

## **A Survey into the Premises on the Book “*The Political Unconscious*”**

**Hossein Safi Pirloojeh\***

### **Abstract**

Jameson has laid the foundation of his Political Hermeneutic on the assumption that the unconscious might take social and historical connotations into its usual reference to current individualized life. Any evidence of the social implications of the unconscious, according to Jameson, is to look for its content rather than the form of cultural text. Despite all the reliance Jameson puts on the notion of ‘reification’ and the socio-historical connotations it may have for the production of cultural texts, it is still possible in his view to detect, drawing on Freudian psychology, some faint traces of humanity left in our socially alienated way of life under complicated dehumanizing effects of present capitalist context – traces which are repressed, but not fully obliterated, beneath cultural superstructure of late capitalism. We are here to investigate, by the way of a dialectical reading through “*The Political Unconscious*” (1981), Jameson’s own dialectical extensions of the unconscious from, its ordinary psychological sense to the realm of mythology and literary criticism, as he aligns his own conception of History first with the Lacanian notion of the Real, and then, with Althusser’s notion of ‘structural causality’. We will also see how History, the Real, or ‘absent cause’ is discernible just after getting narratively textualized by ideology. At the end of our venture to unveil the unconscious behind “*The Political Unconscious*”, we will see two equivocal dimensions of The Political Hermeneutic: the relationship between History and narrativization, on the one hand, and Jameson’s diachronically analyzing the coincidence of non-synchronic-social-structures, on the other hand.

**Keywords:** The Political Hermeneutic, The Unconscious, The Real, Absent Cause, Cultural Texts

\* Associate Researcher, Faculty of Linguistics, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran,  
h.safi@ihcs.ac.ir

Date received: 26/11/2023, Date of acceptance: 29/04/2024



### Extended Abstract

Jameson has laid the foundation of his Political Hermeneutic on the assumption that the unconscious might take social and historical connotations into its usual reference to current individualized life. Any evidence of the social implications of the unconscious is, according to Jameson, a look for the its content rather than the cultural text. To describe the historical and social situation prevalent in the production of cultural texts, Jameson insistently uses the Lukacsian concept of 'reification' synonymous with what Max Weber defined as 'rationalization'. Though the definition of these notions in Jameson's words may not be easily obtainable, there is no doubt it's a mediatory role in his view, as they are assumed to help explicate the tendency to social fragmentation, cultural atomization, and Taylorization under monopoly Capitalism, on the one hand, and psychological breakdown at the level of individual subjectivity, on the other. It is with the accelerating pace of reification that the traces of human labor are increasingly erased from the surface of commodity products, and human subjectivity is ever more self-alienated. In spite of the escalating repression under the commodification processes of human products and the current dehumanizing fetishization of the individual psyche, it is still possible in Jameson's view to detect some faint traces of humanity left in our socially alienated way of life under complicated dehumanizing effects of present capitalist context – traces which are *repressed*, but not fully *obliterated*, beneath cultural superstructure of late capitalism. It is in such a quest to restore latent traces to the surface of cultural products that Jameson has sought textual elements for stretching the intentions of the unconscious to the politics, through Levi-Strauss' description of myths as fictive resolutions to actual social dilemmas, and Northrop Frye's view of literature as symbolic engagement with the common destiny. We are here to investigate, by the way of a dialectical reading through "*The Political Unconscious*" (1981 [2021]), Jameson's own dialectical extensions of the unconscious from its ordinary psychological sense to the realm of mythology and literary criticism, as he aligns his own conception of history first with the Lacanian notion of the Real, and then, with Althusserian notion of 'structural causality'. We will also see how history, the real, or 'absent cause' is discernible just after getting narratively textualized by ideology. At the end of our venture to unveil the unconscious behind "*The Political Unconscious*", we see into two equivocal dimensions of the Political Hermeneutic: the relationship between history and narrativization, on the one hand, and Jameson's diachronically analyzing the coincidence of non-synchronic-social-structures, on the other.

The immanent theoretical definition of temporality by Jameson has given his framework of Political Hermeneutic a seemingly synchronic homogeneity, and the credit granted within this framework to the mode of production as the final determining instance of social formation seeks to avoid the charge of economism or vulgar Marxism by designating it as the unity of the forces of production and the relations of production. Such a designation equates the mode of production with the kind of totalizing social structure that Althusser assumes to entangle economic constituents into noneconomic dimensions of social life. But, beyond the feasibility of such an economic-based definition of social life, and besides the way the economic substructure is in its turn to be defined based on the modes of production, the major problem is how it would be possible to account for the transition from one mode of production to another, while each mode of production has been enclosed totally. Is it plausible to use the mode of production both as a theoretical ground and a research goal? Is it possible, in other words, to define the mode of production at the same time as part of a self-enclosed contemporaneous structure, and as a temporal dynamic concept? On the one hand, accounting for the transitional mode of production based on the dislocation between the forces and relations of production might contradict Althusser's synchronic structural analysis of the modes of production (may not consist with his anti-teleological and non-dynamic outlook); On the other hand, accounting for the synchronic relationship between a mode of production and other levels of social structure might not be possible without overlooking other coexisting modes at the same historical moment. Although the latter assumption is not at all inconsistent with Jameson's thesis on the simultaneity of sedimentary, and arising social formations. It does not thoroughly comply with his expectations about the Political Hermeneutic either. The most important of all his expectations is to transcend the presumed distinction between the mode of production held as a purely theoretical concept by most Marxists, and social formation as a representation of some certain historical moment in the development of a society. Social formation is preferably defined by Jameson as a structure behind some possible relations between synchronically associative modes of production, and some other necessary relations among diachronically successive modes of production.

### **Bibliography**

Althusser, Louis (2008), *Ideology and Ideological State Apparatuses*, Persian trans. Rouzbeh Sadrara. Tehran: Nashre Cheshmeh

- Althusser, Louis (1971). *Lenin and Philosophy, and Other Essays*. trans. B. Brewster et al., London: New Left Books, and New York: Monthly Review Press.
- Althusser, Louis (1971). "Freud and Lacan," in *Lenin and Philosophy*, trans. Ben Brewster. New York: Monthly Review.
- Althusser, Louis et al. (1970). *Reading Capital*, trans. Ben Brewster. London: New Left Books.
- Benjamin, Walter (1996). "Theses on the Philosophy of History," Persian trans. Morad Farhadpoor. *Arghanoon*, No. 11-12.
- Danius, Sara (2022), "In Search of Totality: On narrative and history in Fredric Jameson's *The Political Unconscious*." in *Metacommentaries on The Political Unconscious*. Persian trans. Hossein Safi. Tehran: Nashre Nimaj.
- Eagleton, Terry (2022), "Fredric Jameson: the politics of style," in *Metacommentaries on The Political Unconscious*. Persian trans. Hossein Safi. Tehran: Nashre Nimaj.
- Ferretter, Luke (2007), *Louis Althusser*. Persian trans. Amir Ahmadi Aryan. Tehran: Nashre Markaz.
- Frye, Northrop (1998), *Anatomy of Criticism*. Persian trans. Saleh Najafi. Tehran: Nashre Niloofer.
- Georg, Lukacs (2013). *Theory of the Novel*. Persian trans. Hassan Mortazavi. Tehran: Nashre Ashiyan.
- Georg, Lukacs (2017). *History and Class Consciousness*. Persian trans. Mohammad-Ja'far Pouyandeh. Mashhad: Entesharate Bootimar.
- Jameson, Fredric (2021), *The Political Unconscious*. Persian trans. Hossein Safi. Tehran: Nashre Nimaj.
- Jameson, Fredric (2012), *Aesthetics and Politics*. Persian trans. Hassan Mortazavi. Tehran: Nashre Zharf.
- Jameson, Fredric (2008). 'Marxism and Historicism', in *The Ideologies of Theory, Essays, 1971-2008: Part 2 The Syntax of History*. London and New York: Verso, pp. 451-482.
- Jameson, Fredric (1986). "Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism," in *Social Text*, no. 15, pp. 58-88.
- La Capra, (1982). Review article on *The Political Unconscious, History and Theory* 21: 1.
- Myers, Tony (2006). *Slavoj Zizek*. Persian trans. Ehsan Nowroozi. Tehran: Nashre Markaz.
- Paul Ricoeur (1970). *Freud and Philosophy*, trans. D. Savage, New Haven: Yale.
- Roberts, Adams (2007), *Fredric Jameson: Marxism, Literary Criticism, and Postmodernism*. Persian trans. Vahid Valizadeh. Tehran: Nashre Ney.
- Zizek, Slavoj (2021), *Event : a philosophical journey through a concept*. Persian trans. Mohsen Maleki and Behzad Sadeghian. Tehran: Nashre Baan.
- Zizek, Slavoj (2009), *Looking Awry*. Persian trans. Mazyar Eslami and Saleh Najafi. Tehran: Entesharate Rokhdade Now.

## بررسی بنیان‌های نظری کتاب ناخودآگاه سیاسی

حسین صافی پیرلوجه\*

### چکیده

بنای هرمنوتیک سیاسی را فردریک جیمسن در *ناخودآگاه سیاسی* (۱۴۰۰) بر این فرض نهاده است که دامنه‌ی مفهوم ناخودآگاه هم ممکن است گاهی از دایره‌ی دلالت‌های روان‌شناختی معمول با شعاعی محدود به زندگی شخصی و امور خصوصی فراتر رفته، توسعاً ابعاد اجتماعی و تاریخی به خود بگیرد. نشانه‌های این ناخودآگاه جمعی را از نظر جیمسن به‌جای محتوای متون فرهنگی، در تناقضات صوری این متون باید جست. در این‌جا با خوانش *ناخودآگاه سیاسی* بهروشی دیالکتیکی خواهیم دید که جیمسن چگونه در تلاش برای تعمیم مفهوم روان‌شناختی ناخودآگاه به حوزه‌های اسطوره‌شناسی و نقد ادبی، فرض را بر اینهمانی تعبیر خود از تاریخ و تعریف لکان از امر واقع نهاده، مفهوم لکانی امر واقع را مدام در رابطه‌ی مستقیم با مفهوم آلتوسری «علت غایب» به کار می‌گیرد. خواهیم دید که درک حضور تاریخ، امر واقع، یا «علت غایب»، تنها به‌واسطه‌ی امر نمادین، تنها به شرط متنیت‌یافتگی در قالبی مانند روایت، و تنها از پس پرده‌ی ایدئولوژی دست می‌دهد. جستجوی ناخودآگاه پنهان در *ناخودآگاه سیاسی* را سرانجام با نگاهی به دو جنبه‌ی مبهم از هرمنوتیک سیاسی به پایان خواهیم برد: نخست، چیستی پیوند میان تاریخ و متن از گونه‌ی روایی‌اش، و دیگر، چگونگی تحلیل درزمانی از همنشینی ساختارهای اجتماعی ناهم‌زمان.

