الجزء الرابع

انحطاط الإمبراطورية وسقوطها

The Decline and Fall of Empire

1.4

افتراضـات

ما عاد الشعب موجوداً، أو هو لم يوجد بعد... الشعب غائب.

جيل ديلوز

في أثناء نقاشنا تعامَلْنا، عموماً، مع **الإمبراطورية** من منطلق ما يكون، وما هو موجود، وبالتالي، من منطلق وجودي (أنطولوجي). غير أننا بادرنا أحياناً، في سبيل تعزيز المحاججة، إلى مقاربة إشكالية **الإمبراطورية** عبر خطاب أخلاقي ـ سياسي، آخذين آليتي المشاعر والمصالح بعين الاعتبار ـ حين قمنا، مثلاً، في بداية مناقشتنا، بإصدار حكم يقول بأن **الإمبراطورية** أقل سوءاً أو أفضل من نموذج السلطة السابق بالنسبة إلى الجمهور. ربما كانت النظرية السياسية الإنجليزية في الفترة من هوبز إلى هيوم هي المثال النموذجي لمثل هذا الخطاب الأخلاقي ـ السياسي، الذي انطلق من وصف متشائم لطبيعة الإنسان ما قبل الاجتماعية وحاول، عبر التعويل على مفهوم متسام للسلطة، أن يوطد مشروعية الدولة. من المؤكد أن اللوياثان (الليبرالي إلى هذا الحد أو ذاك) أقل سوءاً من منظور حرب الجميع ضد الجميع، وأفضل لأنه يفرض السلم ويحافظ

(1) On this style of political theorizing, see C.B. Macpherson, The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke (New York: Oxford University

عليه[1]. غير أن أسلوب التنظير السياسي لم يعد كثير الجدوى. إنها تزعم أن الذات يمكن فهمها قبل أن تصبح اجتماعية وخارج الجماعة، ثم تفرض عليها نوعاً من التدجين المتسامي. ما من كيان ذاتي يبقى خارجاً في **الإمبراطورية**، وسائر الأماكن باتت مصنَّفة في خانة «لا مكان» عامة. لم تعد خرافة السياسة المتسامية قادرة على الصمود، كما لا تنطوي على أية فائدة جدالية، لأننا، جميعاً، موجودون كلياً داخل ملكوت ما هو اجتماعي، وما هو سياسي. وحين نتعرف على هذا التحديد الحاسم والجذري لما بعد الحداثة، فإن الفلسفة السياسية تقحمنا عنوة في ميدان الوجود (الأنطولوجيا).

خارج القياس (ما ليس قابلاً للقياس)

حين نقول: إن على النظرية السياسية أن تعالج الوجود (الأنطولوجيا)، إنما نعني أول ما نعني أن السياسة لا يمكن بناؤها من الخارج. تبقى السياسة قضية مباشرة؛ إنها ساحة الكمون الخالص. و**الإمبراطورية** تتشكل فوق هذا الأفق السطحي الخارج حيث تستقر أجسادنا وعقولنا. إنها إيجابية خالصة. ليس ثمة أية آلية منطقية خارجية تتولى تأسيسها. لعل أكثر الأشياء طبيعية، في العالم، هو أن يبدو أنّ العالم موحَّد سياسيّاً، أن السوق عالمية، وأن السلطة منظمة عبر هذه الشمولية. فالسياسة الإمبراطورية تمَفْصِل الوجود في امتداده العالمي، في بحر هائل، لا تحركه سوى النسائم والأمواج. وبالتالي، فإن تحييد الخيال المتسامي هو المضمون الأول للقول بأن ما هو سياسي في السلطنة الإمبريالية يكون وجودياً (أنطولوجياً)[2].

Press, 1962); and Albert O. Hirschman, The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph (Princeton: Princeton University Press, 1977).

(1) On the immanent relation between politics and ontology, see Antonio Negri, The Savage Anomaly, trans. Michael Hardt (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991); and Baruch Spinoza, Theologico - Political Treatise, in The Chief Works of Spinoza, vol. 1, trans. R. H. M. Elwes (New York: Dover Press, 1951), pp. 1 - 278.

لا بد، أيضاً، من فهم السياسي كوجودي جراء واقع كون جميع التحديدات المتسامية للقيمة والقياس التي درجت على تنظيم أشكال استخدام السلطة (أو تقوم في الحقيقة بتحديد أسعارها وتقسيماتها الفرعية وتسلسلاتها الهرمية) قد فقدت تماسكها. فمن الأساطير المقدسة عن السلطة، تلك الأساطير والخرافات التي استخدمها علماء أنتروبولوجيا تاريخية مثل: رودولف أوتو وجورج ومزيل، إلى قوانين العلم السياسي الجديد التي وضعها كتاب الاتحادي (The Federalist)؛ من حقوق الإنسان إلى القانون الدولي العام ـ هذا كله يخبو ويتلاشى مع العبور إلى **الإمبراطورية**. تبادر **الإمبراطورية** إلى إملاء قوانينها وإلى الحفاظ على السلم وفقاً لنموذج حقوقي وقانوني ينتمي إلى ما بعد الحداثة، من خلال سلسلة من الإجراءات المتحركة والطليقة والمؤقلمة[1]. تشكل **الإمبراطورية** النسيج الوجودي الذي تتقاطع فيه جميع خيوط علاقات السلطة ـ جملة العلاقات السياسية والاقتصادية جنباً إلى جنب مع العلاقات الاجتماعية والشخصية. وعبر هذه السلطنة الهجين، تتكشف بنية الوجود السياسية ـ والحيوية للدستور الإمبراطوري، لأن كل قيمة أو قياس ثابت يميل إلى التحلُّل في ظل عالمية القوة الحيوية، كما يتكشف الأفق الإمبراطوري للسلطة أخيراً عن كونه أفقاً خارج القياس. لقد توقفت، لا السياسة المتسامية فقط، بل والمتسامي، بحد ذاته، أيضاً، عن تحديد القياس.

أدمن التراث الميتافيزيقي الغربي على مَقْت ما ليس قابلاً للقياس. فمن نظرية أرسطو عن الفضيلة كقياس[2] إلى نظرية هيغل عن القياس بوصفه مفتاح العبور من الوجود إلى الجوهر[3]، ظلت مسألة القياس وثيقة الارتباط بمسألة

---

(1) On postmodern right and postmodern law, see Michael Hardt and Antonio Negri, Labor of Dionysus (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994), chap. 6, pp. 217 - 261.

(2) See Rémi Brague, Du temps chez Platon et Aristote (Paris: PUF, 1982).

(3) G. W. F. Hegel, Science of Logic, trans. A. V. Miller (Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press International, 1989) pp. 327 - 385.

النظام المتسامي. حتى نظرية القيمة لدى ماركس تعطي هذا التراث الميتافيزيقي حقَّه: فنظريته ليست، في الحقيقة، إلاَّ نظرية عن قياس القيمة[1]. لا يصبح العالم، أخيراً، خارج القياس، حيث نستطيع أن نرى بوضوح مدى الكره العميق الذي تكنه الميتافيزيقا لما يتعذر قياسه، إلاَّ على الأفق الوجودي (الأنطولوجي) **للإمبراطورية**، على أية حال. فإيجاد أساس وجودي (أنطولوجي) متسام للنظام، مستَمَد من الضرورة الإيديولوجية. تماماً كما يكون الله ضرورياً للتسامي الكلاسيكي للسلطة، يكون القياس أيضاً ضرورياً للأساس المتسامي لقيم الدولة الحديثة. فحين لا يكون ثمة أي قياس، برأي الميتافيزيقيين، ليس ثمة أي كَوْن؛ وحيث لا وجود للكَوْن ليس ثمة أية دولة. في هذا الإطار لا يستطيع المرء أن يفكر بغير القابل للقياس، أو **عليه** ألاَّ يفكر به بالأحرى. وعلى امتداد عصر الحداثة، بقي غير القابل للقياس موضوع حَظْرٍ مُطْلَق، حُرْماً (أبستمولوجياً) معرفياً. غير أن هذا الوهم الميتافيزيقي يتبدد اليوم، لأن المتسامي هو ما يستحيل تصوُّراً في إطار الوجود السياسي ـ الحيوي. أما الاستمرار في إعلان التسامي السياسي اليوم، فلا يعني إلاَّ الانحدار مباشرة إلى هاوية الاستبداد والبربرية.

ونحن حين نقول بما لا يقبل القياس، إنما نعني أن التطورات السياسية للوجود الإمبراطوري تكون خارج نطاق كل قياس مؤسَّس مُسْبَقاً. نعني أن العلاقات بين أنماط الوجود وقطاعات السلطة تُبنىٰ من جديد، على الدوام، وهي متباينة بصورة لا نهائية. فمؤشرات التحكّم والقيادة (مثلها مثل مؤشرات القيمة الاقتصادية) تتحدد على أساس عناصر طارئة، دوماً، وتقليدية خالصة.

---

(1) يكون معيار القيمة متمثلاً باستغلالها المنتظم، بمدى تقسيمها الاجتماعي، وبإعادة إنتاجها لرأس المال. من المؤكد أن ماركس يتجاوز نفسه، ولا يجوز للمرء قط أن يزعم أن مناقشاته للعمل والقيمة لم تكن إلاَّ خطاباً عن القياس: يبقى العمل على الدوام قوة الوجود المفعمة بالحياة التي تتجاوز القيمة. انظر: Antonio Negri; «Twenty Theses on Marx» in Marxism Beyond Marxism (New York; 1996), pp. 149-180.

من المؤكد أن هناك ذرىً وقمماً للسلطة الإمبراطورية تتولى ضمان عدم تحول الاحتمال إلى تخريب، عدم توحده مع العواصف التي تهب فوق بحار الوجود ـ قمماً مثل احتكار الأسلحة النووية والتحكم بالمال واستعمار الأثير. إن عمليات الانتشار الملكية **للإمبراطورية** هذه، تضمن صيرورة الاحتمال ضرورة، وعدم انزلاقه إلى الفوضى. غير أن هذه السلطات الأعلى التي لا تمثل رمزاً للنظام، أو معياراً للكون؛ تكون فاعليتها، على النقيض من ذلك، مستندة إلى التدمير (بالقنبلة)، إلى المعاقبة (بفرض الغرامة المالية)، إلى زرع الخوف (عبر الاتصالات).

يمكن للمرء، عند هذا المنعطف، أن يتساءل عما إذا لم تكن فكرة عدم قابلية القياس هذه منطوية على النفي المطلق لمفهوم العدالة. فتاريخ فكرة العدالة ظلت على الدوام، في الحقيقة، تشير إلى تصور معين للقياس، سواء أكان قياساً للمساواة أم قياساً للتناسب. أضف إلى ذلك أن «الفضيلة كلها مُتَبَلْورة في العدالة»[1]، كما يقول أرسطو مقتبساً بيناً من تيوغنيس. فهل نحن متورطون، هكذا ببساطة، بإطلاق ادعاء عدمي، لا معنى له، حين نؤكد أن القيمة، في أنطولوجيا الإمبراطورية، تبقى خارج القياس؟ هل نعلن أن ليس ثمة أية قيمة، أية عدالة، وأية فضيلة قادرة، في الحقيقة، على الوجود؟ لا، في تناقض مع أولئك الذين طالما زعموا أن القيمة لا يمكن تأكيدها إلاَّ في شخص القياس أو النظام، نقول: إن القيمة والعدالة تستطيعان العيش في عالم غير قابل للقياس وبالاستناد إلى دَعْمه. وهنا نستطيع أن نرى مرة أخرى مدى أهمية ثورة النزعة الإنسانية النهضوية. ما من نفوذ أو معيار متسام سيحدد قيم عالمنا ـ Ni Dieu, ni maître, ni l'homme. لن تتحدد القيمة إلاَّ بالتجديد والتطوير المستمرين للإنسانية بالذات.

---

(1) Aristotle, Nicomachean Ethics, trans. Terence Irwin (Indianapolis: Hackett, 1985), p. 119 (1129 b 30).

بعيداً عن القياس (افتراضياً)

حتى إذا أصبح ما هو سياسي مجالاً يقع خارج القياس، فإن القيمة تبقى. حتى إذا لم يعد في ظل الرأسمالية أي مُدَرَّج ثابت لقياس القيم، فإن القيمة ما زالت مع ذلك قوية ودائمة الحضور. تتجلى هذه الحقيقة قبل كل شيء في دوام الاستغلال، وتتجلى، ثانياً، في حقيقة أن التجديد الإنتاجي، وخلق الثروة مستمران دونما كلل ـ بل ويدأبان، في الحقيقة، على استنفار العمل في كل زاوية، أو صدع من زوايا الأرض وصدوعها. يتم بناء القيمة في **الإمبراطورية بعيداً عن القياس**. فالتناقض بين مبالغات العَوْلَمَة الإمبراطورية غير القابلة للقياس من جهة، والنشاط الإنتاجي الواقع خارج دائرة القياس من جهة ثانية يجب النظر إليه من زاوية النشاط الذاتي الدائب على خلق العالم كله، وإعادة خلقه.

غير أن ما نريد تسليط الضوء عليه، هنا، هو شيء أكثر جوهرية من مجرد الزعم بأن العمل يبقى القاعدة الأساسية للمجتمع لدى تحول رأس المال إلى مَرْحَلَتِهِ ما بعد الحداثية. وفي حين تشي عبارة «خارج القياس» باستحالة الإنتاج الحاسب والمنظِّم للسلطة على مستوى عالمي، فإن عبارة «بعيداً عن القياس» تشير إلى حيوية السياق الإنتاجي، إلى التعبير عن العمل كرغبة، وإلى قدراتها على تأسيس النسيج السياسي ـ الحيوي **للإمبراطورية** من الأسفل. تشير عبارة «بعيداً عن المقياس» **إلى المكان الجديد في اللامكان**، المكان الذي يحدد النشاط المنتج الذي يكون مستقلاً عن أي نظام قياسٍ خارجي. إنها تشير إلى **افتراضية** توظف مجمل النسيج السياسي ـ الحيوي للعولمة الإمبراطورية.

ومما هو افتراضي نفهم مجموعة قدرات الفعل (الوجود والحب والتغيير والخلق) المتجسدة في الجمهور. وقد سبق لنا أن رأينا كيف تتأسس مجموعة القدرات الافتراضية للجمهور بفعل النضالات، وتتوطد بفضل الرغبة. علينا الآن أن نعاين كيف يمكن لما هو افتراضي أن يمارس الضغط على ما هو

ممكن، وصولاً إلى ملامسة ما هو واقع. وعملية العبور مما هو افتراضي إلى ما هو واقعي، عبر ما هو ممكن، هي فِعْلُ الخَلْق الأساس[1]. إن العمل الحي هو الذي يشق طريق العبور من الافتراضي إلى الواقعي؛ إنه عربة الإمكانية. فالعمل الذي تمكن من تحطيم قيود الانضباط الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، وتجاوز كل بعد تنظيمي من أبعاد الرأسمالية الحديثة، جنباً إلى جنب، مع صيغة دَوْلَتها يظهر الآن على المسرح بوصفه نشاطاً اجتماعياً عاماً[2]. بات العمل

(1) عن الافتراضي انظر المراجع المبينة في الهامش. أمّا تصورنا نحن لما هو افتراضي فيختلف بعض الشيء عن ذلك الذي يشتقه ديلوز من بيرغسون، والذي يميز العبور من الافتراضي إلى الفعلي، ومن الممكن إلى الواقعي. يكون اهتمام بيرغسون الأول في هذا التمييز وفي تأكيده لثنائي الافتراضي ـ الفعلي بدلاً من ثنائي الممكن ـ الواقعي، متركزاً على تأكيد قوة الوجود الإبداعية الخلاقة وتسليط الضوء على حقيقة أن الوجود ليس مجرد اختزال العوالم الممكنة العديدة بعالم واقعي واحد قائم على الشبه، بل هو، بالأحرى، فعل خلق بصورة دائمة وعمل تجديد يتعذر التنبؤ به. انظر: Henri Bergson, «The Possible and the Real» in the Creative Mind, (New York; 1946). من المؤكد أننا نعترف بضرورة إبراز القوى الخلاقة للحالة الافتراضية، غير أن هذا الخطاب البيرغسوني يبقى ناقصًا بمقدار ما تكون بحاجة أيضاً إلى إبراز واقع الوجود الذي تم خلقه، وزنه الوجودي (الأنطولوجي)، وجملة المؤسسات التي تتولى مهمة هيكلة العالم، خالقة الضرورة من مادة المصادفة والاحتمال. وعن عملية العبور من الافتراضي إلى الواقعي، انظر: Gilbert Simondon, L'individu et sa genese physicobiologique (Paris; 1964), and Brian Massumi «The Autonomy of Affect» Cultural Critique, no. 31 (Fall; 1995) pp. 83-109.

(2) لمناقشات ماركس للتجريد علاقة مزدوجة بهذا الخطاب الخاص بالافتراضية والإمكانية. قد يحسن المرء صنعاً إذا ما بادر، فعلاً، إلى التمييز بين مفهومي ماركس للتجريد. فمن جهة، ومن طرف رأس المال، يعني التجريد الانفصال عن قدراتنا على الفعل وبالتالي نوعاً من النفي للافتراضي. أما من طرف العمل فإن المجرد هو المجمع العام لقدراتنا على الفعل، الافتراضي بالذات. انظر: Antonio Negri, Marx Beyond Marx, (New York; 1991), and Karl Marx, Grundrisse, trans. Martin Nicolaus (New York; 1973) pp. 83-111.

إفراطاً إنتاجياً بالنسبة إلى الأنظمة والقواعد الموجودة لإعادة إنتاجه. وفَرْطُ الإنتاج هذا هو نتاج قوة تحرر جماعية من جهة، وثمرة الافتراضية الاجتماعية الجديدة لقدرات العمل الإنتاجية والتحريرية من جهة أخرى، في الوقت نفسه.

لعل أحد الشروط الأولية للعمل، في مرحلة العبور إلى ما بعد الحداثة، هو أنه يمارس وظيفته خارج القياس. فالتقطيعات الزمانية للعمل، وجميع القياسات الاقتصادية و/أو السياسية الأخرى التي تم فرضها عليه تتمزق أشلاء. بات العمل اليوم قوة اجتماعية مباشرة تستمد الزخم من قوى المعرفة والشعور والعلم واللغة. ليس العمل، في الحقيقة، إلاّ النشاط الإنتاجي لذكاء عام، وجسد عام خارج القياس. يظهر العمل وكأنه **القُدْرَة على الفعل** ببساطة، هذه القدرة التي تكون خاصة وعامة في الوقت نفسه؛ خاصة بمقدار ما أصبح العمل المجال الحصري لدماغ الجمهور وجَسَده؛ وعامة بمقدار ما تتأسس الرغبة التي يعبر عنها الجمهور في أثناء الانتقال مما هو افتراضي إلى ما هو ممكن بدأب **كشيء عام مشترك**. لا يستطيع الإنتاج أن يتم كما لا يمكن للإنتاجية العامة أن ترتفع ما لم يتم تشكيل ما هو مشترك وعام. وأي شيء يعرقل فعل هذه القوة ليس إلاّ حجر عثرة لا بد من إزاحته ـ ليس إلاّ عائقاً يتم الالتفاف عليه، إضعافه، وتحطيمه آخر المطاف بقوى العمل الانتقادية، ومن خلال الحِكْمة العاطفية اليومية للمشاعر. تتأسس القدرة على الفعل، على قاعدة العمل والذكاء والعاطفة والشعور في مكان عام ومشترك واحد.

لفكرة العمل هذه بوصفه القدرة العامة على الفعل، علاقة متزامنة ومتساكنة وديناميكية ببناء الجماعة. وتبقى هذه العلاقة تبادلية حيث تقوم قوى العمل الخاصة على الدوام، بخلق بنى عامة جديدة من ناحية، في حين لا يلبث ما هو عام أن يكتسب صفة الخصوصية من الناحية المقابلة[1]. وبالتالي، فنحن نستطيع أن نحدد

(1) On the relation between the singular and the common, see Giorgio Agamben, The Coming Community, trans. Michael Hardt (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993).

قوة العمل الافتراضية على أنها قوة تقويم ذاتي تتجاوز نفسها، وتتدفق منسكبة على الآخر، فتؤسس، من خلال هذا المشروع، لمشاعية موسَّعة. لا تلبث أفعال العمل والذكاء والشعور والعاطفة العامة أن تتمخض عن **قوة مؤسِّسة**.

ليست العملية التي نصفها عملية شكلية مجردة؛ إنها مادية، ومتحققة على المستوى السياسي ـ الحيوي. فافتراضية الفعل، وتحول الشروط المادية، التي تفوز بها هذه القدرة على الفعل، وتغتني بها أحياناً، يتأسسان في آليات أو أجهزة وجودية (أنطولوجية) بعيدة عن القياس. والجهاز الوجودي البعيد عن القياس هذا **قُدْرة متوسِّعة**، قوةُ حرية، بناءٌ وجودي، وانتشار متعدد الاتجاهات.

يمكن اعتبار هذا التحديد الأخير فائضاً وحشواً. إذا كانت قوة الفعل تبني القيمة من الأسفل، إذا كانت تحول القيمة وفقاً لإيقاع ما هو عام، وإذا كانت تضع يدها، تأسيسياً، على الشروط المادية لتحققها الخاص، فإن من الواضح، إذن، أنها تشتمل على قوة متوسعة تتجاوز حدود القياس. وبالتالي، فإن هذا التحديد ليس حشواً أو فائضاً، إذ يساهم، بالأحرى، في إضافة بُعْد جديد للمفهوم بمقدار ما يلقي الضوء على الطابع الإيجابي للاّمكان ولاستحالة كَبْت الفعل العام المتمرد على القياس. غير أن هذا التحديد الموسّع يضطلع بدور معاد للجدل (الديالكتيك)، حين يُبْرز قُدْرة ما فوق القياس على الإبداع والخلق. ومن خلال العودة إلى تاريخ الفلسفة نستطيع أن نضيف، لتحديد معنى هذه القوة المتوسعة، أن هذا التحديد الأخير تصور نيتشوي في الحقيقة، في حين أن تحديدات قوة الفعل من منطلق الخاص والعام تبقى سبينوزية. لا تلبث التوسعية الأحادية لقوة الفعل أن تلقي الضوء على الأساس الوجودي لإعادة التقويم، أي على قدرتها، ليس فقط، على تدمير القيم الهابطة من الملكوت المتسامي للقياس، بل وعلى خلق قيم جديدة[1].

(1) See primarily Friedrich Nierzsche, On the Genealogy of Morals, trans. Walter Kaufman and R. J. Hollingdale (New York: Vintage, 1967).

وبالتالي فإن الحقل الوجودي **للإمبراطورية**، بعد حَرْثه، كاملاً، وإروائه بعمل قوي ومقوِّم لذاته ومؤسِّس، يتم زرعه بافتراضية تتطلع إلى أن تكون واقعية. أما مفاتيح الإمكانية، أو شروط الوجود التي تقلب ما هو افتراضي إلى واقع، في الحقيقة، فنجدها في هذا الملكوت المتمرد على القياس.

الطفيلي

قد يعترض المرء عند هذه النقطة قائلاً: إن هذه **الإمبراطورية** ما زالت موجودةً وممسكةً بزمام التحكّم، على الرغم من القدرات التي يتمتع بها الجمهور! ونحن، أنفسنا، أطلنا في وصف نمط عملها، وسلَّطْنا الأضواء على جبروتها المفرط. أما فيما يخص افتراضية الجمهوري، فإن الحكم الإمبراطوري يبدو أشبه بقوقعة فارغة أو عالة طفيلية[1]. هل يعني هذا أن جميع ممارسات القوة التي تَدْأَب **الإمبراطورية**، باستمرار، على المبادرة إليها في سبيل الحفاظ على النظام الإمبراطوري والإبقاء على عجز الجمهور، هي ممارسات عديمة الجدوى في الحقيقة؟ لو كان الأمر كذلك، لبدا النقاش، الذي ثابرنا على تطويره حتى هذه النقطة حول الطابع العَرَضي للحكم الإمبراطوري فيما يخص التطورات الوجودية للجمهور، نقاشاً متناقضاً. فالهوة الفاصلة بين الافتراضية والإمكانية التي نؤمن بإمكانية جَسْرها، من وجهة نظر فِعْل الجمهور، تبقى مفتوحة، عملياً، بفعل السيطرة الإمبراطوية. تظهر القوتان كما لو كانتا متناقضتين.

ومع ذلك فإننا لا نعتقد أن هذا تناقض، حقاً. فالتناقض لا يكون ساكناً إلاَّ في المنطق الشكلي؛ غير أن التناقض يستحيل أن يكون جامداً في المنطق المادي (أي في المنطق السياسي والتاريخي والوجودي)، الذي يطرحه على

(1) See Bernard Aspe and Muriel Combes, «Du vampire au parasite», Futur antérieur, no. 35 - 36 (1996), 207 - 219.

مستوى ما هو ممكن، وبالتالي، على مستوى السلطة. وبالفعل، فإن العلاقة التي يفرضها الحكم الإمبراطوري على افتراضية الجمهور ليست علاقة اضطهاد جامدة ببساطة. تبقى مبادرات الحكم الإمبراطوري سلبية أساساً؛ موظفة عبر إجراءات تستهدف تنظيم الأفعال والأحداث المنطوية على خَطَر الانزلاق إلى الفوضى قسراً. وفي جميع الأحوال تلقى فاعلية الحكم الإمبراطوري تنظيمية ضابطة لا مؤسّسة، حتى حين تكون آثارها قابلة للاستمرار طويلاً. فالإضافات الزائدة للتحكم الإمبراطوري تفضي، قبل كل شيء، إلى وضع البرنامج الزمني الذي يورد سجل الحياة السياسية، أو الصورة الأضعف والأكثر تكرراً في الحقيقة لأشكال حسم الوجود.

ليست الصلاحيات المَلَكية للحُكْم الإمبراطوري المتمثلة باحتكارها للقنبلة والمال والأثير، هذا الاحتكار الذي يوفر إمكانيات التواصل، إلاّ قدرات تدميرية، وبالتالي، طاقات نفي وإنكار. ففعل الحكم الإمبراطوري لا يتدخل في مشروع الجمهور المتركز على المزاوجة بين الافتراضية والإمكانية إلاّ من خلال إعاقته وإبطائه. صحيح أن **الإمبراطورية** تبادر، من هذه الناحية، إلى المساس بمسار الحركة التاريخية، غير أن من غير الممكن وصفها، لهذا السبب، على أنها قدرة إيجابية ـ بل نرى، على العكس من ذلك، أن مشروعية تحكمها لا تتعرض إلاّ للمزيد من التقويض جراء هذه الحركات.

حين يكون فعل **الإمبراطورية** ناجحاً، فإن الفضل يعود، لا إلى قوتها الخاصة، بل إلى حقيقة أنها مدفوعة بالصدى الذي تحدثه مقاومة الجمهور للسلطة الإمبراطورية. ويستطيع المرء أن يقول: إن المقاومة سابقة، بالفعل، للقوة أو السلطة بهذا المعنى[1]. وحين تبادر الحكومة الإمبراطورية إلى

(1) On the priority of resistance to power, see Gilles Deleuze, Foucault, trans, Séan Hand (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988), p. 89: «The final word on power is that resistance comes first».

