

## دیرند و زمان‌مندی اصیل

نیره‌سادات میرموسی\*

### چکیده

هایدگر در کتاب وجود و زمان برگسون را به دلیل طرح مفهوم دیرند و تلاش برای غلبه بر مفهوم سنتی زمان می‌ستاید، اما ادعا می‌کند که تلاش او به شکست منجر شده است؛ زیرا معنای دیرند به عنوان «توالی کیفی حالات آگاهی» هم‌چنان با مؤلفه‌های زمان سنتی هم‌چون توالی درگیر است. هایدگر در کتاب مسائل بنیادین پدیدارشناسی نیز برگسون را به بدفهمی اندیشه ارسطو درباره زمان متهم می‌کند. به نظر او این بدفهمی سبب شده است که برگسون زمان سنتی (ارسطویی) را مکان بداند. در این مقاله پس از بررسی معنای زمان‌مندی اصیل نتیجه می‌گیریم که نقدهای هایدگر به دیرند به جا و درست بوده است. به عقیده هایدگر دیرند زمان‌مندی اصیل نیست، زیرا زمان اصیل در پیوند با وجود فهمیده می‌شود که در تعریف دیرند این عامل نادیده گرفته شده است. زمان به معنای زمان‌مندی وجود دازاین است. با تحلیل وجود دازاین به مثابه پروا نمی‌توان زمان را موجودی پیش‌دستی دانست، بلکه زمان‌مندی دازاین چیزی جز فرایند زمان‌مندی‌سازی نیست. زمان‌مندی‌سازی شرط امکان هر دو معنای زمان، دیرند و زمان سنتی، است.

**کلیدواژه‌ها:** زمان‌مندی اصیل، دیرند، زمان‌مندی‌سازی، هایدگر، برگسون.

### ۱. مقدمه

از همان وقت که افلاطون ساحت‌های واقعیت و معرفت را به زمانی و غیرزمانی تقسیم کرد همواره غیرزمانی بودن مزیت محسوب می‌شد. این کم‌توجهی به زمان میراث افلاطون برای فلاسفه بعد از خود شد. در این میان، کانت به رابطه زمان و آگاهی توجه کرد، هرچند برگسون او را نیز هم‌چون دیگر اسلاف خود به ناتوانی در فهم معنای حقیقی زمان متهم

\* دکترای فلسفه غرب، دانشگاه تهران، nmirmousa@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۷/۱۹، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۰/۱۸

می‌کرد. به‌نظر او کانت آگاهی را بدون پیوند با حیات در نظر می‌گرفت و این سبب می‌شد که زمان خارج از آگاهی زیسته انسانی قرار گیرد و به‌معنای موردنظر عالمان فیزیک و ریاضی نزدیک شود که بر مفاهیمی چون کمیّت، انقسام‌پذیری، و اندازه‌گیری بنا شده است. همه این مفاهیم از ویژگی‌های مکان‌اند، نه زمان. به‌نظر برگسون اتخاذ چنین دیدگاهی درباب زمان به لاینحل‌ماندن بسیاری از مسائل متافیزیک انجامیده است. او برای حل این مشکل، به‌جای نقد نظریه‌های مختلف درخصوص زمان، به نقد پیش‌فرض‌های رایج و غالبی می‌پردازد که ریشه در زبان و اندیشه انسانی دارد. او مفهوم حقیقی زمان را **دیرند** می‌نامد. آیا **دیرند** معنای حقیقی زمان است؟ هایدگر معتقد است که مفهوم **دیرند** نمی‌تواند زمان‌مندی اصیل باشد. البته او تلاش برگسون را برای تمایز نهادن میان دو معنا از زمان درخور ستایش می‌داند:

از [میان پژوهش‌های] دوران اخیر ما پژوهش‌های برگسون درباره پدیدار زمان را ذکر می‌کنیم که مستقل‌ترین پژوهش‌ها در این زمینه‌اند. او مهم‌ترین نتیجه پژوهش‌هایش را در کتاب *رساله ای درباب داده‌های بی‌واسطه آگاهی* عرضه کرد (Heidegger 1982: 231).

اما هایدگر بر این باور است که برگسون با جای‌گزینی **دیرند** نیز نمی‌تواند بر مفهوم سستی زمان غلبه کند. او در کتاب *مبانی متافیزیکی منطقی* به این مطلب تصریح می‌کند که نقدهای او به مفهوم **دیرند** بنیادی است و با اصلاحات جزئی رفع‌شدنی نیست:

تحلیل‌های برگسون از جدی‌ترین تحلیل‌ها درباب زمان است که در اختیار داریم. این باور که نظریات برگسون (و نیز دیلتای) مبهم‌اند و به همین دلیل به بررسی مجدد نیاز دارند باوری پیش‌پاافتاده می‌نماید [...] نقص از ابهام ادعاشده نیست، برگسون کاملاً در آنچه می‌بیند روشن است. مسئله برسر قلمرو باریکی است که او برای حل مسائل تنظیم کرده است. این با بازبینی یا "دقت بیش‌تر" رفع نمی‌شود (Heidegger 1984: 203).

برخی از مفسران برگسون معتقدند که این اتهام هایدگر به برگسون ناعادلانه است (Restrepo 2015: 49)، زیرا مفاهیم اصلی در فلسفه برگسون هم‌چون **دیرند** و **جهش حیاتی** (Élan vital/ vital impetus-vital force) دقیقاً در نقطه مقابل مفهوم رایج زمان قرار دارند. به‌نظر آن‌ها مفهوم **دیرند** برگسون نه تنها تفاوت‌های بنیادین با مفهوم زمان‌مندی هایدگر ندارد، بلکه کاملاً با آن هم‌خوان است.

من در این مقاله در موضع دفاع از نقدهای هایدگر برخواهم آمد، زیرا معتقدم که شباهت میان معنای زمان‌مندی اصیل هایدگر و مفهوم دیرند صرفاً شباهتی ظاهری است. تأکید بر این شباهت‌های ظاهری مانع از فهم نقدهای هایدگر خواهد شد. پس از گزارشی اجمالی از مفهوم دیرند، نقدهای هایدگر را در سه بخش بیان می‌کنم و در هر بخش به وجه تمایز زمان‌مندی اصیل و دیرند اشاره می‌کنم.

## ۲. دیرند در برابر زمان سنتی

برای فهم این نکته هایدگر نخست تمایز میان دیرند و زمان را به‌طور خلاصه تبیین خواهم کرد و سپس به نقد هایدگر خواهم پرداخت. این دو گزاره خلاصه‌ای گویا هستند از نقد برگسون به مفهوم زمان و دیدگاه او درخصوص دیرند:

الف) «زمان به‌مثابه فضا توالی کمی است»؛

ب) «دیرند توالی کیفی است».

اما این دو گزاره نیاز به توضیح بیش‌تری دارند. دیرند توالی رو به اشتداد و کیفی است. به‌عبارت‌دیگر، دیرند سیلان بی‌وقفه، حرکت محض، و کثرتی ناهم‌گن است که خصوصیات زیر را دارد:

۱. تجربه‌ای بی‌واسطه و زیسته است که با شهود درک می‌شود؛

۲. دیرند اتصالی حقیقی است، نه امتدادی اخذشده از مکان، بنابراین نمی‌توان آن را به اجزا تقسیم کرد و در نتیجه آن را اندازه گرفت.

عمده انتقادات برگسون درباره مفهوم سنتی زمان در کتاب *زمان و اراده آزاد* (*Time and Free Will: An Essay on Immediate Data of Consciousness*) بیان شده است.<sup>۱</sup> انتقاد اصلی برگسون ساده و روشن است: آنچه در تاریخ فلسفه به‌نام زمان درک شده است نه زمان، بلکه مکان بوده است و خلط میان این دو منشأ مشکلات بسیاری در تاریخ فلسفه شده است.

او بدون ذکر نامی از ارسطو به‌طور ضمنی به مواجهه با تعریف ارسطویی زمان می‌رود. ارسطو در کتاب فیزیک زمان را عدد حرکت برحسب زودتر و دیرتر می‌داند. (Aristotle 1984: IV, 11, 219 b 3). واژه «عدد» در این تعریف زمینه‌ساز ابهاماتی در فهم آن شده است، زیرا ارسطو زمان را کمیتی متصل می‌داند، درحالی‌که عدد به‌نظر او کمّ منفصل

است. در نظر برگسون عدد صرفاً کمیّتی منفصل نیست، بلکه به معنایی می‌توان آن را متصل دانست، اما هم‌چنان مشکل زمان را برطرف نمی‌کند؛ زیرا زمان حقیقی اساساً کمیّت نیست. بنابراین برگسون از مفهوم کمیّت و با تبیین مفهوم «عدد» آغاز می‌کند که مهم‌ترین ویژگی زمان ارسطویی است. او میان عدد «در جریان شکل‌گیری‌اش» (number in process of formation) و عدد به‌عنوان «ماحصل جریان» (number when formed) تفاوت قائل می‌شود. هر دوی این‌ها به‌نظر برگسون نیاز به واسطه‌ای هم‌گن دارند که این واسطه هم‌گن همان مکان است.

