مفهوم السلب في فلسفة بيونج- شول هان

د. بدر الدين مصطفى أحمد*

badrmostafa@cu.edu.eg

ملخص

تروم هذه الدراسة مناقشة وتحليل مفهوم السلب عند الفيلسوف الكوري الألماني بيونج- شول هان Byung- Chul Han. وهو المفهوم الرئيس في فلسفته والمرتكز الرئيس لأفكاره. يستخدم هان في فلسفته هذا المفهوم بالمعنى الهيجلي وتطبيقاته لدى فلاسفة مدرسة فرانكفورت، حيث السلب لا يحمل قيمة "سلبية" بالمعنى القيمي أو الوجودي، بل هو الطاقة الدافعة الخلاقة التي بغيابها يقع العالم أسير القيم الإيجابية؛ قيم الطاعة والخضوع والقهر الذاتي. تنطلق الدراسة من فرضية مفادها أن عالمنا الراهن في مرحلته الرأسمالية المتأخرة، وفقًا لهان، يرسخ أكثر وأكثر من القيم الإيجابية ويلغي التمايزات السلبية، وأن هذا من شأنه في النهاية الوصول إلى حالة الإنسان المعاصر الذي لا تقهره قوى خارجية بل يقهر ذاته بذاته وهو ما يطلق عليه هان القهر الذاتي. تعتمد الدراسة على المنهج التحليلي النقدي لنصوص هان وتداخلاتها مع نصوص لفلاسفة آخرين تتقاطع أطروحاتهم معه.

الكلمات الدالة: النيوليبرالية- الشفافية- الرقمنة- البورنوجرافيا- السياسية الحيوية- السرب الرقمي- النعومة.

مقدمة

يشكل الفيلسوف الكوري- الألماني بيونج- شول هان (١٩٥٩- Byung-Chul Han) توجهًا فلسفيًا بالغ التأثير داخل المشهد الثقافي الراهن. وبصورة ما يمكن النظر إليه بوصفه امتدادًا لمدرسة فرانكفورت (النظرية النقدية)، لكن ربما الاختلاف الرئيس الذي يميز إنتاجه الفكري عن نظيره لدى رواد مدرسة فرانكفورت بجيليها الأول والثاني، يتمثل في أن كتاباته لا تنحو نحوًا أيديولوجيًا خالصًا، بمعنى أنها لا تتبنى توجهًا

*أستاذ مساعد- قسم الفلسفة- كلية الآداب- جامعة القاهرة

ماركسيًا دعائيًا انقضى وقته ومر زمانه، بل تقدم وصفًا دقيقًا لطبيعة الحياة الراهنة والتوقعات المستقبلية لها، في ضوء التحولات التي لحقت بالنموذج الإرشادي Paradigm وظهرت تجلياتها بوضوح في ثقافتنا الراهنة؛ ثقافة الليبرالية الجديدة.

لا شك أن جزء كبير من أهمية الموقف الفلسفي تجاه العالم الآن لا يتمثل في تقديم الحلول، لأنه ربما يستعصي الواقع المعاش، على أي محاولات لتقديم حلول جذرية يمكن تعميمها على التجربة الإنسانية في شموليتها الراهنة. إنما يتمثل أهمية هذا الموقف في محاولة وصف طبيعة عالمنا وصفًا تحليليًا دقيقًا، أو لنقل محاولة تشريحه للكشف عن آليات عمله. وهنا يستطيع الإنسان أن يدرك عالمه. وإدراك العالم مقدمة ضرورية لنقده، ومن ثم القدرة على تغييره، حتى لو جاء التغيير فرديًا، أو مجرد تغير في رؤية الإنسان ومنظوره للعالم من حوله.

وفق هذا المنظور، تشكل أعمال هان النقدية إضافة مهمة داخل المشهد الفلسفي المعاصر، حيث يسعى في معظمها إلى محاولة تفكيك بنية العالم القائم من حولنا. كيف تغير النموذج الإرشادي في عالمنا في النصف الثاني من القرن العشرين؟ كيف تحولت بنية السيطرة من الاستغلال الخارجي allo–exploitation إلى الاستغلال الذاتي auto–exploitation؟ ما وظيفة السلب في عالمنا؟ لماذا ترسخ الرأسمالية بصيغتها المعاصرة من القيم الإيجابية؟ كيف غدت الرقمنة، بما تحمله من قيم إيجابية خالصة، اللغة الأولى داخل عالمنا المعاش؟ كيف غيرت اللغة الرقمية؛ لغة برامج التواصل وخوارزميات الشبكة والحاسوب، من طبيعة هذا العالم بكافة مكوناته وعلى كل المستويات؟ وما آفاق هذه التغيرات وتوقعاته المستقبلية؟ وما مردود ذلك على حياتنا؟ هل يمكن، من الناحية الفردية على الأقل، تفادي هذا المصير أو التحكم فيه؟ ما

طبيعة السلطة في عالمنا وما هي الأشكال الخفية التي تتخذها؟. هذه الأسئلة وغيرها يطرحها هان على طاولة النقاش والتحليل، لكنه لا ينحو نحوًا وصفيًا ما بعد حداثيًا في معالجتها، أعني على طريقة هكذا هو الواقع وعلينا أن نتكيف معها، بل يتخذ من النقد الجذري مسلكًا له.

معظم القضايا التي يستحضرها هان في مؤلفاته على علاقة مباشرة بواقعنا الحي. وهو يلجأ لأسلوب فريد في معالجتها، حيث يعرض في مؤلفاته للعديد من الأمثلة والنماذج، وأحيانًا الحكايات، التي لا يتوقع القارئ وجود رابط بينها، لكنه يُفاجئ بوجود روابط خفية يكشف عنها هان في تحليله، فيستخلص القارىء بعدها نتيجة مؤداها أن الظواهر التي تحدث في الفن والسياسة غير بعيدة عن التطورات الحادثة في علم الطب والعلوم الطبيعية. وهنا سيكون بمقدورنا، نحن القراء، اكتشاف شبكة من العلاقات تضيء لنا العديد من الظواهر وسط تشابكات معقدة تشكل عالمنا وتضيف المزيد من الالتباس على خبرتنا به، يقول هان في إحدى الحوارات القليلة التي أجريت معه "إن أحد مكونات عملية التفكير يتمثل في إدراك أوجه التشابه. وكثيرًا ما أشعر أنني أدرك أوجه التشابه بين الأحداث؛ بين الحدث الحالي والحدث في الماضي؛ أو بين الأشياء التي تحدث في نفس الوقت. إنني مفتون بتتبع تلك العلاقات"[١].

انصبت العديد من تحليلات هان للثقافة المعاصرة على التحول الرقمي لها، وهو يقرأها كجزء من التحول الشامل في النموذج الإرشادي للنيوليبرالية. في كتابه *داخل السرب Im Schwarm* يلجأ بيونغ- شول هان إلى وصف التجمعات، التي يخلقها العالم الراهن في صيغته الرقمية، بأنها مثل الأسراب؛ أسراب الطيور وقطعان الحيوانات[٢]. وبمقدور القارئ أن يجد في كتابه السابق ما نصه: "في بعض الأحيان،

يحتشد الأفراد الرقميون في تجمعات.. وعبر حشود ... ومع ذلك، يتخذون في حركتهم الجماعية أشكالًا تشبه الأسراب التي تشكلها الحيوانات؛ سريعة الزوال وغير مستقرة"[٣]. *داخل السرب* يعني داخل هذا الشكل العابر الذي تشكله الطيور أثناء الطيران، أو الحيوانات بصفة عامة، والذي سرعان ما ينفض ليعاد تشكيله مرة أخرى، لكنه في كل الأحوال، وعبر حركته تلك، لا يسمح بالتراكم الذي يفضي إلى تأسيس الشكل أو ترسخه. هذه السيولة لها خطورتها على المجتمع وأفراده، على الحاضر والمستقبل.

كما ذكرنا، يركز هان في معظم مؤلفاته على التحول الرقمي الحاصل في الحياة المعاصرة، إذ تبدو الرقمية هي الثقافة التي تحكم مجتمعنا، بصرف النظر عن تباين المجتمعات التي ننتمي إليها؛ عربية كانت أو غربية. لقد غدا الهاتف المحمول، الأجهزة اللوحية الذكية، الحاسوب، إضافة إلى الشاشات التي تحاصرنا أينما وجهنا بصرنا؛ مكونات رئيسة في عالمنا، تجاوزت غايات اكتشافها، حتى تحولت إلى صنم. صنعها الإنسان ثم غدت معبودته. فرانكنشتاين الذي تحرر من مُصممه فحاول القضاء عليه. لقد حققت الرقمنة الحلم القديم بتوحيد لغات العالم في لغة واحدة قادرة على إزالة الحواجز والتقريب بين الشعوب. لكنها في الوقت ذاته دمرت الفردية والسمات الشخصية التي تميز كل فرد عن الآخر، وقلصت من فرادة العالم الإنساني وقدرته على الإبداع والتجاوز. خلقت الرقمنة نسخًا متشابهة، نمطية مقولبة، تفكر، تشعر، تلبس، تمارس أدق تفاصيل حياتها، بالطريقة ذاتها. كما جاءت لغتها المبتكرة متناغمة على نحو كبير مع طبيعة العالم الراهن؛ الرأسمالية في صيغتها المتأخرة، على حد وصف فريدريك جيمسون Fredric Jameson. كل مكون من مكونات هذا العالم، الذي يبدو راهنًا ومؤقتًا، يتخذ طابعًا كميًا رقميًا، ويتم تغليفه بلغة شيئية جافة لا تعبر

عن الوجود الإنساني الأصيل في العالم، حتى المشاعر تحولت إلى إشارات رقمية وأيقونات تعبيرية أفقدتها عمقها وقلصت من قدرتها على التأثير والفعل. في ملاحظة ثاقبة يلاحظ هان في كتابه مجتمع *الشفافية* *Transparenzgesellschaft* "من المعلوم أن الفيس بوك Facebook قد رفض باستمرار إتاحة إمكانية التعبير عن "عدم الإعجاب Dislike"، حيث يتجنب المجتمع الراهن، التعبيرات السلبية في كافة أشكالها؛ لأن السلبية تجعل التواصل في مأزق؛ إذ يتم حساب قيمة التواصل فحسب وفقًا لكمية المعلومات وسرعة التبادل، كما يضاعف مقدار التواصل من القيمة الاقتصادية لعملية التواصل. وعليه، فإن الأحكام السلبية تضعف عملية التواصل، وهي تتضاعف بصورة أكبر بعد الضغط على زر "الإعجاب Like"، ولنا أن نتوقع العكس أيضًا"[٤].

في الواقع ألحقت الرقمنة تغيرات جذرية داخل حياتنا المعاصرة؛ أهمها طبيعة الزمن ذاته وطرق إحساسنا به وتعاملنا معه. قد يكون من المفيد أن نتذكر هنا التفرقة التي أشار إليها الفيلسوف الفرنسي هنري برجسون، في بداية القرن العشرين، بين الزمن الحي الشعوري والزمن الكمي الإحصائي. واعتبر الأول هو الزمن الحقيقي الذي يميز العالم الإنساني. أما زمن الساعة والأرقام فهو زمن العلم والأشياء. زمن جاف يلخصه سؤال كم الساعة الآن؟ الزمن الحقيقي هو الزمن الوجودي الذي يستشعره الإنسان في الحالات الوجدانية المختلفة والمواقف التي يعايشها، والذي يختلف في جوهره عن زمن الساعة الذي يقاس بالدقائق والساعات. والخلاصة أن الزمن *الشعوري*؛ زمن الديمومة، ليس زمانًا *رقميًا*، بل هو زمن حقيقي يميز الإنسان تمييزًا أصيلًا عن باقي الموجودات. وفي كتابه *الوجود والزمان* *Sein und Zeit* يذهب الفيلسوف الألماني مارتن هيدجر،

الذي يعود إليه هان مرات عديدة في كتابه، إلى أن العالم ليس هو ذلك الماثل أمامنا بأبعاده الفيزيقية وبمجموع الأشياء القابلة *للعد والإحصاء* فيه، بل هو ذلك الذي يحياه الإنسان ويعايشه، فالوجود الإنساني يبقى دائمًا على علاقة بالوجود، ويتميز عن سائر المخلوقات بفهم هذا الوجود والسؤال عنه.

إن العالم الحي هو ذلك الذي ترتبط فيه الأنا مع الأخر بعلاقات حيوية، علاقات قائمة على الابتعاد والاقتراب، التقاطع والانفصال، مع الحفاظ في كل الأحوال على قدر من استقلالية كل طرف من أطراف العلاقة. لهذا تتعارض العلاقات القائمة على الاستحواذ، والتبعية، والقولبة والتنميط، بصورة رئيسة مع جوهر الوجود الإنساني، وتلقي بظلالها الكارثية على مستقبل ليس منا ببعيد. في كتابه *استبعاد الآخر*[٥] *Die Austreibung des Anderen* يرى هان أن التحولات التي طرأت على بنية النظام الاجتماعي نتيجة الإفراط في عملية التواصل قد أفضت إلى القضاء على غيرية الآخر تمامًا بحيث انقضى ذلك "الزمان الذي كان ثمة شيء فيه ندعوه بالآخر؛ الآخر بوصفه سرًا، والآخر بوصفه إغواء، والآخر الإيروتيكي، والآخر بوصفه جحيمًا، والآخر بوصفه موتًا." وفي المقابل تفسح الآن سلبية الآخر المجال لإيجابية المطابق the Same. ويشكل تكاثر هذا الأخير التغيرات المرضية التي تصيب الجسم الاجتماعي "فهو لا يلحقه المرض بسبب النفي والحظر، ولكن من خلال التواصل والاستهلاك المفرطين؛ لا بالقمع والنفي، بل بالإباحة والإثبات. العلامة المرضية في عصرنا ليست القمع بل الاكتئاب. الضغط المهلك لا يأتي من الآخر بل من الداخل."

حول أسلوب هان في الكتابة

هان من الفالاسفة الذي يمتلكون سمتًا خاصًا مميزًا؛ يرفض الظهور في وسائل الإعلام، كتاباته كلها صغيرة الحجم لا تتجاوز المائة صفحة، يكتشف القارئ أنه على تواصل جيد جدًا مع التطورات الحاصلة في مجالات معرفية عديدة. إضافة إلى ما سبق يستطيع القارئ أن يلحظ أسلوبه المختلف في الكتابة الفلسفية، حيث تنقسم مؤلفاته إلى مجموعة من الفصول صغيرة الحجم. كل فصل يغطي أو يصف جانبًا من الظاهرة التي يناقشها، بحيث يفضي في النهاية إلى تكوين رؤية محيطة لدى القارئ بخصوص طبيعة الظاهرة وآثارها على شكل الحياة. في معظم فصول مؤلفاته يستحضر هان مثالًا حيًا من الثقافة الراهنة يبني عليه تحليله، وهو يلجأ إلى أمثلة تبدو بعيدة للوهلة الأولى عن موضوع الكتاب، لكنه يوظفها ببراعة كبيرة ليلتقط الخيط الرئيس منها، ويمده فينسج منه فكرته المنشودة.

أما عن طريقة الكتابة، فمبقدور القارئ التعرف عليها بسهوله ما أن يحتك ببعض مؤلفاته. ولعل السمة الشكلية البارزة لأسلوبه تتمثل في أنه ينحو بصفة عامة نحو الجمل القصيرة بالغة الاقتضاب[٦]. ورغم أن هذا الأسلوب يعمل على تكثيف المعنى، ويصل به إلى درجات عالية من التجريد، إلا أنه يفرض في الوقت ذاته بعض الصعوبات المتعلقة بالصياغة والترابط العضوي بين العبارات. إضافة إلى ما سبق يستخدم هان على امتداد مؤلفاته مصطلحات من لغات أخرى غير الألمانية، كالإيطالية واليونانية، وأحيانًا يستعير جمل وتعبيرات كاملة منها. كما أنه يشير على طول النص إلى بعض التقنيات التكنولوجية والمصطلحات القادمة من عوالم الاقتصاد والنفس والبيولوجيا...إلخ. لهذا، على الرغم مما يشكله هذا الأسلوب من عبء على

القارئ في التواصل معه، إلا أنه يجعل نصوص هان أشبه بالعمل الفني الذي لا يكف عن إبهارنا، وكلما تواصلنا معه اكتشفنا جديدًا.

المجتمع السلبي في مقابل المجتمع الإيجابي

حتى يمكن الوقوف على تفرقة هان بين المجتمع الإيجابي Positive Socity والمجتمع السلبيNegative Socity لابد من العودة إلى مفهوم هيجل عن السلب والتوظيفات اللاحقة له عند فلاسفة مدرسة فرانكفورت؛ وعلى وجه التحديد هربرت ماركوزه.

