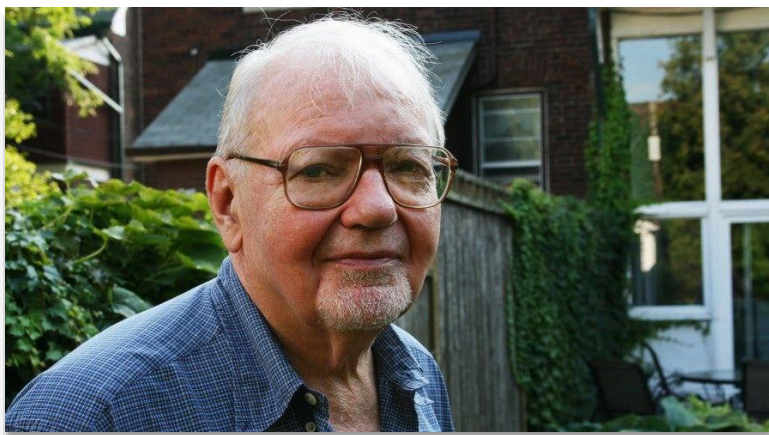


مدرنیته و سنت‌هایش

تأسیسات
تأسیسات

نوید نادری



نام فردریک جیمسون چنان با مفهوم یا مقوله‌ی روایی^۱ «پسامدرنیسم» عجین شده که اغلب در وهله‌ی اول فراموش می‌کنیم که او، اگر نه بیشتر، حداقل به همان اندازه درباره‌ی مدرنیسم و رئالیسم هم نوشته است. مسئله‌ی پسامدرنیسم و منطق فرهنگی سرمایه‌داری متأخر (۱۹۴۰ به بعد) را هم در نوشته‌های او نمی‌شود جدای از مسائل مدرنیسم و رئالیسم، یا به عبارتی ایدئولوژی سرمایه‌داری انحصاری (۱۸۷۰-۱۹۴۰) و نظام معرفتی سرمایه‌داری رقابتی (۱۷۰۰-۱۸۷۰) فهمید. به گمانم بعید است نوشته‌ای از او درباره‌ی پسامدرنیسم، مدرنیسم، یا رئالیسم پیدا کنیم که در آن به دو تای دیگر هم اشاره‌ای نکرده باشد، حتی به اختصار، اما همیشه به نحوی ساختاری می‌شود گفت که مهم‌ترین موضوع مطالعه‌ی جیمسون فرهنگ سرمایه‌دارانه (یا همان مدرن) بود با تمام وسعتش؛ و مهم‌ترین اصل روشی کارش هم همان که در ابتدای *ناخودآگاه سیاسی* (۱۹۸۱) آمده: همواره تاریخی کردن؛ یا به عبارت دیگر، همواره در بافت اجتماعی تجربه‌ی بودن بین حال و آینده و گذشته اندیشیدن.^۲ رئالیسم، مدرنیسم، و پسامدرنیسم هم برای جیمسون مهم‌ترین مقولات ناظر بر دوره‌بندی فرهنگ مدرن یا سرمایه‌دارانه‌اند. در این یادداشت به سراغ مفصل‌ترین بحث یکپارچه‌ی جیمسون درباره‌ی مدرنیته می‌روم تا فهم خودم از وجهی از اندیشه‌ی او را به اختصار، و حالا که یک سال از مرگش می‌گذرد به یاد و به احترام او، ارائه کنم.

کتاب *یک مدرنیته‌ی واحد: جستاری درباره‌ی هستی‌شناسی زمان حال* (۲۰۰۲)، هم مفصل‌ترین تأمل نظری جیمسون درباره‌ی مدرنیته و مدرنیسم است، و هم مفصل‌ترین بخش جدل او با هژمونی «ایدئولوژی مدرنیسم» در آکادمی ادبیات آمریکا که ردش را حداقل تا میانه‌ی دهه‌ی هفتاد می‌توان در نوشته‌های او پی‌گرفت. در یادداشتی دیگر در آینده به این جدل برمی‌گردم، اما در این یادداشت، پیش از پرداختن به مسئله‌ی مدرنیسم و نقد ایدئولوژی غالب آن (یعنی استقلال استتیک)، به بحث جیمسون درباره‌ی مدرنیته و سنت‌های متفاوت روایت کردن آن در این کتاب خواهم پرداخت. *یک مدرنیته‌ی واحد* با روایتی طنزآمیز و گزنده درباره‌ی عزیز شدن دوباره‌ی «مفهوم مدرنیته» برای اهالی علوم انسانی در قرن بیست‌ویکم شروع می‌شود به نام «واپس‌روی‌های عصر جاری» (از لذت‌های همیشگی خواندن جیمسون یکی هم همین طنز اوست). در آستانه‌ی قرن بیست‌ویکم، نه‌تنها مفهوم مدرنیته، پس از نقد

