

نظرية ثقافة المعرفة

أولف ستر و هماير

ترجمة بتصرف

أ.د. مضر خليل عمر

إن الثقافة والمعرفة لا يجتمعان بسهولة . ومن هنا تأتي الحاجة إلى فصل خاص بالطرق التي ترتبط بها كل منهما بالأخرى . ويمكننا أن نلخص المشكلة ببساطة : فبينما يمثل كل مفهوم للثقافة - وخاصة في كتاب مثل هذا الدليل - شكلاً من أشكال المعرفة ، فإن هذه المعرفة لا يمكن فصلها بالكامل عن التأثيرات الثقافية . وبالتالي فإن تعريف "المعرفة" يعني الدخول في منطقة من الشفق حيث يفترض النجاح ما تسعى إلى تفسيره . وفي هذا الصدد ، لا يختلف التحليل العلمي لـ "الثقافة" عن أشكال أخرى من الاستقصاء العلمي : فهو أيضاً يقع في دائرة حيث تشكل المعرفة وأغراضها عناصر متبادلة التكوين .

يستكشف هذا الفصل تداعيات الترتيب الأولي المبين في الجملتين السابقتين . إن هذا الفصل يزعم أن مفهوم "الثقافة" والسعي الأكاديمي نحوها يمكن فهمهما على نحو مفيد كونهما محاولتين لمعالجة مشاركة المعرفة في عمل المجتمعات . وبعبارة أخرى ، فإن "الثقافة" تشكل إجابة معرفية رئيسية على التكوين المتبادل بين العلم وأهدافه وبالتالي على مشكلة الدائرية التي أزعجت وما تزال تزعج العلوم (الإنسانية) . ولتطوير هذه الحجة ، ينطلق الفصل من إعادة بناء تاريخية للمعرفة والمشاكل التي ارتبطت تقليدياً بطابعها المبني على دور "الثقافة" في محاولات خلق أشكالاً جديدة ومستتيرة من البصيرة . وقد يبدو هذا بالفعل لبعض القراء بمثابة إعداداً مصطنعاً للغاية لفصل يتناول الجانب الثقافي من نظرية المعرفة .

أنا أتفق على أننا لا ندرك المعرفة عادةً بهذه الطريقة - كموضوع في حد ذاته ، وليس كشرط . ومع ذلك ، فمن المناسب أن يكون الفصل الذي يتناول "العلاقة بين الثقافة والمعرفة" واضحاً بشأن حدوده الخاصة . في الواقع ، كان الدافع نفسه الذي يجعلنا نسعى إلى الوضوح بشأن حدود المعرفة أحد المبادئ التوجيهية لنظرية المعرفة ، الفرع من الفلسفة المعني بالمعرفة . هنا ، يمكن القول إن الشكوكية كانت محورية ، على الأقل داخل الشريعة الغربية للنصوص الفلسفية . وقد ارتبطت هذه الشكوكية بشكل مختلف بالعلاقة بين "الفهم" و"المعرفة" والعلاقة بين "التجربة" و"المعرفة" ، ويمكن القول إنها وصلت إلى ذروتها في عمل المؤلف في القرن السابع عشر رينيه ديكارت (هوكوي، 1990).

سوف نحظى بالعديد من الفرص لإعادة النظر في ساحة المعركة الناشئة والحديثة بامتياز بين وجهات النظر المتفائلة والمتشائمة بشأن أفضل السبل للتحرر من **الدائرية** التي تشكل أساس نظرية المعرفة - وهي الدائرية التي تربط "المعرفة" بأغراضها دون السماح لها بالاستقلال عن الأولى . وقبل أن نفعل ذلك ، يتعين علينا أن نوضح أن "الدائرية" في حد ذاتها لا تفرض حداً على أي نوع من المعرفة . بل إنها تفرض سمة بنيوية لا تقل أهمية . وإذا أدركنا هذه السمة ، فبوسعنا أن نقول إن أية محاولة لترسيم مساحات المعرفة لأبد وأن تعالج ما هو ضمني في كثير من الأحيان في العديد من التعريفات الأخرى للمعرفة : الطبيعة المرجعية الذاتية لتكوينها . ولإعطاء أمثلة هنا ، فإن الاستدعاء غير النقدي لـ "المعرفة" يشبه إلى حد كبير تفسير التفاحة من خلال الإشارة إلى شجرة التفاح أو تعريف "السارق" من خلال الإشارة إلى نشاط يسمى "السرقه" : يتعين على المرء أن يكون على دراية بالأول لفهم الآخر . ربما يكون هناك تشبيه أكثر ملاءمة لحدود "المعرفة" بنظام المرجع المغلق للمرادفات أو الموسوعة ، حيث من أجل فهم التعريف ، يتعين على المرء أن يستخدم مصطلح "السارق" بدلاً من "السارق" .

إن القارئ لابد أن يكون قادراً على فهم مصطلحات التعريف . وسوف نعود إلى هذا القياس بعد قليل . وقبل أن نفعل ذلك ، من المناسب أن ندرك أن الدائرية التي نستحضرها هنا ليست غير عادية على الإطلاق أو إشكالية في حد ذاتها . وبما أن **"المعرفة"** جزء من الحالة الإنسانية ، فلن يكون من المستغرب أن نجد هياكل المعرفة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً **بالخبرة اليومية** ، و **العمليات الفكرية** ، وأشكال أخرى من **الممارسة البشرية** . وبالتالي فإن العلاقة الحميمة الناشئة بين الخبرة والمعرفة والممارسة ليست إشكالية في جوهرها ؛ بل إنها تصبح محرجة فقط لأن أحد العناصر - المعرفة - في السعي وراء "جغرافية الثقافة" أو "الدراسات الثقافية" يتمتع بامتياز على العناصر الأخرى .

إن الدافع الانعكاسي الذي يسعى إلى الحصول على رؤى من خلال طرح أسئلة مثل **"لماذا"** أو **"كيف"** أو **"لماذا لا يكون ذلك مختلفاً"** - سواء كان ذلك يؤدي إلى ما يسمى "المعرفة" أم لا - غالباً ما ينتهي به المطاف إلى طريق مسدود : فمن الناحية الفكرية ، فإن البدء من جديد سيكون مسار العمل صارم ، وهو المسار الذي لا يسلكه سوى حفنة من الأفراد . وباختصار ، فإن **دائرية التفكير لا تعوق العمل ولا استمرار الدافع الانعكاسي في حد ذاته** . إن "الثقافة" هي وسيلة لفهم هذا الموقف ومعالجة القضايا التي يثيرها على المستوى المعرفي . وتمثل جغرافية الثقافة والدراسات الثقافية بعض السبل الأكثر تعقيداً لمعالجة دائرية المعرفة والسياق اليومي للخبرة الذي يظل إلى حد كبير غير مقيد بالمخاوف المعرفية .

دور الثقافة

إن الاعتراف بدور "الثقافة" في فضاءات المعرفة الحديثة يستلزم منا أن نكشف النقاب عن الارتباط بين المعرفة والخبرة اليومية الذي صاغناه منذ فترة . ويتعين علينا أن ندرك أنه حتى النسخة الانعكاسية من الخبرة اليومية نادراً ما تواجه مشاكل تحديد الأولويات . فنحن نعلم أن الأشياء موجودة لأنها تلعب دوراً في حياتنا . وحتى التمييز العريق بين **الذات والموضوع** الذي ابتلي به علم المعرفة لفترة طويلة لا يشكل أهمية تذكر بالنسبة لاستمرار الممارسة اليومية ، كما تشهد بذلك أصول الكلمة الهجينة "وجود" .