**- عدد در جریان شکل‌گیری:** هر عدد مجموعه‌ای از واحدهاست؛ اما برای تشکیل یک عدد و ترکیب واحدها لازم است که هر یک از این واحدها را منفصل و متمایز از یک‌دیگر بدانیم. انفصال واحدها مستلزم تقسیم‌ناپذیری آن‌هاست. بنابراین از آن‌جا که ذهن برای تشکیل عدد به فرض تقسیم‌ناپذیر بودن واحدها نیاز دارد، به‌سرعت از یک واحد به واحدی دیگر گذر می‌کند. ذهن برای شمارش این واحدها به کثرت و تقسیم‌پذیر بودن ذاتی عدد توجه نمی‌کند، چراکه اگر ذهن از کثرت هر یک از واحدها چشم‌پوشی نکند و آن‌ها را جزء لایتجزا فرض نکند، هیچ‌وقت به مفهوم عدد نخواهد رسید. برای مثال عدد ۳ مساوی است با  $1+1+1$ . در این جا هر یک از این واحدها تقسیم‌ناپذیرند. به‌عبارت بهتر، این ماییم که تصمیم می‌گیریم آن‌ها را واحد تقسیم‌ناپذیر در نظر بگیریم. این وحدت فعل ساده ذهن است. بدین منظور، ذهن نخست هر یک از واحدها را هم‌چون نقطه‌ای ریاضی تصور می‌کند که بدون امتداد و بُعد (تقسیم‌ناپذیر) است. سپس فضایی تهی را فرض می‌کند که در آن این نقاط درکنار هم قرار می‌گیرند. درنهایت ذهن به‌نحو متوالی دقت خود را معطوف به نقاط مختلف آن فضای مفروض می‌کند و آن‌ها را می‌شمارد. هر یک از این واحدها لازم است در یک واسطه تهی و هم‌گن (یعنی مکان) خارجی‌بودنشان (externality) را نسبت به دیگر واحدها حفظ کنند تا در مجاورت هم قرار گیرند و به‌صورت کثرت درآیند، زیرا تا کثرتی نباشد ذهن نمی‌تواند وحدت خود را بر روی آن‌ها اعمال کند. واحدهایی که این‌گونه منفصل و متمایز از هم شده‌اند به‌قصد افزایش به واحد دیگر انفصال خود را تا حصول نتیجه حفظ می‌کنند. پس درک فرایند شکل‌گیری عدد مستقل از مکان نیست. به این ترتیب، برگسون مفهوم عدد را متضمن کثرت اجزایی می‌داند که مطلقاً و یا

دست‌کم در هنگام شمارش یک‌سان فرض می‌شوند (ibid.: 75-76). این همان پارادوکس عدد است؛ عدد باید وحدت اجزا را به‌نحو موقتی دارا باشد، اما این وحدت خود متضمن کثرت اجزا است.

«ازیک‌سو، هر واحد موقتاً غیرقابل تقسیم و یک‌سان در نظر گرفته می‌شود و از سوی دیگر، واحدها باید متفاوت باشند تا به یک‌دیگر افزوده شوند» (ibid.: 79). وحدت مجموعه اعداد وحدتی بسیط نیست، زیرا از فرض واحدهای منفصل و از هم‌گسیخته مجموعه‌ای حقیقی حاصل نمی‌شود، بلکه این وحدت همیشه شامل کثرت است.

**- عدد به‌مثابه ماحصل جریان:** هریک از واحدهای شکل‌دهنده عدد که در بالا به آن اشاره کردیم خود یک عدد است. به‌محض آن‌که ذهن عدد را تشکیل دهد آن را بدل به یک شیء می‌کند. از آن‌جاکه شیء ممتد است، هریک از این واحدها تا بی‌نهایت به اجزای کوچک‌تر تقسیم‌پذیر خواهد بود، همان‌طور که علم حساب اعداد را به مقادیر کوچک‌تر یعنی نیم‌ها، یک‌چهارم‌ها، و ... تقسیم می‌کند. عدد فی‌نفسه کثیر است و بنابراین همین‌که ذهن توجهش را از روی هریک از واحدها بردارد، آن‌ها به‌صورت یک خط گسترش می‌یابند. در این حالت تمایز و خارجی بودن واحدها محو می‌شود. آن‌ها وحدت می‌یابند، اما نه به‌قصد گذر به واحد بعدی (Bergson 2001: 80-81)، بلکه وحدت عدد وحدت مکان است؛ یعنی از آن‌جاکه عدد هم‌چون شیء ممتد در نظر گرفته می‌شود، واحد متصل است.

همان‌طور که مشهود است عدد چه در فرایند شکل‌گیری و چه به‌عنوان ماحصل این جریان نیازمند به مکان است. وقتی ذهن متوالیاً به شمارش واحدها مبادرت می‌ورزد باید واسطه هم‌گنی را فرض کند که در آن هریک از این واحدها با عبور به واحد بعدی افزایش می‌یابد؛ گویا هریک از واحدها در فضایی هم‌گن منتظر افزایش می‌مانند. در این فرایند افزایشی، عدد دارای اتصالی می‌شود که حاصل عمل وحدت‌بخشی ذهن است. هم‌چنین وقتی عدد حاصل شود، تبدیل به شیء می‌شود و هویتی متصل می‌یابد. به‌نظر برگسون این نوع از وحدت اصلاً «اتصال» نیست، بلکه «امتداد مکانی» است.

رابطه مکان با عدد به‌مثابه ماحصل جریان روشن است. اما در خصوص عدد در فرایند شکل‌گیری گمان می‌شود که تصور عدد مستقل از مکان است، در حالی که نشان داده شد که عدد به‌معنای نخست هم نیازمند مکان است، اما مکان به‌معنای فضای

هم‌گن و تهی. محتوای این فضای هم‌گن به‌طور سنتی به دو گونه (گاهی مکان و گاهی زمان) فهم شده است (ibid.: 98): ۱. اگر محتوای این فضای هم‌گن هم‌بود یک‌دیگر می‌بودند آن را مکان می‌نامیدند؛ ۲. اگر محتوای این فضای هم‌گن به‌نحو متوالی به‌دنبال یک‌دیگر می‌آمدند آن را زمان می‌نامیدند. درحالی‌که برگسون معتقد است که فضای هم‌گن فقط به‌معنای مکان است و نه زمان، خواه محتوایش هم‌بود باشد، خواه متوالی. «زمان به‌معنای واسطه‌ای است که در آن ما تمایز می‌گذاریم و می‌شماریم و این چیزی نیست جز فضا» (ibid.: 91).

روشن است که در این‌جا مسئله برگسون نه مکان به‌معنای کیفیت اجسام (امتداد) بلکه همان فضا یا خلای هم‌گن و تهی از هر کیفیت است که امکان تشخیص چندین دریافت حسی یک‌سان و هم‌زمان از یک‌دیگر را موجب می‌شود (ibid.: 92).  
به‌نظر برگسون در مفهوم دیرند ما با نوع کاملاً متفاوتی از کثرت مواجهیم. به‌جز کثرت اشیایی که در پیرامون خویش می‌یابیم، ما کثرتی از حالات را نیز در خود می‌یابیم. به‌طور کلی ما با دو نوع کثرت مواجهیم (ibid.: 85):

۱. کثرت اشیای مادی که مفهوم عدد مستقیماً بر آن اعمال می‌شود.<sup>۲</sup>
  ۲. کثرت حالات خودآگاهی که جز به‌نحو نمادین به‌صورت عددی لحاظ نمی‌شود.
- کثرت نوع دوم همانند کثرت عددی نیست، یعنی شرط تحقق آن تمایز و خارجیت احاد نسبت به یک‌دیگر نیست. این کثرت دربردارنده مفهوم وحدت است، درحالی‌که نفوذناپذیری و عدم تداخل جزء ضروری کثرت اشیای مادی است،<sup>۳</sup> این وحدت حاصل درهم‌فرورفتگی حالات آگاهی در یک‌دیگر است، هم‌چون نت‌های متوالی نغمه موسیقی. توالی دیرند همین کثیر واحد است. کثرت آنات زمان نه «کثرت مجاورت» (multiplicity of juxtaposition) بلکه «کثرت تداخل» (multiplicity of interpenetration) است. وقتی به جریان تجربه آگاهی می‌اندیشیم، لحظات زندگی هم‌چون «کثرت کمی یا منفصل مثل سلسله اعداد یا نقاط بر یک خط به ما داده نمی‌شوند، بلکه ما دوام و دیرندی را تجربه می‌کنیم که لحظات ناهم‌گن و نامتجانس آن در هم نفوذ می‌کند» (ibid.: 128). عناصر این دیرند چنان در هم می‌آمیزند که «به‌محض آن‌که ما آن‌ها را از یک‌دیگر جدا می‌کنیم دست‌خوش تغییر عمیقی می‌شود» (ibid.: 125). ما می‌توانیم به این دگرگونی و تغییر پیوسته بی‌اعتنا باشیم که اغلب نیز چنین می‌کنیم. اما در مواقعی که این دگرگونی شدت می‌یابد به‌طور ناگهانی متوجه این تغییر می‌شویم (Bergson 1944: 4).

این فهم ناگهانی در شهود آگاهی رخ می‌دهد. آگاهی، به جز درک پدیدارهای بیرونی، خود و حالات خود را به‌گونه‌ای متفاوت در می‌یابد. برگسون به این دریافت آگاهی از خود «شهود» (intuition) می‌گوید. شهود صرفاً درون‌بینی نیست، بلکه جنبه برون‌گرایانه نیز دارد، چراکه ساحت حیات (متعلق شهود) صرفاً به امور درونی انسان خلاصه نمی‌شود و همه موجودات را در بر می‌گیرد. البته این که شهود اغلب به درون‌بینی تقلیل می‌یابد بی‌وجه نیست، چراکه نمونه بارز معرفت شهودی «خودآگاهی» است. همان‌طور که برگسون نیز اشاره می‌کند، درک ما از درون خودمان بسیار عمیق‌تر و ژرف‌تر از دریافت ما از موضوعات بیرونی است. آنچه ما در حیات زیسته خود شهود می‌کنیم نه زمانی هم‌گن، بلکه زمانی حقیقی است. زمان حقیقی اتصال و دوام سیلان محض است، نه صرف سپری‌شدن و نه توالی کمی آنات زمان. برگسون برای توضیح و تکمیل دیدگاه خود در کتاب *ماده و یاد* مبحثی را تحت عنوان «یاد» مطرح می‌کند که در آثار پیشین او ذکری از آن نیست. یاد تکرار گذشته از کارافتاده و فاقد تأثیر نیست. ما با انباشتگی صرف نمودهای گذشته مواجه نیستیم؛ آنچه به «اکنون» افزوده می‌شود در مجاورت خستی و بی‌تأثیر در اکنون باقی نمی‌ماند، بلکه گذشته هم‌گام با تغییرات اکنون متغیر می‌شود. به بیان دیگر، نمودهای گذشته در اکنون تصور نمی‌شوند، بلکه گذشته به‌تمامه در اکنون حاضر است. در نتیجه یاد به این معنا به‌هیچ‌وجه «سیر قهقراپی» (regression) از اکنون به گذشته نیست، بلکه «پیش‌روی» (progression) گذشته به اکنون است (Bergson 1991: 230).