بی‌رحمانه‌ی آن بعد از جنگ جهانی دوم (که البته با نقد ایده‌ی پیشرفت پس از جنگ جهانی اول شروع شده بود)، دوباره با قدرت به گفتارهای علوم انسانی و به‌ویژه علوم اجتماعی بازگشته، بلکه حتی دیسیپلین‌هایی که در نیمه‌ی دوم قرن بیستم تا مرز فروپاشی رفته بودند (مثلاً فلسفه) دارند اشکال سنتی‌شان را احیا می‌کنند، و حتی زیرشاخه‌ی سالخورده‌ای مثل فلسفه‌ی اخلاق در آمریکا دارد بیش از هر رشته‌ی دیگری بودجه می‌گیرد و موقعیت‌های دانشگاهی را تصاحب می‌کند. چنان که از نام کتاب هم پیداست جیمسون ایده‌ی «مدرنیته‌های متکثر» یا «دیگرگون» را از همان ابتدا رد می‌کند و چندان هم واقعی به آن نمی‌گذارد، به‌جز اشاره‌ی مختصری که این هم یکی دیگر از دستاویزهای «ایدئولوگ‌های مدرنیته» است برای در رفتن از زیر بار پرسش‌هایی که وضعیت پسامدرن در برابر ما گذاشته، یعنی وضعیتی که فرآیند مدرنیزاسیون در آن تا آن‌جا پیش رفته که دیگر نمی‌توان هیچ موقعیت ملی‌ای را (هرچند سنت‌گرا) پیشامدرن نامید، اما در عین حال وضعیتی که در آن متوجه شده‌ایم که مدرن بودن همه به معنی «پیشرفته» بودن و بهره‌مندی همه از مواهبی که مدرنیته، یا در واقع سرمایه‌داری، بنا بود به همراه بیاورد نیست. حالا عده‌ی زیادی هم دارند استدلال می‌کنند که هر کسی می‌تواند مدرنیته‌ی متفاوت خودش را داشته باشد و در روایت پیروزمندانه‌اش وجوه نامطلوب آن، از جمله موقعیت فرودستی که مدرنیزاسیون به صاحبان این مدرنیته‌های دیگرگون تحمیل کرده، را هم درز بگیرد. به نظر جیمسون، احیای غیرانتقادی مفهوم مدرنیته در سال‌های آغازین قرن بیست‌ویکم، به‌ویژه در جامعه‌شناسی (که «در مقام یک حوزه‌ی مطالعاتی هم‌ارز مفهوم مدرنیته است»^۳)، با اتکا به نظریه‌ی بسیار جدیدتر «مدرنیزاسیون» ممکن شده که اساساً متعلق به دوران پس از جنگ جهانی دوم است و امکان حیاتِ پسینِ ایده‌ی مدرنیته را در دوره‌ی پسامدرن فراهم کرده. درست است که در سال‌های اخیر، به‌ویژه بعد از گسترش تمام‌عیار پروژه‌های توسعه (یا همان مدرنیزاسیون) در سراسر جهان، بسیاری از وجوه مدرنیته، و بالاخص ایده‌ی پیشرفت و پارادایم مدرن صنعتی‌شدن که منجر به تخریب بازگشت‌ناپذیر محیط زیست شده، همه نقد شده‌اند و همه هم به‌ظاهر با این نقدها موافقت، اما مسئله اینجاست که، در جهان سرمایه‌دارانه، بدون باور به امکان پیشرفت در آینده چطور می‌شود برنامه‌ای سیاسی ریخت؟ احیای متأخر مفهوم مدرنیته

تلاشی‌ست برای حل این مسئله که خوش‌باورانه، یا در واقع از پس انکار یگانگی جهانی مدرنیته (یا به عبارتی توسعه‌ی ناموزون و مرکب آن)، می‌گوید: اما علی‌رغم تمام این نقدها بر مدرنیزاسیون، کشورهای توسعه‌نیافته همچنان باید به دنبال مدرنیته‌های خاص خودشان باشند و از این طریق به این توهم دامن می‌زند که غرب چیزی دارد که دیگران ندارند، یا حداقل آن شکلی‌اش (شکل اصیلش) را ندارند، و باید به دنبال آن شکل خاص مدرنیته‌ی خودشان باشند که بالاخره آن‌ها را با غرب هم‌ارز کند - یا بگوییم به این توهم دامن می‌زند که آسمان خراش‌های نیویورک (و تهران) به اندازه‌ی کافی مدرن‌اند و روستاهای ویران‌شده‌ی بلوچستان (و تریلرپارک‌های ویسکانسین) نه. و البته از همه مهم‌تر، در استفاده‌ی مشخص پیامبران توسعه که دائماً به ما تذکر می‌دهند که به اندازه‌ی کافی مدرن نیستیم و باید مدرن شویم، دیگر نمی‌شود به سادگی فهمید که این مفهوم احیاء شده یا در واقع پسامدرن مدرنیته چه معنایی جز سرسپردگی تمام و کمال به قواعد بازار جهانی دارد؟ حالا برای ما که هنوز هم خرده‌باوری (شاید هم بیشتر) به «عقب‌ماندگی» خودمان داریم، این که بسیار از اقتصاددانان اصلاح‌طلب مدام ضرورت مدرن شدن را به ما یادآوری کنند و سعی کنند به ما بقبولانند که برای نیل به آزادی و برابری باید هرچه زودتر مدرن شویم عجیب نیست، اما جیمسون مثالی از خاطرات اسکار لافونتین، وزیر دارایی آلمان در دوران گرهارد شرودر، می‌آورد که خواندنش برای ما (که همه به مدرن بودن آلمان باور داریم) می‌تواند خواص درمانی داشته باشد:

کلمات «مدرنیزاسیون» و «مدرنیته» به مفاهیم مد روزی تبدیل شده‌اند که هر چیزی را می‌توان به آن‌ها چسباند. اگر سعی کنید بفهمید جماعتی که این روزها «مدرنایزر» نامیده می‌شوند اصطلاح «مدرنیته» را در چه معنایی به کار می‌برند، خواهید دید که منظوری جز سازگاری اقتصادی و اجتماعی با محدودیت‌های مفروض بازار جهانی ندارند. مفهوم مدرنیته به مقولات اقتصادی و تکنیکی تقلیل داده شده. بنابراین، حالا که آنگلوساکسون‌ها موانع قانونی در برابر تعدیل نیروی کار ندارند، ما هم اگر می‌خواهیم مدرن باشیم باید از شر قوانین مان در این حوزه خلاص شویم. بسیاری از کشورها منابع تأمین اجتماعی را بسیار محدود کرده‌اند، پس ما هم اگر می‌خواهیم مدرن باشیم باید چنین کنیم. بسیاری

از کشورها مالیات‌های شرکت‌ها را کم کرده‌اند تا کارآفرینان کشورشان را ترک نکنند و جای دیگری بروند، پس ما هم باید مدرن باشیم و مالیات‌ها را کم کنیم. مدرنیت صرفاً بدل به واژه‌ای برای سازگاری با چنین محدودیت‌های اقتصادی‌ای شده و این پرسش که اصلاً چگونه می‌خواهیم با هم زندگی کنیم و چه جور جامعه‌ای می‌خواهیم بدل به پرسشی کاملاً نامدرن شده که دیگر حتی پرسیده هم نمی‌شود.^۴

