



Metaphysics  
University of Isfahan E-ISSN: 2476-3276  
Vol. 15, Issue 2, No. 36, Autumn and Winter 2023

(Research Paper)

## **Bergson's role in the phenomenology movement based on Heidegger's interpretation**

**Hussein Malakooti**

College Student, Department of Philosophy, Faculty of Humanities, Islamic Azad University, Tehran North Branch, Iran

[h.m.email.2500@gmail.com](mailto:h.m.email.2500@gmail.com)

**Bijan Abdolkarimi\***

Associate Professor, Department of Philosophy, Faculty of Humanities, Islamic Azad University, Tehran North Branch, Iran.

[abdolkarimi12@gmail.com](mailto:abdolkarimi12@gmail.com)

**Ali Moradkhani**

Associate Professor, Department of Philosophy, Faculty of Humanities, Islamic Azad University, Tehran North Branch, Iran

[dr.moradkhani@yahoo.com](mailto:dr.moradkhani@yahoo.com)

### **Abstract**

Phenomenology is one of the most important nowadays' philosophical movements. Although Husserl is the founder, you can find its roots in philosophers' works like Descartes, Kant, and Bergson. Heidegger Learned phenomenology from his professor and used it as a way to understand Being. Phenomenology for Heidegger transformed from Husserlian simple form to a way to understand the truth. Part of this transformation is because of Bergson's influence on Heidegger. In Heidegger's opinion, Bergson, with bolding the importance of consciousness for understanding life, had a part in establishing Husserl's phenomenology. By translating Bergson's works into German, Max Scheler played a crucial role in gathering attention to Bergson's philosophy. This effort led to Husserl's important work, *the investigations of internal time consciousness*, which are partly published in Husserl's later works. Furthermore, Bergson, by making a difference between common time and real-time or 'duration' in understanding life, showed philosophy a new way of understanding truth. For Heidegger, phenomenology without understanding the concept of time, and centralization of Dasein as temporality, is not conceivable. The phenomenology is one of the most complex topics in the philosophy of the 20<sup>th</sup> century, and the simplest way to understand it is to pay attention to the formation of its roots. Considering that not enough research has been done on the influence of Bergson's philosophy on the phenomenological movement, this article tries to cover as much of this need as possible.

**Keywords:** Phenomenology, Temporality, Bergson, Heidegger, Duration.

---

\* Corresponding Author

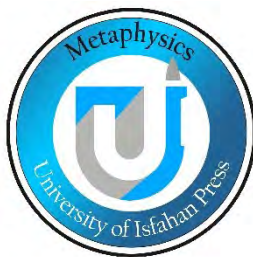
This is an open access article under the CC-BY-NC-ND 4.0 License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)



: [10.22108/mph.2023.135766.1457](https://doi.org/10.22108/mph.2023.135766.1457)



پروپوزیشن گاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی



### دوفصلنامه علمی متافیزیک

سال پانزدهم، شماره دوم (پیاپی ۳۶)، پاییز و زمستان ۱۴۰۲، ص ۹۷ - ۸۳

تاریخ وصول: ۱۴۰۱/۰۸/۲۵، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۰۹

(مقاله پژوهشی)

### نقش برگسون در جنبش پدیدارشناسی براساس تفسیر هایدگر

حسین ملکوتی: دانشجو گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

h.m.email.2500@gmail.com

بیژن عبدالکریمی\*: دانشیار گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

abdolkarimi12@gmail.com

علی مرادخانی: دانشیار گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

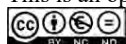
dr.moradkhani@yahoo.com

### چکیده

پدیدارشناسی یکی از مهم‌ترین جریان‌های فلسفه معاصر است که اگرچه هوسرل بنیان‌گذار آن محسوب می‌شود، ریشه‌های شکل‌گیری آن در آثار فلاسفه‌ای همچون دکارت، کانت و برگسون یافت می‌شود. هایدگر پدیدارشناسی را از استاد خود آموخت و آن را به‌عنوان روشی برای فهم وجود به کار برد. پدیدارشناسی در هایدگر از شکل ساده هوسرلی به روشی کارآمد برای فهم حقیقت تبدیل می‌شود که بخشی از این تحول مدیون اثری است که برگسون بر تفکر هایدگر دارد. از نظر هایدگر، برگسون با طرح اهمیت آگاهی در فهم حیات آن‌گونه که هست، در شکل‌گیری پدیدارشناسی هوسرل نقش دارد. ماکس شلر در ترجمه آثار برگسون به‌زبان آلمانی و توجه به فلسفه او نقش مهمی دارد. تلاش شلر در پرداخت به فلسفه برگسون، به اثر هوسرل تحقیق در زمان آگاهی درونی کشیده می‌شود که بخش‌هایی از آن در آثار بعدی‌اش منتشر می‌شود. علاوه بر این، برگسون از طریق تفاوت قائل شدن میان زمان معمولی با زمان واقعی یا «دیرند» و نقش دیرند در فهم حیات، راه جدیدی را برای فهم واقعیت به فلاسفه معرفی می‌کند. برای هایدگر، پدیدارشناسی بدون فهم مسئله زمان و محور قراردادن دازاین به‌عنوان موجودی زمان‌مند امکان‌پذیر نیست. پدیدارشناسی یکی از پیچیده‌ترین مباحث فلسفه قرن بیستم است و ساده‌ترین روش برای

\* نویسنده مسئول

This is an open access article under the CC-BY-NC-ND 4.0 License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)



[10.22108/mph.2023.135766.1457](https://doi.org/10.22108/mph.2023.135766.1457)

فهم آن توجه به ریشه‌های شکل‌گیری آن است. باتوجه‌به اینکه درزمینه تأثیر فلسفه برگسون بر جنبش پدیدارشناسی تحقیقات کافی صورت نگرفته است، در این مقاله سعی شده تا حد امکان بخشی از این نیاز پوشش داده شود.

**واژگان کلیدی:** پدیدارشناسی، حیث زمانی، برگسون، هایدگر، دیرند

#### مقدمه

با پدیدارشناسی<sup>۵</sup> معطوف کرده‌اند» (Massey, 2015: 1).

«شخصیت مارتین هایدگر<sup>۱</sup> در فلسفه امروز بسیار برجسته است و توجه زیادی به آثار او معطوف شده است. چنین چیزی درمورد هانری برگسون<sup>۲</sup> صادق نیست؛ کسی که بخت و اقبال از او پس از شکوفایی فلسفه‌اش در بیشتر نیمه ابتدایی قرن بیستم برگشت و پس از آن چنان از رونق افتاد که تقریباً فراموش شد» (Massey, 2015: 1).

ردپای هایدگر به‌عنوان یکی از اثرگذارترین فلاسفه مدرن در بیشتر مکاتب قرن بیستم، به‌خصوص جنبش پدیدارشناسی دیده می‌شود؛ اما چنین چیزی درمورد فلسفه برگسون صادق نیست؛ کسی که در بیشتر نیمه ابتدایی قرن بیستم مورد توجه بود؛ اما پس از آن، چنان از مرکز توجه محققان خارج شد که نام او تنها در کتاب‌های تاریخ فلسفه ذکر می‌شد. باتوجه‌به اینکه برگسون در زمان حیاتش از چنین اقبالی برخوردار بود، جای تعجب داشت که پس از مرگش به فراموشی سپرده شود. هرچند چنین امری پایدار نبوده و اخیراً توجه و علاقه پژوهشگران به مکتب برگسونی دوباره شکوفا شده است. بخش مهمی از این اقبال مدیون کارهای اشخاص پراهمیتی مانند ژیل دلوز<sup>۳</sup> و امانوئل لویناس<sup>۴</sup> است؛ «اما همچنین علاقه افزاینده‌ای در میان پژوهشگرانی به وجود آمده است که توجه خود را به رابطه برگسون