**کلیدواژه‌ها:** هرمنوتیک سیاسی، ناخودآگاه جمعی، امر واقع، علت غایب، متون فرهنگی

\* دانشیار زبان‌شناسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران، h.safi@ihcs.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۰۵، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۱۰



## ۱. مقدمه

بنای ناخودآگاه سیاسی، همچنان که از نام کتاب برمی‌آید، در واقع بر این فرض نهاده شده است که ناخودآگاه هم (مانند امر جمعی) می‌تواند، در ضمن معنای متعارف خود، دارای بار سیاسی باشد؛ به این معنا که دامنه‌ی مفهوم ناخودآگاه ممکن است گاهی از دایره‌ی دلالت‌های روان‌شناختی معمول با شعاعی محدود به امیال شخصی و امور خصوصی فراتر رفته، توسعاً ابعاد اجتماعی به خود بگیرد. باری، این ناخودآگاه جمعی از نظر جیمسن، نه چندان با کهن‌الگوهای مورد نظر یونگ، که بیشتر با اینهمانی فرهنگ و توحش در نظر بنیامین دم‌ساز است (بنیامین، ۱۳۷۵). آثار این توحش تاریخی را از نظر جیمسن به جای محتوای متون فرهنگی (محتوایی از سنخ مثلاً بیانیه‌های ایدئولوژیک یا رئالیسم سوسیالیستی)، در تناقضات صوری این متون باید جست. جیمسن در تعریف اوضاع تاریخی و احوال اجتماعی حاکم بر آفرینش متون فرهنگی، مؤکداً از اصطلاح لوکاچی «شی‌وارگی» بهره می‌گیرد، و در تعریف شی‌وارگی نیز از مفهوم وبری عقلانیت‌بخشی یاری می‌گیرد.

تعریف «شی‌وارگی» هرچند ممکن است از قول جیمسن مبهم و دشواریاب باشد، اما در نقش واسطگی‌اش از نظر او تردیدی نیست. به واسطه‌ی شی‌وارگی می‌توان از یک سو دلیل فاصله‌گذاری اجتماعی، تجزیه‌ی فرهنگی و تقسیم تاریخی کار تحت نظام سرمایه‌داری انحصاری را تبیین کرد، و از سوی دیگر، فروپاشی روانی در سطح سوپرتکیویته‌ی فردی را. در جریان شتابناک شی‌وارگی است که آثار انگشتان آدمی از دست‌کار کالایی‌شده‌ی او روزبه‌روز زدوده‌تر می‌شود، و ذهنیت‌اش از خویشتن، هرچه بیگانه‌تر. باری، با وجود روند روزافزون کالایی‌سازی از دسترنج آدمی و فشار دم‌افزون کالا‌بارگی بر روان او، جیمسن معتقد است که حتا در کردوکار انسان بی‌خویش‌شده‌ی امروز و در سازوکار پیچیده‌ی انسان‌زدایی از او هم به پیروی از روان‌کاوی فروید می‌توان رد هرچند کم‌رنگی از انسانیت را بازیافت، ردی که اتفاقاً نه از زردایش کامل انسانیت، که از فروداشت آن در پس‌و‌پشت روساخت فرهنگی دستگاه سرمایه‌داری بر جا می‌ماند. در این راه، جیمسن با بهره‌گیری از دیدگاه‌های لوی‌استروس درباره‌ی کارکرد اسطوره همچون نوعی پاسخ‌جویی خیالی به تناقضات اجتماعی، و نیز با تکیه بر دیدگاه‌های نورتروپ فرای (۱۳۷۷) درباره‌ی کارکرد ادبیات همچون مداخله‌ای نمادین در نظام جمعی، می‌کوشد تا برای ناخودآگاه و سازوکار فروداشت آن در زیرساخت فرآورده‌های فرهنگی، نمونه‌های عینی و شواهد متنی به دست دهد.

## ۲. مفصل‌بندی تاریخ با امر واقع و «علت غایب» بر محور کنش نمادین روایت

در تلاش برای تعمیم مفهوم روان‌شناختی ناخودآگاه به حوزه‌های اسطوره‌شناسی و نقد ادبی، جیمسن فرض را بر این‌همانی تعبیر خود از تاریخ و تعریف لکان از امر واقع نهاده است؛ به این ترتیب که مفهوم لکانی امر واقع را مدام در رابطه‌ی مستقیم با مفهوم آلتوسری «علت غایب» به کار می‌برد و این هر دو را در تداعی با دریافت کلی خود از چیستی تاریخ (جیمسن، ۱۴۰۰: ۶۸-۴۲). جیمسن به این دلیل برداشت خود از تاریخ را با امر واقع از نظر لکان برابر می‌گیرد و این هر دو را مشمول تعریف آلتوسر از «علت غایب» می‌داند که اولویت‌غایی (یا بدایت‌سرنوشت‌ساز) هیچ‌یک از این سه را بیرون از ساحت امر نمادین نمی‌بیند. از این نظر، درک حضور تاریخ، امر واقع، یا «علت غایب»، تنها به واسطه‌ی امر نمادین، تنها به شرط متنیت‌یافتگی در قالبی مانند روایت، و تنها از پس پرده‌ی ایدئولوژی دست می‌دهد. بنابراین، ماتریالیسم تاریخی جیمسن از همان الگویی پیروی می‌کند که لکان آن را از روان‌کاوی فروید برگرفته، در دستگاه نمادپرداز زبان به آن ابعادی اجتماعی بخشیده، و آلتوسر از آن به عنوان «علت غایب» یا سازوکار نامرئی حاکم بر چنین دستگاهی یاد کرده است. در این‌جا، پیش از پرداختن به «علت غایب»، باید بر قیاس‌پذیری آن با امر واقع کمی درنگ کنیم.

### ۱.۲ نسبت تاریخی‌سازی با امر واقع

جیمسن با تحویل ناخودآگاه فروید به امر واقع لکان می‌کوشد تا متن را بدون توسل به هرگونه رئالیسم سردستی یا ماتریالیسم عامیانه، در بطن تاریخ بارگذاری کند، و در فراسوی بحث و جدل‌های (ضد)اومانستی، تعریفی از سوژکتیویته به دست دهد که بنابر آن بتوان رابطه‌ی دریافت‌های شخصی را با ساختارهای غیرشخصی صورت‌بندی کرد. در این راه باید اولاً حساب امر واقع را از واقعیت‌های عینی جدا کرد. از نظر لکان، واقعیت‌های عینی، برخلاف امر واقع، اتفاقاً به سادگی قابل دریافت، رمزگذاری، و انتقال‌اند. این واقعیت‌های زیسته‌ی فهم‌پذیر را در عین حال نباید جدا از نظام سه‌ساحتی لکان — متشکل از امر واقع، امر نمادین، امر خیالی — دانست. هدف لکان از درشت‌نویسی در این‌جا فاصله‌گذاری میان چارچوب نظری خود و روند انتزاع مفاهیم از مصادیق در دستگاه نشانه‌پردازی سنتی است: نظم خیالی را لکان درباره‌ی تصور یگانگی نوزاد با مادر خویش در دوره‌ی زندگی پیشاکلامی به کار می‌برد. در پایان این

دوره (از شش ماهگی تا یک‌ونیم‌سالگی، یا همان «مرحله‌ی آینه‌ای»)، کودک کم‌کم تصویر خود را در آینه به‌جا می‌آورد. «آینه» را در این‌جا می‌توان استعاره‌ای از صورت مادر در نظر کودک گرفت — آینه‌ای که کودک در آن وجود یکپارچه‌ی خود را نظاره می‌کند. از دریافت این «تصویر خیالی» (specular image) نوعی احساس رضایت از کمال و وحدت ضمیر به او دست می‌دهد. پس در عالم وهم و خیال از تصور قسمی انسجام درونی، برای رنج جدایی از وجود مادر تسلاهی خاطری می‌جوید، تا کمی بعدتر با تشرّف به ساحت نمادین زبان بتواند از ضمائر انعکاسی و اول‌شخص برای ارجاع به خود بهره بردارد. امر خیالی از نظر لکان پیش‌درآمدی است بر استقرار نظم نمادین: آغاز تصور آدمی از خود بسان مرکز وجود، و اطمینان از مرکزیت چنین نفسی.

نخستین تجربه‌ی آدمی از بیگانگی با این سوژکتیویته‌ی منسجم، مصادف است با نخستین استفاده‌ی او از ضمیر «من» برای ارجاع به وجود دویاره‌ی خویش — آن‌جا که از «من» در جایگاه فاعل جمله، توامان برای اشاره به خود در مقام سوژه‌ی شناختِ خویش (فاعل گفتار) و سوژه‌ی شناخت جهان (فاعل شناسا) استفاده می‌کند. هم در این‌جاست که یکپارچگی متصور برای من دچار انکسار می‌شود: سوژکتیویته‌ی فردی با ورود به قلمرو نظم نمادین، خم برمی‌دارد به سمت سوژکتیویته‌ی جمعی. ذهنیت متمرکزی که گفتیم در ساحت امر خیالی، و از مواجهه‌ی سوژه با تصویر خود در آینه شکل می‌گیرد، رفته‌رفته با پیشروی در قلمرو نظم نمادین، و با فراگیری زبان، جایی را که از سوژه‌ی آرمانی گرفته است، تحت ضمیر «من» وامی‌گذارد به قسمی سوژگی جمعی ولی در ظاهر مفرد. صورت‌بندی هیچ ذهنیتی، مگر به‌واسطه‌ی زبان و در ساحت امر نمادین، میسر نیست. در نتیجه، ساختار امر خیالی را امر نمادین تعیین می‌کند. به همین دلیل است که لکان می‌گوید: «ناخودآگاه، ساختاری همچون زبان دارد» (نک. ژیتک، ۱۳۸۸: ۹). حال اگر ساحت امر نمادین را قلمرو عملکرد زبان در گسترده‌ترین مفهوم آن، یعنی «کنش نمادین اجتماعی» بدانیم، باید بپذیریم که ناخودآگاه هم در جامع‌ترین (اجتماعی‌سیاسی‌ترین) مفهوم خود، تنها با رمزگذاری تضادهای بینابناتی در قالب تقابلهای زبانی است که شکل می‌گیرد و تبیین می‌پذیرد. البته درست است که ناخودآگاه در زبان، و از زبان ساختار می‌گیرد، یا به قول لکان «ساختار ناخودآگاه و زبان یکی است»؛ اما این به معنای اینهمانی ناخودآگاه با خود زبان نیست، بلکه تنها به این معناست که ناخودآگاه تا از رهگذر زبان به بیان درآید، دستخوش زیرساخت‌های آن می‌شود.



