



نقد اقتصاد سیاسی نقد بتواری نقد ایدئولوژی

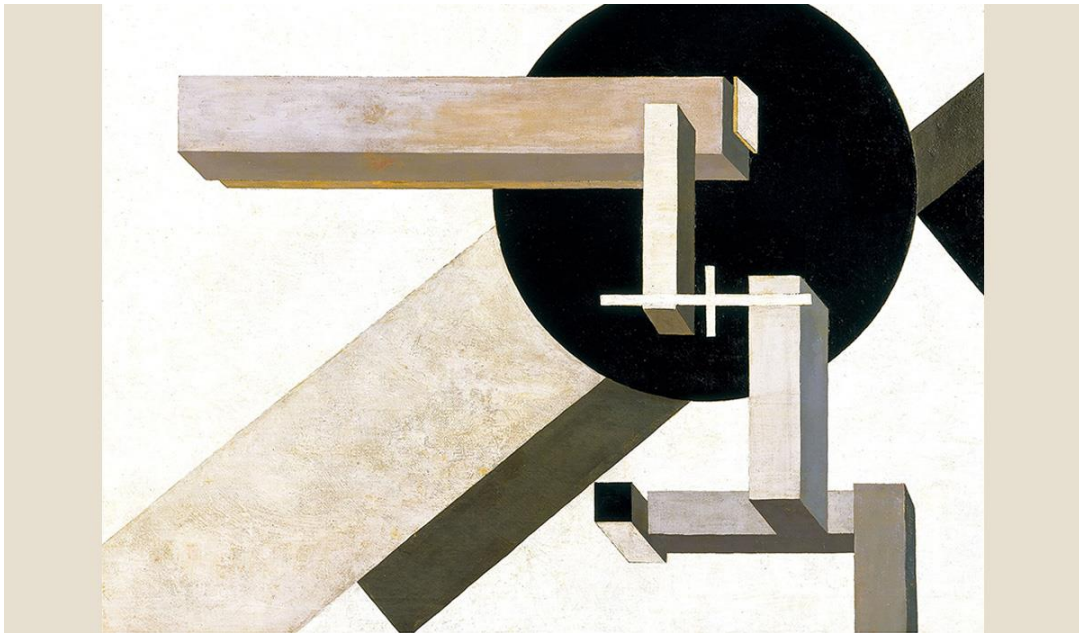
<https://naghd.com>

علیه ماتریالیسم تاریخی:

مارکسیسم هم‌چون گفتمانی مرتبه‌ی اول

ریچارد گان

ترجمه: ن. ناجی



مرداد ۱۴۰۲

مارکس به عنوان نظریه‌پرداز اجتماعی معروف است، به این معنا که «جامعه» را موضوع تأمل نظری قرار داده است. هدف نوشته‌ی حاضر این است که مستدل کند مارکس نه نظریه‌پرداز اجتماعی است و نه اساساً «نظریه‌پرداز» در این معنای مشخص. (من «نظریه‌پرداز» را کسی می‌دانم که موضوعی را، حالا هر موضوعی که می‌خواهد باشد، مورد تأمل قرار می‌دهد و آن موضوع نیز ذیل مجموعه‌ای از مفاهیم یا مقولات یا اصطلاحات مشخص می‌شود.) شکل اولیه‌ی بحثم را می‌توان این‌طور روایت کرد: مارکس نظریه‌ای اجتماعی ارائه نمی‌دهد بلکه نقد آن را به دست می‌دهد، به همان معنا که نقد فلسفه (در آثار اولیه‌اش) و نقد اقتصاد سیاسی را (که در ۱۸۴۴ آغاز شد و در دست‌نوشته‌های ۱۸۵۸-۱۸۵۷ **گروندریسه** و **کاپیتال** از سر گرفته شد) در اختیار می‌گذارد. همین نکته را می‌توان این‌طور بیان کرد که مارکس جامعه‌شناس نبود بلکه منتقد جامعه‌شناسی بود: «جامعه‌شناسی مارکسیستی» اصطلاحی است متناقض. (منظورم از «جامعه‌شناسی» فقط دانش‌رشته‌ای نیست که بر شالوده‌های نوکانتی در نیمه‌ی دوم سده‌ی نوزدهم بنا شده است — بنگرید به Rose 1981، فصل اول — بلکه منظور هرگونه نظریه‌ی عام جامعه از هر قسمی است؛ در ادامه‌ی مطلب تعریفی از نظریه‌ی «عام» ارائه کرده‌ایم.) توضیح بیش‌تر ادعایم از این قرار خواهد بود: **ماتریالیسم تاریخی غیرمارکسیستی است**، آن‌هم نه فقط از منظر اصطلاح‌شناسی [۱] یا از منظر جبرباوری اقتصادی که مثلاً صورت‌بندی‌های مارکس در پیش‌گفتار ۱۸۵۹ **پیرامون نقد اقتصاد سیاسی** به آن درمی‌غلند. [۲]

قبل از آن که استدلال‌های مشخصی بیاورم لازم است بستر ادعاهای طرح‌شده را روشن کنم. این ادعاها از منظر **سیاسی** در چارچوب چشم‌اندازی قرار می‌گیرند که به‌طور کلی «اتونومیستی» تعبیر می‌شوند؛ از منظر **نظری** — و من این‌جا خود را صرفاً به جنبه‌ی نظری این ادعاها محدود می‌کنم — آن‌ها از کندوکاو در رابطه‌ی میان «نظریه» (theory) (ی مرتبه‌ی اول) و «فرانظریه» (metatheory) (ی مرتبه‌ی دوم یا بالاتر) در اندیشه‌ی مارکسیستی نشأت می‌گیرند. مارکسیسم از تمایز مرسوم میان مجموعه‌هایی از آرا و اندیشه‌های مجزای نظری — نظیر جامعه‌شناختی یا علمی — و آرا و اندیشه‌ی فرانظری — نظیر فلسفی یا روش‌شناختی — امتناع می‌ورزد. این امتناع منتج است از نوع **بازاندیشی** (reflexivity) که مارکسیسم با آن اعلام موافقت می‌کند (یک نظریه زمانی «بازاندیش» (reflexive) به‌شمار می‌آید که به تأمل درباره‌ی اعتبار مقولات، اصطلاحات و دیگر چیزهایی که به کار می‌گیرد پردازد). شرط لازم و مشخص مارکسیسم این است که نظریه **به‌لحاظ عملی** بازاندیش باشد (یک نظریه زمانی به‌لحاظ عملی بازاندیش به‌شمار می‌آید که **در جریان** بازاندیشی وضعیت

عملی خود به تأمل درباره‌ی اعتبار مقولات خویش پردازد و برعکس: بنگرید به (Gunn 1989a). بازاندیشی **عملی** مشخصاً زیرپای تفکیک مرسوم نظریه/فرانظریه را خالی می‌کند، چرا که اجازه می‌دهد بازاندیشی‌های مرتبه‌ی اول – عملی، «اجتماعی» و غیره – به لحاظ فرانظری تأثیر بگذارند و برعکس: گویی، هم‌هنگام و در یک حرکت نظری واحد به سمت جبهه‌های «نظری» و «فرانظری» پیشروی می‌کند. بدین ترتیب است که اندیشه‌ی دیالکتیکی برای مارکس، و من ادعا می‌کنم که برای هگل نیز، شامل تمامیت‌بخشی (totalisation) می‌شود.

به عبارت دیگر یگانگی نظریه/عمل ادعایی مارکس^۵ مستلزم یگانگی نظریه/فرانظریه نیز هست. در جای دیگری (Gunn 1989a) بعضی از استلزامات این امر را در راستای «فرانظریه» توضیح داده‌ام: این استلزام‌ها به‌طور کلی عبارتند از این که مارکسیسم واجد هیچ خلاء مفهومی نیست که فلسفه، یا روش‌شناسی، بتواند پر کند. مارکسیسم چنین خلأی ندارد، نه به این دلیل که (به سیاق پوزیتیویسم) پرسش‌های فلسفه را نادیده می‌گیرد بلکه به این دلیل که شکل فلسفی این پرسش‌ها را، یعنی تخصیص آن‌ها به قلمرو دانش‌رشته‌ای مجزا، مردود می‌داند. در مقاله‌ی حاضر، توجه من به محور مرتبه‌ی اول یا «نظری» نظریه‌پردازی معطوف است. زمانی که تمامیت‌بخشی نظریه/عمل از هم گسسته شود و متعاقباً نظریه و فرانظریه از هم بگسلند (یعنی موضوعات دانش‌رشته‌های جداگانه شوند)، نه فقط رابطه‌ی بین نظریه‌پردازی مرتبه‌ی اول و مرتبه‌های بالاتر، بلکه سرشت هر یک از آن‌ها نیز تأثیر می‌پذیرد. در وهله‌ی نخست، آن‌ها هم‌چون دو روی متفاوت ولی مکمل سکه‌ای واحد در رابطه با هم قرار می‌گیرند، همان‌گونه که، از نظر مارکس، دولت روی دیگر سکه‌ی جامعه‌ی مدنی و جامعه مدنی روی دیگر دولت است. ولی در وهله‌ی دوم، در نظریه‌پردازی هریک از آن‌ها، که اینک به اجزایی منفک از هم بدل شده‌اند، بگرنجی‌هایی سر برمی‌آورند.

فرانظریه برای خودش حق اعتبارسنجی، یا انتقاد، از مقولات نظریه را قائل است. این کار را **باید** بنا به پیش‌فرض جدایی نظریه/فرانظریه انجام دهد، زیرا در غیر این صورت نظریه‌ی مرتبه‌ی اول می‌بایست به مقولات خود اعتبار بخشد، با این پیامد که دور باطل (vicious circularity) نتیجه می‌شود. [۳] اما اگر هم چنین **کند**، بنا به همان پیش‌فرض، تسلسل (infinite regress) را جای‌گزین دور باطل کرده است: نظریه‌ی مرتبه‌ی دوم مستلزم نظریه‌ی مرتبه‌ی سوم برای اعتبار خویش می‌شود و الی آخر، بدون هیچ امیدی

به پایان. خطر چنین تسلسلی در تاریخ فلسفه همیشه طنین انداز بوده است، از استدلال «انسان سوم» افلاطون (بنگرید به Cornford 1939) تا مناقشات بر سر احتجاج مرتبط با اعتبار مقولات در کانت.

