

تطور خلاق برگسون و فلسفه ارگانسیم

مهدی سلطانی گازار*

چکیده

برگسون، فیلسوف حیات فرانسوی و از پیش‌گامان فلسفه پویایی، با نقد دیدگاه‌های رایج زمان خود، به‌ویژه نظریه تکامل انواع داروین و نظریه لامارک، تبیینی جالب توجه از چگونگی شکل‌گیری حیات در موجودات زنده ارائه داده است. دیدگاه وی، موسوم به تطور خلاق، منشأ واحدی برای انواع گوناگون جانداران قائل است که خود آن را «خیزخاست حیات» می‌نامد. سپس حیات با نیروی خلاق خود و در کشمکش با ماده در شاخه‌های مختلف متباعد شده تا به انواع امروزی رسیده است. برگسون زندگی اجتماعی را یک شاخصه مهم می‌داند و بر همین اساس کامل‌ترین موجودات از نظر او انسان (در شاخه مهره‌داران) و زنبور عسل (در شاخه نازک‌بالان) هستند که البته انسان به دلیل برخورداری از قوه هوش برتر است. راز برتری هوش بر غریزه، خلاقیت، خودکفایی، و رهایی از قانون حتمیت است. این مقاله با ذکر مقدمات نظریه تطور خلاق برگسون و بررسی دیدگاه وی درباره چگونگی تطور حیات، در تلاش است تبیینی روشن از این دیدگاه ارائه دهد و از آن‌روی بدان اهمیت می‌دهد که یکی از سرچشمه‌های فکری مکتب «فلسفه پویایی» به‌شمار می‌رود.

کلیدواژه‌ها: تطور خلاق، خیزخاست حیات، دیمومت، شهود، غریزه، هوش.

۱. مقدمه

هنری لوئیس برگسون (Henri Louis Bergson, 1859-1941)، فیلسوف فرانسوی، از چهره‌های برجسته فلسفه حیات است و از پیش‌گامان نگرش فلسفی پویایی به‌حساب

* کارشناس ارشد فلسفه غرب، دانشگاه علامه طباطبائی msgazar@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۷/۱۶، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۱۰/۱۱

می‌آید که به نوبه خود تأثیر بسزایی در تاریخ فلسفه داشته است. برگسون با تکیه بر زیست‌شناسی فلسفه‌ای پویش‌محور ارائه داد که بر طبیعت زنده یا حیات متمرکز شده است. کامل‌ترین نمونه فلسفه حیات‌گروانه او را در کتاب *تحول خلاق* می‌توان دید. این کتاب نه فقط برای برگسون مبنایی جهان‌شناسانه فراهم کرد، بلکه با ارائه براهین انکارناپذیری که بر داده‌های فنی و علمی متکی بود، باعث ابطال تفسیر داروینی و نوداروینی از تحول شد.

بر اساس تعبیر مکانیکی‌ای که داروینیسم از آن حمایت می‌کرد، موجودات زنده ماشین‌هایی هستند که بر اساس قوانینی از پیش تعیین‌شده، محاسبه‌پذیر، و قابل شناخت عمل می‌کنند. اما داده‌های علمی برگسون حقیقتی کاملاً متفاوت را نشان داد. به نظر او «موجود زنده یک ماشین صرف نیست بلکه حتی فراتر از هرگونه حیاتی است که عملکرد آن در یک ساختار ارگانیکی (نظام‌مند) پیچیده صورت می‌گیرد» (Minoru, 1969: 50-51). برگسون حقیقت هستی را تغییر و سیلان می‌داند: «واقعیت متحرک است یا بهتر بگوییم واقعیت حرکت است و آنچه ما درک می‌کنیم تنها تداوم و استمرار و پیوستگی تغییر است» (برگسون، ۱۳۵۸: ۲۶۷).

او از نظریات هراکلیتوس، هگل، لامارک، داروین، و اسپنسر تأثیر پذیرفته است، با این تفاوت که این متفکران تحول را بر اساس جبر طبیعی تبیین می‌کردند و آن را مکانیکی و قابل پیش‌بینی می‌دانستند، اما به نظر برگسون تحول امری خلاق و پیش‌بینی‌ناپذیر است. او معتقد بود تحلیل مکانیکی، برخلاف ادعای آن، اصل پویایی را از یاد برده است. به نظر وی موجود زنده «همانند تصویری مرکب از هزاران خط همانند است که با وجود این پیچیدگی تنها بیان‌گر یک الهام ساده از طرف هنرمند است» (بوخنسکی، ۱۳۷۹: ۱۱۷)؛ یعنی اگرچه اجزای این تصویر با هم هماهنگ‌اند و همه در خدمت یک مقصد قرار گرفته‌اند، اما حقیقتاً، به‌طور واقعی و کامل از هم متمایزند.

حیات یک امر کلی و انتزاعی نیست، بلکه امری است کاملاً انضمامی که در لحظه مشخصی از زمان در مکانی معین شروع می‌شود و سپس به‌وسیله موجود جاندار گسترش می‌یابد. حیات، یا به عبارت بهتر موجود زنده، در تلاش است از قید موانعی که ماده بر سر راه او گذاشته است، مثل مکان‌مندی، بگذرد؛ گاهی خطا می‌کند و به بن‌بست می‌رسد اما انگیزه کلی آن هم‌چنان پایدار باقی می‌ماند.

به نظر برگسون تمام موجودات در اصلی به نام «ذوق حیاتی» (حب ذات، میل به

جاودانگی) مشترک‌اند، اصلی که ضامن بقای آن‌هاست و زمانی که خطری آن‌ها را تهدید می‌کند، با ترفندهای متفاوت درصدد رفع این موانع برمی‌آید. این امر باعث می‌شود زندگی سراسر اختراع و نوآوری باشد و هر لحظه شکل کاملاً متفاوتی به خود بگیرد. چنین تحولی را برگسون «تحول خلاق» می‌نامد که دائماً در هستی جریان دارد.

ذوق حیاتی قوه‌ای آزاد و مختار است نه این‌که محتوم به قوانین جبری باشد؛ این قوه هر لحظه «آنچه را که برای ادامه حیات لازم است، به‌طور مرموزی ابداع می‌نماید» (کسای، بی تا: ۳۶). به نظر برگسون طرف‌داران علم جدید به این جنبه اختیاری توجه نداشته‌اند و همین امر باعث شده است تحلیلی مکانیکی از حیات ارائه دهند و نبات را کمال‌یافته جماد، حیوان را کمال‌یافته نبات و انسان را اوج کمال حیوانیت معرفی کنند، اما به نظر برگسون این عوالم کاملاً از یک‌دیگر جدا و با هم متفاوت‌اند. درست است که ذوق حیات در همه این موجودات مشترک است اما پس از تکوین و شکل‌گیری، هریک از این عوالم کیفیتی کاملاً متفاوت و قیاس‌ناپذیر با کیفیت عالم دیگر پیدا می‌کند؛ مثلاً کیفیت غریزه حیوانی، تصمیم‌گیری بدون هرگونه تردید به‌سوی هدف است اما کیفیت عقل انسانی سنجش جوانب امور و لذا تصمیم‌گیری از روی تردید است و به همین دلیل هم در برخی موارد شکست می‌خورد و به هدف نمی‌رسد.

