

جغرافية الطبيعة في طور التكوين

نويل كاستري

ترجمة بتصرف

أ.د. مضر خليل عمر

نحتاج إلى أفكار مختلفة لأننا نحتاج إلى علاقات مختلفة . (ريموند ويليامز، 1980: 85) إن مهمتي غير مرغوبة : أن أفكر في تاريخ التفكير في العلاقات بين "الثقافة" و"الطبيعة"، مع إبقاء الطبيعة مدركة لما وراء هذه الأخيرة من مادية مراوغة . والصعوبات التي تكتنف القيام بهذه المهمة كثيرة . ولنبدأ بالمشكلة الأسطورية المتمثلة في تحديد معنى "كلمتي المفتاح" اللتين أستخدمتهما ، وهذا هو السبب وراء تعليقهما بشكل غير مستقر بين علامتي اقتباس . وكما لاحظ ريموند ويليامز ، فإن مصطلحي "الثقافة" و"الطبيعة" متعددي المعاني إلى حد كبير ، أو إذا شئت ، مختلطان دلاليًا . وهذا يجعل على الفور أي مناقشة للعلاقة بين الاثنين غير مستقرة . فمع عدم القدرة على تحديد محتواهما المعرفي ، يضطر المرء إلى استخدام الدلالات التي يتغير معناها باستمرار . والنتيجة ، على الأقل من المحتمل ، شكل من أشكال دوار البحر الجذلي .

وبالإضافة إلى ذلك ، فإن الأمور لا تصبح أسهل عندما نحاول أن نفكر في مادية الثقافة والطبيعة . فقد أصبح من المعتاد في فكر ما بعد عصر التنوير أن نعارض المادة والمثالية ، أي الواقعية "الصارمة" والخطابية "الناعمة" . وفي الجغرافيا وعلم الإنسان والتاريخ وما وراء ذلك ، هناك تقليد كامل من البحث في صنع المادة وإعادة صنع الطبيعة/الطبيعة من خلال الثقافة/الثقافات . وفي السنوات الأخيرة ، اكتسبت "مادة الطبيعة" - على حد تعبير فينترسيمونز (1989) - أهمية متزايدة عبر التخصصات وفي العالم الأوسع . فالاحترار الناجم عن الاحتباس الحراري ، وانقراض الأنواع ، وترسب الأحماض ، وترقق طبقة الأوزون ، واستنزاف الموارد ، والتعديل الوراثي : هذه وغيرها من التحولات التي يُفترض أنها تاريخية للطبيعة - أثارت قلق الأكاديميين وصناع السياسات والجمهور في جميع أنحاء العالم . إن ما هو على المحك هنا هو مادية الطبيعة : أي وجودها الوجودي ، وقدراتها ، وقواها ، وعواقبها . فمن الصرخة الحزينة بأن الطبيعة قد انتهت إلى عود العالم الجديد الجريئة بتقنيات التعديل الوراثي ، فإن محور الاهتمام هو مادية الأشياء التي نسميها تقليديًا طبيعية . ولكن ، كما أمل أن أظهر في هذا الفصل ، فإن مادية الطبيعة بعيدة كل البعد عن أن تكون بديهية . وهذا ليس فقط لأن المعادلة المشتركة بين المادة والطبيعية تشكل في حد ذاتها مشكلة - أليست الثقافة في نهاية المطاف مادية مثل الطبيعة ؟ (جريفز-براون، 2000) - ولكن أيضًا لأننا كلما اقتربنا من معرفة مادية الطبيعة ، كلما تأجلت هذه المادية . وهنا ، سوف أزع ، تكمن معضلة مستمرة للبحث في العلاقة بين الثقافة والطبيعة . والاستنتاج الذي سأصل إليه في النهاية هو أن محاولات التفكير في مادة الطبيعة تأخذنا إلى حدود التفكير نفسها .

إن جذر المشكلة ، كما أود أن أزع ، هو الطابع التحليلي للكثير من التفكير في ما بعد عصر التنوير حول الثقافة والطبيعة . ومع ديكارت وكانط كونهما حاملين لواء الفلسفة ، تعمل العقلية التحليلية مع التجريدات المكثفة ذاتيا وتسعى إلى إيجاد الثنائيات . وبالتالي فإن الفئات الحصرية للثقافة والطبيعة تتوافق مع مجموعة من الثنائيات الأخرى المشبوهة : الإنسان/غير البشري ، العقل/العالم ، التمثيل/الواقع ، نظرية المعرفة/الوجود ، المثالية/المادية . إن نقد الخيال التحليلي قديم ومألوف ولا أدعي أنني أمتلك الأصالة في تكراره هنا . ومع ذلك ، أود أيضًا أن أزع أن حتى نقيضه الواضح - الخيال العلائقي - يمكن أن يعاني من الأمراض المعرفية نفسها . مع هيجل ، لايبنتز وسبينوزا كحاملين لواء الفلسفة ، تحاول النظرة العالمية العلائقية إعادة ربط ما

تمزقه المعجم التحليلي . كما سنرى ، من خلال توسيع معنى المادية ، سعى المؤلفون المتعاقبون إلى اختراق الانقسام بين الثقافة والطبيعة . ولكن من خلال عبور أحد خطوط ماجينو ، ما يزال هؤلاء المؤلفون يصطدمون بآخر: ما يفصل مادية الطبيعة عن التفكير فيها . باختصار ، فإن العلائقية (أو بعض نسخها) لها حدودها التحليلية الخاصة .

من أجل إعطاء بعض التركيز للمناقشة ، أقترح مراجعة تاريخ العمل الماركسي في العلاقة بين الثقافة والطبيعة . قد يبدو هذا التركيز غريباً لسببين . أولاً ، غالباً ما يُنظر إلى الماركسية (تاريخياً على الأقل) على أنها تقليد فكري إنتاجي واقتصادي مع القليل نسبياً ليقوله عن الثقافة وأقل من ذلك بكثير عن الطبيعة . ثانياً ، في الجغرافيا ، تم نشر الماركسية بشكل أساسي في البحث الاقتصادي الحضري والإقليمي ، وليس في العمل على الثقافة والطبيعة . ومع ذلك ، فإن قرارى بفحص التفكير الماركسي ليس ، في الواقع ، غريباً كما يبدو . بادئ ذي بدء ، أستخدم مصطلح "الماركسية" بالمعنى الأوسع للإشارة إلى تقليد فكري متنوع مع فروع متعددة (بيرمان، 2000؛ ماكيلان، 1999) .

الماركسية ليست مجالاً فكرياً موحداً على الإطلاق ؛ إن هذا التعريف لا يخلو من أي تماسك ، فهو فضفاض بالفعل ، ويعتمد على الاقتصاد السياسي لماركس كنقطة مرجعية مشتركة (مهما كان ذلك نقدياً وأثرياً). وعلى هذا ، فعندما أستخدم كلمة "الماركسية" في هذا الفصل ، فإنني أشير إلى كل شيء بدءاً من العمل "الكلاسيكي" لماركس وحتى الكتابة "الجديدة" أو "ما بعد الماركسية" . وباستخدام هذا التعريف المسكوني ، يلوح في الأفق عالم كامل من العمل الماركسي في مجال الثقافة والطبيعة . بالإضافة إلى ذلك ، فإن الكثير من هذا العمل يمتد عبر التخصصات .

والجغرافيا لا تتمتع بحقوق حصرية في دراسة الثقافة والطبيعة . ورغم أن الكثير من مناقشاتي سوف تشير إلى أبحاث الجغرافيين ، فمن الضيق حقاً استبعاد أي مناقشة أوسع نطاقاً حول كيفية تعامل الماركسيين مع العلاقة بين الطبيعة والثقافة . والواقع أن إحدى نقاطي سوف تكون أن المعضلات التي يواجهها الجغرافيون الماركسيون ليست حصرية لهم بأي حال من الأحوال . وأخيراً ، فإن تركيزي على الماركسية ، على نحو لا يقبل الجدل ، مناسب بشكل خاص لأي مناقشة لمادية الطبيعة والثقافة . ذلك أن التقليد الماركسي ، بطبيعة الحال ، كان يتباهى دوماً بماديته العنيدة منذ أعلن ماركس وإنجلز أن الوجود يسبق الوعي . وعلى هذا فإن المرء قد يتوقع أكثر من أغلب المناهج التي تتناول الثقافة والطبيعة أن تقدم الماركسية رؤى حقيقية في المادية (وليامز، 1978). وأمل أن أثبت أن هذه الرؤى حقيقية بما فيه الكفاية . ولكن على الرغم من ذاتها ، فإنها لا تخدم إلا في إظهار مدى صعوبة فهم مادية الطبيعة (والثقافة) على الإطلاق .

وقد تم تنظيم الفصل على النحو الآتي . في القسم الذي يلي ، أوضح بإيجاز كيف نجح العديد من الماركسيين ، تبعاً لماركس ، في فصل إشكاليات الثقافة والطبيعة ، ولماذا لا يعد هذا خياراً قابلاً للدفاع عنه . ثم أستكشف عشرة طرق حاول بها ماركسيون آخرون إعادة التفكير في العلاقة بين الثقافة والطبيعة . إن هذه الطرق يمكن أن تتجسد في أنماط الحتمية / التحديد ، والتعبير/الجدلية ، والاقتران/الاقتران ، والتضمين ، والعملية/البناء ، والتجسيد المادي . وبينما أنتقل من الأول إلى الأخير من هذه الأنماط ، نرى كيف تحدى الماركسيون بشكل متزايد المناهج التحليلية للثقافة والطبيعة . وقد استلزم هذا التحدي توسيع مفهوم المادية ليشمل المزيد والمزيد من الأشياء . وبينما أواصل ، سوف أستكشف نقاط القوة والضعف في هذه المحاولات العشر لإظهار كيف تدخل الثقافة في تكوين الطبيعة . ومع ذلك ، وفيما يتصل بتعليقي السابق حول مدى انزلاق مصطلحي "الثقافة" و"الطبيعة" ، فإننا نرى أن معنى كل منهما يتحول إلى حد ما بينما أستكشف الخيارات المختلفة .

ورغم أن هذا التباين التعريفي يجعل الحجة مائعة إلى حد ما ، فإن النقطة الرئيسية التي أود أن أ طرحها سوف تكون واضحة بما فيه الكفاية ، على حد أملي : وهي أنه حتى أكثر التصورات الماركسية ارتباطاً بالواقع تصطدم بمشكلة كيفية فهم مادية الطبيعة . وأعتقد أن هذه مشكلة تواجه كل المحاولات الرامية إلى فهم الكيفية التي تصنع بها الثقافة/الثقافات الطبيعية/الثقافات . وعلى هذا فإن معضلات الماركسية لها أهمية أوسع نطاقاً . وما هو مطلوب ليس أقل من إعادة التفكير في الكيفية التي نفكر بها في مسألة الثقافة والطبيعة.

