



دیالکتیک

پل فولکیہ

مصطفیٰ رحیمی

ديالكتيك

پل افولقيه
P. FOULQUIÉ

ترجمة
مصطفى رحيمي

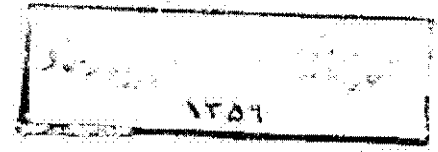


مؤسسة انتشارات آسمان
تهران، ۱۳۶۲

فهرست مطالب



✓ ۱۳۲۹۹۵



دیالکتیک
پل فولکیه
مصطفی رحیمی



انتشارات آناه

تهران، خیابان انقلاب، رویروی دبیرخانه دانشگاه تهران

پاپ اول این کتاب در چهار بکر اندوخته شده و در چاپخانه فادوس ایران به پایان رسیده.

تیراژ: ۵۵۰۰ نسخه

حق چاپ محفوظ است.

مقدمه ۵

بخش اول: دیالکتیک قدیم

- ۱- فصل اول- دیالکتیک در یونان قدیم
۱- منشاء دیالکتیک در عصر فیلسوفان پیش از سقراط: اپولنی‌ها و ایلئیائی‌ها، ص ۱۲، زنون ایلئیائی، ص ۱۵، سوفسطائیان ص ۱۸.
- ۲- دیالکتیک در اندیشه سقراطیان: سقراط، ص ۱۹، افلاطون، ص ۲۳
- ۳- دیالکتیک قدیم پس از سقراط: رواقیان، ص ۲۸، فلوطین، ۲۹، اگوستین قدیس، ص ۲۹
- ۴- فصل دوم- دیالکتیک در قرون وسطی و در قرون جدید
۱- در قرون وسطی: در بر نامه‌های درسی، ص ۳۲، در فرهنگ‌های فلسفی، ص ۳۳
- ۲- دیالکتیک در قرون جدید: دکارت، ص ۳۳، کانت، ص ۳۷
- ۳- دیالکتیک در دوران معاصر: در فرهنگ‌ها، ص ۴۱: دیالکتیک در زبان امروز، ص ۴۵

بخش دوم : دیالکتیک جدید

فصل اول- دوران فلسفی ۵۳

۱- پیشگامان هگل: هراکلیتوس، ص ۵۳، فلسفه لوانالاطونی، ص ۵۵،
عرفان نظری قرن چهاردهم، ص ۵۸

۲- دیالکتیک هگل: فلسفه هگل، ص ۶۱، دیالکتیک، ص ۶۳، دیالکتیک
هگل و تناقض، ص ۶۶

۳- دیالکتیک مارکسیستی: ماتریالیسم تاریخی، ص ۶۹، ماتریالیسم
دیالکتیکی، ص ۷۳، اصول دیالکتیک مارکسیستی، ص ۷۵

۴- چند نکته انتقادی درباره هگل و مارکس: تناقض‌ها، ص ۸۶، دست-
آوردهای هگل و مارکس، ص ۹۲

فصل دوم- دوران علمی ۹۴

۱- منشاء دیالکتیک علمی: در علوم اخلاقی، ص ۹۶، در علوم فیزیکی،
ص ۱۰۰، در ریاضیات، ص ۱۱۰، در منطق، ص ۱۱۴

۲- خصوصیات علوم دیالکتیکی: «فلسفه مباحث‌ای»، ص ۱۱۷، رجوع
به مفهوم «متمم» ص ۱۲۱، خصوصیت انداموارگی شناخت، ص ۱۲۶،
جنبه تاریخی شناخت، ص ۱۲۸، خصوصیت ناتمامی و گذرا بودن
شناخت، ص ۱۳۰، فلسفه باز، ص ۱۳۵

۳- ملاحظات انتقادی درباره دیالکتیک علمی: ماهیت آن، ص ۱۳۶،
دیالکتیک و حقیقت ص ۱۳۹

نتیجه - دیالکتیک چیست؟ ۱۴۴

اننامه اجمالی ۱۴۷

نات ۱۴۹

مقدمه

توجه تازه به اندیشه هگل از یک سو و نوشته‌ها و تبلیغات
مارکسیستی از سوی دیگر، در کار آنها تا کلمه «دیالکتیک»
را که تا دیروز جزو لغات فنی فلسفه بود، جزو لغات عادی
روزانه در آورند.

بدبختانه، این کلمه سابقه‌ای طولانی دارد و پستی و بلندیهای
زیادی را پیموده است. اگر معنی اصطلاحی بسا مجموعه
ذهنی کسی که آنرا بکار می‌برد، پیوند دارد، این معنی از
معانی پشت سرهمی که آن اصطلاح در طول تاریخ خسود
داشته است نیز، کم و بیش اثر می‌پذیرد، و این، چنان‌که
در این کتاب خواهیم دید، یکی از تزه‌های اساسی درک
دیالکتیک در اندیشه معاصران ما است.

از این رو آقای آندره لالاندا در کتاب «فرهنگ فنی و انتقادی
فلسفه» بجا چنین سفارش می‌کند: «این کلمه چنان معانی

مختلفی یافته است که نمی توان آنرا در موردی به گونه ای مفید بکار برد مگر این که به روشنی بگوییم که در کدام يك از معانی به کار رفته است. و باز هم جا دارد که، حتی با این شرط نیز، از این کار خودداری کنیم، زیرا ممکن است تداعی های بی مورد به ذهن خطور کنند.

در این روزها این سفارش تقریباً ناشنیده گرفته می شود و کلمه «دیالکتیک»، بیشتر به صورت صفت تا اسم، بی محابا و بی آن که پروای تعریف آن را داشته باشند، به کار می رود و چنین تصور می شود که خواننده یا شنونده از معنایی که نویسنده یا گوینده از آن در دل دارد آگاه است.

با توجه به اینکه غالباً از این کلمه جز معنایی مبهم در نظر نیست، ما می خواهیم در این صفحات، برای کسانی که در مسائل فلسفی متخصص نیستند معنای دیالکتیک را روشن کنیم و نیز در عین حال، آنان را به گرایش کلی روحیه دانشمندان معاصر - که می توان آن را «دیالکتیکی» توصیف کرد - آشنا سازیم.

برای این کار، موضوع را با نظم تاریخی دنبال می کنیم. باز گشت به گذشته برای روشن کردن معنای کنونی کلمه، که مخالف با معنای قدیمی و ضمناً دنباله آن است، ضروری است. بنابراین کتاب را به دو بخش تقسیم می کنیم. در بخش نخست به دیالکتیک قدیم و در بخش دوم به دیالکتیک جدید خواهیم پرداخت.

دیالکتیک قدیم تا زمان هگل (۱۸۳۱-۱۷۷۰) ادامه دارد. در این دوران طولانی دیالکتیک به مثابه فنی شبیه به منطق و

حتی چون خود منطق تلقی می شده است، و در هر حال ارزش اصل عدم تناقض، پایه اساسی منطق کلاسیک، مورد تردید قرار نگرفته است؛ بنابراین اصل مذکور، شیئی واحد ممکن نیست در عین حال هم باشد و هم نباشد. خصایص متضاد، مانعة الجمع اند.

به عقیده هگل، برعکس، تضاد، اندیشه و شیئی را تحت تأثیر قرار می دهد و فقط نیستی است که پاسخگوی مقتضیات اصل عدم تناقض منطق کلاسیک است. از اینجا دیالکتیک جدید آغاز می شود که با دیالکتیک قدیم تفاوت فراوان دارد.

خواهیم دید که آیا این تفاوت به همان اندازه که در نگاه اول به نظر می رسد اساسی است یا نه و آیا دیالکتیک جدید اصول اساسی دیالکتیک قدیم را در خود جذب کرده است یا خیر.

بخش اول

ديالكتيك قديم

دهد و نقطه ضعف آراء دیگران را کشف می کند و دلایلی قطعی می یابد که معترض را در برابر آنها وادار به سکوت کند.

بدینگونه دیالکتیک با منطق ارتباط بسیار نزدیک دارد. اما منطق بیشتر آیین اندیشه عقلانی است، در صورتیکه دیالکتیک عبارت است از هنر انطباق شناسایی قواعد منطق بر مباحثه. فرق دیالکتیک دان با منطق دان فرق وکیل دادگستری است با قاضی.

اهرم اصلی فعالیت منطق دان اصل «این همانی»^۱ است که در صورت منفی اش اصل «عدم تناقض»^۲ است، و برهان خلف بر آن اساس بنا شده است. دیالکتیک دان در مباحثه با حریف به طور انحصاری بر برهان خلف تکیه می کند، یعنی برای مردود شناختن عقاید حریف نشان می دهد که یا رأی او با مسلمات در تناقض است. یا قسمتی از نظریات او با قسمت دیگر تناقض دارد، و چون قضایای متناقض در آن واحد درست نیستند، حریف درمی یابد که دچار اشتباه بوده است. اصل تناقض، یا چنان که برخی ترجیح می دهند اصل عدم تناقض تا زمان هگل پایه اصلی دیالکتیک و منطق بود. اما کلمه دیالکتیک پیایی معانی مختلفی به خود گرفته است که اگر بخواهیم مجموعه آوایی که صدای اصلی را همراهی می کند دریابیم، باید به بررسی آنها پردازیم.

در جستجوی ریشه کلمه یونانی «دیالکتیک» به کلمه ای برمی خوریم که دیالکتیک از آن مشتق شده است و دو معنی اصلی آن «سخن» یا «گفتار» و استدلال است. این دو معنی در کلمه دیالکتیک با هم ترکیب شده اند.

پیشوند «دیا» در اینجا مفهوم دو طرفی بودن و مبادله را می رساند؛ دیالکتیک یعنی مبادله گفتار و استدلال، و اسمی که از آن مشتق می شود یعنی مباحثه و گفتگو و تبادل نظر. صفتی که از آن مشتق می شود یعنی آنچه مربوط به مباحثه است و مخصوصاً مباحثه از طریق گفتار؛ و باز اسمی دیگر که از آن گرفته می شود یعنی هنر مباحثه کردن.

بدینگونه، از نظر لغوی، دیالکتیک را می توان چنین تلقی کرد: نخست هنر گفتار، نه گفتاری که تحت تأثیر قرار می دهد و به دل می نشیند (این موضوع معانی و بیان است) بلکه گفتاری که می فهماند و متقاعد می کند؛ و سپس هنر مباحثه کردن. در این معنی دیالکتیک شامل هنر اثبات کردن و هنر رد کردن است. دیالکتیک دان بلد است که معرفت خود را در یک دستگاه منسجم سازمان دهد و بخصوص شالوده ای منطقی برای عقاید خود بیابد. و از آن رو دیالکتیک دان است که در بیانات دیگران اصولاً درست را از نادرست با مهارت تشخیص می.

۱- Identité که آنرا یکسانی، مطابقت و همدویی هم ترجمه کرده اند، در منطق صوری با فرمول الف = الف (انسان = حیوان ناطق) نشان داده می شود.م.
۲- یعنی؛ شویی واحد ممکن نیست که در آن واحد هم باشد و هم نباشد.م.

آجا سانت ایجاد می گردد. پیش از همه طالس و آناکسیمندر و آناکسیمس در سرزمین مینه ظهور می کنند. هدف مکتب فلسفی مینه آن بود که عامل یا عوامل نهایی تشکیل دهنده جهان مادی را تعیین کند. از این رو این اندیشمندان، «فیزیکدان» یا «طبیعی دان» نام گرفتند. در همین زمان فیثاغورس که بنابه قول مشهور از اهالی جزیره سوموس نزدیک مینه بود ظهور کرد. وی گویا به جزیره سیسیل یا ایتالیا مهاجرت کرده و تاریخ زندگیش به زحمت از افسانه‌ای که خیلی زود درباره او ایجاد شد قابل تمیز است. فیثاغورس هدفهایی وسیع تر و عالی تر داشت. وی که به سختی شیفته ریاضیات بود، تبیین واقعیت مادی را که طبیعی دانان در آب و آتش می یافتند، در ریاضیات می جست. بنابه نوشته ارسطو، طرفداران فیثاغورس «می پنداشتند که اصول ریاضی اصل تمام موجودات است (...). و اضافه بر آن عدد را بیانگر خصوصیات و اندازه‌های موسیقی می دانستند، همچنان که طبیعت نهایی سایر چیزها، به نظر ایشان، متشکل از تصویر اعداد بود و عدد واقعیت بنیادی جهان به شمار می رفت. به عقیده اینان اصول اعداد عوامل تشکیل دهنده همه موجودات بود و آسمان به تمامی، هماهنگی و عدد بود». ^۱ به نظر پل تانری^۲ برای رد نظریه طرفداران فیثاغورس بود که ذنون استدلال معروف خود را ابداع کرد.

اما متفکران ایللیایی اندیشمند دیگر ایونی را که بیشتر به معنای امروزی کلمه فیلسوف بود در نظر داشتند. وی هراکلیتوس بود. که در حدود سال ۵۰۰ قبل از میلاد درخشید. هراکلیتوس که طبیعی غمناک و بدبین

1- Métaphysique, l.iv. 1,5,985 b. 985 a. Trad. Tricot. 1,23. Vrin, 1933.

2- P. Tannery: Pour l'histoire de la science hellene, De Thalès à Empédocle. Alcan, 1887.

فصل اول

دیالکتیک در یونان قدیم

۱- منشاء دیالکتیک در عصر فیلسوفان پیش از سقراط

بنابه نوشته دیوجانس لائرتیوس^۱، ارسطو، ابداع دیالکتیک را به ذنون ایللیایی، شاگرد پارمنیدس، نسبت می دهد. در واقع، ذنون، دیالکتیکی جالب توجه برای ما تدارک دیده است. بنابراین جا دارد که مقام او را در تاریخ فلسفه نشان دهیم و مختصری درباره روش فلسفی او بگوییم. **ایونی ها و ایللیایی ها** - یونانیان پس از آن که قرن‌ها زیستند و طبق شناخت و اعتقاد خود رفتار کردند، بی آن که نظری انتقادی و سازنده بدان بیفکنند، خواستند تا به منظور بهتر شناختن و بهتر اندیشیدن، درباره مشاهدات خود به بررسی بپردازند و برای این کار، شروع به ساختن دستگاه فکری منسجمی کردند.

این نهضت مربوط به آغاز قرن ششم قبل از میلاد است. در این زمان شهرهای کوچک ایونی در ساحل آسیای صغیر یسا در جزایر

۱- Diogène Laerce. نویسنده تاریخ فلسفه یونان باستان، که نباید با فیلسوف معروف، دیوژن یا دیوجانس، اشتباه شود.

داشت تحت تأثیر بیقراری بنیادین امور و اشیاء بود. به تکرار می گفت: «همه چیز در گذر است. هیچ چیز آرام نمی ماند.» این بیقراری کلی و درنگ ناپذیر را در تشبیه معروفی بیان کرده است: «هیچگاه نمی توان دوبار در يك رودخانه شنا کرد.» و این سخنی است بی چون و چرا، زیرا من هیچگاه در محلی که شنا کرده ام، دوباره همان قطره های آب را نمی توانم یافت.

«نمی توان دوبار در يك رودخانه شنا کرد و نمی توان دوبار ماده فنا ناپذیر را در يك حال یافت، زیرا پراکنده می شود و از نو گرد می آید و با تندی و شتاب دگرگوئیهایش دور می شود و نزدیک می آید»^۱

و با این همه، از دید گاهی دیگر، این همان رودخانه و همان گسهر است. و درست با این تأکیدهای متناقض است که دیالکتیک جدید که پدر آن هراکلیتوس است زاده می شود: «ما در يك رودخانه شنا می کنیم و شنا نمی کنیم؛ ما هستیم و ما نیستیم.»^۲ و «جاده ای که سر بالا می رود و سر پایین می آید، يك جاده است و همان جاده»^۳.

«ما هستیم و ما نیستیم.» بنابراین بی اساس نیست که بنا به روایت ارسطو^۴، هراکلیتوس معتقد بوده است که «شیشی واحد هم هست و هم نیست».

دربار فلسفه تغییر و تناقض هراکلیتوس، فلسفه سکون و همانندی

ایلیایی^۱ قرار دارد که با شدت آن را رد می کند. پارمنیدس مشهورترین پیشوای مکتب ایلیایی به مخالفت با هراکلیتوس بر می خیزد. هستی هست و هیچ وجه اشتراکی با نیستی ندارد: هستی از نیستی بر نمی خیزد زیرا در این مورد نمی توان گفت چرا زودتر یا دیرتر برنخاسته است؛ و از طرف دیگر، قابل تصور نیست که هستی نباشد. هستی ممکن نیست نباشد و هر چه هست لازم است که باشد. هیچ جایی برای احتمال، تغییر و تکثر وجود ندارد: پارمنیدس طرفدار «تک بیتی» مطلق است.

«هستی... ساکن است و در میان کمر بند ارتباطهای نیرومند نهاده، آغاز و فرجامی ندارد. زیرا ما نظریه پیدایش و مرگ آن را مطلقاً رد کرده ایم، و انگهی حس حقیقت جوئی و اعتقاد، با آن در تقابل است. هستی با خود همانندی دارد، در يك حال و توسط خود، بدینگونه هستی ساکن است و در يك جای قرار دارد.»^۲

ذنون ایلیایی - آزایی را که پارمنیدس از طریق قیاس، بر اساس اندیشه هستی بیان می دارد، شاگردش ذنون از طریق برهان خلف تعقیب می کند، یعنی نشان می دهد که آراء خلاف آن به نتایج متناقض می رسد: مبتکر دیالکتیک پایه کار خود را اصولاً بر اصل تناقض می نهد. افلاطون در رساله پارمنیدس از قول او می گوید که منظور پارمنیدس از شعر حماسی «درباره طبیعت» چه بوده است:

«هدف کتاب من تأیید نظریه پارمنیدس بر ضد کسانی است که می-

۱- شهر اله Elée که ایلیایی منسوب بدان است، شهری است در یونان بزرگ، واقع در جنوب ایتالیا. این ناحیه مستعمره ای است که ایونی ها Ionies ایجاد کردند.

2- Parmenide. Dans Voilquin: Les penseurs grecs avant Socrate, p 77.

3- M. Solovine: Héraclite d' Ephèse, p. 69. fragm. 87.

1- Ibid., fragm. 48, p. 57.

2- Ibid., fragm. 61, p. 61.

3- Métaphysique, Liv. III, Chap. III, 1005 b.

کوشند او را مسخره کنند. زیرا اگر همه چیز یکی است، نظریه او به نتایج خنده آور متعددی می‌رسد و یا خود در تناقض می‌افتد. پس این کتاب پاسخ کسانی است که به تکرر معتقدند و اعتراض آنان را حتی با مقداری اضافه، به خودشان برمی‌گرداند. در اینجا نشان می‌دهم که فرضیه تکرر آنان، اگر به دقت در آن لگزیسته شود، به نتایجی خنده‌دارتر از فرضیه وحدت می‌رسد.^۱

همچنان که می‌بینیم زنون مدعی آوردن نظریه‌ای نیست، و به این قناعت می‌کند که نظریه مخالفان خود را رد کند.

این مخالفان، چنان که گفتیم، نخست طرفداران پیتاگورس‌اند که به عقیده آنان شیئی یعنی عدد و اجسام از مقداری نقطه تشکیل شده‌اند و خصوصیت آنها بسته به تعداد این مقدارهاست. زنون این نظریه را بدینگونه تأویل ورد می‌کند: اشیاء متکثرند یا این که تشکیل تکثری می‌دهند،

«اگر اشیاء تشکیل تکثری بدهند، باید در عین حال هم بزرگ باشند و هم کوچک. کوچک بدین اعتبار که بزرگی همه چیز را ندارند و بزرگ به این اعتبار که باید بی‌نهایت باشند.»^۲

به موجب نظریه‌ای که مخالفان زنون تبلیغ یا تأیید می‌کنند، طرفدار وحدت اشیاء چنین استدلال می‌کند: تکرر متضمن بخش پذیری است و این دو صورت دارد: یا عوامل بخش پذیر فاقد بزرگی‌اند، در این صورت ممکن نیست که مجموع عوامل فاقد بزرگی تشکیل چیزی را

1- Platon, Parmenide, 128 c. d. Trad. E. Chambry. Garnier, 1938.

و نیز رجوع کنید به دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی ج ۶ ص ۱۶۴۲-م.

2- Zénon d'Elée. Dam J. Voilquin: Les Penseurs grecs avant Socrate. p. 86.

بدهند که دارای مقداری بزرگی است، یا این که این عوامل دارای بزرگی‌اند و در این مورد اینها تا بی‌نهایت بخش پذیرند به طوری که چیزی را که تشکیل می‌دهند بی‌نهایت بزرگ است. پس نمی‌توان در اشیاء معتقد به تکرر شد.

دلایل مربوط به حرکت که (سطور کتاب پنجم «طبیعت» برای ما محفوظ داشته است مشهورترند. در منظومه فکری پارمنیدس، چنان که دیدیم، حرکت ناممکن است. اما نفی حرکت چنان خارق‌اجماع است که از نظریه وحدت هستی دور می‌شود و به نظریه تکرر می‌رسد. زنون به دفاع از استاد خود برمی‌خیزد و با شتاب زدگی به مخالفان خود نشان می‌دهد که نظریه تکرر مثل نظریه طرفداران فیثاغورس به همان اندازه توجیه‌ناپذیر است که تئوری وحدت در مقام بیان حرکت.

اگر فضا متشکل از اجزاء متمایز و بخش پذیر باشد، متحرکی که از آن عبور می‌کند باید ابتدا نیمه اول مسافت را بپیماید و سپس نیمه دوم را و همچنین تا بی‌نهایت. در نتیجه، وی زفته زفته به مقصد نزدیک می‌شود، اما هیچگاه به مقصد نمی‌رسد. شاخص این استدلال مشهور مثال آشیل [دونده افسانه‌ای] و لاک‌پشت است. آشیل هیچگاه به لاک‌پشتی که کمی جلوتر از اوست نمی‌رسد. زیرا هنگامی که آشیل به نقطه‌ای برسد که لاک‌پشت در لحظه حرکت آشیل در آنجا بوده است، لاک‌پشت دیگر آنجا نیست، زیرا در این مدت کمی پیش رفته است و همین‌طور تا بی‌نهایت.

بدینگونه خصوصیت اصلی دیالکتیک زنون را می‌بینیم: اول آن که هدف بی‌واسطه او ساختن یک دستگاه فکری یا اثبات نظریه‌ای نیست، بلکه می‌خواهد نظریه مخالف را درهم بریزد، و این دیالکتیکی

منفی است. دوم آن که نه با مقدمات مطمئن، بلکه با مقدماتی که مخالف پذیرفته یا ثابت کرده است آغاز می‌کند: یعنی با دلایل طرف به استدلال بر می‌خیزد.

سوفسطاییان - چنین دیالکتیکی به آسانی به صورت «محاچه» و جدل درمی‌آید و به صورت هنر مباحثه ظریف با همه کس و همه چیز، که مکتب مگادرا در آن شهره است، و نیز به صورت سفسطه یعنی هنر گم‌کردن منطق در خدمت منافع خود. اما سوفسطایی از پاره‌ای جهات، چون سقراط، به مبارزه با خود سوفسطاییان نیز می‌پردازد. پس اندکی در این مکتب فکری درنگ کنیم.

کلمه سوفسطایی [Sophiste] در ابتدا معنی ناخوشایندی نمی‌داده است. کلمه‌ای که سوفسطایی از آن مشتق شده (Sophos) به معنی بخرد و دانشمند است و سوفسطایی یعنی کسی که بخردی و دانش تعلیم می‌دهد. و نیز وعده می‌دهد که جوانانی را که به او می‌سپارند بهتر خواهد ساخت. اما «بهتر» یعنی چه؟ در این جا بهتر به معنی آرمانی نیست، بلکه چون سوفسطاییان بدبین و اهل مصلحت بوده‌اند، تنها آرزویشان این بوده که شاگردانشان را برای موفقیت در زندگی سیاسی و رسیدن به قدرت تربیت کنند. به عقیده آنان حقیقت مطلق در کار نیست؛ بنا بر گفته مشهور پروتاگوراس «انسان معیار هر چیزی است.»؛ هر چه برای یک نفر یا یک شهر درست است برای همه درست

است. پس باید به کسانی که دستیابی به مقامات بالا برایشان مقدور است بقبولانیم که آنچه را برای من خوب است درست و عادلانه تشخیص دهند. به تدریج سوفسطاییان معنی ابتدایی لقب خود را فراموش کردند و تقریباً چیزی جز «سخن پرداز» نماندند؛ دیگر مسئله این نبود که شاگردان خود را متوجه اصول استوار گردانند، بلکه پیش از هر چیزی می‌خواستند در آنها مهارت در سخنرانی بوجود آورند، بطوریکه بتوانند بر مجالس ریاست کنند. در آنها هیچ سودای علمی یا فلسفی باقی نماند. از پیشگامان خود فقط چیزهایی را یاد می‌گرفتند که در فلان موقعیت ممکن بود مخالف را دچار محذور کند. دیالکتیک در اندیشه آنان به صورت فن سخنوری و محاچه در آمد؛ غم حقیقت در میان نبود، مهم موفقیت بود.

بدینگونه، بنا به نوشته افلاطون، کلمه سوفسطایی مفهوم ناخوشایندی یافت. سوفسطایی کسی است که منظم‌اً برای رسیدن به هدفهای خود می‌کوشد، به دلایلی فریبنده دست می‌آویزد که فقط به ظاهر معتبرند و آن را سفسطه می‌گویند. بدینگونه سفسطه دیالکتیکی است بی اعتنا به حقیقت، در خدمت منافع کسی که آن را به کار می‌برد و آماده برای اثبات آنچه که لحظه‌ای پیش مردود دانسته بود.

۲- دیالکتیک در اندیشه سقراطیان

سقراط - هنگامی که آریستوفان در کتاب «ابرها» می‌خواهد نمونه‌ای از سوفسطایی را که حرفه‌اش دیالکتیک دروغین است به - مسخره بگیرد، سقراط را نشانه می‌کند. در واقع سقراط نیز چون سوفسطاییان نمونه کامل کسانی است که حریف را مجبور به گفتن سخنانی می‌کند که با گفته‌های نخستین او در تناقض است و بدینگونه

۱- Mégare - مکتب مگارا را اقلیدس مگاری در حدود سال چهارصد قبل از میلاد بنا نهاد. پایه کار این مکتب بر محاچه (éristique) است. آپین مگاری ترکیبی است از عقاید سقراط و پارمنیدس. افلاطون در رساله سوفسطاییان به رد نظریات این مکتب می‌پردازد. طرفداران این مکتب نظریه خیر مطلق سقراط را با نظریه وحدت پارمنیدس یکی می‌دانند. به نظر آنان حرکت و شدن و قضاوت در امور ناممکن است. م.

مخالف را معجب می کند. اما سقراط این روش را فقط در مورد سوفسطاییان و درباره کسانی که مانند آنان خود را همه چیزدان و عاری از خطا می دانند، بکار می برد: منظورش این است که مشتشان را باز کند و آنان را قابل تربیت و اصلاح سازد. به عقیده او مباحثه در واقع بازی با کلمات و تردستی در سخن نیست، بلکه مراد جستن حقیقت است و سقراط هنگامی که حریف را آماده برای تعلیم می بیند، او را وامی دارد که خود آنرا بیابد. روشی که سقراط برای این آموزش بکار می برد دیالکتیک نوی است که مانند دیالکتیک زنون منفی نیست، بلکه مثبت است و باید مخصوصاً آن را «دیالکتیک سقراطی» نامید. سقراط برای خاتمه دادن به میداننداری زبانی سوفسطاییان و نیز برای دعوت شاگردانش به تفکر و تعلیم دادن آنان، پیش از هر چیز می خواهد که معنی اصطلاحاتی که بکار می رود روشن شود، و طبیعت اشیایی که کلمات دال بر آنهاست معلوم گردد. خلاصه آن که وی طرفدار تعریف و گفتگو است. به عقیده گزنفون اساس دیالکتیک سقراط همین است:

«اکنون می گویم شرح دهم که چگونه سقراط شنوندگان خود را برای دیالکتیک آماده می کرد. وی چنین می اندیشید که هنگامی که کسی موضوع سخن را به خوبی بداند، می تواند آنرا برای دیگران بیان کند، اما اگر کسی نداند، ممکن است خود اشتباه کند و دیگران را نیز به اشتباه اندازد. بدینگونه بود که سقراط همواره می کوشید که خود و شاگردانش در جستجوی طبیعت هر چیز غور کنند. و این بررسی همه تعریفها، کاری بس عظیم است. من فقط به پاره ای از آنها که به گمان من خاص فهماندن روش تجزیه و تحلیل اوست، اشاره می کنم.»

1- Xénophon: Mémoires, Liv. VI, Chap. VI 1, p. 461. Trad. Chambry. Garnier, 1938.

نمونه هایی که گزنفون در کتاب خود نقل می کند، عبارتند از: پارسایی، عدالت، زیبایی، شجاعت. مخاطب تعریف هایی را که از او خواسته می شود بیان می کند و سقراط با سؤال های خود فقط اجرای عینی آنها را می خواهد و می خواهد که واقعیاتی که کلمات مشتمل بر آنهاست به خوبی درک شوند.

اما اگر گفته افلاطون را باور کنیم بسیار نادر بوده که با این کار مخاطب سقراط در بادی امر موفق شود تعریفی که استاد خود را خشنود سازد به دست دهد.

مثلاً سقراط از ته ته تنوس^۱ می خواهد که علم را تعریف کند. وی سه تعریف پیاپی به دست می دهد: علم احساس است؛ علم را باید در عقاید حقیقی جست؛ و علم با قضاوت درست همراه با توجه آن تعریف می شود. در این سه مورد سقراط پس از آن که تعریف های مذکور را به صورت های گوناگون تکرار می کند و توضیحات مطلوب را به دست می آورد، نشان می دهد که این تعریف ها پذیرفتنی نیست. کار ته ته تنوس به پایان می رسد بی آن که مطلوب یافته شده باشد.

در موارد زیادی نیز تعریف ادعایی فقط نمونه یا صورت خاصی است از امر مورد تعریف. مثلاً هنگامی که سقراط از اوتیفرون^۲، وقتی که وی پدرش را به محاکمه کشانده است، درباره ماهیت پارسایی سؤال می کند چنین جواب می شنود: «من می گویم آنچه متضمن پارسایی است، کاری است که من هم اکنون کرده ام، یعنی تعقیب هر مجرمی که مرتکب قتل شده، یا اشیاء مقدس را ربوده و یا مرتکب کارهایی از این قبیل شده باشد، خواه این مجرم پدر شما باشد یا مادر شما یا هر کس دیگر.»

۱- Théaitetos (به فرانسوی Théétète). رجوع شود به «دوره آثار افلاطون»

ترجمه محمدحسن لطفی، جلد پنجم، ص ۱۳۶۱-م.

۲- Euthyphron همان کتاب، جلد دوم، ص ۲۲۸-م.

منون^۱ نیز به شیوه‌ای مشابه فضیلت را تعریف می‌کند: فضیلت مرد آن است که به خوبی شهر را اداره کند. فضیلت زن آن است که خانه خود را خوب نگاهدارد، و اضافه می‌کند که بر همین روال فضیلتی برای کودک، برای پسر مرد و برای بسیاری دیگر مقرر است. چیزی که سقراط در پاسخ می‌گوید: «من در جستجوی فضیلت واحدی بودم و اکنون، نزد تو، با انبوهی از فضیلت‌ها رو برویم.»

اما این بر شمردن‌ها و این نمونه‌ها بی‌فایده نیست. از همین جاست که رفته رفته، از طریق استقراء، به تعریف کلی مورد نظر می‌توان رسید. استقراء سقراطی غالباً از بررسی‌های جزئی آغاز می‌شود که از آن، نظریه کلی استنباط می‌گردد. سپس آن نیز اصلاح می‌شود تا بتوان بررسی‌های مختلف را مورد سؤال قرار داد.

اساس روش را به شرح بالا می‌بینیم. سقراط به جای آن که از اندیشه‌اش شرحی بپردازد، چنین وانمود می‌کند که هیچ نمی‌داند و از مخاطبی که روش او را پذیرفته پیاپی سؤال می‌کند. اگر جواب، تعریفی کلی اقتباس از فلان فلسفه یا ناشی از عقل سلیم باشد، سقراط بی‌درنگ جوایز موارد جزئی و مثال‌های عینی می‌گردد. این کار موجب می‌شود که ابعاد و برد قضاای مورد نظر ارزیابی شود و معلوم گردد که آیا جواب، واجد همه شرایط یک تعریف خوب هست یا نه. و اگر جواب مخاطب، مثالی جزئی منتج از تجربیات زندگی روزمره باشد، سقراط می‌کوشد تا در آن، خصوصیتی اصلی را که تعریف از آن منتج می‌شود، کشف کند. پس ما چنین در می‌یابیم که در اندیشه سقراط برداشتی هست که هنوز کهنه نشده است: تفکر، رفت و آمدی است در رنگ‌ناپذیر از چیزی به کلی و از کلی به چیزی؛ از غیر انتزاعی به

انتزاعی و از انتزاعی به غیر انتزاعی.

افلاطون - دیالکتیک افلاطون قبل از هر چیز دیالکتیک سقراط است: هنر گفتگو و مباحثه. هنر بر شدن از امور عینی به تعریف کلی و سپس آزمودن آن با امور و موارد دیگر. اما افلاطون راه دورتری می‌پیماید، چون از بر شدن از فرد به نوع و از نوع به جنس راضی نیست، می‌خواهد سلسله مراتبی میان انواع بیابد و از راه مکاشفه و شهود به نمونه اصلی و اصیلی که در امور مورد تجربه دخیل است دست یابد. می‌توان به همراهی پل‌خانه دو نوع دیالکتیک در اندیشه افلاطون تشخیص داد: یکی روش مباحثه که از سقراط گرفته است و دیگری روش متافیزیکی که خاص خود اوست. ما این دومی را به عنوان تشکیل دهنده دیالکتیک خاص افلاطون به اختصار شرح می‌دهیم.

ابتدا لازم به نظر می‌رسد که تئوری «مثل» یادآوری گردد. می‌دانیم که به عقیده همه متفکران و به عقیده سقراط نیز، موجودات قابل رؤیت این جهان نمونه اصلی واقعیت‌اند و منشاء افکار کلی که علم و فلسفه با آنها ساخته می‌شود. اما افلاطون نظریه دیگری دارد. به عقیده او اشیاء منفرد که معانی خود را به ما عرضه می‌دارند فقط هستی نسبی دارند و همچون هستی‌ای که با آن در نسبت‌اند، سایه‌هایی بیش نیستند. آنچه شایستگی نام واقعیت دارد مثل است. مثل نمونه‌های اصلی و کلی هستند که هر چه هست هستی خود را از آنها دارد. همچنین مثل‌ها منشاء اندیشه‌های کلی هستند که در پرتو آنها ما علوم را بر پا می‌داریم که برای داوری در باره فعالیت بشری یا سازمان‌های اجتماعی و جسدشان ضروری است.

1- Paul Janet: Essai sur dialectique de Platon, P. 106.

۱- Menon همان کتاب، جلد دوم، ص ۲۷۱-۲۷۰.

