

A Survey into the Premises on the Book *The Political Unconscious*

Hossein Safi Pirloojie*

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

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 (2008), *Ideology and Ideological State Apparatuses*, Persian trans. Rouzbeh Sadrara, Tehran: Nashre Cheshmeh.
- 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 Niloofar.
- 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 (1986), "Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism", in: *Social Text*, no. 15, 58-88.
- 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, 451-482.
- Jameson, Fredric (2012), *Aesthetics and Politics*, Persian trans. Hassan Mortazavi, Tehran: Nashre Zharf.
- Jameson, Fredric (2021), *The Political Unconscious*, Persian trans. Hossein Safi, Tehran: Nashre Nimaj.
- La Capra (1982), "Review article on *The Political Unconscious*", *History and Theory*, vol. 21, 1.
- Myers, Tony (2006), *Slavoj Zizek*, Persian trans. Ehsan Nowroozi, Tehran: Nashre Markaz.
- Ricoeur, Paul (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 (2009), *Looking Awry*, Persian trans. Mazyar Eslami and Saleh Najafi, Tehran: Entesharate Rokhdade Now.
- Zizek, Slavoj (2021), *Event: a philosophical journey through a concept*, Persian trans. Mohsen Maleki and Behzad Sadeghian, Tehran: Nashre Baan.

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 دامنه مفهوم ناخودآگاه هم ممکن است گاهی از دایره 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 به جای محتوای متون فرهنگی در تناقض‌های 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 رابطه مستقیم با مفهوم آلتوسری «علت غایب» به‌کار می‌گیرد. خواهیم دید که درک حضور «تاریخ»، امر «واقع»، یا «علت غایب» تنها به‌واسطه امر «نمادین» تنها به شرط متنیت‌یافتگی در قالبی مانند روایت و تنها از پس پرده ایدئولوژی دست می‌دهد. جست‌وجوی ناخودآگاه پنهان در «ناخودآگاه سیاسی» را سرانجام با نگاهی به دو جنبه مبهم از هرمنوتیک سیاسی به‌پایان خواهیم برد: نخست، چستی پیوند میان تاریخ و متن از گونه روایی‌اش، و دیگر چگونگی تحلیل در زمانی 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، هم‌چنان‌که از نام کتاب برمی‌آید، درواقع، 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 دامنه مفهوم «ناخودآگاه» ممکن است گاهی از دایره دلالت‌های روان‌شناختی معمول با شعاعی محدود به امیال شخصی و امور خصوصی فراتر رود و توسعاً ابعاد اجتماعی به خود بگیرد. باری، این ناخودآگاه جمعی از نظر جیمسن نه‌چندان با کهن‌الگوهای موردنظر یونگ، که بیش‌تر با این‌همانی فرهنگ و توحش در نظر بنیامین دم‌ساز است (بنیامین ۱۳۷۵). آثار این توحش تاریخی را از نظر جیمسن به‌جای محتوای متون فرهنگی (محتوایی از سنخ مثلاً بیانیه‌های ایدئولوژیک یا رئالیسم سوسیالیستی) در تناقض‌های 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 وبر «عقلانیت‌بخشی» یاری می‌گیرد.

تعریف «شی‌وارگی» هرچند ممکن است از قول جیمسن مبهم و دشواریاب باشد، اما در نقش واسطگی‌اش از نظر او تردیدی نیست. به‌واسطه شی‌وارگی می‌توان از یک‌سو دلیل فاصله‌گذاری اجتماعی، تجزیه فرهنگی، و تقسیم تاریخی کار تحت نظام سرمایه‌داری انحصاری را تبیین کرد و از سوی دیگر، فروپاشی روانی در سطح سوژکتیویته فردی را. در جریان شتاب‌ناک شی‌وارگی است که آثار انگشتان آدمی از دست‌کار کالایی‌شده او روزه‌روز زدوده‌تر می‌شود و ذهنیتش از خویشستن هرچه بیگانه‌تر. باری، باوجود روند روزافزون کالایی‌سازی از دست‌رنج آدمی و فشار دم‌افزون کالابارگی بر روان او، جیمسن معتقد است که حتی در کردوکار انسان بی‌خویش‌شده امروز و در سازوکار پیچیده انسان‌زدایی از او هم به‌پیروی از روان‌کاوی فروید می‌توان رد هرچند کم‌رنگی از انسانیت را بازیافت؛ ردی که اتفاقاً نه از «زدایش» کامل انسانیت، که از «فروداشت» آن در پس‌و‌پشت روساخت فرهنگی دستگاه سرمایه‌داری برجا می‌ماند. در این راه، جیمسن با بهره‌گیری از دیدگاه‌های لوی استروس درباره کارکرد اسطوره هم‌چون نوعی پاسخ‌جویی خیالی به تناقض‌های اجتماعی و نیز با تکیه بر دیدگاه‌های نورتروپ فرای (۱۳۷۷) درباره کارکرد ادبیات هم‌چون مداخله‌ای نمادین در نظام جمعی می‌کوشد تا برای ناخودآگاه و سازوکار فروداشت آن در زیرساخت فراورده‌های فرهنگی نمونه‌های عینی و شواهد متنی به‌دست 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 این همانی تعبیر خود از «تاریخ» و تعریف لکان از امر «واقع» نهاده است؛ به این ترتیب که مفهوم لکانی امر «واقع» را مدام در رابطه 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 اولویت غایی (یا بدایت سرنوشت‌ساز) هیچ‌یک از این سه را بیرون از ساحت امر «نمادین» نمی‌بیند. از این نظر، درک حضور «تاریخ»، امر «واقع»، یا «علت غایب» تنها به واسطه امر «نمادین»، تنها به شرط متنیت‌یافتگی در قالبی مانند روایت و تنها از پس پرده 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 این جا، 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 وجدل‌های (ضد)اومانیستی، تعریفی از سوژکتیویته به دست دهد که بنابر آن بتوان رابطه 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 زیسته 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 این جا فاصله‌گذاری میان چهارچوب نظری خود و روند انتزاع مفاهیم از مصادیق در دستگاه نشانه‌پردازی سستی است: نظم «خیالی» را لکان درباره تصور یگانگی نوزاد با مادر خویش در دوره زندگی پیشاکلامی به کار می‌برد. در پایان این دوره (از شش ماهگی تا یک‌ونیم سالگی یا همان «مرحله آینه‌ای»)، کودک کم‌کم تصویر خود

