

الروح في العمل

من الاستلاب إلى الاستقلال الذاتي

فرانكو [بيفو] بيراردي

تصدير بقلم جيسون سميث

ترجمة إلى الإنجليزية: فرنشيسكا كاديل وجوزيينا ميكيا

ترجمة أحمد حسان

SEMIOTEXT(E) FOREIGN AGENTS SERIES

© 2009 by Semiotext(e) and Franco Berardi

إهداء الترجمة

إلى طارق هاشم، صديق الكتب والبشر: كتابٌ جديد يطالب بمحبتك
إلى حسين الحاج. بضاعتكم رُدت إليكم، مع خالص محبتي

مقدمة المؤلف للطبعة العربية

في العديد من بلدان العالم، وخصوصا في إيطاليا، كانت أعوام الستينات والسبعينات عقدين من القلاقل الاجتماعية، والتحول التقدي، والتجديد الفكري. وهذا الكتاب، الذي نُشر لأول مرة مع الناشر الأمريكي سميوكتست Semiotexte، هو محاولة لاستقراء الاستبصارات النظرية للحركة التي انتشرت في تلك الأعوام، في كلٍ من الجامعات والمصانع.

"الطلبة والعمال متحدون في النضال" كان أحد الشعارات التي أنشدناها في تلك الأعوام، وربما أكثرها دلالة، حيث أنه لم يكن مجرد بلاغة نضالية، بل توليفا للتطوير السياسي والفلسفي الذي تجلّى في المجموعة الفكرية التي سُميت باسم "العمالية" operaismo، النوع الخاص من الماركسية - الجديدة التي ازدهرت في صفوف اليسار الراديكالي، والتي عُرفت أيضا على نطاقٍ واسع خلال العقود التالية فيما وراء الحدود الإيطالية.

إلا أن تعبير "العمالية"، و"مابعد - العمالية" لا يعبران تماما عن تعقيد التجديد النظري الذي نتج من نقاش تلك الأعوام، ومن مجلات مثل Quaderni Rossi [الدفاتر الحمراء] و Classe Operaia [الطبقة العاملة]، ومن كتب ماريو تروتتي،

ورانيرو پانزيري، وتوني نيجري، ورومانو ألكواتي، المثقفين الذي منحوا شكلاً لمفاهيم مثل "التركيب الطبقي"، و"رفض العمل"، و"الاستقلال الذاتي للعمال".

وكان أول تبدٍ واعٍ ومُتسق لهذه الحركة النظرية هو نشر كتاب Operai e capitale [العمال ورأس المال]، لماريو تروتسكي، عام 1966.

ذلك الكتاب، الذي نشره مؤخراً بالإنجليزية الناشر اللندني فرسو Verso، حدّد تحوُّلاً منهجياً جوهرياً، حيث اقترح قلبَ العلاقة بين التطور الرأسمالي وبين الذاتية الاجتماعية. فبينما كانت التقاليد النظرية اليسار تعتبر أن التعبير السياسي للطبقة العاملة تأثيرٌ لتطور رأس المال، أكد تروتسكي نوعاً من أسبقية الذاتية، الأولوية (المنطقية والزمنية) للتنظيم الاجتماعي والتمرد في علاقته بإعادة - الهيكلة التقنية والسياسية للرأسمالية. من وجهة نظر تروتسكي، فإن نضال العمال هو ما يدفع الرأسماليين لتغيير التنظيم الاقتصادي والتكنولوجي للإنتاج: يقوم ضغط سلوك العمال (النضال، التخريب، الكسل، رفض العمل) بدورٍ مُعجِّلٍ ومُحوِّلٍ للتركيب التقني لرأس المال. بينما يقوم العمال برفض وتخريب الاستغلال الرأسمالي، يُضطر الرأسماليون لتغيير التنظيم التكنولوجي للعمل. ومن ثم يمكن القول بأن المصدر الأعمق للتجديد التكنولوجي هو تمرد العمال ضد استغلال وقتهم وحياتهم. طبقاً لتروتسكي، في الحقيقة، لا يمكننا فهم التحوُّل الاقتصادي والتكنولوجي للرأسمالية إلا إذا بدأنا من النزاع الاجتماعي، ومن التنظيم السياسي للعمال. المصنع ليس الآلة التي تدفع التطور الاجتماعي فحسب، لكنه أيضاً المختبر السياسي للتحوُّل الاجتماعي والاقتصادي.

يجب النظر إلى تطور الآلة الرأسمالية على أنه ردّ فعلٍ على أشكال الحياة والفعل لدى العمال.

شاركْتُ في هذه الحركة حين كنت فتىً يافعا، وفي **الروح في العمل** قررت أن أتعمّق من جديد العلاقة بين ذلك البحث الفكري وبين الخبرة التالية للحركات منذ الستينات وحتى نهاية القرن.

بدءاً من الثورة المفهومية لتروتي والجيل الأول من المثقفين الماركسيين - الجدد، فإن هديني الجوهري أن أعثر على تضمينات العلاقة الخاصة التي تنشأ بين العمالة الصناعية وبين عمال العمالة الفكرية والطلبة في الوعي السياسي لحركة '68 الكوكبية، لكن أيضاً، وأساساً في عقود الثورة الرقمية للتسعينات، حين تحول العملُ الإدراكي ليصبح القوة المحورية للإنتاج الرقمي. فيما وراء المعنى المباشر لتلك العلاقة (التضامن الاجتماعي، المظاهرات المناهضة للإمبريالية، الدعم المتبادل في النضال السياسي) فإن العلاقة بين الطلبة والعمال هي مصدرٌ وتوقعٌ تحوّل طويل الأمد مضى خلال العقود الأخيرة من القرن الماضي، ونتجت عنه الثورة الإدراكية للشبكة الكوكبية التي أتاحَت الثورة التكنولوجية والاقتصادية المسماة باسم "العولمة".

بينما يحارب العمال ضد الاستغلال ويطالبون بشروط حياةٍ أفضل وبتخفيضِ لزمَن العمل، بينما يخزّبون خطّ التجميع في المصنع، فإنهم يدفعون الرأسماليين للاستثمار في التجديد التكنولوجي، ويدفعون المهندسين لاختراع أشكالٍ جديدة لتنظيم العمل، وبذلك يحزّرون العمال من شروط العمل الأقسى.

إذا كانت نضالات العمال الصناعيين هي مُفجّر الاندفاع نحو التجديد، فإن العمل الفكري قد أتاح تحوّل التكنولوجيا، والمجتمع، والاتصال.

إذا كنتُ في **الروح في العمل** أحاولُ فهمَ الديناميات الاجتماعية والسيكولوجية الجديدة التي تلت الثورة الإدراكية لأعوام التسعينات، فإنني أشدّدُ على الرابطة بين "العمالية" الإيطالية وبين المدرسة الفلسفية الفرنسية المسماة "ما بعد - البنيوية".

أجدُ أن ثمة نقطة ارتباطٍ مهمة بين البحث الجينالوجي لميشيل فوكو وبين الثورة الكوبرنيكية التي أحدثها تروتتي في المنهجية الاجتماعية، حتى لو لم يكن هذان المفكران قد التقيا، وحتى لو لم يوجد اعتمادٌ - متبادل واعٍ بين الإثنين: فنقطة الارتباط التي أشدّدُ عليها هي أولوية الذاتية *subjectivity* (أو، بصورة أدق، أولوية اكتساب الذاتية *subjectivation*) في السيرورة التاريخية. كرس فوكو اهتمامه بوجهٍ خاص للـ **assujettissement**: لتأثير إخضاع الجسد الاجتماعي. وبدلاً من ذلك، كرس تروتتي اهتمامه لاكتساب الذاتية المستقل ذاتياً للعمال، كقوةٍ للتحويل السياسي. لكن المسارين الفلسفيين يشتركان في الكثير: فكلاهما يركّز على الديناميات الاجتماعية وكلاهما يستهدف اكتشاف الاستقلال الذاتي للسيرورات الثقافية التي تنشأ داخل الجسد الاجتماعي والعقل الاجتماعي.

وفضلاً عن ذلك، فإن ما بعد - البنيويين (بالأخص فيليكس جواتاري) قد استقصوا على المستوى الفلسفي ديناميات اللاوعي الاجتماعي الذي يتشكل في أعقاب أسرٍ رأس المال للعمل الإدراكي داخل عملية الإنتاج.

كانت الماركسية - الجديدة الإيطالية وما بعد - البنيوية الفرنسية خبرتين فكريتين متميزتين نشأتا في سياقين مختلفين دون أي اتصالٍ بينهما تقريبا حتى عام 1977، حين التقى بعضُ الناشطين والمنظّرين الإيطاليين بالمثلين الفرنسيين للمدرسة الفلسفية ما بعد - البنيوية. إلا أنني في **الروح في العمل** أحاولُ العثورَ على نقاط التماس بين هاتين المدرستين الفلسفتين، وأجدُها جوهريا في التشديد الخاص الذي يوليه هؤلاء وأولئك لمكان الذاتية في التاريخ.

لكن بؤرة هذا الكتاب تتركز على إدراج subsumption (أوإذا شئت أُسر) النشاط الإدراكي بواسطة سيرورة إكساب القيمة الرأسمالية، وكذلك على الطريقة التي يُغيّر بها هذا الإدراج أشكال الاستغلال وآفاق اكتساب الذاتية.

في أعقاب التحوّل الرقمي يصبح العملُ الإدراكي القوةَ الرئيسية للإنتاج والعاملُ الرئيسي لإكساب القيمة، وبالتالي يتم إخضاعُ العملِ الذهني للاستغلال، ويأخذ التحالف القديم بين العمال الصناعيين والطلبة بعداً جديداً.

بحفز الأتمتة والشبكية الرقمية، قام العمالُ الإدراكيون في آنٍ واحد بزيادة إنتاجية العمل، وساعدوا الرأسمالية على استبدال العمال الصناعيين.

لكن حين يتم إخضاع الروح للعمل، فإن استغلالَ النشاطِ الذهني للمجتمع يتبدى في انتشار المعاناة العقلية، في التقلقل، وفي الأشكال الجديدة للاستلاب: الإجهاد، والهلع، والاكتئاب.

هذا الكتاب، في نهاية المطاف، يمكن اعتباره محاولة لفهم نشوء استلاب اجتماعي جديد، يمكن تصنيفه على أنه مرض نفسي للرأسمالية الإدراكية.

المحتويات

تصدير بقلم جيسون سميث

مقدمة

1. العمل والاستلاب في فلسفة الستينات

2. الروح في العمل

3. الروح المسمومة

4. الروح المتقلقة

خاتمة

هوامش

الروح في إضراب

الروح هي حيود *clinamen*⁽¹⁾ الجسم. هي كيفية سقوطه، وما يجعله يسقط ليلتقي بغيره من الأجسام. الروح هي جاذبيته الأرضية. هذا الميل لدى أجسام معينة للسقوط لتلتقي بغيرها هو ما يؤسس عالماً. اقترحت التقاليد المادية التي يمثلها أبيقوروس ولوكريتيوس زمناً بلا عالم تنهمر فيه الأجسام خلال الفراغ المنعدم الرأسية، إلى أسفل مباشرةً وجنبا إلى جنب، حتى يُميل انحرافاً أو حيوداً مفاجيء، غير متوقع - كـ *clinamen* - الأجسام تجاه بعضها، بحيث تلتقي على نحو دائم. الروح لا تكمن تحت الجلد. إنها زاوية هذا الحيود ثم ما يحفظ هذه الأجسام معا. إنها تُقيم المسافات بين الأجسام، بدل أن تختفي داخلها، إنها فيما بينها، هي إتساقها، القرابة *affinity* بين بعضها البعض. إنها ما تتقاسمه فيما بينها: ليست شكلاً، ولا شيئاً، بل إيقاع، طريقة معينة للتذبذب، رنين. إنها تردد، تناغم أو نغمة.

الحديث عن روح في العمل يعني تحريك مركز الثقل في الجدالات المعاصرة بشأن الرأسمالية الإدراكية cognitive. الروح ليست مجرد القدرة على التجريد، على إدراج الخاص ضمن فئة أكبر. إنها عضو جمالي أيضاً، هي تعريض الفكر لانكشاشات وتمددات الفضاء، لتسارع وانقضاء الزمن. القول بأن الروح يتم إكراهها على العمل يعني تأكيد أن العقل الاجتماعي أو الذهن العام (إذا استخدمنا عبارتين من عبارات ماركس لهما بعض الرواج في هذه الجدالات) ليس هو المصدر الأولي للقيمة في عملية الإنتاج. بل هي الروح

بوصفها شبكةً من الارتباطات والأذواق، من الانجذابات والميول. الروح ليست مجرد مُستقرّ العمليات الذهنية، بل القوى الوجدانية والليبيدية (ب) التي تنسجُ معاً عالماً: المجاملة، القدرة على المخاطبة، الاهتمام بالآخرين ومناشدتهم. الذات المعاصرة للرأسمالية الإدراكية - يتحدث بيفو عن الكوجنيتاريا (ج) [الإدراكيتاريا] cognitariat، لكن ربما هناك أسماءٌ أخرى - ليست مجرد مُنتجٍ للمعرفة ومُتصرّفٍ في الرموز. الرأسمالية هي استنفارُ روحٍ عامٍ وتنظيمُ مزاجٍ؛ وذاتها، هي مجالٌ للرغبة، نقطةُ انعطافٍ لعاطفةٍ وجدانيةٍ لا شخصيةٍ تنتشرُ كشائعةٍ. الكوجنيتاريا تحمل فيروساً.

الروح في العمل يصفُ نفسه بأنه تجربةٌ في "الباثولوجيا النفسية" [علم المرض النفسي]، ويصف كيف تعطلّ شيءٌ في الروح الجمعي. فقد أصبح العالمُ ثقيلاً، سميكاً، داكناً، مُتغطرساً. إلا أن ضوءاً ضئيلاً، خائياً يلعب خلاله، رغم ذلك. ينفث شيءٌ مع هذا الانقراض لما هو ممكن. فلم نعد نشعرُ أننا مُضطرون للفعل، أي، لأن نكون فعّالين. وسليبتنا تكاد تبدو إعفاءً، رفضاً، إبطالاً لنسقي من المُمكنات لا تخصّصنا. يُنظرُ إلى الممكن كما هو: على أنه فرضٌ، اختناقٌ. مع خسوف الممكن، عند نقطة الصفر للانحطاط الاكتيبي، تملكنا أحياناً فعّاليتنا الكامنة: فعّاليةٌ لما كانت لم تعد تُستثمرُ في مُتجهات التحقيق، ترتدُّ لتغمرنا.

الاكتئاب يحدثُ، كما يجادل فرانكو "بيفو" بيراردي، حين تجتاح سرعةٌ وتعقّدُ تدفّقات المعلومات قدراتِ "العقل الاجتماعي" على التصرف في هذه التدفّقات، مُولدةً هلعاً يُختَمُّ، بعد ذلك بقليل، بانهيارٍ اكتيبي. الاكتئاب واسع الانتشار اليوم، كما يجادل بيفو، لأن التنظيمَ المعاصر لإنتاج فائض القيمة قائمٌ على ظاهرة - على تراكُم - السرعة. في صفحاتٍ معروفةٍ جيداً من الأسس *Grundrisse*، تحدث ماركس عن ميلٍ، عن نقطةٍ حدّية، في

عملية اكتساب قيمة valorization رأس المال: عن الإمكانية المستحيلة لدوران رأس المال "دون زمن دوران"، بسرعة لانهائية، بحيث يتم العبور من لحظة في دورة رأس المال إلى اللحظة التالية "بسرعة الفكر". مثل ذلك الرأسمال سيعود إلى نفسه حتى قبل أن يغادر نفسه، ماراً بكل مراحل في سيروية لا تصادف أي عقبات، في زمن مثالي دون زمن - في الومضة المعيشية للحظة دون ديمومة، دورة تنقل إلى نقطة. وتعيد سلطة لا تقل عن بيل جيتس مسرحة هذه الفانتازيا - نقطة حدية لرأس المال، يُجهد نفسه لبلوغها، نقطة تلاشيهِ - في البيزنس @ سرعة الفكر *Business @ the Speed of Thought*، الذي يستشهد به يفنوباعباره تشكلاً معاصراً لهذه العتبة، يستحضر إمكانية دورة معلومات، يمكن أن تحدث، كما يتخيل جيتس، بصورة "سريعة وطبيعية كالفكر داخل كائن بشري".

ثمة سرعة وثمة سرعة أخرى. ليست مجرد ظاهرة السرعة في حد ذاتها هي ما تلعب دور المسبب للمرض هنا. فالمصنع الاجتماعي محكوم بنفس القدر بالخبرة المزعزعة للاستقرار للتغيرات في الإيقاعات، للاختلافات في السرعات، وإعادات التوجه الشبيهة بالسيّاط، المفروضة على قوة عمل مرنة، ومقلقة precarious، وتحت الطلب على الدوام - ومزودة بأحدث جهاز آيفون. هذا التنظيم للعمل، الذي يتم فيه الإشراف على إنتاج لحظي من جانب قوة عمل مؤقتة على الدوام، يجد انعكاسه في شكل الحكم المميز للإمبريالية الديمقراطية، الذي يتم الحفاظ عليه كما هي الحال بالمطالبات بالتعجل، والاستنفار الدائم، وعمليات تعليق المعايير: الحكم بالأزمة، الحكم بالاستثناء. من المستحيل في أيامنا هذه الفصل بين مجالات الاقتصاد ومجالات ما هو سياسي. ففي كل حالة، ثمة اضطراب تتم إدارته، إدارة الكاوس chaos^(د). انقضت التحالفات الاجتماعية والهدنات الانتاجية لدول الرفاه

القديمة. عدم الاستقرار هو نظامُ الأمورِ الآن. والاضطراب ، هو تقنيةٌ للحكم. يبدأ الاكتئابُ في الظهور كنضوبٍ للرغبةِ أقل مما يبدو كإبطاءٍ أو تخريبٍ للييدي عنيدي، مع كونه مؤلماً، يبدو تسريحاً. الروح في إضراب.

الروح في العمل يريدُ الإجابةَ على هذا السؤال: كيف انتقلنا من الأشكال الخاصة لنضال العمال في الستينات، التي تميّز بـ"اغتراب" العمال الواسع النطاق عن التنظيم الرأسمالي للإنتاج، إلى الوضع اليوم، الذي أصبح فيه العمل هو الموضعُ المحوري للاستثمار النفسي والعاطفي، رغم أن هذا الاقتصاد اللييدي الجديد يولّد مجالاً كاملاً من الظواهر المرضية الجماعية، من اختلالاتِ الانتباه إلى أشكالٍ جديدة من الحبسة dyslexia، من نوبات الهلع المفاجئة إلى الاكتئاب الجماعي؟ بعبارةٍ أخرى، كيف انتقلنا من التناحرات الاجتماعية لأعوام الستينات والسبعينات، حين كانت قوة العمال تُعرّفُ بشكلٍ متناقض برفضها للعمل، وباستقلالها الذاتي عن سيرورة إكتسابِ القيمة الرأسمالية، وبأشكال تنظيمها الخاصة - بهروبها من انضباط المصنع - إلى خبرة العقدين الأخيرين، حيث أصبح العمل لبّ هويتنا، لم يعد ضرورياً اقتصادياً، لكنه حيويٌّ لتأسيس الذات؟ باختصار، من الهروب من العمل إلى التماهي معه؟

حدث شيءٌ عام 1977. ويُعلّقُ بيْفوقصّته على هذا التحوّل. إنه العام الذي يبلغ فيه رفضُ العمل إيقاعاً محمومًا في حركة الاستقلال الذاتي الإيطالية، العام الذي يُفسح فيه منطق التناحر واحتياجات العمال - ما أطلق عليه ماريو ترونتي Mario Tronti "الإرادة التناحرية" للبروليتاريا - المجالَ لمنطق الرغبة، الذي لم يعد ممكناً فيه تفسيرُ الإنتاجية

الاجتماعية بمقولات اقتصادية صارمة، ولم تعد المتجهات العvisانية تتماشى مع الخيلة القديمة للحرب الاجتماعية. اتخذت محورية مقولة الاحتياجات العمالية في نضالات أعوام الستينات شكلين. في مجال الاستهلاك، كان ثمة شكل الديمقراطية المباشرة المعروف باسم التسعير "السياسي"، الذي كانت فيه مجاورات وأقسام كاملة من المدن تخفض من جانب واحد تكاليف السلع والخدمات من قبيل الإسكان، والمواصلات، والكهرباء، على أساس قرار جماعي يرفض أية عقلانية اقتصادية في تحديد الأسعار. وعند نقطة الانتاج، كانت الرافعة الأولية للتناحر هي نضال الأجور، الذي كانت تُمارس فيه السلطة العمالية برفض ربط مستويات الأجر بالإنتاجية، وتُصرُّ على معاملة الأجر باعتباره "متغيراً مستقلاً". التحول الذي تمثله أحداث عام 1977، والذي يُفسح فيه منطق الاحتياجات والتناحر المجال للرغبة والفرار، هو نقطة البداية الحقيقية للروح في العمل. لأن موضع الرهان في قصته هو تواج هذا الهروب الجماعي من انضباط المصنع، هذا الانسحاب الأحادي الجانب من الحلف الاجتماعي المعقود بين رأس المال وشركائه، النقابات والأحزاب العمالية، بقصد "إنقاذ" الاقتصاد الإيطالي بعد الحرب. إنه يسأل: كيف حدث أن مجال الرغبة، مجال المتخيل والوجداني، الذي أدى توكيده باعتباره المجال الأساسي لما هو سياسي ذات مرة إلى التخلي الجماعي عن مجال العمل، قد تحوّل إلى القوة المتميزة في النظام المعاصر للعمل، إلى اللحظة المتميزة في إنتاج القيمة؟ تضفر الرغبة معاً طاقات عاطفية، ولغوية، وإدراكية، وتخيّلية أكّدت نفسها في مواجهة نظام العمل في الستينات والسبعينات، وهو رفض وضعه رأس المال ذاته قيد العمل بصورة متناقضة. هذا الاستعمار للروح ولرغبتها - دخول الروح ذاتها إلى عملية الإنتاج - يُنتج تأثيرات متناقضة. إنه يحوّل قوة العمل إلى ما تسميه نظريات الإدارة رأس المال البشري، الذي يُسخّر ويخضع للعمل لا قوة عمل عامة، مجردة، بل

الخصوصية، التوليفة الفريدة للقوى النفسية، والإدراكية، والوجدانية التي أجلبها إلى عملية العمل. لأن وظائف إعادة التشكيل reformatting المعاصرة هذه تؤدي دورها من خلال حفز قواي الإبداعية والذهنية النوعية، فإني أخبرُ العمل باعتباره شريحة الحياة الاجتماعية التي أجدني فيها الأكثر حرية، الأكثر قدرةً على تحقيق رغباتي: الأكثر أنا ذاتي.

يحلل الروح في العمل ديناميات رأس المال المعاصرة في مرحلته "الإدراكية" مستخدماً منها اسميه التركيبية compositionism. هذا المصطلح يستخدمه يفو لتجنب المفاهيم المغلوطة التي يثيرها استخدام مصطلح *operaismo* - العمالية - لوصف التيار الإيطالي المحدد من الماركسية الذي يرثه وكذلك يحدث قطعةً معه. ورغم أن مرحلة الأوبرايزمو الكلاسيكية تبدأ بالتحديد في بداية الستينات وتنتهي مع حل جماعة بوتيرو *Potere Operaio* [السلطة العمالية] (التي نشط فيها يفو) عام 1973)، فإن المجال الأوسع للفكر التركيبي يظل بالغ النشاط اليوم، ويضم مدىً واسعاً من الميول يمثلها مفكرون من قبيل باولو فيرنو، وأنطونيو نجري، وماوريزيو لاتزاراتو Paolo Virno, Antonio Negri, Maurizio Lazzarato. هذا التقليد يقوم على أساس ثلاثة اختراقاتٍ نظرية متراكبة: البديهية التي تُشدد على أولوية نضالات العمال في تطور رأس المال؛ ودراسة التركيب المتغير للطبقة العاملة بوصفه مفتاح فك شفرة الأشكال الجديدة من التنظيم والفعل السياسيين؛ ووصف ماركس (في الأسس *Grundrisse*) لنشوء "الذهن العام" general intellect كشكلٍ من السلطة العمالية يهدد بتدمير أسس تنظيم الانتاج لاستخلاص فائض القيمة. يتطلب المفهوم الأول أن يتم فهم كل تحليلٍ للبنية المتغيرة لرأس المال ليس على أساس التناقضات الداخلية لرأس المال ذاته، بل كاستجابةٍ معينة، واستخدامٍ، للعدوان

البروليتاري: فالعصيان العمالي وحده هو الذي يستهل إعادة الهيكلة من جانب رأس المال. هذه الاستجابة، التي يمر فيها التركيب العضوي لرأس المال - نسبة رأس المال الثابت إلى المتغير - بتحول، تولّد إعادة تركيبٍ للاتساق الداخلي للطبقة العاملة. بدورها، تطلّبت بديهية أولوية الرفض العمالي هذه تطوير فنونولوجيا للخبرة البروليتارية. ووصفت هذه الفنونولوجيا التركيب الداخلي للمتغير لمختلف شرائح الطبقة العاملة، محدّدة الشرائح التي ستتولّى دوراً مسيطراً في عملية الإنتاج المباشرة: مثلاً، الأهمية المتزايدة للعامل غير المؤهل في المصنع الفوردي، بعد هيمنة العامل الماهر في التركيبات الاجتماعية الأسبق. على أساس هذا التحليل لمختلف شرائح الطبقة العاملة، يمكن التوصل إلى أشكالٍ سياسية جديدة للتنظيم والفعل - تتجاوز الحزب اللينيني واستراتيجيته الثورية - ملائمة لهذا التركيب. وأخيراً، فإن أطروحة "الذهن العام"، التي يرى فيها ماركس بلوغ استخدام الأتمتة automation في عملية الإنتاج لحظة لا يعود فيها ممكناً طرح زمن - العمل كمقياسٍ للقيمة، تتضمن كلا المفهومين السابقين: يُنظر إلى الانتقال إلى نسقٍ إنتاجٍ متزايد الأتمتة باعتباره رداً على النضالات العمالية طوال يوم العمل، بينما يتضمن طرحُ الذهن والمعرفة كقوةٍ إنتاجيةٍ تغيراً داخل تركيب الطبقة العاملة، مع ظهور قطاعات بعينها (الكوجنيتاريا، في تحليل بيفو) بوصفها الشكل النموذجي للعمل. بقدر انتهاج منهج التركيب الطبقي بهدف البحث عن اختراقاتٍ مبتكرة في الحرب الاجتماعية - رفعها إلى مستوى آخر من التعقيد والكثافة - يُستهلّ شبحُ سيرورة عمل تقومُ بشكلٍ متزايد على انتاج وإدارة المعرفة، تآكلٌ للتقسيم الكلاسيكي للعمل وأشكاله البيانية التنظيمية المناظرة. أتاح التشديد على تحليل ماركس للذهن العام لمناضلي التقاليد التركيبية رسمَ خطٍ بياني لسلسلةٍ من التحولات في ديناميات التناحر الطبقي المعاصر. وقد هدد انهيارُ التمييز بين التصوّر الذهني وبين التنفيذ، بين إدارة الإنتاج وبين الإنتاج ذاته،

بتعميم موضع النزاع إلى المجتمع بأسره، مُقللاً الامتياز المطلق الممنوح للمصنع باعتباره النقطة الوحيدة للإنتاج والاستغلال.

يبدأ الروح في العمل من هذه المقدمات التحليلية. وباستخدام أطروحةِ ذهن العام كنقطة انطلاقٍ لوصف ديناميات رأس المال الإداري، يعيد تشكيل reformats هذا المفهوم ليشمل مدى التراكيب والخبرات العاطفية، والوجدانية، والجمالية المبذولة في الخبرة المعاصرة بالعمل، ويمنحها اسماً آخر: الروح. من هذه النقطة، يشرح الروح في العمل نشوء نظام التراكم الراهن كرد فعلٍ لتشديد الرفض البروليتاري للعمل الذي بدأ في الستينات وبلغ ذروته - نقطة الهروب الجماعي من المصانع ومن علاقة - الأجر - عام 1977، مع انتشار مساحات الاستقلال الذاتي وإحلال الرغبة الشيوعية محلّ الاحتياجات العمالية. والأهم أنه يحاول فكّ شفرة الأشكال الممكنة من السياسة التي فتح لها الطريق تكوينٌ طبقيّ جديد نموذج المعيارى [باراداييم paradigm] هو العامل الإداري. ما هي التحوّلات، في أشكال ومُتجهّات السياسة، التي ينطوي عليها الانطمارُ الحاسم implosion للمخطّط اللينيني للحزب والتدمير الثوري للدولة البورجوازية؟ بعبارةٍ أخرى، ما هي إمكانات الشيوعية اليوم، في لحظةٍ بعد - سياسيةٍ ذُبُلَت فيها الأشكال الكلاسيكية للتنظيم والفعل المناظرة لتكوينٍ طبقيّ أسبق؟

لقد بدأنا الحديث عن الشيوعية من جديدٍ هذه الأيام. لا ندري بعد ما هي، لكنها ما نريده. والسطور الختامية المُعززة للروح في العمل تطالبنا بتأمل إمكانيةٍ شيوعيةٍ لم تعد "مبدأً إضافياً جديد للطابع الكليّ totalization"، بل سيرورةٌ لا تنتهي لتأسيس أقطابٍ للاستقلال الذاتي تتصل فيما بينها عن طريق "العدوى العلاجية". يجادل يفو بأن السياسة

ما زالت تنتمي إلى نظام الكليات. سواء جرى فهمه باعتباره إدارة النزاع الاجتماعي من خلال توسط الدولة وأشكال التكافؤ القضائي، أم باعتباره ممارسة تناحر غير قابل للاختزال، فإن ما هو سياسي قد اقترن دوماً بالتصنيفات المنطقية والميتافيزيقية للكليات والنفي. والشيوعية تعني ذبول ما هو سياسي. لكن الحقبة مابعد - السياسية لا تؤدي إلى إدارة للأشياء، كما حلم إنجلز ذات حين، بل إلى ما يُسمى هنا بجسارة *علاجاً therapy* - أي، إلى مفصلة لـ "فردنات singularizations سعيدة" تُفَلِّت من المصنع المتروبوليتاني للتعاسة.

كان نداء السلاح الذي أطلقته صحيفة بولونيا، البونك - المستقلة أ/ترافرسو *A/traverso* [في/ المابين] (أسسها بينو عام 1975) هو "ممارسة السعادة تخريرية حين تكون جماعية." وما زال هذا النداء يدوي، رغم أنه مكتوم. اليوم، يمكننا أن نضيف: السعادة تكون جماعية فقط حين تُنتج فردنات singularities. يُطلق بينو على التنظيم المعاصر للإنتاج، الذي يتم فيه إخضاع الروح وقواها الوجدانية، واللغوية، والإدراكية لنير العمل، اسم مصنع التعاسة لأن الوظيفة الأولية للعمل الذي يتحكم فيه المصنع مابعد - الفوردي ليس خلق القيمة بل تصنيع الذاتيات - الصياغة النموذجية للفضاء النفسي وتوليد باثولوجيات نفسية كتقنية للسيطرة. في مرحلة من التطور الرأسمالي تكون فيها كمية العمل الضروري اجتماعياً من التفاهة بحيث لم يعد يمكن جدياً اعتبارها مقياساً للقيمة، فإن الحياة الأخرى الشبحية لنظام العمل هي برمتها ضرورة سياسية. العمل هو مسألة انضباط، هو إنتاج للخنوع. وحين يصبح العمل موقع استثمار ليبيدي ورجسي، غزلاً شبكة من الدناءات والتبعيات تستغل الرغبة بدل أن تقمعها - نكون مربوطين ومقيدين بتعاستنا الخاصة.

"السعادة" كلمة هشة. وفي كتاب كتبه يفنو عن فيليكس جواتاري Félix Guattari، يُسلّم بأنها يمكن أن تبدو "سخيفة ومبتذلة"، ويمكننا أن نضيف مُتَعَفِّنة، حيث تُلَكَّات في الأفواه النتنة للبورجوازية الصغيرة الكوكبية زمنا يكفي لوصمها إلى الأبد. وقد وضعها ميتافيزيقيونا موضع الاحتقار. فقد ماهى هيجل بينها وبين الفورية الحمقاء، جوفاء كصفحة فارغة. وكان كانط على نفس الدرجة من الوضوح، فقد أسَّس فلسفته الأخلاقية على مُسَلَّة أن من الأفضل أن تكون جديراً بالسعادة من أن تكون سعيداً - الأخلاق تنفتح في الصدع بين نظام القيمة وبين نظام من التعاطفات الوجدانية تُبْنِيهِ المربكات الجمالية ومشروطيات الفضاء والزمن. وعلمنا التحليل النفسي أن السعادة تأتي مقابل ثمن: إنكار للدوافع، بدلا من أن ينفيها بعيدا، يجعلها أخبث بكثير، بحيث تستدير ضدنا تحت قناع الذنب والتجريح القاسي للذات. وفي الأسس Grunrisse، لام ماركس آدم سميث خلطه بين الحرية وبين السعادة، بين العمل وبين الضرورة، بين التضحية وبين المعاناة. وأرعد بأن هذا صحيح فقط من منظور النظام الحالي للعمل، العمل المأجور بوصفه "عملاً مفروضاً من الخارج": لكن إذا كان العمل بالنسبة لنا تضحية، فإنه يمكن ذات يوم أن يكون "تحققاً - ذاتياً": بناء وإجادة للسيطرة على شروط وجود المرء الخاصة، حرية بمثابة موضوعة - ذاتية self-objectification، صنعا للعالم بوصفه إنتاجاً للذات عينا. في مجتمع لا يعود فيه العمل مُنظماً بواسطة طغمة صغيرة احتكرت وسائل الإنتاج من خلال العنف، والجريمة، والتبرير الاقتصادي، سيصبح العمل مغويا. سيكون العمل جذاباً، كما يقول ماركس مُقتفياً خطى فورييه Fourier، لأنه لم يعد عملاً على الإطلاق بل نفيه والتغلب عليه، مراكمة للبهجة وتركيب جماعي لمشاعة. تلك المتعة لن تكون مجرد لعب أو، لا سمح الله، "تسلية fun"، بل ما سماه ماركس "جدية لعينة": "العمل الحرّ حقاً، مثلاً، التركيب [التأليف] composing، هو في الوقت ذاته على وجه

الدقة أكثر جدية لعينة، أكثر إجهاد مكثف" (الأسس *grunrisse* ، ص. 611؛ التشديد من عندي).

مهمة الشيوعية القادمة هي تأسيس أقطابٍ للاستقلال الذاتي حيث يصبح ما يسميه ماركس "التحقق - الذاتي للفرد" ويسميه بيفو "الفردنات السعيدة" إمكانياتٍ مشتركة. لقد أنتج نظام العمل المعاصر عكساً تاماً للسيناريو الذي يتصوره ماركس - أصبح العمل موقع الاستثمار الليبرالي، لكنه ينتج باثولوجيات [أمراضاً] واكتئاباً بدل الممارسة الجدّية للعينة للسعادة. ويتطلب خلق مناطق من العدوى العلاجية ليس فحسب الهروب من الشكل العتيق للأجر - الذي مازلنا نتظاهر فيه بأننا نقيس القيمة بزمان العمل - بل كذلك القيام بعملٍ على أنفسنا، بإنهاء ارتباطنا بالعمل. كانت الحقبة العظيمة لرفض العمل تتطلب أن نخوض الهجوم ضد أنفسنا، أن تدمر البروليتاريا نفسها كطبقة، كقوة عمل. واليوم، يُقال لنا أن سياسة التدمير هذه قد حلّ محلها علاج طبيعته جمالية بالدرجة الأولى: تركيب ريتورنيلو/نغمة قرار *refrain* يؤسس موطناً مُنزعاً من المصنع الاجتماعي وزمانياته وإيقاعاته. بالنسبة لماركس، فإن المثال المتميز للعمل الحر حقاً - السعادة ذاتها - هو "التركيب"، تشييد الهدف الشيوعي. والآن نعلم: أن النموذج الجمالي للشيوعية القادمة سيتمثل في فردنة وتطوير *elaboration* أشكال الحياة، شيوعية ستحرر أغنيّتها الفضاء الذي تدوي وتنشر فيه.

جيسون سميث

هوامش المترجم:

- أ. الكلينامين: هو الاسم اللاتيني الذي أطلقه لوكريتيوس على حيود الذرات غير القابل للتنبؤ.
- ب. الليبيدية: صفة من الليبدو؛ وهو، عند فرويد، الطاقة الغريزية المرتبطة بالدافع الجنسي الذي يشكل مكوناً من مكونات غريزة البقاء.
- ج. الكوجنيتاريا: هي الجسمانية الاجتماعية للعمل الإدراكي. لكن الوجود الاجتماعي للعمال الإدراكيين لا يمكن اختزاله إلى الذكاء فقط. ففي وجودها العيني، تمثل الكوجنيتاريا أيضاً جسداً، وأعصاباً تتصلب نتيجة الإجهاد المستمر للانتباه.
- د. الكاوس: 1 المادة غير - المتشكلة التي يُفترض وجودها قبل خلق الكون. 2 خاصية نسقٍ بالغ التعقيد يبدو عشوائياً لأن سلوكه غير قابل للتنبؤ نتيجة حساسيته للتغيرات الضئيلة في الظروف. يطلق عليه أسماء متعددة مثل: العماء. الشواش. السديم. الهولوى. إلخ. لكنني فضلت الإبقاء عليه بصيغته الأصلية منعاً للخلط.

مقدمة

"أولئك الذين يقولون بأن الروح لاجسمانية يتحدثون هراء، لأنها لن تكون قادرة على أن تمارس فعلها [على غيرها] أو يمارس عليها الفعل لو كانت من مثل تلك الطبيعة؛ لكن هاتين الوظيفتين بالفعل قابلتان للتمييز بوضوح في حالة الروح."

إبيقوروس، خطاب إلى هيرودوتس، فقرة ¹67

الروح soul التي أعتزُّ مناقشتها لا تتعلق كثيرا بالنفس spirit. إنها بالأحرى النَّفْس الحيوي الذي يُحوّل المادة البيولوجية إلى جسدٍ نشِطٍ.

أود أن أناقش الروحَ بطريقة مادية. ما يستطيع الجسدُ أن يفعله، تلك هي روحه، كما قال سبينوزا.

من أجل وصف سيرورات الإخضاع الناشئة مع تشكُّل المجتمعات الصناعية، يروي فوكو قصة الحداثة بوصفها فرض انضباطٍ على الجسد، بناء المؤسسات والأدوات القادرة على قهر الجسد من خلال آلات الإنتاج الاجتماعي. الاستغلال الصناعي يتعلّق بالأجساد، والعضلات، والأذرع. ولن تكون لتلك الأجساد أية قيمة إذا لم تكن نشِطةً، ومتحركة، وذكية، ومتفاعلة.

أما صعود أنماط الإنتاج مابعد - الفوردية، التي سُمِّيتْها السميورأسمالية [رأسمالية
العلامات] Semiocapitalism، فتجعلُ من العقل، واللغة، والإبداعية... أدواتها الأولية
لإنتاج القيمة. في مجال الإنتاج الرقمي، يُمارَس الاستغلالُ أساساً على التدفق السميولوجي
الذي ينتجُه الزمنُ البشري في العمل.

بهذا المعنى نتحدثُ عن الإنتاج اللامادي. اللغة والنقود ليستا استعارتين على
الإطلاق، ورغم ذلك فهما لاماديتان. إنها لاشيء، ورغم ذلك يمكنها عملُ كل شيء: تُحرِّكان،
تُرحِزان، تُضاعِغان، تُدمِّران. إنها روح السميورأسمال.

إذا أردنا اليوم مواصلة العمل الجينالوجي لميشيل فوكو، علينا أن نُحوِّل بؤرة الاهتمام
النظري صوب الآليات الذاتية للاستجابة العقلية، واللغة، والمخيَّلة، ومن ثم صوب الأشكال
الجديدة لاستلاب alienation وتقلُّل precariousness العمل الذهني الذي يجري على
النت.

وفي هذا الكتاب سأفحصُ من جديد اللغة الماركسية التي كانت سائدةً في الستينات،
محاولاً أن أعيد تأسيس حيويتها بالنسبة للغات مابعد - البنيوية post-structuralism،
والتحليل الفصامي schizoanalysis، وثقافة السايبر cyberculture.

رغم حقيقة أن مصطلح "الروح" لم يُستخدم أبداً في لغة تلك الفترة التاريخية، فإنني
أريد أن أستخدمه - استعارياً وحتى تهكمياً بعض الشيء - كي أعيد التفكير في لبِّ أسئلةٍ
عديدة تشيرُ إلى موضوع الاستلاب. في الرؤية الهيكلية يتم تعريفُ هذا الموضوع بالعلاقة
بين الماهية والنشاط الإنسانيين، بينما في الرؤية المادية للعالمية الإيطالية (*Operaismo*)، يتم

تعريف الاستلاب بأنه العلاقة بين الزمن الإنساني والقيمة الرأسمالية، بمعنى تشيؤ كل من الجسد والروح. وفي التقاليد الهيجلية - الماركسية للقرن العشرين، يشير مفهوم "الاستلاب" بالتحديد إلى العلاقة القائمة بين الجسدانية وبين الماهية الإنسانية. وبالنسبة لهيجل تشير كلمة "استلاب" (*Entäusserung*) إلى صيرورة الذات آخر، إلى الانفصال التاريخي والديوي القائم بين الوجود وبين الموجود.

ولدى ماركس، يعني مفهوم الاستلاب الانفصام بين الحياة وبين العمل، الانفصام بين نشاط العمال البدني وبين إنسانيتهم، ماهيتهم كبشر. يعزو ماركس الشاب، مؤلف *مخطوطات عام 1844* التي كانت المرجع الأساسي للفلسفة الراديكالية لأعوام الستينات، دوراً محورياً لمقولة الاستلاب.

في لغة ماركس، مثلما عند هيجل من قبل، فإن الاستلاب (*Entäusserung*) والاعتراب (*Entfremdung*) مصطلحان يعرّفان نفس السيورة من زاويتين مختلفتين. الأول يُعرّف حسّ فقدان الذي يشعر به الوعي حين يواجه موضوع في سياق سيطرة رأس المال؛ ويشير المصطلح الثاني إلى المواجهة بين الوعي وبين مشهد الخارجية، وإلى خلق وعي مستقل ذاتياً قائم على رفض اعتماده هو ذاته على العمل.

قام فكر العمالية الإيطالية بقلب رؤية الماركسية التي كانت سائدة في تلك الأعوام: لم يعد يتم إدراك الطبقة العاملة باعتبارها موضوعاً سلبياً للاستلاب، بل باعتبارها بدلاً من ذلك الذات النشطة لرفض قادر على بناء جماعة نوعية community بدءاً من اغترابها عن مصالح المجتمع الرأسمالي.

من هنا لا يُعتبر الاستلابُ فقداناً للأصالة الإنسانية، بل اغتراباً عن المصلحة
الرأسمالية، ومن ثم شرطاً ضرورياً - في فضاءٍ مغترّبٍ عن علاقات العمل ومعادٍ لها - لبناء
علاقةٍ إنسانية في نهاية المطاف.

وفي سياق ما بعد - البنيوية الفرنسية، كان قلبٌ مماثل للرؤية التقليدية للاستلاب
الإكلينيكي يجدُ طريقه: فقد أعاد فيليكس جواتاري التفكير على أسسٍ جديدةٍ تماماً في
الشيزوفرينيا [الفصام]، التي يعتبرها الطبُّ النفسي مجردَ انفصالٍ وفقدانٍ للوعي - الذاتي.
الشيزوفرينيا ليست التأثير السلبي لانشطارٍ في الوعي، بل إنها بالأحرى شكلٌ من الوعي
مُتكَثِّر multiple، وانتشاري، وبدوي.

وفي هذا الكتاب أود أن أقارن الإطارَ المفاهيمي للسّتينات القائم على أساس المفاهيم
الهيكلية للاستلاب وإضفاء الطابع الكليّ Totalization بالإطار المفاهيمي لحاضرنا، الذي
يقوم على أساس مفاهيم البيوسياسة biopolitics والباثولوجيات النفسية [الأمراض
النفسية] psychopathologies للرغبة.

في الجزء الأول من الكتاب أود أن أصفّ العلاقة بين الفلسفة وبين نظريات العمل في
السّتينات. ففي موجة الإحياء الهيجلي وتأسيس النظرية النقدية، كان يُنظر إلى العمل
الصناعي من زاوية الاستلاب، ويُنظر إلى تمرد العمال الصناعيين ضد الاستغلال باعتباره
بداية سيروية لنزع الاستلاب.

وفي الجزء الثاني من الكتاب سأوضحُ الإضفاء المتزايد للطابع الذهني على عمليات العمل، واستعبادَ الروح المترتب على ذلك. إخضاعُ الروح للعمل: هذا هو الشكلُ الجديد للاستلاب. تقع طاقتنا الراغبة في أحبولة خدعة المشروع - الذاتي، ويتم تنظيمُ استثمارتنا الليبيردية طبقاً لقواعد اقتصادية، ويتم أسرُ انتباهنا في تقلُّل الشبكات الافتراضية: فكل شذرة من النشاط الذهني لا بد من تحويلها إلى رأسمال. سأصف توجيهَ مسارِ الرغبة خلال عملية خلق القيمة والتضمينات المرضية النفسية لإخضاع الروح لعمليات العمل.

وفي الجزء الثالث سأعيدُ تتبعَ تطوُّرِ نظرياتٍ راديكالية متنوعة، من المفهوم المثالي للاستلاب إلى المفهوم التحليلي للباثولوجيا النفسية. كما سأقارن فلسفة الرغبة Desire (دولوز وجواتاري) مع فلسفة المشابهة Simulation (بودريّار)، لأبرز اختلافاتها وكذلك تكاملها.

العمل والاستلاب في فلسفة الستينات

العمال والطلبة متحدون في قتالهم

خلال الستينات كانت الماركسيّة قطباً جاذباً لمدارس فكرية مختلفة، مثل البنيوية، والظاهراتية [الفينومولوجيا]، والهيكلية - الجديدة - ويمكن قراءة الانفجار العالمي الكبير لعام 1968 باعتباره نقطة ختام عملٍ نظري كان يتطوّر على مستوياتٍ مفاهيمية عديدة، بوصفه تقاطعاً لمشروعات مختلفة.

في عام 1968، بتزامنٍ غير معهودٍ من قبل في التاريخ البشري، يمكننا أن نرى جماهير ضخمة من الناس في كل أرجاء العالم - عمالاً وطلاباً - يقاتلون ضد كلٍ من *moloch* ^(أ) الرأسمالي وسلطوية العالم الاشتراكي.

من هذا المنظور، كانت حركات عام 1968 أولى ظواهر العولمة الواعية. ففي المقام الأول، كانت النزعة الأممية حاضرة في وعي فاعليها. في بركلي سيحتشد الناس من أجل فيتنام، بينما في شنغهاي جرت مسيرات تضامنٍ مع طلبة باريس. في براغ كان الطلبة

يجارون ضد السلطوية السوفيتية، بينما في ميلانو كان العدو هو الدولة الرأسمالية - لكن كان المعنى الإيجابي المنبثق من مختلف الحركات واحداً.

كان معنى تلك الحركات هو بزوغ تحالف تاريخي جديد. تحالف بين العمل الذهني الجماهيري وبين رفض العمال للعمل الصناعي.

ورغم كون 1968 متجذرةً بعمق في تاريخ القرن العشرين، رغم أن مدارس فكرية مختلفة مُنغرسَةٌ في القرن العشرين قد نفخت فيها الحياة إيديولوجياً، فإنها تحدّد بداية الخروج من المجتمعات الصناعية، بداية سيرورة تؤدي إلى تحلل disembodiment الدولة القومية الحديثة.

العمال والطلبة: هذا الثنائي يُشير إلى خاصية جديدة في تركيب العمل الاجتماعي العام ويتضمن مَفْصَلةً نوع جديد من الإمكانية التجديدية بالنسبة لتاريخ القرن العشرين.

يمثل بزوغ العمل الذهني، التقني، والعلمي علامةً على العقد: فالقوة السياسية لحركات 1968 مُستمدّة من أن الطلبة قد أصبحوا جمهوراً: صاروا جزءاً من قوة العمل الاجتماعي العام يميّز بتجانس قوي على المستوى العالمي.

وفي نفس تلك الستينات، أظهرت الطبقة العاملة الصناعية اغتراباً متزايداً تجاه تنظيم العمل، حتى أصبح هذا الاغتراب عصياناً مفتوحاً وتمرداً منظماً.

وفي بعض القطاعات الإنتاجية، مثلما في دورة إنتاج السيارات على سبيل المثال، يتخذ العمل طابعاً منزوع الشخصية على مستوى جماهيري: وفي هذه القطاعات انفجر

رفض العمل على نحوٍ أكثر دلالة. ففي منتصف السبعينات اجتاحت دورة انتاج السيارات الأوروبية برمتها موجاتٌ من قتل العمال، وتخريبهم، وتغييبهم، حتى هزمت قوة العمال إعادة تنظيمٍ تكنولوجية تستهدف إعادة توكيد السيطرة الرأسمالية. وتضمّنت إعادة الهيكلة التقنية استبدال العمل البشري بالآلات، وأتمته automation دورات إنتاجيةٍ بكاملها وإخضاع النشاط الذهني.

"العمال والطلبة مُتحدون في قتالهم" ربما كان الشعار الأبلغ دلالةً لما يسمّى "العامين الإيطاليين الأحمرين". فخلال عامي 1968 و1969 جرى الهتاف بهذه الكلمات في آلاف المسيرات، والاجتماعات، والإضرابات، والمظاهرات: وكانت أكثر بكثيرٍ من مجرد تحالفٍ سياسي وإيديولوجي أو شكلٍ سطحي من التضامن. كانت علامة اندماجٍ عضوي للعمل والذكاء، كانت تعني تأسيس ذهن العام الذي ناقشه ماركس في كتابه **الأسس**.

المشكلات النظرية، والمخيّلة الاجتماعية، والنقد الفلسفي المتمفصلون خلال تلك الأعوام مُتضمّنون مباشرةً في التطورات الاجتماعية والثقافية لحركة الطلبة - في التقائها الثقافي والإنتاجي مع الحركة القائمة على رفض العمل الصناعي.

والماركسية - الجديدة الإيطالية، المُسمّاة عادةً باسم "العمالية"، هي مدرسةٌ فكرية تركز على العلاقة بين نضالات الطبقة العاملة وبين التحولات الثقافية والتكنولوجية.

المثقف الحديث

اليوم فقدت كلمة "مثقّف" الكثير من المعنى الذي كانت تحمله طوال القرن العشرين، حين كانت تلتحم بها لا مسائلُ المعرفة الاجتماعية فقط، بل الأخلاقُ والسياسة أيضا. ففي النصف الثاني من القرن العشرين تغيرت تماما طبيعة العمل الثقافي، حيث تم امتصاصه بصورة متزايدة داخل مجال الإنتاج الاقتصادي. وفور أن أتاحت التكنولوجيات الرقمية الربط بين الشذرات الفردية للعمل الإدراكي، تم إخضاع العمل الثقافي المجزأ لدورة إنتاج القيمة. وفي هذا السياق الجديد، أصبحت الأشكالُ الإيديولوجية والسياسية لليسار، ميراثُ القرن العشرين، غير فعالة.

في سياق المجتمع البورجوازي السابق، في مجال **التنوير** الحديث، لم يكن المثقف، رجلاً أو امرأة، يُعرّف بوضعه الاجتماعي، بل باعتباره ممثلاً لنسقٍ من القيم الكلية. كان الدور الذي عزاه **التنوير** للمثقفين هو - بممارسة العقلانية - إقامة وضمان احترام حقوق الإنسان، والمساواة، وكلية القانون.

يجد شخصُ المثقف الحديث تبريرا فلسفيا في فكر كانط. ففي ذلك السياق، يبرز المثقف كشخصٍ مستقل عن الخبرة الاجتماعية، أو على الأقل ليس متأثرا اجتماعيا في الخيارات الأخلاقية والإدراكية التي يتخذها. بوصفه الحامل لعقلانية إنسانية كلية، يمكن اعتبارُ المثقف المستنير بمثابة التحدّد الاجتماعي لمقولة كانط "أنا أفكر". المثقف هو الضامن لفكرٍ متحرّر من أي حدود، هو التعبير عن عقلانية إنسانية كلية. بهذا المعنى فإنه الضامن للديموقراطية. لا يمكن للديموقراطية أن تنبثق من أي جذرٍ أو انتماء ثقافي، بل فقط من أفقٍ لا محدود من الإمكانيات والاختيارات، من فرص الوصول والمواطنة لكل شخص باعتباره ذاتا وفعالا سميوطيقيا [علاماتيا]، يتبادلُ العلامات كي يصل إلى العقلانية الكلية. بهذا المعنى

يكون شخصُ المثقف في تعارض مع المفهوم **الرومانسي** للشعب، أو يفلتُ بالأحرى من هذا المفهوم. الفكر الكلي، الذي ولدت منه المغامرة الحديثة للديموقراطية، هو في الحقيقة هروبٌ من التاريخية وموطنية الثقافة. الديموقراطية لا يمكن أن تحمل ميسم ثقافةٍ ما، شعبٍ ما، تقاليدٍ ما: يجب أن تكون لعباً دون أساس، ابتكاراً ومواضعةً، بدل أن تكون تأكيداً للانتماء.

تؤكد كلُّ من المادية التاريخية والمادية الجدلية رؤيةً مختلفةً تماماً: يصبح المثقف وسيطاً لرسالةٍ تاريخيةٍ بعينها، مُقدِّراً له الهبوط من تاريخ الفكر إلى تاريخ الطبقات الاجتماعية. في الأطروحة الحادية عشرة من **الأطروحات حول فويرباخ**، كتب ماركس، مُشيراً إلى الدور الذي يجب أن تلعبه المعرفة في السيرة التاريخية:

"اكتفى الفلاسفةُ **بتفسير** العالم بطرقٍ متنوعة؛ إلا أن المسألة هي **تغييره**."¹

يدرك المثقفون الماركسيون أنفسهم على أنهم أدواتٌ لسيرةٍ تاريخيةٍ تستهدف إنتاج مجتمعٍ بلا طبقات. ويجعل المشروع الشيوعي النظرية قوةً مادية والمعرفة أداةً لتغيير العالم. وفقط بقدر ما يُشارك في القتال باتجاه إلغاء الطبقات والعملِ المأجور يصبح المثقف حقاً وسيطاً مهمةً كَلِيَّة.

دورُ المثقفين حاسمٌ في الفلسفة السياسية للقرن العشرين، وبالأخص في الفكر الشيوعي الثوري، بدءاً من لينين. وفي كتابه **ما العمل؟** ينسبُ لينين للمثقفين مهمةً قيادة السيرة التاريخية، لصالح الطبقة العاملة. فالمثقف، بوصفه روحاً حرةً، ليس وسيطاً مصلحةً

اجتماعية بل يخدم المصلحة الصاعدة، يتماهى مع الحزب الذي هو المثقف الجمعي النهائي. بالنسبة للينين، ليس المثقفون طبقة اجتماعية، ليس لهم مصلحة نوعية يساندونها. يمكنهم أن يصبحوا وسطاء ومُنظمي وعيٍ ثوري ينبثق من الفكر الفلسفي. بهذا المعنى، فإن المثقفين هم الأقرب إلى الصيرورة الخالصة للروح، إلى التطور الهيجلي للوعي - الذاتي. وبالمقابل، فإن العمال، رغم كونهم وسطاء مصلحة اجتماعية، لا يمكنهم أن يتحركوا إلا من مرحلة اقتصادية خالصة (الوعي - الذاتي للكائن الاجتماعي لدى هيجل) إلى المرحلة السياسية الواعية (الوعي - الذاتي في ذاته *per se*) من خلال البنية السياسية للحزب، التي تجسّد وتنقل الميراث الفلسفي.

ومع جرامشي، يصبح التأمل في المثقفين أكثر نوعية وعينية، رغم حقيقة أن جرامشي ما زال يفكر في شخص مرتبط بالمثقف الإنساني النزعة، ومغترب عن أي دينامية للإنتاج. فقط في النصف الثاني من القرن العشرين يبدأ شخص المثقف في تغيير طبيعته، لأن وظيفته تصبح مندمجة بشدة في السيرونة التكنولوجية للإنتاج.

وفي عمل سارتر، البالغ الأهمية لتشكّل المناخ الثقافي المؤدي إلى 1968، ما زال مفهوم المثقف مرتبطاً بمنظور الوعي، وليس بمنظور إنتاجي واجتماعي:

" **المثقف هو شخص يحشّر نفسه فيما لا يعنيه** ويزعم أنه يطرح للتساؤل كلا من الحقائق المتوارثة والسلوك المقبول الذي يستلهمها، باسم إدراك كوكبي للإنسان والمجتمع [...] . سأقترح أن العلماء العاملين على الانشطار الذري كي يطوّروا إلى حدّ الكمال تقنيات الحرب الذرية لا يجب تسميتهم 'مثقفين': فهم علماء لا أكثر. لكن إذا قام نفس

هؤلاء العلماء، وقد أُرعبتهم القدرة التدميرية للمعدات التي ساعدوا في خلقها، بضمّ قواهم وتوقيع بيانٍ ينبئُ الرأي العام إلى مخاطر القنبلة الذرية، فإنهم يصبحون مثقفين [..]. إنهم يشردون خارجَ مجال كفاءتهم - صنع القنابل شيء، لكن تقييم استخدامها شيء آخر [...]. إنهم لا يحتجّون ضد استخدام القنبلة على أساس أية عيوب تقنية قد تكون بها، بل باسم نسقٍ خلافيٍّ جداً من القيم يرى أن الحياة الإنسانية هي معياره الأسمى.²

بالنسبة لسارتر فإن المثقف هو من يختار أن يلتزم لصالح قضايا كَلِيّة، دون أن يكون موجّها اجتماعياً إلى هذا الالتزام. لكن فور أن يصبح العملُ الذهني وظيفةً إنتاجيةً مباشرة، فور أن يتحول العلماء إلى عمالٍ مُستخدمين في آلة الإنتاج الإدراكي، والشعراء إلى عمالٍ مُستخدمين في الإعلان، في آلة الإنتاج التخيلي، لا تعود ثمة وظيفة كَلِيّة لتحقيقها. يصبح العملُ الذهني جزءاً من السيرورة المستقلة ذاتياً لرأس المال.

عام 1968 كان التحولُ في المشكلة ضمناً، حتى لو كان مجردَ جزءٍ ضئيلٍ من الحركة واعياً به.

كنتيجةٍ للوصول الجماهيري إلى التعليم، وللتحول التقني والعلمي للإنتاج، أُعيد تعريفُ دور المثقفين: لم يعودوا طبقةً مستقلةً عن الإنتاج، ولا أفراداً أحراراً يتولّون مهمة اختيار أخلاقي خالصٍ وإدراكيٍّ حر، بل ذاتاً اجتماعيةً جماهيرية، تميلُ إلى أن تُصبح جزءاً لا يتجزأ من السيرورة العامة للإنتاج. ويكتب باولو فيرنو Paolo Virno عن "السمة الثقافية الجماهيرية"، من أجل فهم الذاتية الاجتماعية المناظرة لإضفاء الطابع الجماهيري على الكفاءات

الثقافية في مجتمعٍ صناعي متقدم. في الستينات، كان صعودُ الحركات الطلابية هو علامةُ هذا التحول داخل المشهد الاجتماعي الذي كانت تبزغ فيه الصورةُ الجديدة للمثقف.

المنظور "العمالي" الإيطالي

كما قلنا، يتم بطريقة أصيلة تحليلُ تغيرِ المنظور الذي نضج مع نهاية الستينات بواسطة ما يسمّى العمالية الإيطالية (ماريو ترونتي Mario Tronti، ورانييرو بانزييري Raniero Panzieri، وتوني نجري Toni Negri، ورومانو ألكواتي Romano Alquati، وسرجيو بولونيا Sergio Bologna). وأفضّل أن أعرف هذه المدرسة الفكرية بأنها "تركيبية" compositionism، حيث أن إسهامها النظري الأساسي يتمثل في إعادة صياغة مسألة التنظيم السياسي على أساس التركيب الاجتماعي.

التركيبية تُعيد تعريفَ المفهوم اللينيني للحزب بوصفه مثقفاً جماعياً، مُخَلِّفةً وراءها نفس مفهوم المثقف بينما تقترحُ قراءةً جديدةً للمفهوم الماركسي لـ "الذهن العام". كان ماركس قد كتب عن **الذهن العام** في فقرة من كتابه **الأسس تُعرَف بأنها "الشندرة عن الآلات"**:

"الطبيعة لا تبني آلات، لا قاطراتٍ بخارية، ولا سككٍ حديدية، ولا تلغرافات كهربائية، ولا بغالٍ ذاتية - الفعل إلى آخره. هذه نتائجٌ للاجتهاد البشري؛ مادةٌ طبيعية تحوّلت إلى أعضاءٍ للإرادة البشرية على الطبيعة، أو للمشاركة البشرية في الطبيعة [...] إنها أعضاءٌ للعقل البشري، خلقتها اليد البشرية؛ قوة المعرفة، وقد تشيأت. يوضح تطوّر رأس المال الثابت إلى أية درجة أصبحت المعرفة الاجتماعية العامة قوة إنتاج مباشرة، وإلى أية درجة، من ثم، خضعت شروط سيرورة الحياة الاجتماعية ذاتها لسيطرة الذهن العام وتحوّلت وفقاً له. إلى أية درجة تم إنتاج قوى الانتاج الاجتماعي، ليس فقط على هيئة معرفة، بل كذلك كأعضاءٍ مباشرة للممارسة الاجتماعية، لسيرورة الحياة الواقعية."³

في زمن الثورات الشيوعية، في النصف الأول من القرن العشرين، تجاهلت التقاليد الماركسية - اللينينية مفهوم **الذهن العام**، ومن ثم أدركت الوظيفة الثقافية باعتبارها خارجية exteriority واتجاهها سياسياً يتحدّد ضمن المجال الروحي الخالص للفلسفة. لكن خلال التحول ما بعد - الصناعي للانتاج بزغ الذهن العام كقوة انتاجية محورية. وعند نهاية القرن العشرين، بفضل التكنولوجيات الرقمية وتأسيس شبكة اتصالٍ كونية عن بعد، أُعيد تعريف السيرورة الاجتماعية العامة باعتبارها "**ذهننا عاماً**،" وأُزيحت جانبا الفكرة اللينينية إلى الأبد. كذلك تفقد مقولة جرامشي عن المثقف العضوي مرجعها العيني، حيث أنها تقوم على أساس ارتباط المثقفين بإيديولوجيا، بينما المهم اليوم هو خلق دائرة اجتماعية جديدة، سنودُ تسميتها "كوجنيتاريا [إدرايكتاريا] cognitariat"، تمثل الذاتية الاجتماعية **للذهن العام**."