نظریه‌ی مرتبه‌ی اول به هر طریق ممکن وقف توضیح دادن موضوعی شناختی می‌شود که بنا به اصطلاحات فرانتزری مشخص شده است. قبل از هرچیزی، فرانتزریه موضوع نظریه را مشخص می‌کند و بعد نظریه کارش را شروع می‌کند. مطمئناً این روزها مسائل به این سادگی‌ها هم سراسر نیستند. فرانتزریه تمایل به اتخاذ نقش **زیردست** دارد، بنگرید به Kuhn (1962)، Althusser (1976)، یا Bhaskar et al. 1988; Bhaskar 1989. جایگاه زیردستی از نظر کوهن شکل جذب فلسفه‌ی علم در تاریخ علم را به خود می‌گیرد؛ در آلتوسر، به طرز میهم [۴]، شکل تاریخی‌گری فلسفه را به خود می‌گیرد؛ و از نظر باسکار کارکرد زیردستی در شکل استدلال استعلایی از پراکسیس علم تا واقعیت ساختارهای علی که علم آشکار می‌کند پدیدار می‌شود. [۵] (به اصطلاح فلسفه‌ی «پساتجربه‌باوری» علم عمدتاً احیای چنین فلسفه‌ای در جایگاه زیردست است که سیصد سال پیش لاک به آن اعطاء کرده بود: به نظر می‌رسد که فروتنی در دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ باب روز بوده است.) ولی این چرخش به جایگاه زیردستی حاصلی ندارد (مثلاً باسکار در قطعاتی که پافشاری می‌کند رئالیسم انتقادی، در مقام یک فرانتزریه، می‌تواند علومی که واقعیت ساختارهای علی را تصدیق نمی‌کنند از رده‌ی علم خارج سازد، سخنش بیش‌تر بوی گستاخی می‌دهد تا فروتنی). البته دوگانه‌ی گستاخی/فروتنی در دریافت این پیچیدگی — دو روی یک سکه بودن — ناکام است، پیچیدگی‌ای که دقیقاً همان زمانی سر برمی‌آورد که نظریه و فرانتزریه را هم‌چون موجودیت‌هایی متقابلاً متمایز تفسیر کنیم. یا حربه‌ی زیردستی به نسبی‌گرایی محض ختم می‌شود که به سادگی به عملکردهای نظریه‌ی مرتبه‌ی اول اعتماد می‌کند، یا به این پیشنهاد ختم می‌شود که نظریه مسائلی را طرح می‌کند که حل‌شان وظیفه‌ی فرانتزریه است. به عبارت دیگر متضمن آن است که «نظریه» به انتظار راه‌حل‌های «فرانتزریه» می‌نشیند (همان‌طور که فرانتزریه نیز ناگزیر است به انتظار پرسش‌های نظریه بنشیند) و برعکس: آگاهی عام منتظر پاسخ‌گویی به مسائل فلسفی با ابزارهای علمی می‌ماند. «همین که فرانتزریه‌پردازان از موضوع سردرآوردند ما می‌توانیم کار را آغاز کنیم»؛ «همین که نظریه‌پردازان [پرسش‌ها] را مشخص کردند، ما هم می‌توانیم نتایج را به دست آوریم»؛ در این قسم استدلال‌ها، هر طرف رخت دیگری را می‌شوید. متعاقباً، پیامد چنین استدلال‌هایی تسلسل یا دور باطل است.

برای اهداف ما در این مقاله، این پیامدهای نظری، پیامدهای جدا از پیامدهای فرانظری، اهمیت دارد و می‌توان آن‌ها را چنین خلاصه کرد: هر «نظریه» عبارت است از **نظریه‌ای درباره‌ی...** این که «نظریه‌ای درباره‌ی...» همانا نظریه است، فقط به لحاظ فرانظری قابل تشخیص است، حتی اگر تأثیرمتقابل نظریه و فرانظریه (چیزی که استراتژی زیردستی اعلام می‌کند) مطرح شود. «نظریه‌ای درباره‌ی...» نیازمند موضوعی است دقیقاً مشخص؛ نظریه درباره‌ی موضوعی دقیقاً مشخص همانا «نظریه‌ای درباره‌ی...» است. این روزها، ما فکر می‌کنیم که هر قسم نظریه‌ای «نظریه‌ای درباره‌ی...» است، یعنی این که ما نظریه‌پردازی **فی‌نفسه** را در نظرگاهی ادغام می‌کنیم که هگل (برای مثال در مقدمه‌ی ۱۹۷۷) آن را «آگاهی» می‌نامید؛ خصوصیت «آگاهی» در معنای هگلی‌اش این است که موضوعش را به نحوی تعبیر می‌کند – و از این رهگذر **آن را در مقام یک موضوع برمی‌سازد** – که هم‌چون برابریستایی در مقابل سوژه‌ای که ادعای شناخت آن را دارد قرار می‌گیرد. آگاهی، بطور خلاصه، و نظریه هم‌چون «نظریه‌ای درباره‌ی...»، با مخاطره‌ی **شیء‌انگاری** ابژه‌اش روبه‌رو است. این نکته آن قدر اهمیت بنیادی دارد که خودم را موظف به توضیح مفصل‌ترش می‌دانم.

از آن جا که «نظریه‌ای درباره‌ی...»، یا «آگاهی»، گرایش به شیء‌انگاری ابژه‌اش دارد، هگل آن را به احکام عملی جهانی بیگانه مرتبط می‌داند. پدیدارشناسی سده‌ی بیستم نیز همین نظر را دارد: بنا به نظر مرلوپونتی (۱۹۶۲)، آگاهی گرایش به فراتر بردن خود از منظر اول شخص به سوم شخص دارد. پس، اگر نظریه‌ی **فی‌نفسه** هم‌چون «نظریه‌ای درباره‌ی...» به نظر ما جلوه می‌کند، و اگر آگاهی **فی‌نفسه** بر ما هم‌چون چیزی فراتر جلوه می‌کند، بنا به مفروضات هگلی و مارکسی، این را می‌توان به بیگانگی جهان نسبت داد که ما، موجودات نظری-عملی، در آن زندگی می‌کنیم. شیء‌انگاری درون شناخت حاکی از بیگانگی درون عمل می‌دهد و برعکس. این بیگانگی آن قدر عمیق است که حتی تصور آن دشوار است که نظریه اگر قرار باشد «نظریه‌ای درباره‌ی...» نباشد، چگونه چیزی خواهد بود. فقط در حواشی گفتمان معرفت‌شناسی است که به **اصطلاح** فرانمود نظریه در مقام «نظریه‌ای درباره‌ی...» به چالش کشیده می‌شود. بعنوان مثال، یکی از ترجیح‌بندها در نظریه‌ی انتقادی مکتب فرانکفورت در واقع این است که صدق و کذب فقط محدود به نظریه‌پردازی امور واقع نیست بلکه شامل خود امور واقع نیز می‌شود. یا این‌که: «در جهانی که **واقعاً وارونه** است، امر حقیقی وجهی از امر کذب است» (Debord 1987, para. 9). در حقیقت، همان‌طور که نقل‌قول‌های پیشین هم نشان می‌دادند، به نظر می‌رسد که هر تعبیری از نظریه به مثابه‌ی چیزی غیر از نظریه‌ی

درباره‌ی ... (نظریه‌ای درباره‌ی مفاهیم، جوامع و طبیعت که البته تمام این اصطلاحات بغرنج‌اند) محتملاً خاستگاه‌های فرهنگی‌اش دچار پارادوکس می‌شود.

برای این که ببینیم چیزی بیش از پارادوکس خودسرانه در کار است باید انگاره‌ی «نظریه‌ای درباره‌ی ...» را دقیق‌تر بازبینی کنیم. من «نظریه‌ای درباره‌ی ...» را، حالا هر چه که باشد، نظریه‌ی **عام** می‌خوانم. نظریه‌ی عام نظریه‌ای است که **تمامی موضوعش و فقط و فقط موضوعش** را خطاب قرار می‌دهد (شرط «مصدیقی» [extension] نظریه‌ی عام) و هم‌هنگام **موضوعش را نه بیش‌تعیین می‌کند و نه کم‌تعیین** (شرط «مفهومی» [intension] نظریه‌ی عام). مثلاً، نظریه‌ای عام درباره‌ی جامعه (شرط مصداقی) باید قابلیت توضیح تمام جوامع ولی فقط جوامع را دارا باشد، این بخش آخر شرط، طرح‌واره‌های مفهومی الیهاتی و طبیعت‌گرایانه را کنار می‌گذارد. (مطمئناً، چنین نظریه‌ای قابلیت بازاندیشی درباره‌ی مثلاً رابطه‌ی جامعه با طبیعت را دارد، نظیر کاری که ماتریالیسم تاریخی می‌کند، و حتی می‌تواند چنین رابطه‌ای را اساسی قلمداد کند، اما فقط به این شرط که رابطه‌ی جامعه/طبیعت را در جای خود به عنوان رابطه‌ی اجتماعی تفسیر کند: به قول لوکاج (۱۹۷۱)، طبیعت «مقوله‌ای اجتماعی» است). علاوه‌بر این، یک نظریه‌ی عام جامعه (شرط مفهومی) نه باید موضوعش را مثلاً با دخالت دادن توضیحات الیهاتی یا طبیعت‌گرایانه به کم‌تعیینی دچار سازد و نه با اولویت قائل شدن برای بعضی از جوانب زندگی اجتماعی نظیر جنبه‌ی اقتصادی یا فرهنگی آن را بیش‌تعیین سازد: بقول آلتوسر (۱۹۷۰) باید «تاثیر جامعه» توجه کند. (مطمئناً، ممکن است برخی از جنبه‌های جامعه بالفعل اولویت داده شوند، اما این دست اولویت‌ها را نمی‌توان با اتکا به دلایلی روش‌شناختی مستدل کرد). ممکن است **تدقیق دو** شرط مفهومی و مصداقی برای نظریه‌ی عام غیرضروری به نظر رسد، چراکه نظریه‌ی عام **موفق** نظریه‌ای است که در آن هر دو شرط مفهومی و مصداقی یک‌جا و توأم رعایت شده باشد: در همان مثال قبلی، اگر «جامعه» به‌لحاظ نظری نه دچار بیش‌تعیینی باشد و نه کم‌تعیینی، آن‌گاه تمامی جامعه و فقط جامعه به موضوع نظریه بدل می‌شود و برعکس. ولی منطقی است که بتوانیم این شروط را از هم تفکیک کنیم، چراکه هر کدام نقش متفاوتی را در بنا نهادن نظریه‌ی عام ایفا می‌کنند. شرط مصداقی همانا پیش‌داوری یا پیش‌انگاشت (در معنای هرمنوتیکی آن) را نسبت به موضوع نظریه‌ی عام فراهم می‌آورد: در مثال بالا، ما همه خیلی ساده و تخمینی می‌دانیم که معنای «جامعه» چیست. بدین‌سان شرط مصداقی به چیزی اجتناب‌ناپذیر اشاره دارد، همانا سرآغازهی نظریه‌ی عام، ولی اگر **فقط** شرط مصداقی در کار بود، نظریه‌ی