برگسون در توجیه نظریه پیدایش خود به تمثیل و استعاره متوسل شده است. به نظر او گویی ذوق حیات از منبع عظیمی از بخار متصاعد می‌شود. بخشی از این بخار سیر صعودی پیدا می‌کند و بخشی سیر نزولی. سیر صعودی نماد روح و سیر نزولی نماد ماده است.^۱ سیر صعودی، بر اثر برخورد با سیر نزولی، در مسیر خود با موانعی روبه‌رو می‌شود که باید با خلاقیت خود از آن‌ها بگذرد. برخی از این موانع را به‌روش مکانیکی و با قوانین جبری حل می‌کند، برخی را با غریزه و بعضی را هم به استمداد عقل.

برگسون راه شناخت فرایند تحول را تکیه بر شهود می‌داند نه فهم و تحلیل علمی:

در قلمرو حیات وقتی امور به میدان تحلیل می‌آیند به‌صورت پیچیدگی‌های لاینتهای جلوه می‌کنند اما همین امور در پیش‌گاه شهود به‌سان یک فعل ساده و بسیط رخ می‌نماید. البته ممکن است که فعل سرانجامی نیابد اما اگر جامه عمل بپوشد در واقع به یک ضربه از کلیه موانع عبور می‌کند (برگسون، ۱۳۵۸: ۲۱۰-۲۱۱).

نمونه بارز این تحول مداوم را ما در درون خود، مخصوصاً در افعال ارادی وجدان می‌کنیم که در واقع سازنده و بلکه عین زندگی ماست (سلطانی گزار، ۱۳۸۸: ۱۲۴-۱۲۸).

۲. معنا و تعریف حیات

به نظر برگسون، ادعای فهم و تعریف تحول و حیات چیزی بیش از ادعا به برابری جزء و کل نخواهد بود. درحقیقت حیات امری متفاوت و فراتر از مقولات فکر ماست اما این به معنای دست برداشتن از تلاش برای درک حیات نیست؛ درحقیقت حیات و آگاهی ملازم یکدیگرند. آگاهی و شعور متکی بر قوه دماغ (دستگاه عصبی) است و فقط موجودات زنده، موجودات برخوردار از این قوه‌اند.^۲ بنابراین حتی می‌توان نسبت حیات و آگاهی را تساوی دانست اما اگر منظور از شعور و آگاهی را خودآگاهی بدانیم باید قائل به نسبت عموم و خصوص مطلق شویم؛ چراکه دایره حیات اعم از دایره آگاهی خواهد بود.

ملازمت حیات و آگاهی تاحدی است که بدون یک نظریه معرفت‌شناسی درست، هرگونه نظریه‌ای درباره حیات قابل فهم نیست. از طرف دیگر، یک نظریه معرفت هم بدون توجه به اصل حیات قادر نخواهد بود چهارچوب و قواعد معرفت را بشناسد و آن‌ها را وسعت بخشد یا از آن‌ها فراتر رفته و تعالی جوید. اگر این دو با هم هم‌خوان و همراه باشند، خواهند توانست واقعیات را در عین تطور و پویایی آن‌ها دریابند نه این‌که آن‌ها را قطعه‌قطعه و تجزیه کنند. کسب چنین معرفتی نه از طریق فاهمه و تحلیل علمی بلکه فقط از طریق شهود امکان‌پذیر است؛ قوه‌ای که به ما امکان مواجهه مستقیم و حتی انطباق بر حیات را می‌دهد (عباس‌زاده، ۱۳۸۶: ۵۶-۵۹).

اما تحلیل علمی عادت ذهن است و ما چنان با این روش خو گرفته‌ایم که اتفاقی غیرمنتظره لازم است تا قوه شهود ما را بیدار کند؛ هرچند هم که چه به شهود و چه به استدلال دریابیم که حیات فرایندی با روندی ضروری است که تقسیم آن ممکن نیست بلکه تقسیم مساوی با میراندن آن است، باز هم ملکه علمی ذهن ما قانع نخواهد شد و عادت خود را ادامه خواهد داد. این ملکه اعتقاد به برگشت‌ناپذیری را نشانه و دلیلی بر ضعف قوه شناخت معرفی می‌کند و تحول را چیزی جز به هم خوردن و دوباره برقرارشدن نظم اجزا نمی‌بیند. از این دیدگاه، گذر حیات و زمان چیزی بیش از گذر زمان در یک ساعت شنی نیست که از یک طرف که می‌گذرد در طرف دیگر جمع می‌شود و اگر آن را برگردانیم دوباره همان حالت اول را پیدا می‌کند.

از نظر برگسون چنین تحلیلی پرده‌پوشی بر حقیقت و ذات حیات است. این تحلیل حداکثر درباره جسم و بدن موجود زنده به مثابه موجودی مادی و مکان‌مند، صرف نظر از برخورداری آن از حیات، می‌تواند صادق باشد. بهترین نمونه معرفت شهودی از حیات،

خودآگاهی ما از نفس و وجدان ماست که به نحوی حضوری برای انسان حاصل می‌شود (سلطانی گازار، ۱۳۸۸: ۱۲۷؛ سلطانی گازار، ۱۳۸۲: فصل ۲، بند ج).
برگسون حقیقت و ذات فرایند حیات را تحول و سیالیت می‌داند و برای این اعتقاد خود پشوانه فلسفی و علمی قائل است. از لحاظ فلسفی:

براهین برگسون در پذیرش تحول تاحدی مختصر و موجز هستند. او به تناظر میان هستی‌شناسی و تکامل نژادی و نیز شواهد باستان‌شناسی (در این باره) اشاره می‌کند. ظاهراً او مدعی است که طبقه‌بندی متکی بر شباهت با طبقه‌بندی متکی بر تکامل نژادی متناظر است. اگر مقصود او این باشد، تمایز میان آنچه را که امروز طبقات نژادی و طبقه بر اساس شباهت ظاهری نامیده می‌شود، نادیده گرفته است. بنابراین می‌افزاید: حتی اگر تحول واقعاً هرگز اتفاق نیفتد، باز هم عناصر همین روابط را با هم خواهند داشت و در همین نظم تاریخی رخ خواهند داد. در این صورت، تمایز میان عناصر تنها عبارت خواهد بود از این که خداوند یا هر نیروی دیگری عناصر را جدا از هم، اگرچه با نظم یکسان، خلق کرده است. او ادعا می‌کند که از آنجا که استلزامات ثابت و بی‌تغییرند، این نیروی رانش بدون این که از طریق نیروی فیزیولوژی عمل کند، همان تأثیر را خواهد داشت ... (Lacey, 1989: 176-177).

اما،

وقتی به براهین علمی می‌پردازد با این فرض شروع می‌کند که اگر ما دریابیم که حیات می‌تواند دستگاه‌هایی مشابه را، از طریق ابزارهای متفاوت، بر روی خطوط حیات متباین تحول حیات ایجاد کند، مکانیسم رد خواهد شد. زیرا چگونه ممکن است دو تحول کاملاً متفاوت از طریق دو مجموعه کاملاً متفاوت از پدیده‌ها که به یکدیگر افزوده شده‌اند، به نتایجی یکسان منجر شوند؟ باین حال، این نتایج نتایجی هستند که درباره، مثلاً، چشم به‌عنوان یک اندام کاملاً پیچیده مشاهده می‌کنیم، اندامی که در بندپایان، به‌ویژه نرم‌تنان - که می‌توان پذیرفت هیچ اجداد مشترکی حتی قبل از این که این توسعه و گسترش شروع شود، هم نداشته‌اند - شباهت دارد ... (ibid: 179).