إذا أردنا تعريف لبّ تحولات اليوم، لا بد أن نركّز على الوظيفة الاجتماعية للعمل الإدراكي. لم يعد العمل الذهني وظيفة اجتماعية منفصلة عن العمل العام، بل يصبح وظيفة تقاطعية transversal ضمن نطاق مجمل السيرورة الاجتماعية، يصبح خلق واجهات interfaces تقنية ولغوية تضمن سيولة كل من السيرورة الإنتاجية والتواصل الاجتماعي.

الذاتية والاستلاب

خلال الستينيات، وجدنا ثلاثة اتجاهات ضمن مجال الفكر الماركسي:

شدد الاتجاه الأول على فكر ماركس الشاب، على مهمته الإنسانية النزعة، وعلى موضوع الذاتية. وأكد على استمراريته مع هيجل، وبالتحديد مع **فينومنولوجيا الروح** [ظاهريات الروح].

وركز الاتجاه الثاني أساساً على **رأس المال**، وعلى عمل ماركس بعد قطيعته المعرفية مع الهيكلية: وهذا الاتجاه يمكن ربطه بالبنوية.

أما الاتجاه الثالث فاكتشف وشدّد على أهمية **الأسس Grunrisse** [أسس نقد الاقتصاد السياسي]، ومن ثم على مفهوم التركيب والذهن العام، بينما يحافظ على روابط مفهومية مع الفينومنولوجيا [الظاهريات].

قامت المؤسسات المختصة بالحفاظ المدرسي والدوجمائي على أعمال كارل ماركس المبكرة (أساساً معهد الماركسية - اللينينية) بنشرها وتوزيعها متأخراً جداً. فلم تنشر مخطوطات عام 1844 لماركس إلا في عام 1957، في أعمال *Werke* كارل ماركس وفريدريش إنجلز، التي نشرتها دار ديتس فرلاج Dietz Verlag في برلين. واعتُبر هذا العمل فضيحةً، كشفاً لماركس آخر، مختلف عن المؤلف الصارم لرأس المال. جرى تخفيفُ المادية الاقتصادية بمראה ذاتية العمال التي كانت غائبةً عن البنية الهندسية لأعمال ماركس الكبرى.

فتح المناخ الذي خلقه عام 1956 المؤتمر العشرون للحزب الشيوعي السوفيتي الطريق لإعادة تقييم تيارات الماركسية النقدية، والهيكلية الراديكالية، وما تسمى الماركسية الإنسانية.

بدءاً من الخمسينات، كان سارتر قد قاد معركةً نقدية ضد نزعتي الدوجمائية والحتمية داخل الدراسات الماركسية، فاتحاً الطريق لصياغة إنسانية النزعة وإعادة تقييمٍ للذاتية ضد النزعة الاختزالية الجدلية. لكن نقطة انطلاق سارتر الفلسفية كانت نزعةً وجودية مناهضة للهيكلية جذرياً.

وحتى داخل المجال الجدلي الهيجلي كان ثمة شواهد instances لصالح إعادة تقييم الذاتية. وأدى الاهتمام الجديد بفكر هيجل، أولاً في العشرينات، ثم من خلال دراسات مدرسة فرنكفورت، وأخيراً مع الإحياء الهيجلي لأعوام الستينات، إلى صعود مسألة الذاتية وما هو إنسانيّ نوعياً ضمن السيرة التاريخية.

وحتى نفهم الصعود المتزايد لقيمة الذاتية، يمكننا البدء في إعادة قراءة عمل ماركس المبكر، البالغ الدلالة خلال الستينات في الدراسات الماركسية، وبشكل أعم، في مجال الثقافة النقدية.

في مركز فكر ماركس الشاب - وفي مركز المشكلات السياسية والفلسفية لأعوام الستينات أيضا، بصورة ذات مغزى - نجد مقولة الاستلاب. فلنحاول أن نفهم معنى هذه الكلمة:

"يصبح العامل أفقر كلما زادت الثروة التي ينتجها، كلما زاد إنتاجه قوةً واتساعا. يصبح العامل سلعةً أرخص باستمرار كلما زادت السلع التي ينتجها. يتزايد **خفض قيمة** العالم الإنساني في تناسبٍ مباشر مع **زيادة قيمة** عالم الأشياء. [. . .] يرتبط العامل بـ **نتاج العمل** مثلما بموضوع **غريب alien**. لأن من الواضح، طبقا لهذه المسلمة، أن العامل كلما أجهد نفسه في عمله، كلما أصبح العالم الغريب، الموضوعي الذي يأتي به إلى الوجود ضد نفسه أقوى، كلما أصبح أفقر هو وعالمه الداخلي، وقلّ اتناؤهما إليه."

يتركز انتباه ماركس على العواقب الأنثروبولوجية لظروف العمل داخل بنية الإنتاج الرأسمالي. ماذا يحدث للكائن البشري الواقع في فخ علاقة إنتاج مأجورة؟ هذا ما يحدث من الناحية الجوهرية: كلما استثمر الأجير طاقته في نشاط إنتاجي، كلما دعم قوة عدوه، قوة رأس المال، وقلّ ما يتبقى لنفسه. من أجل البقاء، من أجل تلقي أجر، على العمال أن ينبذوا إنسانيتهم، الاستثمار الإنساني لوقتهم وطاقاتهم.

مفهوم الاستلاب مُستمدّ من تأمل ماركس المستمر في مسألة الدين وفي فكر لودفيج فويرباخ Ludwig Feuerbach:

"نفس الشيء في الدين. كلما زاد ما يضعه الإنسان في الرب، كلما قلّ ما يحتفظ به داخل نفسه. العامل يضع حياته في الشيء؛ لكنها لا تعود تنتمي إليه، بل إلى الشيء [..]. ما يكونه نتاج عمله، لا يكونه هو. ومن ثم، كلما زاد هذا الناتج، كلما قلّ هو ذاته. تخارج العامل في ناتجه لا يعني فقط أن عمله يصبح شيئاً، وجوداً خارجياً *external*، بل أنه يوجد خارجاً عنه *outside him*، بشكل مستقلٍ عنه وغريبٍ عنه، ويبدأ في مواجهته كقوةٍ مستقلة ذاتياً؛ أن الحياة التي أضفاها على الشيء تواجهه كحياةٍ معاديةٍ وغريبة." ⁵

في الوضع الاجتماعي للمستينات، مع اكتمال تطوّر المجتمعات الصناعية، أنتجت الرأسمالية الناضجة سلعاً بكمياتٍ متزايدة، وخلقت شروطَ الثراء للمستهلكين، وحققت وعد حياةٍ إقتصاديةٍ أكثر إشباعاً للجميع. لكن إشباع الاحتياجات الاقتصادية كان مصحوباً بفقدانٍ متزايدٍ للحياة، وللمتعة، وللوقت المخصّص للمرء نفسه. كان ملايين البشر يخبرون هذا في حياتهم: كلما زادت قوة الآلة الاقتصادية، كلما أصبحت حياة العامل تعيسة. انتشر هذا الوعي على نطاقٍ واسعٍ في تلك السنوات وكانت أعمال ماركس المبكرة قادرةً على تفسيره. يحدد مفهوم الاستلاب هذا المجال من الأفكار وأتى إلى ماركس من السياق المفاهيمي الهيجلي، مُتيحاً قراءةً هيجليةً لمجمل الخطاب.

مشهد الأفكار الذي يمكننا إدراكه خلف **مخطوطات عام 1844**، هو مشهد **المثالية الهيجلية**. وفي الحقيقة، كان اكتشاف هذا العمل في الستينات مصحوباً بانتشار واسع للفكر النقدي لمدرسة فرنكفورت ولزعة إنسانية مُستمدّة من المثالية.

المخطّط المفهومي للاستلاب مثاليّ بقدر ما يفترض سلفاً أصالة إنسانية، جوهرًا فُقد، ونُفي، وانتزع، وعُلق. من هنا كان ماركس الشاب يفكر في الشيوعية بوصفها استعادةً لجوهر إنسانيّ أصيل تم نفيه من جانب علاقة الإنتاج الرأسمالي. بتعبير آخر: تفهم السيورة الثورية الشيوعية على أنها استعادةً لهوية أصلية يمثّل انحرافها، وطمسها المؤقت - "استلابها"، بعبارة أخرى - وضع العمال الراهن.

"الشيوعية إذن باعتبارها العودة الكاملة للإنسان إلى ذاته ككائن اجتماعي (أي، إنساني) - عودةٌ تتحقق على نحوٍ واعٍ وتحتضن مجمل ثراء التطور الأسبق. هذه الشيوعية، بوصفها نزعةً طبيعيةً مكتملةً التطور تعادلُ النزعة الإنسانية، وبوصفها نزعةً إنسانيةً مكتملةً التطور تعادلُ النزعة الطبيعية؛ إنها الحلُّ الأصيل للصراع بين الإنسان والطبيعة وبين الإنسان والإنسان - الحلُّ الحقيقي للنزاع بين الوجود والجوهر، بين التشييء وتوكيد الذات، بين الحرية والضرورة، بين الفرد والجنس البشري. الشيوعية هي لغزُ التاريخ وقد وجد حلّه، وتعرف أنها هذا الحل".⁶

الخطيئة الإيديولوجية لصياغة ماركس الشاب تكمنُ بالكامل في افتراضه - المسبق لجوهر إنساني غُفل generic سيمثّل نفيه التاريخ العيني لأحوال الطبقات العاملة. لكن أين يجد هذا

الافتراض - المسبق قاعدته، إن لم يكن في الأقنوم hypostasis المثالي النزعة للجوهر الإنساني؟ هنا تكشف لغة ماركس استمراريته المفهومية مع لغة هيجل، وتشبّثها ضمن نطاق الإشكالية المثالية.

وكي نتوصل إلى فهم أفضل للوظيفة المثالية لمفهوم الاستلاب، والمنظومة الآلية المثالية المتصلة التي تدور حول مقولة جوهر إنساني شامل generic - وذاتية تاريخية - نحتاج إلى الإشارة إلى عمل هيجل، إلى نفس دينامية اللغة الهيجلية:

"فوق وضد الأنا كموجود - لذاته مجرد، تقف بالمثل طبيعتها اللاعضوية، كموجود [seyend]. تربط الأنا نفسها سلبيا بها [طبيعتها اللاعضوية]، وتلغيا بوصفها وحدة كليهما - لكن بطريقة تجعل الأنا تشكّل أولاً الموجود - لذاته المجرد باعتباره ذاتها، ترى [فيه] شكلها ذاته وبذلك تستهلك نفسها أيضا. في عنصر الموجود بوصفه كذلك، فإن وجود ومدى الاحتياجات الطبيعية هو حشد من الاحتياجات. والأشياء التي تُفقد في إشباع تلك الاحتياجات يتم تشغيلها [verarbeitet]، ويتم طرح [التعبير عن] إمكانها الداخلي الكلي كإمكان خارجي، كشكل. هذا التشغيل [Verarbeiten] للأشياء هو ذاته متعدّد الجوانب، رغم ذلك؛ إنه الوعي وهو يصنع من نفسه شيئا. لكنه في عنصر الكلية، يصبح عملاً مجرداً. الاحتياجات كثيرة. واندماج كثرتها في الأنا، أي، العمل، هو تجريد لنماذج كلية (Bilder)، إلا أنه سيوردة تشكيل (Bildern) ذاتية الدفع."⁷

يجري هنا صراحةً (ولو بلغةٍ شديدة الغموض، هيكلية نمطية) ربط الطابع المستلَب للعمل مع
صيورة **العقل**، ومع دياكتيك الوجود - لذاته والوجود - من - أجل - الآخر. وهذه الطريقة
للتفكير تمتص مجمل الديالكتيك (العيني، التاريخي) للعمل ولنزع الملكية الرأسمالي ضمن نطاق
الديالكتيك المثالي للذات والجوهر. وفي كتاب هيجل **فنومينولوجيا الروح [ظاهريات الروح]**
نقرأ:

"فضلاً عن ذلك، فإن **الجوهر الحَيّ** موجودٌ هو في الحقيقة **ذاتٌ**، أو، وهذا نفس
الشيء، هو في الحقيقة فعليٌّ فحسب بقدر ما يكون حركةً طرح نفسه، أو توسُّط
آخريته - الذاتية مع نفسه. هذا **الجوهر**، بوصفه **ذاتاً**، هو نفْيٌ بسيط وخالص [. . .].
وحده هذا التماثل الذاتي - الاستعادة، أو هذا التأمل في الآخرة داخل ذاته - وليس
وحدةً أصليةً أو فورية بوصفها كذلك - هو **الصادق**. إنه سيرورةٌ صيرورته الخاصة،
الدائرة التي تفترض - سلفاً نهايتها هدفاً لها، ونهايتها هي أيضاً بدايتها؛ وفقط بتحققها
حتى نهايتها، تصبح فعليةً."⁸

رغم نقد ماركس للفلسفة المثالية، ما زال في **مخطوطات عام 1844** واقعاً في أحبولة النسق
المفاهيمي الهيجلي، حين يقترح التفكير في الشيوعية بوصفها "حلاً للنزاع بين الوجود
والماهية"، ناسباً للشيوعية طابعاً متعالياً وأخروياً، كأن هناك ما وراء جذرياً يمثل الصدق
الذي يجب أن يتحقق خارج تناقضات ما هو موجود. وهذه الرؤية اللاهوتية للشيوعية
ليست دون عواقبٍ في تاريخ الحركات العمالية.

الاستلاب بين التاريخ والأنطولوجيا

يمكن فهم النجاح الضخم الذي شهدته النظرية النقدية، التي يمكن العثور على أسسها في صفحات مؤلفين من أمثال هوركهايمر Horkheimer، وأدورنو Adorno، وماركوزه Marcuse، في سياق هذا الإحياء المثالي.

يمكن موضوع الاستلاب في قلب الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، وكذلك - ولو بتغيير تام في النغمة - في تأمل الوجوديين، خصوصاً عند جان بول سارتر، رغم كونه من وجهات نظر مختلفة. وبالإشارة إلى المثالين الأشد دلالةً ضمن الوجودية وضمن الفكر النقدي، مثالي سارتر وماركوزه - رغم اختلافهما الجذري - نجد أنهما يوجدان على نفس الأرضية: أرضية الأسس الإنسانية النزعة لسيرورة التحرر من الرأسمالية. وسوف يتيح لنا فحص هذين الموقفين المتباعدين أن نبليغ قلب المسألة التي تهمننا: حيوية المفهوم الفلسفي للاستلاب واستنفاده خلال المعارك التاريخية والسياسية لأعوام الستينات. تعتبر الصياغات الوجودية الاستلاب عنصراً مؤسساً ولا يمكن تجبُّه للشرط الإنساني، حيث أن الآخريّة (شرط العلاقة الاجتماعية) والتشيؤ (شرط العلاقة الإنتاجية) ينطوي كلاهما على فقدانٍ للذات. في العلاقة الاجتماعية، في وجود الآخريّة، يوجد ضمناً شكلاً معيناً من الاستلاب، من عدم الارتياح. *L'enfer c'est les autres* (الجحيم هو الآخرون)، هذا ما تعلنه الوجودية. الآخرون هم جحيم الاستلاب، بشكلٍ مستقلٍ عن الشروط الاجتماعية التي نحيهاها.

من جهةٍ أخرى، فإن هيجل، وماركس، ومدرسة فرنكفورت، يشتركون في الاعتقاد بأن الاستلاب لا يتماهى أنطولوجياً [من زاوية فلسفة الوجود] مع الآخريّة والتشيؤ، بل يمثّل بدلا من ذلك شكلاً محدّدا تاريخيا، ومن ثمّ يمكن التغلب عليه تاريخيا.

عن هذه المسألة، كتب مارتين جاي Martin Jay، في كتابه عن مدرسة فرنكفورت بعنوان *الخيال الديالكتيكي The Dialectical Imagination* :

"بالنسبة لماركوزه، حوّل سارتر بشكلٍ خاطيء العبث إلى شرطٍ أنطولوجي بدل أن يكون شرطا تاريخيا. وكنتيجة، إرتدّ إلى تمثّل داخلي مثالي للحرية كشيءٍ معارضٍ للعالم الخارجي، المتنافر. رغم نواياه الثورية المعلنة، كانت سياسته وفلسفته على طرفي نقيض. بموضعتة الحرية ضمن *pour-soi* [موجود - لذاته] يمكن أن يصبح *en-soi* [موجودا - في - ذاته] (أو *an-sich*)، فصل سارتر الذاتية عن الموضوعية بطريقةٍ أنكرت المصالحة حتى كإمكانية طوباوية. وفضلا عن ذلك، فإن سارتر، بالإفراط في التشديد على حرية الذات وتجاهل القيود الناشئة عن الشرط التاريخي، صار مدافعا غير واعي عن الأمر الواقع. والجدال كما فعل سارتر بأن البشر يختارون مصيرهم، حتى لو كان مصيرا فظيعا، كان أمراً بشعا [. . .]. بالنسبة لماركوزه، فإن مجمل مشروع فلسفة 'وجودية' دون فكرة قبليّة عن الماهية مستحيل".⁹

وفي العقل والثورة *Reason and Revolution*، أحد أهم نصوص ماركوزه، نقراً:

"العاملُ المُستَلَبُ عن ناتجِه هو في نفس الوقت مُستَلَبٌ عن نفسه. لا يعود عمله ذاته يُخَصِّه، وتشهد حقيقة أنه يصبح ملكية شخص آخر على نزع ملكية يمس ذات جوهر الإنسان. العملُ في شكله الحقيقي هو وسيطٌ للتحقق - الذاتي الحقيقي للإنسان، للتطورِ المكتملِ لإمكاناته."¹⁰

هنا يربط ماركوزه بين موضوعين بالغَي الاختلاف كأنهما نفس الموضوع: تطور الإمكانات (المحدّد عينياً في التاريخ الاجتماعي والتقني للنزاع بين العمال ورأس المال) والتحقق - الذاتي الإنساني.

الموضوع الأول ماديّ ودقيق، بينما الثاني، بدلا من ذلك، موضوعٌ جوهريّ النزعة، مثاليّ من الناحية الأساسية.

وعلى النقيض، فإن الاستلاب، طبقا لما يؤكده سارتر في كتابه **نقد العقل الجدلي Critique of Dialectical Reason**، ليس سوى النمط modality الكامن للآخريّة، التي هي الشكلُ المؤسّس للعلاقة الاجتماعية والشرط الإنساني.

بينما يعتبر ماركوزه الاستلاب شكلاً تاريخياً يمكن التغلب عليه تاريخياً، يريد سارتر أن يُرسي الشرط التاريخي ذاته أنثروبولوجياً: إنه يوضعُ الجذور الأنثروبولوجية للتاريخ في النُدرة والآخريّة.

يحدّد سارتر موضعه خارج المجال الهيجلي، حيث أنه لا يعتبر الاستلاب انفصالا تاريخياً بين الوجود والماهية. لهذا السبب لا يدركُ فكرة التغلب عليه، فكرة وجود مخرجٍ من الأبعاد الأنثروبولوجية للنُدرة والآخريّة. وهو يرفض الرؤية اللاهوتية للشيوعية والتي بنتها الماديّة الجدلية. الندرة، كما يؤكد سارتر، مؤسّسة أنثروبولوجياً للعلاقة التاريخية.

الاغتراب ضد الاستلاب

يقوم الأسلوبُ الفلسفي للنزعة العمالية الإيطالية - أو، كما أفضل أن أسميها، **النزعة التركيبية Compositionism** - بدءاً من أعمال بانزييري وتروتي، بتقديم موضوع الاستلاب على أسسٍ مختلفة جذرياً عن أسس النزعة الإنسانية، وبذلك تُحرّر نفسها من كلٍ من رؤية الهيجلية - الجديدة ومدرسة فرنكفورت ومن طبعته الوجودية السارتريّة.

طبقاً للرؤية الإنسانية النزعة، التي تطوّرت في تعارضٍ مع ما يُطلق عليه **الديامات diamat^(ب)**، الدوجمائية المادية الجدلية للماركسية - اللينينية الأرثوذكسية، فإن الاستلاب هو الانفصال بين الكائنات الإنسانية، فقدان الماهية الإنسانية في الوجود التاريخي.

أما النزعة التركيبية، حتى في اتفاقها التام مع نقد **الديامات** الستالينية، الدوجمائية الجدلية والتاريخانية، فلا تتوقّع أي استعادة للإنسانية، لا تزعمُ أي كلفة إنسانية، وتُقيم فهمها للإنسانية على أساس النزاع الطبقي.

النزعة التركيبية تقلب المسألة الضمنية في سؤال الاستلاب. إذ بفضل اللا - إنسانية الجذرية لوجود العمال، على وجه الدقة، يمكن تأسيس جماعية إنسانية، مجتمع نوعي لا يعود معتمداً على رأس المال. إن اغتراب العمال عن عملهم، في الحقيقة، الشعور بالاستلاب ورفضه، هما الأسس لجماعية إنسانية مستقلة ذاتيا عن رأس المال.

في الكتابات المنشورة في مجلة *Classe operaia* (الطبقة العاملة)، ثم في *Potere operaio* (السلطة العمالية)، تحل كلمة "إغتراب" *estrangement* محل كلمة "استلاب" *alienation*، التي تشير بشكلٍ حتمي إلى ماهية إنسانية سابقة، ضاعت في السيرة التاريخية، وتنتظر مُركباً قادراً على إعادة تأسيسها، على استدعائها إلى الوجود كإيجابية. لم يعد العمل يُعتبر الشرط الطبيعي للمجتمعية *sociality* الإنسانية، بل شرطاً تاريخياً نوعياً بحاجة إلى الخضوع لنقدٍ سياسي. وكان نقدُ لـ "نزعة العمل" *laborism* موجوداً بالفعل في كتابات ماركس المبكرة:

"إنه [العمل]، من ثم، ليس إشباعاً لاحتياج بل مجرد وسيلة لإشباع احتياجاتٍ خارج ذاته. ويتضح طابعه الغريب بوضوح من حقيقة أنه فورَ عدم وجود إكراهٍ بدني أو سواه، يتم تجنُّبه كالطاعون. العملُ الخارجي، العملُ الذي يستلبُ فيه الإنسان نفسه، هو عمل تضحية بالذات، إماتة. وأخيراً، فإن الطابع الخارجي للعمل بالنسبة للعامل يتضح من حقيقة أنه لا ينتمي إليه بل إلى آخر، وأنه فيه لا ينتمي إلى نفسه بل إلى آخر. مثلما في الدين نجدُ أن النشاط العفوي للخيال الإنساني، والعقل الإنساني، والقلب الإنساني، ينفصلُ عن الفرد ويعاودُ الظهور بوصفه النشاط الغريب للإله أو

لشيطانٍ، فإن نشاط العامل ليس نشاطه العفوي الخاص. إنه ينتمي إلى آخر، إنه فقدانٌ لنفسه.¹¹

العمل هو نشاطٌ مغترَّبٌ عن وجودِ العمال ويُفرضُ على الحياة اليومية بتشديدِ بنياتٍ إنضباطية خُلقت على طول مسارٍ مجمل تاريخ الحضارة الحديثة. ووحده الاغترابُ عن العمل يجعل الديناميات التحررية ممكنةً، مُحَوِّلاً تدفُّق الرغبة من التكرار (الصناعي) صوب الاختلاف (الإدراكي). يتضمن **مفهوم الاغتراب** قصديّةً يحدّدها سلوكُ مُغترَّب.

مُغترَّبٌ عن ماذا؟ عن كلّ أشكال العمل المعتمدِ على رأس المال.

العمال لا يُعانون من استلابهم حين يمكنهم تحويله إلى اغترابٍ نشطٍ، أي، إلى رفضٍ.

"تواجه الطبقة العاملة عملها الخاص باعتباره رأس مال، بوصفه قوةً معادية، عدوًّا - هذه نقطة الانطلاق ليس فقط للتناحر، بل لتنظيم التناحر. إذا كان لاستلاب العامل أيُّ معنى، فإنه معنى فائق الثورية. تنظيم الاستلاب: هذا هو الاتجاه الممكن الوحيد الذي يمكن فيه للحزب أن يقود عفوية الطبقة. يظل الهدف هو الرفض، على مستوى أعلى: يصبحُ نشطاً وجماعياً، رفضاً سياسياً على نطاقٍ جماهيري، منظماً ومُخطّطاً. ومن هنا، فإن المهمة المباشرة لتنظيم الطبقة العاملة هي التغلُّب على السلبية."¹²

الاستلاب الذي يناقشه تروتي لا يوصفُ بعباراتٍ إنسانية النزعة (فقدان الماهية الإنسانية) بل إنه شرطُ الاغترابِ عن نمطِ الإنتاجِ وقواعده، كرفضٍ للعمل. يُميّزُ أسلوبُ التفكير العمالي - التركيبي نفسه بهذا القلبِ للتداعيات الإنسانية النزعة: ما يراه الفكرُ السلبي ذو الاشتقاق الانساني النزعة علامةً على الاستلاب، يراه دعاةُ العمالية - التركيبية علامةً على الاغتراب، رفضاً للتماهي مع المصلحة العامة للاقتصاد الرأسمالي. ويعني هذا، أنه يُنظرُ إليه باعتباره شرطاً من يَتمَرّدون ويَتَّخذون إنسانيتهم الجزئية كنقطة قوة، كمقدّمةٍ لشكلٍ اجتماعي أرقى، لشكلٍ أرقى من الإنسانية، وليس كشرطٍ لمن يُجبرون على التخلي عن إنسانيتهم الجوهرية.

يكتب تروتي عن الطبقة العاملة بوصفها "جنساً وثنياً وقحاً"، مخاطباً مثاليةً ماركوزه وعدم ملائمة المنظورات اللاهوتية والإنسانية النزعة التي تُسقطها على واقع التركيب الاجتماعي البروليتاري، على شروط عملها، لكن كذلك على سيرورة التكيف الاجتماعي والنضال الذي يستطيع العمال شنه في المناطق المتروبوليتانية.

تروتي وماركوزه

في أحد كتبه الأشد تأثيراً، *الإنسان ذو البعد الواحد One Dimensional Man*، المنشور في الولايات المتحدة عام 1964، يتنبأ هيربرت ماركوزه للطبقة العاملة بمصيرٍ من الاندماج في النظام الرأسمالي. وبالتالي، يرى ضرورة أن يحوّل أولئك المستعدّون لتغيير النظام الاجتماعي انتباههم صوب مجال الفئات الهامشية خارج - الانتاج وبعيداً عن المجال

المباشر للعلاقة الانتاجية. كان لتحليل ماركوزه تأثيراتٌ مُتسقة على ثقافة الشباب في حينه، حيث بدا أنه يتوقع الحركات الطلابية كقوةٍ قائدة للنضال المناهض - للرأسمالية كي تحلّ محل طبقةٍ عاملةٍ مندمجةٍ بالفعل ولا يمكن استعادتها لغرض النزاع الثوري.

"في كتاب ماركوزه، وجد شباب 1968 الموضوعات والكلمات اللازمة لمنح شكلٍ محدّدٍ لفكرةٍ كان يجري تداولها بالفعل في أوروبا منذ بعض الوقت، لكن بطريقةٍ أقل وضوحاً. فكرة أن المجتمعات الأوروبية، بعد عشرين عاماً فقط من انتهاء الفاشية و الحرب، كانت بالفعل مجتمعاتٍ مسدودةٍ. [. . .]. كانت مسدودةً حتى على مستوى الأمل في تغيرات مستقبلية، حيث كان الشباب يعتبرون أن الجزء الأكبر من الطبقة العاملة، بأحزابها المُمثّلة المنتمة إلى اليسار التقليدي، مندمجةٌ بالفعل في النظام الاجتماعي القائم، ومن ثم لم تعد جديرةً بالثقة، ذاتاً تاريخية غير قادرةٍ على فرض تجديداتٍ جذرية." ¹³

من الطلبة، الذين لم يكونوا مُنخرطين في السيرورة الإنتاجية - أو يعتقدون ذلك على الأقل - جاء الأملُ في التغير الذي فقدته الطبقة العاملة، حيث أن الاندراج في النقابات، والغرق في النزعة الاقتصادية، وتحسُّن الظروف المادية، والنزعة الاستهلاكية، قد أنتجت تأثيرَ الاندماج الاجتماعي في النظام الرأسمالي. كانت هذه الفكرة متداولةً على نطاقٍ واسعٍ في تلك الأعوام وكانت جزءاً من وعي الطلبة.

كانت الطبقة العاملة قد فقدت أية قدرة على الاستقلال الذاتي وهي مشتبكة كما كان الحال في أحبولة المجتمع الاستهلاكي: هكذا وصف ماركوزه المجتمعات الأمريكية والأوروبية. وفي التحليل الأخير، كان ما تنبأ به ماركوزه عام 1964 هو فترة من السلم الاجتماعي المتنامي، حيث سيكون على الطلبة أن يتصرفوا بوصفهم حاملين لوعي مهددٍ إنساني النزعة.

"تسود في الحضارة الصناعية المتقدمة لحرية ديمقراطية، معقولة، ناعمة، مريحة، هي علامة التقدم التقني."¹⁴

ينتج التقدم التقني والمبدأ الوظيفي اندماجاً اجتماعياً يكون تأثيره هو إلغاء الديناميات النزاعية و الثورية المحتملة. جرى حينئذ إدراك مجتمع الوفرة على أنه كبخ للأصالة الإنسانية.

"هكذا يفرض عالم - العمل التكنولوجي الجديد إضعافاً للموقف السلبي للطبقة العاملة: لا تعود هذه الأخيرة تظهر على أنها التناقض الحي للمجتمع القائم. [. . .] تتحول السيطرة إلى إدارة."¹⁵

واليوم، بعد عقود قليلة، يمكننا رؤية عناصر هامة من التصور - المسبق في خطاب ماركوزه. وعبارة "تتحول السيطرة إلى إدارة" تحتاج إلى إعادة التفكير فيها على الضوء الجديد لخلق نسقٍ من الآليات - الذاتية الاقتصادية والمالية تبدو بلا بدائل. يمكن أن تكون إعادة قراءة

ماركوزه مفيدة اليوم، لكن تعميم عمله في الستينات كانت له عواقب سلبية، من وجهة نظر ماريو تروتتي على الأقل.

أولاً، فصل فكره بطريقة ميكانيكية - بنفس طريقة التقاليد اللينينية - بين نضالات الأجور، التي وُصفت على أنها ضمنياً اقتصادية النزعة ومُندمجة، وبين القتال الثوري السياسي الحقيقي.

وثانياً، أدى إلى إعلاء انفصال شخص الطالب عن دورة الانتاج الرأسمالي.

في المجلات العمالية النزعة لأعوام الستينات، وخصوصاً في *Quaderni rossi* (الدفاتر الحمراء)، و *Classe operaia* (الطبقة العاملة)، وأخيراً *Potere operaio* (السلطة العمالية)، يجري تقييم النضال من أجل الأجر باعتباره قتالاً سياسياً. يتم الإقرار بأن الحركة العمالية حركة لا-سياسية قادرة على نزع استقرار التوازنات السياسية لرأس المال.

وحقيقة أن نضال العمال يركّز على الأجر، طبقاً للمواقف المُعبّر عنها في *السلطة العمالية*، لا يعني أن هذا القتال يجب اعتباره مُندمجاً أو تابعا. على العكس: فكل شيء يعتمد على الطريقة التي يتم بها فهم، وتنظيم، وتوجيه النضال من أجل الأجر. إذا تم اعتبار الأجور متغيراً يعتمد على التطور الرأسمالي، متغيراً يجب أن يتوافق مع الربح، على كلٍ من المستويين المالي والسياسي، فلن تكون بالطبع رافعة يمكن أن تقلب أو تغير أي شيء. لكن إذا تم فهم الأجور باعتبارها أدوات سياسية للهجوم وإعادة التوزيع الجذرية للثروة الاجتماعية، إذا تم اعتبار الأجور عنصراً في النزاع بين العمال ورأس المال (على مستوى النزاع على القيمة التبادلية للقيمة الاستعمالية لقوة العمل)، فإن الأمر ينتهي بها لأن تصبح الأداة الرئيسية في

نزاع ترتبط فيه الأبعاد الاقتصادية والسياسية بصورةٍ مقاتلةٍ بمنظور الاستقلال الذاتي العمالي عن التطور والمهيمنة الرأسماليين.

وترفض النظرية العمالية مقولة الاستهلاكية، حيث أنها تعتبر الاستهلاك العمالي بطريقة "وثنية" ووحقة شكلاً من التملك يستهدف فتح خطٍ مواجهةٍ للصدام الجذري والسياسي.

أما بصدد الطلبة وحركاتهم، فتستبق النظرية العمالية فكرة ستؤتي ثمارها في وقتٍ لاحق: الطلبة قسمٌ من العمالة الاجتماعية، هم عمالةٌ في طور التكوين، عاملٌ محوريٌّ في تغيير التركيب العضوي لرأس المال. ومن هنا لا يتم الاحتفاء بنضال الطلبة بوصفه قتالاً إيديولوجياً، وأقلّ من ذلك بوصفه بديلاً عن قتال العمال. وبدلاً من ذلك يتم الاحتفاء به بوصفه حركةً نوعية في قطاع اجتماعي داخلي في ديناميات العمل الإنتاجي.

بينما من منظور ماركوزه كان الطلبة يُعتبرون فاعلين لفعلٍ دون قضايا أو عواقب مباشرة على مستوى الانتاج الاجتماعي، ترى النظرية العمالية الطلبة من البداية كجزءٍ من قوة العمل العامة: قوة عملٍ في تطور، مجرّدة من معرفتها بقدر كون العمال مجرّدين من نواتج عملهم.

بينما تعتقد النظريات الإنسانية النزعة، وخصوصاً نظرية ماركوزه، أن بالإمكان الحكم على عفوية سلوكات العمال باسم مبدأ كلفة إنساني، أو غائية تاريخية، يجب تروتي بأنه لا وجود لمبدأ كليّ تُستمدُّ منه سلوكات العمال، أو يمكن طبقاً له الحكم على حركة العمال. فوضع العمال هو بالأحرى وضعٌ اغتراب، إذ يوقعون أنفسهم خارج المنطق والمصلحة العامة للمجتمع الرأسمالي.

في الخطاب الذي طوّره صحيفته *Classa operaia* [الطبقة العاملة]، تعتبر الأجور سلاحاً سياسياً، بمعنى أن السلوك الطبقي المباشر لا يتمشي مع النظام الرأسمالي. تقوم الرؤية العمالية النزعة على أساس فكرة أن ما يأتي أولاً في السيرة الاجتماعية هو مقاومة العمال لرأس المال ورفض العمل. ويعتمد كل شيء آخر (الأجهزة السياسية، والنماذج التكنولوجية) على علاقات القوة بين الطبقات.

البنوية ورأس المال *Das Kapital*

يقع عمل ماركس المبكر في بؤرة التأمل الأنثروبولوجي لكل من ماركوزه وسارتر، حتى لو كانا يتطوران في اتجاهين يحملان نتائج متعارضة تماماً. يبدأ ماركوزه من أنثروبولوجيا للماهية ومن ثم يدرك السيرة التاريخية على أنها استعادة لكلية منقّية، بينما يبدأ سارتر من شرط الأخيرة **والندرة**، باعتباره المقدمة الأنثروبولوجية للصيرورة التاريخية: يعتبر أن كلتا السيرورتين التاريخية والوجودية مقدّرتان لهما فشل لن تنجو منه سوى لحظة الاندماجية fusionality.

أما كتاب لوي ألتوسير Louis Althusser بعنوان **من أجل ماركس For Marx** فيحدد انعطافاً جديدة في الدراسات الماركسية، بتركيز اهتمامه بعيداً عن الأعمال المبكرة ليشدّد بدلاً من ذلك على القطيعة الإيستمولوجية [المعرفية] التي تنقل نظرية ماركس - في الماركسية الناضجة وبالتحديد في **رأس المال Capital** - خارج الدائرة الهيجلية.

البنية إذن، وليس التاريخ، تلعب الدور الرئيسي، حيث أن سيرورة المعرفة تتأسس لا على المستوى التاريخي، بل على المستوى البنيوي.

من أجل ماركس هو إعلان حربٍ ضد النزعة الإنسانية الماركسية، أو على الأقل ضد تضميناتها المثالية. وفي الحقيقة يتخلّص هذا الكتاب من أي تظاهرٍ باعتبار أن نظرية ماركس مجرد "قلبٍ" للنسق الهيجلي.

إذا أردنا الخروج من مجال المشكلات الهيجلي، علينا أن نتخلّى عن الديالكتيك، علينا أن نبذ فكرة صدقٍ أصلي تجب استعادته، على كلٍ من مستوى التحقق - الذاتي للروح والتوكيد - الذاتي للنزعة الإنسانية الجذرية.

وبعد **من أجل ماركس** نشر التوسير **قراءة رأس المال Reading Capital**، وهو كتابٌ يقترح منهجاً بنيوياً يستهدف فهم السيرورة الرأسمالية ويشدّد على الارتباط العميق الموجود بين العمل وبين المعرفة.

وقبل كل شيء، يقترح التوسير من جديد الإبقاء على مسافةٍ معينة من النزعة الإنسانية لماركس الشاب:

"قرأ ماركس الشاب مؤلف **مخطوطات عام 1844** الماهية الإنسانية بمجرد النظر، فوراً، في شفافية استلابها. وعلى النقيض، فإن **رأس المال**، يقيس بالضبط مسافةً وإزاحةً (**décalage**) داخليةً في الواقعي، منقوشةً في بنيته **structure**، مسافةً وإزاحةً بحيث تجعلان تأثيراتهما ذاتها لامقروعة [. . .] نصّ التاريخ ليس نصّاً يتحدث

فيه صوتٌ (هو اللوجوس Logos)، بل هو التدوينُ اللامسموع واللامقروء لتأثيرات
بنية بنياتٍ.¹⁶

يبين مفهومُ الاستلاب السيرورة التي بواسطتها تتم استعادة الهو هو identical. وضد
الاتجاه، يمكننا إذن أن نرى بوضوح آثار العقل وهو يفتح بذكاء طريقاً خلال تقلبات التاريخ،
باعتباره تاريخاً لقلب الشرط المستلب.

القلب، التجاوز، جعلُ الشيء صادقاً: ترتيباً كاملاً من المصطلحات الهيكلية تُحيل
باستمرار إلى إمكانية قراءة التاريخ من خلال العقل. ليس المقصودُ هو القلبُ أو التجاوز
(بالمعنى الهيكلية النوعي لكلمة *auf-hebung*، التي تعني التحقق من خلال نفي قادر على
الإلغاء والإبقاء في نفس الوقت). المقصود هو إدراك الفعل (وكذلك الممارسات النظرية)
باعتباره إنتاجاً، حيث يعني الإنتاج:

"جعل الكامن مُتبدّياً، لكنه يعني حقا التحويل (من أجل إعطاء مادةٍ خامٍ موجودة -
سلفاً شكل شيءٍ مُكيّف لغاية)، تحويل شيءٍ **يوجد فعلاً** بمعنى معين".¹⁷

المعرفة، فيما يقول ألتوسير، ليست سيرورة التسجيل البصري لما يأتي أماننا؛ ليست ردّ فعلٍ
انعكاسياً، كما تظاهرت نسخة إنجلز المبسطة من المادية. المعرفة هي بناء موضوع.

" يجب أن نُعيد تماماً تنظيمَ فكرتنا عن المعرفة، يجب أن نتخلّى عن أساطيرِ مرايا الرؤية والقراءة المباشرتين، وندرِك المعرفة بوصفها إنتاجاً [. . .] اللامرئي يُعرّف بواسطة المرئي بوصفه اللامرئي الخاص به، الرؤية المحظورة الخاصة به: ومن ثم لا يكون اللامرئي مجرّداً ما هو خارجُ المرئي (إذا عدنا إلى الاستعارة الفراغية)، ظلمة الاستبعاد الخارجية - بل ظلمة الاستبعاد الداخلية، داخلَ المرئي ذاته لأنها تتحدّد بواسطة بنيته.¹⁸

بنية المرئي هي الشكلُ المحدّد الذي يمنحه الإنتاجُ الإدراكي ليس فقط لصيغها ومضامينها المعرفية بالمعنى الدقيق، بل كذلك وعلى وجه الدقة للعالم الذي جرى تطويقه وجعله مرئياً بواسطتها. واستعارة المجال البصري الذي يقطعُ العالمَ المرئي تُتيح لنا حقاً أن نفهم مسألة المعرفة بوصفها إنتاجاً وهو الأمرُ المحوري لنظرية التوسير.

التشديدُ على أن المعرفة يجب فهمها باعتبارها إنتاجاً هو قولٌ غنيٌّ بالتضمينات، لم يطوّرْها التوسير جميعها. أولها مجردُ تضمينٍ معرفي gnoseological يتعلق بالطريقة التي يتوافق بها العقلُ مع العالم، جاعلاً إياه يصبحُ "عالم العقل".

"إنها من ثم مسألة إنتاج، بالمعنى الدقيق للكلمة، الذي يبدو أنه يعني جعلَ الكامن مُتبدّياً، لكنه يعني حقاً التحويل (لمنح مادة خام موجودة - سلفاً شكلَ شيءٍ مُكيّف لغاية)، تحويلَ شيءٍ موجود فعلاً بمعنى معين. هذا الإنتاج، بالمعنى المزدوج الذي يمنح عملية الإنتاج الشكلَ الضروري لدائرة، هو إنتاجُ المعرفة."¹⁹

هنا يبدأ التوسير بفرض ماركس للخلط بين الموضوعات الواقعية وبين موضوعات المعرفة (وهو خلطٌ يسودُ بدلا من ذلك، قصديا وصراحةً، نظرية هيجل).

الموضوع الإدراكي هو نتيجة نشاط إنتاج نوعي ومحدد. و *المقدمة* عام 1857 لكتاب ماركس *أسس نقد الاقتصاد السياسي* (المعروف أيضا باسم *الجروندريسه*) هي أهم مرجع لأي شخص مهتم بفهم كيف يعمل مفهوم المعرفة بوصفها إنتاجاً:

"يبدو صائباً أن نبدأ بالواقعي والعيني، بالشرط - المسبق الواقعي، وبذلك أن نبدأ، في الاقتصاد، بالسكان مثلاً، الذين هم أساس وموضوع مجمل فعل الإنتاج الاجتماعي. ورغم ذلك، عند الفحص الأدق يثبت أن هذا زائف. فالسكان هم تجريدٌ إذا أغفلت، مثلاً، الطبقات التي يتركون منها. [...] بهذه الطريقة سقط هيجل في وهم إدراك الواقعي على أنه نتاج الفكر الذي يركّز نفسه، مُتَحَيِّساً أعماقه، ويبسط ذاته من ذاته، وبذاته، بينما منهج الصعود من المجرد إلى العيني هو مجرد الطريقة التي يتملك بها الفكر العيني، يعيد إنتاجه باعتباره العيني في الذهن. لكن ليست هذه بأية حال السيرة التي يأتي بها العيني ذاته إلى الوجود. [...] ومن ثم، بالنسبة لنوع الوعي - وهذا مميز للوعي الفلسفي - الذي يُعدّ التفكير المفاهيمي بالنسبة له الوجود الإنساني الواقعي، وبذلك يكون العالم المفاهيمي بوصفه كذلك بالنسبة له الواقع الوحيد، تبدو حركة المقولات باعتبارها فعل الإنتاج الحقيقي - الذي، لسوء الحظ، يتلقّى فحسب دفعةً من الخارج - الذي نتاجه هو العالم؛ وهذا - لكن هذا تحصيل حاصل من جديد

- صائبٌ بقدر ما تكون الكليةُ العينيةُ كليةً للأفكار، عينيةً في الفكر، نتاجاً في الحقيقة للتفكير والفهم؛ لكن ليست بأية حالٍ نتاجاً للمفهوم الذي يفكر ويولّد نفسه خارجاً أو فوق الملاحظة والإدراك؛ نتاجاً، بالأحرى، للتحويل التدريجي للملاحظة والإدراك إلى مفاهيم. الكليةُ كما تظهر في الدماغ، ككليةٍ للأفكار، هي نتاجُ رأسٍ مفكّر، يتملّكُ العالمَ بالطريقة الوحيدة التي يستطيعها، طريقةً تختلفُ عن التملّكِ الفني، والديني، والعملي، والذهني لهذا العالم. الموضوعُ الواقعي يحتفظ بوجوده المستقل ذاتياً خارج الدماغ مثلاً من قبل؛ بالتحديد طالما ظل سلوكُ الدماغ تأملياً فحسب، نظرياً فحسب. ومن هنا، في المنهج النظري، أيضاً، لا بد دائماً من إبقاء الموضوع، المجتمع، في الزهن باعتباره الافتراض - المسبق.²⁰

هنا، مكثفاً في كلماتٍ مدهشة، نجد قلباً مزدوجاً للمنظورات.

أولاً، يؤكد ماركس أن العينيّ هو نتاجُ نشاطٍ تجريدي. بمعنى أنه يؤكّد أن ما نُدرّكه على أنه عينيّ ليس سوى نشاطِ التفكير في العينيّ، ومن ثم نشاطِ للذهن. لأول وهلة، قد تبدو هذه طريقةً مثاليةً للتعليل. لكن هذه ليست الحالة، حيث أن ماركس لا يتحدثُ عن العلاقة بين الواقعي والعقلي حين يتحدث عن العيني والعقل. ما يُعرّفه ماركس على أنه عينيّ هو كليةُ الواقعي كإسقاطٍ للنشاط الذهني. وما يسميه ماركس عقلاً مفكّراً ليس الأنا الكانطي الخالص، ولا حتى الذات الهيجلية التي تصبح روحاً spirit. العقلُ المفكّر الذي يتحدث عنه ماركس هو ذلك العملُ الذي يُنتج الواقع، أي العملُ بوصفه إسقاطاً.

وفي نفس الوقت، يضيف ماركس أن "الموضوعَ العيني" (البيانات التاريخية، المادة المحددة على شكل موضوع) تظل بثباتٍ مستقلةً ذاتياً خارج العقل.

لا يطرح ماركس للتساؤل هنا الأولوية الأنطولوجية للمادة؛ بل إنه يريد أن يقول أن المادة، في صيرورتها (البيولوجية، التاريخية، العلائقية)، تُنتج نشاطاً إسقاطياً، نشاطاً للفكر يُقرّر ما يمكن أن تُسميه كليةً عينية، بمعنى شكلٍ من العالم لا يوجد - مسبقاً قبل الإنتاجية التفكيرية. العالم هو التقاطع السيكوندينامي بين كل المستويات الإسقاطية اللانهائية التي يُفعّلها النشاط الذهني في تحدّاته الاجتماعية والتاريخية.

طوّر ألتوسير نظريةً اتخذت كنقطة انطلاقها نقدَ النزعة التاريخية والزعم المثالي بقابلية إعادة الإنتاج الذهنية للواقع. بهذه الطريقة جعلنا ألتوسير نرى شيئاً ضمنياً بالفعل في نص ماركس: أن العالم هو قبل كل شيء عالمٌ مُنتجٌ، نتاجٌ لجهد الإنسان السابق وكذلك للنشاط الذهني السابق والحالي.

لكن ثمة تضمينٌ آخر، ذكره ألتوسير فقط ولم يطورهِ تماماً، لكننا نجد آثاره البديهية بأوضح ما يكون في عمل ماركس، حتى في نفس مقدمة عام 1857.

هذا التضمينُ الثاني يخصّ الطابعَ الإنتاجي للعمل الذهني، بمعنى العبور من مقولة العمل المجرد إلى مقولة **الذهن العام** *general intellect*.

ماذا يعني "العملُ المجرد" بالنسبة لماركس؟ بهذا التعبير يُشير ماركس إلى العمل بوصفه ببساطةٍ مُنتجاً لقيمةٍ تبادلية، ومن ثم بوصفه توزيعاً خالصاً للزمن المتجسّد مادياً في قيمة. إن حقيقة أن النشاط المبذول في زمنٍ يُنتجُ أشياء لها استخدامٌ عيني، ليست مهمةً على الإطلاق من وجهة نظر رأس المال. رأس المال ليس مهتماً بحقيقة أن الزمنَ المُستثمر في

العمل يُنتجُ أحذيةً جميلةً أو أواني لظهو البطاطس. رأس المال مهتمٌ بإنتاج تراكمٍ لرأس المال من هذه الأشياء. رأس المال مهتمٌ بإنتاج قيمةٍ مجردة. ولهذا الغرض، لا يحتاج رأس المال إلى استنفارِ قدراتٍ نوعيةٍ وعينيةٍ لخلق أشياءٍ مفيدةٍ نوعياً، بل توزيعاً مجرداً لزمنٍ دون نوعية.

"اللامبالاة تجاه أي نوعٍ محددٍ من العمل تفترضُ سلفاً كليّةً بالغة التطوُّرِ من أنواعٍ واقعيةٍ من العمل، لا يعود أيُّ واحدٍ منفردٍ منها سائداً. كقاعدةٍ، لا تنشأُ أشدُّ التجريداتِ عموميةً إلاَّ وسطَ التطوُّرِ العينيِّ الأشدِّ ثراءً، حيث يبدو شيءٌ واحدٌ شائعاً لكثيرين، للجميع. ثم يكفُّ عن أن يكون قابلاً للتفكير في شكلٍ معينٍ وحده. وعلى الجانب الآخر، فإن هذا التجريدَ للعملِ بوصفه كذلك ليس مجردَ النتاجِ الذهنيِّ لكليّةٍ عينيةٍ من الأعمال. اللامبالاة تجاه أعمالٍ بعينها يُناظر شكلاً من المجتمع يمكن فيه للأفرادِ بسهولةٍ الانتقالُ من عملٍ إلى آخر، ويكون فيه النوع المحدد مسألةً صُدفةً بالنسبة لهم، ومن ثم مسألةً لامبالاة." ²¹

إننا نتحدثُ عن العمل المجرد حين يمنح العمالُ وقتهم لإنتاج القيمة في ظروفٍ لامبالاةٍ تامةٍ بالنوعيةِ المفيدةِ لمنتجهم.

تجريدُ العملِ، بمعنى تحويلِ النشاطاتِ الإنسانيةِ إلى أداءاتٍ فارغةٍ للزمنِ المجردِ، يتّسعُ باضطرادٍ إلى كلّ الأشكالِ الممكنةِ للنشاطِ الاجتماعيِّ. والنقطةُ النهائيةُ لهذه السيورة هي إدراجُ العملِ المنتجِ للنشاطِ الذهنيِّ ذاته داخلَ دائرةٍ إنتاجٍ - القيمة، مما ينتجُ عنه اختزاله وتجريده النهائيان.

هذا التضمنين الثاني الموجود في *أسس Grundrisse* ماركس (ليس في المقدمة فحسب، بل أيضا في القسم المعروف باسم "شذرة الآلات") يُصبح عنصراً جوهرياً في النظريات العمالية والتركيبية لعقدي الستينات والسبعينات. وما يجد مُستقرّه هنا هو التصوّر - المسبق لأشدّ الميول تقدّماً في الأنماط الراهنة للإنتاج الرأسمالي: إدراج العمل الذهني ضمن السيورة الإنتاجية والاختزال المضطرد للعمل الذهني إلى عملٍ مجرّد، عملٍ ليس له نوعيةٌ مفيدةٌ ولا معنى، زمنٌ ذهني يُقيدُ فقط في إنتاج القيمة التبادلية.

الذهن العام والكلية العينية في الأسس Grundrisse

خلال الستينات، وجدت النزعة الإنسانية النقدية (المتمركزة حول شخصي ماركوزه وسارتر) طاقاتٍ كبرى في *الكتابات المبكرة* لماركس. كانت الأصالة الإنسانية الأصلية هي نقطة البدء وكذلك المعني الغائي للالتزام الثوري.

وبنيوية التوسير هي في المقام الأول دعوة لقراءة *رأس المال*، حيث أن بنية العملية الإنتاجية تُعتبر المكان الذي يجب أن يتحقق فيه فهمٌ نقديٌّ لكلٍ من العالم القائم والسيورة الثورية المؤدّية إلى تدميره.

تقوم العمالية الإيطالية الماركسية - الجديدة، مُستلهمةً النزعة التركيبية، بتحويل انتباهها إلى *الأسس [الجروندريسه]*، عمل ماركس الذي نُشر في إيطاليا لأول مرة عام 1968. إذ لا يمكن شرح التركيب الاجتماعي وتشكّل الذاتية الثورية لا بالأقنوم hypostasis المثالي

لطبيعة إنسانية يجب أن تتحقق خلال الفعل التاريخي ولا بتحليل التناقض المتضمن في بنية العلاقات الإنتاجية. لا الافتراض - المسبق لإنسانية بحاجة إلى الخلاص، ولا تحليل رأس المال كافيين لفهم ما يجري في مشهد تاريخ القرن العشرين، على مسرح نضالات الطبقة العاملة وإعادة هيكلة رأس المال.

نحن بحاجة إلى تبني وجهة نظر العمل في أكثر تبادياته تقدماً، **من الضروري إتخاذ موقف رفض العمل**، كي نفهم ديناميات كل من التحول الإنتاجي والتمرد السياسي. وحين نفعل ذلك، يمكننا أخيراً أن نرى أن التركيب الاجتماعي في حالة تحول مستمر، يُغيّر السياقات الإنتاجية، والتكنولوجية، والاقتصادية، والسياسية. ومحرك هذا التحول الدائم هو دينامية خُصم subtraction الزمن المعاش من علاقة - الأجر.

تُوضع النظرية التركيبية نفسها في منظورٍ مناهض - للعمل: فقد تجمع الماركسيون - الجدد الإيطاليون حول صحيفة (*Classe operaia*) (**الطبقة العاملة**) التي تستهدف دراسة تأسيس نشاطٍ جماعي مستقل - ذاتياً، بدءاً من خُصم الزمن المعاش من العمل، ورفض العمل، ومشروع إلغائه.

من أول صفحةٍ من **رأس المال**، يُقرّر ماركس أن من الضروري التفرقة بين النشاط الغُفلي generic، حيث يرتبط البشر بالطبيعة وبمجتمع البشر الآخرين، وبين شكلٍ نوعي من العمل المأجور، أي تقديم زمنٍ مجردٍ مقابل أجرٍ.

ولا يعني رفض العمل محو النشاط، بل تقييم النشاطات الإنسانية التي أفلتت من سيطرة العمل.

في **رأس المال**، يُعرّف ماركس "العمل المجرد" بالعبارات التالية:

"إذا أغفلنا إذن القيمة - الاستعمالية للسلع، لا تبقى سوى خاصية واحدة، أنها نواتج العمل. لكن حتى نتاج العمل قد تحوّل بالفعل في أيدينا. إذ لو قُمنّا بتجريدٍ له عن قيمته - الاستعمالية، فإننا نجردّه أيضاً عن المكوّنات والأشكال المادية التي تجعلها قيمة - استعمالية. تختفي أيضاً الصفة النافعة لأنواع العمل المتجسّدة فيها [في السلع]؛ ويستتبع هذا بدوره اختفاء الأشكال العينية المختلفة للعمل. فلم يعد يمكن التمييز بينها، لكنها تُختزلُ تماماً إلى نفس النوع من العمل، إلى عملٍ بشري في المجرد." ²²

كتأثيرٍ للتطور الرأسمالي، يفقد العملُ الصناعي أية علاقةٍ بالطابع العيني للنشاط، ليصبح بشكل خالص زمنًا مستأجراً، متشبيهاً في منتجاتٍ ليس لخاصيتها العينية والنافعة أية أهمية بخلاف إتاحة التبادل وتراكم القيمة - الفائضة plus-value.

"المساواة بالمعنى الكامل بين مختلف أنواع العمل لا يمكن بلوغها إلا إذا جرّدناها عن تفاوتها الواقعي، إذا اختزلناها إلى الخاصية المميزة المشتركة فيما بينها، كونها بذلاً لقوة - عملٍ بشرية، لعملٍ بشري في المجرد." ²³

العاملُ الصناعي (وبشكلٍ أعم، كمّيل، مجملُ دورة العمل الاجتماعي) هو حاملُ معرفةٍ مجردة وتكرارية بصورةٍ خالصة. والتجريدُ، قوةُ الجذب المركزية هذه والقوةُ الموحّدة في نفس الوقت،

التي تخرق الفترة الحديثة، يبلغ اكتماله في الحقبة الرقمية. أصبح عمل التحويل الفيزيقي للمادة من التجريد بحيث أنه الآن بلا جدوى: إذ يمكن للآلات أن تحلّ محله بالكامل. وفي نفس الوقت، بدأ إدراج subsumption^(ج) العمل الذهني، ومع هذا الإدراج اختزال العمل الذهني ذاته إلى نشاطٍ مجرد.

"يبدو العمل، بالأحرى، كمجرد عضوٍ واعٍ، مُبعثرٍ بين العمال الأحياء الأفراد عند نقاطٍ عديدة من النسق الميكانيكي؛ مُندرجاً تحت السيورة الكلية للآلات ذاتها؛ بوصفه هو ذاته مجرد رابطةٍ للنسق، لا توجد وحدتها في العمال الأحياء، بل بالأحرى في الآلات الحية (النشطة)، التي تواجه أفعاله الفردية، التافهة ككيانٍ عضوي جبار. في الآلات، يواجه العملُ المتشيءُ العملَ الحيّ داخل سيورة العمل ذاتها بوصفه القوة التي تحكمه؛ قوة، بوصفها الاستحواذ على العمل الحي، هي شكلُ رأس المال."²⁴

يبدو العامل مُنسحقاً، مختزلاً إلى مُلحقٍ سلبي ينتجُ زمناً فارغاً، إلى هيكلٍ عظمي لا حياة فيه. لكن، على الفور، تتغيّر الرؤية:

"إن زيادة القوة الإنتاجية للعمل وأعظمُ نفيٍ ممكنٍ للعمل الضروري هما الميلُ الضروري لرأس المال، كما رأينا. وتحويلُ وسيلة العمل إلى آلات هو تحقيقُ هذا الميل. في الآلات، يواجه العملُ المتشيءُ مادياً العملَ الحي كقوةٍ حاکمة وكإدراجٍ نشطٍ للأخير

تحتة ، ليس بتملكه فحسب، بل في عملية الإنتاج الواقعي ذاتها؛ علاقةُ رأس المال كقيمةٍ تستحوذ على النشاط الخالق - للقيمة تُطرح، في رأس المال الثابت الموجود كآلات، في نفس الوقت، على أنها علاقةُ القيمة - الاستعمالية لرأس المال بالقيمة - الاستعمالية لطاقة العمل؛ وفضلا عن ذلك، تبدو القيمة المتشيئة في آلات باعتبارها افتراضا - مسبقاً تكون القوةُ الخالقة - للقيمة لطاقة العمل الفردية في مواجهته كميةً مُتناهية الصغر، مُتلاشية.²⁵

بفضل تراكم العلم والقوى العامة للذهن الاجتماعي، كما يردّد ماركس، يصبح العملُ زائداً عن الحاجة. فرأس المال، في أشد صورهِ نقاءً، يميلُ إلى أن يُلغي العملَ البشري في شكله المباشر، المادي، بأقصى درجةٍ ممكنة، ليُحلَّ محلّه الاستخدام التكنولوجي للعلم. وتطوّر هذا النزوع يُخرِجُ النسقَ الانتاجي الكوكبي افتراضياً خارجَ المدار النموذجي المعياري paradigmatic [الباراديماتي] للنظام الرأسمالي الحديث. ويجب العثور على نسقٍ نموذجي معياري جديد، إذا أردنا أن نفهم، والأهم من ذلك، أن نحرّر الكوكبة الجديدة للنشاط، والتكنولوجيات، والواجهات المشتركة interfaces، والتفاعلات الاجتماعية الإنسانية جميعها. لكن تحولاً باراديماتياً له توقيتٌ مختلفٌ عن توقيت الإمكانيات التكنولوجية والإنتاجية للذهن العام. ويشتبكُ في أحبولة الزمن البطيء للثقافة، والعادات الاجتماعية، والهويات المؤسّسة، وعلاقات القوى، والنظام الاقتصادي السائد. الرأسمالية، بوصفها نسقاً ثقافياً ومعرفياً، وكذلك اقتصادياً واجتماعياً، تُحوّلُ الإمكانيات الآتية machinic للنسق ما بعد - الصناعي إلى علاماتٍ طبقاً لخطوط باراديماتية اختزالية. إن تراث الفترة الحديثة، بكل قَعَقَتها

الصناعية مثلما بقعقة عاداتها الذهنية ومخيلتها العدوانية والتنافسية، يُلقى بثقله على تطور منظوراتٍ جديدة كعقبة كأداء تمنع إجراء إعادة توزيع للعمل المأجور وتوسيعه.

