آثار الحداثة وجغرافيات ما بعدها

ديفيد ب. كلارك

ترجمة بتصرف
أ.د. مضر خليل عمر

مقدمة

ظهر مصطلح ما بعد الحداثة فجأةً على الساحة الجغرافية في منتصف وأواخر ثمانينيات القرن العشرين (مع أن الكلمة استُخدمت قبل ذلك بكثير في سياقات أخرى) . في مواجهة وعود الواقعية الرصينة بإعادة النظر في العلم من أجل الجغرافيا البشرية (الفصل 8)، والنصيحة الحكيمة التي قدمتها نظرية الهيكلة في محاولة حل الخلاف الأسري طويل الأمد بين البنيويين والإنسانيين (الفصل 7)، بدا أن تصرفات ما بعد الحداثيين المتهورة والمذهلة قد ألقت بالشك في العقل نفسه - ولم تعد تهتم بالحقيقة إلا بقدر ما يهتم بها من كف عن الإيمان بالله ويستمر في القلق بشأن الشيطان . وكانوا على حق أيضًا : "ما الدليل على صحة دليلي ؟" يسأل ليوتارد (1984: 24) في كتابه "الوضع ما بعد الحداثي" هذا السؤال البسيط والساحر يلقي باليقين العلمي في دوامة من الشك ، ولكنه يجعلك تشعر أيضًا - إذا كان من السهل تقويضه - بأنه لا جدوى من القلق بشأنه على الإطلاق (دويل، 1993).

العلم مسألة إيمان بقدر ما هو أي شيء آخر . لها مؤمنوها ، ومعارضوها ، ونصيبها العادل من الشعور بالذنب أيضًا . هذه هي عقيدة ما بعد الحداثة غير المُلزمة (مع أن المرء يصعب تخمينها من خلال الخطب المُتشددة التي يُقدمها قاموس الجغرافيا الإنسانية لتوعية قرائه : جونستون وآخرون، 2000: ما بعد الحداثة، ما بعد الحداثة). أول ما يُمكن قوله عن عالم ما بعد الحداثة هو أنه مُربك بطبيعته. (وما بعد الحداثيين معتادون على القيام بحيل رخيصة كهذه ، لذا لم نعد نعرف الآن إن كنا نتحدث عن كلمات أم عوالم ، ونشعر بالارتباك التام بشأن علاقتهما - التي كنا نعدها في السابق مسألة تمثيلية مباشرة).

إذا كان هذا يمنعنا من تقديم تعريف واضح منذ البداية ، فإن المونتاج البليغ الاتي للمعاني يجب أن يضعنا على المسار الصحيح : ما بعد الحداثة تعني أشياءً كثيرة ومختلفة لأناسٍ مختلفين . قد تعني مبنىً يتباهى بغطرسة بـ "الأوامر" التي تحدد ما يناسب وما يجب إبعاده تمامًا للحفاظ على المنطق الوظيفي للفولاذ والزجاج والخرسانة . إنها تعني عملاً خياليًا يتحدى الفرق بين الرسم والنحت ، والأساليب والأنواع ، والمعرض والشارع ، والفن وكل شيء آخر . إنها تعني حياةً تبدو مريبةً كمسلسل تلفزيوني ، ودراما وثائقية تتجاهل قلقك بشأن فصل الخيال عما "حدث بالفعل" . يعني ذلك حرية التصرف كما يحلو للمرء ، ونصيحةً بعدم أخذ أي شيء تفعله أنت أو غيرك على محمل الجد .

يعني ذلك السرعة التي تتغير بها الأمور، والوتيرة التي تتعاقب بها الأمزجة بحيث لا يكون لديها وقتٌ للتصلب . يعني ذلك جذب الانتباه في جميع الاتجاهات دفعةً واحدة، فلا يتوقف عند أي شيء طويلًا، ولا يُلقي أي شيء نظرةً فاحصةً. **يعني ذلك مركز تسوق يفيض بالبضائع ، التي يكون استخدامها الرئيسي متعة شرائها. يعني ذلك النشوة... حرية السعي وراء أي شيء**، والحيرة المُحيّرة بشأن ما يستحق السعي إليه ، وباسم ما ينبغي للمرء السعي إليه. (باومان، ١٩٩٢: ٧) ويضيف باومان : "ما بعد الحداثة هي كل هذه الأشياء ، وغيرها الكثير ، لكنها أيضًا - ربما أكثر من أي شيء آخر - حالة ذهنية" . وبالمثل، يقترح إيكو أن "ما بعد الحداثة ليست اتجاهًا يُعرّف زمنيًا ، بل هي بالأحرى... فن، طريقة عمل" (١٩٨٥: ٦٦). دعونا نسجل هذه الفكرة الآن.

أمر ثانٍ يُقال عن عالم ما بعد الحداثة هو أن الناس يتوصلون دائمًا إلى مخططات مفاهيمية يُفترض أن تجعل كل شيء أكثر وضوحًا - والنتيجة الإجمالية لذلك غالبًا ما تجعل الأمور أكثر إرباكًا . إن أنظمة الترتيب دائمًا ما تكون مُربكة ، كما أوضح فوكو (1974: 15) بوضوح ، بالإشارة إلى فقرة في بورخيس حول تصنيف الحيوانات الذي قدمته "موسوعة صينية معينة" ، والتي يرد عليها بيريك بالقائمة الاتية ، المستقاة من وثائق حكومية موثوقة :

(أ) الحيوانات التي تُراهن عليها،
(ب) الحيوانات التي يُحظر صيدها بين 1 أبريل و15 سبتمبر،
(ج) الحيتان الجانحة،
(د) الحيوانات التي يخضع دخولها إلى الحدود الوطنية للحجر الصحي،
(هـ) الحيوانات المملوكة ملكية مشتركة،
(و) الحيوانات المحنطة،
(ز) إلخ (وهذا ليس مفاجئًا على الإطلاق في حد ذاته؛ فقط مكان ظهوره في القائمة هو ما يجعله يبدو غريبًا)،
(ح) الحيوانات التي قد تنقل الجذام،
(ط) كلاب الإرشاد للمكفوفين،
(ي) الحيوانات التي تتلقى ميراثًا كبيرًا،
(ك) الحيوانات القادرة على يتم نقلها في المقصورة،
(ل) الكلاب الضالة بدون أطواق،
(م) الحمير،
(ن) الأفراس التي يُفترض أنها حامل بالمهر .(1999 :197)

هذا "التنوع المذهل تمامًا" (1999: 167) واضح تمامًا في التمييزات المعتادة بين (1) "ما بعد الحداثة"، وهي حقبة أو فترة تاريخية، (2) عملية "ما بعد الحداثة"، (3) "ما بعد الحداثة" كتيار ثقافي أو أسلوب جمالي، (4) وما إلى ذلك : كان دعم الكثير من الأدبيات...