الفصل بين الثقافة والطبيعة

حتى وقت قريب نسبياً ، كان التقليد الماركسي يميل إلى الفصل بين إشكاليات الثقافة والطبيعة ، مما يعكس انقساماً أعمق في الفكر وفي العادات الغربية . وسواء كان ماركس يقصد ذلك أم لا ، فقد تم قراءة أعماله على أنها تعالج قضايا الثقافة والطبيعة في عزلة نسبية ، ولجزء كبير من القرن العشرين ، قلد أتباعه هذه النظرة العالمية المنقسمة . وليس من الصعب فهم السبب . فمن ناحية ، اشتهر ماركس بأنه لم يقل سوى القليل جداً عن الطبيعة في كتاباته الرئيسية . وما قاله - كما أظهر العمل الدقيق الذي قام به شميدت (1971) في استعادة التاريخ - كان يميل إلى التأكيد على العلاقات بين الطبيعة (كونها مجاًلاً غير بشري) ونمط الإنتاج . ومن ناحية أخرى ، ورغم أن ماركس قال الكثير عن الثقافة من كتاباته عن الفن إلى مزاعمه الأكثر عمومية حول العلاقات بين "القاعدة" و"البنية الفوقية" - فإن هذا يعني ضمناً أنها كانت على مسافة وجودية وسببية كبيرة من الطبيعة .

إذا كانت الثقافة ، كما أصر ماركس في بعض الأحيان ، مجرد انعكاس للاقتصاد ، وإذا كانت الواقعية الطبيعية الوحشية تدعم وتهدد أحياناً بتقلبات الحياة الاقتصادية ، فإن الثقافة والطبيعة موجودتان في سجلات مختلفة تماماً . كان من الجيد جداً أن يصر ماركس صاحب نظرية "الجروندريس" على أن كل الواقع هو "وحدة معقدة من التنوع" ، لكن كتاباته الخاصة كانت تميل إلى فصل لحظتين رئيسيتين من تلك الوحدة وكأن "الثقافة" و"الطبيعة" كانتا منفصلتين بطريقة ما عن طريق وسيط "اقتصادي" . أضف إلى هذا التناقض المعروف لديه بشأن العلم . على الرغم من أن ماركس كان ينتقد بشكل متكرر أنواعاً معينة من التفكير العلمي ، فإن العديد من كتاباته تجسد تمييزاً تقليدياً بشكل ملحوظ بين العلم "الطبيعي" و"الاجتماعي" (أرونوفيتز، 1988: الجزء الأول؛ ولسون، 1991).

مسلحاً بهذا التمييز ، كان بإمكان ماركس أن يزعم أن "علمه النقدي" للمجتمع سوف يفسر الثقافة كونها الملابس الإيديولوجية التي تغطي جسد الرأسمالية ، بينما يترك الطبيعة لعلماء الأحياء والفيزيائيين والكيميائيين الذين حققوا خلال أواخر القرن التاسع عشر شرعية تأديبية سريعة في الجامعات الغربية الجديدة (فوجل، 1996). ومرة أخرى ، كانت النتيجة هي إبعاد الطبيعة والثقافة عن بعضهما البعض . ففي نهاية المطاف ، كانت الأولى مجاًلاً لمادية حادة يمكن معرفتها "بموضوعية" - وبعد وفاة ماركس ، ذهب إنجلترا (1956) بشكل مثير للجدل إلى تحديد "القوانين الجدلية" للطبيعة - بينما كانت الثقافة عبارة عن بيت من الورق تم تشييده بشكل مزدوج على أسس الإنتاج . وبناءً على كيفية قراءة ماركس ، فإن كتاباته المختلفة عن الثقافة والطبيعة تبدو وكأنها تجسد ماديتين ومثالية واحدة .

في حين أن الطبيعة كانت بلا شك "مهمة" بالنسبة لماركس ، إلا أنه بدا وكأنه يعد ماديتها أمراً مسلماً به كونها شرطاً ومورداً للعمل البشري ، ومن هنا جاء الافتقار إلى شرح كامل للطبيعة في عمله . إن المادية التي أذهلت ماركس بشكل أكبر ، بطبيعة الحال ، كانت مجالاً للممارسات والعلاقات التي يلتقطها تجريد

"الاقتصاد": ومن هنا جاءت آلاف الصفحات التي كرسها ماركس لتطوير مفردات نظرية لتشريح الرأسمالية . ولكن ما زال من غير الواضح أي من هاتين الماديتين كانت الأكثر أهمية بالنسبة لماركس - على سبيل المثال ، زعم شमित أن ماركس أعطى الأولوية للقوة الدافعة لأنماط الإنتاج ، في حين أصر الماركسي الإيطالي سيباستيانو تيمبارانو (1975) على أولوية الطبيعة - ولكن يبدو أنهما طرحا على أنهما مختلفان ومتميزان من الناحية الوجودية . وقد أصبح هذا النهج القائم على "المادتين" واضحاً بشكل خاص في الاقتصاد السياسي الزراعي الذي تبناه مان وديكينسون (1978) ، اللذين حددا في إعادة النظر في المشكلة التي تشكلها الطبيعة العنيدة بالنسبة لرأس المال .

وفي حالة الزراعة التجارية ، أظهر مان وديكينسون أن الخصائص الفيزيائية للتربة والنباتات تشكل "حاجزاً أمام التراكم" بالنسبة لرأس المال الريفي - وخاصة من خلال إبطاء وقت دوران رأس المال ، وهو ما يؤثر بشكل مباشر على الربحية (ينظر هندرسون، 1998). إن التركيز المماثل ، وإن كان أكثر تجريداً ، على الطبيعة المادية المستعصية على الحل يحرك أيضاً على نحو مثير للجدل النظريات "الماركسية البيئية" الجديدة التي وضعها إلمار ألتفاتر (1993)، وتيد بينتون (1989)، وجيمس أوكونور (1998)، وبول بوركيت (1999). وأخيراً، فإن ماركس ، الذي كان يتفاخر بـ "ماديته الصارمة" كونها نقيضاً للمثالية الفلسفية الألمانية والأيدولوجية البرجوازية ، كان يصور كونها قريبة وجودية فقيرة : حقيقة بما فيه الكفاية ، ولكنها بطريقة ما أشبه بالخيال وغير جوهرية . **باختصار ، كانت الثقافة مجالاً للأفكار التي لا يمكن أن يكون لها وجود إذا لم تدعمها الطبيعة والاقتصاد معاً مادياً .**

إن المشاكل هنا واضحة للعيان . فمن ناحية ، ليس من غير المعقول أن نصر على أن الطبيعة والاقتصاد والثقافة لا يمكن اختزالها في بعضها البعض (وهذا هو نوع الحجج التي قد يقدمها الواقعيون النقديون مثل أندرو ساير، 1999، اليوم). ففي نهاية المطاف ، إذا نظرنا إلى الطبيعة كونها عالماً من العمليات الفيزيائية ، والاقتصاد كونه مجالاً للممارسات الآلية والتقنية ، والثقافة كونها مجالاً للتفاعل الرمزي ، فإنها تستحق ، على النحو اللائق تماماً ، أن يتم وضعها في إطار نظري في عزلة نسبية قبل أي محاولة لفهم تفاعلاتها المتبادلة . ولكن **نهج ماركس غير معقول من نواحٍ رئيسية أخرى** . أولاً، يبدو التسلسل الهرمي الوجودي المثبت بين الاقتصاد والثقافة - وبالتالي بين الطبيعة والثقافة - في هذه الأيام مهتزاً بشكل واضح . ومن الصعب أن نفهم كيف يمكن للمرء أن يزعم أن الثقافة "أقل مادية" بطريقة ما - من لحظات أخرى من الحياة الاجتماعية البيئية . وعلاوة على ذلك ، فإن محاولة حرمان الثقافة من أي استقلال حقيقي خارج حركات الدمى التي تملئها القاعدة الاقتصادية (التي أقيمت على أسس طبيعية) تبدو اليوم بدائية من الناحية النظرية . وباختصار ، فإن فصل ماركس بين الطبيعي والثقافي يتم تنفيذه من خلال مجموعة من التمييزات المشكوك فيها والتسلسلات الهرمية السببية .

وبطبيعة الحال ، إذا قرأ المرء عمل ماركس على أنه يعني أن الرأسمالية هي نظام اقتصادي محدد ثقافياً وموسع ، نشأ في أوروبا الغربية ، فإن الحجة القائلة بأنه فصل الطبيعة عن الثقافة تنهار . ومن هذا المنظور - الذي يرى في أنماط الإنتاج "طرق حياة" مميزة - يمكن عد ملاحظات ماركس المتناثرة حول الطبيعة تعليقاً مغرياً على الكيفية التي تعيد بها الرأسمالية تشكيل الطبيعة على صورتها . وعلى هذا النحو، فإن الصناعة المنزلية الصغيرة حول ما قاله ماركس "حقاً" عن الطبيعة - من شमित وحتى العمل الأخير للماركسيين البيئيين المذكورين أعلاه - يمكن عدها أيضاً **نقدًا بيئيًا لـ "ثقافة الرأسمالية"** : "ثقافة" تجعل من الطبيعة مجرد وسيلة لتحقيق غاية بلا روح من التراكم . ومع ذلك ، أن هذه المحاولة لمساواة الاقتصادي بالثقافي عادلة بما فيه الكفاية في حد ذاتها ، فإنها تغفل حتمًا الكثير عن تلك الممارسات والتمثيلات المختلفة

التي أصبحنا نربطها الآن بـ "الثقافة". بالإضافة إلى ذلك ، ربما يكون من الصحيح القول إن ماركس ولا شملت وآخرين لم يقصدوا أن تُقرأ كتاباتهم عن الطبيعة في المقام الأول كونها نقداً لـ "الاقتصاد الثقافي" الغريب للرأسمالية .

وعلى أية حال ، فقد خالف العديد من أتباع ماركس في القرن العشرين ماركس صراحةً من خلال السعي إلى ربط إشكاليات الثقافة والطبيعة بطريقة أكثر رسمية ، وذلك جزئياً من خلال إعادة تعريف معنى المصطلحين . وكان من بين هؤلاء "الماركسيين الغربيين" أدورنو وهوركهايمر وماركوز . ومن خلال اندماج مبدع بين ماركس وفيرر وفرويد وغيرهم من المنظرين ، وضع تشخيصهم الكئيب لـ "العقل الأداتي" الطبيعة كونها "الأخر" الطوباوي للحدثات الرأسمالية : فهي في الوقت نفسه مصدر بعيد المنال للخلاص ، ولكنها في الوقت نفسه شيء تهيمن عليه المجتمعات الغربية بشكل متزايد (فوجل، 1996) . ثم ، لتقديم مثال ثانٍ مختلف تماماً وأقل نظرية ، كانت هناك الكتابات الرائعة للمؤرخ الفرنسي فرناند بروديل . لم يكن بروديل ماركسياً بالمعنى الأرثوذكسي ، بل قام بحل التقسيمات الزائفة التي تقسم الطبيعة والاقتصاد والثقافة في قصة سلسلة من عمليات الترجمة والتحويلات بين الإنسان والبيئة .