در این پژوهش، هدف تنها نشان‌دادن ارتباط برگسون با جنبش پدیدارشناسی نیست؛ چراکه خود این مسئله نیازمند تحقیقی مفصل‌تر است که حجم آن به مراتب بیش از یک مقاله پژوهشی است. هرچند انجام چنین تحقیقی خارج از لطف نیست، در اینجا قصد بر این است تا ارتباط برگسون با شکل‌گیری جنبش پدیدارشناسی از نظر شخصیتی پراهمیت در این جنبش همچون مارتین هایدگر نشان داده شود که خود یکی از پایه‌گذاران آن است. برای نیل به این امر، مقاله ابتدا کارش را با روشن کردن معنای برگسون از مفهوم زمان به‌عنوان کلیدی برای فهم حیات آغاز خواهد کرد. دلیل شروع کار با مفهوم زمان این است که خود هایدگر در فلسفه‌اش زمان را به‌عنوان مفهومی اساسی در شناخت «پدیدار»<sup>۶</sup> معرفی می‌کند و حیث زمانی<sup>۷</sup> را برای رسیدن به درکی درست از حیات ضروری می‌داند. مفهوم زمان در فلسفه برگسون از اهمیت بالایی برخوردار است و جنبه‌های متفاوتی دارد که در اینجا تنها ارتباط زمان با آگاهی و نقش آن در فهم حیات همان‌گونه که هست، بررسی خواهد شد. هایدگر در موضوع زمان موافقت خود را با برگسون نشان می‌دهد و او را یکی از پیشگامان این عرصه می‌داند و از این مفهوم در جهت حل مشکل پدیدارشناسی بهره می‌برد. در ادامه پژوهش، رابطه زبان و حیات بررسی می‌شود و

۱ Martin Heidegger  
 ۲ Henri Bergson  
 ۳ Gilles Deleuze  
 ۴ Emmanuel Levinas

<sup>5</sup> Phenomenology

<sup>6</sup> phenomenon

<sup>7</sup> Temporality

اینکه برگسون به دلیل سیال بودن امر زمانی و به تبع آن حیات، آنها را خارج از حوزه شناخت زبان می‌داند که خود ثابت و متجانس است. برخلاف برگسون، هایدگر نمی‌تواند عدم کفایت زبان برای دسترسی به حیات را بپذیرد؛ چراکه از نظر او، چنین چیزی به معنای انکار تمام تاریخ فلسفه است و انسان چاره‌ای جز استفاده از زبان برای درک امر پدیدار ندارد. در بخش پایانی مقاله چگونگی ارتباط میان برگسون و جنبش پدیدارشناسی با توجه به تفسیری هایدگری مورد بحث قرار خواهد گرفت.

به عنوان پیشینه پژوهش لازم است تا در اینجا به چند اثر به اختصار اشاره شود. اولین اثری که بسیار در این زمینه مؤثر است و عمده‌ترین نقش در شکل‌گیری این مقاله را دارد، چیزی نیست جز *خاستگاه زمان: هایدگر و برگسون*<sup>۱</sup> اثر هیث میسی<sup>۲</sup> (۲۰۱۵). کسانی که به بحث مکس شلر<sup>۳</sup> و چگونگی تأثیر او در آشنایی هوسرل با فلسفه حیات برگسون علاقه مند هستند، می‌توانند به اثر *فرمالیسم در اخلاق و اخلاق غیررسمی ارزش‌ها: تلاشی جدید در جهت بنانهادن یک شخصیت‌گرایی اخلاقی*<sup>۴</sup> (۱۹۷۳) مراجعه کنند. همچنین، در این زمینه می‌توان به «بت‌های خودشناسی»<sup>۵</sup> شلر در کتاب *منتخب مقالات فلسفی (مطالعات پدیدارشناسی و فلسفه اگزیستانس)*<sup>۶</sup> چاپ سال ۱۹۹۲ رجوع کرد.

### زمان به عنوان خاستگاه فهم پدیدار

برگسون در تلاش است تا امکان وجود دو چیز در کنار هم را توجیه کند: یکی دانش و دیگری غوطه‌وری در زمان‌مندی یا امکان وجود آینده. این دو در مقابل هم قرار دارند. برگسون همچنین این تقابل را به صورت تقابل شهود با خردمندی یا عقلانیت نشان می‌دهد. تنها شهود است که به دیرند<sup>۷</sup> دسترسی دارد و عقلانیت در بهترین شرایط دیرند را به مکان‌مندی تقلیل می‌دهد. شهود برگسونی را نباید با شهود عارفانه اشتباه گرفت. منظور از شهود برگسونی تجربه حیات است. اگر قصد بر این است تا چیزی که حیات دارد یا چیزی که حیات عرضه می‌کند، بی‌واسطه شناخته شود، باید درون آن چیز قرار گرفت و آن را از درون شناخت. قرارگیری درون چرخه و پروسه حیات، همراهی با این پروسه و یکی شدن با موضوع شناخت، حرکتی شهودی است. در نقطه مقابل عقلانیت قرار دارد که بعد از شهود حیات در دیرند و از طریق دیرند، سعی می‌کند حاصل شهود را به وسیله زبان بیان کند و برای اینکه بتواند آن را دوباره به دنیای خارج باز عرضه کند، باید آن را ثابت و سپس در قالب سمبل‌های زبانی و مکانی دریاورد. این دو نوع نگاه در کنار هم دانش را می‌سازند؛ یکی دانش بی‌واسطه و شهودی که فقط به وسیله دیرند امکان‌پذیر است و دیگری عقلانیت که تفسیری کاریکاتورگونه بر دانش اولی است.

برگسون عقیده دارد: «تمام سیستم متافیزیکی درگیر مفهوم خدای ارسطو<sup>۸</sup> است» (Bergson, 1974: 233). در این متافیزیک برای اندازه‌گیری حرکات به جای اینکه به جایگاه آنها و نقطه‌ای که شیء آنجا حضور دارد، توجه شود، به جایی فکر می‌شود که باید باشند و به نقطه‌ای که ما آرزو داریم شیء آنجا

<sup>1</sup> The Origin of Time: Heidegger and Bergson

<sup>2</sup> Heath Massey

<sup>3</sup> Max Scheler

<sup>4</sup> Ethics and Non-formal Ethics of Values: A New Attempt Toward the Foundation of an Ethical Personalism

<sup>5</sup> "The Idols of Self-Knowledge"

<sup>6</sup> Selected Philosophical Essays (Studies in Phenomenology and Existential Philosophy)

<sup>7</sup> Duration

<sup>8</sup> Aristotle

1E). یعنی اینکه اگر قرار است ابدیت معنای زمان را روشن کند، باید مسیر پرس و جو از ابدیت آغاز شود و پس از روشن کردن معنای ابدیت به پرسش از زمان پرداخته شود. حال باید پرسید که چه درکی از ابدیت برای انسان وجود دارد. اگر بیان شود که ابدیت یعنی وجود صرف ابدی، به وجود خدا اشاره شده است. تنها وجودی که خاصیت ابدی بودن را دارد، خدا است و انسان و سایر موجودات فانی در مرتبه پایین آن قرار دارند. با ایراد چنین قصدی تا زمانی که هیچ درکی از خدا وجود نداشته باشد، هیچ درکی از ابدیت حاصل نمی‌شود و بنابراین، بدون درک ابدیت امکان شناخت و فهم مسئله زمان وجود نخواهد داشت.

اگر دسترسی ما به خدا ایمان است و اگر راه دسترسی به ابدیت چیزی جز ایمان نیست، پس فلسفه هیچ‌گاه [دسترسی به] ابدیت نخواهد داشت و بنابراین، ما هیچ‌وقت نخواهیم توانست از ابدیت به‌صورتی روشمند به‌عنوان امکانی برای بحث زمان استفاده کنیم (Heidegger, 1991: 1E).

البته ادعای هایدگر در اینجا مبنی بر «فهم زمان تحت شرایط زمانی» به‌معنی رهایی از سرگشتگی درباره زمان نیست؛ چراکه هایدگر خود در انجام این رسالت ناکام می‌ماند و هرگز جلد دوم وجود و زمان را نمی‌نویسد. قصد هایدگر در اینجا تنها مشخص کردن این نکته است که کار فلسفی و امکان فهم مسئله زمان نمی‌تواند بر پایه ایمان بنا نهاده شود. برگسون برخلاف فلاسفه پیشین خود که فهم و درک «وجود» را تکیه‌گاه و نقطه شروع خود قرار می‌دادند، «زمان» را به‌عنوان آغاز فلسفه خود قرار داد. از نظر او، «واقعیت غائی خود زمان است» (Bergson, 1958: 13). در اینجا برگسون نظر خود را به‌صورت

باشد. این امر امکان شمارش حرکت اجسام را فراهم می‌کند. در این تصور، دیرند به لایه‌ای زیرین و ثابت برای وجود تبدیل می‌شود؛ چیزی که صیوررتی ندارد. دیرند تبدیل می‌شود به «ایده ایده‌ها یا فکر فکرها» (Bergson, 1974: 233) یا متحرک نامتحرک. از نظر برگسون، ریشه تمام مشکلات فلسفی به این نوع تفکر درباره خدا برمی‌گردد؛ درحالی‌که اگر خداوند جور دیگری فهمیده می‌شد، به‌راحتی امکان گذر از تمام این مشکلات وجود داشت.