التدخل، فإنها تنتقي الدوافع التحررية للجمهور بغية تدميرها، ومدفوعة، بالمقابل، إلى الأمام بزخم المقاومة. تكون وظائف **الإمبراطورية** الملكية وجميع مبادراتها السياسية مصاغة وفقاً لإيقاع أفعال المقاومة التي تؤسس وجود الجمهور. بعبارة أخرى، لا بد من إعادة فاعلية التدابير التنظيمية والقمعية **للإمبراطورية**، آخر المطاف، إلى الفعل الافتراضي، التأسيسي للجمهور. ليست الإمبراطورية نفسها واقعاً إيجابياً. ففي اللحظة التي تقوم فيها بالذات، تَقَع. وما كل فعل إمبراطوري إلاَّ صدى لمقاومة الجمهور التي تضع عقبة جديدة يتعين على هذا الجمهور تجاوزها[1].

لا يتمخض التحكم الإمبراطوري عن أي شي حيوي أو وجودي (أنطولوجي). وليس التحكم الإمبراطوري، من المنظور الوجودي إلاَّ أمراً سلبياً ومنفعلاً. من المؤكد أن السلطة موجودة في كل مكان، غير أنها موجودة في كل مكان لأن كلَّ مكان له دور يكون الرابط بين الافتراضية والإمكانية، وهو رابط يشكل الهامش الوحيد للجمهور. ليست السلطة الإمبراطورية إلاَّ البقية السلبية، القوة الاحتياطية لعملية الجمهور؛ إنها عالَةٌ طفيلية تستمد حيويتها من قدرة الجمهور على خلق موارد طاقة وقيمة جديدة بصورة مضطردة. غير أن العالة الطفيلية التي تستنزف قوة من تتطفل عليه مرشحة لأن تعرِّض وجودها

(1) تم التعرف على جدل (ديالكتيك) العائق والحد هذا، فيما يخص قدرة العقل من جهة والسلطة السياسية من الجهة المقابلة، وفهمه جيداً من قبل تيار الذاتية الظواهرية (الفينومينولوجية) الذي كان (خلاقاً للتيار الهايدغري) يعتبر النازية، وبالتالي الدولة الرأسمالية، الحد الحقيقي والعقبة الفعلية على طريق التقدم التاريخي. فمن هوسرل إلى سارتر ثمّة جهد مركزي ينصب على تحويل الحد إلى عتبة، فضلاً عن أن فوكو يتبنى هذا الخط نفسه من نواح عديدة. انظر: Edmund Husserl, Crisis of European Sciences and Transcendental phenomenology, (Evanston, 1970), Jean-Paul Sartre, Critique of Dialectical Reason (London; 1990).

الخاص للخطر. تبقى قدرة السلطة الإمبراطورية على أداء وظيفتها وثيقة الارتباط بتدهورها وانحطاطها.

البداوة والتمازج

تتولى فعالية الجمهور، المتجاوزة لحدود القياس وقواه الافتراضية، مهمةَ بناء النسيج الوجودي **للإمبراطورية**. وجملة هذه القوى الافتراضية المؤسِّسة تتصارع، دونما توقف، مع السلطة المؤسَّسة **للإمبراطورية**. وهي إيجابية، تماماً، لأن «كونها ضد» هو «موقف مؤيد»؛ لأنها تجسّد، بعبارة أخرى، مقاومة لا تلبث أن تصبح حُباً وأُلْفَة. نكون موضوعين بدقة عند ذلك المفصل المتمثل بالنهاية اللانهائية التي تجمع بين الافتراضي والممكن، منخرطين في عملية العبور من الرغبة إلى مستقبل آت[1].

تمارس هذه العلاقة الوجودية فعلها على الفضاء قبل كل شيء. فافتراضية الفضاء العالمي تشكل العامل الحاسم الأول لحركات الجمهور ـ إنها افتراضية لا بد من تحويلها إلى واقع. لا بد من تحويل الفضاء، القابل فقط للعبور، إلى فضاء للحياة؛ لا بد للدوران والتداول من أن يصبح تجسيداً للحرية. بعبارة أخرى، يتعين على الجمهور المتحرك أن يحصل على مواطنية (جنسية) عالمية. ليست مقاومة الجمهور للأَسْر والعبودية ـ معارك النضال ضد عبودية الانتماء إلى أمة بذاتها، إلى هوية بعينها، إلى شعب دون غيره، والخروج بالتالي على السيادة والقيود التي تفرضها على الكيان الذاتي ـ إلاَّ موقفاً إيجابياً كلياً. تتجلى البداوة والتمازج هنا بوصفهما اثنتين من سمات الفضيلة، اثنتين من أولى الممارسات الأخلاقية على الساحة الإمبراطورية. ومن هذا المنظور، نرى أن

(1) See Jacques Rancière, La mesentante: politique et philosophie (Paris: Galilée, 1995).

الفضاء الموضوعي للعولمة الرأسمالية يتعرض للانهيار. ما من فضاء سوى ذلك الذي يكتسب الحياة عبر التداول الذاتي أو الذي يتحدد بالحركات غير القابلة للكبت (العلنية منها والسرية) الصادرة عن الأفراد والجماعات، يستطيع أن يكون واقعياً. من شأن أشكال التجميد الحالية لما هو محلي أن تكون رجعية، بل وفاشية، حين تعارض أشكال التداول والاختلاط وصولاً إلى تدعيم أسوار الأمة والعرق والجنس والشعب وما إليها. غير أن مفهوم المحلي لا يجب أن يتحدد بالعُزْلة والنقاء. فإذا تمكن المرء في الحقيقة، من تهديم الجدران التي تحيط بما هو محلي (وصولاً إلى فَصْل المفهوم عن العنصر والدين والعرق والقومية والشعب)، فإنه يجد نفسه قادراً على ربطه مباشرة بما هو كوني شامل. فالشامل الملموس هو الذي يمكّن الجمهور من العبور من مكان إلى آخر، ومن جعل المكان عائداً إليه هو. ذلك هو المكان العام والمشترك للبداوة والتمازج. فعبر التداول والدوران يتألف الجنس البشري المشترك، في أورفيوس سلطة لا نهائية متعددة الألوان؛ من خلال الدوران يتم تأسيس الأسرة الإنسانية. فخارج كل سحابة نهضوية أو حلم كانطي، ليست رغبة الجمهور هي حالة العدمية القومية (الكوزموبوليتية) بل جنس عام مشترك[1]، حيث تتمازج الأجساد، ويتكلم البداةُ لغةً مشتركة كما لو كانوا في عيد حصاد عَلْماني.

لا يكون علم الوجود (الأنطولوجيا)، في هذا السياق، علماً مجرداً. فهو ينطوي على الاعتراف النظري بإنتاج الوجود وإعادة إنتاجه، والاعتراف، بالتالي، بأن الواقع السياسي مؤسَّس بفعل حركة الرغبة من جهة، والتحقيق العملي للعمل كقيمة من جهة ثانية. أما البُعْد الفضائي ـ المكاني للوجود اليوم

(1) One example of such a Kantian reverie is Lucien Goldmann, Mensh, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants (Zurich: Europa Verlag, 1945).

فيتجلى عبر عمليات العولمة الملموسة للجمهور، أو من خلال إشاعة الرغبة في الأسرة الإنسانية.

يتجلى أحد الأمثلة المهمة لعمل هذا البُعْد الفضائي عبر العمليات التي وَضَعَتْ حداً للعالم الثالث، جنباً إلى جنب مع كل المجْد والعار اللذين تزخر بهما نضالاته السابقة، وقوة الرغبات التي اخترقت سيرورات تحرره، وبؤس النتائج التي كللت نجاحَه. لعل الأبطال الحقيقيين لتحرير العالم الثالث اليوم هم، في الحقيقة، أفواج المهاجرين والأنهار السكانية المتدفقة التي هَدَمت الحدود القديمة والجديدة.. ليس بطل ما بعد الاستعمار، في الحقيقة، إلاّ ذلك الدائب باستمرار على انتهاك الحدود الإقليمية والعنصرية، وذلك العاكف على تدمير الخصوصيات والتوجه نحو حضارة عامة مشتركة. أما التحكم الإمبراطوري فيؤدي، على النقيض من ذلك، إلى عزل الكتل السكانية في بؤر الفقر، ولا يتيح لها فرصة التحرك إلاّ في القوالب الجامدة لدول ما بعد الاستعمار التابعة والخاضعة. لقد شكلت أفعالُ الخروج على النزعة المحلية، وانتهاك القوانين الجمركية والحدود، وهجران السيادة، جملةَ القوى العملاتية في تحرير العالم الثالث. وهنا بالذات نستطيع أن نرى بوضوح أكثر من أي وقت مضى ذلك الفرق الذي بيّنه ماركس بين **الانعتاق والتحرر**[1]. يعني الأول دخول أقوام وشعوب جديدة في مجتمع التحكم الإمبراطوري، بتراتباته وتقطيعاته الجديدة؛ أما الثاني فيعني، على العكس من ذلك، تحطيم الحدود وأنماط الهجرات القسرية، واستعادة الفضاء، وقدرة الجمهور على حسم الدوران والاختلاط العالميين للأفراد والكتل السكانية. يتم تدمير العالم الثالث الذي أنشأته كولونيالية وإمبريالية الدول القومية وسَجَنَتْه في قَفْص الحرب الباردة، حين تتعرض القوانين القديمة للانضباط السياسي في الدولة الحديثة

(1) See Karl Marx, «On the Jewish Question», in Early Writings, trans. Rodney Livingstone and Gregor Benton (London: Penguin, 1975), pp. 211 - 241.

(مع آلياتها المرافقة من أشكال التنظيم الجغرافية والعرقية للكتل السكانية) للتحطيم والسحق. يجري تدميره حين يصبح الأكثر بؤساً على الأرض، عبر الساحة الوجودية للعولمة، الوجود الأقوى، لأن خصوصيتهم البدوية الجديدة هي القوة الأكثر إبداعاً وخَلْقاً، ولأن حركة رغبتهم ذات الاتجاه الواحد هي نفسها الحرية الآتية.

لعل القدرة على التداول هي عملية التحديد الأولى لافتراضية الجمهور، والتداول هو الفعل الأخلاقي الأول لأنطولوجيا معاداة الإمبريالية. وهذا الوجه الوجودي (الأنطولوجي) للدوران والاختلاط السياسيين ـ الحيويين يجري تسليط الأضواء عليه، بقوة أكبر من أي وقت مضى، لدى مقارنته مع معانٍ أخرى يتم إضفاؤها على تداول ما بعد الحداثة مثل مبادلات السوق أو تسارع الاتصالات. تميل تلك النواحي المتمثلة بالسرعة والتداول إلى الانتماء لعنف التحكم الإمبراطوري[1]. فالمبادلات والاتصالات الخاضعة لسيطرة رأس المال يجري إدماجها بمنطقه، وما من شيء سوى فعل مقاومة جذرية وثورية، يستطيع استرجاع المعنى الإنتاجي للحركية والهجنة الجديدتين لدى الذوات، وصولاً إلى تحقيق تحررها. يبادر هذا البَتْر، وهذا البَتْر وحْدَه دون غيره، إلى إعادتنا إلى المستوى الوجودي (الأنطولوجي) للجمهور، وإلى المستوى الذي تكون فيه عمليات التداول والتهجين سياسية ـ حيوية. فالتداول السياسي ـ الحيوي يتركز على التحديدات الجوهرية لفعاليات الإنتاج والتقويم الذاتي والحرية، ويحتفل بها. يبقى التداول أو الدوران خروجاً عالمياً، أو حياة بدوية في الحقيقة؛ إنه خروج جسدي، أو تمازج وتزاوج في الحقيقة.

الذكاء العام والقوة الحيوية

شدَّدْنا من قبل على أهمية ونواقص فكرة ماركس عن «الذكاء العام»

(1) See Paul Virilo, L'insecurité du territoire (Paris: Stock, 1976).

(الجزء الأول ـ الفصل الثاني). ففي لحظة معينة من لحظات التطور الرأسمالي، لحظة لم يَرْمُقْها ماركس إلاَّ كمستقبل، تغدو قدرات العمل مشحونة بقدرات العلم والتواصل واللغة. فالذكاء العام هو ذكاء اجتماعي جماعي أوجده تراكُمُ المعارف والتقنيات والخبرات. وبالتالي فإن قيمة العمل تتحقق على يد قوة عمل كونية وملموسة جديدة عبر امتلاك حرية استخدام قوى الإنتاج الجديدة. ليس ما رآه ماركس مستقبلاً إلاَّ حِقْبَتَنا نحن. فهذا التحول الجذري لقوة العمل، وعمليات استيعاب العلم والتواصل واللغة في صُلْب قوة الإنتاج، ما لبثا أن أعادا تحديد أبعاد ظاهرة العمل الكُلِّيَّة وأُفْقَ الإنتاج العالمي الكلي.

يَكْمُن خطر خطاب الذكاء العام في مراهنته على البقاء، كلياً، على مستوى الفكر، كما لو كانت قوى العمل الجديدة عقلية فقط، دون أن تكون ذات أبعاد جسدية أيضاً (الفصل الرابع من الجزء الثالث). كما رأينا من قبل، ثمة قوى جديدة ومواقف جديدة لعمل عاطفي تميز قوة العمل بمقدار ما يميزها العمل العقلي. إن القوة الحيوية تسمي هذه القدرات الإنتاجية للحياة التي هي عقلية وجسدية بصورة متكافئة. لقد باتت قوى الإنتاج اليوم سياسية ـ حيوية كلياً؛ وبعبارة أخرى، تقوم هذه القوى باختراق، ليس فقط مجال الإنتاج، بل ومجمل ساحة إعادة الإنتاج أيضاً، وتأسيسهما بصورة مباشرة. لا تلبث القوة الحيوية أن تصبح أداة إنتاج حين يتم إخضاع السباق الإجمالي لعملية إعادة الإنتاج للحكم الرأسمالي، أي حين تغدو إعادة الإنتاج والعلاقات الحيوية التي تؤسسها بالذات منتجة بصورة مباشرة. ليست القوة الحيوية إلاَّ تسمية أخرى لعملية التصنيف الحقيقي للمجتمع في خانة رأس المال، وكلا التعبيرين مرادف لنظام الإنتاج المعَوْلَم. يقوم الإنتاج بمَلْء السطوح الخارجية **للإمبراطورية**؛ إنه آلة مفعمة بالحياة، حياة ذكية تقوم، وهي تعبر عن نفسها بالإنتاج، وإعادة الإنتاج جنباً إلى جنب مع التداول (على أصعدة العمل والمشاعر واللغات)،

بإضفاء معنى جماعي جديد على المجتمع، كما تتعرف على الفضيلة والمدنية في التعاون.

ليست قوى العلم والمعرفة والشعور والتواصل، إلاَّ القوى الرئيسية التي تؤسس افتراضيتنا الأنتروبولوجية وهي منشورة على سطوح **الإمبراطورية**. وهذا النشر يمتد عبر الأقاليم اللغوية العامة التي تميز تقاطعات الإنتاج والحياة. يزداد العمل إبتعاداً عن أن يكون مادياً، ويحقق قيمته عبر عملية تجديد فريدة ومستمرة على صعيد الإنتاج؛ يزداد العمل قدرة على استهلاك واستخدام خدمات إعادة الإنتاج الاحتمالية بأسلوب متزايد النقاء والتفاعل بصورة مضطردة. أما الذكاء والشعور (أو الدماغ متعايشاً مع الجسد في الحقيقة) فيبادران، لحظة صيرورتهما قوتي الإنتاج الرئيسيتين، إلى جعل الإنتاج والحياة يتطابقان عبر الميدان الذي يمارسان عملهما فيه، لأن الحياة ليست إلاَّ عملية إنتاج وإعادة إنتاج جملة الأجساد والأدمغة.

وهكذا فإن العلاقة بين الإنتاج والحياة تغيَّرَتْ، بما أفضى إلى أن تنقلب رأساً على عقب، فيما يخص الأسلوب الذي يفهمها به نظم انضباط الاقتصاد السياسي. فالحياة ما عادت تُنتَج في دورات إعادة الإنتاج التي جرى إخضاعها ليوم العمل؛ باتت الحياة، على النقيض من ذلك، هي الشاحنة لعملية إعادة الإنتاج كلها والمسيطرة عليها. لقد أصبحت قيمة العمل والإنتاج محسومة، في الحقيقة، داخل أحشاء الحياة العميقة. فالصناعة لا تنتج فائضاً سوى ما يتولد عن الفعالية الاجتماعية ـ ذلك هو السبب الكامن وراء كمون القيمة المدفونة، في بطن حوت الحياة العملاق، خارج نطاق القياس وفوقه. فلولا قيام الذكاء الاجتماعي، ومعه الذكاء العام مصحوباً في الوقت نفسه بالتعابير العاطفية المحددة للعلاقات الاجتماعية والمتحكمة بمفاصل الكائن الاجتماعي، بنفخ الروح في الإنتاج بمجمله، لما كان ثمة أي فائض. بات فائض القيمة يتحدد

اليوم بالمشاعر، بالأجساد المخترقة بالمعرفة، بذكاء العقل، وبالقدرة المجردة على الفعل. فإنتاج السلع يميل لأن يكون قابلاً للتحقق الكلي عبر اللغة التي تعني في قاموسنا أدوات الذكاء وآلياته التي يتم تجديدها باستمرار بفعل المشاعر والعواطف الذاتية[1].

لا بد من أن يكون واضحاً، عند هذه النقطة، أن ما يؤسس **للتعاون الاجتماعي** هنا على سطوح المجتمع الإمبراطوري، متمثل بأشكال تداؤب الحياة وتعاونها، أو بالتجليات الإنتاجية **للحياة العارية** في الحقيقة. لقد قام جورجيو آغامبن باستخدام عبارة «الحياة العارية» للدلالة على الحد السلبي للإنسانية، وللكشف عما وراء الأغوار السحيقة للجحيم السياسي الذي أنشأته النزعة الشمولية (التوتاليتارية) الحديثة من الحالات والأوضاع الإنسانية السلبية الغارقة في العزوف والسلبية (البطولية إلى هذا الحد أو ذاك)[2]. بل ونستطيع أن نقول، على النقيض من ذلك، إن الفاشية والنازية حاولتا، عبر فظاعاتهما التي استهدفت عبثاً اختزال الكائنات البشرية إلى الحدود الدنيا من الحياة العارية، تدمير الطاقة الهائلة التي تستطيع الحياة العارية أن تصبحها، وأن تجهز على الشكل الذي تتراكم به قوى التعاون الإنتاجي الجديدة لدى الجمهور. يمكن أن يقال، انسجاماً مع هذه الفكرة: إن الهذيانات الرجعية للفاشية والنازية انطلقت لحظة قيام رأس المال، باكتشاف حقيقة أن التعاون الاجتماعي لم يعد نتاج توظيف رأس المال، بل أصبح، بالأحرى، قوة مستقلة ذاتياً، مقدمة بديهية لكل فعل إنتاجي. فما إن تبرز الطاقة ما قبل التاريخ الرأسمالي إلى طريق مسدود.

---

(1) عن أهمية ما هو لغوي في الاقتصاد المعاصر، انظر: Christian Marazzi, Il posto dei Calzini: La svolta linguistica dell'economia ei suoi effetti nella politica (Bellinzona; 1995).

(2) See Giorgio Agamben, Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita (Turin: Einaudi, 1995).

وبعبارة أخرى، لا بد لما قبل تاريخ الرأسمالية من أن يصل إلى نهاية محتومة حين لا يعود التعاون الاجتماعي والذاتي منتوجاً، بل يصبح افتراضاً مسبقاً، حين يتم رفع الحياة العارية إلى مستوى شرف الطاقة الإنتاجية، أو حين تتجلى بوصفها ثروة الحالة الافتراضية وكنزها في الحقيقة.

تندفع القوى العلمية والشعورية واللغوية للجمهور، بقوة، إلى تغيير شروط الإنتاج الاجتماعي. والميدان الذي تتم فيه استعادة القوى المنتجة من قبل الجمهور إنْ هُوَ إلاّ ميدانُ تحولات وعمليات انمساخ جذرية ـ إنه مشهد عملية خلق هائلة. وينطوي هذا، قبل كل شيء، على إعادة نظر كاملة بإنتاج الذاتية التعاونية؛ على فعل، أي على عملية دمج وتهجين مع الأدوات والآليات التي نجح الجمهور في استعادتها وإعادة اختراعها؛ وينطوي، بالتالي، على خروج لا يكون فضائياً أو مكانياً فقط، بل وميكانيكياً أيضاً، بمعنى أن الذات تنقلب إلى الآلة (حيث تهتدي إلى التعاون الذي يشكل أساس تكاثرها). إننا أمام شكل جديد من الخروج، بصدد خروج نحو الآلة (أو معها) ـ خروج آلة[1]. صحيح أن تاريخ العامل الحديث، وتاريخ ذات السيادة الحديثة ينطويان، منذ وقت غير قصير، على قائمة طويلة من التحولات وعمليات الانمساخ الآلية، غير أن عملية تهجين البشر والآلات لم تعد محددة بالمسار الخطي الذي سبق لها أن اتبعته على امتداد الفترة الحديثة. لقد وصلنا إلى النقطة التي توفر إمكانية قلب علاقة السلطة التي طالما تحكَّمت بعمليات التهجين والتحولات (الانمساخات) الآلية رأساً على عقب. رأى ماركس أن الصراع بين العمال والآلات كان صراعاً زائفاً: «كان لا بد من مضي الوقت

(1) On this conception of the machinic, see Félix Guattari, L'inconscient machiniqe: essais de schizo - analyse (Fotenay - sous - Bois: Encres / Recherches, 1979); and Gilles Deleuze and Félix Guattari, Anti - Oedipus, trans. Robert Hurley, Mark Lane, and Helen Lane (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983).

واكتساب الخبرة، حتى يتعلم العمال كيف يميزون بين الآلة واستخدامها من قبل رأس المال، وصولاً إلى تحويل هجماتهم عن أدوات الإنتاج المادية إلى شكل المجتمع الذي يقوم بتوظيف هذه الأدوات والإفادة منها»[1]. أما الآن فقد باتت الافتراضيات الجديدة، الحياة العارية للحظة الراهنة، قادرة على الإمساك بزمام التحكّم بجملة عمليات التحول والانمساخ الآلية. فالصراع حول تعريف الافتراضية الآلية، أو حول البدائل المختلفة لعملية العبور من الافتراضي إلى الواقعي، في الحقيقة، هو ميدان الصراع المركزي في **الإمبراطورية**. ومن شأن هذا الميدان الجديد، للإنتاج والحياة، أن يفتح أمام العمل مستقبلاً زاخراً بتحولات وعمليات انمساخ يكون التعاون الذاتي قادراً على، وملزماً بالتحكم بها على مختلف الأصعدة الأخلاقية والسياسية والإنتاجية.

مآثر / آلات ومكائن

في السنوات الأخيرة كَثُرَ الكلام عن نهاية التاريخ، التي أرادت أن تزعم أن حالة الحكم الراهنة أبدية. يبقى صحيحاً بالتأكيد، مع ذلك كله، أن سلطة رأس المال ومؤسسات سيادته كانت، في ظل الحداثة، تتمتع بالسيطرة الراسخة على التاريخ، وتمارس تحكّمها المطلق بالعملية التاريخية. ثم ما لبثت القوى الافتراضية للجمهور أن جاءت، مع ما بعد الحداثة، لتعلن نهاية تحكُّم تلك المؤسسات. لقد انتهى **ذلك** التاريخ. وتأكّد أن الحكم الرأسمالي ليس إلاّ فترة انتقالية عابرة. ولكن السؤال الذي يبقى هو: كيف يستطيع الجمهور أن يعتمد نهاية (آخِرَة) مادية بديلة، إذا كانت الغائية المتسامية التي بَنَتْها الحداثةُ الرأسمالية قد أوشكت على نهايتها؟[2]

---

(1) Karl Marx, Capital, vol. 1, trans. Ben Fowkes (New York: Vintage, 1976), pp. 554 - 555.

(2) من الواضح أننا حين نتحدث عن غائية مادية إنما نتحدث عن غائيَّة بنتها ذوات، =

لن نكون قادرين على الإجابة عن هذا السؤال ما لم نُجْرِ تحليلاً ظاهراتياً (فينومينولوجياً) وتاريخياً للعلاقة بين حالتي الافتراض والإمكان، أي، ما لم نهتد إلى الجواب عن سؤال: إذا وكيف ومتى تَعْبُر حالةُ الافتراض، لدى الجمهور، حالةَ الإمكان وصولاً إلى واقع. تشكل أنطولوجيا الممكن بهذا المعنى الساحة المركزية لمثل هذا التحليل. ثمة كُتّاب ومؤلفون من لوكاش إلى بنيامين، من أدورنو إلى ويتغنشتاين اللاحق، من فوكو إلى ديلوز، أي جُل أولئك الذين تمكنوا من رؤية أفول نجم الحداثة، في الحقيقة، طرحوا هذه الإشكالية. ففي جميع هذه الحالات كانت المسألة مطروحة في مواجهة زحمة هائلة من العقبات الميتافيزيقية! ونستطيع الآن أن نرى مدى شحوب الأجوبة بالمقارنة مع مدى ضخامة السؤال وهوله. ما بات مؤكداً اليوم هو أن الإشكالية لا تنطوي على خَطَر تكرار النماذج القديمة للتراث الميتافيزيقي، بما فيها الأقوى والأشد مضاءً. ما من تقليد ميتافيزيقي إلاّ وقد بات اليوم، في حقيقة الأمر، بالياً تماماً وكلياً. إذا كان ثمة أي حل ممكن للمشكلة، فلا بد له من أن يكون مادياً ومتفجراً. وفيما كان انتباهنا مشدوداً في البداية إلى كثافة العناصر الافتراضية المؤسِّسة تتراكم وتصل إلى عتبة التحقُّق المتناسبة مع قوتها. ذلك هو المعنى الذي نرمي إليه حين نتحدث عن الذكاء العام، وعن أشكال تَمَفْصُله

= مؤسّسة بفعل الجمهور وهو في غمرة الفعل. وينطوي هذا على قراءة مادية للتاريخ تعترف بأن مؤسّسات المجتمع متشكلة عبر المجابهة والتصادم بين القوى الاجتماعية نفسها. وبالتالي فإن الغائية لا تكون محسومة سلفاً بل مبنية في أثناء العملية. والمؤرخون الماديون من أمثال توسيديد وماكيافيلي، مثلهم مثل كبار الفلاسفة الماديين من أمثال أبيقور ولوكريتيوس وسبينوزا، لم يحاولوا قط إنكار حقيقة كون الغائية نتاجاً لأفعال البشر. فكما يقول ماركس في مقدمة الغروندريسّه Grundrisse، ليس تشريح القرد هو الذي يلقي الضوء على تشريح الإنسان، بل العكس، حيث تشريح الإنسان هو الذي يوضح تشريح القرد. فالغائيّة لا تظهر إلاّ لاحقاً، بوصفها نتاجاً لأفعال التاريخ.

في المعرفة والشعور والتعاون؛ والمعنى الذي نقصده، بالمقل، حين نتحدث عن مختلف أشكال الخروج الجماعي لتلك الحركات البدوية التي يمارسها الجمهوري في سَعْيه لامتلاك الفضاءات وتجديدها.