هو تصور لما بعد الحداثة كعصر مؤسس تدريجيًا في المكان والزمان وفقًا لمنطق إزالة التمايز، والذي يفجر الاستقلال النسبي للمجالات المتميزة للاقتصاد والسياسة والمجتمع المدني ، وما إلى ذلك ، من خلال العملية السلبية لما بعد الحداثة ؛ ومن خلالها يُمكن استنباط منطق ثقافي مترابط أو "بنية شعورية" (ما بعد الحداثة) مباشرةً. (دويل وكلارك، ١٩٩٧: ١٤٥) هذه المخططات تنهار دائمًا ، خذ "التفكك" على سبيل المثال . الفكرة الأساسية هي **أن الحداثة شهدت فصل الحياة إلى مجالات متميزة كانت في السابق غير قابلة للفصل (أي موحدة)، مما يسمح بتنظيمها العقلاني ومراقبتها ومتابعتها**. وهكذا سمحت الطريقة التي تطور بها المجتمع الغربي الحديث بفصل مسألة ما يجعل "المعنى الاقتصادي" ، على سبيل المثال، بشكل هادف عما هو "ممتع جماليًا" أو "صحيح أخلاقيًا" . كان لهذا جميع أنواع العواقب غير المقصودة (المتناقضة غالبًا) - ولكن يبدو أن عملية التمايز الحديثة قد دخلت الآن في نوع من "الانعكاس" ما بعد الحداثي .

ومع ذلك ، فهذه ليست عملية "إعادة دمج" و"إصلاح" مباشرة ، بل هي "تسرب" لمنطق حديث مختلف عبر مجالات حديثة متميزة سابقًا : مفاهيم سياسية (مثل "الحقوق") تُطبق على السوق (مثل "حقوق المستهلك") ؛ الجمالية التي تُحرك السياسة أو الاقتصاد (فكّر في الحملات الانتخابية التي تُحركها وسائل الإعلام أو المجتمع الاستهلاكي) ؛ وهكذا . مع تقاطع مجالات كانت مُتميزة سابقًا ، "نشهد... انفصالًا تامًا

عن مركزية المجتمع . مُنفصل ، مُفكك ، مُنفصل ، مُفكك ، مُنفصل ، مُنقطع ، مُنفصل ، مُنفصل ، مُنفصل عن التنظيم... مُنفصل ، مُنفصل ، مُنفصل . هذه هي بادئات اليوم ، ليست ما بعد ، أو نيو، أو ما قبل" (تشومي: ١٩٩٤: ٢٢٥) . لذا ، إذا كان هذا في هذه الحالة ، ما مدى ملاءمة مفهوم منطق ثقافي منفصل ، ما بعد الحداثة ؟ **هذه التناقضات طبيعية لأن ما بعد الحداثة متناقضة في جوهرها** . لم تعد "حديثة" بالمعنى الدقيق للكلمة ، لكنها ليست شيئًا جديدًا ومختلفًا تمامًا أيضًا ، إذ ما يزال من الممكن رؤية الفئات الحديثة تعمل في كل مكان : "مصطلح "ما بعد الحداثة" يعني تناقضًا مع الحداثة دون تجاوز لها" (كوسبيت، 1990: 60). أو ربما هو "استمرار للحداثة وتجاوزها" (جينكس، 1986: 7). في الواقع ، لا يمكن حل هذه التناقضات.

أمر ثالث يجب قوله هو أن الجغرافيين قد زادوا من هذا الارتباك أكثر من غيرهم (دير وفلستي، 2001؛ مينكا، 2002) - وهو ما يحق لنا أن نفخر به ! أحد أشهر الكتب عن ما بعد الحداثة كتبه جغرافي : كتاب هارفي "حالة ما بعد الحداثة" (1989). لكن هذا الكتاب ، كما سنرى، هو في الواقع رفضٌ لمفهوم "ما بعد الحداثة" برمته من منظور ماركسي ، أقرب إلى أعمال هابرماس (1983)، أو جيمسون (1984؛ 1991) ، أو بالأحرى كالينيكوس (1989) منه إلى ليوتار (1984)، الذي يُحاكي عنوانه "هارفي" (أم أنه محاكاة ساخرة؟) . وبالمثل ، يُجادل كتاب سوجا "جغرافيات ما بعد الحداثة" (1989) بأن ما بعد الحداثة ينطوي على "إعادة تأكيد المكان" مع بدء هوس الحداثة بالتاريخ بالانهيار تحت وطأته - مُعيدًا صياغة حجة جيمسون (1984: 83) القائلة بأن ما بعد الحداثة تُمزّق "قدرات الجسد البشري الفردي على تحديد موقعه ... وعلى رسم خريطة معرفية لموقعه" في عالم مُجزّأ من المكان المُشوّه.

مع أن هناك شيئًا من الصحة في هذا ، إلا أن المرء يشعر بأن أطروحة سوجا من غير المرجح أن تكون مقنعة تمامًا . **فالمكان والزمان لا ينفصلان تمامًا** . لذا، فمن الأرجح بكثير أن نتمكن من الحديث عن "الزمان والمكان الحديثين" و"الزمان والمكان ما بعد الحداثيين" بدلًا من اقتراح سرد تاريخي خطي يُفسح فيه "الزمان والتاريخ" المجال لـ"المكان والجغرافيا" (كلارك، 2003) . وأخيرًا، يُعد كتاب "الوضع الحضري ما بعد الحداثي" (2000) لدير إضافةً لاحقةً وأكثر رصانةً إلى سلسلة المعالجات المطولة لجغرافيا ما بعد الحداثة . وكما هو الحال مع سوجا (1989؛ 1996) ، تُعد لوس أنجلوس مجددًا مركزًا لعالم ما بعد الحداثة (راجع ديفيس، 1985؛ جوردون وريتشاردسون، 1999).

عندما يقول سوجا (2000: 17) ، مُتوقعًا انتقادات أولئك الذين سئموا من سماع قصة لوس أنجلوس (إلدن، 1997) ، إن "ما كان يحدث في لوس أنجلوس يُمكن رؤيته أيضًا في بيوريا ، وسكانثورب ، وبيلو هوريزونتي ، وكاوهسيونغ ، بدرجات متفاوتة من الشدة... وليس بالطريقة نفسها تمامًا" ، بدأتُ أشك في أنه ربما لم يزر سكانثورب ، وأتساءل عن سبب إنكاره لادعائه ، مُشددًا على تنوع الشدة ومُسلطًا الضوء على "أبدًا" . لذا، "لا تثق أبدًا" بحجج أي شخص حول ما بعد الحداثة . وكن حذرًا بشكل خاص عندما يتعلق الأمر بالجغرافيين . لقد استخدم الإنسانيون والماركسيون وغيرهم الكثيرون المصطلح وأساءوا استخدامه (ومن يلومهم؟ - إنه في نهاية المطاف يتماشى مع روح الكلمة!) . إلا أن الغرض من هذا الفصل هو محاولة إضفاء بعض المعنى على المفهوم ، ومعرفة مدى فائدته - الآن وقد تلاشى الإفراط العصري في استخدام الكلمة أخيرًا - ويمكننا أخيرًا البدء في العمل.