سأحدث أكثر عن **مدرسة فرانكفورت** ، والماركسية "المضمنة" التي صاغها بروديل ، ومجموعة من المحاولات الماركسية الأخرى لربط الطبيعة والثقافة في وقت لاحق ، ولكن ما هو جدير بالملاحظة هو أن هذه وغيرها من عمليات إعادة صياغة نقدية لمادية ماركس تم تجاهلها إلى حد كبير أثناء الاشتباكات المبكرة للجغرافيا البشرية مع المادية التاريخية . وتجاهل ما يقرب من قرن من العمل الماركسي بعد ماركس ، كانت خصوصية استيراد الماركسية إلى هذا التخصص تكمن في مدى أرثوذكسيتها ، مع ديفيد هارفي كونه المدافع الرئيسي عن نسخة "كلاسيكية" . إن هذا ، على ما أعتقد ، يساعد في تفسير سبب ميل الجغرافيين الماركسيين - مثل ماركس نفسه ، بعد مائة عام فقط - لفترة طويلة إلى التعامل مع الثقافة والطبيعة على نحو منفصل ، إن تعاملوا معها على الإطلاق . ولقد تم تجاهلهم عملياً خلال سبعينيات وثمانينيات القرن العشرين ، عندما انشغل الجغرافيون الماركسيون بدراسة اقتصاد الفضاء الرأسمالي ، ولم يتلقوا في البداية سوى الاهتمام في عزلة .

وعلى هذا ، فلنأخذ مثالين نموذجيين ، هما **المادية الثقافية** التي تبناها دينيس كوسجروف (1985) من ناحية - نهج جديد ومبتكر للمظاهر الطبيعية الثقافية - ونظرية نيل سميث (1984) الثاقبة للطبيعة من ناحية أخرى . صحيح أن عمل كوسجروف - كان له تأثير مباشر على مسألة الثقافة والطبيعة ، - ويرجع هذا جزئياً إلى استناده إلى المادية التركيبية التي تبناها رايموند ويليامز (والتي سأتناولها بمزيد من التفصيل في وقت لاحق) (دانييلز، 1989) . ولكن في العموم كان كوسجروف وسميث يتحدثان لغتين مختلفتين ، وإن كان ذلك ضمن الحدود العريضة للتقاليد الماركسية . ورغم ذلك ، كان **للجغرافيا البشرية** طوال الوقت تقاليدها الفكرية الخاصة ، والتي كانت في ذلك الوقت تقاليد مادية - والتي وضعت العلاقة بين الثقافة والطبيعة في مركز الصدارة : أي دراسة المظاهر الطبيعية الثقافية التي ابتكرها ساور ، والتي كانت طموحة فكرياً ومتطلبة تجريبياً في آن واحد .

كانت هذه المحاولة التي تبناها ساور لتكوين العملية الثقافية والتغير البيئي "برجوازية" وتقليدية إلى حد كبير بالنسبة للجغرافيين الماركسيين الأوائل ؛ وحتى كموضوع للنقد ، لم تظهر إلا بالكاد في الكتابات الأولى عن الطبيعة التي كتبها ماركسيون جغرافيون مثل نيل سميث ، وفيل أوكيف (سميث وأوكيف، 1980) وديفيد هارفي (1974). وهكذا كان الأمر حتى وقت قريب على الأقل ، حيث كان الجغرافيون البشريون الذين يعملون ضمن التقاليد الماركسية ، أو يستجيبون لها بشكل نقدي ، يبقون الطبيعة والثقافة في صناديق

فكرية منفصلة . وبطبيعة الحال ، تغير كل هذا على مدى العقد الماضي أو نحو ذلك ، ويرجع ذلك جزئياً إلى أن "التحول الثقافي" الذي شهدته الجغرافيا البشرية قد تحقق من خلال توسيع نطاق الثقافة وكسر تلك الانقسامات التحليلية التي حبستها لفترة طويلة في فضاء وجودي منفصل . ولكن كما أشرت أعلاه مع أمثلة أدورنو وآخرين وبروديل ، فقد سعى الماركسيون خارج الجغرافيا لعقود من الزمن إلى تجاوز الانقسام بين الثقافة والطبيعة . إن هذه العمليات الشاملة ، داخل الجغرافيا وخارجها ، قد استلزمت تحدياً لعقلية ديكرت-كانط "السليمة" التي غازلها العديد من الماركسيين منذ ماركس ، حتى عندما سعوا إلى التأكيد على النظرة العالمية العلانقية التي تبناها ماركس بشكل نقدي من هيجل وأسلافه . وأود الآن أن أستكشف هذه المحاولات المختلفة للتفكير في العلاقة بين الثقافة والطبيعة من منظور مادي . إن مراجعتي توضيحية وليست شاملة ولا تتبع التسلسل الزمني بأي حال من الأحوال . وكما سنرى ، فكلما اقترب الماركسيون ومحاوريهم من مسألة الثقافة والطبيعة ، كلما أصبحت المادية أكثر مراوغة .

الحتمية والتحديد

كان أحد الحلول لتقسيم الثقافة والطبيعة إلى قسمين هو التفكير في العلاقات السببية بين المجالين ، أيّاً كانت كيفية تعريف المجال الأخير . وهذا ليس تجاوزاً للحدود التصنيفية كما يبدو لأنه ، كما سأوضح الآن ، فإن اللجوء إلى أنماط "الحتمية" و "التحديد" ما زال يترك الماركسيين مثقلين بمخاطر المناهج الأكثر تحليلاً للثقافة والطبيعة . وعلاوة على ذلك ، تفشل هذه الأنماط في حل القضية الصعبة المتمثلة في أين تبدأ المادية التي تؤمن بها الماركسية و أين تنتهي . من بين الأمثلة العديدة التي يمكن تقديمها ، أريد التركيز على ثلاث حالات فقط من الحل "الحتمي" لنظرية العلاقات بين الثقافة والطبيعة .

إن أول هذه الأمثلة تتعلق بالماركسية المتمردة التي تبناها كارل فينفوجل ، والذي قلب أطروحات ماركس المألوفة حول أولوية الإنتاج المادي ليؤكد على المادية "الأعمق" للطبيعة . وقد دعا كتابه "الاستبداد الشرقي" (1964) إلى شكل غريب من أشكال الحتمية البيئية الماركسية (ما أسماه "المادية الجغرافية") والتي زعمت أن التكوينات الاجتماعية - شبكة من الاقتصاد والثقافة والسياسة وغير ذلك - تخضع لسيطرة حاسمة من قبل قاعدتها من الموارد الطبيعية (بيت، 1985)، وهي الحجة التي ردها تيمبانارو (1975) بشكل مستقل ، وتبناها صراحة المؤرخ البيئي دونالد وورستر (1985) في استكشافه لـ "الرأسمالية الهيدروليكية" في غرب الولايات المتحدة . وعلى النقيض من ذلك ، يؤكد المثالان الثاني والثالث على فعالية القوى "غير الاقتصادية" في إخفاء الحقائق الاجتماعية من خلال اللجوء إلى مفاهيم مشكوك فيها عن الطبيعة .

أن الأفكار المستمدة من "الأسس" الاقتصادية للمجتمع الرأسمالي ، والتي تعمل لصالحها ، هي التي تجعل من مفهوم الطبيعة بناءً ثقافياً . وعلى هذا فقد تحدث نيل سميث (1984) عن "أيديولوجيات الطبيعة" العامة والدائمة في الغرب ، والتي صممت لإخفاء حقيقة الدمار الخلاق الذي تعرضت له الطبيعة على أيدي رأس المال . وعلى نحو مماثل ، تحدث ديفيد هارفي (1974) عن "أيديولوجية العلم" التي كانت عاملة في المناقشات المالتوسية الجديدة في أوائل سبعينيات القرن العشرين حول "القبلة السكانية" العالمية . ولا شك أن سميث و هارفي قد يصنفان هذه الأيديولوجيات على أنها تنتمي إلى المجال الثقافي ، ولكن يبدو أنها نشأت ، بشكل مباشر و وظيفي ، من العلاقات الاقتصادية . وبالتالي فإن "ثقافة الطبيعة" في ظل الرأسمالية ، بالنسبة للكاتبين ، هي ثقافة مزدوجة تخدم مصالح الطبقة المهيمنة . وليس من الصعب إدراك حدود الزواج الحتمي بين الثقافة والطبيعة . وهذا هو السبب وراء تفضيل الماركسيين الآخرين للغة التحديد الأكثر مرونة وانفتاحاً .

تأتي بعض أفضل الأمثلة من المحللين الماركسيين لممارسة العلوم الطبيعية . فمنذ منتصف الخمسينيات من القرن العشرين ، وبإلهام من علم الاجتماع العلمي الجديد لميرتون ، واستفزازاً من كتابات جيه دي بيرنال ، وفزعاً من القراءة الكثيرة لمدرسة فرانكفورت للعقل العلمي التقني ، سعى العديد من الماركسيين إلى تقديم رواية أكثر دقة للعلم الرأسمالي الغربي في العمل . وكان النقاد الأوائل - مثل مجلة Radical Science Journal Collective (1974)، وروز وليونتين (1984) وروبرت يونج (1979) - يميلون إلى التركيز على العلوم المختبرية والنظريات العلمية ، بينما وجه الماركسيون الأكثر حداثة أنظارهم إلى العلوم الميدانية . ومن الأمثلة الجيدة على هذا النوع من الدراسات كتاب غودمان وآخرون "من الزراعة إلى التكنولوجيا الحيوية" (1987)، وكتاب لورانس بوش وآخرون "النباتات والأرباح والقوة" (1991)، وكتاب جاك كلوبينبورج "البذور أولاً" (1988)، حيث يتم وضع علم الأحياء النباتية في سياقه الاجتماعي الاقتصادي المحدد . وفي كل حالة ، كان يُنظر إلى العلم كونه مشبعاً بمصالح الطبقة ، من حيث محاور البحث ، ومعايير المجتمع العلمي ، والتمويل العلمي ، وما إلى ذلك .

وعلى هذا فقد كان يُنظر إلى أجنذات الطبقة المهيمنة والضرورات الاقتصادية للإنتاج الرأسمالي ليس كونها مسيطرة على الممارسة العلمية بل كونها تمارس ضغوطاً محددة تؤدي إلى نتائج محددة فيما يتصل باكتشاف "الحقائق" المتعلقة بالطبيعة وإضفاء الشرعية عليها . وكما هو الحال مع ويتفوجل وسميث وهارفي ، فإن هذه ليست أكثر من تحليلات للثقافة والطبيعة إذا ما قمنا بتوسيع معنى المصطلح الأول ليشمل المجتمعات العلمية ، التي هي نفسها مدمجة في شبكة من العلاقات الاقتصادية والمواقع المؤسسية وسياسات الدولة . ولكن هذا هو بالطبع على وجه التحديد ما فعله المحللون المعاصرون للعلوم ما بعد الماركسية مثل دونا هارواي وهيلاري روز في وقت لاحق في محاولة للزعم بأن العلوم ليست محصنة ضد القوى "الذاتية" للثقافة .

لقد ساعدت دوافع الحتمية والتحديد في دفع الماركسيين إلى ما هو أبعد من الفصل غير المفيد بين الثقافة والطبيعة . ولكنهم مثقلون بالمشاكل . ورغم أن النهج الحتمي يرسم مشهداً للقاء بين الثقافة والطبيعة ، فإنه لا يفعل ذلك إلا من خلال التسلسلات الهرمية والتمييزات الوجودية الزائفة التي تؤمنها المراسيم النظرية . وهكذا فإن الطبيعة في حالة تحكم العالم سببياً ، في حين يؤكد سميث وهارفي على الأسباب الاقتصادية الأولية في حين ينظران إلى الإيديولوجية كونها نوعاً من السلبية الثقافية . والتسلسل الهرمي السببي يكون أكثر ليونة عندما يُستدعى الدافع الحتمي ، ولكن مرة أخرى يتم طرح بعض التجريدات المفرطة في الترتيب بحيث - إذا ما عدنا إلى الأمثلة المستخدمة أعلاه - ترتبط "ثقافة" العلم بـ "المصالح الاقتصادية" ولكنها منفصلة عنها . وبدلاً من عد هذه التمييزات أمراً مسلماً به ، فمن المهم أن نتأمل في أصولها ومكانتها المعرفية . وعلى نحو مماثل ، يجدر أن نسأل لماذا عد بعض الماركسيين بشكل روتيني أن الطبيعة (على سبيل المثال ، فيتفوغل) أو الاقتصاد (على سبيل المثال ، سميث وهارفي) أكثر "مادية" من الثقافة . وفوق كل هذا ، وأخيراً ، فإن النهج الحتمي للثقافة والطبيعة يترك قضية حاسمة واحدة دون حل .