نحن هنا بصدد التعامل مع نوعين من العبور. ينطوي الأول على حقيقة أن حالة الافتراض تقوم بإجمال وتلخيص ميدان **المآثر** (res gestae). فحالة الافتراض هذه تتقدم، وتبيّن أن **قُدْرةَ التاريخ** على التحكم بالخصوصيات الافتراضية الفعالة قد وَلَّتْ وتلاشت إلى غير رجعة. ذلك هو **التاريخ** الذي يصل إلى النهاية حين تبرز حالات الافتراض الجديدة على الساحة، بوصفها حالات قوية، وتبادر إلى تحرير ذاتها من أن تبقى خاضعة وتابعة هيمنياً لرأس المال ومؤسساته. لم يعد اليوم ما عدا **المآثر** مشحوناً بالقدرات التاريخية، أو ليس ثمة اليوم أي تاريخ، بل هناك نزوع تاريخي فقط. أما النوع الثاني من العبور فيقوم على حقيقة أن هذه الحالات الافتراضية الفريدة لا تلبث، في أثناء اكتسابها لاستقلاليتها الذاتية، أن تصبح قادرة على التقويم الذاتي. تعبر عن نفسها كما لو كانت آلات تجديد. لا تكتفي برفض الخضوع لسيطرة أنظمة القيم والاستغلال العتيقة، بل وتبادر، عملياً، إلى خلق إمكانياتها الخاصة غير القابلة للاختزال. وهنا بالذات يتم تحديد النهاية (الآخرة) المادية، مؤسَّسة فوق فعل الخصوصيات الفريدة، غائية خارجة من أرحام **المآثر** ورمزاً لمنطق آلة الجمهور.

تكون **المآثر**، جملة حالات الافتراض الفريدة، التي تفعِّل عملية الربط بين الممكن والواقعي، خارج القياسي في العبور الأول ووراءه أو بعده في الثاني. تبادر حالات الافتراض الفريدة التي تشكل المفصل الرابط بين الممكن والواقعي، إلى الاضطلاع بهذين الدورين كليهما، إلى لعب هاتين الورقتين كلتيهما: إذ هي خارج القياس كسلاح مدمِّر (مدمِّر نظرياً ومخرِّب عملياً)؛ وفوق القياس وبعده كقوة مؤسِّسة. نرى أن الافتراضي والممكن متزاوجان كتجديد يتعذر اختزاله وكآلة ثورية.

2.4

النشوء والفساد

لا تستطيع إراقة قطرة واحدة من الدم الأمريكي دون إراقة دم العالم كله... فَدَمُنا نحن أشبه بطوفان الأمازون، مؤلف من مئات التيارات النبيلة المترافدة في مجرى واحد. نحن لسنا أمةً، بمقدار ما نحن عالم؛ فما لم نكن قادرين على أن نزعم بأن العالم كله لأبينا وسيدنا، مثل ملك ابراهيم، نبقى دونما أم أو أب... يبقى نَسَبُنا ضائعاً في الأُبوة الكونية الشاملة... نحن ورثة الزمن كله، ونتقاسم تركتنا مع جميع الأمم والأقوام.

هيرمان ملفيل

لقد شاء القَدَر أن تكون أمريكا من الآن فصاعداً مركز الحضارة الغربية بدلاً من أن تبقى على أطرافها.

والتر ليبمان

ليس ثمة أي مهرب من (البيزنس) الأمريكي.

لوي ـ فيرديناند سيلين

ليست نظرية تأسيس **الإمبراطورية**، هي نفسها، إلاَّ نظرية عن انحطاطها، كما رأى منظرون أوروبيون منذ آلاف السنين. ففي أزمان غابرة تعود إلى العصور الإغريقية ـ الرومانية القديمة، دأب كل من تيوسيديد وتاسيتوس

وبوليبوس على إعادة سَرْد قصة الصعود والسقوط، مثلهم، مثل آباء الكنيسة ومنظري العهود المسيحية المبكرة. غير أن الحديث عن **الإمبراطورية** لم يكن في جميع هذه الحالات، كلاماً بسيطاً يورده أولئك مكررين النظرية الكلاسيكية القائلة بالتعاقب بين شكلي الحكم «الإيجابي» و«السلبي»، لأن **الإمبراطورية** محكومة، تحديداً، بأن تبقى فوق مثل هذا التعاقب والتغيير. ومع ذلك، فإن الأزمة الداخلية لمفهوم **الإمبراطورية** لم تصبح كاملة الوضوح إلاّ في عصر النهضة، وخلال فترة بناء صرح الحداثة الأوروبية، حين عكف كتّاب مثل مونتسكيو وغيبون على جعل مسألة انحطاط **إمبراطورية** روما أحد المنطلقات المركزية لتحليل الأشكال السياسية للدولة السيادية الحديثة[1].

صعودٌ فسقوط (ماكيافيلي)

في العصر الكلاسيكي القديم كان مفهوم **الإمبراطورية** قائماً، أساساً، على افتراض الأزمة بصورة مسبقة. كان يجري تصور **الإمبراطورية** في إطار نظرية طبيعية عن أشكال الحكم؛ ولم تكن **الإمبراطورية** هذه، وإن قامت على كسر التعاقب الدَّوْري للأشكال الخيرة والشريرة، استثناءً من قَدَر فساد المدينة والحضارة ككل. يبقى التاريخ خاضعاً لسيطرة الثايكي (Thyche) (الحظ والقَدَر)، الذي يؤدي أحياناً، بصورة حتمية، إلى تدمير الكمال الذي تبلغه الإمبراطورية. فالتوازن الضروري بين شكل الحياة العامة ونمط التحكم أو القيادة كان يُعتبر، من توسيديد إلى تاكيتوس، ومن أثينا إلى روما، مخالفة لهذا التصور القائل بالطابع الدَّوْري للتطور التاريخي، حيث يظل البناء الإنساني لما هو سياسي متنقلاً من الأشكال الخيرة للمدينة والسلطة إلى أشكالهما الشريرة:

(1) See Charles de Secondat Montesquieu, *Considerations of the Causes of the Greatness of the Romans and Their Decilne,* trans. David Lowenthal (New York: Free Press, 1965); and Edward Gibbon, *Decline and Fall of the Roman Empire,* 3 vols. (New York: Knopf, 1993).

من المَلَكية إلى الاستبداد والطغيان، من الأرستقراطية إلى حكم الطُّغْمة (الأوليغارشية)، ومن الديمقراطية إلى الفوضى، وصولاً، آخر المطاف، إلى بدء دَوْرة جديدة. لقد زعم بوليبوس أن **إمبراطورية روما** خرجت من هذه الدائرة عن طريق تحقيق نوع من المزاوجة بين جملة الأشكال الخيِّرة للسلطة (انظر الجزء الثالث ـ الفصل الخامس). وبالتالي فإن **الإمبراطورية**. تُفْهَم لا بوصفها حكماً للمكان والزمان الشاملين، بل باعتبارها حركة دائبة على توحيد الأمكنة (الفضاءات) والأزمنة (العصور) عبر طاقات القوى الاجتماعية الساعية إلى التحرر من الطابع الدَّوْري الطبيعي لزمن التاريخ. ولكن المساس بخط القَدَر يبقى محفوفاً بالخطر. صحيح أن مزاوجة أشكال الحُكْم الخيِّرة، اعتماد الحُكْم القائم على الفضيلة الأهلية ـ المدنية، تستطيع تحدي القَدَر، ولكنها تبقى عاجزة عن استبداله. فالأزمة والانحطاط قَدَران محتومان لا بد من التغلب عليهما كل يوم.

خلال فترة النهضة الأوروبية، أَقْدَمَ كُتّابٌ مثل: مونتسكيو وغيبون على رفض التصور الطبيعي لهذه العملية. جرى تفسير انحطاط **الإمبراطورية** وتدهورها من منطلقات اجتماعية علمية بوصفها نتيجةَ استحالةِ تمكين البُنى التاريخية والاجتماعية للجمهور وفضائل أبطاله من الاستمرار. وبالتالي فإن فساد **الإمبراطورية** وانحطاطها لم يكونا من الأمور الطبيعية المقدَّرة مسبقاً، المحسومة بفعل قوة القَدَر الدَّوْري للتاريخ، بل اثنين من نتاجات الاستحالة الإنسانية (أو الصعوبة المفرطة على الأقل) لحكم فضاء وزمان غير محدودين. لقد أدى كون **الإمبراطورية** بلا حدود إلى تقويض القدرة على تمكين المؤسسات الخيّرة من العمل والدوام. ومع ذلك، فقد بقيت **الإمبراطورية** غاية دأبت رغبة الجمهور وفضيلتُه المدنية، جنباً إلى جنب، مع قابلياته البشرية لصنع التاريخ، على النزوع نحو تحقيقها. لقد كان ذلك وضعاً هشاً عاجزاً عن دعم الفضاء والزمان غير المحدودين. غير أنه استطاع، أن يحصر، بصورة صارمة، جملة

أهداف الحكم الشاملة، داخل أبعاد سياسية واجتماعية متناهية. حَدَّثنَا كُتَّابُ عصر النهضة، عن أن الحكم الذي يقترب من الكمال سيُبنىٰ باعتدال عبر مكان وزمان محدودين. وبالتالي فإن هناك نوعاً من التناقض المبدئي المرشح حتماً لتفريخ سلسلة من الأزمات بين **الإمبراطورية** وواقع التحكم أو القيادة.

إن ماكيافيلي الذي استوعب نظرة القدماء من جهة، واستشرف آفاق تصورات المحدثين من الجهة المقابلة، هو المفكر الذي يزوِّدنا بالتفسير الأَنْسَب والأنجح لمفارقة **الإمبراطورية** ولُغْزها[1]. لقد سلَّط ماكيافيلي الضوء على الإشكالية عبر فَصْلها عن الساحة التطبيعية لدى القدماء من جهة، وعن الساحة الاجتماعية (السوسيولوجية) لدى الحديثين من جهة ثانية، مقدِّماً إياها، بالأحرى، في ميدان الكمون والسياسة الخالصة. فالحكم المتوسط يجري دفعه إلى الأمام، برأي ماكيافيلي، عبر جَدَل (ديالكتيك) القوى الاجتماعية والسياسية للجمهورية. فالحرية والتوسع لا يترابطان، ولا تصبح **الإمبراطورية** ممكنة بالتالي، إلاَّ حيث تتموضع الطبقات الاجتماعية وتعبيراتها السياسية في حالة سلطة مُضادة طليقة ومستمرة. ليس ثمة أي مفهوم عن **إمبراطورية**، برأي ماكيافيلي، لا يكون بصورةٍ حاسمةٍ مفهوماً توسعياً للحرية. وبالتالي فإن (ديالكتيك) جدل الحرية هو مكمن بذور الفساد والخراب. وحين يعكف ماكيافيلي على مناقشة سقوط **إمبراطورية روما**، نجده يركز، أولاً، وقبل كل شيء، على أزمة الدين الأهلي (المدني)، أو على تدهور العلاقة الاجتماعية التي كانت توحد القوى الإيديولوجية ـ الاجتماعية المختلفة، وتمكّنها من المشاركة، جنباً إلى جنب، في التفاعل المفتوح بين السلطات المضادة، في حقيقة الأمر. مما أدى إلى تقويض **إمبراطورية روما**، هو الدين المسيحي، عبر

(1) See Machiavelli, Discourses, trans. Leslie Walker (New Haven: Yale University Press, 1950); and Antonio Negri, Il potere costituente (Milan: Sugarco, 1992), pp. 75 - 96.

إجهازه على المشاعر الأهلية والمدنية التي كانت تستمد الزخم والقوة من المجتمع الوثني، على مشاركة المواطنين الصراعية، ولكن الموالية في عملية الاستكمال المستمرة لتأسيس الحرية وسيرورتها.

وهكذا، فإن الفكرة القديمة عن الفساد الضروري والطبيعي لأشكال الحكم الخيِّرة يتم استبدالها، جذرياً، لأن تقويم هذه الأشكال يبقى متعذراً ما لم يجر ربطها بالعلاقة الاجتماعية والسياسية الناظمة للتأسيس. كذلك يتم استبدال فكرة الأزمة النهضوية والحديثة القائمة على المكان والزمان غير المحدودين، وغير القابلين للتحكم، لأنها أعيدت، هي الأخرى، إلى ملكوت السلطة الأهلية: إنه الأساس، ولا أساس غيره، الذي يوفر إمكانية تقويم المكان والزمان. وبالتالي فإن الخيار لا يكون بين الحُكْم والفساد، وبين **الإمبراطورية** والانهيار، بل بين حكم متوسّع ذي جذور اجتماعية عنيفة، أي حكم «مَدَني» (أهلي ـ متحضر) و«ديمقراطي»، من جهة، وكل ممارسة للحكم تقيم سلطتها على التسامي والقمع من الجهة المقابلة. لا بد لنا هنا من أن نتحلى بالوضوح حول أننا حين نضع كلمتي «مدني»، و«ديمقراطي» بين أقواس اقتباس بوصفهما أساس النشاط التوسعي للجمهور، وباعتبارهما الإمكانية الوحيدة لوجود **إمبراطورية** دائمة، إنما نقدم مفهوم مشاركة يكون مرتبطاً بحيوية كتلة سكانية معينة، وبقُدْرَتها على التمخُّض عن جدل (ديالكتيك) قوى مضادة ـ مفهوماً لا علاقة له، بالتالي، مع المفهوم الكلاسيكي أو الحديث للديمقراطية. فحتى سَلْطَنات جنكيزخان وتيمورلنك كانت «ديمقراطية» إلى حدود معينة من هذا المنظور، مثلها مثل فيالق قيصر وجيوش نابليون وجحافل ستالين وايزنهاور، لأن كلاً منها كانت توفر إمكانية مشاركة كتلة سكانية معينة مؤيدة لحركتها التوسعية. وما يبقى مركزياً في جميع هذه الحالات، وفي المفهوم العام **للإمبراطورية**، هو تثبيت وتأكيد ساحة للكمون الذي يجري تحديدُهُ بغياب أي حدٍّ خارجي عن مسارات وآفاق فعل الجمهور، والذي لا يكون مشروطاً، في تأكيداته وأشكال تدميره، إلاّ بأنظمة إمكانية تؤسس لتشكُّلِه وتطوُّرِه.

نجدنا هنا، مرة أخرى، في قلب المفارقة التي توظفها كل نظرية عن **الإمبراطورية** في تصور إمكانية انحطاطها الخاص ـ غير أننا الآن قادرون على البدء بشرح المفارقة وتسليط الضوء عليها. إذا كانت **الإمبراطورية**، على الدوام، إيجابية مطلقة، متمثلة بتحقيق حُكْم الجمهور، وجهازاً كاملاً أو كمونياً بصورة مُطْلَقة، فإنها معرَّضة، إذن للتأزم على ساحة هذا التحديد بالتحديد، لا بسبب أية ضرورة أو نزعة متسامية أخرى مناقضة لها. ليست الأزمة إلاّ دليل إمكانية بديلة على مستوى الكُمون ـ أزمة ليست ضرورية، ولكنها ممكنة باستمرار. يساعدنا ماكيافيلي في فهم هذا المعنى الكامن والتأسيسي والوجودي للأزمة. غير أن هذا التعايش بين الأزمة وميدان الكمون لا يصبح كامل الوضوح إلاّ في الوضع الحالي. فتعايش الإيجابي والسلبي على ساحة الكمون يتشكل الآن كبديل مفتوح، لأن البُعْدَين المكاني والزماني للفعل السياسي لم يعودا قيدين مكبِّلين للحكم الإمبراطوري، بل أصبحا الآليتين البنّاءتين لهذا الحكم. وقد باتت الحركات والنزعات نفسها تؤسس اليوم لكل من صعود **الإمبراطورية** وانحطاطها على حدّ سواء.

نهاية أوروبا (ويتغنشتاين)

لقد ارتدى تعايش الروح **الإمبراطورية**، مع آيات الأزمة والانحطاط، أثواباً متباينة في الخطاب الأوروبي على امتداد القرنين الماضيين، انعكاساً، في الغالب، إما لنهاية الهيمنة الأوروبية، أو لأزمة الديمقراطية وانتصار المجتمع الجماهيري. ولقد أطنبنا في الإصرار، عبر هذا الكتاب، على أن حكومات أوروبا الحديثة قامت بتطوير لا أشكال حكم **إمبراطورية**، بل أساليب حكم **إمبريالية**. غير أن مفهوم **الإمبراطورية** بقي على قيد الحياة في أوروبا، وظل غيابُه عن الواقع، عامل شكوى ورثاء دائمين. والنقاشات الأوروبية حول **الإمبراطورية** والانحطاط تهمنا لسببين رئيسيين: لأن أزمة مثال أوروبا الإمبراطورية هي مركز هذه النقاشات، أولاً، ولأن هذه الأزمة تصيب بالتحديد

ذلك المكان الخفي في تعريف **الإمبراطورية** حيث يعشش مفهوم الديمقراطية بالذات، ثانياً. ثمة عنصر آخر يجب علينا أن نتذكره، هنا، ألا وهو المنظور الذي وجه النقاشات، وهو منظور يتبنى الدراما التاريخية لانحطاط **الإمبراطورية** من منطلق تجربة جماعية معاشة. لقد تَمَّتْ ترجمةُ أطروحة **أزمة أوروبا** إلى خطاب عن انحطاط **الإمبراطورية** وربطها بأزمة الديمقراطية، جنباً إلى جنب، مع جملة أشكال الوعي والمقاومة التي تنطوي عليها هذه الأزمة.

ربما كان الكسيس دو توكفيل أول من طرح القضية من هذا المنطلق. فتحليله للديمقراطية الجماهيرية في الولايات المتحدة، بروح مبادرتها واتساعها، ما لبث أن قاده إلى الاعتراف المرير والنبوئي باستحالة قُدْرة النُّخَب الأوروبية على متابعة الاحتفاظ بمواقع التحكم بالحضارة العالمية[1]. وكان هيغل قد توصل إلى استنتاج شديد الشبه قائلاً: «أمريكا هي... بلد المستقبل، وأهميتها التاريخية العالمية سوف تتكشف في الآتي من الأيام... إنها أرضُ رَغْبة بالنسبة إلى جميع أولئك الذين ملُّوا من الترسانة التاريخية لأوروبا العجوز»[2]. غير أن توكفيل فهم هذا المقتطف فهماً أعمق بكثير. فالسبب الكامن وراء أزمة الحضارة الأوروبية، وممارساتها الإمبراطورية، يقوم على واقع عَجْز الفضيلة الأوروبية ـ أو أخلاقيتها الأرستقراطية المتمثلة بمؤسسات السيادة الحديثة في الحقيقة ـ عن مواكبة القوى الحيوية النشيطة للديمقراطية الجماهيرية.

لم يكن موت المطلَق، الذي راح أوروبيون كثيرون يلاحظونه، إلاَّ دليلاً على تبدد مركزيتهم الكوكبية الخاصة، الأمر الذي لم يستطيعوا فهمه إلاَّ من

---

(1) Alexis de Tocqueville, Democracy in America, trans. George Lawrence (New York: Harper and Row, 1966).

(2) G. W. F. Hegel, Lecture on the Philosophy of World History, trans. H. B. Nibset (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), p. 170.

منطلقات نوع من الصوفية الحديثة. وما لبث هذا الحَدْس أن تحول إلى لازِمة دائمة تتكرر تلاوتُها بقَدْرٍ كبير من المرارة على ألسنة وأقلام العديد من المؤلفين الذين شغلوا القرنين التاسع عشر والعشرين من نيتشة إلى بوركهاردت، من توماس مان إلى ماكس ڤيبر، من شبنغلر إلى هايدغر وأورتيغاإي غاسّيه وغيرهم[1]! سرعان ما تبدى ظهورُ الجماهير على المسرح الاجتماعي والسياسي، إفلاسُ نماذج الحداثة الثقافية والإنتاجية، أفولُ نجم المشروعات الإمبريالية الأوروبية، وسلسلة الصراعات بين الأمم والدول حول مسائل الندرة والفقر والنضال الطبقي، سرعان ما تبدّىٰ هذا كله على شكل قائمة طويلة من علامات الانحطاط والانهيار المحتومين. باتت العدمية طاغية على المرحلة لأن الأيام كانت بلا أمل. بادر نيتشه إلى إطلاق التشخيص النهائي قائلاً: «أوروبا مريضة»[2]. فالحربان العالميتان اللتان كانتا ستمزقان أقاليمها، وانتصار الفاشية، وعودة أكثر أشباح النزعة القومية والتعصب إثارة للرعب إلى الظهور من جديد الآن، بعد انهيار الستالينية، لم تكن جميعاً إلاّ براهين تؤكد أن هذه التوجُّسات كانت على صواب في الحقيقة.

أما بالنسبة إلينا، نحن، فلم يكن واقع تشكل **إمبراطورية** جديدة تتصدى لقوى أوروبا العتيقة إلاّ نبأ ساراً. فمَنْ ذا الذي يتوق لرؤية المزيد من تلك الطبقة الحاكمة الأوروبية الشاحبة الطفيلية التي قادت مباشرة من النظام القديم إلى النزعة القومية، من النزعة الشعبوية إلى الفاشية، وتدفع الآن، بدَأَب، نحو ليبرالية ـ جديدة معمَّمة؟ مَنْ ذا الذي يرغب في أن يرى المزيد من تلك الإيديولوجيات وتلك الأجهزة البيرقراطية التي دَأَبَتْ على تغذية النُّخَب

(1) Massimo Cacciari provides a stimulating analysis of the fortunes and decline of the idea of Europe with his usual erudition in Geo - filosofia dell'Europa (Milan: Adelphi, 1944).

(2) Friedrich Nietzche, The Gay Science, trans. Walter Kaufman (New York: Random House, 1974), p. 99 (sec. 24).

الأوروبية المتفسخة وتحريضها؟ ومَنْ ذا الذي ما زال قادراً على تحمل تلك الأنظمة الخاصة بتنظيم العمل وتلك الشركات التي أجهزت على كل ما يشي بالحياة من روح؟

ليست مهمتنا هنا هي البكاء رثاءً لحال أوروبا المأزومة، بل العمل، بالأحرى، على الاهتداء عبر تحليلاتها، إلى جملة العناصر التي ما زالت، مع تأكيدها لتوجهها، تشي بأشكال ممكنة من المقاومة، بهوامش ردود الأفعال الإيجابية، وببدائل القَدَر المكتوب. وهذه العناصر غالباً ما تجلَّتْ رغم إرادة منظري الأزمة الطاغية على أيامهم تقريباً: إنها مقاومة تقفز إلى زمن مستقبلي ـ إلى ماض مستقبلي واقعي وسليم، نوع من صيغة المستقبل التام. بهذا المعنى، عبر التحليل المؤلم لأَسْبابها، نرى أن أزمة الإيديولوجية الأوروبية تكون قادرة على الكشف عن تحديد جملة من الموارد الجديدة المفتوحة. ذلك هو الذي يجعل اتباع مسار تطورات أزمة أوروبا منطوياً على أهمية، حيث أن شَجْب الأزمة ما لبث، ليس فقط لدى كتاب مثل نيتشة وڤيبر، بل وعند الرأي العام السائد في تلك الفترة، أن تكشَّف عن وجه إيجابي بالغ القوة، كان منطوياً على السمات الأساسية المميزة **للإمبراطورية** العالمية الجديدة التي نلج أبوابها اليوم. لقد أصبحت حواملُ أزمة العالم الإمبراطوري القديم أسساً للإمبراطورية الجديدة. فالكتلة الجماهيرية، غير المتمايزة، التي كانت، بحضورها المجرَّد، قادرة على تدمير التراث الحديث وسُلْطَتِهِ المتسامية، تتبدى الآن على شكل قوة إنتاج جبّارة، ومصدر تقويم يتعذر احتواؤه. ثمة حيوية جديدة، لعلها شديدة الشبه بالقوى البربرية التي دفَنَتْ روما، تعيد الحياة إلى ميدان الكمون الذي خَلَّفه لنا موتُ الرب الأوروبي لنعتمده أُفُقاً يخصُّنا. فكل نظرية عن أزمة الإنسان الأوروبي، وعن انحطاط فكرة **الإمبراطورية** الأوروبية ليست، بطريقة أو بأخرى، إلاَّ عَرَضاً من أَعْراض القوة الحيوية الجديدة للجماهير، أو لرغبة الجمهور حسب تعبيرنا المفضَّل. لقد أعلن نيتشه هذا من على رؤوس الجبال قائلاً: «لقد استوعبتُ روح أوروبا في كياني ـ وأريد الآن أن أردَّ الصاعَ

صاعين!»[1] فتجاوزُ الحداثة، يعني تجاوزَ حواجز المركزية الأوروبية، وأشكال تساميها، ويفضي إلى الاحتضان النهائي لميدان الكمون بوصفه الساحة الحَصْرية للسياسة على الصعيدين النظري والعملي.

في السنوات التي أعقبت تفجر الحرب العالمية الأولى، حاول أولئك الذين كانوا قد شاركوا في تلك المذبحة الكبرى، بإصرار وعناد يائسين، فَهْمَ الأزمة والتحكُّم بها. انظروا إلى شهادتيْ فرانز روزنزفايغ وفالتر بنيامين. كان نوع من الإيمان الغيبي العَلْماني هو الجهاز الذي وَفَّرَ إمكانية إطلاق تجربة الأزمة حسب رأي الرجلين كليهما[2]. فبعد التجربة التاريخية للحرب والبؤس، وربما مع حَدْسٍ أيضاً بالمَحْرقة المقبلة، حاول المؤلفان أن يكتشفا بصيصَ أملٍ وضوءَ خلاص. غير أن هذه المحاولة لم تنجح في النّجاة من التيار المضاد القوي للجدل (الديالكتيك). من المؤكد أن الجدل، ذلك الجدل (الديالكتيك) اللعين الذي دَرَج على ضمان تماسك القيم الأوروبية وتكريسها، كان قد تم إفراغه من مضمونه، حتى بات محدداً كلياً من منطلقات سلبية. أما المشهد الرؤيوي الذي انطلقت منه هذه النزعة الصوفية التأملية بحثاً عن التحرر والخلاص، فقد كان ما يزال غارقاً في بحر الأزمة. اعترف بنيامين بالأمر، بكثير من المرارة، قائلاً: «يحمل الماضي معه جدولاً زمنياً يدله على الخلاص. ثمة اتفاق سري بين أجيال الماضي والزمن الحاضر. كان مجيئنا متوقَّعاً على الأرض. وقد كنا متمتعين، مثلنا مثل جميع الأجيال التي سبقتنا، بنعمة قُدْرة مسيحانية (مهدوية) ضعيفة، وهي قدرة يدعي الماضي امتلاكها»[3].

---

(1) Friedrich Nietzche, Werke, ed. Giorgio Colli and Mazzino Montinari (Berlin: de Gruyter, 1967), vol. 8, pt. 1, p. 77; cited in Cacciari, Geofilosofia dell'Europa, p. 9. The original passage reads, «Ich habe den Geist Europas in mich genommen - nun will ich den Gegenschlag thun!».

(2) See Franz Rosenzweig, The Star of Redemption, trans. William Hallo (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1971).

(3) Walter Benjamin, «Theses of the Philosophy of History», in Illuminations, trans. Harry Zohn (New York: Schocken, 1968), pp. 253 - 264; quotation p. 254 (Thesis 2).