را در آینه به جا می‌آورد. «آینه» را در این جا می‌توان استعاره‌ای از صورت مادر در نظر کودک گرفت؛ آینه‌ای که کودک در آن وجود یک‌پارچه 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 تسلی‌خاطری 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 به سان مرکز وجود و اطمینان از مرکزیت چنین نفسی.

نخستین تجربه آدمی از بیگانگی با این سوژکتیویته منسجم مصادف است با نخستین استفاده او از ضمیر «من» برای ارجاع به وجود دوپاره خویش؛ آن‌جا که از «من» در جایگاه فاعل جمله توأمان برای اشاره به خود در مقام سوژه شناخت خویش (فاعل گفتار) و سوژه شناخت جهان (فاعل شناسا) استفاده می‌کند. هم در این جاست که یک‌پارچگی متصور برای «من» دچار انکسار می‌شود: سوژکتیویته فردی با ورود به قلمرو نظم «نمادین» خم برمی‌دارد به سمت سوژکتیویته جمعی. ذهنیت متمرکزی که گفتیم در ساحت امر «خیالی» و از مواجهه سوژه با تصویر خود در آینه شکل می‌گیرد رفته‌رفته با پیش‌روی در قلمرو نظم «نمادین» و با فراگیری زبان جایی را که از سوژه آرمانی گرفته است تحت ضمیر «من» وامی‌گذارد به قسمی سوژگی جمعی ولی در ظاهر مفرد. صورت‌بندی هیچ ذهنیتی مگر به واسطه 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» (بنگرید به ژیرک 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 (اجتماعی - سیاسی‌ترین) مفهوم خود تنها با رمزگذاری تضادهای بینابلقاتی 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 بارِ خاطر می‌شود و تحمل‌ناپذیری چنین باری است که مایهٔ رنجش سوژه می‌شود و تنها از خاطری چنین رنجور است که حضور سنگین بار و ناپیدای امر «واقع» را به‌سان «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» به‌دست 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 واپسین افق تفسیر، این گسترده‌ترین عرصهٔ گره‌گشایی اتوپایی از تنش‌های بیناطبقاتی) ختم نمی‌شود، بلکه همواره پیش از خالی کردن عرصه برای گره‌گشایی اتوپایی، از درِ ضدیت با اتوپیا ظاهر می‌شود. درواقع، بدون توجه به آن پیش‌درآمدِ ضداتوپایی برای این گره‌گشاییِ رؤیایی نمی‌توان دربارهٔ این‌همانی امر «واقع» و علت غایب، با «تاریخ» از نظر جیمسن، به دریافت درستی رسید. هم‌چنین، باید توجه داشت که تاریخ در مفهوم روان‌کاوانهٔ آن نه با تعبیر کلی جیمسن از «خود» «تاریخ» (به‌مثابهٔ افق غایی تفسیر)، بلکه با تاریخ سوژه برابر است. این نااین‌همانیِ مفهومی را درعین‌حال نباید به قیاس‌ناپذیری ماتریالیسم روان‌شناختی با ماتریالیسم تاریخی حمل کرد، چراکه بازتعریف لکان از امر «واقع» درحقیقت 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 مسئلهٔ مرجع از سوی لکان او را فوراً در معرض اتهام به تلاش برای ارائهٔ نسخه‌ای بدل از همان نظریهٔ 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 سوژهٔ منقسم لکانی را اساساً نه می‌توان با امر «نمادین» هم‌سان پنداشت و نه با امر «واقع»؛ سوژهٔ لکانی ضرورتاً از انشقاق این دو ساحت است که سر برمی‌آورد و در رفت‌وبرگشتِ مداوم میان این دو نیز به‌سر می‌رسد. به‌بیان 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 تناقض‌های تاریخی میان طبقات اجتماعی در زیرساخت متون فرهنگی را جیمسن وامدار نظریهٔ میل لکان است؛ نظریه‌ای که سازوکار نظم «نمادین» را با تکیه

بر تمایل سیری‌ناپذیر سوژه به تسخیر امر «واقع» (ابژه دست‌نیافتنی میل) تبیین می‌کند. جیمسن با برداشتن الگوی موردنظر خود از چهارچوب 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 نظریه میل در رونوشت جیمسن ابعادی سیاسی و اجتماعی به خود می‌گیرد. در راه تعمیم نظریه میل «به یک چهارچوب تاریخی موسع» است که جیمسن هرمنوتیک سیاسی موردنظر 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 بینابیناتی ناظر بر کنش نمادین اجتماعی (متناظر با امر «نمادین»)، و افق تاریخی ناظر بر ماقوع (متناظر با امر «واقع»).

