

روبرتو اسبوزيتو

المجتمع والمناعة والعودة إلى المشاعات

Roberto Esposito

Society, immunity and a return to the commons

أمانى أبورحمة¹

تاريخ النشر: 2022/07/01

تاريخ القبول: 2022/04/15

تاريخ الاستلام: 2021/07/09

ملخص:

منذ أن نشر كتابه (البايوس: السياسات الحياتية والفلسفة) عام 2008، حجز الفيلسوف الإيطالي روبرتو إسبوزيتو مكاناً مميزاً في مركز النقاشات المعاصرة حول السياسات الحياتية والسلطة الحياتية التي وضع أسسها الفرنسي الشهير ميشيل فوكو. يرفض إسبوزيتو تأكيد جورجيو أغامبين على سلبية ظاهرة السياسة الحيوية، التي يربطها بدولة الاستثناء ذات السيادة؛ لصالح قراءة إيجابية للسياسات الحياتية التي تتجنب الخلط بين السلطة الحياتية وسلطة الموت، مع توفير إمكانية فلسفة سياسية تحريرية جديدة للحياة. محور أطروحة اسبوزيتو هو باراداييم المناعة، الذي يشير إلى أن الذات الحداثي لم يتشكل مع تشكيل السلطة السيادية، ولكن بالأحرى من آثار مصادرة المجتمع للممتلكات الفردية. وفقاً لاسبوزيتو، فإن هذه المحاولة لتحسين الفرد تخلق نوعاً من رد الفعل المناعي الذاتي حيث يتحول الذات نفسه إلى نوع ضمن الأنواع الحية، وبالتالي، يصبح هدفاً للسلطة الحياتية. يحاول اسبوزيتو توضيح كيف ولماذا يؤدي منطق المناعة حتماً إلى التناقض المميت الذي تكون فيه سياسات الحياة مصحوبة بنفي الحياة المحتمل، ولكن أيضاً كيف يمكن تحديد وتفكيك المواقف السياسية التي يعتمد عليها نموذج المناعة. علاوة على ذلك، يدعي اسبوزيتو أن هذا الانحطاط في سياسة الحياة إلى سياسة الموت ليس أمراً حتمياً كما قد يقول أغامبين، ولكن يمكن إيقافه من خلال قلب دلالات ولغة منطق سياسات الموت. في هذه الدراسة، سأقدم تحليلاً لأفكار اسبوزيتو مع التركيز بشكل خاص على مفهوم المناعة والمناعة الذاتية

¹ باحثة ومترجمة ومؤلفة فلسطينية تحمل درجة الماجستير في التكنولوجيا الحيوية في الجامعة الإسلامية / غزة. تعمل نائبا لمدير عام الدراسات والبحوث في المجلس الأعلى للشباب في السلطة الوطنية الفلسطينية/رام الله. وباحثة مستقلة في مجال التكنولوجيا الحيوية بالتعاون مع الجامعة الإسلامية. مهتمة بدراسات ما بعد الحداثة وما بعدها والسياسات الحياتية ولها العديد من المؤلفات والترجمات حول هذه الموضوعات، البريد الإلكتروني [amani.khalaf3@gmail.com].

وتطلعاته نحو سياسات حياتية ايجابية تركز على المشاعية وفلسفة (الشخص الثالث) التي تعود بجذورها إلى جيل دولوز وابن رشد، داخل الحياة والفكر، كوسيلة للخروج من موقف المناعة التي تضحي بالحياة للحفاظ عليها وتحاول معالجة آثار السياسات النيوليبرالية المعاصرة على الأفراد والمجتمعات. كلمات مفتاحية: روبرتو اسبوزيتو، المناعة. المناعة الذاتية. السلطة الحياتية. السياسات الحياتية. سياسات الموت. المشاع. الشخص الثالث.

Abstract:

With the publication of his book Bios: Biopolitics and Philosophy (2008), the Italian philosopher Roberto Esposito has reserved a distinguished place at the epicentre of contemporary debates on biopolitics and biopower, the concepts theorized in the late works of the French philosopher Michel Foucault. Esposito rejects Giorgio Agamben's emphasis on the negativity of the phenomenon of biopolitics, which he anchors to the sovereign state of exception; In favor of a positive reading of biopolitics that avoids conflation biopower with thanatopolitics, while providing the possibility of a new emancipatory political philosophy of life

Central to Esposito's thesis is the paradigm of immunization, which indicates that the subject of modernity constituted not with the formation of sovereign power, but rather from the effects of society's expropriation of individual property. According to Esposito this attempt to immunize the individual creates a sort of auto-immune reaction whereby the subject itself become reduced to species life, thereby becoming an object of biopower.

Esposito attempts to explain how and why the logic of immunization inevitably leads to the lethal paradox in which the politics of life is accompanied by its potential negation, but also how the political situations on which the immunization model depends can be identified and dismantled.

Furthermore, Esposito claims this degeneration of politics of life into politics of death is not inevitable as Agamben might claim but can be halted through an inversion of the semantics and language of the thanatopolitical logic. In this study, I will present an analysis of Esposito's ideas with a special focus on the concept of immunity and autoimmunity and his aspirations towards affirmative biopolitics that focus on Commons and the philosophy of the (third person) rooted in Giles Deleuze and Averroes, within life and thought, as a way out of a position of immunity that sacrifices life in favor of preserving it.

Keywords: *Roberto Esposito. Immunity. Autoimmunity. Biopower. Biopolitics. Thanatopolitics. Commons. Third person.*

مقدمة:

نشأت المناعة في قراءة الفيلسوف الإيطالي روبرتو اسبوزيتو بوصفها مكونا تأسيسيا عميقا في المعجم السياسي الليبرالي، الذي يتضمن السيادة والملكية والحرية. لا يقوض اسبوزيتو فكرة فوكو عن كيف أصبحت الحياة (موضوع وهدف) السياسات بقدر ما يحاول استكمالها. وينظر إلى المناعة بوصفها الوسائل التي تحمي بها السياسات الحياتية وتنفي، في بعض الأحيان، وفي الوقت ذاته، الحياة المشتركة. يفصل الفيلسوف الإيطالي كذلك كيف يمكن مؤسعة السياسات الحياتية ضمن أفق المناعة. يعتقد اسبوزيتو أن السؤال الذي تركه لنا فوكو دون اجابة واضحة هو: ما هي طبيعة ومعنى السياسات الحياتية؟ هل هي ايجابية ابتكارية ونتاجية، أم سلبية؛ بمعنى تراجع مميت عن الحياة؟ ويرى أن الاستجابة لهذا السؤال توزعت بين ثلاث تنظيرات رئيسية: جورجيو أغامبين وانطونيو نيغري وروبرتو اسبوزيتو. لا يقع تنظير اسبوزيتو في المنتصف بين التنظير المفرط في التشاؤم لجورجيو أغامبين والمفرط في التفاؤل لأنطونيو نيغري. بل أنه خارج عنهما تماما على الرغم من أن الثلاثة يحاولون الإجابة على السؤال الفوكوي السابق. ففي حين ركز تنظير أغامبين على البعد السلبي بل والتراجيدي للسياسات الحياتية في نموذج لا تاريخي بقوة يعود به إلى هايدغر وكارل سميت ووالتر بنيامين، ركز نيغري ورفيقه في التأليف مايكل هارت، على البعد الإيجابي التوسعي الحيوي والانتاجي؛ أي على الديناميكيات السياسية الحياتية، تنظير يعود بهما إلى سبينوزا وكارل ماركس ودولوز في محاولة واضحة لإعادة بناء أفق ثوري في قلب (الإمبراطورية)¹، ما يعني أنهما ركزا على لحظة مقاومة هذه السلطة في معارضة واضحة لتنظير فوكو.

¹ يفتتح هارت ونيغري مشروعهما بالقول إنه وعلى الرغم من أن نظم السلطة القائمة في الدولة القومية بدأت تنهار سريعا في حقول قوة الرأسمالية العالمية، فإنه لا يمكن فهم العولمة بوصفها عملية بسيطة لتفكيك الأسواق. وبعيدا عن اضمحلال العولمة، فإن اللوائح التنظيمية اليوم تتكاثر وتتشارك لتشكيل ترتيب فوق وطني بلا رأس. اختار له هارت ونيغري اسم "الإمبراطورية". "الإمبراطورية، بالنسبة لهارت ونيغري، هي السلطة السيادية التي تحكم عالم اليوم. هي الشكل السياسي للعولمة الرأسمالية. ينهل هارت ونيغري من الفكرة التي صاغها دولوز بطريقة فضفاضة في أواخر حياته، والتي تقترح أننا قد انتقلنا في القرن العشرين من مجتمع الانضباط إلى مجتمع السيطرة. ولا يعني ذلك أن مؤسسات الانضباط قد اختفت، ولكن أن سلطتها لم تعد خاصة بمؤسسات محددة. بدلا من ذلك، أصبحت السلطة متداخلة في كل مجال من مجالات الحياة الاجتماعية بطريقة تتجه نحو تشكيل الشبكة المتداخلة الخيوط. "يتميز مفهوم الإمبراطورية في الأساس بعدم وجود حدود: حكم الإمبراطورية لا حدود له. أولا وقبل كل شيء، فإن مفهوم الإمبراطورية يفترض النظام الذي يشمل على نحو فعال المجمل المكاني، أو أنه يحكم أنحاء العالم "المتحضر" بأكمله. لا حدود أرضيه تحده. وثانيا، فإن مفهوم الإمبراطورية يطرح نفسه ليس كنظام تاريخي منشؤه الفتوحات، بل بوصفه نظاما يعلّق التاريخ على نحو فعال، ويثبت، تبعا لذلك الحالة الراهنة إلى الأبد. من وجهة نظر الإمبراطورية، فإن هذا هو السبيل الذي ستكون عليه الأمور دائما أو من المفترض أن تكون. وبعبارة أخرى، تعرض الإمبراطورية حكمها ليس بوصفه لحظة عابرة في حركة

أما اسبوزيتو فيرى أنه لم يُجَزَّر أيا من قطبي السياسات الحياتية على حساب الآخر، بل أنه حرك المصطلح من خلال مفتاح تفسيري قادر على قراءة المصطلحين معا (السياسة والحياة) مع فهم العلاقة التناقضية بينهما دون نبذ البعد التاريخي كما فعل أغامبين ولا تقويض البعد الفلسفي لصالح السياسي كما فعل نيغري. مفتاح اسبوزيتو التأويلي؛ هذا الباراديم المختلف، هو المناعة.

يحظى دور الجسد بأهمية خاصة في تنظير اسبوزيتو لكل من السلطة السيادية والحياتية. وبناء على قراءة فوكو الغامضة للمعيار الذي رسمه في (حق الموت والسلطة على الحياة)، يقول اسبوزيتو إن المناعة والسلطة الحياتية في الحداثة أصبحتا مترادفتين لدرجة أن تحصين الأجسام الحيّة في كثير من الأحيان يتحول إلى التدمير الذاتي (للجسم البيولوجي، وأيضا للجسم السياسي).

علاوة على ذلك، يرى اسبوزيتو أن المنظورات اللاهوتية السياسية مثل الشخصية/الشخص تعني نوعاً من التحصين العنيف. الآن، إذا كان يجب تحصين الحياة من أجل الحفاظ عليها، لابد من نشوء فلسفة جديدة عن المشاع أو المشترك انطلاقاً من القاعدة نفسها. بهذا المعنى، يشرح إسبوزيتو فلسفة (الشخص الثالث) أو اللا-الشخص داخل الحياة والفكر، كوسيلة للخروج من موقف المناعة التي تضحي بالحياة لصالح الحفاظ عليها.

لم يحظ أي مصطلح باهتمام الفلسفة السياسية في العقد الأخير أكثر من مصطلح السياسات الحياتية. ولكن، رغم كل الاهتمام الذي ولّده المصطلح والذي يتضح في المساحة المتزايدة لدراسات السياسات الحياتية، إلا أن القليل قد سأل سؤاليين أساسيين: أين نشأت السياسات الحياتية؟ وماذا يعني صهر البايوس¹ والسياسة معا في مصطلح واحد؟

التاريخ، ولكن كنظام بلا حدود زمانية بمعنى أنه خارج التاريخ أو في نهاية التاريخ. ثالثاً، يعمل حكم الإمبراطورية على جميع سجلات النظام الاجتماعي ويمتد وصولاً إلى أعماق العالم الاجتماعي. لا تدبر الإمبراطورية الأراضي والسكان فحسب، ولكنها تخلق أيضاً العالم الذي تقطنه ذاته. ولا تكتفي بتنظيم التفاعلات البشرية، بل تسعى وبشكل مباشر لفرض حكمها على الطبيعة البشرية. والهدف من حكمها هو الحياة الاجتماعية في مجملها، وبالتالي فإن الإمبراطورية تعرض الشكل النموذجي من السلطة الحياتية. وأخيراً، وعلى الرغم من أن ممارسة الإمبراطورية غارقة باستمرار في الدم، فإن مفهوم الإمبراطورية مكرّس دائماً للسلام - السلام الدائم والشامل خارج التاريخ". انظر: Hardt, Michael, and Antonio Negri. (2000). *Empire: The New World Order*. Cambridge, MA: Harvard University Press. والترجمة العربية: (الإمبراطورية: إمبراطورية العولمة الجديدة) تأليف: مايكل هارت وآنطونيو نيغري. ترجمة: فاضل جتكر. مكتبة العبيكان- الرياض/السعودية تاريخ النشر: 2002. ولكن الاشارات والاقتباسات هنا من النسخة الإنجليزية ما لم أذكر خلاف ذلك.

¹ وظَّف اليونانيون القدماء مصطلحين اثنين للدلالة على الحياة: "zōē" زوي، والذي يعبر عن حقيقة بسيطة للعيش المشترك بين جميع الكائنات الحية (الحيوانات والبشر، أو الالهة)، والبايوس bios، والذي يشير إلى شكل أو طريقة العيش السليم لفرد أو مجموعة "أغامبين، 1998: 9). وزوي المضارع zoe يعني "أنا على قيد الحياة، أنا موجود" والفعل الماضي (الحال عادة مع التصريف الثاني) ebion (يعني "عشت حياتي بطريقة معينة") هو الشكل القديم، والذي جاء منه في وقت لاحق الزمن المضارع bio. يوظَّف "الفعل الماضي" EBION "والاسم المشتق "BIOS" للإشارة إلى وجود فكرة جديدة عن الحياة، وهي فكرة أكثر واقعية ومحددة: أي ذات غرض ثابت وبالتالي كاملة، وسيلة للحياة غير قابلة للتغيير، أن يعيش حياة، كما يقول أرسطو، بطريقة عقلية محددة. "البايوس عمل أخلاقي". يشير الزوي عموماً إلى وجود كائن حي أما البايوس فيدل على الحياة المؤهلة. البايوس هو الحياة العقلانية، وبالتالي فلا يمكن نسبته للحيوانات (المرجع نفسه). في العالم الكلاسيكي للاغريق

يعني الفشل في الإجابة على هذا السؤال عدم وجود جينياالوجيا صحيحة للسياسات الحياتية وغياب التحليلات التي تحاول تأريخ المصطلح وتقرر في الوقت نفسه ما إذا كانت السياسات الحياتية ذات دلالات إيجابية أو سلبية. في هذا الفراغ يصعد الفيلسوف روبرتو اسبوزيتو في عمله الموسوم (البايوس: السياسات الحياتية والفلسفة)¹، الذي يعين كلا من جاهزيات السياسات الحياتية التي تعمل حالياً، ويؤرخ في الوقت ذاته للسياسات الحياتية من هوبز إلى الحرب الحالية على الإرهاب. يشكّل البايوس مع الكتّابين الآخرين (الكوميونيتاس: أصل ومصير المجتمع)²، و(الإميونيتاس: حماية ونفي الحياة)³، ثلاثية تسمح لنا بتسجيل كيف انعكست السياسة بعمق على حياة الإنسان. أما ما يجعل كتابه (البايوس) ذي أهمية خاصة فهو محاولته كشف العلاقة بين المجتمع والمناعة بوصفها آلية متأصلة تدعم السياسات الحياتية.

القدماء يتم استبعاد الحياة الطبيعية البسيطة من السياسة، من البولس pólis ("الحديث عن زوي سياسي zoë politikē عند مواطني أثينا لا معنى له") Agamben, Giorgio. (1998). Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life. Stanford, CA Stanford University Press:9

¹ Esposito, Roberto. (2008). Bíos: Biopolitics and Philosophy. Trans. Timothy Campbell. Minneapolis: U of Minnesota.