۳. نقد برگسون بر تحلیل مکانیکی و غایت‌گرا از حیات

برگسون شباهت‌های موجود در انواع متفاوت را نشانه عدم گنجایش حیات در قالب مکانیکی می‌داند. به نظر او نظریه تحول‌گرایی (مکانیکی) در پی اثبات این مطلب است که موجوداتی که میان آن‌ها شباهت یا رابطه خویشاوندی احساس یا مشاهده

می‌کنیم؛ نه به‌طور هم‌زمان و هم‌بود بلکه در یک توالی زمانی به‌وجود آمده‌اند، البته با روندی منطقی. در این صورت لازم است تحولی خارج از حوزه این فرایند فرض شود که میان معلول‌ها و مخلوقات خود چنان توالی‌ای برقرار کرده است «که گویی یک‌دیگر را تولید می‌کنند». بنابراین، تحول فقط از قلمرو محسوسات به قلمرو نامحسوس انتقال یافته است، نه این‌که انکار یا حذف شده باشد. آنچه مکانیسم‌ها و اجزایی جداگانه در نظر گرفته شده است که در کنار هم جهان را می‌سازند، «به‌معنای صحیح کلمه هرگز اجزا نیستند. این‌ها مناظر جزئی‌های هستند که از آن کل (فرایند حیات) گرفته‌ایم؛ مناظر جزئی‌ه‌مسایه یک‌دیگر» (برگسون، ۱۳۷۱: ۵۳). ترکیب حیات از مجموعه این عناصر که علمی چون فیزیک و شیمی آن‌ها را کشف می‌کنند، چیزی بیش از ترکیب یک منحنی از خطوط مستقیم نیست. شما اگر یک منحنی را به اجزای کوچک تقسیم کنید، آن خط کاملاً راست می‌نماید اما وقتی در کنار هم قرار می‌گیرند و با هم مماس می‌شوند، چیزی متفاوت، یعنی یک منحنی را می‌سازند. اگر زیست‌شناسی که مجموعه حیات را بررسی می‌کند می‌توانست در عمل خود دقتی همانند ریاضیات داشته باشد، قادر بودیم نسبت آن را با فیزیک و شیمی همانند نسبت هندسه دکارتی با هندسه اقلیدسی تلقی کنیم. هندسه اقلیدسی به محاسبه اشکال رسم شده می‌پرداخت درحالی که هندسه تحلیلی دکارت تابع حرکتی را مطالعه می‌کند. اگر چنین می‌بود، قلمرو زیست‌شناسی هم یک مکانیسم محض بود نه ارگانیسمی که فقط تحول انتقالی را مورد بحث قرار می‌دهد و لذا امکان بازسازی جریان حیات یا بخشی از آن پذیرفتنی می‌نمود. اما امور حیاتی، اموری خلاق و نوزا هستند و لذا در قلمرو علمی چون فیزیک و شیمی که به اصطلاح امور «بی‌آینده» را مطالعه می‌کنند، نمی‌گنجند (همان: ۶۰، ۶۳).

به نظر برگسون، نظریه بنیادی مکانیسم که همه‌چیز را قابل تحلیل مکانیکی می‌داند، فقط صحبت از زمان می‌کند نه این‌که به آن بیندیشد، چه رسد به این‌که آن را فهمیده باشد. همین فهم نادرست زمان (ابراهیمی دینانی و پیرمادی، ۱۳۷۹؛ معین، ۱۳۸۶) باعث شده است که راه اشتباه بپیماید. او می‌نویسد:

ابزارگرایی بنیادین مستلزم یک فلسفه ماوراءالطبیعه است که در آن‌جا کل واقعیت یک‌جا در ابدیت مفروض است. در آن‌جا دیرند نمایان اشیا، تنها بیان عجز عقلی است که نمی‌تواند همه‌چیز را دفعتاً بشناسد. اما برای وجدان ما ... دیرند کاملاً چیز دیگری است.

ما دیرند را مانند جریانی که نمی‌تواند برگردد، درک می‌کنیم. (دیرند) بنیاد هستی ماست و ما آن را خوب حس می‌کنیم ... نظریات مکانیکی بیهوده منظره یک ریاضیات جسمانی را در برابر چشمان ما می‌درخشاند. ما نمی‌توانیم تجربه را فدای الزامات یک دستگاه (فلسفی = مکانیسم‌گرایی) کنیم. برای این است که ابزارگرایی بنیادی را طرد می‌کنیم (برگسون، ۱۳۷۱: ۶۸-۶۹).

نتیجه دیگری که برگسون از این بحث می‌گیرد، ابطال نظریه غایت‌گرایی حیات است^۳ که بر اساس آن اشیا و موجودات وظیفه‌ای جز پیاده‌کردن یک طرح اولیه و از پیش تعیین شده را ندارند. او نمونه کامل چنین نظریه‌ای را نزد لایب‌نیتس (هماهنگی پیشین بنیاد) می‌یابد و معتقد است چنین تحلیلی، که هیچ خلاقیتی در آن مطرح نیست، به معنای نادیده‌انگاشتن نقش زمان است. تفاوت این نظریه با نظریه مکانیکی صرفاً در این است که اولاً نظریه مکانیکی به گذشته فرایند توجه دارد اما توجه نظریه غایت‌گرایی به آینده و نهایت فرایند معطوف است. ثانیاً نظریه مکانیکی دو وجه بیش‌تر ندارد، یا باید آن را بپذیریم یا رد کنیم اما نظریه غایت‌گرایی از انعطاف‌پذیری بیش‌تری برخوردار است. برگسون برای این نظریه نوعی طبیعت روحانی قائل است که اگر یک نوع یا تلقی را رد کنیم، تلقی دیگر جای‌گزین می‌شود و بنابراین نوعی اشاره به غایت‌مندی حیات را در نظر خود می‌پذیرد. او نظریه لایب‌نیتس را بیان‌گر یک غایت‌مندی بیرونی می‌داند؛ یعنی اشیا توسط فاعلی بیرون از خود در خدمت غایتی بیرون از خود قرار گرفته‌اند؛ در برابر غایت‌مندی درونی که غایت را در خود موجود می‌داند.

به نظر برگسون تلقی غایت‌مندی درونی هم قابل تحویل به همان تلقی اول و لذا نامعتبر است. برای نمونه، آن را درباره یک موجود زنده می‌آزماییم؛ بر اساس این نظریه، اعضای مختلف این اندام (جسم جاندار) به‌طور ضمنی با هم هماهنگ شده‌اند تا کمال آن را حاصل کنند. اما اگر کمی دقت کنیم در خواهیم یافت که هریک از این اعضا خود یک اندام زنده‌اند که هستی خود را در خدمت هستی آن اندام بزرگ‌تر قرار داده‌اند؛ یعنی آنچه غایت درونی آن‌ها تلقی می‌شد در حقیقت غایتی بیرونی است و آن‌ها در خدمت موجودی بیرون از خود هستند. اگر این اجزا را عناصری بدانیم که هماهنگی خود را از اصل حیات، یعنی از حضور در اندام زنده می‌گیرند، برگسون این نظر را نفی استقلال این عناصر، و مصادره به مطلوب می‌داند و در اثبات این استقلال به فرایند ترمیم و بازسازی هر عضو استناد می‌کند (برگسون، ۱۳۷۱: ۷۲).^۴

