

مجموعه آثار ترجمه

محمد جعفر پویانده

مقوله‌های فلسفه معاصر شوروی

گی پلاتسکی بولژور

ترجمه

محمد جعفر پویانده



مقوله‌های فلسفه معاصر شوروی

پلاتنی بونژور، گی

ترجمه
محمد جعفر پوینده

تهران، ۱۳۸۰

پلاتنی، بونژور، گی

Planty - Bonjour, Gay

مقوله‌های فلسفه معاصر شوروی / نوشته گی پلاتنی بونژور؛
ترجمه محمدجعفر پوینده. - تهران: نشر چشمه، ۱۳۸۰.

ISBN 964 - 362 - 048 - 4

فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیبا.

عنوان اصلی: Categories du materialisme dialective =

'The Categories of dialectical materialism contemporary
soviet oN tology.

کتابنامه: ص. [۱۳۱۵] - همچنین به صورت زیرنویس.

۱. ماتریالیسم دیالکتیک - الف. پوینده، محمدجعفر، ۱۳۳۳

- ۱۳۷۷، مترجم. ب. عنوان.

۱۴۶/۳ B۸۰۹/۸/پ۸م۷

۱۳۸۰

۴۸-۲۴۰-۸۰م

کتابخانه ملی ایران

محل نگهداری:

تهران: نشر چشمه، خیابان کریمخان‌زند، نیش میرزای شیرازی،

شماره ۱۶۷. تلفن: ۸۹۰۷۷۶۶

مقوله‌های فلسفه معاصر شوروی

پلاتنی بونژور، گی

ترجمه محمدجعفر پوینده

طراح جلد: بهرام داوری

چاپ: امینی

ناظر فنی چاپ: یوسف امیرکیان

تعداد: ۱۰۰۰ نسخه

چاپ اول نشر چشمه، زمستان ۱۳۸۰، تهران.

حق چاپ و انتشار محفوظ و مخصوص نشر چشمه است.

ISBN 964 - 362 - 048 - 4

شابک ۴ - ۰۴۸ - ۳۶۲ - ۹۶۴

فهرست

۹	فصل اوّل: پیکار در دو جبهه
۲۹	فصل دوّم: مقوله‌های دیامات و مقوله‌های علم
۴۹	فصل سوّم: تعریف مفهوم مقوله
۷۵	فصل چهارم: دیالکتیک مقوله‌ها
۱۳۷	فصل پنجم: مقوله ماده: بنیان هستی‌شناسی
۱۷۳	فصل ششم: تضاد دیالکتیکی
۲۳۷	فصل هفتم: علّیت (غایت‌مندی)
۲۷۵	نتیجه‌گیری

فصل اول

پیکار در دو جبهه

تاریخ فلسفه شوروی به تقریب با تاریخ تفسیرهای پیاپی که از «هسته عقلایی» به دست داده یکی انگاشته می‌شود: همان «هسته عقلایی» که مارکس، ذاتِ دیالکتیکی رمز زدوده^۱ را در آن می‌دیده است.^۲

نمی‌باید چنین پنداشت که دستاوردهای انگلس و لنین توانسته‌اند وظیفه نخستین رهروان فلسفه شوروی را آسان‌تر سازند. از همان آغاز، مناقشات — نه در باب مسائل فرعی — بالا گرفت که به موضع‌گیری‌های آموزه‌ای مسئولان منتهی می‌شود. در واقع می‌بایست دیالکتیک را «تصفیه کرد» و بدین ترتیب به سرعت، «ضربه پدرکشانه» ای به هگل وارد می‌شود.

۱. معنای دو محکومیت

اگر بایسته این است که حق هر کسی به جا آورده شود، و اگر آنگونه که آقای

1. Démystifiée

2. Marx [3], t. I., p. 29

گارودی خاطر نشان می‌سازد: «عزیمتگاه تمامی یورش‌هایی که از پایان جنگ جهانی اخیر به تناوب تکرار شده‌اند، بررسی‌های کوژو است که چنین بیان داشت که در نبود انسان و عمل وی، دیالکتیکی وجود نمی‌داشته است»^۱ همانا باید به لوکاچ برگشت و نه به کوژو.

تاریخ و آگاهی طبقاتی در ۱۹۲۳ منتشر شد. یک سال بعد، دبورین

خصلت رویونیستی کتاب را چنین افشا کرد: این کوششی است برای تفسیر مارکس از طریق رد انگلس. حال آنکه به هیچ رو نمی‌توان میان این دو بنیانگذار کلاسیک مارکسیسم کوچکترین تقابلی یافت. اما اگر لوکاچ تقابلی را آشکار می‌سازد، اگر می‌تواند انگلس را به غرق شدن در ماتریالیسم متهم کند، بدان سبب است که خطایی در اندیشه‌اش راه یافته است. این اشتباه به نحو استنباط او از ماتریالیسم دیالکتیکی برمی‌گردد. در نظر لوکاچ، دیالکتیک دیگری جز دیالکتیک تاریخی وجود ندارد و به عقیده دبورین، این یکی از خطوط اساسی نهفته در کتاب لوکاچ است. دیالکتیک طبیعت امکان‌ناپذیر است. امکان‌ناپذیر! آری، اگر آنگونه که لوکاچ مدعی است، دیالکتیک به معنای فعالیت متقابل ذهن^۲ و عین^۳ باشد^۴، بدین ترتیب «رفیق لوکاچ خود را در عرصه‌ای که آن را به هر نحوی ماتریالیسم تاریخی می‌نامد، قرار می‌دهد، ولی ماتریالیسم فلسفی را انکار می‌کند»^۵. لیکن رد دیالکتیک طبیعت، در عین ادعای حفظ دیالکتیک تاریخ، کوششی زیانبار است چراکه از جهان‌بینی دوگانه‌انگاری^۶ ناشی می‌شود.^۷

1. Garaudy, p. 105

2. Subject

3. Object

4. Lukács, p. 20

5. Deborin [1], p. 106

6. Dualiste

۷. «برای ما این نکته روشن است: رفیق لوکاچ هم ماتریالیسم را رد می‌کند و هم ←

این دوگانه‌انگاری را فلسفه شوروی که به حالت یک نظام فرو بسته درمی‌آید، ضربه و خیمی به حقیقت مارکسیستی به شمار می‌آورد. دبورین در ادامه می‌گوید: لوکاچ «در زمینه طبیعت، ایدآلیست است، ولی در عرصه واقعیت تاریخی-اجتماعی ماتریالیست دیالکتیکی».^۱ در واقع، حتی باید گفته می‌شد که برداشت وی از واقعیت تاریخی-اجتماعی نیز ایدآلیستی است «چه، در اصل، به نظر او، مقوله آگاهی^۲ تا حدی گوهر^۳ [اصل] یا واقعیت حقیقی است».^۴ این اندیشه اخیر دبورین، که برای درک فلسفه شوروی معاصر اساسی است، این نگرانی را بر جای می‌گذارد که تا زمانی که دیالکتیک در طبیعت به کار گرفته نشود و بلکه تا هنگامی که از طبیعت برگرفته نشود، نمی‌توان به هیچ وجه به پالایش آن از زوائد ایدآلیستی اطمینان داشت.

چند سال بعد، دبورین، که در برابر حمله‌های لوکاچ مدافع دیالکتیک طبیعت بود، به داشتن انحرافِ هگلی محکوم شد.^۵ مفهوم دیالکتیک پس از به کار رفتن در طبیعت، دچار چنان تغییر بنیادینی می‌شود که حتی خوش‌نیت‌ترین افراد هم یگراست به تمامی معنای آن پی نمی‌برند. اما مگر تعالیم دبورین چه بود؟ اینکه دیالکتیک طبیعت بازتاب بسط مفاهیم ذهنی ما است؟ به هیچ وجه! در نظر دبورین، مقوله‌های ماتریالیسم دیالکتیکی، مقوله‌های عینی بازتابنده واقعیت جهان مادی در ذهن هستند.^۶ این خصوصیت واقعی و انضمامی مفهوم

ج. دیالکتیک به کار برده شده در طبیعت را...: این به ما اجازه می‌دهد نتیجه‌گیری کنیم که نویسنده ما دوگانه‌انگار است» (Deborin [1], p. 107)

1. Deborin [1], p. 107

2. Conscience

3. Substance

4. *Ibidem*, p. 107

۵. فرمان ۲۵ ژانویه ۱۹۳۱ کمیته مرکزی حزب کمونیست که در *پراودای* ۱۹۳۱/۱/۲۶ منتشر شده است.

۶. «مقوله‌ها یعنی مفاهیم عامی همانند زمان، مکان و علیت، در نظر ماتریالیسم ←

چدیالکتیک، همان عنصر ویژه‌ای است که آن را از مفهوم تهی و انتزاعی منطق صوری متمایز می‌سازد. این مقوله‌های دیامات [دیالکتیک ماتریالیستی]: هستی و گردیدن (شدن)^۱، صورت و محتوا^۲، گوهر و علیت^۳، کمیت و کیفیت، ذات و نمود^۴، خاص و عام^۵ و غیره... برخلاف منطق کهن ارسطویی، جدا از هم نیستند و مجزا در نظر گرفته نمی‌شوند^۶. دبورین در برابر اندیشه متافیزیکی که تمامی جنبه‌های واقعیت را پاره پاره کرده و سرانجام، آن‌ها را مطلق می‌سازد، اندیشه دیالکتیکی را قرار می‌دهد که نسبی، انضمامی و جامع است. در این همه هیچ نکته‌ای نیست که کاملاً منطبق با آیین رسمی^۷ نباشد.

خرده‌ای که بر او می‌گیرند، اهمیت دادن بیش از حد به هگل و نادیده گرفتن تفاوت‌های هگل با مارکس است. «دبورین در مقاله «مارکس و هگل» می‌نویسد که «همانا نزد هگل، دیالکتیکی از قوانین تکامل جهان مادی درونی برگرفته شده است». دبورین بدین ترتیب وضعیت واقعی امور را تحریف می‌کند و مرزی که دیالکتیک ایدئالیستی هگل را از دیالکتیک ماتریالیستی مارکس، انگلس و لنین جدا می‌سازد، از میان برمی‌دارد»^۸. اگر بیش از حد به هگل اهمیت

→ دیالکتیکی از یک سو، تعیین‌های منطقی و از سوی دیگر صورت‌های واقعی اشیا هستند» (A. Deborin [2], p. 213).

1. Être-devenir
2. Forme-contenu
3. Substance-causalité
4. Essence-Phénomène
5. General-particulier
6. Deborin [1], p. 296 et aussi [2], p. 213
7. Orthodoxe

۸ Judin, p. 132. به استثنای مواردی نادر، هر بار که نویسنده‌ای می‌گوید که دیالکتیک هگل بدآموزی ایدئالیستی صرف نبوده، بلکه به واقعیتی در طبیعت، تاریخ یا اقتصاد مربوط می‌شود، بر این نویسنده بی‌درنگ خرده می‌گیرند که تفاوت میان مارکس و هگل را محو

می‌دهد از آن روست که خود، هگلی باقی مانده و قربانی «هگل زدگی» شده است. اگر دبورین را در اوضاع تاریخی زمانه‌اش در نظر گیریم، این نکته مفهوم می‌شود. او در رأس اردوگاه «دیالکتیک‌شناسان» با «مکانیست‌ها» مبارزه می‌کند. استدلالی که پیوسته علیه بوخارین مطرح می‌کند، تمایز میان علم و فلسفه است. البته هرچند علم و فلسفه مکمل یکدیگرند، هر رشته اصالت خود را حفظ می‌کند. حال آنکه ویژگی فلسفه، در آن است که خود را چون نوعی روش عام دانش^۱ نمودار می‌سازد. وظیفه سه‌گانه فلسفه از اینجا ناشی می‌شود: نخست، تدوین معرفت‌شناسی دیالکتیکی دانش. سپس به‌کارگیری آن در علوم طبیعی و سرانجام در علوم تحول جامعه. دیالکتیک شناخت، دیالکتیک طبیعت، دیالکتیک تاریخ^۲. اشتباه دبورین، ایدئلیسم منشویکی او، آن است که نظریه دیالکتیکی را امکان‌پذیر دانسته است که نه دیالکتیک طبیعت باشد و نه دیالکتیک تاریخ. به همین سبب یودین^۳ بر وی خرده می‌گیرد که چرا چنین نوشته است: «دیالکتیک، روش عام شناخت طبیعت، تاریخ و اندیشه بشری است»^۴.

پس از محکومیت لوکاچ و دبورین، می‌توان گفت که «هسته عقلایی» دیالکتیک در اساس از زوائد هگلیش پالوده شده است. لوکاچ تأکید می‌داشت که بدون ذهنیت، بدون قدرت نفی‌کننده ذهن، هیچ دیالکتیکی وجود ندارد. آیین

→ کرده است. این هم شاهد مثالی بر این نکته: «گ. لوکاچ در تحلیل پدیدارشناسی روح هگل، تفسیری کاملاً نادرست از نظریه خدایگان و بنده ارائه می‌دهد... او اعلام می‌کند که به نظر هگل، شکل‌گیری انسان در فرایند کار، در فرایند رابطه با اشیاء، ریشه دارد... در این‌جا لوکاچ در نهایت، اندیشه هگل پیرامون کار را با اندیشه مارکس یکی می‌انگارد. در واقع این اندیشه را به هگل نسبت می‌دهد که خاستگاه شعور در کار نهفته است» (Ovsjannikov, p. 62).

1. Savoir
2. Deborin [2], p. 23
3. Judin, p. 136
4. Deborin [2], p. i

رسمی^۱ شوروی با محکوم کردن او، وجود دیالکتیک طبیعت را باز تأیید می‌کند. آیا این بدان معناست که دیالکتیک طبیعت باید بی‌هیچ استنادی به ذهن شناساگر درک شود؟ آیا چنین دیالکتیکی، به هیچ نحو مستلزم مطرح ساختن نظریه‌ای معرفت‌شناختی نیست که امکان فراتر رفتن از تجربه‌باوری^۲ علمی را فراهم سازد؟ به بیان روشن‌تر، آیا دیالکتیک طبیعت نوعی دیالکتیک شناخت طبیعت است؟ بیانیه سال ۱۹۳۱، این تفسیر را مردود می‌داند. در نتیجه باید تأکید داشت که مفهوم دیالکتیک به هیچ وجه با مفهوم ذهنیت در پیوند نیست. دیالکتیک بدون ذهنیت، ماتریالیسم دیالکتیکی، دیالکتیک بدون لوگوس^۳، ماده دیالکتیکی: چنین است آموزه‌ای که فیلسوفان شوروی در مقابل مخالفانشان از آن دفاع می‌کنند. یودین در مقاله‌ای که حدود سی سال پیش نوشته است، مفهوم پیکاری را که مارکسیسم رسمی در جبهه‌ای دوگانه به پیش می‌برد، روشن ساخته است.^۴

۲. ماتریالیسم دیالکتیکی در برابر ناقدان خود

مخالفانی که فلسفه شوروی را به پیکاری در دو جبهه وامی‌دارند چه کسانی هستند؟ یودین می‌نویسد: «این مبارزه «از یک سو علیه کسانی است که هر دیالکتیکی را به آسانی و مبتذلانه رد می‌کنند تا پوزیتیویسم بورژوازی را جایگزینش سازند - مثل آکسلرود که می‌نویسد «دیالکتیک ماتریالیستی جز تجربه‌باوری نیست» - و از سوی دیگر علیه کسانی که زیر پوشش بررسی دیالکتیک ماتریالیستی می‌کوشند تا دیالکتیک هگل را جایگزین دیالکتیک مارکس کنند».^۵

1. Orthodoxie
2. Empirisme
3. Logos
4. Judin, ch. 2
5. Judin, p. 144

مارکسیسم در واقع، سازش پیش‌پافتاده شرم‌آوری میان فویرباخ و هگل نیست. اما حتی در اردوگاه سوسیالیستی فیلسوفانی وجود خواهند داشت که به شناخت این نوع ویژه یگانگی دست نمی‌یابند، یگانگی خاصی که در تحلیل نهایی باید استحکام درونی ماتریالیسم دیالکتیکی را تأمین کند. یودین به مورد کارف اشاره می‌کند که نوشته است «مارکسیسم از یک سو مرکب است از دیالکتیک هگل، و از سوی دیگر از ماتریالیسم فویرباخ»^۱. یودین چنین می‌اندیشد که سرچشمه و اساس همه انحراف‌های بعدی در همین جا نهفته است. اگر مارکسیسم در واقع جز «گردآوری» ماتریالیسم مکانیستی و دیالکتیک ایدئالیستی نبود، بی‌درنگ دچار تجزیه می‌شد. اما آکسلرود و دبورین هیچ‌گاه ماتریالیست‌هایی دیالکتیکی نبوده‌اند. اولی نتوانسته است دریابد که می‌توان دیالکتیک‌شناس بود بی‌آنکه اسیر ایدئالیسم شد^۲. دومی هم، هگل‌گراییش هرگز به وی اجازه نداده دیالکتیک را به واقعیت انضمامی پیوند دهد.

همان‌گونه که به‌زودی در خواهیم یافت، ماتریالیسم دیالکتیکی معاصر همان دو جبهه را در مقابل خود باز می‌یابد: ماتریالیست‌های پوزیتیویست و دیالکتیک‌شناسان ایدئالیست. اینها از مکتب‌های فلسفی هستند که هیچ‌گاه نتوانسته‌اند تمامیت حقیقت فلسفی که مارکسیسم خود را حامل آن می‌داند جذب کنند. هر دوی این مکتب‌ها فقط به یکی از اجزای دیامات دست می‌یابند، به همین سبب است که دیامات را جدا می‌نویسند: «دیا - مات»^۳. باری یودین دقیقاً علیه چنین دوگانه‌انگاری مجادله می‌کند و مقصود او تقریباً در این جمله خلاصه می‌شود: «ماتریالیسم، بدون دیالکتیک «کور» و دیالکتیک، بدون

1. Judin, p. 132

۲. این خطاهای آموزه‌ای به‌علاوه انحراف‌های سیاسی را در پی دارند. ماتریالیست عامی در مسیر باد حرکت می‌کند: او از نژاد اپورتونیست‌هاست (مثل بوخارین). دیالکتیک‌شناس ایدئالیست به انحرافگر چپ تبدیل می‌شود (همانند تروتسکی). ر. ک. judin, p. 142.

3. Lefèbver

ماتریالیسم «میان‌تهی» است.^۱ بنابراین باید هر دو را همزمان در اختیار داشت. و این دقیقاً همان نکته‌ای است که بسیاری از فیلسوفان معاصر، بنا به انگیزه‌های گوناگون رد می‌کنند. گردآوری انتقادهای آنان در این‌جا، پس از بررسی ماتریالیسم دیالکتیکی معاصر، ارزیابی اعتبار انتقادهایی را که علیه این ماتریالیسم می‌شود، امکان‌پذیر می‌سازد.

تمامی کوشش اندیشه شوروی برگرد توجیه یگانگی ماتریالیسم و دیالکتیک چرخیده است. و دقیقاً همین یگانگی است که مجموعه مخالفان مارکسیسم رد می‌کنند، حال سنت فلسفی خاص خودشان هر چه که می‌خواهد، باشد.

مخالفان در وهله نخست نمی‌پذیرند که علوم دقیقه بتوانند هیچ بهره‌ای از ماتریالیسم دیالکتیکی ببرند. عقل‌باوری^۲ علمی، چنین ادعایی را دخالتی بیجا محسوب می‌دارد که بیشتر باعث جلوگیری از پیشرفت علمی می‌شود تا تشویق آن^۳. با در نظر گرفتن بیهودگی «تفسرهای فلسفی در علوم طبیعی»^۴ دلیلی وجود ندارد که برای ماتریالیسم دیالکتیکی استثنایی قائل شویم. وانگهی «در عرصه علوم طبیعی، کشفیات بزرگ تحقیقات علمی طی دهه‌های اخیر، به مدد اثبات تحقق نظریه‌های علمی، به هیچ وجه و امداد قوانین دیالکتیک نیستند»^۵. تمایز کامل علم و فلسفه چنان بدیهی به نظر می‌رسد که در طرح چنین همکاری در واقع در صدد برمی‌آییم که به علت اصلی تقاضای فلسفه شوروی پی ببریم. و برخی از ناقدان تا حد کشف نوعی اقدام «توجیه‌گرانه»^۶ در این امر پیش رفته‌اند. اگر همان‌گونه که شتراکس می‌نویسد «علم معاصر بدون کشف تضاد در اشیا حتی

1. deborin [1], p. 245

2. Rationalisme

3. Hook, p. 28

4. Lefebvre [5], t,1,151

5. Walter, p. 159

6. Apologétique

گامی هم به جلو بر نمی‌دارد»^۱، در این صورت بدیهی است که قوانین دیالکتیک، خصلتی ضروری داشته باشند. نتیجه چنین استدلالی همانا «سوسیالیسم علمی» خواهد بود. اما در نظر آقای لوفور، این اقدام بر فرایند زیر پرده می‌افکند: آنان با ساختن نظریه‌ای عام می‌آغازند و... «وانمود می‌کنند که دیالکتیک را از طبیعت برگرفته‌اند تا سپس آن را به علوم طبیعی تحمیل کنند»^۲. بنابراین این مسئله سوسیالیسم علمی به موضوع دیالکتیک طبیعت برمی‌گردد.

ناقدان مارکسیسم-لنینیسم وجود دیالکتیک طبیعت را می‌پذیرند اما به معنایی فرعی و متفاوت. دیالکتیک «... طبیعت را تنها تا بدان حد دربرمی‌گیرد که طبیعت بخشی از واقعیت تاریخی باشد (در کنش و واکنش^۳ میان انسان و طبیعت، تسلط بر طبیعت و بهره‌برداری از آن، طبیعت به مثابه ایدئولوژی و غیره...»^۴.

در مقابل، تمامی ناقدان، وجود و حتی امکان دیالکتیک را در درون طبیعت، یکصدا رد می‌کنند. بنابراین موضوع کشمکش به مفهوم ماتریالیسم دیالکتیکی برمی‌گردد. واقعیتی که مفهوم دیالکتیک نشانگر آن است برای پیوند یافتن با مفهوم عادی ماتریالیسم آنچنان نامناسب به نظر می‌رسد که آقای هیپولیت می‌نویسد: «... ماتریالیسم دیالکتیکی که مارکس و انگلس تدوین کرده‌اند... به خودی خود بسیار مبهم و حتی به یک معنا متضاد می‌نمایند...»^۵ متضاد چون که مفهوم دیالکتیک، بنا به تعریف مستلزم ارجاعی ضروری به مفهوم ذهن است.

کشیش شامیر در یکی از آخرین آثارش می‌نویسد: «دیالکتیک تنها از آن

1. Sraks, p. 74

2. Lefébvre[5], t.I., p. 80-81

3. Interaction

4. Marcuse, p. 143-144

5. Hyppolite [2], p. 110

رو وجود ندارد که انسان در طبیعت حاضر است. دیالکتیک طبیعت بدان سبب موجود است که انسان در واقعیت حضور دارد. اما محتوای علوم طبیعی، مجرد از این حضور، به خودی خود دیالکتیکی نیست^۱. اگر در نظر فلسفه شوروی، ماتریالیسم دیالکتیکی، متضاد نیست، از آن روست که این فلسفه مفهوم دیالکتیک را یکسره تهی و تحریف کرده و بدین سان توانسته است آن را برای معناکردن قوانین جبری طبیعت به کارگیرد. در نظر مارکسیسم رسمی، دیالکتیک با مکانیسم عامیانه یکی انگاشته می‌شود^۲. دیالکتیک با جای‌گرفتن در هستی، بی‌فایده می‌گردد^۳. و حتی دیگر نه حقیقتی در بر دارد و نه خطایی: «ترکیب ناموزونی از کلیت‌های [ناروشن]» است^۴. سرانجام، دیالکتیک دیگر هیچ معنایی جز حرکت ندارد. دیالکتیک را که می‌نویسند تحول پویا، و پیشرفت را متصور می‌سازند^۵.

این «طبیعی‌سازی»^۶ دیالکتیک، معرفت‌شناسی شوروی را تبیین می‌کند، البته اگر این یک خود با آن تبیین نشود. آقای هیپولیت پیش از این نوشته است که مارکس تساوی میان عینیت‌یابی^۷ و ازخودبیگانگی^۸ را

1. Chambre, p. 261.

2. Marcuse, p. 150

۳. «[آیین رسمی شوروی] به روی هم نهادن اشیاء و مناسبات میان افراد، به افزودن مقداری طبیعت‌باوری به دیالکتیک که هر اندازه ناچیز هم که باشد، آن را بی‌رنگ متلاشی می‌کند، به قراردادن آن چیزی در شی و در هستی بسنده می‌کند که کمترین توان جای‌گرفتن در آن را داراست: دیالکتیک».

4. Merleau-Ponty, p. 87

۵. زیرا ماتریالیسم دیالکتیکی، همانند پوزیتیویسم فقط پویایی را مد نظر دارد و به عامل ایستایی توجه کافی نمی‌کند، حال آنکه این عامل در تمام تغییر و تحول‌ها و دگرگونی‌ها وجود دارد» (Wetter, p. 1).

6. Naturalisation

7. Objectivation

نمی پذیرفته است. در حالی که در نظر هگل هر عینیت یابی نوعی از خودبیگانگی است، مارکس فویرباخ را می ستاید که «ایجابیت نخستین طبیعت را جایگزین نفی نفی» کرده است»^۹. این خود در حکم جایگزینی نظریه شناخت بازتابی با نظریه شناخت رئالیستی بوده است. رئالیسمی که با ماتریالیسم و امپیریوکریتیسیم که بازگشتی به «معرفت شناسی پیش-هگلی و حتی پیش-کانتی» است، تشدید می شود^{۱۱}. بدین ترتیب ماتریالیسم دیالکتیکی، رئالیسم^{۱۱} مبتدلی پیش نیست^{۱۲}. دیالکتیک در یک هستی شناسی ساده اندیشانه به کلی حل شده است. سرانجام، کشمکش میان ماتریالیسم رئالیستی و اندیشه دیالکتیکی به طبیعت باوری^{۱۳} اولیه ای ختم شده است. نوسان میان جزمیت شعور شکل دهنده ای که از پیش بر عقلانیت^{۱۴} جهان تأکید می ورزد و تجربه باوری شعور شکل یافته ای که چیزی بیش از بازتاب تقریباً درست از جهان بر نمی دارد، از اینجا ناشی می شود^{۱۵}.

و از آن رو که وحدت دیالکتیکی میان ذهن و عین گسسته شده است، فلسفه شوروی در چشم این مخالفانش همانند نظامی تلفیقی، و نوعی معجون التقاطی نمودار می شود: آنچه رسماً^{۱۶} دیا-مات نامیده می شود... به نظر می رسد که در بادی امر تا حد آیین هگل - که آن همه مورد تحقیر بوده - سقوط می کند. اما این فقط ظاهر امر است: در واقع و در حقیقت، دیا-مات از نظر

8. Alienation

9. Hyppolite [I], p. 238

10. Merleau-Ponty

11. Realisme

12. Wahl (1), p. 689

13. Naturalisme

14. Rationalite

15. Sartre, t.I., p. 31

16. Officiellement

فلسفی، از سطح فلسفه و یکتور کوزن فواتر نمی‌رود. نوعی آمیزه تقاطعی است (چند درصدی از ماتریالیسم عامی، چند درصدی از عقل‌باوری علمی)»^۱.
در یک کلام، مجموعه انتقادهای را می‌توان در این عبارت خلاصه کرد:
ماتریالیسم دیالکتیکی برای علوم بی‌فایده است، در ذات خود متضاد و برای دیالکتیک، ویرانگر است.

۳. استالین و استالین‌زدایی

حرکتی که با محکومیت دوگانه مکانیست‌ها و منشویک‌های ایدآلیست آغاز شده بود، می‌بایست با انتشار ماتریالیسم دیالکتیکی و ماتریالیسم تاریخی به پایان برسد (۱۹۳۸) این جزوه سی صفحه‌ای استالین که بیش از ۲۰۰ میلیون نسخه از آن پخش شد^۲، سیر فعالیت فلسفی در شوروی را تا ۱۹۳۵، تعیین می‌کند. کسی نگران آن نبود که آموزش مندرج در این جزوه با آموزش مارکس، انگلس و لنین، همخوانی دارد یا نه؛ آموزش رسمی هم مویه‌مو از نوشته استالین «نابغه» پیروی می‌کرد^۳. «اثر استالین، ماتریالیسم دیالکتیکی و ماتریالیسم تاریخی که به قلم استاد بی‌همتای روش دیالکتیک مارکسیستی نگاشته شده و چکیده تجربه عملی و نظری گسترده بولشویسم است، ماتریالیسم دیالکتیکی را به سطح تازه و والایی می‌رساند، و به‌راستی به اوج اندیشه فلسفی مارکسیستی-لنینیستی دست می‌یابد»^۴.

آموزش استالین در واقع بدیع است و آشکارا با گزارش‌های پیشین تضاد دارد. در وهله نخست، جزوه نه با ماتریالیسم فلسفی، بلکه با روش دیالکتیکی آغاز می‌شود. از سه قانون سنتی انگلس (گذار کمیت به کیفیت - وحدت و

1. Lefebvre [5], t.I., pp. 55-56

2. Fetscher, p. 12

3. Kratkij filosofskij slovar' (6d, fr.), pp. 368-370

4. Biographie de Stalin, p. 88.

مبارزهٔ اضداد— قانون نفی نفی) استالین فقط دو قانون نخست را حفظ می‌کند اما دو قانون جدید را می‌افزاید: پیوند انداموار^۱ پدیده‌هایی که همدیگر را متقابلانه^۲ مشروط می‌کنند و قانون حرکت و تکامل همین پدیده‌ها^۳. به این ترتیب استالین موفق می‌شود بدون استناد به قدرت نفی آوری به تبیین روش دیالکتیک بپردازد. البته او نوشته است که دیالکتیک «روح مارکسیسم» است. ولی در نظر او، دیالکتیک تقریباً هم‌معنای حرکت پویا و پیشرونده‌ای است که خاستگاه و منشأ آن، تضادهای درونی اشیا است.

خطوط اساسی سه‌گانه ماتریالیسم فلسفی مارکسیستی، ایدئالیسم را رد می‌کند: مادیت جهان، تقدم هستی بر شعور و سرانجام شناخت‌پذیری جهان. در نتیجه این همان بیان حکم‌گونه آموزهٔ لنین در ماتریالیسم و امپیریوکریتیسیسم است.

فیلسوفان شوروی بی‌آنکه در انتظار حملهٔ رسمی بیستمین گنگرهٔ حزب کمونیست بمانند، از ۱۹۵۴ به انتقاد از استالین می‌پردازند^۴. پس از بیستمین گنگره هم مقالهٔ دیباچه‌واری در *Voprosy filosofii* منتشر می‌شود^۵ که به داوری سختی پیرامون آموزهٔ استالین می‌پردازد. سایهٔ استالینیسم هم با روحیهٔ فرقه‌گرایانه‌اش^۶ و هم با کمبودهای وخیم گزارش او از ماتریالیسم دیالکتیکی، بر روی فلسفه سخت سنگینی کرده است.

1. Organique

۲. به‌فاس از متفاوتانه، متجاوزانه و... (فرهنگ دهخدا) — م.

۳. قانون پیوند ارگانیک پدیده‌ها، در بردارندهٔ دومین، هفتمین، هشتمین، دهمین و دوازدهمین عنصر دیالکتیک است (Lenine [4], pp. 181-182). قانون حرکت و تکامل با سومین عنصر منطبق است (CF, Wetter, pp. 366-373).

۴. در VF 1954, 203-204، نویسنده به اثر گروهی دیالکتیک ماتریالیستی از آن رو می‌تازد که این کتاب احکام استالین را تکرار می‌کند.

5. *XXs' ezd Kpvs i voprosy ideologiceskoj raboty* dans VF 1956, 2. 3.

6. Sectaire

نویسنده این مقاله نخست به توصیف روحیه فرقه‌گرای استالین می‌پردازد و برای این کار از عباراتی یاری می‌گیرد که گاه به همان تندی عباراتی است که لوفسور و ساترتر به کار می‌برند.^۱ پرستش استالین، آثار «کلاسیک‌های» [مارکسیسم] را از یاد برده بود؛ فیلسوفان دیگر به مارکس، انگلس و لنین کاری نداشتند. اندیشه جامدی بود که دلیل تراشی می‌کرد؛ مدرسیگری^۲ راستین^۳ به جای بررسی پدیده‌های انضمامی و زنده، به کلی‌بافی‌های یکسره جدا از داده واقعی پرداخته شد. رهیافتی^۴ جزمی جایگزین پژوهش باز می‌شد. در نتیجه «انبوهی از جزم‌ها درباره مسائل فلسفه مارکسیستی علوم رواج می‌یابد، جزم‌هایی که اندیشه را منجمد کردند، سد راه کار آفرینشگر آزاد در عرصه ماتریالیسم دیالکتیکی و تاریخی و حتی تاریخ فلسفه شدند»^۵ یکی از این جزم‌ها این حکم در واقع نادرست بود که ویژگی‌های اساسی روش دیالکتیک و ماتریالیسم فلسفی، آن‌گونه که استالین نمودار ساخته، توانایی حل تمامی مسائل را دارند. سپس به بررسی آموزه استالین پرداخته می‌شود.

تشریح روش دیالکتیکی پیش از ماتریالیسم فلسفی، کاری بی‌معنا است. کاملاً بدیهی است که پیش از توضیح جهان مادی نخست باید از دانستن چیستی آن آغازید.^۶ این جدایی دیالکتیک و ماتریالیسم نشان می‌دهد که حکم لنین در مورد وحدت دیالکتیک و منطق و نظریه شناخت به خوبی درک نشده است. آقای کاماری خود به این امر اذعان دارد: «در آثار پیرامون ماتریالیسم دیالکتیکی، دیالکتیک و ماتریالیسم اغلب جدا از یکدیگر در نظر گرفته شده‌اند؛ وحدت

1. Lefebvre [3], pp. 111-117

2. Scolasticisme

3. VF 1956, 2, 15.

4. Attitude

5. VF 1956, 2, 15

6. VF 1954, 5, 199

ماتریالیسم و دیالکتیک در مقام جهان‌بینی و روش به‌خوبی نشان داده نمی‌شود...^۱ حذف‌هایی هم به چشم می‌آید. از جمله حذف قانون نفی نفی، که نه فقط برای هگل، بلکه برای انگلس و لنین هم بس اهمیت داشته است.

از همه وخیم‌تر، شاید فقدان رساله‌ای پیرامون مقوله‌های بنیادی دیالکتیک ماتریالیستی باشد.^۲ دیالکتیک به روایت استالین به یک مفهوم انتزاعی، به یک مشکل‌گشای عام تبدیل می‌شود، حال آنکه در دیدگاه فلسفه مارکسیستی اصیل، دیالکتیک، ثمربخشی خود را تنها با جای داشتن در دل واقعیت آشکار می‌سازد. مقوله‌ها (ممکن و ضروری، انتزاعی و انضمامی، و غیره...) مفاهیمی هستند که بازتابندهٔ چندگانگی^۳ جنبه‌های دیالکتیکی جهانند.

خلیایبیچ تمامی این نارسایی‌های آموزه‌ای را به «نیست‌انگاری»^۴ در برابر هگل و روش دیالکتیکش نسبت می‌دهد.^۵ اما پس از محکومیت استالین، باب نوینی در فلسفه گشوده شده است. نویسندگان در ادامه می‌گویند، بنابراین می‌بایست مطبوعات شوروی به خود آیند و از نشر داوری‌های استالین پیرامون هگل بازایستند. حال آنکه «همچنان می‌نویسند - البته این گفته از استالین است - که فلسفه هگل، چیزی جز واکنشی اشرافی در برابر ماتریالیسم فرانسه و انقلاب فرانسه نیست»^۶. این «ساده‌نگری عوامانه» در *دانشنامهٔ بزرگ* و نیز در *فرهنگ کوچک فلسفی* باز یافته می‌شود.^۷

1. Kammari [1], p. 8

2. VF 1956, 2, 15

3. Multiplicité

4. Nihilisme

5. Khaljabic

6. Khaljabic, p. 110

7. *La Bolšaja sovjetskaja enciklopedija sub voce Gegel*

قطعنامهٔ حزب کمونیست اتحاد شوروی علیه هگل در ۱۹۲۴ را نقل می‌کند. همین حمله‌ها در

7 et 8 Bol'sevik باز یافته می‌شود. با این همه *La Malajasovetskaja encilopedija* ←

بنابراین پس از مرگ استالین یک تغییر رهیافت روی داده است و ما شاهد ازسرگیری طرح لنین مبنی بر «سازماندهی بررسی منظمانه دیالکتیک هگل بر اساس دیدگاهی ماتریالیستی» هستیم^۱. این «بازگشت» به هگل، بازیابی اهمیت مقوله‌ها در همنهاد فلسفی را در پی داشته و بازیوندی با آموزش دورهٔ دبورین بوده است^۲. پس از ۱۹۵۴، هرساله آثار بسیاری به این موضوع اختصاص داده شده است. حتی برخی از استادان دانشگاه آن را موضوع درس گفتارهای ویژه خود قرار داده‌اند^۳. و برای هرچه بهتر نشان دادن اینکه موضوع مناقشهٔ مکتبی ناب مختص فلسفهٔ آموختگان در میان نیست، مجلهٔ کمونیست که برای عامهٔ تحصیلگردگان انتشار می‌یابد، مقالهٔ مفصلی پیرامون جایگاه و اهمیت مقوله‌های ماتریالیسم دیالکتیکی منتشر کرده است^۴. تمامی دیگر عرصه‌های دانش نیز بر مبنای مفهوم مقوله، بازسازی شده‌اند. بدین ترتیب، بررسی‌های متعددی به «مقوله‌های ماتریالیسم تاریخی» به «مقوله‌های منطق»، به «مقوله‌های زیبایی‌شناسی» و غیره اختصاص یافته است... فیلسوفان شوروی بدین‌گونه به فراخوان بیستمین کنگره پاسخ داده‌اند که خواستار آن بود که «... جزم‌پرستی و مدرسیگری که با روح آفرینشگر مارکسیسم-لنینیسم بیگانه‌اند» کنار گذاشته شود^۵.

بی‌آنکه پیوند ضروری میان ماتریالیسم دیالکتیکی و ماتریالیسم تاریخی

→ دیگر چنین داوری‌هایی را پیرامون هگل نقل نمی‌کند.

1. Khtjabic, p. 109

۲. در ۱۹۱۶ با عنوان *Filosofijai Politika* اثر بزرگی از دبورین در مسکو منتشر شد که دربردارندهٔ نخستین نوشته‌ها، مقاله‌ها و سخنرانی‌هایی بود که باعث محکومیت وی شدند. بنابراین دورهٔ استالینی به طور قطع سپری شده است.

3. Tugarinov, V. P.: *Sootnošenje Kategorij dialekiceskogo Muterializma*, Leningrad, 1956

4. Gak, pp. 35-37

5. XX congrès du parti communiste de 1, Union soviétique, p. 468.

بی‌اهمیت جلوه داده شود، اثر حاضر فقط به مقوله‌های ماتریالیسم دیالکتیکی می‌پردازد. محدودیت دیگر زمانی و مکانی، آن است که موضوع این کتاب صرفاً به اندیشه شوروی پس از مرگ استالین مربوط می‌شود. بنابراین مقایسه با آموزش‌های «کلاسیک‌های» مارکسیسم اندک است یا اصلاً وجود ندارد. سرانجام هیچ اشاره‌ای به فعالیت فلسفی کمونیستی در بیرون از اتحاد جماهیر شوروی نشده است. نه از آن رو که نویسنده قصد اشاعه این باور را داشته باشد که چندین فلسفه کمونیستی وجود دارد^۱، بلکه بدان سبب که آثار انتشار یافته در شوروی آن اندازه مهم هستند که خود به تنهایی در خور چنین بررسی باشند.

۱. فیلسوفان کمونیست در واقع در این مورد بسیار حساس هستند. برای نمونه ر.ک. به:

فصل دوم

مقوله‌های دیامات و مقوله‌های علم

یکی از نخستین اقدام‌های فیلسوفان شوروی، تعیین جایگاه فلسفه نسبت به سایر رشته‌های علمی است. این مسئله در حال حاضر در مطالعات پیرامون مقاله‌های ماتریالیسم دیالکتیکی بررسی می‌شود. موضوع مطرح شده این است: آیا مقوله‌های فلسفه و مقوله‌هایی که رشته‌های علمی گوناگون به کار می‌برند، از درجه کلیت^۱ همسانی برخوردارند؟

فیلسوفان شوروی برای بهتر نمایاندن اصالت احکام خاص خود، نخست به ترسیم طرح مختصری از نظریه‌های ارائه شده پیش از مارکسیسم می‌پردازند. کدروف سه نوع تبیین پیش-مارکسیستی را مشخص می‌سازد: «در دوره باستان، فقط یک علم وجود داشت: فلسفه، که دربردارنده و فراگیرنده نخستین آگاهی‌های علمی از طبیعت بود... میان فلسفه و تمامی دیگر شاخه‌های دانش، یک نوع رابطه بیشتر وجود نداشت: پیروی همه شاخه‌های دانش از فلسفه»^۲.

اما زیر فشار نیازهای اجتماعی، این برداشت از فلسفه به تدریج از میان

1. Généralité

2. Kedrov [6], pp. 83-84

رفت. از آغاز دوره نوزایی (رنسانس) علوم یکی پس از دیگری از فلسفه جدا شدند. با وجود این، فلسفه دعوی جاه‌طلبانه خود را حفظ کرد و همچنان خویش را «دانش دانش‌ها» خواند. اوسنوووی^۱ در این باره، عبارت مشهور دکارت را نقل می‌کند: «پس کلیت فلسفه مانند یک درخت است که ریشه‌های آن، مابعدالطبیعه، تنه آن طبیعات و شاخه‌های آن که از این تنه رویده، تمام علوم دیگر است...»^۲. بدین ترتیب، اصل کهن پیروی علوم از فلسفه همچنان حفظ می‌شود.

در قرن نوزدهم، و در واکنش علیه فلسفه طبیعت «... جریان فکری نوینی نمودار می‌گردد: پوزیتیویسم که حق حیات مستقل را برای فلسفه انکار می‌کند و در صدد محو کامل فلسفه در مقام یک علم خودفرمان است»^۳. پیروان این نظریه اعلام می‌دارند «که علم خود، فلسفه خاص خویش است و نیازی به هیچ فلسفه‌ای ندارد»^۴. فیلسوفان شوروی می‌گویند این هم اشتباهی دیگر است که زیانش کمتر از اشتباه نخستین نیست.

در یک کلام، اندیشه نادیاالکتیکی، رابطه فلسفه و علوم را تنها می‌تواند به صورت یک گزینش دوسویه در نظر آورد: یا فلسفه یا علوم. و این امر در حالت نخست یکراست مانند فلسفه طبیعی شلینگ یا هگل به جذب علوم در فلسفه، و در حالت دیگر به انحلال فلسفه در علم، به پوزیتیویسم معاصر منجر می‌شود.

۱. ضرورت همکاری

پس کدامین اصل روش شناختی است که ارائه راه‌حل درستی را امکان‌پذیر می‌سازد؟ در نظر فیلسوفان شوروی، اصل رابطه دیاالکتیکی میان مقوله‌های عام

1. Osnovy marksist skoj filosofii, p. 24.

2. اصول فلسفه، رنه دکارت، ترجمه منوچهر صناعی، انتشارات آگاه، تهران، ۱۳۶۴، ص ۲۵.

3. Kedrov [6], p. 84

4. Kedrov [6], p. 85

و خاص است. اگر بپذیریم که بر پایهٔ دریافتی دیالکتیکی، نه عام، نفی خاص و نه خاص، نفی عام است، رفع دوراهی که اندیشه تاکنون در آن گرفتار بوده، امکان‌پذیر می‌گردد. این استدلال چگونه بسط می‌یابد؟ در بادی امر از واقعیت تاریخی کاملاً پذیرفته‌شدهٔ استقلال رشته‌های علمی گوناگون می‌آغازند. وجود این علوم گوناگون که در سده‌های اخیر استقلال خود را از فلسفه طلب کرده‌اند، نه فقط ارزشی حقیقی دارد، بلکه از توجیه حقوقی نیز برخوردار است. ولی آیا فرایند جدایی‌پذیری^۱ علوم، با تنگ‌تر کردن روزبه‌روز موضوع فلسفه، سرانجام نابودی آن را در پی نخواهد داشت؟ حتی یک عرصهٔ واقعیت هم یافت نمی‌شود که علم آن را موضوع پژوهش خود قرار نداده باشد. «در این حال، برای فلسفه چه باقی می‌ماند؟ پذیرش سرنوشت اسفبار شاه لیر که به سبب تقسیم قلمرو حاکمیت خود با دخترانش به چنان روزی افتاد که خود را محروم از همه چیز یافت؟»^۲. البته، خیر! فلسفه بی‌گمان با عرصهٔ محدودی روبه‌رو می‌شود، ولی با این همه موضوع [خاص] خود را از دست نمی‌دهد و اصلاً نمی‌تواند از دست بدهد، چرا که مقوله‌هایی که علوم به کار می‌برند، همان بُرد مقوله‌های فلسفی را ندارند. گروه نخست، مقوله‌های ویژه و معینی هستند که فقط در عرصه مشخصی از دانش به کار می‌روند؛ حال آنکه مقوله‌های فلسفی، برعکس، مفاهیم جهانشمول و کلی‌اند^۳. علم به خاص می‌پردازد و فلسفه به عام: پس فلسفه از علم متمایز است. ولی جزء دیگر پیوند دیالکتیکی آن است که عام‌ته بیرون از خاص قرار دارد و نه بر فراز آن: به همین سبب، فلسفه پیوندی انداموار با علم دارد. «چنین برداشتی از روابط میان فلسفه و علوم دیگر، متکی به راه‌حل درست و دیالکتیکی مسئلهٔ رابطهٔ خاص و عام در شناخت علمی است: این دو ضد نه تنها آشتی‌ناپذیر^۴ یا جدا از همدیگر نیستند، بلکه وحدتی را تشکیل می‌دهند و

1. Differentiation

2. Osnovy, p. 25

3. Rozental' [2], p. 26

4. Antagoniste

متقابلانه در یکدیگر رسوخ می‌کنند»^۱. میان علم و فلسفه، تنها رابطه معتبر، همکاری است. می‌توان گفت که این دو رشته، دو مرحله جدایی‌ناپذیر رویداد انسانی واحدی هستند: «ماتریالیسم دیالکتیکی و سایر علوم به هم وابسته‌اند و همدیگر را متقابلانه کامل می‌کنند و همین امر باعث تکاملشان می‌شود»^۲. ناوابستگی در وابستگی متقابل، همکاری بدون انقیاد، تمایز در کنش و واکنش، این‌ها عباراتی است که پیوسته تکرار می‌شود. از جمله در این بند از کدروف: «فلسفه پیشاهنگ و مجموعه علوم دیگر، آنگونه که پوزیتیویست‌ها می‌گویند، کاملاً از همدیگر مستقل و حتی آشتی‌ناپذیر نیستند، بلکه در عین آنکه از سوی دیگر تا حد معینی مستقل باقی می‌مانند، ارتباط متقابل تنگاتنگی با یکدیگر دارند». دلیل عمیقی که بر این وابستگی متقابل علوم و فلسفه، حاکم است، نه تنها به هیچ رو تصادفی نیست، بلکه بنیادی هستی‌شناختی دارد: همانی موضوع پژوهش آن‌ها. «فلسفه و علوم به بررسی جهان واحدی می‌پردازند».

باید میان فلسفه و علوم، و در نتیجه میان فیلسوفان و دانشمندان، همکاری «متقابلی» برقرار شود. و مدافعان آیین رسمی از این امر بهره می‌گیرند تا فراخوان دوگانه‌ای را خطاب به فیلسوفان و بویژه خطاب به دانشمندان به منظور رعایت نظم صادر کنند.

یکی از مقاله‌های رسمی *Voprosy filosofii* خاطر نشان می‌کند که برخی از فیلسوفان مسئله رابطه علوم و فلسفه را بسیار بد درک می‌کنند. در نظر آنان - که این مقاله «جزم‌پرست» می‌نامدشان - علم مخزنی است که برای نوکردن آموزه فلسفی، چندین استدلال درهم و برهم از آن بیرون می‌کشند. همین عقیده در اثر تازه منتشر شده ماتریالیسم دیالکتیکی باز یافته می‌شود. شسنوکوف از فیلسوفان شوروی انتقاد می‌کند که به هماهنگ‌سازی^۳ سطحی میان علم و فلسفه بسنده

1. Kedrov [6], p. 86

2. Vostrikov, p. 21

3. Concordisme

می‌کنند و به صف افراد شناخته‌شدهٔ مدیحه‌سرا می‌پیوندند. وی به آنان یادآوری می‌کند که هدف علم، کمتر تصدیق ماتریالیسم دیالکتیکی است تا طرح مسائل جدیدی که باید تشریح شوند. «لیکن در واقع، مهم آن نیست که با مثال‌هایی از آخرین یافته‌ها، همه چیز را اثبات کرد یا به تأیید صحت احکام ماتریالیسم دیالکتیکی پرداخت، بلکه بسط نظریهٔ ماتریالیستی، از طریق حل مسائل فلسفی علوم طبیعی که حل آن‌ها در دستور روز قرار گرفته، اهمیت دارد»^۱. با این همه، مدیحه‌سرایان مارکسیسم این فراخوان‌های تشویق‌آمیز را به هیچ رو درک نمی‌کنند. همین که نظریه‌ای علمی را با احکام فلسفی خاص خود در تضاد می‌بینند، به محکومیت بی‌چون و چرای آن می‌پردازند. به جای پژوهش پیرامون اینکه چه بسا این نظریهٔ علمی در پسِ ظاهرِ فلسفیِ نادرستش، عناصر معتبری را دربر داشته باشد، به رد یکجای آن بسنده می‌کنند. لعن و توییح، جای مباحثه را می‌گیرد. یک نمونه: یکی از فیلسوفان علم، م. آ. مارکوف، مقاله‌ای پیرامون «ماهیت شناخت طبیعی» منتشر می‌کند. این البته نه تکرار سادهٔ احکام ماتریالیسم و آمپیریوکریتیسیسم، بلکه کوششی برای درک مسائلی است که فیزیک کوانتیک و نظریهٔ متممیت^۲ مطرح ساخته‌اند. در نظر مارکوف، «فیزیک کوانتیک به هیچ رو در تقابل با واقعیت جهان نیست؛ برعکس، مویذ وجود آن است»^۳. با این همه، این فیلسوف می‌اندیشد که برای پاسخگویی به اکتشافات علم جدید می‌باید مفاهیم علیت، وجود و واقعیت را بازسازی کرد. بدین

۱. Cesnokov, pp. 405-406. جای تعجب نیست اگر این گرایش مدح‌آمیز که برخیزد از فیلسوفان شوروی بر آن ناخن‌اند، هدف انتقادگران مارکسیسم-لنینیسم قرار گیرد. سیدنی هوک می‌نویسد: برخی از ماتریالیست‌های دیالکتیکی کهنه‌پرست، همانند بنیادگرایان مذهبی که در هر کشف نوینی تأییدی بر آیات انجیل را می‌یابند، پیشرفت علم جدید را به منزلهٔ تأیید مدام آموزه‌های بنیانگذاران خود می‌نگرند. (هوک، ص. ۲۶)

2. Complémentarité

3. *VF* 1947, 2, 164

ترتیب، نظریهٔ متمدنیت نشان می‌دهد که «مفهوم واقعیت، در بردارندهٔ شکل کلان^۱ شناخت ما از جهان خُرد^۲ است»^۳. مارکوف می‌افزاید که این موضعی ذهن‌باورانه^۴ نیست، چه شکل کلان واقعیت (اندازه‌گیری به وسیلهٔ ابزارهای ما) کمتر از عالم خُردی که به بررسیش می‌پردازد واقعی و عینی نیست.

این نظریه، صفت‌هایی از قبیل «کانتی»، «لاادری» و «ایدالیست» را برای مؤلفش در پی داشت^۵ و گزارش وی به «نظریهٔ هیروگلیفی» موصوف شد. کدروف که ریاست هیأت نمایندگی شوروی را در کنگرهٔ بین‌المللی ژنو بر عهده داشت، از تحقیری که به‌اجبار متحمل شد، یاد می‌کند. پروفیسور فرانک (ایالات متحدهٔ آمریکا) در سخنرانی خود ناگزیر شد بگوید که «فیلسوفان شوروی نظریهٔ نسبیت را درست همانند توماس‌گرایان^۶ محکوم می‌کنند». «می‌توان از همین جا محاسبه کرد که برخی فیلسوفان شوروی با ساده‌انگاری‌های عامیانهٔ خود در مورد مسائل فلسفی علم جدید، چه زیانی به مارکسیسم و ترویج آن در خارجه می‌زنند»^۷. بنابراین از چند سال پیش در شوروی واکنش شدیدی علیه فیلسوفانی دیده می‌شود که علم را عملاً در حالت انقیاد نگاه می‌دارند. آنان اکیداً به رعایت احتیاط در مباحثات، خودداری از جزم‌پرستی و به ایدالیست نخواندن دانشمندی که با وی موافق نیستند، فراخوانده می‌شوند. وانگهی وجود اختلاف نظر کاملاً عادی است^۸.

1. Macroscopique

2. Microcosmos

۳. همان‌جا، اشاره به تأثیر ابزارهای اندازه‌گیری بر وضعیت و سرعت ذرات است.

4. Subjectiviste

۵. VF 1948, p. 225, ده سال بعد، طی مقاله‌ای که در همین مجله منتشر شده، اذعان می‌شود که نسبت به مارکوف بی‌عدالتی شده است. (VF 1957, 3, 16).

6. Thomiste

7. Kedrov [7], pp. 42-43

8. VF 1957, 3, 18

اما گرایش دیگری نیز وجود دارد: گرایشی که فیلسوفان تعهدگرایز نمایندۀ آنند. هرچند کاملاً آشکارا نمی‌گویند که فلسفه به کلی و یکسره مستقل از علم است، اما رفتارشان این را نشان می‌دهد. آنان هستند که می‌گویند علم هنوز قوام نیافته، مرحله به مرحله پیش می‌رود، امروزه آنچه را دیروز حقیقت می‌پنداشت، کنار می‌گذارد و در نتیجه، بناکردن فلسفه بر بستری این چنین ناپایدار، زیانبار خواهد بود، بهتر است صبر پیشه کرد. مقاله‌ای که به انتقاد از این عقیده پرداخته، نادرستی آن را به‌راحتی نشان می‌دهد. چنین نگرشی در کنار نگرش پوزیتیویست‌ها قرار می‌گیرد که می‌گویند: «علم همان فلسفه است»^۱.

هنگامی که سخن از مناسبات دانشمندان با فلسفه است، سرزنش عمده‌ای که نسبت بدانان اعمال می‌شود این است که بیش از حد منفعل‌اند. در ۱۹۵۵، مطبوعات دولتی مجموعه‌ی مسائل فلسفی علم جدید را آغاز کردند. اما باید در نظر داشت که نوشته‌های این مجموعه بسیار اندک است و خصوصیات و محتوایشان پاسخگوی انتظاراتی که از آن‌ها می‌رفت، نیست^۲. برخی از دانشمندان بی‌گمان مفهوم رابطه میان علم و فلسفه را می‌پذیرند، اما درکی یکجانبه از آن دارند: به صورت نوعی رابطه نامتقابل^۳ فلسفه با علم و نه علم با فلسفه. علم، مصالح جدیدی به فلسفه عرضه می‌کند، اما هیچ چیزی از آن نمی‌گیرد. نظریات دانشمندانی که کدروف از آنان سخن می‌گوید، نتیجه همین امر است: «علوم وظیفه دارند مصالحی را فراهم آورند که به ماتریالیسم دیالکتیکی غنا می‌بخشد، اما فلسفه نمی‌تواند هیچ کمکی به علوم بکند»^۴. دانشمندی خواهد بی‌طرف باقی بماند، ولی ادعای در نظر گرفتن

1. *Idem*

2. *VF* 1957, 3, 13

3. *Relatio non mutua*

۴. Kedrov [7], p. 46. باید خاطر نشان ساخت که برخی از فیلسوفان پیرو گرایش پوزیتیویستی در شوروی با این دانشمندان هم‌نظرند.

واقعیات صرفِ در-خود نه ممکن است و نه موجه. «در پژوهش علمی، امکان‌ناپذیر است که نظریه‌ها در آستانه آزمایشگاه باقی بمانند؛ امکان ندارد که نظریه با این امید ناپدید گردد که واقعیات، واقعیاتِ در-خود، آشکار شوند. هیچ علمی بی‌اندیشه نظری وجود ندارد»^۱. و نگرش به اصطلاح بی‌طرفانه دانشمندان بورژوا به عنوان دلیل مطرح می‌شود: «پوزیتیویست‌ها تنها در حرف فلسفه را رد می‌کنند... در واقعیت امر، آنان در عین حال فلسفه‌ای غیر علمی را تبلیغ می‌کنند که تجربه را به مجموعه تأثرات حسی^۲ فرو می‌کاهد... و نتیجه‌اش نفی شناخت‌پذیری جهان است که به لادریگری^۳ یا ایدالیسم منجر می‌شود»^۴.

به علاوه این نگرش از آن رو ناموجه است که علم «... نمی‌تواند به توصیف پدیده‌ها بسنده کند، باید به تبیین آن‌ها نیز پردازد». همین که دانشمندی از وظیفه‌ای که بر عهده دارد، آگاهی می‌یابد، نمی‌تواند از کاربرد برخی مفاهیم فلسفی خودداری ورزد. بنابراین دانشمند نه با گزینشی میان فلسفه و نبود هیچ فلسفه‌ای، بلکه با گزینشی میان فلسفه‌ای مجازی و فلسفه‌ای حقیقی روبه‌رو است.

بنابراین، نظریه همکاری متقابل شوروی، روشن است. نه کنار هم نهادن فلسفه و علم، بلکه همکاری زنده و ثمربخش. فیلسوف باید با نتایج علوم روبه‌رو شود و دانشمند هم باید بی‌طرفی تنگ‌نظرانه علمی را که دام فریبنده‌ای بیش نیست پشت سر بگذارد تا در پرتو هدایت مقوله‌های فلسفی ماتریالیسم دیالکتیکی قرار گیرد.

1. Osnovy, p. 28

2. Sensations

3. Agnosticisme

۴. Osnovy, pp. 27-28. کدروف یادآوری می‌کند که فیلسوفان بورژوا نظریه نسبیت و متمدنیت را برای استنتاج جبرناواری و ذهن‌پرستی به کار می‌برند و نظریه تغییر متقابل ذرات اولیه، پوزیتون و الکترون در فوتون را برای رسیدن به محو ماده، تا بدین ترتیب به استدلال‌های نظریه کهنه «ناپدید شدن ماده» جان تازه‌ای ببخشند.

۲. ماهیت همکاری

پس از توجیه همکاری علمی، به تعیین گستره آن می‌پردازیم. به‌طور مشخص، علم برای فلسفه و فلسفه برای علم، چه چیزی به ارمغان آورده است؟ علم مصالح، و بررسی پیوسته ژرف‌تر واقعیت را عرضه می‌دارد. فلسفه را پیش روی پیچیدگی بسیار گونه‌گون جهان قرار می‌دهد. بی‌گمان این‌ها حقایقی خاص بیش نیستند که هر بار فقط به عرصه محدودی از جهان مربوط می‌شوند. ولی نتایجی علمی‌اند که در صحت آن‌ها تردیدی نیست. به همین جهت فلسفه‌ای که بر مبنای چنین داده‌هایی پرورده شود، با «تعمیم دادن» آن‌ها، فلسفه‌ای علمی، به معنای دقیق کلمه خواهد شد. غالب اوقات چنین جمله‌هایی به چشم می‌آیند: «پیوند دانشمندان با ماتریالیسم دیالکتیکی، پیوند با حقیقت است. به همین سبب پیوندی ناگسستنی است»^۱. فیلسوفان شوروی بر این نکته تأکید بسیاری دارند. همین نکته است که برای آنان تمایز ماتریالیسم دیالکتیکی را با تمامی دیگر نظام‌های فلسفی امکان‌پذیر می‌سازد: «ماتریالیسم دیالکتیکی فلسفه‌ای است علمی که با نظام‌های فلسفی که سیر پیشرفت علم پشاهنگ را سد می‌کنند کیفیتاً متفاوت است»^۲. با این همه هرچند ماتریالیسم دیالکتیکی، علمی است، اما چیزی است جدا از علم. در واقع احتمال می‌رود که منظور مارکسیست‌ها از «سوسیالیسم علمی» یا «فلسفه علمی» دقیقاً درک نشود. واژه علم بی‌گمان استنادی را به آنچه معمولاً از واژه علم در عباراتی همانند «علم طبیعت» یا «علوم دقیقه» در نظر داریم، حفظ می‌کند. اما از این هم فراتر مارکسیسم حتی آموزه فلسفی خود را نیز علمی می‌داند. در عبارت «سوسیالیسم علمی» صفت علمی وحدت دیالکتیکی علم و فلسفه را مد نظر دارد. در واقع هیچ چیزی بیش از اندیشه فروکاستن فلسفه به علم، با ماتریالیسم دیالکتیکی بیگانه نیست. به همین دلیل است که فلسفه می‌تواند یاور اندیشه علمی باشد.

1. VF 1959, 3, 15

2. Cesnokov, p. 368

این یاری فلسفه به علم، که همانا مهمتر از کمک علم به فلسفه است^۱، در عرصه ژرفاهای گوناگونی گسترده می‌شود. فلسفه در سطحی که هنوز نسبتاً بیرونی است، به مثابه روش شناسی عام نمودار می‌گردد: این کارکرد منطقی اندیشه است، خواه ارغنون^۲ ارسطو باشد، یا مکمل‌های گوناگون محاسباتی و منطق ریاضیش، خواه ارغنون جدیدی که منطق دیالکتیکی نام دارد. این نخستین یاری فلسفه به پژوهش علمی، ضروری اما ناکافی است، چراکه دانشمند باید تمامی قوانین و مقوله‌های ماتریالیسم دیالکتیکی را به کار برد. منطق، دیالکتیک و نظریه شناخت، همان جهان‌بینی^۳ است که باید راهنمای هر اسلوب علمی باشد که خود را درست می‌داند. «بنیانگذاران مارکسیسم نشان داده‌اند که دیالکتیک ماتریالیستی یگانه نحوه اندیشه سازگار با جایگاه نوین تکامل علم است و برای علوم مطلقاً ضروری گشته است...»^۴. آنگاه چند حکم را که ارزش ویژه‌تری دارند نقل می‌کنند. مثلاً نظریه لنین پیرامون خصلت پایان‌ناپذیری ماده. اگر دانشمند بیندیشد که به نهایت هر چیز رسیده، چگونه می‌تواند تحقیقاتش را دنبال کند؟ یا نظریه واقع‌گرای شناخت که بدون آن مبارزه با هیچمدانی (لاادریگری)^۵ و ایدئالیسم امکان‌ناپذیر است. و مهمتر از همه شاید، نظریه تضاد دیالکتیکی باشد که برای شاخه‌های گوناگون دانش بسیار ثمربخش است. «علم معاصر یک زبان بیش نمی‌شناسد: زبان دیالکتیکی. مطلق و نسبی در نظریه نسبیت، پیوسته و ناپیوسته، امکان و واقعیت در مکانیک کوانتیکی؛ نهایت و بی‌نهایت در ریاضیات؛ رشد درونی اندام و محیط پیرامون؛ دگردیسی کمی و کیفی در زیست‌شناسی، و غیره، همگی مقوله‌هایی

1. Kaganov, p. 74

2. Organon

3. Weltanschauung

4. Cesnokov, p. 368

5. Agnosticisme

دیالکتیکی‌اند که در علوم معاصر منظمانه به کار گرفته می‌شوند...^۱. به‌طور کلی نشان داده می‌شود که دانشمند مفاهیمی مانند واقعیت، ماده، بی‌پایان و غیره را به کار می‌برد... ولی نمی‌تواند خود آن‌ها را تعریف کند. «از آن رو این مقوله‌ها، چون عام‌ترین آنها هستند، در مقام مقوله‌های فلسفی و منطقی در تمامی علوم دیگر به کار می‌روند...»^۲. در پایان یس‌ادآوری می‌شود که «فلسفه مارکسیسم-لنینیسم، پیش‌درآمد شناخت عرصه‌های مختلف واقعیت است...»^۳. علم، با کشفیات خود، مسائلی را برای دانشمند مطرح می‌سازد که او بدون آموزه فلسفی از پس حل آن‌ها بر نمی‌آید.

این ضرورتِ اندیشه‌کاملاً ساختاریافته، به محض روی آوردی به کارکرد دفاعی فعالیت علمی، آشکارتر می‌گردد. دانشمندی که به «واقعیتِ در-خود» بسنده کند، مطلقاً نمی‌تواند تمامی تحریف‌هایی را که اندیشه بورژوایی به‌نازوا بر پیکر علم وارد ساخته، بشناسد. «در مبارزات مسلکی، اگر دانشمند کارشناس به آموزه راستین ماتریالیسم مجهز نباشد، نمی‌تواند در برابر فشار ایدئولوژی ارتجاعی تاب آورد و اسیر فلسفه‌ای ایدئالیستی-غیرعلمی می‌شود...»^۴. دانشمندانی که می‌پندارند مبارزه با ایدئالیسم و متافیزیک فقط برای فلسفه سودمند است نه برای علم، راه خطا می‌پویند^۵. چراکه آموزه فلسفی نادرست «نه فقط زائده‌ای عذاب‌آور، بلکه زخمی عمیق بر پیکر علم است... که تکامل آن را

1. Cesnokov, p. 378

2. Gak, p. 36

3. Osmov, p. 27

۴. «از هر سو پرسش‌هایی مطرح می‌شود که دقیقاً به مفاهیم فلسفی پیوسته‌اند. این پرسش‌ها در مبارزه پیروان میجورین با طرفداران وایزمان و مورگان طرح شده‌اند... مبارزه میجورینی‌ها با طرفداران وایزمان و مورگان به روشنی اثبات کرده که بناکردن علوم طبیعی بر پایه فلسفه، برای چیرگی بر اندیشه‌های بورژوایی چه اهمیت گسترده‌ای دارد» (Gak, p. 45).

5. VF 1959, 3, 19

به‌غایت فلج می‌کند»^۱. اگر فلسفه مجازی علم را فلج می‌کند، ماتریالیسم دیالکتیکی از آن رو که تمامی سدها و تحریم‌ها را درهم می‌شکند، راه پژوهش را هموار می‌سازد.

به همین سبب است که توپچیئف، اخیراً در مقاله‌ای می‌تواند بی‌هیچ ملاحظه‌ای بنویسد: «اصل لنینیستی تکامل علم بر چه پایه‌ای استوار است؟ پیش از هر چیز بر خصلت ضروری بنیاد حقیقتاً علمیش که همانا فلسفه ماتریالیسم دیالکتیکی است»^۲.

۳. ملاحظات انتقادی

محکومیت نظریه نسبیت و ماجرای اسفبار لیسنکو - اگر تنها به ذکر جدیدترین مسخها بسنده کنیم - چنان اثر ناخوشایندی بر جای گذاشته‌اند که تقریباً تمامی فیلسوفان غیر کمونیست می‌اندیشند که فلسفه شوروی مانعی در راه پیشرفت علوم است. سیدنی هوک در نوشته نسبتاً تندی می‌نویسد که ماتریالیسم دیالکتیکی «سرانجام سانسور، دیکتاتوری و سرکوب علم را می‌آفریند»^۳. تلاش در تعیین ارزش فلسفه مارکسیستی برای پیشرفت علم، داوری پیرامون احکام گوناگون ماتریالیسم دیالکتیکی را ایجاب می‌کند. ولی ما چنین قصدی نداریم. آنچه در این جا مورد توجه است، صرفاً مسئله معرفت‌شناختی رابطه میان علم و فلسفه است. آیین

1. Kedrov [7], p. 36

2. Topceiev

۳. «می‌توان بی‌هیچ اغراقی گفت که همه دستاوردهای مثبت علم روسی (این دستاوردها حتی پس از ۱۹۱۷ اندک نبوده است) نه در نتیجه، بلکه برغم کاربرد دیالکتیک حاصل شده است.

از آنجایی که همیشه سعی بر کاربرد [دیالکتیک] بوده است، وقفه و یا حتی گاهی تلاشی پژوهش علمی را به دنبال داشته است» (Bochenski, p. 102).

همچنین رجوع شود به:

Zirkle Conway: Death of Science in Russia Philadelphia, 1949.

رسمی مارکسیستی این شایستگی بزرگ را داشته است که بر اعتبار و ضرورت پژوهش فلسفی، در مقابل ادعای نوعی علم پوزیتیویستی پیوسته به کرات تأکید ورزیده است. اما اهمیت آن به همین جا ختم نمی‌شود. سمت‌گیری کنونی پیرامون همکاری متقابل میان علم و فلسفه، اگر هم در کاربست‌های تحقیقات ملموسش ثمربخش نباشد، دست‌کم به طور بنیادی در قصد و نیتش این چنین است.

آقای مونرو در این گفته که مارکسیست‌ها «روش دیالکتیکی را با روش علمی یکی می‌دانند» بر حق نیست^۱. برعکس، آنان روش فلسفه را از روش علوم متمایز می‌کنند. «بنیانگذاران مارکسیسم ضرورت و ناگزیری پیوند میان تحقیق تجربی و نظریه علمی را از یک سو و پیوند میان نظریه علمی و فلسفه ماتریالیستی را از سوی دیگر نشان داده‌اند»^۲. بدان سبب که آنان از وابستگی متقابل سخن می‌گویند، نمی‌توان پنداشت که «عرصه‌های مختلف را یکی می‌انگارند و سطوح گوناگون را اشتباه می‌بینند»^۳. خیر، فیلسوفان شوروی به روشنی دیده‌اند که فلسفه و علوم در برابر غایتی عینی که داوریشان بر آن تعلق می‌گیرد، یعنی جهان، دو رشته ناقصند. بی‌سبب نیست که آنان تفکیکی را که عموماً برای فلسفه به صورت تحلیل‌های جزئی میان‌تهی درمی‌آید و برای علم، به صورت تجربه‌باوری شکاکانه، طرد می‌کنند. «ناآشنایی با ماتریالیسم دیالکتیکی در فعالیت علمی، در دوران کشفیات با اهمیت در فیزیک خرد و کیهان‌شناسی^۴، دانشمندان را به‌ناگزیر، به پوزیتیویسم می‌کشاند؛ به همین ترتیب، جدایی فلسفه مارکسیستی از علوم گوناگون معاصر، چه بسا فیلسوف ماتریالیست دیالکتیکی را به جزم‌پرستی و مدرسیگری بکشاند»^۵.

1. Monnerot

2. Cesnokov

3. Monnerot

4. Cosmologie

5. Cesnokov, p. 377

ولی در مقابل، آقای مونرو با این گفته روی نقطه حساس تری انگشت می‌گذارد: «آنچه گفته شده به هیچ رو بدین معنا نیست که چنین اسلوبی دقیقاً در پس اندیشه علمی وجود دارد و دیالکتیک، نه در سطح افقی نتایج و روش‌های علمی، بلکه در سطح، یا به عبارت دقیق‌تر، در مسیری عمودی که در آن، طبیعت، علم را می‌آفریند، وجود دارد»^۱. آیا براستی درست است که فلسفه در همان سطح علم قرار می‌گیرد؟ مسلماً خیر. وانگهی در خود اندیشه شوروی تزلزلی است که به ناستواری در عرصه معرفت‌شناسی تعبیر می‌شود. به همین سبب است که فلسفه شوروی را برخی به افتادن در جزم‌پرستی و خفه کردن علم و برخی دیگر به حل شدن در علم‌باوری^۲ متهم می‌سازند.

نویسندگان شوروی ضمن مبارزه با میراث یونانی فلسفه در مقام علم راهنما^۳، تأکید می‌ورزند که علم، تابع فلسفه نیست. آنگاه در پی همین خط فکری، وظیفه فلسفه را تعمیم داده‌های علم می‌دانند، «قوانین عام دیالکتیک، با قوانین خاص علوم رابطه‌ای ناگسستنی دارند و برعکس، قوانین خاص علمی، با قوانین عام دیالکتیک پیوند فشرده‌ای دارند»^۴. بنابراین، فلسفه مارکسیستی از این جهت چنین گرایش دارد که در هیأت نوعی جهان‌بینی^۵ نمودار گردد که یگانه بنیادش، فعالیت علمی است.

اما از سوی دیگر، فلسفه از آن رو که نسبت به علم از کلیت بسیار گسترده‌تری برخوردار است، در مقایسه با آن در سطح وجودشناختی برتری قرار می‌گیرد. کدروف در مقاله‌اش پیرامون طبقه‌بندی علوم، دیالکتیک را در رده نخست قرار می‌دهد. نه فقط از آن رو که به هر حال بایستی از یک علم شروع

1. Monnerot, p. 220

2. Scientisme

3. *Scientia reatrix*

4. Cesnokov, p. 367

5. Weltanschauung

کرد، بلکه بدان سبب که «علمی که سلسله تک‌خطی علوم با آن آغاز می‌شود، سیمای جهانشمول‌ترین علم، علم اساسی، علم آغازین را به خود می‌گیرد و خصلت تمامی شناخت علمی را معین می‌سازد»^۱. و در واقع احکام اساسی ماتریالیسم دیالکتیکی، در مقایسه با نتایج علوم از چنین برتری بهره‌مندند. همگان می‌پذیرند که برخی تبیین‌های علمی انگلس، اگرچه منسوخ، به هر حال کهنه شده است. با این‌همه، آموزه فلسفی موجود در دیالکتیک طبیعت، تمامی ارزش خود را نگاه داشته است. نمونه دیگری از همین برتری، مفهوم ماده است، بدانگونه که لنین پرورده است.

به همین سبب برخی انتقادگران مارکسیسم می‌اندیشند که این گفته‌ای موجه است که ماتریالیسم دیالکتیکی در اساس با پیش‌انگاره‌هایی^۲ متفاوت اما نه کمتر از هوسرل، ما را در مسیر فلسفه‌ای علمی قرار می‌دهد که چون دانش‌ها در یافت می‌شود. در نظر سیدنی هوک، ماتریالیسم دیالکتیکی «فلسفه اسطوره‌ای^۳ طبیعت را می‌آفریند و راه را بر آموزه‌ای از «حقیقت دوگانه» هموار می‌کند، یکی حقیقتی مشترک، علمی و نامقدس^۴، دیگری باطنی^۵، «دیالکتیکی و بسرتر»^۶. مختصر آنکه، ماتریالیسم دیالکتیکی در حال حاضر، یکی از میراث‌داران فلسفه طبیعی قرن نوزدهم است.

فیلسوفان شوروی از افشای ناتوانی اندیشمندان ماوراءالطبیعه که آنچه را که یگانه است از هم بیگانه می‌سازند، خودداری نمی‌ورزند. یکی فقط جریان علمی را می‌بیند و در همان هنگام دیگری فقط قریحه فلسفی را مشاهده می‌کند.

1. Kedrov [6], pp. 110-111

2. Présupposés

3. Mythique

4. Profane

5. Ésotérique

6. Wahl [2]

با این همه، مسلم به نظر می‌رسد که مسئولیت چنین برداشت‌هایی در نظریه‌ای معرفت‌شناختی ریشه دارد که آیین رسمی شوروی پرورده است. هر چند پیروی علم از فلسفه، بی‌گمان گزافه است، همکاری بسیار اندک است. و ما در این جا بر دلیل مصائبی که فلسفه شوروی بر علم تحمیل کرده، می‌رسیم. «تمایز برای وحدت» بسیار درست است. ولی این اصل روش‌شناختی، معنای کامل خود را نمی‌یابد مگر در چشم‌انداز «درجات دانش» آنگونه که در این نوشته آقای وال بیان شده است: «بدون وارد ساختن مفهوم سطوح [مختلف] واقعیت، نمی‌توانیم ارزش علم را دریابیم، یعنی این ارزش را در آن واحد، در قلمرو خود، عام و نسبت به واقعیت، خاص بشماریم»^۱. لیکن اصل روش‌شناختی فلسفه شوروی، سلسله‌مراتب سطوح گوناگون را به اندازه کافی نشان نمی‌دهد. به همین سبب آیین رسمی شوروی بر آن است که اصول فلسفه را اصول سازنده پرورش علمی بدانند، حال آنکه آن‌ها نباید هیچ‌گاه چیزی بیش از اصول سامان‌بخش باشند، یعنی اصولی که اندیشه را راهنمایی می‌کنند، بی‌آنکه در خود ساختار دانش دخالت نمایند. می‌توان گفت که به طور کلی، آیین رسمی شوروی درباره اهمیت فلسفه در پیشرفت علم زیاده‌وری می‌کند و سرانجام فعالیت علمی را با ژرف‌اندیشی فلسفی پیرامون علم، یکی می‌انگارد. به نظر آنان، دانشمند برای دانشمند شدن باید فرهنگ فلسفی فیلسوف علوم را دارا باشد^۲. مطلب زیر شاهد مثالی بر این نکته است: «ماتریالیسم دیالکتیکی در همه مراحل پژوهش علمی نقش هدایتگر را به عهده دارد؛ در آغاز، در تعیین‌گزینهش موضوع و روش علمی و نیز شیوه پیشبرد تجربه‌گری؛ در پایان، در پرداختن به بررسی‌های نظری و

1. Maritain, pp. 69-112; spécialement, p. 105

۲. اما دانشمندان شوروی موضع معرفت‌شناختی بسیار متفاوتی برمی‌گزینند و به تنگ آمدن از «وزنه وجودشناختی» مفاهیم واقعیت، علیت و غیره... که فیلسوف به آنان ابلاغ می‌کند، تن در نمی‌دهند.

نتیجه‌گیری از واقعیات گردآمده^۱. این نکته نشان می‌دهد که شکل‌هایی از «همکاری» وجود دارد که به همان خطرناکی صورت آشکارا اذعان‌شده «پیروی» است. آیین رسمی شوروی از آن رو به هدف اعلام‌شده خود نرسیده که برخوردی بسیار منفی در برابر مفهوم «پیروی» پیشه کرده است. پس از محو فلسفه‌های طبیعی، تمامی فیلسوفان به‌خوبی آگاهند که پیروی، آنگونه که ارسطو می‌توانسته در نظر داشته باشد و آنگونه که در نظام‌های سنتی مدنظر بوده، مفهوم اعتبارباخته‌ای است. با این‌همه، این مفهوم دربردارنده عنصر ارزشمندی است که باید آن را حفظ کرد: اندیشه «وضعیت فروتر»^۲ یا به تعبیر آقای وال «اندیشه سطوح [مختلف] واقعیت». گهگاه برخی اندیشه‌ورزان شوروی به درک این مفهوم بسیار نزدیک می‌شوند. ولی به سبب عدم دریافت روشن آن، به مفهوم «همکاری» بازمی‌گردند و می‌اندیشند که به این ترتیب، خودفرمائی ضروری علم را در مقابل فلسفه، بهتر تضمین می‌کنند. اما در واقع، عکس آن روی می‌دهد و تاریخ اندیشه شوروی شاهی بر این مدعا است. اگر علم و فلسفه فقط همکار باشند، و در نتیجه، در سطح افقی واحدی قرار داشته باشند، دانشمند که به ساختار موضوع خود توجه دارد، فلسفه را رها می‌کند. در نتیجه با واکنش فیلسوفانی روبه‌رو می‌شویم که یادآوری می‌کنند: «ماتریالیسم دیالکتیکی نقش راهنمای علوم را بر عهده دارد».