² Esposito, Roberto (2010). Communitas. The Origin and Destiny of Community, tr. By Timothy Campbell, Stanford: Stanford University Press.

و Communitas هو اسم لاتيني يشير عموماً إما إلى مجتمع غير مهيكّل فيه الناس متساوون، وإما لروح المجتمع الخاصة. للاسم أهمية خاصة باعتباره دخيلاً على الأنثروبولوجيا الثقافية والعلوم الاجتماعية. كان فيكتور تيرنر، الذي يعرف التوظيف الأنثروبولوجي للكوميونيتاس، مهتماً بالتفاعل بين ما أسماه البناء الاجتماعي وضد البناء "antistructure"؛ وبالنسبة له فإن العتبة الطقسية Liminality والكوميونيتاس هما مكونات ضد البناء على حد سواء. Turner, V. (1974). Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society. Cornell University Press. pp. 273-4. يشير الكوميونيتاس إلى حالة غير منظمة فيها جميع أفراد المجتمع سواسية أما يسمح لهم بتبادل الخبرات المشتركة، وعادة من خلال طقوس العبور. الكوميونيتاس هو سمة للناس الذين يختبرون العتبة الطقسية liminality معاً. ويستخدم هذا المصطلح للتمييز بين طريقة العلاقة الاجتماعية و مساحة العيش المشترك. هناك أكثر من تمييز بين الهيكل أو البناء والكوميونيتاس. الأكثر تداولاً هو الفرق بين العلماني والمقدس. كل وضع اجتماعي لديه شيء مقدس عنه. ويكتسب هذا العنصر المقدس خلال طقوس العبورات، من خلال تغيير المواقف. ويتحقق جزء من هذه القداسة من خلال التواضع العابرة المستفاد من هذه المراحل، وهذا ما يتيح للناس الوصول إلى منصب أعلى. بالنسبة لفكتور وايدث تيرنر فإن الكوميونيتاس هو نقطة حادة للمجتمع. إنه يأخذ المجتمع إلى المستوى التالي ويسمح لكل المجتمع بتبادل الخبرات المشتركة. عادة من خلال طقوس العبور. وبذلك يرتفع الجميع على قدم المساواة: إذ حتى لو كنت في الموقف الأعلى، فقد كنت في موقف أقل وأنت تعرف ما هو. يميز تيرنر بين: الكوميونيتاس الوجودي أو العفوي، التجربة الشخصية من الوحدة والعمل الجماعي. مثلاً تلك التي تحدث خلال مواجهة ثقافة مضادة. والكوميونيتاس المعنوي، والذي يحدث عندما يتحول الكوميونيتاس من حالته الوجودية ويجري تنظيمه في نظام اجتماعي دائم بسبب الحاجة للسيطرة الاجتماعية. والكوميونيتاس الأيديولوجي، الذي يمكن تطبيقه على العديد من النماذج الاجتماعية الطوباوية: Olaveson, T. (2001). Collective Effervescence and Communitas: Processual Models of Ritual and Society in Emile Durkheim and Victor Turner. Dialectical Anthropology, 26, pp. 105. ولكن اسبوزيتو يوظفه فقط بوصفه الاسم اللاتيني للمجتمع وكذلك يفعل مع الاميونييتاس بمعنى المناعة.

³ Esposito, Roberto (2011). Immunitas: The Protection and Negation of Life. Translated by T. Campbell: Polity Press

بهذا المعنى، يكشف اسبوزيتو في كتاب (الإميونيتاس) عن الغفلة التي عادت للظهور في المناقشات الحالية للسياسات الحياتية، سواء كانت في التركيز المفرط على الشخصية الرمزية السلبية للهوموساكر وحالة الاستثناء لجورجيو أغامبين¹ أو في التفاؤل المبالغ فيه عن دور السياسات الحياتية في مصطلح (الجمع) لمايكل هارت وأنطونيو نيغري.

1- المناعة:

تحتل المناعة تاريخاً طويلاً ومعروفاً في الفكر النقدي المعاصر. وضع نيكلاس لوهمان، على سبيل المثال، المناعة في قلب نظريته (opus Soziale Systeme) منذ العام 1984. ونشرت دونا هاراي (خطاب الجهاز المناعي) في قراءتها لـ (أجساد ما بعد الحداثة) منذ عام 1988، في حين أن جان بودريار تحدث في أوائل التسعينيات عن التعقيم الاصطناعي تعويضاً عن "تعرثر الدفاعات المحصّنة الداخلية"². بالنسبة لهم وللعديد من الكتابات اليوم عن المناعة، فإن المصطلح ينطوي بسرعة في المناعة الذاتية *autoimmunity*، ويصبح الأفق البعيد الذي ترنو إليه السياسات المعاصرة. واصل آخرون مناقشة المناعة طوال التسعينيات. أغنيس هيلر مثلاً، فضلاً عن مارك تايلور. ولكن أحداً لم يضعها بقوة في مركز السياسات المعاصرة مثل جاك دريدا في سلسلة من المقالات والكتابات بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر.

يلتقط مصطلح السياسات الحياتية الحركة السياسية المزدوجة التي تجذّر الحياة في حين أنها تشرعن الموت أيضاً. حاول فوكو ومنظّرو السياسات الحياتية من بعده العثور على مصطلح واحد يغلف المفهومين معاً دون نجاح مقنع. ولكن، قد يمكننا القول إن نموذج المناعة الذي وظّفه اسبوزيتو كان الأنجع حتى الآن في ربط صيغتي الموت والحياة/والسياسات معاً. بالنسبة لإسبوزيتو، يعرض مفهوم المناعة الجانب الإيجابي الداعم للحياة: السياسات الحياتية، جنباً إلى جنب مع موت الحياة (أو سياسات الموت *thanatopolitics*).

يقول اسبوزيتو "ميزة النموذج المناخي تكمن بالضبط في حقيقة أن هاتين الصيغتين - وهذين الأثرين: الإيجابي والسلبي، والبناء والهدام. قد عثرتنا أخيراً على تعبير داخلي، منعطف دلالي ينظمهما معاً في علاقات سببية (وإن كانت من النوع السلبي). هذا يعني أن النفي لا يتخذ شكل التبعية العنيفة التي

¹ أمانى أبورحمة، السلطة الحياتية وسياسات الموت بين فوكو وأغامبين، مجلة ألبا، العدد الثاني عشر، 2018. مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث: 110-138

وضع كامبل وسيتز في مجلدهما (السياسات الحياتية: القارئ) مجموعة من المراجع التي تتحدث عن مفهوم المناعة وعلاقتها بالسياسة 2: Campbell, Timothy & Sitze, Adam (dir.). (2013). Biopolitics: A Reader, Duke University Press, series: "a John Hope Franklin Center Book". انظر هامش 5 صفحة 43 من:

تفرضها السلطة على الحياة، إنما وضع التناقض الجوهرى حيث تحافظ الحياة على نفسها من خلال السلطة".¹

المناعة، ببساطة، هي الحماية السلبية للحياة. إذ من أجل حماية وضمان الحياة، فإنها تحد أو تنفي قدرة الحياة على التوسع في الوقت ذاته.² لا ينبغي أن تتداخل المناعة هنا مع "المناعة الذاتية" التي تشير إلى حالة يهاجم فيها الجسم (البيولوجي/الاجتماعي) نفسه بطريقة شبه انتحارية. لقد وظّف دريدا مفهوم المناعة الذاتية للتنظير، من بين أمور أخرى، للحادي عشر من سبتمبر بوصفه الاستسلام الأخير في لعبة متبادلة الدمار حيث أسباب العنف وعواقبه غير قابلة للتمايز.³ بالنسبة لاسبوزيتو، وعلى النقيض من صياغة دريدا السلبية في المقام الأول، فإن نموذج المناعة يتم من خلال إدخال عامل مصطنع، مدمر بشكل جوهرى، وذلك لإحداث تأثير مؤدّد للحياة **life-generating effect**. ففي الجسم الاجتماعى، مثلما هو الحال في الجسد المادى، يتم إدخال المُمرض الذي نلتبس الحماية منه "من خلال حظر أو معارضة التطور الطبيعى".⁴ ولاكتساب مناعة، للحصول على المناعة فإن المطلوب هو التعرض للمادة التي يجب الدفاع عن الجسد ضدها. في هذا الصدد، فإن المناعة هي مصدر كل من التحرر والتقيد معا. يمكن إرجاع جذور مثل هذه الحركة إلى هوبز، الذي كان الحفاظ على الذات، بالنسبة له، خاضعا بالضرورة لسلطة تأسيسية خارجية؛ السلطة السيادية تحديدا. في الواقع، فإن (طاغوت)⁵ هوبز مبني على الحفاظ على الذات والتضحية بها في الوقت ذاته.

قدم نيتشه توظيفا أكثر وضوحا من حيث المبدأ للمناعة من أجل توفير تفسير للحضارة الحديثة برمتها بوصفها قمعا دفاعيا للسلطة الحياتية التي لا تشيع. ينظر نيتشه للمكونات الخلووية للحياة من زاوية الصراع المتأصل بدلا من التناغم، وبالتالي فإن صحة النفس لم تعد أمرا مسلما به. إذ لا بد من السعي إلى تحقيقها.⁶ وعلاوة على ذلك، فقد أدى تحول التركيز من تحليل الروح إلى الجسد للتنظير للروح

¹ Esposito, Roberto (2008). *Bíos: Biopolitics and Philosophy*:46.

² المصدر نفسه.

³ Derrida, Jacques (2003). "Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides," in *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, ed. Giovanna Borradori, trans. Pascale-Anne Brault and Michael B. Naas (Chicago: University of Chicago Press.) P: 85–136.

⁴ Esposito, Roberto (2008). *Bíos: Biopolitics and Philosophy*:46.

⁵ Thomas Hobbes, *Leviathan* (London: Penguin, 1985 [1651])

⁶ Nietzsche, Friedrich (1967[1887]) *On the Genealogy of Morals*, trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale (New York: Vintage).

بوصفها "الشكل المناعي الذي يحمي الجسد ويسجنه".¹ وهكذا فإن التشكيلات الحديثة للمعرفة / السلطة، بلغة فوكو، تلعب دور الاحتواء الوقائي.

من الضروري، وفقا لمبدأ المناعة، أن نقدم "عينة من الموت" من خلال تعريض المرء، ولو بشكل محدود، إلى العدوى التي من شأنها أن تسبب زواله.² (المريض) بعبارة أخرى، يجب أن يتعرض للمرض ذاته الذي يرغب في الإحتماء منه. لذلك فإن حرباً محدودة ذات هدف موضوع بعناية وسط السكان تلعب هذا الدور بالضبط. وبمصطلحات السياسة الحياتية، فإن حماية الحياة لا تنفصل عن القتل، وإن القتل ليس إلا شوطاً من حماية وتحسين الحياة.

مكّن نموذج المناعة اسبوزيتو من تفكيك بعض أُلغاز السياسات الحياتية. فقد أتاح لنا هذا النموذج كما سنرى لاحقاً فهم (زمنية) السياسات الحياتية ومعانها ونتائجها المختلفة وعلاقتها بالسلطة السيادية. ثم احتمالية وجود مناعة مشتركة أو سياسات حياتية إيجابية. وهو النموذج الذي يطمح اسبوزيتو لتقدمه، خاصة أن المنطق المناعي الذي يوفر الحماية السلبية يساعد على فهم كيف أن السياسات الحياتية الحديثة قد وظّفت أشكالاً من الموت من أجل تحسين الحياة. يرسم اسبوزيتو، أيضاً، ملامح ما أطلق عليه (اللا.شخص) مناقشة الحياة اللاشخصية والفكر اللا-شخصي من أجل تجاوز منطق سياسات الموت من خلال فلسفة الجوهر والتفرد. فتبعا لاسبوزيتو، لن تتحقق السياسات الحياتية الإيجابية إلا من خلال فلسفة تفكك المنطق المتجاوز للذات والشخص والسيادة والعقل والوعي والقانون بالانغماس التام في مستوى محايث.

2-المجتمع والمناعة:

ولكي نفهم فكرة اسبوزيتو عن السياسات الحياتية، فلا بد من توضيح العلاقة بين المجتمع والمناعة كما رسمها اسبوزيتو، وليس فقط في كتابه (البايوس) ولكن في العملين الآخرين اللذين نقلهما إلى الإنجليزية مترجم كتاب (البايوس) أيضاً: تيموثي كامبل: (الكوميونيتاس: أصل ومصير المجتمع)، و(الإميونيتاس: حماية ونفي الحياة). وبقراءة المصطلحين جدلياً، يسأل اسبوزيتو عما إذا كانت العلاقة بين المجتمع والمناعة هي في النهاية علاقة تباين وتجاوز، أو جزء من تحرك أكبر يدرج فيه كل مصطلح تبادلياً في منطق الآخر؟

تتعلق نقطة انطلاق تأملاته بالمبادئ التي تأسست عليها المجتمعات. وعادة عندما نفكر في المجتمع، نحن نفكر، على الفور وبطبيعة الحال، بالمشاعات، تلك التي يتم مشاركتها بين أعضاء المجموعة. وكذلك بالنسبة لاسبوزيتو: يؤهل المجتمع من قبل الشعبي أو المشترك communal، من قبل ما ليس لي، بل إنه

¹ Esposito, Roberto (2008). Bíos: Biopolitics and Philosophy: 47.

² Esposito, Roberto and Campbell, Timothy (2006). "Interview," Diacritics 36, no. 2. Pp 49-56. p:51.

يبدأ حيثما ينتهي ما هو لي. إنه ما ينتهي إلى الجميع أو إلى معظم وبالتالي فهو "شعبي يتجاوز مع الخاص أو أنه عام" كما أنه جمعي أيضاً¹ في مقابل الخاص.

ولكن اسبوزيتو يلاحظ أيضاً ثلاثة معانٍ إضافية للكوميوناتس كلها مرتبطة بالأصل *munus* التي اشتقت منه مفردة المجتمع *community*. إذ بدلا من التفكير في المجتمع من حيث "الذاتية واسعة النطاق"، خليط من الفردانيات (التي تربط المجتمع في نهاية المطاف)، يخوض اسبوزيتو مناقشة اشتقاقية لإظهار أن المجتمع في جوهره، مكون من مفردتين *cum* (مع) و *munus* (الإلتزام). مما يعني أنه يمثل إمكانية التزم مع آخر يرتبط معه بطريقة ذات مغزى. هذا الإلتزام، مع ذلك، ليس قابلا للاختزال إلى شكل من أشكال الملكية أو مقيدا بسبب مواصفات أيديولوجية محددة مسبقا. بدلا من ذلك، فإنه يشكل ذاته من خلال فقد الوفاء بهذا الإلتزام الأصلي ومن خلال حاجة المتلقي المستمرة للاستجابة لمثل هذا الإلتزام. وللتوضيح نعود إلى المعاني التي تحملها المفردة اللاتينية *munus*. فالمعنيان الأولان للمفردة هما *onus* والتي تعني العبء والمهمة والإلتزام و *officium* والتي تعني الخدمة والشعور بالواجب والمجاملة والمراسم، في حين أن المعنى الثالث يركز، للمفارقة، حول *donum*، التي تعني الهدية والذي يري فيها اسبوزيتو الهدية التي تجمع بين ميزات المعاني السابقة. واستنادا إلى الدراسات اللغوية الكلاسيكية لبنفنيسيت وماوس، يشير اسبوزيتو إلى نغمة محددة للهدية التشاركية *communal donum*، للدلالة ليس على مجرد أية هدية، ولكن فئة من الهدايا التي تتطلب التبادل². فإذا ما حدث وقبل الـ "*munus*"، يكتب اسبوزيتو، فإن المرء ملزم بأن يعيد *onus*، بصورة بضائع أو خدمات (*officium*)³، فـ *munus* هو شكل أكثر حدة من *donum* لأنه يتطلب استجابة تالية من المتلقي.