او معتقد است علت اصلی خطای غایت‌گرایی، و نیز نظریه مکانیکی، استفاده افراطی از مفاهیم هوش و فاهمه است؛ قوه‌ای که برای عمل در نظر گرفته شده است نه شناخت و نظریه‌پردازی. درست است که هوش لازمه حیات است (زیرا عمل ضرورت زندگی است اما تفکر و اندیشه در زندگی امری تجملی به حساب می‌آید) اما خطا در این جاست که چنان به آن اعتماد کنیم که امکان هرگونه خلاقیت و بروز وضعی جدید و پیش‌بینی نشده را فراموش کنیم. ممکن است هوش در خدمت عمل به برخی حساب‌گری‌ها و تحلیل‌ها هم دست بزند اما نباید از این قدرت تفکر نظری و فلسفی را نتیجه گرفت. اشتباه این دو نظریه همین است که چنان مقهور تکرار حوادث پیشین شده‌اند که امکان هرگونه وضع جدید را فراموش کرده یا حتی نمی‌توانند بپذیرند و همه این‌ها ناشی از درک نادرست مفهوم زمان است. تکیه این نظریات بر زمان انتزاعی است که قابل بازسازی است نه دیرند انضمامی که هر لحظه مفروض آن وقتی به گذشته می‌پیوندد، درحقیقت به دایره امتناع اعاده معدوم پیوسته است (برگسون، ۱۳۵۴: ۱۰۶-۱۱۲؛ پیرسون و مولرکی، ۱۳۸۹: ۲۹۷-۳۱۸). همه‌چیز را در پرتو گذشته تفسیرکردن، نتیجه این ادعای مغرورانه عقل است که همه‌چیز را می‌شناسد یا می‌تواند بشناسد و اگر هم اکنون چیزی برای آن مبهم است فقط به این علت است که هنوز ریشه آن را در معلومات خود پیدا نکرده است.

به نظر برگسون، افلاطون اولین کسی بود که این ادعا را مطرح کرد؛ او که معرفت را علم به مثل می‌دانست، مثالی که از پیش به وجود آمده و اکنون نیز در دسترس است، برای اولین بار فلسفه را در این راه انداخت که همه‌چیز را در قالبی از پیش ساخته بگنجاند. سپس در سراسر تاریخ فلسفه نزاع درگرفت که آیا می‌توان همه‌چیز را در چنین قالبی قرار داد یا خیر؟ تا سرانجام عقل کمی فروتنی اختیار کرد و پذیرفت که معرفت او به مطلق هرچیز تعلق نمی‌گیرد بلکه فقط به‌طور نسبی قادر است اشیا را بشناسد. قلمرو حیات بهترین نمونه‌ای است که این عادت دیرینه و مادرزاد را می‌شکند و ناتوانی عقل را در شناخت همه‌چیز، به‌روش تحلیلی هوش، آشکار می‌سازد. ما فقط اگر بتوانیم تمامی عناصر متباعد فرایند حیات را با هم‌دیگر به‌مثابه یک کل در نظر آوریم، قادر خواهیم بود طبیعت و ماهیت حقیقی تحول و جریان تطوری حیات را حدس بزنیم؛ «و باز جز حدس‌زدن کار دیگری نمی‌کنیم چون ما جز با تحول‌یافته، که یک نتیجه است نه خود تحول، یعنی فعلی که به‌وسیله آن [این] نتیجه به‌دست می‌آید، سروکار نداریم» (برگسون، ۱۳۷۱: ۸۲).

۴. نزدیکی نظر برگسون به نظریه غایت‌گرایی

با این که برگسون ادعا می‌کند از مکانیسم و غایت‌گرایی هر دو فراتر رفته است، دیدگاه او به نظریه دوم شباهت بیش‌تری دارد تا اولی، چراکه به نظر وی:

مکانیسم محض قابل تکذیب است و غایت به‌معنای خاصی که ما از آن می‌فهمیم، اگر بتواند ثابت کند که حیات می‌تواند دستگاه مشابهی را به‌وسیله ابزارهای متفاوت بر روی خطوط متباعد حیات ایجاد کند، از بعضی جهات قابل اثبات خواهد بود. این استدلال هم برای تبیین میان خطوط حیات و لذا انتخاب، و هم برای پیچیدگی ساختارهای یک‌سانی که در این خطوط یافت می‌شود، مناسب خواهد بود (Pearson & Mularkey, 2002: 193)؛ پیرسون و مولرکی، ۱۳۸۹: ۲۸۳).

زیرا به نظر او غایت «اصل حیات [مورد اعتقاد] حیات‌گرایان را توصیف می‌کند» (Pearson & Mularkey, 2002: 193).

او نسبت دیدگاه خود را با نظریه غایت‌گرایی این‌گونه بیان می‌کند:

مانند فرجام‌گرایی بنیادی، هرچند به‌صورت مبهم‌تر، جهان جانداران را مانند یک مجموعه هماهنگ به ما عرضه می‌دارد اما این هماهنگی از آن درجه کمالی که گفته‌اند، به‌دور است ... [نظریه من نسبت به غایت‌گرایی انعطاف‌پذیری بیش‌تری دارد] زیرا هر نوع، هر فرد حتی، از ضربه حیات جز گونه‌ای خیزخاست نگه نمی‌دارد و متمایل است که این انرژی را در راه سود خود به‌کار برد ... نوع و فرد تنها به خود می‌اندیشد و لذا امکان نزاع با سایر صور حیات [به‌وجود می‌آید]. لذا این هماهنگی واقعاً نیست بلکه حقیقتاً وجود دارد. می‌خواهم بگویم که خیزخاست آغازی (اولیه) یک خیزخاست همگانی است و هرچه بالاتر رویم تمایلات گوناگون بیش‌تر مانند تکمیل‌کنندگان یک‌دیگر نموده می‌شود، با جریان‌های هوای متضاد، که همگی جز همان ورزش نیستند، تقسیم می‌شود. هماهنگی، یا به‌عبارت بهتر، مکملی، تنها در دید جمعی ... خود را آشکار می‌کند. به‌ویژه ... [این] هماهنگی بیش‌تر در پشت است تا در پیش. از ضربه یک‌سانی برخاسته است نه از شوق [همگانی]. [خطای غایت‌گرایی در همین جاست که علت هماهنگی را شوق همگانی به یک جهت معرفی می‌کند. طرف‌داران این نظریه] بیهوده می‌کوشند که برای حیات یک هدف، به‌معنای بشری این کلمه، تعیین کنند. گفت‌وگو از یک هدف، اندیشه یک نمونه پیش‌بوده است که فقط باید هست شود. لذا در باطن، این فرض است که همه‌چیز معلوم است؛ که آینده ممکن است در اکنون خوانده شود ... [چنین نظریه‌ای] درحالی که حیات را به‌مدد هوش بیان می‌کند، معنای حیات را بسیار کم‌محتوا می‌کند. هوش ... [خود] به‌وسیله تحول در مسیر حیات ساخته شده است ... [اگر بنخواهیم به اصل حقیقت حیات دست

یابیم]، باید به جای هوش به معنای اخص، حقیقت پرمایه‌تری گذاشت که هوش نتیجه انقباض آن نیست (برگسون: ۱۳۷۱: ۸۲-۸۵).

