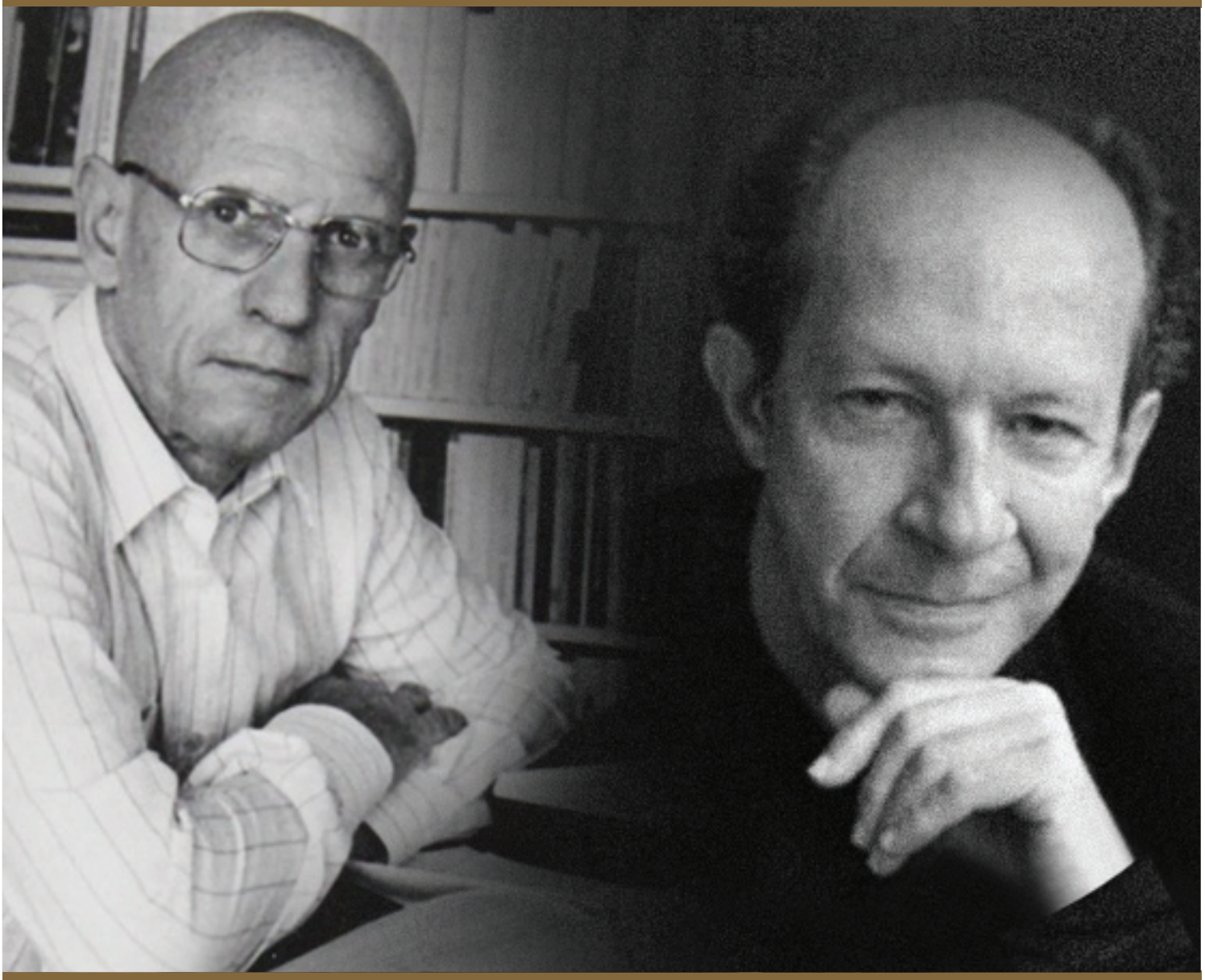
بحث محكم | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 08 نوفمبر 2018

السلطة الحياتيّة وسياسات الموت بين فوكو وأغامبين



أماني أبو رحمة
باحثة فلسطينية

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2018
All rights reserved © 2018

السلطة الحياتيَّة وسياسات الموت
بين فوكو وأغامبين[1]

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

ملخّص

السياسات الحياتيَّة، بالنسبة إلى جورجيو أغامبين، أهمّ من حقق في سرديّات فوكو عن السياسات الحياتيَّة، والقارئ المخلص لحنة آرنت[1]، 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. يوظِّف أغامبين اللغة الشعريَّة الكلاسيكيَّة ليطلق على شخصيته الخاصَّة «بطل» كتابه[2].

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[3] 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[4]، 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 يفترض فوكو نفسه، أو معسكر الاعتقال كما يقترح

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

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

2. Agamben, Homo Sacer, 6.

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

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

أغامبين[5]، أم الوسط (milieu) كما يقول جان باتيست لامارك وجاكوب فون يوكسكل[6]؟ أم هل تفكير فوكو في السياسات الحياتيَّة كان بارزاً بسبب ما يبدو أنَّه تخلٍّ عن أيّ تفكير في فضاء من أيّ نوع[7]؟ كيف يمكن للتفكير المباشر في الفضاء السياسي أن يغيّر الطريقة التي نفكّر بها في السياسات الحياتيَّة في حدّ ذاتها؟[8]

5. Agamben, Homo Sacer, 166– 180.

6- 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).

7. 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.

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

جورجيو أغامبين

الإنسان المستباح والحياة العارية

يُعدَّ الفيلسوف الإيطالي المعاصر جورجيو أغامبين أهمَّ من كتب بجديَّة في إشكاليَّة (حالة الاستثناء) في عصرنا. اكتسب عمله أهميَّةً إضافيَّةً في ظلّ عودة الاهتمام بالمفهوم تزامناً مع الظروف التي نعيشها؛ الهجرة واللاجئين، ومعسكرات الاعتقال، واستشراء الإرهاب وإعلان الحرب عليه، وسياسات الموت الممنهجة. هنا، يقدّم أغامبين كتابين مهمَّين: (**هومو ساكر: السلطة السياديَّة والحياة العارية**)[9]، الذي نُشر باللغة الإيطاليَّة في عام (1995)، وتُرجِم إلى الإنجليزيَّة في عام (1998)، ثمَّ الكتاب الذي وصفه بأنَّه تتمَّة للأوَّل (**حالة الاستثناء**)[10]، الذي نُشر باللغة الإيطاليَّة في عام (2003) وتُرجم في عام (2005). ليس (**هومو ساكر**) النصّ الأوّل والأطول فحسب؛ بل يحمل، أيضاً، بعض الأفكار الإبداعيَّة غير المسبوقة فيما يتعلق بالسيادة وشخصيَّة الإنسان والحياة.

(**هومو ساكر**) (Homo Sacer)، أيضاً، هو العنوان العريض الذي يُدرج أغامبين تحته أفكاره المتسلسلة ،منذ أن نشر الشاب الإيطالي حديث التخرّج كتابه الأوَّل (**الإنسان بلا محتوى**) في سبعينيات القرن الماضي[11].

جذب أغامبين الانتباه إليه بسبب تعميماته واستنتاجاته الكاسحة التي تربط سياساتنا المعاصرة باليونان القديمة؛ فكأنَّ قطار السياسات، وقد طوى الحياة تحت جناحه، انطلق من (بولس) إلى معسكرات الاعتقال المعاصرة ولم يتوقف بعد. يخلص كتابه (**هومو ساكر**) اليومَ إلى أنّه: «ليس المدينة، ولكنَّ المعسكر هو برادايم السياسيات الحياتيَّة الأساسي في الغرب»[12]، وأنَّ «برادايم السياسات الحياتيَّة» هو المسؤول، قطعاً، عن بعض أسوأ الفظائع في القرن العشرين، بما في ذلك معسكرات الاعتقال النازيَّة، وهو يوفّر، حتى الآن، الرابط المشترك الخفي، أو ما أطلق عليه «التآزر الداخلي» بين النازيَّة والليبراليَّات المعاصرة[13].

---

9. Agamben, Giorgio. (1998). Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life. Stanford, CA: Stanford University Press.

10. Agamben, Giorgio. (2003), State of Exception, trans. Kevin Attell, Chicago, University of Chicago Press.

11- ما يعنينا هنا المشروع الذي يبدأ مع كتاب (الإنسان المستباح: السلطة السياديَّة والحياة العارية) الذي صدر 1995. ثمَّ توالت هذه السلسلة من الأعمال، التي تشتمل حتى الآن على: حالة الاستثناء. الإنسان المستباح الثاني (1)، (2003). ركود: الحرب الأهليّة بوصفها «برادايم سياسي». الإنسان المستباح الثاني (2)، (2015). سرّ اللغة: أركيولوجيا القسم. الإنسان المستباح الثاني (3)، (2008). المملكة والمجد: من أجل جينيالوجيا لاهوتيّة في الاقتصاد والحكومة. الإنسان المستباح الثاني (4)، (2007). أوبوس داي: أركيولوجيا الواجب. الإنسان المستباح الثاني (5)، (2013). بقايا أوشفيتز: الشاهد والأرشيف. الإنسان المستباح الثالث، (1998). أعلى الفقر: أشكال وقوانين الرهبانيَّة في الحياة. الإنسان المستباح الرابع (1)، (2013). توظيف الأجساد الإنسان. المستباح الرابع، 2 (2016).

12. Agamben, Giorgio. (1998), Homo Sacer, 181.

13- المصدر نفسه، 10.

ووفقاً لأغامبين، إنَّ «البرادايم» نفسه يمكن أن يُفسّر لماذا شهدت حقبة ما بعد الحرب العالميَّة الثانية، على الرغم من الظلال السوداء التي ألقتها الشموليَّات الدكتاتوريَّة على المشهد السياسي، تراجعاً تدريجيّاً في الديمقراطيَّة، ونموّاً لا يمكن مقاومته للنظم الاستبداديَّة والأوتوقراطيَّة. يزعم أغامبين، أيضاً، أنَّ نظريّته يمكن أن تفسّر أسباب قيام الدول الديمقراطيَّة الليبراليَّة، بعد إعلانها الحرب على الإرهاب، بممارسات مثل «التسليم غير العادي» واحتجاز وتعذيب «المقاتلين غير الشرعيين» في معسكر غوانتانامو[14].

وفي حين يرى فوكو أنَّ ظهور آليّات السياسات الحياتيَّة، في القرنين السابع عشر والثامن عشر، يُعدُّ انقطاعاً تاريخيّاً، يصرّ أغامبين على علاقة منطقيَّة بين السلطة السياديَّة والسلطة الحياتيَّة؛ بمعنى أنَّ السياسات الحياتيَّة تشكّل لبّ الممارسة السياديَّة للسلطة. فعصر الحداثة، وفقاً لذلك، ليس قطعاً مع التقاليد الغربيَّة، لكنَّه تعميم وتجذير لما كان، ببساطة، موجوداً منذ البداية.

يقدّم هذا البحث مراجعة أغامبين لمفهوم فوكو للسياسات الحياتيَّة، ومناقشة مزاياه التحليليَّة، وكذلك حدوده. وسأركّز تحليلي على المفهوم القانوني للسياسات الحياتيَّة، الذي يؤيّده أغامبين، وكذلك فكرته الشكليَّة للدولة، وسأقارن بين تحليل أغامبين القانوني وتناول فوكو الاستراتيجي للسياسات الحياتيَّة الحديثة، من خلال الإشارة إلى مجال الطبّ والتكنولوجيا الحياتيَّة، الذي يتناوله أغامبين كثيراً حين يتحدّث عن السياسات الحياتيَّة المعاصرة، فضلاً عن احتمالات المقاومة التي قد يوفرها افتراض تطوير مفهوم الحياة العارية وحالة الاستثناء، وفق صياغة أغامبين.