هنا يقتر اسبوزيتو الدلالات السياسية لـ *munus*. إذ خلافا لـ *donum*، فإن *munus* يشير إلى "الأعطية أو الهدية التي يعطيها المرء وليس التي يتلقاها"، و"الإلتزام التعاقدي عند المرء يقابل بالإلتزام الآخر"، وأخيرا "الامتنان الذي يتطلب تبرعات جديدة" من جانب المتلقي⁴. بمعنى آخر، يرى اسبوزيتو من

¹ Esposito, Roberto (2010). *Communitas*: xi

² Benveniste, Emile (1973). *Indo-European Language and Society*, trans. by Elizabeth Palmer (Coral Gables, FL: University of Miami Press) and Mauss, Marcel (2002). *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*, trans. W.D. Hall (London: Routledge).

³ Esposito, Roberto (2010). *Communitas*: xiii.

⁴ المصدر نفسه: xiv.

خلال أصل *munus*، أن المجتمع الأصلي هو ذلك الذي يتحد أفرادُه حول "التزام" ما، بمعنى قولنا "أنا مدين لك بشيء" ولكن ليس "أنت مدين لي بشيء".¹

وبذلك يتضح تصريف اسبوزيتو اللغوي الخاص للمجتمع: التفكير في المجتمع من خلال الكوميوناتس يعني العطاء الذي لا ينضب، والتبادلية في منح هدية لا تنتهي، في الواقع، ولا يمكن أن تنتهي إلى الذات. في أصله (المفقود)، شَيَّد الكوميونيتاس حول هدية غائبة، تلك التي لا يمكن لأعضاء المجتمع أن يحتفظوا بها لأنفسهم. وهذا يعني أن هذا النقص المتأصل أو الدَّين الذي يدور بين الأفراد لا يمكن أبداً أن يتحقق بالكامل؛ إنه يطالب دائماً بالمعاملة بالمثل والتبادل الذي يشكِّل في الواقع فكرة الذاتية باعتبارها جوهرًا قائمًا بذاته تمت إزالته عن "الآخر".

المجتمع، كما ينظر له اسبوزيتو من خلال جوهرية الالتزام، ينطوي على فقد أساسي للحدود بين أعضائه: "الفقد الذي يخشاه كل فرد في *munus*، الذي هو "مضيف *hospitable*" و"معاد *hostile*"، على حد سواء وفقاً للتقارب المعجمي المثير للقلق بين الجذرين *Hospes-hostis* - هذا الفقد العنيف للحدود، هو الذي يمنحه الهوية (الجمعية)، ويضمن له الكفاف".² ولكن هذا الفقد الكبير بالذات، وهذا التأثير الجاذب دون كائن، وإمكانية مواجهة العداء والضيافة معا، هو ما يشكِّل الأصل "غير القابل للوصول" الذي يربط المجتمع. المجتمع، الذي يفهم من خلال هذه المصطلحات الوجودية، ليس كيانا متجاوزا، وليس مجرد إضافة أفراد وجمعهم معا، كما أنه ليس موجودا خارج علاقة *munus* الالتزام (بتعقيدها التي شرحناها)، وليس شيئا إيجابيا، ليس سوى مساحة مقعرة وتعبير عن الفقد المشترك للهوية الفردية.

يكتب اسبوزيتو، "كل القصص التي تحكي عن الجريمة التأسيسية والجريمة الجماعية والاعتقال الطقوسي والضحية القربانية التي ظهرت في تاريخ الحضارة لا تفعل أي شيء عدا الاستحضار المجازي للجريمة *delinquere* التي تبقينا معا، بالمعنى التقني لـ "أن تفقد" و"أن تكون راغبا"؛ الاختراق والصدمة والثغرة التي أتينا منها. ليس الأصل. ولكن غيابه وانسحابه. إنه الالتزام الأصلي الذي يشكِّلنا ويجعلنا معوزين في محدوديتنا المعنوية".³

يشكل الدَّين أو الالتزام بإعطاء الهدية نوعا من الفراغ أو الخلل البدئي عند جميع أولئك الذين ينتمون إلى المجتمع. ويدور الخلل حول الآثار الخبيثة للعطاء المتبادل على الهوية الفردية. يقوِّض قبول الالتزام بشكل مباشر قدرة الفرد على تعريف نفسه بوصفه ذاته وليس بوصفه جزءاً من المجتمع. فالمعنى المعقَّد وثنائي التكافؤ *munus* بين "القانون" و"الهدية" -وعلى نحو أدق، قانون الهدية من جانب المرء

¹ المصدر نفسه:5.

² المصدر نفسه:8.

³ المصدر نفسه.

إلى الآخرين - يسمح لاسبوزيتو بالحفاظ، وحتى التأكيد، على دلالة مصادرة الملكية التي وضعها بالفعل ما بعد الحداثيين. بعبارة أخرى، أن تنتمي بالكامل إلى الكوميونيتاس البدئي يعني التخلي عن أئمن جوهر لدى المرء؛ التخلي عن الهوية الفردية.¹

تظهر العلاقة التي ترتبط بها المناعة مع الهوية الفردية بوضوح هنا. تضمن المناعة الوسائل التي يحتمي بها الفرد من "أثارالمصادرة" التي يُمارسها المجتمع، وحماية الشخص الذي يحملها من خطر الاتصال بأولئك الذين لا يحملونها (خطر فقدان الهوية الفردية على وجه التحديد).² فإذا كان المجتمع *(Com)munitas* يشير إلى شيء عام ومفتوح، فإن المناعة *(Im)munitas* تتعلق بخصوصية حالة يحددها الطرح من حالة شائعة. في محاولة لحماية حياة الفرد من عدوى العام والمشاع، يعرض المجتمع نفسه بالتالي للخطر من خلال الانقلاب على نفسه واستيعاب نفيه. وهذا واضح في ظل الشخصية الاعتبارية، التي تنص على أن من يتمتع بالمناعة -البرلمانية أو الدبلوماسية - لن يتعرض لقوانين تخص جميع المواطنين الآخرين. وبالمثل، فإننا ندرك هذه الخاصية للحصانة في المعنى الطبي والبيولوجي، التحصين، سواء كان طبيعياً أو مكتسباً، يعني قدرة الكائن الحي على مقاومة، من خلال الأجسام المضادة، العدوى التي يسببها الفيروس الخارجي.

في الحداثة، وفقاً لاسبوزيتو، تداخلت الدلالات القانونية والحياتية، إذا ما أخذنا نظرية هوبز عن الثروة المشتركة نقطة انطلاقنا. منذ ذلك الحين، جعلت الفلسفة السياسية المهيمنة الصراعَ وظيفياً لإنشاء الدولة ذات السيادة التي تحتكر العنف، والتي حولت الخوف المتشعب من حالة الطبيعة إلى الخوف "الأمن"، الخوف من الطاغوت والسلطة السيادية على الحياة. عندها، أصبح الشغل الشاغل للدولة والنظرية السياسية هو حماية الحياة والمحافظة عليها، من خلال سلسلة من التدابير المناعية

¹ يوضح اسبوزيتو: "تمثل المساهمة التي حاولت شخصياً طرحها في المناقشة، حركة جينالوجية نحو أصل المفهوم. في رأيي، فإن فكرة المجتمع بعد ذاتها هي المفتاح لتجنب أي انحراف غير سياسي للمفهوم والحفاظ على ثقله السياسي، ولكن فقط شرط المرور عبر تاريخه، إلى الأصل اللاتيني للكوميونيتاس، وقبل ذلك، إلى المصطلح الذي اشتقت منه هذه الكلمة، *munus*. انطلاقاً من هذا الافتراض، شرعت في عملية تفسير تتخطى إلى حد كبير تلك العملية التي قام بها التفكيكيون الفرنسيون، على الأقل فيما يتعلق بنقطة دقيقة للغاية، على الرغم من حقيقة أنني أتفق مع مطالباتهم. بينما افترضت هدم الخطاب التفكيكي للجماعيات القائمة على الهوية *dentitarian communitarianisms*، فقد حولت انتباهي، ضمن مفهوم المجتمع، من منطقة *cum*، والتي ركزت عليها تحليلات نانسي، إلى تلك الخاصة بـ *munus*، والتي تركت في الخلفية بطريقة أو بأخرى. إن المعنى المعقد والثنائي التكافؤ *munus* كـ "قانون" و "هبة" - وبصورة أدق، كقانون للهدية الأحادية الجانب للآخرين - سمح لي بالحفاظ، وحتى بالتأكيد، على دلالة مصادرة الملكية التي وضعها التفكيكيون بالفعل. وهذا يعني أن الانتماء الكامل للكوميونيتاس البدئي يعني نبذ أئمن ما نملك، وبعبارة أخرى، هوية الفرد الفردية، في عملية تقديمية من الانفتاح على آخر غير الذات *[altro da sé]*. ومع ذلك، سمح لي معنى *munus* في الوقت نفسه بالقيام بخطوة إلى الأمام، أو، على نحو أفضل، خطوة جانبية، أعادت فتح الطرق نحو البعد السياسي."

² Esposito, Roberto (2008). *Bíos: Biopolitics and Philosophy*:47

التي، من أجل الحد من العنف بين البشر، ستفصل بينهم بشكل جذري. فقد رُسمت الحدود التي تفصل ما يمتلكه المرء عما هو شعبي وشائع من خلال "احلال النماذج الخاصة أو الفردية محل الأشكال المجتمعية المنظمة"¹. وترتب على ذلك أن حالة المناعة تدل على "ما لا يجب أن تكون، وما لا يجب أن تمتلكه مع العامة"².

وباختصار يمكن القول إن خصوصية الحداثة تكمن في أنها جعلت من العسير إدراك الكوميونيتاس دون استراتيجيات المناعة التي تدعي حماية الحياة. لقد استجابت الحداثات الغربية للفراغ أو الخلل البدئي في الكوميونيتاس بخلل أكثر عمقا، وفصل للأجساد، واعتراض على التلوث: التضحية بالحياة المشتركة من أجل المحافظة عليها. ومنذ ذلك الحين، على الرغم من المحاولات المختلفة لإعادة التفكير في خلل الكوميونيتاس، فإن المنطق المناهض للحداثة هو الذي هيمن وأدى بالضرورة إلى استبعاد السياسة من المجال العام للتمثيل، لتعاود الظهور في تلك المصطلحات التعاقدية والقانونية بوصفها ممارسة غير قابلة للتمثيل.

انتشر المأزق المزدوج المتأصل في ديناميات المناعة التي شكَّلت نموذج الحداثة، كما سنرى لاحقا، اليوم أكثر وأكثر ويشمل جميع مجالات الخبرة الفردية والجماعية، الحقيقية أو الوهمية. وعندما يتم تطبيق المناعة بما يتجاوز عتبة معينة، على الرغم من أنها ضرورية للحفاظ على حياتنا، فإن هذا يفرض على الحياة نفسها نوعا من القفص حيث إننا في نهاية المطاف نفقد ليس فقط حريتنا، ولكن أيضا الشعور بوجودنا - وبعبارة أخرى، نفقد الانفتاح الوجودي، الانفتاح الذي كان اسمه الكوميونيتاس. هذا هو التناقض الذي حاول اسبوزيتو أن يؤكد في عمله: ما يحمي الجسم - سواء كان فردا أو مجتمعا أو سياسة - هو ما يمنح في نفس الوقت تطوره. وقد يدمره عند تجاوز عتبة معينة. إنه، بشكل أو بآخر، اختزال الحياة الى طبقتها البيولوجية البسيطة والتضحية بكل شكل مؤهل للحياة، التضحية بالعيش ذاته.

ومن هذا المنظور، فإن المناعة تفترض المجتمع، ولكن أيضا تنفيه، إذ بدلا من أن يركز على أساس التبادلية ببساطة، فإن المجتمع ينكمش على نفسه، مُبطلاً منطق المنح والعطايا المجتمعية ومدشنا منطقاً جديداً للوجود الاجتماعي. تولد المناعة نوعا من المناعة الذاتية يصبح فيها جسد الفرد معزولاً عن المجتمع ومختزلاً إلى مجرد وجود نوع حي خاضع للسلطة الحياتية. بالنسبة لاسبوزيتو، فإن الإستنتاج لا يمكن أن يكون إلا: "البقاء على قيد الحياة، فإن المجتمع، كل مجتمع مجبر على استدماج سلبيات نقيضه الخاص، حتى لو بقي ذلك النقيض متباينا وافترق إلى صيغة المجتمع ذاته"³.

¹ المصدر نفسه.

² المصدر نفسه: 48.

³ المصدر نفسه: 49.

تكمن خصوصية نظرية اسبوزيتو عن المجتمع ليس فقط في منظورها الفلسفي . السياسي القاطع الذي يضع الواقع الصراعي الإنساني على المحك ولكن أيضا في بعدها البيولوجي. فما لابد من تحصينه من تهديدات العدوى من أجل الحفاظ عليه هو: الحياة نفسها.

3-السياسات الحياتية والمناعة:

وفقا لروبرتو اسبوزيتو، فإن الحياة والسياسة هما المجالان اللذان لا يمكن التفكير فيهما بشكل منفصل، حيث إنهما يتشابكان تماما. ومع ذلك، تكتسب العلاقة بينهما أشكالا ومعانٍ مختلفة على مر التاريخ. لذلك ومنذ كتابه (الإميونيتاس) الذي خصص فيه فصلاً للسياسات الحياتية، قرر اسبوزيتو أن يسير على نهج فوكو الجينيولوجي في تقصي فكرة السياسات الحياتية عبر العصور. وتبعاً لهذا النهج فإنه لا يمكن النظر إلى الحياة بوصفها القاعدة التحتية الطبيعية للفعل البشري. الحياة، بدلاً من ذلك، هي إنتاج تاريخي لمجموعة معقدة من أجهزة السلطة والمعرفة التي تشمل الممارسة والخطاب. وفي الوقت نفسه، فإن معنى الحياة وأنظمتها المتعلقة بالرؤية واللفظ تتغير تاريخياً. الحياة لم تكن الشيء نفسه بالنسبة للقدماء أو لكوفييه أو داروين. وبطبيعة الحال، فالحياة لا تعني الشيء نفسه بالنسبة لنا. ومع ذلك، فإن كل جينيولوجيا في مقاربة إسبوزيتو، تكشف حقيقة وجودية بأثر رجعي: على سبيل المثال، ففي حين أن تسييس الحياة في القرن الماضي كان بفضل مركب المعرفة/ السلطة التي ظهرت خلال القرن التاسع عشر، إلا أنه أظهر أيضاً أن العلاقة بين الحياة والسياسة، وأن القرار السياسي الذي يجري بموجبه حماية حياة البشر وتطويرها والذي يجب أن يُقطع (حين تقرر كل حضارة بشأن مستباحي الدم فيهما)، كان على المحك في كل حضارة¹.

يقول اسبوزيتو إنه حتى بالنسبة للقدماء، كانت السياسة وسيلة لحماية الحياة من الأخطار التي تحيط بها. ولكن في حين أن الإغريق فهموا أن الحياة السياسية (*bios politikos*) للأفراد الأحرار في بولس (المدينة) لا بد أن تنفصل بشكل كامل عن احتياجات الحياة الخضرية أو الحياة الحيوانية (الزوي) التي كانت ضمن اهتمامات *oikonomía*، إلا أن احتياجات الحياة الطبيعية ثم الحياة البيولوجية بعد ذلك أصبحت الشغل الشاغل للسياسة في العصر الحديث. وبينما كانت المهمة الرئيسية للسياسة، بالنسبة لليونانيين، تحقيق السعادة *eudaimonia* ضمن بولس مكتفية ذاتياً، حيث بولس مساحة للكلام والعمل . بتعبير حنة أرنت،² أصبحت مهمة السياسة من هوبز فصاعدا حماية حياة الفرد وجسده من خطر

¹ يقول أغامبين إن كل نظام سياسي يقرر ما يتعلق بمستباحي الدم لديه. ومع ذلك، عند اسبوزيتو فإن تعريف قيمة الحياة لا يؤدي بالضرورة إلى سياسات الموت. أنظر: أماني أبورحمة، السلطة الحياتية وسياسات الموت بين فوكو وأغامبين. مصدر سابق.

²Arendt, Hannah. (1958). *The Human Condition*, Chicago.

الموت العنيف، الأمر الذي يغيّر مهمة وطبيعة السياسة نفسها. لكن هذا ليس كل شيء. وفقاً لإسبوزيتو، فالاختلاف الرئيسي الذي يفصل بيننا وبين اليونانيين في هذه المسألة هو أننا مغمورون تماماً بالمناعة: المنطق الجدلي المتلوي حين يصبح ما يجب منعه بموجب هذا المنطق مثل الموت والمرض، الخ، هو بالذات وسائل الحماية.