تصاحب واژه‌ی مدرن به این شکل و تثبیت معنای آن در این بافت پیروزی ایدئولوژیک بزرگی برای طرفداران بازار آزاد است، چرا که اگر مدرن بودن به این معنی باشد، مخالفان چنین محدودیت‌هایی، که از قضا عموماً هم به ایده‌های دولتی مدرنیستی مثل برنامه‌ریزی و تنظیمات بالابه‌پایین و مرکز‌گرایانه‌ی اقتصادی باور دارند، هیچ مقوله و مفهوم دیگری ندارند که پشتش پناه بگیرند و نامدرن یا ضد‌مدرنیت (یا چنان که جیمسون هم یادآوری می‌کند «تندرو»، در برابر «اصلاح‌طلب») تلقی خواهند شد. پس با تناقض عجیبی سروکار داریم که بر مبنای آن مدرنیسم نامطلوب تلقی می‌شود چرا که نامدرن است، و مدرنیت در این مفهوم جدید، یا در واقع پسامدرن، مطلوب. حالا در این بافت، خوشحالی از این که هرکسی می‌تواند مدرنیت‌ی خودش را جور دیگری سازمان دهد، یا این که مدرنیت در هر بافت فرهنگی چهره‌ی دیگری دارد، بیش از هر چیز به معنای فراموش کردن معنای بنیادی مدرنیت است که بر چیزی جز واقعیت جهانگیر سرمایه‌داری دلالت نمی‌کند.^۵ و البته این همه طبعاً به معنای آن نیست که مدرنیت راه واحدی دارد و همه باید همان را طی کنند و در موقعیت‌های ملی متفاوت واقعاً با مسیرهای متفاوت مدرن شدن، یا ادغام در سرمایه‌داری، مواجه نیستیم. این دو، یعنی تفاوت واقعی و تاریخی مسیرهای ملی متفاوت از یک طرف، و جهان‌شمولی مدرنیت (یا سرمایه‌داری) و در نتیجه یکی بودن بنیادی آن در همه‌جا، فقط وقتی با هم متناقض‌اند که تجربه‌گرایانه (یا غیردیالکتیکی) به نسبت بین جزء و کل فکر کنیم؛ چرا که برای تفکر دیالکتیکی «کل برساخته‌ای مفهومی است که هیچوقت تحقق یا تجسد تجربی ندارد و تمام جزئیات آن هم ویژه و تاریخاً یگانه‌اند. نقش تحلیلی امر کلی نه تقلیل جزئیات به اینهمانی، بلکه فراهم کردن امکان درک آن‌ها عطف به تفاوت‌های تاریخی‌شان است».^۶ که به نوبه‌ی خود یعنی اینکه این

تفاوت‌ها نه تفاوت‌های چیزهای قیاس‌ناپذیر و تکین با یکدیگر، بلکه تفاوت‌های یک کلیت واحد و تکین با خودش هستند.

این‌که معنای هژمونیک مدرنیته در وضعیت پسامدرن به مدرنیاسیون بی‌پایان و ضرورت سازگاری با محدودیت‌های آن تبدیل شده؛ یا این‌که مفهوم مدرنیته، از یک طرف، به قول لافونتین، «به مقولات اقتصادی و تکنیکی تقلیل داده شده»، و از آن طرف بدل به دستاویزی شده برای تکثیر بی‌نهایت یک تفاوت واحد (یعنی تفاوت فرهنگی)، چندان هم دور از انتظار نیست، چرا که مدرنیته به نظر جیمسون (چنان‌که از پرنترهای این متن هم تا اینجا آشکار است) چیزی جز سرمایه‌داری نیست و تکثیر تفاوت هم منطق فرهنگی سرمایه‌داری متأخر، یا سرمایه‌داری در حال حاضر، است. اما در عین حال «تاریخ کاربردهای این کلمه و کارکردهای ایدئولوژیک آن کاملاً واقعی‌اند و نمی‌توان به سادگی از آن‌ها چشم پوشید». به همین جهت هم یکی از رشته‌های اصلی کلام در کتاب یک مدرنیته‌ی واحد حول نقد همین کاربردها و کارکردها تنیده شده. هرچند که نویسنده در پایان کتاب، در بخش نتیجه‌گیری که عنوانش نقل قولی از آرتور رمبوست («باید مطلقاً مدرن بود!»)، یک «پیشنهاد درمانی و نه دگماتیک» هم برای خوانندگان دارد، مبنی بر این‌که «در فرایندی تجربه‌گرایانه در هر بافتی که به مدرنیته برخوردیم با سرمایه‌داری جایگزینش کنیم تا بعضی از مسائل قدیمی را کنار بزنیم (و مسائل جدید و جالب‌تری تولید کنیم)».^۷

اما چطور می‌شود یک مفهوم را به این سادگی با یک مفهوم دیگر جایگزین کرد؟ پاسخ این‌که مدرنیته به نظر جیمسون واقعاً نه یک مفهوم، بلکه یک مقوله‌ی روایی‌ست که در هر بافتی که به کار می‌رود داستانی درباره‌ی یک آغاز، آغاز یک دوران جدید، و یک گسست، گسست از یک گذشته، می‌گوید؛ زمانی را از زمانی دیگر جدا می‌کند و یک «دوره» می‌سازد که با خودش این‌همان است و با دوره‌های دیگر متفاوت (سرمایه‌داری در این معنی هم در مقام یک مقوله‌ی روایی به کار می‌رود که داستان تغییرات شیوه‌های تولید را باز می‌گوید، و هم در مقام یک مفهوم که طرحی انتزاعی از سازمان یکی از این شیوه‌های تولید ترسیم می‌کند). سنت‌های فکری و تاریخی متفاوت روایت‌های متفاوتی از مدرنیته دارند و هر کدام لحظات تاریخی متفاوتی را برمی‌کشند تا کلان‌روایت خود را عطف به یک یا مجموعه‌ای از نقاط ممکن گسست بسازند: جنبش

