحول مفهوم التاريخ، سيمون فيرسنيل أستاذ فخري في التاريخ القديم في جامعة ليدن. حصل على [4].(التراجيدية الألمانية درجة الدكتوراه عام 1970م عن أطروحة حول التنمية ومعنى النصر الروماني.[5] إيميل دور كايم (1858- 1917) فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي. أحد مؤسسي علم الاجتماع الحديث, وقد وضع لهذا De la division) :العلم منهجية مستقلة تقوم على النظرية والتجريب جنبًا إلى جنب. من أهم أعماله Les Règles de la Méthodeبالعربية: حول تقسيم العمل الاجتماعي، -du travail social هناك اختلاف في ترجمة هذا [6].(بالعربية: قواعد المنهج في علم الاجتماع -Sociologique المصطلح فالمستباح هي ترجمة الدكتور ساري حنفي، والإنسان الحرام هي الترجمة التي استخدمها الدكتور ناصر إسماعيل في ترجمة كتاب حالة الاستثناء.[7] ، وهذا يقترب إلى حد ما من نقد الدكتور ساري حنفي لأجامبين والذي جاء في تصديره للكتاب، حين تحدث عن ذاتية الفعل الاجتماعي التي لم يهتم بها أجامبين عند نظره إلى المخيم أو المعتقل

عنوان الكتاب: حالة الاستثناء – الإنسان الحرام

المؤلف: جورجو أغامبين

المترجم : د. ناصر إسماعيل

الناشر: مدارات للأبحاث والنشر

الطبعة: الأولى 1436 هـ / 2015 م

عدد الصفحات: 201

حول الكتاب

هذا هو النصُّ الأول في العربيَّة للفيلسوف الإيطالي جورجو أغامبين. وحالة الاستثناء هو الجزء الأول من الكتابِ الثاني في رباعيَّة (الإنسان الحرام) التي تشتمل -حتى الآن- على سبعة مُجلَّدات كتبها .أغامبين، بشكلٍ تدريجي غير مُنتظِمٍ، خلال فترة زمنيَّةٍ طويلة امتدَّت لعِقدين

يطرحُ الكتاب سؤالاً بسيطًا عبقريًّا؛ لمن السيادة وما هو مصدر الشرعيَّة في الدولة الحديثة؟ هل "للشعب"، مُمثَّلاً في سلطة التشريع عبر برلمانه المُنتخَبِ ديمقراطيًّا، أم لـ"صاحب السيادة/الحاكم/الدولة" مُمثَّلة في سلطتها التنفيذيَّة التي تملك تعليق القانون، حفاظًا عليه، في حالات الاستثناء/الطوارئ؟

إشكاليَّة "السيادة في الدولة الحديثة" هي موضوع هذا الكتاب، وهي إشكاليَّة يناقشها أغامبين في إطار تجلّيها العاري المُتمثِّل في حالة الاستثناء، مُتسائلاً عن العلاقة بين القانون والاستثناء، وإمكانية دسترة الاستثناء أو تقنينه في المنظومة القانونيَّة الليبراليَّة، وعن علاقة الإنسانِ الفرد بالدولة – أيضًا- حال غياب كل جدران الحماية القانونيَّة والحقوقيَّة التي يكفُلُها له "القانون" في الظروف العاديَّة.

تقع دراسة أغامبين -إذن- على حدودِ التماسِّ بين "السياسي" و"القانوني" و"الحياة"؛ متتبِّعةً الأصول التاريخيَّة للنُّظم السياسيَّة والقانونيَّة الحديثة في القوانين الرومانيَّة القديمة، وقوانين الكنيسة الكاثوليكيَّة القروسطيَّة، وصولاً إلى لحظاتها النماذجيَّة الحديثة في التجربتين النازيَّة والفاشيَّة في ألمانيا وإيطاليا؛ كاشفًا عن السياقاتِ التاريخيَّة لدسترة حالة الاستثناء في تجاربِ الدول الديمقراطيَّة الغربيَّة كانجلترا وفرنسا وسويسرا والولايات المتحدة الأمريكية؛ مُحاوِلةً الإجابة عن السؤالِ الذي ظلَّ صداهُ يتردَّدُ طيلةَ التاريخ الغربي: ما السياسة، وما القانون؟

أهم الفلاسفة ومُنظِّري السياسة والقانون الذين اعتمد عليهم أغامبين في دراسته هما الألمانيين كارل شميت ووالتر بنيامين، على تضادٍّ موقفيهما الحادِّ من حالة الاستثناء، وتجربة النازيَّة التي عايشاها وأدت إلى إنتحار الثاني بعد رحلةِ فرارٍ طويلة من النازيين نتيجة لأصوله اليهودية. بينما كان شميت من كبار المُنظِّرين السياسيين والقانونيين للدولة النازية. مع اشتباكٍ واضح مع أفكار ميشيل فوكو عن "السياسة الحيوية" والعلاقة بين المعرفة والسلطة