تتضح هنا أهمية هوبز كنقطة انطلاق فلسفية للنموذج المناعي الحداثي، ولكن إسبوزيتو يسارع إلى رفض الفئات السياسية التقليدية للفكر التي استخدمها هوبز وخلفاؤه باعتبارها "لا شيء سوى الطرائق اللغوية والمفاهيمية التي بواسطتها تتم ترجمة السؤال المناعي حول كيفية حماية الحياة الفردية والجماعية بشكل سلمي إلى مصطلحات فلسفية / قانونية"¹؛ يختار بدلاً من ذلك منح امتياز لنموذج المناعة الخاص به. بعبارة أخرى، يجادل إسبوزيتو في أن الفئات السياسية الحديثة الكلاسيكية لا ينبغي تفسيرها في "المطلق" كما يدعون، بل بالأحرى كأشكال مؤسسية يتبناها المنطق المناعي لحماية الحياة من تنظيمها الجماعي. بهذه الطريقة تعمل مفاهيم السيادة والحرية والملكية ببساطة كأشكال للتسوية بين الحياة والسياسة، بحيث تظل متميزة. بالنسبة لإسبوزيتو، فإن هذه التسويات بين السياسة والحياة المحددة بشكل سلمي من خلال مقولات السيادة والحرية والملكية تؤدي إلى عزل الحياة عن المجتمع، وبالتالي ينتهي بها الأمر إلى المخاطرة بالحياة أكثر من ذي قبل. كما تصف كارين بينكوس، "التناقض الانتياحي لجاهزية المناعة هي أنها في محاولة للحفاظ على الحياة، قد تقضي على الحياة نفسها"². وفقاً لإسبوزيتو، تظهر السياسات الحياتية الحداثية كرد فعل مناعي ذاتي على هذا التناقض، أو بطريقة أخرى كمحاولة لتحسين الفرد ضد الاستراتيجيات المناعية للحداثة الليبرالية. يقول إسبوزيتو: "لا جدال في أن تحولاً عاماً في حقل ومنطق وغرض السياسة قد حدث. فعندما انهارت الفروق الحداثية بين القطاعين العام والخاص والدولة والمجتمع المحلي والعالمي من ناحية، وجفت جميع المصادر الأخرى للشرعية من ناحية أخرى، أصبحت الحياة محشورة في مركز كل إجراء سياسي. لا سياسة أخرى يمكن تصورها عدا سياسات الحياة، بالمعنى الموضوعي والذاتي للمصطلح"³. وهكذا مع دخول القرن العشرين، يبدأ هذا الشكل من التسويات في الانهيار عندما تبدأ السياسة في افتراض توصيف بيولوجي جوهري، أصبح هنا الحياة والسياسة، و"بدلاً من أن يتراكب المصطلحان أو يتجاورا في شكل خارجي يخضع أحدهم

¹Esposito, Roberto and Timothy Campbell. (2006). P:54.

²Gabriel , Giorgi and Pinkus , Karen (2006). "Zones of Exception: Biopolitical Territories in the Neoliberal Era." diacritics 36, no. 2. 99-108. P: 100.

³Esposito, Roberto (2008). Bíos: Biopolitics and Philosophy: 15

لهيمنة الآخر، نجد أنه في نموذج المناعة، يبرز البايوس والنوموس والحياة والسياسة كعنصرين مكونين لكل واحد غير قابل للتجزئة يفترض معنى لعلاقتهم المتبادلة¹.

4-السياسات الحياتية بين فوكو وأغامبين واسبوزيتو:

مع إدخال نموذج المناعة كمفتاح تأويلي، تتقصد الجينيالوجيا الأنطولوجية لاسبوزيتو المساهمة في أنطولوجيا الحاضر الفوكوي². هذه الجينيالوجيا أنطولوجية وليس أنثروبولوجية لأنها لا تحاول الكشف عن طبيعة البشر ولكن عن تاريخية هذه "الطبيعة"، والأشكال المختلفة التي اكتسبتها البشرية تاريخياً من خلال سلسلة جاهزيات المعرفة والسلطة التي تفصل الحياة إلى مناطق متباينة من حيث الأهمية. يبعد الطابع التاريخي هذه الأنطولوجيا عن توظيف جورجيو أغامبين الذي يُعد أركيولوجياً. يُنظر أغامبين في المجلدين الأولين من (الإنسان المستباح) لاستمرارية علاقة الإستثناء بين البايوس والزوي من العصور القديمة إلى الحداثة³.

تتضمن هذه الاستمرارية اغفال الفجوة بين المفهوم القديم والحديث للحياة. في الواقع، كما يقول فوكو، إن الحياة كما نفهمها لم تكن موجودة حينذاك⁴ ووفقاً لذلك، ومن وجهة النظر الأركيولوجية والجينيالوجية، يجب على المرء أن يكون حذراً عند مقارنة العلاقة بين الحياة والسياسة عند القدماء والحداثيين وما بعد الحداثيين.

من ناحية، يعترف اسبوزيتو بأن الفكرة البيولوجية للحياة. التي نشأ منها واقع السياسات الحياتية. قد ظهرت في القرن التاسع عشر، خصوصاً مع داروين. لذلك فإنه لا يمكن اعتبار أن البايوس والزوي. المفهومين اللذين يساعدان على فهم المفهوم اليوناني القديم للحياة⁵ كيانات عابرة للتاريخ كما يعتقد أغامبين. ومع ذلك فإن اسبوزيتو أقرب إلى أغامبين في تحليله للطريقة التي تعمل بها جاهزيات السلطة.

¹ المصدر السابق: 45-46

² Foucault, Michel. (1993). Qu'est-ce que les Lumières? In "Magazine Littéraire" p: 309

³ أماني أبو رحمة، السلطة الحياتية وسياسات الموت بين فوكو وأغامبين، مصدر سابق.

⁴ يريد المؤرخون أن يكتبوا تاريخ البيولوجيا في القرن الثامن عشر. ولكن لم يدركوا أن علم الأحياء لم يكن موجوداً ثم إن هذا النمط من المعرفة التي أصبحت مألوفة لنا منذ مئة وخمسين سنة ليست ملائمة لفترة سابقة. فإذا كانت البيولوجيا غير معروفة، فإن هناك سبباً بسيطاً جداً لذلك: أن الحياة نفسها لم تكن موجودة. ما كان موجوداً هو الكائنات الحية والتي ينظر إليها من خلال شبكة من المعارف تشكل التاريخ الطبيعي. (ص 126-27) للاطلاع على تحليل هذه الولادة للحياة انظر: Tarizzo, Davide. (2010). La vita. Un'invenzione recente, Roma: Bari.

⁵ يجب أن نذكر أنه لا يوجد عالم مقتنع بأن هذا التمييز الذي ينسب لأرسطو من قبل آرنست وفي وقت لاحق أغامبين كان واضحاً جداً بالنسبة لليونانيين أنفسهم. انظر:

Saidel, Matías Leandro (2014). Biopolitics and its paradoxes: an approach to life and politics in R. Esposito.

يرى أغامبين أنها تعمل من خلال الاستثناء والالتقاط (من خلال نوع من التوليف الذي يفقد الى الترابط) فيما يسميه (آلات ثنائية القطب).¹ بالنسبة لاسبوزيتو، فإن هذه هي الطريقة التي يعمل بها الجهاز السياسي الثيولوجي. مثل جاهزية الشخصية. حين يفصل ما يعلن أنه يوحد ما يقسمه من خلال إخضاع جزء إلى هيمنة جزء آخر. وبطبيعة الحال، فإن هذه الأجهزة تواصل العمل. لكنها في العصر الحديث انطوت ضمن مصطلح المناعة الذي يعمل من خلال الدمج الوقائي للسليبي. بهذا المعنى، فقد وضع كلا المؤلفين الفصل بين الحياة العلائقية ومجرد الحياة العضوية الذي يُمكن من بناء درجات الإنسانية وهيمنة نموذج واحد من الحياة على النماذج الأخرى ضمن معرفة القرن التاسع عشر عن الحياة.

من ناحية أخرى، من أجل التأكيد على الطابع غير الطبيعي والمنتج تاريخيا من الحياة واستكمال نهج فوكو، يحاول اسبوزيتو أن يضع على المحك دور التكنولوجيا (تكنيكا *tecnica*) ليس فقط في حقبة ما بعد الحداثة ولكن أيضا من حيث علاقتها البدئية بالحياة والسياسة. التكنولوجيا ليست مجرد الملاذ الاصطناعي الذي يستخدمه هذا الحيوان البشري من أجل استكمال ما ينقصه من الغرائز المتخصصة. بل إن لها دورا تأسيسيا في ظهور الإنسانية بما هي عليه.² وهذا هو بالضبط السبب الذي يجعل المرء لا يستطيع التفكير في علاقة مباشرة بين "الحياة الطبيعية" الموهوبة والسياسية:

"ماهي، على افتراض أنه يمكن تصورها، الحياة الطبيعية على الإطلاق؟ الحال اليوم أعقد بكثير، عندما يظهر جسم الإنسان مهتدا على نحو متزايد، ومخترقا حرفيا بالتكنولوجيا [تكنيكا]. تخترق السياسة الحياة مباشرة وتصبح الحياة (أخرى) بالنسبة لنفسها. وهكذا إذا كانت الحياة الطبيعية لا وجود لها وإنما ليست التكنولوجية كذلك في الوقت نفسه؛ وإذا كانت العلاقة بين البايوس واحتياجات الزوي تحتاج الآن (أو قد احتاجت دائما) أن تشمل مصطلحا ثالثا ذي صلة؛ تكنيكا - ثم كيف لنا أن نفترض وجود علاقة حصرية بين السياسة والحياة؟"³

هنا يمكننا أن نرى أن اسبوزيتو، متبعا نهج فوكو، يتعد عن أي نوع من أنواع الطبيعية أو الاستمرارية الميتافيزيقية عند التفكير في الحياة والسياسة. ومع ذلك، فإن أفكار اسبوزيتو عن السياسات الحياتية في (البايوس) تحاول توسيع تحليل فوكو، من جهة، مع الأخذ بعين الاعتبار مصادر أخرى للسياسات الحياتية التي تسبق توظيف فوكو للمصطلح، وأيضا تحليل الجذور الثقافية للإبادة النازية،

¹ Esposito, Roberto (2013), Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero, Torino, p. 5

² هذه إحدى النقاط التي يختلف فيها اسبوزيتو مع فوكو. وفقا لاسبوزيتو، فإنه على الرغم من أن الفرنسية كانت أفضل في تحديد الطريقة التي تعرض بها الأجساد من قبل جاهزيات السياسة الحياتية، تبدو فكرة فوكو عن الجسد قديمة، حين يشرحه بوصفه كيانا مغلقا. على العكس من ذلك، فإن اسبوزيتو يتبع دونا هارواي في التفكير في الجسد بوصفه مفتوحا أمام إمكانية التحول التقني. زرع، الأعضاء، ونقل الأعضاء، وما إلى ذلك ستدرك أنها الفلسفة الجديدة المحتملة للمناعة التي تضع في الاعتبار أصل العلاقة بين الحياة البشرية والتكنولوجيا. انظر:

³ Esposito, Roberto (2008). Bíos: Biopolitics and Philosophy:15.

والتغلب، من جهة أخرى، على ما يعتقد اسبوزيتو أنه مفارقات أو حتى تناقضات في تفسيرات فوكو خصوصا في (تاريخ الجندسانية) و(يحب الدفاع عن المجتمع).

وفقا لاسبوزيتو، يتردد فوكو في تحديد معنى السياسات الحياتية بين المناهج المختلفة وزمنيتها والعلاقة بين الحياة والسياسة. في بعض الأحيان، تبدو الحياة خاضعة للسياسة. وفي أحيان أخرى، يبدو أن السياسة تستجيب لضروريات الحياة. ما هو على المحك في تحديد معنى السياسات الحياتية بالنسبة لفوكو هو: هل أنها سياسات الحياة أو السياسات على الحياة؟ وهذا بدوره يرتبط بالعلاقة بين السياسات الحياتية والسلطة السيادية: هل تعني السياسات الحياتية وفاة السيادة أم أنها مكوّلة لها؟ على المحك أيضا زمنية السياسات الحياتية: هل هي واقع بدئي برز مع الفكر اليوناني والسياسة، أم أنها نوع من السلطة التي نشأت في الحداثة؟ يقول اسبوزيتو: "هل أن السياسات الحياتية تسبق، أو تلحق، أو تتطابق زمنيا مع الحداثة؟ هل تمتلك بعدا تاريخيا عصريا، أو بدئيا؟ إجابة فوكو عن هذا السؤال ليست واضحة تماما. هذا سؤال حاسم لأنه يرتبط منطقيا بتفسير التجربة المعاصرة. كان فوكو يتذبذب بين موقف متصل زمنيا وآخر أكثر ميلا إلى عتبات متميزة".¹

يرى اسبوزيتو أنه ليس من الواضح ما إذا كانت الحياة عند فوكو تفترض حدا للسياسة أو إذا كانت السياسية تغلق الإمكانات الإبداعية للحياة. ويرتبط عدم الوضوح هذا في العلاقة التي لم تحل بين السلطة السيادية والسياسات الحياتية.² فمن تحليل فوكو يمكننا أن نستنتج كل شيء تقريبا: سياسة الحياة أو السياسة على الحياة، الواقع الحداثي أو ما بعد الحداثي، التجاور أو المعارضة.

ينطبق الشيء نفسه على العلاقة بين الحداثة والشمولية. فإذا قبلنا بنوع من عدم التمايز بين السيادة والسياسات الحياتية والشمولية، تصبح الإبادة الجماعية نتيجة حتمية تقريبا للحداثة. وإذا كان هناك تمايزا، كيف يمكننا أن نفسر وجود قوة مذهلة من الموت داخل دائرة السياسات الحياتية التي تهدف إلى تحسين وإطالة العمر؟ هل هناك عودة فانتازية للسيادة في الأفق السياسي الحياتي أم أن اختفاء الباراديم السيادي كشف عن قوة حيوية ارتدت نحو ذاتها؟ تبعا لاسبوزيتو، فإن فوكو لم يحدد

¹ المصدر نفسه: 8. ومع ذلك، فإن مقارنة المنطق المناخي ليس غائبا تماما عند فوكو، عندما تطور منطق التجدير variolization والتطعيم vaccination كآليات للأمان = معتمدة من قبل الجهاز الإحصائي للاحتتمالات مماثلة لمنطق الندرة. راجع فوكو في (الأمن، الإقليم، السكان) ومحاضراته في كوليج دو فرانس، 1977-1978.

² ((وكما أن نموذج السيادة يدمج السلطة الرعوية القديمة [...] فان السياسات الحياتية تحمل في طياتها شفرة حادة للسلطة السيادية تعترضها وتتفوق عليها. وإذا نظرنا إلى الدولة النازية، يمكننا أن نقول بلا مبالاة، كما فعل فوكو، إنها السلطة السيادية القديمة التي كيفت العنصرية البيولوجية لنفسها... أو، على العكس من ذلك، إن قوة السياسة الحياتية الجديدة هي التي استفادت من الحق السيادي للموت من أجل إعطاء الحياة لعنصرية الدولة. إذا اخترنا النموذج الأول فان السياسة الحياتية تصبح تخطيطا داخليا للسيادة.. ولذا فضلنا النموذج الثاني، يتم اختزال السيادة لمخطط رسمي من السياسات الحياتية)). البايوس. ص: 41.