ممکن است این متناقض^۳ به نظر آید، ولی فقط در ظاهر چنین است: برای حفظ پیوند انداموار راستین میان علم و فلسفه، باید سطح افقی همکاری را کنار گذاشت و سطح عمودی سطوح ژرفاهای گوناگون را برگزید. وانگهی، اصلی روش شناختی که مارکسیست‌ها به آن استناد می‌ورزند - تمایز میان مقوله‌های عام و خاص - مستلزم روشن‌شدن مفهوم وضعیت فروتر است.

1. Platonov

2. Infraposition = زیر موقعیت.

3. Paradoxale

فصل سوم
تعريف مفهوم مقوله

ارائه تعریفی روشن و کامل از مفاهیم پایه‌ای، همواره برای اندیشه فلسفی، وظیفه دشواری است. اما برای اندیشه‌ای دیالکتیکی، یعنی برای اندیشه‌ای که خود را «باز» می‌داند، این کوشش تقریباً امکان‌پذیر می‌نماید. به همین سبب فیلسوفان شوروی اذعان دارند که باید به تعریفی تقریبی بسنده کرد. لنین بر حسب اتفاق به این موضوع می‌پردازد: «مقوله‌های اندیشه نه ابزار انسان، بلکه بیانگر انطباق با قوانین طبیعت و نیز انسان هستند»^۱. با این همه نزد «کلاسیک‌های» مارکسیسم، تدوین راستینی از مفهوم مقوله یافت نمی‌شود.

برای بررسی این موضوع دو شیوه وجود دارد: یا از جنبه معرفت‌شناختی، یا از جنبه‌ای بیشتر هستی‌شناختی. فرهنگ کوچک فلسفی که جنبه نخست را در بر دارد، تعریف زیر را ارائه می‌دهد: «ماتریالیسم، دیالکتیکی، مقوله‌ها را بازتاب کلی‌ترین و ضروری‌ترین جنبه‌های طبیعت و جامعه در شعور بشر می‌داند»^۲. توگارینوف در کار ارزشمندش پیرامون به‌هم‌پیوستگی مقوله‌های ماتریالیسم

1. Lenine [4], p. 74

2. *Krat kij filozofskij slovar'* (ed. fr), p. 64

دیالکتیکی به همین صورت می‌گوید: «مقوله‌های فلسفی مفاهیمی هستند که کلی‌ترین اشیا، خواص، جنبه‌ها و مناسبات واقعیت را نشان می‌دهند»^۱.

کسانی که به عرصه هستی‌شناختی توجه بیشتری دارند، و در نتیجه، پیچیدگی واقعیت را بیشتر به حساب می‌آورند، در تعریف خویش از مقوله‌ها، مفهوم پیوند و رابطه را وارد می‌سازند. «مقوله‌های دیالکتیک، پیوندها و رابطه‌های عام را بازتاب می‌دهند»^۲. گاک^۳ از این هم روشن‌تر بیان می‌دارد: «می‌توان مقوله‌های فلسفی را این‌گونه تعریف کرد: آن‌ها مفاهیمی هستند که صورت‌های فراگیر هستی، جنبه‌ها و مراحل پیوند عام و حرکت، نقاط گرهی در شبکه پدیده‌ها را بیان می‌کنند و در فرایند شناخت جهان عینی نقش درجات [مختلف] را بر عهده دارند»^۴.

نباید در پی یافتن کوچک‌ترین تقابلی میان این نویسندگان برآمد — آموزه مارکسیستی سطح هستی‌شناختی و سطح معرفت‌شناختی را جدایی‌ناپذیر می‌داند. گفتن اینکه مقوله‌ها، مفاهیمی کلی هستند، به هیچ وجه نافی آن نیست که این مفاهیم بیانگر موضوعاتی وابسته به هم باشند. اما مقتضیات تشریح مطلب، مستلزم بررسی جداگانه این دو ویژگی است که هر مقوله‌ای داراست: مفهوم عینی و عامی از یک شیء و نشان دادن به هم پیوستگی همه‌جانبه واقعیت. بنابراین ما، هماهنگ با نویسندگان شوروی، از جنبه معرفت‌شناختی می‌آغازیم.

۱. پیشینه‌های تاریخی

مسئله مقوله‌ها در جریان تاریخ اندیشه، راه‌حل‌های بسیار گوناگونی یافته است.

1. Tugarinov, p. 4

2. O'Filoso

3. I. Lenina, p. 132

4. Gak, p. 41

فیلسوفان شوروی، تحلیل‌هایی را که به نوعی پیام‌آور نظریه‌ای مختص آنان است از تحریف‌هایی که جز به این بن‌بست نمی‌رسند، جدا می‌کنند. از میان پیشاهنگان خود، از ارسطو و هگل یاد می‌کنند و بدین ترتیب در مسیر سنت انگلس گام می‌گذارند که نوشته است: «دو جریان فلسفی: جریان متافیزیکی با مقوله‌های جامدش، جریان دیالکتیکی (ارسطو و به‌ویژه هگل) با مقوله‌های سیالش...»^۱.

گورسکی معتقد است که ارسطو را همین شایستگی بس که نخستین فردی است که مسئله مقوله‌ها را بر مبنای تحلیل زبان مطرح ساخته است. اما خود را در چهارچوب مقوله‌های منطقی محدود نکرده است. مقوله‌های هستی‌شناختی را به طرز تمام و کمال و به شیوه‌ای ماتریالیستی بررسی کرده است.^۲ ارسطو استدلال‌های افلاطون را به نحو موفقیت‌آمیزی رد می‌کند، برخلاف او عام را بیرون از خاص تحقق نمی‌بخشد و «شکل اندیشه را از محتوای اندیشه جدا نمی‌سازد».^۳ «مقوله‌ها چیزی جز تقسیم‌های اولیه هستی، تقسیم‌های خود جهان عینی، نیستند... به نظر ارسطو، مقوله‌ها، مفاهیم، هستی را ایجاد نمی‌کنند؛ برعکس، این هستی است که در مقوله‌ها بیان می‌گردد».^۴

با این همه ارسطو مقوله‌های متفاوت هستی را بیش از حد از همدیگر جدا کرده است. و «شایستگی بی‌نظیر تدوین نظامی از مقوله‌ها که تابع و به‌هم‌پیوسته یکدیگر باشند و در یکدیگر گذر کنند» به هگل بازمی‌گردد.^۵ اما هرچند آموزه هگل پیرامون دیالکتیکی کردن مقوله‌ها، در نظر فیلسوفان

۱. Engels [2], p. 204 در *آنتی-دورنیک*، انگلس اذعان دارد «که ارسطو پیش از این شکل‌های ضروری‌تر اندیشه دیالکتیکی را بررسی کرده است» (ص. ۵۲).

2. Gorskij, p. 17

3. *Istorija filosofii*, t. I, p. 121

4. Rozentel' [2], p. 17

5. Gorskij, p. 18

شوروی، دستاوردی پرارزش است، ولی ایدالیسم او تمامی این رهاورد را از اساس تباه کرده است. هگل با عزیمت از همسانی^۱ هستی و اندیشه، نتیجه می‌گیرد: «همه چیز ایده است... به همین سبب محتوای مقوله‌ها در نظر هگل، تجلی حرکت ایده مطلق است که به ذات و بنیاد همه موجودات تبدیل می‌گردد»^۲. هگل به این ترتیب دچار اشتباه نقطه مقابل ایدالیسم ذهنی می‌شود، «او مقوله‌ها را از انسان، از ذهن جدا می‌کند و اعلام می‌دارد که آن‌ها به‌طور عینی بیرون از شعور بشر و مستقل از آن وجود دارند»^۳.

این مقاومت در برابر معرفت‌شناسی هگلی به‌آسانی درک‌شدنی است. اندیشه شوروی در تدوین مقوله‌ها، همانند تمامی دیگر مفاهیم یا صورت‌های معقول، خود را از دو خطای متقابل و به یک اندازه زیانبار، یعنی اندیشه ایدالیستی و اندیشه تجربه‌باور دور نگه می‌دارد: کاربرد خاص همان مبارزه در دو جبهه، که پیش از این نیز ذکر شد. اگر می‌بایست این امر را به همان دقت و موشکافی نویسندگان مارکسیست شرح دهیم، گزارشش چندین فصل را در بر می‌گرفت. اما در این جا به اساس آن بسنده می‌شود.

افلاطون و کانت، دو مؤلف ایدالیستند که بیش از همه از آنان نقل قول می‌شود. وجه مشترک آنان، تحقق بخشیدن و مطلق انگاشتن مقوله‌هاست. در نظر افلاطون، مقوله‌ها، مُثُل، جهان دومی را می‌سازند که یگانه جهان واقعی است. ایدالیسم ذهنی کانت مقوله‌ها را صورت‌های تهی فاهمه محسوب می‌دارد. «صورت‌ها و پیوندهای ضروری، کلی، عام، همانند علیت، قانون، ضرورت و غیره... ویژگیهای پیشینی^۴ فهم بشرند، یعنی مستقل از تجربه حسی

1. Identité

2. Rozenal[2], p. 28

3. Ibidem, p. 28

4. Apriori

هستند»^۱ با این همه در «زیبایی‌شناسی برین»^۲ عنصر ماتریالیستی اولیه‌ای وجود داشته، ولی کانت نتوانسته است آن را حفظ کند. در نتیجه راه‌حل دوگانه‌ای ارائه می‌کند و در مقوله‌ها، صورت را از محتوا، اساساً جدا می‌کند.^۳ یگانه فرجام این امر لاادریگری و ذهن‌باوری بوده است. آسموس می‌تواند به درستی بنویسد: «آموزه کانتی هم‌نهاد مقوله‌ها، خصلت ذهنی‌نمایی دارد. کانت از جنبه عینی مقوله‌ها به کلی غافل است و معنایشان را بدان حد کاهش می‌دهد که سرانجام چیزی جز محمول‌های^۴ منطقی‌عامیت^۵ و ضرورت نباشند»^۶.

بدین ترتیب فلسفه شوروی بر ایدئالیسم در تمامی اشکال گوناگونش، خرده می‌گیرد که عام را از خاص جدا می‌کند. پس ایدئالیسم معاصر در همان خط رئالیست‌های قرون وسطا قرار می‌گیرد و به همان صورت تأکید می‌ورزد که عام بیرون از خاص‌ها وجود دارد. با این کار، شناخت عقلانی را به‌نااروا از شناخت حسی جدا می‌کند. نقش انتزاع را در نمی‌یابد. آنچه آقای روزنتال درباره هگل می‌گوید، برای تمامی اشکال ایدئالیسم، صادق است: «او عام را از خاص بیرون نمی‌کشد، بلکه برعکس، خاص را از عام، از مفاهیم، از مقوله‌ها استنتاج می‌کند»^۷. و سرانجام آنکه هگل از آن رو به کژراهه رفته که دریافته است «امکان‌های ایدئالیسم = امکان‌های دین» در نخستین انتزاع اولیه نیز موجود است»^۸.

1. Ibidem, p. 26

2. Esthétique Transcendentale

۳. «با پذیرش اینکه شیء درخود، بیرون از ما، با تصورات ما منطبق است، کانت در هیأت ماتریالیستی سخن می‌گوید. اما با بیان دریافت‌ناپذیری، برین بودن و قراردادن آن در فراسو [جهان دیگر] کانت در هیأت ایدئالیستی سخن می‌گوید».

4. Prédicats

5. Generalité

6. Asmus [2], p. 47

7. Rozental [2], p. 28

8. Lenine [4], p. 289

لنین مسلماً قصد رد کردن انتزاع را نداشته است. کاملاً برعکس. و فیلسوفان شوروی با تمرکز حمله‌های خویش به روی شکل‌های چندگانه تجربه‌باوری، به وی وفادار می‌مانند. کاربرد ناشایست انتزاع که به ایدئالیسم منجر می‌شود، بدتر از رد هر نوع انتزاعی نیست که اندیشه را به درجا زدن در سطح تجربه‌باوری عامیانه محکوم می‌کند. آیین رسمی شوروی هم از تجربه‌باوران انگلیسی انتقاد می‌کند و هم از نویسندگان *دائرة المعارف فرانسه* و با شدت بیشتری به بنیانگذاران پوزیتیویسم منطقی معاصر می‌تازد.^۱

تجربه‌باوری، به سبب یکی از جنبه‌هایش، نگرشی والا است، چراکه برتری تجربه و شناخت حسی را می‌پذیرد. «عنصر مثبت و ارزشمند لاک، این باور عمیق بوده که بدون احساس‌ها^۲ و ادراکات محسوس^۳، شناخت اعیان امکان‌ناپذیر است؛ اعیانی که، به نظر این فیلسوف، مستقل از انسان وجود دارند»^۴. اما لاک تمامی پدیده شناخت را تنها به جنبه تجربی مشاهده موضوع فرو می‌کاهد. در نظر وی، مقوله‌ها، مفاهیم و صورت‌های معقول عام، واژه‌هایی بیش نیستند «فرآورده‌های مصنوعی خرد». «[آقای روزنتال می‌گوید] بی‌گمان "انسان درخود" را هیچ‌گاه احدی ندیده است؛ و مسلماً چنین انسانی اصلاً وجود خارجی ندارد". با این همه نباید چنین نتیجه گرفت که مفهوم "انسان" "انسان به‌طور کلی" واژه‌ای بیش نیست که هیچ واقعیت عینی‌ای را بیان نمی‌دارد»^۵. همانند هابز، تأکید ورزیدن بر اینکه مقوله‌ها، چیزی

۱. درباره انتقاد از پوزیتیویسم و تجربه‌باوری می‌توان به آثار این نویسندگان رجوع کرد:

Msveneradze, Gulyga, Kursanov

2. *Sensations*

3. *Perceptions*

4. Rozentel[2], p. 20

5. *Ibidem*, p. 21

جز نشانه‌ها، نام‌های تهی بی‌محتوای عینی نیستند، در حکم لغزیدن در نام‌باوری^۱ است.

می‌توان حدس زد که اندیشه شوروی چگونه با آغوش باز به پیشواز مکتب‌های گوناگون پوزیتیویسم منطقی خواهد شتاف! اگر مقوله‌ها و مفاهیم منطقی چیزی جز «بن‌انگاره‌ها^۲ و قوانین استنتاج^۳ که تصادفاً برگزیده شده‌اند» نیستند.^۴ (اصل تسامح^۵ کارناپ)، اگر مقوله‌های متافیزیک یکسره بی‌معنایند از آن رو که متافیزیک بر قضیه‌هایی پی‌افکنده شده که تحلیلی نیستند و اعتبارشان فقط به تعریف نمادهایی که متافیزیک در بر دارد، وابسته است^۶ («قراردادانگاری»^۷ آیر) پس در چنین اوضاعی مفاهیم عام و مقوله‌های ماتریالیسم علمی، همانند ماده، علیت، مکان، زمان و غیره... عاری از معنا هستند. ویتگنشتاین رساله منطقی-فلسفی خود را با این اندیشه به پایان می‌رساند: «درباره آنچه سخن نمی‌توان گفت باید سکوت اختیار کرد»^۸. فیلسوفان شوروی می‌گویند پس باید نتیجه گرفت که «مسئله وجود جهان عینی مستقل از شعور انسان در ردیف امور «بیان‌ناپذیر» قرار می‌گیرد و سرانجام به «مسئله‌ای کاذب» تبدیل می‌شود»^۹.

پوزیتیویسم منطقی هرچند قاطع‌تر از تجربه‌باوری سنتی است اما به هیچ رو ماهیت دیگری ندارد. این آموزه از همان خطا سرچشمه می‌گیرد. در بنیاد

-
1. Nominalisme
 2. postulats
 3. Inférence
 4. Carnap, p. v
 5. Tolerance
 6. Ayer, spécialement le chapitre II.
 7. Conventionalisme
 8. Wittgenstein, p. 107
 9. Rozental[2], pp. 33-34

اسلوب آن، برداشتی نام‌باور^۱ باز یافته می‌شود. مقوله‌ها و کلیات از هیچ نوع واقعیت عینی برخوردار نیستند. کلیت شناخت در ادراک حسی پناه می‌گیرد^۲. همه چیز به شکاکیت می‌انجامد. ماتریالیسم دیالکتیکی بر شکست عقل باوری ایدئالیستی و تجربه باوری پوزیتیویستی انگشت می‌گذارد. مقوله‌ها نه کلیات واقعی جدا از جزئیات موجودند، نه مفاهیمی صرف عاری از محتوای عینی. بلکه همان گونه که دیده‌ایم مقوله‌ها مفاهیم عینی و در عین حال مفاهیم عامند. بنابراین راه حل درست، مستلزم نظریه واقع‌گرا و دیالکتیکی شناخت حسی و شناخت عقلی است.

۲. انتزاع مقوله‌ها

حکم پیشینگی هستی بر اندیشه، ارزشی دوگانه دارد. در عرصه هستی شناختی بدان معناست که شعور از ماده‌ای سرچشمه می‌گیرد که خود شعور یکی از اشکال خاص وجود آن، و بی‌گمان شکلی ممتاز است، چون خاصیت ماده‌ای بسیار سازمان یافته است که به هر حال مادی باقی می‌ماند^۳.

در عرصه معرفت شناختی، این حکم، پیشینگی هستی بر شناخت را به ما یادآوری می‌کند که در اصل مشهور در ذهن انسان چیز دیگری نیست جز آنچه از پیش احساس شده، به خوبی بیان شده است. بنابراین واقع‌گرایی شناخت عقلی وابسته به واقع‌گرایی بنیادی شناخت حسی است. جای هیچ شگفتی نیست که فیلسوفان شوروی با دقت تمام به دفاع از درستی آن پردازند. نبردی را

1. Nominaliste

۲. «ایدالیسم جدید، این به اصطلاح پوزیتیویست‌های منطقی، معنی‌شناس و غیره، وقتی به ستایش ایدالیسم ذهنی و رد ذهنی-ایدالیستی انتزاع علمی، مفاهیم عام... می‌پردازند، هیچ دستاورد تازه‌ای ندارند... «رنالیسم» آنان همانند «رنالیسم» برکلی است و در اصل مطلقاً هیچ چیز دیگری دربر ندارد» (Rozenal' [2], p. 31).

3. Khaskhacikh, pp. 62-113

که دموکریست و ارسطو بر ضد شکاکان زمان خویش آغازیده بودند، فیلسوفان شوروی علیه فلسفه انتقادی^۱ معاصر ادامه می دهند. آن هم با همان استدلال‌ها. در این مورد بسیار مشخص، میان فلسفه‌ای رئالیستی - مثلاً مانند توماس‌گرایی - و ماتریالیسم دیالکتیکی وحدت نظر کاملی وجود دارد. فیلسوفان شوروی بر عنیت و واقع‌گرایی شناخت حسی پافشاری می‌کنند. اما با این همه از یاد نمی‌برند که همانا در همین سطح فرودست نیز پای شناخت در میان است و نه «ضبط» صرفاً مکانیکی و منفعل. کیفیات محسوس اشیا، صدا، رنگ، و مزه، در حقیقت خواص عینی اشیای مادی هستند، ولی نحوه موجودیت آن‌ها در حواس، متفاوت از نحوه موجودیتشان در اشیای عینی است. کوچک‌ترین احساس نیز از آن‌جا که نوعی شناخت است، یک جنبه عینی دارد و یک جنبه ذهنی. «شکل ذهنی دریافت‌های حسی و احساس‌های بشر به ساخت اندام حسی و وضعیت بدن انسان بستگی دارد. با این همه دریافت‌های حسی و صورت‌های ذهنی، بازتابگر محتوایی عینی هستند که نه به ساختار حواس وابسته است و نه به وضعیت بدن انسان و در یک کلام نه حتی به خود انسان»^۲. اشاره به این نکته ضروری است، چه مخالفان واقع‌گرایی پیوسته به یکی انگاشتن واقع‌گرایی و شیء‌باوری^۳ گرایش دارند.

«بازتاب»، «رونوشت»، «تابلو» و مثال دوربین عکاسی مسلماً کژفهمی را با خود به همراه داشتند. واژه بازتاب در زبان فرانسه کاملاً نامناسب است. در زبان

1. Criticisme

۲. *Ibidem*, p. 128، کشیش دوریس می‌پرسد که آیا در نظر فلسفه شوروی، داده شناخته شده، واقعیت عینی است یا فقط نسخه بدل محسوس آن. فیلسوفان لنینیست هرگز این مسئله را مطرح نساخته‌اند. اما به نظر می‌رسد که واقع‌گرایی آنان به دفاع از حکم دریافت بی‌واسطه بدون میانجی‌گری یک مفهوم عام می‌کشاندشان. کشیش دوریس چنین نظری ندارد (De Vries, pp. 35-37).

3. Chosisme

روس، البته Otrazenie نه فقط بازتاب‌کارپذیر (متفعل) (بازتاب همانند نتیجه) بلکه همچنین بازتاب-کارگر (فعال) (عمل بازتاب‌اندن) معنا می‌دهد^۱. وانگهی تمامی این مفاهیمی که رنگ و بویی بسیار مکانیستی دارند، اگر به معنای تحت‌اللفظیشان بسنده شود، فقط یک جنبه از مسئله شناخت را بیان می‌دارند. آن‌ها به زمان مشخصی برمی‌گردند، و به مجادلهٔ لنین با ایدآلیسم مربوط می‌شوند. لنین که مجبور بوده بر خصالت عینی شناخت تأکید ورزد، عنصر ذهنی و پویای کنش شناخت را دست‌کم موقتاً کم‌اهمیت می‌شمارد. دفترهای فلسفی بر این نکتهٔ آخر تأکید بیشتری دارد. ماتریالیسم و آمپیریوکریتیسیسم و دفترهای فلسفی کل جدایی‌ناپذیری را تشکیل می‌دهند. اندیشهٔ شوروی معاصر نیز این نکته را به خوبی دریافته است.

اینکه نظریهٔ بازتاب برداشتی مکانیستی نیست؛ اینکه شناخت عقلانی، کنش بی‌جان ادراکی بی‌حرکت - کلیشه‌عکاسی - نیست، با نظریهٔ مارکسیستی انتزاع بهتر فهمیده می‌شود. لنین در یادداشت‌هایش پیرامون منطق هگل دربارهٔ مفهوم می‌نویسد: «شناخت، بازتاب طبیعت به وسیلهٔ انسان است. اما این بازتابی ساده، بی‌واسطه و جامع نیست؛ این فرایند مبتنی است بر مجموعه‌ای از انتزاع‌ها، فرمول‌بندی‌ها، ساخت مفاهیم، قوانین و غیره...»^۲.

از حدود ده سال پیش تاکنون، شمار بررسی‌های پیرامون انتزاع به آن حد رسیده که دستیابی به برداشت دقیقی از اندیشهٔ شوروی را امکان‌پذیر سازد. انتزاع - اگر در چهارچوب علم اشتقاق باقی بمانیم - فرایندی است که طی آن ذهن، آنچه را در واقعیت به هم پیوسته است، جدا می‌کند. بر همین مبنا آندرتف این نخستین تعریف اسمی را ارائه می‌دهد: «انتزاع یعنی جداکردن یک یا چند خصوصیت از مجموعه‌ای از اشیا که اندیشهٔ آدمی با هدف بررسی بهتر آنها انجام می‌دهد»^۳. ذهن

۱. واژهٔ آلمانی «widerspiegelung» در صورت لزوم می‌تواند این دو معنا را دربرداشته باشد.

2. Lénine [4], p. 150

3. Andrev [1], p. 161

یک عامل را جدا می‌کند تا بتواند تمرکز عمیق‌تری روی آن داشته باشد. لحظه ضروری، نخستین لحظه تعقل که از شیوه تجزیه و ترکیب پیشی می‌گیرد.

اما بهتر است در مفهوم فعالیت انتزاعگرانه دقیق‌تر شویم. انتزاع یعنی برکشیدن خصوصیتی ویژه، صفت خاص چیزی که توجه ما را به نحو بخصوصی برانگیخته، از داده‌های احساس و ادراک حسی. «اغلب اوقات، اعیان و پدیده‌های خاص طبیعت، به دلیل ویژه‌ای، تأثیر زیادی بر انسان می‌گذارند و این امر طبعاً آدمی را مجبور می‌کند که توجهش را روی این صفت متمرکز سازد و تمامی دیگر صفات این شیء را در درجه دوم اهمیت قرار دهد»^۱. این ملاحظه ما را راهنمایی می‌کند و نشان می‌دهد که واقعیت، سطوح ژرفاهای گوناگونی را پیش روی آدمی قرار می‌دهد. انتزاع یعنی کشتی عقلانی که ذهن با آن تمامی قشرهای سطحی طبیعت را درمی‌نوردد تا به درک ژرفاهای آن برسد. در فرایند انتزاع، اندیشه در مسیری سه‌گانه حرکت می‌کند؛ و یا بهتر بگوییم، بدان سبب که این سه مرحله، جنبه‌هایی مکملند، اندیشه با پیش‌گرفتن راه‌های هم‌مقصد، هدف واحدی را دنبال می‌کند^۲.

واقعیت به هنگام برخورد مستقیم با آن، در نظر ما چونان انبوهی از پدیده‌ها و اشیای خاص بدون پیوند متقابل نمودار می‌گردد. نخستین وظیفه انتزاع عبارت است از کشف و آشکارسازی عنصر اساسی، چیزی که در پس ظواهر عرضی، عمیق‌ترین عنصر است و ماهیت موجودات را تشکیل می‌دهد و نشریه استواری آن را «ذات درونی» می‌نامند^۳. «ذات شیء «قانونمندی» درونی آن

1. Khaskhacikh, p. 151

۲. رجوع کنید به مطلب بسیار روشن آقای روزنتال: Rozental, pp. 303-306 که من خلاصه آزادی از آن ارائه می‌دهم و در مواقع لزوم با مطالب نویسندگان دیگر تکمیلش می‌کنم، (به‌ویژه مراجعه شود به: Govorkjan, pp. 54-59).

3. Osnovy, p. 116

است، آنچه که هست، یعنی عنصر اساسی و اصلی آن را می‌سازد»^۱. بنابراین انتزاع، امر ذاتی را از عرضی جدا می‌کند.

انتزاع، ژرفای هستی را به شیوه دیگری نیز آشکار می‌سازد. احساس آدمی چندگانگی دگرگون‌شونده‌ای را دریافت می‌کند. «نگرش مستقیم واقعیت این پندار را برمی‌انگیزد که واقعیت سرشار از تصادف است و همه چیز دستخوش دگرگونی‌ها و تبدلات تصادفی است و در این چرخش پدیده‌ها، هیچ چیز پابرجا و دیرپایی وجود ندارد»^۲. اندیشه به مدد انتزاع، در پس امر تصادفی، امر ضروری را مشاهده می‌کند.

سرانجام جنبه آخر که حاصل دو جنبه نخست است: «قوة انتزاع، قوة تعمیم است»^۳. احساس فقط وجودهای خاص، جنبه‌های فردی را می‌شناسد؛ در چندگانگی صرف محو می‌شود. ذهن می‌تواند خصوصیات عام و مشترک هر یک از افراد را بشناسد. «موجودات مادی، علاوه بر خصوصیات فردیشان که در احساس به ما عرضه می‌شود، بنیاد مشترکی نیز دارند»^۴. انتزاع کردن یعنی پی‌بردن به عام در خاص‌ها.

مارکس در کاپیتال نوشته است که تصویر ذهنی^۵ چیزی جز عنصر مادی «انتقال یافته و جای گرفته در مغز انسان» نیست^۶. تبیینی که فیلسوفان از این جایگزینی ارائه می‌دهند، کمابیش روشن می‌کند که به هیچ وجه

۱. Khaskhatikh, p. 148. ترجمه لفظ به لفظ «Zakonomernost» عبارت است از: انطباق با قانون. این مفهوم اغلب برای نشان دادن خصلت قانونمند در تحول موجودات به کار رفته است. در زبان آلمانی معادل «Gesetzma Bigkeit» وجود دارد که مناسب‌تر از معادل فرانسوی است.

2. Rosenthal, pp. 304-305

3. *Ibidem*, p. 305

4. Khaskhacikh, p. 148

5. Idéal

6. Marx [3], t.I, p. 29

رونوشت برداری مکانیکی و جامد موردنظر نیست. موضوع نوعی حفظ و حذف و ارتقای^۱ راستین ماده به ذهن در میان است؛ حفظ و حذف و ارتقایی که کار ذهنی است که روی داده‌های حواس کار می‌کند تا عام را از آن‌ها برکشد. حاصل انتزاع، صورت معقول، یا مقوله، و در یک کلام مفهوم کلی است. فلسفه شوروی بی‌گمان یکی از فلسفه‌های نادر معاصر است که «منازعه بر سر کلیات» را همچنان زنده نگاه داشته و راه‌حل نوع ارسطویی را برگزیده است. در نظر ارسطو، عام جدا از خاص وجود ندارد^۲. و آقای روزنتال نظر او را بازتاب می‌دهد: «در واقع عام، فقط در خاص و با خاص وجود دارد، چه، بیانگر جنبه‌ها و خواص همانند، ضروری و ذاتی اشیای خاص است»^۳. بدین ترتیب، در مقوله‌ها و مفاهیم عام باید دو عنصر را متمایز ساخت: از یک سو ماهیت شیء و از سوی دیگر، کلیت. ماهیت یا ذات فقط در خاص‌ها موجود است. علت کلیت، فقط با ذهن به وجود می‌آید. مشابهت میان ماتریالیسم دیالکتیکی و برخی مواضع مدرسی چنان نمایان است که عده‌ای از خاطر نشان ساختن آن خودداری نورزیده‌اند. استرووه «مارکس را با «رئالیست‌های» قرون وسطا که معتقد بودند مفاهیم به خودی خود، مستقل از پدیده‌ها وجود دارند مقایسه می‌کرد... استرووه نوشته است منظور آن است که، مقوله ارزش عینی چیزی جز نسخه بدل متافیزیکی مقوله قیمت نیست»^۴. کشیش و ترنه با رئالیست‌ها بلکه با توماس‌گرایان توازی برقرار می‌سازد^۵. این نکته از دید آقای پوپوف که

1. Aufhebung

2. Aristote [3], VI, 13, 1038 bII

3. Rosenthal, p. 333

4. *Ibidem*, p. 327

۵. «ماتریالیسم دیالکتیکی در زمینه نظریه شناخت، در مورد مفهوم و پیدایش مفهوم از طریق انتزاع، تا آنجا پیش می‌رود که حق امتیاز مکتب توماس‌گرایی را به خود اختصاص می‌دهد.» (Wetter, p. 637)

منطق‌شناس برجسته‌ای است، دور نمانده است. او در پاسخ می‌گوید: «توماس آکویناس سه نوع کل را متمایز می‌سازد: (۱) ante rem (کل به مثابه وجود اشیا در اندیشه خدا) (۲) in re (در اشیا) (۳) post rem (کل موجود در پس اشیا، یعنی در مفاهیم)... کسی که آشنایی مختصری با ماتریالیسم دیالکتیکی داشته باشد، می‌داند که فلسفه مارکسیستی وجود کل بیرون از اشیا را قبول ندارد و حتی این فلسفه افسانه‌ واهی سیاسی-مذهبی وجود کل در اندیشه خدا را رد می‌کند»^۱. اینکه بنیاد واپسین ذات‌ها، اندیشه الهی باشد یا نه مسلماً اهمیت تعیین‌کننده‌ای برای فلسفه دارد، ولی این نکته هیچ تغییری در مسئله شناخت‌شناسانه انتزاع مقوله‌های هستی ایجاد نمی‌کند.

اگر شناخت با واسطه‌ای را که به مقوله‌ها مستهی می‌گردد، جایگزین بی‌وساطتی دریافت حسی پرجنب‌وجوش شکل‌های گونه‌گون واقعیت کنیم، آیا بدین ترتیب باعث فروکاستن شناخت نمی‌شویم؟ آری، بی‌گمان شناخت انتزاعی، کم‌مایه‌تر و خشک‌تر به نظر می‌رسد. «اندیشه انتزاعی بی‌تردید از واقعیت دور می‌شود. این کاملاً درست است. ولی تنها برای شناخت بهتر واقعیت از آن دور می‌شود»^۲. مقوله‌ها هیچ‌گاه موضوع خود را به تمامی دربر نمی‌گیرند ولی طبیعت را بسیار عمیق‌تر و ژرف‌تر از حالتی درک می‌کنند که این طبیعت فقط به ادراک حسی درآمده باشد^۳. میان داده‌های حواس یا تصاویر ذهنی ما و مقوله‌ها، تفاوتی کیفی وجود دارد. اندیشه به عرصه دیگری تعلق دارد و مقوله‌هایی که اندیشه در قالب آن‌ها بیان می‌شود ماهیتی مغایر با تصاویر ذهنی دارند.

1. Popov, p. 136

2. Khasl'acikh, p. 155

۳. «بنابراین نیروی انتزاع در این امر نهفته که اندیشه به مدد آن، علت‌های بنیادین پدیده‌ها را کشف می‌کند و به همین وسیله آن‌ها را برای ما شناخت‌پذیر می‌سازد. به همین سبب است که انتزاع علمی، واقعیت را عمیق‌تر از مشاهده بی‌واسطه بازمی‌تاباند.» (Rosenthal, p. 303)

با این همه، اندیشه و فعالیت عقلانی فقط در پیوند با حس پذیری^۱ و ادراک حسی وجود دارد. هیچ مقوله کلی یا مفهومی نیست که از تصاویر ذهنی ناشی نشده باشد. «اندیشه انتزاعی جز داده‌های شناخت حسی بنیاد دیگری ندارد». اما تمایز کیفی به هیچ رو به معنای جدایی کامل نیست: «به همین سبب است که باید از «مطلق‌سازی» شناخت حسی یا شناخت عقلانی خودداری ورزید»^۲. این رابطه میان محسوس و معقول، یکی از جنبه‌های دیالکتیکی مهم شناخت است. این نکته مسلم است که فیلسوفان شوروی معتقدند که راه حل درستی برای این مسئله دشوار مقوله‌ها عرضه داشته‌اند. اما شاید اشاره به چند نکته انتقادی بیجا نباشد.

۳. «نظریه بازتاب» و تجربه‌باوری

مرلو-پونتی [در باب دیامات] این داوری را ارائه داده است: «معرفت‌شناسی پیش‌هگلی و حتی پیش-کانتی»^۳. و در نظر نویسنده «سوانح دیالکتیکی، این مشخصاً در حکم به رسمیت شناختن نوعی پیشرفت نبوده است. اما خواه برای ستایش و خواه برای نکوهش فیلسوفان شوروی باشد، هیچ کس انکار نمی‌کند که آنان مسئله شناخت و مقوله‌های اندیشه را به شیوه‌ای واقع‌گرایانه حل کرده‌اند. حکم پیشینگی هستی بر شناخت، جایگاهی که به «منازعه پیرامون کلیات» داده شده، نظریه انتزاع با رنگ و بویی آشکارا ارسطویی، این حکم که مقوله‌های اندیشه بازتاب واقعیتی فرامغزی هستند، تمامی این‌ها معرفت‌شناسی ماتریالیسم دیالکتیکی را در مسیر سنتی قرار می‌دهد که به هیچ رو و مدار ایدئالیسم پس-دکارتی نیست.

فلسفه شوروی بی‌تردید خود را میراث‌دار هگل می‌داند و می‌خواند. اما در

1. Sensibilité

2. Andreev [1], p. 153

3. Merleau-Ponty, p. 89

مورد نکتهٔ مشخص رابطهٔ هستی با شناخت و ماهیت مقوله‌ها نه فقط هیچ دینی به هگل ندارد، بلکه بسیار آگاهانه به تقابل با او می‌پردازد. و چگونه ممکن بود غیر از این باشد؟ اگر یک حکم کانونی در فلسفهٔ هگل وجود داشته باشد، هرآینه همسانی هستی و اندیشه، ذهن و عین است. اگر طبیعت بیرون از معرفت^۱ (و نه دیگر معرفت) می‌بود، اگر شناخت، استناد به نوعی تعالی را ایجاب می‌کرد، می‌بایستی گفت که دیالکتیک عبارت است از گفتار پیرامون شیء. اما دیالکتیک در مقام آگاهی، آگاهی از خود است. یک فلسفهٔ فهم، همانند فلسفهٔ کانت نمی‌تواند تقابل میان صورت و محتوا را پشت سر بگذارد. هگل از عقل در برابر حمله‌های نقد کانتی دفاع می‌کند و می‌اندیشد که به دفع تخاصم میان محتوای خاص و صورت انتزاعی پرداخته است، چراکه معرفت در عین حال هم خود است و هم دیگر خود.

اما ماتریالیسم دیالکتیکی در نحوهٔ طرح مسئلهٔ شناخت، از سطح عقل به سطح فهم سقوط می‌کند^۲. و تازه نه به سوی فهم کانتی و مقوله‌های پیشینش، بلکه به سوی ارسطو یا حتی دموکریتوس روی می‌آورد و پاره‌ای از احکام ارسطو را می‌پذیرد: «حس باوری^۳ ماتریالیستی» ارسطو، برداشتنش از مقوله‌های هستی و غیره... اما نظریهٔ اتحاد هیولی و صورت^۴، نظریهٔ عناصر چهارگانه، طبیعت غایتمند و هشتمین کتاب طبیعیات احکامی هستند که اندیشهٔ شوروی ناپذیرفتنی می‌داند^۵.

1. Logos

۲. اگر ماتریالیسم دیالکتیکی، جایگاه گسترده‌ای به عقل می‌دهد، این صرفاً در چشم‌اندازی واقع‌گرایانه است، یعنی تا جایی که عقل بشر، در مقام اصل قیاس و استقرار، تجزیه و ترکیب، قوهٔ گفتار می‌باشد.

3. Sensualisme

4. Hylemorphisme

5. *CF. Istorija filosofil*, t.i, pp. 112-129

تاریخ فلسفه جدیدی که هم‌اینک زیر چاپ است، تقریباً صفحاتی مساوی را به دموکریتوس و ارسطو اختصاص داده است. و این برای پافشاری بر صحت تحلیل‌های دموکریتوس از مسئله شناخت است. «دموکریتوس خدمت عظیمی به فلسفه کرده است. او به‌ویژه نظریه شناخت را بسط داده، مسئله موضوع شناخت و نقش احساس را در مقام منشأ آگاهی و مسئله شناخت طبیعت را به شیوه‌ای ماتریالیستی طرح و حل کرده است»^۱. پس از بیان موضع دموکریتوس پیرامون دو شکل شناخت، یکی ناپاکزاد^۲ (یا تیره = شناخت حسی) و دیگری پاکزاد^۳ (یا اصیل = شناخت عقلانی) و پس از نشان‌دادن اینکه این دو شناخت، هرچند از هم متمایزند، اما با هم متضاد نیستند، چه، شناخت عقلانی، منشأ و توجیه خود را از شناخت حسی می‌گیرد، نویسنده به این نتیجه می‌رسد که «دموکریتوس نظریه شناخت را به بهترین شکلی بیان کرده است»^۴.

بنابراین از منابع رسمی و احکام اعلام‌شده فلسفه شوروی چنین برمی‌آید که این فلسفه‌ای واقع‌گراست. و انتقادهایی که به آن گرفته می‌شود، و نیش‌هایی که به آن زده می‌شود، همان‌هایی است که اغلب در گذشته علیه معرفت‌شناسی‌های واقع‌گرا به کار می‌رفته است. انتقادهایی که از طرفی در این ایراد بنیادین متمرکز می‌شوند: اگر مفاهیم ما بازتاب و رونوشتند، چگونه می‌توانیم خصلت عینی آن‌ها را اثبات کنیم؟ از آنجا که رونوشت، همان اصل نیست، با چه معیاری می‌توان اعلام کرد که رونوشت برابر اصل است؟^۵ و نتیجه

1. *Ibidem*, p. 99

2. Batarde

3. Genuine

4. *Ibidem*, p. 99

۵. «وقتی بازتابی بدید می‌آید، چه کسی تعیین می‌کند که این بازتاب درست است؟ (زیرا امکان بروز بازتابهای نادرست نیز وجود دارد) چه کسی اصل و کپی را مقایسه می‌کند؟ در مورد بازتابهای آینه‌ای، تنها بیننده‌ای می‌تواند این مقایسه را انجام دهد که به هیچ یک از ...»

گرفته می‌شود که واقع‌گرایی، بدان سبب که از قبول این نکته خودداری می‌ورزد که آزمونگر، بخشی از نظام آزمونی است^۱، باید به شک‌باوری منتهی شود^۲. تاریخ این را تأیید می‌کند که نگرشی واقع‌گرا که بد درک شده می‌تواند آغازگاه نگرشی شکاکانه باشد. آقای سارتر می‌نویسد: «باید که آزمونگر به آزمون تعلق داشته باشد. اما مارکسیسم نیک آگاه است که شناخت، کنش حیاتی ذهن است، کنشی عقلانی که در آن، ذهن و عین، یکی بیش نیستند. و به‌علاوه، نگاهی جهت‌دار، و شناختی است که دامنه و حقوق خویش را معین می‌کند، چراکه خود را شناختی انسانی می‌داند، یعنی شناختی که در داده‌های حسی ریشه دارد و به همین سبب، نه تنها از جهان جدا نمی‌گردد، بلکه خود را پیوسته به جهان می‌داند و احساس می‌کند. معرفت‌شناسی دکارت («اندیشه-تابلوها»ی او) چه بسا به نوعی «شناخت-بدل» منجر شود. اما به نظر ما این انتقاد بر ماتریالیسم دیالکتیک وارد نیست. البته جای شگفتی است که فلسفه شوروی بیش از این بر قصدمندی^۳ شناخت پافشاری نمی‌کند. می‌دانیم که این مفهوم قصد داشتن برای معرفت‌شناسی واقع‌گرا در تبیین ماهیت عمل شناخت و مقوله‌های ذهن چه برگ برنده‌ای است. خود هوسرل نیز آن را به نحو ثمربخشی به کار برده است. این بدان معنا نیست که این مفهوم به طور ضمنی در اندیشه شوروی وجود ندارد، بلکه خود این مفهوم به قدر کفایت بسط داده نشده است^۴. می‌توان بر ناروشنی دیگری نیز انگشت گذاشت. بدون تدوین اصل افراد^۵،

→ این دو [کپی و اصل] وابستگی ندارد (Moog, p. 82).

1. Sartre, t. 1, p. 30, note 1

2. Merleau-Ponty, p. 91

3. Intentionnalite

۴. فیلسوفان شوروی بر یکی از جنبه‌های شناخت (بازتاب-رونوشت) بیش از حد و بر جنبه‌دیگر و نه کم‌اهمیت‌تر آن، نگرش قصدمند کمتر از حد لزوم پافشاری می‌کنند.

5. Individuation

نظریهٔ انتزاع وجود نخواهد داشت. از آنجا که عمل انتزاع، عبارتست از برکشیدن عام از فردی، باید آنچه فردیت را امکان‌پذیر می‌سازد، توضیح داد. ارسطو در انتزاع، دریافت نوعی صورتِ جدا از شرایطِ افرادسازی را که ناشی از ماده‌اند، مشاهده می‌کند. مارکسیسم شوروی نمی‌تواند این خط را دنبال کند: در نظر این آیین، ماده عبارت است از تمامیتِ واقعیت. پس باید در پی چیز دیگری برآمد. می‌توان به‌درستی تمام بر ادعای تجربه‌باوری به فروکاستن وجود به آنچه لمس‌کردنی، دست‌کشیدنی، و دیدنی باشد، تاخت، چه هرچند دادهٔ انتزاعی، دیدنی نیست، ولی از واقعی بودنش هیچ کاسته نمی‌شود.^۱ اما اگر حس، عنصری واقعی را دریابد و اگر ذهن هم به عنصری واقعی برسد (که امر محسوس نیست) نباید نتیجه گرفت که جهان از دو اصل هستی‌شناختی جداگانه تشکیل می‌شود. باید آشکارا ادغان داشت که تبیین‌های فلسفی شوروی این مسئله را بی‌پاسخ می‌گذارند. از همین رو، نظریهٔ انتزاع از این کمبود آسیب می‌بیند. و برخی از انتقادگران خود را در این نتیجه‌گیری مجاز می‌دانند که چنین نظریه‌ای به قدر کافی از انواع تجربه‌باوری‌های نیافته است.^۲ اما این کمبود را اندیشهٔ شوروی می‌توانسته است برطرف کند، چراکه این اندیشه تأکید می‌ورزد که انتزاع، تعمیمی است که هدفش روشن ساختن چیزی است که هنوز در حواس روشن نشده است. به همین رو، بر سر این نکته نیست که ما با مارکسیسم رسمی به مخالفت برخوایم خواست.

بنابراین، مقوله‌های بنیادی اندیشه همانند علیت، غایت‌مندی، ذات و غیره... مفاهیم عینی‌کیفیّتاً متمایزی از انگاره‌های ذهنی هستند. اما هنوز نکتهٔ مهمی باقی می‌ماند که باید بدان پاسخ داد: ضرورت [موجود در] تمامی این مفاهیم، از چه خصیلتی برخوردار است؟ آیا ضرورتی منطقی، مبتنی بر دریافت بی‌واسطهٔ دادهٔ عینی است، یا برعکس، ضرورتی تاریخی، و در

1. Rosenthal, p. 331

2. De Vries, p. 50

نتیجه وابسته به تکرار تجربه است؟ این همان مسئلهٔ درستی شناخت ما از جهان است.

فیلسوفان شوروی مبلّغ نظریه‌ای هستند که شگفتی آور است و به یقین، در تقابل با گرایش واقع‌گرای آنان است. آنان نخست یادآوری می‌کنند که انسان حاصل تاریخی فرایند تحول طولانی است. پرداختن به جزئیات این امر بی‌فایده است. وانگهی این همان حکم بسیار معروف است: در ذهن انسان چیز دیگری جز آنچه از پیش احساس شده باشد، نیست. این به معنای رد هر نوع مقولهٔ پیشینی است.^۱ «بدین ترتیب، تمامی مفاهیم، اصول بدیهی، صورت‌های معقول و سایر اصول بنیادینی که هر اثبات علمی بر آن متکی است، سرانجام در تجربه، کردار، عمل اجتماعی و نیازهای اجتماعی افراد، ریشه دارد»^۲. و آنگاه نتیجه‌گیری می‌شود که ارزش و ضرورت تمامی این مفاهیم، بنیادی چیز چندگانگی تجربه‌های انجام‌گرفته در طی زمان ندارد. آقای آندرتف که به تفصیل به این موضوع پرداخته است، می‌نویسد: «این وابستگی میان مفاهیم یا مقوله‌ها و جهان واقعی، پیوسته باز یافته می‌شود و قانون تکامل همه نظریه‌های علمی است. به همین سبب این انتزاعات به خودی خود، بدیهی اند چراکه عمل انسان در جریان گذار تاریخی طولانی، قانونمندی جهان عینی را در اندیشهٔ بشر به شکل صورت‌های منطقی قوانین و غیره، بازتابانیده است... و این مفاهیم در پی میلیون‌ها بار تکرار، به ثبات دست یافته و بدین سان خصلت خود-بدیهی پیدا کرده‌اند».

نویسندهٔ دیگری بیان می‌دارد که به مدد عمل بشر پیوند میان اشیا و شعور، گام به گام برقرار می‌شود.^۳ بنابراین برهان‌آوری شوروی دو حکم را پی می‌گیرد. از یک سو، تأکید بر خصلت ضروری و عینی قوانین طبیعت در برابر همهٔ اشکال

۱. در اصل: «رد هر نوع پیشینی‌انگاری مقوله‌ای» (Apriorisme Categorial).

2. Andreev [1], p. 199

3. Savinov, p. 90

علم باوری، و از سوی دیگر تأکید بر ارزش هستی‌شناختی اصل علیت در برابر هیوم. اما بی‌درنگ می‌افزاید که یقین شناخت من (از ضرورت عینی) جهان، یکسره بر عادت پی افکنده شده است؛ البته نه بر عادت روانی فردی، بلکه بر عادت تاریخی: تجربه نیاکان. بدین ترتیب اندیشه شوروی به این مطلب لنین که جا دارد به تمامی نقل شود، وفادار می‌ماند: «قیاس عمل». در نظر هگل، عمل، یا پراتیک، یک «قیاس منطقی، یا صورتی منطقی است. و این درست است! البته نه بدین معنا که هستی دیگر صورت منطقی، عمل انسان است (= ایدئالیسم مطلق) بلکه برعکس، بدین معنا که پراتیک میلیاردها بار تکرار شده انسان به شکل صورت‌های منطقی در شعور نقش می‌بندد. این صورت‌ها، دقیقاً (و صرفاً) بر مبنای این تکرار شمارش‌ناپذیر، استحکام پیشداوری و خصلتی بدیهی را به خود می‌گیرند»^۱.

از آن رو «دقیقاً و صرفاً» که لنین نیک آگاه است چه می‌خواهد بگوید. چه بسا بخواهند به روشنگری بپردازند و تفسیری صحیح ارائه دهند تا از زبان ماتریالیسم دیالکتیکی بگویند که آری، تجربه نسل‌های پیشین، مصالح فرهنگ (اصول بدیهی، مقوله‌هایی) را منتقل می‌سازد که پرورش شخصی را ساده می‌کنند؛ ولی شخص منفرد می‌تواند به خوبی تمام، درجا و بی‌درنگ، اعتبار منطقی چنین اصولی بدیهی یا مقوله‌ها را بدون هیچ استنادی به تجربه دیگران دریابد. فیلسوفان شوروی این تفسیر را بسیار قاطعانه رد می‌کنند. چنین تفسیری یکی از احکام اساسی مارکسیسم-لنینیسم را که می‌گوید «امر منطقی به تاریخی فروکاسته می‌شود» درهم می‌شکند^۲. فلسفه شوروی در برابر دوراهی زیر قرار می‌گیرد: یا پیشینگی منطقی بر تاریخی را بپذیرد و یا برعکس، منطقی را به تاریخی احاله دهد. اما اگر تاریخی را برمی‌گزیند و اگر اعلام می‌دارد که ضرورت

1. Lenine [4], p. 278

۲. «انطباق «منطقی» با تاریخی بر مبنای نظریه ماتریالیستی بازتاب پی افکنده شده و اصل آغازین منطق مارکسیسم-لنینیسم است» (Il'enkov[3], p. 343).

تمامی شناخت‌های ما به «تکرار» وابسته است، آنگاه فلسفه شوروی گرفتار همان چیزی می‌شود که خود «مرداب تجربه‌باوری» می‌نامد و فقط تجربه‌باوری تاریخی را جایگزین تجربه‌باوری روانشناختی هیوم می‌کند. مبارزه با هیوم و گفتن اینکه علیت طبیعت مبنایی هستی‌شناختی دارد، به چه کار می‌آید وقتی در عین حال گفته شود که این داوری هیچ ارزش درونداتی ندارد؟ نکته دوم، ناقص گفته نخست است!

گذشته از این، فلسفه شوروی هنگامی که در پی محکوم کردن ادعاهای اندیشه منطقی برمی‌آید جایگاهی زیاده از حد زیبا برای خود قائل می‌شود. استدلالش به ترتیب زیر است: یا تجربه، یا امر پیشینی [مفهوم پیش از تجربه]. در واقع، بداهت اصول متعارف و مقوله‌ها و ضرورتشان یا به خصلت پیشینی آن‌ها وابسته است، یا به تجربه. و در ادامه می‌گویند که پیشینی آن چیزی است که بدون هیچ استنادی به جهان واقعی از ذهن بشر برگرفته شده، چیزی که با به اصطلاح ساختی از اندیشه مقدم بر هر تجربه‌ای انطباق دارد. چنین پیشینی‌ای، ایدئالیسم کانتی است. پس باقی می‌ماند بنیان دیگر، تجربه. اما تجربه همان گونه که پیش از این دیدیم، فقط با تکرار به بداهت‌آفرینی دست می‌زند.

اما این تقابل دوگانه، مسئله انتزاع و خصلت منطقی و ضروری اندیشه و اصول بدیهی و مقوله‌های آن را بیش از حد ساده می‌سازد. ما فکر می‌کنیم که در واقع هیچ مفهوم یا مقوله‌ای در ذهن یافت نمی‌تواند بشود که حاصل حواس نباشد. لیکن ذهن به یاری انتزاع، به معقولیت موجود در داده‌های تجربه پی می‌برد و آن را بی‌واسطه دریافت می‌دارد. بنابراین هنگامی که می‌گوییم یک اصل، بداهت منطقی بی‌واسطه دارد و در پرتو عقل ما، صرفاً بر مبنای فهم حدها، شناخته شده است، این بدان معناست که این اصل بدون «حد وسط» شناخته شده است، نه بدون کمک حواس. بدین ترتیب پیوندی «دیالکتیکی» را

تعریف مفهوم مقوله ۷۱

میان تجربه و [عامل] منطقی حفظ می‌کنیم، بسی آنکه خود-بدها هستی اندیشه منطقی را به تجربه، گیرم تجربه تاریخی، فروکاسته باشیم.

اگر اندیشه شوروی این تفسیر را پی می‌گرفت، می‌بایست از فروکاستن منطقی به تاریخی دست بکشد. اما در این حال اندیشه واقع‌گرا آن را به جایی رهسپار می‌ساخت که نمی‌خواست در آن گام بگذارد. اگر منطقی از تجربی فراتر می‌گذرد، از آن رو است که مفهوم، زمان و مکان - مقوله‌های پیوسته به ذات «عامل طبیعی» - را کنار می‌گذارد. در نتیجه مقوله‌های اندیشه دامن‌های استعلایی (برتر از حواس و تجربه) پیدا می‌کنند و این امر آیین رسمی شوروی را به تجدید نظر در استنتاج‌های رساله‌های منطقی‌ش وا خواهد داشت؛ «دربارۀ نفس» ارسطو نشان می‌دهد که تبیین‌های «امر روانی» که در درسنامه‌های روانشناسی شوروی موجود است، تا چه اندازه نامطمئن و ناکافی است؛ و جای آن دارد که پرسیده شود آیا نوعی «متافیزیک» نباید به اتمام بنای دانش برخیزد. فیلسوفان شوروی بنابراین ترجیح می‌دهند بگویند که هر «واقع‌گرایی» که کاملاً «ماتریالیستی» نباشد، نوعی «ایدالیسم» است، بسی توجه به آنکه چنین حکمی حاکی از «تجربه‌باوری» است.

فصل چہارم
دیالکتیک مقولہ‌ها

به مدد میانجیگری مقوله‌ها، هستی عینی جهان در اندیشه بشر منعکس می‌شود. هر مقوله خاصی بیانگر جنبه‌ای از واقعیت عینی است. این بخش‌بندی موجه است، چراکه نشانه‌ها و خصوصیات که ذهن انتزاع می‌کند، در واقعیت از استقلال نسبی برخوردارند. اما این بخش‌بندی کافی نیست چه واقعیت [مجموعه] به هم پیوسته‌ای را تشکیل می‌دهد. اشتباه اندیشه متافیزیکی دقیقاً در این بوده که جهان را سلسله‌ای از پدیده‌های کنارهم نهاده شده و بدون پیوند انداموار محسوب می‌کرده است. به همین رو، آن مونادهایی^۱ که لایبنیتس «بی‌در و پسنجره» می‌خوانده، در خود محصور بودند. این انزواگری^۲ هستی‌شناختی آن‌گاه با انزواگری معرفت‌شناختی همراه می‌شده است. هر مقوله‌ای با تعریف موضوعش، خود را هم تعریف می‌کرده است. میان مقوله‌ها هیچ پیوندی، هیچ رابطه‌ای وجود نداشته است. ارسطو هم نوع‌گذار انواع را رد

۱. Monade، جوهر ساده، و فعال و تقسیم‌ناپذیری که همه موجودات از آن ساخته شده‌اند.

کرده است.^۱ هگل نخستین کسی است که به دیالکتیکی ساختن مقوله‌ها پرداخته و این پیشروی بزرگی بوده است: «به نظر لنین، شایستگی عظیم هگل در آن است که از خلال عرفان‌بافی و صفحاتی پر از فضل‌فروشی میان‌تهی، اندیشه‌ای اساسی - به قول لنین نبوغ‌آسا - به منطق راه می‌یابد: اندیشهٔ پیوندِ عام همه چیز با همه چیز و بازتاب این پیوند در مفاهیم منطقی»^۲. بنابراین فیلسوفان شوروی در نظر دارند بینش عظیم هگلی پیرامونِ خصلتِ دیالکتیکی مقوله‌ها را دنبال کنند. اما هم‌اکنون نیز می‌توان پیش‌بینی کرد که چه دشواری‌هایی در انتظارشان است! در فصل گذشته یادآور شدیم که معرفت‌شناسی شوروی از طرح مسئلهٔ شناخت در چشم‌اندازی انتقادی خودداری می‌ورزد و نظریه‌ای واقع‌گرا را سرسختانه برمی‌گزیند. اکنون ادعای همراهی با هگل را مطرح می‌سازد، چه معتقد است که «هستهٔ عقلایی» روشِ هگل، دقیقاً همان خصلتِ دیالکتیکی مقوله‌هاست. بی‌درنگ اضافه کنیم که فیلسوفان شوروی به دو گروه تقسیم می‌شوند: کسانی که می‌اندیشند با انجام تغییر مکانِ ماتریالیستیِ موضوعاتِ هگلی می‌توانند «مقوله‌ها را دیالکتیکی کنند»؛ و کسانی که حتی به اندیشه درآمدنِ چنین تغییر مکانی را یکسره و به کلی رد می‌کنند. با این همه اگر گروه اخیر از دیالکتیکِ مقوله‌ها سخن می‌گویند، بدان سبب است که برای واژهٔ «دیالکتیک» معنایی قائل می‌شوند که هر معرفت‌شناسی واقع‌گرایی می‌تواند آن را پذیرا گردد.

۱. دیالکتیک مقوله‌ها

دیالکتیک مقوله‌ها! اما کلمهٔ دیالکتیک وقتی فیلسوفان شوروی آن را در عرصهٔ شناخت به کار می‌برند، چه معنایی دارد؟ این مفهوم چنان پربار و گسترده است و ذهن را به مسیرهایی چنان گوناگون هدایت می‌کند که معلوم نیست چگونه

1. Aristotef[2], III, 1, 200 b34; [1] 9, 1o65b8; [3] 1o54b29, 1o57 a 26.

2. Rosenthal, pp. 435-436

باید آن را روشن کرد. با این همه، گرایش مسلطی در اندیشهٔ مارکسیستی نمودار می‌گردد، گرایشی که مسئلهٔ دیالکتیک مقوله‌ها را به «مفهوم انضمامی»^۱ پیوند می‌دهد.

الف. مفهوم انضمامی

این اندیشه که مفهوم انضمامی، مسئلهٔ اساسی اندیشهٔ دیالکتیکی است، خاستگاه هگلی دارد و فیلسوفان شوروی بدان آگاهند. اوفسیانیکوف پس از افشای ایدآلیسم هگل، می‌نویسد: «با این همه کوشش هگل برای ارزیابی مقوله‌ها بر مبنای محتوای آن‌ها، اهمیت عظیمی برای منطق دیالکتیکی دارد»^۲. در نظر هگل، مفهوم انضمامی بیانگر تلاش فلسفه‌ای انتقادی است که می‌خواهد از مفهوم ارسطویی انتزاع درگذرد. بنابراین کوششی است برای اندیشیدن به هم نهاد عام و خاص: هم نهادی که دقیقاً همان مفهوم انضمامی است. فلسفهٔ شوروی با برگرفتن این موضع، تمایز میان مفاهیم عام، خاص و فردی را هم باز می‌شناسد. اما این مفاهیم معنایی کاملاً متفاوت می‌یابند، چراکه به مسئلهٔ انتزاع - آن‌گونه که در فصل پیشین تشریح کردیم - مربوط می‌شوند^۳. مفهوم عام، مفهومی کلی است که از امور فردی موجود انتزاع شده است. مفهوم خاص همانند مفهومی رده‌ای یا نوعی - به معنایی که زیست‌شناسان برای این واژه‌ها قائلند - معرفی می‌شود. به همین رو این درخت قان مفهومی خاص است چراکه از دیگر درخت‌های منفرد قان منتزاع شده بی‌آنکه عامیت مفهوم درخت را داشته باشد. بنابراین برای درک آنچه آیین رسمی شوروی از مفهوم انضمامی در نظر

1. Concept concret

2. Ovsjannikov, p. 135

۳. اسپیه (Spaier) در اندیشهٔ انضمامی، اندیشه‌ای را می‌بیند که تمامی معنای خود را از تصاویر ذهنی برمی‌کشد. فلسفهٔ شوروی دقیقاً به سبب نظریهٔ انتزاعش، برخلاف تمایل اسپیه عقلانیت نهفته در اندیشه را به عقلانیت موجود در تصاویر ذهنی صرف فرو نمی‌کاهد.

دارد، نباید به سوی هگل روی آورد. و به علاوه، فیلسوفان شوروی آشکارا به مارکس استناد می‌کنند. مارکس در تمسح در نقد اقتصاد سیاسی می‌اندیشد که دو روش ممکن برای بررسی هر مسئله‌ای وجود دارد. یا حرکت از [امر] انضمامی و سپس در پی بررسی‌های پیاپی، رسیده به تعین‌های بیش از پیش روشن. در این حال «... به مفاهیمی بیش از پیش ساده می‌رسیم؛ از مفهوم مجازی به انتزاعاتی بیش از پیش ظریف گذر می‌کنیم تا جایی که به ساده‌ترین تعین‌ها برسیم»^۱. روش دیگر، تنها روشی که در نظر مارکس معتبر است، روشی است که روش ارتقا از انتزاعی به انضمامی می‌نامند. بر طبق این اسلوب، ذهن از ابتدایی‌ترین تعین‌های انتزاعی به تعین‌های بیش از پیش مشخص می‌رسد و بدین ترتیب واقعیت را با تمامی غنا و جامعیتش در اندیشه بازسازی می‌کند. مفهومی که بدین سان حاصل می‌شود، مفهوم انضمامی است که مارکس تعریف زیر را از آن ارائه می‌دهد: انضمامی از این رو انضمامی است که هم نهاد تعیین‌های بسیار و در نتیجه، وحدت در کثرت است. به همین سبب است که در اندیشه به مثابه فرایند هم نهاد، به مثابه نتیجه نمودار می‌شود و نه چونان نقطه عزیمت، هر چند نقطه عزیمت حقیقی و بنابراین نقطه عزیمت مشاهده بی‌واسطه و تصور ذهنی ما باشد»^۲.

این متن بسیار پیچیده است و خود فیلسوفان شوروی هم تفسیرهای متفاوتی از آن ارائه می‌دهند، آقای ایلنکوف در مقاله‌ای که به «دیالکتیک انتزاعی و انضمامی در شناخت» اختصاص یافته، نتیجه می‌گیرد که در نظر مارکس، انتزاعی، نقطه عزیمت شناخت است و بنابراین هر کوششی برای ارتقا از انضمامی به انتزاعی ضد مارکسیستی است.^۳

با این همه، اغلب فیلسوفان با این تفسیر مخالفند و برداشت دیگری از این

1. Marx [4], p. 164

2. *Ibidem*, p. 165

3. Il'enkov [1], p. 52

نوشته ارائه می‌دهند. آنان قبول دارند که مارکس در سرمایه، الگوی پیشنهادی اینلنکو را دنبال می‌کند. اما می‌گویند این بدان سبب است که مارکس در آغاز به تحقیق اولیه‌ای پیرامون موضوعات مورد بحث پرداخته تا نه فقط آنان را منظم کند بلکه ارتقای راستین انضمامی به انتزاعی را انجام دهد.^۱ آنان نتیجه می‌گیرند که مفهوم انضمامی به دست نمی‌آید مگر در پایان اقدامی دوگانه: اقدامی که در مرحله نخست از انضمامی محسوس به انتزاعی معقول می‌رود؛ و در مرحله دوم از انتزاعی معقول به انضمامی معقول. بنابراین فرایند دیالکتیکی شناخت در میان دو «انضمامی» قرار می‌گیرد که در یک سطح قرار ندارند. آقای روزنتال مجموعه روش شناخت را این‌گونه تعریف می‌کند: «... حرکت اندیشه که از انضمامی در ادراک حسی به انتزاعی و از انتزاعی، مجدداً به انضمامی می‌رود ولی این بار بر پایه جدید و برتری قرار می‌گیرد»^۲. و نشریه اسنوی مشخص می‌سازد: «ولی این نه بازگشتی به انضمامی محسوس بلکه بازآفرینی انضمامی در اندیشه، برترین شکل آگاهی است»^۳. بنابراین اندیشه انضمامی، پایان و هدف شناخت است. بدین طریق از خطرهای انتزاع پرهیز می‌شود بی‌آنکه از مزیت‌هایش دست کشیده شود. اندیشه انضمامی اندیشه‌ای است که بازتابگر تمامی گسترده‌های واقعیت، هم عنصر همسانی و هم عنصر ناهمسانی است؛ این اندیشه به وحدت در کثرت و به کثرت در وحدت دست یافته چراکه موضوع شناخت را بر طبق تمامی تعین‌ها، پیوندها و ویژگی‌هایش، همانند یک کل سازمانیافته و کامل می‌شناساند.^۴ اما مفهوم نمی‌تواند یکباره تمامی جنبه‌ها و عناصر عین مادی مشخص را دربرگیرد: بنابراین شناخت، فرایند رسوخ در واقعیت عینی است. این ویژگی در مقوله‌ها باز یافته خواهد شد. و از آن‌جا که

1. Andreev [1], p. 211

2. Rosenthal, pp. 343-344

3. *Osnovy*, p. 308

4. Keburija, pp. 28-29 Cf-aussi Rozentel [3], pp. 297-301

عین مادی انضمامی پیوسته با اعیان دیگر پیوند دارد، وابستگی متقابل یکی از خصوصیات مقوله‌ها خواهد بود. «فرایند شکل‌گیری مفاهیم جنبه‌ای دوگانه دارد: از یک سو اقدامی پیوسته در دریافت همیشه‌زرف‌تر جنبه‌ای از عین و از سوی دیگر همان اقدام در دریافت عین در تمامیتش»^۱ بنابراین سیالیت^۲ و همبستگی^۳ دو ویژگی بنیادین دیالکتیک مقوله‌ها هستند، چیزی که عینیت آن‌ها را امکان‌پذیر می‌سازد.

ب. «سیالیت» مقوله‌ها

برخی از فیلسوفان شوروی اصولاً با بررسی مقوله‌ها مخالفند. به نظر آنان این در حکم بازگشت به مدرسیگری و ثابت‌انگاری^۴ خواهد بود.^۵ اما این نگرانی به هیچ رو موجه نیست چراکه اندیشه مارکسیستی مقوله‌هایی را به کار می‌برد که هیچ وجه مشترکی با مقوله‌های متافیزیکی ندارند. در روسیه تأکید بر این نکته ورد زبان همه است که اندیشه پیش-مارکسیستی اندیشه‌ای ساکن بوده است. پیش از مارکس، تمامی فیلسوفان جز مقوله‌هایی ساکن در اختیار نداشتند: مجموعه‌هایی یکپارچه، نمودار اندیشه‌ای که در همسانی فلج می‌شود. مثلاً خاسخاشیخ می‌نویسد: «در نظر اندیشه متافیزیکی همه مفاهیم و به‌ویژه قوانین اندیشه، مطلق، ثابت، ساکن و بی‌حرکتند»^۶. شوروی‌ها این ثابت‌انگاری شناخت بشر را رد می‌کنند. اما مگر هیچگاه فیلسوفی از آن حمایت کرده است! بنابراین آنان خواهان مقوله‌های «سیال» و «متحرک» اند. لنین خاطر نشان ساخته که

-
1. Koptin, p. 343
 2. Fluidite
 3. Correlation
 4. Fixisme
 5. Gak, p. 44
 6. Khaskhacikh, p. 157

مقوله‌ها «... باید بُزنده، پرداخته، انعطاف‌پذیر، متحرک، نسبی و به‌هم‌پیوسته باشند و در تقابل‌ها یگانه شوند تا جهان را دربرگیرند»^۱. متافیزیک‌دانان نباید هیچ ترسی داشته باشند. تمامی این استعاره‌ها (انعطاف‌پذیری، نرمش) کمتر از آن انقلابی‌اند که باعث نگرانی شوند. و مدلول عقلانی‌شان هیچ چیزی بیش از آنچه «تقابل دوگانه» افلاطونی و «بازی تعاریف» ارسطو آموزش می‌دادند، در بر ندارد. چه مفهوم تازه‌ای در پس این استعاره‌ها پنهان است؟ فقط و فقط اینکه شناخت بشر در دریافت موضوع شناخت خود پیشرفت می‌کند و اینکه هرگز به شناخت کامل آن نمی‌رسد. پیشرفت بشر به طور عام و نیز پیشرفت هر فرد. آقای روزنتال می‌نویسد: «به همین سبب انسان‌های اولیه در زمینه انتزاعات و کلیات فقیر بودند»^۲. *اسنوی* یادآور می‌شود که چه تفاوتی میان شناخت ما از اتم و شناخت فیزیوکرات‌های باستان وجود دارد «... مفاهیم کهن، عمیق و دقیق‌شده و به سطح انتزاع برتری ارتقا یافته‌اند»^۳. نویسندگان شوروی همانند تمامی فیلسوفان، نقش مهم استقرار و استنتاج، تجزیه و ترکیب را در تدوین مقوله‌های ما، خرسندانه خاطر نشان می‌سازند. اما از آن جا که آنان به تکرار آموزش‌های هزاران ساله رساله‌های منطق کهن بسنده می‌کنند، پافشاری بر آن، نتیجه‌ای دربر ندارد. از سوی دیگر این تحرک و سیالیت مفاهیم ما مرزهایی دارد. به عنوان مثال گورسکی تذکر‌گیری دارد. او دو دسته مقوله را متمایز می‌سازد: مقوله‌های نخست که آن‌ها را صورت‌های معقول می‌خواند، اندیشه‌هایی هستند که ساخت آزاد و دگرگون‌شونده یک کارکرد را دارند؛ گروه دوم، موسوم به «مفاهیم انتزاعی» هیچ تغییری را در ساختمان خود جای نمی‌دهند. مثلاً: زیبایی، وطن‌پرستی و غیره...^۴ البته در این مورد نیز می‌توان تذکر داد که حتی مفاهیمی انتزاعی مانند

1. Lenine [4], p. 121

2. Rosenthal, p. 441

3. *Osnovy*, p. 319

4. Gorski, p. 400

زیبایی، وطن‌پرستی کمتر از مفاهیم دیگر تغییرپذیر نیستند. رساله‌های اخلاق شوروی به اندازه کافی نشان می‌دهند که وطن‌پرستی در شوروی هیچ وجه مشترکی با وطن‌پرستی بورژوایی ندارد، مگر در کلمه. زیبایی نیز همین گونه است. با این همه این نکته باقی می‌ماند که چنین کوششی در راه ترسیم مرزی برای سیالیت مقوله‌ها، نکته‌ای است که باید بدان توجه داشت. اما این سیالیت مقوله‌ها در مقام تعمیم یک موضوع بی‌گمان جز سطحی‌ترین عنصر دیالکتیک دانش مقوله‌ای نیست.

ج. همبستگی مقوله‌ها

جهان در واقع از پدیده‌های منفرد تشکیل نشده است. عالمی منظم است، یعنی وحدت واقعیت‌های سلسله‌مراتب‌دار و به هم پیوسته^۱. برای آنکه شناخت، بازتاب درست این واقعیت عینی باشد باید که مقوله‌ها به هم پیوسته باشند. لنین در *دفتراهای فلسفی* بارها بر این نکته پافشاری می‌کند: «دیالکتیک به طور کلی عبارت است از "حرکت ناب اندیشه در مفاهیم" (یعنی به زبانی عاری از رمزآسایی^۲ ایدآلیسم: مفاهیم انسانی نه ساکن بلکه در حرکتی جاودانند، به یکدیگر گذر می‌کنند، در یکدیگر بسط می‌یابند. در غیر این صورت، بازتاب حیات زنده نیستند. بررسی مفاهیم، مطالعه آن‌ها "هنر کارکردن با آن‌ها" (انگلس) پیوسته مستلزم بررسی حرکت مفاهیم، پیوندهایشان و رسوخ متقابلشان

۱. «انگلس در *دیالکتیک طبیعت* خاطر نشان می‌سازد که دیالکتیک ماتریالیستی علم پیوندی عام است. ماتریالیسم دیالکتیکی معتقد است که جهان، انباشت تصادفی و خودسرانه اعیان، پدیده‌ها، فرایندهای بی‌ارتباط با یکدیگر، جدا از یکدیگر نیست، بلکه کلیت اندامواری را تشکیل می‌دهد که در آن هر عین، هر پدیده‌ای با رشته پیوندهای متعددی به دیگر اعیان و پدیده‌ها متصل است: جهان عبارت است از مشروط بودن و وابستگی متقابل». (Andreev,

[1], p. 65

است)»^۱، اما دقیقاً «به زبانی عاری از رمزآسایی ایدآلیسم» چگونه باید همبستگی مقوله‌ها، پیوندهایشان، گذار مقوله‌ای به مقوله دیگر و تضادهای میان مقوله‌ها را درک کرد؟ فیلسوفان شوروی در مورد این موضوع اساسی برای دیالکتیک دانش، عدم توافق عمیقی دارند.

گروه نخست از فیلسوفانی تشکیل شده که خواستار «جذب» آموزش هگل هستند. آقای اویزمان خاطر نشان می‌سازد که اهمیت هگل بیش از آن است که عموماً فکر می‌کنیم. او نه فقط عینیت تضادهای درونی، خصلت عام دگرگونی و حرکت را باز شناخته «بلکه دریافته است که باید دیالکتیک عینی را در منطق مقوله‌ها بیان کرد، یعنی دریافته است که باید منطق دیالکتیکی ساخته شود»^۲. این «هگلیان» به روشنی در نمی‌یابند که اگر به کنار هم نهادن مقوله‌ها بسنده شود، اگر هر مقوله‌ای با مقوله‌های دیگر فقط «پیوندی بی تفاوت» داشته باشد، هنوز تجربه‌باوری و پوزیتیویسم را کاملاً پشت سر نهاده‌ایم. بنابراین می‌پندارند که ماتریالیسم دیالکتیکی باید بینش هوشمندانه هگل را از آن خود کند. به همین رو همصدا با هگل از همبستگی، پیوند درونداتی، گذار مقوله‌ها به یکدیگر و تضاد میان مقوله‌ها سخن می‌گویند.

آنان در بادی امر برداشت نادرستی را کنار می‌گذارند: مفهوم انضمامی، با حاصل جمع مکانیکی و کنار هم نهادگی ساده تفاوت دارد. در حالی که منطق صوری به شمارش شکل‌های حرکت اندیشه و کنار هم نهادن آن‌ها، بدون هیچ پیوندی بسنده می‌کرد، منطق دیالکتیکی «برعکس، این شکل‌ها را از یکدیگر استنتاج می‌کند، به جای هماهنگ ساختن آن‌ها، تابع همدیگرشان می‌سازد؛ شکل‌های برتر را بر مبنای شکل‌های فروتر گسترش می‌دهد»^۳.

۱. «دیالکتیک مفاهیم: 184 p. Cf. Ibidem, p. 210. [4] Lenin, p. 212; تحرک مفاهیم،

نرمش تا حد همسانی اعداد: p. 91.

2. Oisermann (Ojzerman), p. 282

3. Engels [2], p. 225

همبستگی مقوله‌ها جنبه دوگانه‌ای دارد: «همگامی»^۱ و «قطب‌مندی»^۲ مقوله‌ها. همگامی، خصوصیت مفاهیم متمایز اما در عین حال مکمل است. برای نمونه مقوله‌های قانون، ذات و ضروری را مثال می‌زنیم. آنچه باعث ضروری بودن چیزی می‌شود، ذات و قانون آن است. به همین ترتیب، موجودات، قانونمندی درونی خویش، قانون خود را از ذات درونیشان می‌گیرند.^۳

اما مهمترین عنصری که فیلسوفان شوروی بیش از همه بر آن تأکید می‌ورزند، «قطب‌مندی» است. مقوله‌ها «جفت جفت» دو به دو پیوسته به همدیگر نمودار می‌شوند: «مقوله‌های عام و خاص، ذات و نمود، محتوا و صورت، ضرورت و تضاد و غیره... همگی تقابلهایی را تشکیل می‌دهند که زوج و از هم جدایی‌ناپذیرند»^۴. پیوندی که به هیچ رو خودسرانه نیست بلکه وحدت واقعیت را در اندیشه باز می‌تاباند. اما فیلسوفان شوروی در مقابل، نوع پیوندی که این زوج‌ها را به هم متصل می‌سازد، مشخص نمی‌کنند. آنان هم از پیوند سخن می‌گویند هم از وابستگی متقابل، هم از تضاد، هم از ضدیت. در نظر آقای توگرانوف این زوج‌ها، اضداد هستند. اما بی‌درنگ مشخص می‌سازد که «با این حال، تمامی این مقوله‌ها، متضاد نیستند. مقوله‌های تضاد و امکان فقط مختلفند نه متضاد»^۵. فیلسوفان دیگری ممکن را با واقعی، تضادفی را با ضروری پیوند می‌دهند.^۶ آقای روزنتال، به این جفت‌ها معنای جدیدی می‌دهد. «قطب‌مندی و رابطه مقوله‌ها که از آن سخن رفت بیانگر وحدت عناصر مختلف

1. Polarité

2. Coincidence

3. Tugarinov, p. 12

4. Gak, pp. 48-49

5. Tugarinov

6. Gak, p. 56

یا متضاد است...»^۱. در دو سطر بعد می‌افزاید: «هر یک از اعضای یک جفت مقوله با دیگری پیوند (یا رابطه) تضاد دارد»^۲. پیوند، تضاد، تفاوت و ضدیت، حتی پیوند متضاد، همگی یک موضوع می‌شوند. دستگاه مفهومی آشکارا فاقد دقت است.

اگر مقوله‌ها فقط دو به دو به هم پیوسته باشند، جدایی‌انگاری^۳ متافیزیکی رفع نخواهد شد. به همین سبب هر جفت مقوله، همانند هر یک از مقوله‌ها، با واسطه یا بی‌واسطه با مقوله‌های دیگر پیوند دارد و بدین ترتیب شبکه‌ای چندپیوندی را تشکیل می‌دهد. هر مقوله‌ای، علاوه بر اینکه محتوای خاصی دارد با مقوله‌های دیگر رابطه معینی دارد و در درون یک بافت قرار می‌گیرد. و دقیقاً همین بافت است که فرو نرفتن در مجادله‌های بی‌معنا و آیه‌پرستی^۴ را امکان‌پذیر می‌سازد^۵. به همین سبب زوج‌های مقوله‌ها، تثبیت یافته و تغییرناپذیر نیستند. گاهی ممکن را با واقعی همراه می‌کنند؛ بار دیگر، ممکن، در پیوند با تصادفی یا ضروری باز یافته می‌شود. مقوله‌ها همدیگر را متقابلانه روشن و دقیق می‌سازند. اگر بخواهیم دریابیم که مقوله‌های آزادی و ضرورت چگونه به هم پیوند می‌یابند باید آن‌ها را با دو مقوله دیگر، امکان و واقعیت مربوط کنیم. گذار امکان به واقعیت به روشنی نشان می‌دهد که فعالیت خلاقه انسان - آزادی وی - مبنایی هستی‌شناختی دارد. آزادی بدین ترتیب پرتو تازه‌ای می‌یابد^۶. توگارینوف مثال دیگری می‌آورد. مکان و زمان با مقوله حرکت تبیین می‌شوند؛ اما خود حرکت در مکان و زمان روی می‌دهد.