"رأس المال هنا - دون قصدٍ على الإطلاق - يُقلِّل العملَ البشري، بذلَ الطاقة، إلى حدِّه الأدنى. وسوف يتردُّ هذا لصالح العمل المنعقد، وهو شرطُ اعتناقه."²⁶

يصبح زمنُ العمل المباشر غيرَ ذي معنىً كمياً، إذا قورن بنسقي مؤتمتٍ راقٍ. وقد رأت "بوتيري أوبرايو / السلطة العالمية" في اختزال زمنِ العمل الضروري ومن ثمَّ الإلغاء المضطرد للعمال، منظوراً بهيجاً: إذ يُترجمُ في الخطاب التركيبي إلى إيلاء الثقة في طاقات التوكيد - الذاتي للذهن في مواجهة استخدامه الرأسمالي.

"فورَ أن يكفَّ العملُ في شكله المباشر عن كونه المنبع العظيم للثروة، يكفُّ زمنُ العملِ ويجب أن يكفَّ، عن كونه معيارها، وبالتالي فإن القيمة التبادلية [يجب أن تكفَّ عن كونها معياراً] القيمة الاستعمالية. كفَّ العملُ الفائض للجماهير عن كونه شرطَ تطورِ الثروة العامة، بالضبط مثلما كفَّ لا - عملُ القلة عن كونه شرطَ تطورِ القوى العامة للدماغ البشري. بذلك، ينهارُ الإنتاج القائم على القيمة التبادلية، ويتم تجريدُ عملية الإنتاج المباشر، المادي، من شكل الإملاق والنقيض. ومن ثمَّ، ليس تخفيضُ زمنِ العمل اللازم من أجل طرحِ عملٍ فائض، بل بالأحرى التخفيضُ العام للعمل

الضروري للمجتمع إلى الحد الأدنى، التطور الحرّ للفرديات، هو ما يُناظرُ عندئذ تطوّر الأفراد الفني، والعلمي، وخلافه، في الزمن الذي جرى تحريره، وبالوسائل التي جرى خلقها، من أجلهم جميعاً.²⁷

يواجه التحالف بين القوة التكنولوجية والمعرفة الاجتماعية العامة قوة مقاومة النموذج الرأسمالي، الذي يحكم التوقعات الاجتماعية، والثقافية، والنفسية لبشرية مكتسبة للطابع البروليتاري.

الاقتصاد، مثل قفص سميوطيقي عام، يحظر تطوّر الإمكانيات التي ما زالت موجودة في البنية المادية والذهنية للتكنولوجيا. لنعد إلى ماركس:

"رأس المال هو ذاته التناقض المتحرك، [في] أنه يضغطُ ليقبّل زمن العمل إلى الحد الأدنى، بينما، على الناحية الأخرى، يطرح زمن العمل، باعتباره المقياس والمصدر الأوحَد للثروة. ومن ثم، يُقبّل زمن العمل في شكله الضروري كي يزيده في شكله الزائد عن الحاجة؛ ومن ثم يطرح الزائد عن الحاجة بشكل متزايد كشرط - مسألة حياة أو موت - للضروري. إنه إذن، من جهة، يبعث الحياة في كل قوى العلم والطبيعة، مثلاً في التوليف الاجتماعي والتفاعل الاجتماعي، حتى يجعل خلق الثروة مستقلاً (نسبياً) عن زمن العمل المستخدم فيه. ومن جهة أخرى، يريد أن يستخدم زمن العمل كمقياس للقوى الاجتماعية العملاقة المخلوقة على هذا النحو، وأن يحتجزها داخل الحدود اللازمة للحفاظ على القيمة المخلوقة فعلاً باعتبارها قيمة."²⁸

هذه الصفحات - التي قرأها وقيّمها مُنظّرو التركيبة في نفس الأعوام التي بدأ يُعرف فيها الأسس في إيطاليا - تحدّد بوضوح لا يُصدّق الإتجاه الذي اتخذته تطوّر تاريخ القرن العشرين الاجتماعي، والسياسي، والاقتصادي.

ومفهوم **العمل المجرد** هو أفضل مدخل ممكن لفهم رقمنة digitalization السيرورة الانتاجية التي أتاحها أولاً وعمّمها أخيراً انتشارُ الإلكترونيات المتناهية الصغر.

حين يتحدث ماركس عن رأس المال بوصفه تناقضا متحرّكا، فإنه يتصوّر - مسبقاً التاريخ المدهش للقرن العشرين، حين دمر رأس المال ذاته الإمكانيات التي كان قد خلقها داخل المجال التقني بسبب غريزة الحفاظ على نموذجة الاجتماعي والاقتصادي. وحين يتنبأ بتطور الملكات الإبداعية، والفنية، والعلمية، يستبق ماركس إضفاء الطابع الذهني على العمل المميّز اليوم للحقبة ما بعد - الفورديّة.

وعند نقطة معينة من تطور تطبيق الذكاء على الانتاج، يصبح النموذج الرأسمالي قفصاً باراديجماتياً، يُقيّد الذكاء في شكل الأجور، والانضباط، والتبعية.

لم يكن مفهوم الباراديم [النموذج المعياري] متاحاً لماركس، الذي وجد بديلاً عنه في مفاهيم ملتبسة عادةً مشتقة من هيغل. ففكرة تجاوز جدي تتحقق من خلال النفي، أو قلب وتحرير نواة خفية، هي اشتقاق أيضاً من النسق المفاهيمي الهيغلي.

بعد خبرة القرن العشرين، نفهم جيداً أن التاريخ الحديث لا يتقدّم صوب مخرج إيجابي على طول درب دياكتيكي، وأنه ليس ثمة تجاوز في الأفق. وبالأحرى يبدو أن رأس المال هو

آليةٌ مُولَّدةٌ للمرض، نوعٌ من "الطيّة المزدوجة" double bind. يستخدم جريجوري باتيسون²⁹ Gregory Bateson مفهوم الطيّة المزدوجة كي يفهم شكلاً مُتضارباً من التواصل، حيث يتضادّ السياقُ العلائقيّ مع معنى التواصل. الطيّات المزدوجة هي مُطالباتٌ متناقضة: مثلاً، تلك الأوامر، أو المناشدات، أو الطلبات التي تطلبُ فيها الذاتُ الناطقة من المُخاطَبِ بالرسالة شيئاً بالكلمات وشيئاً آخر، مناقضاً، بالإيماءات، والمشاعر، وطريقة النطق. الطيّة المزدوجة مستمدةٌ من المقابلة بين شفتين دلّيتين في سياقٍ علائقيّ أو من تراكُب شفتين تفسيريتين مختلفتين في تطوّر سيرويةٍ فريدة. على المستوى التاريخي يمكننا توكيدُ أن رأس المال يُضفي علاماتٍ على السيروية التكنولوجية طبقاً لشفرة (شفرة اكتساب القيمة valorization الإقتصادية) غير ملائمةٍ لمعناها المادي والاجتماعي. المحتوى الاجتماعي للإنتاج الرأسمالي يُناقض إطاره الدلالي ذاته. ومن ثم يُنتجُ نسقاً من أوجه سوء الفهم، والمُطالبات المتناقضة، والتقابلات الشاذة.

لنفكر فيما يُسمّى بمشكلة البطالة، على سبيل المثال. في الواقع، يميل التطوّر التكنولوجي إلى جعلِ العملِ اليدوي بلا فائدةٍ وتقييمه على أساس الأجر مستحيلاً. لكن حيث أن السياقُ العلائقي الذي تندرجُ فيه هذه الرسالة وهذه السيروية هو سياقُ الرأسمالية، القائمة على أساس لوائح كسب - الأجر ومركزية العمل، تبدأ في الأداء طيّةٌ مزدوجة.

ومفهومُ الطيّة المزدوجة لا علاقة له بالديالتيك. إذ لا تُحلُّ الطيّات المزدوجة إلا حين يُعادُ تحديدُ السياقِ العلائقي، بدءاً من مستوى النطق.

وليس ممكناً أيُّ قلبٍ كلّي في مواجهه الطيّبة المزدوجة الرأسمالية، حيث أنه لا توجد في الحقيقة كُليّة موجبةٌ أو سالبةٌ في التاريخ الاجتماعي للرأسمالية.

نظرية هانس - يورجن كرال: العلم، والعمل، والتقنية

توفي هانس - يورجن كرال Hans-Jürgen Krahel في حادثٍ سيارةٍ في إحدى ليالي عام 1970. ورغم أنه لم يكن قد بلغ الثلاثين، كان أحد أهم مفكرَي حركة مناهضة - السلطوية الألمانية. كانت الحركة قد انفجرت في الشوارع منذ عام 1967، حين لقي طالبٌ شاب في السادسة والعشرين، هو بينو أونيسورج Behno Onesorg، مصرعه على يد الشرطة خلال مسيرة مناهضة للإمبريالية ضد شاه إيران. بعدها سرعان ما انضم طلبةٌ آخرون إلى الحركة، وحاربوا من أجل مَقَرطة democratization المجتمع الألماني، محتجين ضد حرب فيتنام وشاجبين، بأفعال ترمّدها، الوطأة الإعلامية التي تقوم بها الصحف التابعة لمجموعة شبرينجر Springer.

بدءاً من منابعها، كانت تتجاذبُ الحركة الألمانية - المنظمة حينئذٍ بشكلٍ أساسي وفق خطوط الـ SDS (رابطة الطلبة الاشتراكية الألمانية *Sozialistischer Deutscher Studentbund*) - فرضيتان مختلفتان: "التنظيمية" و"العفوية". وخلال الأعوام التالية ستتجمّع الأولى في الـ *Rote Zellen* [الخلايا الحمراء] ذات الاستلهاً الماركسي - اللينيني،

والثانية في الخبرات المتعددة الأشكال لحركات الشباب، الـ *Jugendzentren* والتجمعات المستقلة ذاتيا *Autonomen*.

خلال العامين السابقين على وفاته، طوّر هانس - يورجن كرال الخطوط العامة لنظرية ثورية بعد - لينينية. ففي كتابه *Konstitution und Klassenkampf*³⁰ (التأسيس والصراع الطبقي) يطرح للتساؤل إمكانية اختزال التركيب الاجتماعي الجديد للعمل الذهني إلى التصنيفات السياسية والتنظيمية للحركات العمالية التقليدية. تنطلق تأملاته من نظريات مدرسة فرنكفورت، وبالأخص نظريات أدورنو، ليطوّرهما بالنسبة لممارسة العمل الصناعي المُستَلَب والنضالات المناهضة - للسلطة. يُعيد كرال التفكير في مسألة العلاقة بين التركيب الاجتماعي وبين التنظيم السياسي الطبيعي. أجاب لينين على المسألة بالطريقة الذاتية النزعة والإرادية النزعة التي سادت المشهد الثوري للقرن، لكن خلال الستينات، بدأت الحركات في البحث عن حلول أخرى.

"تميل النظريات التقليدية للوعي الطبقي، خصوصا تلك المستمدة من لينين، إلى فصل الوعي الطبقي عن عناصره الاقتصادية. تتجاهل الدور الميتا - إقتصادي، التأسيسي الذي تلعبه الذاتية الإنتاجية في خلق الثروة والحضارة."³¹

كان الفصل التحليلي بين مستويي الاقتصاد والوعي يتمتع بأرضية مشروعة في زمنٍ كان فيه العمل الإنتاجي منفصلاً بنيوياً عن العمل الذهني، لكنه يميل إلى فقدان معناه فور أن انضم العمل الذهني إلى سيرورة الإنتاج العام بطريقة تأسيسية.

لا يجب اعتبار الإنتاج مجرد سيروية اقتصادية، لا يحكمها سوى قانون العرض والطلب؛ فالعوامل الواقعة خارج -الاقتصاد لها دورها في تلك السيروية ويكون مغزاها أكبر حين تكتسب دورة العمل الطابع الذهني. فالثقافة الاجتماعية، والتخيُّلات، والتوقُّعات، وأوجه نزع الأوهام، المتباعدة جميعها، والكراهية، والوحدة تُعدِّل جميعها إيقاع وانسيابية العملية الانتاجية. المجالات العاطفية، والإيديولوجية، واللغوية تشترط الإنتاجية الاجتماعية. ويزداد هذا وضوحاً كلما ارتبطت نفس تلك الطاقات العاطفية، واللغوية، والإسقاطية بعملية إنتاج القيمة.

ينجح هانس - يورجن كرال في توقُّع الخاصية التجديدية للتحوُّلات الإنتاجية المميَّزة للعقود الأخيرة، الفترة التي تُحدِّد الخروج من النموذج الصناعي. يتوقَّع هذا مفهوماً، متبَّعاً المقولات المجردة للماركسية النقدية.

"يظل زمنُ العمل مقياسُ القيمة حتى حين لا يعودُ يتضمَّنُ الاتساعَ الكيفي للإنتاج. يتيح العلمُ والتكنولوجيا رفعَ طاقة عملنا إلى الحد الأقصى، مُحَوِّلاً إياها إلى توليفةٍ اجتماعيةٍ تصبح باضطراد، في سياقِ التطور الرأسمالي للآلات، القوةُ الإنتاجية الرئيسية." ³²

في مقالته "أطروحاتٌ حول العلاقة العامة بين الإنتليجنسيا العلمية والوعي الطبقي البروليتاري"، المنشورة عام 1969، في صحيفة *Sozialistische korrespondenz-Info*

، يركّز كرال على اللبّ الجوهرى للمشكلات السياسية للحركة. والتكنولوجيا هي الموضوع المحوري، مفهومةً على أنها الشكل المتحدّد للعلاقة بين العلم وسيرورات العمل.

"إن الترجمة التكنولوجية للعلم إلى نسقٍ من الآليات تؤسّس رأس مالٍ ثابتاً - الأمر الذي جرى تطبيقه بصورةٍ منهجية منذ نهاية القرن التاسع عشر - والميل باتجاه الأتمتة قد غيّرا ما وصفه ماركس بأنه إدراج العمل تحت رأس المال. فالإندراج الفعلي مختلفٌ عن إدراج شكلي خالصٍ لأنه يُعدّل كيفياً حتى البنية التكنولوجية لعملية العمل المباشرة. ويحدث هذا من خلال التطبيق المنهجي لقوى الإنتاج الاجتماعية والفصل بين العمل والعلم. إذن فعملية الإنتاج، المفهومة على أنها التبادل العضوي بين الإنسان والطبيعة، يتم إسباغ الطابع الاجتماعي عليها هي ذاتها. وأحد أبرز سمات الإدراج الفعلي للعمل من جانب رأس المال هو، كما قال ماركس، 'التطبيق الواعي للعلم، الذي هو نتاج عام للتطور الاجتماعي، على عملية الإنتاج المباشرة'. التوليف الاجتماعي يجعل الإنتاج علمياً بصورةٍ متزايدة، ومن ثم يؤسسه ككّلية، كعاملٍ كليّ، لكنه في الوقت ذاته يقلّل قدرة العمل للفرد المنفرد إلى لحظةٍ بسيطة.³³

هذه الاعتبارات التحليلية قادت المنظر الشاب بالضرورة إلى طرح الموضوع الحاسم القادر على أن يطرح جذريا للتساؤل الصيغ modalities التنظيمية والمشروعات السياسية للحركة العمالية في القرن العشرين: خلال الستينات جعلتها المجموعات المناهضة - للسلطوية غير مؤكدة، لكنها لم تستطع التخلص منها.

"إن غياب التأمل في البناء النظري للوعي الطبقي باعتباره مقولة لا - إمبيريقية [. . .] كانت نتيجة، داخل الحركة الاشتراكية، اختزال مفهوم الوعي الطبقي إلى معناه اللينيني، الذي ليس كافياً بالنسبة للمتروبول [الحاضرة الضخمة]".³⁴

اللينينية، كنموذج للتنظيم وطريقة لفهم العلاقة بين الوعي الاجتماعي وعملية العمل العامة غير قادرة على قراءة الشرط المتروبوليتاني.

اللينينية قائمة على الفصل بين عملية العمل وبين النشاطات الإدراكية الأرقى (أي الوعي). هذا الفصل مؤسس على العمل الصناعي - الأصلي proto-industrial، حيث أن لدى العمال معرفةً بقدراتهم، لكنهم غير منبهين للنسق الإدراكي الذي يُبْنَى المجتمع. وتزداد جذور هذا الفصل هشاشةً حين يقوم جمهور العمال، بإجبارهم على نشاط عملٍ مُقسَّم ومُستَلَب بشكل مضطرب، بتطوير نشاطهم الاجتماعي في بعدٍ تخريبي ومناهض - للرأسمالية بشكل مباشر.

وأخيراً، لا تعود لهذا الفصل أرضيةً حين نناقش الأشكال الذهنية للعمل الاجتماعي، إذ حين يكون كل مؤدٍ مكتسبٍ للطابع الذهني ناقلاً لشكلٍ نوعي من المعرفة، فإنه يدرك - ولو بطريقة متشظية، ومشوشة، ومُعذَّبة - النسق الاجتماعي للمعرفة الكامنة تحت مجمل الدورة الإنتاجية.

الخطاب الجامع الرقمي

في تلك الأعوام ذاتها، كان ماركوزه يعالج أيضا موضوع العلاقة بين أشكال الفكر وأشكال الإنتاج الاجتماعي.

وإضافة الصفة النهائية finalization الإنتاجية على التكنولوجيا ينتهي بإخضاع سيروية الفكر من منطلق بنياتها المعرفية ذاتها.

"تتكرر سمّة النزعة العملية - حتى نجعل المفهوم مرادفا للمنظومة المناظرة من العمليات - في الميل اللغوي 'لاعتبار أن أسماء الأشياء تُشير في ذات الوقت لطريقة أدائها، وأن أسماء الخصائص والسيرورات ترمز للجهاز المستخدم في رصدها أو إنتاجها' [4] هذا تعليلٌ تكنولوجي، يميل إلى "أن يماهي الأشياء مع وظائفها" [5]."³⁵

مُبتدئاً بالإطار المثالي المصوّر في أعمال من قبيل *العقل والثورة Reason and Revolution* وأنطولوجيا هيجل *Hegel's Ontology*، التي اقترحت طبعةً مُعدّبة من الفكر الهيجلي تركّز على السلبية، والسيروراتية، والانفصال، يكتب ماركوزه في كتابه *الإنسان ذو البعد الواحد One Dimensional Man*:

"الكون الشمولي للعقلانية التكنولوجية هو آخر تحوّل لفكرة العقل".³⁶

وفي *إيروس والحضارة Eros and Civilization*، وهو كتابٌ نشر في إيطاليا عام 1967، يطور ماركوزه خطاباً عن الإمكانيات المحرّرة التي تمثلها التكنولوجيا، بينما في *الإنسان ذو البعد الواحد* يشجّب اختزال نفس هذه الإمكانيات بواسطة النزعة الوظيفية. وضع ماركوزه دياكتيك العقل الذاتي - التحقق في مقابل الاختزالات الوظيفية. يظل موقفه مثالياً، وليس ثمة إحالة إلى سيرورات إعادة التكوين الاجتماعية في نظريته. إلا أنه يفهم نقطة جوهرية في السيرورة الرأسمالية المتأخرة: فهو يرى ميلاً تجاه تكاملٍ كليٍّ للوجوس والإنتاج من خلال التكنولوجيا. وعند أفق هذا الميل الذي وصفه ماركوزه نجد رقنة digitalization العالم: الرقنة باعتبارها تحقّقاً متناقضاً للخطاب الجامع Panlogism الهيجلي في طبعة لا - جدلية، منزوعة القوة، ومُهدّاة:

"صارت الدينامية التي لا تتوقف للتقدم التقني مُشبّعةً بالمضمون السياسي، وتم تحويل لوجوس التقنيات إلى لوجوس العبودية المستمرة. تتحوّل القوة المحرّرة للتكنولوجيا - إضفاء الأدوات على الأشياء - إلى قيدٍ على التحرر؛ إضفاء الأدوات على الإنسان".³⁷

يقوم استخدام الخوارزميات في العمليات الإنتاجية، ونقلها من خلال أدوات منطقية، بعزل نوع عملياتي من العقلانية. لكن بهذه الطريقة يتم إدراج العالم (بقلب هيجل) في اختزال رقمي ومنطقي، ومن ثم يقع إلى الأبد في أحبولة الشكل الرأسمالي المتجسّد بوصفه عقلا تقنياً.

"صارت التكنولوجيا المركبة الكبرى للتشيؤ - تشيؤ في أشد أشكاله نضجاً وفعالية."³⁸

يمكننا القول أن المسألة الجوهرية للنظرية الهيجلية هي اختزال الواقع إلى اللوجوس ومن ثم إقامة الشيء ذاته **the Same**، إلغاء كل اختلاف وتأسيس الهوية. وخلال كل التاريخ الحديث، شهدنا سلسلة من محاولات استعادة الهوية إمّا من خلال العنف أو إضفاء التماثل، سواء من جانب أنظمة ديمقراطية أو شمولية. وتحاول الرومانسية إعادة اقتفاء المسار المؤدّي إلى أصلٍ يمكن فيه إعادة اكتشاف فرضية الهوية. وتنبع شمولية القرن العشرين من هذا الهاجس المسيطر. زعمت الشمولية الإثنية للدول الفاشية تحقيق **الشيء ذاته** على أساس أسطورة الجذور المشتركة، بينما زعمت الدولة الشيوعية الشمولية تحقيق **الشيء ذاته** من خلال تحقيق المثل الأعلى التاريخي لمجتمع دون اختلافات.

لكن تعدّرت هزيمة واقع الاختلافات. وحتى إذا تم اختزالها واضطهادها فإنها تولّد دائماً من جديد في أشكالٍ عنيفة وساخطة. وعلى النقيض فالناس محكومون في الحياة الاجتماعية بمزاعم أنانية وغير جوهرية، بمختلف النزعات القومية، والإقليمية، والعنصرية.

ورغم ذلك، تحقّق الهوية نفسها على مستوى آخر، هو مستوى المعلومات. هذا المستوى يُخضع كل فضاء من فضاءات بيئة الإنسان، فيستبدل الإدراك التاريخي للزمن بإدراك رقمي. ومن ثم يتحدّد إنتاج الشيء ذاته على أنه برنامج يُولّد تتابعاً من الحالات يستبعد ما ليس جوهرياً عن طريق تعريفه.

من وجهة النظر هذه، يمكن فهم المجتمع المبرمج حاسوبياً على أنه خطاب جامع متحقّق.

تتجسّد المعرفة المطلقة مادياً في عالم الآلات الذكية. الكلية Totality ليست التاريخ History، بل التجميع الافتراضية للارتباطات المتبادلة المبرمجة - سلفاً والمحدّدة - سلفاً بواسطة عالم الآلات الذكية. هكذا حققت الحواسيب المنطق الهيجلي، حيث أن لا شيء حقيقيّ اليوم ما لم يكن مُسجلاً بواسطة عالم آلات وسائل الإتصال. حلّت الكلية المتولّدة بواسطة الحواسيب محلّ كلية هيجل.

ويمكننا حتى القول بأن الشبكة Net الكونية تؤسّس كلية دون إضفاء للكلية.

تحل المصفوفة matrix محلّ الحدث. هذه هي النقطة النهائية للعقلنة Rationalisierung الحديثة.

ليتم التعرّف على المرء في العالم الشبكي، يجب أن يكون متوافقاً مع المنطق التوليدي للمصفوفة. ما لا ينتمي إلى مجال مُشفّر لا يكون قابلاً للتعرّف أو له مغزى اجتماعي، رغم أنه مازال موجوداً في مجال اللامغزى، مجال الرسومية. عندها يكون رد فعله بسخطٍ ويأس، حتى يُعيد بعنف تأكيد وجوده.

حين يصبح التاريخُ تطورَ المعرفة الحاسوبية المطلقة لا يتم دحرُ الاختلاف، أو حلّه:
بل يصبحُ رُسويّاً، غير فعال، غير قابلٍ للتعرف.

هوامش المترجم

أ. المولوخ: الإسم التوراتي لإله وثني مرتبط بممارسة طقوس التضحية بالأطفال.

ب. الديامات: الاختصار التلقيني للمادية الديالكتيكية في التقليد الستاليني. تقابلها الهيست مات: المادية

التاريخية Diamat - Histmat

ج. subsumption: الإدراج. صاغها ماركس في الجزء الأول من رأس المال. وميز بين الإدراج الشكلي وبين الواقعي. يصف بها سيرورات مختلفة يسيطر بها رأس المال على سيرورة إقتصادية ما.

الروح في العمل

العمل الرقمي والتجريد

اليوم، ماذا يعني أن نعمل؟ كاتجاه عام، يتم أداء العمل طبقاً لنفس المنظومات البدنية: نجلس جميعاً أمام شاشة ونحرك أصابعنا على لوحة مفاتيح. نكتب type.

من جهة، أصبح العمل أكثر تجانساً من وجهة نظر بدنية وحركية ergonomic، لكنه من جهة أخرى أصبح أكثر تمايزاً وتخصصاً بالنسبة للمضامين التي يطوّرُها. يتشارك المماريون، ووكلاء السياحة، ومطوّرو برامج السوفتوير، ووكلاء النيابة في نفس الإيماءات البدنية، لكن لا يمكنهم أبداً تبادل وظائفهم حيث أن كلّ واحدٍ منهم يُطوّرُ قدرةً نوعية وموضعية لا يمكن نقلها إلى من لا يشاركون في نفس الإعداد الدراسي وليسوا على ألفة مع نفس المضامين الإدراكية المركبة.

حين كان للعمل طابعٌ قابلٌ للتبادل ولاشخصي من الناحية الجوهرية كان يجري إدراكه على أنه شيءٌ غريب. كان مفروضاً بصورةً ميكانيكية بواسطة مراتبية، ويمثل مهمةً محدّدة يتم أدائها فقط مقابل أجور. كان تعريفُ العمل التابع وكسب - الأجر مناسباً لهذا النوع من النشاط الاجتماعي، الذي يتمثّل في بيع وقت المرء.

تفتح التكنولوجيات الرقمية منظوراً جديداً تماماً للعمل. لأنها باديء ذي بدءٍ تُغيّر العلاقة بين الإدراك والتنفيذ، ومن ثمّ العلاقة بين المضامين الذهنية للعمل وتنفيذه اليدوي. يتم تنفيذُ العمل اليدوي عموماً بواسطة آلاتٍ مُبرمجةٍ أوتوماتيكياً، بينما العملُ الابتكاري، العمل الذي ينتج قيمةً فعلياً، هو عملٌ ذهني. تجري مُشابهة simulated المواد التي يجب تحويلها بواسطة تتابعاتٍ رقمية. ويتمثل العملُ الانتاجي (العملُ المنتج للقيمة) في تفعيل مُشابهات simulations تُنقل تالياً إلى المادة الفعلية بواسطة آلات تعمل بالحاسوب.

يصبحُ محتوى العملِ ذهنياً، بينما في نفس الوقت تصبح حدودُ العملِ الإنتاجي غير مؤكدة. تصبح مقولةُ الإنتاجية ذاتها غير محدّدة: فالعلاقة بين الزمن وكمية القيمة المنتجة يصعب تحديدها، حيث أنه بالنسبة لعاملٍ إدراكي لا تكون كلُّ ساعةٍ هي ذاتها من وجهة نظر القيمة المنتجة.

مقولةُ التجريد والعمل المجرد بحاجةٍ إلى إعادة تعريف. ماذا يعني "العملُ المجرد" في لغة ماركس؟ يعني توزيع الزمن المنتج للقيمة بصرف النظر عن نوعيته، دون علاقةٍ بالمنفعة النوعية والعينية التي يمكن أن تكون للأشياء المنتجة. كان العملُ الصناعي مجرداً بوجه عام حيث أن خاصيته النوعية ومنفعته العينية كانت بلا مغزى تماماً بالمقارنة بوظيفته في إنتاج القيمة الاقتصادية. هل يمكننا القولُ بأن هذا الاختزال المجرد ما زال فعالاً في حقبة الإنتاج -

المعلوماتي؟ بمعنى معين، نعم، يمكننا القول أيضا أن هذا الميل يُدفع به إلى حدوده القصوى، حيث أن العمل قد فقد أيَّ ماديةٍ وعينيةٍ مترسبة، ولا يُمارس النشاط الإنتاجي سلطاته إلا على ما يتبقى: التجريدات الرمزية، البايتات bytes والأرقام، المعلومات المختلفة التي يُطوِّرها النشاط الإنتاجي. يمكننا القول أن رقمنة عملية العمل قد جعلت أي عملٍ هو نفسه من وجهة نظرٍ حركيةٍ وبدنيةٍ حيث أننا جميعا نقوم بنفس الشيء: نجلس أمام شاشة ونكتب على لوحة مفاتيح. وتالياً يتحول نشاطنا بواسطة تسلسلٍ من الآلات إلى مشروعٍ معماري، أو سيناريو تلفزيوني، أو عمليةٍ جراحية، أو تحريكٍ أربعين صندوقٍ معدني، أو تزويد مطعمٍ بالمؤن.

كما قلنا بالفعل، من وجهة نظر بدنيةٍ، ما من اختلافٍ بين أداء عمل وكيل سياحي، أو تقنيٍ يعمل لصالح شركة بترول، أو كاتبٍ للقصص البوليسية.

لكن يمكننا أيضا قول العكس. فقد أصبح العملُ جزءاً من سيرويةٍ ذهنيةٍ، تطويراً لعلاماتٍ ثريةٍ بالمعرفة. أصبح أشد نوعيةً، وأشد تخصصاً: وكلاء النيابة والمعماريون، تقنيو الكمبيوتر وبائعو المول يجلسون جميعاً أمام نفس الشاشة ويكتبون على نفس لوحات المفاتيح: لكن، لا يمكنهم أبداً أن يتبادلوا أماكنهم. فمحتوى نشاطاتهم التطويرية مختلفٌ تماماً ولا يمكن نقله بسهولة.

ومن الناحية الأخرى، وأيضاً من وجهة نظرٍ بدنيةٍ، يقوم العمال الكيميائيون، والمعدنيون، والميكانيكيون بوظائفٍ مختلفةٍ تماماً، لكن لا يستغرق الأمر سوى أيامٍ قلائل حتى يكتسب عاملٌ معدنيٌّ أو ميكانيكيٌّ المعرفة التشغيلية الضرورية للقيام بوظيفة عاملٍ في

الصناعة الكيميائية والعكس بالعكس. كلما جرى تبسيطُ العمل الصناعي، كلما أصبح أكثر قابليةً للتبادل.

تؤدي النهايات الطرفية terminals البشرية نفس الإيماءات البدنية أمام الكمبيوترات ويتصلون جميعاً بالآلة الكلية للتطوير والاتصال: لكن كلما زاد تبسيطُ أشغالهم بدنياً، كلما صارت معرفتهم، وقدراتهم، وأداؤهم أقل قابليةً للتبادل. يتلاعب العمل الرقمي بالعلامات المجردة المطلقة، لكن وظيفته في إعادة التوليف recombining تصبح أكثر نوعيةً كلما أصبحت أكثر شخصيةً، ومن ثم أقل قابليةً للتبادل. وبالتالي يميل عمال التكنولوجيا الراقية *high tech* إلى اعتبار العمل الجزء الأكثر جوهريةً في حياتهم، الأكثر نوعيةً وشخصيةً.

هذا بالضبط نقيض ما جرى للعامل الصناعي، الذي كانت ثماني ساعاتٍ من العمل المأجور بالنسبة له نوعاً من الموت المؤقت لا يمكنه الإفاقة منه إلا بعد أن تدق أجراس الإنذار، معلنةً نهاية يوم العمل.

المشروع Enterprise والرغبة

تشير كلمة مشروع enterprise، في معناها الإنساني النزعة في عصر النهضة، إلى نشاط يستهدف إعطاء العالم شكلاً إنسانياً. "مشروع" مشروع الفنان الإنساني النزعة هو علامة استقلال البشرية عن القدر وحتى عن الإرادة الإلهية. بالنسبة لماكيافيلي، المشروع يشبه

السياسة في أنه يُعتَق نفسه من الحظِّ ويَحَقِّق الجمهورية، التي هي فضاءٌ فيه تختبرُ إراداتُ بشريةٌ مختلفة وتُقارَنُ براعتها وقدرتها على الإبداع.

وفي معناها الرأسمالي، تكتسب كلمة مشروع ظلالاً جديدة، رغم أنها لا تفقدُ أبداً معنى الفعلِ البناء والحر. وترتبط كلُّ هذه الظلالُ الجديدة بالتعارض بين العمل وبين المشروع. إذ يعني المشروع الابتكار والإرادة الحرة. بينما العملُ تكرارٌ وفعلٌ تنفيذي. المشروع هو استثمارٌ لرأس مالٍ يولِّدُ رأس مالٍ جديد، بفضل إكسابِ القيمة الذي يتيحهُ العمل. والعمل هو خدمةٌ مأجورة تُكسِبُ رأس المال قيمةً لكنها تخفِض قيمةَ العمال. ماذا يتبقَّى اليوم من التعارض بين العمال وبين المشروع، وكيف يتغيَّر إدراكُ مقولة المشروع ذاتها في المحيطة الاجتماعية؟

المشروع والعمل أقلُّ تعارضاً في الفهم الاجتماعي وفي وعي العمال الإدراكيين cognitive، بمعنى وعي أولئك الذين يؤدون أرفع مستوى من العمل الإنتاجي وإكساب القيمة والذين يمثلون الميل العام للسيرورات الاجتماعية للعمل. الناشطون في وظائف ذات مستوى إدراكي مرتفع، ومن ثم أولئك الذين نادراً ما يستطيعون تبادل أماكنهم، لا يضعون عملهم في تعارضٍ مع الإبداع الذي تتضمنه كلمة مشروع: بل على العكس، يميلون إلى اعتبار عملهم، حتى لو كان تابعاً رسمياً، مشروعاً يمكنهم أن يُنفقوا فيه الجزء الأفضل من طاقتهم، بشكلٍ مستقلٍ عن الشرط الاقتصادي والقانوني الذي يعبر عن نفسه فيه.

ولفهم هذا التبدُّل في إدراك مقولة المشروع، نحتاج إلى وضع عاملٍ حاسمٍ في الاعتبار: فبينما استثمار العمال الصناعيون طاقاتٍ ميكانيكية في خدماتهم المأجورة طبقاً لنموذج تكرارٍ

لأشخصي، يستثمر عمال التكنولوجيا الراقية *high tech* كفاءاتهم النوعية، طاقاتهم الإبداعية، والتجديدية، والاتصالية في عملية العمل؛ أي، الجزء الأفضل من قدراتهم الذهنية. ونتيجةً لذلك، يميل المشروع (بشكلٍ مستقل عن العلاقة القانونية بين الملكية والعمل) لأن يصبح المركز الذي تتركز في اتجاهه الرغبة، موضوع استثمارٍ ليس اقتصادياً فحسب بل سيكولوجياً أيضاً. فقط إذا وضعنا هذا في الاعتبار يمكننا فهم لماذا صار الاستياء والتغيب عن العمل ظاهرةً هامشية خلال العقدَيْن الأخيرَيْن، بينما كنا العنصرَ المحوري في العلاقات الاجتماعية خلال الفترة الصناعية المتأخرة.

خلال الثمانينات (وأكثر، كما نعلم، خلال التسعينات) زاد متوسطُ زمنِ العمل بصورةٍ لافتة. في عام 1996، استثمر العاملُ المتوسط فيه 148 ساعة أكثر مما فعل أقرانه عام 1973. وطبقاً لمكتب إحصاءات العمل في الولايات المتحدة زادت النسبة المئوية للأفراد الذين يعملون أكثر من 49 ساعة أسبوعياً من 13% عام 1976 إلى 19% عام 1998. وبالنسبة للمديرين، زادت من 40% إلى 45%. وقد أثبت توقُّع أن تطوّر التكنولوجيات المحوسبة، التي تحبذ الأتمتة *automation*، سيحدّد خفضاً في العمل الاجتماعي، أنه صادقٌ وزائفٌ كذلك، لكن علينا في التحليل الأخير أن نعتبره زائفاً. صحيحٌ حقاً أن زمنَ العمل الضروري يتناقص في مجال الإنتاج الصناعي، ومن ثم صحيحٌ أن عدداً متزايداً من الوظائف الصناعية يتم إلغاؤها، وتحلُّ محلها الآلات أو تُنقل إلى مناطق من العالم لا يُكلّف فيها العملُ شيئاً ولا تحميه النقابات. لكن صحيحٌ أيضاً أن الزمنَ الذي يبدو أن التكنولوجيا تحرّره يتحوّل في الحقيقة إلى زمن - ساير، إلى زمنٍ معالجةٍ ذهنية يتم امتصاصها في عمليات الإنتاج اللانهائية لفضاء - الساير.

كيف يمكن تفسير تحوّل العمال من الاستياء إلى القبول ؟ من المؤكد أن أحد الأسباب هو الهزيمة السياسية التي عانت منها الطبقة العاملة بعد نهاية السبعينات بسبب إعادة الهيكلة التكنولوجية، والبطالة المترتبة عليها والقمع العنيف الذي لحق بالطليعة السياسية. لكن هذا ليس كافياً.

حتى نفهم التحوّل النفسي - الاجتماعي في النظرة تجاه العمل، من الضروري أن نضع في الاعتبار تحولاً ثقافياً حاسماً مرتبطاً بانتقال الجوهر الاجتماعي من مجال العمل اليدوي إلى مجال العمل الإدراكي.

ماذا يجري في مجال العمل الإدراكي ؟ لماذا يُقدّر هذا العامل من النوع الجديد العمل باعتباره أكثر الأجزاء إثارة للاهتمام في حياته أو حياتها ومن ثم لا يعود يُعارض إطالة يوم العمل بل إنه مستعدّ فعلاً لإطالته باختياره وإرادته الشخصية ؟

لإجابة هذا السؤال نحتاج إلى وضع عوامل متنوعة في الاعتبار، بعضها من الصعب تحليله في هذا السياق. فمثلاً، خلال العقود الأخيرة فقدت المجتمعات النوعية الحضرية والاجتماعية أهميتها باضطراد، حيث تم اختزالها إلى حاويات خالية من الإنسانية والبهجة في العلاقات التي تحفزها. تم تحويل الجنسية Sexuality والتعايش المشترك إلى آليات موحدة قياسية، مُصادق عليها، ومُسلّعة: حلّ احتياج قلق إلى الهوية تدريجياً محل مُتّع الجسد الفريدة. وثُبتت كتب من قبيل *مدينة الكوارتز City of Quartz* و *إيكولوجيا الخوف Ecology of Fear* لمايك ديفيز Mike Davis أن نوعية الوجود قد تدهورت فعلياً ونفسياً، بسبب تخلخل الروابط الاجتماعية وهاجس الأمن الذي يُحدث العقم.

يبدو أن متعةً واطمئناناً أقلّ باستمرار يمكن العثور عليهما في العلاقات الإنسانية، في الحياة اليومية، في التعاطف والتواصل. ويترتّب على هذا فقدان للإيروس في الحياة اليومية استثمار الرغبة في عمل المرء، المفهوم على أنه المكان الوحيد الذي يقدّم الدعم النرجسي للأفراد المعتادين على إدراك الآخر طبقاً لقواعد المنافسة، أي باعتباره خطراً، وإفقاراً، ومحدوديةً، بدل أن يكون خبرةً، ومتعةً، وإثراءً.

خلال العقود الأخيرة، نجد أن التأثير الناتج في الحياة اليومية هو تأثير فقدان مُعَمِّ للتضامن. أصبح حافز المنافسة سائداً في العمل، ووسائل الاتصال، وفي الثقافة عموماً، من خلال تحويلٍ منهجي للآخر إلى مُنافِسٍ ومن ثم إلى عدوّ.

الثروة؟

لكننا لم نُجِبْ على سؤالنا بعد: كيف حدث، بعد فترة طويلة من الاستقلال الذاتي الاجتماعي الموسوم برفض العمل، سادَ فيها التضامنُ الاجتماعي على المنافسة، ونوعية الحياة على السلطة ومراكمة النقود، أن استعادَ العملُ موقعاً محورياً في الخيلة، في كلٍّ من مؤشّر القيم المعترف بها اجتماعياً وفي السيكلوجيا الجماعية؟ لماذا يعتبرُ هذا الجزء الكبير من العمال اليوم أن العملَ هو أكثرُ أجزاء حياتهم إثارةً للاهتمام، ولم يعودوا يعارضون إطالة يوم عملهم وبدلاً من ذلك يختارون عفواً زيادته؟ بالطبع، يرجع هذا أيضاً إلى التراجع الدرامي في أوجه الحماية

الاجتماعية، الذي فرضته ثلاثون عاما من نزع ضوابط [تحرير] *deregulation* النشاط الاقتصادي وإلغاء البنيات العامة للمساعدة، لكن هذا ليس سوى سبب جزئي.

على مستوى أنثروبولوجي، كان أحد الجوانب الحاسمة هو توكيد نموذج للحياة مُتَمَجِّورٍ تماما على قيمة الثروة، واختزال مفهوم الثروة في القوة الاقتصادية والشرائية. لكن في الحقيقة، ليست مמהاة الثروة بالملكية بديهية على الإطلاق.

فردا على سؤال "ما هي الثروة؟" يمكننا الإجابة بطريقتين متعارضتين تماما. يمكننا تقييم الثروة على أساس كمية السلع والقيم المملوكة، أو يمكننا تقييم الثروة على أساس كمية البهجة والمتعة التي تستطيع خبرائنا إنتاجها في كياناتنا الشعورية. في الحالة الأولى، تكون الثروة كمية مُتَشَيِّئة، وفي الثانية، تكون خاصية ذاتية للخبرة.

ليست النقود، والحسابات المصرفية، والنمو الاقتصادي هي الأشياء الوحيدة التي تدفع هذا الإعزاز الجديد للعمل الذي يتسبب المشهد السيكولوجي والاقتصادي للسنوات العشرين الأخيرة. لكنها بالتأكيد عامل مُسيطر. تتركز الإيديولوجيا الاقتصادية النزعة قسريا على الاقتناع بأن حب المرء لعمله يعني نقوداً، وأن النقود تعني السعادة. وهذا صحيح جزئياً فحسب.

فلنكرر السؤال: ماذا تعني الثروة؟ الإجابة الوحيدة المتاحة لهذا السؤال هي بالطبع إجابة إقتصادية: الثروة تعني امتلاك الوسائل التي تتيح لنا الاستهلاك، وبالتحديد توفر النقود، والائتمان، والسلطة. لكن هذه مازالت إجابة بئسة، إجابة جزئية، وربما خاطئة تماما، تُنتج البؤس للجميع، حتى لأولئك القادرين على مراكمة الكثير من هذه الأشياء. هذه الإجابة تدرك الثروة باعتبارها إسقاطاً للزمن يستهدف كسب السلطة من خلال التملك

والاستهلاك. لكن يمكن للمرء بدلا من ذلك أن يدرك الثروة باعتبارها القدرة البسيطة على التمتع بالعالم المتاح على أساس الزمن، والتركيز، والحرية.

هذان التعريفان للثروة مُتنازَعان بالطبع، وليس كتعريفين فحسب. فهما في الحقيقة نمطان modalities مختلفان من العلاقة بالعالم، والزمن، والجسد. فكلما زاد الزمن الذي نقضيه في اكتساب وسائل الاستهلاك، كلما نُقص الزمن المتوفّر للتمتع بالعالم المتاح لنا. وكلما زاد استثمارنا لطاقتنا العصبية في اكتساب القدرة الشرائية، قلّت إمكانية استثمارنا لها في إمتاع أنفسنا. وحول هذا الموضوع - الذي يتجاهله الخطاب الاقتصادي تماما - يجري اليوم استنفاد مسألة السعادة والشقاء في المجتمعات الرأسمالية - المفرطة. حتى نملك المزيد من السلطة الاقتصادية (المزيد من النقود، المزيد من الائتمان) من الضروري أن نُكرّس المزيد والمزيد من الزمن للعمل المُصادق عليه homologated اجتماعيا. إلّا أن هذا يعني أن يصبح من الضروري تقليل زمن البهجة والخبرة، زمن الحياة، بكلمة واحدة. الثروة، مفهومة على أنها المتعة تتناقض بالتناسب مع نمو الثروة المفهومة على أنها تراكم اقتصادي، لسبب بسيط هو أن الزمن الذهني في الإطار الأخير مُوجّه للتراكم وليس للمتعة.

وعلى الجانب الآخر، تتزايد الثروة المفهومة على أنها تراكم اقتصادي بالتناسب مع تقليل المتعة المُبدّدة، مما يتسبب في أن يعاني الجهاز العصبي الاجتماعي من الانقباض والإجهاد، اللذين بدونهما لا يمكن لأي تراكم أن يحدث.

لكن المنظورين يُنتجان نفس التأثير: إذ يتطابق توسّع المجال الاقتصادي مع تقليل المجال الشبقي. حين تصبح الأشياء، والأجساد، والعلامات جزءاً من النموذج السميوطيقي للاقتصاد، لا يمكن أن نخبر الثروة إلّا بطريقةٍ توسّطية، منعكسة، ومؤجّلة. مثلما في لعبة مرايا

لانهائية، فإن ما نخبره حقاً هو إنتاج الندرة والاحتياج، يُوازنه استهلاك سريع، مُذنب وعُصائي لأننا لا نستطيع تضييع الوقت؛ إذ يجب أن نعود إلى العمل. ومن ثم لا تعود الثروة تعني القدرة على التمتع بالأشياء، والأجساد، والعلامات في الزمن، بل الانتاج المتسارع والتوسعي لفقدانها، بتحويلها إلى قيمة تبادلية وقلق.

الآن يمكننا أخيراً إجابة السؤال: كيف حدث أن استعاد العمل مكاناً محورياً في الوجدانية affectivity الاجتماعية ولماذا طوّر المجتمع إعزازاً affection جديداً للعمل؟

أحد الأسباب معروف جيداً: في وضع منافسة يضطرّ العمال إلى قبول هذا الابتزاز البدني: إعمل بقدر ما تستطيع أو مت. لكن ثمة إجابة أخرى يمكننا تقديمها، تتعلق بإفقار الحياة اليومية والعلاقة بالآخرين، بفقدان الشبكية في الخبرة التواصلية.

الأسباب وراء الحب الجديد للعمل تكمن ليس فقط في الإفقار المادي المنبثق عن انهيار الضمانات الاجتماعية، بل كذلك في إفقار الوجود والتواصل. إننا نجدد إعزازنا للعمل لأن البقاء الاقتصادي [على قيد الحياة] يصبح أكثر صعوبة وتصبح الحياة اليومية موحشة ومملة: تصبح الحياة المتروبوليتانية [المدينة] حزينّة إلى حدّ أننا يمكن أن نبيعها مقابل النقود.

العمل، والتواصل، والجماعة النوعية

كلمة "مشروع" enterprise، التي كانت، في المرحلة الصناعية للرأسمالية، تعني مجرد منظمة رأسمالية لها غايات إقتصادية، مثل تطوير العمل البشري ومراعاة القيمة، تعني الآن

شيئاً أشدَّ تعقيداً بما لا يُقاس. مُستعيَدةً شيئاً من معناها الأصلي الإنساني النزعة، تشير كلمة مشروع إلى المبادرة الإنسانية المسئولة لتغيير العالم، والطبيعة، وعلاقة المرء بالآخرين ذاتها.

بالطبع، يتطوّر المشروع ضمن إطار الاقتصاد الرأسمالي ومن ثم تكون حدوده هي ذات الحدود التي تميّز الأشكال الرأسمالية الجوهرية: الاستغلال، وإنتاج الندرة، والقرص العنيف، والقواعد القائمة على القوة. لكن ثمة التباساً يجب فهمه: المشروع خاضع للحكم الرأسمالي، والإثنان ليسا نفس الشيء على الإطلاق. والمحاولة اليائسة للعثور على الحرية، والإنسانية، والسعادة حيث يسود تراكم القيمة تتركز على هذا الاختلاف المحتمل.

الاستثمار في الرغبة يدخل حيز الفعل خلال العمل، حيث أن الانتاج الاجتماعي بدأ يضمّ أقساماً أكثر فأكثر من النشاط الذهني ومن الفعل الرمزي، والتواصلي، والوجداني. ما يدخل في عملية العمل الإدراكي هو في الحقيقة ما ينتمي بصورة أكثر جوهرية إلى الكائنات البشرية: لا يتم القيام بالنشاط الإنتاجي بسبب التحويل المادي للمادة بل بسبب التواصل، خلق حالات ذهنية، ومشاعر، وخيال.

العمل الصناعي الكلاسيكي وبالأخص الشكل المنظم للمصنع الفوردي لا علاقة له بالمتعة. ولا علاقة له بالتواصل أيضاً: تم فعليا إحباط التواصل، وتشظيته، وإعاقة طالما كان العمال نشطين أمام خط التجميع. كان العمل الصناعي يتميز أساساً بالسأم والألم، كما يتضح في تقارير عمال المعادن والعمال الميكانيكيين للسوسيولوجيين الذين قاموا، في الخمسينات والستينات، بدراسة ظروف الاستلاب والتذري للعمال.

ومن ثم وجد العمال الصناعيون مكاناً للتفاعل الاجتماعي في جماعات العمل النوعية التخريبية، وفي التنظيمات السياسية أو النقابات حيث يُنظّم الأعضاء أنفسهم ضد رأس

المال. أصبحت شيوعية العمال الشكل الرئيسي للحياة الجيدة والتنظيم الواعي للطبقة التي أجبرها رأس المال (وما زال يجبرها) أن تحيا جزءاً كبيراً من وجودها في شروطٍ لا - إنسانية. كذلك كانت الشيوعية الشكل الوحيد للمعرفة للطبقة التي أجبرها رأس المال (وما زال يجبرها) أن تحيا في شروطٍ سلبيةٍ ذهنية. كانت الشيوعية هي شكل الوعي الكلي الذي أنتجته الجماعة العاملة النوعية. في التنظيم الشيوعي أمكن للعمال أن يُغادروا شروط عملهم المجرد ليُعيدوا اكتشاف التواصل العيني من خلال مشروعٍ مشترك، ميثولوجيا يتشاركونها. هذا النوع من الشيوعية لا علاقة له بالشيوعية التاريخية المفروضة طوال القرن العشرين بواسطة البيروقراطيات الإقطاعية، والعسكرية، والإيديولوجية. والعلاقة الوحيدة بين شيوعية الدولة المفروضة بواسطة الأحزاب اللينينية في الاتحاد السوفيتي وفي سواه، وبين الشيوعية المستقلة ذاتياً للعمال، هي العنف الذي تمارسه الأولى منهجياً على الثانية، كي تُخضعها، وتفرض انضباطها، وتدمرها.

كانت الشيوعية السياسية هي سلطة البيروقراطيات المتخلفة والمستبدّة التي مارست القمع والعنف حتى تحمي سلطتها الخاصة من الديناميات العولمية لرأس المال. وفور أن أصبحت هذه الديناميات ذاتها أقوى من مقاومة البيروقراطيات، هُزمت الشيوعية السياسية أخيراً على يد الرأسمالية العالمية والقوة الاقتصادية للعولمة الرأسمالية. وعانت الشيوعية المستقلة ذاتياً للعمال من مصيرٍ مختلف: موازٍ، إلى مدى معين، لكنه مختلف لا يزال. جرى استيعاب شيوعية العمال جزئياً بواسطة رأس المال، بتحويل معارضة العمال إلى ديناميات تجديدية (رفض العمل، إحلال الآلات محل عمل العمال، وتحول الإنتاج صوب الدورات الرقمية).

جزئياً، إذن، تم اختزال شيوعية العمال إلى راسبٍ عقيم، يزداد هامشيةً باستمرار. لم تعد ثمة شيوعية عمال، حيث لم يعد العمال ينتمون إلى جماعةٍ نوعية. لم يختفِ العمال الصناعيون من على وجه الأرض. فقد وسَّعت العولمة، بشكل كبير، في الحقيقة، دورة العمل الصناعي، فنقلته إلى أفقر أطراف الكوكب وانحطَّت به إلى وضع شبه - عبودية.

لكن نزع توطين deterritorialization رأس المال قد جرى بسرعة، أسرع بما لا يُقاس من الزمن الذي يلزم العمال لبناء جماعاتهم النوعية. يصف بول فيريلو Paul Virilio بطريقةٍ ممتازة وظيفة السرعة في العلاقة بين الدول والكتل العسكرية خلال الفترة الحديثة بأكملها. لكن سرعة الصراع الطبقي، الحرب بين الطبقة العاملة ورأس المال، كانت حاسمة حتى بدرجةٍ أكبر. فقد سارعت التكنولوجيا الرقمية والطابع المالي للاقتصاد العالمي من وتيرة عمليات انتقال رأس المال، ومن التغييرات في تنظيم العمل وفي خلق وتفكيك المراكز الإنتاجية حول العالم بأسره. وهذا التسارع يُعيق تشكيل الجماعات النوعية في الأماكن التي يبدأ فيها رأس المال العملية الإنتاجية.

بينما لم يتضمن العمل الصناعي التواصل ولم يجتذب طاقاتٍ راغبة، يمكن قول العكس عن العمل الإدراكي. فالعمال - المعلوماتيون يمكن أحياناً وصفهم بأنهم حرفيون، حيث أنهم يستثمرون معرفتهم وإبداعيتهم في عملية إنتاج الشبكات. تتم إزاحة طاقاتهم من إحدى نقاط الشبكة الإنتاجية إلى الأخرى: ملتقطَةً شذراتٍ من المعلومات كي تعيد توليفها ضمن إطارٍ عامٍ متغيّرٍ باستمرار.

واستثمار الرغبة، الذي كان بالنسبة للحرفي يرتبطُ بعمقٍ بجماعته النوعية المحلية واحتياجاتها، وكان له في العادة طابعٌ مُطمئن، يتطورُ بالنسبة للعامل - المعلوماتي بمحاذاة

خطوط شديدة الاختلاف، منتجا القلق، وعدم اليقين، والتغير الدائم. والمرونة هي ضرورة الإزاحة، والتحريك، والتغير الدائم للمنظورات. هذا هو المرتكز الثنائي - الجانب للرغبة والإنتاجية بالنسبة للعامل - المعلوماتي. الخبرة، والمعرفة، والتدفق هي ذات الوقت الجوانب المؤسّسة للوجود وسياق العمل النشط.

العمل الإدراكي هو جوهريا عمل تواصل، بمعنى التواصل وقد أخضع للعمل. من وجهة نظر معينة، يمكن رؤية هذا على أنه إثراء للخبرة. لكنه أيضا (وهذه هي القاعدة عموماً) إفقار، حيث أن التواصل يفقد طابع الاتصال المجاني، الممتع، والشبقي، ليصبح ضرورة إقتصادية، اختلاقاً fiction بلا بهجة.

وفضلا عن ذلك، ليست كل أشكال العمل التي يمكنُ على نحو ما تعريفها بأنها نشاطات ذهنية مرتبطة بالتواصل، والابتكار، والإبداع. أحد الجوانب المميّزة للعمل - المعلوماتي هي حقيقة أنه لا يمكن اختزاله إلى أي تصنيف، ولا حتى لنزع التوطن أو الاستقلال الذاتي أو الإبداعية. والناس الذين يجلسون عند نهاياتهم الطرفية terminals أمام شاشة، ويكرّرون كل يوم نفس العمليات ألف مرة، يرتبطون بعملهم بطريقة مماثلة للعمال الصناعيين. وما نحن بحاجة إلى فهمه، رغم ذلك، هو العنصر الجديد، حقيقة أن العمل الإبداعي في دائرة الشبكة مرّن بصورة لانهائية، يمكن تجميعه وتفكيكه، وفي هذا التماهي التفكيكي على وجه الدقة يمكننا أن نجد كلا من رغبته وقلقه. ضمن العمل الذهني ككل، يجب أن نفرّق بين العمل الإدراكي بالمعنى الصحيح، حيث تنخرط الطاقات الذهنية في نزع توطن إبداعي دائم، وبين العمل الذهني من النوع التطبيقي الخالص، الذي مازال سائداً كميّاً. حتى ضمن دورة العمل الذهني، يمكننا التمييز بين العمال العقليين *brain workers* وعمال العمل

المتسلسل chain workers. لكنني سأركز على الأشكال الأشد تجديديةً ونوعيةً، حيث أنها تمثل الاتجاه الذي يغيّر مجمل الانتاج الاجتماعي.

العمل الإدراكي في الشبكة

لفهم التحول الذي مرّ به الإدراك الاجتماعي للعمل خلال العقود القليلة الماضية وكيف حدّد شرط التبعية الثقافية والنفسية للعمال، فإننا بحاجة إلى تحليل كل من استثمارات الرغبة ضمن مجال الإنتاج المعلوماتي والجوانب الشكلية لعلاقات العمل.

بدأ التحول الرقمي سيوريتين مختلفتين لكنهما متكاملتان. الأولى هي أسر capture العمل داخل الشبكة، أي تنسيق شذرات عمل مختلفة في تدفق فريد من المعلومات والانتاج تُنتجُه البنيات - التحتية الرقمية. والثانية هي بعثرة عملية العمل إلى حشد من الجزر الإنتاجية مستقلة ذاتياً شكلياً، لكنها فعلياً خاضعة للتنسيق وتابعة في نهاية المطاف. كما قلنا، يتبدّى العمل الإدراكي باعتباره عملاً معلوماتياً، أي باعتباره إعادة التوليف اللانهائية لعدد ضخم من المعلومات، متاحة من خلال دعم رقمي. حين يعني التعاون نقل، وتطوير، وفك شفرة المعلومات المُرَقَّمة، فمن البديهي أن الشبكة تعمل باعتبارها إطاره الطبيعي.

لا تعود وظيفة السيطرة فرضاً مراتبياً، متموضعاً في المصنع، بل وظيفة تقاطعية transversal، منزوعة التوطن، تتخلّل كلّ شذرة من زمن العمل.

يصبح الطابع اللا - مراتي لتواصل الشبكة سائداً في مجمل دورة العمل الاجتماعي. ويُسهّم هذا في تمثيل العمل - المعلوماتي باعتباره شكلاً مستقلاً من العمل. لكن هذا الاستقلال، كما رأينا، هو في الحقيقة اختلاق fiction إيديولوجي، يُخفي شكلاً جديداً ومُتنامياً من التبعية، رغم أنها لم تعد في التراتبات الشكلية السابقة، التي كانت سيطرتها على الفعل الإنتاجي مباشرة وإرادية. هذه التبعية الجديدة تتضح بشكل متزايد في السيولة الذاتية - الحركة للشبكة: فلدينا اعتمادٌ - متبادلٌ صارمٌ لشذراتٍ ذاتية، كلها متميزة لكنها تابعة موضوعياً، من سيرورة سائلة، من سلسلة من الآليات - الذاتية الخارجية والداخلية إلى سيرورة العمل التي تنظم كلَّ إيماءة، كل رزمة إنتاجية.

ويتشارك كلُّ من العمال التنفيذيين البسطاء ومديري مبادرات الأعمال في الإدراك المُفعم بالحياة لكونهم يعتمدون على تدفقٍ دائم لا يمكن أن ينقطع ولا يمكنهم الانسحاب منه إلا مقابل تهميشهم. لم يعد التحكم في عملية العمل مضموناً بواسطة مراتبية الرؤساء الأكبر والأصغر المُميزة نمطياً للمصنع التيلوري، لكنه مُتضمّن في الدفع. وربما كانت الهواتف الخلوية هي الأدوات التكنولوجية التي تقدّم أفضل توضيح لهذا النوع من التبعية للشبكة. فالغالبية العظمى من العمال - المعلوماتيين يتركون الهاتف الخلوي مفتوحاً حتى حين لا يعملون. وله وظيفة كبرى في تنظيم العمل كمشروع - ذاتي مستقلٍ شكلياً لكنه تابعٌ جوهرياً. الشبكة الرقمية هي المجال الذي تُصبح فيه عوامة العمل الفضائية والزمنية ممكنة. العمل العولمي هو إعادة التوليف اللانهائية لعدد هائل من الشذرات تُنتج، وتطوّر، وتوزّع، وتفكّ شفرة العلامات والوحدات المعلوماتية من كل نوع. العمل هو النشاط الخلوي الذي تُفعل فيه الشبكة إعادة - توليف لا تنتهي. والهواتف الخلوية هي الأدوات التي تجعل إعادة - التوليف هذه ممكنة. لكل عاملٍ - معلوماتي القدرة على تطوير شريحة segment سميوطيقية نوعية

لا بد أن تلتقي وتتوافق مع شذراتٍ سمبوطيقية أخرى لا تحصى لتكوّن إطار كيانٍ توليفي هو سلعةٌ - معلوماتية، سميو - رأس مال Semiocapital.

لكن ليصبح هذا التوليفُ ممكناً، لا تكفي شريحةٌ segment إنتاجية منفردة، مرنةٌ إلى ما لانهاية (ومستجيبةٌ على الدوام لنداءات السميو- رأس مال): إذ تلزم أداةٌ، قادرةٌ على الربط بين القطع المنفردة، والتنسيق والموضوعة باستمرارٍ في الزمن الحقيقي لشذرات الإنتاج المعلوماتي. والهواتف الخلوية، أهمُّ بنود الاستهلاك خلال العقد الأخير، تقدم هذه الوظيفة ذاتها على مستوى جماهيري. بينما كان يتوجَّبُ على العمال الصناعيين أن يقضوا ثماني ساعات يومياً في مكان بعينه إذا أرادوا تلقي أجرهم مقابل إيماءاتٍ إنتاجيةٍ تؤدّي المرة تلو المرة في موطنٍ محدد.

كان خطُّ التجميع يُتيحُ حركيةَ المنتج بينما كان على العمال أن يظلّوا بلا حراك في الزمان والمكان. وبدلاً من ذلك، يتحرك العمال - المعلوماتيون باستمرارٍ على طولٍ، وعرضٍ، وعمقٍ فضاء - السايبر. يتحركون ليعثروا على علاماتٍ، ليطوّروا خبراتٍ، أو ببساطةٍ ليتّبعوا مسارات وجودهم. لكن يمكن الوصولُ إليهم في كل لحظةٍ ومكانٍ ويمكن استدعاؤهم ليؤدّوا وظيفةً إنتاجيةً سيّعاد إدخالها في دورة الإنتاج الكوكبية. بمعنى معيّن، تحقّقُ الهواتف الخلوية حلمَ رأس المال: حلم امتصاص كل ذرةٍ ممكنةٍ من الزمن بالضبط في اللحظة التي تحتاجها فيها دورة الإنتاج. بهذه الطريقة، يقدّم العمالُ كاملَ يومهم لرأس المال ولا يدفع لهم سوى مقابل اللحظات الذي يتمّ فيها جعلُ زمنهم خلويًا. يمكن النظرُ إلى المنتجين - المعلوماتيين على أنهم عمال - عصبيون neuro-workers. فهم يجهّزون جهازهم العصبي كنهايةٍ - طرفيةٍ مستقبليةٍ

نشطة لأطول زمن ممكن. يصبح اليومُ المعاش برمته خاضعا لتنشيطٍ سميوطيقي يصبح منتِجاً مباشرةً حين يكون ضروريا فحسب.