القوة التي لا تُقاوم تلتقي بـالشيء الثابت ، لإحراز تقدم هنا، نحتاج إلى فهم ما قد يستلزمه فهم أفضل لما بعد الحداثة . لقد لاحظتُ للتو أن النهج الذي نتبعه من الماركسيين والإنسانيين ، ومن على شاكلتهم ، غير موثوق به عادةً . فجميعهم لديهم أهدافهم الخاصة ، وهناك الكثيرون الذين ما تزال كلمة "بومو" بالنسبة لهم كلمة من أربعة أحرف . لذا، دعونا ننتقل مباشرةً إلى المصدر الرئيسي ونستمع إلى حجة ليوتار (1984).

يظهر السطر الأكثر اقتباسًا من كتاب "الوضع ما بعد الحداثي" في المقدمة ، حيث يقول ليوتار: "أُعرّف ما بعد الحداثة بأنها عدم تصديق للسرديات الكبرى".1984، xxiv يقصد ليوتار بالسردية الكبرى (حرفيًا، "القصة الكبرى") ذلك النوع من "المبادئ الشاملة" التي شرعت نوعًا معينًا من الخطاب الحديث - خطاب ادعى قدرته على كشف الحقيقة ، وبالتالي ضمان قيمة وفائدة العمل القائم على المعرفة للمجتمع ككل . ولنلاحظ أن العلماء والراديكاليين والسياسيين والأخلاقيين وغيرهم الكثيرين قد ادعوا باستمرار الحق في التصرف على أساس الحقيقة . ينوي ليوتار القول إن هذا النوع من المواقف لم يعد صالحًا ؛ وأننا نجد أنفسنا الآن نواجه "تقادم جهاز السردية الكبرى للشرعية " xxiv1984 : .

منطق نايكي : فقط افعلها ! هذه ، باختصار ، هي حالة ما بعد الحداثة : لقد فقدنا الإيمان بـ "السرديات الكبرى" للحداثة ، تمامًا كما فقدنا الإيمان بالله . (في هذه المرحلة ، سيسأل أحدهم من يُفترض أن نكون ، لأن معظمنا يواصل التصرف كما لو كنا مؤمنين . سؤال جيد - ولكن في الوقت الحالي ، ببساطة ركّز على عدم تصديقك : يمكنك أن ترى ما يقصده ليوتار. ينظر أيضًا ليوتار، 1992.) يشير ليوتار إلى أنه يستخدم مصطلح "حديث" للدلالة على أي علم يُضفي الشرعية على نفسه بالإشارة إلى ... بعض السرديات الكبرى ، مثل جدلية الروح ، وتأويل المعنى ، وتحرير الذات العقلانية أو العاملة ، أو خلق الثروة (1984: 23). ما يقترحه هو أنه قبل الحداثة ، كانت القصص مجرد قصص - خرافات أو أساطير - سمحت لنا بالتعايش في العالم.

ومع ذلك ، زعمت الحداثة أنها أدخلت حالة جديدة من الأمور . أعلنت تفوقها بإعلانها أن قصصها أكثر من مجرد قصص : يمكنها ضمان الحقيقة وإنتاج تأثيرات واقعية تُثبت ذلك (قد يُقدم الطب الحديث مثالاً مُحدداً) . ستقود البشرية في النهاية إلى طريق التحرر (حيث تُمثل المعرفة وسيلةً لتحقيق غاية) وإلى فهم كامل ونهائي للواقع (المعرفة ، هنا ، تُمثل غايتها "التخمينية" الخاصة) . الآن ، بالنسبة إلى ليوتار، لا شك في أن المعرفة يُمكنها حقًا أن تُتيح الوصول إلى الواقع وتُحرر البشرية . لقد استُدعيت هذه السرديات الكبرى ببساطة كوسيلة لشرعنة العلم لنفسه - لمنع "ألعاب اللغة" الأخرى ، التي يُحتمل أن تُنافسه ، من مُقارنة تصريحاته التصريحية عن الأصالة .

في الواقع ، لا يُمكننا الوصول إلى الواقع إلا من خلال اللغة ؛ من خلال ألعاب لغوية مُحددة . لا يُمكننا أبدًا الغوص تحت اللغة لنرى مُباشرةً مدى تطابقها مع الواقع . لكن الحداثة جعلتنا جميعًا نعتقد أننا قادرون على ذلك . في الواقع ، **يُمكن تعريف الحداثة بأنها إيمانٌ راسخٌ بقدرة المعرفة على منح امتيازاتٍ للوصول إلى الحقيقة .** ولعل الحداثة ، في هذا الصدد ، ما تزال تبدو جيدةً وجيدة جدا . قد يبدو حلم الحداثة بالمعرفة الشاملة أمرًا جيدًا - إلى أن يدرك المرء بعض الحقائق المزعجة . أولها ببساطة أن خصائص العلم في عصر المعلومات لا تُشبه كثيرًا المخطط الأصلي ، وتستمر في الابتعاد عن الرؤية الحديثة الأولية بمعدل مُنذر بالخطر : **"علم ما بعد الحداثة مُنقطع عن العلم الذي سبقه"** (ليشت، 1995: 99).

لقد أدى انتشار إنتاج المعرفة إلى مجموعة مُعقدة من المعارف غير المُتناسبة وغير المُقارنة، لدرجة أنه لم يعد بإمكان أحد عد هذا الأمر حالة مؤقتة ، في طريقها إلى توليفة نهائية عظيمة في المستقبل. ثانيًا ، الأمر الذي يجب إدراكه هو أن حلم الحداثة بالمعرفة الشاملة يُمكن أن يتحول بسهولة إلى كابوس شمولي - وهو ما حدث بالفعل . لا تقتصر الرؤى الحداثية على روايات الخيال العلمي فحسب . بعد أوشفيتز ، دخلت الحداثة ككل في أزمة - فالهولوكوست لم يكن نوعًا من العودة إلى بربرية ما قبل الحداثة ، بل كان نشرًا وتطبيقًا منهجيًا للعقلانية الحديثة . بل إنه جسّد الحداثة (باومان، ١٩٨٩؛ ليوتارد، ١٩٩٠؛ كلارك وآخرون، ١٩٩٦) . بالنسبة لأدورنو (٢٠٠٣) ، أحدث أوشفيتز أزمة تمثيل . في ظل الحداثة : "من المستحيل الحديث عن الهولوكوست ، ومن المستحيل الصمت عنه" (إيستوب، ٢٠٠٢: ١١٢) . لذا ، فإن عدم دقة الوصف ،

ودليل تحريفه ، قد ساهما في تقويض تلك "الروايات الكبرى" نفسها التي حملت في الماضي أملًا بمستقبل سعيد في اليوتوبيا .