امر واقع، در نظر لکان، نه عینی است و نه ذهنی، بلکه صرفاً ممتنع از نمادپردازی است. به این تعبیر، علت روان‌رنجوری را باید در بیان‌ناپذیری امر واقع جست، نه در عدم انطباق ذهنیت با واقعیت. همین بیان‌ناپذیری امر واقع است که بار خاطر می‌شود، و تحمل‌ناپذیری چنین باری است که مایه‌ی رنجش سوژه می‌شود، و تنها از خاطری چنین رنجور است که حضور سنگین بار و ناپیدای امر واقع را بسان علتی سالب و غایب می‌توان دریافت. البته پیداست که امر واقع، چه در نقش منفی‌ای که لکان برای آن در نظر می‌گیرد، و چه در تعریف سلبی‌ای که آلتوسر از آن تحت عنوان «علت غایب» به دست می‌دهد، چندان نسبتی با خوانش مثبت جیمسن از تاریخ ندارد؛ اما این نیز گفتنی است که تاریخ از نظر جیمسن بدون هیچ مقدمه‌ای به همین خوانش مثبت — یعنی به واپس‌افق تفسیر، این گسترده‌ترین عرصه‌ی گره‌گشایی اتویپایی از تنش‌های بیناطبقاتی — ختم نمی‌شود، بلکه همواره پیش از خالی‌کردن عرصه برای گره‌گشایی اتویپایی، از در ضدیت با اتویپا ظاهر می‌شود. در واقع، بدون توجه به آن پیش‌درآمد ضداتویپایی برای این گره‌گشایی رؤیایی نمی‌توان درباره‌ی اینهمانی امر واقع و علت غایب، با تاریخ از نظر جیمسن، به دریافت درستی رسید. همچنین باید توجه داشت که تاریخ در مفهوم روان‌کاوانه‌ی آن، نه با تعبیر کلی جیمسن از «خود تاریخ» (به‌مثابه‌ی افق غایی تفسیر)، بلکه با تاریخ سوژه برابر است. این ناینهمانی مفهومی را در عین حال نباید به قیاس‌ناپذیری ماتریالیسم روان‌شناختی با ماتریالیسم تاریخی حمل کرد؛ چراکه بازتعریف لکان از امر واقع در حقیقت تلاشی بود برای بازگشایی پرونده‌ای که با حکم بدوی ساختارگرایان به غیاب هرگونه «مرجعیت» برون‌زبانی، و با تأیید نهایی این حکم از سوی پسا‌ساختارگرایان، مختومه شده بود. طرح مجدد مسئله‌ی مرجع از سوی لکان، او را فوراً در معرض اتهام به تلاش برای ارائه‌ی نسخه‌ای بدل از همان نظریه‌ی نخ‌نمای «اینهمانی» قرار می‌دهد، همان نظریه‌ای که پدیدار یا بازنمودی از هر پدیده را با عین آن پدیده برابر می‌گیرد. باری، در برائت از این اتهام، همین بس که سوژه‌ی منقسم لکانی را اساساً نه می‌توان با امر نمادین همسان پنداشت و نه با امر واقع؛ سوژه‌ی لکانی ضرورتاً از انشقاق این دو ساحت است که سر برمی‌آورد و در رفت‌وبرگشت مداوم میان این دو نیز به سر می‌رسد. به بیان دیگر، «سوژه در فاصله یا مرزهای میان امر نمادین و امر واقعی وجود می‌یابد» (مایرز، ۱۳۸۵: ۴۹). چنین سوژه‌ای نه‌تنها خاستگاه، که همچنین زیستگاه خود را لزوماً وام‌دار همین حدفاصل جبران‌ناپذیر است، «زیرا اگر میان یک چیز (یا عین) و بازنمایی آن چیز (یا کلمه) شکافی نبود، آن‌گاه آن‌ها یکی می‌شدند و دیگر جایی برای ذهنیت [یا سوژگی] باقی نمی‌ماند» (همان: ۶۰).

باور به متنیت‌یافتگی پنهان تناقضات تاریخی میان طبقات اجتماعی در زیرساخت متون فرهنگی را جیمسن و ام‌دار نظریه‌ی میل لکان است، نظریه‌ای که سازوکار نظم نمادین را با تکیه بر تمایل سیری‌ناپذیر سوژه به تسخیر امر واقع (ابژه‌ی دست‌نیافتنی میل) تبیین می‌کند. جیمسن با برداشتن الگوی مورد نظر خود از چارچوب نظری لکان، و با گذاشتن تاریخ به جای امر واقع در آن، مقاومت امر واقع در برابر میل را به تناقض میان تاریخ و اتوپیا بازنویسی می‌کند. به این ترتیب، کارکرد اصالتاً روان‌شناختی نظریه‌ی میل، در رونوشت جیمسن ابعادی سیاسی و اجتماعی به خود می‌گیرد. در راه تعمیم نظریه‌ی میل «به یک چارچوب تاریخی موسع» است که جیمسن هرمنوتیک سیاسی مورد نظر خود را، دقیقاً متناظر با مراتب شکل‌گیری سوژه از نظر لکان، به سه سطح تقسیم می‌کند: افق درون‌متنی ناظر بر گره‌گشایی خیالی (متناظر با امر خیالی)، افق بینابلقاتی ناظر بر کنش نمادین اجتماعی (متناظر با امر نمادین)، و افق تاریخی ناظر بر ماقوع (متناظر با امر واقع).

تناظر میان آفاق سه‌گانه‌ی هرمنوتیک سیاسی و نظام سه‌ساحتی سوژه‌ی لکانی را البته نه در نص ناخودآگاه سیاسی، که در لابه‌لای سطور آن باید جست. در همین ضمن اما به تفاوت ظریفی هم میان برداشت لکان از نسبت امر واقع با امر نمادین از یک سو، و دریافت جیمسن از رابطه‌ی متن با تاریخ از سوی دیگر برمی‌خوریم؛ و آن این‌که به باور جیمسن گویی متن در عین بازنمایی موقعیت، آن را از هیچ برمی‌سازد؛ و حال این‌که تصور موجودیتی هم‌زمان پیشا/پسانمادین برای امر واقع در چارچوب نظری لکان امری است محال در مایه‌ی جمع نقیضین. باری، شاید به قصد حفظ همین اندک فاصله‌ی سترگ میان ابژه‌ی محال میل و ابژه‌ی مجعول تاریخ است که جیمسن درباره‌ی وام‌گیری از دیدگاه‌های لکان برای پرداخت چارچوب نظری خود در ناخودآگاه سیاسی صراحتاً چیزی نمی‌گوید؛ در عوض، آنچه مؤکداً می‌گوید این است که روان‌کاوی فردی و هرمنوتیک سیاسی را علاوه‌ی شباهت‌های فراوان در چارچوب نظری‌شان، نمی‌توان از نظر موضوع مطالعه، مفاهیم نظری، و شیوه‌ی بیان با یکدیگر مقایسه کرد.

## ۲.۲ نسبت امر واقع با «علت ساختاری»

مفهوم تأثیر ساختار را در این‌جا خود جیمسن نیز به نقل از آلتوسر و تحت عنوان «علیت ساختاری»، ولی درست به همان معنی لکانی‌اش — یعنی تجلی کل ساختار در تأثیرات جزئی

آن — به کار برده است: «علیت ساختاری را می‌توان برابر با مفهوم *دارشتلونگ* (*Darstellung*) دانست، که شاه‌کلیدی معرفت‌شناختی است به کل نظریه‌ی مارکسیسم درباره‌ی ارزش. هدف از *دارشتلونگ* دقیقاً برگزینی ابعاد حضور ساختار در تأثیرات آن است» (Althusser, 1970: 189). آدمی، به باور آلتوسر، هرگز نمی‌تواند صاحب سوژگی‌های آزاد، صاحب اختیار، و مرکز مستقل افکار و اعمال و عواطف خود باشد؛ سوژگی انسان نه به اراده‌ی خود او، بلکه پیوسته در پاسخ به بازخواست‌های ایدئولوژی شکل می‌گیرد. کارکرد ایدئولوژی از نظر آلتوسر سوژه‌سازی از افراد است و «این کار را از طریق کنشی بسیار دقیق، که به آن *استیضاح* نام می‌دهیم، انجام می‌دهد» (آلتوسر، ۱۳۸۷: ۷۰). ایدئولوژی همواره پیشاپیش، در مقام «استیضاح»، حاضر به پیرایه‌ی ایستاده است تا با دم‌دستگاهی متشکل از نظام حقوقی و سیاسی، آموزه‌های دینی و اخلاقی، آموزش و پرورش، ادبیات و هنر، رسانه‌ها و امثالهم، هریک از آحاد جامعه را نه همچون موجودی مخیر، که به منزله‌ی سوژه‌ای منقاد، «وجودی مقید، وجودی تسلیم‌شده به قدرتی برتر، و بنابراین، محروم‌شده از هر نوع آزادی، جز آزادی برای تأیید انقیاد خود» فرابخواند (Althusser, 1971: 169؛ نک. فرتر، ۱۳۸۶: ۱۲۷). از این اوصاف پیداست که آلتوسر چگونه مفاهیم مطرح در روان‌کاوی را دستمایه‌ی نظریه‌پردازی‌های خود درباره‌ی ایدئولوژی می‌کند، چنان‌که دریافت او از سازوکار هویت‌ساز ایدئولوژی به‌ویژه تداعی‌گر همان دیدگاه‌هایی است که پیش‌تر لکان درباره‌ی زبان‌وابستگی میل مطرح کرده است. هدف آلتوسر از نظریه‌پردازی درباره‌ی ایدئولوژی نیز، پیرو نظریه‌ی میل، تبیین مرکز‌دودگی سوژه است. از این رو است که از اصطلاح‌شناسی او طینی از روان‌کاوی سوژه‌ی فردی به گوش می‌رسد، اما نه در حد واگویی دیدگاه‌های لکان.