مفهوم السلب هو واحد من مكتسبات الفكر الهيجلي الذي ترك أثرًا كبيرًا على الفكر الفلسفي في القرن العشرين؛ ذلك أن التحديد الهيجلي له رفعه إلى مقام الطاقة المحركة للوجود بأسره. فالشيء لا يمكن أن يوجد بصورة منعزلة داخل العالم، بل لابد أن تربطه صلات وعلاقات بأشياء أخرى. وأكثر العلاقات وضوحًا هي علاقة التناقض. فكل حالة لفكرة أو شيء وكل رأي وموقف في العالم، يؤدي إلى موقف نقيض له. هذا النقيض، وفقًا لهيجل، ما يلبث أن يتحد مع ما يناقضه ليشكلا كلًا واحدًا، فالحقيقة مثل الإلكترون بها موجب وسالب. غير أن المهم هنا أن السلب عند هيجل لا يأخذ مكانة أقل من الإيجاب، بل مساويًا له تمامًا، أي لا ينبغي النظر إلى علاقة السلبي بالإيجابي مثلما ننظر إلى علاقة الشر بالخير، فالسلب ليس شرًا أو لا يحمل في الواقع أي دلالة سلبية بالمعنى القيمي، بل هو مجرد وصف أو اسم للمختلف أو النقيض. السلب هو المقولة الرئيسة في المنهج الجدلي، والقوة الدافة للفكر الجدلي التي تُستخدم كأداةٍ لتحليل الواقع الزائف وفضح ما فيه من نقصٍ باطنٍ "إنّ السلب هو الصفة التي تتغلغل في جميع أشكال الوجود، وهو الذي يتحكم في مضمون هذه

الأشكال وفي حركة تطوّرها، أمّا الظواهر التي تبدو للذهن العادي بوصفها مظهرًا إيجابياً للحقيقة، فهي في واقع الأمر سلبٌ لهذه الحقيقة، بحيث يستحيل إقرار الحقيقة إلا بهدمها. وفي هذا المعنى يقول هيجل: "أما الجدل فهو يعني الميل المستمر الذي نتجاوز بواسطته التحديد، وأحاديّة الجانب لصفات الفهم بحيث توضع في وضعها الصحيح، أي يتضح ما فيها من سلبٍ لأنّ الشيء المتناهي يطمس معالم نفسه، ويضع نفسه جانبًا"[٧]. هذا هو المعنى إذن من القول بأن السلب عند هيجل يمتلك طاقة إيجابية بداخله، وأنه ليس عدمًا، بل قوة خلاّقة في الوجود والفكر معًا، فهو أساس الحركة ونبض الحياة.

كان لطاقة السلب التي دافع عنها هيجل في فلسفته تأثير كبير على فلاسفة النظرية النقدية، خاصة هربرت ماركوزه الذي أسس مفهومه للنقد على أرضيته "ليس السلب فقط نقدًا للمنطق التقليدي الذي يرفض الاعتراف بحقيقة المتناقضات، بل هو أيضاً نقدٌ للأوضاع القائمة على نفس الأرض التي تقف عليها، ونقد لنظام الحياة المستتب..."[٨]. ولا يكتفي ماركوزه بإضفاء هذا الطابع النقدي على السلب، بل إنّه يضفي عليه طابعًا ثوريًا فيرى في القدرة على التفكير السلبي أساسًا لزعزعة الثقة الزائفة التي يشعر بها الإنسان العادي في موقفه الطبيعي حيال ذاته وحيال عالم الوقائع، والبرهنة على أن اللاحرية تكمن في قلب الأشياء، إلى درجة أنّ نموّ تناقضاتها يؤدي بالضرورة إلى نوعٍ من التغيّر الكيفي، وإلى انفجار الأوضاع القائمة وإصابتها بكارثةٍ مروّعة[٩].

استطاع ماركوزه استثمار المفهوم الهيجلي للسلب اجتماعيًا في مساءلة الواقع، ذلك لأن إدعاء المجتمع الحداثي بالعقلانية لا عقلاني في جوهره، فالمدنية التقنية

تستعبد الإنسان وتشيؤه؛ بالأحرى تحوله إلى أداة للعمل المستلب. بل الأكثر من ذلك أن الاستغلال يكرس الهيمنة المستبطنة والرقابة الداخلية. لهذا يذهب ماركوزه إلى أن المجتمع المعاصر يعاني "الفصام"، فهو من جهة يدعي العقلانية، فيتكلم عن الازدهار والتقدم، ومن جهة أخرى يعمل بطريقة لا منطقية، ويطور أسلحة الفناء الذري. إذن فالحفر تحت قشرة الحضارة التي تبدو عقلانية، ينكشف تحته جوهرًا مفارقًا لما نراه؛ قوى همجية تهدد بدمار المدنية الإنسانية، بل يصبح الفكر معها عقائديًا متحجرًا، لا يرى إلا منهجًا واحدًا للتفكير هو المسلك الذي تقدمه الحضارة الغربية بعقلها الأداتي؛ وهذا ما يطلق عليه ماركوزه *الإنسان ذو البعد الواحد* *Der eindimensionale Mensch*[١٠].

لقد خلق النظام، في ظل هذا الوضع، نمطًا من التفكير أطلق عليه اسم "التفكير الايجابي" الذي يرفع شعار نعم في كل شيء، مقابل "التفكير السلبي" القادر على النقد وقول لا، ففرض بذلك فكرًا أحاديًا في توجهه، مُنكمشًا يقصي التعددية ويمحو حرية التعبير والفكر، ويمارس الوصاية على ذهنية الإنسان المعاصر. والمشكلة أن حالة الاغتراب والقهر العقليين الحاصلة لم يشهد لهما مثيل من قبل، ذلك لأنها تبرر بواسطة العقل نفسه، مما يجعل ضحاياه هم الذين يحرصون على دوامه، ليستعبد الإنسان نفسه باسم العقل. إن العقل الإداري يسير الدولة، ويجهض كل تصور عن نظام يتجاوزه، لأن مخيلة الرأي العام تكيفت وفق ما تريده السلطة العليا للدولة (الأخ الأكبر بتعبير جورج أورويل في ١٩٨٤)[١١]، بسبب العادات الذهنية الجاهزة التي ترسخ لها، وما تمتلكه من أدوات جاهزة لملاحقة الفرد في كل مكان يذهب إليه، فتغطي بذلك كل مصادره في المعرفة. إن السلطة هي الممول الأساسي لعقيدة الجماهير، وتوحي

بأن ما تقدمه هو الحقيقة، "لأنها تملك القدرة على تسمية الأشياء، ومن يملك القدرة على التسمية، بحسب نيتشه، يملك سلطة مطلقة"[١٢]. ووفقًا لماركوزه تغدو حرية المجتمع ووعيه مؤسستان عن طريق وكالات السلطة، فوجدان الناس وصور تفكيرهم مفروضة سلفًا من قبلهم ومخطط لها بشكل محكم. من هنا تؤدي العادات الفكرية التي ترسخها السلطة إلى استجابات سلوكية إنفعالية معينة تربط المستهلك بالمنتج، الكل يرغب ويفكر وفق ما تقدمه أدوات السلطة وأجهزة النظام الثقافي. لقد أضحى العقل في عصرنا يخدع نفسه بنفسه!.

يتلبس الرأي العام تفكير إيجابي، وهو تفكير يرى في وضعه الراهن، أي العالم الذي يعيش فيه، أفضل العوالم الممكنة وأكملها ولا يتطلع نحو تجاوز حدوده أبدًا (عالم شجاع جديد أشبه بعالم ألدوس هكسلي في روايته التي حملت العنوان ذاته)؛ إنه يرى فيه الغاية والاكتمال، ويؤسس فيه لعقل بدون ذاكرة وخيال ونقد، عقل يتخلص من ماضيه ويؤطر حاضره ولا يستطيع تخيل مستقبله (عقل أشبه ما يكون بعقل مونتاج، قبل تمرده، بطل رواية ٤٥١ فهرنهايت لراي برادبوري). إن التفكير المعاصر يبتلع الوعي النقدي السلبي ويلغي أي محاولة لوضع مسافة بين الوعي والواقع؛ قمع الوعي الثوري بالتوحيد والدمج القهريين.

كما ذكرنا من قبل، تتأسس فلسفة بيونج– شول هان على هذا الفهم لوظيفة السلب ومعناه، وهو يلتقط الخيط من هربرت ماركوزه ليصل به إلى نهايته، وما النهاية إلا مناطق جديدة فرضتها الليبرالية الجديدة التي غيرت من بنية العالم وطرق تمثله. في كتابه *مجتمع الشفافية* يقول هان "يغدو المجتمع السلبي أداةً طيّعةً في يد المجتمع،

قابلةً للتفكيك لصالح قيم الإيجابية. وتبعًا لذلك، فإن مجتمع الشفافية يتجلى، أوّلاً، وقبل كل شيء، بوصفه مجتمعًا إيجابيًا"[١٣]. يربط هان هنا بين الشفافية التي باتت تُستخدم على نطاق شديد الاتساع في مجالات مختلفة كالاقتصاد والسياسة، وبين تحول المجتمع الراهن إلى مجتمع إيجابي يلغي السلب أو يقهره. لقد تحولت الشفافية إلى مطلب كلي الوجود في كافة المجالات. ووصل الأمر إلى حدّ الافتتان بها، والنظر إليها على أنها قيمة مطلقة. وذلك يعود، في المقام الأول، إلى تحول طرأ داخل النموذج المعرفي. وقبل أن نمضي مع هان في تحليله لقيم العالم الذي استبعد السلب من مكوناته، يلزم بداية التساؤل عن طبيعة التحول الذي طرأ على النموذج المعرفي؟ وما هي آثاره المختلفة على عالمنا؟

النموذج الإرشادي المناعي في مقابل النموذج النيوليبرالي

في كتابه *مجتمع الاحتراق النفسي* *Müdigkeitsgesellschaft* يفرق هان بين عدة عصور مرت بها البشرية، لكل منها نموذجه الإرشادي. وهو يرهن صلاحية هذا الأخير بمدى نجاحه في تفسير الظواهر المزامنة له وتجاوبه معاها. وبالمثل فالظواهر التي تحدث في ظل ثقافة ما يسودها نموذج إرشادي محدد، تأتي متوائمة معه ولا تفهم إلا من خلاله فإذا كان لكل عصر نوازله، كما يقول هان، فإن هذه النوازال يمكن الاحتكام إليها في فهم طبيعة هذا العصر والنظر إليها بوصفها مؤشر لنظامه المعرفي أو نموذجه الإرشادي. من الغريب أن يلجأ هان في تفرقته تلك بين العصور المختلفة إلى عالم الباثولوجي وتاريخه. كان هناك عصر بكتيري، وقد انتهى هذا العصر مع اكتشاف المضادات الحيوية. ورغم الخوف واسع النطاق من وباء الأنفلونزا، إلا أننا لا نعيش في عصر فيروسي. فقد تجاوزناه بفضل الوسائل المناعية. وإذا نظرنا إلى القرن

الحادي والعشرين من وجهة نظر مرضية تشخيصية، فلا يمكن تحديد ما يعاني منه، لا عن طريق البكتيريا ولا عن طريق الفيروسات، ولكن عن طريق الخلايا العصبية. "إن الأمراض العصبية مثل الاكتئاب، واضطراب نقص الانتباه وفرط النشاط (ADHD)، واضطراب الشخصية الحدية (BPD)، ومتلازمة الإرهاق المزمن، تحدد ملامح علم الأمراض منذ مطلع القرن الحادي والعشرين. وليس لتلك الأمراض أعراضًا التهابية، بل احتشائية. أنها لا تنبع من سلبية ما هو غريب مناعيًا، بل من فائض الإيجابية. لذلك، فإنها تتملص تمامًا من كل الأدوات والتقنيات التي تسعى إلى مكافحة ما هو غريب"[١٤]. ثمة إذن عصر مناعي يستدعي الهجوم والدفاع، ويفترض حالة من الصراع بين الأنا والآخر، وهي حالة يراها هان صحية ومثمرة لأنها واضحة (الصديق في مقابل العدو)، (الهجوم الفيروسي في مقابل الأجسام المضادة المناعية)، (السيد في مقابل العبد)، (الرأي في مقابل الرأي الآخر)...إلخ. كما أن هذه الحالة جدلية قائمة على التناقض أو السلب؛ الشيء ونقيضه. ووفقًا لهان كان القرن العشرون ذو طبيعة مناعية، إذ تمثل التوجه السائد داخله في التمييز بوضوح بين الداخل والخارج، الصديق والعدو، الذات وغيرها. وعلى نحو مماثل اتبعت الحرب الباردة أيضًا نمطًا مناعيًا. في الواقع، كان النموذج المناعي في القرن العشرين تحت إمرة مفردات الحرب الباردة، التي تتخذ من التسوية العسكرية منهاجًا لها. فالهجوم والدفاع هما ما يحددان العمل المناعي "إن التسوية المناعية، التي امتدت لتشمل الحياة الاجتماعية الخالصة والحياة الجماعية كلها، تستوطن منطقة عمياء لا ترى من خلالها ما تهاجمه: كل ما هو دخيل يحارب على نحو مباشر وثمة محاولات ددؤوبة لتحييده. على هذا النحو يتمثل هدف

الجهاز الدفاعي المناعي في مهاجمة الدخيل. وحتى لو لم يكن لديه نوايا عدوانية، وحتى لو لم يشكل أي خطر، هناك سعى إلى القضاء عليه نتيجة آخريته"[١٥].

هل انتهى هذا النموذج الإرشادي المناعي وحل محله نموذجًا آخرًا؟ رغم أن البعض ما زال يتحدث حتى الآن على أرضية النموذج الإرشادي المناعي كمحاولة لتفسير العديد من الظواهر، خاصة في المجال السياسي والاجتماعي (على سبيل المثال الخطابات التي لا زالت تراهن على وعي الطبقات المستغَلة لمقاومة الطبقة المستغِلة، والتحليلات التي تتبنى نموذج السلطة القديم الذي يضع الحاكم في مقابل المحكوم والسيد في مقابل العبد)، إلا أن تداول هذه الخطابات والتحليلات لا يعني أبدًا أن النموذج الإرشادي المناعي لا زال فاعلًا من الناحية التفسيرية، لأنها في الغالب تُخطئ هدفها وتمارس قدرًا من التشويش على الظواهر التي تضعها على طاولة الفحص والاختبار.

في الواقع لقد فشل المنظرون في الإشارة إلى أنه، منذ حين، ثمة تحول قد حدث على مستوى النموذج الإرشادي، وربما كان انتهاء الحرب الباردة على وجه التحديد هي البداية الفعلية لهذا التحول. على نحو بالغ الوضوح، يظهر المجتمع المعاصر كحشد هائل يفلت تمامًا من المخطط المناعي المكون من تنظيم الصفوف والدفاع. كما يتميز هذا المجتمع بغياب فكرتي الآخر والغيرية عنه "فالآخر يمثل الفئة الأساسية لعلم المناعة"[١٦]، حيث كل الخطوط المناعية التي تبنيها الأنا تمثل في الأساس رد فعل على الآخر. ومع ذلك، في الوقت الراهن، يُستبدل الاختلاف بالغيرية، الأمر الذي لا يستدعي معه استنفار الخطوط المناعية. فالاختلاف ما بعد المناعي– أو ما بعد الحداثي– لا يفضي إلى المرض، لأنه، وفقًا لعلم المناعة، يمثل النفس ذاتها "يفتقر هذا

الاختلاف إلى وخزة ما هو أجنبي؛ تلك الوخزة التي تشحذ الأجسام المضادة للدفاع"[١٧]، كما يقضى الاختلاف أيضًا على فاعلية الأجنبي نفسه عبر تحويله إلى صيغة قابلة للاستهلاك.

يمكننا أن نأخذ مثال على التفسيرات التي تخطئ هدفها نتيجة تمسكها بالنموذج المناعي القديم. يعتمد روبرتو إسبوزيتو Roberto Esposito في تأسيس نظريته المناعية، التي يوجه إليها هان سهامه النقدية، على افتراض خاطئ عندما يعلن:

"ثمة ظاهرة ملفتة في السنوات الأخيرة، نستطيع أن نلحظها في الوسائط الإخبارية المتداولة، وتتمثل في أننا قد نجد عناوين الأخبار في يوم ما، ربما حتى في الصفحة نفسها، تخبرنا عن سلسلة من الأحداث التي تبدو على غير صلة ببعضها البعض. أحداث مثل المكافحة ضد عودة أحد الأوبئة من جديد، ومعارضة طلب تسليم رئيس دولة أجنبية لاتهامه بانتهاك حقوق الإنسان، وتعزيز الحواجز الحدودية لمكافحة الهجرة غير الشرعية، واستراتيجيات مواجهة أحدث جهاز كمبيوتر لأحد الفيروسات المتطورة الخبيثة؛ فهل يمكننا الإدعاء بأن ثمة قواسم مشتركة تجمع بين تلك الأحداث؟ في الواقع لن نتوصل إلى شيء ما مادامت تُفسر داخل مجالاتها المنفصلة مثل الطب والقانون والسياسة الاجتماعية وتكنولوجيا المعلومات. غير أن النظرة إلى تلك الأحداث قد تتغير حال قراءتها باستخدام الفئة التفسيرية ذاتها، تلك التي تتميز تحديدًا بقدراتها على اجتياز تلك الخطابات التي تبدو متمايزة، فتُدخلها في أفق المعنى ذاته. تتمثل تلك الفئة في...التحصين الوقائي... فعلى الرغم من تنوع المفردات المستخدمة في تلك الأخبار، فإن الأحداث المشار إليها تستدعي استجابة وقائية في مواجهة خطر ما"[١٨].

