

<https://www.pecritiue.com>

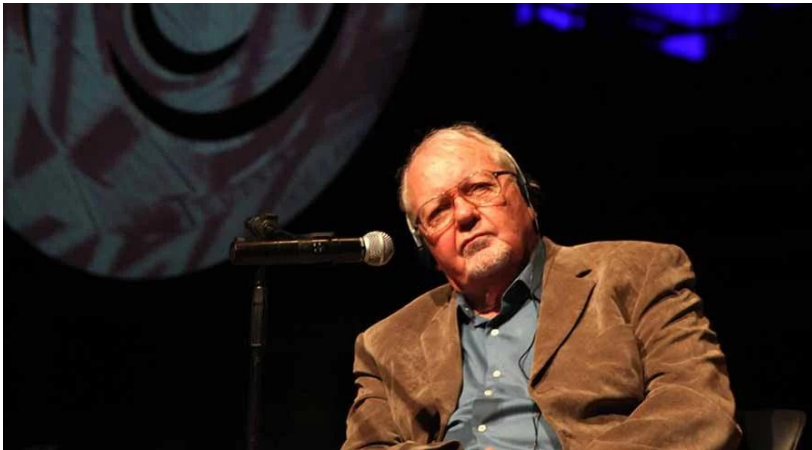
هرمنوتیک مارکسیستی فردریک جیمسون

فکر اقتصاد سیاسی
مهرماه ۱۴۰۲

کورنل وست



ترجمه‌ی ماهان مباشر



ترجمه‌ی فارسی کتاب ناخودآگاه سیاسی فردریک جیمسون به‌تازگی منتشر شده (برگردان شاپور بهیان، نشر نی، ۱۴۰۱) و نظر علاقه‌مندان به حوزه‌های سیاست، اقتصاد، مارکسیسم، روان‌کاوی، ادبیات و مطالعات فرهنگی را به‌سوی خود کشانده است. از این‌رو، به‌هنگام دانستم مقاله‌ی خواندنی و تأمل‌برانگیزی را که کورنل وست در نقد آن نوشته است ترجمه کنم و کوشیدم برگردانی امانت‌دارانه و درست و فهما به دست دهم. امید است توجه و رضایت خوانندگان آثار جیمسون و وست جلب شود. (م.)

فردریک جیمسون اکنون بحث‌برانگیزترین متفکر مارکسیست آمریکایی با گرایش هرمنوتیکی است. شرح و تفسیر نوآورانه‌ی او از آثار چهره‌های محوری مکتب فرانکفورت، فرمالیسم روسی، ساختارگرایی و پساساختارگرایی فرانسوی و همچنین آثار کسانی مثل گئورگ لوکاچ، ژان پل سارتر، لویی آلتوسر، ماکس وبر و لوئی مارین (پیش از ترجمه‌ی آن‌ها به زبان انگلیسی) در تاریخ فکری مارکسیسم و تفکر اروپایی قرن بیستم سهمی به‌سزا داشت. تلقی جیمسون از سیر تطور رمان، جنبش سوررئالیسم، و همچنین نظراتش راجع به برخی نویسندگان اروپایی-قاره‌ای مانند انوره دو بالزاک، مارسل پروست، آلن رب گریه، آلساندرو مانزونی و نویسندگان آمریکایی‌ای مثل ارنست همینگوی، کنت برک و اورسولا لو گوئین خوانش‌های سیاسی استخوان‌داری از ادبیات را رقم زد. افزون‌براین، فرم ضدفلسفی قاطعانه‌ی او از هرمنوتیک مارکسیستی «آف‌هه‌بونگی»^۱ آمریکایی در پساساختارگرایی در انداخت که بررسی موشکافانه‌ای می‌طلبد.

در این جستار می‌کوشم با تمرکز در دغدغه‌های فلسفی و اهداف ایدئولوژیک جیمسون در سه‌گانه‌اش، بر دستاوردهای فکری شگفت و نقایص نظری و کم‌وکاستی‌های سیاسی او پرتوی بیفکنم. (۱) جیمسون بیش و پیش از هر چیز مرید و درعین حال منتقد کتاب «تاریخ و آگاهی طبقاتی» لوکاچ است، به این معنا که تا حدی متعصبانه بر این باور است که کالایی‌سازی (فروش نیروی کار انسانی جهت

۱. آف‌هه‌بونگ: نفی کهنه و در انداختن طرح نو

بیشینه‌سازی سود سرمایه‌داران) سرمنشأ سلطه در جوامع سرمایه‌داری است و شیء‌انگاری (نمودیافتن این رابطه بین افراد و طبقات به‌مثابه رابطه‌ی بین اشیا و قیمت‌ها) همان فرایند تاریخی عمده‌ای است که بر بستر آن می‌توان هنجارها، ارزش‌ها، حساسیت‌ها، متن‌ها و جنبش‌ها را در دنیای مدرن درک کرد. (۲)

پرسش اصلی‌ای که ذهن جیمسون را درگیر می‌کند این است که چگونه می‌توان یک مارکسیست ژرف‌نگر پیرو لوکاچ بود بدون فروغلتیدن در دام تاریخ‌گرایی نوستالژیک و اومانیسیم نخبه‌گرایانه‌ی لوکاچی. صورت‌بندی عام‌تر سؤال مزبور این‌گونه است: «پس از آنکه پس‌اساختارگرایی دست به واسازی عمیق دکارت‌گرایی سولپسیستی، کانت‌گرایی استعلایی، هگل‌گرایی غایت‌شناختی، مارکسیسم تکوینی و اومانیسیم خودترمیم‌گر زد، چگونه می‌توان تاریخ، مبارزه‌ی طبقاتی و غیرانسان‌انگاری سرمایه‌دارانه را جدی گرفت؟» به زبان عامیانه‌ی انگلیسی - آمریکایی، پرسش یادشده این‌گونه طرح می‌شود: «در روزگاری که با عجز حاصل از آیرونی و فلج حاصل از شک‌گرایی مواجهیم چگونه می‌توانیم زندگی کنیم و کنش بورزیم؟» مشکلی که جیمسون را شدیداً می‌آزارد این است که آیا تلاش مارکسیسم برای تمامیت‌بخشی، با مفاهیم همراهش از قبیل تمامیت، میانجی‌گری، تاریخ‌روایی (حتی جهان‌شمول)، روابط جزء و کل، تمایزات بود و نمود و تقابل‌های سوژه و ابژه، مستلزم شکلی از ایدئالیسم فلسفی است، چیزی که ناگزیر به رازآلودگی‌ای می‌انجامد که هر نوع تفاوت، تغییرات پی‌درپی، بی‌نظمی و ناهمگنی را نادیده می‌انگارد. کار جیمسون را می‌توان تلاشی بر سر این پژوهش قلمداد کرد که امید می‌رود از پیش‌فرض‌های ایدئالیستی و نتایج رازآلوده‌کننده به دور باشد.

جیمسون این تلاش را با بررسی آرای متفکر مارکسیست نام‌دار اروپایی، ژان پل سارتر، می‌آغازد که پرسش جیمسون در برابر او نیز قد علم کرده بود. (۳) با این حال، پروژه‌ی فکری جیمسون در مواجهه با سنت غنی آلمانی اندیشه‌ی مارکسیستی دیالکتیکی‌ای شکل می‌گیرد که به بهترین وجه در آثار آدورنو، بنیامین، مارکوزه، ارنست بلوخ، و البته لوکاچ پدیدار شده است. او ابتدا با چشم‌انداز دیالکتیکی می‌کوشد ورشکستگی فلسفی و سیاسی تفکر انگلیسی-آمریکایی مدرن را آشکار سازد. در مقدمه‌ی مارکسیسم و فرم می‌نویسد:

چندان مشخص نیست که نمایندگان ادبیات دیالکتیکی فرانسوی و آلمانی تا چه حد، علناً یا تلویحاً، مجبور شده‌اند سنت ملی سومی را نیز در نظر بگیرند. منظورم سنت ملی خودمان است: آمیزه‌ی لیبرالیسم سیاسی، تجربه‌گرایی و اثبات‌گرایی منطقی که ذیل عنوان فلسفه‌ی انگلیسی-آمریکایی می‌شناسیمش و در ستیز است با همه‌ی انحاء تفکری که پیش‌تر به آن اشاره رفت. بدون در نظر گرفتن این مخالف مفهومی تأثیرگذار نمی‌توان برای خواننده‌ای نوشت که ذهنش در این سنت شکل گرفته است، حتی فرد نمی‌تواند با تکوین تاریخی خودش هم به مصالحه برسد. همین موضوع است که بخش سوگیرانه‌ی کتابم را شکل می‌دهد و به قول معروف آن را از برش سیاسی و فلسفی برخوردار می‌سازد (ص، X).

نبرد جیمسون بر ضد تفکر انگلیسی-آمریکایی [آنگلوساکسون] مدرن وامدار پساساختارگرایی است، از آن رو که واسازی‌ها ورشکستگی فلسفی این سنت اومانیستی بورژوازی را آشکار می‌کنند. با این حال، واسازی‌هایی از این دست چیز دندان‌گیری از ورشکستگی سیاسی این سنت به دست نمی‌دهند. افزون‌بر این و پراهمیت‌تر، واسازی‌ها ناباروری سیاسی طرح‌هایشان را پنهان می‌کنند. در یک کلام، جیمسون به درستی پساساختارگرایی را متحدی در برابر اومانیسم بورژوازی می‌انگارد، ولیکن روی هم‌رفته آن را دشمنی فکری و بدخواهی سیاسی نیز در نظر می‌گیرد. خوش‌داشت و خوارداشت هم‌زمان ساختارگرایی و پساساختارگرایی از جانب جیمسون، در مواجهه‌ی به‌شدت نقادانه‌اش با ریشه‌ها و نحوه‌ی توسعه‌ی دو مکتب مزبور، در کتاب *زندان‌خانه‌ی زبان* نشان داده شده‌است. در پیش‌گفتار همین متن می‌نویسد:

یقیناً طرح خود من، برای به‌دست‌دادن یک بررسی مقدماتی از این جنبش‌ها، که ممکن است هم‌زمان نقد بنیان روش‌شناختی آن‌ها نیز باشد، برای حمله هم از جانب پارتیزان‌ها و هم از طرف دشمنان باز

است... باوجوداین، قصد نقد کنونی نه قضاوت جزئیات آثار موردببحث است و نه بیان برخی از نظرات، مثبت یا منفی، درباره‌ی آن‌ها. نویسنده‌ی نقد حاضر بیشتر تلاش دارد از چیزی پرده بردارد که کالینگوود «پیش‌فرض‌های مطلق» فرمالیسم و ساختارگرایی به‌مثابه تمامیت‌های فکری می‌نامید. پس از آن، ممکن است این پیش‌فرض‌های مطلق خودشان بیانگر خودشان باشند و مانند همه‌ی ایده‌ها و مدل‌های اساسی، بنیادی‌تر از آنند که پذیرفته یا رد شوند. (ص، X).

جیمسون در نخستین بررسی مفصل از سنت مارکسیسم دیالکتیکی بر هوشمندترین متفکر و اندیشمند صاحب‌سبک سنت مذکور متمرکز است. این اندیشمند کسی نیست جز تئودور آدورنو. (۴) آدورنو جیمسون را به مهیب‌ترین چالش خود دعوت می‌کند، زیرا شالوده‌ی هنرنمایی‌های دیالکتیکی ظریف آدورنو بر جست‌وجوی تمامیت‌سازی استوار شده است و هم‌زمان آن را زیر سؤال هم می‌برد. هنرنمایی‌های دیالکتیکی آدورنو جزء را در پرتو کل بازسازی می‌کنند و درعین حال به واسازی مفهوم یک کل اهتمام می‌ورزند. همچنین هم‌زمان با طرح مفهوم پیچیده‌ای از میانجی‌گری، وهمی‌بودن ایده‌ی تمامیت را آشکار می‌سازند و سرانجام توسعه‌ی دیالکتیکی را اشاعه می‌دهند و به‌موازات آن، در برابر بدبینی درباره‌ی دست‌یازیدن به یک هدف غایی مطلوب، تسلیم می‌شوند. باری، آدورنو یک متفکر متعلق به سنت هرمنوتیک منفی است: یک ساخت‌گشای دیالکتیکی یگانه و بلامنازع؛ آن که در پستوی اندیشه‌ی جیمسون از دید مخاطب پنهان داشته می‌شود.

به این ترتیب، آدورنو باهوش‌ترین و خطرآفرین‌ترین چهره‌ای است که جیمسون با او دست‌وپنجه نرم کرده است. حرکت ابهام‌زدایانه‌ی دیالکتیکی آدورنو از هنر-ابژه آغاز می‌گردد. سپس امر روان‌شناختی را وارد کرده و از امر روان‌شناختی به سمت امر اجتماعی حرکت می‌کند و سرآخر امر اقتصادی را در دل امر اجتماعی بازمی‌یابد. آدورنو در این حرکت ابهام‌زدایانه‌ی دیالکتیکی با امر انضمامی ارتباط می‌گیرد و این ارتباط را حفظ می‌کند. اما نمی‌پذیرد که موضوع تحقیق را سروشکل ببخشد یا مفاهیمی را که

برای تفحص درباره‌ی ابژه به کار می‌گیرد تثبیت کند. این توش‌وتوان فکری را جیمسون به‌شکل زیر بیان می‌کند:

آدورنو در دو اثر آخرش، که نظام‌مندترین و فنی‌ترین آثار فلسفی‌اش نیز شمرده می‌شود، یعنی *دیالکتیک منفی* و *نظریه‌ی زیبایی‌شناسی*، به این ناممکن دست یافت. درحقیقت، همان‌گونه که از عنوان اولین کتاب، *دیالکتیک منفی*، برمی‌آید، این آثار به رشته‌ی تحریر درآمده‌اند تا نظریه‌ای تئوریزه‌ناشدنی را بیان کنند. به‌دیگرسخن، نویسنده با نگارش آثار یادشده درصدد آن برآمده که بگوید چرا تفکر دیالکتیکی با اینکه ضروری است، ناممکن هم هست. نویسنده با انگشت‌نهادن بر این مهم قصد دارد چراغ ایده‌ی کلی نظام را فروزان نگاه دارد و هم‌زمان سرسختانه دعوی اعتبار یا حتی وجود هر نظام احتمالی و ازپیش‌شناخته را زیر سؤال ببرد... بنابراین دیالکتیک منفی چاره‌ای جز تأیید مفهوم و ارج‌نهادن به یک سنتز نهایی ندارد، آن هم درحالی که امکان و واقعیت سنتز نهایی را در هر مورد مشخصی که پیش از آن می‌آید نفی می‌کند... نتیجه‌ی دیالکتیک منفی فرمالیسمی توخالی نیست. دیالکتیک منفی در نقد همه‌جانبه‌ی فرم‌ها و در نفی سرسختانه و تقریباً دائمی هر فرضیه‌ای که به بزنگاه‌های مختلف اندیشه مربوط باشد، جلوه می‌کند (مارکسیسم و فرم، صص ۵۴-۵۶).