این مثل‌ها از داده‌های تجربی جدا نیستند. کار تجربه آن‌است که «تذکر»^۱ را بر می‌انگیزد. آنچه در ما ایجاد زیبایی می‌کند فلان گل خوش‌رنگ یا پسر بچه خوش‌شو نیست. مثل زیبایی یا زیبایی مطلق را روح من هنگامی که، پیش از اتحاد باتن، در جهان مثل به‌سر می‌برده تماشا کرده است. تمام دوران وجود در پرده فراموشی پیچیده شده است، اما از عالم مثل ته مانده‌ای باقی است. بخصوص از مثل زیبایی که هنگامی که ذهن بخواهد درباره اشیا بی‌کی که با وی در رابطه‌اند داوری کند، خود را بر او عرضه می‌دارد؛ مشاهده چیزهای زیبا «تذکر» مثل زیبایی را در من بیدار می‌کند.

اما آن مقدار از مثل‌ها که در ما باقی مانده، در مقایسه با مثل‌هایی که این مقدار را مرهون آنها می‌باید به‌معاینه و مشاهده آنها برویم بسیار پریده‌رنگ و مبهم است. برای این که جهان را به‌خوبی دریابیم، برای آن که حقیقتاً فیلسوف باشیم، باید خود را تا حد این مثل‌های برین ارتقاء دهیم و نیز تا حد مثل نیکی که همه چیز مشتق از اوست. سپس باید در جهت مشارکت، به درجات پایین واقعیت فرود آئیم تا برسیم به سایه‌هایی که به جای واقعیت می‌گیریم. دیالکتیک افلاطون هنر یا مجموعه فنی است که روح را به جهان مثل ارتقاء می‌دهد. این مکاشفه مثل مخصوصاً برای فرمانروایان که در اندیشه افلاطونی، نه فقط سازماندهی مادی ملت، بلکه اداره اخلاق افراد را نیز برعهده دارند، لازم است. برای تأمین عدالت در جامعه، برای راهنمایی مردمان به سوی خیر، باید در کی حقیقی و درست از نیکی داشت. فقط یک وسیله هست که این شرط را محقق می‌کند و آن نائل شدن به مکاشفه عدالت و نیکی است. افلاطون در کتاب «جمهوریت»

به‌مناسبت سازمان دادن قضات حکومت، که در آرزوی وجود یافتن آنان است، به دیالکتیکی اشاره می‌کند که باید به‌مثابه اوج تحصیلات قضات، در ذهنشان جایگیر شود.

اما در حقیقت، اگر بر نامه مطالعاتی که شرحش گذشت و در حکم مقدمه دیالکتیک است، کاملاً و جز به جزء تشریح شده، ما از برنامه شاگرد دیالکتیک که باید در طی پنج سال درس بیاموزد تقریباً چیزی نمی‌دانیم. درس ریاضیات و نجوم و حتی موسیقی برای این که رفته رفته ذهن را از جهان محسوسات رها سازد و آن را برای عروج به جهان اندیشه‌های کلی و انتزاعی آماده سازد، ضروری است. اما پس از آن چگونه باید تا دنیای معقولات، یعنی تاجهان مثل، خود را بالا برد؟ افلاطون در این مورد چیز زیادی نمی‌گوید. روشن‌ترین تشریح اندیشه‌اش تا حد یک تشبیه تنزل می‌یابد. می‌گوید وقتی محبوس کسی که مدت زیادی در غار مانده باشد به روی زمین باز گردانیده شود و بخواهند اشیا بی‌کی را که مستقیماً در زیر آفتاب نمایان است، یا خود خورشید را، به او نشان دهند، چشم‌هایش خیره خواهد شد و چیزی نخواهد دید. باید نخست بینائیش را تربیت کرد، چیزهایی را در نیم سایه به او نشان داد، سپس به تدریج روشنایی را زیاد کرد تا جایی که بتواند به خود خورشید هم چشم بدوزد.

«بدینگونه هنگامی که کسی می‌کوشد تا از راه دیالکتیک، بدون کمک هیچ‌یک از حواس، اما فقط به‌مدد عقل، به ماهیت هر چیز راه برد و پیش از آن که به‌قوه عقلیه ماهیت نیکی را دو یابد، هیچ از پای ننشیند، به‌نهایت معقولات خواهد رسید؛ همچنان که دیگری، هم اکنون، به‌نهایت شیئی مرئی رسیده است.»^۱

به‌علاوه، افلاطون پس از این که دیالکتیک را هنر ارتقاء به‌مثل نیکی می‌شمارد، به‌نظر می‌رسد که آن را با هنر مباحثه یکی می‌داند. در بیان سن داوطلبان مقام‌های قضایی درجات بالا که باید دیالکتیک بیاموزند می‌گوید: «احتیاط مهم آن است که اینان را، هنگامی که جوان‌اند، از چشیدن طعم دیالکتیک باز داریم.»

«گمان می‌کنم دانسته باشی که نوجوانان، هنگامی که یکبار طعم دیالکتیک را چشیدند، از آن سوءاستفاده می‌کنند و آن را به‌بازی می‌گیرند و از آن بی‌درهی برای نقیض‌گویی بهره می‌جویند و با تقلید از کسانی که عقیده‌آنان را رد کرده‌اند، به‌نوبه خود، عقیده‌آنان را رد می‌کنند و چون بچه‌سگان از این کش و واکش و پاره کردن همه کسانی که بدانان نزدیک می‌شوند، لذت می‌برند.»^۱

از این‌ها نتیجه نمی‌شود که دیالکتیک افلاطونی، مانند دیالکتیک سوفسطائیان یا حتی مانند دیالکتیک سقراط است. با وجود این هر گاه بخواهیم بگوییم دیالکتیک افلاطون دقیقاً چیست جزئیات آن را نمی‌دانیم. شاید بتوان با «دودیه»^۲ هم‌صدا شد که: «اگر افلاطون در درک خود از دیالکتیک بسیار موفق بوده و این برداشت را تا پایان حفظ کرده در بیان وسایل رسیدن به آن دچار تردیده شده است. و شاید هیچگاه به گونه‌ای که خود او را راضی کند و مثالی بیاید که به‌عنوان تعریف نهایی به کار رود، موفق به تحقق این امر نگردیده است.»

در پایان این را بگوییم که دیالکتیک افلاطون مانند دیالکتیک سقراط فقط مثبت نیست، بلکه دیالکتیکی است پویا و متضمن حرکتی

ذهنی. جهش پیروزی است و برتر شدن از داده‌های نخستین. این تفاوت را ما در برداشت معاصر از دیالکتیک دوباره می‌یابیم.

ارسطو - این پویایی را در ارسطو نمی‌یابیم. وی در رساله طوبیقا، که از کارهای جوانی اوست، مشروحاً به دیالکتیک می‌پردازد. ارسطو از همان اولین سطور کتاب هدف خود و ضمناً درک خود را از دیالکتیک شرح می‌دهد.

«هدف این رساله یافتن روشی است که ما را قادر سازد تا درباره تمام مسائل مورد نظر به استدلال بپردازیم؛ به شیوه‌ای که با مقدمات محتمل آغاز کنیم؛ و هنگامی که به استدلالی می‌پردازیم به هیچ رو چیزی نگوئیم که منافی با عقاید دیگرمان باشد.»

موضوع دیالکتیک ارسطویی، استدلال‌هایی است که از مقدمات محتمل آغاز شود و منظور از این اصطلاح قضایی است که طرف مباحثه پذیرفته باشد، یعنی عملاً عقایدی که مورد قبول همگان است. گفتگوهای سقراطی نیز معمولاً با این گونه قضایا آغاز می‌شد. دیالکتیک ارسطو، به‌نظم در آوردن، نظام بخشیدن و گسترش دادن روشهای مباحثه‌ای است که در کار افلاطون مطرح است.

اما هدف دیالکتیک سقراط و افلاطون کشف حقیقت بود و شناسایی امرواقع در جریان مباحثه. عقایدی که در برابر انتقاد حریف تاب مقاومت داشت، به‌عنوان عقاید مسلم پذیرفته می‌شد. اما در نظر ارسطو، برعکس، دیالکتیک‌دان حق ندارد در مقدمات استدلال مورد بحث، به گفتگو بپردازد: کار او فقط این است که ببیند آیا نتایج

۱- جمهوری، کتاب هفتم.

1- Aristote: Topiques, Liv. 1, chap. 1. Trad. Tricot, t. 1, p. 1. Vrin 1939.

2- G. Rodier: Sur l'évolution de la dialectique de Platon. Dans Etude de philosophie greque, p. 64. Vrin, 1926.

بدست آمده به درستی استنتاج شده اند یا نه؛ از آن گذشته وی حق ندارد درباره حقیقت نتایج، که مربوط به حقیقت مقدمات است، اظهار نظر کند. در مقابل دیالکتیک، بحث تحلیلی قرار دارد که علم «برهان» است. برعکس استدلال دیالکتیکی که مبتنی بر مقدمات محتمل است، استدلال «برهانی» بر اساس مقدمات یقینی استوار است، که هر گاه استدلال درست باشد به نتایج یقینی منتهی می گردد.

و از اینجاست که ارسطو به کلمه «دیالکتیک» مفهوم ناخوشایند دیگری می بخشد: از همان ابتدا دیالکتیک به عقیده زنون و مخصوصاً بعدها به عقیده سوفسطاییان، مشاجره چابک دستانه و ماهرانه برای تخریب عقاید حریف به شمار می رفت، ولی قادر به ساختن چیزی نبود. ارسطو که آن را موضوع استدلال محتملات می داند به طور ضمنی می گوید که دیالکتیک فاقد یقین است و جز چابکدستی اتفاقی ذهن چیزی نیست.

۳- دیالکتیک قدیم پس از سقراط

این معنای ناخوشایند کلمه «دیالکتیک» را رواقیان و سپس فلوطین به یک سو نهادند. ما باید در اینجا درباره این فیلسوفان نیز از لحاظ تأثیری که بر آیندگان داشته اند، مختصری بگوییم.

رواقیان - بر عکس ارسطو که دیالکتیک را در مقابل منطق قرار داد، خرومبس^۱ (حدود ۲۰۴-۲۷۷) که مبتکر دیالکتیک رواقی است، عملاً آن را با معنای و بیان و دستور زبان بسیار نزدیک دانست که ما آن را در تریویوم^۲ قرون وسطی باز می یابیم.

بنا به نوشته دیو جانس لائوتیومی بعضی از فیلسوفان، معانی و بیان و دیالکتیک را دو جزء منطق می دانستند که هدف این منطق کشف حقیقت بود. در این کشف، دیالکتیک به دو گونه مشارکت داشت: اول با وضع قواعد قیاس استدلالی، چیزی که خاص منطق ارسطو بود، و سپس با تعلیم مباحثه، چیزی که دیالکتیک ابتدایی زنون را مشخص می کرد.

فلوطین - برداشت رواقیان از دیالکتیک مقدمه درک فلسفه «اهل مدرسه»^۱ است که تأثیری قطعی در فرهنگ لغات فرانسوی دارد و تا قرن ها برداشت دیالکتیک قدیم را ثابت نگاه می دارد. اما در اندیشه فیلسوفان نوافلاطونی و خاصه فلسفه در فلوطین، با پی ریزی دیالکتیک جدیدی مواجهیم که در عین وابستگی به افلاطون، بشارت دهنده دیالکتیک هگل است. و ما در صفحات آینده ضمن بحث درباره پیشروان دیالکتیک هگل به آن خواهیم پرداخت.

اگوستین قدیس - هر چند که او گوستین قدیس پرورش یافته فرهنگ لاتینی است، ولی در اندیشه او بازتاب کاملاً روشن دیالکتیک فلوطین را می یابیم. این فیلسوف می تواند ما را در بازیابی معانی اصلی ای که «دیالکتیک» در اندیشه وارثان فرهنگ یونان یافته است، مدد کند.

اگوستین قدیس که عمیقاً از مکتب نوافلاطونی تأثیر پذیرفته است بهتر از خود افلاطون مثال مشهور عروج روح به سوی جهان مثل را، که نویسنده جمهوری می خواست سران دولت ها را شایسته آن گرداند، در اختیار ما می گذارد. منتهی وی به جای مثل جهان معقولات، «کلمه» را می نشاند که همه چیز را او می سازد و روشنایی

1- Chrissype

۲- Trivium - دوره اول تحصیلات دانشگاهی دو «دانشکده هنر» و «دانشکده فلسفه» در قرون وسطی، که شامل دستور زبان و معانی بیان و دیالکتیک بود.

قوة عقلیه، که آدمی بر مبنای آن قضاوت می کند، از اوست.
ما در «اوستی»^۱ هستیم. او گوستین که تازه به مسلك فلسفی جدید خود گرویده، به همراه مادر، راهسربالای عزیمت از محسوسات به معقولات، طریق اصلی دیالکتیک خاص افلاطون را، می پیماید.

«ما بایدك جهش به سوی «نفس هستی» صعود کردیم و تمام آنچه را در پیوند یاتن بود، پایه پایه پیمودیم و حتی آسمان را و از آنجا خورشید و ماه و ستارگانی را که نور خود را در زمین می پراکنند. و ما اندیشه کنان، درحالی که آثار تو را دل تقدیس و تحسین می کردیم، بالا می رفتیم. تا به روان خود رسیدیم، و از آن گذشتیم تا به سرزمین پایان ناپذیر و قوریرسیم که در آنجا تو جاودانه اسرائیل را از مائده حقیقت میر می کنی؛ آنجا که زندگی خردمندی است؛ اصل آنچه هست، بوده و خواهد بود، بی آن که به خودی خود ساخته شده باشد؛ زیرا چنان است که همیشه بوده، چنان که همیشه خواهد بود. یا بهتر بگوئیم در آن نه چیزی از گذشته هست نه از آینده؛ فقط هستی است، زیرا که همیشگی است. و اما بوده است و می باید باشد. هستی جاودانه نیست. و هنگامی که از این خردمندی سخن می گفتیم و آرزویش را در دل داشتیم، دريك لحظه، دريك جهش برین دل هایمان، آن را لمس کردیم. سپس آهی برآوردیم و با پیوستن ناسمه باقی های روح به آن، به هیاهوی بیهوده لبهایمان باز گشتیم؛ جایی که کلام آغاز می شود و پایان می گیرد و چه قدر متفاوت با کلمه تو، ای پروردگار، که همواره در خود دوام دارد، بی آنکه هرگز پیر شود، و همه چیز را از نو می سازد.»^۲

اما او گوستین قدیس معانی دیگر کلمه «دیالکتیک» را نیز می-

شناسد. همچون سقراط آن را «هنر تعریف کردن و تقسیم کردن» موضوع مورد بحث می دانند^۱ و آن را «علم العلوم می شمارد، زیرا «می آموزد که چگونه باید تعلیم داد و چگونه باید فهمید.»^۲ هنگامی که در مباحثه با دوناتیست ها^۳ متهم شد که بحث «دیالکتیکی» می کند، دو برداشت دیگر را از دیالکتیک مطرح کرد: دیالکتیک ابتدا «مهارت در مباحثه»، «شیوه ای ظریفانه و ماهرانه در سخن گفتن»^۴ است، اما رواقیان علاوه بر این، آن را هنر استخراج نتایجی که از قضایا ناشی می شود نیز می دانند و بدینسان آن را هم سنگ منطق می شمارند.^۵

در پایان، این یادآوری او گوستین را نیز بیاوریم: «این اساس کار اهل دیالکتیک است که دو چیز مخالف ممکن نیست در آن واحد در يك چیز جمع شود.»^۶

1- De Doctrina Christiana, Lib. 11, C. XXXV, 53.

2- De Ordine, Lib. 11, C. XIII, 38.

3- Donatisme - فرقه ای که در قرن چهارم میلادی در آفریقا از کلیسا منشعب شد.

4- Contra Cresconium, Lib. 1, C. XIII, 18

5- Ibid., C. XVII, 21.

6- Enchiridion, XIV.

1- اوستی Ostie یا اوستیا، نزدیک رم در مصب رودخانه تیبر-م.

2- Saint Augustin: Confession. Liv. IX, Chap. X, 24. Trad. de Labriolle, t.11, p. 228-229. Coll. Budé, 1926.

قرار داده بود و در دستور زبان نیز نفوذ یافته بود.

در آن زمان منظور از دیالکتیک، چنان که روایان معمول داشته بودند، منطق بود و منطق نیز منطق ارسطو بود، آن چنان که در آنالوطیقا^۱ تشریح شده بود. بدینگونه تمایزی که ارسطو میان دیالکتیک و بحث تحلیلی قائل بود به فراموشی سپرده شده بود و اولی دومی را در برداشت.

به علاوه دیالکتیک قرون وسطی از حد منطق صوری - که در نظر ارسطو یکی بود - بسیار فراتر می رفت. دروس دیالکتیک شامل تفسیر ایساگوچی^۲ نوشته فودودیوس^۳ هم بود که به مناسبت آن از مبحث نظریه شناسایی^۴ و کلیات فلسفه و از مقولات ارسطو، که موجب بحث «هستی شناسی»^۵ می شد، نیز سخن می رفت. بدینگونه تا حد زیادی مرزهایی که دیالکتیک و منطق را از فلسفه، به معنای خاص، جدا می کرد، محو می شد.

در فرهنگ های فلسفی - کلمه «دیالکتیک» به رغم پذیرش رسمی و باب روز بودن زمینه هایی که بر آنها دلالت می کرد، از معنی ناخوشایندی که در زمان های سابق داشت خالی نبود. بدین گونه اگر سن تماس اکوینی، بررسی کورمال عقل سلیم و نیز امور برهانی دقیق را که بر اساس مقدمات قطعی بنا شده بود^۶، در قلمرو دیالکتیک می دانست، گاه نیز مباحثه برهانی را در برابر مباحثه دیالکتیکی، که

1- Analytiques

۲- Isagoge - کتابی درباره کلیات خمس-م.

۳- Porphurios - فیلسوف نو افلاطونی (۳۰۵-۲۳۴) -م.

4- Epistémologie

5- Ontologie

6- Somme théologique, 1e 2ae, qu. 51, art. 4, ad 2.

فصل دوم

دیالکتیک در قرون وسطی و در قرون جدید

۱- در قرون وسطی

در برنامه های درسی - در قرون وسطی برنامه های درسی به ترتیب به سه دوره تقسیم شده بود: ابتدا هنرهای «آزاد»^۱ که تقریباً با برنامه های دبیرستان کنونی تطبیق می کند. سپس فلسفه که هنوز از علوم جدا نشده بود و شامل فیزیک و زیست شناسی و الهیات بود. هنرهای «آزاد» به نوبه خود به دو رشته تقسیم می شد. یکی تریویوم و دیگری کادریویوم^۲. تریویوم شامل دیالکتیک و دستور زبان و معانی و بیان بود. کادریویوم شامل علوم بود که تا آن روز از فلسفه جدا شده بود، مثل ریاضیات، هندسه، نجوم و موسیقی.

در دوره تریویوم مهم ترین درس دیالکتیک بود. در پاریس مخصوصاً، به سبب نفوذ آبلارد^۳ دیالکتیک، معانی و بیان را تحت الشعاع

۱- arts libéraux هنرهایی که در زمانهای پیشین خاص اشخاص غیر برده بود، مانند نقاشی و مجسمه سازی-م.

2- Quadrivium

3- Abelard

«بر مبنای محتمل استوار بود و منجر به «عقیده»^۱ می شد»^۲، قرار می داد. معنای ناخوشایند دیگر کلمه دیالکتیک را باید در افکار دونس اسکوتوس^۳ یافت. وی فیلسوفان را که با خودداری عاقلانه بحث می می کنند، در برابر دیالکتیک دانان و سوفسطائیان قرار می دهد که در باره همه چیز به مباحثه می پردازند.^۴

۲- دیالکتیک در قرون جدید

از عصر نسانس به بعد حتی لفظ «دیالکتیک» رفته رفته از فرهنگ اصطلاحات فلسفی حذف می شود و «منطق» جای آن می گیرد. کانت آن را با معنی تا حدی تازه ای زنده می کند اما این معنی، خاص فلسفه اوست.

دکارت - در فلسفه دکارت از دیالکتیک نشانی نیست و فقط در آنچه وی به زبان لاتینی نوشته است به این اصطلاح بر می خوریم.
دکارت معمولاً آن را مترادف با «منطق» و مخصوصاً مترادف با «منطق صوری» بکار می برد.^۵ دیالکتیک دانان صور قیاس را به کار می برند.^۶ اینان از قواعدی پیروی می کنند که با آنها قضایا به گونه ای

با هم ارتباط دقیق می یابند که بر اساس قضایای معلوم، به طور مکانیکی، به دیگر قضایا که لزوماً از آنها نتیجه می شود، می رسمیم.

دیالکتیک دانان می پندارند که با مقرر داشتن بعضی از صور استدلال بر عقل انسانی حکومت می کنند. به عقیده آنان این صور استدلال به نتیجه ای چنان ضروری منتهی می شود که عقلی که بدان تکیه دارد (هر چند زحمت این را به خود هموار نمی کند که به گونه ای روشن و دقیق، استدلال را مورد بررسی قرار دهد) چه بسا گاهی در پرتو صورت کار، به نتیجه ای یقینی برسد.^۱

دکارت چنین دیالکتیکی را می پذیرد. می گوید که قواعد آن برای بعضی از امور، عالی است.^۲ به علاوه موفقیت روش قیاس در ریاضیات این فکر را در او ایجاد می کند که در فیزیک هم از آن استفاده کند.

این سلسله استدلالهای کاملاً ساده و آسان که هندسه دانان برای دشوارترین اثباتها به کار می برند این تصور را در من ایجاد کرده که تمام اشیایی که ممکن است مورد شناسایی آدمیان باشند از همین شیوه تبعیت می کنند؛ و فقط به شرطی که هیچیک را که حقیقی نیستند، حقیقی نپنداریم و نیز همواره نظمی را که برای استنتاج بعضی از بعضی دیگر لازم است رعایت کنیم، خواهیم دید که در آن میان چیزی چنان دور نیست که بدان نتوان رسید، یا چنان مخفی نیست که کشف نتوان کرد.^۳

- ۱- Opinion - در فلسفه افلاطون نوعی شناسایی فراتر از علم و اندیشه استدلالی - م.
- 2- De fallacits, C. 1 et 11.
- ۳- Duns Scot یا D. Scotus - فیلسوف اسکاتلندی (۱۲۰۸-۱۲۶۶) - م.
- 4- In XII Libros Metaph. Aristote, Lib, IV. C. 11 Lugduni, 1539, p. 116.
- ۵- بوسوئه (Bossuet) نیز همین نظر را دارد. می نویسد: «منطق یا دیالکتیک» و منطق را چنین تعریف می کند: «علمی که شیوه درست استدلال کردن را می آموزد» (La logique, Introd.).
- 6- Regulad ad directionem ingenti, R.13. Adam et Tannery, t. X, p. 430.

- 1- Descartes: Règles pour la direction de l'esprit, R. X. Trad. G. le Roy, p. 95. Boivin, 1938.
- 2- Cf. Adam et Tannery. t. X, p. 430.
- 3- Descartes: Discours de la méthode. Deuxième Partie. Adam et Tannery, t. VI. p. 19.

با این همه دکارت عدم تمایل آشکاری به دیالکتیک دارد. می-گوید که با یاد گرفتن دیالکتیک و معانی و بیان و شاعری و هنرهای مشابه مانند شمشیربازی، آدمی بیش از آنچه به دست می آورد از دست می دهد. آموختن آنها در واقع ما را قانع می کند که اگر درباره خود شك نکنیم، از آنچه به حکم غریزه انجام می دهیم غافل می مانیم. يك دیالکتیک طبیعی هست که آموختنی نیست و فقط با تمرین پرورش می یابد.^۱

وانگهی مطالعه ممتد دیالکتیک و اعتماد به روشهایش خطرناک است. به سبب اطمینان زیاد به وسایل قیاسی، آدمی از بررسی دقیقانه اموری که اساس قیاس قرار می گیرد غافل می ماند. منشاء اشتباه این است و عیب از استدلال نیست.^۲ بدینگونه هنگامی که ترازنامه کار-های خود را به دست می دهد و ضابطه های مفید برای پی ریزی دستگاه فلسفی خود را می شمارد، در مورد آنچه منطق می نامد سخت گیر است و با انتقادی تند آن را نشانه می گیرد: «منطق و قیاسها و غالب دیگر تعلیمات، بیشتر برای این به کار می روند که چیزهایی را که همه می دانند توضیح دهند یا حتی مانند هنر «لول»^۳ درباره چیزهایی که نمی دانند، بدون دآوری، سخن بگویند نه این که آنها را یاد بگیرند».^۴

بعدها در اصلاح این قضاوت تند، در گفتگو با بودمن^۵، آنچه را درباره منطق گفته بود، به دیالکتیک نسبت می دهد: «بیشتر دیالکتیک

است که به ما می آموزد که درباره همه چیز گفتگو کنیم تا منطق که راههای اثبات همه چیز را نشان می دهد. بدینگونه دیالکتیک به جای ساختن ذهنی کار آمد، آن را از ریخت می اندازد، زیرا با منحرف کردن ما و با سرگردان کردن ما در پیرامون امور عادی و مسائل بیرون از شیبی، ما را از شناختن خود شیبی باز می دارد.»

دیالکتیکی که دکارت به محاکمه اش می کشد همان است که ارسطو آن را در مقابل فن^۶ تحلیل یا علم برهان قرار داده و گفته بود که با آن «وسیله ای به دست می آید که انسان به شیوه ای حقیقت نما درباره همه چیز به اظهار نظر بپردازد و مردم کم سواد را به تحسین وادارد».^۱ بدینگونه در فلسفه دکارت، منطق هنگامی که بیرون از قاعده باشد، دیالکتیک نام می گیرد که خطری برای ذهن است و نماینده معنای کاملاً ناخوشایند این کلمه.

کانت - این مفهوم ناخوشایند در فلسفه کانت که «دیالکتیک» اهمیت عمده ای می یابد شدیدتر می شود. در سه کتاب «نقد» کانت به تقلید از ارسطو دیالکتیک در مقابل روش تحلیل قرار می گیرد.

کانت استدلالهای وهمی را که مبنی بر نمود است دیالکتیک می نامد. نمودهای تجربی، مانند اشتباهات بصری و نمودهای منطقی مانند تردستی های سوفسطایی. کانت فقط به «نمودهای استعلایی»^۲ توجه

1- Discours de la méthode, Première partie. Adam et Tanesery, t. VI, p. 6.

۲- Transcendance که آنرا تمالی و قیام حصولی و بیرون بودی هم ترجمه کرده اند در مقابل حالیت (Immanence) (که آنرا خلول یا قیام حضوری یا درون بودی نیز ترجمه کرده اند). استعلاء یعنی بیرون رفتن از محدوده ای و تجاوز از مرز آن. حالیت یعنی ماندن در درون محدوده ای-م.

1- cf. Adam et Tannery, t. XI, p. 650.

2- Regulae..., R. 2, Adam et Tannery, t. X, p. 365.

۳- Lulle متفکر اسپانیایی (۱۲۱۵-۱۲۲۳) -م.

4- Discours de la Méthode. IIe Partie. I lid., t. VI, p. 17.

5- Burman

دارد و آن چنین است که ما، از آن رو که ساختمان وجودیمان فاعل شناسایی است، به موضوع شناسایی خصوصیتی نسبت می دهیم که در آن نیست، چنان که بیمار مبتلی به بیماری یرقان همه چیز را زرد می بیند. چیزی را که در ما هست و جنبه «حالت» دارد بیرون از ما به نظر می رسد و جنبه «استعلایی» می یابد.

مسئله کانت می داند که نمود هیچ است: قسمت مهمی از مهارت انسانی خاص ساختن نموده‌ها است. اما نباید این نموده‌ها را به جای واقعیات گرفت. ولی در ما کششی طبیعی و جلوگیری ناپذیر وجود دارد که این دورا با هم بیامیزیم. ما چنان ساخته شده ایم که اشیاء مادی را فقط در مکان، و رویدادها را فقط در زمان تصور می کنیم. ما که این تصورات ذهنی را به صورت شیئی درمی آوریم یا آنها را از خود بیرون می افکنیم مکان و زمان را ظرفی می پنداریم که اشیایی را که در تصور داریم در آنها جای می دهیم. به عبارت دیگر مستقل از تجربه، که فقط واقعیت را در دسترس ما می گذارد و نیز مقدم بر آن، فهم ما به گونه ای است که بعضی از چیزها در فکرمان نمی گنجند، نمی توانند در ذهن ما وارد شوند و بدین سبب ناممکن به نظر می رسند، به گونه ای که گویی بیرون از ذهن ما، فی نفسه ممکن نیست وجود داشته باشند. از این قبیل اند مثلاً از لیت و تسوالی منظم بی رابطه علی. از این رو ما می توانیم به درستی استنتاج کنیم که ما هیچگاه تجربه ای از از لیت نخواهیم داشت؛ ولی، دامنه تجربیات خود را استعلاء می بخشیم و می گوئیم که حتی تصور از لیت پوچ است و نه فقط برای ما بلکه به خودی خود نیز چنین آغازی وجود ندارد. سرانجام برای تبیین نهایی امور تجربی، عقل می خواهد آنها را به واقعیات قائم به ذات که برای وجود داشتن محتاج وابستگی به چیز

دیگری نیستند مربوط کند: به روان، به جهان و به خدا. آنچه مغز ما تجربه می کند این است که محال است ما زندگی روانی را بی وجود روان، پدیده های طبیعی را بدون ماده و وجود این هر دو را بدون خدا درک کنیم، ولی ما از داده تجربه، که محال بودن درک کردن است، می گذریم و به این نتیجه می رسیم که وجود داشتن آن چیز محال است. به نظر کانت، دیالکتیک بطور کلی منطبق نموده‌ها است: کارش آن است که نگذارد ذهن، نمود و واقعیت را باهم اشتباه کند. دیالکتیک منطقی باید سفسطه را آشکار کند، و دیالکتیک استعلایی، توهومات استعلایی را که از نسبت دادن چیزهایی که در عامل شناسایی، در «جهان برای ما»، در پدیده (فنون) است به مورد شناسایی، به جهان در خود، به ذات متأصل (نومن) حاصل می شود. اما دیالکتیک استعلایی از دیالکتیک منطقی پایین تر است. دیالکتیک منطقی ما را همواره از نفوذ سفسطه پردازان محفوظ می دارد؛ برعکس نمود استعلایی مانند ظاهر منطقی «محو می گردد و دیگر نمود باقی نمی ماند، و این چیزی است که دیالکتیک هیچگاه نمی تواند به دست آورد. ما در واقع بنا یک «توهم طبیعی» و چاره ناپذیر سروکار داریم که خود بر اصول ذهنی که به صورت عینی نمودار می شوند تکیه دارد»¹.

با این همه دیالکتیک استعلایی بیهوده نیست. در پر تو آن تناقضاتی که تصورات ذهنی ما از واقعیت دارد بر طرف می گردد. مثلاً ما زمان و مکان را بی آغاز و بی پایان و در نتیجه بی نهایت تصور می کنیم، در حالی که تحقق یک سلسله بی نهایت محال است، اما چون در نظر آوریم

1- Critique de la raison pure, dialectique transcendantale, introduction. Trad. Tremesaygues et pacaud, 2^e édit. p. 253-254. P.U.F. 1944.

که مکان و زمان نمودهایی بیش نیستند، تناقض حل می‌شود و تبیین می‌گردد؛ زمان و مکان «شبی» نیستند بلکه چارچوب و صورت‌های پیشینی هستند که ما در پیشاپیش اشیایی که می‌توانیم تصور کنیم در-می‌آوریم، و چون هیچگونه حدی برای نیروی تصور ما نیست، درمی‌یابیم که زمان و مکان نیز بی‌حد یا بی‌نهایت به نظر می‌آیند.

می‌بینیم که کانت از دیالکتیک تصویری متفاوت با تصور پیشینیان خود دارد. باید این امر را به یاد داشت، زیرا اگر مفهوم دیالکتیک پس از او باقی نماند سبب آن است که کانت کوشیده است تا مفهوم ناخوشایند آن را تقویت کند.

اما در اندیشه کانت و فیلسوفان پیشین دیالکتیک دقیقاً تابع اصل عدم تناقض است، علاوه بر آن فلسفه وجودی دیالکتیک، ممانعت از داوریهایی است که به نتایج متناقض منتهی می‌گردد و در نتیجه برای ذهنی که اصل عدم تناقض قانون و اساس آن است امکان‌ناپذیر می‌نماید. برای تدوین نظریه‌ای که صریحاً به قابل جمع بودن تناقض‌ها معتقد است و نیز برای ظهور دیالکتیکی که کاملاً در مقابل دیالکتیک قدیم است باید منتظر هگل بود.

۳- دیالکتیک در دوران معاصر

با این همه نباید پنداشت که از نظر دیالکتیک، اندیشه هگل نقطه عطفی بی‌واسطه به شمار می‌رود. در واقع نه تنها مفهوم کانت از دیالکتیک بلکه مفهوم هگل نیز تا به امروز نه فقط در فرهنگ‌های معمولی لغت، بلکه در فرهنگ‌های فلسفی نیز وارد نشده است. برای اثبات این ادعا

۱- a priori که به‌ارثی، قبلی، لمی، ماتقدم، مقدم بر تجربه نیز ترجمه شده است. م.

کافی است که این فرهنگ‌ها را ورق بزنیم و دربارۀ آنچه نوشته‌اند تأمل کنیم.

در فرهنگها - با توجه به این که فرهنگ فلسفی فرانسه در عصر فرمانروایی «اهل مدرسه» صورت ثابتی یافته لذا مفهومی که در این دوران به کلمه «دیالکتیک» داده شده غالب گردیده است. بویژه^۱ در فرهنگ فلسفی خود دیالکتیک و منطق را مترادف می‌داند.^۲ در همین معنی فرهنگ کوچک مصور لادس کلمه دیالکتیک را چنین معنی می‌کند: «هنر استدلال کردن بر طبق متد و به‌درستی».

جلو تر برویم. کلمه دیالکتیک در «فرهنگ تاریخی و انتقادی»^۳ بل که در سالهای ۱۶۹۶ تا ۱۷۰۲ منتشر گردیده حتی وارد هم نشده است. دایرة المعارف دالامبر و دیدد (۱۷۶۶-۱۷۵۱) تعریفی به دست می‌دهد که صورت نخستین دیالکتیک را به یاد می‌آورد: «هنر استدلال کردن و بحث کردن به درستی». اما بعد از این تاریخ، این تفاوت به دست فراموشی سپرده شده و دیالکتیک فقط به صورت «هنر استدلال کردن» ثبت گردیده و بدینگونه مترادف با منطق آمده است.

«فرهنگ فرهنگستان» به سال ۱۸۳۵ این تعریف مختصر را می‌آورد: «هنر بحث کردن». درست صد سال پس از آن به سال ۱۹۳۵، لابد به دلیل اجتناب از اعتراض کسانی که می‌خواهند از منطق و دیالکتیک علمی بسازند، همین فرهنگ کلمه «هنر» را حذف کرده و فقط آورده است «مجموعه قواعد استدلال».

همین مفهوم در «دائرة المعارف بزرگ» که از سال ۱۸۸۵ تا

1- Boyer

2- Logica non raro nomine dialectica designatur. T. 1, p. 65. Desclée de Brouwer, 1935.

3- Bayle.