وبما أن كلمة "ثقافة" تعبر بشكل مباشر عن هذا التشابك بين الوجود والعالم ، بدلاً من افتراض وجود "خارج" لا يمكن الوصول إليه ، فمن المغري أن نتسرع في التوصل إلى استنتاجات ونعلن أن كل شكل من أشكال المعرفة "ثقافي" بطريقة ما وأن نجعل **"البناء الثقافي للواقع" شرطاً أساسياً لكل محاولة نحو الفهم** . ومع ذلك ، فإن مثل هذه الخطوة ، على الرغم من إغراءها ، لن تؤدي إلا إلى تجاوز القضايا المعرفية التي تثيرها "المشكلة الثقافية" ، بدلاً من معالجتها . وبما أن القضايا التي يتم تجنبها تميل إلى الظهور في لحظات غير مناسبة ، فإن هذا الفصل يركز حجته على العلاقة بين "الثقافة" و "المعرفة" دون منح أي من المصطلحين وضعاً مقبولاً مسبقاً . ولكي تصبح **"مساحات المعرفة"** التي تشكل محور هذا الدليل - مساحات الجسد ، والمنطقة ، والمحلية ، والأمة ، على سبيل المثال لا الحصر - كيانات يمكن معرفتها ، بدلاً من الافتراضات الدائرية لـ "إرادة الثقافة" ، يتعين علينا أن نبرر القوة التفسيرية لـ "الثقافة" كونها مفهوماً تحليلياً .

بعبارة أخرى ، من الأهمية بمكان أن نعترف بأن تشابك المعرفة وموضوعها يشكل معضلة أساسية لأي شخص مهتم بتحديد حدود المعرفة وضمان وضع أشكال التعلم "الثقافية" كونها أشكالاً صالحة للبحث . وتنشأ هذه المعضلة عن المعايير المعتمدة في الطريقة الغربية والحدائية السائدة الآن **في تصور المعرفة كونها ما يوفر أساساً آمناً لفهم العالم** . إن كان بوسع المتشككين في عصور الحداثة وما قبل الحداثة ، من بيرون إلى مونتاني ، أن يكتفوا بالتكهن بحرية حول أسس ادعاءاتهم بالمعرفة ، فإن مثل هذه الرفاهية كانت محرومة بشكل متزايد من وراثتهم المعاصرين . والواقع أن ديكرت هو الذي أعلن مرة أخرى هزيمة الشكوكية كونها

المهمة الأساسية للفلسفة الحديثة . ولعل كلمة **"حقيقة"** هي التي تعكس حداثة هذا الفهم لـ **"المعرفة"** ، أكثر من أي كلمات أخرى : ذلك أن أسلوب التفكير السائد حالياً في المجتمعات الغربية يملئ **"أن الحقائق" بمجرد اكتشافها وتحديدها تصبح نقاط انطلاق جديدة بالثقة في السعي إلى أشكال المعرفة المستقبلية غير المعروفة حتى الآن** . وفي مقولة لودفيج فيتجنشتاين (1961) المبكرة ، **"إن مجموع الحقائق هو الذي يشكل العالم"** بالنسبة لنا . منذ نشأتها في عالم التجارة ، خلقت **"الحقيقة الحديثة"** والمعارف التي أدت إليها الشعور بالثقة اللازمة لتصور العلوم كونها مؤسسات تقدمية ومتبادلة الدعم (بوفاي، 1998). وفي الأساس ، أدت هذه الثقة إلى تفاؤل ضمني كان سمة مميزة للحدثة بشكل عام وللعلم الحديث بشكل خاص طوال معظم القرنين الماضيين.

ولكن **"الحقائق" لا تصبح حقائق** لأن العلماء أدركوا بعض الصفات الفطرية الكامنة في شيء ما ، بل لأن بعض المعرفة بـ **"الواقعية"** بشكل عام ، أو **"حقيقة"** الحقائق ، قد تم تطبيقها على شيء ما . وباختصار ، فإننا ندرك شيئاً ما كونه حقيقة ، لأننا كنا نبحث عن حقائق – وليس لأن شيئاً ما كشف عن نفسه كونه **"حقيقة"** . وعند التأمل ، تظهر الدائرة مرة أخرى رأسها غير المناسب . فبدلاً من الاعتراف بـ **"حقيقة"** ، نقبل أن بعض العبارات صحيحة بينما لا تكون عبارات أخرى صحيحة . وفي معظم الحالات ، يحدث هذا الاعتراف دون وعي : يصبح جزءاً من **"الفطرة السليمة"** في شكل سياق مسلم به إلى حد كبير وراثته . فمن ذا الذي يشك ، على سبيل المثال ، في أن الماء يتدفق في اتجاه مجرى النهر؟ وما الفائدة من الشك في ذلك ؟ إن الفكرة الدائرية التي تشكل جوهر المفاهيم التي تحكم المعرفة لا مفر منها بقدر ما هي **حقيقة واقعة** . وإذا كانت **"المعرفة"** عاجزة عن خلق المساحات التي تتطلبها وفقاً لمعاييرها الحديثة الخاصة لكي تتفصل عن أشكال أخرى من السلوك الانعكاسي ، فربما حان الوقت لإعادة **تشكيل "المعرفة"** بشكل مختلف : ربما كشكل معين من أشكال **"الممارسة"** أو **"الثقافة"** التي تعمل وفقاً لمجموعة من القواعد واللوائح الخاصة بها ووفقاً للمساحات التي تنتجها هذه **"المعرفة الممارسة"** . وبدلاً من الإصرار على فكرة المعرفة كونها **"خارجية"** عن التجربة ومنفصلة عنها ، فإننا نكون أحراراً في الحديث عن **"المعرفة"** كونها **شكلاً من أشكال الثقافة** ، التي توجد جنباً إلى جنب مع أشكال أخرى من الوجود . أو بدلاً من ذلك ، قد يؤدي هذا الاعتراف إلى تسوية المسافة بين الثقافة والمعرفة ، وبالتالي رفع أي نوع من أنواع الممارسة إلى مرتبة المعرفة (والعكس صحيح) .

في الحالة الأولى ، لن يكون هناك تمييز قاطع بين السحر والطب الحديث ؛ وفي الحالة الثانية ، سيظهر المختبر والمطبخ كمساحات للمعرفة . ربما ، ولكن ما الذي كان ليكتسبه المرء في البداية من مثل هذه الخطوة إذا كان البناء الثقافي الناشئ للواقع من شأنه ، على حد تعبير إيان هاكينج (1999)، أن يترك المعرفة والثقافة في حالة من عدم التعريف الجيد وتفتقر إلى الدقة التحليلية ؟ بعبارة أخرى ، هل كنا لنتجاوز ما نحتاج إلى فهمه فحسب ؟ في مواجهة صعوبة تعريف المعرفة ، ربما كان من الحكمة أن نبدأ بوضع **"المعرفة"** في علاقة بمفاهيم أخرى . ففي نهاية المطاف ، تكتسب الممارسات الاجتماعية والثقافية المحددة مثل **"المعرفة"** معناها من خلال وضعها في علاقة بممارسات ومفاهيم أخرى . ولنضرب مثلاً على ذلك : يمكننا أن نحدد معنى **"التوظيف"** لأننا نستطيع أن نضعه ضمن طيف من الأنشطة ذات الصلة التي تتراوح بين **"العبودية"** وأشكال العمل غير الربحية مثل البستنة . أو بدلاً من ذلك ، نستخدم مجموعة من الممارسات التي يشار إليها باسم **"أنشطة الترفيه"** لخلق سياق مختلف في نوعه عن السياق الذي نسميه **"التوظيف"** . ومعاً ، تمنح هذه المفاهيم والحقول الدلالية التي تميزها معنى للعالم الذي نعيش فيه .