آدورنو برای جیمسون خطرناک است، چون استراتژی‌های واسازانه و ناباروری سیاسی‌اش دقیقاً شبیه همان پاسااختارگرایی است که جیمسون با آن‌ها درمی‌افتد. او هرگز به‌قدر کافی تعارض و تنش ژرفش را با آدورنو حل‌وفصل نمی‌کند. در آثار بعدی‌اش نیز این تنش را با فروکاست دیالکتیک منفی آدورنو به یک آرمان زیبایی‌شناختی دور می‌زند؛ و این فروکاست چالش فلسفی‌ای را که آدورنو متوجه هرمنوتیک ضدفلسفی جیمسون ساخته است به حداقل می‌رساند. جیمسون می‌کوشد

با تفسیر موضع آدورنو به موضعی که جایگاه مفهوم تمامیت را با واکنش به «تمامیت» و سازی آن تأیید می‌کند، سلاح را از دست او بگیرد و او را به عقب براند. (۵) طبق نظر جیمسون، راهبردهای واسازانه‌ی ضدتمامیت‌بخشی ژاک دریدا و پل دو مان هم جایگاه مفهوم تمامیت را «تأیید می‌کند»، زیرا راهبردهایی از این دست «باید با جلوه‌ای آغازین از استمرار همراه باشد که یعنی یک ایدئولوژی یکپارچه‌سازی از پیش در کار است، که رسالت آن‌ها نفی و درهم‌شکستن آن است». به نظر می‌رسد جیمسون تصور نامطمئن و نسبتاً لغزنده‌ای را درباره‌ی چگونگی به‌تأیید رسیدن ایده‌ی تمامیت به کار می‌گیرد، زیرا از نظر او طرح‌های قدرتمندی که این ایده را «نفی» و «لغا» می‌کند، آن را به «تأیید» می‌رساند. در این نکته‌ی حیاتی و تعیین‌کننده، جیمسون نه استدلال قانع‌کننده‌ای علیه واسازا اقامه می‌کند و نه دلیل دندان‌گیری برای اثبات موضع خودش به دست می‌دهد. بلکه به‌جایش یک راهبرد بازبایی دفاعی عرضه می‌دارد که واسازا را در جست‌وجوی تمامیتی به خدمت می‌گیرد که برای آن‌ها ناشناخته و غیرمشخص است. این راهبرد موردی و موقت، از تنش حل‌وفصل‌نشده‌ی جیمسون با آدورنو و بی‌رغبتی او به کنار آمدن با صورت دقیق‌سازی پل دو مان حکایت دارد. (۶) باین‌حال، جیمسون آنچه را در آدورنو نمی‌یابد در والتر بنیامین، هربرت مارکوزه و ارنست بلوخ پیدا می‌کند: سازوکاری نظری که امید را حفظ و پراکسیس را در لحظه‌ی کنونی فرایند تاریخ تولید کند. این امید و پراکسیس به‌وسیله‌ی مفهومی سیاسی شده از میل ترویج می‌شود که با «نوستالژی‌ای آگاه از خود، نارضایتی‌ای واضح و سرسختانه از زمان حال به‌دلیل خاطره‌ی دوران وفور و سرشاری قبلی دریادمانده» استمرار یافته‌است (جیمسون، مارکسیسم و فرم، ص ۸۲). برای مثال، جیمسون قبل از هر چیز به‌سبب تلقی بنیامین از اتوپیانسیسم (آرمان‌شهرباوری) نوستالژیک به‌مثابه‌ی محرکی انقلابی در زمان حال جذب او می‌شود. این دیدگاه بنیامین، جیمسون را از بند بدبینی رقت‌انگیز آدورنویی رها می‌سازد.

برای جیمسون، معنایی که بنیامین از اتوپیانسیسم نوستالژیک اراده می‌کند همچون نوعی قصه‌گویی است که تجربه‌ی ما را از گذشته همراه با روایتی مغایر با متر و ملاک رمان (در نتیجه غیرفردگرایانه) بازنمایی می‌کند؛ روایتی غیررمانی که باعث می‌شود ارتباط با امور انضمامی توسط شکلی اصیل از هستی اجتماعی و تاریخی برقرار شود؛

شکلی که به خاطر فرایند شیء‌انگاری در سرمایه‌داری انحصاری متأخر به سرعت سر در نشیب نابودی می‌گذارد. بنیامین این مهم را به نحو احسن در مقاله‌ی استادانه‌اش راجع به نیکلای لسکوف با عنوان «قصه‌گو» تشریح کرده است. جیمسون به تبعیت از بنیامین بر این باور است که شیء‌انگاری شرایط قصه‌گویی و سرنوشت‌های معنادار و پی‌رنگ‌های مشترکی را نابود می‌سازد که گذشته، حال و آینده‌ی جامعه‌ی انسانی را دربر می‌گیرد. بنابراین، جوامع تک‌بعدی فقط مخالفان‌شان را رام نمی‌کنند، بلکه مخالفان را از تمهیدات لازم برای ارتباط با گذشته‌ی انقلابی و آینده‌ی رؤیایی محروم می‌کنند. جوامعی از این دست هیچ قصه‌ای در چنته ندارند، بلکه «فقط سلسله‌ای از تجربیات را عرضه می‌کنند که دارای وزن برابرند و نظم‌شان شدیداً نقض‌شدنی است» (همان، ص ۷۹).

جیمسون به مفهوم سیاسی‌شده‌ی میل، که ابتدا در آرای فردریش شیلر و بعد کامل‌تر در نظریات مارکوزه یافت شد، به‌مثابه‌ی انگیزه‌ی حیاتی دگرگون‌کننده‌ای باور دارد که فرایند شیء‌انگاری در سرمایه‌داری انحصاری متأخر سرکوب و ذوبش کرده است. این برداشت از میل، مؤلفه‌ی محوری نظر جیمسون درباره‌ی آزادی است: برداشتی که هرگز نمی‌توان مفهومش را فراچنگ آورد، ولی به‌طور نشانه‌مندی در نارضایتی از زمان حال، در امتناعی فاوستی از لحظه، یا در شگفتی هستی‌شناختی بلوخی نشان داده می‌شود. شگفتی‌ای که ما را از «نه هنوز» مستتر در زمان حال مطلع می‌سازد. به بیان ساده، مفهوم سیاسی‌شده‌ای که جیمسون از میل ارائه می‌کند دسترسی به انرژی انقلابی مستتر در زیر پرده‌ی ظواهر اجتماع را نوید می‌دهد؛ انرژی‌ای که قادر به الغای نظم موجود است.

این برداشت از آزادی - یا فعالیت نفی‌کننده‌ای که با میل به آزادی به راه می‌افتد - به‌عنوان نقطه‌ی ثقل عمل می‌کند؛ نقطه‌ی ثقلی که هرمنوتیک مارکسیستی جیمسون آن را به‌طور دیالکتیکی آشکار می‌سازد و بدان می‌پردازد. این همان چیزی است که نظرگاه او را نه ایدئالیستی و فلسفی، بلکه اتفاقاً در تقابل با دو جهان‌نگری مذکور، سیاسی و هرمنوتیکی می‌سازد. برای نمونه، او در کتاب مارکسیسم و فرم می‌گوید:

از منظر هرمنوتیک، شیوه‌ای که ادیان با آن متون و فعالیت‌های معنوی فرهنگ‌های مقاوم در برابرشان را بازیابی می‌کنند، به‌مثابه‌ی یک نظم سیاسی است و تمهیداتی را برای حفظ ارتباط با منابع انرژی انقلابی در یک زمان راکد فراهم می‌آورد یا محرمانه از مفهوم آزادی در زمانه‌ی سرکوب صیانت می‌کند. درحقیقت، این مفهوم آزادی است که... خودش را به‌عنوان ابزار ممتاز هرمنوتیک سیاسی تثبیت می‌کند، و به‌نوبه‌ی خود شاید بهتر باشد همچون تمهیدی تفسیری درک شود تا یک جوهره یا ایده‌ی فلسفی (ص ۷).

علاقه‌ی جیمسون به تمامیت‌بخشی در ادعای او مبنی بر این‌که این رویکرد هرمنوتیک سیاسی «افق مطلق پیشاروی هرگونه خوانش و تفسیری است» آشکارا دیده می‌شود. این رویکرد تمامی انحاء خوانش و تفسیر را ابتدا نگاه می‌دارد، بعد نفی می‌کند و سپس فراتر از حدود و ثغورشان گام برمی‌دارد؛ چه روان‌کاوانه، چه اسطوره‌ای انتقادی، چه سبک‌شناختی، چه اخلاقی، چه ساختارگرایانه و چه پساساختارگرایانه». او صریح می‌گوید:

یکی از درون‌مایه‌های اصلی این کتاب این مدعاست که مارکسیسم مدل‌ها یا نظام‌های تفسیری دیگر را در خود می‌گنجانند؛ یا اگر این مدعا را به زبانی روش‌شناختی ترجمه کنیم، همیشه می‌توان بر محدودیت‌های آن‌ها فائق آمد و یافته‌های مثبت‌ترشان را حفظ کرد، منتها با تاریخی‌کردن ریشه‌ای عملیات ذهنی‌شان، به نحوی که نه‌تنها محتوای تحلیل بلکه خود روش نیز، همراه با تحلیل‌گر، بخشی از «متن» یا پدیده‌ای به حساب آید که باید تبیین شود (ناخودآگاه سیاسی، ترجمه‌ی بهیان، ص ۵۸).

این انگیزه‌ی تمامیت‌بخشی را می‌توان از رهگذر پیوندهای پراهمیتی درک کرد که جیمسون میان مفاهیم میل، آزادی و روایت برقرار می‌کند. جیمسون در بحثی جالب‌توجه و مهم در باب بیانیه‌ی آندره برتون خاطر نشان می‌کند:

گراف نیست اگر بگوییم از منظر سوررئالیسم یک پی‌رنگ و روایت اصیل آن است که بتواند عین خودِ فیگور میل باشد و این نه تنها به خاطر این است که در مفهوم فرویدی، میل فیزیولوژیکی خالص برای خودآگاه دسترسی‌ناپذیر است، بلکه به سبب آن است که در بستر اجتماعی اقتصادی، میل واقعی در شبکه‌ی گسترده‌ی شبه رضایت‌هایی که سازوکار بازار را می‌سازند در خطر انحلال و گم‌شدگی است. به این معنا، میل شکلی است که آزادی در محیط تجاری متأخر به خودش گرفته‌است؛ آزادی‌ای که حتی نمی‌دانیم آن را از کف داده‌ایم مگر این که به آن، نه فقط از این حیث که باعث فرونشاندن میل می‌شود بلکه نیز به سبب این که باعث بیداری آن به‌طور کلی می‌شود، بیندیشیم (مارکسیسم و فرم، صص ۱۰۰-۱۰۱).

در نسخه‌ی غنی جیمسون از مارکسیسم لوکاچی، روایت ابزاری است که با آن می‌توان نیم‌نگاهی به تمامیت داشت و امکان تفکر دیالکتیکی را حفظ کرد. این نیم‌نگاه به تمامیت، که در روایتی پیچیده و منسجم راجع به طبقات متعارض و شیوه‌های متضاد تولید آشکار می‌گردد، «چندوچون» میل را در زمان حال شکل می‌دهد؛ میلی که نفی زمان حال را امکان‌پذیر می‌سازد و آن را به نمایش می‌گذارد. جیمسون به‌رغم کارکرد مفهوم میل در پسا ساختارگرایی، این مفهوم را نتیجه‌ی گذار از اراده به آزادی قلمداد می‌کند، نه اراده به حضور. در واقع تلقی جیمسون از کارکرد میل به تلقی مسیحی در خصوص «اراده برای رستگاری» بسیار نزدیک‌تر است تا «اراده‌ی واسازانه برای حضور». بنابراین دیدگاه جیمسون بیشتر از آن که شبیه نظام بلاغی‌ای باشد که برای حرکات معرفت‌شناختی حدواندازه تعریف کند، مانند نظامی استعلاپی است که کنش انسان را تنظیم می‌کند.