عام منحصر می‌شد به حیظه‌ی یک‌سره ناموجه شرح واقعیت‌های خام یعنی واقعیت‌های بری از مقولات. (و تقریباً همیشه از ورود هر آنچه که معضل‌آفرین است به این حوزه اجتناب می‌شود.) ولی برعکس شرط مفهومی نظریه‌ی عام هنگامی دخالت می‌کند که مصداقیت (extensivity) مسائل را اقامه کرده باشد: مثلاً اگر قرار است بدانیم **جامعه چیست** — اگر قرار نیست در معرفت‌مان از آن دچار بیش‌تعیینی یا کم‌تعیینی شویم — مجبوریم به مسئله‌ی اصطلاحات و مفاهیم و مقولاتی بپردازیم که با آن‌ها می‌توان جامعه را شناخت. شرط مفهومی حاکی از گام دومی در برساخت نظریه‌ی عام است، هرچند گامی است مشتمل بر واریسی گذشته‌نگر گام اول (بسته به آن که پرسش‌های آغازین چقدر خوب طرح شده باشند). و در حقیقت، شرط مفهومی^۱ اولویت منطقی دارد. زیرا اگر نتوان مقولاتی بسنده را برای حل آتی یک مسئله برشمرد، خود آن مسئله منتفی می‌شود. این اولویت در تعریف من از نظریه‌ی عام منعکس شده که آن را در واقع به‌عنوان عامیت **در نسبت با موضوعی معین** تعریف کردم. (با این تعریف، نظریه‌ای عام درباره‌ی یک مولکول مجزا غیرممکن نیست.) پاره‌جمله‌ی «در نسبت با» مفهومیت را در مرکز توجه قرار می‌دهد، یعنی، موضوع فرانتزوی تعیین مقولاتی که به مدد آن‌ها این یا آن موضوع^۲ می‌تواند یک موضوع، یا به عبارت دیگر چیزی بالقوه قابل‌شناسایی شود.

به این ترتیب، نظریه‌ی عام همانا «نظریه‌ای درباره‌ی ...» است و برعکس: نظریه‌ی مرتبه‌ی اول هنگامی به نظریه‌ی عام بدل می‌شود — آن هم به واسطه‌ی عدم‌وحدتِ نظریه/عمل یا می‌توان گفت، به‌واسطه‌ی بیگانگی — که بعد فرانتزوی‌اش بیرون کشیده شود.

توضیحات ما پیرامون «نظریه‌ای درباره‌ی ...» به‌عنوان نظریه‌ی عام روشن‌گر نکته‌ای است مهم: اولاً، **رابطه‌ی میان خصلت کلی و جزئی درون اندیشه‌ی صرفاً مرتبه‌ی اول**. تا جایی که مفهومیت بر مصداقیت اولویت می‌یابد، امر کلی نیز بر امر جزئی اولویت می‌یابد: **یگانه موضوعات ممکن** «نظریه‌ای درباره‌ی ...» همانا آن‌هایی هستند که می‌توانند تحت نفوذ نوعی مقولات کلی قرار بگیرند. مطمئناً، این مقولات کلی ممکن است پیش از مواجهه با جزئی‌ها شناخته شده باشند («حکم متعین» کانت که در دو نقد اولش بارز بود) یا ممکن است در تماس یا از ره‌گذر تماس با جزئی‌ها ایجاد شوند (نظیر رویکردهای «زیردستی»، هم‌راه با حکم «تأملی» نقد سوم کانت — که البته این دومی پیشاپیش گسستش را از نظریه‌ی عام **فی‌نفسه** آغاز کرده

است). آن چه در این هر دو رویکرد، یعنی رویکرد متعین و تاملی، شک برانگیز باقی می ماند، این نظر است که جزیی‌هایی را که نمی‌توان در زیرمجموعه‌ی کلی‌ها قرار داد، اساساً برای این که به موضوعات شناخت بدل شوند به درد نمی‌خورند؛ فارغ از این که ناموجود باشند یا پیش‌پاافتاده یا منجزکننده: مثلاً افلاطون (مقایسه کنید با Cornford 1939) تاکید داشت که هیچ مثلی، یا صورت‌های ذهنی کلی، از «مو» (موی زهار؟) یا «چرک و کثافت» وجود ندارد. این‌جا، درحقیقت، ما با یکی از درونمایه‌های اصلی اندیشه‌ی غربی روبه‌رو هستیم که از زمان سقراط به بعد همیشه فرض گرفته که نظریه همواره نظریه‌ی عام («نظریه‌ای درباره‌ی...») بوده است. ما چگونه می‌توانیم جزیی‌ها بشناسیم — چگونه می‌توانیم به آن‌ها «حقوق بی‌قیدوشرط» اختصاص دهیم — بی‌آن که آن‌ها را تابع کلی‌ها سازیم؟ مثلاً، کانت در نقد اولش تا آن‌جا پیش رفت که ادعا کرد فقط و فقط دوازده مقوله وجود دارند که «دریچه‌هایی» هستند که از طریق آن‌ها می‌توان عینیت را به‌طرزی منحصربه‌فرد دید. معضل مرتبط‌ساختن این کلی‌ها با جزیی‌ها در بحثش درباره‌ی «شماتیسیم» یا دیسه‌نمایی و مفهوم مرتبط «تخیل زایا» در **نقد قوه حکم** بروز می‌کند (مقایسه کنید با Walsh 1975): کدام یک اولویت منطقی دارد؟ دیسه‌ها یا تخیل زایا؟ نقد اول یا سوم؟ کانت‌شناسان هرگز نتوانستند این موضوع را روشن کنند.

اگر بخواهیم امر جزیی را توان‌مند سازیم دوباره به حواشی اندیشه معرفت‌شناختی گذر می‌کنیم. **نومینالیسم** در حل دو مسئله لنگ می‌زند، (الف) مسئله‌ی استقراء — که در حقیقت شایستگی کانت برگرفته از هیوم است — و (ب) شرایط بدیهی که کل دانش از جزیی‌ها، به نوبه‌ی خود، از مقولات کلی به دست می‌آید. بر همین اساس، نظریه‌ی مکتب فرانکفرت ادعا می‌کند که هر شناختی که از قتل و نادیده‌گرفتن جزیی سر باز زند متضمن تفکری می‌شود (که در این مقام به مقولات کلی می‌پردازد) که علیه خویش می‌اندیشد (همان‌طور که هگل نیز پیش‌تر در **پدیدارشناسی روح** «فاهمه» کلیت‌گرای محض را با قتل هم‌تراز کرده بود). آدورنو (۱۹۷۳) پارادوکس را تا آن‌جا پیش می‌برد که مدعی می‌شود جزییت خود یک مقوله‌ی کلی است. سده‌ی بیستم شاهد ترمیم جزیی‌ها **سوررنال** بوده است، مثلاً در آموزه‌ی حقیقت به‌عنوان «منظومه»‌ای از جزیی‌ها به‌جای استقراء از آن‌ها در مقدمه‌ی والتر بنیامین به **خاستگاه‌های نمایش سوگبار آلمانی** (ایده‌ی اصلی در این‌جا این است که جزیی‌ها «مونادهایی» هستند که امر کلی را درون خود دربردارند) و در نوشته‌های اولیه‌ی باتای (۱۹۸۵). با این همه، این ترمیم هم‌چنان نظریه‌پردازی نشده باقیمانده است. بیان این که جزیی‌ها

پیشاپیش در مقام جزئی کلی هستند این سوال را بی پاسخ باقی می گذارد که چگونه کلی ها در مقام کلی ها جزیت را درون خویش در بردارند.

دومین نکته‌ی مهم دیگری که از توصیف «نظریه‌ای درباره‌ی ...» در مقام نظریه‌ی عام سر برمی آورد، به رابطه‌ی میان جنس (genus) و نوع (species) مربوط می شود که نظریه‌ی عام در بردارنده‌ی آن است. این رابطه همان نمودار درختی آشنایی است که در آن یکی از مفردات در زیر نوع قرار می گیرد و آن نوع نیز به نوبه‌ی خویش زیر جنس ها قرار می گیرد. از قضا، این که چنین مناسباتی (به صورت عام-نظری) مرسوم می شوند، صرفاً استنتاجی است از نکته‌ی مربوط به بحث بالا درباره‌ی کلی ها/جزیی ها. ولی این نکته را می توان از مفهوم نظریه‌ی عام فی نفسه نیز بسط داد.

نظریه‌ی عام تا حدی عام به شمار می آید که می تواند حوزه‌ای از خاص ها را در «موضوعی» مشخص، و به صورت مفهومی، در مجموعه‌ای از اصطلاحات مقولاتی سامان دهد. تنها آن وقت است که نظریه به عنوان «نظریه‌ای درباره‌ی ...» به حساب می آید. ولی، دقیقاً تا جایی که این سامان دهی موفق باشد، پرسش‌هایی مصداقی بیش تری (ورای طرح‌های مشخص مفهومی برای نظام مند ساختن مسائل و ارائه‌ی راه حل‌های محتمل) سر برمی آورند. آیا داده‌های ارائه شده توسط این نظریه‌ی عام را می توان زیر پر وبال «نظریه‌ای عام درباره‌ی ...» قرار داد که به عبارتی از نوعی عام تر باشد؟ آیا این حرکت برساختی از مصداقیت به مفهومی واقعیت می گیرند که هیچ دانشی به لحاظ بری از مقولات نیست (هیچ «واقعیت خامی» وجود ندارد)، به نحوی که **چنین داده‌هایی**، حتی اگر به مثابه‌ی پیامد نظریه ایجاد شده باشند، هرگز نمی توانند مطلقاً و یک سره در قامت یک نتیجه قرار گیرند؛ حتی اگر تمامی کسانی که درگیر آن هستند آن را به مثابه‌ی حقیقت پذیرفته باشند، کماکان باید آن ها را به عنوان سرآغاز جدیدی برای بازاندیشی تلقی کرد. **داده** پرسش‌های جدیدی طرح می کند و داده‌ی **حقیقی** پرسش‌هایی را به عنوان امر نوعی در مقابل امر مشخص مطرح می کند. داده‌ی پروبلماتیک ما را به ابرپلکان تسلسل می کشاند و داده‌ی مسلم حقیقی ما را به پلکانی می کشاند که از نوع به جنس صعود می کند و الی آخر. (به همان سیاق ما را از پلکان **پایین** نیز می آورد: آیا نوع را نمی توان تا **بی نهایت** یا به هر حال به نحوی فزاینده مفرد و جزیی کرد؟) پس می توان گفت، که «نظریه‌ای درباره‌ی ...» صعود عمودی از رهگذر فرآنظریه‌ها را به صعود تک بعدی حاصل در چارچوب فقط نظریه پردازی مرتبه‌ی اول

هموار می‌کند. فوکو در **نظم/اشیاء** برگردان سده‌ی هجدهمی این نکته را به نحو درخشانی نشان داده است. مطمئناً سده‌های نوزدهم و بیستم از چنین دیسه‌های ارسطویی بریده‌اند. اما تا حدی که این جدایی‌ها موفق عمل می‌کنند، نه تنها علامت سوالی را در برابر قسمی ارسطوگرایی محلی و فرهنگی می‌گذارند، بلکه خود مفهوم نظریه‌ی عام را نیز به چالش می‌کشند. ساختار منطقی نظریه‌ی عام این **اجازه** را می‌دهد که بینابین فرد و جنس قرار بگیرد. زمانی که این جایگاه بینابینی واسازی شود، ساختار کلی نظریه‌ی عام نیز متزلزل می‌شود یا دقیق‌تر فرومی‌پاشد.

