

مقدمه مترجم

کیت آنسل پیرسون استاد فلسفه و مدیر تحقیقات آکادمیک در دانشگاه وارویک انگلستان است؛ از او کتب، مقالات، رساله‌ها و تعلیقات زیادی در زمینه فلسفه‌های برگسن، نیچه و دلوز به چاپ رسیده است که عناوین آنها در سایت شخصی مؤلف موجود است. اثر حاضر از جمله کارهایی است که با ویراستاری وی و جان مولرکی استاد دانشگاه کینگستون لندن توسط انتشارات کاتینوم در سال 2002 به چاپ رسیده است. از مولرکی نیز علاوه بر این اثر تألیفات مهمی در زمینه فلسفه برگسن و فلسفه‌های اروپایی و همچنین در زمینه رابطه فلسفه و سینما منتشر شده است. هر دو استاد در زمره صاحب‌نظران معاصر فلسفه برگسن در انگلستان و اسکاتلند مشهور هستند.

هانری برگسن (1859-1941) فیلسوف فرانسوی قرن بیستم از متفکران تراز اول است که تأثیر فراوانی بر جریانهای فلسفی پسامدرن داشته است؛ با آنکه آثار درجه اول وی به فارسی ترجمه شده است، همچنان برگسن و فلسفه‌اش در این دیار ناشناخته است. این در حالی است که به جرئت می‌توان اعلام کرد که فلسفه برگسن برای فرهنگ اصیل و معنوی ما ایرانیان مسلمان ثمرات زیادی دارد و ما را در تقویت و ترویج فرهنگ خویش یاری خواهد کرد. مراجعه به آثار بسیاری از منتقدان مسلمان فرهنگ و تمدن جدید غرب، یعنی کسانی چون سید حسین نصر، فریتهوف شوان، مارتین لینگز، رنه گنون و حتی اقبال لاهوری و تأثیرپذیری آنها از برگسن ادعای مرا ثابت می‌کند. برگسن در زمانه‌ای می‌زیست که فرانسه از آلمان نازی شکست خورده بود و از لحاظ روحی در افسردگی به سر می‌برد، اندیشه‌های کانت نسبتی تمام‌عیار را ترویج می‌کرد، ماده‌گرایان ارزشهای اخلاقی را در ردیف مصنوعات شیمیایی می‌دانستند و روح را ترشحات ماده مغزی می‌شمردند،

اثبات‌گرایی بر همه جا حکم فرما بود، در تعارض علم و اخلاق جانب علم گرفته می‌شد، فلسفه‌های انگلیسی جان استوارت میل و هربرت اسپنسر به شدت اذهان را وسوسه می‌کرد، اصل حتمیت‌گرایی مطلق انسان را همچون ذره‌ای معلق در حرکت جبری جهان قرار داده و اختیار بشر بی‌معنا شده بود، به واسطه انتقادهای کانت از متافیزیک، بسیاری آن را ناممکن می‌شمردند. هانری برگسن به شدت در مقابل کانت و اندیشه‌های پوزیتیویستی و ماتریالیستی ایستاد. برگسن به دلیل انتقادهای وی از کانت و نسبی‌گرایی‌اش، احیاکننده متافیزیک و فلسفه او متافیزیک نوین نامیده می‌شود. از جهتی نسبت کانت به برگسن مانند نسبت دکارت به فرانسویس بیکن و اتباع وی است: همان‌طور که دکارت با انتقاد از منطق قیاسی ارسطویی زمینه را برای توسعه و تکامل میراث بیکن یعنی استقرار فراهم کرد و در نهایت منجر به تجربه‌گرایی مدرن شد، کانت با تضعیف و بلکه شکستن سیطره عقل دکارتی زمینه را برای شهود برگسن فراهم کرد. کانت نیز متافیزیک را تنها با روشی شهودی ممکن می‌دانست، اما شهود را غیرممکن می‌دانست. ابتکار برگسن اثبات امکان شهود در فلسفه بود. برگسن در مقابل اثبات‌گرایایی که تنها گزاره تجربی را مفید معرفت می‌دانستند و همچنین در برابر کارتزینهایی که تنها عقل استدلال‌گر را راهنمای کشف حقیقت می‌دانستند، یعنی در مقابل تجربه‌گرایی و خردگرایی مدرن اعلام کرد که علم و فلسفه جدید فاقد ارزش نظری است و تنها مشکلات زندگی را به طور نسبی حل می‌کند و معرفت‌بخش نیست. برتراند راسل در برابر چنین اندیشه‌ای با این سخن که فلسفه برگسن در میان اندیشه‌های شناخته‌شده بشری قابل طبقه‌بندی نیست، بلکه در مقابل همه آنهاست، واکنش نشان داد. برگسن به اتکای روش‌شناسی شهودی خویش در مقابل کل سنت فلسفی و علمی غرب از زمان افلاطون تا زمان خویش شورید و تلاش‌های فلاسفه و دانشمندان آن را در تبیین واقعیت با استفاده از مفاهیم و مقولات فاهمه، تحریف واقعیت دانست. از نظر برگسن اگر تفاوت فلسفه و علم قدیم با فلسفه و علم جدید در این است که تلقی قدما از جهان ایستا و تلقی جدید از جهان دینامیک و پویاست، اما وجه اشتراک قدما و متجددان در تلقی مکانیستی از جهان است: همه بین کمیت و

کیفیت، بین نظر و عمل، بین زنده و مرده، بین زمان و فضا، بین حرکت و سکون، بین عقل و غریزه و سرانجام بین مطلق و نسبی خلط کرده‌اند. کتاب تحول خلاق که ویلیام جیمز آن را معجزه‌ای واقعی در تاریخ فلسفه شمرد، برای اثبات این معانی نوشته شده است. نسبت فکری برگسن از طریق استاد وی امیل بوترو و استادش ژول لاشلیه و حکیم مابعدالطبیعی اوایل قرن نوزدهم من دوویران سرانجام به پاسکال می‌رسید؛ او نیز چون پاسکال روح لطیف‌اندیش را در مقابل روح هندسی قرار می‌داد.

برگسن به قصد توسعه و تکمیل فلسفه اسپنسر به تأمل در مفاهیم اصلی و اصول اولیه آن پرداخت، اما در اثنای پژوهش متوجه شد که زمان نجومی، یعنی همان معنایی از زمان که از دوران افلاطون تا کنون در اذهان وجود داشت و مورد قبول اسپنسر نیز بود، نمی‌تواند تحول حیات را توجیه کند و تحول موجودات ناشی از سرگذشت خود آنهاست و اندازه‌گیرهای ما در واقع اندازه‌گیری هم‌زمانیها و همبستگیهاست نه اندازه‌گیری سرگذشت اشیاء و موجودات. برگسن پس از هفت سال اندیشه، راز خطای فیلسوفان از جمله اسپنسر را کشف کرد و دریافت که آنچه فیلسوفان، زمان می‌نامند و آن را اندازه‌گیری می‌کنند همان فضاست و مغالطات زنون الیایی که سبب انکار حرکت شده بود و مجادله‌های بیهوده‌ای را برانگیخته بود نیز ناشی از همین خطا بود: یعنی خلط زمان و فضا یا خلط حرکت و مسافت پیموده‌شده. فلسفه و علم تنها از فضا و مسافت پیموده‌شده می‌تواند سخن بگوید و آن را اندازه‌گیری کند، نه از زمان به معنای اتصال و درهم‌تنیدگی حالات نفس، که تنها با علم حضوری قابل تجربه است؛ از نظر برگسن مصداق آشکار و روشن این زمان غیرفضایی، که آن را «دیرند» نامید، در حیات درونی انسان است؛ زمان معادل است با درجه بی‌صبوری ما آن‌گاه که منتظریم شکر را که در چای خویش ریخته‌ایم حل شود. بنابراین روش فکری ریاضی ابزار مناسبی برای پژوهش در حقیقت زمان نبود، از این رو به درون‌بینی و شهود روی آورد؛ زیرا تنها روش دریافت حقایق کیفی را، دریافت بی‌واسطه خودآگاهی می‌دانست؛ برگسن کتاب زمان و اراده آزاد را برای اثبات این معنا

نوشت و بدین وسیله بزرگ‌ترین ضربه را بر پیکر اندیشه هندسی و مکانیستی دکارت وارد کرد؛ ولی با وجود این، همچون دکارت معتقد بود که فلسفه باید از روش علمی پیروی کند، اما دیگر علم مورد نظر وی ریاضی نبود، بلکه زیست‌شناسی، روان‌شناسی و علوم حیاتی بود؛ چون در این علوم سخن از اثبات ریاضی نیست، بلکه غرض نشان دادن است به گونه‌ای که در آن تردیدی نباشد. همدلی ویلیام جیمز با برگسن به این دلیل است. برگسن به اتکای همین روش‌شناسی بود که اصالت حرکت را اعلام کرد و هستی را عین حرکت و سیلان و تحول خلاق دانست. حرکت برای برگسن خروج از قوه به فعل نیست، بلکه حرکت نیز مانند دیرند فرایند روحی و وجدانی است، ما در خارج از ذهن جز با سکون سر و کار نداریم؛ حرکت فعلی بسیط است که جز برای ناظر خود آگاه دارای قوه یاد معنا ندارد؛ از این رو نظریه دیرند و سیال‌بودن هستی بدون نظریه یاد تمام نیست. برگسن کتاب ماده و یاد را برای اثبات این نظریه نوشت که ویلیام جیمز آن را انقلاب کپرنیکی دانست و با نقد عقل محض کانت و مبانی و اصول دانش بشری بر کلی مقایسه کرد. آخرین شاهکار بزرگ برگسن دو سرچشمه اخلاق و دین است؛ در آنجاست که به نقد تمدن ماشینی جدید و ولع سیری‌ناپذیر انسان مدرن و اسارت او در نظام سرمایه‌داری می‌پردازد و راه چاره را در عرفان و معنویت مدرن می‌بیند تا به حاکمیت انسان بر ماشین و کنترل آن در ایجاد فراغت بیشتر برای بشر و پرداختن به خویشن بینجامد. بنابراین فلسفه برگسن استعداد این را دارد که پایه‌ای برای یک معنویت‌گرایی جدید شود، برای عرفانی که انسان کمیت‌زده معاصر به شدت به آن نیازمند است تا از اسارت نظام ماشینی خودساخته و ماده‌گرایی هویت‌ستیز مدرن به‌درآید و به سوی آرمانهای متعالی پر کشد. فلسفه برگسن می‌تواند حمایت‌کننده روش فیلسوفان معنویت‌گرایی چون صدرالمتألهین شیرازی باشد که با فلسفه عرفانی و معنوی خود بشر را به استعلاء از جستجوی حقیقت در قالب مفاهیم و صعود بر قله کمالات معنوی فرا می‌خواند. همان‌طور که برگسن در غرب در برابر علم‌گرایان و ماتریالیست‌ها ایستاد، شاگردان مکتب صدرالمتألهین نیز در ایران، مارکسیسم را سالها قبل از اعلام شکست رسمی آن،

متناقض و فاقد مبنای فلسفی متقن اعلام کردند. هر کس کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم مرحوم استاد علامه طباطبایی و حواشی شاگرد دانشمندش استاد شهید مرتضی مطهری را مطالعه کرده باشد، سخن مرا تصدیق خواهد کرد. بنابراین می‌توان گفت بین فلسفه برگسن به‌عنوان متافیزیک جدید غرب و فلسفه اسلامی معاصر نوعی همدلی در راستای ارتقای اندیشه‌های ناب معنوی وجود دارد و این همگرایی می‌تواند به توسعه فرهنگ معنوی جامعه بشری کمک کند؛ ترجمه این کتاب نیز به‌منظور تحقق این هدف و تسهیل فهم اندیشه برگسن برای نظریه‌پردازان فرهنگی در این دیار صورت گرفته است. باید اضافه کنم که ترجمه برگسن به‌دلیل ویژگی خاص اندیشه وی، به کلی با ترجمه سایر آثار فلسفی متفاوت است؛ فلسفه برگسن از سویی ناظر به سنت چند هزار ساله فلسفه و علم قدیم از پیش از افلاطون تا زمان وی و از سویی دیگر به‌شدت متأثر از علوم جدید و پاسخی متفاوت به پرسشهای فلسفی برخاسته از فلسفه و علم جدید است. از این رو برای فهم فلسفه برگسن تنها معلومات و بینش فلسفی کافی نیست و خواننده باید به علوم جدید و فرهنگ عرفی، زبان کنایی و استعاری، پرهیز از روش فلاسفه پیشین و هم‌عصر خود نیز از جمله عواملی است که دشواری فهم فلسفه برگسن و ترجمه آن را به زبان دیگر مضاعف می‌کند. علی‌رغم تأمل و درنگ و دقت فراوان برای ترجمه روان و سلیس متن ضمن وفاداری به آن، به دلایل فوق خواننده کم‌حوصله از دریافت سریع مطالب ناامید خواهد شد، بنابراین از کسانی که می‌خواهند با فلسفه برگسن آشنا شوند، انتظار می‌رود که برای دریافت محتوای این کتاب از عجله پرهیز کنند و توقع نداشته باشند که با یکبار خواندن آن و بدون استفاده از محضر استاد به فهم فلسفه برگسن نایل آیند. بر علاقه‌مندان به فهم فلسفه برگسن است که مدتی با اندیشه وی زندگی کنند تا فلسفه او را حس نمایند؛ مؤلفان کتاب نیز بر همین اساس برای معرفی فلسفه برگسن، به جای تلاش برای تلخیص آرای وی، با گزینشهایی خاص از کلمات او سعی کرده‌اند دست خواننده را مستقیماً در دست برگسن گذارند تا او خود بی‌واسطه در اثر همزیستی و همدلی با برگسن دیدگاه

وی را شهود کند. در پایان از همکاران ارجمندی که در ترجمه کلمات فرانسه و یونانی کتاب بر من منت گذاشتند، به ویژه دوست خوبم جناب آقای دکتر قاسم آقا و جناب آقای نرمین هُجیج تشکر می‌کنم. هرگز سپاس خودم را از همسر عزیزم به خاطر ایثار وقت خویش و فراهم کردن زمینه کار در منزل و همچنین به واسطه حوصله و دقت‌های زیاد او در اعمال اصلاحات مکرر از وی دریغ نخواهم کرد. وظیفه خود می‌دانم از استاد ارجمندم جناب آقای دکتر احمد احمدی و سرکار خانم سیمین عارفی که کار را مطالعه کرده، راهنمایی‌های سودمندی کردند و از مدیران و کارکنان سازمان سمت که کار را به زیور طبع آراستند صمیمانه تشکر کنم. پیشاپیش به واسطه کاستی‌های احتمالی از محضر ارباب اندیشه عذرخواهی می‌کنم و استدعا دارم با انتقادهای دیدگاه‌های اصلاح‌گرایانه خود مرا مرهون محبت خویش کنند.

ولله الحمد اولاً و آخراً.

محمد جواد پیرمرادی

استادیار فلسفه

دانشگاه جامع امام حسین (ع)

روزشمار زندگی و آثار برگسن

1859: هانری لوئیس برگسن¹ در هجدهم اکتبر در پاریس در محله لامارتین به دنیا آمد. او پسر دوم از خانواده‌ای با چهار پسر و سه دختر و پدری هلندی به نام میشل برگسن (در اصل برِک سان به معنای [پسر برِک] بوده است) و مادری انگلیسی به نام کاترین لوئیس اهل دانکستر در یورک‌شایر بود.

1869: خانواده برگسن به لندن (جاده 21 شرلند) نقل مکان کردند؛ ولی برگسن در پاریس ماند و در مدرسه گُندرسه به تحصیل پرداخت.

1877: برگسن در کنکور عمومی برنده جایزه اول در ریاضیات می‌شود و مسئله سه دایره پاسکال، سال بعد در مجله سالنامه ریاضیات منتشر می‌شود. معلم برگسن، دبو² آن مسئله را در مطالعات درباره پاسکال و هندسه‌های معاصر نقل می‌کند. در آن هنگام، چون برگسن اشیاء را فضایی می‌دید، به نظر می‌رسید آینده‌اش در هندسه رقم خواهد خورد. ولی برگسن با بردن جایزه اول مقاله ادراکات واقعی و ادراکات مکتسبه خودش را در فلسفه شاخص می‌کند. انتظار می‌رفت برگسن برای خواندن ریاضیات به اکول نرمال برود، ولی عزم او برای خواندن فلسفه به جای ریاضیات دبو را ناامید کرد. دبو به برگسن نوشت، در این صورت استعدادت را ضایع کرده‌ای و لذا فقط یک فیلسوف خواهی شد.

1878: به اکول نرمال، به همان کلاسی که ژان ژوره³ و همکلاسی‌اش امیل دورکیم⁴ ثبت‌نام کرده بودند، رفت. برگسن فلسفه جان استوارت میل⁵

-
1. Henri-Louis Bergson
 2. Desboves
 3. Jean Jaures
 4. Emile Durkheim
 5. John Stuart Mill

و هربرت اسپنسر¹ به‌ویژه مبادی نخستین اسپنسر را به‌دقت خواند و در آغاز مجذوب ماده‌گرایی و ماشین‌گرایی شد. مطالعات برگسن تحت تأثیر معلم خصوصی‌اش امیل بوترو² (مؤلف آثار امکان طبیعت و مفهوم قانون طبیعی) و همچنین فلیکس و ژول لاشلیه⁴ بود.

1881: اکول نرمال را برای کنکور فلسفه ترک کرد؛ در انگرس⁵ شغل معلمی را برگزید و برای دوره دکتری در دانشگاه پاریس نام‌نویسی کرد.

1882: معلمی مدرسه بلز پاسکال⁶ و کلرمون فران⁷ را به‌دست گرفت.

1883: در مدرسه بلز پاسکال تصحیح درباره طبیعت اشیاء اثر لاکرتیوس⁸ را با نام خلاصه و تهذیب لوکرس⁹ همراه با تعلیق و تفسیر منتشر کرد.

برگسن در نامه نهم ماه مه 1908 به ویلیام جیمز، سالهای 1883-1881 را دوره سرنوشت‌ساز در رشد فکری خود برشمرده است: «تا آن مرحله با خواندن فلسفه اسپنسر آن‌چنان در نظریه‌های ماشین‌گرایی غرق شده بودم که با آنها شناخته می‌شدم؛ اسپنسر فیلسوفی بود که تقریباً بی‌قیدوشرط هواخواه او بودم». او به جیمز می‌گوید هنگامی که فهمیده است «زمان علمی فاقد دیرند است» از خواب جزمی ماشین‌گرایی بیدار شده است.

1886: برگسن اولین مقاله‌اش شیه‌سازی ناخودآگاه در حالت هیپنوتیسم را در مجله فلسفه منتشر کرد.

1888: برای تدریس به پاریس بازگشت؛ ابتدا در کالج رولن و سپس در دبیرستان هانری چهارم به‌عنوان استاد معانی و بیان پذیرفته شد و تا سال 1897 در آنجا ماند. دو‌تر به دانشگاه پاریس ارائه کرد: یکی چستی مکان از نظر ارسطو و

1. Herbert Spencer

2. Emile Boutroux

3. Félix Ravaisson

4. Jules Lachelier

5. Angers

6. Blaise-Pascal

7. Clermont-Ferrand

8. Lucretius' De Rerum Natura، کتاب شعری است که شاعر و فیلسوف رومی لوکرتیوس در

قرن اول قبل از میلاد به‌منظور تبیین فلسفه اپیکوری برای مردم روم سروده است.

9. Extraits de Lucrèce

دیگری گفتاری در باب داده‌های بی‌واسطه خودآگاهی (زمان و اراده آزاد).
1889: برگسن با لوئیس نوبرگر¹ 19 ساله، دختر عموی مارسل پروست² که در مراسم عروسی جوانکی پیش خدمت بود، ازدواج کرد. پروست بعداً در نشریه راه سوان³ جلد نخست به دنبال زمان ازدست‌رفته مصرانه تلاش نمود خود را داستان‌سرای برگسنی توصیف کند.

1896: ماده و یاد را منتشر ساخت. ویلیام جیمز به برگسن نوشت: این اثر انقلابی کپرنیکی ایجاد می‌کند و آن را با اصول دانش بشری برکلی و نقد عقل محض کانت مقایسه کرد.

1897: توفیقی ندارد و پس از دومین دور ناکامی برای اخذ کرسی در سوربن، کرسی دانشیاری را در اکول نرمال پذیرفت.

1900: برای کرسی فلسفه قدیم در کُلژ دوفرانس تعیین شد، در حالی که سال پیش به نفع گابریل تاردو⁴ برای کرسی فلسفه جدید رد شده بود. خنده جستاری در باب معنای امر فکاهی را منتشر کرد.

1901: عضو آکادمی علوم اخلاق و سیاست شد، در بیستم مارس سخنرانی‌ای تحت عنوان رؤیایها در مؤسسه روان‌شناسی پاریس ارائه کرد.

1903: مقدمه‌ای بر متافیزیک را در مجله متافیزیک و اخلاق منتشر کرد.

1904: با مرگ گابریل تاردو به کرسی فلسفه جدید در کُلژ دوفرانس منتقل شد.

1907: تحول خلاق را منتشر کرد. ویلیام جیمز این کتاب را «معجزه‌ای واقعی در تاریخ فلسفه» شمرد.

1908: ویلیام جیمز در بخشی از سخنرانیهای هایبرت⁵ که در دانشکده برگزار می‌شد، ضمن حمله به انگارگرایی آکسفورد و دعوت به تجربه‌گرایی بنیادین درباره برگسن سخنرانی کرد (این سخنرانی تحت عنوان جهان تکررگرا در 1909 منتشر شد).

1. Louise Neuburger
2. Marcel Proust
3. Swann's Way
4. Gabriel Tarde
5. Hibbert lectures

1911: تحول خلاق به انگلیسی ترجمه شد و ترجمه پراگماتیسم ویلیام جیمز به فرانسه همراه با مقدمه برگسن تحت عنوان حقیقت و واقعیت منتشر گردید.¹

برگسن مقاله‌ای به نام شهود فلسفی در چهارمین کنگره جهانی فلسفه، که در بلگنا² برگزار گردید، ارائه کرد. در این همایش مقالاتی نیز توسط هانس دریش³، پل لانگوین⁴ و هانری پوانکاره⁵ ارائه شد. در همین سال برگسن از انگلستان دیدن کرد و سخنرانی‌هایی در آکسفورد، بیرمنگام و لندن ایراد نمود. در 26 و 27 ماه مه در آکسفورد درباره «مفهوم دگرگونی» به زبان فرانسه سخنرانی و دکترای افتخاری دریافت کرد. در 29 مه سخنرانی هاکسلی⁶ را درباره حیات و خودآگاهی در بیرمنگام ارائه نمود. در ماه اکتبر چندین بار در دانشگاه لندن سخنرانی کرد. روزنامه هرالده گلاسگو⁷ با تهیه گزارشی از سخنرانیها، از فلسفه جدید فرانسوی و روزنامه دیلی میل، ساوث آفریکن نیوز⁸ از مکتب برگسن نام برد.

1912: در آستانه ترک کلژ دو فرانس.

مقاله برتراند راسل فلسفه برگسن در مونیست⁹ منتشر شد. راسل یادآوری کرد که فلسفه برگسن با تمام شعب شناخته شده اندیشه، اعم از تجربه‌گرا، واقع‌گرا و انگارگرا رودررو می‌شود و هرگونه تلاشی برای طبقه‌بندی آن محکوم به شکست خواهد بود.

1913: در ماه ژانویه برای ایراد یک سخنرانی در دانشگاه کلمبیا برای اولین بار با کشتی به نیویورک سفر کرد، این اولین ملاقات از سه دیدارش از ایالات متحده بود. کتابدار برگسن وی را هنگام ورود به کلمبیا، همراهی می‌کرد. او برگسن را با جزوه‌ای تحت عنوان «مقاله‌ای درباره کتابشناسی هانری برگسن» معرفی کرد که

1. این مقاله در کتاب حاضر در بخش «ذهن خلاق» به فارسی ترجمه شده است. (م)

2. Bologna
3. Hans Driesch
4. Paul Langevin
5. Henry Poincaré
6. Huxley
7. Herald Glasgow
8. South African news, Daily Mail
9. The Monist

صدها مقاله و کتاب را در آن لیست کرده بود. برگسن در ماه فوریه در پرینستون و هاروارد نیز سخنرانی کرد.

در 28 ماه مه خطاب به ریاست انجمن پژوهشهای روانی لندن مقاله‌ای به نام «صور خیالی موجودات زنده و تحقیقات روانی» منتشر کرد.

1914: برگسن به عضویت آکادمی فرانسه انتخاب شد و وظیفه تدریس را در کلژ دو فرانس با سخنرانیهایی درباره فلسفه جدید و فلسفه اسپینوزا از سر گرفت. او در ماههای آوریل و مه سخنرانیهایی گیفورد را با نام مسئله شخصیت در دانشگاه ادینبرگ ارائه نمود.

در ماه ژوئن کلیسای کاتولیک روم فلسفه برگسن را محکوم و کتابهایش در فهرست آثار ممنوع قرار گرفت.

1917: از ژانویه تا ماه مه برگسن به عنوان نماینده ویژه دولت فرانسه به ایالات متحده بازگشت و رئیس جمهور ویلسون و آجودان مخصوص او را ملاقات نمود، تا دولت امریکا را برای ورود به جنگ ترغیب کند.

1918: بار دیگر برگسن به عنوان نماینده فرانسه از ماه مه تا سپتامبر به ایالات متحده رفت.

1919: کتاب انرژی-ذهن منتشر شد.

1920: برگسن از کلژ دو فرانس بازنشسته (کرسی او به ادوارد لوروی¹ داد شد) و از دانشگاه کمبریج دکترای افتخاری دریافت کرد.

1922: با اینشتین² در کلژ دو فرانس دیدار و دیرند و هم‌زمانی را منتشر کرد. به عنوان رئیس کمیسیون بین‌المللی انجمن روشنفکران که سازمان ملل آن را تأسیس کرده منصوب گردید.

1925: ورم شدید مفاصل برگسن را به ترک زندگی اجتماعی مجبور کرد.

1928: برگسن برنده جایزه نوبل ادبیات شد، هرچند نتوانست برای دریافت جایزه به استکهلم سفر کند.

1. Edouard Le Roy

2. Einstein

- 1932: آخرین اثر بزرگش دو سرچشمه اخلاق و دین منتشر شد.
- 1933: مجموعه مقالات برگسن به نام ذهن خلاق انتشار یافت.
- 1937: در فوریه این سال برگسن وصیت‌نامه‌ای تهیه کرد که انتشار هرگونه نوشته تصحیح نشده را پس از مرگش ممنوع می‌کرد.
- 1940: برگسن از مقررات یهودی‌ستیزی¹ وضع شده توسط نازیها معاف شد؛ اما آن را پذیرفت و در پاریس به‌عنوان یهودی نام‌نویسی کرد.
- 1941: سوم ژانویه، برگسن در اثر سرماخوردگی شدید از دنیا رفت و در قبرستان گارشنز² در حومه پاریس به خاک سپرده شد.

1. Anti-semitic
2. Cemetery of Garches

مقدمه مؤلفان

این اثر برای سهیم کردن دوباره برگسن، به عنوان چهره‌ای برجسته در اندیشه جدید اروپایی طراحی شده است.¹ برگسن چندین مسئله مهم را به خانواده مسائل فلسفی می‌افزاید، مسائلی راجع به ماهیت زمان، خودآگاهی، ادراک، تصور و یاد، حیات و تکامل. این مسائل همچنان تا به امروز اندیشه‌ها را تحریک می‌کند و نقش حیاتی برگسن در این مسائل بدین معناست که او را می‌توانیم هم‌عصر خود تلقی کنیم. بعضی از ابتکارات فکری برگسن به شرح زیر است:

1. اندیشه درباره زمان برحسب دیرند و تأکید بر اینکه زمان را نباید با فضا خلط کرد.