الحياة العارية وقاعدة الاستثناء:

تقوم السيادة، كما ينظر لها أغامبين، أساساً، على قاعدة الاستبعاد أو الاستثناء. السيادة هي ما يُكوّن الدولة وسياساتها؛ لأنَّها تشكّل الجسم السياسي من خلال تقرير من الذين سيسمح لهم بالاندماج فيها. ويستند هذا القرار إلى استبعاد أساسي لمن سيبقى في الخارج. فالسيادة أكثر أسسيَّة للدولة من القانون؛ لأنَّ السيادة هي التي تقرّر ما إذا كان القانون سيطبق ابتداءً، ومتى، وعلى مَنْ. وتنطوي السيادة، على هذا النحو، على

14. Agamben, Giorgio, (2003), State of Exception, p.4.

يقول أغامبين في مقابلة: «من الواضح، أوّلاً، أنَّه لم يعد بإمكاننا التفريق بين ما هو خاص وما هو عام، وأنَّ كلا جانبي المعارضة الكلاسيكيَّة يبدو أنَّه فقد حقيقته، أو واقعه. معسكر الاعتقال في غوانتانامو هو بؤرة هذه الاستحالة بامتياز». انظر:

German Law Journal No. 5 (1 May 2004) - Special Edition Interview with Giorgio Agamben – Life, A Work of Art Without an Author: The State of Exception, the Administration of Disorder and Private Life By Ulrich Raulff, p.612.

http://www.whateverbeing.de/lookingoutforwachsamkeit/interviewagamben.htm

نوع معيّن من العلاقة مع الحياة البشريَّة البيولوجيَّة. تُقسّم السيادة الحياة إلى نوعين معروفين في اليونان القديمة باسم: الزوي (zoé)[15] والبايوس (BIOS)[16].

يمكن القول إنَّ الزوي هو الحياة البدنيَّة البسيطة، التي يطلق عليها أغامبين «الحياة العارية» (vita nuda)؛ أمَّا البايوس، فهو الحياة «المؤهلة»، أو الخاصَّة، أو المعترف بها سياسيّاً، التي ليست «عارية» لأنَّها مثقلة بأشكال المعنى المستمدَّة من الاعتراف والتمثيل السياسيين[17].

وهكذا، يتطلّب تأسيس السلطة السياديَّة إنتاج جسم سياسي [بيولوجي أو حياتي]. كما أنَّ إضفاء الطابع الدولاني على القانون يرتبط ارتباطاً لا فكاك منه بتحديد «الحياة العارية». في ضوء ذلك، إنَّ الانخراط في المجتمع السياسي لا يبدو ممكناً إلّا باستبعاد بعض البشر الذين لن يُسمح لهم بأن يصبحوا رعايا قانونيين بالكامل. في بداية كلّ السياسات نجد، وفقاً لأغامبين، إقامة الحدود، وتدشين مساحات محرومة من حماية القانون: فـ «العلاقات السياسيَّة والقضائيَّة القانونيَّة هي، في الأصل، علاقات الحظر»[18].

في الـ(هومو ساكر)، يُنظّر أغامبين لأهميَّة شخصيَّة الهوموساكر بوصفه نقطةً تتركّز عليها الحياة العارية. تعني المفردة «هومو» الإنسان/ الرجل؛ أمّا «ساكر»، فهي ذات معنى مزدوج: «المقدَّس»[19] و«المحظور». ويُعرف الهومو ساكر، مهدور الدم أو مستباح الدم، أو الإنسان الحرام أو الإنسان الملعون،

15- وظَّف اليونانيون القدماء مصطلحين اثنين للدلالة على الحياة: «(zoē) زوي، الذي يعبّر عن حقيقة بسيطة للعيش المشترك بين جميع الكائنات الحيَّة (الحيوانات والبشر، أو الآلهة)، والبايوس (bios)، الذي يُشير إلى شكل أو طريقة العيش السليم لفرد أو مجموعة» (أغامبين، 1998: 9). وزوي المضارع (zoe) يعني «أنا على قيد الحياة، أنا موجود»، والفعل الماضي (الحال عادة مع التصريف الثاني) (ebion) (يعني «عشت حياتي بطريقة معيّنة») هو الشكل القديم، الذي جاء منه، في وقت لاحق، الزمن المضارع (bioo). يوظَّف «الفعل الماضي» (EBION) والاسم المشتق (BIOS) للإشارة إلى وجود فكرة جديدة عن الحياة، وهي فكرة أكثر واقعيّة ومحدّدة؛ أي ذات غرض ثابت، ومن ثمّ كاملة؛ وسيلة للحياة غير قابلة للتغيير، أن يعيش حياة -كما يقول أرسطو- بطريقة عقليّة محدّدة. «البايوس عمل أخلاقي». يشير الزوي، عموماً، إلى وجود كائن حي؛ أمَّا البايوس، فيدلّ على الحياة المؤهلة. البايوس هو الحياة العقلانيَّة، ومن ثمّ لا يمكن نسبه إلى الحيوانات (المرجع نفسه). في العالم الكلاسيكي للإغريق القدماء يتمّ استبعاد الحياة الطبيعيّة البسيطة من السياسة، من البولس (polis). «الحديث عن زوي سياسي (zoē politikē) عند مواطني أثينا لا معنى له» (أغامبين 1998: 9).

16- لتجنب سوء الفهم، أودّ أن أؤكد نقطة يُشير إليها أغامبين ضمناً، كما أنَّه لا يتمّ تناولها بما فيه الكفاية من قبل نقاده، وهي حقيقة أنَّ الحياة العارية والحرجة والمستهلكة والمهدّدة بالانقراض ليست هي نفسها الزوي البيولوجي، إنَّما ما تبقى من البايوس المدمّر سياسيّاً. يوضح أغامبين ذلك في نقده لدولة هوبز الطبيعيَّة، مجرّد الحياة «ليست مجرّد الحياة الطبيعيّة الإنجابيّة، ولا هي زوي اليونانيين، ولا البايوس»؛ بل «منطقة الالتباس والتحوّل المستمر بين الإنسان والوحش». انظر كتابه: الإنسان المستباح، (1998، 109).

17- المصدر نفسه، ص 1.

18- المصدرنفسه، ص 181.

19- والأهمّ من ذلك، وفقاً لأغامبين أنَّ هذا التمييز (بين الزوي، والبايوس)، عند الإغريق، لا يمنح إحساساً بقدسيّة الحياة نفسها. في الواقع، «حتى في تلك المجتمعات التي تحتفل، مثل اليونان الكلاسيكيين، بالقرابين الحيوانيَّة، أو أنَّها قد تضحّي، في بعض الأحيان، بالبشر، فإنَّ الحياة، في حدّ ذاتها، لا تُعدّ مقدَّسة» (أغامبين، 1998: 66). في وقت لاحق، ومع إدخال القانون الروماني، ارتبط طابع القدسيَّة بفكرة الحياة البشريَّة (المصدر نفسه، ص 71). فالهومو ساكر الذي قد يُقتل، ولكن لا يمكن أن يكون قرباناً يُضحّى به، يبدو بالنسبة إلى أغامبين رمزاً يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالسيادة، ولأنَّ السيادة هي «المجال الذي يجوز له القتل دون ارتكاب جريمة القتل، ودون احتفال بالأضحية» (المصدر نفسه، ص 83) تمّ تضمين الهومو ساكر في المجال السياسي، بسبب قدرته على أن يُقتل، إنَّه ينتمي إلى الإله في صيغة أنَّه غير قابل لأن يكون قرباناً: «الحياة التي لا يمكن أن يُضحّى بها ولكن يمكن قتلها هي حياة مقدَّسة» (المصدر نفسه). وبهذا المعنى، ما يحدّد وضع الهومو ساكر هو «الاستبعاد المزدوج الذي يقاد إليه والعنف الذي يجد نفسه معرّضاً له» (المصدر نفسه).

بأنَّه شخص يمكن أن يُقتل، ولكن ليس تضحيةً أو قرباناً. لا يمكن تقديمه قرباناً للآلهة؛ لأنَّه مُعرّف خارج تضاريس الحياة ذات القيمة المُعترف بها (لم يبقَ به شيء يستحقّ التضحية؛ فالتضحية به لن تكون إلا رجساً وتدنيساً)، لكن للسبب نفسه يمكن قتله مع الإفلات من العقاب. ولذلك، إنَّ الإنسان المستباح سيصبح «الميت الحي». يقول أغامبين:

«تمَّ استبعاده من المجتمع الديني ومن كلّ الحياة السياسيَّة؛ لا يمكن أن يشارك في طقوس قبيلته، ولا [...] يمكنه القيام بأيّ عمل صالح من الناحية القانونيَّة. ما هو أكثر من ذلك أن يتمّ اختزال وجوده بأكمله إلى الحياة العارية وتجريده من كلّ حق، بحكم أنَّ أيّ شخص يمكنه قتله دون محاسبته على ارتكاب القتل. ولا يمكن أن ينقذ نفسه إلا في رحلة دائمة أو أرض أجنبيَّة»[20].

لا يدرج هذا الشخص في النظام القانوني إلا من خلال استبعاده؛ أي إنَّه يتمّ إدراجه شخصاً يُعَرّف بأنَّه مستبعد، ومن ثمّ هو انعكاس السيادة، من حيث إنَّه ضمن القانون فرداً، وخارجه؛ لأنَّه يمثل قدرة السيادة على إعلان حالة الاستثناء. يعبّر مستباحو الدم أيضاً عن تجاوز الحياة لنطاق إدراجها في السيادة، حقيقة أنَّ هناك، دائماً، حياة أكثر ممّا يُعبّر عنها القانون أو السياسة. كما أنَّه يجلب نوعاً خاصّاً من المعنى الديني إلى السيادة، وهو معنى سبق أن قمع أو نسي. فالإنسان الحرام موجود على الحدود بين القانون السياسي والديني.

ومن خلال هذا الإقصاء للحياة العارية -يقول أغامبين- تكوّنت الدولة الغربيَّة نفسها[21]. بالنسبة إلى أغامبين، إنَّ القدرة على إعلان شخص ما (هومو ساكر) أمر أساسي للسيادة التي تطالب بها الدول. ويظهر ذلك في المفهوم التاريخي «للحظر». يُشير مصطلح «الحظر» (ban) إلى معيار السيادة (الراية أو العلم banner) وإلى فعل حظر شخص ما (أصل «حظر ban» في اللغة الإنجليزيَّة «إبعاد banish» و«لص أو قاطع طريق bandit»). وهذا يدلّ على الصلة العميقة بين السيادة والهومو ساكر.

كان من المفترض أن يتوقف هذا النوع من الممارسة في الليبراليَّة الحديثة مع أفكار مثل الإجراءات القانونيَّة الواجبة والمثول أمام المحكمة، لكنَّ أغامبين ينظر إليه على أنَّه جانب دائم من السيادة؛ بل أصبح مركزيّاً على نحو متزايد اليوم، في ظهور حالات الاستثناء ممثلة بالمعسكرات؛ معسكرات الاعتقال، أو التوقيف المؤقت، أو طالبي اللجوء. بهذه الطريقة، تقرّر السلطة السياديَّة الحيوات التي سيتمّ الاعتراف بها، بوصفها تنتمي إلى مجتمع الكائنات السياسيَّة التي سيتمّ تصنيفها فحسب من حيث الواقع البيولوجي.

20- المصدر نفسه، ص 183.

21- المصدر نفسه، 18.