ومهما كانت ماديتهما ، فكيف يمكن للماركسيين أن يعرفوا الطبيعة التي يتحدثون عنها ؟ إذا كانت **الثقافة** ، بعد هارفي وسميث ، "تخفي" حقائق الطبيعة ، أو إذا كان **العلم** ، بعد جودمان وآخرين ، وبوش وآخرين وكلوبن بورج ، كونه ثقافة طبقية يبني حقائقه الخاصة ، فكيف يمكن للماركسيين أن يزعموا فهماً "خالياً من الإيديولوجية" للطبيعة ؟ وهذا ، كما سأوضح لاحقاً ، يمثل مشكلة أساسية بالنسبة للتقاليد الماركسية في الجغرافيا وخارجها ، وهي مشكلة لم يتم تناولها بشكل كافٍ من خلال إعادة تعريف مادية الثقافة والطبيعة على نحو متعاقب .

التعبير والجدلية

إن إحدى الطرق التي تحدى بها الماركسيون الشروط المفاهيمية والمعضلات الجوهرية للمناهج الحاسمة هي التفكير في **الثقافة والطبيعة على أنهما مترابطتان جدلياً**. وكما هو الحال مع كل الأعمال الماركسية تقريباً في هذا المجال ، فإن الدور الرئيسي للاقتصاد يتم الاحتفاظ به ، ولكن بدلاً من تصور الثالوث الوجودي عمودياً (**الطبيعة تدعم الاقتصاد الذي بدوره يشكل الثقافة**) ، فإن الاستعارات المستخدمة أفقية أكثر (لا مزيد من القاعدة والبنية الفوقية) . وهذا يجعل الأمر منطقياً للغاية . وكما قال موريس جوديليه ببراعة ، "بما أن المجتمع ليس له قمة ولا قاع... فإن التمييز بين البنية الأساسية والبنية الفوقية ... لا يمكن عده تمييزاً بين المستويات أو الحالات" (1986: 18-19). وكما سنرى بعد قليل ، فإن هذا لا يهدف إلى "تخفيض" العلاقات الاقتصادية ، بل إلى إعادة وضعها في مجال أكثر تعقيداً من العلاقات يشمل الكيانات العضوية وغير العضوية ، والتمثيلات العقلية ، والرموز الرمزية ، والتفاعل الاتصالي . وهنا ، إذن ، يتم التقريب بين الثقافي والطبيعي من خلال خيال نظري أكثر سلاسة . ولتوضيح ما أعنيه ، دعوني ألقى نظرة سريعة على عمل الجغرافيين دونالد مور (1996) ومايكل واتس (بريد وواتس، 1992؛ واتس، 1998)، اللذين استلهم تفكيرهما من أنطونيو جرامشي وألتوسير/ بنيامين على التوالي .

تحاول البيئة السياسية الماركسية لمور إيجاد معنى للصراعات حول الوصول إلى الموارد بين الرجال والنساء والفلاحين والجهات الفاعلة في الدولة في شرق زيمبابوي خلال الثمانينيات . كطريقة لتجاوز "الأرثوذكسية المرهقة" للماركسية (مور، 1996: 126) يلجأ مور إلى جرامشي من أجل "التأكيد على ... كيف تؤثر الصراعات الرمزية على التحول المادي ... [المعاني الثقافية] هي قوى تأسيسية ... وليست مجرد انعكاسات لقاعدة مادية" (1996: 127). مثل بعض أفضل الأعمال في ما يسمى "علم البيئة السياسية في العالم الثالث" ، فإن نهج مور تركيبي ، منسجم مع التطور العرضي للأحداث في وقت ومكان محددين . هناك شيان يجب ملاحظتهما هنا . أولاً ، بالنسبة لمور ، تظل الثقافة والطبيعة متميزتين نسبياً ، لكن الثقافة تصبح الوسيلة التي تحدث بها الصراعات على الطبيعة . ثانياً ، تُمنح الثقافة هنا إيجابية - فهي ليست مجرد مجال للخداع الإيديولوجي . وعلى هذا النحو ، تصبح الثقافة بمثابة شريك كامل في ثالوث الطبيعة والاقتصاد والثقافة ، وتستثمر في فاعليتها المادية الخاصة . وهذا ينطبق على كل من هم في مواقع السلطة - على سبيل المثال ، مديري حديقة الطبيعة الحكومية في دراسة حالة مور - وأولئك الذين يسعون إلى مقاومة عمليات السلطة - في دراسة حالة مور ، الجماعات الأصلية التي كانت على الجانب الخطأ من الاستعمار الأوروبي لأكثر من قرن من الزمان .

وباختصار ، **الثقافة هي المكان الحيوي حيث يعطي الفاعلون المتنوعون صوته وبتنافسهم على تفاعلات محددة بين الاقتصاد والبيئة** . وتتحرك مواضيع مماثلة في التفسير الرائع الذي قدمه مايكل واتس لـ "رأسمالية النفط" التي تغذي التاريخ الاقتصادي والثقافي والسياسي الدرامي لنيجيريا الحديثة . وباستخدام توليفة إبداعية من أفكار ألتوسير وبنيامين ، يدرس واتس السخط الرمزي بين أتباع حركة مايتاتسين المسلمة التي تركزت في مدينة كانو . في سياق التصنيع السريع ، وهو نتاج صادرات نيجيريا النفطية التي ربطتها باليد الخفية للأسواق العالمية ، يوضح واتس كيف استعانت مايتاتسين بصور الرغبات الدينية الخيالية لمنافسة الاقتصاد الأخلاقي العلماني الذي أصبح مهيمناً بسرعة في نيجيريا في ثمانينيات القرن العشرين .

وكما هو الحال مع دراسة مور ، فإن وجهة نظر واتس هي أنه في حين أن الطبيعة والاقتصاد والثقافة لا يمكن اختزالها ، فمن غير المنتج أن ننظر إليها على أنها منفصلة أو في وضع هرمي من حيث المصطلحات الوجودية . يتمتع كل مجال بـ "استقلال نسبي" ، إذا صح التعبير ، مما يضمن الاعتراف بمادية كل منها بدلاً

من التقليل منها . من المؤكد أن "الرأسمالية السريعة" في نيجيريا تكمن في مركز الدراما لواتس ، لكن الطبيعة ليست سطحاً سلبياً ، ولا هي إزهار شاحب للاقتصاد الثقافي (واتس، 1998). بل إن كل منها يشترط الآخر بشكل متبادل ؛ إنهما يعبران بطرق متغيرة ومشروطة ترقى إلى جدلية معقدة ، بل وربما نستطيع أن نقول "مفرطة التحديد"، لا تدور حول حالات أخيرة شهيرة .

مع مور وواتس نرى نهجاً أكثر ارتباطاً وأقل تحليلاً للعلاقة بين الثقافة والطبيعة ، وهي العلاقة التي تشبعها العلاقات الاقتصادية . ولأن كلا الكاتبين يفحصان التعقيدات التجريبية ، فإنهما يتجنبان الادعاءات التصنيفية والسببية الجامدة إلى حد ما للأشكال الأكثر نظرية للماركسية . صحيح أن خيالاتهما العلائقية لها حدودها : بعبارة أخرى ، فإن التمييز بين الثقافة والطبيعة ، في الحالة النهائية ، يتم الحفاظ عليها طوال الوقت . لكن النقطة هي أن العمليات التي تحدث في هذه الحالة لا يمكن أن تكون مرتبطة بالعلاقات الاقتصادية . إن العلاقة بين الثقافة والطبيعة ، والتي يتم التوسط فيها من خلال العلاقات الاقتصادية السياسية ، لا يمكن فهمها بشكل منفصل . ومع عد الثقافة مادية تماماً مثل الحقائق الاقتصادية والبيئية "الصعبة" التي تسعى إلى فهمها ، فإن أنماط التعبير والجدلية تشير إلى نهج ينسب حدود وقوى الثقافة/الطبيعة/الاقتصاد في أي سياق معين . باختصار، تحدد هذه المجالات بعضها البعض بشكل متبادل ومادي ، مما يعكس نداء ماركس بأن أي تحليل سليم (على هذا النحو) للمواقف الملموسة يجب أن ينتبه إلى "تحديدات متنوعة" .

بالطبع ، معرفة التحديدات التي تعمل تتطلب أن يأتي المحلل مزوداً بالتجريدات المناسبة . وهنا مرة أخرى ، حتى مع وجود "مادة" الطبيعة والثقافة على قدم المساواة ، نجد ماركسيين مثل مور وواتس يلجأون إلى لغة موروثة من الاختلاف والتي تحدد ، وإن كان ذلك بعبارة عامة ، أن المجالين متميزان وجودياً ، وإن كانا مرتبطتين . وأود أن أزعم أن ما نحتاج إليه هو استعارات ماركسية أكثر ارتباطاً من استعارات النطق والجدلية التي يمكن أن تدفع الثنائيات الديكارتية والكانطية إلى أبعد من الهامش . وعلاوة على ذلك، فإن المشكلة المعرفية المتمثلة في كيفية تمكن الماركسيين من معرفة مادية الثقافة - الطبيعة - الاقتصاد ما تزال غير إشكالية نسبياً في عمل مور وواتس . والواقع أنه يمكن للمرء أن يستشعر ارتباطاً تقليدياً تقريباً بالواقعية المعرفية في كتابات الرجلين ، حيث يُترك المرء ليفترض أن الادعاءات المعرفية التي قدموها هي "انعكاسات" دقيقة إلى حد ما للعالم المادي الذي يناقشونه . كما قال بارترام وشوبورك ، مرديين صدى ماركوس دول (2000)، "في إطار نظرية المعرفة "المغلقة" لجدل الطبيعة والمجتمع هناك افتراض بأن الطبيعة ما تزال موجودة هناك لكي يتم استعادتها أو حمايتها أو إعادة صنعها" (2000: 373).

الاقتران والربط

يقودني هذا إلى مفاهيم اقترانات الطبيعة والثقافة والاتصالات . هنا يُنظر إلى الثقافة على أنها "داخل" الطبيعة ، إما بشكل مباشر أو عن بعد . بعبارة أخرى ، يُنظر إلى الطبيعة والثقافة هنا على أنهما متشابكتان بالضرورة (ينظر توماس ، 1991). لقد استند بعض أكثر الأعمال الماركسية إنتاجية في هذا المجال إلى إعادة قراءة إبداعية لرواية ماركس عن تقديس السلع ؛ وقد اهتمت أعمال أخرى بشكل أكبر بالشكل المحدد لـ "القيمة" السائدة في المجتمعات الرأسمالية . وفي كلتا الحالتين ، لم يتم إعادة تعريف مادية الثقافة والطبيعة فقط ؛ إن الوضع المعرفي للمعرفة بتلك المادية يبدأ أيضاً في أن يصبح إشكالياً . دعوني أتناول كلاهما على حدة .