۱۹۰۱ توسط لامیرولت^۱ زیر نظر ماسلن برتلو^۲ انتشار یافته، حفظ گردیده است. نویسنده مقاله مربوط به دیالکتیک پس از بیان تاریخی موضوع معنی زیر را می آورد: «در زبان فلسفی ما کلمه دیالکتیک پیش از هنر استدلال فشرده و مجمل و صورتبندی دقیق آن، معنایی ندارد».

در «فرهنگ زبان فرانسه، لیتره^۳» (۱۸۸۵) به معنایی متفاوت برمی خوریم. نویسنده پس از ذکر دیالکتیک زنون و افلاطون می افزاید: «از نظر ارسطو دیالکتیک به معنی هنر مباحثه است و این معنا تا به امروز حفظ شده است.» این مطلب کاملاً قانع کننده نیست، اما در پی آن، در مقایسه ای که میان منطق و دستور زبان و دیالکتیک می شود می خوانیم: «منطق، شناختن قواعدی است که به موجب آنها قوه عقلیه حقیقت را کشف و اثبات می کند. دستور زبان، هنر سخن گفتن و یافتن علامتی است که برای بیان هر اندیشه و هر مفهوم عقلی شایسته باشد. دیالکتیک با توسل به دست آوردهای منطق و دستور زبان می خواهد وضوح حقایق و غلط بودن خطاها را استخراج کند. در این معنی دیالکتیک اعمال و اجرای هنری است که منطق نظریه آن به شمار می رود. اما در مواردی، انحراف دیالکتیک دانان و منطق دانان، این تفاوت را از میان برمی دارد. در این حال هر دوی اینان به توضیح کار کسی می پردازند که استدلالهای خود را با درستی دقیقی به پایان می برد.»

در «لاروس قرن بیستم» این تعریف را از کلمه دیالکتیک می خوانیم: «هنر استدلال کردن همراه با متد و به درستی.» و سپس، بعد

از گزارشی تحقیقی، به این نتیجه گیری می رسیم: «امروز همچنان که فیلسوفان رواقی و متفکران «اهل مدرسه» در قرون وسطی معتقد بودند دیالکتیک و منطق یک معنی، یا تقریباً یک معنی دارند.» این کلمه «تقریباً» نوعی عدول از گفته پیشین را افاده می کند. «فرهنگ بزرگ عمومی قرن نوزدهم» (لاروس پانزده جلدی) به جای عبارت «هنر استدلال» کردن همراه با متد و به درستی» این عبارت را که به نظر ما بهتر است آورده است: «همراه با متد و موشکافی».

فرهنگهای خاص فلسفه نیز، جز آنها که به تازگی منتشر شده اند، کلمه دیالکتیک را مانند فرهنگهای عمومی معنی کرده اند. «فرهنگ مختصر فلسفه» اثر پرنادپره^۱ (۱۸۹۳) به این کلمه اشاره ای ندارد.

در اولین چاپ «فرهنگ علوم فلسفی» (۱۸۴۵) شارما^۲ نویسنده مقاله دیالکتیک می نویسد: «پس از او (ارسطو) بیشتر فیلسوفان، حتی مشایبان، کلی و جزء را باهم می آمیزند. دیالکتیک و منطق از نظر آنها یک چیز تلقی می شود (...). کلمه دیالکتیک مخصوصاً در دو قرن اخیر تقریباً به کلی فراموش گردیده است. تمام دروس فلسفه ما از منطق نام برند، اما دیالکتیک، این ملکه هنرها را دیگر نمی شناسند.» سپس با اشاره به هگل می افزاید: «امروزه برای باز گردانیدن اعتبار این کلمه مخلوع و بخشیدن معنایی به آن کوششهایی به عمل می آید. اما این کوششها از نظر ما موفقیت آمیز نیست.» و بعد نتیجه می گیرد: «به هر طرف که رو کنیم در برابر خود جز هنر اندیشیدن، یعنی منطق، نمی یابیم و همراه با آن، هنر سخن گفتن یعنی دستور زبان. در هیچ جا هنری خاص که موضوع آن مباحثه باشد، یعنی دیالکتیک، نمی یابیم.»

1- Bernard Pérey
2- Charma

1- Lamirault
2- Marcellin Berthelot
3- Littré

شبحی که دستهای ما بیهوده می کوشد آن را بگیرد. به محض آن که تفکر روشن شود، فوراً ناپدید می گردد. دیالکتیک یا منطق است یا دستور زبان و گرنه هیچ نیست.» نتیجه عملی این نتیجه گیری نظری آن که کلمه «دیالکتیک» از چاپ دوم این فرهنگ حذف شده است (۱۸۷۵).

از اوایل قرن بیستم است که با دقت در معانی مختلف کلمه «دیالکتیک» در جریان زمان، آن را مترادف با «منطق» می دانند: «مراد از این کلمه هنر استدلال یا منطق صوری است»^۱ یا «هنر استدلال... منظور از این کلمه منطق صوری است»^۲.

فرهنگ فنی و انتقادی فلسفه که آقای لالاند با همکاری اعضای «جامعه فرانسوی فلسفه» تهیه دیده است و مقاله «دیالکتیک» آن در حدود سال ۱۹۰۵ نوشته شده درباره مفهوم این کلمه احتیاط زیادی نشان می دهد. ابتدا معانی مختلفی را که این کلمه در زمانهای پیاپی یافته است شرح می دهد، اما اشاره ای به مفهوم این کلمه در آن تاریخ نمی کند. «انتقاد»ی که به دنبال کلام می آید و ما در مقدمه نقل کردیم علت این خلاء را شرح می دهد: «این کلمه چنان معانی مختلفی یافته است که دیگر نمی توان آن را در موردی به گونه ای مفید به کار برد مگر این که به درستی بگوییم که در کدام یک از معانی به کار رفته است. و باز هم جا دارد که حتی با این شرط نیز از این کار خودداری کنیم زیرا ممکن است تداعی های بی مورد به ذهن خطور کند.»

فرهنگهای جدیدتر خود را به این شرط مقید نکرده اند و معنی

- 1- A. Bertrand: *Lexique de philosophie*, 2^e édit. Delaplane. 1904.
- 2- Albbé Elie Blanc: *Dictionnaire de la Philosophie*. Lethielleux, 1906.

کنونی «دیالکتیک» را به دست داده اند: «هنر بحث کردن (که غالباً با دلالت به استدلال ظریف و خالی از معنی، مفهوم ناخوشایندی دارد)»^۱. بدینگونه مفهوم معاصر دیالکتیک همان است که در بدو پیدایش داشته است.

دیالکتیک در زبان امروز - بکار بردن کلمه «دیالکتیک» مستلزم داشتن نوعی فرهنگ است که در زمان ما اختصاص به فیلسوفان ندارد. کسانی که در ادبیات قلم می زنند آن را در موارد بسیاری بکار می برند. همچنان که در فرهنگ هایی که بر شمردیم آمده است، دیالکتیک مفهومی است که به آسانی مورد سوء استفاده قرار می گیرد، و حتی از آن فساد منطق نیز مراد می شود و معمولاً در معنایی ناخوشایند به کار می رود. گاهی از «دیالکتیک فشرده» یا «دقیق» فلان و کیل مدافع یا سخنران سیاسی یاد می شود. و نیز کسی را اهل دیالکتیک می گویند که در منطق دارای مهارت و زبردستی باشد نه متفکری عمیق را. و دیالکتیک دان پیش از آنکه قانع کند، ایجاد زحمت می کند. درباره یک استدلال تازه که صحت آن بی درنگ ظاهر می شود از دیالکتیک سخن نمی گویند، بلکه دیالکتیک متضمن راهی است در گفتار، پراز پیچ و خم با اصطلاحات انتزاعی و تحلیل های ظریف، و خلاصه به کاربرد فنی که حریف را از میدان بدر می برد و او را محکوم به سکوت می کند، نه از آن رو که قانع شده است بلکه چون استدلالهایی را که شنیده است دریافته، نمی داند از کجا حمله کند. وانگهی بدان سبب که دیالکتیک دان مخاطب را در وادی ریزه کاریهای منطقی سرگردان کرده متهم به فریبکاری هم هست. برای فهماندن اندیشه خود به دیگری نیاز به دیالکتیک نیست. اما وجود دیالکتیک وقتی لازم است که نظریه ای به آسانی قابل

1- Jolivet: *Vocabulaire de la philosophie*. vitte.

دفاع نباشد. بیشتر در مورد اختلافات پرشور به کار می‌آید تا در مباحثه‌های سر راست عقیدتی. دیالکتیک مانند منطق طبیعی برای درست اندیشیدن به کار نمی‌رود، بلکه برای کشاندن سخن به بیراهه بیرون از عقل سلیم است: دیالکتیک دان که قادر است دیگران را بفریزد، سرانجام خود را نیز فریب می‌دهد و ظاهر منطقی استدلالش توهمی از حقیقت در او ایجاد می‌کند.

و نیز معنی جدید دیگری از کلمه «دیالکتیک» هست که در چاپ پنجم فرهنگ فلسفی لالاند (سال ۱۹۴۷) به آن برمی‌خوریم. مصنف در معنی ششم این کلمه می‌نویسد: «باز هم وسیع تر، هر سلسله اندیشه منسجمی که حلقه‌های آن یکی به دیگری منطقاً مرتبط باشد». مثالی که برای این مفهوم فلسفی آورده شده فلسفه لاول^۱ است که شامل «دیالکتیک مشارکت» در برابر «دیالکتیک مبنی بر تضاد» هگل است.

با وجود این، به نظر می‌رسد که در این معنی، دیالکتیک کمتر به معنای مجموعه‌ای از اندیشه‌هاست که از پی هم می‌آیند و یا به معنی این توالی است، بلکه بیشتر به معنای حرکت ذهن است که از اندیشه‌ای به اندیشه دیگر راه می‌برد، و با نوعی تسری ذهن، کسی را که با خواندن اثر همان مسیر را می‌پیماید نیز به دنبال می‌کشد. گابریل-مادسل^۲ می‌نویسد: «دیالکتیک حقیقی نه در رشته‌ای از مفاهیم، بلکه در نفس حرکت هوش فعال، حول محور خود است»^۳. در این معنی است

که از دیالکتیک «اندیشه‌ها» یا اسکال^۱ یا از دیالکتیک «عمل» بلوندل^۲ سخن می‌گویند.

نباید پنداشت که محرك این جنبش، ذهن است که با روشی خاص یا به دلخواه اندیشه‌ها را به گونه‌ای از بیرون تنظیم می‌کند. این جنبش دیالکتیکی هم در اشیاء است و هم در ذهن. همچنان که طرح نخستین کار، آهنگساز را به دنبال می‌کشد، اندیشمند نیز بیشتر اندیشه خود را تعقیب می‌کند تا رهبری. گابریل مارسل می‌افزاید: «گسترش اندیشه، تدارک کی به دلخواه نیست تا اندیشمند فلان منطق تصنعی را بر آن تحمیل کند، بلکه برعکس بیان آزادانه اندیشه است. دیالکتیک شبیه این حرکت است. دیالکتیک، زندگی اندیشه است، زندگی پر تحرك و پر اضداد»^۳.

این را نیز بیفزاییم که دیالکتیک به قلمرو اندیشه محدود نمی‌گردد. دیالکتیک زندگی عاطفی و دیالکتیک احساسات یا عواطف نیز هست و فلسفه بلوندل اصولاً دیالکتیک عمل است. می‌دانیم که از دیرباز از «دیالکتیک عشق» افلاطون در رساله «مهمانی» سخن می‌گویند، که از زبان زن بیگانه‌ای اهل مانتینه بیان می‌شود^۴، اما در حالی که این بخش حاکی است که با طی چه مراحل می‌توان باروشی خاص، از عشق به زیبایی مبنی بر احساس به عشق به زیبایی مبنی بر تعقل

۱- بلز پاسکال - ریاضی‌دان و فیزیکدان و متفکر فرانسوی قرن هفدهم. اندیشه‌ها (Les Pensées) مهمترین اثر اوست.
 ۲- مورس بلوندل (M. Blondel) فیلسوف معاصر فرانسوی (۱۸۶۱-۱۹۴۹) و «عمل» (Action) نام مهمترین اثر اوست.
 ۳- در (Cahiers de Synthèse dialectique (3Vol., Vrin, 1925-1927) امیل لاسباکس (E. Lasbax) این برداشت را بر فلسفه و جامعه‌شناسی، که آن را بر طبق اصول سه‌گانه هگل ترقیب داده، منطبق کرده است.
 ۴- رجوع شود به دوره آثار افلاطون سابق‌الذکر، ج ۲، ص ۴۵۱ به بعد.

۱- Lavelle - لوی لاول، فیلسوف معاصر فرانسوی (۱۸۸۳-۱۹۵۱) - م.
 ۲- Gabriel Marcel - فیلسوف معاصر فرانسوی طرفدار مکتب اگزیستانسیالیسم مسیحی - م.

3- Remarques sur l'inconoclaste dans la Revue hebdomadaire de 1923. cité par J. Chenu, le théâtre de Gabriel Marcelle, p. 44. Aulier, 1948.

رسید، امروزه از «دیالکتیک عشق» گسترش درونی و خود به خودی این احساس را، که مستقل از اراده عاشق است و چندین مرحله مرتبط با هم دارد، مراد می کنند.

این آخرین برداشت دیالکتیک روانی که به گونه ای مستقل از ذهن است ما را به برداشت هگل نزدیک می کند، و بی وجود آن شاید ما به چنین دیالکتیکی نمی رسیدیم. بدین گونه دیالکتیک قدیم از راهی نامحسوس ما را به دیالکتیک جدید رهنمون می گردد.

بخش دوم

دیالکتیک جدید

موضوع باشد و در هر دو، موضوع در شرایطی یگانه و از جهتی واحد در نظر گرفته شده باشد.

اگر بگوییم که آتش می سوزاند و آتش نمی سوزاند، دچار تناقض شده ایم. همچنین است اگر بگوییم که آتش می سوزاند و آتش سرد می کند. اما اگر بگوییم که آتش می سوزاند و برف نمی سوزاند (یا سرد می کند) تناقضی در کار نیست، زیرا از موضوع واحدی سخن نگفته ایم. بنابراین گفته می شود که جنگ «اضداد» در جهان به هیچ وجه به معنای تقابل منطقی نیست که مخالف اصل عدم تناقض باشد.

اگر شما بگویید که لباس فلان کس آبی است و من بگویم که لباسش آبی نیست، گفته ما متناقض نیست مگر آن که در موقعیتی واحد و لحظه ای واحد سخن بگوییم. اگر این شخص لباس خود را عوض کرده باشد تناقض مرتفع می شود، و تغییر، تناقض نیست. و نیز ممکن است تناقض از آنجا ناشی شود که من و شما جهتی و دیدگاههای مختلفی داشته باشیم. من که تعطیلات تابستانیم را در فلان نقطه ییلاقی می گذرانم می گویم هوا گرم است، اما به نظر شما که ماستانی دارید هوا گرم نیست، زیرا هوا آنچنان که باید برای رسیدن انگور گرم باشد، گرم نیست. کافی است که جهات و دیدگاهها را مشخص کنیم تا تناقض ظاهری برطرف شود.

اینها، دست کم در بسیاری از موارد، تناقض هایی است ظاهری که دیالکتیک جدید مطرح می کند.

این بخش از بررسی ما شامل دو فصل خواهد بود که به تشریح دو صورت کاملاً مختلف از آنچه دیالکتیک جدید نامیده می شود،

ما تفاوت دیالکتیک قدیم و جدید را در رعایت اصل عدم تناقض [یا امتناع تناقض] دانستیم. در دیالکتیک قدیم اصل عدم تناقض قانون مطلق اشیاء و ذهن آدمی است، یعنی ممکن نیست که شیئی در آن واحد هم باشد و هم نباشد، و هنگامی که اندیشه آدمی پیایی دو قضیه متناقض را تأیید کرد مسلماً یکی از آن دو اشتباه است.

دیالکتیک جدید برعکس، تناقض را در اشیاء می بیند که در عین حال هم هستند و هم نیستند و این تناقض، خود، محرك اصلی فعالیت اشیاء است که بی آن در حال جمود خواهند بود. همچنین هنگامی که به تأیید دو قضیه متناقض رسیدیم نباید پنداشت که در اشتباهیم. البته باید تناقض را رفع کرد، اما این کار مستلزم آن نیست که یکی از این دو قضیه را منتهی بدانیم.

تقابل، مطلق به نظر می رسد، اما در واقع این تقابل کمتر از آن است که در نگاه اول به نظر می آید. برای اجتناب از بزرگ شمردن آن بی فایده نیست که چند توضیح ابتدایی منطقی را که برای تخفیف دادن خرق اجماع دیالکتیک جدید مفید است، یادآور شویم.

برای آن که دو قضیه متناقض باشند، به نحوی که در منطق کلاسیک یکی از آن دو غلط باشد، باید که هر دو قضیه راجع به یک

می پردازد:

اول - صورت فلسفی دیالکتیک جدید که هگل و ماركس نمایندگان آن هستند.

دوم - صورت علمی دیالکتیک جدید که کاملاً معاصر با ما است و ریاضی دان سوئیسی فردیناند گونست^۱ از فعالترین نمایندگان آن است.

فصل اول

دوران فلسفی

هر چند، به طوری که خاطر نشان ساختیم، واضح دیالکتیک جدید هگل است، اما نباید پنداشت که این برداشت، خود به خود به ذهن او خطور کرده است. بر حسب معمول واضح فلسفه «تضاد» تقریباً کاری جز آن نکرده است که مفاهیمی را که از قبل وجود داشته روشنی ببخشد و بر اساس آنها دستگاهی فلسفی تنظیم کند. از این رو پیش از آن که اندیشه او را تشریح کنیم به شرح بعضی از پیشگامان وی می پردازیم.

۱- پیشگامان هگل

هراکلیتوس - برای این که از محیط تفکری که در آن، نخستین متفکر دیالکتیک پیدا شد دورنمایی به دست داده باشیم هراکلیتوس را که متفکر معتقد به تغییر و عدم ثبات است معرفی می کنیم. وی معتقد به تناقض نیز هست. می گوید: «ما هستیم و نیستیم». و مخصوصاً به مبارزه اعداد در طبیعت، مبارزه ای که برای ایجاد هماهنگی لازم است، اعتقاد

1- F. Gonseth

سولوین در این باره می نویسد:

اضداد به توافق می رسند. گوناگون ترین صوتها و زیبا ترین نغمه ها ایجاد هماهنگی می کنند. مبارزه، مادر همه چیز است (...). طبیعت نیز اضداد را دوست دارد و با آنهاست، نه با همانندها، که هماهنگی را می آفریند. مثلاً چنین است که طبیعت تر و ماده را با هم جفت می کند و نه هر موجودی را با همانند خود. و نیز اتحاد نخستین را با جفت شدن اضداد تحقق می بخشد و نه با همانندها. هنر با تقلید از طبیعت آشکارا چنین می کند. نقاش رنگهای سفید را با رنگهای سیاه درهم می آمیزد و رنگهای زرد را با رنگهای سرخ، و بدینگونه شبیه مدل خود را تصویر می کند. موسیقی صوتهای زیر را با صوتهای بم ترکیب می کند و نغمه های طولانی را با نغمه های کوتاه و با دوره های گوناگون درهم می آمیزد تا آهنگی یگانه حاصل شود. دستور زبان، در هنر خود، مصوتها و غیر مصوتها را با هم ترکیب می کند. و چنین است که هراکلیتوس تاریخ سخن می گوید: «اتحادها چیزهایی هستند تمام و ناتمام، موافق و ناموافق، هماهنگ و ناهماهنگ: از همه چیز یکی، و یکی از همه چیز»^۱.

بدین ترتیب ما در فضایی هگلی هستیم: کرده می نویسد: «هگل می گوید که هیچ چیزی از هراکلیتوس نیست که وی در منطق خاص خود نگنجانیده باشد»^۲.

اما در تکوین روحیه هگل عامل مهمتر، تأثیر عارفان آلمانی

بود که آنها نیز به نوبه خود از جریان فکری نو افلاطونی تأثیر پذیرفتند.

فلسفه نوافلاطونی - پس از مرگ افلاطون، فلسفه او جنبه مابعد-الطبیعی خود را از دست داد و اخلاقی تر و مذهبی تر شد. بعدها تحت تأثیر نظریه هایی که وصول به حقیقت را ناممکن می دانستند (و این نتیجه طبیعی افراط در بحث های نظری بود) از مذاهب پر رمز و راز کسه در اوایل قرن مسیحی از زمین می جوشید، نظریه هایی اقتباس کرد و به سوی عرفان گرایید. لبرتون در این باره می گوید: «فلسفه افلاطون که دیگر نمی خواست از راه تعقل به خدا برسد، کوشید که با جذب، خود را به سوی او ارتقاء دهد»^۱.

به عقیده فلوپین (۲۷۰ - ۲۰۵)، نامدارترین فیلسوف تفکر نو افلاطونی، منبع و منشأ همه چیز وجودی یگانه است، که جاودانی و ساکن است، چون وجودی که پادمنیش بدان معتقد بود. با این همه (هم چنان که در نظریه افلاطون مثال نیکی منشاء همه چیز بود) همه موجودات، با مشارکتی که عمداً درجه بندی شده است، از آن وجود ناشی می شوند. این درجه ها عبارتند از: هوش^۲، روان، عقل^۳ و سرانجام روانهای انفرادی که ماده، آنها را متکثر و فردی می کند^۴. در این بیان، ما با برنهادی که بعدها هگل آن را تبیین می کند سروکار داریم: بر نهاد وحدت موجودات است و برابر نهاد تکثر آنها.

- 1- J. Lebreton, Les origines du dogme de la Trinité, p. 35. Beauchesne, 1919.
- 2- Intelligence
- 3- Raison
- 4- Quatrieme Ennéade, Liv. III. XVII. Trad. Bouillet, II, 297-298.

- 1- Héraclite. Dans M. Solovine, Héraclite d'Éphèse, Fragm. 7 et 9, p. 45-46.
- 2- B. Croce, Ce qui est vivant et ce qui est mort de la philosophie de Hegel, p. 31. Giard & Brière, 1910.

این تضاد برای تفکری که می‌خواهد وحدت را در جذبه‌ای بیابد که در پرتو آن روح با خدا یکی می‌گردد، تحمل‌ناپذیر است و این، خود، هم‌نهاد است.

اما این هم‌نهاد نیز بی‌تضاد داخلی نیست. در واقع، اگر در حالت جذبه روح و خدا بدین لحاظ که با هم تلاقی می‌کنند یکی می‌شوند، از آن لحاظ که از هم متمایزند همیشه دو چیزند^۱. چنین است در هر تفکری که ماهیتاً متضمن یگانگی و اختلاف باشد^۲.

بدین گونه تضاد در بطن اشیاء است. اما در وجود خدا به اوج می‌رسد. درباره‌ی او چیزی درخور نمی‌توانیم گفت و هنگامی که بخواهیم زبانی را که برای او ساخته نشده در مورد او به کار ببریم، باید اصطلاحاتی بیاوریم که متضادند: در اینجا الهامی هست که عارفان همه‌ی دورانها از آن بهره گرفته‌اند و مخصوصاً عرفای آلمانی که در تکوین اندیشه‌ی هگل مؤثر بوده‌اند.

دنس آرتو پاژی^۳ - میان فلوپلین و عارفان آلمانی به متفکری برمی‌خوریم که نوشته‌های راز آمیز خود را در قرن پنجم می‌نوشت، اما نام آن عضو «آرتوپاژ»^۴ را بر خود نهاد که نامش دنس بود و سن پول او را به بدین مسیح در آورده بوده. آن که بانام دنس آرتوپاژی شناخته است فلسفه‌ی نو افلاطونی را بر دگم مسیحیت تطبیق داد و لذت او در این بود که همه‌ی اصطلاحات متضاد را جمع کند تا از خدا سخن بگوید، زیرا خدا

1- Sixième Ennéade, Liv IX, X. Ibid., t. III, p. 561.

2- Cinquième Ennéade, Liv. III, X. Ibid., t. III, p. 50.

3- Denys l'Aréopagite

۴- Aréopage نام مجلس دادرسی قدیم آتن و نیز نام مجمعی از بزرگان مسیحیت که اعضایش به تبلیغ و ترویج انجیل می‌پرداختند.

۵- شرح زندگی این Denys که نخستین اسقف پاریس بود و لقب قدیس یافت و در قرن سوم میلادی می‌زیست به افسانه آمیخته است.

«برتر از نیروها و قدرتهای عقل و تفکر است.»

می‌نویسد:

هیچ تعقل استنتاجی نمی‌تواند از ذات یگانه که برتر از همه استنتاجها و سخن‌هاست، سخن بگوید و نه هیچ گفتاری می‌تواند از خیر مطلق بگوید که برتر از همه گفتارهاست. «موناډ»^۱ متحد کننده همه‌ی موناډها، تعقل به تعقلی در نیامدنی و سخن ناگفتنی، نمونه‌ی عقل و هوش و نام. وجودی که وجودی به گونه‌ی موجودات ندارد. علت هستی شناسانه هر موجود، و در عین حال، از آن رو که برتر از همه‌ی ماهیات است، بر حسب کشفی که از خود، در تسخیر علم خود نموده است، کاملاً بیرون از مقوله‌ی وجود^۲.

اگر خدا از مقوله‌ی وجود و از تمام مقوله‌ها بیرون است، باید درباره‌ی او دو قضاوت متضاد داشت: از یک سو وجود ناب است و منشاء هر چه هست بی آن که ناموجود حد او باشد. و از سوی دیگر فاقد صفت وجود است. یعنی چیزی که در سخن بیاید نیست. بنابراین باید از الهیات مثبت که چیزی را در مورد خدا اثبات می‌کند دست شست و به الهیات منفی که بدین اکتفا می‌کند که قضایای مثبتی را که درباره‌ی او می‌گویند نفی نماید، روی آورد. چون سخن از خدا در میان آید معرفت حقیقی عبارت از دانستن این است که درباره‌ی او هیچ نمی‌دانیم. این معرفت نوعی «دانای نادانی» است، اصطلاح متناقضی که کاردینال نیکولا دکوزا^۳ از اگوستین قدیس اقتباس کرد و عنوان یکی از آثار خود

۱- اصطلاحی در فلسفه‌های مختلف برای نامیدن عنصر اشیاء - م.

2- Denys l'Aréopagite, Les noms divins, Chap. I. Trad. M. de Gandillac, Oeuvres complètes du pseudo-Denys, p. 68-69, Aubier, 1943.

۳- Nicolas de cusa متفکر و دانشمند آلمانی قرن پانزدهم و نماینده‌ی پاپ در آن سرزمین - م.

عرفان نظری قرن چهاردهم - موجی از فلسفه نو افلاطونی مسیحی در قرن چهاردهم آلمان را فراگرفت و نمایندگان چندی عرضه کرد. مشهورترین آنها را به خصوص در کتاب هانری دو لاکروا^۱ به نام «تحقیق درباره عرفان نظری آلمان در قرن چهاردهم» می توان دید. شعله نو-افلاطونی را اینان به هگل منتقل کردند.

مشهورترین آنان یان اکهارت^۲ (۱۳۲۷ - ۱۲۶۰) است که دومینیکی^۳ بود و دستگاه عرفانی و فلسفی او سراسر فلوپینی است و پیشگام هگل. فلسفه او را می توان با صورت سه پایه مشهور هگل بر نهاد، برابر نهاد، هم نهاد، تبیین کرد: بر نهاد، وجود خداست که نفس وجود است.

اما (برابر نهاد) خدا بدون مخلوقات هیچ نیست: هیچ صفتی در خور او نیست. نه تنها از نظر ما بلکه از نظر او هم. به گفته اکهارت قبل از آفرینش، «خدا خدا نبود» و با خلق مخلوقات، که هستی شان اوست، خود نیز خلق شد.

و سرانجام (هم نهاد) برای پایان دادن به این پراکندگی وجود، روان از خود پاک می شود، تا در اتحادی عرفانی، در خدا مستحیل گردد.

اکهارت همواره با اضداد با مهارت بازی می کند و احساس تضادی که در وی مشهود است عامل محرکی است که پیوسته

بلانشوا^۱ در این باره می نویسد:

اندیشه اکهارت دیالکتیکی و خارق اجماع است. دیالکتیکی است، از آن رو که هیچگاه در تأیید يك نظریه متوقف نمی ماند. خارق اجماع است از آن رو که بر استدلالی تکیه می کند که با خود در تناقض است. حتی بالاتر از خرق اجماع، قضیه ای که متضمن چیزی نامفهوم باشد در دستگاه فکری او ضروری است (...). تومل او به اسلوبی خشن از آن رو نیست که اندیشه اش، این آری و نه صمیمانه متحد، نیازمند این خشونت است. وی همواره عماداً سنگین ترین اسلوب را بر می گزیند تا اندیشه اش بتواند در تنشی که آرامش را از او می گیرد و او را از هم می درد و محکوم به سکوتش می کند، آن اسلوب را بپذیرد (...). جمله ای که از وی مشهور شده است: «فقط با کوری می توان دید، فقط با نشناختن می توان شناخت، فقط با ناله می توان فهمید»، پیش از هر چیز نماینده روش فکری اوست. مسئله این است که بدیهی ترین تجربه ها با حرکت دیالکتیکی توضیح داده شود.

نیکولا دکوز یا دکوئس^۲ (۱۴۵۰ - ۱۴۰۱) که به تازگی مودیس دوگان دیاک^۳ درباره او کتاب پر ارزشی منتشر کرده است^۴، یکی دیگر از نمایندگان سنت نو افلاطونی مسیحی است. به عقیده او اصل عدم تناقض فقط برای عقل معتبر است ولی هوش^۲ که مافوق عقل قرار دارد، می تواند

1- M. Blanchot, Faux-pas, p. 36-37. Gallimard, 1943.

2- M. De Gandillac, la philosophie de Nicolas de Cuse. Champion, 1941.

Oeuvres choisies de Nicolas de Cuse. Aubier, 1942.

و نیز این کتاب:

Vansteenberghe: Nicolas de cuse. Champion, 1920.

3- Inlelligence

1- H. Delacroix, Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV^e siècle. Alcan, 1899.

2- J. Eckhart

۳- Dominicain نام فرقه ای از مسیحیان که به سال ۱۲۱۵ دومونیک قدیس آن را تأسیس کردیم.

به سبب داشتن دید ترکیبی به این مهم نایل آید که مناقضها را با هم وفق دهد. می گوید: «قبول مناقضها که در مسلک ارسطویی کفر به حساب می آید، مبدء عروج عرفانی است»^۱.

بنابراین هگل به هیچ وجه مبتکر سه پایه بر نهاد، برابر نهاد، هم نهاد نیست. معاصرانش فیخته و شلینگ نیز آن را در متافیزیک خود به کار می برده اند. اما هگل آن را تا عمق مورد بهره برداری قرار می دهد و به مثابه تبیین منحصر به فرد واقعیت می پذیرد. وانگهی این جریان را «دیالکتیک» می نامد و اساس ابهامی که این کلمه قراردادی برای معاصران دارد، از همین جا است: دیالکتیک تا قبل از هگل، گاه هنر اثبات، بود گاه هنر نفی که هر دو متضمن ناسازگاری مناقضها بود، اما در فلسفه هگل به معنی اختلاط مناقضها گردیده است.

۲- دیالکتیک هگل

معاصران هر اکتیویسم، پدر دیالکتیک مبنی بر تضاد، او را هر اکتیویسم تاریک سخن لقب داده بودند. فردریک هگل نیز این تازیکی سخنی را به ارث برده است. به یکی از جدیدترین مفسران او که دو کتاب قطور به هگل اختصاص داده است گوش کنیم. مقدمه مهمترین اثرش چنین آغاز می شود:

این راز شناخته شده ای برای همگان است که تا این زمان تقریباً همه شرحها و مقدمههایی که برای فهم فلسفه هگل نوشته شده، خواننده ای را که می خواهد خواندن آثار او را شروع کند دچار سرگردانی کرده است و حتی از مفسران هگل کمتر کسی است که

1- Apologia doctae ignorantiae, cité par Vansteenberghé, Nicolas de cues, p. 283.

بتواند يك صفحه از آثار او را کلمه به کلمه کاملاً معنی کند (...). باید تمام گسترش این نوع اندیشه را گام به گام تعقیب کرد و کسانی که بدین کار همت می گمارند بدین راز، که در واقع راز نیست، پی می برند که نظریهها و دستگاہهای فلسفی اینان (فیخته، شلینگ، هگل) مجموعاً در عمق خود، حتی امروز هم نامفهوم اند. خواه از نظر طرفدارانشان که آن نظریهها را چون رازی غالباً سر به مهر تکرار می کنند، خواه از نظر مخالفانشان^۱.

بعد از این مقدمه، بیهوده است بگوئیم که نمی خواهیم خوانندگان را با فلسفه هگل آشنا کنیم. منتهی قصد ما از این گفتهها آن است که درک هگل از دیالکتیک را برای آنان روشن سازیم.

فلسفه هگل - برای فهم دیالکتیک هگل باید مفاهیمی از فلسفه او را دانست. بدین منظور ما فلسفه او را با فلسفه کلاسیک، که به سه اصل مشخص و مستقل از هم معتقد است مقایسه می کنیم: اعتقاد به خدا که وجودی است لنفسه، اعتقاد به روان یا ذهن، و اعتقاد به ماده یا جهان.

هگل نیز معتقد به این سه اصل است و برای ایمان به خدا نیازی به توسل به دلایل متعدد شناخته شده ندارد. دلیل هستی شناسی^۲ برای او کافی است: در خدا ماهیت متضمن وجود است. گفتن این که هستی وجود ندارد تناقض در بیان است. اما این نیز تناقضی دیگر است که بگوئیم چیزی در بیرون از هستی وجود دارد. در نتیجه، سه گانگی در فلسفه هگل به فلسفه تک بنی یا نوعی وحدت وجود منتهی می گردد. خدا به مثابه «ایده» مطلق است. یعنی ایده ای که توسط خود و در خود وجود دارد، نه در روان.

1- Théodor Haering, Hegel, Sein Wollen und sein Werk, p. VII. Teubner, 1929.

2- Ontologique

این «ایده» همچون خدای اکهات، به خودی خود عدم تعیین محض است. و جز با حلول در طبیعت تعیین نمی پذیرد. بدینگونه مطلق در پرتو جهان متعین می گردد. «ایده» نه آن چنان که نوافلاطونیان می گویند به خودی خود، بلکه توسط جهان عمل می کند.

تحول جهان منجر به ظهور بشر و اندیشه می گردد که در پرتو آن «ایده» مطلق تدریجاً از خود آگاه می شود، ابتدا با صورت روان درونگرا یا انفرادی و سپس با صورت روان بیرونگرا یا جمعی که در خانواده و جوامع مختلف و دولت، حقوق و اخلاق رامی آفریند و به سوی مطلق صعود می کند. بدینگونه روانها رفته رفته راه وحدت روان مطلق یا ایده مطلق را می پیمایند که برای آگاه شدن به خود، در طبیعت پراکنده است.

بنابراین، آن چنان که ایدئالیستها می گویند، تمام واقعیت در نظام اندیشه است.