في الواقع لا تشير أي من الأحداث التي ذكرها إسبوزيتو إلى أننا نعيش الآن تحت مظلة عصر مناعي. حتى ذلك المهاجر المزعوم، في عالم اليوم، لا يستنفر استجابة مناعية ضده، ولا يُنظر إليه بوصفه أجنبي، بالمعنى القوي للكلمة، الذي من شأنه أن يشكل خطرًا حقيقيًا أو الذي يمكن أن يكون مصدرًا لتهديد فعلي. في الغالب يُنظر إلى المهاجرين واللاجئين بوصفهم أعباء أكثر من كونهم تهديدات تستدعي المواجهة. حتى مشكلة فيروسات الكمبيوتر لم تعد تشكل أزمة كبيرة داخل المجال الاجتماعي العام. وبالتالي، فليس من قبيل المصادفة أن التحليل المناعي لإسبوزيتو لا يستكشف المشكلات الراهنة، وإنما يعالج فقط أمور باتت من الماضي. وذلك مثال جيد على خطورة التمسك في تفسير الظواهر بنماذج إرشادية باتت من الماضي.

لأماذ لم يعد النموذج المناعي المميز للقرن العشرين صالحًا للتفسير ولماذا حل نموذجًا آخر محله؟ مع ترسخ العولمة وتحول الحدود بين البلدان إلى مجرد خطوط فاصلة على الخرائط، غدا النموذج المناعي غير قادر على مواكبة الواقع الجديد بشروطه المصاحبة له. وقد استدعت هذه التغيرات التي لحقت ببنية العالم نموذجًا إرشاديًا جديدًا يرسخ من قيم العولمة ويقضي على فكرة الغيرية ويرسخ من القيم الإيجابية التي تقهر التفكير السلبي وتعزز من التفكير الإيجابي، ذلك أن فكرة الغيرية تثير رد فعل مناعي يقف حائلًا أمام تذويب الحدود. في الواقع يمتلك العالم المنتظم مناعيًا طوبولوجيا معينة لا تنسجم مع طبيعة المجتمع القائم الآن، حيث يتميز بالحدود والانتقالات والعتبات والأسوار والخنادق والجدران التي تحول دون التغيير والتبديل الشاملين. ومن هذا المنطلق، تتعارض فكرة التهجين، التي لا تهيمن فقط على الخطاب النظري الحالي للثقافة بل أيضًا على الشعور بالحياة بشكل عام، فكرة

التحصين الوقائي تمامًا، حيث تحبط تلك الأخيرة إمكانية حدوث التهجين في المقام الأول.

يمتاز النموذج المناعي بالسلبية. فالآخر المناعي هو السلبية (نقيض الذات) التي تتطفل على الذات الخاصة وتسعى إلى نفيها. وتفقد الأنا قدرتها على تأسيس الذات على سلبية الآخر، عندما تفقد قدرتها على النفي بدورها. هذا يعني أن الترسيخ الذاتي المناعي للذات هو في الأساس نفي النفي (بالمعنى الهيجلي). حيث تؤكد الأنا نفسها في، وضد، الآخر من خلال نفي سلبيته "ومن هذا المنطلق تتبع الوقاية المناعية؛ أي التطعيم المناعي، مخططًا جدليًا سلبيًا، حيث جزء من الآخر يُدخل في الأنا من أجل استثارة القدرة المناعية لديها. وبالتالي، فإن نفي النفي يحدث دون خطر الموت، لأن الجهاز المناعي لا يواجه الآخر نفسه. هناك قدر ضئيل صغير من الأذى الذي يصيب الأنا، لكن هذا القدر الضئيل يحمي الشخص من خطر أكبر بكثير، قد يفضي به إلى الموت. ولأن الآخر الآن غدا غائبًا، فنحن نعيش في زمن ضعيف في سلبيته. وهكذا، فإن الأمراض العصبية في القرن الحادي والعشرين تتبع ديالكتيكًا محددًا لا مجال فيه للسلبية بل هو ديالكتيك للإيجابية. إنها حالات مرضية ناتجة عن فائض الإيجابية"[١٩].

غير أن الأذى الذي يشير إليه هان لا يأتي من السلبية بمفردها، ولكن عبر الإيجابية أيضًا؛ ليس فقط من الآخر أو من الخارج، ولكن أيضًا من النفس. هذا العنف الإيجابي هو ما كان في ذهن بودريار عندما كتب "من يعيش بنفسه يموت بنفسه."[٢٠] وبالمثل، يتحدث بودريار عن"التخمة التي أصابت كافة النظم الحالية"[٢١]؛ التخمة المتعلقة بالمعلومات، والتواصل، والإنتاج.

في نظام يتسيد فيه المطابق The Same فقط كافة مجالاته، يمكن للمرء أن يتحدث فقط عن الدفاع المناعي بالمعنى المجازي. فالدفاع المناعي، بالمعنى القوي له، يستهدف الآخر أو الأجنبي دائمًا. وعندما لا يوجد سوى المطابق، فمن شأن ذلك إحباط تكوين الأجسام المضادة. في نظام تهيمن عليه الذات فقط دون وجود الآخر، يُصبح الحديث عن تعزيز آليات الدفاع ضربًا من اللامعنى. من هنا يجب أن نميز بين *الدفاع المناعي* المعتمد على الصد وبناء التحصينات *والمواجهة غير المناعية*. حيث تتعلق تلك الأخيرة بنرجسية الذات وتضخمها، وبالإيجابيات الفائضة، التي لا موضع لسلبية فيها. كما أن هذه المواجهة لا تفترض وجود ساحة داخلية تحدث فيها المعركة. في المقابل، يدخل الدفاع المناعي في تفاعل مع سلبية الآخر. كما أن الذات المناعية، التي تدير معركتها داخليًا، تقاوم الآخر وتعترض طريقه، حتى لو حدث ذلك بقدر محدود.

بالعودة إلى بودريار، ووفقًا لجينولوجيا الاعتداء التي يحددها، يتخذ العدو مكانه، في المرحلة الأولى، كما لو كان ذئبًا يتربص بفريسته. إنه "عدو من الخارج يشن هجومه وحربه على الذات، التي تدافع عن نفسها عبر بناء التحصينات والجدران".[٢٢] في المرحلة التالية، يتبنى العدو سلوك الفأر، فيغدو خصم يعمل تحت الأرض، ويكافحه المرء عن طريق ما يمتلكه من إمكانات صحية. بعد مرحلة أخرى، يصفها بودريار بمرحلة الحشرة، يفترض العدو أخيرًا شكلًا فيروسيًا: "تتحرك الفيروسات بشكل فعال في المرحلة الرابعة، بحيث يصعب على ميكانيزمات الدفاع صدها، لأنها غدت قائمة في قلب النظام ذاته."[٢٣] الآن هو "عدو شبحي"، يبدو كما لوكان "متسللًا ينتشر في كافة أرجاء المكان، وينزلق داخل كل مخبأ، وينفذ من كل فرجة موجودة داخل

الجدار."[٢٤] ينبع العنف الفيروسي إن جاز التعبير من الشوارد الحرة التي تثبت نفسها في جدار النظام كخلايا إرهابية نائمة، ثم تنقض بغتة لتقوضه من الداخل. هذا هو طبيعة العالم الذي نعيشه الآن، العنف محايث في قلب النظام ولديه قدرات عالية على التخفي، بحيث لا يمكن التعرف عليه ولا يمكن التمييز بينه وبين النظام نفسه.

في مقالة نشرت في أبريل ٢٠٢٠ بعنوان "الطارئ الفيروسي وعالم الغد"[٢٥]، يستدعي هان الاختلافات بين كلا النموذجين في تحليله للآثار المترتبة على فيروس كوفيد- ١٩ المتطور، مع نقده لبعض الرؤى التي استدعت النموذج المناعي مرة أخرى لتفسير تلك الآثار، ومنها وجهة نظر سلافوي جيجك.

يقول هان في مقالته ما يفيد بأننا نعيش منذ فترة طويلة بلا أعداء. فقد انتهت الحرب الباردة منذ أمد بعيد. وفي الآونة الأخيرة، بدا الإرهاب الذي يرفع شعارات إسلامية غير فاعل. قبل عشر سنوات بالضبط، جادلت في مقالتي مجتمع الاحتراق النفسي بأننا نعيش في مجتمع فقد فيه النموذج الإرشادي المناعي، القائم على سلبية العدو، صلاحيته..... حسنًا، في خضم هذا المجتمع الذي أضعفته الرأسمالية العالمية مناعيًا، يندلع الفيروس فجأة. يمتلئ العالم بالذعر، فيسعى مرة أخرى لتشييد عتبات مناعية ويغلق الحدود. لقد عاد العدو. لم تعد الذات تشن حربها ضد نفسها، بل ضد عدو غير مرئي يأتي من الخارج. إن الهلع المفرط الذي تولد عن الفيروس هو رد فعل اجتماعي، وحتى عالمي، مناعي على العدو الجديد. وقد جاء رد الفعل المناعي على درجة عالية من العنف لأننا عشنا لفترة طويلة في مجتمع بلا أعداء؛ مجتمع إيجابي، والآن يُنظر إلى الفيروس على أنه العدو الإرهابي الذي يجابهنا. ما يشير إليه هان هنا يتمثل في أن التحول لنموذج إرشادي جديد، نموذج العولمه، جلب معه تصورًا جديدًا

للعالم، تصور لا يتوافق مع الأحداث التي تستدعي استجابات مناعية، كالأوبئة والفيروسات. وهو يفسر الذعر الذي أصاب العالم من كوفيد- ١٩ بأنه نتج عن أن العالم يعيش منذ نهاية القرن العشرين في ظل النموذج المعولم وأن الطارئ الفيروسي استدعي التعامل معه وفق النموذج الإرشادي المناعي كعدو يتوجب مجابهته، لهذا حدث الارتباك، ومن ثم الذعر الهائل الذي كبد العالم خسائر مهولة لم تحدث في تاريخه المعلوم من قبل.

ولأن سلافوي جيجك Slavoj Žižek، وفقًا لهان، لا يزال يفكر وفق النموذج المناعي القديم، فإنه يجلب الصراع الأيديولوجي إلى مقدمة تحليلاته فيذهب إلى أن الفيروس قد وجه ضربة قاتلة للرأسمالية، ونفخ الحياة في الشيوعية من جديد[٢٦]. غير أن جيجك الذي ما فتئ يفكر بمنطق الحرب الباردة (الرأسمالية في مواجهة الشيوعية)، يصل في تحليلاته إلى نتائج خاطئة وغير واقعية، لأن العالم الآن لا مجال فيه للثنائيات المتعارضة، بل للاختلاف داخل النموذج الواحد؛ أعني نموذج الليبرالية الجديدة. يقول هان "لن يهزم الفيروس الرأسمالية. لن تحدث الثورة الفيروسية. لا يوجد فيروس قادر على إحداث ثورة. ستتمكن الصين الآن من بيع نموذجها لدولة الشرطة الرقمية كنموذج ناجح أثبت فاعليته في مواجهة الوباء كما ستعلن الصين عن تفوق نظامها بزهو أكبر. وبعد الوباء، ستستمر الرأسمالية على نحو أكثر قوة من ذي قبل"[٢٧].

إذا كان ثمة تحول جذري قد حدث في طبيعة النموذج الإرشادي فما مظاهر هذا التحول على المجتمعات؟ ما هي مكونات النموذج الإرشادي الجديد المصاحب للمجتمعات الليبرالية؟ وكيف يمكن الاقتراب منه؟

سنحاول الإجابة عن هذه التساؤلات عبر رصد مجموعة من الركائز التي تشكل قوام هذا النموذج.

الشفافية

في كتابه مجتمع *الشفافية* يصف هان المجتمع الراهن بأنه يدين بدين الشفاية ويرفع لوائها في كافة المجالات؛ لا سيما المجالين الاقتصادي والسياسي. والشفافية هي عكس السرية في مجالات السياسة والأخلاق والأعمال والإدارة والقانون والاقتصاد والاجتماع.....إلخ. يكون الفعل أو النشاط شفافًا إذا كانت المعلومات حوله متوفرة وواضحة. وعلى سبيل المثال، عندما تكون الاجتماعات الحكومية متاحة للتناول الإعلامي والوصول للجماهير، وعندما تكون هناك فرصة لأي شخص لمراجعة وتدقيق ميزانية الحكومة وجدول عملها المالي، وعندما يكون المجال مفتوح بالكامل للحوار ومناقشة القوانين والتعليمات والقرارات، فإن نظام الحكم حينها يكون شفافًا، وتضيق الفرص أمام الحكومة في إساءة استخدام السلطة لمصلحة مسوؤليها. هذا هو التعريف الواضح والمباشر للشفافية، وهي كلمة أصبحت دارجة الآن ومستخدمة على نطاق واسع داخل كافة المجالات المشار إليها أعلاه.

غير أن هان يرى في كتابه أن صفة الشفافية التي ينعت بها المجتمع المعاصر متواءمة بصورة كبيرة مع النموذج الإرشادي لليبرالية الجديدة الذي يرفع من القيم الإيجابية ويسعى للقضاء على كافة مظاهر السلبية داخل المجتمعات. كيف هذا؟ يذهب هان إلى أن مجتمع الشفافية ليس بالمجتمع القائم على الثقة المتبادلة بين أفراده أو الأطراف المكونة له، كما قد توحي الكلمة، بل هو في الأساس مجتمع للسيطرة والتحكم، بيد أنه إذا كانت تلك السيطرة تحدث في ظل النماذج الإرشادية القديمة

بطريقة مباشرة أو حتى يمكن ملاحظتها من قبل المدقق، فإنه تحدث داخل النموذج الإرشادي لليبرالية الجديدة بطريقة خفية "تعدّ الشفافية نظاماً نيوليبراليًا غدا مترسخًا في وقتنا الراهن. وهو يفرض نظامًا على كل شيء يوجد داخله، وذلك بغية تحويله إلى معلومات. إن توافر المزيد من المعلومات وسبل التواصل، لما يقع خلف العلاقات غير المادية الراهنة للإنتاج، يعني المزيد من الإنتاجية وتسارع معدلات النمو. في المقابل، تمثل مفاهيم مثل السرية والانعزال والآخرية عقبات في التواصل ليس لها حدود. وهي المفاهيم التي أصبح من الضروري تفكيكها بدعوى الشفافية"[٢٨]. لكن هذا الشكل الشفاف للمجتمعات لا يخلو من عنف داخلي أو رغبة خفية في السيطرة، فالانفتاح التواصلي وحرية تبادل المعلومات يفضيان بالضرورة إلى السيطرة الكاملة والمراقبة. أمّا الوسائط الاجتماعية، فهي تشبه أيضًا، إلى حدّ التطابق، نظام المراقبة (Panoptica) الرقمي، الذي يؤدي دور التأديب والتوجيه الاجتماعي. وإذا كان الحال في المجتمع العقابي، أن شاغلي البانوبتيكون[٢٩] يتم عزلهم عن بعضهم بعضًا لتحقيق مراقبة أكثر شمولاً، ولا يسمح لهم بالتواصل مع الآخرين، فإن سكان البانوبتيكون الرقمي، منخرطون في التواصل الحيوي، ومتجردون عن إرادتهم الحرة. بهذه الطريقة يتعاونون بنشاط داخل هذا النظام الرقمي للمراقبة، يقول هان " لا يمكن تحقيق الحرية الكاملة داخل عالمنا الراهن إلا عن طريق التعرية الذاتية الطوعية وكشف الذات، وعن طريق هذا يعمل النظام المتسيد على استغلال الحرية على نحو نموذجي. لا يحقق مجتمع التحكم غايته عندما يفشل مواطنوه في تحقيق التواصل نتيجة لقيد خارجي؛ بل يتحقق ذلك عندما يتغير بناء على حاجة داخلية؛ أي عندما يجد المرء في نفسه الحاجة إلى التخلّي عن خصوصيته، تحت وطأة الخوف من فقدان المجال الخاص والحميمي، إلى

وضع نفسه على طاولة العرض دون خجل"[٣٠]. يشير هان هنا إلى خاصية مهمة من خصائص الذات في ظل المجتمع الراهن، وهي التعرية الطواعية دون إلزام خارجي عليها، حيث تنشأ الرغبة الملحة داخل الذات على الظهور والإعلان والكشف دون إلزام مباشر من سلطة خارجية، وهذا يعني أن فكرة "المواجهة بين الذات والآخر بالمعنى الكلاسيكي" باتت أداة غير فاعلة في فهم طبيعة الذات في العصر النيوليبرالي.