آوفه‌بونگ مارکسیستی آمریکایی جیمسون از پساساختارگرایی زمینه‌ی اصلی (صحنه‌ی اولیه) نقد معاصر را نه معرفت‌شناسی، بلکه فلسفه‌ی اخلاق می‌شناساند. او به‌جای آن‌که هم‌وغمش را بر کوشش‌هایی سزیفی در جهت برساختن متافیزیک حضور متمرکز کند، تلاش‌های متعددش را معطوف نفی زمان حال می‌کند و نشان می‌دهد که پیکان چنین نفی‌هایی چگونه به‌سوی جامعه‌ای آزاد است. به‌طور مثال، ژاک دریدا، ساخت‌گشای نام‌آشنا، به‌طرز درخشانی از تقابلهای دوتایی جاری و ساری در اندیشه‌ی سنتی و معاصر غربی، مانند گفتار و نوشتار، حضور و غیاب و غیره پرده برمی‌دارد. با همه‌ی این اوصاف، تقابلهای دوتایی مشابه در فلسفه‌ی اخلاق، یعنی تقابلهایی مثل خیر و شر، در ملاحظات دریدا لحاظ نشده و مغفول مانده‌اند.

با حرکت از دریدا به نیچه تفسیری کمابیش متفاوت از تقابلهای دوتایی امکان‌پذیر می‌شود که مطابق با آن قطب‌های مثبت و منفی این تقابل نه‌ایتاً در ذهن به صورت تمایز خیر و شر درمی‌آیند. حالا متافیزیک نه، بلکه اخلاق است که نقش ایدئولوژی شکل‌دهنده به تقابل دوتایی را ایفا می‌کند؛ و اگر از فهم این مطلب ناتوان بمانیم که این خود اخلاق است که محمل ایدئولوژیکی ساختارهای انضمامی قدرت سلطه است و بدان‌ها مشروعیت می‌دهد، جان‌مایه‌ی تفکر نیچه را فراموش کرده‌ایم و وجه رسواکننده و زهرآگین آن را از کف داده‌ایم (ناخودآگاه سیاسی، ترجمه‌ی بهیان، ص ۱۴۴).

تلاش جیمسون برای انتقال سمت‌وسوی مجادلات شدید فلسفه‌ی قاره‌ای و نقد معاصر از معرفت‌شناسی و متافیزیک به اخلاقیات، نیروبخش و اثرگذار است. این تحول برخاسته از افلاطون‌زدایی او از مفهوم پساساختارگرایی‌میل (مفهومی که آزادانه به‌مانند صورتی افلاطونی بر فراز تاریخ پرواز می‌کند و تنها در نسخه‌های مختلف متافیزیک حضور تجسم می‌یابد) و قراردادن آن در زیرزمین تاریخ است؛ مفهومی که بالاخره در فرم نفی زمان حال، در قالب «صبری هستی‌شناختی مجال ظهور و بروز می‌یابد: وقتی که موقعیت محدودکننده اولین بار در همان لحظه‌ای که بر آن خط بطلان می‌کشند فهم‌پذیر می‌شود» (مارکسیسم و فرم، صص ۸۴-۸۵). البته جیمسون

واقف است که این تغییر دارد نسخه‌ی متافیزیکی و اسطوره‌ای میل را با نسخه‌ی خود او جایگزین می‌کند. باین‌حال، در چشم جیمسون، مفهوم سیاسی‌شده‌ای که وی از میل ارائه می‌دهد پیامدهای تاریخی حیاتی دارد و بنا بر همین مسئله، این مفهوم سیاسی‌شده از میل بر تلقی پسااخترگرایانه‌ی موجود از آن ارجح است.

با این‌همه خواهیم دید که حتی اگر نظریه‌ی میل وجهی متافیزیکی و اسطوره‌ای داشته باشد، نظریه‌ای است که وقایع روایی اصلی‌اش - سرکوب و شورش - باید نسبتی با چشم‌انداز مارکسیستی داشته باشند؛ چشم‌اندازی که تصور اتوپیایی غایی‌اش از رهایی میل و دگرگونی لیبیدویی و ویژگی اساسی شورش‌های توده‌وار بزرگ دهه ۱۹۶۰ در اروپای شرقی و مرکزی و نیز در چین و ایالات متحده بود (ناخودآگاه سیاسی، ترجمه‌ی بهیان، ص ۸۴).

پروژه‌ی جیمسون برای سیاسی‌کردن مفهوم میل در *نامه‌هایی در تربیت زیبایی‌شناختی انسان* شیلر ریشه دارد؛ نامه‌هایی که شیلر در آن‌ها پرسش معرفت‌شناختی کانتی را درخصوص شرایط لازم برای امکان‌یافتن تجربه نادیده می‌گیرد و درعوض، پرسش سیاسی‌تری را درباره‌ی شرایط نظری و فرضی (یا اتوپیایی) امکان ظهور شخصیت آزاد و سازگار طرح می‌کند. شیلر در تکاپو برای پاسخ به این سؤال، در مقام مقایسه‌ی روان و جامعه، تقسیم‌بندی ذهنی تکانه‌ها (استوفتریب، فرمتریب، اسپیلتریب) و تقسیم‌بندی اجتماعی کار (کار، عقل و هنر)، برمی‌آید. در همین راستا، قرائت جیمسون از *اروس و تمدن* مارکوزه، پژوهش فروید درمورد ساختار پدیده‌های ذهنی واقعی را کنار می‌گذارد و پژوهش مارکوزه درخصوص شرایط فرضی و ذهنی تحقق جامعه‌ای عاری از پرخاشگری را جانشینش می‌کند که کار در آن از حیث لیبیدویی رضایت‌بخش است. همان‌طور که در اتوپیانسیسم نوستالژیک والتر بنیامین، کارکرد محوری حافظه خدمت به اصل لذت است، خاستگاه اندیشه‌ی اتوپیایی نیز در وفور رضایت روانی به حافظه‌سپرده ریشه دارد. جیمسون صورت‌بندی مشهور مارکوزه درخصوص خاستگاه‌های اندیشه را نقل می‌کند: «حافظه‌ی مربوط به ارضا و کامروا شدن در خاستگاه کل اندیشه قرار دارد و انگیزه‌ای که می‌خواهد از نو به ارضای پیشین دست

یابد قدرت پیش‌برنده و نهفته در پس فراشد اندیشه است.» (۸) جیمسون در ادامه می‌افزاید که:

محرک اولیه‌ی فعالیت انقلابی از این خاطره‌ی پیشاتاریخی از خوشبختی نشئت می‌گیرد؛ خاطره‌ای که افراد تنها از طریق عینی و خارجی شدن آن، یعنی از رهگذر برقراری مجددش برای جامعه به مثابه‌ی یک کل، می‌توانند بدان دست یابند. بنابراین، ازدست‌دادن یا سرکوب احساس مفاهیمی مثل آزادی و میل، شکل نوعی از فراموشی یا کرختی، حاصل از فراموشی را به خود می‌گیرد که در آن فعالیت هرمنوتیکی، تحریک حافظه در جهت نفی این‌جا و اینک و طرح آرمان‌شهر، فراموشی را می‌زداید و وضوح و نیروی اصلی حیاتی‌ترین انگیزه‌ها و امیال‌مان را به ما بازمی‌بخشد (مارکسیسم و فرم، صص ۱۱۳-۱۱۴).

نیازی به توضیح نیست که جیمسون، از بسیاری جهات، یک متفکر هرمنوتیکی سنتی است؛ یعنی راهبرد نظری اصلی او بازیابی، ترمیم و بهبودی است. (۹) افزون‌براین، هدف بنیادین او این است که مفهوم قدمایی مسیحی (و همین‌طور تأیید مارکسیستی) ناظر بر معنا داربودن تاریخ را نگاه دارد.

تنها مارکسیسم می‌تواند شرحی کافی و بسنده از راز اصلی گذشته‌ی فرهنگی به دست دهد؛ رازی که مثل تیرزیاس که خون نوشید، موقتاً به زندگی بازگشته و یک بار دیگر اجازه یافته است سخن بگوید و پیام دیرزمانی فراموش شده‌اش را در قلمروی کاملاً بیگانه با آن به ما ابلاغ کند. تنها وقتی ماجرای انسانی واحدی در میان باشد این راز می‌تواند دوباره آشکار شود و به صحنه آید... این موضوعات تنها وقتی فوریت نخستین‌شان را در زمانه‌ی ما بازمی‌یابند که در قالب یک داستان جمعی بزرگ واحد بازگفته شوند؛ تنها اگر - هرچند به شکلی مبدل و نمادین - به‌عنوان یک مضمون مشترک واحد بنیادی در نظر گرفته شوند؛ مضمونی که برای مارکسیسم همان مبارزه‌ی جمعی است برای بیرون کشیدن قلمرو آزادی از چنگ قلمرو ضرورت؛ تنها اگر به‌عنوان بخش‌هایی اساسی

و زنده از یک طرح واحد عظیم ناتمام درک شوند (ناخودآگاه سیاسی، ترجمه‌ی بهیان، صص ۲۳-۲۴) (۱۰).

جیمسون به قرابت ناپیداگرانه‌ی پروژه‌ی مارکسیستی‌اش با جهان‌بینی مذهبی پی می‌برد و از آن‌جا که برکنار از کوه‌فکری مارکسیست‌های علمی مذهب‌هراس با مذهب زاویه‌ای ندارد، با تطبیق راه‌روش مسیحی قرون‌وسطایی و نظام تفسیری نورتروپ فرای با پروژه‌ی خودش، این قرابت را بسط و گسترش می‌دهد. (۱۱) درواقع، نظام چهارسطحی (شامل سطوح تحت‌اللفظی و تمثیلی و اخلاقی و قیاسی) تفسیر تمثیلی مسیحی قرون‌وسطایی جزء جدایی‌ناپذیر چارچوب نظری اوست. این مدل ابزاری را برای او مهیا می‌کند تا با مشکل دائمی مارکسیسم کنار بیاید: مشکل میانجی‌گری، وظیفه‌ی مشخص کردن رابطه‌ی بین سطوح مختلف و تطبیق تحلیل‌ها از سطحی به سطح دیگر در پرتو داستانی معنادار از گذشته، حال و آینده‌ی جامعه‌ی بشری.

نخستین سطح، که همان سطح تحت‌اللفظی است، به جیمسون اجازه می‌دهد تا رجاعات تاریخی وقایع و رویدادها (مانند رنج انسان، سلطه و مبارزه) و رجاعات متنی کتاب‌ها و آثار مختلف (مثل موقعیت‌های تاریخی پر از درگیری، موقعیت‌های اجتماعی طبقاتی و وضعیت‌های متناقض ایدئولوژیکی) را حفظ کند. به این ترتیب، جیمسون استدلال‌های ضدثالیستی پساساختارگرایان را می‌پذیرد، ولی ایدئالیسم متنی آن‌ها را رد می‌کند. (۱۲) او تصدیق می‌کند که تاریخ همیشه از طریق زبان، متون و تفاسیر منتقل می‌شود، اما اصرار می‌ورزد که تاریخ هنوز به‌نحوی بنیادین «اینجاست». او تاریخ را به‌مثابه‌ی یک «علت غایب» درک می‌کند؛ علت غایبی که خود را با «اثرات صوری» می‌نماید. در پاراگراف مهمی که در آن مستقیماً به ایدئالیست‌های متنی پاسخ می‌دهد و به‌وسیله‌ی آن بر فصل نظری ناخودآگاه سیاسی تکمله می‌زند و آن را به پایان می‌برد، جیمسون اشاره می‌کند که:

بنابراین تاریخ تجربه‌ی ضرورت است و تنها همین تجربه است که ممکن است از شیء‌وارگی آن در مقام ابژه‌ی صرف بازنمایی یا ابررمزی در میان ابررمزهای دیگر ممانعت کند. ضرورت به این معنا نوعی محتوا نیست، بلکه

شکل تخطی‌ناپذیر رویدادهاست. بنابراین مقوله‌ای است روایی به معنای وسیع کلمه، یعنی نوعی ناخودآگاه سیاسی روایی که اینجا بحثش پیش کشیده شد نوعی بازمتنی‌سازی تاریخ که تاریخ را نه بازنمایی یا «بینش» -نوعی محتوای جدید- بلکه اثرها یا معلول‌های صریح چیزی معرفی می‌کند که آلتوسر، به پیروی از اسپینوزا، آن را «علت غایب» می‌نامد. تاریخ، وقتی به این معنا درک شود، چیزی است که زخم می‌زند، سد راه میل می‌شود، و محدودیت‌های سخت و تخطی‌ناپذیری را بر کنش‌های فردی و جمعی اعمال می‌کند؛ چیزی است که «مکرهايش» به وارونگی‌های مهیب و آبرونیک نیات آشکار همان مکرها منجر می‌شود. اما این تاریخ را تنها می‌توان از راه معلول‌هایش درک کرد و هرگز به‌طور مستقیم همچون نیرویی شیء‌واره‌شده درک نمی‌شود. این به‌واقع همان معنای غایی است که در آن تاریخ، در مقام زمینه و افق گذرناپذیر، به هیچ توجیه نظری خاصی نیاز ندارد: می‌توانیم مطمئن باشیم که ضرورت‌های بیگانه‌سازش دست از سر ما برنخواهند داشت، هر اندازه هم که ترجیح‌مان این باشد که نادیده‌شان بگیریم (ناخودآگاه سیاسی، ترجمه‌ی بهیان، صص ۱۲۶-۱۲۷).

سطح دوم (یا همان سطح تمثیلی) رمزگان تفسیرشونده‌ای را بیان می‌کند که برای جیمسون رمزگان میانجی فرایند شیء‌انگاری در جوامع سرمایه‌داری به شمار می‌رود (۱۳). این رمزگان میانجی صورت یک برساخت تبارشناختی را به خود می‌گیرد که نه به‌موجب تداوم ژنتیکی و نه به‌خاطر خطی بودن غایت‌شناختی، بلکه به‌سبب چیزی مشخص می‌شود که ارنست بلوخ «توسعه‌ی ناهم‌زمان یا ناهمگون» می‌نامید. این تلقی از تاریخ و متون به‌مثابه «وحدت هم‌زمان عناصر ساختاری متضاد یا ناهمگون و الگوهای ژنتیکی و گفتمان‌ها» به جیمسون این امکان را می‌دهد که جنبه‌های ویژه‌ای از گذشته را به‌مثابه پیش‌شرط‌های بسط‌و‌گسترش شیء‌انگاری عناصر در زمان حال شناسایی و دست‌چین کند. (۱۴)

سطح سوم (سطح اخلاقی) قرائتی اخلاقی یا روان‌شناختی را می‌سازد که در آن، با پیروی از خوانش آلتوسر از ایدئولوژی، ساختارهای بازنمایی‌کننده به سوژه‌های فردی

امکان می‌دهند روابط زیسته‌ی خود را در نسبت با واقعیت‌هایی فرافردی همچون سرنوشت نوع بشر یا ساختار اجتماعی درک کنند.