تناظر میان آفاق سه‌گانه هرمنوتیک سیاسی و نظام سه‌ساحتی سوژه 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 رابطه متن با «تاریخ» از سوی دیگر برمی‌خوریم؛ و آن این که به‌باور جیمسن گویی متن در عین بازنمایی موقعیت آن را از هیچ برمی‌سازد؛ و حال این که تصور موجودیتی هم‌زمان پیشا/پسا «نمادین» برای امر «واقع» در چهارچوب نظری لکان امری است محال در مایه جمع نقیضین. باری، شاید به قصد حفظ همین اندک فاصله سترگ میان ابژه محال میل و ابژه مجعول تاریخ است که جیمسن درباره وام‌گیری از دیدگاه‌های لکان برای پرداخت چهارچوب نظری خود در ناخودآگاه سیاسی صراحتاً چیزی نمی‌گوید؛ در عوض، آنچه مؤکداً می‌گوید این است که روان‌کاوی فردی و هرمنوتیک سیاسی را با وجود شباهت‌های فراوان در چهارچوب نظری‌شان نمی‌توان از نظر موضوع مطالعه، مفاهیم نظری، و شیوه بیان با یک‌دیگر مقایسه کرد.

۲.۲ نسبت امر «واقع» با «علت ساختاری»

مفهوم «تأثیر ساختار» را در این جا 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 نظریه مارکسیسم درباره ارزش. هدف از «دارشتلونگ» دقیقاً برگزینی ابعاد «حضور» ساختار در «تأثیرات» آن است» (Althusser 1970:)

189). آدمی به‌باور آلتوسر هرگز نمی‌تواند صاحب سوژگی‌یافته‌ای آزاد، صاحب‌اختیار، و مرکز مستقل افکار و اعمال و عواطف خود باشد؛ سوژگی انسان نه به اراده 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 به‌یراق ایستاده است تا با دموکراسی‌های 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 به‌منزله 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؛ بنگرید به فرتر ۱۳۸۶: ۱۲۷). از این اوصاف پیداست که آلتوسر چگونه مفاهیم مطرح در روان‌کاوی را دست‌مایه نظریه‌پردازی‌های خود درباره ایدئولوژی می‌کند، چنان‌که دریافت او از سازوکار هویت‌ساز ایدئولوژی به‌ویژه تداعی‌گر همان دیدگاه‌هایی است که پیش‌تر لکان درباره زبان‌وابستگی میل مطرح کرده است. هدف آلتوسر از نظریه‌پردازی درباره ایدئولوژی نیز، پیرو نظریه میل، تبیین مرکززدودگی سوژه است. از این‌رو است که از اصطلاح‌شناسی او طیننی از روان‌کاوی سوژه فردی به‌گوش می‌رسد، اما نه در حد واگویه دیدگاه‌های لکان.

گفتیم که نظم «خیالی» در نظر لکان هسته نظریه میل است و ناظر بر تصور سوژه از وجود یک‌پارچه خویش (میل او به وحدت با خویشستن)؛ حال آن‌که سوژگی در نظریه ایدئولوژی آلتوسر فراتر از امکان یک‌پارچگی روانی با خویشستن مبتنی است بر لزوم آگاهی از زیستار اجتماعی خود در جامعه‌ای طبقاتی. به‌دلیل همین ناهم‌گونی میان تعریف لکان از امر «واقع» و منظور آلتوسر از ساختار یا علت غایب است که نمی‌توان میان ساحات سه‌گانه سوژه‌سازی از نظر لکان، و آفاق سه‌گانه تفسیر از نظر جیمسن، به تناظری بی‌چون و چرا رسید. دراصل، مسئله این نیست که این سه افق را چگونه می‌توان جدا از یک‌دیگر بررسی؛ مسئله اصلی چگونگی تفسیر تنگاتنگ متنی واحد در سه سطح هم‌جوار است. مسئله دیگر به فروداشت «تاریخ» در سطح ناخودآگاه متن برمی‌گردد و پاسخ آن به‌نظر 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 موردتاریخی‌سازی 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 چهارچوب نظری‌اش را مانع از هر نکته منفی، تهی، نقیض، فروخورده، مسکوت، یا ناندیشیده‌ای قاب‌بندی کند» (همان: ۱۳۹-۱۴۰). اما نه تنها این تاریخی‌سازی ظاهراً «بی‌کم‌وکاست»، بلکه آن تاریخی‌سازی انعکاسی یا به اصطلاح «فراتاریخ‌پژوهی مارکسیستی» نیز از سوی آلتوسر در خوانش سرمایه‌آماج 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 به‌بهای نادیده‌گرفتن استقلال سازه‌ها در ساختار اجتماعی و این‌همان‌پنداری آن‌ها با یک‌دیگر تمام می‌شود. درنتیجه، نظریه تاریخ، اولاً با ابژه تاریخ‌پژوهی و در ثانی با خودِ تاریخ‌پژوهی خلط می‌شود.