گفتیم که نظم خیالی در نظر لکان هسته‌ی نظریه‌ی میل است و ناظر بر تصور سوژه از وجود یکپارچه‌ی خویش (میل او به وحدت با خویشستن)؛ حال آن‌که سوژگی در نظریه‌ی ایدئولوژی آلتوسر، فراتر از امکان یکپارچگی روانی با خویشستن، مبتنی است بر لزوم آگاهی از زیستار اجتماعی خود در جامعه‌ای طبقاتی. به دلیل همین ناهمگونی میان تعریف لکان از امر واقع و منظور آلتوسر از ساختار یا علت غایب است که نمی‌توان میان ساحات سه‌گانه‌ی سوژه‌سازی از نظر لکان، و آفاق سه‌گانه‌ی تفسیر از نظر جیمسن، به تناظری بی‌چون‌وچرا رسید. در اصل، مسئله این نیست که این سه افق را چگونه می‌توان جدا از یکدیگر بررسی کرد؛ مسئله‌ی اصلی، چگونگی تفسیر تنگاتنگ متنی واحد در سه سطح هم‌جوار است. مسئله‌ی دیگر به فروداشت تاریخ در سطح ناخودآگاه متن برمی‌گردد، و پاسخ آن به نظر جیمسن تنها در

شی‌ءوارگی خلاصه می‌شود؛ و حال این‌که حضور تاریخ در متون فرهنگی امروز، برخلاف تصور جیمسن، نه زیرساختی است و نه پنهان، بلکه اتفاقاً حقیقتی است عریان.

## ۳.۲ نسبت «علت غایب» با تاریخی‌سازی

مارکسیسم از نظر جیمسن واپسین افق پیشاروی تاریخی‌سازی است، زیرا در آن، خودِ مارکسیسم نیز، همچون موضوع تاریخ‌پژوهی مارکسیستی، مورد تاریخی‌سازی قرار می‌گیرد. تاریخی‌سازی مارکسیستی نه تنها «بر خاستگاه تاریخی خود پدیده‌ها»، که همچنین «بر تاریخت مفاهیم و مقولاتی نظر دارد که خود، مبنای شناخت محسوسات‌اند» (جیمسن، ۱۴۰۰: ۱۱)؛ و حال این‌که «هر رویکرد جامعیت‌طلب دیگری، خواه پدیدارشناسانه باشد یا نشانه‌شناختی، به قصد کتمان تناقضات درونی و سرکوب حیث تاریخی خود لاجرم باید چارچوب نظری‌اش را مانع از هر نکته‌ی منفی، تهی، نقیض، فروخورده، مسکوت، یا نااندیشیده‌ای قاب‌بندی کند» (همان: ۱۴۰-۱۳۹). اما نه تنها این تاریخی‌سازی ظاهراً «بی‌کم‌وکاست»، بلکه آن تاریخی‌سازی انعکاسی یا به اصطلاح «فراتاریخ‌پژوهی مارکسیستی» نیز از سوی آلتوسر در *خوانش سرمایه* آماج شدیدترین نقدها قرار می‌گیرد. نقد آلتوسر بر تاریخ‌گرایی، حول دو پیش‌فرض بنیادین می‌گردد: یکی این‌که با اختلاط سطوح مختلف جامعه (اعم از سطوح اقتصادی، سیاسی و ایدئولوژیک) در اغلب نگره‌های مارکسیستی، مفهوم تمامیت با تمام گستردگی‌اش خلاصه می‌شود به تعریفی صرفاً هگلی از این مفهوم؛ دیگر این‌که عملیات میانجی‌گری در تمامیتی از این دست معمولاً به بهای نادیده‌گرفتن استقلال سازه‌ها در ساختار اجتماعی و اینهمان‌پنداری آن‌ها با یکدیگر تمام می‌شود. در نتیجه، نظریه‌ی تاریخ، اولاً با ابژه‌ی تاریخ‌پژوهی، و در ثانی با خودِ تاریخ‌پژوهی خلط می‌شود.

جیمسن در *ناخودآگاه سیاسی* معرفی هرمنوتیک سیاسی مورد نظر خود را از ذکر تقسیم‌بندی سه‌گانه‌ای آغاز می‌کند که آلتوسر تحت عناوین «علیت مکانیکی»، «علیت تبیینی» (expressive causality)، و «علیت ساختاری» درباره‌ی تعلیل (یا تسبیب) تاریخی به دست داده است. در واقع، جیمسن پیش‌شرط هرمنوتیک سیاسی را رویارویی با مارکسیسم ضدهگلی آلتوسر می‌داند: «هرگونه اقدامی برای برساخت نوعی هرمنوتیک تماماً مارکسیستی لزوماً باید با ایرادات جدی وارد بر الگوهای سنتی تفسیر، که از سوی مارکسیسم اصطلاحاً ساختارگرای آلتوسر مطرح شده‌اند، روبرو شود» (همان: ۲۷). نخستین الگوی تاریخی‌سازی — تسبیب مکانیکی — معالیل از پی علل (یا به اصطلاح، تسبیب ماتقدم) — را به عنوان نمونه‌ای اعلا، و به

همان اندازه نخ‌نما، از تاریخ تفکر و به‌ویژه از تاریخ علم می‌توان سراغ کرد. قانون تسبیب ماتقدم (تأثیرپذیری کل ساختار از سازه‌های خود) اگرچه اعتبار تاریخی خود را از نظر آلتوسر به اصل عدم قطعیت در روزگار ما واگذاشته است، اما جیمسن هنوز برای آن — در حوزه‌ی مطالعات فرهنگی هم که شده — به نوعی اعتبار محلی قائل است. به همین اعتبار است که جیمسن می‌گوید: «علیت مکانیکی را در مقام یک مفهوم مجرد کمتر می‌توان فهمید، تا در کنار دیگر دم‌ودستگاه‌های دخیل در شیء‌وارگی بی‌سابقه‌ای که گریبان زیستار اجتماعی فرهنگی امروزمان را گرفته است» (همان: ۳۱). باری، آلتوسر کوبنده‌ترین نقدهای ضدتاریخ‌گرایانه‌ی خود را برای حمله به دومین نوع علیت نگه داشته است، که علیتی است موسوم به «علیت تبیینی» و منسوب به استنباط هگل از روح تاریخ. در نزد هگل، تاریخ را به خاطر، ذهن، یا روحی می‌توان تعبیر کرد که در هیئت رویدادهای عالم واقع ظهور می‌یابد. به این تعبیر، همسو با پیشرفت تاریخ در مسیر رشد و تعالی جهان، روح هم در راه خودتحقق‌بخشی یا خودآگاهی به پیش می‌رود. پس باید بتوان ماجرای پیشرفت «جهان‌روح» را در فصل‌های مختلفی از تاریخ به روایت کشید، تاریخی که با خودآگاهی کامل «روح» قرار است عاقبت به «آزادی» ختم شود: «در تعبیر هگل از روح مطلق به‌مثابه‌ی افق غایی تاریخ و خرد جمعی، پس‌پنداره‌ی (afterimage) از خودآگاهی فردی فیلسوف خردمند نهفته است» (صص. ۱۴۸-۱۴۹). با این حال، نیل به «روح مطلق» را جیمسن نه غایت تاریخ، بلکه اوج خودآگاهی سوژه‌ی تاریخ از انواع زیستارهای اجتماعی و اقسام الگوهای فرهنگی می‌داند.

نقدهای آلتوسر به تاریخ در مفهوم هگلی آن، بر پیش‌انگاری نوعی پی‌رفت هم‌زمان (هم‌نهادگی قسمی پویایی ایستا) وارد می‌شود — ایرادی بر این نقیضه‌ی مفروض که تاریخ یعنی توالی درزمانی سلسله‌ای از ساختارهای اجتماعاً معاصر:

از یک سو، مسئله‌ی وحدت یک دوره‌ی واحد مطرح است، دوره‌ای که درهم‌تنیدگی خلل‌ناپذیر اجزای آن اگر حاکی از یک نظام مطلق (total system) نباشد، لابد از تعریف ایدئالیستی مفهوم دوره حکایت می‌کند؛ روی درزمانی قضیه هم برمی‌گردد به دیدگاهی خطی که تاریخ را یک سلسله از ادوار، مراحل، یا مقاطع پیاپی می‌بیند (همان: ۳۴-۳۵).