إن "المعرفة" لا تختلف عن المفاهيم الأخرى : فهي أيضاً تشكل جزءاً من سلاسل من المفاهيم التي تسمح لنا بالتمييز بين الممارسات . ولكن هناك مرة أخرى فرق حاسم : فأكثر من معظم الممارسات ، يتم وضع "المعرفة" جانباً عن المفاهيم الأخرى ليس فقط بمساعدة الثنائيات التي تشكل معاً جزءاً من شبكة دلالية . إن "المعرفة" تصبح على ما ندركه من خلال تثبيت الثنائيات في أضداد قطبية من نوع "إما/أو" (دويل، 1999؛ هانا، 1999). إن ثنائية الظواهر الفردية ، أو حقيقة أن القضايا إما أن تكون صادقة أو كاذبة ، تُترجم إلى نموذج للمعرفة بحد ذاتها (فيتجنشتاين، 1961).

وفي المجتمعات الغربية على وجه الخصوص ، يتم وصف "المعرفة" على هذا النحو بالإشارة إلى ما هي عليه بقدر ما يتم وصفها بالتلميحات إلى ما ليست عليه . إن هذه الرؤية الهيجلية الأساسية ، والاعتراف بأن كل تعريف "إيجابي" يخلق شكلاً من أشكال السياق "السلبى" ، عادة ما تتخذ شكل محور بين ما يتم تحديده على أنه "معرفة" ونقيضه الآخر ، والذي يتم تعريفه بشكل مختلف على أنه الجهل ، أو البساطة ، أو الخطأ ، أو غير ذلك من علامات الغياب . ولكن من الممكن القول إن المحور الأساسي للحدث هو المحور بين "المعرفة" وشكل "عدم المعرفة" الذي يشار إليه عادة باسم "الإيمان" . إن ترسيخ القطبية بين مختلف أشكال الممارسة الدينية والمعرفة العلمية هو في النهاية أحد العناصر الأساسية التي تحدد الحداثة . في بقية هذا الفصل ، أستكشف بعض التفرعات الرئيسية لهذا الإعداد الأساسي لدراسة الثقافة . اقترحت سابقاً أنه ربما يكون من المستحسن عدم التعامل مع "المعرفة" وفقاً للمعايير المقبولة عموماً ، والتي تقدمه كمسعى خارجي للروتين اليومي وبالتالي قادراً على تجنب الدائرية المرتبطة بأشكال أخرى من الممارسة البشرية . لكي ينجح هذا النهج النقدي ، يتعين علينا توضيح أين ولماذا حدث تبني هذا المعيار - ولماذا ما يزال مهماً ؟ عندها فقط سيكون هذا الفصل في وضع يسمح بتحليل مساهمة "الثقافة" في المناقشات المعرفية الجارية وتوضيح أي مساهمة محتملة يمكن أن تقدمها "النهج الثقافية" للعلوم الإنسانية .

صعود المعرفة

كيف ، إذن ، أصبحت "المعرفة" ما هي عليه اليوم - أكثر المعايير شيوعاً لتقييم الادعاءات حول جوانب مختلفة من الواقع ؟ إن أول نقطة واضحة جديرة بالملاحظة هي الحداثة التاريخية لكل من وضع المعرفة والتصور الحالي لها . إن الانفصال الذي يربط عادة بحدوث عصر النهضة والإصلاح الديني في أوروبا الغربية له أهمية كبيرة على وجه التحديد لأنه حطم اليقينيّات القديمة واستبدلها بالنظام غير الشخصي والمسؤول الذي يعترف به معظم الناس في العالم الحديث كونه "المعرفة" (جاردين، 1996). ولأن الكثير قد كتب عن هذه العصور الرئيسية في تاريخ العالم الغربي ، فإنني أسمح لنفسي بأن أفترض أفقاً مشتركاً مع قراء هذا الفصل - وهو ما يسمح لي بأن أكون موجزاً .

إن ما يظل ذا أهمية بالغة من وجهة نظر ثقافية هو الارتباط الوثيق بين المعرفة وظهور "الذات" ككيان يمكن تحديده (كوسجروف، 1989) قادراً بشكل مستقل على تفسير العالم (لامبروبولوس، 1993). وبالتالي فإن الذات المعرفية القادرة على التغلب على الشك والتي ظهرت في الكوجيتو السيئ السمعة لديكارت ، إذن ، لها مكمل عملي في الذات القانونية . إن ما يوحد كلاً من الذات المعرفية والذات القانونية هو بلا شك قدرة كل منهما على التمكين عبر مسافات جغرافية : فالقارئ لا يحتاج إلى التخمين ولكنه مدعو إلى مشاركة وجود شيء لا شك فيه ؛ وما الذي قد يكون أقل موضوع شك من الوجود المؤكد لشخص ما ؟

ومن الناحية التاريخية ، يمكن القول إن المثال الأكثر أهمية على "الأنا الشاهدة" هذا يمكن العثور عليه في شخصية المستكشف البطل في القرن التاسع عشر الذي استخدم كل القوة المالية التي وفرتها أشكال

رأس المال الغربية والوسائل التكنولوجية الحديثة للتوثيق لبناء "معرفة" منفصلة عن المجتمعات غير الغربية (درايفر، 2001؛ انظر أيضاً ماتيلارت، 2000). ونتيجة لهذا ، فإن الأهمية الجديدة المرتبطة بـ "المعرفة" قبل حوالي خمسة قرون ما تزال جزءاً واضحاً من المشهد الفكري المعاصر لدينا ، على الطراز الغربي ، مع التركيز الواضح على الحرية الفردية والمسؤولية والتأليف والموضوعات القانونية - والتي تم تجسيدها رمزياً في الأهمية المنسوبة إلى التوقيعات الفردية .

ولكن الرابط بين الذات الحديثة والعالم و"المعرفة" بعيد كل البعد عن أن يكون مباشراً : ففي حين ارتبطت التطورات في المعرفة ارتباطاً وثيقاً بأسماء أفراد رئيسيين (الشخصيات "الرسمية" في العلم الحديث)، فإن "المعرفة" بحد ذاتها يُعتقد أنها موجودة بشكل مستقل عن الإنجازات الفردية . ولا تسلط كلمة "دليل" الضوء إلا على هذه المفارقة الظاهرية (جينزبورج، 1989) بينما تقودنا في الوقت نفسه إلى العنصر النبوي الرئيسي الذي يوحد الذات والمعرفة : أهمية التمثيل في إنتاج المعرفة التي تم التقليل من شأنها منذ فترة طويلة . وبعبارة بسيطة ، فإن دور الذات الحديثة هو تمثيل الحقائق حول العالم التي تكتسب لاحقاً - بمجرد أن تصبح متاحة - حياة خاصة بها . يُعتقد أن صحة هذه "الحياة" تعتمد بالكامل على معايير خارجية ويتم بناؤها حول فكرة ، استخدمها ريتشارد رورتي (1979) ببراعة ، حول قدرة "الانعكاس" التي تجسدها أشكال معينة من التمثيل .

إن ما نشهده هنا يشكل خطوة مهمة : ورغم أن "المعرفة" لا يمكن تصورها من دون الحضور الأصلي للموضوعات الحديثة ، فإنها تتطلب من هذه الموضوعات - أو بالأحرى المؤلفين العلميين - أن تتراجع إلى الخلفية ، وأن تمتزج بالتمثيلات التي تمكن المعرفة . فالكتاب ، والمقالة العلمية ، وعرض الشرائح ، والمخطط التشريحي ، أو الخريطة الجيولوجية ، كلها تجسد هذا الجانب الأساسي من المعرفة : إذ يختفي "إنتاجها" عملياً وراء ادعائها بالصحة (نيلسون، 2000؛ روز، 2000). وتؤدي هذه الخطوة إلى ولادة تمييز آخر لا يقل أهمية بأي حال من الأحوال : وهو الاختلاف بين أشكال "الذاتية" و"الموضوعية" من معرفة العالم . ورغم أن "المعرفة" نشأت عن النمط الانعكاسي الذي تناوله هذا الفصل في البداية تحت عنوان "الشك" ، فإنها تتطلب أن لا يكون "اللون" أو الفضة وراء مرآة الطبيعة ملوثين ببنائها أو ممارستها (الاجتماعية)، بل أن تجسد شكلاً غير مكاني من أشكال الوجود (غاشيه، 1986).