2. تمییز بین دو نوع کثرت: متصل (مجازی) و منفصل (حقیقی).

3. بحث از مسائل متافیزیکی برحسب سطوح مختلف تجربه و حوزه‌های مختلف شناخت.

4. اثبات اینکه نظریه شناخت را باید در بستر گسترده‌تری از نظریه حیات قرار داد. با آنچه در ادامه می‌آید سعی خواهیم کرد با تمرکز بیشتر بر مطالبی که از آثار کامل برگسن برگزیده‌ایم، تا حدی ماهیت این ابتکارها را روشن کنیم.

دیرند و دو (گونه) کثرت

دیرند را نمی‌توان موضوع یک عمل ریاضی یا منطقی قرار داد. چون کثرت دیرند

1. برای این مقدمه از کتاب برگسن و فلسفه اثر جان مولرکی، 1999، ادینبورگ، انتشارات دانشگاه ادینبورگ استفاده شده است.

کثرت مجازی است. برگسن در آخر بخش سوم تحول خلاق به بحث از مفهومی به نام خیزش حیات گرایش پیدا می‌کند و با مفهوم «نیروی محرکه»¹ (مفهومی دشواریاب معروف به خیزخاست حیاتی)² از آن یاد می‌کند؛ او صریحاً آن را با مفهوم «کثرت مجازی»³ تصویر می‌کند و اعتراف می‌کند که توصیف حیات با مفهوم نیروی محرکه گویی چیزی بیش از یک نمود⁴، «نمودی از اندیشه» را پیشنهاد می‌کند. اما مقصود از نمود نشان دادن چیزی درباره صفت اساسی حیات است، یعنی آنچه که ویژگی نظم ریاضی یا منطقی نیست، بلکه ویژگی نظم روان‌شناسانه است. شاید استفاده از تعبیر روان‌شناسانه در این بحث دشوار به نظر آید. ولی برگسن به دلیل خاصی آن را به کار می‌گیرد، چنان‌که عبارت زیر نشان خواهد داد: «درواقع و نفس‌الامر، نظم حیات نظم روان‌شناسانه است و ذات یک امر روان‌شناسانه عبارت است از پذیرش کثرت مبهم عناصری که تأثیر متقابل دارند».⁵ منظور برگسن ایجاد تقابل در برابر مفهوم فضا⁶ است که کثرت مفروض یا مشهود در آن، از نوعی دیگر است، یعنی کثرتی است ساخته‌شده از عناصر و ترکیبات گسسته و منفصل⁷ که به شکل خاصی با یکدیگر مرتبط‌اند، یعنی در مجاورت یکدیگر⁸ و بیرون از هم.⁹ از نظر برگسن وحدت انتزاعی و کثرت انتزاعی، تعینهای فضا و مقولات فاهمه‌اند (یعنی طرحهایی‌اند که بر واقعیت تحمیل می‌شوند، تا آن را به چیزی یکنواخت، قاعده‌مند و محاسبه‌پذیر برای ما تبدیل کنند)، چیزی که در ذات و ماهیتش روانی و نفسانی است نمی‌تواند به طور کامل با فضا منطبق شود، یا در قالب مقولات فاهمه¹⁰ بگنجد. (به‌عنوان مثال به این سؤال توجه کنید: آیا شخص در هر لحظه واحد است یا کثیر؟).

-
1. impetus
 2. élan vital
 3. virtual multiplicity
 4. image
 5. Bergson, H. *Creative Evolution*, p. 257.
 6. space
 7. discrete
 8. juxtaposition
 9. exteriority
 10. categories of the understanding

برگسن در اولین اثر منتشرشده‌اش زمان و اراده آزاد سعی کرد نشان دهد که حقیقت و فعلیت حالات روانی ما برای دیرند کثرتی مجازی، از پیش فرض می‌کند، درجات مختلف حالت نفسانی¹ بر تغییرات کیفی منطبق است، تغییراتی که قابل اندازه‌گیری و شمارش نیستند. وقتی ما طبق معمول از زمان سخن می‌گوییم، درباره یک سطح یکنواخت فکر می‌کنیم که در آن حالات خودآگاهی ما در کنار هم در فضا چیده شده‌اند، لذا کثرتی از منفصلها را تشکیل می‌دهند. پرسش این است که آیا کثرت حالات روانی ما شبیه کثرت آحاد یک عدد است یا اینکه دیرند ربطی به عدد ندارد؛ اگر زمان صرفاً یک سطح است که در آن حالات خودآگاهی ما به صورت یک‌سری از منفصلها ردیف می‌شوند که می‌توان آنها را شمرد، در این صورت زمان به‌راستی همان فضا است. پرسشی که برگسن مطرح می‌کند این است که آیا به طور منطقی با زمان به‌سان یک سطح می‌توان عمل کرد.

در فصل دوم کتاب زمان و اراده آزاد برگسن بر ادعایش مبنی بر تمییز بین دو نوع کثرت تمرکز می‌کند. این مطالب از کتاب وی استخراج و به طور کامل در اینجا عرضه خواهد شد. تمایزی که برگسن بین پیوستگی² و گسستگی ترسیم می‌کند، تکرار آن تمایزی است که ابتدا جی. بی. ریمان³ ریاضیدان آن را مطرح کرد و در رساله استادی‌اش در سال 1854 با عنوان درباره فرضهای بنیادین هندسه به کار گرفته بود. ریمان بین کثرت منفصل و کثرت متصل فرق می‌گذارد به طوری که کثرت منفصل در بردارنده اصل تقسیم «با مقیاس متری»⁴ است (اندازه یک جزء به وسیله تعداد عناصر آن در یک کثرت معلوم می‌شود). کثرت متصل حاوی اصل مقیاس متری در نیروهای نافذی است که بر آن عمل می‌کنند و تأثیر می‌گذارند. اجزای معین و متمایز یک کثرت با یک علامت یا یک حد مشخص می‌شوند. لذا در مورد هر دو کثرت با مسئله «ذرات»⁵ مواجهیم. در مورد کم منفصل⁶، از طریق شمارش با تعداد⁷

1. mental state

2. continuous

3. G. B. Riemann

4. metrical principle

5. quanta

6. discrete magnitude

7. quantity

عمل می‌کنیم و در مورد کم متصل¹ با اندازه‌گیری عمل می‌کنیم. اندازه‌گیری عبارت است از روی هم چیدن مقادارها برای سنجش (که مستلزم ابزاری است که یک مقدار را به‌عنوان معیار برای مقدار دیگر به کار گیرد) و در جایی که این روش ممکن نیست، عبارت است از مقایسه دو مقدار، وقتی که یکی جزئی از دیگری است (در این مورد فقط کمی یا بیشی را می‌توان تعیین کرد نه چندی را). این روش ما را به سمت نمونه جالبی از مقادیر هدایت می‌کند؛ چون ما را به آن مواردی از مقادیر ارجاع می‌دهد که با آنها مستقل از محل نمی‌توان عمل کرد، یا آن مواردی که برحسب «واحد» قابل بیان نیستند ولی آنها را بخش‌هایی از یک کثرت می‌توان دانست.

ژیل دلوز بر این باور است که برگسن به‌خوبی به مقاله ریمان آگاهی داشت و بر خوردی غیرمستقیم با او، از تأثیر «نسبیت» در دیرند و هم‌زمانی خبر می‌دهد (دلوز 1991، ص 39). نظریه برگسن تغییر ماهیت تمایز بین دو گونه کثرت است، با مرتبط ساختن پیوستگی با حوزه دیرند. ادعای دلوز این است که:

از نظر برگسن دیرند نه تنها تقسیم‌ناپذیر است بلکه قابل اندازه‌گیری هم نیست و تنها در صورتی تقسیم می‌شود که ماهیتش دگرگون شود، تنها در صورتی قابل اندازه‌گیری است که مبنای قابلیت اندازه‌گیری‌اش در هر مرحله از تقسیم دگرگون شود. برگسن به ایجاد تقابل بین دیدگاه فلسفی از دیرند با تلقی علمی از فضا اکتفا نمی‌کند، بلکه مسئله را به قلمروی دو نوع کثرت منتقل می‌کند؛ از نظر او کثرت مناسب دیرند به سهم خودش دارای دقتی است به‌اندازه دقت کثرت مناسب علم، به‌علاوه، باید در برابر علم عکس‌العمل نشان داد و مسیری برای او باز کرد که لزوماً همان مسیری نیست که ریمان و اینشتین تعیین کردند (همان، ص 40).

دلوز معتقد است که به‌کارگیری مفهوم کثرت در فلسفه برگسن بخشی از اصطلاح سنتی نیست، به‌ویژه وقتی که به پیوستگی و اتصال نسبت داده شود. همان‌طور که رابین دوریه² هوشمندانه مطرح کرده است، «برگسن با مفهوم از پیش تعیین‌شده زمان آغاز نمی‌کند»، که ماهیت نسبت‌های زمانی را از آن می‌توان اخذ کرد؛

1. continuous magnitude

2. Robin Durie

بلکه طرح برگسن کشف «نسبتها و روابط ظاهراً متعینی است که اشیای دارای اجزای مختلف را تعیین کنند» و از این کشف دو مفهوم زمان (دیرند و زمان فضایی) بر پایه نسبتهای تعیین بخش کثرات، متمایز می‌شوند؛ با یک کثرت غیر عددی است که از تقسیم ناپذیرها در هر مرحله تقسیم می‌توان سخن گفت: کثرتی مانند یک دیرند کیفی زمانی تقسیم می‌شود که تغییر ماهیت بدهد. [در این نوع کثرت] است که «غیریت¹ هست بدون اینکه تعدد² وجود داشته باشد» و عدد فقط بالقوه وجود دارد (دلوز 1991، ص 42). در واقع چیزی بیش از آنچه در هر لحظه منحصر به فرد حاضر است، وجود دارد و تغییر همواره کیفی خواهد بود. در یک کثرت غیر عددی³ هیچ چیزی [از اجزاء] واقعیت ندارد، برعکس در یک کثرت عددی همه چیز [از اجزاء] واقعی است، هر چند وجود خارجی پیدا نکند. بنابراین وقتی چیزی وجود خارجی پیدا می‌کند صرفاً صفت وجود به آن اضافه شده است، ماهیتش تغییر نکرده است.

آیا زمان، فضا است؟

آیا حالات خود آگاهی نسبت به یکدیگر بیرون از هم‌اند و مانند یک شیء فضایی در زمان پراکنده شده‌اند؟ با نگاه از نظر گاه دیرند محض حالات ما به نظر می‌آیند که بدون هیچ نظم دقیقی و بدون هیچ نسبتی با عدد، در یکدیگر نفوذ می‌کنند و در یکدیگر ذوب می‌شوند، به طوری که حالات گذشته و حال یک کل را تشکیل می‌دهند، «مانند وقتی که نتهای یک آهنگ را، که گویی در یکدیگر ذوب شده‌اند، به خاطر می‌آوریم».⁴ این حالات درگیر تغییراتی کیفی است که «ناهمگنی محض»⁵ را به نمایش می‌گذارد.

وقتی که ما به سبب تکیه بیش از اندازه روی یکی از نتهای نغمه ضرب آن را قطع کنیم، طول بی‌تناسب آن نت، از حیث طول نیست که ما را از خطای خود آگاه می‌کند، بلکه تغییر کیفی رخ داده است که به سبب آن، در مجموعه عبارت موسیقی

1. other

2. several

3. non-numerical multiplicity

4. Bergson, Henri, *Time and Free Will*, trans. F. L. Pogson, 1960, New York, Harper Row, p. 100.

5. pure heterogeneity

حاصل شده است. بنابراین توالی را بدون جداسازی و مانند نفوذی متقابل، همبستگی، یک دمسازی و هم‌سامانی میان عناصر، که هریک، [در عین حال که] نمایشگر کل است، جز برای یک فکر قادر به انتزاع، قابل تشخیص و منفک از آن کل نباشد، می‌توان درک کرد.

دیرند غیرقابل حکایت است. به محض اینکه درباره آن بیندیشیم ضرورتاً آن را فضایی می‌کنیم (که آشکارا مشکل بزرگ‌تری برای هرگونه اندیشیدن درباره دیرند ایجاد می‌کند، اگرچه حل‌شدنی نباشد). دیرند را باید مقدار کیفی¹ نامید، «اگر بتوان کیفیات را مقدار نامید». (همان، ص 106). برگسن روی این نکته تأمل می‌کند؛ زیرا نمی‌خواهد با دیرند به‌سان یک کمیت عمل کند. چون ما در فضا می‌اندیشیم، برای اینکه حالات خود آگاهی‌مان را هم‌زمان درک کنیم، آنها را کنار هم می‌چینیم. ما زمان را در فضا تصور می‌کنیم، دیرند را بر حسب امتداد بیان می‌کنیم و توالی برای ما صورت یک خط پیوسته به خود می‌گیرد که اجزای آن بر هم مماس‌اند، بی‌آنکه در هم نفوذ کنند؛ یک تغییر یا حرکت قطعی در اندیشه ما رخ می‌دهد هرچند ما معمولاً از آن بی‌خبریم:

توجه شود که این تصویر (یعنی خط پیوسته و مستمر) متضمن درک هم‌زمان قبل و بعد است نه درک متوالی آنها. فرض یک توالی که جز توالی نباشد و در عین حال در همان یک لحظه باشد تناقض است. (همان، ص 60).

نکته مهم این است که ما نمی‌توانیم ترتیب را در میان اجزاء قرار دهیم، بی‌آنکه نخست از هم تشخیص داده شوند و سپس مقامهایی که اشغال کرده‌اند تعیین شود. همان‌طور که برگسن می‌نویسد: «همین که در آنچه پیاپی می‌آید ترتیبی برقرار کنند، توالی به هم‌زمانی تبدیل شده، در فضا تصویر می‌شود». (همان، ص 102). به علاوه، چون تصور یک رشته برگشت‌پذیر در دیرند یا حتی تصور یک ترتیب توالی در زمان، خود متضمن تصور فضاست، در تعریف آن نمی‌تواند لحاظ شود.

فروکاستن زمان به حرکت ساده مکانی، خلط زمان با فضاست، خلط بین

1. intensive

حرکت و فضای پیموده شده است که پارادوکسهای زنون را به دنبال خواهد داشت. فاصله بین دو نقطه تا بی‌نهایت قابل تقسیم است؛ اگر گفته شود حرکت متشکل از اجزائی است شبیه اجزای خود فاصله، در این صورت فاصله هرگز نمی‌تواند قطع شود، اما حقیقت مطلب غیر از این است:

هریک از گامهای آشیل فعلی ساده و تقسیم‌ناپذیر است... و بعد از تعداد معینی از این افعال، آشیل از لاک پشت جلو خواهد افتاد. خطای فیلسوفان ایلیایی¹ در این است که آنها این رشته افعال تجزیه‌ناپذیر و خاص به‌نوع خودش را با فضای همگنی که بستر آن است عین هم می‌دانند (زمان و اراده آزاد، ص 113).

چون این فضا را می‌توان تقسیم کرد و دوباره اجزای آن را براساس قاعده انتزاعی کنار هم نهاد، خطایی که رخ می‌دهد این است که می‌توان حرکت آشیل را نه با گامهای خود آشیل، بلکه با قدمهای لاک پشت دوباره ساخت. در واقع ما به جای آشیل در تعقیب لاک پشت، دو لاک پشت تصور می‌کنیم که یکی از روی دیگری تنظیم شده است، دو لاک پشتی که به انجام نوعی گام یا فعل هم‌زمان توافق کرده‌اند، به گونه‌ای که هرگز به هم نرسند. حال بیایید پارادوکس حرکت تیری را در نظر بگیریم که در هیچ‌یک از نقاط در حرکت نیست. اگر تیر همیشه در یک نقطه است، پس کی در حرکت است؟ برعکس می‌توان پرسید، در این مورد چه چیزی هست که ما را وادار می‌کند بگوییم تیر در هر نقطه در خط سیر خودش است؟ (قطعاً می‌تواند باشد، ولی فقط به این معنا که تیر عبور می‌کند و در نقطه‌ای خاص متوقف می‌شود و به‌منظور استراحت از حرکت می‌ایستد) در هر مسیری از گلوله که بی‌حرکت فرض شده باشد هر اندازه که بخواهیم نقاط بی‌حرکت می‌توانیم بشماریم. آنچه را که نمی‌توانیم بینیم این است که «مسیر گلوله با یک حرکت (یک فعل) ایجاد می‌شود، هر چند انجام آن نیازمند به زمان معینی است و هر چند می‌توانیم به خواست خودمان، مسیر گلوله‌ای را که یکبار ایجاد شده است تقسیم کنیم، ولی نفس عمل ایجاد مسیر را نمی‌توانیم تقسیم کنیم، زیرا یک عمل در حال پیشرفت است نه یک شیء» (تحول خلاق، ص 309).

نکته مهم کلیدی در اختلاف و تفاوت بین برون‌گستری یا کمیت¹ و درون‌گستری یا کیفیت² نهفته است. فضای پیموده‌شده از مقوله برون‌گستری و امتداد و کمیت است (که تقسیم‌پذیر است)، اما حرکت یک فعل درون‌گستر و کیفیت است. برگسن اصرار دارد که «ما با کیفیت کمیت است که تصور کمیت را جدای از کیفیت می‌سازیم»، نه با روش دیگری. عملیات کیفی حتی در ساخت اعداد هم در کارند (اضافه کردن واحد سوم به دو واحد دیگر ماهیت و آهنگ کل را دگرگون می‌کند، هرچند عادت در فضا اندیشیدن، سبب می‌شود که به اهمیت این جنبه‌های کیفی توجه نکنیم (زمان و اراده آزاد، ص 123).

برگسن زمان روحی و روانی [کیفی] را در مقابل زمان ساعت [کمی] قرار می‌دهد. زمان ساعت زمان به‌مثابه مقدار است (همان، ص 107). اما حرکت تا آنجا که عبور از نقطه‌ای به نقطه دیگر است، «یک ترکیب ذهنی و نفسانی است، یک فرایند روانی و لذا غیرقابل اندازه‌گیری است... اگر خودآگاهی چیزی بیش از مواضع می‌شناسد، به این دلیل است که مواضع متوالی را در ذهن حفظ می‌کند و سپس آنها را ترکیب می‌کند» (همان، ص 111). نتیجه‌ای که برگسن در کتاب زمان و اراده آزاد به آن می‌رسد این است که «فاصله دیرند فقط برای ما و به اعتبار نفوذ متقابل حالات خودآگاهی ما وجود دارد». بیرون از خودمان، ما فقط فضا را می‌یابیم و در نتیجه چیزی جز هم‌زمانی را نمی‌یابیم، «بنابراین حتی نمی‌توانیم بگوییم که آنها در خارج متوالی‌اند، چون توالی را تنها از طریق مقایسه حال و گذشته می‌توان تصور کرد» (همان، ص 116). لذا تأثیر کیفی دگرگونی و تغییر خارج از خودآگاهی قابل درک نیست؛ و دیرند و حرکت شیء نیستند، بلکه «ترکیب ذهنی‌اند» (همان، ص 120). در خودآگاهی ما، حالات در یکدیگر نفوذ می‌کنند، به طرز نامحسوسی خود را در یک مجموعه سازماندهی می‌کنند و گذشته را به حال پیوند می‌زنند. اگر کثرت کیفی را به طور مجازی تصور کنیم، «این دیرند به تعبیر ارسطو فقط بالقوه شامل عدد می‌شود» [فقط بالقوه تقسیم‌پذیر است] (همان، ص 121). آیا این بدان معناست که دیرند، اگر به‌سان یک ناهمگنی محض تصور شود، صرفاً جنبه‌ای از خودآگاهی است،

1. extensity

2. intensity

یعنی چیزی است صرفاً پدیدارشناسانه یا روان‌شناسانه و مختص به روشی که با آن جهان را تجربه می‌کنیم؟

این مقید بودن دیرند به خودآگاهی، امری است که برگسن سعی می‌کند در متون بعدی بر آن غلبه کند. این کار نیازمند غلبه بر تقابل ماده - صورت است که تبیین او از ذهن و جهان را، در کتاب *زمان و اراده آزاد* می‌سازد. حتی در این کتاب، برگسن، پیشاپیش از مشکلات مربوط به هر تبیینی که رابطه بین ذهن و جهان را بر حسب صورت تحمیل شده بر ماده تفسیر می‌کند، آگاه است. «با فرض اینکه صورتهای مورد اشاره که ماده را در قالب آن می‌ریزیم کاملاً برخاسته از ذهن است، مشکل به نظر می‌رسد که آنها را نسبت به اشیاء به کار بریم، بدون اینکه اشیاء اثرش را بر آنها برجا گذارد، ... صورتهایی که بر اشیاء قابل اعمال اند به طور کامل کار خود ما نیستند... اگر ما زیاد به ماده بدهیم احتمالاً چیزی از آن دریافت می‌کنیم» (زمان و اراده آزاد، ص 223). در کتاب ماده و یاد است که برگسن تبیینی کاملاً متفاوت از ماده و ادراک ارائه می‌کند. او اینجا سعی دارد نشان دهد که واقعیت ترکیبی از امتداد و دیرند است، اما این «امتداد»، امتداد مربوط به فضای بی‌کران و بی‌نهایت تقسیم‌پذیر نیست، بلکه فضای ظرف است، که عقل به‌عنوان مکانی که در آن و از آن هر چیزی ساخته می‌شود، مطرح می‌کند. در این صورت باید امتداد عینی و در عین حال ملموس، مؤثر... و متنوع را از «فضای بی‌شکل و بی‌حرکتی که آن را دربرمی‌گیرد»، جدا کنیم (ماده و یاد، ص 187). این فضایی است که ما به طور نامحدود تقسیم می‌کنیم و در آن حرکت را همچون کثرتی از مواضع آنی تصور می‌کنیم. بنابراین فضای همگن [دارای اجزای متشابه]، منطقیاً مقدم بر اشیای مادی نیست، بلکه مؤخر از آنهاست [یعنی فضا ظرف اشیاء نیست].

دیدگاههای برگسن و راسل درباره پیوستگی

انتقادهای متعددی از تبیین برگسن درباره دیرند صورت گرفته است، این انتقادات بیشتر ویژگی خاص یک نگرش ریاضی از پیوستگی را به یک نگرش فلسفی از آن تسری داده‌اند. به‌عنوان مثال برتراند راسل در گفتار پنجم از معرفت ما به

جهان خارج¹ درباره «نظریه پیوستگی²» اعلام می کند که، با صراحت بگوییم: پیوستگی موضوعی کاملاً ریاضی است نه فلسفی. مفهوم دگرگونی باید متناسب و اندازه یک قالب منطقی باشد، با این نتیجه که ضرورت منطقی ما را وامی دارد که از «آن³ ها، بدون دیرند»، ادراک داشته باشیم (راسل، 1922، ص 158).

لازم به توضیح است که مناقشه راسل با برگسن روی این نیست که برگسن بر یک تلقی ریاضی از پیوستگی و بازگشت به حالات گذشته تأکید می کند، بلکه اختلاف آنها بر سر این است که پیوستگی چگونه باید تصور و ترسیم شود. از اینجا می توان فهمید که چرا او می تواند توانایی تبیین برگسن از پارادوکسهای زنون را تصدیق کند، ولی در عین حال بر ضرورت اندیشیدن روی پیوستگی حرکت به روشی متفاوت با نظریه «نفوذ متقابل» برگسن پافشاری کند. اما از نظر راسل توانایی تبیین برگسن تنها در صورتی حفظ می شود که ما قدرت آغازین پارادوکسهای زنون را بپذیریم و او نپذیرد: «در یک آپارات سینما که بی نهایت فیلم در آن وجود دارد و هرگز فیلم بعدی وجود ندارد، چون بی نهایت فیلم بین هر دو فیلم می آید، کاملاً نشان دهنده یک حرکت پیوسته است. پس قوت استدلال زنون در کجا قرار دارد؟» (همان، ص 339). قبل از اینکه با نظر در گفتار راسل درباره نظریه پیوستگی (استمرار) آن را بیشتر بررسی کنیم، بیاید اکنون با دقت روی ماهیت متناقض نظر خود راسل تأمل کنیم (او با تبدیل یک پارادوکس به پارادوکس دیگر به زنون پاسخ داده است). راسل با طرح این ادعا که حرکت را به پیوستگی می توان نمایش داد، چون هرگز چیزی نیست که بعد از آن بیاید، حرکت زمان محض را مانند حرکت زمان مجازی (همزیستی یا حلول گذشته و حال در یکدیگر) از هرگونه خاصیت و اثر محروم و این حرکت را با شماری نامحدود از حرکات گسسته جایگزین کرده است. خلاصه، او درصدد است پیوستگی را با گسستگی بسازد. راسل یک تلقی ریاضی از زمان (کثرت عددی) را به جای یک تلقی فلسفی از آن (کثرت مجازی) گذاشته است.

1. Our Knowledge of the External World
 2. the theory of continuity
 3. instants

در این گفتار راسل علاقه‌مند است بین یک مسئله منطقی و فلسفی آشتی برقرار کند. چگونه یک تلقی ریاضی از زمان بر حسب نقاط و آنات می‌تواند با این احساس ما موافق باشد که زمان یک پیوستگی است و بسیاری از فیلسوفان به آن اشاره کرده‌اند؟ پاسخ او این است: وقتی که نادرست است زمان را به شماری محدود از نقاط و آنات تقسیم کنیم، تنها روش درست که ما را از توسل به پاسخ مبهم و گیج‌کننده برگسن به زنون باز می‌دارد، این است که به شمار نامحدودی از این نقاط و آنات متوسل شویم. اما آیا در واقع نقاط و آنات بی‌نهایت متعدد برای ما یک حرکت متناوب و یک توالی از سکونات مختلف فراهم نخواهد کرد؟ راسل خود این پرسش را مطرح و آن را این گونه پاسخ می‌دهد که: فرض کنید چنین باشد، ولی چه به صورت عملی و چه به صورت نظری به ماهیت یک رشته پیوسته، آن گونه که در ریاضیات فهمیده می‌شود، نمی‌توان پی برد. خلاصه، ما شهود و بینش برای تصور یک چنین پیوستگی را فاقدیم و نیاز داریم یاد بگیریم که چگونه اعتبار و کارآمدی کامل آن را حس کنیم (همان، ص 136).

راسل سعی می‌کند نشان دهد که وقتی ریاضیات درباره پیوستگی می‌اندیشد، این کار را بر حسب خاصیت یک رشته از حدود ریاضی انجام می‌دهد، که عبارت است از فرض نظم یا ترتیب زمانی که در آن چیزی به دنبال چیزی دیگر می‌آید (هرچند این لازم نیست ولی او در نظریه عدد اصلی، به آن توجه می‌کند). در این صورت، پیوستگی متعلق به خود مجموعه حدود نیست، بلکه متعلق است به یک مجموعه در یک نظم خاص (در این مورد می‌توان گفت در مثال پیوستگی، بین نسبتهای موجود و حدودشان همیشه تفاوت و دوگانگی وجود دارد)، سپس راسل مفهوم «فشردگی»¹ را به عنوان روش تبیین پایین‌ترین درجه پیوستگی در ترتیب و نظم هر گونه رشته‌ای، مطرح می‌کند: «یک رشته هنگامی «فشرده» نامیده می‌شود، که هیچ دو حدی متوالی نباشد، ولی بین هر دو حد، حدود دیگری وجود دارد» (همان، ص 138). مثال ساده او رشته‌ای از کسرها است که آنها را به ترتیب بزرگی ارائه می‌دهد. بین هر دو کسر، هر چند اختلاف کم باشد، شمار نامحدودی از کسره‌های

1. compactness

دیگر را می‌توان جا داد؛ حال وقتی زمان و فضای ریاضی خاصیت فشردگی دارند، روشن نیست که آیا ما می‌توانیم این را به زمان و فضای واقعی گسترش بدهیم یا نه. به نظر می‌رسد که گویی ریاضیات در اینجا به یک حد تجربی می‌رسد. اما این برای بازداشتن راسل از اصرار بر منطقی کردن زمان و فضا کافی نیست.