در بالا سعی شد طرحی از چارچوب نظریه‌ی مرتبه‌ی اول که ذیل فرانظریه‌ای جداشده از آن پیشرفت می‌کند ارائه شود. ایراد وارده علیه چنین نظریه‌ای، فارغ از ایرادات منطقی، در واقع بیش‌تر این است که در آب‌هایی بیگانه شنا می‌کند: جدایی نظریه/عمل. حالا می‌توانم بگویم که با مشروعیتی که از بحث بالا کسب کرده‌ام، قصد دارم ادامه‌ی مقاله‌ام را به صورتی کم‌وبیش جدلی بسط دهم. در این مسیر، طرحی از یک بدیل برای نظریه‌ی در مقام نظریه‌ی عام ترسیم خواهم کرد. با ارائه‌ی این طرح و پی‌گیری بازنگری نظری درون آن ادعا می‌کنم که این دستاورد ویژه (و بی‌همتای) مارکس است.

اما از چه چیزهایی باید دست کشید؟ قبل از هر چیزی و بنا به تعریف اولیه‌ام، باید جامعه‌شناسی را کنار گذاشت. جامعه‌شناسی (به‌عنوان هر نظریه‌ی عامی درباره‌ی هر گونه جامعه، فارغ از این که نظریه‌ای اراده‌باور یا جبرباور، فردگرا یا ساختارگرا، وبری یا دورکهایمی و «بورژوازی» یا «مارکسیستی» باشد) به محض کنار گذاشتن مفهوم نظریه‌ی عام [خودبه‌خود] از بین می‌رود. بار دیگر بنا به همان تعریف اولیه‌ام، مارکس چنانچه تز وحدت عمل نظریه‌ی خودش را جدی بگیرد، دیگر **نمی‌تواند** نظریه‌پردازی اجتماعی باشد. در حقیقت مارکس نظریه‌پرداز اجتماعی **نیست**، چرا که (در «تزهایی درباره‌ی فوئرباخ»، تز هشتم) اعلام می‌کند که «همه‌ی زندگی اجتماعی اساساً پراتیکی است» و هم‌چنین به همین سیاق در **دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴** اذعان می‌کند کلید [درک] نهاد مالکیت خصوصی^۱ کار بیگانه است و نه برعکس. تأکید چنین مقولاتی بر کنش، یا پراتیک، در تقابل با ساختارهای اجتماعی است: به نظر می‌رسد که مارکس می‌گوید اگر می‌خواهید «جامعه» را بفهمید، باید به پراکسیسی بنگرید که جامعه (در حال حاضر و زیر نفوذ بیگانگی) از آن بر آمده است و نه به خود جامعه به‌صورت **فی‌نفسه**. البته این وسوسه هست که چنین قطعاتی را به معنای دفاع از **جامعه‌شناسی** کنش‌گر قرائت کنیم. اما، در پرتو بحث بالا، اکنون می‌توانیم درک بهتری از آن داشته باشیم: این قطعات (به‌طور کلی

و پیش از رواج این اصطلاح) خبر از قسمی نقد جامعه‌شناسی در معنای دقیق کلمه می‌دهند. حتی یک جامعه‌شناسی کنش‌گر — البته بسیار متفاوت از طنین فردگرایانه‌ای که این دست جامعه‌شناسی‌ها معمولاً هم‌راه خود دارند — کماکان یک نظریه‌ی جامعه باقی می‌ماند: و دقیقاً همین دو چیز مکمل، یعنی «نظریه‌ای درباره‌ی ...» و «جامعه» است که مارکس با تمام توان به چالش می‌کشد. «نظریه‌هایی درباره‌ی ...» و «جوامع» تنها زمانی پدید می‌آید که وحدت نظریه/عمل ملغاً شده باشد.

چنانچه قبلاً گفته شد، این بازاندیشی‌ها هر آن‌چه را که در قامت قسمی جامعه‌شناسی مارکسیستی جلوه کند، فارغ از این‌که چنین جامعه‌شناسی تا چه اندازه امکان تعیین چندبعدی را فراهم کند، ملغاً خواهد کرد، چراکه «عامیت» نهایتاً به‌لحاظ مفهومی تعریف شده است. واکاوی خردمقیاس نیز در این‌جا به کاری نمی‌آید، چراکه خردمقیاسی نیز، همان‌گونه که نوع به جنس مرتبط است، به کلان‌مقیاس مرتبط است: هریک به دیگری مشروعیت می‌بخشد. برای مثال، مشاجره‌ی فورديست/پسافوردیست هر دو به شاخه‌ی «جامعه‌شناسی‌های گذار» تعلق دارد، و جامعه‌شناسی گذار کم‌وبیش از زمانی که نویسنده‌ی **اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری** قلمش را به دست گرفت، چیزی نبوده جز تعریف جامعه‌شناسی فی‌نفسه. یا مثلاً گرامشی، که واکاوی اقتراعی (conjunctural) را به‌شکلی پارادایمی دنبال می‌کند، به همان میزان به نظریه‌ی نخبگان اتکاء می‌کند که به مارکسیسم (Bellamy 1987). و بالاخره، طرح نظریه‌ی انتخاب عقلانی برای بازسازی سیاست کلان طبقه از دل سیاست خرد تصمیم‌گیری فردی (Elster 1985; Roemer 1986) به‌محض این‌که مفهوم توازن را وارد می‌کند به مسائل عام برمی‌خورد. موضوع این نیست که در هر کدام از این دیسه‌های اقتراعی، به یک نظریه‌ی عام غیرمارکسیستی توسل شده است؛ بلکه مسئله درواقع این است که نظریه‌های عامی که به کار گرفته می‌شود **باید** غیرمارکسیستی باشند، چرا که، همان‌طور که در بالا توضیح دادیم، مارکسیسم [اساساً] هرگونه نظریه‌ی عام (مثلاً **نظریه‌ی عام جامعه**) را به چالش می‌کشد.

در گام دوم ماتریالیسم تاریخی را نیز باید کنار گذاشت. آن‌چه به‌اصطلاح ماتریالیسم تاریخی نام گرفته، نزدیک‌ترین رویکرد به یک نظریه‌ی عام جامعه است که نوشته‌های مارکس — به‌خصوص پاره‌ی اول **ایدئولوژی آلمانی** و پیشگفتار ۱۸۵۹ — شامل بود. خصلت «عام» ماتریالیسم تاریخی را به بهترین وجه می‌توان با اشاره به مسائلی که برانگیخته نشان داد. **به‌لحاظ مصداقی**، باید منتظر قسمی تسویه‌حساب

مارکسیستی با شیوهی تولید آسیایی بود (Wittfogel 1953; Lichtheim 1963; cf. Hobsbawm 1964, Intro.)، تسویه حسابی که با این اشاره‌ی بارو (Bahro 1979) که شیوهی تولید آسیایی محلی است که احتمالاً بحران مارکسیسم از دل آن بروز می‌کند، به لحاظ سیاسی عاجل‌تر از همیشه شد. مشاجرات درباره‌ی جایگاه شیوهی تولید آسیایی، که البته کماکان در چارچوب ماتریالیسم تاریخی قرار می‌گیرد، به سراغ‌های تاریخ ارجاع می‌دهد؛ در رابطه با پایان تاریخ نیز ملاحظات مصداقی سر برمی‌آورد که به لحاظ منطقی به همان اندازه قدرت‌مندند. یک مکتب کامل مارکسیستی (Lukacs 1971, fifth essay; Marcuse 1941; Horkheimer 1972, p. 229; Sartre n.d., p. 34) تصدیق می‌کنند که جبرباوری تاریخی در مقام شرحی از سرمایه‌داری، که **بالفعل** نیز جبرگراست، بسیار خوب و مناسب عمل می‌کند، اما به مثابه‌ی راهنمایی برای هستی‌رهایی‌بخش که مناسبات ستیزه‌آمیز کار و سرمایه راه آن را باز می‌کنند، چنین روایت جبرباورانه‌ای از ماتریالیسم تاریخی نمی‌تواند راه‌گشا باشد. این مکتب آخری حتی زمانی که ملاحظات مصداقی کانون توجه است، با ملاحظات مفهومی نیز شانه‌به‌شانه است: مشکل در این‌جا جبرباوری اقتصادی آشکار مارکس در پیشگفتار ۱۸۵۹ است. برای مثال، از نظر لوکاچ (۱۹۷۱، ص ۱۲۷): «وجه تمایز قاطع مارکسیسم از تفکر بورژوازی، اولویت انگیزه‌های اقتصادی در تبیین تاریخی نیست، بلکه چشم‌انداز تمامیت است.» مطمئناً صورت‌بندی‌هایی چون «انگیزها» و «چشم‌انداز» هنوز نزدیکی فراوانی به پارادایم وبری دارد که لوکاچ دانش‌آموخته‌ی آن بود؛ هنجار این پارادایم کماکان فردگرایی روش‌شناختی (methodological individualism) است (یعنی روی دیگر وبری سکه‌ی ساختارگرایی). ولی سخن لوکاچ — همراه با دیگرانی که بعدتر تکرار کردند، نظیر مارکوزه، هورکهایمر، سارتر و البته گرامشی — به اندازه‌ی کافی روشن است که جبرگرایی اقتصادی (الف) هستی اجتماعی را با ادغام آن در نوعی «جامعه‌ی از سگ‌های آبی»، که مارکس در **دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴** به آن اشاره کرده است، دچار کم‌تعیینی می‌کند؛ هم‌هنگام، (ب) با در پراتز قرار دادن کلیت قلمرو اجتماعی، به عنوان روبنا، که «در آن انسان‌ها ... از این تضاد آگاه شده و برای از بین بردن آن به نبرد بر می‌خیزند» (Marx 1971, p. 21) هستی اجتماعی را دچار بیش‌تعیینی می‌کند. این ابهام نظری درون ماتریالیسم تاریخی مابین کلیت بخشیدن و چشم‌اندازهای علی (یادداشت شماره ۱۲ را ببینید) خصلت پرابلماتیک آن را در رابطه با محور مفهومی اندیشه‌ی عامیت‌بخش برجسته می‌کند.