سطح چهارم (سطح قیاسی)، که از رویه‌ی سوم جدایی‌ناپذیر است، بستر ساز و مقدمه‌چین خوانشی سیاسی برای فراچنگ‌آوردن معنایی جمعی از تاریخ است؛ توصیفی از واقعیت‌های فرافردی که فرد را به سرنوشت، پی‌رنگ، و داستان یک اجتماع، طبقه، گروه یا جامعه پیوند می‌زند.

بهره‌گیری جیمسون از نظام قرون‌وسطایی او را به بازتعریف عمل تفسیر در معنای قیاسی یا تمثیلی‌اش رهنمون می‌شود که این، یعنی ماشین تمثیلی سیاسی او، همراه با انگیزه‌هایش برای برداشتن نقاب ایدئولوژی و طرح آرمان‌شهری، ناگزیر راهی را پیش پای او می‌گذارد که در آن پروژه‌ی تفسیر و نقد می‌باید ادامه‌دار شود و رو به جلو حرکت کند.

فرض می‌گیریم نقدی که می‌پرسد «معنایش چیست؟» نوعی عملیات تمثیلی را پایه می‌گذارد که در آن متن به‌طور نظام‌مند براساس یک ابررمز بنیادین یا «وهله‌ی تعیین‌کننده‌ی نهایی» بازنویسی می‌شود. پس، از این نظر، هر نوع «تفسیر» به معنی دقیق کلمه مستلزم دگرگون‌ساختن اجباری یا نامحسوس متنی مفروض و تبدیل آن به تمثیلی از ابررمز خاص یا «مدلول استعلایی»‌اش است: بنابراین تفسیر در این‌جا به همان بی‌اعتباری‌ای دچار می‌شود که دامن خود تمثیل را گرفته است.

اما فهم تفسیر به این شیوه نیازمند ابزارهایی است که به کمک‌شان بتوانیم عمل تفسیری معینی را وادار کنیم دست خود را رو کند و نامش را بگوید، یا ابررمز خود را جار بزند و با این کار بنیادهای متافیزیکی و ایدئولوژیکی‌اش را آشکار کند (ناخودآگاه سیاسی، ترجمه‌ی بهیان، ص ۷۲).

بازتعریف جیمسون از مدل تمثیل‌گونه او را به نورتروپ فرای نزدیک‌تر می‌کند. او در مارکسیسم و فرم، محترمانه و تا حدی تحقیرآمیز، نظام تفسیری فرای را «تنها

جایگزین منسجم فلسفی» هرمنوتیک مارکسیستی قلمداد می‌کند. (۱۵) جیمسون در مقاله‌ای متأخر بر کتاب مارکسیسم و فرم، یعنی مقاله‌ی «نقد در تاریخ»، نظام اندیشگانی فرای را غیرتاریخی معرفی می‌کند و به‌خاطر پیش‌فرض‌گیری مفهومی ناپذیرفتنی از تداوم ناگسستگی مابین صورت‌های روایی جوامع بدوی و جوامع مدرن، سخت به باد انتقاد می‌گیرد. (۱۶) اما انگار در ناخودآگاه سیاسی نظرش کم‌وبیش عوض می‌شود:

باین‌حال، در متن بحث فعلی، کار فرای همچون ابداع دوباره‌ی آن هرمنوتیک چهاروجهی در روزگار ما جلوه می‌کند؛ هرمنوتیکی که پیش‌تر پیوندش را با سنت الهیاتی نشان دادیم. عظمت فرای و تفاوت اساسی کار او با مجموعه‌ی بزرگی از نقد مرسوم اسطوره در گرایش او به طرح مسئله‌ی اجتماع و اخذ نتایج تفسیری اساسی و ذاتاً اجتماعی از ماهیت دین به‌عنوان بازنمودی جمعی است (ناخودآگاه سیاسی، ترجمه‌ی بهیان، ص ۸۶).

درواقع، منظور اصلی جیمسون از ناخودآگاه سیاسی، اگرچه اغلب به زبان لوی استراوس به‌مثابه یک ذهن وحشی تاریخی و ملهم از رویکرد فوئرباخی و دورکیمی به دین تعریف می‌شود، از تعریف فرای از ادبیات (خواه صورت ضعیف‌تری از اسطوره باشد و خواه مرحله‌ی بعدی مناسک آیینی)، به‌عنوان «میانجی‌ای نمادین در سرنوشت اجتماع» برگرفته شده‌است. (۱۷) آنچه امید جیمسون به فرای را ناامید می‌کند دیگر نه صرفاً رویکرد غیرتاریخی‌اش بلکه تمثیل بلیکی اوست: تصویر اندام‌واره‌ی کیهانی. جیمسون مدعی است که تمثیل بلیکی، تمثیل سیاسی را خصوصی‌سازی می‌کند و از همین رو سرنوشت اجتماع بشری را به‌شیوه‌ای فردگرایانه براساس بدن منفک و رضایت شخصی تعریف می‌کند. (۱۸)

آمیختگی اخلاق و سیاست در نظام فکری فرای این فرصت را برای جیمسون مهیا می‌کند که هم به فرای تهنیت بگوید و هم او را به باد انتقاد بگیرد. جیمسون نظام فکری فرای، یعنی نسخه‌ی لیبرال آمریکای شمالی از ساختارگرایی، را خوش می‌دارد، زیرا فرای مسئله‌ی محوری نقد را نه معرفت‌شناختی بلکه اخلاقی می‌بیند، یعنی مربوط است به رابطه‌ی متون با سرنوشت اجتماعات بشری. از این نظر فرای بر ساختارگرایان

و پس‌اساختارگرایان فرانسوی ارجحیت دارد، زیرا او می‌داند رابطه‌ای حیاتی مابین میل، آزادی و روایت وجود دارد.

جیمسون از فرای انتقاد می‌کند، زیرا فرای این رابطه، یعنی رابطه‌ی مابین میل، آزادی و روایت را زیاده‌ازحد ایدئالیستی و فردگرایانه فرض می‌کند. از این نظر فرای بین دو مفهوم میل ایستاده‌است: اول، مفهوم افلاطونی میل که واسازان متافیزیک حضور به‌کار گرفته‌اند؛ دوم، مفهوم سیاسی‌شده‌ی میل که هرمنوتیک مارکسیستی جیمسون آن را ترویج کرده‌است. مفهوم اخلاقی‌ای که «آناتومی رمانس» فرای از میل مراد می‌کند، اگر بخواهیم عبارتی را استفاده کنیم که جفری هارتمن به کار می‌برد، ترکیبی از این دو مفهوم می‌سازد. (۱۹) همان‌طور که جیمسون خاطرنشان می‌کند، «همه‌ی ملاحظات فرای درباره‌ی رمانس، حول پیش‌انگاره‌ای، با محوریت اخلاقی خیر و شر، می‌گردد که به‌نوبه‌خود لازم است از لحاظ تاریخی مسئله‌پردازی شود تا معلوم شود عنصری ایدئولوژیک است که تضادی اجتماعی و تاریخی را بیان می‌کند» (ناخودآگاه سیاسی، ص ۱۱۰).

متقابلاً جذابیت اصلی پروژه‌ی ژیل دلوز و فلیکس گاتاری در کتاب *ضدادیپ دقیقاً* مفهوم سیاسی‌شده‌ای است که از میل به دست می‌دهند و آن را صرفاً به ساحت‌های ذهنی و روانی فرومی‌کاهند. او تصدیق می‌کند که «فحوای استدلال ضدادیپ سخت با روح ناخودآگاه سیاسی سازگار است، همچنان‌که دل‌مشغولی مؤلفانش هم تأکید مجدد بر محتوای سیاسی زندگی روزمره و تجربه - فانتزی افراد است». اما جیمسون با حمله‌ی چشم‌اندازگرایانه‌ی نیچه‌ای آن‌ها به فعالیت هرمنوتیکی یا تفسیری، و از این‌رو جهت‌گیری ضدتمامیت‌بخشی و نتیجه‌گیری‌های شبه‌سیاسی‌شان مخالفت می‌ورزد.

ایراد اصلی‌ای که می‌توان به هرمنوتیک مارکسیستی ابداعی جیمسون وارد کرد این است که دیدگاه او، مانند بازسازی لیبرال ماندگاری که فرای از نقد صورت داد یا خوانش رسمی بورژوازی ام. اچ آبرامز از رمانتیسیم، بر استعاره‌ای بررسی‌نشده از ترجمه، پذیرش غیرانتقادی رمزگردانی، استوار گشته است. از این نظر، انتقادهای قاطع جفری هارتمن از فرای و حمله‌ی بدنام جی هیلپس میلر به آبرامز طرح جیمسون را به طرحی شک‌برانگیز بدل می‌کند. (۲۰) به طرزی جالب، تلاش‌های شجاعانه‌ی فرای در جهت

احیای سنت رمانس و رویکرد بلیکی به تاریخ، و کوشش‌های بی‌مضایقه‌ی آبرامز در راستای بازیابی سنت اومانیستی و مفهوم بورژوازی تاریخ و همین‌طور گام‌های بلند جیمسون برای زنده‌ساختن سنت مارکسیستی و معنای سیاسی تاریخ، همه در نهایت به استفاده‌های روش‌شناختی مشکل‌دار از مفاهیم متعدد تمثیلی و هم‌ساخت‌شناسی برمی‌گردند و بر آن‌ها متکی‌اند. (۲۱)

برای مثال، جیمسون روابط همسان میان اخلاق و معرفت‌شناسی را پیش‌فرض می‌گیرد. این پیش‌فرض او را مجاز می‌دارد تا با مفصل‌بندی تفاوت‌های میان اخلاقی‌سازی و سیاسی‌سازی مفهوم میل، خود را از فرای متمایز کند. همان‌طور که پیش‌تر نوشتیم، جیمسون به‌طرز مبتکرانه‌ای صحنه‌ی آغازین نقد را از معرفت‌شناسی می‌گیرد و آن را به اخلاق واگذار می‌کند. باوجوداین، تلاش‌های جیمسون در جهت تاریخی‌سازی عناصر اخلاقی فرای موجب می‌شود راهبردهای نیچه‌ای پس‌اساختارگرایان را در قلمرو اخلاق دنبال کند. بنابراین، او به این تصور می‌رسد که برای غلبه بر اخلاق و نزدیک‌شدن به قلمرو سیاست می‌بایست پا را از دایره‌ی تقابل دوگانه‌ی خیر و شر فراتر بگذارد. این تلقی او را به این ایده رهنمون می‌شود که چنین غلبه‌ای بر اخلاق نیازمند هرمنوتیک «مثبت» و دیدگاهی غیرکارکردی یا پیش‌بینانه به فرهنگ است.

سه خطای محوری پیش‌فرض جیمسون، حصول روابط تمثیل‌گونه و هم‌پوشان میان اخلاق و معرفت‌شناسی را پشتیبانی می‌کند: نخست، جیمسون بر این باور است که می‌توان به‌راحتی تمرکزذایی معرفت‌شناختی از سوژه‌ی بورژوازی را به‌مثابه حمله به اخلاق فردگرایانه‌ی سوژه‌های بورژوازی به حوزه‌ی اخلاق تفسیر کرد. این‌طور برمی‌آید که این مورد محتمل از تمثیل، از نظر جیمسون ملاحظات کلی‌تری را درمورد رابطه‌ی هم‌پوشان بین اخلاق و معرفت‌شناسی تضمین می‌کند. دومین خطا این است که او فرض می‌کند حملات پس‌اساختارگرایانه به تقابل‌های دوتایی معرفت‌شناختی و متافیزیکی را می‌توان به‌سادگی و یکپارچه به تقابل‌های دوتایی اخلاقی رمزگردانی کرد. این فرض بر این تصور مبتنی است که حملات پس‌اساختارگرایانه به تقابل‌های دوتایی صرفاً «نابه‌جا» (۲۲) هستند و نه نادرست. سومین خطایی که پیش‌فرض جیمسون را پشتیبانی می‌کند این است که جیمسون از سه لحظه‌ی تعیین‌کننده‌ی فلسفه خوانشی

نادرست دارد و این سه لحظه عبارت‌اند از: تلاش بدفراجم نیچه جهت فراتر رفتن از خیر و شر، نقد هگل از اخلاق کانتی و رد اخلاق بورژوایی توسط مارکس. میان تمرکززدایی معرفت‌شناختی از سوژه و حمله به اخلاق فردگرایانه‌ی بورژوایی ارتباط بنیادینی وجود دارد، زیرا استدلال‌های اسپینوزا و هگل علیه اخلاق فردگرایانه، با ضدیت معرفت‌شناختی با سوژه‌ی منفرد همراه بود و همان‌طور که جیمسون به‌درستی استدلال می‌کند، سهم متمایز مارکسیسم در گفتمان حاضر که «تمرکززدایی» را مرکز و محور کار خود می‌داند، این است که نشان می‌دهد سوژه‌ی تمرکززدایی‌شده و همین‌طور خود تمرکززدایی شیوه‌هایی از فعالیت ایدئولوژیک‌اند که همیشه پیشاپیش به گروه‌ها، اجتماعات و طبقات مشخصی در مراحل معین از توسعه‌ی سرمایه‌داری وابسته‌اند.