### ۳. خارج‌نشدن تعریف دیرند از سنت ارسطویی

هایدگر برگسون را متفکری مهم در تاریخ پژوهش در خصوص مفهوم زمان می‌داند.<sup>۴</sup> با این حال او تحقیقی مجزاً درباره برگسون انجام نداده است. این مسئله زمانی پررنگ‌تر می‌شود که به یاد آوریم زمان مسئله اصلی هایدگر و عنوان یکی از مهم‌ترین کتاب‌های او یعنی *وجود و زمان* است.<sup>۵</sup> او درباره فیلسوفانی چون ارسطو، لایبنیتس، کانت، هگل، و نیچه کتاب‌هایی نگاشته است، اما نظریه برگسون را فقط به صورت پراکنده بررسی و نقد کرده است. هایدگر در کتاب *وجود و زمان* بسیار اندک از برگسون سخن می‌گوید، اما هر جا که نامی از او می‌برد این نقد را ضمیمه می‌کند که تعریف او از زمان حقیقی (دیرند) کاملاً به تعریف ارسطویی آن متکی است. در نظر او هم‌چنان برگسون در چهارچوب همان مفهومی از زمان می‌اندیشد که در صدد غلبه بر آن است. بنابراین هایدگر دیرند را نیز در

دسته تعاریف ارسطویی زمان قرار می‌دهد: «رساله ارسطو درباب زمان نخستین تفسیر مفصل درباره این پدیدار است که به ما رسیده و همه تفسیرهای بعدی از زمان را معین کرده است و حتی شامل تفسیر برگسون نیز می‌شود» (Heidegger 1977: 26).

در ادامه به برخی از دلایل هایدگر برای این مدعا اشاره می‌کنم:

**نخست**، با آن که برگسون معتقد بود که درک اکنون به‌عنوان «توالی اکنون‌ها» متفاوت با درک «سیلان» است، به نظر هایدگر او نتوانسته است تبیینی کافی از این تفاوت و منشأ آن ارائه دهد:

او حتی دیرند را به‌عنوان توالی می‌فهمد و صرفاً این قید را می‌افزاید که توالی زمان زیسته توالی کمی نیست، بلکه توالی کیفی است که در آن لحظات زمان یعنی گذشته، حال، و آینده در یک‌دیگر سریان متقابل دارند (Heidegger 2010: 207).

به‌اعتقاد هایدگر، برگسون صرفاً معنای توالی را از معرفت مقولی زمان به زمان زیسته یا دیرند منتقل کرد. به‌دیگر سخن، فهم دیرند به‌عنوان توالی صرفاً به این معناست که معنای «زمان - اکنون» (Jetzt-Punkt) را از مقوله کمیّت به مقوله کیفیّت منتقل کرده‌ایم. درست است که برگسون در کتاب *زمان و اراده آزاد* به‌نحو مبسوط تمایز کمیّت و کیفیت و ناسازگاری آن دو با یک‌دیگر را بررسی کرده است، اما هیچ‌گاه به منشأ این تقسیم‌بندی نپرداخته است. او ماهیت و چیستی امور کیفی و کمی را بازنگری نمی‌کند. او مقولات ارسطویی را بدون هیچ نقدی به‌کار می‌برد و حتی درخصوص دیرند هم از واژگان ارسطویی بهره می‌گیرد. «[...] وقتی ما بنیادهای مقوله‌ای که او از پیش فرض می‌کند یعنی کمیّت و توالی را بررسی می‌کنیم، می‌بینیم که او در این موضوع پیش نمی‌رود و هم‌چنان سستی باقی می‌ماند» (Heidegger 1985: 9, 11-12).

به نظر می‌رسد که هایدگر تلاش برگسون را معطوف به انکار سنت ارسطویی زمان می‌داند. اما مسئله این‌جاست که برگسون بیش از آن‌که درصدد نقد تعریف ارسطو از زمان باشد نظریه کانت درخصوص مکان و زمان را هدف قرار می‌دهد. البته برگسون معتقد بود تنها کسی که به تمایز زمان و مکان توجه کرد کانت بود. تمایز کانت میان صورت شهود بیرونی (مکان) و صورت شهود درونی (زمان) نشان‌دهنده آن است که او این تمایز را مفروض گرفته است. کانت فهمیده بود که پدیدارهای حسی بر یک‌دیگر تقدم و تأخر ندارند و صرفاً در مجاورت هم قرار دارند، درحالی‌که ادراکات آگاهی از تقدم و تأخر برخوردارند و یکی مقدم بر دیگری بر فاعل شناسا وارد می‌شوند. اما به نظر برگسون، کانت



نیز در این خصوص ناکام ماند. نقد برگسون این است که کانت معنای زمان را به مکان تحویل می‌برد و هردو را واسطه‌ای هم‌گن تصویر می‌کند، درحالی‌که احساسات، خاطرات، اندیشه‌ها، و دیگر حالات آگاهی ناهم‌گن‌اند و با تغییرات کیفی که دارند در یک‌دیگر نفوذ و رخنه می‌کنند (Bergson 2001: 70, 104).

در اندیشه کانت، زمان نیز همچون مکان واسطه‌ای متجانس است و تمایزی واقعی میان آن‌ها وجود ندارد. ادراکات یا حالات آگاهی (conscious states) نخست در مجاورت یک‌دیگر قرار می‌گیرند و سپس فاعل شناسا قبلیت و بعدیت میان آن‌ها را مشخص می‌کند. به‌دیگرسخن، شرط تعیین این قبلیت و بعدیت آن است که قبلیت و بعدیت پیش‌تر درکنار هم حاضر باشند. به‌نظر برگسون آنچه برای کانت اهمیت دارد درک هم‌زمانی‌هاست، نه توالی‌ها؛ زیرا در درک هم‌زمانی‌ها سوژه شناسا اراده می‌کند که کدام پدیدار متقدم و کدام یک متأخر باشند.<sup>۶</sup> برگسون در این‌جا پای هوش (intelligence) و عقل را به‌میان می‌کشد و معتقد است که این عامل موجب اهمیت هم‌زمانی به‌جای توالی است. کارکرد هوش تکه‌تکه کردن واقعیت است تا بتواند از این طریق آن (واقعیت) را تقسیم و براساس آن عمل کند. این‌که ما به مفهوم مکان انس داریم نیز دقیقاً به‌علت غلبه هوش بر ماست. هرچه موجودی باهوش‌تر باشد، با وضوح بیش‌تری می‌تواند فضایی هم‌گن را تصور کند. آنچه به‌کار انسان می‌آید همین کثرت‌بخشیدن به پدیدارها و سپس سامان‌بخشیدن به آن‌ها در قالب‌ها و مقولات ذهنی‌اش است. بنابر این ملاحظات، برگسون معتقد است که کانت نه‌تنها رابطه زمان و مکان را روشن نکرد، بلکه به خلط معنای زمان و مکان دامن زد.<sup>۷</sup>

البته می‌توان این نقد را متوجه برگسون دانست که در بحث زمان صرفاً مبحث حسیات استعلایی را در مرکز توجه خود قرار داده است، درحالی‌که مسئله زمان در فلسفه کانت بیش‌تر مبتنی بر فهم شاکله‌ها و قیاسات تجربه<sup>۸</sup> است که اتفاقاً هایدگر به هر دو بحث توجهی ویژه کرده است؛

**دوم**، برگسون معنای حقیقی زمان (دیرند) را سوپژکتیو می‌داند. بعضی از مفسران معتقدند که دیرند در کتاب *زمان و اراده آزاد* رنگ‌وبویی سوپژکتیو دارد، اما برگسون در کتاب *ماده و یاد* از این دیدگاه دست می‌کشد (Massey 2015: 205). به‌نظر نگارنده این سخن درست نیست. برای نمونه، بنگرید به این نقل‌قول از کتاب *ماده و یاد* که به‌صراحت بر سوپژکتیو بودن دیرند دلالت دارد: «در واقعیت (ورای تجربه انسانی) هیچ ریتمی از دیرند وجود ندارد. شاید بتوان ریتم‌های متفاوتی را که سریع‌تر و کندترند تصور کرد تا درجه شدت و وقفه انواع متفاوت آگاهی را سنجدید» (Bergson 1991: 207, 342).

دیرند از نظر برگسون ویژگی سوژکتیو تجربه انسانی است. اساساً ثنویت دکارتی هم‌چنان در برگسون وجود دارد و حتی می‌توان گفت که این ثنویت هم در عرصه وجودشناسی و هم در حوزه معرفت‌شناسی بسط می‌یابد. این درحالی است که معنای اصیل زمان نه سوژکتیو است و نه ابژکتیو (در توضیح دیدگاه هایدگر به این مسئله بازخواهم گشت)؛

سوم، برگسون در کتاب ماده و یاد بحث مفصلی درباره بدن انسان و مغز می‌کند تا تفاوت حافظه و خاطره (یاد) را روشن سازد. او تلاش می‌کند با واردکردن واژه «تصویر» تمایز بین دو یاد را روشن سازد؛ ۱. حافظه که متصل به بدن است و ۲. خاطره یا همان یاد واقعی. حافظه حوادث گذشته را حفظ می‌کند و آن‌ها را به صورت تصویر یاد (memory image) به یاد می‌آورد. یاد به این معنا در پیوند با ادراک است؛ بنابراین آنچه را از امور گذشته برای اکنون مفید است گزینش می‌کند. سپس از طریق حرکاتی که به نحو مکانیکی به واسطه بدن انجام می‌شود آن ادراکات گذشته را به زمان حال حاضر می‌کشاند و تکرار می‌کند. اما خاطره (یاد) تاریخ حیات فرد است، بنابراین تکرارپذیر نیست، بلکه هر ادراک جدید که بر ادراکات گذشته افزوده می‌شود موجب دگرگونی ادراکات پیشین می‌شود. هایدگر معتقد است مباحثی از این دست بیش از آن که فلسفی باشد به کار زیست‌شناسی جدید می‌آید.