1. Rozentel [2], p. 46

2. *Ibidem*, p. 46

3. Isolationisme

4. Talmudisme

5. Tugarinov, p. 13

6. Gas, p. 56

بدین ترتیب هر مقوله‌ای به آشکارشدن تمامی مقوله‌های دیگر یاری می‌رساند.^۱ آگاهی که در آغاز فرایند جز آگاهی از جزء نبود، در ادامه به آگاهی از کل تبدیل می‌شود. «هر مقوله منطقی بازتابگر جنبه معینی از کل است. و تمامی اجزای کل به هم پیوسته‌اند و نمی‌توانند بی‌یکدیگر وجود داشته باشند، این امر باید در سیستم مقوله‌های منطقی منعکس شود»^۲.

اینکه هر بخشی با سایر بخش‌ها پیوند داشته باشد برای ایجاد کل انداموار کافی نیست. ایجاد سیستم مقوله‌ها امکان‌پذیر نیست مگر با استنتاج مقوله‌های گوناگون از همدیگر بر مبنای پیوندی ضروری.

همبستگی مقوله‌ها چنین می‌طلبید که صفات یا خصوصیات هستی با یکدیگر در پیوند باشند. اما ارسطو هم خود آموزش می‌داده که ده «صورت» بزرگ هستی، نوعی وحدت را تشکیل می‌دهند چرا که عرض‌ها خود را در پیوند قیاسی با جوهر می‌دانند. اما این وحدت قیاسی دقیقاً از آن رو که فقط قیاسی بود، مستلزم ارتباط‌ناپذیری مقوله‌ها بود. ارسطو می‌گوید: «انواع هستی به همدیگر احاله‌ناپذیرند و نمی‌توانند در نوع واحدی جای گیرند»^۳. شیوه نیمه‌تجربی شعوری که داده‌اش را می‌یابد و طبقه‌بندی می‌کند، شعوری که «... تعیین‌های عام را مجزاً می‌کند یا کنار هم می‌نهد. این شعور نمی‌تواند به دریافت حرکت آن‌ها و گذارشان به همدیگر برسد»^۴. چه هرچند ارسطو، کمیت را در هستی و کیفیت را هم در هستی درمی‌یابد اما با این همه گذار از کمیت به کیفیت امکان‌ناپذیر باقی می‌ماند.

این فیلسوفان شوروی که اندیشه‌شان را تشریح می‌کنیم، پس از هگل و همراه با وی اعلام می‌دارند که مقوله‌ها به‌ضرورت به همدیگر وابسته‌اند. آقای

1. Tugarinov

2. Rosenthal, p. 470

3. Hyppolite [1], p. 198

4. *Ibidem*, p. 200

روزنتال مطلبی را نقل می‌کند که در آن هگل از منطق صوری کهن بدان سبب انتقاد می‌کند که نظم مقوله‌ها را بر ملاحظات صرفاً بیرونی استوار می‌ساخته: «و اما در مورد پیوند ضروری [منطق صوری] به شمارش عنوان‌ها و زیرعنوان‌ها بسنده می‌کند و گذار هم فقط با اشاره به «فصل ۲» یا با عبارت «اکنون به ملاحظات گذر می‌کنیم و غیره... مشخص شده است»^۱. و آقای روزنتال یادآور می‌شود که وقتی هگل این ساختمان تجربی را با نظام سلسله‌مراتبی در تکامل مفاهیم جایگزین کرد که در آن نقش تعیین‌کننده به پیوند درونی و درونذاتی برمی‌گشت، منطق گام بزرگی به جلو برداشت^۲. بی‌گمان منطق هگل را عرفان‌بافی تباه می‌سازد، اما ماتریالیسم دیالکتیکی باید این اندیشه پیوند درونذاتی اشیا را دستاوردی ارزشمند بداند.

بجاست که ماتریالیسم دیالکتیکی این کشف دیگر علم منطق هگل را نیز از آن خود کند: گذار مقولات به یکدیگر. چنین گفته‌ای، ترجیح‌بند نوشته‌های این نویسندگان است. آقای توگارینوف می‌نویسد: «گذارها و زایش‌های مقوله‌های در عین حال مجزا و متضاد، ویژگی مشترک تمامی مقوله‌های فلسفه مارکسیستی است»^۳. موضوع بسیار روشن است. این گذار بسی پرده‌مانه‌تر از کنش و واکنش یا وابستگی متقابل است و نباید با آن‌ها یکی انگاشته شود. همان‌گونه که این نوشته آشکارا تأیید می‌کند، مقوله‌ای به‌راستی به مقوله‌ای دیگر تبدیل می‌شود: «نه خود مقوله‌ها را باید به شیوه‌ای متافیزیکی، یعنی همانند واقعیت‌های بی‌حرکتی که یک بار برای همیشه مشخص شده‌اند، در نظر گرفت و نه پیوندهای متقابلشان را... هر مقوله‌ای ناپدید می‌گردد و به ضدش گذر می‌کند؛ مقوله‌های دیگری نمایان می‌شوند. بدین ترتیب، در اوضاع معینی،

1. Hegel [3], t.I, p. 37 (cite par Rosenthal, p. 436).

2. Rosenthal, p. 436

3. Tugarinov, p. 12

تصادف به ضرورت تبدیل می‌شود و برعکس^۱. از آن‌جا که دگرگونی جاودانه‌ای را در طبیعت شاهدیم، اگر این دگرگونی هستی‌شناختی در اندیشه باز یافته نگردد چگونه شناخت می‌تواند بازتاب درست واقعیت باشد؟ قوانین عینی واقعیت، در عین حال قوانین اندیشه‌اند.

همبستگی پدیده‌ها و دگرگونی بی‌وقفه‌شان واقعیت خام ناروشنی نیست. ماتریالیسم دیالکتیکی علت بسیار روشنی برای آن‌ها قائل است: تضادهای درونی در هستی. این همان حکم بسیار معروف وحدت و مبارزه تضاد است که در جای دیگری به آن خواهیم پرداخت.

باری این پرسش مطرح است که آیا مقوله‌هایی که واقعیت را باز می‌تابانند خود نباید متضاد باشند؟ اما سخن‌گفتن از تضاد میان مقوله‌ها در حکم آسیب رساندن به سامانمندی اندیشه نیست؟ مارکسیست‌های پیرو گرایش هگلی معتقدند که دیالکتیکی کردن کامل دانش، مستلزم چنین تضادی در درون جهان مقوله‌ای است و نوشته‌ای از لنین را تأییدی بر گفتار خود می‌دانند. لنین «ضمن خواندن هگل» اندیشه‌هایی پیرامون دیالکتیک بیان داشته است. یکی از این اندیشه‌ها چنین است: «ترمش عام و همه‌جانبه مفاهیم، نرمشی که تا همسانی تضاد پیش می‌رود - نکته اساسی در همین جا نهفته است»^۲. آقای آندرتف که این نوشته را نقل کرده، تأکید می‌ورزد که منظور لنین آن است که تضادهای حقیقی در اندیشه وجود دارد. اندیشیدن دیالکتیکی، یعنی اندیشیدن با عبارات متضاد. «تضادهایی در فرایند شناخت به وجود می‌آید، تضادهایی که بازتاب تضادهایی عینی و ذاتی جهانی است که پیش روی ما قرار دارد»^۳. این اندیشه نزد آقای روزنتال هم باز یافته می‌شود: «این امر که در واقعیت، اشیا و پدیده‌ها پیوسته پیشرفت می‌کنند و تغییر می‌یابند و دگرگونی‌های دیالکتیکی پیچیده‌ای

1. Andreev [2], p. 225

2. Lenine [4], p. 91

3. Andreev [1], p. 72

را از سر می‌گذرانند باید بیان خود را در بازگرداندن‌های متقابل و تضادهای مفاهیم و مقوله‌های منطقی پیدا کند^۱. بدان سبب که منطق کهن، تضاد را طرد می‌کرده، منطق جدیدی لازم می‌گردد که موضوعش دیگر نه «کاربرد عبارات» بلکه فرایند حرکت مفاهیم است. و این منطق جدید، منطق دیالکتیکی، قوانینی متفاوت با قوانین منطق صوری دارد. قانون بنیادینش قانون همسانی و همگامی تضادهاست^۲. از آن‌جا که منطق صوری در واقعیت کاربردی ندارد، این نتیجه‌گیری موجه است که اصل عدم تضاد بر شناخت ما از واقعیت حاکم نیست. این موضوع غریب را ایلنکوف به هنگام مباحثه مشهور پیرامون «مسئله تضادهای دیالکتیکی در پرتو علوم معاصر و عمل» اتخاذ کرد که در آوریل ۱۹۵۸ در مسکو برگزار شده بود^۳. فیلسوف مذکور این اندیشه را که این تضادها حاصل غفلت فاعل شناخت باشند، یکسره ناکافی می‌داند و رد می‌کند. تضاد در اندیشه، تضادی نیست که ممکن است میان مفهومی ناکامل و واقعیتی که این مفهوم ادعای احاطه بر آن را دارد، یافت شود. این را متافیزیکی‌اندیشان نیز می‌پذیرند^۴. اما تضادی که دیالکتیک‌دانان معتبر قبول دارند تقابل میان مفاهیم متضاد است: «اگر در صورت‌بندی عقلانی که ما در جریان بررسی واقعیت تدوین می‌کنیم تضادی نمودار گردد، این به هیچ رو تضادی منطقی نیست، هرچند این گونه جلوه کند، بلکه صورت‌بندی منطقی درست واقعیت است»^۵. همان‌گونه که اگر تضادهای درونی در قلب خود هستی وجود نداشته باشند،

1. Resenthal, p. 462

2. IPenkov [2], p. 172

۳. متن کامل سخنرانی‌ها منتشر نشده است. اما مجله *Voprosy Filosofii* گزارش مفصلی را از آن‌ها ارائه داده (VF ۱۹۵۸ و ۱۲ و ۱۷۳-۱۶۳) که N. Libkowiez به آلمانی ترجمه کرده است.

4. VF 1958, 12, 168

۵. IPenkov [2], p. 72. پلاتنف از همین نظریه دفاع کرده است (Pletnev, pp. 82-92).

واقعیت ساکن و مرده می‌گردد، به همان گونه بدون این تضادهای ذهنی، اندیشه هیچ پیشرفتی نمی‌کند. و ایلنکوف حتی می‌نویسد که تضاد درونی اندیشه‌ها «سکوی پرشی» برای شناخت است.^۱

تضاد میان اندیشه‌ها، اصل خودجُنبی مفاهیم، دیالکتیکی کردنِ کاملِ دانش را که در آن مقوله‌های مختلفِ اندیشه تشکیل یک منظومه^۲ را می‌دهند، امکان‌پذیر می‌سازد. در واقع در آثار معاصر شوروی کوشش‌های متعددی برای تدوین جدول مقوله‌ها دیده می‌شود.

د. جدول‌های مقوله‌های

فکر این طرح به لنین بازمی‌گردد. وی در *دفت‌های فلسفی* خواستار آن بود که منظومه‌ای از مقوله‌هایی که پیوند درونداتی با یکدیگر دارند، تدوین شود: «باید مقوله‌ها را استنتاج کرد (نه اینکه آن‌ها را خودسرانه و مکانیکی برگزید) (نه «با نقل کردن» نه «با اعلام کردن»)، بلکه با اثبات کردن) با حرکت از ساده‌ترین‌ها، بنیادی‌ترین‌ها (هستی، نیستی، شدن – همین چندمثال در این جا کافیهست)».^۳ این نوشته چه بسا این گمان را برانگیزاند که نظم پی‌آیندی مقوله‌های ماتریالیسم دیالکتیکی همان نظمی است که هگل از آن دفاع می‌کند. اما لنین در بند دیگری منطقی سرمایه مارکس را در مقابل علم منطقی هگل قرار می‌دهد^۴ و گاک در مقاله‌اش پیرامون *مقوله‌های دیالکتیک* چنین نتیجه می‌گیرد: «درمی‌یابیم که گزارش دیالکتیک ماتریالیستی از مقوله‌ها نمی‌تواند از همان نظمی که هگل بیان داشته پیروی کند».^۵ موضع نویسندگان شوروی در برابر منظومه‌بندی علم منطقی

1. *VF* 1958, 12, 168

2. *Systeme*

3. *Lenine* [4], p. 77

4. *Ibidem*, p. 201

5. *Gak*, p. 47

تا حد زیادی متفاوت است. اما آنان متقاعد شده‌اند که چنین بررسی‌هایی شایسته پیگیری‌اند. «مسئله منظومه مقوله‌ها و جایگاه هر مقوله در درون این منظومه، مسئله‌ای است که ما هنوز به اندازه کافی بررسی نکرده‌ایم»^۱. با این همه، به دشواری‌ها و مخاطرات این کار آگاهی دارند. اگر اندیشه‌ای متافیزیکی می‌تواند جدولی از مقوله‌های قطعی تنظیم کند، بدیهی است که عقل دیالکتیکی نمی‌تواند به هیچ‌رو ادعای منظومه‌سازی مطلق را داشته باشد: «روشن است که شناخت، این بازتاب جهانی پیوسته پیش‌رونده، هیچ‌گاه نمی‌تواند تمام‌شده در نظر گرفته شود. به همین رو مارکسیسم هر منظومه‌ای را که مدعی تمام‌شدگی مطلق باشد، رد می‌کند»^۲. با این همه، همان‌گونه که به هنگام سخن از سیالیت مقوله‌ها اشاره کردیم، اندیشه دیالکتیکی نوعی دوام اندیشه‌ها را رد نمی‌کند. حتی «هگلی»ترین فیلسوفان شوروی هم به پافشاری بر این نکته دل خوش می‌دارند: «مفاهیم منطقی چون گسترده و عام هستند، با دگرگونی‌های نسبتاً سریعی مثل مفاهیم فیزیک یا اقتصاد عام هستند، با دگرگونی‌های نسبتاً سریعی مثل مفاهیم فیزیک یا اقتصاد سیاسی روبه‌رو نمی‌گردند»^۳. این ثبات نسبی برای توجیه تنظیم جدول مقوله‌ها کفایت می‌کند. هرچند ارسطو، کانت و حتی هگل خود را در منظومه بسته‌ای به بند کشیده‌اند، اما ماتریالیسم دیالکتیکی به هیچ‌رو نمی‌خواهد از یاد ببرد که دانش «شناختی چندگانه و زنده است که شمارش جنبه‌هایش بی‌نهایت افزایش می‌یابد» و اینکه در نتیجه، خود منظومه مقوله‌ها هم در فرایند پیشرفت زاینده درگیر است و باید تمامی نوآوری‌هایی که در زندگی نمودار می‌شود، در نظر آورد.

فیلسوفان شوروی بدین ترتیب پس از مشخص ساختن محدوده‌هایی که برای اقدامشان ترسیم می‌کنند، می‌توانند دست به کار شوند. مسئله‌ای اساسی که

1. Rozenthal [2], p. 48

2. Rosenal, p. 473

3. Ibidem, p. 474

باید حل شود مسئله جایگاه مقوله‌هاست. آنان کاملاً دریافته‌اند که در منظومه‌بندی دانش، نظم پی‌آیندی مقوله‌ها از محتوای خاص هر مقوله‌ای که به طور جداگانه در نظر گرفته شده باشد، سامان‌سازتر است.^۱ به همین رو آقای روزنتال می‌نویسد که «مسئله پی‌آیندی در تشریح مقوله‌ها نه فقط اهمیتی علمی، بلکه همچنین روش‌شناختی دارد»^۲. بنابراین، کشف اصل راهنمایی که تنظیم سلسله‌مراتب مقوله‌ها را امکان‌پذیر سازد، وظیفه‌ای اساسی است که بر دوش نویسندگان ما قرار دارد. به هنگام بحث پیرامون ماهیت مقوله‌ها یادآور شدیم که اندیشه شوروی سرانجام به فروکاستن منطقی به تاریخی مصمم بوده است. بنابراین جای هیچ شگفتی نیست که برای ساخت جدول مقوله‌ها به عمل انسانی روی آورده شود. دنبال کردن نظم تاریخی یعنی حرکت از عَرَضی برای رسیدن به ذاتی، یعنی گذر از ساده به پیچیده، از فروتر به برتر^۳. بنابراین، به گونه‌ای دنبال کردن نظم پیچیدگی فراینده. آقای روزنتال بدین ترتیب حکم سنتی همانندی میان تاریخی و منطقی را وفادارانه تکرار می‌کند: «حکم وحدت قوانین تکامل تاریخی و منطقی و تکامل شناخت تا حدود وسیعی راه‌حل یکی از مسائل مهم منطق دیالکتیکی، مسئله رابطه میان مقوله‌ها، نظم پی‌آیندی و جایگاه مناسبشان در منظومه منطق را از پیش معین می‌سازد»^۴. می‌دانیم که آیین رسمی شوروی با چه سهولتی، یاری و کمک تحول‌گرایی را می‌پذیرد که معتقد

۱. «با این همه، دشواری اساسی که هر علمی با آن روبه‌رو می‌گردد، آگاهی یافتن از نقش مفاهیم در شناخت جهانی عینی نیست، بلکه آفرینش و تنظیم منظومه‌ای از مفاهیم، مقوله‌ها و قوانینی است که پیوند فشرده‌ای با همدیگر دارند، از یکدیگر استنتاج می‌شوند و در پیوندها و بازگرداندن‌های متقابلشان، مناسبات واقعی پدیده‌های بررسی‌شده را باز می‌تابانند.» (Rosental, pp. 432-433).

2. Rosental [2], p. 50

3. *Ibidem*, p. 48

4. Rosenthal, p. 448

است امرگاهشناختی اثبات‌کننده و ضامن امر منطقی است. تا زمانی که به اعلام مواضع بسنده شود، این نظریه می‌تواند مصون از حمله بنماید، ولی همین که دست به عمل زده می‌شود، به محض آنکه تنظیم جدول مقوله‌ها را می‌آغازند، به نتایجی بسیار متفاوت، اگر نه متضاد می‌رسند. این امر شکنندگی بسیار اصلی را که بدان اتکا دارند، به شیوه‌ای پسینی^۱ نشان می‌دهد. و از همه غریب‌تر آنکه این فیلسوفان منظومه‌بندی‌های ارسطو و کانت را خودسرانه می‌خوانند و خودشان منظومه‌بندی‌هایی به همان اندازه خودسرانه ارائه می‌دهند. برای متقاعدشدن در این باره چند مثال کافی است.

آقای روزنتال نظم زیر را پیشنهاد می‌کند: نمود و ذات. مقوله نمود مقدم بر همه است، چراکه کم‌مایه‌ترین و سطحی‌ترین مفهوم است. سپس ذات می‌آید. اما برای کشف ذات باید مفهوم علیت را به میان آورد. در نتیجه دو مقوله علت و معلول مطرح می‌شود. علیت، خصلت ضروری یا عرضی طبیعت را آشکار می‌سازد. آنچه ضرورت را می‌آفریند، قانون درونی موجودات است. و سرانجام آنکه هر پدیده‌ای محتوا و شکلی دارد. دگرگونی با دو مقوله دیگر «ممکن و ضروری» توضیح داده می‌شود. مقوله‌های هستی‌شناختی و سلسله‌مراتبشان این چنین است. اما هنوز بررسی مقوله‌های معرفت‌شناختی باقی می‌ماند - البته اگر مقوله‌های دیالکتیک ذهنی را در نظر داشته باشیم. این مقوله‌ها زوج‌های زیر را تشکیل می‌دهند: انتزاعی و انضمامی؛ منطقی و تاریخی؛ تجزیه و ترکیب؛ استقرا و قیاس^۲.

بیلر با الهام آشکار از «دایره دایره‌های» منطق هگل، در منظومه مقوله‌های منطقی دیالکتیکی، مقوله‌ها را به چهار گروه تقسیم می‌کند و جدول زیر را ارائه می‌دهد:

گروه اول: دنیای مادی، مکان، زمان، حرکت؛ بازتاب.

1. Aposteriori

2. Rozenthal [2], p. 50

گروه دوم: کنش و واکنش، علت و معلول، خاصیت، کیفیت، شرط.
گروه سوم: ذات، وجود، گوهر، نمود، ضروری و احتمالی، محتوا و صورت^۱.

گروه چهارم: ممکن و واقعی.

در کتاب دربارهٔ دفترهای فلسفی و. ا. لنین، سلسله‌مراتب مقوله‌ها به ترتیب زیر است: ذات-نمود؛ علت-معلول؛ قانون-ضروری-تصادفی؛ محتوا-صورت؛ امکان-واقعیت؛ آزادی-ضرورت^۲. کار گروهی مسائل ماتریالیسم دیالکتیکی، طبقه‌بندی متفاوت دیگری ارائه می‌دهد: پایان‌پذیر-پایان‌ناپذیر؛ علت-معلول؛ ضرورت-تصادف؛ خاص-عام؛ امکان-واقعیت؛ صورت-محتوا؛ ذهن-عین؛ منطقی-تاریخی؛ استقرا-قیاس^۳.

اما اصیل‌ترین کوشش تمامی آثار شوروی بی‌گمان اقدام پروفیسور توگارینوف است. کار وی نمایانگر بازگشتی «عقلانی» به هگل است. این پروفیسور لنین‌گرا اعلام می‌دارد که لنین ساختمان دیالکتیک هگلی را پذیرفته است. باید از هستی به طور کلی آغازید تا به خصوصیات رسید و سرانجام به پیوندهای نمودها که ذات و واقعیت از خلال آن‌ها به شیوه‌ای ژرف‌تر و ملموس‌تر آشکار می‌شود، دست یافت^۴. با حفظ این الگو، منظومه‌ای از مقوله‌ها خواهیم داشت که بر سه گروه بزرگ زیر پی افکنده شده است:

۱- مقوله‌های گوهر: طبیعت، هستی، ماده، نمود.

1. V.S.Biler: OsistemKategoriidialekticeskoj dialektiki Stalinabad. 1958.

E. P. Sitkovskij با نزدیکی بیشتر به نظام هگلی، همه مفاهیم دانش را در سه مقوله مهم هستی، ذات و صورت معقول جای می‌دهد.

2. O "Filosofkikhteradijakh" V. I. Lenina, pp. 132, 202.

3. Voprosy dialekticeskogo materializma, Moskva, 1960.

4. Tugarinov, p. 15

۲- مقوله‌های صفت: حرکت- دگرگونی- پیشرفت؛ مکان- زمان؛

عینی- ذهنی؛ شعور و اندیشه.

۳- مقوله‌های پیوند که منظومه‌ای بی‌نهایت گسترده و پیچیده را می‌سازند:

کیفیت- کمیت- جهش. بنیاد- ذات- نمود. محتوا- شکل. فردی- خاص- عام.

همسانی- وحدت- تخالف- تقابل- تضاد- مبارزه. علیت- ضرورت- عرضیت

- امکان- ظاهر- واقعیت. ضرورت- غایت- هدف- آزادی. قانون- نظام‌مندی.

حقیقت عینی- نسبی- مطلق.

میان سه گروه بزرگ (گوهر، صفت و پیوند) تبعیت راستینی وجود دارد.

مقوله‌های گوهر بیانگر بنیادی‌ترین سطح واقعیتند. به همین سبب، هستی‌های

گوهرین بر صفات و پیوندها مقدم‌اند. و هرچند گوهر بدون صفات و

پیوندهایش، موجودیت عینی ندارد، اما اصل پایدار و ماندگارِ حاملِ صفات و

پیوندهاست. به همین ترتیب صفات گوهر، بنیادی‌تر از مقوله‌های پیوندند،

چراکه پیوندها مستلزم وجود هستی‌های گوهرین و صفاتند. سرانجام

توگارینوف سلسله‌مراتبی در درون مقوله‌های متفاوت هر یک از سه گروه بزرگ

باز می‌یابد. برای نمونه به مقوله‌های صفت اشاره می‌کنیم. مقوله نخست،

حرکت است. سپس، دگرگونی (یا جهش). هر حرکتی دگرگونی است؛ اما عکس

آن صادق نیست. مقوله پیشرفت، مفهوم گذار از ساده به پیچیده، از فروتر به

برتر، از کهن به نوین را به مقوله جهش می‌افزاید. مکان و زمان تابع حرکتند چه

حرکت شرط وجودی تحقق آن‌هاست. توگارینوف بدین ترتیب می‌کوشد

بررسی تا حد امکان دقیقی از نظم تکوین مقوله‌ها از یکدیگر ارائه دهد.

این چند مثال، درک گوناگونی نتایج را امکان‌پذیر می‌سازد. گوناگونی که

فقط تعداد مقوله‌ها را شامل نمی‌شود. که در این حال، روی هم رفته اهمیت

چندانی نخواهد داشت. بلکه در نظم برگزیده شده نیز باز یافته می‌شود. نظم

پی‌آیندی تاریخی آقای روزنتال را بدانجا می‌کشاند که کم‌تعیین‌ترین مقوله را در

رأس قرار دهد: نمود. پروفوسور توگارینوف با دنبال کردن همان راه، به عمیق‌ترین

مقوله می‌رسد: گوهر. هرچند هماهنگ‌سازی این نوشته‌های گوناگون امکان‌ناپذیر است، اما وجه مشترک تمامی این نویسندگان تدوین منظومه‌ای از مقوله‌هاست. منظومه‌ای که بر همبستگی، استنتاج و تبعیت مقوله‌هایی پی افکنده شده است. به همین سبب است که هر چند نتایج تمامی این کوشش‌ها از کاری که هگل انجام داده، بسیار دور است، با این همه می‌توان گفت که این فیلسوفان به گروه «هگلیان» تعلق دارند. آنان خود به این امر آگاهند. پرفسور توگارینوف می‌نویسد: «اما این [جدول] به هیچ رو نافی مضمون بنیادی الگوی هگلی نیست و محتوا و شکل آن با آموزه ماتریالیستی هماهنگ است»^۱. این نظر تمامی فیلسوفان شوروی نیست. این را که کوشش برای دیالکتیکی ساختن مقوله‌ها، الهامی هگلی است، عده‌ای با کمال میل می‌پذیرند. اما ادعای باز یافتن آموزه مارکسیستی در این کار را مشخصاً و به شدت رد می‌کنند.

۲. رد دیالکتیکی ساختن مقوله‌ها

در روسیه شوروی در واقع گروهی از فیلسوفان وجود دارند که تعبیری را که در بالا بررسی کردیم، نمی‌پذیرند. در رأس آنان بی‌گمان باکرادزه، استاد دانشگاه تفلیس است. هر چند استاد باکرادزه با این کوشش برای دیالکتیکی سازی مقوله‌ها و «هگلی کردن» ماتریالیسم دیالکتیکی با وام‌گیری هگلی‌ترین مفاهیم از هگل، مخالفت می‌ورزد، اما این به هیچ رو بدان معنا نیست که وی به هگل‌ستیزی عامیانه می‌پردازد. کاملاً برعکس. ما بررسی از هگل را به وی مدیونیم که از تمامی دیگر نوشته‌هایی که در منابع شوروی یافت می‌شود، بسی فراتر می‌رود^۲. اما دقیقاً از آنجا که وی هگل‌شناس برجسته‌ای است، به روشنی تمام می‌بیند که هر گونه نزدیکی میان فلسفه مارکسیستی و نویسنده علم منطق ضرورتاً سطحی است. از سوی دیگر او در مقام یک منطق‌شناس ورزیده، از

1. *Ibidem*, p. 19

2. Bakradze [2]

چندین سال پیش به بهای مخاطرات بسیار، مبارزه برای جا انداختن منطق ارسطو را به پیش می‌برد. او بسی بیش از آن به ژرف‌اندیشی پیرامون تقابل همه‌جانبه میان معرفت‌شناسی نوع واقع‌گرا و معرفت‌شناسی هگلی پرداخته که به پیوندی دورگه بسنده کند. بنابراین استاد باکرادزه و دیگر فیلسوفان هم‌گرایش وی منکر آنند که منظومه‌ای از مقوله‌ها امکان‌پذیر باشد که بر پیوند درونداتی مقوله‌ها، برگذار مقوله‌ها به یکدیگر، بر تبعیت یا تضاد میان مقوله‌های مختلف متکی باشد. منظومه‌ای وجود ندارد، چراکه نظم معرفت‌شناختی از نظم هستی‌شناختی متمایز است و در نتیجه به نظر باکرادزه امکان‌پذیر نیست که نظم منطقی با نظم هستی‌شناختی یگانه گردد. این امر وی را به بازنگری پیرامون مفهوم نظریه مارکسیستی مشهور وحدت منطق، ماتریالیسم دیالکتیکی و نظریه شناخت می‌کشاند. خود این بررسی بر پایه درک دقیق دیالکتیک هگلی بنا شده است. باکرادزه این پرسش را مطرح می‌سازد که آیا نظام و روش هگل به همان سادگی که مارکسیسم تأکید دارد، جدایی‌پذیرند؟ آن‌گاه به این نکته پرداخته می‌شود که به چه معنا هنوز می‌توان از دیالکتیک شناخت سخن گفت.

الف. گذار مقوله‌ای به مقوله دیگر

در فصل ششم، به‌ویژه در بند پنجم آن با عنوان «منطق و هستی‌شناسی» است که استاد باکرادزه مسئله همبستگی مقوله‌ها را بررسی می‌کند. موضع‌گیری استاد تفلیس، مستقل از اهمیت فلسفیش، از اهمیتی تاریخی برای بررسی اندیشه معاصر شوروی برخوردار است. از یک سو، نظریه‌ای را در صف مخالف خود دارد که پذیرش عام یافته است - همراه با تمامی معنایی که این امر می‌تواند برای فیلسوفی در بر داشته باشد که متعلق به مکتبی فلسفی است که بیش از هر مکتب دیگری از بر هم زدن اندیشه‌های پذیرفته‌شده و تقدس‌یافته تن می‌زنند. از سوی دیگر - و این نکته‌ای وخیم‌تر است - موضع‌گیری وی گویا با نوشته‌های صریح شخص لنین نیز در تضاد است. اما باکرادزه به سهم خویش به تکرار همان

کاری می‌پردازد که فیلسوفان دیگر در مکتب‌های فلسفی دیگری پیش از این بارها جرأت انجامش را یافته‌اند. او به «خرده‌گیری» از نوشته‌ها دست می‌زند و در آثار نویسنده‌ای که باید از وی پیروی کند به جستجوی متن‌های دیگری برمی‌آید که در تضاد با مطلبی باشد که برای وی ناخوش‌آیند است. بر پایه این نمونه می‌توان حساب کرد که فلسفه شوروی پیوسته آن خصلت یکپارچه‌ای را که گاهی بدان نسبت می‌دهند، دارا نیست. پس از مرگ استالین تا حدی آزادی تحقیق وجود دارد. البته همان‌گونه که نمی‌توان انتظار داشت که اندیشمندی مسیحی در پایان استدلال‌های خداشناسی خود به عدم وجود خدا برسد، به همان ترتیب در اندیشه نمی‌گنجد که فیلسوفی شوروی راه‌حلی روح‌پرستانه را برگزیند. با این همه هرچند فیلسوفان مکتبی واحد با یک توپ بازی می‌کنند، اما یکی بهتر از دیگری آن را پرتاب می‌کند. و این تمرین آزاد عقل چه بسا میل تعویض توپ را بیافریند!

لنین نوشته است «گذار مفاهیم به یکدیگر»؛ «همسانی قضایا میان مفاهیم» و «پیوند درونداتی میان مقوله‌ها»^۱. پیش از این دیدیم که فیلسوفان شوروی طرفدار دیالکتیکی کردن دانش، از این مطالب دفترهای فلسفی چه استفاده‌ای کرده‌اند. استاد باکرادزه تفسیری سراپا متفاوت پیشنهاد می‌کند، چراکه در پایان بررسیش می‌پندارد که می‌تواند به این نتیجه برسد که نه گذار مقوله‌ای به مقوله دیگر وجود دارد، نه تضادی میان مفاهیم و نه پیوند درونداتی میان همه مقوله‌ها و بدین ترتیب اندیشه منظومه مقوله‌ها را رد می‌کند.

نخست بپردازیم به گذار مقوله‌ای به مقوله دیگر. باکرادزه همصدا با لنین می‌پذیرد که فلسفه دیالکتیکی نمی‌تواند به تأیید عامیانه و متافیزیکی تفاوت و همسانی بسنده کند. هر اندیشه دیالکتیکی ایده عام هگل پیرامون گذار مقوله‌ها را از آن خود می‌کند. چه معنایی باید برای این عبارت قائل شد؟ معنایی که خود

1. Lenin [4], p. 163

هگل به آن می‌دهد؟ به هیچ وجه! سپس باکرادزه مطلبی را نقل می‌کند که در آن لنین دقیقاً از موضع نویسنده علم منطق انتقاد می‌کند. لنین نوشته است: «کمی بعد گذار کمیت به کیفیت در این گزارش نظری و انتزاعی چنان گنگ است که انسان از آن هیچ سر در نمی‌آورد»^۱. باکرادزه می‌افزاید: «او [لنین] گذار هستی به ذات را نیز به همین‌گونه تعریف می‌کند؛ گذار علت به معلول، گزارشی رمزآسا و صرفاً فضل‌فروشانه است»^۲. رمزآسایی و فضل‌فروشی نه فقط از آن رو که نزد هگل، مفهوم، واقعیت را تعیین می‌کند. در این حال کافیست همانند آقای روزنتال گفته شود که هستی مقدم بر اندیشه است تا موضع مارکسیستی بازیافته شود. اما چنین موضعی به کلی نارساست. در حقیقت رمززدایی هگل مستلزم آن است که از سخن گفتن از جهش مقوله‌ها به معنایی که هگل به این عبارت می‌دهد، به کلی و یکسره دست برداشته شود. گذار مفهومی به یک مفهوم دیگر، بنا به گفته باکرادزه، استعاره صرفی بیش نیست: «به همین سبب این مفاهیم «گذار» گنگ و درک‌ناپذیرند؛ به همین دلیل است که اغلب استعاره‌ها جایگزین مفهوم «گذار» می‌شوند؛ نوعی واژه‌بازی صرف»^۳. بدین ترتیب، وقتی فیلسوف مارکسیستی نمی‌خواهد چیزی را چشم‌پسته بپذیرد، باید آشکارا قبول کند که جهش مقوله‌ها بی‌معناست. «اگر نخواهیم به زبانی مجازی سخن بگوییم و گفتاری دقیق و مشخص داشته باشیم باید بگوییم که در واقع، مقوله‌ها نه در همدیگر گذر می‌کنند و نه می‌توانند گذر کنند»^۴. و در حقیقت، این عبارت بیانگر چیز دیگری نیست جز پیشرفتی در درک عمیق‌تر داده عینی – این نکته را با مثالی می‌توان دریافت. بهتر است مقوله‌های کمیت و کیفیت را که در نظر ماتریالیسم دیالکتیکی بسیار اساسی است بررسی کنیم. گفته می‌شود که تغییر

1. *Ibidem*, p. 97

2. Bakradze [2], p. 433

3. *Ibidem*

4. *Ibidem*

کمی، تغییر کیفی را در واقعیت ایجاد می‌کند یا برعکس. باید تغییری در عرصه مفاهیم با این تغییر هستی‌شناختی منطبق باشد. «اما بنا به نوشته باکرادزه [نباید به این نتیجه‌گیری نادرست رسید که مقوله کیفیت (یعنی مفهوم کیفیت) در مفهوم کمیت گذر می‌کند. کیفیت از تعین‌های اساسی و دقیق اشیاء، پدیده‌ها و فرایندها (حرکت) آن‌هاست؛ هر قدر هم که به تجزیه و روشن‌سازی محتوای این مفهوم پرداخته شود، به مفهوم کمیت تبدیل نمی‌گردد»^۱.

مفهوم، مجموعه‌ای از نشانه‌های درک‌پذیر را به ذهن ارائه می‌دهد. هر چند محتوای مفهوم می‌تواند غنی‌تر شود، اما هیچ‌گاه مضمون آن نمی‌تواند چنان دگرگون شود که با مفهوم متفاوتی منطبق گردد. باکرادزه در بند دیگری نشان می‌دهد که برخی فیلسوفان شوروی به بهای چه سردرگمی در پی هگل روان گشته‌اند. او بر مبنای دو مفهوم دیگر سرمایه‌داری و سوسیالیسم استدلال می‌کند حکم سنتی می‌گوید که سرمایه‌داری به سوسیالیسم گذر می‌کند. یعنی آنکه در واقعیت عینی، در حیات اجتماعی، در صورت وجود برخی شرایط، شکل اقتصادی-سیاسی که می‌توان سوسیالیسم نامیدش، جایگزین شکل اقتصادی-سیاسی یک کشور سرمایه‌داری می‌شود. آیا این بدان معناست که مفهوم، صورت معقول یا مقوله سرمایه‌داری، به مقوله سوسیالیسم «تبدیل شده» است؟ به هیچ وجه. آنچه سرمایه‌داری نام دارد، سرمایه‌داری باقی می‌ماند، جهش مفاهیم در کار نبوده است. بنابراین، اشتباه «هگلیان» در آن است که این فیلسوفان عرصه‌های واقعیت هستی‌شناختی و قلمرو معرفت‌شناختی را از هم جدا نمی‌سازند. آنان آنچه را که صرفاً خصوصیتی از عرصه فزادگنی است در عرصه ذهنی به کار می‌برند. این امر در چشم‌انداز بینش هگل فهم‌پذیر است، چراکه هگل به همسانی هستی و شناخت معتقد است، اما برای مارکسیسم که عرصه‌های هستی و شناخت را جدا می‌سازد، دیگر معنایی ندارد. استدلال

1. *Ibidem*

باکرادزه بسیار ناشایسته به نظر می‌رسد. این مسئله اهمیتی بنیادین دارد و به این امر برمی‌گردد که یا باید اندیشهٔ دیالکتیکی را برگزید و همراه با هگل پذیرفت که مقوله‌ها به همدیگر گذر می‌کنند؛ یا برعکس خط اندیشهٔ متافیزیکی را برگزید که همراه با ارسطو «تبادل انواع» را رد می‌کند. باکرادزه خط ارسطو را برمی‌گزیند و آقای روزنتال را که در روسیه مظهر فیلسوف حکومتی است، گستاخانه «هگلی» می‌خواند و داوری دبورین را در مقابل نظر وی قرار می‌دهد که البته به دلیل انحراف منشویکی محکوم شده بود. دبورین در واقع نوشته بود که «مقوله‌ها مطلقاً نمی‌توانند در یکدیگر گذر کنند»^۱ و این به نحوی غیر مستقیم در حکم گفتن آن است که این ایدآلیست منشویک با آنچه گمان می‌رود، متفاوت است.

ب. پیوند درونداتی

مفهوم پیوند درونداتی میان مقوله‌ها نقش مهمی در پرورش منظومهٔ مقوله‌ای ایفا می‌کند. منطقی جدید، منطق دیالکتیکی، استنتاج مقوله‌ها را بر مبنای پیوندی درونی امکان‌پذیر می‌سازد. هگل در واقع در علم منطقی به این کار دست زده و آقای روزنتال معتقد است که این اندیشهٔ هوشمندانه‌ای است که ماتریالیسم دیالکتیکی باید آن را جذب کند. اما در مورد این نکته هم استاد باکرادزه مرزبندی می‌کند. برای وی همین بس که به بررسی نزدیک محتوای این مفهوم «پیوند درونداتی» بپردازد تا از گنجاندن آن در معرفت‌شناسی مارکسیستی سر باز زند. در همنهاد هگلی، مقوله‌ها بدان سبب ضرورتاً همدیگر را می‌آفرینند که نظریهٔ علم، نظریهٔ دانش، عبارت است از تکامل ایدهٔ مطلق یا خود-تکاملی مفهوم. در واقع پیوند درونداتی جز پیش‌انگارهٔ ضروری خود-تکاملی ایدهٔ مطلق نیست: «تنها یک ایدآلیست و به‌ویژه هگل می‌تواند از تضادهای درونی

1. Deborin [3], p. 55. (Cite par Bakraze [2], p. 439)

مفاهیم، از پیوند درونی و درونداتی و از گذار متقابل سخن بگوید؛ چراکه پیوند درونداتی - گذار مقوله‌ای به مقوله دیگر - عبارت مترادفی برای بیان اصل خود - جنبی مفاهیم است.^۱ نویسنده در ادامه می‌گوید که اگر مقوله‌ها یکدیگر را متقابلانه می‌آفرینند، اگر در همدیگر گذر می‌کردند، آن‌گاه ساخت پیشینی علم میسر می‌گشت. مفهوم معینی بر مبنای گرایش درونی خود، ضرورتاً ضد خویش را ایجاد می‌کرد؛ و این مفهوم دوم به بازیافتن، یا به بیان هگل، به «رفع» خویش در مفهوم سومی تمایل می‌داشت.^۲ بنابراین آقای باکرادزه از دیدن این امر شگفت‌زده می‌شود که فیلسوفانی که خود را پیرو مارکس می‌خوانند در راهی این چنین آشکارا ایدئالیستی گام بردارند. در نظر وی، موضوع روشن است: «از دیدگاه مارکسیستی - لنینیستی، مفاهیم، اصل تکامل خاص خود را با خویش حمل نمی‌کنند؛ آن‌ها اصل خود - تکاملی واقعیت عینی را منعکس می‌سازند، اما این اصل را در درون خود ندارند»^۳. خاستگاه چنین خطایی، همان سردرگمی همیشگی است: عرصه هستی‌شناختی از عرصه معرفت‌شناختی متمایز نمی‌گردد. «این اشتباه سنتی است که اغلب به وفور مرتکب می‌شوند. صفات جهان برون‌مغزی را به مفاهیم و مقوله‌ها منتقل می‌سازند»^۴. از اینکه پدیده‌های سازنده جهان، کل اندامواری را تشکیل می‌دهند نمی‌توان امکان استنتاج پیشینی هر یک از مقوله‌هایی را که جهان در آن‌ها منعکس می‌شود، نتیجه‌گیری کرد. باکرادزه در این جا هم همان نوع استدلالی را می‌آورد که قبلاً به هنگام بررسی گذار مقوله‌ای به مقوله دیگر مطرح ساخته بود. و در واقع هم، مسائل پیوند درونداتی و گذار مقوله‌ها جز دو جنبه مکمل و به هم پیوسته و جدایی‌ناپذیر واقعیت واحدی نیستند. آقای گروپ در یکی از مقاله‌های Voprosy filosofii

1. Bakradze [2], p. 438

2. Bakradze [2], p. 438

3. *Ibidem*, p. 439

4. *Ibidem*, p. 438

«مسئله منطق دیالکتیکی ماتریالیستی در مقام منظومه مقوله‌ها» به همین نتایج می‌رسد. اگر نخستین زوج‌های مقوله‌ها را در نظر بگیریم (محتوا-صورت، کیفیت-کمیت) باید گفت که میان این دو زوج و میان دو عنصر هر یک از زوج‌ها نه پیوند تکاملی درونذاتی وجود دارد و نه گذار یکی به دیگری؛ تنها استقلال کامل وجود دارد و بس^۱.

ج. تضادهای موجود در اندیشه

می‌دانیم که ایلنکوف از وجود تضاد در اندیشه دفاع می‌کند و می‌گوید فرض کنیم که تضادی در ذهن وجود نداشته باشد. چنین حالتی نشانگر یکی از این دو امر است: یا در طبیعت تضادی وجود ندارد و یا اینکه شناخت ما بازتاب دقیق آن نیست. در روسیه هیچ‌کس قصد انکار واقعیت عینی تضادها را ندارد و با این حال برخی از فیلسوفان شوروی وجود تضاد را در اندیشه نمی‌پذیرند: آیا همان‌گونه که گزینه پیشنهادی ایلنکوف از نظر منطقی ایجاب می‌کند، باید نتیجه گرفت که شناخت ما ناقص است؟ مخالفان تضاد در اندیشه به نتیجه‌گیری یکسره متفاوتی می‌رسند. در نظر باکراوزه و زینوویف و بوگوسلاوسکی و چند تن دیگر، هنگامی تضادی در ذهن نمودار می‌گردد که دقیقاً شناخت ما هنوز ناقص باقی مانده باشد. اما همین که شناخت ژرفا می‌یابد و موضوعش را کاملتر بیان می‌کند، تضاد محو می‌گردد. زینوویف نخست به بررسی دقیق مفهوم تضاد در اندیشه می‌پردازد. ایلنکوف از این موضع نسبتاً ناساز دفاع می‌کند: در اندیشه تضادهایی وجود دارد، ولی آن‌ها تضادهای منطقی نیستند. زینوویف در پاسخ می‌گوید: اگر در اندیشه تضادهایی وجود داشته باشد، تنها می‌تواند تضادی میان دو مفهوم، یک موضوع و یک محمول باشد. اما تضاد میان موضوع و محمول، همان است که تضاد منطقی خوانده می‌شود. کاملاً آشکار است که چرا ایلنکوف

در پی گریزگاهی می‌گردد. قبول اینکه اندیشه به‌زور خطاهای منطقی غنی می‌شود، بیش از حد ناپذیرفتنی خواهد بود. در نتیجه اندیشه راه بینابینی میان عرصه هستی‌شناختی و عرصه منطقی را مطرح می‌سازد. زینویف که به هیچ رو خواستار پذیرش وساطتی میان عرصه هستی و عرصه شناخت نیست، با جدیتی بسی بیشتر نتیجه می‌گیرد که امکان ندارد در اندیشه تضادی وجود داشته باشد. «تضادهای منطقی که بازتابگر تضادهای واقعی باشند، مطلقاً وجود ندارند»^۱. اما از آن‌جا که «آیه‌پرستان» همگی یکسره در روسیه شوروی محو نگشته‌اند، باید به این رضایت داد که در عرصه خاص خودشان با آنان مبارزه کرد. آنان این نوشته مارکس را که در آن تضاد آشکاری می‌بینند، در مقابل زینویف قرار می‌دهند: «سود از دگرگونی [دارایی‌ها] هم حاصل می‌شود و هم حاصل نمی‌شود». زینویف در مقام منطق‌شناسی چیره‌دست پاسخ می‌دهد که منظور مارکس صرفاً این است که برای وجود داشتن سود، دگرگونی دارایی، علت ضروری هست اما به هیچ رو علت کافی نیست. «بدین ترتیب مارکس این تناقض غریب را رفع کرده و تبیین منطقی سامانمندی از شکل‌گیری مفهوم سود عرضه کرده است»^۲.

باز هم استاد باکرادزه است که مسئله تضادهای موجود در اندیشه را به بهترین نحوی حل می‌کند. در واقع مسئله‌ای وجود ندارد. علم واقعیت جدیدی را کشف می‌کند. این غنای شناخت ما از جهان ما را به تغییر محتوای مفهوم قدیمی خود و ادغام خصوصیات واقعیت تازه کشف‌شده در مفهومی جدید، وامی‌دارد. اما هیچ نشانی از تضاد میان مقوله‌های اندیشه در میان نیست. فقط این است و بس: مفهوم دگرگون می‌شود تا واقعیت را جامع‌تر بیان کند. فیزیک اتمی داده‌های جدیدی پیرامون ساختمان ماده ارائه می‌دهد. در این حال،

1. Bakradze [2], p. 437. 1. VF 1958, 12. 169

2. VF 1958

«مفهوم اتم دگرگون می‌شود تا واقعیت را دقیق‌تر بیان کند»^۱. بنابراین استناد به منطقی دیالکتیکی برای تشریح این فرایند، بی‌فایده است. همان منطقی شایسته‌ی صوری کهن کافست. بنابراین اصطلاح «تکامل منطقی اندیشه» چه معنایی دارد؟ این اصطلاح یعنی استدلال درست، برهان‌آوری منطقی شایسته مبتنی بر اصل همسانی و طرد ثالث^۲.

این نویسندگان بدین ترتیب آموزه‌ای به کلی متفاوت از آموزه آن فیلسوفان شوروی دارند که در بخش اول این فصل بررسی شد. پیروی از مشی هگلی در نظر آنان رخدادی زیانبار برای ماتریالیسم دیالکتیکی می‌نماید. به همین سبب آنان شاید کمی فروتنانه اما بسیار قاطعانه اندیشه «دیالکتیکی کردن» مقوله‌ها را رد می‌کنند. به نظر آنان، واردکردن الگوهای هگلی در معرفت‌شناسی که هیچ آمادگی برای دریافت و جذب زنده آن‌ها ندارد، بازی ضد مارکسیستی احمقانه‌ای است. در نتیجه آنان دیالکتیکی کردن را رها می‌کنند و به مفهوم دیالکتیک بازمی‌گردند؛ البته به مفهوم دیالکتیک بسیار توان‌باخته. دیالکتیک دانش یا دیالکتیک مقوله‌ها معنایی جز پیشرفت در درون شناخت ندارد؛ پیشرفتی که می‌تواند با ماندن در چهارچوب محدود منطق کهن ارسطویی تشریح شود. اما دقیقاً همین استناد به ارسطو دشواری و خیمی را برمی‌انگیزد. یکی از قوانین بنیادی فلسفه مارکسیستی بر وحدت منطق، نظریه شناخت و ماتریالیسم دیالکتیکی یا به عبارت دیگر، وحدت منطق، شناخت و هستی تأکید می‌ورزد. در این حال، درباره همسانی منطق، دیالکتیک ذهنی و دیالکتیک عینی چه باید اندیشید؟

۳. همسانی منطق، دیالکتیک و نظریه شناخت؟

این نظریه در هر دو جنبه خود، وحدت منطق و هستی و نیز وحدت شناخت و

1. Bakradze [2], p. 437

2. *Ibidem*, p. 441

هستی، بی‌گمان خاستگاهی هگلی دارد. این نظریه را که تمامی فیلسوفان شوروی پذیرفته‌اند، طرفداران دیالکتیکی کردن دانش از یک سو و طرفداران دیالکتیک دانش از سوی دیگر کاملاً متفاوتانه تفسیر کرده‌اند.

لنین در مقاله «پیرامون دیالکتیک» می‌نویسد: «دیالکتیک، نظریه شناختِ (هگل و) مارکسیسم است: این «جنبه» (این نه «جنبه» بلکه کنه [دیالکتیک] است) را پله‌خانوف نادیده گرفته است، مارکسیست‌های دیگر که جای خود دارند»^۱. لنین در یکی از توضیحات دفترهای فلسفی، خاستگاه هگلی این نظریه را آشکارا می‌پذیرد: «مارکس در «سرمایه»، منطق، دیالکتیک و نظریه شناخت ماتریالیسم (به سه کلمه نیازی نیست: موضوع یگانه و واحدی مطرح است) را در مورد یک علم به کار برده و همه مطالب ارزشمند هگل را برگرفته و تکامل داده است»^۲. در واقع در فلسفه هگل «هستی به‌طور دژخود، آگاهی از هستی است»^۳. ایده منطقی مستلزم هیچ پایه‌ازپیش موجودی نیست. بنابراین، شناخت پس از هستی نیست. البته نه آنکه هگل اعتنایی به تعیین‌ها ندارد. برخی حتی به نویسنده علم منطق خرده می‌گیرند که تجربه‌باوری خامی را پنهان می‌دارد، از بس که این نایغه به‌راستی با بررسی‌های تاریخی انضمامی آشناست.

هرچند فلسفه شوروی هستی-شناسی هگلی را تداوم و تکامل می‌بخشد، اما این کار را تنها در محدوده‌ای انجام می‌دهد که این آموزه عناصر تجربی-تاریخی را دربردارد. اما عنصر اساسی، عنصری که هستی‌شناسی هگلی را به فلسفه دانش مطلق تبدیل می‌سازد، فلسفه شوروی این عنصر را نمی‌تواند در خود جای دهد و از آن رو نمی‌تواند که هستی را از شناخت متمایز می‌کند. پس نباید تحت تأثیر احکام لنین پیرامون وحدت نظریه شناخت و دیالکتیک، راه خطا پیمود. لنین می‌گوید که یک واژه به‌تنهایی کافیست. شاید، اما تا آنجا که

1. Lenine [4], p. 281

2. *Ibidem*, p. 201

3. *Hyppolite* [1], p. 87

کلمه‌ای بتواند دو معنای متفاوت در برداشته باشد. و باکرادزه پنهان نمی‌دارد که تنها با توسل به ابهام‌آمیزی واژگان می‌توان دیالکتیک را به نظریه‌شناخت فروکاست. تفسیری که باکرادزه از مطلب لنین ارائه می‌دهد از این لحاظ که چگونه می‌توان حرفی را در دهان نویسنده‌ای گذاشت، پرمعناست. در *دفترهای فلسفی* می‌خوانیم که منطق، دیالکتیک و نظریه‌شناخت، موضوع واحد و یگانه‌ای هستند. باکرادزه در ادامه می‌گوید: این بدان معناست که «این سه دانش»، منطق، دیالکتیک و نظریه‌شناخت باید در کتابی به شایستگی سرمایه‌مارکس با هم جمع شده باشند^۱. اما «دیالکتیک در مقام دانش ویژه در نهایت از نظریه‌شناخت متمایز است و با آن یگانه نیست؛ اولی در واقع نه فقط آموزهٔ تکامل شناخت، بلکه نظریهٔ قوانین عام تکامل طبیعت و جامعه است»^۲. طبیعت و جامعه مستقل از شناختی که ما از آن‌ها داریم، موجودند. مارک^۳ به خشم می‌آید و با انواع دلایل بسیار شایسته نشان می‌دهد که فلسفهٔ مارکسیستی بدان سبب که فلسفه‌ای واقع‌گرا است نمی‌تواند از همسانی دیالکتیک و شناخت دفاع کند. اما اگر همسانی به معنای تمایز باشد، دیگر هیچ حرفی در میان نخواهد بود، مگر این نکته که واژه‌هایی که یک معنا دارند اگر بر مبنای مدلول طبیعیشان به کار بروند، کج‌فهمی کمتری را برمی‌انگیزند. این نظریهٔ شوروی در اصل تقریباً بدین معناست که از یک سو دیالکتیک عینی وجود دارد که به هستی برون-مغزی برمی‌گردد. جهان و جامعه؛ از سوی دیگر، دیالکتیک ذهنی که «بازتاب» اولی در ذهن بشر است. و اگر لنین در آغاز نمی‌گفت که نظریه‌ای از هگل را «بسط می‌دهد» به احتمال زیاد اندیشهٔ نزدیکی نظریه‌های مارکسیستی و هگلی

۱. Bakradze [2], p. 255. «دیالکتیک‌دانان از موضوع کاملاً متضادی دفاع می‌کنند: «ماتریالیسم دیالکتیکی، علمی واحد است که دیالکتیک (یا روش دیالکتیکی) و منطق و معرفت‌شناسی را در خود یگانه کرده است.» (Sitkovskij, p. 85).

2. Bakradze [2], p. 256

3. Marck, pp, 129sq.

پیرامون این نکته به ذهن هیچ کس خطور نمی‌کرد. و تر به درستی می‌نویسد که در این جا با «تقلیدی صرفاً سطحی از هگل» روبه‌رویم.^۱

اما جنبه دیگر نظریه هگل، همسانی منطق و دیالکتیک است که از چندین سال پیش موضوع حادث‌ترین مناقشه‌ها بوده است.^۲ موضوع بحث بسی بیش از آنچه در نگاه اول برمی‌آید، اهمیت دارد. دیگر چندان سخن از مشاجره میان منطق‌دانان نیست. آنچه به پرسش کشیده شده، ماهیت خود شناخت است: آیا آن‌گونه که هگل معتقد است دیالکتیک دانش وجود دارد یا خیر؟ و بر اساس پاسخی که ارائه می‌شود، نظریه دیالکتیکی کردن مقوله‌ها توجیه یا رد می‌شود.

تا ۱۹۴۶ توافق کامل در روسیه برقرار است: تنها یک منطق وجود دارد: منطق دیالکتیکی. منطق صوری، ارسطویی یا کانتی، منطقی ایدئالیستی وابسته به متافیزیک کهن است. و منطق سنتی یا همان سرنوشت متافیزیک روبه‌رو خواهد گشت: «دور» ریخته می‌شود. در این دوره به نقل پاره‌ای از بندهای لنین علاقه نشان داده می‌شود: «قانون همسانی الف = الف تو خالی» «تحمل‌ناپذیر» است.^۳ یا «منطق صوری کهن همانند آن بازی کودکان است که مبتنی بر گردآوری تکه‌های جداشده یک تصویر است (این منطق تحقیر شده است)».^۴

1. Wetter, p. 597

۲. بخشی از مقاله‌های مربوط به منطق که در مجله *Voprosy Filosofii* در ۱۹۵۰ و ۱۹۵۱ منتشر شدند، در آلمان شرقی ترجمه و چاپ شده است. به‌علاوه گزارش جامعی از این مباحثات در آثار زیر آمده است:

der formalen Logik, Ost-Problem 1957, 8, 254-267; Aphilipov: Logic and Dialectic in the Soviet Union, New York, 1952; G. L. Kline: Recent H. Dahm: Renaissance of Political and Social Soviet Philosophy' The Annals of the American Academy of Political and Social Science, January, 1956-126-138' G. A. Weher: Der dialektische Materialismus, pp. 591-623 H. Dahm: Renaissance.

3. Lenine [4], p. 76

۴. *Ibidem*, p. 76. با این همه لنین همچنین نوشته است که: «منطق ارسطو، الزام ذهن، ←

دیالکتیک مقوله‌ها ۱۰۹

طی این سی سال در روسیه می‌اندیشند که منطق به سبب قوانین عدم تضاد و طرد ثالث، با قوانین دیالکتیک در تضاد است. این نظر هنوز هم در چاپ ۱۹۴۰ **فرهنگ کوچک فلسفی** دیده می‌شود و در آن آمده است: «قوانین منطقِ صوری نافعی قوانین دیالکتیک‌اند»^۱. آن زمان هنگامی بود که زبان‌شناس جسور، مار، با جدیت تمام می‌نوشت که قوانین منطقِ صوری بیانگر مرحلهٔ سپری‌شده‌ای از اندیشه بودند و بدون ملاحظهٔ آشکاری پیش‌بینی می‌کرد که طی چند سال - سه یا دست‌بالا چهار سال - زبان روسی محو می‌گردد و زبانی جدید، زبان مارکسیستی جایگزینش می‌شود^۲. به‌علاوه نوشته می‌شد که منطق همانند زبان به طبقات اجتماعی وابسته بوده است. به همین سبب منطقِ صوری را منطقی بورژوازی و ارتجاعی معرفی می‌کردند. باکراذزه دربارهٔ این دوره چنین گزارش می‌دهد: «در مقاله‌ها و درسنامه‌های منطق دیالکتیکی... احکامی از این قبیل یافت می‌شد: منطقِ صوری جهان‌بینی را بی‌اعتبار می‌کند و پیوسته کاراترین سلاح در دست طبقات ستمگر است؛ تکیه‌گاه دین و تاریک‌اندیشی است»^۳.

اما از ۱۹۵۰ دگرگونی بنیادینی رخ می‌دهد. از چهار سالی که مار به زبان روس فرصت داده بود تا «متانویا»^۴ی خود را عملی سازد، مدت‌ها گذشته بود و رفقای شوروی همچنان به زبان تزارها سخن می‌گفتند. در این هنگام است که استالین نامهٔ مشهورش را منتشر می‌کند: «پیرامون مارکسیسم در زبان‌شناسی»^۵. او مستقیماً نقطهٔ مقابل مواضع مار را اتخاذ می‌کند. به نظر استالین، زبان نه در

→ کوشش برای تحقیق، پیش‌درآمد هگل و غیره... است» (Lenine [4], p. 286).

1. *Kratkij Filosofskij Slovar'*, p. 296

2. Marre, t. III, p. 118

3. Bakradze, K.K. voprosu O sootnošenii logiki idialektiki, VF 1950, 2, 198.

4. *Metanoia*

5. متن فرانسهٔ نامه در این اثر آمده است: Stalin, *Derniers écrits 1950-1953*

مفهوم «زیربنا» جای می‌گیرد و نه در مفهوم «روبنا» به دو دلیل. نخست بنا به این دلیل حقیقی که زبان حتی اگر روبنا دچار دگرگونی شود، باقی می‌ماند و انقلاب اکتبر را مثال می‌زند. دوم به دلیل حقوقی: هرچند روبنا به میانجی زیربنای اقتصادی به تولید پیوسته است، اما زبان، برعکس، مستقیماً به فعالیت تولیدی انسان وابسته است. زبان «امری انسانی» است که هیچ رابطه‌ای با اقتصاد ندارد و استالین چنین نتیجه می‌گیرد که زبان نه در خدمت یک طبقه خاص، بلکه در خدمت ملت یا گروهی از ملت‌هاست.

مسئله زبان بی‌گمان اهمیت بسیار نسبی داشته است. اما روزه‌ای باز شده بود و در همان سال، منطق‌شناسانی که بیش از سی سال به سکوت کشیده شده بودند، بخت خویش را آزمودند. کافی بود نشان داده شود که منطق، علم زبان دقیق است تا در نتیجه زبان دیگر به طبقه معینی وابسته ننماید. این کار انجام شد و آقای روزنتال برای چاپ بعدی فرهنگ کوچک فلسفی، مقاله جدیدی پیرامون منطق صوری بازنوشت. در آن دیگر نوشته نشده که منطق صوری نافی منطق دیالکتیکی است، بلکه آمده است که «قوانین و قواعد منطق صوری، قوانین و قواعد فرایند طبیعی اندیشه است»^۱. منطق سنتی بدین ترتیب در آموزش شوروی باز داخل می‌شود. اما در این حال با دو منطق روبه‌رو هستیم: منطق صوری و منطق دیالکتیکی. مسئله رابطه میان این دو منطق مطرح می‌شود. از ۱۹۵۰، ده‌ها مقاله و کتاب پیرامون این موضوع منتشر شده است. و مجادله قلمی همراه با انتقاد، انتقاد از خود و خودداری از انتقاد از خود - که در فعالیت فلسفی شوروی تازگی دارد - هنوز پایان نگرفته است. هر نویسنده‌ای راه‌حل بدیعی ارائه می‌دهد. با این همه، ساده‌انگاری بی‌پایه‌ای نخواهد بود اگر گفته شود که هم‌اکنون دو گرایش وجود دارد. گروه «هگلیان» که در پی پذیرش اجباری منطق صوری، به هر دری می‌زنند تا کوچکترین جای ممکن را به آن

بدهند و گروه «ارسطویی‌ها» که آشکارا اعلام می‌دارند که تنها یک منطق وجود دارد: منطق صوری^۱.

دیالکتیک‌دانان که به واردکردن منطق صوری در نظام خود ناگزیرند، آن‌گاه به یاد یکی از مطالب انگلس می‌افتند، چراکه در آنتی-دورینگ به این نکته پرداخته شده است. انگلس می‌گوید که منطق صوری نوعی آموزش مقدماتی برای دستیابی به اندیشهٔ منطقی حقیقی، منطق دیالکتیکی است. «حتی منطق صوری هم پیش از هر چیز نوعی روش برای یافتن نتایج جدید، برای ارتقا از ناشناخته به شناخته است و این نکته - البته به معنای بسی والاتر- در مورد دیالکتیک هم صادق است که علاوه بر درهم شکستن افق تنگ منطق، نطفهٔ جهان‌بینی گسترده‌تری را داراست. عین همین رابطه در ریاضیات دیده می‌شود»^۲. به نظر انگلس، موقعیت منطق صوری در مقابل منطق دیالکتیکی، همانند ریاضیات ابتدایی در مقابل جبر عالی است. بنابراین استروگوویچ می‌اندیشد که موضوع منطق صوری، هستی ایستاست، حال آنکه منطق دیالکتیکی، واقعیت پویا و متحرک را دربرمی‌گیرد: «من بر این نظرم که موضوع منطق صوری، قوانین ابتدایی اندیشهٔ دقیق است، قوانینی که بازتابگر ساده‌ترین صفات و پیوندهای واقعیت عینی‌اند...»^۳.

به عبارت دیگر، اصل همسانی فقط در مورد هستی بی‌جان معتبر است. اما جهان واقعی، که پویاست، تابع انتظام این اصل نمی‌شود^۴. و از آنجا که الهام‌بخش این گروه، آقای روزنتال، نوشته است که منطق صوری «... نافی تحول

۱. گ. وتر منطق‌شناسان را به سه گروه تقسیم می‌کند: (۱) طرفداران صرف منطق صوری؛ (۲) طرفداران منطق صوری و منطق دیالکتیکی؛ (۳) طرفداران راه میانه. در واقع این گروه سوم همانند زیرگروه دومی نمودار می‌شود (Wetter, pp. 165-166).

2. Engels [1], pp. 165-166

3. M.S. Stregovic: Opremete formal'noj logiki VF 1950,3,316.

4. Cerkesov, V.I.: Ologike i Marksistskoj dialektike', VF 1950,2,98.

در طبیعت بوده و این واقعیت را درک نمی‌کرده که شناخت، فرایند دیالکتیکی پیچیده‌ای را تشکیل می‌دهد^۱، کم‌توجهی وی به این منطق و ارزش ناچیزی که برای آن قائل است، آشکار می‌گردد. در واقع این «دیالکتیک‌دانان» قصد ندارند از اندیشه بنیادینشان دست بردارند: از سرگیری «ماتریالیستی‌گونه» حماسه هگل‌دیالکتیکی کردن مقوله‌ها. باری، همبستگی، استنتاج پیشینی و تابعیت مقوله‌ها مستلزم آن است که منطق با دیالکتیک همانند باشد. اما منطق ارسطو پذیرای ادغام در «هستی‌شناسی» نیست. بنابراین در عمل این منطق — به قول معروف — کهن را بیرون از عرصه دانش حقیقی نگاه می‌دارند.

نخستین منطق‌شناسی که به این رفوکاری‌های ساده و سطحی با اندیشه هگل‌تاخت پروفیسور آسموس بود. او در ۱۹۴۷ یک رساله منطق آشکارا ارسطویی منتشر ساخت^۲ و در آن اصرار ورزید که تنها مطلق علمی، منطق صوری است. اما این اثر که پیش از نامه استالین درباره «زبان‌شناسی» منتشر شده بود، سال بعد به دلیل انحراف‌زدگی، جهان‌وطنی و صورت پرستی محکوم شد. ولی دیگر محرک درونی به راه افتاده بود و منطق‌شناسان ارسطویی که حتی بنا به گفته حریفانشان روزه‌روز بیشتر می‌شدند، به‌رغم محکومیت‌های رسمی پی‌درپی^۳ کار خود را دنبال می‌کردند. ماجرای باکرادزه در این دوره اتفاق افتاد. باکرادزه که مجله رسمی *Voprosy Filosofii* به او تاخته بود مجبور به انتقاد از خود شد و به سرعت پاسخ داد و در نامه سرگشاده‌ای به دفاع از خویش پرداخت که عنوان آن به خودی خود بسیار پرمعناست: «علیه انتقادی بدخواهانه و غیر علمی»^۴. مدیریت *Voprosy Filosofii* ناگزیر به بیان این نکته شد که دیگر نه

1. Rosenthal, p. 434

2. Asmus (1)

3. *VF* 1951,6,143-149; *VF* 1955,3,158-171.

۴. شورای نویسندگان وپروسوی فیلوژوفی پاسخ می‌دهد که «نباید لجاجت کرد و در اشتباه خود فرو رفت، بلکه باید برای رفع آن کوشید... این مقاله علیه باکرادزه فیلسوف نافرمان

«با اشتباه فردی یک منطق‌شناس گمراه، بلکه با گرایش شومی روبه‌رویم که بخشی از منطق‌شناسان ما حامی سرسخت آنند^۱». این مبارزه سرسختانه با قدرقدرتی فیلسوفان حاکم را این منطق‌شناسان تنها با سلاح عقل به پیش بردند و به کاری روشنگرانه پرداختند.

روشنگری یعنی رفع ابهام. باکرادزه می‌گوید که به ما ایراد می‌گیرند که دو منطق وجود دارد: منطق صوری و منطق دیالکتیکی. باشد! نوشته‌های انگلس در این باره صراحت بسیار دارد. اما منطق‌شناسان چگونه در نمی‌یابند که واژه «منطق» در این دو مورد معنای کاملاً متفاوتی دارد؟ یکی انگاشتن منطق در مقام ارغنون [ابزار شناخت] و منطق در مقام دانش مطلق، این باور که دو منطق مانند مکعب‌های چوبی روی هم سوار می‌شوند، و بحث حاد پیرامون جایگاه شایسته این مکعب‌ها در پرورش دانش تنها یک نکته را تأیید می‌کند: اینکه نه معنای منطق را درک کرده‌اند و نه معنای دیالکتیک را. مثلاً آقای روزنتال می‌نویسد که: «منطق کهن، منطق صوری در حل موضوع پیوستگی مفاهیم و تبدیل متقابلشان ناتوان بوده است، چراکه تحول را در طبیعت نفی می‌کرده و از این نکته غافل بوده که شناخت، فرایند دیالکتیکی پیچیده‌ای را تشکیل می‌دهد»^۲. و باکرادزه که این مطلب را نقل می‌کند، به حریف خود می‌تازد: «سرزنش منطق صوری به سبب نفی تکامل در طبیعت، در حکم ابراز آن است که کوچکترین شناختی از موضوع و ماهیت منطق صوری نداریم»^۳. منطق نه نافی وجود حرکت در طبیعت است و نه مؤید آن، چراکه چنین قصدی ندارد. منطق صوری، یا منطق به طور عام، بر قوانین اندیشه متمرکز است و موضوع اصلیش داورری درست است. به علاوه، منطق واحدی در تمام عرصه‌ها کاربرد

دیگری به نام کونداکوف نوشته شده است.

1. *VF* 1955,3,158

2. Rosenthal, p. 434

3. Bakradze [2], p. 436

دارد، از ساده‌ترین تا پیچیده‌ترین و از ایستاترین تا پویاترین عرصه‌ها: «در فرایند شناخت اشیا و پدیده‌های طبیعت - خواه موضوع موجودی ساده یا پیچیده در میان باشد و خواه این موجود، ایستایی نسبی داشته باشد یا برعکس دستخوش تکامل و دگرگونی باشد - این موجود، هر چه باشد پیوسته تابع قوانین و قواعد منطقی صوری است»^۱. تصور عرصه دوگانه، نامعقول است.

حال باید تعریف دقیق‌تری از مفهوم «منطق دیالکتیکی» ارائه داد. «دیالکتیک‌شناسان» مدعی‌اند که این منطق والاتری است. اما باکرادزه می‌پرسد آیا این منطق «قوانینی همانند قوانین منطق صوری دارد یا خیر؟ آیا میان استنتاج‌هایی که بر مبنای «منطق دیالکتیکی» حاصل می‌شود و آن‌هایی که بر منطق صوری پی افکنده شده، تفاوتی هست؟»^۲. هیچ‌گاه کسی به این پرسش، پاسخ نمی‌دهد. علت روشن است: طرفداران «منطق دیالکتیکی» به کلی گمراه شده‌اند. آنان ادعای خواندن چیزی را در آثار کلاسیک‌های مارکسیسم دارند که نه مارکس، نه انگلس و نه لنین، هیچ‌گاه قصد بیانش را نداشته‌اند. کلاسیک‌های ما چه می‌آموزانند؟ فقط اینکه منطق دیالکتیکی، ماتریالیسم دیالکتیکی است. منطق دیالکتیکی مترادف هستی‌شناسی دیالکتیکی است. وقتی لنین می‌نویسد: «... مارکسیسم، یعنی منطق دیالکتیکی...»^۳. قصد بیان هیچ نکته دیگری را ندارد. و باکرادزه می‌افزاید: «وقتی کلاسیک‌های مارکسیسم از منطق دیالکتیکی سخن می‌گویند، آن را با دیالکتیک، با ماتریالیسم دیالکتیکی یکی می‌انگارند... لنین هم هنگامی که می‌گوید منطق، دیالکتیک و نظریه شناخت، موضوع یگانه و واحدی هستند، همین اندیشه را در سر دارد»^۴. بدین سان همه چیز روشن است. دو منطق وجود ندارد که بر سر موضوع واحدی با هم منازعه کنند. از سویی یک

1. K. Bakradze: Kvoprosu o sootnoženii logiki idialektiki, VF 1950, 2, 200.

2. Ibidem, p. 201

3. V.I.Lenine: Socinenie, t.xxlv, p. 135

4. VF, 1956,3,232

منطق علمی، منطق صوری وجود دارد که عرصه کاربردش، تمامیت واقعیت است. و از سوی دیگر، فلسفه‌ای عام، جهان‌بینی مارکسیستی؛ و بنا به نوشته برخی از نویسندگان شوروی: نوعی هستی‌شناسی. در ۱۹۵۶، چندین استاد دانشگاه تفلیس - از جمله همکاران باکرادزه - طی نامه‌ای به مجلهٔ *پروسی فیلوزوفی* می‌نویسند که به نظر آنان ادامهٔ بحث بی‌فایده است، چراکه نظریهٔ باکرادزه موضوع مناسبات میان منطق صوری و منطق دیالکتیکی را حل کرده و در نتیجه، بهتر است به موضوعات جدی پرداخته شود.

آنچه در نظر بیننده‌ای بیگانه با آموزهٔ مارکسیستی، مسئله‌ساز می‌شود، مشاهدهٔ دفاع فیلسوفان از احکامی آشکارا ایدئالیستی همانند وحدت منطق و هستی‌شناسی یا دیالکتیکی کردن مقوله‌ها و باور آنان به دفاع از فلسفهٔ اصیل مارکسیستی در این رهگذر است. چنین کج‌نگری باید علتی بنیادین داشته باشد و ما خواستار روشن ساختن همین علت‌ایم.

۴. نظام و روش هگل

آغازگاه تاریخی اندیشهٔ دیالکتیکی، بی‌گمان فلسفهٔ هگل است. اما از آن‌جا که هگل مظهر فیلسوف ایدئالیست است، ادغام دیالکتیک در هم نهادی ماتریالیستی مستلزم دگرگونی‌هایی ریشه‌ای است. بنابراین باید دیالکتیک را روی پاهایش بازگرداند. بازگرداندن دیالکتیک روی پاهایش، و کشف «هستهٔ عقلانی» آن، یکی از وظایف اساسی اندیشهٔ شوروی است. اما در عین حال این اقدامی بس مخاطره‌آمیز است. برای جدا کردن دانهٔ سالم از نخاله، کدام بخش از دیالکتیکِ هگل را باید کنار گذاشت؟ اگر عملیات «رمزدایی» به‌دقت انجام نشود بسی بیم آن می‌رود که به عناصر ایدئالیستی راه داده شود. همان‌گونه که به‌طور گذرا اشاره کردیم، لوکاخ و دبورین نتوانستند پالایشِ ضروریِ دیالکتیکِ هگلی را به‌خوبی به فرجام رسانند.

انگلس در *آنتی دورینگ* اصلی روش‌شناختی را که باید در بیرون‌کشیدن

«هسته عقلانی» دیالکتیک به کار رود، ارائه می‌دهد. «نظام هگل در این مقام، سقط جنینی بس بزرگ – هرچند آخرین نمونه در نوع خود – بود. در واقع، آیا این نظام پیوسته دچار تضاد درونی در مان‌ناپذیری نبود؟ از یک سو بن‌انگاره اساسیش تاریخ‌نگری بود که تاریخ بشر را روندی تحولی می‌دانست که به طبع نمی‌تواند فرجام عقلانی خویش را در کشف به اصطلاح حقیقت مطلق بیابد؛ اما از سوی دیگر ادعا دارد که دقیقاً حاصل جمع این حقیقت مطلق است»^۱.

