

«همیشه تاریخی کن»

بدیل فردریک جیمسون و رای
پسامارکسیسم و ماتریالیسم مبتدل

تألیف
محمّد جوانمرد

محمد جوانمرد

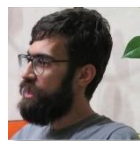


Photo by kslyesmith on Freeimages.com

فردریک جیمسون یکی از مهم‌ترین آثارش، *ناخودآگاه سیاسی* (۱۹۸۱) را این‌طور آغاز می‌کند: «همیشه تاریخی کن! این شعار- تنها ضرورتِ مطلق، و می‌شود گفت "فراتاریخی" هر شکلی از تفکر دیالکتیکی- به شکلی قابل‌انتظار همان‌طور که در ادامه معلوم خواهد شد، اصل بنیادی *ناخودآگاه سیاسی* هم هست».^۱ در این نوشته که به یادبود اولین سالگرد درگذشت جیمسون نوشته شده می‌خواهم، از خلال نوشته‌های خود جیمسون و مثال‌هایی تاریخی، باب بحث‌هایی را درباره‌ی اهمیت و دلالت‌های همین «تاریخی کردن» مخصوصاً در در دوره‌ی جهانی‌شدن و تحت سلطه‌ی آنچه او «منطق فرهنگی پسامدرن» می‌نامد، باز کنم. به‌علاوه، این طرح بحث هدف دیگری را هم به‌طور موازی دنبال می‌کند. در نحله‌هایی از گفتار مارکسیستی که جیمسون «ماتریالیسم مبتدل» می‌نامد - و در فضای فکری ایران هم (هنوز) صدای بلندی دارند - توجه به امر فرهنگی، مقوله‌های «هویتی»، کنش‌های گفتاری، و سازوکارهای دلالت‌گری در موضوعاتی که مستقیماً سیاسی و جمعی‌اند، با این توجیه نقد و حتی تخطئه می‌شود که این تمرکز روی امر فرهنگی و ساحت تولید معنا تحلیل را ایده‌آلیستی و توجه را از ساحت مادی دور می‌کند. جنبش‌های اجتماعی احتمالاً ملموس‌ترین و نزدیک‌ترین مثال برای این بحث‌اند. بعضی حتی از این هم فراتر می‌روند و یکی از دلایل شکست مبارزه‌ی پرولتاریای جهانی (با همه‌ی تکثرش) در قرن بیستم را در برآمدن «مارکسیست‌های آکادمیک»، یا تفکر «پسامارکسیسم» به‌عنوان جاده‌صاف‌کنِ جهان نولیبرال جست‌وجو می‌کنند؛ تفکری که به باور آن‌ها با نشانیدن مقولات «هویتی»- از جمله در نسبت با جنسیت، نژاد و بسته به موضوع، ملیت- به جای «طبقه» راه را بر تخیل جهانی واقعاً بدیل مسدود کرده‌اند. در مثالی مشابه، آنچه به‌عنوان «شکست» جنبش‌های اجتماعی قرن بیست‌ویکم- از بهار عربی گرفته تا جنبش‌های اشغال و قیام ژینا- فهمیده می‌شود هم، در نگاهی نوستالژی‌زده، از مسیر غیاب آن سوژه(ها)ی انقلابی قرن بیستمی و اشکال سازمان‌دهی آن‌ها (که همچنان نظریه‌پردازان «هویت»‌ها تا حدی مقصر آن دانسته می‌شوند) فهمیده می‌شود.

یکی از نقدهایی که به نظریه‌پردازانِ پسامارکسیسم (شامل «پساساختارگرایان» و «پسامدرن»‌ها) می‌شود، غیاب مقوله‌ی «تمامیت» و تخیل بدیلی برای جهان سرمایه‌دارانه در گفتار آن‌ها است؛ در سمت دیگر، گفتارهای نوستالژیکِ مارکسیستی

را، که حتماً سویه‌هایی تجربه‌گرا، اقتصادگرا، و پوزیتیویستی هم دارند، می‌شود به این متهم کرد که به‌شکلی مالیخولیایی در مقوله‌های منجمد قرن بیستم متوقف شده‌اند و نمی‌خواهند بپذیرند که آنچه در افق قرن بیستم بدیلی ممکن بود، امروز ناممکن شده است. گویی در گفتار گروه اول «امر موجود» به‌عنوان امری تغییرناپذیر در کلیت آن پذیرفته شده و هدف اندیشه فقط فهم این انسداد و تغییر در محدوده‌های جزئی است؛ این یعنی «تز یازدهم» دیگر بی‌اعتبار شده‌است. گروه دوم اما می‌خواهند «تز یازدهم» را با همان محتوای مستقیم مقولات مارکس و مارکسیسم نیمه‌ی اول قرن بیستم، با انکار شرایطی مادی که آن امکان را مسدود کرده است، پی بگیرند.