المشكلة هي أن مثل هذه المرآة غير موجودة : وبصرف النظر عن فائدتها أو المكانة التي اكتسبتها كونها أشكالاً "موضوعية" من أشكال التمثيل ، فلا يمكن فصل أي من الوسائل العلمية للتمثيل المذكورة أعلاه عن السياق الذي نشأت فيه . في واقع الأمر ، يمكن فهم فكرة "الموضوعية" ذاتها ، بحكم كونها "مفيدة" ، على أنها تميز شكلاً معيناً من أشكال "الممارسة" (أو "لعبة اللغة") نفسها ، وهو شكل دائري لا يقل عن كونه "معرفة" : حيث يتم التأكد من "نجاحه" من خلال الاتساق الداخلي البحث . وفي هذا ، لا تختلف "المعرفة" عن غيرها من الممارسات .

التخصيص المكاني للمعرفة

إن هذا التسلسل من الأفكار هو الذي يسمح بالكشف عن أهمية التحويلة التاريخية المذكورة أعلاه لبناء المعارف "الثقافية" . وبالنسبة لي ، تكمن النتيجة الرئيسية في إعادة التقييم المعرفي لمفهوم "الثقافة" داخل العلوم الإنسانية خلال النصف الأخير من القرن التاسع عشر وحتى أواخر القرن العشرين . إن هذه الأهمية الأولى لـ "الثقافة" و"الثقافة" موثقة جيداً الآن ، كما هو الحال مع سلالته الفكرية من ماثيو أرنولد عبر ماكس

فيبر ومدرسة فرانكفورت إلى ريموند ويليامز وميلاد وتطور "الدراسات الثقافية" و"جغرافية الثقافة" في أوروبا الغربية ، في سبعينيات القرن العشرين (بينيت وآخرون، 1981؛ ستوري، 1993).

ومن منظورنا الحالي ، من الأهمية بمكان أن نلاحظ أن أهمية الثقافة كمفهوم تفسيري تعززت من خلال خيبة الأمل الحادة التي شعر بها الكثيرون عند تطبيق النموذج القياسي للمعرفة على عالم الأنشطة البشرية (ستروهمير، 1997). وبعبارة أخرى ، كانت العلاقة المتناقضة بين الأصل الانعكاسي والوضع الموضوعي للمعرفة التي تم الكشف عنها في الصفحات السابقة هي التي أدت إلى ظهور أعنف الانتقادات – مساحات من المعرفة - وكانت أداة في ظهور المعارف الحساسة ثقافيًا . يمكننا تلخيص هذه الانتقادات على أنها تنقسم إلى مجموعتين عريضتين : إعادة تقييم المعرفة من الناحية الظاهرية والبناء الاجتماعي . وكلاهما يشتركان في وجهة نظر مفادها أن "التمثيلية" الكلاسيكية (كما تم تطويرها أعلاه) هي مثالية ؛ إنهما يختلفان في البدائل التي يقدمانها للممارس المهتم علمياً .

لقد أحدثت الظاهرية الأولى تطرفاً في رؤية كانت مألوفة بالفعل لدى التجريبيين خلال القرن الثامن عشر : فقد أعادت التأكيد على أهمية التجربة من خلال الإصرار على أن المعرفة كانت دائماً معرفة بشيء ما جعله شخص ما عن عمد مركز اهتمامه . وبدلاً من إقامة علاقة محايدة بين الذات والموضوع ، فإن وجود القصيدة ذاته كان بالتالي مؤشراً على جانب شخصي لا يمكن اختزاله في بناء المعرفة . إن "ذات" مرآة التمثيل - لاستخدام الاستعارة السابقة - لا يمكن إلا أن تتشكل من خلال الإعجابات والنفورات والسير الذاتية والقيود الفردية (بيكلز، 1985؛ سيجلبرج، 1994).

إن اهتمامي الشخصي بالأسئلة المعرفية ، على سبيل المثال لا الحصر ، قد تشكل بفعل سلسلة سابقة من حالات انقطاع الاتصال أثناء عملية "إجراء البحث" ، وبفعل مجموعة من التحركات الشخصية بين بلدان مختلفة ، وبالصدفة العرضية . ومن الناحية "الموضوعية" ، لا ينبغي أن يكون لهذا الأمر أية أهمية : فأي بحث أنتج سوف يتم تقييمه بشكل مستقل عن سياقه . ولكن من الناحية الواقعية ، تظل الآثار باقية وتتكاثر الخصوصيات : فكون المرء أبيض البشرة ورجلاً ، فإن أي مساهمة محتملة في المعرفة حول العبودية على سبيل المثال سوف تظل بلا شك ملوثة بهذا السياق الشخصي . وقد توصلت البنائية الاجتماعية إلى استنتاج مماثل . وبصورة عامة ، يشمل هذا أي ادعاء بأن بناء المعرفة يجب أن يُفهم في سياقها التاريخي والاجتماعي والثقافي المناسب .

وبدلاً من تقديم رؤى خالدة يتم إنتاجها من وجهة نظر "أصلية" واحدة حول عمل المجتمعات ، فقد تم عد شكل المعرفة النسبي والمصغر والمُحسَّن محلياً أكثر ملاءمة . ورغم الاختلاف الكبير في الحجم ، إن لم يكن في الطموح ، فإن كلا النقيدين - ومفهوم الثقافة الذي سعوا إلى إحيائه - كان لديهما نقطة تقارب واحدة مشتركة : كلاهما اعترفاً **بالطبيعة "الموضوعية" للمعرفة** (Haraway، 1988) . بعبارة أخرى ، استمداً مكاناً مقنعاً منطقياً لدور "الثقافة" في إنتاج المعرفة .

ومن الناحية المنهجية ، غالباً ما كان هذا الاعتراف يعني التحول إلى أشكال "محلية" من المعرفة . كان إدخال هذا المصطلح إلى عالم المعارف الثقافية والجغرافية في جوهره بمثابة **إضفاء طابع مكاني** على ما أصبح يُعرف بالمعرفة الضمنية بين علماء المعرفة (جيرتز، 1983). ويحدد مصطلح "الضمني" هنا الطابع الضمني للعديد من أشكال المعرفة التي تسمح لنا كبشر بالوجود : من المعرفة المحددة بيولوجياً والغريزية إلى حد كبير (التنفس) إلى المعرفة المكتسبة والمدرّبة بشكل انتقائي (القيادة) ، نعتمد على أشكال المعرفة الداخلية لنعيش حياتنا .

إن "المعرفة المحلية" التي تحدد حدود المعرفة داخل التقاليد المحلية ، قد سلطت الضوء أيضًا على حقيقة مفادها أن المعرفة ليست مجرد نتيجة لطرق أكاديمية أو علمية لتحليل العالم ، بل إنها تشكل أيضًا ممارسة اجتماعية (ثرift، 1983). وفي الممارسة العملية ، أدى هذا إلى توسيع طيف المعارف الممكنة بشكل فعال من خلال تحديد طيف يمتد من "معرفة" المرء بطريقته الخاصة داخل حدود سياق مكاني مألوف (مثل المطبخ) إلى المساحات المصطنعة التي تم إنشاؤها في المختبر. وفي مجال الدراسات العلمية ، أنتج هذا التوسع حتى الآن ، إلى حد كبير من خلال المدخلات التي قدمتها الباحثات النسويات ، النتائج الأكثر أهمية (دودين، 1993؛ هاردينج، 1992؛ كيلر، 1985؛ لاتور، 1987). ومن الأمور التي تثير اهتمامنا بشكل خاص مصطلح "الثقافات المعرفية" (Knorr-Cetina, 1999) ؛ ولكن ينظر (Hacking, 1999) ، والذي ينتقد فكرة العلم الموحد والتقدمي الذي كان يشكل أهمية مركزية للحدثة ككل .