لكن ما الثمنُ العاطفي، والنفسي، والوجودي الذي ينطوي عليه الإجهادُ المستمر لتوصيلنا الكهربائي electrocution الإدراكي الدائم؟

مصنع التعاسة

ليست السعادةُ مسألة علمٍ، بل مسألة إيديولوجيا. هكذا يجب التعامل معها.

وحتى لو لم يكن ممكنا في الخطاب العام إنتهاج خطابٍ متماسك وعلى أساس علمي عن السعادة، فإننا نرى تدفقاتٍ إتصالٍ مبنيةً بكاملها على فكرة السعادة. نشهدُ تداولَ مناقشاتٍ متشظية وخيالية نادراً ما تكون مُبررةً أو متماسكة، لكنها تظل شديدة الفعالية. فخلال التسعينات، بينما كانت عمليةُ الإنتاج تُصبح لاماديةً، كانت البلاغةُ السائدة مركزةً بكاملها على السعادة: أن تكون سعيداً ليس ممكنا فحسب، بل يكاد يكون إلزاميا. ولبلوغ هذا الهدف علينا إتباعُ قواعدٍ وأنماط سلوكٍ معينة.

وقد وضع كلٌّ من الخطاب السياسي الشمولي والديموقراطي السعادة في أفق العمل الجماعي. فرضت الشموليةُ إجراءات سلوكٍ إلزامية وطلبت من مواطنيها قبولها بحماس، وإلا أصبحوا مُهمَّشين ومُضطهدين: من ليس سعيدا رجلا كان أو امرأة هو وطني سيء وشيوعي سيء، هو مخزَّب، وهلم جرا وهكذا دواليك.

أما الديمقراطية فلا تتوقع إجماعاً حماسياً. بل على العكس، ففي رؤية ناضجة نفهم الديمقراطية على أنها سعي لا ينتهي إلى **نمط عيش *modus vivendi*** يتيح للأفراد التماهي مع سلوكات شخصية وعامة قادرة على الإمساك ببعض السعادة النسبية.

تُقدّم الرأسمالية غالباً (ودون سبب) على أنها الرفيقتان الذي لا ينفصم للديمقراطية (بينما نعرف أنها بدلاً من ذلك غالباً ما تزدهر في ظل أنظمة أبعد ما تكون عن الديمقراطية)، لكنها في الحقيقة ليست متسامحة على الإطلاق، حيث أنها تتوقع مشاركة حماسية في منافسة كونية من المستحيل فيها أن نرجح دون أن نحشد كلياً وبصورة مُقنعة كل طاقاتنا.

أنكرت الأنظمة الشمولية، مثل النازية، والفاشية، والدول الاشتراكية السلطوية، الحرية على شعوبها باسم سعادة جماعية ومُعترف بها، وبذلك أنتجت حزناً لانهائياً.

لكن حتى الاقتصاد الليبرالي، بعقيدة الربح والنجاح المُمثلة بطريقة كاريكاتورية لكنها مُغوية في الخطاب الإعلاني، انتهى بأن أنتج تعاسة سببتها المنافسة الدائمة، والهزيمة، والإحساس بالذنب.

خلال التسعينات شددت إيديولوجيا **الاقتصاد الجديد** على أن تفاعل السوق الحرة يخلق حداً أقصى من السعادة للبشرية عموماً. وفي الحقيقة، كان أحد تأثيرات **الاقتصاد الجديد** هو اندماج الرسائل الإيديولوجية والإعلانية، وتحويل الإعلان إلى نوع من النموذج المعياري للنظرية الاقتصادية والعمل السياسي.

من المعروف جيداً أن خطاب الإعلان يقوم على خلق نماذج مثالية خيالية للسعادة تتم دعوة المستهلكين لمحاكاتها. الإعلان هو إنتاج منهجي للأوهام، ومن ثم لخيالات الأمل، وكذلك للمنافسة والهزيمة، للبهجة والاكتئاب. تقوم الآلية التواصلية للإعلان على إنتاج حس

بعدم الاكتفاء مُقترِنَ بالمناشدة بأن نكون مستهلكين، حتى نشعر بالاكتفاء ولنحقق أخيراً السعادة التي كانت تراوغنا.

تحقيق - الذات ورفض العمل

كما رأينا بالفعل، في الستينات والسبعينات، عند ذروة المرحلة الناضجة للنظام الصناعي، حين حَقَّق النموذج الفوردي الميكانيكي والقائم على التكرار اكتماله، فإن شعورَ العمال بالاعتراب عن العمل الصناعي ورفضهم للعمل، وجد دعماً في موجة ثقافية وضعت مسألة الاستلاب في قلب نسقها النقدي. في معناه الفلسفي، كان الاستلاب يعني فقداناً للأصالة الإنسانية، استبدالاً لما هو جوهرياً أكثر إنسانيةً في الرجال والنساء بشيء ذي قيمة مادية، مثل الأجر، أو النقود، أو سلع الاستهلاك. لقيت فلسفاتٌ من نوع مثالي، متأثرةً بالوجودية، رواجاً واسعاً في الحركات السياسية لتلك الأعوام. واعتبرت أن الرأسمالية هي السبب في استلابٍ ينتزعُ إنسانيةَ الناس مقابلَ مشاركةٍ تابعةٍ ومُمتثلةٍ في دورة السلع. ونتيجةً لذلك، أشارت هذه الفلسفاتُ إلى أن هدفها السياسي الأساسي هو تحقيقُ شرطِ اجتماعي يلتقي فيه العملُ الإنتاجي بتحقيق - الذات.

وبعدها، خلال السبعينات تماهت الحركاتُ النسوية وحركات المثليين مع فكرة أن "الشخصيُّ سياسيٌّ". وكانوا يعنون أن السلطةَ السياسية وحكومةَ الجمهورية لم يكونا

وحدهما موضع الرهان في النضال الاجتماعي. ما كان موضع الرهان كان في المقام الأول نوعية الحياة، والمتعة والألم، وتحقيق - الذات، واحترام التنوع: الرغبة بوصفها آلة الفعل الجماعي.

وقد خرجت صحيفة *آ/ترافرسو (في - المابين) A/traverso*، وهي صحيفة تمتعت ببعض التأثير على حركات الشباب في السبعينات، ذات مرة بمانشيت "ممارسة السعادة تخریبیة حين تُصبح جماعیة". كانت حركة 1977 - في طبعها الإيطالية الزاهية الألوان والإبداعية، وفي طبعها البريطانية كذلك، الپانك⁽¹⁾، والقوطية، والمقلقة - تقوم على حدس واحد: الرغبة هي المجال المحدد لكل سيرورة تحويلية اجتماعية، لكل تحوّل في المخيلة، لكل تغیر في الطاقة الجماعية. فقط كتب للربغة يمكننا فهم رفض العمال لعلاقة الأجر، ولإخضاع حيواتهم لتوقيت خط التجميع، الذي يتحقّق من خلال التغیّب عن العمل والتخريب.

انحرفت الفردیات المتحرّرة، الثرية، والواعية، والمستقلة - ذاتيا ثقافيا وإنتاجيا، بسخطٍ عن إيديولوجيا التضحية وأخلاقيات العمل: جرى شجبُ العمل بوصفه تكرارا مراتبيا خالصا، مجرّدا من كل ذكاءٍ أو إبداعية. ومن ثم استخدمت حركة 1977 إيديولوجيا السعادة كأداة نقدية قوية ضد المصنع التیلوري ودورة الإنتاج الفوردية، لكن كذلك ضد البنية الاجتماعية والانضباطية القائمة على نموذج المصنع.

وخلال الأعوام التالية قلبت بعض الأحداث الحاسمة المشهد الإنتاجي، والاجتماعي، والثقافي بشكلٍ تامٍ.

في المقام الأول، انتشرت التكنولوجيا الرقمية بسرعةٍ بالغة، مُغيّرةً بطرقٍ عديدة من أنماط modalities العمل الإنتاجي وتسلسلاته concatenations .

وثانيا، انهارت البنية المراتبية لنموذج المصنع.

أصبح التطلُّع إلى تحقيق - الذات أساسيا في إعادة بناء نموذجٍ إجتماعي تشغيلي يناسبُ تماما الأنماط الانتاجية الرقمية. يمكن النظرُ إلى التاريخ الاجتماعي باعتباره الحكاية المتصلة لرفض العمل ولإعادات بناء النسق الإنتاجي، حيث تتواجد معا المقاومة ورد الفعل المتبادلين. في المجتمعات الصناعية يكون لرأس المال والطبقة العاملة مصالحُ متناقضة، لكن لهما أيضا مصلحةٌ مشتركة. جاء التناقض من حقيقة أن رأس المال استهدف أن يأخذ من العمالة الحية أكبر كمية ممكنة من زمن وقيمة العمل، بينما كانت مصلحةُ العمال في المقابل هي تجنب الاستغلال، وتوفير طاقاتهم البدنية والذهنية لأنفسهم. لكن في نفس الوقت، كان لكلٍ من العمال ورأس المال مصلحةٌ في تقليل زمن العمل الضروري، وإدخال الآليات الذاتية، والآلات، والتكنولوجيات الإنتاجية. وهذا ما حدث فعلا. فقد دفع نضالُ العمال من أجل القوة رأس المال إلى استخدام الآلات بدل العمال، بالضبط كما كان كارل ماركس قد توقع في كتابه **الأسس grundrisse**. بسرعةٍ أدّى إدخال التكنولوجيات الإلكترونية المتناهية الصغر، ورقمنة الآلات، وحوسبة العمليات الإنتاجية إلى تغيير خصائص العمل وجعله ذهنيا بوجهٍ عام.

خلال القرن العشرين تم باستمرار طرح مسألة العلاقة بين العمل الذهني والعمل اليدوي. جعل ماكس فيبر هذه العلاقة موضوعا رئيسيا، واستخدمها لينين كأساس لنظرية الحزب، وأعاد جرامشي التفكير فيها تحت ضوءٍ جديد. لكن حين يجري ذكر العمل الذهني في التقاليد النظرية للحركة العمالية، فإنه يشيرُ إلى وظيفة منفصلة عن عملية إنتاج السلع، كوظيفة سيطرة تحكم وتنظم التوافق إيديولوجيا ومن ثم وظيفة تنفيذية وسياسية.

كانت الوظيفة الإنتاجية بالمعنى الدقيق قد فُوضت من الناحية الجوهرية إلى العمل اليدوي، بمعنى التحويل المباشر للمواد الفيزيائية. اكتسب العمل الذهني سلطةً مادية، وأصبح أداة التمكين السياسي والتقني للعمال الصناعية وللطبقة العاملة. كانت الأتمتة Automation قد بدأت في الانتشار بالفعل خلال الفترة الصناعية الناضجة: تضمّنت أن الآلات يمكن أن تتولى وظائف تحويلية، بحيث اكتسب العمل اليدوي قوةً ضخمة. وخلال السبعينات، جرى نقل المزيد والمزيد من الوظائف التشغيلية إلى الآلات، مع إدخال الأدوات التي يجري التحكم فيها بالأرقام وأنساق الأتمتة المرنة. لكن التحول الحاسم لأعوام الثمانينات كان الحوسبة المنهجية لعمليات التشغيل. وبفضل الرقمنة، يمكن ليس فقط ترميز كلِّ حدثٍ عيني، بل مُشابهته أيضاً، استبداله بالمعلومات. وبالتالي يصبح ممكناً الاختزال المضطرد لمجمل عملية الانتاج إلى تطوير وتبادل المعلومات.

وفي الحقيقة، ما هي المعلومات information؟ ليست مجرد نقلٍ للعلامات، يُحيلُ إلى شيءٍ أو حدث. المعلومات هي خلقٌ شكلي، يتم غرسه في الشيء أو الحدث. إنها خلقٌ قيمة، إنتاجٌ سلع. كل شيءٍ، وحدثٍ، وسلعة يمكن استبدالها بمعلوماتٍ خوارزمية قادرة على تحويل ذلك الشيء أو ذلك الحدث إلى وجودٍ قابلٍ للتبادل.

وصل الإنتاج - المعلوماتي إلى كلِّ دورات إنتاج السلع، والخدمات، والأشياء المادية والسميوطيقية، حيث أن الرقمنة خلقت شبيهاً simulacrum للعالم متكاملًا تشغيليًا في العالم الفيزيقي.

ورافق تشكيل النموذج الإنتاجي - المعلوماتي تطورٌ ثقافي ونفسي في قوة العمل، غير جوهرياً إدراك النشاط ذاته. في المجتمع الصناعي الكلاسيكي، شعر العمال أنهم قد جُردوا من

ذهنيتهم، وفرديتهم، وإبداعيتهم. أما في إنتاج التكنولوجيا الراقية فإن الملكات الإدراكية يجري إخضاعها للعمل في الحقيقة، ويبدو أن الخصوصيات peculiarities الشخصية يتم تقييمها.

إضافة الطابع الذهني على العمل، وهو تأثير رئيسي للتحويل التكنولوجي والتنظيمي للعملية الإنتاجية خلال العقدين الأخيرين من القرن العشرين، يفتح منظورات جديدة تماما أمام تحقيق - الذات. لكنه يفتح أيضا مجالا من الطاقات الجديدة تماما أمام إنتاج القيمة لرأس المال. كان نفور العمال من العمل الصناعي، القائم على نقد المراتبية والتكرار، قد انتزع الطاقات بعيداً عن رأس المال، حوالي نهاية السبعينات. كانت كل الرغبات واقعة خارج رأس المال، وتجتذب قوى تباعد نفسها عن سيطرته. وقد حدث العكس تماما في واقع الإنتاج - المعلوماتي للإقتصاد الجديد. فقد استدعت الرغبة طاقات جديدة صوب المشروع وتحقيق - الذات من خلال العمل. ما من رغبة ، ما من حيوية يبدو أنها لا زالت موجودة خارج المشروع الاقتصادي، خارج العمل الإنتاجي ودائرة الأعمال business. استطاع رأس المال أن يُجِدَّ طاقته النفسية، والإيديولوجية، والاقتصادية، خصوصا بفضل امتصاص الإبداعية، والرغبة، والدوافع الفردية النزعة، الليبرتارية من أجل التحقق - الذاتي.

اقتصاد البروزاك Prozac

خلال التسعينات، عقد التحالف بين العمل الإداري ورأس مال إعادة التأسيس، انتقلت التدفقات المالية المتولدة بواسطة **تجارة النت net trading**، ودورة الإعلانات، ورأس مال

المضاربة، وصناديق التقاعد إلى دورة الإنتاج الافتراضي. ومن ثم استطاع العمل الإدراكي أن يصبح مشروعاً enterprise، ودخل بذلك في دوائر تشكيل المجال - التقني-Techno Sphere والميديا - سكيب media-scape. أصبحت جيوش من المهندسين المبدعين، والمبرمجين والفنانين الليبرتاريين بروليتاريين للذكاء، أناساً لا يملكون شيئاً سوى قوة عملهم الإدراكي ويمكنهم بدء مشروع على أساس إقتصادي وإبداعي. في تلك الأعوام دارت معركة حقيقية، بين ذكاء مُشتَّت، وليبرتاري، ومُساوئي، وجماعي وبين إحتكارات - القلّة للاقتصاد الجديد.

كذلك مثل انتشار مشروع الدوت. كوم dot-com enterprise إعادة توزيع للعائد الاجتماعي، مكتسباً عائداً للبحث والتجريب. تجذّر نموذج الشبكة، مبدأ التعاون الإنتاجي والمصدر المفتوح open source في المجتمع بفضل التحالف بين رأس مال إعادة التوليف والعمل الإدراكي.

جرى تحالف التسعينات تحت علامة الإيديولوجيا النيولبرالية التي مجّدت السوق، واصفة إياه بأنه فضاء قادر على التنظيم - الذاتي التام. وبالطبع، فإن التنظيم - الذاتي التام هو حدوتة خرافية ساذجة حيث تنطوي اللعبة الاقتصادية الواقعية على علاقات قوى، وعنّف، ومافيا، وسرقة، وأكاذيب. هكذا تمكنت الاحتكارات من السيطرة على تكنولوجيات المعلومات، ونسق الميديا وكل تلك القطاعات الأخرى التي كان العمال الإدراكيون قد استثمروا فيها طاقاتهم تحت وهم أنهم قادرون على تأسيس مشروعات مستقلة. انتهى التحالف بين العمل الإدراكي وبين رأس مال إعادة التوليف باستسلام السوق لسيطرة احتكار - القلّة، وجرى إخضاع العمل الإدراكي لقرارات المجموعات المالية الضخمة المسيطرة

على الاقتصاد العالمي. وفي عام 2000، حدّد انهيارُ البورصة فقداناً للطاقة في القطاعات التجديدية، وأعادَ سيطرة الاقتصاد القديم القائم على البترول، مُعيداً توجيه العالم صوب رعبِ الحرب الذي بلا معنى.

كانت المنافسة هي العقيدة الكونية للعقود النيوليبرالية الأخيرة. ومن أجل حفز المنافسة، أصبح من الضروري إجراء حقن قوي للطاقة العدوانية، نوعٍ من الماس الكهربائي الدائم electrocution الذي يُنتج استنفاراً مستمراً للطاقات النفسية. كانت التسعينات هي عقد الفارماكولوجيا - النفسية psycho-pharmacology: اقتصاد - البروزاك-Prozac economy.

سادت إيقاعاتٌ محمومةٌ تمويلٌ منتصفِ التسعينات، والاستهلاك وأنماط الحياة، فأنّجت تأثيرَ الاستخدام المنهجي للعقاقير المولّدة - للبهجة، بما في ذلك مواد البرمجة - العصبية. وقام جزءٌ متزايد من المجتمعات الغربية، الخاضعة لاستثارة - مفرطة عقلية لا تنقطع إلى حدِّ الانهيار، مثلما في مطاردة للأرواح الشريرة، باستحضار الأسطورة الحضرية لقلمة الألفية *millennium bug*.^(ب) وفور أن ذاب ذلك التهديد الفانتازمي phantasmatic، جاء الانهيار الواقعي. لكن النفسية الجماعية للاقتصاد الجديد كانت قد بلغت بالفعل نقطة اللاعودة. وحين تحدث آلان جرينسبان Alan Greenspan عام 1999 عن "فورة السوق اللاعقلانية"، كانت كلماته تشخيصاً إكلينيكياً أكثر من كونها تشخيصاً مالياً. كانت الفورة تأثيراً للعقاقير والاستغلال - المفرط للطاقة الذهنية المتاحة، لتشبع للانتباه يؤدي بالناس إلى حدود الهلع.

الهلع هو توقُّع انهيارٍ اكتئابي، اضطرابٍ عقلي وإخماجٍ للنشاط.

وأخيرا حلت لحظة انهيار البروزاك.

كانت بداية الألفية الجديدة قد مجّدت عمليات الاندماج الكبرى: وُحِّدَت AOL [أمريكا أون لاين] وتايم وارنر Time Warner مجسّاتهما لتغلغلا بصورة مشوّشة في العقل الكوكبي. وبعدها على الفور، استثمرت مشروعات الإتصال عن بعد الأوروبية كميات هائلة من النقود في UMTS (Universal Mobile Telecommunications System) النسق الكوني للاتصالات النقلة عن بعد). كانت هذه آخر الأفعال قبل الانهيار الذي شمل وورلدكوم Worldcom، وإنرون Enron، وقطاعات كاملة من اقتصاد - النت. هذه الأزمة، التي كانت استباقاً خافتاً لكارثة 2008 النهائية، كانت التبدّي الأول للانهيار الذي عانت منه أفواج من العمال الإدراكيين تزايد باضطرادٍ تأثّرهم بالمتلازمات النفسية - المرضية والإجهاد.

متلازمة الهلع الاكتئابي والمنافسة

في كتابه *إجهاد أن يكون المرء ذاته La Fatigue d'être soi*، يناقش آلان إيرنبرج Alain Ehrenberg الاكتئاب باعتباره مُتلازمة مرضيّة اجتماعية، تعتمد بصورة نوعية على المواقف التي تتميز بالمنافسة.

"يبدأ الاكتئاب في التطور بعد أن تكون النماذج السلوكية الانضباطية وقواعد السلطة والامتثال للمحظورات، التي حدّدت مصيراً للطبقات الاجتماعية والنوع الاجتماعي [الجندر]، قد انهارت في مواجهة المعايير الجديدة التي تدفع الجميع وكلّ واحدٍ إلى سلوكٍ فردي، مُجبرةً الأفراد على أن يُصبحوا أنفسهم. وبسبب هذا المعيار الجديد، تصبح المسؤولية عن حيواتنا راجعةً بكاملها لكل واحدٍ مثلاً. عند ذلك يتبدّى الاكتئاب كمرضٍ للمسئولية، يُسيطر عليه الشعور بعدم التكافؤ. الأشخاص المكتئبون ليسوا على مستوى المهمة، إنهم مُتعبون من اضطرارهم لأن يُصبحوا أنفسهم."¹

يرتبط الاكتئاب بعمقٍ بإيديولوجيا تحقيق - الذات وبالدافع إلى السعادة. من جهةٍ أخرى، يُعدُّ الاكتئاب طريقةً لأن نُعرّف من خلال لغة السيكلوجيا سلوكاً لم يكن يُعتبر مَرَضِيّاً بالتأكد خارج السياقات التنافسية، والانتاجية، والفردية النزعة.

"الاكتئاب جزءٌ من مجالٍ من المشكلات، يسودها الكبت، والتراخي، والوهن أكثر من الألم الأخلاقي: تتحول "العاطفة الحزينة" العتيقة إلى كتلة فعلٍ، ويحدث هذا في سياقٍ تصبح فيه المبادرة الفردية مقياس الشخص."²

تتضمن المنافسة تحفيزاً نرجسياً ينطوي على مخاطرة، إذ أنه في سياقٍ شديد التنافسية، مثل سياقٍ اقتصادٍ رأسمالي وبالذات سياق **الاقتصاد الجديد**، يجري استدعاء الكثيرين لكن لا يتم اختيار سوى قلة. ولا تعترف المعايير الاجتماعية بإمكانية الفشل، حيث سيُعزى هذا الفشل إلى سياقٍ مرضي - نفسي. لا توجد منافسة دون فشل وهزيمة، لكن المعيار الاجتماعي لا يمكنه أن يعترف بمعيار الفشل دون أن يطرح للتساؤل أسسه الأيديولوجية ذاتها، وحتى كفاءته الاقتصادية ذاتها.

الجانِبُ الآخر من **الاقتصاد الجديد** هو بالطبع استخدام مواد التحفيز - النفسي أو مضادات الاكتئاب. هذا جانبٌ مخفي، منفي، مُبعد، لكنه حاسمٌ بصورة مطلقة. كم، من بين مُشغلي **الاقتصاد الجديد**، يبقون على قيد الحياة بدون البروزاك Prozac، أو الزولوفت Zoloft، أو حتى الكوكابين؟

إن الاعتماد على المواد النفسية - العقلية psychotropic، تلك التي يمكن للمرء شراؤها في الصيدلية أو تلك التي يمكنه شراؤها في الشارع، هو عنصرٌ بنيوي للاقتصاد المُولد للمرض النفسي.

حين تكون المنافسة الاقتصادية هي الدافع النفسي السائد في المجموع الاجتماعي، يمكننا تأكيد أنه سيتم إنتاج شروط الاكتئاب الجماعي. وهذا يحدث تحت أنظارنا في الحقيقة.

وقد لاحظ السيكولوجيون الاجتماعيون في الحقيقة الراهنة الكبرى لمرضى خلال العقود الأخيرة للرأسمالية - المفرطة الليبرالية: هما الهلع والاكتئاب.

الهلع panic هو متلازمة لا يفهمها السيكولوجيون جيداً، حيث يبدو أنها نادراً ما طرأت في الماضي. ولم يتم تشخيص متلازمة الهلع كظاهرة نوعية إلا مؤخراً، ومن الصعب

العثور على أسبابه البدنية والنفسية، لكن من الأصعب حتى العثور على علاج فعال له بدرجة كافية. أنا لا أطمح في تقديم أي حل للمشكلة المرضية التي تطرحها هذه المتلازمة. بل أبدي فقط بعض الملاحظات حول معنى الهلع. الهلع هو الشعور الذي يملكنا حين نشعر، في مواجهة لانهاية الطبيعة، أننا مُنسحقين، عاجزين عن أن نتلقى في وعينا الحافز اللانهائي الذي يُنتجه العالم داخلنا. يأتي الاشتقاق من الكلمة الإغريقية **پان pan** ، التي تعني "كل ما هو موجود": ظهر الإله پان جالباً جنوناً متسامياً، مُدمراً يملك من يتلقون زيارته (راجع James Hillmann's *An Essay on Pan*). لكن كيف يمكننا إذن تفسير انتشار هذا النوع من المتلازمة في زمننا؟ هل يمكننا أن نجد أي علاقة بينه وبين السياق الذي يتبدى فيه وينتشر؟

السياق الاجتماعي هو مجتمع تنافسي يتم فيه استنفار كل الطاقات من أجل الفوز على الآخر. لم يعد البقاء قائماً على بلوغ وضع الاستعداد والقدرات الكافيين، لكن يتم طرحه للتساؤل باستمرار: إذا لم يُفُز المرء، يمكن تصفيته، خلال بضعة أيام أو بضعة أشهر.

والسياق التكنولوجي هو التسارع الدائم لإيقاعات الآلة الكوكبية، توسع دائم لفضاء السايبر في مواجهته قدرات العقل الفردي المحدودة على المعالجة الدقيقة elaboration.

والسياق التواصلية هو سياق توسع لانهاية لمجال المعلومات Infosphere ، الذي يتضمن كل الإشارات التي تعتمد عليها المنافسة والبقاء.

أليس هذا الوضع شديد الشبه بالوضع الذي يُصوره الاشتقاق الإغريقي لكلمة هلع؟

يفوق الاتساع اللانهائي لمجال المعلومات القدرات البشرية على المعالجة الدقيقة elaboration ، مثلما تتغلب طبيعة متسامية على قدرات الشعور التي أمكن للإغريق

استحضارها في مواجهة الإله بان. السرعة اللانهائية لتوسّع فضاء السايبر، السرعة اللانهائية للتعرّض للعلامات المدركة حسياً على أنها حيوية لبقاء الكيان العضوي تُنتج توتراً إدراكياً - حسياً، وإدراكياً، ونفسياً يجدُ ذروته في تسارعٍ خطير في كل الوظائف الحيوية، مثل التنفّس ودقات القلب، يؤدي إلى الانهيار.

لو كان ثمة أيُّ شيءٍ له معنى في هذا التفسير للهلع، فليس إذن مجرّد مرضٍ نفسي فردي، بل تبدّياً فردياً لمتلازمة إجتماعية واسعة الانتشار، شبه - مُعمّمة. إن السلوك الجماعي هو الذي يُبيّن أوضح علامات الهلع.

يولّد الهلع الجماعي ظواهر من قبيل العدوانية اللاعقلانية ضد المهاجرين، والعنف الجماهيري بلا معنى في الملاعب الرياضية، وكذلك سلوكاتٍ أخرى، سويةً ظاهرياً، مثل تلك التي تُميّز العلاقات الشخصية في الفضاء الحضري الراهن. هذه السلوكات لا يمكنُ تصحيحها بأدوات الإقناع السياسي أو القمع القانوني، لأنها لا علاقة لها بالسياسة والإيديولوجيا بل تعتمدُ على مرضٍ نفسي يُولّد إفراطاً مجال المعلومات، التحفيز - المفرط والإجهاذ الإدراكي الذي لا ينتهي ويؤثر على الكيان العضوي الاجتماعي ويُسببه الصعق الكهربائي electrocution الدائم.

الصعق الكهربائي الدائم هو الحالة الاعتيادية لنسقٍ تُستخدم فيه التكنولوجيات التواصلية للشبكة في وضعٍ اجتماعي تنافسي، مما يقذف الكيان العضوي في تدفقٍ لانهائي، مفرط - السرعة من العلامات ذات الدلالة إقتصادياً.

وفور أن يُجهدَ الكيانُ العضوي إلى درجةٍ لا تُحتمل، قد تؤدي أزمة هلعٍ إلى الانهيار، أو يفصلُ الكيانُ العضوي نفسه عن دُفقِ الاتصال، مُبدئاً فقداناً نفسياً مفاجئاً للحافز يُطلقُ عليه الأطباءُ النفسيون اسم الاكتئاب.

مع الاكتئاب تتأثرُ في المقام الأول بنزع استثمارٍ للطاقة التي كانت مستخدمةً من قبل بطريقةٍ نرجسية. فور أن يُدركَ الكيانُ العضوي أنه عاجزٌ عن تحمُّل المزيد من الاجتهاد التنافسي، أنه خاسرٌ في العلاقة التي كانت تمتصُّ كلَّ حوافزه، فإن ما يحدث هو نوعٌ من درجة الصفر لعلاقة التبادل بين الكيان العضوي الواعي وبين عالمه.

مع الاكتئاب تتأثرُ دائماً بضرورة نزعٍ للحوافز، يُولِّدها فقدانُ موضوع اعتادَ أن يكون بؤرةَ اهتمام الذات النرجسي.

"لم يعد للعالم معنى" - يقول المكتئب - حيث ضاعَ موضوعُ عاطفته النرجسية. وربما يفسرُ هذا انتشارَ الاكتئاب كمتلازمةٍ مرضية ثانوية (إذا قورن بالمتلازمة الأولى، التي اعتقدُ أنها الهلع)، في مجتمعٍ قائم على مبدأ المنافسة ومُزوَّد بالأدوات التكنولوجية الضرورية للتسارع اللانهائي لدوائر الاتصال المحيطة بالكيان العضوي.

يمكن لوصفِ هاتين المتلازمتين المتكاملتين أن يُفيد في تناول الإطار السيكو - اجتماعي الذي يُولِّد ويُغذي على الدوام المرضَ النفسي للحاضر.

إن الشبابَ العدوانيين المدمنين على الأمفيتامينات [محفزات الجهاز العصبي المركزي] amphetamines، ويركبون سيارات فائقة - التجهيز بالكماليات ويذهبون إلى العمل مستعدين لإعطاء أفضل ما لديهم لزيادة نصيبهم في أرباح الشركات الكبرى ولينالوا استحسان رؤسائهم يكونون جميعاً في غرفة انتظار الهلع. وبنفس الطريقة يضربُ إخوتهم

الأصغر الحليقو الرؤوس بعضهم بعضا كلّ أحدٍ في ملاعب كرة القدم، مُعَبِّرين عن شكلٍ من الهلع المتراكم أسبوعيا خلال أسبوع عملهم المعتاد.

ترفض الثقافة السياسية الاعتراف بأن المخدرات المشروعة التي يمكن شراؤها في الصيدلية، وهي مصدرُ أرباحٍ مذهلةٍ لشركتي روش Roche و جلاكسو Glaxo، وكذلك المخدرات غير المشروعة، وهي مصدرُ أرباحٍ للمافيا، هما عنصرٌ جوهري (الأهمُّ في الحقيقة) للمجتمع التنافسي.

الطبقة الافتراضية والكوجنيتاريا [الإدراكتاريا]

الافتراضي هو واقعٌ تمت تصفيته مادّيّة فيزيقية الملموسة. ويمكن التعرّف على التفكير البارد Frigid Thought في عالم الشبكة، حيث تكون العلاقة بالآخر نشوانيةً بصورة مصطنعة لكنها من الناحية الجوهرية منزوعة الجنس أيضا.

الفكر البارد هو التمجيدُ اللا- نقدي للتكنولوجيات الرقمية. تقوم التكنولوجيات الرقمية على فقدان المادية الفيزيكية للعالم، على تحفيز خوارزميات قادرة على إعادة إنتاج كل أشكال الحياة، باستثناء خاصيةٍ وحيدة: واقعيتها الملموسة، شكلها الفيزيقي ومن ثم سرعة زوالها caducity.

جمع نوح في سفينته كل مخلوقات الأرض، لينقذهم من الطوفان. واليوم يمكننا بطريقة مماثلة أن ندخل سفننا المكيّفة الهواء ونطفو على أمواج الطوفان الرقمي دون أن نفقد الاتصال بالتراث الثقافي الذي راكمته الإنسانية، ونبقى مُتّصلين بالسفن الأخرى، بينما في نفس الوقت، على الكوكب الفيزيقي هناك في الأسفل، تندفع حشود من الهمج وتشنّ الحرب.

من يستطيعون، يعزلون أنفسهم في كبسولة مضغوطة وفائقة - الاتصال. إنهم فيزيقياً بعيدون عن غيرهم من الكائنات البشرية (الذين يصبح وجودهم عنصراً لعدم الأمن)، رغم كونهم كليّي الوجود، حاضرين افتراضياً في أي مكانٍ ممكنٍ طبقاً لرغباتهم.

هذه الجغرافيا الفُصامية تحتاج في الحقيقة إلى كتالوجين مختلفين، إلى أطلسين يصفان عالمين منفصلين بصورة مفترضة. وكتالوج الطبقة الافتراضية مُعقّد. يقترح موضوعاتٍ قد أُزيلت من الناحية التأسيسية زمنيّتها وفيزيقيّتها. إزالة الجسمانية هو ضمانٌ لسعادةٍ لا تنتهي، لكنها بالطبع سعادةٌ باردةٌ وزائفة، لأنها تتجاهل، أو بالأحرى تُزيح، الجسمانية: ليس فقط جسمانية الآخرين، بل حتى جسمانية المرء ذاته، نافيةً العمل الذهني، والجسمانية، والوفاء الذهنية.

لهذه الاعتبارات أرى الحاجة إلى مفهومٍ جديد، قادرٍ على تحليل الطبقة الافتراضية على أسسٍ جسمانية، وتاريخية، واجتماعية.

يُشدد مفهوم الطبقة الافتراضية على الطابع اللامحدّد اجتماعياً، والمراوغ لتدفقات العمل التي ينتجها السميورأسمال. الطبقة الافتراضية هي طبقةٌ من لا يتماهون مع أية طبقة، حيث أنهم غير مُبَيّنين اجتماعياً أو مادياً: ويعتمد تعريفهم على إزالة جسمانيّتهم الاجتماعية ذاتها.

يبدو لي هذا مفهوماً مثيراً للاهتمام ومفيداً. لكنني أودُّ أن أجد مفهوماً مُكَمِّلاً، قادراً على تعريف الجسمية (التي يجري إنكارها) والتكثيف الاجتماعي للعمل الذهني العامل في إنتاج السميورأسمال. ومن ثم أستخدم مفهوم الكوجنيتاريا *cognitariat* [الإدراكيتاريا]. الكوجنيتاريا هي فيض العمل السميوطيقي، المنتشر والمتشظي اجتماعياً، كما يُرى من وجهة نظر جسمانياتها الاجتماعية. الطبقة الافتراضية ليس لها احتياجات، لكن للكوجنيتاريا احتياجات. الطبقة الافتراضية لا تتأثر بالإجهاد النفسي الذي يُجِدِّده الاستغلال الدائم للانتباه. والكوجنيتاريا تتأثر. الطبقة الافتراضية لا يمكنها أن تُنتج أيَّ سيرورة جماعية واعية إلا كذهنٍ جماعي. لكن الكوجنيتاريا يمكنها أن تُعرِّف نفسها كجماعةٍ نوعية واعية.

بديهي أن كلمة "كوجنيتاريا" تتضمن مفهومين: العمل الإدراكي والبروليتاريا.

الكوجنيتاريا هي الجسمانية الاجتماعية للعمل الإدراكي. وموضع الرهان داخل التعريف الاجتماعي للعمل الإدراكي هو على وجه الدقة الجسد، الجنسانية، الفيزيقية الفانية، اللاوعي.

في أشهر كتبه، بعنوان **الذكاء الجمعي** *Collective Intelligence* (Perseus, 1999)، يقترح بيير ليفي Pierre Lévy مقولة الذهن الجمعي. يكتب أنه، بفضل الشبكة الرقمية، فإن فكرة مشاركة تعاونية لكل الأذهان البشرية في خلق ذهنٍ جمعي تأخذ شكلاً عينياً، ويصبح ممكناً خلق العالم ضمن الشروط التكنولوجية، والرقمية، والافتراضية. لكن الوجود الاجتماعي للعمال الإدراكيين لا يستنفد ذاته مع الذهن: فالعمال الإدراكيون، في وجودهم العيني، هم أجسادٌ تتوتر أعصابهم بالانتباه والجهد الدائمين بينما تُجهَد أعينهم في التأمل الثابت لشاشة.

هوامش المترجم:

أ. punk: البانك ثقافة شعبية هامشية نشأت في أواسط السبعينات في الولايات المتحدة وبريطانيا وأستراليا. ضمت تشكيلة متنوعة من الإيديولوجيات، والموضة الصارخة، وأشكال التعبير في الأدب والسينما، والفنون البصرية، والمجلات، كلها مستفزة وعالية الصوت.

محورها رفض السلطة، والاستهلاك، والنزعة المحافظة، وجشع الشركات الكبرى.

أبرز مظاهرها موسيقى الروك المرتبطة بموضات الشعر الصادمة، والسترات الجلدية، والنساء المرتديات ملابس الرجال. تنوعت إلى البوب بانك، والهارد كور، والأندرجراوند، والهيبي ميتال، والنيو ويف، إلخ.

ب. قملة الألفية: عيب يتعلق بتشكيل وتخزين بيانات تحديد تاريخ اليوم في الكمبيوتر، يطلق عليه أيضا قملة Y2K. سرى الرعب بين المستخدمين ومصممي البرامج من أن يُحدث فوضى هائلة عند تغيير التاريخ من 31 ديسمبر 1999 إلى أول أيام القرن الجديد. تمت مواجهة المشكلة ومرت بسلام.

الروح المسمومة

من عدم قابلية الاتصال إلى الاتصال - المفرط

في اللغة النقدية لأعوام الستينات، كانت كلمة "الاستلاب" alienation مقترنة عادةً بكلمة "عدم قابلية الاتصال" incommunicability. وبدءاً من هاتين الكلمتين وبعد ما يقرب من نصف قرن، سابدأ في إجراء تحليلي للتبدلات في المشهد السوسيوي - ثقافي والنفسي.

خلال الستينات، مثلت المشاهد الصناعية الحضريّة خلفيةً لشعورٍ بعدم الارتياح الصامت وخلخلةً للأفعال المتعلقة العلاقات بين الكائنات البشرية. كان العمالُ مُجبرين على البقاء بجانب خط التجميع مُحاطين بضجيج قعقة معدنية جهنمية: كان مستحيلاً على الأفراد أن يتبادلوا كلمةً، حيث كانت اللغة الوحيدة المفهومة هي لغة الآلة. هكذا أخذت لغة الأشياء

مكان التبادل الرمزي. بدا أن فضاء التواصل يذوي، بينما يتغلغل "الشيء" في كل الفرجات الوجدانية، واللغوية، والرمزية.

هذه الجوانب لعدم الارتياح في العلاقات عبّر عنها جيداً أدب الحقبة الصناعية الذي كشف عن نفسه خلال الستينات في الرواية الجديدة *nouveau roman*، أو في سينما ميكيلآنجلو أنطونيوني Michelangelo Antonioni. وفي المشهد ما - بعد الصناعي للسميورأسمالية، مازال عدم الارتياح في العلاقات عنصراً محورياً في المشهد الاجتماعي، لكنه نتاج وضع مختلف تماماً، وحتى مناقض، للوضع المميز لعقد التطور الصناعي المكتمل.

وينبع عدم الارتياح الراهن من وضع التحميل المفرط للاتصال، منذ أن تم استبدال خط التجميع، الذي كان يربط العمال من خلال حركات جهاز ميكانيكي، بشبكة الاتصالات الرقمية عن بُعد، التي تربط الناس من خلال الرموز. الحياة الانتاجية مُحَمَّلَةٌ تحميلاً مفرطاً بالرموز التي ليست لها قيمة تشغيلية فحسب، بل لها كذلك قيمة وجدانية، وعاطفية، مُلَزِمَةٌ أو مُثَبِّطَةٌ. ولا يمكن لهذه العلامات أن تعمل دون أن تُطْلَق سلاسل التفسير، وفك الشفرات، والاستجابات الواعية. الاستنفار الدائم للانتباه جوهري للعملية الانتاجية: والطاقت المنخرطة في النسق الإنتاجي إبداعية، ووجدانية، واتصالية من الناحية الجوهرية.

كل مُنتَجٍ للتدفقات السميوطيقية هو أيضاً مُستهلكٌ لها، وكل مُستخدمٍ هو جزءٌ من العملية الإنتاجية: كلُّ المخرج هي مدخلٌ أيضاً، وكل مُتلقٍ هو مُرسِلٌ أيضاً.

يمكننا الوصول إلى صيغ الاتصال الرقمي عن بعدٍ من كل مكانٍ وفي كل وقتٍ، ويجب أن نفعل في الحقيقة، لأن هذه هي الطريقة الوحيدة للمشاركة في سوق العمل. يمكننا بلوغ كل نقطة في العالم لكن، الأهم، أننا يمكن بلوغنا من أي نقطة في العالم. في هذه الشروط، يتم

إلغاء الخصوصية *privacy* وإمكاناتها، إذا فهمنا هذه الكلمة في أكمل معانيها وليس فقط طبقاً لتعريفها القانوني النوعي. حين نستخدم كلمة **خصوصية** نُشير عادةً إلى فضاءٍ محميٍّ من عين العامة، بمعنى نفس إمكانية القيام بأفعالٍ وتبادلات خاصة بصورةٍ خالصة، وليست شفافة. ويتم باستمرار ابتكار قواعد قانونية من أجل حماية خصوصية المواطنين، مع نسيان أن الخصوصية لا تمثلُ فحسب الحق في ألا يكون المرء مُراقباً، بل كذلك الحق في رفض أن يُراقب وأن يكون مُعرّضاً باستمرار لمراقبة وسماع ما نُفضّل ألا نراه أو نسمعه. الإعلان ينتهكُ دوماً هذه **الخصوصية**، مُقحمًا رسائله البصرية والسمعية في كل بوصة من فضاءنا البصري، وفي كل ثانية من وقتنا. وانتشارُ الشاشات في الفضاءات العامة (محطات السكك الحديدية، والمطارات، وشوارع وميادين المدن) جزءٌ لا يتجزأ من هذا الاحتلال الانتهاكي للفضاء العام وللبعد الخاص من إدراكنا الوجداني *sensibility*.

الانتباه مُحصّرٌ، في كل مكان.

ليس الصمتُ بل ضوضاءٌ لا تنقطع، ليست **الصحراء الحمراء** *red desert* لأنطونيوني، بل فضاءٌ إدراكيٌّ مُحملٌ بإفراطٍ بحوافز عصبية للفعل: هذا هو استلابٌ عصرنا. يمكن تصويرُ مقولة الاستلاب (أن يكون المرء آخر بخلاف نفسه) بأشكالٍ مختلفة. وفي المجال الصناعي تتبدى باعتبارها تشيؤاً *reification*. ويمكننا عندها فهمها طبقاً للمفهوم الهيجلي "بذاته" *by itself*، الذي يُشير إلى فقدانٍ للأصالة لكن أيضاً إلى الشرط الديالكتيكي لنفي يؤدي إلى استعادةٍ كاملٍ وجود **الذات** Subject، حيث - يجب ألا ننسى - أن **"الوجود هو الذات"** بالنسبة لهيجل، باعتباره نشرًا كاملاً لديالكتيك الروح المطلق *Absolute Spirit*.

وفي تحليل ماركس الشاب الذي أشارت إليه الاشتراكية الإنسانية النزعة، يرتبط مفهوم الاستلاب بنقد الصنّية المتمحورة حول السلعة، وبالسيرورة المُستَلَبَة لـ "أن يصير المرء شيئاً" التي يجبرها العمال والمستهلكون. ويُفهم التغلّب على الاستلاب في هذا السياق بوصفه صعودَ ذواتٍ جديدة - الكائنات البشرية التي لم تُمسّ للشيوعية - متحرّرة من سيطرة السلع ومالكة لعملية عملها ذاتها.

أما ضمن نطاق المجال ما بعد - الصناعي، فيجب أن نتحدث عن نزع - التحقّق، بدلاً من التشيؤ. عندها يُفهم مفهوم الاستلاب باعتباره: (1) تصنيفاً مرضية - نفسية نوعية؛ (2) انقساماً مؤلماً للذات؛ (3) شعوراً بالكرب والإحباط يتعلق بعدم قابلية الوصول إلى جسد الآخر، بالمشاعر غير - المُلطفة لكيانٍ عضوي غير - متعاطف عاجزٍ عن عيش علاقة سعيدة مع الآخريّة ومن ثم مع ذاته.

والمعنى الثالث لمصطلح الاستلاب هو ما يوصّح عصرنا الراهن بأفضل طريقة: حقبة تتسمُ بخضوع الروح، فيها يتم إدراج subsumed وإدماج الجسمانية المتوقّدة، الإبداعية، اللغوية، الشعورية بواسطة إنتاج القيمة.

عرّف المعنيان الأوّلان فنومنولوجيا الاعتلال النمطي للمجال الصناعي، حيث يمكننا ملاحظة تأثير التشيؤ: تأثير "الذات وهي تُصير شيئاً." ضمن نطاق الشروط الاجتماعية للنزعة الصناعية والاستهلاكية الصناعية، أدرك الأفراد أجسادهم باعتبارها شيئاً جُردوا منه، شيئاً أجنبياً.

أما في المعنى الثالث، الذي يصف فنومنولوجيا الاعتلال النمطي لمجال العمل اللامادي، فيمكننا رؤية تأثير نزع - التحقق: الاستحالة الاجتماعية، واللغوية، والنفسية، والشعورية للمس الشيء، لامتلاك جسد، للتمتع بوجود الآخر كامتداد فيزيقي وملموس.

تشير كلمة "التشيؤ" إلى "الصيرورة شيئاً" للزمن الإنساني، فقدان الحيوية الناشيء عن الفصل بين الوظائف الذهنية ووظائف العمل، وحقيقة أن الجسد الخامل يعتمد على الشيء. وبدلاً من ذلك، تشير كلمة "نزع - التحقق" إلى الصعوبات التي يخبرها الجسد المتوقّد animated في الوصول إلى الجسد المتوقّد للآخر: إنه انفصال مُسبّب للمرض بين الوظائف الإدراكية وبين التفاعل الاجتماعي sociality المادي.

في صحراء اللغة

بلغ من استشهاد الخطاب النقدي الأوروبي لأعوام الستينات بكلمتي "الاستلاب" و"عدم قابلية التواصل"، أن أصبحتا تقريباً تلخيصاً لتلك الحقبة، بقدر ما يمكن اعتبار كلمتي "العولة" و"الافتراضية" تلخيصاً للعصر الراهن. وتجاوز أي تعميم نقدي مع التصفية الفلسفية المناهضة - للنزعة الإنسانية لمجال المفاهيم المرتبطة بكلمة "الاستلاب"، من الضروري إعادة اكتشاف معنى وتاريخية هذه المفاهيم حتى نفهم كيف ساعدت في تفسير ذلك "المفترق" الثقافي، وكيف يمكنها أن تساعدنا في فهم الشرط الإنساني الجديد (هل هو جديد حقاً؟) للعصر الاتصالي.

في فيلمه لعام 1964 بعنوان **الصحراء الحمراء**، التقط أنطونيوني الطاقات القادمة من الفن التشخيصي ومن **الرواية الجديدة** ليمثّل - من خلال ألوان الخلفية، والمساحات الداخلية المسطحة من طراز البوب والفضاءات الخارجية الصناعية الموحشة - خاصية للخبرة فقد فيها دفء وفورية العلاقات الإنسانية. أزمت الزواج، والهروب، والمغامرة هي مجرد مناسبات لوصف حالة عامة من الاعتلال يسكن كل علاقة، وفي الصدارة منها العلاقة مع الذات. هذه كانت الأزمة التي تخبرها **البورجوازية** الإيطالية خلال تلك الأعوام: وقد مهدت المناخ المؤدي إلى تمرد عام 1968، وهو لحظة تحرر حلّ فيها الدفء الجديد للمجموع محلّ برودة العلاقات الخاصة. كان أنطونيوني هو المخرج الذي نجح بأفضل ما يمكن في تقديم معبر لا يتعلق فحسب بالثقافة والسياسة، بل يتعلق في المقام الأول بالإدراك الحسي ونوعية المشاعر. بقره الوثيق من **البوب آرت** *pop art*، استطاع أنطونيوني أن يعبر، باللون والشكل، عن تسطح الظلال الدقيقة والمماثلة التي تُضيفها الصناعة على مختلف جوانب الوجود.

ويحدث هذا بطريقة ماثلة في **برسونا** *Persona*، فيلم عام 1966 لإنجمار برجمان Ingmar Bergman الذي كانت مقاصده، رغم ذلك، مختلفة تماماً. في هذا الفيلم البالغ البطء، المبهّر بالأبيض والأسود، تصبح خلخلة التواصل الشفرة الأسلوبية للجو العام الإنساني الذي كان يتخمر في تلك الأعوام: فبعدها سوف تغير رياح الدفء والشبقية الجديدة التي جلبها تمرّد الطلبة أخيراً مجمل ذلك المشهد الشعوري. لا يمكن فهم الصمت والحُبسة [احتباس الكلام] *aphasia* في **برسونا** كمجرد علامات للأمراض - النفسية الفردية، بل يمثلان، بدلا من ذلك، عدم قابلية للتواصل متموضعة تاريخيا واجتماعيا. إن صمت برجمان والمواقع المشمسة لمنتجع شاطيء بحر الشمال حيث تدور الأحداث، هي استعارات لحواء يُصبح عزلة، للمسافة التي لا يمكن عبورها بين الأجساد.

كان مفهوم "الاستلاب" في قلب الخطاب النقدي المرتبط بهذين الفيلمين، البالغين الدلالة بالنسبة للمشهد الفتي لذلك العقد. في ذلك السياق، كان الاستلاب يُحيل إلى خضوع الشخص للشيء.

في ذروة العصر الصناعي كان عالم الأشياء ينفجر: كان الإنتاج المتسلسل يُولد نسخاً لانهائية من أشياء موحدة قياسية، وكان خطأ التجميع كتقنية إنتاجية يُخضع الإيماءات البشرية لإيقاعات ميكانيكية. هكذا أصبحت الآلة شيئاً نشطاً بينما تحول الجسد إلى شيء خامل، مُنفصل عن أي شكل من الوعي. وفي الآن نفسه، قام الاستهلاك الجماهيري بجعل السلوكيات متسلسلة في علاقتها بالسلع الموجودة.

أثرت عقود من التشيؤ المتسلسل على إدراكنا الحسي إلى درجة أننا لم نعد اليوم قادرين على إدراك إلى أية نقطة غيّرت آخريه الشيء عالم الخبرة اليومية، جاعلة إيانا مغتربين عن أنفسنا، إذا سلّمنا رغم ذلك بأن "أنفسنا" تعني أي شيء على الإطلاق.

بيضة الأفعى

في فيلم يرجع إلى عام 1977 بعنوان *بيضة الأفعى* *The Serpent's Egg*، يحكي إنجمان برجمان قصة صعود النازية في ألمانيا العشرينات كما لو كانت تسمماً (فيزيقيا) لفضاء اجتماعي (نفسى)، اختراقاً لوسط العلاقات والحياة اليومية. هنا نجد أن برجمان، الذي عادة ما كان يتناول تيمة الاستلاب باعتباره معاناة نفسية، صمماً مؤلماً للروح وتعدّراً للتواصل، اقترح

توضيحاً مادّي النزعة، يكاد يكون كيميائياً، لسيرورات الانحطاط الإنساني التي تتسبب فيها النازية.

في هذا الفيلم، لا علاقة للاستلاب بالماهية الإنسانية: إنه نتيجة للمادة السامة التي تتغلغل وتُسَمِّمُ الهواء الذي تننفسه الشخصيتان (ليف أولمان Liv Ullman وديفيد كارادين David Carradine) داخل غرفتهما الضئيلة.

لا يُعتبر **بيضة الأفعى** واحداً من أفضل أفلام المخرج السويدي، إلا أنه في رأي أحد أكثرها إثارةً للاهتمام من منظور تطوره الشخصي والسيرورة الثقافية الحداثيّة - المتأخرة. فهذا الفيلم يفتح الطريق لتعريف جديد للتاريخية، مفهومةً على أنها سيرورة سيكولوجية ولغوية ومن ثم يُعيد تعريف الاستلاب باعتباره تحولاً مادياً، كيميائياً، أو بالأحرى كيميائياً - عصيباً. الأمراض الاجتماعية هي في المقام الأول اضطرابٌ تواصلِي. والمقولة النقدية لعدم قابلية التواصل تُحدّد مجالاً مركّباً من المشكلات: تخلخل التبادلات، عدم الارتياح في العلاقات الوجدانية، والتلوث الفعلي لمجال التفاعل الإنساني.

مع **بيضة الأفعى** يعيدُ برجمان التفكير في نفس سؤال تَعذُّر التواصل: فالتواصل بين أولمان وكارادين يتسمّ باضطراب، لأن مادةً سامة تتغلغل في جذريهما، وورثتهما، وأخيرا في عقليهما. وهكذا (في مشهد زحام مُصوّر بحركة بطيئة، تنويمية) تُحوّل النازية الجسم الاجتماعي إلى كتلة بلا شكل، مجرّدة من إرادتها الخاصة وجاهزة للانقياد. واستعارة الخضوع النفسي الذي نجده في هذا الفيلم ذات مغزى أبعد بكثير من النازية الألمانية: إذ يمكنها أن تميّز سيرورات أخرى للتلوث الذهني الجماعي، من قبيل النزعة الاستهلاكية، والإعلانات التلفزيونية، وإنتاج السلوكات العدوانية، والأصوليات الدينية ونزعة الامتثال التنافسية.

تتجنب استعارة **بيضة الأفعى** التعريفات الجوهرية والمثالية النزعة للكلمة والتي كانت سائدة خلال أعوام الستينات، تلك الأعوام التي تحمل علامة **الإحياء الهيجلي**. وبدلاً عن ذلك يجب فهم هذه الاستعارة على أنها حدثٌ مرضيةٌ سيكولوجيةٌ تنتشر على نطاق اجتماعي. وتبرز الجدوي التفسيرية لمقولة الاستلاب فور أن ننتزَعها من سياقها الهيجلي الخاص. على أننا يمكن أن نستخدمها من جديد ضمن سياقٍ فنومولوجي ومرضِي - نفسي، من أجل تعريف المشهد الراهن في عصرنا ما بعد - الصناعي، حيث تميل الاضطرابات المتعلقة بالعمل إلى أن تتضمنَ على الفور مجالَ اللغة والمُشاعر، مجال العلاقات والتواصل.

في ذلك الفيلم عام 1977، تحدث برجمان عما كان المستقبل حينئذٍ لكنه الآن، في الألفية الجديدة، أصبح الحاضر بالفعل. تم جلبُ السُّم يومياً داخل بيوتنا، مثل غازٍ أعصابٍ، ليعمل على نفسيتنا، وحسَّنا الوجداني *sensibility*، ولغتنا: يجسِّده التلفزيون، والإعلان، والاستثارة الانتاجية - المعلوماتية التي لا تنقطع، والاستنفار التنافسي للطاقات. أنتجت الاقتصاديات الليبرالية تأثيراتٍ تحويلية في كياننا العضوي: وهي أعمقُ من تلك التي أنتجتها النازية، حيث أنها فاعلةٌ داخل نطاق النسيج البيولوجي والإدراكي للمجتمع، في تركيبته الكيميائية، وليس في أشكال سلوكٍ سطحية.

وفي نفس ذلك العام، في الخامس والعشرين من ديسمبر، مات تشارلي تشابلن Charlie Chaplin، الرجل ذو قُبعة السباق، الذي قصَّ حكاية تجريد النزعة الصناعية الحديثة من الإنسانية من وجهة نظر الإنسانية التي لا تزال قادرةً على أن تكون إنسانيةً. لم يعد ثمة مجالٌ للطف. فقد خرجَ إلى دور السينما في ذلك الحريف فيلم **حمى ليلة السبت** *Saturday Night Fever*، ليقدم طبقةً عاملةً جديدة، تُرجَّبُ بسعادةٍ بأن

تُستغلّ خلال الأسبوع بأكمله، من أجل أن تتفوّق في الرقص بشعرٍ مدهونٍ في ليالي السبت.

عام 1977 هو نقطة تحوّلٍ في تاريخ البشرية؛ فهو العام الذي يتشكّل فيه منظورٌ مابعد - إنساني. 1977 هو عامٌ مشحونٌ بنُدُرٍ مشؤمة: ففي اليابان هو عام انتحارات الشباب - 784 انتحارا. ثارت فضيحةٌ هائلةٌ بسبب سلسلة انتحارات أطفالٍ، ثلاثة عشر خلال شهر أكتوبر وحده، بين أطفال المدارس الأولية. وقُدِّرَ للجيل المولود خلال الثمانينات أن يكون أولَ جيلٍ فيديو - الكتروني، أولَ جيلٍ يتربّي في وسطٍ يسود فيه توسُّطٌ وسائل الاتصال mediatization على أي شكلٍ من العلاقة مع الجسد البشري. وفي الأساليب الجمالية والثقافية للعقود التالية نشهدُ سيرورةً تطهيرٍ، نزعٍ للجسمانية. هي بدايةٌ سيرورةٍ طويلة من التعقيم الثقافي، تحوّل تأثيراته الجيلَ الفيديو - إلكتروني الأول إلى موضوعٍ وذاتٍ في آنٍ واحد. يحلُّ **النظيف clean** محلّ المترب، بينما يتغلّب الجسورُ على الفظّ. وخلال العقد التالي بعيد الخطر الوبائي للإيدز صياغةٌ علاماتٍ مجملٍ مجالٍ الجسمانية. والتأمُّس الجسدي، مُثَقَّلاً بالخطر والكهرباء، يصبح إما مُتصلِّباً، أو مُتجمِّداً، أو مُفَرطَ الحرارة بطريقةٍ مرضية. هكذا يجري إعدادُ التحولِ الإدراكي للعقدين الأخيرين من القرن العشرين. يصبح الكيانُ العضوي حسّاساً للشفرة ومُتهَيِّئاً سلفاً للتوصيلات، مُتَماسّاً interfacing على الدوام مع الكون الرقمي.

الحس الوجداني sensibility - لا العقل - هو الذي أدركَ هذا التحول، وكان رد فعله بحركة تدميرٍ - ذاتي جنونية، كان أوضحَ علاماتها الانتشارُ الواسع النطاق لإدمان الهيرويين. وأشارت الخبرة الوجودية والفنية للاموجة no wave الأمريكية، ولپانك punk

لندن، وللحركات الإيطالية والألمانية المستقلة ذاتياً، إلى إعادة صحوة الوعي الأخيرة، ضد التحولات الحادثة في مجال المحسوس sensible والسيكولوجيا الجماعية، ضد هذا التلوث للروح وما ينشأ عنه من نزع حيوية الجسد.

الاستلاب والرغبة

الروح التي كنا نناقشها هي استعارة للطاقة التي تُحوّل المادة البيولوجية إلى جسدٍ نشطٍ animated. بمعنى مُعينٍ يمكننا القول بأن الروح هي الصلة بالآخر، هي الانجذاب، والنزاع، والعلاقة. الروح هي اللغة كبناءٍ للعلاقة مع الغيرية، لعبةٍ إغواءٍ، وخضوعٍ، وسيطرةٍ، وتمردٍ.

في تاريخ الرأسمالية كان الجسد مُنضبطاً ومُكرهاً على العمل بينما كانت الروح متروكةً، غير مشغولة، ومُهْملة. كان ما يؤدُّ العمال أن يصنعوا بأرواحهم، وأفكارهم، بلغتهم ومشاعرهم لا يهتم رأسمالي العصر الصناعي. لثماني ساعات يومياً (أو تسع، أو عشر، أو اثنتي عشر) يكون الجسد مُجبراً على تكرار حركاتٍ غريبةٍ، مُستلبَةٍ، مُعادية. والروح صامتةٌ حتى تتمرد؛ عندها يرفض الجسد أن يخضع، فيقطع خدماته، مُحطِّماً السلسلة ومُعيقاً التدفق الإنتاجي.

كان يُنظرُ إلى استلاب الروح عن الجسد باعتباره الخزي الأعظم من جانب النزعة الإنسانية المثالية، لكنه يمكن في النهاية أن يظهر كشكلٍ من القوة. ففور أن يصبح الاستلاب اغتراباً نشطاً، يتعرف الجسد الحيُّ على مسافةٍ بُعِده عن مصالح رأس المال.

عندها تُعيد الكائنات البشرية اكتشاف تكاملها الذهني والنفسي، فترفض الخضوع للعمل المأجور وتبدأ في تأسيس مجتمع نوعي واعٍ وحر، مُتماسكٍ وشبقي.

صار تحويلُ خضوع الجسد إلى سيطرةٍ ممكنًا بالضبط لأن الروح ظلت مُنفصلةً عنه: ظلت اللغة، والعلاقات، والأفكار، وكلُّ النشاطات الإدراكية والملكات الوجدانية بعيدةً عن عملية العمل ومن ثم كانت حرةً، رغم استعباد الجسد. ظل عمالُ خط التجميع، بينما يُجبرون على تكرار نفس الحركات، يملكون عقولاً تُفكّر بحرية، على الأقل طالما ظلت طاقاتهم متاحةً ولم يَسُدَّ الإجهاد والحزن. رغم قَعْقعة الآلات، كان ممكناً مناقشةً وبدء سيرورات الاستقلال الذاتي والتمرد. لكن في السميورأسمالية، أُخضعت الروح ذاتها للعمل. هذه النقطة الجوهرية في التحول مابعد الصناعي الذي خبرناه خلال العقود الأخيرة من القرن العشرين.

