

نظريات ما بعد البنيوية

بول هاريسون

ترجمة بتصرف

أ.د. مضر خليل عمر

"كل حقيقة بسيطة" - أليست هذه كذبة مركبة؟
(فريدريك نيتشه، ١٩٩٠، [١٨٨٨]: ٣٣)

مثل جميع "المذاهب"، يُعد مصطلح "ما بعد البنيوية" مصطلحًا غريبًا، وهو مصطلح ما يزال يُثير المزيد من الارتباك والإحباط والجدل والغضب الصريح أكثر من غيره. أحد الأسباب الرئيسية لذلك هو أنه غالبًا ما يكون من غير الواضح تمامًا إلى من يُشير هذا المصطلح أو إلى ماذا يُشير. فعلى عكس الوضعيين في حلقة فيينا على سبيل المثال (ينظر الفصل ٢) أو الغالبية العظمى من الماركسيين (الفصل ٥)، والنسويات (الفصل ٤)، والواقعيين (الفصل ٨)، فإن الشخصيات والأعمال والآراء التي جُمعت تحت عنوان "ما بعد البنيوية" ليست في معظمها ذاتية الاختيار؛ لم يوقعوا ولم يوقعوا على بيان، ولا يتشاركون عقيدة واحدة. في الواقع - وكما سنرى لاحقًا - فإن مصطلح "ما بعد البنيوية" عند النظر إليه على أوسع نطاق يصف ببساطة حالة الفلسفة القارية المعاصرة، وهي سلسلة من الشخصيات والنصوص الفلسفية تمتد إلى ما يقرب من 220 عامًا. في هذا السياق، يشير مصطلح "ما بعد البنيوية" إلى مجموعة فضفاضة إلى حد ما من النصوص والفلاسفة الذين برزوا في فرنسا خلال ستينيات القرن العشرين. من الواضح أنه لا يمكن تلخيص 50 عامًا من النظرية والفكر النابض بالحياة والتحدي في فصل كهذا، ولا ينبغي للمرء أن يتسرع في نسب وجهة نظر واحدة إلى ما هو مجموعة فكرية متنوعة وما تزال في طور النمو. بعد قلبي هذا، أود في بداية هذا الفصل أن أقترح ثلاثة أشياء تمنح ما بعد البنيوية مكانتها الفريدة ضمن التراث القاري.

أولاً، كان هناك إحياء للتساؤل الوجودي؛ تُمثل ما بعد البنيوية عودةً إلى "الفلسفة الأولى" وإحياء لها - للأسئلة التأسيسية الأساسية للوجود - وإن كان ذلك في أغلب الأحيان من خلال معالجة هذه الأسئلة التأسيسية كقضايا تاريخية طارئة. ثانيًا، وبعد ذلك، تُعد ما بعد البنيوية مناهضة جذريًا للماهية؛ فبالنسبة لما بعد البنيوية، المعنى والهوية هما نتائج وليستا أسبابًا. ثالثًا، وبعد ذلك، أصبح من الواضح بشكل متزايد على مدى العقدين الماضيين أن لما بعد البنيوية جانبًا أخلاقيًا رئيسيًا، لا سيما في اهتمامها بالاختلاف والاختلاف الجذريين. إذا بدت هذه النقاط غامضة بعض الشيء، أمل أن يُسهّم هذا الفصل في توضيحها؛ مع ذلك، لا يسعني إلا أن أوصي بشدة أي شخص مهتم بالانخراط في الأدبيات الأساسية نفسها.

ينقسم الفصل إلى أربعة أقسام رئيسية. يُقدّم القسم الأول منها مقدمة موجزة لمعاداة ما بعد البنيوية للماهية من خلال التأمل في منهج علم الأنساب. ينتقل القسم الثاني إلى تقديم تاريخ تخطيطي لما بعد البنيوية، ووضعها ضمن التراث القاري الأوسع. يتناول القسم الثالث بإيجاز المستقبل والمتطلبات السياسية والأخلاقية لما بعد البنيوية. أما القسم الأخير، فيتناول عددًا من القراءات الإضافية، ويستعرض عمليتين رئيسيتين في الجغرافيا ما بعد البنيوية. ويمتد هذا الفصل على طوله نقدًا صريحًا إلى حدٍّ ما للمناهج الوضعية وللمحاولات الفلسفية والنظرية التقليدية للهروب من التاريخ والوضع - من "الصعوبة الأصلية للحياة" كما وصفها الفيلسوف الأمريكي جون كابوتو (2000) - والغرض الرئيسي منها هو ببساطة طرح أسئلة حول طبيعة بعض الافتراضات المتعلقة بالتحقق والتمثيل والحقيقة.

الحقيقة الباردة لعلم الأنساب

في حديثه عن وضع التعريفات ، زعم الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه (1844-1900) أن ما لم يكن له تاريخ قط هو وحده الذي يمكن تعريفه بأي قدر من اليقين . ماذا يعني هذا ؟ يُشير نيتشه إلى أنه إذا اعتقد شخص ما ، ربما فيلسوف ، أن كل ما نحتاجه للفهم هو تعريفات واضحة - أي أنه يمكن للمرء الوصول إلى جوهر أو هوية أو معنى شيء ما من خلال تلخيصه بمصطلحات مجردة أو منطقية - فهو مخطئ تمامًا : هناك افتقارهم إلى الحس التاريخي ، وكراهيتهم حتى لفكرة الوجود ، ومصريتهم . يظنون أنهم يُقدمون شيئًا ما شرقًا عندما يُجردونه من تاريخه ، من منظور الأبدية - عندما يُحوّلونه إلى مومياء . كل ما تعامل معه الفلاسفة لآلاف السنين كان موميאות مفاهيمية ؛ لم يفلت من أيديهم شيء حقيقي حيًا . إنهم يقتلون ، ويحشون ، ويعبدون ، هؤلاء الوثنيون المفاهيميون - يُصبحون خطرًا مُميتًا على كل شيء عندما يُعبدون . (1990: 45)