پی‌رفت مقاطع مختلف تاریخ نزد هگل مستقیماً از باور او به دیالکتیک لاینقطع فهم مایه می‌گیرد؛ به این معنا که رشد سوژگی فردی را اگر بتوان برابر گرفت با مراحل فراووی آگاهی از سطحی به سطح دیگر، در این صورت، فهم تاریخی را هم باید متناسب دانست با شعور دوره‌بنایی سیر تطور شاکله‌های اجتماعی از دوره‌ای به دوره‌ی دیگر. باری در این صورت،

دیگر منطقاً نمی‌توان از امکان هم‌زمانی زیستارهای اجتماعاً هم‌ستیز در مقطعی خاص سخن به میان آورد، چراکه ساختاریابی دیالکتیکی هرگونه شاکله‌ی اجتماعی در کلیتِ هگلی خود، مقتضی معاصرت تمام اجزاء چنین ساختار یکپارچه‌ای خواهد بود. به دیگر سخن، پویایی ساختار اجتماعی را حضور هم‌زمان کل اجزاء آن در هر آن واحد تضمین می‌کند. ماهیت هم‌زمانی لازم برای موجودیت ساختار اجتماعی در این نگره‌ی هگلی، از نظر آلتوسر همان پیش‌شرط لازم برای دوره‌بندی تاریخ به نحوی است که سازه‌های فلان ساختار اجتماعی در یک دوره‌ی بخصوص، تداعی‌گر یکدیگر به‌مثابه‌ی جوهر درونی کل ساختار در آن دوره باشند. تمایز میان «جوهر درونی» و «صورت بیرونی»، حاکی از این مفروض است که «اصالت جوهر درونی کل» اگر قرار است «در جزء جزء اجزایش» مشهود باشد، پس مفهوم کلیت باید دارای ماهیتی از پیش معهود باشد تا سپس در تک‌تک اجزاء خود به بیان درآید. در این صورت، تاریخ را، عاری از ساختاری نامتجانس و به دور از هرگونه زمان‌مندی ناهمگن، باید تابع جریان یکنواخت امور در راستای بی‌انحنای زمان دانست و برای ساختار اجتماعی نیز، صرف نظر از کارکرد نیمه‌مستقل هریک از سطوح آن، باید به تمامیتی تخت و مطلق قائل شد. در نتیجه، علیت تبیینی، جز به بهای نوعی تمامیت‌انگاری لاهوتی یا متافیزیکی برای کل، از عهده‌ی تبیین پیوند میان کل و اجزایش بر نمی‌آید.

تاریخ‌گرایی به طریقه‌ی مارکسیسم هگلی نیز تابع همین علیت تبیینی است، لیکن نه همچون ایدئالیسم اصطلاحاً «پا در هوا»ی هگل، بلکه با اتخاذ موضعی ماتریالیستی که پایگاه آن بر موقعیت‌های اجتماعاً متعین استوار است. در نظر هگلی‌های جوان، از جمله مارکس، واقعیت جهان را نه آگاهی یا طرز تفکر آدمی، که شرایط مادی زیستار او شکل می‌دهد. در نتیجه‌ی این وارون‌نگری است که تاریخ‌گرایی استعلایی هگل با قسمی تاریخ‌نگری تجربه‌گرایانه جایگزین می‌شود. بنابر مارکسیسم ضد هگلی آلتوسر، تنها آگاهی از وقایع تاریخی است که به معرفتی حقیقی درباره‌ی چیستی تاریخ ختم می‌شود: شناخت وقایع تاریخی موجب معرفتی درباره‌ی ماهیت تاریخ است که خود به‌راستی موجب دگرگشت روابط ساختاری مفروض میان واقعیت‌های تاریخی می‌شود.

ساختار اجتماعی از این دیدگاه کلان‌نگر، کلیتی می‌نماید مشتمل بر خرده‌دستگاه‌های سیاسی، حقوقی، فرهنگی، ایدئولوژیک، و البته اقتصادی. پس ساختار اقتصادی را در چارچوب ساختارگرایی آلتوسر، و برخلاف تصور رایج در مارکسیسم عامیانه، دیگر نمی‌توان علت‌العلل یا «عامل تعیین‌کننده‌ی آخر» و اول‌انگاشت، زیرا چنین انگاره‌ای به نوبه‌ی خود مبتنی بر

ساختارشناسی امر اقتصادی است، و شناخت چنین ساختاری هم، بستگی دارد به تعریف سازوکار تولید (در دستگاهی متشکل از نیروهای تولید، فرایند کار، نوآوری‌های فنی، مناسباتی چون تعاملات صنفی میان طبقات اجتماعی، و مانند این‌ها). بنابراین، نقد اقتصاد سیاسی از یک سو نیازمند تعریف ساختار امر اقتصادی در مراتب هرچه نازل‌تری از سازه‌های برساننده‌ی این ساختار است، و از سوی دیگر، مشروط به تشخیص جایگاه امر اقتصادی در کل ساختار اجتماعی. چنین است که تأکید آلتوسر بر شأن شبه‌مستقل هر کدام از سطوح برساننده‌ی ساختار اجتماعی «به گوش کرگوشان چیزی بیشتر از یک قیل‌وقال دانشگاهی نمی‌رسد»، و به نظر جیمسن، «چیزی کمتر از زدن پنبه‌ی هرگونه تعلیل هگل‌بنیادی که همه‌ی سطوح ساختاری را همسان می‌پندارد و هر کدام را دگرگفت یا باز نمودی از سطوح دیگر» (همان: ۴۶).

باری، صورت‌بندی ضد‌هگلی آلتوسر از ساختار اجتماعی هم با این پرسش اساسی درباره‌ی شیوه‌ی میانجی‌گری (میان سطوح، یا زیرمقوله‌های هر سطح) مواجه است که نتایج و یافته‌های حاصل از تحلیل ساختاری هر سطح را دقیقاً چگونه و مشخصاً به‌واسطه‌ی کدام ابررمزگان(ها) می‌توان بر سطحی دیگر ترانزگناری (transcodify) کرد: «بنابر کدام مفهوم می‌توان نوع تازه‌ای از تعیین را، چنان‌که اخیراً به عنوان تعیین پدیدارهای یک حوزه به‌واسطه‌ی ساختار آن حوزه معرفی شده است، فهمید؟ ... به بیان دیگر، مفهوم علیت ساختاری را چگونه می‌توان تعریف کرد؟» (Althusser, 1970؛ نک. جیمسن، ۱۴۰۰: ۲۸). البته این مسئله بیش از آن‌که مفهوم میانجی‌گری را به عنوان هسته‌ی نظریه‌ی «علیت ساختاری» هدف بگیرد، متوجه قضیه‌ای در سنت فلسفه‌ی دیالکتیکی است که از آن به اتحاد نارس یا بی‌واسطگی نااندیشیده (unreflected immediacy) تعبیر می‌شود. مفهوم ساختار در رویکرد آلتوسر نیز، مانند همه‌ی دیگر رویکردهای مارکسیستی، الزاماً مشروط به همبستگی میان اجزاء برساننده‌ی هر کلیتی است — گو این‌که نوماکسیسم آلتوسری ریشه‌ی این اتحاد تمامیت‌بخش را در تقابل‌های ساختاری می‌جوید، و مارکسیسم هگلی غایت آن را در اینهمانی مطلق. به نظر آلتوسر، ساختار دیالکتیک هگلی را نمی‌توان از نظرورزی‌های تقلیل‌گرایانه‌ی هگل درباره‌ی تاریخ جدا کرد. از این نظر، جریان ماهیتاً پیچیده و پرتناقض تاریخ را هگل ذیل قانون عالم‌گیر «دیالکتیک» در یک تناقض ساده میان جوهر درونی و صورت بیرونی ساختار خلاصه می‌کند، تا سپس همین تناقض ساده را هم با اینهمان‌سازی ساده‌انگارانه‌ی طرفین آن فیصله دهد. باری، مارکسیسم هم با تمام تلاشی که در راه عطف این قانون غایت‌گرایانه از آینده به ماسبق (صرف بازایستادن دیالکتیک هگلی از رأس به قاعده) کرده است — چه در نسخه‌ی هگلی، و چه در نسخه‌ی ضد‌هگلی خود — دچار

همان ساده‌سازی‌هاست، زیرا پیچیدگی‌های ذاتی تاریخ را به پی‌رفت سرراست شیوه‌های مختلف تولید در عرض شاخه‌های یکپارچه‌ی اجتماعی و در طول ادوار پیاپی فروکاسته است، فارغ از این‌که هم جوهر درونی، و هم صورت بیرونی شیوه‌های تولید، مبهم‌تر از آن است که پی‌آیندشان را بتوان مبنای ساختارشناسی اجتماعی یا دوره‌بندی تاریخی گرفت.

از نظر جیمسن، نقد آلتوسر بر مارکسیسم هگلی را باید در واقع اعلام برائت از استالینسم دانست. به این تعبیر، تکیه‌ای که آلتوسر بر شأن شبه‌مستقل هرکدام از سلسله‌مراتب ساختار اجتماعی می‌نهد، «در حکم جهادی است که از سوی حزب کمونیست فرانسه علیه استالینسم در گرفته است. بنابر این حکم به‌ظاهر متناقض‌نما، هگل از نظر آلتوسر در واقع اسم رمزی است برای استالین» (جیمسن، ۱۴۰۰: ۴۶)، زیرا تاریخ در خوانش ماتریالیستی استالین از دیالکتیک هگل، همچنان به سیر تکامل شیوه‌های تولید تعبیر می‌شود، تعبیری که در آن، کل سازوبرگ ایدئولوژیک دولت، با همه‌ی ضمائش، جز «زائده‌ای» از زیربنای اقتصادی نیست. در این طرز تلقی اینهمان‌انگار «هر تغییری در زیرساخت نیروهای تولید ... کافی خواهد بود تا دیر یا زود تمام روساخت نیز دستخوش تغییر شود، بی آن‌که نیازی به انقلاب فرهنگی بیفتد یا لزومی به تلاش جمعی برای تغییر فرایند کار در میان آید» (همان: ۴۶). آلتوسر اما در مخالفت با این‌گونه الگوبرداری متساهلانه‌ی مارکسیستی از دیالکتیک تقلیل‌گرای هگل بر آن است که اگر بپذیریم هر سازه‌ای از سمفونی پیچیده‌ی تقابل‌های اجتماعی، ساز نسبتاً مستقل خودش را می‌زند، دیگر نمی‌توانیم تمام تضادهای ممکن در شکل‌بندی‌های عظیم اجتماعی را تنها به یک تضاد عام میان نیروها و مناسبات تولید تقلیل بدهیم. ساختار اجتماعی از این نظر، کلیتی است متشکل از اجزاء مرتبط، و در عین حال مستقل، که هرکدام — به‌جای اثرپذیری از ساختار — متناسب با تناقضات درونی خاص خودش بر ساختار تأثیر می‌گذارد. آلتوسر در شرح دریافت خود از این‌گونه علیت ساختاری، اصطلاح *دارشتلونگ* (بازنمون) را در مفهوم «حضور ساختار در تأثیرات‌اش» به کار می‌گیرد (Althusser, 1970؛ نک. جیمسن، ۱۴۰۰: ۲۹). این حضور ناپیدای ساختار را جیمسن به تاریخ نسبت می‌دهد و آن را با وام‌گیری اصطلاحی از اسپینوزا به‌واسطه‌ی آلتوسر، «علت غایب» می‌خواند، تا نشان دهد که تاریخ را هرگز به‌خودی خود، بدون واسطه‌ی تأثیرات آن، و پیش از متنیت‌یابی‌اش در قالب روایت نمی‌توان دریافت: «تاریخ را نه همچون نیرویی شی‌ء‌واره‌شده، بلکه تنها به‌واسطه‌ی تأثیرات‌اش می‌توان شناخت» (جیمسن، ۱۴۰۰: ۱۲۹). ژیزک در همین‌باره از قول بنیامین می‌گوید:



بررسی بنیان‌های نظری کتاب ناخودآگاه سیاسی (حسین صافی پیرلوجه) ۲۷۱

گذشته، تصاویری از خود در متون ادبی برجا گذاشته است، تصاویری قابل مقایسه با آن‌هایی که از طریق نورافکنی بر صفحات حساس به نور چاپ می‌شوند. فقط آینده مالک داروی ظهوری است که برای خواندن تمام و کمال چنین سطوحی به اندازه‌ی کافی فعال است (ژریک، ۱۴۰۰: ۱۲۳).