إن الأشياء في عصرنا الراهن تثبت شفافيتها عندما تتخلص من كافة السلبيات التي تعيقها، وعندما تُصقل حتى تصبح لامعة براقة، وعندما لا تقاوم الاندماج داخل تيارات رأس المال وعمليات التواصل وتبادل المعلومات. كما توصف الأفعال بالشفافية عندما تكون قابلة للعدّ والإحصاء، وقابلة للتوجيه، ويمكن التحكم في مساراتها. أما الوقت فيغدو شفافًا عندما ينسلّ بسهولة إلى سلسلة من اللحظات الراهنة المعاشة لا مجال فيها لأي حدث. وتصبح الصور شفافة عندما تخلو من أيِّ عمق تأويلي، ومن أي معنى على الإطلاق، وعندما تغدو أكثر التصاقا بالبورنوجرافيا[٣١]، التي هي عبارة عن اتصال سطحي بين الصورة والعين. تكتسب الموضوعات صفة الشفافية عندما تتخلى عن تفردها، وتتحدد قيمتها فحسب من خلال ثمنها. فالمال هو الذي يمتلك القدرة على مساواة أيّ شيء مع أيّ شيء آخر؛ إنه يلغي الفوارق كافةً، أشكال التفرد كلّها.

الأمر ذاته ينطبق على اللغة، لقد أشار فيلهلم فون هومبولت، إلى الالتباس الأساسي الذي يسكن اللغة البشرية: فلا أحد يعني بكلمة ما المعنى نفسه الذي يعنيه الآخر، والاختلاف، وإن كان صغيراً جداً على شكل ذبذبة، مثل تموج في الماء، فهو يمارس تأثيره على اللغة من جميع النواحي، فتنطوي عملية الفهم دائماً على جانب من

عدم الفهم، وكلاهما يتزاحم، في الوقت ذاته، داخل الفكر والشعور بصورة مختلفة[٣٢]. أما اللغة الشفافة فهي لغة رسمية، لغة آلية خالصة بحتة، ليس فيها أيٌّ تناقض أو التباس ولا يتوقف المرء أمامها للتفكير والتدبر. إنها لغة المعلومات والحسابات التي لا يلعب التأويل فيها أي دور.

في الواقع، وبحسب هان، لا يوجد في المجتمع الإيجابي مكان لكلٍّ من الجدل والتأويل. حيث يستند الجدل على السلب. والسلب، وفقًا لهيجل، السلب جزءًا من "الروح"، وهو يعمل على الحفاظ عليها. السلب هو الذي يوفر الغذاء الضروري لـ"حياة العقل". وبحسب هيجل أيضًا، تمتلك الروح قوّتها فقط من خلال "المنطق السلبي للمظاهر والتعامل معها وفقاً له". تنتج مثل هذه العلاقة "القوة السحرية التي تحولها إلى وجود"[٣٣]. أمّا نظام الشفافية، فيعمل على إقصاء السلبية بأكملها من داخل نظامه، ليفسح الطريق أمام عنفوان النظام الإيجابي وجموحه.

إن العالم الذي يتكون من المعلومات فحسب؛ حيث يعني التواصل تداول المعلومات دون تدخل من أحد، سيغدو عالمًا آليًّا. فالصفة المهيمنة على المجتمع الإيجابي تتمثل في "شفافية المعلومات وفجاجتها في عالم يتمّ إفراغه من الحدث"[٣٤]. إلزام الشفافية يجعل الإنسان نفسه هشًا طيّعًا، مما يحوله إلى مجرد عنصرٍ وظيفيٍ داخل النظام. وهنا يكمن عنف الشفافية.

المعلوماتية

يفرق هان بين المعرفة والمعلوماتية، فالأولى لا ترادف الثانية، والثانية لا تفضي بالضرورة إلى الأولى. فالمعرفة قوة سلبية بقدر ما تقدم نفسها وتثبت صدقها وتنفي صحة الأشياء الأخرى التي تتعارض معها، ومن ثم تغدو المعرفة طريقًا للوصول إلى

الحقيقة. بيد أن المزيد من المعلومات، أو المزيد من تراكم المعلومات، لا يساهم في إنتاج الحقيقة؛ حيث يفتقر هذا التراكم الكمي إلى الاتجاه صوب المعنى. وبسبب الافتقار تتضاعف الإيجابية المعلوماتية وتنتشر. إن الإفراط المعلوماتي والتواصلي يشهدان على أننا نعيش في عالم يفتقر إلى الحقيقة؛ في الواقع، يفتقر إلى الوجود. والدليل على ذلك أن الحدس، على سبيل المثال، يتجاوز البيانات المتاحة، ويتبع منطقه الخاص. واليوم، يعمل الكم الهائل المتنامي؛ بل المتفشي، من المعلومات، على شلِّ كل مستويات الحكم. وذلك يعني أن توافر مزيد من المعلومات لا يؤدي بالضرورة إلى اتخاذ قرارات أفضل وأكثر حكمة.

إن المعرفة الحقيقة، وفقًا لهان، مرتبطان بوجود فجوات معلوماتية يسعى العقل لملئها والتغلب عليها، وهنا تنشأ المعرفة في المنطقة الفاصلة بين المعلوم والمجهول، بين المتاح واللامتاح. لهذا لا يمكن لمجتمعنا الراهن بصيغته النيوليبرالية أن يتقبل وجود فجوة في المعلومات أو الرؤية. علاوةً على ذلك، إن التفكير والإلهام لا يعملان إلا ضمن الفجوات الفارغة. ويربط هان تلك العملية بالسعادة، فالكلمة الألمانية المرادفة للسعادة هي Glück، التي كانت تُنطق Gelücke حتى نهاية العصور الوسطى، مستمدة في الأصل من هذه الفجوات المفتوحة. يترتب على ذلك أن المجتمع الذي لم يعد يسمح بالوجود السلبي لتلك المساحة هو مجتمع يفتقد السعادة. فالحب دون وجود ما يخفيه عن البصر سيغدو بورنوجرافيا، والمعرفة دون وجود فجوات يتحول معها التفكير إلى عملية حسابية خالصة.

والمجتمع الراهن لا تنقصه الحقيقة فحسب؛ إنه يفتقر أيضًا إلى المظهر الرمزي. فلا الحقيقة ولا المظهر الرمزي يمكن أن ينسجما مع طبيعة عالمنا الراهن. الفراغ

فحسب هو الذي يتماشي مع طابعه الشفاف. ولتجنب هذا الفراغ، يتمّ صبّ المزيد من كتل المعلومات والصور داخل عملية التداول. حقًا أن هذه الكتل تفيض امتلاءً، لكن يظل الفراغ قائمًا، لأنهما ليس بمقدورهما العمل مفردًا على إضاءة هذا العالم. كما أن الشفافية أيضًا لا ينتج عنها أي بصيرة؛ حيث لا تسفر المعلومات عن حقيقة ما "إن فرط المعلومات والتواصل لا يجلبان الضوء داخل الظلمة الحالكة"[٣٥].

ومن حيث بنيته، لا يختلف هذا المجتمع الذي يصفه هان عن المجتمع الإقطاعي في العصور الوسطى. نعيش في نوع من العبودية الإقطاعية. أمراء الإقطاعيات الرقمية مثل الفيسبوك يقدمون لنا الأرض بغية استصلاحها ولسان حالهم: قوموا بحرثها، وستتمكنون من الحصول عليها مجانًا. ونحن نحرثها كالحمقى، ليأتي أمراء الإقطاع، في النهاية، فيجنوا حصاد ذلك. هذا هو الاستغلال التواصلي. نتواصل مع بعضنا البعض، ونحن نتوهم الحرية، ثم يجني أمراء الإقطاع أرباحهم من هذا الاتصال، الذي تقوم الأجهزة السرية بمراقبته. هذا النظام فعال للغاية. وليس بمقدور أحد الاحتجاج عليه، لأننا نعيش في نظام يستغل الحرية، ويعتبرها حلقة من حلقاته.

يصف هان المعلومات بأنها "شكل بورنوغرافي للمعرفة"[٣٦]. إنها تفتقر إلى جوهر الشيء الذي يميز المعرفة. تحتوي المعرفة أيضًا على قدر من السلبية بمعنى أنها غالبًا ما تُكتسب عندما تدخل في نوع من المقاومة مع شيء ما تجابهه. تمتلك المعرفة بنية زمنية مختلفة تمامًا عن تلك التي تمتلكها المعلومات. تمتد بين الماضي والمستقبل. أما المعلومات، فعلى النقيض من ذلك، تستقر في وقت ناعم يتكون من تمثلات لا مبالية تشبه النقاط. إنه وقت بلا أحداث Ereignis وبلا مصير.

في كتابه *داخل السرب* يحدثنا هان عن متلازمة الإنهاك المعلوماتي[٣٧] (IFS)، وهي مرض نفسي ينتج عن الإفراط المعلوماتي. يشكو المرضى من التدهور التدريجي في قدراتهم التحليلية ونقص الانتباه وعدم الراحة العامة وانعدام قدرتهم على تحمل المسؤولية. وقد صاغ هذا المصطلح عالم النفس البريطاني ديفيد لويس David Lewis في عام ١٩٩٦. في ذلك الوقت، أثرت متلازمة IFS على الأشخاص الذين اضطروا إلى معالجة كم هائل من المعلومات المتعلقة بالوظيفة. والآن، تؤثر متلازمة الإنهاك المعلوماتي على الجميع، لأننا جميعًا نواجه كتلًا من المعلومات سريعة النمو على نحو فائق.

أحد الأعراض الرئيسة لمتلازمة الإنهاك يتمثل في تدهور المهارات التحليلية. فالمقدرة التحليلية هي ما يحدد عملية التفكير على وجه التحديد. يعمل تدفق المعلومات على إضعاف الفكر، لأن التحليل يتجاهل كل ما لا يصلح أن يكون موضوعًا للتأمل. إنه القدرة على التمييز بين ما هو ضروري وما هو غير ضروري. إن التدفق المعلوماتي الذي نتعرض له اليوم يتداخل بوضوح مع قدرتنا على تمحيص الأمور وصولاً إلى جوهرها. حيث ينطوي التفكير بالضرورة على سلبية؛ الفطنة والتمييز والاختيار. وبعبارة أخرى، التفكير دائمًا عملية استثنائية.

التحكم

في مواضع عديدة من كتاباته يقارن هان بين نظام المراقبة الذي كان سائدًا إبان القرنين التاسع عشر والعشرين وبين النظام الذي يشهده النموذج الإرشادي النيوليبرالي. وهو يتخذ من السجن الذي صممه جيرمي بنتام مثالًا على نظام المراقبة الأول، لأنه سجن تأديبي في المقام الأول، كان هدفه التقويم التأديبي للمسجون، كان مقترحًا من

أجل التقويم؛ حيث خضعت السجون والمصانع والمؤسسات التابعة للدولة والمستشفيات والمدارس للسيطرة الكاملة. هذه هي المؤسسات النموذجية داخل المجتمع التأديبي. يتم ترتيب غرف السجن في دائرة حول برج المراقبة، وعزلها بشكل صارم عن بعضها بعضًا، ومن ثمّ يتعذر التواصل بين من هم بداخلها. الجدران الفاصلة ترسّخ استحالة رؤية بعضهم بعضًا. ومن أجل التقويم، هكذا نقرأ عند بنتام، يتمّ عزلهم. لكن شخص واحد بإمكانه النظر إلى كلّ ركن من أركان الزنزانة دون أن يكون موضوعاً لرؤية أحد ممّن هم بداخلها، إنه شخص مراقب السجن. وهنا تكمن المنظورية التي ترسخ بنية السلطة والهيمنة[٣٨]. كان لمشروع المراقبة المركزية هذا دافعًا أخلاقيًا أو بيو–سياسيًا ولم يكن يهدف فقط إلى الأحاق العقاب بالمساجين. فوفقًا لبنتام، النتيجة المرتقبة والمتوقعة من السيطرة على النظام تتمثل في رؤية "إصلاحات أخلاقية"[٣٩]، إضافةً إلى ما تشتمل عليه هذه الإصلاحات من "حفاظ على الصحة" و"وفرة في التعليم". والمقصود هنا أن المسجون الذي تعرض لهذا النظام ستترسخ بداخله فكرة المراقبة، "فكرة أنه مراقب"، حتى بعد خروجه من السجن، وكان ذلك كفيلًا، بالنسبة لبنتام، لتحويله إلى مواطن ملتزم بقوانين المجتمع، إن لم يكن مواطنًا صالحًا.

غير أن هذا الشكل التأديبي المركزي تلاشى بمرور الوقت وحل محله نظام المراقبة الشاملة، حيث لم يعد هناك مركزًا واحدًا لنظام المراقبة يتمثل في مراقب السجن أو حتى في النظام المهيمن، بل غدت الشبكات الرقمية هي جوهر هذا النظام، وهي بالتأكيد تخلو من أي مركز "وبينما يدرك سكان سجن بنتام أن هناك من يقوم بمراقبتهم، وإن لم يكن في مجال رؤيتهم، فإن قاطنو نظام المراقبة الرقمي الجديد يعتقدون أنهم أحرار"[٤٠].

هذه فكرة مهمة للغاية في فلسفة هان وهي من المظاهر الرئيسة المميزة للنموذج الإرشادي الجديد، حيث يتخيل الإنسان في ظل هذا النظام أنه حر في قراراته وأنه مخير بين بدائل مختلفة لكن في حقيقة الأمر هو مدفوع دفعًا في اختياراته، هذا بعكس فكرة القهر المباشر التي كانت سائدة إبان النموذج الإرشادي السابق والذي كانت تحدث في ظله مواجهات مباشرة بين الطرف المقهور وصاحب السلطة والسيادة، غير أن هذه الفكرة سنعود إليها بالتفصيل في الجزء الخاص بالنفسي– سياسي.

في العام (١٩٧٨) كتب جان بودريار "إننا نشهد نهاية الحقبة المنظورية لنظام مراقبة الكل panoptic"،[٤١]. وكان يقصد من ذلك الإشارة إلى التلفاز بوصفه وسيطًا اتصاليًا قادرًا على فرض قواعد جديدة لنظام المراقبة والتوجيه، حيث التلفاز وسيط ذو اتجاه واحد لا يسمح بالتبادل التواصلي. غير أن بودريار عندما كتب هذه الكلمات، لم يكن يعرف بالطبع شيئًا عن الشبكات الرقمية. اليوم، وعبر هذا التوصيف الذي قدّمه بودريار، يجب أن نلاحظ أننا لا نواجه، في هذه اللحظة، نهاية نظام المراقبة المركزية؛ بل بالأحرى بداية لنظام منظوري للمراقبة الكاملة، نظام جديد على نحو تام، نظام مراقبة رقمية قادم من القرن الحادي والعشرين. وهو نظام لا يستند في عمله على نقطة مركزية محددة، فقد اختفى تمامًا هذا التمييز بين المركز والمحيط، وهو الشرط الأساس في التصور الذي قدّمه بنتام لسجن البانوبتيكون.

يمتلك مجتمع التحكم اليوم بنية متميزة للمراقبة الشاملة. وعلى النقيض من شاغلي سجن بنتام، الذين هم معزولون عن بعضهم بعضًا، فإن قاطني شبكة المراقبة اليوم يتواصلون مع بعضهم بعضًا بشكل مكثّف. والغريب أن هذا النظام الجديد يمتلك ميزة لم تتوافر من قبل في أي نظام للمراقبة وهو ما يشكل خصوصية كبيرة له. تتمثل تلك

السمة في أن قاطنيه يتعاونون بنشاط من أجل بنائه وحمايته، وذلك من خلال تقديم أنفسهم على الشاشات، وعرض ذواتهم على نحو دائم للآخرين "تتغذى الشبكة، بوصفها صورةً لنظام المراقبة الرقمي، على الفضائح وعلى عمليات التلصص، ويتحقّق لها الكمال عندما يقدم الأفراد أنفسهم طواعيةً للعرض، لا عبر الإلزام الخارجي، ولكن عبر الحاجة المولّدة ذاتيًا"[٤٢]. هذا يعني أن النظام انتقل من المراقبة المفروضة إلى المراقبة الطواعية التي يُقدم عليها أعضاء الشبكات الرقمية بكامل إرادتهم الحرة، بل بنوع من التنافس الاستعراضي الذي يستدعي التجرد التام من المجال الخاص وإتاحته للجميع دون مقابل.

في هذا السياق التطوري لنظام المراقبة نستطيع أن نقرأ دعوة ديفيد بريين، المتخصّص في علوم المستقبل، بأن تكون المراقبة من الجميع للجميع، ما يعني إضفاء نوع من الديمقراطية على نظام المراقبة. وهذا الأمر، كما يزعم بريين، يحمل وعدًا بـ "مجتمع شفّاف" قادر على المراقبة غير المحدودة، حيث يجب على الجميع أن يقوم بتقديم الكلّ إلى مجال الرؤية والتحكّم؛ وهو الأمر الذي يتوجّب تطبيقه على المجال الخاص أيضًا.