نشأت التجربة النظرية، تحديداً، حيث ظهرت أزمة الحداثة بأعلى درجات حدَّتها. وعلى هذا المستوى نفسه ثمة مؤلفون آخرون سعوا للتحرر من بقايا الجدل (الديالكتيك) وطاقاته التصنيفية. ومع ذلك، فإننا نرى أن مفكري اليوم، حتى أكثرهم قوة ونفوذاً، عجزوا عن التحرر من الجدل (الديالكتيك) والأزمة. فبالنسبة إلى ماكس ڤيبر، لا يمكن حل معضلة السيادة والمشروعية ما لم يتم اللجوء إلى الرموز اللاعقلانية للكاريزما (الجاذبية القيادية الشخصية). وبنظر كارل شميدث، يتعذر فتح أفق الممارسات السيادية دون العودة إلى «القرار». غير أن جدلاً (ديالكتيكاً) غير عقلاني يبقى عاجزاً عن حل، بل وحتى عن تخفيف، أزمة الواقع[1]. ولا يلبث الشبح القوي لجدل (ديالكتيك) تم إلباسه ثَوْبَ علم الجمال، أن ينزلق حتى إلى داخل فكرة هايدغر عن وظيفة رعوية بالنسبة إلى وجود مبعثر وممزق.

أما التوضيح الحقيقي لهذا المشهد فنحن مدينون به لقائمة الفلاسفة الفرنسيين الذين أعادوا قراءة نيتشه بعد عقود من السنوات، في ستينيات القرن العشرين[2]. جاءت قراءتهم منطوية على نوع من إعادة توجيه وجهة نظر النقد، الذي تحقق لدى شروعهم برؤية نهاية عمل الجدل (الديالكتيك) وحين تأكدت هذه الرؤية بالتجارب العملية والسياسية الجديدة التي تركزت على إنتاج الذات. لقد كان هذا إنتاجاً للذات كسلطة، كتأسيس لكيان مستقل يتعذر اختزاله إلى أية تركيبة مجردة أو متسامية[3]. لم يكن الجدل (الديالكتيك) بل الرفض، المقاومة، العنف، والتأكيد الإيجابي للوجود هو الذي طبع العلاقة بين موقع

---

(1) On the fortunes of European irrationalism, see Georg lukács, The Destruction of Reason, trans. Peter Palmer (London: Merlin, 1980).

(2) We are referring primarily to Gilles Deleuze, Michel Foucault, and Jacques Derrida.

(3) See Hans Jürgen Krahl, Konstitution und Klassenkampf (Frankfurt: Neue Kritik, 1971).

الأزمة في الواقع والرد المناسب. ما بدا في زحمة أزمة عقد العشرينيات تسامياً ضد التاريخ، خلاصاً من الفساد، مسيحانية (مهدوية) ضد العدمية، صيغَ الآن كموقف محدد وجودياً (أنطولوجياً) على أنه خارج وضد، وبالتالي فوق أو بَعْد أية بقية متبقية عن الجدل (الديالكتيك). كانت هذه مادية جديدة قائمة على إنكار أي عنصر متسام ومؤسَّسة لإعادة توجيه جذرية للروح.

ولفهم عُمْق هذا العبور، يَحْسُنُ بالمرء أن يركِّز على إدراكه وترقبه في فكر لودفيع وتيغنشتاين، فكتابات وتيغنشتاين المبكرة نَفَخَتْ روحاً جديدة في الأطروحات السائدة في الفكر الأوروبي أوائل القرن العشرين: حالة العيش في صحراء الشعور، والبحث عن معنى التعايش بين صوفية الكل الغيبية من جهة، والنزوع الوجودي (الأنطولوجي) إلى إنتاج الذات من جهة أخرى. ثم ما لبث ويتغشتاين أنه قام بإبعاد التاريخ المعاصر ومسلسل أحداثه المثيرة، اللذين كانا قد جُردا من كل جدل (ديالكتيك)، عن أية مصادفة محتملة أو طارئة. بات التاريخ والتجربة مسرحَ إعادة تأسيس مادية ومتكررة للذات، في محاولة يائسة للاهتداء إلى التماسك في الأزمة؛ ففي زحمة الحرب العالمية الأولى، كتب ويتغنشتاين يقول: «الوضع القائم للأمور هو الرب. ليس الرب إلاَّ الوضع الموجود للأمور. لا ينبثق الدين ـ العلم ـ والفن إلاَّ من وعي **فرادة حياتي**». ويضيف: «هذا الوعي هو الحياة بالذات. هل يمكن لأي علم أخلاق أن يكون موجوداً إذا لم يكن ثمة أي وجود حي خارج ذاتي؟ هل يمكن لأي نظام أخلاقي أن يوجد إذا لم يكن ثمة أي وجود حي سواي؟ ذلك ممكن شرط افتراض أن الأخلاق شيء أساسي. إذا كنت على صواب، فليس كافياً بالنسبة إلى الحكم الأخلاقي أن يكون العالم من المسلَّمات. عندئذ لا يكون العالم خيِّراً أو شريراً... فالخير والشر لا يدخلان إلاَّ عبر **الذات**. والذات ليست جزءاً من العالم، بل هي حَدٌّ أو تَخْمٌ له». يقوم ويتغنشتاين بإدانة إله الحرب وصحراء الأشياء التي لا يكون فيها الخير والشر قابلين للتمييز عبر وضع العالم

على حافة الذاتية المتكرِّرة قائلاً: «هنا يستطيع المرء أن يرى تطابق الأنانية مع الواقعية الخالصة، إذا تمَّ التفكير بها بدقة»[1]. غير أن هذه الحافة تبقى خلاَّقة. فالبديل ممنوح كلياً حين، فقط حين، يتم طرح الذات خارج العالم: «تُشَكِّل أطروحات إضاءات على النحو التالي: كل من يفهمني لا يلبث أن يرى أنها هراء، حين يكون قد استخدمها ـ كخطوات وأدراج ـ للتسلق وصولاً إلى ما بعدها. (عليه، مثلاً، أن يُلْقي السلَّم بعيداً بعد أن يكون قد أكمل تَسَلُّقه). لا بد له من التسامي على هذه الأطروحات إذا أراد أن يرى العالم بشكل صحيح»[2]. يعترف ويتغنشتاين بانتهاء كل جدل (ديالكتيك) ممكن، وكل معنى كامن في منطق العالم لا في أي تجاوز هامشي، ذاتي له.

يتيح لنا المسار المأساوي لهذه التجربة الفلسفية، فُرْصَة التقاط تلك العناصر التي جعلت إدراك أزمة الحداثة، وانحطاط فكرة أوروبا شرطاً (سلبياً ولكنه ضروري) لتحديد **الإمبراطورية** القادمة. لقد كان هؤلاء المؤلفون أصواتاً صارخة في الصحراء. فجزء من الجيل كان سيصبح من نزلاء معسكرات الإبادة، وكان آخرون سيساهمون في تأبيد الأزمة عبر إيمان قائم على الوهم بالتحديث السوفيتي. وهناك فريق ثالث، مجموعة ذات شأن من هؤلاء الكتاب، كانت ستهرب إلى أمريكا. لقد كانوا أصواتاً صارخة في الصحراء حقاً، غير أن ترقبهم النادر والفريد، للحياة، في الصحراء، يزوِّدنا بالوسيلة التي تمكِّننا من تأمُّل إمكانيات الجمهور في ظل الواقع الجديد **لإمبراطورية** ما بعد الحداثة. كان أولئك المؤلفون من أوائل من حدَّدوا شروط الإزالة الكاملة للحدود الإقليمية في **الإمبراطورية** المقبلة، وكانوا متموضعين فيه مثل تموضع

---

(1) Ludwig Wittgenstein, Notebooks, 1914 - 16, ed. G. H. von Wright and G. E. M. Anscombe, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1979), pp. 79 - 80 (August 1 and 2 and September 2, 1916).

(2) Ludwig Wittgenstein, Tractatus Logico - Philosophicus, trans. D. F. Pears and B. F. McGuinness (London: Routledge, 1961), p. 74.

الجمهور فيه اليوم تماماً. فمظاهر السلبية، رفض المشاركة، اكتشاف نوع من الفراغ والخواء معششاً في كل الأشياء، لم تكن لتعني إلاَّ أن يكون المرء قد وضع نفسه مؤقتاً، في واقع إمبراطوري يكون هو نفسه موصوفاً بالأزمة. فالإمبراطورية هي الصحراء، والأزمة تكون في هذه النقطة غير قابلة للتمييز عن توجه التاريخ. في حين أن الأزمة الإمبراطورية في العالم القديم كانت تتجلَّى بوصفها نتاج دورة تاريخية طبيعية، وفي حين أن الأزمة كانت تتحدَّد في العالم الحديث بسلسلة رموز زمانية ومكانية، فإن رموز الأزمة وممارسات **الإمبراطورية** باتت الآن غير قابلة للتمييز، بعضها عن البعض الآخر. غير أن منظري القرن العشرين يعلِّموننا أن في هذا الفضاء، غير الخاضع لقيود المكان والزمان، حيث يتم بناء **الإمبراطورية** الجديدة، وفي صحراء المعنى هذه، يمكن لشهادة الأزمة أن تمر نحو تحقيق ذات فريدة وجماعية، نحو سلطات الجمهور. لقد نجح الجمهور في التآلف مع غياب المكان والزمان المحدَّد؛ إنه متحرِّك ومرن. ولا يرى المستقبل إلاَّ على شكل حُزْمة كليَّة من الإمكانيات المتفرِّعة في كل الاتجاهات. والكُوْن الإمبراطوري القادم، وهو الأعمى إزاء المعنى، يكون زاخراً بالكلية التعددية لإنتاج الكيانات الذاتية. لم يعد الانحطاط قَدَراً مستقبلياً، بل هو واقع راهن بالنسبة إلى **الإمبراطورية**.

أمريكا، أمريكا

شكَّل هروب المثقفين الأوروبيين إلى الولايات المتحدة محاولةً لإعادة اكتشاف فردوسٍ مفقود. ألم تتم إقامة الديمقراطية الأمريكية، في الحقيقة، على أساس ديمقراطية الخروج (الهيام على الوجه Exodus)، على قاعدة قيم تقريرية مبرَّأة من الجدل (الديالكتيك)، وعلى ركيزة التعددية والحرية؟ ألم تقم هذه القيم، جنباً إلى جنب مع فكرة الحدود والتخوم الجديدة، أبدياً، بإعادة خلق امتداد قاعدتها الديمقراطية، متجاوزة كل العقبات المجرَّدة المتمثلة بالقومية والعرق والدين؟ جرى عزف هذا اللحن، أحياناً، بصوت مرتفع عبر مشروع

«السلام الأمريكي» (ياكس أمريكانا) المُعْلَن من قبل القيادة الليبرالية، وبصوت منخفض أحياناً أخرى، صوتِ مَثَّلَه الحُلْم الأمريكي بالحركية الاجتماعية والفُرَص المتكافئة على أصعدة الثروة والحرية بالنسبة إلى كل شخص شريف ـ صوتِ «طريقة الحياة الأمريكية» باختصار. فمشروع الصفقة الجديدة الرامي إلى تجاوز أزمة الثلاثينيات العالمية، الذي كان شديد الاختلاف عن وأكثر ليبرالية بما لا يقاس، من المشروعات السياسية والثقافية الأوروبية التي جاءت رداً على الأزمة، جاء داعماً لتصور المثل الأعلى الأمريكي، هذا. حين أَعْلَنَتْ حنا آرندت أن الثورة الأمريكية متفوقة على نظيرتها الفرنسية لأن الأولى كانت سعياً غير محدود إلى الحرية السياسية، في حين كانت الثانية صراعاً محدوداً على النُّدرة واللامساواة، ولم تكتف بتجميد نموذج مثالي للحرية لم يعد معروفاً لدى الأوروبيين فقط، بل وعمدت أيضاً إلى ترسيخ هذا النموذج في جغرافية الولايات المتحدة[1]. بمعنى معيَّن، إذن، بدا وكأن الاستمرارية التي كانت موجودة بين تاريخ الولايات المتحدة وتاريخ أوروبا، قد انقطعت، وبادرت الولايات المتحدة إلى الانطلاق في مسار مختلف، غير أن الولايات المتحدة كانت في الحقيقة تمثل بالنسبة إلى هؤلاء الأوروبيين بَعْثَ فكرة حرية كانت أوروبا قد أضاعتها.

من وجهة نظر أوروبا في أزمة كانت الولايات المتحدة، «إمبراطورية الحرية» حسب تعبير جفرسون، تمثل تجديد الفكرة الإمبراطورية. فكبار كتَّاب القرن التاسع عشر الأمريكيين، كانوا قد دأبوا على التغني بالأبعاد الملحمية لحرية القارة الجديدة. وما لبثت النزعة الطبيعية أن أصبحت تقريرية عند وايتمان، مثلما انقلبت النزعة الواقعية عند ملفيل إلى رغبة. جرت أَقْلَمَة مكان أمريكي تحت اسم تأسيس الحرية، كما تمَّت في الوقت نفسه الإزالة المستمرة للصفة الإقليمية عن هذا المكان عبر فتح الحدود والتخوم، ومن خلال عملية

(1) Hannah Arendt, On Revolution (New York: Viking, 1963).

الخروج. لقد قام الفلاسفة الأمريكيون العظماء، من إمرسون إلى وايتهد وبيرس، بفتح أبواب النزعة الهيغلية (أو الدفاع عن أوروبا الإمبريالية في الحقيقة) أمام التيارات الفكرية في عمليةٍ كانت جديدةً وهائلة، حاسمةً وغير محدودة[1].

انبهر الأوروبيون المأزومون بهذه الأغنيات الساحرة عن **إمبراطورية** جديدة. فنزعتا الولاء لأمريكا ومعاداتها، في القرن العشرين، ليستا غير شكلين من أشكال التعبير عن هذه العلاقة الصعبة بين أوروبيين في أزمة والمشروع الإمبراطوري للولايات المتحدة. تم استقبال الحلم الأمريكي الطوباوي بطرق مختلفة، غير أنه فعل فعله في كل مكان من أوروبا القرن العشرين بوصفه مرجعيةً مركزية. كان الانشغال المتواصل جلياً في الكَرْب الناجم عن الأزمة من جهة، وفي روح الحركة الطليعية (الأفانغارد) من جهة ثانية، من خلال عملية التدمير الذاتي للحداثة من جهة، وإرادة التجديد المترددة، ولكنها جامحة وغير قابلة للاحتواء واللجم، التي دفعت الموجة الأخيرة من الحركات الثقافية الأوروبية العظيمة من الانطباعية والمستقبلية إلى التكعيبية والتجريدية، من جهة ثانية، بعبارة أخرى.

جاء التاريخ العسكري لعملية الإنقاذ المزدوجة لأوروبا من قبل الجيوش الأمريكية في الحربين العالميتين، متناظراً مع عملية إنقاذ موازية على الصعيدين السياسي والثقافي. فالهيمنة الأمريكية على أوروبا، التي قامت على أسس: مالية واقتصادية وعسكرية، تم جَعْلُها تبدو طبيعية عن طريق سلسلة من العمليات الثقافية والإيديولوجية. انظروا، مثلاً، إلى كيفية انتقال بؤرة الإنتاج الفني وفكرة الفن الحديث، في الأعوام التي أحاطت بنهاية الحرب العالمية

---

(1) كثيراً ما يستغرق جيل ديلوز في تلاوة قصائد المديح للأدب الأمريكي حول طاقاته البدوية الناسفة للحدود الإقليمية. يبدو أن أمريكا تمثّل، بنظر ديلوز، تحرراً من الحدود المغلقة للوعي الأوروبي، انظر: «Whitman» and «Bartleby, ou la formule» in critique et clinique (Paris; 1993) pp. 75-80 and 89-114.

الثانية، من باريس إلى نيويورك. يقوم سيرج غيلبو بسرد القصة الآسرة لكيفية نشوء التعبيرية التجريدية لدى فنّاني نيويورك من أمثال جاكسون بولوك وروبرت فَطَرْوَلْ بوصفها الاستمرار الطبيعي والوريث الشرعي لنزعة الحداثة الأوروبية والباريسية تحديداً، حين تعرض المشهد الفني الباريسي للغرق في حالة من الفوضى والضياع جراء الحرب، والاحتلال النازي؛ وفي زحمة حملة إيديولوجية محمومة لترسيخ الدَّور القيادي للولايات المتحدة في عالم ما بعد الحرب قامت نيويورك بسرقة فكرة الفن الحديث:

> وبالتالي، فقد تم وصف الفن الأمريكي بأنه التتويج المنطقي للنزوع المقيم وغير القابل للارتداد نحو التجريد. فما أن جرى رفع الثقافة الأمريكية إلى مرتبة نموذج دولي، حتى تعيَّن على مغزى ما كان أمريكياً، تخصيصاً، أن يتغيَّر: فما كان أمريكياً بامتياز وبصورة نموذجية، بات الآن يمثل «الثقافة الغربية» ككل. بهذه الطريقة، ما لبث الفن الأمريكي أن تحوَّل من فن إقليمي إلى فن دولي ـ عالمي وصولاً إلى فن كوني شامل أخيراً. . على هذا الصعيد، جرى وضع الثقافة الأمريكية لما بعد الحرب على قدم المساواة مع القوة الاقتصادية والعسكرية الأمريكية: اعتُبِرتْ مسؤولةً عن بقاء الحريات الديمقراطية ودوامها في العالم «الحر»[1].

ليس هذا التحوُّل في تاريخ الإنتاج الفني والنقد الفني، وهو الأهم، ببساطة، إلاَّ جانباً واحداً من الجوانب الكثيرة للعملية الإيديولوجية التي صبَّت الهيمنة العالمية للولايات المتحدة في قالب النتيجة الطبيعية والحتمية لأزمة أوروبا.

من المفارقات، أن التيارات القومية الأوروبية، حتى أكثرها تعصباً

---

(1) Serge Guilbaut, *How New York Stole the Idea of Modern Art: Abstract Expressionism, Freedom, and the Cold War, trans. Arthur Goldhammer* (Chicago: University of Chicago Press, 1983).

وتشدُّداً، تلك التيارات التي كانت قد أفضت إلى العديد من الصراعات العنيفة على امتداد النصف الأول من القرن، ما لبثت أن استُبدل بها نوعٌ من التنافس على الفوز بقصب السبق على صعيد اتقان فن التعبير عن نزعة أمريكية قوية. من المحتمل أن يكون الاتحاد السوفيتي، في زمن لينين، قد سمع قصائد إطراء النزعة الأمريكية بوضوح شديد. كان التحدي متمثلاً بتكرار النتائج التي حققتها الرأسمالية التي كانت قد بلغت أوجها في الولايات المتحدة. أصرَّ السوفييت على تسجيل اعتراضهم على الوسائل التي استخدمتها الولايات المتحدة، وزعموا أن الاشتراكية قادرة على تحقيق النتائج نفسها، وبكفاءة أعلى، عن طريق العمل الشاق والتضحية بالحرية. وهذا الغموض المرعب نجده أيضاً مخترقاً كتابات غرامشي عن النزعتين الأمريكية والفوردية، وهي كتابات تشكل أحد أهم النصوص، وأكثرها عمقاً لفهم المسألة الأمريكية من وجهة النظر الأوروبية[1]. لقد رأى غرامشي في الولايات المتحدة، القائمة على الجمع بين الأشكال التيلورية الجديدة لتنظيم العمل والإدارة الرأسمالية القوية لفرض السيطرة، المرجعية الحتمية بالنسبة إلى المستقبل: حيث الطريق الوحيدة للتطور والتنمية. أما ما بعد ذلك فكان، برأي غرامشي، متوقفاً على ما إذا كانت الثورة ستأتي فاعلةً (مثل ثورة روسيا السوفيتية) أم منفعلة (سلبية) (كما في إيطاليا الفاشية). يجب أن يكون التناغم بين النزعة الأمريكية واشتراكية الدولة واضحاً، بمساعيهما المتوازية للتنمية والتطور على ضفتي الأطلسي خلال فترة الحرب الباردة، الأمر الذي قاد في النهاية إلى أشكال بالغة الخطورة من التنافس حول استغلال الفضاء والأسلحة النووية. وبكثير من البساطة، يلقي هذان المساران المتوازيان ضوءاً، غير قليل، على حقيقة أن نزعة أمريكية معينة كانت قد توغلت في قلب حتى ألدّ الخصوم. فالتطورات التي شهدتها روسيا في القرن

(1) See Antonio Gramsci, «Americanism and Fordism», in *Selections from the Prison Notebooks*, trans. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith (New York: International Publishers, 1971), pp. 279 - 318.

العشرين لم تكن، إلى حدود معيَّنة، إلاَّ صورةً مصغَّرةً عن التطورات التي جرت في أوروبا.

كثيراً ما أخذ عزوف الوعي الأوروبي عن الاعتراف بانحطاط القارة وتدهورها، شكل مناظرة أزمتها مع الحلم الأمريكي. وقد ظلَّت عملية الإضفاء والعكس هذه مستمرة لفترة طويلة من الزمن، طوال بقاء الضرورة والإلحاح الضاغطين، من أجل إعادة اكتشاف موقع حرية مؤهل لمتابعة الرؤيا الغائية التي ربما، كانت النزعة التاريخية الهيغلية أسمى أشكال التعبير عنها. ما لبثت مفارقات هذا الإضفاء أن تكاثرت، إلى درجة دفعت الوعي الأوروبي المواجَه بانحطاطه الصارخ، وغير القابل للارتداد، إلى الرد عن طريق الانتقال إلى الطرف النقيض: حيث الموقع الرئيسي للتنافس، الذي كان قد أكَّد وكرَّر النفوذ الشكلي للحلم الأمريكي، بات الآن يمثل العمل على الإطاحة الكاملة به. ما لبثت روسيا سولجنيتسين أن أصبحت النقيض المطلق لأكثر صور الحلم الأمريكي كاريكاتورية واعتذارية في ثوب آرنولد توينبي. لا غرابة في أنَّ على إيديولوجيات نهاية التاريخ، التي هي تطورية بمقدار ما هي بعد حداثية، يجب أن تبدو مكملة لهذه الفوضى الإيديولوجية. **فالإمبراطورية** الأمريكية سوف تضع حداً للتاريخ.

غير أننا نعلم أن هذه الفكرة عن **إمبراطورية** أمريكية بوصفها عملية الإنقاذ للحلم، تبقى سراباً كاملاً. **فالإمبراطورية** المنتظَرة ليست، قبل كل شيء، أمريكية كما لا تشكِّل الولايات المتحدة مركزها. لعل المبدأ الأساسي **للإمبراطورية**، كما دأبنا على وصفها في هذا الكتاب، هو أن سلطتها لا تستند إلى أي مركز أو مقر فعلي يمكن تحديد مكانه. فالسلطة **الإمبراطورية** موزَّعة في شبكات، عبر آليات تحكُّم متحرِّكة وممفصلة. لا يعني هذا أن حكومة الولايات المتحدة، وأراضي الولايات المتحدة ليستا مختلفتين عن غيرهما؛ من المؤكد أن الولايات المتحدة تحتل مكانة ممتازة في التقسيمات والتراتبات العالمية للإمبراطورية. غير أن الفروق بين الأقاليم القومية لا تلبث، مع تراجع أهمية سلطات الدول القومية وحدودها، أن تصبح نسبية بصورة متزايدة. ليست الآن

فروقاً في الطبيعة (كما كانت الفروق بين أراضي المتروبول وأراضي المستعمرة مثلاً) بل هي فروق من حيث الدرجة.

أضف إلى ذلك، أن الولايات المتحدة لا تستطيع تجاوز الأزمة، وانتشال الإمبراطورية من الانحطاط. ليست الولايات المتحدة المكان الذي يستطيع الأوروبي، أو حتى الكيان الذاتي الحديث، أن يلوذ به هرباً من الضيق والشقاء؛ لم يكن ثمة أي مكان كهذا. تكمن الوسيلة التي توفر إمكانية تجاوز الأزمة في الإلغاء الوجودي للذات. وبالتالي، فإن التغيير الأهم يتم داخل الإنسانية، لأن انتهاء الحداثة يعني أيضاً انتهاء الأمل في الاهتداء إلى شيء يستطيع التعرف على الذات خارج الجماعة، خارج التعاون، وخارج العلاقات الحاسمة والمتناقضة التي يجدها كل شخص في لا مكان، أي في العالم والجمهور. ذلك هو المنعطف الذي تتجلّى فيه فكرة **الإمبراطورية**، لا كأرض، لا في إطار الأبعاد الحاسمة لزمانها ومكانها، ولا من وجهة نظر شعب معيَّن وتاريخه، بل بوصفها، بالأحرى، النسيج الخاص ببُعْد إنساني وجودي (أنطولوجي) ينزع إلى أن يصبح كونياً شاملاً، ببساطة.

الأزمة

تنطوي عمليتا إشاعة ما بعد الحداثة والعبور إلى **الإمبراطورية**، على عملية اندماج حقيقية لميدانين درجا على حمل تسميتي القاعدة والبنية الفوقية. **فالإمبراطورية** تأخذ شكلها عندما تصبح اللغة والاتصالات، أو العمل اللامادي والتعاون في الحقيقة، قوةَ الإنتاج (انظر الجزء الثالث ـ الفصل الرابع). تباشر البنيةُ الفوقية عملَها، ويكون الكون الذي تعيش فيه كوناً لشبكات إنتاج لغوية. فخطوط الإنتاج، وخطوط التمثيل، تخترق الميدان الإنتاجي واللغوي نفسه وتختلط فيه. وفي هذا السياق، تميل التمايزات التي تحدد المقولات المركزية للاقتصاد السياسي إلى التشوش والغموض. يغدو الإنتاج غير قابل للتمييز عن إعادة الإنتاج (التكاثر)؛ تبادر قوى الإنتاج إلى الاندماج بعلاقات الإنتاج؛ يميل

رأس المال الثابت إلى أن يصبح جزءاً من رأس المال المتحول ومتجسداً فيه، داخل العقول والأجساد وتعاون الذوات المنتجة. تصبح الذوات الاجتماعية منتجي هذه الآلة الموحدة الأحادية ومنتجاتها. وفي هذه التشكيلة التاريخية الجديدة، لا يعود التعرف على أية علامة، ذات قيمة، أو ممارسة تكون «خارجاً» ممكناً.

إلاَّ أَنَّ تشَكُّل هذه الكلية الإجمالية لا يستأصل الاستغلال. بل يؤدي، بالأحرى، إلى إعادة تحديد، نسبة إلى التواصل والتعاون في المقام الأول. فالاستغلال يعني الاستيلاء على التعاون وإلغاء معاني الإنتاج اللغوي. وبالتالي فإن أشكالاً من مقاومة التحكم تظهر باستمرار داخل الإمبراطورية. تكون أشكال معاداة الاستغلال متمفصلة عبر شبكات الإنتاج العالمية، وتتولى أمر حسم الأزمات في سائر العُقَد كلٍّ على حدة. وتكون الأزمة متطابقة الاتساع مع كلية ما بعد الحداثة للإنتاج الرأسمالي؛ إنها متناسبة تماماً مع التحكم الإمبراطوري. وعلى هذا الصعيد، فإن تدهور الإمبراطورية وسقوطها يتحددان، لا كحركة ثنائية الزمن، بل كواقع أحادي الزمن. تقوم الأزمة باختراق كل لحظة من لحظات تطور الكلية وإعادة تركيبها.