اصلاحات دینی، کوگیتوی دکارتی، استعمار آمریکا، روشنگری، انقلاب فرانسه، انقلاب صنعتی، مرگ خدا، برآمدن آگاهی تاریخی، برآمدن سرمایه‌داری و هر کدام از این نقاط گسست امکانات روایی متفاوتی پیش روی ما می‌گذارند و به دنبال روایت درست و «حقیقی» گشتن هم کار بیهوده‌ای‌ست. البته دلیلی هم ندارد که در برابر تکرر امکان‌های روایی از نسبی‌گرایی و گم شدن حقیقت بترسیم، چرا که اولاً آن حقیقتی که با تکرر روایت‌ها گم می‌شود نه حقیقت وجودی، یا روان‌کاوانه، یا حقیقت سیاسی زندگی جمعی، بلکه مفهومی ایستا و علم‌باورانه از حقیقت است؛ و دوماً، تکرر روایت‌ها به این معنی نیست که برخی‌شان بر برخی دیگر مرجح نیستند و توان اقناع بیشتری ندارند؛ و در نهایت، این که یک روایت غایی و حقیقی وجود ندارد نافی این نیست که برخی روایت‌ها اشتباه‌اند و داستان مدرنیته را به آن شیوه نباید گفت. مدرنیته در عین حال واجد بار لیبیدویی خاصی‌ست که مفاهیم غالباً فاقد آن‌اند. این بار لیبیدویی از ساخت زمانی این مقوله‌ی روایی برمی‌آید که نسبتی با عواطفی همچون وجد و اشتیاق و انتظار دارد و انگار همیشه در زمان حال چیزی از جنس یک وعده می‌سازد و بشارت می‌دهد که آینده را می‌توان زودتر، در همین حال حاضر، به دست آورد - و در این معنی مدرنیته تمهیدی اوتوپایی‌ست؛ هرچند که همیشه تحریف ایدئولوژیک سویی‌ی اوتوپایی‌اش را هم در خود دارد: قول دروغی که در بلندمدت بناست جای وعده‌ی اوتوپایی نخستین را بگیرد. وقتی از مدرنیت این یا آن داستان یا نقاشی یا ابداع یا رخداد حرف می‌زنیم این بار لیبیدویی را به آن منتقل می‌کنیم و جذابیتی به آن می‌بخشیم که سایر چیزهای گذشته عموماً فاقد آن‌اند. در این معنی مدرنیته خیلی شبیه یک تمهید روایی دیگر است که ادراک را حول وعده‌ی آغاز یک خط جدید زمان متمرکز می‌کند: «برای نخستین بار». هرچند که «برای نخستین بار» عموماً فردی‌ست و فقط خبر از یک گسست می‌دهد، اما مدرنیته همیشه جمعی‌ست و گسستش همیشه به آغاز یک «دوران» پیوند خورده. هیچ مدرنیته‌ای در انزوا وجود ندارد. اگر روایت‌های متکرر جدید از مدرنیته را بررسی کنیم می‌بینیم که هر بار از مدرنیت چیز جدیدی حرف می‌زنیم داریم یک گذشته‌ی جمعی را به نحوی بازنویسی می‌کنیم؛ گذشته‌ی جمعی‌ای که چیزی نیست جز خود مدرنیته که در هر بازنویسی معنی‌داری دچار یک جابه‌جایی پارادایم می‌شود، و بازنویسی‌های رادیکال در این معنی آن‌هایی هستند که

از گذشته آشنایی‌زدایی می‌کنند. خود این کارکرد مدرنیته، یعنی توان آن برای بازنویسی گذشته با آن بار لیبدیوی خاص، به نظر جیمسون، رد یک رخداد و ترومای تاریخی‌ست که شکل مجرد آن در این مقوله‌ی روایی باقی مانده: تغییر بنیادی مناسبات اجتماعی از نظام کاستی مبتنی بر خون به نظام اجتماعی دیگری که وعده‌ی برابری حقوقی و اجتماعی و دموکراسی سیاسی در آن نهفته بوده؛ یا همان که روایت مارکسیستی مدرنیته داستان‌ش را در قالب گذار از فئودالیسم به جامعه‌ی بورژوازی می‌گوید. حالا شکل مجرد این رخداد می‌تواند هر بار به کار گرفته شود تا گذشته‌ی مدرن به شیوه‌ی دیگری نوشته شود و به شهادت واقعیت تاریخی، یا در واقع تاریخ‌نگارانه‌ی، اطراف‌مان این گسست‌ها، و به تبع آن دوره‌بندی‌های جدید مدرنیته، همواره در حال تکثیر شدن‌اند (و مثلاً جیمسون نشان می‌دهد که هایدگر حداقل سه دوره‌بندی و در نتیجه روایت متفاوت دارد که مدرنیته در آن‌ها هر بار از جای دیگری شروع می‌شود: یک بار از دکارت و کوگیتو، یک بار از ترجمه‌های لاتینی فلسفه‌ی یونانی، و یک بار هم از تغییر رابطه‌ی سوژه و ابژه به واسطه‌ی دخالت تکنولوژی؛ و با هر گسست جدید با پیشامد مدرنیته‌های جدیدی درون خود مدرنیته مواجه می‌شویم: مدرنیته‌های متعددی که از مدرنیته‌هایی که پیش‌تر می‌شناختیم کم‌تر مدرن‌اند اما با پیش از خودشان که اصلاً مدرن نیست تفاوتی رادیکال دارند. به نظر جیمسون این فرایند تکثیر گسست‌های مدرنیته همان چیزی‌ست که هگل به آن نفی نفی می‌گفت، اما برخلاف نظر انگلس و استالین، نفی نفی نه شکل آینده، بلکه شکل گذشته را تعیین می‌کند که همواره در حال متفاوت شدن با خودش است.^۸