بطرق مختلفة إلى حد ما ولكنها مستنيرة بنفس القدر، سعى عالم الأنثروبولوجيا مايكل تاوسيج (1980) والجغرافي آلان بريد (1998) إلى التأكيد على التداخلات المادية بين الثقافة والطبيعة . وقد حققا

ذلك من خلال قراءات غير تقليدية لما يعد "اقتصادياً" وبشكل أكثر تحديداً ، من خلال إعادة تحديد التماهي مع السلع . ففي كتابه الشيطان والتماهي مع السلع في أميركا الجنوبية (1980)، الذي يتناول دراسة تاوسيج الشهيرة لكيفية استجابة المجتمعات الفلاحية الأصلية المنخرطة في التعدين والزراعة في أميركا الجنوبية للتدخل المفاجئ لعلاقات السوق ، يكتب تاوسيج في الواقع أنثروبولوجيا للرأسمالية من أجل نزع الصفة الطبيعية عنها تماماً . وهو لا يفعل ذلك من خلال التعامل مع الرأسمالية كونها نظاماً اقتصادياً ثقافياً محدداً انتشر تاريخياً من أوروبا - المحاولة الجذابة ولكن الحضرية إلى حد ما لانهايار الانقسام الاقتصادي الثقافي الذي ذكرته في وقت سابق - بل بطريقة أكثر إثارة للاهتمام . وعلى غرار رواية لوكاش (1971) الرائعة عن التشيي ، يسعى تاوسيج إلى "فحص الروابط بين أعماق فئات الفكر والممارسات الاجتماعية (والتناقضات الاجتماعية) التي ينشأ في إطارها هذا الفكر" (فوجل، 1996: 20-1).

بعبارة أخرى ، فإن الأفكار والآراء الاجتماعية - التي أطلق عليها ماركس ذات يوم "القوى المادية" في حد ذاتها - ليست مجرد أشياء عابرة فوقية ، بل هي الفئات "الثقافية" ذاتها التي تمكن الممارسات الاقتصادية (وغيرها) اليومية من الحدوث . ففي الرأسمالية ، بالنسبة لتاوسيج كما بالنسبة للوكاش ، فإن السلعة ترمز إلى نظرة عالمية غريبة ، حيث تُؤخذ "الأشياء" كونها معطيات وجودية يمكن فصلها عن العلاقات الاجتماعية والهويات الشخصية والسياقات البيئية . وكما قال تاوسيج ، "إن الأشياء تقف بطريقة ما ... في العلاقات الاجتماعية . ولكن ما لم ندرك أن ... العلاقات الاجتماعية ... هي نفسها ... علامات ... تحدها فئات من الفكر هي أيضاً نتاج المجتمع ... فإننا نظل ضحايا ... للسميائية التي نسعى إلى فهمها." (1980: 9، التشديد مضاف). إن ما يفعله كتابه ، بتفاصيل أنثروبولوجية مثيرة ، هو إظهار كيف تسعى المجتمعات الفلاحية التي تواجه ثقافة السلع إلى فهم التعدين والزراعة في المظاهر الطبيعية ومعارضتها . والنتيجة هي إظهار الأصنام والأخطاء التصنيفية المعرفية المتأصلة في "نظرة العالم" الرأسمالية ، وهي نظرة تفشل في رؤية العلاقات التي لا تنفصم بين العمل الاجتماعي واستغلال العمال واستخراج الموارد الطبيعية .

من خلال التعامل مع السلع من اتجاه مختلف إلى حد ما ، حاول آلان بريد مؤخراً توسيع نطاق شعور ماركس بها كعلاقات اجتماعية للتفكير فيها كعلاقات طبيعية اجتماعية ثقافية . وفي هذا يتردد صدى تفكيره مع تفكير عالم الأنثروبولوجيا أرجون أبادوراي (1986). إن حجته في "جغرافيات الطبيعة في طور التكوين" تعمل من خلال الاهتمام بـ "طرفي" سلسلة السلع التي أغلقها ماركس بشكل مصطنع في اقتصاده السياسي المتأخر عن المناقشة . من ناحية ، إلى جانب العديد من الجغرافيين الثقافيين المعاصرين ، يصر بريد على أننا نهتم بلحظة استهلاك السلع كشريك نشط في إعادة إنتاج الحياة الاقتصادية . من ناحية أخرى ، يزعم أن **تقديس السلع** - ذلك الإدراك البنيوي الخاطئ لكل من أصول ومحتوى السلع الرأسمالية - له صلة بالطبيعة التي لم يتم استكشافها حتى الآن إلا قليلاً .

فبالرغم من أن القيمة في الرأسمالية تُعرّف بالنسبة للماركسيين من حيث العمل الاجتماعي ، فإن الثروة المادية (قيمة الاستخدام) المتجسدة في السلع تنبع في نهاية المطاف من استخراج وإعادة تشكيل الكيانات الطبيعية . ومن خلال "نزع الطبيعة عن الاستهلاك" يسعى بريد إلى إبراز عالم كامل من الروابط الخفية بين شراء واستخدام الملابس المصنوعة من الكشمير التي يتم تسويقها بشكل متقن والاستغلال البيئي الاجتماعي المصاحب لإنتاجها . وبالنسبة لبريد ، يتعين علينا ، باختصار ، أن ننتبع سلسلة الروابط بأكملها من الاستهلاك (الثقافة) عبر الاقتصاد (العمل الاجتماعي) إلى الطبيعة (قيم الاستخدام) - ثم العودة مرة أخرى - في عمل من أعمال التنوير الدنيوي . وقد قدمت إيلين هارتويك (1998) حججاً مماثلة في تفكيكها المادي لدلالات استهلاك الماس في الغرب .

يرتبط تحليل بريد ارتباطاً وثيقاً بالجزء الثاني من العمل الماركسي حول اقترانات الثقافة والطبيعة التي أريد أن أتناولها بالبحث . ويركز هذا العمل بشكل أكبر على شكل القيمة المهيمنة في المجتمعات الرأسمالية والطريقة التي تؤثر بها على العلاقات بين الإنسان والبيئة . ورغم أن الحجج التي تم التعبير عنها في الفصل السابع من كتاب ديفيد هارفي "العدالة والطبيعة وجغرافية الاختلاف" (1996) وفي كتاب جون فوستر المحرر "تقييم الطبيعة" (1997) تتباين في مستوياتها التجريدية ، فإنها تتسم بتقارب اختياري . إذ يقوم هارفي بتشريح "شكل القيمة" الذي تتخذه البيئات والتحف الثقافية والعلاقات الاجتماعية في المجتمعات الرأسمالية . وينظر فوستر إلى اللغات المهيمنة المستخدمة لقياس البيئة والتصرف بناءً عليها في عالم حيث تعمل الأموال الرأسمالية (تمثيل قيمة العمل) على توفير أنظمة متنوعة متناسبة من التقييم الثقافي . وفي كلتا الحالتين ، لا يتم التعامل مع قيمة العمل كونها مجرد مقياس "اقتصادي" بل كونها أحد أنظمة القيم المحتملة العديدة في الثقافات الغربية وغير الغربية . إن وجهة نظر هارفي وفوستر لا تتلخص فقط في أن قيمة العمل أصبحت مجالاً قيمياً مهيمنة على نحو متزايد في مختلف أنحاء العالم مما أدى إلى إزاحة طرق أخرى لتقييم الطبيعة ولكنها تشمل الطبيعة على المستويين الخطابي (كما هو الحال ، على سبيل المثال ، في لغة "البيئة في السوق الحرة") والجسدي (كما هو الحال عندما تصبح الكيانات الطبيعية وسيلة لتحقيق غاية توسيع القيمة) . وهنا نرى قيمة العمل كونها الخيط الكريمتي الذي يجلب الطبيعة إلى الكون كشبح للعلاقات الاجتماعية الرأسمالية.

إن نقاط القوة في أنماط الاقتران والارتباط ثلاثية . أولاً، إن الثقافة والطبيعة والاقتصاد تذوب بعضها في بعض ؛ ورغم اختلافها من الناحية الوجودية فإنها تتداخل عملياً . ثانياً، في الدراسات التي استعرضناها أعلاه ، لم يتم بذل أي محاولة لتثبيت تسلسلات هرمية سببية ؛ فمسألة الثقافة والطبيعة متساوية نسبياً . وأخيراً، فإن انتقادات التقديس ونقد القيمة تضعان الطرق التقليدية أو الموروثة لمعرفة الطبيعة موضع تساؤل – وبالتالي تجعلان مسألة كيفية فهم مسألة الحياة الاجتماعية والبيئية "بشكل صحيح" مسألة نسبية . واعتماداً على الموقع التاريخي والجغرافي للشخص – فلاحو تاوسيج ، والمستهلكون عند بريد ، والمستولي غير المدروس عند هارفي وفوستر على تعريفات القيمة الرأسمالية – فإن معرفته بالطبيعة تختلف بشكل كبير . ومع ذلك ، فمع هذا ، يمكن القول إن هناك في تاوس سيج وبريد وهارفي وفوستر تلميحاً إلى الطبيعة المتبقية . وهذا يعني أن المرء يكتشف شوقاً إلى "كشف" "الحقائق المخفية" مع الضمني بأن ما يتم الكشف عنه له أهمية "أعمق" بطريقة ما من لحظات أخرى أو وجهات نظر حول العالم الاجتماعي البيئي الذي نعيش فيه . مع تاوس سيج وبريد ، يهدد الدافع وراء التقديس بالعودة إلى ميتافيزيقيا عميقة حيث يكمن "جوهر" مادي ما وراء "مظاهر" مزدوجة (كاستري، 2001؛ كوك وكرانج، 1996). وعلى نحو مماثل ، مع هارفي وفوستر، هناك لعبة معرفية مزدوجة ، حيث يدعي المحلل الماركسي الرؤية التصحيحية لمن يعانون من قصر النظر الإيديولوجي . وبعبارة أخرى ، يزعم المؤلفون الأربعة على مستوى ما – ضمناً وبصورة غير انعكاسية – أنهم يقفون فوق أو خارج ما ينتقدونه : "مسافة حرجة" تسمح لهم على وجه التحديد بتقديم الادعاءات المعرفية التي يقدمونها.

التضمين

لم يتم حل هذه المشكلة في الدافع الماركسي الرابع لتصور العلاقات بين الثقافة والطبيعة الذي أريد مراجعته هنا : وهو الدافع التضمين . يوجهنا هذا الدافع إلى عمل أقل نظرية و أساساً تجريبياً أكثر من الكثير مما ناقشته حتى الآن . ورغم أنهم لم يصفوا عملهم رسمياً باستخدام هذا المصطلح ، فإن الاهتمام بالكشف عن "تضمين" الأنشطة الاقتصادية في بيئات وثقافات محددة كان بلا شك بمثابة المحرك لكتابات فرناند بروديل وكارل كاوتسكي المختلفة للغاية .