در این بین، شکل اندیشیدن جیمسون، و نه «نظام مفهومی» او (زیرا می‌شود ادعا کرد چنین چیزی در کارش وجود ندارد و هدف او هم نیست)، راهی را پیش پا می‌گذارد تا هم بشود محتوای حقیقت گفتارهای پسامارکسیستی را بیرون کشید، و هم مقوله‌ی تمامیت و «امکان» تخیلی بدیل را، حتی اگر به‌عنوان اوتوپیا، نگه داشت؛ و برای جیمسون، این نه با سر برگرداندن از ساحت «دال‌ها»، «زنجیره‌های گفتار»، «پسامدرنیسم» و غیره، بلکه اتفاقاً با خیره شدن در عمق مغاک آن‌ها و تاریخی کردن‌شان امکان‌پذیر است. مثل مارکس که به چشم «کالا» خیره می‌شد تا خصلت فتیشیستی آن را دریابد، حالا باید به چشم «وانمود»‌ها که خود تصویری از کالااند، خیره شد؛ و انعکاس وانموده‌شدن خود را در چشم آن‌ها دید. و این «تاریخی کردن» برای جیمسون، نه با انکار پارانوایی چارچوب‌های تفسیری دیگر – و واقعیت تاریخی‌ای که آن‌ها سعی می‌کنند مفهومی‌اش کنند – بلکه تنها با ادغام‌شان ذیل یگانه «افق فرارفتنی»، یعنی خود مارکسیسم ممکن است؛^۲ چرا که برای او تنها مارکسیسم (به‌عنوان سنت فکری؟ سنت مبارزاتی؟ یک روایت تاریخی فراملی؟ شکلی از تخیل خود درون یک بدن جمعی همزمانی و درزمانی؟) است که زندگی فردی را «در درون وحدت یک روایت بزرگ جمعی» جای می‌دهد؛ همان «مبارزه‌ی جمعی برای بیرون کشیدن قلمرو آزادی از دل قلمرو ضرورت».^۳

وضعیت پسامدرن و تاریخی کردن غیاب تاریخ

پروژه‌ی جیمسون در ناخودآگاه سیاسی (که در اغلب کارهای دیگرش هم ادامه می‌یابد) ظاهری پارادوکسی دارد. او از طرفی (از جمله از طریق «علیت ساختاری» لویی آلتوسر و تمایزی که ژاک لاکان بین «امر واقع» و «نظم نمادین» می‌گذارد) «تاریخ» را به عنوان «علت همیشه غایب» تجربه صورت‌بندی می‌کند که به‌جز از طریق اشکال متن‌شده‌اش (به معنای عام کلمه) دسترس‌پذیر نیست؛ و از طرف دیگر، قصد دارد همین غایب شدن تاریخ و بیرون شدن‌اش از محدوده‌ی دسترسی تجربه‌ی مستقیم را تاریخی کند. «تاریخ» این‌جا به آن تمامیت زمان‌مندی اشاره دارد که پیش‌شرط و تعیین‌کننده‌ی تجربه‌ی زیسته‌ی فرد و گروه‌های اجتماعی است، یعنی «علت» این‌که «زندگی من/ما چرا این‌گونه که هست شکل گرفته است؟». غایب بودن تاریخ در این معنا، یعنی انتزاعی شدن «تجربه»، یعنی حد‌نهایی دور شدن تجربه از نیروهای ساختاری شکل‌دهنده به آن. این یعنی ما می‌توانیم از «سرمایه»، «تولید مازاد از طریق استثمار»، «سازوکارهای جامعه‌ی مصرفی»، «تصاحب میل توسط سیستم»، «منضبط‌سازی سکسوالیته» از یک طرف، و «مبارزه‌ی اجتماعی»، «نبرد طبقاتی»، «پرولتاریا»، و «مردم» از طرف دیگر، در سطحی انتزاعی حرف بزنیم، اما نمی‌شود طوری که به یک درخت اشاره می‌کنیم، در فضای تجربه‌مان مصداق‌های این مفاهیم را دقیقاً نشان بدهیم، و آن‌ها را دریافت و تجربه کنیم. اگر از «سرمایه» حرف می‌زنیم، نه «مصداق»ی مشخص و ملموس، مثلاً کیسه‌های پول یا یک کارخانه یا بانک، بلکه روابطی انتزاعی را در ذهن داریم که از حدود تجربه، یعنی ساحت مصادیق، درمی‌گذرند؛ یا اگر از «مردم» حرف می‌زنیم این «مردم» به افراد بیولوژیک مشخصی که جلوی چشم‌مان‌اند اشاره ندارد، بلکه به‌شکلی تمثیلی در تخیل ما و در غیاب آن مصداق مشخص درک می‌شود.

به همین خاطر است که برای دسترسی به تاریخ، ما چاره‌ای جز رفتن در عمق ساحت دال‌ها، فرایندهای دلالت‌گری، و بازنمایی نداریم؛ تاریخ، آن‌طور که «ماتریالیسم مبتذل» می‌پندارد، ابژه‌ای نیست که متن صرفاً «بازتاب» آن باشد، تا بشود آن را با روش‌های «علمی»، پوزیتیویستی، و درکی سطحی از ماتریالیسم تاریخی تصاحب کرد.

اما جیمسون در عین حال خطر محتمل این صورت‌بندی را که در بین پساساختارگرایان و متفکران پسامارکسیسم رایج است برجسته می‌کند: این که این‌طور تصور شود که تاریخ هم متنی بین باقی متن‌ها است، و چیزی هم به اسم مصداق (مادی) وجود ندارد. تأکید بر تاریخ به‌عنوان علت غایب به این معنا نیست که «چون تاریخ یک متن است، پس "مصداق" وجود ندارد. بنابراین ما این صورت‌بندی تصحیح‌شده را پیشنهاد می‌کنیم: که تاریخ نه یک متن است، نه یک روایت، از نوع کلان یا غیرآن، بلکه این که به‌عنوان علت غایب، جز به شکل متنی برای ما دسترس‌پذیر نیست، و این که راه دسترسی ما به آن و به امر واقع ضرورتاً از مسیر متن‌شدگی پیشینی آن می‌گذرد، از مسیر روایی شدن آن در ناخودآگاه سیاسی».^۴ این که ما هرگز مستقیماً به مصداق «سرمایه» یا «مردم» در ساحت تجربه دسترسی نداریم، به این معنا نیست که این دال‌ها ربطی به هیچ مصداق‌های مادی‌ای ندارند.