أما عن إمكانيَّات الاستفادة من أفكار أغامبين في تحليل أوضاعِنا العربيَّة فهي مُتعدِّدة؛ إذ يمكن دراسة حالة الحكم الإسرائيلي في الأراضي العربية المحتلة، وتجربة كرومر الطويلة في مصر، وتجارب الدول العربيَّة ما بعد الكولونياليَّة في الحكم حين استنسخت أدوات الحكم الكولونيالي الذي سبقها، وأسَّست شرعيتها على ادعاء الخلاصِ منه، كحالات استثناء كولونيالية أطول أجلاً -استمرت حالة الاستثناء النازيَّة 12 عامًا فقط- وأكثر تعقيدًا من مثيلاتها في الحالة الغربيَّة.

لتحميل الكتاب اتبع الرابط التالي

حالة الاستثناء – الإنسان الحرام/ جورجو أغامبين

صنيع الله: أركيولوجيا الواجب

لغة العبادة؛ قراءة في أركيولوجيا أغامبين

ذات يوم قال جيل دولوز " ماذا تكون الأركيولوجيا إن لم تكن طلبًا لنظرية عامة في الإنتاجات ، عليها أن تتطابق مع ممارسة ثورية حيث يتشكل الخطاب الفاعل في عنصر خارج غير مكترث بحياتي وموتي" أو هي بالأحرى كما قال فوكو " إنني لم أقدم الأركيولوجيا على إنها علم ولا حتى بصفتها الأساس الأولى لعلم مقبل.. لفظ أركيولوجيا ليس له البتة قيمة استباقية؛ إنه يشير وحسب إلى واحدة من كيفيات مباشرة المهارات التلفظية تعيين مستوى : مستوى الملفوظ " والأرشيف

ومن كلمات دولوز _فوكو يمكننا أن نصل إلى استنتاج مفاده إن الأركيولوجيا ليست أداة حكم على الأشياء، إنها لا مكترثة كلياً ، بيد أنها أداة عرض وإبراز، وهذا عين ما كانت ترمي إليه آنجيل مارياتي بعبارتها الحصيفة حين كتبت " هذا العرض "الأركيولوجي" للماضي يساوي في الواقع التاريخي المعيش راهنا، ممارسة حقيقية جديرة بتثوير الممارسات الممأسسة.

فالأركيولوجيا في معناها إذن هي؛ تتبع أصول موضوع ما وإنجاز تحليل تاريخي حول ظهور هذا الموضوع ونشأته وتطوره وكيفية عمله.

وتتألف لفظة أركيولوجيا من لفظتين يونانيتن هما (أركيوس) التي تشير إلي البدائي الأولى القديم و(لوغوس) التي تشير إلى الخطاب والعلامة والحساب والقانون والنظام.

وكما قدم كل من نيتشه وفوكو ودريدا أركيولوجياه في الأخلاق والمعرفة والجنون والجنسانية والكذب بدرجات متفاوتة السطوع، يقدم الفيلسوف الإيطالي ذو السطوة جورجيو أغامبين مساهمته الأركيولوجية أيضاً عن تاريخ الواجب ممركزاً عمله حول "الليتيريجيا" متتبعًا تاريخها وكيفية عملها وأثرها.

يشير أغامبين إلى الحداثة النسبية للفظ الليتيريجيا الذي ظهر في القرن السادس الميلادي كلغة طقسية، و الذي شاع إسخدامه خلال القرن التاسع عشر وعشرينيات القرن العشرين، وللفظ الليتيرجيا جذوره اليونانية من (لايتورجيا) فهو كما لفظ الأركيولوجيا يتألف من كلمتين يونانيتين هما (ليتيوس) بمعنى عام أو عمومي المشتق بدوره من لفظة (لاوس) والتي تعني الشعب ، ومن (إرجون) والذي يعني خدمة، وهي مهمات كانت توكل للمواطنين اليونان يؤدونها كخدمة عامة ،من قبيل تجهيز الميادين الرياضية والتسليح وشراء الحبوب والزيت والسلفة التي كان على المواطنون الخمسة عشر الأكثر ثراءً تأديتها للمدينة تحت عنوان " أداءت جميع المواطنين الخاضعين للضريبة" فينقل أغامبين عن ديموستنيس قوله " "بإمكان كل شخص أن يمارس الليتيريجيا بواسطة جسده الخاص كما بما يملك