الإنسان المستباح، هنا، ليس الذي يبقى خارج القانون؛ بل هو من يجري تأسيسه بالوسائل السياسيَّة القانونيَّة «لتخصيص من سيتمّ استبعاده من حماية القانون»[22]؛ لذلك لا ينبغي تصوّر هذا الوجود منزوع الحق بوصفه حالة قبل المجتمع (state societal-pre)؛ بل على العكس تماماً، إذ يوضح أغامبين أنَّ الحالة الطبيعيَّة، التي يبدو أنَّ الإنسان المستباح قد أُعيد إليها، ليست بواقي الماضي التاريخي، ولكنَّها نتيجة للعلاقات الاجتماعيَّة. لا تشير الحياة العارية إلى عري طبيعي أو أصلي أو غير تاريخي، ولكنَّها تعرض منتجاً مصطنعاً وعرياً مُقنّعاً يخفي الترميزات والعلامات الاجتماعيَّة[23].

وللتوضيح، إنَّ أغامبين لا يوظِّف رمز الإنسان المستباح لإعادة التركيب التاريخي للإجراءات القانونيَّة والمؤسَّسات، بدلاً من ذلك يوظّفه مفهوماً نظرياً من المفترض أن يغذّي التحليل السياسي. ونتيجة لذلك، إنَّ أغامبين أقلّ اهتماماً بمسألة ما إذا كان الناس في العصور القديمة قد واجهوا، بالفعل، هذا النوع من الحظر. إنَّه منشغل بعرض الآليَّة السياسيَّة للحكم والاستثناء؛ أي الوجود السياسي والحياة العارية، كما أنَّه يحلل بنية المفارقة في السيادة التي تعمل بوساطة تعليق القانون: القرار بشأن الاستثناء من القاعدة.

يمكن القول إنَّ فصل الزوي عن البايوس وإنتاج إنسان الحياة العارية، بوصفه منتج السلطة ذات السيادة، قد خضع لعمليَّة تحوّل في الحداثة، وإعادة موضعه داخل بولس (polis)[24]، ليصبح محور سلطة الدولة التنظيميَّة[25]. تشير هذه العمليَّة المتجذّرة في السياسة الكلاسيكيَّة والممتدة إلى الوقت الحاضر، بحسب أغامبين، إلى السياسة الغربيَّة التي شكّلت نفسها من بداياتها بوصفها السياسات الحياتيَّة[26].

هنا، علينا أن نلاحظ الفرق الأوَّل بين مفهوم السياسات الحياتيَّة كما يوظّفها فوكو، وتوظيف أغامبين لهذا المفهوم. وفقاً لأغامبين، إنَّ السياسة، دائماً، وبالفعل، سياسات حياتيَّة؛ لأنَّ السياسي قد تشكّل من حالة الاستثناء الذي أنتجت منه الحياة العارية. على العكس من ذلك، إنَّ السياسة الحياتيَّة، عند فوكو، هي شيء أكثر حداثة من ذلك بكثير؛ إنَّها تمثل تحوّلاً تاريخيّاً في اقتصاد السلطة يعود إلى القرنين السابع عشر والثامن عشر. وفي حين أنَّ فوكو يميّز تحليليّاً بين السياسات الحياتيَّة والسيادة، يصرّ أغامبين على

22. Vismann, Cornelia 2001: Vom Schutz des Gesetzes ausgeschlossen. In: taz 19th june 2001, p. 15.

23. Agamben, Giorgio 1999: «Agamben, le chercheur d>homme» (interview with Jean-Baptiste Margongiu). In: Libération 1st april 1999.

24- بولس (pɒlɪs، باليونانيّة: πόλις [بولس])، تعني حرفيّاً مدينة في اليونان. ويمكن أيضاً أن تعني المواطنة وهيئة من المواطنين. في التاريخ الحديث، يُستخدم بولس عادةً للإشارة إلى دول المدن اليونانيّة القديمة، مثل أثينا الكلاسيكيّة والمدن المعاصرة لها، ومن ثمّ غالباً ما تترجم إلى «الدولة-المدينة».

25- ومع ذلك، هذا الإدراج وإعادة الموضعة وتوزيع الحياة العارية داخل السياسة لا يعني التكامل مع الوجود السياسي؛ بل هو إدراج غير منسجم لبقايا يتعذّر تمثيلها سياسيّاً، كما أنّها لا تزال هدفاً للعنف السيادي. يقول أغامبين: إنَّ «السياسة الغربيَّة لم تنجح في بناء العلاقة بين زوي وبايوس».

26. Agamben, Giorgio, (1998), Homo Sacer, 181.

علاقتهما المنطقيَّة. فالسلطة الحياتيَّة، عند فوكو، تتمايز عن السلطة السياديَّة؛ ومهامّها وتكنولوجياتها، من ثمّ، تختلف كليّاً. يقول فوكو: «ولكنَّ السلطة التي تتمثل مهمّتها في التكفل بالحياة تحتاج إلى آليّات تنظيميَّة وتصحيحيَّة مستمرّة. لم تعد المسألة جلب الموت إلى الحلبة في مجال السيادة، ولكن توزيع الأحياء في مجال القيمة والفائدة. مثل هذه السلطة يجب أن تؤهل وتقيس وتقيِّم وتهيكل بدلاً من أن تعرض نفسها في صورة البهاء القاتل»[27]. على هذا النحو، إنَّ السياسات الحياتيَّة تبدأ مع ظهور السلطة الحياتيَّة في الحداثة. يقدّم أغامبين، مع ذلك، تصحيحاً لنظريَّة فوكو: فالسلطة السياديَّة هي السياسات الحياتيَّة ذاتها بالفعل، وذلك استناداً إلى تكوين الحياة العارية بوصفها عتبة النظام السياسي. بالنسبة إلى أغامبين، إنَّ ظهور تكنولوجيا السياسات الحياتيَّة لا يشير إلى قطع في تاريخ السياسة الغربيَّة، ولكن إلى التوسّع في مبادئ السياسات الحياتيَّة، وبوضع الحياة البيولوجيَّة في مركز حساباتها، فإنَّ الدولة الحديثة [...] لا تفعل شيئاً سوى تسليط الضوء على الرابط السرّي بين السلطة والحياة العارية»، التي كانت قائمة أصلاً في الدولة، «وكلما تحرّكت الحياة العارية من المحيط إلى مركز اهتمامات الدولة (دخولها في حقبة الحداثة إلى النظام السياسي)، أصبح الاستثناء هو القاعدة بشكل متزايد»[28].

تقدّم إنتاج الحياة العارية من خلال الاستثناء، وانشغال سلطة الدولة بإدارة الزوي، على نحو متزايد، وبشكل متوازٍ، على طول الحداثة، ليبلغ الذروة في القرن العشرين، حيث نظام معسكر الاعتقال في الدولة الاستبداديَّة الذي كان أوَّل «تنظيم طبيعي وجماعي قائم فقط على الحياة العارية وحدها [...] حياة الإنسان»[29].

يؤدّي إعادة تركيب أغامبين للعلاقة الحميمة بين الحكم السيادي والاستثناء السياسي الحياتي إلى نتيجة مثيرة للقلق؛ ففي ضوء أطروحته التي تقول إنَّ معسكر الاعتقال هو «مصفوفة السياسة الخفيَّة hidden politics of matrix»[30]، وزعمه وجود صلة داخليَّة بين ظهور حقوق الإنسان وإنشاء معسكرات الاعتقال، لن يكون هناك حدود آمنة ومأمونة تفصل بين الديمقراطيَّات البرلمانيَّة والديكتاتوريَّات الشموليَّة، وبين الدول الليبراليَّة والأنظمة الاستبداديَّة. وهذا هو أوَّل استفزاز يطرحه أغامبين للسياسات الغربيَّة بمجملها[31].

---

27. Foucault, M. (1978), The history of sexuality, New York, Pantheon Books, p. 144.

28. Agamben, Giorgio, (1998), Homo Sacer, 9.

29- المصدر نفسه، ص 135.

30. Agamben, Giorgio, (2000), Means without End: Notes on Politics. Minneapolis, University of Minnesota Pres, p. 44.

31- في الأنظمة الديمقراطيَّة، إنَّ الدمج الخفي للحياة العارية في المجال السياسي وفي بنية المواطنة، على حدٍّ سواء، يتجلى، وفقاً لأغامبين، في نص الـ«ولادة» ضمن ميثاق حقوق الإنسان، الذي يقيم صلة خطيرة بين المواطنة والدولة، والقرابة البيولوجيّة. ففي إعلان (1789) من حقوق الإنسان نجد أنَّ الناس لا يصبحون متساوين بحكم الانتماء السياسي، وإنّما بما «يولدون ويستمرون متساوين». المواطنون الديمقراطيون، من ثمّ، يحملون كلاً من الحياة العارية وحقوق الإنسان، هم في الوقت نفسه أهداف السلطة التأديبيّة وأفراد ديمقراطيون أحرار. وهكذا يتميز الفرد الديمقراطي صاحب الحقوق بالازدواجيّة المتناقضة بين الحريَّة السياسية والإخضاع لمجرَّد الحياة، دون تمييز واضح، أو وساطة، أو مصالحة بينهما.

المعسكر بوصفه مصفوفة الحداثة:

يشير أغامبين، في أطروحته التي تزعم أنَّ المعسكر هو «البرادايم الخفي للفضاء السياسي الحداثي»[32]، إلى تاريخ فوكو للسجن وتحليله للبانوبتيكون (panopticon) في (**المراقبة والمعاقبة**): «أعني بالبرادايم شيئاً دقيقاً جداً، نوعاً من المقاربة المنهجيَّة للمشاكل، ومثلما أنَّ فوكو، على سبيل المثال، يأخذ البانوبتيكون بوصفه كائناً ملموساً جداً، يتعامل في الوقت نفسه مع الأمر باعتباره نموذجاً لشرح سياق تاريخي أكبر»[33]. ومثل جنيالوجيا فوكو عن السجن الذي هو في الوقت نفسه تاريخ الحاضر، لا يشير تحليل أغامبين إلى المعسكر بوصفه أرشيف الذكريات، لكن بوصفه «حدثاً يكرّر نفسه على أساس يومي»[34]. من هذا المنظور، إنَّ المعسكر ليس حقيقةً تاريخيَّةً أو شذوذاً منطقيّاً، لكنَّه «مصفوفة خفيَّة»[35] في المجال السياسي.

المعسكر (وليس السجن) هو الفضاء الذي يتوافق مع هذا الهيكل البدئي للنوموس. ويكشف ذلك، من بين أمور أخرى، عن حقيقة أنَّ الكوكبة القانونيَّة التي توجّه المعسكر هي الأحكام العرفيَّة وحالة الحصار، في حين يشكّل قانون السجن، فحسب، مجالاً معيناً من قانون العقوبات، فضلاً عن أنَّه ليس خارج النظام الطبيعي. وهذا هو السبب في أنَّه من غير الممكن إدراج تحليل المعسكر في الدروب التي عبَّدتها أعمال فوكو، من (**تاريخ الجنون**) إلى (**المراقبة والمعاقبة**). يشكّل المعسكر الفضاء المطلق للاستثناء؛ لأنَّه مختلف طبوغرافياً عن المساحة البسيطة للسجن.