با وجود تأکید بر این غیاب، جیمسون، همان‌طور که از همان ابتدای ناخودآگاه سیاسی وعده داده بود، دیالکتیک را فرو نمی‌نهد. این یعنی او محتوای حقیقت صورت‌بندی ساختارگرای آلتوسر را (که بر وجه همزمانی حیات اجتماعی تأکید دارد) بیرون می‌کشد، اما همزمان تلاش می‌کند خود آن، یعنی خود فهم تاریخ به‌عنوان علت غایب را تاریخی کند. آیا تاریخ همواره همین قدر از تعیناتش در تجربه دور بوده است؟ آیا وجه پیش‌رونده، درزمانی و تا حدی غایت‌انگارانه‌ی تاریخ همواره، حتی آن هنگام که می‌شده تغییرات بنیادی تاریخی‌ای را تجربه کرد و جهانی بدیل را در افق دید، بر ساختی ایدئولوژیک بوده است؟ آیا مجبوریم بین سنت دیالکتیکی و آلتوسر ساختارگرا یکی را انتخاب کنیم؟ آیا «مردم» و «پرولتاریا»، «دولت»، «سرمایه» و غیره، همواره تا این حد انتزاعی، یعنی دور از تجربه‌ی مستقیم ما بوده‌اند؟ حتی وقتی «مردم» در خیابان‌اند و «پرولتاریا» خود را به‌عنوان یک سوژه‌ی سیاسی می‌شناسد، و دولت و سرمایه در قامت پلیس تجسد می‌یابد؟ و البته، آیا برای سوژه‌ی «جهان سوم» یا به‌طور کلی‌تر سوژه‌ی «نژادی‌شده» و «زنانه‌شده»، تاریخ یا ساختار به همان اندازه‌ی انسان‌امرد «جهان اول» از تجربه غایب است؟

پاسخ جیمسون به این سؤال‌ها که یکی از «در همه زمان» می‌پرسد و دیگری از «در همه جا»، این است: نه، و نه.^۵ او به‌خصوص در پسامدرنیسم یا منطق فرهنگی

سرمایه‌داری متأخر (۱۹۸۹) و مقالاتش درباره‌ی استتیک جهانی‌شدن، از جمله «جهانی‌شدن به‌عنوان مسئله‌ای فلسفی» (۱۹۹۸) و «استتیکِ تکنیکی» (۲۰۱۵) با سؤال اول درگیر می‌شود. غیاب تاریخ یا علت تجربه، هم‌بسته‌ی دوره‌ای است که در آن تاریخ به‌نظر مسدود می‌آید، انقلاب‌های قرن بیستمی شکست خورده‌اند، و دیگر نه کشورهای بلوک سوسیالیستی (سابق) و نه جنبش‌های جهان-سومی بدیلی واقعی در مقابل هژمونی «فرهنگ پسامدرنیست آمریکایی» ارائه نمی‌کنند. تحت غلبه‌ی پسامدرنیسم، ما گویی در «اکنونی ابدی» زندگی می‌کنیم: از یک طرف، گذشته به‌شکل تصاویر کلیشه‌ای هالیوودی (یا نسخه‌های جهان‌سومی‌شان از جمله هالیوود شیعی) درمی‌آید، و از طرف دیگر، آینده، جز در هیئت تصاویر آخرالزمانی قابل تخیل نیست. این یعنی اکنونی که ما در آن زندگی می‌کنیم آن‌قدر متورم و غالب شده است، که خودش را هم بر گذشته و هم آینده تحمیل می‌کند: یعنی «پایان زمان‌مندی»، وضعیتی شیزوفرنیک و ناتوانی از درک تجربه‌های (جمعی) خود در سیری روایی، و تبدیل تجربه‌های گذشته و فانتزی‌های آینده به ملغمه‌ای از تصاویر پراکنده‌ی بیرون/از زمان که به‌راحتی می‌توانند با یکدیگر جایگزین شوند: «همه چیز، در همه جا، به‌طور همزمان».

برای جیمسون تخیل زندگی‌ای بدیل، هم‌بسته‌ی امکان استتیکی بدیل است؛ به بیان دیگر، هم‌بسته‌ی امکان‌پذیریِ شکل‌هایی از مدرنیسم. باید بشود از منطق استتیکیِ غالب، یعنی شکل غالب درک زمان و فضا، نسبت ما به یکدیگر و با گذشته و آینده، فراتر رفت، تا تخیل زندگی‌ای بدیل هم ممکن باشد (و برای همین است که هر جا که طی حرکتی جمعی، تخیل زندگی‌ای دیگرگون ممکن شده، استتیکی دیگرگون هم پدیدار شده یا پیش‌قراول آن بوده است). و برای همین هم هست که او وجهی مدرنیستی در انقلاب‌های سوسیالیستی و جهان‌سومی قرن بیستم می‌بیند. این همان دوره‌ای است که مدرنیسم‌های مختلف قادرند سامان استتیکی مسلط را نفی و استتیک‌هایی بدیل ارائه کنند. امروز تحت سلطه‌ی پسامدرنیسم این امکان افول کرده است: چه در ساحت سیاسی، و چه در ساحت فرهنگی (که همزمان اقتصادی هم هست).