لقد سعى كل من بروديل وكاوتسكي (1988) إلى تتبع الروابط العضوية الحميمية التي تربط بين تشكيلات اجتماعية محددة وبيئات محددة ، وذلك بعد أن تخليا عن التجريدات الجافة التي تطرحها نظرية أنماط الإنتاج الماركسية . صحيح أن بروديل كان مهتماً بمدة التغيير الإقليمي الطويلة ، في حين كان كاوتسكي (1988) مهتماً بـ "مشكلة" الزراعة في الرأسمالية الحديثة . وبالنسبة لبروديل (1972؛ 1973)، كانت القضية تتلخص في كيفية ارتباط الأماكن والبيئات والثقافات المتنوعة في جنوب أوروبا ، منذ العصور الوسطى فصاعداً ، ببعضها البعض في شبكات تجارية ممتدة ، وفي وقت لاحق ، في اقتصاد رأسمالي ناشئ . بالنسبة لكاوتسكي ، في "المسألة الزراعية" ، كانت القضية أكثر تحدياً : كيف ولماذا كانت العلاقات الطبقيّة "ما قبل الرأسمالية" باقية في قطاع اقتصادي (الزراعة) تعتمد بشكل مباشر على الطبيعة وحيوية لدعم التوسع الأوسع لأسلوب الحياة الرأسمالي في القرن التاسع عشر؟ ولكن على الرغم من هذه الاختلافات ، فقد بُذلت محاولة في كلتا الحالتين لاحترام التدفقات الروتينية للمواد والممارسات حيث أصبحت تسميات "ثقافية" و"طبيعية" غامضة إلى الحد الذي أصبحت فيه غير ذات صلة إلى حد ما . **تم تصوير كل من الثقافة والطبيعة والاقتصاد كوسيط ونتيجة للآخرين ، أو شرط وسبب للآخرين .**

في الأزمنة الأخيرة ، ندين بفهمنا لمصطلح "التضمين" إلى كارل بولاني (1944) ومارك جرانوفيتز (1985). وعلى الأقل من حيث الروح ، فقد تم تحقيق شيء مما كان بولاني وجرانوفيتز يحاولان توصيله عن "الاقتصاد" في مواجهة الطبيعة والثقافة من قبل جيل جديد من علماء البيئة السياسيين في العالم الثالث ومجموعة من خبراء الاقتصاد السياسي الزراعي . ولا أستطيع أن أفكر هنا إلا في مثال واحد من بين العديد من الأمثلة المحتملة : كتاب ميريام ويلز الرائع "حقول الفراولة" (1996)، وهو دراسة مفصلة للطبقة والعمل في المناطق الريفية في كاليفورنيا . وعلى عكس تفكير ماركس ، تسعى ويلز إلى تفسير "العودة" من العمل المأجور إلى الزراعة المشتركة في إنتاج الفراولة . إن ما يبرز هنا هو قصة دقيقة عن كيفية تشكيل علم البيئة ، والطبقة ، و"الخطاب الأخلاقي" ، والمعايير الثقافية ، والقانون بشكل متبادل في وقت ومكان محددين مع تأثيرات محددة للغاية . وبرفض المادية المفترضة لماركس ، فإن تحليل ويلز ، بعبارة أخرى ، يستجيب للتفاصيل المحلية وليس للإملاءات النظرية - وهي الخطوة التي أزعجت بوضوح البعض (وكر، 1997). وبالتالي ، فإن ستروبييري فيلدز لا تحدد أي عمليات "أساسية" وتوجه انتباهنا بدلاً من ذلك إلى ما أطلق عليه ويليامز (1978: 7) بشكل مناسب **"المادة المكونة"** التي تتوزع في جميع أنحاء العلاقة بين الطبيعة والاقتصاد والثقافة . كان ويليامز نفسه ، بطبيعة الحال ، هو الذي أعطى في سبعينيات وثمانينيات القرن العشرين صوتاً نظرياً للحساسية التي سعى مؤلفون مثل ويلز منذ ذلك الحين إلى التعبير عنها . في "مشاكل في المادية والثقافة" (1980) تحدى ويليامز تقسيم المعرفة في الماركسية الذي حصر المادية في منطقة وجودية مميزة . وعلى هذا النحو ، كانت "ماديته الثقافية" محاولة إبداعية لإعادة التفكير في ما لا يقل عن مادية المادية التاريخية . أكثر من غيره من الماركسيين الثقافيين في جيله - مثل إي. بي. تومسون كان ويليامز مهتماً بشدة ليس فقط بكيفية ارتباط الثقافة بالطبيعة ولكن أيضاً بكيفية ظهور هذه الفئات نفسها ووظيفتها في المجتمعات الرأسمالية .

ورغم أن هذه المصالح كانت واضحة في مقالاته الأكثر نظرية ، فإن روايات ويليامز مثل Border Country - هي التي استكشفت ترسب الثقافة والبيئة والإنتاج بحساسية بالغة (هارفي، 1995). وبمعنى ما ، فإن ما يظهره ويليامز هو أننا نعيش في عالم من **"الرأسماليات المحلية"** المترابطة التي تعدل طابعها الرأسمالي المشترك بشكل عميق من خلال الثقافات الحية والبيئات الحية . ومع ذلك ، لا يمكن بسهولة تصنيف تفكير ويليامز في الثقافة والطبيعة ضمن فئة "التضمين" . ولكن بما أنني لا أريد أن تتحول هذه المقالة إلى

استكشاف لأعمال ويليامز المتعددة الأشكال ، فسوف أذكر ببساطة أن بعض الأعمال الأخرى التي تمت مراجعتها في هذه المقالة تدين بديون حقيقية لفكره في هذا المجال .

ومثل العمل الذي تمت مناقشته في القسم السابق ، هناك الكثير مما يوصي بهذه المحاولات لتضمين الثقافة والطبيعة في بعضهما البعض . ولكن مشكلة مستمرة سلطت الضوء عليها طوال هذا الفصل ما تزال قائمة . حتى لو تم وضع الثقافة والطبيعة على قدم المساواة في التفسير ، مع وجود العلاقات الاقتصادية في مكان ما قريب ، فإن هذا لا يجيب عن سؤال رئيسي أثير سابقاً : **كيف يمكن للمرء أن يتعرف على مادة الطبيعة التي يتم إعادة تشكيلها ، والتي تساعد في تكوين تشكيلات اجتماعية محددة ؟** لأنه إذا كانت الطبيعة بحد ذاتها ، كما يشير جميع المؤلفين الذين ناقشتهم حتى الآن بطرق مختلفة ، لا توجد خارج العلاقات الثقافية والاقتصادية وغيرها ، فمن المفترض أننا ما زلنا بحاجة إلى طريقة لتفويض أي ادعاءات بشأنها . هذا صحيح بشكل خاص إذا كان علينا احترام حقيقة أن الأشياء التي نسميها طبيعية لا وجود لها على الإطلاق ، إلا أنها مع ذلك تمتلك قدرات مادية ليست هي نفسها تلك التي تتمتع بها الثقافة أو الاقتصاد (مهما كانت الطريقة التي نحدد بها المصطلحين الأخيرين) . وكما أريد أن أوضح في القسمين التاليين ، فإن العديد من الماركسيين المعاصرين (الأرثوذكس والجدد وما بعد الماركسيين) لم يعالجوا هذه المسألة حقاً إلا من خلال إزاحتها .

إن أحد الحلول للسؤال المطروح أعلاه هو رفضه . ففي نهاية المطاف ، يستند السؤال إلى الأمل إمكانية جغرافيات الطبيعة في طور التكوين في إدراك مادية الطبيعة / الطبائع في طور التكوين بدرجة معينة من الدقة (سواء من قبل الناس "على الأرض" أو من قبل الماركسيين الأكاديميين الذين يحللونها) - وهذا يعني التمييز بين العارف (كائن "ثقافي" و"اقتصادي" و"اجتماعي") والمعروف ("الطبيعة") حتى وإن كانا مرتبطتين ومتحدتين عملياً . بعبارة أخرى ، يبدو أن السؤال يعود إلى ثنائية من نفس النوع الذي ، كما أظهرت ، سعى العديد من الماركسيين الذين يدرسون الثقافة والطبيعة والاقتصاد إلى التغلب عليه .

يبدو أن المطلوب هو نهج أكثر ارتباطاً مما تقدمه لنا أنماط الاقتران والترابط والتضمين . في السنوات الأخيرة ، برزت نسختان من هذا النهج الأكثر ارتباطاً . الأولى هي نهج قائم على العملية يصر على **التشابك السلس تماماً والتبادل الدائم بين اللحظات الاقتصادية والثقافية والطبيعية وجميع اللحظات الأخرى في الحياة الاجتماعية البيئية** . واستناداً إلى تفسير بيرتيل أولمان (1993) لماركس ، وكتاب سميث "التطور غير المتكافئ" والحجج "الحديثة" لبرونو لاتور (1993)، فإن هذا النهج هو الذي دعا إليه إريك سوينججو (1999) في تحقيقاته حول المظاهر الطبيعية المانية في إسبانيا والإكوادور. إن شعار خيال سوينججو المناهض للتحليل هو **"التمثيل الغذائي" : التداخل "العالمي" المستمر بين الناس والأشياء والمواد والتحف تحت رعاية رأس المال** . وبالتالي فإن **الرأسمالية ليست فوق أو خارج إيقاعات الحياة اليومية** .

إن الاقتصاد والثقافة والطبيعة وغير ذلك الكثير من الأشياء تدور في آلة رأسمالية عملاقة لا سائق لها ، بحيث يصعب فهم "الداخل" و"الخارج" الوجوديين . ويؤيد هذه النظرة الشاملة للطبيعة الاجتماعية على مستوى أكثر فلسفية ديفيد هارفي (1996؛ الفصل 2) وتتوافق مع آرائه حول خصوصية القيمة الرأسمالية (المذكورة أعلاه) . فبالنسبة لهارفي ، فإن الحياة الاجتماعية البيئية هي عملية مادية غير قابلة للتجزئة تتألف من "لحظات" متعددة و"ثباتات" مادية ، ودراستها جزء من هذه العملية ، وهذا يعني أن كل معرفة بها تقع بالضرورة في مكان مؤقت . وفي حين يشدد سوينججو وهارفي على الجوانب العملية والمادية للتغير الاجتماعي الطبيعي ، فإن مؤلفين آخرين نظروا إلى قوة الخطاب . وهنا يصبح السؤال حول كيفية معرفة مادية الطبيعة المنقوشة بشكل وثيق في مادية الثقافة والاقتصاد عرضة لضربة لغوية . ذلك أن الحجة هي :

بما أن مادة الطبيعة لا يمكن معرفتها إلا من قبل الكائنات الثقافية بشكل حتمي ، فمن غير المجدي أن نتساءل عن المادية بحد ذاتها .