ومثل فوكو، يحاول أغامبين أن يجعل البنية الأساسيَّة مرئيَّة، من أجل أن نتصوَّر كوكبة السياسة الراهنة بصورة أفضل. المعسكر، بالنسبة إليه، كيان مادي تحيط به الأسوار والحدود الفاصلة الماديَّة، لكنَّه، في الوقت ذاته، يرمز إلى/ ويثبت الحدود بين الحياة العارية والوجود السياسي. من هذا المنظور، إنَّ الـ«معسكر» لا يشير، فحسب، إلى معسكرات الاعتقال النازيَّة، أو الأحياء اليهوديَّة في المدن المعاصرة، بل يدلّ على كلّ مساحة تُنتج الحياة العارية بشكل منهجي: «المعسكر هو المساحة التي يتمّ تدشينها عندما تصبح حالة الاستثناء هي القاعدة»[36]. في المعسكر تمنح حالة الاستثناء، التي كانت في الأساس تعليقاً مؤقتاً

32. Agamben, Giorgio, (1998), Homo Sacer, 123.

33. Agamben, Giorgio 2001, Das unheilige Leben. Ein Gespräch mit dem italienischen Philosophen Giorgio A - amben, In: Literaturen, No. 1, p. 19.

34. Panagia, Davide 1999, „The Sacredness of Life and Death: Giorgio Agamben>s Homo Sacer and the Tasks of Political Thinking, In: Theory and Event, Vol. 3, No 1.

35. Agamben, Giorgio, (1998), Homo Sacer, 166.

36- المصدر السابق نفسه: 198-199.

لسيادة القانون على أساس حالة خطر حقيقيَّة، تمنح الآن ترتيباً مكانيّاً دائماً، إلّا أنَّه، على الرغم من ذلك، لا يزال خارج الترتيب الطبيعي.

بعبارة أخرى، يزيح أغامبين، بشكل جذري، المعنى التقليدي للـ«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 الإيطاليَّة في عام (1991) المهاجرين الألبان غير الشرعيين قبل إعادتهم إلى بلادهم، والمسار الدائري في دورة الألعاب الشتويَّة، حين جمعت سلطات فيشي اليهود قبل تسليمهم للألمان، [...]، أو مناطق (attentes'd) في المطارات الدوليَّة الفرنسيَّة، التي يحتجز فيها الأجانب الذين يطلبون اللجوء، كلها ستكون معسكرات على قدم المساواة. في هذه الحالات كلّها، إنَّ فضاءً غير ضارٍّ ظاهرياً [...] في الواقع يفصل الفضاء، حيث النظام الطبيعي معلَّق بحكم الأمر الواقع، وسواء ارتكبت فيه الفظائع أم لا، لا تعتمد هذه المساحة على القانون، ولكن على الكياسة والحسّ الأخلاقي للشرطة، التي تعمل مؤقتاً بوصفها سيادةً»[37].

وهنا، يقول أغامبين: «لا بدَّ من أخذ الوضع المتناقض للمعسكر بوصفه فضاءً للاستثناء في الاعتبار. المعسكر هو قطعة من الأرض خارج النظام القانوني العادي، لكنَّه، مع ذلك، ليس فضاء خارجيّاً ببساطة؛ ذلك أنَّ ما يتمّ استبعاده في المعسكر [وفقاً للمعنى اللغوي للـ«استثناء» (excapere)، بمعنى أن يؤخذ إلى الخارج] متضمناً من خلال الاستبعاد ذاته. إنَّ أوّل ما يتمّ تضمينه في النظام القانوني هو حالة الاستثناء ذاتها. وبقدر ما تصبح حالة الاستثناء (إرادة)، فإنَّها تدشّن برادايماً قضائيّاً سياسيّاً جديداً يصبح فيه المعيار واقعاً لا يمكن تمييزه عن الاستثناء. فالمعسكر، بهذه الطريقة، هو الهيكل الذي تتحقق فيه حالة الاستثناء [إمكانيَّة اتخاذ القرار الذي تأسَّست عليه السلطة السياديَّة] بشكل طبيعي. لم يعد صاحب السيادة يقيّد نفسه بإقرار حالة الاستثناء على أساس إدراكه حالة واقعيَّة معيّنة (وجود خطر يتهدّد السلامة العامَّة): معرِّياً الهيكل الداخلي للحظر الذي يميز سلطته، فإنَّه ينتج، الآن، بحكم الأمر الواقع، حالة الخطر نتيجة لقراره بخصوص الاستثناء. ولذلك، إنَّ المسألة القانونيَّة في المعسكر، إذا نظرنا بعناية، لم يعد يمكن تمييزها بدقة من قضيَّة الأمر الواقع. وبهذا المعنى، إنَّ أيّ سؤال بخصوص مشروعيّة أو عدم مشروعيّة ما حدث هناك ببساطة لا معنى له. المعسكر هو مزيج من القانون والواقع، حيث لا يمكن التمييز بين المصطلحين. في المعسكرات، لاحظت حنة آرنت أنَّ المبدأ الذي يدعم الحكم الشمولي وما يرفض الحسّ السليم بعناد الاعتراف به يظهران للعيان بصورة كاملة: هذا هو مبدأ «كلّ شيء ممكن». وفقط لأنَّ المعسكرات تشكّل مساحة الاستثناء بالمعنى الذي وضّحناه [ليس أنَّ القانون يعلَّق تماماً فحسب، ولكن الواقع والقانون يختلطان معاً دون القدرة على

37- المصدر نفسه، ص 174.

تمييزهما] فإنَّ كلّ شيء في المعسكرات ممكن حقاً. وإذا لم يفهم الهيكل القانوني السياسي للمعسكر، الذي مهمته على وجه التحديد إنشاء استثناء مستقر، فإنَّ الأشياء التي لا تصدَّق عنه تبقى غير مفهومة أبداً[38].

إنَّ المعسكر، الذي أُظهِر إلى حيّز الوجود من خلال سنّ حالة الاستثناء، هو نتاج السلطة السياديَّة بالكامل. إنَّه المساحة التي تُحتجز فيها الحياة العارية من قبل الدولة. و«بقدر ما يتمّ تجريد سكّانه من كلّ وضع سياسي، واختزالهم كليّاً إلى الحياة العارية، فإنَّ المعسكر [...] هو الفضاء السياسي الحياتي المطلق الذي يجري تحقيقه بصورة لم تكن بمثل هذا الوضوح في أيّ وقت مضى، حين لا تواجه السلطة شيئاً سوى الحياة النقيَّة، دون أيّة وساطة»[39].

واليوم، بعد أن تحوَّلت السياسة نحو «عالم الحياة العارية (أي نحو المعسكر)»[40]، فقد أصبح الاستثناء هو الحالة الدائمة والمستقرّة، «حيث جميع المواطنين يمكن أن يُقال [...] إنَّهم يظهرون تقريباً بوصفهم «مستباحي الدم»»[41].

وفقاً لأغامبين، إنَّ السياسات الحياتيَّة الحديثة «ذات وجهين»؛ فالمساحات والحريَّات والحقوق التي اكتسبها الأفراد في صراعاتهم مع القوى المركزيَّة مهَّدت دائماً، بصورة ضمنيَّة لكن متزايدة، لإدراج حياة الأفراد داخل نظام الدولة، ومن ثمّ إنَّها تقدّم أسساً جديدة أكثر ترويعاً للسلطة السياديَّة التي يريدون تحرير أنفسهم منها»[42]. إنَّها «الحياة العارية» ذاتها التي تنتج في الديمقراطيّات الليبراليّة هيمنة القطاع الخاص على المجال العام، بينما تصبح في الدول الشموليَّة معياراً سياسيّاً حاسماً لتعليق الحقوق الفرديَّة. ولكن حتى إذا كانت كلّ أشكال الحكومة تعتمد على المادة السياسيَّة ذاتها (الحياة العارية)، فإنَّ هذا لا يعني، بالضرورة، أنَّها متساوية من حيث المعياريَّة.

أثارت مزاعم أغامبين عن «التآزر الداخلي بين الديمقراطيَّة والاستبداد»[43] الكثير من المعارضات. على الرغم من أنَّ أطروحته عن المعسكر بوصفه «نموذج السياسات الحياتيَّة الحديث»[44] لا تستهين بسياسات الإبادة النازيَّة، فإنَّها تضع أغامبين في وضع من يتجاهل اختلافات أساسيَّة مهمّة. هذا عدا انتقادات أخرى،

38- المصدر نفسه، ص 169-170.

39- المصدر نفسه، ص 171.

40- المصدر نفسه، ص 120.

41- المصدر نفسه، ص 111.

42- المصدر نفسه، ص 121.

43. Agamben, Giorgio, (1998), Homo Sacer, 10.

44- المصدر نفسه، ص 117.

مثل افتقاره إلى التخصيص، وأنَّ مسرحته المفرطة قد تؤدّي، في نهاية المطاف، إلى انطباع أنَّ الإنسان المستباح هو مستباح «إلى الأبد وفي كلّ مكان»[45].

فشل معظم المعلقين في إدراك أنَّ أغامبين لا يقلّل من الاختلافات بين الديمقراطيّات والديكتاتوريّات، ولا يحطّ من الحقوق الليبراليّة في الحريّة والمشاركة. بدلاً من ذلك، يريد أغامبين أن يظهر أنَّ حكم القانون الديمقراطي ليس، بأيّ حال، مشروعاً بديلاً للنظام النازي، أو الديكتاتوريّة الستالينيّة؛ لأنَّ الأخيرة تُطرّف الاتجاهات الحياتيّة فحسب، التي وفقاً لأغامبين يمكن العثور عليها في مختلف السياقات السياسيّة والحقب التاريخيّة. وهكذا، إنَّ أغامبين لا يعني اختزال أو نفي هذه الاختلافات العميقة، لكنَّه يحاول إلقاء الضوء على أرضيَّة مشتركة لهذه الأشكال المختلفة جداً من الحكومة: إنتاج الحياة العارية.

وبينما قد يصرّ فلاسفة ومؤرّخون آخرون على أنَّ معسكرات النازيّة هي الاستثناء المنطقي، أو ظاهرة تاريخيّة عارضة، يبحث أغامبين عن القاعدة أو الطبيعيَّة لهذا الاستثناء، ويتساءل بأيّ معنى كانت «الحياة العارية» جزءاً أساسيّاً من أعمالنا العقلانيّة السياسيّة المعاصرة؟ وهنا نواجه الاستفزاز الثاني. في حين أنَّه بالنسبة إلى أغامبين كلّ السياسة هي، دائماً، بالفعل، سياسات حيويّة، يدَّعي أنَّ الحداثة هي عصر السياسات الحياتيّة الزاهر؛ لأنَّ الاستثناء والقاعدة لم يصبحا، سوى في الحداثة، غير متمايزين في نهاية المطاف. بعد نهاية النازيّة والستالينيّة انبثقت حقبة جديدة من السياسات الحياتيّة إلى حيّز الوجود. ليس هناك استمراريّة تاريخيّة بسيطة بين الأنظمة الشموليّة والدول الديمقراطيّة. يلاحظ أغامبين، بدلاً من ذلك، أنَّ هناك تفاقماً متزايداً للسياسات الحياتيّة، ووفقاً له «إنَّ السياسات الحياتيّة تجاوزت عتبة جديدة [...] في الديمقراطيّات الحديثة، حيث من الممكن الجهر بما لم يجرؤ السياسيّون الحياتيّون النازيّون على قوله»[46].

وفي حين أنَّ النازي ركَّز على أشخاص بعينهم أو مجموعة فرعيّة من السكّان، يمكن في عصرنا أن يُقال إنَّ جميع المواطنين «مستباحو الدم»[47] (بمعنى معيّن ولكنَّه حقيقي للغاية). يفترض أغامبين أنَّ الحدود التي فصلت الأفراد، أو الفئات الاجتماعيّة، ذات مرّة، هي، الآن، داخل الجسم الفردي[48]. لقد تحرّك الخطّ

45. Werber, Niels, (2002), Die Normalisierung des Ausnahmefalls: Giorgio Agamben sieht immer und überall Konzentrationslager, Merkur 56, p. 622.