اليوم، لم يعد لنظام المراقبة أية ضرورة أخلاقية أو بيو– سياسية واضحة؛ فهو، قبل كل شيء، يتبع الحتمية الاقتصادية. أولئك الذين يجعلون أنفسهم في العراء ومتاحين للجميع يستسلمون تمامًا لعملية الاستغلال "العميل هو ذلك السجين الجديد في الواقع؛ المسجون المقيد داخل سجن المراقبة الرقمي"[٤٣]. لقد وقع العالم بأسره، اليوم، في قبضة نظام المراقبة. وقد غدا هذا النظام شاملاً؛ حيث لم يعد ثمة جدار يحيط به من الخارج، إذ لم يعد هناك خارج. إن محرك البحث جوجل (Google)، وشبكات

التواصل الاجتماعي التي تقدم نفسها بوصفها مساحاتٍ مفتوحةً للحرية، يوفرون أشكالاً من هذا النظام. في عالمنا اليوم لا تعدّ المراقبة هجومًا على الحرية، فبدلًا من ذلك، يستسلم الناس طواعية لنظرة المراقبة. يتعاونون، عن قصد، داخل هذا النظام الرقمي للمراقبة عبر تعرية أنفسهم وعرضها. إن السجين في هذا النظام الرقمي هو الجاني والضحية في الوقت ذاته. وهنا "نجد تلك الشوائب التي لا زالت تذكرنا بديالكتيك الحرية، ليتضح في النهاية أن الحرية هي شكل من أشكال السيطرة"[٤٤].

في مقالته التي أشرنا إليها من قبل[٤٥] والتي كتبها عن تداعيات كوفيد- ١٩ يمزج هان رؤيته السابقة عن التحكم الرقمي والتطور المعلوماتي الكبير الذي شهده العالم بفضل الشبكات الرقمية وأصبح معروفًا بالبيانات الضخمة Big Data. وهو يرجع فشل أوروبا في السيطرة على انتشار الوباء إلى غياب هذا النظام المعلوماتي، في حين نجحت الصين، وبعض الدول الأسيوية، في تدارك الموقف سريعًا لاعتمادها على هذا النظام. لقد تحولت أوروبا إلى مركز للوباء رغم أن الظهور الأول له كان في الصين! والواقع أن تفسير هذا الأمر سيلقي المزيد من الضوء على التحول الرقمي في نظام المراقبة المواكب للمجتمعات الراهنة.

يرجع هان اختلاف الموقفين الأسيوي والأوروبي في التعامل مع الجائحة، إلى أن الدول الآسيوية، مثل اليابان أو كوريا أو الصين أو هونغ كونغ أو تايوان أو سنغافورة، تمتلك ذهنية استبدادية، تأتي من تقاليدها الثقافية (الكونفوشية). فالشعوب في تلك الدول أقل ممانعة وأكثر طاعة للسلطة من أوروبا. كما أنهم يثقون كثيرًا في الدولة. وقبل كل شيء، وفي مواجهتهم للفيروس، يلتزم الآسيويون بقوة بالمراقبة الرقمية. وهم على قناعة بأن البيانات الضخمة يمكن أن تحمل إمكانات هائلة لمقاومة

الوباء. وهنا يمكن القول أن الجوائح المرضية في آسيا لا يحاربها علماء الفيروسات والأوبئة فحسب، بل أيضًا، وقبل هؤلاء، علماء الكمبيوتر والمتخصصين في البيانات الضخمة، وهو تحول على مستوى النموذج الإرشادي لم تتعلمه أوروبا بعد. لهذا سنجد المدافعون عن المراقبة الرقمية يعلنون بثقة أن البيانات الضخمة تنقذ أرواح البشر.

ومن الناحية الفعلية يغيب الوعي النظري النقدي بالمراقبة الرقمية في آسيا. حتى في الدول الليبرالية مثل اليابان وكوريا، لا توجد أصوات ضعيفة وغير مؤثرة تنادي بحماية البيانات. لا أحد يعترض على نهم السلطات المختلفة لجمع البيانات. وفي الوقت نفسه، أدخلت الصين نظامًا للائتمان الاجتماعي لا يمكن للأوروبيين تخيله؛ يسمح بإجراء تقييم شامل للمواطنين. حيث يجب تقييم كل مواطن وفقًا لسلوكه الاجتماعي. في الصين لا يوجد وقت أو فعل داخل الحياة اليومية لا يخضع للملاحظة. كل نقرة وكل عملية شراء وكل اتصال وكل نشاط على الشبكات الاجتماعية هي موضوعات للمراقبة. أولئك الذين يخرقون إشارة المرور الحمراء، أو أولئك الذين يتعاملون مع مهاجمي النظام أو أولئك الذين يتجاوبون معهم على الشبكات الاجتماعية، يحصلون على نقاط تقييمية منخفضة قد يترتب عليها أن تصبح ظروف معيشتهم على المحك. على العكس، أولئك الذين يشترون طعامًا صحيًا عبر الإنترنت أو يقرأون الصحف المؤيدة للنظام يحصلون على نقاط مرتفعة. من لديه نقاط كافية يحصل على تأشيرة سفر مجانية أو قروض بفوائد محدودة. في المقابل، أي شخص تقل نقاطه عن عدد معين قد يفقد وظيفته.

في الصين، تبدو هذه المراقبة الاجتماعية ممكنة لأن هناك تبادل غير مقيد للبيانات بين مزودي الإنترنت والهواتف المحمولة والسلطات. وعلى أرض الواقع لا

يوجد ما يسمى حماية البيانات. كما أن مصطلح "المجال الخاص" لا وجود له في الثقافة الصينية. هناك أكثر من ٢٠٠ مليون كاميرا مراقبة في الصين، وكثير منها مجهز بتقنية عالية الكفاءة للتعرف على الوجه. حتى أنها تمتلك القدرة على التعرف على علامات الوجه المضافة (الوشم). في الصين لا مجال يمكن الهروب فيه من كاميرا المراقبة. يمكن لهذه الكاميرات المزودة بالذكاء الاصطناعي مراقبة كافة المواطنين وتقييم سلوكياتهم في الأماكن العامة والمتاجر والشوارع والمحطات والمطارات.

لقد تبين في ظل هذه الجائحة أن البنية التحتية الكاملة للمراقبة الرقمية فعالة للغاية في احتواء الوباء. عندما يدخل شخص ما محطة القطار في بكين، يُلتقط تلقائيًا بواسطة كاميرا تقيس درجة حرارة جسمه. إذا كانت درجة الحرارة مقلقة، يتلقى كل من يجلس معه في العربة إشعارًا على هواتفهم المحمولة. وليس من المستغرب أن يعرف النظام من كان يجلس في القطار. تقول الشبكات الاجتماعية إن الطائرات بدون طيار تُستخدم للتحكم في الحجر الصحي. وإذا كسر أحدهم الحجر الصحي سرًا، فإن إحدى الطائرات ستتجه إليه وتطلب منه العودة إلى منزله، وربما سيكلفه هذا الأمر غرامة مالية كبيرة أيضًا.

لا يوجد في الصين ولا في أي دول آسيوية أخرى، مثل كوريا الجنوبية وهونغ كونغ وسنغافورة وتايوان أو اليابان، وعي نقدي بالمراقبة الرقمية أو البيانات الضخمة. إنهم يتنفسون الرقمنة في كل مناحي حياتهم. وربما يرجع هذا أيضًا إلى مناخ ثقافي تتسيده النزعة الجمعية في آسيا، وحيث النزعة الفردية الأوروبية لا يمكن ملاحظتها.

يبدو أن البيانات الضخمة أثبتت فاعليتها في مكافحة الفيروس أكثر من الإجراء السخيف المتمثل في إغلاق الحدود الذي اعتمدته أوروبا. غير أن حماية البيانات تقف حائلًا أمام مكافحة الفيروس في أوروبا. يقوم مزودو خدمة الهاتف المحمول والإنترنت الصينيون بمشاركة بيانات العملاء الخاصة مع الوكالات الأمنية ووزارة الصحة. وبالتالي، فإن الدولة تعرف المكان الذي يكون فيه المرء، ومع من يكون، وماذا يفعل، وما الذي يبحث عنه، وما الذي يفكر فيه، وماذا أكل، وماذا اشترى. ويبدو أن الدولة ستكون قادرة في المستقبل أيضًا على مراقبة درجة حرارة الجسم، والوزن، ومستوى السكر في الدم، وما إلى ذلك.

في ووهان، تم تشكيل الآلاف من فرق التحقيق الرقمي للبحث عن الأشخاص المحتملين المصابين بناءً على البيانات التقنية وحدها. وبواسطة تحليل البيانات الضخمة فقط، يكتشفون احتمالية المرء بالإصابة، ومن ثم يتوجب مراقبته ثم عزله في النهاية. ويبدو أن مستقبل هذا الوباء يكمن في الرقمنة. في ظل الوباء، ربما يجب علينا إعادة تعريف السيادة. إنها سيادة من يمتلك البيانات. عندما تكشف أوروبا عن هلعها أو تغلق حدودها، فإنها تواصل بذلك التمسك بالنماذج القديمة للسيادة، النماذج التي لم تعد فاعلة الآن.

ليس فقط في الصين، ولكن أيضًا في البلدان الآسيوية الأخرى، تستخدام المراقبة الرقمية على نطاق واسع لاحتواء الوباء. في تايوان، ترسل الدولة في وقت واحد إلى جميع المواطنين رسالة قصيرة لتحديد مكان الأشخاص الذين كانوا على تواصل بالأشخاص المصابين أو للإبلاغ عن الأماكن والمباني التي أصيب فيها الناس. استخدمت تايوان بالفعل في مرحلة مبكرة جدًا اتصال بيانات لتحديد مواقع الأشخاص

المحتملين المصابين بناءً على الرحلات التي قاموا بها. أي شخص يقترب من مبنى يوجد فيه شخص مصاب في كوريا يتلقى إشارة إنذار من خلال "تطبيق Corona" الذي تُسجل فيه كافة الأماكن التي ظهرت فيها إصابة. هنا لا تؤخذ حماية البيانات والمجال الخاص بعين الاعتبار كثيرًا. في كوريا تُركب كاميرات المراقبة في كل مبنى وداخل كل طابق ومكتب ومتجر. من المستحيل عمليًا التنقل في الأماكن العامة دون إحاطة الكاميرات بذلك. وعبر بيانات الهاتف المحمول والمواد المسجلة بالكاميرات، يمكن إنشاء ملف تعريف الحركة الكامل للشخص المصاب بحيث تصبح تحركات جميع المصابين علنية.

السرب الإلكتروني

في دراسته المعنونة *سيكولوجيا الجماهير* (١٨٩٥) *Psychologie der Massen*، يعرف جوستاف لو بون Gustave Le Bon الحداثة بأنها "عصر الحشود". وهو ينظر إليها بوصفها نقطة حرجة في وقت كان فيه التفكير الإنساني يتخذ طريقه نحو التغيير. لقد كانت "فترة انتقالية يسودها الفوضى".[٤٦] وعند تشكلها، أصبح متعينًا على مجتمع المستقبل أن يعيد حساباته، واضعًا قوة جديدة داخل المعادلة؛ قوة الجماهير. وهكذا، يلاحظ لو بون بشكل مقتضب: "إن العصر الذي نحن على وشك الدخول فيه سيكون، في الواقع، عصر للحشود"[٤٧].

رأى لو بون أن بُنى السلطة آخذه في التداعي واحدة تلو الأخرى، وفي مقابل ذلك يسود "صوت الجماهير". وقد لاحظ أن الجماهير قاموا بتأسيس "نقابات تقف كحائط صد أمام السلطة القائمة؛ نقابات للعمال تسعى إلى تنظيم ظروف العمل والأجور، على الرغم من جميع القوانين الاقتصادية التي توفرها الدولة."[٤٨] أما الممثلون

البرلمانيون للشعب فهم مجرد أدوات هزلية تتحكم فيها السلطة. بالنسبة للو بون، تعبر ظاهرة الحشود عن توازن جديد في آليات السلطة، ينبئ بأن "الحق الإلهي للجماهير" على وشك أن يحل محل "الحق الإلهي للملوك".[٤٩] وهذا الوضع الجديد الذي تتبوأ فيه الجماهير موقع الصدارة، يلزم عنه أزمة على مستوى السيادة، إضافة إلى أنه يبشر بالتدهور الثقافي، لأن الثقافي في هذه الحالة سيغدو مرهونًا بإرضاء الجماهير، وذلك ما كان حاضرًا في مخيلة رسام الدادائية الأشهر مارسل دوشامب عندما قال قولته المعروفة "نستطيع أن نجعل الناس تتقبل أي شيء"[٥٠]. الأمر الذي كان منذرًا بـ "التدمير الشامل ... للحضارة الراهنة"، لأن "الحضارة الراهنة كانت مشروطة في الأساس بالظروف التي على أساسها هُمشت الحشود وتم تصويرهم دائمًا بأنهم غير قادرون على تحقيقها".[٥١]

على نحو قريب من ذلك الذي حدثنا عنه لوبون، يرى هان أننا نجابه، في وقتنا الراهن، الأزمة ذاتها مرة أخرى؛ نعيش فترة انتقالية حرجة أنتجتها ثورة أخرى هي الثورة الرقمية. ومرة أخرى أيضًا نجد أنفسنا في مواجهة حقيقة وجود تشكيل ينطوي على "حشد عددي هائل"، مع ما يترتب على ذلك من حصار للتوازن القائم بين القوى الجماهيرية والسلطة الحاكمة. غير أن الكتلة الجماهيرية الجديدة المتمثلة في السرب الرقمي، بتعبير هان، تتمايز من حيث خصائصها عن الحشد الجماهيري على نحو جذري؛ أعني الشكل الكلاسيكي للحشد الجماهيري الذي افترضه الكثيرون بما فيهم لوبون.

فالسرب الرقمي لا يشكل حشدًا لأنه يخلو من الروح؛ ليس ثمة روح تسكنه. فالروح تجمع بين الأفراد وتضفي على الاختلاف نوعًا من الوحدة. في المقابل، فإن

السرب الرقمي الذي نشهده على صفحات برامج التواصل الرقمية، يضم أفراد معزولين عن بعضهم البعض. كتلته الجماهيرية مبنية على أرضية ذات خطوط متباينة، ولا تتخذ خصائصه مسارًا واحدًا لدى أفراده. بل على النقيض من ذلك، يذوب الأفراد في وحدة جديدة؛ أعضائها لا يملكون ملفًا تعريفيًا خاصًا بهم. فلا يكفي جمع البشر بطريقة عددية، لكي يظهر حشد ما إلى الوجود. يتطلب الحشد روحًا، وروحًا مشتركة توحد الناس وتدمجهم داخل جماعة ما، أما السرب الرقمي فهو مفتقر إلى روح الجماهير. الأفراد الذين يجمعهم سربًا لا يتحولون لـ"نحن". فليس ثمة انسجام قائم بينهم، كما الانسجام القائم بين أعضاء الجماهير داخل كيان ما فاعل ونشط. وعلى عكس الحشد الجماهيري الكلاسيكي، لا يُظهر السرب أي تماسك داخلي، إنه يفتقد الصوت في حديثه.

قد يحتشد الأفراد الرقميون، في بعض الأحيان، داخل تجمعات؛ يمكن أن نطلق عليها حشودًا ذكية. ومع ذلك، يتخذون في حركتهم الجماعية أشكالًا تشبه الأسراب التي تشكلها الحيوانات؛ أسرابًا عابرة سريعة الزوال وغير مستقرة؛ التقلب هو السمة المميزة لها. علاوة على ذلك، تظهر هذه التجمعات بشكل استعراضي وعلى نحو كرنفالي وتبدو أقرب إلى العفوية وغير موجهة. هنا يكمن التباين بين السرب الرقمي والتجمعات الجماهيرية الكلاسيكية، والتي، كما هو الحال بالنسبة للعمال الذين تجمعهم رابطة ما، لا يمكن وصفها بالعابرة أو المؤقتة، لأنها نتاج لإرداة المشاركين فيها، يقول هان "لا يمكن النظر إلى العمل المنظم على أنه مجرد أنماط عابرة؛ إنه يتألف من تشكيلات دائمة، بروح واحدة، من أيديولوجيا موحدة، تسير في اتجاه واحد. وعلى أساس من الإرادة والعزيمة، تمتلك هذه التشكيلات القدرة على العمل الجماعي وتتخذ

علاقات دائمة من السيطرة. وحالما يكون الحشد مؤسسًا على العمل المشترك، تنشأ السلطة. فالكتلة الجماهيرية هي السلطة"[٥٢]. في المقابل، تفتقر الأسراب الرقمية إلى مثل هذا الشكل من العمل الجماعي. إنها، بسبب طبيعتها العابرة، تفتقد المسار؛ أي الطاقة السياسية المحركة لها. وعلى نفس المنوال، تبرهن عاصفة الاحتجاج المبتذلة[٥٣] Shitstorm، التي تنشأ داخل فضاء الإنترنت، على افتقادها لإمكانية وضع علاقات السلطة المهيمنة محل تساؤل. وبدلاً من ذلك، تكيل ضربتها لأهدافها، بغية تعريتها وفضحها.