هایدگر در انتقاد از الهیات برای فهم زمان معتقد به «فهم زمان تحت شرایط زمانی است» (Heidegger, 1991: 2E). اگر امکان درک زمان وابسته به ایمان باشد، بنابراین فلسفه هیچ‌گاه نمی‌تواند خود را از سرگشتگی آزاد کند؛ چراکه هنوز نتوانسته به فهمی روشن از مفهوم خدا برسد؛ بنابراین، نه فلسفه، بلکه این الهیات خواهد بود که تخصص لازم برای پرداخت به موضوع زمان را خواهد داشت. الهیات با پرداخت به ابدیت برای پاسخ به پرسش از زمان، نه‌تنها نخواهد توانست پاسخ درستی ارائه دهد، بلکه مسئله ابدیت را هم پیچیده‌تر می‌کند. الهیات علمی است وابسته به انسان و شرایط انسانی و گرچه علم مربوط به خدا یا ابدیت را هم بررسی می‌کند، خدا به الهیات وابسته نیست. نیاز است تا زمان و معنی زمان‌مند در شرایط انسانی فهمیده شود و این از حیطة الهیات خارج است. در الهیات فهم ابدیت وابسته به ایمان است و اگر فهم زمان هم منوط به فهم ابدیت باشد، بنابراین، به‌ناچار فهم زمان هم وابسته به ایمان می‌شود. به‌همین دلیل است که فلسفه برای فهم زمان از ابدیت شروع نمی‌کند و سعی در این دارد تا زمان را تحت شرایط زمانی درک کند. «اگر زمان معنای خود را در ابدیت پیدا کند، پس باید برای فهم زمان نقطه شروع را ابدیت قرار داد» (Heidegger, 1991: )

واضح درباره واقعیت مکان و زمان و همچنین، تفاوت آنها بیان می‌کند:

مکان واقعی وجود دارد، بدون در نظر گرفتن دیرند که به صورت یک پدیده ظاهر می‌شود و از بین می‌رود، بدون اینکه به آگاهی ما وابسته باشد. دیرند واقعی [هم] وجود دارد؛ لحظات نامتناهی که یکی در دیگری نفوذ کرده‌اند؛ هرچند هر لحظه می‌تواند در ارتباط با منطقه‌ای در خارج در نظر گرفته شود و با آن مقارن باشد و از دیگر لحظاتی که با آن در ارتباط مستقیم هستند، جدا در نظر گرفته شود. با مقایسه این دو واقعیت یک بازنمایی نمادین از زمان در مکان خواهیم داشت (Bergson, 2001: 110).

اشیا و چیزهای خارجی مربوط به حوزه مکان هستند. حال ممکن است این سؤال پیش بیاید که: احساسات به کدام حوزه تعلق می‌گیرند؟ آیا آنها نه در مکان جای می‌گیرند و نه در زمان؟ برگسون در این زمینه احساسات را شبیه به حرکت می‌داند. احساسات هم دارای تغییر و سیوروت هستند و با اثر گرفتن از دنیای خارج مدام دچار تغییرات درونی می‌شوند «یا بهتر بگوییم، احساسات در حرکت مجازی خود به هیچ وجه واقعیت کمتری - از حرکات واقعی گرفته شده از دنیای [خارج] ندارند» (Lapoujade, 2018: 14).

اگر زمان هم مانند مکان از قبل مشخص و لحظات آن ثابت و معین بود، دیگر امکانی برای تحول و به وجود آمدن آینده وجود نداشت. حیات در صورتی زنده تلقی می‌شود که به خلق سیوروت خود ادامه دهد. نگاه خطی به زمان اشتباه است و امکان حیات را از زمان و واقعیت بیرونی می‌گیرد. واقعیت خارجی تنها در صورتی می‌تواند تحولی خلاق داشته باشد که آینده آن قابل پیش‌بینی نباشد. در نگاه خطی، لحظات زمان قابل شمارش، معین و

تعیین شده هستند و حرکت در سیر زمان بدون اینکه هیچ مشکلی پیش بیاید، می‌تواند هم به سمت آینده و هم به سمت گذشته صورت گیرد.

ما با نگاه به آینده آن را در یک چشم‌انداز وسیع و باشکوه می‌بینیم که خود را در دوردست‌ها گم می‌کند؛ اما این [آینده] مرموز همان قدر برای حیات معنوی ما ضروری است که هوای ناب برای نفس کشیدن لازم است. آینده را به منبعی از نیروهای ابدی و پایان‌ناپذیر تبدیل می‌کند که بدون آنها نمی‌توانیم زنده بمانیم (Grosz, 1999: 21).

«درواقع، دریافت یک مقدار مشخص از دیرند حاصل ترکیب دو قسمت است: گذشته قریب‌الوقوع ما و آینده قریب‌الوقوع ما. ما پشت به گذشته به سمت آینده در حرکتیم» (Bergson, 1975: 9). توجه به گذشته و آینده جزء شخصیت و ذات هر وجود خودآگاهی است. آگاهی پلی بین گذشته و آینده است. اثر این نوع تفکر برگسونی را می‌توان بر فلاسفه پس از او مانند ادمنوند هوسرل<sup>۱</sup> که استاد هایدگر بود، مشاهده کرد:

مفهوم زمان برای هوسرل حال محور است؛ زیرا زمان حال عنصر کلی یا تمامیت زمان را شکل می‌دهد. گذشته و حال بخش‌های تشکیل‌دهنده این کل هستند. حال می‌تواند کوچک یا حتی بزرگ باشد. حال به صورت یک هاله در پس و پیش گسترش پیدا کرده است. گذشته و آینده هم بهترین صفت‌ها برای توصیف حال هستند؛ اما صفت ذاتی زمان را تعیین نمی‌بخشند (Crocker, 2004: 47).

<sup>۱</sup> Edmund Husserl

همواره دیرند پشت سر ما بسته می‌شود» (Bergson, 1991: 149). انگار دیرند متعلق به گذشته است و گذشته بی‌ارتباط با زمان حال است. اگر باور بر این باشد که حافظه گذشته بر نوع درک الآن اثرگذار است، پس باید پذیرفت که دیرند که عامل تشکیل خاطرات است از گذشته امتداد داشته و تا زمان حال گسترده شده است. هایدگر در اینکه زمان حال چیست، نظری شبیه به برگسون را ارائه می‌دهد:

این حال چیست، زمان حال وقتی که به ساعت مچی‌ام نگاه می‌کنم؟ حال، وقتی که چنین می‌کنم؛ حال، به‌عنوان نوری که به‌صورت ناگهانی از بین می‌رود. حال چیست؟ حالی که در اختیار من است؟ من حال هستم؟ تمام دیگر اشخاص حال هستند؟ پس زمان فی‌الواقع می‌شود خود من، و هر شخص دیگری می‌شود زمان و در وجودمان با یکدیگر ما می‌شویم زمان. همه و هیچ‌کس. من حال هستم، یا تنها کسی که این را می‌گوید؟ یا بدون هیچ ساعت مشخصی؟ حالا، در بعدازظهر، در صبح، شب، امروز: اینجا می‌رسیم به ساعتی که وجود انسانی همواره فرض کرده است، همان ساعت طبیعی برآمده از تناوب روز و شب (Heidegger, 1991: 5E).