.بهذا المعنى كان إستخدام بطرس الرسول، الليتيريجيا أي بوصفها خدمة عامة

ويتابع أغامبين حفرياته وصولاً إلى عهد ما يعرف بالترجمة السبعينية للتوراة حيث تم إستخدام الليتيرجيا في الإشارة إلى الطقوس والخدمات والقرابين التي تقدم فيما كان يعرف بالهيكل كخدمة للعبادة بالإحالة على الوظائف الكهنوتية لهارون في خيمة الاجتماع وهنا يتحول المفهوم من خدمة يقدمها الرب للشعب إلى الخدمة التي يقدمها الشعب للرب أو لنقل أنها كانت خدمة متبادلة بين الرب والشعب. وهنا يشير أغامبين إلى وعي المترجمين لدلالة لفظ ليتيرجيا السياسي .والذي يذكر بعهد الرب مع الشعب

لكن التحول في مفهوم الليتيرجيا جاء من خلال تماهيها مع المعنى اليهودي أي خدمة عبادة تقدم للرب من خلال الطقوس والمزامير والتراتيل عن طريق ربط الليتيريجيا بما ورد من نصوص في الرسالة إلى العبرانيين، عبر المهمة الخلاصية التي يضطلع بها يسوع المسيح بصفتة الكاهن الأعظم كخدمة للرب و لمرة واحدة لا يمكن تكرارها، أي أن .الليتيرجيا هي مهمة خاصة بيسوع المسيح لا سواه، "فالقربان قدم لمرة واحدة ولا يمكن إعادته" على حد تعبير أغامبين

لكن المفارقة تتمثل في إعادة ما لا يمكن إعادته إذ يقوم الأساقفة والشمامسة بأعمال ليتيريجية للتذكير الدائم بتلك .الخدمة الخلاصية التي أداها يسوع المسيح. لتتحول الليتيريجية إلى لغة عبادة في هذا السياق

كما يرصد أغامبين الدور السياسي لليتيريجيا المسيحية، من خلال تطورها من مجرد واجب إلى سر والسر إلى محض .فاعلية وإنجازية إذ يرى أنه لا واقعي سوى ما هو فاعلي إنجازي

وكما حاول اغامبين في الملك والمجد بلورة سر الإقتصاد الذي بناه اللاهوتيون، يتعلق الأمر في صنيع الله بانتزاع سر .الليتيريجيا من سطحية الأدب الحديث بأرجاعه إلى ألق المؤلفات القروسطية عند دو ماتز وغيوم ديران

خلال عشرينيات القرن العشرين شاعت الحركات العمالية والنازية والنفسية التي حلت محل المدارس والمؤسسات وكافة الأنظمة الشمولية، وهنا أضم إلى تلك الحركات والأنظمة الشمولية كذلك الانظمة "الديمقراطية" الجمهورية منها والملكة الدستورية فأنه بالإمكان الإشارة الي طقوس تحية العلم وقسم الرئيس وأعياد الإستقلال والمواكب العسكرية والأيام الوطنية ، وهنا تأخذ الحركة الليتيريجية صورة مختلفة من خلال عودة أصولها إلى الوثنية والصمت الصوفي عند الفلاسفة اليونان وذلك من خلال الجدال بين مؤرخي الدين من أوسنار إلى دياتريش ومن رايتنزشتاين إلى فلهالم بوساي الذين برهنوا بما لا يدع مجالاً للشك على الرابطة الساطعة بين تجربة الخلاص القائمة على الأسرار الوثنية وبين الرسالة المسيحية.. بيد أن المفارقة أن التأكيد على هذا التعالق صدر من دير بندكتي على يد اللاهوتي اليسوعي هوغو راهنار في .محاضرة بعنوان " الأسرار الوثنية والأسرار المسيحية" ثم جاءت محاولات كازال للتأكيد على ذات الفكرة

في هذا العمل المعنون " صنيع الله أركيولوجيا الواجب " يحاجج أغامبين بأن الفعل الأخلاقي يظل أخلاقيًا بشكل ذاتي بمعزل عن فاعله ، أي أن الواجب هو صاحب الفضل على الأخلاق الكانطية التي أنتهت لذات النتيجة في القانون .والواجب والأمر القطعي

كما أنه أي هذا العمل هو الجزء الثاني لكتابه المعنون" الملك والمجد " المتعلق بسر الليتيرجيا " ولكن يتعلق البحث .هنا بالكهنة ذواتهم بالذات الحاملة للسر كأداة لله منفصلة بشكل كامل عن مدي أخلاقية الفاعل

جورجيو اغامبين *

فيلسوف ومنظر سياسي إيطالي ولد في روما في عام 1942، له كرسي باروخ إسبينوزا في كلية الدراسات الأوربية، من أشهر أعماله حالة الإستثناء والهومو ساكر الملك والمجد وغيرها من الأعمال والمقالات.

في الليتيرجيا، القربان المسيحي قدم لمرة واحدة ويعاد طقوسيا، وتتمثل المفارقة في إعادة ما لا يمكن إعادته. لكن هذا الذي يعود يصبح بمقتضاه الدين دَينا والقانون واجبا والعلاقة بين الأفعال الأدائية أو الإنجازية وأفعال الأمر تحول الكينونة إلى فعل في الإقتصاد الثالوثي الذي يكون الأساسي فيه هو روحانية الفعل وليس فاعل الفعل، تأثير الفعل ذاته وليس الشخص القائم بالفعل.