وفقًا لنيتشه ، عندما نعتقد أننا نتحدث عن جوهر أو حقائق أو أشياء - في حد ذاتها - أي شيء يبدو أو ينبغي أن يكون - بسيطًا أو واضحًا أو غير مُشكل أو واضح - فإننا ننسى أن لكل شيء تاريخًا . يُشير نيتشه إلى أن من يؤمنون بالحقيقة شيء يمكن اكتسابه أو امتلاكه ، مثل المال أو الخلاص ، أما من يؤمنون "حتى اليأس ، بما هو كائن" (1990: 45) ، فيفشلون في إدراك طبيعة الوجود المتغيرة والمتحولة . فبينما يبدو المفهوم وكأنه يُحدد شيئًا مؤكدًا وثابتًا ، شيئًا شائعًا ، مثل "الخير" و"الشر" ربما ، أو "الإنسان" و"الحيوان" ، أو "الحقيقة" و"الخطأ" ، أو ببساطة "الوضعية" و"ما بعد البنيوية" ، فإنه في الواقع ترسبٌ لتاريخ من التحولات والصراعات حول التعريف ، تحاول طبقاته العريضة السيطرة على معنى المصطلح . يتمتع المفهوم بوحدة جحر الخلد ، ومثل الإبرة التي تهتز على عداد السرعة ، تُشير الكلمة أو العلامة إلى علاقة مستمرة بين القوى . يُحذّرنا نيتشه من أن نكون حذرين بشكل خاص من الادعاءات المتعالية ، سواءً أكانت دينية أم فلسفية علمية : من الادعاءات التي تهمس بخلاص "الآن وإلى الأبد sub specie - aeterni" في سرّها ؛ من الادعاءات التي من شأنها أن تُوجّهك إلى الحقيقة بحرف كبير ، والواقع بحرف كبير ، والخير بحرف كبير . عندما تسمع ادعاءات كهذه ، ينصحك نيتشه بالبدء في البحث ، لأنه **في خضم كل هذه الحلاوة ، هناك شيء فاسد في مكان ما ؛ يُلقّن درسًا أخلاقيًا مع تأكيد الهوية وإنكار الاحتمالية : "يبدولي أن هذه الورشة التي تُصنع فيها المُثل تفوح منها رائحة الكثير من الأكاذيب" (1998: 47) . كما كتب كابوتو : "كل ما يُسمّى "حقيقة" ومُزَيّن بأحرف كبيرة يُخفي احتماليته وزيفه، تمامًا كما يُخفي القدرة على الوجود - على خلاف ذلك" . لأن كيانتنا البشري ينحرف نحو مستقبل غير محدد ، لا نعرف عنه إلا القليل أو لا شيء ، مما يملؤنا بأمل ضئيل وقلق لا يُذكر ، مستقبل قادم لا برنامج له ، ولا تحضير ، ولا تنبؤ . (2000: 36)**

هذه هي "الحقيقة الباردة" لعلم الأنساب وما بعد البنيوية : حقيقتها بلا حقيقة : سرها الذي ليس سرًا ؛ أساسها الذي هو هاوية . ربما كان المؤرخ الفرنسي للأفكار ميشيل فوكو (1926-1984) الأكثر كان فوكو ، المعروف جيدًا بين فلاسفة ما بعد البنيوية ، متأثرًا بشدة بأعمال نيتشه وبالرؤى التي يمكن استخلاصها من علم الأنساب تحديدًا . مارس فوكو علم الأنساب كمنهج تاريخي فلسفي ، مُنتجًا دراسات عن السجون والعقاب (1977) وعن الجنسانية البشرية والذاتية (1978؛ 1988؛ 1990) . كانت هذه الدراسات بمثابة أنساب مُفصلة للطرق المختلفة التي تشكلت بها الأجساد والعقول تاريخيًا . في مقاله عام 1971 بعنوان "نيتشه ، علم الأنساب ، التاريخ" ، كتب فوكو : علم الأنساب رمادي ، دقيق ، وموثق بصبر . إنه يعمل على حقل من الرقوق المتشابكة والمشوشة ، على وثائق كُشِطت ونُسخت مرات عديدة . (1977ب: 139)

نميل إلى الاعتقاد بأن الغرض من البحث التاريخي هو تتبع تطور ظاهرة ما ، سواء كانت أخلاقية أو جنسية أو عقابية ، من خلال العودة إلى مصدرها أو أصلها الخفي من أجل تمييز المبدأ أو السبب الكامن - سواء كان تغير المناخ أو الطبيعة البشرية أو الرغبة الحضارية لشعب ما أو أزمة في نمط الإنتاج أو إرادة القوة لدى الفرد أو علاقته المضطربة بأمه . وفي الواقع ، هذا هو مقدار البحث التاريخي الذي أجري وما زال يُجرى . ومع ذلك ، فإن هذا البحث يفترض ويسعى إلى اكتشاف بنية أو آلية خارج التاريخ أو متعالية تقف وراء الظواهر وتوجهها وتشكلها ، آلية تسمح للكلمات بالاحتفاظ بمعناها ، ورغبات تشير دائمًا إلى اتجاه واحد ، وأفكار تحتفظ بمنطقها . لا يسعى علم الأنساب إلى اكتشاف مثل هذا المصدر أو السر؛ بل "يحتاج عالم الأنساب إلى التاريخ ليبدد أو هام الأصل" (1977ب: 144) .

الهدف ليس الاستعادة أو الإعادة ، بل التشتت . هدف علم الأنساب ليس إرساء نوع فرعي أبدي استبدادي لا مكاني ولا تاريخي في فكرنا ومنهجنا ، بل إلقاء نظرة خاطفة على الحياة وهي تنطلق ، وأن نكون ملزمين بهذه الحركة ؛ فهم التاريخ كمجال إنتاجي وتفاضلي . وهكذا ، بالنسبة لفوكو : لم تعد الهوية هي ما نحتاج إلى استعادته... بل الاختلاف . لم يعد المثل الأعلى الإيجابي هو ما نحتاج إلى استعادته ، بل ببساطة قدرة معينة على مقاومة الهويات المفروضة علينا لمجرد تحرير قدرتنا على ابتكار هويات جديدة لأنفسنا حسبما تسمح به الظروف . (كابوتو ، 2000 : 34) إذا رفض فوكو افتراض أسباب متعالية أو ميتافيزيقية للأحداث ، أو تقديم سرد بسيط للتاريخ وتفسير للحاضر ، فكيف يبني رواياته ؟ يتبع فوكو نيتشه مرة أخرى ، متراجعًا عن العقل نحو الإحساس ، من النظرية إلى التطبيق ، من الدماغ إلى الأنف . بالنسبة لفوكو ، كل ما علينا التمسك به هو الجسد بكل تغيراته غير المتوقعة : الجسد هو السطح المنقوش للأحداث (الذي ترسمه اللغة وتذويه الأفكار) ، وموضع ذات منفصلة (تتبنى وهم الوحدة الجوهرية) ، ومجلد في حالة تفكك دائم . وهكذا ، يقع علم الأنساب ... ضمن ترابط الجسد وتاريخه . مهمته هي كشف جسد مطبوع كليًا بالتاريخ وعملية تدميره له . (1977ب: 148)

وهكذا ، في دراساته للتقنيات الأدبية والممارسات الاعترافية ، يتتبع فوكو ارتباط شبكات السلطة الحيوية في جميع أنحاء الغرب : وتحديد الخطابات التقنية العلمية والممارسات التي تستدعي الأجساد ، وتُشكلها ، وتُحددها ، وتصنفها ، وتنظمها ، وتُحكم عليها . ويُركز بشكل خاص على خلق أجساد مُطبعة ومُنْتَجة ، وهو ما يُمثل أساس صعود الرأسمالية : أجساد مُدربة ومُرتبة من خلال شبكة المدارس وورش العمل والسجون والتكنات والمستشفيات الناشئة لتتلاءم مع آلية الإنتاج الجديدة .