۵. تحول در قلمرو حیات

برگسون سه نوع تحلیل از تطور حیات را بررسی کرده است و نقطه انحراف و ابطال آن‌ها را بیان کرده است (همان: ۱۰۷-۱۱۰):

۱) مکتب نوداروینی که اعتقاد به تغییرات تصادفی را نقطه انحراف آن معرفی می‌کند و معتقد است تغییرات حیات کاملاً و صرفاً تصادفی نیستند، بلکه حاصل تغییر ناشی از یک ضربه‌اند که در میان افراد نوع ادامه یافته است تا جایی که همان افراد نوع را متمایل به جهت یا تغییری خاص ساخته است. درعین حال، برگسون با استناد به آرای هوگو دو وریس (Hugo De Vires)، گیاه‌شناس هلندی،^۵ می‌پذیرد که تحول و تطور حیات دفعی و جهشی باشد که به‌طور ناگهانی ایجاد شده است و سپس در یک نوع به ارث امتداد پیدا کند. او این اعتقاد را در حل نقاط مبهم نظریه تطور مفید می‌داند.

۲) اعتقاد کسانی مثل ایمر (Eimer) که معتقد بودند فرایند تحول در جهتی خاص از نسلی به نسل دیگر ادامه پیدا می‌کند؛ یعنی تحولی از پیش تعیین شده، نه تصادفی محض و غایت‌مند. نقطه انحراف این تحلیل در تعمیم‌دادن این نظریه به عالم جانداران و حیات است؛ به نظر برگسون بر فرایند حیات، حالتی خلاق حاکم است که به‌طور مداوم صورت‌هایی جدید را جانشین صور قبلی می‌کند. به همین جهت، برخلاف فرض ایمر، ترکیب و تغییرهای فیزیکی و شیمیایی در اندام موجود زنده کافی نیست. این تغییرات درحالی با هم هم‌سو خواهند بود که علت این تحول ویژگی نفسانی داشته باشد.

۳) مکتب نولامارکی که تقریباً، حداقل در میان برخی از چهره‌های این مکتب، می‌پذیرد که علت تحول ویژگی نفسانی دارد. اما عیب این مکتب این است که علت را فقط تلاش آگاهانه می‌داند و بنابراین فقط در عالم موجودات ذی‌شعور اعتبار خواهد داشت و حتی در موجودات ذی‌شعور هم فقط دربارهٔ تحولات ارادی مصداق دارد نه تحولات غیر ارادی.

سرانجام برگسون نظریه خود را، که آن را «خیزخاست حیاتی» می‌نامد، مطرح می‌کند. به نظر او تحولات حیات از یک منشأ به‌نام خیزخاست حیات آغاز شده و سپس در خطوط متباعد حیات، که خود نیز خلاق‌اند، ادامه پیدا می‌کند. خلاقیت این خطوط رفته‌رفته

اختلاف‌ها را که ناشی از انشعاب این فرایند است، تقویت می‌کند اما از آن‌جا که فرایند تحول منشائی واحد دارد در برخی مراحل تحول، حتی در خطوط متفاوت فرایند حیات تغییرات و نتایج یک‌سان حاصل می‌شوند.

برگسون مسیر حیات در خطوط مختلف را به گلوله‌ای تشبیه می‌کند که پس از پرتاب متلاشی و به گلوله‌های کوچک‌تر تقسیم می‌شود. هریک از این گلوله‌ها نیز بر اثر انفجار به گلوله‌های کوچک‌تر تقسیم می‌شوند تا حدی که سرانجام از گلوله اولیه چیزی جز گرد و غبار باقی نمی‌ماند (همان: ۱۳۷). جریان حیات هم به نحوی در خطوط متباعد گسترش یافته است که امروزه در واقع ما جز با گرد و غباری از آن سروکار نداریم؛ یعنی انواع متفاوت موجودات که هریک در نسبت با تمام جریان در حکم ذره‌ای بیش نیست و با مطالعه این ذرات پراکنده است که می‌توانیم به تدریج به سمت حرکت اولیه پیش برویم. علاوه بر این، چنان‌که در تقسیم گلوله به گلوله‌های ریزتر نیروی انفجار و مقاومت ماده و فلز گلوله دخیل‌اند، در فرایند تطور حیات هم دو عامل دخیل‌اند؛ یکی نیروی حیات و دیگری مقاومت ماده بی‌جان.

همراهی و نزدیکی به حدی عمیق است که در مراحل اولیه تحول حیات به‌سختی می‌توان عنصر مادی و روحانی آن را از هم تشخیص داد. لذا صور اولیه حیات بسیار ساده و بسیار به هم شبیه بوده‌اند و به‌زحمت اختلاف میان آن‌ها تشخیص داده می‌شد، مثل جانوران تک‌سلولی (آمیب‌های) امروزی. اما این آرامش و شباهت ظاهری دربردارنده غوغایی درونی بود که می‌بایست آن‌ها را تا عالی‌ترین درجات حیات به پیش می‌برد. نیروی حیات درونی برای رشد آن موجود تک‌سلولی تلاش می‌کرد اما ماده هم آرام نمی‌نشست و با تقسیم دوگانه، تلاش حیات را دوباره به نقطه آغازین سوق می‌داد. اما سرانجام در طی قرن‌ها و با توسل به ترفندهای مختلف، حیات توانست با تقسیم کار، پیوندی ناگسستنی میان اجزای ماده برقرار کند که هریک از آن‌ها با ساختمان پیچیده خاص و وظیفه‌ای مستقل و مخصوص به‌خود در کنار هم بمانند و مانند یک توده متصل از ذرات جاندار با هم عمل کنند. بدین‌سان صور پیشرفته‌تر موجودات جاندار شکل گرفت.

البته علت این تقسیمات دو یا حتی چندگانه، فقط مقاومت عنصر مادی در برابر نیروی حیات نبود بلکه خود حیات هم ماهیتاً متمایل به گسترش بود. اصلاً «حیات تمایل است و ماهیت تمایل گسترش به شکل شاخه است که تنها به سبب نموش آفریننده امتدادی است که خیزخاستش در میان آن‌ها پخش خواهد شد» (همان: ۱۳۸-۱۳۹).

برگسون فرایند گسترش حیات در طبیعت را به تحول فرایند تکوین شخصیت انسان از کودکی تا بزرگسالی تشبیه می‌کند. در دوران کودکی انسان معجونی است از شخصیت‌های متفاوت که هریک بالقوه امکان بروز و گسترش را دارد، به نحوی که سراسر طبیعت فرد را دربرگیرد. درعین حال این شخصیت‌ها از هم انفکاک‌ناپذیرند؛ چراکه همه در شرف پیدایش هستند نه این‌که بالفعل شخصیتی جداگانه را شکل داده باشند. کم‌کم که انسان بزرگ‌تر می‌شود، این شخصیت‌ها هم رشد می‌کنند و به فعلیت نزدیک‌تر می‌شوند اما چون انسان برحسب وضعیت زندگی مجبور است تک‌شخصیتی باشد، به‌ناچار یکی را انتخاب و بقیه را حذف می‌کند یا به‌عبارت بهتر واپس می‌زند. این انتخاب سراسر زندگی‌اش را شکل می‌دهد. بنابراین درعین حال که در سنین بزرگسالی شخصیتی مشخص دارد اما در پس‌زمینه این شخصیت (ناخودآگاه) شالوده و حالت بالقوه دیگر شخصیت‌ها را هم می‌توان دید.