حال اگر روایت مدرنیته چیزی نیست جز روایت استقرار سرمایه‌داری، یا «تمدن سرمایه‌دارانه» (به قول والرش‌تاین)؛ و اگر مدرنیته، در مقام یک مقوله‌ی روایی، حامل شکل مجرد تغییر مناسبات اجتماعی از یک شیوه‌ی تولید پیشامد سرمایه‌دارانه به شیوه‌ی تولید سرمایه‌دارانه است که هر بار به کار گرفته شود فرایند بازنویسی‌ای به جریان می‌افتد که گذشته را از خودش متمایز می‌کند؛ باید پرسیم این گذشته‌ی همواره‌دیگرسو چه نسبتی با خود مفهوم شیوه‌ی تولید دارد؟ یا شیوه‌ی تولید به چه معنا مفهومی‌ست ناظر بر گذشته‌ای که همواره دارد از خودش متمایز می‌شود؟ این مبحث مفصلی‌ست درباره‌ی فرایندهای گذار بین شیوه‌های تولید، اما آنچه برای بحث

ما اهمیت دارد و جیمسون در گفت‌وگو با آلتوسر و بالیبار به آن می‌پردازد این است که شیوه‌های تولید همواره مرکب‌اند و در هر شیوه‌ی تولید همواره شیوه‌های تولید دیگری هست که به اشتمال شیوه‌ی تولید غالب درمی‌آیند. در واقع فرایند گذار بین شیوه‌های تولید، برخلاف تصور ساده‌انگارانه‌ی رایج (و استالینیستی)، قسمی فرایند تکوین و تکامل نیست، بلکه فرایند وجود همزمان دو (و چه بسا بیشتر) سامانه‌ی متفاوت (و ناهمزمان) مرکب از ابزارهای تولید و نیروهای تولید و مقولات مالکیت و الخ است (و همچنین عناصر «غالبی» مثل دین و نظام خویشاوندی و سیاست مدنی و غیره که به هر شیوه‌ی تولیدی ویژگی‌های فرهنگی و ایدئولوژیک خاص خودش را می‌بخشند) که به مرور زمان جایگاه‌شان نسبت به یکدیگر عوض می‌شود و یکی‌شان بر دیگری غالب می‌شود. شیوه‌های ناهمزمان تولید در این معنی، از همان اول کار، همزمان با هم وجود دارند و یکی‌شان رفته‌رفته پیشرفت نمی‌کند تا بدل به دیگری شود، بلکه یکی‌شان دیگری را به اشتمال خودش درمی‌آورد و درونی خودش می‌کند، و چنان که معروف است این اشتمال (تا مدت‌ها، و چه بسا مدت‌ها بیشتر) می‌تواند فقط صوری باشد نه واقعی. «همزمانی (synchrony)»، در این معنی، نه مقوله‌ای زمانی، بلکه مقوله‌ای ساختاری‌ست، و برای تصور تغییر «درزمانی (diachrony)» هم منطقاً باید اول مفهومی از ساختاری همزمانی داشت که در این فرآیند از خودش متمایز می‌شود: «زمانمندی در مقام پدیده‌ای وجودی، یا یکی از وجوه تجربه‌ی زیسته، خود زاده‌ی شیوه‌ی تولید است. هر شیوه‌ی تولید [همزمانی] نظام زمانی خودش را دارد. در واقع "به‌جای آن‌که ساختارهای [درزمانی] تاریخ وابسته به ساختارهای زمان باشند، ساختارهای زمانمندی وابسته به ساختارهای تاریخ‌اند. ساختارهای زمانمندی و تفاوت‌های مشخص آن‌ها از یکدیگر، در فرایند [همزمانی] ساختن مفهوم تاریخ [که ناظر بر تغییرات درزمانی ست] تولید می‌شوند».^۹ جیمسون در عین حال بحث آلتوسر و بالیبار درباره‌ی تغییر شیوه‌ی تولید را در کنار بحث فوکو درباره‌ی تغییر نظام‌های معرفتی و همچنین روایت هایدگر از متافیزیکی شدن تفکر می‌گذارد تا نشان دهد که در همه‌ی این موارد مسئله‌ی پیدایش امر نو (و در نتیجه گسست و آغاز دوره‌ی جدید) همواره نهایتاً مبهم و بی‌علت، یا به قول او اساطیری، باقی می‌ماند؛ و این که این بحران در هر سه مورد به واسطه‌ی زمینه‌مند کردن امر نو در بستری حل می‌شود که طرحی

از فرم روایی و تداوم بر آن می‌افکند - چیزی شبیه آنچه که فرمالیست‌های روسی به آن «انگیزش به واسطه‌ی تمهید (motivation by device)» می‌گفتند، که در این بافت یعنی عقلانی کردن پسینی یک داده‌ی زبانی به وسیله‌ی روایت. چنین تمهیدی نمی‌تواند پیدایش امر نو را مفهوم‌پردازی کند، اما این را نشان می‌دهد که دوره‌بندی قسمی ملاحظه‌ی روایی نیست که بشود بنا به ذائقه‌ی شخصی به روایت اضافه کرد یا نه، بلکه یک عنصر ذاتی خود فرایند روایی است.^{۱۰}