برگسون در آثار متأخرش طرحش از زمان را که در اثر متقدمش بیان کرده بود تغییر نداد، بالعکس او تا امروز به آن معتقد بود. مؤلفه ذاتی و همیشگی اثر فلسفی او اصلاً در این جهت قرار ندارد، بلکه چیزهای ارزش‌مندی که ما از او برایشان سپاس‌گزاریم در متن ماده و یاد او یافت می‌شود. این کتاب شامل بینش‌های پایان‌ناپذیر برای زیست‌شناسی جدید است (Heidegger 2010: 207-208).

#### ۴. سوءفهم برگسون از تعریف زمان در ارسطو

گفتیم که هایدگر در کتاب وجود و زمان تصریح می‌کند که برگسون از تفکر ارسطویی درباره زمان خروج نکرده است. اما او در کتاب مسائل بنیادین پدیدارشناسی دیدگاه رادیکال‌تری درباره برگسون اتخاذ می‌کند و می‌گوید تبیین‌نشدن دیرند در اندیشه برگسون نتیجه سوءفهم او از مفهوم سنتی زمان و تفسیر ناکافی او از تعریف ارسطو (زمان به‌مثابه شمارش حرکت) است: «تعریف ارسطویی از زمان یا اساساً فهمیده نشده و یا تفاسیر

ناقصی مانند تفسیر برگسون از آن صورت پذیرفته است که می‌گوید زمان آن‌گونه که ارسطو می‌فهمد مکان است» (Heidegger 1982: 244).

هایدگر معتقد است که انتشار هم‌زمان دو کتاب برگسون به نام‌های *زمان و اراده آزاد* و *مفهوم ارسطویی مکان* اتفاقی نیست (Heidegger 1977: 433n). هایدگر توضیحی درباره سخن خویش نمی‌دهد و به ذکر آن در یک پاورقی در کتاب وجود و زمان بسنده می‌کند.<sup>۹</sup> از فحوای کلام او می‌توان این‌گونه برداشت کرد که برگسون با مطالعه مسئله مکان در ارسطو به لحاظ ظاهری پیوندی را بین مکان و زمان دیده است. بنابراین، او نتوانسته است به معنای زمان به‌طور مستقل بیندیشد و صرفاً احکام مکان را به زمان منتقل کرده است. هایدگر معتقد است که این ارتباط بین زمان و مکان حاصل سوءفهم برگسون از ارسطوست. در این‌جا به‌اجمال صرفاً به برخی سوءتفسیرهای برگسون درباره ارسطو اشاره می‌کنیم.

نخست، برگسون در تعریف ارسطو از زمان (عدد حرکت برحسب قبل و بعد) عدد را عاذه و نه معدود می‌پندارد. او بحث خویش درباره زمان سنتی را با تحلیل عدد آغاز می‌کند. هایدگر معتقد است که برگسون بحث عدد را بر زمان مقدم می‌کند؛ یعنی به‌جای آن‌که زمان را بماهو عدد بررسی کند، به خود عدد و نحوه شکل‌گیری آن توجه می‌کند. به همین دلیل، او نمی‌تواند عدد را جز عاذه بفهمد. از همین روست که تصور عدد (عاد) برای برگسون مستلزم فرض مکان به‌معنای واسطه‌ای هم‌گن و متجانس است (بنگرید به بخش ۲ مقاله). او آموزه ارسطویی درخصوص زمان را با همین پیش‌فرض تفسیر می‌کند. از آن‌جاکه وحدت اعداد و هم‌چنین خود عدد در مکان شکل می‌گیرند، حرکت هم‌چون خطی تصور می‌شود که تقسیم‌پذیر به نقاطی است. درواقع، این نقاط اند که شمرده می‌شوند، نه خود حرکت. شمارش این نقاط در واسطه‌ای هم‌گن رخ می‌دهد که همان مکان است. این درحالی است که ارسطو صراحتاً اعلام می‌کند که عدد در تعریف زمان به‌معنای چیزی است که شمرده می‌شود (معدود)، نه چیزی که به‌وسیله آن شمارش انجام می‌شود (عاد). بنابراین، زمان خود حرکت نیست، بلکه عبارت است از حرکت از حیث شمارش پذیر بودن (Aristotle 1984: IV, 11, 219 b 4-5)؛

دوم، به‌نظر هایدگر، برگسون رابطه میان زمان، حرکت، و امتداد در اندیشه ارسطو را نفهمیده است، زیرا او حرکت را به حرکت مکانی و امتداد را به بُعد مکانی محدود کرده است. ارسطو بر مبنای تجربه ما از حرکت سه نوع حرکت را از هم متمایز می‌کند: حرکت کمی، حرکت کیفی، و حرکت مکانی. او در تعریف زمان معنای عام حرکت را مراد می‌کند، تغییر از چیزی به چیزی. این تغییر فقط گذر از یک جا به جای دیگر نیست،

بلکه شامل تغییر یک کیفیت به کیفیت دیگر نیز می‌شود. به همین دلیل است که ارسطو با کسانی که زمان را با حرکت افلاک یکی می‌گیرند مخالف است. هایدگر این ویژگی حرکت (از چیزی به چیزی) را بُعد (dimension) می‌داند که مفهوم کشیدگی (dehnung) را به ذهن متبادر می‌کند (Heidegger 1982: 242).

به نظر ارسطو «زمان تابع حرکت است» و «حرکت تابع امتداد است». این بدین معناست که پیوستگی زمان در گرو بُعد داشتن و امتدادی است که در معنای عام حرکت (نه صرفاً معنای مکانی) منظوری است. بُعد ساختار هستی‌شناسانه حرکت است. امتداد مکانی صرفاً یک حالت از این ساختار هستی‌شناسانه است. برگسون نتوانسته است میان این ویژگی (بُعداری) و امتداد مکانی تمایز قائل شود: «مفهوم ارسطویی زمان در دوره مدرن و به‌خصوص در اندیشه برگسون دچار سوءفهم شده است: از همان ابتدا برگسون ویژگی بُعداری زمان را به معنای امتداد مکانی در نظر گرفت» (ibid.: 242, 343).

سوم، برگسون اکنون‌ها و آنات زمان را نقاط مکانی می‌داند. به‌دیگر سخن، زمان سستی به نظر او سلسله نقاط است، درحالی‌که به نظر هایدگر «اکنون» در اندیشه ارسطو ساختاری دوجهی دارد و این دوجهی بودن مغایر با این فهم برگسونی است. «اکنون» در اندیشه ارسطو هم پیونددهنده قبل و بعد است و هم متمایزکننده آن‌ها از یکدیگر. یعنی علاوه بر آن‌که پیوستگی آنات زمان به واسطه «اکنون» است، تقسیم زمان به آنچه دیگر نیست (گذشته) و آنچه هنوز نیست (آینده) نیز به واسطه «اکنون» صورت می‌پذیرد. به تعبیر دقیق‌تر، اکنون از وجهی همیشه همان است و از وجهی هرگز همان نیست (ibid.: 247)، زیرا «اکنون» صرفاً حد فاصل میان قبل و بعد نیست، بلکه گذر از قبل به بعد است. «حد» به معنای تمام شدن و پایان یافتن است، ولی «اکنون» دارای بُعد است. به همین سبب است که ارسطو در تعریف زمان از اصطلاح «عدد» استفاده می‌کند و نه «حد». زمان عدد معدود است اما نه به معنای شمارش نقطه‌ها، بلکه شمارش کشیدگی از قبل به بعد است. «اکنون» «در چهارچوب خودش بُعد دارد؛ یعنی به سمت نه هنوز و نه دیگر کشیده شده است» (ibid.: 248). این مطلب ویژگی برون‌خویشانه زمان‌مندی را آشکار می‌کند،<sup>۱</sup> زیرا اکنون هم به سوی گذشته و هم به سوی آینده گشوده است و همین گشودگی شمارش و سنجش زمان را ممکن می‌سازد؛ چراکه با شمارش هر «اکنون» هم‌زمان ما باید اکنون قبلی را حفظ کنیم و منتظر اکنون بعدی باشیم، درحالی‌که نقطه مکانی این‌گونه نیست؛ یعنی بی بُعد است و صرفاً نسبت به نقاط دیگر خارجیت دارد. اگر «اکنون» نقطه مکانی فهمیده شود، برای اتصال با

اکنون‌های قبل و اکنون‌های بعد نیازمند به واسطه است. همان‌طور که گفتیم، برگسون این واسطه را مکان می‌داند و به همین دلیل، قبل و بعد را به قبل و بعد مکانی تقلیل می‌دهد؛ چهارم، برگسون زمان ارسطویی را عینی (ابژکتیو) می‌داند، درحالی‌که به‌نظر هایدگر زمان ارسطویی هم عینی (ابژکتیو) و هم ذهنی (سوبژکتیو) است. ذهنی است، به این دلیل که معدود است و اگر نفس نباشد عمل شمارش و شمارش‌شده‌ای نیز نمی‌ماند و به این ترتیب، زمان نیز وجود نخواهد داشت (Aristotle 1984: IV, 14, 223 a 22-29).

ازسوی دیگر، زمان وابسته به حرکت است و دست‌کم به‌اندازه خود حرکت عینی است. این درحالی است که از دیدگاه برگسون حتی اگر نفس شمارش‌گر زمان باشد دلیل بر ذهنی‌بودن آن نیست، زیرا عمل شمارش در واسطه‌ای هم‌گن صورت می‌پذیرد و همان‌طور که اشاره شد، واسطه هم‌گن (مکان) عینی است.