به دیگر سخن، ماتریالیسم تاریخی قربانی نقد مارکسیستی (مشتق از تز وحدت نظریه/عمل) از نظریه به مثابه‌ی «نظریه‌ای درباره‌ی ...» می‌شود. ایده‌های لنینیستی و انگلسی از **کاپیتال** به مثابه‌ی نوعی کاربست مشخص [۶] برداشت نوعی [generic] ماتریالیستی تاریخی (همراه با خود روابط میان جنس/نوع) نیز همگی نقش بر آب شدند. ماجرای جامعه‌شناسی‌های فوردیستی/پسافوردیستی معاصر نیز همین‌گونه است — البته به دلایلی کاملاً متفاوت از دلایلی که در بحث درباره‌ی منشاء مارکسیستی آنها مطرح شد. بر منشاء ماتریالیستی تاریخی آنها می‌توان صحّه گذاشت و با این حال کماکان دست‌آورد آنها را ناموفق دانست. نقد ماتریالیسم تاریخی که این‌جا طرح شده کم‌تر به محتوای آن (در مقام نظریه‌ای عام که به شکلی مفهومی مشخص شده است) و بیش‌تر به شکل آن مربوط است. مشاجرات درون ماتریالیسم تاریخی و درباره‌ی آن البته پرشمار بوده‌اند. برای مثال، پرسشی همیشگی وجود دارد که ماتریالیسم تاریخی کلیت‌بخش است یا علیت‌باور؛ دیگر پرسش مرتبط این است که آیا «زیربنا»ی اقتصادی را می‌توان مستقل از «روبنا»ی [۷] سیاسی و حقوقی و ایدئولوژیک مفهوم‌پردازی کرد یا خیر؛ و مشاجره‌ای در مورد این مسئله که آیا «نیروهای» مولد بر «مناسبات» تولید اولویت دارند یا برعکس [۸]. مسئله‌ی تدقیق تعریف نیروها و مناسبات تولید نیز کماکان به همین اندازه مناقشه‌برانگیز است. [۹] **هیچ‌یک** از این مناقشات به جایگاه یا شکل ماتریالیسم تاریخی نمی‌پردازند. پس از نظرگاه فعلی ما همگی ثانوی محسوب می‌شوند. شاید تنها حرف معقولی که در مسیر این مباحثات گفته شده این باشد که در پیشگفتار ۱۸۵۹ مارکس (در مسیر توضیح «سرنخ راهنمای» مطالعاتش) هیچ اشاره‌ای به طبقه نیست، در حالی که در جمله‌ی آغازین **مانیفست کمونیست** این سرنخ منحصراً همانا پراکسیس مبارزه‌ی طبقاتی توصیف می‌شود.

قبلاً اشاره شد که ماتریالیسم تاریخی به کم‌اصیل‌ترین بخش‌های اندیشه‌ی مارکس تعلق دارد. تشخیص «پیش‌بینی‌ها»ی ماتریالیسم تاریخی به چیزی مثل سرگرمی‌های آکادمیک بدل شده است (مثلاً Pascal (1938; Skinner 1965; Meek 1976). ما بابت طرح این نکته وام‌دار کامینیل (Comninel, 1987)؛ و مقایسه کنید مقاله‌ی گرسنبرگ در مجلد نخست مجله‌ی **مارکسیسم گشوده**) هستیم که در حالی که در نوشته‌های مارکس اقتصاد سیاسی از طریق آسیاب نقد پی گرفته می‌شود، او برداشت خود را از تاریخ — و در نتیجه «تاثیر جامعه» — را کم‌وبیش چشم‌پسته پذیرفته است. پیش‌بینی‌ها را می‌توان حاضر و آماده کشف کرد، فقط به این دلیل که در ماتریالیسم تاریخی چیز تازه‌ای وجود ندارد. کامینیل **مبارزه**

را به‌عنوان موضوع اساسی ماتریالیسم تاریخی به مرکز توجه می‌آورد و کارش شامل تشخیص درخشان غایت‌گرایی ذاتی در جامعه‌شناسی‌های گذار است (مقایسه کنید با Bonfeld 1987 برای بحثی در همین زمینه درباره‌ی فوردیسم/پسافوردیسم)، با این وجود خواست خودِ کامنیل نیز هنوز یک **ماتریالیسم تاریخی** مبارزه است. مدعای خود من این است که مبارزه مرزهای ماتریالیسم تاریخی را منفجر می‌کند (انفجاری به درون و بیرون) و به فراسوی محدوده‌های آن اشاره می‌کند، تاجایی که دیگر «نظریه‌ای درباره‌ی» مبارزه — یعنی نظریه‌ای عام که موضوع آن مبارزه است — به تناقضی در لفظ بدل می‌شود. برهان این مدعا را در ابتدا ارائه کردم. **یا مبارزه یا شی‌ءوارگی نظریه‌ی عام: حد وسط یا شق سومی وجود ندارد.** [۱۰]

مقصود این نیست که بگوییم تمام استدلال‌های ماتریالیسم تاریخی به‌طور یک‌سانی پوچ (یا معتبر) هستند. بعضی از این استدلال‌ها تهدید به گسست از شکل ماتریالیسم تاریخی می‌کنند و بعضی دیگر نه. آن‌هایی که چنین می‌کنند متکی بر پیش‌فرض تمامیت (totality) هستند، زیرا مسئله‌ی رابطه‌ی کلیت و خاص‌بودگی را به میان می‌کشند. دیسه‌ی جنس/نوع که طبق آن جزیی‌ها (در یک عبارت گویا) زیرمجموعه‌ی کلی‌ها قرار می‌گیرند، با برداشتی از تمامیت بغرنج می‌شود که فارغ از سادگی یا «پیچیدگی» آن (مقایسه کنید با Althusser 1969, 6; 1970, ch. 5) حضور امر کلی را در امر جزیی و برعکس نشان می‌دهد. هنگامی که سارتر (n.d.; 1976) در مجادله با لوکاچ، به‌درستی در پی تأکید بر فعالیت تمامیت‌بخشی در مقابل انفعال «تمامیت» برمی‌آید، این به معنای تصحیحی کوچک اما میمون یا به‌عبارت دیگر جدلی درونی است: تمامیت معنایی ندارد جز حرکت اضداد (رجوع کنید به **منطق بنا** هگل: Hegel 1986, p. 35ff). زمانی که خاص‌بودگی جایگاه شایسته‌اش را کسب کند، عامیت — یا دقیق‌تر عامیت **ناب** که قبلاً تعریف شد — منفجر می‌شود. بنابراین، لوکاچ و دیگران نه فقط به‌لحاظ مصداقی بلکه به‌لحاظ مفهومی نیز از مدار نظریه‌ی عام خارج می‌شوند. پرسشی که آن‌ها طرح می‌کنند، پرسش‌های مرتبط با خاص‌بودگی تاریخی مقولات به‌اصطلاح عام یا کلی‌اند: بررسی مارکس درباره‌ی بت‌وارگی یا شی‌ءوارگی (مقایسه کنید با Goldman 1977)، چیزی جز این را طرح مسئله نمی‌کند.

اجازه می‌خواهم این‌جا پراگماتری باز کنم. چنان‌چه چیزی در سلسله مباحث طرح‌شده‌ی بالا معتبر یا جذاب است، چاره‌ای نداریم جز این که برداشت [رایج] از **پیشرفت مسیر فکری مارکس** را، که برای خودش عملاً به قسمی ارتدکسی بدل شده است، بازبینی کنیم. این برداشت مارکس را بنا به نوشته‌های «اولیه» و نوشته‌های

دوران «بالیدگی» اش تقسیم می‌کند و بنا به اقتضای بحث یکی را بر دیگری برتری می‌دهد. البته افراطی‌ترین نوع این دسته‌بندی از آن التوسر است: آلتوسر (۱۹۶۹؛ ۱۹۷۰؛ ۱۹۷۶) تأکید می‌کند که از حدود ۱۸۴۵ به بعد در مارکس شاهد برآمدن قسمی «گسست معرفت‌شناختی» هستیم. تا قبل از ۱۸۴۵ مارکس یک انسان‌باور ایدئولوژیک بود؛ پس از ۱۸۴۵ مارکس پی‌ریزی یک علم ماتریالیستی تاریخی را آغاز کرد (که البته آلتوسر خود را در روشن کردن خطوط کلی آن ناتوان یافت). [۱۱] شرح‌های متعدد دیوید مک‌للان درباره‌ی مارکس (تلخیص آن در McLellan 1973) نسخه‌ای رقیق‌شده از همین تر است: مارکس (به‌رغم آلتوسر) در سال ۱۸۴۵ از انسان‌باوری دست‌نکشید ولی ماتریالیسم تاریخی که اجمالی از آن در «تزه‌های فویرباخ» آمد و دست‌کم موقتاً در **ایدئولوژی آلمانی** تحکیم یافت، گامی اساسی به جلو را در افکارش نمایان می‌کند. دلالت‌های بحث ارائه شده در این جستار این بود که چنین چیزی نیست. ماتریالیسم تاریخی ۱۸۴۵ (که به شکلی نادقیق در ۱۸۵۹ یادآوری شد) [۱۲] بیش از آن که خبر از پیشرفتی نظری بدهد، نشان‌گر نوعی «بیماری کودکی» (لنین) بود که نقد اقتصاد سیاسی و نقد جامعه را در روزهای آغازین‌شان تحت سیطره گرفته است. روند تداوم واقعی را می‌توان از ۱۸۴۴ دنبال کرد، یعنی زمانی که نقد اقتصاد سیاسی برای اولین بار به بیان درآمد، هرچند کماکان درون چارچوب اخلاقی رقابت، تا ۱۸۵۷، یعنی زمانی که پیش‌نویس «مقدمه» که بعداً با پیش‌گفتار ۱۸۵۹ عوض شد، به قلم درآمد. چیزی که در مارکس حیرت‌آور است تداوم قاطعانه‌ی آثار با محوریت طبقه‌ی او از ابتدا تا به انتهاست. ماتریالیسم تاریخی در راستای این تداوم همچون چیزی است که [تحولات نظری] دهه‌ی ۱۹۸۰ ما را با آن آشنا کرده است، چیزی هم‌چون کورسویی گذرا. گویی مارکس خبر از نقد اقتصاد سیاسی و نقد جامعه داده و سپس دچار تردید و عقب‌نشینی شده و برای زیرسازی نظاراتش به **یک نظریه‌ی اجتماعی** متوسل شده است. پیش‌گفتار ۱۸۵۹، فارغ از کج‌تابی‌هایش، گزارشی صادقانه از همین وضعیت است: در خاتمه‌ی این پیش‌گفتار، و نه در خلال آن، مارکس به ما اعلام می‌کند که «در آستانه‌ی ورود به علم» ایستاده‌ایم (Marx 1971, p. 83). در آخرین دهه‌ی زندگی مارکس نیز درمی‌یابیم که او همین نبرد را با همان شدت پیشین ادامه می‌دهد: در **یادداشت‌هایی درباره‌ی واگنر** اظهار می‌کند که «ارزش» امری است کاملاً متفاوت با «مفهوم»، یعنی جنس که ذیل آن نوع تولید کالایی را می‌توان مرتب کرد.