جواباً عن أي من هذه الأسئلة، لقد تركها كلها مفتوحة على كلا الاحتمالين بالتساوي. ولكن علينا أن نعترف بأن غموض فوكو هذا هو الذي أوصلنا اليوم إلى النقاش المكثف والتأويلات المتعددة لمفهوم السياسات الحياتية. فمثلاً رأينا كيف أن أغامبين في الإنسان المستباح، يرى الإبادة الجماعية نتيجة طبيعية للسياسات الحياتية، لأن السيادة نفسها – بوصفها سلطة الاستثناء على الحياة تتضمن الزوي من خلال استبعاده - دائماً سياسة حياتية بالفعل. ولكن مايكل هارت وأنطونيو نيغري يريان أن السلطة الحياتية منفصلة تماماً عن السياسات الحياتية، وأن الإمكانيات الخلاقة الجوهرية للحياة داخل (الجمع *multitude*) عصية بوضوح على جاهزيات الحكم السيادي فيما بعد الحداثة، مما قادهما إلى توليف سياسات حياتية مفعمة بالبهجة والتفاؤل. كما مكن هذا الغموض أيضاً من رفض السياسات الحياتية بوصفها مصطلحاً واسعاً جداً يجب أن يخضع لاستغلال الإمكانيات البشرية لإنتاج ما أطلقت عليه الماركسية قوى العمل،¹ أو الحاجة إلى توسيع وتفعيل مفهوم فوكو للسياسات الحياتية من خلال تحليل أشكال جديدة من أجهزة التحكم عن بعد في انتباه المخ والذاكرة التي أطلق عليها لازارتو *noopolitics*.²

هذا الغموض الدلالي في الواقع، ليس مفاجئاً بالنسبة لاسبوزيتو، إذا أخذنا نظرة أقرب إلى تصور فوكو. يرى اسبوزيتو أنه على الرغم من أن فوكو قد فكّر في السلطة بصورة أكثر شمولاً من أي شخص آخر، فإنه لم يضع المفهوم الصحيح للسياسة ذلك لأنه وظّف مفهومي السياسة الحياتية والسلطة الحياتية بوصفهما مترادفين. الشيء نفسه ينطبق على مفهوم الحياة، والذي يجب أن تحدد إحالته الاستمولوجية، وأيضاً ما إذا كان هناك شيء من قبيل الحياة المجردة (العارية). ناهيك عن أن اسبوزيتو يرى أن الحياة والسياسة في فكر فوكو تبدوان وكأنهما مفصّلتان خارجياً، كما لو كانتا حقيقتين منفصلتين تقاطعتا عند نقطة معينة.

يزعم اسبوزيتو أنه يُمكن إعادة صياغة كل هذه التناقضات والمفارقات، إن لم يكن حلها من خلال توظيف باراديم المناعة. يقول اسبوزيتو صراحة: "أطروحتي هي أن هذا النوع من عدم اليقين الاستمولوجي يُعزى إلى الفشل في توظيف باراديم أكثر مرونة وقادر على ترسيم، بطريقة أكثر جوهرية، المفهومين البدئيين اللذين يغلقهما معاً المفهوم قيد المناقشة، والذي قد أشرت إليه سابقاً بمصطلحات المناعة. [...] العنصر الذي نحن بحاجة ملحة إلى إنشائه هو العقدة الغريبة التي تفترضها المناعة بين

¹ Virno, Paolo. (2008) *A Grammar of the Multitude: For an Analysis of Contemporary Forms of Life*. Cambridge Massachusetts 2003; Id. *Multitude between Innovation and Negation*, Los Angeles.

² M. Lazzarato, *La Politica dell'evento*, Soveria Mannelli 2004. In Saidel, Matías Leandro (2014). *Biopolitics and its paradoxes: an approach to life and politics in R. Esposito*.

السياسات الحياتية والحدثة [...] وفقط عندما ترتبط السياسات الحياتية مفاهيميا بديناميكية المناعة حيث الحماية السلبية للحياة، فإن السياسات الحياتية تكشف تكوينها الحداثي على وجه التحديد".¹ هنا ينبغي للمرء أن يضع في اعتباره، أولا، أن الشككين أو المعنيين الرئيسيين للمناعة هما القانوني والبيولوجي، بحيث إن الأبعاد المختلفة الضمنية في السياسات الحياتية تجد مكانا طبيعيا في التطبيق العملي والنظري للمناعة. وثانيا، الطريقة المثلية (علاج الداء بالداء homeopathic) والجدلية التي تعمل بها المناعة، أي حماية الحياة من خلال إنكارها، مدخلة أجزاء من الموت إلى الحياة من أجل حمايتها. ثالثا، إن الحفاظ على الحياة هو الهدف من المناعة، كما أنه يساعد على فهم خصوصية السياسات الحياتية الحداثية، لأن "الحدثة فقط هي التي جعلت المحافظة على الذات الفردية الافتراض المقدم على جميع الفئات السياسية الأخرى، من السيادة إلى الحرية".² رابعا، يمكننا باراديم المناعة من التفكير والتعبير عن الحياة والسياسة جوهريا، داخل ومن خلال الأجساد. تفترض المناعة وجود علاقة جوهريّة بين الحياة والسياسة، لأن المناعة لا ترتبط الحياة مع السلطة: ف"المناعة هي سلطة الحفاظ على الحياة".³ يرى اسبوزيتو أن لا سلطة خارج الحياة ولا حياة خارج السلطة: "السياسة هي أداة للحفاظ على الحياة حية".⁴ لذلك، فإن السياسات الحياتية الإيجابية والسلبية هي جزء من العملية نفسها لأن النفي هو الطريقة التي يتم بها الحفاظ على الحياة من خلال السلطة.

في هذا المعنى، على الرغم من اسبوزيتو يحلل بعناية شروط إمكانية الإبادة الجماعية النازية، إلا أنه لا يفهم نتيجة سياسات الموت هذه إلا بوصفها أحد الاحتمالات فقط في عصرنا. وبدلا من التفكير في سياسات الموت بوصفها نتيجة محددة جوديا سلفا أو لغزا غير قابل للتفسير، يتضح أنها تنشأ من تزامن السياسات الحياتية مع أشكال تفاقم القومية والعنصرية، التي تعتبر وجود الأمم والأجناس الأخرى عائقا أمام التوسع والنقاء العرقي الخاص بها وأيضا عندما يصل الجسد السياسي إلى درجة من التحصين ينتهي فيها النظام المناعي إلى مهاجمة الجسد الذي يجب عليه حماية، كما هو الحال في أمراض المناعة الذاتية.⁵

¹ Esposito, Roberto (2008). Bíos: Biopolitics and Philosophy: 8-9.

² المصدر نفسه: 9

³ المصدر نفسه: 46

⁴ المصدر نفسه.

⁵ لا بد من الإشارة هنا أن مفهوم اسبوزيتو ودريدا للمناعة الذاتية يشوبه بعض القصور فيما يتعلق بجوانبه الطبي أو البيولوجي، لأن المناعة الذاتية هي خلل في جهاز المناعة البشري يهاجم بموجبه الجسد خلاياه وانسجته بعد أن يتعذر على خلايا جهاز المناعة التمييز ما هو للجسم وما هو غريب عنه، في حين أنهما يوظفان المفهوم على أنه زيادة في التحصين تؤدي إلى نقيضها أي أن الجسد يهاجم خلاياه عندما يحصن نفسه بصورة فائقة. ولأن الفيلسوفين ليسا معنيين كثيرا بالتوظيف الطبي الصحيح، وإنما بفكرتهما عن جدلية المناعة والمناعة الذاتية فسنعرض

هذا هو السبب الذي يجعل النازية تختلف كثيرا عن الشيوعية وعن الحداثة. والسبب أيضا الذي مكن نموذج السياسة الحياتية لاسبوزيتو من انتقاد فكرة الشمولية. ففي حين استندت الشيوعية على الفلسفة الحديثة للتاريخ، لم تستند النازية على الفلسفة ولكن على علم الأحياء، مشكّلة قطعاً مع السياسات الحياتية الحديثة. وفقاً لاسبوزيتو، فإن النازية فقط هي التي قدمت نوعاً من سياسات الموت الديالكتيكية التي تربط تمكين الحياة مع تحقيق الموت أكبر من أي وقت مضى. وفقط مع النازية تمت جريمة بيلجة الحياة وتطبيب المؤسسات من أجل إعادة إحياء المجتمع. ولهذا السبب ما زالت النازية مشكلتنا لأن التطبيب والبيلاجية علميتان متواصلتان حتى الآن.¹

نقطة أخرى ذات صلة بتحليل اسبوزيتو هي مركزية الجسد البشري في السياسة الحديثة. فإذا كانت السياسة الآن تأخذ الحياة البيولوجية هدفاً، فإن ذلك يتعلق فقط ببعد الجسد التي يمكن للمناعة السياسية أن تعمل للحفاظ عليه. هذه نقطة أخرى يأمل اسبوزيتو من خلالها توسيع أعمال فوكو وتجاوزها.

بالنسبة لفوكو، فإن الجسد هو المكان الذي تتقاطع فيه السلطة الانضباطية والسياسات التشريعية والسلطة الحياتية. في الحالة الأولى كان لدينا التفريد أو صناعة الفرد وتكنولوجيا التطبيع. وفي الحالة الثانية كان لدينا الشمولية والتنظيم الذي يجعل من السكان ككل مرجعاً للسياسات. يشكل كلاهما جزءاً مما أطلق عليه فوكو لاحقاً: الحاكمية. ولكن اسبوزيتو ينتقد مفهوم فوكو عن الجسد: يفهم الفرنسيون الجسد بوصفه وحدة فاعلة مغلقة في حين أن اسبوزيتو يقتبس من دونا هاراوي وجان لوك نانسي اللذين يقولان بوضوح إن الجسد هو بناء مفتوح تخترقه التكنولوجيا.²

للمفهوم كما أوردها فلسفياً = واجتماعياً وسياسياً وقانونياً وليس طبياً. تبقى الفكرة المحورية في أن الجسد يهاجم ذاته من الداخل بالطبع قائمة.

¹ صحيح أن هذه العمليات لا تزال مستمرة، إلا أنه يمكننا أيضاً أن نؤكد أن هناك تغيرات جذرية في شكلها وأهدافها في الحاكمية النيوليبرالية، أدت إلى ولادة أشكال من القيمة الحياتية ورأس المال الحياتي. هناك اختيارات اليوم، ولكن علاقتها بالعرق أقل من علاقتها بالثروة، وأقل بمشكلة الانحطاط وأكثر بالمنافسة داخل السوق وزيادة رأس المال البشري. أظهرت كل من الليبرالية المنظمة واسلوب مدرسة شيكاغو النيوليبرالية أن المرجع السلي هو الدولة الشمولية، وخاصة النازية. وفقاً لذلك، على الرغم من أن تحسين النسل الليبرالي محتمل من قبل أنظمة الدولة والاستثمارات، إلا أن الوكيل النهائي للقراري يصبح الفرد الذي هو في وضع يمكنه من اتخاذ قرارات سياسية أخلاقية. انظر:

M. Foucault, *The Birth of Biopolitics: Lectures at the College de France, 1978–79*, Basingstoke 2008; Th. Lemke, *Biopolitics: An Advanced Introduction*. New York 2011; Id., *Perspectives on Genetic Discrimination*, New York 2013; K. S. Rajan, *Lively Capital: Biotechnologies, Ethics, and Governance in Global Markets*. Durham 2012; Id. *Biocapital: The Constitution of Postgenomic Life*. Durham 2006; N. Rose. *Politics of Life Itself: Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-first Century*. Princeton 2007.

² ويجب التأكيد على أن فوكو يشكّل العلاقة بين التدخل في المعدات الوراثية من الأصل ورأس المال البشري، أبعد من مناقشة العنصرية. ينظر ولادة السياسات الحياتية.

في كتابه (البايوس)، يفسر اسبوزيتو على سبيل المثال كيف حاولت النازية أن تغلق الجسد في حد ذاته وتحدد مسبقا المصير السياسي لكل ولادة من خلال الانتماء إلى العرق.¹ في (الإميونيتاس)، من خلال تحليل ظواهر مثل زرع الأعضاء والتلقيح الاصطناعي، أو حتى الحمل، يبدأ اسبوزيتو في تطوير فلسفة جديدة للمناعة التي من شأنها أن تصاغ باسم السياسات الحياتية الإيجابية، بحيث لا تكون الحياة كائن السياسات وإنما ذاتها بطريقة أو بأخرى. هنا يعرض نظريته عن المناعة المشتركة *common immunity*، وهي شكل من أشكال المناعة ذات نتائج مجتمعية بشكل موضوعي. للحمل أهمية خاصة هنا لأن الاختلاف في هذه الحالة، وليس الهوية، هو الذي يسمح بالتعايش بين الجنين والأم.²

مكّننا هذا التشبيه من التفكير في الصراع والاختلاف. وليس الهوية. كشرط من إمكانية تطوير الحياة والتعايش³. لا عجب أن الخطوة الثانية في تطوير السياسات الحياتية الإيجابية في كتاب (البايوس)، هي محاولة تحويل جاهزيات السلطة النازية ضد نفسها. يميز اسبوزيتو بين جاهزيات النازية باعتبارها وضع معيار مطلق للحياة، والتطويق المزدوج للجسد *double enclosure*، والقمع الاستباقي للحياة *anticipatory suppression*، الذي يعوق الحياة منذ بدايتها.

5- سياسات الموت بين جورجيو أغامبين واسبوزيتو:

مثل فوكو وأغامبين، يشرح اسبوزيتو بتحليل السياسات الحياتية للنظام النازي. وخلافا لهما، يجد اسبوزيتو في النازية تجسيدا للباراديم المناعي الحديث وانعكاسه المميت في المناعة الذاتية. هذا المنطق الخاص للنازية لا يزال على قيد الحياة بشكل كارثي حتى بعد سقوط النظام - الأمر الذي، بالنسبة لاسبوزيتو، يتطلب التشخيص والعلاج. في قراءة اسبوزيتو للسياسات الحياتية النازية فإن الباراديم

¹ هذا التطابق بين الجسد ونحن الذي انتقده إيمانويل ليفيناس ليس بعيدا عما سوف يطرده اسبوزيتو في (الشخص الثالث) وجان-لوك نانسي في جميع أعماله: الفكرة أننا لا نملك أجسادا كما تقول المسيحية والفلسفة الليبرالية. بدلا من ذلك، نحن الجسد. ولذلك أيضا يحتفي اسبوزيتو بتفكيك ميرلوبونتي للجسد وفتحه على خارجه وعلى اختلافه الداخلي.

² تشير جوليا كريستيفا (بين آخرين) إلى خبرة الانقسام في الحمل، كونها اثنين في واحد، ما يدل على عدم الاستقرار والغيرة من داخل الهوية. ذات الفرد، بالنسبة لكريستيفا، كما لنظريات التحليل النفسي، ذات منقسمة. الفرد منقسم إلى الوعي واللاوعي. يُغرب هذا الانقسام التأسيسي الذات عن نفسها. الاغتراب ليس شيئا سيئا، على الإطلاق. بل أنه ما يحافظ على الذات في حركة/سيرورة. قوى الاغتراب التي تعمل على الذات - من الداخل والخارج - هي قوى السلبية (negativity). وهذا مفهوم هيغلي، ولكن التحليل النفسي اقترضه ليشير إلى التخريب الأبدي والدائم للهوية الثابتة أو المستقرة. تعمل السلبية دون وعي على مستوى الدوافع الجسدية. ومع ذلك، يمكن جلب هذه القوى إلى إدراك الذات الواعية من خلال الممارسات التأملية مثل الفنون، وخاصة عن طريق التحليل النفسي. انظر: Kristeva, Julia, 1949, "Revolution in Poetic Language," in *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*, ed. Leon Roudiez. New York: Columbia University Press. pp:106-112.

² Esposito, Roberto (2011). *Immunitas*: 198.

³ المصدر السابق

المناعي هو الذي يمثل تناقضات السلطة والحياة والموت، الذي كافح فوكو من أجل موضعيته في وصفه للسياسات الحياتية النازية.¹ والباراديم المناعي هو أيضا الذي يقرأ به اسبوزيتو ضمنا نظير أغامين لحالة الاستثناء ومنطق المعسكر.

وعلى الرغم من حرص اسبوزيتو على تفريد النظام النازي وآثاره المروعة، فإن تشخيصه لمخاطر المناعة الحديثة يُقرأ بوصفه تجريدا يحدد السببية والضرورة الغائية لسياسات الموت المناعية الذاتية للنازية وللسياسة المعاصرة على حد سواء (وإن بشكل مختلف).

يكشف اسبوزيتو كيف أن مفهوم المناعة قد تكثف الآن وأصبح أكثر حدة حيث الاستعارة السياسية الحديثة تضم معها الفهم الطبي الحياتي المعاصر (وبالتالي المرخص علميا). وعندما تتحد الابتكارات الطبيعية من العلوم الحياتية المعاصرة مع الفكر السياسي، فإن فهم الحياة والسياسات يتحول بالفعل نحو علوم الأحياء. وهكذا فإن استمرار منطق المناعة، يعني أن حماية الحياة البيولوجية لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال تأسيس عكسها: الموت.