بينما كان يجري هذا التحول، غيّر الفكر الفلسفي مصطلحات المسألة. اختفت كلمة الاستلاب من المعجم الفلسفي بدايةً من السبعينات، كما اختفى السياق التاريخاني الإنساني النزعة الذي اكتسبت فيه تلك الكلمة معناها. وصاغت النظرية مابعد - البنيوية سؤال الغيرية ضمن مُحدّداتٍ مفاهيمية جديدة. حلّت مقولاتٌ من قبيل "الرغبة"، و"الانضباط"، و"السيطرة"، و"البؤس-سياسة" محل المقولات التحليلية الهيكلية والماركسية. جرى طرح مسألة تشكّلات السلطة والذاتية الاجتماعية المستقلة على أسسٍ جديدةٍ تماماً.

وفي الصفحات التالية سأحلّل هذه التيمات، بادئاً بتأملٍ في بعض المسائل التي طرحها مؤلفون نظّروا للجسد الراغب والمنضبط في نهاية القرن العشرين: وبالأخص، سأركّز على ميشيل فوكو Michel Foucault، وجيل دولوز Gilles Deleuze وفيليكس جواتاري Félix Guattari، بالإضافة إلى جان فرنسوا ليوتار Jean François Lyotard.

لكنني سأستشهد أيضا باسم آخر، كان له منظور شديد الاختلاف للأشياء ضمن ذلك السياق المتغير، وركز على مفاهيم من قبيل "المشابهة" simulation، و"الانطمار" implosion، و"الكارثة" catastrophe: أعني جان بودريار Jean Baudrillard، الذي كان جدالياً بوضوح إزاء المواقف الفلسفية المشروطة بالرغبة. في تلك الأعوام، ظل ذلك الجدل هامشياً داخل الحلبة الفلسفية، لكن يمكننا اليوم رؤية أن جوهره كثيف بالمعنى وملئ بالتضمينات النظرية والسياسية التي ما زالت راهنة بصورة مدهشة.

الرغبة وهم

ثقل البوذية من قيمة الرغبة حيث أنها مصدر *المايا* maya، الوهم الذي ينساب على هيئة العالم. وحتى الرواقيين فهموا أن الهدف الأسمى للفعل الفلسفي هو قطع تبعيتنا لتدفق المشاعر والرغبات.

إننا بالتأكيد نحترم الحكمة العليا القادرة على الانسحاب من فيض الـ *مايا*، لتوقف الإدمان على سيطرة المشاعر. تدفق الرغبة هو مصدر للوهم، والهدف النهائي للمعرفة هو قطع مثل تلك التدفقات. لكننا بحاجة إلى الإقرار بأن هذا الوهم ذاته هو التاريخ، المدينة، الوقوع في الحب، الوجود: إنه اللعبة التي كنا نلعبها عارفين أنها لعبة. بينما نحاول الهروب من فيض *المايا* نحاول أيضا فهمه، الخروج منه بمعنى ما في مسارنا إلى الحكمة.

لكن لا يكفي الإقرار بأن الخبرة الكلامية هي انبعاثٌ فيضٍ نفسي مصدره العقل، كما لا يكفي أن نفهم أن الواقع الاجتماعي هو نقطة تقاطع سيكودينامي لانجرافات ذهنية لا تُحصى. وحتى إذا فهمنا هذه الحقيقة بعمق، فإننا لا نزال بحاجة إلى التوافق مع تأثيرات الوهم، الذي يُسمّى الواقع.

غالباً ما أساءت القراءات التبسيطية لنظريات دولوز وجواتاري فهم مقولة الرغبة. ففي اللغة الدولوزية وفي تفسيرها بواسطة "الحركة الراغبة"، كما يمكن أن نعرفها، غالباً ما يتم إدراك الرغبة كما لو كانت ذاتية، قوة ستكون إيجابية *في ذاتها per se*.

على أن أقرّ بإمكان العثور على التباسات بشأن هذه النقطة في عمل كلا الفيلسوفين. كما أن عليّ الإقرار بأنني في عملي الخاص بـ "الترجمة السياسية" لنظريات دولوز وجواتاري قد عرّفت الرغبة أحياناً على أنها قوة إيجابية تُعارض السيطرة. لكن هذا النوع من التبسيط المبتذل بحاجة إلى التصحيح.

الرغبة ليست قوة بل مجال. إنها المجال الذي يجري فيه صراعٌ حادّ، أو بالأحرى شبكةٌ معقّدة من القوي المختلفة والمتعارضة. الرغبة ليست فتى طيباً، ولا قوة التاريخ الإيجابية. الرغبة هي المجال السيكلوجي الذي تتصادم فيه باستمرار التدفقات المتخيّلة، والإيديولوجيات، والمصالح الاقتصادية. ولإعطاء مثال، ثمة شكلٌ نازيٌ للرغبة.

مجال الرغبة محوريّ في التاريخ، حيث أنه ضمن ذلك المجال فإن قوى حاسمةً لتشكيل العقل الجمعي، ومن ثم للمحاور الأساسية للتقدم الاجتماعي، تلتقي من خلال التعارض والنزاع.

الرغبة تُحاكم التاريخ، لكن من يُحاكم الرغبة؟

منذ أن سيطرت الشركات الكبرى المتخصصة في "هندسة الخيال" imagineering (والت ديزني، ميردوخ، ميدياست، ميكروسوفت، جلاكسو) على مجال الرغبة، أُطلق عنانُ العنف والجهل، مما حفر الخنادق اللامادية للعبودية - التقنية والامتثال الجماهيري. استعمرت هذه القوى مجال الرغبة. ولهذا السبب، تُشدّد الحركات الثقافية الجديدة، مثل نشاطية - الميديا، على الحاجة إلى العمل الفعّال في تأسيس مجال الرغبة.

الحَدّ، الغيرية، إعادة - التركيب

يمكننا التفكير في الآخر كحدّ، أو يمكننا التفكير فيه على أساس التعاطف [العاطفة المشتركة passion (com)].

يُذكرنا **ضد - أوديب** *Anti-Oedipus* بأن: *je est un autre*، "أنا هو آخر"، كاشفاً أن سؤال الآخر لا يمكن طرحه على مجرد أسس اجتماعية، كعلاقة للفرد بالأفراد حوله. الغيرية هي الفيض النابض، الفانتازمي (الاستيهامي) phantasmatic، التخيلي الذي يُزج ويغيّر نفس وجود الذاتية. الغيرية هي اللاوعي المنتج. وما ينتجُه اللاوعي هو وجودٌ فريدٌ في علاقته المعقّدة بالعالم.

إلا أن سؤال الحدّ، لا يظهر في نصوص دولوز وجواتاري.

في اللغة الهيجلية، يُفهم الحدُّ على أنه "استلاب": الآخر هو حدّ الذات، نقصها وإفكارها. في سياق دياكتيكي يكون الاستلاب هو حدّ الذات في علاقتها بالآخر، أو إدراكُ

الآخر باعتباره حدًا. ويعزو الديالكتيك الهيجلي للضرورة التاريخية مهمة وإمكانية التغلب على الحد، وتحقيق تكامل كليّ totalization تُزاح منه الغيرية أخيرا. لكن بالنسبة لنا ليس الحد اختزالاً للقدرة. فالعلاقة بالآخية مؤسّسة لكل من الديناميات السيكلوجية والاجتماعية. وتنبئ من خلال أشكال غير مستقرّة، لأسباب تتغير عبر التاريخ بأسره. وما يجب فهمه وتحليله هو الطريقة التي تغيّرت بها هذه العلاقة بينما كنا نمضي مُتجاوزين الحداثة.

وقد رأينا بالفعل أن النقد **العالي (التركيبي)** للديالكتيك قد تخلّى عن مفهوم الاستلاب لصالح فكرة الاغتراب الإيجابي. في سياق النظريات **العالية والتركيبية**، يتم حقاً الاعتراف بالآخية بوصفها حدًا، لكن أيضا بوصفها شرطاً لتوسّع قوة الذات. الحد شرط للقدرة: هذا هو معنى سيرورة إعادة التركيب. إعادة التركيب الاجتماعية هي السيرورة التي من خلالها تجري معالجة elaborated العلاقة بالآخر لغوياً، ووجدانياً، وسياسياً، ثم تحويلها إلى جماعة واعية، إلى مجموع مستقل ذاتياً، إلى مجموعة مندمجة، بئاء في ترمدها. بدءاً من الوعي بأن الآخر هو حد الكيان العضوي الموجود، أكّدت **العالية التركيبية** الإيطالية أن هذا التقييد لا ينطوي على خسارة، على إفقار: بل يفتح، بدلاً من ذلك، إمكانية خبرة جماعية، تقوم على النزاع. الحد (الذي لا يقبل الاختزال إلى أي مركّب تاريخي) لا يمكن استنفاده: ويعني هذا أيضا أن متعة الاستمتاع بالآخر، الذي هو في نفس الآن حدّ وامتداد، لا يمكن أن تُستنفد.

على هذا النحو، فإنه فور التخلّي عن مجال المادية الديالكتيكية والنزعة التاريخية، بدأ يتّضح أن علم التحول الاجتماعي أقرب إلى كيمياء الغازات منه إلى آليات السوسولوجيا.

فليس ثمة قويٌّ مُدمجة compact، ذواتٌ موحّدة تحفز إراداتٍ غير ملتبسة. ليس ثمة إرادةٌ في الحقيقة: بل مجرد تدفقاتٍ من الخيال، اكتئابٌ للمزاج الجماعي، إشراقاتٍ مباغته.

وثمة أدواتٌ مجرّدة قادرةٌ على الوصلِ بين التدفقات: صماماتٌ، وصنابيرٌ، وخلاطاتٌ تقطعُ، وتُقلّبُ، وتمزجُ بين التدفقات والأحداث.

ليس ثمة ذاتٌ تُعارضُ ذواتٍ أخرى، بل التدفقات التقاطعية transversal للخيال، والتكنولوجيا، والرغبة: ويمكنها أن تُنتج رؤيةً أو إخفاءً، سعادةً أو اكتئاباً جماعيين، ثروةً أو بؤساً.

من جهةٍ أخرى، ليست السيرورة التاريخية مجالاً متجانساً تتعارضُ فيه ذاتياتٌ متجانسة، أو يمكن أن تتنازعَ فيه مشروعاتٌ قابلةٌ للتحديد بوضوح. إنها بالأحرى صيرورةٌ متنافرةٌ تنشطُ فيها شرائحُ segments مختلفة: أتمتةٌ تكنولوجية، وذهانٌ هلع، ودوائرٌ ماليةٌ دولية، وحوادثٌ تنافسية أو هوياتية. وهذه الأقسام المتنافرة لا تشكّلُ محصلةً لبعضها البعض ولا تُعارضُ بعضها البعض: بل تدخلُ في علاقاتٍ متسلسلةٍ سماها جواتاري "ترتيبات آتية" *machinic arrangements* (تجميعات *agencements*).

عند بداية التاريخ المعروف للفكر الغربي، اقترح ديموقريطس Democritus رؤيةً فلسفيةً من نوعٍ "تركيبية". ليس ثمة موضوعٌ، ولا موجودٌ، ولا شخص: بل مجردُ مجاميع، تركيبات ذريةٌ مؤقتة، أشكالٌ تُدرِكها العينُ البشرية باعتبارها مستقرةً لكنها في الحقيقة متحوّلةٌ، وسريعة الزوال، ومهترئة، وغير قابلةٍ للتحديد.

" الوجود في نظره [ديموقريطس] هو كثرة لانهائية من الكتل، غير مرئية لأنها بالغه الصغر. تتحرك في فراغ. وحين تتصل ببعضها، لا تصنع وحدة، بل بهذه اللقاءات، بالاتحاد، تُنتج تولُّداً، وبالاتصال تُنتج فساداً.¹"

ويؤكد هذه الفرضية تاريخُ الكيمياء الحديثة من جهة، وأحدثُ النظريات الإدراكية من جهة أخرى.

هيئة كل موضوع هي الهيئة التي تُسقطها العينُ والمخ.

وجودُ شخصٍ ما هو التثبيتُ المؤقتُ لصيرورةٍ علائقية يُعرِّف فيها الناسُ أنفسهم، لبرهةٍ أو لحياتهم بكاملها، مُتلاعبين على الدوام بمادةٍ غير قابلةٍ للقياس.

وقُرابة نهاية تاريخ الفكر الغربي (في النقطة الدقيقة التي يبدأ فيها الخروج من ذاته)، يفتح دولوز وجواتاري الطريقَ لفلسفةٍ جديدةٍ يمكن أن نسميها **الإبداعية الجزيئية** **Molecular Creativism**. وفي مشهديهما الفلسفي تلعب صورةُ الجسدِ دون أعضاءٍ دوراً هاماً.

فلنفحص مفهوم جسدٍ دون أعضاء من وجهة نظرٍ **تركيبية**.

الجسد دون أعضاء هو سيرورة العبور المتبادل بين كل شيء وكل فرد، هو التدفقات الجزيئية التي لا تنتهي من جسدٍ مركَّبٍ إلى آخر.

إنه زهرة أوركيد تُواصل الوجود كقرَد بابون، وكنحلة، وكصخرة، وكسحابة.

ليس ذلك "صيورة"، كما يقول فيليكس جواتاري، بل "صيورات" كثيرة.

الجسد دون أعضاء هو جوهرٌ لازمني، ممتدٌ يصيرُ زمناً في "صيوراتهِ"، ويصيرُ فريداً بصورةٍ مؤقتةٍ كتأثيرٍ لخلقِ كاوِسموسي chaotic⁽¹⁾، ناشيء من الكاوس chaos يعطي هيئةً لمنطوقٍ، لقصديةٍ جماعيةٍ، لحركةٍ، لنموذجٍ معياري، لعالم.

ومفهوم جواتاري لكلمة "كاوسموسيس" *Chaosmosis* يصف هذا التكشف كتسلسلاتٍ للمعنى ضمن الكاوس chaos:

"أنا هو آخرٌ، كثرةٌ من الآخرين، مُتجسِّدٌ عند تقاطعِ مكوناتٍ جزئيةٍ من النطق، ينتهكُ من كل الجوانبِ الهويةَ المفردةَ والجسدَ المنظَّم. لا يتوقف مؤشِّرُ الكاوسموسيس أبداً عن التذبذبِ بين هذه النويّاتِ النُطْقِيَّةِ المتنوعة - لا ليقوم بتعميمٍ كليٍّ لها، ليخلِّقها في ذاتٍ متساميةٍ، بل رغم كل شيءٍ، ليصنع منها عالماً."²

تبدو أحداثُ الكوكب مثل سحبٍ عاصفةٍ وغير مفهومةٍ. يبدو تاريخُ الحادثة المتأخرة مثل كاوس لا يمكن التنبؤُ بخطوطه التطورية. لكن ما هو الكاوس؟ الكاوس هو شكلٌ من العالم أعقَد من أن يمكن إدراكه بواسطة المقولات المحدودة المتاحة للبشر.

من الضروري وجودُ مجسّاتٍ أكثر تعقيداً لفهم ظواهر بالغة التعقيد وحتى مقولاتٍ أشدَّ تعقيداً، تُفسِّرُ سيوراتٍ تبدو صُدفية. من الضروري إذن خوارزميةٌ من طبقةٍ أرفع. مفهومٌ كاوِسموسي، كما يمكن أن يقول دولوز وجواتاري، حيث أن كاوِسموسيس يُشير إلى

سيرورة التّكشّف مما يبدو ككاوس من نوعٍ مفاهيمي، وشكلي، وغوّذجي معياري paradigmatic.

"أي مفهوم هو منظومةٌ من التنوّعات التي لا تنفصلُ تَنْجُجُ أو تُبنى على مستوى محايثةٍ بقدر ما يقطع الأخيرُ قابليّةَ التنوّع الكاوسية ويمنحها اتساقاً (واقعا) ومن ثم فإن أي مفهوم هو حالة كاوسية بامتياز؛ يشير إلى الوراثة إلى كاوس أصبح متنسقا، أصبح فكرا، أصبح كاوسموساً ذهنيا."³

لم يكن الالتقاء بين نظرية الاستقلال الذاتي الإيطالية (العمالية التركيبية) وبين نظرية الرغبة الفرنسية (الإبداعية الجزئية) لقاءً عارضا بالصدفة، راجعا إلى التقلّبات السياسية وتقلّبات السّير الذاتية. فعند نقطةٍ بعينها، وسط النضال الاجتماعي، توجّب على حركة الاستقلال الذاتي بالضرورة أن تستخدمَ مقولاتٍ من نوع تحليلي - فصامي، حتى تُحلّل سيرورة تشكّل المخيلة الاجتماعية.

وبنفس الطريقة، وسط ممارسةٍ تحليلية - نفسية، توجّب على جواتاري أن يستخدم مقولاتٍ من نوعٍ نقدي - اجتماعي، حتى يُحلّل سيرورة التولّد - النفسي، كما يشرح جواتاري هو نفسه في كتابه *Psychanalyse et transversalité* [التحليل النفسي والتقاطعية]،

المنشور بالإيطالية تحت عنوان *Una tomba per Edipo. Psicoanalisi e*

transversalità [مقبرة لأوديب: التحليل النفسي والتقاطعية].⁴

يتطابق منها نظرية الاستقلال الذاتي والتحليل الفصامي في طريقتيها **التركيبية:**
فككتاهما ترفض أية أولوية ذاتية مؤسّسة، وتبحث بدلا من ذلك عن سيرورات تشكّل
تقاطعي transversal لتلك المجاميع غير - المستقرة، المتنوعة، المؤقتة، الفريدة المسماة
ذاتيات حتى أدنى بعدٍ جزيئي لها. الذاتية لا تسبق في الوجود سيرورة إنتاجها ذاته. وكي
نفسر سيرورة إعادة التركيب الاجتماعية نحتاج إلى الإشارة إلى مقولات الرغبة، واللاوعي
الآلآتي، والتحليل الفصامي.

كيف يمكن تفسير أن العمال - في عقدٍ بعينه - بدأوا في كل أرجاء العالم يُنشدون نفس
الأغنية؟ كان ذلك هو التبدّي المنظور لظاهرة معقّدة، مثل تشكّل العواصف فوق المحيطات.
وحتى نفهم الاسترخاء العضلي الذي خبره مجمل الجهاز العصبي - النباتي
neurovegetative للبشرية الغربية خلال الستينات، فإننا بحاجة إلى فهم ما جعل ذلك
ممكنا: أية موادٍ، وأي تراخٍ، وأية توقعات، وأية أحاسيس. العصيان الاجتماعي هو تبدّي
معمارٍ بالغ التعقيد تُدخله التدفقات السيكلولوجية، والتخيلية، والمادية التي تُبْنِي الخبرة
اليومية.

الاكتئاب والكاوسموسيز

وفي نفس الوقت، فنحن بحاجةٍ إلى توضيح كيف حدث أن الحزن، عند نقطةٍ بعينها، قد
انتصر، وانهار المعمارُ الجماعي الهشّ للسعادة.

"بين غلالات الضباب وأبحرة المستنقعات العفنة التي تُعَمِّمُ نهاية الألفية *fin de millénaire* أمامنا، يعود الآن سؤال الذاتية كنغمة مُميّزة. لم يُعدْ مُعطىً طبيعياً أكثر من الهواء أو الماء. كيف نُنتِجه، وتنشَبُّ به، ونُثْريه، ونُعيد اختراعه باستمرار بطريقة تجعله متوافقاً مع **أَكْوَانٍ** ذات قيمة متحوّلة؟ كيف نعملُ من أجل تحريره، أي، من أجل إعادة - فردنته؟"⁵

هذا هو السؤال الذي طرحه فيليكس جواتاري في آخر صفحة من آخر كتبه، الذي ظهر عام 1992 قبل وفاته مباشرة في إحدى ليالي أغسطس، من ذلك العام ذاته.

الكتاب الذي كتبه قبله، مع شريكه وصديقه جيل دولوز، كان عنوانه Qu'est-ce que la philosophie (ما الفلسفة؟) ونشر عام 1991.

عديدة هي الموضوعات المشتركة بين هذين الكتابين، لكن أهمها هي تيمات الكاوس والشيخوخة: موضوعان مرتبطان بعمق، كما سنرى. يمكننا أن نقرأ في خاتمة *ما الفلسفة؟*:

"إننا نتطلّب فقط القليل من النظام لحمايتنا من الكاوس. ليس ثمة ما هو أشدّ إيقاعاً للأسى من خاطرٍ يهربُ من نفسه، من أفكارٍ تتطاير، تختفي ولم تكد تتشكّل، وقد تآكلت فعلاً نتيجة النسيان."⁶

هكذا تتم إجابة سؤال "ما الكاوس؟" في المقاطع التالية:

"إنها سرعاتٌ لانهائيةٌ تمتازُ في سكونِ العدمِ العديمِ اللونِ والصامتِ الذي تخرقُه،
دون طبيعةٍ أو فكر."⁷

ثمة كاوس حين يبدأ العالم في الدوران أسرع مما يستطيع عقلنا تقدير أشكاله ومعناه. ثمة كاوس فور أن تصبح التدفقات أكثر من قدرتنا على معالجتها عاطفياً. ومُنسحقاً بهذه السرعة،
ينجرف العقل صوب الهلع، يكون التخریبُ دون ضابطٍ للطاقات النفسية مقدمةً
لعطالةٍ deactivation اكتئابية.

في مقدمتهما لكتاب **ما الفلسفة؟**، هذا الكتاب الرائع والمؤثر المكتوب على حافة
الهاوية، كتب دولوز وجواتاري أن الوقت قد حان للتفكير في الشيوخة. الشيوخة تفتح
الأبواب لحكمة كاوس موسمية قادرة على معالجة السرعة اللانهائية للتدفقات بالبطء الضروري.

الكاوس "يفرض الفوضى" chaotizes ويفسد أي اتساقٍ إلى ما لانهاية: سؤال
الفلسفة هو بناء مستويات اتساقٍ دون فقدان اللانهاية التي ينبثق منها التفكير. الكاوس
الذي نتحدث عنه له وجودٌ ذهني وفيزيقي.

"ليست الانقطاعات والتحولات الموضوعية وحدها بل إن كلاها هائلاً يُنتج
أحاسيس، صارت الآن وَبَرِيَّةً، تفلت منها العناصر والذبذبات التي تجد صعوبةً متزايدة

في التقاطها. الشيوخة هي هذا الكلل ذاته: عندها، يجري إما السقوط في الكاوس العقلي خارج مستوى التركيب أو الارتداد إلى اعتقادات جاهزة".⁸

الكاوس هو بيئةُ أَعقَدُ من أن تفك شفرته مخططات التفسير التي في متناولنا. إنه بيئةٌ فيها التدفقات الدائرة أسرع من قدرة العقل على معالجتها. والذاتية أو بالأحرى سيرورة اكتساب الذاتية تقيس نفسها باستمرارٍ مقابل الكاوس. الذاتية تؤسّس نفسها بالضبط في هذه العلاقة الدائمة بسرعةٍ لانهائية، يستمد منها الكيان العضوي الواعي شرط خلق *كون cosmos* ونظامٍ مؤقت، متغيّر وفريد. لكن الذاتية لا تأخذ جانب النظام، لأن هذا يمكن أن يشلّها. الكاوس عدوٌّ، لكنه أيضا حليفٌ.

"الأمر كأن النضال ضد الكاوس لا يجري دون قرابةٍ مع العدو".⁹

كيف يمكن معالجة السرعة اللانهائية للتدفقات دون التأثير بالتأثير المُشَتَّت للهلع؟ المفاهيم، والأشكال الفنية، والصدقة هي مُحَوِّلات السرعة التي تتيح لنا أن نعالج ببطء ما هو لانهائي السرعة دون فقدان تعقيده اللانهائي، دون الاضطرار لاستدعاء الأماكن الشائعة للاعتقاد، والاتصال، والإطباب.

سيرورة اكتساب الذاتية تخلق تسلسلاتٍ بسيطة سميوطيقية، وفنية، وعاطفية، وسياسية من خلالها يصبح الكاوس موسيس ممكناً. فمثلاً، يخلق الفن أدواتٍ سميوطيقية قادرة

على ترجمة السرعة اللانهائية لتدفقات الواقع إلى الإيقاع البطيء للحس الوجداني
sensitivity. ويعرّف دولوز وجواتاري هذه المترجمات الحساسة على أنها
"كاويدات" chaoids.

"الفن ليس كاوس بل تركيب للكاوس يتيح الرؤية أو الإحساس، بحيث يشكّل، كما
يقول چويس، كاوسموس chaosmos، كاوس مركّب - غير متوقّع ولا مُدرِك - سلفاً.
الفن يحوّل قابلية التغير الكاوسية إلى تنويعة كاويد chaoid [. . .] الفن يناضل مع
الكاوس لكنه يفعل ذلك حتى يجعله محسوساً".¹⁰

سيرورة الصيرورة - ذاتاً ليست طبيعية على الإطلاق: إذ تحدث ضمن شروط إجتماعية،
واقتصادية، ووسائطية تتغير باستمرار.

وهن العالم

نُشر كتابا كاوسموسيس وما الفلسفة؟ عند بداية التسعينات: كانت سنوات العبور لتجاوز
حادثة القرن العشرين، وتمثّل حقبة تحلّل للمجتمع النوعي السعيد. كذلك شهدت تشكّل
نسق إنتاجي جديد اختفت فيه كل هياكل التضامن، وتمت تصفية الجماعة النوعية للطبقة

العاملة بواسطة التجديد التقني، أصبح العمل مُقلَقًا precarious، وعانى الذهن الجمعي من سيرورة إخضاع لها خصائص ملتبسة، لا يمكن فك شفرتها.

في تلك السنوات اقترح جواتاري من جديد مسألة الصيرورة - ذواتا. بَنَتِ الحداثة كاويدات: مُقلَلاتٍ تعقيدٍ سياسية، مُترجماتٍ سمبوتيقية للحس الوجداني sensibility، مُحَوِّلاتٍ مفاهيمية. في سنوات شيخوختها، اكتشف صديقنا تحلل الكاويدات الحديثة، وأدركا إعادة تكشّف الكاوس. فهل كانت شيخوختها مرتبطةً ربما بشيخوخة العالم؟

الديموجرافيا تؤكد ذلك: الشيخوخة هي قَدَرٌ كوكبنا. فقد أبطأ المنحنى الديموجرافي. منذ خمسين عاما كان الديموجرافيون يتوقعون أن يبلغ سَكَّانُ العالمِ إثني عشر مليار شخص؛ واليوم نعلم أننا لن نتخطى علامة التسعة مليارات. فالمواليد يتناقصون في كل المناطق الثقافية، باستثناء العالم الإسلامي.

وفي تناغم مع شيخوخة العالم، يمكننا أن نرى الإثنين اللذين يرسمان خرائط الكاوس يواجهاً تحلُّلُ المعنى.

كانت الأعوام التي تلت عام 1989 - بعد الأمل المفاجيء في فترة من السلم العالمي، والظهور الجديد غير المتوقع بنفس القدر للحرب - أعوامَ تغيّراتٍ درامية، مؤلمة، وقائمة. كانت مذابح يوغوسلافيا تخيم في الأفق، بينما أعلن انهيارُ الاتحاد السوفيتي الانبثاق الجديد للنزعة القومية، التي جسدها فيما بعد شخص بوتين. بدأت الأصولية والتعصب الإسلاميين يفرضان نفسيهما كهوية سياسية لقطاعٍ حاسم من مُستبَعدي الأرض. وبعد قمة ريو دي جانيرو، التي أعلن فيها رئيس الولايات المتحدة، مستر بوش الأكبر، استحالة التفاوض على أسلوب حياة المواطنين الأمريكيين، بدا أن الكارثة الإيكولوجية هي منظورنا المشترك.

في تلك الأعوام، سجّل فيليكس جواتاري العلامات المتراكمة لفرض الهمجية، وعودة انبثاق الفاشية والعنف الذي جلبته الرأسمالية بانتصاراتها.

كان مسارُ الإبداع الإدراكي يتغير، فقد تشظّى وأعادَ تركيبَ نفسه من جديد مُتّبعا اتجاهاتٍ جديدة، غالبا ما يفقدُ فيها رؤيةَ الأفق، وفاقداً لمعناه وأشكاله القابلة للتعرف.

الاكتئاب. لا نجد مثل هذه الكلمة في نصوص جواتاري: فقد تُركت في الهوامش، وكأنّها موضوعٌ لا يتمشّي مع الطاقة الإبداعية التي تحفّزُ عمله، وبجته، ووجوده. وإذا أولينا اهتماما دقيقا بالفصل الأخير لكتابه المشترك الأخير، فإن جيل وفيليكس يحلّلان في الحقيقة الاكتئاب، والتشوش والآفاق الداكنة: انبثاق الكاوس.

جماليات نغمة القرار^(ب) refrain

كاوسموسيس *Chaosmosis* هو بداية تأملٍ، تركه لنا جواتاري لنطوِّره، في خلق **كون** *cosmos* فريد، أي، في طاقةٍ راجبةٍ تُعيدُ تأسيسَ نفسها بلا نهايةٍ فيما وراء الاكتئاب، عبر وفيما وراء الخبرة الداكنة (لكنها تُحدث الاستنارة أيضا) للاكتئاب.

ثمّة حقيقةٌ داخل الاكتئاب. وقد قرأنا، في الحقيقة، "الأمرُ كأن **النضال ضد الكاوس** لا يجري دون قرابةٍ مع العدو." الاكتئاب هو رؤية الهاوية التي يُمثّلها غيابُ المعنى. والإبداعية الشعرية والمفهومية، مثل الإبداعية السياسية، هي طرق الإبداع الكاوسموسي، بناء جسورٍ فوق غياب المعنى. والصدقة تجعل وجود الجسور ممكناً: الصدقة، والحب،

والمشاركة، والتمرد. **كوسموسيس** هو كتابٌ يحاول عبور الكاوس من خلال جسورٍ كونية وإبداعية، من خلال ممارساتٍ (جماليات، فلسفة، تحليل - فصامي، سياسة) يُمكن أن تُتيح فردنة الكاوس، أي عزل جسرٍ نوعي فوق التدفق الذي لا ينتهي واللامتناهي السرعة للأشياء.

"السرعات اللامتناهية مُحَمَّلةٌ بسرعاتٍ متناهية، بتحوُّلٍ للافتراضي إلى مُمكن، للقابل للانعكاس reversible إلى غير قابلٍ للانعكاس irreversible، للمرَجَأَ deferred إلى اختلاف difference".¹¹

الفلسفة هي خلق المفاهيم، والمفاهيم هي كاويدات قادرة على عزل كون [كوسموس] فريد، هي صيغة modality اكتساب - ذاتية إسقاطي. والفن بدلا من ذلك هو التركيب الفريد للكاوس من خلال مُعالجة أشكالٍ، وإيماءات، وأجواءٍ تفترض وجوداً عينيا في فضاء التواصل، والرؤية، والإسقاط.

بتعبير "النموذج المعياري الجمالي"، يُشير جواتاري إلى الوضع المتميّز الذي اكتسبه الحس الوجداني sensibility في الأوقات الراهنة، حين تفقد العلاقاتُ الإنتاجية والاتصالية مادّيتها وتتبع مساراتها في فضاء الإسقاطات المحسوسة sensible. الجماليات [الاستطيقا] هي التخصُّص الذي من خلاله يصبح الكيانُ العضوي وبيئته متناغمين. وسيرورة التناغم يُشوّشها تسارعٌ مثيراتٍ دائرة المعلومات، والتضخم السميوطيقي، وتشبُّع كل فضاء اهتمامٍ ووعي. الفن يُسجِّل ويؤثِّر هذا التشوش، لكنه في نفس الوقت يبحث عن صيغٍ جديدة

ممكنة للصيرورة، وتبدو الجماليات أنها في نفس الوقت تشخيصٌ لتلوث الدائرة النفسية وعلاجٌ للعلاقة بين الكيان العضوي وعالمه.

يُقيم جواتاري علاقةً متميزة بين الأبعاد الجمالية والعلاجية - النفسية. تصبح حاسمةً مسألة العلاقة بين السرعة الكاوسية وبين تفرد الزمن المعاش. فحتى يمسك العقل بالتدفقات الزمنية، فإنه يحتاج أن يبني زمنيته الخاصة: هذه الزمنيات الفريدة هي **نغمات قرار refrains** [ريتورنيللو] تجعل التوجه ممكناً. تقودنا مقولة نغمة القرار إلى قلب الرؤية التحليلية - الفصامية: فنغمة القرار هي الزمنية الفريدة، الفرجة niche لفردنة الذات حيث يصبح ممكناً خلق كون.

الفلسفة، والفن، والتحليل - الفصامي هي ممارسات خلقٍ كاوسوسي فريد، بمعنى أنها تتيح للتجسّدات التي تؤسس خريطة وجودٍ ما أن تنبثق من التدفق اللانهائي، مثل نغمات قرار. لكن نغمات القرار هذه يمكنها أن تتصلّب وتأخذ شكل حواذات سميوطيقية، وطقسية، وجنسية، وعرقية، وسياسية.

من جهةٍ أخرى، تحمي نغمة القرار الذات من كاوس **مجال المعلومات Infosphere** والتدفقات السميوطيقية التي تحملها بعيداً مثل رياح هوجاء. بهذه الطريقة، في حماية نغمات القرار، يمكن للمرء بناء تقدّمه الخاص، دائرته الخاصة للمغزى، والمنفعّلات، والمشاركة. ومن جهةٍ أخرى، يمكن لنغمة القرار أن تُصبح قفصاً، نسقاً جامداً لتفسير المرجعيات والدروب الوجودية التكرارية بصورةٍ قسرية.

يتدخل التحليل الفصامي بالضبط عند هذه النقاط للتصلّب العصابي لنغمة القرار. هنا لم يعد التحليل مفهوماً على أنه تفسيرُ الأعراض والبحث عن معنىٍ كامنٍ سابقٍ في الوجود

على التثبيت العصائي. التحليل هو خلق مراكز جديدة للاهتمام قادرة على إنتاج تشعب، حيود عن المسار، قطيعة ضمن الدائرة المغلقة للتكرار الحواذي قادرة على افتتاح أفق جديد من الممكنات للرؤية والخبرة.

الكاووسموسيس *chaosmosis* متموقع ضمن بعد تاريخي نوعي، هو بعد الضباب وأجزة المستنقعات التي بدأت تنتشر عند بداية التسعينات واليوم، بعد خمسة عشر عاما، يبدو أنها قد غزت كل فضاء في الجو، دائرة المعلومات والدائرة النفسية.

أصبح التنفس صعبا، يكاد يكون مستحيلا: وفي الحقيقة، يختنق المرء. يختنق المرء كل يوم وتنتشر أعراض الاختناق على طول مسارات الحياة اليومية وطرق السياسة الكوكبية.

فرصنا في البقاء ضئيلة: نعرف ذلك. لم تعد ثمة خرائط يمكننا الوثوق بها، ولا وجهات يجب أن نبلغها. منذ تحولها إلى سميورأسمالية، ابتلعت الرأسمالية آلة القيمة - التبادلية ليس فقط بالنسبة لمختلف أشكال الحياة، بل كذلك بالنسبة للفكر، والخيال، والأمل. ليس ثمة بديل للرأسمالية.

هل يجب إذن أن نضع الشيخوخة في مركز خطابنا، مثلما فعل دولوز وجواتاري في مقدمتهما لكتاب **ما الفلسفة؟** لم تعد الشيخوخة ظاهرة هامشية ونادرة، كما كانت في الماضي حين كان العجائز يُعتبرون مصدراً لمعرفة ثينة للمجتمع. فقد أصبحت الشيخوخة شرطا لغالبية البشرية المحرومة من شجاعة الرهان على المستقبل، حيث صار المستقبل بعداً غامضا ومخيفا.

اليوم تصبح الشيخوخة الحالة الاجتماعية المتوسطة للأغلبية، بينما تصبح أيضا وفي نفس الوقت الحالة التي تعبر بأفضل ما يكون عن استعارة فقدان الطاقة الذي يؤثر في

الجنس البشري. إذ تنخفض الطاقة الليبيدية فور أن يصبح العالم أسرع من إمكانية معالجته طبقاً للتوقيت البطيء للعواطف وفور أن تسيطر الإنتروبيا على خلايا المخ. إنخفاض الطاقة الليبيدية والإنتروبيا هما سيورتان لهما نفس المعنى في الحقيقة. العقل الاجتماعي يتحلل كما يفعل في كتاب جوناثان فرانزن Jonathan Franzen بعنوان *The corrections*. يصبح الألزهايمر استعارةً لمستقبل من الصعب فيه تذكر سبب الأشياء بينما يبدو أن الأجيال الفيديو - إلكترونية الجديدة تنجذب بدوامات الهلع حتى تسقط في دوامة الاكتئاب. تتوحد مسألة الحس الوجداني sensibility مع السياسة: ولا يمكن حتى لإعادة تعريف منظور أخلاقي أن يزيحها جانباً. عند بداية الألفية الجديدة، تُعلن نهاية الحداثة نفسها على أنها نهاية ميراثنا الإنساني. تُحررُ الرأسمالية - المفرطة نفسها من ميراثها الغربي ومن "قيمه" المزعومة، لكن هذا يكشف مشهداً مروعاً: بدون ميراث النزعة الإنسانية والتنوير، تكون الرأسمالية نظاماً للعنف الخالص، اللانهائي واللاإنساني.

يتم إخضاع العقل للعمل في ظروف قلقة precariousness إقتصادية ووجودية. يتم إخضاع الزمن المعاش للعمل من خلال تشتت كسري [شذري] fractal لكل من الوعي والخبرة، مما يختزل تماسك الزمن المعاش إلى شذرات. صار المجال النفسي مشهداً لكابوس، وحرمت العلاقة بين الكائنات البشرية من سطحها الإنساني. لم يعد جسد الآخر في متناول إدراك تقمصي: تصبح العبودية، والتعذيب، والإبادة إجراءات معتادة لمعالجة الآخرة في ظروف لا - تعاطفية. يحلّ منطق الانتماء العنيف محل كلفة العقلانية الحديثة. بالنسبة للعقول التي تتحلل في الخلط الكبير للمجال المعلوماتي، يبدو الرب مساراً طبيعياً للخلاص، بينما هو بدلاً من ذلك الحيلة الجهنمية المعتادة. الآن تنضم نزعة الأصولية الدينية وعقيدة النقاء مع الجهل والاكتئاب لتغذي النزعات العرقية والقومية.

يصبح مشهدُ العالم "مؤسلاً" بطرقٍ عديدة: فالخضوعُ يصبح الشكلَ السائد للعلاقة بين الأفراد والجماعات. بينما يتم تجريدُ البعد الجماعي من أية طاقةٍ قادمةٍ من الرغبة ويُختزلُ إلى هيكلٍ عظمي من الخوف والضرورة، ويصبح الانضمامُ إلى جماعةٍ قسرياً والزامياً. والامتثال هو الملاذ الأخير للأرواح التي تُركت دون رغبةٍ ولا استقلالٍ ذاتي.

الأخلاق والحس الوجداني sensibility

في هذا المعبر الضيق تكون مقولة الوعي الأخلاقي ذاتها بحاجةٍ إلى إعادة التفكير فيها. إذ لا يمكن تأسيس الوعي الأخلاقي على ثنائية العقل والإرادة - مثلاً خلال الفترة الحديثة. فقد تم محو جذور النزعة العقلانية إلى الأبد، ولا يمكن للعقلانية أن تكون التوجّه الرئيسي للنزعة الإنسانية الكوكبية التي يجب أن نستوعبها.

اليوم يُطرح السؤال الأخلاقي كسؤالٍ للروح، أي كسؤالٍ للحس الوجداني الذي يحرك الجسد، جاعلاً إياه قادراً على الانفتاح تعاطفياً صوب الآخر. والروح الكيميائية واللغوية التي نتحدث عنها هي المجال الذي يمكن أن تحدث فيه إعادة تركيبٍ للأجساد.

التصور الإدراكي الجديد للنزعة الإنسانية لابد أن يقوم على أساس نموذجٍ معياري جمالي، حيث أنها يجب أن تتجذّر في الحس الوجداني. يجب تفسير انهيار الأخلاقيات الحديثة على أنه تشوُّش إدراكي مُعمَّم، مثل شلل التقمص الوجداني empathy في المجال النفسي الاجتماعي. تسارع مجال الميديا، وانفصال الوعي عن الخبرة الجسمانية، ونزع - شبكية

الأماكن العامة في المجال الرقمي، وانتشار مبادئ المنافسة في كل شذرة من الحياة الاجتماعية: هذه أسباب نزع - التقمص الوجداني المنتشر في الفعل الاجتماعي، أسباب السيكلوثيميا cyclothymia^(د) المنتشرة، والموجات المتناوبة من الهلع والاكتئاب في المجال النفسي. النموذج المعياري الجمالي بحاجة إلى اعتباره أساس التحليل النفسي، علاجاً إيكولوجياً للعقل.

لم يستخدم جواتاري ودولوز النغمات القيامية بصورة مبهمة التي أستخدمها هنا، أعرف، لكنني لم أقسم أن أكون وفياً لأستاذي للأبد. اليوم تبدو بلاغة الرغبة - الإسهام الأشد أهمية وإبداعية الذي جلبه مؤلفا ضد - أوديب *Anti-Oedipus* إلى حركات الأمل - منهكة بالنسبة لي، تنتظر بعداً وحركة قادرين على تجديدها. ففي كتابيها الأخيرين، وفي *كاوسموسيز Chaosmosis* على وجه الخصوص، تبدو بلاغة الرغبة وقد خُففت بالفعل، إن لم تكن قد أخرجت. وما ينبثق بدلاً منها هو الوعي بـ أنتروبيا المعنى في الخبرة الوجودية وفي المنظور التاريخي، الوعي بالذبول، بالشيخوخة والموت. هذا بالضبط ما نحتاجه اليوم: وعي بالاكْتئاب لا يكون مُكتئباً.

الفن بوصفه كاويد chaoid

ضمن السميورأسمال، إذن، يميل إنتاج القيمة إلى التطابق مع الإنتاج السميوطيقي. وبضغط المنافسة الاقتصادية، ينتهي الأمر بإنتاج العلامات المتسارعة والمنتشرة لأن يؤدي وظيفة عاملٍ مُسبِّبٍ للمرض، إذ يزحم النفس الجماعية التي تصبح الموضوع الأولي للاستغلال. لم يعد الاستلاب الذهني استعارةً، كما كان في الحقبة الصناعية: إذ يصبح، بالأحرى، تشخيصاً نوعياً. والمرض النفسي هو الكلمة التي يمكننا استخدامها للإشارة إلى تأثيرات الاستنفار الاقتصادي للانتباه. مجردةً من المجال التاريخاني للمشكلات التي شملتها ذات مرة، يتم استبدال كلمة "الاستلاب" بكلماتٍ قادرةٍ على قياس تأثيرات الاستغلال على النشاط الإدراكي: الهلع، والقلق، والاكتئاب. يصبح القاموس النفسي - المرضي طريقةً لتشخيص الاضطرابات النفسية التي تؤثر على العقل الاجتماعي في كل مكان.

يتم استثمار الحس الوجداني مباشرةً: لهذا السبب نجد أن جواتاري، في كتابه الأخير، **كاوسموسيز *Chaosmosis***، يضع النموذج المعياري الجمالي في قلب منظوره العلاجي والسياسي.

يشير بكلمة "جمالي" إلى موضوعين مختلفين: الحس الوجداني وصياغته بالآلات التخيلية، والميثولوجيات الجماهيرية، والاستقطابات الوضائية. كما يشير إلى الإبداع الفني: إنتاج نغمات القرار، التناغمات الإدراكية من نوعٍ خاص، المتعجّلة باستمرار، وتُجدد نفسها بلا توقف. لهذا نجد أن الوظيفة العلاجية الممكنة (وليس الحصرية) للعلامات، والحركات، والكلمات تؤسّس في المجال الجمالي.

في هذا المجال يمكننا فهم المرض، تلقّيح الجراثيم المولدة للمرض النفسي من جانب الآلة التخيلية، لكن كذلك من منظور الفعل العلاجي.

يقول جواتاري أن الفن هو كاويد، أي منظّم مؤقت للكاوس، معماريّ هُشّ للسعادة المقتسمة وخريطةً مشتركةً للمتخيل.

الفن هو سيرورة إنتاج نغمت القرار، خلق إيقاعات متناغمة.

وبكلمة "نغمة القرار"، يشير جواتاري إلى الطقوس الإيقاعية، البنيات الإسقاطية المؤقتة والفريدة التي تجعل التناغم (أو التنافر) ممكناً. هذا التناغم (هذا التنافر) يصوغ مجال الرغبة.

من ثم فإن البنيات التي تنتجها وتحددها الرغبة ليست أبديةً، وليست نماذج سابقة في الوجود على الخيال الفريد: إنها تحقّقات مؤقتة للرغبة، خرائط تتيح لمن يتشاركون رحلة أن يتعرّفوا على اتجاههم ومعناهم. الموطن الذي يعبرونه لا يسبق في الوجود أيّ خريطة للرغبات. بل إن الخريطة بالأحرى، هي التي تُفرز الموطن: خريطة الرغبة تُنتج الطرق التي نرتحلها.

الرغبة هي خلق مراكزٍ تجتذب الطاقة الليبيدية الجماعية، استقطاباتٍ **للاوعي**، وقوى مغناطيسية تُبني الموضوعات المحيطة طبقاً لمنظومة معينة.

"الفن هو كاويد" تعني على وجه الدقة أن الفن يبني أدواتٍ يمكن أن تصوغ الكاوس مؤقتاً.

"الفن يحوّل التغييرية الكاوسية إلى كاويد [...] الفن يناضل مع الكاوس لكنه يفعل ذلك ليجعله محسوساً."¹²

في سنوات حياته الأخيرة، حين أثبت الفن والعلاجُ بشكلٍ كاملٍ أنهما نفس الشيء، وأكّد ذلك الوجودُ المناضل، لخص جواتاري موقفه بهذه العبارات:

"يتضمّن منظوري تحويل العلوم الإنسانية والاجتماعية من نماذج معيارية علمية صوب نماذج معيارية أخلاقية - جمالية. لم تعد مسألة تحديد ما إذا كان اللاوعي الفرويدي أم اللاوعي اللاكاني يقدم أجوبةً علمية على مشكلات النفس. من الآن فصاعدا فإن هذين النموذجين، مع غيرهما، سيؤخذان على أساس إنتاج الذاتية - ولا ينفصلان بنفس القدر عن الأجهزة التقنية والمؤسسية التي تحفزها مثلما عن تأثيرهما على الطب النفسي، والتعليم الجامعي أو وسائل الاتصال الجماهيرية [. . .]. يواجهنا العلاج التحليلي - النفسي بكثرة من الكارتوجرافيات [طرق رسم الخرائط]."¹³

التحليل الفصامي، والعلاج، والفن

النظريات الفرويدية واللاكانية، مثل أي ميثولوجيا أخرى للروح، بحاجة إلى أن تؤخذ بما تعنيه: إبداعاتٌ للتخيلات - الذاتية، مشروعاتٌ للاستكشاف في اللاوعي تخلقُ موطنها بينما تسرده. هذا ما يفعله التحليل - الفصامي بدلاً من ذلك: إنه يستبدل التفسير بتوالدٍ لخطط الهروب ومنظوماتٍ وجوديةٍ ممكنة؛ التوالدُ الإبداعي يحل محل الاختراعات التفسيرية.

سيرورة العلاج لا يمكن فهمها (بواسطة التحليل النفسي العائلي، أو التحليل النفسي التطبيعي) باعتبارها اختزال النفوس المنحرفة إلى المعايير السلوكية اللغوية والسيكولوجية المعترف بها اجتماعيا. على العكس، سيتوجب فهمها على أنها خلق محاور سيكولوجية قادرة على تحويل كارتوجرافيا عقلية معينة إلى فضاء قابل للعيش، فردنة سعيدة للذات. هذه هي مهمة التحليل الفصامي: أن يتبع الهذيان كي يجعله متماسكا ومتاحا للصدقة مع كل من الذات والآخر؛ أن يُذيب الجلطات التي تثبتتها الهوية والتي تُصلب نغمة القرار؛ أن يربط بين نغمت القرار ويعيد فتح قنوات الاتصال بين الانجرافات الفردية وبين اللعبة الكونية.

العلاج بحاجة إلى فهمه باعتباره كاويد مماثل للفن.

"التحليل لم يعد هو التفسيرُ الإزاحي transferential للأعراض كدالةٍ لمضمون سابق - الوجود، كامنٍ، بل ابتكارٌ نواةٍ جديدةٍ مُحفزةٍ قادرة على إحداث تشعبٍ في الوجود. إن تفرداً، قطيعةً للمعنى، انقطاعاً، تشظياً، انفصالَ مضمون سميوطيقي - بطريقة داءية أو سورالية - يمكن أن تُولّد نويات متحوّلة لاكتساب الذاتية."¹⁴

ومن ثم يمكن وصف السؤال العلاجي على أنه ذوبان التجلّط الحواذي للذهن، تشكّل مراكز رغبة قادرة على تحديد نزع توطين للفعل، على إزاحة البؤرة الذهنية وتحديد شروط اكتسابٍ جماعي للذاتية.

الاغتراب السلبي المسمى استلاباً، الاغتراب المؤلم عن النفس، يجب عندئذ قلبه ليصبح اغتراباً هديانياً، إبداعياً، يُعيد ضبط البؤرة.

بالنسبة لجواتاري، يمكن ربطُ الألم السيكولوجي بمسائل ضبط البؤرة الحوازي.

يتم تفرُّغ الطاقةِ الراغبةِ اللانهائية من خلال تكرارٍ قسري وتستنْفِدُ نفسها في هذا الاستثمار التكراري. والمنهج العلاجي الذي يتبنّاه التحليل الفصامي هو منهج ضبطٍ جديد للبؤرة وتحويلٍ للانتباه. وتتمثل إبداعيةُ الفعل العلاجي في قدرة العثور على طريق للهروب: إنها فيروسٌ فصامي قادر على إنتاج حيودٍ عن ذلك الفيروس الحوازي. مرة أخرى يكشف العلاج عن أوجه قرابته للإبداع الفني.

إذا لم تكن الرغبةُ معتمدةً على البنيات، فلا يجب بالأحرى إعتبارها ظاهرةً طبيعية، تبدّياً أصيلاً أو غريزياً. هناك قراءة ساذجةٌ لنظريات جواتاري ودولوز، تكون الرغبة طبقاً لها قوةً حافزةً أولية نحتاجُ إلى العودة إليها لنجد الطاقةَ للتمرد والاستقلال الذاتي. هذه قراءة تبسيطةٌ ومُضلّلة.

الرغبة ليست طبيعيةً على الإطلاق. الرغبة الاجتماعية (القولبة، غزو وإعادة تركيب بنيات الحياة الجماعية) تتشكّل ثقافياً. البيئة السميوطيقية هي التي تشكّل قلب الرغبة، سحابة العلامات المحيطة بالأجساد، التي تُعرّف الفضاءات وتُسقطُ الأشباح. وإذا فكرنا في وظيفة الإعلان في إنتاج الرغبة المعاصرة، فإننا ندرك بسهولة كيف أن الرغبة ليست سوى ميدان معركةٍ يجلب العدو.

كذلك يعمل الاتصال السياسي أساساً على تدفقات الرغبة، معيداً توجيه الاستثمارات الجماعية للطاقة الراغبة: ولا يمكن توضيح الانقلاب المدهش للجهة السياسية الذي حدث بدايةً من الثمانينات والانتصار الساحق للهجوم الرأسمالي بعد سنواتٍ من الاستقلال الذاتي الاجتماعي ونضال العمال إلا على أنه نتيجة تحوّل استثنائي في الاستثمار الجماعي للرغبة.

الخصخصة، المنافسة، النزعة الفردية - أليست هذه نتائج انقلابٍ كارثي في استثمارات الرغبة الجماعية؟ لقد حرم فقدان التضامن العمال من أيّ قوةٍ سياسية وخلق شروط الاستغلال - المفرط للعمالة المتقلقة، مختزلاً قوة العمل إلى شرط العبودية اللامادية: ألا يمكن أن يكون هذا تأثير انقطاع وانحرافٍ مُذهلين للرغبة الجماعية؟

بعد فترةٍ طويلةٍ من السيطرة المطلقة بواسطة السميورأسمال، أي من المبادئ الاقتصادية التي تُقوّل الخيلة الجماعية، تشكّلت نويّات للحواذ التملّكي والتنافسي داخل اللاوعي الاجتماعي. صارت نغمات القرار المتداولة في اللاوعي الاجتماعي صلبةً، ومسدودة، وعدوانيةً، ومرعوبة.

العمل السياسي بحاجةٍ إلى إدراكه بالدرجة الأولى باعتباره إزاحةً للاستثمارات الاجتماعية للرغبة. النويّات الحوازية المترسّبة في الخيلة الاجتماعية تُنتج أمراضاً: الهلع، والاكتئاب، واضطرابات نقص الانتباه. هذه التجلطات بحاجةٍ إلى تدويرها، وتجنّبها، ونزع توطينها.

ليس ثمة إمكانية للمقاومة السياسية للسيطرة المطلقة للسميورأسمال، حيث أن أسسها ليست خارجية، ولا تكمن لا في العنف العسكري للدولة، ولا في التعسف

الاقتصادي للشركات الكبرى: بل إنها مُتضمنة في نغمة القرار المؤلدة للمرض التي تغلغت في اللاوعي الجماعي.

من هنا يجب أن يجري الفعل السياسي طبقاً لصيغٍ مناظرةٍ للتدخل العلاجي. يجب أن يبدأ كلُّ من الفعل السياسي والعلاج من المواضع الحوازية للرجة. ومهمتهما هي إعادة ضبط بؤرة اهتمامنا على نزع توطين نقاط الجذب، بحيث تصبح الاستثمارات الجديدة للرجة ممكنة، وتكون مستقلة ذاتياً عن المنافسة، والاستحواد، والتملك، والتراكم.

الدين، والزمن، والثروة

تتأسس السيطرة ما بعد الحداثية للرأسمالية على نغمة قرار الثروة، مفهومةً على أنها التملك التراكمي. سيطرت فكرة نوعية عن الثروة على العقل الجمعي تُقدِّر التراكم والإرجاء الدائم للمتعة السارة. لكن هذه الفكرة عن الثروة (الخاصة نوعياً بالعلم الحزين للإقتصاد) تُحوِّل الحياة إلى نقص، واحتياج، وتبعية. يجب أن نعارض هذه الفكرة للثروة بفكرة أخرى: فكرة الثروة باعتبارها زمناً - زمناً للمتعة، والسفر، والتعلم، وممارسة الحب.

الخضوع الاقتصادي، الذي يُنتج الاحتياج والنقص، يجعل وقتنا تابعاً، ويحوِّل بذلك حياتنا إلى جري بلا معنى صوب اللاشيء. والوقوع في الدين هو أساس نغمة القرار هذه.

في عام 2006، نشر في الولايات المتحدة كتاب *دين الجيل Generation Debt*

(وحمل عنواناً فرعياً: لماذا يكون الحاضرُ زمناً فظيماً لأن تكون شاباً *Why now is a*

terrible time to be young). تدرس المؤلفة، آنيا كامينيتز Anya Kamenetz مسألة احتلت صدارة اهتمامنا الجماعي عام 2007، لكنها كانت محورية للرأسمالية لزمّن طويل: هي مسألة الدين.

يشير تحليل آنيا كامينيتز خصوصا إلى الشباب الذين يأخذون قروضا ليدرسوا. بالنسبة لهم، يقوم الدين بوظيفة تشبه سلسلة رمزية تأثيراتها أقوى بكثير من السلاسل المعدنية المستخدمة من قبل في العبودية.

يمضي هذا النموذج الجديد للإخضاع خلال دورة الإستحواذ، والوهم، والخضوع السيكلولوجي، والفتح المالي، وأخيرا الإلزام الخالص والبسيط بالعمل.

تخيّل مراهقا من الطبقة الوسطى في الولايات المتحدة، مُستعداً لأن يخطّط لدراسة جامعية، كي يكتسب الكفاءة المهنية التي ستتيح له الوصول إلى سوق الوظائف. هذا الشخص البائس، الذي آمن بالحواديت الخيالية لليبرالية - الجديدة، يعتقدُ حقاً بأن أمامه فرصة تحقيق حياة سعيدة مضمونة بفضل العمل الجاد والدراسة.

لكن كيف يمكنه أن يدفع مصاريف الدراسة بآلاف الدولارات سنويا، إضافةً إلى مصاريف السكن والطعام في مدينة نائية؟ إذا لم تكن قد نشأت في عائلة من كبار لصوص التمويل، فإن الطريقة الوحيدة هي طلبُ قرضٍ من بنك. ومثل فاورست في طريقه إلى البيت ذات ليلة، حين يصادف كلباً صغيراً يتبعه إلى غرفته وأخيرا يكشف أنه مفيستوفيليس، فإن صاحبنا الشاب يقابل موظفاً مالياً يعمل لصالح بنكٍ يمنحه قرضاً. وفور أن توقّع، فإن روحك ملكي إلى الأبد، كما يقول مفيستوفيليس. يوقّع صاحبنا الشاب القرض، ويذهب إلى الجامعة ويتخرّج: بعدها، تكون حياته ملكاً للبنك. سيكون عليه أن يبدأ العمل فور التخرج، كي

يسدّد كما لا ينتهي من النقود، خصوصا حين يكون القرض بمعدل فائدة متغيّر، يتزايد باستمرار مع مرور الزمن. سيكون عليه أن يقبل أي شروط عملٍ، أي استغلالٍ، أي إذلالٍ، حتى يُسدّد القرض الذي يتبعه أينما مضى.

الدين هو خلق نغمة قرارٍ حُواذية مفروضة على العقل الجمعي. تفرض نغمة القرار بؤساً سيكولوجيا بفضل شبح الثروة، فتدمر الزمن كي تحوّلته إلى قيمة اقتصادية. والعلاج الجمالي الذي نحتاجه - وهو علاجٌ سيكون سياسة العصور القادمة - يتمثل في خلق نغمة قرارٍ تشبثية قادرة على إظهار صيغة أخرى للثروة، مفهومة على أنها زمنٌ للذة والمتعة.

وقد فتحت الأزمة التي بدأت في صيف عام 2007 مشهداً جديداً: الآن تتحطّم نفس فكرة العلاقة الاجتماعية باعتبارها "ديناً".

لن تكون الحركة المناهضة للرأسمالية في المستقبل حركة فقراء، بل حركة أغنياء. فالأغنياء الحقيقيون للمستقبل سيكونون من سينجحون في خلق أشكالٍ للاستهلاك المستقل ذاتيا، ونماذج ذهنية لتقليل الاحتياجات، ونماذج سكنٍ لتقاسم الموارد التي لا غنى عنها. ويتطلّب ذلك خلق نغمة قرارٍ تشبثية للثروة، أو لثروة زاهدة ومتشوّفة.

في النموذج الافتراضي الطابع للسميورأسمالية، عمل الدين كإطارٍ عامٍ للاستثمار، لكنه أصبح أيضاً قفصاً للرغبة، يُحوّل الرغبة إلى نقصٍ، واحتياجٍ، وتبعيةٍ نحملها مدى الحياة.

وإيجاد طريقٍ للخروج من تلك التبعية هو مهمةٌ سياسية لا يكون تحقيقها مهمةً السياسيين. بل هي مهمة الفن، ليعدّل ويوجّه الرغبة، ويمزج التدفقات الليبيردية. وهي أيضا

مهمة العلاج، مفهوماً باعتباره ضبطاً جديداً لبؤرة الاهتمام، وإزاحةً لاستثمارات الطاقة
الراغبة.

الرغبة والمشابهة: فندرز في طوكيو

في عام 1983 ذهب قيم فندرز Wim Wenders إلى طوكيو بفكرة عمل فيلمٍ تسجيلي
تكريماً لياسوجيرو أوزو Yasujiro Ozu، المخرج العظيم الذي توفي عام 1962.

مستخدماً الكاميرا ككراسة ملاحظات، سجّل انطباعاته، وتأملاته، ومشاعره، سارداً
بالأبيض والأسود، مثلما في دفتر يومياتٍ عتيق الطراز، اكتشفه ليابانيٌ حداثيٌ - مفرطة.

عنوان فيلمه هو **طوكيو- جا Tokyo-ga** ويُعدُّ أحد أفلام فندرز الأقل أهمية. لكنه
ليس كذلك. إنه، من كل وجهات النظر، فيلمٌ بالغ الأهمية. من منظور التطور الشخصي
للمخرج الألماني، فإن **طوكيو- جا** يُشير إلى العبور من السرد الحلمى، البطيء والنوستالجي
الذي ميّز إنتاجه في السبعينات - **أليس في المدن، ملوك الطريق (في مسار الزمن)** - إلى
استخدامه المتضارب لكنه مُندهش للتكنولوجيات الإلكترونية، مثلما في فيلمه المتحير لكن
العبقري حتى نهاية العالم.

علاقته بسيما أوزو هي المصفاة التي من خلالها يحاول فندرز أن يُظهر معنى التحول
الجاري الذي يقود المجتمع الياباني (بل المجتمع الكوكبي في الحقيقة) إلى ما وراء الحداثة الصناعية

والإنسانية النزعة، صوب بعدٍ لا يمكن تسميته بعد، لكنه يبدو بالفعل متجاوزا للنزعة الإنسانية وربما متجاوزا للإنسان.