تفاوت مهم فرایند گسترش حیات و تکوین شخصیت انسان در این است که چون طبیعت گستره‌ای تقریباً نامحدود دارد و انواع زیادی از موجودات و حیات را در خود شامل می‌شود، دیگر مجبور به حذف برخی تمایلات نیست، بلکه همه این تمایلات را در کنار هم نگه می‌دارد و هریک را در یک نوع می‌پروراند. بدین‌سان شاخه‌های متعدد انواع شکل می‌گیرد که هریک با طبیعت و تمایل خاص به‌طور مستقل تحول پیدا می‌کند. به همین دلیل است که هر نوع تمایلی خاص و صرفاً یک تمایل را متجلی می‌سازد. برخی انواع به‌خاطر اهمیت تمایلی که در طبیعت آن‌ها نهفته است از بعضی دیگر اهمیت بیش‌تری دارند و بعضی از این شاخه‌ها هم به بن‌بست برخوردند و امکان رشد بیش‌تری پیدا نکرده‌اند، گرچه به نظر برگسون، امکان احیا و رشد دوباره آن‌ها وجود دارد.

توقف یا حتی گاه سیر قهقرایی حیات در خطوط یا ناشی از موانع خارجی است یا نقش و میل خود حیات. عوامل خارجی در تحول حیات نقش فاعلی و جهت‌دهنده ندارند، بلکه درواقع نقش آن‌ها منفی است و ممانعت‌کننده از تحول حیات‌اند که ادامه تحول مستلزم غلبه یا حداقل به حیل‌های، سازگاری با آن‌ها برای خشی کردن منفی آن‌هاست. گاهی هم حیات خود به خوابی مغناطیسی‌گونه فرو می‌رود و باعث بی‌نظمی^۶ در فرایند تحول می‌شود. این روند رو به ترقی یعنی در جهت اولیه‌ای که خیزخاست حیات ایجاد کرده است، فقط در چند نوع با ارگانسیم بسیار پیچیده ادامه پیدا می‌کند و بقیه انواع در بی‌نظمی و حتی واپس‌روی در نوسانند.

حیات، پیش از همه، میل به تصرف در ماده بی جان است. راستای این فعل بی گمان معین نیست. گوناگونی‌های پیش‌بینی‌ناپذیر اشکال حیات از همین جاست که در حال تحول در مسیرش بذرافشانی می‌کند ولی این فعل همیشه به درجه بیش یا کم، خصوصیت امکان خاص دارد. دست‌کم متضمن گزینشی نوپیدا و ناتمام می‌باشد. اما گزینش به فرض قبلی چند فعل ممکن بستگی دارد، لذا باید امکانات فعل برای موجود زنده پیش از خود فعل مرسوم شود (همان: ۱۳۴-۱۳۵).

بنابراین شرایط عمل بر خود عمل موجود زنده تقدم پیدا می‌کند. در نتیجه امکان ادامه یا توقف تحول به یک اندازه مساوی است.

نکته دیگر این‌که، به نظر برگسون درست است که جهان همواره در حال نوشدن است و با روندی خلاق و روبه‌تکامل به پیش می‌رود^۶ اما این فقط آفرینش صورت پدیده‌هاست و به نظر می‌رسد ماده در تحول نباشد بلکه جوهر و زیربنایی باشد که این صور را پیاپی در خود می‌پذیرد (مجتهدی، ۱۳۸۵؛ شیروانی، ۱۳۸۳) همانند حروف الفبا که تصور ساختن کلمه‌ای جدید از آن‌ها بسیار ساده و نزدیک به ذهن است اما ساختن حرفی جدید و افزودن آن به حروف قبلی بسیار دور از ذهن و متضمن مشکلات و پیامدهای بسیار دشواری است. گرچه نیروی حیات همواره در تلاش است تا از قید ماده رهایی یابد، اما حداکثر موفقیتی که به دست می‌آورد در کندکردن فرایند مادی‌شدن است. فرایند حیات، در واقع، همانند بخاری است که از روزنه‌های ظرفی با بخار زیاد فوران می‌کند؛ بخارهایی که از این روزنه‌ها خارج می‌شوند، متراکم شده و به صورت قطره درمی‌آیند. نیروی حیات هم هنگامی که از خیزخاست اولیه جدا شد در قالب ماده گرفتار می‌شود و سیر قهقرایی پیدا می‌کند. با هر جهش و فوران حیاتی که سیر نزولی و مادی پیدا می‌کند، عالمی شکل می‌گیرد که درعین حال بخشی از خصوصیات بخارگونه اولیه را هم در خود دارد.

حیات فرایند و حرکتی غیر مادی است و منشأ آن هم طبیعتاً غیر مادی خواهد بود. این منشأ فراتر از قوه فاهمه انسان است و فقط با قوه شهود قابل ادراک است. درعین حال، میان ماده و حیات سازش و تعامل برقرار است و هریک از دیگری بهره می‌گیرد.

خیزخاست حیات ... عبارت است از یک اقتضای ضروری آفرینش، [که] توانایی آفرینش بی قید و شرط ندارد؛ زیرا در برابر خود با ماده مواجه است یعنی حرکت معکوس حرکت خودش. ولی ماده را که نفس ضرورت است، تصرف می‌کند و مایل است در آن حداکثر ممکن بی‌تعینی و آزادی [را] وارد سازد (برگسون، ۱۳۷۱: ۳۲۳).

به جهت همین دوگانگی ماده و خیزخاست حیات، جریان حیات روندی منشعب و دوگانه پیدا کرده است؛ جریانی با خصلت فرایند حیاتی و جریانی با خصلت فرایند مادی. انواعی که جریان مادی در آن‌ها جریان دارد، میل به توقف دارند و مورد استفاده انواع سیال و پویای حیات قرار می‌گیرند که میل به ترقی دارند. با وجود این، هر نوعی خود را نه در خدمت نوع دیگر بلکه ختم حیات می‌بیند و لذا عرصه حیات به عرصه تنازع مبدل شده است.

صوری که هر نوع به خود می‌گیرد، ضروری نیستند و امکان همه صورت‌ها و استعدادها یکسان است. در فرایند حیات «فقط دو چیز ضرورت دارند: اولاً یک تراکم تدریجی انرژی، ثانیاً یک رشته مجازی الاستیک این انرژی در امتدادات گوناگون و پیش‌بینی نشده که در انتهای آن‌ها اعمال آزادانه دیده می‌شود» (همان: ۳۲۸). از این جاست که نقش امکان (خاص) و عدم ضرورت در فرایند حیات آشکار می‌شود. هر آینه امکان داشت در شرایط فیزیکی - شیمیایی متفاوت، حیات با صورتی جدید آشکار شود. با وجود این، ارتباط هر نوع یا فرد با سایر انواع یا افراد تعاملی دوطرفه است و کاملاً با هم هم‌یاری و مشارکت دارند. یعنی از نوعی وحدت در کثرت، یا بالعکس، برخوردارند، نه این‌که وحدت یا کثرت محض باشد بلکه «پیوسته از این به آن می‌جهد» (برگسون، ۱۳۷۱: ۳۳۵؛ مجتهدی ۱۳۸۵: ۷). این انتخاب متناوب باعث استمرار آفرینش و خلاقیت و لذا بیدار باقی ماندن خودآگاهی حیات است.

۶. حیات و فردیت

برگسون از این‌که هریک از اجسام جاندار را یک فرد بنامد ابا ندارد، البته با پذیرش این‌که درباره حیوان و مخصوصاً گیاه چنین اطلاقی باید با احتیاط انجام شود. او فردیت را دارای سلسله‌مراتب و درجات می‌داند که از نازل‌ترین درجه، مثلاً در یک گیاه، تا عالی‌ترین درجه که حتی در بسیاری از انسان‌ها هم حاصل نمی‌شود، کش پیدا می‌کند، و به جهت همین کشش و استمرار برای آن ویژگی و مشخصه حیات قائل می‌شود.