اگر در دوره‌ی مدرنیستی، بخشی اساسی از آن ساختاری که تجربه‌ی «سوژه‌ی متروپل»، مثلاً کسی در لندن، را «شکل» می‌دهد، از حدود خود آن تجربه می‌گریزد و در آن سوی دریاها در کشورهای استعمارشده اتفاق می‌افتد، دست‌کم ردهایی از خود در تجربه به جا می‌گذارد؛ ردهایی که به‌شکل احساس فقدان معنا درک می‌شوند، به‌شکل رازآلود شدن کشتی‌هایی که به «قاره‌هایی تاریک» سفر می‌کنند، یا از آن‌جا برمی‌گردد؛ به‌شکل «زورق‌های مست» در جست‌وجوی کرانه‌های معنا. جیمسون مدرنیسم‌های اروپایی را پاسخی به این فقدان معنا می‌داند؛ تلاشی برای «نوشتن حقیقت غایب (علت غایب)» تجربه یا همان «نظام استعماری جهانی غایب» در زبانی شاعرانه. اما در دوره‌ای که جیمسون آن را به‌پیروی از ارنست مندل سرمایه‌داری متأخر (و بعدتر جهانی‌شدن) می‌نامد، تجربه یک درجه بیش‌تر انتزاعی می‌شود: اگر در لحظه‌ی مدرنیستی، «مصادق» اجتماعی و «علت» تجربه به بیرون از آن گریخته بودند، حالا در این لحظه‌ی پسامدرنیستی-که هم‌بسته‌ی غلبه‌ی سرمایه‌ی مالی بر سرمایه‌ی تولیدی است- حتی ردّ آن سرکوبِ مصادق هم خود سرکوب می‌شود و مصادق سیاسی و اجتماعی با تصویر/دالی بین تصاویر/دال‌های دیگر اشتباه گرفته می‌شود. در صد سال تنهاییِ مارکز، وقتی خوزه آرکادیو سگوندو به‌شکلی معجزه‌آسا از کشتار کارگران شرکت موز جان سالم به در می‌برد و به ماکوندو برمی‌گردد، می‌فهمد که نه‌تنها روایت‌های رسمی بلکه حتی مردم شهر هم وقوع چنین کشتاری را انکار می‌کنند و آن را فکر و خیال او می‌دانند؛ گویی آن کشتار هیچ مصادق مادی‌ای نداشته، و فقط در ساحت دال‌ها و تصاویر اتفاق افتاده است. هرچند ما به‌عنوان مخاطب، به‌واسطه‌ی مدرنیسم مارکز از وجود آن مصادق آگاه می‌شویم، اما مردم شهر در وضعیتی پسامدرن به سر می‌برند که در آن ساحت دال‌ها و بازنمایی (کاذب) به‌تمامی خود را بر جای مصادق واقعیت اجتماعی می‌نشانند («نگران نباش، فقط سران رو می‌زن!»)، «اون‌ها هم حتماً از خودشون بودن»، «اصلاً غیرنظامی نمی‌زن»». این‌جا آن حس فقدان مدرنیستی، آن حسی که به ما می‌گفت چیزی وجود داشته که دیگر نیست، که از دست رفته و سرکوب شده، هم از دست می‌رود: نوعی فقدانِ فقدان، سرکوبِ ردّ سرکوب. سوژه‌ی مدرن برای «مرگ خدا» می‌گریست. اما در لحظه‌ی پسامدرن «دیگر به نظر نمی‌آید کسی دلتنگ خدا باشد، و بیگانگی در جامعه‌ای مصرفی چشم‌اندازی دردناک یا اضطراب‌آور به نظر

نمی‌آید».^۶ ملال بودلری با حوصله‌سررفتگی سوژه‌ای که ساعت‌ها در شبکه‌های اجتماعی چرخیده جایگزین می‌شود.

این لحظه‌ی پسامدرنیستی حقیقت دارد، اما حقیقتی تاریخی. «پایان زمان‌مندی» یا غیاب تاریخ را نمی‌شود با انکارش، به‌شیوه‌ی «ماتریالیست‌های مبتذل» دور زد، اما در عین حال نباید آن را حقیقتی غیرتاریخی پنداشت. از طرف دیگر، این حقیقت با این‌که ماهیتی جهانی دارد، اما در موقعیت‌های مادی مختلف، به‌شکل‌های متفاوتی تجربه می‌شود. مثلاً، روی دیگر لحظه‌ی مدرنیستی برای سوژه‌ی متروپل، لحظه‌ی استعماری/امپریالیستی برای سوژه‌ی جهان سوم است، که این مدرنیته‌ی تکین را به‌شکلی به‌شدت متفاوت تجربه می‌کند. بنابراین، آن ادعای غیاب علت تجربه را، در لحظه‌ی مدرنیستی، نمی‌توان به همان شکلی که در مورد کسی در «لندن» صادق است، به کسی در «جامائیکا» یا «هنگ‌کنگ» (یا ایران) تعمیم داد. در دهه‌ی آغازین غلبه‌ی منطق فرهنگی پسامدرن هم، جیمسون، در مقاله‌ی معروفش یعنی «ادبیات جهان سوم در عصر سرمایه‌داری چندملیتی» (۱۹۸۶) بین نسبت امر فردی و جمعی، یعنی نسبت بین تجربه و ساختار، در جهان اول و جهان سوم تفاوت قائل می‌شود. تجربه‌ی سوژه‌ی جهان سوم که تازه امپریالیسم و استعمار را پشت سر گذاشته، هنوز موقعیت‌مندتر و به شرایط مادی تعیین‌کننده‌اش نزدیک‌تر است. با این همه، به‌خصوص در نوشته‌های متأخرش، جیمسون این وضعیت را بیش از پیش جهانی می‌بیند؛ آن تفاوت اصیلی که در «ادبیات جهان سوم» بین تجربه‌ی سوژه‌ی جهان سوم و جهان اول از ساختار، و نسبت بین امر لیبیدویی و امر سیاسی در آن‌ها می‌بیند، در «استتیک تکنیکی» عمدتاً با غلبه‌ی شبه‌تفاوت‌هایی که یکسان‌سازی‌ای بنیادی‌تر را پنهان می‌کنند، جایگزین شده‌اند؛ جایی که ما دیگر نه با «جمعیت»‌ها و پروژه‌های سیاسی‌ای مدرنیستی (یعنی نفی‌کننده‌ی وضع موجود) که حامل شیوه‌ی بدیلی برای زیستن‌اند، بلکه با شکلی از واپس‌روی پسامدرنیستی به «ارزش‌های به‌ظاهر سنتی» - که خود درون همان منطق تصویری پسامدرن درک می‌شوند - روبه‌روایم. این در واقع همان گرایشی است که محمد مختاری هم در «بازخوانی فرهنگ» و در بافت خاص ایران بعد از انقلاب، با وام‌گیری از هال فاستر، به آن پسامدرنیسم/رتجاع می‌گوید.