تكتسب مثل هذه إعادة تقييم لثقافات العلم أهمية أكبر في سياق الاندفاع الحالي نحو المعرفة غير المنظمة ومجتمعات الخبراء . ولكن في الوقت نفسه ، كان حجم الأشياء الفردية محل التحليل في كثير من الأحيان يتضاءل بشكل كبير: فالمركزية الممنوحة لـ "الجسد" (بتلر، 1990؛ ناست وبابل، 1998؛ شيلينج، 1993؛ ستراتون، 2001) و/أو "الأداء" (كرانج، 1994؛ هيثرنجتون، 1998؛ لويس وبابل، 1996؛ ماكديول، 1995) في العلوم الإنسانية مؤخرًا تشير، من بين أمور أخرى ، إلى الانخفاض في الحجم الذي ميز أحدث التطورات في العديد من العلوم الإنسانية . تسعى المعرفة من خلال الجسد وفي الأداء إلى أن تكون متحركة وتقترب بشكل محاكاة من موضوع فضولها : ما تفتقر إليه من قابلية النقل ، تعوضه بالصرامة والدقة.

لعبت الثقافة دوراً أساسياً في بناء مثل هذه المعارف ، فضلاً عن تفسير الاختلافات الموجودة في الممارسات في مختلف أنحاء العالم . وقد فعلت ذلك من خلال استحضار الممارسات "اليومية" التي شكلت وما زالت تشكل التواريخ والجغرافيات المختلفة التي تشكل جسم معارفنا (دي سيرتو، 1984). والحقيقة أن هذه الأخيرة تظهر الآن غالباً بصيغة الجمع وهو ما يشير إلى هذه الاستجابة : فعندما تصبح "المعرفة" مبنية مكانياً - كما يحدث بمجرد أن نسمح لـ "المعرفة المحلية" أو "المعرفة الضمنية" بأن تصبح أسساً لمشروعة لبناء المعرفة - فمن المرجح أن يجد الباحث نفسه في مواجهة تعدد من "حواف المعرفة" أو فضاءات المعرفة . وعلاوة على ذلك ، فإن حقيقة أن هذه "المعارف" تتنافس غالباً مع بعضها البعض لم تعد تُرى كونها تهديداً لوحدة العلوم ، بل أصبحت جزءاً من بنائها الحوارية . بعبارة أخرى ، في حين اعترف النموذج التقليدي للعلوم ، على النمط الغربي ، في أفضل الأحوال (في أعمال كارل بوبر على سبيل المثال) بوجود اختلافات زمنية - غالباً ما تُقرأ على أنها "تقدم" - في محتوى الحقيقة للتفسيرات العلمية ، فإن العلوم "الثقافية" اليوم تقبل وجود اختلافات مكانية ومن ثم ثقافية : لم تعد النماذج العلمية تتعاقب فحسب ، بل إنها تتعايش أيضاً (كوهن، 1962).

المعرفة الثقافية

إن الاعتراف بـ "الثقافي" على مدى القرنين الماضيين كان ليكون أمراً لا يمكن تصوره ، بدون إدراك جذوره في كل من التطورات المذكورة أعلاه : (1) الأهمية الجديدة المنسوبة إلى ظواهر ذات أهمية يومية، و (2) الاعتراف بـ "التمثيل" كونه قضية معرفية رئيسية لأي إنتاج للمعرفة. وبالنسبة لي ، فإن كليهما يتقاربان في ما أصبح يُعرف باسم "التحول اللغوي" (رورتي، 1967) إدراك أن "اللغة" هي (في) قلب المعرفة

والتعبير الثقافي ، فضلاً عن التغيير الثقافي . وفي مجال نظرية المعرفة ، لم تكن هذه الرؤية جديدة : كانت اللغة دائماً محورية للعديد من نظريات المعرفة المختلفة .

إن ما تغير أثناء إعادة تقييم "الثقافة" في سبعينيات القرن العشرين هو مركزية جديدة مُنحت للخطاب ، وهو فئة فرعية معينة من الاستقصاء اللغوي الذي يعطي معنى للغة كونها ممارسة (بينفيست، 1971). وبهذا الشكل دخلت اللغة في العلوم الثقافية وفي جغرافية الثقافة (بارنيت، 1998؛ كاري، 1996؛ ميلز، 1997). وبفضل تسمية فيتجنشتاين (1953) لـ "ألعاب اللغة" ، أكد مفهوم "الخطاب" على الحاجة إلى فهم المعرفة كونها شكلاً خاصاً من أشكال التواصل في سياق معين . وبعبارة أخرى ، كان "الخطاب" بمثابة إشارة إلى التحول إلى "الممارسات" في العلوم الإنسانية ، وبالتالي ، ولو ضمناً ، شرعن "الثقافة" كمفهوم أساسي داخل العلوم الإنسانية وخارجها.

كانت عواقب هذا التطور بعيدة المدى حقاً . فلم يقتصر الأمر على تجسيد الاهتمام غير المتبلور إلى حد ما بالأمور الثقافية من خلال المركزية الممنوحة للغة فحسب ، بل إن الاهتمام بـ "الخطاب" فتح أيضاً عوالم جديدة تماماً للمهتمين معرفياً . وقد شملت هذه العوالم التفسيرات الجديدة للتاريخ الحديث والعلم والثقافة التي كشفت عنها أعمال ميشيل فوكو (1979؛ 1989) ، و"تفكيك" التقاليد الفلسفية الغربية التي طرحها جاك دريدا (1982؛ 1989)، وإزاحة الذات عن العرش ، سواء كان ذلك صحيحاً أو خاطئاً ، في العصر الحديث المبكر في كتب جيل دولوز وفيليكس جواتاري (1987)، وجاك لاكان (1977)، وبرونو لاتور (1993). ومن المؤكد أن هذا ليس المكان المناسب لإجراء مراجعة متعمقة لجميع الاتجاهات المذكورة أعلاه . وبالتالي ، فإن بعض العلامات الإرشادية ستكون كافية لتوضيح العلاقة بين هذا النوع من البحث القائم على الخطاب ودراسة الثقافة . إن ما يتبين في البداية هو أننا نواجه دافعاً جديداً : فبدلاً من أن يوجه انتباهه إلى مسيرة "تقدمية" مزعومة من الإنجازات العلمية ، فقد حول العلم انتباهه الآن بشكل متزايد إلى نفسه وحل نفسه . على حد تعبير فوكو - كونه أرشيفاً . وفي هذا السياق ، نستطيع أن نظهر دافعاً "ثقافياً" بمعنى أن الاختلافات بين "المعرفة" وأشكال أخرى من الممارسة البشرية قد تم محوها تدريجياً .

الواقع أن "المعرفة" كثيراً ما أصبحت مرادفاً للممارسة البشرية عموماً ، وبالتالي فقدت المكانة المتميزة التي اكتسبتها منذ نشأتها قبل نحو خمسمائة عام . وسوف نعود إلى هذا الموضوع في وقت لاحق من هذا الفصل . ومن بين المفاهيم التي أثبتت نجاحها في إطار العلوم الإنسانية المستوحاة من الثقافة ، لا بد من إبراز فكرة ديريدا عن الاختلاف . فمن خلال تجذير الإصرار السابق على الاختلاف الذي أدى بالفعل إلى الاعتراف **بالخصائص "المحلية" للمعرفة** (كما نوقش أعلاه) ، نجح الاختلاف في توطين "المحلي" بشكل فعال . ومن خلال إنكاره للاستقرار الذي تتمتع به المفاهيم المستخدمة لتأسيس الاختلافات المعرفية في المكان والزمان ، أعاد ديريدا التركيز على مسألة القوة في إطار العلوم الإنسانية .