اما مارکسیسم **منهای** ماتریالیسم تاریخی چه می‌تواند باشد؟ پاسخ کلی به این پرسش در آنچه تا به این جا گفتیم مستتر است. مارکسیسم مبارزه را به جای سکون، کنش (یا پراکسیس) را به جای انفعال، سوژکتیویته را به جای جوهر، خاص‌بودگی در و از ره‌گذر کلیت به‌جای کلیت به تنهایی (و تفکیک آن میان جنس/نوع) و الی‌آخر قرار می‌دهد. به عبارت دیگر، ما در گام نخست می‌توانیم دغدغه‌های مارکسیسم را با اولویت بخشیدن به بخش اول هر کدام از این اصطلاحات [دوگانه‌ی] موجود در چنین فهرست‌هایی تعریف کنیم. مارکسیسم، هم‌راستا با محور مرتبه‌ی اول خود، بیش از آن‌که به جامعه‌شناسی کنش‌محور نزدیک باشد — و این هیچ ربطی به فردگرایی روش‌شناختی مرسوم این نوع جامعه‌شناسی‌ها ندارد که مارکسیسم علیه آن هم موضع می‌گیرد (۱۹۷۶، ص ۲۸۰) — به نقد جامعه‌شناسی به نام کنش‌گری نزدیک است. [۱۳] این بدین معنا نیست که بخش دوم دوگانه‌های مذکور از منظر مارکس غیرواقعی یا بی‌اهمیت هستند. هنگامی که مناسبات اجتماعی میان تولیدکنندگان کالاها در نظرشان هم‌چون «مناسبات اجتماعی مابین چیزها» جلوه می‌کند، آن‌ها «چنان که هستند» جلوه می‌کنند (Marx 1976, p. 166; cf. Geras 1972). همان‌طور که ممکن است چماق پلیس — یک واقعیت اجتماعی — را بچشمیم، به همان سادگی می‌توانیم زیر بار کلی‌ها قرار بگیریم یا در تاریکی پای‌مان به جسمی فیزیکی گیر کند. سکون در برداشتی مارکسیستی **وجود دارد** ولی در مقام مبارزه‌ای که به‌شکلی بیگانه‌وار بقا می‌یابد، یعنی هم‌چون **شیوه‌ی انکارشده**. ساختار در مقام پراکسیس وجود دارد ولی به همان شیوه (Gunn 1987b). بخش دوم در دوگانه‌های بالا — که می‌توان فهرستشان را گسترش داد — نشانه‌ی یک انگل‌وارگی است، یعنی جاکن شدن ابژه‌های نظری از «بی‌قراری محض زندگی» (Hegel 1977, p. 27). به گفته‌ی هگل، وجود بیگانه‌نشده «دیگر جهان و بنیادش را بیرون از خود قرار نمی‌دهد» (1977, p. 265). جدل مارکس درباره‌ی بیگانگی که از خود هگل برگرفته شده است نیز همین را می‌گوید. نظریه‌ی عام، حتی در پوشش قسمی ماتریالیسم تاریخی، همه چیز را به هم می‌ریزد. پراکسیس سیاسی با هدایت قسمی نظریه‌ی عام به‌جای واسازی سرحدات قلمرویی که از دل آن قصد نشان دادن راهی را دارد، به تحکیم این قلمرو می‌انجامد — به عبارتی، واسازی‌اش زیادی مؤدبانه است. به گمانم براساس بحث ارائه شده این نکته کاملاً روشن باشد.

اینک مشخصات حیطه‌ی نظریه‌پردازی مارکسیستی بر اساس آنچه نباید باشد روشن است. این بحث باید احتمالاً بسنده باشد، به‌ویژه با توجه به رسایی سکوت مارکس — تو‌گویی صدای ناقوس گرفته‌ای باشد — که

طنینش سراسر گفتارش درباره‌ی این جهان را در برگرفته است، آن‌هم دقیقاً در همان نقاطی که به نظر می‌رسد گفتاری درباره‌ی جهانی **رهایی یافته** بیان می‌شود (Gunn 1985). اگر این مقاله مقاله‌ای اصالتاً مارکسیستی می‌بود، می‌بایست همین‌جا پایان می‌یافت. بعنوان مثال، مارکس در هیچ جایی کمونیسم را به عنوان شکلی از «جامعه» معرفی نکرده است، بلکه آن را (در *ایدئولوژی آلمانی و جنگ داخلی در فرانسه*) صرفاً جنبش حقیقی – یا دقیق‌تر، بالفعل [۱۴] – طبقه‌ی کارگر می‌داند. بنابراین، کمونیسم پیشاپیش **وجود دارد** – «وجود» این‌جا به معنای اک-ستاسیس [ek-stasis] به معنای قطب مقابل ثبات یا همان شوریدگی] است به سیاق سارتر یا ارنست بلوخ. در اصطلاحات ارنست بلوخ، وجود همواره و همیشه وجود کماکان نا حاضر است. مارکسیسم، «نه نظریه‌ای نه در مورد سرکوب بلکه درباره‌ی تضادهای سرکوب است» (Holloway 1989)؛ و این تضادها حرکت می‌کنند. با این حال، کماکان خواهیم کوشید تا روایتی از آن‌چه نظریه‌پردازی مارکسیستی در واقع **هست** نیز ارائه کنم. به هر حال پای برخی ملاحظات جدلی نیز به میان کشیده می‌شود. برای تمام کسانی که بحث من را تا این‌جا دنبال کردند و قبولش دارند بقیه‌ی این نوشتار به معنای دقیق کلمه **روده‌درازی** است. همین‌جا خواندن را متوقف کنید...

* مقاله‌ی حاضر ترجمه‌ی بخشی است از *Marxism as a First- Against Historical Materialism* از Richard Gunn. این مطلب در لینک زیر در دسترس است:

<https://libcom.org/article/open-marxism-volume-2-theory-and-practice>

** ریچارد گان نویسنده‌ی این مقاله در نشریه‌ی *مارکسیسم گشوده*؛ مدرس علوم سیاسی در دانشگاه ادینبرا اسکاتلند از ۱۹۷۵ تا بازنشستگی در ۲۰۱۱ و عضو مجمع سردبیران نشریه‌ی *عقل سلیم* از سال ۱۹۸۷ تا ۱۹۹۷ بوده است.

یادداشت‌ها

[۱]. نه مارکس و نه انگلس هیچ‌گاه لفظ «ماتریالیسم تاریخی» را به کار نبرده‌اند. انگلس (Marx 1971, p. 220) عبارت «برداشت ماتریالیستی از تاریخ» را ترجیح داد. هیچ عبارت معادلی در آثار مارکس دیده نشده است. با این همه، فکر می‌کنم **ماتریالیسم تاریخی** انتصاب و برداشت منطقی و درستی است از نظریه‌ی عام جامعه که مارکس (بعضی از اوقات) و انگلس (همیشه) به آن در غلتیدند.

[۲]. خیلی چیزها به عنوان **متون کلاسیک** ماتریالیسم تاریخی ذکر شده است. این روایات خیلی مورد توجه قرار می‌گیرند چون از همه طرف هستند. به گفته‌ی لنین ما این‌جا «یک صورت‌بندی یک‌پارچه از مبانی بنیادی ماتریالیسم آن‌گونه که در خصوص جامعه‌ی انسانی و تاریخ به کار برده شده در اختیار داریم» (بدون تاریخ، جلد ۲۱ انگلیسی، ص ۵۵). (به ایده‌ی «کاربرد» توجه کنید.) به گفته‌ی ادوارد برنشتاین (۱۹۰۹، ص ۳) — هر چند که روشن شده که برنشتاین بحث خود را متکی بر نامه‌ی انگلس به بلوک، اشمیت و دیگران در دهه‌ی ۱۸۹۰ قرار داده — «در این‌جا با نقصان هیچ ایده‌ی مهمی درباره‌ی فلسفه‌ی تاریخ مارکسیسم مواجه نیستیم.» پلاماناز (۱۹۷۰، ص ۱۸، ۱۹) پیش‌گفتار را نمونه‌ی «صورت‌بندی کلاسیک» مارکسیسم می‌داند. به روایت میشل ایوانز (۱۹۷۵، ص ۶۱) پیش‌گفتار «روایت کلاسیک» «نتیجه‌گیری‌های کلی» مارکس است. کوهن (1978) هم همین نظر را دارد.

[۳]. برای نمونه آلتوسر (۱۹۷۰، ص ۵۹) اعلام می‌کند که علوم فقط هنگامی که «حقیقتاً متقن و پیشرفته» باشند می‌توانند معیار صدق‌شان را تامین کنند. ولی چه چیزی متقن حقیقی به حساب می‌آید؟ آیا نظریه‌ی مرتبه اول خودش را متعین می‌کند؟ آلتوسر با اسپینوزا همصدا می‌شود که حقیقت فی‌نفسه را معیار (شاخص) صدق و کذب می‌داند. آیا بدین ترتیب مثلاً ساینتولوژی (scientology) یا [چیزی نظیر] بشقاب‌پرنده‌شناسی (UFOlogy) هم می‌تواند چنین گواهی را در مورد خود ارائه کند؟ [ساینتولوژی بر این باور است که انسان‌ها ارواحی فناپذیرند که اتصال با اصل خود را گم کرده‌اند. در این راستا انسان می‌بایست با هوشیاری کامل تمامی تجربه‌های تلخ زندگی خود را مرور کرده و به یاد آورد تا از آن‌ها گذر کرده به سرچشمه‌ی حیاتی خود نزدیک‌تر گردد - مترجم]

[۴]. از کتاب **برای مارکس تالین و فلسفه و جستارهایی در انتقاد از خود** آلتوسر شاهد نوعی شکسته‌نفسی فلسفه در مقام فرانظریه هستیم. این فرایند با «نظریه‌ی پراکسیس نظری» شروع می‌شود و با «مبارزه‌ی طبقاتی در حیطه‌ی نظریه» پایان می‌پذیرد. ولی علیرغم این شکسته‌نفسی، به نظر آلتوسر فلسفه کماکان وهله‌ای تعیین‌کننده از «ماتریالیسم دیالکتیکی» باقی می‌ماند. نتیجه‌ی این فرایند قسمی تاریخ‌باوری و نسبیت‌باوری (یادداشت بالایی را هم ببینید) که روی دیگر سکه‌ی ساختارگرایانه‌ی «علم تاریخ» است که آلتوسر مدعی دفاع از آن است.