مع التصنيف الحقيقي للمجتمع في خانة رأس المال، يمكن للخصومات الاجتماعية أن تتفجر، كصراع، في كل لحظة، وفي ظل أي من شروط الإنتاج والتبادل التواصليين. لقد أصبح رأس المال عالماً. فالقيمة الاستعمالية، وسائر المؤشرات الدالة على قيم التقويم وعملياته التي جرى تصورها خارج نمط الإنتاج الرأسمالي، قد تلاشت تدريجياً. بات الكيان الذاتي غارقاً كلياً في التبادل واللغة، غير أن ذلك لا يعني أنه بات الآن هادئاً مسالماً. يبقى التطور التكنولوجي المستند إلى تعميم علاقات الإنتاج التواصلية محركاً للأزمة، وما الذكاء العام الإنتاجي إلاَّ عُشَّ خصومات وتناقضات. لا تشير الأزمة والانحطاط إلى شيء خارجي بالنسبة إلى **الإمبراطورية**، بل إلى ما هو داخلي إلى الحدود

القصوى. إنهما على علاقة بإنتاج الذات نفسها، وبالتالي، فهما متوافقان ومتناقضان، في الوقت نفسه، مع عمليات إعادة إنتاج **الإمبراطورية**. ليست الأزمة والانحطاط أساساً خفياً، كما لا يشكلان مستقبلاً مشؤوماً، بل هما واقع واضح وجلي، حَدَثٌ متوقَّعٌ على الدوام، كمون أو استتار دائم الحضور.

إنه منتصف الليل في ليلة مزدحمة بالأشباح. فالسلطان الجديد للإمبراطورية من ناحية، وروح الإبداع اللامادية والتعاونية للجمهور من ناحية ثانية، يتحركان، كلاهما، في الظلال المظلمة؛ وما من شيء ينجح في تسليط الأضواء الكاشفة على مصائرنا المقبلة. ومع ذلك، فقد بتنا حائزين على نقطة مرجعية جديدة (وعلى وعي جديد ربما غداً)، تقوم على حقيقة أن **الإمبراطورية** تتحدد بالأزمة، أن تدهورها قد كان بادئاً على الدوام، وأن كل خط تناقضي عدائي لا بد له، بالتالي، من أن يفضي إلى الحَدَث والخصوصية الفريدة. وعملياً، ما معنى أن تكون الأزمة كامنة وغير قابلة للتمييز عن الإمبراطورية؟ هل يمكن في هذه الليلة المدلهمة الظلماء، أن يقوم أحد بالتنظير إيجابياً، وتحديد ممارسة معينة للحَدَث؟

النشوء

ثمة عائقان مركزيان يمنعاننا من الإجابة عن هذين السؤالين إجابةً مباشرة. يكمن الأولى في القوة الطاغية للمنطلقات الميتافيزيقية البرجوازية، وتحديداً، ذلك الوهم المنتشر على نطاق واسع والذي يقول بأن السوق الرأسمالية، ونظام الإنتاج الرأسمالي، أَبَديّان، يستحيل التغلب عليهما وتجاوزهما. تشكل الفِطْرية الشاذة للنظام الرأسمالي لُغْزاً خالصاً يثير الارتباك والحيرة، ولا بد لنا من أن نحرر أنفسنا من وهمه الزائف على الفور. أما العائق الثاني فتمثله جملة المواقف النظرية العديدة التي لا ترى أي بديل لشكل الحُكْم الحالي سوى آخر يقوم على الفوضى العمياء، بما يقحمها في المساهمة في فرض حالة الغموض والارتباك على الحد. ومن وجهة النظر الإيديولوجية هذه، فإن عناء الوجود لا يكون قابلاً

للمفصلة، لأن يصبح واعياً، فيجترح موقفاً ثورياً. ومثل هذا الموقف النظري لا يقود إلاّ إلى موقف كلبي ساخر، وممارسات هادئة ومسالمة. وبالفعل، فإن خرافة فِطْرية النظام الرأسمالي، وجَذْرِيَّة الحد، مترابطتان عملياً في علاقة تكاملية. والواقع هو أن أياً من هذين الموقفين، أية من وجهتي النظر الاعتذارية من جهة والغيبية الخرافية من جهة ثانية، لا تُفْلِح في الإمساك بالوجه الرئيسي للنظام السياسي ـ الحيوي المتمثل بإنتاجيته. تبقى وجهتا النظر، هاتان، عاجزتين عن فهم القوى الافتراضية للجمهور التي تنزع بثبات نحو أن تصبح ممكنة وواقعية. لقد أضاعتا، بعبارة أخرى، أثر الإنتاجية الأساسية للوجود.

لا نستطيع الإجابة عن سؤال كيفية الخروج من الأزمة، ما لم ننحنِ لنغوص في الافتراضية السياسية ـ الحيوية، المشبعة بالعمليات الفريدة والخلاقة لإنتاج الكيانات الذاتية. إلاّ أن السؤال هو: كيف يكون التفجير والتجديد ممكنين في الأفق المطلق الذي يحيط بنا من كل جانب، في عالم تَنَكَّر للقيم وبات يعاني من فراغ المعنى وغياب القياس غياباً كاملاً؟ لسنا هنا بحاجة لأن نعود ثانية إلى أي وصف للرغبة وزيادتها الوجودية (الأنطولوجية) المفرطة، ولا أن نقوم مرة أخرى بتأكيد بُعْدَ الـ «ما وراء». يكفي أن نشير إلى الحسم النشوئي (التوليدي) للرغبة وإنتاجيتها بالتالي. على الصعيد العملي، لا يلبث تفاعل ما هو سياسي مع ما هو اجتماعي، وما هو اقتصادي، في عملية التأسيس للحاضر أن يكشف النقاب عن فضاء سياسي ـ حيوي قادر على تفسير قدرة الرغبة على التصدي للأزمة ـ بشكل أفضل بكثير من حُلُم حنا آرندت (النوستالجي) الماضوي الطوباوي عن الفضاء السياسي[1]. وهكذا فإن الأفق النظري بمجمله

---

(1) ما لبثت حنا آرندت Hannah Arendtأن أصبحت كاتبة مفضلة لدى منظري السياسة الراغبين في فهم السياسة فهماً جيداً في كل من الولايات المتحدة وأوروبا. انظر: Feminist Interpretations of Hannah Arendt (University Park; 1995), and Craig Calhoun; Hannah Arendt and the Meaning of politics (Minneapolis; 1997).

يتعرض لإعادة تحديد كاملة. فالسياسي ـ الحيوي ليس، من منظور الرغبة، سوى إنتاج ملموس، سوى جماعة إنسانية ناشطة. تتجلى الرغبة هنا كفضاء إنتاجي، بوصفها حقيقة التعاون الإنساني في بناء صرح التاريخ. ليس هذا الإنتاج إلاَّ تكاثراً إنسانياً خالصاً وبسيطاً، إلاَّ طاقة النشوء والتوالد. تبقى الرغبة في الإنتاج توليداً، أو العمل الإضافي وتراكم الطاقة موحدين في الحركة الجمعية لجواهر فريدة، يبقيان سببها واكتمالها على حد سواء.

حين يتم ترسيخ تحليلنا بثبات في العالم السياسي ـ الحيوي حيث يتزامن ويتطابق الإنتاج الاجتماعي والاقتصادي والسياسي من جهة، وإعادة الإنتاج (التكاثر) من الجهة المقابلة، فإن المنظورين الوجودي (الأنطولوجي) والأنتروبولوجي يميلان إلى التداخل والتقاطع. تدعي **الإمبراطورية** أنها سيدة ذلك العالم لأنها تستطيع تدميره. يا له من وهم مُرْعِب! لسنا في الواقع سادة العالم إلاَّ لأنَّ رغبتنا وعملنا دائبان على إعادة توليده بصورة مستمرة. فالعالم السياسي ـ الحيوي إنْ هو إلاَّ تفاعلٌ لا يعرف معنى الكلل، لأفعال التوليد التي تكون الجماعة (نقطة تلاقي الأفراد) فيها الآلة المحركة. ما من ميتافيزيقا، سوى ميتافيزيقا هذيانية لا تعي ما تقوله، تستطيع ادعاء القُدْرة على وصف الإنسانية بالانعزالية والعجز. وما من نظرية وجود (أنطولوجيا)، سوى أنطولوجيا مرضية، تستطيع اعتبار الإنسانية طاقة سلبية. يبقى النشوء أو الولادة، تلك الحقيقة الأولى لدى الميتافيزيقا والأنطولوجيا والأنتروبولوجيا آلية، أو أداة جمعية للرغبة. والصيرورة السياسية ـ الحيوية تمجِّد هذا البُعْدَ «الأول» بصورة مطلقة.

يبادر هذا الواقع الجديد إلى إجبار النظرية السياسية على تعديل قوامها بصورة جذرية. ففي مجتمع السياسة ـ الحيوية يتعذر، مثلاً، استخدام الخوف، حسب اقتراح توماس هوبز، بوصفه المحرك الحصري لتأسيس السياسة تعاقدياً، عبر إنكار حُب الجمهور. أو بالأحرى، لا يمكن لقرار الحاكم في مجتمع السياسة ـ الحيوية أن ينفي أو يلغي رغبة الجمهور قط. لو تم اليوم

تطبيق تلك الاستراتيجيات التأسيسية الحديثة للسيادة مع المعارضات التي تحددها، لتوقف العالم عن الحياة، لأن الولادة أو النشوء لن تعود ممكنة. لا بد لما هو سياسي أن يُذْعِن للحب والرغبة، أي لقوى الإنتاج السياسية ـ الحيوية الأساسية، حتى يتم النشوء وتتحقق الولادة. وما هو سياسي ليس ذلك الذي تعلِّمنا إياه، اليوم، ماكيافيلية الساسة الكَلْبية؛ إنه، بالأحرى، وكما يقول لنا ماكيافيلي الديمقراطي: طاقة التوليد والرغبة والحب. لا بد للنظرية السياسية من أن تعيد النظر في توجهاتها وفقاً لهذه المنطلقات، ومن أن تبادر إلى اعتماد لغة النشوء والولادة.

يبقى عنصر النشوء والولادة **الركيزة الأولى** لعالم **الإمبراطورية** القائم على السياسة ـ الحيوية، فالقوة الحيوية ـ أحد آفاق تهجين ما هو طبيعي بما هو اصطناعي، الحاجات بالآلات، الرغبة بالتنظيم الجماعي لما هو اقتصادي واجتماعي ـ يتعين عليها أن تتوالد وتتجدد بصورة متواصلة، حتى تتمكن من الاستمرار في الوجود. يكون عنصر النشوء والولادة أساساً ومحركاً لعمليتي الإنتاج والتكاثر (إعادة الإنتاج)، قبل كل شيء آخر. فالبُعْد التوليدي يضفي معنى على التواصل، وأيُّ نمطٍ من أنماط التواصل (اليومي، الفلسفي أو السياسي) لا يكون ملبياً لهذه الحاجة الأولية محكوم بأن يبقى زائفاً. تقوم العلاقات الاجتماعية والسياسية **للإمبراطورية** بتدشين هذه الحقبة من تطور الإنتاج، كما بتسليط الأضواء على المجال الحيوي المولِّد والمنتج. وبهذا نكون قد وصلنا إلى أحد تخوم افتراضية التصنيف الحقيقي لمجتمع الإنتاج في خانة رأس المال؛ غير أن إمكانية النشوء أو التوليد، والقوة الجماعية للرغبة، تكونان قد تجلتا بكل طاقاتهما على تلك التخوم بالتحديد.

الفساد

يكون الفساد معارضاً للنشوء أو التوليد. وبعيداً عن أن يكون التتمة

الضرورية للنشوء، كما يحلو لتيارات أفلاطونية مختلفة في الفلسفة أن ترى، ليس الفساد إلاّ النفي البسيط لهذا النشوء[1]. فالفساد يؤدي إلى قطع سلسلة الرغبة ووقف امتدادها عبر الأفق السياسي ـ الحيوي للإنتاج. إنه يحدث ثقوباً سوداء، وفراغات وجودية (أنطولوجية) في حياة الجمهور لا يستطيع حتى العمل السياسي الأشد انحرافاً وفساداً، أن يموِّهها. ليس الفساد، على النقيض من الرغبة، محرِّكاً وجودياً (أنطولوجياً) بل هو مجرد غياب الأساس الوجودي (الأنطولوجي) لممارسات الوجود السياسية ـ الحيوية (البيوسياسية).

في **الإمبراطورية**، يكون الفساد موجوداً في كل مكان. إنه حجر الزاوية والركيزة الأساسية بالنسبة إلى السيطرة والتحكم. يتخذ أشكالاً مختلفة تخترق مراتب الحكم العُلْيا في **الإمبراطورية** وإداراتها الإقطاعية التابعة، جميعَ القوات الإدارية والأمنية الأكثر طهارة والأشد تفسخاً، سائر (لوبيات) جماعات ضغط الطبقات الحاكمة، مختلف عصابات (مافيات) الفئات الاجتماعية الصاعدة، كلَّ الكنائس والطوائف، جيوشَ صانعي الفضائح ومُلاحقيها، سائر المجمعات المالية الكبرى، وجميع التعاملات الاقتصادية اليومية. فعن طريق الفساد تقوم السلطة الإمبراطورية بنشر ستار من الدخان على العالم، وتتم ممارسة التحكُّم بالجمهور في هذه الأجواء الفاسدة الموبوءة، في غياب الضوء والحقيقة.

ليس ثمة أيُّ لُغْز في اهتدائنا إلى الفساد، وفي تعرفنا على الفراغ الشديد لضباب اللامبالاة الذي تنشره السلطة **الإمبراطورية** عبر العالم. فَمَلَكَةُ الاهتداء إلى الفساد تبقى، في الحقيقة، حسب تعبير ديكارت، المَلَكَة الأوسع انتشاراً في العالم «la faculté la mieux partagée du monde». فإدراك الفساد يكون سهلاً لأنه يتجلى مباشرة على شكل عُنْف، كنوع من الإهانة. وهو إهانة بالفعل: إنه الدليل الذي يؤكد، في الحقيقة، استحالة ربط السلطة بالقيمة، مما

(1) On the philosophical conceptions of generation and corruption, see Reiner Schürmann, *Des hégémonies brisées* (Mouvezin: T.E.R., 1996).

يجعل شَجْبَه حَدْساً مباشراً بغياب الوجود. إن الفساد هو الذي يَفْصِل الجسد والعقل عما يستطيعان فِعْلَه. وبما أن المعرفة والوجود في العالم السياسي ـ الحيوي يقومان، باستمرار، على إنتاج معين للقيمة، فإن غياب الوجود يبدو جُرْحاً، رغبةً في الموت لدى الكيان الاجتماعي، تجريداً للوجود من العالم.

يتخذ الفساد عدداً كبيراً جداً من الأشكال بما يجعل السعي إلى وضع قائمة بها أشبه بسَكْب البحر في فنجان. دعونا، مع ذلك، نحاول تقديم بعض الأمثلة التي لن تكون، على أية حال، إلاَّ غيضاً من فيض، ولن تكون قادرة على تمثيل الكل. ثمة، **أولاً**، فساد كخيار فردي يعارض وينتهك التآلف والتضامن الأساسيين المحدّدين بالإنتاج السياسي ـ الحيوي. ومثل هذه الإساءة الصغيرة اليومية لاستخدام السلطة، ليست إلاَّ فساداً نسبة إلى مافيا الطراز. وهناك، **ثانياً**، فساد نظام الإنتاج، أو الاستغلال في الحقيقة. وهذاينطوي على حقيقة أن القيم المستمدة من التعاون الجماعي للعمل يتم اغتصابها، وما كان عاماً في **الأصل** السياسي ـ الحيوي تجري خصخصته. يكون النظام الرأسمالي متواطئاً كلياً في فساد عملية الخصخصة هذه. فعظماء الملوك ليسوا، كما يقول القديس أوغسطين، إلاَّ نُسخاً مضَخَّمة عن لصوص صغار. غير أن من شأن عظام أوغسطين الهبوي، المتطرف في تشاؤمه الواقعي بشأن تصور السلطة، أن تصاب بصدمة عنيفة في قبرها إزاء جيش هذه الأيام من صغار اللصوص الممسكين بزمام السلطة النقدية والمالية. فما إن تفقد الرأسمالية علاقتها بالقيمة (كمعيار للاستغلال الفردي من جهة ومقياس للتقدم الاجتماعي من جهة أخرى) حتى تتبدى مباشرة، في الحقيقة، بوصفها فساداً ليس إلاَّ. يتم إظهار التسلسل الذي يتزايد تجريداً لأدائها (من حَلَقَة مراكمة القيمة الزائدة إلى حلقات المضاربات النقدية والمالية) كما لو كان زحفاً قوياً نحو فساد معمَّم. إذا كانت الرأسمالية نظاماً فاسداً بالتحديد، لا يقوم، كما هي الحال في قصة مندفيل الخيالية، إلاَّ على ذكائه التعاوني، ولا يجد مسوِّغاً له، وفقاً لجميع إيديولوجياته

اليمينية واليسارية، إلاّ وظيفته التقدمية، فإن من شأن تحلل القياس، وانهيار الغاية التقدمية، أن يفضيا إلى عدم بقاء أي شيء جوهري عن النظام الرأسمالي سوى الفساد. يتبدى الفساد، **ثالثاً**، في نمط أداء الإيديولوجيا، أو في انحراف المعاني في التواصل اللغوي، بالأحرى. يقوم الفساد هنا بملامسة مَلَكُوت السياسية ـ الحيوية، مقتحماً مفاصله الإنتاجية ومعرقلاً عملياته التوليدية. ولا يلبث هذا الهجوم أن يتجلى، **رابعاً**، حين يصبح تهديد الإرهاب، في ممارسات الحكم الإمبراطوري، سلاحاً لحل نزاعات محدودة أو إقليمية وأداةً من أدوات التنمية والتطور الإمبراطوريين. يكون التحكم الإمبراطوري، في هذه الحالة، مموهاً وقادراً على الظهور إما كفساد أو كدمار بصورة متناوبة، كما لو كان راغباً في الكشف من التناغم الشديد والترابط العضوي بين الطرفين وبالاتجاهين. وها نحن الآن أمام كل من الفساد والدمار يرقصان متعانقين فوق الهاوية، عند الحافة، وعلى أنغام الغياب الإمبراطوري للوجود.

نستطيع مضاعفة أمثلة الفساد هذه بصورة لانهائية، غير أن في أساس كل هذه الأشكال من الفساد ثمة عملية إلغاء وجودية (أنطولوجية) محدَّدة وممارسة بوصفها تدمير الجوهر الفريد للجمهور. فهذا الجمهور يجب أن يكون موحداً في، أو مقطَّعاً إلى وحدات مختلفة: ذلك هو السبيل الكفيل بإفساد الجمهور. وهنا بالذات، يكمن سبب استحالة ترجمة مفهومي الفساد في الأزمان القديمة والحديثة، يتحدد نسبة إلى مخطَّطات و/ أو علاقات القيمة، ويتجلى تزييفاً بما يمكّنه أحياناً من الاضطلاع بدور معين في عملية تغيير أشكال الحُكْم واستعادة القيم، بات اليوم، على النقيض من ذلك، عاجزاً عن القيام بأي دور في أية من عمليات تحول الحكم، لأن الفساد نفسه هو مضمون **الإمبراطورية** بكليتها. ليس الفساد إلاّ الممارسة الخالصة للتحكم، دون أية إحالة نسبية أو كافية على عالم الحياة. إنه تحكّم موجه نحو تدمير خصوصية الجمهور وفرادته عن طريق التوحيد القَسْري و/ أو التقطيع القائم على القهر والإكراه. ذلك هو السبب

الكامن وراء الانهيار والانحطاط الحتميين **للإمبراطورية** في لحظة صعودها بالذات.

تبدو هذه الصورة السلبية للتحكُّم بالقوة الحيوية المنتجة، مثقَلة بقَدْر أكبر من المفارقات لدى مقاربتها من المنظور الجسدي. فالنشوء السياسي ـ الحيوي يحوِّل أجساد الجمهور بصورة مباشرة. ثمة، كما سبق لنا أن رأينا، أجسادٌ غنية بطاقة ذهنية وتعاونية، وأجساد باتت مهجَّنة. فما يقدمه لنا النشوء في حقبة ما بعد الحداثة إن هو إلاَّ أجسادٌ «فوق القياس». وفي هذا السياق لا يتبدى الفساد إلاَّ على شكل مرض، وإحباط، وبَتْر. ذلك هو الأسلوب الذي اعتمدته السلطة على الدوام في محاربة الأجساد المخصَّبة التي تم إغناؤها. ويظهر الفساد أيضاً على شكل مرض نفسي وعقلي وذُهان وخدر أفيوني وكَرْب ومَلَل، غير أن هذا أيضاً، كان على الدوام، يحدث خلال فترة الحداثة ومجتمعات الانضباط. لعل خصوصية فساد اليوم، هي حالة التفجر التي تعاني منها أسرة الأجساد المنفردة والعائق الذي يعرقل فِعْلَها ـ تفجر أسرة سياسية ـ حيوية منتجة وعائق يعرقل حياتها. وبالتالي فنحن هنا أمام مفارقة. تعترف **الإمبراطورية** بحقيقة أن الأجساد تنتج أكثر بالتعاون، وتستمتع أكثر في ظل الأُلْفة وتستفيد من هذه الحقيقة، غير أن عليها أن تعرقل هذه الاستقلالية التعاونية، وتتحكم بها، حتى لا تتعرض للتدمير على يدها. يبادر الفساد إلى التحرك للحيلولة دون هذا «التجاوز» والذهاب إلى «ما بعد القياس» من قبل الأجساد عبر الأسرة، هذا التعميم الفريد لقوة الأجساد الجديدة، الذي يهدد وجود الإمبراطورية بالذات. يبقى التناقض غير قابل للحل: كلما ازداد العالم غنى، ضاعفت الإمبراطورية المستندة إلى هذه الثروة من مستوى اضطرارها إلى إنكار الشروط اللازمة لإنتاج الثروة. أما مهمتنا نحن فتتركز على معاينة الأساليب والطرائق التي يمكن اعتمادها في سبيل إجبار الفساد، آخر المطاف، على التخلي عن زمام تحكُّمه وتركه بين يدي آلية النشوء والولادة.

3.4

الجمهور ضد الإمبراطورية

تظل الجماهير الواسعة بحاجة إلى دِينٍ مادي قائم على الحواس. لا الجماهير الواسعة فقط بل والفيلسوف أيضاً يحتاج لمثل هذا الدِّين. ما نحن بحاجة إليه هو التوحيد لدى العقل والقلب مع تعدد الآلهة لدى الخيال والفن... لا بد لنا من امتلاك ميثولوجيا جديدة، غير أن على هذه الميثولوجيا أن تكون في خدمة الأفكار. يجب أن تكون ميثولوجيا منتمية إلى العقل.

Das alteste System programm des dentschen Idealismus, by hegel, Hölderlin, or Schelling.

لا ينقصنا التواصل، بل على العكس، لدينا منه أكثر مما ينبغي. ينقصنا الإبداع. تنقصنا مقاومة الحاضر.

جيل ديلوز وفَلِكْس غواتاري

لم تعد السلطة الإمبراطورية قادرة على حل صراع القوى الاجتماعية عبر خُطط توسطية قائمة على استبدال شروط الصراع. فالنزاعات الاجتماعية التي تشكل ما هو سياسي، تتجابه مباشرة دون أي شكل من أشكال التوسط. لعل هذا هو الجديد الجوهري في الوضع الإمبراطوري. فالإمبراطورية تخلق فرصة أوسع للثروة بالمقارنة مع ما كانت توفره أنظمة السلطة الحديثة من فُرَص، لأنها تزوِّدنا، جنباً إلى جنب مع آلة التحكم، ببديل محدد متمثل بفريق جميع المستغَلين والمضطهَدين في جمهور يتصدى مباشرة للإمبراطورية، دون أي

توسط بين الطرفين. تنحصر مهمتنا، كما يقول أوغسطين، بمناقشة، بأقصى ما نستطيع من قوة، «صعود المدينتين وتطورهما ومصائرهما المحتومة. . . التي نجدها متداخلة. . . ومتشابكة فيما بينهما»[1]. علينا الآن، وقد توسعنا في معالجة **الإمبراطورية**، أن نركز مباشرة على الجمهور وسلطته السياسية المحتملة.

المدينتان

لا بد لنا من الاهتمام، خصوصاً، بمعاينة ما يمكِّن الجمهور من أن يصبح **ذاتاً سياسية** في سياق **الإمبراطورية**. من المؤكد أننا نستطيع تلمُّس وجود الجمهور من منظور تأسيس الإمبراطورية، غير أن الجمهور قد يبدو، لدى النظر إليه من وجهة النظر تلك، متولداً على التحكم الإمبراطوري ومدعوماً به. ففي **إمبراطورية** ما بعد الحداثة الجديدة، ليس ثمة أي إمبراطور اسمه كاراكلا يمنح الجنسية (المواطنية) لجميع رعاياه مشكلاً الجمهور كذات سياسية. أما تشكل الجمهور من المنتجين المستَغَلِّين والمضطَهدين فمن الممكن قراءته بصورة أوضح في تاريخ ثورات القرن العشرين. فشروط مواطنية الجمهور لم تنشأ وتنتشر وتتوطد إلاَّ خلال الحقبة الممتدة من الثورتين الشيوعيتين لسنتي 1917 و1949 إلى ثورات سنة 1989، مروراً بنضالات الثلاثينيات والأربعينيات المعادية للفاشية، والنضالات التحررية العديدة في الستينيات. لقد ساهمت كل واحدة من ثورات القرن العشرين، وهي بعيدة كل البعد عن أن تكون قد تعرضت للهزيمة، في دفع عجلة الصراع الطبقي إلى الأمام، وفي تعديل ظروفه، وصولاً إلى خلق الشروط المناسبة لذاتية سياسية جديدة، لجمهور متمرد على السلطة الإمبراطورية. أما الإيقاع الذي نجحت الحركات الثورية في ترسيخه نبضُ بلوغٍ

(1) Saint Augustine, The City of God, tans. Henry Bettenson (Harmondsworth: Penguin, 1972), p. 430 (Book XI, Chapter 1).

(aetas) جديد، نُضْجٌ وتحولٌ (انمساخ) جديدان للأزمان.

لم يكن تأسيس الإمبراطورية سببَ صعود هذه القوى الجديدة، بل نتيجته. لا غرابة، إذن، أن يكون متعذراً على الإمبراطورية، رغم جهودها ومحاولاتها، بناءُ نظامٍ حقٍّ متناسب من الواقع الجديد لعَوْلمة جملة العلاقات الاجتماعية والاقتصادية. لا تعود هذه الاستحالة (التي شكَّلت منطلقاً لنقاشنا في الجزء الأول ـ الفصل الأول) إلى التوسع العريض لميدان التنظيم؛ كما لا يمكن القول، ببساطة، إنها نتيجةُ عمليةِ العبور الصَّعْبة من النظام القديم للقانون العام الدولي إلى النظام الإمبراطوري الجديد. فهذه الاستحالة يتم تفسيرها، بدلاً من ذلك، بالطبيعة الثورية للجمهور الذي تمخضت نضالاتُه عن إنتاج **الإمبراطورية** قَلْباً لصورته الخاصة، والذي بات الآن يمثل، على هذه الساحة الجديدة، قوة يتعذر احتواؤها، وفائضَ قيمة فيما يخص كلَّ شكل من أشكال الحق والقانون.