هر کدام از این روایت‌ها، و گسست‌ها و دوره‌بندی‌هایشان، یک «سنت مدرنیته (tradition of modernity)» می‌سازند (طبعاً در کنار چندین و چند سنت مدرنیته‌ی دیگر). اما سنت دیگری هم هست که به نظر جیمسون روایت بسیار روشنگری از مدرنیته به دست می‌دهد (و از قضا از همه بیشتر به کار تحلیل مدرنیسم در مقام یک جنبش هنری می‌آید). نماینده‌های اصلی این سنت وبر و لوکاچ و لومان‌اند که داستان مدرنیته را بیش از هر چیز عطف به فرایند جدا شدن (separation) سطوح متفاوت هستی اجتماعی و واقعیات زندگی روزمره از یکدیگر روایت می‌کنند. در روایت‌های این سنت با گسستی سروکار داریم که پس از آن دیسپلین‌ها و صنایع و فرایندهای به‌هم‌پیوسته‌ی کار، به واسطه‌ی عقلانی‌شدن، شی‌ءواره شدن، یا صرف تمایزبایی، رفته‌رفته از هم جدا می‌شوند و عناصر شاکله‌شان هم باز از هم جدا می‌شوند و مثلاً کارهایی که انجام‌شان پیش از این به وسیله‌ی یک فرد واحد طبیعی تلقی می‌شد برای بهره‌وری بیشتر به قسمت‌های مختلف تقسیم می‌شوند و به افراد متفاوتی واگذار می‌شوند و خط‌های تولید شکل می‌گیرند؛ یا مثلاً با تقسیم هر اکتاو به دوازده بخش مساوی و جدا کردن عقلانی فواصل موسیقایی از یکدیگر، اشکال جدیدی از سازماندهی موسیقایی اصوات ممکن می‌شود که تا پیش از این ممکن نبود. فرآیند تفکیک عناصر شاکله‌ی چیزها هم می‌تواند در سطح خرد اتفاق بیفتد و هم در سطح کلان و در نتیجه این روایت مدرنیته پتانسیل تمثیلی زیادی دارد: مثلاً تکه‌تکه شدن فرایند کار برای وبر می‌تواند تمثیلی باشد از تکه‌تکه شدن جوامع ارگانیک سنتی و سازماندهی ابزاری آن‌ها در قالب گروه‌های کمی در شهرهای بزرگ صنعتی. یا این که لوکاچ می‌تواند فرم تکه‌تکه شدن را از یک سطح، یعنی از سطح تقسیم کار، به سطح دیگری، یعنی آگاهی، منتقل کند و محدودیت‌ها و امکانات طبقات اجتماعی متفاوت برای مواجهه با واقعیت مادی،

و در نتیجه وجود موقعیت‌های سوژگی متفاوت، را توضیح دهد. این توانش تمثیلی در کار نیکلاس لومان به اوج می‌رسد، اما در ازا جایگاه علت یا سرآغاز فرایند تفکیک به کل از نظریه‌ی تمایزیابی او پاک می‌شود و با فرایندی مثل حرکت نیوتونی مواجهیم که تا جایی که به مانعی برخورد پیش می‌رود. لومان خودش تمایزیابی را به مدرنیت، یا سرمایه‌داری محدود نمی‌کند، اما به نظر جیمسون، نظریه‌ی تمایزیابی او در واقع خصایص تجربی مدرنیت را به زبان یک فرایند کاملاً صوری ترجمه می‌کند، و این وجه بدیع آن است، اما در عین حال به همین دلیل هم، علی‌رغم میل خود لومان، قابل تعمیم به صورت‌بندی‌های اجتماعی غیرمدرن (که در کار لومان صرفاً خصلتی انسان‌شناختی دارند و نه جامعه‌شناختی) نیست. تمایزیابی لومان نه‌تنها نقطه‌ی آغاز مشخصی ندارد، بلکه پایانی هم برایش متصور نیست و ماهیتش، درست مثل سرمایه، به گونه‌ای است که اگر مدام گسترش نیابد نمی‌تواند خودش را بازتولید کند. همین هم باعث می‌شود که گزاره‌هایی دقیقاً از جنس گزاره‌های مروجانِ پسامدرنِ مدرنیت که اسکار لافونتین در خاطراتش به آن‌ها اشاره می‌کرد را در نوشته‌های او هم بیابیم، مثلاً مبنی بر این که اگر با تصمیم‌گیری‌های خودمان در کار بازار دخالت کنیم ممکن است اقتصاد را وادار کنیم انعطافی را که در فرایند تمایزیابی از جامعه یافته قربانی کند. در واقع اگر هیچ‌وقت نتوانیم پایانی برای مدرنیت، در مقام یک دوره‌ی تاریخی، تصور کنیم بدل به ایدئولوگ‌هایی می‌شویم که می‌توانیم همه‌چیز را به نام مدرنیت توجیه کنیم. به همین دلیل هم به نظر جیمسون امروز هیچ نظریه‌ی مدرنیت‌ای که نتواند فرضیه‌ی گسستی پسامدرن را بپذیرد معقول نیست — چه این گسست به معنای برآمدن سیستمی باشد که از ریشه با مدرنیت‌ی سرمایه‌دارانه تفاوت دارد، و چه به معنای آغاز مرحله‌ی دیگری از سرمایه‌داری باشد که دیگر در معنای سنتی کلمه «مدرن» نیست.^{۱۱} البته نظریه‌ها و فرضیه‌های مبتنی بر چنین گسست‌هایی کم هم نیستند. تکنوفئودالیسم و اروفاکیس مثلاً چیزی از جنس گسست اول است: سرمایه‌داری تمام شده و ما به جای سوسیالیسم به بربریسیم رسیده‌ایم؛ و دومی، یعنی گسست از سرمایه‌داری مدرن و آغاز دوره‌ی جدیدی از سرمایه‌داری، چیزی است از جنس پسامدرنیسم خود جیمسون که در آن به‌جای تکرار بی‌پایان فرآیندهای جداسازی و تمایزیابی، با گسترش فرایندهای درهم‌آمیزی هم سروکار داریم: فرهنگی‌شدن اقتصاد