العرب كانت تقول في الليتيرجيا، القربان المسيحي قدم لمرة واحدة ويعاد طقوسيا، وتتمثل المفارقة في إعادة ما لا يمكن إعادته. لكن هذا الذي يعود يصبح بمقتضاه الدين دَينا والقانون واجبا والعلاقة بين الأفعال الأدائية أو الإنجازية وأفعال الأمر تحول الكينونة إلى فعل في الإقتصاد الثالوثي الذي يكون الأساسي فيه هو روحانية الفعل وليس فاعل الفعل، تأثير الفعل ذاته وليس الشخص القائم بالفعل.

العرب كانت تقول بخصوص علم المؤديين " كل الثمار وارم العود للنار " تعبيرا عن جلال العلم وإن فسد المعلم. وبالمثل فإن الفعل الفاضل فاضل بذاته وليس بمن يؤديه، وذلك هو ما انتهت إليه الأخلاق الكانطية في القانون والواجب والأمر القطعي.

صنيع الله

لتحميل الكتاب من الرابط التالي

صنيع الله: أركيولوجيا الواجب

المنبوذ - السلطة السياسية و الحياه العارية

يناقش اغامبين ف جزء الاول من الكتاب حالة الاستثناء تلك المساحة الغامضة التي يتم فيها امتزاج المعيار بالفعل والحق بالواقع والقانون بالفعل السياسي منتجة ف النهاية منطقة غامضة تمارس فيها السلطة بدون مسائلتها عن أصلها متجسدة في صاحب السيادة ثم ينتقل بداهة ف جزئه الثانيالمنبوذ من الكتاب إلي محاولة تفنيد تلك الذات_المواطن_المدمجة قسريا داخل اطار الحياة بما هي حياة الكائن الحي حيث يوضح أنه لم تكن الراهنية على الإنسان في اندماجه وجوديا وفكريا داخل منظومة الدولة وآليات الحياة المدنية بل كانت الراهنية على الجسد فقط وانضباطه والسيطرة عليه ليصبح الهدف الاهم للحياة السياسية بما هي القدرة على تنظيم الاجساد والعمل على انظباطها والاعتناء بها كقوة منتجة داخل اطار الدولة، هنا تصبح الحياة البيولوجية موضوع كل سياسة وراهنيتها، عندها يتحول الفعل السياسي الي فعل بيوسياسي ويتحول الرهان من القدرة على تنظيم حياة البشر بشكل عادل الى استخدام تلك الحياة وتعديل بنيتها التلائم نمط سياسي ما يمارس اغامبين نهجا استراتيجيا من اول الكتاب الى آخره متمثلا في تحفيره المستمر عن الشكل الأصيل للحياة العاريةمن العصور القديمة متمثلة تارة ف التراث الفلسفي(أفلاطون وأرسطو) وتارة ف التراث القانوني (العهد الروماني القديم) وصولا إلى المعتقل كصورة لناموس الحداثة في العصور المتأخرة متجسدة بشكل فج ف النازية. حيث لم يكن نص اغامبين غير كشف الستار عن ذلك الكائن الرازح تحت ستار الفكر الفلسفي منذ سقراط وحتى هيجل ومحاولة تحرير ذلك الكائن من ذلك الثقل الملقى عليه وتركه عاريا هكذا محاولا ادراك وجوده المنسي بتعبير هيدغر مساءلة التراث الفلسفي الغربي بهذا الشكل الذي تشبعت به كل فكرة ف الكتاب لكان لم يكن لولا نيتشه الذي تجرأ لأول مرة ووضع كل التراث الغربي على المحك كل أفكاره من بعده أصبحت في وضعية إعتقاد جديد وقيد التنفيذ هنا تتبدل الصورة ويصبح الفكر مساءلا نفسه ويصبح تاريخ الفلسفة تحت سندان التفكيك والتجريح كان مايزال سؤال أغامبين ما الفعل السياسي؟؟من وجهة نظري هو محور كتاباته ومحاولة للنظر الى الانسان ككائن يعيش داخل تنظيم سياسي المدينة محاولا البحث عن بعد جديد غير بعده الأخلاقي أو الإسطوري أو العقلاني وهو بعده السياسي في صورةالمواطنتلك الذات التي ظهرت وتربعت على سلم الاولويات في عصرنا المتأخر تلك الماهية الجديدة التي التي طبعت بها الذات وأصبحت محرك التاريخ

لتحميل الكتاب من الرابط التالي

المنبوذ - السلطة السياسية و الحياه العارية

أين نحن الآن؟: وباء «كوفيد- 19» في السياسة

ترجمة وعرض: نضال إبراهيم

عاشت إيطاليا أياماً عصيبة عندما ارتفعت مستويات الإصابات بوباء كورونا. تلك الموجة العنيفة خلفت آثاراً على كافة أشكال الحياة، وأسست لعلاقات جديدة في السياسة مرتبطة بالصحة. يتناول هذا الكتاب موقع إيطاليا في الوباء، وتأثير الأوبئة على السياسة والاقتصاد، وكيفية اتخاذ القرارات على مستوى الدول في الأوقات العصيبة.