به این اعتبار، مفهوم تاریخ همواره منتزع از مصادیق (یا وقایع) تاریخی، و صرفاً ذاتی تأثیرات آن است. جیمسن از این حکم، نه در محکومیت تاریخ‌گرایی، که برخلاف آلتوسر، برای جداکردن حساب تاریخ‌گرایی از دوره‌بندی‌های تاریخی بهره می‌گیرد.

در تاریخ‌گرایی به شیوه‌ی دوره‌بندی، دیدیم که ابتدا مفهوم دوره به شبکه‌ی یکپارچه‌ای از رویدادها در برهه‌ای از زمان تعبیر می‌شود، تا سپس از آن در تعریف تاریخ به‌مثابه‌ی تسلسل ادوار مختلف در طول زمان، بهره‌برداری شود. بنای چنین تعریفی بر آن است که «هرگونه صورت‌بندی تاریخ در ادوار مجزا، لاجرم متضمن روایتی ... از تداوم تاریخ است که هر دوره‌ی خاص در جایی از آن بست می‌نشیند، و بسته به جایگاه خود قدر می‌بیند» (جیمسن، ۱۴۰۰: ۳۵). در این میان، نقدی که جیمسن به نیابت از آلتوسر و تحت عناوینی چون «علیت ساختاری» و «علت غایب» بر «علیت تبیینی» و عموماً «تاریخ‌گرایی» وارد می‌کند، در واقع متوجه رونوشت تمثیل‌گونه‌ی سلسله‌ای از وقایع یا ادوار تاریخی بنابر ابرروایتی پنهان است:

آنچه آلتوسر به نمونه‌ی اعلامی آن می‌گوید علیت تبیینی (و نیز آنچه هم‌او به کامل‌ترین صورت آن می‌گوید تاریخ‌گرایی)، باید تمثیل تاریخی وسیعی باشد که در آن، سلسله‌ای از وقایع، متون و مصنوعات تاریخی بر روایتی عمیق‌تر، اصیل‌تر و بنیادی‌تر رونویسی می‌شود. این ابرروایت پنهان را می‌توان مضمون اصلی یا محتوای نمادین آن رشته رویداد بیرونی دانست (همان: ۳۵).

نقد ضدتاریخ‌گرایانه‌ی آلتوسر را، به بیانی روشن‌تر، باید ملتفت به مارکسیسم عوامانه دانست، و ضدهگل‌گرایی او را متوجه استالینیسیم اقتصادباور. حال اگر تمثیل را، وفق نقل قول اخیر، واجد کارکردی و رای تلخیص سرشت پیچیده‌ی تاریخ به ابرروایتی خاص بگیریم، بسا که مطلوب آلتوسر را از تاریخی‌گری دریافته‌ایم. نقل قول بالا، در واقع، مدعی تاریخی‌گری عاری از تقلیل‌گرایی، متعهد به تعلیل ساختاری دلخواه آلتوسر (بازخوانی ضد‌غایت‌شناسانه‌ی تاریخ از تأثیرات درون‌ماندگار آن) در عین تأویل غایت‌شناسانه‌ی گزاره‌های تاریخی به مبتدای‌شان، و در یک کلام، بیانیه‌ای است مبنی بر امکان مفصل‌بندی نو مارکسیسم آلتوسری با مارکسیسم هگلی در قالب ناخودآگاه سیاسی، به قصد ارائه‌ی «ابرروایتی واقعاً مارکسیستی

درباره‌ی فلسفه‌ی تاریخ» (همان: ۴۱). غرض از تعریف ناخودآگاه سیاسی، حل مسئله‌ی تاریخ‌گرایی استعلایی، از راه اعاده‌ی آن به درون ابژه‌ی تاریخ‌پژوهی است. در نومارکسیسم آلتوسری هیچ غایتی به مفهوم هگلی آن برای تاریخ‌گرایی متصور نیست؛ غایتی اگر در کار باشد، همانا از سنخ شیوه‌ی تولید است، و شیوه‌ی تولید برابر است با کل ساختار اجتماعی، و ساختار اجتماعی، علتی است غایب «که نه حضور ملموسی دارد، نه جزئی از یک کل است، و نه سطحی از سطوح ساختار» (همان: ۴۵).

تأکید آلتوسر بر تمایز میان امر واقع و «نحوه‌ی اندیشیدن ما» به آن، نافی امکان آگاهی از واقعیت نیست، بلکه اولاً امکان درک بی‌واسطه‌ی واقعیت (امکان دریافت صورت خام و متنیت‌نیافته‌ی امر واقع) را نفی می‌کند، وانگهی، امکان دریافت درست آن را به‌واسطه‌ی علیت تبیینی یا مکانیکی. ملاحظات آلتوسر در رد علیت‌های مکانیکی و تبیینی، به سود علیت ساختاری، و استدلال‌های او برای تثبیت علیت ساختاری در مقام تنها الگوی بایسته‌ی تفسیر را جیمسن اگرچه بی‌گفت‌وگو می‌پذیرد، اما علیت مکانیکی و تبیینی را هم، بخشی از لوازم متنیت‌دهی به «واقعیت تاریخی» (ساختاردهی به شیوه‌ی تولید) در ناخودآگاه سیاسی می‌داند. به این ترتیب، با ادغام علیت مکانیکی و تبیینی در علیت ساختاری آلتوسر از یک سو، و با اذعان به شأن نسبتاً مستقل سطوح و زیرمقوله‌های ساختار اجتماعی از سوی دیگر، رویکرد جیمسن در مظان «تقلایی دیگر برای احیای تخصص‌گرایی شایع در علوم شیء‌واره‌ی بورژوایی» (همان: ۴۸) قرار می‌گیرد. این اتهام یا ابهام را جیمسن از راه «ترارم‌گذاری» رفع می‌کند. ترارم‌گذاری (یا به اصطلاح رایج در سنت تفکر مارکسیستی، «میانجی‌گری»)، راهبردی است برای گریز از تخصص‌زدگی علوم بورژوایی در جهت یک‌جور تمامیت‌بخشی موضعی و موقت به زیستار از هم‌گسیخته‌ی انسان امروزی؛ راهبردی است آزمایشگاهی که گفتیم طی آن، زیستارهای فروپاشیده‌ی اجتماعی و رشته‌های پراکنده‌ی علمی در قالب یک ابررمزگان واحد مجدداً سازمان‌دهی یا بازسازی می‌شوند. هدف مارکسیسم از میانجی‌گری، تشخیص اینهمانی بنیادینی است که، پنداری، جز بر اساس آن نمی‌توان هیچ تشابه یا تمایز جزئی‌تری را تشخیص داد.

### ۳. اینهمانی سوژه و ابژه‌ی هرمنوتیک سیاسی در قالب یک کلان‌روایت

گفتیم که جیمسن روایت را فراتر از یک مقوله‌ی ادبی، در شمار کلیدواژه‌های ناخودآگاه سیاسی می‌آورد، چراکه آن را به پیروی از لوکاچ، مهم‌ترین کارکردهای ذهن آدمی در

سامان‌دهی به دریافت‌های او از زیست‌جهان پیرامونش می‌داند. به این ترتیب، با یک‌کاسه‌سازی سوژه و ابژه‌ی مطالعه، جیمسن خیال خود را از بابت سوژه آسوده می‌کند تا باقی کتاب را، فارغ از تاریخ‌مندی هر نظرگاهی، اختصاص دهد به تاریخی‌سازی ابژه (تحلیل متون روایی در جست‌وجوی ابرروایت‌های تاریخی به همان سیاق علیت تبیینی)؛ آن هم غافل از مدعای مطرح در مقدمه‌ی کتاب:

باید میان مطالعه‌ی سرشت و ساختارهای/اثرکتیو در یک متن فرهنگی خاص ... و تمرکز بر مقولات و رمزگان‌هایی که متن با توجه به آن‌ها تفسیر می‌پذیرد، یکی را برگزینیم. به هر تقدیر، ما در این جا راه دوم را در پیش گرفته‌ایم (جیمسن، ۱۴۰۰: ۱۱).

باری، در سرپیچی از این راه دوم به سوی تفسیر «اثرکتیو» متون فرهنگی، جیمسن نه‌تنها سوژکتیویته‌ی مفسر را ثابت می‌گیرد، که رفته‌رفته ابژه‌ی تفسیر را هم لایتغیر فرض می‌کند:

در برساخت تبارشناختی، کار را با یک نظام تمام و کمال (با سرمایه‌داری از نظر مارکس، و در این جا با شیء‌وارگی) آغاز می‌کنیم؛ به این ترتیب که عناصر مربوط به گذشته را همچون پیش‌شرط‌های عینی و به‌طور ساختگی جدا از یکدیگر فرض می‌کنیم (همان: ۱۸۰).