در چنین وضعیتی، دیالکتیکی اندیشیدن و تخیل زندگی‌ای بدیل در گروی درگیری درونی با ساحت دال‌ها، استتیک، و با امر فرهنگی است؛ مخصوصاً به این خاطر که «اقتصادی شدن امر فرهنگی» و «فرهنگی شدن امر اقتصادی» یکی از خصلت‌های اصلی این وضعیت پسامدرن‌اند. این درست است که همین منطق پسامدرن خود برآمده از وضعیتی مادی، و در وهله‌ی نهایی، وجهی از شیوه‌ی تولید به‌عنوان تمامیت اجتماعی است؛ اما مواجهه با این وضعیت، و تلاش برای بیرون کشیدن امکان‌هایی «مدرنیستی» از درون آن به‌جز با رفتن در عمقش و اندیشیدن به آن از طریق مقوله‌های متناسب ممکن نیست. نمی‌توان اتوپیای قرن بیستم را به‌شکلی مالیخولیایی، به‌شکل مرده‌ای متحرک روی لحظه‌ی کنونی افکند؛ امر اتوپیایی را باید از درون همین منطق، از درون زمینی که به ما داده شده است بیرون کشید. شکل تفسیر جیمسون از رمان‌های «کارآگاهی» یا «علمی-تخیلی» و تلاشش برای بیرون کشیدن اتوپیا و آینده‌مندی سرکوب‌شده در آن‌ها مثالی از این مواجهه است.

او در تلاشش برای دیالکتیکی اندیشیدن در این وضعیت پسامدرن، مدام در حال گفت‌وگوی همدلانه با سنت‌هایی فکری و جدل با سنت‌هایی دیگر است (جدلی که البته به‌معنای کنار گذاشتن آن‌ها نیست). این دیگری‌های غایب و گاه حاضر گفت‌وگوهای جیمسون از یک طرف پساساختارگرایان و پسامارکسیست‌ها هستند، و از طرف دیگر، ماتریالیسم مبتذل. البته، او احتمالاً از گفت‌وگوی فعال با اولی‌ها چیزهای بیش‌تری را برای تفکر دیالکتیکی خود برمی‌دارد تا از دومی‌ها: «ایده‌آلیسم نبوغ‌آمیز، از ماتریالیسم بی‌نبوغ، به ماتریالیسم نبوغ‌آمیز نزدیک‌تر است»؛ این را او در سرلوحه‌ی مارکسیسم و فرم (۱۹۷۶) از نین نقل می‌کند.

تبیین جیمسون از برآمدن و برجسته‌تر شدن سوژه‌های سیاسی غیرطبقاتی («سیاهان»، «دانشجویان»، «زنان»، «مردم جهان سوم») در دهه‌ی ۱۹۶۰ می‌تواند برای موقعیت‌یابی او در این میدان‌های اندیشگانی کمک‌کننده باشد. در «دوره‌بندی دهه‌ی ۶۰» (۱۹۸۴)، جیمسون برآمدن این سوژگی‌ها یا هویت‌های جمعی در مقابل سوژگی طبقاتی جهان‌شمول نیمه‌ی اول قرن بیستم را نه حاصل فقر گفتمانی مارکسیسم - و ما می‌توانیم اضافه کنیم، «توطئه» یا «خیانت» پسامارکسیست‌ها - بلکه حاصل وضعیتی مادی و بحرانی نهادی در مقوله‌ی عام طبقه‌ی اجتماعی می‌داند که

«تاکنون به نظر می‌رسید اشکال مختلف مقاومت اجتماعی را درون خود حل می‌کند».^۷ برای مثال، این در نتیجه‌ی تغییرات نهادی و «قرارداد اجتماعی» سیاست‌زدوده‌ی جدید بین کسب‌وکارهای آمریکایی و اتحادیه‌های کارگری آمریکا (ضمن بیرون راندن کمونیست‌ها از جنبش کارگری) است که «امتیازات نیروی کار مردانه و سفید بر مطالبات زنان و سیاهان کارگر و باقی اقلیت‌ها پیشی می‌گیرد».^۸ در چنین شرایطی، تأکید «زنان» و «سیاهان» بر وجه خاص سرکوب خود، نه به خاطر یک اشتباه ایدئولوژیک و «خیانت» به «مبارزه‌ی پرولتاریایی»، بلکه محصول عینی وضعیتی است که در آن پذیرش امتیازات نسبی از سیستم، بر درک هم‌سرنوشتی بین گروه‌های مختلف استثمارشدگان و ستم‌دیدگان غلبه می‌کند (یا وضعیتی که در آن واقعاً این هم‌سرنوشتی بین همه‌ی استثمارشوندگان به‌شکلی قابل تحقق وجود ندارد). به این معنا، «هویت» نمود ظاهری‌ای - «تحریف‌شده» بله، اما نه کاذب - است که این تمایزات مادی به خود می‌گیرند، و این یعنی، هرچند درون نظم نمادین و سازوکارهای ایدئولوژیکش درک می‌شوند، اما محتوایی حقیقی هم دارند که به مصداق و امر واقع اشاره می‌کند؛ در این مورد، به تغییر سازوکارها و اشکال غالب استثمار و تمایزگذاری اجتماعی که شیوه‌ی تولید سرمایه‌دارانه خود را به‌واسطه‌ی آن‌ها بازتولید می‌کند. و البته جیمسون، به‌عنوان متفکری مدرنیست در زمانه‌ای پسامدرن، همزمان از تخیل امکان شکل‌گیری پرولتاریای جهانی و یک پروژه‌ی سیاسی سوسیالیستی دست نمی‌کشد، اما هیچ‌وقت فراموش نمی‌کند که «تناقض‌های فلسفی را نمی‌شود [صرفاً] به‌شکل فلسفی حل کرد».^۹