ومع ذلك ، إذا جادل فوكو بأنه لا يوجد شيء أساسي ، وإذا كانت حجته جذرية معادٍ للماهية ، وإذا كانت المعرفة والحقيقة في حد ذاتهما لا ينفصلان عن السلطة ، فكيف له أن يدّعي هذه الادعاءات التاريخية ، وكيف لنا أن نحكم على عمله ؟ من المؤكد أن هناك تناقضًا أدائيًا هنا ، أو كما يقول الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس (1929-1991) ، "معيارية خفية" : فمن خلال تقديمه نقدًا فلسفيًا تاريخيًا ، لا بد أن فوكو يستعين ببعض المعايير النقدية الخارجية ، بالإضافة إلى بعض معايير الحقيقة والعقل ، ولو ضمنيًا . بالنسبة للكثيرين ، تُظهر كتابات فوكو لفظة مزدوجة مشتركة بين معظم ، إن لم يكن كل ، الفكر ما بعد البنوي : إنكار أي معيار خارجي للعقل والحقيقة من جهة ، ومحاولة النقد والإقناع من جهة أخرى . ومن هنا تأتي اتهامات اللاعقلانية والعدمية التي غالبًا ما تصاحب ما بعد البنوية . لا شك أن عمل فوكو إشكالي من جوانب عدة ؛ ومع ذلك ، ففي هذه القضية المحورية المتعلقة بوضع النقد - وبالنظر إلى قسمنا الثالث - يجدر التركيز بإيجاز

على مقالته "ما هو التنوير؟" التي يكتب فيها عن وضع عمله الخاص وعن المهام الأوسع للفلسفة والنظرية الحديثة.

يفتح فوكو مقالته بالتعليق الآتي : "الفلسفة الحديثة هي الفلسفة التي تحاول الإجابة عن السؤال الذي طُرِحَ بتهور قبل قرنين من الزمان : **"ما هو التنوير؟"** [ما هو التنوير؟] (1984: 32). كان الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (1724-1804) أول من طرح هذا السؤال في مقال كتبه عام 1784. ويشير فوكو إلى ما يمكن تسميته بالتفسير القياسي لمقال كانط : وهو أن كانط فهم التنوير على أنه مخرج من عدم نضجنا الذي فرضناه على أنفسنا ، ومن قبولنا الطوعي "سلطة شخص آخر لقيادتنا في المجالات التي تتطلب استخدام العقل" (1984: 34)، ومن الأمثلة على ذلك الخضوع للانضباط العسكري أو السلطة السياسية أو السلطة الدينية . بدلاً من هذه الأوامر بـ "الطاعة دون تفكير" ، يقترح كانط البديل : **"أطع ، وستتمكن من التفكير كما تشاء"** ، وكمثال على ذلك ، يقترح دفع الضرائب مع القدرة على الجدل كما تشاء حول نظام الضرائب (1984: 36).

ويشير فوكو إلى أن كانط يقترح في الواقع نوعاً من العقد ، وأن هذه مسألة سياسية بقدر ما هي علمية : "ما يمكن تسميته عقد الاستبداد العقلاني مع العقل الحر" (1984: 37) ، حيث يوجد الاستخدام الحر للعقل ولكن ضمن حدود معينة محددة . يتوقف فوكو عن قراءته لمقال كانط عند هذه النقطة ، ويبدأ في التركيز بشكل أقل على ما يقوله وأكثر على ما يُظهره . بالنسبة لفوكو ، فإن النقطة الحاسمة والجزرية في المقال هي كيف يتخذ كانط اللحظة الراهنة موضوعاً لتأملاته النقدية . في مواجهة عقد أو تسوية العقل ضمن حدود المعقولة التعسفية ، لا يتوقف التساؤل النقدي في هذه اللحظة : **"ما الفرق الذي يُحدثه اليوم مقارنةً بالأمس؟"** (1984: 34). هنا، لا يفهم التنوير على أنه عتبة نتجاوزها بمجرد الانتقال من الخضوع إلى الحرية ضمن حدود معينة ، كما يخرج المرء من المدرسة إلى العمل ، بل كعملية تساؤل مستمر عن هذه العتبات . بالنسبة لفوكو تحديداً ، إنه تساؤل عن التكوين الجيوتاريخي للأفكار والمفاهيم والقيم التي تدعم أكثر المواقف والافتراضات التي تبدو طبيعية وغير قابلة للشك ؛ **"النضج"** هو العملية التي لا تنتهي لإنتاج الاستقلال والحرية ، وليس استقراراً آخر في استبداد آخر . وهكذا ، فإن نقد فوكو هو "نقد عملي... أنطولوجيا نقدية لأنفسنا ، تفتح المجال أمام وجودنا بشكل مختلف من خلال التشكيك في كيفية تحولنا إلى ما نحن عليه" (أوين، 1999: 602) . بهذا المعنى ، تُنتج ما بعد البنيوية انتقادات جوهرية ، انتقادات في غياب مخطط تفسيري شامل . بالنسبة لفوكو ، فإن **عصر التنوير** هو "مجموعة من الأحداث السياسية والاقتصادية والاجتماعية والمؤسسية والثقافية" التي ربطت "تقدم الحقيقة وتاريخ الحرية في علاقة مباشرة" وصاغت "منهجاً فلسفياً" سؤالاً يبقى علينا أن نتأمل (1984: 43) : ما هو التنوير؟ **كيف أصبحنا ما نحن عليه ؟ ما هي استخدامات العقل اليوم ؟** يجب معالجة مشكلة العقل وسؤاله تاريخياً لا ميتافيزيقياً . بهذه الطريقة ، يرفض فوكو "ابتزاز التنوير" (1984: 43) الموجود في انتقادات أعماله ، كتلك التي قدمها هابرماس؛ ليس على المرء أن يكون "مع" أو "ضد" التنوير كما لو كان هناك صراعٌ بين الثقافات أو الحضارات وشيئاً . يشير تحليل فوكو إلى أنه "يجب على المرء أن يرفض كل ما قد يتجلى في شكل مثل هذا البديل التبسيطي والاستبدادي" (1984: 43) .

ما هي ما بعد البنيوية؟

ماذا عن ما بعد البنيوية إذن ؟ كما ذكر آنفاً ، يُشير مصطلح "ما بعد البنيوية" إلى إحدى أحدث مراحل الفلسفة القارية . واستناداً إلى فوكو، يُمكننا القول إن تاريخ الفلسفة القارية يمتد لنحو 220 عامًا ، بدءاً من نشر فلسفة كانط النقدية في ثمانينيات القرن الثامن عشر . يُقدم الفيلسوف البريطاني سيمون كريتشلي عرضاً

موجزًا مُفيدًا للمراحل والشخصيات منذ ذلك الوقت ، كما هو موضح في الجدول 10.1 ومثل فوكو، يُجادل كريتشلي بأن رد الفعل على فلسفة كانط هو ما يُثري النقاش الحالي حول (وسوء فهم) ما بعد البنيوية . وكما رأينا في القسم السابق ، بلورت فلسفة كانط عصر التنوير من خلال ادعائها بسيادة العقل . أحد المسارات من هذه النقطة إلى الوقت الحاضر هو ما أصبح يُعرف بـ "التقليد التحليلي" في الفلسفة - والذي أدى إلى ظهور الوضعية المنطقية وما تلاها . في قراءة الفلسفة التحليلية ، تعني مساهمة كانط أن تركيز التفكير والنظرية يجب أن يكون في المقام الأول على الأسئلة المعرفية ، أي الأسئلة المتعلقة بالصحة والتحقق والدليل ، في خدمة العقل . وكما قال الوضعي الفييني أوتو نيوراث : يستند ممثلو المفهوم العلمي للعالم إلى أساس التجربة الإنسانية البسيطة . إنهم يتعاملون بثقة مع مهمة إزالة الأنقاض الميتافيزيقية واللاهوتية . (مقتبس في كريتشلي، 2001: 96-97)