مطابق با تفسیر وجودشناسانه هایدگر، زمان در ارسطو خصلت گشودگی دارد؛ بنابراین از هر ابژه‌ای بیرونی‌تر و از هر سوژه‌ای درونی‌تر است. زمان به این دلیل که با نفس گره می‌خورد سوبژکتیو است، ولی از آن‌جاکه زمان و نفس گشوده به جهان است ابژکتیو است (Heidegger 1982: 255). البته در این صورت دیگر تمایزی میان درون و بیرون نیست که بتوان بر آن اصطلاح سوبژکتیو و ابژکتیو را اطلاق کرد.

درنهایت‌ها دیگر معتقد است که آن‌چه فهم ارسطو از زمان را از سایر برداشت‌ها متمایز می‌کند خاستگاه بحث اوست. پرسش اساسی فلسفه ارسطو این است که «وجود چیست؟» (ibid.: 15). برگسون به‌دلیل غفلت از وجودشناسی هم‌دچار بدفهمی سخن ارسطو شده است و هم‌راهی به فهم پدیدار اصیل زمان نیافته است. به‌نظر هایدگر، مشکل اندیشه ارسطویی مکانی‌کردن زمان نیست، بلکه مشکل اولاً در تعریف وجود به‌معنای حضور و ثانیاً در فهم زمان به‌مثابه وجود پیش‌دستی است. در بخش بعدی به این مطلب خواهیم پرداخت.

## ۵. غفلت برگسون از وجود در فهم زمان

هایدگر بر این باور است که هیچ شباهتی میان زمان‌مندی اصیل خود او و دیرند وجود ندارد. برخی از مفسران<sup>۱۱</sup> معتقدند که نقدهای هایدگر به برگسون ناعادلانه است و این دو فیلسوف باوجود تفاوت‌های ظاهری اساساً یک چیز می‌گویند؛ این مقاله مدعی است که هایدگر و برگسون به‌نحوی بنیادین هم اختلاف‌نظر دارند، همان‌طور که خود هایدگر در کتاب مبانی متافیزیکی منطقی صریحاً این اختلاف را متذکر می‌شود:

برگسون نخست به رابطه میان زمان اصیل و زمان مشتق از آن می‌پردازد، اما او در نحوه پردازش مطلب از مسئله بسیار فاصله می‌گیرد. او می‌گوید زمان پدیداری همان مکان است. تحلیل او نسبتی با معنای عمیقی که ما از زمان داریم ندارد (Heidegger 1984: 202-203).

این اختلاف بنیادین ریشه در دو آموزه مهم در اندیشه هایدگر دارد که در اندیشه برگسون مفقود است: پرسش از وجود و پدیدارشناسی. در نظر هایدگر وجودشناسی و پدیدارشناسی پیوندی وثیق با یکدیگر دارند، به نحوی که می‌توان گفت پدیدارشناسی در واقع شیوه بررسی پرسش از وجود است. پدیدارشناسی با تحلیل وجود دازاین آغاز می‌شود. دازاین پرسش‌گر وجود است. معنای اصیل زمان از دل همین تحلیل به دست می‌آید. اگر خاستگاه بحث زمان وجود نباشد، همه تحلیل‌ها از زمان، از جمله تحلیل برگسون، تحلیل انتیک خواهد بود و نه انتولوژیک.<sup>۱۲</sup> مسئله برگسون «وجود» نیست و بهای این بی‌توجهی افتادن در دام همان تفسیری از زمان است که قصد نقد آن را دارد. هایدگر با برگسون هم‌نظر است که مسئله زمان باید مجدداً بررسی شود؛ اما شیوه این بازبینی پدیدارشناسی است. پدیدارشناسی دو نکته مهم را برای ما روشن می‌کند:

۱. زمان حتی به معنای سنتی نیز غیر از مکان است و نباید میان این دو مفهوم خلط کرد؛
۲. دیرند هم چون زمان به معنای سنتی زمان‌مندی اصیل نیست، بلکه هر دو صرفاً پدیدارهای زمان‌مندی اصیل‌اند.

نخستین فهم از زمان در ساحت وجود دازاین پدیدار می‌شود. دازاین صرفاً درپرتو زمان می‌تواند وجود خویش را بفهمد و از آن پرسش کند. اما فهم زمان به همین جا ختم نمی‌شود و هایدگر معتقد است زمان افقی ممکن برای فهم هر نوع وجود است (Heidegger 1977: xxix, 1). یعنی نحوه بودن موجودات براساس زمان فهمیده می‌شود. به عبارت دقیق‌تر، فهم انسانی از وجود همواره درپرتو زمان است. بنابراین، بسته به معنای گوناگون وجود، زمان معانی متفاوتی می‌یابد. بنابراین، می‌توان از منظر وجودشناسی نقد هایدگر به برگسون را این‌گونه دسته‌بندی کرد:

۱. زمان اصیل نه مکان است و نه حضور؛ مشکل زمان سنتی نه خلط آن با مکان، بلکه در نظر گرفتن آن به عنوان **حال حاضر** است؛ گذشته و آینده هر دو ناموجودند و تنها زمان حال است که هست (مقایسه کنید با Aristotle 1984: 4, 14). بنابراین هایدگر معتقد است که در طول تاریخ فلسفه همواره فهم وجود بر مبنای فهمی از زمان رخ داده است؛ به همین دلیل به موجوداتی که به وجود آمده‌اند و تغییر کرده‌اند موجودات زمانی و به موجوداتی که

همیشه بوده‌اند و تغییر نکرده‌اند موجودات بی‌زمان یا فرازمانی اطلاق شده است. بنابراین زمان همواره شاخص و معیاری برای تمایز بین دو نوع متفاوت از موجودات است: «موجودات زمانی» (مثل فرایندهای طبیعی و حوادث تاریخی) و «موجودات بی‌زمان» (مثل نسبت‌های عددی) (ibid.: 18, 39). اما این معنایی محدود از وجود است، چراکه صرفاً براساس معنای زمان حال حاضر وجود به معنای حضور درک شده است. این معنا در اصطلاح یونانی «اوسیا» (οὐσία)، که ارسطو آن را برای وجود به کار می‌برد،<sup>۱۳</sup> به خوبی نشان داده شده است. اوسیا زیرنهاد ثابت در هر تغییری است، بنابراین به معنای «پاروسیا» (παρουσία) یعنی حضور دائم است. هایدگر معتقد است که این فهم از اوسیا با فهم زمانی از حضور (پاروسیا) گره خورده است. به همین دلیل، یونانیان موجودات را باتوجه به حالت محدودی از زمان (حال حاضر) فهم کرده‌اند (ibid.: 25). این تقدم حال حاضر در دوره جدید و پس از آن نیز ادامه یافت به گونه‌ای که معرفت نوعی حاضرسازی (Gegenwärtigen) و جوهر به معنای تداوم حضور تفسیر شد.

برخی از مفسران برگسون معتقدند که او نیز همین معنا از وجود را نقد می‌کند. او در کتاب ماده و یاد استدلال می‌کند که یادها هرگز در مغز ذخیره نمی‌شوند و به همین دلیل نمی‌توان گفت که بالفعل حاضرند، درعین حال نمی‌توان گفت که یادها وجود ندارند (Massey 2015: 206). به نظر می‌رسد که این سخن درست نیست. اگر برگسون منظری وجودشناسانه به زمان داشت آنچه برایش اهمیت می‌یافت رابطه حضور و وجود بود و احتمالاً طرح مباحثی چون تاریخ وجود را ضروری می‌دانست. حال آن‌که او اصلاً وارد چنین مباحث وجودشناسانه‌ای نمی‌شود. حتی به نظر او تمایز میان حال حاضر و گذشته تمایزی عملی است، نه وجودشناسانه؛ حضور برای ما ارزش مندتر است، چون دارای کاربرد عملی است، درحالی‌که گذشته فاقد تأثیر مستقیم در عمل است؛

۲. معنای اصیل زمان زمان‌مندی است، اما زمان سنتی موهوم یا دروغین نیست؛ براساس فهم پدیدارشناسانه از زمان همه معانی آن، چه معنای شایع و سنتی و چه دیرند، لایه‌های معنایی زمان به شمار می‌آیند. بنابراین هیچ معنایی از زمان را نمی‌توان به عنوان کاذب و دروغین کنار گذاشت. برگسون معتقد بود که خلط دیرند و امتداد مکانی موجب بروز بسیاری از مشکلات لاینحل در متافیزیک شده است. او زمان سنتی و علمی را حقیقی نمی‌داند، بلکه معتقد است هوش در کاربرد و روابط اجتماعی چاره‌ای جز دست‌کاری در معنای حقیقی زمان ندارد. اما روش پدیدارشناسی به هایدگر اجازه می‌دهد که همه معانی زمان را پدیدارهای حقیقی زمان بداند (Heidegger 1977: 333). ما چیزی به نام پدیدار کاذب

یا موهوم نداریم، مگر آن‌که در هر لایه از این معنا توقف کنیم و آن را تنها تعریف ممکن از زمان در نظر بگیریم، که البته در این صورت از رویکرد وجودشناسانه یا انتولوژیک خارج شده‌ایم. همه معانی زمان اصیل‌ند، به شرط آن‌که پیوندشان با وجود حفظ شود. اگر دازاین در مقام فهمنده وجود از وجود خویش پرسش کند، خود را موجودی در زمان، طبق تعریف سنتی زمان، نمی‌بیند؛<sup>۱۴</sup> چه این‌که خود را موجودی فرازمانی نیز نمی‌یابد، بلکه در می‌یابد که «به معنایی متفاوت در زمان است» (Heidegger 1992: 7). به تعبیر دیگر دازاین درمی‌یابد که «خود زمان است، نه در زمان» (ibid.: 14).