خودت را هم «تاریخی» کنیم؟

اگر بخواهیم شعار «همواره تاریخی کن!» جیمسون را جدی بگیریم، امروز هم اندیشیدن با جیمسون ضرورتاً باید خود جیمسون را هم تاریخی کند. من این‌جا در این فضای محدود نه قصد تاریخی کردن جیمسون را دارم، و نه توانش را. اما می‌خواهم جهت‌هایی برای فکر کردن به آن مطرح کنم. مهم‌تر از همه، می‌خواهم تغییری را در تفکر جیمسون از متونش در دهه‌ی ۱۹۸۰ به متن‌های متأخرش برجسته کنم. در حالی

که جیمسون در متونی مثل «ادبیات جهان سوم» و «دوره‌بندی دهه‌ی ۶۰» درکی ناموزون و مرکب - یعنی قائل به همزمانی اشکال مختلف و ناهمزمان استثمار و انباشت - از سرمایه دارد، این منظر در متون متأخرتر مثل «جهانی‌سازی به‌عنوان مسئله‌ای فلسفی»، «پایان زمان‌مندی» و به‌خصوص «استتیک تکینگی» رنگ می‌بازد و با غلبه‌ی تقریباً یک‌جانبه‌ی سرمایه‌ی مالی و تولید غیرمادی جایگزین می‌شود. این تغییر در تفکر جیمسون به‌موازات تأکید او بر «جهانی‌شدن» در نام‌گذاری دوره‌ی کنونی سرمایه در مقابل مقوله‌های دیگر مثل «نولیبرالیسم» یا «سرمایه‌داری متأخر» اتفاق می‌افتد. به دلیل این درک ناموزون و مرکب است که جیمسون «ادبیات جهان سوم» می‌تواند محتوای مادی مقوله‌ی «ملت» و «امر ملی» در جهان سوم را از زیر نمود هویتی آن بیرون بکشد، و دقیقاً به دلیل نبود یا کم‌رنگ بودن همین منظر است که بعدتر چنین امکانی را در نسبت با «جنسیت» و «نژاد» از دست می‌دهد، چرا که تأکید یک‌طرفه بر کار غیرمادی و سرمایه‌ی مالی راه را بر صورت‌بندی درونی تمایزهای جنسیتی و نژادی در انباشت سرمایه و بازتولید فرماسیون اجتماعی می‌بندد. برای همین جای تعجب نیست که وقتی برای جیمسون روشن می‌شود که «ملت» دیگر آن ظرفیت دوره‌ی انقلاب‌های ضداستعماری و ضدامپریالیستی نیمه‌ی قرن دوم را در تخیل‌پذیر کردن یک بدیل واقعی ندارد، او هم مثل هارت و نگری، در مقوله‌ای مثل «مالتیتیود» (یا «انبوهه») به دنبال صورت‌بندی سوژه‌ی انقلابی بین‌المللی می‌گردد.^{۱۰} در این گذار گویی تاریخ دیگر برای همه کس روی سیاره کاملاً غایب شده است، و هیچ‌کس در تجربه‌ی روزمره‌اش به «مصادق»‌های نیروهای اجتماعی و اقتصادی دسترسی ندارد.

بخشی از این مطلق دیدن منطق پسامدرن وجهی مادی دارد و به تشدید عمق و گسترش فضایی این منطق در جهان امروز مربوط است. به بیان دیگر، این تغییر وزن مفاهیم در فهم واقعیت تاریخی، همان‌طور که خود جیمسون درباره‌ی صورت‌بندی ساختاری آلتوسر به ما می‌گوید، محتوای حقیقتی دارد؛ اما این همه‌ی حقیقت هم نیست. جیمسون مفهوم‌پردازی‌اش از استتیک و منطق پسامدرن را روی صنعت‌زدایی و گرایش به سرمایه‌ی مالی بنا می‌کند، روی وضعیتی که در آن کارخانه‌ها بسته می‌شوند و پول، اینک حتی کنده شده از کالا، حالا خودارجاع می‌شود: این یعنی گذار از غلبه‌ی «پول-کالا-پول‌مازاد» در دوره‌ی تولید انبوه، به «پول یک-پول دو-پول سه»

در دوره‌ی غلبه‌ی سرمایه‌ی مالی. جیمسون این را در نسبت با فرایندهای جهانی‌شدن و معاهده‌های تجاری‌ای مثل «نفتا» توضیح می‌دهد. اما اگر «نفتا» برای درون ایالات متحده یعنی صنعت‌زدایی، برای آن سوی مرز، یعنی موجی از کارخانه‌هایی که به‌دنبال کارگر ارزان‌قیمت و ارزان‌جان در شهر مرزی سیوداد خوارس در مکزیک شروع به کار می‌کنند. برخلاف وضعیتی که جیمسون می‌گوید پول از کالا هم کنده می‌شود، این‌جا، همان‌طور که ریتا سگاتو و سایاک والنسیا می‌گویند، پول و سرمایه با عینیت تخریب بدن و آمار مرگ‌ها تقاطع پیدا می‌کنند؛ با بدن‌های زنان ره‌اشده در بیابان‌های اطراف سیوداد خوارس.