والنتيجة هي نزع الشرعية عن المعرفة العالمية . لم يبقَ لدينا الآن سوى ألعاب لغوية متنافسة . ولكن ليس هناك ما يدعو للرثاء في هذا الوضع . وكما يخلص لابسلي وويستليك بفرح ، "يمكن لحالة ما بعد الحداثة أن تتبنى التعددية المبتكرة، وأن تنمي مقاومة أشكال القمع القائمة" (١٩٨٨: ٢٠٨) . وحدهم أولئك الذين وقعوا في قبضة الحنين الحداثي الفاسدة سينظرون إلى غياب السرديات الكبرى كمشكلة كبيرة ، لا كفرصة ساحقة ، تفتح ، كما فعل نيتشه في موت الله ، آفاق "لانهائيتنا الجديدة" (1974: الفقرة 374) . أم سيفعلون؟ إن ادعاء ليوتار الرئيسي لما بعد الحداثة هو "عدم التصديق تجاه السرديات الكبرى" . لا يحتاج المرء إلى التعمق في ثنايا كتاب "الوضع ما بعد الحداثي" ليدرك أن التقليد الموقر للمادية التاريخية يبدو، بشكل مثير للريبة ، كعينة حائزة على جائزة من السرديات الكبرى الحديثة التي عفا عليها الزمن .

بالنسبة لهارفي (1989) ، كل هذا مُبالغ فيه بعض الشيء - على أقل تقدير . بصفته ماركسيًا متدينًا ، يستطيع أن يرى بوضوح من أين انبثقت حالة ما بعد الحداثة . يقدم منهجه الماركسي الدؤوب منظورًا واضحًا لكشف أصوله . ولن يفلت أحد من العقاب إذا أعلن بطلان وجهة نظره ، لا سيما عندما تقدم رؤية مثالية لسبب رغبتهم في ذلك من الأساس ! هنا ، إذًا ، تلتقي القوة الجارفة بالموضوع الثابت . يدّعي ليوتارد (1984) أن السرديات الكبرى الحداثية قد ولت : لم يعد أحد يُكلف نفسه عناء تصديق مثل هذا الهراء . يُثبت هارفي (1989) أن "السردية الكبرى" (الماركسية) المُفضّلة لديه ما تزال تعمل بكفاءة عالية ، شكرًا جزيلًا - وهي قادرة تمامًا على كشف هذا النوع من الخطاب الفارغ الذي قد يُقوّض مصداقيتها (أي ما بعد الحداثة).

إن رد هارفي على ليوتار - كما هو الحال مع رد هابرماس (1987)، الذي يُشير إلى مدى بقاء الكثير من الإمكانات الإيجابية للحداثة غير مُستغلة - يرتكز على القلق الجدي من أن ما بعد الحداثة ، عمليًا ، "تُجرد" النقد الاجتماعي (والسياسات التقدمية) أكثر مما تُجرد "رأسمالية المغامرة" (والمحافظة الجديدة). ربما تكون ما بعد الحداثة "ليست أكثر من مجرد غطاء ثقافي للرأسمالية المتأخرة" (هارفي، 1987: 279). إن النبرة الجدلية التي يستخدمها هارفي في كتابه "حالة ما بعد الحداثة" فعّالة للغاية في تصوير مجموعة كاملة من الفلاسفة الفرنسيين كجيل مُهمَل من الراديكاليين السابقين الساخطين . على سبيل المثال ، يثير هذا تساؤلات حول هوية "نحن" الجماعية التي يستحضرها ليوتار ضمنيًا في كتابه "الوضع ما بعد الحداثي" : يبدو أن المثقفين الذين يسافرون بالطائرات النفاثة ويجوبون العالم يناسبون هذا الوصف أكثر من عمال العالم .

كما يبدو هذا بمثابة صرخة حاشدة مدوية لمواصلة التعبئة حول السرد الماركسي الذي يُفترض أن ليوتار قد استبعده تمامًا ، مع أن ليوتار نفسه (1988: 92) أكد أن "انحرافه القوي" عن الماركسية نابع من الشك في أنه "بالتمسك بمسألة الواقعية ، والمعرفة الحقيقية أو الزائفة" ، يحجب المرء إمكانية استشعار جميع أوجه الظلم الأخرى ، التي لا يُسمح لها بالظهور ضمن إطار مرجعي معين . لذلك ، ربما ليس من المستغرب أن يكون هارفي قد تلقى أكثر من بضع كدمات من أشخاص كان يتوقع أن يجندهم كحلفاء ؛ لقد لقي استقبالًا فاترًا للغاية لوصفه النسوية بأنها نضال "محلي" (دويتشه، 1991؛ ماسي، 1991؛ موريس، 1992؛ هارفي، 1992).

أثارت دعوة هارفي إلى "الحفاظ على الإيمان" رد فعل عنيفًا من خلال انتقاد ما بعد الحداثة كونها رجعية بطبيعتها ، لفشلها في تقديم شهادة على "مقاومة ما بعد الحداثة" التي قد تفتح مجالًا لأصوات أخرى ، بعيدًا عن الطبقة وحدها (بوندي، 1990؛ بوندي ودوموش، 1992؛ سوجا وهوبر، 1993) . ومع ذلك ، وعلى الرغم من كل ذلك ، حظي كتاب "حالة ما بعد الحداثة" باحتفاء واسع ، لا سيما لاستعراضه الشامل

للتجربة المتغيرة للمكان والزمان المصاحبة لما بعد الحداثة . طوّر هارفي ببراعة أطروحة جيمسون (1984) القائلة بأن ما بعد الحداثة كان لها آثار مربكة بشكل أساسي ، بدءًا من انكماش العالم المذهل الناجم عن "ضغط الزمان والمكان" (كيرش، 1995) ووصولًا إلى التغيرات في البيئة المبنية التي أصبحت حديث **مدينة ما بعد الحداثة** (إلين، 1996). ويؤكد هارفي أن كل هذه السمات المميزة لثقافة ما بعد الحداثة يمكن - بل وينبغي - إرجاعها إلى منطق الرأسمالية .

على الرغم من بعض الاختلافات الطفيفة بين هارفي (1989) وجيمسون (1984) ، إلا أنهما يجمعهما منهج مشترك . فبالنسبة لجيمسون (1984)، تُعد ما بعد الحداثة "المنطق الثقافي للرأسمالية المتأخرة" . وتتوافق فكرة هارفي (1987) عن "اللباس الثقافي" بوضوح مع هذا النهج - ولكن بينما يستند جيمسون إلى ماندل (1975) لشرح كيف أصبحنا تائهين في "الفضاء الفائق" ، يرى هارفي (1989) أن ثقافة ما بعد الحداثة هي انعكاس لنظام جديد من "التراكم المرن" و"نمط التنظيم" المصاحب له (أجليتا، 1979). وبغض النظر عن هذه الاختلافات ، يُقدم كلا المؤلفين إعادة صياغة لاستعارة "البنية الفوقية" الماركسية الكلاسيكية . وقد استنتج ماركس **أن "نمط إنتاج الحياة المادية يُحدد عملية الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية بشكل عام"** . "البنية الاقتصادية للمجتمع" هي "الأساس الحقيقي ، الذي ينشأ عليه بناء فوقي قانوني وسياسي ، والذي تتوافق معه أشكال محددة من الوعي الاجتماعي" (1971: 20).