استخدم ياسوجيرو أوزو التكنولوجيا كدعامة، كإطالة وإمكانية للنظرة الإنسانية وللخبرة الحسية، كقوة موجّهة صوب الإسقاط العاطفي والمفهومي. كانت الكاميرا لديه متموضعة بحيث تُضفي التسامي على مركزية الأبعاد الإنسانية: حدث كل هذا في يابان ما قبل الحرب، حيث لم يكن التواصل مع التقاليد قد انقطع بعد.

في مجال الحداثة - المفرطة غير القابلة للتعريف التي يُسجلها فندرز كأنه يخطّط خريطة، نكون شهودا على قلب العلاقة بين الذهن البشري والتكنولوجيا، بين النظرة الإنسانية وجراحها الترقية الإلكترونية. شيئا فشيئا (أو فجأة) يصبح الذهن الإنساني جزءاً من عقل كوكبي متصل فيما بينه، وتصبح العين البشرية وظيفة داخلية لـ **پانابتيكون Panopticon**^(هـ) الفيديو - المتشابك. من وجهة نظر فلسفية فإن **طوكيو-جا** هو ملخّص فائق الوضوح، بالغ الوعي بتحليل الواقعي الذي سبّته تقنيات المشابهة simulation. أصبحت المشابهة الكلمة المحورية المستخدمة في القاموس ما بعد - المثقف، ابتداءً من الثمانينات، حين انتشرت التكنولوجيات الإلكترونية - المتناهية الصغر في كل مجالٍ إتصالي وفي إنتاج العوالم.

المشابهة تُنتج الخواء، تنتج ثقباً حقيقياً، تنتج إختفاء الملموسية المحسوسة، التي تحلّ محلها افتراضية محسوسة. كل هذا موجودٌ في فيلم فيم فندرز **طوكيو-جا** (1983).

يصف فندرز اليابان بأنها المجتمع الذي حدث فيه تحوّل اصطناعي: فالحياة ليست سوى تأثير مُشابهة. تجري مشابهة الأشياء والأطعمة، والعلاقات الاجتماعية ذاتها مُشابهة. يأخذنا فندرز معه إلى مصنع طعامٍ اصطناعي، حيث يجري استنساخ كامل لثمار الكمثرى

والفتح، للحوم والفواكه الاستوائية باستخدام موادٍ تخليقية، من أجل مشابهة طعامٍ حقيقي ليوضع في واجهات المطاعم الحضرية. أما اندهاش المخرج لهذا الاستنساخ المبتذل فيمنح الفيلم نغمةً مؤثرة، ريفيةً وحنينية بصورة غامضة: إذ أن اختفاء الطعام، واستبداله بالشمع أو البلاستيك، يولّد ذكرياتٍ حنينية لعالمٍ كان الطعامُ فيه أصيلاً، ويمكننا أن ندرك أنه، بدايةً من هذه العلامات الضئيلة ظاهرياً، بدأ العالم في الاختفاء.

فوق دعامات استاد ضخم، يضرب لاعبون وحيدون يتشحون بالبياض كرة جولفٍ بيضاء صغيرةً بعصيّ الجولف: فترسم قطعاً ناقصاً في الهواء حتى تصل أخيراً إلى الملعب، لتختلط بالآلاف الكرات الأخرى. إتساعٌ لانهائي من الأفراد المنعزلين غير واعين بوجود بعضهم البعض، وعددٌ لانهائي من كرات الجولف البيضاء. ثم يأخذنا فندرز إلى داخل المحال الطويلة والضيقة حيث يلعب لعبة الباتشينكو *pachinko* رجالٌ من كل الأعمار، صامتين أمام آلاتهم. دون أن يتحدثوا أبداً أو ينظروا إلى بعضهم البعض، يركّزون جميعاً على دفع رافعةٍ ترسل كراتٍ معدنيةٍ صغيرة تتحرك خلف لوحٍ من الزجاج.

في **إمبراطورية العلامات *Empire of Signs***، وهو كتابٌ مُكرّس لانطباعاته عن رحلةٍ إلى اليابان، كان رولان بارت Roland Barthes قد وصف لعبة الباتشينكو بهذه الكلمات:

"الباتشينكو هي آلة ذات شقٍ صغير. عند منصدة الحساب تشتري رصيда صغيراً مما يبدو كراتٍ صغيرة؛ وأمام الآلة (نوعٍ من اللوح الرأسي)، تُدخلُ كل كرةٍ في ثقبٍ يأحى يديك، بينما باليد الأخرى، بإدارة مقبضٍ، تدفع الكرة خلال سلسلةٍ من

العوائق؛ وإذا كانت الدفعة الأولى صحيحة [...] تطلق الكرة المدفوعة مطرا من الكرات الأخرى، تسقطُ في يدك، وما عليك سوى البدء من جديد - ما لم تختار أن تبادل مكاسبك لقاء جائزة تافهة [...].

الباتشينكو هو لعبةٌ جماعيةٌ وافرادية. الآلات مرتبةٌ في صفوفٍ طويلة؛ وكل لاعبٍ واقفٌ أمام شاشته يلعب لنفسه، دون أن ينظر إلى جاره، الذي يلمسه بكوعه رغم ذلك. لا تسمعُ سوى الكرات وهي تُدَوِّم خلال القنوات [...]; البهو هو عَشُّ نخلٍ أو مصنع - ويبدو اللاعبون كأنهم يعملون في خط تجميع.¹⁵

يربط فندرز الانتشار الواسع للباتشينكو بضرورة تقليل الضغط النفسي الذي سببته فترة ما بعد الحرب، لتحرير العقل الجمعي من مطاردة ماضٍ مرعبٍ يجب نسيانه، ومحوه، وإزالته. وفي نفس الوقت، كما يكتب بارت، يكشف الباتشينكو عن مجتمعٍ فيه البشر مُفَرَّدِينَ تماما، ومعزولين، ووحيدين، مُخْتَلِينَ إلى حاوياتٍ خاوية للزمن المنتج، محرومين من ذاكرتهم ومن أي شكلٍ من البطولة باستثناء البطولة الصامتة للإنتاجية.

من داخل تاريخ السينما يحاول فندرز أن يرسم الخطوط العريضة لكارتوجرافيا هذه المرحلة التحويلية، والعبور الحداثي - المفرط (وما بعد - الإنساني) الذي ينتظر الجنس البشري، المنخرط في تطوُّرٍ تراقبه الكائنات البشرية أيضا، متفرجين ومؤدين في آنٍ واحد، لكنهم في النهاية متفرجون أكثر من أي شيءٍ آخر.

ثم يحاور المخرج شخصين كانا في الماضي مساعدين لأوزو العظيم.

يُبيّن أتسوتا Atsuta، مُشغّل الكاميرا الذي عمل دوماً مع المخرج، في عدة مشاهد مؤثرة تقنيات التصوير المطوّرة خلال عقودٍ من التعاون. ثم يكشف أنه، منذ وفاة أوزو قبلها بعشرين عاماً، لم يعمل مع أي شخصٍ آخر: لم يخن أو يتحوّل إلى تقنياتٍ أخرى، إلى أشكالٍ أخرى من الحس الوجداني sensibility.

وعلى العكس، فإن تشيشو ريو Chishu Ryu، الذي مثّل في كل أفلام أوزو، واصل العمل. إلا أنه يجب أن يعترف بحزن، أن الناس يوقفونه في الشارع، طالبين توقيعه، ليس بالتأكيد لأنه لعب في فيلم **طوكيو مونوجاتاري Tokyo Monogatari (قصة طوكيو)**، بل لأنه يمثل الآن في الإعلانات لماركةٍ من البسكويت أو معجون الأسنان.

ومع تشيشو ريو، يزور فندرز عند ذلك قبر ياسوجيرو أوزو. بينما تصوّر الكاميرا النُصب الأسود الذي يرقد تحته المخرج في سلام، ينطق فندرز هذه الكلمات، التي تبدو لي أنها يمكن أن تُقدّم بأفضل طريقة تأملاً للحادثة - المفردة الحالية، السميورأسمالية، مابعد - الإنسانية:

"مو، الخواء، إنه من يحكم الآن."

ليس هذا هو الخواء الذي تتحدث عنه بوذية الزن، أو على الأقل ليس هو فحسب. فندرز يقول: "الآن."

الخواء يحكم الآن. يريد فندرز أن يتحدث عن الراهنية الحالية، في فيلمه الحيني (الحيني بصورةٍ سماوية) عن ياسوجيرو أوزو.

إننا ندخل حضارة الخواء: هذه قراءتي لزيارة فندرز لطوكيو: المدينة التي كانت مدينة أوزو وتنتمي الآن إلى السلطة الحاسمة للمشابهة.

أُنْتُج **طوكيو- جا** عام 1983. كانت التأثيرات العميقة للانعطاف الليبرالية الجديدة على الثقافة الاجتماعية قد أخذت تتضح: مثل تأثيرات الثورة التي أثارها نيكسون قبلها باثني عشر عاما حين قرّر فكّ ارتباط الدولار بالذهب، متخلّيا عن نظام التبادل الثابت. سقط العالم المالي في عدم اليقين، بينما كانت النيوليبرالية، وهي تفرض هيمنة الدورة المالية على كل من العلاقات الاقتصادية والاجتماعية، تجلب إلى كل مجالات الوجود الوعي بطبيعة الواقع اللا يقينية، العشوائية aleatory.

تختفي العلاقة بين العلامة والمرجع: وبمصطلحات الاقتصاد، تتلاشى العلاقة بين العلامة المالية وبين المرجع المادي (الإنتاج الواقعي، الذهب باعتباره مقياس التقييم المالي).

الرغبة والمشابهة: بودريّار في أمريكا

التكنولوجيات الإلكترونية - الدقيقة تجعل تصغير الدوائر ممكنا وتبدأ ثورة الإلكترونيات - المتناهية الصغر، التي رأينا تأثيراتها تبلغ تطورها الكامل خلال التسعينات. أما علم الاتصال عن بعد Telematics، العلم الجديد الذي يدمج الهواتف المحمولة وعلم المعلوماتية informatics، التقنية الثورية التي كرس لها سايمون نورا وآلان مينك Simon

Nora & Alain Minc كتابا بالغ الأهمية عام 1978، بعنوان *حوسبة المجتمع The Computerization of Society*، فيُعدّ لانفجار الشبكة.

عام 1983، كتب جان بودريار نصاً بعنوان *نشوة الاتصال The Ecstasy of Communication*، لمجلد *الضد - جمالي: مقالات في ما بعد - الحداثة The Anti-Modernity*، من تحرير هال فوستر Hal Foster، ونشرته باي برس Pay Press.

"لم يعد ثمة أيّ نسقٍ للأشياء. يحتوي كتابي الأول على نقدٍ للشيء باعتباره حقيقةً بديهية، جوهرًا، واقعًا، قيمة - استعمالية. هناك كان الشيء مأخوذاً كعلامة، لكن كعلامةٍ ما زالت مثقلةً بالمعنى."¹⁶

في العالم القديم كانت العلامة مفهومةً كحاملٍ للمعنى، فيما كانت العلاقة بين العلامة وبين المعنى مضمونةً بالوجود الخارجي والموضوعي لمرجع. لكن هذا المنطق المرجعي يتم التخلي عنه فور أن ندخل مجال عدم اليقين المعمم. ماذا يضمن قيمة الدولار فور محو مرجع الذهب؟ ماذا يضمن قيمة أي سلعة فور ألا يعود ممكناً قياس زمن العمل الضروري اجتماعياً؟ التكنولوجيات اللامادية تُحوّل زمن العمل الضروري لإنتاج السلع إلى زمنٍ عشوائيٍ aleatory. وماذا يضمن معنى علامة فور أن تنتهك كلُّ العلامات شفراتها، فور أن تصبح فانتازماجوريا⁽⁹⁾ الشفرة هي شفرة الفانتازماجوريا؟ القوة وحدها هي التي تضمن معنى العلامة النقدية monetary، كما يتبيّن من الممارسة الاستبدادية للهيمنة الأمريكية. نزع الضوابط

deregulation لا يعني أن المجتمع قد تحرر من كل القواعد، على الإطلاق: إنه بدلا من ذلك فرضُ حكم النقود على كل مجالات الفعل الإنساني. والقواعد النقدية هي في الحقيقة علامةُ علاقةٍ قائمة على أساس القوة، والعنف، والانتهاك العسكري.

في تلك الأعوام تم التخلي عن مشهد الواقع لندخل في مشهدٍ المشابهة. والسينما لا تنتمي إلى هذا النظام الثاني. السينما تنتمي إلى نظام الاستنساخ والتعبير، لا إلى نظام المشابهة. أمام الكاميرا يوجد (أو وُجد) شيءٌ واقعي، شخصٌ واقعي: سجّلت الكاميرا ذاك الضوء ذاته، ذاك الجسد، تلك المواد المرئية، مُستنسخةً إياها على الفيلم. على هذا النحو خُلقت الظروف من أجل أن يعبرَ المخرج عن نفسه بمعنى دولوزي واسبينوزي خالص: أن يمنح الحياةَ لواحدٍ من بين العوالم اللانهائية الكثيرة التي يمكن أن تخلقها اللغة.

إننا ندخل مجال المشابهة حين نتحرك من الفيلم التناظري analogue إلى خلق الصور التخيلية. فالصورة التخيلية يمكن في الحقيقة تعريفها على أنها شبهه simulacrum، حيث أنها لا تفترض - سلفاً أي موضوعٍ واقعي، أي ضوءٍ مادي أو نموذجٍ أصلي prototype، بل مجرد الإضاءة الداخلية للـ(لا)مادية (im)materiality الرقمية. المشابهة هي تصفية المرجع التي تستهّل سلسلةً من عمليات النسخ replications السميوطيقي اللانهائية دون أي أساس.

"المشابهة هي على وجه الدقة هذا البسط unfolding الذي لا يُقاوم، هذا الترتيب
التتابعي sequencing للأشياء وكأن لها معنى، في حين أنها محكومة فقط بالموتاج
الاصطناعي واللامعنى".¹⁷

النسخ الرقمي يُطور قوةً المشابهة للغة إلى أقصى مداها. والتكنولوجيا الرقمية تُتيح سيرورة
نسخٍ لانهائية للعلامة. تصبح العلامة فيروساً يأكل واقعَ مرجعها. وسريعاً، تُنتج سيرورة
النسخ النازع - لدلالة العلامة التأثير الذي يسميه بودريار صحراء الواقع.

"أمريكا هي هولوغرام^(ز) عملاق، بمعنى أن المعلومات التي تتعلق بكل مُتضمنة في
كل واحدٍ من عناصره. خذ أصغر محطة في الصحراء، أو أي شارعٍ في إحدى مدن
الغرب الأوسط، موقف سيارات، أو منزلٍ في كاليفورنيا، مطعم بورجر كينج أو
سيارة ستودبيكر، وسوف يكون لديك أمريكا برمّتها - جنوبها، أو شمالها، شرقها أو
غربها".¹⁸

يُدخل مفهومُ المشابهة منظوراً جديداً ضمن الخطاب الفلسفي، منظوراً يمكن تعريفه بأنه
اختفاء. فالعلامة، فور طرحها من مجال التتابع الأبجدي وإسقاطها إلى مجال النسخ الفيديو -
اللكتروني، تتوالد إلى ما لا نهاية، لتخلق واقعا ثانياً، مجالا تخليقياً ينتهي بأن يبتلع العالم الأول،
والجسد، والطبيعة.

أمريكا، كما يراها بودريار، بالغة الاختلاف عن تلك التي يراها دولوز وجواتاري. إنها أرض الانقراض، حيث تحلّ الجثّة المختلقة والمختطة للواقع محلّ الحياة، وليست البلد المزوّد بطاقةٍ لانهائية، إذ يُنتج علامات فصامية، يُعاد تفعيلها إلى ما لا نهاية.

مرحباً في صحراء الواقع.

والطريقة التي يُشير بها بودريار إلى الفصام بالغة الاختلاف أيضاً عن الطريقة التي يصفه بها تحليلُ فيليكس جواتاري الفصامي في تمجيده للإبداعية. إذ لا يربط بودريار الفصام بتوالد الإبداعية، بل بالرعب.

لا أقول هذا لأقرّر من على صواب، الحشدُ الراغبُ الضئيل الذي يُعلن القوة الإبداعية الفصامية أم الرحالة الوحيد المذهول الذي يلتقط صوراً فوتوغرافية في الصحراء الساكنة لواقع لم يعد موجوداً.

ليست المسألة من هو على صواب أو خطأ. لكن من الضروري إعادة تتبّع السيرورات الحادثة عند نهاية القرن الماضي باستخدام مفاهيمٍ يمكنها لا أن تصفها فحسب، بل أن تُغيّرها أيضاً: لا أعني تغيير العالم، بل تغيير العلاقة بين التفردات وإسقاطات العالم.

سجال بودريار - فوكو

في منتصف السبعينات، تخلص المشهد الفلسفي من ميراثه الهيجلي. تم التخلي عن مفهوم الاستلاب، حيث أن الاستلاب في الممارسة الاجتماعية قد تحول إلى اغتراب. تحولت تكرارية روتين الإنتاج إلى رفض للعمل وتخريب، وتحولت وحدة الفرد عند خط التجميع إلى جماعة نوعية تخريبية وتنظيم جماعي. في السبعينات تمرت الأجساد ناسيةً أرواحها: طالبت الأجساد بفضاءاتها الخاصة.

"الروح هي سجنُ الجسد"، كما كُتب في شارة نسوية في شوارع بولونيا عام 1977، وهو زمنٌ كانت فيه كل الأفكار والتوقعات تُكتب، وتُعرض، ويتم الصياحُ بها.

في تلك الأعوام يظهر سؤالُ الذاتية في ضوءٍ جديد: لم يعد ثمة ذات (u pokeimenos) مكلفةٌ بتحقيق صدق التاريخ، لكن ثمة أفرادٌ يقابلون تفرداتٍ أخرى. تحرّر الفاعل التاريخي (أو السردى) من البنية، ولم يعد له مسودات يتبعها، ولا سيناريوهات يلعبها. وفي فرنسا، خلال أواسط السبعينات، تطوّر سجلٌ فلسفي، يستثمر موضوعات تركها مفتوحةً وغير محدّدة انهيأُ البنية الديالكتيكية وبالأخص مسألة تشكّل كلٍ من الذات والسلطة.

وضع هذا السجل جان بودريار في ناحية، وميشيل فوكو ومؤلّفي ضد -أوديب في الناحية الأخرى. وحدّد ذلك السجل معبراً فلسفياً حاسماً.

على جانب دولوز، وجواتاري، وفوكو، وكذلك على جانب تلاميذهم (الذين أدرج نفسي بتواضع بينهم)، كان ثمة دائماً مقاومةً معينة لمناقشة الخلاف مع بودريار، كأنه كان أحد تلك الشجارات بين المثقفين الباريسيين التي يُفضّل تجنّبها.

والآن، بعد ثلاثين عاماً، أعتقد أنه سيكون من المهم فهم معنى ذلك السجل، وربما وجدنا اليوم بين عناصره ما يمكن استخدامه للعثور على مُركَّبٍ جديد. ماذا كان موضوع الخلاف؟

بعد نشر أهم كتبه، **التبادل الرمزي والموت** *Symbolic Exchange and Death* ، عام 1977، نشر بودريار في ذلك العام ذاته كتاباً بعنوان **إنسوا فوكوه** *Forget Foucault* . إنه هجومٌ على نظرية السلطة التي بناها فوكوه، لكن غرض بودريار الحقيقي كان نقدَ مقولة الرغبة ذاتها، والنظرية الجزئية لدولوز وجواتاري.

يبدأ **إنسوا فوكوه** بتفسيرٍ لكتاب **المراقبة والعقاب** *Discipline and Punish* . يختلف بودريار مع أطروحة فوكوه الأساسية في ذلك الكتاب، ومع مجمل تحليله لجينالوجيا السلطة الحديثة بوصفها فرضاً للانضباط على الجسمانية.

"يمكن للمرء قول الكثير عن الأطروحة المحورية للكتاب: فلم يوجد أبداً قمعٌ للجنس بل على العكس نُصحَّ ضد التحدث عنه أو التصريح به وإلزامٌ بالاعتراف به، والتعبير عن، وإنتاج الجنس. القمع هو مجرد فخٍ وذريعةٍ لإخفاءٍ إرجاع ثقافةٍ كاملةٍ إلى الدافع الجنسي."¹⁹

لم تلق ملاحظات بودريار رفضاً مباشراً من فوكوه، لكن أطروحتي هي أن فوكوه، بطريقةٍ مباشرة أو غير مباشرة، صريحة أو ضمنية، قد طور نظريته فيما بعد آخذاً إياها في الاعتبار.

ربما فهمت اعتراضات بودريار شيئاً حقيقياً، لكنها أساءت فهم الدرس الجوهرى فى النظريات "الراغبة". هاجم بودريار رؤية فوكو لـ جينالوجيا السلطة كى يقترح نقداً لكل النظريات التى طوّرت فى تلك الأعوام خطاباً اجتماعياً من الاقتصاد الليبى والتعبيرية الرغبة. ومن هنا يكتب:

"لا يمكن للمرء إلا أن يندهش من هذا التطابق بين هذه النسخة الجديدة للسلطة وبين النسخة الجديدة للرغبة التى يقترحها دولوز وليوتار: لكن هنا، بدل النقص أو المنع، يجد المرء النقل والنشر الإيجابى للتدفقات والكثافات [. . .]. الرغبة - المتناهية الصغر (رغبة السلطة) والسياسة - المتناهية الصغر (سياسة الرغبة) يمتزجان حزفاً عند التخوم الميكانيكية لليبدو: كل ما على المرء أن يُصغّر." ²⁰

هل ثمة أى التباس فى نقد بودريار للنظرية الرغبة؟ نعم، ربما: فما زالت رؤية بودريار تشير إلى الرغبة باعتبارها قوة، بينما رأينا أن الرغبة يجب فهمها باعتبارها مجالاً.

إلا أن لهذا الالتباس أسبابه، حيث أن هذا الالتباس فى الحقيقة منقوش فى عمل دولوز وجواتارى، وكذلك فى عمل ليوتار وفوكو: وفى المقام الأول، فإن هذا الالتباس حاضر فى الثقافة الجماهيرية التى سادت فى تلك الأعوام الخطاب الراغب كى تطوّر نقداً عملياً للحدث - المتأخرة، وبنيات السلطة الصناعية - المتأخرة.

لكننا اليوم عند نهاية ذلك الشكل من السلطة، الآن دخلنا حقبة جديدة وبعداً جديداً. تصبح الرأسمالية فصاميةً، والتسارع الذي فرضته الرغبة على التعبيرية الاجتماعية قد تم استيعابه بواسطة الآلة الرأسمالية حين أصبحت آلة ما بعد - ميكانيكية، رقمية.

والتحول من الميكانيكي إلى الرقمي، من القابل للاستنساخ إلى المشابهاتي هو التحول من البعد المحدود إلى البعد الفيروسي للسلطة.

وعظ **ضد - أوديب** بالتسارع كمهربٍ من زمن رأس المال. *"Cours camarade, le"*

"vieux monde est derrière toi" ²¹ - [إجر يا رفيق، فالعالم القديم وراءك] - هكذا

كنا نصيحُ عام 1968. كان ذلك صحيحاً طالما كانت سرعة رأس المال هي السرعة الميكانيكية لخطوط التجميع، والسكك الحديدية، والمطبعة. لكن حين تجهّز التكنولوجيات الإلكترونية - المتناهية الصغر رأس المال بسرعة مطلقة في الزمن الفعلي للمشابهة، فإن التسارع يصبح مجال الاستغلال - المفرط.

ليس هذا، ولنقل ذلك بوضوح، مجرد خطابٍ إستعاري.

فكر في نضالات العمال. طالما كانت تحدث في المصنع الصناعي، كان التسارع في تواصل العمال وفعلهم يضع المالك في وضعٍ دفاعي وكان قادراً على هزيمة بنيات السيطرة. وكانت الشعارات تنتشر بسرعة بين العمال في مصانعهم وأحيائهم، بما يسمح لهذه النضالات أن تصبح مُعمّمة.

وقد عكست التكنولوجيات الإلكترونية - المتناهية الصغر هذا الوضع تماماً: فرأس المال يهزم القدرة على نزع التوطن السريع، بنقل الإنتاج عبر الكوكب بأسره، بينما يظل توقيتُ منظمات العمال موضعياً وبطيئاً إذا قورن بتوقيت العولمة الرأسمالية.

يستبق بودريار هذا الميل بجدسه عن سرعة مطلقة تُسقطُ كل أشكال الاتصال الاجتماعي. وعلى هذا الحدس يطوّر بودريار نظريته، المعلنة في *إنسوا فوكوه* (وفي سواه)، لكنه لم يتلق أبداً أي جوابٍ صريح. تختلف المقاصد السياسية والتأثيرات الخطائية: وقد جرى شجبُ قصدِ بودريار من جانب النظرية الراغبة باعتباره مُثبِّطاً، حيث أن رؤيته تُدمّر إمكانية توقع سيروراتٍ جديدة لاكتساب الذاتية. ومن جانبه، شجب بودريار الرؤية الراغبة على أنها وظيفةٌ إيديولوجية لنمط الإنتاج الرأسمالي الجديد، الشبكي.

"هذا الإكراه باتجاه السيولة، والتدفق، والوضع المتسارع لما هو نفسي، أو جنسي، أو يتعلق بالجسد هو النسخة الدقيقة للقوة التي تحكمُ قيمة السوق: رأس المال يجب أن يدور؛ والجاذبية الأرضية وأي نقطة ثابتة يجب أن تختفي؛ سلسلة الاستثمارات وإعادة الاستثمار يجب ألا تتوقف أبداً؛ القيمة يجب أن تُشعّ بلا نهاية في كل اتجاه. هذا هو ذاته الشكل الذي يأخذه التحقيق الحالي للقيمة. إنه شكل رأس المال، والجنسانية بوصفها شعاراً و**نموذجاً** هي الطريقة التي يظهر بها على مستوى الأجساد.²²"

نقد بودريار ليس سخيّاً: فوصف التحوّل في أشكال السلطة والذاتية يُقدّم على أنه أمنية، لكن هناك شيءٌ حقيقيٌّ في كلماته. فداخل النظرية الراغبة، والحركة الفكرية الواسعة التي أنتجتها كتب دولوز، وجواتاري، وفوكوه، ثمة خطرٌ بلاغي إذا لم يتم فهم أن الرغبة هي مجالٌ وليست قوة.

هذا واضحٌ، مثلاً، في الاستخدام الفارغ لمصطلح "الحشد" multitude بواسطة
نجري وهارت Negri & Hardt وآخرين كثيرين خلال العشر سنوات الأخيرة. يتحدثون
عن الحشد كأنه طاقةٌ إيجابية بلا حدود، قوةٌ حرةٌ لا يمكن أن تستسلم للسيطرة بأية طريقة.
لكن عام 1978، في كتيب بعنوان ***In the Shadow of the الصامتة الأغليات***
Silent Majorities، هدم بودريار بالفعل الاستخدام السياسي التخريبي لمفهوم الحشد،
مبيناً وجهه الآخر، وجه السلبية التأسيسية للجماهير.

"ظن الناس دوماً - وهذه ذاتٌ إيديولوجيا وسائط الاتصال الجماهيرية [الميديا] - أن
الميديا هي التي تُغلف الجماهير. وتم البحث عن سر التلاعب في سميولوجيا مسعورة
للسائط الجماهيرية. لكن في هذا المنطق الساذج للاتصال، تم إغفال أن **الجماهير هي
وسيطٌ أقوى من كل الوسائط**، أن الأولى هي التي تغلف وتمتص الأخيرة - أو على
الأقل ليست هناك أولوية للواحدة على الأخرى. الجمهور والميديا هما سيورة واحدة
وحيدة. "الجمهور هو الرسالة Mass(age) is the message" (ح) 23

داخل الحركة المستقلة ذاتيا، التي كانت تقرأ بعاطفة مشبوبة كتب دولوز وجواتاري منذ
السبعينات، كان موقف بودريار يُعتبر مُثبِّطاً سياسياً: إذ بدا أنه يصفُ وضعاً دون مخرج،
ولا آمالٍ في التمرد أو أوجه قطيعةٍ ممكنة. لكن ذلك لم يكن صحيحاً، وليس صحيحاً حتى الآن.
فقد سلّم بودريار بالأداء المُثبِّط لحضارة تجري فيها مشابهة الأحداث ومحوها بواسطة المشابهة
ذاتها.

"الردع هو شكلٌ غريبٌ للفعل: إنه ما يجعل شيئاً لا يحدث. إنه يسيطر على مجمل فترتنا الراهنة، التي لا تميل كثيراً إلى أن تنتج أحداثاً بقدر ما تميل إلى أن تجعل شيئاً لا يحدث، بينما يبدو كأنه حدثٌ تاريخي." ²⁴

وفضلاً عن ذلك كشفت نظريته عند هذه النقطة مورداً حدياً، هو الكارثة، أو بالأحرى مورد الانطمار الكارثي *catastrophic implosion*.

"لم تنتظر الجماهير [...] ثورات المستقبل ولا النظريات التي تزعم 'تحريرها' بواسطة حركةٍ 'ديالكتيكية'. إنها تعلم أنه ليس ثمة تحرير، وأن النظام لا يتم إلغاؤه إلاً بدفعه إلى منطقهِ - المفرط، بإجباره على ممارسةٍ مفرطةٍ تكافئُ إيفاءً وحشياً للدين. تريدنا أن نستهلك - حسناً، فلنستهلك المزيدَ دائماً، وكلَّ شيءٍ مهما كان؛ لأي غرضٍ عديم الجدوى وعبثي." ²⁵

أبعدَ من أن يُشارك في الكلية المنتشرة في كل الثقافة خلال الثمانينات والتسعينات (الكلية التي تتخلل الفلسفة الجديدة *nouvelle philosophie* الفرنسية وكذلك النيوليبرالية الممتثلة التي أعقبت نزع أوهام جيل 1968 في كل أرجاء أوروبا)، يقترح بودريار استراتيجية الكارثة. واليوم، بعد ثلاثين عاماً، يبدو لي أنه لم يكن مخطئاً على الإطلاق.

عارض بودريار مقولة الرغبة بمقولة الاختفاء، أو بالأحرى سلسلة
- الانطمار.

المشابهة هي خلق أشباح ليس لها نموذج أصلي prototype. خوارزمية تُنتج
سلاسلَ لانهائية من المعلومات. يُنشِطُ تأثيرُ التضخم السميوطيقي الاستعمار المتزايد
لمساحاتٍ أكبر باستمرار من الواقع بواسطة المستحلب المعلوماتي. يختفي الواقع مثل الغابة
الأمازونية، أو أرض تلتهمها الصحراء، حتى ينتهي الأمر بمجمل السياق الذي اعتاد أن
يضمن الاستمرارية الحية للمجتمع إلى أن يُلغيه تأثير نزع - الواقع هذا وينطمُر الكيان العضوي.

المشابهة والليبدو

المشابهة هي إذن إسقاطٌ لعلاماتٍ لا تستنسخ ولا تُسجّل أية حقائق، بل إنها تأثير إسقاط
أشباح لا يسبقها أبداً أي جسد. وتولّد الأشكال التخليقي Synthetic morphogenesis
هو أوضح مثال على ظاهرة المشابهة هذه. فالصورة التي ينتجها حاسبٌ هي تطوير
خوارزمية، وليست استنساخاً لواقع سابق الوجود.

نسخُ الصور التخليقية له طابعٌ فيروسي ولا محدود، لأن خلق شبيهٍ جديد لا يتطلب
أي استثمارٍ للطاقة أو المادة. هكذا يغزو الخبرة المُعاشة انتشارٌ شاملٌ للأشباه. هنا يمكن أن
نرى أصلَ مرضٍ للرغبة، نوعٍ من السرطان يبلغ ذات قلبِ الخبرة الليبديّة. تتم مهاجمة الطاقة
الليبديّة بمُستنسخٍ من النمط الطفيلي، كما يتبين من ظاهرة البورنوجرافيا التخليقية للميديا.

"الطفيليات الليبيدية" هي الصياغة التي يستخدمها ماتيو باسكينيلي Matteo Pasquinelli لتعريف هذا المرض في كتابه *الأرواح الحيوانية* (NAI *Animal Spirits* Publishers, 2009).

طرح **ضد - أوديب** فكرة أنه ليس هناك أبداً أكثر مما يجب من اللاوعي، حيث أن اللاوعي ليس مسرحاً، بل معمل: ليس تمثيلاً، بل تعبيراً، إذا استخدمنا لغة دولوز الاسبينوزي.

في كتابه *التعبيرية في الفلسفة: اسبينوزا* *Expressionism in Philosophy: Spinoza*، يؤكد دولوز في الحقيقة أن:

"التعبير كامنٌ في الجوهر، طالما كان الجوهرُ لامتناهياً بصورةٍ مطلقة [..]. هكذا يكون للأنهية طبيعةً. وقد أخرج ميرلو - بوتري Merleau-Ponty ما يبدو لنا الآن أصعب شيءٍ يمكن فهمه في فلسفات القرن السابع عشر: فكرة لانهائيةٍ إيجابية بوصفها 'سر عقلانيةٍ كبرى' - 'طريقة بريئة لانطلاق المرء في التفكير ابتداءً من اللانهائية'، تجد أكمل تجسيدٍ لها في الاسبينوزية."²⁶

وأيضاً:

"ماهية الرب المطلقة هي القوة اللانهاية بصورة مطلقة للوجود والفعل؛ لكننا نؤكد هذه القوة الأولية فقط على أنها مطابقة لماهية الرب /مشرطةً على / لانهاية من الصفات المختلفة شكلياً أو فعلياً. هكذا فإن قوة الوجود والفعل هي ماهيةً شكليةً مطلقة."

وهناك المزيد:

"الرب يفهم ويُعبر عن نفسه موضوعياً."²⁷

إلا أن كل هذا الكلام عن القوة اللامتناهية للرب لا تقول لنا شيئاً عن القوة التعبيرية البشرية، التي ليست لامتناهية، ولا عن الطاقة السيكلوجية والفيزيكية المتاحة للكيان العضوي، التي ليست لامتناهيةً بدورها.

يعيدنا الطابع المحدود للطاقة الليبيدية إلى تيمة الاكتئاب كظاهرة جماعية. فالتسارع السميوطيقي وانتشار الأشباه داخل الخبرة الوسائطية للمجتمع يُنتجان تأثير استنزافٍ في الطاقة الليبيدية الجماعية، مما يفتح الباب لدورة هلع - اكتئاب. في نصه عن الطفيليات الليبيدية، يطرح باسكينيللي مشكلة الديناميكا الحرارية للرغبة، ليصيغ فرضيتين مختلفتين. الأولى، المستلهمة من القانون الأول للديناميكا الحرارية، هي فكرة أنه لا يوجد فاقدٌ في التبادل الليبيدي، بل كميةٌ ثابتة من الطاقة. والثانية تقوم على أساس القانون الثاني للديناميكا

الحرارية وافترضت بدلاً من ذلك أنه في أي تبادلٍ هناك فاقْدُ: وهذا ينتج الإنتروبيا، فقدان النظام وتشتت الطاقة.

يرى بودريار المشابهة على أنها نسخٌ لانهائي لفيروسٍ يمتص الطاقة الراغبة إلى حد الاستنزاف. ينفجر نوعٌ من التضخم السميوطيقي داخل دوائر حسِّنا الوجداني sensibility، منتجاً تأثيراتٍ تحولٍ يأخذ مجرىً مرضياً: علاماتٌ أكثر مما يجب، سريعةٌ أكثر مما يجب، كالوسيةٌ أكثر مما يجب. يتم إخضاعُ الجسدِ الحساس لتسارعٍ يدمر كل إمكانية لفك الشفرات الواعي والإدراك الحسي المعقول.

هذا هو الاعتراض الذي يوجِّهه بودريار لكتاب **ضد - أوديب**.

لكن، أليس ذلك ما يقوله أخيراً دولوز وجواتاري في عملهما الأخير؟ في كتابهما عن الشيخوخة، الذي كُتب بينما يشيخان هما ذاتهما، يسألان عن مغزى الفلسفة، ويجيبان بأن الفلسفة هي الصداقة، و(إذا استخدمنا اللغة البوذية) **التعاطف العظيم**: هي القدرة على السيرِ معاً عبر هاوية المعنى الفاعرة تحت أقدامنا. في ذلك الكتاب الأخير يتحدث فيلسوفا الفصام عن الشيخوخة والألم الفصامي، والتسارع السريع للعلامات والأفكار التي تهربُ دون الإمساك بها أبداً.

"إننا نتطلب فقط القليل من النظام لحمايتنا من الكاوس. ليس ثمة ما هو أشد إيقاعاً
للأسى من خاطرٍ يهرب من نفسه، من أفكارٍ تتطاير، تختفي ولم تكد تتشكل، وقد
تأكلت فعلاً نتيجة النسيان."²⁸

بعد نشر *إنسوا فوكوه* والنصوص الأخرى لمنتصف السبعينات، حيث انتقد بودريار نظريات
الرغبة وجينالوجيا السلطة لدى فوكوه، لم يُجب أحدٌ على اعتراضاته، التي بدت استفزازية
وربما مُثبِّطة. لكن خطاب بودريار ما زال يُنتج بعض التأثيرات، وأعتقد أن دولوز وجواتاري
في كتابهما الأخير طوّرا أفكارهما على مستوى ينطوي ضمناً على التأمل الذي كان بودريار
قد اقترحه. أنا لا أقول أنهما ردّا دون إيراد اسمه، ولا حتى أنهما كانا يفكران في بودريار حين
كتبا كتابهما الأخير. أنا أقول ببساطة أن نقد بودريار يمضي في نفس اتجاه النجمات والمواقف
المتغيرة التي يمكن لنا أن نخبرها ونحن نقرأ *ما الفلسفة؟ بعد ضد - أوديب*. لا يكفي القول بأن
ضد - أوديب هو كتابٌ شبابٍ بينما *ما الفلسفة؟*، بعد عشرين عاماً، هو كتاب شيخوخة.
كذلك لا يكفي القول بأن الأول هو كتاب حماس 1968، والثاني هو كتاب السنوات التي
انتصر فيها البرابرة من جديد. من الضروري أن نضع في الحسبان التحول الذي جرى في هذا
العبور بصورةٍ أعمق.

يبدو أن إنتروبيا الليبدو التي يناقشها باسكينيللي تبرز في كتاب دولوز وجواتاري
الأخير فور أن نُسلم، بعد التخلي عن نزعة انتصارية سبينوزية معينة، بأن الطاقة الليبيدية
هي موردٌ محدود.

إختفاء (وعودة) الحدث

في منتصف السبعينات، في سياق الثقافة الراديكالية، نرى نموذجين متعارضين للمخيلة وهي تعمل. فالرؤية الفصامية تعتقد أن تكاثر الرغبة يمكن أن يحدث تآكلاً إلى ما لانهاية في كل بنيات السيطرة. وترى الرؤية الانطمارية التكاثر كإنتشار لفيروس ينزع الواقع. والرغبة هي فقط تأثيرٌ إغواءٍ تكون ذاته رهينةً فعلياً، ضحية.

" 'الثورة الجزئية' تمثل فحسب المرحلة الأخيرة من 'تحرير الطاقة' (أو تكاثر الشرائح segments، إلخ) حتى الحدود المتناهية الصغر لمجال التوسع الذي كان مجال ثقافتنا. المحاولة المتناهية الصغر للرغبة تتبع المحاولة اللانهائية لرأس المال. والحل الجزئي يتبع الاستثمار المولاري^(ط) للفضاءات وللإجماعي. الشرارات النهائية للنظام الانفجاري، المحاولة النهائية للسيطرة على طاقة التخوم، أو لتقليص تخوم الطاقة [..]. [من أجل إنقاذ مبدأ التوسع والتحرير." 29]

تنطمر الذاتية وبدلاً منها لا نجد سوى رعبٍ كارثيٍّ، أو كارثة الرعب. تكاثر فيروسات المشابهة ابتلع الحدث. القدرة النهائية للنسخ لأداة المشابهة التي تُعيد التركيب تمحو أصالة الحدث. وما يتبقى هو الانتحار.

كان بودريار يفكر بالفعل في موضوع الانتحار في كتابه لعام 1976، حيث كان التبادل الرمزي مصحوبا بالموت.

"هل من الممكن على الأقل إيجاد نظيرٍ نِدِّ لمعارضة المشابهة من المرتبة الثالثة؟ هل هناك نظريةٌ أو ممارسة تخريبيةٌ لأنها أكثر عشوائيةً من النسق ذاته، تخريبٌ غير محدّد يكون من مرتبة الشفرة بمثابة ما كانته الثورة بالنسبة لمرتبة الاقتصاد السياسي؟ هل يمكننا أن نحارب الذى إن إيه DNA؟ بالتأكد ليس عن طريق الصراع الطبقي. ربما أمكن اختراعُ مشابهةٍ من مرتبةٍ منطقيةٍ (أو غير منطقية) أعلى: فيما وراء المرتبة الثالثة الراهنة، فيما وراء التحدّد واللاتحدّد. لكن هل ستكون مشابهةً لا تزال؟ ربما كان الموتُ والموت وحده، قابلية انعكاس الموت، هو ما ينتمي إلى مرتبةٍ أعلى من الشفرة."³⁰

في تلك السنوات تحدث بودريار عن اختفاء الحدث، الذي يقضي عليه التوالد الإغوائي للمشابهة. إن **وهم النهاية** *The Illusion of the End*، الكتاب الذي نشر لأول مرة عام 1992، يُفتتح باقتباس من إلياس كانيتي Elias Canetti:

"خاطرٌ مُعذِّب: أنه ابتداءً من نقطةٍ معينة، لم يعد التاريخُ **واقعيًا**. دون أن نلاحظ ذلك، فجأةً غادرت البشرية بأسرها الواقع؛ وكل ما حدث منذ ذلك الحين من المفترض أنه لم يكن حقيقيًا."³¹

هنا يكتب بودريار:

"لدى المرء الانطباع بأن الأحداث تتشكل من تلقاء ذاتها وتنجرّف دون توقّع صوب نقطة تلاشيها - الخواء المحيطي للميديا. مثلما لا يرى الفيزيائيون جزيئاتهم الآن إلاّ كمسارٍ على شاشة، لم يعد لدينا نبض الأحداث، بل منحني رسم القلب فقط."³²

يحتلّ التوالّد اللانهائي للعلامات فضاء الاهتمام والمخيّلة إلى حدّ الامتصاص الكامل للطاقات الليبيردية للمجتمع، مُجرّدا الكيان العضوي من كل حسّ وجداني بنض الواقع اليومي. وسرعة التوالّد السميوطيقي، التي تُطلق عنانها المشابهة الرقمية، تبلغ من الحدّية أن كل دوائر الحس الوجداني الجماعي تنتهي بأن تتشبع. يمكننا أيضا أن نصف هذه السيورة بطريقة أخرى. فأدوات الضبط الاجتماعي مُدمجة في أنساقٍ ذاتية التسيير: على هذا النحو يتم استبدال الحكم السياسي بسلاسل من التسيير الذاتي وتُدمج في الآلة الإنتاجية، والاتصالية، والإدارية، والتقنية. والجماعة الحية لم يعد لها دور في اتخاذ القرار، في مسائل أساسية مثل الإنتاج والتوزيع الاجتماعي للثروة، حيث أن الوصول إلى اللعبة الاجتماعية يتطلب تبني أنساقٍ تشغيلية ذاتية التسيير. وعلى المستوى اللغوي، فإن سلاسل التفسير مؤتمّة بحيث لم يعد ممكنا قراءة المنطوقات التي لا تحترم الشفرة المنقوشة بصورة مانعة، أي شفرة التراكم الرأسمالي.

بأسلوبه القائم على التضاد، وأحيانا ربما بسرعةٍ بالغة، يتحدث بودريار عن هذه السيرة، مُهايماً إياها مع اختفاء الحدث.

في كتابه **التبادل الرمزي والموت** (1976)، مستخدماً ناطحات سحاب نيويورك كاستعارةٍ للمشابهة الرقمية، كتب بودريار (وأنا أقرأ هذا برجفة):

"لماذا لبرج التجارة العالمي في نيويورك **برجان**؟ كل مباني مانهاتن العظيمة قانعةٌ دائماً بأن تواجه بعضها البعض في رأسيةٍ **تنافسية**، مما ينتج عنه بانوراما معمارية هي صورة النظام الرأسمالي؛ غابةٌ من الأهرام، كل مبنى فيها في هجومٍ ضد كل مبنى آخر [. . .]. هذه العمارة الجديدة لم تعد تجسّد نظاماً تنافسياً، بل نظاماً قابلاً للعدد اختفت فيه المنافسة لصالح التناظر [. . .]. هذا الرسم المعماري ينتهي إلى الاحتكار: فبرجا مركز التجارة العالمي هما متوازيا سطوحٍ مكتملان، أربعائة متر من الارتفاع على قاعدةٍ مربعة؛ وهما متوازنان تماما في أوانٍ مُستطرفةٍ عمياء. وحقيقة كونهما برجين متماثلين **تعني** نهاية كل منافسة، نهاية كل مرجعيةٍ أصيلة." ³³

لكن القصة لا تنتهي هنا.

فبعد 11 سبتمبر 2001، وفي نصٍ فضائحي، يؤكّد بودريار عودة الحدث. مع انهيار برجى مركز التجارة العالمي، انتهى سحرُ المشابهة أيضاً مع تأثير الاستنساخ اللانهائي الذي

وجدنا استعارته في نص عام 1976 عن **البرجين التوأم**، حيث ظهرا باعتبارهما برججي الاستنساخ الرقمي.

روح الإرهاب *The Spirit of Terrorism* هو نصٌ كُتب فوراً بعد أكبر هجوم استعراضي في التاريخ. وتفترض كلمة "استعراضي" هنا معنىً مزدوجاً، طابعاً متناقضاً، حيث أن الاستعراض هنا هو على وجه الدقة انهيارٌ كل استعراض، وأن الانطمار يثير انفجاراً. وغرضُ بودريار في هذا النص أن يحتفي بعودة الحدث فيما هو أبعدُ من أقفاص المشابهة.

"مع الهجمات على مركز التجارة العالمي في نيويورك، ربما يمكن القول أن أماننا الحدث المطلق، 'أم' كل الأحداث، الحدثُ الخالص الذي يُوحّد في داخله كل الأحداث التي لم تقع أبداً."³⁴

التركيز الهائل لسلطة اتخاذ القرار التي تُفعلها السميورأسمية تُسلم نفسها بالفعل لأحداثٍ كارثية. وهذا الفعل الانتحاري الذي لا يُطاق كشفٌ خواء القوة اللامتناهية للسلطة، مواجهها إياها بشكلٍ من الهروب يختزلها إلى الصفر، إلى رمادها.

الموت، وبالأدق الانتحار، هو الحدثُ غير المتوقع الذي يُعيد سلسلة الأحداث. منذ ذلك اليوم أصبح الانتحارُ مرئياً باعتباره الفاعل الرئيسي على مشهد تاريخ الألفية الثالثة. مهما كان المنظور الآخر الذي قد نقرر أن نتبناه للنظر إلى تاريخ القرن الحادي والعشرين - الدوجما

الرأسمالية، أو التعصّب، أو اليأس - فإن الانتحار هو الحقيقةُ المخفية من جانب الخطابات الرسمية، بواسطة بلاغة النمو اللامحدود وبلاغة الأصولية الدينية أو القومية.

الانتحار

منذ اليوم الذي أشعل فيه اثنا عشر شاباً عربياً الجحيم في مانهاتن، حارقين أنفسهم في طائرات الخطوط الجوية ومشعلين أوار أول حربٍ ما بعد - حداثيّة، أصبح الانتحارُ هو الممثل الرئيسي في التاريخ العالمي. ليس الانتحار شكلاً جديداً للاحتجاج الراديكالي. ففي عام 1904، على سبيل المثال، هبط الهولنديون في بالي ليخضعوا الجزيرة لسلطتهم الاستعمارية. أما السكان الهندوس، الفخورون بتنوّعهم في الأرخبيل، فقاوموا الغزو الهولندي بوحشية. وبعد أن وقعت عدة معارك، كان الهولنديون متأهبين لمهاجمة قصر دنباسار الملكي. مُتّشحين جميعاً بالبياض تحرك **الراجا raja** وبلاطه صوب الهولنديين حتى صاروا شديدي القرب من غزاتهم. استلّ جميع الرجال الذين يتبعون الملك سيوفهم وأغمدوها في صدورهم، مُنقّذين طقساً انتحارياً يدعي باللغة الباليّة **پوپوتان puputan**. سقط أكثر من تسعمائة رجل على الأرض تحت أعين الهولنديين المندهشة. كان تأثير الحادث صادماً لوعي الشعب الهولندي، مما بدأ سيرورة الأزمة في السياسات الاستعمارية لذلك البلد.

وعند نهاية الحرب العالمية الثانية قرر الجنرالات اليابانيون استخدام الانتحار كسلاحٍ للدمار لا كمجرد احتجاجٍ أخلاقي. لمقاومة الأمريكيين، الذين كانوا منتصرين في ذلك الحين،

أَمروا ضباطَ الطيران الشباب بإطلاق أنفسهم ضد بحرية العدو. أصبحت كلمة "كاميكازي"، وتعني "الريح المقدسة"، مرادفةً للسخط الانتحاري المدمر. في كتابها *يوميات الكاميكازي: تأملات الطلبة الجنود اليابانيين* *Kamikaze Diaries: Reflections of Japanese Student Soldiers* (Chicago, University of Chicago Press, 2006) ، تثبت الباحثة اليابانية إميكو أونوكي - تيرني Emiko Ohnuki-Tierney أن الطيارين الشباب لم يكونوا متحمسين على الإطلاق بشأن المصير الذي حُدد لهم. بنشر رسائلهم، تبين المؤلفة أن الكاميكازي لم يكونوا بوجهٍ عام موافقين، وأن المستويات الأعلى من المراتبية (لم يحترق أيٌّ منهم) أجبروهم على الانطلاق بطائراتٍ كان بها من الوقود ما يكفي فقط لبلوغ الهدف (سفينة معادية)، وليس للعودة.

ما الفرق بين من يأمرُون بانتحارٍ وبين من يأمرُون بإلقاء قنابلٍ نظامي، بين الشيخ الذي يُرسل شباباً يائساً ليفجروا أنفسهم وسط زحامٍ، وبين الجنرال الأمريكي الذي يأمر ملاحِي الطائرة بقذف حي مدني بالقنابل؟

الانتحار العدواني، إذن، ليس ظاهرةً جديدة، لكنه في سياق اليوم أشد إزعاجاً بصورةٍ رهيبية، ليس فحسب لأن أي شخصٍ مُصمَّم ومستعد بما يكفي يمكنه الوصول إلى أدوات الدمار والإبادة، بل كذلك لأن الانتحار القاتل لم يعد ظاهرةً هامشية: بل أصبح تبدّياً منتشراً لليأس المعاصر. وفي منع عمليات الانتحار القاتلة، مثلما في أي شكلٍ آخر من العنف الموجّه - للذات، ليس ثمة سببٍ سياسي، أو قصدٌ عسكري - استراتيجي، بل شكلٌ من الألم

لا يؤثر فقط في الشباب المسلم. لقد ولد وباء التعاسة الذي يصيب العالم في حقبة انتصار
الرأسمالية موجةً من الانتحار العدواني في كل مناطق الكوكب.

يعيد الإعلانُ التأكيد عند كل ناصية، وفي كل لحظة، ليلاً ونهاراً، على حرية
الاستهلاك اللانهائي، على مباحٍ الملكية والانتصار من خلال المنافسة. وفي التسعينات،
استنفرت الرأسمالية طاقةً هائلة ذهنية، وإبداعية، وسيكولوجية كي تبدأ سيرورة إكساب
القيمة للشبكة الذهنية الجماعية. لكن بفرض استغلالٍ منهجي لا محدود على العقل البشري،
خلق التسارعُ الإنتاجي الشروط لانهار سيكولوجي استثنائي. كانت "ثقافة البروزاك" اسماً
آخر لوصف الاقتصاد الجديد الصاعد.

اتخذ مئات الآلاف من المشغلين والمديرين قراراتٍ لا تحصى في أحوال نشوة
euphoria كيميائية، بينما كانوا "مسطولين" من سوء استخدامهم للعقاقير النفسية - العقلية
psychotropic. لكن الكيان العضوي البشري لا يمكنه تحمّل نشوة كيميائية وتعصبٍ إنتاجي
لانهايين: فعند نقطة معينة، يبدأ في الاستسلام. وكما يحدث مع المرضى الذين يعانون من
الاختلال الثنائي القطب، يحلُّ محلَّ النشوة اكتئابٌ طويل الأمد يضرب ذاتٍ منبع تحفيزات
المرء ذاتها، ريادة الأعمال، والتقدير - الذاتي، والرغبة، والجاذبية الجنسية. لا يمكننا أن نفهم
تماماً أزمة الاقتصاد الجديد دون أن نأخذ في الاعتبار حقيقة أنها ترافقت مع انهيار - بروزاك.

الاكتئاب الفردي للعمال الإدراكيين ليس نتيجةً للأزمة الاقتصادية، بل سببها ذاته.
سيكون من السهل تصور أن الاكتئاب هو نتيجة لسوء حال الأعمال: بعد سنين انقضت
بسعادة في العمل الراجح، انهارت قيمة الأسهم وسقط العمال الذهنيون الجدد في اكتئابٍ عميق.
الحالة ليست هذه.

يأتي الاكتئاب من حقيقة أن طاقتنا العاطفية، والبدنية، والذهنية لا تستطيع تحمّل الإيقاع الذي تفرضه المنافسة ومحفزات النشوة الكيميائية - الإيدولوجية لزمنٍ طويل. السوق هو فضاءٌ سيكو - سميوطيقي، حيث يمكن للمرء أن يجد علاماتٍ وتوقعاتٍ للمعنى، والرغبات، والإسقاطات. وهناك أزمة طاقةٍ تؤثر على الطاقات الذهنية والنفسية. فور أن انفجرت هذه الأزمة، تم بذل جهدٍ جديد لحفز النفسية الغربية المكتئبة بعلاج أمفيتامين قوي: هو الحرب. لكن شخصا مريضا هو وحده من سيأخذ الأمفيتامينات كرد فعلٍ على أزمةٍ اكتئابية. فالنتيجة الأرجح ستكون انهيارات أعمق وأعمق.

ليس قصدي أن أضع العمليات الانتحارية الإرهابية لـ **شهداء الإسلاميين** و**الاضطراب الثنائي القطب** الذي يؤثر على العقول الإنتاجية الغربية على نفس المستوى. أنا أقول فحسب أن هذين هما مرضان متقاربان، تبدّيان مختلفان لألمٍ لا يُطاق يؤثر على كلٍ من النفسيات المفرطة - التحفيز والتنافسية لمن يرون أنفسهم راجحين، والساخطين من المهانين.

باختزال الانتحار القاتل إلى مقولاتٍ سياسية، يمكننا أن ندرك تبدّياته النهائية فحسب، وليس مصدره. فالألم الذي لا يطاق الناشيء عن الإذلال، واليأس، وفقدان الأمل في المستقبل، والشعور بعدم الملاءمة والوحدة، وليس النوايا الاستراتيجية لل**جهاد**، هو ما يُنتج عمليات الانتحار. وهذه المشاعر لا تخص فقط النساء الشيشانيات اللاتي قتل الجنود الروس أزواجهن وإخوتهن، ولا تخص فحسب الشباب العرب الخاضعين للعنف الغربي وكذلك لإذلالٍ لا يُحتمل. مشاعر الوحدة وفقدان المعنى هذه تنتشر في كل مكان أخضع فيه انتصارُ الرأسمالية الزمن، والحياة، والعواطف لإيقاعاتٍ جهنمية للمنافسة المسيّرة - ذاتيا.

إنتاج التعاسة بالجملة هو موضوع عصرنا. حديث اليوم هو النجاح الاستثنائي للاقتصاد الرأسمالي الصيني؛ بينما اضطرت اللجنة المركزية للحزب الشيوعي عام 2007 للتعامل مع حالات الانتحار الواسع النطاق في الريف الصيني.

إلى متى سنكون قادرين على احتواء هذه الظاهرة؟ إلى متى يمكننا تجنّب أن يأتي سخط ويأس مليارٍ من المستبَعدين ليُفسد حفل ثلاثمائة مليون شخصٍ مندمجين؟ الإرهاب الانتحاري هو مجرد فصلٍ واحدٍ من الوباء المعاصر، رغم أنه الأشد انفجاراً ودموية. قد يحدث داخل غرفة المرء الضئيلة المعزولة، أو وسط زحامٍ في محطة مترو أنفاق: الانتحار ليس استجابةً لدوافع سياسية، بل للألم، للتعاسة واليأس. منذ أن بدأ انتصارُ رأس المال يُسبّب تآكل كل مجالات الحياة، وغزت المنافسة، والسرعة، والعدوانية مجالات الحياة العامة، أخذت التعاسة تنتشر في كل مكانٍ مثل نيران الغابات، وليس ذلك فقط في المناطق التي تسيطر عليها النزعة الإسلامية. الآن يميل الانتحار إلى أن يصبح السبب الأول للوفاة بين الشباب في كل مكان. ومنذ أيامٍ قليلة أبلغت الصحفُ الجمهورَ بأن هناك آثاراً للبروزاك في مياه الشرب بلندن: 24 مليون مواطن بريطاني يستهلكون مضادات الاكتئاب.

عام 2007 نشرت صحيفة *الصين اليوم China Today* أنه رغم الازدهار الاقتصادي الكامل، يقوم مائتا ألف شخص بالانتحار كل عام، والأرقام في ازدياد. وفي اليابان هناك كلمة (*كاروشي karoshi*) تشير إلى نوع العمل المفرط الذي يمكن أن يدفع الناس إلى الانتحار. وقد اتخذت **سكك حديد شرق اليابان**، وهي واحدة بين عدة شركات سكك حديدٍ يابانية، قرارَ إقامة مرايا كبيرة على طول أرصفة محطات طوكيو. والفكرة هي جعل الناس اليائسين على حافة الانتحار يُعيدون النظر وهم يرون صورهم منعكسة.

لا يبدو أن هذا أفضل علاج.

هل هناك أي علاج لموجة الأمراض النفسية التي يبدو أنها غمرت العالم بينما تعدّ الوجوه المبتسمة بالأمان، والراحة، والنجاح من لوحات الإعلانات؟ ربما لم تعد المسائل الاجتماعية تتلقى إجاباتٍ من السياسة، وتحتاج إلى إحالتها إلى العلاج النفسي. ربما كانت الإجابة أن من الضروري أن نبطّئ، ونتخلّى أخيراً عن التعصب الإقتصادي ونعيد التفكير جماعياً في المعنى الحقيقي لكلمة "ثروة". فالثروة لا تعني شخصاً يملك الكثير، بل تُشير إلى شخصٍ لديه الوقت الكافي للتمتع بما وضعته الطبيعة والتعاون الإنساني في متناول كل فرد. إذا استطاعت الغالبية العظمى من الناس فهم هذه المقولة الأساسية، إذا استطاعوا التحرر من الوهم التنافسي الذي يُفقر حياة الجميع، فإن أساسات الرأسمالية ذاتها ستبدأ في التهاوي.

الغيرية المؤلدة للمرض

في فيلمه *برسونا Persona*، يعالج برجمان تيمة الغيرية طبقاً لمقولات وجودية: باعتبارها اعتلالاً، لكن كذلك كمشروع للاعتراب وتعليق الدوائر التواصلية. إليزابيث فوجلر Elisa beth Vogler ممثلة تتوقّف عن الكلام تماماً خلال عرض مسرحي، كأنما أصابها مرض مفاجيء، أو شلل. يزورها الأطباء وتقول تقاريرهم الطبية أنها بصحة تامة بدنياً وذهنياً. إلا أن إليزابيث تواصل العيش في صمت تام. تؤخذ إلى عيادة حيث تتولى العناية بها ألما Alma، الممرضة البالغة الكفاءة، واللامعة والثرثرة. تطوّر المرأتان علاقة وثيقة. وحتى تكمل علاجها،

تصطحب الممرضة إليزابث إلى منزلٍ بجوار البحر. تبدأ المرأتان في الضياع إحداهما في الأخرى، متبادلتين قناعيهما. تتحدث ألما كثيرا، راويةً خبراتٍ من حياتها العاطفية وماضيها، بينما تُنصت إليها إليزابث، متورطةً فيما يبدو، رغم صمتها.

تشير كلمة **برسون** باللاتينية إلى "القناع": يقترح يونج Jung اعتبارها الشخصية المُصطنعة التي يتبناها الأفراد، عن وعيٍ أو عن غير وعيٍ، ولو حتى في تضادٍ مع صفاتهم، حتى يحموا ويدافعوا عن أنفسهم، يخدعون العالم المحيط بهم كي يتوافقوا معه.

يرى برجمان مسألة الغيرية من خلال الشخصية الفصامية ذات الذات المنقسمة، أو ذات الشخصية المزدوجة. ومن ثم تتحدّد الهوية من خلال لعبة العزلة والتطويق. سياق المجتمع القمعي هو ما يدفع في سبيل تحديدٍ قسري للأقنعة الفردية. في السياق الثقافي الذي يتصور فيه برجمان فيلمه، يكون الاستلاب هو الاستعارة للعلاقة بين الجسد والروح: غيابٌ قمعي للروح.

بعدها بأربعين عاما، وفي سياقٍ مختلفٍ تماما، صنع كيم كي دوك Kim Ki Duk فيلما اقترح سؤالَ الغيرية باعتباره لعبةً تكاثر الهويات والفيض التعبيري. **الزمن Time** هو عنوان عمله، ويحكي قصة تغيير القناع الفيزيقي للمرء بفضل تدخل الجراحة التجميلية.

يحيل عنوانُ برجمان **برسون** إلى تأملٍ في القناع الذي يُحدّد الهوية. وبدلاً من ذلك يعمل كيم كي دوك حول مفهوم التعددية والأقنعة العديدة التي يمكننا أن نتخذها: بمعنى القناع النازع للهوية والمتكاثر. في عصر الجراحة التجميلية لا تمثل تعددية الأقنعة إمكانية أن نكون

في آن واحد فاعلين مختلفين للنطق فحسب، بل تُحيل بشكل نوعي إلى فرصة اتخاذ أوجه مختلفة، مغيّرين مظهرنا الفيزيقي، ومكان وصيغة النطق.