پاره‌ای از فیلسوفان شوروی می‌پندارند که تضاد در مان‌ناپذیر درونی، تضادی است که میان روش و نظام هگل وجود دارد. روش هگلی، روش دیالکتیکی راستین، پویا، تحولی و غیره است. اما نظام هگلی، همان «سقط جنین بس بزرگی» است که به رمزآسایی محض منجر می‌شود. دیورین این اندیشه را بسیار زود پذیرفت: «از آنجا که مارکس و انگلس بنیادهای روش هگل را می‌پذیرند و نظامش را رد می‌کنند، می‌توان گفت که آنان هگلی‌هایی دوآتشه‌تر از خود هگل‌اند»^۲. بدین سان از آنجا که روش هگل، روش دیالکتیکی راستین است و فقط نظام وی ایدئالیستی است، کافی است که روش وی را به همین گونه که هست برگرفت و محتوایی حقیقتاً ماتریالیستی به آن بخشید. روی پا بازگرداندن دیالکتیک به معنای دست‌زدن به روش علم منطقی نیست که می‌تواند به تمامی در فلسفه مارکسیستی باز یافته شود. آیا آن دسته از فیلسوفان شوروی که نظریه‌شان را درباره دیالکتیکی کردن مقوله‌ها ذکر کردیم دقیقاً همین کار را انجام نداده‌اند؟

اما مطالعه دقیق‌تر هگل نشان می‌دهد که جداسازی نظام و روش هگل، امکان‌ناپذیر است چرا که نزد او، نظام و روش موضوعی واحد و یگانه است. «بدین گونه از دیدگاه هگل، روش و نظام یگانه می‌گردند»^۳. با کردار در ادامه می‌گوید که این امر ایجاب می‌کند که اگر نظام ایدئالیستی است، روش هم باید

1. Engels [1], p. 56

2. Deborine [1], p. 245

3. Bakradze [2], p. 175

ایدئالیستی باشد. بنابراین برای برکشیدن عنصر عقلانی باید به تفسیرهای موشکافانه دیالکتیک هگلی دست زد. روی پا بازگرداندن دیالکتیک فقط در حکم جایگزینی محتوای رمزآسای ایده مطلق با محتوایی واقع‌گرا نیست، بلکه در عین حال بازاندیشی عمیق مفهوم خود دیالکتیک را هم دربردارد. با کاردزه می‌گوید شاید بیم آن برود که تفسیر ما از همسانی نظام و روش هگل، با آموزش انگلس در تضاد باشد. به هیچ وجه چنین نیست. چه، هر چند انگلس از تضادی درونی سخن می‌راند، اما نمی‌گوید که این تضاد میان روش دیالکتیکی هگل و نظام هگل است. مطلب انگلس صرفاً به تضاد میان نظامی پایان‌پذیر و شکلی پایان‌ناپذیر برمی‌گردد. گرایش دیالکتیکی در ذات خود، روش پیشرفت بی پایان است. اما دیالکتیک انضمامی که الهامبخش علم منطقی است، این خصلت [درنوردیدن مرزها] و گذر به سوی فراسو را که نشانگر اندیشه دیالکتیکی راستین است، از دست داده است.^۱

اگر این تفسیر درست باشد، این نتیجه به دست می‌آید که هیچ گونه خویشاوندی میان دیالکتیک هگل و دیالکتیک مارکسیستی وجود ندارد و آن دسته از فیلسوفان شوروی که برای واردکردن دیالکتیک مقوله‌ها در مارکسیسم در تلاشند، به فلسفه مارکسیستی وفادار نیستند. به همین سبب گزارش‌های آنان یکسره فاقد سامانندی منطقی است. چراکه اگر می‌خواستند سامانمند باشند و به آن قطعه‌های بزرگی که به نحوی بی‌ملاحظه از بنای هگلی جدا می‌سازند، جان بخشند، گرفتار منظومه‌بندی ایدئالیستی می‌شدند. به علاوه، مخالفانشان هم همین خرده را بر آنان می‌گیرند. گروپ در یکی از مقاله‌های اخیر وپروسی فیلولووفی یکر است به کنه موضوع می‌پردازد و می‌گوید چنین پنداشته‌اند که نظام مارکسیستی مقوله‌ها می‌تواند به کلی از خطاهای اساسی هگل رهایی یابد. اما در واقع، این امکان‌پذیر نیست. در نزد هگل، وابستگی متقابل و تکامل

1. *Ibidem*, pp. 176-177

مقوله‌ها، دو واقعیت همانند و جدایی‌ناپذیرند. این بدان معناست که نظام فلسفی عام مقوله‌ها، نظامی که بر تبعیت عینی پدیده‌ها استوار می‌گردد، به‌ناگزیر به اندیشیدن تکامل جهان بر مبنای سمت‌گیری یگانه‌جامعی مجبور خواهد بود. این همان نمونه شاخص ساختار غایت‌انگار به شیوه هگل است.^۱ و در واقع معنای عمیق علم منطقی، این چنین است. آنچه گروپ غایت‌انگاری هگل می‌نامد، دیالکتیکی است که در نظام مقوله‌هایی که پیوند درونی با همدیگر دارند، روشن می‌شود یا تکامل می‌یابد. اندیشه دیالکتیکی مستلزم نظم سه‌گانه (برنهاد-برابرنهاد-همنهاد) است. آقای هیپولیت با این گفته خود، مقصود هگل را عمیقاً مشخص می‌سازد: «حداقل عقلانی، سه پایه برنهاد، برابرنهاد، همنهاد است... آنچه باید به تفکر درآید، بازتاب برنهاد در برابرنهاد و بازتاب برابرنهاد در همنهاد است و همنهاد، محور تقابل در وحدتی بی‌جان نیست... به همین سبب است که تنها کل سه پایه را می‌توان حداقل عقلانی دانست».^۲ اندیشیدن به یگانگی در چندگانگی و چندگانگی در یگانگی، و تأکید بر اینکه شناخت با نفوذ در موضوع خود گسترش و پیشرفت می‌یابد، هنوز در حکم دستیابی به سطح اندیشه دیالکتیکی راستین نیست. به نظر هگل، دیالکتیک وجود ندارد مگر اینکه دو مفهوم تنها با رجوع به حد ثالثی که آن دو را در خود ادغام کند، به فهم درآید. فرایند دیالکتیکی نه پیوند میان یک مفهوم و مفهوم متضادش، بلکه میان دو مفهوم و یک کلیت متجانس است.^۳ مقوله‌های دیالکتیکی، عناصر کلیت زیبا هستند. «هگل مقوله‌ها را همانند تعین‌های آن کلی درمی‌یابد که هستی در اندیشه است. به همین رو آن‌ها عنصرهایی هستند که به نحوی دیالکتیکی به هم گره می‌خورند، هر یک از آنان بازتابگر دیگران است و دیدگاهی را درباره کل بیان می‌دارد که رفع آن را الزام‌آور می‌سازد».^۴

1. Gropp, p. 152

2. Hyppolite [1], p. 205

3. Leisrgang, p. 202

4. Hegel [2], p. 40

این تفسیر که از آن بهترین تفسیرگران غربی هگل است همان تفسیری است که گروپ یا باکرادزه ارائه می‌دهد. باکرادزه به‌ویژه می‌نویسد: «بدین ترتیب، مناسبات میان مقوله‌ها نه رابطهٔ نوع با جنس، بلکه رابطهٔ کل – با کل نسبی – با عنصرها و جنبه‌های همین کل است»^۱. نتیجهٔ این تفسیر آن است که برخلاف آنچه بسیاری از نویسندگان شوروی می‌گویند و می‌نویسند، اصل خودجنبی مقوله‌ها مطلقاً مبتنی بر مفهوم تضاد یا ضدیت^۲ نیست. «تضاد میان الف و غیر الف، همان ضد یا متضاد منطوق صوری نیست... تضادی که هگل از آن سخن می‌گوید با هیچ یک از این تقابلهای یکسان نیست»^۳. تضاد دیالکتیکی که بنیاد و اصل خودگسترشی مقوله‌هاست و باکرادزه ایدئالیسم هگل را در آن باز می‌شناسد، در واقعیت امر تفاوت بسیاری با این تقابلهای منطقی دارد. اگر مقوله‌ای از دل یک مقولهٔ دیگر بیرون می‌آید، اگر دیالکتیک دانش مقوله‌ها وجود دارد، نشانگر آن است که غیر الفی که حاصل نفی الف است، «دگر الف» می‌باشد. در فلسفهٔ فهم، نفی الف، نفی نامتعینی است (نفی تجربی ناتوان از وضع یک مفهوم جدید). حال آنکه در فلسفهٔ هگل، هر نفی، نفی نظری است (یعنی نفی که مفهوم متعینی را از خود برمی‌کشد). اما اگر ذات دیالکتیک هگلی این گونه باشد، کاملاً آشکار است که در یک فلسفه فهم همانند ماتریالیسم دیالکتیکی هیچ چیزی شبیه به آن بازیافته نمی‌شود.^۴

از این گذشته مگر آن دسته از فیلسوفان شوروی که ادعای بنا نهادن منظومهٔ ماتریالیستی مقوله‌ها را دارند، چه پیشنهاد کرده‌اند؟ آنان بی‌گمان از پیوند

1. Bakradze [2], p. 450

2. *Ibidem*, p. 315

3. *Ibidem*, p. 315

۴. اگر در این جنبه درنگ شود، می‌توان گفت که تفاوت میان فلسفه‌ای روح پرست (افلاطون یا توماس آکویناس) و فلسفه‌ای ماتریالیستی (دموکریتوس یا فلسفهٔ شوروی) از تفاوت میان فیلسوفان ماتریالیست و فلسفهٔ هگل کمتر است.

دروذاتی، سلسله‌مراتب و «گذار» سخن می‌گویند^۱، اما از آن «حداقل عقلانی»، سه پایه — که بنا به اعتراف خود باکرادزه ذات دیالکتیک را تشکیل می‌دهد — هیچ نشانی نیست. برعکس، یکی از خواص ذاتی مقوله‌ها، قطب‌مندی است. بدین‌سان «حداقل عقلانی» «دیالکتیک» شوروی دیگر سه پایه نیست: مقوله‌ها بر مبنای نظام مفهومی دو حدی در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند (ذات-نمود، محتوا-صورت، کیفیت-کمیت، و غیره...) اما جفت، «دوگانگی» نمونه شاخص تبیین هستی‌شناختی است نه دیالکتیکی؛ تکیه‌گاه تمامی نظام‌های فلسفی از افلاطون و ارسطو تا هگل هم همین بوده است. هنگام سخن‌گفتن از اندیشه دیالکتیکی ابهامی پیش می‌آید. به یک معنا می‌توان گفت که هر فلسفه‌ای که «ارتباط انواع» را بپذیرد (خواه این ارتباط بر مشارکت و یا بر مقایسه رده‌های مقوله‌ها پی افکنده شده باشد) حتی اگر این فلسفه «گذار انواع» را هم طرد کند، با وجود این فلسفه‌ای دیالکتیکی است. اما نظامی که در آن «ارتباط مقوله‌ها» متضمن «گذار انواع» باشد، به معنایی اساساً متفاوت دیالکتیکی است. یکی، فلسفه‌ای است با گروه مقوله‌ای دو حدی (همان و دیگر، متعین و نامتعین و غیره...)؛ دیگری مستلزم نظام مقوله‌ای سه حدی است (برنهاد، برابرنهاد، همنهاد). فلسفه شوروی را می‌توان به معنای نخست دیالکتیکی خواند نه به معنای دوم که به نحو بارزی هگلی است. بنابراین در مقابل روزنتال، حق با

۱. به علاوه این فیلسوفان شوروی تفسیر بدی از مفهوم هگلی گذار مقوله‌ای به مقوله دیگر ارائه می‌دهند. منظور هگل بی‌گمان آن نیست که مفهومی به مفهوم دیگر تبدیل می‌شود؛ بلکه اینکه به یمن لوگوس، مفهوم، محتوایی را دربردارد که در نخستین دم به نظر آن یکسره بیگانه می‌نماید. این عقیده یکی از بهترین هگل‌شناسان است: «هگل از گذار مفهومی به مفهوم دیگر سخن می‌گوید، بدین معنا که آن مفهوم، در پایان محتواهایی را آشکار می‌سازد که در ابتدا نسبت به آن مفهوم بیگانه یا حتی متقابل می‌نمایند. آنچه رخ می‌دهد این نیست که در روند اندیشه مفهومی توسط مفهوم دیگر جایگزین شده، مفهومی که نسبت به واقعیت متناسب‌تر است، بلکه آن مفهوم محتوای خود را آشکار می‌کند — گونه‌ای پویایی که از آن واقعیت درک شده در آن مفهوم هست. (مارکوزه، صفحه ۱۲۹).

باکرادزه است. نزد هگل، نظام و روش را به هیچ وجه نمی‌توان مانند پوسته‌ای که دانهٔ حبوبات را دربرگرفته، از هم جدا کرد. به همین سبب است که فیلسوفان شوروی که در صدد بنای منظومهٔ دیالکتیکی مقوله‌ها هستند، با شکست روبه‌رو می‌شوند. این کار آنان در عین حال هم بیش از حد لزوم است و هم کمتر از حد لزوم. کمتر، بدان سبب که با دیالکتیک هگل تماسی سطحی برقرار می‌کنند. در عوض سه پایه به دیالکتیکی ساختن «زوج‌های» مقوله‌ها دست می‌زنند. نظریهٔ پیشینگی هستی بر شناخت، وحدت ضروری هستی‌شناسی دانش را در هم می‌شکند. مقوله‌هایی که می‌باید بخش‌های یک کل باشند، همانند جنس‌های نوع واحدی به اندیشه درمی‌آیند. اما عجیب آنکه این در عین حال بیش از حد لزوم است، چه تا جایی که واژه‌ها معنای خود را حفظ کرده باشند، مفاهیم پیوند درونداتی، تسلسل و گذار مقوله‌ای به مقولهٔ دیگر بر اصل بنیادین نظامی مقوله‌ای پی افکنده شده‌اند که به آن «هذیان مستی‌زده‌ای که در میان آن هیچ فرد غیر مستی یافت نمی‌شود» شباهت دارد^۱. این مفاهیم در یک کلام بر اصل بنیادین خود گسترشی مفهوم پی افکنده شده‌اند که همان «نیرنگ عقلی» است که باکرادزه رمزآسایی غایت‌جویانهٔ هگل را به‌درستی در آن می‌بیند^۲. گروپ نتیجه می‌گیرد که: «واقعیت عینی در دیالکتیک خویش نظام الگوسازی سطحی‌نگر مقوله‌ها را به باد ریشخند می‌گیرد»^۳.

برازندهٔ مارکسیسم بی‌عیب و نقص چنین می‌نماید که «نظریازی» با هگل را به طور قطع کنار بگذارد تا به‌درستی از افتادن به دام دیالکتیکی کردن مقوله‌ها خودداری ورزد. اما تردیدی نیست که فلسفه‌ای شایستهٔ این نام نمی‌تواند از باریک‌اندیشی دربارهٔ موضوع مقوله‌های دانش اجتناب کند. گروپ می‌اندیش که «منظومهٔ» مارکسیستی «مقوله‌ها... نمی‌تواند از خطاهای بنیادین هگل رهایی

1. Hegel [2], p. 40

2. Bakradze [2], p. 450

3. Merleau-Ponty, p. 84

یابد»^۱. اگر حق با وی باشد باید گفت که فلسفه مارکسیستی محکوم به باقی ماندن در سطح پوزیتیویسمی سطحی است. چه، فلسفه‌ای که نظریه دانشش به نوعی منظومه‌بندی مقوله‌ای منجر نگردد، مگر در ردیف کدام فلسفه قرار دارد؟ در پایان این بررسی نکته‌ای بدیهی مسلم می‌گردد. این اندیشه البته چندان تازه نیست چراکه همان نظر مرلوپونتی در *سوانح دیالکتیک* بوده است. وی نوشته است که مارکسیسم شوروی «.. نوعی معرفت‌شناسی پیش‌هگلی و حتی پیش‌کانتی است»^۲. مطالعه آثار فلسفی معاصر شوروی ما را به همین نتیجه‌گیری می‌رساند. در فصل قبل خاطر نشان کردیم که معرفت‌شناسی شوروی در اساس خود نوعی معرفت‌شناسی واقع‌گرا است. و تا جایی که آقای هیپولیت در این باور خود بر حق باشد که به نظر خود مارکس هم هر عینیت‌یابی، نوعی از خودبیگانگی نیست، یعنی تا جایی که مارکس بن‌انگاره یک «داده عینی» را می‌پذیرد، بدیهی است که هر کوششی برای دیالکتیکی کردن این «داده مثبت» با شکست روبه‌رو خواهد شد. نویسندگان معاصر شوروی بدون آگاهی کامل از موضوع، با دشواری بسیار وخیم مناسبات میان آیین ارسطو و آیین هگل روبه‌رو می‌شوند. اینکه آنان دیگر با هگل همانند «سگ مرده» برخورد نمی‌کنند و در نظر ندارند بنا به نوشته‌های خودشان، هگل را در دست فلسفه بورژوازی ارتجاعی رها کنند، به روشنی نشان می‌دهد که سرانجام می‌خواهند میراث هگل را به‌جد بگیرند. رابطه با نویسنده *علم منطقی* که در پی محکومیت لوکاج و دبورین قطع شده بود، دیگر برقرار شده است. اما گویا امکان موفقیت این رابطه در پیگرد همان مسیری نباشد که آقای روزنتال دنبال می‌کند. و اهمیت فلسفی راستین پاسخ استاد باکرادزه سرانجام باید آیین رسمی شوروی را به درک این عبارت مارکس برساند: «روش دیالکتیکی من، نه فقط از پایه با روش هگلی

1. *Ibidem*, p. 157

2. Merleau-Ponty, p. 84

تفاوت دارد، بلکه درست نقطه متقابل آن است»^۱. بایستی آثار هگل عمیقاً ناشناخته باقی مانده باشد که فیلسوفان شوروی به طرح این پرسش برسند که آیا منطق دیالکتیکی با منطق ارسطویی تضاد دارد؟ از سوی دیگر، هرچند تماس بسیار نزدیک با محتوای تاریخی شعور، همسویی کامل با اندیشه‌ای دیالکتیکی دارد، اما هگل هیچ‌گاه فروگاستن منطقی به تاریخی را نپذیرفته است. ولی آیین رسمی شوروی این فروگاهی را قبول و توجیه می‌کند. شرح نظریه حقیقت که پایان‌بخش این بررسی دیالکتیک مقوله‌های دانش است، به روشنی نشان خواهد داد که فلسفه شوروی نه فقط می‌آموزد که دانش بشری باید پیوسته مفاهیمش را باز تعریف کند تا آن‌ها را هر چه بیشتر با واقعیت منطبق سازد، بلکه معتقد است که اندیشه نظری در تحول پذیری تاریخی حل می‌شود.

۵. حقیقت عینی: مطلق و نسبی

مسئله کانونی نظریه شناخت، مفهوم حقیقت است. و از آن‌جا که بر موضع آیین رسمی شوروی حمله‌های بسیاری شده، فیلسوفان شوروی توجه بی‌نهایتی به دفاع از آموزه خود در مقابل چیزی دارند که «تحریف‌های» نویسندگان بورژوا می‌خوانند. این تحریف‌گران به دو دسته تقسیم می‌شوند: برخی می‌اندیشند که مارکسیسم هر واقعیت عینی را رد می‌کند و دیگران، در شگفت از خصلت انکارناپذیر این نظام، مارکسیسم را به جزم‌پرستی متهم می‌کنند. به علاوه، هیچ یک فاقد استدلال نیستند. کفایت برخی از احکام مارکس و انگلس را که ضمن آنها این نویسندگان بر وجود «حقایق جاودانی» می‌تازند، معجزاً ساخت تا خود را در این نتیجه‌گیری برحق پنداشت که مارکسیسم فلسفه‌ای نسبی‌باور^۲ و حتی شک‌باور است. بررسی دگرگونی‌های شگفت‌انگیز نهادهای قضایی، خانوادگی و

1. Marx [3], t. I, p. 29

2. Relativiste

غیره... پس از انقلاب اکتبر تأییدگر این تفسیر است.^۱ اما تمامی این دگرگونی‌های پراهمیت جامعه‌شناختی نمی‌تواند بر این واقعیت دیگر پرده اندازد: فلسفه شوروی همانند آموزه‌ای کاملاً معین نمودار می‌گردد که احکام اساسیش، خصلت انکارناپذیر اصول دین را دارند. در این مورد هم، تاریخ اخراج‌ها و محکومیت‌ها به دلیل «انحراف»، «رویزیونیسم» تأییدی قانع‌کننده ارائه می‌دهد. نسبی‌باوری یا جزم‌باوری! موضع شوروی این‌گزینه‌ش دوسویه را نمی‌پذیرد.

درسنامه‌ها و مقاله‌ها این موضوع را پیوسته با عنوان زیر بررسی می‌کنند: «حقیقت عینی، مطلق و نسبی». در این جا در واقع دو موضوع به هم گره خورده است. موضوع خصلت عینی حقیقت و خصلت دیالکتیکی حقیقت (حقیقت مطلق و نسبی)^۲. خصلت عینی حقیقت با نظریه شوروی «بازتاب» پیوند فشرده‌ای دارد و این با آموزش لنین منطبق است که نوشته است: «در نظر گرفتن احساس‌های ما به مثابه تصاویر دنیای خارج، بازشناسی حقیقت عینی، جانبداری از نظریه ماتریالیستی شناخت، همه این‌ها یک معنا دارد»^۳. بنابراین ماتریالیسم دیالکتیکی تعریف ارسطو از حکم^۴ را می‌پذیرد. در نظر آقای توگارینوف «حقیقت عبارت است از انطباق اندیشه با واقعیت»^۵. این از سرگیری تعریف سنتی برابری شعور و واقعیت است. اگر بخواهیم به جزئیات پردازیم

۱. «اما در نظر مارکسیسم که اندیشه‌پردازی خویش را در چشم‌اندازی دیالکتیکی جای می‌دهد، دیالکتیک، مفاهیم حقایق مطلق، قطعی و اوضاع انسانی مطابق با آن‌ها را باطل می‌کند». (Chambre, p. 309).

۲. «موضوع حقیقت دو جنبه دارد: (۱) آیا حقیقت عینی وجود دارد؟ (۲) این حقیقت عینی را چگونه می‌شناسیم: یکباره در تمامی کلیتش یا به تدریج؟ مسئله دوم مستلزم آن است که نخست مسئله رابطه متقابل میان حقیقت مطلق و حقیقت نسبی حل شده باشد» (Osnovy, p. 326).

3. Lénine [1], p. 111

4. Jugement

5. Tugarinov, p. 117

باید بگوییم که نویسندگان شوروی بر سر یک نکته فرعی همصدا نیستند. آیا جایگاه واقعیت، صرفاً در حکم است؟ یا اینکه در نخستین کنش ذهن هم حقیقتی وجود دارد؟ فیلسوفان بورژوا، در پی بخشی از منطق‌شناسان شوروی می‌اندیشند که حقیقت در مفاهیم یا مقوله‌های ساده جای ندارد. مفهوم، از آن رو که نه اثبات می‌کند و نه نفی، نمی‌تواند درست یا غلط خوانده شود. آفای آندریف این تفسیر را به عنوان تفسیری ضد مارکسیستی رد می‌کند و می‌گوید پیوسته بر این نظر بودیم که مفاهیم به دو دسته بزرگ تقسیم می‌شوند: آن‌هایی که بازتابگر واقعیت عینی راستین (ماده، قوانین دیالکتیکی و جز آن...) هستند و آن‌هایی که آفریده‌های صرف «تخیل» بشرنند (خدا، جاودانگی، و جز آن...). پس این ادعا که مفهوم نه درست است و نه غلط در حکم این گفته است که مفهوم، صورت ذهنی پوچ و کلمه‌ای بیش نیست.^۱

از آن رو به ذکر این عقیده پرداختیم که نشان می‌دهد چگونه برخی از فیلسوفان شوروی، که نظریه «بازتاب-عکس‌برگردان» ذهنشان را فراگرفته، سرانجام به تبلیغ نظریه شناختی می‌رسند که دیگر نه واقع‌گرایی بلکه «شی‌عباوری»^۲ است. اما، فیلسوفان بورژوا یا مارکسیستی که حقیقت را در حکم جای می‌دهند به هیچ رو قصد انکار خصوصیت عینی مفهوم و مقوله‌های اندیشه را ندارند. اگر آسموس در منطقش نوشته است که «هر حقیقت عینی به صورت یک حکم بیان می‌شود»^۳ این نشان می‌دهد که این فیلسوف، مکانیست نیست.^۴ او دریافته است که قوانین اندیشه، عکس‌برگردان ساده واقعیت هستی‌شناختی نیستند. حقیقت وجود ندارد مگر آنکه فاعل شناسایی با

1. Andreev [I], pp. 289-291

2. Chosisme

3. Asmus [1], p. 70

۴. به علاوه، آندریف با نظریه مکانیستی‌اش به نظر می‌رسید از این نکته کاملاً غافل باشد که مفهوم، تنها با عمل حکم، ارزش «فرضیه» پیدا می‌کند.

حکم‌کردن به پذیرش این پیردازد که قضیه‌ای که در ذهن خویش می‌پرود واقعاً با واقعیت برون‌مغزی منطبق است. اما منازعه درباره جایگاه حقیقت به هر جا هم که برسد، تمامی فیلسوفان شوروی بر خصلت عینی شناخت‌های ما پافشاری می‌کنند. واقعیت عینی واقعیتی است که محتوایش به انسان و انسانیت بستگی ندارد. این نکته از آموزه رسمی پیوسته موضوع تحلیل‌های پایان‌ناپذیری بوده است، چراکه فیلسوفان شوروی به روشنی آگاهند که از مفهومی کانونی دفاع می‌کنند. به علاوه باید پذیرفت که هیچ فلسفه دیگری نیست که با این همه پافشاری با تمامی انواع هیچمدانی و ذهن‌باوری مبارزه کند. به همین سبب خاسخاشیخ، موضع معرفت‌شناسی شوروی را به درستی چنین خلاصه می‌کند: «پذیرش حقیقت عینی یکی از پیش‌انگاره‌های اساسی فلسفه ماتریالیستی است. ماتریالیست‌ها همیشه و همه جا واقعیت عینی را می‌پذیرند»^۱. اما موضوع خصلت عینی حقیقت، مسئله پیچیده حقیقت را به تمامی بررسی نمی‌کند. این مسئله پیش می‌آید که چگونه فرد انسان به حقیقت دست می‌یابد؟ این جنبه «تحقیق‌یابی» مقوله عام حقیقت عینی است. حقیقت عینی مطلق و نسبی است. نه صرفاً مطلق و نه فقط نسبی، بلکه در عین حال هم نسبی و هم مطلق. در این جا با نکته ظریف دیالکتیک حقیقت روبه‌رو می‌شویم.

حقیقت مطلق را تمامی مؤلفان شوروی به نحو یکسانی تعریف نکرده‌اند، و این امر، با ایجاد سردرگمی‌هایی نه فقط نزد خوانندگان غیر مارکسیست بلکه حتی در میان خود شوروی‌ها همراه بوده است. حقیقت مطلق به معنای کامل کلمه به حقیقتی گفته می‌شود که تمامی احکام درست پیرامون شیء مشخص یا واقعیت را در مجموع خویش دربرمی‌گیرد. تعریف آندریف بیانگر همین نظر است: «ماتریالیسم دیالکتیکی از حقیقت مطلق نه فقط شناختی کامل، همه‌جانبه و عمیق را از جهان عینی، بلکه حقیقت تام را که بازتابگر کامل یک رویداد،

واقعیت یا قانون معینی است، استنباط می‌کند»^۱. با چنین تعریفی بدیهی است که حقیقت مطلق، فرجام آرمانی دانش است که نه هیچگاه انسان بدان دست خواهد یافت و نه انسانیت. واقعیت پایان‌ناپذیر است. نه فقط بدان سبب که انسان هوش محدودی بیش ندارد، بلکه از آن رو که طبیعت دستخوش تحولی است که هیچ پایانی نمی‌شناسد.

با این همه، به معنایی محدودتر می‌توان حقیقتی را که خصیلتی تردیدناپذیر دارد و بدهمت یا یقینی را باعث می‌شود، حقیقت مطلق نامید. «حقیقت مطلق چیست؟ حقیقت مطلق حقیقتی است که نه در حال و نه در آینده، ردشدنی نخواهد بود»^۲. واژه «مطلق» یا نشاگر حقیقت مطلق کلیت بخش یا حقیقت مطلق کلیت‌نابخش است، یا بنا به نوشته آندریف، یا نشانگر حقیقت مطلق مشخص است، و یا حقیقت مطلق انتزاعی^۳. کافیت از تعریفی به تعریف دیگر گذر کنیم تا بگوئیم که در مارکسیسم فقط حقایق نسبی وجود دارد یا برعکس، مارکسیسم وجود حقایق مطلق را می‌پذیرد^۴.

آیا در نظر مارکسیسم دیالکتیکی، حقایق بی‌زمان و بلکه حقایق جاودانی وجود دارد؟ پاسخ بی‌گمان مثبت است. تمامی فیلسوفان شوروی بر همین نظرند. اما مارکس از ریشخند آن اندیشه‌ورزان که به وجود حقایق جاودانی معتقدند، دمی باز نایستاده است. آیا تضادی میان مارکس و پیروان کنونی وی وجود دارد؟ مسلماً خیر. حقایق جاودانی که مارکس وجودشان را رد می‌کند، حقایقی هستند که جاودان خوانده می‌شوند اما در واقع جز فراافکنی‌های^۵

1. Andreev [1], p. 261

2. Khaskhacikh, p. 177

3. Andreev [1], p. 261

۴. «در میان ما گاهی می‌گویند که همه چیز نسبی است و هیچ چیز مطلق وجود ندارد. این نادرست است.» (Tugarivon, p. 120).

5. Projection

ایدئولوژیکِ بنیادِ اقتصادیِ فاسدی نیستند. منظور مارکس آن نیست که این حقایقِ کاذب رفتار اجتماعی یا حقوق انسان را تنظیم می‌کنند. او وجود حقایق عینی بی‌زمان را رد نمی‌کند. لغو از خود بیگانگی تمامی دستگاه دانش بشری را ناپود نمی‌کند.

اما این دانش بشری به تدریج حاصل می‌شود. شناخت، فرایندی تحرولی است. به همین سبب اگر شناختِ مطلق، در فرجام راه به دست آید، پیشرفتِ دیالکتیکی یگانه رهیافت ممکن برای آدمی است. یعنی آنکه صرفاً به میانجی حقیقت نسبی به حقیقت مطلق دست می‌یابیم. در برابر پاسخ: حقیقت نسبی چیست؟ آقای توگارینوف پاسخ می‌دهد: «این حقیقت تقریبی، ناکامل است و کاملاً دقیق نیست و به بسطی تکمیل نیاز دارد»^۱. اما در *Osnovy* تعریف کمی متفاوتی یافت می‌شود: «حقیقت نسبی شناختی است که بازتاب اساساً درستی از واقعیت است، هر چند با وجود این نه شناختی تام بلکه صرفاً بازتاب عین در محدوده و رابطه معینی باشد»^۲. در این جا به ناگزیر این پرسش مطرح می‌شود: این حقیقت نسبی، دقیق هست یا خیر؟ نویسنده‌ای پاسخ مثبت می‌دهد و دیگری، منفی. در زمینه حقیقت نسبی همان دشواری را باز می‌یابیم که در باب حقیقت مطلق با آن روبه‌رو گشتیم. اگر منظور از «دقیق»، حقیقتی باشد که تمامیت جنبه‌های موضوع خویش را سراپا دربر گرفته باشد، حقیقت کاملاً دقیقی یافت نمی‌شود. اگر دقیق، صرفاً به معنای حقیقتی باشد که واقعاً به برخی از خصوصیات عین دست می‌یابد، در این صورت می‌توان گفت که این حقیقت نسبی، دقیق است. اکنون می‌توانیم منظور ماتریالیسم دیالکتیکی را از پیوند دیالکتیکی میان حقیقت مطلق و حقیقت نسبی، آسان‌تر درک کنیم. آیین رسمی مارکسیستی می‌خواهد کسانی را که موضوع حقیقت را بررسی می‌کنند، از خطر دوگانه‌ای که بر سر راهشان قرار دارد، آگاه سازد.

1. Tugarinov

2. *Osnovy*, p. 327

این خطر دوگانه عبارت است از اینکه یا در نگرشی جزمی در جا بزینیم، یعنی اعتقاد به اینکه شناخت بشر می‌تواند به یکباره - در یک چشم بر هم زدن - به تمامیت موضوع خویش دست یابد، یا برعکس، بگذاریم که دانش در نسبی‌باوری که نافی کوچکترین عنصر مطلق است، تباه و متلاشی گردد. این دو نگرش در نظر مارکسیسم نمونه‌شاخص همان خطاهای متضادی هستند که از برداشت «متافیزیکی» از شناخت سرچشمه می‌گیرند. کسی متافیزیکی‌اندیش است که جنبه‌ای از واقعیت را «مطلق»، «مجزا» می‌کند. «متافیزیکی‌اندیش اعلام می‌دارد که حقیقت یا صرفاً مطلق است و یا صرفاً نسبی»^۱. اما در نظر اندیشه دیالکتیکی، حقیقت در عین حال مطلق و نسبی است. یعنی آنکه حقیقت مطلق را نمی‌توان شناخت مگر به میانجی حقایق نسبی، و حقیقت نسبی عنصری از حقیقت مطلق را دربر دارد. این حکم اخیر نیز از اهمیت فراوانی برخوردار است. به همین سبب مطالب زیر اغلب به‌وفور در نوشته‌های شوروی تکرار می‌شود: «حقیقت مطلق و نسبی دو مرحله حقیقت عینی است... حقیقت مطلق از مجموع حقایق نسبی ساخته می‌شود و هر مرحله تکامل علم، «هسته‌ای» از حقیقت مطلق را در بر دارد»^۲. حقیقت نسبی، مرحله یا درجه‌ای در شناخت حقیقت مطلق است»^۳. ماتریالیسم دیالکتیکی «... حقیقت نسبی را عنصر، بخش، مرحله‌ای در شناخت حقیقت مطلق می‌داند»^۴. بنابراین نظر ماتریالیسم دیالکتیکی روشن است و امکان آن را فراهم می‌سازد که دریابیم نظریه حقیقت ماتریالیسم دیالکتیکی به چه معنایی نظریه‌ای نسبی‌باور است. اگر «نسبی‌باوری» به مفهوم نفی هر یقینی باشد، آنگاه ماتریالیسم دیالکتیکی نه فقط نسبی‌باور نیست، بلکه رقیب سرسخت هر نوع نسبی‌باوری می‌گردد. یگانه

1. *Ibidem*. p. 328

2. *Ibidem*, pp. 327-328

3. Khaskhacikh, p. 177

4. Andreev [1], p. 263

نسبیتی که فلسفه شوروی پذیرا و مدافع آن است نسبت شناختی است که از درک ناکامل موضوع شناخت، به صورتی دیالکتیکی به ادراکی کامل‌تر گذر می‌کند و ادراک کامل همانند خط مجانب در نظر گرفته می‌شود.

اندیشه‌گران مارکسیست هم با اعتنا به همین مفهوم است که مایلند تکرار کنند که هر چند ماتریالیسم دیالکتیکی عنصر نسبت را در بر دارد، اما به آن فروکاسته نمی‌شود. این ادعا که فلسفه شوروی چنین می‌آموزاند که آنچه امروز حقیقت است، فردا نادرست و شاید پس فردا حقیقت شود، کاریکاتور و «تحریف» مسلم آموزه حقیقت این فلسفه است.^۱ نسبت امر حقیقی که مارکسیسم از آن سخن می‌گوید، نه بر یقین، بلکه بر محتوا تعلق می‌گیرد. اما در مورد یقین، «حقیقت نسبی» در واقع، حقیقتی ایجابی است و صرفاً از نظر عینی، حقیقتی است (حقیقت نسبی، سهمی از حقیقت عینی است). لیکن در مورد محتوایی که در بر دارد، صرفاً نسبی است، چرا که فقط به بخشی از عین (موضوع) دست می‌یابد. و همین مفاهیم کل و بخش است که سرشت پیوند دیالکتیکی حقیقت مطلق و حقیقت نسبی را روشن‌تر بیان می‌دارد: «حقیقت مطلق در مقایسه با حقیقت نسبی همانند کل است به جزء». هر مرحله تاریخی معینی فقط به جنبه‌ای جزئی پی می‌برد. به همین سبب است که شناخت، پیوسته مستلزم گسترش است. «تکامل مقوله‌های مفاهیم تابع قانون عام

۱. مورس نظریه مارکسیستی شناخت را این‌گونه خلاصه می‌کند: شناختن، یک فرایند است. اما فرایند، بنا به ماهیت خود، هیچ رابطه‌ای با درست و غلط ندارد. بنابراین نظریه مارکسیستی شناخت به دور از مقوله‌های حقیقت و خطا بسط می‌یابد. این نویسنده حتی نوشته است: «ممکن است چیزی که تاکنون به عنوان حقیقت و درست پذیرفته شده بوده، حال به عنوان نادرست قلمداد شود و پس از گذشت کوتاه‌زمانی آن را دوباره حقیقت بدارند بی‌آنکه هیچ نوع تلاشی در جهت یافتن حقیقت انجام شده باشد. مانند رفتاری که چندی پیش با قوانین وراثت مندلی در پیش گرفته شد. زیرا در تلاش برای یافتن حقیقت، یافتن حقیقت مهم نیست بلکه تلاش در راه آن مهم است» (Meurers, p. 122) هیچگاه یک فیلسوف شوروی از چنین تناقضی دفاع نکرده است!

شناخت است؛ قانونی که خواستار آن است که دانش بشر به میانجی حقیقت نسبی به حقیقت مطلق دست یابد. هر مرحله تاریخی جدید تکامل شناخت، تدقیق، تعمیق و تحقق مفاهیم و مقوله‌های ما را به همراه دارد...^۱.

هرچند فیلسوفان شوروی این نکته را آشکارا بیان نمی‌دارند، اما از بررسی‌های آنان برمی‌آید که پیشرفت شناخت به شیوه‌ای دوگانه تحقق می‌یابد. از یک سو، پیشرفت دیالکتیکی مبتنی است بر جداکردن دانه خوب از نخاله. حقیقت نسبی نه فقط از آن رو نسبی است که هنوز کامل نیست، بلکه هم بدان سبب که اشتباهاتی در آن راه یافته است. کوپرنیک می‌آموزد که زمین دور خورشید می‌گردد، اما در عین حال می‌اندیشد که خورشید در آسمان ثابت است. در عرصه فلسفی، مثال نمونه‌وار این امر اندیشه هگل است که در آن دانه خوب پیوند بسیار نزدیکی با نخاله دارد. در تمامی این موارد «پیشرفت» یعنی «پالایش».

در کنار این مفهوم پیشرفت به معنای کوشش برای جداسازی درست از غلط، مارکسیسم پیشرفتی را در زمینه کاملاً متفاوتی می‌پذیرد. پیشرفتی که مبتنی است بر پیشروی فزاینده و پیوسته در غنای چندگانه حکمی صرفاً حقیقی. نظریه‌های اساسی مارکسیسم همانند پیشینگی هستی بر شناخت، وجود عینی ماده، گذار کیفیت به کمیت و جز آن... در نظر شوروی‌ها، بی‌گمان هیچ خطایی در بر ندارد. اما با وجود این حقایق نسبی‌اند، چراکه ذهن بشر هرگز برکشیدن تمامی معقولیت آن‌ها را به پایان نخواهد رساند. پیشرفت دیالکتیکی

۱. Rozental [2], p. 11. در این مورد، نظریه شوروی به موضع مورد دفاع نویسندگان غربی می‌پیوندد. می‌توان با این مطلب‌گونیست مقایسه کرد: «مشی دیالکتیکی ذاتاً عبارت است از پیشرفت و بالردگی شناخت، تحت تأثیر تجربه‌ای که با آن روبرو می‌شود». (*Pouvoir de l'esprit sur le reel*, p. 14). س. آ. افریوف ضمن تأکید بر شایستگی موضع‌گونیست خطا‌نشان می‌سازد که وی، به سبب تجدیرفتن ماتریالیسم دیالکتیکی سرانجام اسیر ذهن پرستی و نویویزیتیویسم می‌شود...

در این مورد به «تعمیق» حقیقت تبدیل می‌شود و در این معنا باید پذیرفت که فلسفه شوروی دیالکتیک را باز نگاه می‌دارد. اما خاص‌شایع، پس از نشان دادن اینکه فلسفه مارکسیستی بدون مراحل ضروری که همانا فلسفه‌های پیش از مارکس بودند، وجود خارجی نمی‌داشت، می‌افزاید: «با این همه، این نتیجه‌گیری نادرست است که مارکسیسم جز مرحله‌ای در تکامل نیست. پیدایش مارکسیسم کشفی اصیل و انقلابی در فلسفه بود»^۱. در این حال گفته خواهد شد که اگر فلسفه قوام یافته باشد، دیالکتیک از حرکت باز می‌ماند. اما مارکسیست‌ها پاسخ می‌دهند که خیر، دیالکتیک تغییر کیفی می‌یابد. دیالکتیک به مثابه «تعمیق» جایگزین دیالکتیک به مثابه «پالایش» می‌شود^۲.

نوشته‌اند که نظریه ماتریالیسم دیالکتیکی به هیچ رو بدبینانه نیست^۳. اما در واقع می‌توان گفت که در آن واحد بسیار بدبین و خوش‌بین است. یک نظام فلسفی به دو نحو می‌تواند بدبین باشد. یا به شیوه آیین کانت – چراکه ناتوانی ذاتی عقل گمراه هر حکم تحلیلی پیشینی را امکان‌ناپذیر می‌کند. نقد خرد محض چنان فاهمه را از حساسیت جدا می‌سازد که به هم پیوستن آنان ناممکن می‌گردد. اما می‌توان بدان سبب هم دچار بدبینی شد که برای لوگوس، نسبت به امر محسوس، فزونی کافی قائل نشده، و ماتریالیسم دیالکتیکی همین کار را

1. Khaskhacikh, p. 180

۲. این حکم ماتریالیسم دیالکتیکی، بی‌درنگ در ماتریالیسم تاریخی به کار بسته می‌شود: تضادهای جامعه طبقاتی (دیالکتیک پالایش) جای خود را به تضادهای آشنی‌پذیر جامعه بی‌طبقه می‌دهد (دیالکتیک تعمیق).

پس از نگارش این فصل، اثر اصول مارکسیسم-لنینیسم به دست من رسید که بند کوتاه آن پیرامون دیالکتیک حقیقت، مویذ تفسیر ما است و این نوشته پر معنا در آن یافت می‌شود: «دیالکتیک علم است و نمی‌تواند پیشرفت نکند... اما پیشرفت دیالکتیک در مقام علم نمی‌تواند اصول اساسی را که در جریان تاریخ طولانی اندیشه بشر پرورده شده، نفی کند؛ این پیشرفت فقط یعنی درک عمیق‌تر و گسترده‌تر از این اصول» (ص ۱۲۵).

3. Lefébvre [1], p. 67

می‌کند. اگر روح جز محصول تکامل تاریخی ماده نباشد، این نتیجه به دست می‌آید که حقیقتی که عینی خوانده و خواسته می‌شود، در واقع حقیقتی تاریخی بیش نیست. اما این پرسش پاسخ‌نیافته باقی می‌ماند که آیا خصوصیت اساسی امر حقیقی، ما بعد تاریخی بودن نیست؟

با این همه کاملاً رواست که گفته شود ماتریالیسم دیالکتیکی، خوش‌بینی گزافه‌ای را تبلیغ می‌کند، بدین معنا که ماتریالیسم دیالکتیکی ضمن ردّ وجود «شی در خود» (خواه مثال افلاطونی باشد، یا خدای ارسطو یا لوگوس به طور کلی) از پافشاری بر این نکته دست برنمی‌دارد که واقعی، عقلانی است. در حالی که تمامی سنت دیرین، پیوسته، خرد (لوگوس) را بنیاد حقیقت و دیالکتیک دانسته است، آیین رسمی شوروی، مقوله‌ی اساسی هستی‌شناسی خویش، ماده را اصل حقیقت و دیالکتیک قرار می‌دهد. اما اگر واقعی، ماده باشد چگونه می‌توان باز هم گفت که واقعی، عقلانی است؟ اگر آیین رسمی شوروی به این حکم ناهنجار بسنده می‌کند که ماده، عقلانی - و در نتیجه خاستگاه حقیقت است، بی‌آنکه هیچ‌گاه برای توجیه آن تلاش کند، چه بسا از آن رو باشد که چنین توجیهی بسیار دست‌وپاگیر خواهد بود! اعلام اینکه یگانه بنیاد حقیقت، ماده است آیا در حکم از دست دادن حق سخن‌گفتن از حقیقت نیست؟

فصل پنجم

مقوله ماده: بنیان هستی شناسی

هرچند سلسله‌مراتب مقوله‌ها هنوز بسیار ناروشن مانده است، اما فیلسوفان شوروی همگی در این نکته هم‌نظرند که مفهوم اساسی هستی‌شناسی، مقوله ماده است. اینکه در مارکسیسم، هستی‌شناسی وجود داشته باشد و این هستی‌شناسی اساساً بر ماده پی افکنده شده باشد، در نظر فیلسوفانی که ادعای حمایت از آیین رسمی شوروی را ندارند، همانند نمونه برجسته پیمان‌شکنی با مارکس می‌نماید. فیلسوفان روس با حمله‌های مخالفانشان آشنا هستند و به آن‌ها پاسخ گفته‌اند. از آن جا که در این محاوره، مفهوم بنیادین مارکسیسم مطرح است، گردآوری این انتقاد و پاسخ‌های آن بی‌فایده نخواهد بود. اما نخست بهتر آن است که بررسی‌های نویسندگان شوروی را از مفهوم ماده پیگیری کنیم.

کتابی که آنان بدان استناد می‌ورزند، پیوسته همان اثر معروف لنین است: *ماتریالیسم و امپیریوکریتیسیسم*. پنجاهمین سالگرد انتشار آن، فرصت تأکید دوباره بر صحت و فعلیت احکام لنین را برای فیلسوفان شوروی فراهم ساخت.^۱

1. Simonjan, E.O.: *O rabote V.I.Lenine a "Materializmi empiriokriticizm"*, Moskva. 1959; et *VF* 1959, 5.

تمامی گزارش‌هایی که به ماتریالیسم دیالکتیکی یا به مفهوم ماده اختصاص داده شده، این اصل عام را مطرح می‌سازند که مقوله ماده، آغاز و پایان فلسفه حقیقی است. بررسی مارکسیسم شوروی را با مطالعه چستی ماده باید آغازید: «آغازگاه ماتریالیسم دیالکتیکی، شناخت وجود عینی ماده جاودانه متحرک و تکامل‌یابنده است»^۱. به هنگام پرداختن به سلسله‌مراتب مقوله‌ها دیدیم که می‌باید با مقوله‌هایی آغازید که کم‌مایه‌ترین محتوا را دارند. اما هنگامی که شوروی‌ها می‌گویند ماده نخستین مفهومی است که به ذهن می‌آید، به هیچ وجه نمی‌خواهند بگویند که این مفهوم کم‌مایه‌ترین و نامتعیّن‌ترین مفاهیم است. کاملاً برعکس، مفهومی غنی‌تر از مفهوم ماده وجود ندارد: «مفهوم ماده گسترده‌ترین و جامع‌ترین مفهوم برای بیان چستی واقعی حقیقی است»^۲. ماده در مارکسیسم همان جایگاه گوهر را در آیین اسپینوزا و هستی‌را در توماس‌گرای دارد. مقوله اساسی است و به همین سبب عباراتی از این نوع به‌وفور تکرار می‌شود: «سنگ بنای ماتریالیسم فلسفی مارکسیستی، مفهوم ماده است»^۳. «مفهوم ماده، مفهوم بنیادین ماتریالیسم است»^۴. اگر مراجعه به واژگان آلمانی روا می‌بود، می‌بایست گفت که ماده، اصل آغازین^۵، زمینه آغازین^۶ فلسفه است: فلسفیدن، یعنی درک چستی ماده.

نویسندگان شوروی برای تعریف ماتریالیسم نه به مارکس، بلکه به انگلس و به‌ویژه به لنین استناد می‌کنند. و در واقع نقل‌قول‌هایی که پیوسته تکرار

این شماره به‌تمامی به ماتریالیسم و امپیریوکریتیسیسم اختصاص داده شده است.

1. *Osmov*, p. 111
2. *Khaskhacikh*, p. 16
3. *Ibidem*, p. 15
4. *Vostrikov*, p. 43
5. *Urprinzip*
6. *Urgrund*

می‌شود از مطالب ماتریالیسم و آمپیریوکریتیسیسم برگرفته شده است. لنین این تعریف را ارائه می‌دهد: «ماده مقوله‌ای فلسفی است برای نشان دادن واقعیت عینی ارائه‌شده به حواس آدمی که از آن رونوشت و عکس برمی‌دارند و منعکسش می‌سازند بی‌آنکه وجودش به این حواس وابسته باشد»^۱. نوشته موجزتر دیگری همین مفهوم را بیان می‌دارد: «یگانه "خاصیت" ماده که پذیرش آن بیانگر ماتریالیسم فلسفی است، واقعیت عینی آن است که خارج از شعور ما قرار دارد»^۲. می‌دانیم که ماتریالیسم جنبه دوگانه‌ای دارد: حکم معرفت‌شناختی تقدم هستی بر شناخت و حکم هستی‌شناختی خصلت مادی جهان و شعور. حاصل این جنبه اخیر آن است که هر آنچه هست، اگر نه ماده، دست کم مادی است. اگر لنین ماده را بر مبنای دیدگاهی معرفت‌شناختی تعریف می‌کند، یعنی آن را در تقابل با شعور قرار می‌دهد، منظورش آن نیست که شناخت، مادی نیست. آقای میتین نسبت به این برداشت غلط هشدار می‌دهد: «ما ماده را از شعور متمایز می‌کنیم، آن‌ها را در مقابل هم قرار می‌دهیم، اما این تقابل نسبی است و فقط در مقام موضوع معرفت‌شناختی معنا دارد، یعنی صرفاً تا جایی که ما در خود ماده، خاصیت معینی را می‌یابیم، یعنی شعوری که خاصیت ماده سازمانیافته به درجه‌ای والا است. تقابل شناخت و هستی تقابل میان ماده شناسا و ماده شناخته‌شده است و نه هیچ چیز دیگر»^۳.

چنین شیوه برخوردی به‌ناگزیر خواننده را اندکی ناخرسند رها می‌سازد. هرچند در واقع به ما گفته می‌شود که تمامیت واقعیت عینی - تمامیت آنچه موجود است - مادی است. اما این امر هیچ آگاهی درباره ماده یا ذرات آنچه واقعیت مادی است، به ما ارائه نمی‌دهد. نظر لنین در حکم گفتن آن است که

1. Lénine [1], p. 110

2. *Ibidem*, p. 238

3. Mitin, M.B.: *dnas l'ouvrage collectif Dialekticeskij materializm, iistoriceskij materializm Moskva. 1933, p. 107.*

ماتریالیسم، رئالیسم است. این نکته را بسیاری کسان دریافته‌اند. از جمله، آقای وال در رساله متافیزیک خود می‌نویسد: «در حقیقت، ماتریالیسم لنین در عین حال و به‌ویژه نوعی رئالیسم است. حکمی صادر می‌شود مبنی بر آنکه جهانی بیرون از ماده وجود دارد، و سپس، در پی نوعی دیالکتیک خود دیالکتیک می‌بینیم که در حال و هوایی به کلی متفاوت از حال و هوای هگل قرار داریم»^۱. لنین می‌گوید که یگانه خاصیت ماده، واقعیت عینی بودن آن است. اما فلسفه معاصر شوروی برای روشن کردن محتوای این حکم تلاش ورزیده است. پیگیری این کوشش‌ها در حکم موشکافی بیشتر در تعریف مقوله ماده است. این فرایند روشنگری دو جنبه دارد: از یک سو آیین رسمی مارکسیستی با تقابل با دیگر جریان‌های ماتریالیستی، اصالت برداشت خود را نشان می‌دهد و از سوی دیگر محتوای مفهوم ماده را به خودی خود بررسی می‌کند.

۱. ماتریالیسم عامیانه و ماتریالیسم دیالکتیکی

ماتریالیسم دیالکتیکی خود را میراث‌دار فیلسوفانی می‌داند که از اندیشه یونانی تا ماتریالیست‌های سده نوزدهم بر این نظر بوده‌اند که ماده، یگانه واقعیت است. اما پیروان مارکس به هیچ رو نمی‌خواهند با طرفداران شکل‌های گوناگون پیش-مارکسی ماتریالیسم یکی انگاشته شوند. میان «ماتریالیسم عامیانه» دایرة‌المعارف (و پیامدهایش در قرن نوزدهم) و «ماتریالیسم علمی» تفاوتی کیفی وجود دارد. البته آیین رسمی شوروی از شکل‌های مختلف ماتریالیسم سپاسگزار است که پیوسته آموزش داده‌اند که تمامیت واقعیت ماهیتاً مادی است. اما تمامی همین جریانهای فلسفی را به سبب عدم درک و بهره‌بردن از تمامی معنای نهفته در این حکم، نکوهش می‌کند. علت این شکست‌های پی در پی چیست؟ آن است که ماتریالیسم عامیانه ماده را با یکی از شکل‌های وجودی

1. Wahl [1], p. 689

آن اشتباه می‌کند. همانند اتم‌گرایان باستان «... که ماده را مبنای همه چیز قرار می‌دادند اما آن را با یکی از جنبه‌های گوناگونش یگانه می‌انگاشتند: در نظر تالس، آب بود و در نظر آنکسیمنس (آنکسیمانوس) هوا و در نظر هراکلیتوس، آتش»^۱. علیه دکارت و نیوتن نیز استدلال همانند است: ماده را نمی‌توان به «گسترش» کاهش داد. باری، یکی انگاشتن ماده با یکی از جنبه‌هایش، در حکم قرارگرفتن در زیر ضربات علم است. «فروپاشی ادراکات مشخصی کهن از ماده را آنان [فیزیک‌دانان سده نوزدهم] همانند محو خود ماده تفسیر کردند»^۲. خطای ماتریالیسم «مکانیستی» و ایدالیسم «فیزیکی» بر محدودیت تعریفشان از ماده، مبتنی است: «با وجود این، گزارش‌های ماتریالیسم پیش-مارکسیستی درباره ماده، دچار نقص‌های اساسی است: «آن‌ها اسیر وضعیت علم و زمانه و برداشت‌های متافیزیکی و مکانیستی باقی می‌مانند. ماده را عموماً با یکی از انواع آن یکی می‌انگارند...»^۳.

بنابراین، مقصود کوشش‌های نین در ماتریالیسم و آمپیریوکریتیسیسم، کوششی که در اندیشه معاصر شوروی بازیافته می‌شود، روشن است: ساختن مفهومی چنان جهانشمول از ماده که در عین حال دربردارنده و فراتر از تمامی یافته‌های کنونی یا آتی علم درباره ساختمان موجودات مادی باشد. به این ترتیب است که اندیشه‌ورزان شوروی اندک اندک به پرورش مفهوم فلسفی ماده رسیده‌اند.^۴

برخی از فیلسوفان بر مبنای این نظر که مفهوم ماده را نباید با دانسته‌های

1. *Kratkij filosofkij slovar'* (ed.fr.), p. 383.

2. *Ibidem*, p. 384

3. Arkhipcev [1], pp. 27-28

4. Archiptzew, F.T.: Die kategorie Materie und die moderne physik", *Naturwissenschaft und philosophie*, pp. 89-101.

دوره معینی درباره ساختمان و خواص ماده، یکی انگاشت، نتیجه گرفته‌اند که مقوله فلسفی ماده باید براسستی از مفهوم علمی ماده مجزا گردد^۱. آنان می‌اندیشند که این بهترین وسیله برای دور نگه داشتن مفهوم ماده آنان از حمله‌های علم است. «تمایز میان مفهوم فلسفی و فیزیکی ماده، کلید چیرگی بر دشواری‌ها را ارائه می‌دهد. این تمایز در دوران ما یگانه ابزار رفع بحران علوم معاصر است»^۲. تا حدی که دانشنامه بزرگ شوروی این تمایز را چنین تعریف می‌کند: «... پیش‌انگاره اساسی برای کسی که خواستار پیگیری دقیق‌مشئی فلسفه ماتریالیستی است»^۳. همین نویسندگان عرصه‌های گوناگونی را که این نظریه سودمند باید در آنها به کار رود، بررسی می‌کنند. این نظریه هم در یافته‌های فیزیک جدید که گویا «محو ماده» را در پی می‌آورد، کاربرد دارد، هم در نظریه کوانتا یا نظریه مکملیت^۴.

این برداشت، میراث مشترک فلسفه شوروی از ۱۹۲۵ تا ۱۹۵۰ بود و هر چند امروزه بسیار بر آن می‌تازند و همگی یک‌صد اردش می‌کنند اما در طول آن دوره استالینی که جزم‌پرستی غلبه‌ای بس قدرتمند داشت، ضروری بود. نظریه «جنبه دوگانه» چیززی نیست جز نوعی «نیرنگ عقل» برای رهانیدن علم جدید از ممنوعیتی که اسیرش بود. جداکردن علم از فلسفه، در آن دوره، ترفند مناسبی بود برای دفاع از نظریه‌های فیزیکی محکوم‌شده، چراکه در واقع، جزم‌پرستی فلسفی نمی‌تواند علیه یافته‌های اصیل علمی کاری از پیش برد.

پس از ۱۹۵۰، آزادی به دانشمندان باز داده شده است. دلایلی که فیلسوفان

۱. «باید مفهوم رایج ماده را در فیزیک از مفهوم ماده در مقام مقوله فلسفی جدا ساخت» (Omel'janovskij [1], p. 54).

2. pozner, p. 2

3. Bol'saja sovsetskaja enciklopedija, liere ed., t.22, p. 134.

4. Wetter, pp. 336-345; Muller-Markus, S: *Einstein und die Sowjet philosophie*. Dordrecht, 1959. t.I, pp. 9-15.

علم را به متمایز ساختن مفهوم دوگانه ماده وامی‌داشت، از میان رفته است. از ۱۹۵۱ شاهد یک دگرگونی آموزه‌ای هستیم. نظریه مفهوم دوگانه همانند نوعی ارتداد جلوه‌گر می‌شود؛ ارتداد نوع منشویکی. و آرخیسوف که پیشاهنگ و اکشن‌گران بود، می‌اندیشد که می‌تواند نشان دهد آموزه مفهوم دوگانه، نتیجه مستقیم خطاهای دبورین است. توجیه وجود مفاهیم دوگانه ماده، یگراست به پذیرش حقیقتی دوگانه می‌انجامد: یکی فلسفی، دیگری علمی. و این، پیوند دیالکتیکی میان علم و فلسفه را می‌گسلد^۱. امروزه، تنها نظریه پذیرفته‌شده، نظریه‌ای است که مقوله ماده را مقوله‌ای فلسفی می‌داند. و تعریف فلسفی ماده را باید دانشمندان رشته‌های گوناگون بپذیرند. فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی، روانشناسی و حتی علوم اجتماعی کاری جز بررسی این یا آن شکل ویژه از ماده انجام نمی‌دهند. «ماده، واقعیت عینی، موضوع تمامی علوم است. علوم گوناگون طبیعت، شکل‌های مختلف حرکت واقعیت عینی یگانه، یعنی ماده را بررسی می‌کنند... مفهوم مارکسیستی-لنینیستی ماده - مفهوم بنیادی ماتریالیسم دیالکتیکی - پایه نظری تمامی علوم طبیعت و جامعه است، چراکه تمامی این علوم از مفهوم ماده در مقام واقعیت عینی می‌آغازند»^۲. هر یک از این رشته‌ها به تشریح جنبه‌ای از واقعیت مادی می‌پردازد؛ هیچ یک به ذات ماده دست نمی‌یابد^۳. «به همین سبب این حکم که علم، مفهوم خاص خود را از ماده دارد که با مفهوم [ماده در] فلسفه متفاوت است و نیز نظریه مفهوم دوگانه ماده، یکی فلسفی، دیگری علمی، یکسره برخلاف و به کلی بی‌اساس است»^۴.

با وجود این، اگر یگانه تعریف درست ماده به فلسفه اختصاص یافته، علم

1. Vostrikov, p. 46

2. *Ibidem*. p. 49

3. Kuznecov, p. 261

4. Vostrikov, p. 49

ما را از ساختمان شکل‌های انضمامی گوناگون ماده آگاه می‌سازد. هر چند دیگر از مفهوم دوگانه سخنی در میان نیست، اما تمایز میان «مقوله» فلسفی ماده و بازنمودهای علمی ماده، همچنان پایدار مانده است: «مفهوم ماده و مفاهیم علمی درباره ساختمان و خواص ماده، پیوندی درونداتی دارند و یکدیگر را متقابلانه تقویت می‌کنند. اما نباید آن‌ها را یکی پنداشت»^۱.

آن‌ها را یکی نمی‌پنداریم! اما در این صورت دشواری تازه‌ای پدیدار می‌گردد. بیم آن می‌رود که از یک سو، مقوله‌ای فلسفی و انتزاعی، ماده را به‌طور کلی داشته باشیم و از سوی دیگر، انواع گوناگون موجودات مادی: این در حکم بازافتادن در خطایی است که فیلسوفان شوروی، ارسطو را به سبب انجامش نکوهش می‌کنند^۲. برای درک اندیشه آنان، باید دو حکمی را که در نگاه اول نافی همدیگر می‌نمایند، به هم پیوند داد. نخست اعلام می‌شود که ماده بیرون از شکل‌های خاصش، موجودیت ندارد: «ماده از شکل‌های وجودی مشخصش نه متمایز است و نه جدا»^۳. «ماده در خودی» که ماده این چیز یا آن چیز معین نباشد، هیچ واقعیتی ندارد. اما حکم دومی وجود دارد که با همان شدت حکم اول از آن دفاع می‌شود. می‌گویند که ماده در هر حال، دیگر جز تمامیت آشکارگی‌های ویژه چندین‌گانه‌اش نیست. شکل خاصی از ماده نمودار می‌گردد و شکلی دیگر ناپدید می‌شود، اما از خلال تمامی این دگرگونی‌ها، ماده باقی می‌ماند. هر چند فیلسوفان شوروی از استناد آشکار خودداری می‌ورزند اما با وجود این، مفهوم ارسطویی برترین^۴ است که بیش از همه به درک منظور آنان از ماده یاری می‌رساند. ما با تکرار

1. *Ibidem*, p. 46

2. I.V.Nikolaev ارسطو را نکوهش می‌کند که از «ماده به همین حال که هست» سخن گفته و در نتیجه سرانجام ماده را به یک صورت منطقی انتزاعی فروکاسته است (Nikolaev, p. 64).

3. Vostrikov, p. 46

4. Transcendental

عبارات خاص خود آنان اغلب نوشته‌ایم: شکل‌ها و انواع انضمامی ماده. اگر به زبان دقیق سخن بگوییم، واژه «نوع»^۱ نامناسب است، چه ماده، یک جنس نیست. میتین این را به‌صراحت تمام بیان می‌دارد: «مفهوم ماده، عام‌ترین مفهوم است. هر آنچه وجود دارد، بیانگر شیوه‌های گوناگون هستی ماده است؛ ماده را نباید همانند بخشی از یک جنس^۲ در نظر گرفت»^۳.

این بررسی‌های فلسفی بی‌گمان بسی فراتر از تمامی آموزش‌های «ماتریالیسم عامیانه» است. به همین رو باید این ادعای آیین رسمی شوروی را پذیرفت که آموزه ماتریالیسم دیالکتیکی، اصالت مسلمی دارد. اما این اصالت هنگامی بیشتر نمودار خواهد شد که فیلسوفان روس را در بررسی‌هایشان از ویژگی‌های اساسی ماده، پیگیری کنیم.

۲. صفات ماده

ماده پیوسته در حرکت است؛ در زمان و مکان، بی‌کران و در نتیجه، بی‌پایان و جاودانه است. حاصل این همه آنکه ماده ناآفریده و نابودنشده است. تمامی این ویژگی‌ها نشانگر میراث انگلس و لنین است. اما پرسش کاملاً جدیدی مطرح می‌شود: آیا ماده، گوهر^۴ است؟

برای آسانی کار، ترجیح می‌دهیم در فصل بعد، به هنگام بحث درباره تضاد دیالکتیکی به بررسی موضوع رابطه حرکت و ماده بپردازیم. دانستن همین نکته بس که آیین رسمی شوروی این کلام انگلس را تکرار و تفسیر می‌کند: «حرکت، حالت وجود ماده است. هیچ گاه و در هیچ نقطه‌ای نه ماده بی‌حرکت وجود

1. Espece

2. Genre

3. Mitin, M.B.: dans Louvrage collectif Dialekticeskij materializm, p. 107.

4. Substance

داشته و نه می‌تواند وجود داشته باشد»^۱. ماده از حرکت جدایی‌ناپذیر است و با آن یک وحدت را تشکیل می‌دهد.

خصوصیات دیگر، صفاتی هستند که سنت فلسفی برای «نامیدن» خدا به کار می‌برده است. در واقع گفته می‌شود که ماده، پایان‌ناپذیر، جاودانه، ناآفریده است. مفاهیمی که قدیس توماس آکویناس در *پیرامون خدای یکتا* به کار می‌برد. ولی آیا این مفاهیم در هر دو جا، محتوای یکسانی دارند؟

نخست مفهوم پایان‌ناپذیری را بررسی می‌کنیم. ادامه‌دهندگان هگل می‌بایست به برخورد با موضوع پایان‌پذیر و پایان‌ناپذیر، خو گرفته باشند. اما در تمامی آثاری که به مقوله‌ها اختصاص داده شده، تنها یکی به بررسی پایان‌پذیر و پایان‌ناپذیر می‌پردازد و تازه این مقاله هم بسیار اندک‌مایه است و نویسنده‌اش به تکرار سطحی چند بند نادر انگلس و لنین پیرامون این موضوع، بسنده می‌کند.^۲ در این مقام یادآوری می‌شود که مفاهیم پایان‌پذیر و پایان‌ناپذیر را باید دیالکتیکانه به اندیشه درآورد: پایان‌پذیر، «فرو-سو»^۳ و پایان‌ناپذیر، «فرا-سو»^۴ نیست. «پایان‌ناپذیر، یک تضاد است، سرشار از تضاد است. این خود تضادی است که بگوئیم پایان‌ناپذیر فقط از ارزش‌های پایان‌پذیر تشکیل شده، اما در واقع، چنین است»^۵. یک بار دیگر این پرسش به میان می‌آید که این مفاهیم هگلی پیرامون تضاد پایان‌پذیر و پایان‌ناپذیر، هنگامی که آن‌ها را در نوعی فلسفه هستی قرار دهیم، چه معنایی می‌یابند؟ به عقیده هگل پایان‌ناپذیر نمی‌تواند حاصل جمع واقعیت‌های پایان‌پذیر باشد.

لیکن پایان‌ناپذیری که فلسفه شوروی از آن سخن می‌راند دقیقاً حاصل

1. Engels [2], p. 92

2. Ruzavin, G.I.

3. En-deca

4. Au-dela

5. Engels [1], p. 84

تجمع واقعیت‌های پایان‌پذیر است. روزاوین پس از تشریح پیچیدگی شکل‌های ماده، نتیجه می‌گیرد: «این واقعیات نشان می‌دهد که طبیعت، در مقام کل و در مقام جزء، پایان‌ناپذیر است»^۱. ماده، در تحقق‌های انضمامی خود، پایان‌ناپذیر نیست و خصوصیات هر یک از این تحقق‌ها، بی‌گمان، شمار محدود و پایان‌پذیری دارد، اما در ذات خود، پایان‌ناپذیر است. «علم و فلسفه علمی، جهان را آن‌گونه که واقعاً هست، باز می‌تابانند. هر چیز خاصی، آغاز و پایانی دارد، اما گیتی در زمان و مکان، پایان‌ناپذیر است»^۲. این برهان‌آوری در حکم این گفته است که هر هستی مادی مسلماً هستی پایان‌پذیری است، اما خود ماده، پایان‌ناپذیر است. و این نکته‌ای بس آشفته‌گی انگیز است. در واقع، فیلسوفان شوروی نمی‌پذیرند که ماده بیرون از شکل‌های تحقق‌خاصش وجود دارد. و در این مورد نمی‌توان به آنان حق نداد. اما در این حال باید نتیجه گرفت که پایان‌یافتگی ماده دیگر تنها پایان‌یافتگی صرفاً انتزاعی و صوری است؛ و به هیچ رو، پایان‌ناپذیر انضمامی نیست. بنابراین هنگامی که آیین رسمی شوروی، از پایان‌پذیری هستی‌های مادی گوناگون، پایان‌ناپذیری جهان را در مقام کلیت، برمی‌کشد، به دشواری می‌توان مدرسیگری سنتی را در آن آشکار ساخت که بر گذار از انتزاعی به انضمامی، از ممکن به واقعی، مبتنی است. پیش از این گفته‌ایم که فیلسوفان مارکسیست، مقوله ماده را به امری برین^۳ تبدیل می‌کنند. اما در باب فردی توماس‌گرا^۴ که در پی آن برمی‌آید تا مفهوم هستی مشترک^۵ خویش

1. Ruzavin, *Op.cit.*, p. 132

2. Pavalkin [2], p. 38

آ. بسوین، پایان‌ناپذیری را از حاصلت‌گوهری ماده برمی‌کشد: «از دیدگاه منطقی، پایان‌ناپذیری جهان مادی را (از هر سه جنبه‌ای) می‌توان حاصل‌صلت‌گوهری ماده دانست».

3. Trancendental

4. Thomiste

را، پایان‌ناپذیر بخواند، چه اندیشه‌ای می‌شود؟ مگر خود لنین نوشته است که: «... امکان‌های ایدئالیسم (= دین) در نخستین انتزاع اولیه موجود است»^۶. اگر کمالی فاقد موجودیت واقعی را به مقوله‌ای نسبت دهیم، شاهد گویای انتزاع ایدئالیست‌وارانه به دست می‌آید.

دلیل این خطا را به آسانی می‌توان آشکار ساخت. در این مورد، آیین رسمی شوروی به رونوشت برداری از یک حکم هگلی بسنده می‌کند. البته گفته می‌شود که هگل، بدآموز^۷ است، چراکه پایان‌ناپذیر را در ایده مطلق جای می‌دهد. «اسلوب هگل در بررسی مسئله پایان‌ناپذیر را موضع ایدئالیستی انحرافی وی تباه ساخته است. او مقوله‌های پایان‌پذیر و پایان‌ناپذیر را نه بازتاب جنبه‌های عینی جهان واقعی، بلکه مراحل تکامل ایده مطلق محسوب می‌دارد»^۸. اما روزاوین می‌پندارد که می‌توان مقوله‌های پایان‌پذیر و پایان‌ناپذیر را از خواص واقعیت محسوب داشت و در عین حال ساخت هگلی پیوند دیالکتیکی میان پایان‌پذیر و پایان‌ناپذیر را حفظ کرد. دقیقاً در همین جاست که انتقاد وارد بر هگل بسیار کم‌دامنه است. به محض آنکه نویسندگان شوروی مقوله پایان‌ناپذیر را در ایجابیت هستی طبیعی قرار می‌دهند، این مفهوم پایان‌ناپذیر به حالت انتزاع گذر می‌کند، یا در پی تغییر محتوا، نشانگر پایان‌ناپذیری مجازی می‌گردد. و در حقیقت هم، موضوع «پایان‌ناپذیری مجازی» در میان است. به عقیده شوروی‌ها، پایان‌ناپذیری ماده، پایان‌ناپذیری «گردآوری»، نوعی تکرار اجمالی پیوسته ناتمام است. بیشتر نامعین^۹ است تا پایان‌ناپذیر: خصلت نامعین جهش‌هایی که جایگزین برخی جهش‌های دیگر می‌شوند. بنابراین، برای فهم دقیق مقوله‌های

5. Enscommune

6. Lenine [4], p. 289

7. Mystificateur

8. Ruzavin, *Op. cit.*, p. 128

9. Indefini

پایان‌پذیر و پایان‌ناپذیر، باید اصلِ دیالکتیکی تحول را پذیرا گشت؛ اصلی که پایان‌ناپذیر را «قرابندی بی‌پایان و پیوسته جاری در زمان و مکان» می‌داند.^۱

پاولکین با ایراد کسانی روبه‌رو می‌گردد که یزدانشناس می‌نامدشان؛ اما این اعتراض را فیلسوفان هم بیان می‌دارند. این یزدانشناسان می‌گویند که علم به محاسبه و اندازه‌گیری می‌پردازد و محاسبه و اندازه‌گیری نمی‌تواند جز بر اعیان پایان‌پذیر تعلق گیرد. پاولکین پاسخ می‌دهد که علم نه تنها اعیانِ پایان‌پذیر، بلکه مناسباتِ بی‌شماری را که اعیان گوناگون برقرار می‌سازند، دربر می‌گیرد. او می‌افزاید که یک عین - منفرد هم که در نظر گرفته شود - خصلتی بی‌پایان دارد. این حکم لنین پیرامون نامتناهیّت ماده و عناصر مادی است: «الکترون به همان اندازه نامتناهی است که اتم؛ طبیعت، بی‌پایان است...». آشکار است که چنین احکامی تنها به مقیاسی معنا دارند که «نامتناهی» به مفهوم «بی‌نهایت شناخت‌پذیر» باشد. اگر الکترون، بی‌پایان و نوترون هم بی‌پایان می‌بود، بدیهی است که با چه بطلان فلسفی روبه‌رو می‌گشتیم؛ می‌بایست بی‌پایان‌ها را تکثیر کرد. تأکید بیشتر در این جا موردی ندارد.

بررسیِ پایان‌ناپذیر مستلزم آن است که نخست دو مسئله، حل شود: از یک سو، تمایزگذاری دقیق میان پایان‌ناپذیر و نامعین^۲ و از سوی دیگر تدوین نظریه

۱. همان اثر، ص ۱۲۹، فیلسوفان شوروی نمی‌پذیرند که نظریه‌شان به پایان‌ناپذیری مجازی فروکاسته شود. بوین می‌نویسد: «پایان‌ناپذیری، حاصل جمع اجزای پایان‌پذیر نیست...» وی دلیل این امر را آن می‌داند که هستیِ پایان‌پذیر در مجموعهٔ پایان‌ناپذیری ادغام شده است. اما در نظر نمی‌گیرد که حتی اگر این نظر روا باشد که حاصل جمع اجزای پایان‌پذیر که در مقام یک کل در نظر گرفته شده باشد، کیفیتی متفاوت با حاصل جمع اجزای منفرد دارد، این نکته نمی‌تواند توجیه‌گر این حکم باشد که این کل، بی‌پایان است.

۲. دکارت در باب تمایز میان پایان‌ناپذیر (= نامتناهی) و نامعین می‌گوید: «... در این جا میان نامعین و پایان‌ناپذیر تمایز می‌گذارم. تنها چیزی را به معنای دقیق کلمه پایان‌ناپذیر می‌نامم که از هیچ سو، کوچکترین محدودیتی نداشته باشد و در این معنا، تنها خداوند پایان‌ناپذیر است. اما در مورد اشیایی که صرفاً از پاره‌ای جهات، پایانی برای آن‌ها مشاهده نمی‌کنم، همانند ←

عمومی پایان‌پذیری موجودات. آیین رسمی شوروی به سبب غفلت همه‌جانبه از این اقدام‌های مقدماتی به‌ناگزیر دچار ابهام‌های وخیمی می‌شود. همان‌گونه که تکرار میلیاردها باره نمی‌تواند خصلت ضرورت منطقی به یک حکم بدهد، به همان ترتیب در این جا، بی‌آیندی نامعین شکل‌های مشخص ماده، توجیه‌گر این گفته نیست که ماده، پایان‌ناپذیر است.

همین ابهام دربارهٔ صفت جاودانگی بازیافته می‌شود. جاودانه بودن ماده و جهان از احکام بسیار گرامی فیلسوفان شوروی است. «ماده، در زمان، جاودانه و در مکان، پایان‌ناپذیر است؛ پیوسته وجود داشته، هم‌اینک وجود دارد و همیشه وجود خواهد داشت». پاولکین نیز می‌گوید: «هر چیز خاصی آغاز و پایانی دارد، اما جهان در زمان و مکان، پایان‌ناپذیر است». در هر کتاب یا مقاله‌ای هم که باشد، فیلسوفان شوروی هیچ‌گاه تعریف دیگری از جاودانگی ارائه نمی‌دهند. به عقیده آنان، جاودانگی، بی‌پایانی زمانی دوسویه پیشینی و پسینی است. امر جاودانه به نداشتن آغاز و پایان، فروکاسته می‌شود. اما سنت فلسفی از زمان افلاطون ما را با درک به‌غایت عمیق تری از مفهوم جاودانگی، دمساز کرده است. اندیشه‌گران بس‌گوناگونی همانند توماس آکویناس و اسپینوزا در این نکته هم‌نظرند که جاودانگی: «... را نمی‌توان با پایدگی^۱ یا زمان، توضیح داد، گرچه ممکن است پایدگی بی‌آغاز و بی‌پایان به تصور آید»^۲. میان جاودانگی فلسفه

→ بُعد فضاهای خیالی، شمار اعداد، تقسیم‌پذیری بخش‌های کمیت و دیگر چیزهای مشابه، آن‌ها را نامعین می‌نامم و نه پایان‌ناپذیر، چراکه آن‌ها از هر سو نه بی‌پایانند و نه نامحدود» به نقل از م. - VOCABULAIRE TECHNIQUE ET CRITIQUE DE LA PHILOSOPHIE, p. 492.

برای توضیح بیشتر ر. ک. به دکارت - اصول فلسفه، ترجمهٔ منوچهر صانعی، انتشارات آگاه، تهران، ۱۳۶۴، صص ۵۸-۵۹. م.

1. Durec

۲. اسپینوزا جاودانگی (سرمدیت) را به معنای نفس وجود، وجود واجب و ضروری، جوهر با خدا می‌داند. «آن را فقط، به معنای بی‌آغاز و بی‌انجام به پایان نمی‌برد، بلکه به معنای ←

سنتی که پیوسته بیرون از زمان به اندیشه درآمده و جاودانگی فلسفه شوروی که در زمانمندی پیوسته ممتدی خلاصه می‌شود، همان تفاوت میان پایان‌ناپذیر و نامعین بازیافته می‌شود.

فیلسوفان شوروی از خصلت جاودانه ماده نتیجه می‌گیرند که ماده نآفریده (نامخلوق) است. خاسخاشیخ پس از گفتن اینکه ماده، جاودانه است، می‌افزاید: «ماده نه می‌تواند نابود باشد و نه آفریده»^۱. به همین سبب موضوع خاستگاه جهان مادی نوع شاخص مسئله ایدئالیستی یا دینی است؛ هیچ معنای واقعی ندارد. یگانه موضوع بررسی‌های جدی، موضوع دگرذیسی شکل‌های مشخص ماده است: «به همین رو، مسئله خاستگاه جهان نه به پرسش پیرامون آفریدگار جهان و چگونگی آفرینش آن، بلکه به این پرسش برمی‌گردد که با توجه به جهان موجود کنونی، موجودات واقعی گرداگرد ما چگونه و بر اساس چه شکل‌های مادایی به صورت فعلی درآمده‌اند»^۲. ماده، هنگامی که جاودانه باشد، وجود بی‌چون و چرایی است. به همین سبب، نآفریده است.

اینکه جهان از ازل وجود داشته و باید تا به ابد تداوم یابد به هیچ رو به معنای آن نیست که چنین جهانی، آفریده نباشد. یزدانشناسان بسیاری در قرون وسطا در باب این نکته مهم بسی به تفصیل پرداخته‌اند. شوروی‌ها بی‌گمان از این بررسی‌ها بی‌اطلاعتند. تنها دلیلی که برای اثبات جاودانگی جهان و موجودیت نآفریده‌اش می‌آورند از علم فیزیک برگرفته شده است. آنان نظریه حفظ انرژی را پیش می‌کشند و این نتیجه فلسفی را از آن استنتاج می‌کنند: هیچ چیزی آفریده

→ واجب‌الوجود بالذات استعمال می‌کند، که ذاتش عین وجودش است، نامتناهی مطلق است، خود علت خود است. لایتغیر لایتجزی و بالآخره بی‌آغازی و بی‌پایان، اسپینوزا، اخلاق، ترجمه دکتر محسن جهانگیری، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۴، ص ۹. برای توضیح بیشتر ر.ک. به صفحه ۹ و ۱۰ همین کتاب. - م.

1. Khakhačikh, p. 16

2. *Estestvoznanie ireliġia*, p. 33

نمی‌شود، هیچ چیزی نابود نمی‌شود، همه چیز دگرگون می‌گردد. «بنابراین، هنگامی که چیزی ناپدید می‌گردد، چیز دیگری جایگزینش می‌شود، آنچنان که هیچ ذره‌ای از ماده محو نمی‌شود بی‌آنکه اثری از خود بر جای بگذارد: هیچ چیزی نیست نمی‌شود. از سوی دیگر امکان ندارد ذره‌ای هستی از دل نیستی برآید»^۱.

این مطلب از *اسنوو* (*Osnovy*) درسنامه ویژه دانشجویان برگرفته شده است. اما مقاله‌های مفصل‌تر هم، روشنی بیشتری ندارند. چه بسا انتظار برودمباحثی شبیه مطالب برگسون یافت شود که در آن‌ها نشان می‌دهد مفهوم نیستی، مفهوم کاذبی بیش نیست. این انتظار خاصه از آن رو مشروعیت دارد که خود مارکس هم یکی از بندهای *دستنوشته‌های اقتصادی-فلسفی* اش را به رد ایده آفرینش اختصاص داده است. برهان آوری مارکس بی‌آنکه همانند برگسون باشد، بسیار نزدیک به آن است. بند اساسی این مطلب، به‌رغم طولانی‌بودن، شایسته ذکر است: در برابر این پرسش که «... چه کسی نخستین انسان و طبیعت را به‌طور کلی آفریده است، فقط می‌توانم به تو پاسخ بدهم که خود پرسش تو نیز آفریده انتزاع است... وقتی پرسش پیرامون آفرینش انسان و طبیعت را مطرح می‌سازی، با این کار، انسان و طبیعت، را انتزاع می‌کنی. آنها را ناموجود فرض می‌کنی و با این همه از من می‌خواهی که در مقام موجود، اثباتشان کنم»^۲. مارکس به شیوه خود تأکید می‌ورزد که مفهوم آفرینش «مفهومی کاذب» است، چراکه هستی، وجود دارد. نبود هستی «آفریده انتزاع» است. اما این بند را نویسندگان معاصر شوروی هیچ‌گاه تفسیر نکرده‌اند^۳. آنان معتقدند که طبیعت،

1. *Osnovy*, p. 121

2. Marx [5], pp. 97-99

۳. به‌طور کلی، اندیشه شوروی معاصر هرچند از *دستنوشته‌های اقتصادی-سیاسی* غافل نبوده، ولی تاکنون آن را بسیار اندک بررسی کرده است. با وجود این ترجمه روسی آن موجود است و فیلسوف جوانی، تفسیر ارزشمندی از این اثر مهم ارائه داده است. رجوع شود به:

ناآفریده است. ولی می‌کوشند این عقیده فلسفی را نه با استدلالی فلسفی، بلکه با استناد به علم، توجیه کنند. دلیل آشکار نبودن آفرینش، قانون حفظ انرژی است. این روشی بس کم‌مایه است، چراکه به علم باوری سطحی فروگذاشته می‌شود که خود مارکس هم پیوسته آن را رد کرده است.