هذه الاستعارة مشهورة بحق بتنوع التفسيرات التي وُضعت عليها - مثل ملاحظات ألتوسير المشينة حول التحديد الاقتصادي في الحالة الأخيرة ، حيث "لا تأتي الساعة الوحيدة للحالة الأخيرة" (1969: 111) . يعد هارفي، مثل جيمسون، بوضوح نموذج البنية الفوقية الأساسية أساسًا لفهم الطريقة التي ولّدت بها الرأسمالية ثقافة ما بعد الحداثة : "الشيء الغريب في الإنتاج الثقافي ما بعد الحداثي هو مدى كون السعي وراء الربح الصرف عاملًا حاسمًا في الحالة الأولى" (1989: 336). بينما قد يكون هارفي محقًا - يثير باومان (1993أ) المسألة نفسها تقريبًا في كتابه "أخلاقيات ما بعد الحداثة" .

أخشى أنني أعتقد أن هناك خطأً جسيمًا في إصرار هارفي المُلحّ على أن اقتران "الاقتصاد" و"الثقافة" يتوافق بالضرورة مع منطق مُحدد (أمين وثريفت، 2004) . بغض النظر عن مدى تعاطف المرء سياسيًا مع هارفي ، فإن هناك مشاكل جسيمة في الحفاظ على موقف حداثي راسخ في ظل ظروف ما بعد الحداثة ، حيث انفصلت مجالات كانت منفصلة في السابق عن بعضها البعض كتحديدات مُحددة . حتى جيمسون (1981) يتبنى مفهومًا أكثر تأملًا للسردية الماركسية (الفوقية) مما يُقر به هارفي (مع أن إيستوب (1999: 146) يلاحظ بسخرية : "ما تبقى من الماركسية إذا أصبحت مجرد أعظم قصة حُكيت على الإطلاق" أمر يصعب إدراكه) . وبالمثل ، مهما كان القلق من أن تُضعف حجج ليوتار شرعية النقد الاجتماعي ، فإنه لا يُمكن تحميل ليوتار اللوم شخصيًا.

وكما يقول هويسن : "مهما كان الأمر مُقلقًا ، فإن مشهد ما بعد الحداثة يُحيط بنا . إنه يُحدد آفاقنا ويفتحها في آنٍ واحد . إنها مشكلتنا وأملنا" (1984: 52). ليوتار مراقبٌ ثاقبٌ لانهيار الحداثة ، وإن كان يُحاول أحيانًا العبث بينما تحترق روما ، فإنه مع ذلك يُشير إلى أمرٍ بالغ الأهمية - وهو ما يبدو، للأسف، أن رد هارفي عليه ليس أكثر من مجرد تمني . قد يكون تشخيصي خاطئًا - ولكن إذا كان هارفي في حالة إنكار ، فإن التمني لن يُجدي نفعًا . **إن عدم إدراك شيءٍ ما على حقيقته قد يكون مُريحًا : فهو يُعفي المرء من عناء البحث عن المجهول بين ملامح المألوف** . ولكن في الوقت نفسه ، ليس الجهل بالضرورة نعمةً . إن عدم إدراك شيءٍ ما على حقيقته قد يكون خطيرًا للغاية . فهو يمنح المرء شعورًا زائفًا بالأمان . هذا ، كما أُجادل ، هو الخطر الأكبر في رؤية هارفي لما بعد الحداثة.

دعونا نختتم هذا القسم بالضغط على هذه النقطة أكثر، لأنها ستسمح لنا في النهاية بصياغة فهم أفضل لطبيعة الجغرافيات ما بعد الحداثية . وهنا ، أسمح لنفسي بالاقتباس من نفسي بإسهاب: [بالنسبة لهارفي]، لا يحتاج ما بعد الحداثة إلا إلى أن يُحاسب قبل السابقة الراسخة للتحليل المادي التاريخي ليُكشف عن حقيقته . جميع التصريحات الشائعة عن "عدم التصديق تجاه السرديات الكبرى" (ليوتارد، ١٩٨٤، ٢٤) تتلاشى في الشكل المألوف والمريح للخطاب الأيديولوجي القديم بمجرد أن يُكشف أن السرديات الكبرى الماركسية ما تزال قوية . تكمن شرعية هذه الحجة في قوة حقيقتها القابلة للإثبات ، وحجّة هارفي (١٩٨٩) هي في الواقع الدليل الأكثر إقناعًا الذي يمكن للمرء أن يأمل فيه .

لكن المشكلة تكمن في أن "عدم التصديق تجاه السرديات الكبرى" ينبع من اتجاه معاكس : من استحالة إيجاد أي شيء متين بما يكفي ليُؤخذ فيه . علاوة على ذلك ، فإن مسألة الشرعية ليست سوى دفاع غير ضروري في مواجهة عدم التصديق - عدم التصديق هو ما هو عليه . إن الرد الحقيقي الوحيد على هذه الاعتراضات ما بعد الحداثية هو رفضها رفضًا قاطعًا ، وهو ما يتعامل معه هارفي (1989) بثقة كبيرة . لكن الخطر يكمن في أن هذا يمكن أن يُعادل نظريًا بسهولة الصفير في المقبرة... إن إعلان هارفي المتكرر عن "العمل كالمعتاد"... يُعادل رفضًا صريحًا لقبول حداثة حالة ما بعد الحداثة . ومع ذلك ، لا يمكن دحض حداثتها بسهولة. (كلارك، ٢٠٠٣: ١٧٧) ولتغيير الاستعارة قليلاً ، فإن عالم ما بعد الحداثة ليس متينًا بما يكفي ليجد أي شخص موطئ قدم يطمح إليه هارفي - للوصول إلى القمم المضيئة والاستمتاع بمناظر بانورامية مفتوحة (دويل، ٢٠٠٥). وهنا يجب أن نأخذ استراحة من هارفي، ونتأمل ما قاله عدد من المؤلفين الآخرين.