يعكس هذا الكتاب (صادر عن دار «رومان آند ليتلفيلد بابليشرز» بترجمة فاليريا داني من الإيطالية إلى الإنجليزية، في مايو 2021 ضمن 104 صفحات) التحول الكبير الذي يؤثر في الديمقراطيات الغربية؛ إذ يرى المؤلف أنه باسم الأمن البيولوجي والصحة، يستسلم نموذج الديمقراطية البرجوازية في كل مكان لاستبداد جديد؛ حيث يقبل المواطنون في العالم قيوداً غير مسبوقة على حرياتهم. يطرح الكتاب سؤالاً: أين نحن الآن؟ وأيضاً: إلى متى سنقبل العيش في حالة استثنائية ممتدة من دون نهاية واضحة؟

يعمل الفيلسوف الإيطالي الشهير جورجيو أغامبين على المبدأ القائل بأن من هم في السلطة لن يسمحوا لأزمة جيدة أن تذهب سدى؛ بل سيغتنمونها للمضي قدماً في الممارسات والسياسات التي تتوافق مع أجندتهم السياسية. يقدم أغامبين تعليقاته القاسية والعاطفية والشخصية العميقة على حالة الطوارئ الصحية لعام 2020 في إيطاليا وفي جميع أنحاء العالم.

تغيير النماذج السياسية

يعتبر ما يقدمه الفيلسوف الإيطالي جورجيو أغامبين في هذا العمل أحد أكثر الردود الأكاديمية أهمية على ما حدث خلال فترة جائحة كورونا في بلده إيطاليا. يتكون العمل من سلسلة من المقالات القصيرة والمقابلات التي كتبت وأجريت حتى نوفمبر 2020، وذلك قبل طرح اللقاحات المختلفة في جميع أنحاء العالم. ومع ذلك، لا تزال هناك العديد من الأسئلة والشكوك حول الوباء وما يخبئه المستقبل.

يقول: «إنها تدخلات هادفة، وجيزة جداً أحياناً، تحاول التفكير في العواقب الأخلاقية والسياسية لما يسمى «الوباء»، وفي نفس الوقت، لتحديد التحول في النماذج السياسية التي أحدثتها تدابير الاستثناء»، ويضيف: «بعد مرور عام تقريباً على حالة الطوارئ، يجب أن ننظر في الأحداث التي شهدناها من منظور تاريخي أوسع. إذا كانت القوى التي تحكم العالم قد قررت استخدام هذا الوباء سواء كان حقيقياً أم محاكاة، كذريعة لتحويل نماذج حكمهم من الأعلى إلى الأسفل، فهذا يعني أن تلك النماذج كانت في حالة تدهور تدريجي لا مفر منه، وبالتالي تلك القوى لم تعد مناسبة للغرض».

خلال أزمة القرن الثالث التي زعزعت استقرار الإمبراطورية الرومانية، أطلق دقلديانوس وقسطنطين، سلسلة من الإصلاحات الجذرية لهياكلها الإدارية والعسكرية والاقتصادية، ما أدى إلى تغييرات بلغت ذروتها في الحكم المطلق البيزنطي.

ويشير إلى التاريخ قائلاً إنه «وبنفس الطريقة، قررت القوى المهيمنة اليوم التخلي بلا رحمة عن نموذج الديمقراطية البرجوازية، بحقوقها وبرلماناتها ودساتيرها، واستبدالها بأجهزة جديدة بالكاد نستطيع رؤية ملامحها. في الواقع، ربما لا تكون هذه الخطوط واضحة تماماً حتى لأولئك الذين يرسمونها. ومع ذلك، فإن السمة المميزة لهذا التحول الكبير الذي يحاولون فرضه هي أن الآلية التي تجعله ممكناً رسمياً ليست مجموعة جديدة من القوانين، لكنها حالة استثنائية». يظهر التحول، في ضوء ذلك، أوجه تشابه مع ما حدث في ألمانيا عام 1933، عندما أعلن المستشار الجديد أدولف هتلر - من دون إلغاء دستور فايمار رسمياً - حالة الاستثناء التي استمرت لمدة اثني عشر عاماً، وأبطلت فعلياً المقترحات الدستورية التي كانت ظاهرياً لا تزال سارية. في الوقت الذي كان من الضروري في ألمانيا النازية نشر جهاز أيديولوجي كلي صريح لتحقيق هذه الغاية، فإن التحول الذي نشهده اليوم يعمل من خلال إدخال إرهاب مدفوع بالتهديد الصحي. ما كان يعتبر، في تقاليد الديمقراطية البرجوازية، الحق في الصحة، أصبح على ما يبدو دون أن يلاحظ أحد التزاماً دينياً قانونياً يجب الوفاء به بأي ثمن».