به طور خلاصه، راسل به این دیدگاه می‌رسد که هیچ جهش ناپیوسته‌ای در چیزی که از یک حالت یا موقعیت به حالت یا موقعیت دیگر درمی‌آید، وجود ندارد؛ بلکه پیوستگی باید بر حسب شمار نامحدودی از نقاط و موقعیتها تصور شود. براساس استدلال او، از اینجا می‌توان فهمید که چرا نمی‌توان گفت چیزی در لحظه بعد خواهد بود یا در موقعیت و نقطه بعدی‌اش - چنین «بعدی‌هایی وجود ندارد - لذا حرکت زمان را نه بر حسب نقاط و لحظات متوالی بلکه باید بر حسب رشته‌ای پیوسته از نقاط و لحظات نامتناهی تصور کرد. مهم است که در اینجا ما به راسل حق بدهیم و خطایی منطقی مرتکب نشویم. خطاست اگر فرض کنیم که او با این روش اثبات می‌کند که بین موقعیتها و حالات اشیاء، فواصل بی‌نهایت کوچک در فضا یا دوره‌های زمانی وجود دارد، این است که به ما اجازه می‌دهد به طور نامحدودی نقاط و آنات را تکثیر کنیم؛ روشن است که این طور نیست، بلکه ادعای او این است که در یک حرکت پیوسته فاصله بین دو موقعیت و لحظه همیشه محدود است؛ پیوستگی منحصراً در این حقیقت نهفته است که «هرقدر دو موقعیت یا دو لحظه نزدیک به هم اخذ شوند، هنوز تعداد نامحدودی نقاط نزدیک‌تر بهم وجود دارد که در آناتی که از این هم به هم نزدیک‌ترند، سکنی گزیده‌اند. این بدان معناست که جسم متحرک، هرگز از یک موقعیت به موقعیت دیگر جهش نمی‌کند، بلکه همیشه با انتقالی تدریجی از شمار نامحدودی واسطه عبور می‌کند» (همان، ص 142).

بنابراین می‌توان گفت، هیچ لحظه و آنی در یک زمان محدود طول نمی‌کشد و نمی‌توان گفت یک لحظه آغاز و پایان دارد. نتیجه‌ای که به آن می‌رسیم این است که هر چند واقعیات یا منطق محض این مدل «حرکت پیوسته بر حسب یک نگرش خاص از نقاط و آنات» را ایجاب نمی‌کند، دست کم این مدل با واقعیات و با منطق سازگار است. اینکه آیا این دفاع مبتنی بر یک دور باطل است یا نه، در اینجا قابل

بحث نیست، بلکه ما فقط می‌خواهیم توجه کنیم که زمان براساس این مدل ریاضی تصویر شده است که علی‌رغم انتقادش از «متوالی» هنوز مدلی از نقاط و آنات است که مطابق با یک کثرت واقعی یا ناپیوسته است.

اکنون می‌توان پرسید: چه نسبتی بین این تلقی ریاضی از پیوستگی و فضا و زمان واقعی وجود دارد؟ این پرسشی است که خود راسل مطرح کرده است: او می‌پذیرد، هنگامی که نقاط و آنات نمی‌توانند به‌عنوان موجودات فیزیکی واقعی لحاظ شوند، ما می‌توانیم یک قیاس (شبهت) بین پیوستگی زمان و فضای واقعی و پیوستگی‌ای که ریاضی با آن کار می‌کند برقرار کنیم. اما او نیز می‌خواهد تأکید کند که نظریه پیوستگی ریاضی یک نظریه منطقی انتزاعی است که اعتبار آن به هیچ‌یک از اوصاف زمان و فضای واقعی بستگی ندارد (راسل، 1922، ص 58-135 و 137). اما این، همه موضع راسل نیست، زیرا او همچنین ادعا می‌کند که نظریه منطقی از هر نظریه دیگری از جمله از نظریه برگسن که او آن را رقیب اصلی نظریه خود اخذ می‌کند، ارزش تجربی بیشتری دارد. او از ترجمه تحت‌اللفظی قضایای فیزیک به قضایایی که برای حواس ما معلوم است سخن می‌گوید (همان، ص 147)؛ هرچند ادعایش هیچ مبنایی ندارد، با این حال مدعی است که در حوزه داده‌های بی‌واسطه حس، اینکه حالات اشیاء را حالاتی آنی به شمار آوریم که یک رشته فشرده را می‌سازند، از هر دیدگاه دیگری، هم بنیادی‌تر و هم با حقایق همخوان‌تر است. آنچه راسل اجازه نمی‌دهد این است که تلقی برگسن از زمان به‌منزله کثرت مجازی اعتبار تجربی داشته باشد، بلکه صرفاً باید به‌عنوان خطای در تجربه و استنباط نادرست از داده‌های حسی قابل دسترس حس تفسیر شود. پس، براساس بخشی از منطق‌گرایی راسل، این دلیل روشنی است از جزمیت‌گرایی تمام‌عیار؛ چون او به روشنی بیان کرده است که ما از طریق داده‌های حسی‌مان درباره ویژگی‌های تجربی زمان و فضا خیلی کم می‌دانیم، با وجود این، او مصر است که گزینشی که باید صورت گیرد بین یک تصویر و تفکر فلسفی از زمان و از یک تصویر ریاضی نیست، بلکه بین تصاویر مختلف ریاضی است که باید انتخاب کرد. از نظر راسل داده‌های تجربی را با تمام انواع روشها می‌توان خواند، یعنی ما فقط درباره مشکلات منطقی

خاصی بحث می‌کنیم، مانند ناتوانی تخیل و انتزاع هنگامی که درصدد فهم چگونگی تصور یک رشته پیوسته بر حسب اعداد نامتناهی ریاضی برمی‌آییم. در نتیجه، این بدان معناست که وقتی اعتبار تبیین ریاضی پیوستگی به هیچ‌یک از صفات زمان و فضای واقعی بستگی ندارد، این ادعایی نادرست است که می‌تواند تبیین فلسفی درستی از زمان و فضا به ما القاء کند.

درباره هستی‌شناسی دیرند

اندیشه برگسن درباره زمان بعد از کتاب *زمان و اراده آزاد*، تغییراتی کاملاً برجسته و اساسی پیدا کرد. او در اولین اثرش آشکارا از این دیدگاه طرفداری کرد که تجربه دیرند نیازمند عمل ترکیب ذهنی است؛ لذا زمان یک پدیده و اثر وجدانی و چیزی صرفاً درونی یا روان‌شناسانه است (واقعیت بیرونی صرفاً فضا است). نوآوری این اثر درباره جهان‌شناسی جدید یا نظریه تکامل نبود، بلکه درباره تلقی‌اش از زمان به‌منزله کثرتی پیوسته و غیرفضایی بود. اما برگسن در ماده و یاد این پرسش را مطرح می‌کند که آیا زمان غیرفضایی یا دیرند به اشیای خارجی می‌تواند گسترش یابد - آیا اشیای خارجی نیز به روش خودشان دارای دیرند می‌شوند؟ - و هرچند او نظریه پردازی درباره ماده را، به دلیل اینکه معتقد است عقل ما را خسته خواهد کرد، پایان می‌دهد، ولی در این مسئله مردد باقی می‌ماند. برگسن با زمان آن گونه که در تحول خلاق بحث شده است، به این نتیجه رسید که دیرند «ذاتی جهان است». او در این کتاب درصدد است نشان دهد که دیرند مفهوم کلیدی فهم ویژگی خلاق تحول است؛ او سعی می‌کند نشان دهد که فیزیک از سیستمهای ساختگی و بسته‌ای بحث می‌کند که در تصویر آنها جایی برای زمان وجود ندارد. وقتی که ما خودمان را با حرکت «کل» درگیر می‌کنیم، دیرند را نیز باید در تبیین تحول حیات بپذیریم.

دلوز مدعی است که در اندیشه برگسن دیرند کم‌کم به یک تجربه روان‌شناسانه و در نتیجه به «ذات تغییرپذیر اشیاء» بدل شده است؛ خلاصه اینکه، به صورت یک آنتولوژی (هستی‌شناسی) درآمده است (دلوز، 1991، ص 34).

پرسش «آیا اشیای خارجی دارای دیرندند؟» از نظر گاه تجربه روانی فقط می‌تواند بی‌پاسخ و مبهم باقی بماند. اگر اشیای خارجی دیرند ندارند و دیرند فقط یک پدیده وجدانی است، خطری که وجود دارد این است که به آن همچون یک کیفیت ذهنی نگریسته شود (کیفیت یک نمود محض). دلوز نظر خود برگسن را در این مسئله یادآوری می‌کند: «هرچند اشیاء دیرند ندارند آن‌چنان که ما [انسانها] داریم؛ با وجود این، دلیل غیرقابل درکی باید باشد که چرا پدیده‌ها به دنبال یکدیگر به نظر می‌آیند، به جای اینکه هم‌زمان به نظر آیند» (همان، ص 48 به نقل از زمان و اراده آزاد، ص 227). اگر بتوان ثابت کرد که حرکت به اندازه خود آگاهی به اشیاء نیز تعلق دارد، آن‌گاه حرکت با دیرند روان‌شناسانه¹ خلط نخواهد شد، بلکه همان‌طور که دلوز در کتابش برگسونیسم آورده است، «دیرند روان‌شناسانه فقط باید یک امر آشکارا متعین [در خارج] باشد، باید فتح بابی برای دیرند هستی‌شناسانه² باشد» (همان، ص 48-49).

تشخص دیرند به‌عنوان ذاتی نسبت به کل جهان از تأکید برگسن در تحول خلاق بر مطالعه حیات یا سیستمهای زنده در برابر فیزیک و شیمی خبر می‌دهد که ادعا می‌کنند وی فقط از سیستمهای بسته و محدود بحث می‌کند. تکامل تاریخی دارد و بازگشت‌ناپذیر است. اگر برگسن که در نخستین کتاب زمان و اراده آزاد با مناقشه در روند به کارگیری قانون بقای انرژی در حوزه روان‌شناسی، فقط حالات روانی را نامتعیین و غیرمکانیکی دانسته بود، اکنون در تحول خلاق می‌خواهد این معنا را به موضوعات مربوط به تحول حیات نیز گسترش دهد. «جهان دیرند دارد»³ کلیدی است که قفل ادعاهای این کتاب را باز می‌کند. بنابراین، برگسن می‌نویسد: «هرچه ما درباره ماهیت زمان بیشتر مطالعه کنیم، بیشتر در خواهیم یافت که دیرند به معنای اختراع، آفرینش صور، مداومت در ساختن مطلقاً نو است» (یعنی صرف دوباره‌سازی اجزاء نیست) (تحول خلاق، ص 11). این ادعا نیز کلیدی است؛ لذا «هیچ دلیلی وجود ندارد که بگوییم دیرند و همین‌طور صورتی از وجود، همچون

1. psychological

2. ontological

3. the univers endures

وجود ما، نباید به سیستمهایی نسبت داده شود که علم آنها را مجزا می‌سازد، مشروط به اینکه چنین سیستمهایی دوباره به کل ملحق شوند» (همان، ص 177). روشی را در نظر بگیرید که در آن ادراک ما یک شیء را بر حسب دوره‌های متمایز تفسیر می‌کند. این فردیت متمایز شیء چیزی بیش از طرح نوع خاصی از تأثیر نیست که ما بر نقطه‌ای معین از فضا اعمال می‌کنیم. تأثیر متقابل بین اشیاء قابل تأمل است (این نکته در فهم مقصود برگسن از «کل¹» به ما کمک می‌کند). علم در تأسیس سیستمهای تجزیه‌پذیر همین کار را می‌کند، یعنی آنها را از حرکت کل که آنها در گیر آن‌اند، استخراج می‌کند. «من کاملاً می‌پذیرم که حالات آینده یک سیستم بسته از نقاط مادی قابل محاسبه و در حالت کنونی‌اش مشاهده‌پذیر است. اما... این سیستم از یک کل (مجموعه) استخراج یا انتزاع می‌شود که علاوه بر ماده بی‌جان و بی‌حرکت، نظم و سازمان نیز دارد» (ذهن خلاق، ص 103). اما برگسن انکار نمی‌کند که جهان مادی از اجسام زنده فردی ساخته شده است یا طبیعت خودش تقریباً سیستمهای بسته و محدود را ساخته است، اما این تمام تصویر نیست و تا حد زیادی بر عادات ذهنی و نیازهای تکاملی ما و خلاصه، بر طرحهایی که ما بر تن واقعیت می‌پوشانیم منطبق است. مقولات فاهمه - مقولاتی که تا حد زیادی نیز آگاهی‌بخش‌اند - یک جنبه از واقعیت را در دسترس ما قرار می‌دهند، ولی دسترسی به سایر جنبه‌ها و خطوط را مسدود می‌کنند: مقولاتی که با آنها به‌عنوان مقولات «متافیزیکی» ناب معامله می‌کنیم و خود را ملزم به نقد آنها می‌یابیم.

بنابراین آنچه باید از میان برداشته شود، بعضی عادات ریشه‌دار ذهن است، عاداتی که به علم می‌آموزد که چگونه به واقعیت نزدیک شود. مانند دیدگاههای زیر:

1. دگرگونی به یک چیش یا دوباره‌چینی اجزاء قابل تحویل است. یا اینکه دگرگونی صرفاً مستلزم تغییر موضع اشیاء تغییرناپذیر است.

2. بازگشت‌ناپذیری زمان فقط پدیده‌ای است در قیاس با جهل و غفلت ما و برگشت‌ناپذیری فقط عجز انسانی است در گذاشتن دوباره اشیاء در مکان نخستین (چشم‌بندی و نیرنگ سیر زمان را ملاحظه کنید).

3. زمان فقط به اندازه‌ای برای یک سیستم زنده واقعیت دارد که برای یک ساعت شنی. ما بر تحویل کردن زمان به آنات (نقاط ریاضی) تثبیت شده‌ایم. این به معنای انکار زمان به عنوان یک واقعیت مسلم و فضایی اندیشیدن درباره آن است. به عنوان مثال، در نسبت ایشترین، آنچه اندازه گیری می‌شود هم‌زمانی¹ انتزاعی و کمی اطلاعات دو ساعت دیواری است که بر طبق شرایط یک قرارداد باید هم‌زمان باشند.

تلقی نافذ و رایج از تحول در جایی است که دیرند و اختراع مفقود باشند، آنها امکانات صرفاً پیش ساخته‌ای اند که با شناخته شدن به وجود می‌آیند. البته برگسن نقش مهمی را که داروینسم نسبت به نظریه تحول ایفا می‌کند، تصدیق می‌کند، ولی مدعی است که هر نسلی از صورت² مقید است به تاریخ بی نظیر و منحصر به فردی که شرایط دیرندی خاص وجود را منعکس می‌کند. به عبارت دیگر شرایط داروینی حیات، همچون انطباق [با محیط] به صورت در حال تکامل حیات³ تبدیل می‌شوند، «آنها مختص آن مرحله‌ای از تاریخ حیات اند که در آن حیات خودش را در لحظه تولید صورت می‌یابد» (تحول خلاق، ص 28). اگر فرض کنیم حیات به راستی یک دستگاه و ساز و کار است، هنوز این پرسش باقی است که چه نوع دستگاه و ساز و کاری است: آیا دستگاه اجزائی است که به طور مصنوعی از کل مجموعه جهان جدا شده است یا دستگاه یک کل و مجموعه واقعی است؟ معنای مورد نظر برگسن کدام است؟ اگر ما «کل واقعی»⁴ را به عنوان یک پیوستگی تقسیم ناپذیر لحاظ کنیم، سیستمهایی را که ما در آن جدا می‌کنیم، اجزا آن نیستند، بلکه «نظرگاههایی جزئی از آن کل اند» (همان، ص 31).

اندیشه برگسن، قبل از هر چیز، کثرت گرایی⁵ و تجربه گرایی⁶ است. ⁷ ویژگی پیچیده‌اش به عنوان یک فعالیت فلسفی از این امر برمی‌خیزد که آن نیز از مقولات

1. simultaneity

2. form

3. evolving life-form

4. real Whole

5. pluralism

6. empiricism

7. Jacques Maritain, *Bergsonism Philosophy and Thomism*, 1955, p. 55.

نوعماً انگارگرا مانند «کل» و «تصویر ذهنی» استفاده می‌کند. اما چنین تصوراتی در واقع، جزئی از یک تجربه‌گرایی برتر خاتمه یافته است. به‌عنوان مثال، «کل» را نمی‌توان بر حسب معیارهای پیش‌ساخته یک مجموعه زنده (ارگانیک) شناخت. بنابراین کثرت‌گرا و تجربه‌گرا به یک «کل» ارجاع می‌دهند و استناد می‌کنند که همواره تنها «کل» یک پیوستگی سیال فاقد مرکز است، یک پیوستگی از «جزء»ها و «کل»های متحرک که «کل» دربرگیرنده آنها یک وحدت ارگانیک و زنده را نشان نمی‌دهد. حتی وقتی که درباره کل در سطح حیات می‌اندیشیم، لازم نیست که هم یک پیشرفت منطقی را مطرح کنیم و هم با یک‌سری از تمایلات ارگانستی به تکامل نزدیک شویم.

ماده، ادراک و یاد

ماده و یاد کتابی است که از زمان اولین انتشارش در 1896 خوانندگانش را مشغول و متحیر کرده است. ویلیام جیمز تأثیر این کتاب را با انقلاب کپرنیکی مقایسه کرده است و به‌عنوان یک کار فلسفی امتیاز این کتاب را در حد کتاب مبانی و اصول دانش بشری بر کلی و نقد خرد ناب کانت دانسته است؛ اما برخلاف انقلابهای برکلی و کانت، انقلابی که به وسیله برگسن در کتاب ماده و یاد به‌وقوع پیوست، تحویل جهان به ادراک و تصور انسان نیست؛ همچنین علم ما به جهان را نیز به صور شناختی و محسوس پیشینی، منحصر و محدود نکرد. هنوز به بخش پایانی کتاب نرسیده، ماهیت حقیقی انقلاب برگسن روشن می‌شود، وقتی که او اصرار می‌کند طبیعت و رای حکایت ما از آن است و درصدد است تصویری از ماده ارائه کند که برای عقل، خسته‌کننده و دیرباب است. در واقع، بخش آغازین کتاب این تصور را القاء می‌کند که برگسن یک انگارگرا یا تجربه‌گرا به‌معنای برکلیایی آن است. بنابراین، کتاب را بدون توجه لازم به نهضتهای پیچیده اندیشه مربوط به آن نمی‌توان خواند. ماده و یاد کتابی است که بسیاری از جنبشهای به وجود آمده اخیر در فلسفه ذهن را پیش‌بینی کرده است، جنبشهایی همچون تأکید بر ادراک قابل دسترس، نه به صورت نمادین، بلکه آن گونه که ملتزم به عمل و حرکت بدن شود و تأکید بر خودآگاهی و وجدان

به منزله یک ویژگی آشکار از یک شبکه، یا به منزله ترکیب کننده اجزاء فقط به طور انتزاعی و ذهنی است که می‌توان مغز و بدن و جهان را جدا کرد.¹

فصل اول، که آن را به طور کامل در این کتاب بازخوانی کرده‌ایم، این مسئله را مطرح می‌کند که ادراک یک مشاهده ذهنی درونی، یا یک نوع تجلی رازآمیز از ماده نیست؛ ادراک وجدان، ریشه در یک ادراک غیرشخصی دارد که با ماده در بسیط‌ترین حالتش مشترک است. برای اثبات این مطلب، برگسن از مفهوم «ادراک ناب»²، ادراک بدون خاطره، استفاده می‌کند. همچنین در فصل آغازین است که برگسن به پرسش از ماده و ادراک آن برحسب مفهوم نمود نزدیک خواهد شد. برگسن این مفهوم را در همه جا به کار می‌گیرد. فصل یکم اختصاص به «گزینش نموده‌ها» دارد، فصل دوم به «بازشناسی نموده‌ها»، فصل سوم به «بقای نموده‌ها» (بخشهایی از آن را در این کتاب آورده‌ام) و فصل چهارم به «تعیین حدود و تثبیت نموده‌ها» اختصاص دارد. در مدل برگسن همه چیز نمود می‌شود، از جمله بدن، مراکز اعصاب، مغز و غیره. (در مقاله درباره مغز و اندیشه، در کتاب روح-انرژی که ما اینجا آورده‌ایم، اینها را با مفهوم «صور ذهنی»³ توصیف می‌کند. مفهوم نمود از نظر برگسن، بیش از یک معنا دارد، وجود چالشها در به کارگیری این اصطلاح، کاربرد پیچیده این مفهوم را در تاریخ فلسفه، منعکس می‌کند.

مشکل تعیین مشخصه دقیق موضع فلسفی برگسن در کتاب ماده و یاد با این حقیقت رفع می‌شود که او درست با به کارگیری اصطلاح نمود به انگارگرایی امتیاز می‌دهد و آن را بخشی اجتناب‌ناپذیر از تفکر ما راجع به جهان می‌داند. قصد برگسن این است که سرانجام پا را از انگارگرایی، خواه به معنای برکلیایی و خواه به معنای کانتی آن، فراتر نهد؛ او درصدد است نشان دهد که چگونه ممکن است کانت در این کتاب هم به عنوان انگارگرا و هم به عنوان واقع‌گرا توصیف شود، به گونه‌ای که موضع او با برکلی یکی نباشد. یکی از جنبه‌های غریب کتاب، اثبات این نکته است

1. see Clark, A. (1997), *Being There: Putting Brain, Body and World Together Again*, Cambridge MA, MIT press.

2. pure perception

3. ideas

که چگونه واقع گرایی با افتادن در دام انگارگرایی به پایان خود می‌رسد. خلاصه، از نظر انگارگرا، جهان محصول تصورات و ایده‌های ماست و مستقل از این تصورات نمی‌تواند وجود داشته باشد. اما از نظر واقع‌گرا (گاهی آن را ماده‌گرا می‌نامند) امر نفسانی به امر مغزی تحویل می‌شود و بدین صورت مغز به موجد تصورات ما راجع به جهان بدل می‌شود. برگسن هر دو را برای فرو کاستن رابطه بدن با جهان به یکی از دانشهای نظری مخالف فعالیت حیاتی، به کار می‌گیرد. واقع‌گرایی هنگامی که ادراک و خودآگاهی را در یک مرکز یا در یک شیء مجزاشده مستقل قرار می‌دهد که نتیجه‌اش جدا کردن شناخت مجسم و عینی، از مقتضیات عمل در جهان است، به انگارگرایی بدل می‌شود.¹ اشتباه انگارگرایی و واقع‌گرایی، هر دو، در یکی گرفتن مفهوم جزء (ذهن یا مغز) با مفهوم کل (واقع) است.

برگسن تسلیم موضع قوی برکلی (نمودها فقط هنگامی وجود دارند که تصور و ادراک شوند) نمی‌شود؛ زیرا مباحثه را ادامه خواهد داد که نمودها وجود دارند هنگامی که تصور و ادراک نمی‌شوند. برگسن با نمود نامیدن موضوعات ماده و جهان پیشنهاد می‌کند که آنها قوه و استعداد درک شدن را دارند.² یک پرسش کلیدی ما را به تحلیل برگسن در فصل اول راهنمایی می‌کند که آن را به صورت زیر مطرح می‌کند: چه نسبتی بین نمودی که من بدنم می‌نامم - نمودی است که یک مرکز را اشغال می‌کند - و نمودی که من جهان می‌نامم، وجود دارد؟ به علاوه، چگونه ممکن است که نمودهای یکسان در زمان واحد متعلق به دو سیستم و نظام مختلف باشند، یکی آنکه در آن هر نمودی در ذاتش متفاوت است و دیگر آنکه در آن، نمودها به نمود منحصر به فردی منتقل می‌شوند که یک مرکز ممتاز را اشغال می‌کند. برای فهم اینکه چه ضرورتی برگسن را به این پرسش درباره وجود این دو نظام از نمودها کشانده است؛ باید کمی در طرح برهان به جلو خیز برداریم و بپذیریم که برگسن به پیوستگی بعد³ (امتداد) مادی اولویت می‌دهد. این پیوستگی، حالاتش

1. D. Olkowski, 1999, *Gilles Deleuze and the Ruin of Representation*, note 28, pp. 257-8, Berkeley University of California Press.

2. Moore, F. C. T. (1996), *Bergson, Thinking Backward*, Cambridge University Press, pp. 30-1.

3. material extensity

لحظه به لحظه دگرگون می شود و آن را برحسب یک کل که مانند یک زیانما¹ تغییر می کند، می توان درک کرد: هیچ مرکزی وجود ندارد، چون همه چیز در نسبتها با یکدیگر مرتبط است. در واقع، برگسن نشان می دهد که تجربه گرایی فقط یک مفهوم مبهم از ویژگی ساختگی نسبتها و روابط متحد کننده عناصر و اجزاء است؛ اما این عناصر را حفظ می کنند، ولی از نسبتها غفلت می کنند.² هنگامی که پیوستگی سیال کل را به طور ساختگی قطع کنیم، تلاش می کنیم که حلقه های رابطی را که بین اشیاء وجود دارد، دوباره اثبات کنیم ولی ما این کار را با جایگزین کردن یک واحد زنده با یک نمودار خالی انجام می دهیم که به بی جانی همان اجزائی است که آنها را با هم نگه می دارد و در آنها روابط در قالبهایی منطقی و فضایی درک می شوند. علاوه بر کل سیال این بعد (امتداد) مادی، ما از اجسامی با طرحهای کاملاً مشخص و روشن نیز سخن می گوئیم - آنها جوهر و فردیت خودشان را دارند - و برحسب نسبتهایشان با یکدیگر حرکت می کنند. برگسن از منظر پیوستگی یک کل سیال آغاز می کند، چون از نظر او این منظر، بهترین فرصت را برای تبیین شکل گیری اجسام فردی در اختیار ما قرار می دهد. (آنها به عنوان محدوده های عدم حتمیت از آن ناشی می شوند). اما، در عین حال، برگسن علاقه مند است خطاهایی را که عقل در اثر غفلتش از کل برای خودش تولید می کند، مطرح کند. مثلاً ایجاد خطای اجسامی که در فضای یکنواخت دگرگون می شوند؛ فضایی که در این صورت به زمان محض گسترش می یابد.

بدن من در این که من تنها آن را «از بیرون» و به مدد ادراک نمی شناسم و بلکه «از درون» و به مدد تأثرات می شناسم، بی همتاست، تأثراتی که خودشان را میان تحریکاتی که یک بدن از بیرون دریافت می کند و حرکاتی که در پاسخ انجام می دهد، قرار می دهند. پس بدن من در میان انبوهی از نمودهای تشکیل دهنده جهان مادی قرار دارد و فی نفسه می تواند به عنوان نمودی در میان نمودهای بسیار،

1. «زیانما» ترجمه واژه Kaleidoscope است که نوعی لوله آینه گونه است که شکل همه چیز را در خود نشان می دهد. (م)

2. *Matter and Memory*, trans. N. M. Paul and W. S. Palmer, 1991, New York, Zone Books, p. 183.

همچون دیگر نموده‌ها، حرکاتی را دریافت کند و به آنها پاسخ دهد. اینجاست که برگسن شروع به توصیف همه چیز به عنوان نمود می‌کند: اعصاب آورها¹، اعصاب برها²، مغز، بدن من و غیره، همه نمودند. اگر مغز نمودی است که در جهان مادی، در میان سایر نموده‌ها وجود دارد، پس نمی‌تواند شرایطی تعیین کند که نمود کل جهان مادی مشروط به آنها باشد. (یعنی جزء جهان مادی را با کل آن نمی‌توان یکی گرفت). پس «نه اعصاب و نه مراکز عصبی، [هیچ کدام] نمی‌توانند نمود جهان را مشروط سازند» (ماده و یاد، ص 19). به علاوه، درباره این ادعا که مغز جزئی از جهان مادی است و اصرار بر این که جهان مادی به نحوی در موجود مادی‌ای که ما مغز بسته و مسدود می‌نامیم قرار دارد، برگسن قصد دارد اثبات کند که اگر ما نمودی را که جهان مادی نام دارد، حذف کنیم، در همان حال مغز و ارتعاشات مغزی را نیز حذف کرده‌ایم. مغز در غیاب نموده‌های جهان مادی وجود ندارد. این مطلب برگسن را به طرح دیدگاهی می‌کشاند که آن را «افسانه شیء مادی مستقل» می‌نامد که به دیدگاهی بی‌معنا منجر می‌شود، یعنی شیء مانند سیستم عصبی با خواص مادی‌اش، مستقل از روابطش با بقیه جهان، از جمله ارگانیسمی که آن را تغذیه می‌کند، بدنی که خانه اوست و جو زمین که ارگانیسم را در خود جای می‌دهد و غیره، می‌تواند وجود داشته باشد. اگر ما از روابط و نسبتها صرف نظر کنیم، فروکاستن ادراکات به حرکات مولکولی توده مغزی هیچ معنایی ندارد؛ فقط به این دلیل که، این حرکات به بقیه جهان مادی وابسته و مقیدند. به علاوه، برگسن بحث را به این صورت ادامه می‌دهد که براساس مدلی که او بنا کرده است، می‌توان استنباط کرد که بدن به عنوان یک مرکز زنده، قبل از هر چیز یک مرکز کنش است نه خانه تصورات؛ بدن از جهان انتزاع نشده است که فقط در ارتباط با جهان به اندیشه بیاید، بلکه از درون به آن و به حرکات آن و به کشها و واکنشهای آن مقید و بسته شده است. جایگزینی [گزاره] بدیهی بالذات³

1. afferent nerves
2. efferent nerves
3. self-transparency

من می‌اندیشم¹ دکارتی، با مغز مستقل جدا شده از نمودهای خبربرنده به آن، به این خطا منجر خواهد شد که اگر ما می‌توانستیم به درون مغز نفوذ کنیم، پدیده خودآگاهی را فقط با مشاهده رقص اتمهای قشر مخ می‌توانستیم درک کنیم. این ارتکاب همان خطای فرض یک تبیین ساده، طولی یا خودکار از نسبت بین [پدیده] مغزی و نفسانی است. برگسن آن نسبت را انکار نمی‌کند، بلکه فقط منکر این است که آن نسبت را توازی‌گرایی² یا نظریه پدیدار ثنائی³ بدانیم. می‌توان گفت حیات روانی به شدت متغیر است، به طوری که به تناسب، «توجه به حیات» دگرگون می‌شود و از آهنگها و نغمه‌های گوناگونی ساخته شده است.

تصدیق ویژگی نامتعارف استفاده برگسن از مفهوم نمود مهم است. استفاده برگسن (از مفهوم نمود) بر الگوهای خاصی که خودشان را در اندیشه ما تثبیت کرده‌اند، مانند تقسیمات قدیمی عین و ذهن، ماده و ذهن منطبق نیست. برگسن نه مسئله ادراک یا خودآگاهی را در قالبهای تصویری تفسیر می‌کند و نه معتقد است که نمودها صرفاً در مغز ما هستند.⁴ کسی که بخواهد مدعی شود که هر چند جهان وابسته به خودآگاهی و وجدان ما نیست - هنوز یک خودآگاهی وجود دارد که چیزی از ناپدیداری‌اش بر هستی منعکس می‌کند - نمودهایی که ذهن ما از آن تولید می‌کند به خودآگاهی و وجدان ما وابسته‌اند، حق ندارد این ادعا را براساس مدل برگسن طرح کند. اما می‌توان پرسید چرا مغز را به‌عنوان یک نمود یا ایده تعبیر می‌کند؟ آیا این [کار] پیشاپیش مسلم گرفتن و پذیرفتن انگارگرایی نیست (آیا آنچه من از مغز می‌دانم، همان است که از آن تصور می‌کنم، یا آن است که به‌منزله یک ایده در دسترس من است؟ توصیف مراکز عصبی به‌عنوان نمود به چه معناست؟ شاید مفید باشد که به یاد داشته باشیم که در فصل آغازین کتاب، برگسن هنوز با مفاهیم عقل همگانی⁵ می‌اندیشد و هنوز براساس این نکته در این کتاب، هیچ تعهدی نسبت به واقع‌گرایی علم بروز نداده است. بنابراین، در یک سطح پدیدارشناسانه ابتدایی، ماده

1. Cogito

2. parallelism

3. epiphenomenalism

4. Moore, 1995, op. cite, p. 27.

5. common sense

به گونه‌ای است که فقط به صورت نمود پدیدار می‌شود. اما این روش مناسبی برای توصیف موضع برگسن نیست چون رهیافت او این نیست، که خود آگاهی ارادی را ترویج کند. برگسن در مقاله «مغز و اندیشه» در سال 1904، دوباره این دیدگاه را مطرح می‌کند و از مراکز عصبی به‌عنوان نمود سخن می‌گوید، یعنی «عکسهای متحرکی» که دارای «اجزای قابل انتقال» اند و حرکاتی را از بیرون می‌پذیرند و در پاسخ حرکات درونی تولید می‌کنند. بنابراین، در این سطح، همه آنچه مغز انجام می‌دهد دریافت نفوذها و تأثیرهایی از حرکات نمودهای دیگر و پاسخ به آنها است. مغز فقط به‌عنوان یک جزء در ارتباط با کل وجود دارد و با این کل (نمودهای متحرکی که جهان مادی را تشکیل می‌دهند) یکی نیست. روشن است که برگسن مقوله انگارگرا را به معنایی خلاف عرف گسترش داده است. از نظر برگسن، اگر جهان به‌عنوان مجموعه‌ای از نمودها قابل دسترسی و دریافت است آنگاه، بی‌معناست که بپرسیم آیا جهان درون ماست یا بیرون از ما؛ چون «درون‌بودگی»¹ و «برون‌بودگی»² تنها نسبت‌های میان نمودها هستند؛ در این صورت، «پرسیدن اینکه آیا جهان فقط در اندیشه ماست یا بیرون از آن، قرار دادن مسئله در قالب‌هایی ناگشودنی است؛ حتی اگر آنها را معقول فرض کنیم» (ماده و یاد ص 25).

در فضایی که ماده مصرانه نمود شمرده می‌شود، برگسن مدعی می‌شود که ادراک به یک اسلوب تفریقی و کاهشی عمل می‌کند. هرچند چنین تلقی‌ای از ادراک، اغلب به‌عنوان یکی از وجوه مشخصه اندیشه برگسن لحاظ می‌شود، ولی از پیش آن را در عباراتی کاملاً متشابه در متفکران پیشین، مانند شوپنهاور و نیچه می‌توان یافت، برای مثال برگسن ما را به تفکر درباره تفاوت بین «حضور»³ و «تصور»⁴ دعوت می‌کند؛ تفاوتی که به‌نظر می‌رسد فاصله بین ماده و ادراک آگاهانه را تبیین می‌کند. از نظر برگسن اگر قرار باشد ما به‌مدد افزایش چیزی از یکی از این دو به دیگری منتقل شویم - چون تصور ماده بزرگ‌تر از حضور ساده آن است - آن‌گاه

1. interiority
2. exteriority
3. presence
4. representation

عبور از ماده به ادراک اسرار آمیز خواهد شد. اگر با وضوح کمتری پیش برویم و ادراک را به عنوان امری که مستلزم تحدید و کاهش واقعیت است، تفسیر کنیم، آنگاه عبور از ماده به ادراک می تواند معقول و قابل فهم باشد.

برگسن انکار نمی کند که بین امر مغزی و نفسانی نسبتی وجود دارد، بلکه تنها منکر این است که این دو کاملاً یکی باشند. این یک اشتباه آشکار است که از تحلیل مغز استنباط کنیم که روح محرک مستقل کار می کند و نقش یک مولد اعجاز آمیز ادراک ما نسبت به جهان را می تواند به عهده گیرد. مشخصه حرکت بر اساس تفاوت میان تأثرات دیداری و شنیداری و بساوی متفاوت می شود. ادراکات از ارتعاشات حسی خود کار سرچشمه نمی گیرند، بلکه از پرسشهایی ناشی می شوند که برای روح محرک مطرح می شود. بخش زیادی از عصب شناسی و آنچه به فلسفه ذهن مربوط می شود به طور ناخواسته، با جدا کردن روح محرک از فرایندهای ادراک و قرار دادن ادراک در عناصر عصبی حسی، از ماده مغزی یک انگارگرایی می سازد. اما این، یک خطا در اندیشه است: «حقیقت آن است که ادراک در مراکز حسی بیشتر از مراکز محرک نیست، ادراک به اندازه پیچیدگی روابط و نسبتهایشان است و در واقع در آنجایی است که به نظر می آید هست» (همان، ص 46). دیدگاهی که برگسن مایل است بیشتر با آن دریفتد آن است که ادراکات حسی را صرفاً علامتهایی می داند که در آنها کار هر حسی عبارت است از ترجمه حرکات مکانیکی و یکنواخت به زبان خودش؛ در نتیجه از سویی حرکات یکنواخت را در فضا قرار می دهد و از سوی دیگر ادراکات حسی ممتد را در خود آگاهی (یک بیرون کمی و یک درون کیفی). ادعای برگسن در مقابل این دیدگاه این است که این همانی بین عناصر مغزی و نفسانی نیست، بلکه بین کنش واقعی عناصر حسی و کنش مجازی ادراک (از جمله نمودارهای محرک) است¹. بنابراین، ادراک جزئی از اشیاء است (یک مشاهده درونی ذهنی نیست)، درست همان طور که یک ادراک حسی انفعالی (مانند توانایی تجربه درد یا لذت) از اعماق خود آگاهی درونی، با گسترش خودش به یک حوزه بیرونی، سرچشمه نمی گیرد

1. Moore, op. cite, p. 52.

(انفعال حرکتی ساده از یک حالت درونی فشرده به یک گستره بیرونی نیست)، چون از درون وابسته است به تغییراتی که حرکت بدن را به اطلاع بدنهای دیگر می‌رساند.

در فصلهای دوم و سوم کتاب، برگسن توجه خود را به سمت یاد¹ برمی‌گرداند و بر ادعای معروفش که یادمانده نمودها² در مغز ذخیره نمی‌شوند، تأکید می‌کند و تمایز بین یاد روان‌شناسانه، یاد عادت‌سازی (یاد بدنی) و یاد هستی‌شناسانه (یاد یادآوری محض)³ را آشکار می‌کند. حرکت فکری برگسن در اینجا ظریف است و به سادگی می‌تواند گمراه‌کننده باشد؛ زیرا برای ارائه این نظریه دو مرحله وجود دارد؛ از یک سو برگسن تبیینی از یادآوری ارائه می‌دهد که از یک دوگانگی بین یادآوری روان‌شناسانه و یادآوری عادت‌محایت می‌کند (فصل دوم)؛ از سوی دیگر، یک نظریه سه بخشی از یاد ارائه می‌دهد که متضمن این دو نوع یادآوری (خاطره) [روان‌شناسانه و عادت‌محایت] و یک شکل از یاد ناب فراموش شده است (فصل سوم). برگسن به ما می‌گوید این یاد آخر ناب است؛ چون حالتی فراموش شده یا مجازی است، در صورتی که هر شکلی از خاطره به یادمانده یا واقعی، یک نوع ساده‌سازی از این مجازی بودن است. حتی یک منتقد مخالف همچون راسل می‌تواند خودش را قانع کرده، باور کند که برگسن برای فهم ما از انواع خاطره (یاد) نقش بزرگ‌تری قائل است.⁴ به علاوه، ژیل دلوز از کشف یک یاد ناب گذشته، با گذاشتن تصویر جدیدی از زمان در آن، بهره‌برداری بیشتری می‌کند (دلوز 1989).

در ماده و یاد، برگسن بر اهمیت بحث از خودآگاهی بر حسب کثرت درجات و سطوح هستی (سطح کنش، سطح یادآوری، سطح رؤیایها و غیره) تأکید می‌کند. فقط هنگامی اندیشه برگسن درباره یاد را به اندازه کافی می‌توان فهمید که با توجه به سطوح مختلف مذکور به آن نظر شود. بنا به نظریه برگسن، یاد گذشته به

1. memory

2. memory-image

3. pure recollection

4. Russell, B. 1912, "The Philosophy of Bergson", the Monist 22:3, p. 328.

دو شکل متمایز، یعنی با دستگاههای محرک¹ و خاطرات مستقل حفظ می‌شود. این بدان معناست که سودمندی یاد می‌تواند خودش را به طرق مختلف آشکار کند: گاهی از طریق کنش²، که نظم و آهنگ خودکاری را در حرکت یک دستگاه سازگار وارد می‌کند و گاهی به وسیله تلاشی عقلانی، آن‌هنگام که ما خودمان را مستقیماً در گذشته قرار می‌دهیم و عناصر آن را متراکم می‌سازیم تا متناسب با نیاز کنونی شود. جسم زنده آن است که در جریان زمان قرار گیرد، ولی نیازمندیهای عملی اکنون آن از حرکت مداومش در بُعد گذشته و افق آینده خبر دهد. اگر ارتباط با واقعیت قطع شود و زمینه و بستر کنشی که در آن، جسم زنده درگیر می‌شود، از بین برود، آن‌گاه نمودهای گذشته زیادی از بین نمی‌رود، بلکه امکان فعلیت بخشی آنهاست که از بین می‌رود؛ چون آنها دیگر نمی‌توانند روی واقعیت عمل کنند؛ به این معنا و فقط بدین معناست که صدمه به مغز (آسیب مغزی) می‌تواند هر جزئی از یاد را محو کند (ماده و یاد، ص 79).

همان‌طور که پاتریک مک نامارا³ در پژوهش اخیرش درباره داروینیسیم روانی نشان داده است، از نظر برگسن، انقباض و متراکم‌سازی گذشته، همچون روش مخاطب قرار دادن «اکنون»⁴ صورت می‌گیرد. ولی وقتی لایه و مرتبه‌ای از گذشته متراکم می‌شود وجدان و خودآگاهی کنونی، تراکم را به سان یک انبساط و افزایش، تجربه می‌کند؛ چون فهرست نمودهایش افزایش می‌یابد و لحظات دیرندش طولانی می‌شود.⁵ اینکه نظریه یاد برگسن مبتنی است بر فهم این انقباضات و انبساطات (خاطره در ارتباط با ترکیب گذشته و اکنون) نسبت به استدلال او قاطع است و تنها وقتی که کنار گذاشته شوند، ما نسبت به اندیشه برگسن درباره «یاد-زمان»⁶ دچار اشتباه می‌شویم. اما واقع‌گرایی برگسن درباره گذشته ناب - واقع‌گرایی که برای تشخیص اختلاف و تفاوت هستی‌شناسانه بین ادراک و یاد لازم و ضروری است - ما

1. motor mechanism

2. action

3. Patrick Mcnamara

4. the present

5. McNamara, P., 1999, *Mind and Variability: Mental Darwinism, Memory, and Self*, London, Praeger, p. 37.

6. time-memory

را به تعجب وامی دارد، که اکنون، که تا حدی نمود بالفعل گذشته است، چیزی بیش از تحقق یادی می تواند باشد که به نحوی در جایی ذخیره شده است.¹ اما به نظر می رسد این ادعا که برگسن عملاً با ترجمه اکنون به یک یاد مجازی، که در این صورت، با دوباره چینی چیزهای از پیش موجود² فرق نمی کند، آن را نفی یا نسخ کرده است، آنچه راوی درباره حرکت یاد-زمان می گوید نادیده می گیرد: یعنی قبض و بسطها را، حرکتی را که تعیین می کند اتصال گذشته و اکنون به مدد تلاقی سطوح صورت می گیرد (سطوح اندیشه، کنش، نمودهای رؤیا، حالات خیال پردازی و غیره). اما مسئله بسیار مهمی که می ماند، این است که آیا این انقباض و انبساطها خودشان حقیقتاً تغییراتی کیفی اند یا فقط بازچینیهای کمی اند؛ مسلماً این یکی از دشواریاب ترین جنبه های نظریه برگسن است.

وقتی ما چیزی را فرا می گیریم، نوعی تقسیم طبیعی بین انقباضات و تراکمهای عادات و یادآوری مستقل پدیده های تاریخ دار رخ می دهد. اگر من بخواهم شعری را از بر کنم باید چندین بار آن را به قصد یادگیری تکرار کنم، که در این کار کل شعر را به هم می ریزم و دوباره تصنیف می کنم. در مورد حرکات و افعال بدنی خاص، یادگیری عادت در دستگامی ذخیره می شود که به وسیله نوعی تکانه ابتدایی در حرکت تنظیم می شود و متضمن حرکات خود کار آزاد در یک سیستم بسته توالی و دیرند است. اما عملیات یادآوری مستقل به کلی متفاوت اند. در تشکیل یادمانده نمودها حوادث زندگی روزمره، آن گونه که در یک زمان منحصر به فرد رخ می دهند، گزارش می شوند و هر حرکت و اقدامی به یک مکان و تاریخ خاص گره می خورد. این گذشته با صرف نظر از سودمندی و کاربرد عملی اش ابقا می شود. همچون محصولات کنش و عادت، ما همواره در حال بالا رفتن از شیب گذشته مان هستیم. با تدارک حوزه خاصی از شدن هستی، گذشته در خودش ابقا می شود و در عین حال، به وسیله آن نیازهای کنش که همواره در اکنون جا دارند، در حالات مختلفی از واقعیت متراکم می شود. این تکرار و ازبرخوانی یادمانده-نمودها از طریق عمل، شایسته است به یاد نسبت داده شود، نه به

1. Mullarkey, J. (1999 a), *Bergson and Philosophy*, Edinburg, Edinburg University Press, p. 53.

2. pre-existence

دلیل آنکه مستلزم حفظ و ابقای نمودهای گذشته است، بلکه به این سبب که سودمندی آنها را تا لحظه کنونی تمدید می کند. وظیفه این نوع خاطره (یاد) است که [اولاً] اطمینان بدهد که فقط نمودهای گذشته با ادراک کنونی می توانند همکاری کنند. [ثانیاً] بین نمودهای گذشته و اکنون ترکیبی مفید بتواند برقرار کند و با این کارها سودمند بودن عملی ذخیره سازی یادمانده-نمودها را تضمین کند: «بدین سان واکنش مناسب، انطباق با محیط، - در یک کلام، سازگاری - که هدف کلی حیات است، تضمین می شود» (ماده و یاد، ص 84). خودآگاهی حقیقی آن است که صرفاً سازگاری سیستم عصبی را با موقعیت کنونی منعکس می کند. بدون این همکاری یادمانده-نمودها با خودآگاهی سازگار، مشخصه عملی زندگی تحریف خواهد شد و سطح رؤیاها با سطح کنش درهم خواهد آمیخت (درواقع همان طور که برگسن کاملاً پذیرفته است، سطوح با هم ارتباط دارند و با آنها به منزله ابعادی جدا از خودآگاهی یا ناخودآگاهی نمی توان رفتار کرد، بلکه باید برحسب انبساطها، فشارها و کششهای مختلف زمان به مسئله نزدیک شد). اگر به عنوان مجموعه ای مجازی به زندگی نگاه کنیم، چیزی جز فعل و انفعال مکانیکی و صرفاً خود کار بین سطوح مختلف نیست. گذشته ناب - که منظور از آن صرفاً حفظ و ابقای گذشته فی نفسه و لِنفسه¹ است، یعنی مستقل از فعلیت بخشی آن در اکنون - با گرایش عملی حرکات بدنی ما، «با تعادل حسی حرکتی سیستم عصبی مرتبط کننده ادراک با کنش از بیان آزادانه خود منع می شود» (همان، ص 95). نه تنها بیش از یک نوع یاد وجود دارد، بلکه یادمانده-نمودها از بیش از یک نوع وجود برخوردارند، که به روشهای متعددی مطابق با رتبه واقعی وجودشان، محقق می شوند. بدین سان «یاد از نو ادراک حاضر را پدید می آورد، بلکه هم این ادراک را با انعکاس بر آن دو برابر می کند و هم نمودِ خودش یا یادمانده-نمود دیگری از همان نوع را» (همان، ص 101). حیات ما به مدد مدارها حرکت می کند - منقبض و متراکم می شود، گسترش می یابد و سست و منعطف می شود - و کل خاطره (یاد) است که از هریک از این مدارها گذر می کند، ولی همواره به یک شکل یا حالت خاص انقباض.

1. the past in and for itself.

در فصل سوم ماده و یاد برگسن بیشتر روی مکانیسم درونی افعال روانی¹ و روان-تنی² تمرکز می‌کند تا نشان دهد که گذشته چگونه خود را به فعلیت درمی‌آورد، بدین سان «دوباره نفوذ از دست‌رفته را به دست می‌آورد» (ماده و یاد، ص 131). او مجموعه‌ای مرکب از سه فرایند فرض کرده است، یاد ناب، یادمانده-نمودها و ادراک. هیچ‌گاه ادراک را فقط یک برخورد و تماس ذهن با شیء کنونی نمی‌توان دانست بلکه با یادمانده-نمودها آغشته می‌شود؛ این نمودها به ادراکی وابسته‌اند که آن را فعلیت می‌بخشند و به نوبه خود در یاد نابی که آن را به فعلیت و تجسم درمی‌آورند، مشارکت می‌کنند. یاد ناب، همانند ادراک ناب، فرضی نظری است که برای تواناسازی تجربه‌گرایی برتر، جهت تعقیب و پیگیری خطوط گوناگون استفسار از پرسشهای ماده و ذهن و غلبه بر محدودیتهای تداعی‌گرایی³ طراحی شده است. یاد ناب، نشان می‌دهد که در به فعلیت رساندن یادمانده-نمودها حرکتی در کار است؛ ما فقط از یک ادراک یا یک یاد مشخص به دیگری عبور نمی‌کنیم. بنابراین برگسن نظریه‌ای واقعاً ابتکاری درباره ذهن پیشنهاد می‌کند که در آن سطوح مختلفی وجود دارد که در آنها به عملیات و حرکات ذهن به‌مدد مدارها و فرایندهای حقیقی-مجازی⁴ نزدیک می‌شویم. از این حیث، حرکت ذهن منسوب است به حرکت خود حیات، که مستلزم عبور از «کمتر فعلیت یافته» به «بیشتر فعلیت یافته»، از درون گستر و کیفی به برون گستر و کمی⁵ و از تأثیر متقابل اجزاء و عناصر به مجاورت آنهاست.⁶

به‌منظور گسترش این تلقی از حرکت ذهن و یاد، لازم است از بعضی از خطاها دوری کنیم، یکی از مهم‌ترین آنها این است که یاد فقط هنگامی به وجود می‌آید که ادراکی حقیقی رخ داده باشد. این خطا به وسیله الزامات خود ادراک تولید می‌شود، که همیشه بر نیازهای یک اکنون متمرکز شده است. در حالی که ذهن یا خود آگاهی [وجدان] در حضور خود اشیاء است، هیچ نیازی به یاد ناب که از نظر او بی‌فایده است، ندارد.

1. psychical

2. psycho-physical

3. associationism

4. virtual-actual processes

5. extensive

6. Bergson, H. *Mind-Energy*, 1920, trans. H. Wildon Carr, New York, Henry Holt, p. 230.

به علاوه، هرچند هر ادراک تازه‌ای نیازمند قوایی است که به وسیله یاد فراهم شده است، یک یاد تازه جان گرفته، همچون اثر ادراک برای ما پدیدار می‌شود. این نکته ما را به این فرض می‌کشد که اختلاف بین ادراک و یاد صرفاً اختلاف درجه و شدت است، که در آن، یادآوری ادراک جز همان ادراک ضعیف نیست و به این استنباط و نتیجه غلط می‌انجامد که وقتی که خود ادراک به وجود می‌آید و در عین حال گسترش می‌یابد، یادآوری آن ادراک را نمی‌توان ایجاد کرد (روح-انرژی، ص 160 و 161). در واقع با شناخت مشخصه واقعی ادراک ناب و نمود آن است که می‌توانیم بپذیریم که اختلاف بین ادراک و یاد، اختلافی نوعی است نه صرفاً اختلاف مراتب. خلاصه، یاد باید حالت خاص و مشخص خودش از هستی را داشته باشد. یاد از یادمانده-نمودها ساخته می‌شود، ولی خاطره یک نمود، خود نمود نیست (بلکه به فعل متمرکز شده‌ای از یک تلاش عقلی نزدیک‌تر است). برگسن اصرار دارد که «عکس‌گرفتن و تصویربرداری، به یاد آوردن نیست» (ماده و یاد، ص 135). همین که یک یادآوری تحقق می‌یابد، به صورت یک نمود وارد عرصه زندگی می‌شود، «اما برعکس درست نیست و نمود، ناب یا ساده، به گذشته باز نخواهد گشت، مگر، به آن گذشته‌ای که من در جستجوی آن بودم» (همان، ص 135). ترقی یاد عبارت است از فرایند فعلیت‌بخشی و تجسم‌سازی¹.

رابطه بین یاد و ادراک را با رابطه بین نمود منعکس شده در یک آینه و شیء واقعی که در جلوی آینه است، می‌توان مقایسه کرد؛ چنین شیئی را می‌توان لمس کرد و آن شیء اجازه می‌دهد که روی آن عمل کنیم و آن هم روی ما عمل می‌کند. در این رابطه می‌توان گفت «آن شیء دارای کنشهای احتمالی است»؛ ولی با وجود این، همیشه حقیقی است. برعکس، نمود لزوماً مجازی است، در آن حال که آشکارا شبیه یک شیء است، اساساً با آن نیز متفاوت است؛ چون آنچه را که آن شیء انجام می‌دهد، نمی‌تواند انجام دهد. چنین نیست که نمود مجازی، غیر واقعی و خیالی است بلکه کاملاً واقعی است، هرچند در ظاهر فقط حالتی خاص از واقعیت را می‌توان به آن نسبت داد. این تقسیم بین شیء حقیقی و نمود مجازی چیزی است که برگسن را به این

ادعا می‌کشد که ما در هر لحظه از زندگی با دو جنبه روبرویم، هر چند جنبه مجازی ممکن است، نظر به طبیعت عملیات ادراک، غیرقابل درک باشد.

پس وجود حقیقی ما، در عین حال که در زمان گشوده شده است همواره خودش را، همراه با وجود مجازی، تکثیر می‌کند، یک آینه-نمود¹ هر لحظه از زندگی ما، دو جنبه ارائه می‌کند: واقعی و مجازی، ادراک از یک طرف و یاد از طرف دیگر. هر لحظه همین که فرض می‌شود به دو نیم می‌شود، یا اینکه اساساً عبارت است از همین دو نیم شدن؛ زیرا لحظه حاضر، همیشه در حال پیشروی، حدی گذراست بین گذشته بی‌واسطه که اکنون دیگر نیست و آینده بی‌واسطه که هنوز نیست، اگر آینه متحرکی نباشد که پیوسته ادراک را به صورت یاد منعکس کند یک انتزاع محض خواهد بود (روح-انرژی، ص 165).

از آنجا که گذشته صرفاً اکنون را تعقیب نمی‌کند، بلکه همراه با آن زیست می‌کند، ما می‌توانیم فراموشی² یا خطای تشخیص³ نادرست را که اغلب آشنابنداری⁴ نام دارد، تبیین کنیم. همان‌طور که دلوز یادآوری می‌کند: «یک خاطره از اکنون، هم‌زمان با خود اکنون، به همان نزدیکی نقش یک هنرپیشه با او وجود دارد»⁵. به علاوه، از این فکر ساده دونیم‌شدن زمان است که ما به پارادوکسهای زمان می‌رسیم. این پارادوکسها از حد اکنون و نیاز به درگیر کردن آن با حرکت یک گذشته مجازی نتیجه می‌شود. با این نتیجه که گذر زمان را تنها به‌عنوان یک همزیستی مجازی گذشته و اکنون می‌توان تصور کرد، نه صرفاً برحسب توالی ساده (زمان به ترتیب تاریخی).

برگسن تأکید می‌کند که آنچه در هر لحظه زندگی ما به ادراک و یاد منشعب می‌شود فقط گذشته حقیقی تاریخهای خاص ازمنه و امکانه نیست، بلکه یک کل است؛ اما این کل است که همیشه فقط به حالت‌های انقباض و انبساط وجود دارد. همیشه یک کل مجازی هست که به فعلیت و تحقق می‌رسد؛ اما چنین کل و مجموعه‌ای فقط به شکل کیفی مبهم وجود دارد. ما در زندگی هرگز با گذشته

1. mirror-image

2. paramnesia

3. false recognition

4. déjà-vu

5. Deleuz, G. 1989, op. cite, p. 79.

دوباره زندگی نمی‌کنیم، یعنی مسئله، واقعی کردن آنچه که فقط مجازی است و یکی کردن واقعی و مجازی نیست، بلکه همیشه مسئله، نظم تفاوت¹ است که توضیح می‌دهد که چرا برگسن اصرار دارد که یاد ما همیشه، در بعد مجازی بودنش و در سطح کنش، یک خاطره از اکنون است، یاد از آن حیث که مجازی است، حرکت تفاوتها است.

حیات به مثابه کثرت مجازی

تحول خلاق برگسن یکی از نخستین کتابهای بزرگ درباره سیستمها (بازوبسته، طبیعی و ساختگی) است و تأکید روی مفهوم «باز» از رهیافت برگسن در موضوع تحول خلاق خبر می‌دهد. همچنین در این کتاب است که برگسن بار دیگر، مفهوم کثرت مجازی را همراه با نتایج بدیع استفاده می‌کند.

تفسیر تحول حیات برحسب کثرت مجازی با این نگرش که ما همواره فقط با یک نوع حقیقی سر و کار داریم، منافات دارد. اگر تحول را برحسب کثرت فضایی یا حقیقی بفهمیم، آن گاه زمان، کمی بیش از فرایند ایجاد مکانیکی ممکنات پیش ساخته خواهد شد. پس، مفهوم «مجازی» با مفهوم «امکان»² ناسازگار است. مفهوم امکان فقط برای تبیین سیستمهای بسته به کار می‌رود، ولی در مورد یک سیستم باز، همچون تحول حیات، مفهوم کثرت مجازی، برای روشن کردن ویژگیهای شاخص آن لازم است. تلقی برگسن از تحول خلاق، هنوز می‌تواند کاربرد داشته باشد؛ چون بخش زیادی از اندیشه تحولی در چنگ عادهای فضایی شده، می‌ماند و ناآگاهانه در سطح کثرتهای واقعی عمل می‌کند.

چرا اندیشه تحولی که روی فعلیت‌بخشی امر ممکن متمرکز می‌شود این قدر ناتمام است؟ پاسخ ساده به این پرسش این است که چون اندیشه تحولی، تحول را از هر گونه ابداع و خلاقیت محروم می‌کند. اگر نتایج تحول، از پیش، به شکل ممکنات پیش ساخته، معلوم شده است، پس به روند حقیقی تحول، به منزله دستگاه نابی که فقط وجود را به چیزی می‌افزاید که قبلاً آن را به شکل ممکن و بالقوه داشته است،

1. order of difference
2. possibility

نگریسته می‌شود. در نتیجه، هیچ فرقی بین بالقوه¹ و بالفعل² (ممکن و واقعی) نیست؛ زیرا در این صورت بالفعل فقط نمودی از بالقوه است و آن را از بالقوه نمی‌توان تشخیص داد. اگر بالفعل فقط به بالقوه شباهت داشته باشد در آن صورت ما یک بالفعل را برای خودمان تدارک می‌بینیم که پیش ساخته است و با یک رشته حدود متوالی به وجود می‌آید. اما در مورد مجازی، وضعیت کاملاً متفاوت است؛ زیرا در اینجا فرایند فرق گذاری بر حسب شباهت یا اختلاف پیش نمی‌رود، بلکه بر حسب خطوط متباعدی³ ادامه می‌یابد که مستلزم یک روند ابداع⁴ است. اما تعبیر ما از بالفعل و بالقوه جنبه دیگری نیز دارد که نقش مهمی در تلاش برگسن برای طرح عملیات مورد بحث ایفا می‌کند، هنگامی که درباره حوادث بر حسب فضا فکر می‌کنیم نه زمان (دیرند): فقط این طور نیست که بالفعل شبیه بالقوه است و آن را منعکس می‌کند، بلکه کاملاً به روش دیگری بالقوه شبیه بالفعل است؛ چون تصور ما از بالقوه با انتزاع از بالفعل به دست می‌آید، هنگامی که به وجود آمده باشد و سپس وارونه تصور شود.

اگر مفهوم تحول را آشکارا و منحصرأ بر حسب یک مجموعه یا رشته‌ای از دستگاه‌های ساکن و گسسته تعبیر کنیم (از جمله واحدهای ساکن اطلاع‌رسانی) تا چه حد می‌توانیم یک تلقی منسجم از آن بسازیم؟ دستگاههایی که از قرار معلوم انطباقهای مؤثر [یا محیط] را به طور خودکار فقط از طریق اقدامات یکنواخت انتخاب طبیعی محقق می‌سازد. (توجه داشته باشیم که این انتخابی است که تمام کار علیت نهایی را در نظریه انجام می‌دهد). اینکه آیا یک اندیشه تحولی می‌تواند بر پایه برجسته کردن این کثرتهای گسسته یا واقعی ادامه یابد؟ بعضی نکات مهم زیر شاید در این رابطه شایان تأکید باشند:

1. ادعا این نیست که دانشمند نباید از سیستمهای بسته بحث کند؛ نگرانی برگسن درباره امری است که هنگام تمرکز بر سیستمهای بسته روی می‌دهد؛ چون دیرندی که به طور مصنوعی از این سیستمها استخراج شده است، به تبیین حیات تسری می‌یابد. ادعای برگسن این است که تمرکز بر سیستمهای بسته، خود نتیجه

1. possible
2. real
3. divergent lines
4. invention

بعضی گرایشهای عقلانی است که در تاریخ تحول بشر رواج یافته و به نتیجه‌ای آهنگین منجر شده است. آن گرایش این است که عقل انسان بنابه عادت‌های فضایی‌اش، که برای تسلط بر ماده و زیر کنترل آوردن آن بسیار مفید است، بر فهم شرایط و موقعیت‌های خودش از هستی توانایی کافی ندارد؛ یعنی، تحول خلاق خودش را نمی‌تواند دریابد. برگسن منکر این است که سیستم‌های بسته وجود ندارند؛ بلکه می‌خواهد بفهماند که سیستم‌های مجزا - که می‌توان روی آنها به صورت هندسی عمل کرد - نتیجه طبیعت خاص خود ماده‌اند؛ جز اینکه این ویژگی هرگز به طور کامل محقق نمی‌شود و به کمال مطلوب خویش نمی‌رسد. اگر علم یک سیستم را به طور کامل جدا و مشخص می‌کند، برای این است که تحقیق روی آن آسان و راحت شود. همچنین باید تصدیق کنیم که یک سیستم به اصطلاح مجزای مشخص، در معرض نفوذ و تأثیرهای خارجی است.

2. برای محاسبه و ارزیابی (حالات و جنبه‌های اکنون را به‌عنوان کارکردهای گذشته می‌توان ارزیابی کرد)، مثلاً در حوزه مرگ اندامی، نقشی هست، اما این نقش را بدون نقد و بررسی به تمام حوزه‌ها نمی‌توان تسری داد، همان‌طور که پیدایش اندامی و دیگر پدیده‌های تحولی از عمل ریاضی می‌گیرند.

3. تفکیک بین سیستم‌های طبیعی و مصنوعی یا زنده و مرده ضروری است. در مورد جسم زنده یک موجود زنده، لحظه کنونی را با لحظه گذشته نمی‌توان تبیین کرد؛ چون به تمام گذشته آن موجود زنده باید ارجاع داد. در یک سیستم ساختگی زمان به یک رشته از آنات مفصل تحویل می‌شود؛ اما تصور «لحظه بی‌واسطه پیشین» یک افسانه و یک انتزاع است، بنابراین عبارت است از آنچه که توسط فاصله زمانی DT به آن کنونی متصل می‌شود: «تمام آنچه شما مایلید بگویید... این است که حالت کنونی یک سیستم به وسیله معادلاتی تعریف می‌شود که در آنها ضرایب مختلفی وجود دارد؛ مانند DV/DT ، DS/DT ، یعنی در اصل، سرعت‌های کنونی و شتاب‌های کنونی»¹. خلاصه، در چنین سیستم‌هایی ما همواره از یک اکنون آنی² بحث می‌کنیم که با خود تمایلی به همراه دارد

1. Bergson, H. 1907 (1983), *Creative Evolution*, trans. A. Mitchell, Lanham MD, University Press of America, p. 22.

2. instantaneous present

که به سان عدد عمل می کند (از نظر برگسن تمایل فقط استعداد¹ شمرده شدن دارد): «خلاصه، جهانی که ریاضی دان از آن بحث می کند جهانی است که می میرد و دوباره در هر لحظه متولد می شود - جهانی است که دکارت هنگام سخن گفتن از خلق مدام درباره آن می اندیشید». (تحول خلاق، ص 22)

4. یک تلقی منسجم از تحول، مستلزم تصویری از دیرند است که در آن فشار و امتداد گذشته در اکنون وجود دارد. در یک سیستم طبیعی، فاصله بر دیرند عینی² دلالت دارد نه فقط بر یک انتها³. اما دیرند در موقعیتهای اصلی [نه بدلی] فهمیده می شود. تازگی تحول - می توان گفت تازگی رخدادهای تحول - باید بر حسب اثر متقابل بین «حافظه ارگانیک» و شرایط و موقعیتهای تازه تبیین شود (این در مقابل پارادایم تحقیقی مکتب داروینیسیم جدید است که به زعم آن تحول بر حسب حاصل جمع مکانیکی ضوابط وراثتی منفصل و روند لگاریتمی انتخاب طبیعی رخ می دهد)؛ از نظر برگسن، نوسان و تغییر تحول در هر لحظه، به طور پیوسته و به شدت رخ می دهد؛ هر چند البته، این نوسان فقط در شرایط خاص و با ویژگیهای خاص است که اسباب ارتقاء به یک نوع جدید می شود. معرفت به علل اولیه، هر اندازه که باشد، برای پیشگویی تحول یک شکل جدید حیات کافی نخواهد بود.

5. برخلاف تصور غلط گسترده ای که از گاستن باشلار⁴ به بعد، بر آن پافشاری کرده اند، اندیشه برگسن درباره تحول خلاق یک مفهوم امکان خاص⁵ را در مرکز علاقه اش قرار می دهد و دیرند را دقیقاً بر حسب یک برش و ناپیوستگی تصور می کند: دیرند متضمن «عدم تناسب بین آنچه از پیش می رود و آنچه از پی می آید» است (همان، ص 29). به راستی تنها با دیرند شمردن زمان است که کیفیات گسستگی و ناپیوستگی قابل درک خواهند شد. بر اساس یک گرایش عمومی که از باشلار تا بادیو⁶ ادامه دارد، برگسن نمی تواند درباره ناپیوستگی بیندیشد. فرض مخالف این است که مکتب برگسن می تواند تبیینی از پیوستگی و ناپیوستگی ارائه کند.

1. potentially
2. concrete duration
3. extremity
4. Gaston Bachelard
5. contingency
6. Badiou

ماشین‌گرایی¹ از دیدگاه برگسن، به طور کامل نامعقول یا غلط نیست، بلکه بیشتر انعکاسی از عادات برخاسته از تصورات ماست تا یک انعکاس مناسب از طبیعت محض. عاداتی وجود دارد که تا حد زیادی بر برخی گرایشهای ماده منطبق است. ماشین‌گرایی فقط یک دید جزئی از واقعیت به ما می‌دهد و از دیگر جنبه‌های مهم همچون دیرند غفلت می‌کند. ماشین‌گرایی، اغلب نسبت به ساختارهای خود کور است و از این امر که خود نتیجه نوعی تکانه خاص است، یعنی نسبت به سودمندی‌اش، غافل است. فلسفه، هماهنگ با ضرورت‌های زبان و نمادگرایی علم، اغلب از تشخیص ویژگیهای مثبت در زمان ناتوان بوده است، در عوض به ماشین‌گرایی رضایت داده است. فرقی که به ذهن می‌آید بین «تحولی» است که در آن مراحل پیوستگی و دیرند در هم نفوذ متقابل دارند و «کششی» که در آن اجزای متمایز در کنار یکدیگر قرار دارند؛ در مورد نخست آهنگ و ضرب سازنده نوع حرکت در جریان است، به طوری که کندی یا شتاب تغییراتی درونی است که محتوا و دیرند در آنها یک چیز است. برگسن در تمام آثارش مصر است که با حالات خودآگاهی [روح] و سیستمهای مادی، هر دو، به همین روش می‌توان عمل کرد. اگر بتوان گفت که زمان فقط از روی این سیستمها «سُر می‌خورد» آن‌گاه از سیستمهای ساده‌ای می‌توان سخن گفت که از طریق عملیات عقل ما، فقط به صورت مصنوعی، به همین صورت که هستند، ساخته شده‌اند. چنین سیستمهایی را به گونه پیشینی می‌توان ارزیابی کرد، چون مقدم بر فعلیتشان به‌عنوان موجوداتی بالقوه اتخاذ می‌شوند (وقتی یک بالقوه، بالفعل² می‌شود فقط وجود به آن اضافه می‌شود، ماهیت بنیادینش تغییر نمی‌کند). حالات متوالی این نوع سیستم را می‌توان به صورت متحرک با هر سرعتی درک کرد، بلکه مانند باز کردن یک فیلم، مهم نیست که عکسها با چه سرعتی حرکت می‌کنند؛ [اما] «تحول» را نمی‌توان توصیف کرد. چون واقعیت پیچیده‌تر است، ولی پیچیدگی‌اش خود را می‌پوشاند، یک فیلم در حال باز شدن، به‌عنوان مثال، به خود آگاهی‌ای که حامل دیرند آن است و حرکتش را تنظیم می‌کند، متصل می‌ماند. اگر ما به یک سیستم بسته توجه کنیم، مانند یک لیوان آب که با شکر مخلوط

1. mechanism

2. realize

شده است و کسی باید منتظر بماند تا شکر حل شود، کشف می‌کنیم که وقتی از جهان سیستمهایی را جدا می‌کنیم که زمان برای آنها یک انتزاع، یک نسبت یا یک عدد است، جهان خود همواره به‌سان یک سیستم باز ظاهر می‌شود.

نگرشهای خاص نسبت به ماده برخاسته از طبیعت عقل است و تا حد زیادی علم و مابعدالطبیعه غرب را توصیف می‌کنند. مثلاً، هوش¹ منشأ جهان و تحول آن را به صورت یک چینش² و بازچینش³ اجزائی که تنها از یک مکان به مکان دیگر در حرکت‌اند، تصور می‌کند. این چیزی است که برگسن آن را اعتقاد لاپلاسی⁴ می‌نامد که از بسیاری از تحقیقات جدید حکایت دارد و به حتمیت‌گرایی⁵ و ماشین‌گرایی منجر خواهد شد که در آن با فرض شمار معینی از عناصر ثابت، تمام ترکیبات ممکن را بدون توجه به واقعیت دیرند، می‌توان استنتاج کرد (همان، ص 38). مطالعه حیات باید برحسب موضوعاتی صورت گیرد که برای حرکت یا فرایند تحولی ذاتی‌اند.⁶ جهت‌گیری و حرکت حیات نباید برحسب تحقق مکانیکی اهداف از پیش موجود فهمیده شود، بلکه مسائل حیات، مسائلی کلی و عمومی‌اند که در بستری مجازی ظاهر می‌شوند که برحسب راه‌حلهای خاص پاسخ داده می‌شود (مثال برای مجسم کردن این معنا، موارد تحول متقارب⁷ است، مثل چشم که برای مسائل کلی راه‌حلهایی ارائه می‌دهد که برای نسلهای مختلف سیر تکامل انواع⁸ یکی‌اند، در این مورد مثلاً نسبت نور و تمایل به «دیدن» یا بینایی و آن که مستلزم ناهمگونی⁹ در دستگاههای واقعاً درگیر است). برگسن تحت تأثیر این حقیقت است که تحول به‌مدد گسستن میله‌ها و از طریق خطوط متباعدی که بی‌وقفه بر مسیرهای جدید پرتوافکنی می‌کنند، رخ داده است. تحول حیات، هنگامی که برحسب پیوستگی این خیزش که به دو خط متباعد منشعب شده است نگریسته شود، معقول و قابل درک خواهد شد. براساس مدل برگسن

-
1. intelligence
 2. arrangement
 3. rearrangement
 4. Laplacean dogma
 5. determinism
 6. immanent
 7. convergent evolution
 8. phylogenetic
 9. heterogeneity

هیچ میل مسلطی را در تحول نمی‌توان تعریف و مشخص کرد و صور مختلف حیات را بر حسب توسعه و رشد یک میل نمی‌توان تفسیر و تعبیر کرد.

هدف این نیست که فقط به ماشین‌گرایی حمله کنیم، بلکه هدف تلاش برای تعیین ویژگی دقیق ساز و کارها و ساختارهای حیات و ماهیت انطباق است. مفهوم ماشین‌گرایی که ما با آن می‌اندیشیم چیست؟ از نظر برگسن تحول را بر حسب «تاریخ تقسیم‌ناپذیر و منحصربه‌فرد» می‌توان اندیشید (همان، ص 37). اینکه ماشین‌گرایی توجه خود را تنها روی سیستمهای جدایی‌پذیری که از کل جدا کرده، متمرکز می‌کند اشتباه است. تبیین مکانیکی تنها به واسطه یک چنین استخراج مصنوعی ممکن است. تحول را تنها بر حسب تطبیق مکانیکی با شرایط و مقتضیات بیرونی نمی‌توان تبیین کرد. به عنوان مثال، برگسن ادعا می‌کند که نظریه ماشین‌گرایی نمی‌تواند عنصر اصلی در تحول چشم، یعنی «پیوستگی»¹ را به خوبی تبیین کند. از یک طرف، یک عضو پیچیده داریم و از طرف دیگر، یک وحدت و سادگی عمل. برگسن می‌گوید این تقابل است که ما را به تأمل و درنگ در اندیشه وامی‌دارد. اگر بینایی یک حقیقت ساده است، چگونه سازمان و عملیات آن را با اصطلاحات کاملاً بیگانه و بر حسب تغییرات تصادفی می‌توان تبیین کرد؟ (همان، ص 88). اگر قرار است این دیدگاه را جدی بگیریم که اندام پیچیده‌ای مانند چشم نتیجه شکل‌گیری تدریجی و همچنین نتیجه فرایند پیوستگی بسیار پیچیده است (که دیدگاه برگسن همین است) پس باید بپذیریم که ماده سازمند [زنده] ماشینهای پیچیده‌ای می‌تواند بسازد که قادرند از تحریکات وارد شده بهره‌برداری کنند (همان، ص 72). برگسن در پاسخ به یک انتقاد درباره فایده²، که مدعی است چشم برای دیدن ساخته نشده است، بلکه مخلوقات می‌بینند چون چشم دارند، توضیح می‌دهد که، هنگامی که از چشمی سخن می‌گوییم که از نور [استفاده می‌کند]، فقط به یک چشم اشاره نمی‌کنیم که می‌تواند ببیند، بلکه می‌گوییم آنچه نیازمند توجه است روابط دقیق موجود بین اندام و دستگاه حرکت است. به عبارت دیگر، محل نزاع اندامی منفصل مانند چشم نیست، بلکه بحث بر سر پیچیدگی تحول آن اندام نسبت به سیستمهای دیگر یک موجود زنده است.

1. correlation

2. utility

برگسن و نسبیت

در آوریل 1922 بین برگسن و اینشتین دیداری در پاریس، در کلژ دو فرانس، صورت گرفت، که در این دیدار این دو فیزیک‌دان و فیلسوف سعی کردند درباره زمان، تبادل نظر کنند. اینشتین با بیان این که یک شکاف پرنشاندنی بین زمان فیلسوف و زمان فیزیک‌دان وجود دارد و زمان فیلسوف برای او کاملاً رازآمیز است، به تبادل نظر پایان داد. فاصله‌ای که آنها را از هم جدا کرد، همواره از رابطه فیزیک و فلسفه درباره مسئله زمان حکایت می‌کند. نسبیت به هر نظریه‌ای که یک لحظه کنونی معین (یک اکنون مطلق) را مسلم می‌گیرد، که در آن تمام ماده به طور هم‌زمان محقق شده است، یک ضربه مهلک زد. یک اکنون بزرگ «آنی» که به طور متقابل در سراسر جهان گسترده شده است، در سنگر ذهن انسان خوب جا می‌گیرد. هرچند اینشتین به واقعیت زمان یا جریان زمان اعتقاد نداشت، از افسانه «آن»¹ طرفداری می‌کرد: هم‌زمانی آنات امری نسبی است. مسئله با اصرار و تأمل ادامه می‌یابد: آیا اینشتین، همراه با بسیاری از عقاید عرفی، زمان را فضایی کرد؟ پل دیویس² در پایان کتابش موسوم به درباره زمان ادعای کند که «بی‌تناسبی و ناسازگاری خیره‌کننده بین زمان فیزیکی و زمان روان‌شناسانه یا ذهنی بزرگ‌ترین معماست»³ و می‌پرسد که اینشتین در حتمیت‌گرایی و انکار سیلان زمان چقدر با نیوتن و لاپلاس اختلاف دارد؟ هرچند این پرسشها مهم و معتبرند، ولی کوتاه‌اندیشی است که از پیش خود، فرض کنیم که برخورد بین فیزیک و فلسفه صرفاً و منحصرأ پیرامون ادعاهای ضدونقیض پدیدارشناسی و جهان‌شناسی دور می‌زند. اگر فیلسوف، برخلاف فیزیک‌دان، معتقد است که زمان جریان پیدا می‌کند، منطقی‌تر می‌توان از وی پرسید: زمان برای چه کسی جریان پیدا می‌کند؟ آیا تجربه جریان زمان، بیرون از حوزه شرایط استعلائی (ذهنی) تجربه، ممکن است؟ آیا تعیین حدود زمان، با چنین شرایطی از امکان، ممکن است به انکار واقعیت زمان بینجامد؟ فیزیک‌دان به حق تردید دارد که یک اندیشه فلسفی از دیرند، «مشاهده‌گر» را به یک پدیدارشناس تبدیل کند (که دقیقاً

1. instant

2. Paul Davies

3. Davies Paul, 1995, *About Time*, Harmondsworth, Penguin, p. 283.

همان کاری است که برگسن در دیرند و هم‌زمانی کرده است). اما پس از آن فیلسوف می‌تواند از فیزیک‌دان پرسد: آیا اگر زمان جریان ندارد، این بدین معناست که تجربه زمان صرفاً نتیجه یک خطای روان‌شناسانه است؟ هنگامی که نشان می‌دهیم زمان جریان ندارد، چه رهیافتی از زمان برای ما باقی می‌ماند؟ آیا ما اصولاً داریم درباره زمان فیزیک می‌اندیشیم؟

پاسخ برگسن به نسیت در بستر گسترده‌تر هستی‌شناسی او درباره «شدن» بهتر فهمیده می‌شود؛ برگسن در اینجا سعی می‌کند نشان دهد که ادراک و فهم ما باید، به‌عنوان مبنای کار خودش، یک پیوستگی «سیال» و متحرک از واقعیت را بدیهی فرض کند. هر چیز زنده ادراک و تصویری دارد، از موجودات ساده‌ای که فقط لرزش و جنبش دارند تا موجودات پیچیده‌ای که می‌توانند میلیونها لرزش و نوسان را در یک ادراک واحد متراکم سازند. در واقع، از نظر برگسن، کارکرد اولیه و عمده ادراک، فهم یک رشته تغییرات مقدماتی (تغییرات پیرامونی)، به شکل یک کیفیت یا یک حالت منحصربه‌فرد است و این کار را به‌واسطه عمل انقباض و متراکم‌سازی انجام می‌دهد. مرزها و حدود اجسامی را که در درجات مختلف فردیت هستند. (دوباره، از انقباضات یک پروتوپلاسم ساده تا موجودات زنده دارای سیستمهای عصبی بسیار پیچیده می‌باشد)، در پیوستگی سیال واقعیت می‌توان فرض کرد و جا داد. تمام این اجسام، با تحلیل و تجزیه خودشان به دسته‌هایی از کیفیت متشکل از یک توالی از حرکات مقدماتی «در هر لحظه» تغییر می‌کنند (تحول خلاق، ص 302). ثبات یک جسم در عدم ثبات آن نهفته است. جسم هرگز از تغییر باز نمی‌ایستد و بی‌وقفه تغییر کیفیت می‌دهد و در عین حال، همواره جسم است و در حال جسم شدن. چنین جسمی را، که به صورت یک سیستم نسبتاً بسته تصور می‌شود، حق داریم از پیوستگی ماده انتزاع کنیم. دو چیز «واقعیت» دارد: پیوستگی سیال کل و دگرگونی مداوم صورت در یک جسم زنده. باید توجه کرد که «صورت»، آن چنان که هست، فقط «نگاهی آنی به یک عبور است» و آنچه ادراک ما انجام می‌دهد منجمد ساختن پیوستگی سیال واقعیت یا [تبدیل] سیستم باز به تصاویر منفصل و ناپیوسته است؛ این کار را از سر ضرورت و به‌عنوان شرط تحول و

انطباق خود (با محیط) انجام می‌دهد. اما تغییراتی که در سیستم رخ می‌دهد به وسیله سیستمهای زنده ادراکی گویی روی یک صفحه دریافت می‌شوند. سیستمی همچون سیستم [بدن] ما با عاداتهای تکامل یافته از تصور و حکایتگری، از حرکت و جنبش حیات روی گردان است و به طرح و نقشه حرکت و در واقع تنها به بخش تغییرناپذیر آن علاقه مند است تا به خود حرکت. تمام انواع افعال [اعمال] به نمود حرکت ساده یا حرکت به طور کلی تحویل می‌شوند و دانش به یک حالت تعلق می‌گیرد تا به یک تغییر. به طور خلاصه، ما سه نوع تصور می‌سازیم که بر سه قسم از کلمات منطبق اند: کیفیات (صفات)، صورت‌های ذات (اسماء) و اعمال (افعال). دو مورد اول برای دستیابی به حالات طراحی می‌شوند، ولی مورد سوم مربوط به حرکت است و بیانگر چیزی است که به نظر ما به دشواری به اندیشه در می‌آید.

ادعای برگسن این است که «شدن» بی‌نهایت بی‌ثبات است؛ با وجود این، ما برای اینکه تصویری از «شدن به نحو کلی» را برای خود تدارک ببینیم، عادت استخراج [انتزاع] از این بی‌ثباتیها را پرورش می‌دهیم. او می‌نویسد:

اگر یک کثرت بی‌شمار از شدن‌ها که به طرز گوناگونی رنگ آمیزی شده از مقابل چشمان ما عبور کند فقط می‌توانیم تفاوت رنگها را ببینیم، یعنی تفاوت حالتها را، که زیر آن چیزی بنابه فرض در جریان است که از دید ما پنهان است، شدنی همیشه و در همه جا یکسان، مطلقاً بی‌رنگ (تحول خلاق، ص 304).

خلاصه، به عنوان راهی برای تسهیل مقتضیات زندگی اجتماعی و ارتباطات زبانی، ما «مدل سینمایی» از واقعیت می‌سازیم؛ یعنی ما سیلان واقعیت را بر حسب یک رشته از سکونهای متوالی و در کنار هم بازسازی و تألیف می‌کنیم؛ بنابراین برای خودمان یک پیوستگی جعلی و نادرست می‌سازیم. در نتیجه پیوستگی سیال واقعیت کل، به وسیله همین عاداتهای بازنمایی و حکایتگری، که تا حدود زیادی فضایی اند، از ما پنهان مانده است. برای ما حرکت چیزی غیرشخصی، مکانیکی، انتزاعی و ساده است. برای توافق و تناسب بین دانش ما از عملیات طبیعت و تأثیر عملی آن دلیل خوبی وجود دارد. چون «ویژگی سینمایی دانش ما از اشیاء مدیون ویژگی دگرگونی دائمی انطباق ما با آنهاست» (همان، ص 306). اگر بدن ما به مدد

نظمی مشابه نظم قطعات شیشه‌ای در یک زیانما، به ابدان دیگر مرتبط شود، می‌توان گفت هر وقت زیانما تکان داده شد، آنچه بر ما رمزگشایی و آشکار می‌شود خود حرکت فی‌نفسه لفسه (زیانما) نیست، بلکه فقط تصویر جدیدی است که از استحاله و تغییر شکل ناشی شده است. خلاصه، نظر به مشخصه عملی عقل و فهم ماست که این خطا، که تغییر و حرکت یک فریب است، به وجود می‌آید. ما تقریباً تغییر و حرکت را به دلخواه به حالات تجزیه می‌کنیم و با این کار از ترکیب رشته‌ای از سکونها حرکت تولید می‌کنیم.

از نظر برگسن علم جدید فرزند نجوم است، علاقه نخستین علم جدید عبارت است از محاسبه و ارزیابی مواضع اشیاء یا نیروهای هر سیستم مادی (مثلاً سیاره‌ها) و معامله یکسان با تمام آنات. اما نکته مهم از نظر برگسن این است که علم جدید می‌خواهد هنگام ارزیابی و محاسبه یک سیستم، با زمان به صورت یک تغییرپذیر مستقل رفتار کند و تمام مقادیر را به مقدار و اندازه زمان برگرداند. اما پرسش این است که «زمان» علم جدید چیست؟ از نظر برگسن، زمان علم جدید را نمی‌توان، زمان دیرند، [یعنی] زمان یک کثرت کیفی مجازی دانست، که همان «پیوستگی [همراه با] نفوذ متقابل» است و نه انفصال (همان، ص 341)؛ فقط به این دلیل که علم جدید با تمام آنات به طور یکسان و به‌عنوان «ایستگاههای مجازی» معامله می‌کند، یعنی در واقع آنها را سکون می‌شمرد (همان، ص 336). علم جدید می‌تواند زمان را هر گونه که بخواهد در هر آن تقسیم کند و برش دهد. آنچه مورد علاقه علم نیست هم جریان زمان است و هم تأثیر این جریان بر خود آگاهی. علم به جای شهود¹ و ترسیم دقیق زمان، به شمارش هم‌زمانیها اقدام می‌کند و هدف علم همیشه هم‌زمانی آنات است نه هم‌زمانی جریانها و تغییرات (همان، ص 8-337). فیزیک جدید از سیستمهای منفصل، یعنی از حوادث و سیستمهای رویدادهایی که از کل جدا شده‌اند بحث می‌کند، یعنی «هم‌زمانیهای بین رخدادهایی که این زمان را می‌سازد و مواضع T متحرک را روی مسیرش می‌شمارد» (همان، ص 342). بنابراین، وقتی که تفاوت فیزیک جدید با علم قدیم در این است که هر لحظه زمان را به حساب می‌آورد،

هنوز این تفاوت با جایگزینی «طول زمان» به جای «زمان خلاق» [در فیزیک جدید] ادامه دارد.

بنابراین، برگسن، برخلاف علم جدید، می‌خواهد بگوید یک توالی واقعی در اشیاء هست و این توالی بیش از یک عدد است و معادل با فضا نیست. به‌علاوه، او می‌خواهد بفهماند که زمانی که در یک لحظه معلوم می‌شود و با هر سرعتی می‌تواند حرکت کند، دیرند واقعی نیست؛ چنان‌که می‌پرسد، چرا حیات جهان در یک آن مقرر نشده است، آن‌گونه که در فیلم سینمایی شاهدیم؟ چرا اشیاء زمان خود را بر دوش می‌گیرند و چرا ما [انسانها]، به‌عنوان هستیهای دیرندی گرفتار در دیرندهای دیگر، باید از زمان خبر بگیریم؟ حال، اگر زمان معلوم نیست، اگر آینده صورتها و سیستمهای زنده از حالت کنونی جهان مادی قابل مطالعه نیست، پس یک زمان «اختراع» یا «تحول خلاق» باید وجود داشته باشد. باید یادآوری کرد که برگسن منکر اعتبار علم جدید از حیث محاسبه زمان نیست، بلکه او می‌خواهد نشان دهد که چگونه «تصور» علم جدید از زمان هنوز مبتنی بر یک مدل سینمایی است و همچنین می‌خواهد پرسد که آیا هیچ‌گونه سازشی بین زمان فیزیک‌دان و زمان فیلسوف می‌تواند وجود داشته باشد.

برگسن یادآوری می‌کند که او متقاعد شده است که اینشتین نه تنها فیزیک جدیدی پدید آورده، بلکه روشهای جدیدی برای اندیشیدن نیز پیشنهاد کرده است. او می‌خواهد به ما بفهماند که مفهوم دیرند تا کجا با دیدگاههای اینشتینی درباره زمان قابل قیاس است. اما برگسن این مواجهه را مبهم و بد ارائه می‌دهد؛ چون تأکید او روی تجربه مستقیم و بی‌واسطه دیرند است تا روی آنچه که در متونی چون ماده و یاد و تحول خلاق اثبات کرده است؛ یعنی زمان از آن حیث که دیرند است تنها یک «داده بی‌واسطه خودآگاهی» یا تجربه نیست، بلکه مساوی است با شرط «شدن» ماده و حیات تحولی. به‌نظر می‌رسد برگسن در دیرند و هم‌زمانی بیشتر در حال نزدیک شدن به استدلالهایی است که در نخستین کتابش زمان و اراده آزاد ارائه کرده است: توالی خودآگاهی را مسلم می‌گیرد که جنبه‌های کیفی دیرند («قبل» و «بعد») را می‌تواند ترکیب کند. به این دلیل برای منتقدان برگسن آسان است ادعا کنند که او

در برخورد با نسیت تصور درستی از موضوع مشاهده گر نداشته است؛ چون مشاهده گر را (که می تواند ماشین یا دستگاه باشد چنان که پیش تر یادآوری کردیم) به یک روح پدیدارشناسانه تبدیل کرده است.

ما معتقدیم دلیل خاصی وجود دارد که برگسن دیدگاه خودش را - یعنی آنچه او نسبت به علم مطرح می کند بیش از یک چالش پدیدارشناسانه است - در دیرند و هم زمانی بسیار ضعیف ارائه می کند. دلیلش این است که برگسن یک تجربه گرایی محدود را براساس تفکر خودش و فیزیک مدرن بنا می کند. این تجربه گرایی، به طور خلاصه، عبارت است از این استدلال که اگر زمان قابل تصور است پس باید درک شود، زیست شود یا قابل درک و قابل زیست باشد (بنابراین به این معادله می رسیم: زمان تصور شده = زمان ادراک شده = زمان زیست شده). این بدان معناست، هرگاه نتوانیم زمان را ادراک کنیم و زمان قوه و قابلیت ادراک نداشته باشد، پس غیر واقعی و خیالی است (مانند زمانهای متکثر نسیت). برگسن می گوید: پدیدارها¹ واقعی اند مگر اینکه ثابت شود براساس خطاهای حسی پدید آمده اند. اما برگسن در مقاله «ادراک تغییر» (1911) ادعا می کند که فلسفه محصول نارسایی و نقص قوای ادراکی ماست و تأکید می کند که دانش و تجربه ما از جهان نمی تواند بر پایه ادعاهای ادراک طبیعی باشد.² برگسن می گوید فلسفه باید یاد بگیرد که چگونه و رای شرط انسانی بیندیشد. اما با موضعی که او در کتاب دیرند و هم زمانی اتخاذ می کند، نه تنها قیودی دشوار و نامطمئن برای عمل علمی وضع می کند بلکه قیود غیر ضروری و دست و پاگیر را بر اندیشه خویش می نهد.

برگسن اصلاً مایل نیست فیزیک ماقبل نسیت را دوباره زنده کند. در نظریه های نسیت چیزهای زیادی است که برگسن می پذیرد و با تفکر خودش سازگار می بیند: او بیان ریاضی از ثبات سرعت نور را می پذیرد؛ او همچنین اعتقاد به وجود هر نوع قالب مطلق مرجع را رد می کند و می پذیرد که نظریه اتربی حرکت را (به عنوان نوعی حامل حرکت که سرعت نور در آن نسبی است نه مطلق) باید دور انداخت. او مفهوم کثرت مجازی را در نسیت دخالت می دهد. اما جنبه معمایی کتاب دیرند و

1. appearances

2. Bergson, 1911, 'The perception of change', in *The Creative Mind*, 1965.

هم‌زمانی در این ادعای برگسن است که «زمان یگانه»¹ ای هست که با دیگر زمانها از جمله زمانهای متکثر نسبیّت، مشترک است. ما چگونه مفهوم این «زمان یگانه» را می‌فهمیم؟ آیا این انکار ساده‌ای نیست که به سهم خود، به طور جدی ادعاهای نسبیّت را در برمی‌گیرد؟ یک کار این است که نشان دهیم مفهوم «زمان یگانه» به این معنا نیست که هر چیزی که وجود دارد بر طبق وزن و ریتم یکسانی از زمان ضرب می‌گیرد (در ماده و یاد برگسن ادعا کرده بود که کششهای گوناگونی از دیرند وجود دارد و دیرند ما [انسانها] فقط یکی در میان بسیاری است). وقتی که بفهمیم که چگونه یک کثرت مجازی می‌تواند یک «زمان یگانه» باشد، پاسخ به دومین پرسش به سرعت در معرض دید قرار می‌گیرد. فهم این نکته خیلی مهم است؛ چون برگسن در دیرند و هم‌زمانی ادعا می‌کند که نسبیّت خودش به ما نشان می‌دهد که با فرض یک کثرت از زمانها، «زمان یگانه» نیز فرض می‌شود. اشتباهی که باید از آن اجتناب کرد - و خود برگسن در دیرند و هم‌زمانی به آن گرفتار شده - خلط «زمان یگانه» با این ادعاست که در جهان تنها یک کشش یگانه از دیرند وجود دارد. این ما را به «اکنون عام»² فیزیکی پیش از اینشتین یا به یک تفسیر احتمالی از آن برمی‌گرداند.

دلوز خاطر نشان می‌کند که مراحل مواجهه برگسن با نسبیّت، به نوبه خود، معلول این امر است که نظریه نسبیّت به مفاهیم مشابهی همچون: انبساط³، انقباض⁴ (تراکم)، کشش⁵ و گشایش⁶ نسبت به فضا و زمان استناد می‌کند. به علاوه این مواجهه به طور انتزاعی و به دلخواه به وجود نمی‌آید، بلکه معلول مفهوم کثرت است. برگسن در کتاب *زمان و اراده آزاد* در تمایزی که ریمان⁷ بین دو نوع کثرت قائل شده بود، تجدید نظر کرد و اینشتین به سختی به هندسه‌های جدید ریمان نزدیک شد (اینشتین، 1999، ص 86، 108، 111، 154). چالش اساسی برگسن از این منبع مشترک برمی‌خیزد: آیا با زمان باید به سان یک کثرت پیوسته و مجازی رفتار کرد یا

1. single time
 2. universal now
 3. expansion
 4. contraction
 5. tension
 6. dilation
 7. Riemann

همچون یک کثرت منفصل و حقیقی؟ به علاوه، آیا نسیت، این دو نوع کثرت حقیقی و مجازی را با هم خلط می کند؟ دلوز تأکید می کند که پرسش درست این نیست که «آیا دیرند واحد است یا کثیر»، بلکه این است که «کثرت مشخصه دیرند و مختص به آن چیست؟» دیرند را به کثیر صرف نباید تفسیر کرد؛ دیرند می تواند واحد باشد، ولی «در انطباق با نوعی از کثرت خودش» (دلوز، 1991، ص 85). ادعای اصلی برگسن این است که بعد چهارم زمان فضایی [کمی] نقش یک «بعد مکمل» را بازی می کند که نسیت آنات هم زمان را در آن می توان اثبات کرد. این است آن چیزی که نقد برگسن از آن خبر می دهد نه از تمایل نسیت به خاص شدن فی نفسه (او تصدیق می کند که این حوزه ای است که در آن فیزیک جدید فعالیت و اظهار نظر می کند)، اما با خاص شدن ویژه زمان است که نظریه نسیت نتیجه می دهد. نسیت هیچ زمان دیگری غیر از زمان خاص را نه می شناسد و نه می پذیرد.

از نظر برگسن علم منحصرأ با اندازه گیری کار می کند و اندازه گیری زمان عبارت است از شمارش هم زمانها¹. فیزیک در بحث از زمان تنها به نهایات زمان توجه می کند و خطایی که رخ می دهد این است که [براین اساس] نهایات یک فاصله با خود فاصله یکی است. آنچه در فاصله رخ می دهد - دیرند واقعی - مغفول و از نظرها غایب است، این بدان معناست که شمارش هم زمانها فقط شکل شمارش آنات را می تواند به خود بگیرد. برگسن فراتر می رود: مهم نیست که زمان با چه سرعتی حرکت می کند، اگر شماره نهایات به طور نامحدودی افزایش یابد، یا اگر فاصله ها بی نهایت کوچک شود، این تغییرات هیچ تأثیر جدی ای بر محاسبات زمان که توسط فیزیک دان انجام می گیرد، نخواهد داشت.

«سرعت گسترش این زمان ریاضی خارجی ممکن است بی نهایت شود، در این صورت تمام حالات کنونی، گذشته و آینده جهان را در یک ضربه می توان تجربه کرد؛ کافی است به جای «در حال گسترش»² فقط «گسترش یافته»³ باشد. در نتیجه حرکت به نمایندگی از زمان، یک خط می شود؛ اگر بر هریک از تقسیمات

1. Bergson, H. *Duration and Simultaneity*, 1922 (2000), trans. L. Jacobson and M. Lewis, Manchester, Clinaman, Press, p. 40.

2. the unfolding

3. the unfolded

این خط، همان جزء از جهان گسترش یافته را منطبق کنید که قبلاً در جهان در حال گسترش بر آن منطبق بوده است، در چشم علم هیچ چیز تغییر نخواهد کرد (دیرند و هم‌زمانی، ص 41).

اما بر حسب دیرند کیفی غیر قابل اندازه‌گیری همه چیز دگرگون می‌شود، مانند آنچه که متعلق است به سیستمی زنده که دیرند یا پویایی زمانی فضایی آن به جریان اشیاء در طبیعت و پیرامون آن بسته شده است. پرسش ما این است: آیا فیزیک، چنین دیرندی را باید صرفاً یک خیال باطل بداند و آیا چنین تجربه‌ای از دیرند جز یک پدیده متعلق به یک موضوع پدیدارشناسانه است؟ برخلاف اولی، برگسن معتقد است که هم‌زمانی‌های آن، «آن»هایی‌اند که به طور ساختگی از یک دیرند عینی انتزاع شده‌اند و همچنین [می‌توان آنها را] عادات و مناظری ذهنی دانست (همان، ص 42). به علاوه، برگسن ادعا می‌کند که هم‌زمانی آنات که به وسیله فیزیک‌دان اندازه‌گیری می‌شود، مبتنی و وابسته است به هم‌زمانی جریان‌هایی که او به‌عنوان شرط انسانی از آنها غفلت می‌کند (همان، ص 37). هم‌زمانی «آن» برای تنظیم و هماهنگی یک هم‌زمانی با لحظه ساعت لازم است. اما برگسن معتقد است به جز هم‌زمانی دو حرکت بیرون از ما که برای اندازه‌گیری زمان اخذ شده‌اند و به لحظات یک «دیرند درونی» متصل‌اند، ما حتی نمی‌توانیم یک اندازه‌گیری واقعی از زمان را قاعده‌مند سازیم. از اینجا برگسن می‌رسد به این پرسش که آیا نسبییت «واقعی» در جای دیگری غیر از معادلات فیزیک‌دان وجود دارد؟

می‌توان گفت برگسن در واقع حامی این دیدگاه نیست که زمان بالفعل زیست شده در یک سیستم باید برای هر سیستم، همان باشد. بلکه، نظر او این است که هر سیستم با خود تنها به‌سان یک سیستم مطلق رفتار می‌کند؛ همان‌طور که برگسن خاطر نشان می‌کند: «اگر هر حرکتی نسبی است و اگر هیچ نقطه مرجع مطلق، هیچ سیستم ممتاز و مجزایی وجود ندارد، مشاهده‌گر درون یک سیستم، برای دانستن اینکه آیا سیستم او در حرکت است یا در سکون، مسلماً هیچ راهی ندارد» (همان، ص 24). به عبارت دیگر، ما همواره در درون یک سیستم به وسیله یک چشم‌انداز یا افق خاص از «زمان-فضا» بسته شده‌ایم و نمی‌توانیم آزادانه در اطراف سیستم‌های مختلف حرکت کنیم.

همان طور که رایین دوره یادآوری می کند نظر برگسن این نیست که از نظر گاه یک مشاهده گر، زمان زیست شده به وسیله دیگری، به این دلیل که با زمان زیست شده آن مشاهده گر فرق دارد، واقعی نیست، بلکه ادعای او این است که زمانی که به وسیله مشاهده گر مطرح می شود، نسبت به نظر گاه مشاهده گر دیگر یک زمان خیالی است؛ چون زمانی نیست که به وسیله هر مشاهده گری زیست شود.¹ اما آیا این یک حرف کلیشه ای نیست؟ آیا این [دیدگاه] چالش نسیت را به طور کامل حذف نمی کند؟ زیرا مطمئناً نسیت زمانهای متکثر را از منظر تصویربرداری مسلم نمی گیرد (از متن روشن است که برگسن در مثال دوقلوها از بالا رفتن و صعود به نظر گاه فیزیک دان امتناع می کند²). اگر ما نظریه دورنماگرایی³ برگسن را جدی بگیریم، بدین معناست که تنها یک «زمان یگانه» وجود دارد که می توان با آن زیست، چون تنها در هر زمان واحد تنها یک سیستم یگانه وجود دارد. آیا پیشنهاد برگسن این است که ما نمی توانیم خارج از سیستم خودمان قدم بگذاریم؟

زمان یگانه را نمی توان به این معنا دانست که هر سیستمی فقط زمان خودش را زیست می کند و به گونه ای عمل می کند که گویی چشم انداز نسبی اش چشم اندازی مطلق است. اگر چنین باشد پس زمان یگانه فقط در یک کثرت خالی از زمان سقوط خواهد کرد (هریک نسبی است ولی با خودش به مثابه مطلق رفتار می کند). حال اگر زمان یگانه مستلزم این دیدگاه نیست که زمان واقعی یکسانی در تمام سیستمها زیست می شود (برحسب کشش، ریتم و ضرب آن و غیره)، این بدان معناست که دیرند هر سیستمی - خواه سیستم طبیعت باشد، خواه ماده، خواه سیستم یک صورت حیات مانند سیستم انسان - سیمای یک کثرت مجازی را خواهد داشت. بنابراین، اینکه آیا زمانهای نسیت واقعی اند یا خیالی، مناسب ترین مسئله برای مذاکره پیرامون ماهیت مناقشه برگسن نیست. به علاوه ما فکر می کنیم که مقدار زیادی از مهم ترین کارهای انجام شده در فلسفه برگسن مبتنی بر مفهوم کثرت مجازی است.

1. Robin Durie, 1999, p. xxiii note 12.

2. Deleuz, G., and Guattari, F. (1980), *A Thousand Plateaus*, London Athlone Press, p. 132.

3. perspectivism

شهود فراتر از کانت

برای هر کسی که گشت‌وگذاری در آثار برگسن داشته باشد، درگیری وی با انقلاب کپرنیکی برجامانده از کانت مشهود است. پاسخ برگسن به کانت در سطحی از پختگی است - همچون مواردی که فی‌المثل در هگل و شلینگ می‌بینم - که شایستگی آن را دارد که به طور گسترده‌تری شناخته شود. پاسخ او به کانت زمینه بیشتری را برای فهم ماهیت پروژه او فراهم خواهد کرد.

کانت در نامه سپتامبر 1798 به کریستیان گارو¹ فاش می‌کند که سرچشمه‌های نقد² او در ملاحظاتش پیرامون تعارضهای عقل محض نهفته است، تعارضاتی که هنگام فراتر رفتن عقل از مرزهای حس و فاهمه و نظریه‌پردازی آزادانه روی مسائلی که به اندازه کافی امکانات تحقیق روی آنها را ندارد، رخ می‌نماید و تناقضات بسیاری را سبب می‌شود؛ همچون: «جهان یک آغاز زمانی دارد، جهان آغاز زمانی ندارد» یا «انسان کاملاً آزاد است» که در مقابل ادعای رقیب و مخالفی به میدان آمده است که «هیچ آزادی برای انسان وجود ندارد چون هر چیزی بر طبق ضرورت علی صورت تحقق می‌پذیرد». برگسن معتقد است که «مرگ و حیات» فلسفه کانت به این تعارضها بستگی دارد.³ از نظر برگسن خارج از قالبهای فکری کانتی هم می‌توان اندیشید، ولی لازمه این کار بسط امکانات اندیشه است. اگر بتوانیم برحسب دیرند بیندیشیم تعارضها رفع می‌شود؛ چون تعارضها فقط هنگامی ذهن را درگیر می‌کنند که درباره زمان برحسب فضا می‌اندیشیم. نهاد و برابر نهاد یک تعارض، «انطباق کامل ماده با فضای هندسی» را مفروض می‌گیرد و تعارضها زمانی از بین خواهند رفت که «ما از گسترش آنچه از فضای ناب حقیقی است به ماده، دست بکشیم»، یعنی هنگامی که درباره ماده در قالبهایی غیر از اجزائی که مطلقاً قابل گسترش به یکدیگرند می‌اندیشیم (تحول خلاق، 205).

برگسن با امتناع از پذیرش قالبها و اصطلاحاتی که نقد کانت بر پایه آنها قرار دارد، به پیش می‌رود و پا را بسیار فراتر می‌گذارد. او مخالف این نظریه است که

1. Christian Garve

2. critique

3. Bergson Cours III, 1995, pp. 131-201.

معرفت به قوای شناخت ما وابسته است؛ او نمی‌پذیرد که متافیزیک در حوزه‌هایی که خارج از قلمروی علم تجربی است، ناممکن است، یا اینکه علم تجربی مرزهای متافیزیک را به درستی تعیین می‌کند. خلاصه، برگسن تعیین حدود کردن کانت برای متافیزیک را، آن گونه که در مکانیسم نیوتنی صورت گرفته است، نمی‌پذیرد. یک رابطه و مناسبت جدید بین فلسفه و علم ضروری است و کسب معرفت مطلق باید دوباره به حالت نخستین بازگردد (ذهن خلاق، ص 65). برگسن دو ادعای اساسی در برابر کانت مطرح می‌کند: نخست اینکه، قوای شناخت را به عقل نمی‌توان محدود کرد؛ زیرا از آن «سرریز می‌کند». دوم اینکه، دیرند باید «وجود مطلق» دانسته شود که [این] مستلزم اندیشیدن درباره زمان در سطحی متفاوت با فضا است. «نظریه معرفت» و «نظریه حیات» باید جدایی‌ناپذیر لحاظ شوند؛ چون اگر تفکر ما درباره حیات با یک نظریه نقد معرفت همراه نباشد، مفاهیم ماده، حیات، زمان و غیره را که فاهمه در اختیار ما قرار داده است، کورانه و بدون تأمل می‌پذیرد. ما اندیشه حیات را نمی‌سازیم بلکه فقط واقعیتها را در یک دستگاه از قالبهای از پیش موجود وارد می‌کنیم. در این صورت، به‌منظور تفکر فراتر از شرط انسانی، ضروری است یک تبیین سازنده از آن شرط ارائه کنیم. وقتی که فاهمه در شرایط تحولی حیات قرار می‌گیرد، می‌توان نشان داد که چگونه قالبهای معرفت ساخته می‌شوند و چگونه می‌توانند توسعه یابند و فراتر روند.

به جای اکتفا به نقد متافیزیک جزم‌اندیش و پذیرش غیرانتقادی مکانیسم نیوتنی، برای اصلاح مواجهه روح با واقعیت باید تلاش کرد. این مستلزم ارائه یک تبیین سازنده از فاهمه (عقل انتزاعی) است، که براساس آن زمان و فضای همگن و یکنواخت نه خاصیت‌هایی از اشیاء‌اند و نه شرایطی اساسی از قوای شناختی ما از این اشیاء، بلکه ویژگی یکنواخت آنها بیانگر تأثیر مضاعف تجمید و تقسیمی است که ما به‌منظور دستیابی به یک نقطه اتکاء برای عمل، جهت تثبیت شدن در واقعیت، به‌عنوان نقطه آغازی برای اقدام و خلاصه برای وارد کردن تغییرات واقعی در آن، بر پیوستگی سیال واقعیت وارد می‌کنیم (ماده و یاد، ص 211). به‌عبارت‌دیگر، تلقی کانت از فضا و زمان به‌عنوان صورتهایی از حساسیت، برای این عرضه می‌شود که

«نفعی» داشته باشد، نفعی «حیاتی» نه «نظری صرف». ما به جای ایجاد یک انشعاب بین پدیدار و واقعیت یا بین نمود¹ و بود²، به مسائل و موضوعات معرفت‌شناسانه، برحسب نسبت بین اجزاء (چشم‌انداز ناقص ما از واقعیت مطابق با نیازهای حیاتی انطباق ما [با محیط]) و کل سیال (پیوستگی سیال واقعیت) دست می‌یابیم. از نظر برگسن، شهود حسی یک زمان و فضای یکنواخت، «دیرند واقعی» و «امتداد واقعی» را از پیش فرض می‌کند: اولی [دیرند واقعی] در سایه دومی [امتداد واقعی] به پیش می‌رود تا پیوستگی سیال بتواند تقسیم شود و شدن بتواند تثبیت و مستقر شود. در اینجا نیاز به روش دیگری از اندیشه و نوع دیگری از شهود مطرح می‌شود.