برگسون زمان خطی را که در فیزیک و علوم تجربی مورد استفاده است، رد می‌کند. به‌جای زمان خطی او از لحظاتی سخن می‌گوید که هر یک در پس دیگری بدون انقطاع در صیوروت هستند. دلوز در اینجا به برگسون این نقد را وارد می‌کند که اگر لحظات زمانی صرفاً صیوروتی از لحظات در پس یکدیگر باشند، دیگر تفاوتی میان گذشته و حال وجود نخواهد داشت؛ چراکه حال همان ادامه

زمان به‌عنوان دیرند این ایده را به ذهن متبادر می‌کند که زمان چیزی جز وجود نیست. زمانی که لحظات آن به‌جای کنارهم قرارگیری، یکی در دیگری نفوذ کرده‌اند و پیوسته در حال به‌وجودآوردن و خلق یکدیگرند. موجود در پروسه زمانی به خودغلبگی یا خلق مداوم خود می‌پردازد (Kebede, 2019: 3). آگاهی در فلسفه حیات، یک استعداد منفعل نیست که تنها از حافظه متعلق به گذشته بهره‌مند است. دیدگاه شناخت حافظه به‌عنوان محفظه‌ای برای حفظ خاطرات گذشته را برگسون به‌تمامی رد می‌کند. برگسون نمی‌تواند بپذیرد که خاطرات در زمان حال کسب و در حافظه به‌عنوان چیزهایی که به گذشته تعلق دارند، ذخیره می‌شوند و همچنین، اینکه زمان حال کنونی هم یک حال در کنار تمام حال‌های گذشته است که تنها در شدت و ضعف با هم تفاوت دارند.

حافظه از نظر برگسون، جایی است که لحظات به‌صورت پیوسته و جدانشدنی یا غیرمتجانس درون آن قرار گرفته‌اند و هر یک در دیگری نفوذ کرده‌اند. خاطرات به‌همدیگر ربط دارند و نسبت به یکدیگر نقش خلاق دارند؛ نه اینکه کاملاً جدای از هم باشند. یعنی هر یک دیگری را به وجود می‌آورند تا به زمان حال می‌رسند. در زمان حال وقتی که خاطره‌ای درون حافظه ثبت می‌شود، این خاطره جدید در پیوستگی با خاطرات گذشته و با تأثیر از آنها، به‌صورت زنجیری پیوسته یا آهنگی هماهنگ با خاطرات گذشته، درون حافظه قرار می‌گیرد (Crocker, 2001: 55).

چرا همیشه آینده به‌صورت مکانی پیش رو دیده و دیرند همراه با گذشته در پشت سر بسته می‌شود؟ چرا انسان مکان را پیش روی خود باز می‌کند و دیرند را پشت سر خود می‌بندد؟ «برای ما چنین است که همیشه مکان پیش روی ما گشوده می‌شود و



می‌گیرد؛ اما بعدها که ماده و حافظه منتشر شد، برگسون برای دیرند چیزی بیش از حیات درونی و قلمرویی بیش از آگاهی قائل شد. در این کتاب دیرند را کلید فهم حیات می‌داند و حتی امکان حیات و خلاقیت را هم به دیرند نسبت می‌دهد. دلیل اینکه فیزیک‌دانان نتوانسته‌اند به درستی عمل کنند و دچار خطا می‌شوند، این است که زمان را از معادلات خود حذف کرده‌اند. اگر آنها قصد دارند تا حیات را در کلیت آن بشناسند، باید حتماً دیرند را هم وارد معادلات خود کنند. دیرند در آثار بعدی برگسون از موضوعی ایستمولوژیکی به یک موضوع انتولوژیکی تبدیل می‌شود. «زمانی که خود را به حرکت کل اختصاص دادیم، باید اعتراف کنیم که دیرند در تکامل حیات نقش دارد» (Pearson, 2002: 36). این نقش جهانی و گسترده برای زمان فقط در تفکر واپسین برگسون شکل می‌گیرد و می‌توان گفت که به منبعی برای الهام گرفتن برخی فلاسفه پس از او مانند دلوز تبدیل شده است: «دیرند برگسون کمتر و کمتر قابل تقلیل به تجربه‌ای فیزیکی و درعوض از منبعی بی‌قرار برای ذات اشیا تبدیل می‌شود به وجودی برای [تمام اشیا] در کلیت آنها» (Pearson, 2002: 36).

دیدگاه برگسون در گذر زمان همانند یک برگسونی خوب تغییر می‌کند. او از ایده ساده دیرند شروع می‌کند تا اینکه به ایده پیچیده زمان به‌عنوان یک «حفره باز» می‌رسد. برگسون در این باره زیاد توضیح نداده است و به همین دلیل، درک این مسئله یکی از دشوارترین بخش‌های کار برگسون است. در همین حد اطلاع در دست است که برگسون در نظریه «حفره باز» زمان را نه مانند کانت<sup>۱</sup> شرط پیشینی برای دریافت تجربیات می‌داند و نه مانند گذشتگان کانت زمان را یک امر داده‌شده تلقی می‌کند. این حفره خود

گذشته‌ای است که در جریان است (Al-Saji, 2004: 207). هرچند برگسون برای فرار از این نقد پیشنهاد می‌دهد که انسان در یک حرکت آنی از گذشته به حال منتقل می‌شود، «دلوز این را در مکتب برگسونی با عنوان پارادوکس وجودی مطرح می‌کند» (Al-Saji, 2004: 207). اگر انسان از گذشته به حال در یک حرکت آنی یا پرشی منتقل می‌شود، دیگر توجیهی برای موجودیت شیء نمی‌ماند. در این حالت، شیء نمی‌تواند وجود و هویت خود را حفظ کند و اگر هیچ تفاوتی بین گذشته و حال نباشد و انسان از گذشته در یک صیورت مداوم وارد حال شود، مشکل تفاوت‌نداشتن گذشته و حال و در نتیجه پذیرفتن زمان خطی به وجود خواهد آمد. دلوز در پاسخ به این مشکل پیشنهاد می‌دهد: «گذشته و حال نشان‌دهنده دو لحظه متوالی نیستند؛ بلکه دو عنصری هستند که با هم همزیستی دارند: یکی حال است که در گذشته متوقف نشده است و دیگری گذشته است که متوقف نمی‌شود؛ بلکه تمام حال‌ها از آن می‌گذرند» (Al-Saji, 2004: 210). زمانی که رابطه بین گذشته و حال به جای حالتی از مداومت و درهم‌تنیدگی به صورت یک حالت همزیستی تشبیه شود، در این وضعیت گذشته همان‌قدر در زمان حال اثر می‌کند که زمان حال در گذشته، حافظه همان‌قدر در درک و دریافت خاطرات اثر می‌کند که درک و دریافت فعلی در حافظه پیشین مؤثر است.

برگسون از زمانی که کتاب *زمان و اراده آزاد* را نوشت تا زمانی که کتاب *ماده و حافظه* منتشر شد، دچار تحولی در نظریاتش درباره زمان می‌شود. او در *زمان و اراده آزاد*، زمان را به آگاهی نسبت می‌دهد و آن را صرفاً چیزی درونی می‌داند که به ناظر یا سوژه بستگی دارد. در این دیدگاه، دنیای خارج تماماً مکان است و تمام واقعیت خارجی به این مقوله تعلق

<sup>۱</sup> Kant

که هست، به شکل بی واسطه و انقطاع ناپذیر از جهان درک کند.

### نقد و تفسیر هایدگر بر نقش برگسون در شکل گیری پدیدارشناسی

سایر فلاسفه همچنان زمان را در شکل عامی آن درک می کنند. برای مثال، «مفهوم زمان برای هوسرل حال محور است» (Crocker, 2004: 47). همچنین، «وجود حال تنها حالت بنیادی زمان برای ارسطو است» (Brogan, 2005: 16). برگسون تنها فیلسوفی است که توانسته تا حدودی خود را از نگاه سنتی به مسئله زمان رها کند. از نظر هایدگر، زمان یعنی «زمانی که ما خودمان هستیم... زمان چیزی نیست که در خارج به عنوان پس زمینه ای برای اتفاقات جهان وجود دارد» (Heidegger, 1985: 319). زمان هایدگری معنای وجود را تعیین می کند و فهم وجود را برای ما فراهم می کند. علاوه بر اینها، زمان بودن در جهان و استعلای در وجود را امکان پذیر می کند: «وجود تنها توسط زمان می تواند فهمیده شود» (Dastur, 2014: 403). زمان چیزی است که تفاوت ما را با سایر اشیای پیرامونمان فراهم می کند؛ اما نباید این طور تصور کنیم که زمان «چیزی است بافته شده درون آگاهی» (Heidegger, 1985: 319). زمان نه در پس زمینه جهان و نه در پس آگاهی است؛ بلکه زمان خود ما هستیم که اگر زمان نبودیم اصلاً نبودیم. تمام بنیادهای انتولوژیکی دازاین باید باتوجه به روشن کردن مفهوم زمان تعیین شوند. بودن دازاین در جهان باتوجه به معنای زمان در نظر گرفته می شود: «حالا ما نباید در وجود را باتوجه به معنای عامی و مکانی آن، به جای وجود درگیر با تعریفی مشخص از زمان مند بفهمیم» (Massey, 2015: 39).