يمكننا استخدام مصطلح «الأمن البيولوجي» لوصف الجهاز الحكومي الذي يتكون من دين الصحة الجديد هذا، المرتبط بسلطة الدولة وحالتها الاستثنائية، وهو الجهاز الذي ربما يكون الأكثر كفاءة من نوعه الذي عرفه التاريخ الغربي على الإطلاق. لقد أظهرت التجربة في الواقع أنه بمجرد وجود تهديد للصحة، يكون الناس على استعداد لقبول قيود على حريتهم لم يفكروا بها أبداً حتى خلال الحربين العالميتين، ولا في ظل الديكتاتوريات الشمولية. سيتم تذكر حالة الاستثناء على أنها أطول تعليق للشرعية في التاريخ الإيطالي تم تنفيذه بالكامل دون اعتراضات من المواطنين أو بشكل كبير من مؤسساتهم. بعد الصين، أصبحت إيطاليا المختبر الغربي؛ حيث أجريت التجارب في التقنيات الحاكمة الجديدة بأشكالها الأكثر تطرفاً. من المحتمل أنه عندما يفهم المؤرخون المستقبليون ما كان على المحك حقاً في هذا الوباء، ستظهر هذه الفترة كواحدة من أكثر اللحظات المخزية في التاريخ الإيطالي، وأولئك الذين قادوها وحكموا خلالها كأفراد متهورين.

يقول المؤلف: «إذا كان الجهاز القانوني - السياسي للتحول العظيم هو حالة الاستثناء، والجهاز الديني هو العلم، فقد اعتمد هذا التحول على المستوى الاجتماعي لفاعليته على التكنولوجيا الرقمية التي، كما هو واضح الآن، تعمل في انسجام مع الهيكل الجديد من العلاقات المعروفة باسم «التباعد الاجتماعي». يجب أن تحدث العلاقات الإنسانية، في كل مناسبة وبقدر الإمكان، بدون وجود مادي. سيتم إهمالها كثيراً كما كان يحدث بالفعل للأجهزة الرقمية التي أصبحت أكثر فاعلية وانتشاراً. النموذج الجديد للعلاقة الاجتماعية هو الارتباط الرقمي، وكل من ليس مرتبطاً يميل إلى أن يُستبعد من

العلاقات ويُحكم عليه بالتهميش. ما هو مؤكد هو أن أشكالاً جديدة من المقاومة ستكون ضرورية، وأولئك الذين ما زالوا قادرين على تصور سياسة قادمة يجب أن يلتزموا بها دون تردد. لن يكون للسياسات القادمة شكل عفا عليه الزمن للديمقراطية البرجوازية، ولن يحل محله شكل الاستبداد «التكنولوجي والصحي.

هياكل حكم جديدة

لأن أغامبين، كان يكتب خلال المراحل الأولى من الوباء، فمن السهل التعرف إلى القيود المختلفة التي كان يشير إليها، لاسيما حظر أي شكل من أشكال التجمعات الاجتماعية والمناسبات العامة وإغلاق أماكن الترفيه. ما الذي خلق السياق الذي كان فيه الكثير منا على استعداد لقبول ذلك؟ كان الخوف. أظهرت الموجة الأولى من الذعر في إيطاليا أن المجتمع لا يؤمن بأي شيء سوى «الحياة المجردة»، ويتضح ذلك من خلال حقيقة أن الإيطاليين على استعداد للتضحية بكل شيء تقريباً.. ظروف الحياة، والعلاقات الاجتماعية، وعملهم، وحتى الصداقات إضافة إلى الطقوس الدينية والعلاقات الاجتماعية، والالتزامات السياسية، عند مواجهة خطر الإصابة بالمرض.

ما حل مكان الوجود المادي المباشر بالطبع هو العمليات الرقمية التي تتوسط الآن العلاقات من جميع الأنواع، ليس فقط الشخصية والخاصة؛ بل أيضاً المهنية والتعليمية. يتم تقديم العمل من المنزل كبديل للمخاطرة بالحضور الحقيقي للزملاء أو العملاء. أبعد من ذلك هو القضية السياسية الأوسع لتأثير ذلك على الفضاء العام والخطاب العام. إذا لم نعد قادرين على الالتقاء شخصياً أو في مجموعات للانخراط في محادثة مفتوحة، يصبح من الأسهل على القوى الخارجية التحكم والتلاعب بالأفراد المنفردين المحرومين من الاستفادة من النقاش الأوسع.