به نظر من تلاش جیمسون برای ربط‌دادن جنبش‌های معرفت‌شناختی به اخلاقی از حیث ایدئولوژیک بدون ارائه‌ی شرحی از پویایی‌های جمعی همراه این جنبش‌ها اشتباه است. از منظر مارکسیستی، همه‌ی گفتمان‌های متافیزیکی و معرفت‌شناختی و اخلاقی امور پیچیده‌ی ایدئولوژیک‌اند مربوط به گروه‌ها، اجتماعات و طبقات در درون یا سرتاسر جامعه. این گفتمان‌ها را نباید با معیارهای خودشان فهمید (که جیمسون هم به‌درستی در صدد رد آن برمی‌آید). همین‌طور نباید یک گفتمان تبدیل به گفتمان پایه شود و متعاقباً شبکه‌های گفتمانی دیگر را تابع خود کند - که جیمسون اغلب به این مسئله اشاره می‌کند. در عوض، هدف مارکسیسم آن است که از کارکردهای ایدئولوژیک و منافع طبقاتی مستتر در این گفتمان‌های در حال تحول برحسب پویایی جمعی در لحظه‌ی مناسبی از فرایند تاریخی پرده برگیرد. با دوری کردن از زمینه‌های متافیزیکی و معرفت‌شناختی پسا‌ساختارگرایان، جیمسون دو گام رو به جلو برمی‌دارد. راهبرد او، به‌جای این‌که در صدد شکست‌دادن‌شان برآید، آن‌ها را بی‌اعتبار می‌کند و این کاری است مثمر، زیرا شکست‌دادن پسا‌ساختارگرایی، آن هم در زمین خودش، ناممکن می‌نماید. با این‌حال، جیمسون با انتقال میدان جنگ به میدان اخلاق، یک گام پس‌روی می‌کند. این تغییر، همان‌طور که در ادامه خواهیم دید، او را از به‌کارگیری

منطق مارکسیستی پویایی جمعی بازمی‌دارد و وادارش می‌کند خواستار «منطق جدید پویایی جمعی» شود.

دومین خطای جیمسون باور او به این است که حملات پسا‌ساختارگرایانه به تقابل‌های دوتایی در زمین اشتباهی صورت می‌گیرند و ذاتاً اشتباه نیستند. به‌جای زیر سؤال بردن نگرش صرف نظری یا پرده‌برگرفتن از فعالیت ایدئولوژیکی «فرا‌ترفتن» از تقابل‌های دوتایی، جیمسون همین روال را پیش می‌گیرد و آن را به‌سمت تقابل‌های دوتایی اخلاقی سوق می‌دهد. بدین‌ترتیب، پروژه‌ی او به طرح‌های پسا‌ساختارگرایانه در معنای منفی و همین‌طور طرح‌های ایدئالیستی از نگاه مارکسیستی شباهت دارد. جیمسون مرتکب خطایی می‌شود: به راهبردهای واسازانه اعتراض نمی‌کند، بلکه به این اعتراض می‌کند که در کجا به کار گرفته شده‌اند. جان کلام این است که نقد او به‌اندازه‌ی کافی عمق پیدا نمی‌کند؛ یعنی نشان نمی‌دهد که فرم این راهبردها شیوه‌های فعالیت ایدئولوژیکی است که هم روابط قدرت را پنهان می‌کنند و هم سازوکارهای کنترل را با بازتولید شرایط ایدئولوژیک برای بازتولید مناسبات اجتماعی سرمایه‌دارانه گسترش می‌دهند.

خطای سوم جیمسون یک کژخوانی سه‌جانبه است از تلاش نیچه برای فرا‌ترفتن از خیر و شر، نقد هگل از اخلاق کانتی و رد اخلاق بورژوازی توسط مارکس. جیمسون معتقد است تلاش نیچه جهت فرا‌ترفتن از خیر و شر اخلاقی مشابه تلاش‌های پسا‌ساختارگرایان در جهت فرا‌ترفتن از تقابل‌های دوتایی در متافیزیک و معرفت‌شناسی است. اما قطعاً چنین شباهتی میان نیچه و پسا‌ساختارگرایان وجود ندارد. تلاش نیچه برای فرا‌ترفتن از خیر و شر، همان‌طور که در عنوان فرعی متنش آمده، در جهت به‌دست‌دادن «پیش‌درآمدی بر فلسفه‌ی آینده» است. نیچه به‌دشواری مسئولیت معمای فلسفی ساخت‌گشایان را بر عهده می‌گیرد و در عوض، خود را با دغدغه‌های تبارشناختی «متفکران تاریخی» هم‌راستا می‌کند تا بتواند پروژه‌ی مثبت خود را آغاز کند. او بازارزیایی اساسی ارزش‌ها را در جهت فرا‌ترفتن از مقولات اخلاقی خیر و شر صورت نمی‌دهد، بلکه در جهت پرده‌برگرفتن از آن‌ها، افشای آنچه پنهان می‌کنند و افشای امری حرکت می‌کند که مبنای این دسته‌بندی‌هاست. برای نیچه آن «واقعیت» که در زیر این مقولات نهفته اراده به قدرت است. در فرهنگ سنتی یهودی-مسیحی و تا

حدودی فرهنگ مدرن بورژوازی اروپایی، کینه‌توزی یکی از نمودهای خاص اراده به قدرت ضعیفان و ستم‌دیدگان در برابر قدرتمندان و ستمگران است. (۲۳) برخلاف ساخت‌گشایان، هدف نیچه کم‌ارزش کردن و ابهام‌زدایی در راستای درانداختن طرحی تازه است؛ و سکوی پرتاب او برای اشاعه‌ی این «ضدجنبش» خود، که همان «انجیل جدید آینده» باشد، اراده به قدرت است.

فرض کنید سرانجام بتوانیم تمامی زندگی غریزی خود را گسترش و تنوع صورت‌بنیادینی از اراده وصف کنیم که همان میل به قدرت باشد، چنان‌که من فرض کرده‌ام، و فرض کنید توانستیم منشأ همه‌ی کارکردهای اندامی (ارگانیک) را میل به قدرت بدانیم و راه‌حل مسئله‌ی تولیدمثل و تغذیه را نیز در همین بیابیم (زیرا این دو یک مسئله هستند). در این صورت، حق خواهیم داشت تمامی نیروی مؤثر در جهان را یک‌سره میل به قدرت بدانیم. اگر جهان را از درون بنگریم، اگر جهان را برحسب «وجه دریافتی» آن تعریف کنیم و توضیح دهیم، چیزی نخواهد بود مگر میل به قدرت. (۲۴) تقلید جیمسون از راهبردهای پسا‌ساختارگرایانه در قلمرو اخلاق او را به خاستگاه طرح نیچه در معرفت‌شناسی سوژه‌ی مجرد بورژوا رهنمون می‌شود و نظریه‌ی بازگشت ابدی را به‌عنوان راه‌حلی نیچه‌ای برای پاسخ‌گفتن به مسئله‌ی خیر و شر فرا پیش می‌نهد. او می‌نویسد:

خلاصه این‌که به نظر ما همچنان که نیچه به ما آموخته است عادت اندیشه‌ی اخلاقی به داوری کردن و منظم کردن همه چیز به کمک مقولات متخاصم خیر و شر (یا دیگر معادل‌های دوتایی‌شان) صرفاً عادت‌ی اشتباه نیست، بلکه به‌طور عینی ریشه در مرکزیت‌یابی ناگزیر و اجتناب‌ناپذیر هر آگاهی منفرد یا سوژه‌ی فردی دارد: خوب آن است که به من تعلق دارد، بد آن است که متعلق به دیگری است... راه‌حل نیچه‌ای برای این عادت اخلاقی مقوم سوژه‌ی فردی - یعنی همان ایده‌ی «بازگشت ابدی»- برای اکثر ما هم سخت و تحمل‌ناپذیر است و هم به سبب توسل ناچار به چشم‌بندی، بلکه از عهده‌ی این کار محال برآید، به طرز باورنکردنی مبتکرانه است (ناخودآگاه سیاسی، ترجمه‌ی بهیان، صص ۳۰۶-۳۰۷).

اما ضروری است که در مواجهه با جیمسون چهار نکته را در نظر داشته باشیم: اول از همه نیچه مانند مارکس درمی‌یابد که صفر تا صد گفتمان اخلاقی امری اشتراکی است: اخلاق پاسخی جمعی به شرایط خاص تاریخی است. بنابراین اخلاق بورژوازی - که با سوژه‌ی فردی در پیوند و هم‌راستاست - تنها یکی از این پاسخ‌های جمعی است و قطعاً منطبق بر یا مشابه با بیان اخلاق سنتی مسیحیت نیست. (۲۵) دومین نکته ناظر بر این است که نظریه‌ی بازگشت ابدی نیچه نگرش مثبت او را به زندگی - که به‌زعم او جایگزینی برای مسیحیت است - قوام می‌بخشد. این خود بیانگر اراده‌ی معطوف به قدرت اوست، اما نمی‌توان آن را «راه‌حلی» برای تقابل‌های دوتایی خیر و شر دانست. سوم این است که نیچه بر این مهم مهر تأیید می‌کوبد که «فراتر رفتن» او از دایره‌ی خیر و شر به معنی فراتر رفتن از اخلاق و به حاشیه‌راندن آن نیست، بلکه فراتر رفتن به معنی ایجاد اخلاق تازه‌ای است که دقیقاً بر همان چیزی استوار است که اخلاق‌های پیشین پنهانش می‌داشتند و از ظهور و بروزش جلوگیری می‌کردند: میل به قدرتی که اخلاقی خلاقانه، خوددگرگون‌ساز و زندگی‌آفرین تولید می‌کند. و اما نکته‌ی چهارم: نیچه، باز هم مانند مارکس، بر این باور است که «فراتر رفتن» از خیر و شر موضوعی فلسفی یا حتی هرمنوتیکی نیست، بلکه موضوعی تبارشناختی است که با یک «ضدجنبش» تاریخی در پیوند است؛ ضدجنبشی که چشم‌اندازی به سوی آینده دارد. فراتر رفتن از خیر و شر به یافتن مقوله‌های جدید پالوده از پیوندهای دوگانه منجر نمی‌شود، بلکه مفصل‌بندی تازه‌ای از خیر و شر را به ارمغان خواهد آورد که به درانداختن طرح اجتماعات جدید یا به زبان نیچه ساختن «خود»‌های نو کمک می‌کند. مفهوم درانداختن طرح اجتماعات جدید، ما را مستقیماً به درک و دریافت نادرست جیمسون از نقد هگل بر اخلاق کانتی و همین‌طور توفیق نیافتنش در فهم چگونگی رد اخلاق بورژوازی توسط مارکس می‌رساند. جیمسون مشخصاً اظهار می‌کند که:

اگر رسالت نیکوکاری را این‌گونه تفسیر کنیم، یعنی به‌عنوان تلاشی برای حل معضله‌های تمامیت، با یکی از مضامین اصلی فلسفه‌ی دیالکتیکی تلافی پیدا می‌کند - یعنی با محکوم‌سازی هگلی دستور اخلاقی که لوکاچ نیز دوباره آن را در نظریه‌ی رمان مطرح می‌کند. بر اساس این تشخیص فلسفی، فعل Sollen [بایستن، الزام]،

در مقام افسون‌سازی وظیفه و الزام اخلاقی، ضرورتاً کیش شکست و بت‌وارگی نیت خالص و تحقق‌نیافته را ابدی می‌کند. زیرا الزام اخلاق مبتنی است بر فرض شکافی میان وجود و وظیفه، و نمی‌تواند تحقق یک وظیفه و تبدیل آن به امری موجود را توأمان بپذیرد. اخلاق، برای حفظ رضایت‌های خصلت‌نمای خویش، باید همیشه امور تحقق‌ناپذیر و دست‌نیافتنی را پیش پای خود بگذارد (ناخودآگاه سیاسی، ترجمه‌ی بهیان، صص ۲۵۱-۲۵۲).

اما جیمسون سپس به‌گونه‌ای مسئله‌زا می‌افزاید که فلسفه‌ی دیالکتیکی با مسئله‌ی «فراترفتن» از خیر و شر مواجه است و برخلاف نیچه، «موضعی نسبتاً متفاوت (این بار، بیرون از سوژه در امر فرافردی، یا به بیان دیگر در تاریخ) ارائه می‌کند که با آن می‌توان از پیوند دوگانه‌ی صرفاً اخلاقی فراتر رفت».

مشکل این‌جاست که جیمسون با دیدگاه پسا‌ساختارگرایان به خوانش هگل می‌پردازد. برای پسا‌ساختارگرایان «پیوندهای دوتایی صرفاً اخلاقی» مسئله‌ی فلسفی به شمار می‌رود و در پی برگزشتن حتمی از پیوندهای دوتایی‌اند. درمقابل مارکسیست‌ها را داریم که از نگاه‌شان «پیوندهای دوتایی صرفاً اخلاقی» فعالیتی ایدئولوژیک است برای نقاب‌زدایی و دگردیسی از رهگذر پراکسیس جمعی. این خوانش مارکسیستی از هگل برای درک‌ودریافت تام‌وتمام ژرفا و چندوچون رد اخلاق بورژوازی توسط مارکس ضروری است. دل‌زدگی هگل از اخلاق کانتی صرفاً به‌سبب اعتقاد به توخالی بودن امر مطلق یا دست‌نیافتنی بودن بایستار اخلاقی نبود، بلکه مهم‌تر از آن این‌که شیوه‌ای را که کانت به‌وسیله‌اش واقع‌گرایی را از آرمان‌گرایی جدا می‌کند مستلزم فرافکنی فلسفی آرمانی غیرممکنی است که هم مبنای اجتماعی خاصی را، که زمان و مکان خاص خود کانت باشد، پیش‌فرض می‌گیرد و هم پنهان می‌کند. (۲۶) به عبارت دیگر، هگل اخلاق کانتی را امری اخلاقی (مسئله‌ای اول‌شخصی) می‌بیند که از اخلاقی عرفی‌اجتماعی، که امری است اشتراکی، مشتق شده است.