و اقتصادی شدن فرهنگ. آن «تحول کیفی در تاریخ سرمایه‌داری» و حرکت «از سرمایه‌داری بازار به سرمایه‌داری سیاسی» هم که مهرداد وهابی می‌گوید از صورت‌بندی فرهنگی شدن اقتصاد در نوشته‌های متعدد جیمسون درباره‌ی پسامدرنیسم دور نیست. در سرمایه‌داری سیاسی، به نظر وهابی، نفوذ سیاسی بدل به مهم‌ترین کالا (و البته سرمایه) در بازار می‌شود. به همین دلیل هم هست که سرمایه‌گذارهای بزرگ پول‌های بزرگی هم خرج انتخابات‌ها می‌کنند که در آمریکا سال‌هاست (و در سایر نقاط جهان هم به شکل روزافزونی) پدیده‌هایی به تمام معنا فرهنگی‌اند با نمایش‌های خارق‌العاده و پرزرق‌وبرق و حضور سلبریتی‌ها و مجالس رقص و جنگ‌های تیزری و سرمایه‌گذاری در تبلیغات ابرشرکت‌ها و غیره و غیره. سرمایه‌گذارها از این طریق نفوذ سیاسی‌ای می‌خرند که به نوبه‌ی خود به آن‌ها اجازه می‌دهد تخفیف‌های بزرگ مالیاتی بگیرند، و البته، اگر به خاطرات اسکار لافونتین برگردیم، می‌توانیم بگوییم به آن‌ها اجازه می‌دهد بدل به «مدرنایزر»هایی شوند که می‌توانند قواعد کار و مالیات و مالکیت را به نام «مدرنیته» و به کام خودشان تغییر دهند. پس می‌توان درهم‌آمیختن اقتصاد و سیاست را هم، که در غالب تئوری‌های مدرن تفکیک‌شان از یکدیگر شرط سرمایه‌دارانه شدن یک موقعیت ملی تلقی می‌شد، به فهرست درهم‌آمیزی‌های پسامدرن اضافه کرد. وهابی به این هم اشاره می‌کند که سرمایه‌داری سیاسی در عین حال همبسته‌ی نظامی شدن بیشتر احزاب سیاسی و افزایش بودجه‌های نظامی و گسترش صنایع نظامی هم هست.^{۱۲} و این به نوبه‌ی خود یادآور یادداشت اخیر مایکل هارت و ساندرو متزادرا به نام «رژیم جهانی جنگی» هم هست که باز هم موتیف اصلی‌اش درهم‌آمیزی بود: درهم‌آمیختن «حکمرانی و ادارات نظامی و ساختارهای سرمایه‌داری» به صورت کلی و به ویژه برای «سازماندهی مجدد فضاهای لجستیکی» و «بازسازی جهانی فضاهای سرمایه»؛ «نظامی‌سازی زندگی اقتصادی و همگرایی فزاینده‌ی آن با مطالبات "امنیت ملی"» و «توسعه‌ی اقتصادی ... بر مبنای منطق نظامی و امنیتی»؛ و «نظامی‌سازی عرصه‌ی اجتماعی ... برای تحکیم اطاعت در برابر مراجع اقتدار».^{۱۳} اما طرفه آن‌که آنچه به نظر هارت و متزادرا در سطح جهانی «در حال ظهور» است، برای ما (وارثان «پست‌مدرنیسم ارتجاع» به قول محمد مختاری)^{۱۴} که اصلاً با نهادهای اقتصادی-نظامی-سیاسی (و البته، به همان اندازه مهم) - فرهنگی بیگانه نیستیم، طنینی قدیمی دارد. همچنان که

سرمایه‌داری سیاسی هم برای ما چیز جدیدی نیست (محمد مالجو البته با احتیاط تمام تفکیک‌ها را حفظ می‌کند، اما رد این درهم‌آمیزی‌ها را در بحث او درباره‌ی نسبت اسلام سیاسی و نولیبرالیسم هم می‌توان پی‌گرفت). شاید بشود به‌طی ز گفت که حالا به دوره‌ای از توسعه‌ی ناموزون و مرکب سرمایه‌داری رسیده‌ایم که ما جهان سومی‌های سابق که مدت‌هاست سیاست و اقتصاد و فرهنگ و نیروهای نظامی‌مان درهم‌آمیخته‌اند، وارونه‌وار، از جهان اولی‌ها پیشرفته‌تریم و آن‌ها دارند تلاش می‌کنند با گسترش رانتهای سیاسی و نظامی کردن عرصه‌های اجتماعی و گذار از دموکراسی لیبرال به اقتدار دولت‌های استبدادی و سرکوبگر، و به قول وندی براون، درهم‌آمیختن اخلاقیات سنتی با چیزی که حالا می‌توانیم نامش را «مدرنیته‌ی بازار» بگذاریم، به ما برسند. اما بسیاری از این متفکرانی که از درهم‌آمیختن پسامدرن سطوح متفاوت هستی اجتماعی مدرن می‌گویند، امکانی اوتوپایی را هم در تخیل آینده‌شان حفظ می‌کنند. وهایی مثلاً در برابر، و دقیقاً به‌خاطر، حرکت از دولت رفاه به سمت دولت‌های استبدادی و سرکوبگر، امکانی هم برای «مقاومت شهروندان در قالب یک فرهنگ شهروندی بین‌الملل» تصور می‌کند. همانطور که هارت و متزارد از امکان شکل‌گیری یک «انترناسیونالیسم غیرملی» می‌نویسند. کالین مک‌کیب جایی درباره‌ی تفاوت آدورنو و جیمسون می‌نویسد که «کالایی شدن هنر برای آدورنو به معنای از بین رفتن آخرین منظر مستقلى بود که بتوان از آن فرم‌های غالب توسعه‌ی اقتصادی را نقد کرد. برای جیمسون، لحظه‌ی ادغام کامل تولید فرهنگی در تولید اقتصادی دریچه‌ای به امکان سیاستی فرهنگی باز می‌کند که شاید بتواند مداخله‌ای بنیادی در نظام اقتصادی کند».^{۱۵} شاید امروز که، در سطح جهانی، از یک طرف شاهد اوج‌گیری پوپولیسم‌های راست افراطی هستیم و از طرف دیگر تلاش‌های تابه‌اینجا نافرجام بین‌المللی (به‌معنای تحت‌اللفظی کلمه، یعنی تلاش‌های مردمان در موقعیت‌های ملی مختلف، و نه بین‌الدولی که به معنی مسلط و این واژه تبدیل شده) برای توقف نسل‌کشی فلسطینیان توسط اسرائیل، بتوانیم چنین سیاست فرهنگی‌ای را به شکل پنجره‌ای تصور کنیم که از یک طرف به فاجعه باز می‌شود و از آن طرف به سوی امید. اما ما، در موقعیت ملی خودمان هم، با نمای دیگری از همین پنجره مواجهیم، چرا که هم اسلام سیاسی قسمی سیاست فرهنگی‌ست که در نظام اقتصادی دخالت می‌کند، و هم «زن، زندگی، آزادی» سیاستی انقلابی-