46- المصدر نفسه، ص 165.

47- المصدر نفسه، ص 111.

48- ولأنَّه يتمّ تضمين الحياة العارية في الديمقراطيّات الغربيّة بوصفها القاعدة الخفيّة الداخليّة، وعلى هذا النحو لا يمكن أن ترسم حدودها، فإنَّ السياسة الحديثة تبحث عن أهداف جديدة للإقصاء على أساس العرق والنوع الاجتماعي؛ الأموات الأحياء الجدد. في أيامنا، هذه الأهداف تتكاثر بسرعة مذهلة، وتتسلل الأجساد وصولاً إلى المستوى الخليوي: من اللاجئين والمهاجرين غير الشرعيين، والسجناء الذين ينتظرون تنفيذ حكم الإعدام، ومن يخضعون للمراقبة لحمايتهم من الانتحار، ومن المرضى المصابين بغيبوبة، وزارعي الأعضاء والخلايا الجذعيّة الجنينيّة.

الفاصل بين الوجود السياسي والحياة العارية «إلى داخل حياة كلّ إنسان وكلّ مواطن. الحياة العارية لم تعد محصورة بمكان معيّن، أو فئة محدَّدة. إنَّها تسكن الآن في الجسم البيولوجي لكلّ كائن حي»[49].

وللأسف، يترك أغامبين تفاقم مشكلة السياسات الحياتيّة غامضة للغاية؛ فأطروحته عن القاعدة والاستثناء تتميّز بعدم التعيين، وتفتقد التمايز النظري، أو يمكن أن نقول بوضوح: إنَّه حتى لو كان كلّ الناس مستباحي الدم، فإنَّهم كذلك بطرق مختلفة جداً. يحدّد أغامبين حجته بالقول إنَّ الجميع عرضة للاختزال إلى وضع «الحياة العارية»، دون توضيح آليّة التمايز بين القيم المختلفة للحياة. ويبقى من غير الواضح، بتاتاً، إلى أيّ مدى، وبأيّة طريقة، يشارك من هو في غيبوبة في مستشفى مصير السجناء في معسكرات الاعتقال. وهل طالبو اللجوء في السجون في الحياة العارية بالدرجة ذاتها، والمعنى ذاته، كما في معسكرات النازيَّة؟ إنَّ امتيازات أغامبين هي مسرحة مبالغ فيها على حساب التقييم الرصين؛ لأنَّه يرى أنَّ شخصاً قُتل على الطرق السريعة مهدور الدم[50] بشكل غير مباشر. إنَّ الافتقار إلى القدرة على التمييز ليس خطأ غير مقصود في حجج أغامبين، لكنَّه النتيجة المتوقعة لتحليل يتجاهل الجوانب المركزيّة من السياسات الحياتيّة المعاصرة.

منطقة الالتباس أو التواصل السياسي الحياتي:

شرحنا سابقاً أنَّ المفارقة، بالنسبة إلى أغامبين، كما هي بالنسبة إلى كارل شميث الذي يعود إليه أغامبين كثيراً، تكمن في حقيقة أنَّ رأس السيادة، بوصفه يمتلك السلطة القانونيّة ليقرّر ما إذا كان النظام القانوني يجب تعليقه، يضع نفسه خارج القانون بالقانون. ونتيجة لذلك، تخضع حدود النظام القانوني لهيكليّة هذه المفارقة التي تتوافق الطوبولوجيا الخاصَّة بها مع هيكل الاستثناء[51]. وينقل أغامبين الاقتباس المعروف جداً عن الإنسان المستباح من (**اللاهوت السياسي**)، حيث يكتب شميث:

«يظهر الاستثناء في شكله المطلق عندما يكون قضيّة خلق وضع يمكن أن تكون فيه القواعد القانونيّة صحيحة... لا يوجد حكم ينطبق على الفوضى... ويجب، من ثمَّ، خلق وضع نظامي؛ وصاحب السيادة هو الذي يقرّر، بالتأكيد، ما إذا كان هذا الوضع فعَّالاً. في الواقع... هو من يمتلك احتكار القرار النهائي»[52]. وهكذا، إنَّ الاستثناء، الذي هو بالنسبة إلى أغامبين أكثر أهميّة من الحالة العاديّة، يفسّر من خلال حقيقة

49 المصدر نفسه، ص 140.

50 المصدر نفسه، ص 114.

51 المصدر نفسه، ص 15.

52. Schmitt, C. Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty, Chicago, University of Chicago Press, 2005, p.19.

أنَّ السلطة النهائيّة مطلوبة من أجل وقف سريان القانون الوضعي، ولتحديد «الحالة الطبيعيّة بوصفها عالم صلاحيتها الخاصَّة»[53].

هذه السلطة النهائيّة لا تعتمد على أيّ قانون سابق لها: «السلطة تثبت نفسها حين لا تحتاج إلى القانون لإنشاء قانون»[54]. يتمّ تعريف طابع الاستثناء عند أغامبين بوصفه الإقصاء الذي يحافظ على علاقة مع القاعدة العامّة في شكل تعليق العمل بالقاعدة. بهذا المعنى، إنَّ القاعدة لم تعد تطبَّق، ومن ثمّ إنَّ حالة الاستثناء، بعيداً عن كونها حالة الفوضى التي تسبق النظام، هي السيناريو الذي ينتج من تعليقه. وعلى ضوء ذلك، لا بدَّ لنا من قراءة بيان كارل شميث «تطرح السيادة نفسها على شكل قرار بشأن الاستثناء»[55]. يتجاوز تعقيد الإدراج (inclusion) عند أغامبين ليس، فحسب، تأكيد دولوز وغوتاري قدرة السيادة على أن تحكم ما تستطيع أن تحتوي عليه ضمنها فحسب (interiorizing)[56]؛ بل، أيضاً، مزاعم موريس بلانشو أنَّ هناك محاولة من المجتمع لحصر الخارج، وتشكيله بوصفه «باطن التوقع أو الاستثناء»[57].

في الواقع، يذهب أغامبين أبعد من ذلك حين يشير إلى أنَّ الاستثناء، الذي يحدّد هيكل السيادة، أكثر تعقيداً: «ما هو في الخارج يتمّ تضمينه ليس عن طريق الحظر أو الدفن فحسب، بل عن طريق تعليق صلاحيّة النظام القانوني»[58]. بهذا المعنى بالذات، لا يمكن تعريف الوضع الذي أُنشئ في الاستثناء بوصفه إمّا حالة الواقع، وإمّا حالة الصواب؛ بل عتبة عدم التمايز بين الاثنين؛ عتبة الالتباس. ويتمّ إنتاج منطقة الالتباس هذه، وفقاً لأغامبين، بإدراج الفوضى في النظام القانوني؛ لأنَّه لكي نشير إلى شيء لا بدَّ لنا من افتراض القاعدة، وإقامة علاقة مع ما هو خارج القاعدة. واذا ما تمَّ تسييس هذا الطابع الافتراضي المسبق للقانون، وموضعة السيادة في منطقة الالتباس بين الداخل والخارج، فإنَّ حالة الاستثناء وحالة الطبيعة تصبحان وجهي العمليّة

53. Agamben, Giorgio, (1998), Homo Sacer, 16.

54. Schmitt, C. Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignt, 19.

55. Agamben, Giorgio, (1998), Homo Sacer, 26.

56. Deleuze, G., and Guattari, F. A Thousand Plateaus, Trans, Brian Massumi, Minneapolis: university of Mi - nesota Press, 1987, p.45.

57. Blanchot, M. The Infinite Conversation, Trans, Susan Hanson, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993, p. 272.

58. Agamben, Giorgio, (1998), Homo Sacer, 18.

الطوبوغرافيّة ذاتها، التي (وفقاً لأغامبين) كما هو الحال في شريط موبيوس[59]: «ما كان يُفترض أنَّه في الخارج، الحالة الطبيعيّة، يعود إلى الظهور في الداخل، الحالة الاستثنائيّة»[60].

بهذه الطريقة يقارب أغامبين مفارقة السيادة بالكشف عن هيكلها البدئي، ليصل بنا إلى أحد الاستنتاجات الإشكاليّة: السيادة هي المساحة التي «يشير فيها القانون إلى الحياة، ويتضمّنها في ذاتها عن طريق إيقافها»[61]. عند هذه النقطة، يتكشف الطابع الأخروي لفكرة أغامبين عن السيادة، بوصفها التقاط الحياة في المنطق الضيّق للمفارقة.

بالنسبة إلى أغامبين، إنَّ القرار حول الحياة والموت «لم يعد يظهر، اليوم، كحدود مستقرّة تقسّم منطقتين متمايزتين بوضوح»[62]. تسمح هذه الجملة بقراءتين مختلفتين تماماً. فإذا ركّزنا على الجزء الأوّل من العبارة، التي تؤكّد انحلال خطّ التمييز الواضح، فإنَّ الحدود تدرك منطقةً مرنةً أو خطّاً متحرّكاً؛ أو، وهذا هو التفسير الثاني، إذا تمَّ التركيز على الجزء الأخير، تُشير العبارة إلى أنَّه لم يعد هناك حدود بالمطلق، وأنَّ كلا المجالين غير متمايزين. وربّما هذا هو الاتجاه الذي يأخذه أغامبين عندما يتحدّث عن «منطقة «الالتباس»، بوصفها الهويّة المتحيزة للحياة والسياسة»[63]. لا يفهم أغامبين «المعسكر» باعتباره تواصلاً متمايزاً داخليّاً، لكن بوصفه «خطأً»[64] يفصل بوضوح بين الحياة العارية والوجود السياسي؛ ونتيجة لذلك، لا يمكنه تحليل كيف أنَّ الهيكليّات الرأسيَّة والتقييمات داخل «الحياة العارية» تصبح ممكنة، وكيف أنَّ الحياة يمكن أن تصنَّف وتوصف بأنَّها أعلى، أو أقلّ، أو هابطة وصاعدة، بالنسبة إلى هذا الخط.

لا يمكن لأغامبين تناول هذه العمليَّات؛ لأنَّ انتباهه مثبَّت على إقامة الحدود التي لا يدركها منطقةً متداخلةً، بل خطاً دون تشعّبات وزوائد، الأمر الذي يختزل القضيّة إمّا إلى هذا، وإمّا ذاك. وبعبارة أخرى: يبدو أغامبين أقلّ اهتماماً بالحياة من «عُريها»، حيث لا يركّز تناوله على تطبيع الحياة؛ لكن على الموت حالة تجسيم خطّ الحدود. وهكذا، إنَّ السياسات الحياتيَّة، عند أغامبين، هي في الأساس سياسات الموت

59- شريط الموبيوس (mobius): شريط موبيوس هو سطح بجانب واحد، وبعنصر حدودي واحد، وله خاصيّة الـ (non-orientable) الرياضيّة؛ بمعنى أنَّه إذا مُرّر سطح ثنائي الأبعاد (على سبيل المثال، Small pie. svg) على شريط موبيوس، ثمّ أعيد إلى مكانه، فإنَّه يرجع وكأنَّه صورة مرآة للشكل الأصلي. كما يعدُّ شريط موبيوس، أيضاً، سطحاً مسطراً. اكتُشف شريط موبيوس بشكل مستقل بوساطة الرياضيين الألمانيين أوغست فيرديناند موبيوس، وجون بينديكت ليستينج، عام (1858). وتمكن صناعة نموذج لشريط موبيوس ببساطة عن طريق قصّ ورقة على هيئة شريط، ثمّ نعقفه نصف عقفة (180 درجة)، ثمّ نربط نهايتي الشريط معاً، ليصبح لدينا شريط واحد. وفي الحقيقة، إنَّه في الفضاء الإقليدي يكون لدينا نوعان من شريط موبيوس اعتماداً على اتجاه نصف العقفة: إمّا في اتجاه حركة عقارب الساعة، وإمّا عكس اتجاه حركة عقارب الساعة. ولهذا، إنَّ شريط موبيوس يعدُّ متماثلاً؛ بمعنى أنَّ له «يدوية» (كما هو حال اليد اليمنى واليد اليسرى).