[۵]. استدلال‌های استعلایی زمانی که تلاش می‌کنند تا مقولات را **مستدل** کنند به دوری باطل تبدیل می‌شوند: اگر X ، Y را پیش‌فرض بگیرد، این امر به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند اعتبار Y یا X را (به عنوان منتجی از Y) اثبات کند. نتیجه‌اش دوباره نسبیت‌باوری یا تاریخ‌باوری است. شکل‌های استعلایی استدلال نقش قابل‌قبولی در مقام استدلال‌های **توسل به شخص** (*ad hominem*) دارند ولی باسکار، با این که خودش را زبردست معرفی می‌کند (مقایسه کنید با Bhaskar 1989)، گویی که انتظار بیش‌تری از آن را دارد.

[۶]. کاربرد، هر چند «خلاقانه»، میراث‌دار چارچوب جنس/نوع باقی خواهد ماند. و در این صورت، با هدف اینکه چارچوب جنس/نوع غیرمارکسیستی به نظر برسد، باید چنین جلوه کند که در حال مباحثه با پهلوان پنبه‌ایم، باید توجه کرد که: طیف کاملی از مکتب ارتدکسی مارکسیستی (ماتریالیسم دیالکتیکی یا دیامات) این چارچوب را از آن خود کرده‌اند. ماتریالیسم دیالکتیکی نوعی از جنس «ماتریالیسم» درک می‌شد و ماتریالیسم تاریخی نوعی از ماتریالیسم از قسم دیالکتیکی آن شناخته می‌شد. کلاس‌های آموزشی حزب کمونیست، و خوانندگانشان، به این طریق ارسطویی سازمان یافته بودند. اولین حرکت علیه این دیسه‌ی جنس/نوع در **تاریخ و مبارزه‌ی طبقاتی** لوکاچ و **دفترهای زندان** گرامشی انجام شد که ماتریالیسم تاریخی را به ماتریالیسم دیالکتیکی و تاریخ را به ماتریالیسم ارجحیت دادند (برای مثال Gramsci 1971, p. 454-6).

[7]. Acton 1955; Plamenatz 1970, ch. 5, section 2; Cohen 1978, ch. 5; Lukes 1984; and so forth.

[8]. 8. Poulantzas 1978; Panzieri 1976.

[۹]. بنا به نظر مارکس، «نیروهای مولد» شامل علوم طبیعی نیز است. علاوه بر آن شامل «دانش اجتماعی عمومی» و «خود موجود انسان» نیز می‌شود (Marx 1973, p. 706, 422). خود کار «بزرگ‌ترین نیروی مولد است» (همانجا ص ۷۱۱). هم‌چنان که در **سرمایه و ایدئولوژی آلمانی** شامل توان هم‌کاری و مرادوت نیز می‌شود. از منظر نظریه‌ی عام مشکل بیش از آن که این باشد که چه چیزی نیروی مولد است، این است که چه چیزی در شمار نیروهای مولد قرار ندارد. و از همین منظر همین مشکل در خصوص مناسبات تولید نیز اعمال می‌شود. در **کار مزدی و سرمایه** (Marx 1967, p. 28) می‌آموزیم که — نه فقط روابط «پایه‌ای» یا «اقتصادی» — که **تمام** روابط اجتماعی، اگر آن‌ها را از این منظر بنگریم، روابط تولیدی هستند. پس به نظر میرسد که نیروها و روابط تولید در هم تنیده‌اند و هر یک را می‌توان به حساب دیگری گرفت. حال ما باید این را به حساب نقطه‌ی ضعف بگذاریم یا قدرت اندیشه‌ی مارکس؟

[۱۰]. صورت‌بندی‌های یا این / یا آن همیشه بغرنج‌اند، پس هشدار لازم است. تقابل یا این / یا آن فقط به نقطه‌عزیمت نظریه ارجاع دارد، فروکاستن ساختار به مبارزه همان قدر ناخوشایند است که برعکسش. سؤال دیالکتیکی این‌جا مربوط به «شکل» و «محتوی» مقولات است که به دلیل طولانی بودنش این‌جا فقط به اختصار به توضیح آن می‌پردازیم. تنها سؤالی که باقی می‌ماند در مورد بغرنجی‌های نافی هم است. دیالکتیک سوپژکتیویته می‌تواند ابژکتیویته را در مقام شیء‌انگاری شامل شود، در صورتی که دیالکتیک ابژکتیویته سوپژکتیویته را از میدان بررسی خویش حذف می‌کند و فقط می‌تواند از طریق تصمیم‌گرایی یا تاریخ‌گرایی در آن دخالت کند. پس اینجا اصلاً مسئله‌ی فروکاست‌گرایی وجود ندارد.

[۱۱]. تعریف «ساختار - در - سلطه» را در تمام واژه‌نامه‌های آلتوسر نگاه کنید. فرقی نمی‌کند که چه وهله یا کردار یا موقعیتی در یک دوره حاکم باشد، در وهله‌ی نهایی به‌شکلی اقتصادی تعیین می‌پذیرد. در نهایت آلتوسر صرفاً هم‌چون مفسر نامه‌های

آخر انگلس ظاهر می‌شود. آیا عوامل غیراقتصادی به عنوان متغیرهایی مستقل (هر چند ناچیز) پدیدار می‌شوند یا صرفاً هم‌چون اغتشاشات محلی؟ آیا آن‌ها می‌توانند تغییری واقعی در بردار تاریخ (استعاره‌ی انگلس) داشته باشند؟ در این مورد نه انگلس و نه آلتوسر چیز چندان واضحی ارائه نمی‌دهند.

[۱۲]. متنی را که مارکس در ۱۸۵۹ اظهار داشت به انتقاد چونده موش‌ها سپرده بود البته *ایدئولوژی آلمانی* بود. پیش‌گفتار ۱۸۵۹ زندگی‌نامه‌ی فکری خوبی به‌دست می‌دهد («چند نکته‌ی اجمالی پیرامون مسیر مطالعاتی‌ام»: Marx 1971, p. 19) که در گزارش «اصول راهنما» مارکس «در بروکسل» به اوج می‌رسد، یعنی محلی که *ایدئولوژی آلمانی* نوشته می‌شود. «نتیجه‌گیری عمومی» معروفی که مارکس به آن رسید، و در پیش‌گفتار ۱۸۵۹ خلاصه شده، بنابراین در *ایدئولوژی آلمانی* شرح داده شده است (بخصوص بخش نخست). دو نکته در این جا قابل ذکر است. اول: خلاصه‌ایی که در پیش‌گفتار ۱۸۵۹ آورده شده **هیچ جایگاه علمی ندارد**، نه فقط به این دلیل که مارکس که **منطق** هگل را در سال‌های ۱۸۵۷-۱۸۵۸ بازخوانی کرد شاید اشتراک نظری با پیش‌گفتارهای هگل می‌داشت — نظری که ظاهراً انگلس تأیید کرد و در مکاتبات دهه‌ی ۱۸۹۰ خود می‌گوید که فقط یک **اصل اساسی** (بنگرید به مصالح مقدماتی در **علم منطق** هگل) را می‌توان از نظرات ۱۸۵۹ مارکس استخراج کرد — بلکه به این دلیل که فقط در **خاتمه‌ی** پیش‌گفتار ۱۸۵۹ است که به نظر مارکس، «علم» فوران می‌کند. دوم، و مهم‌تر این که گفتمان *ایدئولوژی آلمانی*، آگاهانه یا ناآگاهانه، توسط مارکس ۱۸۵۹، ابطال شده است. قرائت پاره‌ی اول *ایدئولوژی آلمانی* با عنوان «پیش‌فرض‌های ماتریالیسم تاریخی» — یک زیرعنوان ویراستار اگر اصلاً چنین چیزی وجود داشته باشد — بیانگر **ابهامی** در رویکرد مارکس ۱۸۴۶-۱۸۴۵ بین نظرات تمامیت‌بخشی و علیت‌گرایی است. پیش‌فرض‌های موردبحث همانا تولید وسایل معیشت، تولید «نیازهای تازه»، تولید ساختارهای بازتولید جنسی، بازتولید «شیوه‌ی معینی از هم‌کاری»، زبان (و بدین‌سان آگاهی) است: همه‌ی آن‌ها در نظامی صعودی مرتب شده‌اند (Marx/Engels 1975, Vol. 5 p. 41-44). این مفهوم از فرازوندگی بر اساس «نان شب - واجب‌تر- از اخلاق» همانا **علیت‌باور** است، عین سخن‌رانی انگلس بر مزار مارکس که به سیاق داروینیسیم اجتماعی، شرایط لازم و کافی (علی) تکامل اجتماعی به نحو خطیری آشفته می‌شود. اما مارکس اضافه می‌کند (Marx/Engels 1975, p 43) که «جنبه‌های فعالیت اجتماعی» که به آن‌ها اشاره کرده بود، «نباید به مثابه‌ی... سه مرحله‌ی متفاوت» در نظر گرفته شوند بلکه باید هم‌چون سه «وجه» زندگی اجتماعی فی‌نفسه به حساب آیند. این‌جا چشم‌انداز دیگر علیت‌باوری نیست (نان شب اخلاق را مشروط می‌کند) و **تمامیت‌بخش** شده است؛ چرا که هنگامی که تولید وسائل معیشت یا تولید نیازهای تازه به (باز)تولید اجتماعی بدل شوند، مثلاً به میانجی آگاهی، یا خود-بازاندیشی، دیگر هرگز چیزی همان نخواهد ماند. دقیقاً «نظم‌وترتیب‌دادن» به پیش‌فرض‌های ادعاشده مسئله‌ساز است. آخری را می‌توان اول گذاشت. تولید اجتماعی (بازاندیشانه، متناقض) نمی‌تواند با تولید نابازاندیشانه‌ی زنبور، موش کور یا مورچه برابر گرفته شود. این ابهام مابین نظریه‌های علیت‌باور و تمامیت‌بخش در *ایدئولوژی آلمانی* زیاست و به مارکس اجازه می‌دهد تا علیه «سازوکار» ماتریالیست‌های سده‌ی هجدهمی و «غایت‌باوری» هگل و کانت قد علم کند. در برگردان ۱۸۵۹ از بینش نهفته در *ایدئولوژی آلمانی* فقط علیت‌باوری به یاد آورده و تمامیت‌بخشی کنار گذاشته می‌شود. خود مارکس شاید دلایل موجهی (**مصلحت سیاسی**) برای این یادآوری نادرست داشت (مقایسه کنید با Prinz 1969) ولی بسختی می‌توان دلایل او را از آن خود کرد.