وقد ظهرت حجة مماثلة في كتابات فوكو، الذي قرأ التاريخ المقبول للتقدم الغربي ضد التيار، وكشف بهذه الطريقة عن النقاط "العمياء" في الخطابات العلمية : إن "تطبيع" الثقافات الغربية هنا يسير جنباً إلى جنب مع خلق "آخرين" غير طبيعيين - المرضى ، والمشردين ، والعاطلين عن العمل ، والمنحرفين جنسياً ، وما إلى ذلك . وقد تم تقديم كلا الموضوعين على نحو مثير للجدل في أعمال جاياتري سبيفاك (1988) وهومي بهابها (1994) . وما يبرز كموضوع رئيسي ، وإن كان غالباً ما يتم تجاهله ، هو **مركزية جديدة تُمنح لبناء المجتمعات وصيانتها** .

إن "المعرفة" والمجتمعات العلمية التي خلقتها ليست سوى مثال واحد من بين العديد من الأمثلة التي توضح كيف تم بناء مفهوم "المجتمع" في أعقاب الحداثة . إن مفهوم "الحس السليم" الذي تم تطويره في وقت

سابق يعد مرة أخرى أمراً بالغ الأهمية في هذا الصدد لأنه يمثل مجتمعاً مشتركاً ، وإن كان غير مدروس في الغالب ، في قلب العديد من المجتمعات . إن السمة "الثقافية" نفسها ، والبناء الخطابي للمجتمعات حول مثل هذه المفاهيم المشتركة - والمهمة ثقافياً - مثل "الحقيقة" (المجتمع العلمي) ، و"التمثيل" (المجتمع السياسي)، و"الجمهور" (المجتمع المدني) أو "الرغبات" (الخطابات الاقتصادية)، أصبحت مجالاً مشروعاً للبحث (موف، 1993).

لقد أدى هذا التفكير للوحدة الخطابية التي تقوم عليها مجتمعات مختلفة عبر المقاييس إلى تطرف مفهوم الثقافة كمجموعة موحدة من الممارسات . وفي هذا السياق ، سارت دراسة الثقافة على خطى مدرسة فرانكفورت - التي كان تفسيرها المتشائم للمعرفة الحديثة يتماشى على نحو متزايد مع فكرة "الثقافة" كونها تفتقر إلى الاتجاه الواضح (أدورنو وهوركهايمر، 1979) . وكان الارتباط - بين البناء الخطابي للمجتمعات - والتاريخ في أعمال والتر بنيامين على وجه الخصوص - ذا أهمية فريدة - في مجال الدراسات الثقافية ، بمفهومها الواسع (بنيامين، 1999). ولكن الثمن الذي تكبدته نتيجة للتطرف الشديد في "الثقافة" في مظاهرها اللغوية خلال القرنين الماضيين كان على القدر نفسه من الأهمية : ذلك أن الاعتراف (الدقيق تحليلياً) بأن "المعرفة" قد تختلف جغرافياً كان في كثير من الأحيان مجرد خطوة أولى في سلم النسبية .

إن علماء الثقافة وغيرهم من العلماء غير قادرين أو غير راغبين - على حد تعبير لودفيج فيتجنشتاين (1961) - على "نسيان" السلم بمجرد أن يخدم غرضه ، ووجدوا أنفسهم فجأة يواجهون احتمالات ليس فقط الظواهر قيد التحقيق ولكن أيضاً المطالبات بالمعرفة التي قدموها للعالم الأوسع . باختصار، كان علماء الثقافة من مختلف المذاهب محاطين بظاهرة رأى الكثيرون أنها مناسبة لتسمية "ما بعد الحداثة" (بيرتنز، 1998؛ دير، 2001).

إن جغرافية ثقافة "ما بعد الحداثة" ، على الرغم من أنها ليست مصطلحاً شائع الاستخدام من قبل ممارسيها ، وضعت تأكيداً خاصاً على تعدد المعارف الثقافية ، بدلاً من وحدة المعرفة التي تم إنشاؤها من خلال استدعاء مصطلح "الثقافة" - وهو الدافع الذي كان حياً جداً في جغرافية الثقافة حتى أواخر السبعينيات . ولقد رأى آخرون أن الاعتراف بالمعرفة النسبية لا يشكل انحرافاً عن "الحداثة" بحد ذاتها . وفي تفسير الاستقرار الذي توفره تقليدياً أشكال التمثيل الأحادية الدلالة كونها مكوناً بنيوياً للمعرفة بشكل عام ، فسرت هذه المجموعة الثانية التحرك نحو أنواع المعرفة المحلية أو الموضوعية في أماكن أخرى كونها انحرافاً عن الأشكال "البنيوية" لإنتاج المعرفة ، ودعت بدلاً من ذلك إلى تبني مناهج "ما بعد البنيوية" (دويل، 1999).

بالنسبة للقراء المهتمين بـ "مساحات المعرفة الثقافية" ، فإن الاختلاف بين الموقفين الموضحين أعلاه مهم ويجب توضيحه بمزيد من التفصيل . في حين أن المناهج الحساسة ثقافياً لبناء العلم متوافقة تماماً مع وجهة نظر ما بعد الحداثة ، إلا أنها لا تتوافق بسهولة مع إنكار البنى في حد ذاتها . في الأساس ، يرتبط الاختلاف بتفسير مختلف لـ "المادية" وبالتالي لمكانة "الثقافة" بين العلوم . بينما تفسر وجهة النظر "ما بعد الحداثة" الاعتراف بـ "الثقافة" على أنها تغيير في التركيبة الحقيقية للمجتمعات - وهي وجهة نظر متوافقة بسهولة مع تطور المجتمعات "متعددة الثقافات" والتقدم المتزايد لأشكال أخرى غير محلية من التفسير مثل الاستعمار أو الماركسية أو الفوردية - فإن إنكار البنى أعاد تركيز الاهتمام على المجال المعرفي المحض . لقد ترك التذبذب الناتج بين الادعاءات الوجودية والمعرفية علامة واضحة على دراسة "الثقافة" . ولعل التوتر الناتج عن ذلك ، والذي تم التعبير عنه بشكل أكثر إيجازاً في الشكوك التي أثارها دون ميتشل (1995)، حاضر جداً اليوم . فمن ناحية ، ترك الاعتراف بالدور الرئيسي لـ "الثقافة" بصمة على كل تلك التطورات الفكرية التي تسعى إلى توطيد الخطابات القوية ، من ما بعد الاستعمار (بارنيت، 1998؛ سعيد،

1993؛ سيداوي، 1997؛ 2000) إلى ما بعد الماركسية (جيبسون-جراهام، 1996؛ لاكلو وموفي، 1985) وما بعد الفوردية (أمين، 1994).

ومن ناحية أخرى ، تواصل "الثقافة" خدمة الاستراتيجيات الخطابية التي تكشف عن نسبية الادعاءات بالفهم . وفقًا لبعض المراقبين ، يمكن رؤية كلا التيارين من الاستقصاء متقاربين في دور "المقاومة" كتعبير ثقافي عن كل من الوجود "الإيجابي" لشيء ما والاضطراب "السلبى" لـ "الفطرة السليمة" التي يخلقها (كريسويل، 1996؛ بايل وكيث، 1997؛ سكوت، 1985) ومع ذلك ، فإن الوضع المعرفي لمثل هذه الادعاءات ما يزال غير واضح ويظل عرضة للنقد المستمر (شارب، 2000) .