الأزمنة الحديثة، جغرافيات ما بعد الحداثة؟

كيف سيبدو مفهوم قيّم حقًا لجغرافيا ما بعد الحداثة ؟ من الصعب الجزم ، لأنه على الرغم من وفرة الكتب التي تعد برسم خريطة لهذا المجال ، إلا أنها تلتزم دائمًا تقريبًا بالمبادئ الحداثية التي كان لدينا بالفعل سبب لرفضها . يمكن القول إن المرء يكتسب فهمًا أفضل لعالم ما بعد الحداثة مما يُسمى بالأدب الخيالي ، مثل ثلاثية أوستر "نيويورك" (1987) ، مقارنةً بغالبية النصوص التي تحمل كلمة "ما بعد الحداثة" في عنوانها (ينظر جارفيس، 1998) . وتُعد ثلاثية سوجا "لوس أنجلوس" (1989؛ 1996؛ 2000) مثالًا على ذلك . فهي تنطلق باستمرار نحو الأمام وخارج نطاق أطروحتها الأولية الجريئة - التي تطورت من اقتران دائم غير محتمل بين ماركسي مناهض للبنيوية (ليفبفر، 1991) وما بعد ماركسي مناهض للإنسانية (فوكو، 1986) - مفاده أن العصر الحديث (التطور التراكمي للتاريخ) قد أفسح المجال لفضاءات **ما بعد الحداثة (التشابك الجغرافي المختلط)** . مهما بدا كل هذا مُسليًا ، فإنه يُجسّد الخطأ الأكثر إلحاحًا الذي ارتكبه من يُدّعون أنفسهم جغرافيين ما بعد حداثيين ، ألا وهو تنظير "الحداثة" و"ما بعد الحداثة" كمفهومين تاريخيين ، يأخذان مكانهما في سرد متسلسل : كنا في الماضي حداثيين ؛ ونحن الآن ما بعد حداثيين ؛ وكيف تغيرت الأمور .

لكن المستقبل ليس كما كان . وكما يُحذّرنا ليوتار بحق ، "إن فكرة التسلسل الزمني الخطي هي في حد ذاتها "حداثية" تمامًا" (1992: 90) . بدلًا من ذلك ، "يجب فهم ما بعد الحداثة وفقًا لمفارقة المستقبل (ما بعد) السابق (modo)" (ليوتار، 1984: 81). وكما لم نكن حداثيين قط (لاتور، 1993) ، فلن نكون ما بعد حداثيين أبدًا . أحد النصوص الرئيسية التي تزودنا بإحساس متطور بالجغرافيا ما بعد الحداثية هو كتاب "الجغرافيات ما بعد البنيوية" لدويل (1999) . مستشهدًا بليوتار وتيبو (1985: 16) القائلين بأنه "لا ينبغي فهم ما بعد الحداثة بمعنى زمني" ، يلاحظ دويل أن معظم روايات جغرافيا ما بعد الحداثة تتباهى علنًا بسوء

فهمها من خلال بناء "تمييزات ثنائية العمود ، متناقضة ، بين الحداثي وما بعد الحداثي ، حيث يوجد تحول في الهيمنة من ، على سبيل المثال ، "العقل والوحدة والنظام" إلى "الجنون والتجزئة والفوضى"" (1999: 68) . في مواجهة هذا سوء الفهم الواسع الانتشار، من المهم إدراك أن "ما بعد الحداثة ... ليست حداثة في نهايته ا، بل في حالتها الناشئة ، وهذه الحالة ثابتة" (ليوتار، 1984: 79) . هنا ، ينبغي لنا إحياء الفكرة التي طرحناها سابقًا : **أن ما بعد الحداثة، إن وُجدت ، هي "طريقة عمل" (إيكو) أو "حالة ذهنية" (باومان) - بمعنى آخر، طريقة للمضي قدمًا** .

ولكي نضع أنفسنا في هذا الإطار الذهني تحديدًا ، دعونا نبدأ بتوضيح أن ما بعد الحداثة ليست نقيضًا للحداثة . فهي ليست حقبة مميزة قادمة "بعد الحداثة" - وهو ما يعني انقطاعًا تاريخيًا مطلقًا (مفهومٌ واضحٌ حيثما وجدت الواصلة : "ما بعد الحداثة") - بل إنها ليست حتى تحولًا في الهيمنة (انقطاع نسبي، وهو ما تعنيه كل تلك القوائم المملة ذات العمودين) . هذه الحالة الأخيرة ، كما يؤكد دول، يسهل فكّها من خلال صورة جدلية للفكر تُؤكد كيف أن الجانبين ، اللذين يبدوان مستقلين ومكتفيين ذاتيًا ، للانقطاع الدياكروني ، هما في الواقع جانبان مُكوّنان لبعضهما البعض لبنية تزامنية واحدة. وبما أن نفي الحداثة ينتمي دائمًا إلى الحداثة ، فإن نفي ما بعد الحداثة مُحتال ، مجرد من الشكل السليم أو المحتوى المحدد(1999 :68)

ما لم نكن حذرين ، فإن "ما بعد الحداثة" قد تثبت بسهولة أنها تناقض في المصطلحات ؛ كلمة طنانة لا معنى لها . فماذا تعني ما بعد الحداثة إذن ؟ كما يُصرّ دول ، "ما بعد الحداثة ليست حقبة ، بل هي الرفض المستمر، من داخل الحداثة ، لإسكات ونسيان ما لا يمكن تمثيله وتذكره داخل الحداثة" (1999: 69). هذه صياغةٌ بالغة الأهمية ، فلنستمع إليها مجددًا ، هذه المرة من ليوتار: "ما بعد الحداثة هو ما يُبرز، في الحداثة ، ما لا يُمكن تمثيله ضمن التمثيل نفسه" (1984: 81) . ما بعد الحداثة ، بناءً على هذا الفهم ، هو نوعٌ من الحساسية تجاه ما لا يُمكن تمثيله (فارينيللي وآخرون، 1994؛ أولسون، 1991) . إنه اعترافٌ بأن الحداثة، بميلها إلى التمثيل - لبناء الصورة الكبيرة ، بحيث نتمكن من رؤية أن لكل شيء مكانًا ، وأن كل شيء في مكانه - قد انطوت بالضرورة على إنكار أو محو ما لا يتناسب معها . كان الحداثي مهووسًا بالحقيقة ، و"الحقيقة - بقدر ما توجد - تُصوَّر أولًا وقبل كل شيء" (هيبيدج، ١٩٨٨: ٢٠٩؛ قارن هايدغر، ١٩٧٧).

في المقابل ، يدور ما بعد الحداثي حول البقاء منفتحًا على الآخر، لا حجب الاحتمالات ، ولا محو ما لا يمكن تمثيله من الصورة أو الخريطة . وإلى هذا الحد ، فهو جغرافي بطبيعته - أكثر حساسية للاختلاف والتمايز، وللمساحة والتباعد ، مما كانت عليه الجغرافيا في أي وقت مضى (دويل، ١٩٩٩؛ سوجا وهوبر، ١٩٩٣) . بناءً على تفسير دول لما بعد البنيوية ، تُفكك الجغرافيا ما بعد الحداثية الخطوطَ التنظيمية للفضاءات الإقليدية وغير الإقليدية وذات الأبعاد المتعددة ، بحيث بدلًا من أن يبقى الآخر غير القابل للتمثيل محاصرًا ضمن مخطط مقيد للتمثيل أو مجال الرؤية ، فإن الفضاء يقاوم التوحيد والشمول ويصبح متباينًا - قناةً للاختلاف والاختلاف والتباين (1999: 70-71).