ومع ذلك ، ليس هذا هو المسار الوحيد من عصر التنوير إلى الوقت الحاضر . كما يصف كريتشلي ، فقد عانى مشروع التنوير الألماني بأكمله ، بالنسبة للكثيرين ، من "انهيار داخلي" بعد طرحه بفترة وجيزة : يمكن وصف المشكلة ببساطة : تتمثل سيادة العقل في الادعاء بأن العقل قادر على نقد جميع معتقداتنا... ولكن إذا كان هذا صحيحًا - إذا كان العقل قادرًا على نقد كل شيء - فلا بد له من نقد نفسه أيضًا . لذلك ، لا بد من وجود نقد ميتافيزيقي ليكون النقد فعالًا . (2001: 19-20) ومع ذلك ، لم تتمكن فلسفة كانط من تقديم مثل هذا النقد الميتافيزيقي ؛ وتحديدًا ، لم تتمكن من ربط النظرية بالتطبيق ، والعقل بالتجربة ، والفهم بالحساسية ، والطبيعة بالحرية ، والظاهر بالعملية .

وبالنظر إلى هذه الثنائية الأخيرة - الطاهر والعملية - يمكننا العودة إلى تعليقات نيتشه في بداية هذا الفصل . كما رأينا ، يُنقد نيتشه تجسيد النقاء لإنكاره للطارئ ، والملموس ، والمتغير ، والصيرورة ، وإنكاره لـ "صعوبة الحياة الأصلية" التي بدأنا بها . فبدلاً من سلوك الطريق العالي نحو الأشكال والجواهر النقية ، سلك الفكر القاري الطريق الأدنى للصيرورة ، على خطى مارتن هايدغر (1889-1976) ، وهو متطرف في التأويل . ربما ، متخذًا مستوى أدنى مما اعتقده نيوراث ممكنًا ، إلى الطبقة التي تُقلب فيها معظم البستوني ، تساءل هذا التقليد عن... "إن الشروط المسبقة لا تقتصر على إمكانية العلوم التي تدرس الكيانات ككيانات من هذا النوع أو ذاك... بل تشمل أيضًا إمكانية وجود تلك الأنطولوجيات نفسها التي تسبق العلوم الوجودية والتي تُشكل أسسها." (هايدغر، 1962: 31)

بالطبع ، بالنسبة للكثيرين - ولا سيما الكثيرين ضمن التقليد التحليلي - فإن مثل هذا التساؤل لا طائل منه ، إما لأنه أُجيب عليه أو لأنه لا يمكن الإجابة عليه . كما علق لودفيغ فيتجنشتاين (1889-1951) في كتابه "رسالة منطقية فلسفية" - وهو عمل كان وما يزال يُعد في كثير من الأحيان برنامجًا للوضعية المنطقية - "العالم هو كل ما هو موجود" (1961: #1) ، مما يعني أنه يمكننا الإجابة عن جميع أسئلتنا ومقترحاتنا التأملية من خلال التحقق منها في ضوء العالم ، وجميع المقترحات الأخرى إما تحليلية ، أي أنها ذاتية المرجعية ومنطقية ، أو هراء . ومن هنا جاء السطر الأخير من عمل فيتجنشتاين العظيم ، الذي ربما يكون أحد أشهر أعماله في الفلسفة الحديثة : "ما لا نستطيع التحدث عنه يجب أن نتجاهله بصمت" (1961: 7) .

أي مقترح أو ادعاء غير تحليلي ، أو لا يمكن التحقق منه ، ليس بالمعنى الدقيق للكلمة مقترحًا أو ادعاءً على الإطلاق ، بل هو رأي ، وبالتالي ، شيء ربما يجب عليك الاحتفاظ به لنفسك . ومع ذلك ، فإن الخطر الكامن في هذه النظرة تحديدًا هو ما يُحَقِّز الكثير من الفلسفة القارية : خطر اختزال الحقيقة وحصرها في مسائل التمثيل ، والحساب ، والقياس ، والتوافق ، والتي يُدان كل شيء آخر خارجها بكونه مجرد رأي . ومع ذلك ، ألا يعني هذا أن الفلسفة القارية ، وما بعد البنيوية تحديدًا ، هما ببساطة علم نفس رديء مُزَيَّن

بقناع الفلسفة - ذلك البعبع الأسود في حروب الثقافة الأمريكية ، والعلم الزائف ؟ ليست كل هذه المخاوف في غير محلها ؛ بالتأكيد هناك أعمال تُصنّف على أنها ما بعد بنويّة ، لكنها مُضلّلة في حججها وقناعاتها . ومع ذلك ، فإن مجرد تعامل ما بعد البنيوية صراحةً مع سياقات ، وشروط الإمكانية ، والبدائل ، والإشكاليات ، لظواهر مثل الحقيقة والخطأ ، والحضور والغياب ، والذاتية والموضوعية ، والشهادة والخيال ، والتمثيل والسمو ، والتوافق والتواصل ، لا يجعلها علمًا زائفًا . رأى مؤسس علم الظواهر (ينظر الجدول ١٠،١)، إدموند هوسرل (١٨٥٩-١٩٣٨)، أن دور الفلسفة هو البحث في طبيعة وجود عالم الحياة (أومويلت) الذي ينبثق منه الفكر النظري والعلمي ، والذي يجد فيه أهميته ومعناه . ظاهرة عالم الحياة ، أو كينونته ، أو عطائه ، هي الشرط إمكانيّة الذاتيّة والموضوعيّة على حد سواء ، مفترضة في أي تعريف لأي منهما ؛ ببساطة ، لا يوجد شيء خارج هذا السياق . وكما كتب أدريان بيبرزاك : لا يمكن للعقل إثبات بداياته . يجب على الأقل قبول بعض المعتقدات والتصورات والمشاعر قبل أن نبدأ الجدل . ولتجنب كل تعسف ، يجب أن نكتشف أي الأساسيات ، بدلًا من أن تكون "ذاتية" بالمعنى الذاتي للكلمة ، هي أساسية لدرجة أنها تستحق احترامنا وحتى ثقتنا .(2003: 3)

الجدول 10.1

المراحل والشخصيات في الفلسفة القارية

- (1) المثالية الألمانية والرومانسية وتداعياتها (فيشته، شيلينغ، هيغل، شليغل، نوفاليس، شلايرماخر، شوبنهاور)
 - (2) نقد الميتافيزيقا و"سادة الشك" (فيورباخ، ماركس، نيتشه، فرويد، برغسون)
 - (3) الظاهراتية الألمانية والفلسفة الوجودية (هوسرل، ماكس شيلر، كارل ياسبرز، هايدغر)
 - (4) الظاهراتية الفرنسية، الهيغلية، ومناهضة الهيغلية (كوجيف، سارتر، ميرلوبونتي، ليفيناس، باتاي، دي بوفوار)
 - (5) التأويلية (دلثي، غادامير، ريكور)
 - (6) الماركسية الغربية ومدرسة فرانكفورت (لوكاش، بنيامين، هوركهايمر، أدورنو، ماركوز، هابرماس)
 - (7) البنيوية الفرنسية (لوفي شتراوس، لاكان، ألتوسير)، ما بعد البنيوية (فوكو، دريدا، دولوز)، ما بعد الحداثة (ليوتار، بودريار)، والنسوية (ايريجاري، كريستيفا)
- المصدر: كريتشلي، 2001: 13