لقد أطلق العنان لقوة الموت من السياسات الحياتية. وبعبارة هتلر نفسه: "إن اكتشاف الفيروس اليهودي هو واحد من أعظم الثورات في هذا العالم. المعركة التي نخوضها كل يوم مساوية لتلك التي خاضها في القرن الماضي باستور وكوخ".² لقد عادت ثورة السلطة مرة أخرى ضمن منطق المناعة. ولكن الآن تم التصريح بها دون اللجوء إلى المجاز: لم يعد الناس يشبهون الطفيليات أو البكتيريا أو الفيروسات، لأن الناس هم الطفيليات والبكتيريا والفيروسات بالفعل، وبالتالي أصبح مبررا أن يكونوا موضوعا للإبادة. لم يُسن مشروع الإبادة هذا من قبل سلطة سيادية واحدة قوية، ولكن، من قبل أفراد سياديين، بشكل مباشر أو غير مباشر.³

يخبرنا اسبوزيتو كيف أن الأسس "البيولوجية" للنازية قد شيدت منظورا للحياة يستقي معلوماته من نظرية التطور التي تفتح حياة الإنسان على سلسلة متصلة تشمل النباتات والحيوانات.⁴ ومع ذلك، فإن هذا التواصل لم يكن مفتوحا على إطلاقه. كان انفتاحه انتقائيا وغائيا. إذ بينما كانت الحيوانات غير البشرية في الأيديولوجية النازية محمية من القسوة والتجريب (وذلك بسبب تشاركها الوراثي مع الماضي التطوري للإنسان)، لم تحظ "الحيوانات البشرية" بهذه الحماية مطلقا. وفقا لاسبوزيتو: "بدلا من تصوير الإنسان بوصفه حيوانا أو وحشا bestializing"، كما جرت العادة، قامت [النازية] "بأنسنة

¹ جاهد فوكو من أجل أن يضع النازية ضمن نموذج السياسات الحياتية الذي رسمه بوصفه (سلطة الحياة) والذي ميّزه بوضوح عن منطق السلطة السيادية بوصفها (السلطة على الحياة). متذبذبة بين السيادة والسياسات الحياتية، أصبحت النازية بالنسبة لفوكو استمرارا للسلطة الانضباطية والسلطة الحياتية الجديدة التي رأى فوكوا أنها قد ولدت في القرن الثامن عشر. معا، وبالتالي فقد تشوشت السلطان.

² Esposito, Roberto (2008). Bíos: Biopolitics and Philosophy: 117.

³ المصدر نفسه.

⁴ المصدر نفسه: 129.

anthropologized الحيوان، وتوسيع تعريف ما يتعلق بالبشر **anthropos** إلى النقطة التي تضم حتى الحيوانات من الأوليات. من كان هدفا للاضطهاد والعنف الشديد لم يكن الحيوان (الذي كان في الواقع محترما ومحميا بقوانين تعد الأكثر تقدما في العالم كله)، ولكن كان الحيوان الإنسان: الإنسان في الحيوان والحيوان في الإنسان¹. كانت البيولوجية النازية سلسلة تمتد من النبات للإنسان، مع ترسيم داخلي للحدود: الإنسانية بوصفها حيوانا والفيروس بوصفه إنسانا.

امتدت التعيينات إلى عدد كبير من الفئات الاجتماعية: المدمنون ومثليو الجنس والعاهرات،... الخ، والذين يعانون من السمعة المفردة². هذه النماذج الهجينة من الحياة، التي حدثت ووجدت في حيز العرق الآري المتطور والمميز، تهدد بتلوث نقائه المفترض. وسبب هذه الطبيعة "المنحطة" لهؤلاء هو "نتيجة لخلل اصطناعي وإنساني في الانتقاء الطبيعي الذي يحمي الضعيف من الموت. هذا الانحطاط، كشكل سلبي من أشكال الجينوس **genos** أو العرق، تطلب، في منطق المناعة النازي، تدخلا اصطناعيا ثانويا بوصفه تحسين نسل **eu-genics** ايجابي، يسعى إلى إعادة الحياة إلى المسار "الطبيعي" عبر عملية "تطهير عرقي" تسعى للقضاء على السلبيات من خلال الإبادة العرقية. هذا المنطق، بالنسبة لاسبوزيتو، ليس سوى النفي المزدوج الذي يحمي من الموت من خلال تبني سياسات الموت التي تمثلها جاهزيات المناعة التي تنتج الموت³. يمكن العثور على الآليات التي تجعل من سياسات الموت هذه ممكنة، في قراءة اسبوزيتو، في الإنشاءات المناعية التي سنتها الدولة النازية لتحسين العرق الآري المميز: **the norm**، التطويق المزدوج **the double enclosure** للجسد، وقمع الولادة الاستباقي **anticipatory suppression of birth**.

أولا، يتم تقديم معيار العرقية (الآرية) في النازية بوصفه بيولوجيا، وبالتالي، الفئة الطبيعية التي تؤدي إلى المعيار القانوني، أو القاعدة. ما يحجبه هذا التطبيع للمعيار هو التبادل الدقيق بين البيولوجي والقانوني في خطوة تجعل القرارات السياسية بيولوجية لأنها تحظى بمصادقة قانونية طبيعية مسبقا. تصبح الأسطورة، تبعا لذلك، حقيقة واقعة بفعل قوة القانون. يمكن بناء المعيار العنصري هذا من تقسيم الحياة إلى مجالات استحقاقات:

" أن تقول إن المنحط غير عادي يعني دفعه نحو منطقة التباس لم يتم تضمينها في فئة البشر بشكل كامل. أو بطريقة أخرى، توسيع الفئة الأخيرة (المنحطة) لتشمل نفها الخاص: اللا إنسان في

¹ المصدر نفسه: 130

² المصدر نفسه: 119

³ المصدر نفسه: 127

الإنسان، وبالتالي، الإنسان الحيوان [uomo-bestia] [...] الذي يقوم [بوظيفة التضمين الإقصائي. [...] الانحطاط هو العنصر الحيواني الذي أُعيد دمجه في الإنسان في شكل وجود ليس حيواناً أو إنساناً، ولكنه بالضبط نقطة تقاطعهما: التواجد المشترك المتناقض بين جانرين، بين زمنين، بين اثنين من الكائنات الحية غير القادرة على إنتاج وحدة من الشخص، وبالتالي فهي عاجزة عن تشكيل الذاتية القانونية للسبب ذاته".¹

هنا، حيث يتم تناول مسألة التضمين الإقصائي المتناقض للحياة داخل بولس (المدينة)، يحاور اسبوزيتو جورجيو أغامبين بوضوح. بالنسبة لأغامبين، فإن السمة المميزة للسياسات الحياتية والسياسات الحياتية النازية على وجه الخصوص، هو فصل الحياة في فئتين متميزتين: "الزوي، الذي بالنسبة [لأرسطو] يعبر عن الحقيقة البسيطة للعيش المشترك بين جميع الكائنات الحية (الحيوانات والبشر، أو الآلهة)، والبايوس الذي يشير إلى شكل أو طريقة الحياة المناسبة لفرد أو جماعة".² قلصت الدول السياسية الحياتية الحديثة، كما يقول أغامبين، الشكل الجماعي والسياسي للحياة بوصفه البايوس، لصالح إنتاج "الحياة العارية"، وهي الحياة حيث مجرد العيش، وبالتالي القابلية للقتل. ومع ذلك، هذه ليست الحياة التي هي ببساطة الزوي – لأن الزوي كان سيستبعد من بولس و"طريقتهما في الحياة". لكنه يمثل الاستثناء أو الإقصاء الشامل الذي ينتج الفئة السياسية (مستباح الدم) الذي يمكن أن يقتل ولكن ليس على سبيل التضحية أو القرбан. وهو، بالتالي، فئة سياسية تُستثنى من الحياة السياسية السلطوية الخاصة التي تؤسسها وتحملها السلطة السيادية. يرى أغامبين مثل كارل شميت، أن الإستثناء السيادي هو الآلية الرئيسية التي يتم بها إدراج السياسات الحياتية دائماً. يصبح الاستثناء السيادي بالنسبة لأغامبين المشكلة الميتافيزيقية الأساسية الوازنة التي يجب استجوابها وتحديدها على حد سواء، لأنه في الحادثة وفيما يسمى ما بعد الحادثة القائمة الآن "أصبحت حالة الاستثناء هي القاعدة".³ منطق الاستثناء السياسي الحياتي هذا هو الذي يربطه أغامبين بالاستبعاد أو الإقصاء الشامل للغة ضمن الذات الفردية.⁴ ومشروع أغامبين هو تحديد مساحة وزمن لا يسمح بهذا الاستبعاد الشامل

¹ المصدر نفسه: 119.

² Agamben, Giorgio. (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford, CA: Stanford University Press. p:1.

³ Agamben, Giorgio. 2005. *State of Exception*. Translated by K. Attell. IV vols. Vol. *Homo Sacer II*. 1. Chicago, Illinois; London: University of Chicago Press. p:57.

⁴ بالنسبة لأغامبين، يمثل العصر الحالي فقداً لخبرة اللغة بوصفها لغة *a loss of the experience of language as such*، حيث اللغة مجرد خاضعة، تفصم كائن الخبرة عن المعرفة التي تحملها منتجة العدمية. وبذلك لا يمكن للغة إلا أن تشير إلى الموت باعتباره السلبية الجذرية (1991). في تجربة الطفولة تقع، بالنسبة لأغامبين، إمكانية (الحدوث النقي للغة)، حيث يوجد المرء في لغة دون أن يتم استدعاؤه هناك من قبل أي غياب، أو سلبية، أو موت:

Agamben, Giorgio. 1991. *Language and Death: the place of negativity*. Minneapolis: University of Minnesota Press. P:26.

الذي يقوم على الموت والغياب. ومرة أخرى ضمن تجربة "الحدوث النقي للغة pure taking place of language" يسعى أغامبين لتحرير الذات من تجربة اللغة والسياسة بوصفها سلبية.¹ بالنسبة لاسبوزيتو أيضا، فإن المعيار. القاعدة. "سيادي". ولكن منطق الآلية المناعية هو أفضل ما يمثل تناقضات الإقصاء الشامل لفئات الحياة داخل دولة السياسات الحياتية. الباراديم المناعي هو الذي يسمح بآليات مختلفة ومحددة ومطبقة محليا لمراقبة وتحديد وتأمين الحياة بشكل سلبي. ولأنه يجمع ضمن منطق السيادة والمعيار (بيولوجي أو قانوني) والحرية والملكية وغيرها على حد سواء، يخوّل التحصين بإبادة الحياة التي تخرج عن أي شكل من أشكال الحياة المحمية في حينه. وبالتالي، وفقا لأطروحة اسبوزيتو، بدلا من التفكير في تناقضات حالة الاستثناء، يمكن لنا من خلال تشخيص الآليات المحددة التي يوظفها باراديم المناعة أن نستنبط الأدوات اللازمة لمقاومة وإسقاط إنتاج الحياة العارية وغير القانونية والقابلة للقتل. وتتصل هذه الأدوات أيضا بقضية اللغة عند اسبوزيتو، ولكن بدلا من السعي إلى "لغة نقية" تستثني السلبي كما هو الحال عند أغامبين، يسعى اسبوزيتو لتوظيف اللغة كأداة لكتابة معاني الكلمات الجديدة التي تؤكد السلبي وفضائله المجتمعية.

من خلال تضمين قانونه مفهوم المعيار البيولوجي والعرق الذي يفيض عنه، فإن النظام النازي يحصن المعيار ضد كل الحيوانات المخالفة للمعيار وبالتالي للقانون ويسمع تبعا لذلك بقتلها (القتل هو الاستجابة الصحيحة الوحيدة حين يكون المعيار بيولوجيا فقط). وانطلاقا من هذا الإجراء، يجد اسبوزيتو أيضا أنه يمكن تفسير الاستبعاد الشامل للحياة في النظام النازي عن طريق الإجراء المناعي الموسوم بالتطويق المزدوج: التطويق داخل جسم الفرد، الذي يتحول وراثيا وبيولوجيا إلى كلانية (بدون التقسيم الديكارتي إلى العقل والجسد)؛ والتطويق داخل "جسد" المعيار العرق، الذي جرى ترفيعه، وفقا لإسبوزيتو، لدرجة الروحانية ليصبح بمثابة الروح التي تعامل وفق علم الأحياء أو لنقل بيلجة الروح "biologized soul".² هذا التطويق المزدوج يجعل أولئك المستبعدين دون "روح" ويصبحون مجرد لحم موجود دون حياة (لا ثقة أو روحانية). وبسبب حقيقة أن استبعاد المنحط من الجسم السياسي هو شرط الولادة، فإن الولادة، في خطوة استباقية، يمكن منعها من أجل تأمين ولادة جديدة للشعب الألماني بعيدة عن التلوث. هذا التحصين الاستباقي ضد الموت، من أجل منع الموت، هو الذي يؤدي وفقا لاسبوزيتو، إلى الحل النهائي والإبادة الجماعية.³

¹ المصدر نفسه: 16—26.

² Esposito, Roberto (2008). *Bios: Biopolitics and Philosophy*: 142.

³ المصدر نفسه: 136.

ولكن أين نجد، في تحليل اسبوزيتو لسياسات الموت النازية، مفهوم المناعة الذاتية؟ على الرغم من أن إشارته إلى المناعة الذاتية عابرة في هذا السياق، فإنها تبدو النتيجة الحتمية للتأكيد السلبي (نفي النفي من أجل التأكيد) بشكل عام. لأنه إذا كان التأمين ضد الموت يتم من خلال تحصين الجسد الحياتي بالموت ذاته، فإن السبيل الوحيد، في نهاية المطاف، لحياة الدولة الآمنة هو أن تموت. يلتقط اسبوزيتو المناعة الذاتية السياسية الحياتية من خلال برقية بعث بها هتلر من مخبئه قبيل انتحاره، حيث "أمر بتدمير شروط المعيشة للشعب الألماني الذي كان قد أثبت أنه ضعيف للغاية. هنا يصبح حد التناقض النازي واضحا فجأة: حياة البعض وأخيرا حياة شخص واحد معتمدة ومصداقة فقط من خلال موت الجميع".¹ لقد عززت آلية المناعة إلى حد مهاجمة من كانت تسعى إلى حمايتهم وتأمينهم.

يؤدي طابع معالجة الداء بالداء الذي يميز المناعة، إلى المناعة الذاتية الشاملة: يتم استبدال الموت غدرا بالموت البطولي. ومع ذلك، فإن هذه المعالجة بالداء لا تخفف السموم بل تزيد من سميتها تدريجيا إلى حد البطولة فوق الإنسانية من أجل أن تتغلب على الضعف في الحياة الذي يتحول في نهاية المطاف إلى ضعف الحياة ذاتها. بالنسبة لاسبوزيتو، المناعة الذاتية مدمرة. التأكيد السلبي للمناعة ليس أمامه إلا هذه النهاية، لأن التأكيد أيضا يُدمر عندما لا يبقى أحد ليقم الحداد على "البطل". نهاية النازية لم تكن نهاية لسياسات الموت، إنما كانت بداية تصدر منطقها المناخي الذاتي للعالم بأسره.

"لقد أصبحت السياسات العالمية أفق المعنى الوحيد للحياة التي تناضل من أجل حماية ذاتها في نهاية مازالت ترى نفسها آخر أكثر الفلسفات اكتمالا في التاريخ. منذ الحادي عشر من سبتمبر تطلبت آليات تحصين الدول اندلاع أعمال عنف مروعة من جانب جميع المتنافسين. وشكلت فكرة وممارسة الحرب الوقائية النقطة الحرجة لارتداد آليات المناعة على نفسها لتتحول إلى باراديم المناعة الذاتية للسياسات الحياتية المعاصرة. بمعنى أن التجسيد المفحم للحرب هو أننا نخوض الحرب لتجنب الحرب، وهكذا ارتدت سلبية الإجراءات المناعية مضاعفة نحو ذاتها حتى غطت إطار الحياة بأكمله".²

يقصد اسبوزيتو أن عوالة المنطق النازي للمناعة يهدد هذه الغاية "البطولية" التي تنهي الحياة باسم الحياة نفسها. هنا نجد أن تحليل اسبوزيتو يرتبط مع تحليل دريدا فيما يتعلق بأحداث الحادي عشر من سبتمبر الذي طرحه في "المناعة الذاتية: انتحارات حقيقية ورمزية". يعلن اسبوزيتو أنه على "اتفاق تام" مع تشخيص دريدا لخاصية التدمير الذاتي المناخي للسياسة المعاصرة.³ غير أن هناك اختلافات أساسية بين التظهيرين على الرغم من توظيف المصطلحات ذاتها. يبدو دريدا ارتجاليا جدا فيما يتعلق بتكوين فئة المناعة التي لا يربطها بالكوميونيتاس (كوميونيتاس/اميونيتاس)، بل بالصدقة، وهي

¹ المصدر نفسه: 116

² المصدر نفسه: 147

³ Esposito, Roberto and Timothy Campbell. (2006) "Interview," p:53.