برعکس، در باب موضوع دشوار گوهر، نویسندگان معاصر شوروی، بی‌پروایی متافیزیکی بیشتری از خود نشان می‌دهند. آیا باید اعتقاد داشت که ماده، گوهر است؟ این، هم‌اکنون «موضوعی است که بر سر آن مجادله برپاست». لنین که هیچ علاقه‌ای به واژه گوهر نداشته، واژه ماده را به آن ترجیح می‌داده است. با وجود این در «خلاصه علم منطق هگل» می‌نویسد: «از یک سو باید شناخت ماده را تا شناخت (مفهوم) گوهر ژرفا داد تا علت‌های پدیده‌ها را دریافت. از سوی دیگر، شناخت راستین علت، ژرفایابی شناخت است که از سطح پدیده‌ها به گوهر [آن‌ها] می‌رسد»^۱. از سیاق کلام به روشنی برمی‌آید که واژه گوهر به جای واژه ذات^۲ به کار رفته است. تقابل پدید-گوهر نزد لنین، تقابل پدیده-ذات در آثار فلسفی معاصر را در بر دارد. کشیش شامبر می‌تواند بنویسد که لنین «... در واقع پاسخ روشنی به این پرسش نمی‌دهد که ماده در نهایت، گوهر هست یا خیر؟»^۳.

لنین از آن رو موضع روشنی بر نمی‌گزیند که در حقیقت برای تعریف مفهوم گوهر نمی‌کوشد. بنابراین تمامی مسئله در داشتن مفهوم نسبتاً مشخصی خلاصه می‌شود. می‌توان گفت که سنت فلسفی به ما آموخته که گوهر را در جنبه دوگانه‌ای بنگریم: از یک سو گوهر، چیزی است که تکیه‌گاه عرض‌ها و صفت‌های یک موجود است، و از سوی دیگر، تکیه‌گاه عرض‌ها، تکیه‌گاهی

Pazitov: L.N.: *Uistokov revoljucionnogo perevorota vfilosofii*. Moskva, 1960.

1. Lenine [4], p. 131

2. Essence

3. Chambre, p. 252

حرکت‌ناپذیر و جاودانه است: نوعی هسته وجودشناختی که باعث می‌شود موجود، خودفرمانانه وجود را بیازماید. فیلسوفان شوروی که از پذیرش این امر خودداری می‌ورزند، که ماده، گوهر باشد، در حکم دست کشیدن از [قبول] دگرگونی است. سخن گفتن از گوهر، همانند سخت گفتن از حرکت‌ناپذیری است. از جمله در فرهنگ کوچک فلسفی آمده است: «گوهر (Substantia) در زبان لاتین). در فلسفه پیش‌مارکسیستی، تکیه‌گاه حرکت‌ناپذیر هر آنچه موجود است، در مقابل صفت‌های دگرگون‌نشونده اشیا»^۱. اما اگر تعریف حقیقی گوهر این چنین باشد، هیچ جایی در یک فلسفه ماتریالیستی-دیالکتیکی ندارد. «ماتریالیسم دیالکتیکی در تقابل با ماتریالیسم متافیزیکی، مفهوم «ذات نهایی و حرکت‌ناپذیر اشیا» مفهوم گوهری مطلقاً بسیط را رد می‌کند... در طبیعت، هیچ چیز حرکت‌ناپذیر و در نتیجه هیچ گوهر مطلقاً بسیطی وجود ندارد»^۲.

وانگهی، اگر بررسی ماده به کشف یک فرولایه^۳ منجر شود، این مستلزم آن است که ماده، پایان‌ناپذیر باشد، چراکه ذهن سرانجام در لحظه‌ای به «کنه اشیا» برمی‌خورد. اما مگر کنه اشیا با نظر لنین پیرامون «بی‌پایانی عمیق ماده» آشتی‌پذیر است؟^۴ استاد کدروف این نکته را به‌روشنی تمام دریافته است: «روابط میان اشیا و نحوه دگرگونی آن‌ها، بی‌پایان است. به همین نحو، شمار درجه‌هایی که به عمق اشیا، به عمق ذات آن‌ها می‌رسند، پایان‌ناپذیر است... یک ذره مادی هر اندازه بسیط و ابتدایی هم که به نظر ما برسد، در واقع هیچ‌گاه نه به طور مطلق بسیط است و نه ابتدایی»^۵.

۱ علاوه بر این بی‌پایانی در مکان و زمان، فیلسوفان شوروی گاهی بی‌پایانی حرکت و صفت‌های ماده را خاطر نشان می‌سازند.

2. *Osnovy*, p. 117

3. *Susbrat*

4. *Lenine* [4], p. 93

5. *Kedrov* [2], p. 45

بنابراین تمامی این نویسندگان می‌اندیشند که گوهرباوری^۱، نگره «متافیزیکی»، ضد دیالکتیکی از جهان و اشیا را با خود به همراه می‌آورد. گوهر پنداشتن ماده، در حکم جای دادن آن در مقوله ایستایی است، ماده‌ای که صفت اساسیش، حرکت است. خطر و خیم دیگر آنکه به هر حال، پذیرش اینکه ماده گوهر است در نهایت به ایدالیسم می‌رسد. نظریه پذیرفته‌شده [در شوروی] خواستار آن است که دو نوع اساسی فلسفه بیشتر وجود نداشته باشد: ایدالیسم و ماتریالیسم. بنابراین جایی برای گوهرباوری وجود ندارد، چه در واقع، گوهرباوری، نوعی ایدالیسم است: به محض سخن‌گفتن از گوهر: «شیء در خود» کانت رخ می‌نماید. این نویسندگان هرچند به زبان نمی‌آورند اما بی‌گمان بر این احساسند که «ماده-گوهر» جز شکل مبدل ماده در خود، ذات ماده نیست. پذیرش اعتبار این مقوله [گوهرباوری] در حکم تن در دادن به انتزاع ایدالیستی است. پس باید از میان ماتریالیسم گوهر و ماتریالیسم دیالکتیکی، یکی را برگزید.

دیگر فیلسوفان شوروی که نامدارترین نماینده آنان استاد توگارینوف است معتقد نیستند که چنین گزینشی ناگزیر باشد. ماتریالیسم گوهر و ماتریالیسم دیالکتیکی به شکل گزینش دو سویه‌ای^۲ نمودار نمی‌گردند. پذیرش گوهر به هیچ رو مستلزم خصلت دیالکتیکی ماده نیست. توگارینوف در ابتدا به تعریف دقیق مفهوم گوهر می‌پردازد. این مقوله را که پیش از این با بی‌مهری ایدالیسم فلسفی رویه‌رو گشته بود، پوزیتیویسم علمی ناپذیرفتنی می‌خواند^۳. در این جا باید واکنش نشان داد. نویسنده با نمایندگان گوناگون ایدالیسم عینی و ذهنی به مخالفت برمی‌خیزد و در این فرصت، هیوم، کانت، مه‌یرسون و کاسیرر را نقد می‌کند. خطای مشترک تمامی این گرایش‌ها، انحلال گوهر در نسبت‌ها^۴ بوده

1. Substantialisme

2. Alternative

3. Tugarinov, p. 33

4. Relations

است. گوهر در نظر کاسیرر به چه تبدیل می‌شود؟ «وحدتِ نظم و هماهنگیِ کارکردی»^۱. یگانه فیلسوفی که مسئلهٔ دشوار گوهر را به‌راستی حل کرده، ارسطو است.

توگارینوف، تعریف خود از گوهر را از ارسطو به وام گرفته است – و چه به‌وفور از وی نقل می‌کند. این مارکسیست خود را با نویسندهٔ *متافیزیک* و نیز با تبیین‌هایی که یزدانشناسان قرون وسطا از این اثر مشهور ارائه داده‌اند، هماهنگ می‌یابد. گوهر، آن چیزی است که تکیه‌گاه صفت‌ها و نسبت‌هاست. «عین [موجود]، به فروکاستن به صفت‌هایش تن در نمی‌دهد... عین، وحدت صفت‌ها، اصلِ ماندگار در دگرگونی صفت‌هاست: محمل صفت‌هاست»^۲. این دقیقاً همان آنچه [در ماده] جدا از هر تصادفی هست مدرسیان است. اما همان‌گونه که این مدرسیان از این بررسی هنوز بسیار نزدیک به تعریف اسمی^۳ (زیر-جای)^۴ خرسند نیستند، استاد لنینگراد هم می‌کوشد ویژگی گوهر را در مقام تکیه‌گاه عرض‌ها مشخص سازد. در این جا همنظری کاملی میان توگارینوف و مدرسیان موجود است. گوهر عبارت است از آنچه باعث می‌شود یک موجود، واقعی باشد که به نحو جداگانه‌ای موجودیت [خود] را اعمال کند: «عین، پیش از هر چیز، موجودی جداگانه، گوهری فردی و در نتیجه، واقعی است...».

اشارهٔ ما به همنظری با ارسطو و مدرسیان بیشتر به سبب خودداری از بررسی طولانی‌تر است تا برای جلب توجه به غریب بودن چنین وحدت نظری. دیده‌ایم که برخی از نویسندگان شوروی، گوهر را مقوله‌ای «متافیزیکی» می‌دانند – ناهنجارترین مقولهٔ متافیزیکی و نامناسب‌ترین مقوله برای دارا بودن آن «نرمشی» که لنین یکی از صفت‌های اساسی مقوله‌های دیالکتیکی می‌داند.

1. *Ibidem*.

2. *Ibidem*, p. 27

3. *Nommal*

4. *Sub-stantia*

توگارینوف بدانان پاسخ می‌دهد: نفی گوهر یعنی پایان فلسفه. چرا؟ برای اینکه در غیاب موجودهای گوهری، همه چیز سرانجام در نسبت‌ها خلاصه می‌شود. به همین رو، گوهر، یگانه حصار در برابر ایدئالیسم است. و این حمایت، نه خودسرانه است و نه بی‌پایه و نه نگره‌ای ذهنی – چراکه گوهر، نتیجه ضروری نگرش واقع‌گرای بی‌عیب و نقصی است: «نفی اعیان در مقام تکیه‌گاه صفت‌ها، خلاف تجربه روزانه است، چه، کسی هرگز ندیده است صفتی به خودی خود وجود داشته باشد».

آیا باید این مفهوم گوهر را در مورد ماده به کار برد؟ توگارینوف به یقین پاسخ مثبت می‌دهد و می‌گوید ما سه مقوله اساسی داریم: طبیعت، ماده و گوهر. اما میان این مفاهیم چه پیوندی وجود دارد؟ کدامین پیوند شناخت ماهیت واقعیت را بر ما آسان می‌گرداند؟ هستی در بادی امر به هیأت طبیعت درمی‌آید. این «طبیعت، آغاز و پایان فلسفه ماتریالیستی است... در نظر ماتریالیسم، فقط طبیعت وجود دارد و بس»^۱. اما تنها به مدد مقوله ماده است که رهیابی به ذات طبیعت برای ما امکان‌پذیر می‌گردد. «ماده نه تعیین خارجی طبیعت، بلکه تعیین درونداتی آن است». یعنی مفهوم ماده بسیار روشن‌تر از مفهوم طبیعت است. و سرانجام آنکه شناخت ما از واقعیت مادی هنگامی به فرجام نهایی خود می‌رسد که آن را در مقام گوهر دریابیم. ماده، گوهر است: «... مرحله سوم نشان می‌دهد که ماده، گوهر است؛ که گوهر، فرولایه حرکت و دگرگونی و نه فقط [عنصر] کلی نهفته در موجودات، بلکه بنیاد تمامی چیزهاست»^۲. از آن رو که ماده، مخلوق نیست بلکه موجودیت در خود (در خود و برای خود) دارد، صرف صداقت فکری ایجاب می‌کند که پیامدهای لازم [از این موجودیت در خود] برکشیده شود. اگر وجود داشتن در خود، بهره‌مندی از موجودیت در خود به معنای گوهر بودن نیست، پس چیست؟^۳

1. *Ibidem*, p. 44

2. *Ibidem*, p. 48

3. *Ibidem*, p. 49

دفاع توگارینوف از گوهرمندی ماده، نه از سر تفریح با زبان ویژه فلسفی، بلکه صرفاً بدان سبب است که اندیشیدن در باب بنیاد فرجامین موجودات طبیعی را بدون استناد به مقوله گوهر، امکان‌ناپذیر می‌پندارد. همین امر، او را بر آن می‌دارد تا اثبات کند که هر واقع‌گرایی راستینی، نوعی گوهرباوری است.

۳. ماتریالیسم عمل و ماتریالیسم ماده

فیلسوفان ناکمونیست-مارکسیست یا نامارکسیست- از احکام ماتریالیسم دیالکتیکی رسمی که به بررسیشان پرداختیم، سر درگم و گاه خشمگین شده‌اند. هنگامی که به عنوان مثال کسی مانند لوفور، صحت تفسیرهای فیلسوفان معاصر شوروی را رد می‌کند، آنان وی را تجدید نظرطلب^۱ می‌خوانند^۲. اما در نظر لوفور، خود فیلسوفان شوروی «تجدید نظرطلب» اند. لیکن پیوند میان آموزه مارکس و آموزه‌ای که پس از انگلس و لنین تدوین شد، چنان سست است که حتی دیگر نمی‌توان یکی را «تجدید نظر» دیگری خواند. «دیامات»^۳ (دیالکتیک ماتریالیستی) آموزه جدیدی است. لوفور می‌نویسد: «نه مارکس به جایگزینی فلسفه کهن با فلسفه جدیدی که ماتریالیسم دیالکتیکی نامیده شود، اندیشیده است و نه انگلس (پیش از پایان زندگی و کارش)»^۴ این آموزه جدید، باز نمود سطحی ماتریالیسم است. آیین رسمی شوروی فراموش می‌کند که «ذات ماتریالیسم بر این حکم مبتنی نیست که همه چیز ماده است، بلکه عبارت است از تعینی متافیزیکی که بر طبق آن هر موجودی همانند ماده یک کار

1. Revisioniste

۲. «تا جایی که ماده به معنای وحدت یک گوهر درون-علت (Causasui) است، تکامل و حرکتش به هیچ رو محدودیت بردار نیست»...

3. Diamat

4. Lefebvre [5], t.I, p. 33

مشخص نمودار می‌شود»^۱. پس این تازگی، نوعی از یادبردنِ خودِ مارکس است، کسی که «... با آزمونِ ازخودبیگانگی به یکی از گستره‌های اساسی تاریخ دست می‌یابد»^۲. این مطلب هایدگر در بردارندهٔ اساس ایرادهای ناکمونیت‌ها به مارکسیسم-لنینیسم است. ماتریالیسم، برای مارکس، حکمی نظری پیرامون پیشینگی هستی‌شناختی ماده نیست. ماتریالیسم، یعنی رفع ازخودبیگانگی با کردار اجتماعی.

اما فرهنگ کوچک فلسفی بسیار رسمی روزنتال و یودین، با وجودی که مقالهٔ مفصلی را به مقولهٔ ماده اختصاص داده، حتی اشاره‌ای هم به مقولهٔ ازخودبیگانگی نکرده است. با وجود این نکته‌ای هست که لوفور هم به آن یقین کامل دارد: «مفهوم ماده» در مفهوم کردار^۳ و خودیابی^۴ حل می‌شود...^۵. و اما ماده‌ای هم که لنین در ماتریالیسم و امپیریوکریتیسیسم پیرامون آن بحث کرده، برای لوفور «... نوعی مجهول (ناشناخته) است که البته باید در احکام ما وضع شود (یا از وضع آن خودداری گردد)»^۶. اما هیچ بداهت عینی و علمی نمی‌تواند ما را به پذیرش آن وادارد. این نوعی بُن‌انگاره^۷ است؛ و در نتیجه ایدئالیستی که مفهوم ماده را رد می‌کند «... به این سبب دچار گزاف‌گویی و ناسامانمندی نمی‌شود»^۸. پس هیچ دلیلی برای تقسیم فیلسوفان به دو اردگاه، ایدئالیست‌ها و

۱. ... مارکوزه هم از همین نظریه دفاع می‌کند: «تقسیم [نظریهٔ مارکسیستی به ماتریالیسم دیالکتیکی و تاریخی] برای مارکس که ماتریالیسم دیالکتیکی در نظر وی با ماتریالیسم تاریخی مترادف بود، معنایی نداشت».

2. Heidegger, p. 99

3. Praxis

4. Appropriation

5. Lefebvre [5], t.i, p. 33

6. Lefebvre[3], p. 100

7. Postulat = اصل مسلم - اصل موضوعه

8. *Ibidem*, p. 120

رنالیست‌ها وجود ندارد^۱. دستاورد راستین مارکس، فراگذشتن از دوگانه‌انگاری‌های زیانبار عین و ذهن، انسان و طبیعت، هستی و شعور و غیره... بود که سنت فلسفی باستان بر آن‌ها درجا زده بود. حال آنکه مارکس جوان نتوانست [بر این دوگانه‌انگاری‌ها] چیره گردد مگر با دست کشیدن از فلسفه نظری، یعنی با محسوب‌داشتن فلسفه، آنچنانکه در واقعیت هست: یکی از شکل‌های ازخودبیگانگی ایدئولوژیکی^۲. به همین سبب آکسلوس پس از آنکه نشان می‌دهد دیالکتیک انقلابی نه هستی‌شناختی است، نه منطقی، نه معرفت‌شناختی، نه روح‌پرست و نه ماتریالیست، نتیجه می‌گیرد: «پرگویی در باب موضوع پیشینگی ماده یا روح (ماتریالیسم و روح‌پرستی هستی‌شناختی)، در باب تقابل میان واقعیت و تصور، هستی و اندیشه، تجربه و عقل (رنالیسم و ایدئالیسم، تجربه‌باوری و عقل‌باوری منطقی) حتی اگر هم به فرض زمانی با اندیشه‌ای شایسته این نام نسبتی داشته باشد، هیچ پیوندی با مارکس ندارد»^۳. این مطلب، یکی از گزنده‌ترین مطالبی است که نوشته شده و موضع انتقادگران ناکمونیست را در برابر هستی‌شناسی ماتریالیسم دیالکتیکی رسمی به‌خوبی خلاصه می‌کند.

بدیهی است که آیین رسمی شوروی، صحت چنین ایرادهایی را رد می‌کند. هدف این ایرادها آن است که این آیین را به‌گزینش میان ماتریالیسم پیشینگی هستی‌شناختی ماده و ماتریالیسم کردار اجتماعی، وادارند. اما فیلسوفان شوروی اندیشه چنین‌گزینشی را نمی‌پذیرند. به عقیده آنان این حکم که همه چیز صرفاً ماده است، به هیچ رو نافی پذیرش کردار نیست. همان‌گونه که پذیرش کردار هم مستلزم

1. Lefebvre, H.: *Le marxisme et la pensee francaise, les mps modernes* 1957. 137/138, 104-137.
2. Clavez, pp. 103-157; Axelos, pp. 135-194 et 289-293; Lefebvre [5], li. pp. 15-31.
3. Axelos, p. 188

انکار پیشینگی ماده نیست. فلسفه شوروی نه ماتریالیسم دیالکتیکی صرف (دیامات)، نه ماتریالیسم تاریخی صرف (هیستومات)^۱ بلکه وحدت دیالکتیکی این دو است. بر سر این نکته، همگی توافق کامل دارند.

با وجود این، همین که در صدد بررسی دقیق‌تر پیوند دیالکتیکی میان ماتریالیسم دیالکتیکی و ماتریالیسم تاریخی برآییم، درمی‌یابیم که موضوع به این سادگی نیست، چه، فیلسوفان روس مواضع بس گوناگونی دارند. برخی بر پیشینگی ماتریالیسم دیالکتیکی پای می‌فشرند، حال آنکه دیگران، ماتریالیسم تاریخی را مقدم می‌دارند. این تنها به اختلاف تعبیر جزئی^۲ در دیدگاهی واحد یا به جابه‌جایی تأکیدها بر نمی‌گردد؛ در واقع، موضوع تقابلی حقیقی در میان است. نظریه‌ای که با بیشترین اقبال روبه‌رو گشته، همانا نظریه‌ای است که «ضد تجدیدنظرطلبان» مدافعش هستند. تجدیدنظرطلبان می‌خواهند ماتریالیسم تاریخی را از ماتریالیسم دیالکتیکی جدا کنند و دومی را بی‌فایده و نامناسب بخوانند. ضد تجدیدنظرطلبان به کلی تا اتخاذ موضع متضاد با این حکم به پیش نمی‌روند، اما با این همه اعلام می‌دارند که ماتریالیسم دیالکتیکی، سنگ بنای فلسفه مارکسیستی-لنینیستی است. بی‌گمان ماتریالیسم تاریخی، بخش جدایی‌ناپذیر این فلسفه باقی می‌ماند: «ما هم اینک باید مسائل اساسی ماتریالیسم تاریخی - علم قوانین عام تکامل جامعه بشری - را مطالعه کنیم - ماتریالیسم تاریخی که بخش جدایی‌ناپذیر جهان‌بینی مارکسیسم است»^۳. اما این بخش فرعی و مشتق است که به‌ضرورت بر پیش‌انگاره ماتریالیسم دیالکتیکی استوار است. از آنجا که همه چیز ماده است و زندگی اجتماعی جز شکل ویژه‌ای از ماده نیست، باید در آغاز به مطالعه قوانین عام ماده و شدن آن پرداخت و سپس آن‌ها را در عرصه هستی اجتماعی به کار بست. گازنکو اثر

1. Histomat

2. Nuance

3. *Osnovy*, p. 337

خویش: درس‌هایی در باب ماتریالیسم تاریخی را چنین می‌آغازد: «ماتریالیسم تاریخی، دنباله مستقیم و بی‌واسطه ماتریالیسم دیالکتیکی است. ماتریالیسم تاریخی با کشف و تدوین قوانین و احکام ماتریالیسم دیالکتیکی امکان‌پذیر گشته است»^۱. این نویسنده، دست‌کم از شایستگی روشنایی و صداقت بهره‌مند است. به عبارت دیگر، اگر مارکس به مطالعه پیشاپیش «سه قانونی» که انگلس در دیالکتیک طبیعت بیان داشته، نپرداخته بود، نمی‌توانست سرمایه را بنویسد! برای اشاره به نوشته‌ای معروف هم این نقل قول بسنده است: «حکم هستی‌شناسی ماتریالیستی، پیش‌انگاره ضروری نقد از خودبیگانگی اقتصادی است!»^۲. نویسنده اسنوو می‌پرسد که چگونه می‌توان به عمق پدیده‌ها، روندها و قوانین زندگی اجتماعی رسوخ کرد و در پاسخ می‌گوید: «همان‌گونه که اینک خواهیم دید، این امکان‌ناپذیر است مگر آنکه ماتریالیسم فلسفی و دیالکتیک ماتریالیستی را در بررسی پدیده‌های زندگی اجتماعی به کار بندیم و ماتریالیسم دیالکتیکی را در پژوهش پیرامون جامعه به کار ببریم»^۳.

تجدیدنظرطلبان چنین می‌پنداشتند که کردار انسان می‌تواند بدون پیش‌دوری تقدم ماده بر شناخت و بدون گزینش میان ماتریالیسم و روح‌پرستی، جریان یابد. به آنان پاسخ می‌دهند که کردار انقلابی، از آن رو انقلابی است که ماتریالیسم فلسفی دیالکتیک را در جامعه می‌گسترده^۴. با این همه این تذکر را روا

۱. کتاب رسمی *دانشنامه فلسفی* نیز همین نظر را تکرار می‌کند. نویسنده آن، ماتریالیسم تاریخی را همانند نوعی گسترش دیامات معرفی می‌کند. البته در پایان مقاله، می‌پذیرد که بدون ماتریالیسم تاریخی، ماتریالیسم دیالکتیکی وجود نمی‌داشت. اما از محتوای کلام، گستره حکم وی به روشنی نمودار است و می‌توان آن را دقیقاً چنین بیان داشت: بدون ماتریالیسم تاریخی، یعنی بدون فاعل شناخت، علم ماتریالیسم دیالکتیکی وجود نمی‌داشت. چنین موضعی به سادگی پذیرفتنی است!

2. *Osnovy*, p. 338

۳. «با گستردن ماتریالیسم فلسفی و دیالکتیک ماتریالیستی در شناخت جامعه است که خصلت جزئی و محدود ماتریالیسم کهن پیش-مارکسیستی رفع می‌شود و ماتریالیسم ←

می‌دانند که قوانین جهانشمول ماده، ضمن به کار رفتن یا گسترده‌شدن در جامعه، تخصیص می‌یابند و بدین طریق صفت ویژه‌ای به خود می‌گیرند. البته؛ ولی هنگامی که تمامی این نویسنده‌گان از پیوند دیالکتیکی میان ماتریالیسم و کردار اجتماعی سخن می‌گویند به ناگزیر باید اذعان داشت که این پیوند، خصوصیت دیالکتیکی ناچیزی دارد. تأثیر کردار انقلابی بر روی ماده یا طبیعت چندان آشکار نیست، چرا که نخست طبیعت و قوانینش (موضوع بررسی هستی‌شناختی) وضع می‌شود و کردار بشر و قوانین این کردار امکان‌پذیر نیستند مگر بر پایه شناخت‌های حاصل‌شده پیشین. پیوند میان طبیعت و انسان که به نظر مارکس بر کار، فعالیت محسوس بشری بنا شده، حفظ نگردیده است.

واکنشی ضعیف اما آشکار در اتحاد شوروی پدیدار می‌گردد. برای مشخص کردن دامنه این واکنش باید بی‌درنگ بیفزاییم که هرچند برخی از فیلسوفان، از نظریه‌ای که بحث آن رفت، انتقاد می‌کنند، اما با وجود این، احکام تجدید نظر طلبانه را نمی‌پذیرند. در برابر این احکام، دفاع از حقوق ماتریالیسم دیالکتیکی، ضروری است. اما به این سبب نباید در ابتدا ماده را وضع کرد و سپس در مرحله دوم به بررسی جامعه پرداخت. در حقیقت، نه پیشینگی و پسینگی ماتریالیسم دیالکتیکی بر ماتریالیسم تاریخی وجود دارد و نه حالت برعکس آن. در آغاز ماده نیست و سپس، جامعه. تأکید بر این که ماتریالیسم تاریخی بخش جدایی‌ناپذیری از مارکسیسم است، کافی نیست. باید نشان داد که «وحدت ماتریالیسم دیالکتیکی و تاریخی چه مضمونی دارد...»^۱. پانیوشف نظریه مطرح‌شده در بالا را یکسره نپذیرفتنی می‌داند و رد می‌کند: ماتریالیسم تاریخی، ادامه ماتریالیسم دیالکتیکی نیست. بدون ماتریالیسم تاریخی، ماتریالیسم دیالکتیکی وجود نمی‌داشت و بنا به همین برهان قاطع، ماتریالیسم تاریخی، دنباله یا کاربرد ماتریالیسم دیالکتیکی نیست. این موضع بسی تازه

→ فلسفی، سیمایی پویا و انقلابی به خود می‌گیرد. (Osmov, p. 334).

است. «آیا می‌توان بدون استناد به ماتریالیسم تاریخی، راه‌حلی دیالکتیکی-ماتریالیستی برای موضوع اساسی فلسفه ارائه داد؟ روشن است که خیر»^۱. همین نویسنده در ادامه می‌گوید: «بنابراین ماتریالیسم تاریخی بخشی از فلسفه مارکسیستی-لنینیستی است نه فقط از آن رو که دنباله‌آصول ماتریالیستی در بررسی زندگی اجتماعی است، بلکه بدان سبب که بدون آن و بیرون از آن، ماتریالیسم دیالکتیکی نمی‌تواند وجود داشته باشد»^۲. ماتریالیسم تاریخی به قلب خود ماتریالیسم دیالکتیکی رسوخ می‌کند. تنها کردار، بنیاد و اصل راهنمای فلسفه مارکسیستی است. پازیتنوف می‌گوید که به سبب فراموشی دیرین کردار است که فیلسوفان ما تصویر بسیار ناقصی از دیالکتیک و قوانینش ارائه داده‌اند^۳.

اگر چنین برداشتی از مارکس روزی در شوروی حاکم می‌شد، ناهمگرایی میان تفسیرگران غربی و شوروی بسیار کاهش می‌یافت، اما با وجود این، رفع نمی‌شد. چراکه آیین رسمی شوروی هیچ‌گاه نمی‌پذیرد که مباحثات فلسفی پیرامون پیشینگی ماده و لوگوس را «پرگویی» به حساب آورد. اینکه همین جهان طبیعی، بنیاد خاص جهان باشد یا اینکه برعکس، باید در اصلی برین برای آن بنیادی یافت، بی‌گمان تا ابد یکی از برترین موضوعات فلسفی هست و خواهد بود. آقای آکسلوس آنچه را افلاطون در سوفیست به‌هنگامی که در قالب نامگذاری اسطوره‌ای، «پسران زمین» را در برابر «دوستان صورت‌ها» قرار می‌دهد، شایان توجه دانسته است، برای اندیشه‌ای در خور این نام، نابرازنده

۱. پانیوشف می‌کوشد بدین ترتیب به پرسش اساسی که لوفور مطرح ساخته، پاسخ بدهد. لوفور نوشته است: «اگر دیالکتیک از بررسی طبیعت حاصل می‌شود، چرا و چگونه انقلابی است؟ اگر حاصل نقد انقلابی و بررسی تاریخی است، چرا و چگونه در طبیعت باز یافته می‌شود؟» (Lefebvre[3], p. 93).

2. Panjušev, p. 190. cf. aussi *VF* 1960, 3, 8-13.

3. Pazitnov, p. 106

می‌داند. اینکه آیین رسمی شوروی، به بهانه حذف فلسفه از راه تحقق آن، پرهیز از چنین موضوع‌هایی را ضروری نپنداشته است، کاملاً به نفع آن است. به علاوه، «تجدید نظر طلبان» که مدعیند با استناد گاه و بیگاه به کردار، تمامی مسائل را حل می‌کنند، بیشتر از حل از آنها ظفره می‌روند. چه، در واقع، فعالیت بشر بیانگر پیوند دیالکتیکی میان انسان و طبیعت هست ولی به هیچ رو خاستگاه طبیعت را معین نمی‌کند... به راحتی می‌توان گفت که مارکس این مسئله را مطرح نمی‌سازد. ولی آیا این دقیق است؟ در هر حال در آثار مارکس بند معروف پیرامون رد ایده آفرینش وجود دارد و نویسنده دستنوشته‌های اقتصادی-فلسفی از این مطلب برای موضع‌گیری آشکارا طبیعت‌باورانه، یا بهتر است به روشنی بگوییم، برای دفاع و توجیه پیشینگی هستی‌شناختی هستی‌مادی، بهره می‌جوید و هدفش بی‌فایده ساختن استناد به خدای آفرینشگر است. آیین رسمی شوروی از آن رو همیشه به حکم یکپارچه خویش مبنی بر پیشینگی ماده بر شعور، باز می‌گردد که هدف بسیار مشخصی را نشانه گرفته است: قطع یکباره تمامی نظرورزی‌ها پیرامون امر برین^۱. به سبب یگانه‌انگاشتن ماده با هستی، گفته شده که این آیین، فلسفه‌ای واقع‌گراست^۲. اما واقع‌گرایی برای از میدان به‌درکردن ایدئالیسم و روح پرستی از وضوح کافی بهره‌مند نیست. به همین سبب به مقوله ماده استناد می‌شود^۳. ماتریالیسم فلسفه شوروی نوعی ضد خداپرستی^۴ رزمنده است: «ماتریالیسم، شناخت ماده و طبیعت را ژرفا می‌بخشد، خدا و اراذل فلسفی طرفدارش را دور می‌ریزد»^۵. گویا مارکسیستی تر

1. Transcendant

2. Wahi [1], p. 689; Falk, p. 44; Bochenski, p. 72.

۳. «مسئله اساسی و تعیین‌کننده - مسئله بنیادی فلسفه - به صورت گزینه زیر مطرح می‌شود: یا ماتریالیسم یا ایدئالیسم. شق ثالثی وجود ندارد» (Oizerman, p. 142).

4. Anti-Theisme

5. Leaine [4], p. 142

آن است که دور انداختن این اراذل فلسفی بدان معنا باشد که نشان داده شود ایدئولوژی دینی رو بنای اقتصادی است که هنوز اسیر از خود بیگانگی است. بدیهی است که اگر عضای انستیتوی خداناباوری شوروی این چنین به جنگ با پرستش دینی می‌رفتند که می‌گفتند دین، زادهٔ میل فروکش‌ناپذیر انسان‌هایی است که در جامعه‌ای زندگی می‌کنند که در آن، طبقات اجتماعی وجود دارد، آن وقت به دشواری می‌توانستند بیان دارند که دیگر طبقات اجتماعی به کلی در روسیه نابود شده‌اند. چه بسا دلیل ابراز نشده‌ای که آنان را واداشته تا مقولهٔ ماده را در مرکز مبارزهٔ خویش علیه دین (و خدا) قرار دهند، همین باشد. به همین سبب برای رد اراذل به این مقولهٔ ماده استناد می‌شود که می‌دانیم «نمی‌تواند کهنه شود».

مردمان تیزی‌نی همچون یزدانشناسان و فیلسوفان ایدآلیست، به‌ویژه توماس‌گریان، از نظریهٔ حقیقت دوگانه دفاع می‌کنند: یکی طبیعی، موضوع پژوهش علمی و فلسفی؛ دیگری مافوق طبیعی، که با الهام الهی به آدمی اعطا می‌شود. اما پاولکین می‌نویسد: «نظریهٔ «حقیقت دوگانه» از اساس غلط است چراکه جهانی یگانه وجود دارد نه دو جهان. وحدت جهان در مادیت آن است، یعنی در اینکه مستقل از شعور آدمی وجود دارد»^۱. نمونه‌هایی از این دست بسیار است. نظریهٔ پیشینگی ماده بر شعور، پیوسته در همه جا بیان خداناباوری است. به همین رو برای آیین رسمی شوروی آن‌همه اساسی می‌نماید.

از آنجا که هدف ما نشان دادن وضعیت کنونی فلسفهٔ شوروی معاصر است، قصد نداریم استدلال‌هایی را که فلسفه‌ای روح‌پرست در اختیار دارد در مقابل آن قرار دهیم. در این جا فقط می‌خواهیم بررسی انتقادی مختصری را از یکی از اسلوب‌های معتبر نزد اندیشهٔ شوروی مطرح کنیم. مثال مشخص برای

۱. Pavelkin [2], p. 35. از نظریهٔ پیشینگی هستی بر شناخت، آیین رسمی شوروی دست برد نمی‌دارد. لوکاج به سبب نادیده گرفتن آن در ۱۹۲۴ محکوم شد. یکی از آخرین آثار وی، *بررانی عقل* نیز همین حمله‌ها را برای وی به همراه داشت. (CF.FN 1959, 2, 134-135).

روشن‌کردن این نکته، داوری مرلوپونتی در *سوانح دیالکتیک* است. او می‌نویسد که آیین رسمی لنینیستی «... این اندیشهٔ ناروشنی است که هیچ‌گاه به تمامی دریافت نمی‌شود، آمیزهٔ ناپایدار آیین هگل و علم‌باوری^۱ که به آیین رسمی [شوروی] اجازه می‌دهد تا هرآنچه را علوم بشر می‌توانند پس از انگلس برای بیانش بکشند، به نام اصول «فلسفی» رد کنند و با وجود این به هنگامی که از فلسفه سخن به میان آید با «سوسیالیسم علمی» پاسخ می‌دهد»^۲. این اسلوب عبارت است از گذار از سطحی به سطح دیگر، گذار از عرصهٔ علم به عرصهٔ فلسفه و بلکه گذار از معرفت‌شناسی علمی به معرفت‌شناسی فلسفی. مفاهیم پایان‌ناپذیری، جاودانگی و غیره... که فیلسوفان شوروی به ماده نسبت می‌دهند، نه مفاهیمی فلسفی، بلکه مفاهیمی هستند که از محدودهٔ دریافت بررسی علمی نمی‌توانند فراتر بروند. پایان‌ناپذیر در نامعین حل می‌گردد و جاودانگی جز زمانمندی که تداوم می‌یابد، نیست. و همان‌گونه که پوزیتیویسم علمی را با پرسش پیرامون شرایط موجودیت موضوعش، کاری نیست، فلسفهٔ شوروی هم به این گفته بسنده می‌کند که ماده، وجود دارد. این نیز درست است که با ماندن در این سطح، می‌توان از قانون حفظ انرژی، صورت‌بندی فلسفی ارائه داد. اما ناگفته نماند که این صورت‌بندی فلسفی به پوزیتیویسم آغشته است. مه‌یرسون، پوانکاره، باشلار و بسیاری دیگر، توصیف شایسته‌ای از ماهیت عقل‌باوری علمی ارائه داده‌اند. عجالتاً می‌توان گفت که این مطالعهٔ واقعیت، به خود بسنده می‌کند و می‌توان پرسش‌ها و پاسخ‌هایی را که هستی‌شناسی سنتی پیرامون هستی، علیت، آفرینش، روح یا ماده مطرح می‌سازد، همانند موضوعاتی خام و سطحی، رد کرد. فیلسوفی که می‌خواهد در سطح بررسی‌های تجربی «موجودها» باقی بماند و از پرسش پیرامون هستی موجودها یا از پرسیدن اینکه چرا هستی وجود دارد و نه نیستی، خودداری

1. Scintisme

2. Merleau-Ponty, p. 89

می‌ورزد، نمی‌تواند به فراخوان‌های هستی‌شناسی سنتی پی ببرد. در این حال، تبیین عقلانی جهان، تمامی اساس خویش را در پایان‌پذیری بنیادین طبیعت می‌یابد.

اما این فیلسوف باید آگاهی یابد که چون هستی موجودها را به پرسش نمی‌کشد، دیگر نمی‌تواند به پرسشی که مطرح نساخته، پاسخ بدهد. اما مگر فیلسوفان شوروی چه می‌کنند؟ روشن است که نتیجه‌گیری‌های آنان از مقدماتشان بسی فراتر می‌رود. هستی‌شناسی سنتی گاهی خام و سطحی است، اما به آسیب‌پذیری خویش، آگاهی دارد. از پذیرش این نکته ابایی ندارد که برکشیدن ماده از لوگوس معنوی همان‌قدر دشوار است که برکشیدن لوگوس معنوی از ماده. به همین سبب در گفتگو را باز نهاده است. اما هنگامی که می‌بیند فلسفه‌ای به کمک علم ادعای حل این مسائل دشوار را دارد، آن وقت جای شگفتی نیست که چنین فلسفه‌ای به «علم‌باوری» متهم شود. یکی از این دو شق را باید برگزید: یا ماتریالیسم دیالکتیکی می‌خواهد بی‌فایده‌گی و بلکه امکان‌ناپذیری لوگوس مقدم بر ماده را با استناد به کردار نافی از خودبیبگانگی ثابت کند: در چنین صورتی، این ماتریالیسم به سبب «دیالکتیکی» بودن، پدیده تاریخی نوینی است. یا ماتریالیسم دیالکتیکی از پیشینگی هستی‌شناختی ماده می‌آغازد، اما اصالت خویش را از این نمی‌گیرد که در قالب عبارت «سوسیالیسم علمی» نمودار می‌گردد. کتاب *آینده علم* اثر رنان امروزه منتشر نشده است. و رنان نغمه‌ای متفاوت از کلام شوروی ساز می‌کند.

اما اگر حتی مارکسیسم، در پی دست‌کشیدن از همسازهای بس آسانگیرانه با علم، بخواهد خود را در سطح کردار نگاه دارد، نباید از مشاهده این امر به شگفتی درآید که مارکسیست-لنینیست‌ها در راه نگارش نوعی هستی‌شناسی تلاش ورزند. البته فلسفه‌ای دیالکتیکی همانند فلسفه هگل بر پایه هستی‌شناسی گسترش نمی‌یابد. اما فلسفه شوروی بیشتر در مسیر عقل عملی قرار می‌گیرد تا در مسیر عقل دیالکتیکی. هر چند همانند آیین کانت،

اخلاقی مبتنی بر اصول موضوعه^۱ نیست، ولی با وجود این آشکارا نمایانگر عقل عملی است، چراکه نوعی انساندوستی^۲ است و آموزشگر آن چیزی است که انسان باید برای عمل بر مبنای ذات خویش، یا برای بازیافتن ذات خویش انجام دهد. البته اگر بر حسب اتفاق آن را از دست داده باشد.

و از آنجا که این انساندوستی مارکسیستی، نوعی طبیعت‌باوری است، از آنجا که بنا به گفته خود مارکس «طبیعت، پیکر نااندامی انسان است»، طبیعت به ناگزیر باید در مرحله معینی، موضوع بررسی مارکسیسم باشد. بنابراین نطفه دیالکتیک طبیعت انگلس و ماتریالیسم و امپیریوکریتسیسم لنین در انساندوستی طبیعت باور مارکس نهفته است. به طور معمول، فیلسوفان در ابتدا متافیزیک خویش را شرح می‌دهند و سپس اصول متافیزیک آنان اساس رساله اخلاقیشان می‌گردد. نقد عقل نظری بر نقد عقل عملی مقدم است. اما در مارکسیسم، عقل عملی (الغای از خودبیگانگی با کردار) در آغاز می‌آید. عقل نظری، یا به عبارت دیگر، هستی‌شناسی شوروی پس از عقل عملی پرورده شده است. به همین سبب در چشم پاره‌ای از انتقادگران همانند بخشی بازافزوده شده می‌نماید. به باور ما این چنین می‌بود اگر مارکسیسم، فلسفه عقل دیالکتیکی بود. یعنی اگر در نظر مارکسیسم، هر عینیت‌یابی^۳، نوعی از خودبیگانگی بود. اما می‌دانیم که معرفت‌شناسی شوروی، واقع‌گراست. با بررسی جداگانه مقوله «تضاد دیالکتیکی» با روشنی بیشتری درخواهیم یافت که بنا به عقیده آیین رسمی لنینیستی، عینیت‌یابی، از خودبیگانگی نیست.

-
1. Postulats
 2. Humanisme
 3. Objectivation

فصل ششم
تضاد دیالکتیکی

در نوشته‌های شوروی، سه فصل مجزا و بسیار مفصل بی‌درنگ پس از بررسی مقوله ماده می‌آید. عنوان آن‌ها، تکرار موضوعی است که پس از انگلس مرسوم شده و «سه قانون» دیالکتیک ماده نامیده می‌شود؛ وحدت و مبارزه تضاد؛ گذار کمیت به کیفیت؛ نفی نفی. این سه قانون، یک کل را تشکیل می‌دهند؛ به همین سبب ما برآنیم تا آن‌ها را در فصل واحدی گرد آوریم.

هر هستی‌شناسی بنا به معمول به دو بخش بزرگ تقسیم می‌شود: نظریه عام هستی و نظریه عام رفتار. سه قانون انگلس، اصول اساسی نظریه رفتار مارکسیسم-لنینیسم هستند. البته منظور آن نیست که باید همانند برخی هستی‌شناسی‌های سنتی، هستی را از رفتار جدا کرد. از دیدگاه فلسفه شوروی، رفتار - حرکت در گسترده‌ترین عامیتش - پس از هستی نمی‌آید، چه ماده به نحوی بی‌واسطه - از همان آغاز^۱ - در حرکت است. حتی نویسندگانی که معتقدند ماده، گوهر است، به روشنی تمام از نظریه جنبش‌پذیری جهانشمول

طبیعت دفاع می‌کنند. پارمنیدس - برای آیین رسمی لئینیستی، نمونه شاخص خطای مطلق است. برای توانایی درک مشی عامی که پس از انگلس، هم‌اکنون در روسیه تداوم دارد، باید به هراکلیتوس روی آورد. اما آنچه مایه تمامی دشواری‌های این «دیالکتیک طبیعت» می‌شود، آن است که دو عنصر بسیار متفاوت را - که برخی انتقادگران حتی آن‌ها را متضاد خوانده‌اند - در هم ادغام می‌کند: از یک سو، تأیید جنبش‌پذیری جهانشمول طبیعت، آنگونه که آیین داروین و نظریه‌های کنونی تحول بیان داشته‌اند؛ و از سوی دیگر، تبیین فلسفی این امر علمی تحول با استناد به «سه قانون» که وانگهی بس خودسرانه از هگل برگرفته شده و ادعا می‌شود که محتوای علمی به آن‌ها داده شده است. کشمکش که پیش از این در عرصه شناخت، به هنگام بررسی دیالکتیکی کردن مقوله‌ها مشاهده کرده‌ایم، با گذر به عرصه هستی‌شناختی با حدت بیشتری بازیافته می‌شود. همین کشمکش معروف میان ماتریالیسم و دیالکتیک («دیا-مات» آقای لوفور) است که بسیاری از نویسندگان در فلسفه شوروی نمایان ساخته‌اند. کشمکش میان شورویان و رقیبانشان به معنایی که باید برای واژه دیالکتیک قائل شد برمی‌گردد. تاریخ فلسفه به ما آموخته است که این مفهوم از افلاطون تا هگل، معنای متفاوتی به خود گرفته است. با این همه، مفهوم دیالکتیک از خلال فراز و نشیب‌های تحول خویش، عنصر مشترکی را حفظ کرده است، چراکه همیشه، به مفهوم لوگوس (خرد) بازپیوسته مانده است. اما پس از انگلس، دیالکتیک همانا «طبیعی شده» است. شگفتی انتقادگران نیز از همین امر ناشی می‌شود: «ناسازی^۱ اساسی مارکسیسم که فرایندی از عرصه معنوی را به ماده می‌گسترده، در همین جا نهفته است»^۲. از دیدگاه مرلو-پونتی این ماتریالیسم دیالکتیکی نوعی اندیشه جان‌باور^۳ است: «این آمیزه دیالکتیک و روح مثبت،

1. Paradoxe

2. Etcheverry, p. 255

3. Animiste

نحوه‌های هستی انسان را به طبیعت منتقل می‌سازد: این دقیقاً همان جادو است.^۱ اعلام محکومیتی قاطع‌تر از این، امکان‌پذیر نیست.

با این همه، فیلسوفی که هیچ دل خوشی از انگس ندارد، چنین نوشته است: «... ما امکان آن را که دیالکتیکِ مشخصِ طبیعتِ روزی بتواند آشکار گردد، پیشاپیش رد نمی‌کنیم...»^۲ اما به عقیده سارتر، این دیالکتیکِ طبیعت، فرضیه‌ای متافیزیکی و برون-علمی باقی می‌ماند. لیکن دانشمندان و فیلسوفان تبلیغ‌گرِ مارکسیسم-لنینیسم بی‌وقفه تکرار می‌کنند که علم، حتی یک گام پیش نمی‌رود بی‌آنکه در هر لحظه به تأییدِ حقیقتِ ماتریالیسمِ دیالکتیکی بپردازد. سطوحی زیر از فیزیکدان برجسته‌ای همانند آقای ترلسکی، موضع نویسندگان شوروی را به خوبی تمام خلاصه می‌کند: «قوانین به تازگی کشف شده‌ای که بر ساده‌ترین شکل‌های ماده حاکمند، نه فقط عام‌ترین احکام دیالکتیکِ ماتریالیستی را به نحو تازه‌ای تأیید و ترسیم کرده‌اند، بلکه ثابت کرده‌اند که قانون وحدتِ اضداد و اصلِ وحدتِ جهانِ مادی، اصولِ بنیادی در نظریهٔ فیزیکِ نوین ذره‌های اولیه‌اند. بدین سان پیش‌بینی لنین مبنی بر آنکه فیزیک، ماتریالیسمِ دیالکتیکی را به دنیا می‌آورد، تأیید می‌گردد»^۳. اما با مرور نوشته‌های اخیر نویسندگان روس، مشاهده می‌گردد که ناهمگرایی‌های جدی در درون خود آیین رسمی نمودار می‌گردد - و این بسیار تازه و بس نادر است. از چندین سال پیش، مقولهٔ بسیار بنیادی «تضاد» در مرکز مجادله قرار دارد. همگان - آنگونه که خواهیم دید - می‌گویند که یگانه برداشتِ ماتریالیستیِ معتبر، نمی‌تواند دیالکتیکی نباشد و یگانه برداشتِ دیالکتیکیِ معتبر، نمی‌تواند ماتریالیستی نباشد. به عبارت دیگر، همگی از وجود تضاد در ذات موجودهای مادی دفاع می‌کنند. اما بررسی دقیق‌تر نشان می‌دهد که گروه‌های گوناگون، برداشت‌های

1. Merleau-Ponty, p. 87

2. Sartre, t.1, pp. 129-130

3. Terletski (Terleckij), p. 29

بسیار متفاوتی از عبارت «تضاد دیالکتیکی» دارند. پیش از پرداختن به گزارش فلسفی سه قانون، جای آن دارد که یادآوری مختصری از پایه‌های علمی که این سه قانون از آن‌ها برگرفته شده‌اند، ارائه گردد. این امر علمی، همانا نظریه تحول است.

۱. ماده و حرکت: تحول

ماتریالیسم دیالکتیکی که خود را فلسفه‌ای علمی می‌خواند، ادعایی جز «تعمیم» محتوای تجربه ندارد و اگر حقیقت مسلمی وجود داشته باشد، همانا جنبش‌پذیری جهانشمول دنیای مادی است. در *اسنوو* آمده است: «هر آنچه در دنیای پیرامون ما یافت می‌شود، از بسیط‌ترین ذره‌های اولیه گرفته تا سیارگان پهناور و ستارگان، همه و همه دستخوش حرکت و دگرگونی‌اند»^۱. از این داده تجربی، آیین رسمی شوروی، در پی انگلس و لنین، تقریر فلسفی زیر را ارائه می‌دهد: «ماده بدون حرکت وجود ندارد. ماده از حرکت جدایی‌ناپذیر است. به عبارت دیگر: حرکت، شیوه هستی جاودانه ماده است»^۲. بنابراین حرکت، خاصیت درونذات ماده است.

اما ماندگاری^۳ و سکون^۴ نیز داده تجربه‌اند. ماتریالیسم منکر آن نیست. حرکت و سکون در هستی سهیمند. اما سهمی نابرابر در آن دارند. یعنی این دو حالت ماده در سطح واحدی قرار نمی‌گیرند. حرکت و سکون، وحدتی دیالکتیکی را تشکیل می‌دهند: اضدادی هستند که در تقابل با یکدیگر قرار

1. *Osnovy*, p. 122

۲. ... جدایی‌ناپذیری ماده و حرکت فقط بدین معنا نیست که ماده، نمی‌تواند بدون حرکت وجود داشته باشد، بلکه این معنا را هم در بر دارد که میان همه شکل‌های حرکت و اعیان مادی ... یک تناظر به کلی معین ... رابطه درون‌ذاتی معینی وجود دارد».

3. Permanence

4. Repos

می‌گیرند. با این همه تقابلهشان فقط نسبی است و به هیچ وجه مطلق نیست. سکون، جز دمی از جنبش پذیری جهانشمولی که تمامی موجودها را در بر گرفته، نیست: «سکون و حالت تعادل با این وجود نسبی‌اند، چه آن‌ها فقط به عین مادی واحدی مربوط می‌شوند و نه به ماده در کلیت آن»^۱. به همین سبب است که این ثابت و بی‌جنبشی یک جسم نباید بر واقعیت عمیق‌تر حرکت عام طبیعت پرده اندازد.

هیچ ماده‌ای بی‌حرکت وجود ندارد. عکس آن هم صادق است: حرکت نیز بدون ماده وجود ندارد. امروزه طنین مجادله‌های لنین با اسوالد و دیگر طرفداران «انرژیسم» باز یافته می‌شود که می‌اندیشدند ماده به انرژی تبدیل می‌شود. فلسفه شوروی جرم^۲، هر نیرویی را که جرم ماده‌ای نباشد، نظریه‌ای ایدئالیستی محسوب می‌دارد. نظریه نسبیت انشتین بدان سبب دیرزمانی مطرود بود که در کنار خطاهای دیگر، می‌پنداشتند که این نظریه به طرح حرکت بدون رجوع به ماده منجر می‌شود^۳. این ایدئالیسم‌ستیزی، فیلسوفان روس را بدانجا کشانید که نویسندگانی همانند برگسون را به ایدئالیسم متهم سازند که چندان در مظان این اتهام نیستند^۴.

جدایی ناپذیری حرکت از ماده، این پیامد را دارد که حرکت، تمامی صفات و خصوصیات ماده را داراست. حرکت، جاودانه، نامخلوق، نابودناشدنی است و غیره... نکته‌هایی که ضمن بررسی ماده بیان داشتیم به‌طور مسلم در مورد صفات حرکت نیز معتبر است. خواننده دیگر دریافته است که فیلسوفان شوروی مفهوم حرکت را در گسترده‌ترین کلیت و عامیتش در نظر می‌گیرند. «درک ماتریالیسم دیالکتیکی از حرکت، نه فقط حرکت مکانی، بلکه هر تغییری به‌طور کلی

1. *Ostrov*, p. 124

2. *Masse*

3. Cf. par exemple Omel'janovskij [2], pp. 143-126 et Stejnman, pp. 163-173.

4. *Leonov*, p. 440

است»^۱. پنج نوع بزرگ حرکت را متمایز می‌سازند: حرکت‌های مکانیکی، فیزیکی، شیمیایی زیستی و اجتماعی. هر یک از این حرکت‌ها به‌علاوه شماره زیادی از حرکت‌های کوچکتر را در خود دارد. همانند ماده، حرکت هم بی‌پایان است. آنچنانکه «عقل با رسوخ هر چه ژرفتر در درون ماده می‌تواند شکل‌های پیوسته نوینی از حرکت را کشف کند...»^۲.

اما پذیرش انواع گوناگون حرکت، هر اندازه ضروری هم که باشد، آن کس که در این سطح باقی بماند، مهمترین عنصر را در نمی‌یابد. در واقع، نکته اساسی، کشف پیوند درونی است که این حرکت‌ها را با همدیگر متحد می‌سازد. از یک قرن پیش جهان‌نگری ما را نظریه‌های تحول‌باور به نحو عمیقی دگرگون ساخته‌اند. آقای هیپولیت پیش از این خاطر نشان کرده است که «... به عنوان مثال، مارکس که اندیشه‌ای هگلی دارد، در عین حال فلسفه زندگی و فلسفه طبیعتی از داروین می‌طلبد که تفاوت بسیاری با فلسفه هگل دارد»^۳. لنین در مقاله مشهور «پیرامون دیالکتیک» دو برداشت مهم از حرکت را متمایز می‌سازد که دو جهان‌بینی در اساس متضاد را در پی دارد: «دو برداشت بنیادین (یا دو برداشت ممکن؟ یا دو برداشت محقق در تاریخ) از حرکت (تحول): تکامل به مثابه کاهش و افزایش، به مثابه تکرار، و تکامل، به مثابه وحدت اضداد...»^۴. لنین در ادامه می‌گوید که این برداشت اخیر، یگانه برداشت زنده و نیز یگانه برداشتی است که با بررسی درست واقعیت سازگار است. این همان برداشتی است که داروین، درک و تشریحی عالی از آن را به دست داده است. فلسفه‌ای که خواستار همخوانی با داده علمی است دیگر نمی‌تواند در نظریه حرکت ادواری محبوس گردد: این امر در حکم فروکاستن حرکت به ساده‌ترین و کم‌مایه‌ترین

1. *Osnovy*, p. 122

2. *Ibidem*, p. 124

3. Hyppolit [2], p. 146

4. Lénine [4], pp. 279-280

شکل آن است: حرکت مکانی. بنابراین فلسفه معاصر شوروی، نظریه تحول‌باور را چونان آغازگاه خویش می‌پذیرد و بلکه تحول زیستی کشف‌شده در قرن گذشته را به مجموعه واقعیت می‌گسترده. کشیش تیار دوشاردن ضمن یادآوری نخستین شهودهای دوره جوانیش خاطرنشان می‌سازد: «در جریان نخستین سال‌های یزدانشناسی من در آستینگش بود که اندک اندک - بسی بیشتر همانند نوعی حضور تا چون مفهومی انتزاعی - درک گم‌گشتگی عمیق، هستی‌شناختی و جامع از جهان پیرامون من در وجودم بالید تا سرتاسر آسمان درونم را فرا گرفت»^۱. این برداشت تیار را آیین رسمی لنینیستی به‌تمامی از آن خود می‌کند - با این تفاوت که معنای دیگری به آن می‌دهد^۲.

فلسفه شوروی بیشتر به سوی داروین روی می‌آورد تا به سوی لامارک و نو - لامارک‌گرایی که نظریه انتقال خصوصیات اکتسابی را از آن بر می‌گیرد. این نویسندگان وام خویش به مؤلف منشأ انواع را به‌ویژه از آن رو به طیب خاطر می‌پذیرند که می‌اندیشند با این یا آن تصحیح جزئی، چیزی را که خود تبلیغ می‌کنند، در آن می‌یابند. «... نظریه داروین نقش مهمی در توجیه و تکامل فلسفه ماتریالیستی، به‌ویژه ماتریالیسم دیالکتیکی و تاریخی دارد»^۳ سه مفهوم محبوب فلسفه شوروی در داروین بازیافته می‌شود: مفهوم گذار نوع فروتر به نوع فراتر، نظریه تحولی که اصل بنیادینش تضاد دیالکتیکی است؛ و سرانجام اندیشه وابستگی متقابل جهانشمول موجودات^۴. تحول طبیعت مادی، معنایی

1. Teilhard de Chardin. p. La coeur de la matiere. Paris, 1950..

۲. اندیشه شوروی تا به امروز به بررسی آثار کشیش تیار دوشاردن نپرداخته است. با این همه، ترجمه روسی پدیده بشری قرار است به‌زودی در مسکو منتشر شود.

3. Platanov [2], p. 414

۴. در باب آموزه داروین، نویسندگان شوروی با یکدیگر هم‌نظر نیستند. پاره‌ای معتقدند که داروین، نماینده «تحول‌باوری سطحی» است، چراکه بر مبنای اصل طبیعت، جهش انجام نمی‌دهد، تنها تغییرهای کمی را می‌پذیرد (... لیسکو، پرزان، کالیفمان...). عده‌ای دیگر این -

دارد: تحولی جهت‌دار است و از ناقص به سوی کامل پیش می‌رود؛ تحولی پیشرفت‌آمیز است. جهان‌آفرینی^۱، خاستگاهش را در دل خود داراست. جهان، کلیتی با سلسله‌مراتب است. این است داده علمی که باید تبیین فلسفی آن را پژوهید.

۲. تضاد دیالکتیکی

اثر ما پیرامون «مقوله‌ها» متمرکز شده است. با پرداختن به بررسی سه قانون دیالکتیک، از موضوع‌مان دور نمی‌شویم، چه قوانین انگلس در نظر فلسفه معاصر شوروی، بنیادی‌ترین مقولاتند. میان قانون و مقوله، هیچ تفاوت ماهوی وجود ندارد: «باری در واقعیت، هیچ تفاوت اساسی میان مقوله‌ها و قوانین دیالکتیک وجود ندارد^۲. در نهایت باید گفت که قوانین، عامیت گسترده‌تری دارند. قوانین دیالکتیک - یا مقوله‌های بنیادی - در مورد تمامی موجودات معتبرند، حال آنکه دیگر مقوله‌های فلسفی تنها در عرصه معینی از واقعیت کاربرد دارند.

اما پیش از پرداختن به بررسی سه قانون دیالکتیک، مسئله‌ی مطرح می‌شود: چرا فقط سه قانون و از چه رو به طور مشخصی قوانینی که انگلس برشمرده، وجود دارد؟ یکی از انتقادگران مارکسیسم-لنینیسم، بلومبرگ، چیزی نمانده که این را حاصل تضاد محض بداند؛ در هر حال، او ضرورت این سه قانون را در نمی‌یابد^۳. در واقع می‌توان به‌درستی پرسید که آیا به عنوان مثال، مفهوم تمامیت^۴، مهمتر از قانون‌گذار کمیت به کمیت نیست؟

→ اتهام را رد می‌کنند. آنچه داروین نمی‌پذیرد، فرضیه «کاناستروف‌های» کوهی است، اما نظریه تغییرهای بسیار سطحی وی به هیچ رو نافی مفهوم دگرگونی‌های کیفی نیست. (پلاتونوف و کدروف...).

1. Cosmogense
2. Gorslij, p. 21
3. Blumberg
4. Totalité

فیلسوفان معاصر شوروی تاکنون در باب این مسئله کار نکرده‌اند. آنان به طور عموم به تکرار آموزش انگلس بسنده می‌کنند. او در *دیالکتیک طبیعت* نوشته است که این قوانین را هگل کشف کرده است.^۱ در واقع تردیدی نیست که این موضوعات در *علم منطقی* باز یافته می‌شود. اما نخست آنکه قانون بودن این مفاهیم، ادعایی نادرست است. باکرادزه خود به این امر اذعان دارد: «... نزد هگل، نظریه قوانین جدا از نظریه مقوله‌ها نیست»^۲ و به علاوه، تشریح مقوله‌های دانش^۳، بسی گسترده‌تر از چیزی است که انگلس از آن برگرفته است. با این همه، آیین رسمی شوروی تردیدی ندارد که گزینش انگلس، به هیچ رو خودسرانه نیست. و حتی از آن هم بیشتر: این قوانین، نه حاصل گزینش، بلکه حاصل ملاحظه‌اند. وقتی ارسطو درمی‌یابد که برای توضیح تغییر و حرکت، سه اصل لازم است، به وی حس گزینش دست نمی‌دهد. انگلس نیز به همین ترتیب، و استاد کدروف نشان می‌دهد چگونه این سه قانون برای تشریح *دیالکتیک*، در عین حال ضروری و کافی هستند. به کمک قانون نخست، وحدت اضداد، می‌توان دریافت چگونه تضاد *دیالکتیکی* خاستگاه حرکت است. دومی، گذار کمیت به کیفیت، «کردوکار درونی» تغییر را روشن می‌کند: جهش *دیالکتیکی*، تضاد را حل می‌کند. سومی، قانون نفی نفی، «مسیری» را که حرکت یا تغییر، دنبال کرده، نشان می‌دهد: نتیجه حرکت را بیان می‌دارد.^۴

الف. تضاد دیالکتیکی: نخستین روشنگری‌ها

دیالکتیک «جان مارکسیسم» است و مقوله تضاد، «هسته» *دیالکتیک*. این بیانگر اهمیتی است که فلسفه شوروی به مفهوم تضاد می‌دهد. مارکس آن اندیشه گرانی

1. Engels [2], p. 69

2. Bakradze [2], p. 274

3. Savoir

4. Kedrov, p. 69

را به باد انتقاد گرفته که در نمی‌یافتند «تضاد، سرچشمه هر دیالکتیکی است»^۱. و لنین دفترهای فلسفی خویش را با نوشته‌هایی از این دست، می‌آراید: «به معنای خاص کلمه، دیالکتیک، بررسی تضاد در خود ذات اشیا است»^۲. «می‌توان دیالکتیک را به طور خلاصه همانند نظریه وحدت اضداد تعریف کرد. با این تعریف، هسته دیالکتیک دریافته می‌شود...»^۳. اما بسی‌نهایت دشوار است که مفهوم دقیقی از برداشت فیلسوفان معاصر شوروی از تضاد به دست آورد. احیای بررسی‌های ارسطویی در روسیه تاکنون تنها به طور ناقصی آنان را به مقابله مقوله تضاد دیالکتیکی‌شان با نظریه تقابل‌های ارسطو کشانده است. و این به طور قطع، نوعی کمبود است، چه هرچند مفهوم تضاد آنان از هگل به وام گرفته شده، اما کاملاً مسلم است که این مقوله، پس از کاربرد در طبیعت، نمی‌تواند همان معنایی را حفظ کند که در علم منطقی دارد. این مفهوم تضاد دچار چنان دستکاری‌هایی شده که رهیابی بسی دشوار است. از دیدگاه یکی، تضاد معنایی بیش از تخصص بردارهایی^۴ نیست که تأثیراتشان متقابلانه نافی همدیگرند. در نظر دیگری، تضاد به تقریب، رابطه ذاتی به معنای مورد نظر هگل را در بر می‌گیرد. میان این دو حد افراطی، انواع گوناگون میانگین‌ها جای دارند. در آغاز بهتر است بگوییم تضاد چه نباید باشد.

در یکی از مقاله‌های وپروسی فیلولوزوفی، اشتراکس به ناقدان مارکسیسم پاسخ می‌دهد و می‌گوید که نباید به پیروی از وال و هیپولیت، از «تضاد تراژیک» سخن گفت. این نویسندگان بورژوا، مفهوم کشمکش را به ناروا «مطلق می‌کنند». نویسنده در ادامه می‌گوید: «در واقعیت، تضاد حل‌ناشدنی وجود ندارد»^۵.

1. Marx [3], livre I, t.3, p. 37

2. Lenine [4], p. 211

3. *Ibidem*, p. 182

4. Vecteur

5. Straks, p. 82. آ. ی. ولادیمیروفا به «مدیر دانش‌سرای عالی، زان هیپولیت» خرده ←

دیگر تجدید نظر ایدالیستی در تضاد، از آن بلوخ است. او وجود تضاد در اشیاء را نفی می‌کند: سخن گفتن از تضاد، در حکم سخن راندن از استناد به اصلی معنوی است. در پاسخ به وی می‌گویند: نظریه او سراپا ناپذیرفتنی است: موضع بلوخ، «اراده‌باورانه، عرفانی و ایدالیستی» است.^۱

لوفور و کالوز هم که مفهوم ازخودبیگانگی را در مرکز دیالکتیک قرار می‌دهند، ایدالیست و حتی کانتی هستند. آنان خطای دوگانه‌ای را مرتکب می‌شوند: از یک سو محوری پنداشتن مسئله‌ای که در واقع مسئله‌ای جزئی بیش نیست و از سوی دیگر، انکار خصلت عینی تضاد دیالکتیکی طبیعت.^۲ هر اقدامی برای فروکاستن دیالکتیک به ازخودبیگانگی، محکوم به شکست است. دیالکتیک تراژیک، دیالکتیک اراده‌باور و دیالکتیک ازخودبیگانگی، نقص مشترکی دارند: ادعای بازگرداندن تضاد دیالکتیکی به تضادی ذهنی.

اما آیین رسمی شوروی از خصلت عینی تضاد مصممانه جانبداری می‌کند. پس از نقل نوشته‌ای که مرلوپونتی طی آن فیلسوفان شوروی را متهم می‌کند که تضاد را در هستی، یعنی در جایی قرار می‌دهند که کمتر از هر جای دیگری، قرارپذیر است، اشتراکس می‌افزاید: «فلسفه مارکسیستی هیچ دلیلی برای «قراردادن» دیالکتیک در اشیا ندارد. علم معاصر گامی به پیش برنمی‌دارد، مگر آنکه تضادهای عینی واقعیت را کشف کند».^۳ تضاد در هستی قرار داده نمی‌شود؛ کشف می‌گردد که هستی، جایگاه تضادهاست. اینکه در طبیعت، تضادهایی وجود دارد، برای مارکسیست‌ها چنان بدیهی و برای انتقادگرا نشان

→ می‌گیرد «که موضوع مرگ را به چشم یکی از خصوصیات ویژه فلسفه معاصر نگریسته است» و معتقد است که ژان وال «تفسیری هایدگری از هگل ارائه می‌دهد»...

1. Butenko, p. 150

۲. «او [آ. لوفور] با وارد ساختن مسئله ازخودبیگانگی در فلسفه - که آن را مسئله‌ای محوری می‌داند - به راستی به هیأت تحریف‌گر تمام عباری درمی‌آید» (Butenko, p. 73).

3. Štraks, p. 74

چنان نابدیهی می‌نماید که هر دو گروه همدیگر را به عرض‌ورزی نهفته‌ای متهم می‌کنند. آقای لوفور می‌اندیشد که مارکسیست-لنینیست‌ها از آن رو تضاد را در طبیعت «می‌نهند» تا بتوانند اعلام دارند که این مقوله بسیار مهم «علمی» است. روس‌ها استدلال را برمی‌گردانند: فیلسوفان بورژوا این واقعیت بسیار آسان‌یاب را از آن رو در نمی‌یابند که می‌ترسند مجبور شوند حقیقت ماتریالیسم تاریخی، و در نتیجه، سوسیالیسم را بپذیرند. «نظریه‌ای متافیزیکی که تضاد درونی اشیا را نفی می‌کند، در فلسفه معاصر بورژوایی اشاعه گسترده‌ای یافته است. بورژوازی در کشف تضادهای بنیادی امپریالیسم، نفعی ندارد»^۱. یکی از کتاب‌های ویژه دانشجویان دانشگاه‌ها از این هم صریح‌تر است: «این فیلسوفان بورژوا [سیدنی هوک] از بازشناسی تضادهای درونی پدیده‌ها و ذات اشیا می‌هراسد، چه در این حال، دیالکتیک تکامل تضادهای درونی جامعه، مبارزه طبقاتی و انقلاب اجتماعی را می‌آفریند»^۲. در نظر شوروی‌ها، فیلسوفان بورژوا به سبب «سوسیالیست» نبودن، «متافیزیکی» هستند.

فهمیدن نقشی که لاینیتس برای پیوند گوهری^۳ خویش در نظر گرفته، آسان‌تر از درک ماهیت این پیوند است. به همین سان، اگر هم خواننده بسیار زود دریابد که تضاد دیالکتیکی به چه کاری می‌آید، هیچ‌گاه از داشتن مفهومی — هرچند آشفته — از این تضاد، مطمئن نیست. اگر جزوهای ویژه دانشجویان را مبنا قرار دهد، در آن‌ها احکامی آنچنان خام و سطحی می‌یابد که ورود به مباحثه‌های فنی در آن سطحی که در بهار ۱۹۵۸ در مسکو برگزار شد، برای وی به تقریب امکان‌ناپذیر می‌گردد^۴. واقعیت مورد بررسی، در آثار معاصر با سه واژگان مختلف بیان شده است. یا از وحدت و مبارزه تضاد سخن گفته می‌شود،

1. Andreev [2], p. 59

2. *Osvroy*, p. 246

3. *Vinctum substantiale*

4. *CF. le compte-rendu, dans VF 1958, 12, 163-173.*

یا از تضاد دیالکتیکی و یا از تداخل^۱ اضداد، مبارزه، تضاد و تداخل، مفاهیمی تکمیلی اند که خود، مستلزم مفاهیم دیگری هستند که با همان‌ها توضیح داده می‌شوند. به همین رو با مقوله‌های تقابل^۲، رابطه^۳، ضدیت^۴، همسانی و تفاوت، طرد^۵ و دربرگیری^۶ و جز آن... روبرو می‌شویم. شوروی‌ها برای جلوگیری از درهم آمیختن همه مسائل، به هگل استناد می‌کنند، حال آنکه برای دنبال کردن نظریات آنان باید در فراموش کردن هر آنچه هگل می‌گوید، شتاب ورزید. و از سوی دیگر، آنان دست‌کم اکثریت عظیمشان... تضاد منطقی را رد می‌کنند و در دفاع از اصل عدم تضاد با ارسطو هم‌منظرند. اما شگفت آنکه بی‌درنگ می‌افزایند: هر چند تضاد منطقی (و در نتیجه، داورى عینی متضاد) وجود ندارد، اما اشیایی که مبتنی بر داورى‌های نامتضادند، خود متضادند. برای آنکه چنین گفته‌هایی معنایی داشته باشد، ضرورت تام دارد که واژه «متضاد» معنایی دوگانه یابد. و در واقع نیز همین امر رخ داده است. اما در این میان بی‌درنگ این پرسش طرح می‌شود که چرا فیلسوفان شوروی، پس از آنکه همراه با ارسطو از اصل عدم تضاد دفاع کرده‌اند، به وی خرده می‌گیرند که تضاد در هستی را انکار کرده است. چگونه در چشم‌انداز منطق مبتنی بر هستی، می‌توان در عرصه منطق، بر حق بود و در هستی‌شناسی، به خطا؟ اگر بخواهیم اصالت اندیشه شوروی را دریابیم باید دقیقاً همین نکته را درک کنیم.

تضاد دیالکتیکی، نخست، در قالب وحدت و مبارزه اضداد عرضه می‌شود. گزینش واژگان وحدت و همسانی، پرسشی را برمی‌انگیزد. آغازگاه این

1. Compenetration
2. Opposition
3. Relation
4. Contrariété
5. Exclusion
6. Inclusion

تمایز در دفترهای فلسفی یافت می‌شود: «همسانی اعداد، و یا شاید به عبارت دقیق‌تر، بهتر است گفته شود «وحدت» آن‌ها؟ هر چند در این جا تمایز واژگان همسانی و وحدت، اهمیت زیادی ندارد»^۱. اما فیلسوفان شوروی پیوسته همنظر نیستند. وقتی بوخنسکی به لنین خرده می‌گیرد که وحدت و همسانی را به اندازه کافی متمایز نکرده است^۲، کارابانوف به او پاسخ می‌دهد که «تفاوت واژگان همسانی و وحدت در این جا اهمیت تعیین‌کننده‌ای ندارد»^۳. با این همه، اکثریت نویسندگان طرفدار حفظ این تمایزی هستند که هگل انجام داده است. به نظر توگارینوف، همسانی در باب چیزی مطلقاً بسیط گفته می‌شود، اما وحدت، نشان می‌دهد که یک موجود از چندین جنبه تشکیل شده است^۴. و از آنجا که هر هستی به ضرورت، پیچیده است، این نتیجه به دست می‌آید که مفهوم همسانی، مقوله‌ای انتزاعی است. تنها مفهوم وحدت، انضمامی است.

بنابراین آنچه در اساس، اهمیت دارد، مشخص کردن نوع رابطه موجود میان عناصری است که وحدت را تشکیل می‌دهند. روشنگری نخست: شوروی‌ها از مبارزه سخن می‌گویند. این مفهوم هر چند برای پدیده‌های اجتماعی مناسب است (رجوع شود به مبارزه طبقاتی) اما اگر در مورد طبیعت نااندامی به کار برده شود، دیگر استعاره ساده‌ای بیش نیست: «در طبیعت، واژه «مبارزه» را باید در گیومه قرار داد، چرا که در این حال، مفهوم مبارزه، معنایی مجازی بیش ندارد»^۵. پس برای بیان فلسفی‌تر این مفهوم مبارزه، باید از مفاهیم فنی‌تری استفاده کرد. وحدت، عبارت است از همسانی و تفاوت جدایی‌ناپذیر «اگر همسانی انتزاعی، وحدت متضادها را طرد می‌کند، همسانی انضمامی، تفاوت و تضاد را

1. Lenine [4], p. 279

2. Bochenski, p. 95

3. Karabanov, p. 32

4. Tugarinov, p. 93

5. *Ibidem*, p. 96

در درون خود، دربرمی‌گیرد. همسانی و تفاوت، هم در واقعیت عینی و هم در مفاهیم ما، پیوند جدایی‌ناپذیری دارند.^۱ و نویسنده نتیجه می‌گیرد: «دیالکتیک، پیوسته متضمن تفاوت در همسانی و همسانی در تفاوت است».^۲ گرایش هگلی این مطالب، آشکار است: فیلسوفی که مفهوم انضمامی را دنبال می‌کند، پیوسته «تمامیت» را در هیأت جنبهٔ دوگانهٔ تکمیلی همسانی و تفاوت، در نظر دارد.

با این همه اگر پاره‌ای از فیلسوفان شوروی به این باور گرایش دارند که هر تفاوتی، تضادی دیالکتیکی را برمی‌انگیزاند، دیگران، که مفاهیم تفاوت و تضاد را موشکافانه‌تر بررسی می‌کنند، تأکید دارند که هر تفاوتی در وحدت، دلیل کافی تضاد دیالکتیکی نیست. اینکه چیزی با دیگری متفاوت باشد، به خودی خود^۳، تقابل این دو را در پی ندارد. وگرنه به عنوان مثال باید گفت که گروه‌های مختلف کارگران در شوروی، طبقات متخاصم هستند، چون متفاوتند. مفهوم تفاوت، به خودی خود، نه دربرگیرندهٔ تضاد است و نه نافی آن. به همین رو توگارینوف می‌نویسد: «تفاوت‌هایی هستند که متضادند و تفاوت‌های دیگری که نامتضاد. یعنی اینکه مفهوم تفاوت، مقوله‌ای کلی‌تر از مقولهٔ تضاد است».^۴ هر تضادی دربرگیرندهٔ تفاوت است؛ اما هر تفاوتی، منشأ تضاد نیست. تنها تفاوتی، اصل تضادهای درونی است که حاصل عناصر متضاد یا متقابل باشد. بنابراین همانا مقولهٔ تقابل، با در نظر گرفتن سه جنبهٔ رابطه، ضدیت و تضاد، فهم ماهیت تضاد دیالکتیکی را امکان‌پذیر می‌سازد. اما پیش از کوشش برای روشن ساختن این موضوع دشوار، ضروری است یادآوری شود که فیلسوفان شوروی، چه دریافت ساده‌ای را مبنا قرار می‌دهند. برای بیان این امر در قالب زبان عامه‌فهم، باید گفت که تضاد دیالکتیکی هنگامی وجود دارد که دو یا چند عنصر، با تأثیرگذاری بر

1. Karabanov, p. 32

2. *Ibidem*, p. 54

3. IPSO FACTO

4. Tuganinov, p. 95

یکدیگر، همدیگر را متقابلانه تعیین می‌کنند. تعاریف زیر اغلب تکرار می‌شود: «تضاد درونی، وحدت جنبه‌ها و گرایش‌های متضاد است...»^۱. «هر تضاد دیالکتیکی، از گرایش‌ها و نیروهایی تشکیل شده که متقابلانه نافی یکدیگرند»^۲. از گذشته‌های دور، فیلسوفان کوشیده‌اند تا واقعیت را، در سطوح مختلفش، با احاله آن‌ها به زوج‌های عناصر ساده، توضیح دهند. فلسفه شوروی در همین سنت جای می‌گیرد. اصالت آن، یا بلکه آنچه دستاورد خود می‌خواند، نشان دادن این است که عناصر درگیر با مبارزه و تقابل، تکامل جهان را تأمین می‌کنند.

متأسفانه این فلسفه هنوز به نظر نمی‌رسد که بر مجموعه ابزار مفهومی خویش تسلط کامل داشته باشد و این امر چه بسا دلیلی باشد بر آنکه نویسندگان مختلف با یکدیگر به مقابله برمی‌خیزند. دیگر دلیل ابهام و ناروشنی، گزینش گاه سطحی و بسیار مضحک مثال‌های «علمی» است که مبنای استدلال قرار می‌گیرند. اسنوی این معجون درهم و برهم را نقل می‌کند: «منفی و مثبت، قطب شمال و قطب جنوب، روشنایی و تاریکی، جذب و دفع، کم و زیاد، زیبایی و زشتی و جز آن...»^۳ و اینکه نویسنده، برای تقلید از هگل می‌افزاید که هر حدی «دیگر دیگری» است، اسباب خرسندی ذهن آدمی را فراهم نمی‌آورد. اگر جذب و دفع، نیروهای متضادند، فلسفه از دیرباز نشان داده که بدی، نه متضاد نیکی، بلکه نبود آن است.

تردیدهایی که زاده گزینش مثال‌هاست با تبیین‌های فلسفی که آثار فلسفی معاصر ارائه می‌دهد، یکسره رفع نمی‌گردند. هر چند فیلسوفان بورژوا، فرصت ارائه تعریف مشخصی از سه اصطلاح فلسفی «رابطه»، «ضدیت» و «تضاد» را برای اندیشه‌گران شوروی که پیوسته آن‌ها را به کار می‌برند، فراهم آورده‌اند، اما

1. *Osnovy*, p. 249

2. Karabanov, p. 33

3. *Osnovy*, p. 243

این اندیشه‌ورزان در این راه نکوشیده‌اند. البته، می‌توان گفت که این مفاهیم همان معنایی را ندارند که هگل و ارسطو برایشان قائلند. اما این تعریف منفی بیش نیست. و بدفهمی میان شوروی‌ها و انتقادگران غربیشان تا اندازه‌ی زیادی به این امر وابسته است که آنان با زبان واحدی سخن نمی‌گویند.