في حين أن ما بعد البنيوية تُمثل بالنسبة للكثيرين نموذجًا للعدمية المعاصرة ، فإن مثل هذه النظرة تُمثل فشلًا ذريعًا في التعامل مع سياقها وتاريخها ، فكما هو الحال مع نيتشه ، ما بعد البنيوية مُكرسة لمقاومة العدمية . لا شيء يُفرغ المعنى الكامن أسرع وأكثر خداعًا من عرض بسيط للحقائق كما لو كان هذا كل ما يمكن قوله أو يجب قوله . **العدمية** لا تنبع من كونها غير عقلانية أو "ضد" التنوير، بل تنبع من تقدير فهم حسابي بحت للحقيقة ، منفصل تمامًا عن السياق - مُثل عليا منفصلة عن ورشتها . هذا لا يعني أن الحقيقة سياقية بحتة أو أنها "محددة" أو "محلية" أو "نسبية" ، بل ببساطة أن العقل لا يجد مبرره إلا في "صعوبة الحياة الأصلية" . إذا نسينا أن نتساءل نقدياً عن وضعنا الأنطولوجي التأويلي ، فلن نتمكن من البدء في الإجابة بشكل هادف عن الأسئلة الآتية : "لماذا بهذه الطريقة وليس بطريقة أخرى ؟" ، "لماذا هذا وليس ذاك ؟" ، "لماذا شيء بدلًا من لا شيء ؟" (هايدغر، 1998: 134). إن "النوع الأبدي" هو نذير استبداد غير مستجيب وغير مسؤول.

وعد ما بعد النبوية

غالبًا ما تُوصف ما بعد النبوية بأنها موقف نقدي سلبي للغاية . في معاداتها الجذرية للجوهرية والأساسية ، تبدو ما بعد النبوية عاجزة عن تقديم أي برنامج تقدمي واضح ، سواء من حيث المعرفة أو السياسة . ولهذا السبب ، يتهم الكثيرون ما بعد النبويين بالنسبية المعرفية والسياسية . لمواجهة هذه الآراء ، أود في هذا القسم إبراز الطابع الإيجابي لما بعد النبوية ، وذلك من خلال الرجوع بإيجاز إلى كتابات الفيلسوف الفرنسي الجزائري جاك دريدا (1930-) وإلى أسلوب التفكير الذي أصبح اسمه مرادفًا له : التفكيكية . رأينا سابقًا كيف حاول فوكو ، من خلال استخدامه لعلم الأنساب ، إبراز الاحتمالية التاريخية والجغرافية المتطرفة للقوى والكيانات والمفاهيم المتعالية ظاهريًا . يستخدم دريدا أسلوبًا مشابهًا ، مع أن تحقيقاته تميل إلى التركيز على المفاهيم الرئيسية ضمن التقاليد الفلسفية والدينية والسياسية للغرب . على سبيل المثال ، يتناول كتابه "سياسات الصداقة" (1997) مختلف التعبيرات لمفهوم السياسة والسياسي ، بدءًا من أفلاطون (427-347 قبل الميلاد) وصولًا إلى إيمانويل ليفيناس (1906-1995) . يُظهر دريدا كيف أن مفهوم السياسة ، والديمقراطية تحديدًا ، نادرًا ما يُعلن عن نفسه طوال هذا التاريخ دون نوع من التصاق الدولة بالأسرة ، دون ما يُمكن أن نسميه نوعًا من مخططات البنية : الأصل ، الجنس أو النوع ، الجنس... الدم ، المولد ، الطبيعة ، الأمة. (10: 1997)

تكمُن قوة الديمقراطية العظيمة وادعائها في أنها تُعامل جميع الأفراد على حدة ودون تحيز؛ ومع ذلك ، يُشير تحليل دريدا إلى أن الفكر والممارسة الديمقراطية ، لكونهما يُعرّفان دائمًا من حيث الصداقة الذكورية ، يُقصران باستمرار في الوفاء بهذه الالتزامات ، بل وينسحبان منها بشكل منهجي . يوضح دريدا كيف أن الخيال السياسي للغرب يواجه صعوبة كبيرة في تخيل طرقًا للوجود معًا والعلاقة الاجتماعية في حد ذاتها بخلاف كونها علاقة تبادلية بين رجال متشابهين . في الصفحة الأخيرة من الكتاب ، طرح دريدا السؤال الذي حفز الدراسة : هل من الممكن التفكير في الديمقراطية وتطبيقها ، تلك التي من شأنها أن تحافظ على الاسم القديم "الديمقراطية" ، مع اقتلاعها من جذورها كل تلك الشخصيات من الصداقة (الفلسفية والدينية) التي تفرض الأخوة : الأسرة والمجموعة الأخلاقية الذكورية ؟ هل من الممكن ، بافتراض ذاكرة وفيّة معينة للعقل الديمقراطي والعقلانية المطلقة... ألا نؤسس ، حيث لم يعد الأمر يتعلق بالتأسيس ، بل أن نفتح على مستقبل ، أو بالأحرى على "القادم" ، لديمقراطية معينة؟ (1997: 306)

من هذا الاقتباس ، يجب أن يتضح أن بحث دريدا المفاهيمي ليس هجومًا عمليًا بسيطًا على مفهوم الديمقراطية ؛ بل ، وكما هو الحال مع جميع القراءات التفكيكية ، فهي محاولة لفتح المفهوم أمام إمكانية التفكير فيه بشكل مختلف . يقترح دريدا أننا لسنا بحاجة إلى أساس جديد للسياسي - برنامج أو مخطط جديد - لأن هذه الأسس تُوظف حتمًا لافتراضات متعالية أو ميتافيزيقية . بل نحن بحاجة إلى فتح مفهوم السياسي إلى ما يتجاوز تصوره وتصوره الحاليين : إن فكرة هذا التحليل [التفكيكي] ليست هدم المؤسسات الديمقراطية ، بل فتحها أمام ديمقراطية قادمة ، وتحويلها عما هي عليه حاليًا ، وهو منع الآخر... تمهيدًا لقدم الآخر ، وهو ما يُشكّل الديمقراطية الجذرية - هذا هو التفكيك. (كابوتو، ١٩٩٧: ٤٤)

منذ أوائل تسعينيات القرن العشرين ، برزت الطبيعة الأخلاقية العميقة لنظرية ما بعد النبوية ، وخاصةً التفكيكية . في كتابات دريدا ، غالبًا ما يدور هذا الدافع الأخلاقي حول فكرة "المستقبل" (l'à-venir) . بالنسبة لدريدا ، وبالنسبة لما بعد النبوية في حد ذاتها ، "لا يمكن أن يكون هناك مستقبل في حد ذاته بدون اختلاف جذري ، واحترام لهذا الاختلاف الجذري" (دريدا في دريدا وفيراري، ٢٠٠١: ٢١). والأهم من ذلك ، أن "الاختلاف الجذري" ليس اختلافًا يُنظر إليه من منظور الهوية ، بل هو ما "يتحدى التوقع ، وإعادة