انسان است که به دلیل بازبودن این حفره، انسان همیشه در حال تغییر است و نمی تواند آن را به دنیا بازگرداند. دلوز در تحلیل خود برگسون را از فلاسفه گذشته جدا می کند: «بسیاری از فلاسفه گفته اند که این حفره نه داده شده و نه قابل دادن است: آنها تنها اضافه کرده اند که حفره یک مفهوم بی معنی است. جمع بندی برگسون بسیار متفاوت است: اگر حفره داده شدنی نیست، به این دلیل است که باز است و به این دلیل که ذات آن در تغییر مداوم است، یا در حال ظهور چیزی جدید است» (Crocker, 2004: 42).

نظریه حفره باز برگسون چیزی است که گشودگی انسان نسبت به جهان و آینده را امکان پذیر می کند. تشبیه حیات و واقعیت به یک حفره باز که در مقابل فلسفه ذات گرایانه یونانی قرار می گیرد، مسیری را در پیش روی فلاسفه می گذارد تا بتوانند دنیا را به شکل بی واسطه درک کنند. حیات همانند یک حفره باز همواره در حال خلق خویش است و این خلق هیچ گاه قابل پیش بینی نیست؛ چراکه عمل خلق در مسیر خطی و صاف زمانی حرکت نمی کند. ذات دیرند آینده خلاق حیات را پیش بینی ناپذیر می کند؛ اما این به معنای شناخت ناپذیر بودن واقعیت نیست. اگر انسان با رجوع به دیرند در آگاهی خود در ارتباط مستقیم با حیات خارجی قرار گیرد، امکان درک جهان پیرامون را به دست خواهد آورد. هایدگر در اینجا نمی تواند جدایی و انقطاع میان جهان خارج و آگاهی را به دلایل انتولوژیکی بپذیرد؛ اما با تأثیر گرفتن از تفکرات برگسون، مسیر رسیدن به واقعیت و حقیقت دنیا را از طریق رجوع به حیط زمانی می داند. زمان به انسان امکان گشودگی نسبت به دنیای خارج را می دهد و او را قادر می سازد تا پدیدار را همان طور

زندگی به‌عنوان یک تجربه زیسته فهمیده می‌شود؛ تجربه‌ای که برای فهم آن نیازمند تغییر و تصرف در حیات نیستیم. زندگی همان‌طور که هست، خود را به‌صورت تجربه و فهم به ما نشان می‌دهد.

هایدگر حالت اول حیات، یعنی حیات ابژه‌ای را، اگر این نام‌گذاری درست باشد، رد می‌کند و همچنین، حالت دوم را هم به‌طور کامل نمی‌پذیرد؛ چراکه در این نوع نگرش به زندگی، چیزی مهم نادیده گرفته شده است؛ «ارتباط [ما با زندگی] بی‌پاسخ مانده است؛ مثل اینکه ما آنجا هستیم در چنین تجربه‌ای» (Heidegger, 2002: 82) زندگی می‌کنیم، بدون اینکه نحوه وجودمان را مشخص کرده باشیم. در دیدگاه برگسونی هرگونه تلاشی برای درک حیات به تبدیل حیات نامتجانس و سیال به مفهومی ثابت منجر می‌شود. در این صورت، حیات از درجه خود نزول می‌کند و بنیاد آن تخریب می‌شود تا به درجه فهم بشری برسد. سیوروت و بی‌قراری حیات که خاصیت ذاتی و کیفی آن است، در پروسه واقعی‌سازی از درجه کیفی ساقط می‌شود. چنین استدلالی با مفهوم ابژه‌ای بی‌نهایت که خود به‌صورت انتزاعی فهمیده می‌شود، کار دارد. در مفهوم ذهن به‌عنوان ماشینی که ابژه‌ها به آن داده می‌شوند، ذهن چاره‌ای جز این ندارد که این ابژه‌ها را به تکه‌هایی جدا از هم برای فهم خود تبدیل کند و آنها را از ماهیت و ذات اصلی خود جدا سازد. در اینجا به معنای زبان فقط از یک جهت مشخص پرداخته می‌شود که هایدگر از آن به‌عنوان «یک دیدگاه بسیار محدود متمرکز بر ابژه» (Heidegger, 2002: 84) یاد می‌کند. ما باید به‌گونه‌ای به زندگی نگاه کنیم که آن را به‌صورت یک پدیده ببینیم که خودش را ابراز می‌کند، زندگی «خود را در یک صورت تاریخی از طریق تمدن، هنر، دین، فلسفه، و حتی علم» (Massey, )

هایدگر در سخنرانی استادی خود (۱۹۱۵) و همچنین در یک دوره سخنرانی درسی در سال ۱۹۱۹ تا ۱۹۲۰ که تمرکز آن بر پدیدارشناسی به‌عنوان روش و حیات به‌عنوان ابژه مناسب خودش بود، به‌صورت واضح ارتباط خود را با برگسون روشن می‌کند. ایده اصلی این سخنرانی‌های درسی به‌عنوان پیش‌فرضی بنیادی برای علم بلافاصله در «ایده فلسفه و مسئله جهان‌بینی»<sup>۱</sup> (۱۹۱۹) که در آن هایدگر پدیدارشناسی را معرفی می‌کند، خود را نشان می‌دهد. هایدگر در اینجا روشن می‌کند که چگونه پدیدارشناسی بدون اینکه با ابژه‌سازی پدیدارها، تصویری غلط از آنها به ما ارائه دهد، می‌تواند حیات را بفهمد. پس از این، «پدیدار» در مرکز و اساس فلسفه هایدگر به‌عنوانین مختلف قرار می‌گیرد. برخی از این عناوین عبارت‌اند از: «چیستی اولیه، حیات در و برای خودش، حیات واقعی، من تاریخی، من واقع‌شده، تجربه حیات واقعی، واقعیت، دزاین، وجود» (Massey, 2015: 21).

برای هایدگر حیات به دو صورت فهمیده می‌شود و می‌توان به دو شکل با آن برخورد کرد و درنهایت زندگی در دو حالت قابل‌درک است. در اولین حالت زندگی در صورت عامه آن فهمیده می‌شود که این نوع نگاه به دوره جدید و بعد از دکارت<sup>۲</sup> مربوط می‌شود. معنای زندگی در این حالت به ابژه شناخت تقلیل می‌یابد: «به‌عنوان یک عمل شکل‌دهی و به‌دست‌آوردن» (Heidegger, 2002: 82). ابژه از خودش خارج و به ما ارائه می‌شود؛ به‌عنوان چیزی که آنجا حضور دارد، درون زندگی و خود زندگی است؛ مجموعه‌ای از ابژه‌های مختلف که با هم زندگی را تشکیل می‌دهند. در نوع نگاه دوم حیات و

<sup>1</sup> The Idea of Philosophy and the Problem of Worldview

<sup>2</sup> Descartes

23: 2015) عینیت می‌بخشد و به‌همین دلیل، خودش را به‌صورت ساخت مفهومی ناشی از تفسیر ارائه می‌کند.

به‌نظر هایدگر، ما دو شکل مختلف از فلسفهٔ حیات داریم که هر دوی آنها از حقیقت دور هستند که البته او هیچ‌کدام را به‌طور کامل نمی‌پذیرد. فیلسوفان سستی حیات را به‌صورت یک پدیدهٔ بنیادی می‌بینند؛ خواه این پدیده خود را در یک کلیت واحد به ما عرضه کند و تمام سؤالات به آن برگردند و خواه در قالب ابژه‌ای ادراک شود و این ابژه‌ها نشان‌دهندهٔ حیات باشند. گروه اول از فلاسفهٔ حیات مثل برگسون و جیمز<sup>۱</sup> حیات را به‌شکل یک محور زیست بنیاد می‌بینند. گروه دوم حیات را به‌عنوان یک محور بنیادی برای علوم انسانی در نظر می‌گیرند، دیلتای<sup>۲</sup>، هوسرل و ریکرت<sup>۳</sup> در این دسته جای دارند که از این میان هوسرل جدی‌ترین آثار را ارائه کرده است. هایدگر عقیده دارد که گروه دوم بیشتر از گروه اول یعنی برگسون و جیمز به حقیقت نزدیک شده‌اند؛ اما «گروه دوم بسیار زیاد از گروه اول یاد گرفته‌اند» (Heidegger, 2010: 10).