فرهنگی‌ست که می‌تواند در نظم اقتصادی مداخله کند و نظام رانت‌های سیاسی را به هم بریزد. اما «زن، زندگی، آزادی»، در مقام یک سیاست فرهنگی، برای آن که بتواند به گونه‌ای مؤثر در اقتصاد بین‌المللی رژیم جهانی جنگی دخالت کند، باید بتواند به انترناسیونال یا جبهه‌ی متحد ضدفاشیسمی بپیوندد که، حتی اگر هنوز به شکلی شیخ‌وار، حول دفاع از حق فلسطینیان به زندگی شکل گرفته (که مثل زندگی‌شان در این لحظه مثل زندگی تمام انسان‌های محکوم به زندگی تحت حاکمیت رژیم جنگی جهانی‌ست). مهم‌ترین موانع ملی در این راه باز هم دو سیاست فرهنگی‌اند (که البته هرکدام پیوندهای بین‌المللی خودشان را دارند): یکی راست‌گرایی سلطنت‌طلبانه که اساساً از جانب اسرائیل حمایت می‌شود، و دیگر راست‌گرایی محور مقاومتی، که اگرچه غالباً به نام چپ شناخته می‌شود، اما در تحلیل‌هایش همواره زندگی مردمان را به بازی شطرنج دولت‌ها تقلیل می‌دهد و هیچ کاری با نسبت دولت‌ها و شبه‌دولت‌های محبوبش با مردمانی که تحت حاکمیت‌شان زندگی می‌کنند، یا به عبارت دیگر هیچ کاری با مناسبات تولید، ندارد.

¹ Narrative category

^۲ مقایسه کنید با «اما در باب هستی‌شناسی، باید بگویم که همیشه دارم این نکته را دوباره کشف می‌کنم که من هنوز سارتری هستم، نه هایدگری. باور دارم که چیزی به نام تجربه‌ی بودن وجود دارد. سارتر نامش را "تهوع" می‌گذارد. که در عین حال تجربه‌ی نا-بودن هم هست و بعضی‌ها به آن اضطراب یا آزادی می‌گویند. در هایدگر به نظرم یک عالمه متافیزیک هست. سارتر واقعاً فلسفه‌اش را بدل به قسمی رازورزی (mysticism) نکرد، اما هایدگر به نظرم چنین کرد. خلاصه این که موضع من به سارتر نزدیک‌تر است. یا حتی به ویکو: *verum factum* [حقیقت ساختگی‌ست]. به نظرم ما نمی‌توانیم طبیعت را بفهمیم. یعنی به نظرم زندگی و جهان حادثاتی بی‌معنی‌اند. اما از آن طرف تاریخ را می‌توانیم بفهمیم؛ و تاریخ، جامعه، رخدادهای و جهان انسان‌ها معنی دارند.»

Nico Baumbach, Damon R. Young, and Genevieve Yue, "Revisiting Postmodernism: An Interview with Fredric Jameson", *Social Text* 34, no. 2 (127) (2016): 217–18.

³ Fredric Jameson, *A Singular Modernity: Essay on the Ontology of the Present* (London: Verso, 2002), 7.

اگر این را در خاطر داشته باشیم که «شرق‌شناسی» هم به نظر جیمسون «روی دیگر سکه‌ی مدرنیته است» همپوشانی‌ها و تنش‌های جالبی بین فهم او از مدرنیته و بحث نویسندگان نامیدن تعلیق درباره‌ی «بازی متقابل جامعه‌شناسی و شرق‌شناسی» خواهیم دید. درباره‌ی شرق‌شناسی و مدرنیته نک.
[“Faculty Bookwatch – Srinivas Aravamudan’s Enlightenment Orientalism,” 29:05”–45:16”, on Youtube.

⁴ Cited in *ibid.*, 9.

⁵ *Ibid.*, 12.

⁶ *Ibid.*, 182–83.

⁷ *Ibid.*, 89, 215.

⁸ *Ibid.*, 31–75.

⁹ *Ibid.*, 77–79.

نقل قول درون نقل قول از *خواندن سرمایه‌ی آلتوسر و بالیبار است*، و اضافه‌های درون قلاب همه از من.

¹⁰ *Ibid.*, 79–82.

¹¹ *Ibid.*, 82–95.

¹² نک. یوتیوب، بی‌بی‌سی فارسی، «تحلیف ترامپ؛ چرخش نظم جهانی، از واشنگتن تا کورن‌وال – گفت‌وگوی ویژه با مهرداد وهابی».

¹³ مایکل هارت و ساندرو متزادرا، «رژیم جهانی جنگی»، ترجمه‌ی صادق خداکرمیان و علی عزیزی، در *نقد/اقتصاد سیاسی*، ۲۵ خرداد ۱۴۰۴.

¹⁴ نک. محمد مختاری، چشم مرکب: *نواندیشی از نگاه شعر معاصر* (تهران: توس، ۱۳۹۳)، به ویژه ص. ۱۰۳ به بعد.

¹⁵ Colin MacCabe, Preface to Fredric Jameson, *The Geopolitical Aesthetic: Cinema and Space in the World System* (Bloomington: Indiana University Press, 1995), xii–xiii.