با اتخاذ دیدگاهی چنین پوزیتیویستی درباره‌ی اثرکتیویته‌ی علی‌الدوام گذشته و چیدن همه‌ی مؤلفه‌های ساختار اجتماعی در سبد شیء‌وارگی، جیمسن جوهر نقد آلتوسر بر هرمنوتیک سارتر را پاک نادیده می‌گیرد، چنان‌که گویی هرمنوتیک سیاسی خود او نیز، با همه‌ی قانع‌کنندگیِ بلیغ‌اش، نمونه‌ی دیگری است از انبوه

تلاش‌های موضعی برای برساخت یک هرمنوتیک فراگیر در دستگاه‌های تفسیری مستعجلی چون اگزیستانسیالیسم کلاسیک سارتر ... [دستگاهی] که می‌خواست هم سبک‌های ادبی، هم ساختار استعاره، هم ویژگی‌های شخصیتی، و هم ارزش‌های ایدئولوژیک را یکجا و بر حسب دلهره یا ترس از آزادی تفسیر کند (همان: ۷۸).

دستگاه هرمنوتیک سیاسی جیمسن هم که پنداری کارکردش یکسره کوبیدن و صاف‌کردن تمام دست‌اندازهای نظری به ضرب شیء‌وارگی است، بالطبع در اندیشه‌بازار اروپای دهه‌های ۹۰-۱۹۸۰، بازاری که افکار پسا‌ساختارگرایانه و اندیشه‌های واسازانه‌ی مسلط بر آن تشنه‌ی ناهمگونی‌اند، نمی‌تواند خریداران عمده‌ای برای خود دست‌وپا کند. جهاز هاضمه‌ای به بزرگی این دستگاه همه‌چیزخوار غول‌آسا در واقع آمیزه‌ای است از لاقیدی نظری یک مارکسیست اروپایی و راست‌کیشی یک دانشگاهی بورژوازش آمریکایی. ایگلتون در همین باره می‌گوید:

سردستی‌ترین و پرت‌ترین شیوه‌های مارکسیستی برای حل مسئله‌ی استقلال نسبی، جسمیت‌دهی به قسمی تاریخ همواره نابرجا بوده است، تا به این تمهید، هم رادیکال‌بازی‌های برون‌دانشگاهی مطلوب مارکسیسم حفظ شده باشد، و هم بسیاری از مناسبات دانشگاهی آن در مطالعه‌ی روستاها از یک‌چنین فاصله‌ی ایمنی (ایگلتون، ۱۴۰۱: ۴۰-۴۱).

جیمسن بنای دفاع از میانجی‌گری در برابر اینهمان‌سازی بی‌واسطه‌ی پدیده‌ها و خلط سطوح مجزا را اتفاقاً به لحاظ نظری بر یک‌چنین اختلاطی نهاده است، زیرا بر آن است که تا سرشت ساختار اجتماعی در کلیت یکپارچه‌ی خود درک نشود، میانجی‌گری جز یک‌جور بازی شکار سایه نخواهد بود. در تمنای بازشناسی شاکله‌ی اجتماعی در تمامیت آن است که جیمسن مجدانه می‌کوشد تا خرده‌پی‌رنگ‌های پراکنده‌ی تاریخ را همچون بخش‌های لاینفکی از یک شاه‌پی‌رنگ ناتمام گرد هم آورد؛ می‌کوشد تا خرده‌مضامین تکه‌پاره‌ی تاریخ را از پس هر تظاهر نمادینی که دارند، به هیئت یک کلان‌داستان عمیقاً متحدالمضمون بازآورد: «مضمونی که از منظر مارکسیسم، در یک هم‌کوشی جمعی برای استیفای قلمرو آزادی از قلمرو ضرورت خلاصه می‌شود» (همان: ۲۲). تاریخ این هم‌کوشی جمعی را جیمسن نیز موافق فرازهای معروفی از بیانیه‌ی مارکس به چیزی کمتر از کل سرگذشت انسان نمی‌گیرد: «تاریخ تمام جوامعی که تاکنون وجود داشته، تاریخ مبارزات طبقاتی بوده است» (همان: ۲۳). در این تاریخ‌گرایی به اصطلاح «ساختاری» البته کمتر اثری از علیت ساختاری آلتوسر به چشم می‌آید تا هگل‌باوری جیمسن، اما دمیدن روح دیدگاه‌های ساختار‌گرایانه‌ی آلتوسر در روایت دیالکتیکی جیمسن از سیر تکامل ساختار اجتماعی به سوی روح مطلق هگل نیز کار چندان ساده‌ای نیست. تاریخ در رویکرد آلتوسر نه تابع پی‌رفت سلسله‌ای از رویدادها، بلکه حاصل هم‌آیندی چندین رشته‌رویداد تاریخی ناهم‌زمان در سطوح «شبه‌مستقل» یک ساختار اجتماعی است، چنان‌که هر شیوه‌ی تولید با حفظ تاریخ منحصر به خودش، از طریق انواع و اقسام نیروهای مولد، با شیوه‌های دیگر مقارن می‌شود.

#### ۴. نسبت ماتریالیسم تاریخی با (پسا)ساختار‌گرایی در هرمنوتیک سیاسی

تاریخ به معنای «علت غایب» آلتوسر و «امر واقع» لکان را جیمسن نه از جنس متن می‌داند و نه هیچ‌گونه‌ای از روایت؛ با این حال، امکان (باز)متنیت‌بخشی پسینی به وقایع تاریخی را هم منکر نمی‌شود. حال، مسئله این است که اگر باز‌نمایی تاریخ جز به صورت متن و در قالب روایت

ممکن نباشد، اساساً چرا نتوان آن را از جنس متن و از متن‌گونه‌ی روایت دانست؟ در این صورت، دیگر به چه تمایزی میان ماتریالیسم تاریخی جیمسن و مبانی متن‌بنیاد (پسا)ساختارگرایی می‌توان قائل بود؟ جیمسن از موضعی بینابینی به این مسئله‌ی اساسی پاسخ می‌دهد: «تأکید بر یکی از طرفین جدایی‌ناپذیر و در عین حال قیاس‌ناپذیر کنش نمادین به بهای غفلت از دیگر سویه‌ی آن» — یعنی از یک سو، بزرگ‌نمایی سازوکارهای متنیت‌دهی به زیرمتن، در ازای انکار هرگونه موجودیت خودآئینی برای زیرمتن؛ و از سوی دیگر، پافشاری بر امکان درک موجودیت پیش از انقضای زیرمتن، بدون متنیت‌دهی به آن در ساحت امر نمادین — «و به طور کلی، نادیده‌گرفتن یکی از نقش‌های کنش نمادین [واقع‌نمایی/خیال‌پردازی] به سود نقش دیگر را بی‌تردید باید به نوعی جزم‌اندیشی محض نسبت داد»، که یک سر آن می‌رسد به «ساختارگرایی افراطی»، و سر دیگرش به «ماتریالیسم عوامانه» (جیمسن، ۱۴۰۰: ۱۰۵). از این پاسخ چنین برمی‌آید که جیمسن جنبه‌ی وجودشناختی قضیه (شرایط وجودی تاریخ) را با وجه معرفت‌شناختی آن (چگونگی معرفت به چنان موجودیتی) خلط کرده است. تاریخ در نظر جیمسن، وجود حی‌وحاضر واقعیت، حضور بالضروری آن در فرم روایت است، نه جوهره‌ای مستحصل از این فرم. منظور او از حضور بلافصل واقعیت در فرم نیز برابر است با همان تعبیر آلتوسر از *دارشتلونگ* به معنی «حضور ساختار در تأثیرات» اش (در کردوکار مشهود سازه‌هایش). تاریخ به این اعتبار نه همچون واقعیت یا سلسله‌ای از وقایع عیناً معرفت‌پذیر، بلکه به مثابه‌ی محدودیت‌های ساختاری حاکم بر خود معرفت تعریف می‌شود، تعریفی که خود در هر حال مشمول همین محدودیت‌هاست. اما از نقل قول بالا این را هم می‌توان دریافت که جیمسن با همه‌ی پایبندی‌اش به پیش‌شرط‌های دست‌وپاگیر آلتوسر برای تاریخی‌سازی، در نهایت گویی با عطف دوباره‌ی پرسش از چگونگی تاریخ‌پژوهی به چیستی وقایع تاریخی، یا به عبارت دیگر، با چرخش از معرفت‌شناسی درباره‌ی چگونگی فهم تاریخ، به سوی هستی‌شناسی درباره‌ی چیستی خود تاریخ، دوباره به خان اول بازگشته است؛ گویی هر پنبه‌ای که آلتوسر از تاریخی‌گری زده و جیمسن از ضدتاریخ‌گرایی آلتوسر به هم رشته بود، دوباره در نقل قول بالا پنبه شده است، تا این بار به صورت نظریه‌ای تجربه‌گرایانه درباره‌ی طرزالعمل تاریخی‌سازی پرداخته شود. باری، تاریخ، خواه مفهومی باشد منتزع از واقعیت‌های عینی، یا واقعیتی مستحصل از عمل تاریخی‌سازی، در هر حال لزوماً به واسطه‌ی روایت، و خصوصاً از روایت‌پردازی درباره‌ی تضادهای بیناطبقاتی است که به عمل می‌آید و فهم‌پذیر می‌شود.

جیمسن البته درست می‌گوید که تاریخی‌سازی جز به واسطه‌ی روایت ممکن نیست؛ اما در این باره چیزی — دست‌کم به صراحت — نمی‌گوید که روایت‌مندی ناگزیر تاریخ، از وجوه معرفت‌شناختی تاریخ (به‌مثابه‌ی ابژه‌ی فهم) ریشه می‌گیرد، و نه از ذات هستی‌شناختی آن (در مقام ابژه‌ی فی‌نفسه).