جیمسن در ناخودآگاه سیاسی معرفتی هرمنوتیک سیاسی موردنظر خود را از ذکر تقسیم‌بندی سه‌گانه‌ای آغاز می‌کند که آلتوسر تحت عناوین «علیت مکانیکی»، «علیت تبیینی» (expressive causality)، و «علیت ساختاری» درباره تعلیل (یا تسبیب) تاریخی به‌دست داده است. درواقع، 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 سستی تفسیر، که از سوی مارکسیسم اصطلاحاً ساختارگرایی آلتوسر مطرح شده‌اند، روبه‌رو شود» (همان: ۲۷). نخستین الگوی تاریخی‌سازی (تسبیب مکانیکی معالیل از پی علل (یا به اصطلاح، «تسبیب ماتقدم»)) را به‌عنوان 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 حوزه 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 دم‌دستگاه‌های دخیل در شیء‌وارگی بی‌سابقه‌ای که گریبان زیستار اجتماعی – فرهنگی امروزمان را گرفته است» (همان: ۳۱). باری، آلتوسر کوبنده‌ترین نقدهای ضدتاریخ‌گرایانه 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». نزد هگل، «تاریخ» را به خاطره، ذهن، یا روحی می‌توان تعبیر کرد که در هیئت روی داده‌های 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 «جهان – روح» 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»، به مثابه افق غایی تاریخ و خرد جمعی، پس‌پنداره‌ای (afterimage) از خودآگاهی فردی فیلسوف خردمند نهفته است» (همان: ۱۴۸-۱۴۹). بالین حال، نیل به «روح مطلق» را جیمسن نه غایت تاریخ، بلکه اوج خودآگاهی سوژه 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 نقیضه مفروض که تاریخ یعنی توالی درزمانی سلسله‌ای از ساختارهای اجتماعاً معاصر:

از یک سو، مسئله وحدت یک دوره 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 فراروی آگاهی از سطحی به سطح دیگر، در این صورت، فهم تاریخی را هم باید متناسب دانست با شعور «دوره‌بندی» سیر تطور شاکله‌های اجتماعی از دوره‌ای به دوره 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 شاکله اجتماعی در کلیت هگلی خود مقتضی معاصرت تمام اجزای چنین ساختار یک‌پارچه‌ای خواهد بود. به دیگر سخن، پویایی ساختار

اجتماعی را حضور هم‌زمان کل اجزای آن در هر آن واحد تضمین می‌کند. ماهیت هم‌زمانی لازم برای موجودیت ساختار اجتماعی در این نگره هگلی از نظر آلتوسر همان پیش‌شرط لازم برای دوره‌بندی تاریخ به‌نحوی است که سازه‌های فلان ساختار اجتماعی در یک دوره به‌خصوص تداعی‌گر یک‌دیگر به‌مثابه 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 اجزای خود به‌بیان درآید. در این صورت، تاریخ را عاری از ساختاری نامتجانس و به‌دوراز هرگونه زمان‌مندی ناهمگن، باید تابع جریان یک‌نواخت امور در جهت بی‌انحنای زمان دانست و برای ساختار اجتماعی نیز، صرف‌نظر از کارکرد نیمه‌مستقل هریک از سطوح آن، باید به تمامیتی تخت و مطلق قائل شد. در نتیجه، علیت تبیینی، جز به‌بهای نوعی تمامیت‌انگاری لاهوتی یا متافیزیکی برای کل از عهده تبیین پیوند میان کل و اجزایش برنمی‌آید.

تاریخ‌گرایی به‌طریقه مارکسیسم هگلی نیز تابع همین علیت تبیینی است، لیکن نه هم‌چون ایدئالیسم اصطلاحاً «پادرها»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 نتیجه 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 درباره چستی تاریخ ختم می‌شود: شناخت وقایع تاریخی موجب معرفتی درباره 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 چهارچوب ساختارگرایی آلتوسر، و برخلاف تصور رایج در مارکسیسم عامیانه، دیگر نمی‌توان علت‌العلل یا «عامل تعیین‌کننده آخر» و اول انگاشت، زیرا چنین انگاره‌ای به‌نوبه 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 هر چه نازل‌تری از سازه‌های برساننده 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 برساننده ساختار اجتماعی «به گوش کرگوشان چیزی بیش‌تر از یک قیل‌وقال دانشگاهی نمی‌رسد» و به‌نظر جیمسن، «چیزی کم‌تر از زدن پنبه هرگونه تعلیل هگل‌بنیادی که همه سطوح ساختاری را هم‌سان می‌پندارد و هر کدام را دگرگفت یا بازنمودی از سطوح دیگر» (همان: ۴۶).