او امور پویا و سیال را بیش‌تر یک تمایل تلقی می‌کند تا حالت، و یک تمایل فقط زمانی به کمال و اوج خود می‌رسد که از طرف سایر تمایلات محدود نشود. اما در ساحت زندگی چنین شرطی تحقق پیدا نمی‌کند. تمایل به فردیت هم از این تهدید و تحدید در امان نیست و مثلاً میل به زایش و بقا آن را محدود می‌کند؛ حتی می‌توان گفت میل به

فردیت به نحو دیالکتیکی ضد خود، یعنی میل به زایش را در خود نهفته دارد. اما زایش درحقیقت منافاتی با فردیت ندارد چراکه در یک سنتز به مثابه فردی جدید جمع می‌شود. نوزایی شاهد میل حیات برای محقق ساختن فردیت است، که در تلاش است همواره موجوداتی بسته و بی‌نیاز از غیر بسازد.

حاصل سخن این‌که، نمی‌توان و نباید یک موجود زنده را با هیچ‌یک از موجودات بی‌جان مقایسه کرد. حداکثر قیاسی که می‌توان برقرار کرد میان موجود زنده و کل موجودات بی‌جان است (تناظر عالم صغیر و کبیر)، چراکه مجموع جهان هم درحقیقت کلی منظم و هماهنگ است؛ مجموعه‌ای مرکب از اشیا و موجودات متفاوت و حتی شاید متباین که با هم یک کل سازگار و منسجم را می‌سازند، با این تفاوت که جهان به مثابه یک کل منسجم مجموعه‌ای است نامتناهی که فقط در عالم ذهن می‌توان آن را جمع کرد؛ اما موجود زنده حقیقتاً، در عین هم‌بستگی با پیرامون، بسته و برخوردار از فردیت است.

۷. بررسی روند مهم‌ترین خطوط تحول حیات

از آن‌جا که بررسی خطوط تحول حیات فقط به منظور تعریف چگونگی و فرایند تحول حیات به طور کلی انجام می‌گیرد نه بررسی ترتیب و توالی انواع، لذا برگسون فقط به بررسی خطوط با اهمیت‌تر، از نظر او، به ویژه خطی که به وجود آمدن انسان منجر شده است، می‌پردازد. بنابراین، انسان را به مثابه برترین نوع در حیوانات و حیوان را به مثابه بارزترین و عریض‌ترین خط حیات مورد بررسی قرار می‌دهد و نسبت آن‌ها را با سایر جانداران تحلیل می‌کند. البته وی فرایند برتر شدن این انواع را هم به دقت مد نظر دارد که در سیری که برای تحول حیات ترسیم می‌کند به خوبی مشهود است.

کلی‌ترین و آشکارترین تقسیمی که از قلمرو حیات می‌توان ارائه داد، تقسیم آن به دو قلمرو گیاه و جاندار (حیوان) است. تعیین ویژگی‌های انحصاری هریک و مرز دقیق آن‌ها بر اساس این تقسیم‌بندی تقریباً غیر ممکن است، زیرا بسیاری از ویژگی‌ها در برخی انواع گیاهی و حیوانی مشترک‌اند. اما برگسون معتقد است از آن‌جا که نگاه فلسفه حیات نه به ویژگی‌ها و حالات ثابت، بلکه به تمایلاتی است که در هر قسم وجود دارند و به بروز و فعلیت‌رساندن برخی اوصاف و ویژگی‌ها منجر می‌شوند. از این حیث می‌توان تعریف تقریباً دقیقی از هریک از اقسام ارائه داد و خصوصیات اختصاصی هریک را برشمرد.

برگسون برای ارائه این تعریف به سه تمایز اساسی میان گیاه و حیوان توجه دارد:

تفاوت در نحوه تغذیه، تحرک و سکون، و آگاهی. گیاه مستقیماً از کانی‌های طبیعت تغذیه می‌کند و لذا بی‌نیاز از تحرک و به تبع آن بی‌نیاز از آگاهی است، اما حیوان به‌علت تغذیه غیرمستقیم از مواد طبیعی مجبور به تحرک و آگاهی برای دست‌یابی به منبع تغذیه است. با وجود تمام این تمایزات، برگسون معتقد است «سلول جاندار و سلول گیاه از ریشه مشترکی مشتق شده‌اند. نخستین جانوران میان شکل گیاهی و شکل حیوانی در نوسان بوده‌اند و درعین حال هردو جنبه را داشته‌اند» (برگسون، ۱۳۷۱: ۱۵۳). برخورداری بعضی انواع گیاه یا حیوان از ویژگی‌های قسم مقابل، دلیل و نشانه‌ای از منشأ واحد آن‌هاست. به نظر او همین منشأ و خیزخاست که «جانور را به ساخت اعصاب و مراکز عصبی برده است، باید درباره گیاه به عمل کلروفیلی منجر شده باشد» (همان: ۱۵۵). پس می‌توان گفت این دو تمایل درحقیقت، دو نحوه متناسب با شرایط متفاوت از یک میل به سمت کمال هستند. تحول حیات در قلمرو نبات (گیاه) بسیار نامنظم است اما در قلمرو حیوان با جهات معین‌تری امتداد پیدا می‌کند.

پویایی در عالم حیوانات نخست ارگانیسم‌های ساده‌ای به‌وجود آورد که درعین حال متحرک بودند؛ شاید به‌صورتی نامعین و آماده برای پذیرش هر گونه تعبیری در آینده. این ارگانیسم‌ها ریشه مشترک سه دسته از حیواناتی‌اند که برگسون تقسیم‌بندی کرده است؛ یعنی خارپوستان،^۸ نرم‌تنان و بندپایان،^۹ و مهره‌داران. هر قسم از این جانداران اولیه در فرایند حیات و وظیفه‌ای را که برای او آسان‌تر می‌نمود برعهده گرفتند و اولین انشقاق‌ها به‌وجود آمد. برخی به تغذیه از بطن طبیعت یا حداکثر گیاه‌خواری پرداختند و عهده‌دار وظیفه ذخیره انرژی مورد نیاز دیگر انواع شدند و بعضی دیگر هم به حیوانیت و تحرک روی آوردند و نوع اول را طعمه خود ساختند. بر همین اساس، هرچه تحرک یک نوع بیش‌تر می‌شود، ویژگی درندگی در آن افزایش می‌یابد و برای سایر انواع خطرناک‌تر می‌شود.

برگسون معتقد است در این‌جا یک جهش حیات کار این درندگان را راحت‌تر کرد و آن عبارت بود از خارج‌شدن جانوران از پوشش سختی که به نظر وی در همه جانوران اولیه برای حفظ بقا وجود داشت، تحرک آن‌ها را کم می‌کرد یا حتی در بعضی موارد مانع آن می‌شد. این پوشش سخت و سنگین شباهتی با غشای سلولز گیاهی داشت که گیاه را از تحرک و آزادی بی‌نیاز می‌کند و نوعی خواب‌ناکی را به حیوانات تحمیل می‌کرد؛ چنان‌که خارپوستان و حتی نرم‌تنان امروزه هم گرفتار این بی‌حسی و بی‌حرکتی هستند. اما بندپایان و مهره‌داران به شانس این جهش، از آن قالب رهایی پیدا کردند و لذا توانستند شکوفایی و

رشد و نمو پیدا کنند. از این پس، وظیفه حفاظتی این گروه که قبلاً بر عهده پوشش سخت بود، به چالاکي و سرعت تحرک آنها واگذار شد تا بتوانند با فرار از دشمن یا حمله به آن و انتخاب محل و لحظه این مواجهه، این کاستی را جبران کنند. در این جا بود که اولین جرقه احساس آگاهانه و ارادی شکل گرفت، در نتیجه حیوان ابتدا به جست و جوی پناهگاه در موقع خطر پرداخت، سپس فرار را آموخت و سرانجام حمله را برای جلوگیری از حمله طرف مقابل. به نظر برگسون این گونه انواع در طی فرایند حیات موفقیت بیش تری داشته‌اند، چراکه ریسک و خطرپذیری بیش تری کرده‌اند.