التخصيص ، والحساب - أي شكل من أشكال التحديد المسبق" (٢٠٠١: ٢١) . في حين أنه لا يسعنا إلا أن نتوقع المستقبل ، ونستعد له ، ونضع الخطط ، ونحلل ، ونحسب ، ونضع الاستراتيجيات ، وسيكون من غير المسؤول للغاية عدم القيام بذلك ، يقترح ديريدا أن الأساس المنطقي لمثل هذا التبرير لا يمكن أن يكمن إلا في "علاقتنا" بالمستقبل غير القابل للحساب . نحن نحسب بسبب ما لا يمكن حسابه ؛ المستقبل ممكن لنا بسبب علاقتنا بمستقبل سيأتي دائماً ولكنه ليس حاضراً أبداً. بهذا المعنى ، تتخذ خططنا وحساباتنا وتبريراتنا ، في المقام الأول ، شكلاً لا يستند إلى افتراضات راسخة ، أو براهين أو شهادات ، بل شكل وعود وتعهدات . وكما علق ديريدا : "منذ اللحظة التي أفتح فيها فمي ، أعد" (1987: 14) - حتى وإن كان ذلك ، كما فعل فيتجنشتاين في "رسالة في الفلسفة" ، يعني أنه لا يوجد شيء آخر يمكن قوله - فكل فكر وفكر "يتطلبان" نعماً أقدم من السؤال "ما هو؟" لأن هذا السؤال يفترض ذلك ، نعماً أقدم من المعرفة" (1992: 296) . فبدون "علاقة" بالمجهول في شكل تأكيد ووعد ، لا تكون المعرفة ممكنة . ومن ثم ، وبالعودة إلى مثال "سياسة الصداقة" ، علق ديريدا بأن الديمقراطية ما تزال قادمة ؛ هذا هو جوهرها بقدر ما تبقى : فهي لن تبقى قابلة للكمال إلى ما لا نهاية فحسب ، وبالتالي ستكون دائماً غير كافية ومستقبلية ، بل إنها ، كونها تنتمي إلى زمن الوعد ، ستبقى دائماً في كل من أزمنتها المستقبلية ، القادمة : حتى عندما توجد الديمقراطية ، فإنها لن تكون موجودة أبداً ، ولن تكون حاضرة أبداً. (1997: 306) ومن ثم ، فإن التفكيك مُلزمٌ به ، ومُلتزمٌ به ، ومُلتزمٌ به ، وفي الوقت نفسه ، مُنتظرٌ دائماً ، ومُوعودٌ به دائماً ، ومُمكنٌ دائماً.

ما بعد البنيوية والجغرافيا

حرصت طوال هذا الفصل على التأكيد على أن مصطلح "ما بعد البنيوية" يشمل مجموعةً مُعقدةً ومتنوعةً من الكتابات والأفكار، وبالتالي فقد سلك مساراتٍ عديدةً في الجغرافيا البشرية . في الفصل المُصاحب لهذا الفصل ، يُقدم جون وايلي (الفصل 27) نظرةً عامةً موجزةً وواضحةً حول تأثير ما بعد البنيوية في الجغرافيا ؛ بدلاً من تكرار هذا السرد ، أودُّ التركيز على عددٍ قليلٍ من النصوص المُختارة ، والتي أعتقد أنها إرشادية ، والتي قد يرغب القارئ المُهتم بما بعد البنيوية والجغرافيا في الاطلاع عليها.

بدايةً ، تجدر الإشارة إلى عددٍ من النصوص التي كتبها (معظمهم) غير جغرافيين ، والتي إما أن تكون صادرةً عن فهمٍ ما بعد بنيويٍّ للفضاء ، أو يُمكن أن تُسهم في إثراء فهمٍ ما بعد بنيويٍّ له ، ونهجٍ له . يُعد كتاب إدوارد س. كيسبي "مصير المكان : تاريخ فلسفي" (1997) مفيداً بشكل خاص لرؤيته المطولة للتفكير في المكان والفضاء . وعلى نحو مماثل ، يُعد كتاب جيف مالبناس "المكان والتجربة : طوبولوجيا فلسفية" (1999) محاولةً مثيرةً للاهتمام من قِبل فيلسوفٍ معاصرٍ للانخراط في القضايا المتعلقة بالفضاء . في حين أن لكلٍ من كيسبي ومالبناس نبذةً ظاهرةً مميزةً في مناقشتهم ، فإن كتاب ديفيد فاريل كريل "العمارة : نشوة المكان والزمان والجسد البشري" (1997) تأثر بشكل أكبر بنهج ديريدا التفكيكي ما بعد الظاهراتي ، على الرغم من أنه ربما يكون أقل نجاحاً من أعماله الأخرى .

تتناول مواضيع مماثلة ، وإن بوتيرة أقل جنوناً ، كتاب روبرت موغيراور "تفسير البيئات : التقاليد والتفكيك والتأويل" (1995) ، وكتاب كارستن هاريس "الوظيفة الأخلاقية للعمارة" (1998) ، وكتاب جون راجشمان "الإنشاءات" (1998) . ومن نواحٍ عديدة ، تُعد فكرة التباعد مساهمة ديريدا الرئيسية للجغرافيين ، ولذلك ، فإن كتاباته حول موضوعي الفضاء والمكان محدودة ، بل وملتوية بعض الشيء ، على أقل تقدير . ومع ذلك ، فإن كتاباته الجوهرية حول مفاهيم الكوسموبوليتانية والضيافة مهمة (1992ب؛ 2000؛ 2001؛ 2002)، وكذلك تأملاته في اللغة والترجمة والمنفى والمسافة (1987ب؛ 1998). ومن الأمثلة الممتازة على

التفكيك في سياق ذي صلة بالجغرافيا كتاب ديفيد كامبل "التفكيك الوطني : العنف والهوية والعدالة في البوسنة" (1997).

أما بالنسبة لفوكو، فيمكن فهم قدر كبير من أعماله ، جزئياً على الأقل ، على أنه يسعى "للتاريخ المكاني" . إلى جانب النصوص الأساسية المذكورة سابقاً ، ينظر على وجه الخصوص كتاب ستيفارت إلدن "رسم خريطة الحاضر: هايدغر وفوكو ومشروع التاريخ المكاني" (2001) ، والورقة البحثية المهمة للجغرافي كريس فيلو (1992)، والمقالات التي جمعت في كتاب جوان ب. شارب وآخرون "تشابكات السلطة : جغرافيات الهيمنة / المقاومة" (2000). وقد جاءت بعض أفضل الكتابات في ما بعد البنيوية والفضاء من منظور نسوي ؛ من الجدير بالذكر في هذا السياق أعمال إليزابيث غروز، بما في ذلك كتبها "الفضاء والزمان والانحراف : مقالات عن سياسات الجسد" (1995) ، و"العمارة من الخارج : مقالات عن الفضاء الافتراضي والواقعي" (2001) ، وكتابها المؤثر "الأجساد المتقلبة : نحو نسوية جسدية" (1994).