لإثبات صحة هذه الفرضية، يكفي النظر إلى التطور المعاصر للجمهور والتوقف عند حيوية تعبيراته الخالية. فحين يعكف الجمهور على العمل، ينتج عالم الحياة كله بصورة مستقلة ويعيد إنتاجه. وعملية الإنتاج وإعادة الإنتاج بصورة مستقلة، تعني بناء واقع وجودي (أنطولوجي) جديد. وبالتالي فإن الجمهور يقوم، عبر العمل، بإنتاج ذاته كذات خاصة فريدة. إنها فرادة تقيم مكاناً جديداً في لا مكان الإمبراطورية، فرادة تشكل واقعاً أنتجه التعاون، تمثله الأسرة اللغوية المتآلفة، وتطوره حركات التهجين. ولا يلبث الجمهور أن يؤكد فراديته عبر قلب الوَهْم الإيديولوجي القائم على قابلية جميع البشر فوق الأسطح العالمية للسوق للتبادل، رأساً على عقب. فبعد إيقاف إيديولوجيا السوق على قدميها، يبادر الجمهور إلى دعم عملية التَّفْريد السياسية ـ الحيوية لفئات البشرية وشرائحها وطوائفها، بالإفادة من عمله، عبر جميع مفاصل التبادل العالمي دون أي استثناء.

أدَّت سلسلة النضالات والعمليات الثورية السابقة إلى تقويض السلطات

السياسية للدول والشعوب. فالفاتحة الثورية التي كُتبت من القرن التاسع عشر إلى القرن العشرين، قد أعدت التشكيلة الذاتية الجديدة للعمل التي باتت موشكة على التحقق اليوم. يقوم التعاون والتواصل عبر سائر مجالات الإنتاج السياسي ـ الحيوي بتحديد خصوصية إنتاجية جديدة. فالجمهور لا يتم تشكيله، ببساطة، عن طريق جمع الأقوام والشعوب وخلطها كيفما اتفق؛ إنه عنوان السلطة الوحيدة **لمدينة جديدة**.

قد يعترض أحدهم، عند هذه النقطة، ولأسباب وجيهة، قائلاً: إن هذا كله لا يزال غير كافٍ للإقْرار بأن الجمهور بات ذاتاً سياسية كاملة، ولا حتى، أقل من ذلك، ذاتاً مرشحة لامتلاك القُدْرَة على التحكم بمصيرها الخاص. غير أن مثل هذا الاعتراض لا يشكل عقبة يتعذر تجاوزها، لأن الماضي الثوري، والطاقات الإنتاجية التعاونية المعاصرة التي يتم تعديل وإعادة صياغة السمات الأنتروبولوجية المميزة للجمهور من خلالها، بصورة دائمة، لا يسعها إلاّ أن تكشف عن وجود غاية معينة، عن تأكيد مادي واضح للتحرير. سبق لبوليبوس أن واجه في العالم القديم شيئاً شبيهاً بهذا الوضع:

> «دعونا نهرب، إذن، إلى أرض الآباء الحبيبة (إلى الوطن الحبيب)!» تلك هي النصيحة المثلى... **فأرض الآباء** موجودة، بالنسبة لنا، **هناك** حيث المصدر الذي أتينا منه، و**هناك** هو **الأب**. ما هو مسارنا إذن، وما أسلوب هروبنا؟ لَسْنا بصدد رحلة على الأقدام؛ فالأقدام لا توصلنا إلاّ من أرض إلى أخرى؛ كما لَسْتَ بحاجة لأن تُفكِّر بحافلة أو سفينة تنقلك بعيداً؛ عليك أن تضع كل هذا النظام للأشياء جانباً وأن ترفض النظر: لا بد لك من إغماض العينين واللجوء بدلاً من ذلك إلى رؤيا أخرى تتم استثارتها في داخلك، رؤيا، مصباح الميلاد للجميع، الذي لا يعكف، سوى القلة، على الإفادة منه[1].

(1) Plotinus, Enneads, trans. Stephen MacKenna (London: Faber and Faber, 1956), p. 63 (1. 6. 8).

تلك هي الطريقة التي عَّبرت بها الصوفية ـ الغيبية القديمة عن الغائية الجديدة. غير أن الجمهور، اليوم، يعيش على السطوح الإمبريالية حيث لا وجود لأي **رب** هو **الأب** (أبانا الذي في السموات) ولا لأي شكل من أشكال التسامي. ثمة، بدلاً من كل ذلك، عَمَلُنا (حَمْلُنا) الكامن. فغائية الجمهور سحرية؛ إنها قائمة على إمكانية توجيه التكنولوجيات والإنتاج نحو مُتْعتها الخاصة، وزيادتها الخاصة للسلطة والنفوذ. ليس ثمة ما يدعو الجمهور إلى النظر خارج تاريخه الخاص، وقوته الإنتاجية الحالية، بحثاً عن الوسائل الضرورية اللازمة للسير قُدُماً على طريق تأسيسه كذات سياسية.

وهكذا فإن ميثولوجيا مادية قائمة على العقل تبدأ بالتشكل، ويتم نشوؤها في اللغات والتكنولوجيات وسائر الوسائل التي تؤسّس عالم الحياة. إنها ديانة مادية قائمة على الحواس، تفصل الجمهور عن كل بقية متبقية من السلطة السيادية، وتحرره من كل «ذراع طويلة» **للإمبراطورية**. فميثولوجيا العقل ليست إلاَّ الصياغة الرمزية والخيالية التي تمكّن أنطولوجيا الجمهور من التعبير عن ذاتها كفعالية ووعي. أما ميثولوجيا لغات الجمهور، فتقوم بترجمة غائية **مدينة أرضية**، أبعدتها سلطة مصيرها بالذات، عن أي انتماء أو خضوع لأية **مدينة إلهية** (مدينة عائدة للرب)، فقدت كل أشكال الشرف والمشروعية. وبالتالي فإن التأسيس المطلق للعمل (الحمل) والتعاون، المدينة الأرضية للجمهور، تنتصب كالطود في وجه التوسُّطات الميتافيزيقية والمتسامية، ضد أشكال العنف والفساد.

طُرُقٌ بلا نهايات

(حق الجنسية [المواطنية] العالمية)

يتبدى تأسيس الجمهور في البداية كحركة فضائية تؤسس الجمهورَ في مكان بلا حدود. فقابلية السِّلَع للحركة، وبالتالي حركية تلك السلعة الخاصة التي هي قوة العمل، جرى تقديمها من قبل النظام الرأسمالي، منذ ميلاده، على

أنها الشرط الأساسي للتراكم. غير أن أنواعَ حركةِ الأفراد والجماعات، والكتل السكانية التي نجدها اليوم في **الإمبراطورية**، لا يمكن إخضاعها بصورة كاملة لقوانين التراكم الرأسمالي؛ فهي تنسكب في كل لحظة، وتسحق حواجز القياس وحدوده. تشير حركات الجمهور إلى فضاءات جديدة، وتؤدي رحلاتها إلى إيجاد أماكن إقامة جديدة. إن الحركة المستقلة هي التي تحدد المكان المناسب للجمهور. مع مرور الزمن، ستكون جوازات السفر أو الوثائق القانونية أقل قُدْرة على تنظيم حركاتنا عبر الحدود. ثمة جغرافية جديدة يوجدها الجمهور بوصفها التدفقات الإنتاجية للأجساد، تحدد أنهاراً وموانىء جديدة. لن تلبث مدن العالم أن تصبح خزانات كبرى لبشرية متعاونة من جهة، وقاطرات للتداول، وأماكن إقامة مؤقتة، وشبكات توزيع جماهيرية لبشرية حية، من جهة ثانية.

عن طريق الدوران يستعيد الجمهور الفضاء، ويؤسس نفسه كذات نشطة. وحين نزيد من إمْعان النظر إلى كيفية قيام هذه العملية التأسيسية للكيان الذاتي بأداء عمله، نستطيع أن نرى أن الفضاءات الجديدة مُمَيَّزة بتراكيب طوبولوجية غير عادية، وبجذامير تحت أرضية غير قابلة للاحتواء ـ بميثولوجيات جغرافية تطبع طُرُق القَدَر الجديدة. كثيراً ما تكون هذه الحركات باهظة التكاليف على صعيد المعاناة، غير أنها منطوية أيضاً على رغبة معينة في التحرر، لا يتم إشباعها إلاَّ عبر استعادة فضاءات جديدة، يتم بناء صروح جديدة للحرية حولها. وحيثما وصلت هذه الحركات، وعلى امتداد مساراتها، نراها دائبة على فَرْض صيغ جديدة من الحياة والتعاون؛ تقوم في كل الأماكن، بخلق تلك الثروة التي بدونها تبقى الرأسمالية الطفيلية لما بعد الحداثة عاجزة عن مَصّ دماء البروليتاريا، لأن الإنتاج اليوم لا يتم إلاَّ في أثناء الحركة والتعاون، في أثناء الخروج والتآلف، بصورة متزايدة. هل يمكن تصور الزراعة وصناعة الخدمات في الولايات المتحدة دون العمالة المكسيكية المهاجرة، أو النفط العربي دون الفلسطينيين والباكستانيين؟ أضف إلى ذلك، ما السبيل إلى تحقيق ازدهار

القطاعات التجديدية العظيمة للإنتاج اللامادي، من تصميم الأزياء والأجهزة الألكترونية إلى العلوم في أوروبا والولايات المتحدة وآسيا، دون «العمالة غير الشرعية» للجماهير الواسعة المعبَّأة والموجَّهة نحو الآفاق المشرقة للثروة والحرية الرأسماليتين؟ لقد أصبحت الهجرات الجماعية الواسعة ضرورية للإنتاج. ما من طريق إلاَّ ويتم رَسْمُه وشَقُّه وطَرْقُه. ويبدو أن الأكثر تعرضاً للطَّرْق يكون الأغنى اكتنازاً لأشكال العناء، والأوفر إنتاجاً. وهذه الطرق هي التي تُخْرِج «المدينة الأرضية» من الضباب والاضطراب اللذين تضيفهما **الإمبراطورية** عليها. تلك هي الوسيلة التي يعتمدها الجمهور لاكتساب القُدْرة اللازمة لتأكيد استقلاليته، دائباً على الترحال والتعبير عن الذات عبر أداة إعادة احتلال إقليمية بالغة الاتساع، مترامية الأطراف.

إلاَّ أن إدراك الاستقلالية المحتملة للجمهور المتحرك، يشير فقط، باتجاه المسألة الحقيقية. ما نحن بحاجة إلى التقاطه هو الأسلوب الذي يتم به تنظيم الجمهور، وإعادة تحديده كسلطة سياسية إيجابية فاعلة. حتى هذه اللحظة استطعنا وَصْف الوجود المحتمل لهذه السلطة السياسية شكلياً فقط. من الخطأ أن نتوقف هنا، دون السير قُدُماً على طريق معاينة الأشكال الناضجة من الوعي والتنظيم السياسي للجمهور، دون التعرف على مدى نفوذ قوة عمل **الإمبراطورية**في هذه الحركات الإقليمية. كيف نستطيع أن نتعرف على (ونكشف عن) أي نزوع سياسي تأسيسي داخل عقوبة حركات الجمهور ووراءها؟

من الممكن مقاربة هذا السؤال، مبدئياً، من الجانب الآخر، عن طريق معاينة سياسة **الإمبراطورية** القائمة على قمع هذه الحركات. **فالإمبراطورية** لا تعرف حقيقة، كيف تتحكم بهذه الطرق، ولا يسعها إلاَّ أن تحاول تجريم أولئك الذين يطرقونها، حتى حين تكون الحركات مطلوبة من الإنتاج الرأسمالي نفسه. يصرُّ قياصرة المخدرات، بعنادٍ شديد، على تسمية خطوط الهجرة ذات الأبعاد التوراتية المتجهة من جنوب أمريكا الجنوبية إلى أمريكا الشمالية بـ «طريق

الكوكايين»؛ أو يتعامل قادة أوروبا مع موجات الخروج الآتية من شمال أفريقيا، وأفريقيا جنوب الصحراء، على أنها «موجات إرهابية»؛ أو يجري اختزال الكتل السكانية التي تضطر للهرب وعبور المحيط الهندي إلى جماعات من العبيد في «الجزيرة العربية السعيدة»؛ والحَبْلُ على الجرّار حيث القائمة تطول وتطول. ومع ذلك فإن التيارات المتدفقة، من الكتل السكانية المهاجرة تستمر دون توقف. يتعين على الإمبراطورية أن تقيد الحركات المكانية للجمهور، وتعزلها، حتى تحول دون اكتسابها للمشروعية السياسية. فمما ينطوي على أهمية قُصْوى، من وجهة النظر هذه، أن تقوم **الإمبراطورية** بتوظيف طاقاتها في سبيل توجيه مختلف القوى القومية والأصولية، والتنسيق فيما بينها (انظر الجزء الثاني ـ الفصلان الثاني والرابع). وما ليس أقل أهمية، أيضاً، أن تبادر الإمبراطورية إلى نشر وحداتها العسكرية والأمنية ـ البوليسية من أجل فرض النظام على العصاة والمتمردين[1]. إلاّ أن هذه الممارسات الإمبراطورية ما زالت، بحد ذاتها، بعيدة عن ملامسة التوتر السياسي الذي يخترق الحركات العفوية للجمهور. **فكل هذه الأفعال القمعية تبقى جوهرياً خارجية بالنسبة إلى الجمهور وحركاته**. ليست **الإمبراطورية** قادرة إلاّ على العَزْل والتفرقة والفصل. وبالفعل، فإن العاصمة الإمبراطورية تنقضُّ بالهجوم على حركات الجمهور بعزيمة لا تلين، حيث تنشر دوريات الحراسة في البحار، وعلى امتداد الحدود؛ وتقوم بأعمال الفصل والتمزيق داخل كل بلد؛ أما في عالم العمل، فتحرص على تعميق الصُّدوع والتخوم القائمة على الاختلاف في العرق والجنس واللغة والثقافة وإلخ. غير أن عليها، حتى بعد ذلك، أن تتجنب فرض القيود على إنتاجية الجمهور بصورة مفرطة، لأن **الإمبراطورية** تعتمد، هي الأخرى، على هذه القوة. لا بد من السماح لحركات الجمهور بالتوسع الدائم عبر الساحة

(1) On the military powers of Empire, see Manuel De Landa, *War in the Age of Intelligent Machines* (New York: Zone, 1991).

العالمية، ومحاولات قمع الجمهور تبقى مشحونة بالمفارقات في الحقيقة، فضلاً عن كونها، بالفعل، أشكالاً معكوسة من التعبير عن قوة هذا الجمهور.

يعيدنا هذا إلى سؤالينا الأساسيين: كيف تستطيع أفعال الجمهور وتحركاته أن تصبح أفعالاً وتحركات سياسية؟ كيف يستطيع الجمهور أن ينظم طاقاته، ويركزها ضد قمع **الإمبراطورية** وإصرارها الدائم على التقطيع الإقليمي؟ لعل الجواب الوحيد الذي نستطيع تقديمه عن هذين السؤالين هو أنّ فِعْل الجمهور يصبح سياسياً، حين يبدأ بالتصدي، مباشرة وبقدر كاف من الوعي، لجملة العمليات القمعية المركزية **للإمبراطورية**، في المقام الأول. إنها مسألة تعرف على المبادرات الإمبراطورية، والاشتباك معها، وعدم السماح لها بإعادة فرض النظام مرة بعد أخرى؛ إنها مسألة عبور للحدود والحواجز والفواصل المفروضة على قوة العمل الجماعية الجديدة وتحطيمها؛ إنها قضية تجميع لتجارب المقاومة هذه، واستخدامها بصورة منسَّقة للانقضاض على المراكز العصبية لآلية التحكم الإمبراطوري.

غير أن هذه المهمة، رغم وضوحها على المستوى النظري، تبقى أَمْيَلَ إلى التجريد بالنسبة إلى الجمهور، فأيةُ ممارساتٍ محددة وملموسة ستؤدي إلى تفعيل وتنشيط هذا المشروع السياسي؟ لسنا قادرين على الإجابة عند هذه النقطة. وما نستطيع رؤيته، على أية حال، ليس إلاَّ عنصراً أول من عناصر برنامج سياسي للجمهور العالمي، مطلباً سياسياً أول: **حق المواطنة (الجنسية) العالمية**. ففي مظاهرات سنة 1996 لصالح **المحرومين من الأوراق** sans papiers، الغرباء المقيمين في فرنسا بصورة غير شرعية، دون وثائق رسمية، كانت الشعارات تطالب بـ «أوراق للجميع!» (Papiers pour tous). وتمكين الجميع من امتلاك وثائق الإقامة يعني، في المقام الأول، إعطاء الجميع حقوق المواطنية (أو الجنسية) الكاملة في البلدان التي يعيشون ويعملون فيها. ليس هذا

مطلباً سياسياً طوباوياً أو غير واقعي. ليس الأمر، ببساطة، إلاَّ مطالبة بإصلاح الوضع الحقوقي للسكان، بما ينسجم مع التحولات الاقتصادية الواقعية الحاصلة في السنوات الأخيرة. فرأس المال، بالذات، هو الذي تطلَّب الحركيَّة المضاعفة لقوة العمل والهجرات المستمرة عبر الحدود القومية. بات الإنتاج الرأسمالي في المناطق الأكثر سيطرة (في أوروبا والولايات المتحدة واليابان، ولكن في كل من سنغافورة والسعودية وأماكن أخرى أيضاً) كُلِّي الاعتماد على تدفق العمال من الأقاليم التابعة في العالم. ومن هنا فإن المطلب السياسي هو الاعتراف حقوقياً بالواقع الموجود للإنتاج الرأسمالي، وإعطاء جميع العمال حقوق المواطنية (الجنسية) الكاملة. نلاحظ، عملياً، أن هذه المطالبة السياسية تلح، في ظل ما بعد الحداثة، على المبدأ الدستوري الأساسي الحديث الذي يجمع بين الحق والعمل، فيكافىء العامل الذي يخلق رأس المال بحق المواطنة (أو الجنسية).

يمكن لهذا المطلب أن يتجلى أيضاً بطريقة أعم، وأكثر جذرية، فيما يخص ظروف **الإمبراطورية** فيما بعد الحداثة. إذا ما بادر الجمهور إلى المطالبة، بادىء ذي بدء، بأن تعترف كل دولة قانونياً بالهجرات التي تشكل ضرورة بالنسبة إلى رأس المال، فإن على هذا الجمهور، في خطوة ثانية، أن يطالب بالتحكم، بنفسه، بتلك الحركات. يجب أن يصبح الجمهور قادراً على تحديد مدى وجوب الحركة وزمانها ومكانها. يجب أيضاً أن يتمتع بحق البقاء حيث هو والاستمتاع بالعيش في مكان واحد، بدلاً من الاضطرار الدائم للحركة والتنقل. **فمطالبة الجمهور بالمواطنية (الجنسية) العالمية ليست، آخر المطاف، إلاَّ حقه العام في التحكم بحركته الخاصة.** وهي مطالبة ثورية وجذرية بمقدار ما تشكل تحدياً لجهاز التحكم الإمبراطوري بإنتاج الجمهور وحياته. فالمواطنية العالمية هي سلاح الجمهور لاستعادة السيطرة على الفضاء، وتصميم الخارطة الجديدة بالتالي.

الزمن والجسد (حق الحصول على أجر اجتماعي)

ثمة عناصر كثيرة تبرز على الطرق اللانهائية للجمهور المتحرك، إضافة إلى الأبعاد الفضائية أو المكانية التي استعرضناها حتى الآن. يبادر الجمهور، وبخاصة، إلى استغلال الزمن وبناء سلطات زمنية جديدة، نستطيع التعرف عليها عبر التركيز على تحولات العمل. ومن شأن فهم هذا البناء، لسلطات زمنية جديدة، أن يساعدنا على رؤية مدى قُدْرَة الجمهور على جعل فِعْلِه متماسكاً كتوجه سياسي حقيقي.

لا تكون السلطات الزمنية الجديدة للإنتاج السياسي ـ الحيوي قابلة للفهم في أطر التصورات التقليدية للزمن. ففي كتاب **الفيزياء**، يحدد أرسطو الزمن بأنه مقياس الحركة بين قَبْل وبَعْد. وتعريف أرسطو هذا يتمتع بالميزة الهائلة المتمثلة بفصل تحديد الزمن عن التجربة الفردية والنزعة الروحية. فالزمن تجربة جماعية تجسّد حركات الجمهور وتعيش فيها. إلاّ أن أرسطو يتابع الطريق وصولاً إلى اختزال هذا الزمن الجماعي المحدَّد بتجربة الجمهور إلى معيار متسام للقياس. لقد ظلّ الزمن قابعاً باستمرار في هذا المكان المتسامي على امتدادِ سائر أشكال الميتافيزيقا الغربية، من أرسطو إلى كانط وهايدغر. ففي الحداثة، لم يكن الواقع قابلاً للتصور إلاّ كقياس، كما لم يكن القياس هذا قابلاً للتصور، بدوره، إلاّ كبداهة (واقعية أو شكلية) قادرة على بَلْوَرة الوجود في نظام متسام. ولم تحصل أية قطيعة فعلية مع هذا التراث ـ قطيعة لا مع العنصر الأول لتحدّيد أرسطو للزمن كتأسيس جماعي، بل مع الصياغة المتسامية الثانية ـ إلاّ في ظل ما بعد الحداثة، حيث لم يعد الزمن يتحدد بأي مقياس متسام، بأية بداهة افتراضية، بعد أن بات وثيق الارتباط المباشر مع الوجود. تلك هي النقطة التي شهدت تحطيم تقليد القياس الأرسطوطاليسي. ومن وجهة نظرنا، فإن النزعة المتسامية للسلطة الزمنية تحطَّمت، في الحقيقة، بأكثر أشكال الحَسْم، جراء واقع استحالة قياس العمل الآن على الصعيدين التقليدي والحسابي. لقد

عاد الزمن متجسداً كلياً في الوجود الجماعي وكامناً، بالتالي، في أعماق آلية التعاون لدى الجمهور.

فعن طريق التعاون والوجود الجماعي، وجملة الشبكات التواصلية المشكِّلة والمعاد تشكيلها داخل الجمهور، تتم استعادة الزمن على مستوى الكمون. لا يكون الزمن استنتاجاً مسلماً به، بل نجده حاملاً طابع الفِعْل الجماعي. فظواهرية (فينومينولوجيا) عمل الجمهور الجديدة لا تلبث أن تكشف عن العمل بوصفه النشاط الإبداعي الأساسي الذي يتمكن، بفضل التعاون، من تجاوز أية عقبة تُفرض عليه، ومن إعادة خلق العالم بصورة متواصلة. إن نشاط الجمهور يؤسس لزمن خارج القياس وبَعْدَه. وبالتالي، فإن من الممكن تعريف الزمن على أنه استحالة قياس الحركة بين قبل وبَعْد، عملية تأسيس كامنة[1]. فسلسلة عمليات التأسيس الوجودية (الأنطولوجية) تتكشف من خلال الحركات الجماعية للتعاون، عبر الأنسجة الجديدة المحاكمة جراء إنتاج الكيان الذاتي. وليس موقع التأسيس الوجودي هذا إلاَّ الموقع الذي تظهر فيه البروليتاريا كقوة مؤسِّسة.

إنها **بروليتاريا جديدة**، وليست **طبقة عمال صناعية جديدة**. والفرق بين الاثنتين جوهري. فـ «البروليتاريا»، كما رأينا من قبل، هي المفهوم العام الذي يعرّف جميع أولئك الذين يتعرض عملهم للاستغلال من قبل رأس المال، الجمهور المتعاون بمجمله (انظر الجزء الأول ـ الفصل الثالث). أما الطبقة العاملة الصناعية، فلم تكن تمثل إلاَّ لحظة **جزئية** في تاريخ البروليتاريا ـ وثوراتها، خلال الفترة التي كان فيها رأس المال قادراً على اختزال القيمة إلى

---

(1) On the constitution of time, see Antonio Negri, *La costituzione del tempo* (Rome: Castelvecchi, 1997); and Michael Hardt, «Prison Time», Genet: In the Language of the Enemy, Yale French Studies, no. 91 (1997), 64 - 79. See also Eric Alliez, Capital Times, trans. Georges Van Den Abeel (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996).

مقياس. بدا الإنتاج محصوراً بعمل العاملين بالأجرة وحدهم في تلك الفترة، مما جعل سائر قطاعات العمل الأخرى تظهر كما لو كانت متركزة فقط، على إعادة الإنتاج (التكاثر)، بل وحتى غير منتجة. غير أن إنتاج رأس المال لا يلبث، في السياق السياسي ـ الحيوي **للإمبراطورية**، أن يندمج، أكثر فأكثر، مع إنتاج وإعادة إنتاج الحياة الاجتماعية نفسها؛ وبالتالي، فإن الحفاظ على أشكال التمايز بين ألوان العمل الإنتاجية والتكاثرية وغير الإنتاجية، يصبح أكثر صعوبة بصورة مضطردة. يقوم العمل ـ مادياً كان أم غير مادي، عقلياً كان أم جسدياً ـ بإنتاج الحياة الاجتماعية وإعادة إنتاجها، متعرضاً لاستغلال رأس المال في هذه الأثناء. وهذا المجال الفسيح للإنتاج السياسي ـ الحيوي يتيح لنا، أخيراً، فرصة التعرف على العمومية الكاملة لمفهوم البروليتاريا. وكذلك فإن التمايز التدريجي بين الإنتاج وإعادة الإنتاج في السياق السياسي ـ الحيوي يسلّط الضوء، مرة أخرى، على استحالة قياس الزمن والقيمة. فمع انطلاق العمل إلى خارج أسوار المصنع يغدو الحفاظ على خرافة أي قياس أو معيار ليوم العمل، وفصل وقت الإنتاج، بالتالي، عن وقت إعادة الإنتاج (التكاثر)، أو وقت العمل عن وقت الفراغ، أمراً متزايد الصعوبة بصورة مضطردة. ليس ثمة أية ساعات زمنية طابعة عند مداخل ساحة الإنتاج السياسي ـ الحيوي؛ فالبروليتاريا دائبة على الإنتاج بعموميتها، في جميع الأماكن، وعلى امتداد ساعات اليوم كلها.

لا تلبث عمومية الإنتاج السياسي ـ الحيوي هذه، أن تسلط الضوء على مطلب سياسي برنامجي ثان للجمهور، مطلب يتمثل **بأجرة اجتماعية ودخل مضمون للجميع**. تكون الأجرة الاجتماعية متناقضة، قبل كل شيء مع أجرة العائلة، ذلك السلاح الجوهري المتمثل بتقسيم العمل بين الجنسين الذي يصبح فيه الأجر المدفوع ثمناً للعمل المنتج الذي يقوم به الرجل (الذكر) شاملاً أيضاً لثمن المخاض التكاثري (العمل المنصب على إعادة الإنتاج [التكاثر]) لزوج العامل والمعالين في البيت. يضمن الأجر العائلي بقاء التحكم بالأسرة راسخاً

بين يدي كاسب الأجر الذكر، ويؤبّد تصوراً زائفاً لما هو منتج وما ليس كذلك من الأعمال. ومع تلاشي التمايز بين العملين الإنتاجي والتكاثري (إعادة الإنتاج)، تتعرض مشروعية الأجر العائلي هي الأخرى للتلاشي. والأجر الاجتماعي يتجاوز الأسرة كثيراً ليصل إلى مستوى الإحاطة بالجمهور كله، بمن فيه أولئك العاطلون عن العمل، لأن الجمهور، ككل، دائب على الإنتاج، وإنتاجه ضروري من منظور رأس المال الاجتماعي الإجمالي. ففي أثناء العبور إلى ما بعد الحداثة والإنتاج السياسي ـ الحيوي، أصبحت قوة العمل جماعية واجتماعية بصورة متزايدة. لم يعد حتى دعم وتأييد الشعار القديم المتمثل بـ «الأجر المتساوي للعمل المتكافىء!» ممكناً، بعد أن أصبح إضفاء الصفة الفردية على العمل وقياسه من الأمور المتعذرة. تؤدي المطالبة بأجر اجتماعي إلى توسيع دائرة مطالبة السكان، ككل، بضرورة الاعتراف، بأن أي نشاط ضروري لإنتاج رأس المال، ومنحه مكافأة عادلة بما يجعل الأجر الاجتماعي دخلاً مضموناً حقاً. وما إن يتم توسيع دائرة المواطنية بما يجعلها شاملة للجميع، حتى نصبح قادرين على إطلاق اسم دخل المواطن، على هذا الدخل المضمون، باعتباره حقاً لكل عضو في المجتمع.