نقد هگلی اخلاق کانتی از دو جنبه راه را برای جولان نظرگاهی مارکسیستی هموار می‌کند: نخست، تلقی کانتی را درباره‌ی نظریه‌ی ماهیت اخلاق رد می‌کند؛ دوم، این

خوانش محدودیت‌های شدیدی بر نقش و کارکرد گفتمان اخلاقی، که نمی‌توان آن را به عقاید اخلاقی فروکاست، در تغییرات اجتماعی اعمال می‌کند. همان‌طور که دیوید هوی به‌درستی اشاره می‌کند «هگل در مسیر کنار گذاشتن دیدگاه فرافلسفی کانتی در باب آنچه نظریه‌های اخلاق قادرند و می‌بایست انجام دهند، از سودای تجویز راه‌حل‌های آرمان‌گرایانه برای تعارضات اخلاقی دست می‌کشد. تعارضات محل سنجیدن تعهدات‌اند و تعهدات اخلاقی هیچ اولویت خودبه‌خودی‌ای ندارند.» (۲۷)

در این دیدگاه، رد اخلاق بورژوازی از سوی مارکس مشابهت اندکی با تلاش‌های پسا‌ساختارگرایان برای فراتر رفتن از خیر و شر دارد. رد اخلاق بورژوازی توسط مارکس مبتنی است بر دست‌کشیدن از سودای تجویز راه‌حل‌های آرمان‌گرایانه‌ی کانتی ناظر بر تعارضات اخلاقی، دست‌کشیدن از سودای هگلی مربوط به آشتی‌دادن امر واقع و امر ایدئال، و تسلیم‌کردن سودای پسا‌ساختارگرایانه‌ی برگزشتن فلسفی از پیوندهای دوتایی اخلاقی، متافیزیکی و معرفت‌شناختی. (۲۸) دغدغه‌ی مارکسیسم غلبه‌ی عملی بر تضادهای تاریخی طبقاتی بود. بنابراین، رد کردن اخلاق بورژوازی توسط مارکس کم‌تر به رد تقابلهای دوتایی مثل خیر و شر مربوط می‌شود و اتفاقاً بیشتر به تبعیت هگلی اخلاق از اخلاق عرفی اجتماعی ربط دارد. هدف مارکسیسم تشخیص اخلاق عرفی اجتماعی در حال تطور و توسعه در بطن جامعه‌ی سرمایه‌داری است؛ اخلاق عرفی اجتماعی‌ای که آرمان منفی آن مقاومت در برابر همه‌ی اشکال شیء‌انگاری و استثمار و آرمان‌های مثبتش آزادی اجتماعی و برابری طبقاتی است.

چیزی که مارکسیسم در این‌جا به ما می‌آموزد این است که اگر تنها متافیزیک، معرفت‌شناسی و اخلاق را جدی بگیریم، مجذوب لفاظی‌های دیگری در رابطه با فراتر رفتن از متافیزیک یا سخنان نیچه‌ای در باب فراتر رفتن از خیر و شر می‌شویم. در عوض، اگر به‌جای متافیزیک، معرفت‌شناسی و اخلاق، تاریخ را جدی بگیریم، دقیقاً همانند مارکس پس از ۱۸۴۴، جان دیویی در متمرکزترین دوران‌ش و ریچارد رورتی نوپراگماتیست، دیگر متافیزیک، معرفت‌شناسی و اخلاق نه دشمنان سرسختی‌اند که با آنها بجنگیم، و نه می‌توانند در قامت رقص پای گیج‌کننده‌ی محمدعلی‌کلی‌وار ساخت‌گشایان ظاهر شوند که بخواهند نمایش‌های چشم‌گیر حریف‌شان را «ویران کنند». بر اساس این دیدگاه، ساخت‌گشایان به ایده‌پردازانی منتقد و درعین‌حال فریب‌خورده‌ی سیاسی‌ای تبدیل

می‌شوند که به‌درستی به اومانیسیم بورژوازی حمله می‌برند، اما هم‌زمان به زینت ایدئولوژیک آکادمی‌های سرمایه‌داری انحصاری متأخر مبتدل می‌گردند.

آنالوژی (تشابه) و هومولوژی (همسانی)، صرف‌نظر از این‌که چقدر پیچیده و پیراسته باشد، بین معرفت‌شناسی و اصول اخلاقی یا متافیزیک و اخلاق تا زمانی معنادار است که فرد به این تصور بچسبد که دو حوزه، رشته یا گفتمان به‌هم مرتبط و درعین حال متمایز وجود دارد. بر این تصور با نظرداشتن به فرایند تاریخی خارج از دریچه‌ی گفتمان‌های متافیزیکی، معرفت‌شناختی و اخلاقی سنتی یا معاصر خط بطلان می‌کشیم، نه با امکان دادن به حرکت‌های بینارشته‌ای و نه با جست‌وجوهای «فراتر» از هر دو حوزه. یعنی تاریخ ما مسائل متافیزیکی، معرفت‌شناختی و اخلاقی را مطرح نکرده است که لازم باشد آن‌ها را حل‌وفصل کنیم یا از آن‌ها جلوتر برویم، بلکه این مسائل را به‌عنوان پاسخ‌های تخیلی ایدئولوژیک به مسائلی برای ما بر جا گذاشته‌است که زمانی مرتبط و به‌جا بودند و اکنون محلی از اعراب ندارند.

احیای مردگان، که اومانیسیت‌های بورژوا در صددش برمی‌آیند، ناممکن است. حمله به مردگان، که ساخت‌گشایان در صددش برمی‌آیند، کاری زائد است و برخلاف انتظار، ارزش‌بخشیدن به مرگ است. فراتر رفتن از مردگان یا بازیابی مخفیانه‌ی «محتوای» قبلی زندگی در اشکال جدید است (آن‌گونه که نیچه می‌گفت) یا ناچیزشمردن فریبکارانه‌ی وزن مردگان است، چه با ترویج فرقه‌های «واپس‌گرای» منفعل و نوستالژیک (آن‌گونه که هایدگر می‌گفت) و چه با خودسازی خلاقانه و بازتوصیف خود (آن‌گونه که امرسون، بلوم و رورتی می‌گفتند).

آنچه در پروژه‌ی مارکسیستی متمایز است این است که نه مردگان را احیا می‌کند و نه برای «فراتر رفتن» از گفتمان‌های متافیزیکی، معرفت‌شناختی و اخلاقی می‌کوشد. در عوض، پروژه‌ی مارکسیستی بر آن است که روال‌های کنونی را، یعنی زندگی باقی‌مانده را، در پس‌زمینه‌ی شیوه‌های گفتمانی و سیاسی قبلی، در برابر گذشته‌ی «مرده» تغییر دهد. مارکسیسم به ما توصیه می‌کند که «بگذارید مردگان را مردگان دفن کنند». مارکسیسم بیان می‌کند که این گذشته‌ی «مرده» مانند یک بختک بر سینه‌ی شیوه‌های غالب سنگینی می‌کند. بنابراین مارکسیسم بر ظرفیت‌ها و دامنه‌ی

مقدوراتی تأکید می‌ورزد که برای تغییر این شیوه‌ها در دست داریم. مارکس نه به سبب اجتنابش از درغلتیدن در دام تقابل‌های دوتایی، که از تجلیات و رسوبات متافیزیکی است، و نه به علت تردیدش در طرح مدعیات معرفت‌شناختی و قضاوت‌های اخلاقی، بلکه چون صورت‌های بورژوایی گفتمان‌هایی از این دست مرده و در لحظه‌ی تاریخی‌ای که او در آن می‌زیسته از بین رفته بوده‌اند، از بحث راجع به مسائل متافیزیکی، معرفت‌شناختی و اخلاقی، نخست چشم‌پوشی می‌کند، بعد طفره می‌رود و سرآخر اجتناب می‌ورزد. شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری، با اشکال اسرارآمیز خاص خود، روابط اجتماعی، فناوری‌ها و بوروکراسی‌ها و انگیزه‌ی تسلط بر جهان، مستلزم اشکال فعالیت نظری و عملی، شیوه‌های نوشتن، کنش و سازماندهی‌ای است که تاکنون برای گذشته‌ی «مرده» ناشناخته بوده است.

از این دیدگاه مارکسیستی، افشای واسازانه و پرده‌براندازی از تقابل‌های دوتایی در سنت فلسفی غرب نه تهدیدی علیه تمدن اروپایی است و نه نقدی که ذاتاً درست باشد و صرفاً نابه‌جا مطرح شده باشد و بهتر باشد علیه تقابل‌های دوتایی اخلاقی اعمال شود. و اساسی‌ها، مانند نقدهای هگلی‌های چپ در زمان خود مارکس، حملات جالب اما ناتوان بورژوایی به اشکال تفکر و مقوله‌های یک سنت «مرده» هستند؛ سنتی که کارش درست تعیین تبار و حفظ همین واسازی‌هاست. ادعای من در این‌جا صرفاً این نیست که این حملات متن را به قیمت از دست دادن قدرت ارج می‌نهند، بلکه مهم‌تر این است که آن‌ها با هدف انتقادی خود هم‌سو هستند: یعنی فقط مادامی زنده‌اند که به دشمن‌شان جان ببخشند. به‌طور خلاصه، حمله‌های ساخت‌گشایان باید به گفتمان‌های متافیزیکی، معرفت‌شناختی و اخلاقی جان بدهد تا نقدهایشان این گفتمان‌ها را بی‌جان کند. (۲۹)

وظیفه‌ی ایدئولوژیک اصلی مداخله‌ی مارکسیستی در بحث‌های فلسفی و انتقادی جاری، افشای پیامدهای ارتجاعی و محافظه‌کارانه‌ی اومانسیسم بورژوایی، موضع انتقادی و درعین‌حال سترون شک‌گرایی پساساختارگرایانه و نقد آبرونیک ساخت‌گشایانه و شخصیت‌اتوپایی و نهایتاً گریزان عرفان امرسونی بنیامین بلوم و عمل‌گرایی امرسونی رورتی است. وجه منفی هرمنوتیک مارکسیستی جیمسون این اقدام اضطراری، یعنی افشای موارد مزبور با دخالت مارکسیسم، را آغاز می‌کند. مشکل اساسی لحظه‌ی مثبت در پروژه‌ی او دقیقاً اتوپیانسیسم (آرمان‌شهرگرایی) است، به‌ویژه در پیوند دادن

جست‌وجوی نیچه‌ی فراتررونده از خیر و شر با پراکسیس مارکسیستی. در قطعه‌ای بسیار مهم از *ناخودآگاه سیاسی* - که اندکی بعد مورد ستایش قرار گرفت - جیمسون می‌نویسد:

پیداست که نه‌تنها مفهوم دورکیمی «آگاهی» جمعی، بلکه همچنین مفهوم «آگاهی طبقاتی» که در یک سنت مارکسیستی مشخص مفهومی محوری است، هر دو متکی هستند به همانندسازی غیرمتقن و استعاری آگاهی سوژه‌ی فردی با پویایی گروه‌ها. نقد آلتوسری و پسااختارگرایانه‌ی این مفاهیم و دیگر نمونه‌های موجود از مفهوم «سوژه‌ی تاریخ» را بی‌برورگرد می‌توان پذیرفت. اما بدیل‌هایی که آلتوسری‌ها عرضه کرده‌اند - مفهوم سوژه‌ی فردی یا طبقه‌ی اجتماعی به‌عنوان «معلول ساختار» یا مفهوم طبقه به‌عنوان حامل مجموعه‌ای از ساختارها (مفهومی انتزاعی شبیه مفهوم «مشارک» روایت در گریماس که نقطه‌ی مقابل مقولات سطحی «شخصیت» روایی است) - کارکردی سراپا سلبی دارند یا از زمره‌ی نقد تبعی یا ثانوی‌اند و مقولات مفهومی جدیدی ارائه نمی‌کنند. آنچه ما اکنون نیاز داریم - و یکی از وظایف میرم نظریه‌ی مارکسیستی معاصر است - ارائه‌ی منطقی سراپا نو برای پویایی جمعی است، و به همراه آن ابداع مقولاتی که رد و نشانی از کاربرد صرف اصطلاحات برگرفته از تجربه‌ی فردی نداشته باشند (به این معنا، حتی مفهوم پراکسیس یا کنش هدفمند مفهومی مشکوک باقی می‌ماند) (ناخودآگاه سیاسی، ترجمه‌ی بهیان، صص ۳۸۱-۳۸۲).

جای تعجب ندارد که درخواست جیمسون درباره‌ی «منطقی جدید» شبیه دعوت ژاک دریدا به یک «علت جدید» است، زیرا جیمسون راهبرد ساخت‌گشایانه‌ی فراتررفتن از تقابل‌های دوتایی را در پیش می‌گیرد. در این سطح از مقایسه، تفاوت عمده این است که جیمسون هرمنوتیک مثبت خود را براساس این «منطق جدید» قرار می‌دهد، درحالی‌که دریدا صرفاً پیش از بازگشت به فعالیت ضدهرمنوتیکی منفی‌اش، در سخنانش به «علت جدید» استناد می‌کند. با این حال، از منظر مارکسیستی، مبنای جیمسون برای هرمنوتیک مثبت آرمان‌شهری است، به معنای بد کلمه، زیرا

آرمان شهرگرایی‌ای است که یا بر هیچ نیروی تاریخی مشخصی استوار نیست که بالقوه بتواند به آن فعلیت ببخشد یا بر مفهومی مبتنی است که هر نیروی تاریخی تصورپذیری آن را تجسم می‌بخشد. جیمسون آشکارا از فرمول دوم پیروی می‌کند.