هایدگر در کتاب *تاریخ مفهوم زمان* می‌گوید زمان‌مندی اصیل نه زمان طبیعت و نه زمان تاریخ، بلکه «خود ما هستیم» (Heidegger 1985: 320, 442). او برای توضیح این معنا از زمان نحوه وجود دازاین یعنی پروا (sorge) را بررسی می‌کند. برخلاف تعاریف سنتی انسان (هم‌چون «حیوان ناطق»، یا «موجود مرکب از ذهن و بدن») هایدگر دازاین را پروا می‌داند. پروا بودن دازاین بدین معناست که او نسبت به وجود خویش دغدغه و اهتمام دارد؛ یعنی از وجودش پرسش می‌کند. به عبارت دقیق‌تر، او وجود ندارد، بلکه همواره امکان وجود است. دازاین نیست بلکه می‌تواند باشد (Seinkönnen). این توانستن به معنای امکان انتولوژیک است، نه امکان انتیک.

پروا عبارت است از وحدت سه ساختار اساسی در جهان‌بودگی دازاین: اگزیستانس (Existenz)، واقع‌شدگی (Faktizität)، و پرتاب‌شدگی (Geworfenheit). دازاین وجودی است که پیشاپیش در جهان (Sein schon in einer Welt)، به مثابه درجوار دیگران بودن (Sein bei)، فراپیش خویش (Sich vorweg sein itself) است. وحدت این سه در پروا نمایان می‌شود. دازاین به وجود خویش اهتمام دارد، چراکه پیش‌روی خویش ایستاده است (اگزیستانس). اما پیش‌روی خویش بودن مستلزم آن است که او پیشاپیش در جهانی بوده باشد. بنابراین اگزیستانس داشتن همواره امری واقع‌بوده است. دازاین اساساً امکان خودبودن است؛ یعنی نه آن خودی که در جهان فروافتاده است دازاین است و نه آن خودی که طرح می‌افکند. خود در این دو ساختار به معنای خود همگان است (Heidegger 1977: 19). دازاین هم از خویشی که در جهان اشیای پیش‌دستی پرتاب شده است و هم از خویشی که در جهان روزمره با دیگران در آن شریک است فراتر می‌رود و بیرون از خود می‌ایستد. این بیرون‌ایستایی و فراروی امکان خود اصیل بودن را برای او به‌ارمغان می‌آورد.

هرچند به نظر می‌رسد که ساختار اگزیستانس مهم‌تر از دو ساختار دیگر است، باید توجه داشت که این اهمیت صرفاً به دلیل آن است که این ساختار نقطه آغازین حرکت دازاین



است. اما تا دازاین پیشاپیش در جهان نباشد نمی‌تواند آگزیستانس باشد. در واقع، میان این ساختارها نوعی دور هرمنوتیکی وجود دارد؛ تا دازاین پیشاپیش در جهان نباشد نمی‌تواند آگزیستانس باشد و تا آگزیستانس نباشد امکان درجهان‌بودن از او منتفی است. این‌که دازاین چگونه می‌تواند فراتر از خویش باشد و در همان حال، از پیش در موقعیت واقعی هم‌راه با دیگر موجودات باشد در پرتو زمان‌مندی روشن می‌شود. زمان‌مندی سبب می‌شود که سه ساختار دازاین (آگزیستانس، واقع‌شدگی، و پرتاب‌شدگی) دارای وحدت باشد.

زمان‌مندی	پروا
آینده (به‌سوی خویش آمدن) (Zukunft)	فراپیش خویش بودن (آگزیستانس)
بودگی (Gewesenheit)	پیشاپیش درجهان‌بودن (پرتاب‌شدگی)
حال حاضر (Gegenwart)	در جوار دیگران بودن (واقع‌بودگی)

سه ساحت زمان‌مندی در واقع سه برون‌خویشی دازاین است. این برون‌خویشی‌ها وحدت دارند و وحدت آن‌ها به‌معنای تحقق زمانی بخشیدن به هریک از برون‌خویشی‌هاست. یعنی هر برون‌خویشی برون‌خویشی دیگر را زمان‌مند می‌سازد. در پرتو این وحدت است که ساختارهای سه‌گانه پروا به وحدت و کلیت می‌رسند. اگر هریک از ساختارهای پروا به‌تنهایی لحاظ شوند ممکن است فهمی متفاوت از زمان، هم‌چون زمان سنتی و دیرند، را به‌بار آورد؛ اما معنای زمان‌مندی اصیل وحدت‌بخش هر دو معنای مذکور زمان است. به همین دلیل هایدگر معتقد است که هرچند معنای اصیل زمان زمان‌مندی است، معنای دیگر زمان تحریف‌شده یا اشتباه نیستند. آن معانی اگر در نسبت با زمان‌مندی اصیل در نظر گرفته شوند پدیدارهای اصیل زمان‌مندی‌اند؛

۳. زمان اصیل چیستی (Was) نیست، بلکه چگونگی (Wie) و کیستی (Wer) است. برگسون مشکل مفهوم سنتی زمان را خلط آن با مکان می‌داند، درحالی‌که مشکل اصلی به‌نظر هایدگر فهم زمان هم‌چون موجودی پیش‌دستی است. هایدگر معتقد است که باید از طرح چنین پرسش‌هایی درخصوص زمان اجتناب کرد: «زمان چیست؟»، «آیا زمان مطلق است یا نسبی؟»، «آیا زمان توهم است یا واقعی؟»، «آیا زمان آغازی دارد و به پایانی خواهد رسید؟». این پرسش‌ها در وجودشناسی سنتی مطرح می‌شوند، زیرا زمان در آن‌جا هم‌چون موجودی در میان دیگر موجودات فهم می‌شود (Heidegger 1977: 26). همه این پرسش‌ها به چیستی زمان مربوط می‌شوند و به‌نظر هایدگر باید پرسش «زمان کیست» را جانشین آن‌ها کرد (Heidegger 1992: 22). وقتی از چیستی چیزی می‌پرسیم گویی شیء بودن آن را از پیش فرض کرده‌ایم. به‌دیگر سخن، گویا زمان را موجودی پیش‌دستی

دانسته‌ایم و پرسش ما صرفاً به این دلیل است که آن را در یکی از مقولات دسته‌بندی کنیم، حال آن‌که در نظر هایدگر اساساً زمان چیز یا شیء نیست. از دیدگاه وجودشناسانه، پرسش از زمان پرسش از رابطه آن با دازاین و چگونگی این رابطه است. به اعتقاد هایدگر، آینده‌بودگی و حال برون‌خویشی‌های زمان‌مندی‌اند. برون‌خویشی بدین معنا نیست که زمان نخست موجودی پیش‌دستی است و سپس این نحوه وجود خویش را رها می‌کند و از آن برون می‌آید. اساساً زمان چیزی جز برون‌خویشی نیست (Heidegger 1982: 267). به همین دلیل هایدگر حتی از به‌کاربردن گزاره «زمان هست» خودداری می‌کند و به جای آن می‌گوید «دازاین از آن حیث که زمان است وجود خویش را زمان‌مند می‌سازد» (Heidegger 1985: 319, 442). برگسون در این زمینه نیز به دلیل غفلت از مباحث وجودشناسانه نتوانسته است به حقیقت زمان راه یابد؛

۴. زمان اصیل اساساً توالی نیست، نه توالی کیفی و نه توالی کمی؛

برخلاف آن‌چه برگسون می‌پنداشت، مشکل این نیست که زمان سستی عبارت است از توالی کمی اکنون‌ها، بلکه مسئله این است که زمان اصلاً توالی نیست. برگسون در فهم دیرند توالی را مسلم فرض می‌کند و تنها کیفیت را به جای کمیّت می‌نشانند. به همین دلیل هایدگر معتقد است که برگسون دیرند را با در نظر گرفتن مفهوم سستی زمان و صرفاً با برهم‌زدن ترتیب آن تعریف می‌کند (Heidegger 2010: 207, 249-250).

زمان‌مندی اصیل به معنای توالی نیست، بلکه وحدت برون‌خویشی‌های دازاین (آینده، گذشته، و حال) است. این وحدت به کلی متفاوت با وحدت ابژه خارجی، سوژه آگاه، یا حتی سلسله تجارب در زمان است. به عبارت دیگر، وحدت برون‌خویشی‌های زمان به معنای کنار هم قرار گرفتن برون‌خویشی‌ها و یا به معنای توالی آن‌ها نیست. این گونه نیست که آینده بعد از بودگی باشد و بودگی قبل از زمان حال. آن‌ها نمی‌توانند هم‌چون «نه هنوز حاضر» و «نه دیگر حاضر» فهمیده شوند، بلکه آینده، بودگی، و حال حاضر هم‌آغازند. این هم‌آغازی بدین معناست که دازاین به‌سوی «خود» یعنی به‌سوی آینده‌اش می‌آید (اگزیستانس) تا «خود»ی را که در بودگی (پرتاب‌شدگی) و زمان حال (درافتادگی) دارد در پرتو امکانات طرح‌افکننده‌اش بفهمد. هم‌چنین دازاین به «خود»ی که در بودگی پرتاب شده است باز می‌گردد تا در پرتو این پرتاب‌شدگی، «خود» را در زمان حال (درافتادگی) و آینده (اگزیستانس) دریابد و سرانجام، دازاین «خود» را در میان موجودات درون‌جهانی حاضر می‌سازد تا خود پرتاب‌شده‌اش در بودگی و خود طرح‌افکننده‌اش در آینده را در پرتو مواجهه‌اش با موجودات با هم در نظر گیرد. دازاین در هر کدام از این

برون‌خویشی‌ها به‌سوی یکی از این سه ساختار زمانی می‌آید تا در ساختار زمانی دیگر به «خود» بازگردد. بنابراین هر ساحتِ زمان‌مندی سه برون‌خویشی دارد و زمان‌مندی در هر برون‌خویشی «خود» را به‌تمامه زمان‌مند می‌سازد (ibid.: 350). درک زمان هم‌چون امری نامتوالی بسیار دشوار است، چراکه ذهن ما عادت کرده است آینده و گذشته و اکنون را به‌صورت معمول آن بفهمد. برای همین به‌اعتقاد هایدگر ابتدا باید خودمان را از تمامی دلالت‌های «آینده»، «گذشته»، و «حال» که از سویه مفهوم شایع و عامیانه‌ی زمان بدواً بر ما تحمیل می‌شود رها سازیم (Heidegger 1977: 326)؛