في كتابهما *الجمهور: الحرب والديمقراطية في عصر الإمبراطورية* يذهب كل من مايكل هارت Michael Hardt وأنطونيو نيجري Antonio Negri، إلى أن العولمة أدت إلى خلق قوتين متعارضتين: فقد أقامت، من ناحية، نظامًا رأسماليًا، لا مركزيًا، وغير مقيدٍ بمكان ما؛ "إمبراطورية". ومن ناحية أخرى، أنتجت "جماهير"؛ مجموعة من الفرديات التي تتواصل مع بعضها البعض عبر الشبكات وتتصرف على نحو جماعي. ومن داخل الإمبراطورية، تُقَاوم الإمبراطورية. بمعنى أنها تقاوم بإدواتها هي وليس كخصم لطرف آخر مستقل عنها[٥٤].

أولئك الذين يخضعون للاقتصاد النيوليبرالي لا يشكلون "نحن" قادرة على العمل الجماعي. فالفردية التي هي سمة رئيسة لمجتمعنا تحبط تشكيل أي عمل جماعي. وعلى هذا النحو، فإنه، أي الاقتصاد النيوليبرالي، يحول دون تشكيل قوة مضادة قد تكون قادرة على وضع النظام الرأسمالي موضع تساؤل؛ إنه يقضي على الصيغة الجمعية للمجتمع ويخضعه لعملية فردنة solus ممنهجة.

إن المجتمع المعاصر، بوصفه مجتمعًا من العزلة، لا يتشكل من جماهير عريضة. انهيار عام للجماعة وقد اجتاحها التشرذم، ونُزع فتيل التضامن منها، لدرجة وصلت فيها الخصخصة إلى أعماق الروح ذاتها. ويفضي هذا التآكل للرابطة الاجتماعية إلى اتخاذ موقف عدائي من كل الجهود الجماعية أو على الأقل تغدو غير مرحب بها على نحو أكثر فأكثر.

من جهة أخرى نستطيع أن نلحظ بسولة أن عملية التواصل الرقمي، بما توفره من فعالية وراحة، تقودنا إلى تجنب الاتصال المباشر مع الأشخاص الواقعيين. حيث أصبحنا ننأى، بشكل عام وعلى نحو مضطرد، عن التواصل مع الواقعي. تفضي الوسائط الرقمية أكثر فأكثر إلى تلاشي نظرائنا الواقعيين من عالمنا. ووفقًا لذلك، وشيئًا فشيئًا، أصبح التواصل الرقمي في غير حاجة إلى الجسد والوجه. من هنا يمكن القول بأن الرقمنة تفضي إلى إعادة النظر في ثالوث لاكان الشهير المكون من الواقعي والخيالي والرمزي، حيث تفكك *الواقعي* وتقضي على الرمزي وتحقق *الشمولية* للخيالي. ويعمل الهاتف الذكي، بوصفه أحد التجليات الرقمية في عالمنا، على إعادة تنشيط مرحلة المرآة بعد انقضائها في مرحلة الطفولة. إنه يفتح الباب أمام فضاء من النرجسية؛ حيث يحيط المرء نفسه بمجال من الخيالي.

إن فكرة التعامل مع شاشة اللمس الخاصة بالأجهزة الرقمية عبر النقر عليها له نتائجه المتعلقة بالآخر. إذ تقضي هذه الحركة على المسافة التي تشكل الآخر في آخريته. وبمقدور المرء أن يلمس الصورة أو يضغط عليها على نحو مباشر، لأنها فقدت بالفعل كينونتها وسمتها الخاص "إن الضغط على الشاشة التي تعمل باللمس يضع الآخر تحت تصرفي. ننقر، وننقر، أو ننفض الغبار المتراكم عن الآخر حتى

تظهر الصورة المرآوية الخاصة بنا بدلاً من ذلك"[٥٥] لو كان لاكان بيننا الآن لذهب إلى إن الشاشة التي تعمل باللمس تختلف عن الصورة بوصفها شاشة [écran]، والتي تتيح للنظرة التألق والتعرف في الوقت ذاته على نفسها عبر نظرة الآخر.

في الواقع لا تحمل الواجهة الشفافة بداخلها أي شيء من الممكن أن تعد به. فالواجهة التي تكون موضعًا لرغبة المرء، لابد أن تحمل قدرًا من الخفاء أو التحجب إذا استخدمنا لغة هيدجر، بمعنى "أن يكون الشيء مموهًا أو مظللًا"[٥٦]. حيث سلبية الظل جزءًا لا يتجزأ من عملية إنتاج الرغبة. فحالما يكون ثمة ظل، يكون ثمة تحديق أو محاولة للتلصص أيضًا، بحيث تسكن الظلال والنظرات المتلصصة المساحة ذاتها، وفي خضم المعركة بينهما، تنشأ الرغبة، أما الشاشة الشفافة فلا تسمح بتوليد أية رغبة.

ثمة قول منسوب لليوناردو دا فينشي يتعلق بأحد البورتريهات التي رسمها ثم قام بتغطيتها؛ يقول: "إذا كانت حريتك عزيزة عليك، فلا تنزع الغطاء عني، لأن رؤيتي هي سجن الحب Non iscoprire se liberta t'è cara ché 'l volto mio è carcere d'amore"[٥٧]، هذه الكلمات تشي بخبرة معينة لم يعد لها موضعًا اليوم في عصر الفيسبوك.

جماليات النعومة

كان نموذج الجمال الكلاسيكي مبنيًا على السرد، سواء كان السرد البصري أو اللغوي. وقد تلاشى هذا السرد من جماليات العصر الراهن، بحيث حلت محلة قيم النعومة والسلاسة والاستعراض، وهي كلها قيم نابعة من المجتمع الاستهلاكي ومميزة له "إن النعومة هي شعار العصر الراهن. وواحدة من السمات المشتركة التي تجمع بين منحوتات جيف كونز Jeff Koons، والأيفون iPhone وإزالة الشعر بالشمع

البرازيلي Brazilian Waxing"[٥٨] لكن لماذا نجد اليوم ما هو ناعم جميلًا؟ إلى جانب الأثر الجمالي الذي تخلفه النعومة على المتلقي، فإنها تعكس أيضًا حاجة اجتماعية عامة، حاجة مرتبطة بالوضوح والبساطة واللاتعقيد. إنها التجسيد المثالي لمجتمع اليوم الإيجابي. فما هو ناعم لا يستدعي التفكير والتأمل، كما أنه لا يظهر أي نوع من المقاومة. إنه يبحث عن كل ما هو متجانس معه. فالشيء الأملس يُقصي كل ما يناقضه، ويستبعد أي شكل من أشكال السلبية.

ليس غريبًا أن يأتي الجمال الآن محملًا بتلك الصفة، حيث النعومة شعار مرحلة بالكامل يعيشها العالم الآن، ونحن نستطيع ملاحظتها في كل شيء حولنا من أقل الأشياء أهمية إلى أكثرها، يلاحظ هان على سبيل المثال "أن بعض الهواتف، مثل هاتف إل. جي فليكس LG G Flex الذكي، يتميز بوجود طبقة شديدة الخصوصية: إذا تعرض سطحه للخدش، فإن هذا الخدش سيختفي بعد فترة زمنية قصيرة للغاية، لذلك يحتوي على ما يمكن أن نسميه بشرة ذاتية الاستشفاء؛ جلدًا حيويًّا إن جاز التعبير. كما أنه مرن وقابل للانحناء، بحيث يتبع تمامًا ملامح الوجه وطريقة الإمساك به. هذه القدرة على التكيف وغياب أي شكل من المقاومة هي السمات الرئيسة لجماليات النعومة"[٥٩].

بإمكاننا تتبع مظاهر النعومة في حياتنا الراهنة عبر العديد من الأمثلة التي يضربها هان، فإزالة الشعر بالشمع البرازيلي يحقق النعومة الفائقة للجسد التي أصبحت هدفًا في حد ذاتها، والاتصالات عبر الجهاز الرقمي تحدث بنوع من النعومة الفائقة، حيث إنها مكونة في الغالب من أحاديث لطيفة، يحدث عبرها تبادل للإيجابيات. كما تمثل "المشاركة Sharing" على وسائل التواصل الاجتماعي و"الإعجاب Like" طرقًا

للتواصل الناعم، حيث تُستبعد السلبيات لأنها تمثل عقبات أمام التواصل المتدفق. وبالمثل يبدو الحب ناعمًا في تلك الأيام "أليس صحيحًا أنه عندما يتعلق الأمر بالحب، فإننا نتجنب الأذى أيضًا؟ لا نريد أن نكون عرضة للخطر، فنحن نتجنب الضرر أو الأذى بأي شكل من الأشكال. يتطلب الحب قدرًا كبيرًا من الالتزام، لكننا نتجنب هذا الالتزام، لأنه يفضي إلى الإصابة. نتجنب العاطفة. ونخشى الوقوع في الحب لأنه قد يؤلمنا أكثر من اللازم. لم يعد الوقوع في الحب أمرًا جائزًا، في الفرنسية يقولون وقع في غرامها "tomber amoureux". هذا الوقوع يبدو سلبيًا للغاية؛ أذى ينبغي تجنبه"[٦٠]. حتى على الصعيد السياسي، اصطبغت السياسة بصبغة النعومة. يتجنب السياسيون الآن أي نوع من الالتزام. وما يتطور فقط هو سياسة الإعجاب. اليوم، نحن نتعامل مع السياسة الناعمة. فالعمل السياسي يتطلب رؤية والتزامًا وقررًا، لابد أن يشتملوا على قدرٍ من الحسم، ولا ينبغي أن يسببوا الراحة للجميع. لكن السياسة الناعمة اليوم لا تفعل ذلك.

غير أن ظاهرة النعومة تبدو أكثر وضوحًا في الفن، ولنأخذ مثالًا على ذلك من أعمال النحات الشهير جيف كونز، الذي يمكن وصفه بملك الأسطح الملساء. ورغم أن إندي وارهول Andy Warhol قد أعلن التزامه بالأسطح الجميلة الملساء، فإن فنه لا يزال لديه سلبية تجمع بداخلها بين الموت والكارثة. أسطحه ليست ملساء على نحو كامل؛ سلسلة الموت والكوارث *Death and Disaster* series، على سبيل المثال، لا تزال تقدم نموذجًا مركبًا. لكن أعمال جيف كونز، على النقيض من ذلك، لا تستحضر أي تركيب أو حتى أي قدر من المقاومة والنقص. كذلك تخلو تمامًا من الطيات. يغدو كل شيء فيها متدفقًا وفي حالة من التحولات الناعمة والسلسة. كل

شيء يبدو ملفوفًا، مصقولًا، ناعمًا. من هنا يكرس فن جيف كونز لنعومة الأسطح وتأثيرها المباشر. كما أن فنه لا يستدعي أي محاولة لتفسيره أو فك شفرته أو التفكير فيه. إنه الفن الملائم لعصر الإعجاب Like. يقول جيف كونز إن مشاهد أعماله يجب أن يصيح بعلامة الإعجاب "واو Wow". ويبدو أن فنه لا يستدعي أي حكم أو تفسير أو تأويل، ولا تفكير أو تأمل. عاديًا، ومريحًا على نحو لا يطاق، و منزوعًا عنه المعنى، ومتحررًا من أي أحمال تثقله. أُفرغ من أي عمق، وأي قدر من الالتباس، وأي معنى غير مباشر. الفن، وفقًا لجيف كونز، ليس سوى "الجمال" و"المرح" و"التواصل". يقول هان عن منحوتات كونز "تخلق منحوتاته الناعمة حالة من "الإلزام القهري" على لمسها، وربما الرغبة في امتصاصها وأكلها أيضًا. يفتقر فنه إلى السلبية التي تتطلب وجود مسافة بين الذات وموضوعها. إن إيجابية النعومة وحدها هي التي تسبب هذا الشعور بالإلزام القهري. وهو يدعو المشاهد إلى اتخاذ موقفه دون مسافة؛ حتى يكون بمقدوره اللمس. ومع ذلك فالحكم الجمالي، يفترض وجود مسافة تأملية، غير أن الفن الناعم يلغي تلك المسافة"[٦١].

من سلسلة الموت والكوارث لإندي وارهول

أحد أعمال جيف جونز النحتية

ربما من المهم العودة في هذا الصدد إلى هيجل. لقد تمسك هيجل بشكل حاسم بفكرة أن الفنون هي طريقة من الطرق التي تسلكها الروح في العالم، وقد حصر

الحواس الخاصة بالفنون في"الحواس النظرية للبصر والسمع".[٦٢] فهي الحواس التي تمتلك القدرة على بلوغ المعنى، بينما الشم والتذوق الحسي مستبعدان من مجال المتعة الفنية. حيث يقتصر هذا الأخير فقط على كل "ما هو مستساغ" الذي يخرج بطبيعته من دائرة "الجمال الفني": "للرائحة والتذوق الحسي واللمس علاقة بالموضوع وخصائصة الحسية بصورة مباشرة وراهنة– رائحة تنتشر مع انتشار المواد في الهواء، تذوق يحدث للمواد المُسيلة، ملامسة يتولد عنها إحساس بالدفء أو البرد أو النعومة، وما إلى ذلك".[٦٣] الأشياء الناعمة تنقل فقط شعورًا مستساغًا لا يمكن أن يكون مرتبطًا بأي معنى حقيقي أو شعور عميق. يستنفد نفسه في تلك "الواو" التي أرادها جيف.

في كتابه *أساطير Mythologies*، يشير رولان بارت إلى معنى مشابه، حيث الإحساس القهري الناتج عن تجربة قيادة إحدى سيارات شركة ستروين .D.S: "نعرف جميعًا أن الأملس هو صفة من صفات الكمال، لأن نقيضه يشوه العملية الفنية والإنسانية في المطابقة: إن ما يلفت النظر في سيارة D. S. 19 هو اندماجات مسطحاتها بعضها ببعض. إننا نحس وصلات نوافذها، ونمرر يدنا فوق قنوات المطاط الخلفية التي تربط زجاجها الخلفي بحوافها المصنوعة من معدن النيكل. في الـ D.S بداية ظاهراتية جديدة كما لو كنا ننتقل من عالم العناصر الملتحمة إلى عالم العناصر المتراتبة، التي تتماسك بفضل شكلها الرائع، ما يرسخ أكثر من طبيعتها الناعمة. أما من جهة المادة نفسها، فلاشك أنها تحمل روح الرشاقة بالمعنى السحري للكلمة. هناك عودة إلى نوع من الديناميكا الهوائية. هي جديدة من حيث إنها أقل ضخامة وأكثر إنسيابية...الزجاج هنا لا يعني النوافذ التي هي عبارة عن فتحات مثقوبة في الهيكل

الغامض، بل زوايا من الزجاج والفراغ، ذات انتفاخ متمدد ولها لمعان فقاعات الصابون...."[٦٤]

تشبه تماثيل جيف كونز السيارة التي يحدثنا عنها بارت، منتفخة لكنها خاوية على أية حال، ناعمة وتمنح شعورًا بالكمال، مع إشراقة فاتنة، لكنها لا تعلق بالذاكرة، تُجسد المظهر الخارجي للكمال والبهاء دون عمق والتباس. تمتع العين لكنها لا تخاطب العقل، والأهم أنها لا تمس القلب. غير أن الحكمة تقول أن متعة الحواس زائلة وأن متعتي العقل والقلب خير وأبقى.

وفقًا لرولان بارت، تعتبر حاسة اللمس هي الأكثر غموضًا بين جميع الحواس، على عكس البصر الذي يعد أكثر جاذبية.[٦٥] تحافظ حاسة البصر على المسافة، في حين تعمل حاسة اللمس على القضاء عليها. ودون وجود مسافة فاصلة، يختفي الجانب الروحاني من الشيء. حيث يفضي الوضوح الكامل للشيء إلى أن يغدو متاحًا للتمتع والاستهلاك. إن اللمس يؤدي إلى القضاء التام على سلبية الآخر. إنه يقوم بعلمنة كل ما هو قابل للمس. وعلى النقيض من حاسة البصر، لا يمتلك اللمس القدرة على إثارة الدهشة. وبالتالي، فإن الشاشة التي تعمل باللمس على نحو بالغ السلاسة تفضي إلى الاستهلاك الكامل، وتقتصر فقط في إنتاجها على ما يثير إعجاب Like المرء. إن تماثيل جيف كونز ناعمة كما المرآة، إن جاز التعبير، للدرجة التي يمكن للمراقب مشاهدة نفسه على سطحها. وكما في حالة الهاتف الذكي الذي يعكس صورتنا نحن، عندما تصادفك بشدة منحوتات مصقولة فائقة اللمعان، فإنك تواجه نفسك فقط، لا الآخر "إن الفن الناعم يفتح غرفة الصدى (الرنين)، والتي يؤكد المرء لنفسه فيها وجوده الخاص. ويُستبعد فيها سلبية الآخر أو الغريب ووجودهما تمامًا"[٦٦].