بعبارة أخرى ، فإن "القوة" المادية للاتفاقيات اللغوية مستعصية على الحل لدرجة أن معرفة الطبيعة تصبح قضية داخلية للثقافة (بما في ذلك ، على الأرجح ، "ثقافة" المحلل الأكاديمي أيضاً). تصبح العلاقة بين الطبيعة والثقافة هنا غير متكافئة ، على الرغم من أن ماديتهما تظل متساوية اسمياً . وهناك إصدارات "ضعيفة" و"قوية" لهذه الحجة . ويؤكد جافين بريدج (1997) على هذه البنائية الثقافية اللغوية في بحثه في صناعة التعدين المعاصرة . يركز على "السرديات البيئية" للصناعة لإظهار كيف يتم تداول التمثيلات الثقافية المحددة والمصممة بعناية للطبيعة عبر وسائل الإعلام والمجتمع . وجهة نظره ليست أن المعادن مثل الذهب والنحاس غير موجودة ، بل إنه يبذل قصارى جهده لإظهار كيف يمكن أن يصبح "التمثيل" "واقعاً" لأنه أدائي بطبيعته . الخطاب ليس ، على عكس سميث (1984) ، مجرد "أيديولوجية" بالنسبة لبريدج . بل إنه يعمل لشركات التعدين كأداة تسمح لها بسرد قصة محددة للغاية حول الحفر الاقتصادي للحفر والمحاجر والتلال : إنه منتج واستباقي ومادي .

ولقد دعا عالم الأنثروبولوجيا أرتورو إسكوبار (1996؛ 1999) إلى نسخة أقوى من هذه البنائية الخطابية . ويعتمد إسكوبار في وصفه الموجز للعلاقات الاقتصادية - البيئية المعاصرة على البنوية أكثر من بريدج ، حيث يربط بين مراحل مختلفة من الرأسمالية و"أنظمة خطابية" مميزة . ويزعم إسكوبار أن الرأسمالية العالمية في "مرحلتها البيئية" الحالية تعيد وصف الكيانات الطبيعية على نحو يجعلها متاحة لجولة جديدة "أكثر خضرة" من الاستغلال مقارنة بما كانت عليه من قبل . فلم تعد الطبيعة مجرد "مورد" يمكن استغلاله ، بل أصبحت شيئاً يمكن "إيداعه" وجمعه وتقسيمه في عالم جديد شجاع من "التنمية المستدامة" والطب الحيوي والتعديل الوراثي (كاتز، 1998). إن وجهة نظر إسكوبار هي أن قوة اللغة تمتد إلى "الأسفل" : فلا توجد ببساطة طريقة للوصول إلى مادية الطبيعة خارج مادية الدلالة . وفي عالم رأسمالي ، يصبح الخطاب بمثابة "قوة إنتاجية" مثل محراث الحصاد ، أو آلة التصنيع ، أو ماصة العالم . إنه شبكة تعمل على تمكين وتعطيل تلك الأشياء التي نسميها الأنشطة "الاقتصادية" والكيانات "الطبيعية" (ينظر أيضاً دارييه، 1999). باختصار ، إنه يكشف عن العالم ويشكله .

ورغم أنها قد تبدو مقنعة ، فإن النهجين الإجرائي والبنائي للطبيعة والثقافة داخل الماركسية ليسا متسقين تماماً . في البداية ، في حين يبدو أن النظرة الإجرائية تذيب كل التمييزات (التي أصبحت الآن "لحظات") من خلال تصور عالم "مادي موزع" ، فلا شك أن القوى "الاقتصادية" هي القوة الأساسية بالنسبة لسوينغودو وهارفي . وهذا يعني أن **العمل البشري** يصبح اللحظة الوسيطة التي تربط كل القوى الأخرى معاً . وعلى نحو مختلف إلى حد ما ، وباستثناء الخطابات البيئية الناشئة من نوع خاص ، فإن كلاً من بريدج وإسكوبار يشيران ضمناً إلى أنها وظيفية بالنسبة لرأس المال . وتعيدنا هذه الحجة ، على نحو ساخر ، إلى تلك الدوافع البسيطة إلى حد ما المتمثلة في الحتمية والتحديد التي تناولتها في بداية هذا الفصل .

أنه من الصعب تفسير من أين تأتي الخطابات البيئية وإلى أي غاية توجد . وعلاوة على ذلك ، من خلال الإشارة إلى أن الخطاب (الثقافة) يقوم على الإنتاج (الاقتصاد) ، فإن بريدج وإسكوبار يعدان على نحو متناقض أن هذا النوع من التمييز الذي يبذلان قصارى جهدهما لإظهاره كونه نتاجاً للخطاب نفسه أمر مسلم به . ولكن هناك تناقض آخر أكثر خطورة من هذا "التناقض الأدائي" . فكما هو الحال مع كل الأعمال التي راجعتها حتى الآن ، فإن سوينغودو وهارفي وبريدج وإسكوبار يريدون ، على مستوى ما ، التحدث باسم الطبيعة – التأكد من ماديتها – حتى عندما يظهرون مدى صعوبة الوصول إلى هذه المادية . ومن الناحية

السياسية ، يريد سوينجدو وهارفي معارضة "التدمير الإبداعي" للبيئة لصالح الماركسية "الأكثر خضرة". وعلى نحو مماثل ، يريد بريدج معارضة الأجندة العملية - المكتوبة في خطاب التعدين ، في حين يروج إسكوبار لتلك الحركات الاجتماعية الجديدة التي تسعى إلى مقاومة استيلاء المصالح الرأسمالية على الطبيعة . في كل حالة ، تصطدم المحاولة المتناقضة لمعرفة الطبيعة كونها طبيعة (وإن كانت طبيعة "غير نقية" بالفعل) باستحالة الخروج من اللحظة العملية (العمل) أو التمثيلية (الخطاب).

إن هذه المشكلة توصلني إلى المجموعة الأخيرة من الأعمال الماركسية حول مسألة الثقافة والطبيعة . ويمكن القول إنها المجموعة الأكثر براعة على الإطلاق ، وهي المجموعة التي تتمتع فيها المفاهيم الماركسية التقليدية بحضور أثري إلى حد ما . وهنا يتم إدخال موضوع الطبيعة إلى أعماق عالم الثقافة إلى الحد الذي لا يتبقى فيه أي حيز معرفي أو منطقي لفهم مادية الثقافة على الإطلاق . وهذا يعني أن "حقائق" الطبيعة تنكشف ، حرفياً ، في شبكات من الكلمات التي تعمل بشكل متكرر على إعلام الممارسات الاجتماعية والاقتصادية . قد تكون للطبيعة بالفعل مادية ذات عواقب وخيمة - سواء كانت جيناتها أو صخورها أو طقسها - ولكن الحجة هي أننا لا نستطيع أبداً أن نعرفها ، بل فقط نسخاً محددة ومصنوعة منها .

وباستخدام عبارة مرهقة للغاية : فإن مادية الطبيعة "تتجسد" بالنسبة لنا خطابياً . ولا يوجد "خارج" يمكن تصوره للممارسات اللغوية . إن التمييز بين الداخل والخارج ، والتمثيل والواقع ، واللغة والموضوع هو في حد ذاته تأثير ناشئ . وعلى هذا فإن النهج العلائقي الحقيقي للطبيعة والثقافة من شأنه أن يعترف بأن هناك عالماً من الكيانات المادية والصلوات التي لا يمكن فهمها إلا من خلال الممارسات الخطابية (ينظر دول، 2000). إن الأشياء التي نسميها "طبيعية" موجودة بالتأكيد ، ونحن نتعامل معها عملياً ، ولكننا لا نستطيع أن نعرفها إلا داخل عالم لغوي يضمن لنا بشكل مزدوج وجود مرجع نهائي يمكننا أن نعلق عليه **دلالاتنا** . ويمكن إرجاع هذه الحجة "المفرطة في البناء" أو "الخطابية العميقة"، والتي قد تبدو "غير ماركسية" إلى حد كبير، إلى مصدرين على الأقل : مدرسة فرانكفورت (وبشكل خاص أدورنو وهوركهايمر)، والتي ذكرتها في وقت سابق ، والمحاولات الأحدث للزواج بين ماركس وهايدجر ودريدا.

إن المحاولات الأحدث هذه ، كما سأوضح بعد قليل ، تعالج نقطة ضعف رئيسية في نهج أدورنو وهوركهايمر ، ولكنها تأخذنا أيضاً إلى هاوية معضلة إدراكية أخرى . فقد اشتهرت مدرسة فرانكفورت بانتقاداتها للطابع "الإنتاجي" للاقتصاد السياسي لماركس ، واستلهمت جزئياً من مثال لوكاش ، فطورت نقداً أوسع للحدثة الرأسمالية . وقد قدم كتاب هوركهايمر وأدورنو الصعب جدل التنوير (1972) وعمل أدورنو اللاحق حول "عدم الهوية" معاً لائحة اتهام مدمرة للحالة الحديثة . ويزعم أن التنوير قد انقلب على نفسه ، فقد شخّصاً عالماً كئيباً حيث يهيمن العقل الأداتي المهيمن - وهو في الوقت نفسه حالة ذهنية ونشاط عملي - على الناس والطبيعة . وبما أن الاقتصاد هو أحد "المجالات" العديدة التي تحكمها "ثقافة" العقل الأحادية ، فلم يكن لدى أدورنو وهوركهايمر أي وسيلة للخروج من القفص الحديدي . وبما أن كل السبل الأخرى للمعرفة كانت محصورة في الهامش بالنسبة لهما ، فلم يكن بوسعهما إلا أن يتجها إلى الطبيعة كونها عالماً شبه أسطوري خلاصي لا يمكن الاقتراب منه على الإطلاق . ويزعم سميث (1984: الفصل الأول) أن هذا يستلزم ثنائية متبقية في عمل هوركهايمر وأدورنو. وهذا ليس خطأ . ومع ذلك ، أعتقد أنه من الأدق أن نقول إن عجزهما عن تجنب النداءات المباشرة إلى الطبيعة يشكل مفارقة . وكما يقول ستيفن فوجل ، "ليس من الواضح كيف يمكن تبرير النداء إلى ... المباشرة الكامنة وراء أفعال الوساطة التي قد يقال إن هذه الأفعال تساهم فيها ...". (1986: 79) .

لذا، إذا كان أدورنو و هوركهايمر غير قادرين على تجنب الطبيعية/الواقعية المتبقية ، ولكن المستحيلة ، فهل هناك أي بدائل ؟ في أعقاب تكييف جوديث بتلر (1993) لدريدا وهايدجر لمسألة الجسد ، سعى بروس

براون (2000) مؤخرًا إلى إعادة صياغة الأفكار الماركسية لتجنب أي تلميح إلى الثنائية المعرفية أو "الخارج" الوجودي . في دراسة لخطابات البيولوجيا في كولومبيا البريطانية الفيكتورية ، كان اهتمام براون هو فهم كيف تم جعل موارد المقاطعة مرئية وقابلة للقراءة كأشياء لعمل اقتصادي قابل للحساب . في انتقاده للأعمال الماركسية التي تسعى إلى أو تفترض طبيعة مادية يمكن معرفتها بطريقة ما خارج الممارسات الخطابية المادية ، يركز على كيف قام البيولوجيون الاستعماريون مثل جورج داونسون "بتنظيم" و"تأطير" "المظاهر الطبيعية" وبالتالي "أكدوا على" انفجار "المعرفي والوجودي ... الذي تحقق باستمرار في الممارسات الدنيوية للحياة اليومية" (2000: 14). لاحظ أنه في جلب "العلم" - في هذه الحالة علم المجال - داخل مدار الثقافة ، لا يترك براون أي مجال على الإطلاق لمعرفة "غير ثقافية" للطبيعة أو الوصول إليها . وهكذا يجمع بين وجهة نظر نشطة للمعرفة (بما في ذلك ، على الأرجح ، وجهة نظره الخاصة) ووجهة نظر مادية للطبيعة ، مع إصراره على أن الأخيرة لا يمكن التعامل معها بأي حال من الأحوال . وكما تقول ماسي في سياق مختلف ، هناك "علاقة متغيرة وسببية بين الفهم والمادية" (2000: 10).