باری، صورت‌بندی ضدهگلی آلتوسر از ساختار اجتماعی هم با این پرسش اساسی درباره شیوه میانجی‌گری (میان سطوح یا زیرمقوله‌های هر سطح) مواجه است که نتایج و یافته‌های حاصل از تحلیل ساختاری هر سطح را دقیقاً چگونه و مشخصاً به‌واسطه کدام ابررمزگان (ها) می‌توان بر سطحی دیگر «ترارمزگذاری» (transcodify) کرد: «بنابر کدام مفهوم می‌توان نوع تازه‌ای از تعیین راه، چنان‌که اخیراً به‌عنوان تعیین پدیدارهای یک حوزه به‌واسطه ساختار آن حوزه معرفی شده است، فهمید؟ ... به‌بیان دیگر، مفهوم علیت ساختاری را چگونه می‌توان تعریف کرد؟» (Althusser 1970؛ بنگرید به جیمسن ۱۴۰۰: ۲۸). البته این مسئله بیش از آن‌که مفهوم میانجی‌گری را به‌عنوان هسته نظریه «علیت ساختاری» هدف بگیرد، متوجه قضیه‌ای در سنت فلسفه دیالکتیکی است که از آن به «اتحاد نارس» یا «بی‌واسطگی نااندیشیده» (unreflected immediacy) تعبیر می‌شود. مفهوم ساختار در رویکرد آلتوسر نیز، مانند همه دیگر رویکردهای مارکسیستی، الزاماً مشروط به هم‌بستگی میان اجزای برساننده هر کلیتی است؛ گواهی که نوامارکسیسم آلتوسری ریشه این اتحاد تمامیت‌بخش را در تقابل‌های ساختاری می‌جوید و مارکسیسم هگلی غایت آن را در این‌همانی مطلق. به‌نظر آلتوسر، ساختار دیالکتیک هگلی را نمی‌توان از نظرورزی‌های تقلیل‌گرایانه هگل درباره 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 ساده‌انگارانه طرفین آن فیصله دهد. باری، مارکسیسم هم با تمام تلاشی که در راه عطف این قانون غایت‌گرایانه از آینده به ماسبق (صرفاً بازایستادن دیالکتیک هگلی از رأس به قاعده) کرده است، چه در نسخه هگلی و چه در نسخه ضدهگلی خود، دچار همان ساده‌سازی‌هاست، زیرا پیچیدگی‌های ذاتی تاریخ را به پی‌رفت سراسر شیوه‌های مختلف تولید در عرض شاکله‌های یک‌پارچه 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 براثت از استالینیسم دانست. به این تعبیر، تکیه‌ای که آلتوسر بر شأن شبه‌مستقل هر کدام از سلسله‌مراتب ساختار اجتماعی می‌نهد، «در حکم جهادی است که از سوی حزب کمونیست فرانسه علیه استالینیسم در گرفته است. بنابر این حکم به ظاهر متناقض‌نما، هگل از نظر آلتوسر در واقع اسم رمزی است برای استالین» (همان: 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 همه ضمائش جز «زائده‌ای» از زیربنای اقتصادی نیست. در این طرز تلقی این همان‌انگار «هر تغییری در زیرساخت نیروهای تولید ... کافی خواهد بود تا دیر یا زود تمام روساخت نیز دست‌خوش تغییر شود، بی‌آن‌که نیازی به انقلاب فرهنگی بیفتد یا لزومی به تلاش جمعی برای تغییر فرایند کار در میان آید» (همان). آلتوسر اما در مخالفت با این گونه الگوبرداری متساهلانه مارکسیستی از دیالکتیک تقلیل‌گرای هگل بر آن است که اگر بپذیریم هر سازه‌ای از سمفونی پیچیده 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 اجزای مرتبط و در عین حال مستقل که هر کدام، به جای اثرپذیری از ساختار، متناسب با تناقض‌های 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 تأثیراتش» به کار می‌گیرد (Althusser 1970؛ بنگرید به جیمسن ۱۴۰۰: ۲۹). این حضور ناپیدای ساختار را جیمسن به «تاریخ» نسبت می‌دهد و آن را با وام‌گیری اصطلاحی از اسپینوزا به واسطه آلتوسر «علت غایب» می‌خواند تا نشان دهد که «تاریخ» را هرگز به خودی خود بدون واسطه تأثیرات آن و پیش از متنت‌یابی‌اش در قالب روایت نمی‌توان دریافت: «تاریخ» را نه هم‌چون نیرویی شی‌ء‌واره شده، بلکه تنها به واسطه تأثیراتش می‌توان شناخت» (همان: ۱۲۹). ژیزک در همین باره از قول بنیامین می‌گوید:

گذشته تصاویری از خود در متون ادبی بر جا 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 اندازه کافی فعال است (ژیزک ۱۴۰۰: ۱۲۳).

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

در تاریخ‌گرایی به‌شیوه دوره‌بندی، دیدیم که ابتدا مفهوم «دوره» به شبکه یک‌پارچه‌ای از روی‌دادها در برهه‌ای از زمان تعبیر می‌شود تا سپس از آن در تعریف «تاریخ» به‌مثابه 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 دوره 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 تمثیل‌گونه سلسله‌ای از وقایع یا ادوار تاریخی بنابر ابرروایتی پنهان است:

آنچه آلتوسر به نمونه اعلای 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).

نقد ضدتاریخ‌گرایانه آلتوسر را، به‌بیانی روشن‌تر، باید ملتفت به مارکسیسم عوامانه دانست و ضدهگل‌گرایی او را متوجه استالینیسم اقتصادباور. حال اگر تمثیل را، وفق نقل‌قول اخیر، واجد کارکردی و رای تلخیص سرشت پیچیده تاریخ به ابرروایتی خاص بگیریم، بسا که مطلوب آلتوسر را از تاریخی‌گری دریافته‌ایم. نقل‌قول بالا در واقع مدعی تاریخی‌گری عاری از تقلیل‌گرایی، متعهد به تعلیل ساختاری دل‌خواه آلتوسر (بازخوانی ضدغایت‌شناسانه تاریخ از تأثیرات درون‌ماندگار آن) در عین تأویل غایت‌شناسانه گزاره‌های تاریخی به مبتدایشان، و در یک کلام، بیانیه‌ای است مبنی بر امکان مفصل‌بندی نو مارکسیسم آلتوسری با مارکسیسم هگلی در قالب «ناخودآگاه سیاسی»، به‌قصد ارائه «ابرروایتی واقعاً مارکسیستی درباره فلسفه تاریخ» (همان: ۴۱). غرض از تعریف «ناخودآگاه سیاسی» حل مسئله تاریخ‌گرایی استعلایی از راه اعاده آن به درون ابژه تاریخ‌پژوهی است. در نو مارکسیسم آلتوسری هیچ غایتی به مفهوم هگلی آن برای تاریخ‌گرایی متصور نیست؛ غایتی اگر در کار باشد، همانا از سنخ شیوه تولید است و شیوه 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 «نحوه اندیشیدن ما» به آن نافی امکان آگاهی از واقعیت نیست، بلکه اولاً امکان درک بی‌واسطه واقعیت (امکان دریافت صورت خام و