60. Agamben, Giorgio, (1998), Homo Sacer, 37.

61- المصدر نفسه، ص 28.

62- المصدر نفسه، ص 122.

63- المصدر نفسه.

64- المصدر نفسه.

(thanatopolitics)[65]، وفي واقع الأمر، إنَّ «المعسكر» ليس بأيَّة حال منطقة متجانسة حيث تنهار الاختلافات؛ لكنَّه موقع يتمّ فيه إنتاج الاختلافات. وهنا، مرَّةً أخرى، نجد تناقضاً بين أغامبين وفوكو. بالنسبة إلى فوكو، إنَّ السياسات الحياتيَّة ليست قراراً سياديّاً على الحياة والموت. تكمن الجدَّة التاريخيَّة والسياسيَّة للسياسات الحياتيَّة في أنَّها تركّز على القيمة الإنتاجيَّة للأفراد والشعوب. لقد أُعيد تنظيم السلطة السياديَّة القديمة التي كانت تتمحور حول الموت لتصبح حول ضرورة الحياة. من هذا المنظور يحلّل فوكو العنصريَّة الحديثة بوصفها تكنولوجيا حيويَّة، نظراً لأنَّها تضمن وظيفة الموت في اقتصاد السلطة الحياتيَّة.

تسمح العنصريَّة بتفتيت المجتمع، حيث تسهِّل التفريق الهرمي بين الأعراق الجيّدة والسيئة؛ وبذلك إنَّ قتل الآخرين سيكون من خلال رؤية تحسين، أو تنقية، العرق الرفيع[66]. من هذه النقطة، يأتي فرق آخر بين أغامبين وفوكو؛ يدَّعي أغامبين وجود وصلة هيكليَّة بين السيادة والسياسات الحياتيَّة منذ العصور القديمة، ما يؤدّي إلى تحديد دائم وأكثر تطرّفاً بين الحياة العارية والوجود القانوني. يميّز فوكو، من ناحية أخرى، تحليليّاً، بين السياسات الحياتيَّة والسيادة، على الرغم من أنَّه يُلاحظ «الصلة التاريخيَّة العميقة»[67]. والإطار التحليلي الفوكووي هو، فحسب، ما يجعل الحدود الماديَّة والخصوصيَّة التاريخيَّة للسيادة مرئيَّة، بتقديمها بوصفها أقلّ أهميَّة من كونها أصلاً، وأكثر أهميَّة من حيث إنَّها أثر لعلاقات السلطة. يبيّن فوكو أنَّ السلطة السياديَّة ليست سياديَّة بأيَّة حال؛ لأنَّ شرعيتها وكفاءتها تعتمد على «مايكروفيزيائيَّة السلطة» (power of microphysics)، في حين أنَّ السيادة في عمل أغامبين تنتج وتهيمن على الحياة العارية. بالنسبة إلى أغامبين، إنَّ «إنتاج الجسم البيولوجي: هو النشاط الأصلي للسلطة السياديَّة»[68]. وتشير المواجهة الثنائيَّة بين الزوي والبايوس، والوجود السياسي والحياة العارية، والقاعدة والاستثناء، تماماً، إلى الأنموذج القانوني من السلطة، الذي انتقده فوكو بدرجة عالية من الإقناع.

يتعقب أغامبين مفهوم السلطة التي ترتكز على فئات القمع والاستنساخ والاختزال، دون أخذ الجوانب العلائقيَّة واللامركزيَّة والإنتاجيَّة للسلطة في الاعتبار. وبذلك، إنَّها لا تزال داخل أفق القانون. يدين تحليل أغامبين لكارل شميث أكثر من ميشيل فوكو. بالنسبة إلى شميث إنَّ السيادة واضحة عند اتخاذ قرار بشأن حالة الاستثناء، في تعليق القانون؛ في حين أنَّ الحالة الطبيعيّة، التي تعمل تحت وجنباً إلى جنب مع أو ضدّ الآليّات القانونيَّة، هي أكثر أهميَّة بالنسبة إلى فوكو. وبينما يركّز الأوَّل على كيفيَّة وقف تنفيذ القاعدة،

65- المصدر نفسه.

66. Foucault, M. (2003) «Society Must Be Defended», Lectures at the Collège de France, 1975-76. Trans, David Macey. Ed. Arnold I, Davidson, Picador, New York, p. 259-262.

67. Foucault, M. (1991), Governmentality, in: Graham Burchell, Colin Gordon, & Peter Miller (eds.) the Foucault Effect: Studies in Governmentality, Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, p. 102.

68. Agamben, Giorgio, (1998), Homo Sacer, 6.

يركّز الأخير على إنتاج الحياة الطبيعيَّة. يأخذ شميث السيادة ذاتها بصفتها نقطةَ انطلاق، وتعني، لفوكو، نقطة النهاية ونتيجة للعمليّات الاجتماعيَّة المعقَّدة، التي تركّز القوى داخل الجسم الاجتماعي بطريقة تعطي الانطباع بأنَّ هناك مركزاً مستقلاً أو مصدراً سياديّاً للسلطة.

الاقتصاد السياسي للحياة:

يرى أغامبين أنَّ جدَّة السياسات الحياتيَّة الحديثة تكمن في حقيقة أنَّ «البيولوجيا على ما هي عليه، وبصورة تلقائيَّة، هي معطى سياسي، والسياسة على ما هي عليه، وبصورة تلقائيَّة، هي معطى بيولوجي»[69]. كان الانشغال بالحياة في البرنامج السياسي للنازيين نضالاً ضدّ العدو في الوقت نفسه، في حين أنَّ هناك أسباباً مقنعة للقول إنَّنا في الوقت الحاضر على بعد خطوة واحدة أخرى على الطريق نحو تسييس الطبيعة، إلا أنَّ هناك اثنتين على الأقل من المشاكل الرئيسة التي فشل هذا التناول للسياسات الحياتيَّة في معالجتها.

أولاً: لا يأخذ أغامبين في الاعتبار أنَّه تمَّت زحزحة موقع السيادة؛ إذ بينما نُفّذت التدخلات السياسيَّة الحياتيَّة في برامج تحسين النسل، في النصف الأوَّل من القرن العشرين، بشكل رئيس من قبل الدولة التي تسيطر على صحَّة السكان، أو التطهير العرقي، أصبحت السياسات الحياتيَّة، اليوم، أكثر وأكثر مسؤوليَّة الأفراد ذوي السيادة. وسواء كان هؤلاء مرضى مستقلين، أو مستهلكين نشطاء، أو آباء مسؤولين، فإنَّهم يحدّدون خياراتهم الطبيَّة أو التكنولوجيَّة الحياتيَّة. اليوم، ليست الدولة هي التي تنظّم من خلال التدخلات المباشرة والقيود؛ لأنَّ القدرة والكفاءة واتخاذ القرارات تنسب، على نحو متزايد، إلى قرار فردي يتّخذه الشخص المستقل بعد «خيارات مدروسة» بعيداً عن الاستبداد السياسي والطبّ الأبويّ.

لم تعد القرارات بشأن الحياة والموت نتيجة الأحكام القانونيَّة والأنظمة السياسيَّة، ولكن نتيجة «اليد الخفية» التي تمثل خيارات وممارسات الأفراد السياديَّة[70]. يتمركز تحليل أغامبين بقوّة حول الدولة، أو، بالأحرى، حول مفهوم محدود من الدولة لا يأخذ في الاعتبار التحوّلات السياسيَّة المهمَّة منذ الحقبة النازيَّة. إنَّه لا يأخذ في الاعتبار أنَّ المجتمعات الليبراليَّة المعاصرة تمارس السلطة السياسيَّة من خلال تعدّد الجهات والتقنيات، التي غالباً ما ترتبط بصورة فضفاضة مع الأجهزة الرسميَّة للدولة.

69- المصدر نفسه، ص 148.

70. Lemke, Thomas 2002: “Genetic Testing, Eugenics, and Risk”, in: Critical Public Health, 12. Jg. Nr. 3, 2002, S. 283-290.

لقد أصبحت قدرات التنظيم الذاتي للأفراد، بوصفهم فاعلين مستقلين، من الموارد الرئيسة للأشكال الحاليَّة للحكومة التي تعتمد، في جوانب حاسمة، على أشكال الخبرة والمعرفة العلميَّة[71].

ثانياً: يتميّز مفهوم أغامبين للسياسات الحياتيَّة بضعف آخر يوضح، أيضاً، نهجه القانوني بشكل مفرط. تواجه آليَّات السياسة الحياتيَّة ليس فحسب أولئك الذين حرموا من الحقوق الأوليَّة والاختزال إلى وضع الكائنات الحيَّة. لا يمكن أن يكون تحليل السياسات الحياتيَّة مقصوراً على أُولئك الذين دون حقوق قانونيَّة، مثل اللاجئين أو طالبي اللجوء، ولكن يجب أن يشمل كلّ أولئك الذين يواجهون عمليّات الاستبعاد الاجتماعي، حتى لو كانوا يتمتّعون رسميّاً بحقوقهم السياسيَّة كاملة: «غير المجدين»، والذين «لا لزوم لهم»، أو«الفائضين عن الحاجة». هؤلاء البشر ليسوا فحسب من يقطنون المساحات الطرفيَّة فيما يُسمَّى العالم الثالث والرابع؛ بل هم، اليوم، موجودون بشكل متزايد في المراكز الصناعيَّة والدول المتقدّمة. ونتيجة لأزمة دولة الرفاه والوسائط الفورديَّة للاندماج الاجتماعي، إنَّ مزيداً من مختلف قطاعات السكان مستبعد بشكل فعَّال، ليس من العمل فحسب؛ بل من التعليم والسكن والحياة الاجتماعيَّة[72]. من خلال التركيز على المسائل القانونيَّة ورمزيَّة حظر السيادة، يتجاهل أغامبين الجوانب المركزيَّة للسياسات الحياتيَّة المعاصرة، ويسلِّم بأنَّ الحالة الاستثنائيَّة ليست نقطة الانطلاق للسياسة فحسب؛ بل جوهرها ومقصدها وغايتها. في ضوء ذلك، يتمّ اختزال السياسة إلى إنتاج الناس المستباحين، إنتاج بمعنى ما يجب أن يُسمَّى (لا-إنتاج)؛ لأنَّ الحياة العارية لا تُنتج إلّا لتُقمع أو تُقتل. لا يمكن أن تقتصر التدخلات الحياتيَّة على تسجيل معارضة الحياة العارية للوجود السياسي.