قد يجادل المرء بأن الأمور ستعود إلى طبيعتها في الوقت المناسب، لكن أغامبين، يجد أن هذا لن يحدث. أحد الأسباب في رأيه هو أن الناس سيبدأون في التشكيك بأنماط حياتهم وقيمهم؛ حيث يصبح من الواضح أن الكثير من الزخارف الخارجية في حياتنا غير ضرورية، وتغذي ببساطة الرأسمالية الاستهلاكية وتسبب ضرراً».

يستخدم الكاتب مصطلح «الأمن الحيوي» لوصف ما يجري؛ إذ يشير إلى أنه بمجرد أن تتعرض صحتنا لتهديد ما، فإننا على ما يبدو مستعدون لقبول القيود المفروضة على حرياتنا التي لم يكن من الممكن تصورها حتى قبل بضعة أشهر. لم تكن حتى حربان عالميتان أو في الواقع العديد من الأنظمة الاستبدادية ستقنع عامة الناس بالخضوع لمثل هذه التضحيات.

ويرى أن محور هذه العملية هو نشر التكنولوجيا الرقمية، والعمل بانسجام مع الهيكل الجديد للعلاقات المعروف باسم «التباعد الاجتماعي». يجب أن تحدث العلاقات الإنسانية قدر الإمكان دون حضور مادي، وهذا يعتمد على الوساطة الرقمية. كان هذا قائماً فيما مضى، لكن تم تسريعه من خلال الاستجابة للوباء؛ حيث يكون النموذج الجديد هو نموذج الاتصال، أو بالنسبة للبعض، الانفصال. في الوقت الذي يترسخ فيه هذا التحول ما بعد الرقمي بشكل افتراضي تقريباً، ستحتاج إلى تطوير أشكال جديدة من المقاومة، تلك التي لن تعود إلى أنماط الحكم البرجوازية القديمة.

تهديدات وقرارات

يعزو أغامبين، الكثير من الاستجابة للوباء إلى هيمنة السياسة الحيوية؛ حيث إن ما هو على المحك هو الحياة البيولوجية، بمعنى أن «العنصر الجديد هو أن الصحة أصبحت التزاماً قانونياً يجب الوفاء به بأي ثمن». لقد حدث هذا جزئياً لأنه يُسمح الآن للعلم أن يكون القوة الدافعة وراء القرارات السياسية، ولأن البيانات هي التي ستحدد ما يُسمح لنا بفعله ومتى. عندما يتم تقليص حياتنا إلى البيانات، هل تستحق الحياة أن نعيشها؟ إن التنازل عن الخير لحفظ الخير أو الحفاظ عليه مبدأ باطل ومتناقض. نحن نتنازل عن الحرية من أجل حمايتها. إن الخوف من المرض والموت بالطبع هو الذي حدد هذا الاستعداد للتخلي عن العلاقات الاجتماعية، لكن هل هذه هي الطريقة التي نعيش بها حياتنا؛ حيث توجد دائماً العديد من التهديدات الأخرى على الرغم من أن هذا التهديد بالذات قد يتلاشى بمرور الوقت؟

يركز أغامبين، على قضية العلم باعتباره الدين الجديد، ويشير إلى مخاطر تسليم القرارات الأخلاقية والسياسية إلى أولئك الذين يسعون إلى أبحاثهم الخاصة على حساب اعتبارات أخرى. يجادل بأنهم، مثل اللاهوتيين، يدافعون عن تفسيرات مختلفة ومتضاربة في كثير من الأحيان، ثم يحاولون السيطرة على حياتنا على هذا الأساس. علاوة على ذلك، توجد أسئلة عن الحقيقة والموثوقية، والصعوبات التي يواجهها الشخص العادي في فهم وتفسير الإحصاءات التي يتم تقديمها إلينا يومياً. كيف لنا أن نعرف أن الأرقام صحيحة، أو نتساءل عن طرق تشكيلها؟ نحن مستهلكون سلبيون لتقارير وسائل الإعلام تماماً مثل الإعلانات، ومع ذلك فإن أي استفسار عن الإحصاءات يعتبر عملاً من أعمال اللامسؤولية المدنية. على وجه الخصوص، أصبح العلم المتجسد في الطب هو العامل المهيمن الآن.