برگسون زبان را برای به‌دست‌آوردن و فهم حیات، فاقد صلاحیت هستند. ما وقتی که چیزی را در قالب کلمه بیان می‌کنیم، پیشاپیش آن را درون فضا قرار داده‌ایم؛ همان‌طور که زمان را با مفهوم‌سازی درون فضا قرار می‌دهیم. از نظر برگسون، زندگی به‌گونه‌ای بی‌فاصله و در کلیتی سیال به ما عرضه می‌شود و آن را از طریق شهود دریافت می‌کنیم. برگسون در اینجا همان‌طور که هایدگر هم به آن اشاره دارد، از کانت پیروی می‌کند: «همه‌چیز توسط شکل مقوله‌ای تجربه شناخته می‌شود» (Heidegger, 2010: 18) و تجربه با شهود امکان‌پذیر است. به‌نظر هایدگر، مشکل این

است که به‌دلیل فهم اپیستمولوژیک کانتی، محلی برای فهم خود حیات و همچنین، چیزهایی که توسط تجربه به دست نمی‌آیند، وجود نخواهد داشت.

هایدگر در «پدیدارشناسی شهود و تجلی»<sup>۴</sup> دو ایراد به فلاسفهٔ حیات وارد می‌کند: در نقد اول بیان می‌کند که برای برخی فلاسفه، «دانش می‌تواند این‌گونه تعریف شود: صورت‌بندی (احساسات) مادی، پیش‌داده‌شده توسط قدرت پذیرش (انفعال) حساسیت، از طریق خودانگیختگی عقل» (Heidegger, 2010: 18). در این نحوهٔ تفکر هیچ جایی برای دیگر دانش‌هایی که از این روش به دست نیامده‌اند، نمی‌ماند. جالب این است که در اینجا «هایدگر تنها زمانی به نام برگسون اشاره می‌کند که کارش با پرسش از شهود تمام می‌شود» (Massey, 2015: 24) و قصد دارد به پرسش از «تجلی»<sup>۵</sup> بپردازد. منظور نحوهٔ تجلی حیات تجربه‌شده است. حیات اگرچه پیش‌مفهومی برای تمام مفاهیم است و خود به‌عنوان پس‌زمینه‌ای برای تمام دانش‌ها در نظر گرفته می‌شود، هرگز برای ما قابل فهم و درک نیست. ما هیچ‌گاه نمی‌توانیم دربارهٔ این پدیده شناختی داشته باشیم؛ با این حال نمی‌توانیم از این پرسش‌رهایی یابیم. فلاسفه‌ای مانند برگسون سعی می‌کنند «پدیدهٔ بنیادی حیات را تحت شرایط تجربهٔ زیسته تفسیر کنند» (Massey, 2015: 24). متفکرینی که چنین طرز تفکری دارند، نه‌تنها علوم شناختی مربوط به انسان که خود فلسفه را هم نقد می‌کنند. هایدگر در ادامه عنوان می‌کند:

عنوان دوم برمی‌گردد به زبان؛ همان‌طور که برگسون قویاً و به‌صورت مشخص در مقاله‌ای در باب داده‌های بی‌واسطهٔ آگاهی<sup>۶</sup> (۱۸۸۹) بر

<sup>4</sup> Phenomenology of intuition and expression

<sup>5</sup> expression

<sup>6</sup> An Essay on the Immediate Data of Consciousness

<sup>1</sup> James

<sup>2</sup> Dilthey

<sup>3</sup> Rickert

برگسون در معرفی «شهود تا حدی مبتکر»<sup>۲</sup> داشتند. هایدگر می‌گوید که قصد تأیید کار برگسون را ندارد. تنها می‌خواهد به آنها نشان دهد «برگسونی که آنها نمی‌شناسند یا نمی‌فهمند، حداقل به دلیل اهمیتش باید با دقت بیشتری بررسی شود؛ از طریق [یک] جست‌وجوی نقادانه مثبت» (Massey, 2015: 26). هایدگر پس از اینکه اهمیت برگسون را خاطرنشان و او را از نقدهای ناشی از سوء تفاهم و عدم شناخت مبرا می‌کند، خود در قالب یک منتقد به نقد بنیادی اثر برگسون یعنی *تحول خلاق*<sup>۳</sup> می‌پردازد.

هایدگر در این نقد بیان می‌کند که پدیده حیات باید هم قابل دسترس و هم به روشنی قابل بیان باشد. پدیدارشناسی باید به گونه‌ای پایه‌ریزی شود که بتواند زندگی را از درون خودش جست‌وجو کند؛ در غیر این صورت نمی‌تواند به علمی بنیادی تبدیل شود. باید به ریشه و منبع اصلی حیات رجوع کرد؛ یک جستار در جهت «قاعده‌بندی یا واقعیت‌بخشی افراطی از حیات» (Massey, 2015: 27). پس از این، او در یک جست‌وجوی پدیدارشناسانه مبحث «پیش‌نظریه»<sup>۴</sup> یا «خاستگاه پدیدارشناسی»<sup>۵</sup> را شروع می‌کند. هایدگر مخالفت خود را با تعریف برگسون از حیات حفظ می‌کند و عقیده دارد که حیات برخلاف نظر برگسون، بی‌قرار و سیال نیست؛ بلکه طبیعتاً معنادار است. باید حیات در خودش شناخته شود؛ هرچند بسیار مشکل است بدون «بازاحیا»<sup>۶</sup> یا دست‌کاری و تغییر حیات آن‌گونه که هست، به چنین امری دست یافت. به نظر هایدگر، با وجود مشکل بودن دسترسی به حیات آن‌گونه که هست، همچنان برای ما قابل دسترس و مهم‌تر از آن قابل بیان است. حیات یک

آن تأکید می‌کند. دانش خودش را از طریق زبان و کلمات بیان می‌کند. زبان چیزی است که گفته شده، جای گرفته در عالم خارجی مکان و به صورت مشخص عملاً برای عقل قابل کنترل است. هر دوی معنای کلمات و مفهوم، مرتبط با مکان هستند؛ تمام منطق منطق مکان است (Heidegger, 2010: 19).

حال باتوجه به این شرایط فلسفه و به خصوص کلمات و مفاهیمی که برای بیان فلسفه به کار می‌بریم هم در این دسته قرار می‌گیرند. یعنی دانش فلسفی‌ای که از تجربه زیسته به دست می‌آوریم، خود را از طریق کلمات که آنها هم درون مکان جای گرفته‌اند، به ما عرضه می‌کند. یعنی حیات خود را از طریق تجربه زیسته به ما نشان می‌دهد و تجربه زیسته خود را از طریق زبان بیان می‌کند و از آنجاکه زبان ریشه در مکان دارد، بنابراین، تمام دانش فلسفی ما به نوعی مکان‌مند است. اگر تمام دانش بشری به وسیله و برگرفته از زبان است و اگر تجربه زیسته بدون از بین رفتن و انقطاع ذاتی آن نمی‌تواند در قالب زبان درآید، پس چه راهی برای فهم حیات می‌ماند؟ این پرسشی است که هایدگر در نقد از فلاسفه گذشته مطرح می‌کند.

در کتاب *مسائل اساسی پدیدارشناسی*<sup>۱</sup> نوشته سال ۱۹۲۰-۱۹۱۹ (البته باید توجه داشت که این کتاب را با اثری به همین اسم نوشته سال ۱۹۲۷ اشتباه نگرفت) هایدگر سعی در تبدیل پدیدارشناسی به دانشی بنیادی برای حیات دارد. در این نوشته تقابل‌های زیادی که در برخی موارد می‌تواند برای خواننده جالب باشد، میان هایدگر و برگسون دیده می‌شود. در این نوشته هایدگر برخی عقل‌گرایان را نقد می‌کند که سعی در کم‌اهمیت جلوه دادن کار

<sup>2</sup> partly ingenious intuition

<sup>3</sup> Creative Evolution

<sup>4</sup> pre-theoretical

<sup>5</sup> primordial phenomenon

<sup>6</sup> de-vivifying

<sup>1</sup> Basic Problems of Phenomenology

هایدگر برگسون را یکی از پیشگامان فلسفهٔ حیات می‌داند و نام او را در کنار فلاسفه‌ای که هر یک به‌نوعی در شکل‌گیری پدیدارشناسی اثرگذار بوده‌اند، همچون ديلتای، ویلیام جیمز و برنتانو<sup>۱</sup> قرار می‌دهد. این فلاسفه با نگاه نوین و اصیل خود به بحث روان‌شناسی توانسته‌اند در فلسفه تحول ایجاد کنند. در این میان، برگسون با «نظریهٔ داده‌های بی‌واسطهٔ آگاهی» (Heidegger, 1985: 23) بیش از سایر نظریات خود توانسته است در این زمینه مؤثر باشد. هایدگر کمی پیش‌تر در کتاب *تاریخ مفهوم زمان*: پیش‌گفتار<sup>۲</sup> پس از اینکه از کشف هوسرل در «مقولات شهودی»<sup>۳</sup>، رفع مسئولیت می‌کند و زمانی که می‌خواهد بین خود و روان‌شناسی تجربی فاصله ایجاد کند، نام برگسون را به میان می‌آورد:

همچنین، در همین دوره برگسون به‌طور موفقیت‌آمیزی در آلمان شناخته می‌شود. اساساً این کار به‌خاطر شلر انجام می‌شود؛ کسی که خیلی زود متوجه برگسون و اهمیت او شد و پس از تحت‌تأثیر قرار گرفتن [به آلمان] برمی‌گردد. شلر در ترجمهٔ برگسون به آلمانی نقش مهمی داشت. این توجه به برگسون همچنین کشیده شد به اثر هوسرل، تحقیقی در *زمان آگاهی درونی*، که بخشی از آن در آثار بعدی‌اش منتشر می‌شود (Heidegger, 1985: 92).

هایدگر در این کتاب (*تاریخ مفهوم زمان*: پیش‌گفتار) پرده از رابطهٔ استاد خود و مکس شلر برمی‌دارد. هایدگر به‌عنوان شاگرد هوسرل، از فلاسفهٔ سنتی مؤثر بر تحقیقات پدیدارشناسانهٔ استاد خود به‌خوبی آگاه بود. با نگاهی دقیق‌تر به این اثر هایدگر،

ساختار هدفمند یا التفاتی دارد: «یک اساس معطوف‌شده در هر موردی و همیشه به‌سوی جهان» (Massey, 2015: 27) در جتهی که بتواند فهمیده شود. از نظر هایدگر، حیات به‌وسیلهٔ پدیدارشناسی برای ما قابل فهم است.

باوجود نقد هایدگر بر فلسفهٔ حیات او در یک لحن بسیار نادر به تمجید نظر برگسون دربارهٔ زمان می‌پردازد. البته نوشته‌ای که به ما رسیده است، جزء دست‌نوشته‌های خود هایدگر نیست؛ بلکه جزوه‌ای است که توسط یکی از دانشجویان او به نگارش درآمده است. در این درس‌نوشتار هایدگر ابتدا میان سه روشی که حیات از طریق حیث التفاتی خود را به ما پدیدار می‌کند، تمایز قائل می‌شود؛ «جهان احاطه‌کننده، با -جهان، و خود -جهان» (Massey, 2015: 27). پس از این، تمایز او تمرکز خود را روی شرح و بیان خود -جهان می‌گذارد؛ به‌گونه‌ای که بتوانیم آن را از طریق پدیدارشناسی به‌عنوان یک علم بنیادی بررسی کنیم. برخلاف اصراری که بر ابژه‌سازی از خود وجود دارد، نباید نأمید از پیدا کردن خود به‌طور مشخص در آگاهی باشیم. گرچه نمی‌توان چنین خودی را که مشخص و صریح است، پیدا کرد، باین حال، نباید این مسئله را به‌عنوان امری منفی تلقی کرد. ما باید خود را از طریق پیوستگی تجربیات دریافت کنیم؛ «خودی که به ما ارائه می‌شود از طریق تجلی یک وضعیت» (Massey, 2015: 28). ما باید وضعیت را به‌عنوان یک واقعیت ذاتی بشناسیم؛ نه صرفاً آن را واقعیتی انتزاعی و خیالی بدانیم؛ منظور از واقعیت یعنی معناداری وضعیت باتوجه‌به حالت زمانی آنکه از نظر هایدگر «مسئلهٔ زمان با این وضعیت گره خورده است. یک نفر می‌تواند از برگسون برای موفقیت او در جداسازی میان دیرند از زمان عینی کیهانی تشکر کند» (Massey, 2015: 28).

<sup>1</sup> Brentano

<sup>2</sup> History of the concept of time Prolegomena

<sup>3</sup> categorical intuition

مجموعه‌ای از اعمال در نظر گرفته شود که اگر به شیء طبیعی تقلیل داده شود، قابل شناخت نیست. همچنین، مکس شلر تحت تأثیر برگسون قدم مهمی در این زمینه برمی‌دارد. اگر فرض را بر این بگیریم که شلر تحت تأثیر کتاب *زمان و اراده آزاد* برگسون بوده است، انسان موجودی زنده است که در مقابل شیء ثابت قرار می‌گیرد.

همان‌طور که دیدیم، هایدگر نه تنها از برگسون همراه دیلتای و در حوزه فلسفه حیات یاد می‌کند، بلکه این بار نام او را با شلر و حتی هوسرل به میان می‌آورد. هایدگر به‌گونه‌ای جذاب برگسون را با پدیدارشناسی همراه می‌کند. از نظر هایدگر، هرچند برگسون نقش مثبت و تأثیر خوبی بر پدیدارشناسی دارد، از همان نقص بنیادی‌ای رنج می‌برد که دیلتای، شلر و هوسرل رنج می‌برند (Massey, 2015: 37). هایدگر عنوان می‌کند که پدیدارشناسی هوسرل به اصول خود وفادار نیست و برای دسترسی و بیان چیزها همان‌طوری که هستند، باید در آن یک بازنگری رادیکال صورت گیرد. به نظر می‌رسد که یک نقص انتولوژیکی در کار هوسرل و پدیدارشناسی به‌طور کلی وجود دارد. او به «تقلیل پدیدارشناسانه» (Massey, 2015: 37) هوسرل نقد دارد. این یک نقد به حلول<sup>۲</sup> است. خصوصیت محض و مطلق آگاهی که ناشی از تقلیل پدیدارشناختی است. هدف نقد هایدگر در روش تقلیل<sup>۲</sup> تجربیات به حوزه immanence درون پرائنتر قرار دادن واقعیت اشیا فراتر از آگاهی (تقلیل استعلایی) و فردیت هر وجود مسلم آگاهی (تقلیل ایدتیک<sup>۳</sup>) است (Massey, 2015: 38).

می‌توان سرنخ‌های بیشتری از اثرگذاری برگسون بر شکل‌گیری جنبش پدیدارشناسی پیدا کرد. هایدگر درباره مکس شلر می‌گوید:

اگرچه مسیری که شلر برای تعریف التفات و بازیگر آن، شخص و انسان موجود، اساساً ما را به جایی نمی‌رساند، به این دلیل که او همچنان مبنای خود را بر تعریف سنتی از انسان به‌عنوان حیوان ناطق می‌گذارد، اما به این دلیل که او به شدت تحت تأثیر برگسون و دیلتای است... او [ارتباط] نزدیک‌تری با پرسش مدنظر ما دارد (Heidegger, 1985: 126).

هایدگر با وجود اینکه تفسیر و تعبیر شلر از شخص بودن را به دلیل نقص و بی‌اعتباری انتولوژیکی نقد می‌کند، عقیده دارد که او در امر پرسش از رابطه مابین انسان و جهان قدم مهمی برداشته است. «منظور از پرسش وجود هویتی است که آن را انسان یا شخص می‌نامند» (Massey, 2015: 37). این قدم مهم شلر در پرسش از انسان و خاستگاه آن به‌عنوان نوعی متفاوت در جهان مدیون «تأثیری است که برگسون بر شلر دارد؛ کسی که بیشترین پیشرفت را [در پاسخ به این پرسش] تا به امروز داشته است» (Heidegger, 1985: 128). هایدگر یک نوع «روان‌شناسی شخص‌گرایانه»<sup>۱</sup> را در مورد دیلتای، هوسرل و شلر برای ما روشن می‌کند. یکی از روش‌هایی که از نظر هایدگر دیلتای بر پدیدارشناسی اثر می‌گذارد، این است که انسان را نه به‌عنوان یک ابژه طبیعی که به‌عنوان موجودی زنده در نظر می‌گیرد. هوسرل هم مانند دیلتای در مخالفت با طبیعت‌گرایی قدم برمی‌دارد و انسان را دارای شخصیت، روح و روان می‌داند. از نظر هوسرل، انسان باید به‌عنوان

<sup>2</sup> reduction

<sup>3</sup> eidetic

<sup>1</sup> "Personalistic psychology"

از نظر هایدگر، پدیدارشناسی با وجود اینکه امیدوارکننده‌ترین پژوهش در فلسفه است، «نمی‌تواند اهداف خود را برآورده کند، بدون اینکه وجود آگاهی و معنای وجود در صورت کلی آن را روشن کرده باشد» (Massey, 2015: 38). تلاش هایدگر در جهت رفع نقص انتولوژیکی در کار هوسرل و شلر، او را به سوی ساختاربندی دازاین و به دست دادن تجربه‌ای متفاوت از زمان سوق می‌دهد. به دلیل اینکه در فلسفه سنتی مفهوم زمان به عنوان معیار برای جدایی انواع وجود لحاظ شده است، هایدگر به ما پیشنهاد می‌دهد تا زمان را به عنوان سرنخی برای پیدا کردن معنای وجود در نظر بگیریم (Heidegger, 2001: 16).

### نتیجه‌گیری

هایدگر در اینجا به طور کلی دو نقد بر پدیدارشناسی هوسرل دارد: اولی مربوط می‌شود به روشی که برای دسترسی به چیزها و جهان پیرامون اتخاذ شده است و دومی مربوط به حوزه آگاهی می‌شود. در نقد اول هایدگر روش تقلیل را مورد نقد قرار می‌دهد. از نظر او، در این روش تجربه‌های ما به مجموعه‌ای از ابژه‌های مستقل از آگاهی تقلیل داده می‌شوند. گویی که آنها می‌توانند بدون اینکه ما دخالتی بر آنان داشته باشیم، حد و حدود انتولوژیکی خود را تعیین کنند. در اینجا منظور استقلال انتولوژیکی ابژه شناخت از آگاهی است؛ وگرنه این ابژه‌ها از نظر هوسرل قصد آگاهی و در ارتباط با آن هستند. در این روش نقش آگاهی بر تجربیات نادیده گرفته می‌شود و این ابژه‌ها مستقل از ما به حیات خود ادامه می‌دهند و ما تنها به بخش پدیداری آنها دسترسی خواهیم داشت. ما هیچ‌گاه نمی‌توانیم به تجربه حیات که مستقل از ما است، آن‌گونه که هست، دسترسی داشته باشیم و این همان نگاه سنتی

است که اشیا را مستقل از آگاهی در نظر می‌گیرد. ایراد نوع نگاه ما به دنیای خارج است که برای دیدن آن از همان انتولوژی‌ای استفاده کرده‌ایم که در دیدگاه سنتی استفاده می‌شود. هوسرل با روش «تقلیل» و برگسون با فلسفه حیاتی که گریزان از عقل و زبان است، هر دو به یک نحو درگیر نقص انتولوژیکی هستند که حیات را مجموعه‌ای از ذاتیات منحصر به فرد و مستقل از ما می‌داند. در نقد دوم هایدگر نگاه خود را به آگاهی معطوف می‌کند. همان‌طور که نمی‌توان چیزهای خارجی را ذاتیاتی مستقل از آگاهی در نظر گرفت، آگاهی هم نمی‌تواند جدا از تجربیات خارجی و به طور کلی حیات در نظر گرفته شود. در پدیدارشناسی هوسرل جایی ویژه برای آگاهی در صورت محض آن در نظر گرفته شده است؛ چنان‌که آگاهی‌ای وجود دارد که می‌تواند سوای از مورد آگاهی و تجربیات خود زندگی کند! این اشتباه به این دلیل است که هوسرل و برگسون گرچه هر دو به درستی نقش آگاهی را در تجربیات ما در نظر گرفته‌اند، همچنان همان نگاه انتولوژیکی‌ای را به آگاهی و به طور کلی انسان دارند که در فلسفه سنتی وجود دارد. این کار باعث می‌شود که آنها نتوانند رویکرد طبیعی انسان و دنیا را ببینند. آگاهی نه تنها همیشه حیث التفاتی به موضوع خود دارد که در اینجا دنیای خارج است، بلکه خود آگاهی متأثر از این دنیا است و نمی‌توان آن را مستقل از متعلقش در نظر گرفت. نقص انتولوژیکی در اینجا است که فلاسفه‌ای مانند برگسون، دیلتای، شلر و هوسرل گرچه متوجه اهمیت انسان و آگاهی شده‌اند، انسان را همچنان از همان جنسی می‌دانند که سایر اشیا از آن تشکیل شده‌اند. وجود انسانی باید مستقل و متفاوت از دنیای خارج در نظر گرفته شود. البته در اینجا منظور نگاه انتولوژیکی به انسان است که باید مستقل



- Crocker, S. (2004). "The Past Is to Time What the Idea Is to Thought or, What Is General in the Past in General?". *Journal of the British Society for Phenomenology*, 35(1), 42-53.
- Dastur, F. (2014). Time, Event and Presence in the Late Heidegger. *Continental Philosophy Review*, 47(3-4), 399-421.
- Grosz, E. (1999). *Becomings: Explorations in Time, Memory, and Futures*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Heidegger, M. (1985). *History of the Concept of Time: Prolegomena*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1991). *The Concept of Time*. Warwick: Blackwell.
- Heidegger, M. (2001). *Being and Time*. Bodmin, Cornwall: Blackwell.
- Heidegger, M. (2002). *Supplements*. edited by J. Van Buren. New York: State University of New York Press, Albany.
- Heidegger, M. (2010). *Phenomenology of Intuition and Expression*. Fakenham: Continuum.
- Kebede, M. (2019). *Bergson's Philosophy of Self-Overcoming: Thinking without Negativity or Time as Striving*. Dayton: Palgrave Macmillan.
- Lapoujade, D. (2018). *Powers of Time*. Minneapolis. London: The University of Minnesota.
- Massey, H. (2015). *The Origin of Time: Heidegger and Bergson*. edited by D. J. Schmidt. New York: State University of New York Press, Albany.
- Pearson, K. A. (2002). *Philosophy and the Adventure of the Virtual: Bergson and the Time of Life*. New York. London: Routledge.

و متفاوت در نظر گرفته شود؛ وگرنه خودآگاهی همواره در ارتباط با موردآگاهی است. کاری که این فلاسفه انجام داده‌اند، تفاوت در نوع نگاه به انسان و آگاهی است که در جای خود قابل تقدیر است؛ اما بدون اینکه نگاه انتولوژیکی به انسان را بازتعریف کنیم، نمی‌توان نگاهی متفاوت به انسان و آگاهی داشت. این تفاوت در نگاه انتولوژیکی به انسان با تفاوت در نگاه ما به مسئلهٔ زمان گره خورده است و به‌همین دلیل، برگسون نقشی پراهمیت در پدیدارشناسی ایفا می‌کند.

#### منابع

- Al-Saji, A. (2004). The Memory of Another Past: Bergson, Deleuze and a New Theory of Time. *Continental Philosophy Review*, 37(2), 203-39.
- Bergson, H. (1958). *The World of Dreams*. New York: Philosophical Library.
- Bergson, H. (1974). *The Two Sources of Morality and Religion*. New York: Greenwood Press.
- Bergson, H. (1975). *Mind- Energy*. London: Greenwood Press.
- Bergson, H. (1991). *Matter and Memory*. New York: ZONE BOOKS.
- Bergson, H. (2001). *Time and Free Will*. 3rd ed. New York: Dover.
- Brogan, W. A. (2005). *Heidegger and Aristotle: The Twofoldness of Being*. New York: State University of New York Press, Albany.
- Crocker, S. (2001). "Into the Interval: On Deleuze's Reversal of Time and Movement." *Continental Philosophy Review*, 34(1), 45-67.

<sup>۱</sup> در اینجا برای ترجمهٔ immanence از حلول استفاده شده است. در هوسرل مراد حلول ابژه در آگاهی است. یعنی ما به شیء فی‌نفسه هیچ‌گاه دسترسی نداریم؛ بلکه همواره به شیء لنفسه یعنی به پدیدار حال در آگاهی دسترسی داریم.