[۱۳]. «به نام کنش‌گری...»: این‌جا دوباره لازم است ما محتاط شویم، چرا که کنش هم‌چون چیزی یگانه به‌راحتی می‌تواند به شکلی تهی تعبیر شود. واکاوی **شکلی** کلید کار است. می‌خواهم بگویم که تنها به نام کنش‌گری می‌تواند واکاوی شکلی رخ دهد (بنگرید به نقد باکهاوس از «ابژکتیویته» به سیاق آدورنو: جلد اول). حتی اقتصاد سیاسی کلاسیک بورژوازی «هرگز این پرسش را حتی طرح نکرده است که چرا این محتوا این شکل را به خود می‌گیرد» (Marx 1976, p. 174). نکته‌ی من به ملاحظات مقولاتی مرتبط است که باعث می‌شود این مشکل بروز کند.

[۱۴]. در آلمانی جناس بین «فعلیت» (Wirklichkeit) و «فعالیت» دقیقاً مثل انگلیسی است (رجوع کنید به Hegel 1969, p. 546; Moltmann 1985, p. 313). فعلیت کم‌تر متضمن واقعیت است (و مسلماً نه واقعیت ایستا و «داده شده») و بیش‌تر دلالت بر پراکسیس می‌کند. کارگران «بالفعل، فعال (wirkliche, werkenden)» مارکس در **ایدئولوژی آلمانی** همین نکته را ثبت می‌کند: فعلیت و فعالیت یکی هستند.

منابع

- Acton, H. B. (1955) *The Illusion of the Epoch* (London).
- Adorno, T. W. (1973) *Negative Dialectics* (London).
- Althusser, L. (1969) *For Marx* (London).
- Althusser, L. (1970): his contribution to Althusser, L. and Balibar, E. *Reading Capital* (London).
- Althusser, L. (1971) *Lenin and Philosophy and Other Essays* (London).
- Althusser, L. (1976) *Essays in Self-Criticism* (London).
- Arendt, H. (1973) *On Revolution* (Harmondsworth).
- Aston, T. (1965) *Crisis in Europe 1560-1660* (London).
- Bahro, R. (1979) *The Alternative In Eastern Europe* (London).
- Bataille, G. (1985) *Visions of Excess* (Manchester).
- Baudrillard, J. (1975) *The Mirror of Production* (St Louis, Miss.).
- Bellamy, R. (1987) *Modern Italian Social Theory* (Cambridge).
- Bernstein, E. (1909) *Evolutionary Socialism* (London).
- Bhaskar, R. (1989) *Reclaiming Reality* (London).
- Bhaskar, R. *et ale* (1988) 'Philosophical Underlabouring', *Interlink*, no. 8.
- Bloch, E. (1986) *The Principle of Hope* (Oxford).

- Bonefeld, W. (1987) 'Reformulation of State Theory', *Capital and Class*, no. 33.
- Cleaver, H. (1979) *Reading Capital Politically* (Brighton)
- Cohen, G.A. (1978) *Karl Marx's Theory of History: A Defence* (Oxford).
- Comminel, G.e. (1987) *Rethinking the French Revolution* (London).
- Comford, F.M. (1939) *Plato and Parmenides* (London).
- Cornforth, M. (1968) *The Open Philosophy and the Open Society* (London).
- Debord, G. (1987) *Society of the Spectacle* (Rebel Press, n.p.).
- Dobb, M. (1946) *Studies in the Development of Capitalism* (London).
- Elster, J. (1985) *Making Sense of Marx* (Cambridge).
- Engels, F. (1964) *Dialectics of Nature* (Moscow).
- Evans, M. (1975) *Karl Marx* (London).
- Geras, N. (1972) 'Marx and the Critique of Political Economy', in Blackburn (ed) *Ideology in Social Science* (London).
- Giddens, A. (1981) *Historical Materialism: A Contemporary Critique* (London).
- Gramsci, A. (1971) *Selections from the Prison Notebooks* (London).
- Gunn, R. (1973) 'Marxism and Dialectical Method', *Marxism Today* vol. 17 no. 7.
- Gunn, R. (1977) 'Is Nature Dialectical?', *Marxism Today*, vol. 21, no. 2.
- Gunn, R. (1985) 'Notes on Utopia and Apocalypse', *Edinburgh Review* no. 71.
- Gunn, R. (1987a) 'Practical Reflexivity in Marx', *Common Sense* no. 1.
- Gunn, R. 1987b) 'Marxism and Mediation', *Common Sense* no. 3.
- Gunn, R. (1988) '“Recognition” in Hegel’s Phenomenology of Spirit', *Common Sense* no. 4.
- Gunn, R. (1989a) 'Marxism and Philosophy', *Capital & Class* no. 37.
- Gunn, R. (1989b) 'In Defence of a Consensus Theory of Truth', *Common Sense*, no. 7
- Hegel, G.W. F. (1892/1971) cited as 'Encyclopaedia': *The Logic of Hegel and Philosophy of Mind* (Oxford).
- Hegel, G.W.F. (1969) *The Science of Logic* (London).
- Hegel, G.W.F. (1977) *The Phenomenology of Spirit* (Oxford).

- Hegel, G.W.F. (1986) *The Jena System 1804-5: Logic and Metaphysics* (Kingston and Montreal).
- Hilton, R. (ed.) (1978) *The Transition from Feudalism to Capitalism* (London).
- Hobsbawm, E.J. (1964) Introduction to Marx *Pre-capitalist Economic Formations* (London).
- Holloway, J. (1988) 'An Introduction to *Capital*', *Common Sense*, no. 5.
- Holloway, J. (1989) 'Marxism: A Theoretical and Political Programme', *Common Sense*, no. 7.
- Horkheimer, M. (1972) *Critical Theory: Selected Essays* (New York).
- Jessop, B. (1988) 'Regulation Theory, Postfordism and The State', *Capital & Class*, no. 34.'
- Jessop, B. (1988/9) 'Regulation Theories in Retrospect and Prospect', *Staatsaufgaben*, University of Bielefeld Zentrum fur interdisziplinare Forschung (Bielefeld).
- Jessop, B. (1991) 'Polar Bears and Class Struggle', in Bonefeld and Holloway (eds) *Post-Fordism and Social Form* (London).
- Kojeve, A. (1969) *Introduction to the Reading of Hegel* (New York).
- Kojeve, A. (1972) 'The Idea of Death in the Philosophy of Hegel', *Interpretation*, vol. 3, nos. 2/3.
- Kuhn, T.S. (1962) *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago).
- Lenin, V.I. (n.d.) *Collected Works* (Moscow).
- Lichtheim, G. (1963) 'Marx and the Asiatic Mode of Production', *St Anthony's Papers*.
- Lukacs, G. (1971) *History and Class Consciousness* (London).
- Lukes, S. (1984) 'Can the Base Be Distinguished from the Superstructure?', in Miller and Siedentop (eds) *The Nature of Political Theory*, (London).
- Luxemburg, R. (1970) *Rosa Luxemburg Speaks* (New York).
- MacGregor, D. (1984) *The Communist Ideal in Hegel and Marx* (London).
- McLellan, D. (1973) *Karl Marx: His Life and Thought* (London).
- Marcuse, H. (1941) *Reason and Revolution* (London).

- Marcuse, H. (1987) *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity* (Cambridge, Mass.).
- Marx, K. (1967) *Wage Labour and Capital* (Moscow).
- Marx, K. (1971) *A Contribution to the Critique of Political Economy* (London).
- Marx, K. (1973) *Grundrisse* (Harmondsworth).
- Marx, K. (1976) *Capital* vol. I (Harmondsworth).
- Marx, K. and Engels F. (1975-) *Collected Works* (London).
- Marx, K. and Engels F. (n.d.) *Selected Correspondence* (London).
- Meek, R. (1976) *Social Science and the Ignoble Savage* (Cambridge).
- Merleau-Ponty, M. (1962) *Phenomenology of Perception* (London).
- Moltmann, J. (1985) *God in Creation* (London).
- Monad, J. (1972) *Chance and Necessity* (London).
- Negri, A. (1984) *Marx beyond Marx* (South Hadley, Mass.).
- Negri, A. (1988): *Revolution Retrieved* (London).
- Panzieri, R. (1976) 'Surplus Value and Planning: Notes on the Reading of *Capital*', in *The Labour Process and Class Strategies*, C. S. E. Pamphlet no. 1.
- Pascal, R. (1938) 'Property and Society', *Modern Quarterly*, vol. 1, no. 2.
- Plamenatz, J. (1970) *German Marxism and Russian Communism* (London).
- Popper, K. (1963) *Conjectures and Refutations* (London).
- Poulantzas, N. (1978) *State, Power, Socialism* (London).
- Prinz, A. (1969) 'Background and Ulterior Motive of Marx's "Preface" of 1859', *Journal of the History of Ideas*.
- Roemer, J. (ed.) (1986) *Analytical Marxism* (Cambridge).
- Rose, G. (1981) *Hegel contra Sociology* (London).
- Sartre, J.-P. (n.d.) *The Problem of Method* (London).
- Sartre, J.-P. (1976) *Critique of Dialectical Reason* (London).
- Schmidt A. (1969) *The Concept of Nature in Marx* (London).
- Skinner, A. (1965) 'Economics and History - The Scottish Enlightenment', *Scottish Journal of Political Economy*, vol. 12.

Walsh, W. H. (1975) *Kant's Criticism of Metaphysics* (Edinburgh).

Williams, R. (1973) 'Base and Superstructure in Marxist Cultural Theory', *New Left Review*, no. 82.

Wittfogel, K. A. (1953) 'The Ruling Bureaucracy of Oriental Despotism', *Review of Politics*, July