تقييد الحياة العامة

يرى أغامبين، أنه يتم تقديم كل شيء الآن على أنه محاولة لإعادة الحياة إلى طبيعتها في أسرع وقت ممكن، وهذا يعني في الواقع إعادة الشركات إلى جني الأرباح وعودة الأشخاص إلى العمل إما رقمياً أو

شخصياً. ولكن ماذا عن التغييرات الأخرى التي تم إجراؤها إلى جانب النشاط التجاري والذي سيستمر في التأثير على رفاهيتنا الاجتماعية والشخصية؟

يقول الكاتب: «التأثير طويل المدى لهذه الأشياء لم يظهر بعد، خاصة بالنسبة للأجيال الشابة التي أصبحت تعاني هذا الاضطراب الكبير كقاعدة. بينما يبدو أن التجمعات الكبيرة في الأحداث الرياضية قد عادت، ربما بسبب الأموال التي تخصص لها، ولأنها قد تحمل تأثيراً إيجابياً على الروح المعنوية العامة، لا تزال التجمعات الشخصية الأخرى تخضع للقيود بطرق تبدو غير متسقة. لذلك هناك وهم الحياة الطبيعية إلى جانب القيود المستمرة على الأشكال الأخرى للنشاط الاجتماعي والسياسي البشري.

يجادل أغامبين، بأنه يتم إعادة تعريف مفهوم المواطنة بمهارة؛ حيث يتم اختزال المواطنين إلى الوجود البيولوجي المجرد - أو ربما كمجرد مصادر دخل للمنظمات الكبيرة. ويرى أن شركات التكنولوجيا الكبيرة هي التي استفادت أكثر من غيرها من رقمنة العديد من جوانب حياتنا، بما في ذلك مسار الخدمات الصحية نفسها. ويقول: «كانت هذه العمليات جارية في السابق، لكن تم تسريعها كنتيجة للوباء إلى الحد الذي يُجبر فيه عامة الناس على الامتثال على أساس أنه لن تكون هناك بدائل».

من هو " جورجيو أغامبين"

جورجيو أغامبين

جورجو أغامبن (Giorgio Agamben ؛ /əˈgæmbən/; النطق بالإيطالية: [aˈgamben] ؛ وُلِد 22 1942 (أبريل) شكل [7]، هو فيلسوف راديكالي إيطالي اشتهر بعمله في بحث مفاهيم حالة الاستثناء، homo sacer. مفهوم الحياة (مستعارة من لودفيغ فيتغن شتاين) و biopolitics (المنفتَّذ من أعمال ميشل فوكو) يشي بالكثير من كتاباته.

. ولد عام 1942 بمدينة روما-يشغل الآن منصب أستاذ فلسفة الجمال بكلية العمارة بقينيسيا

حاصل على درجة الدكتوراه في القانون من جامعة روما عام 1965 -

أشرف على ترجمة الأعمال الكاملة للفيلسوف والناقد الألماني فالتر بنيامين من الألمانية إلى الإيطالية - على مدى خمسة عشر عاما

أعماله

حالة الاستثناء الانسان الحرام أو الانسان المستباح-

إنسان جورجيو أغامبين المستباح.. ندوة وتسعة كتب

على مدار عقدين، من 1995 إلى 2015 ، نشر المفكر الإيطالي جورجيو أغامبين (1942) سلسلة من تسعة كتب، ليس بالتسلسل ولكن تم تصورها من البداية كأجزاء من مشروع يتقاسم عنوان المجلد الأول له "الإنسان المستباح".

جُمعت هذه الكتب التسعة في نسخة واحدة؛ الأولى مجلد باللغة الفرنسية (2016)، والثانية بالإنكليزية (2017)، والثالثة بالإيطالية (2018)، ما يجعل مدى الرؤية للمشروع ككل بمثابة مراجعة جذرية للفلسفة الغربية، مثلما أنها مراجعة ذاتية مضنية قام بها أغامبين نفسه.

مع اكتمال مسار "الإنسان المستباح" الذي أصبح واضحاً الآن، أعد "معهد برلين للتحقيقات الثقافية"، ندوة تنطلق عند العاشرة من صباح الغد وتتواصل حتى التاسعة والنصف مساء، تحت عنوان "إنسان أغامبين المستباح".

تستكشف الندوة المفاهيم والقضايا الحاسمة المطروحة في مشروع صاحب "حالة استثنائية"، والحدود الجديدة التي تكشفها ضمن الإطار الأكبر، مع التحقق من النقاط التي لم تطرق جيداً من قبل في أعماله، والتي يمكن اعتبارها منطلقاً لأبحاث جديدة، وهي منهجية أغامبين نفسه الذي كان يشتغل كما لو أنه ينسج شبكة متنامية باستمرار.

تتضمن الندوة عدة جلسات نقاشية صباحية ومسائية، تتناول كل واحدة أحد كتبه بالتفصيل، من وجهات نظر ومقاربات نقدية وقراءات عميقة، بمشاركة باحثين من ألمانيا وإيطاليا وفرنسا.

يُجري المشاركون نقاشاً حول العلاقة بين مشروع أغامبين وسياقه التاريخي والإشكاليات التي سعى لمعالجتها. وتدور الأوراق حول محاور أغامبين وتأملات حول فكرة المجتمع، واللعب والحرب، وسياسات أغامبين للزمن، والعنف، والتعاسة، والقانون، والعمل.