تحلیل پیشین به ما اجازه می‌دهد که نتیجه بگیریم کل آگاهی طبقاتی از هر نوع، مادامی که وحدت یک جمع را بیان می‌کند، اتوپیایی است. اما باید اضافه کرد که این گزاره گزاره‌ای تمثیلی است. جمع تحقق‌یافته یا گروه اندام‌واری از هر نوع - ستمگران و به همان اندازه ستمدیدگان - فی‌نفسه اتوپیایی نیست، بلکه مادامی چنین است که جمع‌هایی از این دست، همگی، خودشان تمثال‌هایی از زندگی جمعی انضمامی و غایی اتوپیای تحقق‌یافته یا جامعه‌ی بی‌طبقه باشند. اکنون بهتر می‌توانیم بفهمیم که چگونه فرهنگ و ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم یا هژمونیک نیز اتوپیایی است، نه به‌رغم کارکرد ابزاری‌شان که تضمین و ابدی کردن قدرت و امتیاز طبقاتی است، بلکه دقیقاً به این دلیل که آن کارکرد نیز در و برای خود در حکم تأیید هم‌بستگی جمعی است (ناخودآگاه سیاسی، ترجمه‌ی بهیان، صص ۳۷۷-۳۷۸).

این ادعای گزاف نه‌فقط نشان‌دهنده‌ی نوعی اتوپیانیسیم افسارگسیخته است، بلکه حکایت از مارکسیسمی غرق در ناامیدی دارد که گویی معتقد است هرگونه نمایش هم‌بستگی طبقاتی، تحلیل طبقاتی بی‌اعتبار شده را زنده نگه می‌دارد. مهم‌تر از آن، این ادعا، شبیه تاریخ‌گرایی بسیار ضعیف و خوش‌بینی ناچیز عرفان امرسونی بلوم و عمل‌گرایی امرسونی رورتی، مؤید میزان گرفتاری جیمسون در چنگال فرهنگ آمریکایی است. با عطف توجه به جنایات وحشیانه و وحشت‌های بزرگی که طبقات حاکم هژمونیک در اروپا، آفریقا، آسیا و آمریکای لاتین پراکنده‌اند، تنها یک متفکر مارکسیست با تجربه‌ی زیستن در آمریکای شمالی می‌تواند این امکان را طرح کند که خودآگاهی طبقه‌ی حاکم در ذات خود اتوپیایی است. اتوپیانیسیم معتدل بنیامین یا نظریه‌ی امید بلوخ مطمئناً از چنین بلندپروازی‌های مارکسیستی خوش‌بینانه‌ای حمایت نمی‌کند یا حداقل به چنین ایمان آمریکایی‌ای در آینده منجر نمی‌شود.

اتوپیانسیم بد جیمسون تنها نشانه‌ای از کاستی سیاسی عمده‌ی کار اوست: نوشته‌های او حائز هیچ پیامد سیاسی‌ای نیست یا پیامدش ناچیز است. از یک سو، آثار جیمسون به‌عنوان متن، از پراکسیس سیاسی بالایی برخوردار نیست (یا از هیچ پراکسیس سیاسی‌ای بهره نبرده است) که این یعنی از هیچ جنبش یا تشکیلات سیاسی معاصری که نوشته‌های جیمسون به طریقی با آن‌ها در پیوند باشد صحبت نمی‌کند یا به آن اشاره ندارد یا ارجاع نمی‌دهد. (۳۰) پس این آثار متون مارکسیستی آکادمیک درخودمانده‌ای باقی می‌ماند که بیشتر بخش‌هایش برای تخصص‌گرایان و ضدتخصص‌گرایان و مارکسیست‌ها و ضدمارکسیست‌های آکادمیک به رشته‌ی تحریر درآمده است. از دیگر سو، آثار او پراکسیس سیاسی اندکی دارد یا حتی اصلاً حائز پراکسیس سیاسی نیست و به‌معنای دیگر، فضای کمی برای برجسته‌کردن موضوعات پراکسیس سیاسی در چارچوب نظری خود یا پرداختن به شیوه‌های پراکسیس سیاسی در چارچوب آکادمیک خود فراهم می‌کند. (۳۱)

بنابراین آثار جیمسون بیش از حد تئوریک‌اند؛ خوش‌آمدگفتن او به هرمنوتیک سیاسی بسیار دور از حرارت جنگ‌های سیاسی است، تأمل بسیار کمی درباره‌ی منازعات سیاسی غالب دارد و بنابراین همان فرایند شیء‌انگاری را بازتولید می‌کند که در آثارش مقصر می‌خواند. مطمئناً چندپارگی کنونی چپ آمریکای شمالی، به‌حاشیه‌رانده‌شدن تشکیلات خرد سیاسی مترقی، و رازآلودگی افسارگسیخته‌ی زندگی و فرهنگ آمریکای شمالی محدودیت‌های شدیدی را بر کاربست متنی جیمسون اعمال می‌کند. باوجود این، انجام تأملات بنیادی‌تر در مورد راهبردهای سیاسی «عملی» مناسب به نظر می‌رسد. چیزی که این‌جا مدنظر من است ضدروشنفکری یا ضدنظری نیست، بلکه در عوض فراخوانی برای تئوری پیچیده‌تری است که از شرایط تاریخی و سیاسی کنونی در تمدن سرمایه‌دارانه‌ی آمریکا آگاه باشد و در آن ریشه داشته باشد.

البته جایگاه اجتماعی خود جیمسون، استاد زبان فرانسه‌ی دانشگاه پیل، کسی که آثار هرمنوتیکی مارکسیستی نوشته و یک مارکسیست آمریکایی است، انتظارات خودشیفته‌وار، انزوای سیاسی و خوش‌بینی ساده‌لوحانه‌ای را اقتضا می‌کند. با این حال، نوشته‌های جیمسون خودپسندانه نیست، اگرچه جملات سخت‌فهم و پیچیده‌ای به کار

می‌برد که بیشتر متناقض می‌نماید تا دیالکتیکی و نزدیک می‌شود به نثرهای انگلیسی‌ای که رنگ‌و‌لعباب متون فرانسوی را به خود گرفته‌اند. آثار جیمسون، با این‌که هیچ‌گونه قدردانی‌ای از منتقدان یا همکارانش در پیش‌گفتارشان نیست، متونی منفرد و مجزا از دیگر آثار نیستند. با این‌حال ما را هدایت می‌کنند که به‌جای خودمان به فرانسه بنگریم. مواجهه‌ی انتقادی و هرمنوتیکی او با سارتر، لوی استراوس، آلتوسر، لکان، بنیچو، دلوز، گتاری و لیوتار و سکوت نسبی‌اش درقبال برخی منتقدان برجسته‌ی آمریکایی مثل همکارش در ییل، پل دو مان، یا نادیده‌گرفتن منتقدان قابل‌توجه تاریخ‌گرایی مثل آر پی بلک‌مور، فلیپ راو و ایروینگ هو به همین علت است. درنهایت، جیمسون را نمی‌توان خوش‌بینی ساده‌لوح انگاشت، ولی به نظر می‌رسد اتوپیا نیسم پیچیده‌ی او بخشی از تمایل آمریکا به ایمان خاموش‌نشدنی به تاریخ و امید مقاومت‌ناپذیر به پیروزی‌ای رمانتیک باشد.

مراد اصلی من در این‌جا این نیست که جیمسون کمتر به فرانسوی بنویسد و گفتمان جذاب مارکسیستی‌اش را بسط و گسترش دهد تا بتواند از این طریق به دوستان و دشمنان مستعد آمریکایی‌اش بپردازد و همچنین خودش را به‌وضوح در سنت مارکسیستی آمریکایی جای دهد. درعوض مخصصه‌ی تاریخی‌ای که جیمسون گرفتارش شده است، یعنی ضعف ابزارهای مفهومی، محدودشدن مخاطبانش به مخاطبان دانشگاهی، داشتن تمایلات اتوپیایی و کاستی پراکسیس سیاسی‌اش می‌بایست بیشتر به موضوع بحث‌های دیالکتیکی او بدل شود. باوجوداین، جیمسون بیش از هر متفکر هرمنوتیک آمریکایی دیگری در راه دست‌یابی به پیشرفت‌های فکری و برجسته‌کردن چالش‌های نظری سنت مارکسیستی در دوران پسامدرن ما تلاش و قلم‌فرسایی کرده‌است. مسیری که او پیشگامش بوده اکنون پیش‌روی کسانی است، از جمله خودش، که این وظایف ضروری را به‌دوش می‌کشند که نه‌فقط تاریخ و سیاست را جدی بگیرند، بلکه به‌طور اخص، هویت‌های فکری آمریکایی و مارکسیستی ما در مقام نویسندگان متون، شکل‌دهندگان نگرش‌ها، برخورداران از ثمرات امپریالیسم، میراث‌داران حساسیت‌های هژمونیک و عاملان تاریخی‌ای با رؤیای آینده‌ای سوسیالیستی را پیش چشم داشته باشند.

مشخصات منبع:

Cornel West, Fredric Jameson's Marxist Hermeneutics, boundary ۲, Vol. ۱۱, No. ۱/۲, Engagements: Postmodernism, Marxism, Politics (Autumn, ۱۹۸۲ - Winter, ۱۹۸۳).

یادداشت‌ها

مایلم از جاناتان آراک، استنلی آرونویتز، پل بوو، فردریک جیمسون، دیوید لنگستون، مایکل اسپرینگر و اندرس استفنسون به سبب نظرها و انتقادهای حکیمانه و سازنده‌شان درباره‌ی نسخه‌ی قبلی این مقاله مراتب تشکر را به جا می‌آورم.

۱. فردریک جیمسون، مارکسیسم و فرم: نظریه‌های دیالکتیکی قرن بیستم ادبیات (پرینستون: دانشگاه پرینستون) ۱۹۷۱ (ارجاعات دیگر به این اثر مخفف و به شکل «مارکسیسم و فرم» خواهند آمد)؛ زندان‌خانه‌ی زبان: روایتی انتقادی از ساختارگرایی و فرمالیسم روسی (پرینستون: دانشگاه پرینستون، ۱۹۷۲). ارجاعات دیگر به این اثر مخفف و به شکل «زندان‌خانه‌ی زبان» خواهند آمد؛ ناخودآگاه سیاسی: روایت به‌مثابه‌ی کنش نمادین اجتماعی (ایتاکا: دانشگاه کورنل، ۱۹۸۱) دیگر ارجاعات به این کتاب به‌شکل مخفف «ناخودآگاه سیاسی» خواهند آمد؛ افسانه‌های پرخاش، ویندهام لوئیس: مدرنیستی همچون نوعی فاشیست (برکلی، دانشگاه کالیفرنیا، ۱۹۷۹) را نیز جزئی از این سه‌گانه می‌دانم، چراکه در ابتدا تصور می‌شد قرار است بخشی از ناخودآگاه سیاسی باشد، اما نهایتاً از آن جدا شد و در حجمی بزرگ‌تر و به‌عنوان اثری مستقل منتشر شد.

۲. در پیش‌گفتار ناخودآگاه سیاسی، جیمسون به دستاوردهای روایت‌شناسانه‌ی شکسته‌بسته ولی راهگشای گئورگ لوکاچ، بزرگ‌ترین اندیشمند مارکسیست عصر جدید، اشاره می‌کند.

۳. فردریک جیمسون، سارتر: خاستگاه‌های یک سبک (نیوهیون: دانشگاه ییل، ۱۹۶۱).

۴. مواجهه‌ی جیمسون با آدورنو در فصل نخست مارکسیسم و فرم براساس مقاله‌ای است که پیش‌تر در *سلمان‌گوندی* به چاپ رسیده است (ش ۵ (بهار ۱۹۶۷)، صص ۳-۴۳).

۵. برای مطالعه‌ی دیدگاه جیمسون راجع به دیالکتیک منفی آدورنو به‌مثابه‌ی آرمانی زیبایی‌شناختی، بنگرید به *ناخودآگاه سیاسی*، ص ۵۲، پاورقی ۲۹.

۶. اصلی‌ترین نقطه‌ی افتراق آدورنو با دریدا (و همین‌طور پل دومان)، که اولی ساخت‌گشایی دیالکتیکی و دومی پسا‌ساختارگرایی ساخت‌گشاست، این است که بن‌بست

نظری‌ای که مدافعان دیالکتیک، یعنی کسانی مثل آدورنو، به آن می‌رسند سرگشتگی‌ای هستی‌شناختی، متافیزیکی یا معرفت‌شناختی شمرده نمی‌شود، بلکه درعوض، این بن‌بست نظری محدودیتی تاریخی قلمداد می‌گردد. این محدودیت تاریخی از تناقضی تثبیت‌شده و جاخوش‌کرده برآمده که هنوز به‌سبب فقدان پراکسیس اجتماعی مناسب و همین‌طور نبود یک عامل انقلابی تاریخی اثربخش و پیش‌برنده، از بین نرفته و تا به امروز ادامه داشته است. برای اخذ اطلاعات بیشتر درخصوص مسئله‌ی مزبور، بنگرید به استنلی آرونویتز، بحران در ماتریالیسم تاریخی: طبقه، سیاست و فرهنگ در نظریه‌ی مارکسیستی (نیویورک: پراگر، ۱۹۸۱)، صص ۲۴-۳۴.

۷. همچنین رجوع کنید به مارکسیسم و فرم، ص ۳۷۳، جایی که جیمسون اعلام می‌کند: «نگاه ما چندان فلسفی نیست، بلکه هرمنوتیکی است».

۸. هربرت مارکوزه، اروس و تمدن (نیویورک، رندوم‌هاوس، ۱۹۵۵)، ص ۲۹؛ به نقل از مارکسیسم و فرم، ص ۱۱۳.