فالحياة العارية لم تعد تخضع للموت فحسب؛ بل إنَّها قد تقع فريسة سهلة لحتميّة الاقتصاد البيولوجي الذي يهدف إلى زيادة قيمة الحياة، والرفع من جودتها الى أقصى حدٍّ ممكن. فالسياسات الحياتيّة المعاصرة هي في جوهرها الاقتصاد السياسي للحياة الذي لا يمكن اختزاله إلى أجهزة الدولة، أو الشكل القانوني. يبقى مفهوم أغامبين للسياسات الحياتيّة داخل الحظر السيادي فحسب، ويتعامى عن جميع الآليّات التي تعمل تحت أو فوق القانون. كما أنَّ أغامبين يتجاهل، تماماً، معالجة مسألة ما إذا كان إنتاج السياسة الحياتيَّة «الحياة العارية» هو أيضاً مشروع بطريركي. وبالفعل، إنَّ خط الحدود الصارمة بين الحياة الطبيعيّة والوجود السياسي يشبه كثيراً الترتيب الغيري والتقسيم الجندري للعمل، الذي يجعل النساء في حالة «الحياة العارية»[73].

71. Rose, Nikolas and Miller, Peter 1992: «Political Power beyond the State: Problematics of Government», In: British Journal of Sociology Vol. 43, pp. 173-205.

72. Castel, Robert. 2000: Die Fallstricke des Exklusionsbegriffs, in: Mittelweg 36, No. 3, pp. 11-24.

73. Deuber-Mankowski, Astrid (2001): Geschlecht als philosophische Kategorie, in: Die Philosophin, Forum für feministische Theorie und Philosophie, Gender Studies und Interdisziplinarität', 12. Jg., No. 13, pp. 11-29.

الفكرة الأكثر إلحاحاً، في عمل أغامبين، هي تشخيصه للطرق، التي جعلت من معضلة التعارض بين الحياة العارية والحياة أساساً لصعود أشكال جديدة من الهيمنة والفاشيّة في السياسة الغربيّة. ومع ذلك، يفتقد تحليل أغامبين هذه المعضلة، من العصور القديمة إلى الحداثة، إلى اثنتين من القضايا المهمة: مسألة المقاومة، والتمايز السلبي للحياة العارية، على طول خطوط العرق والأخلاق والجندر.

أوّلاً، وقبل كلّ شيء، أشار العديد من المعلقين والنقاد، وعلى الأخصّ أرنستو لاكلو، إلى أنَّ ما ينقصنا في عمل أغامبين هو نظريَّة «الاحتمالات التحرريَّة» للحداثة[74]. ولكن، إذا كان لنا أن نعيد بناء نظريّة كهذه بمصطلحات فلسفة أغامبين، فإنَّ مهمّة تصوّر المقاومة لا يمكن أن تقتصر على الطعن في القانون، أو هياكل السلطة. في الواقع، واحدة من المسائل السياسيّة الأكثر أهميّة هي ما إذا كانت الحياة العارية نفسها تمكن تعبئتها من قبل حركات المعارضة.

من خلال التركيز على الطريقة التي تعمل بها الحياة العارية باعتبارها مرجع القرار السيادي، يجيب أغامبين، للأسف، عن هذا السؤال بالنفي: «إنَّ «الجسد» هو دائماً، بالفعل، جسد السياسة الحياتيّة والحياة العارية، وليس في ذلك... ما يبدو أنَّه يسمح لنا بإيجاد أرضيّة صلبة لمعارضة مطالب السلطة السياديّة»[75]. وثانياً، يتجاهل أغامبين الطريقة التي تتورّط بها الحياة العارية في التكوينات الجندريّة والجنسانيّة والاستعماريّة والعنصريّة للسياسات الحياتيّة. إذا كان لنا أن نقول إنَّ الحياة العارية تبرز بوصفها التبعات البعديّة لتدمير الاختلافات الرمزيّة الجندريّة، أو العرقيّة، أو الإثنيّة، أو الطبقيّة؛ تلك الاختلافات التي تشكل الأشكال السياسيّة من الحياة، فإنَّ ذلك يعني أنَّ الحياة العارية لا تزال تُحدّد سلباً عن طريق تدمير الطريقة المحدّدة تاريخيّاً للحياة. وهكذا، إنَّ مفارقة أخرى للحياة العارية تبرز هنا: وهي محو التمايزات السياسيّة والتمايز السلبي الذي ينتج بأثر رجعي من هذا المحو في الوقت ذاته[76]، إلى جانب أنَّه لا يمكن اعتبار الحياة العارية، دائماً، المرجع الحصري للقرار السيادي، ولكنَّ هذا يتطلب إعادة صياغة للمفهوم باعتباره أكثر تعقيداً؛ أي بوصفه تضاريس متنازعاً عليها، حيث يمكن أن تنشأ أشكال جديدة من الهيمنة والتبعيّة والنضال التحرّري أيضاً. كما لا بدَّ من تحليل الحياة العارية بوصفها هدفاً للعنف السيادي.

يسمح لنا أغامبين بتشخيص أشكال جديدة من الهيمنة والمخاطر السياسيّة في الحداثة. ومع أنَّ أيّة ممارسة للحريّة تعتمد على مثل هذا التشخيص، فإنَّ التطبيق العملي يتجاوز، في الوقت نفسه، الأشكال

74. Laclau, Ernesto, “Bare Life or Social Indeterminacy”, Giorgio Agamben: Sovereignty and Life, Calarco, Ma - thew and DeCaroli, Steven, eds, Stanford: Stanford UP, 2007, 11–22.

75. Agamben, Giorgio, (1998), Homo Sacer, 187.

76. Ziarek Plonowska, Ewa. «Bare Life on Strike: Notes on the Biopolitics of Race and Gender», The South A - lantic Quarterly 107.1 (2008), 89-105.

الدستوريَّة للسلطة، ويتطلب التفكير في الدور الخفي للحياة العارية ضمن برادايم آخر للحداثة الديمقراطيّة؛ أي التقاليد الثوريّة. في سياق الأنموذج الثوري، إنَّ الفائض من الحياة العارية عن الأشكال الدستوريّة من الحياة (ليس فحسب) لا يجيز القرار السيادي على حالة الاستثناء؛ لكنَّه في الواقع يمثل الانفتاح على ما لم يأتِ بعد؛ أي إمكانيّة التحوّل السياسي وخلق أشكال جديدة من الحياة، والوصول إلى مفهوم أكثر رحابة للحريّة والعدالة. وبفعل ذلك، إنَّ المستحيل سيتحوّل الى طارئ في الحياة السياسيّة[77].

السلطة الحياتيّة وسياسات الموت بين فوكو وأغامبين:

قلنا سابقاً إنَّ السياسات الحياتية، عند أغامبين، هي في الأساس سياسات الموت؛ فقد قلَّصت الدول السياسيّة الحياتيّة الحديثة -كما يقول أغامبين- الشكل الجماعي والسياسي للحياة، بوصفه البايوس، لصالح إنتاج «الحياة العارية»، وهي الحياة حيث مجرّد الحياة، ومن ثمّ القابليّة للقتل. ومع ذلك، هذه ليست الحياة، التي هي ببساطة الزوي (لأنَّ الزوي كان سيستبعد من بولس و«طريقتها في الحياة»)؛ لكنَّه يمثل الاستثناء، أو الإقصاء الشامل، الذي ينتج الفئة السياسيّة (مستباح الدم)، الذي يُمكن أن يُقتل، لكن ليس على سبيل التضحية أو القربان؛ وهو، من ثمّ، فئة سياسيّة تُستثنى من الحياة السياسيّة السلطويّة الخاصّة التي تؤسّسها وتحميها السلطة السياديّة.

في المقابل، يرى فوكو أنَّ العنصريّة تبرر وظائف الموت في اقتصاد السياسات الحياتيّة من خلال استدعاء مبدأ أنَّ موت الآخرين يجعل المرء أقوى بيولوجيّاً، بوصفه عضواً في العرق أو السكّان. صحيح أنَّه في هذه المحاضرة أشار إلى أنَّ ظهور السلطة الحياتيّة هو الذي نقش [العنصريّة] في آليّات الدولة بوصفها آليّةً أساسيّةً للسلطة، كما كانت تُمارس في الدول الحداثيّة[78]، لكنَّ النظام النازي كان، في رأيه، حالة استثنائيّة وتطوراً مرضيّاً. يقول فوكو: «لدينا في المجتمع النازي شيء غير عادي في الحقيقة: مجتمع عممت فيه السياسات الحياتيّة بالمعنى المطلق، ولكنَّه أيضاً عمّم الحقّ السيادي في القتل، قتل أيّ أحد؛ بمعنى: لم يقتل أعداءه فحسب، وإنَّما شعبه... كان التوافق بين السلطة الحياتيّة، التي جرى تعميمها، والدكتاتوريّة مطلقاً، وأُعيد بثه في جميع أنحاء الجسم الاجتماعي»[79].

أمّا الشكل الذي اتخذته السلطة الحياتيّة تحت الاشتراكيّة القوميّة، فهو مزيج معقد من سياسات الحياة وسياسات الموت كما يشير روبرت بروكتر؛ إذ شنّ الأطباء النازيّون والنشطاء في مجال الصحّة الحرب

77- المصدر نفسه.

78. Foucault, M. (2003), Society Must Be Defended, 254.

79- المصدر نفسه، ص260 .

على التبغ، وسعوا إلى الحدّ من التعرّض لمادة الأسبستوس، وكانوا قلقين بشأن الاستخدام المفرط للأدوية والأشعة السينيّة، وشدَّدوا على أهميّة اتباع نظام غذائي خالٍ من البتروكيماويّات والمواد الحافظة، وقادوا حملات توعويّة من أجل الخبز والحبوب الكاملة والأطعمة الغنيّة بالفيتامينات والألياف، وكان العديد منهم نباتيين[80]. ولكن، ضمن هذا المجمع، كان الطريق إلى معسكرات الموت يعتمد على مجموعة أخرى من الظروف التاريخيّة والأخلاقيّة والسياسيّة والفنيّة؛ لذلك إنَّ المحرقة ليست مثالاً على سياسات الموت (politics-thanato)، ولا الحقيقة المظلمة الخفيّة للسلطة الحياتيّة كما يحاول أغامبين أن يقول.

تمكّنت الدول وعملاؤها من ممارسة القيادة تحت التهديد بالموت في حالات متعدّدة، وفي أشكال متناهية الصغر، وفي العلاقات الجيوسياسيّة، لكنَّ هذا لا يعني أنَّ هذا الشكل من أشكال السلطة (المدعومة بالتهديد بالموت) هو مبدأ ضمان، أو دعامة كلّ أشكال السلطة الحياتيّة في المجتمعات الليبراليّة المعاصرة. كما أنَّه ليس من المفيد استخدام هذا المخطط الوحيد لتحليل كلّ مثال معاصر على سياسة الموت من رواندا إلى الوفيّات الوبائيّة بسبب الإيدز في جميع أنحاء أفريقيا. من المؤكد أنَّ جوهر التفكير النقدي يجب أن يكون في قدرته على تحديد الفروق التي يمكن أن تسهِّل الحكم والعمل. المحرقة -لا شك- تكوين تستطيع السلطة الحياتيّة الحديثة أن تأخذه في قلب تحليلاتها دون مسرحة مفرطة للأحداث، وليَّ عنق للتاريخ وملابساته الخاصَّة[81].

تؤدّي قراءة أغامبين إلى نتيجة مثيرة للدهشة؛ فحين نتتبع الشفرة الثنائيّة ومنطق التصنيف الذي لا يسمح بالتمايزات، نجد أطروحته ملتزمة تماماً بوجهة النظر القانونيّة التي ينتقدها فوكو بشكل واضح. إنَّه يختزل الـ «أرض الغامضة»[82] للسياسات الحياتيّة من خلال العمل مع مفهوم سياسات واسعة جداً في نطاقها التفسيري، وضيقة للغاية في تعقيدها التجريبي، في الآن نفسه. من جهة، يفهم أغامبين السياسيّة بوصفها حالة السيادة التي لا تسمح للخارج بأن يكون أكثر من مجرّد «الخارج الداخلي» و«الاستثناء»، ومن ناحية أخرى، إنَّ عرضه للسيادة محدود تماماً، ويتلخص في القرار بشأن حالة الاستثناء وقتل الحياة العارية؛ ونتيجة لذلك، يعرض أغامبين صورة مشوّهة[83].