۵. زمان اصیل نه سیر و جریان بی‌وقفه است، نه سکون و ثبات مکانی؛ برگسون با حفظ معنای توالی در زمان دیرند را جریان بی‌وقفه‌ی زمان می‌داند. برای هایدگر زمان‌مندی اصیل جریان (گذر زمان) نیست، بلکه «زمان‌مندی‌سازی» (Zeitigung) است. گذر زمان هم‌چنان ما را در «زمان - اکنون» نگه می‌دارد (ibid.: 422)؛ ولی زمان‌مندی اصلاً موجود نیست که آن را گذرا یا ثابت بفهمیم. نمی‌توان گفت که «زمان‌مندی هست»، بلکه باید گفت «زمان‌مندی همواره خود را زمان‌مند می‌سازد». برخلاف تفکر سنتی، گذشته یا «بودگی» چیزی نیست که بگذرد یا متوقف شود، حال حاضر نیز ثابت نیست و یا گذشته در آن مضمحل نمی‌شود، بلکه دازاین همواره بودگی خویش است، همواره با دیگران است و همواره از خویش برون می‌جهد و این زمان‌مندی‌سازی زمان‌مندی است. این زمان‌مندی‌سازی کثرت حالات وجود دازاین یعنی امکان بنیادین وجود اصیل و حتی غیراصیل را ممکن می‌کند (ibid.: 328)؛

۶. زمان اصیل ازجانب آینده خود را می‌زماند، اما کران‌مند است؛ به‌نظر هایدگر، هرچند میان برون‌خویشی‌ها توالی وجود ندارد، در وحدت برون‌خویشی‌ها آینده تقدم انتولوژیک دارد (ibid.: 329). برخلاف زمان روزمره که در آن «اکنون» ارجحیت دارد و نیز برخلاف دیرند که در آن گذشته مقدم است (به این دلیل که با «یاد» پیوند می‌خورد). ساختار وجودی آینده، برون‌خویشی (Ekstatisch)، با اگزیزستانس دازاین (Ek-sistenz) مرتبط است. بنابراین، زمان‌مندی نخست ازجانب آینده می‌زماند.

زمان‌مندی‌سازی به‌معنای گذشته‌ای است که رو به آینده دارد و ازاین‌رو می‌تواند حال را پدیدار سازد (ibid.: 329). به‌تعبیر دیگر، حال حاضر (هم‌جواری با دیگران) پرتاب‌شدگی دازاین در جهان و هم‌زمان با آن امکان برون‌خویشی از این جهان است. آینده عبارت است از «نحوه» (how) اصیل زمان‌مندبودن؛ یعنی آن نحوه‌ای از وجود که دازاین در آن و بیرون از آن زمان را به خویش می‌بخشد» (Heidegger 1992: 13-14).

تقدم آینده در نظر هایدگر دلیل دیگری نیز دارد و آن «به‌سوی مرگ بودن» (Sein zum Tode) دازاین است. به‌سوی مرگ بودن به‌معنای تنهایی یا کران‌مندی آینده است. کران‌مندی آینده زمان‌مندشدن زمان را ممکن می‌کند. زیرا با در نظر گرفتن مرگ به‌مثابه امکان عدم امکان (امکانی که دازاین را از امکان‌های دیگر محروم می‌کند) هر سه برون‌خویشی دازاین وحدت می‌یابند. هایدگر برای رساندن این معنا از اصطلاح «آینده بوده حاضر ساز» (Gewesend-gegenwärtigende Zukunft) استفاده می‌کند (Heidegger 1977: 326).

همان‌طور که گفتیم، زمان به‌معنای رایج توالی اکنون‌هاست. در این توالی اولاً هر اکنون بعد از اکنون قبلی می‌آید و ثانیاً این اکنون‌ها یک‌سان‌اند. بنابراین هایدگر معتقد است که زمان به‌معنای سنتی بی‌آغاز و بی‌پایان است. به‌تعبیر او «زمان همگانی در هر دو جهت بی‌پایان است» (ibid.: 424). اما زمان‌مندی اصیل کران‌مند است، نه بی‌انتهای. دلیل این امر «به‌سوی مرگ بودن» دازاین است؛<sup>۱۵</sup>

۷. زمان اصیل نه ابژکتیو است و نه سوژکتیو؛ زمان به‌معنای سنتی ابژکتیو است. در مقابل، فیلسوفانی هم‌چون ارسطو، کانت، هگل، و برگسون نسبتی میان زمان از یک سو و نفس، فهم، روح، و آگاهی زیسته از سوی دیگر برقرار کرده‌اند. برگسون با ابژه‌ساختن زمان توسط هوش یا آگاهی مخالفت ورزید و این تلاشی بود برای رهایی از سنت فلسفی. اما مفاهیمی مثل حیات، شخص، و آگاهی در فلسفه او بدون بررسی وجودشناسانه به‌کار رفته‌اند.<sup>۱۶</sup> به‌اعتقاد هایدگر «زمان چیزی نیست که بیرون در جایی هم‌چون چهارچوبی برای حوادث جهانی باشد. زمان حتی درون آگاهی هم نیست» (Heidegger 1985: 319-320). زمان‌مندی اصیل در نظر هایدگر اساساً ورای دوگانۀ عینی - ذهنی است، زیرا در هر دو صورت زمان از پیش موجود فرض می‌شود و حضوری پیش‌دستی دارد. در فرایند زمان‌مندی تفکیک میان درون و بیرون یا سوژه و ابژه زائل می‌شود. هایدگر تأکید می‌کند که زمان اصلاً موجود نیست، چه به‌معنای عینی و چه به‌معنای ذهنی.

## ۶. نتیجه‌گیری

مفسران برگسون به برخی از نقدهای هایدگر به مفهوم دیرند از سوی خدشه وارد کرده‌اند. برای مثال، این اتهام هایدگر مبنی بر این که برگسون درک درستی از معنای زمان نزد ارسطو ندارد مورد پذیرش بسیاری نیست، به‌خصوص که مباحث برگسون متوجه فلسفه کانت است، نه ارسطو. مسئله اصلی برگسون مسئله اراده آزاد است و او با نقد زمان کانتی

تلاش می‌کند نشان دهد که چرا بحث اراده آزاد و جبر هم‌چنان در فلسفه به صورت معضلی حل نشده باقی مانده است. مسئله اراده آزاد فقط با ورود مفهوم دیرند جایگاه واقعی خود را در فلسفه می‌یابد. هایدگر به پیوند این دو موضوع (زمان و اراده آزاد) در برگسون توجه نمی‌کند، شاید از آن رو که این پیوند را انتولوژیک نمی‌داند. اگر برگسون به لحاظ انتولوژیک مسئله را واکاوی می‌کرد باید به جای واژه اراده آزاد از اصطلاح آزادی بهره می‌برد. این فقط ایرادی لفظی نیست، زیرا برگسون دقیقاً وارد دعوی قائلان به اراده آزاد و دترمینیست‌ها نیز شده است. تمایز بنیادین میان هایدگر و برگسون از این غفلت در خصوص وجودشناسی ناشی می‌شود. هایدگر معتقد است که برگسون نه تنها نتوانست به فهم زمان‌مندی آغازین راه یابد، بلکه حقیقت مفهوم روزمره زمان را هم درک نکرد: حتی زمان روزمره نیز نحوه خاصی از زمان است و نه بازنمود مکان. البته به نظر هایدگر تمایز میان زمان و مکان باید حفظ شود، به این معنا که هیچ‌کدام از آن‌ها به دیگری تقلیل‌پذیر نیست. اما نباید این تمایز به نحو انتیک تصور شود، چراکه مکان ریشه در زمان دارد و زمان به لحاظ انتولوژیک مقدم بر آن است: زمان افقی برای فهم هر نحوه‌ای از وجود، حتی وجود مکان، است. به تعبیر هایدگر می‌توان اصطلاحاً گفت که زمان مکان نیست، بلکه مکان زمان است.

ناآشنایی برگسون با شیوه پدیدارشناسی به معنای هایدگری سبب شده است تا او زمان روزمره را زمان غیرحقیقی بنامد، درحالی‌که براساس شیوه پدیدارشناسانه حتی زمان روزمره نیز معنایی حقیقی از زمان است. زمان - اکنون یا همان معنای سنتی زمان توالی اکنون‌هاست که حوادث در آن رخ می‌دهد. این زمان توهم نیست، بلکه تفسیری طبیعی از زمان‌مندی اصیل است. حتی دیرند برگسون (به تعبیر هایدگر زمان - جهان) نیز لایه‌ای از زمان‌مندی اصیل است. تجربه هرروزه دازاین به چنین زمانی (زمان - جهان) نزدیک‌تر است تا به زمان طبیعی (سنتی). زمانی که در تجربه حقیقی آشکار می‌شود، امری متصل و مدت‌دار است، اما این دوام و اتصال، به دلیل استفاده نابه‌جای برگسون از مفهوم توالی، در اندیشه او به درستی تبیین نمی‌شود.

هایدگر نشان می‌دهد که فهم برگسون از رابطه زمان و مکان ناشی از بی‌توجهی او به ساختار وجودی دازاین یعنی «با دیگران بودن» است. دازاین سوژه منزوی نیست، بلکه جهانش را با دیگران سهیم می‌شود. به همین دلیل، فهم شایع از زمان بازنمود مکانی زمان نیست، بلکه بازنمود همگانی زمان‌مندی اصیل است. هرکسی از اکنون خود سخن می‌گوید، اما اکنون اکنون همه کس است و مختص به هیچ‌کس نیست.