مصطلح اضعف بكثير فيما يرى اسبوزيتو، ولا يربطها أيضا بالسياسات الحياتية، المصطلح الخارج تماما على فكر دريدا. هذا العزل لفئة المناعة أو لنقل لفئة المناعة الذاتية حرم دريدا من ادراك الطبيعة الجدلية للمفهوم بشكل كامل، أي أن الحياة، فردية كانت أم جماعية، ستموت دون جهاز المناعة. في الحقيقة لا يعالج دريدا الطابع الحدائي القائم للمناعة والذي يبرز بشكل كاسح في الفترة المعاصرة. ومن ناحية أخرى، فإن العلاقة غير القابلة للانحلال، وإن كانت علاقة سلبية، بين الكوميونيتاس و الإميونيتاس هي ما فتح أمام اسبوزيتو امكانية تحول مجتمعي ايجابي لجاهزيات المناعة ذاتها.

يشير اسبوزيتو هنا إلى البحوث الطبية المعاصرة حيث جهاز المناعة بالتحديد هو ما يعرف بوصفة (التقبل المناعي immunological tolerance)، والذي يحمل معه امكانية زرع الاعضاء، على سبيل المثال. وبالطبع، فإن ترجمة فكرة ان الجهاز المناعي مضياف و ايجابي فيما يطلق عليه اسبوزيتو (المناعة المشتركة common immunity) إلى مصطلحات أخلاقية وسياسية ليس بالأمر الهين. ولكن هنا بالذات، في هذا الإحتمال دون غيره، علينا أن نقامر.

أيضا، يرى دريدا أن المناعة الذاتية قوة مدمرة قاتلة تعمل ضد نفسها وبالتالي تلغي نفسها. اليوم نحن بحاجة لتحديد ليس فقط الجانب المدمر لذاته في هذه الجدلية ولكن أيضا الجانب الخلاق والمنتج والايجابي، وهو ما يهدف اليه اسبوزيتو وما يعنيه بالسياسات الحياتية الايجابية. يرى اسبوزيتو أنه يمكننا أن نواجه مشكلة المناعة وحدها الأقصى المناعة الذاتية المعاصرة على مستويين: مستوى عدم تفعيل أجهزة التحصين السلبي، من ناحية، ومن ناحية أخرى، تنشيط مساحات جديدة مشتركة. يتضمن المستوى الأول الحد من تحصين الافراد بشكل خاص من قبيل تدابير القياسات الحيوية المتخذة في المعابر الحدودية، والخلايا الكهروضوئية التي تؤطر كل حركة لدينا، أو عمليات التنصت التي تسجل كلماتنا أو رسائلنا، والتي تحاول حمايتنا من أنفسنا والمجتمع. ولكن ذلك لن يكون دون ثمن. يحذر اسبوزيتو أن الثمن قد يكون (الذاتية) ذاتها.

أما عن المستوى الثاني فيقول اسبوزيتو عن مفهومه للمناعة المشتركة أو المشاعية: "يجب أن تبدأ من خلال كسر الكماشة بين القطاعين العام والخاص والتي تهدد بسحق القواسم المشتركة، المشاع أو المشترك، في محاولة، على النقيض من ذلك، لتوسيع فضاءها. الصراعات المفتوحة ضد مشروع لخصه المياه، وتلك المتعلقة بمصادر الطاقة، أو النقاش المتعلق بالبراءات الحصرية المملوكة لشركات الأدوية، والتي تمنع وصول الأدوية منخفضة التكلفة إلى أفقر مناطق الكوكب، كلها تسير في هذا الاتجاه. هذا، بالطبع، صراع صعب، خاصة لأننا يجب ألا ننع في خطأ التخلي عن الفضاء العام لصالح المشترك أو المشاع، المخاطرة التي في نفس الوقت تسهيل عملية الخصخصة.

لا ينبغي لنا أن نخلط بين الصالح العام وبين ذلك الذي يتعلق بسيادة الدولة، أو أي من إدارات ينظمها التقسيم القضائي الأولي بين القطاعين العام والخاص. تكمن المشكلة في أنه حتى الآن، لا توجد قوانين تشريعية تحمي المشاع بدلاً من الخاص والاصولي والمناعة. في الواقع، حتى قبل قوانين الملكية، لا يوجد قاموس مُرضٍ للتحدث عن شيء ما، مثل المشاع، والذي يتم استبعاده في الواقع، أولاً من عملية التحديث، ومن ثم من العولة. المشاع ليس هو العام. المقابل دياليكتيكياً للخاص - ولا العالم - الذي يتوافق مع المحلي. الشيء المشترك أو المشاع هو شيء غير معروف إلى حد كبير، بل حتى مقاوم لفئتين المفاهيمية، والتي ارتبطت لفترة طويلة بالجاهزيات المناعية العامة. ومع ذلك، فإن التحدي الذي يواجه السياسات الحياتية الايجابية للحياة وليس على الحياة بعد الآن، يعمل بدقة على هذا الاحتمال. أي القدرة على التفكير، حتى قبل التصرف، ضمن هذا الأفق. أن تفكر فيما حولك، أو بالأحرى ضمن القواسم المشتركة/المشاعات. لقد وجهت بحوثي خلال السنوات الأخيرة نحو هذا الاتجاه، وكذلك لفئة "اللا شخص"¹.

(فئة اللا- شخص) هي ما سنتناوله في القسم التالي والأخير من هذا الفصل.

6-الشخص الثالث ومازق الشخصية:

في بداية (الشخص الثالث)² يؤكد روبرتو اسبوزيتو بقوة أن فئة (الشخص person) تحتل موقعا لا يضاهي تقريبا في الخطاب المعاصر. تسيطر فكرة الشخص على الفلسفة القارية والتحليلية والمدارس الكاثوليكية والعلمانية على حد سواء بوصفها فئة محددة المعنى. يرى اسبوزيتو أن فئة (الشخصية personhood) التي تزعم أنها التأهيل القادر على سد الفجوة بين الإنسان والمواطن، هي في الواقع من اقترفت ذنب خلق فصل بين الجزء العقلاني الطوعي والجزء البيولوجي البحت في الحياة البشرية. وفي مواجهة السلطة الأدائية للشخص، يتعقب اسبوزيتو الفكر الفلسفي حتى يصل إلى اللا . شخص impersonal، الفئة التي يمكن أن تحررنا من "الآلية الإقصائية exclusionary mechanism" للشخصية وتعيدنا إلى الوحدة البدنية للكائن الحي. يستقي اسبوزيتو من لغة الفلسفة والبايوطيقا والقانون لتوضيح قضيته.

¹ Esposito, Roberto (2012). Community, Immunity, Biopolitics, 17, Instituto de Estudios Críticos (México, D.F.) vo.3. last seen: 6/6/2021 at 8:54 pm.

<https://quod.lib.umich.edu/p/pc/12322227.0003.001?view=text;rgn=main>

² Esposito, Roberto (2012). Third Person. Politics of life and philosophy of the impersonal, Translated by Zakiya Hanafi, Cambridge. وانظر أيضا.

Saidel, Matías Leandro (2014). Biopolitics and its paradoxes: an approach to life and politics in R. Esposito. Lo Sguardo - rivista di filosofia - ISSN: 2036-6558 N. 15, (II) - La "Differenza Italiana"

تتوقف البيوطيقا على تحديد متى يصبح كائنًا حيًا (شخصًا) أو أي نوع من الحيوانات يمكن اعتباره (شخصًا). وسواء كان من المقرر أن يبدأ التعريف عند الحمل أو الولادة أو في أي وقت بينهما، فإن هذا التعريف هو المدخل إلى (الشخصية) الذي يضمن له قيمته التي لا مراء فيها. وفي قراءة متأنية للبيوطيقا التي تطورت كجزء من التقاليد الليبرالية، يكشف اسبوزيتو عن التمييز الروماني القديم بين الشخصية والهومو¹. ليس كل البشر هم أشخاص وليس كل الأشخاص هم بشر. ومن هنا يربط اسبوزيتو التدرج أو التدهور الناتج من الشخص الكامل، لنصف شخص، واللا شخص، وضد الشخص، ممثلة على التوالي بالكبار، والأطفال أو البالغين المعوقين، ومن يعاني من داء عضال، والمجانين. ومركزية الشخص هي نقطة تقاطع ما يسميه اسبوزيتو الكاثوليكية والمدارس العلمانية للفكر أيضا:

"إذا كانت نقطة التماس الضمنية موجودة بين المفاهيم التي تبدو متعارضة: قداسة الحياة في المسيحية وقيمتها أو نوعيتها في الفكر العلماني، فإنها تقطن على وجه التحديد في هذا التفوق المفترض للشخص على اللا- شخص: الحياة التي يمكن أن توفر وثائق تفويض الشخصية هي فقط ما يمكن اعتبارها مقدسة أو ذات قيمة عالية"². يعود اسبوزيتو إلى المعجم القانوني ليشير إلى الاعتقاد بأن للشخصية وظيفة مفاهيمية، ولاحقا عملية، لسد الفجوة بين مفهوم الإنسان والمواطن. فالخطاب المعاصر لحقوق الإنسان، كما يقول، قابلاً للتصور وقابلاً للحياة من خلال لغة الشخصية فقط. وفي الخطاب القانوني أيضا "تظهر فئة الشخص لتكون الوحيدة التي يمكن أن توحد البشر والمواطنين والجسد والروح والقانون والحياة"³ ومع ذلك، فإن أطروحته هي أن "ال فشل الأساسي لحقوق الإنسان، وعدم القدرة على استعادة الاتصال الذي فقد بين الحقوق والحياة، لا يتحقق بالرغم من تأكيد ايديولوجيا الشخص، إنما بسبب ذلك"⁴.

يقف تزايد أعداد الوفيات الناجمة عن الجوع والحرب والأوبئة شاهدا على (عدم) فعالية "حقوق الإنسان". ولكن كيف يمكن أن نُجسّر الهوة بين المبدأ والممارسة؟ يمكن القول مثلاً بأن مفهوم الشخص وببساطة لم يؤكد بشكل كامل، ولم "يتجذر في قلب العلاقات بين البشر". ولكن اسبوزيتو يقدم لنا وجهة نظر مختلفة نوعا ما.

¹ الهومو، هو جنس يندرج تحت الفصيلة الأناسية في علم التصنيف الحياتي، ويتفرع منه الإنسان الحديث والأنواع الحياتية المرتبطة به.

² المصدر نفسه: 2

³ المصدر نفسه: 4

⁴ المصدر نفسه: 69

ففي حين لا يزال الفصل الروماني القديم بين الشخص والهومو راسخا بقوة في المفاهيم الفلسفية والسياسية والقانونية الحديثة. أن تكون إنسانا ليس بالضرورة أن تكون شخصا، والعكس صحيح. ولا يحتاج المرء إلا أن يفكر فقط في حالة الشركات كمثال معاصر على هذا المنطق. ولذلك فإن الشخص هو كيان مصطنع ونتيجة للفئات المجردة التي نتجت بعد إجراءات الإقصاء. يجادل اسبوزيتو أن العملية التي يتم تعريف خبرة الشخصية عن طريق اختزال الآخرين إلى مستوى (شيء) لا تزال فاعلة إلى حد كبير اليوم، ويمكن رؤيتها في صعود السياسات الحياتية في القرن العشرين فضلا عن التقاليد الليبرالية.

لافتا انتباهنا إلى عمل الفيسيولوجي كزافييه بيشاتXavier Bichat في القرن التاسع عشر، يتبع اسبوزيتو جينيالوجيا السياسات الحياتية من خلال اللسانيات والأنثروبولوجيا. يرى اسبوزيتو أن خلط المعرفة البيولوجية الجديدة بالسياسة والفلسفة قد حرّك التيار السياسي الحياتي الذي، تحت ستار من الأنثروبولوجيا الهرمية في القرن الثامن عشر وفي وقت لاحق في الأنثروبولوجيا العنصرية في القرن التاسع عشر، سحق ثنائية الشخص الإنسان إلى مرجع بيولوجي واحد مع عنف حاسم لا يصدق. سعى هذا المرجع البيولوجي، مهيكلا من حيث علم الحيوان المقارن، إلى الحكم على أنواع الجنس البشري على أساس "مدى قربها أو بعدها فيما يتعلق بالأنواع الحيوانية"¹ أصبح الحيوان الذي وضعه داروين لتمثيل أصل الأنواع، بهذه الطريقة، نقطة الانقسام وآلية الإقصاء. تمكن قراءة تلك التيارات السياسية الحياتية التي أنتجت الإقصاء والدمار في النظام النازي التي يراها اسبوزيتو سياسات الموت، كحجة لصالح الشخصية. ومن المؤكد أن الفضاء الأدائي الذي يتيح فصل الشخص عن الهومو يوفر بعض الحماية ضد سياسة الموت الساحقة التي يبدو أنها تتراجع عن التمييز. ومع ذلك، يحذرنا اسبوزيتو من أن المظاهر قد تخدع مرة أخرى. وبينما يتمحور الصراع بين الثقافات حول الشخصية والمحاولات الأيديولوجية لسحق الشخص مرة أخرى إلى مجرد بيولوجيا نقية موجود بالتأكيد، إلا أن هناك استمرارية وكذلك انقطاعات بين الرؤيتين. وعودة إلى القانون الروماني، يشير اسبوزيتو إلى موقف العبد الذي لا يعتبر شخصا، ولكن بدلا من ذلك يحتل مكانا بين الشخص والشيء.

أكثر من هذا، فإن فعل تعريف من يحسب على أنه شخص يعتمد على فعل استثناء من ليس كذلك، كما يقول اسبوزيتو "ليس فقط بالمعنى العام أن تعريف الإنسان بوصفه شخصا ظهر سلبا من الإنسان بوصفه شيئاً، ولكن بمعنى أكثر وضوحاً أنه من أجل أن تختبر الشخصية يعني تماما أن تُبقي، أو أن تدفع، غيرهم من الأحياء إلى حافة الشئية".² في هذه القراءة يصبح واضحاً أن "حيوان" السياسات الحياتية الناشئة ثم سياسات الموت في وقت لاحق من أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر يعمل بدقة لتحديد الخطوط الفاصلة بين الشخص والشيء. يحرص اسبوزيتو على تأكيد أن

¹ المصدر نفسه:7.

² المصدر نفسه:10.

العلاقة بينهما موجودة على مستويات مختلفة. في الليبرالية، فإن الفرد (الشخص) هو من يمتلك الجسد الذي عُرس فيه. في النازية، على النقيض من ذلك، يتم تعيين ملكية الجسد من خلال سيادة الدولة. ما يبقى ثابتاً هو دور الحياة الجسدية كشيء ثانوي تابع لأهداف أعلى للشخص الذي يمتلكه. حتى عندما يكون هدف الشخص هو تحقيق أقصى قدر من الحرية الفردية، مثل الليبرالية، فإن هذه الحرية "تأتي عن طريق اختزال محتمل للجسد لشيء مخصص".¹

وبالتالي فإن "كل مستوى من التشخيص - أو تبدد الشخصية - يتوافق مع ما يناسبه من حق تقرير المصير، وحتى حق الحفاظ على حياة المرء. هنا، أيضاً، في صيغ تُذكر بشكل وثيق بالسلطة السيادية لرب الأسرة على أولاده، أو على أية حالة تستنسخ ذلك الوضع، فإن آلة تحديد الشخصية تمثل الاختلاف النهائي بين من يجب أن يعيش ومن يُمكن شرعياً أن يُلقى إلى الموت".²

تهدد الشخصية والآلية السياسية القانونية وراءها، بالتالي، باكتساح الخطاب المعاصر. ولكن هذه ليست نهاية القصة. يقدم اسبوزيتو فكرة اللا-شخص **the impersonal** باعتباره وسيلة مقاومة. اللا-شخص، في حين أنه يرقد خارج أفق الشخص، لا يزال ذي صلة بذلك الشخص؛ هذه العلاقة الغريبة تسمح للا-شخص بأن يكون بمثابة بديل عن الشخص، بحيث يجعله موضع تساؤل وقلباً للمعاني السائدة. يعود اسبوزيتو إلى سيمون ويل وإيمانويل ليفيناس وموريس بلانشو وجيل دولوز وآخرين ليرسم سمات اللا-شخص في فلسفة القرن العشرين. متبعاً "ويل" يؤسس اسبوزيتو الشخص الثالث كشخصية العدالة. وخلافاً للطابع الحرمان والحصري في كل من القانونين الروماني والحديث، فإن الشخص الثالث أو اللا-شخص هو مصطلح معمم. وعلى هذا النحو فإنه يجعل من الممكن التفكير في "الحق المشترك" المصطلح الذي يبدو بلا معنى في المعجم القانوني الحرمان. والصياغة الجذرية هنا هو أنه ليس الشخص، ولكن اللا-شخص هو الذي يشكّل المقدس.