80. Proctor, R. (1999), The Nazi war on cancer, Princeton, NJ and Chichester, Princeton University Press, cited on Rabinow, Paul & Rose, Nikolas (2006), “Biopower Today” in BioSocieties 1. 200, 201.

81. Rabinow, Paul & Rose, Nikolas (2006), “Biopower Today” in BioSocieties 1. 200, 201.

82. Agamben, Giorgio, (1998), Homo Sacer, 143.

83. Lemke, Thomas (2005), A Zone of Indistinction – A Critique of Giorgio Agamben’s Concept of Biopolitics, Outlines, Critical Practice Studies, No.1: 8.

الخطر الرئيس، اليوم، ليس أنَّ الجسد، أو أعضاءه، أصبحت أهدافاً لسياسة الدولة المميزة[84]؛ لكننا، على العكس من ذلك، نشهد تحوّلاً مهمّاً في الدولة تحت شعار التحرّر من القيود أو الخصخصة وتحرير التجارة. والمزيد والمزيد من الاستشاريين العلميين وجماعات المصالح الاقتصاديّة ووسطاء المجتمع المدني هم من يحدّد اليوم بداية ونهاية وقيمة الحياة في مؤتمرات توافق الآراء ولجان الخبراء والمستشارين الأخلاقيين. «انسحاب الدولة» هذا يمكن تحليله على أنَّه استراتيجيّة سياسيّة، على الرّغم من أنَّه لا يرفض بالضرورة حقوق الأفراد القانونيّة[85].

في تناول أكثر اعتدالاً لحالة الاستثناء، قد يبقى تعليق الحقوق القانونيّة مهماً في تحديد من يسمح له بأن يصبح جزءاً من المجتمع، ومن هو مؤهل للحقوق القانونيّة من حيث المبدأ. ومع ذلك، إنَّ الاستراتيجيّة السياسيّة، التي تحوّل الكفاءات القانونيّة والتنظيميّة من المجال العام والقانوني إلى المجال الخاص، ربّما تشكل تهديداً أكبر بكثير في المستقبل. هذا الاتجاه واضح بالفعل، فعلى سبيل المثال: من الممكن لشركات القطاع الخاص امتلاك واستغلال مواد الجسم البشري[86]. وعلاوةً على ذلك، يمكن ملاحظة هذا الاتجاه في الأمثلة التي يذكرها أغامبين، وهي تقبل القتل الرحيم وطبّ زراعة الأعضاء. هنا يمكننا أن نتوقع أنَّ إرادة المريض، والعقود القانونيّة التي يبرمها بنفسه، سوف تحلّ محلّ حظر الدولة الصريح. ونلاحظ أنَّه في بعض البلدان هناك، بالفعل، مناقشة عامَّة لتقديم التعويضات الماليّة للأفراد الذين يتبرّعون بالأعضاء، وهناك إجماع متزايد في الأوساط القانونيّة لقبول إرادة المريض بعدم إطالة الحياة في ظلّ ظروف معيَّنة.

من خلال التركيز التحليلي على المفهوم الرسمي والقمعي للدولة، والتثبيت النظري على الحدود السياديّة بين الحياة والموت، يفشل أغامبين في رؤية حدود مناقشاته الخاصَّة. ليس كلّ نموذج من الاستبعاد بحاجة إلى أن يستند إلى اللوائح القانونيّة، أو يستلزم تعليق القانون. السيادة لا تكمن فحسب في الحالات السياسيّة وأجهزة الدولة، إنَّها تسكن، أيضاً، في «سياسات الحياة»[87] للأشخاص ذوي السيادة الذين من المتوقع أن يتصرّفوا بطرق مستقلة بوصفهم أفراداً. نحن لا نخضع لآليّات السياسيّة التي تنظم وتحدّ من الحياة الماديّة فحسب؛ نحن مدرجون أيضاً في ما يسمّيه فوكو «فنون الحكم» التي توجهنا إلى كيفيّة عكس

84. Agamben, Giorgio, (1998), Homo Sacer, 164-5.

85. Lemke, Thomas (2005), A Zone of Indistinction, 9.

86- المصدر نفسه، وانظر أيضاً:

Andrews, Lori/Nelkin, Dorothy 2001, Body Bazaar, The Market for Human Tissue in the Biotechnological Age, New York, Crown Publishers.

87- المصدر نفسه، وانظر أيضاً:

Giddens, Anthony 1991, Modernity and Self-Identity, Self and Society in the Late Modern Age, Stanford: Stanford University Press, P.209-231.

أنفسنا أشخاصاً أخلاقيين، وأجزاء من الذاتيّات الجماعيَّة[88]. وفي الواقع، إنَّ فوكو ينظر إلى السياسات الحياتيَّة بوصفها جزءاً أساسيّاً من الفن الليبرالي للحكومة[89].

وعلى الرغم من أنَّ الديناميّات الاجتماعيَّة للعلاقات بين الحياة العارية والوجود السياسي وتقنيات الذات والعقلانيَّة السياسيَّة تبقى متخلفة من الناحية النظريَّة في عمل أغامبين، تعترف نظرّيته بأنَّه لا يكفي مجرَّد تمديد الحقوق القانونيَّة لتلك الفئة المستثناة. ما هو مطلوب هو ما دعاه فوكو «حقاً جديداً»[90] يعلِّق الفرق بين الإنسان والمواطن، ويتغلب على المفهوم القانوني الذي يعيد، دائماً، صياغة الفصل بين الوجود الطبيعي والحياة السياسيَّة[91].

ولكن، على الرغم من هذه الانتقادات، يمكننا القول: إنَّ أغامبين قد طوَّر ثيمات غالباً ما ظلّت خارج النظريَّة السياسيَّة، بتناوله تلك الثيمات التي تمَّ «حظرها» من الفكر السياسي، مثل الحياة والموت والصحَّة والمرض والجسم والطب؛ كما يمكن توظيف نظريته لتوضيح أنَّ هذه المشاكل محوريَّة بالنسبة إلى أيّ طرح سياسي، وأنَّ المجال السياسي يشكِّل، في حدّ ذاته، من خلال استبعاد ما يبدو غير سياسي، «الحياة العارية». وبالمثل، إنَّ الإنسان المستباح يمنح منظوراً تحليليّاً يسمح بتقصّي الاستمراريَّة التاريخيَّة والتشابه الهيكلي بين الفاشيَّة من جهة، والدول الديمقراطيَّة الليبراليَّة من جهة أخرى. تكمن الأهميَّة السياسيَّة لعمل أغامبين في توضيحه أنَّه لا يكفي توسيع حقوق أولئك الذين كانوا حتى الآن دون حقوق، ومن ثمّ دون حماية؛ إنَّه يصرّ على أنَّ «طرقاً وأشكالاً سياسيَّة جديدة»[92] ضروريَّة. بمعنى أنَّ هناك حاجة إلى قواعد سياسيَّة جديدة تلغي الفرق بين الإنسان والمواطن تماماً، وتتجاوز المفهوم القانوني الذي يفترض، ويثبت، بشكل دائم، الفصل بين الوجود السياسي والكينونة الطبيعيَّة[93].

88. Foucault, M. (2007), Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977-78, New York, Palgrave Macmillan.

89. Foucault, M. (2008), The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978–79, New York, Palgrave Macmillan, P. 3-28.

90. Foucault, M. (2003), Society Must Be Defended, 40.

91. Lemke, Thomas (2005), A Zone of Indistinction, 9.

92. Agamben, Giorgio. (1998), Homo Sacer, 187.

93. Lemke, Thomas (2011), Biopolitics: An Advanced Introduction, Trans, Trump, Erik Frederick, New York University Press, p. 64.

المراجع:

1. Agamben, Giorgio (2003). State of Exception, trans. Kevin Attell.Chicago: University of Chicago Press.
2. _____ (2000). Means without End: Notes on Politics. Minneapolis: University of Minnesota Press.
3. _____ (2001). Das unheilige Leben. Ein Gespräch mit dem italienischen Philosophen Giorgio Agamben. In: Literaturen, No. 1.
4. _____ (1st april 1999). "Agamben, le chercheur d'homme" (interview with Jean-Baptiste Margongiu). In: Libération.
5. _____ (1998). Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life. Stanford, CA: Stanford University Press.
6. _____ (1 May 2004). Special Edition Interview with Giorgio Agamben – Life, A Work of Art Without an Author: The State of Exception, the Administration of Disorder and Private Life By Ulrich Raulff. In German Law Journal No. 5.
7. Blanchot, M. (1993). The Infinite Conversation. Trans. Susan Hanson. Minneapolis: University of Minnesota Press.
8. Campbell, Timothy and Adam Sitze (eds) (2013). Biopolitics: A Reader, Duke University Press: Durham.
9. Carlo Galli (2010). Political Spaces and Global War, trans. Elisabeth Fay, ed. Adam Sitze. Minneapolis: University of Minnesota Press.
10. Deleuze, G., and Guattari, F. (1987). A Thousand Plateaus. Trans. Brian Massumi. Minneapolis: university of Minnesota Press.
11. Derrida Jacques (2009). The Beast and the Sovereign, vol. 1, trans. Geoff rey Bennington (Chicago: University of Chicago Press.
12. Esposito, Robert (2008): Bíos: Biopolitics and philosophy. Trans. Campbell, Timothy.The University of Minnesota Press, Minneapolis.
13. Foucault, M. (2008). The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978–79. New York: Palgrave Macmillan.
14. _____ (2007). Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977–78. New York: Palgrave Macmillan.
15. _____ (2003). Society Must Be Defended. Lectures at the Collège de France, 1975-76. Trans. David Macey. Ed. Arnold I. Davidson. Picador, New York.

16. _____ (1978).The History of Sexuality, vol. 1: An Introduction, trans. Robert Hurley (New York: Pantheon Books.

17. Giddens, Anthony (1991). Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age. Stanford: Stanford University Press.

18. Laclau, Ernesto (2007). Bare Life or Social Indeterminacy. Giorgio Agamben: Sovereignty and Life. Calarco, Matthew and DeCaroli, Steven, eds. Stanford: Stanford UP.

19. Lemke, Thomas (2011): Biopolitics: An Advanced Introduction. Trans. Trump, Erik Frederick. New York University Press.

20. _____ (2005) A Zone of Indistinction – A Critique of Giorgio Agamben's Concept of Biopolitics. Outlines. Critical Practice Studies.No.1

21. _____ (2002): Genetic Testing, Eugenics, and Risk, in: Critical Public Health, 12. Jg., Nr. 3.

22. Panagia, Davide (1999). The Sacredness of Life and Death: Giorgio Agamben>s Homo Sacer and the Tasks of Political Thinking. In: Theory and Event, Vol. 3, No 1.

23. Rabinow, Paul & Rose, Nikolas (2006): "Biopower Today" in BioSocieties 1.

24. Rose, Nikolas and Miller, Peter 1992: «Political Power beyond the State: Problematics of Government.» In: British Journal of Sociology Vol. 43.

25. Schmitt, C. Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty. Chicago: University of Chicago Press, 2005.p: 19.

26. Ziarek Plonowska, Ewa. (2008). Bare Life on Strike: Notes on the Biopolitics of Race and Gender. The South Atlantic Quarterly 107.1.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2018

All rights reserved © 2018