جیمسن در تعریف ناخودآگاه سیاسی، بدون اشاره به نقش روایت در مقام ممیز واقعیت تاریخی از واقع‌نمایی تاریخی، تنها بر لزوم روایت‌پردازی در فرایند تاریخی‌سازی تکیه می‌کند: تاریخ را، به قولی حالا دیگر معروف، فقط به طور پسینی و فقط با درونه‌گذاری در قالب متن روایی است که می‌توان دریافت (همان: ۱۰۴). در این تعبیر ایجابی، جیمسن نقش مرز‌نمای روایت را نادیده می‌گذارد و از کنار این کارکرد سلبی ناگفته می‌گذرد که واقع‌نمایی را مگر در حدفاصل متن روایی نمی‌توان از تجربه‌ی زیسته بازشناخت: واقعیت را تنها می‌توان زیست، و این تجربه‌ی زیسته را تنها می‌توان روایت کرد، و هر روایتی ذاتاً زمان‌مند است. پس لاجرم میان واقعیت زندگی و مفهوم آن فاصله‌ای است جبران‌ناپذیر. آنچه فاصله‌ی میان این دو سرحد را حفظ می‌کند، امکان بازآرایی بی‌رفت رویدادها و پی‌رنگ‌افکنی بر مآوقع از طریق جابجایی، جایگزینی یا حذف بعضی وقایع در جریان روایت‌های پسینی است. همین مجال دستکاری در تجربه‌های بلافصل، درونه‌گذاری دریافت‌های میدانی، و بازخوانی جریان‌ات سرصحنه‌ی زندگی است که با ما از مداخلات همیشگی ایدئولوژی در تاریخ، از راه‌های فاصله‌گذاری میان تجربه و تاریخ سخن می‌گوید؛ توضیح می‌دهد که چرا امکان پیروی یا سرپیچی کامل از ایدئولوژی وجود ندارد؛ چرا غلیان و سیلان درهم و بی‌سروته رویدادهای خلق‌الساعه، همواره در دستگاه زمان‌بندی روایت، تسلسلی منطقی به خود می‌گیرد. در پاسخی کلی شاید بتوان برداشت جیمسن از تعامل تاریخ و روایت را از یک سو در رابطه‌ای نزدیک‌تر با منظور آلتوسر از تکنیکی رویدادهای تاریخی، و از سوی دیگر در راستای بصیرت‌های منبعث از نوتاریخ‌گرایی چنین بازنوشت: تاریخ را در هیچ قالبی از روایت نمی‌توان عیناً دریافت، خواه روایتی باشد کلان یا غیر از آن؛ تاریخ را تنها به صورت لمحاتی از واقعیت، آن هم در پرهیبی به‌گنگی ناخودآگاه سیاسی می‌توان بازیافت، که خود تصویری است برگرفته از پسماندهای واقعیت بر تخته‌ساطر روایت، و برگردان‌شده بر تخته‌شاسی ایدئولوژی.

## ۵. نتیجه‌گیری

تعریف نظری و درون‌ماندگاری که جیمسن از مفهوم زمان به دست می‌دهد، به هرمنوتیک سیاسی‌اش جلوه‌ای از یک چارچوب هم‌زمانی خودایستا می‌بخشد، و جاهتی که در این چارچوب برای شیوهی تولید — به‌مثابه‌ی عامل تعیین‌کننده‌ی شاکله‌ی اجتماعی — قائل است، او را در معرض اتهام به اقتصادباوری قرار داده، دیدگاه‌هایش را با نوعی مارکسیسم عوامانه مشتبه می‌کند. در تلاش برای رفع چنین اتهاماتی است که جیمسن بر شیوهی تولید به‌مثابه‌ی عاملی وحدت‌بخش میان نیروها و مناسبات تولید تکیه می‌کند. شیوهی تولید را از این نظر می‌توان معادل ساختار اجتماعی مورد نظر آلتوسر انگاشت، ساختار تمامیت‌بخشی که قرار است نه‌فقط نیروها و مناسبات تولید را با یکدیگر، که همچنین کل زیربنای اقتصادی را هم با سطوح غیراقتصادی زندگی اجتماعی درگیر کند. اما گذشته از شیوهی تعریف سازوکار زندگی اجتماعی بنابر زیرساخت اقتصادی، و فراتر از چگونگی برنهادن زیربنای اقتصادی بر پایه‌ی شیوهی تولید، این مسئله پیش می‌آید که اصولاً روند جایگزینی شیوه‌های مختلف تولید با یکدیگر را چگونه می‌توان تبیین کرد وقتی شیوهی تولید به خودی خود مفهومی است تمامیت‌بخش: آیا می‌توان از شیوهی تولید در جایگاه مبنای نظری، و در عین حال، همچون غایت قصوای مطالعه بهره‌گرفت؟ به بیانی روشن‌تر، آیا می‌توان شیوهی تولید را بخشی از یک ساختار خودبسنده هم‌زمان دید، و در همان حال، آن را بسان پدیده‌ای درزمانی و تاریخ‌مند بررسی؟ اگر نه، می‌توان فرض را بر ناپایداری شیوهی تولید و دگرجایی نیروها و مناسبات آن نهاد، که از یک سو ناقض تعریف هم‌زمانی و یکپارچه‌ی آلتوسر از ساختار اجتماعی است (با تعریف ضدغایت‌شناسانه‌ی او نمی‌خواند، و از عهده‌ی پویش‌شناسی شیوه‌های تولید بر نمی‌آید)؛ از سوی دیگر، به بهای چشم‌پوشی از امکان تعامل شیوه‌های تولید با یکدیگر می‌توان تنها بر هم‌زمانی یکی از آنها با دیگر سطوح ساختار اجتماعی در یک برهه‌ی تاریخی خاص تکیه کرد. چنین برداشتی البته نافی نظریه‌ی جیمسن درباره‌ی مصادفت زیستارهای کهنه و نو نیست، اما توقعات او را هم از هرمنوتیک سیاسی بر نمی‌آورد. اهم این توقعات، برگزشتن از تمایزی است مفروض میان شیوهی تولید، در تعبیر مطلقاً نظری اکثر مارکسیست‌ها از این مفهوم، و شکل‌بندی اجتماعی، به معنی بازنمودی از یک مقطع معین در مسیر تحول یک جامعه‌ی تاریخی. در عوض، شاکله‌ی اجتماعی به نظر جیمسن ساختاری است برآمده از امکان جایگزینی شیوه‌های گوناگون تولید در برهه‌ای از تاریخ، و لزوم هم‌نشینی آن‌ها در طول زمان.

## کتاب‌نامه

- آلتوسر، لویی (۱۳۸۷). *ایدئولوژی و سازوبرگ‌های ایدئولوژیک دولت*، ترجمه‌ی روزبه صدرآرا، تهران: نشر چشمه.
- ایگلتون، تری (۱۴۰۱). «سیاست‌شناسی سبک در نوشتار فردریک جیمسن»، در *فرانتهادهایی بر ناخودآگاه سیاسی*، ترجمه‌ی حسین صافی. تهران: نشر نیماژ.
- بنیامین، والتر (۱۳۷۵). «تزهایی درباره‌ی فلسفه‌ی تاریخ»، ترجمه‌ی مراد فرهادپو، *فصلنامه‌ی ارغنون*، شماره‌ی ۱۱ و ۱۲.
- جیمسن، فردریک (۱۴۰۰). *ناخودآگاه سیاسی*، ترجمه‌ی حسین صافی. تهران: نشر نیماژ.
- جیمسن، فردریک (۱۳۹۱). *زیبایی‌شناسی و سیاست: گفتارهایی درباره‌ی زیبایی‌شناسی انتقادی*، ترجمه‌ی حسن مرتضوی، تهران: نشر ژرف.
- دنیوس، سارا (۱۴۰۱). «در جست‌وجوی تمامیت: روایت و تاریخ در ناخودآگاه سیاسی»، در *فرانتهادهایی بر ناخودآگاه سیاسی*، ترجمه‌ی حسین صافی، تهران: نشر نیماژ.
- رابرتس، آدامز (۱۳۸۶). *فردریک جیمسن: مارکسیسم، نقد ادبی و پیام‌رئیسم*، ترجمه‌ی وحید ولی‌زاده، تهران: نشر نی.
- ژیژک، اسلاوی (۱۴۰۰). *رخداد: سفری فلسفی از دل یک مفهوم*، ترجمه‌ی محسن ملکی و بهزاد صادقیان، تهران: نشر بان.
- ژیژک، اسلاوی (۱۳۸۸). *کنزنگریستن*، ترجمه‌ی مازیار اسلامی و صالح نجفی، تهران: انتشارات رخداد نو.
- فرای، نورتروپ (۱۳۷۷). *کالبدشکافی نقد*، ترجمه‌ی صالح حسینی، تهران: نشر نیلوفر.
- فوتر، لوک (۱۳۸۶). *لویی آلتوسر*، ترجمه‌ی امیر احمدی آریان، تهران: نشر مرکز.
- لوکاچ، گئورگ (۱۳۹۲). *نظریه‌ی رمان*، ترجمه‌ی حسن مرتضوی، تهران: نشر آشیان.
- لوکاچ، گئورگ (۱۳۹۶). *تاریخ و آگاهی طبقاتی*، ترجمه‌ی محمدجعفر پوینده، مشهد: انتشارات بوتیمار.
- مایرز، تونی (۱۳۸۵). *اسلاوی ژیزک*، ترجمه‌ی احسان نوروزی، تهران: نشر مرکز.

Althusser, Louis (1971). *Lenin and Philosophy, and Other Essays*, trans. B. Brewster et al., London: New Left Books, and New York: Monthly Review Press.

Althusser, Louis (1971). "Freud and Lacan," in *Lenin and Philosophy*, trans. Ben Brewster. New York: Monthly Review.

Althusser, Louis et al. (1970). *Reading Capital*, trans. Ben Brewster. London: New Left Books.

Jameson, Fredric (2008). 'Marxism and Historicism', in *The Ideologies of Theory, Essays, 1971-2008: Part 2 The Syntax of History*. London and New York: Verso, pp. 451-482.

*Social Text*, no. 15, pp. 58-88.



بررسی بنیان‌های نظری کتاب ناخودآگاه سیاسی (حسین صافی پیرلوجه) ۲۷۹

La Capra, (1982). Review article on *The Political Unconscious*, *History and Theory* 21: 1.

Paul Ricoeur (1970). *Freud and Philosophy*, trans. D. Savage, New Haven: Yale.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی