

آهنگ زمان در فلسفه حیات برگسن

علی فتح طاهری*

چکیده

یکی از مسائل مهم تاریخ فلسفه مسئله زمان است. فیلسوفان زیادی به این مسئله پرداخته‌اند، ولی بدون تردید در روزگار ما برگسن نخستین فیلسوفی است که زمان را به جد مورد بررسی قرار داده است، به طوری که فلسفه او را به حق می‌توان فلسفه زمان نامید. او اساس فلسفه خود، و نقطه آغازین و پایانی آن را شهود زمان و به عبارت دقیق‌تر شهود دیرند می‌داند.

مطابق سنت دوئالیستی برگسن در خصوص زمان می‌توان به دو رویکرد اشاره کرد: رویکرد متافیزیکی و رویکرد معرفت‌شناختی. مؤلف این نوشتار با تأکید بر رویکرد اول می‌کوشد تا حقیقت زمان را روشن سازد، اگرچه به نظر می‌رسد بیان حقیقت زمان در قالب مفاهیم ممکن نیست و با ماهیت تفکر برگسن منافات دارد، زیرا با آوردن زمان در چنگال مفاهیم دیمومت و استمرار را که ذاتی آن است از آن می‌ستانیم.

به طور کلی برگسن در خصوص زمان دو نکته سلبی و ایجابی را شرح می‌دهد؛ نکته سلبی این‌که زمان، مفهومی مستقل نیست، و اگرچه میان او و مکان فرق گذاشته می‌شود ولی درواقع با مکان یکی است. نکته ایجابی این‌که زمان امری روحی و روانی است که برگسن آن را دیرند می‌نامد. به این معنا زمان واقعیتی است مستقل، و درواقع اصل و اساس هر واقعیتی است.

کلیدواژه‌ها: برگسن، دیرند، وجدان، زمان، دوگانه‌انگاری.

۱. مقدمه

زمان از دیرباز تاکنون یکی از مسائل مهم فلسفه بوده است. با سیر اجمالی در اندیشه‌های

* استادیار گروه فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) fahthaheri@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱/۱۷، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۷/۱۷

افلاطون، ارسطو، آگوستین، کانت، شلینگ، شوپنهاور، وایتهد، و هایدگر به خوبی می‌توان دریافت که پرسش از زمان و تبیین آن نه تنها نزد فیلسوفان دوره جدید و معاصر از پرسش‌های اساسی محسوب می‌شود، مورد عنایت فیلسوفان پیشین نیز بوده است. مسئله زمان، برخلاف برخی مسائل فلسفی که فقط مورد علاقه فیلسوفان بوده است، از مسائل اساسی همه انسان‌هاست؛ به نظر می‌رسد حیات آدمی در گرو زمان است و انسان بدون زمان نمی‌تواند زندگی کند. از این رو نه تنها فیلسوفان بلکه همه انسان‌ها به نوعی دغدغه زمان داشته و در پی توجیه و فهم آن بوده‌اند. با مرور اجمالی آرای متفکران پیش از سقراط تاکنون درمی‌یابیم که توجه به زمان روز به روز اهمیت بیش‌تری یافته است، به طوری که اساس فلسفه برخی از فیلسوفان اخیر را چیزی جز زمان تشکیل نمی‌دهد. بدون تردید فلسفه هانری برگسن، فیلسوف شهیر قرن بیستم، در زمره چنین فلسفه‌هایی است. وی اساس فلسفه خود و نقطه آغازین و پایانی آن را شهود زمان و به عبارت دقیق‌تر شهود دیرند^۱ (duration) می‌داند،^۲ و در یکی از نامه‌هایش با صراحت شهود دیرند را در کانون تعلیمات خود قرار می‌دهد و متذکر می‌شود که هرگونه تلخیصی از آرای او اگر با محوریت دیرند نباشد به تحریف آن می‌انجامد و آن را در معرض انبوهی از اعتراضات قرار می‌دهد (Bergson, 2002: 366-367). اولین اصل متافیزیک برگسن واقعیت زمان است و او اساساً درک هر حقیقتی را فقط از رهگذر آن ممکن می‌داند. به گفته کلاکوفسکی (Kolakowski) اگر این ادعای برگسن را بپذیریم که هر فیلسوف بزرگی فقط یک نکته برای گفتن دارد و بخواهیم همین نکته را در خصوص فلسفه خودش به کار ببریم می‌توانیم بگوییم که فلسفه وی در این عقیده خلاصه می‌شود که واقعیت جز زمان نیست (Bogue, 2003: 12). همین اهمیت زمان در اندیشه اوست که در شکل‌گیری تفکر دلوز مؤثر می‌افتد و الهام‌بخش او در اکتشافاتش در خصوص سینما می‌شود، به طوری که هم‌رأی با آندری تارکوفسکی فیلم‌ساز برجسته روس اعلام می‌دارد زمان، هم‌چون صدا در موسیقی و رنگ در نقاشی، شالوده سینما می‌شود (Deleuze, 1989: 288). به عقیده دلوز سینمای مدرن، برخلاف سینمای کلاسیک که حرکت را اساس فیلم می‌دانست، زمان را اصل قرار می‌دهد.^۳

اگرچه فیلسوفان زیادی به بحث زمان پرداخته‌اند، همان‌طور که پروفیسور الکساندر مدعی است در روزگار ما برگسن نخستین فیلسوفی است که زمان را به جد مورد بررسی قرار داده است (Alexander, 1920: 1/44)، به طوری که فلسفه او را به حق می‌توان فلسفه زمان نامید. فهم برگسن فقط از رهگذر فهم اندیشه او در خصوص زمان ممکن است.

آنچه باعث تمایز او از متفکران قبل از وی می‌شود تلقی خاص او از زمان است. برگسن می‌خواهد نشان دهد که واقعیت جز استمرار و جریان نیست و متفکران پیشین که این استمرار را به صورت اموری ساکن و مجزا لحاظ کرده‌اند مرتکب اشتباهی بزرگ شده‌اند. به باور وی، همین تلقی نادرست آنان از زمان و به عبارت دیگر خلط دیرند با امتداد (extensity)، توالی (succession) با هم‌زمانی (simultaneity)، کیفیت (quality) با کمیت (quantity) و در یک کلام زمان با مکان سبب شده است تا نتوانند بسیاری از معضلات فلسفی، از قبیل اختیار آدمی و رابطه نفس و بدن، را حل کنند.

برگسن نظریه شبه‌شاعرانه خویش را در خصوص زمان با نقد زمان نجومی اسپنسر، که خود زمانی پیرو او بود، برای اولین بار در کتاب *معلومات بی‌واسطه وجدان (the immediate data of consciousness)* که بعدها با عنوان *زمان و اراده آزاد (time and free will)* به انگلیسی انتشار یافت، مطرح می‌کند. این عقیده از طریق نظریه نفس و بدن در کتاب *ماده و حافظه (matter and memory)* دنبال می‌شود و در آثار مهم بعدی او یعنی *مقدمه مابعدالطبیعه (an introduction to metaphysics)* و *تحول خلاق (creative evolution)* بسط می‌یابد. به معنایی کتاب اول مهم‌ترین اثر برگسن است. در واقع *تحول خلاق* نمای بزرگ همین کتاب است. او در این کتاب عالم را با نظر به حیات نفس فردی، و به عبارت دیگر عالم کبیر را بر اساس عالم صغیر (انسان) تفسیر می‌کند. در کتاب *ماده و حافظه* هم عمدتاً همان تفاوتی که برگسن در فصل دوم *معلومات بی‌واسطه وجدان* میان نفس درونی یا روح و نفس بیرونی یا مکانی شده مطرح کند، بسط می‌یابد و به تفصیل بررسی می‌شود (Stewart, 1911: 212). برگسن در اثر اول خویش از تمایز میان حالات روانی و پدیدارهای بیرونی آغاز می‌کند و چون تغییر را صرفاً به امور اول نسبت می‌دهد زمان را به مثابه امری درونی که ویژگی آگاهی و وجدان است در نظر می‌گیرد؛ به عقیده وی تجربه زمان حقیقی مستلزم یک عمل ترکیب ذهنی است و در نتیجه زمان، پدیدار خودآگاهی و چیزی صرفاً درونی و روان‌شناختی می‌شود. در مقابل، واقعیت خارجی صرفاً مکان است. از این رو در این اثر بحث از زمان به معنایی یک بحث روان‌شناختی است. اما در آثار بعدی برگسن تغییراتی حاصل می‌شود و او زمان را به اشیای خارجی نیز نسبت می‌دهد و جهان را، اعم از امور درونی و بیرونی، یک‌سره زمانی می‌داند و تأکید می‌کند که تغییرات واقعی را نمی‌توان بر اساس مفاهیم کمی و مکانی صرف تبیین کرد. او در *ماده و حافظه* این سؤال را مطرح می‌کند که آیا زمان واقعی یا دیرند را نمی‌توان به اشیای خارجی نسبت داد؟ همین طور در

تحويل خلاق، دیرند را ذاتی جهان می‌داند و معتقد است که اگر اشیای خارجی فاقد دیرند باشند و دیرند را صرفاً پدیده‌ای وجدانی بدانیم این خطر وجود دارد که دیرند، کیفیتی ذهنی و نمودی صرف تلقی شود. در هر حال در این مقاله توجه ما بیش تر معطوف به اثر اول وی، یعنی *معلومات بی‌واسطه وجدان* است.

۲. دو رویکرد

فلسفه برگسن را نوعی فلسفه دوئالیستی دانسته‌اند؛ برخی مانند کلاکوفسکی برآنند که در نوشته‌های برگسن دو فلسفه ناسازگار وجود دارد که یکی از آن‌ها بر اساس نظریه خودآگاهی، زمان را در مقابل مکان قرار می‌دهد و دیگری بر اساس نظریه جهان‌شناسی حیات را در مقابل ماده (Bogue, 2003: 12). به عقیده راسل نیز فلسفه برگسن بر خلاف غالب دستگاه‌های گذشته ثنوی است زیرا او جهان را به دو بخش جداگانه یعنی حیات و ماده تقسیم می‌کند (راسل، ۱۳۶۵: ۲/۱۰۸۲). این موضع به ویژه در *زمان و اراده آزاد* کاملاً مشهود است. به گفته دلوز دو گانه‌های برگسن معروف‌اند: دیرند - مکان، کیفیت - کمیت، نامتجانس - متجانس، مستمر - غیر مستمر، دو نوع کثرت، حافظه - ماده، یادآوری - ادراک، انقباض - انبساط، غریزه - عقل، و مانند آن. برگسن در آثار مهم خویش مدام به این‌ها اشاره می‌کند و حتی عناوینی که در سطر بالای کتاب‌های خود به کار می‌برد از ذوق دوئالیستی او حکایت دارد (Deleuze, 1991: 21-22). به رغم تفکر ظاهراً دوئالیستی برگسن، همان‌طور که دلوز هم نشان می‌دهد، برخلاف تصور بسیاری که فلسفه او را اساساً دوئالیستی به معنای منفی کلمه و حتی گاهی متناقض می‌دانند، مفاهیمی مانند دیرند و حافظه حاکی از نوعی وحدت و انسجام در تفکر اوست. برگسن خود نیز از خطرات ناشی از تفکر دوئالیستی آگاه بود. زیرا به عقیده او یک نظام دوئالیستی که در یک طرف آگاهی، زمان، توالی و کیفیت، و در طرف دیگر مکان، جامد، مقارنه و کمیت را قرار می‌دهد نه مناسب روان‌شناسی است و نه مناسب علوم تجربی. از این رو برگسن اگرچه در *زمان و اراده آزاد* از زمان و مکان به عنوان ویژگی‌های دو حوزه از واقعیت یعنی درونی و بیرونی یاد می‌کند که هریک از آن‌ها را مستقل از دیگری می‌توان شناخت، این تمایز آن‌گاه که وی بحث زمان و مکان را در نسبت با حرکت مطرح می‌کند برطرف می‌شود. او در آغاز *ماده و حافظه* نشان می‌دهد که چرا نمی‌توان هریک از این دو نظام را به خودی خود در نظر گرفت، و از این رو در پایان همین کتاب می‌کوشد تا مشکل دوئالیسم را به گونه‌ای حل کند

(Lindsay, 1911: 115-117). به عقیده او مشکلات دوئالیسم متعارف نه از تمایز میان دو اصطلاح، بلکه از این ناشی می‌شود که نمی‌تواند آن‌ها را با هم پیوند دهند (Bergson, 1919: 297)، ولی «نظریه ادراک محض از یک طرف و حافظه محض از طرف دیگر می‌تواند راه را برای آشتی میان ناممتد و ممتد، و کیفیت و کمیت هموار سازد» (ibid: 236-37). در نتیجه هرچند برگسن خود را با صراحت دوئالیست می‌خواند (ibid: vii)، دوئالیسم او با دوئالیسم به معنای منفی آن بسیار متفاوت است؛ دوئالیسم او، پیچیده‌ترین شکل آن است زیرا طریقی که او اختیار می‌کند وی را از دوئالیسم و هم‌آلود به دوئالیسمی روشن‌گر و سپس مونیسیم (monism) متعالی‌تر، و نهایتاً دوئالیسم و پلورالیسمی (pluralism) زاینده می‌رساند (Bogue, 2003: 12).

مطابق همین سنت برگسن، در فلسفه وی می‌توان به دو رویکرد اشاره کرد: رویکرد مابعدالطبیعی و رویکرد معرفت‌شناختی. در رویکرد مابعدالطبیعی مسئله اصلی برگسن، مانند هر متعاطی مابعدالطبیعه، بیان چیستی واقعیت است. واقعیت چیست و چه چیز را باید واقعی دانست؟ از آنجایی که برگسن زمان را مقوم جهان، و در واقع جهان را چیزی جز زمان نمی‌داند، هدف او در این رویکرد تبیین زمان حقیقی است. برگسن در رویکرد معرفت‌شناختی نحوه شناخت واقعیت را مورد بررسی قرار می‌دهد. اگر واقعیت اصیل چیزی جز زمان حقیقی نیست، آن را چگونه می‌توان شناخت؟ وی در این جا با اشاره به دوگانه‌های شهود و تحلیل یگانه روش شناخت واقعیت اصیل را دریافت بی‌واسطه آن یعنی شهود می‌داند. منظور از شهود نوعی هم‌دلی عقلانی است که فرد از آن طریق به درون شیء راه می‌یابد و خود را با چیزی که در آن واحد و منحصر به فرد و در نتیجه غیر قابل بیان است منطبق می‌سازد. بنابراین شهود علم حضوری بی‌واسطه، و بینشی است که با متعلق خود تقریباً یکی است. اما در تحلیل، برعکس شهود، یک شیء به عناصری که میان آن و اشیای دیگر مشترک است تحویل می‌شود (Bergson, 2007: 5). شهود جریان زمان حقیقی یا دیرند را واکاوی می‌کند و تحلیل زمان حقیقی را که جز استمرار چیزی نیست به مفاهیم ساکن و مجزا منحل می‌سازد. موضوع شهود زمان حقیقی یا دیرند است، و موضوع تحلیل مکان یا زمانی است که صورت مکانی یافته است. از همین جاست که تقابل علم و مابعدالطبیعه رخ می‌نماید زیرا «علم کار عقل است و کارهایی ناشی از تحلیل؛ اما مابعدالطبیعه شهود است، یا مبتنی بر شهود است و زندگی‌اش را از شهود کسب می‌کند» (کاپلستون، ۱۳۸۴: ۲۱۷/۹). عقل رشد طبیعی خویش را در تماس با ماده حاصل می‌کند و

فقط با ماده و مادیات سازگار است. از این رو صفت ذاتی آن در عدم فهم حیات است، برخلاف شهود که با حیات سروکار دارد و روش حقیقی مابعدالطبیعه است. در این مقاله، با توجه به موضوع آن، از رویکرد معرفت‌شناختی^۴ صرف نظر می‌شود و مباحث مربوط به زمان با تأکید بر رویکرد مابعدالطبیعی مورد توجه قرار می‌گیرد. نویسنده در این مقاله می‌کوشد تا حقیقت زمان را، تا آن‌جا که ممکن است، روشن سازد، اگرچه به نظر می‌رسد بیان حقیقت زمان در قالب مفاهیم ممکن نیست و با ماهیت تفکر برگسن منافات دارد. به نظر برگسن حقیقت زمان را فقط از طریق تجربه خویشتن می‌توان دریافت، و با آوردن آن در چنگال مفاهیم دیمومت و استمرار را، که ذاتی آن است، از آن می‌ستانیم و از دریافت حقیقت آن عاجز می‌مانیم. از همین روست که برگسن در توصیف زمان به جای اقامه برهان، بیش‌تر از کنایات، تشبیهات، و اشارات استفاده می‌کند، و همین امر تلخیص فلسفه او را دشوار می‌سازد. اما،

آب دریا را اگر نتوان کشید هم به قدر تشنگی باید چشید

۳. مسئله دیرند و آگاهی

همان‌طور که اشاره شد مسئله اساسی هر نظام مابعدالطبیعی تبیین واقعیت است. برگسن نیز به مثابه یک متعاطی مابعدالطبیعه چنین دغدغه‌ای دارد. او برای این مقصود به وجود خود متوسل می‌شود چون وجودی که بیش‌ترین اطمینان و بهترین شناخت را از آن داریم بدون تردید وجود خود ماست، زیرا از همه اشیا مفاهیمی داریم که می‌توان خارجی و صوری شمرد در حالی که ادراک ما از خویشتن درونی و ژرف است (برگسن، ۱۳۷۱: ۲۵). اگر به برگسن اعتراض شود که چرا باید معلومات آغازین آگاهی را بی‌قید و شرط درست و واقعی بدانیم در پاسخ خواهد گفت «چون هر فلسفه‌ای، هرچه که باشد، به ناگزیر از این معلومات می‌آغازد. در بحث از اختیار، خواه آن را بپذیریم یا انکار کنیم، از احساس بی‌واسطه‌ای که از آن داریم آغاز می‌کنیم. اگر به حرکت می‌اندیشیم از آگاهی بی‌واسطه‌ای که از تغییرپذیری داریم می‌آغازیم، و همین‌طور ... خلاصه این‌که معلومات یگانه چیزی است که هرکسی در آغاز می‌پذیرد» (Chevalier, 1928: 124). بنابراین نقطه آغازین عزیمت برگسن برای حل مسئله اساسی مابعدالطبیعه و تبیین وجود واقعی تحلیل تجربه خودآگاهی خویشتن است. به عقیده وی، این تجربه مورد ویژه‌ای است که با اطمینان می‌توان از طریق تحلیل آن معنای دقیق واژه «موجودبودن» (to exist) را دریافت.

خودآگاهی یا وجدان چیست و چه ویژگی‌هایی دارد که ما را به حل مسئله رهنمون می‌شود؟ یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های وجدان، بی‌ثباتی و سیالیت آن است. وجدان در تغییر دائمی است؛ وجدان فرایندی است از تغییر که با آهنگی که هرگز متوقف نمی‌شود جریان دارد. برای یک موجود خودآگاه وجود داشتن تغییر کردن است و تغییر کردن عبارت است از کامل شدن و آفرینش دائمی خویش. در وجدان هیچ تکراری در میان نیست بلکه خلق مدام است. من در وجدان خویش می‌یابم که «از حالتی به حالتی دیگر می‌روم، گرمم یا سرد، شادم یا غمگین، کار می‌کنم یا کار نمی‌کنم، به اطرافم می‌نگرم یا به چیزی می‌اندیشم. تأثرات، احساس‌ها، خواست‌ها، تصورات، و مانند آن همگی تغییراتی است که وجودم به آن‌ها تقسیم می‌شود و آن را به ترتیب ملون می‌سازد. بنابراین من بی‌وقفه تغییر می‌کنم» (Bergson, 1911: 1).

حال تغییر مستلزم زمان است. در واقع تغییر تجلی و ظهور فعل زمان است. تلاش برای تعریف تغییر با صرف نظر از زمان بیهوده و مستلزم تناقض است. لذا آگاه‌بودن، حداقل به معنایی که انسان‌ها آگاهند، صرفاً با بودن در زمان معنا می‌یابد. پس وجود، تا جایی که به تجربه خودآگاهی و وجدان مربوط می‌شود، اساساً ماهیتش زمانی است. از این رو فهم ما از خویشتن می‌تواند ما را به فهم زمان رهنمون شود.

۴. دو حیثیت وجدان

برای فهم حقیقت زمان، باید به تحلیل دقیق‌تر وجدان پرداخت. برگسن، مطابق ذوق دوناالیستی خویش، در وجدان دو حیثیت متمایز تشخیص می‌دهد که از آن می‌توان به من ظاهری یا بیرونی و من حقیقی یا ژرف‌تر یاد کرد. تمایز میان این دو من صرفاً ظاهری و صوری نیست که از تفکر انتزاعی به آن دست یافته باشیم؛ این تمایز چنان اساسی است که گفته می‌شود حالات عمیق من حقیقی از طریق نفوذ متقابل در یک‌دیگر واحد اندام‌واری را می‌سازد که همان شخصیت واقعی و مقرر اراده آزاد است، در حالی که من ظاهری فقط محل تجمع و تداعی تصورات است. بر اساس همین اختلاف عمیق است که او در هر شخص از دو من نام می‌برد: من ظاهری و سطحی که تابع قانون ضرورت است و من واقعی و اساسی که آزاد است. برگسن من اول را به‌مثابه تصویر خارجی و به عبارتی نمایش مکانی و اجتماعی من دوم می‌داند (Bergson, 1960: 231). بنابراین آگاهی خود را به دو صورت می‌نمایاند: گاهی به نحو مستقیم و بی‌واسطه و گاهی به نحو غیر مستقیم و از

طریق واسطه‌ای مکانی. من بیرونی آن منی است که بیش‌تر اوقات با آن مواجه‌ایم و معمولاً آن را می‌شناسیم. مقولات و اصول شناخت کانت نیز فقط با این من سروکار دارد و از طریق آن‌ها نمی‌توان به من حقیقی دست یافت. برای تجربه این من کافی است چشمانمان را باز کنیم و به جهان اطراف خویش بنگریم، یا برخی تجارب پیشین را به یاد آوریم. احساس‌ها، ادراکات، خاطرات، تداعی معانی، و خلاصه هرچه وجودش مرهون حیات طبیعی، منطقی، و عملی ماست به این من تعلق دارد. ارتباط حالات این من با یک‌دیگر کم و بیش به نحو ماشینی و اتفاقی است، به این معنا که تصویری تصور دیگر را احضار می‌کند و به آن اشاره دارد. مثلاً تصور ما از پل صورت رودخانه و این نیز به نوبه خود صورت تجمع جمعیتی را که برای تفریح و گذراندن یک روز تعطیل در آن‌جا گرد آمده‌اند به خاطر می‌آورد. از این رو به نظر می‌رسد که در حالات این آگاهی احساس آزادی و اختیار وجود ندارد. این حالات اگرچه با هم کل واحدی را می‌سازند، هر یک در مقایسه با دیگری بیرونی است زیرا از نظم اشیایی ناشی می‌شوند که جاهای گوناگونی را اشغال کرده‌اند. این حالات مانند اشیایی که برگرفته از آند از حیث عددی متمایزند. بنابراین من بیرونی، که از اجزایی تشکیل یافته که محصول تماس با نظم مکانی است، واجد ویژگی‌های این نظم یعنی خارجی بودن و تمایز عددی است. در این من «ما بیش‌تر برای جهان خارج زندگی می‌کنیم تا برای خود، بیش‌تر سخن می‌گوییم تا بیندیشیم، و بیش‌تر تأثیر می‌پذیریم تا تأثیر بگذاریم» (ibid). به ظاهر از این من نفع بیش‌تری عاید ما می‌شود زیرا با فرق نهادن میان حالات این من است که می‌توان به رغم عدم ثبات این حالات، نام ثابت به آن‌ها داد و به معنایی آن‌ها را عینیت و تجسم بخشید. اما با این کار ما در خطر سطحی و خراب کردن من واقعی قرار می‌گیریم، و به سایه‌ای از من واقعی، یعنی منی که فاقد زمان است و در مکان افکنده شده است، خرسند می‌شویم و به تدریج از من واقعی غفلت می‌ورزیم.

از مطالب فوق آشکار می‌شود که به عقیده برگسن تحلیل من ظاهری نمی‌تواند ما را به حقیقت زمان و معنای درست «موجودبودن» رهنمون شود. زیرا پیش از این گفتیم که موجودبودن یعنی در زمان بودن، و چون من ظاهری در زمان حقیقی نیست پس آشنایی با ماهیت آن ما را به شناخت زمان حقیقی نمی‌رساند. بنابراین باید حیثیت دیگر آگاهی یعنی من حقیقی و ژرف‌تر را بررسی کرد.

ویژگی من حقیقی چیست؟ به عقیده برگسن فهم من حقیقی و ژرف‌تر چندان راحت نیست و آن را فقط با کوشش فراوان و از طریق درون‌نگری عمیق می‌توان دریافت. ما در

صورتی می‌توانیم خود را این‌گونه بباییم که حالات درونی خویش را به‌مثابهٔ اموری که واجد حیات‌اند و دائماً در حال شدن هستند ادراک کنیم. البته لحظاتی که خود را این‌گونه می‌یابیم نادر است. طبیعت ما به گونه‌ای است که به تجربهٔ بدنی و من بیرونی علاقهٔ بیش‌تری نشان می‌دهد، و در نتیجه من حقیقی کم‌تر ادراک می‌شود. ما غالباً به من اول یعنی سایهٔ خویش‌تن خویش عادت کرده‌ایم و از این رو نماد (symbol) را به جای واقعیت قرار می‌دهیم، یا بگوییم واقعیت را از دریچهٔ نماد می‌نگریم؛ زیرا من بیرونی برای الزامات زندگانی اجتماعی و به ویژه برای زبانی که با آن سخن می‌گوییم بیش‌تر به کار می‌آید. احساس نداشتن اختیار و آزادی نیز از همین روست. اما با اصلاح نگاه خویش می‌توان به من حقیقی توجه یافت. برگسن به شرایطی اشاره می‌کند که با حصول آن‌ها این من را بهتر می‌توان دریافت. یکی از این‌ها رؤیاست، زیرا در هنگام خواب از فعالیت بدنی کاسته می‌شود و در نتیجه سطح ارتباط با اشیا تغییر می‌کند. در این حال اگرچه دیرند را اندازه نمی‌گیریم، آن را حس می‌کنیم و گذر آن را درمی‌یابیم. در چنین شرایطی از منی که در پس من خارجی پنهان است تجربه‌ای بی‌واسطه داریم. ادراک من حقیقی منحصر به عالم خواب نیست و در عالم بیداری نیز می‌توان چنین تجربه‌ای داشت، و ظهور این من عمیقاً نهفته در درون خویش را احساس کرد. در حالی که این سطور را می‌نویسم زنگ ساعت مجاور من به صدا در می‌آید، اما گوش من فقط پس از چند ضربه متوجه آن می‌شود و صدای آن را می‌شنود. در این حال من بدون شمارش زمان، گذر آن را حس کرده‌ام و برای شمارش آن ناگزیرم به عقب بازگردم و تعداد ضربه‌های نواخته‌شده را به ضربه‌ای که می‌شنوم اضافه کنم (برگسن، ۱۳۶۸: ۱۱۷-۱۱۸).

بنابراین آن منی که ما، به اصطلاح هنگامی که در نسبت با عمل و تأثیر و تأثر با نظم بیرونی نیستیم، در درون خویش تجربه می‌کنیم همان من حقیقی و ژرف‌تر است. این من، ویژگی‌های متعددی دارد که مهم‌ترین آن‌ها این است که در آن نمی‌توان هیچ چیزی شبیه خارجی بودن عناصری که در من بیرونی وجود دارد پیدا کرد. اجزای این من در هم تنیده‌اند و تمیز آن‌ها از یک‌دیگر ممکن نیست. به عبارت دیگر این من مانند من بیرونی واجد کثرت است اما کثرت آن بر خلاف کثرت کمی من بیرونی از نوع کثرت کیفی است. «من درونی که اندیشه می‌کند و تصمیم می‌گیرد، به هیجان می‌آید و مشتعل می‌شود، یک منی است که حالات دگرگونی‌هایش در هم تنیده‌اند، و همین که آن‌ها را برای قراردادن در مکان از یک‌دیگر جدا کنیم دستخوش تغییر عمیق می‌شود» (Bergson, 1960: 125). حالاتی

که در این من به دنبال هم می‌آیند در یک‌دیگر ذوب می‌شوند و با هم یک کل اندام‌وار را می‌سازند. در این جا من یک موجود زنده در حال رشد است که تمام امیال آن در حرکت رو به جلو وحدت می‌یابد. این امیال به گونه‌ای است که هریک از آن‌ها کل شخصیت هر فرد را نشان می‌دهد و از این حیث یادآور اندیشه مونا‌های لایب‌نیتس است با این تفاوت که این‌ها هرگز ثابت نیستند و در حرکت محض‌اند (Stewart, 1911: 41). این من که در واقع یک کثیر واحد است با توضیح یکی از دوگانه‌های دیگر برگسن یعنی کثرت مجاورت و کثرت تداخل بهتر فهم می‌شود.

۵. کثرت مجاورت و کثرت تداخل

برگسن به دو نوع کثرت اشاره می‌کند و از آن‌ها با نام‌های متفاوتی از جمله کثرت مجاورت (juxtaposition) و کثرت تداخل (interpenetration)، کثرت کمی (quantitative) و کثرت کیفی (qualitative)، کثرت بیرونی (exteriority) و کثرت درونی (internal)، کثرت وسعتی (extensive) و کثرت شدتی (intensive)، کثرت متمایز (distinct) و کثرت نامتمایز (indistinct)، کثرت متجانس (homogenous) و کثرت نامتجانس (heterogeneous)، کثرت عددی (numerical) و کثرت غیر عددی (non numerical)، کثرت مفصل (discontinuous) و کثرت متصل (continuous)، کثرت مفهومی (conceptual) و کثرت شهودی (intuitive)، کثرت عینی (objective) و کثرت ذهنی (subjective)، و بالاخره کثرت اکچوآل (actual) و کثرت ویرچوآل (virtual) یاد می‌کند. همان طور که دلوز اشاره می‌کند در فرهنگ برگسن واژه «کثرت» را نباید به معنای اصطلاحی و سنتی آن به کار برد؛ در این جا واژه کثرت به معنای کثیر و متعدد در مقابل واحد به کار نمی‌رود، زیرا در واقع برای برگسن مسئله تقابل کثیر و واحد مطرح نیست، بلکه برعکس او از تمایز میان دو نوع کثرت سخن می‌گوید (Deleuze, 1991: 38-39). او مطابق سنت خویش برای توضیح انواع کثرت به مثال متوسل می‌شود و در آثار متفاوت مثال‌های متعددی می‌آورد که ما به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌کنیم. توجه به این نکته ضروری است که هریک از این‌ها مثال‌اند و نقص خاص خود را دارند. از همین روست که برگسن مثال‌های متعددی می‌آورد تا شاید از این رهگذر بتواند نقص آن‌ها را جبران کند و تصویر روشنی از آنچه نمی‌توان از طریق مفاهیم با صراحت بیان کرد ارائه دهد. یکی از مثال‌های مشهور وی مثال گله گوسفند است که به منظور توضیح این دو نوع کثرت برای اولین بار در کتاب *زمان و اراده آزاد*

مطرح می‌شود. این مثال به طور مستقیم به توضیح کثرت مجاورت می‌پردازد و از طریق بیان خصوصیات این نوع کثرت و به مصداق تعرف الاشیاء باضدادها، کثرت تداخل را معلوم می‌دارد. برگسن در این مثال می‌کوشد تا مغایرت میان این دو نوع کثرت را از طریق ارتباط نزدیک عدد با مکان مورد بررسی قرار دهد. یک گله گوسفند از افراد کثیری ساخته شده است. ما در مواجهه با این گله، افراد آن را یک‌سان و شبیه به هم در نظر می‌گیریم و از اختلاف فردی آن‌ها صرف نظر می‌کنیم، زیرا در غیر این صورت نمی‌توان تصویری از گله داشت. چنین کثرتی یک کثرت متجانس است. ولی ما در عین حال قادر به شمارش افراد این مجموعه هستیم و مثلاً این گله را مشتمل بر پنجاه رأس گوسفند می‌دانیم. شمارش در صورتی ممکن است که افراد این مجموعه در عین شباهت از جهتی اختلاف داشته باشند، زیرا اگر غیر از این بود یکی می‌شدند و دیگر مجموع معنا نداشت. این افراد حتی اگر از هر جهت عین هم باشند ولی حداقل از حیث مکانی که اشغال کرده‌اند با یک‌دیگر متفاوت‌اند و هریک مجاور دیگری قرار گرفته است. بنابراین کثرتی که آن را می‌توان کثرت کمی نامید متجانس و مکانی است. چنین کثرتی را به دلیل متجانس بودن می‌توان با یک نماد مثلاً عدد پنجاه نمایش داد. حال اگر از گوسفندان صرف نظر کنیم و صرفاً به تصور آن‌ها که حالتی از آگاهی است توجه کنیم وضع چگونه خواهد بود؟ در این حالت به نظر می‌رسد که این سلسله به جای این‌که در مکان باشد در زمان قرار دارد؛ اما به نظر برگسن چنین نیست، زیرا اگر ما هریک از تصورات را به نوبت و جدای از دیگری در نظر آوریم جز با یک تصور سروکار نخواهیم داشت و در این صورت به مجموع یعنی عدد پنجاه نخواهیم رسید. برای رسیدن به مجموع باید تصاویر پیاپی را به خاطر بسپاریم و آن‌ها را پهلوی آحاد جدید قرار دهیم؛ چنین کنار هم نهادنی فقط در مکان صورت می‌گیرد. بنابراین شمارش، چه در امور بیرونی و چه در امور درونی، فقط در مکان امکان‌پذیر است (برگسن، ۱۳۶۸: ۷۶-۸۶).

برگسن در مقدمه *مابعدالطبیعه* برای توضیح منظور خویش از سه مثال استفاده می‌کند. نخستین آن‌ها تمثیل قرقره است؛ دو قرقره را در نظر بگیرید که نواری (شبیه نوار کاست) بر روی آن‌ها پیچیده شده است به طوری که با باز شدن یکی، دیگری بسته می‌شود. حیات ما مانند طوماری است که دائماً یک طرف آن باز و طرف دیگر بسته می‌شود، یعنی هرچه پیرتر می‌شود و قابلیت‌های آن به فعلیت درمی‌آید آینده‌او کوچک‌تر و گذشته‌او تنومندتر می‌شود، درست مانند گلوله برفی که دائماً می‌غلطد و نخی که بر روی گلوله‌ای پیچیده می‌شود و بدین ترتیب مرتب بر حجم آن‌ها افزوده می‌شود.^۵ با توجه به این مثال به خوبی

می‌توان دریافت که در این نوع کثرت همه آن‌چه در گذشته حفظ می‌شود و هر لحظه نیز چیزی به آن افزوده می‌شود؛ در این نوع کثرت نمی‌توان دو لحظه‌ای را یافت که کاملاً یک‌سان باشد. برگسن این نوع کثرت را با حافظه مرتبط می‌سازد و در واقع آن را چیزی جز حافظه نمی‌داند. به عقیده او وجدانی که بتواند دو لحظه همانند را تجربه کند وجدانی بدون حافظه است و در واقع چیزی جز مردن و زنده شدن مکرر نیست (Bergson, 2007: 8). در حافظه همواره گذشته حفظ می‌شود. یکی از محاسن این مثال این است که بر اساس آن می‌توان دوام تجربه را بدون در نظر گرفتن مجاورت نشان داد؛ به علاوه این مثال از وحدت این تجربه نیز حکایت می‌کند. ولی همان‌طور که اشاره شد هر یک از این مثال‌ها از جهاتی ناقص‌اند و نمی‌توانند به خوبی حق مطلب را ادا کنند. از معایب مثال اخیر می‌توان به ویژگی تکرارپذیری حرکت نوار اشاره کرد. یک نوار را می‌توان بارها تکرار کرد و در هر مرتبه هر بخش کاملاً منطبق بر بخش قبلی خواهد بود. بنابراین به نظر می‌رسد این بخش‌ها متجانس و قابل انطباق بر یک‌دیگرند، و حال آن‌که اجزای کثرت تداخل نامتجانس‌اند و در دیرند حقیقی هیچ دو لحظه‌ای را نمی‌توان یافت که یک‌سان باشند. در نتیجه این مثال این شائبه را ایجاد می‌کند که دیرند یک امر متجانس است در حالی که دیرند نامتجانس است. همان‌طور که اشاره شد دیرند حافظه است. در حافظه گذشته حفظ می‌شود اما این حفظ بیان‌گر تجربه یک‌نواختی و یک‌سانی نیست بلکه به معنایی تجربه تفاوت و دگرگونی است. در حافظه یک لحظه به لحظه دیگر اضافه می‌شود و در نتیجه لحظه‌ای که اکنون بی‌واسطه در پیش ماست لحظه‌ای است که به تمام لحظات پیشین اضافه شده است. بنابراین مجموعه لحظات گذشته نمی‌تواند همان لحظه‌ای باشد که اکنون بی‌واسطه پیش روی ماست، زیرا در لحظه حاضر گذشته «بزرگ‌تر از» آن است که در لحظه پیشین بود، و به معنایی تطویل گذشته است (Lawlor and Moulard, 2012).

مثال دیگری که برگسن برای نشان‌دادن کثرت کیفی به کار می‌برد مثال طیف رنگ است؛ اگر طیف رنگ را در نظر بگیریم می‌بینیم که کثرت بی‌نهایتی از رنگ داریم که هر رنگ متفاوت با دیگری و هر مرتبه از یک رنگ نیز متفاوت با مرتبه دیگر آن است. این مثال به خوبی بیان‌گر اختلاف دائمی و نامتجانس بودن اجزای کثرت کیفی است. بنابراین طیف رنگ برخلاف مثال پیشین بیش‌تر حاکی از کثرت است تا وحدت. اما این مثال نیز همان‌طور که برگسن اشاره می‌کند عیب خاص خود را دارد، زیرا در این‌جا کنارهای طیف همواره در مقایسه با یک‌دیگر خارجی هستند و انگار کنار یک‌دیگر و در مکان قرار

گرفته‌اند. اما کثرت کیفی و دیرند محض با هر نوع تصور هم‌پهلویی و فرارگرفتن در مکان بیگانه است (Bergson, 2007: 9).

برگسن در مثال سوم خویش به جسمی کشسان اشاره می‌کند که آن‌چنان خاصیت ارتجاعی دارد که می‌تواند به شیئی بی‌نهایت خرد شبیه نقطهٔ ریاضی مبدل شود. خط، بسته به این‌که آن را چه بدانیم، می‌تواند از نقطه حاصل شود یا از کنار هم قراردادن نقاط یا کشیدن یک نقطه بر سطح، و اثری که از خود به جای می‌گذارد. برگسن از ما می‌خواهد تا توجه خویش را نه به خط بلکه به عملی که به واسطهٔ آن خط مرتباً افزایش می‌یابد معطوف سازیم. این عمل اگر بی‌وقفه باشد تقسیم‌ناپذیر خواهد بود زیرا اگر یک نقطهٔ توقف در میان باشد به جای یک عمل دو عمل خواهیم داشت و در این صورت هریک از این‌ها مصداق همان عمل غیر قابل تقسیمی است که از آن سخن گفتیم. اگر مشاهده می‌شود که آن را می‌توان به نوعی تقسیم کرد، این فعل حرکت نیست که تقسیم می‌شود بلکه خط ساکنی است که این عمل از خود در مکان بر جای می‌گذارد. اگر خود را از مکان خلاص کنیم و صرفاً حرکت و جنبش محض را در نظر آوریم درمی‌یابیم که تقسیم آن ممکن نیست. این حرکت، که درواقع همان دیرند است، نه‌تنها پیوسته و نامتجانس است، غیر قابل تقسیم نیز است. اگرچه به‌نظر می‌رسد این مثال از جهاتی دقیق‌تر است، همان‌طور که برگسن اشاره می‌کند این تصویر نیز ناقص است و اساساً هیچ تصویری نمی‌تواند بیان‌گر حقیقت کثرت کیفی و دیرند باشد زیرا تصاویر، ساکن و به معنایی مکانی‌اند و حال آن‌که دیرند و کثرت کیفی حرکت و جنبش محض است. از این رو وی هر نوع مقایسه‌ای را نارسا می‌داند (ibid).

به هر حال هریک از این مثال‌ها به‌تنهایی ناقص‌اند و نمی‌توانند حقیقت کثرت کیفی و دیرند حقیقی را نشان دهند ولی در هریک از آن‌ها می‌توان بخشی از حقیقت را یافت. مثال اول تا حدودی بیان‌گر وحدت حرکتی است که در کثرت کیفی و دیرند وجود دارد، در مثال دوم ویژگی کثرت بزرگ‌نمایی می‌شود، و در تشبیه سوم نیز تأکید بر تقسیم‌ناپذیری این حرکت و کثرت است. همین‌طور در مثال اول ویژگی نامتعیین‌بودن ماهیت دیرند و این‌که دائماً در حال ساخته‌شدن است به‌خوبی هویدا است، در حالی که مثال دوم به نوعی از معلوم‌بودن ماهیت دیرند از پیش حکایت دارد که با ماهیت حقیقی دیرند منافات دارد.

با توجه به مثال‌های فوق می‌توان ویژگی‌های این دو نوع کثرت را به صورت ذیل خلاصه کرد:

۱. اجزای کثرت مجاورت متجانس و مانند یکدیگرند ولی اجزای کثرت تداخل، اگر بتوان آن‌ها را اجزا نامید، نامتجانس و متفاوت با یکدیگرند؛
۲. اجزای کثرت مجاورت متمایز از یکدیگر و در کنار هم قرار می‌گیرند و بنابراین آن‌ها را صرفاً می‌توان در مکان نشان داد یا اندیشید، ولی اجزای کثرت تداخل نامتمایز از یکدیگر و در هم نفوذ کرده‌اند و اندیشیدن آن‌ها در مکان ممکن نیست؛
۳. کثرت مجاورت منفصل و گسسته است اما کثرت تداخل متصل و پیوسته. نامتجانس بودن این نوع کثرت نیز به دلیل پیوسته بودن آن است؛
۴. به گفته دلوز در کثرت تداخل یا غیر عددی در هر مرحله از تقسیم می‌توان از امور «غیر قابل تقسیم» سخن گفت؛ به عبارت دیگر چنین کثرتی تقسیم‌پذیر است اما در هر لحظه تقسیم به گونه‌ای است که گویی نوع آن عوض می‌شود. بدین ترتیب در این جا «دیگری» (other) هست بدون این که «تعدد» (several) باشد. در چنین کثرتی عدد فقط به نحو بالقوه وجود دارد (Deleuze, 1991: 42)؛
۵. در کثرت مجاورت تغییر کمی است ولی در کثرت تداخل تغییر کیفی است؛
۶. اجزای کثرت مجاورت از پیش معلوم و معین است اما اجزای کثرت تداخل دائماً در حال پیدایش است و بنابراین ماهیت آن‌ها را از پیش نمی‌توان تعیین کرد؛
۷. کثرت مجاورت یا عددی به خودی خود قابل شمارش است اما کثرت تداخل یا کیفی فقط از رهگذر مکان و در ارتباط با آن می‌تواند شمرده شود؛
۸. حقیقت واقعیت را کثرت شهودی یا کیفی می‌سازد و کثرت مفهومی یا عددی فقط سمبل و نماد واقعیتی است که از طریق شهود دریافت می‌شود.

۶. دو نوع زمان

با نگاهی اجمالی به کتاب *زمان و اراده آزاد* به خوبی می‌توان دریافت که برگسن در سراسر این اثر به سه تصور مهم می‌پردازد و آن‌ها را مورد بررسی قرار می‌دهد: تصور مکان محض، تصور زمان محض، و تصور زمانی که با مکان درآمیخته است و به معنایی جعلی و ساختگی است. بنابراین در نظر برگسن زمان در دو لباس کاملاً متفاوت ظاهر می‌شود. یکی زمان محض و حقیقی و دیگری زمان مکانی شده یا زمان معمول و متعارف که همه ما با آن آشناییم و زندگی خویش را بر اساس آن تنظیم می‌کنیم، با آن می‌خواهیم و برمی‌خیزیم، قرار

ملاقات می‌گذاریم، و ... برگسن مدعی است مفهوم معمولی زمان مفهوم نادرستی است، زیرا این مفهوم بیش از آن‌که زمانی باشد مکانی است. فهم زمان محض منوط به فهم دو تصور دیگر یعنی مکان و زمان جعلی یا مکانی شده است. زیرا تمام تلاش برگسن در اثر مذکور این است که نشان دهد بسیاری از متفکران، زمان جعلی را به اشتباه زمان محض و حقیقی پنداشته‌اند و اساساً منازعات بی‌نتیجه جبرگرایان و اختیارگرایان از اخذ معنای سوم یعنی خلط میان زمان و مکان ناشی می‌شود. ما در مباحث پیشین با اشاره به ماهیت آگاهی و انواع کثرت به تلویح از زمان حقیقی و تفاوت آن با مکان سخن گفتیم. در این بخش به نحو مستقیم به زمان و مکان می‌پردازیم و ارتباط آن‌ها را با مباحث پیشین معلوم می‌داریم. معمولاً در فلسفه مکان و زمان را با هم مورد بحث قرار می‌دهند و سؤالات مشابهی در خصوص هر دو مطرح می‌کنند. مثلاً سؤال می‌شود که آیا مکان و زمان واقعی‌اند؟ آیا آن‌ها مطلق‌اند یا نسبی، متناهی‌اند یا نامتناهی، و ...؟ در تمام این موارد معمولاً تمایل ما این است که در خصوص هر دو پاسخ‌های یک‌سانی بدهیم. البته در عین حال اختلاف‌هایی هم میان آن‌ها قائل‌ایم، مثلاً مکان را سه‌بعدی و زمان را یک‌بعدی می‌دانیم، یا معتقدیم که زمان جهت‌دار است و رو به جلو حرکت می‌کند در صورتی که مکان فاقد این جهت‌مندی است. اما همان‌طور که لسی اشاره می‌کند برگسن با این مسائل بیگانه است. در فلسفه برگسن مکان و زمان نقش‌های متفاوت و کاملاً مقابل هم ایفا می‌کنند، به طوری که به‌درستی می‌توان از دوئالیسم مکان و زمان سخن گفت (Lacey, 1999: 17).

برگسن برای بیان منظور خویش با مفهوم معمولی زمان یا زمان فیزیکی آغاز می‌کند و با توضیح خطای نظریه متعارف می‌رود تا نظر خود را در خصوص زمان حقیقی مطرح کند؛ نظریه‌ای که برگسن به‌راحتی نمی‌تواند آن را قالب لفظ قرار دهد. اختلاف میان این دو نوع زمان را می‌توان اختلاف میان زمان ریاضی و زمان حیات، و یا زمان انتزاعی (abstract) و زمان انضمامی (concrete) دانست. نیوتن زمان فیزیکی را این‌چنین توصیف می‌کند: زمان مطلق، حقیقی و ریاضی که دیرند هم نامیده می‌شود زمانی است که به خودی خود و فی‌نفسه و بدون نسبت با هیچ شیء بیرونی به طور یک‌نواخت جریان دارد. جریان زمان مطلق تغییر نمی‌کند. دیرند یا دوام وجود اشیای یک‌سان باقی می‌ماند، خواه حرکت آن‌ها تند شود یا کند و یا از حرکت باز ایستند (Newton, 2004: 64-66). این زمان نامتناهی، متجانس، یک‌بعدی، پیوسته و غیر قابل بازگشت است. برگسن از این خصوصیات به ویژه بر دو خصوصیت تجانس و پیوستگی تأکید می‌کند. این زمان همان t ریاضی‌دانان یا چیزی

است که ساعت از آن حکایت می‌کند و آن را می‌توان از طریق تفکر انتزاعی یا حرکت خورشید و نوسان پاندول اندازه گرفت. این زمان یک محیط خالی و فاقد کیفیت است که حدود و نقاط آن را می‌توان به صورت «اکنون» و «غیر اکنون»، متوالی، و یا اول، دوم، سوم و ... مشخص کرد. این آنات با هم محیط و واسطه‌ای را می‌سازند و در واقع به مثابه ظرفی تصور می‌شوند که حوادث در آن رخ می‌دهد. چنین زمانی در مورد محتوای خود بی‌تفاوت است و زمینه‌ای ایستا و ساکن و در واقع به صورت قالبی برای سلسله حوادث محسوب می‌شود. ما این زمان را به صورت یک خط یا رودی همواره در جریان تصویر می‌کنیم و می‌کوشیم تا تجارب، افکار، احساسات، و افعال خویش را در آن قرار دهیم. معمولاً این محیط متجانس را از مکان یعنی محیط متجانس دیگری که آن نیز فاقد کیفیت و دارای اجزای متجانس است و می‌تواند تا بی‌نهایت تقسیم شود فرق می‌گذارند. مکان نیز به مثابه قالبی تصور می‌شود که در قبال محتوای خود یعنی اشیایی که در آن جای می‌گیرند بی‌تفاوت است. اجزای این محیط که به صورت «این‌جا» و «غیر این‌جا» مشخص می‌شوند می‌توانند در یک لحظه از زمان با هم موجود باشند. حال سؤال برگسن این است که آیا مفهوم زمان مکانیکی واقعاً متفاوت با مفهوم مکان متجانس است؟ پاسخ برگسن منفی است و تمام تلاش وی اثبات این نکته است.

برگسن برخلاف بسیاری از متفکران زمانه خویش که تصور مکان را مبتنی بر تصور زمان می‌دانستند، خود را در جرگه کسانی قرار می‌دهد که تصور زمان را مستلزم شهود مکان می‌دانند. به طوری که می‌دانیم کانت معتقد است که ما اشیا را از طریق صوری که به ساختمان خاص خود ما تعلق دارد ادراک می‌کنیم. او به دو صورت شهود یعنی مکان و زمان اشاره می‌کند و معتقد است آن‌ها را می‌توان از محتوایشان فرق نهاد. مکان صورت شهود پدیدارهای بیرونی و زمان صورت شهود همه پدیدارها اعم از بیرونی و درونی است. روان‌شناسان تجربی پس از وی مانند میل (Mill) و بین (Bain) اگرچه در این‌که اشیا به واسطه صور خاصی که از خود ماست ادراک می‌شوند با کانت هم عقیده‌اند، اما برخلاف وی که زمان را از مکان، امور کیفی را از امور کمی و حالات درونی را از پدیدارهای بیرونی متمایز می‌سازد می‌کوشند تا امور کمی را به امور کیفی، مکان را به زمان و پدیدارهای بیرونی را به حالات درونی تحویل کنند. آنان دریافت‌های حسی را ذاتاً غیر ممتد و صرفاً کیفی می‌دانستند و معتقد بودند امتداد نتیجه ترکیب آن‌هاست. اما برگسن از منظر فهم مشترک وارد می‌شود و با نشان دادن بی‌فایده بودن تلاش آن‌ها جسورانه مسئله را

معکوس می‌سازد؛ یعنی به جای این‌که مکان را از حالات درونی استخراج کند در پی آن است که نشان دهد حالات درونی به نوعی صورت مکانی به خود گرفته‌اند، و درواقع مکان اصل است و زمان (به معنای زمان متعارف) به مکان تحویل می‌شود. پرسش برگسن این است که آیا آشکارترین حالات خویش یعنی همان معلومات بی‌واسطه وجدان را که تصور می‌کنیم مستقیماً به دست آورده‌ایم، از طریق صوری که از جهان خارج یعنی از دنیای مکان گرفته‌ایم ادراک نمی‌شوند؟ در این صورت آن واسطه‌ها آگاهی ما از خویشتن را ملوث می‌کنند، و طبیعی است برای این‌که بتوانیم من را به صورت محض مورد بررسی قرار دهیم ابتدا باید آگاهی خویش را که نشانی از جهان بیرون دارد بپیراییم، و آن را به صورت محض و جدای از آن واسطه‌ها مورد توجه قرار دهیم (برگسن، ۱۳۶۸: ۲۰۵-۲۰۶).

برگسن در توضیح مطب و برای نشان‌دادن نحوه تحویل زمان به مکان به عدد اشاره می‌کند و ارتباط عدد و شمارش را با مکان معلوم می‌دارد. او با اشاره به نظر کانت و نقشی که وی برای زمان در شمارش قائل است متذکر می‌شود که در نظر کانت اندازه‌گیری به معنای تألیف اجزای متوالی است. عدد مستلزم تألیفی ذهنی، یعنی شهود افعال متوالی آگاهی است. بنابراین کانت زمان را اساس کمیت و عدد می‌داند. اما به نظر برگسن خود مفهوم کمیت مستلزم مکان است و بدون ارجاع به مکان هیچ‌گونه شمارشی امکان‌پذیر نیست. تصور عدد، حتی عدد انتزاعی، که به نظر می‌رسد مبتنی بر تصور زمان است مستلزم شهود بسیط کثرتی از اجزا یا واحدهایی است که دقیقاً شبیه به یک‌دیگر و در عین حال متفاوت با هم هستند. این اجزا را باید ابتدا کنار هم در نظر گرفت و سپس با عمل تألیف ذهن به یک‌دیگر اضافه کرد. برای شمارش ناگزیریم واحدها را در نگاهی اجمالی با هم دریابیم. هر شمارشی، چه عددی یا ترتیبی، مستلزم آن است که تعدادی از واحدهای دقیقاً متشابه در یک آن در مقابل ذهن حاضر باشند، و درواقع مجموع از وجود هم زمان اجزا حکایت می‌کند. با پیش‌کشیدن کثرت متقارن قدم در وادی مکان نهاده‌ایم زیرا مجاورت واحدها فقط در مکان رخ می‌دهد.^۶ ماهیت مکان چنان است که ما تعدادی از اشیا را با هم ادراک می‌کنیم، و به گفته برگسن مکان به مثابه شهود، و به عبارت بهتر، مفهوم، یک واسطه و محیط خالی متجانسی است که اشیا در آن جای می‌گیرند. ما در مکان می‌توانیم احساس‌های یک‌سان و هم‌زمان را از یک‌دیگر تمیز دهیم. مکان اگرچه اصل تمایز است، تمایز آن از نوع کیفی نیست (Bergson, 1960: 95). در این واسطه متجانس بی‌کیفیت نه دیرندی وجود دارد و نه هیچ‌گونه توالی واقعی.

حال اگر فرضی که برگسن با آن آغاز می‌کند صحیح باشد، یعنی اگر امکان شمارش مبتنی بر شهود مکان باشد، یا زمانی که در ریاضیات مطرح می‌شود اساساً با مکان یکی خواهد بود و یا باید بپذیریم که دو محیط متجانس وجود دارد که در عین حال می‌توان آن‌ها را از هم تمییز داد: یکی محیطی که محتوای قابل شمارش آن با هم لحاظ می‌شوند و دیگری محیطی که محتوای آن در پی هم می‌آیند. چون برگسن متجانس بودن را به معنای «فقدان هر کیفیتی» می‌داند (ibid: 98). شق دوم باطل است و ناگزیریم زمان و مکان را از آن حیث که متجانس‌اند یکی بدانیم. به عقیده برگسن اشتباه بزرگ کانت این است که زمان را مانند مکان واسطه‌ای متجانس می‌دانست و در عین حال آن را از مکان فرق می‌گذاشت (ibid: 232).

حال اگر زمان و مکان را از این حیث که متجانس‌اند باید واحد بدانیم پس یکی از این دو باید از دیگری ناشی شود. برگسن مدعی است ما به نحو ماتقدم حدس می‌زنیم که تصور مکان یک داده‌ی اساسی است (ibid: 99). بدیهی است چنین مسئله‌ی مهمی نیاز به تبیین دارد و در مورد آن صرفاً نمی‌توان به حدس اکتفا کرد. زیرا حتی کسانی هم که بر متجانس بودن مکان و زمان تأکید می‌کنند باز میان آن دو فرق می‌گذارند؛ اگر این تمایز پایه و اساسی ندارد علت وجود آن چیست؟ برای درک بهتر نظر برگسن اشاره به یکی از پیش‌فرض‌های مهم او ضروری است. وی فقط مفاهیمی را معتبر می‌داند که کمی باشند. عقل برای فهم امور ناگزیر است آن‌ها را به نحو کمی دریابد، و طبیعتاً در مواجهه با زمان نیز چنین رفتار می‌کند. اما مفهوم زمان به مثابه یک امر کمی تفاوتی با مفهوم مکان ندارد. نتیجه این ادعای برگسن این است که اگر با واقعیتی مواجه شویم که کمی نباشد عقل از دریافت آن عاجز است و قوه دیگری نیاز است که برگسن از آن با عنوان قوه شهود یاد می‌کند. حال سؤالی که برگسن باید پاسخ دهد این است که چرا تصور زمان به عنوان یک امر کمی که قابل اندازه‌گیری است، یعنی تصویری که در علوم طبیعی از زمان ارائه می‌شود، نمی‌تواند مفهوم درستی از زمان باشد. پاسخ برگسن این است که برای اندازه‌گیری کمی زمان لازم است از اساسی‌ترین ویژگی آن یعنی توالی دست کشید، و بدیهی است چیزی که فاقد توالی است زمان نیست. با اندازه‌گیری زمان محتوای آن به جای این‌که متوالیاً ادراک شوند با هم به ادراک در می‌آیند. اندازه‌گیری زمان صرفاً در صورتی ممکن است که بتوان دو نقطه از آن یعنی «قبل» و «بعد» را با هم در مقابل ذهن حاضر داشت. بدیهی است در این صورت آن‌ها دیگر قبل و بعد نخواهند بود بلکه با هم‌اند یعنی به نحو مکانی تصور می‌شوند. بنابراین زمان ذاتاً قابل اندازه‌گیری نیست و هرگونه اندازه‌گیری زمان باید به نحو غیر مستقیم و از طریق یک واسطه

صورت پذیرد. فقط مکان می‌تواند ذاتاً و به نحو مستقیم اندازه‌گیری شود. بنابراین شرط اندازه‌گیری زمان این است که با مکان همراه شود یعنی فقط زمانی می‌تواند اندازه‌گیری شود که صورت مکانی به خود گرفته باشد (Stewart, 1911: 34-35).

به نظر برگسن تصور مکان از مواجهه ما با اشیای بیرونی و جهان مادی حاصل می‌شود. ما اشیای جهان مادی را به گونه‌ای ادراک می‌کنیم که مجاور یک‌دیگر یعنی در مکان قرار گرفته‌اند.^۷ اما تجربه ما فقط منحصر به شناخت اشیای مکانی نمی‌شود زیرا اگر تجربه صرفاً منحصر به شناخت یک امر ایستا و نامتماز یعنی مکان می‌بود در این صورت مشکل می‌توان دید که شناخت توالی که ویژگی زمان است از کجا ناشی می‌شود، و در نتیجه خود تصور زمان چگونه در تجربه ما راه می‌یابد. اگر به تجربه خویش رجوع کنیم می‌یابیم که تجربه مکان، فقط بخشی از تجربه ما را تشکیل می‌دهد. اساساً «تجربه همواره ترکیبی از مکان و دیرند است» (Deleuze, 1991: 37). ماهیت این دو نوع تجربه متفاوت است. اگر مفهوم زمان به مثابه چیزی که توالی ذاتی آن است بخشی از تجربه ما را تشکیل می‌دهد این عنصر باید از چیزی غیر از ادراک جهان خارجی که به نظر ثابت و دائمی می‌رسد، حاصل شده باشد. حال سؤالی که مطرح می‌شود این است که در کدامین سو باید به دنبال این واقعیت غیر مکانی بود؟ پاسخ قاطع برگسن این است که حیات روحی درونی ما به تنهایی می‌تواند این واقعیت را فراهم آورد. فرایند زمان در حرکت نیروی روحانی محض که در قلب هر حیاتی جای دارد ظاهر می‌شود؛ به گفته برگسن «هر جا اثری از حیات باشد در آن‌جا دفتری باز است که در آن زمان ثبت شده است» (Bergson, 1911: 16). زمان چیزی است که هریک از ما هنگامی که به حیات وجدان خویش می‌اندیشم درمی‌یابیم. حیات وجدان فرایندی است از تغییر که هیچ‌یک از بخش‌های آن در مقایسه با یک‌دیگر بیرونی نیست بلکه در هم تنیده‌اند و در آن گذشته با حال درمی‌آمیزد به گونه‌ای که هیچ تکراری در میان نیست بلکه خلق مدام است. اما آیا این نیرو در محدوده شناخت آدمی قرار می‌گیرد؟

به عقیده برگسن این نیرو را نه از طریق تحقیق روان‌شناختی می‌توان دریافت و نه از طریق تأملات فلسفی. «ما زمان واقعی را نمی‌اندیشیم بلکه با آن زندگی می‌کنیم» (ibid: 46). آشنایی با آن همان طور که پیش از این اشاره شد فقط از طریق شهود و آشنایی با من ژرف‌تر امکان‌پذیر است. شأن هستی‌شناختی دیرند فقط از طریق ادراک انسانی نمایان می‌شود، و بنابراین وجود دیرند عمیقاً به خودآگاهی انسان که حرکت مستمر زمان را درک

می‌کند بستگی دارد. دیرند بدون خودآگاهی قابل درک نیست. حالات آگاهی و حیات روحی ما، و به عبارت دیگر من ژرف‌تر ما، چون واقعیتی غیر کمی و متغیر است عقل قادر به دریافت آن نیست، زیرا همان طور که اشاره شد از مفروضات برگسن این عقیده است که عقل فقط قادر به دریافت امور کمی و ثابت است. عقل برای فهم اشیا ناگزیر است آن‌ها را از حرکت و جنبش باز دارد و به صورت امور ساکن یعنی اموری که در مکانند در نظر بگیرد. عقل فقط می‌تواند تصاویر لحظه‌ای و گذرایی از امور متحرک تهیه کند. از همین روست که علوم فیزیکی که ابزار آن‌ها عقل است هرگز نمی‌توانند واقعیت را درک کنند زیرا واقعیت امری ایستا نیست بلکه وجدان حیات است؛ آن‌ها فقط می‌توانند پدیدارهای حیات را به چنگ آورند و نه خود آن را (Gerrard, 1913: 6).

بر اساس مطالب پیشین آشکار می‌شود که مفهوم زمان فیزیکی یک مفهوم دو رگه است که از پیوند نامیمون زمان محض و مکان محض حاصل شده است. به این معنا که در این مفهوم هم می‌توان نشانی از توالی را یافت که ویژگی زمان است و هم با هم بودن را که از خصوصیات مکان است و امکان شمارش را فراهم می‌آورد. بنابراین زمان فیزیکی یا زمان متداول روزمره هم مستمر و متوالی است و هم قابل شمارش. در مکان محض صرفاً حیث خارجی است بدون توالی و تعاقب، و در زمان محض صرفاً توالی و استمرار است بدون حیث خارجی. اما زمان متداول و متعارف هم خارجی است و هم متوالی. این دو ویژگی که مربوط به دو واقعیت متفاوت است چگونه در این مفهوم جمع شده است؟ همان طور که پیش از این گفته شد حقیقت زمان را باید در سمت و سوی من حقیقی و معلومات بی‌واسطه وجدان جست‌وجو کرد. حالات وجدان به خودی خود کیفی محض و زمانی محض است و کثرت آن‌ها از نوع کمی نیست. کثرت حالات وجدان برخلاف اجزای اشیای مکانی به هیچ‌وجه نسبت به یک‌دیگر بیرونی نیستند و به نوعی در هم تنیده‌اند که هر بخش مشتمل بر کل است. اگر بخواهیم دقیق‌تر سخن بگوییم باید همراه با گان بپذیریم که در واقع نفوذ و در هم تنیدگی آن‌ها در یک‌دیگر به حدی است که حتی به کار بردن واژه «حالت» نیز باعث گمراهی می‌شود، زیرا وجدان ایستا و ساکن نیست بلکه پویا و پرتحرک است. زبان و اشکال قراردادی سخن که واژه «حالت» نیز نمونه‌ای از آن است وجدان را پاره‌پاره می‌سازد و پویایی و استمرار را از آن می‌ستانند (Gunn, 2002: 30). اما همین امور کیفی و زمانی به دلایلی با امور کمی و مکانی پیوند می‌خورند و به صورت مقدار و امور قابل اندازه‌گیری درمی‌آیند. از همین جاست که مفاهیم دو رگه کیفیت و زمان ظاهر

می‌شود. «تصور کیفیت در نقطه تلاقی دو جویبار قرار دارد که یکی از آن‌ها برای ما تصور مقدار کمی را از بیرون فراهم می‌آورد، در حالی که دیگری از درون و درواقع از اعماق وجدان تصویر کثرت درونی را مهیا می‌سازد» (Bergson, 1960: 73). برگسن انکار نمی‌کند که حالات روحی واجد نوعی برون‌گستری و امتدادند. اما این امور را باید پالوده ساخت و از چهره آن‌ها نقاب برگرفت و از لباس مبدل کمی و مکانی رهاشان ساخت. پیدایش این مفاهیم دو رگه نتیجه تعامل و سازش درون و بیرون، کیفیت محض و کمیت محض، و زمان محض و مکان محض است. پدیدارهای روحی ما طیف وسیعی را شامل می‌شوند که از یک سو احساس‌هایی مانند لذت و الم و یا انفعالات عمیق روحی را دربر می‌گیرد و از طرف دیگر حالاتی را شامل می‌شود که آشکارا با علتی بیرونی مرتبطاند و به‌نظر می‌رسد اشیای بیرونی آن‌ها را ایجاد کرده‌اند. به عبارت دیگر این حالات را می‌توان از دو حیث درنظر گرفت؛ یا به خودی خود و از آن حیث که مکتفی بالذات هستند، یا از آن نظر که نمودار یک علت خارجی‌اند. حالات درونی ما یا احساس‌هایی که بی‌واسطه از آن‌ها آگاهییم در میان این دو حد گسترده شده‌اند. این حالات را اگر از حیث دوم درنظر بگیریم واجد نشانی از امور بیرونی‌اند و به‌نظر می‌رسد خصوصیتی از علت خود را نمایان می‌سازند. از این حیث این حالات مانند علت خود در مکان قرار دارند و قابل اندازه‌گیری‌اند. اما هرچه به سمت و سوی انفعالات عمیق روحی پیش می‌رویم خاصیت مکانی حذف می‌شود و هرگونه خاصیت کمی از بین می‌رود. از این حیث حالات روحی به‌مثابه موجود زنده‌ای است که اگرچه واجد کثرت است، کثرت آن بالقوه است و درواقع کثرتی است که در عین حال وحدت دارد. این حد از حالات روحی پیوند می‌خورد با آنچه برگسن زمان حقیقی یا دیرند می‌نامد که کیفی محض است و هیچ نسبتی با عدد و اندازه‌گیری ندارد. به تعبیر دیگر می‌توان گفت حالات روحی و درونی خویش را به دوگونه می‌یابیم، گاهی بی‌واسطه و به نحو مستقیم و گاهی از طریق واسطه‌ای که از بیرون می‌گیریم یعنی مکان. این دو حد از آگاهی همان چیزی است که برگسن از آن با عنوان من ظاهری و من حقیقی یا ژرف‌تر یاد می‌کند. من ظاهری متناظر با آن حدی است که با تصور مکان همراه است و از عناصری تشکیل یافته است که از طریق نظم مکانی حاصل می‌شود. در این من حالات ذهنی ما مانند متناظرهای عینی خود به نحو مکانی ظاهر می‌شوند زیرا از بیرونی‌بودن متقابل که وصف علل عینی آن‌هاست چیزی را در خود حفظ می‌کنند. اما همین من وقتی که به ژرفای وجدان نفوذ می‌کند یعنی هنگامی که حس می‌کند و شور عشق دارد و اراده می‌کند نیرویی

می‌شود که حالات و تطوراتش در هم نفوذ می‌کنند و بدین ترتیب ماهیتش کاملاً عوض می‌شود. اما «چون این من عمیق‌تر با من سطحی فقط همان یک شخص را می‌سازد، به ناچار به‌نظر می‌رسند که هر دو به یک گونه دوام دارند» (برگسن، ۱۳۸۱: ۱۱۶). بنابراین از نظر برگسن مفهوم زمان حقیقی فقط از شناخت مستقیم ما از رشد فزاینده وجدان ناشی می‌شود. روح محض در شناخت بی‌واسطه خود را به صورت غیر مکانی یعنی به صورت واقعی که عدد بر آن قابل اطلاق نیست، ظاهر می‌سازد. وجدانی که همواره به فعالیت درونی خویش توجه دارد فقط توالی کیفی یا دیرند را تجربه می‌کند. اما حیات اجتماعی و فیزیولوژیکی در بسیاری از اوقات مانع این توجه می‌شود و اشیا را به نحو ساکن و در کنار هم می‌نمایاند. مفهوم ناخالص یا دو رگه زمان از خلط میان این دو حد ناشی می‌شود، به این معنا که «در زمان متجانس به عنوان محیطی که حوادث مجزای بیرونی در آن به صورت یک زنجیره رخ می‌دهد، عنصر توالی یک عنصر ناخالص است که از نسبت روح محض با مکان محض حاصل می‌شود. همین‌طور می‌توان گفت در زمان متجانس به عنوان محیطی که حالات مجزای درونی در آن به صورت یک زنجیره رخ می‌دهد، عنصر سکون عنصری است که از تعدی و تجاوز مکان در حوزه وجدان محض ناشی می‌شود» (Stewart, 1911: 47). ما بدون این‌که خود بخواهیم تصور مکان را در خصوص حالات وجدان خویش به کار می‌بریم و این حالات را در کنار هم قرار می‌دهیم به طوری که می‌توان آن‌ها را به صورت یک خط، و با هم ادراک کرد؛ چنین کاری در واقع افکندن آن‌ها در مکان و ضایع کردن دیرند آن‌هاست.

بدین ترتیب برگسن از یک طرف میان مکان محض و زمانی که لباس مکانی به تن کرده فرق می‌گذارد و از طرف دیگر میان این زمان و زمان محض. زمان محض یا دیرند واسطه متجانسی نیست که از تعدادی از آنات متشابه تشکیل یافته باشد. این زمان را نمی‌توان ترکیبی از آناتی دانست که مانند دانه‌های تسیح به رشته درآیند. دیرند تجربه‌ای فعال است و ذات و حقیقت حیات را می‌سازد؛ ما آن را در ضربان قلب خویش احساس می‌کنیم و در حقیقت «زمان راستین، زمان دل‌تنگی‌ها و ملالت‌ها و افسردگی‌های ما، و زمان دریغا‌گویی‌ها و ناشکیبایی‌های ما و زمان امیدواری‌ها و آرزومندی‌های ماست» (وال، ۱۳۸۰: ۳۷۵). این زمان را اگرچه تجربه می‌کنیم، اندازه‌گیری آن ممکن نیست. لحظات زمان واقعی تیک‌تاک‌های کثیر یک ساعت یا نوسانات متعدد یک پاندول نیست؛ این لحظات شبیه نتهای یک آهنگ است که در هم تنیده‌اند و آن‌ها را به راحتی نمی‌توان مجزای از

یک‌دیگر دانست. حیات هرچه عمیق‌تر باشد، و ما تجربه را هرچه بیشتر به مثابه یک جریان غیر قابل تقسیم ادراک کنیم می‌یابیم که هیچ‌یک از لحظات آن نمی‌تواند کاملاً مجزای از دیگری باشد. در حیات نمی‌توان گفت لحظه‌ای می‌میرد تا لحظه‌ای دیگر متولد شود؛ لحظه اول در لحظه دوم جریان می‌یابد و لحظه دوم هم پرقوت در لحظه سوم و همین‌طور لحظات با هم مانند نتهای موسیقی یک واحد ارگانیک در حال رشد را فراهم می‌آورند. البته با کاهش فعالیت یا توجه، لحظات حیات ما یا نتهای موسیقی کم‌تر در هم می‌آمیزند و در این صورت تجربه ما چند پاره خواهد شد و به صورت تجربه صوری و سطحی در خواهد آمد. از این حیث تجربه را می‌توان به صورت سلسله‌ای از احساس‌های مجزا در نظر گرفت، همان‌طور که نتهای ما می‌توان به صورت صداهای مستقل نشان داد. اما «همان‌طور که وقتی حیات ذهنی خویش را به انبوهی از عناصر مجزا تقسیم می‌کنیم وحدت خویش را از دست می‌دهد و بی‌معنا می‌شود، تجربه ما از فرایند زمان نیز اگر به صورت مجموع آانات تصور شود وحدتی را که جزو ذات آن است از دست خواهد داد» (Lindsay, 1911: 125). دیرند جریان دارد و رشد می‌کند و آانات آن مستمر و برگشت‌ناپذیرند. دیرند را نمی‌توان به لفظ در آورد و از آن سخن گفت؛ دیرند را فقط می‌توان تجربه کرد.

۷. نتیجه‌گیری

به طور کلی مباحثی که برگسن در خصوص زمان مطرح می‌کند به دو نتیجه منتهی می‌شود، یکی سلبی و دیگری ایجابی. نتیجه سلبی مباحث برگسن این است که زمان یک مفهوم مستقل نیست، و به نوعی برگرفته از مفهوم مکان است. برگسن در این بخش معنای متعارف زمان را که در علوم طبیعی به کار می‌رود به چالش می‌کشد و از طریق مقایسه آن با مفهوم مکان، و بیان شباهت‌های آن‌ها مدعی است که چنین مفهومی از زمان چیزی جز مفهوم مکان نیست. این زمان برای همه یکسان است و زیادت و نقصان، یا شدت و ضعف در آن بی‌معنا است؛ این زمان یک محیط خالی و متجانس، و در واقع به‌مثابه صورتی است که اشیا در آن جای می‌گیرند بدون این‌که این اشیا تأثیری در آن داشته باشند؛ چنین زمانی را می‌توان بر اساس شاخص‌هایی مانند ساعت یا حرکت زمین اندازه گرفت. از این حیث این زمان تفاوت چندانی با صورت متجانس دیگر یعنی مکان ندارد؛ اما تمام تلاش برگسن این است که نشان دهد زمان و مکان کاملاً مقابل یک‌دیگرند. از این رو در مباحثی

که به نتیجه ایجابی می‌انجامد می‌کوشد تا نشان دهد که زمانی که قابل اندازه‌گیری است فاقد خصوصیت اصلی زمان یعنی سیلان و دگرگونی است. بنابراین زمان حقیقی یا، به اصطلاح خود، دیرند را با امور روحی و روانی که این‌ها نیز سیلان و دگرگونی ذاتی آن‌هاست پیوند می‌دهد. حالات روحی اگرچه واجد کثرت‌اند، کثرت آن‌ها عددی نیست و از این رو قابل شمارش نیستند. زمان حقیقی یا دیرند زمانی است که ما از درون تجربه می‌کنیم، نه زمانی که از طریق نسبت‌های مکانی به اندازه‌گیری آن می‌پردازیم. زمانی که از درون تجربه می‌شود بر خلاف زمان فیزیکی برای همگان یکسان نیست و زیادت و نقصان، و شدت و ضعف می‌پذیرد. این زمان واجد کثرت حالات روحی است، و چیزی نیست که بتوان شمرد یا اندازه‌گیری کرد. شمارش حالات روحی آن را به کثرتی از عناصر مجزا تقسیم می‌کند، که در این صورت وحدتش از دست خواهد رفت. کثرت حالات روحی و در نتیجه کثرت زمان حقیقی مانند کثرت نت‌های موسیقی است که با مجزاکردن آن‌ها دیگر آهنگی در میان نخواهد بود. زمان به این معنی واقعی است مستقل و فاقد هرگونه ویژگی مکانی. خلط این دو معنا، که در افکار فیلسوفان ریشه دارد، باعث شده تا آنان نتوانند بسیاری از معضلات فلسفی مانند جبر و اختیار یا رابطه نفس و بدن را حل کنند. فیلسوفان نوعاً جهان را بر اساس زمان فیزیکی تفسیر کرده‌اند؛ اما به نظر برگسن چنین تصویری از زمان از تعدی مکان در زمان، و در هم آمیختن آن‌ها حاصل می‌شود. برای دریافت حقیقت زمان باید آن را از هرگونه حیث مکانی پیراست؛ باید دید خود را درباره جهان تغییر داد و آن را بر اساس زمان حقیقی یا دیرند نگریست نه مکان یا زمانی که نشانی از مکان دارد. زمانی که برگسن به نقد آن می‌پردازد زمانی است که به صورت خطی تصور می‌شود و لحظات آن به‌مثابه نقاطی است که کنار هم قرار می‌گیرند. علاوه بر برگسن، سارتر و هایدگر نیز این زمان را به چالش می‌کشند و خود تفسیری اگزیستانسیالیستی از زمان ارائه می‌دهند که از جهاتی با تفسیر برگسن قرابت دارد، اما وجه اومانیستی و جهت‌گیری سوژکتیو، تفسیر آنان را متفاوت با تفسیر برگسن می‌سازد. برگسن اگرچه ادراک زمان حقیقی و دیرند را از طریق ادراک ذهنی قابل وصول می‌داند، بر خلاف رویکرد اگزیستانسیالیستی، زمان را صرفاً روان‌شناختی نمی‌داند و به آن وجهی هستی‌شناختی می‌بخشد؛ به گفته دلوز دیرند کم‌تر به تجربه روان‌شناختی قابل تحویل است و در عوض به ذات تغییرپذیر اشیا بدل می‌شود و به صورت یک موضوع هستی‌شناسی کامل درمی‌آید (Deleuze, 1991: 34). درست است که برگسن از حافظه سخن می‌گوید و زمان را به

معنایی با آن یکسان می‌گیرد، اما همان طور که می (May) مدعی است او حافظه را صرفاً روان‌شناختی نمی‌داند. بدون تردید حافظه روان‌شناختی وجود دارد ولی این حافظه به چیزی بزرگ‌تر یعنی به وضعیت هستی‌شناسانه‌ای اشاره دارد که آن را دربر می‌گیرد (May, 2005: 47). در نظر برگسن زمان حقیقی یا دیرند زمان اصیلی است که تجربه جهان در قالب آن شکل می‌گیرد و اساساً واقعیت جز زمان نیست.

پی‌نوشت

۱. دکتر فریدد واژه دهر را معادل این لفظ قرار می‌دهد (← مهینی یزدی (فردید)، ۱۳۱۶: ۸۹۵). ظاهراً برگسن پس از شنیدن این واژه به شگفتی می‌افتد؛ زیرا همان طور که نقل است در ملاقاتی که اقبال لاهوری با وی داشته به حدیث نبوی «لاتسبوا الدهر فان الله هو الدهر» اشاره می‌کند. برگسن با شنیدن این سخن به قدری متعجب می‌شود که از صندلی خود برمی‌خیزد و می‌گوید: واقعاً آیا پیغمبر اسلام چنین حرفی زده است؟ اقبال این حدیث را در بیت زیر به نظم می‌کشد:

زندگی از دهر و دهر از زندگی است لا تسبوا الدهر فرمان نبی است

(← اقبال لاهوری، ۱۳۷۳: چهل و چهار)

اما توجه به این نکته ضروری است که واژه دهر در پارادایم فلسفه اسلامی بار معنایی خاصی دارد که نمی‌توان آن را با معنای دیرند در اندیشه برگسن مطابق دانست. از این رو نویسنده به کار بردن این معادل را مناسب نمی‌بیند.

۲. برگسن اگرچه رسماً در برخی از آثار خود مانند *مقدمه مابعدالطبیعه* میان واژه‌های زمان و دیرند فرق می‌گذارد، عملاً در جاهای گوناگون این دو واژه را به یک معنا و به جای یک دیگر به کار می‌برد. بنابراین با توجه به محتوای متن می‌توان تشخیص داد که آیا منظور او از واژه زمان همان زمان حقیقی یا دیرند است یا زمانی است که او جعلی و ساختگی می‌داند.

۳. ظاهراً برگسن رویکرد سینمایی به اشیا را نمی‌پسندد زیرا در این رویکرد تصاویری ثابت و ایستا از اموری که واقعیت آن‌ها در جهان خارجی عین صیوروت و سیلان است ارائه می‌شود. به نظر او در تصویر سینمایی از دسته‌ای از سربازان که در حال رژه هستند یک رشته عکس‌های فوری برمی‌داریم و آن‌ها را روی پرده می‌بریم، به گونه‌ای که با سرعت جانشین یک‌دیگر می‌شوند. این همان سینماتوگراف است. در این جا با عکس‌هایی که هریک از آن‌ها دسته مذکور را در یک وضع ساکن نمایش می‌دهد، حرکت دسته در حال گذر دوباره بازسازی می‌شود. بنابراین چنین به نظر می‌رسد که او رویکرد سینمایی را نوعی عدول از واقعیت پویای جهان و درواقع تحریف آن می‌داند. رشته عکس‌های فیلم صرفاً تعدادی از تصاویر ثابت هستند که با قرارگرفتن در سیر

توالی تصنعی، منظره‌ای جنبنده و متحرک را ایجاد می‌کنند. در واقع تصویر سینمایی دیرند را منقطع، و دوباره بازسازی می‌کند. برگسن از این امر با عنوان ترفند سینما یاد می‌کند. به حسب ظاهر برگسن با رویکرد سینمایی موافقتی ندارد، اما دلوز اندیشه‌های او را با نظریه سینما هم‌ساز می‌یابد و برگسن را به شخصیت اصلی سینمای خود مبدل می‌سازد. به نظر دلوز بدگمانی‌های برگسن در مورد سینما بی‌مورد و ناشی از سوء تفاهم است. سینما به ما تصویری ارائه نمی‌کند که حرکت به آن اضافه شده باشد، بلکه به نحوی بی‌واسطه به ما یک تصویر - حرکت ارائه می‌کند؛ بخشی را به ما می‌دهد که متحرک است، نه بی‌حرکت به اضافه حرکت انتزاعی. در نتیجه نخستین اصل برگسن درباره حرکت پیچیده تر از آن است که در آغاز به نظر می‌رسد، و بدون تردید گام بزرگی در جهت بسط نظریه کلی سینما برمی‌دارد (Deleuze, 1986: 2-3).

۴. این رویکرد به ویژه در کتاب *مقدمه مابعدالطبیعه* غلبه دارد.

۵. هایدگر در *مبانی متافیزیکی منطق* هنگام اشاره به نظر برگسن در خصوص زمان به همین مثال توجه دارد و تصویر زیر را برای نشان دادن آن می‌آورد:



(← Heidegger, 1992: 206).

۶. همان طور که پیرسون توجه داده است به نظر برگسن تصویری که کانت در *نقد عقل محض* از زمان ارائه می‌دهد نمونه‌ای است از تحویل زمان به مکان. کانت در الف/ ۳۳ ب/ ۵۰، ب/ ۶- ۱۵۵، ب/ ۲۹۲ مدعی است که چون شهود درونی نمی‌تواند ریختی (shape) به ما بدهد ناگزیریم توالی زمانی را از طریق مقایسه با مکان نشان دهیم، و آن را به صورت خطی در مکان ترسیم کنیم که تا بی‌نهایت پیش می‌رود، و در آن کثرات سلسله‌ای از امور یک‌بعدی را می‌سازد. از خاصیت‌های این خط می‌توان همه خاصیت‌های زمان را نتیجه گرفت جز یک خاصیت و آن این‌که بخش‌های خط با هم هستند ولی بخش‌های زمان پی در پی (Pearson, 2002: 28).

۷. برگسن در این مرحله از تفکر هنوز به تحول خلاق دست نیافته است و جهان مادی را از آن حیث که مادی است چیزی شبیه شیء ممتد دکارتی می‌داند که فاقد تجدید حیات و نوشدن است. اما همان طور که پیش از این اشاره شد او در مرحله دیگر تفکر خویش همه اشیا را واجد دیرند می‌داند.

منابع

اقبال لاهوری، محمد (۱۳۷۳). *نوای شاعر فردا یا اسرار خودی و رموز بی‌خودی*، مقدمه و حواشی از محمدحسین مشایخ فریدنی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

برگسن، هانری (۱۳۶۸). *پژوهش در نهاد زمان و اثبات اختیار*، ترجمه علی قلی بیانی، تهران: شرکت سهامی انتشار.

راسل، برتراند (۱۳۶۵). *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندری، تهران: پرواز.
کاپلستون، فردریک (۱۳۸۴). *تاریخ فلسفه*، ج ۹، ترجمه عبدالحسین آذرنگ و سید محمود یوسف ثانی، تهران: سروش.

مهینی یزدی (فردید)، احمد (۱۳۱۶). «هانری برگسن و فلسفه برگسنی»، *مجله فرهنگ و هنر مهر*، ش ۵۶.
وال، ژان (۱۳۸۰). *بحث در مابعدالطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی و همکاران، تهران: خوارزمی.

- Alexander, S (1920). *Space, Time, and Deity*, Vol. 1, London: Macmillan and Co.
- Bergson, Henri (1911). *Creative Evolution*, Trans. Arthur Mitchell, New York: Henry Holt and Company.
- Bergson, Henri (1919). *Matter and Memory*, Trans. Nancy Margaret Paul and W. Scott Palmer, New York: Macmillan.
- Bergson, Henri (1960). *Time and Free Will*, Trans. F. L. Pogson, New York: Harper and Brothers.
- Bergson, Henri (2002). *Key Writings*, Keith Ansell Pearson and John Mullarkey (eds.), New York and London: Continuum.
- Bergson, Henri (2007). *An Introduction to Metaphysics*, Trans T. E. Hulme, New York: Palgrave Macmillan.
- Bogue, Ronald (2003). *Deleuze on Cinema*, London: Routledge.
- Chevalier, Jacques (1928). *Henri Bergson*, Trans. Lilian A. Clare, London: Paternoster House.
- Deleuze, Gilles (1986). *Cinema 1, The Movement-Image*, Trans. Hugh Tomlinson and Robert Galeta, London: The Athlone Press.
- Deleuze, Gilles (1989). *Cinema 2, The Time-Image*, Trans. Hugh Tomlinson and Robert Galeta, London: The Athlone Press.
- Deleuze, Gilles (1991). *Bergsonism*, Trans. Hugu Tomlinson and Barbara Habberjam, New York: Zone Books.
- Gerrard, Thomas J. (1913). *Bergson, an Exposition and Criticism from the Point of View of ST Thomas Aquinas*, London and Edinburgh: Sands & Company.
- Gunn, J. Alexander (2002). *Bergson and His Philosophy*, Blackmask Online, Available In <http://www.blackmask.com>.
- Heidegger, Martin (1992). *The Metaphysical Foundations of Logic*, Trans. Michael Heim, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Lacey, A. R. (1999). *Bergson*, London and New York: Routledge.
- Lindsay, A. D. (1911). *The Philosophy of Bergson*, New York: George H. Doran Company.
- Lawlor, Leonard (2012). 'Henri Bergson', *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), Available In <http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/bergson/>.

- May, Todd (2005). *Gilles Deleuze, An Introduction*, New York: Cambridge University Press.
- Newton, Isaac (2004). *Philosophical Writings*, Andrew Janiak (ed.), New York: Cambridge University Press.
- Pearson, Keith Ansell (2002). *Philosophy and the Adventure of the Virtual*, London and New York: Routledge.
- Stewart, J. M'kellar (1911). *A Critical Exposition of Bergson's Philosophy*, London: Macmillan.