يبدأ **الزمن** أمام باب عيادة جراحة تجميلية يوجد منها الكثير في كوريا الجنوبية. ويحكى لنا فيلم كيم كي دو ك قصة رجل وامرأة. يمارسان الحب وتخبره بخوفها من أن يهجرها لأنه سينتهي بأن يقع في حب امرأة أخرى - أحتاج أن أصبح أخرى، حتى تقع في حبي: مارس الحب معي كأنتي شخص آخر، وقل لي ماذا تشعر وبماذا تفكر. وأخيرا مهووسة بهذا الخاطر، تقرّر أن تصبح امرأة أخرى. تذهب لترى جراحا، وتطلب منه أن تُغير وجهها وملامحها، بحيث لا يمكن التعرف عليها. ينصحها الجراح بأن ملامحها من العذوبة والرقّة بحيث أنه ما من سبب لأن تمر بالجراحة. لكنها تصرّ؛ يبدو أنه في كوريا الجنوبية، آجلاً أم عاجلاً تطلب نصف النساء جراحة تجميلية لتغيير ملامحهن. وفي هذه الأثناء، يكون الرجل يائساً لاختفاء محبوبته. يبحث عنها دون نجاح وأخيرا يعتقد أنها لن تعود إليه أبدا، حتى يقابل امرأة أخرى؛ نعرف نحن أنها حبيبته، التي أصبحت امرأة أخرى. تغويه، لكن قلب الرجل الشاب يخص المرأة الأخرى، التي اختفت. عند هذه النقطة تحكي له الحقيقة فيكون له رد فعلٍ حانق. وكانتقام، يذهب الرجل إلى نفس الجراح الذي جعل صديقته غير قابلةٍ للتعرف، ويطلب منه نفس العلاج، حتى لا يعود أحدٌ يستطيع التعرف عليه.

الهوية العميقة والمظهر البدني الخارجي، الجسد والروح، وقبل كل شيء تيمة الغيرية هي الأساس المفهومي لهذا الفيلم. لغة كيم كي دو ك بالغة البساطة لكنها شديدة القوة، درامية وعاطفية تستحوذ علينا في مشاهد عديدة، مثلما حين تعود المرأة إلى عيادة الجراحة

التجميلية، يأساً لأنها أصبحت شخصاً آخر، مرتدياً القناع الذي هو وجهها الآن، وقد حوّلها الجراح. الرغبة هي اللعبة اللانهائية للغيرية: هذه نقطة البدء في الدراما التي تُحكى لنا هنا.

"أريد أن أكون أخرى لأن الرغبة تغيّر دائماً من موضوعٍ إلى آخر."

لكننا لا نستطيع التقليل من قيمة تيمة المشابهة: فالجراحة التجميلية تتيح تغيير الموضوع، لأنها قادرة على إنتاج أشكالٍ ليست نسخاً من نموذجٍ أصلي، بل صورٌ تخليقية صارت متجسّدة. الرغبة والمثابة تلعبان هنا آخر ألعابهما، وأشدّها يأساً، لأنها تجري في جسد فيزيقي اعتُقلت فيه الروح.

التضاعف اللانهائي افتراضياً لموضوع الرغبة هو الطابع الجوهرى لأمراض عصرنا. لم يعد الغياب، أو القمع، أو منع لمس الموضوع. الآخر يتوالد كموضوعٍ للاستهلاك، غير محدودٍ ولا يمكن بلوغه، كأنه البديل الافتراضي لغيرية شبقية لم تعد ممكنة. يصبح الآخر بورنوجرافيا، حيث أنه محجوزٌ للمتعة بينما يصبح موضوع رغبةٍ لانهائية تستنفد الطاقة الليبيدية المحدودة للكائنات البشرية الواقعية.

الاعتلال والاكتئاب

كانت النظريات المناهضة للسلطوية في القرن العشرين متأثرة مباشرةً أو بطريقة غير مباشرة بمقولة فرويد Freud عن القمع، التي ركز حولها كتابه *الحضارة ومساوئها Civilization and Its Discontents*.

"من المستحيل أن نُغفل المدى الذي تبني وفقه الحضارة على إنكارٍ للغريزة، إلى أي حدٍ تفترضُ سلفاً على وجه الدقة عدمَ - الإشباع (بالكبت، أو القمع، أو غيرهما من الوسائل؟) للغرائز القوية. هذا 'الإحباط الثقافي' يسود المجالات الواسعة للعلاقات الاجتماعية بين الكائنات البشرية. وكما نعرف بالفعل، فإنه سبب العداوة التي يجب على كل الحضارات أن تناضل ضدها."³⁵

طبقاً لفرويد، فإن القمع جانبٌ جوهري ومؤسس للعلاقات الاجتماعية. في منتصف القرن العشرين، فيما بين الثلاثينات والستينات، حلّت النظريات النقدية الأوروبية العلاقة القائمة بين البعد الأنثروبولوجي للاستلاب وبين البعد التاريخي للتححرر. ورؤية سارتر، كما طرحها في كتابه **نقد العقل الجدلي** (1964)، متأثرة مباشرةً بنظريات فرويد، وتعترف بالطابع الأنثروبولوجي المؤسس، ومن ثم لا يمكن تجبّئه، للاستلاب. وعلى النقيض، فإن النظرية الماركسية في تنويعاتها التاريخية والديالكتيكية تعتبر الاستلاب ظاهرةً مُحددةً تاريخياً يمكن التغلب عليها من خلال إلغاء العلاقات الاجتماعية الرأسمالية.

في مقاله عام 1929، يستبق فرويد هذا السجال، منتقداً سذاجة الديالكتيك:

"الشيوعيون يعتقدون أنهم وجدوا درب خلاصنا من كل شرورنا. طبقاً لهم، فإن الإنسان خيرٌ برمته وميَّال ودياً لجاره؛ لكن تأسيس الملكية الخاصة قد أفسد طبيعته [

. . .]. وإذا تم إلغاء الملكية الخاصة، وجُعِلت كل الثروة مشاعاً، وُسِّمَح للجميع بالمشاركة في التمتع بها، فسوف تختفي النية - السيئة والعداوة بين البشر [. . .]. لا شأن لي بأي نقدٍ اقتصادي للنظام الشيوعي؛ لا يمكنني البحث فيما إذا كان إلغاء الملكية الخاصة ملائماً أو مواتياً. لكنني قادرٌ على الإقرار بأن الفرضيات السيكلوجية التي يقوم على أساسها النظام هي وهمٌ لا يمكن الدفاع عنه.³⁶

طبقاً لفرويد فإن الرأسمالية الحديثة، مثل كل نظامٍ مدني، مؤسَّسةٌ على قمعٍ ضروري لليبيدو الفردي وعلى التنظيم المتسامي لليبيدو الجماعي. هذا الحدس تم بعدها التعبير عنه بطرقٍ عديدة مختلفة في فكر القرن العشرين.

في سياق التحليل النفسي الفرويدي، فإن "سخطنا" مؤسَّسٌ وحتي، وتعرض نظرية التحليل النفسي أن تُشفي، من خلال اللغة وتذكّر سوابق المريض، الأشكالَ العصائية التي يمكن أن يثيرها. وتشارك الثقافة الفلسفية ذات الاستلهاج الوجودي إيمانَ فرويد الراسخ بأن الاستلاب المؤسَّس لا يمكن تجنبه وأن الدوافع الليبيدية مقموعة.

وعلى النقيض، في سياق النظريات الماركسية والمناهضة للسلطوية، يجب اعتبار القمع شكلاً متحدداً اجتماعياً يمكن للفعل الاجتماعي إلغاؤه بتحرير الطاقات الإنتاجية والراغبة المنتمية بالفعل إلى الحركة الواقعية للمجتمع.

لكن في كلا هذين المشهدين الفلسفيين، يلعب مفهومُ القمع دوراً محورياً، حيث أنه يفسّر الأمراض العصائية التي تتعامل معها نظرية التحليل النفسي بينما يوضح في نفس الوقت

التناقض الاجتماعي الرأسمالي، الذي تريد الحركات الثورية أن تجعل إلغائه ممكناً حتى تتغلب على الاستغلال والاستلاب ذاته.

"من المستحيل أن نغفل المدى الذي تنبني وفقه الحضارة على إنكارٍ للغريزة، إلى أي حدٍ تفترضُ سلفاً على وجه الدقة عدم - الإشباع (بالكبت، أو القمع، أو غيرهما من الوسائل ؟) للغرائز القوية." [فرويد]

خلال الستينيات والسبعينيات ترك مفهوم القمع في خلفية الخطاب السياسي. تم التأكيد على التأثير السياسي للرغبة في مواجهة الآليات القمعية، لكن طريقة التفكير هذه غالباً ما انتهى بها الأمر لأن تصبح فخاً مفهوماً وسياسياً. مثلاً في إيطاليا عام 1977 على سبيل المثال: فبعد موجةٍ من الاعتقالات في أعقاب انتفاضات فبراير ومارس، اختارت الحركة أن تدعو إلى اجتماعٍ في بولونيا في سبتمبر لبحث مسألة القمع. كان هذا خطأً مفاهيمياً: فباختيار القمع باعتباره موضوعنا الرئيسي، دخلنا الآلة السردية للسلطة، وفقدنا قدرتنا على تخيل أشكالٍ جديدة للحياة، لا تتساق مع احترام السلطة ومن ثم مستقلة عنها. لكن عند نهاية القرن العشرين، يبدو أن سؤال القمع برمته يختفي ويترك المشهد الاجتماعي. لم تعد الأمراض السائدة لعصرنا عصائيةً، تتحدّد بقمع الليبدو، بل بالأحرى أمراضاً فُصامية، يُنتجها الانفجارُ التعبيري لمقولة **إفعلها فقط just do it**.

البنية والرغبة

تنبع النظريات المناهضة للسلطوية لأعوام السبعينات من مجالٍ مفاهيمي فرويدي حتى لو توسّعت وقلبت آفاقها التاريخية. في *إيروس والحضارة Eros and Civilization*، يعلن ماركوزه لازمنية تحرير الإيروس الجمعي. فالقمع يقلّص إمكانات التكنولوجيا والمعرفة بمنع تطورها الكامل، لكن الذاتية النقدية تُطوّر عملها على وجه الدقة بإتاحة التعبير الكامل عن الإمكانيات الليبيرية والإنتاجية للمجتمع، وبذلك تخلق الشروط لتحقيق الكامل لمبدأ اللذة.

تحليل المجتمع الحديث مُقترنٌ بوصف الأدوات الانضباطية التي تُقوّل المؤسسات الاجتماعية والخطاب العام بطريقةٍ قمعية. وقد أجبرنا النشرُ مؤخرا حلقات بحث فوكوه لعام 1979 (وخصوصا حلقة البحث المكرسة لموضوع "مولد البيو - سياسة biopolitics") على أن نحرك بؤرة نظرية فوكوه من الانضباط القمعي إلى خلق أدوات ضبطٍ بيو - سياسية. لكن في أعماله المكرسة لجينالوجيا الحداثة (خصوصا *الجنون والحضارة Madness and Civilisation*، و*مولد العيادة Birth of the Clinic*، و*المراقبة والعقاب Discipline and Punish*)، مازال فوكوه يتحرك بطريقته ضمن مجال النموذج المعياري "القمعي".

رغم تخليهما المكشوف عن المجال الفرويدي مع **ضد - أوديب**، فإن دولوز وجواتاري يظلان أيضا ضمن مجال المشكلات التي حدّدها مقال فرويد عام 1929 بعنوان *الحضارة ومساوئها*. الرغبة هي القوة الدافعة للحركة عبر المجتمع وكذلك عبر الخبرات الفردية، إلا أن الإبداعية الراغبة عليها أن تتعامل باستمرار مع آلة الحرب القمعية التي يضعها المجتمع الرأسمالي في كل أركان الوجود وفي الخيّلة.

لا يمكن تسطيح مفهوم الرغبة في قراءة من النوع "القمعي". على العكس، ففي **ضد - أوديب** تتم معارضة مفهوم الرغبة بمفهوم النقص. وقد أنتج مجال النقص الفلسفة الديالكتيكية، التي بنت عليها سياسة القرن العشرين حظوظها (السيئة): إنه مجال التبعية، وليس الاستقلال الذاتي. النقص هو الناتج النوعي للنظام الاقتصادي، للسيطرة الدينية والنفسية. ولا يمكن بناء سيرورات اكتساب الذاتية الشبقي والسياسي على أساس النقص، بل على الرغبة والإبداع.

من وجهة النظر هذه، يجعلنا دولوز وجواتاري نفهم أن القمع ليس سوى إسقاطٍ للرغبة. الرغبة ليست تبدّي بنية بل القوة الخلاقة لبناء ألف بنية. ويمكن للرغبة أن تُصَلِّب البنيات، لتحولها إلى نغمت قرارٍ حواذية. الرغبة تنصب فخاخاً لنفسها.

لكن في الأطر التحليلية المستمدّة من جينالوجيا فوكو وإبداعية دولوز وجواتاري تسود رؤيةٌ للذاتية بوصفها قوةً، بوصفها عودةً انبثاق الرغبة المقموعة ضد التسامي الاجتماعي القمعي: رؤيةٌ ضد - قمعية، أو بالأحرى رؤيةٌ تعبيرية.

العلاقة بين البنية والرغبة هي نقطة التحول في نظرية جواتاري التحليلية - الفصامية، مما أخرجه من تأثير الفرويدية اللاكانية. لا يمكن فهم الرغبة من خلال البنية، كتنويعٍ ممكنة تعتمد على نماذج حسابية لا تتغير. فالرغبة الخلاقة تُنتج بنياتٍ لانهائية، وبينها حتى تلك التي تعمل كأجهزة قمع.

لكن حتى نخرج فعلاً من الإطار الفرويدي، علينا أن ننظر بودريار، الذي بدت نظرياته لنا مُتَبَطِّة في تلك الأعوام. يرسم بودريار منظرًا مختلفًا: ففي أعماله المبكرة لأوائل السبعينات

(نسق الأشياء *The System of Objects*، مجتمع الاستهلاك *The Consumer Society*، "قدّاس جنازي للميديا" Requiem for the Media وأخيراً *إنسوا فوكوه*) يؤكد بودريار أن الرغبة هي القوة الدافعة لتطور رأس المال وأن إيديولوجيا التحرير تناظر السيطرة الكاملة للسلعة: البعد التخيلي الجديد ليس القمع، بل المشابهة، توالد الأشباه، الإغواء. الإفراط التعبيري هو بالنسبة لبودريار اللبّ الجوهرى لجرعة زائدة من الواقع.

"الواقع ينمو مثل الصحراء [...] الوهم، الأحلام، العاطفة، الجنون والمخدرات، لكن أيضاً الاصطناع artifice والشبيه simulacrum - كانت هذه هي الضواري الطبيعية للواقع. وجميعها فقدت طاقتها، كأنما صرعها مرضٌ قائمٌ، لا شفاء منه."³⁷

يستشرف بودريار الميل الذي سيُصبح مُسيطراً في العقود التالية: في تحليله، تُعدّل المشابهة العلاقة بين الذات والموضوع، مُجبرةً الذات على قبول الوضع التابع لمن يجري إغواؤه. الطرف النشط ليس الذات، بل الموضوع. وينشأ عن ذلك مجملٌ مجال المشكلات المتعلقة بالاستلاب، والقمع، والسخط. وفي سنواته الأخيرة (في العمل الذي يتم الاستشهادُ به كثيراً عن المجتمعات الانضباطية ومجتمع السيطرة) يبدو أن دولوز يطرح للتساؤل مقولةً فوكوه عن الانضباط والأبنية النظرية المختلفة الناشئة عنها: يبدو أنه يمضي في الاتجاه الذي تبعه بودريار منذ بداية السبعينات. لستُ مهتماً بمقارنة نظرية المشابهة مع نظرية الرغبة، حتى لو احتاجت هذه المقارنة إلى التطوير ذات يوم. أنا مهتمٌ بالمشهد السيكلوجي - المرضي الناشيء في

سنوات العبور من المجتمع الصناعي المتأخر إلى السميورأسمالية، أي إلى شكلٍ من الرأسمالية قائمٍ على أساس العمل اللامادي وانفجارٍ مجال المعلومات.

الإنتاج - المفرط هو خاصيةٌ محايثةٌ للإنتاج الرأسمالي، حيث أن إنتاج السلع لا يتناظر أبداً مع منطق الاحتياجات العينية للكائنات البشرية، بل مع المنطق المجرد لإنتاج القيمة. لكن في مجال السميورأسمالية نجد أن الإنتاج - المفرط العيني الذي يجري هو إنتاجٌ سميوطيقي: إفراطٌ لانهائي من العلامات تدورُ في المجال المعلوماتي. يتم تشبّع الانتباه الفردي والجماعي.

مع الزمن، أثبت حدس بودريار صلاحيته. والمرض السائد في المستقبل لن ينتجه القمع، بل الحثُّ على التعبير، الذي سيصبح التزاماً مُعمّماً.

حين نتعامل مع الاعتلال الحالي الذي يصيب أولَ جيلٍ اتصالي، لا نكون في المجال المفاهيمي الذي وصفه فرويد في *الحضارة ومساوئها*. رؤية فرويد تضع القمع عند أصل المرض: ثمة شيءٌ مخفيٌّ عتاً، مكبوتٌ ومقموع. ثمة شيءٌ محظور.

واليوم يبدو واضحاً أن الاستبعادَ لم يعد عند أصل المرض، بل بالأحرى الرؤية - المفرطة، إفراط المنظرية المصاحب لانفجار المجال المعلوماتي: فرط التحفيز العصبي - المعلوماتي.

ليس القمع، بل التعبيرية - المفرطة هي السياق التكنولوجي والأنثروبولوجي الذي يؤطر فهمنا للأمراض - النفسية اليوم: خلل نقص الانتباه ADD، والحُبسة، والهلع. وتشير

هذه الأمراض إلى طريقةٍ مختلفة لمعالجة المدخل المعلوماتي، لكنها تتبدى من خلال الألم، وعدم الارتياح، والتهميش.

وأودّ أن أقرر هنا - حتى لو بدا ذلك زائداً عن الحاجة - أن خطائي لا علاقة له بالوعظ الرجعي والمتعصب عن النتائج السيئة للتوجهات الإباحية، وكَم كان إيجابياً قمع الأيام الخوالي الطيبة بالنسبة للذهن وللأعراف الاجتماعية.

رأينا إذن كيف أن المرض النفسي الاجتماعي السائد، المحدد على أنه عصابٌ والموصوف بأنه نتيجة القمع عند فرويد، يجب وصفه اليوم بأنه ذهائٌّ مرتبط ببعده الفعل وبفطر الطاقة والمعلومات.

في عمله التحليلي - الفصامي، ركز جواتاري على إمكانية إعادة تعريف العلاقة بين العُصاب والذهان، بادئاً بالدور المنهجي والإدراكي للفصام. هذا التعريف الجديد له تأثيرٌ سياسي بالغ القوة، ويتطابق مع انفجار الحدود العصائية التي فرضتها الرأسمالية على التعبير بالإجبار على النشاط ضمن الحدود القمعية للعمل وإخضاع الرغبة لأشكال القمع الانضباطي. لكن نفس الضغط الفصامي الشكل للحركات الاجتماعية والانفجار التعبيري لما هو اجتماعي أدّى إلى مسخ (مسخ - فصامي) للغات الاجتماعية، والأشكال الإنتاجية، وأخيراً الاستغلال الرأسمالي.

الأمراض النفسية المنتشرة الآن في الحياة اليومية للأجيال الأولى للحقبة الاتصالية لا يمكن فهمها على الإطلاق من وجهة نظر النموذج المعياري القمعي والانضباطي. فليست أمراض قمع، بل أمراض **إفعلها فقط just do it**.

من وجهة نظر سميو - باثولوجية،، يمكن اعتبار الفصام فرطاً في التدفقات السميوطيقية بالنسبة لقدرة العقل على تفسيرها. فور أن يبدأ العالم في الجري أسرع مما يجب، وتطلبُ التفسيرَ علاماتٍ أكثر مما يجب، لا تعود عقلاً يميّز الخطوط والنقاط التي تمنح الأشياء شكلها. يحدث هذا حين نحاول إضفاء معنى ممكن من خلال سيرورة مفردة - الشمول، من خلال توسيع حدود المعنى. سنقتبس هنا مرةً ثانية، خاتمة الكتاب الأخير الذي كتبه سويلا دولوز وجواتاري، ما الفلسفة؟:

"إننا نتطلبُ فقط القليلَ من النظام لحماية من الكاوس. ليس ثمة ما هو أشدُّ إيقاعاً للأسى من خاطرٍ يهربُ من نفسه، من أفكارٍ تتطايّر، تختفي ولم تكد تتشكّل، وقد تآكلت فعلاً نتيجة النسيان. أنها سرعاتٌ لانهاية تترج في سكونية العدم الصامت بلا لون الذي تعبّره دون طبيعة أو فكر."³⁸

سميوطيقا الفُصام

يمكن تعريف نظامٍ سميوطيقي بأنه قمعيٌّ لأنه يمكن نسبةً معنى واحدٍ ووحيد لكل دالٍ داخله. والويل لمن لا يفسّرون بصورةٍ صحيحة علامات السلطة، لمن لا يحيّون العلم، لمن لا يحترمون المراتبية والقانون. لكن النظام السميوطيقي الذي نحيا فيه جميعاً، نحن سكان الكون السميورأسمالي، يتميز بالسرعة الفائقة للدوال ومن ثم يحفز نوعاً من فرط - الحركة التفسيري.

التضمين - المفرط *over-inclusion*، الصفة الأساسية للتفسير الفصامي، تصبح هي الصيغة السائدة للملاحة في العالم المتوالد للميدا الفيديو - إلكترونية.

في فصل نحو إيكولوجيا للفصام *Towards an Ecology of Schizophrenia*، يُعرّف باتيسون Bateson التفسير الفصامي على النحو التالي:

"يُظهر الفصامي ضعفاً في ثلاث مناطق من تلك الوظيفة: (أ) يجد صعوبةً في ربط الصيغة الاتصالية الصحيحة بالرسائل التي يتلقاها من الأشخاص الآخرين. (ب) يجد صعوبةً في ربط الصيغة الاتصالية الصحيحة بتلك الرسائل التي ينطقها هو ذاته أو يصدرها بصورة غير - لفظية. (ج) يجد صعوبةً في ربط الصيغة الاتصالية الصحيحة بأفكاره هو، وأحاسيسه، ومُدركاته."³⁹

في المجال المعلوماتي الفيديو - إلكتروني نوجد جميعنا تحت الشروط التي تصف الاتصال الفصامي. فالملتقي البشري، المثقل بالدوافع الدالة والعاجز عن المعالجة التتابعية لمعنى المنطوقات والحوافز، يتأثر بالضبط بالصعوبات الثلاث التي يتحدث عنها باتيسون. وهو يذكر أيضاً توجهما فصامياً آخر، هو عدم القدرة على التمييز بين الاستعارة والتعبير الحرفي.

"خصوصية الفصامي ليست أنه يستخدم الاستعارات، بل أنه يستخدم استعارات غير - مُمَيَّزة *unlabeled*."⁴⁰

في عالم المشابهة الرقمية تكون الاستعارة والشيء أقل تميزاً باستمرار: يصبح الشيء استعارة والاستعارة شيئاً. محلّ التمثيل محلّ الحياة، والحياة محلّ التمثيل. تُراكب التدفقات السميوطيقية ودورة السلع شفراتها، لتصبح جزءاً من نفس الكوكبة التي يحددها بودريار بأنها "الواقع - المفرط." ومن ثم يصبح السجلّ الفصامي هو الشفرة التفسيرية السائدة. يفقد النسق الإدراكي الجماعي كفاءته النقدية، المتمثلة في القدرة على تمييز القيمة الحقيقية أو الزائفة للمنطوقات المقدّمة تتابعياً لانتباهه الواعي بدرجةٍ أو بأخرى. في الكون المتوالد للميديا السريعة، يحدث التفسير طبقاً للوالب من التداعيات والارتباطات دون دلالة، ولم يعد طبقاً لخطوطٍ متتابعة.

في مقالٍ بعنوان "الإنصات على أساس المتعلّم والأصالة التكنولوجية Learner-Based Listening and Technological Authenticity"، يدرس ريتشارد روبين Richard Robin، الباحث في جامعة جورج واشنطن، التأثيرات التي تحدث في الفهم الاستماعي بواسطة التسارع في البث الصوتي. يُقيم روبين بحثه على أساس حساب عدد المقاطع في الثانية التي يتم نطقها بواسطة المذيع. وكلما تسارع البث، كلما جرى نطق مقاطع أكثر، وكلما قل نجاح الفهم. كلما تسارع البث، كلما قل الزمن المتاح للمعالجة النقدية الذي يقوم به المستمع للرسالة. سرعة البث وكمية الدوافع السميوطيقية المرسلّة في وحدة زمنٍ هي دالةٌ للزمن المتاح للمتلقّي للمعالجة الواعية.

طبقاً لروبين فإن:

"معدّلات الإرسال السريعة تُخيف المستمعين [. . .]. وثمة دلائل على أن العولمة قد نتج عنها إيقاعات إرسالٍ متزايدة في مناطق من العالم حلّت فيها أساليبُ الإذاعة الغربية محل الأساليب التقليدية السلطوية. ففي الاتحاد السوفيتي السابق، مثلا، تضاعف الإرسالُ مقاسا بالمقاطع في الثانية تقريبا منذ سقوط الشيوعية من ثلاث مقاطع إلى حوالي ستة في الثانية (روبين، 1991). وتؤدي المقارنات العرضية لإذاعات الأنباء في أماكن مثل الشرق الأوسط والصين إلى نتائج مماثلة."⁴¹

تنطوي ملاحظات روبين على تضميناتٍ مهمة بصورة مذهلة، تساعدنا على فهم العبور من شكل سلطوي للسلطة من نوع "إقناعي" (كما كانت حال النظم الشمولية للقرن العشرين) إلى شكلٍ من السلطة البيو - سياسية من نوع "شامل" (مثلا في سلطة - المعلومات [Info-cracy] المعاصرة). السلطة الأولى قائمة على الموافقة: المواطنون بحاجة إلى الفهم الجيد لأسباب رئيسهم، الجنرال، الفوهرر، السكرتير أو الدوتشي. مُصرّح بمصدرٍ واحدٍ للمعلومات. وتُحظرُ الأصواتُ المنشقة.

وبدلا من ذلك، يقيم النظام الإنفوقراطي للسميو رأسمال سلطته على التحميل الزائد: مُسارعا تدفقاته السميوطيقية التي تجعل مصادر المعلومات تتوالد حتى تصبح الضوضاء البيضاء لما لا يمكن تمييزه، لما لا مغزى له، لما لا يمكن فهمه.

لذا نكرر أنه إذا كان المرض السائد على نطاقٍ واسعٍ في المجتمع الحديث هو العُصاب الذي يولّده القمع، فإن الأمراض المنتشرة على أوسع نطاقٍ اليوم تتخذ طابعا ذهانياً، يولّده الهلع. التحفيز - المفرط للانتباه يقلّل القدرة على التفسير التتابعي النقدي، لكن كذلك الزمن المتاح للمعالجة العاطفية للآخر، لجسده وصوته رجلاً كان أو امرأة، الذي يحاول أن يكون مفهوماً دون أن يفلح في ذلك أبداً.

هوامش المترجم:

أ. الكاوسموس: مزيج من كلمتي كاوس وكوزموس: بمعنى الاختلاط الكوني الشامل. أما كاوسموسيس: فتشير إلى انبعاث التناغم من الفوضى.

ب. refrain: تعني نغمة القرار التي يركز عليها تناغم اللحن. بالفرنسية هي ritournelle بالمعنى الموسيقي. ويفضل دولوز ترجمتها إلى ريتورنيللو لكنني آثرت التبسيط هنا منعا للبس.

ج. الإنتروبيا entropy: مصطلح معقد في الديناميكا الحرارية وغيرها من العلوم، لكنه يصف من الناحية الأساسية فقدان الطاقة أثناء تشغيل الآلات الحرارية وغيرها من الأجهزة الميكانيكية التي لا يمكن أن تعمل بكفاءة مائة بالمائة لتحويل الطاقة إلى حركة. كذلك تشير بوجه أعم إلى فكرة أن كل شيء في الكون يتحرك في نهاية المطاف من النظام إلى الفوضى. وهنا تكون الإنتروبيا مقياساً للتغير.

د. السيكلوثيميا cyclothymia: حالة معتدلة نسبياً لاختلال المزاج تتراوح فيها الحالات المزاجية بين فترات قصيرة من الاكتئاب المعتدل وبين الذهان. تكون أعراضها أكثر اعتدالاً منها في الاكتئاب الثنائي القطب.

هـ. البانوبتيكون Panopticon: بناء (مثل السجن أو المعسكر، إلخ، يمكن مراقبة كل أجزائه من نقطة واحدة، صممه المنظر الاجتماعي جيرمي بنتهام في القرن 18. تناول مفكرون كثيرون بعدها نسق المراقبة والضبط هذا ومن بينهم فوكوه.

و. الفانتازماجوريا: عبارة عن فانتازما = شبح + أجورا = ساحة باليونانية. ساحة أو هام. كانت في القرن 18 و 19 شكلاً من أشكال مسرح الرعب والأشباح يستخدم مصباحاً سحرياً أو أكثر لإسقاط صور مرعبة من شياطين وهياكل عظمية وأشباح على جدران أو دخان أو شاشات شبه شفافة. استخدمت للإشارة إلى تنبؤات أو توليفات من الصور الفانتازمية، أو الغريبة، أو الخيالية؛ ولتتابع الصور الواقعية أو الخيالية الواردة في الأحلام.

ز. صورة ثلاثية الأبعاد يتم الحصول عليها نتيجة تداخل شعاعي ليزر

ح. Mass(age) is the message: تحريف للعبارة الشهيرة بأن الوسيط هو الرسالة: medium is the message. ليضع الجماهير بدل الوسيط.

ط. المولاري: المتعلق بالكتلة بكاملها، مقابل: الجزيئي.

الروح المقلقة

نزع الضوابط والسيطرة

يلاحظ بودريار أن كلمة تحرير قد أخذت تفقد معناها منذ كُفّت السلطة عن أن تكون مؤسسة على المعيار، على التنظيم الانضباطي للأجساد وللعلاقات الاجتماعية، واللغوية، والأخلاقية، أي منذ أن غمر العالم اللاتحدّد المعمم indeterminacy.

في الحقبة الفوردية، كانت تذبذبات الأسعار، والأجور، والأرباح تقوم على أساس العلاقة بين زمن العمل الضروري اجتماعيا وتحديد القيمة. ومع إدخال التكنولوجيات الإلكترونية المتناهية الصغر، وإضفاء الطابع الذهني على العمل الإنتاجي، دخلت العلاقات بين وحدات القياس القائمة وبين القوى الإنتاجية المختلفة نظاما من عدم التحدد. ونزع الضوابط⁽¹⁾

deregulation الذي أطلقته مارجريت ثاتشر Margaret Thatcher ورونالد ريغان Ronald Reagan عند بداية الثمانينات ليس سبب عدم التحدد ذاك، بل تسجيله

السياسي. سجّلت النيوليبرالية نهاية حكم القيمة، وجعلت منها سياسةً اقتصادية. وقد تكفل القرار الذي اتخذه ريتشارد نيكسون Richard Nixon عام 1971 بفك ارتباط الدولار بالذهب بمنح الرأسمالية الأمريكية دوراً محورياً ضمن الاقتصاد العالمي، وحررها من الإطار الدستوري الذي اقامته اتفاقية بريتون وودز Bretton Woods^(ب) عام 1944. ومنذ ذلك الحين، لم يعد الاقتصاد الأمريكي خاضعاً لسيطرة القوانين الاقتصادية (إذا كانت هذه السيطرة قد وجدت على الإطلاق)، ولا يعتمدُ إلاّ على القوة.

أمكن للدين الأمريكي أن ينمو دون حدود، حيث أن المدين أقوى عسكرياً من الدائن. ومنذ ذلك الحين، جعلت الولايات المتحدة بقية العالم تدفع ثمن هياج آلتها العسكرية، وتستخدم آلتها العسكرية لتهديد بقية العالم وإجبارها على الدفع. وأبعد من أن يكون الاقتصاد علماً موضوعياً، كشف عن كونه صياغةً للعلاقات الاجتماعية، مشروعاً للقسر العنيف، مهمته هي فرض قواعد تعسفية على النشاطات الاجتماعية: المنافسة، والربح الأقصى، والنمو غير المحدود.

في كتابه **التبادل الرمزي والموت**، كان لبودريار حدسٌ حول الخطوط العامة للتطور المُميّز لنهاية القرن العشرين:

"ناظرٌ مبدأً الواقع مرحلةً معينة من قانون القيمة. واليوم فإن مجمل النسق يغمره عدم التحدد، وكل واقعٍ يمتصُّ الواقع - المفرط للشفرة والمشابهة."¹

سقط النسق برمته في اللاتحدُّد، حيث أن التناظرات بين المرجع والعلامة، بين المشابهة والحدث، بين القيمة وزمن العمل لم تعد مضمونة. القرار الذي استهل نهاية قابلية تبادل الدولار بدأ نظاماً عشوائياً للقيم المتأرجحة. تم إلغاء قاعدة قابلية التبادل طبقاً لفعل إرادة سياسية، بينما في تلك السبعينات ذاتها، بدأ ينهار كامل النسق التقني والتنظيمي المحكوم بالنموذج المعياري الميكانيكي.

كيف تتأسس القيمة، إذن، ضمن النظام العشوائي للقيم المتأرجحة؟ من خلال العنف، والغش، والأكاذيب. تم تشريع القوة الغاشمة باعتبارها المصدر الوحيد الفعّال للقانون. ويتطابق النظام العشوائي للقيم المتأرجحة مع سيطرة الكلية في الخطاب العام وفي الروح العامة.

وكي نفهم التأثيرات الاجتماعية لنزع الضوابط النيوليبرالي علينا أن نفهم التأثيرات المولدة للمرض النفسي التي ينتجها تقلُّل العلاقات الاجتماعية على الروح الفردية والجماعية. بدايةً من السبعينات، اكتسب **نزع الضوابط** دوراً مركزياً في إيديولوجيا السلطة، قالباً لا العلاقات بين الاقتصاد وبين المجتمع فحسب، بل كذلك إحداثيات الخطاب النقدي. وكلمة **نزع الضوابط** زائفة. إذ تبدو وكأنها نشأت في تاريخ الطلائع المناهضة للنسق لتجلب ريحاً ليبرتارية إلى المجال الاجتماعي وتبشّر بنهاية كل معيار وقاعدة مُقيّدة. وفي الحقيقة فإن ممارسات نزع الضوابط المصاحبة لانتصار النيوليبرالية النقدية تتمثل في إزاحة كل القواعد، حتى تسود فحسب قواعد السيطرة الاقتصادية. القاعدة الشرعية الوحيدة الآن هي الأقسى، والأعنف، والأشدّ كلبيةً، والأشدّ لاعقلانيةً بين كل القواعد: إنها قانون الغابة الاقتصادي.

في أعمال فوكو المكرسة لجينالوجيا تشكيلات السلطة الحديثة، كان المفهوم المحوري هو الانضباط، مفهوماً على أنه صياغة الأجساد في السياق **الفوردي**. في كتاباته المبكرة، حيث درس تشكّل البنيات الانضباطية الحديثة - المستشفيات العقلية، والعيادات، والسجون - بنى فوكو نظريةً للسلطة الحديثة تضمنت نظريةً لتشكّل الذات.

والآن بعد أن طوّر النظام الاستبدادي لنزع الضوابط الليبرالي نفسه بشكلٍ كامل، يحتاج الخطاب الذي طوّره فوكو في كتاباته المبكرة إلى تحديث. وقد أدرك ذلك فوكو ذاته، كما يمكننا أن نرى في مولد **البيو - سياسة**، الشكل المنشور تالياً لحققة بحثه عام 1979 في **الكوليج دو فرانس**. هنا يُعيد فوكو تتبع التحوّل مابعد - الفوردي باعتباره إدخالاً إنظمارياً للشكل النيوليبرالي ضمن الجسد الاجتماعي النشط. وفي حلقة بحثه، التي تتزامن مع انتخاب مارجريت ثاتشر Margaret Thatcher في بريطانيا العظمى ورونالد ريغان Ronald Reagan في الولايات المتحدة، يُوسّع فوكو مدى منظوره الجينالوجي والبيوسياسي ليتضمّن السيرورات الاقتصادية التي كانت بادئةً في التشكل في تلك الأيام.

في ملخص المنهج الدراسي، يكتب فوكو:

"كانت التيمة ستكون 'البيوسياسة'، التي عنيت بها المحاولة، التي بدأت من القرن الثامن عشر، لعقلنة المشكلات المطروحة على الممارسة الحكومية من جانب ظواهر مُميّزة لمنظومة من الكائنات الحية تشكّل السكان: الصحة، الصحة العامة، معدل المواليد، العمر المتوقع، الجنس ... نحن نعلم الأهمية المتزايدة لهذه المشكلات منذ القرن التاسع عشر، والموضوعات السياسية والاقتصادية التي طرحها حتى الحاضر."²

بكلمة البيوسياسية، يُدخل فوكو فكرة أن تاريخ السلطة هو قصة الجسد الحي الذي تتم صياغته بواسطة المؤسسات والممارسات التحوّلية العميقة، القدرة على إدخال سلوكيات وتوقعات وفي الحقيقة تعديلات دائمة في الأحياء. تمثل البيوسياسية صياغةً للأحياء مولدةً للأشكال تعمل من خلال المسكن الذي يتطلب منهم أن يتفاعلوا معه.

الليبرالية (أو بالأحرى النيوليبرالية، حيث أننا نريد الإشارة إلى التنويع العدواني بشكل خاص من الليبرالية التي تم اقتراحها طوال السبعينات بواسطة مدرسة شيكاغو للاقتصاد وتبنتها بعد ذلك الحكومتان الأمريكية والبريطانية حتى أصبحت، بعد عام 1989، الدوجما المحورية للسياسة الكوكبية) هي برنامجٌ سياسي يتضمن غرضه تلقّيح مبدأ المشروع في كل فضاءٍ للعلاقات الإنسانية. إن الخصخصة وحقيقة أن كل شذرة من المجال الاجتماعي قد اختُزلت إلى نموذج ريادة أعمال، حرّرت الديناميات الاقتصادية من أي قيد، سواء كان سياسياً، أو اجتماعياً، أو أخلاقياً، أو نقابياً، أو بيئياً. في العقود السابقة، كانت هذه القيود تسندُ الخصخصة، بفضل سياسيات الاستثمار العام التي حفزتها الإصلاحات الكينزية وعمل العمال المنظم.

لكن كلما ألغى نزغ الضوابط الليبرالي أي قيود قانونية داخل الإنتاج وتحرّر الشخص القانوني من الضوابط، كلما وقع الزمن الاجتماعي المعاش في قبضة أصفاد لغوية، وتكنولوجية، ونفسية. يوضح فوكو أن البيوسياسية هي سيرورةٌ للتمثّل - الداخلي: فالأصفاد الاقتصادية يتم استيعابها في المجال البدني واللغوي فور أن يتحرّر المجتمع من أي قاعدة شكلية. بهذا المعنى يكون سؤال الحرية اليوم مشكلةً بيوسياسية.

دعوني أنغمس، الآن، في استطراد ماركسي.

فيما يُطلق عليه تسمية "الفصل السادس غير المنشور" من المجلد الأول من **رأس المال**، المنشور في الستينات، يتحدث ماركس عن العبور من الإدراج subsumption الشكلي إلى الواقعي real بواسطة رأس المال. الإدراج الشكلي يقوم على أساس الإخضاع القانوني للعمال، على فرض الانضباط الشكلي على الأجساد. ويعني الإدراج الواقعي بدلا من ذلك أن أعمار العمال قد قبض عليها تدفق رأس المال، والأرواح قد تخللتها السلاسل التكنو - لغوية.

يُفَعِّل إدخالُ تكنولوجياتٍ إنتشارية، حوسبة العمليات الإنتاجية وعمليات الاتصال الإجتماعي، سيطرةً جزيئية على الشبكة العصبية الجماعية. وهذا هو مجال الشيء الميت، السلعة، التي تشيىء النشاط الإنساني مُختزلةً إياه إلى آلية - ذاتية إدراكية. بهذا المعنى يجب أن نتحدث عن "ثاناتو - سياسة" thanato-politics (من الكلمة الإغريقية **ثاناتوس** *thanatos*، وتعني الموت): إخضاع الحياة الذكية إلى شيءٍ ميت، سيطرة الموتى على الأحياء.

تختزل النظرياتُ النيو - ليبرالية مفهوم الحرية إلى بعده الشكلي، القانوني. لكن النزعة الشمولية المعاصرة قد صاغت سلاسل مختلفة عن سلاسل النزعة المطلقة السياسية: فقد انتقلت أدواتها للسيطرة من مجال السياسة إلى مجال الانتاج التقني للذاتية، من مجال الشخص القانوني إلى الجسد النشيط، إلى الروح.

من جهةٍ، هدفت النيوليبرالية إلى تصفية كل المعايير القانونية والضوابط الاجتماعية التي نتج عنها تقييد الديناميات التنافسية. ومن جهةٍ أخرى، أرادت تحويل كل مجالات الحياة

الاجتماعية (بما في ذلك الرعاية الصحية، والتعليم، والجنسانية، والمشاعر، والثقافة، إلخ) إلى فضاءٍ اقتصادي حيث تكون القاعدةُ السارية الوحيدة هي قاعدةُ العرض والطلب ضمن خصصةٍ مطلقة متزايدة للخدمات.

ألغت النيوليبرالية القيودَ التي حَمَت المجتمع من ديناميات المنافسة الاقتصادية؛ ومن ثم نتج تأثيرٌ وسمٌ بيوسياسي في الجسم - العقل الجماعي.

"تعني تعميم 'المشروع' من داخل الجسم الاجتماعي أو النسيج الاجتماعي؛ تعني أخذَ هذا النسيج الاجتماعي وترتيب الأشياء بحيث يمكن كسره، وتقطيعه، واختزاله، لا طبقاً لصالح الأفراد، بل طبقاً لصالح المشروعات. لابد من تسكين الحياة الفردية [..]. [داخل إطار كثرةٍ من المشروعات المتنوعة المرتبطة ببعضها والمشتبكة ببعضها [..]. [وأخيراً، فأن حياة الفرد ذاتها - مع علاقاته بملكياته الخاصة، مثلاً، مع عائلته، ومنزله، وتأمينه، ومعاش تقاعده - يجب أن تجعله نوعاً من المشروع الدائم والمتعدد [..]. ما وظيفة هذا التعميم لشكل 'المشروع'؟ من ناحية، بالطبع، تتضمن توسيع النموذج الاقتصادي للعرض والطلب والاستثمار - التكاليف - الربح بحيث تجعله نموذجاً للعلاقات الاجتماعية وللوجود ذاته، شكلاً من علاقة الفرد بنفسه، وبالزمن، وبمن حوله، بالجماعة، وبالعائلة [..]. العودة إلى المشروع إذن هي في الآن ذاته سياسةٌ اقتصادية أو سياسةٌ لإضفاء الطابع الاقتصادي على مجمل المجال الاجتماعي، لكنها في نفس الآن سياسةٌ تُقدِّم نفسها أو تسعى لأن تكون نوعاً من سياسة

الحياة *Vitalpolitik* وظيفتها التعويض عما هو باردٌ، وفاقد الحس، وحسابي، وعقلاني، وميكانيكي في لعبة المنافسة الاقتصادية بالمعنى الضيق.³

حكم المشروع هو في آنٍ واحد سيرورةٌ نزع ضوابطٍ سياسية و سيرورةٌ معرفية لتجزيءٍ جديدٍ للزمن، والتوقعات الثقافية. بهذا المعنى فإنها *vitalpolitik*، سياسةٌ حياةٍ، بيوسياسية. على مستوىٍ سياسي، يقود الانتصارُ النيوليبرالي إلى خلق ما يعرفه فوكوه بأنه:

"نوعٌ من المحكمة الاقتصادية تزعمُ تقييمَ العملِ الحكومي على أسسٍ إقتصادية وسوقية صارمة."⁴

كل خيارٍ حكومي، وكل مبادرة اجتماعية، وكل شكلٍ من الثقافة، وكل تعليم، وكل تجديد، يتم الحكمُ عليه طبقاً لمعيارٍ وحيد: معيار المنافسة الاقتصادية والربحية. كل تخصّص، وكل معرفة، وكل ظلٍ من ظلال الحس الوجداني يجب أن يتمشّي مع ذلك المعيار. تمثل النيوليبرالية محاولةً لبناء الإنسان الاقتصادي *homo oeconomicus*: وهو نموذجٌ أنثروبولوجي غيرٌ قادرٍ على التمييز بين صالح المرء الخاص وبين الفائدة الاقتصادية.

في منابع الرؤية الليبرالية ثمة اختزالٌ للصالح الإنساني (الصالح الأخلاقي والجمالي) إلى الفائدة الاقتصادية، واختزالٌ لفكرة الثروة إلى فكرة الملكية. يتم فصلُ فكرة الثروة عن بهجة الاستمتاع الحر وتُختزلُ إلى مُراكمة القيمة.

الصيرورة مُقلقلًا

ضمن النظام العشوائي للقيم المتأرجحة، يصبح التقلُّل precariousness الشكل العام للوجود الاجتماعي. يمكن للرأسمال أن يشتري نُتفاً fractals من الزمن الإنساني، ليعيد توليفها من خلال الشبكة الرقمية. ويمكن للعمل - المعلوماتي الرقمي أن يُعاد توليفه في مكانٍ مختلف، بعيداً عن المكان الذي أنتجه. من وجهة نظر إكساب القيمة للرأسمال، يكون التدفق متصلاً، ويجد وحدته في الشيء المنتج. لكن من منظور العمال الإدراكي يكون للعمل المنجز طابعٌ شذري: إذ يتكون من كِسَرٍ من الزمن الخلوي المُتاح لإعادة التوليف الإنتاجية. وخلايا العمل المتقطع تعمل ثم تتوقف ضمن إطار التحكم الضخم للإنتاج الكوكبي. يمكن إذن فصل توزيع الزمن عن الشخص الفيزيقي والقانوني للعامل. يشبه زمن العمل الاجتماعي محيطاً من الخلايا المنتجة للقيمة يمكن جمعها وإعادة توليفها طبقاً لاحتياجات رأس المال. غير التقلُّل التركيب الاجتماعي، والأشكال السيكلوجية، والعلائقية، واللغوية، والتعبيرية للأجيال الجديدة التي تواجه الآن سوق العمل.

ليس التقلُّل عنصراً معيناً للعلاقة الاجتماعية، بل القلبُ المظلم للإنتاج الرأسمالي في مجال الشبكة الكوكبية التي يدور بها باستمرار تدفق للعمل - المعلوماتي المتشظي القابل لإعادة

التوليف. التقليل هو العنصرُ التحويلي لمجمل دورة الإنتاج. ولا أحد محميّ منه. يجري خفضُ أجورِ العمال بعقودٍ دائمةٍ وتحطيمها؛ فحياة كل شخصٍ مُهدّدةٌ بعدم استقرارٍ متزايد.

منذ تم حلُّ الانضباطِ الفوردي، يجد الأفرادُ أنفسهم في حالة حريةٍ ظاهرية. فلا أحد يجبرهم على تحمُّل الإخضاع والتبعية. القسرُ يكمنُ بدلاً من ذلك في التفاصيل التقنية للعلاقات الاجتماعية، ويُمارس الضبطُ من خلال الخضوع الطوعي لكنه حتمي لسلسلةٍ من الآليات - الذاتية. في الولايات المتحدة تحتاج الغالبيةُ العظمى من الطلبة للحصول على قرض كي يدفعوا مصاريف كورساتهم الدراسية ويحصلوا على درجةٍ جامعية. وتكلفة التعليم من الارتفاع بحيث يصبح هذا القرض عبئاً لا يستطيع الطلبة تحرير أنفسهم منه لعقود. بهذه الطريقة، يتم إنتاجُ شروطٍ شكلٍ جديد من التبعية في حيوات الأجيال الجديدة.

القيم النيوليبرالية التي قُدِّمت في الثمانينات والتسعينات باعتبارها مُتَّجِهَاتٍ للاستقلال وريادة الأعمال - الذاتية، كشفت عن كونها تبدّياتٍ لشكلٍ جديدٍ من العبودية يُنتج عدم الأمان الاجتماعي وبالأخص كارثةً سيكولوجية. والروح، التي كانت ذات حينٍ هائلةً وغير قابلةٍ للتنبؤ، يجب الآن أن تتبّع دروباً وظيفية كي تصبح متمشية مع نسق التبادلات التشغيلية التي تُبْنِيُ المجموعَ الإنتاجي. كانت المصانع الصناعية تستخدم الجسدَ، مُجْبِرَةً إياه على ترك الروح خارج خط التجميع، حتى بدا العامل مثل جسدٍ بلا روح. وبدلاً عن ذلك يطلب المصنع اللامادي أن نضع أرواحنا ذاتها تحت تصرّفه: الذكاء، والحس الوجداني، والإبداعية، واللغة. ويرقد الجسدُ الذي لا جدوى منه مترهلاً عند أطراف الملعب: وحتى نعتني به ونسليّه، فإننا نضعه خلال الدورات التجارية للياقة والجنس.

و حين ننتقل إلى دائرة العمل - المعلوماتي، لم يعد رأس المال يُجَدِّد الناس، بل يشتري حُزْماً من الزمن، منفصلةً عن حاملها المؤقتين والقابلين للتبادل. الزمن اللا - شخصي هو الآن الفاعل الحقيقي لسيرورة إكساب القيمة، والزمن اللا - شخصي ليس له حقوق.

وفي الأثناء، تكون الآلة البشرية موجودةً، نابضةً وفي المتناول، مثل عقلٍ - منبطح في الانتظار. امتداد الزمن خلويٌّ بصورةٍ دقيقة: فخلايا الزمن المنتج يمكن استنفارها بأشكالٍ مضبوطة، وعارضة، وشذرية. وتحقق إعادة توليف هذه الشذرات أوتوماتيكيا في الشبكات الرقمية. ويتيح الهاتف المحمول الربط بين احتياجات السميورأسمال وبين استنفار العمل الحي للفضاء - السبراني. تدعو نغمة رنة الهاتف المحمول العمال لإعادة ربط زمنهم المجرد بتدفقات الشبكة.

بفضل الارتباط المتبادل لأجزائه الحية، يبدو أن النسق الاجتماعي يزدادُ باضطراب شبيهاً بالنسق البيولوجي. في عام 1993، في كتاب **خارج السيطرة Out of Control**، يتحدث كيفين كيلي Kevin Kelly عن أنساقٍ - حية vivisystems، أنساقٍ اصطناعية تعمل طبقاً لنموذج إعادة التوليف البيولوجية للكيانات العضوية. والأفق العام الذي يتتبعه هذا الكتاب هو **العقل الكوكبي**، الذي نجد فيه كائناتٍ عضوية بيولوجية مُخلَّقة وشبكاتٍ رقمية. والعقل الكوكبي هو كيانٌ عضوي - فائق يربط الأدمغة، والأجساد، والشبكات الإلكترونية. ونموذج الشبكة قادرٌ على تنظيم وتوجيه الطاقات الإنتاجية بأكثر الطرق وظيفيةً. ومن ثم، يميل نموذج التكامل الأفقي للحلول محل القرارِ المراتبي، ويميل نموذج إعادة التوليف إلى الحلول محل نموذج تراكم الأحداث والتناقض الديالكتيكي. الأنساق الحية أشدُّ تعقيداً بما لا يقاس من أي نسقٍ يمكن تفسيره طبقاً للنموذج التتابعي للميكانيكا ولل فعل الإرادي العقلاني. قادتنا

التكنولوجيا إلى إنتاج أنساقٍ حيةٍ اصطناعية. وهذا يجعلُ منهجَ ووحدة معرفة [إبستمَة episteme] السياسة الحديثة، المشتقة من استعارة ميكانيكية، عتيقةً بصورةٍ يتعدّر إصلاحها. نحن بحاجةٍ إلى إعادة التفكير في السياسة طبقاً للإمكانيات الاستعارية لنموذج بيومعلوماتي.

كانت هذه الفكرة شعبيةً على نطاقٍ واسعٍ في الثقافة - السيرانية خلال التسعينات: فالاتصال الأفقي للأنساق الشبكية يمنح الذكاء البشري قوةً فائقة. لكن ما هو المبدأ الذي يمنح الدلالة لهذه القوة؟ ومن المستفيد حقاً من تمكين الذكاء الجمعي؟ في **خارج السيطرة**، يكتب كيفين كيلى:

"بينما تخرقُ شبكاتُ كبرى العالم المصنوع، نرى أولى لمحاتٍ ما ينبثق من آلات - النت التي تصبح حيةً، وذكية، وتتطور - حضارةً بيولوجية - جديدة. ثمة معنى ينبثقُ به عقلٌ كوكبي في ثقافة شبكة. العقل الكوكبي هو اتحادُ الحاسوب والطبيعة - اتحادُ الهواتف والعقول البشرية وأكثر. إنه تعقيدٌ فائقُ الانساع ذو شكلٍ غير محدد تحكمه يدٌ خفيةٌ من تلقاء ذاتها."⁵

في رؤية كيلى فإن المخططات الغامضة لكنها متفوقةً للعقل الكوكبي تتبدى من خلال الآليات الأوتوماتيكية لاتخاذ القرار الكوكبي التفاعلي. يمكن للحشد أن يتحدث مئات الآلاف من اللغات، لكن اللغة التي تُمكنه من الأداء ككل متكامل هي لغة الآليات الذاتية الاقتصادية المتجسدة في التكنولوجيا. واقعاً في أحبولة لعبة مرايا من عدم التحدد والتقلقل، يُبدي الحشدُ

جانبه المظلم ويتبع الآليات الذاتية التي تُحوّل الثروة إلى بؤس، وقوته إلى معاناة، وإبداعيته إلى تبعية.

الحشد لا يُبدي نفسه كاستقلالٍ ذاتي على الإطلاق، بل بالأحرى كتبعية للآليات الذاتية التي تبنيها السلطة الحيوية biopower وتفعلها في الحياة اليومية، وفي حِسِّنا الوجداني ونفسنا: نُصبح سِرباً. وطبقاً ليوجين ثاكر Eugene Thacker، فإن السِرب هو تنظيمٌ لوحداتٍ كثيرة، مكتسبةٌ للطابع الفردي مع بعض العلاقة ببعضها البعض.⁶ أي أن السِرب هو نوعٌ خاص من الجماعية أو ظاهرةٌ مجموعةٌ قد يكون معتمداً على شرط الاتصالية. السِرب هو جماعية تُعرّف بالعلائقية. وهذا يخص بنفس القدر الوحدة الفردية وكذلك التنظيم الكلي للسِرب. وعند مستوى معين تتراكم "الشبكات الحية" و"الأسراب". السِرب هو كلُّ أكثر من مجموع أجزائه، لكنه أيضاً كلُّ متنافر. وفي السِرب، لا تكون الأجزاء خاضعةً للكل - كلاهما يوجد في نفس الآن وأحدهما بسبب الآخر.

ليس للسِرب روحٌ سياسية، مجرد روحٍ أوتوماتيكية وعلائقية.

الممارسة الفعالة للسياسة (أي للحكم السياسي) تفترض سلفاً إمكانيةً واعية لمعالجة المعلومات التي يتشاركها الكيان العضوي الاجتماعي. لكن المعلومات التي تدور داخل المجتمع الرقمي أكثر مما يجب: أسرع مما يجب، أكثر مما يجب، مثقلة ومعقدة أكثر مما يمكن للأفراد أو الجماعات معالجتها بصورة واعية، ونقدية، ومعقولة، في الزمن الضروري لاتخاذ قرار. ومن ثم يُترك القرار للآليات الذاتية، ويبدو أن الكيان العضوي يعمل أكثر باستمرار طبقاً لقواعدٍ

تطورية من نوع أوتوماتيكي، منقوشة في التراث الجيني الإدراكي للأفراد. الآن يبدو أن السرب يميل لأن يُصبح الشكل السائد للفعل الإنساني. أكثر فأكثر يتم تقريرُ الإزاحة والاتجاه بواسطة نسق الآليات الذاتية الجماعية التي تفرض نفسها على الفرد.

في **الأعمال @ سرعة الفكر**، مُحيلًا إلى الشكل البيولوجي العام الذي تتخذه سيرورة الانتاج الرقمي، يكتب بيل جيتس:

"الجهازُ العصبي لمنظّمة له توازياتٌ مع جهازنا العصبي البشري. كل مؤسسة أعمالٍ، بصرف النظر عن صناعتها، لها أنساقٌ 'أوتوماتيكية'، هي السيوراثُ التشغيلية التي عليها مواصلة العمل إذا كان للشركة أن تظل على قيد الحياة [. . .]. وما كان ناقصا هي الروابط بين المعلومات التي تشبه النيورونات المتصلة فيما بينها في الدماغ [. . .]. تعلم أنك قد بنيتَ جهازاً عصبيا رقميا ممتازا حين تتدفق المعلومات خلال منظمتك بسرعة وطبيعية الفكر في كائن بشري وحين يمكنك استخدام التكنولوجيا لتنظيم وتنسيق فرقٍ من الناس بالسرعة التي يمكنك بها تركيزُ اهتمامٍ فردٍ على مهمة. إنها الأعمال بسرعة الفكر."⁷

في العالم المتصل ببعضه، تترافق الحلقات الإرتجاعية لنظرية أنساقٍ عامة مع المنطق الدينامي لعلم الجينات الحيوية في رؤيةٍ ما بعد - إنسانية للإنتاج الرقمي. ونموذج الإنتاج - الحيوي - المعلوماتي الذي تخيله جيتس هو الواجهة المشتركة interface التي ستتيح للأجساد البشرية أن تتكامل مع الدائرة الرقمية. وفور أن يعمل الجهازُ العصبي الرقمي بكامل طاقته،

يمكن تركيئه بسرعة على شكل جديد من التنظيم. فيميكروسوفت لا تتعامل مع المنتجات والخدمات إلا ظاهرياً. وفي الواقع، تتعامل مع شكل من التنظيم السيرياني - فور تثبيته installed - يُنْزِلُ تدفقات المعلومات الرقمية خلال الأجهزة العصبية لكل المؤسسات المحورية للحياة المعاصرة. يجب اعتبار ميكروسوفت ذاكرةً افتراضية يمكننا تنزيلها download ، جاهزة للتثبيت installed في الواجهات المشتركة المعلوماتية - الحيوية للكيان العضوي الاجتماعي: بانوبتيكون - سيراني مثبت installed داخل الدوائر الجسمانية للذاتية الإنسانية، عنصر جيني - تحولي mutagenic يتم إدخاله في دوائر الاتصال الاجتماعي. أخيراً تصبح السيرنطيقا حياةً أو - كما يحب جيتس أن يقول - المعلومات هي "غدتنا الليمفاوية الحيوية".

تفتح التكنولوجيات الحيوية الطريق لتطور أبعد لهذا السيناريو، متيحةً لنا أن نصل الأجساد الفردية والجسم الاجتماعي بتدفقات جينية - تحولية تنتجها الهندسة الحيوية: أدوية، وأعضاء اصطناعية، وتحولات جينية، وإعادة برمجة وظيفية. بمعنى معين، فإن تكنولوجيات المعلومات تحتل حتى العقل بتدفقات جينية - تحولية، فتغزو انتباهنا، ومخيلتنا، وذاكرتنا. تتيح المعلوماتية والتكنولوجيات البيوتقنية للأجساد أن تتصل في مُتَّصِلٍ تحكمه الآليات الذاتية.

في المجتمع الانضباطي الذي ناقش ميشيل فوكو أصوله المعرفية والعملية، كانت الأجساد خاضعةً للانضباط بطريقة قمعية بواسطة قواعد اجتماعية وإنتاجية تتطلب الإجماع، والخضوع، والتمثل - الداخلي الواعي. كان للقانون المفروض من قبل الدولة الحديثة على الأفراد طابعٌ خارجي بالنسبة للكيان العضوي الإنساني الواعي، الذي يمثله المواطن.

أما مجتمع السيطرة، كما ناقشه دولوز، فإنه يُقام بدلا من ذلك بدءاً من كهربية wiring الأجساد والعقول، من الإثارة العصبية لآليات ذاتية من نوع تكنو - لغوي، بفضل تحولات مُحفَّزة طبقاً لغاياتٍ منقوشةٍ في الأداة التكنولوجية. التكنولوجيات الراقية نشطةٌ على مستوى جزئي، إنها عناصر - نانوية للتحويل. ومن ثم فإنها تخلق الشروط للسيطرة على الفاعل - الذات من خلال آلياتٍ ذاتية تكنو - لغوية وعمليات - تقنية. يجري توصيل عقول الكيانات العضوية الفردية الواعية بتدفقات جينية - تحويلية من نوع سميوطيقي: تُحوّل الكيانات العضوية إلى نهاياتٍ طرفية terminals للعقل الكوكبي والكيان العضوي البيو - رقمي الفائق.