قد يكون من المناسب محاولة تقديم ملخص أولي مؤقت في هذه المرحلة من مناقشتنا . من شأن مثل هذا المسعى أن يضع "الثقافة" كمفهوم رئيسي في محاولات معالجة القضايا المعرفية التي ظهرت في القرن التاسع عشر . لقد كان الاعتراف بـ "التمثيل" و "الخطاب" على وجه الخصوص في نظريات المعرفة مفيداً في التحرك نحو الخبرة والحياة اليومية وأشكال المعرفة المحلية الأخرى . وقد عززت هذه الأخيرة بدورها بيئة مواتية للاهتمام بالمسائل الثقافية . ومع ذلك ، فإن ما يظل دون حل هو وضع "الثقافة" كمفهوم : هل تعمل وفقاً لمنطق الخطاب العلمى الراسخ أم أنها تعمل بطريقة مختلفة ؟ ربما يكون تجنب مصطلح "الثقافة" من قبل المهتمين بالطرق الجديدة الحقيقية لخلق الرؤى مؤشراً في هذا الصدد . يمكن للمرء أيضاً أن يجادل بدرجة ما من التبرير بأن التاريخ المفاهيمي لمصطلح "الثقافة" ، مع الاستخدامات المرتبطة به وخاصة أثناء الاستعمار وبناء الدول القومية ، يجعله غير مناسب لتطوير المعرفة نظرياً . ومهما يكن من أمر، فإن هذا المؤلف مرتاح تماماً في السماح للإدراكات التي خلقتها تشابكات الثقافة ومساحات المعرفة بالتحدث عن نفسها.

الثقافة والتمثيل

يكون هذا الفصل غير أمين فكرياً إذا ما أنكر (من الناحية المعرفية) أن الهروب المتهور إلى الأمور الثقافية لم يكن سوى أحد طرق الهروب العديدة من "أزمة التمثيل" (دير، 1988) التي تم تشخيصها خلال العقدين الأخيرين من القرن العشرين . وكما هو الحال في كثير من الأحيان ، فإن الطرق التي لم يتم سلوكها لا تقل إثارة للاهتمام عن النماذج التي تم تطويرها بالفعل . على سبيل المثال ، فإن مرونة العديد من العاملين في العلوم الإنسانية تجاه الأفكار التي اقترحها كارل بوبر (1962) في البداية - قبول "التزييف" كوسيلة لإثبات الوضع المؤقت للأشكال المتنافسة من التمثيل - ما تزال مفاجئة .

ولعل ما يثير الدهشة بالقدر نفسه هو الافتقار إلى أي استجابات مستوحاة من الثقافة للتحديات التي ولدتها "أزمة التمثيل" والتي تم تطويرها في وضع براجماتي (هابرماس، 1972؛ 1988). وعلى وجه الخصوص ، فإن الافتقار إلى أية مشاركة مستدامة بين النظرية الثقافية والبنوية يأتي كمفاجأة بالنظر إلى مصطلحاتها المتبادلة في تجنب أنماط التفكير الثنائية (جيدنز، 1984؛ ولكن ينظر شيلينج، 1993). ويميز إهمال مؤسف مماثل إمكانية التبادل بين الواقعية النقدية والنظرية الثقافية (بهسكار، 1986؛ هانا، 1999؛ ساير، 1992).

ومع ذلك ، هناك شكل آخر من أشكال النقد أثبت أنه مهم بالقدر نفسه في صعود الثقافة إلى المكانة التي تتمتع بها حالياً . وهنا أفكر في نقد تحيز العديد من أشكال المعرفة المقبولة . وكان أكثر هذه الانتقادات صلة بالموضوع وما يزال هو ذلك الذي أطلق تحت عنوان "النسوية" . وفي أفضل حالاته ، تجنب هذا التقييم استبدال مجموعة من وجهات النظر الجزئية بمجموعة أخرى وأنشأ أشكالاً جديدة حقاً من التحليلات الثقافية (بورردو، 1993؛ 1998). خذ على سبيل المثال إعادة تقييم أهمية الاستعارات البصرية في عالم العلوم (ليفين،

1993؛ وجاي أيضاً، 1993). إن فكرة تنوير الظواهر الثقافية وغيرها من الظواهر، والتي كانت في السابق تُعد تعبيرات بريئة عن رغبة مشتركة على مستوى العالم في المعرفة، أصبحت الآن تُعد على نحو متزايد جزءاً لا يتجزأ من رؤية عالمية موضوعية (روز، 1993؛ ولكن اينظر جولد، 1999) وبالتالي - بشكل حاسم - طريقة مجسدة للمعرفة (بيل وثريفت، 1995). وهذا أيضاً مثال جيد مثل أي مثال آخر على الطبيعة المسلم بها لبناء المعرفة في المجتمعات الغربية: إن **تفضيل "العين" على أشكال أخرى من الاتصال بالعالم** لا يأتي بشكل طبيعي لمعظم الناس فحسب، بل إنه أيضاً تعبير واضح عن نوع معين من الثقافة التي تساعد في تخمير تلك الثقافة من خلال نزع الشرعية عن "طرق الرؤية" البديلة (روز، 2000؛ راين، 1997).

وليس من قبيل المصادفة أن **العين**، بميلها إلى إعلان الأشياء إما حاضرة أو غائبة، هي التي أصبحت **الحن الرئيسي للعلم الحديث**: فهي تكمل بشكل جيد استراتيجيات أخرى استخدمها العلم الحديث لصالحه. والواقع أن التنوع الهائل في أشكال التعبير الثقافي والنواقص الواضحة التي يفرضها النهج البصري الحصري قد جعلت هذا النقد يبدو أقل تطرفاً مما هو عليه في الواقع، ذلك أن هدف هذا النهج وغيره من المناهج ذات التوجه الثقافي للمعرفة كان في كثير من الأحيان مفهوماً يقع في قلب المشروع العلمي الحديث: مفهوم الهوية (كوهين، 1999؛ فريز، 2001). ولعل من المناسب في النهاية، بما ينطوي عليه الكثير مما ناقشناه في هذا الفصل، أن نصل إلى بعض مظاهر المركز.

"الهوية" بالطبع هي أحد المفاهيم الأساسية للفلسفة على نطاق واسع. وهي أيضاً المصطلح الذي يُستخدم عادة للإشارة إلى تلك العناصر غير القابلة للاختزال وغير الدائرية التي تشكل الأساس للهياكل بشكل عام. ومن بين مجموعة متنامية من المفاهيم التي تشير إلى "الهوية" - بما في ذلك المفاهيم السياسية مثل "الأمة"، إن المفاهيم الجمالية مثل "المظاهر الطبيعية" والمفاهيم الاقتصادية مثل الأوزان والقياسات - احتلت الذات (الحديثة) مكانة متميزة. **ترتبط الهوية بالاستعارات البصرية من خلال تحديد مواقف واضحة لا لبس فيها للنظرة البشرية، ويتم تأكيد الهوية باستمرار في سياق يومي من قبل الجميع تقريباً.**

إن الاعتراف بالثقافة والوضعية والسياقية يتحدى الهندسة الجميلة، وإن كانت مقيدة، لإنتاج المعرفة المرتبطة. عند طيها على أصلها والسياق الثقافي الذي أحاط بها، كشفت **"الهوية"** عن نفسها بأنها **بناء اجتماعي يخفي أشكالاً مفاجئة غالباً من الاختلاف**. مرة أخرى، جاء الدافع الأولي الرئيسي من علماء الثقافة النسويين الذين أدركوا أهمية **الاختلافات بين الجنسين في بناء الهويات**. ولقد تلا ذلك الاعتراف باختلافات أخرى سرعان ما تحولت على إثرها كلمة **"الاختلاف"** إلى أحد المفاهيم الأساسية في التحليلات الثقافية.