۹. این راهبرد هرمنوتیکی سنتی در قسمتی از صفحه‌ی ۴۰۴ مارکسیسم و فرم که در ادامه می‌آید، شرح‌وبسط داده شده است: «بنابراین فرایند نقد نه تفسیری صرف از محتوا، بلکه پرده‌برداشتن از آن است: آشکارسازی‌اش، بازیابی پیام اصلی‌اش، و یک تجربه‌ی بکر و بی‌واسطه که زیر تحریفات صورت‌گرفته به‌وسیله‌ی انواع مختلف سانسور نهفته است؛ سانسورها و جرح‌وتعدیل‌هایی که به هنگام خلق اثر بر آن سایه افکنده بوده‌اند. و این آشکارسازی مبین این مهم است که چرا محتوا تا به این حد دستخوش تحریف شده است. بنابراین، این آشکارسازی، گریز و گزیری از توصیف سازوکارهای این سانسور ندارد.

۱۰. افزون‌براین توجه‌تان را معطوف بدارید به ملاحظات جیمسون در صفحه‌ی ۲۶۱ ناخودآگاه سیاسی: این‌که معنا‌باختگی زندگی الزاماً مفهومی ناسازگار با مفهوم مارکسیسم نیست، و تصدیق این‌که زندگی بی‌معناست اصلاً به‌معنی معنامندی تاریخ نیست، هرچقدر هم زندگی طبیعی پوچ باشد.

۱۱. برای مطالعه‌ی ملاحظات خواندنی جیمسون در باب دین بنگرید به مارکسیسم و فرم، صص ۱۱۶-۱۱۸ و همین‌طور ناخودآگاه سیاسی، صص ۷۰-۲۹۲.

۱۲. جیمسون از انگشت‌شمار مارکسیست‌هایی است که به‌صراحت بر موضع معرفت‌شناختی واقع‌گرایانه خط بطلان می‌کشند. رجوع کنید به مارکسیسم و فرم، صص ۳۶۵-۳۶۶. در ذهن داشته باشید که جیمسون، در صفحات یادشده، آثار اولیه‌ی مارکسیست آمریکایی آن زمان، سیدنی هوکات، را به‌عنوان شاهده‌ی بر صدق مسئله‌ی مذکور برمی‌کشد و به آن‌ها استناد می‌کند. جهت بحث‌وفحصی قانع‌کننده درباره‌ی ایدئالیسم متنی پساساختارگرایان، بنگرید به ریچارد رورتی، «ایدئالیسم قرن نوزدهم و متن‌گرایی قرن بیستم»، مونیست، ش ۶۴ (آوریل ۱۹۸۱)، صص ۷۴-۱۵۵.

۱۳. ناخودآگاه سیاسی، ص ۱۳۹ و ۲۲۶.
۱۴. ناخودآگاه سیاسی، صص ۹۷-۱۴۱. بلوخ این مفهوم پیچیده را در ناهم‌زمانی و دیالکتیک مطرح می‌کند (نقد جدید آلمانی، ش ۱۱ (بهار ۱۹۷۷)، صص ۲۲-۳۸). برای مطالعه‌ی نقد مؤثر جیمسون بر فرم‌های غایت‌شناختی و ژنتیکی مارکسیسم، رجوع کنید به «مارکسیسم و تاریخ‌گرایی»، تاریخ ادبی نو، ش ۱۱ (۱۹۷۹)، صص ۴۱-۷۳.
۱۵. مارکسیسم و فرم، ص ۴۰۲.
۱۶. «نقد در تاریخ»، در نورمن رودیچ، سلاح‌های نقد (پالو آلتو: رمپارتس، ۱۹۷۶)، صص ۳۱-۵۰.
۱۷. برای مطالعه درباره‌ی زبان لوی استراوس، بنگرید به ناخودآگاه سیاسی، صفحه‌ی ۱۶۷ و همین‌طور برای مطالعه‌ی مفهومی که نورتروپ فرای از ادبیات مراد می‌کند، بنگرید به ناخودآگاه سیاسی، ص ۷۰.
۱۸. با این حال، من همچنان متقاعد نشده‌ام که بدن کیهانی در قیاس بلیک حتی کم‌وبیش به پیکر بورژوایی فردگرا شباهت داشته باشد. برای بحث درباره‌ی این موضوع، بنگرید به نورتروپ فرای، آناتومی نقد: چهار مقاله (پرینستون، دانشگاه پرینستون، ۱۹۵۷)، ص ۱۱۹.
۱۹. جفری اچ هارتمن، مرزبندی‌های شیخ‌گونه‌تر: علم شیرین نورتروپ فرای در ورای فرمالیسم: مقالات ادبی سال‌های ۱۹۵۸ الی ۱۹۷۰ (نیوهون: دانشگاه ییل، ۱۹۷۰)، ص ۴۰.
۲۰. هارتمن، مرزبندی‌های شیخ‌گونه‌تر، صص ۲۴-۴۱. جی هیلپس میلر، «سنت و تفاوت، حرکت‌گذاری‌ها»، ش ۲، (زمستان ۱۹۷۲)، صص ۶-۱۳.
۲۱. به دقایقی که جیمسون بر آن‌ها انگشت می‌گذارد توجه کنید: این شکل رسمی مفهوم آزادی دقیقاً همان چیزی است که به کار هرمنوتیک سیاسی تن درمی‌دهد. این شکل از مفهوم آزادی ما را تشویق می‌کند که از این تمثیل استفاده کنیم: پیوستن زندان‌های مادی به زندان‌های روانی، در نقش متحدکننده‌ی همه‌ی این سطوح مجزای وجود ظاهر می‌شود که در واقع همچون معادل‌سازی تبدیل‌کننده عمل می‌کند و به‌موجب آن ویژگی، داده‌های یکی از آن‌ها، مثلاً زندان مادی، می‌تواند متر و ملاک دیگری، مثلاً زندان روانی، نیز دانسته شود (مارکسیسم و فرم، ص ۸۵).
۲۲. جیمسون صریح‌خاطر نشان می‌کند که: «خواهم گفت چرا کمال مطلوب نقد (منظور نقد پساساختارگرایانه است) را در جای دیگر باید جست» (ناخودآگاه سیاسی، ص ۲۱).
۲۳. برای یافتن پاسخی کلاسیک به آنچه در خصوص این موضوع، اگرچه آن‌طور که بایسته و شایسته است منبع رضایت‌بخشی نداریم، رجوع کنید به ماکس شرلر، کین‌توزی

(نیویورک، آزاد، ۱۹۶۱). ترجمه‌ی ویلیام هولدهایم، ویرایش لوئیس آلفرد کوزر، صص ۴۳-۴۶، ۷۹-۹۷، ۱۰۳-۱۱۱ و ۱۱۴.

۲۴. فردریش نیچه، *فراسوی نیک و بد*، ترجمه‌ی والتر کافمن، نیویورک، کتاب‌های قدیمی، ۱۹۶۶، ص ۴۸.

۲۵. نیچه مکرر متذکر می‌شود که فرهنگ مدرن بورژوازی اروپایی ملغمه‌ای است از سنت‌های مختلف که فقط یکی از آن‌ها سنت یهودی-مسیحی است. باین‌حال چیزی که نیچه بر آن پای می‌فشرد و درمقابل جیمسون نادیده‌اش می‌انگارد این است که اخلاق مسیحی نه‌تنها مؤید ناتوانی نیست، بلکه ستم‌دیدگان را در برابر ستمگران مسلح می‌سازد. در این مسئله، جیمسون به‌جای نیچه دنباله‌رو سارتر است: «تگرش اخلاقی زمانی مجال تجلی می‌یابد که شرایط فنی و اجتماعی اشکال مثبت رفتار را غیرممکن می‌سازند. اخلاقیات سلسله‌ای از ترفندهای آمان‌گرایانه‌اند که ما را قادر می‌کنند زندگی‌ای را ادامه دهیم که فقر منابع و نابسندگی دامنه‌ی مقدوراثمان به ما تحمیل می‌کند». این چند سطر قسمتی از یادداشت منتشرنشده‌ای از سارتر است که سیمون دوبوار نقل کرده‌است (جی پی پاتنام، *نیروی شرایط*، ترجمه‌ی ریچارد هاوارد، نیویورک، ۱۹۶۵، ص ۱۹۹).

۲۶. بیشتر از هر کسی لوسین گلدمن بر این نکته تأکید کرده است (ایمانوئل کانت؛ لندن: کتاب چپی جدید، ۱۹۷۱، صص ۱۷۰-۱۷۹). هگل این نقد را در *فلسفه‌ی حق* (آکسفورد: دانشگاه آکسفورد، ۱۹۶۷)، ترجمه‌ی تی ام ناکس، صص ۸۹-۱۰۳، و همین‌طور در *فلسفه‌ی ذهن*، بخش سوم *دانشنامه‌ی علوم فلسفی* (آکسفورد، کلردون، ۱۹۷۱، صص ۲۵۳-۲۹۱) مطرح کرده است. جیمسون به‌وضوح این نکته را دریافته است وقتی که می‌گوید: «مفاهیم اخلاق به‌عنوان یک حوزه‌ی ایدئولوژیک به طبقه یا همگونی گروهی بستگی دارد و بین تجربه‌ی خصوصی فرد و ارزش‌ها و مقتضیات کاربردی جمعی توافق و چفت‌وبستگی مشکوک ایجاد می‌نماید که اخلاق آن‌ها را از حیث روابط بینافردی بازنویسی یا رمزگذاری می‌کند». باین‌حال، برخلاف هگل و مارکس، جیمسون بر این باور است که تاریخی‌سازی اخلاق منجر به فراتررفتن از دایره‌ی خیر و شر می‌شود. او در همان پاراگراف نقل‌شده چنین ادامه می‌دهد: در زمانه‌ی ما، اخلاق، هر جایی که دوباره متبلور گردد، ممکن است نشانه‌ی ابهام‌آمیزی قلمداد شود، و قضاوت‌های پیچیده‌تر و دوسویه‌تری از هر قضاوت سیاسی و دیالکتیکی درست‌تر را جایگزین ساده‌سازی‌های راحت‌تر و دم‌دستی‌تر یک اسطوره‌ی دوگانه کند. نکته‌ی اساسی در این‌جا این است که هگل، مارکس و جیمسون متفق‌القول‌اند که اخلاق بورژوازی بدون دروغی شرم‌آور درباره‌ی غنای تجربه‌ی اخلاقی نمی‌تواند حق مطلب را ادا کند. البته جیمسون معتقد است که این امر با تقابل‌های دوتایی خیر و شر ارتباط دارد، درحالی‌که هگل و مارکس به‌درستی بر این باورند که چنین خارش پساساختارگرایانه‌ی نیازی به خاراندن

ندارد، بلکه می‌بایست از بیخ‌وبین از شر منبعش خلاص شد (داستان‌های پرخاش، ویندهام لوئیس: مدرنیستی همچون نوعی فاشیست، برکلی، دانشگاه کالیفرنیا، ۱۹۷۹، ص ۵۶).

۲۷. دیوید کوزنزهوی، «اخلاق هگل»، دیالوگ، شماره ۲۰ (مارس ۱۹۸۱)، ص ۹۹.

۲۸. برای بررسی دقیق نقد مارکس بر کانت و هگل درباره‌ی رویکردهای اخلاقی، بنگرید به کورنل وست، اخلاق، تاریخ‌گرایی و سنت مارکسیستی (پایان‌نامه‌ی دکتری منتشرنشده) (دانشگاه پرینستون، ۱۹۸۰)، صص ۲۸-۷۴.

۲۹. همان‌طور که ریچارد رورتی خاطر نشان می‌کند، «غیرکانتی یک انگل است. گل‌ها نمی‌توانند از درخت انگور دیالکتیکی جوانه بزنند، مگر این‌که عمارتی وجود داشته باشد که درخت بتواند پیچک‌هایش را در درزهای آن وارد کند. هیچ ساخت‌گشایی‌ای بدون برساننده وجود ندارد. همین‌طور، بدون هنجار هم هیچ انحراف از هنجاری وجود ندارد. دریدا، مثل هایدگر، هیچ مطلبی برای نوشتن ندارد مگر این‌که "متافیزیک حضور" باشد تا او بخواهد بر آن غلبه کند. از دیگر سو، بدون شوخی حذف انگل‌ها، هیچ‌کدام از پیروان کانت به خود زحمت نمی‌دهد ساختن را ادامه دهد» («فلسفه به‌مثابه‌ی نوعی نوشتار: مقاله‌ای درباره‌ی دریدا»، تاریخ ادبی جدید، ش ۱۰ (۱۹۷۸)، ص ۱۵۸). این دقیقاً همان بازی فلسفی‌ای است که مارکس نادیده‌اش می‌گیرد، دورش می‌زند و از آن اجتناب می‌ورزد. برای اخذ اطلاعات بیشتر درباره‌ی صورت‌بندی تاریخی درخشان رورتی از بازی مدرن، رجوع کنید به فلسفه و آینه‌ی طبیعت (پرینستون، دانشگاه پرینستون، ۱۹۷۹) و همچنین برای خواندن نقدی نوماکسیستی بر این متن، به بررسی من در فصلنامه‌ی علوم الهی یونیون، ش ۳۷ (۱۹۸۲)، صص ۸۵-۱۷۹ رجوع کنید.

۳۰. برای توصیف مختصری که او از چپ فرانسوی و آمریکایی به دست می‌دهد، بنگرید به ناخودآگاه سیاسی، ص ۵۴، پاورقی ۳۱.

۳۱. جیمسون در یکی از مقاله‌هایش با عنوان «مارکسیسم و آموزش»، علوم سیاسی جدید، ش ۲-۳ (پاییز و زمستان ۱۹۷۹-۱۹۸۰)، صص ۳۱-۳۶ به نقش روشنفکر مارکسیست در آکادمی می‌پردازد.