ومن الأمور المهمة للجغرافيين أعمال دونا هارواي حول إعادة التفكير في علاقات الطبيعة البشرية ؛ ينظر على وجه الخصوص مجموعتها الرائدة من المقالات "القردة ، والسايبورغ ، والنساء : إعادة اختراع الطبيعة" (1991) . أخيراً ، على الرغم من عدم تناولها صراحةً لمواضيع الفضاء والمكان ، إلا أن العديد من الجغرافيين في السنوات الأخيرة كانوا مهتمين بكتاب "أمثال برايان ماسومي للاقتراضي : الحركة ، والانفعال ، والإحساس" (2002) ، وكتاب "السياسة العصبية : التفكير ، والثقافة ، والسرعة" (2002) لويليام إي. كونولي، وبيان ما بعد البنيوية الراديكالي لمايكل هاردي وأنطونيو نيغري لإمبراطورية القرن الحادي والعشرين (2001) وتكملته "الجماهير" (2004).

في حين أن جميع النصوص المدرجة هنا تساعد هذا أي شخص يسعى لأن يكون ما بعد بنيويًا على فهم الخطوط العريضة للنقاش والجدل ، لذا فمن الطبيعي أن تكون هذه النصوص منفصلة تمامًا عن سياق الفكر الجغرافي الحالي ، بل وتفتقر إليه على ما يبدو . أحيل القارئ المهتم مرةً أخرى إلى نظرة وإيلي العامة للاطلاع على سياق أكثر شمولاً . أودُّ هنا التركيز على مساهمتين لجغرافيين يحاولان سد هذه الفجوة : "الجغرافيات ما بعد البنيوية : الفن الشيطاني لعلم المكان" لماركوس دول (1999)، و"الجغرافيات الهجينة : الطبيعة والثقافات والفضاءات " لسارة واتمور (2002) . مع أن كتاب دويل "الجغرافيات ما بعد البنيوية" ليس أول من بحث في ما بعد البنيوية والجغرافيا ، أو أول من أعلن تبنيه لما بعد البنيوية في نظريته ، إلا أنه يُمثل ، من نواحٍ عديدة ، ذروة "الموجة الأولى" من التنظير ما بعد البنيوي الصريح من داخل الجغرافيا البشرية .

يتمثل ادعاء دويل الرئيسي في أن ما بعد البنيوية هي بالفعل فكرة حول طبيعة المكان ، وخاصةً **طبيعة المكان كحدث** . ووفقًا لدويل ، عانت الجغرافيا من "التنقيطية" ، وهي اعتقاد مبالغ فيه (وميتافيزيقي) بجوهر "ما هو" المنطقي - من النوع الذي انتقده نيتشه سابقاً - وهذا أدى إلى فشل في التفكير في طبيعة وعمل الاختلاف والتمايز أو الصيرورة . بالنسبة لدويل ، فإن إدراك أن كل شيء يجب أن يحدث ، يجب - كما يقول دويل بعد هنري ليفنغر - أن "يخضع لاختبار المكان" ، يُظهر **أن المكان ليس مسرحًا أو شيئًا بقدر ما هو حدث ، واقعة** . الأشياء لا تجلس في المكان فحسب ، بل إنها متباعدة بطرق مختلفة وتكوينية ؛ ومع ذلك ، في الوقت نفسه ، فإن هذا "التباعد" أو "اللعب" يززع ويعطل أي ادعاء أو مظهر من مظاهر الصلابة أو الدوام أو الهوية أو التسامي . هذه الأفكار ، التي طُوّرت واستُكشفت من خلال قراءات بودريار، ودولوز، ودريدا، وإيريجاري، وليوتار، تؤدي إلى نقدٍ لكلٍ من المنهجين الإنساني والماركسي في هذا التخصص،

واللذين يُنتقدان لأساليب تفكيرهما "المستقرة" بشكلٍ مفرط ، وإيمانهما غير المبرر بأسس المكان، وبالتالي فشلهما في "السماح للفضاء بأن يحدث".

ومن خلال استعراض مجموعة واسعة من المراجع ، ومن خلال انتشار الاقتباسات والنكات والمصطلحات الجديدة ، فإن ما ينبثق من رواية دويل هو محاولة طموحة واستفزازية لإعادة التفكير في فهمنا الأساسي للفضاء ، وبالتالي للجغرافيا نفسها ، وإعادة صياغته . وقد انتُقد كتاب "الجغرافيا ما بعد البنيوية" على عدد من الجبهات ، سواءً من قِبل المتعاطفين عمومًا مع حججه أو من قِبل المعارضين . ولا شك أن كتاب دويل قراءةٌ مثيرةٌ للتحدي ؛ إنه مكتوب بكثافة ، ويفترض معرفة مسبقة بالكتاب الذين يستخدمهم . يرى البعض أن هذا يُشير إلى نزعات نخبوية وإقصائية داخل ما بعد البنيوية ؛ ومع ذلك ، ربما يكون النقد الأكثر دقة هنا هو أن كتاب دويل يُشير إلى "الفشل المركزي لما بعد البنيوية... أن الشيء الوحيد الذي تستطيع قوله هو نفسها" (بانكروفت، 2000: 122). وبأسلوب أقل بلاغة، يُقدم الجغرافي جيفري إي. بوبكي نقدًا مشابهًا لنهج دويل لما بعد البنيوية في مقاله "أخلاقيات ما بعد البنيويّة: الذاتية والمسؤولية ومساحة المجتمع" (2003). بينما يتعاطف بوبكي مع إعادة تفكير دول في الفضاء من منظور الاختلاف ، ويرحب بها ، يُجادل بأن دول "يُخفق في تقديم أي وسيلة للتفكير في هذا الانفتاح فيما يتعلق بالمسؤولية والعدالة" (2003: 309). بدلاً من أن يكون كتاب "الجغرافيات الهجينة" لواتمور تأملًا ما بعد بنيوي في طبيعة الفضاء في حد ذاته - أو على الأقل ليس علنيًا - فإن مهمته الأساسية هي إعادة التفكير في التمييز والعلاقات بين الطبيعة والثقافة . من خلال سلسلة من التحقيقات، يستكشف واتمور "طوبولوجيات الحياة البرية" الحيوية التي تظهر مع تفكيك هذا التناقض . ومثل دول ، يرغب واتمور في إظهار التنوع والإجرائي والناشئ تعقيد العالم الكامن والمختبئ في تمثيلاتنا وافتراضاتنا الموروثة . ومن هنا جاءت كلمة "هجين" في العنوان : فبالنسبة لـ "واتمور"، العلاقات هي المهمة وليست الجوهر، وهو تحول من الكينونة إلى السيرونة . يؤدي هذا النهج إلى "رسم خرائط" لمختلف الظواهر غير المركزية أو المتشابكة ، مستكشفًا كيف تتشكل "أشياء" مختلفة ، من الأفيال إلى المحاصيل المعدلة وراثيًا ، من خلال لقاءات وعمليات وأداءات متنوعة ، وبالتالي تكون دائمًا جزئية ومؤقتة وغير مكتملة .