لكن نقد الهوية لم يتوقف حتى صاغ فئة جديدة لوصف تبخر الهوية في نقيضها الآخر، وهو **الهجين** (بهابا، 1994؛ واتمور، 1997). وإذا استخدمنا الاعتراف بالهجين كمفهوم معرفي وأداة استراتيجية، فيمكننا أن ننظر إليه كونه **الإجابة المنطقية على مفارقة أساسية في الهوية** اعترف بها لودفيج فيتجنشتاين بالفعل: **"إن القول عن شينين إنهما متطابقان هو هراء"**، والقول عن شيء واحد إنه متطابق مع نفسه هو عدم قول أي شيء على الإطلاق" (1961: 5.5303). **إن الهوية كونها حجر الأساس لكل المعرفة**، والتي تتأرجح بين "كما لو" المشبوهة للغاية والتكرار غير المقنع، تصبح موبوءة بالسلطة؛ ونتيجة لذلك، وعلى حد تعبير جونار أولسون المناسب، **"يمكن تعريف المعرفة بأنها القدرة والفرصة لقول أن أ = ب وأن يتم تصديق المرء عندما يفعل ذلك"** (1998: 147-148، ينظر أيضاً أولسون، 2000). إن تحليل "الثقافة" يتأثر بالقدر نفسه بهذه الرؤية الثاقبة ولكنه يعاني منها بدرجة أقل نظراً لبنيتها الشاملة و واقع وجودها كمارسة.

من بين القضايا العديدة التي أثّرت بالتزامن مع مفهوم "الهوية"، ربما لا يوجد شيء أكثر صلة بعنوان هذا القسم من التنوع الهائل في المناهج المجردة والعملية التي طورتها الثقافات الفلسفية المختلفة في

جميع أنحاء العالم للتركيز على وجودها (مبيني، 1990). إن الصفحات الحالية تفتقر إلى المساحة والخبرة الكافية لاستكشاف التقاليد غير الغربية ، وبالتالي فإنها لا تستطيع إلا أن تشير إلى هذا الاختلاف الجوهري على أمل التوصل إلى شكل أكثر شمولاً للمعرفة الثقافية . وربما تكون الهوية محورية في كل هذه الاختلافات ؛ ولكن معالجتها لا تتبع دائماً المسار نفسه ، ولا تسفر عن نتائج قابلة للمقارنة من الناحية البنيوية.

فالتقليد المجتمعي الذي ميز الكثير من التفكير والثقافة الأفريقية والذي ترك بصمة على السياسة في مفهوم ليوبولد سنغور عن الزنجية ، على سبيل المثال ، لا يفضل بشكل عام المفاهيم الفردية للعلم والمعرفة المألوفة لأي شخص في الغرب (بيرت، 2001؛ جوتليب، 1992؛ كوامي، 1997؛ موديمبي، 1988؛ سنغور، 1964). إن الدور الاجتماعي الناتج عن الممارسات الثقافية مثل الروحانية ، على سبيل المثال ، لا يمكن فهمه ضمن إطار مستمد من أشكال الهوية والرعايا الغربية وموجه إليها في نهاية المطاف (روني، 2001). وقد كان الميل المماثل إلى البحث عن المعرفة على نطاق أوسع من الفرد سمة مميزة للتجربة في أمريكا اللاتينية (شوتي، 1993؛ وولف، 2001)، في حين شهد انتشار التقاليد الشاملة غير الثنائية تطور الثقافة والفكر الآسيويين وحتى نهجاً مختلفاً لفهم البشرية وثقافتها (أميس وآخرون، 1994؛ لوي، 1988). أصبحت المجموعة الناتجة من الأسئلة مركزية لظهور أشكال "ما بعد الاستعمار" من المعرفة الجغرافية (كلايتون، 2001؛ سيداواي، 2000) والتي تم استكشافها في مكان آخر من هذا المجلد.

الاستنتاجات

كل هذا يسمح لنا أخيراً بالتعامل مع دور النظرية في بناء المعرفة . غالباً ما يُنظر إلى عالم **"النظرية"** ، وهو عالم شاسع في حد ذاته ، على أنه نقيض للمفاهيم التجريبية للمعرفة . تاريخياً ، هذا ليس دقيقاً تماماً نظراً لوجود أنظمة نظرية متطورة تدعم أولوية المناهج التجريبية على أشكال أخرى من إنتاج المعرفة . بخلاف ذلك ، تغيرت حظوظ "النظرية" داخل معرفة الثقافة بشكل كبير منذ أيام ماكس فيبر . بمجرد الاعتقاد بأنها توفر سياقاً للسعي وراء المعرفة ، فإن استدعاء "النظرية" له معنى أكثر مرونة في الوقت الحاضر . لم نعد نتحدث عن الملاحظات التي "تتفق مع الافتراضات النظرية" ، بل اخترنا بدلاً من ذلك طرقاً مخففة "مستنبطة نظرياً" للتعامل مع الظواهر الثقافية .

إن كل هذا يتماشى تماماً مع مناقشتنا حتى الآن : إن فكرة المعرفة "المحلية" ، أو الثقافات المختلفة أو الافتقار إلى الهويات المستقرة ، تعني وضعاً مختلفاً ومخففاً بشكل جوهري وقابلية للتطبيق لمفهوم الادعاءات القابلة للنقل والتعميم والتجريدية للمعرفة . إن المعرفة المتعلقة بالثقافة تميل إلى أن تكون معرفة فردية . وسوف تميل إلى التركيز على العمل الملموس للتكوينات الثقافية المعينة وتترك الادعاءات المتعلقة بالصورة الأكبر للآخرين . وبدلاً من النظرية ، فإن ما ظهر هو "نظرية ميتافيزيقية" من النوع الذي حاولنا مناقشته في هذا الفصل : فحص الاحتمالات والقيود والتناقضات داخل ، وكذلك بين ، المقترحات المعرفية المختلفة (بورودو، 1998).

لقد سعى هذا الفصل إلى تقديم تعدد "مساحات المعرفة" كونها نتيجة منطقية للمناقشات المعرفية داخل العلوم الإنسانية . يرتبط مفهوم "الثقافة" بهذه المساحات - في الواقع ، يصبح مرادفاً إلى حد كبير لهذه المساحات - لأنه على عكس العديد من المفاهيم العامة الأخرى، لا تقاوم "الثقافة" الاختزال في المطالبات بالمعرفة التي تعد واحدة من السمات الرئيسية للمعرفة المعاصرة في العلوم الإنسانية . في رأيي ، هذا يفسر بعض جاذبية الأشكال "الثقافية" للمعرفة . وعلى هذا النحو ، تقدم جغرافية "الثقافة" (أو غيرها من المناهج "الحساسة ثقافياً" لإنتاج المعرفة) حلاً عملياً لمشكلة الدائرية التي بدأ بها هذا الفصل ؛ وكونها حلاً ، فإن هذا

الحل لا يجعل المشكلة الأصلية تختفي ، ولكنه يتمتع بميزة الذوبان في شكل من أشكال الممارسة ما كان ليظل مخفياً عن الأنظار لولا ذلك . إن "نزع الصفة الطبيعية" عن العادات والتقاليد المسلم بها والافتراضات المنهجية ، من بين أمور أخرى ، هو بوضوح فائدة من إعادة النظر الثقافية في العقود الماضية .

ومع ذلك ، هناك خطر يجب توضيحه بالقدر نفسه من الإلحاح . نحن نتحدث عن "الثقافة" بطريقة عالمية ، وبالتالي ندرج ما يمكن - وكثيراً ما ينبغي - تحليله بشكل معقول تحت عنوان "الاقتصاد" أو "السياسة" أو الفئات النفسية الفردية . إذا كانت الخبرة والدقة المعرفية تدعونا إلى هذه أيضاً ، كما ترتبط بعمل "الثقافة" ، فمن المؤكد أننا سنخسر بقدر ما يمكننا أن نتوقع أن نكسب . وعلى أقل تقدير ، يجب على أي شخص مهتم بالطرق الثقافية للمعرفة أن يعترف بأن "الثقافة" أيضاً يمكن ويجب أن تخضع لنفس التوطين الذي أنتج في السابق العديد من الأفكار غير المتوقعة . إن هذه الخطوة الأخيرة من شأنها أن تمثل إضافة حقيقية ومرحب بها إلى "مساحات المعرفة" التي نخلقها ونغذيها ونسكنها .