س. هوک، گ. وتر، ی. بوخنسکی و آ. مارک می‌اندیشند که وقتی در یک نوشته‌ی روسی به واژه «تضاد» برمی‌خوریم، در واقع باید «ضدیت» خوانده شود. ما فکر نمی‌کنیم که چنین تفسیری درست باشد، چه، واقعیتی که مورد نظر روس‌هاست، چندان نه تضاد است و نه ضدیت^۱. اضداد، در اصطلاح ارسطویی، مفاهیمی هستند که نمی‌توانند در آن واحد در یک عامل موجود باشند. اما ماتریالیسم دیالکتیکی معتقد است که نیروها یا گرایش‌های متضاد در عامل واحدی هم‌زمان وجود دارند. به علاوه، هر چند در زبان روس دو مفهوم متمایز برای مشخص ساختن تضاد (protivorecie) و ضدیت (protivopoloznost) وجود دارد، اما اغلب اوقات این دو به جای همدیگر به کار می‌روند. در متن اصلی این مطلب لنین «حرکت، نوعی تضاد است، وحدت اضداد است» در واقع، واژه‌ی protivorecie دوبار به کار رفته است^۲. باری protivopoloznost نیز هر دو معنای تقابلی و ضدیت را دارد و این خود، منشأ سردرگمی تازه‌ای است. «در ادبیات ما، واژه «ضدیت» به معنای گوناگونی به کار رفته است. گاهی ضدیت، به معنای تضادی حاد است. اغلب واژه «ضدیت» برای نشان دادن تخاصم^۳ به کار رفته است...»^۴. توگارینوف با آگاهی به جداسدن از اعتقاد به طور عمومی پذیرفته‌شده‌ای که ضدیت را کشمکشی میان اضداد می‌داند، تعریف‌های زیر را ارائه می‌دهد: «... تضاد، نسبت یا رابطه‌ی معینی میان اشیای متفاوت است؛ و

1. Hook, pp. Osq; Wetter. p. 407; Bochenski, pp. 94-95; Marc, p. 69.

2. Lenine [4], [. 214

3. Antagonisme

4. Ukrainev, p. 49

ضدیت، بیانگر نیروهایی است که بر پایهٔ این تضاد زاده می‌شوند، نیروهایی که به تقابل و مبارزه با همدیگر می‌پردازند»^۱.

از خلال تردیدها و تزلزل‌های این تعاریف، معنایی سر برمی‌کشد: آنچه را آیین رسمی شوروی، تضاد دیالکتیکی می‌خواند، نمی‌توان با تقابل‌های منطق صوری، یکی انگاشت. اما اگر گاهی انتقادگران مارکسیسم-لنینیسم پنداشته‌اند که باید تضاد دیالکتیکی را با تقابل‌های تضاد یا ضدیت، همانند دانست، بدان سبب است که خود فیلسوفان شوروی آنان را به چنین همانندسازی واداشته‌اند. هنگامی که این فیلسوفان به ارسطو خرده می‌گیرند که نبود تضاد در هستی را نتیجه گرفته است، حکم آنان دچار ابهام زیر می‌گردد: یا آنان واژهٔ «تضاد» را به معنای مشخصی که در ارغنون به کار رفته، در نظر می‌گیرند و در این حال مسلم است که با چنین معنایی، تضادی در هستی وجود ندارد؛ یا آنان به واژهٔ «تضاد» معنایی متفاوت می‌دهند، اما در این صورت، دیگر هیچ دلیلی وجود ندارد که گفته شود ارسطو خطا می‌کند.

ب. تضاد دیالکتیکی چونان همبستگی، تقابل و رابطهٔ ذاتی

مسئلهٔ تقابل‌های منطقی یک موضوع است و مسئلهٔ بررسی اصول هستی، موضوعی دیگر. و همان‌گونه که در آیین ارسطو، فروکاستن زوج ماده-صورت به یکی از تقابل‌های منطقی، امکان‌ناپذیر است، به همان‌سان تضاد دیالکتیکی در مارکسیسم، پاسخگوی نگره‌ای هستی‌شناختی است که نمی‌تواند با استناد به منطق صوری، روشن شود. باید با استاد پوپوف هم‌منظر شد که «هیچ دلیلی برای بیان تضادهای واقعیت عینی در شکلی منطقی حکم ضدیت وجود ندارد. تضادهای دیالکتیکی عینی، شکل‌های بی‌نهایت متنوعی به خود می‌گیرند...»^۲. می‌دانیم که آیین رسمی گاهی از وحدت و مبارزهٔ اضداد سخن می‌راند،

1. Tugarinov, p. 95

2. Popov, pp. 132-133

گاهی از تضاد دیالکتیکی و گاهی از تداخل اضداد. ما — بی آنکه بخواهیم معنای بیش از حد کشداری برای این اصطلاحات قائل شویم برآنیم که هر یک از این اصطلاحات جنبه‌ای از واقعیت را در نظر می‌گیرد.

وحدت اضداد، مفهوم رابطه را دربردارد. دیالکتیک طبیعت وجود ندارد مگر تا جایی که موجودات طبیعت و اصول سازنده هر موجودی نه منفرد و مجزا، بلکه در رابطه باشند. این نکته برای نویسندگان لنینیست فرصت آن را فراهم می‌آورد که نیش‌گذاری به دبورین بزنند. او معتقد بوده که در آغاز همسانی مطلق حاکم بوده و این همسانی به اصول متضاد تقسیم نشده مگر در مرحله‌ای پسین. به وی تذکر داده می‌شود که برکشیدن تضاد از همسانی، امکان‌ناپذیر است. اگر همسانی در آغاز اصل اساسی بوده، در پایان هم خواهد بود؛ و دیگر هیچ فرایند تحولی در کار نخواهد بود.

تنها نگره‌ای انتزاعی، و بنابراین ایدئالیستی، می‌تواند همسانی را اصل آغازین اشیا بدانند. در واقع، جهان از ازل از عناصر متمایز اما پیوسته به همدیگر تشکیل شده است. با وجودی که این مفهوم رابطه و پیوند، مفهومی محوری است، اما آیین رسمی شوروی حتی زحمت تعریف آن را نیز به خود نمی‌دهد: در فرهنگ کوچک فلسفی هم نشانی از آن یافت نمی‌شود. به همین رو هنگام برخورد به این واژه نباید در پی آن بود که معنای بسیار روشنی بدان داد: پیوند به‌طور عمومی یعنی «ارتباط». پیوند، همان رابطه موجود میان دو چیز یا اصل متمایز است. با این همه، فلسفه شوروی می‌اندیشد که همه موجودات در پیوند به سر می‌برند، اما هیچ‌گاه چنین منظوری ندارد که پیوندها، ذات اشیا را تشکیل می‌دهند. همان‌گونه که توگارینوف نوشته است: «رابطه و پیوند متقابل نه پیوندهای ناب، بلکه پیوندهایی میان پدیده‌ها هستند»^۱. فلسفه شوروی همراه با سنت باستان می‌اندیشد که پیوند، درون ذات اشیا نیست. به همین رو در

1. Tugarinov, pp. 27-28

اسنوووی می‌خوانیم که «هر عنصر تضاد، گرایش معین خود را اعمال می‌کند: منفی یا مثبت، معلول یا ضدمعلول و جز آن...»^۱. هر اصل درونداتی همه موجودات، منشأ موجودیت خویش را در دل خود دارد. اما فیلسوفان شوروی بی‌درنگ می‌افزایند که این اصل هستی، پیوندی بی‌واسطه با اصل دیگری دارد که همراه با آن وحدتی دیالکتیکی را می‌سازد. «با این همه، این گرایش‌های متضاد، وحدتی را تشکیل می‌دهند و در عین یگانه و واحدی متحد می‌شوند»^۲. اصل‌های درونی اشیا نمی‌توانند به حال مجزا وجود داشته باشند. مثال‌هایی در همه عرصه‌های فیزیک اتمی، زیست‌شناسی، روانشناسی و غیره ارائه می‌شود... و بدین وسیله متخصصان شاخه‌های گوناگون دانش، صحت کلمات قصار لنین را به اثبات می‌رسانند که در *دفترهای فلسفی* نوشته است: «در ریاضیات، جمع و تفریق، دیفرانسیل و انتگرال؛ در مکانیک، کنش و واکنش؛ در فیزیک، الکتروسیته مثبت و منفی؛ در شیمی، گسستگی و پیوستگی اتم‌ها؛ در علوم اجتماعی، مبارزه طبقاتی»^۳.

بجاست بر یک نکته تأکید شود: گرایش‌ها یا نیروهای متضاد همانند همبسته‌هایی^۴ که دوه‌دو با هم پیوند دارند، نمودار می‌گردند. بنابراین در این جا بنیاد هستی‌شناختی آن «قطب‌مندی» را می‌یابیم که در بررسی دیالکتیک مقوله‌ها از آن سخن گفتیم^۵. تضاد دیالکتیکی، همه مقوله‌ها را تقسیم می‌کند،

1. *Osnovy*, p. 250

2. *Ibidem*, p. 250

3. *Lenine* [4], p. 279

4. *Correlatifs*

۵. «ماهیت متضاد تمامی مقوله‌های دیالکتیکی به مدد وحدت اضدادشان آشکار می‌گردد: حرکت-سکون، یکسانی-تفاوت، جزیی-کلی، بخش-کل، پایان‌پذیر-پایان‌ناپذیر، ذات-نمود، محتوای-صورت، احتمالی-ضروری، امکان-واقعیت، علت-معلول، آزادی-ضرورت، عین-ذهن و جز آن...» (Butenko, p. 33).

چراکه اصولی واقعی که مقوله‌های اندیشه را بنیاد می‌گذارند، از همبسته‌ها تشکیل شده‌اند.

دومین معنای عبارت «همه چیز متضاد است» به طبع از معنای نخست ریشه می‌گیرد. تضاد دیالکتیکی خاطر نشان می‌سازد که اضداد، نیروهای متخاصمند. هر وضعی^۱، نوعی تقابل^۲ است. واژه «تضاد» (protivorecie) مفهوم کشمکش را به سرعت تداعی می‌کند. «وحدت اضداد تنها یکی از جنبه‌های قانون وحدت و مبارزهٔ اضداد است. جنبهٔ دیگر — و مهم‌تر — این قانون، مبارزهٔ اضداد است. از این ضدیت‌گرایی‌های متضاد، نتیجه می‌شود که میان این گرایش‌های متضاد، نه سکون، بلکه کشمکش وجود دارد»^۳.

می‌دانیم که مفهوم مبارزه، آغشته به انسان‌گونه‌انگاری^۴ می‌نماید. اما مفهومی مخاطره‌آمیز را نیز تداعی می‌کند، چراکه یادآورِ تقابلی از نوع مکانیکی است. به همین سبب، ماتریالیسم دیالکتیکی که خواستار ردِ تمامی نشانه‌های مکانیسم است، می‌کوشد تا عبارت مناسب‌تری را بیابد. البته این واژه را لنین به کار برده است. اما شور یادآوری می‌کند که لنین فقط در دفترهای فلسفی که اثری مقدماتی بیش نیست و به علاوه، خود لنین هم آن را تعیین‌کننده نمی‌داند، از آن سخن می‌گوید^۵. پس دلیلی برای حفظ آن وجود ندارد. مبارزه، در واقع، تقابل نیروها و گرایش‌های متضادی است که طردکنندهٔ متقابل همدیگرند. هنگامی تضاد دیالکتیکی وجود دارد که در واقعیت، همدیگر را طرد کنند. واژه‌ای که بیش از همه تکرار می‌شود Vzaimoiskljucenie است که می‌توان به طرد متقابل^۶

1. Position

2. Opposition

3. Kalošin, p. 162

4. Anthropomorphisme

5. Šur, p. 171

6. Exclusion mutuelle

ترجمه کرد. آیا باید چنین برداشت کرد که حدهای متضاد نمی‌توانند در عامل واحدی وجود داشته باشند؟ در این حال، طرد متقابل به معنای ناتوانی در همزیستی خواهد بود. نه، منظور این نیست. فیلسوفان شوروی، خواننده خویشتن را از چنین تفسیری برحذر می‌دارند. «اگر از سوی دیگر، گرایش‌های متضاد نافی متقابل و مطلق همدیگر باشند، دیگر هیچ رابطه و در نتیجه کوچکترین مبارزه‌ای هم میان آن‌ها نخواهد بود»^۱. بنابراین طرد متقابل فقط بدین معناست: همزیستی اما همراه با طرد متقابل. آنچه آقای لوفور در باب حدهای متضاد می‌گوید، کاملاً درست است: «آن‌ها طردکننده متقابل همدیگر و با این حال، لازم و ملزوم یکدیگرند. آن‌ها متضادهایی به هم پیوسته، جدایی‌ناپذیر و در عین حال آشتی‌ناپذیرند»^۲. به این ترتیب است که آیین رسمی شوروی، گفته هگل پیرامون ناآرامی بنیاد (Unruhe) ذات‌ها را - به صورتی ماتریالیستی - تفسیر می‌کند.

در این حال درمی‌یابیم که هر کوششی برای فروکاستن تضاد دیالکتیکی به تقابل ضدیت، بی‌معناست. و این، نه فقط بدان سبب که اضداد، در آیین ارسطو، چنان طردکننده همدیگرند که اگر یکی در عاملی حاضر باشد، دیگری به‌ضرورت در آن غایب است، بلکه به‌ویژه از آن رو که ارسطو به ناکارایی^۳ اضداد معتقد است: در نظر ارسطو، اضداد به هیچ‌رو خاصیت عوامل مؤثر را ندارند^۴. ماتریالیسم دیالکتیکی، برداشتی سراپا متضاد دارد. اضداد، عناصر یا اصول فعال هستند. زبان آلمانی با توانایی بیشتری از زبان فرانسه، تشریح این واقعیت را امکان‌پذیر می‌سازد: *Gegensatz ist Gegenwirkung* (ضد بودن، عبارت است از عمل متقابل آمیز) بنابراین تضاد دیالکتیکی نه تقابلی مرده بلکه

1. Andreev [2], p. 80

2. Lefèbvre

3. Inefficiency

4. Aristot [3], p. 1075 a 30. voir sur ce sujet: Anoton, p. 81.

پویا و زاینده است. هر تضادی نشانگر نوعی تنش است. بدین ترتیب، دیدیم که اضداد، در معنای نخست، همانند همبسته‌ها نمودار می‌گردند. می‌دانیم که این همبسته‌هایی که مستلزم یکدیگرند و نمی‌توانند از هم صرف‌نظر کنند، در عین حال در کشمکشند. هر دو جنبه، ذاتی و مهم است. اضدادی که فقط همبسته باشند، در همزیستی بی‌تنش به سر می‌برند. تضادهایی که با همدیگر پیوند نداشته باشند به طرد بدون همزیستی منجر می‌شوند. در این جا به خوبی دیده می‌شود که زوج‌های گرایش‌های متضاد، چگونه در عین حال به طرز جدایی‌ناپذیری، وضع و تقابل هستند. اما آیین رسمی شوروی، بررسی خود را به همین جا خاتمه نمی‌دهد.

دیالکتیک طبیعت، مفهوم جدید دیگری را نیز دربردارد. این مفهوم تنش نیروبخش هستی که بدان رسیدیم، با مفهوم جدیدی روشن می‌شود: تداخل یا رسوخ متقابل. زبان روس، *der Gegensätze Durchdringung* (رسوخ اضداد) انگلس را به *Protivopoloznostej Proniknovenie* ترجمه می‌کند.^۱ این مفهوم، چه چیز تازه‌ای به همراه دارد؟ اینکه ضدیت نه فقط پیوند، نه فقط تقابل، بلکه همبستگی ذاتی^۲ نیز هست. تداخل اضداد نشان می‌دهد که زوج‌های متضاد واقعیت، آنچه را که هستند، آنچه را که می‌شوند و آنچه را که می‌آفرینند از کنش متقابلشان می‌گیرند. اضداد نه در مقابل یکدیگر^۳ بلکه کنار یکدیگرند.^۴ آن‌ها یکدیگر را نابود نمی‌کنند، بلکه از یکدیگر ناشی می‌شوند. «در آثار ما واژه «وحدت دیالکتیکی» اغلب برای نشان دادن وابستگی متقابل میان عناصر ذاتاً متضاد به کار رفته است»^۵. وابستگی متقابلی که باید همانند مشروط کردن

1. VF 1958, 12, 164

2. Correlation constitutive

3. Gegeneinander

4. Auseinander

5. Ukrainev, p. 51

متقابل در نظر گرفت. در همان مقاله آمده است: «مفهوم مشروط کردن متقابل و مفهوم همانی اضداد، جنبه‌های متفاوت وحدت دیاکتیکی اضداد را منعکس می‌کند»^۱.

پیش از این خاطر نشان ساختیم که هر ضدی، ماهیت ویژه‌ای خاص خودش دارد. این حکم به تمامی معتبر باقی می‌ماند. اما اکنون فلسفه شوروی، بر نکته‌ای با اهمیت حیاتی پافشاری می‌کند: هر ضدی که باشد، فقط با استناد به ضد خودش، هست. به عبارت دیگر، هر اصل هستی، نیست مگر با پیوند درونی که با دیگر اصل هستی مکمل خود، برقرار می‌کند. مارکسیسم در این جا به موضوعی همانند آنچه مدرسیگری به هنگام سخن گفتن از پیوند استعلایی، در نظر دارد، می‌پردازد. میان ماده و صورت، پیوندی استعلایی وجود دارد، چراکه ماده به ضرورت با استناد به صورت، و صورت، با استناد به ماده، تعریف می‌شود؛ به علاوه، نه صورت می‌تواند بی‌ماده وجود داشته باشد و نه ماده، بی‌صورت. هنگامی که فیلسوفان شوروی، به عنوان مثال، می‌گویند که الکتریسیته مثبت و الکتریسیته منفی در همدیگر تداخل می‌کنند، می‌خواهند همین مطلب را بگویند. «اضداد به این معنا متحدند که اصول شی واحد، پدیده واحدی هستند و یکی بدون دیگری نمی‌تواند وجود داشته باشد. تصور استثمارشونده، بدون استثمارگر، کهن، بدون نوین، منفی، بدون مثبت، درست، بدون نادرست و جز آن امکان‌ناپذیر است... دو قطب هر ضدیتی در همدیگر تداخل می‌کنند. اگر یکی از اضداد ناپدید گردد، دیگری از ضد بودن، باز می‌ماند»^۲. ضدیت به معنای تداخل عبارت است از رابطه ذاتی (یا اساسی) ماهیت اشیا. اضدادی که برای ایجاد یک هستی پایدار در یکدیگر رسوخ می‌کنند، اضدادی فعالند. ثبات نسبی موجودات طبیعت که مارکسیسم به هیچ‌رو انکارگر آن نیست، نباید در این سطح، واقعیت فعالیت [اضداد] را پنهان

1. Ibidem, p. 51

2. Andreev [2], p. 79

بدارد. اما اگر رابطه ذاتی، صورتی ایستا - نوعی ماندگاری شی - دارد، مهمترین مسئله، صورت پویای آن است.

اغلب در آثار شوروی می‌خوانیم که اضدادی که در یکدیگر رسوخ می‌کنند، نافی متقابل یکدیگرند. اما نمی‌توان گفت که آن‌ها یکدیگر را حذف می‌کنند مگر اینکه به واژه «حذف‌کردن» همان معنایی را بدهیم که در آثار هگل دارد.^۱ این حذف، در واقع، نوعی دگرگونی است. واپسین مرحله تضاد دیالکتیکی، تغییر ضدی به دیگر خویش، یا تبدیل هر دو به ضد ثالثی است. یعنی اینکه تضاد دیالکتیکی، سرچشمه تغییر است: «تضاد دیالکتیکی، مقوله پایه‌ای در برداشت مارکسیستی تکامل است. همین تضاد... اصل و صورت محرک تمامیت فرایند تحولی است»^۲. و اسنوووی یادآوری می‌کند که «لنین، نظریه تضاد را «هسته» دیالکتیک مارکسیستی و نظریه‌ای می‌داند که کلید درک تمامی جنبه‌ها و مراحل تکامل را به دست می‌دهد»^۳. این نکته چنان اهمیتی دارد که دانشمندان و فیلسوفان شوروی، گزارش‌های مبسوطی را بدان اختصاص می‌دهند. تکرار جزئیات مباحثه‌هایی که فیزیکدانان، نجوم‌شناسان، زیست‌شناسان و روانشناسان به این موضوع اختصاص می‌دهند، امکان‌پذیر نیست^۴. به‌ویژه فیزیک جدید است که مناسب‌ترین نمونه‌ها را برای اثبات گفته‌های شورویان، در اختیارشان می‌گذارد. متخصص فیزیک اتمی، استاد ترلسکی بی‌گمان می‌پذیرد که فوتون و مزون خنثی، دست‌کم تا به امروز، در قانون قطب‌مندی که خواستار حضور زوج‌وار ذرات است استثنای ناخوشایندی است. اما به‌طور کلی، بررسی ذرات اولیه، اثبات علمی قانون تداخل اضداد را امکان‌پذیر می‌کند.

۱. حذف کردن به معنای هگلی واژه یعنی حذف و حفظ و ارتقا - م.

2. Karabanov, p. 30

3. Osnovy, p. 244

4. Cf. par exemple, *Pouvrage collectif Nekotorye filosofskie voprosy estestvoznaniya*. Moskova, 1957.

ترلسکی می‌نویسد: «یکی از خصوصیات بنیادی ذرات اولیه، توانایی کامل آن‌ها به تبدیل شدن به یکدیگر است که در پایان ۱۹۵۵ با کشف آنتی-پروتون، به‌طور قطع تأیید شد. یک ذره اولیه می‌تواند به‌طور خودانگیخته و خواه با ضد ذره مربوط به خود، به ذرات کیفیتاً متفاوتی تبدیل شود»^۱. و کمی بعد می‌افزاید: «بنابراین، وحدت و همسانی اعداد در عالم صغیر به ساده‌ترین وجهی نمودار می‌گردد. وقتی در کنش و واکنش‌های ذرات اولیه، ذرات کیفیتاً جدیدی آشکار می‌گردند، این امر بنا به قاعده کلی بر مبنای شکل‌گیری زوج‌های ذره-ضد ذره، روی می‌دهد، یعنی اینکه آنچه کیفیت تازه‌ای دارد، در پی تقسیم ماده آغازین به اعدادی که طردکننده متقابل همدیگرند، پدیدار می‌گردد»^۲. به همین رو، هنگامی که انتقادگران مارکسیسم ادعا می‌کنند که تضاد دیالکتیکی، نه مقوله‌ای علمی بلکه مفهومی «جزمی» است^۳، فیلسوفان لنینیست خود را مجاز می‌دانند پاسخ دهند که اگر نظریه تضاد دیالکتیکی، تفسیری فلسفی از شدن جهان است، این تفسیر باز هم بر علم پی افکنده شده است. بوتنکو به ناقد خویش پاسخ می‌دهد: «دیالکتیک و ماتریالیسم، پیوند جدایی‌ناپذیری با علوم طبیعی دارند...»^۴.

رابطه‌ای ذاتی که تضاد دیالکتیکی آشکارشونده در هیأت تداخل اعداد است، بنیادی‌ترین مرحله تقابل دیالکتیکی است. می‌توان گفت که «... پیروزی راستین دیالکتیک است»^۵.

این نظریه سنتی که وحدت اعداد، نسبی است، حال آنکه مبارزه اعداد، مطلق است، جز تکرار همین معنا نیست^۶. مارکسیست‌ها در واقع می‌خواهند

1. Terletski, p. 30

2. Ibidem, p. 30

3. Blumberg, p. 329

4. Butenko, p. 180

5. *Osnovy*, p. 240

۶. «وحدت (انطباق، یکسانی، برابری عدلی) اعداد، مشروط، موقتی، گذرا و نسبی است.

تمایزشان از هگل را مشخص کنند. دستگاه علم منطق رو به سوی ایده مطلق دارد «... که همسانی [عنصر] نظری و عملی است»^۱. ایده مطلق، جایگاه آشتی قطعی است و این در حکم از حرکت باز داشتن دیالکتیک است. فیلسوفان شوروی چنین نگره‌ای به اشیا را رد می‌کنند. این دیدگاهی بورژوایی و محافظه‌کار است: «دیالکتیک هگلی، در کنار نظریه هوشمندانه پیرامون تضاد در مقام اصل تکامل، گرایش به آشتی اضداد را دربردارد. این گرایش بی‌هیچ شکی، خصلت بورژوایی فلسفه هگلی را آشکار می‌سازد؛ هگل از برکشیدن تمامی استنتاج‌های اجتماعی از دیالکتیک - «این علم جبر انقلاب» - خودداری می‌ورزد»^۲. در واقع، از حرکت بازایستادن دیالکتیک، موردی ندارد، چه وقتی همسانی در آغاز نباشد، در پایان هم جایی نخواهد داشت. در حقیقت امر [استدلال و نتایج] مارکسیسم، از ارتباط منطقی بهره‌مندند. بر هر فلسفه همسانی - افلاطون، فلوطین، اسپینوزا، هگل - نشانه‌هایی از ایدئالیسم نقش بسته است. در نظر آیین رسمی شوروی، طرح همسانی مطلق، همیشه نشانگر اندیشه‌ای ایدئالیستی است. مارکسیست - لنینیست‌ها نیک آگاهند که هستی سراپا همانند با خویش، نام دیگری برای کسی است که خوشایند آنان نیست: خدا. فلسفه‌ای ماتریالیستی نمی‌تواند به عنصر همسانی جز جایگاهی فرعی و مشتق اعطا کند. چنین است معنای اساسی نظریه شوروی در باب خصلت نسبی وحدت.

ج. تضاد دیالکتیکی و حرکت

اگر در جریان کنفرانسی پیامون تضادها که در ۱۹۵۸ در مسکو برگزار شد، برخی

مبارزه اضداد طرفداران متقابل یکدیگر، مطلق است، همان‌گونه که تکامل و حرکت، مطلقند.

([4], p. 280)

1. Hegel [3], t.2, p. 483

2. Osnavy, p. 250

از نویسندگان، موضوع رابطه میان تضاد دیالکتیکی و حرکت را با پرتو تازه‌ای روشن نکرده بودند، مطلب ما به همین جا خاتمه می‌یافت.

آیین رسمی لنینیستی از جستجوی بنیاد هستی‌های مادی، بیرون از طبیعت، خودداری می‌ورزد. از قراردادن خاستگاه حرکت در محرکی اولیه نیز خودداری می‌کند. این «متافیزیکی‌اندیشان» هستند که معتقدند حرکت، بدون استناد به علت نخستین توضیح‌پذیر نیست: «تفسیر متافیزیکی گردیدن (شدن)، نیروی فعال را به مفهوم «ضربه بیرونی» فرومی‌کاهد. یعنی اینکه ماتریالیسم متافیزیکی، طرفدار برداشتی ایدئالیستی و دینی از خاستگاه شدن است، چراکه «ضربه خارجی» فعالیت الهی را مینا قرار می‌دهد». اما این متافیزیکی‌اندیشان از برداشتی مکانیستی از حرکت می‌آغازند. آنان حرکت را بر مبنای الگوری مهره‌ای «تصور می‌کنند» که به مهره دیگری برخورد می‌کند. و در عوض پرسش پیرامون آنکه آیا نیرویی که مهره نخست را به حرکت وامی‌دارد، چه بسا از محرکی درونی ناشی شده باشد، می‌پندارند که خاستگاه این محرک از خدا ناشی می‌شود.

آنان تنها فراموش می‌کنند که تضاد دیالکتیکی، نیرویی درونداتی است. به شکرانه کارآیی تضاد باید گفت که حرکت یک موجود، همان خودجنبی^۱ است. پاره‌ای از فیلسوفان شوروی تا بدانجا پیش می‌تازند که گویی تأکید می‌ورزند حرکت، بیشتر از آنکه از تضاد ناشی شود، خود تضاد است: اشیا در جریان حرکت، متضادند. چنین است اندیشه انگلس که لنین و اغلب پیروان آیین رسمی تکرارش می‌کنند اما به تازگی، استاد کولمان آن را به سختی به بحث کشانیده است.

انگلس در فصل مربوط به دیالکتیک، یادآوری می‌کند که اگر «... ما اشیاء را به حال سکون و بدون حیات، هر یک را مجزا، یکی را در کنار دیگری و یا پس از دیگری در نظر گیریم، بی‌تردید به هیچ تضادی در آن‌ها بر نمی‌خوریم»^۲. برعکس، اگر اشیاء را در تغییرشان و در کنش متقابلشان دنبال کنیم، آنگاه تضاد،

1. Auto-mouvement

2. Engels [1], p. 152

نمودار می‌گردد. و انگلس نتیجه‌گیری می‌کند: «خود حرکت هم تضاد است؛ حتی حرکت مکانیکی ساده مکانی هم نمی‌تواند انجام گیرد مگر بدان سبب که در لحظه واحدی، جسمی در عین حال هم در این جا است و هم در جای دیگر، در همان جای واحد هم هست و هم نیست»^۱. تصریح عباراتی که انگلس به کار برده «جسمی در عین حال هم در این جا است و هم در جای دیگر» به روشنی بیانگر آن است که حکم وی، ناقض اصل عدم تضاد است. سیدنی هوک می‌نویسد: «سردرگمی وقتی به نقطه اوج می‌رسد که انگلس از تضاد به منزله اصل محرک هر حرکت و تکاملی سخن می‌گوید؛ وقتی که مفاهیم منطقی را آنچنان به «صانع»^۲ تبدیل می‌سازد که حتی ایدآلیسم هگل هم نمی‌تواند آن را توجیه کند»^۳. اینکه انتقادگران مارکسیسم چنین داوری‌هایی را ابزار دارند، نباید مایه شگفتی شود.

اما غافلگیری در مجمع گردآمده، در مسکو هنگامی شدید شد که کولمان همین انتقادها را علیه انگلس از سر گرفت. این حکم که حرکت، متضاد است، سراپا و به کلی نامعقول است: اصل عدم تضاد را نقض می‌کند. کولمان می‌نویسد: «... به این ترتیب نباید به پرسش واحدی که از جنبه واحدی در نظر گرفته شده، با آری یا خیر پاسخ داد»^۴. و این همان کاری است که انگلس انجام می‌دهد: «به همین رو، به این پرسش که آیا جسمی در لحظه معینی در جای مشخصی قرار دارد، انگلس در آخرین بخش نوشته‌اش پاسخ می‌دهد آری و خیر، و بدین ترتیب اصل عدم تضاد را زیر پا می‌گذارد»^۵. و کولمان نشان می‌دهد که

1. *Ibidem*, p. 152

2. *Demiurgoi*

3. *Hook*, p. 9

۴. فلسوفی که برای نخستین بار به طرح این موضوع پرداخت، آ. شاف (A. Schaff) بود... و به همین سبب در معرض حمله‌های مکرر شورویان قرار گرفت...

5. *VF* 1958, 12, 165

تضاد دیالکتیکی، اثبات و نفی همزمان پیرامون موضوعی واحد نیست. تضاد دیالکتیکی، تضادی است که بر «جنبه‌های گوناگون واقعیت» تعلق می‌گیرد. همان نکته‌ای که خود انگلس هم در بندهای دیگری قبول می‌کند. انگلس نمی‌گوید که جذب، دفع است، منظور وی آن است که در درون جسم واحدی، جذب و دفع، به‌طور همزمان همزیستی دارند.

و آقای کولمان می‌پرسد چرا انگلس گفته است که حرکت، متضاد است؟ بدان سبب که ناشیانه به دنبال هگل کشانده شده است. فیلسوفان شوروی معتقدند که هگل در مورد موضوع حرکت با ارسطو مخالف است. لنین هم از چنین تفسیری پشتیبانی کرده است.^۱ اما در واقع، هگل به هنگام استناد آشکار به ارسطو، از وی پیروی می‌کند.^۲ اینکه انگلس و لنین، بر مبنای برداشت غلطی از هگل، پیروانشان را در مورد هگل به اشتباه بیندازند، چندان وخیم نیست. نکتهٔ وخیم‌تر آن است که این اشتباه به تأکید بر امری نامعقول منجر می‌گردد و تحت تأثیر نیروی همه‌توان سنت، این بی‌ربط‌گویی به کارمایهٔ مشترک تمامی یک مکتب فلسفی تبدیل می‌شود. واکنش استادان، شاف و کولمان، نجات‌بخش بود. اما به کولمان بی‌درنگ در جریان همین کنفرانس حمله شد. پاسخ ایلنکوف^۳ نشان می‌دهد که در اتحاد شوروی، فیلسوفان هنوز می‌اندیشند که برای نجات تضاد دیالکتیکی، باید دامنهٔ کاربرد اصل عدم تضاد را محدود کرد. در مجموع، کسی که از این گفته خودداری کند که سفید، سیاه نیست، در نتیجه، دیالکتیک هستی را حذف می‌کند. نکتهٔ بسیار جالب آنکه یکی از غریب‌ترین جمله‌هایی که بدان برخوردیم، از قلم یکی از اعضای انستیتوی تربیتی مسکو جاری شده است: «تضاد منطقی عینی، حاصل ضروری تکامل متضاد محتوای

۱. «اوبروگ هاینز به‌خطا می‌گوید که هگل «از ارسطو علیه بیل دفاع می‌کند». هگل هم شکاک (بیل) را رد می‌کند و هم ضد دیالکتیکی (ارسطو) را» (Lenine [4], p. 214).

2. Cf. Hegle [1], 11, 18, pp. 360-361 et 17, pp. 329-342.

3. *VF* 1958, 12, 168-169

مفاهیم ماست، محتوایی که بازتابگر تضادهای درونی اشیاء است»^۱. در نظر چنین اندیشه‌گرانی باید به سه مفهوم - پیوند، تقابل، پیوند ذاتی - مفاهیمی که کوشیده‌ایم تضاد دیالکتیکی را به آن‌ها احاله دهیم - مفهوم چهارمی را افزود: تضاد منطقی. اما جای بسی خوشبختی است که این «دوستان تضاد» در برابر ضربه‌های همکاران خود، تاب پایداریشان را بیش از پیش از دست می‌دهند.

اگر پرسیده شود که چرا خود انگلس هم به بیان احکامی دفاع‌ناپذیر کشیده شده، به گمان ما بدان سبب است که مقوله «تضاد» از هگل به ارث گرفته شده است. این مقوله نزد هگل پیوسته در پرتو لوگوس مشاهده شده است، به همین رو همیشه در محدوده‌های مناسبی قرار داده شده است. اما همین که مفهوم تضاد، این استناد به لوگوس را از دست می‌دهد، و برای توجیه ساخت هستی‌شناختی موجودات به کار می‌رود، به بازیافتن معنای عامی که پیوسته در فلسفه‌های واقع‌گرا داشته است، می‌گراید. باید خود را به آب و آتش زد تا معنایی بدان بخشید که خود به طبع، فاقد آن است. از آنجا که «تضاد دیالکتیکی» در کاربرد مارکسیستی، مفهوم اصول بالقوه‌عالی را که به مدد پیوند و تنش متقابلشان با همدیگر، شکل می‌گیرند، به نحو نسبتاً آشکاری دربردارد، این پرسش مطرح می‌شود که آیا برای آیین رسمی شوروی بهتر نیست که از کاربرد مقوله تضاد، دست بردارد؟ گزارش‌های آنان بدین ترتیب از روشنایی بیشتری برخوردار خواهد گشت. اما اگر بخواهند عبارت «تضاد دیالکتیکی» را به هر قیمت حفظ کنند - یا آنگونه که گاهی گفته می‌شود، هگل را به دست ارتجاع بورژوازی نسپارند - باید دوباره به تعریف دقیق این عبارت بپردازند. هرچند فیلسوفان شوروی کوشش‌هایی را در این راه، آغازیده‌اند، اما باید اذعان داشت که هنوز به رفع تمامی ناروشتایی‌ها نرسیده‌اند.

۳. گذار کمیت به کیفیت

فیلسوفان معاصر شوروی معتقدند که قانون‌گذار کمیت به کیفیت برای درک تحول دیاکتیکی ماده ضروری است. اما از آنجا که مطالب آنان آشکارا نکته تازه‌ای به آموزش مارکس و انگلس نمی‌افزاید^۱، موردی ندارد که به این موضوع به تفصیل پرداخته شود. این نظریه، خاستگاهی هگلی دارد و آیین رسمی معاصر شوروی هم به طبع به این امر اذعان دارد. حتی باید گفت که این نکته‌ای است که ماتریالیسم دیاکتیکی در آنجا اندیشه هگل را بسیار از نزدیک دنبال می‌کند. در صورت‌بندی این حکم تنها به مقوله‌های کمیت و کیفیت اشاره می‌شود. اما همان‌گونه که در علم منطق آمده است، در واقع با یک سه پایه سروکار داریم. این سه مقوله عبارتند از مقوله‌های کیفیت، کمیت و اندازه. جای آن دارد که در آغاز، پیش از نشان‌دادن مضمون گذار کمیت به کیفیت، و برعکس، گذار کیفیت به کمیت، این واژه‌ها تعریف شود.

الف. مقوله‌های کیفیت - کمیت - اندازه

منظور از کیفیت، معمولاً ماهیت درونی اشیاء است: «کیفیت، تعیین درونداتی اشیاء و پدیده‌ها، تعیینی است که ذاتاً از اشیاء و پدیده‌ها جدایی‌ناپذیر است و ویژگیشان را بدان‌ها می‌بخشد و از یکدیگر متمایزشان می‌سازد»^۲. بنابراین نخست بر عینیت مقوله کیفیت پافشاری می‌شود و به همین سبب است که ماتریالیسم دیاکتیکی، تمایز میان کیفیت‌های اولی^۳ و کیفیت‌های ثانوی^۴ را رد

۱. کلاسیک‌های مارکسیسم آشکارا به این موضوع پرداخته‌اند:

Marx [3], Liver I, t.I, p. 302; Engels [1], pp. 151-106; [2], pp. 69-74; Lenine [4], pp. 87-104.

2. Andreev [3], p. 88

۳. Qualites premieres = صفات، در اصطلاح بعضی از متکلمان اسلام.

۴. Qualites Secondes = اوصاف، در اصطلاح بعضی از متکلمان اسلام.

می‌کند^۱. کیفیت، ذاتی موجودات است و به علاوه، آن چیزی است که مشخص یک موجود است. کیفیت را آیا باید تعینی نسبی خواند یا مطلق؟ نویسندگان شوروی دیگر در این مورد همنظر نیستند. پیش از این دیدیم که توگارینوف مقوله‌های کیفیت و کمیت را در گروهی جای می‌دهد که مقوله‌های نسبی می‌خواندشان. «کیفیت، نشانگر رابطه است؛ به همین سبب، هر پدیده‌ای، در رابطه معینی، یک کیفیت و در رابطه دیگری، کیفیتی دیگر را عرضه می‌دارد»^۲. اما بی‌درنگ می‌افزاید که کیفیت، نه فقط نسبی، بلکه مطلق نیز هست و بدین ترتیب به عقیده کسانی می‌گردد که کیفیت را به چیزی احاله می‌دهند که فلسفه سنتی ماهیت یا ذات موجودات می‌داند. در *اسنوی* آمده است: «به واسطه کیفیتش است که هر عینی، آن چیزی است که هست»^۳. و آندریف هم نوشته است که کیفیت، «ذاتِ درونی» یک عین یا پدیده است^۴. این فیلسوفان از آن رو میان جنبه نسبی و جنبه مطلق در تردیدند که به یاد می‌آورند که اعیان گوناگونی که این جهان را فراگرفته‌اند، در کنش و واکنش به سر می‌برند، چراکه بنیاد واپسینشان در ماده نهفته است: «ماده در مقام گوهر از جنبه‌های بی‌پایانی

۱. «ماتریالیسم دیالکتیکی، تقسیم ایدئالیستی کیفیت‌ها به کیفیت‌های اولی و کیفیت‌های ثانوی را رد می‌کند و نشان می‌دهد که تمامی کیفیت‌های اشیا، ذاتی آن‌ها و عینی هستند». (Kratkij filosofskij slavor (ed.fr), p. 507)

درباره تقسیم سنتی کیفیت‌ها، در *فلسفه عمومی* آمده است: «حواس کیفیات اشیا مادی را به ما می‌شناساند، خواه کیفیات اولی را مانند مقاومت و امتداد و صورت و حرکت که واقعاً یا صورت اشیا هستند و ما آنها را چنانچه هستند ادراک می‌کنیم و خواه کیفیات ثانوی را مانند رنگ و طعم و حرارت و بو که بدان سان که ما آنها را درک می‌کنیم در اشیا نبوده بلکه تابع بنیه و قوای نفسانی ما می‌باشند» (به نقل از پیل پولیکه، *فلسفه عمومی*، ترجمه یحیی مهدوی، انتشارات دانشگاه تهران، ص ۱۲۷) ... م.

2. Tugarinov, p. 18

3. *Osnovy*, p. 226. Cf Moroz [2], p. 183

4. Andreev [3], p. 92

بهره‌مند است و صفت‌های چندین‌گانه بی‌شماری را داراست»^۱. پس به هنگامی که می‌گویند کیفیت سبب آن است که هر عینی، آن چیزی است که هست، نگران آنند که این نتیجه به دست آید که هر عینی، منفرد است.

از آنجا که جهان، عرصه‌ای بی‌س‌گوناگون است، به همین رو، کیفیت‌های گونه‌گونی نیز وجود دارد. اما پاره‌ای از خود می‌پرسند آیا عین واحد و یگانه‌ای از چندین کیفیت تشکیل نشده است؟ راکھیمزانوف که طرفدار این موضع است، در آغاز خاطر نشان می‌سازد که چنین موضعی، مدافعان نامداری دارد. انگلس در صف مقدم. سپس این بند از **دیالکتیک طبیعت** را نقل می‌کند: «کیفیت‌ها وجود ندارد، بلکه فقط اشیاء همراه با کیفیت‌ها، و در حقیقت، شمار بی‌پایانی از کیفیت‌ها وجود دارند»^۲. این فیلسوف می‌کوشد نشان دهد کسی که جنبه تحوّل طبیعت را در نظر می‌گیرد، مجبور است بپذیرد که عین واحدی، چندین کیفیت دارد. موجود زنده، طی تکامل خویش از مرحله‌های گوناگونی می‌گذرد. رشد، سن بلوغ و کهنسالی به روشنی نشان می‌دهند که

هستی واحدی، کیفیت‌های مختلفی به خود می‌گیرد.^۳ و این فیلسوف «ساخت‌شکنی»^۴ تا بدانجا پیش می‌رود که از نظریه‌ای مطلقاً تجربه‌باور پشتیبانی می‌کند. در نظر وی، انسان، «ترکیبی» از کیفیت‌های فیزیکی، شیمیایی، زیست‌شناسی و غیره... است.^۵ بنابراین در مقاله‌اش به این نتیجه می‌رسد: «به همین سبب است که اعیان و پدیده‌ها از آنجا که چندین کیفیت دارند و هر کیفیتی هم به ذات معینی وابسته است، ذات‌های گوناگونی در سطوح مختلف را دارا هستند»^۶.

1. Meljukhin, p. 121

2. Engels [2], p. 235

3. Rakhimzanov, p. 18

4. Destructuration

5. *Ibidem*, p. 19

6. *Ibidem*, p. 23

این راه‌حلی افراطی است که امروزه چندان طرفداری ندارد و حتی واکنش‌های شدیدی را هم برانگیخته است.

لاپشین در مقاله‌اش پیرامون «دیالکتیکِ کمیت و کیفیت»^۱ نشان می‌دهد که حکم چندگانگی کیفیت‌ها، یگراست به افزاروارگی^۲ منتهی می‌گردد. بی‌گمان، به عنوان مثال انسان عناصر گوناگونی را در وجود خویش گرد می‌آورد. اما به قول نویسنده: «با این همه، وقتی از انسان سخن گفته می‌شود، کیفیت اجتماعی، کیفیت ذاتی اوست. کیفیت‌های زیستی، شیمیایی و فیزیکی، کیفیت‌های خاصی هستند، درست همان‌گونه که شغل و جایگاه انسان در جامعه، حالت مشخصی از کیفیت اجتماعی اوست»^۳. موجودات به حاصل جمع عناصر خویش، فروکاسته نمی‌شوند. بنابراین می‌توان گفت که از دیدگاه اکثریت عظیم فیلسوفان شوروی، کیفیت، Oivoia، ماهیت ذاتی موجودات است.

هگل کیفیت را به دقت از خاصیت متمایز می‌سازد. مفهوم نخست، تعیین [ویژگی] مستقیم شی است و دومی، رابطه معین با دیگری^۴. به همین ترتیب، در نظر فلسفه شوروی، کیفیت، تعینی مطلق است، حال آنکه خاصیت، پیوسته، رابطه را بیان می‌دارد. «خاصیت، آشکارگی کیفیت در پیوندش با کیفیتی دیگر است»^۵. این عبارت‌های برونذاتی را باید تصحیح کرد، چه، خاصیت با این همه، تعین واقعی و عینی اشیا باقی می‌ماند. «خاصیت هم آشکارگی برونی کیفیت است»^۶. برونی در این جا، با توجه به زمینه بحث، یعنی آنچه کیفیت را برونی می‌سازد. هرچند آیین رسمی شوروی، تمایز کیفیت‌های اولی و ثانوی را رد

1. Lapsin, pp. 152-156

2. Mecanisme

3. *Ibidem*, p. 155

4. Hegel [3], t.1, p. 101

5. Kedrov [1], p. 15

6. Andreev [2], p. 129

می‌کند، اما خاصیت‌ها را به دو گروه بزرگ، تقسیم می‌کند: خاصیت‌های اساسی و خاصیت‌های مشتق؛ گاهی گفته می‌شود خاصیت‌های ذاتی و ناذاتی^۱. این خاصیت‌های ذاتی، اگرچه از ذات متمایزند، اما با این همه ضرورتاً به ساخت درونی پدیده‌ها پیوسته‌اند. خلاصه، ماتریالیسم دیالکتیکی، حکم مدرسی در باب حمل ذاتی ثانوی و حمل عرضی^۲ را باز می‌یابد. مناسبات میان کیفیت و خاصیت، از تعریف واژگان ناشی می‌شود. کیفیت‌ها و خاصیت‌های عرضی، جدایی‌پذیرند، حال آنکه نمی‌توان کیفیتی را از خاصیت‌های ذاتیش محروم ساخت، بی‌آنکه، به‌ناگزیر، محو آن کیفیت، و در نتیجه، آن موجود را در پی نداشته باشد^۳.

البته خاصیت برای عین، جنبه ذاتی کمتری از کیفیت دارد. با این همه، به عرصه کیفیت تعلق دارد. با مقوله کمیت، تعینی در عرصه یکسره متفاوتی، رخ می‌نماید. اما کمیت چیست؟ آثار شوروی گویی در یک مورد اتفاق نظر دارد: سخن‌گفتن از کمیت، بدون تعریف آن. در واقع، در عوض تعریف مطلوب، تقریباً پیوسته مثال‌هایی یافت می‌شود. از جمله آندریف: «تمامی اعیان و پدیده‌ها نه فقط تعینی کیفی، بلکه تعینی کمی نیز دارند. کمیت اعیان عبارت است از اندازه، بُعد و حجم آن‌ها. پاره‌ای از خاصیت‌های اعیان، بیانگر کمیت آن‌هاست، یعنی، بیانگر ظرفیت، وزن مخصوص آن‌ها و غیره...»^۴. اسنوی بر اهمیت کمیت پافشاری می‌کند اما به تعریف آن اعتنایی ندارد: «مفهوم کمیت هم مقوله‌ای کلی است که بازتابگر جنبه مهمی از عین، پدیده و فرایند است. کمیت

1. Andreev [3], p. 89

2. Predication accidentelle

۳. بسیاری از فیلسوفان شوروی از تمایز میان خاصیت‌های ذاتی و خاصیت‌های عرضی، بی‌خبرند و خاصیت را همانند عرض می‌دانند، یعنی جداپذیر از ذات. (CF. Kedrov [1], p.14)

4. Andreev [2], p. 131

نیز تعینی از عین است؛ اما برخلاف کیفیت، عین را در عرصهٔ درجهٔ تکامل خاصیت‌هایش، به عنوان مثال، اندازه، حجم، تعداد، سرعت حرکت، شدت رنگ و جز آن توصیف می‌کند.^۱ یکی از فیلسوفان علم‌آموخته برای ارائهٔ تعریف، کوشیده است. ملیوخین می‌نویسد: «کمیت، درجهٔ عینی تفاوت میان اعیان و پدیده‌هایی است که کیفیت‌های همانندی دارند»^۲. دودل می‌پندارد با رجوع به مفهوم تکرار، ماهیت آن را دریافته است.^۳ فیلسوفان شوروی، بنابراین، کمیت را با خاصیت‌هایی که از کمیت ناشی می‌شوند، تعداد، اندازه، حجم و غیره... یکی می‌انگارند. بدین ترتیب، با فروکاستن کمیت به تعداد، آن را همانند درجهٔ کیفیت تعریف می‌کنند.

به‌علاوه، آیین رسمی شوروی به‌ویژه به رابطهٔ میان کیفیت و کمیت توجه دارد. این دو مقوله اگرچه متمایزند، اما جدایی‌پذیر نیستند. هر موجودی، در عین حال دارای یک جنبهٔ کیفی و یک جنبهٔ کمی است: «در زندگی، در واقعیت عینی برون‌مغزی، تعیین‌های کیفی و کمی پیوسته ارتباطی ناگسستنی دارند»^۴. این پیوند با مقولهٔ اندازه بیان می‌شود.

آیین رسمی شوروی، تعریف هگل را مویه‌مو تکرار می‌کند: «اندازه، وحدت بی‌واسطهٔ کمیت و کیفیت است»^۵. این وحدت نشان می‌دهد که کمیت یک جسم می‌تواند تا حد معینی دگرگون شود، بی‌آنکه تغییری کیفی را در پی داشته باشد؛ اگر از این حد فراتر رفته شود، کیفیت دگرگون می‌شود. این حکم، کارمایهٔ عام فلسفهٔ معاصر شوروی شده است. «تعیین کیفی، بدون تعیین کمی وجود ندارد و برعکس. این وحدت کیفی و کمی در اندازه نشان داده می‌شود.

1. *Osnovy*, p. 277

2. *Meljukhin*, p. 117

3. *Meljukhin*, p. 117

4. *Dudel*, p. 57

5. Hegel [3], t.I, p. 340

اندازه، بیانگر تأثیر متقابل جنبه‌های کیفی و کمی عین و پدیده است»^۱. بنابراین، مقوله اندازه، همانند قانون گذار کیفیت به کمیت است.

ب. قانون‌گذار کمیت به کیفیت

هر موجودی اندازه خاص خود را داراست: با هر کیفیت مشخصی، کمیت معینی منطبق است. اما در حالی که کیفیت — اگر به کارگیری استعاره ارسطو، مجاز باشد — همانند اعداد است و نه در معرض کاهش قرار می‌گیرد و نه افزایش، کمیت، برعکس، پذیرای بیش و کمی است. به همین سبب تغییر کمی، دگرگونی کیفی را موجب نمی‌شود مگر در اوضاعی معین. بنابراین، ماتریالیسم دیالکتیکی، برخی از ایرادهایی را که به قانون‌گذار کمیت به کیفیت گرفته می‌شود، ناوارد می‌شمارد. سیدنی هوک خاطر نشان می‌سازد که این قانون اعتبار مطلق ندارد، چراکه هر تغییر کمی، دگرگونی کیفی در پی ندارد و به مثال توده‌سنگ‌هایی اشاره می‌کند که حتی اگر تعداد سنگ‌ها هم تغییر یابد، در هر حال توده‌سنگ باقی می‌ماند^۲. این ایراد بی‌گمان وارد نیست. اما فیزیک و شیمی موارد بسیار مشخصی عرضه می‌دارند که استثنای ناخوشایندی به نظر می‌رسند. به عنوان مثال، والتر نشان می‌دهد که بدون هیچ دگرگونی کمی می‌توان دو جسم مختلف داشت. به همین رو، فرامول اولیه $\text{CN}^2\text{H}^4\text{O}$ در دو جسم کیفیتاً متفاوت بازیافته می‌شود: سیانور آمونیم $(\text{NCO})\text{NH}^2$ و اوره $\text{CO}(\text{NH}^2)^2$. آیا باید این را به چشم دلیلی نگریست بر این نکته که قانون‌گذار کمیت به کیفیت، قانونی جهانشمول نیست؟ فیلسوفان شوروی چنین نمی‌اندیشند. و این بی‌قاعدگی‌های آشکار آنان را به ارائه توضیحاتی — البته بس بااهمیت — وامی‌دارد.

1. Moroz [2], p. 190

2. Hook, p. 21

3. Walter, p. 155

این توضیحات به مفهوم اندازه برمی‌گردد. کافی نیست کمیتی به یک کیفیت ارجاع داده شود تا اندازه وجود داشته باشد. این رابطه باید درون‌ذاتی باشد. «هر عینی، اندازه است، بدین معنا که کمیت معینی، تابع خاصیت کیفی آن است و به‌طور متقابل، حد کمی، تابع جنبه کیفی است»^۱. یا اینکه: «اندازه، وحدت و تأثیر متقابل کمیت و کیفیت است»^۲.

بنابراین، اندازه، هماناد کیفیت و کمیت است. و همانگونه که هگل آن را «کمیت کیفی» می‌نامد، خاطر نشان می‌شود که «به همان ترتیب می‌توان گفت که اندازه «کیفیت کمی» است»^۳. این توضیحات برای رفع ایرادهایی از نوع توده سنگ کافی است. اما آیین رسمی شوروی بررسی‌هایش را در این جا به پایان نمی‌رساند.

برای درک گذار کمیت به کیفیت، باید به دو مفهوم دیگر، پی‌آیندی^۴ و جهش^۵، مراجعه کرد. «مقوله‌های پی‌آیندی و جهش، بیانگر خصلت تغییر ذاتی کمیت و کیفیت هستند. پی‌آیندی تغییر، خاصیت تغییر کمی است، و جهش، خاصیت تغییر کیفی»^۶. کدروف همراه با برخی از همکارانش می‌گوید که پی‌آیندی هم خاصیت دگرگونی‌های کیفی است و هم دگرگونی‌های کمی^۷. اما او یک پی‌آیندی پیوسته تشخیص می‌دهد و یک پی‌آیندی ناپیوسته. هر چند واژگان تغییر یافته، اما مفهوم، همان بوده که هست. عرصه کیفی، همان پیوستگی است: عرصه کمی، ناپیوستگی: «جهش یعنی گسستی در پی‌آیندی، قطع

1. *Osnovy*, p. 230

2. *Ibidem*, p. 230

3. *Ibidem*, P. 230

4. Succession

5. Bond

6. Tugarinov, p. 79

7. Kedrov [4]

پیوستگی در تکامل»^۱. بدین ترتیب، انباشت پیوسته کمیت، پس از درجه معینی محو کیفیت را باعث می‌شود. تحول کمی، انقلابی کیفی را برمی‌انگیزاند. پس جهش، حذف یک کیفیت و پیدایش کیفیتی جدید است. این گذار، به‌طور مشخص، ممکن است به شکل‌های گوناگونی درآید. بازیافت این گذار، برای ماتریالیسم دیالکتیکی، اهمیت روش‌شناختی بسیاری دارد. بر طبق اصل کلی، تغییرهای کمی باید آرام و ناآشکار باشند و تغییرهای کیفی، ناگهانی و آشکار^۲. اما مفاهیم زمان و استمرار هم خود نسبی‌اند. به همین رو برهه زمانی معینی، به فرض یک روز، بر اساس وضعیت‌های گوناگون، زمانی کوتاه یا طولانی خواهد بود. «مفاهیم جهش‌های «سریع» و «آرام» نسبی‌اند، چراکه نه به خودی خود، بلکه فقط در پیوند با زمان موجودیت حالت پیشین، اهمیت دارند. و بنابراین، اگر دوره گذار کیفیت کهن به کیفیت جدید، در مقایسه با مدت دوام حالت بنیادی پیشین، به نسبت کوتاه باشد، این جهش را سریع می‌نامند و حالت متضادش، آرام خواهد بود»^۳. آثار معاصر شوروی، در کنار جهش‌های انفجاری، اهمیت بسیاری برای تغییرهای آرام و ناآشکار قائل است.

از سوی دیگر، هرچند این دگرگونی‌های آرام، به‌راستی دگرگونی‌های کیفی‌اند، اما وجودی را که با تمامیت و کلیت کیفیتش دگرگون می‌شود، پیوسته دربرنمی‌گیرند. در طبیعت، تغییرهای کیفی با ژرفاهای گوناگون وجود دارد. از جمله، می‌توان مثال سنتی وام‌گرفته از انگلس را تکرار کرد، که البته خود وی از

۱. (Osnowy, p. 236). «با توجه به آنکه تغییرهای کمی، لحظه پیوستگی در تکامل، و تغییرهای کیفی، لحظه ناپیوستگی (پی‌آیندی ناپیوسته) را بیان می‌دارند، باید گفت که بنابراین، تکامل، وحدت پیوستگی و ناپیوستگی است» (Meljukhin, p. 132).

۲. «تغییرهای کمی به‌طور عام آرام‌اند، حال آنکه جهش در برهه زمانی کوتاه‌تری روی می‌دهد». (Osnowy, p. 237)

هگل گرفته است: «به هنگام یخ‌بستن آب، این گذار حالت مایع به حالت جامد، کوچکترین دگرگونی شیمیایی آب را به همراه ندارد»^۱.

ملیوخین در این چشم‌انداز «جامدگشتگی» شکل‌های گذار، همچنان یادآوری می‌کند که این قانون در مورد جهان فیزیک هسته‌ای معتبر نیست مگر با شرایط معینی. پس از نشان دادن اینکه هر «دو» فیزیک، برخی خاصیت‌های مشترک دارند، می‌افزاید: «اما خاصیت‌های دیگر، چرخش، تعلق به انواع ایستا، تناوب، مزون و غیره... خاصیت‌های ویژه فیزیک کوانتایی اند و در فیزیک کلان، همانندی ندارند»^۲. به همین رو، در فیزیک خرد، خاصیت‌ها، «افزودنی» نیستند. بنابراین اگر بخواهیم از جهش سخن بگوییم، باید مجموعه سیستم را در نظر گرفت و نه فقط جزء منفردی را. هر چند قانون‌گذار کمیت به کیفیت در فیزیک خرد، شکل‌های مشخص ویژه‌ای دارد، ولی به هر حال اعتبار خود را حفظ می‌کند: «در دگرگونی‌های متقابل ذره‌های اولیه، یکی از اساسی‌ترین خاصیت‌های ماده به‌طور کلی، یعنی قابلیت تغییر آن از شکلی به یک شکل دیگر کیفیتاً متفاوت، بیان می‌شود»^۳. بنابراین نتیجه گرفته می‌شود که جهش‌های دیالکتیکی، هر شکل مشخصی هم که بتوانند به خود بگیرند، همیشه ذات خویش را حفظ می‌کنند: «آن‌ها، در هر موردی، تغییری ناگهانی در تکامل، دگرگونی بنیادی عین، نابودی [عامل] کهن و پیدایش [عامل] جدیدند»^۴. همیشه و همه جا، جهش دیالکتیکی عبارت است از گسست کیفی بر اثر دگرگونی کمی.

انگلس در دیالکتیک طبیعت می‌نویسد: «قانون‌گذار کمیت به کیفیت و برعکس»^۵. این «و برعکس» را چگونه باید معنا کرد؟ فیلسوفان شوروی دچار

1. Kedrov [3], pp. 83-84

2. Meljukhin, p. 126

3. Terleckij, p. 250

4. Osmov, p. 241

5. Engels [2], p. 69

تردیدند و توضیحاتشان به نسبت مختصر است - دست‌کم درباره «چگونگی» پدیده. در نظر *اسنوو*، اینکه کیفیت به کمیت گذر کند، عین بدهت است: «این به کلی دریافتنی است، چراکه هر کیفیت جدیدی، پیوند انداموار با کمیتی جدید، با تناسب کمی تازه‌ای دارد»^۱. نویسنده مثال‌هایی ارائه می‌دهد، اما همگی از عرصه اجتماعی برگرفته شده‌اند. حتی یک مثال هم از طبیعت نااندامی یا اندامی گرفته نشده است. نویسنده‌ای نشان می‌دهد که همکاری کارگران در جامعه سوسیالیستی کمیت کار افزونتری را از جامعه سرمایه‌داری تولید می‌کند^۲؛ نویسنده دیگری ثابت می‌کند که جایگزینی تعاونی‌های اصناف با کارگاهها با افزایش تولید بیان می‌گردد^۳. و نتیجه گرفته می‌شود که تأثیر کیفیت بر کمیت، قانون طبیعت است. اما این همان نکته‌ای است که می‌بایست اثبات شود.

فیلسوفان دیگری هم تعبیر بی‌نهایت متفاوتی از این قانون ارائه می‌دهند. توگارینوف از تأثیر کیفیت بر کمیت هیچ سخنی نمی‌گوید و به ابراز این نکته بسنده می‌کند که هر کیفیت جدیدی، کمیت مناسب خویش را داراست. «تغییرهای کمی، اصول و علت‌های تغییرهای کیفی‌اند. از سوی دیگر، تغییر کمی در درون کیفیت - که به منزله پایان پدیده در نظر گرفته شده است - روی می‌دهد»^۴. این عبارت به روشنی می‌گوید که کیفیت جدید، تکیه‌گاه کمیت است؛ همین و بس.

ج. دامنه این قانون

برای ماتریالیسم دیالکتیکی، قانون‌گذار کمیت به کیفیت، قانون جهانشمول طبیعت، جامعه و اندیشه است. اما این قانون در مقام قانون خاص دیالکتیک چه

1. *Osnovy*, p. 229

2. *Ibidem*, pp. 229-230

3. Moroz [2], p. 194

4. Tugarinov, p. 79

جایگاه و معنایی دارد؟ در پی کشف علوم دقیقه، نقش کمیت بیش از پیش مهمتر شده است. ماتریالیسم دیالکتیکی به هیچ رو منکر آن نیست که جایگاه داده شده به کمیت، ارزشی اساسی داشته باشد: «بررسی جنبه کمی پدیده‌ها، نشانگر مرحله‌ای در ژرفایابی شناخت است و به کشف قوانین پدیده‌ها منجر می‌گردد»^۱. ماتریالیسم دیالکتیکی با واردکردن مقوله اندازه - این پیوستگاه کمیت و کیفیت - به آن اصل روش شناختی باز می‌پیوندد که می‌خواهد تفاوت‌های کیفی با معیارهای تفاوت‌های کمی اندازه‌گرفتنی باشند.

عقیده‌ای که فیلسوفان غربی به نحو بس گسترده‌ای طرفدار آنند به محور تفاوت میان عرصه کمیت و کیفیت گرایش دارد. آیین رسمی شوروی نمی‌تواند بپذیرد که بازشناسی کمیت با حذف کیفیت بیان گردد. در صورت حذف کیفیت، تبیین نادرستی از پدیده‌های طبیعت ارائه می‌شود. اگر دیگر کیفیتی وجود نداشته باشد، فیزیک بر اساس خطی مکانیستی تکامل می‌یابد؛ و در زیست‌شناسی هم دچار تحول‌باوری سطحی می‌شویم. فلسفه شوروی، عرصه کیفی را حفظ می‌کند تا تفاوت‌های ویژه منطقه‌های عظیم هستی را نگاه بدارد؛ نااندامی، اندامی، اجتماعی انسانی.

قانون‌گذار کمیت به کیفیت، ویژگی خود را داراست. دیدیم که مبارزه و تقابل اضداد، خاستگاه حرکت را بیان می‌دارد: فرایند یگانه و واحدی (فرایند تکامل) دو جنبه ویژه دارد: خاستگاه و انگیزه محرک تکامل (در این حال از خاستگاه، شکوفایی و تغییر اضداد سخن رانده می‌شود)؛ و شکل‌های تکامل (در این صورت از انباشت تغییرهای کمی و گذار به تغییرهای کیفی سخن گفته می‌شود)^۲. نخستین قانون، «چرایی» تغییر را بیان می‌دارد و دومین، «چگونگی» آن را.

هرچند نویسندگان شوروی پافشاری می‌کنند که قوانین دیالکتیک را نباید

1. Andreev [3], p. 111

2. Andreev [3], p. 111

از هم جدا کرد، اما به اندازه کافی روشن نمی‌کنند که این وابستگی متقابل چه مفهومی دارد. گیریم که تضاد، خاستگاه حرکت، و در نتیجه، هر حرکتی، خودجنبی باشد. در این حال دیدنی است که چگونه این تضادهای درونی، گذار کمیت به کیفیت را به نحو مشخصی تضمین می‌کنند. بی‌گمان باید پذیرفت که قانون نخست بر قانون دوم تأثیر می‌گذارد، چراکه به طور مشخص، بخشی از کمیت جسم بر بخش دیگری از کمیت همین جسم اثر می‌گذارد و سرانجام در پی این امر، دگرگونی کیفی روی می‌دهد. اما در موارد مشخص به ما گفته نمی‌شود این دگرگونی چگونه می‌تواند باشد. مثال تغییرهای ذره‌های اولیه را برگزینیم. استاد ترلسکی نشان می‌دهد که آن‌ها در همدیگر گذر می‌کنند. اما از آنجا که هر ذره‌ای، خود، نوعی «اندازه» یعنی هم‌نهاد کمیت و کیفیت است، از این بررسی نتیجه می‌شود که ماهیت مشخصی (در عین حال کمیت و کیفیت) به ماهیت دیگری تبدیل می‌شود. اما در این حال از تأثیر کمیت بر کیفیت، به‌طور مستقیم نشانی نیست. در اینکه چنین امری روی داده باشد، جای هیچ انکاری نیست. موضوعی که می‌خواهیم در این جا خاطر نشان سازیم آن است که این نکته حساس بررسی نشده است. این بررسی از آن رو انجام نشده که فیلسوفان شوروی گمان ندارند که به محض رسیدن به جهان نااندامی، و به طریق اولی در جهان زیر-اتمی^۱، سخن گفتن از کیفیت بسی دشوار می‌گردد. برای توضیح بیشتر باید گفت که منظور ماتریالیسم دیالکتیکی از کیفیت، ساخت ذاتی موجودات، ماهیت آنهاست. هرچند می‌توان منطقه‌های عظیم هستی را تعریف کرد - و در درون این مناطق، ماهیت‌هایی را دریافت - برعکس، کاربرد این مفهوم ماهیت در جهان نااندامی دشوار است: زمرد و یاقوت، بی‌گمان خواص متفاوتی دارند، اما اگر گفته شود که آن‌ها، دو ماهیت، دو ذات متمایزند، این فقط به معنایی بسیار مقایسه‌ای است. این تذکر نه برای رد اعتبار قانون‌گذار کمیت به کیفیت،

بلکه فقط برای نشان دادن آن بود که در هر مورد مشخصی، اثبات این قانون تا چه حد دشوار است.

می توان ایراد دیگری هم به فیلسوفان شوروی گرفت. برای اثبات قانون گذار کمیت به کیفیت، آنان به طیب خاطر به جدول عناصر مندلیف استناد می کنند. دودل این جدول را «... همانند تابلوی درخشانی از دیالکتیک طبیعت، تابلوی سترگی از تغییرهای کمی و کیفی و نیز تکامل ناپیوسته‌ای که در جهان مادی بی‌کران روی می دهد» معرفی می کند.^۱ آقای روزنتال هم می اندیشد که «بنیاد سیستم تناوبی عناصر که شیمیدان بزرگ روس مندلیف تدوین کرده، قانون گذار کمیت به کیفیت است»^۲. این را که چنین جدول عناصری، مثال بسیار خوبی برای اثبات آن باشد که تغییر کمی، دگرگونی کیفی را برمی انگیزد، هیچ کس انکار نخواهد کرد. اما وقتی فیلسوفان شوروی می پندارند که تغییر عنصری به عنصر دیگر را در آن می خوانند، در راهی گام می گذارند که علم را چه بسا یارای اثبات آن نباشد. به همین رو کلوس، انتقادگر آتشین کشیش وتر، به آقای روزنتال می تازد و بر وی خرده می گیرد که قانون ساخت و قانون تحول را نابه‌جا، یکی انگاشته است: «نه موضوع کشف یک قانون تحول، بلکه کشف یک قانون ساخت در میان است. هدف او [مندلیف] نشان دادن وابستگی متقابل دستگامندانۀ عناصر بوده و قبول داشته است که این وابستگی متقابل، پیشرفتی بدون ناپیوستگی نیست»^۳. کنار هم بودن^۴ همیشه مستلزم پی‌آیندی^۵ نیست.

هر چند پذیرش تمامی احکام فیلسوفان شوروی امکان پذیر نیست، اما با

1. Dudel, p. 68

2. Rozentel [1], p. 192

3. Klaus, p. 279

4. Nebeneinander

5. Nacheinander

این همه مسلم است که این قانون فلسفی، در طبیعت به یقین معتبر است و می‌تواند به مشخص ساختن فرایندهای گوناگونی در عرصه انسانی و اجتماعی یاری رساند. اما پذیرش ارزش عام آن در عرصه فرد و اجتماع، مستلزم این نتیجه‌گیری است که کلیت هستی، پیوسته «کمیت یافته» است: نظریه ماتریالیستی مشکوکی که پذیرشش به آسیب‌رسانی به عرصه کیفی منجر می‌گردد. صفت‌هایی مانند بخشندگی و فروتنی چنان به دشواری با عبارات کمی بیان می‌گردند که اگر از «درجه» بخشندگی سخن رانده شود، واژه «درجه» ظنینی کیفی به خود می‌گیرد.

اما به نظریه مارکسیستی-لنینیستی بازگردیم. این نظریه معتقد است که کیفیت کهن، پس از انباشت کمی معینی، ناپدید می‌گردد و کیفیت نوینی نمودار می‌شود. تشریح درست این «کهن» و این «نوین» تنها با قانون نفی نفی امکان پذیر است.

۴. قانون نفی نفی

تا هنگامی که مارکس، انگلس و لنین، تنها «کلاسیک‌های» اندیشه شوروی بودند، قانون نفی نفی، یکی از قوانین اساسی دیالکتیک ماتریالیستی به شمار می‌رفت.^۱ پس از انتشار ماتریالیسم دیالکتیکی و ماتریالیسم تاریخی در ۱۹۳۸، استالین، استاد اندیشه آیین رسمی، «کلاسیک» فرد اعلان شد. اما او در جزوه‌اش اشاره به قانون نفی نمی‌کند. آثار شوروی که در زمان حیات استالین منتشر شدند، این قانون را یکسره نادیده می‌گرفتند. لیکن پس از مرگ او، فیلسوفان شوروی بی‌درنگ علیه حذف قانون نفی نفی به اعتراض برخاستند. استاد کدروف نخستین فردی بود که به این کمبود تاخت: نخست در بررسی

1. Marx [5], pp. 127-128, 132, 141; [3], livre I, t.3, p. 205 [2], pp. 86,90,91. Engels [1], pp. 161-173, 381-387; [2], pp. 25, 69. Lénine [2], pp. 90-91; [3], p. 18; [4], pp. 182,187-189. Lénin, pp. 146sq.

انتقادی کتاب گروهی ماتریالیسم دیالکتیکی که به سرپرستی الکساندرروف منتشر شده بود^۱، سپس با انتشار مقاله‌ای در مجله کمونیست^۲. از آن پس، شمار مقاله‌ها و رساله‌های اختصاص داده شده به قانون نفی نفی از ده‌ها نیز می‌گذرد^۳. بر سر دلایل این حذف، فیلسوفان شوروی همصدا نیستند. پاره‌ای در راه بی‌گناه جلوه دادن کسی که از کلاسیک‌هایشان بود، می‌کوشند؛ دیگران آنچه را می‌اندیشند، با ملاحظه کمتری بیان می‌دارند. کدروف در زمره کسانی است که می‌خواهند استالین را بی‌گناه جلوه دهند. اگر استالین به این قانون اشاره نمی‌کند، بدین ترتیب این فراموشی، با دلایل صرفاً آموزشی، توجیه می‌شود: «چرا تمامی مسائل ماتریالیسم دیالکتیکی در تاریخ حزب کمونیست اتحاد جماهیر شوروی بررسی نشده است؟ این تاریخ که برای این نوشته شده تا شمار هر چه بیشتری آن را دریابند، نمی‌توانسته به‌رغم اختصار خویش، ادعای روشن کردن همه‌جانبه مسائل نظری مارکسیسم-لنینیسم را داشته باشد»^۴. استاد کدروف گویا این بند از انگلس را از یاد برده است: «اما مگر این نفی نفی هولناکی که هستی آقای دورینگ را تا این حد به مخاطره می‌افکند و در نزد وی همان نقش جرم نابخشودنی گناه علیه روح‌القدس را در مسیحیت ایفا می‌کند چیست؟ روندی بسیار ساده که همیشه و هر جا روی می‌دهد و هر کودکی هم می‌تواند درکش کند...»^۵. اما برای ارائه دلیلی بر سکوت همه‌جانبه آثار فلسفی شوروی در مورد قانون نفی نفی هم که شده، بهتر است بپذیریم که این قانون در هر حال

1. VF 1954. 5. 202

2. Kedrov [5], pp. 69-83

۳ درباره قانون نفی نفی می‌توان به اثر زیر مراجعه کرد:

Dahm, H.: "Ontologische Aspekte der sowjetischen Dialektik", *Ostprobleme* 7 (1957) 233-244; Wetter, pp. 411-423

4. Kedrow, p. 89

5. Engels [1], p. 166

فراتر از درک کودکان است! در غیر این صورت باید گفت که در دوره سلطه استالینیسیم، فیلسوفان شوروی تا حد مبتذل‌گویی سقوط کرده بودند. برهان‌آوری استاد کدروف هیچ کس را مجاب نمی‌کند.

عقیده ووروبف، حاصل تفسیر زیرکانه‌تری است – هر چند گریزگاهی بیش نیست: اگر قانون نفی نفی حذف شده بوده، تقصیرش نه به استالین بلکه به همه ما فیلسوفان شوروی برمی‌گردد که اندیشه‌اش را درست درک نکرده‌ایم. نخست آنکه استالین نه قوانین دیالکتیک، بلکه ویژگی‌های برجسته روش دیالکتیکی را نشان می‌دهد. بنابراین نمی‌بایست قوانین و ویژگی‌های بنیادی دیالکتیکی را یکی انگاشت، بلکه می‌بایست به‌ویژه برای درک منظور استالین کوشید تا دریافت که او «... خصلت فرازیابنده حرکت را بسیار برجسته ساخته است و این همان عین محتوای اساسی قانون نفی نفی است»^۱.

همگان با ملاحظت همسانی با استالین برخورد نمی‌کنند و افراد بسیاری در فراموشی قانون نفی نفی، نشانه جزم‌پرستی دوره استالینی را مشاهده می‌کنند. «حاصل این تقدس قوانین» برای بررسی روابط میان کهنه و نو پیامدهای وخیمی داشته است.^۲ در پی فراموش کردن آنکه کیفیت کهن، محتوای مثبتی دارد، نتیجه گرفته‌اند که هر آنچه سوسیالیستی نبوده، هیچ ارزشی نداشته است.^۳ حتی خود کدروف هم می‌نویسد: «اغلب خطاهای انجام‌شده در فلسفه، علوم و تکنیک، به‌ویژه در سال‌های ۱۹۳۹-۱۹۵۳، با بی‌توجهی ما به آموزش لنین [در باب قانون نفی نفی] توضیح داده می‌شود.»^۴ برای جبران این خطا، قانون نفی نفی را باز در آموزش رسمی جای می‌دهند. در مقابل مخالفانی که این اقدام را به چشم ترفندی برای هگلی ساختن مارکسیسم می‌بینند، این نظر لنین را قرار

1. Vorob'ev [2], p. 3

2. Lebedev [1], p. 27

3. El'meev-Kazakov, pp. 166-167

4. Kedrov [5], p. 82

می‌دهند که پایان‌بخش تفسیر او پیرامون ایده مطلق است که بندهای اساسی در باب قانون نفی نفی را دربر دارد: «در ایدآلیستی ترین اثر هگل، کمترین ایدآلیسم و بیشترین ماتریالیسم وجود دارد» این، متضاد است» اما واقعیت دارد!^۱.

الف. محتوای قانون

واقعیتی وجود دارد که تاریخنگاران هگل هیچ تمایلی به واقعی‌انگاشتن آن ندارند اما به روشنی نشان می‌دهد که آیین رسمی شوروی چگونه تفسیری از قانون نفی نفی ارائه خواهد داد. چندین فیلسوف غربی گفته‌اند و تکرار کرده‌اند که ذهن، منفی است^۲. مارکسیسم-لنینیسم این نظر را رد می‌کند و اعلام می‌دارد که سلبيت^۳ در هستی است. آیا آیین رسمی شوروی از موضوع سلبيت برای تشریح پایان‌پذیری هستی بهره می‌گیرد؟ خیر. قانون نفی نفی که هیچ رابطه‌ای با سلبيت ذهني و سلبيت هستي شناختي ندارد، به نظريه تحول طبيعت، پیوسته است. سلبيت آن مقوله فلسفی است که امکان می‌دهد تا دریا بيم تحول ماده چه سمت و سویی دارد.

پیش از ورود به بحث محتوا و شکل این قانون، اندیشه شوروی در بادی امر به رفع سردرگمی اولیه‌ای می‌پردازد. نفی دیالکتیکی نباید با نفی متمایزیکی یکی انگاشته شود. «متمایزیکی اندیش» همیشه نفی را به شیوه‌ای صرفاً بیرونی

1. Lenine [4], p. 192

۲. «اما اینکه [امر] عَرَضی در این مقام، جدا از فراگرد خویش - چیزی که فقط در بیوستگیش با چیزی دیگر، پیوسته و حقیقتاً واقعی است - هستی متعین خاص و آزادی متمایزی به دست می‌آورد، همانا این است نیروی شگفت منفی، توان اندیشه و «من» صرف» (Hegel [2], t.1, p. 29).

«منفی دوم، منفی منفی، که در مقابل آن قرار داریم، مبنی بر حذف تضاد... اما درونی ترین و عینی ترین لحظه حیات و ذهن را تشکیل می‌دهد، آنچه به شکرانه آن، یک فرد، یک شخص، یک موجود آزاد، وجود دارد.» (Hegel [3], t.2, p. 497)

در نظر می‌گیرد. اگر چیزی نفی و در نتیجه ناپدید شده، دلیلش را باید در علتی بیرون از خود چیز پیدا کرد: «متافیزیکی‌اندیشان، خاستگاه درونی خود-تکاملی^۱ پدیده‌ها را در نمی‌یابند و به همین سبب به هنگام تعریف نفی، آن را صرفاً بیرون از پدیده‌ها، حاصل عمل عین یا پدیده‌ای بر پدیده دیگر محسوب می‌کنند»^۲. تسلسلِ علت‌ها کار را به جستجوی علت اول می‌کشاند.

بنابراین نفی متافیزیکی، ایدئالیستی و برینی^۳ است. به علاوه نفی چنان «منفی» است که پدیده‌ها را به کلی منفرد و جدا می‌سازد. «روش متافیزیکی، نفی را تا بدانجا می‌کشاند که سرانجام این نفی، نابودی اشیا را برای نابودیشان و نه برای تکامل بعدیشان موجب می‌شود»^۴. دیگر نه از پیوستگی نشانی است و نه از پیشرفت؛ پایان کار، پوچی و نیستی است. به علاوه نفی متافیزیکی، نفی شک‌باور و نیست‌پرست است.