ورغم أن براون لم يصغ عمله بهذه المصطلحات قط ، فإن نهجه يردد صدى تقليد فلسفي ، يعود إلى هيجل ، ولايبنتز ، وسبينوزا ، يؤكد على الطابع النشط والاجتماعي للمعرفة . وعلى النقيض من التمييزات التصنيفية للتقاليد الديكارتية - الكانطية ، يرى براون أن كل هذه التمييزات هي منتجات خطابية . وعلى هذا النحو ، يمكن القول إنه يتجاوز حالة الحد الأقصى للتفكير الثنائي الموجودة لدى أورتون وهوركهايمر مع تجنب الموقف الأحادي الذي يقول "إن الخطاب هو كل ما هو موجود" . ولأن الخطاب بالنسبة لبراون هو شكل من أشكال الممارسة المصممة ثقافيًا ، فإنه قادر على التعامل مع مادية الطبيعة دون أن يدعي معرفتها "كما هي" . وما يفعله في الواقع هو طرح السؤال الاتي : أي من الطبيعة مهم ، وكيف ، وبأي عواقب ؟ وإجابته ، على نحو حيوي ، هي أنه لا توجد إجابة واحدة لأن **الطبيعة تتجسد بطرق تاريخية وجغرافية مشروطة ومتنوعة**.

الخلاصة

في هذا الفصل ، سعيت إلى مراجعة تقليد متنوع من العمل الماركسي حول الطبيعة والثقافة (والاقتصاد). وسعيت إلى تجنب التركيز الضيق على الجغرافيا من خلال وضع ماركسي هذا المجال ضمن منطقة فكرية أكثر اتساعًا . وعلاوة على ذلك ، سعيت إلى تجنب الغائية في روايتي . وكما رأينا ، فإن الرحلة من الحتمية إلى التجسد لم تكن خطية . من المهم عدم الوقوع في فخ الحاضرة المتمثلة في الاعتقاد بأن أحدث أعمال ماركس حول الثقافة والطبيعة تتجاوز بطريقة ما كل ما سبقها . وفي ختام حديثي ، أود أن أفكر في الاتجاه الذي قد يتجه إليه الماركسيون في محاولاتهم لفهم مادية الأشياء التي نسميها طبيعية .

ولعل المكان المناسب للبدء هو عمل مثل عمل براون ، الذي يبدو أنه يعالج الانقسامات والمعضلات المفاهيمية في العمل الماركسي الذي نستعرضه في هذا الفصل . ومن بين الاعتراضات على تركيز براون على "التجسيد المادي" أنه يبالغ في التأكيد على قوة اللغة والثقافة . وقد يأتي هذا الاعتراض بسهولة من الماركسيين "الخضر" - مثل جيمس أوكونور أو ديفيد هارفي - كما قد يأتي من علماء البيئة العميقة وغيرهم ممن يتمتعون بحساسية بيئية . ويصل هذا الاعتراض إلى حد الادعاء بأنه إذا كان من المستحيل أن نقول - بأي قدر من اليقين - ما يحدث "مادياً" للطبيعة اليوم ، فإننا نفكر إلى الوسائل السياسية - للحكم على التداخلات "الأفضل" و"الأسوأ" بين الثقافة والطبيعة والاقتصاد . ويبدو هذا الافتقار إشكالياً بشكل خاص في ضوء المشاكل البيئية المتصورة في عصرنا . إن رد براون قد يكون معقولاً على النحو الاتي : بما أن الخطاب أدائي ، وبما أن الطبيعة لا يمكن أن تُعرف على هذا النحو ، فمن الممكن سياسياً - بل ومن الضروري -

الانخراط في "الجوهرية الاستراتيجية". وهذا يعني أن براون قد يزعم أنه من الصواب - ومن اللائق - أن نتحدث باسم الطبيعة بكل صراحة لصالح عالم أكثر عدالة اجتماعياً وبيئياً - حتى مع اعترافنا بمخاطر/استحالة ادعاء "معرفة الطبيعة". وهنا ، إذن ، فإن التشخيص الماركسي لـ "الأخطاء" الاجتماعية والبيئية الحالية والسعي إلى "الخيرات" المستقبلية يستلزم تقديم "ادعاءات حقيقة" انعكاسية حول حالة الثقافة - الطبيعة في عالم رأسمالي دون افتراض أن هذه الحقائق مفردة أو خالية من القيم .

حتى الآن كل شيء على ما يرام . ولكن ما يقلقني هو أن التركيز على "التجسيد" كوسيلة لتجاوز الطرق التحليلية في التعامل مع الثقافة والطبيعة هو تركيز معجمي ومركز على الإنسان إلى حد كبير. وهو تركيز معجمي لأنه يهتم في المقام الأول بالسياسات الثقافية للتمثيل . ورغم أن اللغة تتمتع بحق الفعالية ، فإن ذلك يعني ضمناً أن الكلمات (المكتوبة والمنطوقة) هي الطرق الأساسية التي نتعامل بها مع العالم كوننا وكلاء قادرين . ويبدو أن الكلمات ، على حد تعبير براون ، تعمل على تمكين وتعطيل أشكال أخرى من الممارسة . ويرتبط هذا التركيز على الإشارات والصوت بمشكلة التركيز على الإنسان . فبمجرد التسليم بأن امتلاك اللغة (مهما كان تعريفها واسع النطاق) يشكل نقطة البداية للاستقصاء ، يصبح من الصعب للغاية الاعتراف بطرق أخرى قد تجعل بها مادية الطبيعة نفسها محسوسة . في الواقع ، وعلى الرغم من كل ما يتسم به من دقة ، فإن تشييه (1996) يعد نهج التجسيد المادي الذي تبناه براون وباتلر نهجاً كانطياً جديداً في الأساس : وعلى الرغم من كل ادعاءاته بالتغلب على التمييز بين التمثيل والواقع ، يزعم تشييه أنه في النهاية لا يؤدي إلا إلى تأجيله إلى ما لا نهاية . ولكن إذا كان الأمر كذلك ، فكيف يمكن للماركسيين - وغيرهم - أن يفكروا في مادية الطبيعة دون أن يقفوا في فخ العضلات الثنائية/التحليلية ؟ ألا يعتمد سؤالي حول اللغة نفسها على فكرة مشكوك فيها حول "الخارج" غير اللغوي ؟

إن إحدى الاحتمالات هو استكشاف المنطقة غير المستكشفة نسبياً لـ "نظرية عدم التمثيل" (ثريفت، 1996) . والشيء المثير للاهتمام في هذا الأمر ليس أنه يزعم أن "اللغة لا تعيد تمثيل العالم ببساطة" أو حتى أن "العالم أكثر من مجرد لغة" ، بل إنه يستلزم ، من وجهة نظر ثريفت ، الاعتراف بأن جهودنا الجماعية لفهم العالم - كمحللين وأشخاص عاديين - تستلزم تدخلات فيزيائية لغوية مستمرة وديوية في العالم بحيث تتحد الممارسة واللفظ بشكل متكرر ومتغير . **المعرفة هي الفعل ، والعكس صحيح** . وهناك احتمال آخر مرتبط بهذا الأمر وهو متابعة "الدلالات المادية" التي دعا إليها برونو لاتور وجون لو وميشيل سيريس والتي "تسطح" الكون الوجودي وتعامل اللغة كونها مجرد وسيلة واحدة من بين العديد من الوسائل الحسية التي يستخدمها البشر للتواصل مع الطبيعة (واتمور، 1999). إن هذا النهج الثاني في الجغرافيا للعلاقة بين الثقافة والطبيعة له تأثير كبير، وكما أشرت ، فقد تم تبنيه بطرق محدودة من قبل الماركسيين مثل سوينجيدو . ثالثاً، قد نرغب في النظر في محاولات هارواي (1991؛ 1997) المستمرة للهروب من القيود المعرفية الأنطولوجية لفكر التنوير دون التخلي تماماً عن الالتزام بفكرة أن العالم منظم ويمكن تفسيره بشكل منهجي (ينظر هارواي وهارفي، 1995).

ولكن إذا كانت العقلية السائدة في الجغرافيا وما وراءها - سواء كانت تحليلية أو علائقية ، ماركسية أو غير ذلك - تدرك حقاً مادية الطبيعة ، فسوف يتعين عليها استكشاف الطرق الملموسة والحسية والمجسدة حقاً لتصور العلاقة بين الثقافة والطبيعة والاعتراف بها . إن هذا من شأنه أن يستلزم نهجاً علائقياً للثقافة والطبيعة ، ولكن النهج الذي تكون فيه القدرات المادية متعددة ومتنوعة وحيوية ومشاركة (ينظر إنجولد، 2000). وسوف يكون هذا النهج حساساً للاختلافات التاريخية والجغرافية ، ولكنه سوف يبحث أيضاً عن

الطرق التي يتم بها تنظيم العلاقات مع الطبيعة على نحو تالي في عالم رأسمالي (كاستري، 2002؛ جودمان، 1999؛ 2001).

وباختصار، لن يكون هذا النهج نهجاً بلا شكل حيث تظهر جميع أشكال الجهات الفاعلة غير البشرية وغير اللغوية بشكل عشوائي . بل إنه سوف يفحص بشكل نقدي الروابط المادية بين الأشياء التي نسميها "ثقافية" و"طبيعية" و"اقتصادية" مع الاعتراف بأن هذه الفئات لا يمكن عدها إما مسلمات أو كافية . وباختصار، سوف يحتفظ النهج بالطابع التفسيري التشخيصي للماركسيات السابقة ، ولكنه سوف يتجاوز طابعها المعجمي المجسم . وعلى هذا النحو، فإن الأمر يتطلب أيضاً إيجاد لغة (ليست بالضرورة لفظية) للتعبير عن الجوانب غير المعرفية لتلك الأشياء المادية التي نسميها الطبيعة والاقتصاد والثقافة . ومن المؤكد أن قول هذا أسهل من فعله ، ولكنه مع ذلك أمر بالغ الأهمية في عالم حيث يتم إعادة تشكيل مادية "الطبيعة" على المستوى الكلي والجزئي (كاستري وبراون، 1998).

وكما سعيت إلى إظهاره هنا ، يظل من الصعب للغاية الهروب من تراثنا الفكري الجماعي . وإذا كان التقليد الماركسي هو المعيار ، فإن السؤال يظل مفتوحاً عما إذا كان بوسعنا حقاً "عدم التفكير" في مناهجنا في التعامل مع الثقافة والطبيعة . وإذا كان للماركسية أن تظل ذات أهمية كصوت نقدي في المناقشات حول حالتنا الاجتماعية والبيئية الحالية والمستقبلية ، فيجب عليها أن تتحدى - وليس مجرد العمل - ضمن - الفهم الموروث لمادية الطبيعة والثقافة . وإلا فقد نجد أنفسنا ، ومن عجيب المفارقات ، نكرر نفس الممارسات التمثيلية التي دفعت الماركسيين إلى التشكيك في عقلانية الرأسمالية في المقام الأول - ولكن الآن فقط في إطار المصطلح المريح "الجغرافيا التحررية" .