متنیت‌نیافته امر «واقع» را نفی می‌کند، وانگهی، امکان دریافت درست آن را به واسطه 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 بایسته تفسیر را جیمسن اگرچه بی‌گفت‌وگو می‌پذیرد، اما علیت مکانیکی و تبیینی را هم بخشی از لوازم متنیت‌دهی به «واقعیت تاریخی» (ساختاردهی به شیوه 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 شیء‌وارگی بورژوایی» (همان: ۴۸) قرار می‌گیرد. این اتهام یا ابهام را جیمسن از راه «ترارمزگذاری» رفع می‌کند. ترارمزگذاری (یا به اصطلاح رایج در سنت تفکر مارکسیستی «میانجی‌گری») راه‌بردی است برای گریز از تخصص‌زدگی علوم بورژوایی در جهت یک جور تمامیت‌بخشی موضعی و موقت به زیستار ازمهم‌گسیخته انسان امروزی؛ راه‌بردی است آزمایشگاهی که گفتیم طی آن زیستارهای فروپاشیده اجتماعی و رشته‌های پراکنده علمی در قالب یک ابررمزگان واحد مجدداً سازمان‌دهی یا بازسازی می‌شوند. هدف مارکسیسم از میانجی‌گری تشخیص این‌همانی بنیادینی است که پنداری، جز براساس آن نمی‌توان هیچ تشابه یا تمایز جزئی‌تری را تشخیص داد.

۳. این‌همانی سوژه و ابژه هرمنوتیک سیاسی در قالب یک کلان‌روایت

گفتیم که جیمسن «روایت» را فراتر از یک مقوله 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 ابژه 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 مقدمه کتاب:

باید میان مطالعه سرشت و ساختارهای «ابژکتیو» در یک متن فرهنگی خاص ... و تمرکز بر مقولات و رمزگان‌هایی که متن باتوجه به آن‌ها تفسیر می‌پذیرد یکی را برگزینیم. به هر تقدیر، ما در این‌جا راه دوم را در پیش گرفته‌ایم (همان: ۱۱).

باری، در سرپیچی از این راه دوم به‌سوی تفسیر «ابژکتیو» متون فرهنگی، جیمسن نه‌تنها سوژکتیویته مفسر را ثابت می‌گیرد، که رفته‌رفته ابژه تفسیر را هم لایتغیر فرض می‌کند:

در برساخت تبارشناختی، کار را با یک نظام تمام و کمال (با سرمایه‌داری از نظر مارکس و در این‌جا 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 درباره ابژکتیویته علی‌الدوام گذشته و چیدن همه 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 همه قانع‌کنندگی بلیغش نمونه 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 برحسب دلهره یا ترس از آزادی تفسیر کند (همان: ۷۸).

دستگاه هرمنوتیک سیاسی جیمسن هم، که پنداری کارکردش یک‌سره کوبیدن و صاف‌کردن تمام دست‌اندازهای نظری به‌ضرب شیء‌وارگی است، بالطبع، در اندیشه‌بازار اروپای دهه‌های ۱۹۸۰-۱۹۹۰، بازاری که افکار پس‌اساختارگرایانه و اندیشه‌های واسازانه مسلط بر آن تشنه ناهمگونی‌اند، نمی‌تواند خریداران عمده‌ای برای خود دست‌وپا کند. جهاز هاضمه‌ای به‌بزرگی این دستگاه همه‌چیزخوار غول‌آسا درواقع آمیزه‌ای است از لاقیدی نظری یک مارکسیست اروپایی و راست‌کشی یک دانشگاهی بورژوازش آمریکایی. ایگلتون درهمین باره می‌گوید:

سردستی‌ترین و پرت‌ترین شیوه‌های مارکسیستی برای حل مسئله «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 مطالعه «روساخت‌ها» از یک‌چنین فاصله ایمنی (ایگلتون ۱۴۰۱: ۴۰-۴۱).