## پی‌نوشت‌ها

۱. اگرچه در آثاری هم‌چون *ماده و یاد (Matter and Memory)* و *تحول خلاق (Creative Evolution)* با نگرشی دقیق‌تر و تحلیلی عمیق‌تر از برگسون مواجه خواهیم شد، نمی‌توان گفت که نظر او در آثار بعدی متفاوت با اثر پیشین اوست. برگسون در آثار بعدی تنها نقایص نظریه‌اش را با نگرستن به این مسئله از زوایای دیگر ترمیم می‌کند.
۲. روشن است که برای شمارش اشیا چاره‌ای نیست که اشیا را صرفاً به نقاطی یک‌سان بدل کنیم و به کیفیت آن‌ها توجه نکنیم. برای مثال برای شمارش پنج سیب ما ابتدا سیب‌ها را بدون هیچ ویژگی خاصی و به صورت نقاطی درکنار یک‌دیگر در نظر می‌گیریم و آن‌ها را صرفاً به‌عنوان واحدهایی به هم می‌افزاییم. با این کار نهایتاً چیزی جز عدد انتزاعی باقی نمی‌ماند. در واقع آنچه محاسبه می‌کنیم نه سیب‌ها که واحدها هستند. به همین دلیل است که اگر ذهن حدت و تیزی در محاسبات ریاضی پیدا کند می‌تواند بدون متعلق‌های حسی عدد را دریابد و کثرت را به‌نحو انتزاعی متوجه شود. این تفکر و مدار تفکر افلاطونی است. در تمثیل خط افلاطون (افلاطون جمهوری: کتاب ششم، ۵۱۰) تصریح می‌کند که ریاضیات بالاتر از محسوسات قرار دارد و کسی که بتواند خود را از محسوسات رهایی بخشد و فقط به‌یاری ایده‌ها و مفهوم‌های مجرد در راه پژوهش بگذارد به عالم معقولات که بالاترین عالم است وارد شده است.
۳. البته برگسون معتقد است که نفوذناپذیری نه ویژگی ماده بلکه خاصیت عدد است، بنابراین وقتی ما حالات آگاهی را می‌شماریم آن‌ها را هم نفوذناپذیر در نظر می‌گیریم (ibid.: 88).
۴. «پژوهش برگسون ارزش‌مند است، زیرا از تلاشی فلسفی برای فراترفتن از مفهوم سنتی زمان خبر می‌دهد» (Heidegger 1982: 232).
۵. البته براساس گفته صریح هایدگر مسئله او نه وجود و نه زمان، بلکه «و» بین وجود و زمان است که اغلب در مطالعه آثار او نادیده گرفته می‌شود (Heidegger 2002: 81).
۶. به این معنی که انسان یا موجود باهوش عامل ضرورت‌بخش است و نه صرفاً کسی که تحت ضرورت‌ها عمل کند.
۷. مقایسه کنید با Bergson 2001: 93-96.
۸. مقایسه کنید با Kant 1998: "On The Schematism of The Pure Concepts of The Understanding": A137-B176, "Analogies of Experience": A177-B218
۹. بعضی از مفسران برگسون در واکنش به این سخن هایدگر مدعی شده‌اند که برگسون در کتاب *مفهوم ارسطویی مکان* خواننده را به کتاب *چهارم فیزیک (۱-۹)* ارجاع می‌دهد که ارسطو در آن نظریه‌اش درباره مکان را بسط می‌دهد. اما برگسون در کتاب *زمان و اراده آزاد* به بحث زمان در بخش‌های ۱۰-۱۴ کتاب فیزیک می‌پردازد (Massey 2015: 50).

۱۰. برخی از مفسران معتقدند که این تعریف ارسطویی نوعی همان‌گویی (توتولوژی) است، زیرا اصطلاحات «قبل» و «بعد» خود دارای معنای زمانی‌اند و گفتن این‌که زمان قبل و بعد است مثل این است که بگوییم «زمان زمان است» (ارجاع). اما هایدگر معتقد است که این توتولوژی ظاهری ما را به فهم عمیق‌تری از ارسطو راه‌بری می‌کند، زیرا زمان اول زمان به مفهوم شایع اشاره دارد و زمان دوم («قبل» و «بعد») به ساختار برون‌خویشانه «اکنون». این ساختار برون‌خویشانه ویژگی زمان‌مندی اصیل است (Heidegger 1982: 241). بدین ترتیب هایدگر سعی می‌کند تفسیری وجودشناسانه از ارسطو عرضه دارد.

۱۱. برای مثال، بنگرید به Restrepo 2015; Massey 2015.

۱۲.

اخیراً برگسون تلاش کرده است تا مفهوم زمان را به‌نحو اصیل‌تری بفهمد. او نسبت به فلاسفه پیشین این مسئله را روشن‌تر کرده است که زمان درآمیخته با آگاهی است. اما مسئله‌ای اساسی در برگسون حل نشده باقی می‌ماند، بدون این‌که حتی به مسئله بدل شود. تفسیر او درباره‌ی زمان بر مفهوم سستی خودآگاهی یعنی جوهر اندیشنده‌ی دکارت مبتنی است. او به مسئله متافیزیکی بنیادین یعنی رابطه‌ی آغازین بین دازاین و زمان‌مندی نپرداخت و حتی مسئله وجود را نیز طرح نکرد که مقدمه‌ی مسائل دیگرند (Heidegger 1977: 149, 189).

۱۳. واژه اوسیا صرفاً اصطلاح فلسفی نیست، بلکه در زبان روزمره یونانیان جایگاه قابل ملاحظه‌ای دارد. اوسیا در آثار نویسندگان یونانی بر ملک و مال و به‌طور کلی آن‌چه در تملک کسی است و شخص بر آن نظارت و کنترل دارد اطلاق می‌شود.

۱۴. هایدگر معتقد است که نظریه‌ی انیشتاین درباره‌ی نسبیت اساساً متفاوت با فیزیک ارسطو نیست، زیرا برای هر دو زمان چیزی است «که در چهارچوب آن حوادث رخ می‌دهند» (Heidegger 1992: 4).

۱۵. کسانی مثل کاسیرر معتقدند که برگسون با به‌کارگیری مفهوم جهش حیاتی (elan vital) به معنای مورد نظر هایدگر از آینده اشاره کرده است (Cassirer 1996: 209). از نظر برگسون کارکردهای مکانیکی قادر نیستند فهم درستی از مقوله مقوله‌ی حیات ارائه کنند. او معتقد بود که «جهش حیاتی» قادر است وجود اشکال تازه‌ای از حیات و تکامل را تبیین کند. هایدگر معتقد است برگسون با مفهوم جهش حیاتی (elan vital) به پدیدار برون‌خویشی نزدیک شده است، اما از آن‌جاکه آینده را به‌نحو وجودشناسانه نمی‌بیند، نه اشاره‌ای به مرگ‌آگاهی می‌کند و نه آن را با ساختار برون‌خویشی زمان پیوند می‌دهد. جهش حیاتی نهایتاً خصیصه‌ای انتیک دارد (Heidegger 1984: 207, 268).

۱۶. به‌عقیده هایدگر برگسون صرفاً تمایزی بین دو نوع آگاهی قائل شد که یکی زمان را مکان و دیگری دیرند یا دوام می‌فهمد؛ اما درباره‌ی این دوگانگی سخنی نگفت: برگسون نه چیزی

دربارهٔ واقعیتی که به صورت دوگانه درک می‌شود می‌گوید و نه چیزی دربارهٔ طبیعت انتولوژیک حیات آگاهی که در دیرند شهود می‌شود (Heidegger 2010: 222).

## کتاب‌نامه

هایدگر، مارتین (۱۳۹۲)، *مسائل اساسی پدیدارشناسی*، ترجمهٔ ضیاء شهابی، تهران: مینوی خرد.  
هایدگر، مارتین (۱۳۸۳)، *مفهوم زمان و چند اثر دیگر*، ترجمهٔ علی عبداللهی، تهران: نشر مرکز.  
هایدگر، مارتین (۱۳۸۶)، *هستی و زمان*، ترجمهٔ سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.

- Alweiss, Lilian (2002), *Heidegger and "The Concept of Time"*, in: *History of the Human Sciences*, vol. 15, no.3, Sage Publications.
- Aristotle (1984), *Physics*, in: *The Complete Works of Aristotle*, vol. 1, Jonathan Barnes (ed.), New Jersey: Princeton University Press.
- Bergson, Henri (1944), *Creative Evolution*, trans. Arthur Mitchell, Random House, New York: Inc.
- Bergson, Henri (1991), *Matter and Memory*, trans. Nancy Margaret Paul and W. Scott Palmer, New York: Zone-Books.
- Bergson, Henri (2001), *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Date of Consciousness*, trans. F. L. Pogson and A. M. Mineola, New York: Dover Publications Inc.
- Cassirer, E. (1996), *The Philosophy of Symbolic Forms, vol. 4: The Metaphysics of Symbolic Forms*, New Haven: Yale University Press.
- Kant, Immanuel (1998), *Crritique of Pure Reason*, Paul Guyer and Allen W. Wood (trans. and ed.), Cambridge: Cambridge University Press
- Heidegger, Martin (1985), *History of the Concept of Time: Prolegomena*, trans. Theodore Kisiel, Indianapolis: Indiana University Press.
- Heidegger, Martin. (2010), *Logic: The Question of Truth*, trans. Thomas Sheehan, Indianapolis: Indiana University Press.
- Heidegger, Martin (1977), *Sein und Zeit*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1982), *The Basic Problems of Phenomenology*, trans. with introduction: Albert Hofstadter, Indianapolis: Indiana University Press.
- Heidegger, Martin (1992), *The Concept of Time*, trans. W. McNeill, Oxford: Basil Blackwell.
- Heidegger, Martin (2002), *The Essence of Human Freedom: An Introduction to Philosophy*, trans. Ted Sadler, New York: Continuum.
- Heidegger, Martin (1984), *The Metaphysical Foundations of Logic*, trans. Michael Heim, Indianapolis: Indiana University Press.
- Massey, Heath (2015), *The Origin of Time (Heidegger and Bergson)*, New York: State University of New York Press.
- Restrepo, J. A. F. (2015), "Duree and Temporality: A Defense of Bergson's Conception of Time", *Discusiones Filosóficas*, vol. 16, Issue 27, ISSN 0124-6127, 12/2015.