يتتبع اسبوزيتو رمز اللا-شخص في الدراسات اللغوية لإميل بنفينيست، والحيوان في فكر الكسندر كوجيف والمحاييد عند بلانشو ورمز (الخارج/الدخيل) في أعمال ميشيل فوكو. كل هذه المحاولات تبلورت بقوة عند دولوز في محاولة "التدمير المنهجي لفئة الشخص بجميع أشكاله الممكنة".³ في موضوعة الأفق الفلسفي تجاه الحدث اللا-شخصي، فإن فئة الشخص تصبح غير مركزية، وتُفتح حدودها

¹ المصدر نفسه: 13.

² المصدر نفسه.

³ المصدر نفسه: 142.

للتحقيق وإعادة التفسير. وبصياغتها من حيث حيوانيتنا، فإن ما هو على المحك هنا هو إمكانية أن تكون انسانا بطرق لا تتعايش مع الشخص أو الشيء، بل الأشخاص الأحياء، بمعنى امتداد الحياة ذاتها. يعيد الشخص الثالث قولبة التاريخ الغامض للسياسات الحياتية ببصيرة وإبداع. ناسجا معا الخيوط البيولوجية والأنثروبولوجية واللغوية والفلسفية، يجد اسبوزيتو أن كلا من التقاليد الليبرالية للشخصانية **personalism** والسياسات الحياتية الكارثية في القرن العشرين تتشارك في مركزية الشخصية. يذهب إسبوزيتو إلى حد القول بأن أهوال السياسات الحياتية، التي بدأت كعلم ساذج وغير متحيز، يمكن أن تعزى إلى عبادة الشخصية. وهكذا فإن رمزية اللا- شخص يمكن أن تصبح ملجأ أو مقاومة. ينتهي الكتاب بدعوة للتأمل في فكرة اللا-شخص كوسيلة على الانفتاح على الجديد جذريا. وسواء نجح اللا- شخص أم لم ينجح في خلع هيمنة الشخص، إلا أنه يبقى قضية مفتوحة للنقاش.

يكسّر اسبوزيتو الجزء الثالث من كتابه (الشخص الثالث) لتحليل اللا-شخص في الفكر الفرنسي في القرن العشرين، ويضع على المحك الشخص الثالث من أجل تجنب نزاع الشخصية **depersonalization**، من خلال تفكيك جاهزية الشخصية. بهذا المعنى، فإن اللا- شخص ليس نفي الشخص؛ بل هي «تحويل الحد: ذلك الهامش الحاسم... الذي يفصل دلالات الشخص عن التأثير الطبيعي للانفصال»¹. في هذا الجزء من الكتاب يحاول اسبوزيتو التحول نحو نهج أكثر إيجابية في اللا- شخص بوصفه «محتوى ممارسة يغير الوجود»². من أجل التنظير لسياسات حيوية إيجابية، ليس فقط السياسة، ولكن أيضا الحياة أيضا يجب أن يعاد النظر فيها خارج النموذج العلمي الذي مكّن الإبادة الجماعية. ومن هنا تأتي أهمية الفكر الفلسفي، وعلى وجه الخصوص، مفهوم "الحياة اللا-شخصية" التي وضعها جيل دولوز.

خاتمة:

علينا الاعتراف أولا وقبل كل شيء، بأن المشكلة الحقيقية من أجل تحليل السياسات الحياتية المعاصرة ليست حل "التناقضات" أو "الألغاز" التي تركها فوكو من خلال نماذج الإنسان المستباح والحياة العارية والإمبرطورية والمناعة والمناعة الذاتية، لأن التناقض هو جزء من العمليات والوقائع ذاتها التي علينا تحليلها. وفي الوقت نفسه، فإننا قد لا نجد حولا للمعضلات التي نعيشها في بعض النصوص الفلسفية الكبيرة من خلال وضع تصور إيجابي أو سلبي للسياسات الحياتية. لذلك فإن قراءتها بعناية أمر بالغ الأهمية، ولكن ليس توقع أنها تمتلك كل الإجابات، وخاصة للمشاكل والحقائق التي قد لا تتمكن الفلسفة من توقعها. وإذا كان صحيحا أن لكل من الفلسفة والسياسة منطقها وزمانياتها المختلفة، فمن

¹ المصدر نفسه: 14

² المصدر نفسه: 17

الصحيح أيضا أنه ينبغي تحليل السياسات الحياتية الإيجابية في الممارسات السياسية، وليس فقط في التخمينات الوجودية. يلاحظ تاريزو،¹ إنه إذا لم تتمكن النظرية الناجحة من الربط بين التغيرات الاجتماعية المستمرة والسياسة والابتكار والمقاومة فانها لا تعدو أن تكون نظرية من أجل النظرية فقط. ليس أن النظريات التي استعرضناها أو التي لم نستعرضها تندرج تحت هذا النوع من الجهد الفلسفي، ولكن الحديث يجري بالإجمال على كل النظريات التي تناولت السياسات الحياتية المعاصرة. وربما أن لدينا الكثير من العمل من أجل استكمال مشروع فوكو بجاهزيات الحياة المعاصرة التي تطورت بعيدا جدا عما طرحه فوكو.

لاستكمال مشروع فوكو، ينبغي للمرء الاهتمام بكيف تنتج الحياة ما بعد العضوية، وما بعد الجينوم، والحياة المعلوماتية من قبل التكنولوجيا الحياتية وما السلطة والآثار السياسية التي تمتلكها. ربما أنه ليس مصطلحات مثل الحياة العارية أو الإمبرطورية أو المناعة بل مصطلحات مثل التجين *genetization*، والمعلوماتية *informatization*، والتجزئ *molecularisation*، أو الإبيجينية *epigenetics*² هو اليوم ما يفسر السياسات الحياتية والاقتصاديات الحياتية والسياسات العصبية والسياسات الإثنية. وربما أن الإنسان المستباح والمتفرد واللا شخص، وما قبل الذات وما قبل الفرد ليست وسائل للخروج من السلطة الحياتية، ولكنها قد تكون أرضية جديدة يمكن أن تجري عليها أشكال جديدة من الاستغلال في عصر المعلوماتية التي تصرف براءات اختراع لإنتاج وتعديل أشكال الحياة.³

¹ D. Tarizzo, 'Italian Theory': soggetto, moltitudine, popolo, in "Filosofia politica", 3/2011

² لم يكن دور النظام الإبيجيني أو ما فوق الوراثي واضحا تمامًا حتى عام 2009 حين تبلور كنتيجة مباشرة لفك الشفرة الوراثية للجينوم البشري عام 2003 وتطور تقنيات الأحياء الجزيئية. ويقصد بالنظام ما فوق أو ما حول الوراثي هو التفاعلات الكيميائية التي تؤثر على المادة الوراثية في الحامض النووي الذي اوكسي رايبوزي (دي.أن.اي). وتعبيرها ووظائفها بدون أن تتغير المورثات نفسها. ويوصف مجموع هذه التفاعلات على خيطي الدي.أن.اي. (بالإبيجينوم). تحدث هذه التفاعلات بسبب وجود عوامل محفزة (إبيجينات) خارج الخلية أما في الجسم (كالهورمونات أو وجود مواد كيميائية في الدم مثلا) أو خارج الجسم (كالتلوث البيئي بالسموم مثلا). وتوجد في الأصل كنوع من التطور الإيجابي فقد وجد أنها هي ذي المسئولة مثلا عن التغيرات الطبيعية في خلايا الجسم برغم وجود نفس التركيب الوراثي فيها وكذلك عن قابلية الجسم للتأقلم على الظروف المتغيرة =حواله طبيعية كانت أو غير طبيعية كالجوع مثلا. وتعرف (الصفة الإبيجينية) بأنها الصفة المكتسبة الثابتة التوارث والنتيجة عن تغيرات في الأجسام الصبغية بدون أن يتغير ترتيب قواعد الدي.أن.اي. تشمل التفاعلات الكيميائية الإبيجينية جذور المثيل والاسيتيل والفوسفوريل واليوبيكوتين والسموم SUMOylation وأخرى لا مجال لذكرها بعضها لا يزال قيد البحث. وتؤثر هذه التفاعلات على التعبير الوراثي وبالتالي على نوع عملية الأيض ومنتجاتها في الخلية نفسها وبالتالي وظائفها. وقد يكون التفاعل (تصميتي) إذا ما ربطت أصرته الكيميائية ما بين خيطي الدي.أن.اي. (عادة على قاعدتي السايروسين والجوانين) بحيث يتعطل المورث المشمول عن العمل تمامًا. وقد يكون تصميتيًا أو تحفيزيًا. انظر: مقال: د.مي الأرنؤوط (مضاعفات حرب الخليج 3) Berger, Shelly et al (2009). An operational definition of epigenetics, Genes & Development; 23:781-783.

³ ووفقا لمارزوكا، على الأقل منذ النازية، نهلت السياسات الحياتية المعاصرة ليس من علم المناعة ولكن من علم الوراثة. انظر

Marzocca, Ottavio. (2009). Biopoder, biopolitica, politica. Trasversales 16: 40-52.

بل إن البحث عن اللا. شخص قد يؤدي إلى جمود جديد عندما تحدث أشكال جديدة من الإخضاع/ الخضوع الميكانيكي. "الآلات الذكية اللا. شخصية للرأسمالية اللاشخصية"¹. بهذا المعنى، فإن خطر طرح الحياة مكان الذات قد لا يعد شيئاً بالمقارنة مع خطر عدم التفكير بما هي الحياة اليوم أو حتى إذا كان هناك كيان واحد يمكن أن نسميه الحياة.

ومع ذلك، يبقى للسلطة الحياتية وللسياسات الحياتية فائدة تحليلية كبيرة. تكمن فائدة هذا المفهوم وتنظيراته في أنه يتيح لنا أن ننأى بأنفسنا عن مفاهيم المذهب الطبيعي للسياسة - السياسة التي تركز على المعلومات البيولوجية من جهة، ومفاهيم الكتابات السياسية والسياسيين من جهة أخرى. يدعي هؤلاء أن السياسات الحياتية هي نتيجة للتطورات التكنولوجية الجديدة في الطب الحيوي والتكنولوجيا الحياتية وأن "السياسات" يجب أن تنظم التطورات التكنولوجية، ويجب ألا تسمح ببعض التقنيات.

ولكن الفكرة الفوكوية عن السياسات الحياتية تسمح بطرح أكثر تاريخية وعلائقية. أنها لا تربط السياسات الحياتية بأخر تطورات الطب الحيوي أو التكنولوجيا الحياتية ولكن بـ "الحدثة السياسية" عندما يتم أخذ الحياة بعين الاعتبار في الاستراتيجيات السياسية، وعندما يصبح السكان هدف السياسة، بوصفهم شيئاً يمكن أن يتحول، يمكن أن يكون الأمثل، ويمكن للمرء أن يتدخل فيه، ويمكن توظيفه لتحقيق بعض الغايات. فالسياسات الحياتية كما طرحها فوكو ترتبط بوسائط الحكم الليبرالي وتؤكد على عمليات التنظيم الذاتي وتكوين البيولوجيا كحقل علمي متميز، وكمعرفة محددة عن الحياة.

¹ Saidel, Matías Leandro (2014). Biopolitics and its paradoxes.

المراجع:

1. أماني أبورحمة، السلطة الحيائية وسياسات الموت بين فوكو وأغامبين، مجلة ألباب، العدد الثاني عشر، 2018. مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث: 110-138
2. Arendt, Hannah. (1958). *The Human Condition*, Chicago.
3. Agamben, Giorgio. (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford, CA Stanford University Press.
4. _____. (2005). *State of Exception*. Translated by K. Attell. IV vols. Vol. *Homo Sacer II*. 1. Chicago, Illinois; London: University of Chicago Press.
5. _____. (1991). *Language and Death: the place of negativity*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
6. Bazzicalupo, Laura. (2008). *La politica e le parole dell'impersonale*, in L. Bazzicalupo (ed.) *Impersonale*. In dialogo con Roberto Esposito, Milano – Udine.
7. Benveniste, Emile. (1973). *Indo-European Language and Society*, trans. by Elizabeth Palmer, Coral Gables, FL: University of Miami Press.
8. Campbell, Timothy & Sitze, Adam (dir.). (2013). *Biopolitics: A Reader*, Duke University Press, series: "a John Hope Franklin Center Book".
9. Deleuze, Gilles. (2001). *Pure Immanence Essays on Life*. Zone Books.
10. Derrida, Jacques. (2003). *Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides*, in *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, ed. Giovanna Borradori, trans. Pascale-Anne Brault and Michael B. Naas. Chicago: University of Chicago Press. pp 85–136.
11. Esposito, Roberto (2008). *Bios: Biopolitics and Philosophy*. Trans. Timothy Campbell. Minneapolis: U of Minnesota.
12. _____. (2010). *Communitas. The Origin and Destiny of Community*, tr. By Timothy Campbell, Stanford: Stanford University Press.
13. _____. (2011). *Immunitas: The Protection and Negation of Life*. Translated by T. Campbell: Polity Press.
14. _____. (2012). *Third Person. Politics of life and philosophy of the impersonal*, Translated by Zakiya Hanafi, Cambridge.
15. _____. (2012). *Community, Immunity, Biopolitics*, 17, Instituto de Estudios Críticos (México, D.F.) vo.3. _____. (2013), *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Torino.
16. Esposito, Roberto and Campbell, Timothy. (2006) "Interview," *Diacritics* 36, no. 2
17. Foucault, Michel. (2008). *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978–79*. New York: Palgrave Macmillan.
18. _____. (2007). *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977–78*. New York: Palgrave Macmillan.
19. _____. (2003). *Society Must Be Defended". Lectures at the Collège de France, 1975-76*. Trans. David Macey. Ed. Arnold I. Davidson. Picador, New York.
20. _____. (1978). *The History of Sexuality*, vol. 1: *An Introduction*, trans. Robert Hurley (New York: Pantheon Books.

21. Gabriel, Giorgi & Pinkus , Karen. (2006). Zones of Exception: Biopolitical Territories in the Neoliberal Era. *diacritics* 36, no. 2. 99-108.
22. Hardt, Michael, and Negri, Antonio. (2000). *Empire: The New World Order*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
23. _____ (2000). *Empire: The New World Order*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
24. Hobbes, Thomas (1985 [1651]). *Leviathan*. London: Penguin.
25. Lemke, Thomas (2011). *Biopolitics: An Advanced Introduction*. Trans. Trump, Erik Frederick. New York University Press.
26. Mauss, Marcel. (2002). *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*, trans. W.D. Hall. London: Routledge.
27. Nietzsche, Friedrich. (1967[1887]). *On the Genealogy of Morals*, trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale (New York: Vintage) .
28. Saidel, Matías Leandro (2014). Biopolitics and its paradoxes: an approach to life and politics in R. Esposito. *Lo Sguardo - rivista di filosofia* - ISSN: 2036-6558 N. 15, (II) - La "Differenza Italiana"
29. Virno, Paolo. (2008). *A Grammar of the Multitude: For an Analysis of Contemporary Forms of Life*. Cambridge Massachusetts 2003; Id. *Multitude between Innovation and Negation*, Los Angeles.