ومثل الدادائية ، يُمثل الفضاء ما بعد الحداثي "انفصالًا ، مُحدثًا مكانًا محتملًا للاختلاف والاختلاف" (إيستوب، 2002: 4) . ويهدف إلى فتح "فجوة في الدلالة" - مقاومة الميل إلى محاولة "استعادتها في شكل من أشكال المعنى المتماسك" (2002: 4) . من الواضح، من هذا النوع من التصوير، سبب كون هارفي (1989) يُقرأ العمل كمحاولة حداثية متطرفة للحفاظ على وجهة نظر معينة تحت ستار صراع عالمي . لذا ، إذا كانت ما بعد الحداثة تُلقي بظلال مختلفة على حداثة الماركسية ، فهذا ليس بالضرورة أمرًا يدعو إلى التوتر . ما بعد الحداثة ليست محافظة بطبيعتها على الإطلاق : بل هي بعيدة كل البعد عن ذلك ، في الواقع . إن التعبيرات الجغرافية المذكورة سابقًا عن السخط التي قوبلت بتصوير هارفي (1989) للنسوية على أنها

صراع "محلي" بحت ، على النقيض من التاريخ "العالمي" للظلم الطبقي ، عكست مجموعة من التفاعلات الإيجابية بين ما بعد الحداثة ، والنسوية ، وما بعد الاستعمار ، ومجموعة من الحركات الأخرى المتعلقة بمجموعة متنوعة من الأصوات المهمشة (بن حبيب، 1991؛ بهابها، 1994؛ هوكس، 1990؛ هتشيون، 1988؛ يونغ، 1990).

في الواقع ، إن التأكيد على السياسات الثقافية للاختلاف يرفض رفضًا قاطعًا فكرة تفضيل الطبقة . كما يقول بهابها ، مُحرّفًا عمدًا كلمات هابرماس (1987: 348) ، فإن الاختلافات "لم تعد تتجمع حول العداء الطبقي، [بل] تتفكك إلى احتمالات تاريخية متناثرة على نطاق واسع" (1994: 171) . إن استجابة هارفي (1993) المدروسة لمثل هذه النقاط تُحقق ، بلا شك ، هدفًا تكتيكيًا وليس استراتيجيًا ، مُسلِّطةً الضوء على المصالح السياسية المتوافقة بدلًا من المتنافرة - ولكنها تُشير أيضًا مرة أخرى إلى صعوبات الحفاظ على موقفه الافتراضي . قد تكون السرديات الكبرى الماركسية قصةً رائعة ، لكن الحفاظ على قيمتها الحقيقية بإصرار لا يخدم سوى إبراز طابعها الحداثي . ومع ذلك ، ربما يكون هناك أيضًا شيء من التساهل في تفضيل الأكاديميين للاختلاف بدلًا من ذلك (ستروهماير وهانا، ١٩٩٢) . هذا هو النقد اللاذع الذي قدمه إيستوب (٢٠٠٢) - ليس من موقف رجعي على الإطلاق ، بل كتدخل نظري جريء يهدف إلى الإشارة إلى أن الماركسية لا تحتكر التفكير الطوباوي التمني .

في خضم كل هذه النقاشات ، ربما كان أحد أبرز جوانب نقاش ما بعد الحداثة هو قدرته الثاقبة على إعادة النظر في الحداثة - وإدراك ماهية الحداثة في الواقع منذ البداية . ستكشف بعض الملاحظات ذات الصلة بالحداثة عن طوبولوجيا (ما بعد) الحداثة ، الشبيهة بطوبولوجيا موبيوس . منذ دخوله مركز الخطاب العام الغربي في القرن السابع عشر، اكتسب مصطلح "حديث" أهميةً أكبر بكثير مما يسمح به معناه الظاهر وحده (باومان، 1993ب) . فقد أشار إلى أمرٍ حيوي في مجتمعٍ يُعطي "الحالي" أو "الجديد" أهميةً عاليةً - إذ أكّد لأول مرةٍ على إمكانيات المستقبل مُتفوقًا على سلطة الماضي المُقدّرة سابقًا.

ومع ذلك ، فإن المجتمع الحديث المُوجّه نحو المستقبل يُصوّر الحاضر بالضرورة على أنه غير كافٍ ، وبحاجةٍ إلى تحسينٍ دائم : ومن هنا جاءت الديناميكية الأساسية للحداثة كتكوينٍ اجتماعي . ومع ذلك ، فإن "التحسين الدائم" يُخفي العديد من الخطايا . ففي محاولتها المُستمرة لتحقيق ما يُمكن تحقيقه ، شنّت الحداثة حربًا مُستمرة ضد التناقض . اعتمدت حرب الاستنزاف هذه على حماسة تنظيمية قوية ، لم يكن من شأنها إلا أن تُعرّف كل ما يعيق إنجازاتها المستقبلية المُخطط لها بأنه "غير عقلاني" (باومان، 1991). وبفضل موهبة غريبة في النظر إلى الطبيعة على أنها فوضوية ، لا يمتلكها إلا خبراء البستنة ، سعت القوى الحديثة إلى تقليم المجتمع وتهذيبه ، محولةً الثقافات البرية إلى ثقافات بستنة (باومان، 1987).

في الواقع ، وكما يشهد على ذلك تمامًا إضفاء الطابع الهوسمي على باريس (هارفي، ٢٠٠٣) أو تأثير روبرت موزس على نيويورك (بيرمان، ١٩٨٢) ، كانت الحداثة دائمًا عملية تدمير إبداعي - "العملية الهائلة لتدمير المظاهر ... في خدمة المعنى ... سلب سحر العالم ... وتخليه عن عنف التفسير والتاريخ" (بودريار، ١٩٩٤: ١٦٠) . يقول باومان، في جميع النواحي ، إن هذه السمات ما تزال تميز جميع المجتمعات الغربية والمتغربة في عصرنا الحالي ، مع فارق مهم واحد : "إذا كانت الفوضى والتناقض وعدم اليقين المتأصل في الحياة الاجتماعية والفردية طوال العصر الحديث تُعد مزعجات مؤقتة ، يتم التغلب عليها في النهاية من خلال العقلانية"" في ظل هذا الميل ، يُنظر إليها الآن على أنها حتمية لا مفر منها - وليست بالضرورة مصدر إزعاج" (1993ب: 596).

هذا ، بالنسبة لباومان ، هو ما تعنيه ما بعد الحداثة في النهاية . إنها ، بالتالي ، تطور حديث بالكامل . ما بعد الحداثة هي تجاوز الحداثة عتبة حرجة بشكل لا رجعة فيه ، حيث أصبح من الواضح تمامًا استحالة تحقيق أهدافها ، ولكن بعد تجاوزها يصبح زخمها لا يمكن إيقافه . إذا كانت الحداثة جبارًا خارجًا عن السيطرة (جيدنز، 1990)، فإن ما بعد الحداثة هي "الحداثة بدون أوهامها" (باومان وتيستر، 2001: 75) - "العملية الهائلة لتدمير المعنى ، المساوية لتدمير المظاهر سابقًا" (بودريار، 1994: 161). لهذا السبب ، **من الضروري النظر إلى ما بعد الحداثة ، في المقام الأول ، على أنها طريقة عمل أو حالة ذهنية ؛ طريقة للاستمرار**. فبينما هي بعيدة كل البعد عن الانفصال عن الادعاءات القائمة على الأدلة حول حالة العالم ، فهي في المقام الأول تفسير لوضع ذلك العالم . وهذا التفسير بعيد كل البعد عن أي قراءة حرفية للمصطلح على أنه "ما بعد الحداثة".