جیمسن بنای دفاع از میانجی‌گری در برابر این همان‌سازی بی‌واسطه پدیده‌ها و خلط سطوح مجزا را اتفاقاً به‌لحاظ نظری بر یک‌چنین اختلاطی نهاده است، زیرا بر آن است که تا سرشت ساختار اجتماعی در کلیت یک‌پارچه خود درک نشود میانجی‌گری جز یک‌جور بازی شکار

سایه نخواهد بود. در تمنای بازشناسی شاکله اجتماعی در تمامیت آن است که جیمسن مجدانه می‌کوشد تا خرده‌پی‌رنگ‌های پراکنده تاریخ را هم‌چون بخش‌های لاینفکی از یک شاه‌پی‌رنگ ناتمام گردهم آورد؛ می‌کوشد تا خرده‌مضامین تکه‌پاره تاریخ را از پس هر تظاهر نمادینی که دارند به هیئت یک کلان‌داستان عمیقاً متحدالمضمون باز یابد: «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 «بیانیه» 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 ساختارگرایانه 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 روی داده‌ها، بلکه حاصل هم‌آیندی چندین رشته‌روی داد تاریخی‌اناهم‌زمان در سطوح «شبه‌مستقل» یک ساختار اجتماعی است، چنان‌که هر شیوه 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

جیمسن «تاریخ» به معنای «علت غایب» آلتوسر و «امر واقع» لکان را نه از جنس متن می‌داند و نه هیچ‌گونه‌ای از روایت؛ باین 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 متن‌گونه 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 مسئله اساسی پاسخ می‌دهد: «تأکید بر یکی از طرفین جدایی‌ناپذیر و درعین حال قیاس‌ناپذیر کنش نمادین به‌بهای غفلت از دیگر سویه آن»؛ یعنی از یک سو بزرگ‌نمایی سازوکارهای متنیت‌دهی به زیرمتن درازای انکار هرگونه موجودیت خودآیینی برای زیرمتن، و از سوی دیگر پافشاری بر امکان درک موجودیت پیش از انقضای زیرمتن بدون متنیت‌دهی به آن در ساحت امر نمادین؛ «و به‌طور 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 جنبه 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 و حضور بالضروره 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»ش (در کردوکار مشهود سازه‌هایش). «تاریخ» به این اعتبار نه هم‌چون واقعیت یا سلسله‌ای از وقایع عیناً معرفت‌پذیر، بلکه به مثابه 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 همه پای‌بندی‌اش به پیش شرط‌های دست‌وپاگیر آلتوسر برای تاریخی‌سازی در نهایت گویی با عطف دوباره پرسش از چگونگی تاریخ‌پژوهی به چیستی وقایع تاریخی یا به عبارت دیگر با چرخش از معرفت‌شناسی درباره چگونگی فهم تاریخ، به سوی هستی‌شناسی درباره 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» درباره طرزالعمل تاریخی‌سازی پرداخته شود. باری، تاریخ، خواه مفهومی باشد متنوع از واقعیت‌های عینی، یا واقعیتی مستحصل از عمل تاریخی‌سازی، در هر حال لزوماً به واسطه روایت و خصوصاً از روایت‌پردازی درباره تضادهای بینابیناتی است که به عمل می‌آید و فهم‌پذیر می‌شود. جیمسن البته درست می‌گوید که تاریخی‌سازی جز به واسطه روایت ممکن نیست، اما در این باره چیزی (دست‌کم به صراحت) نمی‌گوید که روایت‌مندی ناگزیر تاریخ از وجوه معرفت‌شناختی تاریخ (به مثابه ابژه فهم) ریشه می‌گیرد و نه از ذات هستی‌شناختی آن (درمقام ابژه فی نفسه).

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 به‌طور 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 حذف‌فصل متن روایی نمی‌توان از تجربه زیسته بازشناخت: واقعیت را تنها می‌توان زیست و این تجربه زیسته را تنها می‌توان روایت کرد و هر روایتی ذاتاً زمان‌مند است. پس لاجرم میان

واقعیت زندگی و مفهوم آن فاصله‌ای است جبران‌ناپذیر. آن‌چه فاصله میان این دو سرحد را حفظ می‌کند امکان بازآرایی پی‌رفت روی‌داده‌ها و پی‌رنگ‌افکنی بر مآقع از طریق جابه‌جایی، جای‌گزینی، یا حذف بعضی وقایع در جریان روایت‌های پسینی است. همین مجال دست‌کاری در تجربه‌های بلافصل، درونه‌گذاری دریافت‌های میدانی، و بازخوانی جریان‌ات سرصحنه 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 روی‌داده‌های 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 یک‌سو در رابطه‌ای نزدیک‌تر با منظور آلتوسر از تکینگی روی‌داده‌های تاریخی و از سوی دیگر در جهت 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 پرهیزی به گنگی ناخودآگاه سیاسی می‌توان بازیافت که خود تصویری است برگرفته از پس‌مانده‌های واقعیت بر تخته‌ساطور 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 چهارچوب هم‌زمانی خودایستا می‌بخشد و وجاهتی که در این چهارچوب برای شیوه تولید، به مثابه عامل تعیین‌کننده شاکله اجتماعی، قائل است او را در معرض اتهام به اقتصادباوری قرار داده، دیدگاه‌هایش را با نوعی مارکسیسم عوامانه مشته می‌کند. در تلاش برای رفع چنین اتهاماتی است که جیمسن بر شیوه تولید به مثابه عاملی وحدت‌بخش میان نیروها و مناسبات تولید تکیه می‌کند. شیوه تولید را از این نظر می‌توان معادل ساختار اجتماعی موردنظر آلتوسر انگاشت، ساختار تمامیت‌بخشی که قرار است نه فقط نیروها و مناسبات تولید را با یک‌دیگر، که هم‌چنین کل زیربنای اقتصادی را هم با سطوح غیراقتصادی زندگی اجتماعی درگیر کند. اما گذشته از چگونگی برنهادن زیربنای اقتصادی برپایه شیوه تولید، این مسئله پیش می‌آید که اصولاً روند جای‌گزینی شیوه‌های مختلف تولید با یک‌دیگر را چگونه می‌توان تبیین کرد وقتی شیوه تولید به خودی‌خود مفهومی است تمامیت‌بخش: آیا می‌توان از شیوه تولید