ظن داروين أن سيرورة الانتقاء عملت على الأزمنة البالغة الطول الضرورية للتطور الطبيعي للأنواع. في مدي جيلٍ واحد لا يمكن إدراك أي شيءٍ له مغزى بهذا المعنى، ولا يتبدى الانتقاء إلا بطريقةٍ تراكمية، عبر أجيالٍ عديدة. فالتعديلات الضئيلة، التي لا تكاد تُلاحظ تتراكم طوال دوراتٍ زمنية بالغة الطول. لكن هل مازالت هذه هي الحال في الحقبة الحديثة؟ أليست التكنولوجيا عنصراً لتسارعٍ لا يُصدّق في السيرورات التحويلية التي كانت بالغة البطء في الطبيعة، ألم تكتسب الآن الميل إلى التسارع إلى حدٍ تَبَدَّى نتائجها تماماً خلال جيلٍ أو جيلين؟ ألا ينتشر التحويل الذي يجري تحت أعيننا من المستوى التكنولوجي (الرقمنة، التوصيلية) إلى المستوى الاجتماعي، والثقافي، والجمالي، والإدراكي، والسيكولوجي؟ ألا يمكننا أن نرى أثناء العمل بالفعل تحوّل النسق العاطفي، وأنظمة الرغبة، والإزاحات الموطنية، وأنماط الانتباه، والتذكر، والتخيّل؟ ألا نبدأ في إدراك تحولٍ سيكولوجي محتمل في الكيان العضوي، تحفزه التكنولوجيا - الحيوية؟

صحيحٌ إذن أن للبيئة وظيفةً حاسمةً في الاختيارات التي تقوم بها العقولُ البشرية، لكن العقول البشرية جزءٌ من البيئة. لهذا السبب، فإن النتائج التي طوّرتها النظرية الليبرالية من فرضيات مذهب الدارونية الاجتماعية تتبّع منطقاً - زائفاً. صحيحٌ أن البيولوجيا تُسيطر على الفعل البشري، لكن الفعل البشري يُحدّد البيولوجيا أيضاً. والمسألة هي فهم أية خياراتٍ (معرفية، وتكنولوجية، وأخيراً غريزية وجمالية) سيتخذها عقلٌ بشري واعٍ.

صياغة الروح

تأسس المجتمع الحديث على منظور حكمٍ بشري على عالمٍ مبنيٍّ على مقاييسٍ بشري. هذا الحكم يجب أن يُخضع للانضباط الأجسادَ، والعلاقاتِ الاتصالية، واللغة. ويتضمن الانضباط كما اقترح فوكوهُ بالفعل في كتابه **تاريخ الجنون**، اختزالَ العالم إلى العقل، بينما جرى في نفس الوقت احتجاز اللاعقلانية، وعزلها، وقمعها، وعلاجها. ويفترض تطوُّر شكلِ الصناعة الفوردية سلفاً نفس السيرورة الانضباطية، بينما يُعيد أيضاً تعريفها. جرى تشكيل العلاقة الإنتاجية بين الجسد والآلة من خلال تفاعلٍ بطيءٍ كان مرئياً، وواعياً، وقابلاً للحكم. وتمت بشكل متبادل صياغة الجسد التشريحي والآلة الرأسمالية المكبّرة من خلال هذه السيرورة. في المصنع الفوردي، يصون التشريحُ والميكانيكا نسقَ الأجساد المنتجة التي تحتل الفضاء المادي للأشياء، والتحوّلات، والإزاحات. في هذا الفضاء المادي والمرئي، يصبح العمل والنزاع ظاهرين، وتُنظَّم السلطة.

لكن فور أن يظهر الرقمي في أفق الحياة الاجتماعية، تتحرك العناصر المحورية للعلاقات الاجتماعية من المجال التناظري (للأحجام، والأجساد، والدوافع) إلى مجال الخوارزميات (العلاقات، والثوابت، والمشايات). تتضمن الرقمنة انتقالاً على المستوى الجوهري للمعالجة: لم تعد تتم معالجة المنتجات الاجتماعية مادياً، بل يتم توليدها على مستوى إدراكي. فالموقع الذي تتأسس فيه السلاسل الإنتاجية، والاجتماعية، والاتصالية معزولاً عن المعرفة الاجتماعية وحتى عن المنظورية. في المشهد الاجتماعي يتم التعبير عن آليات ذاتية، إلا أن المجال الذي تُنتج فيه مُسقَطٌ من المنظورية، ليس فحسب لأن هذا مجالاً سرِّي (معامل الأبحاث مُسقَطٌ من أي حكمٍ أو قرار ديموقراطي)، بل كذلك لأن كل شيء يحدث داخل النانوتكنولوجي.

كان الأفق الإنساني النزعة مرتبطاً بفرضية بروتاجوراس Protagoras القائلة بأن "الإنسان هو مقياس كل شيء." وفي العالم التقليدي - وحتى الصناعي - كان الإنسان هو المقياس، والعالم التكنولوجي مبني على إرادته وقدراته العينية على المعالجة. لم يعد هذا صحيحاً فور أن انتشرت تكنولوجيات اللامنظور. لم تعد "الأشياء" الهامة (هي بالفعل خوارزميات توليدية) التي تؤخذ في الاعتبار وتُحدّد تشكيل الظواهر الاجتماعية تُناظر القياس الإنساني: فلم تعد العين البشرية تستقبلها. أُضعفت السياسة، حيث أن كل ما هو معطى فيما هو منظورٌ سياسياً لا قيمة له، هو "استعراض" خالص: بينما الاستعراض هو ما يمكننا رؤيته، فإن الخوارزميات التوليدية غير مرئية. تنتقل السيطرة إذن من مجال الانضباط الجسماني، والميكانيكي، والسياسي إلى مجال الآليات الذاتية المنطقية و السيكولوجية، أو المنطقية والجينية - الحيوية. ليس الجسد بل الروح هي ما تصبح موضوع السيطرة التكنو - اجتماعية. والعولة الرأسمالية مدعومةً جوهرياً بهذه الآليات الذاتية التكنو - لغوية، المنتشرة والمتصلة

على مستوى عام في المجتمع المُنتج، بحيث يصبح إكساب الرأسمالي مستقلاً أكثر فأكثر عن أي نشاطٍ واعٍ وعن نفس إمكانية الفعل السياسي البشري.

لم يكن انقراض الطبقة العاملة وليس الآن نتيجةً لأي صراعٍ بين القوى السياسية، أو تأثيراً لتصفية اجتماعية. فالعمال يواصلون الوجود، لكن فعلهم الاجتماعي لم يعد فعالاً بالنسبة للسيرورات السائدة التي تُنتج فعلياً تأثيرات اجتماعية عامة. وما تغيّر بصورةٍ لا تقبل الانعكاس في مشهد السميورأسمال هو العلاقة بين العامل البشري (العمال) وبين مواقع السيطرة والقرار. لم تعد السيطرة تُمارس على مستوى اجتماعي - مكبرٍ أو تشريحي، بوصفها تقييداً جسيماً. السيطرة تُمارس على مستوى غير منظور، لا يقبل الانعكاس، مستوى لا يمكن حُكمه، حيث أنه يحدث من خلال خلق آلياتٍ ذاتية تشغيلية ولغوية تُبْنِي طريقة عمل المجال - التقني.

لم تعد السيطرة على الجسد تُمارس بآلياتٍ تقييدٍ مولارية، لكن بآلاتٍ متناهية الصغر مُدمجةٍ داخل الكيان العضوي من خلال الصيدلة - السيكلوجية، والاتصال الجماهيري ونزوع الأسطح المشتركة interfaces المعلوماتية. يعني هذا أن السيطرة على الجسد تُمارس بصياغة الروح.

أنطولوجيا البيومعلوماتية

كان بيكو ديلا ميراندولا Pico della Mirandola إنسانيا وفقهيا لغويا كتب، عام 1486، نصاً بعنوان *Oratio de dignitate hominis*. هنا أقتبس من عمله:

"الآن فإن الأبّ الأسمى، الرب سيد - البنائين، بقوانين حكمته الخفية، قد صنع هذه الدار، هذا العالم الذي نراه، معبدَ الألوهية الباذخ. وزينَ الإقليمَ السماوي الفائق بالعقول. بثّ في الكرات السماوية أرواحاً خالدة؛ ملأً بحشدٍ متنوعٍ من الحيوانات الأجزاء المنبوذة والمتبقية من العالم السفلي. لكن، مع انتهاء العمل، رغب الصانع أن يكون هناك من يُحصى سببَ ذلك العمل الضخم، من يُحبّ جماله، ويعجب لعظمته. وطبقاً لذلك، الآن وقد اكتملت كل الأشياء [. . .]، فكر أخيراً أن يخلق الإنسان. لم يكن ثمة في النماذج البدئية ما يمكنه أن يصوغ منه نبتة جديدة، وما من شيء في مخزنه يمكن أن يمنحه ميراثاً لابنٍ جديد، وما من مقعدٍ شرعي خالٍ يمكن أن يجلس فيه مُتأمل الكون هذا. كان كل شيءٍ مُترعاً؛ كانت كل الأشياء مُخططة في المراتب الأسمى، والأدنى، والأوسط. لكن لم يكن من شيم السلطة الأبوية أن تُحقق في المخاض الأخير [. . .]؛ لم يكن من شيم الحكمة، عند الضرورة، أن تتخبط إلى الوراء والأمام لافتقادها لخطّة؛ لم يكن من شيم الرحمة - المُحبّة التي كانت ستمتدح السخاء المقدس في الآخرين أن تضطر لإدانة نفسها. وأخيراً، قرّر خيرُ العاملين أن ذلك الذي لم يمكن له أن يُعطى شيئاً يخصّه بذاته يجب، بصورة مُركّبة، أن يكون أيّ شيءٍ انتهى فردياً إلى أيّ شيءٍ وكل شيء. ومن ثم أخذ الإنسان، هذا العمل غير المحدّد الشكل؛ وواضعاً إياه عند محور العالم، تحدث إليه كما يلي:

لَمْ نُعْطِكَ، يَا آدَمَ، كُرْسِيًا مُحَدَّدًا، وَلَا شَكْلًا يَخْصُصُكَ أَنْتَ ذَاتَكَ، وَلَا هَدِيَّةً تَخْصُصُكَ بِالذَّاتِ، كَيْ تُحَسَّ كَمَلِكٍ لَكَ، وَتَنَالَ كَمَلِكٍ لَكَ، وَتَحْوِزَ كَمَلِكٍ لَكَ الْكُرْسِيِّ، الشَّكْلَ، الْهَدَايَا الَّتِي تَرْغُبُهَا أَنْتَ. الطَّبِيعَةُ الْمَحْدُودَةُ فِي الْمَخْلُوقَاتِ الْآخَرَى مَقْيَدَةٌ ضَمَّنَ نَطاقِ الْقَوَانِينِ الَّتِي كَتَبْنَاهَا. وَتَمْشِيًّا مَعَ مَلَكَةِ الْحَكْمِ الْحَرَّةِ، الَّتِي وَضَعْتُكَ بَيْنَ يَدَيْهَا، فَأَنْتَ لَا تَقْيِّدُكَ حَدُودٌ؛ وَسَوْفَ تُحَدِّدُ حَدُودَ الطَّبِيعَةِ لِنَفْسِكَ. لَقَدْ وَضَعْتُكَ عِنْدَ مَرْكَزِ الْعَالَمِ، وَمِنْ هُنَاكَ يُمْكِنُكَ بِصُورَةٍ أَنْسَبَ أَنْ تَنْظُرَ حَوَالِيكَ وَتَرَى كُلَّ مَا يَكُونُ فِي الْعَالَمِ. لَمْ نَصْنَعْكَ لَا سَمَاوِيًّا وَلَا أَرْضِيًّا، لَا فَانِيًّا وَلَا خَالِدًا. أَنْتَ، كَقَاضٍ مُعَيَّنٍ لِأَنَّهُ نَزِيَّةٌ، صَائِعٌ وَصَائِعٌ نَفْسِكَ؛ يُمْكِنُكَ أَنْ تَنْحَتَ نَفْسَكَ فِي أَيِّ شَكْلِ تُفَضِّلُ. يُمْكِنُكَ أَنْ تَنْمُوَ إِلَى أَسْفَلَ إِلَى الطَّبَائِعِ الْأَدْنَى الْوَحْشِيَّةِ. وَيُمْكِنُكَ أَيْضًا أَنْ تَنْمُوَ إِلَى أَعْلَى بِنَاءً عَلَى رُشْدِ رُوحِكَ إِلَى الطَّبَائِعِ الْأَسْمَى الْمُقَدَّسَةِ⁸

بكتابة خطبته في الكرامة الإنسانية عند نهاية القرن الخامس عشر، استهل بيكو الأفق الحديث: ممارسة السلطة البشرية لا تقوم على أي نموذج بدئي، أو معيار، أو ضرورة، لأن الخالق لم يُحدّد على أي نحوِ الدرب الذي يحتاج إلى اتباعه. في تلك الأعوام ذاتها، كانت إسبانيا دخلت المسيحية حديثاً تطردُ المسلمين واليهود من أراضيها، وجلبت جيوش الإسبان المسيحيين إلى القارة الجديدة حضارة موتٍ، وإبادةٍ، وانتهاك. كان بلوغُ الحداثة موسوماً بتوكيدٍ للحرية والمشروع الخاص الذي كان أيضاً فرضاً للعنف.

يخبرنا بيكو أن الرب لم يتبق لديه نماذج بدئية متاحة وأن المخلوق الإنساني، الأثير، الأخير والأشد تعقيداً، لم يمكن تحديده بأي نموذج بدئي أو ماهية. كان على الرب إذن أن

يترك للبشر حريتهم في تعريف أنفسهم، مُقيمين بحرية حدود أفعالهم ومصيرهم. لم تكن الصيرورة البشرية مرسومةً أو مكتملة من جانب الإرادة الإلهية، بل تُركت لإرادة عدم - التحدد البشري. الحرية تُفهم على أنها الحرية من التحدّد: بهذا المعنى، فإنها مؤسّسةٌ للماهية الإنسانية.

إفتُتحت الحادثة بهذا الوعي: الحضارة الإنسانية هي مشروعٌ، لا تطويرٌ أو تحقيق مخططٍ، مُضمّرٍ في الإرادة الإلهية أو في الوجود. استنفد تاريخُ الحادثة نفسه في خواء الوجود. لكن في التبدّيات التاريخية لهذا التغلب المستمر على الحدود، تبلغ الحادثة كلاً من ذروتها واستنفادها.

يخلق التطوّر التقني للذكاء البشري شروطاً أن يوضع في ضوءٍ نقدي ذاتٍ اللا-تحدد الذي شدّد عليه ببيكو باعتباره الطابع الجوهرية والأصيل للكائن البشري. فرغم حقيقة أن الحرية البشرية قد ضمنها القرار الإلهي بترك البشر يحيون بلا - تحدّدهم الخاص، أحراراً في أن يُعرّفوا أنفسهم، فإن التكنولوجيا تُعلّق وتمحو الحرية الإنسانية، لتبني مصيراً مُتشيئاً ومُجسّداً في الآلية الذاتية اللغوية.

في **خطاب في الإنسانية**⁹، يُبين هايدجر بالفعل كيف أن الإنسانية في خطر: إنها بالفعل تحت لعنة "ما يتجاوز الإنسان" المتضمّن في إضفاء الصبغة الحسائية والرقمنة على المعرفة، وبأتمتة الحياة. أنتجت إرادة القوة أدوات نهايتها ذاتها، ونهاية الحرية الإنسانية، بمعنى نهاية ما هو إنساني جوهرياً: حيث أن الإنسان متموضعٌ في فضاءٍ حريةٍ تلغيه التكنولوجيا.

"الأكثر جوهريّةً من إرساء القواعد هو أن يجد الإنسان الطريق إلى ملاذه في حقيقة الوجود [...]". على هذا النحو فإن اللغة هي في آنٍ واحدٍ منزلُ الوجود ودار

الكائنات البشرية. فقط لأن اللغة هي دار ماهية الإنسان يمكن للبشرية التاريخية وللکائنات البشرية ألا تكون في دارها في لغتها، بحيث تصبح اللغة بالنسبة لهم مجرد حاويةٍ لمختلف انشغالاتهم.¹⁰

اللغة هي منزل الوجود، لكن في نفس الوقت يخبرنا هايدجر أن اللغة تنتمي للتقنية: تصبح التقنية في آنٍ واحد موضوعها المتميّز والذات التي تنتج المنطوقات، البرامج.

"الحدث الأساسي في الحداثة هو فتح العالم بوصفه صورةً. من الآن فصاعداً فإن كلمة 'صورة' تعني: الصورة الجماعية لتمثيل الإنتاج [...] من أجل هذه المعركة لرؤى العالم، وفي اتفاقٍ مع معناها، تُطلق البشرية، بالنسبة لكل شيء، حركة السيرورة اللامحدودة للحساب، والتخطيط، والتوالد. العلم بوصفه بحثاً هو الشكل الذي لا غنى عنه الذي يأخذه هذا التأسيس - الذاتي في العالم؛ إنه أحد الطرق التي عبرها، بسرعةٍ لا يدركها من يهمهم الأمر، تُسابق الحداثة صوب تحقيق ماهيتها."¹¹

الكلمات الأخيرة في هذا الاقتباس تحتاج إلى بعض الاهتمام. فبعد أن قال أن الحداثة هي فتح وإخضاع العالم بوصفه صورةً اختُرِلت أخيراً إلى شكلٍ متكامل، يصل هايدجر إلى نتيجة أن هذه السيرورة تجري بسرعةٍ لا يدركها من يهمهم الأمر.

لكن من هم؟ هم كائناتٌ بشرية، محرومون شيئاً فشيئاً من سلطة حكم العالم،
ومُسْتبدَلون بالآليات الذاتية التي تخرقُ العالم وتُعِيدُ تعريفه. يقول هايدجر أن الكائنات
البشرية ("من يهمهم الأمر") لا يمكنهم إدراك السرعة التي تسابق بها الحداثة صوب تحقيق
ماهيتها، حيث أن هذا التحقيق هو على وجه الدقة عدم وعي الكائنات البشرية، تبعيتها
للآليات الذاتية. البشر أقل وعياً باضطراب من السيورة التي بدأوها هم أنفسهم. بفضل
حريتهم، وليدة المسافة بين الوجود والموجود، والطابع غير المتحيّز أنطولوجياً للوجود، بلغت
البشرية نقطة تحقيق مجالٍ تقنيٍّ أُقيم في المكان الخالي للوجود. المكان الخالي للوجود تملؤه على
هذا النحو قوةٌ أدائيةٌ للمجال - التقني، وتتحول المواضع العددية إلى أداة تشغيلية.

تنبثق نهاية الإنسانية من سلطة الإنسانية ذاتها.

هوامش المترجم:

أ. نزع الضوابط deregulations: خلال السبعينات والثمانينات قامت دول الاقتصادات المتقدمة بنزع أو تقليل الضوابط والقيود التي تفرضها الدولة على مجالات الاقتصاد والصناعة باعتبارها عبئاً على النمو الاقتصادي ومعيقاً للمنافسة. دافع أنصار النيوليبرالية عن نزع الضوابط بينما عارضها أنصار تنظيم الدولة للاقتصاد من أجل دولة الرعاية وللحفاظ على البيئة. تشير وسائل الإعلام والاتصال إلى نزع القيود على أنه تحرير الاقتصاد.

ب. إتفاقية بريتون وودز: فيما بين 1 و22 يوليو 1944، اجتمع 730 مندوباً من دول الحلفاء الـ44 في بريتون وودز، بولاية هامبشاير الأمريكية تحت رعاية الأمم المتحدة بهدف تنظيم التبادلات المالية لإعادة بناء النظام الاقتصادي بعد أن تضع الحرب أوزارها. أبرز ملامح نظام بريتون وودز المنبثق عن المؤتمر هو التزام الدول بربط عملتها بالذهب لإبقاء التغير في سعر التبادل ضمن نسبة 1%. نتج عن المؤتمر أيضاً إنشاء البنك الدولي وصندوق النقد الدولي.

خاتمة

تولّد الاكتئاب الراهن

يمكن قراءة انهيار الاقتصاد الكوكبي على أنه عودة للروح. فالآلة المكتملة للإيديولوجيا النيوليبرالية، القائمة على التوازن العقلاني للعوامل الاقتصادية، تنهار حطاماً لأنها كانت مبنية على الافتراض المعيب بأن الروح يمكن اختزالها إلى مجرد العقلانية. والجانب المظلم للروح - الخوف، والقلق، والهلع، والاكتئاب - طفا أخيراً إلى السطح بعد أن خيم طوال عقدٍ في ظل الانتصار المبالغ في إطاره والأبدية الموعودة للرأسمالية.

وفي هذه الخاتمة الموجزة أودّ أن أبحث معنيين مختلفين لكلمة اكتئاب depression^(١).

بهذه الكلمة نعني نوعاً خاصاً من المعاناة العقلية، لكن كذلك الشكل العام للأزمة الكوكبية التي تُظلم الأفق التاريخي لعصرنا. ليس هذا تلاعباً بسيطاً بالألفاظ، وليس استعارةً فحسب، بل تضافراً وتفاعل عيوبٍ نفسية وسيروراتٍ اقتصادية.

في عام 2000، شهدت السوق الأمريكية تأثيرات إنتاج - مفرط في المجال الاقتصادي - المعلوماتي. بعد انهيار الدوت كوم^(ب)، وتحطم شركات كبرى مثل وورلدكوم WorldCom، وإنرون Enron وغيرها، غيّرت الرأسمالية الأمريكية مسار تطورها، وأفسح اقتصاد الإنتاج الافتراضي المجالَ لاقتصاد الحرب. بفضل الحرب، بدأ الاقتصاد من جديد، لكن تكلفة العمالة واصلت الانخفاض وكان النمو قائماً في الحقيقة على توسع الدين الخاص والعام. لم تنقُ أزمة الإنتاج - المفرط، وأخيراً ظهرت من جديد عام 2008، بعد أن أطلقت أزمة الديون العقارية الثانوية subprime أفضع الانهيارات المالية.

يجب فهم أحداث الكساد الاقتصادي depression والاكتئاب النفسي depression في نفس السياق: فهما مترابطان ليس فقط لأنها يغذيان بعضهما، بل كذلك لأن نظرية التحليل النفسي لديها ما تُعلِّمه للمفكرين الاجتماعيين، ويمكن للعلاج النفسي أن يقترح طرقاً بالغة الفائدة لسيرورات التحول الاجتماعي.

تقوم الإيديولوجيا النيوليبرالية على أساس فكرة أن الاقتصاد يمكن تصوّره كنسقٍ متوازن من التوقعات العقلانية والاستثمارات العقلانية. لكن في الفضاء الاجتماعي ليست كل التوقعات عقلانية، وليست كل الاستثمارات "اقتصادية" بالمعنى الحسابي، العلمي. فالرغبة تدخل في السيرورة، واللاوعي يتحدث من وراء ستار كل مشهد استثمار، وكل فعل استهلاكٍ وتبادل اقتصادي.

لهذا السبب أصبح التوازن الكامل المفترض للسوق فوضىً كارثية.

كانت النشوة، والمنافسة، والحيوية متضمنة جميعها في ديناميات سنوات صعود السوق. تم إنكار الهلع والاكتئاب، لكنها كانا يعملان دوماً. والآن يعاودان الظهور ويزعجان التدفق المعتاد لإكساب القيمة الرأسمالي.

والسميورأسمالية، التي هي إنتاج وتبادل أشياء سميوطيقية، طالما استغلت الروح كقوة إنتاجية وكذلك كساحة سوق. لكن الروح غير قابلة للتوقع أكثر بكثير من قوة العمل العضلية التي كانت تعمل في خط التجميع.

في سنوات اقتصاد البروزاك كانت الروح سعيدةً باستغلالها. لكن لم يكن ذلك ليدوم إلى الأبد. ظهرت "متاعب الروح" لأول مرة في آخر سنوات عقد الدوت كوم، حين تم الإعلان عن قيامة - تكنولوجية تحت اسم قملة الألفية. كانت المحيلة الاجتماعية تمتليء بالتوقعات القيامية بحيث خلقت أسطورة انهيار - تقني كوكبي موجة مذهلة عبر العالم بأسره. لم يحدث شيء ليلة الألفية، لكن النفس الكوكبية ترنحت للحظة على حافة الهاوية.

في تلك الأيام، كان آلان جرينسبان Alan Greenspan يتحدث عن الحيوية اللاعقلانية، كي يؤكد التأثيرات الخطيرة للاضطرابات العاطفية في مجال الأسواق المالية. لكن هذه الاضطرابات لم تكن حادثاً، ظاهرة مؤقتة عارضة: بل كانت تأثير الاستغلال - المفرط لطاقتنا السيكلوجية؛ كانت ضرراً جانبياً، النتيجة التي لا يمكن تجنبها للروح في العمل. وفي الحقيقة، من المستحيل تجنب انتشار العاطفية، من المستحيل تجنب تأثيرات الأمراض النفسية حين يتم إخضاع الطاقات العصبية لقوة العمل الإدراكية لمشابهة - معلوماتية لا تنقطع.

تجسّد الخوف من كسادٍ في ربيع عام 2000، حين تعرّض الاقتصاد الافتراضي فجأةً للتهديد نتيجة الانهيار الذي أصاب سوق الأوراق المالية للتكنولوجيا - المتقدمة. انفجرت فقاعة الدوت كوم واهتز الاقتصاد الكلي بعمقٍ لدرجة أن شائعات الكساد بدأت تنتشر في كل أنحاء العالم.

لكن كيف تعالج كسادا/اكتئابا؟

هل ستحاول شفاؤه بالأمفيتامينات، بعلاج صدمةٍ بأدويةٍ نفسيةٍ عقلية psychotropic منشّطة؟ لن يفعل ذلك سوى طبيبٍ أحمق، لكن لسوء الحظ تصادف أن مثل هذا الشخص يجلس حقا في المكتب البضاوي للبيت الأبيض، ووصف جورج دبليو بوش علاجا بالأمفيتامين على هيئة حربٍ وتخفيضاتٍ ضريبيةٍ للأثرياء. أصدر بوش دعوةً للتسوُّق، وسهّل فعليا زيادةً غير مسبوقَةٍ في الدين الخاص والعام.

وفي نفس الوقت، جرى شن حملةٍ في كل أنحاء العالم ضد الذكاء الجماعي، وضد حرية البحث العلمي، وضد المدارس العامة.

على المدى الطويل، لن يعمل علاجٌ للاكتئاب/الكساد يقوم على أساس تخفيفِ النشوة، وعاجلاً أو آجلاً سينهار الكيانُ العضوي المكتئب. أعدّ التشديدُ على أنماط الحياة التنافسية والاستثارة الدائمة للجهاز العصبي الانهيارَ النهائي للاقتصاد الكوكبي الذي يتفتح الآن تحت الأعين المذهولة للبشرية.

كان المثل الأعلى النيوليبرالي عن التوازن الكامن بين مختلف مكوّنات النسق الاقتصادي نظريةً معيبة لأنها لم تأخذ في الاعتبار التأثيرات النسقية للعقل الاجتماعي. ومن

هنا تأرجح الاقتصادُ الثنائي القطب من النشوة إلى الهلع، وهو الآن يترنح على حافة كساد/اكتئاب عميق.

فيما يتجاوز معرفتنا

الاقتصاديون والسياسيون منزعجون: يسمونها أزمة، ويأملون أنها ستتطور مثل الأزمات الكثيرة السابقة التي اعترضت الاقتصاد في القرن الماضي لكنها انقضت، تاركةً الرأسمالية أقوى.

أظن أن هذه المرة مختلفة: فليست أزمة، بل الانهيارُ النهائي لنسقٍ دام خمسمائة عام. أنظر إلى المشهد الحالي: القوى العالمية الكبرى تحاول إنقاذ المؤسسات المالية، لكن الانهيار المالي قد أصاب النسق الصناعي بالفعل: الطلبُ ينخفض، وفقد الملايين وظائفهم. ومن أجل إنقاذ البنوك، تجد الدولة نفسها مضطرةً لأخذ المال من دافعي ضرائب الغد، وهذا يعني أن الطلب سينخفض أكثر في السنوات القادمة. يتدهور الإنفاق العائلي، وبالتالي سيضطر قدرٌ كبير من الانتاج الصناعي الحالي إلى التوقف.

في مقالٍ نشر مؤخراً في صحيفة *إترناشيونال هيرالد تريبيون International Herald Tribune*، كتب المحافظ - المعتدل ديفيد بروكس David Brooks:

"يزعجني أننا نعملُ فيما يتجاوز بكثير معرفتنا الاقتصادية."

هذه هي المسألة بالضبط: فتعقيدُ الاقتصاد الكوكبي يتجاوز بكثير أي معرفةٍ وحكمٍ ممكن.

عند تقديم خطة أوباما للإنقاذ يوم 10 فبراير 2009، قال وزير الخزانة الأمريكي، تيموثي جاينر Timothy Geithner:

"أود أن أكون صريحاً. هذه الاستراتيجية الشاملة ستكون مالا، وتتضمن مخاطرةً، وتستغرق وقتاً. سيكون علينا أن نُعدّلها عند تغيّر الظروف. سيكون علينا أن نجرب أشياء لم نجربها أبداً من قبل. سنرتكب أخطاءً. سنمر بفتراتٍ ستسوء فيها الأمور والتقدم غير متكافئ أو متقطع."

رغم أن هذه الكلمات تُظهر الأمانة الفكرية لجاينر، والاختلاف المؤثر للطبقة الأمريكية القائدة الجديدة بالمقارنة مع جماعة بوش، فإنها تشير باتجاه انهيارٍ حقيقي في الثقة السياسية بالنفس.

المعرفة السياسية والاقتصادية التي ورثناها عن الفلسفة العقلانية الحديثة لا جدوى منها الآن، لأن الانهيارَ الراهن هو تأثيرُ التعقيد اللانهائي للإنتاج اللامادي وعدم اتساق أو عدم كفاءة الذهن العام حين يُواجه بإطار الحكم الرأسمالي والملكية الخاصة.

الكاوس Chaos (أي درجةً من التعقيد تتجاوز قدرة الفهم الإنساني) يحكم العالم الآن. الكاوس يعني واقعا يبلغ من التعقيد حدا يتجاوز إمكان اختزاله إلى نماذج فهمنا المعيارية الحالية. النموذج المعياري الرأسمالي لم يعد يمكن أن يكون القاعدة الكلية للنشاط الإنساني. لا يجب أن ننظر إلى الانكماش الراهن من وجهة نظرٍ اقتصادية فحسب. يجب أن نراه كنقطة تحوّلٍ أنثروبولوجية ستُغيّر توزيعَ موارد العالم والسلطة العالمية. لقد جرى تمثّلٌ داخلي عميقٌ للنموذج القائم على النمو، حيث أنه تخلّل الحياة اليومية، والإدراكات الحسية، والاحتياجات، وأساليب الاستهلاك. لكن النمو قد انقضى ولن يعودَ أبدا، ليس فقط لأنّ الناس لن يتمكنوا أبدا من دفع الدين المتراكم خلال العقود الثلاثة الماضية، بل أيضا لأنّ الموارد الفيزيكية الكوكبية قاربت على النفاد والعقل الاجتماعي على حافة الانهيار.

الكارثة والتولّد - التشكلي morphogenesis

لا يمكن تعريفُ السيرورة الجارية بأنها أزمة. الأزمة تعني نزع - البنية وإعادة - البنية لكيانٍ عضوي قادرٍ رغم ذلك على الحفاظ على بنيته الوظيفية. ولا أعتقد أننا سنرى أي إعادة - تكيف للبنية الكوكبية الرأسمالية. لقد دخلنا سيرورةً كبرى للتولّد - التشكلي الكارثي. النموذج المعياري الرأسمالي، القائم على الربط بين العائد وأداء العمل غير قادرٍ على أن يؤطّر (سميوطيقيا واجتماعيا) الشكل الراهن للذهن العام.

في الثلاثينات ارتكزت فرصة الصفقة الجديدة New Deal^(ج) على توفر الموارد الفيزيائية وإمكانية زيادة الطلب والاستهلاك الفرديين. وكل هذا قد انقضى. فالكوكب يفرغ من الموارد الطبيعية والعالم متجه صوب كارثة بيئية. والمنحنى الهابط الاقتصادي والانخفاض في أسعار البترول يُغذيان نضوب واستنفاد الموارد الكوكبية.

وفي نفس الوقت لا يمكننا التنبؤ بأي ازدهارٍ في الاستهلاك الفردي، على الأقل في المجتمعات الغربية. ومن هنا فمن العبث ببساطة أن نتوقع نهايةً لهذه الأزمة، أو سياسةً جديدةً للتشغيل الكامل. لن يكون هناك تشغيلٌ كاملٌ في المستقبل.

الانهيار في الاقتصاد الكوكبي ليس فقط تأثيراً لانفجار الفقاعة المالية. بل هو أيضاً وأساساً تأثيرٌ لانفجار فقاعة العمل. لقد ظللنا نعمل أكثر مما ينبغي خلال القرون الخمسة الماضية، هذه هي الحقيقة البسيطة. تضمّن العمل كثيراً جداً التخلي عن وظائف اجتماعية حيوية وتسليعاً للغة، والمشاعر، والتعليم، والعلاج، والرعاية - الذاتية.

المجتمع لا يحتاج المزيد من العمل، ولا المزيد من الوظائف، ولا المزيد من المنافسة، على العكس: نحن بحاجة إلى خفض كبير في زمن العمل، إلى تحرير هائل للحياة من المصنع الاجتماعي، حتى نُعيد نسج نسيج العلاقة الاجتماعية. إنهاء الارتباط بين العمل وبين الدخل سيتيح إطلاقاً هائلاً للطاقة للمهام الاجتماعية لن يعودَ يُمكن إدراكه كجزءٍ من الاقتصاد ويجب أن يصبح مرةً أخرى أشكالا للحياة.

بينما ينكمش الطلب وتُغلق المصانع، يعاني الناس من نقص النقود ولا يمكنهم شراء ما يحتاجونه للحياة اليومية. هذه حلقةٌ شريرة يعرفها الإقتصاديون جيداً جداً لكنهم عاجزون تماماً عن كسرها، لأنها الطيّة المزدوجة المُقدّر للاقتصاد أن يُغذيها. لا يمكن حلّ الطيّة المزدوجة

للإنتاج - المفرط بوسائل اقتصادية، بل فقط بتحولٍ أنثروبولوجي، بالتخلي عن الإطار الاقتصادي للدخل مقابل العمل. فلدينا في آنٍ واحد زيادةٌ مفرطة في القيمة وانكماشٌ في الطلب. نحتاج بصورةٍ عاجلةٍ إلى إعادة توزيعٍ للثروة. وفكرة أن الدخل يجب أن يكون المكافأة على الأداء هي دوجما يجب أن نتخلص منها تماما. لكل شخص الحق في تلقي كمية النقود الضرورية للبقاء. وليس للعمل شأنٌ بذلك.

ليست الأجور مُعطىً طبيعياً، بل هي نتاجُ صياغةٍ ثقافيةٍ نوعيةٍ للمجال الاجتماعي: فربطُ البقاء والإخضاع بسيرورة الاستغلال كان ضرورةً للنمو الرأسمالي. ونحن الآن بحاجةٌ للسماح للناس بتحرير معرفتهم، وذكائهم، ومشاعرهم. هذه هي ثروة اليوم، وليس العمل القسري بلا فائدة. وحتى تتحرّر غالبية البشرية من الارتباط بين الدخل والعمل، سيظل البؤس والحرب هما معيار العلاقة الاجتماعية.

كيف تشفي اكتئابا/كسادا؟

رغم أن فيليكس جواتاري وجيل دولوز نادرا ما استخدموا كلمة "D" [اكتئاب depression]، إن كانا قد فعلا على الإطلاق، فإنهما يقولان أشياء مثيرة جدا للاهتمام في هذا الموضوع في كتابيهما الأخيرين، *كوسموسيس Chaosmosis*، وما الفلسفة؟ ففي الفصل الختامي لما *الفلسفة؟* يتحدثان عن الكاوس. الكاوس، بتعبيرهما، يرتبط كثيرا بتسارع دائرة السميوطيقا وازيادة سُمك القشرة - المعلوماتية. فتسارع العالم المحيط من العلامات، والرموز، والمشابهة -

المعلوماتية يُنتج الهلع، كما ذكرتُ أنا فعلا في الأجزاء السابقة من هذا الكتاب. الاكتئاب هو إخماد الرغبة بعد تسارعٍ مُصابٍ بالهلع. حين لا تعودُ تستطيع فهم تدفق المعلومات الذي يحفز عقلك، فإنك تميل إلى ترك مجال الاتصال، مُعيقاً أي استجابةٍ ذهنية ونفسية. لنعد إلى اقتباسٍ استخدمناه بالفعل:

"ليس ثمة ما هو أشد إيقاعاً للأسى من خاطرٍ يهربُ من نفسه، من أفكارٍ تتطير، تختفي ولم تكد تتشكل، وقد تأكلت فعلا نتيجة النسيان أو ترسّبت إلى أخرى لم نعد نملكها."¹

لا يجب أن ننظر إلى الاكتئاب على أنه مجرد مرض، بل أيضا على أنه شكلٌ من المعرفة. يقول جيمس هيلمان James Hillman أن الاكتئاب هو حالةٌ فيها يواجه العقلُ المعرفةَ بعدم الدوام والموت. المعاناة، عدم الاكتمال، الشيخوخة، التحلل: هذه هي الحقيقة التي يمكنك أن تراها من وجهة نظرٍ اكتئابية.

في مقدمة ما الفلسفة؟ يتحدث دولوز وجواتاري عن الصداقة. يقترحان أن الصداقة هي الطريقةُ للتغلّب على الاكتئاب، لأن الصداقة تعني تشاركُ معنى، تشاركُ رؤية وإيقاعٍ مشترك: نعمة قرار مشتركة (*ritournelle* ريتورنيللو) برطانة جواتاري.

في كوسموسيس يتحدث جواتاري عن "الفهم التولّدي - المتنافر للذاتية":

"في العالم بين - الشخصي للرُّضْع، استكشف دانييل ستيرن Daniel Stern بصورة بارزة التشكلات الذاتية قبل - اللغوية للرُّضْع. يُبين أنها ليست على الإطلاق مسألة 'مراحل' بالمعنى الفرويدي، بل مستويات لاكتساب الذاتية تُبقي على نفسها في توازٍ خلال الحياة. إنه بذلك يرفض التولّد - النفسي المبالغ فيه للعقد الفرويدية، التي تم تقديمها على أنها 'الكليات' البنيوية للذاتية. وفضلا عن ذلك يُشدد على الطابع عبر - الذاتي بصورة كاملة لخبرات الرضيع المبكرة."²

تفرّد التولّد - النفسي محوريّ في رؤية جواتاري التحليلية - الفصامية. ويتضمن هذا أيضا تفرّد السيرورة العلاجية.

"إنها ليست ببساطة مسألة إعادة صياغة ذاتية المريض - كما وُجدت قبل الأزمة الذهانية - بل مسألة إنتاج فريد من نوعه... فهذه العقد تقدّم للناس بالفعل إمكانيات متنوعة لإعادة تركيب جسمانيّتهم الوجودية، للخروج من طرقهم المسدودة التكرارية، وبطريقة معينة لإعادة اكتساب ذاتية لأنفسهم."³

هذه السطور القليلة يجب قراءتها، في اعتقادي، ليس فقط كبيانٍ علاجي - نفسي بل أيضا كبيانٍ سياسي.

هدف التحليل الفصامي ليس، بكلمات جواتاري، إعادة تثبيت المعيار الكلي في سلوك المريض، بل إكسابه ذاتيةً، مساعدته أن يصبح واعياً باختلافه، منحه القدرة على أن يكون مفيداً بكونه مختلفاً وإمكاناته الفعلية.

عند التعامل مع اكتئاب ليس المشكلة هي إعادة الشخص المكتئب إلى السواء، إعادة دمج السلوك في المعايير الكلية للغة الاجتماعية الاعتيادية. الهدف هو تغيير بؤرة انتباهه الاكتئابي، إعادة - تبئير، نزع موطنية العقل والدفق التعبيري. الاكتئاب يقوم على تصلب نغمة قرار المرء الوجودية، على تكرارها الحواذي. الشخص المكتئب عاجزٌ عن الخروج، عن ترك نغمة القرار التكرارية ويظل يعود مرة أخرى إلى المتاهة.

وهدف المحلل الفصامي هو منحه إمكانية رؤية مشاهد أخرى، تغيير بؤرته، فتح دروب جديدة للخيال.

وأنا أرى تماثلاً بين هذه الحكمة التحليلية - الفصامية وبين مفهوم كون Kuhn عن تحوّل النموذج المعياري الذي يحتاج أن يحدث حين تدخل المعرفة العلمية لغزاً. في كتاب **بنية الثورات العلمية** (1962) يُعرّف كون النموذج المعياري بأنه "كوكبة من المعتقدات تتشاركها جماعة من الناس". يمكن إذن النظر إلى النموذج المعياري على أنه نموذجٌ يتيح فهم منظومة معينة من الحقائق. والثورة العلمية في رؤية كون هي خلق نموذج جديد يلائم الواقع المتغيّر أفضل من النماذج المعرفية epistemic الأسبق.

كلمة "إبستميه" episteme في اللغة اليونانية تعني الوقوف أمام شيء: النموذج المعياري المعرفي epistemic هو نموذج يتيح لنا أن نواجه واقعاً. النموذج المعياري هو جسر يمنح الأصدقاء القدرة على عبور هاوية اللا - وجود.

التغلب على الاكتئاب يتضمن بعض الخطوات البسيطة: نزعُ توطين نغمة القرار الحواذية، وإعادة التبئير، وتغيير مشهد الرغبة، لكن أيضا خلقُ كوكبةٍ جديدة من المعتقدات المشتركة، الإدراكُ المشترك لبيئةٍ نفسيةٍ جديدة وبناء نموذج جديد للعلاقة.

يقول دولوز وجواتاري أن الفلسفة هي العلم الذي يتضمن خلق مفاهيم. وبنفس الطريقة، يجادلان بأن التحليل الفصامي هو العلم الذي يتضمن خلق مدركاتٍ حسية ومشاعر من خلال نزع توطين الأطر الحواذية.

في الوضع الراهن، يجب تطبيق التحليل الفصامي كعلاجٍ سياسي: فالاقتصاد الثنائي القطب يسقط في اكتئابٍ عميق. وما حدث خلال العقد الأول من القرن يمكن وصفه بتعبيراتٍ مرضية - نفسية، بتعبيرات الهلع والاكتئاب. الهلع يحدث حيث تبدأ الأشياء في التدويم حولنا بسرعةٍ مفرطة، حين لا نعود نستطيع التقاط معناها، قيمتها الاقتصادية في العالم التنافسي للتبادل الرأسمالي. الهلع يحدث حين تتجاوز سرعةُ وتعقيد التدفق المحيط من المعلومات قدرة العقل الاجتماعي على فك الشفرة والتنبؤ. في هذه الحالة تسحب الرغبة استثماراتها، ويُفسح هذا الانسحاب الطريقَ للاكتئاب.

وها نحن هنا، بعد تصدُّع الرهونات العقارية الثانوية subprime والانهيار الكوكبي التالي.

فماذا الآن؟

لا يمكن حل الانهيار الاقتصادي بأدوات الفكر الاقتصادي، لأن التصور الاقتصادي هو المشكلة في الحقيقة وليس الحل.

التناظر الصارم بين الدخل والعمل، والسعي المتعصب للنمو، ودوجمات التساوق compatibility والمنافسة: هذه هي السمات المولدة للمرض التي يجب أن تتخلص منها ثقافتنا الاجتماعية، إذا أردنا الخروج من اكتئابنا. في الخطاب السياسي السائد، يعني التغلب على اكتئاب/كساد إعادة إطلاق ديناميات النمو والاستهلاك: هذا ما يسمونه "التعافي". لكن هذا سيكون مستحيلاً لأن الدين الجمعي لا يمكن تسديده ولأن الكوكب لا يمكنه تحمّل مرحلة جديدة من التوسع الرأسمالي. اقتصاد النمو هو ذاته السّم. ولا يمكن أن يكون الترياق.

على مدى السنوات العشر الأخيرة، ظل الأنثروبولوجي الفرنسي سيرج لاتوش Serge Latouche يتحدث عن **نزع - النمو décroissance** كهدف سياسي. لكن **نزع - النمو الآن حقيقة واقعة**: فحين ينخفض الإنتاج القومي الكلي في كل مكان، تنهار أقسام كاملة من النسق الصناعي وينهار الطلب، ويمكننا القول أن نزع - النمو لم يعد برنامجاً للمستقبل. فنزع - النمو قائم.

المشكلة هي أن الثقافة الاجتماعية ليست مستعدة لذلك، لأن تنظيمنا الاجتماعي قائم على فكرة التوسع الذي لا ينتهي للاستهلاك، وقد تشكّلت الروح الحديثة بواسطة مفهوم الخصخصة وبتأثيرات الزيادة التي لا تنتهي للاستهلاك.

يجب إعادة النظر في ذات مقولة الثروة: ليس فقط مفهوم الثروة، بل إدراك كون المرء ثرياً. فالمهاة بين الثروة والقدرة الشرائية عميقة الجذور في النفس والوجدانية الاجتماعيتين. لكن فهما مختلفا للثروة ممكن، فهما لا يقوم على الامتلاك، بل على المتعة. أنا لا أفكر في تحوّل تقشفي في الإدراك الجمعي للثروة. بل أعتقد أن المتعة الحسية ستظل دائماً أساس الرفاه. لكن

ما المتعة؟ ساوت الثقافة الانضباطية للحدثة بين المتعة والتملك. وخلق الفكر الاقتصادي الندرة وخصص الحاجة الاجتماعية، حتى يُتيح سيرونة التراكم الرأسمالي. وهنا يكمن مصدر الاكتئاب الراهن.

سيرونة العلاج التي لا تنتهي

لا يجب أن نتوقع تغييراً سريعاً في المشهد الاجتماعي، بل بالأحرى ظهوراً بطيئاً لميول جديدة: ستهجر جماعات نوعية مجال الاقتصاد المتهاوي: سيتخلّى المزيد والمزيد من الأفراد عن البحث عن وظائف وسيبدأون في خلق شبكات بقاء خارج - الاقتصاد.

سيتغير ذات إدراك الرفاه والثراء في اتجاه التقشف والحرية.

ستتيح هذه الثورة الثقافية التي تمس الحاجة إليها نزاع - خصخصة الخدمات والسلع. لن يحدث هذا بطريقة مُخططة ومنسجمة. بل سيكون تأثير انسحاب أفراد منفردين وجماعات نوعية منفردة وخلق اقتصاد قائم على اقتسام الأشياء والخدمات المشتركة وعلى تحرير الوقت للثقافة، والمتعة، والمشاعر.

إن مملكة الرفاهية بالملكية الخاصة مُتجدّرة بعمق بحيث لا يمكننا أن نستبعد بشكل مطلق إمكان الإضرار بشكل همجي بالبيئة الإنسانية. لكن مهمة الذهن العام هي هذه على وجه الدقة: أن يهرب من ذهان التشكك، أن يخلق مناطق للمقاومة الإنسانية، أن يُجرب

أشكالاً مستقلة ذاتيا من الإنتاج القائم على نماذج التكنولوجيا - الراقية / الطاقة المنخفضة، أن يُسائل الناس بلغةٍ علاجيةٍ أكثر من كونها سياسية.

في القادم من الأيام، ستكون السياسةُ والعلاجُ شيئاً واحداً. سيشعر الناس باليأس والاكتئاب والهلع، لأنهم لا يستطيعون التعامل مع اقتصاد ما بعد - النمو وسيفقدون هويتنا الحداثيّة المتلاشية. ستكون مهمتنا الثقافية أن نرعى هؤلاء الناس ونعتني بصدمتهم ونريهم الطريق للسعي إلى التوافق السعيد المتاح. ستكون مهمتنا هي خلق مناطق اجتماعية للمقاومة الإنسانية، مناطق للعدوى العلاجية. لن تختفي الرأسمالية من المشهد الكوكبي، لكنها ستفقد دورها الشامل، المعيارى في تشكيلنا السميوطيقى، ستصبح واحداً من الأشكال الممكنة للتنظيم الاجتماعى. ولن تكون الشيوعية أبداً مبدأً إضافياً جديداً للطابع الكلى، بل واحداً من الأشكال الممكنة للاستقلال الذاتى عن حكم الرأسمالية.

في الستينات، نشر كاستورياديس Castoriadis وأصدقاؤه مجلة كان عنوانها:

الاشتراكية أو الهمجية.

لكنك ستتذكر أن دولوز وجواتاري، في *الريزومة Rhizome*^(د)، مقدمة كتاب *الف سطح*، جادلاً بأن أداة الفصل disjunction (أو . . . أو . . . أو) هي على وجه الدقة الصيغة السائدة للميتافيزيقا الغربية التي نحاول نسيانها. ويعارضان نموذج أداة الفصل هذه بمقاربة وصلية conjunctive:

"الريزومة ليس لها بداية أو نهاية، بل إنها دوماً مُنتصِفٌ، فيما بين الأشياء، وجودٌ بيني، *إترميترزو intermezzo*. الشجرة اتماءً، لكن الريزومة تحالفٌ، تحالفٌ فحسب.

تفرض الشجرة فعل 'يكون'، لكن نسيج الريزومة هو أداة الوصل، 'و... و... و...
و...'. أداة الوصل هذه تحمل من القوة ما يكفي لتهزّ وتنزع جذور الفعل 'يكون' [.].
[.]. لتؤسس منطق الو، لطّيح بالأنطولوجيا، لتستغني عن الأسس، لتُبطل
النهايات والبدايات.⁴

لا يجب النظر إلى سيرورة الاستقلال الذاتي باعتبارها *Aufhebung* تسامياً، بل علاجاً.
بهذا المعنى، فإنها ليست إضفاء للطابع الكلي ولا يُقصدُ منها أن تدمّر أو تلغي الماضي.

في خطابٍ إلى أستاذه، سيجموند فرويد، سأل المحلل النفسي الشاب متى يكون ممكناً
اعتبارُ العلاج مُنتهياً ويُقال للمريض، "أنت على ما يرام". فأجاب فرويد أن التحليل النفسي
يكون قد بلغ هدفه حين يفهم الشخص أن العلاج سيرورة لا تنتهي.
الاستقلال الذاتي أيضاً سيرورة بلا نهاية.

هوامش المترجم:

أ. depression: تعني في آنٍ واحد اكتئاباً في علم النفس، وكساداً في الاقتصاد.

ب. dotcom crash: كانت فقاعة مضاربة أي فترة مضاربة مفرطة في الولايات المتحدة أساساً فيما بين عامي 1994 و2000، وهي فترة نمو مفرط في استخدام الإنترنت.

ج. New Deal: الصفقة الجديدة: سلسلة من البرامج، ومشروعات الأشغال العامة، والإصلاحات المالية، والضوابط الاقتصادية نفذها الرئيس الأمريكي فرانكلين روزفلت بين عامي 1933 و1936 استجابة لاحتياجات الإصلاح ومساعدة الاقتصاد على التعافي في أعقاب الكساد الكبير عام 1930. كانت نتيجتها إصلاح وول ستريت، ومساعدة المزارعين والعاطلين وبرامج الضمان الاجتماعي.

د. rhizome: تعني rhizo شكلاً توليفياً. ويصف مصطلح الريزومة شكلاً من النبات يمكنه أن يمتد من خلال نسقه الجذري تحت - الأرضي الأفقي الشبيه بالدرة لينتج نباتات جديدة. وعند دلولز وجواتاري تمثل الريزومة نسقاً مفتوحاً من الكثرات دون جذور، ترتبط فيما بينها بطريقة غير شجرية على مستوى أفقي لا يفترض سلفاً لا مركزاً ولا تعالياً. وطبيعة الريزومة هي طبيعة مصفوفة متحركة مكونة من أجزاء عضوية وغير عضوية تشكل ارتباطات تكافلية ولا متوازية.

Introduction

1. *The Philosophy of Epicurus*, translated by Gorge K. Strodach, Evanston: Northwestern University Press (1963), pp. 128-129.

1. Labor and Alienation in the philosophy of the 1960s

1. Karl Marx, *Theses on Feuerbach* in Karl Marx, (with Friederich Engels), *The German Ideology*, Prometheus Books: New York, (1998), p. 574.

2. Jean-

Paul Sartre, "A Plea for Intellectuals," translated by John Matthews, in *Between Existentialism and Marxism*, New York: Pantheon, (1974), pp. 228-231.

3. Karl Marx, *The Grundrisse* Edited and Translated by David McLellan, New York: Harper Torchbooks, (1972), p. 143.

4. <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1844/manuscripts/labour.htm>.

5. *Ibid.*

6 *Ibid.*

7. *Hegel and the Human Spirit: a Translation of the Jena Lectures on the Philosophy of Spirit (1805–1806)* with commentary by Leo Rauch, Detroit: Wayne State University Press, (1983), p. 120.

8. G.W.F. Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, translated by A.V. Miler, Oxford University Press (1977), p. 10.

9. Martin Jay, *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923–1950*, Toronto, Little Brown & Company, (1973), p. 274.

10. Herbert Marcuse, *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, London, New York: Oxford University Press, (1941), p. 277.

11. <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1844/manuscripts/labour.htm>

12. Mario Tronti, *Operaie e capitale*, Torino: Einaudi (1973), p. 261; "The Struggle Against Labor," *Radical America*, Volume 6, number 3 (May-June 1972), pp. 22:23

13. Luciano Gallino, *Nota a L'uomo a una dimensione*, Torino: Einaudi, (1967) p. 262, English version by the translator.

14. Herbert Marcuse, *One Dimensional Man; Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston: Beacon Press (1966), p. 1.
15. *Ibid.* pp. 31–32.

16. Louis Althusser [and] Etienne Balibar, *Reading "Capital"*, "translated [from the French] by Ben Brewster, London: NLB, (1977), p. 17.

17. *Ibid.* p. 34.

18. *Ibid.* pp. 24–26.

19. *Ibid.* p. 34.

20. Karl Marx, *The Grundrisse*, *op. cit.*, pp. 100–101.

21. *Ibid.*, p. 104

22. Karl Marx, *Capital: a Critique of Political Economy*, vol. 1, translated by Ben Fowkes, London: Penguin, (1976), p. 128.

23. *Ibid.* p.166.
24. Karl Marx, *The Grundrisse*, *op. cit.* p.693.
25. *Ibid.* pp.693-694.
26. *Ibid.* p.701.
27. *Ibid.* pp.705-706.
28. *Ibid.* pp.142–143.
29. See Gregory Bateson "Toward a Theory of Schizophrenia," in *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, psychiatry, Evolution, and Epistemology*, Chicago: University of Chicago Press (1972).
30. Hans Jürgen Krahel, *Konstitution und Klassenkampf*, Frankfurt: Neue Kritik, (1971).
31. Hans Jürgen Krahel, *Konstitution und Klassenkampf*, *op. cit.*, p.357, translated by Giuseppina Mecchia, *cfr.* Franco Berardi (Bifo), "Technology and Knowledge in a Universe of Indetermination," *Substance*, #112, Vol36, no.1, 2007.
32. *Ibid.* p,365.
33. *Ibid.* p.365.
34. *Ibid.* p.367.
35. Herbert Marcuse, *One Dimensional Man; Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, *op. cit.*, pp.86–
87. Marcuse is quoting (*cfr.* footnotes 4 and 5) Stanley Gerr, "Language and Science," in *Philosophy of Science*, April 1942, p.156.
36. *Ibid.* p.123.
37. *Ibid.* p.159.
38. *Ibid.* pp.168-169.

2.TheSoul atWork

1.AlainEhrenberg.*La fatigued'êtresoi:dépressionetsociété*, Paris:EditionsO dileJacob,(1998),p.10,*Englishversionbythetranslator*.

2.*Ibid.*,p.18,*Englishversionbythetranslator*.

3.ThePoisonedSoul

1.Robin,Léon,*GreekThoughtandtheOriginsoftheScientificSpirit*, translate dfromthenewrevisedandcorrectedFrencheditionbyM.R.Dobie,NewYork: Russell&Russell,(1967),p.113.

2.FélixGuattari,*Chaosmosis,anEthico-AestheticParadigm*,translatedbyPaulBrainsandJulianPefanis.Bloomington:IndianaUniversityPress,(1995),p.83.

3.GillesDeleuze,FélixGuattari,*WhatisPhilosophy?*:TranslatedbyHughTomlinsonandGrahamBurchell.NewYork:ColumbiaUniversityPress,(1994), p.208.

4.UnpublishedinEnglish.Selectedessaysfrom*Psychanalyseettransversalité*(1972)and*La révolutionmoléculaire*(1977)havebeenpublishedinFélixGuattari,*MolecularRevolution:PsychiatryandPolitics*,translatedbyRosemarySheed,NewYork:Penguin,(1984).

5.FélixGuattari,*Chaosmosis,anEthico-AestheticParadigm*,*op.cit*,p.135.

6.GillesDeleuze,FélixGuattari,*WhatisPhilosophy?.*,*op.cit.*,p.201.

7.*Ibid.*p.201.

8.*Ibid.*pp.213-214.

9.*Ibid.*p.203.

10.*Ibid.*pp.204-205.

11. Félix Guattari, *Chaosmosis, an Ethico-Aesthetic Paradigm*, op.cit, pp.112-113
12. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *What is Philosophy?*, op.cit., p.205.
13. Félix Guattari, *Chaosmosis, an Ethico-Aesthetic Paradigm*, op.cit, pp.10-11
14. *Ibid.* p.18.
15. Roland Barthes, *Empire of Signs*, translated by Richard Howard, New York: Hill and Wang, (1982), pp.27-28.
16. Jean Baudrillard, *The Ecstasy of Communication*, translated by John Johnson, in *The Anti-Aesthetic, Essays in Post-Modern Culture*, edited by Hal Foster, Port Townsend, Wash: Bay Press, (1983), p.126. Baudrillard refers here to his first book: *Le Système des objets*, Paris: Gallimard, (1968).
17. Jean Baudrillard, *The Illusion of the End*, translated by Chris Turner, Cambridge: Polity Press (1994), p.15.
18. Jean Baudrillard, *America*, London-New York: Verso (1989), p.29.
19. Jean Baudrillard, *Forget Foucault*, in Jean Baudrillard, *Forget Foucault & Forget Baudrillard: an Interview with Sylvère Lotringer*, New York, Semiotext(e), (1987), p.17.
20. *Ibid.* pp.17-19.
21. "Run comrade, the old world is behind you."
22. Jean Baudrillard, *Forget Foucault*, in Jean Baudrillard, *Forget Foucault & Forget Baudrillard: an interview with Sylvère Lotringer*, op.cit., p.25.
23. Jean Baudrillard, *In the Shadow of the Silent Majorities, or; The End of the Social, and Other Essays*, translated by Paul Foss, Paul Patton and John Johnston, New York: Semiotext(e), (1983), p.44.

24. Jean Baudrillard, *The Illusion of the End*, op. cit., p. 17.
25. Jean Baudrillard, *In the Shadow of the Silent Majorities, or, The End of the Social, and Other Essays*, op. cit., p. 46.
26. Gilles Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, translated by Martin Joughin, New York: Zone Books, (1990), p. 28.
27. *Ibid.* pp. 119-120.
28. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *What is Philosophy?*, op. cit., p. 201.
29. Jean Baudrillard, *In the Shadow of the Silent Majorities, or, The end of the Social, and Other Essays*, op. cit., pp. 60-61.
30. Jean Baudrillard, *Symbolic Exchange and Death*, translated by Iain Hamilton Grant, with an introduction by Mike Gane, London: Sage, (1993), p. 4.
31. Jean Baudrillard, *The Illusion of the End*, op. cit., p. 1.
32. *Ibid.* p. 19.
33. Jean Baudrillard, *Symbolic Exchange and Death*, op. cit., p. 69.
34. Jean Baudrillard, *The Spirit of Terrorism and Other Essays*, translated by Chris Turner. London, New York: Verso (2003), pp. 3-4.
35. Sigmund Freud, *Civilization and its Discontents*, translated from the German and edited by James Strachey, New York: W.W. Norton, (1962), p. 44.
36. *Ibid.* p. 60.
37. Jean Baudrillard, *The Intelligence of Evil or the Lucidity Pact*, translated by Chris Turner, Oxford, New York: Berg, (2005), p. 27.
38. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *What is Philosophy?*, op. cit., p. 201.
39. Gregory Bateson, *Steps to an Ecology of Mind*, New York: Ballantine (1972), p. 205.

40. *Ibid.*

41. Richard Robin, "Learner-based listening and technological authenticity," in *Language Learning & Technology*, vol. 11, no 1, February, (2007), pp. 109-115.

4. The Precarious Soul

1. Jean Baudrillard, *Symbolic Exchange and Death*, *op. cit.*, p. 2.

2. Michel Foucault, 1926-1984, *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978-79*, edited by Michel Senellart, translated by Graham Burchell. Basingstoke (England), New York: Palgrave Macmillan (2008), p. 317.

3. *Ibid.*, pp. 241-242.

4. *Ibid.* p. 247.

5. Kevin Kelly, *Out of Control: The New Biology of Machines, Social Systems and Economic World*. Addison Wesley (1994), p. 1.

6. Eugene Thacker: "Networks, Swarms, Multitudes," *CTHEORY* (May 2004)

7. Bill Gates with Collins Hemingway, *Business @ the speed of thought: using a digital nervous system*, New York, NY: Warner Books, (1999), pp. 23-38.

8. Giovanni Picodella Mirandola, *On the Dignity of Man and Other Works*, translated by Charles Glenn Wallis, with an introduction by Paul J. W. Miller, Indianapolis: Bobbs-Merrill (1965), pp. 4-5.

9. Martin Heidegger, *Letter on Humanism*, in *Id. Basic Writings from Being and Time (1927) to The task of thinking (1964)*, with general introduction and introduction to each selection by David Farrell Krell, New York: Harper & Row, (1977), p. 207.

10. *Ibid.*, pp.238-239.

11. Martin Heidegger, *Off the Beaten Track*, edited and translated by Julian Young and Kenneth Haynes, New York: Cambridge University Press (2002), p.71.

Conclusion

1. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *What is Philosophy?*, *op.cit.*, p.201.

2. Félix Guattari, *Chaosmosis, an Ethico-Aesthetic Paradigm*, *op.cit.*, p.6.

3. *Ibid.* pp.6–7.

4. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *A Thousand Plateaus*. Translated by Brian Massumi. London and New York: Continuum, (2004), p.25.