هر چند محتوا و شکل را نباید جدا کرد، اما می‌توان این مفاهیم را برای بیان آنچه فیلسوفان شوروی، ذات، ماهیت و ویژگی‌های اساسی قانون نفی نفی می‌نامند، به کار برد. چنین چهارچوبی از دیدگاه ووروبف این امتیاز را هم دارد که ذهن را به فراموش نکردن یکی از عناصر موضوع، وامی‌دارد. فراموشی یکی از عناصر، همان چیزی است که به نظر نویسنده، روزنتال در چاپ‌های پی‌درپی فرهنگ کوچک فلسفی دچارش شده است: «در آغاز به شکل، در مقابل محتوا، جایگاه مناسبی نمی‌دهند تا بعد محتوا را به نفع شکل،

1. Auto-developpement

2. *O'Filosofskikh tetradjakh* V.I.Lenina, p. 122.

3. Transcendente

۴. Dudel, p. 105. این نفی متافیزیکی را *اسنوو* با نفی *اهریمنی* در *فاوست*، گوتته مقایسه می‌کند: «اندیشه‌های مفیستو در *فاوست* گوتته و فلسفه او، نمونه نفی ناب، نفی به هر قیمت، هستند.» (Osnovy, p. 309).

نادیده بگیرند. بازیافت قانون نفی نفی، در دوره کنونی، باید یکسونگری^۱ را رفع کند^۲.

تذکر مختصری از لنین، چراغ راهنمای فیلسوفان معاصر می شود. در دفترهای فلسفی آمده است: «بازگشت ظاهری به کهن «نفی نفی»^۳. این چهاردهمین عنصر دیالکتیک، تعریف محتوی قانون نفی است. نویسندگان شوروی، تقریباً به استثنای چند نفر، در محسوب داشتن «بازگشت ظاهری به کهن» همانند ویژگی بنیادی این قانون، هم نظرند^۴. کیفیت جدید، در عین حال، «بازگشتی» به کیفیت کهن است، اما بازگشتی صرفاً «ظاهری».

هر دوی این جنبه ها به یک اندازه اساسی اند. مفهوم بازگشت نشان می دهد که حرکت در طبیعت، مستلزم پیوند و تکرار است: «نفی دیالکتیکی لحظه پیوند میان نو و کهنه را در دل خود دارد. نو، نه از نیستی، بلکه از کهنه برون می آید. نفی دیالکتیکی، لحظه تکامل است»^۵. اما قانون گذار کمیت به کیفیت نیز این مفهوم پیوند را در بر داشته است. اگر اندیشه غنی می شود بدان سبب است که قانون نفی نفی، عنصر جدیدی را می افزاید: پی آیندی یا تکرار. باید نیک دریافت که فیلسوفان شوروی چه می خواهند بگویند. به طور مسلم، منظورشان پی آیندی یا تکرار صرفاً مکانیکی نیست. به همین سبب است که کدروف از «تکرار نوع ویژه ای» سخن می گوید^۶، یعنی تکراری که تمامی عناصر پدیده محوشونده را صرفاً به سادگی بر نمی گیرد. در کیفیت جدید نه تمامی خاصیت های کیفیت کهن، بلکه فقط خاصیت های مثبت بازیافته می شوند و عناصر پوسیده کنار گذاشته

1. Unilateralite

2. Vorobev [1], p. 58

3. Lenine [4], p. 182

4. Dimitriev, pp. 100-102

5. Rozin, p. 17

6. Kedrov [8]

می‌شوند. «پیوند بر این مبتنی است که نو، تمامی عوامل مثبت موجود در کهنه را برای تکامل خویش به کار می‌گیرد»^۱.

اما فیلسوفان شوروی (دست‌کم برخی از آنان) بررسی‌هایشان را پیشتر می‌برند. نفی دیالکتیکی فقط نفیی نیست که محتوای مثبت عین یا موضوعی را که نفی می‌کند، نگاه بردارد؛ نفیی است که این محتوای مثبت را دگرگون می‌سازد تا آن را با نیازهای موجود تازه، هماهنگ سازد: مفهوم دیالکتیکی تکرار، فقط به معنای بازیافت ساده عناصر مثبت [عامل] کهن نیست. در مرتبه فراتر، این عناصر دستخوش دگرگونی انتقادی که [عامل] نو مقرر داشته، می‌شوند»^۲.
 موروز که چند مثال برگرفته شده از زیست‌شناسی را نقل می‌کند، نشان می‌دهد که گذار از مکانیکی اندیشی صورت نمی‌گیرد مگر بدان اندازه که یکپارچه‌سازی و دگرگونی عناصر، در کل سازمانیافته‌ای انجام شود. «اما این چندگونگی، نه حاصل جمع ساده خاصیت‌های مجزا، بلکه تمامیت خاص یکپارچه‌ای است...»^۳. آنانی که واژگان هگلی را به کار می‌برند، خواهند گفت که محتوای کیفیت تازه‌ای که در پی نفی نفی به دست آمده، به عناصر مثبت عزیمتگاه فروکاسته نمی‌شود، بلکه ایجابیت غنیافته به برکت نفی را هم داراست^۴. اکنون دیگر روشن است که چرا این بازگشت به کهن، بازگشتی ظاهری بیش نیست.

اندیشه شوروی می‌خواهد بگوید که قانون نفی نفی، هر چند پیوند و پی‌آیندی است، اما پیش از هر چیز چونان گذار به مرتبه‌ای فراتر رخ می‌نماید. مثال سنتی، مثال شکل حلزونی است. لتین در بند نسبتاً مفصلی در باب ماهیت دیالکتیکی مارکسیستی می‌نویسد: «تحولی که گویا مراحل تاکنون شناخته شده را

1. Andreev [2], p. 195

2. *Ibidem*, p. 195

3. Moroz [1], p. 28

۴. «دومین نفی، نه فقط محتوای مثبت حفظ شده مرحله پیشین، بلکه محتوای مثبت عزیمتگاه حذف شده در نخستین نفی را هم در خود جای می‌دهد» (Moroz [1], p. 57).

بازآفرینی می‌کند، اما به شکلی دیگر، در درجه‌ای بالاتر («نفی نفی»)، تحولی به تعبیری مارپیچ و نه به خط مستقیم...^۱. شکل مارپیچ، تصویری مطلوب است، چراکه هم‌نهاد خط مستقیم و دایره است: «شکل مارپیچ، باز نمودی روشن از فرایند درونی متضاد ارائه می‌دهد که در عین حال دو عنصر متقابل حرکت، حرکت خطی و حرکت دایره‌ای را دربردارد... بدین ترتیب، شکل مارپیچ، پیشروی بر مبنای مسیری فزاینده را با لحظهٔ پسروی یا حرکت دایره‌ای متحد می‌سازد. نوعی بازگشت به عزیمتگاه حاصل می‌شود، اما در سطحی جدید و عالی‌تر»^۲. بنابراین آیین رسمی شوروی در آن واحد از برداشت دوره‌ای اورفتوسی و تحول باویری عامیانه دوری می‌گزیند.

بدین سان، مثال مارپیچ نشان می‌دهد که قانون نفی نفی، گذار به سطحی بالاتر را مبنا قرار می‌دهد. میان کیفیت کهنه و کیفیت نو، تفاوت سطح وجود دارد: «این نه بازگیری ساده و ویژگی‌ها و خاصیت‌های [عامل] کهنه به وسیله [عامل] نو، نه بازگشتی ساده، به [عامل] کهنه، بلکه محصول کیفیتاً جدیدی است با محتوایی بسیار سرشارتر و شکلی بس برتر»^۳. دیگران می‌گویند: «به همین سبب است که تکامل، خصلتی فزاینده دارد و حرکتی فزاینده از ساده به پیچیده، از فروتر به فزاینده است»^۴. کدروف حتی تصریح می‌کند: نه فقط بیشتر، بلکه بهتر. این پیشروی به سوی پیچیدگی از راه ساخت‌پذیری^۵ پیشرفت‌آمیز، حاصل قانون نفی نفی است. مارکسیست-لنینیست‌ها می‌اندیشند که این تعریف، تمامی «هستهٔ عقلانی» آموزش هگل را دربردارد»^۶.

1. Lenin [3], p. 18

2. Kedrow, p. 63

3. Moroz [3], p. 228

4. *O'filosofskikh tetradjakh* V. I. Lenine, p. 127

5. Structuration

6. Karabanov-Ruzavin, p. 77

چنین است تأثیر قانون نفی نفی. اما چرا بدین گونه است؟ فیلسوفان شوروی به بیان آنچه روی می‌دهد، بسنده نمی‌کنند، می‌کوشند دلیل آن را هم ارائه دهند. دلیلی دوگانه در کار است. نخستین قانون دیالکتیک می‌آموزد که تضاد بر یکدیگر اثر می‌گذارند. نفی دیالکتیکی نشان می‌دهد که تضاد درگیر در مبارزه، در سطح واحدی قرار نمی‌گیرند. از آنجا که میان آن‌ها نابرابری موجود است، این نتیجه به دست می‌آید که فروتر باید جای خویش را به فراتر واگذار کند. در مورد این نکته ووروف به مائو-تسه-تونگ استناد می‌کند. مائو می‌آموزد که «از دو جنبه تضاد، یکی به ضرورت، اصلی است، دیگری فرعی. جنبه اصلی در تضاد، نقش هدایتگر را ایفا می‌کند».

نابرابری تضاد برای تبیین حرکت کافی نمی‌بود اگر نفی دیالکتیکی، نفی خاص خود را در درون خویش حمل نمی‌کرد. به همین رو گفته می‌شود که نفی دیالکتیکی، درون‌ذات هستی‌هاست، یا اینکه خود-نفی^۱ است: «برخلاف برداشت متافیزیکی، دیالکتیک مارکسیستی نفی را پیش از هر چیز همانند خود-نفی محسوب می‌کند...». آنچه نفی دیالکتیکی نام دارد، «برداشتی از نفی است که امکان و ضرورت نفی خاص خویش را در جریان تکامل بعدی دربردارد». آیین رسمی شوروی بدین‌سان، همه‌توانی امر منفی را باز در هستی‌شناسی خویش وارد می‌سازد. به همین رو می‌تواند آموزه هگل پیرامون خصلت پویای سلبيت را برگیرد و آن را در مورد هستی به کار برد. در برابر بندی از علم منطق که طی آن هگل، نفی را چونان خاستگاه درونی هر فعالیتی توصیف می‌کند، لنین در حاشیه می‌نویسد: «جوهر دیالکتیک»^۲ و اسنوووی به پیروی از وی می‌گوید: «هگل هنگامی که «نفی درونی» را نیروی محرک تکامل نامیده،

1. Auto-négation

2. Lenine [4], p. 187

انگلس نیز می‌نویسد: «نفی حقیقی، طبیعی، تاریخی و دیالکتیکی، به‌راستی عنصر محرک

(به معنای صوری کلمه) هر تکاملی است...» (Engels [1], p. 383).

کاملاً درست گفته است»^۱. بنابراین، محتوای قانون نفی نفی نشان می‌دهد که هستی (طبیعت، اندیشه و جامعه) به‌ضرورت بر طبق مسیری فرازرونده تکامل می‌یابد و نیز خاطر نشان می‌سازد که این تکامل، خاستگاهش را در درون خود می‌یابد. اما اگر عنصر کهن در عین حال حذف و حفظ شده، نباید گفت که قانون نفی نفی، همان‌گونه که در آثار هگل آمده، به شکل یک سه‌پایه نمودار می‌گردد؟

ب. شکل قانون

در حالی که تمامی فیلسوفان شوروی بر سر محتوای این قانون هم‌منظرند، اندیشه‌هایشان به محض پرداختن به شکل آن، از هم فاصله می‌گیرد. آیا آن را باید در انطباق با الگوی هگلی، بر طبق سه مرحلهٔ بر نهاد-برابر نهاد و هم نهاد بیان داشت یا برعکس، باید سه‌پایه را عنصری بسیار میان‌تهی محسوب داشت: نشانهٔ صورت پرستی که اندیشهٔ هگلی اغلب در چهارچوب آن به پیش می‌رود. مخالفان و طرفداران سه‌پایه می‌توانند در تأیید احکام خویش، نقل‌قول‌هایی از کلاسیک‌ها را بیاورند. مارکس، در نامه‌ای به انگلس، سه‌پایه را به باد تمسخر می‌گیرد^۲، اما در عین حال اثرش سرشار از مثال‌های تکامل سه‌پایه‌ای است^۳. انگلس، پیروانش را از باقی ماندن «... در قفس الگوسازی مقوله‌های هگلی» برحذر می‌دارد؛ با وجود این، همان شخص انگلس است که قانون نفی دوگانه را در طبیعت به کار بسته است. همین ناروشنی در لنین هم یافت می‌شود. در *دفت‌های فلسفی* آمده است: «توجه: «سه‌پایه» دیالکتیک جنبهٔ بیرونی، سطحی آن است»^۴. اما در یکی از نوشته‌های دورهٔ جوانیش می‌خوانیم که «جای شگفتی

1. *Osnovy*, p. 307

2. Maex-Engels, 4, p. 5

3. Maex [2], p. 87; [3], livre Lt.3, p. 205

4. Lenin [4], p. 188

نیست اگر پدیده‌ای اجتماعی بر طبق الگوی هگلی رخ بدهد، چراکه این امر در طبیعت هم بازیافته می‌شود.^۱

اکثر نویسندگان معاصر معتقدند که سه پایه به «هسته عقلانی» نفی تعلق ندارد. این ساخته سرایا خودسرانه‌ای است که معنایی ندارد مگر در چشم‌انداز صورت پرستانه هگل و به همین رو هیچ سازگاری با واقعیت (خواه مادی، خواه اجتماعی) ندارد. در بادی امر ساخته‌ای خودسرانه و ایدئالیستی است. در واقع، سه پایه، نتیجه‌گیری منطقی از نگره هگلی دایره دایره‌هاست. به عبارت دیگر، برداشتی ادواری از گردیدن (شدن) دارد: «اما در نظر هگل، هر تکاملی به‌ناگزیر سه مرحله دارد. او می‌کوشد تا هر پدیده‌ای را در سه پایه جای دهد. چنین برداشتی از قانون نفی نفی به این نتیجه‌گیری می‌رسد که تکامل، آغازی دارد و پایانی خواهد داشت. بنابراین تصادفی نیست که هگل تمامی دستگاه فلسفیش را در قالب اصل سه پایه بسط می‌دهد»^۲. سه پایه نه فقط مستلزم آن است که جهان آغازی دارد و پایانی خواهد داشت – چیزی که، به علاوه، برداشت غلطی از هگل است – بلکه همان گونه که ووروف نوشته است، این الزام را دربردارد که «میان پایان و آغاز فرایند، همگامی^۳ وجود داشته باشد»^۴ و در تأیید حکم خویش، این بند از پیشگفتار پدیدارشناسی روح را نقل می‌کند: «امر حقیقی، گردیدن خویش است، دایره‌ای است که پایان خود را همانند هدف خود، از همان آغاز، پیش می‌انگارد و دارد و فقط به میانجی تحقق گسترش یافته خود و به میانجی پایان خود، واقعی راستین است»^۵.

به علاوه، از آن جاکه سه پایه ذاتاً ایدئالیستی است، جای شگفتی نیست که با

1. Lenine, p. 146

2. Andreev [2], p. 210

3. Coincidence

4. Vorob'ev [2], p. 28

5. Hegel [2], t.I, p. 18

واقعیت سازگار نباشد. جای دادن شکل‌های گونه‌گون گردیدن در قالب تنگ نظام سه‌پایه‌ای، امکان‌ناپذیر است. یکی به قانون مندلیف اشاره دارد، دیگران به گونه‌گونی انواع جاندار، یا پنج مرحله تکامل جوامع. انبوهی از واقعیت‌ها که این نتیجه‌گیری را ناگزیر می‌سازند: «این مطلق‌سازی^۱ سه‌پایه در مقابل رویدادهای واقعی تکامل قرار می‌گیرد که اغلب نه در سه مرحله، بلکه در دو، یا چهار، یا پنج مرحله انجام می‌گیرند...»^۲.

این نویسندگان برای تبیین این واقعیت‌ها و حفظ «هسته عقلانی» اندیشه هگل، نفی دیالکتیکی را از قانون نفی نفی جدا می‌کنند. اقدام نجات‌بخشی که به گمان آنان، رهایی از تنگنا را امکان‌پذیر می‌سازد. نفی دیالکتیکی در این حال همانند ابر-قانونی به حساب می‌آید که به نوعی، جان قانون نفی است: «نباید مقوله نفی را با قانون نفی نفی همانند دانست. نفی، جنبه بنیادی قانون نفی نفی، مرحله و حلقه ضروری آن است»^۳. و کاملاً به طبع، قانون نفی نفی به سلسله‌ای از نفی‌ها فروکاسته می‌شود. نفی می‌تواند هم دوگانه باشد، هم چهارگانه و هم بی‌پایان... بدین ترتیب مسئله حل می‌شود. اگر در جامعه پنج مرحله وجود دارد، پنج نفی خواهیم داشت و از آنجا که پروانه، پیش از بالغ شدن، به ترتیب شفیره، کرم، و پيله است، می‌گوییم که پروانه در پایان چهار نفی نفی، خود را بازمی‌یابد^۴. اما خواننده شگفت‌زده از خود می‌پرسد آیا این روی پا بازگرداندن سلبيت هگلی، هسته عقلانی آن را یکسره و به‌سادگی بر باد نداده است؟

خوشبختانه عده دیگری از فیلسوفان شوروی، چنین می‌اندیشند. سخن گفتن از نفی دیالکتیکی تنها از آن جهت رواست که آن را در مقابل نفی متافیزیکی قرار دهیم. اما نفی دیالکتیکی و قانون نفی نفی، موضوع یگانه و

1. Absolutisation

2. Dudel, p. 101

3. Rozin, p. 79

4. Dudel, p. 101

واحدی هستند. لبدف یا لحن تندى آن را یادآوری می‌کند.^۱ اگر بخواهیم سلبیت را به درستی درک کنیم، باید پیوسته آن را هم‌نهادِ دیالکتیکی بر نهاد و برابر نهاد بدانیم. در هر نفی دیالکتیکی «... دو جهت بنیادی تکامل باز یافته می‌شود: از عزیمتگاه به نفی آن و از نفی آن به نفی نفی؛ و سه مرحله هم وجود دارد: عزیمتگاه، نفی آن و نفی نفی»^۲. سه پایه نه جنبه‌ای سطحی و فرعی، بلکه عنصر اساسی نفی نفی است. اما در این حال چگونه دریابیم که جامعه از پنج مرحله گذشته است؟ بسیار آسان. کافیست دور دیالکتیکی به طور عام را با تعداد دوره‌های دیالکتیکی اشتباه نکنیم. منظور چیست؟ مثال شکل حلزونی به ما می‌شناساند که دوری که زده می‌شود (بازگشت ظاهری به کهن) نفی دیالکتیکی است، یعنی نفی دوگانه، و دور تازه هم نفی دیالکتیکی تازه‌ای است و به همین ترتیب تا به آخر. «قانون نفی نفی مستلزم آن نیست که تکامل از سه مرحله گذر کند. با وجود این، این قانون، الزام حرکت سه پایه‌ای یا سه گانگی را پیوسته در خود دارد. یعنی آنکه نفی نفی، مستقل از شمار مراحل کیفیتاً متفاوت، مستلزم پیشروی بر مبنای سه مرحله یاد شده است»^۳. بنابراین، برخی از نویسندگان شوروی که پنداشته‌اند سه پایه، نشان صورت پرستی هگلی است، قانون نفی نفی را یکسره تحریف کرده‌اند، چه، «سه گانگی» به ذات خود این قانون تعلق دارد.^۴

ج. ملاحظات انتقادی: عینیت و جهانشمولی قانون

دو ملاحظه انتقادی، ضروری می‌نماید. این دو به عینیت و جهانشمولی قانون نفی نفی مربوط می‌شود. آموزه رسمی مارکسیسم-لنینیسم در آن واحد از عینیت و جهانشمولی سومین قانون دیالکتیک دفاع می‌کند. اما برخی از

1. Lebedev [2], pp. 96-99

2. *Ibidem*, p. 101

3. Moroz [1], p. 54

4. Moroz [3], p. 237

خرده‌گیران گوشه‌نشین، مسائلی را مطرح می‌کنند که حکم پذیرفته‌شده رسمی را به تنوع می‌کشاند.

وروفب که به یقین هگل را خوانده است، کاملاً دریافته که نفی را نمی‌توان درک کرد مگر در پیوند با ذهن. البته وی نمی‌گوید که ذهن، منفی است. اما این اعتقاد را هم ندارد که نفی در هستی است. به نظر این نویسنده، حرکت و تکامل موجودات، حاصل دو قانون نخست دیالکتیک است و نه به هیچ رو، نتیجه قانون نفی نفی: «قانون نفی نفی از قانون وحدت و مبارزه تضاد و گذار تغییرهای کمی به تغییرهای کیفی، برگرفته شده است. این قانون، به خودی خود، بیانگر هیچ چیزی نیست و فقط خصلتی صرفاً توصیفی دارد»^۱. لبدف به خطر این موضع، بی‌درنگ پی برده است: «بر اساس تفسیر آقای ف. وروفب، قانون نفی نفی به خودی خود هیچ کارایی ندارد و کاری جز بیان فعالیت دیگر قوانین دیالکتیک انجام نمی‌دهد»^۲. لبدف می‌افزاید که به عبارت دیگر، قانون نفی نفی، قانون عینی جهان نخواهد بود. اگر این قانون در شعور آدمی جز بازتاب دیگر قوانین نیست، ویژگی خاص خود را از دست می‌دهد و دیگر قانونی معرفت‌شناختی بیش نیست. اکثریت عظیم فیلسوفان شوروی از خصلت عینی قانون نفی نفی دفاع می‌کنند. اما تذکر این نکته جالب است که برخی از همکارانشان گمان می‌دارند که قرارداد نفی در قلب ایجابیت هستی‌شناختی طبیعت، چندان هم ساده نیست.

همین ناهمگرایی‌ها درباره جهانشمولی قانون نفی نفی نیز نمودار می‌گردد. اکثریت عظیم نویسندگان معتقدند که این یک قانون طبیعت، اندیشه و جامعه است که در هیچ یک از این عرصه‌ها، استثنا برنمی‌دارد. آندریف در بندی که به

1. Vorobev [1], p. 66

۲. (Lebedev [2], p. 96). «بنیانگذاران مارکسیسم در درجه اول بر خصلت عینی نفی دیالکتیکی، در مقام فرایند واقعی در تکامل اشیا و پدیده‌ها، فرایندی که نه به اراده انسان وابسته است و نه به بوالهوسی وی، پافشاری کرده‌اند». (Karabanov-Ruzavin, p. 67).

بررسی خصلت جهانگستر این قانون اختصاص داده، می‌نویسد: «در واقع، قانون نفی نفی در تمامی عرصه‌های جهان عینی، اعتباری مطلق دارد»^۱.

با این همه، بسیار بدیهی است که هر تغییری، پیدایش موجودی یا ارزش هستی‌شناختی برتری را در پی ندارد. به همین رو، جای دادن شمار گسترده‌ای از دگرگونی‌ها در قالب قانون نفی نفی، ناممکن است. ضرب‌المثل قدیمی تباهی یکی، زایش دیگری است، هرچند پیوند و پی‌آیندی را نشان می‌دهد اما مستلزم آن نیست که [عامل] نو، کیفیتی برتر داشته باشد. بنابراین نمی‌توان این ضرب‌المثل را همانند قانون نفی دیالکتیکی دانست. به همین سبب، تمایزی که توگارینوف میان مقوله‌های حرکت، تغییر و تکامل قائل شده، در این جا کاربرد مهمی می‌یابد. تغییر، معنای دگرگونی درونی را به مفهوم حرکت می‌افزاید؛ و تکامل، دربردارنده مفهوم پیشرفت است که در مفهوم تغییر وجود نداشته است^۲. بنابراین باید کاربرد سومین قانون انگلس را به تغییرهای پیشرفت‌آمیز منحصر کرد - چیزی که به تقریب در حکم این گفته است: قانون نفی نفی در مورد دگرگونی‌هایی که در طبیعت رخ می‌دهد، کاربرد ندارد... مگر هنگامی که کاربرد داشته باشد!

آن فیلسوفان شوروی که به این سرعت اعلام می‌دارند این قانونی جهانشمول است که هیچ استثنایی بر نمی‌دارد، بسیار بیش از خود لنین پیشروی می‌کنند. در نوشته بسیار شناخته شده‌ای که اما یادآوریش مناسب می‌نماید، لنین می‌پذیرد که این قانون در همه موارد اجرا نمی‌شود: «هیچ جای شگفتی نیست که گاهی تکامل یک پدیده اجتماعی بر طبق الگوی هگلی: برنهاد - نفی - نفی نفی جریان یابد، چراکه به طور معمول، این امر در طبیعت بدین گونه رخ می‌دهد»^۳. میان آنچه نادر نیست، و آنچه همیشه هست، تفاوت بزرگی وجود دارد. اما

1. Andreev [2], p. 190

2. Tugarinov, pp. 61-62

3. Lénine, p. 146

فیلسوفان شوروی نیک آگاهند که همه جا و همیشه ویژگی‌های اساسی مفهوم قانونند. از آن‌جا که می‌خواهند نفی نفی، یک قانون باشد، به‌ناگزیر باید این خاصیت‌ها را به آن اعطا کنند - هر چند برای این کار مجبور باشند از اندیشه خود لنین هم فراتر بروند و طبیعت را به سازگار شدن با گفته‌های خود، وادارند. ببینید کدروف چه ذکاوتی بایستی به کار برد. او در مقام فیلسوف علوم، می‌تواند به‌خوبی دریابد که پیچیدگی واقعیت، از خود مقاومت نشان می‌دهد. او به ذکر ایراد کسانی می‌پردازد که اعتبار جهانشمول این قانون را بدان سبب رد می‌کنند که جای دادن واقعیات مشخص را در آن، ناممکن می‌یابند. کدروف در پاسخ می‌گوید که این قانون البته قانونی عام است اما صرفاً بدان شرط که به مجموعه‌های بزرگ استناد شود: «بنابراین ضروری است که نه مرحله‌ای از تکامل، مجزا از تمامیت سلسله رویدادها، بلکه مجموعه‌ای فرایند تحولی را در نظر گرفت»^۱. در مقاله دیگری می‌گوید که قانون نفی نفی نه در مورد تمامی حلقه‌های زنجیر، بلکه در مورد زنجیر به‌طور کلی اجرا می‌شود^۲. و همین را خصلت تام آن می‌خواند.

در مقاله «ماهیت قانون نفی نفی و حوزه عمل آن» روتکوویچ، جهانشمولی این قانون را رد می‌کند. او یادآور می‌شود که به عنوان مثال در فیزیک خرد، تغییر الکترون‌ها و پوزیترون‌ها به فوتون، حوزه مغناطیسی بلندمرتبه‌تری را نمی‌آفریند. سپس پرسش مهمی مطرح می‌کند: اگر قانون نفی نفی، اعتباری عام می‌داشت، می‌بایست پذیرفت که روزی فرا خواهد رسید که مالکیت سوسیالیستی باید با شکل دیگری از مالکیت جایگزین شود^۳. می‌بینیم که نظریه آیین رسمی در باب خصلت جهانشمول قانون نفی نفی به چه دشواری‌هایی می‌انجامد.

1. Kedrow, p. 10

2. Kedrov [5], p. 74

3. FN 1958, 4, 122-134

در پایان، می‌خواهیم پرسش ساده‌ای مطرح کنیم. برای نشان دادن اینکه در طبیعت، تحول اصیلی وجود دارد، آیا رجوع به مفهوم هگلی قانون نفی نفی، به‌راستی ضرورت دارد؟ پیش از این در پایان بخش مربوط به تضاد، پرسیده بودیم آیا بهتر نخواهد بود که فلسفه شوروی، واژه دیالکتیک را رها کند، چرا که به‌روشنی تمام، از خود موضوع آن دست کشیده است. در این جا نیز به همین گونه است. به‌روشنی تمام دیدیم که فیلسوفان شوروی نفی دیالکتیکی را از قانون نفی دوگانه - که وانگهی می‌تواند سه‌گانه، چهارگانه و بی‌پایان هم باشد - جدا و متمایز می‌سازند و با وجود این همگی سرانجام بر سر این نکته به توافق می‌رسند که جهان بر مبنای پیشرفت راستینی تکامل می‌یابد. فردی همانند تیار دو شاردن - که فروتنی بیشتری دارد و به داده‌های علمی، و در نتیجه تحقیق‌پذیری، نزدیکی بیشتری دارد - چه بسا در این جا از پارامتر پیچیدگی فزاینده و پارامتر سفالیزاسیون سخن بگوید. یک مارکسیست-لنینیست آیا به‌راستی می‌تواند بیندیشد که آموزه هستی او دچار هیچ دگرگونی بشود؟ با پذیرش این امر، آموزه‌اش در عوض آنچه در ژرفای دروغین فلسفی از دست می‌دهد، روشنایی بیشتری می‌یابد. از چه رو به بهای ابهام‌گویی‌های سنگین، برای بازگرفتن مقوله نفی دیالکتیکی تلاش شود، آن هم به هنگامی که به‌یقین می‌دانیم که ناکامی اقدام هگلی، تلاش در راه واردکردن مقوله‌های عقل دیالکتیکی در طبیعت - این عرصه فهم تحلیلی - بود؟

فصل هفتم
علیت - غایت‌مندی

۱. مقوله علیت

الف. تعریف علیت

فیلسوفان شوروی جداوولی از مقوله‌ها تدوین کرده‌اند که گاهی بیش از پنجاه مفهوم را دربرمی‌گیرد^۱. بدیهی است که بررسی تمامی آن‌ها به تفصیل از بحث خارج است. با این همه، برای خاتمه‌بخشیدن به این بررسی هستی‌شناسی معاصر شوروی از آن رو مفاهیم علیت^۲ و غایتمندی^۳ را برگزیده‌ایم که هر دو آن‌ها اهمیت ویژه‌ای دارند. نگرهٔ اساسی ماتریالیسم دیالکتیکی، وابستگی متقابل عام موجودات طبیعت، بنیاد پویایی جهان است. مفهوم علیت بدین ترتیب بر بن‌انگارهٔ مفهوم حرکت قرار گرفته است. اما اینکه طبیعت تابع غایتمندی باشد یا نباشد، چنان اهمیت تعیین‌کننده‌ای دارد که سمت‌گیری عام یک نظام فلسفی به پاسخی که به این پرسش می‌دهد، وابسته است. موضوع علیت را باید در چشم‌انداز پیوند جهانشمول پدیده‌ها، درک کرد.

1. Togarínov, ch. I.

2. Causalite

3. Finalite

اما پرسشی مطرح می‌شود: پیوند و علیت آیا مفاهیمی معادلند؟ ماتریالیسم دیالکتیکی پاسخ منفی می‌دهد. لنین در این مورد، نظر قاطعی دارد: «علیت، آن‌گونه که ما به‌طور معمول درک می‌کنیم، جز پاره‌ای از پیوستگی جهانشمول نیست...»^۱. هر علیتی، پیوند یا همبستگی^۲ است؛ اما برعکس هر پیوندی، علی نیست. اسلابنوف پس از نشان‌دادن خصلت جهانشمول علیت، خاطر نشان می‌سازد: «اما در عین حال، شمار بسیاری از پیوندهای دیگر در جهان وجود دارد که پیوندهای علی نیستند. به عنوان مثال، پیوند میان ذات و نمود، میان محتوا و صورت که به پیوند علت و معلول، فروکاستنی نیست...»^۳. روابط مکانی، زمانی و اسنادی در پیوند علی متمایزند. بنابراین ارتباط علی تنها نوع خاصی از پیوند به‌طور کلی است.

اگر ویژگی فعالیت علمی، همانند فعالیت فلسفی، تشریح پیوند میان پدیده‌ها باشد، علیت، بن‌انگاره‌ای ضروری برای تبیین جهان می‌گردد. «علم ناممکن می‌بود اگر پیوند علی، خصلتی ضروری نمی‌داشت»^۴. الزام علیت، با پیدایش علم هم‌زمان است. تجربه علمی می‌تواند بدینسان فیلسوف را از پرسش پیرامون موجه بودن کاربرد علیت، برهاند. اما این در حکم فراموش کردن آن است که ماتریالیسم دیالکتیکی به تجربه علمی فروکاسته نمی‌شود. بنابراین، نویسندگان شوروی، در عین حال که مقوله علیت را تعریف می‌کنند، می‌کوشند بنیادی معرفت‌شناختی به اصل علیت بدهند.

آیین رسمی شوروی، همانند فلسفه سنتی، تعبیری دوگانه از اصل علیت ارائه می‌دهد: «... هر علتی، در موقعیت‌های همانند، هر بار، معلول همانندی

1. Lenine [4], p. 133

2. Correlation

3. Slabnov, p. 264

4. *Ibidem*, p. 263

ایجاد می‌کند»^a. و این معادل اصلی است که می‌گوید: «علت‌های همانند، معلول‌های همانند را برمی‌انگیزند». و تعبیر دیگر: «هر معلولی، علتی دارد» به این صورت باز یافته می‌شود: «... معلول بدون علت وجود ندارد»^{aa}. اما اگر برونشویگ بر آن بوده تا برداشتی منفی از این احکام داشته باشد، ماتریالیسم دیالکتیکی در نظر دارد تا ارزش هستی‌شناختی تامشان را به آن‌ها بدهد.

علیت در بردارنده سه مفهوم بنیادی است: زمانمندی^۱، وابستگی هستی‌شناختی و پیوند دیالکتیکی میان علت و معلول. پی‌آیندی زمانی، نخستین ویژگی اصل علیت است. فیلسوفان شوروی هر چند علیت و زمانمندی را به هم پیوند می‌دهند، اما به روشن کردن دقیق ماهیت این رابطه می‌اندیشند. همیشه و هر جا میان علت و معلول رابطه پیشینگی^۲ و پسینگی^۳ وجود دارد. «یکی از ویژگی‌های اساسی وابستگی علی یک فرایند، پی‌آیندی زمانی علت و معلول است. علت به ضرورت، پیش از معلول است و معلول روی نمی‌دهد مگر پس از آنکه علت، فعالیت خود را آغازیده باشد»^۴. اما از اینکه عمل علی وابسته به زمان می‌باشد، نادرست است که نتیجه گرفته شود هر عمل زمانداری، وابستگی علی است: «با وجود این، هر پدیده‌ای که در زمان پیش از دیگری باشد، علت آن نیست»^۵. چنین باوری در حکم «انجام همان خطای منطقی است که با عبارت «پس از این در نتیجه این» بیان می‌گردد»^۶. بدین ترتیب در نظر

a. *Ibidem*, p. 263

aa. *Ibidem*, p. 263

1. Temporalité

2. Anteriorité

3. Posteriorité

4. Bljumberg-Suslov, p. 97

5. Slabnov, p. 270

6. *Ibidem*, p. 270

ماتریالیسم دیالکتیکی، هرچند علیت، پیوسته مستلزم در نتیجه این، پس بعد از این است، اما هیچ‌گاه با پس از این، پس در نتیجه این به‌خوبی بیان نشده است. زمانمندی شرطی لازم است اما شرطی کافی نیست. در نتیجه در *اسنووی* آمده است: «نباید رابطه علی را با پی‌آیندی زمانی پدیده‌ها یکی انگاشت»^۱. درک دامنه فلسفی این احکام ممکن نیست مگر اینکه پیشاپیش دریاپیم علیت از چه رو به فروگاهی به رابطه پیشینگی و پسینگی تن در نمی‌دهد.

علت این امر آن است که پیوند علت-معلول بر وابستگی هستی‌شناختی پی افکنده شده است. معلول، هستی خویش را از علتش می‌گیرد: علت اصل موجودیت معلول است. «علت، پیوسته، به‌ضرورت، معلول معینی را برمی‌انگیزد... پیوند علی، شکلی از وابستگی متقابل میان پدیده‌هاست که بر طبق آن پیدایش یک پدیده، وابستگی انداموار با وجود دیگر پدیده‌هایی دارد که هستی وی بدون آن‌ها، به‌طور مطلق امکان‌ناپذیر است»^۲. واژگان به‌کاررفته آشکارا بدین معناست که میان علت و معلول، پیوند هستی‌شناختی راستینی بر مبنای تولید هستی وجود دارد. از آنجا که این نکته بسیار مهم است، نقل قول دیگری را لازم می‌دانیم: «میان علت و معلول، نه پی‌آیندی زمانی ساده، بلکه وابستگی تکوینی^۳ وجود دارد. علت، معلول خود را می‌آفریند، «می‌زاید»^۴.

به‌طور مشخص به یمن این وابستگی هستی‌شناختی است که پیوند میان علت و معلول، پیوندی ضروری است. «علیت، رابطه‌ای ضروری میان پدیده‌هاست، آنچنانکه اگر یکی وضع شود، دیگری به‌ناگزیر در پی می‌آید»^۵. البته پاره‌ای از نویسندگان می‌نویسند که «... پیوندهای علی. ممکن است ذاتی یا

1. *Osnovy*, p. 187

2. Meljukhin, p. 201

3. Dépendance génétique

4. Bljumberg-Suslov, p. 97

5. *Osnovy*, p. 187

عرضی، محتمل یا ضروری باشند»^۱. اما این‌ها عباراتی نارسا هستند، چه از بافتشان به روشنی برمی‌آید که در واقع، نه پیوند میان علت و معلول، بلکه کاربرد علیت است که می‌تواند ضروری یا عرضی باشد^۲. از آنجا که در طبیعت، احتمال^۳ وجود دارد، نتیجه گرفته می‌شود که فلان علت خاص هم می‌تواند محتمل باشد. اما فیلسوف مارکسیست-لنینیست هیچ‌گاه نمی‌خواهد بگوید که پیوند علت-معلول عرضی است^۴. اصل علیت نه تنها نشان می‌دهد که علت، همیشه معلولی را می‌آفریند، بلکه بیانگر آن نیز هست که این معلول با علتش متناسب است: «خصلت ضروری وابستگی علی بدین معناست که مجموعه علت‌ها و شرایط، معلول کاملاً معینی را می‌آفرینند. به عبارت دیگر، تکرار علت همانند در شرایط همانند، معلول همانندی را در پی دارد»^۵.

بنابراین آیین رسمی شوروی مقوله علیت را از مفاهیم دیگری که برخی فیلسوفان، اغلب با آن یکی می‌انگارند، به روشنی متمایز می‌کند. علت، نه مناسبت^۶ است، نه بهانه^۷، نه پیوند کارکردی^۸، و نه شرط. *اسنووی* خوانندگان را به آسانی متقاعد می‌سازد که «علت باید از بهانه متمایز شود»^۹. این مفهوم اخیر به رویدادی سطحی و تصادفی مربوط می‌شود. به همین رو، بنا بر مثالی که

1. Meljukhin, p. 203

2. *Ibidem*, p. 203-204

3. Contingence

4. Tugarinov, p. 101

۵. Bljumberg-Suslov, p. 98. «نویسنده دیگری از موضع متضادی دفاع می‌کند: «یک اصل واحد می‌تواند معلول‌های متفاوتی بیافریند» (Segida, p. 27). ولی این موضع، استثناست. به علاوه، از جمله در امان نمانده است. (N.A.Knjazev (FN), 1961, 3, 99).

6. Prétexte

7. Occasion

8. Relation fonctionnelle

9. *Osnovy*, p. 188

نویسنده می‌زند، غذای فاسدی که به ملاحان رزمنامو پوتمکین داده شده بود، به یقین، علت آن شورش معروف و فیلم ستایش‌انگیز ایزنشتاین نیست. تمایز میان علیت و پیوند کارکردی، از نظر فلسفی، جدی‌تر، اما رده‌شده‌تر است. ماخ، سرکرده مکتب بسیاری از پوزیتیویست‌ها، پیش از این کوشیده بود تا علت را به نفع کارکرد کنار بزند^۱. این امر، برای «استاد امپیریوکریتیسیت آلمانی» نیش‌های لنین را در پی داشت^۲. به همین رو، نویسندگان معاصر، برهان‌آوری ماتریالیسم و امپیریوکریتیسیم را تکرار می‌کنند. وجه مشترک پیوند کارکردی با علیت، خصلت ضروری پیوند عناصر است؛ اما این پیوند نه پیشینگی زمانی را دربردارد و نه تولید را: «پیوند علی، پیوندی بسیار گسترده‌تر از پیوند کارکردی است و اصل تغییر، اصل واقعیت را نشان می‌دهد، حال آنکه پیوند کارکردی، به همبستگی متقابل ساده‌مقادیر فروکاسته می‌شود»^۳. آیین رسمی شوروی انکار نمی‌کند که مفهوم کارکرد، نقش بزرگی در علوم معاصر ایفا می‌کند. اما با این همه باور ندارد که این مقوله هیچ‌گاه بتواند جایگزین علیت شود.

در اصل، همان درک هستی‌شناختی است که این آیین را وامی‌دارد تا به فروکاستن علت به شرط، تن در ندهد. استوارت میل علت را همانند مجموعه‌ای از شرایط، تعریف می‌کند. موضعی تجربه‌باور که تنها فراموش می‌کند که علت، به هستی اشیا مربوط می‌شود: «در مقابل موضع پوزیتیویستی که ذات، گوهر اشیا را انکار می‌کند، لنین می‌آموزانده که «... شناخت واقعی علت، ژرفایابی شناخت است که از سطح پدیده‌ها به ذاتشان گذر می‌کند»^۴. بی‌گمان می‌پذیرند که شرایط، نفوذ معینی بر معلول دارند، اما به خودی خود از آفرینش آن ناتوانند. تمامی این تمایزها گویی از رساله‌های مدرسی برگرفته شده‌اند و فیلسوفان

1. Mach, p. 276

2. Lenine [1], pp. 134-149

3. Tugarinov, p. 101

4. Knjazev, p. 101

شوروی هم درست همانند این رساله‌ها، بر مبنای آنکه عمل، عین را در تمامیتش یا فقط در بخشی از آن، دربرگیرد، علت‌های اصلی و علت‌های فرعی را متمایز می‌سازند.

به‌علاوه، فیلسوفان شوروی، علت‌های درونی و علت‌های بیرونی هم قائل هستند، و این امر آنان را به اظهارنظر پیرامون مناسبات میان تضاد دیالکتیکی و علیت می‌کشاند. روایت سنتی آشکارا علت‌های درونی را از علت‌های بیرونی متمایز می‌سازد - هرچند، متمایز ساختن، به معنای جداکردن نباشد. اما این روایت معتقد نیست که علیت فاعلی در درون علت‌های درونی که ماهیت موجودات را می‌سازند، جایی داشته باشد. ماتریالیسم دیالکتیکی، دشواری امر را به‌خوبی حدس می‌زند. به یک معنا، تضاد دیالکتیکی میان عناصر متضاد یک موجود، کاهش‌پذیر به علیت فاعلی نیست. اما از سونی دیگر، آیین رسمی شوروی باید پافشاری کند که این تضادهای درونی، علت‌گردیدن هستند. در این حال مفهوم علیت فاعلی درونی را می‌سازد و آن را در مقابل علیت فاعلی بیرونی قرار می‌دهد: «علت‌های درونی بیانگر کنش و واکنش اجزای یک چیزند، علت‌های بیرونی، بیانگر کنش و واکنش یک چیز معین با دیگر چیزها»^۱. بدین ترتیب فیلسوفان شوروی بی‌آنکه خود دریابند، به دریافتی یکجانبه از علیت می‌رسند. در واقع آنان تنها یک نوع علت را می‌پذیرند: علت فاعلی. و در نتیجه این تناقض^۲ پیش می‌آید: این علت فاعلی در درون اصول متضاد هستی وارد شده است. اما، اگر دو ضدی که در بررسی خویش بدانجا رسیده‌ایم که آن‌ها را همانند نسبی‌هایی سازنده^۳ متقابل همدیگر، در نظر بگیریم، در واقع جز علت‌های فاعلی نیستند، مفهوم تضاد دیالکتیکی تمامی اصالت خویش را از دست می‌دهد. سنگ بنای نظام فرومی‌ریزد. باری، در آثار نویسندگان معاصر، چنین آمده است: «علت اصلی، فرایند را در تمامیتش معین می‌کند و در ذات

1. Svecnikov, p. 149

2. Paradoxe

خود پدیده‌ها قرار دارد...^۱. علیت فاعلی که به اصل ساختار موجودات تبدیل شود، مفهومی بسیار غریب است. سوچنیکوف، می‌نویسد: «علت، پاسخگوی این پرسش است: چرا در عین، تغییر و حرکت وجود دارد»^۲. اما پیش از این به ما گفته بودند که اگر درون موجودی حرکت وجود داشته، به سبب تضاد دیالکتیکی بوده است!

اینکه علیت فاعلی، اصل تغییر میان پدیده‌های مختلف هم باشد، بدیهی است. اینکه عملکرد علیت فاعلی، معلول پویایی هستی باشد که خود حاصل تنش میان اضداد است، اگر هم آن را نپذیریم، می‌دانیم که چه معنایی دارد. اما تأکید بر اینکه علیت فاعلی می‌تواند نقش اصل سازنده موجودات را ایفا کند، درک‌ناپذیر است و به علاوه برای ماتریالیسم دیالکتیکی هم هیچ ضرورتی ندارد. دلیل این پیشامد ناگوار مثل همیشه در سردرگمی میان نگرش واقعگرا (در این‌جا، در باب علیت فاعلی، حتی می‌توان گفت «ارسطویی») و برداشت دیالکتیکی هگلی نهفته است. نزد هگل، علیت به‌طور مشخص از آن رو با دیالکتیک آشتی‌پذیر است که علیت به شیوه‌ای واقعگرا در نظر گرفته نشده است. علت و معلول در واقع نسبت به همدیگر بیرونی نیستند، چراکه عمل متقابلی که همانا رفع دیالکتیکی علت و معلول است، نشان می‌دهد که به‌طور در خود، تنها یک علت واحد است که در معلولش، خود را در مقام ذات نفی می‌کند و علت واقعی نمی‌شود مگر با ایجاد معلولش. بر اساس چنین برداشتی، علیت می‌تواند همانا مرحله‌ای از دیالکتیک مقوله‌ها نمودار گردد. اما علیتی فاعلی که در فیزیک ارسطو یافت می‌شود نمی‌تواند تکیه‌گاه دیالکتیکی مقوله‌ها باشد.

به علاوه، اندک توجهی به بندی از لنین می‌توانست فیلسوفان شوروی را بر ضد این سردرگمی زحمت‌افزا، ضمانت کند. لنین به امر بسیار پرمعنایی اشاره دارد: «وقتی [مطالب] هگل را پیرامون علیت می‌خوانیم، در نگاه اول غریب

1. Slabnov, p. 264

2. Svenenikov, p. 150

می‌نماید که او در باب این موضوع که آن همه باب طبع کانتی هاست، به نسبت تا این حد اندک درنگ کرده باشد. و خود به پرسش خویش پاسخ می‌دهد: «چرا؟ برای اینکه در نظر هگل، علیت جز یکی از تعیین‌های پیوستگی جهانشمولی نیست که دریافت بسیار ژرف‌تر و جهانشمول‌تری از آن داشته و پیوسته و از همان آغاز، در تمامی گزارشش، بر این پیوستگی، گذارهای متقابل و غیره... پافشاری کرده است». هرچند این نقل قول تا همین جا کمی طولانی شده، اما پایان بند را باید ذکر کرد: «مقایسه دردهای زایمان نو - تجربه باوری (یا «ایدالیسم فیزیکی») با راه‌حل‌ها، یا به عبارت دقیق‌تر، روش دیالکتیکی هگل، بسی آموزنده خواهد بود»^۱. با تعمق در این نوشته، پذیرش نوعی آشتی‌ناپذیری، اگر نگوئیم آشتی‌پذیری مسلم، میان فلسفه‌ای هستی‌شناختی، مبتنی بر علیت و فلسفه عقل دیالکتیکی، به چشم می‌خورد.

در برخورد با مفهوم عمل متقابل نیز با همین دشواری روبه‌رو می‌گردیم. آیین رسمی شوروی در واقع این موضوع هگلی را برمی‌گیرد و می‌پندارد نوآوری می‌کند. اما بر مبنای تبیین‌های گوناگونی که از آن ارائه می‌دهد، یا در تضاد دیالکتیکی فرو می‌رود و یا در عامیانه‌گویی. به نظر فیلسوف شوروی، فرد متافیزیکی‌اندیش، برداشتی مکانیستی از علیت دارد. عمل را به ضربه‌ای ساده، فرو می‌کاهد، اما ضربه متقابل را از یاد می‌برد. در نظر او، علت، تنها علت است و معلول، صرفاً معلول. ماتریالیسم دیالکتیکی این برداشت محدود را رد می‌کند و آن را با نظریه پیوند دیالکتیکی میان علت و معلول جایگزین می‌سازد: «دیالکتیک ماتریالیستی، محدودیت برداشت متافیزیکی از علت را پشت سر گذاشته و ثابت کرده است که رابطه متقابلی میان علت و معلول وجود دارد: علت معلول را می‌آفریند و این یک بر علت اثر متقابل می‌گذارد و آن را دگرگون می‌کند». چنین است اصل عام^۲.

1. Lenine [4], p. 134

2. Osnovy, p. 193

یک مارکسیست «هگلی» از این اصل، تعبیری سراپا نامفهوم ارائه می‌دهد. برای نشان دادن هر چه بهتر دیالکتیکی بودن این پیوند، آندریف می‌گوید که کنش و واکنش، همزمان است: «هر پدیده‌ای می‌تواند در آن واحد، علت و معلول باشد»^۱. اما همین نویسنده در چند صفحه قبل پذیرفته است که پیشینگی و پسینگی، یک شرط اساسی علت است.

اندیشه‌گران دیگری هم برای دوری‌گزیدن از این تضاد منطقی، تعبیری متفاوت می‌یابند: «اما باید خاطر نشان شود که اگر ما دو پدیده مجزا را در نظر گیریم، یکی از آن دو علت، و دیگری معلول است، ولی آن‌ها نمی‌توانند جای همدیگر را بگیرند. به این معنا، علت و معلول، تبدیل‌پذیر نیستند»^۲. ملیوخین می‌پذیرد که پیوند دیالکتیکی تنها بدین معناست که علت، معلول می‌شود و معلول، علت، به این شرط که در مناسبات متفاوتی در نظر گرفته شوند»^۳. این بی‌تردید درست است و همان چیزی است که تمامی «متافیزیکی‌اندیشان» از دیرباز آموزش داده‌اند. علتها «همان معلولها هستند اما از جهات مختلف»، بنابراین نیازی به روی آوردن به اندیشه دیالکتیکی نیست. به همین رو متافیزیکی‌اندیشان اندکی شگفت‌زده می‌شوند که بخوانند این برداشت از پیوند دیالکتیکی، آنان را از پیگیری تحقیق پیرامون خاستگاه علت این جهان، رها می‌سازد: «کنش و واکنش، علت درونی (علت خود)^۴ تغییرهای پدیده‌هاست»^۵. نویسنده در ادامه می‌گوید که پس انگلس حق داشته است علت غایی راستین را در این پیوند دیالکتیکی، مشاهده کند. بنابراین، خدا وجود ندارد؟ شاید، ولی فهم بشر برای متقاعد شدن، خواستار برهان‌آوری است که در هر حال اندکی جدی‌تر باشد.

1. Andreev [2], p. 253

2. Slabnov, p. 268

3. Meljukhin, p. 201

4. Causa sui

5. Osnovy, p. 194

اصل علّیت پس از حمله‌های هیوم، هدف اعتراض‌های شدیدتری قرار گرفته است. ماتریالیسم دیالکتیکی، دفاع از اعتبار این اصل را عهده‌دار می‌شود. پاسخی که ارائه می‌دهد تا حدی ویژه ولی سراپا منطبق با برداشتش از ماهیت مقوله‌هاست.^۱ به همین رو در عین دفاع از ارزش هستی‌شناختی علّیت از موضعی تجربه‌باورانه پیرامون مسئله‌خاستگاه معرفت‌شناختی اصل علّیت، پشتیبانی می‌شود.

آیین رسمی شوروی، در مقابل تمامی انکارگران، ارزش عینی رابطه علت-معلول را حفظ می‌کند و این کار را در چشم‌اندازی به‌راستی ارسطویی انجام می‌دهد: «میان ماتریالیسم و ایدالیسم، در باب علّیت، مبارزه‌ای درگیر است... ماتریالیسم می‌پذیرد که رابطه‌ی علیّی پدیده‌ها، عینی و در نتیجه، مستقل از اراده و شعور است»^۲. به این ترتیب، ماتریالیسم دیالکتیکی هم با نظریه‌ی روانشناختی هیوم مقابله می‌کند و هم با ایدالیسم برین^۳ کانت. ویتگنشتاین که علّیت را به «ضرورت منطقی ساده» فرو می‌کاهد تا سرانجام اعلام دارد که «زنجیروارگی^۴ علیّی، خرافه‌ناب است»^۵ به تعبیری نمایانگر نمونه‌وار خطای مطلق است. در مقابل تمامی انواع ذهن‌پرستی^۶ (خواه تجربه‌باور، خواه ایده‌آلیستی)، فلسفه شوروی، ملاحظه‌ی واقعیت علّیت را قرار می‌دهد. اصل علّیت، برخلاف آنچه ایدالیسم خواستار است، نه باید به‌طور پیشینی اثبات شود و نه منتج گردد، چه، این اصلی است که عقل به‌طور بی‌واسطه، بر مبنای تجربه زنده آن را درمی‌یابد. ایدالیسم برین، از آن رو علّیت را «بن‌انگاره قرار

1. Cf. *Supra*, ch. III, pp. 40-43

2. *Osnovy*, p. 188

3. Transcendental

4. *Enchainement*

5. Wittgenstein

6. *Subjectivisme*

می‌دهد» که بدون آن، آشفتگی توضیح‌ناپذیری خواهد بود. ماتریالیسم دیالکتیکی پاسخ می‌دهد که لازم نیست علیت را در طبیعت قرار داد، چراکه علیت در طبیعت وجود دارد.

فیلسوفان شوروی با آنچه آقای اولمو نوشته است، موافق خواهند بود: «و ما نمی‌باید از خود پرسیم آیا [علیت] موجه است، آیا جهان، در واقع، تابع علیت است، چراکه نحوه طرح مسئله را خود فعالیت علمی بازگونه کرده است»^۱. علم با رسیدن به آنچه به علیت ره می‌گشاید، پیشرفت می‌کند.

با وجود این، علم، روش مناسبی برای دریافت جهان، بر مبنای تمامی ژرفایش نیست. تنها فلسفه می‌تواند تمامیت واقعیت را دربرگیرد. به همین رو اندیشه‌گران شوروی، توجیهی به‌راستی هستی‌شناختی از اصل علیت عرضه می‌دارند. دشواری سنتی را که در مقابل اعتبار علیت قرار می‌دهند، ژ. لاپورت به نحوی عالی خلاصه کرده است: «سخن‌گفتن از علیت یعنی پیوند میان علت و معلول؛ و پیوند، مستلزم دوگانگی حدود، و بنابراین، تفاوت میان علت و معلول است. اما، دکارت نشان داده است که ویژگی دو چیز متفاوت در آن است که یکی می‌تواند... بدون دیگری، اندیشیده شود و در نتیجه، موجود باشد. بنابراین اجباری نداریم که هنگام وضع معلول، علت را هم وضع کنیم، یا برعکس»^۲. اگر علت بتواند بدون معلول به اندیشه درآید، روشن است که پیوند علت-معلول باید در نوعی همناهی پشینی جستجو شود. کنیازف این دشواری را به‌خوبی تمام بیان کرده است: «دریافت علیت و معلول همانند دو رویداد مجزا، دو وضعیت مجزا و غیره... نه فقط به نفی ضرورت یا به نفی وحدت پیوند میان علت و معلول، بلکه همچنین به هیچمدانسی منتهی می‌شود»^۳. بنابراین

1. Ullmo, p. 135

2. Laporte.: *L'idée de necessite, Nouvelle encyclopedie philosophique*, No. 30, p. 71. (Cite par Ullmo, p. 143).

3. Knjazev, p. 101

ماتریالیسم دیالکتیکی، همراه با تمامی فیلسوفان واقع‌گرا، می‌آموزاند که علت و معلول، اگر در قالب علت و معلول در نظر گرفته شوند، امکان ندارد یکی، بدون دیگری، به اندیشه درآید: «علت و معلول، مفهومی همبسته‌اند»^۱. در برداشتگی^۲ ضروری میان آن دو وجود دارد. در برداشتگی منطقی که بنیاد هستی‌شناختیش، انتقال هستی از جانب علت به معلول است.

فلسفه واقع‌گرا به بررسی خود پیرامون بنیاد اصل علیت در همین جا خاتمه می‌دهد. اما ماتریالیسم دیالکتیکی می‌پندارد که موضوع هنوز مستلزم توضیحی دیگر است. به همین رو از خود می‌پرسد که خاستگاه اصل علیت کدام است. این دقیقاً همان پرسشی است که هیوم مطرح می‌ساخته است. و ماتریالیسم دیالکتیکی بدان سبب که به کشانیده شدن در عرصه اندیشه هیوم تن در داده است، از وی جدا نمی‌شود مگر به نحوی بسیار سطحی. بی‌گمان، در نظر آیین رسمی شوروی، خاستگاه مفهوم علیت به تکرار روانی وابستگی ندارد. پذیرش این امر به ذهن‌پرستی منتهی می‌گردد^۳. پس مفهوم علیت از کجا ناشی می‌شود؟ آیین رسمی شوروی پاسخ می‌دهد: از تجربه تاریخی-اجتماعی. «معیار حقیقت در یافت علیت نه از تناوب^۴ ساده پدیده‌ها و نه از تکرارشان، بلکه از کردار بشر در شکل‌های گوناگوتش ناشی می‌شود»^۵. این کردار نیاکان، دقیقاً نشانه تجربه‌باوری تاریخی است که پیشتر، یکی از ویژگی‌های بنیادی مارکسیسم-لنینیسم را در آن دیده بودیم^۶.

1. *Osnovy*, p. 187

2. Implication

3. *Slabnov*, p. 270

4. Alterance

5. *Svencnikov*, p. 139

۶. مراجعه شود به فصل سوم، ص ۴۳-۴۵.

ب. علیت و فیزیک خرد

بررسی‌های شورویان در باب اصل علیت در فیزیک خرد، هم اینک آثار گسترده‌ای را شامل می‌شود. هدف ما بررسی تفصیلی آن‌ها نیست. فقط می‌خواهیم طرح بسیار گذرای از گرایش‌های نویسندگان معاصر ترسیم کنیم.

کافیست تا محض اطلاع، موضع برخی از فیلسوفان و اسپرگرای یادآوری شود که بیهوده کوشیده‌اند کشفیات علمی فیزیک جدید را بیرون از آموزه درست نگاه بدارند. در ۱۹۵۳، ماکسیموف هنوز هم می‌نوشت: «نتیجه‌گیری اینشتاین مسلماً ضد علمی است و به‌ویژه اصل علیت را زیر پا می‌گذارد»^۱. امروزه تمامی فیلسوفان شوروی سرانجام کشفیات علم را پذیرفته‌اند. اما نظریه نسبیت، و به‌ویژه نظریه کوانتاها، گویی دامنه اصل علیت را بسی محدود می‌کند. بسیاری از دانشمندان جهان غرب تکرار می‌کنند که اصل علیت، هر چند در فیزیک کلان، کاربرد دارد ولی در فیزیک خرد، تمامی یا بخشی از اعتبار خود را از دست داده است. نوشته زیر از هایزبرگ که به نقل آن می‌پردازیم، موضع اینشتاین، پائولی، ژوردان و غیره را خلاصه می‌کند... هایزبرگ می‌نویسد که: «فیزیک اتمی معاصر، قانون علیت و معلول را فسخ می‌کند، یا باری، دامنه‌اش را چنان محدود می‌سازد که دیگر سخن‌گفتن از تعیین قانونمند تغییر، به معنای دقیق کلمه، ناممکن می‌گردد»^۲. نبود علیت دقیق به علت ناباوری^۳ منجر می‌گردد، چیزی که در چشم طرفداران ماتریالیسم دیالکتیکی، ارتدادی دیگر است.

به نظر آنان، فیزیک‌های کهن، نه تنها به علیت و علت‌باوری^۴ آسیبی نمی‌رسانند، بلکه برعکس، اعتبار مطلق اصل علیت و نیز اصل علت‌باوری را تأیید می‌کنند: کاربرد خاص حکم روش شناختی که می‌گوید دانش، دیامات را

1. Maksimov, p. 191

2. Heisenberg, p. 225

3. Indeterminisme

4. Determinisme

استوار می‌کند. فیلسوفان لنینیست چگونه توانسته‌اند در نظریه‌هایی که طی مدتی بس طولانی همان‌ها را با آموزه خودشان آشتی ناپذیر محسوب می‌کردند تأیید بر دیدگاه‌های خویش بیابند؟

چنین چرخشی از هنگامی امکان‌پذیر شد که آیین رسمی شوروی دریافت می‌توان نظریه‌های علمی را از نگره‌های فلسفی که فیزیکدانان یا عامه‌فهم‌سازان پنداشته بودند می‌توانند از آن‌ها برکشند، جدا کرد: «ایدآلیسم فیزیکی معاصر می‌کوشد با تمام وسایل برخی نتیجه‌گیری‌ها را از فیزیک کوانتایی برکشد تا احکام ضد علمی هیچمدانی را «استوار» کند...». ^۱ اسلوبی هوشمندانه اما بس دشوار. به همین رو جای شگفتی نیست که فیلسوفان شوروی راه‌حل‌های آشکارا ناهمگرایی ارائه کنند. در واقع با دو حکم روبه‌رو هستیم. حکمی که گروه فیلسوفان از آن دفاع می‌کنند و به حفظ مقولهٔ علیت، ضمن متمایز ساختنش از مفهوم علمی علیت، گرایش دارد؛ دیگری که به‌ویژه فیزیکدانان تبلیغش می‌کنند و معتقد است که علیت کشف‌شده از جانب علم جدید، ژرفایابی ارزشمندی از مقولهٔ فلسفی علیت است.

فیزیک سنتی تنها با یک نوع علیت آشنا بود: علیت پویا. پیوند علی میان مقدمه و نتیجه چنان بود که شناخت درست مقدمه، شناسایی دقیق نتیجه را ممکن می‌ساخت. این علیت پویا بدین ترتیب نوعی علت‌باوری مطلق را بنا می‌نهاد. ^۲ اما فیزیک خرد معتقد است که آرمان مطلوب فیزیک لاپلاس، تحقق‌ناپذیر است، چراکه اندازه‌گیری همزمان متغیرهای مکانی-زمانی ^۳ و متغیرهای پویای یک پدیدهٔ منفرد، امکان‌ناپذیر است. البته این فیزیک از تشریح «واقعیت» خود دست برنمی‌دارد، اما از پرداختن به جزئیات پدیده‌های منفردی

1. Vonsovskij, p. 173

۲. فیزیکدانان و فیلسوفان شوروی، مفهوم‌های علیت پویا و علیت ایستا را به همان شیوهٔ همکاران غربیشان تعریف می‌کنند...

3. Spatio-Temporelles

که از دسترسش بیرونند، دست می‌کشد و تنها می‌کوشد حالت محتمل مجموعه ذرات را بیابد. در یک کلام، فیزیک خرد، مفهوم علیت ایستا را جایگزین علیت پویا می‌کند. بنابراین اندیشه شوروی در برابر مفهوم دوگانه‌ای از علیت قرار می‌گیرد و از خود می‌پرسد آیا علیت ایستا به‌راستی شایسته عنوان علیت است و اگر هست، چه روابطی میان این دو شکل علیت وجود دارد؟

کنیازف افسوس می‌خورد که چرا برخی از همکارانش آموزش می‌دهند که علیت ایستا، یکی از انواع مقوله فلسفی علیت است. سخن‌گفتن از علیت ایستا، یا علیت احتمالی در حکم سخن‌راندن از نبود پیوند ضروری میان مقدمه و نتیجه است: «قانونمندی ایستا به طور مشخص، قانونمندی شمار زیادی از رویدادهای درخود محتمل است: بنابراین، احتمال را انتزاع نمی‌کند، چراکه ماهیت این قانونمندی بر جمع رویدادهای احتمالی که همدیگر را تعدیل می‌کنند مبتنی است. به همین سبب، ضرورتی که در قانون ایستا بازتاب می‌یابد، از ضرورتی که با پیوند علی بیان می‌گردد، متفاوت است...»^۱. در نظر این نویسنده، خود مفهوم علیت ایستا، عبارتی متضاد است، چراکه علیتی را نشان می‌دهد که در آن، پیوند میان علت و معلول، ضروری نخواهد بود. و این، یگراست به برداشتی علت‌ناباور از علیت منتهی می‌گردد. به اصطلاح علیت ایستا، در واقع جز پیوندی ایستا نیست. به همین رو «کوشش برای یکی انگاشتن علیت با پیوند به طور کلی، خصلت ویژه علیت را یکسره از میان برمی‌دارد و ما را در مبارزه با علت‌ناباوری، بی‌دفاع رها می‌کند»^۲. این راه‌حلی ریشه‌ای، اما اندکی نومیدکننده است و فلسفه را چنان از زندگی علمی جدا می‌کند که دیگر قبول عام نمی‌یابد.

اکثریت عظیم نویسندگان بی‌هیچ دشواری می‌پذیرند که علیت ایستا، شکل حقیقی وابستگی علی است، هرچند شکلی کیفیتاً متفاوت با علیت

1. Knjazev, p. 104

2. *Ibidem*, p. 105

پویاست. فیزیکدانان ایدآلیست خود را در این گزینه محبوس می‌سازند: یا علیت مکانیکی یا نبود علیت. بدین ترتیب مفهوم علت را با یکی از انواع آن، یکی می‌انگارند: «معیار علیت، آنچنانکه علت باواری مکانیکی بیان داشته، در فیزیک کوانتایی، به کاربردنی نیست. اما مشخصاً، علت باواری مکانیکی، بیان عامی از معیار رابطه علی نیست»^۱. فوک با کمال میل این نظر بوهر را می‌پذیرد که مفهوم علیت را فیزیک کوانتایی به همان معنا به کار نبرده است، اما بی‌درنگ می‌افزاید: «این، درست است اما نمی‌تواند دلیلی برای اثبات بی‌اعتباری اصل علیت باشد»^۲. دیراک و پائولی، اصل ناتعینی^۳ را از آن رو جایگزین علیت می‌کنند که متوجه نیستند نظریه کوانتایی، هر چند ژرفایابی گسترده شناخت جهان مادی را امکان‌پذیر می‌سازد، اما در هر حال، نظریه‌ای تقریبی باقی می‌ماند. به عبارت دیگر، این ابزار معجزه‌آسای فیزیک خرد، تمامی آگاهی‌های پیرامون واقعیت را ارائه نمی‌دهد. چند «پارامتر نهفته» را از یاد می‌برند و بی‌اعتباری اصل علیت را نتیجه می‌گیرند: «ولی فیزیک کوانتایی، شمار زیادی از متغیرهایی را انتزاع می‌کند که توضیح می‌دهند چگونه فرایند منفردی، همان معلول‌های پدیده‌های دیگر را - که همگی علت‌ها و شرایط همانندی دارند - تولید نمی‌کند»^۴. به همین رو *اسنووی* نتیجه می‌گیرد: «اصل علیت فقط ثابت می‌کند که تمامی پدیده‌ها، وابستگی علی دارند. چگونگی اعمال علیت در هر مورد مشخص، چگونگی تعیین مختصات و سرعت یک ذره، با صحت مطلق، موضوع دیگری است...»^۵. اینکه علت پدیده‌ای بر ما پنهان بماند، دلیلی بر این نتیجه‌گیری نیست که این پدیده، علت ندارد.

1. Fatalijew, p. 48

2. Fok [1], p. 124

3. indetermination

4. Fok [1], p. 124

5. Bljumberg-Suslov, p. 132

علیت ایستا، به طبیعت‌نگریِ علت‌ناباور، وابسته می‌نماید. دیراک معتقد است که الکترون از میان چندین امکان، یکی را برمی‌گزیند و ژوردان، با بهره‌مندی از این اندیشه، از آزادی هوسبازانه ریزذرات سخن می‌گوید. احکامی افراطی که نه شرودینگر خواستار پذیرش آن‌هاست و نه ل. دوبروگلی. آیین رسمی شوروی، استدلال‌های فیزیکدان نامی فرانسوی را از سر می‌گیرد که مقاله‌اش «آیا فیزیک کوانتایی، علت‌ناباور باقی خواهد ماند؟» به روسی ترجمه و در *وپروسی فیلوژی* هم چاپ شده بود.^۱ با این همه، فلسفه لنینیستی راه‌حل اصلی پیشنهاد می‌کند. برای درک ماهیتِ علیتِ ایستا، باید این مفهوم را با مفاهیم ضرورت و احتمال توضیح داد. در این مورد هم فیلسوفان شوروی از مواضع بسیار متفاوتی دفاع می‌کنند. گروهی به تکرار آموزهٔ ارسطو می‌پردازند. تصادف، جز جنبهٔ عینی ناداتی ما نیست و از آنجا که ماده «ژرفایی پایان‌ناپذیر» دارد، نه انسانی خاص و نه بشر بطور کلی هیچ‌گاه به درک تمام و کمال محتوای آن نمی‌رسند. اما به گونه‌ای انکارناپذیر، پیوند استواری میان مقدمه و نتیجه وجود دارد: طبیعت، تابع علت‌باوری است. به همین رو، فیلسوفان طرفدار این عقیده، از همسطح قرار دادن علیت پویا و علیت ایستا خودداری می‌کنند. یکی یگانه علیتِ راستین است و دیگری جز پیوندی کارکردی نیست. از اینکه قانونمندی ایستا به فردیت ذرات خرد دست نمی‌یابد، نمی‌توان نتیجه گرفت که مستلزم برداشتی علت‌ناباور است، چراکه به عبارت دقیق، این موضوع علت‌باوری به موضوع علیت به معنای خاص کلمه وابسته است.^۲

برخی از فیزیکدانان و فیلسوفان نامدار شوروی، این نگرش جزم‌آلود را رد می‌کنند و هم‌اینک شاهد تدوین نظریهٔ بس متفاوتی در باب علیت و علیت‌باوری هستیم. در بادی امر این گفته‌ای نادرست است که پهنهٔ خاص علیتِ پویا، فیزیک سنتی باشد و پهنهٔ خاص علیت ایستا، فیزیک خرد. در واقع،

1. De Broj, pp. 105-118

2. Knjazev, p. 105

تداخل وجود دارد و ملیوخین یادآوری می‌کند که علیت ایستا، همان اندازه در زیست‌شناسی، روانشناسی و علوم اجتماعی تأثیر دارد که در فیزیک خرد^۱. اما نکته بسیار مهم‌تر آنکه افزوده می‌شود که علیت پویا، نه تنها بنیادی‌تر نیست، بلکه در واقع، شکل فرودستی از علیت بیش نمی‌باشد: «قوانین پویا، نمایانگر مرحله‌ای پیشینی و فرودست در فرایند جهان‌شناسی ما هستند؛ اما قوانین ایستا، بازتابی بس کامل‌تر از پیوندهای عینی طبیعت را عرضه می‌دارند: این مرحله‌ای پسینی و بسیار برتر از شناخت است»^۲. بدین‌سان برخی از فیزیکدانان شوروی با واژگونیِ جسورانه نگره‌های سنتی سرانجام می‌پذیرند که قوانین پویا، روی هم‌رفته، جز بیان سطحی فرایند وابستگی متقابل پدیده‌های طبیعی، نیستند. به همین سبب است که قوانین پویا هم خود، بر قوانین ایستا، پی افکنده شده‌اند.

اما در این حال حکم علت‌باوری را چگونه باید نجات داد؟ شاید کافی باشد که همراه با ل. دو بروگلی گفته شود که نظریه کوانتا، ضرورتاً نظریه‌ای محدود نیست. این نظریه تمامی واقعیت را دربر نمی‌گیرد، اما هیچ چیزی به گونه‌ای پیشینی مانع اندیشیدن به آن نمی‌شود که ژرفایابی این نظریه، رفع علت‌باوری را امکان‌پذیر نسازد. ترلسکی چنین موضعی دارد^۳. باز هم همان اندیشه: علت‌باوری بر متن نادانی جزئی نمودار می‌گردد.

1. Meljukhin, p. 239

۲. (Mjakišev, p. 114). مونین شکوه می‌دارد که برخی از فیلسوفان روس، همانند پی میان تکامل علم و جایزگینی علیت راستین یا قانر‌مندی پویا برقرار می‌کنند: «گ. یا. میاکیزف تاریخ تکامل علوم را همانند تاریخ جایزگینی برگشت‌ناپذیر علیت پویا با شناخت ایستا می‌داند». بنابراین، کتاب عظیم برونشویگ درباره تجربه بشری و علیت طبیعی، در شوروی، پیروانی به هم زده است.

3. Terleckij, Ja. p.: *Zumaĭ eksperimental'nojĭ teoreticeskoj fiziki* 35 (1958) 452.

Viz'e, pp. 91-106.

اما برخی از فیلسوفان شوروی، با آمادگی برای پذیرش مخاطرات نظر خویش، از «پارامترهای نهفته» روی برمی‌گردانند — چه بسا بیشتر از سر وفاداری به آنچه ساختار واقعیت می‌دانند تا به سبب ترس از کاربرد «پارامترهای کاغذین». البته، سنت [حاکم] همچنان از جبرباوری طبیعت سخن می‌گوید. اما این حکمی جزم‌آلوده است. فوک آشکارا اعلام می‌دارد: «تنها، شکل علت باور قانونمندی را پذیرفتن و به‌رغم بداهت امور، از پذیرش شکل بسیار عام‌تر آن — احتمال — خودداری کردن، کار موضعی است که بر جزمیات و نه بر خاصیت‌های خود طبیعت، پی افکنده شده است»^۱.

بنابراین نباید این واقعیت اولیه را تحریف کرد: فیزیک کوانتایی، علت‌ناپاوار است. «تفسیر دقیق از توصیفی که مکانیک کوانتایی از خواص پدیده‌های اتمی ارائه می‌دهد، دیدگاه علت‌باور را یکسره طرد می‌کند»^۲. فیزیک کوانتایی، علت‌باور است نه فقط به این سبب که نظریه فیزیکی جزئی است، بلکه از آن رو که به واقعیتی دست می‌یابد که خود، بی‌تردید نامعین است. ژ. فون. نومان چنین موضعی داشته است. او در پی برکشیدن پیامدهای فلسفی از این احتمال ریشه‌ای واقعیت، به انکار اعتبار اصل علت فاعلی رسیده است: «در این حال، چندگانگی ارزش‌هایی که ما برای یک مقدار فیزیکی واحد می‌یابیم، دیگر وابسته به نادانی ما نیست: در ذات خود اشیا وجود دارد؛ این خود طبیعت است که در این مورد از اصل علت فاعلی درمی‌گذرد»^۳. فوک و چند فیلسوف دیگر شوروی، البته اعتبار اصل علت فاعلی یا علیت را نفی نمی‌کنند. آنان فقط تأکید می‌ورزند که علیت ایستا، علت‌ناپاوار است. این حکم برخی از همکارانشان را می‌آزارد. اما آنان به حمله می‌پردازند و ثابت می‌کنند که همانا رقیبانشان هستند که با نپذیرفتن این حکم، از مارکسیسم-لنینیسم

1. Fok [2], cité par VF 1959, 4. 131

2. *Ibidem*, (VF 1959, 4 132)

3. Von Neumann, p. 208

راست‌آیین جدا می‌شوند. برهان‌آوری آنان شایسته آن است که از نزدیک پیگیری شود.

اصلی که مبنای استدلال آنان قرار می‌گیرد، حکم وحدت دیالکتیکی میان ضروری و احتمالی است. در واقع تمامی شورویان این اصل کلی را می‌پذیرند. فوک، ملیوخین و دیگران، بنابراین می‌خواهند نشان دهند که این احتمال اگر صرفاً به نادانی ما وابسته باشد، به طور عینی، واقعی نیست. جای آن دارد که خاطر نشان شود که یکی از دانشمندان است که سردرگمی اغلب رایج میان ضرورت منطقی و ضرورت واقعی را افشا می‌کند. وانگهی، تنها فیلسوفان شوروی دچار این سردرگمی نشده‌اند، چراکه در ارسطو هم بازیافته می‌شود^۱. پس اگر احتمال یک پدیده تنها به پیش‌بینی ناپذیریش برای انسان، وابسته باشد، دیگر احتمال واقعی وجود ندارد. و پیامد ناگوار این امر، جهان‌نگری تقدیرباور^۲ و بلکه از آن هم بدتر، برداشتی کمابیش ادواری، همانند آیین اورفئوسی است: «هیچ چیز تازه‌ای در جهان نمودار نمی‌گردد. و آنگاه ما به تقدیرباوری و نظریه تعیین جبری^۳ تمامی هستی، کشانیده می‌شویم»^۴. و این، ضد مارکسیستی است.

بنابراین باید جایگاه شایسته احتمال طبیعت را به آن بازگردانید و یارای برکشیدن تمامی پیامدهایش را دارا بود - گیریم به بهای تقابل با جزم علت‌باوری. علیت پویا، بیان ضرورت (و در نتیجه، بیان علت‌باوری) است.

علیت ایستا پایه دیگری دارد و وابسته به چیزی است که فوک «امتحان بالقوه» و ملیوخین «امکان واقعی» می‌خوانند. فوک می‌نویسد: «در برداشت جدید از اصل علیت و هماهنگی با این برداشت، این اصل بی‌درنگ به احتمال،

1. Cf. Mansion, p. 329

2. Fataliste

3. Prédetermination

4. *Meljukhin*, p. 223

یعنی به امکان بالقوه، برمی‌گردد و نه به واقعیت، آن‌گونه که در رویدادهای موجود، عرضه شده است». ملیوخین، امکان عینی را از امکان واقعی متمایز می‌سازد. اولی، معیار کمی امکان رویدادهاست، مثل امکان درآمدن عدد یک در انداختن طاس تخته‌نرد. امکان واقعی، یکسره متفاوت است: امکانی است که اصولاً تحقق خویش (امکان بالقوه فوک) را در دل خود، داراست. ماده، که ژرفای پایان‌ناپذیری دارد از مجموعه بی‌پایانی از خاصیت‌های ممکن برخوردار است و «تحقق بخشیدن» به آن‌ها، حاصل پویایی درونی آن است. اما این تحقق، هر چند بی‌علت روی نمی‌دهد، اما پیشاپیش، پیش‌بینی‌پذیر نیست، چه، نتیجه (تحقق) به مقدمه (علت) کاهش‌ناپذیر است. کاهش‌ناپذیر، بنا به این برهان قاطع که کاربست علیت، هستی‌افزوده‌ای را می‌آفریند: «باید پذیرفت که در تکامل، نه فقط تحقق امکان‌های پیشاپیش موجود، بلکه آفرینش امکان‌های اساساً جدیدی رخ می‌دهد که در مرحله‌های پیشین ماده، موجود نبوده‌اند»^۱. ملیوخین در جای دیگری این جمله را می‌نویسد که به‌راحتی در جزوه‌ای از توماس آکویناس نیز یافت می‌شود: «... عمل، در مقایسه با علت خویش، پیوسته چیز تازه‌ای را در خود داراست»^۲. معلول دیگر ارزش هستی‌شناختی بیشتری از عامل بالفعل ندارد؛ اما در عامل بالفعل دومین، چیز بیشتری از عامل بالفعل نخستین وجود دارد. از آنجا که پدیده جدید و کاهش‌ناپذیر به مقدماتش در پی عمل، نمودار می‌گردد، پس بدیهی است که جهان‌نگری علت‌باور، با واقعیت سازگار نباشد^۳.