إن حقيقة الفن متعلقة بوجود شيء ما نصفه بـ"الوجود القائم هناك" إذا استخدمنا لغة هيدجر. والعمل الفني يجبرنا على إدراك تلك الحقيقة، وفي إدراكنا لها لابد أن تعترينا الدهشة؛ لابد أن يطرحنا العمل الفني أرضًا. أما الأعمال الناعمة فتستند إلى طبيعة مختلفة تمامًا. حيث تتكيف مع المشاهد، وتثير إعجابه بنفسه. كل ما يريده هو نوع من الإرضاء والانبهار اللحظي غير المقاوم للزمن.

لقد رأى أدورنو أن العمل الفني ليس بناءًا ثابتًا ومستقرًا وغير قابل للتغيير، بل هو شيء روحي حي وقادر على التغيير. على سبيل المثال، يكتب عن فاغنر: "لكن ما تغير في فاجنر... ليس مجرد تأثيره على الآخرين، ولكن عمله في حد ذاته.... الأعمال الفنية، باعتبارها كيانات روحية، ليست مكتملة في ذاتها. إنها تخلق مجالًا مغناطيسيًا لكافة القصديات والقوى الممكنة، للاتجاهات الداخلية والمشاعر والأحاسيس...ما يفضي باستمرار إلى تحرر طبقات جديدة من المعنى، لتظهر من الداخل وتنمو، وفي المقابل تختفي طبقات أخرى. يرتبط المرء بعمل فني ليس فقط، كما يقال غالبًا، عن طريق التكيف معه، ولكن بدلاً من ذلك عن طريق فك رموز الأشياء التي يكون للفرد رد فعل مختلف تاريخيًا تجاهها"[٦٧]. وهنا يتم تقديم العمل الفني كما لو كان كائنًا حيًا قادرًا على تبديل جلده وتغيير لونه باستمرار. ومع ذلك، فإن التغيير لا يتم تأسيسه في "الموقف" الخارجي ولكن في الجوهر الداخلي الذي يكمن في قلب العمل. الثراء الداخلي والعمق الداخلي للعمل يجعله حيًا وقابلًا للتكيف، ويتميز بامتلاء لا ينضب وعمق لا يسبر غوره. أما في عالم اليوم، فتُمارس عملية تنعيم الجميل من خلال إقصاء أي سلبية أو أي شكل من أشكال الدهشة الناتجة عنه. لقد غدا الجميل مُستنزفًا داخل علامات الإعجاب Like، وتحولت عملية إضفاء البعد

الجمالي على الشيء إلى نقيضها، وأصبحت مخدرة لإدراكنا الحسي. وهكذا، فإن "صيحة إعجاب" جيف كونز هي أيضًا رد فعل مخدر يتعارض تمامًا مع سلبية خبرة الدهشة، التي تجابهنا في التجربة الجمالية. وحيث الرغبة في نيل الإعجاب Like، تشق طريقها نحو المقدمة، فإن الخبرة الجمالية تغدو ممتنعة دون سلبية تجابهها، إنها بالأحرى تتعرض للضمور.

من المفارقات أن الجميل في عالمنا لا يجلب شيئًا للرؤية. ولم يعد الجميل فقط هو الذي يمتاز بالنعومة والسلاسة، بل غدا القبيح أيضًا. لكن القبيح في عالم اليوم يفقد أيضًا سلبية الشر، القادمة من كل ما هو غرائبي ومرعب، حيث يغدو صيغة للاستهلاك والاستمتاع لا أكثر. إن القبيح الذي كان يستخدمه الفنانون والشعراء في نهاية القرن التاسع عشر يمتلك سمتًا مزعجًا وشيطانيًا. وقد كرست المخططات السوريالية للقبح بهدف الإثارة والتحرر. لقد كانت بمثابة كسر جذري لأساليب الإدارك الحسي الموروثة. واليوم، تستغل صناعة الترفيه كل ما هو قبيح ومنفر، لجعله قابلًا للاستهلاك. إن الاشمئزاز هو في الأصل "حالة من الانزعاج قبالة شيء ما غير متوقع. أزمة حادة من الحفاظ على الذات في مواجهة غرابة لا يوجد تبرير واضح لها. صراع مضطرب، يلح فيه السؤال، حرفيًا، عما إذا كان الشيء ينبغي"أن يكون هكذا أو لا يكون".[٦٨]

النفسي– سياسي

يفرق بيونج– شول هان بين ثلاثة مراحل للسلطة، المرحلة الأولى هي تلك التي كانت سائدة قبل القرن السابع عشر، حيث اتخذت السلطة في هذه المرحلة من القوة الغاشمة أداة لها في السيطرة على الشعوب، وقد تركزت تلك القوة المميتة داخل قوة

السيف. أما المرحلة الثانية فهي تلك التي كانت موضعًا لتحليل ميشيل فوكو M. Foucault في العديد من مؤلفاته، حيث أظهرت السلطة نفسها بوصفها سلطة حيوية Biomacht. وهي على النقيض من الأولى، تعمل على "تحفيز القوى الموجودة تحتها، وتعزيزها، ومراقبتها، وتحسينها، وتنظيمها"؛ أي تعزيز الحياة. إن السلطة الحيوية "مصممة من أجل توليد قوى الحياة، وجعلها تنمو، إضافة إلى تنظيمها" بدلاً من "إعاقتها، أو إخضاعها، أو القضاء عليها." لهذا تُعتبر السلطة الحيوية أكثر مكرًا وبراعة من سلطة القوة الغاشمة التي تبدو بالغة الفجاجة، بحيث يكون مآلها الفشل، في النهاية، في التحول إلى سلطة للتحكم والتوجيه. بمعنى آخر، يتدخل النظام السائد في العمليات البيولوجية والقوانين التي ينتظم الناس وفقًا لها في كتل جماهيرية.

ظلت هذه المرحلة فاعلة على مدار خمسة قرون كاملة حيث أثبتت السلطة الحيوية براعتها في السيطرة على الشعوب وتهذيبهم عبر التحكم في الموارد الحيوية لهم وتوزيع الامتيازات عليهم لضمان صمتهم. ولكن على الرغم من ذلك، كانت السيطرة السياسية الحيوية Biopolitische مقتصرة حصريًا على العوامل الخارجية، مثل التكاثر ومعدلات الوفيات والظروف الصحية، دون القدرة على اختراق الجوانب النفسية للجماهير؛ فقط ملامسة السطح الخارجي لهم. إنها مثل بانبيتكون بنتام، حيث يراقب الأخ الأكبر فقط السلوك الخارجي للسجناء الذين يلتزمون الصمت وغير مسموح لهم بالكلام؛ في حين تظل أفكارهم في منأى عنه.

لهذا كان لابد من وجود تحول في طبيعة السلطة يتناسب مع النموذج الإرشادي الراهن لليبرالية الجديدة، وتلك هي المرحلة الثالثة التي يديرها مهندسو البانبتيكون الرقميون. وهم لا يشكلون مجتمعًا تأديبيًا وفقًا للمسارات السياسية الحيوية، بل مجتمعًا

تنحكم فيه السلطة على المستوى السياسي النفسي. لهذا غدا النفسي– سلطوي بديلًا للبيو– سلطوي. بمساعدة المراقبة الرقمية، أصبحت السياسة النفسية في وضع يتيح لها قراءة الأفكار والتحكم فيها. تحل المراقبة الرقمية محل النظام البصري للأخ الأكبر؛ وهو النظام الذي غدا فاقدًا للثقة وغير فعال. النظام الجديد أكثر فاعلية لأنه غير قابل للملاحظة. وفي حين تفشل السياسة البيولوجية في فهم النفس البشرية والسيطرة عليها بطريقة خفية، فإن السلطة النفسية تنجح في السيطرة على العمليات النفسية للجماهير.

وقد رسخ النفسي– سياسي Psychopolitik من السلطة المطلقة وفرض سيطرتها على الجميع بطريقة خفية ودون قدرة على ملاحظتها. إن إحدى علامات السلطة المطلقة، وجود حالة من التماهي بين إرادة الخاضعين للسلطة وإرادة من يمتلكها. وهي تتبدى في صورتها المثلى عندما تنحو إرادة أولئك الذين يخضعون للسلطة النحو نفسه الذي يبتغيه صاحب السلطة؛ عندما يسلك أولئك الخاضعون للسلطة مسلك صاحبها كما لو كانوا يمتلكون إرادته نفسها، أو كما يتوقعون لتلك الإرادة أن تكون دون توجيه من صاحبها[٦٩].

كان للرأسمالية، في عصر ماركس، بنية عمل مختلفة تمامًا، حيث يتكون الاقتصاد من أصحاب المصانع والعمال، ولم يكن أي عامل بالمصنّع يقوم بدور المتعهد الرئيس بنفسه. كان هناك استغلال خارجي يمكن ملاحظته بالسهولة، وما دعوة ماركس في النهاية إلا محاولة للقضاء عليه. أما اليوم، فنحن نستغل أنفسنا؛ نستغل أنفسنا تحت وهم أننا نعبر عن ذواتنا. إن الأشخاص الذين يخفقون في مجتمعنا، مجتمع الإنجاز النيوليبرالي، يلقون مسؤولية إخفاقهم على أنفسهم ويشعرون بالعار من أنفسهم بدلاً من التشكيك في المجتمع أو النظام، وهذا تحول خطير في

طبيعة علاقات الهيمنة القائمة داخل المجتمع. فالنظام النيوليبرالي، وفقًا لهان[٧٠]، لم يعد يسمح بظهور مقاومة النظام التي طالما دعى لها المفكرون الثوريون. وهنا تصبح نظرية ماركس، وامتداداتها، عن دكتاتورية البروليتاريا على المحك، لأنها تفترض مسبقًا أن علاقات القمع والهيمنة قائمة بين طرفين أو بين أطراف عدة. الآن، في ظل النظام النيوليبرالي القائم على الاستغلال الذاتي، يوجه الناس عدوانهم ضد أنفسهم، ويظهر هذا العدوان في شكل ثلة من الأمراض النفسية التي أشرنا إليها في موضع سابق. إن مجتمعنا بشروطه الجديدة يسيطر عليه بالكامل نموذج الفعل الشرطي (إذا فعلت كذا ستحصل على كذا) على عكس المجتمع العقابي، الذي يقرر المحظورات ويعمل على نشرها. فبعد نقطة معينة تصل الإنتاجية إلى حدها الأقصى المتخم. لهذا من أجل مضاعفة تلك الإنتاجية، تعمل الأنظمة الرأسمالية على إحلال فكرة الاستطاعة محلها (أنك تقدر على إنجاز ما هو أكثر). والحال أن الدعوة إلى التحفيز والمبادرة والإقدام يمكن استثمارها بشكل أكثر فعالية من إصدار الأوامر السلطوية واستخدام أدوات العقاب المختلفة. ومن المفترض، كما يقول هان[٧١]، إن تتمتع الذات المنجزة، وفقًا لهذا التصور، بالحرية كونها مسؤولة عن نفسها ومتحررة تمامًا من تحكم الآخر واستغلاله. ومع ذلك، فإن الذات لا تزال غير متحررة على نحو فعلي لأنها تغدو الآن مشاركة في الاستغلال الذاتي لنفسها– وتفعل ذلك بمحض إرادتها. المستغَل هو المستغِل. ذات– الإنجاز هي المجرم والضحية في الوقت ذاته. يترسخ الاستغلال التلقائي بوصفه أكثر فعالية من استغلال الآخر لأنه يكون مصحوبًا بشعورالحرية. وهذا يجعل الاستغلال ممكن دون هيمنة مباشرة من طرف على طرف آخر. وعليه، فإن العنف الإيجابي الذي يسود عصرنا يبدو أكثر مكرًا من العنف السلبي لأنه يتقنع بقناع الحرية. إن

"هدير المعركة القادم من بعيد" الذي حدثنا عنه فوكو مرارًا في مؤلفاته وهو بصدد تحليل مفهوم السلطة، لا يزال صاخبًا، ومع ذلك، فإن مصدره معركة غير مألوفة؛ معركة تخلو من الهيمنة أو العدائية، حيث تشن النفس حربها على ذاتها، وتمارس العنف على نفسها. لم يعد الهدير، يقول هان[٧٢]، ينبعث من داخل مؤسسات السجن التأديبية بل من داخل ثنايا روح ذات الإنجاز. ومن المفارقات أن هذا السجن الجديد يسمى بالحرية. إنه مثل معسكر العمل حيث يكون الشخص سجينًا ومُراقِبًا في آن واحد.

في الواقع نحن نعيش اليوم، تحت ديكتاتورية الليبرالية الجديدة، وهي ديكتاتورية أشد فتكًا وسحقًا للذوات من أي نظام سلطوي سابق، لأنها توهمنا بالحرية "إن الحرية هي الوجه الآخر للقهر. إذا كنت تتعامل مع الأمور دون وعي بالقهر الذي تتعرض له حريتك، فهذا يعني نهاية الحرية. لهذا السبب نحن في أزمة. أزمة الحرية هي أننا نعتبر القهر حرية، لذلك ليس ثمة مقاومة ممكنة. إذا كنت تجبرني على القيام بشيء ما، فعندئذ يمكنني مقاومة هذا الإكراه الخارجي والتمرد عليه. ولكن إذا لم يعد ثمة خصم يجبرني على فعل أي شيء، ستنتفي المقاومة. لهذا السبب اخترت أن أبدأ كتابي بعبارة مقتبسة من الرسامة جيني هولزر Jenny Holzer: "أحمني مما أريد"[٧٣].

خلاصة

بصورة أو بأخرى تعتبر أطروحة هان حول تفكيك النموذج الإرشادي لليبرالية الجديدة امتدادًا للجهد النظري الذي دشنه فلاسفة مدرسة فرانكفورت. وربما تتمثل نقاط التلاقي الرئيسة بينهما في نقد المشروع الرأسمالي والثقافة المواكبة لها بمكوناتها المختلفة؛ سياسية واجتماعية واقتصادية وفنية. غير أن ما يميز طرح هان عن نظيره لدى

فلاسفة النظرية النقدية يتمثل في تحرره من الأبعاد الأيديولوجية التي أثقلت كاهل فلاسفة النظرية. كما أن قدرته على ربط الظواهر الثقافية ببعضها البعض وتضفيرها لإدراك ما بينها من علاقات جوهرية، هي قدرة مدهشة تضفي قدرًا كبيرًا من الأصالة والقيمة على أفكاره. غير أن ما يلفت النظر في توجه هان عمومًا غياب البدائل المقترحة في أطروحته، فتوجهه النقدي يطغى على أي جوانب أخرى محتملة من المفترض أن يقدمها المفكر كأدوات يمكن للمرء عن طريقها التغلب على قتامة هذا العالم والتواجد فيه. يقدم هان سردية مهمة عن التحول الذي طرأ على النموذج المعرفي الغربي مع قدوم الألفية الثانية وكيف يرسخ هذا النموذج لوضع جديد مختلف جذريًا عن كل النماذج الإرشادية التي سبقته، لكنه يكتفي بالحكاية فقط دون أن يطرح أي بدائل عن سبل العيش القويم في ظل هذا النموذج. لهذا من الممكن قراءة طرح بيونج-شول هان بوصفه دعوة للانسحاب من هذه الحياة المغرقة في السوداوية، لأنه لا أمل في بقائنا واستمرارنا في ظل هذا الوضع، وهو نفسه كان مدركًا للأثر الذي قد تلحقه كتاباته على المتلقي "من المحتمل أن تؤدي كتبي إلى إلحاق الأذى، لأنني أظهر أشياء لا يرغب الناس في رؤيتها. لست أنا، وليس تحليلي هو الذي لا يرحم، بل العالم الذي نعيش فيه؛ إنه أحمق وغير معقول."[٧٤] المشكلة أن طرق الخلاص التي قد يتصورها المرء، في حال تبنيه سردية هان، ستكون فردية خالصة ولا يمكن تعميمها أبدًا على التجربة الإنسانية، لأن التحول الذي تصفه السردية حدث في بنية النظام العالمي كله وليس على مستوى ثقافة محددة، لهذا لا يمكن تصور وجود حل عام للمشكلات الناتجة عن هذا النظام أو طرق بديلة؛ إنها أقوى من أي حل. يقول هان "هل أحب أن أكون في العالم؟ كيف أحب أن أكون في هذا العالم الخاطئ؟ هذا غير

ممكن، وأنا لست سعيدًا. إنني أعجز كثيرًا عن فهمه، ويبدو سخيفًا جدًا بالنسبة لي. لا يمكنك أن ابتهج بالسخافة. لكي تكون سعيدًا، فأنت بحاجة إلى الكثير من الأوهام...وكلما أردت أن أفكر في الحلول، وصفت المزيد من المشاكل"[٧٥]. لكن على كل الأحوال تظل أطروحة هان ناقدة في المقام الأول وعلى كافة المستويات، وهي صفة مهمة في زمننا هذا حتى لو جاءت خالية من الحلول المقترحة. ذلك لأن جزء مهم، كما ذكرنا ذلك في مقدمة الدراسة، من الموقف الفلسفي الآن يتمثل في فهم آليات عمل العالم من حولنا، وفهم العالم مقدمة ضرورية لنقده، والنقد هو أساس التغيير، والتغيير هو نوع من الخلاص، حتى لو كان خلاصًا فرديًا.