هگل می گوید:

روان به یقین می داند که در جهان، خود را باز می یابد و جهان باید با او هماهنگ گردد، و همچنان که آدم به هوا گفت که از گوشت و پوست اوست، عقلی که روان در جهان می جوید، عقل خود او است.^۱

هگل در عبارتی خلاصه تر جمله مشهور خود رامی گوید: «هر چه واقعی است عقلی است و هر چه عقلی است واقعی است.» پس در اشیاء، منطقی درونی هست و تاریخ و زیست شناسی و فیزیک رامی توان همچون

ریاضیات مورد استنتاج قرار داد، هر چند به شیوه ای متفاوت. *دیاکتیک* در واقع دو گونه عقل وجود دارد، یکی انتزاعی، که خاص ریاضی دانان است و قلمرو کارش انتزاعات است و در نتیجه بیرون از واقعیت می ماند. و دیگر عقل غیر انتزاعی، خاص فیزیک دانان و تاریخ دانان که در قلمرو واقعیت عمل می کند و با حیل خود را در واقعیت از یاد می برد تا در «شدن» او مؤثر واقع گردد.^۱

اهرم اصلی استدلال ریاضی، اصل این همانی است که در صورت سلبی خود، اصل تناقض یا بهتر گفته باشیم اصل عدم تناقض می گردد؛ از دو قضیه متناقض یا مخالف یکی غلط است.

اما در اندیشه غیر انتزاعی یا واقعی و نیز در علوم می که موضوعشان غیر انتزاعی است چنین نیست.

ما بر اثر تجربه می دانیم که ذهن ما در اعمال خودی از قواعد منطقی پیروی نمی کند؛ و منطقی به دنبال می آید. حرکت اندیشه نه از مشابه به مشابه بلکه از مشابه به غیر مشابه است. و انگهی به عنوان محرک نیاز به تناقض دارد. ارسطومی گفت: علم از شگفتی زاده می شود؛ اما شگفتی جز داشتن احساس کم و بیش مبهمی از تناقض چیست؟ ذهن در جستجوی یکسان کردن است و در پی آن که موضوع تازه را به نوع شناخته شده ای ارجاع دهد. اما همین عمل یکسان کردن مستلزم آن است که چیزهایی گوناگون در برابر ذهن باشد، یعنی اشیائی که یک چیزند - و گرنه نمی توان آنها را یکسان کرد - ولی در عین حال یک چیز نیستند - و گرنه نیازی به یکسان کردن نداشتند. بنابراین اندیشه در عین حال متضمن این همانی و تناقض است.

1- *Phénoménologie de l'Esprit, Préface, III. Trad. Hippolyte, t. 1, p. 35-50. Aubier, 1938.*

1- *Hegel, Philosophie de l'Esprit, § 441. Trad. Véra, t. II, p. 91. Baillière, 1880.*

طبیعت نیز که تجسم خارجی «ایده» است جز این نمی‌تواند باشد. ما در آن ناظر مبارزه دائمی اضداد هستیم، به گونه‌ای که بی این مبارزه، طبیعت در حالت خمودی نزدیک به عدم به سر می‌برد. واقعیت نیز در عین حال متضمن این همانی و تناقض است، اما در این میان باید تناقض را عمیق‌تر و اساسی‌تر دانست.

هگل در این باره می‌گوید:

این همانی در برابر تناقض، جز تعیین ساده جنبه بی‌واسطه موجود نیست، درحالی‌که تناقض ریشه هر جنبش است. فقط بدین لحاظ که شیئی تناقضی در خود دارد، حرکت می‌کند و نیرویی و فعالیتی دارد.^۱

آشتی متناقض‌ها در اشیاء و در ذهن چیزی است که هگل آن را دیاالکتیک می‌نامد.

جریان دیاالکتیکی سه مرحله دارد که معمولاً به آن‌ها بر نهاد، برابر نهاد و هم نهاد می‌گویند اما هگل آن‌ها را اثبات، نفی، و نفی در نفی می‌نامد.

هر چند که دستگاه فلسفی هگل بر این اساس بنا شده اما صدها موضوع سه پایه‌ای در آن هست. از بس روش او تصنعی است مشکل می‌توان مثال قانع‌کننده‌ای از جریان دیاالکتیکی او آورد.

نخستین موضوع سه پایه‌ای دستگاه او مشهورتر است. موجود هست: این اثبات یا بر نهاد است. اما موجودی که از هر حیث نامعین باشد، بی آن که این یا آن باشد، معادل عدم است. به نحوی که اثبات

1- Hegel, Logique, Liv. 11. cité dans les Morceaux choisis, Gallimard, 1939, p. 128.

یا بر نهاد، نفی یا برابر نهاد را به دنبال می‌کشد: پس موجود نیست. اما این نفی، نفی می‌شود و تبدیل به هم نهاد می‌گردد: پس موجود، «شدن» است.

روشن‌تر از آن، دیاالکتیک روحیه مذهبی است. بر نهاد آن است که فقط متوجه مواهب آسمانی باشیم. برابر نهاد آن است که فقط متوجه مواهب زمینی باشیم. هم نهاد توجه بدین امر است که مواهب زمینی بر مواهب آسمانی تأثیر می‌گذارد و جستجوی اولی برای رسیدن به دومی است.

با این مثال می‌بینیم که هم نهاد عبارت از چیست: گذشتن از تناقض یا تضاد است، اما با حفظ دو قضیه متقابل. و این معنای لغوی فعل aufheben است [که هگل در این مورد به کار می‌برد].
هگل می‌نویسد:

این کلمه ابتدا به معنای الغاء کردن و نفی کردن است؛ و در همین معنی است که می‌گوییم فلان قانون و فلان مقررات الغاء شد. اما این کلمه ضمناً به معنای aufbewahren، حفظ کردن، نیز هست و در این معناست که می‌گوییم فلان چیز به خوبی حفظ شده است. نباید این کار برد را که زبان از يك کلمه معنایی دوگانه، مثبت و منفی، می‌سازد، امری اتفاقی پنداشت و نیز نباید از این امر شکوه داشت و گفت که این معنی موجب اختلاط می‌گردد. بلکه برعکس باید در آن، روح نظریه‌سازی زبانمان را که برتر از تقسیم‌ها و انتزاعات نیروی فاهمه است باز شناسیم.^۱

هم نهاد نشانه توقف اندیشه در ذهن یا حرکت در اشیاء است، اما

1- Hegel, Logique § 96. Trad. Véra, t. I, p. 433. Bailliére. 1874.

جنبه قطعی ندارد. آن هم به نوبه خود به نفعی می انجامد: چنان که هم نهاد جدیدی به وجود می آید، و این، تا بی نهایت ادامه دارد.

اگر جریان بر نهاد و هم نهاد فقط در ذهن می گذشت فهمش آسان می بود، اما در اشیاء بی جان نیز ما با همین جریان روبروئیم. وانگهی دیالکتیک اندیشه، باز آفرینی محض حرکت اشیاء است: «دیالکتیک اندیشه، تنها از آن رو دیالکتیک است که تصویر دیالکتیک واقعیت است.»^۱ اگر اندیشه ای، اندیشه متقابل را به خاطر می آورد از آن روست که واقعیتی را که این اندیشه منعکس می کند، مستلزم واقعیت مخالف است.

دیالکتیک هگل و تناقض - به عقیده هگل فرایند دیالکتیکی که «ایده» توسط آن در طبیعت و در ذهن تحقق می پذیرد، بر اساس تناقض بنا شده است. آیا باید از این معنی چنین نتیجه گرفت که دیالکتیک هگل متضمن پردازش عدم تناقض است و در نتیجه درست مقابل دیالکتیک قدیم که این اصل را به عنوان پایه اساسی کار خود به کار می برد؟ جواب مامنفی است. ابتدا بگوئیم که اگر خوب دقت کنیم، موضوع نخستین و شاید اساسی دیالکتیک قدیم در مباحثه، همین مسئله بر نهاد و برابر نهاد و هم نهاد بوده است. یکی از شرکت کنندگان مسئله ای، یعنی بر نهادی را، عنوان می کرده است. مخاطب نظریه او را رد، یا نقی، می کرده یعنی برابر نهاد آن را می آورده است. اما کار به همین جا خاتمه نمی پذیرفته: در واقع هر یک از طرفین مباحثه، ضمن دفاع از عقیده خود می کوشیده است تا جایی که ممکن باشد مسائلی که اساس عقیده

1- Kojève : Introduction à la lecture de Hegel , p . 46 .
Gallimard. 1946.

کوژو یکی از مشهورترین مفسران فلسفه هگل در فرانسه است.

طرف را تشکیل می داده است در نظریه خود بگنجانند. بدینگونه، حتی در مواقعی که مباحثه به توافق قطعی نمی رسیده، جریان بحث معمولاً، و نه لزوماً، به چیزی در حد آغاز یک هم نهاد می رسیده است. هم چنین اگر گفتگوی درونی را در نظر آوریم که کوشش می شود در طی آن بین دیدگاههای متضاد سازشی فراهم آید، فهم موضوع آسان خواهد شد. بدین گونه فرایند اندیشه در دیالکتیک هگل بهیچ وجه متضاد با دیالکتیک قدیم نیست.

این از آن روست که هگل، هر چند به نظر می رسد که متضادها را تأیید می کند، اما مثل هر کسی به اصل عدم تناقض معتقد است. ذهن او نیز چون ذهن ما از تناقض گریزان است و هنگامی آرام می گیرد که می بیند تناقض رفع شده است. فقط می گوید که تناقض یکی از مراحل ضروری اندیشه است.

این نکته نیز بهیچوجه متضمن خرق اجماعی نیست. من می توانم از یک دیدگاه، بگویم که فلان چیز سیاه است و از دیدگاهی دیگر بگویم که سیاه نیست. اما ادعای این که این چیز به خودی خود و در عین حال هم سیاه باشد و هم سیاه نباشد، ادعائی است غیر قابل تصور و بر خلاف قانون اندیشه و مخالف اصل عدم تناقض.

اتفاقاً در دیالکتیک هگل اشیاء به معنی دقیق کلمه متناقض، بر حسب منطق کلاسیک، نیستند. هگل نیز مانند هراکلیتوس به جنگ اضداد تکیه می کند. اما اگر قضایای متضاد نمی توانند در آن واحد درست باشند، ممکن است در آن واحد غلط باشند و از اینجا تحقق هم نهاد با پیوستن بخشی از حقیقت که در هر یک از دو قضیه موجود است، ممکن خواهد بود.

وانگهی غالباً تناقض ادعایی در اشیاء، در تغییر و حرکت

۳- دیالکتیک مارکسیستی

بیان نظریهٔ مارکس (۱۸۸۳ - ۱۷۱۷) و پیروان او با تشریح دو اصطلاح «ماتریالیسم تاریخی» و «ماتریالیسم دیالکتیکی»^۱ که فردریک انگلس (۱۷۹۵ - ۱۸۲۰) پیرو او، آن را تشریح کرده، آسان است. ماتریالیسم تاریخی - کارل مارکس ماتریالیست است. اما چون نظریه‌ها را با اعدادشان می‌توان شناخت، بجاست ببینیم که فلسفهٔ او مستقیماً در برابر چه فلسفه‌ای قرار دارد. نظریه‌ای که انسان را در عین حال صاحب روان و جسم می‌داند «اصالت روان»^۲ نیست، بلکه ایدئالیسم است که ماده را نفی می‌کند و فقط روان را می‌پذیرد. مارکس با ایدئالیسم هگل به مبارزه می‌پردازد و تقریباً متعرض فلسفهٔ اصالت روان کلاسیک نمی‌شود.

وانگهی ماتریالیسم مارکسیستی بیشتر برداشت توضیحی تاریخ است تا نظریه‌ای فلسفی: یعنی ماتریالیسم تاریخی است. مارکس که درگیر مسائل اجتماعی و سیاسی است تقریباً هیچ به‌حل مسائلی که مورد مباحثهٔ متافیزیک‌دانان است نمی‌پردازد: می‌خواهد قوانین اساسی تحول جامعهٔ بشری را بشناسد. و کشف اساسی او این است: به عقیدهٔ او، برعکس آنچه به کرات گفته‌اند، اندیشه نیست که دنیا را می‌گرداند بلکه اندیشه تابع اوضاع و احوال اقتصادی و سرانجام تابع ماده است و در نتیجه، ماده تبیین‌کنندهٔ تاریخ است. اقتصاد که در برگیرندهٔ مجموعهٔ کوششهای بشری برای تملک و بهره برداری از ماده است،

آنهاست. زندهٔ امروز فردا می‌میرد و کسی که امروز نیست فردا به دنیا خواهد آمد. زائد است بگوئیم که در اینجا هیچ چیز متناقضی وجود ندارد. اگر بگوئیم شخص واحدی در عین حال هم زنده است و هم زنده نیست دچار تناقض شده‌ایم، اما اگر بگوئیم که موجودات زنده به‌سوی مرگ روانند، تناقضی در کار نخواهد بود. منتهی دورنمای مرگ ممکن است در احساس، رازی و مالیخولیایی به‌وجود آورد. ویلیام جیمز می‌نویسد:

اگر بگوئیم که هگل، پیش از هر چیز، متفکری است استدلال‌کننده، در حق او سر تکب بی‌عدالتی بزرگی شده‌ایم. وی در حقیقت تماشاگری naïf است (دومتن انگلیسی همین کلمهٔ فرانسوی [تقریباً به معنای ساده‌دل] آمده است.) که برای ترجیح در کاربرد اصطلاحات فنی و منطقی و سواسی خشم‌انگیز دارد. در میان مدّ تجربی اشیاء قرار می‌گیرد و می‌گذارد که آنچه پیش می‌آید بر او تأثیر گذارد (...). تأثیری که در ذهن انسانی که با کمال سادگی در میان مدّ اشیاء قرار گرفته، باقی می‌ماند، این است که اشیاء متعادل نیستند. تعادلهایی که تجربیات محدود ما به دست می‌آورند، زود گذرند (...). همچنین تعادل‌هایی که به‌کندی تحصیل می‌شوند و آدمیان در زندگی خانوادگی خود و در ارتباط‌های مدنی و حرفه‌ای به دست می‌آورند، در برخورد با رویدادهای نظام اخلاقی یا نظام روحی یا نظام فیزیکی، از بین می‌روند (...). این گریز اشیاء که بلافاصله از بی تضادهایشان می‌آید، این سرخوش همه‌چیز و انهدام همه‌چیز، این پیشروی جاودان به‌سوی آینده‌ای که جایگزین حال می‌گردد، چنین است مکاشفهٔ هگل از جنبهٔ مخصوصاً زودگذر و در نتیجهٔ غیر واقعی امور تجربی و فانی.^۱

۱- اصطلاح «ماتریالیسم دیالکتیک» که معمولاً در نوشته‌های فارسی به کار می‌رود ترجمهٔ تحت‌اللفظی از زبان فرانسوی است و با قواعد زبان فارسی ناسازگار است. م.

2- Spritualisme

1- W. James, Philosophie de l'expérience, p. 81-84. Flammarion, 1910.

شالوده‌ی اساسی روابط بشری را تشکیل می‌دهد و ایدئولوژی‌ها جز روبنا نیستند.

انگلس می‌نویسد:

ملاحظه می‌شود که تمام تاریخ چیزی جز مبارزه طبقاتی نیست، و این طبقات اجتماعی که در حال مبارزه‌اند، در هر لحظه، محصول روابط تولیدی و معاوضه‌ای، و به طور خلاصه، محصول روابط اقتصادی‌اند. شالوده اقتصادی جامعه است که همواره اساس واقعی است و همه روبناهای نهادهای سیاسی و قضایی و نیز شیوه‌های تفکر مذهبی و فلسفی و غیره، در هر دوران تاریخی، در آخرین تحلیل، براساس آن تبیین می‌گردد. از این روست که ایدئالیسم از آخرین گریز گاهش، درک تاریخ، و آنده می‌شود: درک مادی تاریخ غالب می‌گردد و راه برای اعلام این حقیقت باز می‌شود که به جای آن که مثل زمان قدیم بگوییم آگاهی آدمیان مبین شیوه زندگی آنهاست، می‌گوییم شیوه زندگی آدمیان تبیین کننده آگاهی آنان است.^۱

بی‌شک روبناهای مذهب و هنر و فلسفه، هر یک بر دیگری و حتی بر زیر بنای اقتصادی، که تابع آنند، تأثیر متقابل می‌گذارند. بدینگونه موقعیت اقتصادی فعال منحصر نیست: «برعکس، آدمیان اند که تاریخ خود را می‌سازند»^۲: اما این ساختن «اولاً» در محیطی به عمل می‌آید

1- Fr. Engels, M. E. Dühring bouleverse la science (Anti-dühring), Introd. Trad. Bracke, t. I, p. 17-18. Costes, 1931.

۲- از نامه انگلس به مانس اشهارکنبورگ (Starkenbug) مورخ ۲۵ ژانویه ۱۸۹۴ مندرج در کتاب زیر:

K. Marx, Fr. Engels, Etudes philosophiques. Editions sociales, 1974, p. 132.

که زندگی آدمیان را تحت تأثیر قرار می‌دهد؛ ثانیاً براساس اوضاع و احوال واقعی پیشین صورت می‌گیرد که در میان آنها وضع اقتصادی، هر چند متأثر از سایر اوضاع و احوال سیاسی و ایدئولوژیکی باشد، در آخرین تحلیل وضع تعیین کننده خواهد داشت. وضع اقتصادی از ابتدا تا به انتها خط مشخصی می‌کشد که فقط خود آن، شما را قادر به فهمیدن می‌کند». و خلاصه‌تر آن که «ضرورت اقتصادی است که همواره در آخرین تحلیل غلبه دارد».

و سرانجام، اگر مارکس و پیروانش می‌خواهند قوانین تحول اجتماعی و تاریخی را تعیین کنند، به منظور هدفی نظری و تئوریک یا هدفی برای شناختن و شناساندن نیست، بلکه برای عمل و اقدام است، برای آن که بتوانند به وضع پرولتری خاتمه دهند. در آخرین و مشهورترین «نکته‌هایی درباره فویرباخ» این معنی به صراحت آمده است: «فیلسوفان تا به امروز فقط جهان را به شیوه‌های گوناگون تفسیر کرده‌اند، در حالی که صحبت بر سر تغییر دادن آن است.» بدینگونه تبیین تاریخ به عمل می‌انجامد. وانگهی در مورد تمام علوم نیز چنین است. زیرا از نظر مارکسیستها علم عبارت از فهم یا مکاشفه ساده نیست، بلکه «شناسایی مؤثری است که به زودی به فن^۱ مبدل می‌گردد»^۲ اما فنون بر هدفهایی که هر کس برای خود دارد تطبیق می‌یابد: و در این جا هدف، وسایل را توجیه می‌کند. بنابراین علم نیز به هدف جستجوگر مربوط می‌شود. و جستجوگر به تمامی در جستجوی خود جای دارد. وی با منافع خود و با برآوردی که از ارزشها می‌کند در آن قرار دارد. از طرفی چنان که

1- Technique

2- Henri Lefebvre, la lumière du marxisme dialectique: I. Logique formelle, Logique dialectique, p. 55. Editions sociales, 1947.

سیدنی هوک در کتاب خود به نام «برای فهم مارکس» می گوید: «ارزشهای ما، آنچه را می جویم و پس از یافتن، آنچه را با آنها می کنیم، تعیین می کند.»^۱ بعضی از مارکسیستها «حقایق طبقاتی» را می پذیرند، و حتی کسانی که می خواهند حقیقت را بالاتر از طبقات قرار دهند تقریباً نمی پذیرند که جایی که پای منافع پروتاریا در میان است به بهانه جستن حقیقت عینی از آن صرف نظر کنند. سیدنی هوک می افزاید: «مارکسیسم به مثابه نظر و عمل انقلابی، نظریه طبقه پروتاریا است. در این معنی نظریه ای است «جانبدار» یا «طرفدار»، با این تأکید که بیان عینی منافع پروتاریا است.»^۲ بنا بر این مارکسیسم مستقیماً در برابر فلسفه اصالت روان قرار ندارد، بلکه در برابر ایدئالیسم هگل، یا بهتر بگوییم نوعی ایدئالیسم اجتماعی منشعب از آن، قرار دارد. البته مارکس و مخصوصاً انگلس طرداً للباب به بیان ماتریالیسم به معنای اخص می پردازند، یعنی نظریه ای که وجود یک اصل روانی مجزا از ماده را انکار می کند. مثلاً انگلس می نویسد: «اندیشه و آگاهی محصول مغز آدمی است.»^۳ اما لنین می گوید که مارکس و انگلس «بیشتر به تشریح دیالکتیک پرداخته اند تا به ماتریالیسم و آنجا که سخن بر سر ماتریالیسم تاریخی است بیشتر به تأکید جنبه تاریخی امر پرداخته اند تا به جنبه ماتریالیستی آن.»^۴ ماتریالیسم مارکسیستی پیش از هر چیز ضد ایدئالیسم است. نظریه اساسی اش این است که: واقعیت عینی مستقل از آگاهی بشری، که

- 1- Sidney Hook, Pour comprendre Marx. Trad. M. Riotti, p. 94. Gallimard, 1936.
- 2- Ibid, p. 95.
- 3- Anti-Dühring, t. I. p. 32.
- 4- Lénine, Matérialisme et empirio-criticisme, p. 228. Editions sociales internationales. S. d.

انعکاس آن است، وجود دارد.»^۱ راست است که فلسفه اصالت روان معمولاً با ایدئالیسم، که در معرض انواع نیشهاست، اشتباه می شود، اما مارکسیستها در انکار وجود هر گونه واقعیت روانی تردید دارند و اگر تا این حد پیش می روند، احتیاطاً از طرفداران ماتریالیسم کلاسیک نیز فاصله می گیرند، یعنی از «فیلسوفان» قرن هیجدهم و نیز از فویرباخ و کارل فوگت^۲ و بوخنر^۳. به عبارت دیگر در برابر این ماتریالیسم مکانیستی ماتریالیسم دیالکتیکی خود را قرار می دهند.

ماتریالیسم دیالکتیکی - مخصوصاً تحت تأثیر لنین است که جنبه دیالکتیکی مارکسیستی آشکار می گردد، اما این معنی در آثار انگلس هم کاملاً تشریح شده است.

به موجب این برداشت، ماده، آن سان که فیزیک کلاسیک و اندیشه عمومی زمان می پنداشت، واقعیتی انفعالی و ساکن نیست که فقط تحت تأثیر نیروهایی که بر آن وارد می شود تغییر یابد؛ بلکه بر عکس، ماهیتاً پویا و متحرک است. انگلس می نویسد:

حرکت شیوه وجودی ماده است، شیوه هستی ماده. هرگز هیچ جا ماده بی حرکت نبوده و نمی توانسته است باشد. حرکت در لغت، حرکت مکانیکی در کوچکترین جسم اجسام سماوی، ارتعاشهای مولکولی به صورت گرما، به صورت جریان الکتریکی یا مغناطیسی، تجزیه و ترکیبهای شیمیایی، زندگی انداموارگی، با این چنین

1- Ibid., p. 225.

۲- K. Vogt - ناتوریست آلمانی (۱۸۹۵-۱۸۱۷) مدافع داروین و یکی از بزرگترین زیست شناسان قرن نوزدهم-م.

۳- لودویگ بوخنر L. Büchner فیلسوف ماتریالیست آلمانی (۱۸۲۴-۱۸۹۹) -م.

صورت‌هایی از حرکات یا مجموعه‌ای از آنها است که هر اتم ماده، در هر لحظه معین، در جهان یافت می‌شود (...). ماده بی‌حرکت به همان اندازه تصورناپذیر است که حرکت بی‌ماده (...). در نتیجه تصور ماده بی‌حرکت یکی از تهی‌ترین و پیاوه‌ترین تصورهاست. هذیان محض ناشی از تب!

بنابر این در ماده، که فقط به صورت ظاهر بی‌حرکت است، دیالکتیکی هست و هگل کاملاً حق دارد که در جهان، جنبش نیروهای متضاد را می‌بیند که موفق نمی‌شوند یکدیگر را در خود مستحیل کنند مگر این که، با واسطهٔ تقابلی جدید، در سطحی بالاتر، یکی در دیگری گنجانیده شود.

اما دیالکتیک مارکسیستی، که بر اساس ماتریالیسم استوار است ماهیتاً با دیالکتیک هگلی که متکی به ایدئالیسم است، فرق دارد. به عقیدهٔ هگل، فرایند دیالکتیکی واقعیت، که ما آنرا عینی می‌گوییم، فقط در سیر ایده‌ای که در جهان صورت خارجی یافته دیده می‌شود. به عقیدهٔ مارکس برعکس، جهان مادی مستقل از هر روان و ذهن وجود دارد و در ماده به عنوان ماده است که جریان بر نهاد و برابر نهاد که منتهی به هم نهاد موقت می‌شود، ایجاد می‌گردد، که خود نمودار مراحل تحول کیهانی است. دیالکتیک اندیشه فقط بازتابی از دیالکتیک اشیاء است. در فلسفهٔ هگل نیز چنین عباراتی هست، اما می‌دانیم که در فلسفهٔ هگل خود اشیاء جز بازتاب اندیشه نیستند. چنین است که مارکس می‌نویسد:

روش دیالکتیکی فقط آنجا که اسامی روش هگلی مطرح است فرق

1- Fr. Engels, M.E. Dühring bouleverse la science (Anti-Dühring). Ddit. Costes, 1931, t. I, p. 74-75.

می‌کند. و روش من مخالف مستقیم آن است. به عقیدهٔ هگل فرایند اندیشه، که وی به نام «ایده» هم می‌خواند، فرایندی است مستقل و آفرینندهٔ واقعیت، واقعیتی که پدیدهٔ بیرونی آن است. از نظر من جهان «ایده» فقط جهان مادی است که به ذهن بشر منتقل و «ترجمه» شده است.

(...) تجمینی که دیالکتیک هگل به آن منتهی می‌شود، به هیچ رو مانع از آن نیست که بگوییم این فیلسوف نخستین کسی است که به شیوه‌ای کامل و آگاهانه صورتهای حرکت عمومی اندیشه را مطرح کرده است. اما در فلسفهٔ او معنی واژگونه است. اگر بخواهیم باید آن را از لغات عرفانی و راز آمیزش جدا کنیم و هستهٔ عقلی اش را مکشوف سازیم.^۱

این واژگونی دیالکتیک هگل با این مقایسه که غالباً به قلم مارکس وانگلس می‌آید، تصویر شده است: دستگاه فلسفی هگل روی سر قرار دارد باید آن را روی پا قرار داد.

بدینگونه فرایند دیالکتیکی ماهیتاً مشخصهٔ ماده است، و ملاحظهٔ آن در اندیشه فقط بازتاب جهان مادی است. و اما ماده، از نظر مارکسیستها حرکت است. بنابراین می‌توان دیالکتیک را از زبان انگلس چنین تعریف کرد: «علم قوانین عمومی حرکت، چه در جهان بیرون و چه در اندیشهٔ آدمی».^۱

اصول دیالکتیک مارکسیستی - ما خطوط اصلی دیالکتیک ماتریالیستی را از یک جزوهٔ استالین گرفته‌ایم، که در آن زیر عنوان «یادداشت ناشر» آمده است: «این جزوه برای نخستین بار به سال

1- K. Marx, le Capital. Préface de la seconde édition (1829) Trad. Bracke, T.I.P. Xcv. Costes, 1924.

2- F. Engels, Ludwig Feuerbach, IV. Editions sociales, 1946. p. 44.

۱۹۳۷، سیصد سال پس از انتشار «گفتار در روش راه بردن عقل»^۱ اثر رنه دکارت (منتشر شده در سال ۱۶۳۷) ترجمه گردیده است. ویادداشت می‌افزاید که هر چند استالین خود را پژواک دکترین مارکس و انگلس، که از آنها فراوان نقل قول می‌کند، می‌داند، اما: «این‌ها دو مرحله يك كوشش‌اند و دو اثر با يك درجه اهمیت»^۲

و اینک اصول دیالکتیک مارکسیستی:

اول- وابستگی فعالی میان قسمت‌های مختلف واقعیت هست. فرد آدمی جز انتزاعی نیست، زیرا وی تابع تأثیری است که موجودات پیرامون او، و همچنین سراسر گذشته‌اش، بر او اعمال می‌کنند. بنا بر این نمی‌توان فرد آدمی را شناخت مگر آن‌که او را در چهار راه اعمال همه بر او، و واکنش‌هایش نسبت به محیط، قرار داد. استالین می‌نویسد:

برعکس متافیزیکه^۳، دیالکتیک، طبیعت را نه همچون توده‌ای اتفاقی از اشیاء و پدیده‌هایی جدا از یکدیگر، منفرد و مستقل از هم می‌داند، بلکه به مثابه مجموعه‌ای واحد و منسجم می‌شناسد که در آن، اشیاء و پدیده‌ها به شیوه‌ای انداموار^۴ به همدیگر مرتبط‌اند، هر یک به دیگری پیوند دارد و همه متقابلاً بر هم تأثیر می‌گذارند.

۱- این کتاب به ترجمه محمدعلی فروغی به فارسی درآمده است-م.

۲- صفحات این جزوه بخشی است از «تاریخ حزب کمونیست (بلشویک) اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی»، چاپ Editions sociales.

۳- چهار اصل جزوه کوچک استالین با عبارت «برعکس متافیزیکه...» آغاز می‌شود. زائد است بگوئیم که این یکی از القائات غیر مستقیم جدال قلبی است که نوشته‌های مارکسیستی تقریباً نمی‌تواند از آن دست بکشد. علاوه بر این که يك متافیزیك نیست و چند متافیزیك هست، دشوار است یکی از آنها را بیابیم که شامل مفایده باشد که به‌عنه آنها نسبت می‌دهند.

۴- در ترجمه organique - در رابطه انداموار، رابطه‌ها، مانند پیوند اندام‌های موجود زنده به هم وابسته‌اند؛ در مقابل رابطه ابزاروار (mécanique) که مانند رابطه اشیاء بی‌جان، میان روابط همبستگی نیست-م.

از این روست که روش دیالکتیکی بر آن است که هیچ پدیده‌ای در طبیعت، اگر آن را جداگانه و بیرون از پدیده‌های پیرامونش مورد نظر قرار دهند، به فهم در نمی‌آید، زیرا هر گونه پدیده‌ای در هر قلمروی از طبیعت، اگر آن را بیرون از محیط اطرافش مورد ملاحظه قرار دهند، و اگر آن را از محیطش جدا کنند، ممکن است به چیزی بی‌معنی تبدیل گردد. برعکس، هر گونه پدیده‌ای، اگر آن را از زاویه ارتباط انحلال ناپذیرش با پدیده‌های اطراف بنگرند، اگر آن را آن چنان که از پدیده‌های پیرامونش تأثیر می‌پذیرد، ملاحظه کنند، ممکن است به فهم درآید و تبیین گردد.^۱

این نظریه در جهان فیزیک درست است: کافی است که قانون جاذبه عمومی را در نظر آوریم. در قرن نوزدهم آگاهی روشن تری از حقیقت جهان زنده به دست آمد: گیاهان و جانوران تابع محیط خودند محیطی که بطور مستقیم یا غیر مستقیم سرانجام، آنها را تغییر می‌دهد. اما کشف بزرگ، کشف ارتباط روان با جهان مادی بود، یعنی نظریه اساسی ماتریالیسم تاریخی.

یکی از معتبرترین نظریه پردازان معاصر مارکسیست گودگه لوکاج فیلسوف مجارستانی، اصل بنیادی اندیشه مارکسیستی را ارتباط جزه با کل می‌داند، ارتباطی که به خوبی در نظریه گشتالت^۲ مورد ارزیابی قرار گرفته است.

لوکاج می‌نویسد:

1- J. Staline, Matérialisme dialectique et matérialisme historique, p. 10. Editions sociales, 1947.

۲- Gestaltpsychologie یا Psychologie de la forme نظریه‌ای که امور روانی را همواره در مجموعه‌ای می‌بیند که این مجموعه معنای حقیقی هر یک از آن امور را تعیین می‌کند. از این رو آن را «روانشناسی مجموعه» نیز می‌گویند-م.

آنچه قاطعانه مارکسیسم را از علوم بورژوازی متمایز می‌کند، برتری انگیزه‌های اقتصادی در تبیین تاریخ نیست، بلکه دیدگاه «مجموعه»^۱ است. مقوله مجموعه، برتری امر کلی، و تعیین کنندگی کلی در مورد جزئی است که ماهیت روشی را تشکیل می‌دهد که مارکس از هگل گرفته است، روشی که آن را چنان تغییر داده است که بتوان آن را بنیاد اصلی يك علم کاملاً جدید قرار داد... برتری مقوله «مجموعه» تکیه گاه اصل انقلابی دو علم است.^۲

دوم- همه چیز در حال شدن است. همه چیز بی وقفه تغییر می‌یابد. جهان ماده خام و جهان زندگان و خود اندیشه نیز در حرکت دائم اند و برای آنها درنگ یعنی مرگ.
انگلس می‌نویسد:

به عقیده مارکسیستها و نیز به نظر هگل جهان را نباید به مثابه مجموعه‌ای از اشیاء تمام شده دانست، بلکه جهان عبارت است از مجموعه فرایندها که در آنها اشیاء ظاهراً ساکن، همچون بازتاب فکریشان در مغز ما، اندیشه‌ها، در حال تغییری درنگ ناپذیرند. تغییری به معنای شدن و نابود شدن که سرانجام، بسه رغم همه صدقه‌ها و اتفاقاتی ظاهری، و بازگشتهای گذرا به عقب، در

1- Totalité

2- Georg Lukacs, Geschichte und Klassenbewusstsein

(به نقل از مقاله لوسین گلدمن L. Goldman تحت عنوان «ماتریالیسم و فلسفه» در «مجله فلسفی» شماره آوریل و ژوئن ۱۹۴۸ ص ۱۶۲).

۳- فرایند در ترجمه Processus که آن را «جریان» و «فعل و انفعال» هم ترجمه کرده‌اند. این کلمه را فولکیه، نویسنده همین کتاب، در «فرهنگ فلسفی» خود چنین معنی کرده است:

«جریان مدارم امور یا اعمالی که به نتیجه‌ای معین منتهی می‌شود. مثل فرایند يك بیماری، یا فرایند بحران هیئت دولت.

مثالی از سائز: فرایندی بی‌نهایت لازم است تا از کل محتوای يك شیئی فهرستی تهیه شود.»-م.

پیشرفتی تدریجی نمودار می‌گردد.^۱

سوم- حرکت و «شدن» ماده، آفریننده چیزهای تازه است. این حرکت، صرفاً تغییرات مکرری نیست که توالی پدیده‌های طبیعی را تا به حد تحول دورانی بی‌نهایت تقلیل دهد. مثلاً، حرارت ایجاد حرکت کند و باز حرکت تبدیل به حرارت شود، آن چنان که روز از شب می‌آید و شب از پی روز. بلکه در بعضی از مراحل «شدن»، بر اثر جهش یا انقلاب، کوچکترین افزایش کمیت موجب تغییرات کیفی می‌گردد و برعکس.

مثال کلاسیک آن آب است: وقتی آب روی آتش باشد، درجه حرارتش به تدریج افزوده می‌شود، افزایشی که عبارت است از تغییر کمی. اما لحظه‌ای می‌رسد که درجه حرارت ثابت می‌ماند و ایجاد پدیده‌ای کیفی می‌کند، یعنی جوش آمدن آب.

همچنین علم شیمی به ما می‌آموزد که تغییرات کمی منجر به تغییرات کیفی می‌گردد و طبیعت اجسام و خواص آنها بستگی دارد به نسبت عناصر تشکیل دهنده آنها.