در جایگاه مبنای نظری و درعین حال هم‌چون غایت قصوای مطالعه بهره گرفت؟ به‌بیانی روشن‌تر، آیا می‌توان شیوه تولید را بخشی از یک ساختار خودبسنده هم‌زمان دید و در همان حال، آن را به‌سان پدیده‌ای در زمانی و تاریخمند برسید؟ اگر نه، می‌توان فرض را بر ناپیوستگی شیوه تولید و دگرجایی نیروها و مناسبات آن نهاد که از یک سو ناقض تعریف هم‌زمانی و یک‌پارچه آلتوسر از ساختار اجتماعی است (با تعریف ضدغایت‌شناسانه او نمی‌خواند و از عهده پوشش‌شناسی شیوه‌های تولید بر نمی‌آید)؛ از سوی دیگر، به‌بهای چشم‌پوشی از امکان تعامل شیوه‌های تولید با یک‌دیگر می‌توان تنها بر هم‌زمانی یکی از آن‌ها با دیگر سطوح ساختار اجتماعی در یک برهه تاریخی خاص تکیه کرد. چنین برداشتی البته نافی نظریه جیمسن درباره 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 «شیوه تولید»، در تعبیر مطلقاً نظری اکثر مارکسیست‌ها از این مفهوم و «شکل‌بندی اجتماعی» به‌معنی بازنمودی از یک مقطع معین در مسیر تحول یک جامعه تاریخی. در عوض، شاکله اجتماعی به‌نظر 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 سازویرگ‌های ایدئولوژیک دولت*، ترجمه روزبه صدرآرا، تهران: چشمه.
- ایگلتون، تری (۱۴۰۱)، «سیاست‌شناسی سبک در نوشتار فردریک جیمسن»، در: *فرائقدهایی بر ناخودآگاه سیاسی*، ترجمه حسین صافی، تهران: نیماژ.
- بنیامین، والتر (۱۳۷۵)، «تزهایی درباره فلسفه تاریخ»، ترجمه مراد فرهادپور، فصل‌نامه/رغنون، ش ۱۱ و ۱۲.
- جیمسن، فردریک (۱۴۰۰)، *ناخودآگاه سیاسی*، ترجمه حسین صافی، تهران: نیماژ.
- جیمسن، فردریک (۱۳۹۱)، *زیبایی‌شناسی و سیاست: گفتارهایی درباره زیبایی‌شناسی انتقادی*، ترجمه حسن مرتضوی، تهران: ژرف.
- دنیوس، سارا (۱۴۰۱)، «در جست‌وجوی تمامیت: روایت و تاریخ در ناخودآگاه سیاسی»، در: *فرائقدهایی بر ناخودآگاه سیاسی*، ترجمه حسین صافی، تهران: نیماژ.
- رابرتس، آدامز (۱۳۸۶)، *فردریک جیمسن: مارکسیسم، نقد ادبی و پسامدرنیسم*، ترجمه وحید ولی‌زاده، تهران: نی.
- ژیژک، اسلاوی (۱۴۰۰)، *رخداد: سفری فلسفی از دل یک مفهوم*، ترجمه محسن ملکی و بهزاد صادقیان، تهران: بان.

۲۷۰ پژوهش‌نامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی، سال ۲۴، شماره ۱، بهار ۱۴۰۳

ژیژک، اسلاوی (۱۳۸۸)، کژنگریستن، ترجمه مازیار اسلامی و صالح نجفی، تهران: رخداد نو.
فرای، نورتروپ (۱۳۷۷)، کالبدشکافی نقد، ترجمه صالح حسینی، تهران: نیلوفر.
فرتر، لوک (۱۳۸۶)، لویی آلتوسر، ترجمه امیر احمدی آریان، تهران: مرکز.
لوکاچ، گئورگ (۱۳۹۲)، نظریه رمان، ترجمه حسن مرتضوی، تهران: آشیان.
لوکاچ، گئورگ (۱۳۹۶)، تاریخ و آگاهی طبقاتی، ترجمه محمدجعفر پوینده، مشهد: بوتیمار.
مایرز، تونی (۱۳۸۵)، اسلاوی ژیزک، ترجمه احسان نوروزی، تهران: مرکز.

- Althusser, L. (1971), *Lenin and Philosophy, and Other Essays*, trans. B. Brewster et al., London: New Left Books, and New York: Monthly Review Press.
- Althusser, L. (1971), "Freud and Lacan", in: *Lenin and Philosophy*, trans. Ben Brewster, New York: Monthly Review.
- Althusser, L. et al. (1970), *Reading Capital*, trans. Ben Brewster, London: New Left Books.
- Jameson, F. (2008), "Marxism and Historicism", in: *The Ideologies of Theory, Essays, 1971-2008: Part 2 The Syntax of History*, London and New York: Verso, 451-482.
- Jameson, F. (1986), "Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism", in: *Social Text*, no. 15, 58-88.
- La Capra (1982), "Review article on *The Political Unconscious*", *History and Theory*, vol. 21, 1.
- Ricoeur, Paul (1970), *Freud and Philosophy*, trans. D. Savage, New Haven: Yale.