الهوامش

[١] هذا الحوار منشور على الرابط الآتي:
https://www.zeit.de/zeit-wissen/2014/05/byung-chul-han-philosophie-neoliberalismus/komplettansicht

[٢] السِّرب أو سِرب الطيور هو مصطلح يطلق على تجمهر الطيور، أي مجموعة منها تتجمع سويًا عند الطيران، أو عند الاقتيات. يقابل هذا المصطلح مصطلح" قطيع "عندالثدييات. تتنوع فوائد التجمهر في سرب وتختلف، لذا فإن الطيور تتجمع في أسراب لأسباب مختلفة ومعينة بذاتها. للعيش في أسراب تكاليف باهظة أيضًا، وبالأخص للطيور الخاضعة لتلك المُهيمنة ضمن سُلم التراتبيَّة.

[3] Byung- Chul Han, *In the Swarm*, translated by Erik Butler (London: MIT Press, 2017), 11.

[٤] بيونغ- شول هان، *مجتمع الشفافية*، ترجمة بدر الدين مصطفى (الرباط: مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ٢٠١٩) ص ٣٥.

[5] Byung- Chul Han, *The Expulsion of the Other*, translated by Wieland Hoban (Cambridge: Polity Press, 2018), 1.

[٦] على سبيل المثال: تفتقد نصوصه إلى الروابط اللغوية، المتعارف عليها في الكتابة، ولا تظهر إلا مرات محدودة جدًا، الجمل بالغة الاختصار (في بعض الأحيان تتكون فقط من كلمتين)، يخلو النص في عباراته من الروابط السببية التي تخلق نوعا من الترابط بين الجمل بحيث تأتي في شكل مقدمات ونتائج.....إلخ.

[٧] مقتبس من حسن حماد، نقد الجدل الهيغلي، من الرومانسية الثورية إلى براغماتية نهاية التاريخ، *مجلة الاستغراب*، العدد ١٤، ٢٠١٩. على الموقع الإلكتروني: https://istighrab.iicss.iq/?id=85&sid=318

[٨] مقتبس من السابق.

[٩] السابق.

[١٠] راجع:
هربرت ماركوزه، *الإنسان ذو البعد الواحد*، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الآداب، ١٩٨٩).

[١١] قدم هان تحليلًا شائقًا لبعض الأفكار التي طرحها أورويل في *١٩٨٤* ومنها مثلًا فكرة وجود لغة مثالية تقلص من إمكانات التعبير وبالتالي من عملية التفكير ذاتها. إضافة إلى ذلك يحلل هان التحول الذي طرأ على فكرة الأخ الأكبر بالمعنى الأورويلي المخيف إلى المعنى السائد الآن داخل المجتمع الرقمي، حيث غدا الأخ الأكبر "ودودًا بدرجة كبيرة". راجع:
Byung- Chul Han, *Psychopolitics*, translated by Erik Butler (London: Verso, 2017), 48.

[12] Byung- Chul Han, *What is Power?* translated by Daniel Steuer (Cambridge: Polity Press, 2019), 24.

[١٣] بيونج- شول هان، *مجتمع الشفافية*، ١٣.

[14] Byung- Chul Han, *The Burnout Society*, translated by Erik Butler (California: Stanford University Press, 2015), 1.

[15] Ibid, 3.

[16] Ibid, 4.

[17] Ibid, 5.

[18] Roberto Esposito, *Immunitas*: *The Protection and Negation of Life* (New York: John Wiley& Sons, 2017), 11.
[19] Byung- Chul Han, *The Burnout Society*, 18.
[20] Jean Baudrillard, *The Transparency of Evil: Essays on Extreme Phenomena*, translated by James Benedict (London: Verso, 1993), 65.
[21] Ibid, 74.
[22] Jean Baudrillard, *The Spirit of Terrorism*, translated by Chris Turner (London: Verso, 2003), 22.
[23] Ibid, 22.
[24] Ibid, 22.

[٢٥] نشرت هذه المقالة للمرة الأولى على موقع جريدة فيلت Welt على الرابط الآتي:
https://www.welt.de/kultur/plus206681771/Byung-Chul-Han-zu-Corona-Vernunft-nicht-dem-Virus-ueberlassen.html

وتوجد ترجمة عربية لها بعنوان "الطارئ الفيروسي وعالم الغد"، يمكن الرجوع إليها عبر الرابط الآتي:

https://elmahatta.com/%D8%A7%D9%84%D9%81%D9%8A%D8%B1%D9%88%D8%B3-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%A7%D8%AC%D9%8A-%D9%88%D8%B9%D8%A7%D9%84%D9%85-%D8%A7%D9%84%D8%BA%D8%AF/

[٢٦] يمكن الرجوع إلى رأي جيجك بالتفصيل في كتابه الذي أصدره عن جائحة كوونا:

Slavoj Žižek, *PANDEMIC!: COVID-19 Shakes the World* (London: OR Books, 2020).

[٢٧] بيونج- شول هان، الطارئ الفيروسي.

[٢٨] حوار مع بيونج- شول هان، مشار إليه سابقًا (هامش ١).

[٢٩] بانوبتيكون (Panopticon): كلمة مكونة من مقطعين، (opticon) تعني مراقبة، (Pan) الكل؛ هو نوع من السجون قام بتصميمه الفيلسوف الإنجليزي والمنظّر الاجتماعي جيريمي بنتام في عام (1785). فكرة التصميم تعتمد على السماح بمراقبة جميع السجناء دون أن يكون المسجونون قادرين على معرفة ما إذا كانوا مراقبون أم لا. وصفه بنتام بانوبتيكون بأنه «طريقة جديدة لتحقيق سيطرة العقل على العقل». وفي وقت لاحق، ألهمت فكرة البانوبتيكون، بوصفها رمزاً للسلطة غير المرئية، مفكرين وفلاسفة، مثل ميشيل فوكو، ونعوم تشومسكي، وزيغمونت بومان، وظهرت في أعمال الأديب البريطاني جورج أورويل.

[٣٠] بيونج- شول هان، *مجتمع الشفافية*، ٩- ١٠.

[٣١] يستخدم هان وصف البورنوجرافيا في معظم مؤلفات ليس بالمعنى الحرفي المرتبط بالاستخدام التجاري للجنس، بل يربطه بالعمليات المعرفية والاجتماعية التي تتخذ من التعري والاستعراض والظهور توجهًا لها.

[32] Wilhelm von Humboldt, *On Language*, ed. Michael Losonsky (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 63.

[33] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phenomenology of Spirit*, translated by A. V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1977), 19.

[34] Jean Baudrillard, *Fatal Strategies*, translated by Phil Beitchman and W.G.J. Niesluchowski (Los Angeles: Semiotext[e], 2008), 45.

[٣٥] بيونج- شول هان، *مجتمع الشفافية*، ٨٠.

[٣٦] السابق، ٨١.

[37] Byung- Chul Han, *In The Swarm*, 61.

[٣٨] بيونج- شول هان، *مجتمع الشفافية*، ٩٢.

[39] Jeremy Bentham, *Panopticon Writings* (London: Verso, 1995), 31 [Preface].

[٤٠] راجع الحوار المشار إليه سابقًا.

[41] Jean Baudrillard, *Simulacra and Simulation*, translated by Sheila Faria Glaser (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994), 29.

[٤٢] بيونج- شول هان، *مجتمع الشفافية*، ٣١.

[٤٣] السابق، ٩٩.

[٤٤] السابق، ٩٩.

[٤٥] راجع: بيونج- شول هان، الطارئ الفيروسي وعالم الغد، مقال مشار إليه سابقًا.

[٤٦] جوستاف لوبون، *سيكولوجيا الجماهير*، ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، ١٩٩١) ٤٤.

[٤٧] السابق، ٤٤.

[٤٨] السابق، ٤٥.

[٤٩] السابق، ٤٥.

[٥٠] راجع: بدر الدين مصطفى، *دروب ما بعد الحداثة* (القاهرة: مؤسسة هنداوي، ٢٠١٨)، ٨٨.

[٥١] جوستاف لوبون، ٤٧.

[52] Byung- Chul Han, *In the Swarm*, 10.

[٥٣] انتشر مصطلح shitstorm، في اللغة الألمانية، لوصف حالة الاحتجاج أو الصخب أو اللغو التي تثار داخل وسائل التواصل الاجتماعي، خاصة على نطاق فيسبوك وتويتر. وقد ظهر هذا المصطح لأول مرة في قاموس Duden، القاموس الألماني الأهم، في طبعته الصادرة ٢٠١٣، جنبًا إلى جنب مصطلحات أخرى استُحدثت لوصف الوضع الجديد، الذي خلقه الفضاء الافتراضي. وتم اعتماد المصطلح كتعبير جديد بعد التصويت عليه في عام ٢٠١٢ من قبل اللغويين الألمان البارزين، ممن اعتقدوا أنه لا توجد كلمة أخرى تحمل نفس القوة. وقد استخدمت المستشارة الألمانية أنجيلا ميركل هذا المصطلح في بعض خطاباتها. ومن الجدير بالذكر، أن قواميس أوكسفورد، في طبعتها على الإنترنت، قد أدرجت بالفعل هذا المصطلح ضمن مصطلحاتها.

[٥٤] مايكل هارت وأنطونيو نيجري، *الجمهور: الحرب والديمقراطية في عصر الإمبراطورية*، ترجمة حيدر حاج إسماعيل (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، المقدمة.

[55] Ibid, 11.

[٥٦] بيونج- شول هان، *مجتمع الشفافية*، ٨٥.

[57] Byung- Chul Han, *In the Swarm*, 30.

[٥٨] راجع حوار هان المشار إليه سابقًا.

[59] Byung- Chul Han, *Saving Beauty*, translated by Daniel Steuer **(**London: Polity Press, 2018), 15.

[٦٠] راجع حوار هان المشار إله سابقًا.

[61] Ibid, 17.

[62] Friedrich Hegel, *Aesthetics: Lectures on Fine Art*, Vol.1, translated by T. M. Knox (Oxford: Clarendon Press, 1975), 153.

[63] Ibid, 154.

[64] Roland Barthes, *Mythologies*, translated by Annette Lavers (London: Vintage, 1993), 88.

[65] Ibid, 90.

[66] Byung- Chul Han, *The Expulsion of the Other*, 3.

[67] Byung- Chul Han, *Shanzhai: Deconstruction in Chinese*, translated by Philippa Hurd (Boston: MIT, 2017), 35.

[68] Ibid, 19.

[69] Byung- Chul Han, *Psychopolitics*, ٤٤- 45.

[70] Byung- Chul Han, Ibid, 3.

[71] Byung- Chul Han, *The Agony of Eros*, translated by Erik Butler (London: MIT Press, 2017), 9.

[72] Byung- Chul Han, *Topology of Violence*, translated by Amanda Demarco (London: MIT Press, 2018), 114.

[٧٣] مقتبس من حوار هان المشار إليه سابقًا.

[٧٤] من حوار هان المشار إليه سابقًا.

[٧٥] السابق.

المراجع

باللغة العربية

- بدر الدين مصطفى، *دروب ما بعد الحداثة* (القاهرة: مؤسسة هنداوي، ٢٠١٨).
- بيونغ- شول هان، *مجتمع الشفافية*، ترجمة بدر الدين مصطفى (الرباط: مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ٢٠١٩).
- جوستاف لوبون، *سيكولوجيا الجماهير*، ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، ١٩٩١).
- حسن حماد، نقد الجدل الهيغلي، من الرومانسية الثورية إلى براغماتية نهاية التاريخ، *مجلة الاستغراب*، العدد ١٤، ٢٠١٩. على الموقع الإلكتروني: https://istighrab.iicss.iq/?id=85&sid=318
- مايكل هارت وأنطونيو نيجري، *الجمهور: الحرب والديمقراطية في عصر الإمبراطورية*، ترجمة حيدر حاج إسماعيل (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، المقدمة.
- هربرت ماركوزه، *الإنسان ذو البعد الواحد*، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الآداب، ١٩٨٩).

بالإنجليزية

- Byung- Chul Han, *In the Swarm*, translated by Erik Butler (London: MIT Press, 2017).
- Byung- Chul Han, *Psychopolitics*, translated by Erik Butler (London: Verso, 2017).
- Byung- Chul Han, *Saving Beauty*, translated by Daniel Steuer **(**London: Polity Press, 2018).
- Byung- Chul Han, *Shanzhai: Deconstruction in Chinese*, translated by Philippa Hurd (Boston: MIT, 2017).
- Byung- Chul Han, *The Agony of Eros*, translated by Erik Butler (London: MIT Press, 2017).
- Byung- Chul Han, *The Burnout Society*, Translated by Erik Butler (California: Stanford University Press, 2015).
- Byung- Chul Han, *The Expulsion of the Other*, translated by Wieland Hoban (Cambridge: Polity Press, 2018).

- Byung- Chul Han, *Topology of Violence*, translated by Amanda Demarco (London: MIT Press, 2018).
- Byung- Chul Han, *What is Power?* Translated by Daniel Steuer (Cambridge: Polity Press, 2019).
- Friedrich Hegel, *Aesthetics: Lectures on Fine Art*, Vol.1, translated by T. M. Knox (Oxford: Clarendon Press, 1975).
- Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phenomenology of Spirit*, translated by A. V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1977).
- Jean Baudrillard, *Fatal Strategies*, translated by Phil Beitchman and W.G.J. Niesluchowski (Los Angeles: Semiotext[e], 2008).
- Jean Baudrillard, *Simulacra and Simulation*, translated by Sheila Faria Glaser (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994), 29.
- Jean Baudrillard, *The Spirit of Terrorism*, translated by Chris Turner (London: Verso, 2003).
- Jean Baudrillard, *The Transparency of Evil: Essays on Extreme Phenomena*, translated by James Benedict (London: Verso, 1993).
- Jeremy Bentham, *Panopticon Writings* (London: Verso, 1995), 31 [Preface].
- Roberto Esposito, *Immunitas*: *The Protection and Negation of Life* (New York: John Wiley& Sons, 2017).
- Roland Barthes, *Mythologies*, translated by Annette Lavers (London: Vintage, 1993).
- Slavoj Žižek, *PANDEMIC!: COVID-19 Shakes the World* (London: OR Books, 2020).
- Wilhelm von Humboldt, *On Language*, ed. Michael Losonsky (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

بالألمانية

- Byung- Chul Han, "Tut mir leid, aber das sind Tatsachen". https://www.zeit.de/zeit-wissen/2014/05/byung-chul-han-philosophie-neoliberalismus/komplettansicht

- Byung- Chul Han**,**"Wir dürfen die Vernunft nicht dem Virus überlassen".

نشرت هذه المقالة للمرة الأولى على موقع جريدة فيلت Welt على الرابط الآتي:

https://www.welt.de/kultur/plus206681771/Byung-Chul-Han-zu-Corona-Vernunft-nicht-dem-Virus-ueberlassen.html

وتوجد ترجمة عربية لها بعنوان "الطارئ الفيروسي وعالم الغد" يمكن الرجوع إليها عبر الرابط الآتي:

https://elmahatta.com/%D8%A7%D9%84%D9%81%D9%8A%D8%B1%D9%88%D8%B3-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%A7%D8%AC%D9%8A-%D9%88%D8%B9%D8%A7%D9%84%D9%85-%D8%A7%D9%84%D8%BA%D8%AF/

The concept of "Negation" in Byung-Chul Han philosophy

Abstract

This study aims to discuss and analyze the concept of negation for the German-Korean philosopher Byung- Chul Han. It is the main concept in his philosophy and the main basis for his ideas. In his philosophy, Han uses this concept in the Hegelian sense and its applications to the philosophers of the Frankfurt School, where Negative does not imply a value of "non-positive" in the value or existential sense, but rather is the creative driving force in whose absence the world falls captive to positive values; The values of obedience, submission and self-subjugation. The study starts from the hypothesis that our current world in its late capitalist stage, according to Han, consolidates more and more positive values and eliminates negative distinctions, and that this would ultimately reach the state of modern man who is not invincible by external forces but rather defeats himself by himself, which is called Han self-oppression. The study relies on the critical analytical method of Han's texts and their overlaps with texts by other philosophers whose theses intersect with him.

Keywords: Neoliberalism- Transparency- Digitalization- Pornography- Biopolitics- Digital Swarm- Smoothness.