می‌دانیم که بعضی از مواد مانند ارسنیک هستند که اگر به مقدار کم مصرف شود، دارویی عالی است ولی اگر زیاد مصرف کنیم زهری کشنده خواهد شد.

همین پدیده در روانشناسی نیز دیده می‌شود، چنان که در قلمرو اخلاق و نیز در قلمرو فیزیک. گاهی يك قطره آب کافی است تا ظرف را سرریز کند. تصدیق، هنگامی که زیاد تکرار شد، به امری فجیع تبدیل می‌گردد. نمایش تا وقتی تازه است با رغبت مورد توجه واقع

1- Fr. Engels, Ludwig Feuerbach, p. 34. Editions sociales.

می‌شود، اما همین که مدت زیادی ماند کسالت می‌آورد.

با این نظریه تبدیل کمیت به کیفیت است که می‌توان به مشکلی که سوفسطاییان «دلیل توده» می‌نامیدند پاسخ داد. يك دانه گندم يك توده گندم نیست، دو دانه و سه دانه هم به همین. اما لحظه‌ای، شبیه به جوشیدن آب، فرا می‌رسد که يك تغییر کمی ایجاد تغییر کیفی می‌کند. آن چه قبلاً مشتکی گندم بود تبدیل به توده‌ای حقیقی از گندم می‌گردد.

چهارم- امر واقعی متضمن تضاد درونی است: این اصل که از هگل اقتباس شده، یکی از اصول اساسی ماتریالیسم دیالکتیکی است. استالین می‌نویسد:

برعکس متافیزیک، دیالکتیک از اینجا آغاز می‌کند که اشیاء و پدیده‌های طبیعت متضمن تضاد داخلی اند، زهرامه، جنبه‌ای مثبت و جنبه‌ای منفی دارند، گذشته‌ای دارند و آینده‌ای، همه عناصری دارند که نابود می‌شوند و عناصری که نمو می‌کنند. مبارزه این تضاد، جنگ میان کهنه و نو، میان چیزی که می‌میرد و چیزی که زاده می‌شود، میان چیزی که نابود می‌گردد و چیزی که نمو می‌کند، همه و همه محتوای درونی فرایند این گسترش و این تبدیل تغییرات کمی به تغییرات کیفی است.

از این روست که روش دیالکتیکی، فرایند ارتقاء زیرین را به زیرین چیزی نمی‌داند که با تحول هماهنگ پدیده‌ها به وجود آمده باشد، بلکه نتیجه بروز تضادهای داخلی اشیاء و پدیده‌ها می‌داند، و با نتیجه برنامه «مبارزه» تمایلهای متضادی که بر اساس این تضادها عمل می‌کنند.

لنین می‌گوید که دیالکتیک به معنای اخص کلمه، بررسی تضادها

در ماهیت داخلی اشیاء است^۱ قدیمیان نیز در مفهوم حرکت و تغییر متوجه تناقض [یا تضاد] بوده‌اند: جسم متحرك در لحظة مشاهده شدن هست و نیست. موجود تغییر یابنده، هم چنان است که آنرا می‌شناسانند، و هم دیگر آن چنان نیست. هر اکتیویس به شدت تحت تأثیر تماشای چیزهایی بود که به ضد خود تبدیل می‌شوند: گرم به سرد و زندگی به مرگ. خود حقیقت نیز پایدارتر از زندگان نیست و با گذشت زمان تبدیل به خطا می‌شود: راست است که امروز باران می‌بارد، اما فردا البته این معنی درست نیست.

چنین تحولی متضمن این تصور است که چیزها ضد خود را در خود دارند و مبارزه این تضاد است که موجب حرکت می‌شود. دژ دولهتزد می‌نویسد:

اگر به عنوان مثال مرغی را که تخم گذارده و روی آن خوابیده است در نظر آوریم، می‌بینیم که در تخم مرغ نطفه‌ای هست که در درجه حرارت معین و در اوضاع و احوال مشخص، نمو می‌کند. این نطفه با نمو خود جوجه را به وجود می‌آورد. بدیهه‌گونه نطفه، نفی تخم مرغ است. بدخوبی مشاهده می‌شود که در تخم مرغ دو نیرو هست، یکی نیروی تخم مرغ ماندن و دیگری نیروی جوجه شدن. بنابراین تخم مرغ با خود ناهماهنگی دارد، چنان که همه اشیاء با خود ناهماهنگی دارند.^۲

همچنین در جامعه سرمایه داری دو طبقه متخاصم وجود دارد: یکی طبقه بورژوا که نمی‌تواند بدون وجود طبقه پرولتاریا، که آنرا

1- J. Staline, ouvr. cité, p. 13.

2- G. Politzer, Principes élémentaires de philosophie, p. 185. Editions sociales 1946.

استثمار می کند، به زندگی ادامه دهد، و دیگری طبقه پرولتاریا که می خواهد طبقه بورژوا را سرنگون کند. «بنابر این تضاد در امور و پدیده‌هاست، زیرا طبقه بورژوا نمی تواند بدون ایجاد ضد خود، طبقه پرولتاریا، وجود داشته باشد.»^۱

پولیتزر ادامه می دهد: در این باره پافشاری کنیم: خود اشیاء اند که در خود تضاد دارند و نیروی مخالف، مانند موردی که مثلاً يك كك را می کشیم، از خارج نمی آید.^۲ كك بر اثر ضربه ای که از خارج بر او وارد می آید کشته می شود. بر عکس، خود تخم مرغ است که، در عین حال، هم می خواهد تخم مرغ بماند و هم می خواهد جوجه شود.

با این همه باید یاد آور شویم که مارکسیست‌ها نیز مانند هگل با مبالغه گویی از تضاد در اشیاء سخن می گویند. در زبان فلسفی «مختلف» به معنای «متضاد» نیست و وجود تمایل‌های مختلف در يك موجود پیچیده را نباید تضاد دانست. وانگهی برای بیسان این معنی در غالب موارد حتی کلمه «مختلف» یا «مخالف» هم درست نیست، بلکه باید گفت «متفاوت». بدین گونه، جوجه نه «مخالف» تخم مرغ است و نه مخالف مرغ. فقط چیز دیگری است و بس.

پنجم - مارکسیست‌ها از تضاد در اشیاء و در اندیشه، و بی ثباتی ناشی از آن، خصوصیت موقتی بودن حقیقت را نتیجه می گیرند. می گویند که حقیقت تغییرناپذیر و قطعی وجود ندارد، همچنان که تضاد تبدیلناپذیر نیز وجود ندارد. ذهن از طریق اثبات و نفی عمل می کند، اما هم نهاد آنها نیز موقتی است، زیرا این خود، اثباتی است که نفی ای

را بر می انگیزد که با آن متضاد است، و بر همین روال تا بی نهایت. بنا بر این هر نظریه علمی و فلسفی جز دورانی موقت در تاریخ اندیشه نیست، اندیشه‌ای که برای تبیین جهان در کار است. و این اندیشه هرگز حقیقتی قطعی و مطلق را تشکیل نمی دهد.

انگلس می نویسد:

يك بار برای همیشه جستن راه حل‌های قطعی و حقایق ابدی موقوف می گردد. همواره جنبه لزوماً محدود هر گونه شناخت به دست آمده و وابستگی اش به اوضاع و احوالی که موجب ظهور این معرفت شده است مورد نظر خواهد بود. همچنین دیگر امیر تضادهایی نیستیم که از نظر متافیزیک کهن (که هنوز هم مورد استعمال دارد) تبدیلناپذیرند: تضاد درست و نادرست، خوب و بد، مشابه و متفاوت، قدری و اتفاقی. می دانیم که این تضادها ارزش نسبی دارند، که آنچه را امروز درست می شناسیم، دارای جنبه نادرستی هم هست، جنبه ای پنهان که فردا آشکار خواهد شد. هم چنان که آنچه امروز نادرست شناخته می شود، جنبه ای درست دارد که به سبب آن، قبلاً درست تشخیص داده می شده است. می دانیم که آنچه ضروری اش می دانیم از اتفاقات محض ترکیب یافته و آنچه اتفاقی می شماریم، صورتی است که ضروری را پوشانیده است.^۱

با این همه، شخص انگلس مجبور می شود اعتراف کند که حقایق قطعی و تجدید نظرناپذیر هم وجود دارد. و آن بعضی نتایج ریاضی است؛ اما می گوید که فقط بعضی از آنها چنین اند، زیرا ریاضی دانها در این قلمرو به کشفیاتی می رسند که آنچه را قطعی می دانستند دگرگون می کند. وانگهی هر چه از علوم انتزاعی دور شویم، حقایق ابدی و

1- Ibid, p. 185-186.

2- Ibid, p. 188.

1- F. Engels, Ludwig Feuerbach, p.34-35. Editions sociales.

تغییر ناپذیر کمتر می شود. این گونه حقایق در مکانیک و نجوم کمتر است تا در ریاضیات، در فیزیک کمتر است تا در مکانیک و نجوم. زیست شناسی «باید به حقایق پیش پا افتاده ای چون اینها اکتفا کند که: همه آدمیان میرا هستند، و همه پستانداران ماده پستان دارند.» آنچه امروز علوم اخلاقی نامیده می شود و به دنبال حقایق ابدی است، باید به مجموعه کشفیاتی با ارزش زیر، اکتفا کند: «آدمیان معمولاً نمی توانند بی کار زندگی کنند؛ بشر تا امروز به فرمانروا و فرمانبر تقسیم شده است؛ ناپلئون در پنجم مه ۱۸۲۱ مرد.» آن طور که فیلسوفان کلاسیک ادعا می کنند «اخلاق ابدی، عدالت ابدی و غیره، مشابه با حقایق ریاضی، وجود ندارد.» و «اخلاق همیشه اخلاقی طبقاتی بوده است... اخلاقی واقعاً انسانی، برتر از اختلافات طبقاتی، ممکن نیست مگر در جامعه ای که تقابل طبقات را نه تنها پشت سر نهاده، بلکه فراموش هم کرده باشد.»^۱

۴- چند نکته انتقادی درباره هگل و مارکس

سخن اصلی در این فصل آن است که مفهومی از دیالکتیک هگل و دیالکتیک مارکس به دست بدهیم. با وجود این لازم دانستیم که طرداً للباب چند نکته انتقادی در این باره بگوییم و نیز مفید دانستیم که این فصل را با صفحه ای چند دآوری گونه ای در مجموع، پایان دهیم. تناقض ۱۵ - ابتدا اشاره کنیم که بی منطقی مشترکی در هر دو دیالکتیکی که بحث آن گذشت وجود دارد. از یک سو مارکس و هگل ادعا می کنند که حقیقت اصلاح ناپذیر وجود ندارد، می گویند

2- F. Engels, M. E. Dühring bouleverse la science, t. I, p. 125-137.

که همه اثبات ها نفی خود را به وجود می آورد، که از آن ها هم نهادهی گذرا نتیجه می گردد که مایه سه مرحله ای تازه ای است. و از سوی دیگر نظریه خود را قطعی، و در نتیجه ناقض یکی از اصول اساسی دیالکتیک می دانند.

بریس پاران^۱ می نویسد:

دیالکتیک که ماهیتاً مباحثه است، مسلماً نیاز به دو طرف مباحثه دارد. بنابراین مخالف مفهوم نظریه های تک بی است. و از اینجا است که اساس فکری هگل و مارکس را که بر شالوده تک بی قرار دارد ویران می کند. دیالکتیک چون دیالکتیک است، لزوماً باید فقط تابع قانون دیالکتیکی خود باشد، یعنی ممکن نیست روزی به این نتیجه نرسد که خود را به مثابه یک مرحله دیالکتیکی یک دیالکتیک دیگر بداند که در دل آن جای دارد.^۲

انگلس وجود این تناقض را در فلسفه هگل محل ایراد می داند، اما از اولین جمله مطلبی که از او نقل می کنیم، خود نیز بطور ضمنی مورد همین ایراد قرار می گیرد، اما می گوید که مارکسیسم دچار این «سقط جنین» نیست:

خود دستگاه فلسفی هگل منطقی چون عظیمی است (اما در نوع خود آخرین). زیرا دچار تناقضی درونی و علاج ناپذیر است؛ از یک سو «اصل موضوع»^۳ اساسی او این برداشت از تاریخ است که به

۱- Brice Parain - نویسنده معاصر فرانسوی - م.

2- Brice Parain, L'ambarras de choix, p. 154. Gallimard, 1946.

۳- Postulat = اصل موضوع - قضیه ای که متعلم در آغاز علم، بدون دلیل، از روی اعتقاد ظنی یا تقلیدی می پذیرد و بر خلاف علوم متعارفه بدیهی و بین الشبوت نیست. مانند قضایایی که در هندسه اقلیدسی در آغاز باید پذیرفته شود، از قبیل آن که: هر نقطه را می توان مرکز دایره قرار داد و دایره ای بر

موجب آن تاریخ بشر، تحولی است که بر حسب طبیعت خود، ممکن نیست نتیجه احتمالی اش کشف يك حقیقت مطلق باشد. اما از سوی دیگر مدعی است که خود، عصاره این حقیقت مطلق است. آن دستگاه فلسفی طبیعی و تاریخ، که شامل همه چیز باشد و درباره همه چیز يك بار برای همیشه نتیجه گیری کند، با قوانین اساسی دیالکتیک در تناقض است.

مارکس که از هگل محتاط تر است، بنا به قول مشهور، در اواخر زندگی اش از این که مارکسیست باشد ابا داشت: یعنی در منطق خود باقی بود یا، دست کم، می کوشید که چنین باشد. اما پیروانش نشان نمی دهند که چنین باشند و نظریه نویسنده «سرمایه» را قطعی می دانند. لنین می نویسد:

نمی توان هیچ يك از مقدمات اساسی، هیچ بخش اصلی این فلسفه مارکسیستی را که چون پولاد يك پارچه است، حذف کرد و از حقیقت عینی دور نشد و در جاه دروغهای بورژوازی و ارتجاعی مرلگون نگردهد.^۱

مارکسیسم حتی بیش از هگلیانسیسم راه اندیشه را می بندد و خود را با آزاداندیشی و تحريك آزادانه ذهن که فرض هر گونه درك دیالکتیکی

کرد آن رسم کرده؛ یا از نقطه خارج از خط تنها يك خط به موازات آن می توان رسم کرد. (...) «اصل موضوع که اصل علم بود و اندر وی شك بود، ولیکن درستی وی به علمی دیگر بود و اندرین علم به تقلید باید گرفتن، و آنگاه اصل موضوع بود که آموزنده آن را بپذیرد و نزدیک وی اعتقادی مخالف آن نبود.» (دانشنامه، ۱۴۴) ... (نقل از «فرهنگ اصطلاحات منطقی» تألیف دکتر محمد خرفانساری. انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۶) - م.

1- Lénine, Matérialisme et empirio-criticisme. cité par m. Raphaël, la théorie marxiste de la connaissance, p. 223. Gallimard, 1937.

دانشهاست ناسازگار نشان می دهد.

و باز این امر بیشتر در کسانی دیده می شود که عضویت حزبی را می پذیرند که می خواهد با توسل به هر وسیله به هدفهایش برسد و حتی حقیقت جوایی را تا حد يك وسیله تنزل می دهد: فلسفه «ملتزم» از فلسفه دیالکتیکی بسیار دور است. و حتی فلسفه ای انتقادی هم نیست: طرفداران ماتریالیسم دیالکتیکی ادعا می کنند که فلسفه شان همه چیز را توضیح می دهد، و کلیدی است که همه درها را می گشاید. ولی از قدیم گفته اند که کلیدی که همه درها را بگشاید کلیدی قلب است.

بستن راه اندیشه باز هم بیشتر تقویت می شود هنگامی که مانند روسیه شوروی قدرت دولت، «درست اندیشی» رسمی را تحمیل کند. واقعه گ. ف. الکساندرف در این باره پر معنی است. این فیلسوف روسی که به سبب اعتمادی که حزب به او داشته در رأس اداره تبلیغات قرار می گیرد، تاریخچه ای از فلسفه غرب منتشر می کند. این کتاب چنان مورد توجه مساعد هم قطارانش قرار می گیرد که برایش جایزه استالین پیشنهاد می شود و چیزی نمی ماند که کتاب رسمی اتحاد جماهیر شوروی شود. اما ناگهان مورد انتقاد مارکسیسم رسمی، که چون و چرا پذیر نیست، قرار می گیرد. کتاب تقبیح می شود و به همین مناسبت آندره ژدانف، دبیر حزب کمونیست (که بعدها مرد) نطقی ایراد می کند و در طی آن، با این که می گوید در فلسفه صلاحیتی ندارد، برای فیلسوفان اتحاد جماهیر شوروی تعیین تکلیف می کند.^۱

ژدانف می گوید که در کشوری مانند اتحاد جماهیر شوروی که

۱- این سخنرانی، که در تاریخ ۲۴ ژوئن ۱۹۴۷ ایراد شده، در فرانسه در مجله «اروپا» و در «دفترهای کمونیستی» مورخ دسامبر ۱۹۴۷ منتشر گردیده است.

تناقضات طبقاتی الغاء گردیده، انتقاد و انتقاد از خود جای نظریه‌های متضاد را گرفته است.^۱ اما خود سخنرانی او، که تحقیقات فلسفی را تابع نظر مقامات حزبی قرار می‌دهد، انصراف از انتقاد را تحمیل می‌کند.

آقای هانری لوفور^۲، که برای کشوری چیز می‌نویسد که در آن، اندیشه تا این حد دست‌آموز نیست، مدعی است که تناقضی را که ما بدان اشاره کردیم، با عباراتی دیگر حل کرده است. می‌نویسد: «طرح گذاشتن و فراتر رفتن^۳ از مارکسیسم شاید پر معنی و پربار آینده نباشد زیرا مارکسیسم آن برداشتی از جهان است که خود از مرز خود فراتر می‌دهد»^۴. اما به موجب این برداشت، فراتر رفتن با نفی صورت می‌گیرد، یعنی نظریه‌ای متضاد با آن، آن را نفی می‌کند. ولی این نفی، که برای دیگران خوب است، مطلوب خود مارکسیست‌ها نیست. مارکسیسم از حد خود فراتر می‌رود، بی‌تضاد و بی‌تضاد، «با عمیق شدن و غنی شدن. هر علمی با فراتر رفتن از حد خود پیشرفت می‌کند و گسترش می‌یابد، و این فقط در نظر مخالفان سطحی علم، واژگونی و اغتشاش می‌نماید. بر عکس، فراتر رفتن یعنی این که چیزهای تازه همواره جزء چیزهای موجود شود، امور و مسائل جدید، به تبع شناخت به دست آمده و روش تدوین شده، به فهم درآید و بر حسب طول مدت این تدارک، در زمانی کم و بیش شتاب‌آمیز، امر موجود ادامه یابد.» با این همه آقای لوفور

1- Cahiers du Communisme, déc. 1947, p. 1322.

۲- H. Lefebvre - فیلسوف مارکسیست معاصر فرانسوی - م.

۳- «فراتر رفتن» در ترجمه *dépassement* فرانسوی و *Aufhebung* آلمانی (مصطلح هگل) که مفهوم آن در صفحه ۶۵ همین کتاب و در چند سطر بعد این صفحه تشریح شده است - م.

4- Le marxisme, p. 125. Collection Que sais-je?, 1948.

در جای دیگر که از امر فراتر رفتن، صرف‌نظر از فراتر رفتن از مارکسیسم، سخن می‌گوید، مفهوم کلاسیک آن را بدینگونه شرح می‌دهد: «در امر فراتر رفتن، آنچه از آن فراتر رفته‌ایم به یک معنی، ملغی و حذف شده است، با این همه، به معنی دیگر همچنان باقی است یعنی در نیستی محض فرو نمی‌افتد. بر عکس، آنچه از آن فراتر رفته‌ایم به سطحی بالاتر ارتقاء یافته است: از آن رو که مراحل را طی کرده و واسطه‌ای به کار افتاده تا به «نتیجه» برتر رسیده است. البته مرحله‌ای که از آن عبور کرده‌ایم دیگر به خودی خود و منفرد، آن چنان که سابقاً بود، وجود ندارد؛ اما پس از عبور از نفی خود، در «نتیجه» حاصل شده به حفظ حیات خود ادامه می‌دهد»^۱.

می‌بینیم که در برداشت مارکسیستی، فراتر رفتن بدون نفی ممکن نیست؛ در نتیجه این که، از یک سو ادعا شود که مارکسیسم، نظریه‌ای قطعی است که هرگز نفی نمی‌شود و از سوی دیگر گفته شود که مارکسیسم، خود از مرز خود فراتر می‌رود، عین تناقض است.

اکنون مشکلات خاص دیالکتیک هگلی و دیالکتیک مارکسیستی را از این حیث که یکی بر متافیزیک ایدئالیستی و دیگری بر متافیزیک ماتریالیستی پیوند خورده‌اند، مطرح می‌کنیم. هنگامی که هگل می‌گوید که اصولاً جهان صورت خارجی «ایده» است و سپس ادعا می‌کند که جهان، عقلی است (یعنی چون اندیشه عمل می‌کند)، دیالکتیک اندیشه را درمی‌یابد، اما به زحمت و فقط از

1- A la lumière du matérialisme dialectique, 1. Logique formelle, Logique dialectique, p. 213. Editions sociales, 1947.

تشکیل يك ديالكتيك حقیقی بدهند قابل فهم است. اما اگر اندیشه
منشاء جهان نباشد، چگونه ممکن است جهان به طور دیالکتیکی عمل
کند؟

بردیایف^۱ خوب گفته است که مارکسیست‌ها:

از منطقی عجیبی طرفداری می‌کنند، یعنی ترکیب ماتریالیسم و
دیالکتیک. هگل باید در قیاس بلرزد و افلاطون در آن جهان باغیظ
ابرو درهم بکشد. اگر شما ماتریالیست باشید، دیگر نمی‌توانید
مدعی باشید که طرفدار دیالکتیک هستید.^۲

البته جواب خواهند داد که این ایراد فقط به ماتریالیسم ابزاروار
(مکانیستی) وارد است و آن پویایی و تحرکی که مارکس به ماده نسبت
می‌دهد، فرایند دیالکتیکی طبیعت را توضیح می‌دهد.

اما پویایی در نظام ماده است و نباید با فرایند اندیشه همانند
گرفته شود. باز همچنان که بردیایف در «دیدار بین‌المللی ژانویه ۱۹۴۷»^۳
می‌گوید: [با دیالکتیکی دانستن ماده] «صفت روانی بشر را به ماده نسبت
می‌دهند.» و می‌افزاید: «من با این همه (به رغم ماتریالیست بودن
مارکسیستها) در مارکسیسم يك عنصر بسیار قوی ایدئالیستی می‌بینم.»^۴
و در جای دیگر^۵ می‌نویسد: «ماتریالیسم، علم نیست، ایمان است.»

۱- نیکلابردیایف N. Berdiaeff - فیلسوف روسی طرفدار مسیحیت (۱۸۷۴-۱۹۴۸) که از ۱۹۲۳ در پاریس اقامت گزیدم.

2- N. Berdiaeff, *Le Christianisme et la lutte des classes*, p. 48-49.

۳- متن کامل سخنرانی‌ها و مصاحبه‌ها در نشریات، *Progrès technique* و *Progrès moral* سال ۱۹۴۸ درج شده است.

4- Ibid., p. 419.

5- *Au seuil de la nouvelle époque*, p. 144. Delachaux & Niestlé, 1947.

پاره‌ای‌جهات. ابتدا برای تأیید نظریه خود مجبور می‌شود به برداشتهای
علمی بی ارتباط با علم، که نه تنها با علم امروز بلکه با علم هیچ‌زمانی
ارتباط ندارد، توسل جوید.^۱ چنین است که نخست می‌گوید طبیعت
با قیاس عمل می‌کند و بعد مثال این عمل را در آهن ربا نشان می‌دهد
«که در وسط، در نقطه‌ای که نه منفی است و نه مثبت، دو قطب مثبت و
منفی را جمع می‌کند، که این‌ها در تفاوت خود تشکیل يك وحدت بی-
واسطه می‌دهند.»^۲ بعد، پس از ادعای این که امر واقعی امری عقلی
است، مجبور می‌گردد که امور غیر عقلی را بپذیرد، یعنی اموری که،
نه فقط در قلمرو عقل انتزاعی که تابع اصل عدم تناقض است، نمی‌گنجند
بلکه در قلمرو عقل غیر انتزاعی نیز که خصوصیت آن قدرت ترکیب
متضادهاست، وارد نمی‌تواند شد؛ در برابر رویدادهای خاص، «نیروی
فاهمه به حق شکوه می‌کند که در این امور خصایصی می‌یابد که به هیچ
رو موافق تعینات عمومی و بر حق اندیشه نیست.»^۳ بدینگونه هگل به
علوم تجربی توسل می‌جوید که باید با فلسفه مطابقت داشته باشند، و
به جای تعیین قوانین موجودات فقط بر حسب مقتضیات اندیشه، از
فیلسوفان تجربی پیروی می‌کند و به سئوال درباره اشیا بی‌می‌پردازد،
که وضعشان، در موارد انفرادی، خارج از دیالکتیک قرار می‌گیرد.
اگر هگل دچار بی‌منطقی است، مارکس از همان ابتدا، دچار
تناقضی می‌گردد که خلاصی از آن برایش مقدور نیست. این که طبیعت
مورد نظر هگل، که محصول ایده است، عقلی باشد و فرایندهایش

1- E. Meyerson, *De l'explication dans les sciences*, p. 359.

2- Hegel, *Logique*, § 24, Trad. Véra, t. 1, p. 239-240. Baillières, 1874.

3- Ibid., § 6. T. 1, p. 212.

کسانی که هم معتقد به ماده و هم معتقد به داده‌های علم اند دچار تناقض اند. آن اندیشه اساسی که مارکس آورده، اهمیت عوامل اقتصادی در تحول افکار است. از این حیث واقعاً شایسته لقبی است که به او داده‌اند: «مبشر علوم اجتماعی»^۱. اما این اندیشه برای تکوین يك فلسفه کافی نیست.

دست آورهای هگل و مارکس - گذشته از تأثیر عظیمی که مارکس بر نهضت کارگری معاصر و بر زندگی سیاسی این دوران داشته و دارد، ما در اینجا به دینی که اندیشه نوین به دو پیشگام دیالکتیک جدید مخصوصاً هگل دارد اکتفا می‌کنیم.

بی‌آن که با مارکس موافق باشیم که متافیزیک کلاسیک، جهان را ساکن می‌دانسته و اندیشه را گسترش ساده قیاس‌های مبنی بر تنها اصل این همانی یا عدم تناقض می‌پنداشته، مسلم است که این تشریح کاریکاتور مانند زیاد هم بی‌اساس نیست. هگل و مارکس معنای پویایی طبیعت و بشر را به ما عرضه داشته‌اند. مفهوم «فرا تر رفتن» را، که امروز همه جا گیر شده، ما مدیون این دو هستیم و این تمایل را نیز از آنان داریم که به جای انگشت نهادن بر تقابل‌هایی که میان مفاصله می‌اندازد، بر آنها فایق آییم.

هر دو با توانایی در گسترش این اعتقاد که همه چیزها به هم مربوط اند مشارکت کرده‌اند، هم در قلمرو مادیات و هم مخصوصاً در جهان اخلاق. ماتریالیسم تاریخی بر ضد این اعتقاد پذیرفته شده که اندیشه‌ها رهبر جهان‌اند به حق و اکنش نشان داده، اما، چنان که در کار و اکنش طبیعی است، مقدار تأثیر اندیشه را در تاریخ، کمتر از آنچه

هست و انمود کرده است. اگر اوضاع و احوال اقتصادی برای تبیین تکوین و تحول اندیشه‌های فلسفی و اخلاقی و مذهبی کافی نیست، برای دستیابی به تحلیل و تبیینی قانع کننده، منظور داشتن آن ضروری است. یکی از نتایج خصوصیت انداموارگی واقعیت که علم معاصر چنان که در سطور بعد خواهیم دید، به شیوه‌ای نمایان مورد تأکید قرار می‌دهد، جنبه تاریخی اندیشه است: تأثیر پذیرفتن اندیشه بشری از گذشته و نیز از اوضاع و احوال زمان حال، مخصوصاً از ابزارشناسایی که ما باید به کار ببریم، به طور روشن از طرف هگل و مارکس عنوان شده است. با این کار این دو، پیشگامان روحیه دیالکتیکی هستند که ما در علوم معاصر می‌بینیم.

1- J. Huxley, L'homme, cet être unique, p. 270. La Baconnière, 1947.

چنین نیست که دیالکتیک علمی از دیالکتیکی که هگل و مارکس تدارک دیده‌اند، جدا باشد؛ اصول اساسی آن را این دو فیلسوف بیان کرده‌اند و ما به آسانی می‌توانیم این معنی را تشخیص بدهیم. ولی تفکر درباره نتایج بررسی‌های این دو، و نه مناظره‌های فلسفی است، که عده‌ای از دانشمندان معاصر را به گرایش دیالکتیکی تراز آفرینندگان دیالکتیک جدید نایل ساخته است، از آن رو که این دانشمندان بیش از پیشروان خود از دگماتیسم جدا شده‌اند.

البته هگل و مارکس برای توجیه برداشت دیالکتیکی خود از طبیعت و تاریخ به داده‌های علم ارجاع داده‌اند، اما خود آنان در بررسی‌های علمی حرفه‌ای نبوده‌اند و به دنبال فعالیت‌های علمی به نظریه‌هایشان نرسیده‌اند. فقط پس از آن که چوب بست دستگاه‌های فلسفی خود را بر اساس دانستنی‌های موجود بنا کردند در جستجوی تسایید نظریات خود در آموزش‌های تاریخ یا در نتایج آزمایشگاهی برآمدند و لازم می‌بوده است که مطلوب خود را بیابند.

برعکس، برخی از دانشمندان معاصر، بدون داشتن اندیشه‌ای فلسفی از پیش، با انتقاد کردن از معلومات سابق خود به نتایجی رسیده‌اند که اقتباس اصطلاحات هگلی را برای بیان کشفیات خود مناسب‌تر از هر چیز دیده‌اند؛ در برابر علم موعظه‌گر و آیه‌خوان قرن گذشته، علمی دیالکتیکی و در حال ایجاد و استقرار آورده‌اند.

۱- منشاء دیالکتیک علمی

می‌توان منشاء این نهضت فکری را که تحلیلش مورد نظر ماست، در توجه به نسبییت معرفت بشری دانست که رفته‌رفته به تمام شاگردان علم گسترش یافته و از کسانی که دست اندرکار ناکامل‌ترین نوع علم

فصل دوم

دوران علمی

در روزگار مادیالکتیک هگل و دیالکتیک مارکسیستی که منشعب از آن است، وضعی و تأثیری بهتر از اسکولاستیکی منجمد ندارند. به پاس احترام استاد، یا بر اثر تمایل به کنفرمیسم (متحدالشکل شدن)، می‌توان درس‌های آموخته را تکرار کرد؛ اثبات، نفی را بر می‌انگیزد و این آخری نفی در نفی یا هم نهاد را. همه چیزهایی را که در این تحلیل از یک طرح نخستین ساده انگارانه حقیقی است، مدت‌هاست اذهانی که نیاز به چارچوبی نرم‌تر دارند، جذب کرده‌اند. اما همه این دیالکتیک دیگر با فرایندهای فکری ما منطبق نیست و امروز تقریباً فقط فایده تاریخی‌اش باقی مانده است.

با این همه، ثمرهای دیالکتیک، نه تنها از میان نرفته، بلکه بیش از پیش زنده و تازه به نظر می‌رسد و در هر حال هیچگاه این همه سخن از دیالکتیک نرفته است. اما دیالکتیک امروز را ما دیگر مدیون فیلسوفان نیستیم. پیشگامان آن دانشمندان به وسیع‌ترین مفهوم کلمه‌اند، یا به عبارت بهتر دانشمندانی که به کار فلسفه دانش خود پرداخته‌اند.

بوده‌اند، آغاز شده است.

در علوم اخلاقی - در جریان قرن گذشته علم گرایی^۱ و تفکر تحصیلی، که مدعی شناسایی عینی واقعیت بودند، در قلمروی تازه، یعنی در علوم انسانی با اشکالهای بزرگ روبرو شدند.

نخستین این علوم یعنی روانشناسی، که بر همه علوم انسانی دیگر تأثیر گذارده است، علمی ممتاز به نظر می‌رسید، زیرا مورد بحث آن [روان]، در پرتو درون بینی^۲، مستقیماً و بی واسطه به دست می‌آید. اما همین که روانشناسی با دیدی انتقادی بررسی گردید معلوم شد که آنچه را در آن امتیاز می‌دانستند خود عیبی بزرگ است: یعنی هنگامی که یکی از دو طرف دعوا، قاضی است نمی‌توان به قضاوت عینی و بی طرفانه رسید؛ به عبارت دیگر شخص نمی‌تواند برای خود موضوع تحقیق باشد. پس واقع بینی در روانشناسی محال است.

شاید کسانی جواب بدهند: این امر مانعی بر سر راه نیست، ما از درون بینی صرف نظر می‌کنیم و در شناختن انسان به معلوماتی اکتفا می‌کنیم که از راههای دیگر به دست می‌آید. مثلاً بررسی رفتار دیگران، بررسی حیوانات، آمارها و بررسی کارهای جامعه‌شناسان. اما از آن رو که تمام علوم انسانی، انسان را مورد و موضوع بررسی خود قرار می‌دهند با مشکل اساسی روبرو می‌شوند؛ مشکلی که روانشناسی پیش از همه متوجه آن گردید: در قلمرو علوم انسانی خود دانشمند شخصاً جزء مواد و مصالح کار خود است و از این رو نا آگاهانه در حاصل بررسی‌های خود تأثیر می‌گذارد. هاکسلی می‌گوید: «هنگامی که بخواهند انگیزه‌های بشری را مطالعه کنند، انگیزه‌های مطالعه کننده

نیز وارد میدان می‌شود»^۱ و این انگیزه‌ها محقق را وامی‌دارد که از دریچه‌ای نگاه کند که خاص خود اوست. خواندن رونامه این نکته را به خوبی نشان می‌دهد. و نیز امری واحد از دیدگاه تماشاگرانی که عقاید متضاد دارند چنان گوناگون تعریف می‌شود که گویی از امور مختلف سخن می‌گویند.

ممکن است جواب بدهند که شاهد، غالباً ماجرا را با شور و هیجان می‌بیند، روزنامه‌نگار بیشتر مأمور تبلیغ است تا مورخ، و هر دو آن چنان از رویداد فاصله لازم را نمی‌گیرند که بتوانند قضاوتی واقع بینانه داشته باشند. ولی ما اختلافاتی مشابه در کار مورخان نیز می‌بینیم که گذشته‌ای دور را با روش علمی مطالعه می‌کنند. هل والری^۲ در یک سخنرانی به سال ۱۹۳۲ گفته است:

ببینید چگونه اذهان متفاوت که در باره داده‌های واحدی بررسی می‌کنند، و نظریه‌های انتقادی و استعداد های دور پرواز خود را در بررسی اسنادی واحد به کار می‌گیرند - وانگهی (امیدوارم چنین باشد) همه از تاملی یکسان به وصول به حقیقت برخورد دارند. با این همه تا این حد تقسیم می‌شوند، در برابر هم قرار می‌گیرند و تقریباً چون گروه‌های میامی به یکدیگر می‌تازند.^۳

تاریخ از مورخ جدایی ناپذیر است، زیرا ما هیچگاه گذشته را فقط برای گذشته مطالعه نمی‌کنیم، بلکه همیشه در آن نوری می‌جوئیم که امروزمان را روشن تر کند و نیز آن چه نگاهمان را باز هم آشفته تر می‌کند، در بررسی گذشته دلایلی برای توجیه برداشتهای سیاسی و

1- J. Huxly, L'homme cet être unique, p. 56. cf. p. 281.