وبقدر ما تُجسد كتابات واتمور مناهضة الجوهرية والأساسية الإيجابية للفكر ما بعد البنيوي ، فإنها تستند أيضًا إلى تقاليد نسوية وبيئية مميزة ؛ ولعل مزيج هذه العناصر الثلاثة هو ما يؤدي إلى تفكير أكثر وضوحًا في الأخلاق مما نجده لدى دويل . بالنسبة لواتمور، يُظهر كشف طبيعة الوجود العلائقية والمفتوحة الحاجة إلى "أخلاقيات علائقية" تُعنى بأساليب العيش والتفاعل والتواصل مع الآخرين "الأكثر من بشر" . ومن نواحٍ عديدة - وعلى غرار دول - يُجسد نص واتمور هذا الالتزام ، مُحاولًا تجسيد الروح الحيوية والمتعددة الجوانب التي تتحدث عنها . ومن نتائج هذا الجمع بين القول والفعل أن كتاب "الجغرافيات الهجينة" يُمثل قراءةً أخرى مُحفزة ، قد تكون مُربكة ، مثل عمل دول .

ومع ذلك ، يُعدّ هذا تضليلاً مُثمرًا ، يهدف إلى تبديد الصياغات المفاهيمية التعسفية أو المُفرقة ، والاستراتيجيات المنهجية والتجريبية الساذجة . يمكن القول إن أخلاقيات واتمور العلائقية - وإن كانت أكثر وضوحًا من أخلاقيات دول - تظل غامضة بعض الشيء ، وربما لا تشير إلى نقص في التفكير في الاختلاف بقدر ما تشير إلى الصراع بين أحادية وجودية والالتزام عاطفي بالاختلاف . على الرغم من هذه التعليقات ، يُعد كتاب "الجغرافيات الهجينة" في طليعة الفكر الجغرافي ، إذ يجمع بين النظري والتجريبي بسلاسة في نقد جوهري ثاقب وإيجابي .

لم يكن الهدف من هذا الفصل تقديم نظرة عامة على ما بعد البنيوية بقدر ما كان إعطاء لمحة موجزة عن بعض توجهاتها واهتماماتها . في هذا السياق ، تم تجاهل العديد من الأعمال ، لا سيما أعمال جورجيو

أغامبين (1942-)، وجوديث بتلر (1956-)، وموريس بلانشو (1907-2003)، وجان بودريار (1929-)، وهيلين سيكسو (1937-)، وجيل دولوز (1925-1995)، وفيليكس غواتاري (1930-1992)، ولوس إيريجاراي (1932-)، وجوليا كريستيفا (1941-)، وإيمانويل ليفيناس، وجان فرانسوا ليوتار (1925-1998)، وجان لوك نانسي (1940-)، على سبيل المثال لا الحصر، والذين يمكن تصنيفهم جميعاً على أنهم ما بعد بنيويين ، على الأقل في مرحلة ما من عملهم . الهدف هنا ليس محاولة إغراقهم ، بل تسليط الضوء عليهم .

أكرر **أن مصطلح "ما بعد البنيوية" مصطلح غير دقيق ، وغالباً ما يكون محدود القيمة** . ومع ذلك ، ضمن هذا التنوع من الأعمال ، أودُّ التأكيد على النقاط الثلاث التي طُرحت في المقدمة والإضافة إليها . ففي إحياء التساؤلات التأويلية (وإن كان رفضها فقط)، تُؤكِّد ما بعد البنيوية نقدياً افتقارنا المُلفت للأسس والجوهر . في هذه المناهضة الجذرية للجوهر، تُنكر ما بعد البنيوية أيَّ اختصارات للحقائق البسيطة أو بناء حسابات تسعى إلى اختزال الظواهر قيد البحث إلى أسباب غير تاريخية أو غير مكانية، أو إلى مجرد تأثير السياق . وبذلك، تُقدِّم ما بعد البنيوية حركة فكرية علائقية ومفتوحة، حركة تخضع للمراجعة الدائمة، وتخضع "لاختبار المكان" . وقد سعى هذا الفصل إلى تناول عدد من الانتقادات الرئيسية للفكر ما بعد البنيوي .

بشكل عام، حاولتُ أن أبين كيف أن الغموض الظاهر لما يُسمى بمصطلح "ما بعد البنيوية" ينبع من حقيقة أن ما بعد البنيوية تُمثل قمة جبل الجليد في الفلسفة القارية . بمجرد فهم هذا ، سيتضح أن ما بعد البنيوية ليست مجرد "أحدث صيحة" أو "مصطلحات نخبوية" ؛ بل إنها في الواقع محاولة إن استخدام المصطلح دون احترام أو جهل - عمداً أو بغير قصد - بهذا السياق هو المسؤول عن الغالبية العظمى من حالات سوء الفهم والتمثيلات المغلوطة هذه . ومن الانتقادات الأكثر دلالة للفكر ما بعد البنيوي أنه يمكن أن يُثقل كاهله بوعيه التاريخي الذاتي ، بحيث يصبح كل ما يُنتج باسمه مجرد تعليقات على نصوصه المرجعية والهامشية . وبشكل أكثر تحديداً ، تناول الفصل ادعاءات مفادها أن ما بعد البنيوية عدمية ، ومعادية للتنوير، وغير عقلانية ، وهراء علمي زائف ، ونسبية معرفية وسياسية .

وتزعم هذه الانتقادات مجتمعة أنه نظراً لمعاداتها للجوهرية والأساسية ، فإن العمل ما بعد البنيوي غير قادر على إنتاج تحليل ثاقب أو نقد تقدمي اجتماعي ومستنير أخلاقياً . في الواقع ، يعد الكثيرون ما بعد البنيوية شكلاً متطرفاً وتافهاً من أشكال الشك اللغوي ، منشغلاً بتحليل أصول الكلمات ، مفتوناً بعدم القدرة على الحسم والغموض . في هذا الفهم ، يكشف هوس ما بعد البنيوية الواضح بالمفاهيم واللغة عن لامبالاتها في مواجهة مشاكل العالم الحقيقي . ومع ذلك ، فإن هذا يتجاهل الإلحاح المستمر الذي يجذب ما بعد البنيوية ، والتزامها غير المبرر بالاختلاف ؛ بالمفرد ، والهامشي ، والاستثنائي ، و"المستقبلي" . في حين أن التفكير تحت تأثير ما بعد البنيوية لا يضمن تحليلاً ثاقباً أو نقداً تقدماً - فكيف يمكن لأي فلسفة أو علم وجود أو نظرية معرفة أن تفعل ذلك ؟ كما أنه لا يستبعدهما مسبقاً . في الواقع، إذا ادّعت أي فلسفة أو أنطولوجيا أو نظرية معرفة مثل هذا الضمان ، فسيكون أقلها ثاقبة وتقدمية ، إذ ليس في حد ذاته سوى كفاءة ، وقابلية للبرمجة ، وقابلية للحساب ، أو أتمتة للتفكير .

في النهاية، ربما يكون رفض ما بعد البنيوية العام لتقديم "حقائق بسيطة" وخيارات هو ما يُدينها في نظر الكثيرين ؛ ومع ذلك ، كما كتب دريدا ، "لا توجد مسؤولية أخلاقية أو سياسية دون هذه التجربة وهذا المرور عبر ما لا يُمكن تحديده" (1988: 116). لا يُسمى تفكير إلا الفكر الذي يسعى إلى تهيئة علاقة مع المجهول والحفاظ عليها . وكما كتب نيتشه : أنا لا أثق بجميع المُنظِّمين وأتجنبهم . إن إرادة النظام هي نقص في النزاهة. (1990: 35)