کانت خود امکان چنین شهودی را پذیرفت، ولی آگاهانه انکار می‌کند که ما انسانها بتوانیم به آن دسترسی پیدا کنیم، روش شهودی ما تنها می‌تواند از نوع مشتق [با واسطه] باشد نه اصلی [بی‌واسطه]، ما هیچ دسترسی به شهود عقلانی³ نداریم. کانت به این امر توجه دارد که روشی که انسان با آن زمان و فضا را شهود می‌کند، ممکن است تنها مختص به او نباشد، بلکه گاهی در میان تمام موجودات محدود که استعداد تصور از خود را دارند ممکن است یافت شود؛ اما آنچه او نخواهد پذیرفت امکان این است که ما بتوانیم از مرزهای محدودیت خودمان فراتر برویم و به شهودی برتر و شدیدتر همچون شهود عقلانی برسیم؛ چنین شهودی فقط می‌تواند متعلق به «موجود نخستین»⁴ باشد (نقد عقل محض، B 72). حداکثر آنچه ما می‌توانیم انجام دهیم این است که یک «شیء استعلایی»⁵ فرض کنیم که می‌تواند پایه و مبنای پدیداری باشد که ما آن را ماده می‌نامیم، اما این شیئی فاقد کمیت یا جوهر است، «یک چیز ناب است که ما نمی‌فهمیم چیست، حتی اگر کسی در موقعیتی باشد که [چیستی آن را] به ما بگوید» (A 227/ B 337). توانا بودن بر شهود اشیاء بدون کمک حواس ما، به این معناست که معرفتی «کاملاً متفاوت از معرفت انسانی می‌توانیم داشته باشیم، که با معرفت انسانی نه تنها از نظر میزان و درجه متفاوت است، بلکه همچون شهود، تفاوت ماهوی و نوعی

1. phenomenon
 2. noumenon
 3. intellectual intuition
 4. primordial being
 5. transcendental object

نیز دارد (A 278 / B 334). اما چنین موجودات غیرانسانی را ما ممکن نمی‌دانیم یا نمی‌دانیم که چگونه ساخته می‌شوند. کانت منکر این نیست که از طریق مشاهده و تحلیل ممکن است بتوان در «زوایای تاریک طبیعت» نفوذ کرد، ولی اصرار او بر این است که این طبیعت تنها از جنبه «پدیدار» بودنش است که درک می‌شود: «با تمام این معرفت، حتی اگر کل طبیعت برای ما آشکار شود، ما هنوز اصلاً به پرسشهای استعلایی که در ورای طبیعت مطرح است، نمی‌توانیم پاسخ دهیم»، یعنی ورای طبیعت از آن حیث که پدیدار می‌شود (همان، A 278). مسلماً اگر ما می‌توانستیم دانشمان از طبیعت را آن گونه که پدیدار می‌شود توسعه دهیم، شگفت‌آور بود که کانت با تعبیر زوایای تاریک طبیعت سخن بگوید. (تمام مسئله به این برمی‌گردد که کانت ترجیح می‌دهد قلمروی تجربه و معرفت را بر حسب تصویر یک کره، نه یک سطح، ترسیم کند) (A 762 / B 790). بالاخره کانت می‌رسد به فرض یک ذات ناشناخته و مشکوک که مفهوم هیچ شیء مشخصی نیست، بلکه بسته به محدودیت حساسیت انسان است. این نکته «زمینه» را برای بحث نظری راجع به وجود اشیائی بیرون از حوزه خاص شهود آدمی فراهم می‌کند: اشیائی «متفاوت و مغایر» با آنچه می‌توان از طریق شهود ماتقدم ویژه انسان از زمان و مکان شهود کرد، ولی از وجودشان هیچ چیز را نه انکار و نه اثبات می‌توان کرد (A 288 / B 344).

کانت در «نقد حکم غایی»¹ درباره امکان یک شهود فراحسی² بحث می‌کند. اهمیت تصدیق این مطلب به وسیله برگسن شاید بدیهی باشد. اگر شهود را روی اندیشه برگسن درباره دیرند متمرکز کنیم او باید برای اثبات دقیق چگونگی اندیشیدن فراتر از شرط انسانی با کانت مبارزه کند. اما، این بدان معنا نیست که متوجه خدا یا موجود نخستین بشویم؛ بلکه مستلزم شروع از نقطه‌ای متفاوت و اثبات این است که امکانات اندیشه، به شرایط ذهنی محدود نیست و به وسیله آن شرایط متعین نمی‌شود. اگر قرار بود برگسن قلمرویی را بپذیرد که کانت نقد خود را در آن منتشر کرد، آرزوی اندیشه فراتر از شرط انسانی، امری بیهوده و ناامیدکننده بود.

1. the critique of teleological judgement

2. supra-sensuous intuition

عقل انتزاعی که به عنوان یک عضو سودانگار و اهل حساب و کتاب تکامل یافته است؛ با شروع از سکون به پیش می‌رود و فقط حرکت را با سکونهای مجاور هم دوباره می‌سازد. از نظر برگسن، شهود، برعکس، از حرکت آغاز می‌کند و در سکون فقط یک عکس فوری می‌بیند که به وسیله ذهن ما گرفته شده است (ذهن خلاق، ص 34-35). از نظر برگسن به منظور رسیدن به شهود لازم نیست، آن گونه که کانت فرض کرده است، خودمان را به بیرون از قلمروی حواس منتقل کنیم: «کانت بعد از برهین قاطع اثبات کرد که هیچ تلاش دیالکتیکی (عقلی) هرگز ما را به ماوراء نمی‌رساند و متافیزیک کارآمد لزوماً یک متافیزیک شهودی خواهد بود، و اضافه می‌کند که چون ما این شهود را نداریم چنین متافیزیکی غیرممکن است. [اما از نظر برگسن] در واقع، اگر زمان یا حرکت دیگری غیر از آنچه کانت تصور می‌کرد وجود نداشت، همین‌طور بود» (همان، ص 128). همچنین وقتی که کانت می‌پذیرد که «فاهمه انسانی، هنگام تأمل روی اشیای طبیعت می‌تواند درباره آنها حکم کند» و تصدیق می‌کند که این ویژگی «بر یک فهم احتمالی متفاوت از فاهمه انسانی دلالت دارد» (کانت یک مفهوم مشابه در نخستین نقدش راجع به پذیرش «شکل احتمالی دیگری از شهود» ذکر می‌کند، کانت 1952، فصل 77، ص 61)، به راهی اشاره کرده و آن را بسته است که به وسیله برگسن پیگیری می‌شود. برگسن با بازیافتن شهود، امیدوار است علم تجربی را [البته تقریباً] از اتهام نسبی کردن معرفت و متافیزیک را از اتهام زیاده‌روی در بحثهای نظری بیهوده و بی‌محتوا نجات دهد.

از نظر برگسن شهود همچون نوعی از التفات نفسانی است، به علاوه، شهود نوع خاصی از «توجه ذهن به خودش است، در عین حال که توجهش بر ماده تثبیت شده است» (همان، ص 79). شهود نوعی توجه است که در عین حال که بنیان علم جدید درباره روح و متافیزیک واقعی را می‌گذارد، «از لحاظ روشی [نیز] می‌تواند پرورش و توسعه یابد». متافیزیک دیگر فعالیت هوش محض نخواهد بود، هوشی که روح را با مجموعه‌ای از نفی‌ها تعریف می‌کند. برگسن می‌خواهد بفهماند که خلط روش شهودی او با غریزه یا احساس خطایی فاحش است (همان، ص 88).¹ این

1. Bergson, H. *Creative Evolution*, p. 176.

متافیزیک از طریق «تفکیکها و تجمیعهای کیفی» کار می‌کند و در تلاش برای وارونه کردن جهات طبیعی طرز کار اندیشه، با ریاضیات جدید و به‌ویژه با حساب انتگرال هماهنگ است:

ریاضیات جدید دقیقاً تلاشی است برای گذاشتن آنچه در فرایند شدن¹ است به جای پیش‌ساخته²، برای دنبال کردن رشد کمیتها، برای درک حرکت؛ نه از بیرون در اثر آشکارش، بلکه از درون و در میلش به تغییر و خلاصه، برای پذیرش پیوستگی سیال الگوی اشیاء³ (همان، ص 190).

اما فرق متافیزیک با ریاضیات جدید (علم کمیات) در این است که اولی نیازی به گذر از شهود به نماد ندارد. علت نامحدود بودن بالقوه فهم متافیزیک از واقعیت، این است که از تعهد رسیدن به نتایج مفید آزاد است و به طور نامحدودی قلمرو تحقیقاتش را گسترش می‌دهد. متافیزیک می‌تواند «اندیشه خلاق» ریاضیات را بپذیرد و آن را به تمام کیفیات، «به واقعیت کلی»، گسترش دهد (همان، ص 191). برگسن اظهار می‌دارد که دیدگاه افلاطون درباره واقعیت را نمی‌خواهد بازسازی کند، آن‌طور که در سیستم کانت است، بلکه هدف توانا ساختن اندیشه برای برقراری دوباره تماس با پیوستگی و سیلان است.⁴ صورتی از معرفت را هنگامی می‌توان نسبی خواند که از طریق عمل فراموشی، از مبانی دانش رمزی در شهود غفلت کند و مجبور شود بر مفاهیم از پیش موجود تکیه کند و از مستقر و ثابت به سیال پیشروی کند. برعکس، معرفت مطلق از پذیرش آنچه از قبل شکل گرفته امتناع می‌کند و در عوض با تلاش برای قراردادن خودش از همان ابتدا در واقعیت سیال و در نتیجه با پذیرش «حیات فی‌نفسه اشیاء» و با تلاش برای تعقیب «واقعیت در تمام انحنایش»، مفاهیم سیال را پرورش می‌دهد.⁵ رسیدن به این معرفت مستلزم ترک روش تعبیری است که فقط به کلیات عالی‌ه منجر خواهد شد و حاصل اندیشیدن برحسب دیرند عینی است که «در آن بازسازی بنیادین کل همیشه ادامه می‌یابد» (همان، ص 190-192).

1. process of becoming

2. ready-made

3. مقایسه کنید این نکته را با آنچه در ماده و یاد، ص 185 درباره وظیفه فیلسوف آمده است.

4. *Creative Mind*, p. 197.

5. Bergson, H., *Creative Evolution*, 1983, p. 363.

از نظر برگسن علم تجربی با یک «متافیزیک غافل و بی‌خبر» کار می‌کند؛ در حالی که مکتب کانتی مبتنی است بر پذیرش غیرنقدی نمودارهایی که واقعیت را قالب‌ریزی می‌کنند و ویژه امور علمی‌اند. خلاصه، اینک مکتب کانتی نمی‌تواند نوعی عقل ایجاد کند که نسبت معرفت ما را تبیین کند. برگسن کار خاص زیبایی‌شناسی استعلایی¹ کانت را می‌شناسد: امتداد را به‌عنوان یک صفت مادی همانند دیگر صفات نمی‌توان لحاظ کرد، چون وقتی ما کیفیات حرارت، وزن و رنگ را بدون توسل به تجارب واقعی این چیزها نمی‌توانیم تعیین کنیم، [پس امتداد] کاملاً با تصور فضا متفاوت است. حتی امتداد، اگر به طور تجربی به وسیله مشاهده و تماس معلوم شود، این امر توانایی ذهن را برای اینکه در آن، صورتهایی پیشینی مهیا سازد که خواص آنها را نیز به طور پیشینی تعیین کنیم، رد نمی‌کند. این اندیشه‌گرایی استعلایی فضا است² که کل اقدام جسورانه کانت، از جمله تعارضات، را القاء می‌کند. اما این صرفاً بدان معنا نیست که هوش در محیطی فضایی زندگی می‌کند، بلکه بدان معناست که این محیط، امکانات اندیشه را تعطیل می‌کند. اگر ادراکات ما «به هندسه ما آغشته‌اند» وقتی اندیشه در ماده خواص ریاضی می‌یابد که قوه ادراک قبلاً آنها را حذف کرده است، نباید تعجب کنیم. ماده خودش را تسلیم و مطیع استدلالهای ما می‌کند: زیرا هر معرفت دیگری از ماده و واقعیت انکار شده است، مانند آنچه به وسیله شهود سیلان پیشنهاد می‌شود، ما نیز نباید تعجب کنیم اگر نتیجه، مجموعه‌ای از تعارضات باشد که در آنها یک گزاره فوراً موجب گزاره دیگری نقیض آن می‌شود که به همان اندازه موجه و به همان اندازه قابل اثبات است.

اخلاق و زیست‌شناسی اجتماعی

جامعه‌شناسی جدید موجب توجه بیشتری به نقش افراد و از این طریق سبب اولویت بخشی به «عقل جمعی»³ شد. دو سرچشمه اخلاق و دین⁴ به‌عنوان تلاشی برای متعادل

1. transcendental aesthetic
2. transcendental ideality of space
3. group mind
4. The Two Sources of Morality and Religion (TSMR)

و ملایم ساختن این اولویت توصیف شده است.¹ همچنین گفته شده است که آنچه دو سرچشمه اخلاق و دین به عنوان دو نشانه این عقل جمعی می‌گیرد، [یعنی] جامعه بسته و دین ایستا، «آخرین اقلام در ستون سالبه‌های جزئی‌اند که به طور کلی با ریاضیات و علم آغاز می‌کنند».²

اولین ویژگی قابل ملاحظه دو سرچشمه اخلاق و دین این است که در اصل کاری است که بیشتر در زمینه زیست‌شناسی اجتماعی است تا متافیزیک. در واقع، از حیث تحلیل آن از دین، همان‌طور که چارلز هارت شورن معتقد است، پژوهشی زیستی اجتماعی است.³ ادعای اصلی برگسن این است که روابط اجتماعی ماهیت ثابتی ندارند، بلکه عبارت‌اند از یک آفرینش در حال جریان و پیشرفت.⁴ ادعا این نیست که روابط اجتماعی پیامدهایی جانبی از تلاش ذاتاً فردی آدمی‌اند - برگسن در این کتاب همواره سعی می‌کند ادعاهای فردگرایی روش‌شناسانه و نظری را با ادعاهای جمع‌گرایی متعادل و هماهنگ سازد - اما (به نظر وی) جامعه و فرهنگ بیشتر تطوری‌اند تا خود مبین.⁵ ما باید سرچشمه‌های آنها را در مقتضیات زیستی حیات، به عنوان خالق انواع و همچنین افراد جستجو کنیم، «تمام آنچه باید انجام دهیم این است که انسان را دوباره در جای خود در میان موجودات زنده لحاظ کنیم و روان‌شناسی را به عنوان بخشی از زیست‌شناسی بدانیم» ما با انجام این کار اجتماعی بودن را دوباره در «تحول کلی حیات» قرار می‌دهیم.⁶

دو چیز را باید به این ویژگی نسبتاً آشکار اضافه کنیم: نخست اینکه دیدگاه برگسن یقیناً یک زیست‌شناسی اجتماعی⁷ فروگاشی نیست؛ هیچ نشانه‌ای وجود ندارد که او فرهنگ را به سطح حیوانی «محض»، نیروهای زیستی یا ژنتیک می‌خواهد پایین بیاورد. به دنبال دیدگاههای رهایی‌بخش برگسن در مخالفت با مکتب فروگاشی

1. Scharfstein, Ben-Ami (1943), *Roots of Bergson's Philosophy*, pp. 104, 105 note 10, 125-6; TSMR, pp. 104-5, (OE, pp. 1063-4).

2. Scharfstein 1943, pp. 125-6.

3. Hartshorne, Charles (1987), "Bergson's Aesthetic Creationism Compared to Whitehead's", p. 379.

4. دو سرچشمه اخلاق و دین، ص 100 (مجموعه آثار، ص 1060).

5. self-explanatory

6. همان، ص 177 و مجموعه آثار، ص 1074.

7. reductive sociobiology

در زیست‌شناسی، اگر چیزی از برگسن مانده باشد یک گفتار تورم‌زاست؛ شایستگی نفوذ زیستی بیش از آن است که ما به آن می‌دهیم: «پس باید به واژه زیست‌شناسی معنایی بدهیم خیلی وسیع‌تر از آنچه دارد یا شاید روزی داشته باشد». دوم اینکه، این یک زیست‌شناسی تطوری واقعی است. انتقاد برگسن از تحلیلهای مشابه آن زمان و پیش‌تر (مثل دیدگاه‌های هربرت اسپنسر) آن بود که آنها «جامعه را مسلم می‌گیرند» و به کاربرد زیست‌شناسی در افزایش و تحکیم وضعیت خاص می‌رسند: آنها بیشتر هم‌اگر¹ هستند تا تطور‌گرا^{2,3}. بی‌ربط است که آیا تحلیل در جهت‌گیری سیاسی آزادانه است یا محافظه‌کارانه: خطای زیست‌شناسی اجتماعی غلط، سعی آن برای مشروعیت‌بخشی به ذوات طبیعی است، وقتی که، درحقیقت، «سرچشمه‌های» جامعه فقط گرایشهای طبیعی را برعهده ما می‌گذارند که، یکی از آنها درواقع گرایش به چشم‌پوشی از تمام مفاهیم ذات طبیعی به نفع آفرینش مدام صور اجتماعی جدید خواهد بود؛ همان که برگسن «اخلاق باز»⁴ نامیده است. از این‌رو برگسن از ذات‌گرایی⁵ منجمد طبیعت‌گرایان اصالت تحویلی و همچنین از نسبت‌گرایی آبکی فرهنگ‌گراها طفره می‌رود: جامعه درواقع قالب طبیعت را به خود می‌گیرد، ولی با یک ماهیت خلاق که تا حدی سعی می‌کند قالبهای خود را بشکند.

صرف‌نظر از اینکه زیست‌شناسی اجتماعی چه شکلی می‌گیرد، مبارزه اصلی‌اش با آنهايي خواهد بود که مقدمه‌اش را به کلی انکار می‌کنند و سعی می‌کنند جامعه و اخلاق را به طور کامل برحسب ابزارهای هوش انسانی تبیین کنند. بخشی از فصل اول که ما در این گزیده گنجانده‌ایم شامل دو انتقاد است که برگسن علیه این دیدگاه عقل‌گرایانه صورت می‌دهد. یکی از آنها مبتنی بر کار قدیمی‌تر او در تحول خلاق است که نشان می‌دهد خود هوش، فرزند زیست‌شناسی است، لذا باید «بر نیازهای حیاتی تطبیق کند»؛ این معرفت‌شناسی تحولی نشان می‌دهد که عقلانیت نمی‌تواند نمایندگی مستقیم فرهنگ و اخلاق را

1. conformist

2. evolutionist

3. دو سرچشمه اخلاق و دین، ص 91-2 و 101 و مجموعه آثار ص 1052-3 و 1061.

4. open morality

5. essentialism

برعهده داشته باشد، بلکه درنهایت به واسطه نماینده نیروهای حیاتی عمل می‌کند. البته برگسن سعی می‌کند هنگامی که کارآمدی عقل را رد می‌کند، آن را درحد چیزی که ادای عقل را درمی‌آورد پایین نیاورد؛ بسیار ساده‌لوحانه است که بگوییم هیجان و عاطفه به طور کلی بر عقلانیت حکومت می‌کند. او می‌پذیرد که تصمیمات اخلاقی در هر موقعیت خاصی باید به واسطه عقل مورد تأمل و تردید واقع شود. همچنین درست است که هرچه یک جامعه بیشتر «اقتصادی» شود (به معنای تحت‌اللفظی کلمه)، فرامین اخلاق عملی، با کمک به عقیده عقل‌گرایان و منشأ نهایی آنها، منطقاً کامل‌تر می‌شود.¹ منابعی که برگسن به آنها استناد می‌کند آشکارا و صریح بر تصمیمات ما تأثیری ندارند؛ درواقع اگر مجبور شویم تسلیم آنها شویم، عمل غیرممکن می‌شود. این دو منشأ، هر دو، اقسام اخلاق قدیم² اند، همان‌طور که اصطلاح «منشأ» دلالت می‌کند. آنها گویی به طور کلی شرایط امکان انجام قضاوت‌های اخلاقی و امکان داشتن حساسیت اخلاقی را فراهم می‌کنند. ولی با یک مدل عقلانی‌شده از اخلاق تناسب ندارند، چون همان‌طور که خواهیم دید، دون عقلی³ و فراعقلی⁴ اند. دو سرچشمه اخلاق و دین یک سیستم جایگزینی برای علم اخلاق یا «اخلاق» عرضه نمی‌کند.⁵

منظور برگسن از «مدل عقلانی‌شده اخلاق» علم اخلاق عقل‌گرای خاص، همچون اخلاق کانتی نیست، چنین علم اخلاقی هم‌ارز با مدلی اخلاقی است که به طور سازمان‌یافته، مجموعه‌ای از قوانین را از یک یا چند مقدمه آغازین، درباره این فرض که انسجام و سازگاری یک جنبه از اخلاق است، درمی‌آورد: «منفعت عمومی، منفعت فردی، خودخواهی، همدلی، دلسوزی، سازگاری منطقی و غیره؛ هیچ قاعده عملی وجود ندارد که استنتاج اخلاقی عمومی از آن کم‌وبیش ممکن نباشد». در هر صورت، اخلاق را از یک مبنای روشن و بدیهی، هرچه باشد، می‌توان

1. دو سرچشمه اخلاق و دین ص 24 و 81 و 161 (مجموعه آثار ص 994 و 1043 و 1112).

2. proto-morality

3. infra-rational

4. supra-rational

5. Jacques Chavalier, *Entretiens avec Bergson*, pp. 75, 154-5, 159, cited in Gallagher, 1970, p. 48.

استنتاج و به آن تحویل کرد؛ اما ذاتی¹ بدین وسیله حذف می‌شود. به عبارت دیگر، آنچه در اخلاق، اخلاقی است یعنی «آنچه سیال» (به هر معنایی) است با عقل‌گرایی غیرقابل تبیین می‌ماند. این نکته به خط دوم انتقاد برگسن مربوط است. عقیده قدیمی که فضیلت انسجام یا سازگاری، فاقد هرگونه محرک واقعی برای عمل واقعی است: «عقل تنها استدلال‌هایی را می‌تواند مطرح کند که ما همیشه به طور آشکار در برابر استدلال‌های دیگر قرار می‌دهیم»².

ما نباید گمان کنیم برگسن با فرا اخلاق³ خود یک فیلسوف عاطفه‌گرا⁴ است. برگسن بالاخره به صراحت مدعی است که همدلی⁵ به عنوان نقطه آغاز علم اخلاق صلاحیت ندارد.⁶ اما دوباره چیزی پیچیده‌تر، برگسن را از هرگونه نزدیکی و پیوند احتمالی با نظریه عاطفه‌گرا دور می‌کند: یعنی تلقی او از خود عاطفه و هیجان؛ آدمی با اندیشیدن درباره عاطفه برحسب دریافتهای حسی، فرایندهای هورمونی یا اگر کمتر فیزیولوژیک بیندیشیم، برحسب محرکهای کور صرف، فقط یک جنبه از حیطة تأثیر را درک می‌کند. در کنار چنین احساسات خشک فضایی شده، برگسن برای اولویت «عاطفه خلاق»⁷ در علم اخلاق استدلال می‌کند، عواطفی که نه با عقل مخالف‌اند نه با تصور، بلکه یک شکل خاص از حیث التفاتی⁸ را ایجاد می‌کنند. در این سطح نیز، برگسن سعی می‌کند به وسیله یک تصویر تورمی و رهایی‌بخش از خود عاطفه، به انشعاب عقل و عاطفه در اخلاق رضایت دهد:

در کنار عاطفه‌ای که نتیجه تصور و آن چیزی است که به تصور افزوده می‌شود، عاطفه‌ای وجود دارد که بر تصور مقدم است و درواقع دربردارنده آن و تا حد معینی علت آن است؛ عاطفه‌ای که می‌تواند به شکل تصورات و حتی به شکل یک

1. essential

2. دو سرچشمه اخلاق و دین، ص 89-85-68-269 (مجموعه آثار، ص 1048، 1033، 1204 و 1051-1050)

3. meta-ethics

4. emotivist

5. sympathy

6. دو سرچشمه اخلاق و دین ص 90 (مجموعه آثار ص 1051).

7. creative emotion

8. intentionality

نظریه اخلاقی متبلور شود.¹

البته، عواطف «طبیعی» وجود دارد که به آسانی شناخته می‌شوند، عواطفی که اندیشه، قرارداد اجتماعی و حتی خود طبیعت موجب الهام آنها می‌شوند؛ ولی یک عاطفه خلاق کاملاً جدید، معلول یک تصور یا الهام نیست، این عاطفه تصورات خاص خودش را در بر دارد. فراعقلی است.

در متافیزیک برگسن، نظریه حیات باید همیشه هنگام بحث از آزمون زیست اجتماعی اخلاق و دین مدنظر باشد. می‌توان گفت اولین تجلی آن، ثنوتی است که از همان آغاز در این اثر آشکار است. دو منشأ برای اخلاق و دین وجود دارد که هر دو زیست‌شناسانه است؛ هر دو می‌تواند زیست‌شناسانه باشد؛ چون دو چهره اصلی برای نظریه تحول برگسن وجود دارد، آنچه او از یک سو، به عنوان گونه مجازی سازواره و از سوی دیگر، به عنوان بیان آن نظم در اشکال اندام‌وار واقعی توصیف می‌کند. یعنی خود تحول و اجزای تکامل یافته. دو چهره از زمان، به عبارت دیگر، زمان در حال جریان و زمان جریان یافته.

در دو سرچشمه اخلاق و دین این تأثیرات زیستی در اخلاق به عنوان دو گونه انگیزش² ظاهر می‌شوند: تکلیف اخلاقی³ و الهام اخلاقی⁴، که هر یک به ترتیب منطبق است بر تکامل یافته⁵ و در حال تکامل⁶. اولی همچون یک نوع فشار عمل می‌کند، یک حرکت، مایل به مرکز بستن است، که یک مدل بسته از جامعه و یک شکل ایستا از دین را پرورش می‌دهد. دومی یک حرکت گریز از مرکز و بیرونی و پراکنده است که بذره‌های یک اجتماعی بودن باز و یک معنویت پویا را در خود حمل می‌کند. برگسن می‌گوید: همان‌طور که هیچ کدام از این دو منشأ «صریحاً و منحصرأ اخلاقی» نیست، تلاش برای تبیین هر یک بر حسب نظریه‌های اخلاقی یا

1. دو سرچشمه اخلاق و دین ص 47 (مجموعه آثار ص 1014-1015).