۲- P. Valéry (۱۸۷۱-۱۹۴۵) نویسنده و شاعر معروف فرانسوی-م.

3- P. Valéry, Variété IV, p. 130. Gallimard, 1938.

1- scientisme
2- Introspection

اجتماعیمان می‌جوییم که خود این‌ها نیز تابع مقاصد شخصی‌ماست. یا جستجو در گذشته مطلوب‌های خود را می‌بایم، البته نه با جعل آنها، بلکه با گرفتن موادی از داده‌های تاریخی که فقط نظریه‌ما را تأیید می‌کند یا معنای آن‌را نیرو می‌بخشد. به فرض این که همه عواطف خود را مهار کنیم، در هر حال ما به‌زمان دیگری، جز زمان مورد مطالعه، تعلق داریم و از آن‌چه بعد از آن دوران گذشته است با خبریم: این اطلاع مانع از آن می‌گردد که رویدادهای گذشته را آن چنان که مردمان آن عصر تلقی می‌کرده‌اند و از آن‌چه بعدها می‌گذرد بی‌اطلاع بوده‌اند، در نظر آوریم. بنابراین مورخ با تمام آن‌چه هست و با تمام آن‌چه می‌داند، در گذشته غوطه‌ور می‌شود و محال است که او را از تاریخی که می‌نویسد جدا کنیم.

اگر این ورود بی‌مجاز «من» در بازسازی گذشته، مزاحم کار مورخ است، در عوض ممکن است کار روانشناسی را که می‌تواند بدین گونه انسان اصیل را در کارهایش کشف کند، تسهیل نماید.

گوسدورف می‌نویسد:

هر شناختی (وما به اندازه‌کافی متوجه این معنی نیستیم) شناخت خود ما و شناخت درباره‌ماست. هیچ شناختی نیست، هر چند دور و هر چند انتزاعی، که ما را بر خود آشکار نکند. بهتر بگوییم هر شناختی، هر چه باشد، ما را به‌خود ما می‌رساند، زیرا جزئی از آن است.^۱

بدین‌گونه، درون بینی مطمئن‌ترین و سریع‌ترین وسیله برای نیل به-
شناسایی خود نیست: همین روانشناس می‌گوید: «کوته‌ترین راه

1- G. Gusdorf, La découverte de soi, p. 468. P.U.F. 1948.

برای رسیدن به‌خود، از پیچ و خم تاریخ عمومی، از ابتدای گذشته تا انتهای آینده، می‌گذرد»^۱ زیرا «من» ما آنچه ما می‌خواهیم در آینده باشیم نیز هست. به‌طریق اولی برای شناختن بشر باید محیط‌هایی را که در آنها زیسته است بررسی کرد: «بدین گونه بخشی از مطالعات روانشناسی، جنبه تاریخی می‌یابد»^۲. همچنین برای شناختن بشر سرزمینی را که بشر در آن زیسته است و می‌زید نیز باید شناخت. برای دهقان زمینش نیز خود اوست و سیمای زمین «حدود زندگی دهقان را تعیین می‌کند»^۳. و «خانه، تا حدی با جزئیات خود، چهره ثانوی کسی است که در آن زندگی می‌کند»^۴. همه اینها منابع تازه‌ای برای شناسایی هستند، و در عین حال مشکلات تازه‌ای نیز. زیرا روانشناسی نمی‌تواند هیچگاه یقین کند که، برای کشف کردن بشر، هیچ چیز را فراموش نکرده است.

وانگهی در روانشناسی و در تاریخ، حقیقت عینی قطعی وجود ندارد. دید ما از گذشته، با اندیشه‌های هر نسل و با طرح‌های آینده تغییر می‌یابد.^۵ درک ما از بشر، و از خود، بر حسب اوضاع و احوالی که در آن به‌سر می‌بریم، و حتی با موضوع بررسی‌ما، تغییر می‌کند. رویداد-های تازه و اوضاع جدید ما را وامی‌دارند که قرن‌های گذشته را به گونه‌ای دیگر ببینیم، قرن‌هایی که هر چند به‌خودی‌خود به‌نحو قطعی تثبیت

1- Ibid., p. 487.

2- I. Meyerson, Les fonctions psychologiques et les œuvres. p. 11. Vrin, 1948.

3- G. Gusdorf, ouvr. cité, p. 436.

4- Ibid., p. 437.

5- R. Aron, Introduction à la Philosophie de l'histoire, p. 120-121. et passim. Gallimard, 1932.

شده‌اند، ولی تحول قطع نشدنی‌شان از دیدگاه ما همچنان باقی است، بی آن که بتوانیم روزی را پیش‌بینی کنیم که در آن، مورخ حقیقت عینی و قطعی را در موضوع بررسی خود به کرسی بنشانند. و بنا تحول در برداشت انسان تاریخی، برداشت از انسان کنونی نیز تحول می‌یابد.

در علوم فیزیکی - موضوع خطابه پل والری، که ذکر آن گذشت تاریخ بود. اما برخی از نظریات او بُرد وسیع‌تری دارد، مثلاً این گفته که «محال است بررسی کننده را از مورد بررسی جدا کرد». از سوی دیگر این شاعر فیلسوف، با عبارتی اندکی پیچیده، این مفهوم را، با گسترش قاطعانه اصل نسبت هر گونه شناخت، مخصوصاً شناخت علمی، از سر می‌گیرد و می‌گوید که این نسبت زاده دخالت عامل شناسایی، یعنی دانشمند است: «هر گونه تئوری نجومی، هر گونه متافیزیک متضمن انسانی است که شاهدکار خود است. و حتی فیزیک هم...»^۱

این ورود بی‌مجاز عامل انسانی در قلمرو علوم فیزیکی منتج به گسترش اعجاب‌انگیز شناخت، هم‌درزمینه چیزهای بی‌نهایت بزرگ و هم در زمینه چیزهای بی‌نهایت کوچک گردیده است.

۱- در ابتدای قرن هفدهم فقط سه هزار تایی ستاره که با چشم غیر مسلح دیده می‌شد، شناخته بود ولی با این همه نزدیکترین آنها قنطورس^۲، از زمین چهار سال نوری فاصله دارد. اختراع تلسکوپ امکان داد که فاصله بسیار دورتر مورد بررسی قرار گیرد و حتی معلوم گردد که منظومه شمسی در توده‌ای از ستاره‌ها که از طرف قدما «جاده

شیری» (کهکشان) نامیده می‌شد قرار دارد. دو قرن پس از اختراع دوربین گالیله، هرشل (۱۷۳۸-۱۸۲۲) قطر کهکشان ما را به شش هزار سال نوری تخمین زد. امروز معتقدند که خیلی بیش از اینهاست، یعنی صد هزار سال نوری یا بیشتر. و برآور کرده‌اند که شماره ستارگان تشکیل دهنده آن به چند میلیارد می‌رسد. علاوه بر آن، و به خصوص در ورای کهکشان ما، کهکشانهای دیگری شبیه به آن کشف کرده‌اند که عده آنها به نسبتی که قدرت تلسکوپهای ما زیاده‌تر می‌شود افزایش می‌یابد. یکی از دانشمندان این رشته می‌نویسد: «ما امروزه تقریباً شصت میلیون از این گونه مجموعه ستارگان می‌شناسیم که دورترین آنها در مسافتی است که برای رسیدن نورش به ما پانصد میلیون سال وقت لازم است.»^۱ برای این که تجسمی از اطلاع ما درباره وسیع‌تر شدن فضای کیهانی در عرض پنجاه سال گذشته به دست آید، به این گفته توجه کنیم:

فرض کنید که در سال ۱۹۰۰ برای ترمیم نقشه فضای کیهانی شناخته شده، نیاز به کاغذی به اندازه یک متر مربع بود؛ امروز برای ترمیم نقشه‌ای مشابه، با همان میزان‌ها، نیاز به کاغذی به اندازه مساحت کره زمین است، و این پایان کار نیست: تلسکوپ بزرگی که دارند در ایالات متحده آمریکا می‌سازند فضای قابل بررسی را تقریباً به یک میلیارد سال نوری می‌رساند.^۲

در قطب مقابل نیز پیشرفت مشابهی حاصل شده است. در حدود

- 1- H. Mineur, L'espace interstellaire, p. 18. P.U.F.
- 2- E. Le Roy, Le facteur moral dans le problème de l'Europe unie. Art. de la Revue des deux mondes du 1er. février 1948, p. 392.

- 1- Choses tues, p. 143. Gallimard, 1932.
- 2- Proxima du Centaure.

اواخر قرن گذشته علم فقط مولکول و اتم را می‌شناخت. اتم را، که عنصر تقسیم‌ناپذیر ماده شناخته می‌شد، دارای قطری معادل يك ده-میلیونیم میلی‌متر می‌دانستند، که البته بی‌نهایت کوچک بود: «در يك انگشتانه پر از آب بیست و پنج میلیارد اتم وجود دارد»^۱. اما در این مدت این اتم بسیار کوچک، به بنایی پیچیده شبیه منظومه شمسی تبدیل شده است. یعنی شامل يك هسته مرکزی است که الکترون‌ها با مسافتی صدها هزار مرتبه بیشتر اطراف آن می‌چرخند.

برای مجسم کردن این اعداد کالی است که آنها را در صد هزار میلیارد ضرب کنیم. اتم هیدروژن شعاعی برابر با پنج کیلومتر خواهد یافت. الکترون، دانه‌ای به شعاع هجده مائونومتر و هسته مرکزی آن حبه‌ای خواهد شد که شعاعش از يك دهم میلی‌متر متجاوز نخواهد بود.^۲

بنابراین در کنار جهان محسوس همگان، جهانی که بلافاصله درک می‌شود و عادات ما بر اساس آن پی‌ریزی می‌گردد، دو جهان دیگر هست که آنها را با ابزار کشف کرده یا بالاتر از آن با علوم ساخته‌اند: یکی جهان بی‌نهایت بزرگ و دیگری جهان بی‌نهایت کوچک.

اما همان‌طور که بررسی‌های علمی نشان داده است، قوانینی که با معیارهای جهان میانه معتبرند همیشه در آن دو جهان، که بیرون از دایره تجربیات بی‌واسطه ما قرار دارند، معتبر نیستند. و از این جاست که مشکلات بزرگی برای ذهن پیش می‌آید: ذهن به سبب تماس با معیارهای متوسط، عاداتی کسب کرده است که او را از درک پدیده‌هایی

1- P. Rousseau, de l'atome à l'étoile, p. 10. collection Que sais-je?

2- E. Le Roy, art. cité, p. 393.

که در دو جهان دیگر روی می‌دهد مانع می‌شوند و حتی او را وا می‌دارند که از اصول استوار نیز سرباز زند.

به زودی درمی‌یابیم که ورود به جهان تازه و اتمیت نیاز به تعویض اساسی ابزار فکری و سازوکار تفکر دارد. آنها که برای کشف جهان میانه مناسب‌اند و برای تبیین و تصور ذهنی، با جهان مذکور تطبیق داده شده‌اند، در دو جهان دیگر به کار نمی‌آیند. البته باید عاداتهای خود را اصلاح کند، و در صورت نیاز به ابداع شیوه‌هایی نو برای مر و کار داشتن با صور ذهنی تازه پردازد.^۱

نظریه نسبیت بزرگترین شکاف را در بنای علمی دو بیست ساله پدید آورده است. چنین است که باشکوه^۲ می‌گوید: يك دوران پیش از علم داریم که از زمان قدیم تا قرن هفدهم ادامه دارد. يك دوران علمی هست که از قرن هیجدهم آغاز شد و تا ابتدای قرن بیستم ادامه یافت. «اما از سال ۱۹۰۵: زمانی که نسبیت انشتین مفاهیم اصلی ما را که جاودانشان می‌پنداشتیم دگرگون کرد، دقیقاً دوران جدید «حیة علمی فرارسیده است»^۳ و این دگرگونی بیش از همه متوجه مفاهیم فضا و زمان است.

به موجب این تئوری فضا و زمان فقط اموری انتزاعی‌اند؛ در واقع آنچه وجود دارد فضایی است که در عین حال زمان هم هست، و این از چیزهایی که در آن هست و در نتیجه از بررسی‌کننده، جدا نیست. فضای خالی، متناسب با اصول موضوعه هندسه اقلیدسی است.

1- Ed. Le Roy, ibid., p. 394.

۲- گاستون باشلار G. Bachelard - فیلسوف معاصر فرانسوی، صاحب نظر در فلسفه علوم و روانشناسی-م.

3- La formation de l'esprit scientifique, p. 7. Vrin, 1938.

اما هر جا ماده باشد شالودهٔ فضا تغییر می‌یابد و نوعی انحنا در آن پدید می‌آید. البته این تغییر، بی‌نهایت جزئی است و با معیارهای ما که متناسب با هندسهٔ اقلیدسی است نامحسوس می‌نماید. اما با معیار کیهانشانی چنین نیست: هندسهٔ متناسب با این مسافت‌های عظیم و سرعت‌های سرسام‌آور، هندسهٔ «ریمان»^۱ است که در آن، فضا منحنی است.

همچنین زمانی که بر بدن خفته‌ای می‌گذرد با زمانی که بر بدن متحرکی می‌گذرد متفاوت است. البته این تغییر با سرعت‌هایی که سریع‌ترین وسایل امروزی ایجاد می‌کند و حتی با سرعت چرخش زمین، محسوس نیست. اما با سرعت‌های جهانی در حال توسعه، آن-چنان که «ژولومترا»^۲ به سال ۱۹۲۷ کشف کرد، و به طریق اولی با سرعت سیر نور، وضع از قراری دیگر است. برای تجسم تأثیر سرعت بر زمان لاژون^۳ فرضیهٔ زیر را پیشنهاد کرده است: فرض کنیم که مسافری در اتاقکی سیار با سرعتی نزدیک به سرعت سیر نور در فضا حرکت کند. به هنگام بازگشتن او، اگر مدت سفر به نظر وی و از روی ساعتش یک سال طول کشیده باشد، از نظر ساکنان زمین این مدت در واقع دو بیست سال طول کشیده است. بدینگونه چارچوب فضا و زمان که فیزیک کلاسیک از آن مطلق ساخته بود، خود نیز نسبی است و وابستگی دارد به سطح واقعیتی که حواس ما بلافاصله به ما می‌دهد؛ و با عادات ذهنی ما، عاداتی که ناشی از استدراک‌های معمولی ماست، پیوند دارد. هنگامی که سطح کار تغییر کرد باید از عادات‌های گذشته صرف نظر کرد و عادات دیگری را بر آن‌ها تطبیق داد و در انتظار وسیله‌ای بود که آنها

1- Riemann

2- J. Lemaître

3- کلود لانژون C. Langevin - فیزیکدان معاصر فرانسوی (۱۸۲۷-۱۹۴۶) - م.

را با هم آشتی دهد.

۲- تازه‌تر از آن، فیزیک جهان خرد بر اصل موضوع اساسی علوم یعنی بر «موجییت»^۱ ضربه‌ای قاطع وارد آورده است. راست است که با معیار معمولی ما، دست کم در جهان فیزیک، علل معین، معلولهای معین به وجود می‌آورند و عمل علتها در اوضاع و احوال مشخص، فقط به یک نتیجه می‌رسند. اما این امر در جهان اشیاء خرد صادق نیست. همچنان که هایزنبرگ^۲ نشان داده محال است بتوان اندازهٔ دقیق کمیت حرکت یک اتم یا مولکول را به دست داد و در عین حال وضع آن را در موج، که بموجب مکانیک موجی لوی دوری^۳ با آن توأم است، مشخص کرد: «هر چه اندازه و ابعاد وضعیت^۴ اتم یا مولکول مشخص تر باشد، کمیت حرکت، و در نتیجه سرعت، به شیوه‌ای غیر قابل پیش بینی بیشتر تغییر می‌کند. و هر چه اندازه کمیت حرکت مشخص تر باشد وضعیت اتم یا مولکول نامشخص تر می‌شود»^۵ و این همان است که «ارتباطهای عدم حتمیت» هایزنبرگ نامیده می‌شود.

این عدم حتمیت از آنجا ناشی می‌شود که در تاریخ و روانشناسی چنان که گفتم، محال است بتوان امر مورد بررسی را از بررسی کننده جدا کرد.

در فیزیک کلاسیک، فیزیکدان می‌توانست اندازه گیریهای لازم

1- Déterminisme

۲- ورنر هایزنبرگ W. Heisenberg - فیزیکدان معروف معاصر آلمانی و برندهٔ جایزهٔ نوبل ۱۹۲۲-م.

۳- L. De Broglie - فیزیکدان مشهور معاصر فرانسوی-م.

۴- وضعیت (Position) و حرکت (Mouvement) دو جزء مورد بررسی در ذرات بنیادی-م.

5- J. L. Destouches, Physique moderne et Philosophie, p. 22. Hermann, 1939.

را بکند بی آن که شیئی مورد اندازه گیری تغییر کند؛ یا اگر آن را تغییر می داد، خود این تغییر قابل اندازه گیری بود. مثلاً کافی است قرار دادن يك «آمپرمتر» را در مسیر يك جریان الكتریکی در نظر بگیریم.

برعکس، در فیزیک جهان خرد، فیزیکدان در برابر واقعیت هایی قرار دارد که نمی تواند اندازه گیری کند، مگر آن که در آن ها اختلالی غیر قابل اندازه گیری وارد آورد.

هنگامی که در آزمایشهای مربوط به فیزیک کلاسیک ما بر شیئی مثلاً بر يك برگ کاغذ روشنایی بتابانیم، کاغذ قابل رؤیت می شود، اما در حرکت آن اختلالی وارد نمی آید. برعکس هنگامی که فوتونی به الكترونی برخورد می کند، مسیرش را تغییر می دهد به گونه ای که تجربه کننده در حقیقت وضع پیچیده الكترون - فوتون را بررسی می کند، در حالی که می پندارد فقط الكترون مورد بررسی اوست. «با هواپیما نمی توان بیابان را کشف کرد. کشف آن با پای پیاده صورت می گیرد که هر گامی توده ای غبار را بر می انگیزد. حالا بکشید معماری داخلی اتم را کشف کنید، درست مثل آن است که بالهای پروانه را بکنید تا ببینید چگونه پرواز می کند یا سم بخورید تا آثارش را کشف کنید.»^۱ «ان لویی دبروی» مثالی بساز هم روشن تر برای تفهیم ارتباطهای عدم حتمیت می آورد.

گره های را فرض کنیم که در زیر زمینی تاریک به سر می برد و باز فرض کنیم که ما زیر زمین را فقط برای مدتی کوتاه می توانیم روشن

کنیم. برای بررسی وضع گره به ساید بر آن روشنایی تاباند. اگر روشنایی خیلی ضعیفی بر گره بتابانیم حرکتش را مختل نمی کنیم، اما با لوری چنان ضعیف و در مدتی چنان کوتاه ما فقط خواهیم توانست به گره های غیر دقیق وضع گره را بررسی کنیم. برای شناختن دقیق وضع گره در فلان لحظه معین باید توری توری بر او بتابانیم. اما این لور، گره را می ترساند و می رماند. در مورد مولکول یا اتم به جای روشنایی باید طول موج را بکار ببریم. هر چه بیشتر این شیئی خرد را با طول موج کوتاه روشن کنیم یعنی فرکانس را بالا ببریم، حرکت آن را بیشتر مختل کرده ایم.^۱

و سپس می افزاید:

نمایش اندازه گیری را نمی توان به عنوان خصوصیات درونی به سیستم های مورد بررسی نسبت داد. فقط می توان آن را به مجموعه پیچیده ابزار و سیستم، به هنگام عمل اندازه گیری، منسوب کرد؛ بی آن که بتوان آنچه را به ابزار اندازه گیری راجع است، از آنچه مربوط به سیستم است، جدا کرد.^۲

بنابر این در فیزیک جهان خرد، شیئی مورد بررسی از ابزاری که ادامه عضو بدن بررسی کننده است جدایی ناپذیر است. مورد بررسی از خود بررسی کننده هم جدایی ناپذیر است، زیرا بررسی کنندگان مختلف، که با ابزاری همانند کار می کنند، اندازه های متفاوتی به دست می آورند. این تفاوتها تابع چیزی است که در فیزیک جهان خرد به تابع ψ موسوم است.

- 1- J. L. Destouches , Physique moderne et philosophie , p. 24.
- 2- Ibid., p. 59.

- 1- James Jeans , Les nouvelles bases de la philosophie des sciences, p. 12. Hermann, 1935.
- 2- J. L. Destouches

تابع ψ (...). نماینده چیزی در فلان نقطه از فضا در فلان لحظه معین نیست، بلکه کلاً نماینده وضع شفاعایی بررسی کننده در لحظه بررسی است؛ بنا بر این جای تعجب نیست اگر تابع ψ بر حسب بررسی کنندگان مختلف، تغییر کند، زیرا اینان معمولاً از جهان پیرامون خود اطلاعات گوناگونی دارند، در نتیجه نه بررسی واحدی انجام می‌دهند و نه اندازه‌های واحدی به دست می‌آورند.^۱

نظریه عدم حتمیت که در نقطه مقابل روحیه علمی متأثر از فیزیک کلاسیک قرار دارد، از این جاست. علوم فیزیکی نیز مانند علوم انسانی، هنگامی که عنصر را مورد بررسی قرار دهند، نمی‌توانند به یقین دست یابند فقط ممکن است به احتمال برسند. اگر فیزیک کلاسیک با آن همه اطمینان پیش بینی می‌کرد از آن رو بود که با عناصر بسیار متعددی سروکار داشت: در نتیجه قوانینش فقط قوانین آماری بود.

البته در میان دانشمندان، همچنان که در میان فیلسوفان، واکنشهای شدید در مقابل ادعای وارد کردن عدم حتمیت حقیقی، یعنی آزادی، در قلمرو ماده وجود داشته و هنوز هم وجود دارد. انسان می‌گویند بررسی‌های فیزیک جهان خرد نشان می‌دهد که وضع اتم و مولکول دقیقاً قابل پیش بینی نیست، اما نشان نمی‌دهد که اینها آزادند. وانگهی این عدم پیش بینی نتیجه عدم امکان به دست آوردن اندازه‌های درست است به گونه‌ای که اگر تعیین اندازه دقیق عناصر تشکیل دهنده فلان دستگاه میسر می‌بود، فیزیکدان جهان خرد نیز مانند فیزیکدان کلاسیک می‌توانست آنچه را در لحظه‌ای بعد می‌گذشت با دقت مطلق تعیین کند. پس عدم حتمیت فقط ظاهری یا ذهنی است: یعنی وابسته به این است که نمی‌توانیم بررسی‌های درستی انجام دهیم. اما واقعیت آن است

1- L. De Broglie, Physique et Microphysique, p. 150, Albin Michel, 1947.

که در اشیاء حتمیتی اساسی فرمان می‌راند. «عدم حتمیت نتیجه، منحصرأ نتیجه عدم حتمیت داده‌هاست.»^۱ پذیرفتن عدم حتمیت در فیزیک جهان خرد «بدانجا منتهی می‌شود که در اشیاء (به شرطی که بسیار کوچک باشند) شبیحی وارد کنیم که به حق در جای دیگر آن را می‌رانییم (و این کمتر عجیب است) شبیح خوردناپذیری که آزادی در بی تفاوتی نام دارد.»^۲ برخی از دانشمندان این رشته، با تأکید بر واقعیت عدم حتمیت بنیادی در فیزیک جهان خرد به این اعتراض‌ها پاسخ گفته‌اند: «در چنین نظریه‌ای اندازه‌های نخستین هر چه باشد، جایی برای پیش بینی‌های دقیق هیچیک از اندازه‌های بعدی نیست»^۳. و نیز: «اگر شما در پذیرفتن عدم حتمیت بنیادی این همه مشکل دارید، علت، عادت‌هایی است که در جریان گسترش فیزیک کلاسیک به دست آورده‌اید: «اعتقاد را نمی‌توان به آسانی تغییر داد، حتی با استدلال‌های دقیق.»^۴ بدینگونه اصل حتمیت که گمان می‌کنیم می‌توان از «اصل جهت کافی»^۵، اهرم اصلی اندیشه در کشف واقعیت، استنتاج کرد، چیزی جز پیشداوری پیش پا افتاده‌ای که نتیجه

- 1- H. Mineur, La loi en Mécanique et en Astronomie, Dans cinquième semaine internationale de Synthèse, p. 66. Alcan, 1934.
- 2- Ed. Le Roy dans la Revue de Métaphysique et de morale, 1937, p. 247.
- 3- J. L. Destouches, Physique moderne et Philosophie, p. 34. Cf. L. De Broglie, Physique et Microphysique, p. 152 et suiv.
- 4- Ibid., p. 38. Cf. L. De Broglie, ouvr. cité, p. 225.
- 5- Principe de raison suffisante اصل جهت کافی یا اصل سبب کافی یعنی، هر چه هست علتی دارد، هر واقعیتی عقلی است، هر چیزی علت کافی دارد، در نتیجه هر چیزی قابل تبیین و قابل فهم است. اصل علیت و اصل مرجعیت و... از توابع آن است.

محدودیت تجربه ماست، نخواهد بود.

هنگامی که دایره تجربه‌های ما به گونه‌ای فوق‌العاده وسعت یافت برای فهم اموری که پیش روی دانشمندان است ضروری است که به اصلاح فکری عمیقی دست زند. ادا داده لودا که، چنان که دیدیم، به نظریه عدم حتمیت در فیزیک جهان خرد، معترض است، لزوم این اصلاح را با دقت بیان می‌کند.

از آنچه گفتیم نتیجه مهمی به دست می‌آید. و آن این است که ابزار فکری واحد و منحصر به فرد همه جا و همیشه، در هر زمینه و در تمام سطوح تجربه کافی نیست. به نسبتی که اکتشافات وسیع‌تر و مؤثرتر می‌گردد و هر چه بیشتر به قلمروهای دور دست طبیعت و فراتر از قلمروهای آشنا دست یابد، باید چشم به راه لزوم تغییرات عمیق و با نتایجی دور دست، در این زمینه بود. و باز این نتیجه حاصل می‌شود که پیشرفت بررسی، هنگامی که به سطح جدیدی از طبیعت پدیده دست یابد، هنگامی که عبور از قلمرو میانه را به قلمرو وسیع‌تر بی‌نهایت ایجاد کند، مستلزم اصلاحی در روحیه، در ابزارها، در انتزاعات، و در عاداتهاست. پیش از این علم بی‌نهایت می‌کرد که صورتها، چارچوبها، مقوله‌ها و اصلها، این رشته‌های عقلی را که از حرف عام دریافت کرده بود به کار گیرد و در عین حال آنها را برای رفع نیازهای عملی حرف عام حفظ کند. این جا به جا کردنها برای همیشه درست نیست. برای هر بخشی از واقعیت، برای هر نظام تازه‌ای از اندازه گیری اشیاء باید ابزار فکری تازه‌ای ساخت، مستقر کرد و به کار گرفت. جهان بی‌نهایت بزرگ و جهان بی‌نهایت کوچک به همان شیوه و با همان وسایل جهان میانه، نه خرد پذیرند و نه آشنا به لاهم.^۱

در ریاضیات - اگر برای فهم جهان بی‌نهایت بزرگ و بی‌نهایت

1- Ed. Le Roy, Revue des deux mondes du 1er février 1948, p. 395-396.

کوچک باید عاداتهای فکری خود را تغییر دهیم، باید گفت که ریاضیات کلاسیک همه ارزش خود را حفظ کرده است. البته مورد بررسی فیزیک و ریاضیات دو چیز مختلف است: مورد تحقیق ریاضیات فقط وجودی ذهنی دارد. و این موضوع، کاملاً تعریف شده و برای همگان یکسان است، زیرا ریاضیات که تحقق کاملترین انتزاعات ممکن است، کاملاً از تجربه‌های شخصی مستقل است. تعریفها، اصول متعارف^۱ و اصول موضوع این دانش بطور قطعی ثابت به نظر می‌رسند و با نمودن جنبه مطلق خود راه را بر هر گونه بازیبنی ممکن می‌بندند.

اما در این قلمرو نیز باید از وضع کلاسیک، آخرین بازمانده نظریه افلاطون که حقایق ریاضی را جاودان و تغییرناپذیر می‌پنداشت، گذشت. البته برخی از ریاضی دانان مانند آلبر لوتمن^۲ به دستگاهی از «ایده»ها یا به دیالکتیک ایده توسل می‌جویند، که به ساختن ریاضیاتی ویژه اختصاص می‌یابد. اما این ایده‌ها چنان نیستند که روزی آنها را را به دست بیاوریم، و باز سر و کار ما با اندیشه‌های خاص خودمان می‌افتد، هم چنان که در مورد علوم فیزیکی اندیشه‌ها از عمل متقابل تجربه و ذهن به دست می‌آیند و در نتیجه، همیشه معرف نوعی ضریب

۱- Axiomes - اصول متعارف: «سبایی که روشن و معلوم است و قبول آن واجب، مانند این که اگر از دو مقدار مساوی یک مقدار کم شود، باقیمانده‌ها با هم مساوی اند». (نقل از «فرهنگ اصطلاحات منطقی» اشاره شده) - م.
۲- رجوع شود به:

Bulletin de la Société française de Philosophie

مورخ ژانویه ۱۹۴۶؛ گزارش جلسه چهارم فوریه ۱۹۳۹:

A. Lautmann: Essai sur les notions de structure et d'existence en mathématique, p. 150 - 156. Hermann, 1938; Nouvelles recherches sur la structure dialectique des mathématiques, p. 8. Hermann, 1939.

ذهنیت اند و در معرض تغییر. برای کسی که به عناصر تعلیمات کلاسیک قانع است ریاضیات ممکن است با پی‌های استوار به نظر آید. اما کسی که تاریخ مسائل کنونی آن را می‌شناسد، وضع از قراری دیگر است.

[ریاضیات] نه بنایی است که برشالوده‌ای استوار با استحکام مطلق مز برکشیده باشد، بلکه ساختن آن است روی هوا که توام آن گویی بر اثر اعجاز است: جسورانه‌ترین و ناهاورترین رویداد ذهن.^۱

اساس اندیشه ریاضی بر تجربیات حسی است. ذهن بر اساس داده‌های حواس مفاهیمی انتزاعی می‌سازد. سپس علائم قراردادی را جان‌نشین آنها می‌کند. ریاضیدان با این عناصر، جهان ذهنی تازه‌ای، بر اساس فرایندهایی که به نظر او عقلی محض اند، بنا می‌نهد. در واقع، همچنان که گونست^۲ به تازگی بیان داشته است در هندسه، جنبه شهودی و جنبه تجربی و جنبه عقلی آن از همدیگر جدایی ناپذیرند.^۳ ریاضیات در پی انتزاع است. می‌خواهد خود را از قید تجربه کاملاً آزاد کند و به صورت دستگاه فکری مستقلی درآید که ذهن آزادانه بنا نهاده و نیاز به هیچ چیز جز خود ندارد. اما این جستجوی انتزاع مطلق و این در آمدن به صورت دستگاه کامل، نهایتاً به نتیجه نمی‌رسد. «در هر سازمان انتزاعی، ته نشستی از شهود و مکاشفه هست که نمی‌توان آن را حذف

کرد.»^۱ بدینگونه کلمه «تساوی» بدون رجوع به چیزهای قابل رؤیت که مساوی احساس می‌کنم، قابل فهم نیست. وانگهی درست نیست که ریاضیات را به مثابه علمی استدلالی، در برابر فیزیک که علمی تجربی است قرار دهیم. ریاضیدان نیز به کمک مغز تجربه می‌کند: گاهی به روشنی، مانند مواقعی که اشکال هندسی را بر هم منطبق می‌کند ولی غالباً این تجربه به گونه‌ای ضمنی است به هنگام عمل روی سمبل‌هایی که گویی مجرد از هر گونه تجربه‌اند، ولی هنگامی بامعنی می‌شوند که به سلسله‌ای از تجربیات مکرر گذشته راجع گردند.

رشته‌ای کم و بیش نااستوار، اما نه کاملاً بریده، نظریه پرداز راه تجربه کننده می‌نماید. نه چنین است که بررسی‌های علمی بر اساس دو برنامه جدا از هم صورت گیرد، یکی برنامه نظری یا ریاضی، بی ارتباط با جهان قابل بررسی، و دیگری برنامه تجربی به گونه‌ای که واقعیات پلاناصله به چنگ آید. برعکس، بررسی کننده نمی‌تواند جز به تبع نظریه، بررسی کند و بناهای انتزاعی ریاضی تنها در پرتو پدیداشهودی خود مفید و منسجم اند. شناسایی به دنبال اختلاط در هم عمل و تفکر به دست می‌آید. بدینگونه بررسی علمی همواره میان دو قطب نوسان دارد که نمی‌توان یکی را بدون دیگری در نظر گرفت: جهان نظر و جهان تجربه.^۱

چنین است که اگر کل تاریخ ریاضیات در آینده قابل فهم خواهد بود از آن روست که مانند تاریخ بشر پیش‌بینی ناپذیر است و همانند آن وابسته به اتفاقات زمان و کار مردمان. البته «مسائل مطرح شده، مفاهیم

1- F. Gonseth: Les fondements des mathématiques, p. 215.

۲- فردیناند گونست F. Gonseth - فیلسوف و ریاضیدان معاصر سوئیسی. آورنده فلسفه‌ای معروف به فلسفه «باز» که شرح آن خواهد آمد.

3- F. Gonseth: La géométrie et le problème de l'espace, p. 69-154. Neuchâtel, Edition du Griffon, 1946.

1- F. Gonseth, Les fondements des mathématiques, p. 105.

2- Ibid, p. 115. Blanchard, 1926.

تازه را به مثابه ضرورتها به مرحله ظهور می‌رسانند. اما «نمی‌توان به صرف تحلیل مفاهیمی که تا کنون به کار رفته‌اند مفاهیم تازه را در درون آنها یافت»^۱. و «حل يك مسئله دارای تمام خصوصیات يك تجربه است: بنایی که تابع ضمانت اجرای شکستی احتمالی است ولی بر طبق قاعده‌ای انجام می‌گیرد»^۲.

بنابر این ریاضیات، چنان که معمولاً می‌گویند، علمی «پیشینی» نیست. اصول متعارف و مفاهیم آن همیشه به تجربه‌ای که الهام‌بخش آنهاست راجع می‌شوند و گرنه بی‌معنی خواهند بود. ریاضیدان در استدلالها و دستگاههای خود همواره از تجربیاتش بهره می‌جوید. بنا بر این علم ریاضی لزوماً به تنوع و نوسانهای این تجربه، که هیچگاه کاملاً يك سان نیست، وابسته است. در نتیجه نمی‌توان ریاضی را از ریاضیدان جدا کرد.