برای این‌که صورت‌بندی مفهومی‌ای به این تصویر هولناک استتیک بدیهم، می‌شود گفت که در درک جیمسون از جهانی‌شدن – که او آن را به‌عنوان «زیربنا»ی پسامدرنیسم می‌فهد – دور جدید /نباشت بدوی، یعنی انباشت از طریق سازوکارهایی غیر از استثمار کار مزدی مثل سلب مالکیت، حمله به ساحت بازتولید، ارزش‌زدایی مضاعف از جان و کار گروه‌های «نژادی‌شده» و «زنانه‌شده» غایب است. او البته در جاهای مختلف به چنین فرایندهایی هم اشاره می‌کند، اما چنین اشاره‌هایی درون‌ماندگارِ بحثش از پسامدرنیسم نمی‌شوند. برای مثال در «استتیک تکنیکی»، جیمسون برای فهم منطق پسامدرن در منتهالیه منطقی‌اش، به‌درستی، شکلی اغراق‌گون از آن در جهان اول و به‌طور خاص ایالات متحده را موضوع خود قرار می‌دهد، اما انکار فراموش می‌کند دوباره آن را به ناهمگونی‌های «زمین واقعیت» برگرداند، و با منظری متکی بر توسعه‌ی ناموزون و مرکب، جرح و تعدیلش کند. این‌جا بخش مهمی از این «زمین»، فضای تجربه‌ی گروه‌های اجتماعی‌ای است که در کنار اشکالی از مالی‌گرایی، جهانی‌شدن را به‌شکل غلبه‌ی سازوکارهای انباشت بدوی، یعنی برای مثال بیرون‌ماندن از بازار کار مزدی و ارزش‌زدایی از جان، تجربه می‌کنند. آن‌ها، از آن‌جا که منطق پسامدرن سیاره‌ای شده، بیرون از این منطق نیستند، اما تجربه‌هایی مادی و روزمره هم دارند که سرریزِ قابل توجهی نسبت به مقولات پسامدرن دارند.

شاید این‌جا بهترین مثال، درک جیمسون از بهار عربی باشد. او در پایان «استتیک تکنیکی»، بهار عربی از جمله انقلاب مصر و اشغال تحریر را در کنار جنبش اشغال در ایالات متحده، مثالی از بازتولید منطق فضایی پسامدرن و فقر زمان‌مندی در آن می‌داند؛

مثالی از استتیک تکنیکی که طی آن رویدادها با اشکالِ ظاهرأ متفاوت، همسانی و فرمی یکسان را بازتولید می‌کنند، و ناتوان از برجا گذاشتن اثری زمان‌مند، ناپدید می‌شوند. او این درک از تکنیکی و تبخیرشوندگی را قبل‌تر در همان جستار از طریق بحث درباره‌ی استتیکِ «مشتقات» مالی توضیح داده است. نمی‌شود به‌کلی با گرایشی که جیمسون در این جنبش‌ها تشخیص می‌دهد مخالفت کرد، چرا که امروز در جهان سوم هم در تک‌تک دقایق روزمره می‌شود نمودهای منطق فرهنگی پسامدرن را دید؛ در عین حال، پذیرش غیرانتقادی آن هم خطر غیردیالکتیکی شدن اندیشه را به دنبال دارد. اگر تصویر را کمی دورتر کنیم، می‌شود گفت آنچه به‌تمامی پسامدرن است، نه واقعیت مادی درون تحریر در هجده روز اشغالِ منتهی به سرنگونی حسنی مبارک، بلکه شکل «تلویزیونی‌شده»ی «زنده»ی آن برای مخاطبان، به‌خصوص مخاطب جهان اولی و آمریکایی است. در تجربه‌ی مواجهه با پلیس‌های قاهره، تجربه‌ی باتوم خوردن، تجربه‌ی در معرض گلوله‌ی تک‌تیراندازهای روی «دانشگاه آمریکایی» بودن، و درگیری با اوباشِ شترسوارِ قمره‌به‌دست حکومت (تجربه‌هایی که همه برای ما طنین نزدیکی دارند)، عنصری مادی و اجرایی هست که به آن درک کلیشه‌ای و مطلقاً تصویری پسامدرن فروکاستنی نیست. همان‌طور که خود جیمسون هم جایی دیگر می‌گوید، چنین لحظه‌هایی، که ما تجربه‌اش را در خلال قیام ژینا داریم، از همان «حاشیه‌هایی» برمی‌آیند که «حلقه‌های اتصال زنجیره‌ی نظم نمادین» در آن‌ها ضعیف‌تر است، و به همین خاطر «امر واقع» - یعنی «تاریخ» و مصداقِ نیروهای اجتماعی - می‌تواند «بدون هشدار ظاهر شود، و باز ناپدید شود، اگر ما آمادگی لازم برای چنگ زدن به آن را نداشته باشیم».^{۱۱} به این معنا، ما در این لحظه‌ها، حتی شده برای دوره‌ای کوتاه و فقط برای گروه‌هایی خاص، شاهد حاضر شدنِ دوباره‌ی «تاریخ» به‌عنوان علت تجربه هستیم، و شاهدِ دسترس‌پذیر شدن ساختار سرکوب‌گر در یک طرف، و نیروها و جمعیت‌های انقلابی در طرف دیگر، درون تجربه‌ی زیسته خود. این لحظه‌ها بیرون از «تصویر» و به‌تمامی بیرون از منطق پسامدرن رخ نمی‌دهند، بلکه منطق آن را برای چند لحظه واژگون می‌کنند؛ منطقی که در شرایط «عادی»، همچون هتل وستین بوناونچر لس آنجلس، می‌خواهد از دال‌ها - از جمله دال‌های دلالت‌کننده به هویت‌های جمعی - و تصاویر، فضایی خودبسنده و مستقل از جهان بیرونی بسازد. اما در چنان لحظه‌هایی