2. motivation
3. moral obligation
4. moral aspiration
5. evolved
6. evolving

دینی احمقانه است.¹ زیست‌شناسی اجتماعی ما باید زیست‌شناسانه باشد. برگسن حرکت نوع نخست را یعنی تکلیف اخلاقی را با فشار کاملی که وحدت سلولها را در یک ارگانسیم حفظ می‌کند، مقایسه می‌کند. در جامعه، فقط عادت است که نقش عامل تضمین‌کننده را ایفا می‌کند. ما باید توجه داشته باشیم که هیچ واسطه‌علّی در اینجا وجود ندارد که رفتن از لایه زیرین زیست‌شناسانه به لایه فوقانی جامعه‌شناسانه را ایجاب کند بلکه هر دو حیطه یک نوع حرکت را نشان می‌دهد که بر قالب این یا آن نیست، بلکه به شکل یک اصل ثالث است که ما آن را «استعلایی» می‌نامیم. نیروی حافظ وحدت جوامع حیوانی وابسته به غریزه، اصل دیگری است که موازی عرضه شده است. هرچند غریزه لئفسه² نیز بدین معنا نیست که «علتِ حسِ تکلیفِ ماست، بلکه صرفاً جلوه دیگری از این نوع حرکت است.³

اما درباره این تکالیف اجتماعی، برگسن بر این باور است که هیچ مورد خاصی به اعتبار نزدیک بودنش به منشأ زیستی، برتری بیشتری بر دیگری ندارد؛ تنها قاعده اجتماعی که برای برگسن اهمیت دارد این قاعده عمومی و کلی است که، فی‌نفسه تکالیفی وجود دارد؛ «کلیت تکلیف» است که نقش یک چسبنده اجتماعی فراعقلی را ایفا می‌کند. اما ما هرگز اثر این کلیت را احساس نمی‌کنیم مگر وقتی که از آن جدا شویم؛ نادر است که تکالیف یا وظایف با تمایلات عادت‌ی ما هماهنگی نداشته باشد؛ فقط وقتی که ما مرتکب خطا می‌شویم از آنها آگاه می‌شویم؛ زیرا خودآگاهی (وجدان) درست همان «تأمل» (به زبان زمان و اراده آزاد) یا «گسست حرکت» (آن گونه که ماده و یاد می‌گوید) است که هنگام کشمکش بین انگیزه‌های فردی و اجتماعی ما آشکار می‌شود. انحراف از قرارداد اخلاقی پذیرفته شده موجب مقاومتی درونی در ما می‌شود که «اگر در برابر این مقاومت، مقاومت کنیم»، به «حالتی از قبض و بسط» منتهی خواهد شد. از این مورد محدود غیرعادی تصویری نادرست برمی‌خیزد

1. دو سرچشمه اخلاق و دین ص 96 (مجموعه آثار ص 1057).

2. per se

3. همان، ص 26-7 و 14-13 و 9 (مجموعه آثار ص 996-7 و 984-6 و 981).

که تکلیف اصل خودبنیاد و خودمبین علم اخلاق است. تعمیم دادن جزئی (نتیجه کلی گرفتن از جزئی) دیدگاه نادرست «خودبستگی وظیفه» را به وجود می‌آورد که در علم اخلاق عقل‌گرایانه (دست‌کم بالقوه) وجود دارد. ولی در باطن، این دیدگاه، برای برگرداندن تکلیفی به حالت اول، فشار ادراک‌شده را با منشأ تکلیف خلط می‌کند. هوش فقط تأمل و مقاومت در برابر مقاومت را عرضه می‌کند نه خود تکلیف را.¹

آنچه از این تکلیف برمی‌خیزد نوعی خودآگاهی است که ما به درستی خودآگاهی و شعور اجتماعی می‌نامیم و در آن میل به اجتماعی‌سازی و حفظ هویت اجتماعی ما نشان داده می‌شود. یک ویژگی تکلیف اجتماعی این است که فوراً «جامعه‌ای بسته اما بزرگ» را برقرار می‌کند. تشکیل دسته‌بندیهای اجتماعی مانند خانواده، ملت، قوم و غیره، که هر یک از آنها همچون نیروی مداخله‌گر اخلاق اجتماعی عادت‌ی عمل می‌کنند، در ذات تکلیف اجتماعی است. جامعه به طور کلی وسیع‌ترین و انتزاعی‌ترین دایره متحد‌المرکز در اطراف نفس را اشغال می‌کند. در هر دایره به همه از نظر یک منظر نگریسته می‌شود و همه از حقوق و آزادیهای یکسان برخوردارند. اما آنچه درباره چنین حوزه‌های بسته‌ای اساسی است، این است که کم‌وبیش نسبت به خارج نفوذناپذیرند. یک شکل اجتماعی می‌تواند خیلی گسترده باشد و حتی با متحد کردن گروههای اقلیت منزوی‌شده پیشین به گسترش خود ادامه دهد؛ مهم نیست که آنها در نوع حرکتی که عرضه می‌کنند بسته می‌مانند: «ویژگی اساسی آنها این است که در هر لحظه شمار معینی از افراد را داخل و گروهی دیگر را خارج می‌کنند». هر گروه خودی² احتیاج به یک گروه خارجی³ یا دشمن دارد، (همان‌طور که برگسن مطرح می‌کند) به طوری که تضمینهای تحمل و وحدت اجتماعی به واسطه یک عمل استثناسازی «در برابر تمام انسانهای دیگر» فراهم می‌شود.⁴ اگر منظور از اخلاق نوعی

1. دو سرچشمه اخلاق و دین ص 27 و 21 (مجموعه آثار ص 997 و 992).

2. in-group

3. out-group

4. دو سرچشمه اخلاق و دین ص 32 و 18-19 و 30-31 (مجموعه آثار ص 1002 و 1001 و

دیگر خواهی غیر منفعت‌جویانه¹ باشد، خیلی دور از حقیقت نیست که بگوییم اخلاق بسته به شدت شایستگی نام اخلاق را دارد.

برگسن می‌نویسد: احساساتی که ما برای هر گروه داریم، هر چه باشد، «بر یک انتخاب و لذا بر یک استثناسازی دلالت دارند و به‌عنوان انگیزه‌هایی برای ستیزه‌جویی می‌توانند عمل کنند، ولی دشمنی را مستثنی نمی‌کنند». این، اخلاق بسته است: مجموعه‌ای از قوانین و موازنه‌ها، فشارها و تکالیف که بر فرد تحمیل می‌شود، او را با حذف تغییر تکاملی اش [یا بقیه] همسان می‌کند. از نگاه دینی، جامعه بسته به شکلی ایستا از ایمان، به یک معنویت رمز‌گذاری شده و نهادینه شده گرایش دارد که فراتر از هر چیز، علایق و منافع گروه را بیان می‌کند تا یک الوهیت فرضاً کلی و جهانی را. دین ایستا با اخلاق بسته یکی نیست، زیرا دین ایستا اغلب ممکن است افعال بربریت خرافاتی را که در اخلاق بسته غیر اخلاقی دانسته می‌شود تجویز کند. اما یک نکته می‌ماند و آن اینکه هر دو شکل یکسانی از نظم اجتماعی را عرضه می‌کنند و اغلب با هم یافت می‌شوند.²

اما در کنار تکلیف اجتماعی، خودآگاهی اجتماعی و جوامع بسته‌ای که آنها پشتیبانی و تأیید می‌کنند، نوع دیگری از خودآگاهی هست که پاسخ می‌دهد، اما نه به لزوم ماندن در حصار بسته جامعه، بلکه به لزوم اشتیاق به آزادگی³، به‌ویژه اشتیاق به استقبال از آزادگی: یک خوشامد به کسانی که خودشان «آزاده»‌اند. پشت سر حکم «به همه عشق بورزید»، اخلاق دیگری قرار دارد که زیست‌شناسانه نیز هست، اما نه به معنای طبیعت‌گرایانه «محض»، برگسن اکنون از یک «اخلاق کامل» یا «اخلاق مطلق» سخن می‌گوید و «حد نهایی» حرکتش را به صورت زیر توصیف می‌کند.⁴

(1001 و 989-90)

1. un-self-interested altruism

2. دو سرچشمه اخلاق و دین، ص 39، 7-205 و مجموعه آثار، ص 1007 و 1-1150.

3. openness

4. همان، ص 17 و 4-33 و مجموعه آثار، ص 988، 1003.

«رویکرد دیگر، متعلق به جان آزاد و مطلق¹ است، جان آزاد چه چیز را روا می‌شمارد؟ فرض کنید بگوییم که تمام انسانیت را دربرمی‌گیرد: ما نمی‌توانیم زیاد دور برویم، ما نباید زیاد دور برویم؛ چون عشق جان آزاد ممکن است به حیوانات، گیاهان، به تمام طبیعت گسترش یابد؛ ولی هنوز هیچ کدام از این اشیائی که بدین سان آن را پر می‌کنند برای تعریف رویکردی که به وسیله جان آزاد اتخاذ شده است کافی نیست؛ زیرا اگر صریح سخن بگوییم، جان [آزاد] می‌تواند بدون همه آنها عشق بورزد، فرمش بستگی به محتوایش ندارد، ما فقط آن را پر کرده‌ایم، ما می‌توانیم به همان سادگی دوباره آن را خالی کنیم. «احسان» به کسی که اهل «احسان» است فشار می‌آورد، هر چند مخلوق زنده دیگری روی زمین وجود نداشته باشد»². آزادگی محض «با تمام طبیعت» همدردی می‌کند، به‌علاوه، تماسی است با اصلی از طبیعت که خود را در یک الحاق کاملاً متفاوت به حیات بیان می‌کند، نه با آنچه در همدردی نسبت به دیگر اعضای گروه فرد یافت شود. آزادگی را می‌توان یک عشق و عاطفه بی‌هدف دانست که نسبت به کسی یا چیزی، تنها «با عبور از آن»، نه به قصد اعمال می‌شود.³

اکنون باید اضافه کرد که این هر دو اخلاق، بسته و باز، فقط «حدودی نهایی» اند و هرگز در هیچ جامعه واقعی به صورت ناب یافت نمی‌شوند. نیروهای آزادگی و وابستگی و تقید⁴ در درجات مختلف در هر جامعه حاضرند و با اخلاق واقعی درمی‌آمیزند. چنین اخلاق واقعی دربرگیرنده آن چیزی است که برگسن همچون «سیستمی از نظامهای دیکته‌شده به وسیله احتیاجات اجتماعی غیرشخصی» و همچنین به منزله «رشته‌ای از تقاضاهایی که از وجدان هر یک از ما طلب می‌شود، به وسیله اشخاص عرضه‌کننده بهترینهای موجود در انسانیت، توصیف می‌کند»⁵. با وجود این، هر دو [اخلاق باز و بسته]، از هم متمایزند با آنکه در اختلافشان، به

1. open soul

2. همان، ص 38 و مجموعه آثار، ص 7-1006.

3. دو سرچشمه اخلاق و دین، ص 52، 39، 5-254 و مجموعه آثار، ص 1019، 1007 و 2-1191.

4. closure

5. همان، ص 51، 84 و مجموعه آثار، ص 1018، 1046.

دلیل اینکه «دو تجلی مکمل از حیات عرضه می کنند»، با هم یکی اند.¹ یک جامعه واقعاً باز یا کاملاً بسته نه هرگز وجود داشته است و نه می تواند وجود داشته باشد. اینها حدودی آرمانی اند.²

دیدیم که اخلاق باز الهامش را در یک تقاضای شخصی می یابد نه به واسطه فشار غیرشخصی [عمومی] که اخلاق یک جامعه بسته را تحت نظم درمی آورد. شکلی از رابطه مستقیم یا غیرمستقیم بین اشخاص لازم است. جایی که اخلاق بسته با اطاعت از قانون محقق می شود، اخلاق باز با یک «تقاضا»، «جاذبه» یا «دعوت» محقق می شود. اما دعوت از ناحیه هر کسی صورت نمی گیرد، بلکه نیازمند یک شخصیت ممتاز است. آنچه در جامعه ما بهترین است به وسیله افرادی به ما به ارث رسیده است که برگسن قهرمانان می نامد. هر قهرمانی - زنده یا مرده - «برای ما یک جاذبه واقعی دارد». برگسن یقیناً دوگانگی تمام عیاری بین رهبران و پیروانشان قائل نیست - هر فردی در خودش «رهبری دارد با ویژگی فرماندهی و موضوعی هم برای اطاعت و فرمانبری» - تنها جوامع بسته انسانی است که برای تأمین یک اندیشه، گروهی در اکثریت شکل می گیرند.³

قهرمان گرایی مورد نظر برگسن از نوع مذهبی است، هرچند نوعی پویا و کاملاً فعال، نه نهادینه و فعلیت یافته.⁴ برگسن این قهرمانان را «عارف»⁵ نیز می نامد؛ هرچند مفهوم نوعی «متفکر زاهد»⁶ از آنچه برگسن در ذهن داشته، دور است. این عارفان خلاقهایی اند که در اخلاق الهامی شان از مرزهای حیات، ذهن و جامعه گذشته اند. همان طور که او در مقاله ای قدیمی تر مطرح می کند، وجود اخلاقی عارفان از همه به حیات محض نزدیک تر است: چنین «قهرمان گرایی ساده و ابداعی»،

1. همان، ص 96 و مجموعه آثار، ص 1057.

2. همان، ص 84، 213 و مجموعه آثار، ص 1046، 1156.

3. دو سرچشمه اخلاق و دین، ص 34، 49، 68، 84، 278 و مجموعه آثار، ص 1003، 1016، 1032، 1212.

4. همان، ص 178-179، 53، 252-262 و مجموعه آثار، ص 1126-1127، 1119-1120، 1189-1198.

5. Mystics

6. ascetic contemplative

«کامیابی بزرگ حیات» است، در عین حال که «نقطه اوج» و «منشأ» نخستین آن نیز هست.¹ عرفان با گذر از تمام مرزها، «به ورای مرزهای هوش» قدم می‌گذارد. هدف نهایی عرفان اثبات یک انطباق جزئی با تلاش خلاق است که حیات، متجلی می‌سازد. چنین خلاقیت ذاتی (فطری) ممکن است به صورت بیماری روانی ظاهر شود و زمان می‌برد که برگسن اختلاف بین نشانه‌های تعالی نفسانی اصیل و جنون ساده را شرح دهد.² برگسن عدم تعادل روحی را اغلب یک افراط در قدرت روحی لحاظ می‌کند تا یک نقص و کمبود؛ هنگام عدم تعادل روحی در نتیجه ضعیف شدن نقش محدودکننده همیشگی، مغز درجه بالاتری از خودآگاهی ذهن را احاطه می‌کند. عیب چنین بی‌نظمی در ناتوانی برقرار کردن موازنه دوباره بین این افراط و محیط اطراف است.³ عارف این توانایی را برای برقرار کردن دوباره موازنه و تعادل دارد. او در همان مسیر به‌عنوان یک مجنون سفر کرده است ولی راه بازگشت را هم کشف کرده است.⁴

بنابراین، فعل اخلاقی چیست؟ بسیار عجیب است که آنچه قهرمان را وامی‌دارد که به منزله یک مدل برای دیگران عمل کند، همچون نوعی رخوت و انفعال در برابر حیات توصیف شود، [درحالی‌که] آن «ره‌آورد کامل و اسرارآمیز نفس است».⁵ آنچه «عرفان کامل» نام دارد تماماً برای دیگران است تا برای خود مجذوب: «عرفان فعال، کامل و حقیقی، خواهان پرتوافکنی و اشراق از طریق احسان است؛ که احسان عین ذات و هویتش است.⁶ اینکه واقعاً چگونه اشراق می‌کند، به‌واسطه خواص واگیردار یک عاطفه کاملاً خلاق است: «زیرا قهرمان‌گرایی محض بازگشت به

1. ذهن-انرژی، ص 32 و مجموعه آثار، ص 834.

2. دو سرچشمه اخلاق و دین، ص 220، 228 و مجموعه آثار، ص 1162، 1169.

3. ذهن-انرژی، ص 153-155 و مجموعه آثار، ص 910-911.

4. دو سرچشمه اخلاق و دین، ص 228 و مجموعه آثار، ص 1169.

5. همان، ص 225 و مجموعه آثار، ص 1166-1167.

6. همان، ص 309 و مجموعه آثار، ص 1138.

حرکت است و از عاطفه منسوب به فعل خلاق - که مانند تمام عواطف مُسری است - ناشی می‌شود.¹ اما باز باید عاطفه را از لحاظ ریشه‌شناسی و علم اشتقاق تبیین کرد: برگسن نمی‌خواهد نوعی جذبه فردی را تصدیق کند؛ بلکه نوعی حرکت را می‌پذیرد که در معنا غنی است، یعنی حرکت آزادگی. برگسن در تحلیل خیلی جالبی، سقراط را، پیش از آنکه مدل و الگوی فلسفی باشد، به عنوان عارف و قهرمان دینی توصیف می‌کند. وقتی فیلسوفان به طور تلویحی گرفتار جامعه می‌شوند، نمی‌توانند از الگوی سقراطی پیروی کنند، چه رسد به اینکه نهضت سقراطی را محقق سازند و بدان طریق او را دوباره زنده کنند.²

کشکول

اولین گزینش ما از کشکول³ - مجموعه نامه‌ها و مقالات کمیاب منتشر شده در فرانسه در سال 1972 - سخنرانی 1895 برگسن درباره «عقل سلیم»⁴ است که هم کارکردی اخلاقی دارد و هم فلسفی. به این جهت، ما از پیشتازی قطعی فلسفه اخلاق اخیر برگسن بحث می‌کنیم: سایر حواس، ما را با اشیاء مرتبط می‌کنند، اما عقل سلیم روابط ما با مردم را حفظ می‌کند، بر آن روابط حکمفرمایی می‌کند، توجه ما را «در راستای حیات جهت می‌دهد» و مبنای عدالت اجتماعی است، البته عدالتی «زنده و فعال» نه عدالت «نظری و انتزاعی»؛ عقل سلیم قبل از هر چیز «تقویت آن احساسی است» که عدالت نظری از آن مشتق شده است. عقل سلیم (در مقام توصیف) توجه به حیات است، هرچند این توجه، نه یک تجربه تعمیم یافته است و نه یک استنتاج دقیق تر و نه یک منطق سخت گیرتر، بلکه روح عدالت است. با وجود این، عقل سلیم یک کارکرد و نقش فلسفی عقلانی هم دارد. عقل سلیم ایجاب می‌کند که استوارترین عقاید و بهترین تبیینهای خودمان را به منظور جلوگیری از

1. همان، ص 53 و مجموعه آثار، ص 1119.

2. همان، ص 2-61 و مجموعه آثار، ص 7-1026.

3. mélanges

4. le bon sens

«حرکت غیرارادی عقلانی» فدا کنیم.¹ اگر قرار است ما در معرض باورها و راه‌حلهای دیگران بمانیم، چنین باورهایی باید موقت باشند. عقل سلیم، براساس توصیف یک منتقد، «هم طالب نرمش و هم خواهان انطباق مجدد همیشگی وسایل با اهداف است، در یک کلام، طالب آزادی است».²

وقتی عقل سلیم را تحت عنوان جایگزین «عقل همگانی»³ معرفی و مورد خطاب قرار دهیم، این مفهوم وارد صحنه اندیشه برگسن می‌شود. اکنون دیگر فقط توجه به حساسیتهای انسانها نیست که با دقت آن را ترسیم می‌کند، بلکه توجه به غیریت و تفاوت محض⁴ در برابر انشعابی است که بین دیرند و سکون صورت گرفته است. عقل همگانی وقتی که دیگر سلیم نباشد یک دام می‌شود، ولی در عوض آن دامی که فقط بر مشترکات تأکید می‌کند. منظور این است که عقل سلیم همگانی⁵ - عقل سلیمی که به سمت غیریت و تفاوت محض جهت‌گیری شده است - به‌نظر می‌رسد تناسب لازم برای ملایم و هماهنگ ساختن چشم‌انداز خودش با چشم‌انداز دیگری را حفظ کند، در صورتی که عقل شریر همگانی⁶ بر از دست دادن غیریت و تفاوت خودش با دیدگاه مشترک (عمومی) تأکید می‌ورزد: همرنگی با جماعت⁷. بنابراین عقل سلیم، حسی است که همواره می‌خواهد ما جایگاهی را بپذیریم که همیشه و لزوماً از آن خودمان باشد.⁸

گزینه‌های دیگر ما از این «ترکیب» متون کمتر شناخته‌شده برگسن، بیشتر درباره مکاتبات او به‌ویژه با ویلیام جیمز است. همسویی و جدال عقلانی بین فلسفه‌های برگسن و ویلیام جیمز خود شایستگی یک کتاب را دارد: «کشف» مشترک دیرند و سیلان خودآگاهی توسط آنها، نظریه‌های پراگماتیستی معرفت و

1. کشکول، ص 361.4 و 371.

2. Gunter, P. A. Y.(ed), *Bergson's Philosophy of Education*, educational theory, p. 393.

3. common sense

4. otherness as such

5. good common sense

6. bad common sense

7. self-homogenization

8. کشکول، ص 362.

تلقى آنها از «حالات ناهنجار روحی» به عنوان حالاتی از معرفت «با ارزش ادراکی»¹، معتبر همه نشانه‌هایی از خویشاوندی فلسفی قوی آنهاست. همچنین در بررسی و مطالعه تطبیقی برگسن و جیمز، نکته دیگری که شایان توجه است، اختلاف آنها (دست کم در نگاه برگسن) راجع به مفهوم حقیقت است، آن گونه که در زیر از نامه برگسن به جیمز در ژوئن 1907 می‌توان مشاهده کرد:

آیا تا آنجا پیش بروم که همراه با شما اثبات کنم «حقیقت تغییرپذیر است»؟ من به تغییرپذیری واقعیت باور دارم نه به تغییرپذیری حقیقت. اگر ما بتوانیم شهودمان را بر سیلان واقعیت منطبق سازیم، این انطباق چیزی ثابت و استوار نخواهد بود و حقیقت - که فقط می‌تواند خود این انطباق باشد - در این استواری و ثبات شریک نخواهد بود؟²

باز هم جالب است که تمایزی که برگسن بین نظریه خودش و جیمز درباره حقیقت ادعا می‌کند، عبارت است از ناسازگاری آن با ادعای وی در جای دیگر، یعنی این که هر اندیشه‌ای، حتی اندیشه «غلط»، درباره چیزی، است؛ برگسن می‌گوید: «خطا خود منشأ حقیقت است»: آری و نه در فلسفه عقیم‌اند. آنچه مهم است... این است که پرسیم با چه معیاری؟³ آنچه از تصور بسیط محض⁴ قصد می‌کنیم فقط به واسطه آشنایی تاریخی ما با این مفهوم می‌تواند یک حقیقت معلوم، روشن و معقول باشد؛ در این صورت یک تصدیق درست⁵ می‌تواند حرکتی «متوجه به گذشته» و «قهقرایی» داشته باشد؛ «پارادوکس امروز اغلب همان حقیقت فردا است».⁶ حقیقت در ما رشد می‌کند؛ اگر ما حقیقت را از دست می‌دهیم فقط به سبب تلقی نادرست ماست از آنچه که باید حقیقت باشد، «به واسطه آن اصل دارای ریشه عمیق در عقل ماست که هر حقیقتی جاودانی است. اگر قضاوت ما

1. noetic value

2. همان، ص 7-726.

3. همان، ص 331، 477.

4. merely refractory representation

5. true affirmation

6. همان، ص 1092.

اکنون درست است به نظر ما می‌رسد که باید همیشه چنین باشد.¹ اما از نظر برگسن حقیقت متکثر است؛ چون رشد واقعی حقیقت یک فرایند ناگهانی است.

ما این گزینش ویژه از فلسفه برگسن را با پیام وی به کنگره دکارت در سال 1937 کامل خواهیم کرد. شاید طنزآمیز باشد که آخرین متن، روی دکارت متمرکز می‌شود (کسی که برگسن از او به‌عنوان بنیان‌گذار معنوی متافیزیک جدید یاد می‌کند)، زیرا کسی که بتواند برگسن را به‌عنوان فیلسوفی مطالعه کند که بر قرن نوزده و بیست تسلط کامل دارد، از هر کس دیگر بر براندازی بسیاری از عقاید جزئی فلسفه دکارتی جدید توانا تر خواهد بود. فضایی بودن زمان، ماهیت نظری عقل استدلال‌گر (جزئی)، مکانیسم حیات، - تمام این اصول فلسفی که برای هر اندیشه‌ای در چهارصد سال گذشته بنیادین و اساسی بوده است، نخست به وسیله برگسن به طرز ویرانگری نقد شد و با چنین توفیقی بود که امروز مخالفت با آنها دیگر یک حرف کلیشه‌ای تکراری است. برگسن بسیاری از بدیهیات² و روش‌شناسی قدیمی [یونانی] و عقل‌گرایی [دکارتی] (هرچند او شماری از پیش‌فرضهای آنها را حفظ کرد) را رد کرد. شاید سبک برگسن هنوز بسیار [تک‌روانه و] شخصی باشد ولی در مکتب وی بسیار آسان است که او از تفسیری که عرضه کرده است، فراتر رود. او روش «علمی» را ترک نکرد؛ آن‌گونه که هوسرل عمل کرد و شاگردانش بر آن اساس توانستند مکتبی را پایه‌ریزی کنند: فیلسوفی هم‌عصر او که هم با سنت نوظهور تحلیلی و هم با سنت توماسی درگیر شد. برگسن از راههای متعددی، به چهارراه فلسفه می‌رسد: او مواد مورد بحث در فلسفه را، همچون پرسشهای فلسفی ما چه باید باشد و چگونه باید مطرح شود، دوباره به راه انداخت. او نه یک فیلسوف کلاسیک بود، زیرا جهان‌بینی کلاسیک را رد می‌کرد و نه یک «پست‌مدرن» تمام‌عیار؛ زیرا او هنوز یک رهیافت نو نسبت به اهمیت و امکان متافیزیک داشت. بسیاری از کسانی که فاقد چنین بینشی بودند مکتب برگسن را فقط به دلیل آنچه ندارد، به استثنای آنچه که این فلسفه، به همین صورت، به سنت پست‌مدرن داده است، نقد کرده‌اند.

برگسن در نامه هفتم مارس 1914 به سردبیر مجله فیگارو (از لندن) از دیدگاه

1. ذهن خلاق، ص 22 (مجموعه آثار، ص 1263).

خودش درباره مکتب برگسن نوشته است. او می‌گوید که گسترش آنچه به «برگسن‌گرایی» معروف شده است مدیون کسانی است که دریافته‌اند باید با متافیزیکی سر و کار داشته باشند که شکل تجربه به خود گرفته باشد (خواه تجربه درونی یا بیرونی)، با یک فلسفه ساده و بی‌پیرایه سر و کار داشته باشند که بخواهد خودش را بر یک پایه استوار بنا کند، با یک نظریه سر و کار داشته باشند که به هیچ معنایی سازمان یافته نیست و فلسفه‌ای نیست که برای پاسخ به هر پرسشی به وجود آمده باشد و مسائل مختلف را برای بررسی یک‌به‌یک و جداگانه تمییز دهد، بلکه فلسفه‌ای است که مانند علم قابلیت رشد و پیشرفت نامحدود دارد...

او سپس اضافه می‌کند: «هر کدام از کتابهایم به هزینه چندین سال تحقیق علمی به دست آمده است و هیچ کدام از آنها به کلیات مبهم نمی‌پردازد، بلکه به نتایجی می‌پردازد که می‌توانند بر جنبه‌ای از مسائل بسیار خاص پرتوافکنی کنند». شاید ما نه به خاطر محبوبیت پیشین آثارش بلکه به این خاطر باید به آثارش برگردیم تا تلاش زیادی را که برای ایجاد هر کدام از مفاهیم فلسفی صورت گرفته است، دوباره کشف کنیم و تلاش عقلانی و توجه نزدیکی را که شایستگی آن را دارند دوباره به آنها بدهیم. فلسفه برگسن فلسفه‌ای بود که نتیجه ایدئولوژیکی آن به قدری فراگیر بوده است که در ظاهر خودش قابل رؤیت نبود و نباید بدین خاطر حقیقت فلسفه او را کم‌اهمیت‌تر دانست. ما امیدواریم که عرضه متون مهم آثار او در این مجموعه، خواننده معاصر فلسفه را، نسبت به اهمیت بسیار دیدگاه‌های او - که اغلب بسیار ناشناخته است - همچنین به سودمندی مداوم اندیشه‌های او هوشیارتر سازد.