در منطق - گفته‌اند که کار منطق در قلمرو اندیشه معمولاً همانند کار ریاضیات در قلمرو کمیت است: یعنی به دست دادن قواعد قطعی و معتبر برای هر گونه محتوای ممکن، زیرا این قواعد از آن محتوا جدا و منتزع است. در این برداشت، قواعد منطق با ساختمان ذهن و طبیعت اشیاء منطبق است. آنچه ما را بدین آگاهی می‌رساند تجربه است، اما قواعد منطق به خودی خود ضروری تلقی می‌شوند و شرط پیشینی هر گونه واقعیت و هر اندیشه. به عبارت دیگر قواعدی در نظر گرفته می‌شوند عینی و غیر مرتبط با ذهن.

علم جدید به معنای کانتی کلمه ذهنی نیست یعنی صورت پیشینی

- 1- J. Cavailles, Bulletin de la Société française de Philosophie, janvier-mars 1946. p. 9.
- 2- Ibid., p. 2.

اندیشه را نمی‌پذیرد: «هیچ چیز پیشینی در ذهن وجود ندارد جز نیروی فاهمه، یعنی هنر تکوین مفاهیم و ساختن منطق و چارچوبهای ریاضی»^۱. اما علم جدید، به طریق اولی، عینیت دکارتی را نیز نمی‌پذیرد، یعنی قبول نمی‌کند که مقولات اندیشه بالقوه در ذهن موجود باشد. منطق مانند هر گونه شناختی زاده تجربه است، و در کنار سایر علوم به همان ترتیبی که ریاضیات و علوم تجربی ساخته شده‌اند، تکوین یافته است. قواعد منطق «از قوانین وجودی چیزهای دور و بر ما گرفته شده است»^۲ بدینگونه منطق، علمی است تجربی و تحصلی. منطق نیز مانند فیزیک به تأیید قواعد عینی می‌پردازد، اما قواعدی بسیار عمومی‌تر از آنچه فیزیکدان وضع می‌کند. و بنا به گفته مشهور گونست «منطق، فیزیکی است که موضوع آن هر چیزی می‌تواند باشد»^۳.

البته منطق‌دانان، یا بهتر بگوییم دانشمندان منطق ریاضی، مانند ریاضیدانان بسیار کوشیده‌اند تا منطق را از ریشه‌های تجربی آن جدا کنند و از آن دستگاهی مستقل بسازند. باید گفت که در این باره اصولی ضروری و تغییرناپذیر وجود ندارد، بلکه «اصل موضوع»های فرضی هست که از آن نتایجی را که این اصل موضوعها متضمن آنهاست، استنتاج می‌کنند. در واقع ساختن دستگاهی کاملاً مستقل در منطق به همان اندازه ناممکن است که در ریاضیات: چنان که گفتیم در هر اندیشه‌ای ته‌نشستی از تجربه‌های عینی وجود دارد.

با این همه به مدد مفاهیمی که از تجربه گرفته شده و تابع چند

- 1- U. Filippi, Connaissance du monde physique, p. 306. A. Michel, 1947.
- 2- J. L. Destouches, Principes fondamentaux de Physique théorique, p. 143.
- 3- Cf. Par ex, Qu'est-Ce que la Logique?, p. 69 et suiv.

انتزاعی هستند که به تدریج سطحشان بالاتر می‌رود، می‌توان به بنا کردن دستگاهی از منطق، متفاوت با آنچه از تجربه به دست می‌آید، پرداخت. و بدینگونه می‌توان دستگاههای مختلف منطقی داشت، چنان که در جهان، زبانهای متفاوتی هست. منطق ارسطو در سطحی از واقعیت که این منطق در آن تدارك شده، کافی است، چنان که دانستن زبان فرانسوی در داخل خاک فرانسه کفایت می‌کند. ولی همچنان که بیرون از مرزهای فرانسه دانستن زبان دیگری ضروری است، هنگامی ذهن به مطالعه سطح دیگری از واقعیت می‌پردازد، باید در جستجوی منطق دیگری بود.

موضوع «هرچه باشد»ی که منطق کلاسیک قواعد اساسی اش را از آن گرفته، در واقع موضوع مورد بررسی جهانی است که با چشم غیر مسلح دیده می‌شود. از این رو این منطق، واقعاً صورتی نیست؛ یعنی قوانین اندیشه را مستقل از هر گونه محتوا تحت ضابطه در نمی‌آورد. با محتوایی دیگر، منطقی دیگر لازم است و به گفته دتویش: «مانمی توانیم به يك منطق عمومی قناعت کنیم»^۱.

وانگهی هر گونه منطقی ساخته ذهنی است که آن را بر اساس تجربه‌های خود ساخته و پرداخته است، و ما هیچگاه تجربه همگانی و کلی نداریم. بدین گونه ما خواهیم توانست همان فرمولی را که پل والرئ، در مورد تاریخ گفته است در مورد منطق هم به کار بریم و بگوییم: نمی‌توان منطق را از منطق دان جدا کرد.

این احساس عمومی که معرفت بشری نسبی است گرایش تازه‌ای

2. J. L. Destouches, ouvr. cité, p. 51.

و نیز رجوع شود به Paulette Février: «ارتباطهای عدم حتمیت هایزنبرگ و منطق» در کارهای نهمین کنفرانس بین‌المللی فیلسوفان، جلد ششم، ص ۸۹، سال ۱۹۴۷، انتشارات Hermann.

به وجود آورده که مخصوصاً در چند سال اخیر، «دیالکتیک» نامیده شده است. و اکنون باید خصوصیات آن را شرح دهیم.

۲- خصوصیات علم دیالکتیکی

علم تکوین یافته ممکن است این تأثیر را ایجاد کند که دارای ساختمان است پایان پذیرفته و بر روی پایه‌های تغییر ناپذیر نهاده. اما برعکس، علمی که در جریان تکوین است - و به طوری که دیدیم باید مرتباً در کار تدوین و تدوین مجدد باشد - در حال تحول دائم به سر می‌برد و بر شمردن خصوصیات آن که یادآور خصوصیات است که در طول سالیان به دیالکتیک نسبت داده شده است، آسان.

«فلسفه مباحثه‌ای» - دیالکتیک در اصل ماهیتاً هنر گفتگو و مباحثه بوده است. علم معاصر نیز بنابر اصطلاح باشلاد به مثابه «فلسفه مباحثه‌ای» است.^۲ فلسفه‌ای که بخواهد هر چیزی را با يك عنصر از داده‌های تجربه تبیین کند و جانب باقی را فرو گذارد، به آسانی در يك دستگاه فلسفی، «بسته» می‌شود و تقابل کهن فلسفه‌های خردگرا و تجربه‌گرا، واقعگرا و ایده‌گرا و غیره و غیره ناشی از همین است. دانشمندان معاصر بر روی برداشتهای کاملاً متقابل آغوش گشوده است و پیاپی بدان‌ها رجوع می‌کند. و از این حیث نوعی «گفتگو» و مباحثه ایجاد می‌گردد.

۱- تفکر علمی پیش از هر چیز گفتگو میان «پیشینی» و «پسینی»

۱- گونست، که از او نام برده‌ایم، از سال ۱۹۴۷ در رأس این نهضت فکری قرار دارد. وی مجله‌ای به نام «دیالکتیکا» منتشر می‌کند که هر سه ماه يك شماره نشر می‌شود و ناشر آن در سوئیس، نشر Griffon و در فرانسه P.U.F. است. 2- Le rationalisme appliqué, chap. 1.

است^۱. فیلسوفان طی قرن‌ها و قرن‌ها درباره مسئله منشأ شناسایی باهم مبارزه قلمی کرده‌اند. آنها که روحیه فلسفی قوی تری داشته‌اند، به بشر اندیشه‌هایی مستقل از تجربه نسبت داده‌اند، یعنی وساطت اعضای حسی بشر را در برخورد میان اشیاء نپذیرفته‌اند. پیش از دوران معاصر، دانشمندان تقریباً به هیچ‌رو متعرض مسائلی که میان فیلسوفان مورد گفتگو بود، نبوده‌اند، ولی به استثنای چند ریاضی‌دان، اینان عملاً جزء رده دوم بوده‌اند، و منشأ هر گونه معرفتی را تجربه می‌دانسته‌اند.

برعکس به موجب برداشت دیالکتیکی علم، هیچ‌گونه معرفتی کاملاً «پیشینی» یا «پسینی» نیست، بلکه ناشی از مبادله‌ای است که میان این دو جریان است. هیچ مقوله ذهنی نیست که کلاً مدیون تجربه نباشد ولی از سوی دیگر، هیچ استنتاج تجربی هم نیست که اطلاعی از ذهن نگرفته باشد. فعالیت ذهنی بشر در اداره چیزی است که گونست آن را «اصل دوگانگی» می‌نامد.

به موجب این نظریه (به صورت تزیلی، یا اندیشه اصلی که باید ثابت گردد) هیچ بخشی از شناسایی علمی، و به احتمال قوی، شناسایی به طور کلی، نیست که تا سطح شناسایی کلاً تجربی یا کاملاً نظری تنزل کند. برعکس، هر گونه شناسایی قابل آزمایشی از دو تار بافته می‌شود یا از دو منبع سرچشمه می‌گیرد. یعنی هیچ شناسایی نظری را نمی‌توان از ته نشست جنبه تجربی آن جدا کرد و نیز هیچ شناسایی تجربی را نمی‌توان از برخی فرضهای نظری میرا دانست. به نظر می‌رسد که همواره جنبه نظری و جنبه تجربی امور باید، به گونه‌ای جدایی ناپذیر، با هم مرتبط باشد. هر کوششی که بخواهد به هر یک از این دو جنبه حداکثر استقلال و قوت تأثیر را ببخشد، اگر به اندازه

کافی عمیق باشد همواره مردو را باز خواهد یافت.^۱

۲- مبادله و مکالمه‌ای دیگر، خویشاوند اولی، میان انتزاعی و غیر انتزاعی در جریان است. به موجب برداشت کهن، ادراک، شیئی را در واقعیت غیر انتزاعی خود به ما عرضه می‌کند، و سپس ذهن به کمک ادراک، با حفظ خصوصیات اصلی شیئی، صورت انتزاعی آن را می‌سازد. ولی در واقع، تصور محض غیر انتزاعی به همان اندازه خیالی است که تصور کاملاً انتزاعی.

شناسایی شهودی، واقعیت را با تمام پیچیدگی خود به ما عرضه نمی‌دارد. به گفته گونست: «شهود، صرفاً معرفتی است ساده، بنابراین مجمل»^۲. بدین گونه تجسم شهودی، نتیجه انتزاعی دوباره و ناآگاهانه است که در آن خصوصیات انتزاع به معنای اخص را می‌توان باز یافت.^۳ اما، از طرف دیگر، ذهن هیچگاه در مرحله انتزاع ثابت نمی‌ماند و باید بر تجسمی احساسی تکیه کند. مثلاً تعمیر کننده لوازم برقی به جای «بتانسیل» می‌گوید «برق». در واقع اصطلاحی کاملاً انتزاعی، که هیچ واقعیتی غیر انتزاعی را تداعی نکند، بی معنی است. این واقعیت غیر انتزاعی، که برای اندیشه لازم است، موضوع اندیشه نیست، اما اندیشه باید بر آن تکیه کند تا از آن بگذرد و تا مرحله انتزاع کلی، که کلمات بر آن دلالت دارند، صعود کند. این شیئی غیر انتزاعی ممکن است سمبل داده نخستین باشد، مثلاً تصویری بر پرده یا حتی حرفی از حروف الفباء، اما کافی است که ما حداقل مادیت لازم را به ذهن بدهیم تا در خلا نیفتد.

1- F. Gonseth, *Dialectica*, 22, 15 Juin 1952, p. 104.

2- F. Gonseth, *Ou'est-ce que la logique?*, p. 67.

3- ID., *Ibid.*

۱- پسینی در ترجمه a posteriori که آن را انی و فیر ارای و ما تاخر هم ترجمه کرده‌اند به معنای امور و قضایای مبنی بر تجربه است.

اندیشه مدام در کار ساختن انتزاع است، اما همین که امر انتزاعی ساخته شد اندیشه در آن درنگ نمی‌کند، به عقب باز می‌گردد و در آن تحقق تازه غیر انتزاعی را می‌جوید که به‌طور کلی پیش از اولی ملموس است. در آن می‌ماند، آن را با نگاه تجسم ذهنی قرار می‌دهد، هر چند که در پایان، دوباره کار انتزاع را آغاز کند. کاربرد سمبل‌ها این تمایل ذهن را ارضاء می‌کند.^۱

بنابراین در اندیشه آمد و شدی درنگ‌ناپذیر از امر غیر انتزاعی یا شییی به سوی امر انتزاعی یا مفهوم و از امر انتزاعی به سوی امر غیر انتزاعی جریان دارد و «این عبور از اشیاء به مفاهیم و از مفاهیم به اشیاء است که دیالکتیک جدید را تشکیل می‌دهد»^۲

۳- سومین مبادله، که از جهتی متضمن دوتای اولی است، مبادله میان فاعل شناسایی و موضوع شناسایی، میان ذهن و شیئی است. نه ذهنیت محض و نه عینیت مطلق، بلکه خبر گرفتن ذهن از شیئی و شیئی از ذهن. ذهن حامل قالبهای پیش ساخته برای دریافت اشیاء نیست و اشیاء نیز بدان سان که ما پیش از فعالیت تحلیل برنده ذهن آنها را درک کنیم، وجود ندارند. قوانین واقعیت مستقل از ساختمان ذهن نیستند، چنان که ذهن نیز مستقل از ساختمان واقعیت نیست. «هیچیک از این دو، چیزی آماده و پایان یافته نیست. هر دو در کار شدن اند... و تحول آنها وابسته به گسترش تمام شناساییهاست»^۳.

مشاهده و بررسی در قلمرو ریاضی به همان اندازه ارزش دارد که در سایر علوم. مسائل اثبات شده ریاضی، مستقل از فعالیت مغز ریاضیدان نیستند و ذهن ریاضیدان پیش از به کار افتادن برای حل مسائلی

1- Ibid., p. 72.

2- R. Bayer dans *Dialectica*, No 6 (Juin 1948) p. 281.

3- F. Gonseth, *Qu'est-ce que la logique?*, p. 85.

که حل آنها را عهده دار شده، ذهن ریاضیدان نیست: تدوین ریاضیات و تکوین ذهن ریاضیدان برهم تأثیر متقابل می‌گذارند. یکی از نمایندگان مشهور فلسفه ریاضی، ضمن این که نوعی بینش افلاطونی را در تحلیل ذهن می‌پذیرد، هم عقیده با برونشویگ^۱ می‌گوید: «لازم است که تدوین، یا حتی ادراک نظریات ریاضی را با تجربه، که فهم آدمی نیروی خاص خود را در آن می‌نهد، به گونه‌ای جدایی‌ناپذیر تلفیق کرد. هر کوششی که در منطق مدعی باشد که بر پیشرفت ریاضیات به گونه‌ای پیشینی، تسلط یابد، ماهیت اصلی حقیقت ریاضی را نمی‌شناسد. زیرا این حقیقت یا فعالیت آفریننده ذهن مرتبط است و در جنبه زمانی آن مشارکت دارد»^۲.

رجوع به مفهوم «متمم»^۲ ما در بیان مباحثه فلسفی چند موضوع را یاد آور شدیم. گفتیم که بر نهاد، و برابر نهاد به تناوب اثبات می‌شوند، اما همدیگر را نفی نمی‌کنند و به یک هم نهاد روشن نمی‌رسند، یعنی به قمولی که حقیقت هر دو امر پیشینی را یک جا جمع کند. این هر دو همدیگر را تکمیل می‌کنند، بی آن که بتوان گفت عقلاً چگونه این «تکمیل کنندگی» یا متمم بودن صورت می‌پذیرد.

مفهوم «متمم» را فیزیکدان سوئدی نیلز بوهر^۳ آورده تا به کشمکش میان نظریه ذره‌ای و نظریه موجی که به مدت دو قرن در مبحث نور فیزیکدانان را در مقابل هم قرار می‌داد پایان دهد: چون نمی‌توان این

۱- لئون برونشویگ L. Brunschvigg، *فلسوف فرانسوی (۱۸۶۹-۱۹۴۴)* - م.
2- A. Lautmann, *Essai sur les notions de structure et l'existence en Mathématique*. 11. Les schémas de genèse, p. 147. Hermann, 1938.

۲- Complémentarité - به معنای تکمیل‌کنندگی که در منطق تحت عنوان «متمم» آمده است [تذکر دکتر ضیاء موحد] - م.

4- Niels Bohr

دو جنبه را يك جا باهم در نظر گرفت، و از طرفی هر دو برای پی بردن به حقیقت امور لازم اند، پس آن دو را پیاپی در نظر می گیرند و هر دو را به يك نسبت توجیه می کنند.

مفهوم متمم بدهی عبارت از این است که به جنبه ذره ای و جنبه موجی پدیده ها سهمی مساوی از واقعیت بدهیم و بدانیم که به هنگام تجربه همیشه یکی از این دو جنبه نمودار می شود و هیچگاه هر دو جنبه با هم ظاهر نمی گردند.^۱

اکنون می خواهیم روشن کنیم که این مفهوم «متمم»، تا چه حد باز آفرینی فرایند دیالکتیک هگلی است و تا چه حد با آن اختلاف دارد.

به نظر می رسد که صفت «متمم» هر سه مرحله متمایز هگل را درهم فشرده باشد: دو مفهوم متمم از هم متمایزند و نیز تحت همین عنوان در مقابل هم قرار دارند، بدینگونه تشکیل بر نهاد و برابر نهاد می دهند، اما در عین حال، یکی دیگری را تکمیل می کند، به گونه ای که می توان آنها را به مثابه دو عنصر يك نهاد در نظر گرفت.

در واقع، میان واقعیت و اندیشه متمم، تقابلی که هگل میان بر-نهاد و برابر نهاد می دید و آن ها را متضاد یا دست کم عکس هم می دانست وجود ندارد: رنگ های بنفش و زرد بیش از بنفش و آبی «متقابل» نیستند. همچنین در فیزیک میان تجسم گرافیکی (نشان دادن مثلاً موج با خط) و تجسم ذره ای تقابلی وجود ندارد. موج را می توان به مثابه راهنمای ذره در نظر گرفت. تنها این اشکال در میان هست که چون موج

و ذره را پیاپی اندازه گیری کنیم، «این نتایج را نمی توان طبق توصیف معمول که بر اساس خصوصیت مستقل اشیاء است، با هم جمع کرد، اما در هیئت رابطه متقابلی تازه ظاهر می شوند که ما آن را متمم می نامیم».^۱ این نتایج متفاوت اند، زیرا «از تجربه هایی که در اوضاع و احوال مختلف انجام می گیرند حاصل می شوند.» و این تفاوتها «منحصراً مربوط اند به کنش و واکنش اجتناب ناپذیر، و تحت تأثیر عدم مداومت فیزیکی، میان ذرات اتمی مورد نظر و ابزارهای اندازه گیری لازم برای مشخص کردن پدیده».^۲ بدینگونه مشکلاتی که نظریه ذره ای و نظریه موجی بدان دچارند از آن ناشی می شود که مفاهیم ذره و موج «در قلمروی به کار برده می شود بسیار دور از قلمروی که این ها ساخته شده اند: از آن رو که ما در قلمرو جهان خرد مفاهیمی بکار می بریم که در جریان پیشرفت فیزیک جهان میانه تکوین یافته اند و به همین دلیل با شکل عدم مطابقت مواجهیم».^۲ بنا بر این نظریه «متمم» متضمن تضاد یا تعارض نیست.

با این همه، هر چند که مفاهیم متمم متضاد یا متعارض نیستند، محال است که بتوان آنها را، چون در مورد دیالکتیک هگل، در يك هم نهاد هماهنگ گنجانید. این محال بودن صوری مربوط به نامیزان بودن تصورات ماست که به سبب مأنوس بودن با معیارهای جهان ما، دیگر با معیارهای جهان خرد نمی خوانند. ذره اتمی یا مولکولی چیزی چون ذره ای غبار کوچک نیست. «ذره اتمی یا مولکولی نوعی مفهوم ذهنی است برای تجسم مکان چیزی در فضا در لحظه ای معین. در

1- Niels Bohr, Quantum d'action et noyaux atomiques, p. 11. Hermussen, 1939.

2- J. L. Destouches, Les principes fondamentaux..., p. 159.

1- J. L. Destouches, Les principes fondamentaux de la Physique théorique, p. 158.

مکانیک کلاسیک به آن نام «نقطه‌مادی» می‌دادند که از این لحاظ گویاست. بنابراین ذره اتمی یا مولکولی سمبل جای دقیق آن در چارچوب مکان و زمان است^۱. وانگهی موجی که در فیزیک جهان خرد مورد گفتگوست مثلاً شبیه موجی نیست که از انداختن سنگ بر آب دریاچه‌ای پدید می‌آید. در مورد اخیر می‌توان منحنی‌هایش را رسم کرد و نقاط مختلف آن را در زمان و مکان مشخص کرد؛ ولی هیچیک از این کارها را در فیزیک جهان خرد نمی‌توان کرد. مفهوم موج، مانند مفهوم ذره اتمی، معرف حالت و وضعی پویا در خلوص خود است یعنی از هر گونه تعیین آن در زمان و مکان باید چشم‌پوشید. «پس ذره اتمی و موج عبارتند از صورت‌بندی به‌هیئت «ایده» که یکی سمبل تعیین در زمان و مکان است و دیگری سمبل حرکت در خلوص خود بی‌تعیین در زمان و مکان»^۲. و سرانجام، در حالی که دیالکتیک هگل عرضه داشتن قوانین اشیاء است، توسل به نظریه «متمم» از مقتضیات اندیشه است به‌هنگامی که از قلمرو عادی خود بیرون می‌آید. دیدیم که به عقیده هگل تضاد در خود شیئی است که پس از کشمکش منجر به موافقتی می‌گردد. برعکس در اینجا ادعا نمی‌شود که در هر عنصر مادی ذره‌ای اتمی و ذره‌ای موجی هست. تمام آنچه می‌گویند این است که چون نمی‌توان تجسمی در خور از این واقعیت غیر عادی به دست داد ما مجبوریم به دو تصور نادرخور متوسل شویم که یکی متمم دیگری است. روزی که احیاناً تجسمی متناسب و در خور از این جهان تازه تکوین یافت، توسل به دو تصور متمم بیهوده است. «تجسم مفهومی شایسته برای فیزیک جهان خرد امکان می‌دهد که از هر گونه اشکال و نقطه ضعف اجتناب

1- L. De Broglie, Physique et Microphysique, p. 144.
2- Ibid.

شود. دیگر سخن از نظریه متمم، که یادگار مفهوم فیزیک کلاسیک است، نخواهد بود. در جهان منطقی، این بدان معنی است که دیگر فیزیک جهان خرد به مثابه اتحاد یک نظریه ذره‌ای و یک نظریه موجی نخواهد بود، بلکه درباره آن بررسی دوباره و اندیشه‌ای دوباره خواهند کرد به گونه‌ای که از آن دیدی منسجم و ترکیبی به دست آورند»^۳.

مفهوم نظریه «متمم» که در جهان فیزیک خرد کاربرد داشت به قلمروهای دیگر علوم نیز سرایت کرد.

بهر آن‌را بر مسئله‌زندی نیز تطبیق داد. به عقیده او موجودات زنده در دو جنبه مختلف بر ما نمودار می‌شوند. یکی جنبه فیزیکی-شیمیایی و دیگر جنبه پویایی که از حد فیزیک و شیمی درمی‌گذرد. برای فهم پدیده‌های زنده باید در عین حال آنها را از هر دو جنبه نگریست. ولی این دید ترکیبی ناممکن است. زیرا این دو جنبه برهم تطبیق نمی‌کنند: همان مقدار کمی که می‌توانیم موجود زنده را مورد تجزیه و تحلیل فیزیکی یا شیمیایی قرار دهیم به همان نسبت موجب مرگش می‌شویم. و اگر به بررسی رفتارهای صرفاً حیاتی اش اکتفا کنیم، واکنشهای فیزیکی و شیمیایی را که زیر بنای آن است به غفلت سپرده ایم. این دو جنبه را باید فقط پیایی و جداگانه مورد توجه قرار داد»^۴.

از سوی دیگر گونست پیشنهاد می‌کند که مفهوم متمم را در مسئله موجبیت^۵ و عدم موجبیت نیز وارد کنیم. ما همیشه از تجزیه و تحلیل،

1- J. L. Destouches, Principes fondamentaux..., p. 160.
2- cf. L. De Broglie, Physique et Microphysique, p. 160.
3- Déterminisme

علت‌ها و انگیزه‌هایی کشف می‌کنیم که سبب کافی تصمیم‌های ما هستند اما از سوی دیگر می‌بینیم که آزادی، خود، واقعیتی است. پس هر دو جنبه متمم همدیگرند و حتی هر دو لازم. بدون قبول موجیبت، در واقع کاربرد آزادی محال است، زیرا من نخواهم توانست طبق هدفی که برای خود تعیین کرده‌ام رفتار کنم مگر در پرتو شناسایی از قوانینی که بر فعالیت درونی من حاکم است. طبق گفته معروف بیکن: در صورتی می‌توان بر طبیعت فرمان راند که از فرمانهایش اطاعت کنیم. در مقابل بدون آزادی، نیز ما تصویری از موجیبت نخواهیم داشت: ارتباط دائم مقدمات با نتیجه، بدیهی و خود به خودی به نظر می‌رسد و حتی ما متوجه آن هم نخواهیم شد. این احساس نوعی عدم موجیبت فعالیت‌های بشری است که موجب «نه» گفتن به فلسفه موجیبت می‌گردد.^۱

می‌توان به آسانی حدس زد که مفهوم متمم ممکن است در بسیاری از مسائل دیگر فلسفی نیز کاربرد داشته باشد: رابطه اندیشه با مغز، روابط اندامها و روان در زندگی عاطفی و رابطه امور اجتماعی با امور فردی. به طوری که دیدیم این مفهوم در تبیین منشاء شناخت ما با توجه به تجربه وقوة فاهمه، به چشم می‌خورد. بنابراین مفهوم مذکور که از فیزیک جهان خرد به فلسفه آمده است، دارای برد وسیعی است. خصوصیت انداموارگی شناخت - در واقع همه شاخه‌های معرفت بشری را می‌توان «متمم» یکدیگر دانست. اندیشه در واقع از بخشها و قطعه‌های مستقل و خودبیس تشکیل نشده است: یعنی مانند بدن انسان میان همه اجزاء آن همبستگی هست. کار یک عضو را وقتی می‌توان فهمید

که کار دیگر اعضا را که با آن در ارتباط اند بدانیم. همچنان که کودیه^۱ می‌گوید تغییر در هر يك از آنها موجب تغییر در همه اعضای دیگر می‌شود.

و نیز چنین است در قلمرو علم. شناخت ما تشکیل يك مجموعه کلی می‌دهد که میان بخش‌های آن همبستگی وجود دارد و هیچ بخشی معنی ندارد جز در پیوند با مجموعه کل، اما همین بخش جزئی با مندرج بودن در مجموعه، معنای آن را تغییر می‌دهد.

برای توجه به این معنی، ساده‌ترین راه دقت در زبان است. زبان که برای بیان اندیشه است، به گونه‌ای، وسیله‌ای است برای بررسی اندیشه در صورت مادی آن. گونست می‌گوید: «معنی کلمه‌ها، به گونه‌ای که از پیش مقدر شده باشد، در آنها نهاده نشده است، بلکه نهایتاً بسته به کاربرد ما از آنهاست.»^۲ معنی آنها مربوط است به متنی که این کلمات در آن به کار رفته است. کافی است که يك کلمه را تغییر دهیم تا عبارت نیز تغییر کند. و این تغییر، نتیجه‌ای ساده نیست که بتوان به طور انتزاعی اندازه گرفت: هنگامی این کار ممکن است که عبارت تمام شده باشد، چنان که گویی ترکیب کلام از عناصر تشکیل دهنده خود استقلال نسبی دارد.

کلمات، با معنایی که در کتاب لغت برای آنها تعیین شده، فقط مصالحی هستند که ساختمان تحت اللفظی کلام را تشکیل می‌دهند، اما معنای مجموعه ساختمان چیزی است جز پهلوی هم نهادن یا ترکیب معنی‌های تک تک مصالح بنا. همچنان که زیبایی معبد، تنها مجموع زیبایی مرمرها و سنگها و طلاهای آن نیست.^۳

1- Cuvier

2- F. Gonseth, Philosophie mathématique, p. 42.

3- F. Gonseth, Les mathématiques et la réalité, p. 43.

4- cf. Déterminisme et libre arbitre, Entretiens présidés par F. Gonseth, p. 181 et suiv. Edition du Griffon, 1944.

محتوی عادی‌ترین مفاهیم، چند پهلو است.

در معیاری وسیع، معنی کلمه‌ها تابع شیوه گفتار و اندیشه در زمان گذشته است. اما در معیاری دیگر تابع شیوه گفتار و اندیشه در زمان حال است (...). علت آن است که چون الحراف مداومی در معنای اصلی کلمه روی می‌دهد، این کلمه می‌تواند اندیشه معاصر را در برگیرد، و این الحراف مداوم مجموعه تصریح‌ها و تلویح‌ها اشاره و خاطره‌ها را به وجود می‌آورد، یا بهتر بگوییم تلقین می‌کند.^۱

مثلاً نظریه‌های تازه در فیزیک جهان خرد در کار آند که درک ما را از ماده عمیقاً تغییر دهند. کلمه «ماده» که ما با آن واقعیتی را، بس متفاوت با اعتقاد اجدادمان، نشان می‌دهیم سرشار از معنایی است که این نظریه‌ها بدان می‌بخشند. «بدینگونه، دانشمند با گذار از افق واقعیت کهن به افق واقعیت تازه، به زمینی تکیه دارد که استحکامش به تمامی مسلم نیست»^۲. مفاهیم باید دستکاری یا چنان که باشلار و گونست می‌گویند «دیالکتیکی» گردد.

صرف نظر کردن از تاریخ، که کلمه‌ها را سنگین و سرشار می‌سازد و معانی آنها را تاریک می‌کند، کاری است نشدنی؛ حقیقت در حالت خلوص نمی‌ماند، بلکه «همواره مندرج در مفاهیم و موضوع‌های احتمالی است که شالوده عقلی آن را تعیین می‌کنند. نمی‌توان اینها را از هم جدا کرد. حقیقت از یک دستگاه، دستگاه مفاهیم، جدا نمی‌شود، مگر برای استقرار در دستگاهی دیگر»^۳. اما مفاهیم همیشه متکی به تجربه‌ای احتمالی هستند که در غیر این صورت محتوایی

چنین است در مورد اندیشه و در مورد این ظاهر آمتوقف‌ترین صورت اندیشه، یعنی شناخت. ره آوردهای تازه چیزهایی نیستند که پهلوئی دستاوردهای کهن چیده شوند، بلکه چنان در آنها مستحیل می‌گردند که جمعیاً تشکیل یک تن واحد می‌دهند. در نتیجه «هر بخش از شناخت در بخش‌های دیگر اثر می‌کند»^۱. یکی از منالین، اندیشه این ریاضیدان را چنین تعقیب می‌کند: «هنگامی که ذهن تحول می‌یابد، فلان حقیقت تغییر ناپذیر، فقط در پرتو تحولی مقارن در تمام مفاهیم، که میان آنها یک نوع رابطه برقرار است، ثابت می‌ماند»^۲. و روانشناسی می‌گوید که: «در هر تعلیم و تربیتی، ترقی بیشتر در تغییر خود ادراک است تا در ارتباط یک ادراک با پاسخ آن»^۳ کسی که کاربرد ابزار را فرا گرفت، دیگر آن را مثل سابق نمی‌بیند.

جنبه تاریخی شناخت - تحصیل شناخته‌های تازه موجب تغییر اساسی در شناخته‌هایی می‌گردد که در آنها مستحیل شده است. اندیشه در تحول جاودان است، و تغییر آن بر حسب زمینه فکری و علمی محیط یا دورانی است که اندیشه در آن غوطه‌ور است. شناخت لزوماً جنبه تاریخی دارد، اگر نخواهیم از فکر کردن سر باز زنیم باید مفاهیمی را که نسل ما دریافت کرده است و با کاربرد نسبتاً تازه‌ها در کار تغییر خواهد بود، بکار گیریم: «فلان مفهوم زنده به تمامی آفریده نمی‌شود (...). بلکه از گذشته خود سر بر می‌کشد و با کاربرد تغییر می‌کند»^۴. در نتیجه

- 1- F. Gonseth, Conférence à l'Institut Henri - Poincaré. cf. J.L. Destouches, principes fondamentaux, p. 148.
- 2- H. Bouillard, conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin, p. 219. Aubier, 1943.
- 3- P. Guillaume, Journal de Psychologie, 15 novembre 1925, p. 792.
- 4- F. Gonseth, Mathématique et réalité, p. 236.

1- Ibid., p. 43.

2- S. Gagnebin, dans Dialectica No 6 (Juin 1948), p. 272.

3- H. Bouillard, ouvr. cité, p. 220.

ندارند یا بهتر بگوییم دیگر عنوان مفهوم بر آنها صادق نیست. بدینگونه برای تصحیح اشتباهاتی که فیزیک جهان خرد در برداشت عامیانه‌ماده کشف کرده است، ما ساختمان اتم را با منظومه شمسی بسیار کوچکی مقایسه می‌کنیم: اما با این کار بدین قناعت کرده‌ایم که به منظور تجسم فلان چیز، یک منظومه را جانشین منظومه دیگر کنیم، منظومه‌ای که خود نیز به زودی نارسایی‌اش آشکار خواهد شد.

به اندیشه اصیل و حتی شاید به اندیشه واقعی کسی می‌رسد که با گذشته وداع کند و به کشفی تازه برسد. اما وداع با گذشته فقط باتکیه بر آن میسر است. ژان کادایس^۱ که در ریاضیات به کشفی تازه دست یافته، می‌گوید: «کار نفی کننده تاریخ فقط در تاریخ امکان پذیر است.» مسائل مطرح شده مسائل یک دورانند و نیز ریاضیدان از دوران خود روشی دریافت می‌دارد که مقتضیات این روش او را به فراتر رفتن از نظریه‌های این دوران رهنمون می‌گردد.

خصوصیت ناتمامی و محدود بودن شناخت - دستگاه شناخت ما که بی‌وقفه تغییر می‌یابد و در پیوند با تاریخ است، هیچگاه به طور قطعی ثابت نمی‌ماند. اگر شناخت، عملی را که روشن می‌سازد قطعی باشد، خود پایه گریز است، زیرا «علم، معمایی است که نوبه نو زاده می‌شود. حل مسئله، ایجاد مسئله می‌کند»^۲. نتایج بررسی‌های علمی، عملاً اطمینان بخش‌اند و اجمالاً درست، و پیشرفت در این قلمرو جز کشف اشتباهایی نیست که رفته رفته ظریف‌تر می‌گردند.^۳ تجربه کردن درباره

- 1- Jean Cavailles, Remarques sur la formation de la théorie des ensembles. 1. La création de Cantor, p. 8. Hermann. 1938.
- 2- G. Bachelard, Essai sur la connaissance approchée, p. 155.
- 3- Ibid., p. 244.

دستاوردهای مشهور به قطعی، که باید مورد تجدید نظر قرار گیرند، موجب اعتقاد به ناتمامی بنیادی علم می‌گردد.