كما يتأمل باومان : بدا لي مفهوم "ما بعد الحداثة" مريبًا منذ البداية... بدا لي أن "منظور ما بعد الحداثة" الذي سمح بفحص إخفاقات الحداثة وكشف زيف العديد من مشاريعها كونها طرقًا مسدودة ، بعيدًا عن كونها معارضة للحداثة أو على شفا الانهيار، كان منذ البداية هو ذاته البديلة التي لا غنى عنها : ذلك الصوت المتمرد والمعارض دائمًا الذي مكّن الحداثة من النجاح في انخراطها النقدي مع الواقع المكتشف والعديد من الحقائق التي ترسخت من خلال ذلك الانخراط . أعجبتني نكتة ليوتار: لا يمكن للمرء أن يكون حديثًا حقًا دون أن يكون أولًا ما بعد حداثي . إن "زمن ما بعد الحداثة" بالنسبة لي هو الزمن الذي تعرّف فيه الموقف الحديث على نفسه ، و"معرفة الذات" تعني إدراك أن العمل النقدي لا حدود له ، ولن يصل أبدًا إلى نهايته ؛ أي أن "مشروع الحداثة" ليس مجرد "غير مكتمل" ، بل غير قابل للإنجاز ، وأن "عدم القدرة على الاكتمال" هذا هو جوهر العصر الحديث. (في باومان وتيستر، 2001: 74-75)

هذا كل ما في "زمن ما بعد الحداثة" إذن - ولكن ماذا يمكننا أن نقول أخيرًا عن "فضاء ما بعد الحداثة "؟ الإجابة المتناقضة هي أن فضاءات وأماكن ما بعد الحداثة بحد ذاتها ، بمعنى ما ، لن تبدو مختلفة تمامًا عن الفضاءات والأماكن الحديثة . ولكن بمعنى آخر، وبإعادة صياغة لكلمات بروست ، مُنحنا عيونًا جديدة لرؤية الفضاءات والأماكن بطرق مختلفة . أعتقد أن هذا هو الإرث الدائم لنقاش ما بعد الحداثة في الجغرافيا . ولإثبات ذلك ، سأقدم مثالاً موجزاً واحداً فقط : دراسة فلوستي البارعة لأشكال مختلفة من "الفضاءات الاعتراضية" في - نعم، لقد خمنت ذلك! - لوس أنجلوس : يحدد تصنيفه [فلستي، ١٩٩٤] للفضاءات الاعتراضية كيف تُصمم الفضاءات للاستبعاد من خلال مزيج من حساسياتها الوظيفية والمعرفية.

بعض الفضاءات عدوانية بشكل سلبي : الفضاء المخفي بأشياء متداخلة أو تغيرات في المستوى يكون "خفياً" ، والمساحات التي لا يمكن الوصول إليها إلا عن طريق الطرق المتقطعة أو المبهمة [هي] "زلقة" . تكوينات مكانية أخرى أكثر تصادمية بشكل حازم : الفضاءات "الصلبة" المعوقة عمداً المحاطة بجدران ونقاط تفتيش ؛ مساحات "شائكة" قاسية تتميز بمقاعد غير قابلة للجلوس في مناطق خالية من الظل ؛ أو مساحات "مضطربة" مشبعة بأجهزة مراقبة بشكل فاضح. (دير، 2000: 146-147) هذا مثال رائع على قدرة ما بعد الحداثة على الرؤية بعيون جديدة . من الممكن بالتأكيد تقديم المزيد من الشمولية نظريات المكان والزمان ما بعد الحداثة - من حيث سيولته (باومان، 2000) على سبيل المثال ؛ أو القرب الفاحش للجغرافيا الإباحية ، "الاختلاط التام للأشياء" (بودريار، 1993: 60) . لكن هذا المثال الأكثر تواضعًا يُلبي غرضنا على نحوٍ رائع . فهو يُعطي لمحةً شاملةً عن إمكانيات الجغرافيا ما بعد الحداثية.

النهاية

إذن ، يجب أن نستنتج "هل يجب أن نستنتج ؟ ليس من المؤكد بأي حال من الأحوال إمكانية التوصل إلى أي نتيجة حاسمة . في الواقع ، يُصرّ البعض على استحالة ذلك" (بينكو، 1997: 27). حسنًا ، ربما لا ، إذن - باستثناء القول إن هذا التلخيص السريع لتطور وأهمية وإرث منعطف الجغرافيا ما بعد الحداثي قد توقف على محاولة تجاوز الالتباس الذي أحدثه مصطلح "ما بعد الحداثة" في البداية ، وخاصةً فيما يتعلق بموقفه "الساخر" (رورتي، ١٩٨٩) . فلنختم إذن بالإشارة إلى الخطورة البالغة لهذه المفارقة ، وخاصةً فيما يتعلق بنهاية الحداثة (فاتيمو، ١٩٨٨). يستشهد بودريار، كمقتطف ، بفكرة من رواية كانيتي (١٩٨٦)، "الإقليم البشري:"

المراجع

فكرة مؤلمة : أنه بعد لحظة زمنية محددة ، لم يعد التاريخ حقيقيًا . دون أن ندرك ذلك ، ترك الجنس البشري بأكمله الواقع فجأة . لم يحدث شيء منذ ذلك الحين كان صحيحًا ، لكننا عاجزون عن إدراكه. مهمتنا وواجبنا الآن هو اكتشاف هذه النقطة ، وإلا ما دمنا لا ندركها ، فنحن محكومون بمواصلة مسارنا التدميري الحالي. (35 :1987) يأخذ بودريار الآن فكرة أننا انسلخنا من التاريخ على محمل الجد . لكنه يُصر على أن كانيتي مُخطئ في اعتقاده أنه بإمكاننا العودة إلى الوراء واكتشاف النقطة التي حدث عندها ذلك ، ناهيك عن إعادة الأمور إلى مسارها الصحيح . **بتجاوز النهاية ، نُدرك أن النهاية نفسها لم تعد تعني شيئًا ، ولم تكن تعني شيئًا في المقام الأول. لطالما كانت النهاية وهمًا** . كانت أحد أوهام الحداثة . غالبًا ما كانت الوسائل التي طورتها الحداثة سعيًا وراء غاياتها الوهمية مؤلمة ، ولكن بطريقة ما حُكم عليها بأنها تستحق العناء (فرويد، 1955) . يبدو أن الغايات بررت الوسائل . ومع ذلك ، اليوم ، ما تزال هذه الوسائل قائمة تمامًا في غياب الغايات (أغامبين، 2000).