الغاية (حق الاستعادة)

نظراً لأن إنتاج القوة الحيوية يميل إلى مواكبة الحياة في المَلَكُوت الإمبراطوري، فإن الصراع الطبقي يبقى قادراً على التفجر في سائر ميادين الحياة. والمشكلة التي يتعين علينا الآن أن نتصدى لها هي الاهتداء إلى مدى قُدْرة حالات ملموسة من الصراع الطبقي على الانبثاق، إضافة إلى مدى قُدْرتها على تشكيل برنامج نضالي متماسك، قوة تأسيسية كافية لتدمير العدو، وبناء صَرْح مجتمع جديد. تبقى المشكلة، في الحقيقة، متمثلة بمدى قُدْرة جسد الجمهور على صياغة ذاته كغاية نهائية (telos).

لأول جوانب غائية الجمهور علاقة بمشاعر اللغة والتواصل. إذا كان التواصل قد أصبح، بصورة متزايدة، شبكة الإنتاج، وإذا أصبح التعاون اللغوي، بصورة متزايدة أيضاً، بُنْية الحالة الجسدية الإنتاجية، فإن التحكم بالحس والمعنى اللغويين، وشبكات التواصل يصبح قضية مركزية، بصورة متزايدة، بالنسبة إلى النضال السياسي. يبدو أن يورغن هابرماس قد تفهم هذه الحقيقة، غير أنه لا يعزو الوظائف المحررة للغة والتواصل إلاّ لشرائح منفردة ومعزولة من المجتمع[1]. في حين أن العبور إلى ما بعد الحداثة و**الإمبراطورية**، يحرّم أي تقطيع كهذا، لعالم الحياة، ويسارع إلى تقديم كل من التواصل والإنتاج والحياة في كلٍ مركّب، كساحة صراع مفتوحة. ولطالما دأب منظرو العلوم وممارسوها على الانخراط في مواقع الصراع هذه، غير أن قوة العمل كلها (المادية منها وغير المادية، الفكرية منها والبدنية) باتت اليوم مشاركة في معارك الصراع على معاني اللغة، وضد استعمار رأس المال لسُوح للتواصل الاجتماعي. يجري فرض جميع عناصر الفساد والاستغلال علينا عبر نُظُم الإنتاج اللغوية والتواصلية: فتدميرها بالكلمات، لا يقل إلحاحاً عن تدميرها بالأفعال. لسنا في الحقيقة بصدد مسألة نَقْد إيديولوجي، إذا كنا ما زلنا نفهم من كلمة إيديولوجيا مَلكوت أفكار ولغة، ينتمي إلى البنية الفوقية ولا علاقة له بالإنتاج. أو، بالأحرى، لا يلبث النَقْد، في ظل إيديولوجيا النظام الإمبراطوري، أن يصبح، مباشرة، نقداً لكل من الاقتصاد السياسي من ناحية والتجربة المعاشة من ناحية، أخرى. كيف يمكن توجيه الإحساس والمعنى بصورة مختلفة، أو تنظيمهما في أجهزة وأدوات تواصلية بديلة تكون متماسكة؟ كيف نستطيع أن نهتدي إلى، ونوجه، خطوط أداء المجمعات اللغوية

(1) See Jürgen Habermas, *Theory of Communicative Action, trans.* Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1984). André Gorz similarly recognizes only a fraction of the proletariat as relating to the new communicative lines of production in Farewell to the Working Class, trans. Michael Sonenscher (Boston: South End Press, 1982).

والشبكات التواصلية التي تخلق نسيج الحياة والإنتاج؟ لا بد للمعرفة من أن تصبح فعلاً لغوياً، كما لا بد للفلسفة من أن تصبح عملية **استعادة** حقيقية **للمعرفة**[1]. بعبارة أخرى، يتعين على المعرفة والاتصالات أن تؤسّس للحياة عبر النضال. ثمة جانب أول من جوانب الغائية يتم طرحه لدى المبادرة إلى تطوير جملة الأجهزة التي تربط الاتصالات بأنماط الحياة من خلال نضال الجمهور.

ثمة منظومة آلات معينة تتناسب مع كل من الشباك اللغوية والتواصلية، ومسألة الآلات وطرق استخدامها، تمكننا من رؤية جانب ثان من جوانب غائية الجمهور ألا وهو، ذلك الذي يستوعب الأول ويسير به إلى الأمام. نعلم جيداً أن الآلات والتكنولوجيات ليست كيانات محايدة ومستقلة. إنها أدوات سياسية ـ حيوية موظفة في أنظمة إنتاج معينة، تيسّر ممارسات معينة، وتحرِّم أخرى. فعمليات بناء البروليتاريا الجديدة، التي تابعناها، تتجاوز هنا عتبة أساسية حين يجد الجمهور نفسه أشبه بآلة، حين يتصور إمكانية اعتماد توظيف جديد للآلات والتكنولوجيا لا يستتبع تصنيف البروليتاريات كـ «رأسمال متحول»، كجزء داخلي من آلية إنتاج رأس المال، بل يقدمها، بالأحرى، عُنْصرَ إنتاج مستقلاً. وفي عملية العبور من الصراع حول معنى اللغة إلى بناء منظومة آلات جديدة، تكتسب الغائية قَدْراً أكبر من الاضطراد والثبات. يساعد هذا الجانب الثاني، من جوانب الغائية، على جعل ما تم بناؤه لغوياً، قادراً على أن يصبح تقدماً جسدياً دائماً للرغبة في ظل الحرية. لم تعد عملية تهجين البشر والآلات عملية لا تتم إلاّ في أطراف المجتمع وهوامشه؛ لقد باتت، بالأحرى، حدثاً جوهرياً في قلب عملية التأسيس للجمهور وسلطته.

لا بد لصياغة الغائية، من وصفها غائية جمعية لأن وسائل جماعية هائلة

---

(1) Here we are following the intriguing etymology that Barbara Cassin gives for the term «philosophy».

يجب استنفارها وحشدها في هذه العملية الانقلابية. يتعين على الغائية أن تصبح واقعية كساحة مواجهة بين مجموعة ذوات وإحدى آليات تأسيس الجمهور[1]. ذلك هو الجانب الثالث من جوانب سلسلة عمليات العبور التي تشكل الأساس الذي تقوم عليه الغائية المادية للبروليتاريا الجديدة. وهنا بالذات، تتم دعوة الوعي والإرادة، اللغة والآلة، إلى دعم البناء والصُّنْع الجماعيين للتاريخ وإدامتهما. وتجلي هذه الصيرورة لا يمكن أن يقوم إلاَّ على تجربة الجمهور وخبراته. وبالتالي فإن سلطة الجدل (الديالكتيك)، التي تتصور تشكل الجماعة عبر التوسط بدلاً من التأسيس والدستور، قد تعرضت للتحلُّل النهائي. فصُنْع التاريخ، بهذا المعنى، ليس إلاَّ بناءَ حياة الجمهور.

يتعامل الجانب الرابع مع السياسة ـ الحيوية. فلا يلبث الكيان الذاتي للعمل الحي أن يتكشف، ببساطة وبصورة مباشرة، في الصراع على معاني اللغة والتكنولوجيا، حيث يكون المرء حين يتحدث عن أية وسيلة جماعية لتأسيس عالم جديد، متحدثاً عن الصلة القائمة بين قوة الحياة وتنظيمها السياسي. فالسياسي والاجتماعي والاقتصادي والحيوي هنا تتعايش معاً. إنها مترابطة كلياً وقابلة للتبادل تماماً. وممارسات الجمهور توظف هذا الأفق المعقد والأحادي وتستغله ـ وهو أفق وجودي وتاريخي في الوقت نفسه. تلك هي النقطة التي ينفتح فيها النسيج السياسي ـ الحيوي على القوة التأسيسية المؤسِّسة.

وهكذا فإن الجانب الخامس والأخير، يتعامل مباشرة مع القوة المؤسِّسة للجمهور؛ أو مع نتاج الخيال الإبداعي للجمهور الذي يقوم بصياغة دستوره الخاص في الواقع. فهذه القوة المؤسِّسة تجعل الانفتاح المستمر على عملية

(1) On the constitutive notion of the encounter, see Louis Althuser's late works written after his confinement in the 1980 s, in particular «Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre», in Écrits philosophiques et politiques, vol. 1 (Paris: STOCK / IMEC, 1994), pp. 539 - 579.

تحول جذري وتقدمي أمراً ممكناً. إنها تجعل أشكال المساواة والتضامن، تلك الشعارات والمطالب الهشة التي كانت جوهرية، ولكنها بقيت مجردة على امتداد تاريخ الدساتير الحديثة، أموراً قابلة للتصور. ومما لا ينبغي أن يثير أية دهشة، أن يبادر جمهور ما بعد الحداثة إلى أن ينتزع من دستور الولايات المتحدة ما أتاح له فرصة أن يصبح، فوق جميع الدساتير الأخرى وضدها، دستوراً إمبراطورياً: فكرته عن تخوم لا حدود لها للحرية وتحديده لمفهومين منفتحين عن المكان والزمان يتمجَّدان في قوة مؤسِّسة. لا يشكل هذه الطَّيْفُ الجديد الإمكانيات، أي ضمان لما هو آت بأي شكل من الأشكال. غير أن هناك، رغم ورود مثل هذا التحفظ، شيئاً واقعياً ينبىء بمستقبل قادم، بالغاية التي نستطيع الإحساس بنبضها، بالجمهور الذي نقيم صرحه داخل الرغبة.

بتنا الآن قادرين على صياغة مطلب ثالث، للجمهور، ألا وهو **حق الاستعادة**. وحق الاستعادة هذا، هو قبل كل شيء حق استعادة حيازة وسائل الإنتاج. طالما ظل الاشتراكيون والشيوعيون يطالبون بتمكين البروليتاريا من التمتع الحر بحيازة الآلات والمواد التي تستخدمها لتنتج، فضلاً عن التحكُّم بهذه الآلات والمواد. غير أن هذه المطالبة التقليدية ما لبثت، في سياق الإنتاج اللامادي والسياسي ـ الحيوي، أن ارْتَدَتْ ثوباً جديداً. فالجمهور لا يكتفي باستعمال الآلات للإنتاج، بل ويصبح هو نفسه آلياً بصورة متزايدة، مع تزايد اندماج وسائل الإنتاج بعقول الجمهور وأجساده وتوغله فيها. وفي هذا السياق فإن استعادة الحياة تعني التمتع بحرية الوصول إلى التحكُّم بالمعارف والمعلومات والاتصالات والمشاعر (العواطف) ـ لأن هذه هي بعض الوسائل الرئيسية للإنتاج السياسي ـ الحيوي. لا يعني مجرَّد إدماج هذه الآلات المنتجة بالجمهور أن الأخير قد أصبح متحكماً بها. بل يعني، بالأحرى، أن من شأن ذلك أن يجعل عزلتها أكثر فساداً وأشد أذى. يشكِّل حق استعادة الحيازة، في الحقيقة، حق الجمهور في التحكُّم بمصيره وفي الإنتاج الذاتي المستقل.

الحشد (أهل النَّخْوة)

لا بد لغائية الجمهورية من أن تعيش وتنظم فضاءَها السياسي ضد الإمبراطورية، ولكن في إطار «نضج الأزمان» والشروط الوجودية التي تقدِّمها الإمبراطورية في الوقت نفسه. لقد رأينا كيف يقوم الجمهور بطَرْق مسارات لانهائية، واتخاذ شكل جسدي عبر استعادة الزمن وتهجين منظومات آلية جديدة. رأينا أيضاً، كيف تتجسَّد قوة الجمهور داخل الفراغ الذي يبقى بالضرورة في قلب **الإمبراطورية**. ونحن الآن أمام قضية طرح مسألة الجمهور المتحوِّل إلى ذات في إطار هذه الأبعاد. بعبارة أخرى، لا بد للشروط الافتراضية من أن تصبح الآن واقعية في قالب ملموس. لا بد للمدينة الأرضية من أن تستعرض قوَّتها كجهاز لميثولوجيا العقل قادر على تنظيم الواقع السياسي ـ الحيوي للجمهور، على النقيض من حال المدينة السماوية (الإلهية).

أما الاسم الذي نريد استخدامه للدلالة على الجمهور، باستقلاله السياسي ونشاطه الإنتاجي، فهو التعبير اللاتيني بوسّيه Posse (الحشد) ـ سلطة الفعل، كنشاط. كان ثلاثي إيسّيه ـ نوسّيه ـ بوسّيه (esse - nosse - posse) (الوجود ـ المعرفة ـ امتلاك السلطة) يمثل في قاموس النَّزْعة الإنسانية النهضوية القَلْب الميتافيزيقي لذلك النموذج الفلسفي التأسيسي الذي كان مرشحاً للدخول في طور الأزمة، مع تشكل الحداثة بصورة تدريجية. فالفلسفة الأوروبية الحديثة، في جذورها، وعلى صعيد مكوِّناتها الإبداعية التي لم تكن خاضعة للنزعة المتسامية، بقيت، على الدوام، ميَّالة إلى وضع الحشد (البوسّيه) في قلب الآلية الوجودية (الأنطولوجية): فالحشد هو الآلة التي تقوم بحياكة المعرفة والوجود في عملية تأسيسية موسَّعة. وحين نضجت النهضة وبلغت منعطف الصراع مع قوى الثورة المضادة، ما لبث الحشد الإنساني الخيّر أن أصبح قوة ورمزاً للمقاومة، في فكرة انفنتيو inventio أو التجريب لدى بيكون، في مفهوم الحب لدى كامبانيلا، وفي استخدام اسبينوزا لعبارة بوتَنْشيا Potentia. الحشد أو

الاستنفار (بوسيّه) (Posse) هو ما يستطيع أيّ جسد وأي عقل أن يفعله. وتحديداً لأنه استمر حياً في غمرة المقاومة، فإن التعبير الميتافيزيقي ما لبث أن أصبح تعبيراً سياسياً. يدل تعبير الحشد (بوسّيه) على قوة الجمهور وغائيته، باعتبارها طاقة معرفة ووجود متجسِّدة، دائمة الانفتاح على الممكن.

ما لبثت جماعات الراب rap (الطَّرْق) الأمريكية المعاصرة، أن أعادت اكتشاف كلمة بوسية (الحشد) كاسم للدلالة على القوة التي تحدد هذه الجماعة أو تلك موسيقياً وحَرْفياً، على الاختلاف المميز والفريد لجمهور ما بعد الحداثة. لعل المرجع القريب بالنسبة إلى جماعة الراب هو **البوسيه كوميتاتوس** (Posse comitatus) في قصص الغرب المتوحش، تلك العصابة العنيفة من الرجال المسلحين الذين كانوا دائمي الاستعداد لتنفيذ أوامر الشريف (العُمْدَة) القاضية بملاحقة الخارجين على القانون واقتناصهم. غير أن هذه الصورة الخيالية الأمريكية «للأبطال والحرامية»، للمتيقظين الحريصين على النظام من جهة، والخارجين على القانون من الجهة المقابلة، لا تهمنا كثيراً. ما ينطوي على قَدْرٍ أكبر من الأهمية والإثارة هو السير إلى الوراء، والغوص عميقاً في تعقب جَذْر خفي أعمق للعبارة. يبدو لنا أن قَدَراً غريباً، ربما، أدى إلى إحياء الفكرة النهضوية، وساهم، بشيء من الجنون، في جَعْل الكلمة، مرة أخرى، جديرة بتراثها السياسي الرفيع.

من هذا المنظور، بالذات، نريد أن نتحدث عن حَشْد (بوسيه Posse) لا عن جمهورية (res-publica) [حكم الجمهور، سلطة العامة]، لأن الجمهور ونشاط الكيانات الفريدة التي تؤلفه يتجاوزان أي شيء (سلطوي) ويبقيان عاجزين دستورياً وتأسيسياً عن أن يصبحا قابلين للتبلور والتقوقع هناك. تظل الكيانات الفريدة، على النقيض من ذلك، كيانات منتجة. وكما هي حال «حَشْد» النهضة الذي كان مخترقاً بالمعرفة، وكامناً في الأساس الميتافيزيقي للوجود، فإن هذه الكيانات ستكون، هي الأخرى، في أساس الواقع الجديد

للسياسي الذي يعكف الجمهور على تحديده في فراغ الوجود الإمبراطوري (أنطولوجيا الإمبراطورية). يشكل الحشد وجهة النظر المثلى التي تمكننا من رؤية الجمهور كذات فردية: فالحشد يؤسس لنمط إنتاجه كما لوجوده.

كما في جميع عمليات التجديد، يتم طرح خط الإنتاج الذي ينبثق عن خلفية الشروط التي لا بد من تحريره منها. وبالتالي فإن نمط إنتاج الجمهور يتم طرحه على خلفية محاربة الاستغلال باسم العمل، محاربة الملكية باسم التعاون، ومحاربة الفساد باسم الحرية. إنه يقوم بالتقويم الذاتي للأجساد في حالة المخاض، يستعيد الذكاء الإنتاجي من خلال التعاون، ويحول الوجود في ظل الحرية. يقوم تاريخ التنافس الطبقي لكفاحية العمل بتسليط الضوء على نسيج هذه الأشكال المتجددة باستمرار، ولكنها، حاسمة بصيغ التقويم الذاتي والتعاون، وتنظيم الذات على الصعيد السياسي كمشروع اجتماعي فعال.

كانت المرحلة الأولى من الكفاحية العمالية الرأسمالية الفعلية، أي مرحلة الإنتاج الصناعي التي سبقت النَّشْرَ الكامل للنظامين الفوردي والتيلوري، مطبوعة بشخصية **العامل المحترف**، العامل ذي المهارة العالية المنظَّم هرمياً في الإنتاج الصناعي. وكانت هذه الكفاحية تنطوي، في المقام الأول، على تحويل القُدْرة المحددة على تقويم عمل العامل الخاص، وتعاونه الإنتاجي، إلى سلاح يتم استخدامه في مشروع يقوم على **الاستعادة**، مشروع يتم فيه تمجيد الشخصية الفريدة لطاقة العامل الإنتاجية الخاصة. تمثَّل شعار المرحلة بالدعوة إلى إقامة جمهورية مجالس العمال؛ فسوفييت (مجلس) المنتجين كان غايتها النهائية؛ والاستقلالية في صياغة الحداثة كانت مشروعَها. يعود ميلاد كلٍّ من: النقابة العمالية الحديثة، وبناء الحزب بوصفه طليعة، إلى هذه الفترة من النضالات العمالية وهما يبالغان في تحديدها عملياً.

أما المرحلة الثانية من الكفاحية العمالية الرأسمالية، التي تتازمن مع نشر النظامين الفوردي والتيلوري، فقد كانت مطبوعة بشخصية **العامل الجماهيري**.

وقد قامت كفاحية هذا العامل الجماهيري على الجمع، بين تقويمها الذاتي كرفض لعمل المصنع من جهة، وتوسيع طاقتها حتى تصبح شاملة لآليات إعادة الإنتاج الاجتماعية (آليات التكاثر) من جهة ثانية. كان برنامجها يرمي إلى خلق **البديل** الواقعي لنظام السلطة الرأسمالية. فعمليات تنظيم الاتحادات النقابية الجماهيرية، وإقامة دولة الرفاه وتبني النزعة الإصلاحية الاجتماعية ـ الديمقراطية لم تكن، جميعاً، إلاّ نتائج علاقات القوة التي حددها العامل الجماهيري، والسيطرة الطاغية التي فرضها على التطور الرأسمالي. وقد شكل البديل الشيوعي في هذه المرحلة سلطة مضادة داخل عمليات التطور الرأسمالي.

أما اليوم، في مرحلة الكفاحية العمالية المتقاطعة مع أنظمة الإنتاج المعلوماتية ما بعد الفوردية، فتبرز شخصية **العامل الاجتماعي**. وفي شخصية هذا العامل الإجتماعي، نرى أن مختلف خيوط قوة العمل اللامادية يتم نسجها. ثمة قوة مؤسِّسة رابطة بين الصفة الثقافية ـ الفكرية الجماهيرية، والتقويم الذاتي في جميع ميادين التعاون الاجتماعي الإنتاجي المرن واليدوي، تكون صاحبة القول الفصل واليد العليا اليوم. ليس مشروع العامل الاجتماعي، بعبارة أخرى، إلاّ مشروع **تأسيس**، مشروع **دستور**. وفي نسيج اليوم الإنتاجي يمكن التعبير عن القُدْرة التأسيسية للعمل كتقويم ذاتي لما هو إنساني (حق المواطنية المتساوي للجميع في دائرة السوق العالمية كلها)؛ كتعاون (حق التواصل، بناء اللغات، والتحكم بشبكات الاتصالات)؛ وكسلطة سياسية، أو تأسيس مجتمع تكون فيه قاعدة السلطة محددة بالتعبير عن حاجات الجميع. ذلك هو نمط تنظيم العامل الاجتماعي والعمل اللامادي؛ إنه تنظيم لقوة إنتاجية وسياسية على شكل وحدة سياسية ـ حيوية خاضعة لإدارة الجمهور، منظمة من قبل الجمهور، وموجهة من جانب الجمهور ـ ديمقراطية مطلقة في غمرة العمل.

يعكف الحشد على إنتاج الصبغيات (الكروموزومات) الخاصة بتنظيمه المستقبلي. باتت الأجساد على خط الجبهة في هذه المعركة، وهي أجساد

توحد بشكل حاسم، لا رجعة عنه، جملة النضالات السابقة، وتجسد سلطة جرى الفَوْزُ بها وجودياً (أنطولوجياً). يجب عدم الاكتفاء بنفي الاستغلال ودَحْضه من منظور الممارسة العملية، بل ولا بد من إلغائه في منطلقاته ومقدماته، في أساسه، ومن تعرية صُلْب الواقع من آثاره. لا بد من إبعاد الاستغلال عن أجساد قوة العمل اللامادية، تماماً، كما ينبغي أن يتم بالنسبة إلى المعارف الاجتماعية وعواطف إعادة الإنتاج (التكاثر) (التوالد والحب واستمرارية علاقات القرابة والألفة وإلخ...) التي تزاوج بين القيمة والعاطفة في القوة ذاتها. فتأسيس أجساد جديدة، خارج دائرة الاستغلال، يشكل قاعدة جوهرية لنمط الإنتاج الجديد.

يقوم نمط إنتاج الجمهور باستعادة الثروة من رأس المال، كما ببناء ثروة جديدة، متمفصلاً مع طاقات العلوم والمعارف الاجتماعية عبر قنوات التعاون. يقوم التعاون بإلغاء حق الملكية. صحيح أن الملكية الخاصة غالباً ما كانت، في ظل الحداثة، تستمد مشروعيتها من العمل، غير أن هذه المعادلة، وإن سبق لها أن انطوت على معنى ما، تبدو اليوم مدمَّرة بصورة كاملة. فالملكية الخاصة لوسائل الإنتاج اليوم، في حقبة هيمنة العمل التعاوني واللامادي، ليست إلاَّ نظاماً استبدادياً عفناً محتضراً ولَّىٰ زمانُه إلى غير رجعة. تميل أدوات الإنتاج إلى أن تتألف من جديد بذاتية جماعية، وفي إطار الذكاء والتعاطف الجماعيين لدى العمال؛ وتميل روح المبادرة إلى أن تنتظم بفضل تعاون الذوات في ذكاء عام. وهكذا فإن تنظيم الجمهور، كذات سياسية، كحشد، (كبوسيه)، يبدأ بالظهور على المسرح العالمي. ليس الجمهور إلاَّ تنظيماً ـ ذاتياً سياسياً ـ حيوياً.

ثمة بالتأكيد لحظة تصل فيها عمليتا الاستعادة والتقويم الذاتي إلى عتبة معينة، تقومان عندها بتشكيل حَدَثٍ حقيقي. تلك هي اللحظة التي يتم فيها تأكيد ما هو سياسي حقاً ـ لحظة اكتمال التكوين، لحظة صيرورة التقويم الذاتي، وذلك الاندماج التعاوني للذوات، والإدارة البروليتارية للإنتاج، سلطة

تأسيسية. إنها النقطة التي تتوقف فيها الجمهورية الحديثة عن الوجود، وينهض حَشْدُ ما بعد الحداثة مكانَها. إنها اللحظة التأسيسية لمدينة أرضية تكون قوية ومختلفة عن أية مدينة سماوية (إلهية). لقد باتت القُدْرة على إنشاء، الأماكن، وبناء السلطات الزمنية، وإحداث الهجرات، وإيجاد الأجساد الجديدة تؤكد هيمنتها من خلال أفعال الجمهور وتحركاته ضد الإمبراطورية. فمن الآن، تمكنت إنتاجية الأجساد وأشكال التعاون وخطط الجمهور الإنتاجية، من تقويض الفساد الإمبراطوري. أما الحدث الوحيد الذي ما زلنا ننتظره فهو نشوء، أو بالأحرى، اندلاع منظمة قوية. باتت السلسلة الوراثية متشكِّلة ومترسِّخة في الوجود (في الأنطولوجيا)، وباتت الإنتاجية التعاونية الجديدة عاكفة على بناء الهياكل وتجديدها بصورة متواصلة، وبالتالي، فنحن لا ننتظر إلاَّ لحظة اكتمال نضج التطور السياسي للحَشْد. ليس لدينا أي نموذج أو مثال نقدمه عن هذا الحدث. وَحْدَه الجمهور سيبادر، من خلال تجريبه العملي، إلى تقديم النماذج، وحسم زمان وكيفية صيرورة ما هو ممكن واقعاً.

المناضل

مع تحلل شخصية الشعب في حقبة ما بعد الحداثة، يبقى المناضل الشخص الأفضل تعبيراً عن حياة الجمهور، بوصفه عنصر الإنتاج السياسي ـ الحيوي والمقاومة ضد الإمبراطورية. ونحن حين نتحدث عن المناضل، لا نفكر بأي مخلوق يشبه ذلك العنصر الحزين المتقشف والزاهد في الأممية الثالثة، الذي كانت روحه مشبعة بعمق بمنطق الدولة السوفيتية، بالطريقة نفسها التي كانت تتجسد بها إرادة البابا في قلوب فرسان **جمعية يسوع**. لا يخطر ببالنا شيء من ذلك، كما لا نفكر بأحد يتحرك ويتصرف من منطلق الواجب والانضباط، متظاهراً بأن أفعاله مستمدة من خطَّة مثالية. نحن نشير، على النقيض من ذلك، إلى شيء أكثر شَبَهاً بنموذج المقاتلين الصداميين الراديكاليين والتحرريين المنتمين إلى ثورات القرن العشرين، نموذج المثقفين الذين تعرضوا

للاضطهاد والملاحقة والنفي والتشريد في أثناء معارك النضال ضد الفاشية، نموذج جمهوريي الحرب الأهلية الإسبانية وحركات المقاومة الأوروبية، ونموذج المناضلين في سبيل الحرية في جميع الحروب المعادية للاستعمار والإمبريالية، لعل النموذج النمطي الأصلي للشخصية الثورية هو المحرّض الكفاحي لدى العمال الصناعيين في العالم. قام «الفَلْتان» (الوبلي) ببناء الروابط بين العاملين من الأسفل، عن طريق التحريض المتواصل، وساعد، في أثناء تنظيمهم، على إيجاد فكر طوباوي حالم ومعرفة ثورية. كان المناضلُ العنصرَ الأساسي في «المسيرة الطويلة» لتحرير العمل وعتقه من القرن التاسع عشر إلى القرن العشرين، رمزَ الخصوصية الإبداعية لتلك الحركة الجماعية العملاقة التي عُرفت باسم نضال الطبقة العاملة.