«امر واقع» (یا به بیانی تمثیلی، همان «خیابان») برای مدتی همه‌ی این فضاها را بلعید و مرزهایشان را درهم شکست، از جمله مرز بین تصویر، کلمه و خیابان را. البته درست است که زمان‌مندی، از منظری، در استتیک خیزش‌های دهه‌ی بلند ۲۰۱۰ در مقایسه با انقلاب‌های قرن بیستم نقش کم‌رنگ‌تری دارد. اما این هم‌زمان به معنای فهم سلبی زمان‌مندی درونی این خیزش‌ها، و تحمیل مقوله‌ای پیشینی بر آن‌ها است. در چنین لحظه‌ی تحلیلی‌ای، گویی ما «تمامیتی ایجابی» و پیشینی در دست داریم که می‌خواهیم تطابق یا انحراف نمودهای جزئی را در نسبت با آن بسنجیم. اما از خود جیمسون می‌شود آموخت که امر اتوپایی و ممکن را باید از درون واقعیت داده شده (و ایدئولوژیک) بیرون کشید، حتی اگر این واقعیت فیلم‌های هالیوودی باشند؛ باید یاد گرفت که در نبردِ پوچ بین پسامدرن‌ها و آن‌ها که از مدرنیسم‌های کلاسیک شده تقلید می‌کنند (یعنی به جای فرم اندیشیدنی که به آن ماتریالیسم تاریخی می‌گوییم، سعی دارند محتوایش را طوطی‌وار حفظ و در هر موقعیت تکرار کنند)، باید مدرنیستی اصیل بود.

مدرنیستِ اصیل در این بافت یعنی آن که از واقعیتی که جهانی بدیل و امر تاریخی را سرکوب می‌کند روی برنمی‌گرداند، اما در عین حال از تمامیتی منفی، یعنی امر غایبِ دست‌نیافتنی دست نمی‌کشد. سر چرخاندن از مغاک، یعنی چسبیدن به تمامیتی ایجابی (و موهوم و سرکوب‌گر) که بدون میانجی‌گری خود را بر فهم ما از پدیده‌های اجتماعی تحمیل می‌کند، همان‌طور که ماتریالیست‌های مبتدل و نوستالژیک، «طبقه»، «پرولتاریا» یا «سرمایه‌داری» را به‌طور پیشینی می‌فهمند و بر هر امر جزئی تحمیل می‌کنند؛ و این کاری ساده و بازتولید محض ایدئولوژیکی است، درست مثل غرق شدن در منطق معرفت‌شناختی و استتیکِ پسامدرن، بسنده کردن به امر جزئی و محلی، و پذیرش این که هیچ چیزی، هیچ تمامیت و مصداقی، چه به‌طور هم‌زمانی و چه در زمانی، بیرون از همین ساحت دال‌ها و وانمودها وجود ندارد. دیالکتیکی که جیمسون از آن دفاع می‌کند و خود، با همه‌ی گونه‌گونی اندیشگانی‌اش، نمونه‌ای از اجرای آن را پیش چشم می‌گذارد، خیره شدن به مغاکِ وضعیتِ پسامدرن است، بدون تبدیل شدن به هیولای آن، یعنی بدون فراموش کردن این که پایان و غیاب تاریخ، خود پدیده‌ای تاریخی است. قبلاً این‌طور نبوده، بعداً هم می‌تواند این‌طور نباشد. برای این کار

دیالکتیکی ضروری است که به آن لحظه‌های تکین ظاهر شدن ناگهانی امر واقع چنگ بزنیم، تا در کنار جنبه‌های ایدئولوژیک، ظرفیت اوتوپایی آن‌ها را هم دسترس‌پذیر کنیم. چنین لحظه‌هایی، اگرچه بسیار زودگذرند، اما نمی‌گذارند حس و تخیل دسترسی به تاریخ، زیستن تاریخ، و سوژه‌ی تاریخ بودن را فراموش کنیم؛ لحظه‌هایی که در آن‌ها از هیچ به همه تبدیل می‌شویم، و ترس و انزوای فضاهاى خصوصی و فقدان و اضطراب جای‌شان را به حس سرشار تجربه‌ی بودن در بدنی جمعی در فضایی مشترک می‌دهند، بدنی جمعی که هم رو به سوی گذشتگان کش می‌آید و هم رو به سوی آیندگان: «به اوتوپیا خوش آمدید»؛ این را انقلابی‌ها روی تابلویی در گوشه‌ای از میدان تحریر، در روزهای منتهی به سقوط مبارک، نوشته بودند.

¹ Fredric Jameson, *The Political Unconscious*, IX

² Ibid. X.

³ Ibid. 3.

⁴ Ibid. 20.

⁵ درباره‌ی وجه اول، او در *ناخودآگاه سیاسی جنبه‌ی دیالکتیکی* (هرچند افتراقی) خود صورت‌بندی آلتوسر را برجسته می‌کند، و بین آن و «تمامیت منفی» لوکاچ هگلی نسبت برقرار می‌کند: تمامیتی دست‌نیافتنی که برخلاف درک متعارف از «روح مطلق» هگل، عیناً در «نمود»‌هایش بازتاب نمی‌یابد، بلکه به‌عکس، به‌واسطه‌ی نموده‌هایش هر بار از نو محقق می‌شود و پیش‌شرط میانجی‌گری بین پدیده‌ها و لایه‌های مختلف زندگی اجتماعی است.

⁶ Jameson, "The Aesthetics of Singularity," 123.

⁷ Jameson, "Periodizing the 60s," 181.

⁸ Ibid. 182.

⁹ "Aesthetics of Singularity," 127.

¹⁰ جیمسون هم در «تناقض‌گونه‌ی جدال رئالیسم-مدرنیسم» که سال ۲۰۱۲ منتشر شده به این مسئله می‌پردازد، و هم در *تمثیل و ایدئولوژی* منتشرشده در ۲۰۱۹ که یکی از آخرین کتاب‌های منتشرشده از او در زمان زندگی‌اش است.

¹¹ Jameson, "Antinomies of Realism-Modernism Debate," 480.