میرسون^۱ می‌گوید: «اصل تمامیت در خود ذهن جای دارد. فعالیت‌های روانی در تغییرات شناخت و ناتمامی آن دخالت دارند (...). این فعالیت‌ها ثابت و ساکن و محدود و تمام شده نیستند مگر به تقریب، و در مسیر زمان و در جریان تاریخ خود به شیوه‌های گوناگون تغییر می‌کنند، چنان که در مورد هیچک نمی‌توان گفت که به سوی پایانی یا به صورتی که بتوان پیش‌بینی کرد، یا به سوی تکاملی که بتوان حدس زد، متمایل‌اند.» در نتیجه تمام آثار روانی ماهیتاً ناتمام‌اند و در کار شدن مداوم. به گفته باشلاد: «اندیشه عقلی در کار تجدید سازمان دائم است و نمی‌توان آن را تشریح ساده نظامی واحد دانست»^۲. همچنان که مکرر گفته‌اند ریاضیات نیز علمی پایان یافته نیست. بلکه همواره در جستجوی خود است. «ریاضیات نیز نوعی «شدن» است»^۳. آنچه در این علم دیده می‌شود «طرحی است از آن چه باید بشود و هنوز معین نیست»^۴ و «ریاضیات که وابسته به فعالیت ذهن است، شریک خصوصیت «در زمان بودن» آن است»^۵.

- 1- I. Meyerson, Les fonctions psychologiques et les œuvres, p: 190-191, Vrin, 1948.
 - 2- G. Bachelard, Le rationalisme appliqué, p. 39.
 - 3- J. Cavailles, Bull. de la Société franç. de Philosophie, 1946, p. 8.
 - 4- F. Gonseth, Philosophie mathématique, p. 22.
- یکی از متألهان در این معنی می‌نویسد: «اگر دگم‌ها ماهیتاً ثابت باشند، الهیات موضوعی تمام شده نیست».
- (H De Lubac: Catholicisme, p. 251. Edition du cerf, 1938)
- 5- A. Lautmann, Essai sur les notions de structure et d'existence en mathématique, II. Les schémas de genèse, p. 141.

بنا بر این نمی‌توان اصولاً قواعد دکارتی واضح و قطعی تعیین کرد و مدعی شد که صرفاً بر قضایای مطلقاً یقینی تکیه می‌کنیم.

روش واقعی علم، رفتن از یقینی به یقین دیگر است، بلکه عزیمت از بداهتی گذرا و مجمل به بداهتی گذرا و مجمل دیگر است، رفتن از افاق واقعیت^۱ به افاق واقعیتی دیگر است. این روش کنار گذاردنی نیست و گرنه عمل شناخت کنار گذارده می‌شود.^۲

بنا بر این، علم نه تنها در نتایج خود، اختصاری و موقتی است بلکه در داده‌های نخستین و در اصولی که اهرم استدلال هایش را تشکیل می‌دهند هم.

همچنان که گفتیم علم شهودی پالوده از واقعیت وجود ندارد. شهود محض افسانه است، زیرا واقعیت هیچگاه مستقل از قضاوت شتابزده‌ای که درباره آن داریم چهره نمی‌گشاید. بهتر بگوییم شهود همواره قضاوتی است ضمنی که فقط شناختی مختصر از مورد تحقیق به دست می‌دهد.

گوئست می‌گوید:

به دست آوردن بداهتی غیر مکتسب از واقعیات، یعنی قضاوت کردن درباره آنها، چنان که بر ما ظاهر می‌شوند، حقیقت شهودی حقیقتی جاودان و تغییرناپذیر نیست: این نیز حقیقتی است مجمل و تا زمانی معتبر است که اوضاع و احوال مساعد برای آن، باقی است (...). خلاصه آن که این قضاوتی است عملاً درست، اما اصولاً همواره

۱- «افاق واقعیت» عبارتی است که گوئست زیاد به کار می‌برد و منظور از آن دورنما یا دیدگاهی است از واقعیت و جنبه‌های از آن.

2- F. Gonseth, *Dialectica*, No 1 (fevrier 1947), p. 32.

معلق، همیشه در معرض تکذیبی که چه بسا حامل شناخت بهتری باشد.^۱

به طریق اولی اصول کلی و ضروری پیشینی و در نتیجه اصلاح‌ناپذیر وجود ندارد. در دومین گرد هم آبی زوریخ (در آوریل ۱۹۴۸) که به بحث درباره دیالکتیک اختصاص داشت (مون‌بایر^۲ در سخنرانی پایان جلسه‌ها گفت: «ما همگی درباره طرد هر گونه اصالت ضرورت در منطق می‌اندیشیم»^۳).

البته در جریان تاریخ پیش آمده است که بعضی از قضایا در هیئت ضرورتی که به اصول نسبت می‌دهند ظاهر شده‌اند، اما روزگاری دانشمندان به تجدیدنظر مجبور گردیده‌اند و «برای این که واقع بینی پایدار بماند، قاعده پیشینی تسلیم شده است»^۴. حتی در ریاضیات نیز «واقعیات بر حق‌اند، غالباً در برابر عقل سلیم و گاهی در مقابل منطقی بسیار ساده گیرانه»^۵.

ژدژ بولیگان^۶ که به همراهی دیگران^۷ کتابی به نام «سقوط مطلق‌ها در ریاضی و منطق» تألیف کرده است به تازگی می‌نویسد: «امروزه درباره بیهودگی اصول پیشینی موافقت حاصل است. ما، هم در ریاضیات محض و هم در نظریات مربوط به پدیده‌های طبیعی، شاهد سقوط مطلق‌ها هستیم. هندسه اقلیدسی و جبر معمولی دیگر امتیاز انحصاری ندارند»^۸.

1- F. Gonseth, *Les Mathématiques et la réalité*, p. 328.

2- R. Bayer

3- *Dialectica*, No 6 (juin 1948), p. 280.

4- F. Gonseth, *Philosophie mathématique*, p. 38.

5- *La géométrie et le problème de l'espace*, p. 133.

6- G. Bouligand

7- S. Desgranges

8- *Libres vues sur la connaissance mathématique*, dans *la Revue des Questions Scientifiques* de janvier 1940, p. 6.

حتی منطق نیز که شهرتش در داشتن قوانین اصلی اندیشه است باید برای انطباق با هدفهای تازه علم، تغییر کند.

نوگرایی بزرگ این است که دانشمند امروز، دیگر در صدد جستن مطابقتی میان عقل تغییرناپذیر با لایان نظریه نیست، بلکه خود را مجاز می‌داند که حتی قواعد منطق را نیز تغییر دهد تا به مجموعه‌ای منسجم برسد.^۱

بدینگونه اصول عقلی پیش ساخته‌ای در ذهن وجود ندارد که علم در پرتو چنین اصولی ساخته شود؛ خود ذهن و ابزارهای مختلفش رانیز بنای علم می‌سازد و با آن تحول می‌یابد. باشلارد می‌گوید: «علم حساب بر اساس عقل بنا نشده است، بلکه آیین عقل بر اساس حساب مقدماتی استوار است. من پیش از آن که حساب کردن را بیاموزم نمی‌دانستم که عقل چیست.»^۲ و کتاب او با این حکم قطعی پایان می‌پذیرد: «تکرار می‌کنم که عقل باید پیرو علم باشد. هندسه و فیزیک و حساب جزء علوم اند. آئین سنتی عقل مطلق و تغییرناپذیر فقط نوعی فلسفه است، فلسفه‌ای متروک»^۳. (داددلرو) نیز می‌نویسد:

پس از این در مطرح امور بشری، حتی درباره اندیشه‌های بزرگ و اصول نخستین، مسئله مورد نظر، عقلی است در حال شدن، همیشه ستیزگر و (برای حفظ امیدش) تابع ضرورت اصلاحات بی‌وقفه، در هر روز و در هر مورد.

- 1- U. Filippi, *Connaissance du monde Physique*, p. 302, Albin Michel, 1947.
- 2- *La philosophie du non*, p. 144.
- 3- *Ibid.*, p. 145.
- 4- Ed. Le Roy, *Revue des Deux Monde* du 1^{er} fevrier, 1948. p. 394-395.

فلسفه باز- این تغییر پذیری شناسایی و حتی اصول آن مستلزم گرایش فکری تازه است: ذهن باید گشاده بماند، یعنی باید برای پذیرش هر گونه اندیشه و هر گونه امری که با اندیشه رایج در تضاد است آماده باشد، و علاوه بر آن، از آنچه در مخالفت با آن است جلوتر برود.

با توجه به تمایل طبیعی مان که می‌خواهد کاهلانه روی مواضع به دست آمده ثابت بماند و «آن چه را دارد نشخوار کند و مانند هر خصیسی قربانی طلاهای دستمالی شده خود گردد»^۱، باید به علم دیروز نه گفت و نیز به فرضیه امروز، زیرا «هر شناختی که در لحظه تکوینش به دست آید، شناختی قابل انتقاد است.» و «هر کشفی مدیون کشمکش است»^۲؛ فلسفه باز پیش از هر چیز «فلسفه نه گفتن» است.

و نیز باید به شیوه‌های عادی تفکر نه گفت و «اقدام به جهش‌های قطعی روانی کرد»^۳. در واقع «فیزیکدان معاصر از نظر روانی درمی‌یابد که عادات عقلی زاده شناخت بی‌واسطه و در پی مقاصد فایده‌تی فلج‌کننده‌اند. و برای یافتن حرکت معنوی کشف باید بر آنها غلبه کرد»^۴. و به خصوص امروزه «دسترسی یافتن به علم، یعنی از نظر روانی جوان شدن، یعنی پذیرفتن جهشی ناگهانی که باید در مخالفت با گذشته صورت پذیرد»^۵.

با این همه، دانشمند نباید در نفی سماجت ورزد؛ اگر «فلسفه نه گفتن» نفی گراست فقط برای این است که بهتر پذیرا شود؛ غیر کانتی بودن، نفی محض اندیشه کانت نیست بلکه «فلسفه‌ای است ملهم از

- 1- G. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, p. 7.
- 2- *id.*, *La dialectique de la durée*, p. 24 et 68.
- 3- *id.*, *Ibid.*, p. 250.
- 4- Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, p. 39.
- 5- *id.*, *la formation de l'esprit scientifique*, p. 14.

کانت که از مرز آئین کلاسیک می گذرد» و بر دیدگاههای دیگر آغوش می گشاید. همچنین اصطلاحات «غیر رئالیستی» و «غیر مادی» به معنی «رئالیسم باز و ماتریالیسم باز است»^۱.

اما دانشمند، هر چند که با الهام گرفتن از روحیه دیالکتیکی به کشفی تازه برسد، در آن، چنان که گویی دستاوردی قطعی است که می توان درها را به رویش بست، درنگ نمی کند. دستگاه علمی نه تنها باید باز بماند، بلکه حتی عناصر این بنا نیز که دستاوردهای تازه ممکن است آن‌ها را تغییر دهد، باید آماده اصلاحات بعدی باشند.

پیش از هر گونه شناخت و هر گونه دستگاه شناسایی، ضرورتی هست که اگر آن نباشد هیچ نیست. نه تنها هیچ نتیجه ای نباید بیرون از دسترس انتقاد و اصلاح بماند بلکه هیچ مبده غزمتی هم نباید خراب ناشدنی و بلاشروط بماند. نباید سدی افراشت که فلان یا همان بخش ممتاز شناخت، با قواعدی که آنرا هدایت و تعیین می کنند در حمایت آن از پیش (و برای همیشه) مصون بمانند. از سرچشمه تا با نا نگاه همه بهره شناخت باید بر روی تجدید نظری احتمالی باز باشد.^۲

۴- ملاحظات انتقادی درباره دیالکتیک علمی

ماهیت آن- به رغم گزارشی نسبتاً سرشار و گلچین شده از نمونه‌های متعددی که دیدیم، برای ما دشوار است که در یک جمله، که بتوان آن را تعریف نامید، آنچه را که کوشندگان نو کردن این گرایش ذهنی «دیالکتیک» می نامند، روشن سازیم. و این، تسازه نخستین انتقاد است. اینان «دیالکتیکی کردن» مفاهیم مرسوم و اصول عقلی را توصیه

1- ID., Philosophie du non, p. 15.

2- F. Gonseth, Dialectica, No 4 (Nov. 1947), p. 298.

می کنند. ما بسیار مایل بودیم که اینان مفهوم دیالکتیک را هم دیالکتیکی کنند. این دانشمندان کلمه «دیالکتیک» را به کار می برند بی آن که بگویند دقیقاً منظورشان چیست (و برای اثبات این مدعا کافی است نگاهی به مجله دیالکتیکا^۱ بیفکنیم).

دیالکتیکی که ما علمی نامیدیم ظاهراً گرایش پویای ذهن است همواره دقیق و همیشه در راه تعالی به سوی شناخت واقعیت، درنگ ناشناس.

این دیالکتیک، مانند دیالکتیک کهن وضعی ساده و دفاعی یا مهاجم نیست که ماهیتاً برای به کرسی نشاندن نظریه‌ای به وجود آمده باشد. اینجا اردو کشی مهم تر است تا خود پیروزی یا پیش رفتن مهم تر است تا فتح سرزمین‌ها؛ تکامل ابزارها و شیوه‌های مبارزه مهم تر است تا نتیجه به دست آمده. برعکس دیالکتیک ایلپائی، دیالکتیک دان امروز می خواهد در عقیده خود عیب و نقصی بیابد، نه بدین منظور که کار خود را خراب کند بل برای این که با عناصر حقیقت، که در نظریه‌های مخالف موجود است، کار خود را غنی کند، یا بهتر بگوییم هم برای غنی کردن خود و هم آزاد ساختن ذهن خود از محدودیتهایی که نخستین شناخت بر او تحمیل کرده است.

دیالکتیک علمی مانند دیالکتیک هگل از منطق درونی واقعیت که ذهن، متغیله از آن عکس بیرون می دهد، ناشی نمی گردد. خاستگاهش تجربه‌ای تازه است که با معلومات موجود برخورد دارد، زیرا با آن مخالفت می ورزد، هر چند که باید در آن مستحیل شود. مقصد آن نیز هم نهادی نیست که در آن نفی برابر نهاد نفی گردد و مخالف‌ها آشتی کنند، بلکه ادراکی است تازه که در آن بر نهاد و برابر-

1- Dialectica

نهاد هر دو حقیقی اند. این فرایند با سیر کورمال ذهنی فراهم آمده که هم برای آشتی حریص است و هم نسبت به هر تبیینی که خود را قطعی بیندارد، بی اعتماد.

بدین گونه، در حالی که دیالکتیک هگل، برداشتی «پیشینی» است، دیالکتیک مورد بحث ما از تفکر در فرایندهای کار علمی ناشی می‌شود و به عبارت بهتر تأیید این فرایند است. «روش دیالکتیکی، ماهیتاً ترقی و پالایش شناخت است، تحت تأثیر تجربه‌ای که با آن برخورد می‌کند»^۱.

دیالکتیکی کردن فلان مفهوم یعنی پالایش عناصری که، به دنبال تجربه‌های پیشین ما، آن را برای عرضه کردن درست و واقعیت نامساعد کرده‌اند. بدین گونه برای مفهوم اتم باید آنچه را در صورت ذهنی^۲ جزء لاینجزا و در صورت ذهنی منظومه شمسی کوچک نارساست، شناخت هر چند تمام صورتهای ذهنی‌ای که بررسی علمی بدانها توسل می‌جوید در تکوین مفهوم اتم مشارکت دارند: «اتم، دقیقاً مجموع انتقادهایی است که به صورت ذهنی نخستین آن وارد شده است.» حذف آنچه به عنوان شیئی بی‌واسطه، مثلاً این برگ کاغذ مورد بحث نمودار می‌شود، منجر به ایجاد نوعی «فوق شیئی» می‌گردد و به «نتیجه» نوعی شیئی کردن انتقاد، کاری که از موضوع مورد مطالعه، تنها آن قسمت را که مورد انتقاد قرار گرفته است حفظ می‌کند»^۳.

دیالکتیکی کردن فلان اصل، مثلاً اصل نفی شق ثالث، یعنی قابل انعطاف کردن آن، به گونه‌ای که بر تمام موارد واقعیت قابل

1- F. Gonseth, *Dialectica*, No 6 (juin 1948), p. 94.

2- Image

3- G. Bachelard, *La philosophie du non*, p. 139.

انطباق باشد. این اصل که از اصل عدم تناقض منشعب می‌شود، می‌گوید که فلان چیز یا هست یا نیست، حد میانه یا فرض سومی وجود ندارد اما در موجود، وهم در ناموجود، مراتبی هست. هستی شیئی لازم بالاتر از هستی شیئی محتمل است، و ناموجود بالاتر از محال است. یا پوچ متضمن نفی بیشتری است تا ممکن که فقط وجود ندارد. بر اثر نبودن انعطاف در اصل نفی شق ثالث بود که خرق اجماع طرفداران الهیات منفی در قرون وسطی پیش آمد که مدعی بودند خدا وجود ندارد. از اینجا است که فهمیده می‌شود چرا بعضی از متفکران معاصر می‌خواهند با دیالکتیکی کردن این اصل، در جوار منطق دو جانبه ارسطو، منطقی سه‌جانبه یا چند جانبه بسازند.

ولی نباید پنداشت که همه این اشکالها و یافتن جوابی برای آنها در قرن بیستم پیدا شده است. در همان زمان قدیم نیز می‌گفتند که کلمه «هستی» معنای واحدی ندارد، بلکه معنی‌هایی «شبه به هم» دارد و بر حسب موارد که اثبات هستی مورد نظر است معانی گوناگونی به خود می‌گیرد. به خصوص هستی خدا با هستی مخلوقات یکی نیست. در نتیجه می‌توان مانند خدا نبود، اما واقعاً بود. یا متقابلاً، می‌توان واقعاً بود و با وجود این چون خدا نبود. این نظریه، قرن‌ها پیش از آن که سخن از دیالکتیکی کردن شناخت بشری در میان باشد، دیالکتیکی کردن حقیقی مفهوم هستی و در نتیجه دیالکتیکی کردن مفهوم نفی شق ثالث بود.

دیالکتیک و حقیقت - دیالکتیک معاصر که به مثابه پالایش تدریجی شناخت برای انطباق دقیق با واقعیت عرضه می‌شود، البته برای هیچکس ایجاد اشکالی نمی‌کند. زیرا همچنان که گوئست می‌گوید: «همه مردم

دیالکتیکی عمل می کنند و همیشه چنین کرده اند.^۱ ولی به سبب واکنش در برابر دگماتیسم علم دیروز چنین می نماید که برخی از نمایندگان آن نظریاتی دارند که یادآور مسلک شکاکیت است. یعنی معتقدند که ذهن بشری نمی تواند، حتی در مسائل بسیار مقدماتی و بسیار اساسی نیز به حقیقت مطلق برسد. در پایان مباحثه دومین گفتگوی زوریک در این باره می خوانیم:

آنچه را ما دیالکتیک می نامیم نوعی برداشت علمی است که به موجب آن هر گونه قضیه علمی اصولاً قابل تجدید نظر است. هیچ قضاوت علمی نیست که ما را مطمئن سازد که روزی اصلاح نخواهد شد.^۲

چنین به نظر می رسد که اصل این همانی نیز که بی وجود آن هر گونه اثبات و ادعایی ناممکن است گاهی مورد تردید قرار می گیرد؛ مثلاً هنگامی که گویست می خواهد ثابت که حکم «دو گلوله به اضافه دو گلوله می شود چهار گلوله»، برخلاف آنچه می پندارند، حقیقت جاویدی نیست، چنین می کند. می گوید برای آن که این حکم درست باشد «نباید مثلاً گلوله برفی انتخاب کرد و نباید آنها را پهلوی هم در جای گرمی چید».^۳

اما آیا جای جواب گفتن است و آیا نباید شگفت زده شد که متفکری جدی به چنین استدلالی دست می زند؟ این مثال تأیید کننده اصل «دو گلوله به اضافه دو گلوله می شود چهار گلوله» است نه متزلزل کننده آن. در واقع همین که برف ذوب شد دیگر گلوله ای در میان

1- Dialectica, No 6 (juin 1948), p. 299.

2- M. Barzin: Dialectica, No 6 (juin 1948), p. 141.

3- Qu'est-ce que la logique?, p. 80.

نیست تا سخن از دو و چهار بتوان گفت. اصل مذکور جز این نمی گوید که هر بار که دو گروه دو گلوله ای دیدیم چهار گلوله خواهیم داشت. همین که برف آب شد اصلاً فرضیه تحقق پیدا نمی کند. در این جا باز سر و کار ما با تضاد ادعایی هگل می افتد که در واقع جز تفاوت یا تغییر چیزی نبود: دیروز می گفتم «باران می بارد» و امروز می گویم «باران نمی بارد». ولی اگر این دو قضیه متناقض اند، در اندیشه ای که درباره چیزهای مختلف حکم می کند تناقضی نیست.

می توان همین استدلال را درباره تناقض میان فیزیک کلاسیک که در سطح تجربیات حسی فراهم آمده، و فیزیک جهان خرد، که در سطح دیگری است، تکرار کرد. تناقض میان این دو ظاهری است. زیرا اگر موضوع مادی این هر دو یکی است (ماده) موضوع صورتی آنها تفاوت دارد. وانگهی فیزیکدانان اتمی نیز تصدیق می کنند که با معیار ما فیزیک کلاسیک تمام ارزش خود را حفظ کرده است. البته دانشمندان قرن اخیر از این که به قوانین خود ابعادی بی نهایت می دهند بر خطا هستند، اما با این همه در احکام آنان چیزی از قطعیت هست.

وانگهی از نظر علوم جدید، حتی بیش از آنچه هگل می گوید، پیشرفت دیالکتیکی عبارت از آن است که برداشتهای قبلی، نه تنها نباید دور انداخته شود، بلکه باید در برداشت تازه ادغام گردد. البته «آئین های جدید بر اثر نمو آئین های کهن به وجود نیامده اند». یعنی میان آنها گسیختگی هست. ولی دست کم «اندیشه های کهن، اندیشه نو را در بر دارد. کار نسل های متوالی چون جعبه هایی است که درون همدیگر چیده باشند. میان اندیشه ماقبل نیوتونی و اندیشه نیوتونی تناقض وجود ندارد، فقط رابطه انقباض و انبساط در میان است.»^۱ بدین-

1- G. Bachelard, Le nouvel esprit scientifique, p. 58.

گونه دیالکتیک علمی نه از نفی و برابر نهاد، بلکه از تجدید نظر سخن می گوید: «تجدید نظر در یک حکم یعنی اصلاح آن به گونه ای، ولی نه لزوماً به معنی گرفتن نقطه مقابل آن»^۱. وانگهی اگر «حق تجدید نظر» تأیید می شود، ادعای آن نیست که «تجدید نظر مداوم اجباری است»^۲. به علاوه «تجدید نظر به طور اتفاقی صورت نمی گیرد، و دستاوردهای موجود را به خطر نمی افکند. آن چه موجود است در قلمرو خاص خود (که می توان آن را اقل اعتبار نامید) حکمرواست. شناخت علمی، با تغییرات خود، از اصل حفظ یا حمایت معلومات حاصل شده بر- خوردار است»^۳.

دیالکتیک علمی، به طریق اولی، متعرض اصل عدم تناقض نمی شود. و این چنان برای علم جدید موضوعی اساسی است که نظریه- شناسان فیزیک جدید از پای نمی نشینند مگر این که انسجام و یک پارچگی دستگاه شناسایشان، که معادل عملی اصل عدم تناقض است، تضمین گردد.^۴ دتوش در پایان اثر مهم خود به نام «اصول بنیادی فیزیک نظری» این اطمینان را که می توان به گونه ای پیشین بدین انسجام رسید تأیید می کند: «می توان همواره مطمئن بود که امکان دست یافتن به تلفیق دو نظریه، در یک نظریه، که از حد هر دو می گذرد، هست، و نیز بر اثر آن رفته رفته امکان دست یافتن به یک سیستم جهانی وجود دارد»^۵ بدین- گونه می توان منطق جدید را متفاوت با منطق قدیم به کار برد، اما این دو منطق بی بخشهای مشترک نیستند و تنها با حفظ بخشهای مشترک این

- 1- F. Gonseth, *Dialectica* No 4 (Nov. 1947), p. 299.
- 2- F. Gonseth, *Dialectica* No 6 (juin 1948), p. 123.
- 3- J. L. Destouches, *ibid.*, p. 283.
- 4- J. L. Destouches, *Principes fondamentaux...*, p. 90.
- 5- *Ibid.*, p. 849.

دواست که می توان منطق جدیدتری را که دربر گیرنده هر دو باشد تعریف کرد»^۱.

از نظر بیگانه با علم، علم همواره تغییر رأی می دهد، شك می کند به عقب باز می گردد و آراء سابق خود را ترك می کند. اما از نظر اهل دانش، علم در پرتو يك رشته نظریه، که هر يك بهتر از نظریه قبلی پدیده ها را تفسیر می کند، به سوی نظریه ای واحد که شامل توضیح همه پدیده های طبیعت است، در پیشرفت است.^۲

بنابر این در دیالکتیک علمی نه شکاکیت حقیقی هست و نه بی اعتمادی نسبت به عقل، این حرکت اندیشه «با دستگاه تعقلی که خوب فهمیده شده باشد سر عناد ندارد، بلکه تنها با آن فلسفه ای مقابله می کند که به استناد مقتضیات عقلی، فقط به تأیید عاداتهای ذهنی و توهمات مستلزم آن می پردازد»^۳.

7- *Ibid.*, p. 51.

1- James Jeans, *Les nouvelles bases de la philosophie de la science*, p. 61. Hermann, 1935.

2- Fredrigo Enriques, *L'evolution de la Logique*, p. 194. Chiron, 1936.

دیگری دیالکتیک دانش معاصر که تعریفش دشوارتر است، زیرا چون معاصر است هنوز پابرجا نگردیده است.

با این همه، چنان که گفتیم، کلمات ازمعانی پشت‌همی که دورانها به آنها بخشیده‌اند هرگز کاملاً تهی نمی‌شوند. و پژواک آکنده به تناقضی که در ذهن ما از شنیدن کلمه دیالکتیک ایجاد می‌گردد، ناشی از همین است. این کلمه هنوز، مانند زمانی که دیالکتیک مترادف منطق بود، «استدلال قوی و دقیق» را به ذهن القا می‌کند، اما در عین حال این معنی را نیز که عبارت است از «شیوه‌ای مبهم، ساختگی، و بی‌چاپ‌بیچ که ذهن را از جستجوی حقیقت باز می‌دارد» به یاد می‌آورد، و این یادگار زمانی است که دیالکتیک، سلاح سوفسطاییان بود. پس دیالکتیک معنی روشنی ندارد و کلمه‌ای دو پهلو است.

با این همه به نظر می‌رسد که ما می‌توانیم از تمام اشکال دیالکتیک خصوصیتی مشترک استخراج کنیم: پویایی. منطق، ایستاست. استدلال منطقی ذهن را قانع می‌کند اما به حرکت در نمی‌آورد. برای ایجاد تحریک نیازمند اندیشه‌ای هستیم در حال پویایی که ما را از جمود خود بیرون آورد. کلمه دیالکتیک این خصوصیت پویایی را به ذهن القا می‌کند. اهل دیالکتیک نه تنها باید دارای دقت باشد بلکه باید از نیرو و تحریک نیز بهره‌گیرد. وی به همان نسبت سخنور است که منطقی. مخصوصاً هنگامی سخنور است که منطق حقیقی در میان نباشد و دیالکتیک به عنوان هنر فریب دادن به کار رود. دیالکتیک دان باید در ذهن خود پویایی القا کننده‌ای ایجاد کند. این پویایی در طبیعت هگلی و در ذهن کسی که طبیعت را منعکس می‌کند، وجود دارد. بر نهاد را به سوی برابر نهاد و هم نهاد سوق می‌دهد تا بار دیگر این سیر را تا بی‌نهایت از سر گیرد. و نیز این پویایی را در گرایش ذهنی دانشمندان معاصر که

نتیجه

دیالکتیک چیست؟

منظور از نوشتن این کتاب آن بود که معنی کلمه «دیالکتیک» را روشن کنیم، کلمه‌ای که چند سالی است بر زبان یا بر قلم معاصران که می‌خواهند از مسائل باب‌روز پیروی کنند، یا چنین وانمود می‌کنند، جاری است. در پایان این بررسی آیا آماده و شایسته آن هستیم که تعریفی را که خواننده انتظار می‌کشد، به دست دهیم؟ می‌توان در آن شک کرد. زیرا چنان که گفتیم یک دیالکتیک نیست، بلکه برداشتهای مختلفی از دیالکتیک هست.

راست است: از آن میان، بعضی، دیگر در جریان نیستند و از آنها جز در کتابهای تاریخ فلسفه تقریباً سخن به میان نمی‌آید: مثل دیالکتیک زنون ایلیائی، که به نظر او دیالکتیک به معنای هنر مباحثه بود؛ و نیز دیالکتیک ارسطو و کانت، که آن را صورت فروتری از منطق می‌دانستند. و نیز حتی دیالکتیک رواقیان و «اهل مدرسه» که به عقیده آنان دیالکتیک تقریباً مترادف با منطق بود. در روزگار ما دیالکتیک مخصوصاً به دو گونه نهضت فکری اطلاق می‌شود: یکی دیالکتیک هگل و مارکس که نظریات اساسی‌شان در این باره کاملاً روشن است، و

اهل دیاالکتیک اند می بینیم: «بشر موجودی نیست که در هیئت طبیعی خود محدود بماند و اسیر سرنوشتی تغییر ناپذیر بشاشد. (...) بشر، بشر نیست مگر این که به تغییر جاودان تن در دهد. بشر نمی تواند جز در حال شدن باشد.»^۱

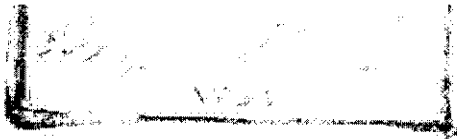
چنین است که ما پویایی اندیشه را به عنوان تعریف دیاالکتیک پیشنهاد می کنیم.

مارکسیستها هر چه بگویند دیاالکتیک، روشی مانند منطق نیست؛ بلکه خصوصیتی ویژه از فعالیت ذهن است. اندیشه ای دیاالکتیکی است که همواره برای فرارفتن از حد خود گوش به زنگ و در حال آماده باش باشد، هم با رفتنی تا نهایت تضمن های منطقی آنچه کشف کرده، وهم با پیشروی به سوی دیدگاه های تازه که مخالف با نظریه های نخستینش به نظر آید.

کتابنامه اجمالی

- M. SOLOVINE, *Héraclite d'Ephèse* (Textes avec introductions). Alcan, 1931.
- J. VOILQUIN, *Les penseurs grecs avant Socrate* (Textes avec introductions). Garnier, 1941.
- J. BURNET, *L'aurore de la Philosophie grecque* (Histoire avec textes). Payot, 1919.
- Paul JANET, *Essai sur la dialectique de Platon*. Joubert, 1848.
— *Essai sur la dialectique dans Platon et dans Hegel*. Ladrance, 1861.
- E. BRÉHIER, *La philosophie de Plotin*. Boivin, 1928.
— *La Philosophie au moyen-âge*. Albin Michel, 1937.
- Fr. GRÉGOIRE, *Aux sources de la pensée de Marx : Hegel, Feuerbach*. Vrin, 1947.
- P. ARCHAMBAULT, *Hegel* (Etude et textes). Rasmussen, 1927.
- HEGEL, *Morceaux choisis*, par H. LEBEVRE et GUTERMAN. Gallimard, 1939.
- MARX, *Morceaux choisis*, par les mêmes. Gallimard, 1934.
- Karl MARX, Friedrich ENGELS, *Etudes philosophiques*. Editions sociales, 1947.
- J. STALINE, *Matérialisme dialectique et matérialisme historique*. Broch. de 38 p. Editions sociales, 1947.
- H. LEBEVRE, *Le marxisme*. Collection « Que sais-je ? », 1948.
— *Le matérialisme dialectique*, 2^e éd. Presses Universitaires de France, 1947.
— *Logique formelle et logique dialectique*. Editions sociales, 1947.
- R. GARAUDY, *La théorie matérialiste de la connaissance*. Presses Universitaires de France, 1953.
- Ferdinand CONSETH, *Les fondements des Mathématiques*. Blanchard, 1926.
— *Les Mathématiques et la réalité*. Alcan, 1936.
— *Qu'est-ce que la Logique?* Hermann, 1937.
— *Philosophie mathématique*. Hermann, 1939.

1. Dialectica. Editorial du No 1, p. 7.



تصحیحات

- در صفحه ۱۶، سطر ۹، به جای پیتاگورس، فیثاغورس درست است.
 در صفحه ۲۳، سطر ۲ و در صفحه ۲۴ در سطرهای ۱ و ۳ و ۶ و ۱۰ و ۱۳ و ۱۴ و
 در صفحه ۲۶ سطر اول به جای مُثَل (جمع)، مَثَال (مفرد) درست است.
 در صفحه ۱۸ سطر ۶ و سطر ۱ و ۲ پاورقی به جای مگار، متار درست است.

- *Philosophie néo-scholastique et philosophie ouverte*. Presses Universitaires de France, 1954.
 — *La métaphysique et l'ouverture à l'expérience*. Presses Universitaires de France, 1960.
Études de philosophie des sciences. En hommage à Ferdinand Gonseth à l'occasion de son soixantième anniversaire. Neuchâtel, Editions du Griffon, 1950.
 Gaston BACHELARD, *La philosophie du non*. Presses Universitaires de France, 1940.
 — *Le nouvel esprit scientifique*. Presses Universitaires de France, 1933.
 — *La dialectique de la durée*. Boivin, 1936.
 — *La formation de l'esprit scientifique*. Vrin, 1938.
 — *Le rationalisme appliqué*. Presses Universitaires de France, 1949.
 — *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*. Presses Universitaires de France, 1951.
 — *Le matérialisme rationnel*. Presses Universitaires de France, 1953.
 J.-L. DESROUGES, *Principes fondamentaux de la physique théorique*. Hermann, 1942.
 — *Physique moderne et philosophie*. Hermann, 1939.
 — *La mécanique ondulatoire*. Collection « Que sais-je ? », 1949.
 Les conceptions modernes de la raison (Entretiens d'été, Amersfoort, Hollande, 1938). Hermann, *Actualités industr. et scient.*, n° 849-850-851.
 L. DE BROGLIE, *Physique et microphysique*. Albin Michel, 1947.
Dialectica. Revue trimestrielle, Presses Universitaires de France (Paris) et Editions du Griffon (Neuchâtel, Suisse). Depuis février 1947.
 P. SANDOR, *Histoire de la dialectique*. Nagel, 1947.
 A. SESMAT, *Dialectique, Hamelin et la philosophie chrétienne*, Bloud & Gay, 1955.
 M. MERLEAU-PONTY, *Les aventures de la dialectique*. Gallimard, 1955.
 W. HEISENBERG, *Physique et philosophie*. Albin Michel, 1961.
 G. GERVICH, *Dialectique et sociologie*. Flammarion, 1962.

۱۴۶/۳۲

ن ۳۵ ۹۱۳۵



۳۴۹۹۵



انتشارات آگامه

تهران، خیابان انقلاب، مقابل دانشگاه تهران

قیمت: ۱۷۵ ریال