عبر هذه الفترة الطويلة، ظل نشاط المناضل قائماً، بالدرجة الأولى، على سلسلة من ممارسات المقاومة، في المصنع وفي المجتمع، ضد الاستغلال الرأسمالي. وقد تألف أيضاً، عبر المقاومة وفوقها، من البناء والممارسة الجماعيين لسلطة مضادة قادرة على تفكيك سلطة النظام الرأسمالي ومعارضته ببرنامج حُكْم بديل. كانت المعارضة الصريحة للكلبية البرجوازية، للاغتراب النَّقْدي، لاستباحة الحياة واغتصابها، لاستغلال العمل، لاستعمار العواطف والمشاعر، وإلخ...، هي الأسباب الكامنة وراء قيام المناضل بتنظيم النضال. كان التمرد والعصيان هو الشعار الباعث على الفخر لدى المناضل. وقد كان هذا المناضل شهيداً، مرة بعد أخرى، على امتداد التاريخ المأساوي للنضالات الشيوعية. أحياناً، ولكن ليس غالباً، كانت البُنى الطبيعية الاعتيادية لدولة الحقوق، كافية لأداء المهمات القمعية المطلوبة لتحطيم السلطة المضادة وسحقها. أما حين بَدَتْ غَيْرَ كافية، فإن إرهاب الدولة القائم على القطعان الفاشية، ووحدات الحرس الأبيض، أو عصابات المافيا السوداء التي تحتفظ بها الأنظمة الرأسمالية «الديمقراطية» كقوى احتياطية، بالأحرى،

كان يتم استدعاؤهما لمد يد المساعدة من أجل تعزيز أجهزة القمع الشرعية وتدعيمها.

والأسئلة المطروحة اليوم هي: لماذا ما زالت الحالات الكفاحية والنضالية تبرز على السطح؟ لماذا باتت أشكال المقاومة أكثر عُمْقاً؟ ولماذا يعود الصراع، باستمرار، إلى التفاقم وبزخم جديد؟ بعد هذا العدد الكبير من الانتصارات الرأسمالية، بعد الآمال الاشتراكية في أجواء الإحباط والخيبة، وبعد أن جرى توطيد إرهاب رأس المال ضد العمل تحت ستار الليبرالية المفرطة؛ علينا أن نسارع، تواً، إلى إقرار حقيقة أن الكفاحية أو النضالية الجديدة ليست تكراراً بسيطاً للصيغ التنظيمية لدى الطبقة العاملة الثورية القديمة. فالمناضل اليوم لا يستطيع حتى ادعاء **التمثيل**، ولو حتى بالنسبة إلى الحاجات الإنسانية الأساسية للمستَغَلين (بفتح الغين). يتعين على الكفاحية السياسية الثورية اليوم، على النقيض من ذلك، إعادة اكتشاف ما كان على الدوام شكلها الصحيح والمناسب: **حيث لا تكون نشاطاً تمثيلياً، بل فعالية مؤسِّسة**. تبقى الكفاحية اليوم فعالية إيجابية، بنَّاءة، ومجدِّدة. ذلك هو الثوب الذي نرتديه نحن، وجميع أولئك الذين يثورون ضد حُكْم رأس المال، حين نطلق على أنفسنا اسم المناضلين اليوم. فالمناضلون يقاومون التحكُّم الإمبراطوري بأسلوب إبداعي خلاّق. وبعبارة أخرى، يتم ربط المقاومة، على الفور، بمهمة تأسيسية في مَلكوت السياسة ـ الحيوية، ومع عملية تشكيل الأجهزة التعاونية للإنتاج والألفة الاجتماعية. هنا بالذات، يكمن عنصر التجديد القوي للكفاحية اليوم والتي تكرر فضائل الفصل التمردي خلال مئتي سنة من التجارب الثورية القائمة على الهرم، غير أنها مرتبطة، في الوقت نفسه، بعالم جديد، عالم لا يعرف أي خارج. عالم لا يعرف إلاَّ داخل، إلاَّ مشاركة حيوية لا غنى عنها في مجموعة الهياكل والبُنى الاجتماعية، دون أية إمكانية للتسامي عليها. ليس هذا الداخل إلاَّ التعاون المنتج للحالة الفكرية الجماهيرية، وشبكات التعاطف القائمة على الود، إلاَّ إنتاجية السياسة ـ الحيوية المنتمية إلى

ما بعد الحداثة. ومثل هذه الكفاحية لا تلبث أن تقلب المقاومة إلى سلطة مضادة، وأن تجعل من التمرد مشروع حب.

ثمة أسطورة قديمة قد تفيد في إلقاء الضوء على الحياة المستقبلية للكفاحية أو النضالية الشمولية، ألا وهي أسطورة القديس فرنسيس الأسيسي. انظروا إلى مأثرته! رغبةً منه في إدانة فَقْر الجمهور، بادر إلى تبني الوضع العام واكتشف هناك جَوْهَرَ القوة الوجودية (الأنطولوجية) لمجتمع جديد. يفعل المناضل الراديكالي الشيء نفسه، إذ يرى في الحالة العامة للجمهور ثروته الهائلة. في معارضته للرأسمالية الوليدة رفض فرنسيس كل انضباط غائي، وفي معارضته لإماتة الجسد (في الفقر وفي النظام المؤسَّسي) اقترح حياةً ملأى بالمتعة، حياةً شاملةً لكل الوجود والطبيعية، لسائر الحيوانات، للشقيق القمر والشقيقة الشمس، لأسراب طيور الحقول، لجميع البشر الفقراء والمستَغلين، تنتصب ضد إرادة التسلط والفساد. مرة أخرى نجد أنفسنا، في حقبة ما بعد الحداثة، في وضعية فرنسيس، إذ نحن عاكفون على طرح متعة الوجود في مواجهة بؤس السلطة والنفوذ. إنها حركةٌ لا تستطيع أية قوة أن تتحكم بها؛ لأن قوة الحياة الشمولية، والتضامن والتمرد، كل تلك الأمور، تبقى جنباً إلى جنب في واحة الحب والبساطة، بل وحتى البراءة. تلك هي الفرحة والسعادة اللتان يتعذر كبتهما، واللتان تغمران كل من يكون شمولياً.

الفهرس

آبادوراي، آرغون 231
آبيا، أنطوني 213
آرندت، حنا 247، 544، 552
آريغي، جيوفاني 352، 353
آغامين، جورجيو 525
آندرسون، بندكت 153، 169
آورباخ، إيريك 87
الاتحادي 244
الاتصالات 61، 67، 71، 524، 574؛ بين النضالات 99، 105؛ في الإنتاج 424، 436، 523، 524
أحمد، أكبر 228
إدارة حديثة: إمبراطورية 490 ـ 494؛ حديثة 144 ـ 145، 158
أداة متسامية 131، 141، 248، 249؛ متجسدة في الدولة 472 ـ 477
إرادة عامة 140، 145، 154
أرسطو 298، 511، 569
أزمة 419، 421؛ أوروبا 535، 543؛ مؤسسات 291 ـ 292
أزمة كلية 282، 292، 298
استثناء، حالة 42، 43، 56، 77
استعادة 572، 576، 581
الاستغلال 83، 97، 308، 310، 550
الاستغلال الذاتي 316
استغلالية السياسي 448
أسرة 227، 292
الأسلحة النووية 496 ـ 499
إشاعة لامركزية الإنتاج 363 ـ 366، 432 ـ 435
الاشتراكية القومية 174 ـ 177
الأصولية: 224 ـ 229، 455، 566
الإضرابات، فرنسا 98 ـ 101؛ كوريا الجنوبية 98 ـ 101
إعادة الإنتاج (التكاثر): الاجتماعي 60، 112، 141، 403 ـ 404، 549
الافتراضي 512 ـ 518، 526
الاقتصاد الإيطالي 423
اقتصادات الخدمات 420 ـ 421، 429
ألتوسير، الثورة 148
ألتوسير، لوي 111 ـ 112
إلغاء الحدود الإقليمية 12، 86، 95، 109، 193؛ بفعل رأس المال 306، 473، 498 ـ 499؛ على صعيد الإنتاج 432 ـ 435. انظر أيضاً خطوط الهرب.
إلغاء النظام الكولونيالي 363 ـ 365
الإمبراطورية، تحديد مفهوم 15 ـ 16
إمبراطورية روما 33، 47 ـ 48، 246، 249، 436، 249، 436، 458، 459، 532 ـ 533
الإمبريالية 65، 391، 481؛ انتقادات ماركسية 221، 343 ـ 347، 398، 400؛ مقارنة مع الإمبراطورية 12 ـ 13، 31، 250 ـ 251، 403؛ النضال ضد 82 ـ 83، 104؛ والولايات المتحدة 258، 264، 268
الإمبريالية المفرطة 340 ـ 342
امتيازات السيادة الملكية 77، 494، 517
الأمريكية، الثورة 242 ـ 248، 544
الأمم المتحدة 24 ـ 26، 30، 44، 64، 78، 205، 270، 452

الأممية 85، 87، 91، 93، 222
الأمة، مفهومها الحديث 150 ـ 166
أمين، سمير 129 ـ 130، 483
الأنتروبولوجيا 195 ـ 196، 278
الإنترنت 438
الانتفاضة 98 ـ 101
انحطاط الإمبراطورية وسقوطها 48 ـ 49، 531 ـ 536
الإنسانية 131 ـ 132، 147 ـ 149، 418؛ النهضوية 120 ـ 126، 129، 148، 181، 216، 244، 248، 511
الانضباط 156، 241؛ رفضه 260، 386، 402، 542
انضباط اشتراكي 316
إنطولوجيا 88 ـ 89، 109، 305، 508 ـ 522؛غيابها 300، 557
انهيار الاتحاد السوفيتي 214، 268، 408 ـ 410
أوغسطين من هيبو 306، 556، 560
الإيدز (وباء) 210
الإيديولوجيا 573

باسكال، بليز 133 ـ 134
باليبان، اتيبان 286
باندونغ، مؤتمر 169، 170، 371
باور، أولو 175
بداهة رأس المال 473 ـ 474
البرابرة 315 ـ 323
براكاش، غيان 223
بروديل، فيرنان 333
بروليتاريا 91 ـ 92، 111، 379 ـ 380، 570، تحديدها 96 ـ 97
برونو، غيوردانو 130
بريثون، وودز، اتفاقات 363، 390 ـ 392
بنيامين، فالتر 317، 539
بنية تحتية معلوماتية 437 ـ 439
بنية فوقية 59، 63، 549 ـ 550
البنيوية 59
بهابها، هومي 220 ـ 222
بودان، جان 139، 156 ـ 158
بورك، إدمون 165
بوش، جورج 269
بوڤيلوس 123
بوكوك، ج.غ.آ.، 244
بوليبوس 246، 249، 457 ـ 461، 532
البوليس 36، 43 ـ 45، 47، 57، 143؛ والتدخل الإمبراطوري 74 ـ 77، 281
البيان 111، 115، 478
بيكون، فرانسيس 123

تاتشر، مارغريت 500
التاريخ، فرعاً أكاديمياً 196
التاريخانية 158 ـ 159
التبادلية 203 ـ 204
التبرير (بمعنى إضفاء الشرعية) 68 ـ 72، 76، 79، 146 ـ 147
التحديث 370 ـ 373، 413 ـ 418، 420
التخلف، نظريات 416 ـ 417
التدخل والسيادة 45، 71 ـ 76
التراكم الأولي 152، 154، 379 ـ 383، 420، 473
الترجمة 93، 102
ترومان، هاري س. 370
تزاوج الأجناس 520 ـ 525
التسويق 231 ـ 232
تشاترجي، بارثا 207
تشباباس، انتفاضة 98 ـ 101
التصنيف، شكلي وحقيقي 54، 378 ـ 379، 400 ـ 401، 462، 522، 550
التعاون 431 ـ 433، 525 ـ 526، 561 ـ 563، 570، 580 ـ 581؛ مجرداً 433
التفكيك 89 ـ 90
التقدمية 260 ـ 263
التكتيك والاستراتيجية 104، 105، 110
التمثيل 139، 140، 164، 195، 207
التنمية، نظريات 414 ـ 417
توسيديد 272
توكفيل، الكسيس دو 246، 251 ـ 253، 536
تياتمن، أحداث (في الصين) 98، 101
التيلرية 355، 359، 367 ـ 368، 378، 394، 547، 579

الثقافة الجماهيرية 62، 580
ثقافة الشراكة 234
الثورة الإنجليزية 244
الثورة السوفيتية 68، 192، 263 ـ 264، 355 ـ 357

الثورة الفرنسية 161 ـ 162، 165، 177، 183 ـ 185، 544
ثورة لوس أنجلوس 98 ـ 101
الثورة الهايبتية 192، 199؛انظر أيضاً لوفرتور، توسان

جاكسون، آندرو 253 ـ 254
الجذمور 438، 564
الجماعة 85، 222، 514؛ والأمة 153، 156، 167 ـ 171، 177
الجمهور 107، 114، 124 ـ 126، 147، 243، 248، 507؛ بعد استعادة الإمبراطورية 77، 558؛ حقوقه 563، 577؛ سلطانه 310 ـ 323، 512 ـ 21ذ؛ مقابل الشعب 164، 178، 289، 461، 495؛ منفياً بالسيادة الحديثة 132، 136، 142، 156
الجمهورية 275، 308، 323
جيبون (غيبون)، إدوارد 48، 531 ـ 532
جيڤرسون، توماس 253، 271، 544
جيلوري، بول 199
جيمسون فريدريك 235، 279، 401، 470
جينة، جان 172

الحب 143، 277، 584
الحداثة 87 ـ 89، 119 ـ 126؛ كأزمة 126 ـ 132، 146، 172؛ نقد ما بعد الحداثة لها 216، 219، 237
الحرب الباردة 178، 271
حرب الخليج «الفارسي» 36، 37، 269، 452
الحرب العادلة 37، 73 ـ 75
الحرب العالمية الأولى 346
الحرب العالمية الثانية 361
الحركات الاجتماعية اللامتساوقة 107
حركات مكانية 84
حركات نسوية 404
حركة السكان 314، 376، 404، 495؛ الحق في 563 ـ 567؛ والمعاناة 235 ـ 236
الحشد 577 ـ 581
الحق الطبيعي، نظريات 159
الحق والقانون 43؛ الإمبراطوري 48، 110؛ الدوليان 24، 32 ـ 33، 39، 68، 75؛ فوق القومي 32 ـ 33، 42، 44
حقوق الإنسان 170، 455
الحقيقة 237 ـ 238
حكم انضباطي 360 ـ 368، 372 ـ 377
الحياة البداوة 129، 311 ـ 317، 519 ـ 522
الحياة العادية 303، 525

الخارج مقابل الداخل 26، 86، 273، 282، 508 ـ 509؛ بالنسبة إلى التطور الرأسمالي 328، 233، 337، 346، 380 ـ 383
الخرافة 470
الخروج 129، 313 ـ 316، 522، 526؛ الأنتربولوجي 319 ـ 322
الخصوصية 102، 108، 125، 132، 163، 562 ـ 563، 578
خطوط الهرب 90، 192 ـ 193
الخوف 470، 489، 553

دانتي، الليغري 122، 125
الدخل المضمون 571
الدولة، الأبوية الاستبدادية 150 ـ 153؛ الحديثة 146، 208؛ الرأسمالية 233 ـ 343، 348 ـ 350، 359، 444 ـ 451
الدولة القومية 12، 34، 83، 173، 348 ـ 349
دونس، سكوتوس: 121
دي سيكا، ڤيتوريو 240
الديالكتيك 95، 278 ـ 279؛ ديالكتيك الهوية 164، 180، 197، 205؛ نقده 216، 221 ـ 223، 515، 540 ـ 542
ديبور، غاي 280 ـ 282، 468 ـ 469
ديرليك، عارف 141، 214
ديڤيس، مايك 487
ديكارت، رونيه 133 ـ 134، 555
ديلوز، جيل وفليكس غواتاري 60، 288 ـ 289، 306 ـ 307، 311، 442، 473

الذاتية: إنتاجها 67، 96، 290 ـ 292، 467، 479، 541؛ دارات جديدة 397، 405، 571

رأس المال المتحول 431، 574
راولز، جون 38، 40
رايش، روبرت 230، 428
رحمان، فضل 227 ـ 229
الرفض 300 ـ 302، 309
رودس، سيسيل 338، 344

روزفلت، فرانكلين ديلانو 260، 261، 358، 500
روزنز فايغ، فرانتس 539
روسو، جان ـ جاك 140، 143، 443

زافايتني، سيزار 240
الزمانية 569 ـ 571
الزنوجة 202 ـ 203

سارتر، جان پول 200 ـ 202
سبينوزا، باروخ 114، 148 ـ 149، 275 ـ 277، 303، 515؛ حول الكمون 125، 131 ـ 132
ستالين، جوزيف 176
سعيد، إدوارد 195، 224
سكان أمريكا الأصليون 255 ـ 256
السلام 46، 127، 137، 151، 271، 281؛ تفضيلة من فضائل الإمبراطورية 33 ـ 35، 39، 107، 251، 507
السلطة التأسيسية 88، 106، 111، 274 ـ 276، 515، 575، 580؛ في دستور الولايات المتحدة 244، 249
سلين، لوي ـ فيردتيان 208 ـ 209
سميث، آدم 141 ـ 143
السوق 141
سوق عالمية 230 ـ 235، 282، 348 ـ 350، 373، 378، 452، 481 ـ 484؛ بناؤها 327، 329، 498
السيادة: الحديثة 120، 137، 146؛ في صراعها مع رأس المال 472 ـ 476؛ القومية 153 ـ 166
السياسة الليبرالية 279 ـ 280
السير بنوك 320
سيزار إيمية 184، 202
سييس، إيمانويل، جوزيف 161، 165، 177

شابلن، شارلي 241
شركات، عالمية (عابرة للحدود القومية) 64، 444 ـ 451
شركة الهند الشرقية 446، 447
شركة الهند الشرقية الهولندية 446
الشعب 163 ـ 166، 289، 454 ـ 458؛ انحطاطه 495، 582
الشمولية 177، 408
شميدت، كارل 42، 540 ـ 541
شوبنهاور، آرثر 135
الشيوعية (المشاعية) 111، 350، 431، 502، 585
الصفقة الجديدة 94، 264، 270، 544؛ على المستوى العالمي 358، 362، 391
الصناعات الاتصالاتية 68، 497، 499

الطابع الطفيلي للإمبراطورية 516 ـ 518
الطبقة العاملة الصناعية 96، 379، 570

العالم ثالثية 390؛ عالم ثالث لا أول، 375 ـ 377، 389 ـ 390، 482، 489، 521
العبودية 186 ـ 193، 313؛ في الولايات المتحدة، 255 ـ 258، 265
العدالة 45 ـ 46، 137، 511
عصبة الأمم 240
عصفور طائر 240
العقل العام 62، 523
العلاقات الدولية 218
العلمانية 121، 124، 149، 243
العمال الصناعيون في العالم 307 ـ 308، 316، 583
العمل (المخاض) 61، 96؛ العاطفي 429 ـ 430، 523 ـ 524؛ اللامادي 62، 431
العنصرية؛ الحديثة 164، 284 ـ 289؛ الإمبراطورية 283 ـ 290
العولمة 17، 23، 30، 67، 82، 86، 100، 211، 501، 520

غاليو، غاليلي 124
الغائية 94 ـ 95، 160، 249، 548، 572 ـ 576؛ المادية 111، 114، 527، 562، 563، 577
غرامشي، أنطونيو 233، 547
غيتس، بيل 434
غيلبو، سيرج 546 ـ 548
غينغريتش، ينوت 500

فالرشتاين، إيمانويل 483
فالك، ريتشارد 73
فانون، فرانز 193، 195، 201، 204
فرنسيس الأسّيسي 585
الفساد 48، 247، 250، 298، 300، 554، 558
الفصل العنصري 195، 283، 288
فضاء أملس 283، 475، 478
الفقر 238، 241

فك الارتباط 306، 416 ـ 417
الفلسطينيون 172
الفلسفة 90، 91
الفوردية 355، 359، 367، 368، 378، 579؛ انحطاطها 394؛ مقابل نموذج تويوتا 425
الفوضويون 503
فوكو، ميشال 38، 50، 55، 59، 144، 145، 475، 478؛ عن التنوير 274؛ والنزعة الإنسانية 147، 149
فوكوياما، فرنسيس 281
فيبر، ماكس 79، 144 ـ 146، 491، 540
ڤيتنام، حرب 266 ـ 267، 384، 405
فيخته، يوهان غوتليب 166
فيرجيل 251
ڤيرساي، مؤتمر سلام 357
ڤيكو، غيامباتيستا 159

قابلة الحكمة 144، 474 ـ 476
القومية السوداء 169، 172
القومية المضطهدة 167، 172، 205، 207، 485، 486
القومية، النضالات ضد 82
قوة التشابك 243، 246
قوة الحياة، التحكم بها 107، 458، 495، 498، 558؛ (القوة الحيوية) 51، 58، 146، 554، 575؛ (كعامل إنتاج) 62، 63، 67، 523، 524
القيمة الزائدة، تحقيقها 50، 332

كاسنيلز، مانويل ويوكو آوياما 420
كاليبان 135 ـ 137
كانط، إيمانويل 135، 273
كاوتسكي، كارل 339، 342
كاوهي، بيتر 436
كلس، هانس 26 ـ 27، 30، 40
الكمون 112، 113، 130، 149، 239، 539، 570؛ اكتشافه 121، 125، 134؛ والسلطة الإمبراطورية 243، 247، 534، 535؛ ورأس المال 473، 478؛ ولا للسلطة الحديثة 136
كوتيزي، ج. م. 301، 302
الكولونيالية 127، 128، 130، 180، 200، 296، 445، 447؛ النضال ضدها 82، 83، 168، 202، 207؛ والولايات المتحدة 256
كونراد، جوزيف 209
كينز، جون منيارد 361
الكينزية 359

لا مكان السلطة 280، 283، 303، 311، 464، 508، 548؛ مكان جديد 319، 321، 512
لا بواتييه، دوايتيان 302
لاس كاساسي، دوبارتولومي 183
اللاعمل 402
لنكولن، إبراهام 257
لوبيانو، واهينما 170
لوفرتور، توسان 183 ـ 185
لوك، جون 28 ـ 30
لوكسمبورغ، روزا؛ عن القومية 155؛ نقد الإمبريالية 33، 337، 345، 346، 398، 482
ليفي، بيير 424
لينين، ف. إ. 339، 346

المآثر 88، 90، 95، 109، 111، 527، 529
ما بعد الإنسان 318
ما بعد التحديث !40، 412، 413، 419، 424
ما بعد الحداثة 113، 279، 351؛ نظريات 212، 219
ما بعد الفوردية 99، 580 ـ 581
مارسيليوس، البادواني 125
ماركس، كارل 83، 103، 111، 275، 305، 502، 521، 526، الجزءان المفقودان من رأس المال 347، 350؛ عن الأزمة الرأسمالية 385، 392 ـ 393؛ عن التوسع الرأسمالي 328، 332؛ عن الكولونيالية البريطانية 253؛ نظرية القيمة 510؛ انظر أيضاً؛ الذكاء العام؛ التصنيف الشكلي والحقيقي؛ العصفور الطائر
ماركس كارل وفريدريك أنجلز 112، 114، 335، 444
المافيا 75، 493
ماكيافيلي نيكولو 111، 114، 147، 239، 347، 450، 554؛ عن روما القديمة 41، 245، 249، 533، 535؛ عن السلطة التأسيسية 275 ـ 276
الماكياڤيلية 244 ـ 246
المال 497، 499
مالكوم إكس 170، 204
مبالغة في الإنتاج وتقيد في الاستهلاك 329، 334
مبدأ مونرو 265 ـ 266

متسامية إدارة 131، 140، 248 ـ 249؛ كدولة 472، 477
المجتمع الانضباطي 144 ـ 145، 477، 480
مجتمع التحكم 52، 58، 293، 464 ـ 465، 477، 480
المجتمع مدني 55، 476 ـ 477؛ عالمي 29، 454
محاكم، دولية وعابرة للحدود القومية 75
محلي، غير عالمي 84 ـ 86، 520
مدرسة فرانكفورت 54، 220
المركزية الأوروبية 120، 129، 130، 141، 188
المسيحية 49، 73، 533
المشهد (المنظر) 467، 470، 499
معيار القيمة 142، 509، 515، 558
ملڤيل، هيرمان 300، 303
ملكية، خاصة وعامة 440، 443، 581
المناضل 582، 584
المنظمات غير الحكومية 72، 73، 455، 459
منظومة الدولة القومية 78، 452 ـ 454
المواطنة العالمية 519، 567، 572
الموجات النضالية 93، 95، 98، 385
مور، توماس 125
موريس، وليم 93
موسيل، روبرت 119 ـ 120، 418، 424
موليبه بوتانغ، يان 192 ـ 193
مونتسكيو 48، 531 ـ 532

النزعة التوسعية لدى الأمبراطورية 250، 254؛ لدى رأس المال 329، 338
نزعة معاداة الإنسان 91، 149
نظريات ما بعد الحادثة = ما بعد الحادثة، نظريات
نظريات ما بعد الكولونيالية 212، 215، 220، 223
نظرية الإدارة والتنظيم 233 ـ 234
النظرية السياسية 111، 554
نهاية التاريخ 112، 281، 527؛ تعليق التاريخ 34
نيتشه، فريدريك 147، 315، 515، 537، 540
نيكسون، ريتشارد 392
نيكولاس من كوسا 122، 123

هابرماس، يورغن 69، 573
هارفي، ديڤيد 235
هازاوي، دونا 32، 322
هايدغرمارتن 540
الهجر 313، 316 desertion
الهجنة 219، 223، 321؛ إدارتها 258؛ وتأسيسها 461، 463
هندسة عمارة 280، 283، 487
هوبز، توماس 28، 30، 138، 140، 143، 470، 553؛ عن الشعب 163 ـ 164
هوبسون، جون 343
هوموتانتوم 301 ـ 302
هومو هومو؛ (الإنسان الإنسان) 123، 135، 303، 320
هيردر ج. غ. 160
هيغل غ، و. ف 71، 201، 476، 490، 536؛ عن السيارة الحديثة 136، 139، 142 ـ 144، 146
هيلفردنغ، رودولف 335، 339، 342

وتيغنشتاين، لودڤيغ 541
وجود مضاد 311 ـ 316، 518
وسائل الإعلام 454، 468، 470
الولايات المتحدة، مراحل التاريخ الدستوري 251 ـ 252
وليم من أوكّام 124
ويلسون وودرو 260، 263، 270 ـ 358

اليسا الجديد 268