1. Meljukhin, p. 229

۲. (Ibidem, p. 230). به‌علاوه به همین سبب است که مکتب توماس‌گرای، نظریه معروف اعتلای طبیعی خود را تدوین کرده است.

۳. «پیوند علی میان‌گرما و سرعت حرکت ذرات مختلف‌گاز، به شکل تصادف نمودار می‌گردد» (M. I. Sakhaparonov) علیتی که الزام‌پی‌آیندی‌های قانونمند را به دنبال نداشته باشد، همان نظریه‌ای است که پیش از این؛ مه‌یرسون، به هنگامی که علیت را از قانونمندی متمایز می‌ساخته مدافعش بوده است.

اما در نظر فوک و ملیوخن، این علت‌ناباوری که البته نبودِ علیت نیست، دقیقاً بر نگره‌ای ژرف‌تر از اصل علیت، پی افکنده شده است. به سبب کاهش‌ناپذیری عمل به هستی است که در پی شناخت هستی، توصیف توانایی‌های بالقوه عمل، امکان‌پذیر نمی‌گردد.

اما عمل هم خود از ماده جدایی‌ناپذیر است. و گرچه قوانین ایستا، تعیین این امر را امکان‌پذیر می‌سازند که محتمل‌ترین پدیده‌های یک مجموعه کدامند، اما همین که مجموعه خواص، در سطح ماده، اندیشیده شود، باید پذیرفت که هر پدیده‌ای به یکسان، محتمل است: «از آنجا که ماده بر حسب ساختار خود، پایان‌ناپذیر است، این نتیجه به دست می‌آید که شمار حالت‌های ممکن آن، بی‌پایان است. و به همین سبب است که برای ماده، در تمامیتش، حالت‌های محتمل تری وجود ندارد»^۱. نویسنده بدین ترتیب به اثبات احتمال، در واپسین سطح می‌رسد، اما با تأکید بر اینکه علت‌باوری رایج، در سطح فیزیک کلان، نجات یافته است، اطمینان خاطر می‌یابد. می‌توان در این رهگذر، مسیری را که فیلسوفان شوروی پس از تحریم ماکسیموف علیه نظریه نسبیت پیموده‌اند، نظاره کرد.

بنابراین، اختلاف نظر [میان فیلسوفان] آن‌قدر گسترده است که در عمل، سخن‌گفتن از «موضع شوروی» در باب اصل علیت، امکان‌ناپذیر می‌گردد. در نهایت می‌توان دو گرایش پایدار را آشکار ساخت که تا حدی رواج عام دارد. گرایش نخست آن است که مفهوم‌های علت-معلول به زمانمندی وابسته‌اند. در نظر کانت هم، علیت، رابطه‌ای بوده که با آن، پدیده‌ها رده‌بندی‌پی‌آیندی خود را در زمان، تعیین می‌کنند. و نقد خرد محض هم بدین سان، تعبیری از اصل علیت برای جهان مادی تدوین کرده که علوم تجربی بعدها به تشریحش پرداخته‌اند. ماریالیسم دیالکتیکی بر آن است که علیت، نه اصلی پیشینی، بلکه اصلی

هستی‌شناختی است. با این همه، مفهوم‌های پیشینگی و پسینگی را نگاه می‌دارد تا نیک نشان دهد که اصل علیت، تنها در جهان مادی اعتبار دارد و هیچ دامنه برینی ندارد.

یقین دیگری که بر آن پافشاری می‌شود، خصلت جهانگیر و ضروری اصل علیت است: هیچ معلولی، بی‌علت نیست. با این همه، دامنه این حکم به سبب اختلاف نظر پیرامون ماهیت علیت، بسی کاستی پذیرفته است. میان علیت، آنگونه که کنیازف تعریف می‌کند و علیتی که در آثار فوک یافته می‌شود، چنان تفاوتی وجود دارد که چه بسا بتوان گفت که این دو مفهوم حتی شباهتی با هم ندارند.

۲. مقوله غایتمندی

الف. ماهیت علت غایی

در ده‌ها هزار صفحهٔ وپروسی فیلوزوفی تنها یک مقاله به موضوع غایتمندی اختصاص داده شده است. آثار پیرامون مقوله‌ها در باب گزارش‌های مربوط به غایتمندی، سخنی ندارند مگر به‌طور تصادفی. به همین رو باید نکته‌های فلسفی انگشت‌شماری که تدوین برداشتی از موضع شوروی در باب اصل غایتمندی را امکان‌پذیر می‌سازند، این‌جا و آن‌جا، در کتاب‌های مربوط به تحول‌باوری و اندیشهٔ داروین، جمع‌آوری کرد.

این کمبود، نقص دیگری را در پی دارد: فیلسوفان شوروی، مفهوم مهم جامعیت (کلیت)^۱ را بررسی نکرده‌اند و این فراموشکاری وخیمی است، چه بلوبرگ که چند صفحه‌ای به مقوله‌های کل و جزء اختصاص داده، اذعان دارد که

این مفاهیم هم می‌توانند چراغ راهنمای فیزیک کوانتایی باشند و هم چراغ راهنمای زیست‌شناسی، روانشناسی و جامعه. غایت‌مندی و جامعیت، مقوله‌های مکملی هستند که بررسی‌هایی را که سزاوارش بوده‌اند، نداشته‌اند. با این همه، مارکسیست-لنینیست‌ها از اظهارات پرسروصدا خودداری نمی‌کنند. اما موضع‌گیریشان گواه مسلم بدفهمی موضوع است.

آیین رسمی شوروی نمی‌تواند به تفسیر آموزه کلاسیک‌ها بپردازد، چه نه مارکس، نه انگلس و نه لنین، هیچ‌یک به بررسی تمام و کمال موضوع غایت‌مندی نپرداخته‌اند. این آیین به نقل دو نامه‌ای که در آن‌ها، مارکس و انگلس اعلام می‌دارد که داروین‌سِم ناقوس مرگ غایت‌مندی را به صدا درآورده است، بسنده می‌کند. انگلس به مارکس می‌نویسد که: «در این عرصه که در آن غایت‌شناسی^۱ هنوز از پای درنیامده بود، اینک دیگر از پای درآمده است»^۲. دو سال بعد، مارکس می‌گوید که داروین‌سِم «به‌رغم کمبودهایش، برای نخستین بار، ضربه مرگ‌آوری بر «غایت‌شناسی» در علوم طبیعی وارد ساخته و به‌علاوه، مفهوم عقلانی آن را به گونه‌ای تجربی، روشن کرده است»^۳. غایت‌شناسی مرده است. اما این آموزه، چه آموزشی را ارائه می‌داده است؟

در کنار علیت، فیلسوفان شوروی، مقوله‌های سودمند^۴ و غایت^۵ را که به‌دقت از همدیگر متمایز می‌سازند، قرار می‌دهند. سودمند، آن چیزی است که برای موجود زنده، مناسب است، و غایت، چیزی است که موضوع خواست و قصد آدمی است. بدین ترتیب، عرصه‌های خاص این مفهوم به‌روشنی بسیار مشخص شده‌اند: علیت در تمامیت واقعیت به کار می‌رود، سودمند، همه

1. Téléologie

2. Marx-Engels, 2, p. 447

3. Marx [1], p. 150

4. Utile

5. Fin

جانداران را دربرمی‌گیرد و غایت، به انسان اختصاص دارد.^۱ پس غایت‌مندی نه در دنیای نااندامی یافت می‌شود و نه حتی در دنیای اندامی: «فلسفه ماتریالیستی مارکسیستی با غایت‌شناسی، یعنی با آموزه‌ای که اهدافی را برای طبیعت قائل است، به مقابله می‌پردازد»^۲. غایت‌مندی وجود ندارد، مگر در فعالیت بشری... در طبیعت، اگر عمل انسان بر طبیعت را کنار بگذاریم، غایت‌مندی نه وجود دارد و نه می‌تواند وجود داشته باشد»^۳. این حکم در همه صفحات تکرار می‌شود و به‌علاوه از تعریف آیین رسمی مارکسیستی از غایت‌مندی، ناشی می‌شود.

غایت‌مندی در جایی وجود دارد که رفتار قصدمندانه در کار باشد. عمل غایت‌مند و عمل آگاهانه، عباراتی هستند که متقابلاً نه مستلزم یکدیگرند: «غایت، بیانگر رابطه آگاهانه انسان با فعالیتش، با ابزارهای لازم برای رفتارش، با موضوع و سرانجام با نتیجه کارش است... غایت، پیوسته، پیش‌بینی را دربردارد»^۴. از آنجا که غایت، اندیشه است، فیلسوفانی که معتقدند طبیعت تابع غایت‌مندی است، انسانگونه‌انگاری زنده‌ای را مرتکب می‌شوند. آنان چیزی را که ویژه رفتار آزاد و آگاهانه است در طبیعت فرامی‌افکنند. به همین رو فیلسوف ماتریالیست نتیجه می‌گیرد که غایت‌شناسی، نشانگر اندیشه‌ای اسطوره‌ای^۵ است.^۶

این گفتار که غایت در طبیعت، عمل می‌کند، سرانجام در حکم توضیح فرایندهای طبیعی به کمک مفهومی است که محتوای واقعی ندارد. در واقع باید میان غایت در مقام قصدکننده کار و غایت، چونان هدف عمل، تمایز گذاشت:

1. Tugarinov, p. 106
2. *Ibidem*, p. 107
3. Blumberg-Suslov, p. 108
4. Fedorov, pp. 66-67
5. Mythique
6. *Ibidem*, p. 63

«بنابراین باید اندیشه‌ای که غایت معین، یا گرایش عینی فعالیت بشر را بیان می‌دارد، از غایتِ تحقق‌یافته یا نتیجهٔ این فعالیت متمایز کرد...»^۱. این همان تمایز سنتی میان غایت‌های خواسته‌شده و غایت‌های به‌دست‌آمده است. نهادن غایت‌مندی در طبیعت، در حکم «توضیح پدیده‌ها با نتیجهٔ نهائیشان، و علت پنداشتن آن چیزی است که هنوز موجود نیست». تبیین غایت‌شناختی، بدآموزی^۲ صرف و ناب است.

اندیشهٔ متافیزیکی را یارای بیرون رفتن از این دوراهی نیست: یا تبیین با تصادف یا با غایت‌مندی. شایستگی داروین در یافتن راه‌حل سومی بود: نه علت‌های غایی ارسطو، نه تصادف امیدوکلس، بلکه گزینش طبیعی. «نظریهٔ گزینش طبیعی بر اصل سودمندی پی افکنده شده که داروین از آن رو چنین می‌نامدش که ثابت می‌کند هر جزء ساختار اندام‌های جاندار، حفظ نشده مگر به سبب سودمندی حیاتش و این سودمندی نمایانگر عاملی اصلی در شکل‌گیری اندام‌هاست». در این حال پرسشی مطرح می‌شود: از چه رو، عملی برای نوع، سودمند است؟ آیا این حاصل عملی آگاهانه است؟ توگارینوف پاسخ می‌دهد: «نه، حاصل انطباق خودانگیختهٔ پیکر زنده با اوضاع زندگی، حاصل فرایند ناآگاهانهٔ انطباق پیکرهای زنده است».

در این حال، دشواری به سوی پیکر زنده روی می‌آورد. چرا جاندار، جان دارد؟ آیا جامعیتی سازمان‌یافته است یا تجمعی ساده؟ متأسفانه، فلسفهٔ شوروی به این موضوع اساسی هیچ نپرداخته است. از یگانه مقاله‌ای که ما به آن برخوردیم، تنها می‌توان نتایج زیر را برکشید: موجود زنده نه به‌هم‌گردآمدگی اجزا است و نه جامعیتی ساختهٔ اصلی صوری که پروذات آن باشد. دیامات تمایز شایستهٔ ارسطو میان کل و حاصل جمع اجزا را خاطر نشان می‌سازد^۳. اما

1. *Ibidem*, p. 67

2. Myslification

3. Blauberg, p. 42

به وی خرده می‌گیرد که چرا اصل سازنده کل را در کمال‌یافتگی^۱ دیده است. فیلسوفان شوروی در مباحثاتشان با زیست‌شناسان معاصر، برآنند که نظریه صورت، «کمال‌جویی»^۲ یا «عامل حیاتی» دریش، صورت‌های مبدل کمال‌یافتگی ارسطو هستند که به شکل‌های گوناگون با پسند روز، هماهنگ شده‌اند. همه این نظریه‌ها، غایتمندی را بار دیگر در پوشش غایتمندی درونی یا درونداتی وارد می‌کنند. «تصادفی نیست که فلسفه ایدئالیستی، چنین پرشورانه می‌کوشد تا با پیش‌کشیدن مفهوم غایتمندی درونی به‌ظاهر ذاتی پیکرهای زنده (نظریه پایه‌ای زندگی‌باوری)^۳ به گسترش و تحکیم مفاهیم غایت‌شناختی بپردازد»^۴.

از اینکه کلیت انداموار کیفیتاً از حاصل جمع اجزا متفاوت است، نمی‌توان نتیجه گرفت که کل، غایتمند است. آنچه مایه کاهش‌ناپذیری کل به اجزا می‌شود، پیوند پویا، و کنش و واکنش متقابل آن‌هاست. در این کنش و واکنش، کل نه فقط بر پیوند اجزا، بلکه بر تمامی پیکر زنده اثر می‌گذارد^۵. بلوبرگ بی‌گمان می‌خواهد در این بند بگوید که پیکر زنده «کلیت» است به این شرط که این واژه را نه به معنای منفعل‌کلیتی ساخته‌شده، بلکه به معنای پویای کلیت سازنده در نظر گیریم. بدین ترتیب، پیکر زنده‌ای که به هم‌گردآمدگی اجزا نیست، در ذات خود، کل یگانه شده است. در دیدگاه آیین رسمی شوروی، اجزای مختلف موجود زنده، همانند جهان در مجموعه خود، بیانگر آرامش نظم‌اند: «دیالکتیک مارکسیستی نظم طبیعت را به هیچ رو انکار نمی‌کند. جهان، روی هم‌انباشتگی آشفته پدیده‌ها نیست. نظم و وجود

1. Entéléchie

2. Holisme

3. Vitalisme

4. Gourev, p. 124

5. Blauberg, p. 47

دارد که در وحدت مادی جهان، در خصلت قانونمند تکامل ماده، نمودار می‌گردد»^۱.

فلسفه‌ای هنوز خام‌اندیش، در این هماهنگی جهان، تأثیر غایتمندی درونی یا برونی را مشاهده می‌کرد. اما پیشرفت‌های شناخت، تبیین این نظم را با علت‌های طبیعی صرف، امکان‌پذیر ساخته است: «دانشمند، بی‌آنکه جلوه‌های آنچه را غایتمندی می‌نامیدند، در طبیعت نفی کند، آن‌ها را از قوانین طبیعی برمی‌کشید»^۲. به همین سبب، هر کوششی برای ایجاد پل میان علیت و غایتمندی محکوم به شکست است.

ب. ملاحظات انتقادی

میان اعتبار فلسفی احکام مارکسیستی در باب علیت و کم‌ارزشی احکامشان در باب غایتمندی، تضاد برجسته‌ای وجود دارد. ماتریالیسم دیالکتیکی بر سر این مسئله بیش از هر امر دیگری قربانی جانبداری ضد دینی خود شده است. چراکه در واقع، همین جانبداری است که شورویان را از پرداختن آشکارا و صادقانه به موضوع دشوار غایتمندی، معاف می‌دارد. به آسانی تمام می‌توان نشان داد که فیلسوفان شوروی، از اصل موضوع غایت‌باوری، یکسره غفلت ورزیده‌اند - بدین سبب که زندانی عادت‌های کهنه‌اندیشه باقی مانده‌اند.

آنان می‌پندارند که متافیزیکی‌اندیش بدن سبب دوگانه‌انگار است که دو ساز را کوک می‌کند: علیت را برای جهان نائندامی و غایتمندی را برای جهان اندامی: «جهان بدین ترتیب موضوع تفسیری دوگانه‌انگار شده است: طبیعی و علی در مورد آنچه به طبیعت نائندامی مربوط می‌شود: فراطبیعی و

1. Straks, p. 80

2. Gonrev, p. 147

غایت‌شناختی در مورد طبیعت جاندار»^۱. به پدر «متافیزیکی‌اندیشان» رجوع کنیم. هیچ‌گاه ارسطو، در طبیعیات خویش، از نظریه «یا این یا آن» دفاع نکرده است. علت فاعلی و علت غایی که ویژگی خاص خویش را دارند، پیوسته همگامانه به کار می‌افتند. روس در این نوشته، خلاصه بسیار درستی از موضع ارسطو ارائه می‌دهد: «دو چیز می‌توانند علت همدیگر باشند؛ ورزش، علت فاعلی سلامتی، و سلامتی، علت غایی ورزش است. به عبارت دیگر، ساخت و کار^۲ و غایت‌مندی، طردکننده متقابل همدیگر نیستند؛ اگر الف، خودبه‌خود ب را معین می‌سازد، ممکن است پیش بیاید که ب هم از لحاظ غایت‌شناختی، الف را معین کند»^۳. اگر به‌راستی خواهان رد نظر حریفی هستیم باید در آغاز، موضع محالی را که وی هیچ‌گاه ابراز نداشته به او نسبت ندهیم.

اما در باب نکته تعیین‌کننده، آیین رسمی شوروی، موضع اصلی را به کلی نادیده می‌گیرد. طرفداران غایت‌مندی خود را با اتهام انسان‌گونه‌انگاری روبه‌رو می‌بینند. فیلسوف شوروی اگر این اتهام را به خود وی برگردانند، بی‌گمان شگفت‌زده خواهد شد. کسی انسان‌گونه‌انگار است که می‌پندارد غایت‌مندی، شناخت و پیش‌شناسایی هدف را مبنا قرار می‌دهد. نسبت دادن این مفهوم به طبیعت که خربزه را از آن جهت قاچ قاچ ساخته که برای اعضای خانواده، قابل خوردن باشد، کار برناردن دوسن پیر است! اگر فیلسوفان شوروی می‌اندیشند که رد این مفهوم «فلسفی» ضروری است، خود دانند! اما این پندار که با انجام این امر، کار مفهوم غایت‌مندی را ساخته‌اند، شوخی بیش نیست. باز هم به ارسطو بازگردیم. نویسنده طبیعیات تأکید دارد که جهان طبیعی، تابع سلطه علت غایی است، اما از آنجا که وی فیلسوف است، نیک آگاهی دارد که این طبیعت، از عقل بهره‌مند نیست. تانری می‌نویسد: «ارسطو به هیچ‌رو طبیعت را موجود

1. *Ibidem*, p. 126

2. *Mecanisme*

3. Ross, p. 105

هوشیاری که انگیزه‌مندانه رفتار کند، نمی‌داند. طبیعت در نظر وی به گونه‌ای تجربی، همانند مجموعه نیروهایی نمایان می‌شود که عملکردشان به جاودانه‌سازی نظم گیتی منجر می‌گردد.^۱ گورف بی‌گمان دریافته است که «واژه غایتمندی، در بردارنده عملی هدفدار است»،^۲ و همین معنا، او را اندیشناک می‌سازد. اما خواندن دقیق طبیعیات می‌تواند آسوده‌خاطرش کند، چه، بنا به گفته یکی از تفسیرگران عالی ارسطو، این هدف، همانا خود طبیعت است: «طبیعت برای رسیدن به غایتی عمل می‌کند و این غایت، خود طبیعت است: این عبارات می‌تواند خلاصه‌گر آموزه ارسطو در باب غایتمندی طبیعی باشد».^۳ در نظر داشتن پایان کار، به‌سادگی تمام بدین معناست که فعالیت عامل، به ماهیتش وابسته است، چه، غایت، همانا صورت است.

فیلسوفان لنینیست در برابر اصل غایتمندی، فروتنی بسیاری از خود نشان می‌دهند. اندیشه شوروی، آشکارا، از غایت‌باوری هراسان است چراکه تا حدی همانند کانت، ناآگاهانه مقهور وجهه آن شده است. فیلسوفان می‌دانند که علت غایی، پیوسته یکی از شاهراههای رسیدن به اثبات وجود خدا بوده است. بی‌گمان! اما علت فاعلی هم یکی از این راه‌هاست. با وجود این، آیین رسمی شوروی پنداشته است که می‌تواند در عین تخلیه بار برین اصل علیت، آن را پذیرا گردد. اما برعکس، می‌اندیشد که این عملیات با اصل غایتمندی، امکان‌ناپذیر است. به همین سبب ما می‌گوییم که مقهور وجهه آن شده و فروتنی بسیاری نشان می‌دهد.

1. p. Tannery: "Des principes de la science de la Nature chez Aristot"... Cité par Mansion (p,270).

مانسیون پس از ذکر این عبارت، می‌افزاید: «ما می‌توانیم در این باب، جمله بل تانری را از آن خود سازیم که خلاصه‌گر عالی تفسیر عامی است که از تمامی بندهای انسانگونه‌انگاری که در آنها، طبیعت همانند موجودی یکتا عرضه شده، ارائه گشته است».

2. Gourev, p. 121

3. Mansion, pp. 251-252

آنچه در آثار شوروی، برجسته می‌نماید، همانا احساس سبکباری است که هنگامی که درمی‌یابند داروین سرانجام عقل را از سنگینی بار غایت‌باوری رها کرده است دست می‌دهد. رویه نیک دریافته است که گیرایی داروینسم فلسفی بر چه مبتنی است: «مایه مردم‌پسندی داروینسم، دقیقاً آن بوده است که به نظر می‌رسید غایت‌باوری را از میدان به در می‌کند، اذهان را از یوغ روح‌پرستی می‌رهاوند، و غایت‌باوری عملاً تحقق یافته را با تبیین مکانیستی و جبرباور، آشتی می‌دهد»^۱. دقیقاً به همین سبب است که مارکسیسم شوروی، یک هم‌پیمان طبیعی را در وجود داروین باز یافته است: «آثار داروین نقش عظیمی در مبارزه با دین ایفا می‌کنند، چراکه درک این نکته را امکان‌پذیر می‌سازند که چگونه مفهوم سودمندی، با علت‌های مادی صرف، تبیین می‌شود»^۲. این واکنشی است بسیار شتابزده که پیچیدگی امر تحول و معنای فلسفی آن را به اندازه کافی در نظر نمی‌گیرد.

حتی می‌توان مطرح ساخت که این موضع، هماهنگی دقیقی با گفته‌های انگلس ندارد. دورینگ خواستار است که غایت‌مندی در طبیعت اندامی به کار برده شود. واکنش انگلس تا حدی متفاوت است. او موضع دورینگ را تا آن حد رد می‌کند که انطباق پیکرهای جاندار، حاصل تصویری آگاهانه و قصدمندانه باشد. اما موضوع غایت‌مندی را به طور پیشینی رد نمی‌کند. «در این جا، جستجوی آنکه کاربرد مفاهیم هدف و وسیله در جهان آلی تا چه حد مناسب و موجه است، ما را از بحث بسیار دور می‌کند»^۳. آنچه انگلس می‌داند این است که پذیرش غایت‌مندی درونی «... نزد کسانی که فرهنگ فلسفی کاملی ندارند، پیوسته به در

1. Ruyer, p. 176

۲. (Platonov [2], p. 237). «نظریه داروینی، غایت‌شناسی را از زیست‌ناشی بیرون رانده و بدین سان ضربه خردکننده‌ای بر خالق وارد آورده است» (Gourev, p. 74).

3. Engels [1], pp. 99-100

نظر گرفتن ناخردانه عمل آگاهانه و قصددارانه منجر می‌شود.^۱ تمامی شورویان نتیجه می‌گیرند که انگلس، غایت‌مندی را رد می‌کند. اما از نوشته وی، چنین حکم قاطعی بر نمی‌آید.

از سوی دیگر نمی‌توان از اشاره به نابسامانی^۲ موضع شوروی خودداری کرد. آنان چیزی را رد می‌کنند که در عمل می‌پذیرند. در هماهنگی کامل با نظریه تضاد دیالکتیکشان، می‌گویند که ماده، آفریننده یا تولیدکننده صورتهاست. ملیوخین در عملی که فیزیک کوانتایی شرح می‌دهد، نه فقط نشانه کارکردی ساده بلکه آفرینش صورت‌ها و ساختارهای کیفیتاً جدیدی را مشاهده می‌کند. اتم، دستگاهی نیست که پیشاپیش به کلی ساخته و پرداخته شده باشد و سپس به کار سپردازد. فعالیت پی در پی است: بی‌وقفه «ساخته می‌شود». شکل‌گیری سامانمندی که به نظم هم در جهان کبیر و هم در جهان ضغیر منتهی می‌گردد.^۳ دو قانون واپسین، و به‌ویژه قانون نفی نفی، بنیاد نگره پیشرفت گیتی‌اند.

1. *Ibidem*, p. 100

2. Incoherence

۳. البته در صورت لزوم. برای اثبات نظر، به مفهوم آشوب روی آورده می‌شود: «تشریح آفرینش جهان در سفر پیدایش در هر گام تکرار می‌کند: «و خداوند دید که این، شایسته بوده است... اما طبیعت اندامی. عرصه همیشگی تنازع بقایی اغلب خونین است، افراد یک نوع در مواردی بسیار، افراد دیگر انواع را می‌بلعند. به همین سبب است که به هیچ رو نمی‌توان از رحمت الهی، از هدف عقلانی و پیشاپیش تعیین شده طبیعت سخن گفت.» (Gourev, pp. 74-75). این دیگر حتی از [نظریات زیست‌شناس تحول‌باور فرانسوی] لودانتک هم عقب‌تر است!

اما فیلسوفان شوروی در برخورد با موضوع خدا، دچار چنان سرگیجه‌ای می‌شوند که باید انتظار همه چیز را داشت. چگونه می‌توان افسوس نخورد که استاد توگارینوف که اندیشه‌گری عالی بشمار می‌رود، چنین نوشته باشد: «غایت‌شناسی برین، یعنی نیرویی خارج از طبیعت، همان چیزی است که هدف‌های معینی را برای طبیعت فراهم می‌سازد. در یک کلام، همان گونه که گاوی را از شاخ‌هایش می‌کشند، خدا هم طبیعت را به دنبالش خود می‌کشاند» (Ugarinov, p. 108).

تکامل دارای جهت است. حرکت، بر مبنای پیچیدگی فزاینده و غنایابی هستی‌شناختی پیوسته، از پایین به بالا هدایت می‌شود و حتی، گذشته از نوساناتی چند، برگشت‌ناپذیر است.

نظم، پیشرفت، جهت. اما این‌ها مفاهیمی هستند که به کاری جز روشن ساختن مفهوم علت غایی نمی‌پردازند. نظم، مستلزم غایت‌مندی است. این هم حکمی است که ارسطو گرامیش می‌دارد و مانسیون چنین خلاصه‌اش می‌کند: «از سوی دیگر، نظم در نظری بیان تازه‌ای از غایت‌مندی است. رابطه یکی با دیگری چنان بدیهی می‌نماید که به شرح دقیق آن نمی‌پردازد...»^۱. کشیش شامبر، کاملاً به طبع تعادلی میان مفهوم پیشرفت و غایت برقرار می‌سازد: «و می‌توان گفت که غایت‌مندی درونی، جستجوی هدفی که باید بدان رسید، بر مبارزه اضدادی که زاینده پیشرفت است، تسلط دارد»^۲. مفهوم جهت، آن گونه که مارکسیست‌های آیین رسمی پرورده‌اند، به هیچ رو به نوعی «جهت‌برداری» فروکاسته نمی‌شود. می‌دانیم که فلسفه سنتی، دو مفهوم هدف و جهت را در غایت متمایز می‌سازد و می‌اندیشد که عنصر دوم، بنیادی‌ترین مفهوم غایت‌مندی را در بر دارد. باری، «جهت» مارکسیست‌ها، همانا «غایت‌مندی-جهت» فلسفه سنتی است.

آیین رسمی شوروی که نمی‌خواهد تبیینی مکانیستی از طبیعت ارائه دهد، نمی‌تواند محتوای هستی‌شناختی غایت‌مندی را از میان بردارد. شورویان گویا پی نبرده‌اند که واردسازی دوباره قانون نفی نفی در هم‌نهادشان، مستلزم تجدیدنظر جدی در آموزه آنان پیرامون غایت‌مندی است. گذشته از هر چیز همین پذیرش وجود غایت‌مندی در طبیعت، که به امر برین منتهی نگردد، همانقدر مسئله‌برانگیز است که حکم علیتی صرفاً درونداتی. اما آنان می‌هراسند که پذیرش غایت‌مندی در طبیعت، به پذیرش غایت‌مندی برون‌جهانی بکشاندشان.

1. Mansion, p. 270

2. Chambre, pp. 271-272

ممکن است یک فلسفه غایت‌مندی بخواهد به شکل نوعی خداشناسی استدلالی^۱ بیان گردد. هر نظامی نوعی عقل است^۲. اما کافی نیست مشاهده شود که واقعیت، عقلانی است، باید آن را توجیه هم کرد. این چه بسا به جسایی کشانیده شود که کسی نمی‌خواهد برود. اما در هر حال، به روی پا بازگرداندن دیالکتیک نمی‌تواند هیچ‌گاه به این فروکاسته شود که همان نقشی را که هگل به روح می‌داده، به ماده داده شود. عقل و پرسش غایت‌باورانه به این رایگانی از پای در نمی‌آیند. وانگهی، نه آیا مارکس نوشته است که عقل «پیوسته وجود داشته، اما نه همیشه به شکل عقل؟»^۳ آیا آیین رسمی شوروی می‌تواند به ما بگوید این عقلی که هنوز شکل عقل را ندارد، چیست؟ مسلماً رد برناردن دوسن پیر از پاسخگویی به این پرسشی که موضوع دعوی راستین غایت‌مندی است، بسیار آسانتر است.

1. Théodicée

2. Aristote [2], VIII, I, 253, a13

3. Marx [1], I, p. 381

نتیجہ گیری

اکنون ده سال است که استالین دیگر بر سر نوشت خلق روس، حاکم نیست، یعنی ده سال است که فاسفۀ شوروی، مجبور نیست احکام جزوۀ ماتریالیسم دیالکتیکی و ماتریالیسم تاریخی را تکرار کند. هر چند هنوز برای ارائه ترازنامه‌ای از فعالیت فلسفی این دوره بسیار زود است، اما می‌توان کوشید تا خطوط عمده‌ای را که سر برآورده‌اند، بازشناخت. درک هر فلسفه‌ای یعنی دریافتن مضمون آن در مقام روش و در عین حال، پیگیری راه‌حلی‌هایی که برای موضوعات بزرگی که جهان پیش پای وی می‌گذارد، ارائه می‌دهد.

برای ارزیابی منصفانه فلسفۀ شوروی، نباید از یاد برد که تمامی فیلسوفانش به مکتب واحدی تعلق دارند. این واژه مکتب را باید به معنای اخس در نظر گرفت. چه، کافی نیست گفته شود که ماتریالیسم دیالکتیکی یک جریان فکری است — همان‌گونه که به عنوان مثال از جریان‌های افلاطونی و ارسطویی سخن رانده می‌شود. در درون گرایش فلسفی واحدی، مکتب‌های گوناگونی یافت می‌شود. ماتریالیسم دیالکتیکی، مکتبی در درون جریان مارکسیستی است. و اعضای این مکتب از مواضع همانندی دفاع می‌کنند. تمامی فیلسوفان

مسیحی هم در مورد موضوعات مهم فلسفی به نتایج یکسانی می‌رسند. بنابراین، چنین امری جای شگفتی ندارد. شگفت‌آور آن است که دیده شود فیلسوفی مسیحی آیین، عدم وجود روح بشر را نتیجه می‌گیرد و مارکسیست-لنیستی، دلیلی بر وجود خدا ارائه می‌دهد. آموزه‌های مکتبی، به لحاظ ساختار خود، یکپارچه‌اند و نیز به همین دلیل به بدنامی شهره آفاقند.

با وجود این، آیین دکارت، آیین کانت یا فلسفه مسیحی، با ویژگی بسیار تعیین‌کننده‌ای از مارکسیسم متمایز می‌شوند: در حالی که در درون این سه نظام نخست، فیلسوفان اصیلی یافت می‌شود، اصالت، دیگر تقریباً در اندیشه معاصر شوروی جایی ندارد. در اصل، نظام‌های فلسفی چه بسا بیشتر به سبب اسلوب اندیشه از همدیگر جدا می‌شوند تا به دلیل تفاوت در نتیجه‌گیری‌هایشان. دو نتیجه‌گیری به‌راستی همانند ممکن است از دو جهان‌بینی عمیقاً متفاوت برخاسته باشند. ژیلسون گفته است میان فیلسوفان قرون وسطی، بی‌گمان بیش از همه اختلاف‌هایی که بتوان در تمامی تاریخ فلسفه پس از دکارت کشف کرد، اختلاف وجود داشته است. اما، این قرون وسطاییان همگی جاودانگی روح، وجود خدا و جز آن... را می‌پذیرفتند. در فلسفه معاصر شوروی، همنظری نه فقط نتایج، بلکه اسلوب را هم دربرمی‌گیرد. هنگامی که چنین پدیده‌ای روی می‌دهد، تاریخ‌نگار فلسفه می‌گوید که این مکتب به مدرسیگری استحاله می‌یابد که مجموعه‌ای با سمة‌ای^۱ از اثبات‌ها و نفی‌هاست.

فلسفه شوروی به یقین کم‌انتقادی‌ترین فلسفه‌هاست: نه اهل حیرت است، نه پرسش و نه خواندن آثار نویسندگان. اگر به موضوع کلیات، موضوع ذات، مسئله دشوار دیالکتیک پردازد، باید هر بار منتظر یافتن این حکم دوگانه باشیم: هیچ فیلسوفی پیش از مارکس راه‌حلی حقیقی ارائه نداده است، اما در مقابل، مارکس مسئله را یکسره حل کرده است. هرگز، در مورد هیچ موضوع

بزرگ یا کوچکی به یک فیلسوف شوروی متزلزل بر نمی‌خوریم. او برای همه چیز پاسخ دارد. خود را فروتن می‌خواند و ابدأ جزم‌پرست نمی‌داند، چرا که تأکید دارد که عقل حقیقت‌جو، می‌تواند راه‌حل‌هایی را که وی ارائه می‌دهد، پیوسته به نحو فزاینده‌ای ژرفا بخشد. البته مشروط به آنکه این عقل در نور برخاسته از مارکسیسم-لنینیسم غوطه‌ور گردد. جهان و سرنوشتش، مسئله‌ای برای وی مطرح نمی‌کنند، آموزه‌های بزرگ فلسفی بی‌گمان فیلسوف شوروی را سردرگم نخواهند کرد. افلاطون، ارسطو، کانت، چندان اهمیتی ندارند، چه فیلسوف مارکسیست-لنینیست، مطمئن از جهان‌نگری خود، بر سر خواندن آثار نویسندگان، هیچ درنگ نمی‌کند. به علاوه، اگر فلسفه دیگری هم حقیقتی را دربرداشته باشد، از آن روست که پیش-مارکسیستی است و در نتیجه، این حقیقت نزد مارکس باز یافته می‌شود. کسی که خواستار بی‌اعتبارکردن فلسفه شوروی باشد، تنها همین بس که یکی از کتاب‌های تاریخ فلسفه شورویان را ترجمه کند: خواننده غربی به سرعت روشن خواهد شد. این جو ناخوشایند، هنوز میراث استالین است، پس از محکومیت دبورین، آموزش فلسفی را چالپوسانی هدایت می‌کردند که کوچکترین نشانه‌ای از تحقیقات اصیل را به سرعت محو ساختند، به نحوی که درست در لحظه‌ای که استالین می‌نویسد «مارکسیسم، دشمن هر نوع جزم‌پرستی است» سرسخت‌ترین جزم‌پرستی‌ها بر اندیشه شوروی سنگینی می‌کند.

اما، پرورش فلسفی، حاصل شکیبایی طولانی است. در مدت زمانی به این اندکی نمی‌توان چنین عادت‌های بدی را ترک کرد. با این همه، پس از مرگ استالین، جو دگرگون‌شده و سخن‌راندن از نوعی باززایی فعالیت فلسفی در اتحاد شوروی، گزاف‌گویی نیست. برداشت جدیدی از خود-سنجی (انتقاد از خود) نمایان می‌گردد. در حالی که پیش از استالین‌زدایی، خود-سنجی همانا پذیرش علنی اشتباهات و امان‌خواهی می‌بود، اینک کتابی را که مشکوک بنماید، محکوم می‌کنند، و گاهی به متهمی برمی‌خوریم که سرکشی می‌کند. حتی پیش

می‌آید که مطلب فرد یاغی را منتشر می‌کنند. این رویداد، تازگی بسیاری دارد و سرانجام، مجله بسیار رسمی و پیروسی فیلولوژی از فیلسوفان می‌خواهد که با اندیشه دیگران با احترام کمی بیشتر برخورد کنند و به ساده‌سازی آموزه مخالفان مارکسیسم نپردازند. چندین مارکسیست شوروی هم‌اینک گام برداشتن در این راه را آغازیده‌اند. اگر بیندیشیم که یک واژه ناخوشایند، که دارودسته محافظه‌کاران کم و بیش ارتجاعی همانند ماکسیموف، روزنتال و یودین از آن بهره‌برداری کنند، می‌تواند به دردسرهایی تا حد از دست دادن مقام استادی، میدان بدهد، آن وقت می‌توان به درستی پذیرفت که هم‌اکنون در شوروی، فیلسوفان شجاعی یافت می‌شوند. به‌طور کلی، می‌توان گفت که سطح کارها و مباحثات، از سطح دوره استالینی، آشکارا برتر است، هرچند هنوز به سطح سال‌های ۱۹۲۰-۱۹۳۰ نرسیده است. هنوز ناچیز است، اما دیگر رقت‌آور نیست.

فیلسوفان شوروی، موضوعاتی را تحت عنوان «مقوله‌های ماتریالیسم دیالکتیکی» گردآوری و تنظیم کرده‌اند که همکاران غربی آنان در رساله‌های مابعدطبیعه بررسی می‌کنند. کسی که بیشتر به مضمون کلی این فلسفه توجه دارد تا به نتایج آن، بسیار زود درمی‌یابد که این فلسفه، حاصل جریانی سه‌گانه است: رهیافت علمی، دیالکتیک هگلی و واقع‌گرایی ارسطویی. هر چند این سه گرایش به ذوب‌شدن در هم‌نهاد برتری نائل نمی‌گردند، اما هر عنصر تا آن حد بر دیگری اثر می‌گذارد که بتوان به درستی گفت که فلسفه شوروی نه باید با پوزیتیویسم علمی، یکی انگاشته شود، نه با اندیشه دیالکتیکی اصیل و نه با فلسفه واقع‌گرا.

ماتریالیسم دیالکتیکی کنونی، در عمل دیگر هیچ سانسوری بر فعالیت علمی اعمال نمی‌کند. تمامی علوم، پایگاه استقلال تقریباً کاملی به دست آورده‌اند. تمایز میان فیزیک اتمی بورژوایی و فیزیک سوسیالیستی دیگر خاطره ناخوشایندی بیش نیست. علم «خصلت طبقاتی» خود را از دست داده است. به همین سبب دانشمندان، آزادی را بازیافته و در صدد حفظ آن هستند.

اما فلسفه مارکسیستی-لنینیستی چنان مقهور منزلت حقیقت علمی شده است که پیوسته، شانه به شانه علم باوری^۱ می‌ساید. ما گفته‌ایم که در عرصه معرفت‌شناختی، آیین رسمی در حفظ پیوند انداموار میان علم و فلسفه کوشیده بوده و از رهاکردن باریک‌اندیشی فلسفی به حل شدن در تحقیق علمی، آشکارا خودداری ورزیده است. اما فیلسوفان شوروی همان اصلی را که خودشان وضع کرده‌اند، رعایت نمی‌کنند، چرا که می‌بینیم تقریباً تمامی موضوعات مهم را با رجوع به استدلال‌های سراپا علمی حل می‌کنند: رد مفهوم آفرینش بدان سبب که فیزیک، قانون حفظ انرژی را آموزش می‌دهد و اعلام اینکه پیدایش انسان با جهش‌های دیالکتیکی ماده‌ای ببری از غایتمندی، تبیین می‌شود، شیوه برهان‌آوری است که اندیشه‌گر غربی، حتی اگر ماتریالیست هم باشد، دیگر جرأت استدلال بدان را ندارد. اما، فلسفه شوروی در نسبت در دوره‌ای از علم می‌خواهد که ماتریالیسم را ثابت کند که اندیشه علمی روزبه‌روز بیشتر آگاهی می‌یابد که هر چند شناخت واقعیت اعیان جهان را ژرفا می‌بخشد اما نمی‌تواند مسئله هستی را حتی ذره‌ای به پیش برد.

چرا فیلسوفان شوروی، این استدلال‌های علمی‌نما^۲ را تا این حد به‌وفور به کار می‌برند؟ بی‌گمان از آن رو که نفوذ انگلس بر تکامل اندیشه آنان، هنوز بسیار زنده است. اما علت اساسی را نباید در جای دیگر جستجو کرد. اگر مارکسیسم-لنینیسم تا این حد از علم باوری اشباع شده، بدان سبب است که فیلسوفان شوروی، اعتماد مطلق به علم دارند. در نظر آنان، منزلت حقیقت فلسفی فرودست‌تر از منزلت حقیقت علمی است. دست کشیدن از عقل باوری علمی، در حکم از بین بردن اعتبار ضروری احکام ماتریالیسم دیالکتیکی، و به‌ویژه، سه قانون دیالکتیک خواهد بود. اندیشه‌گران شوروی در واقع گمان دارند که تمامی احکام فلسفیشان از علم منتج شده و بر آن بنا گشته است. حکمی

1. Scientisme

2. Pseudo-scientifique

حیرت‌آور که بسیاری از دانشمندان، حتی شورویان، با طیب خاطر، جزم‌آلود می‌خواندند. مرلو-پونتی از دیدن اینکه مارکسیست‌های استالینی، به نام احکام فلسفیشان، به رد نتایج علوم جدید می‌پردازند، به خشم می‌آمد. هم‌اینک نیز دچار شگفت‌زدگی کمتری نمی‌شود اگر بشنود مارکسیست‌های پس از استالین، اعلام می‌دارند که تمامی این کشفیات علمی، تأییدگر دیامات هستند و به‌علاوه، دیامات، تکامل علم را هموار می‌سازد. پوزیتیویسم علمی بر پایه نفی فلسفه طبیعت سده نوزدهم تکامل یافته بود. آیین رسمی شوروی، این فلسفه نامشخص و در نتیجه، دریافت‌ناپذیر، در عین حال، نوعی علم‌باوری و فلسفه طبیعت جدید است.

هنگام نظر افکندن به راه‌حلی که فلسفه شوروی در باب مناسبات میان علم و فلسفه ارائه می‌دهد، مبهم بودنش نمایان می‌گردد و هنگام بررسی گرایش دوگانه دیالکتیک و واقع‌گرایی نیز که فلسفه بودن خود را مدیون آنهاست، همین ابهام، رخ می‌نماید. موضوع معروف «دیالکتیک طبیعت» به طور مشخص از آن رو مطرح می‌شود که مارکسیسم رسمی، در عین حال خواهان حفظ فلسفه واقع‌گرا و فلسفه دیالکتیکی است. اما منازعه‌ای که از زمان لوکاچ میان طرفداران و مخالفان دیالکتیک طبیعت تداوم یافته، بسی بیم‌آن می‌رود که ملال‌انگیز گردد، چراکه منازعه‌گران آشکارا به زبان واحدی سخن نمی‌گویند.

در وهله نخست، مخالفان غربی این نظریه باید بپذیرند که هگل، هدیه زهرآگینی به مارکسیست‌ها عرضه داشته است. این نه مارکس و نه انگلس، بلکه مشخصاً هگل است که نخستین بار از دیالکتیک طبیعت سخن گفته است. البته هگل در این بخش از اثرش، دیالکتیک طبیعت را بدون لوگوس در نظر نمی‌گیرد. و مخالفان مارکسیسم-لنینیسم گویا در نامعقول خواندن یک دیالکتیک بدون لوگوس، برحق باشند. در هر حال آنان نیک درمی‌یابند که راه‌حل پیشنهادی خشنودکننده نیست. پیش از این، کوژو خاطر نشان ساخته که گسترش دیالکتیک انساشناختی به طبیعت، موجه نبوده است. وی طرفدار دوگانه‌انگاری

هستی‌شناختی بوده است: از سویی، هستی‌شناسی مبتنی برهمسانی برای طبیعت، از سوی دیگر، هستی‌شناسی دیالکتیکی برای کردار بشر. در مناقشهٔ جدیدی بر سر دیالکتیک، آقایان ژ. پ سارتر و ژ. هیپولیت هم می‌اندیشند که هگل در علم منطقی از هر جای دیگری ایدئالیست‌تر بوده است، دقیقاً بدان سبب که طبیعت را از دل مقوله‌های دیالکتیکی برمی‌کشد.

فیلسوفان شوروی گمان ندارند که باید یکی از این دو برداشت را بپذیرفت. آنان می‌اندیشند، که موضع کوژو، دوگانه‌نگاری معرفت‌شناختی را در پی دارد که به اصل وحدت دانش آسیب می‌رساند. و روی آوردن خودانگیزه‌شان به سوی جهان، آنان را به بررسی موضوعات مهم هستی‌شناسی سنتی می‌کشاند. اما برای حل این مسائل دشوار (ماهیت دانش، تقدم ماده و روح، ماهیت علیت و جز آن...) به درهم‌آمیزی نسبتاً آشفته‌وار فهم واقع‌گرا و عقل دیالکتیکی می‌پردازند.

بررسی‌های اخیر پیرامون مقوله‌های ماتریالیسم دیالکتیکی، رخسار بازگشتی عقلانی به هگل را عرضه می‌دارند. آیین رسمی شوروی حتی در داوری‌های رسمی استالین در باب معنای آیین هگل، تجدید نظر کرده است. موضوعات شناخت و هستی، با واژگان هگلی مطرح شده‌اند. اما نباید فریب ظواهر را خورد. در واقع، نگرش بنیادی فلسفه شوروی، واقع‌گرایی است. رساله‌های جدید منطق، به تقریب منحصراً گرایش ارسطویی دارند. سنجش شناخت یکسره بر نظریهٔ کلیات، با تعبیری در راستای واقع‌گرایی معتدل، پی افکنده شده است: به یک اندازه از حس‌باوری و ایدئالیسم فاصله دارد. و سرانجام، فلسفه شوروی، تقدم هستی را بر شناخت، مطرح می‌کند، اعتبار هستی‌شناختی اصل علیت را می‌پذیرد و گیتی را نتیجهٔ سلسله‌مراتبی از ذات‌ها می‌داند که بر طبق نظامی تکامل می‌یابند. این همه، حال و هوایی به‌راستی واقع‌گرا دارد و در عین حال، گاه، رنگ و بویی شبه‌ارسطویی به خود می‌گیرد. اما نگرش واقع‌گرا، طرح مسائل پیچیدهٔ وحدت مطلق طبیعت، بنیاد جهان، جهت و

معنای تحول و نیز ماهیت و جایگاه ذهن را الزام‌آور می‌سازد. در یک کلام، اندیشه‌گری که مسیر باریک‌اندیشی واقع‌گرا را دنبال می‌کند، به‌ضرورت به این پرسش می‌رسد که آیا بنیاد داده فیزیکی که به بررسیش می‌پردازد، در ماده جای دارد یا در لوگوس؟

آیین رسمی شوروی می‌آموزاند که ماده، گوهر آغازین است و واقع‌گرایی راستین ضرورتاً ماتریالیسم است. این تازگی ندارد. دموکریتوس، اپیکور و نیز نویسندگان *دایرةالمعارف* طرفدار این موضع بودند. اما در حالی که ماتریالیست‌های کهن (یا به تعبیر واژگان رایج شوروی، ماتریالیست‌های عامیانه) به پشتگرمی افزاروارگی (مکانیسم) به نتیجه‌گیری‌های ماتریالیستی می‌رسیدند، فلسفه شوروی به روشی دیگر روی می‌آورد. و فیلسوف غربی به‌راستی حیرت‌زده می‌شود وقتی مشاهده می‌کند که آیین رسمی شوروی، دقیقاً از هگل - و از مقوله دیالکتیک - خواستار است که ابزار بنیادگذاری ماتریالیسم را برایش فراهم سازد. چه، در واقع، اگر اندیشه‌گران شوروی چنین به‌وفور از تضاد دیالکتیکی، نفی نفی، مفهوم مشخص و غیره... سخن می‌رانند، بدان سبب است که معتقدند این مقوله‌ها، ارائه تبیین ماتریالیستی از جهان را برای آنان امکان‌پذیر می‌سازند. اگر هم بیم ایرادی در باب خاستگاه حرکت در میان باشد، آیین رسمی شوروی پاسخ می‌دهد که نیازی به محرک نخستین نیست، چراکه تضادهای دیالکتیکی موجود در دل ذات هستی، برای تبیین حرکت بسنده‌اند. اگر انگاره آفرینش انواع و یا آدمی مطرح گردد، پاسخ همیشه، همان است: خاستگاه زندگی و نفسانیات بشر به جهش‌های دیالکتیکی وابسته است. و سرانجام، نفی دیالکتیکی، از میدان به درکردن غایت‌مندی جهان را امکان‌پذیر می‌سازد. ما در سرتاسر این اثر گفته‌ایم که آیین رسمی شوروی بدان سبب به عقل دیالکتیکی روی می‌آورد تا مانع آن شود که واقع‌گرایی بسیار اصیلش، به طرح موضوع استعلا و ادارش کند. سارتر این نکته را به‌خوبی تمام دریافته است: «بسیاری از مارکسیست‌ها، دیالکتیک طبیعت را مشخصاً از آن رو می‌پذیرند که

خواستار حذف یزدانشناسی‌اند»^۱. بنابراین هستی‌شناسی دیالکتیکی، همانند یزدانشناسی جدیدی نمایان می‌گردد.

اما این پیوند دیالکتیک و هستی‌شناسی، پیامدهای ناگواری هم برای دیالکتیک دارد و هم برای هستی‌شناسی. آیین رسمی شوروی، با نهادن دیالکتیک در هستی، آن را «طبیعی می‌سازد». و در نهایت، مقولهٔ دیالکتیک سرانجام ویژگی خود را یکسره از دست می‌دهد. دیالکتیک، از حرکت اندیشه‌ها که همانا گرایش جامعیت (کلیت) به تحقق خویش است، به فرایند سادهٔ برون‌بودگی مکانی، فروکاسته شده است. نفی دیالکتیکی اصیل در حرکت و تغییر جهت‌دار، حل می‌شود. بسا کاربرد نساووی زبان است که مارکسیسم-لنینیسم از تضاد دیالکتیکی سخن می‌گوید، چرا که تقابلهای طبیعت بی‌جان در واقع جز تخصص‌های نیروهای فیزیکی-شیمیایی نیستند. این بازگونگی دیالکتیکی دیالکتیک سرانجام با در نظر گرفتن دیالکتیک، بدون کوچکترین رجوعی به لوگوس، منتهی می‌گردد. بی‌گمان، در مرحلهٔ معینی از پیشرفت تحول‌آمیز، روح از ماده برون می‌تراود. اما این تراوش، دیررس است و روح و لوگوس دیرزمانی تا ابد باقی می‌مانند. ماده‌ای که از روح به طور قطع صرف‌نظر کرده بوده است، روح را در چارچوب جبر محدود فرایند خویش، نگاه می‌دارد. بنابراین بی‌دلیل نیست که اندیشه‌گر غربی می‌گوید فلسفهٔ شوروی خاستگاه عقل دیالکتیکی را نمی‌شناسد. و سپس از خود می‌پرسد آیا دیالکتیکی تا این حد درمانده و طبیعت‌باور هنوز یارای تبیین عقلانیت ذاتی جهان را دارد؟

اما از سوی دیگر، فیلسوفان شوروی با این همه می‌اندیشند که دستگاهی به اندازهٔ کافی دیالکتیکی بنا کرده‌اند تا به اندیشمند واقع‌گرایان که آنان را در باب امریرین به پرسش می‌کشند، پاسخ دهند. فیلسوف واقع‌گرا، هر چند

۱. *Mérisisme et existentialisme*. Paris, 1962, p. 25

آمادگی پذیرش و قبولِ درستی آغازگاه فلسفه شوروی را دارد، اما در نمی‌یابد. چگونگی استناد به یک دیالکتیکِ چنین اندک دیالکتیکی می‌تواند گریز از موضوع استعلا را امکان‌پذیر سازد. در این جا هم، ابهام فلسفه شوروی را بازمی‌یابیم. ابهامی که گفتگو را بسی دشوارتر می‌سازد. به هگلی که بر مبنای وحدت دیالکتیکی لوگوس و طبیعت، استدلال می‌کند، فلسفه شوروی پاسخ می‌دهد که داده آغازین، نه لوگوس، بلکه طبیعت است: فلسفه شوروی بدین طریق، خود را همانند آموزه‌ای واقع‌گرا عرضه می‌دارد. اما وقتی فیلسوف واقع‌گرا می‌خواهد این فلسفه را به طرح موضوع بنیاد طبیعت، یعنی در نهایت، لوگوس آغازین، بکشاند، فلسفه شوروی نظریه دیالکتیکِ طبیعی شده خود را در مقابل وی قرار می‌دهد. همین ناروشنی دائمی است که استقرار یافتن در ماتریالیسم و دست‌کشیدن از لوگوس را برای فلسفه شوروی امکان‌پذیر می‌سازد. بنابراین آیین رسمی شوروی، فداکردن سامانمندی اندیشه‌اش را به دست برداشتن از خدانا باوری ترجیح می‌دهد. سرانجام، این فلسفه نه واقع‌گرا و نه دیالکتیکی، همانند آموزه انقلابی پس‌اشیاع‌شده از علم‌باوری رخ می‌نماید. و از آنجا که خود فلسفه‌ای تجربه‌باور نمی‌داند، می‌توان به درستی پرسید آیا از طرح آغازین خود دست برداشته است؟ جای آن دارد که همراه با اکثریت اندیشه‌گران غربی، از جای دادن دیالکتیک در طبیعت، دست بکشد! آنگاه تمایل واقع‌گرای آن، راه پرداختن آشکار به موضوعات بزرگ هستی‌شناسی را برایش هموار می‌سازد و عرصه علوم مربوطه به انسان، دوباره به بخش ممتاز عقل دیالکتیکی تبدیل می‌گردد.

سارکسیست-لنینیست‌ها بسی‌گمان ایراد می‌گیرند که این راه‌حل پیشنهادی، ماتریالیسم تاریخی را از ماتریالیسم دیالکتیکی به‌ناروا جدا می‌کند و بدین سان به دوگانه‌انگاری منجر می‌گردد. آنان باید ماهیت حقیقی پیوندی را که میان دو عرصه برقرار کرده‌اند، دریابند. آنان گمان می‌دارند که پل برقرار شده میان طبیعت و کردار بشر، همان دیالکتیک است. در واقع، این دیالکتیک، به گونه‌ای

که آنان عرضه می‌دارند، خود چیزی نیست مگر خاصیتی از ماده-ذات. پیوندی که دیالکتیک باید استوار بدارد، به ظاهری فریبنده فروکاسته می‌شود. وحدت آموزه مارکسیست-لنینیستی از ماتریالیسمش ناشی می‌شود و هیچ وابستگی به دیالکتیک ندارد. فلسفه شوروی با دست کشیدن از دیالکتیکی کردن طبیعت، به تمایل واقع‌گرای خود امکان می‌دهد تا توانایی‌های بالقوه‌اش را گسترش دهد. و از آنجا که می‌خواهد ماتریالیست باشد، می‌تواند در عین حال بکوشد تا نشان دهد که خدا و امر الهی در مابعدالطبیعه جایی ندارند. بدین ترتیب در یک اندیشه فلسفی معاصر بسیار اصیل، متحدی طبیعی نیز خواهد یافت. فیلسوفان روح‌پرست آنگاه می‌توانند برای برقراری گفتگویی حقیقی با آن بکوشند، چه، گزینش فلسفه شوروی، سرانجام آن خواهد بود که اندیشه‌ای سامانمند باشد.

کتابشناسی

A. REVUES

A Special Supplement to the Bulletin of the Committee on Science and Freedom. Manchester.

Encyclopédie française, t. 19: 'Philosophie et religion'. Paris. 1957.

Izvestija akademij nauk SSSR. Serija istorii i filosofii. Moskva.

Naucnye doklady vysšej školy (Filosofskie nauki). Moskva (FN).

Nauka i zizn'. Moskva.

Recherches de philosophie. Paris.

Recherches internationales à la lumière marxisme. Paris.

Science and Society. A Marxian Quarterly. New York.

Sowjetwissenschaft. Naturwissenschaftliche Beiträge . Berlin.

Sowjetwissenschaft. Gesellschaftswissenschaftliche Beiträge. Berlin.

Universitas. Zeitschrift für Wissenschaft. Kunst and Literatur. Stuttgart.

Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta. (Serija ekonomiki, filosofii i prava). Leningrad (Vestnik LGU).

Voprosy filosofii. Moskva (VF).

Zurnal' eksperimental'noj i teoreticeskoj fiziki. Moskva.

B. AUTEURS: LIVRES ET ARTICLES

ANDREEV, I. D.:

- (1) *Osnovy teorii i poznaniia*. Moskva, 1959.
- (2) *Osnovnye zakony i kategorij materialisticeskoj dialektiki*, Moskva 1959.
- (3) 'Perekhod kolicestvennykh izmenij v kacestvennye-vaznejsij element dialektiki'. *Voprosy dialekticeskogo materializme. Elementy dialektiki* (Red. P. V. Tavanec). Moskva. 1960. str. 85-117.

ANTON, J. P.: *Aristotle's Theory of Contrariety*. London. 1957.

ARISTOTE:

- (1) *Organon I. Catégories*. Nouvelle traduction et notes par J. Tricot. Paris. 1936.
- (2) *Physique*. Texte établi et traduit par H. Carteron, 2 vol. Paris. 1926-1931.
- (3) *Aristotle's metaphysics*. A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross, 2 vol. Oxford. 1924.

ARKHIPCEV, F. T.:

- (1) *V. I. Lenin o naucnom ponjatii materii*. Moskva, 1957.
- (2) 'Ponjatie materii i osnovnoj vopros filosofii'. *VF* 1959, 12, 143-152.

ASMUS, V. F.:

- (1) *Logika*. Moskva. 1947.
- (2) *Die Philosophie Kants*. Berlin. 1956.

AXELOS, K.: *Marx penseur de la technique*. Paris. 1961.

AYER, A. J.: *Langage, vérité et logique*. Paris. 1956.

BAKRADZE, K. S.:

- (1) 'Protiv nenaucnoj nedobrozdateľnoj kritiki. *VF* 1956, 2, 218-224.
- (2) *Sistema i metod filosofij Gegeľja*. Tbilisi. 1958.
- BLAUBERG, I. V.: 'O kategoriakh celogo i casti v marksistskoj filosofii'.
VF 1957, 4, 40-50.
- BLJUMBERG, V. Ja., SUSLOV, I. A.: 'Pricina i sledstvie'. *Kategorii materialisticeskoj dialektiki* (Pod red. M. M. ROZENTAL' i G. M. ŠTRAKS). Moskva. 1957. str. 93-136.
- BLUMBERG, A.: Science and dialectics. *Science and Society*. 1958, 4, 306-329.
- BOCHENSKI, I. M.: *Der sowjet-russische dialektische Materialismus*. 2. Auf München. 1956.
- DE BROJL, L.: 'Ostanetsja li kvantovaja mekhanika indeterministskoj?'
VF 1954, 4, 105-118.
- BUTENKO, A. P.: 'Dialekticeskij materializm i filosofskij revizionizm'.
Protiv sovremennogo revizionizma v filosofii i sociologii (Red. M. S. Bakhitov). Moskva. 1960. str. 12-182.
- CALVEZ, J. Y.: *La pensée de Karl Marx*. Paris. 1956.
- CARNAP, R.: *Logische Syntax der Sprache*. Wien, 1934.
- CHAMBRE, H.: *De Karl Marx à Mao Tsé-Tung*. Paris. 1959.
- CESNOKOV, E. N.: 'Dialekticeskij materializm i sovremennoe estestvoznanie'. *Dialekticeskij materializm. Ucebnoe posobie* (Red. A. D. MAKAROV i drugie). Moskva. 1960. str. 366-413.
- DEBORIN, A. M.:
(1) *Filosofija i marksizm*. Moskva-Leningrad. 1926.
(2) *Vvedenije v filosofiju dialekticeskogo materializma*.

Moskva-Leningrad. 1930.

(3) 'Gegel i dialekticeskij materializm'. *Vstupitel'naja stat'ja k I tomu "Erciklopedija"*. Moskva. 1932.

(4) *Filosofija i politika*. Moskva, 1961.

DESCARTES, R.: *Principia philosophiae*. Lettre de Descartes au traducteur.

DMITRIEV, V. V.: 'Vozvrat jakoby k staromu-suščestvennaja certa zakona otricanija otricanija'. *VF* 1958, 7, 100-102.

DUDEL', S. P.: *Zakony materialisticeskoj dialektiki*. Moskva. 1958.

EFIROV, S. A.: *Teorija dialektiki Ferdinanda Gonceta i metodologiceskikh osnov sovremennogo revizionizma*. Moskva. 1960.

EL'MEEV, V. JA., KAZAKOV, A. P.: 'Zakon otricanija otricanija i preemstvennost' v razvitii'. *Vestnik LGU* 1956, 23, 77-84.

ENGELS, F.:

(1) *Anti-Dühring* (M. E. Dühring bouleverse la science). Paris. 1950.

(2) *Dialectique de la nature*. Paris. 1952.

ETCHEVERRY, A. 'Le matérialisme peut-il être dialectique?'. *Sapientia Aquinatis. Communicationes IV congressus thomistici internationalis*. 1955. pp. 255-263.

FALK, A.: *Die Weltanschauung des Bolschevismus*. Würzburg. 1956.

FATALIJEV, Ch. M. (Fataliev. Kh. M.): 'Das Problem der Kausalität und die moderne Physik'. *Naturwissenschaft und Philosophie*.

FEDOROV, G. A.: 'Materialisticeskaja dialektika o kategorii celi'. *VF* 1956. 1. 63-78.

FETSCHER, I.: *Stalin. Über dialektischen und historischen Materialismus*.

Voillständiger Text und kritischer Kommentar von Ihring Fetscher.
Frankfurt-am-Main-Berlin-Bonn. 1956.

Fok, V. A.:

(1) 'Kritik der Anschauungen Bohrs über die Quantenmechanik'.
Sowjetwissenschaft, Naturwissenschaftliche Abteilung 5, 1952, 1,
123-132.

(2) 'Ob interpretacii kvantovoj mekhaniki' *Uspekhi fiziceskikh nauk*
12, 1957, 4.

Gak, G.: 'Les catégories de la dialectique matérialiste'. *Recherches
soviétiques* 1956, 1, 35-37.

GARAUDY, R.: *Humanisme marxiste*. Paris. 1957.

GAZENKO, V. I.: *Lekcij po istoriceskomu materializmu*. Moskva. 1956.

GEORGIEV, F, I.: *Kategorii materialisticeskoj dialektiki*. Moskva. 1960.

GEVORKJAN, G. A.: *O roli abstrakcii v poznanii*. Erevan. 1957.

GORSKI (Gorskij), D. P.: 'Die Prozesse der Idealisierung und der
Abstraktion'. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 1960, 4, 394-407.

GORSKIJ, D. P.: 'O kategorijakh materialisticeskoj dialektiki'. *VF* 1955,
3, 17-31.

GOUREV, G.: *Darwinisme et religion*. Moscou. 1960.

GROPP, R. O.: 'K voprosu o marksistskoj dialekticeskoj logike kak
sistema kategorii'. *VF* 1959, 1, 149-157.

GULYGA, A. V.: 'Voznikovenie pozitivizma'. *VF* 1955, 6, 57-69.

HEGEL, G. W. F.:

(1) *Geschichte der Philosophie*. Jubiläumausgabe (H. Glockner), t. 17
et 18.

(2) *La phénoménologie de l'esprit*, traduction J. Hyppolite. Paris. 1939.

(3) *Wissenschaft der Logik* (éd. G. Lasson). Leipzig. 1951.

HEIDEGGER, M.: *Lettre sur l'humanisme*. Paris. 1957.

HEISENBERG, W.: 'Atomforschung und Kausalgesetz'. *Universitas* 1954, 3, 225-236.

HOOKE, S.: 'Dialectical Materialism and Scientific Method'. *A Special Supplement to the Bulletin of the Committee on Science and Freedom* 2, april 1955.

HYPOLITE, J.:

(1) *Logique et existence*. Paris. 1953.

(2) *Études sur Marx et Hegel*. Paris. 1955.

IL'ENKOV, E. V.:

(1) 'O dialektike abstraktnogo i konkretnogo v naucno-teoreticeskom poznanii'. *VF* 1955, 1, 42-56.

(2) 'K voprosu o protivorecii v myšlenii'. *VF* 1957, 4, 63-72.

(3) 'Logiceskoe i istoriceskoe'. *Voprosy dialekticeskogo materializma* (Red. P. V. TAVANEC). Moskva, 1960. str. 310-343.

JUDIN, P. F.: *Gegel' i dialekticeskij materializm*. Moskva.

KAGANOV, V. M.: 'K voprosu o znaceni dialekticeskogo materializma dija razvitija estestvoznanija'. *Nekotorye filosofskie voprosy estestvoznanija* (Red. V. M. KAGANOV i drugie). Moskva. 1957. str. 310-343.

KALOŠIN, F. I.: 'Zakon edinstva i bor'by protivopoložnostej'. *Dialekticeskij materializm. Ucebnoe posobie*. (Red. A. D. MAKAROV i drugie). Moskva. 1960. str. 160-182.

(1) 'La dialectique matérialiste, science philosophique'. *Recherches soviétiques* 1956, 1, 7-34.

(2) V. I. Lenin o edinstve dialektičeskogo i istoričeskogo materializma'. *VF* 1959, 5, 33-47.

KARABANOV, N. V.: 'O edinstve i tozdestve protivopoložnostej'. *Voprosy dialektičeskogo materializma. Elementy dialektiki* (Red. P. V. TAVANEČ). Moskva. 1960. str. 30-65.

KARABANOV, N. V., RUZAVIN, G. I.: 'Dialektičeskoe otricanie'. *Voprosy dialektičeskogo materializma. Elementy dialektiki*. (Red. P. V. TAVANEČ). Moskva 1960. str. 66-84.

KEBURIJA, D. M.: 'K voprosu o konkretnosti ponjatija'. *VF* 1957, 2, 28-38.

KEDROV, B. M.:

(1) *O količestvennykh i kačestvennykh izmenenijakh v prirode*. Moskva. 1946.

(2) 'Leninskij vzgljad na elektron i sovremennaja fizika'. *Bol'shevik* 1948, 2, 44-61.

(3) 'O različnykh putjakh perekhoda ot starogo kačestva k novomu'. *Voprosy dialektičeskogo i istoričeskogo materializma v trude I. V. Stalina "Marksizm i voprosy jazykoznanija"*. Moskva. 1951-1952. T. 2, str. 70-146.

(3) 'Postepennost' kak odna iz form perekhoda ot starogo kačestva k novomu kačestvu'. *VF* 1954, 2, 50-70.

(5) 'Zakon otricanija otricanija'. *Kommunist* 1956, 13, 69-83.

(6) 'La classification des sciences'. *Recherches soviétiques* 1956, 1,

83-111.

(7) 'V. I. Lenin o vzajmosvjazi filosofii i estestvoznanija'. *Kommunist* 1958, 15, 31-46.

(8) 'O povtorjaemosti osobogo roda v processe razvitija'. *FN* 1959, 1, 49-61 et 3, 58-69.

(9) 'O sootnošenii form dvizenija materii v prirode'. *VF* 1959, 4, 44-56.

KEDROW (Kedrov), B. M.: *Gibt es eine Höherentwiclung?* Leipzig-Jena. 1959 (Texte original: *Otricanie otricanija*. Moskva. 1957).

KHARIN, Ju. A.: 'Vozvrat jakoby k staromy kak moment zakona otricanija otricanija'. *Vestnik LGU* 1956, 23, 85-94.

KHASKHACIKH, F. I.: *Materija i soznanie*. Moskva. 1951.

KHIJABIC, I.: 'K voprosu ob ocenke filosofskogo nasledstva Gegelja'. *Kommunist* 1956, 7, 101-114.

KLAUS, G.: *Jesuiten, Gott, Materie (Des Jesuitenpaters Wetter Revolte wider Vernunft und Wissenschaft)*. Berlin, 1958.

KNJAZEV, N. A.: 'Pricinnost' – casts vseobščej svjazi javelenij'. *FN* 1961, 3, 98-105.

KOJÈVE, A.: *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris. 1947.

KOPNIN, P. V.: 'Abstraktnoe i konkretnoe'. *Kategorii materialisticeskoj dialektiki* (Red. M. M. ROZENTAL' i G. M. ŠTRAKS). Moskva 1957. str. 324-351.

KURSANOV, G. A.: *Gnoseologija sovremennogo pragmatizma*. Moskva. 1958.

KUZNECOV, I. V.: 'Protiv putanicy v voprose o ponjatii materii.

Izvestija AN SSSR 9, 1952, 251-272.

LAPŠIN, O. V.: 'O dialektike kolicestva i kacestva'. *FN* 1961, 4, 152-156.

LEBEDEV, S. P.:

(1) 'Zakon otricanija otricanija'. *Ucenyje zapiski filosofskogo fakul'teta* 190, 1958, str. 27-44.

(2) 'K voprosy o sodержanii zakona otricanija otricanija'. *VF* 1958, 7, 96-99.

LEFEBVRE, H.:

(1) *Logique formelle et logique dialectique*. Paris. 1947.

(2) *Le matérialisme dialectique*. Paris. 1957.

(3) *Problèmes actuels du marxisme*. Paris. 1958.

(4) *Le marxisme*. Paris. 1958.

(5) *La somme et la reste*. 2 vol. Paris. 1958.

LEISEGANG, H.: *Denkformen*. Berlin. 1951.

LENIN, V. I.: 'Cto takoe "druz'ja naroda" i kak oni vojuot protiv social-demokratov?' *Socinenija*, iz. 4, t. 1. Moskva. 1954.

LENINE, V. I.:

(1) *Matérialisme et empiriocriticisme*. Paris. 1948.

(2) *Un pas en avant, deux en arrière*. Paris. 1953.

(3) 'Karl Marx' dans *Marx, Engels, Marxisme*. Moscou. 1954.

(4) *Cahiers philosophiques*. Paris. 1955.

LEONOV, M. A.: *Ocerk dialekticeskogo materializma*. Moskva. 1948.

LOBKOWICZ, N.: *Das Widerspruchsprinzip in der neueren*

sowjetischen Philosophie. Dordrecht. 1959.

LIKACS, G.: *Histoire et conscience de calsse*. Paris. 1906.

MACH, E.: *La connaissance et l'erreur*. Paris. 1906.

MAKSIMOV, A. A.: 'Bor'ba za materializm v sovremennoj fizike'.
VF 1953, 1, 175-194.

MANSION, A.: *Introduction à la physique aristotélicienne*. 2 éd.
Louvain-Paris. 1945.

MAO TSE-TUNG: 'A propos de la contradiction'. *Oeuvres choisies*. Paris. 1955. t.1, pp. 365-408.

MARC, A.: 'Aspects de la dialectique'. *Recherches de philosophie*
1956, 2, 9-99.

MARCK, S.: *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*.
Tübingen. 1929.

MARCUSE, H.: *Soviet Marxism (A Critical Analysis)*. New York.
1958.

MARITAIN, J.: *La philosophie de la nature*. Paris. 1935.

MARKOV, M. A.: 'O prirode fiziceskogo ananija'. *VF* 1947, 2,
140-176.

MARR, N. JA.: *Izbrannye raboty*. Moskva.

MARX, K.:

(1) *Aus dem literarischen Nachlaß von K. Marx und F. Engels und F. Lassalle* (Herausgegeben von Franz Mehring). Berlin, 1923.

(2) *Misère de la philosophie*. Paris. 1947.

(3) *Le Capital*. Paris. 1950.

(4) *Contribution à la critique de l'économie politique*. Paris. 1957.

- (5) *Manuscrits de 1844. Economie, politique et philosophie*. Paris. 1962.
- MARX, K., ENGELS, F.: *Briefwechsel*. MEGA III.
- MELJUKHIN, S.: *O dialektike razvitija neorganiceskogo prirody*. Moskva. 1960.
- MERLEAU-PONTY, M.: *Les aventures de la dialectique*. Paris. 1955.
- MEURERS, J.: *Wissenschaft im Kollektiv*. München. 1959.
- MITIN, M. B., RAZUMOVSKIJ, I.: *Dialekticeskij i istroriceskij materializm*. Moskva. 1933.
- MJAKIŠEV, G. Ja.: 'Sootnošenie mezdu dinamiceskimi i statisticeskimi zakonomernostjami i kvantovaja mekhanika'. *VF* 1958, 6, 108-119.
- MONIN, A. S.: 'O dvukh formakh vyrazenija pricinnosti'. *VF* 1959, 4, 127-133.
- MONNEROT, J.: "*Sociologie du communisme*". Paris. 1949.
- MOOG, W.: *Logik, Philosophie, Psychologismus*. Halle. 1920.
- MOROZ, K. V.:
- (1) *Zakon otricanija otricanija*. Minsk. 1960.
 - (2) 'Zakon perekhoda kolicestvennykh izmenenij v kacestvennye'. *Dialekticeskij materializm. Ucebnoe posobie* (Red. A. D. MAKAROV i drugie). Moskva. 1960. str. 183-215.
 - (3) 'Zakon otricanija otricanija'. *Dialekticeskij materializm. Ucebnoe posobie* (Red. A. D. MAKAROV i drugie). Moskva, 1960. str. 216-244.
- MŠVENIERADZE, V. V.: 'Filosofija neopozitivizma'. *VF* 1957, 2, 39-50.
- von NEUMANN, J.: *Les fondements mathématiques de la mécanique*

quantique. Paris. 1947.

NIKOLAEV, I. V.: 'Osnovnye etapy razvitiija kategorii "materija"'. *VF* 1958, 2, 64-75.

OISERMANN (Ojzerman), T. I.: 'W. I. Lenin über die Dialektik Hegels'. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 1958, 2, 273-286.

OJZERMAN, T. I.: 'Osnovoj filosofskij vopros i kritika sovremennogo idealizma'. *VF* 1960, 8, 137-148.

OMEL'JANOVSKIJ, M. E.:

(1) *V. I. Lenin i fizika XX veka*. Moskva. 1947.

(2) 'Falsifikatory nauki'. *VF* 1948, 3, 143-162.

(3) *Filosofskie voprosy kvantovoj mehaniki*. Moskva. 1956.

(4) 'Dialekticeskoe protivorecie v sovremennoj mikrofizike'. *VF* 1958, 10, 66-74.

OVSJANNIKOV, M. F.: *Filosofija Gegelja*. Moskva. 1959.

PANJUŠEV, I. M.: 'K voprosu o sootnošenii i dialekticeskogo i istoriceskogo materializma'. *VF* 1958, 9, 187-190.

PAVELKIN, P.:

(1) *Est' li bog?* Moskva. 1959.

(2) *Cto takoe religija?* Moskva. 1960.

PAZITNOV, L. N.: *U istokov revoljucionnogo perevorota v filosofii*. Moskva, 1960.

PLATONOV, G. V.:

(1) 'Znachenie dialekticeskogo materializma dlja bor'by s idealizmom i metafizikom v estestvoznanii'. *Dialekticeskij materializm i sovremennoe estestvoznanie*. Moskva. 1957.

- (2) *Darvin, darvinizm i filosofija*. Moskva. 1959.
- PLETNEV, D. V.: 'Ob'ektivnost' logičeskogo protivorečija'. *FN* 1959, 4, 82-92.
- POPOV, S. I.: 'Protiv neotomistskoj fal'sifikacii dialektičeskogo materializma'. *FN* 1959, 3, 127-137.
- POZNER, V. M.: 'Lenin o filozofskom i fizičeskom ponjatii materii'. *Nauka i žizn'*, 1949, 1.
- RAKHIMZANOV, T.: 'O probleme mnogokacestvennosti javlenij'. *Dialektičeskij materializm* (Sbornik statej. Red. V. P. Rozin). *Učenyje zapiski LGU* 248. Leningrad. 1958.
- ROSS, W. D.: *Aristote*. Paris. 1930.
- ROSENTHAL, M. M.: *Les problèmes de la dialectique dans Le Capital de marx*. Paris-Moscou. 1959.
- ROZENTAF, M. M.:
- (1) *Marksistskij dialektičeskij metod*. Moskva. 1952.
 - (2) 'O kategorijakh materialisticeskoj dialektiki'. *Kategorii materialisticeskoj dialektiki* (Red. M. M. Rozentaf' i G. M. Štraks). Moskva. 1957.
 - (3) *Principy dialekticeskoj logiki*. Moskva. 1960.
- ROZIN, V. P.: *Marksistsko-leninskaja dialektika kak filozofskaja nauka*. Leningrad. 1957.
- RUTKEVIC, M. N.: *Praktika-osnova poznanija i kriterij istiny*. Moskva. 1952.
- RUYER, R.: *Néofinalisme*. paris. 1952.
- RUZAVIN, G. J.: 'Konečnoe i beskonečnoe'. *Voprosy dialektičeskogo*

materializma.

SACKOV, Ju.: *O materialistickom istolkovanii kvatovoj mekhaniki.* Moskva. 1959.

SARTRE, J. P.: *Critique de la raison dialectique* (Précédé de *Question de méthode*). t. 1: 'Théorie des ensembles pratiques'. Paris. 1960.

SAVINOV, A. V.: *Logičeskie zakony myšlenija* (O strukture i zakonomernostjakh logičeskogo processa). Leningrad. 1958.

SEGIDA, N. I.: *Osnovnye kategorii materialisticeskoj dialektiki.* Voronez. 1958.

SIMONJAN, E. O.: *O rabote V. I. Lenina "Materializm i empiriokriticizm".* Moskva. 1959.

SITKOVSKIJ, E. P.: 'Lenin o sovpadenii v dialekticeskom materializme dialektiki, logiki teorii poznanija'. *VF* 1956, 2, 77-90.

SLABNOV, L. V.: 'Kategorii materialisticeskoj dialektiki'. *Dialektičeskij materializm.*

SPINOZA, B.: *Étique. Opera quotquot reperta sunt.* (éd. par. J. van Vloten et J. P. N. Land), Bième éd. La Haye. 1914. t. 1.

ŠTALINE, J.: *Derniers écrits 1950-1953*, Paris. 1953.

SUVOROV, L. N.: *Voprosy dialektiki v "filosofskikh tetradjakh" V. I. Lenina.* Moskva. 1960.

SVEČNIKOV, G. A.: 'Pricina i sledsvie'. *Voprosy dialektičeskogo materializma. Elementy dialektiki* (Red. P. V. TAVANEC). Moskva. 1960. str. 138-170.

ŠTEJNMAN, R. JA.: 'O reakcionnoj roli idealizma v fizike'. *VF* 1948, 3, 163-173.