علاوه بر نفعی که از تحرک عاید این جانوران شد، علت مهم تری هم در روی آوردن آنها به تحرک وجود داشت، و آن ضربه و تمایلی است که خیزخاست و منشأ اولیه در آنها ایجاد کرده است:

علت عمیق آن ضربه‌ای است که حیات را در جهان افکند [خیزخاست اولیه]، شکاف میان گیاه و جانوران را بر آنها تحمیل کرد، حیوانیت را در خط نرمش شکل انداخت، و در قلمرو جانداران که به خواب آلودگی تهدید می‌شد، در لحظه‌ای، توانست دست‌کم در چند مورد بیداری و پیش‌روی آنها را به دست آورد (همان: ۱۷۵).

در حقیقت این منشأ حیات بود که جانداران را به تحرک واداشت و هر نوعی را که امکان تحرک بیش تری از خود نشان نمی‌داد رها می‌کرد و به نوع دیگر روی می‌آورد. لذا، از آن جا که فقط بندپایان و مهره‌داران توانستند تحرک مناسب تری از خود نشان دهند، تحول و پویایی حیات در این دو خط امتداد یافت و در دو خط دیگر متوقف شد. اما فشار حیات این گروه را هم منشعب ساخت و هردو نتوانستند در یک راستا و به یک حد رشد کنند. این شکاف در قالب ترقی و پیچیده شدن دستگاه عصبی حسی - حرکتی بروز کرد.

به نظر برگسون برای مطالعه علت رشد ناهم‌سان این دو شاخه و اختلاف بین آنها، بهترین راه مقایسه دو نوعی است که در هر شاخه به حداکثر رشد و بالندگی رسیده‌اند. معیار تشخیص این دو نوع «خودگستری و کارایی در گوناگون‌ترین محیط‌هاست» (همان: ۱۷۷) که هدف حیات به‌شمار می‌رود، به نحوی که قلمرو بسیار گسترده یا حتی گسترده‌ترین قلمرو را در زمین شامل شود. این دو نوع در شاخه مهره‌داران همانا انسان و در شاخه بندپایان، گروه نازک‌بالان (hymenopteras)، از جمله مورچه و زنبور عسل، قرار دارند؛ چنان‌که می‌گوید «مورچگان فرمان‌روای زیر زمین‌اند، چنان‌که انسان فرمان‌روای [روی] زمین است» (همان: ۱۷۷).

۸. غریزه و هوش دو سرحد کمال حیات

تحول حیات در قلمرو جانداران در دو مسیر عمده امتداد یافته است: غریزه و هوش. بالاترین درجه غریزه در نازک‌بالان و بالاترین درجه هوش در انسان مشهود است. این دو، همراه خواب‌ناکی گیاهی، سه عصر متناظر ناشی از ضربه اولیه خیزخاست حیاتی در سه شاخه اصلی تطور حیات را تشکیل می‌دهند که فقط بالندگی‌ها و خلاقیت‌های درونی هر شاخه آن‌ها را از هم متفاوت و جدا ساخته است. برگسون خطای فلسفه‌های طبیعی، از ارسطو تا زمان خود، را در این می‌داند که این سه قلمرو گیاهی، غریزی، و هوشمندانه را سه مرحله و درجه از یک تمایل تلقی کرده‌اند درحالی که این سه مرحله به نظر وی،

سه راستای متباعد فعالیتی هستند که در حال گسترش و بالندگی از هم جدا شده‌اند. اختلاف میان آن‌ها نه یک اختلاف در شدت و نه به‌طور کلی اختلاف درجه، بلکه اختلاف در طبیعت است (همان: ۱۷۹).

آنچه فلاسفه و دانشمندان را به این اشتباه سوق داده است، این است که هوش را پس از غریزه و مرحله کامل‌تر آن می‌دانند. درحالی که این دو در کنار هم‌اند نه در امتداد هم. این دو ریشه‌ای مشترک دارند و هریک بخشی از این ریشه مشترک را حفظ کرده‌اند و به نسل‌های بعدی انتقال داده‌اند، چنان‌که نمی‌توان غریزه یا هوش صرف را در حیوان یافت، بلکه حیوان آمیخته‌ای از هر دوی آن‌هاست. درواقع، اختلاف‌های میان حیوانات ناشی از تفاوت نسبت ترکیب این دو است. این دو مکمل یکدیگرند و هنگامی دو چیز را مکمل هم می‌نامند که در طبیعت و ذات دو امر متفاوت باشند.

همین اختلاط عینی و خارجی این دو است که تعریف آن‌ها را مشکل و حتی غیرممکن می‌سازد. به‌علاوه، این دو طبیعت روحانی و نفسانی دارند؛ تمایل هستند نه حالاتی انجام‌یافته که بتوان ویژگی‌های آن‌ها را برشمرد بلکه هر لحظه به پوشش و کسوتی تازه درمی‌آیند و سوم این که ارگانسیم‌هایی که این دو مسیر و جلوه فرایند حیات در آن‌ها ظاهر شده‌اند، جنبه مادی شده و جسمیت یافته حیات‌اند؛ آن‌ها درواقع دو نحوه عمل حیاتی بر روی ماده بی‌جان‌اند.

البته تفاوت‌هایی بنیادین هم میان آن‌ها هست که از مهم‌ترین آن‌ها می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

ابزاری که غریزه به کار می‌گیرد، جزئی از بدن و اندام جاندارانند، اما ابزار در دسترس

هوش مصنوعی‌اند. در واقع، «گریزه کامل، قوه به‌کار بستن و حتی ساختن ابزارهای جاندار است (و) هوش بالنده، قوه ساختن و به‌کار گرفتن ابزار بی‌جان» (همان: ۱۸۵). ابزارهایی که گریزه به‌کار می‌گیرد محدودتر و اندک‌تر اما در عین حال کامل‌ترند، به‌نحوی که خود نقایص خود را ترمیم و اصلاح می‌کنند. در عوض ابزارهای ساخته‌شده هوش با آن‌که ناقص‌ترند متنوع و کارایی بیش‌تری دارند، چنان‌که از یک وسیله می‌توان برای اهدافی متعدد استفاده کرد. به‌علاوه، تغییر در ساختن این ابزارها آزادانه و اختیاری، البته متناسب با رشد نیازها، است و منوط به تغییر و تحول سازنده آن نیست. هوش غالباً دیرتر از گریزه و فقط در برابر نیازهای پیچیده بروز می‌کند، درحالی‌که گریزه در ابتدایی‌ترین نیازهای جاندار حضور دارد.

کاربرد و حیطة عمل گریزه بسیار گسترده‌تر از هوش است و حتی اساس فعالیت‌های روانی موجودات هوشمند هم بر گریزه استوار است. فقط در انسان است که هوش به‌نحو بارز خودنمایی می‌کند، این هم شاید به‌جهت نارسایی و عدم کارایی وسایل طبیعی در دسترس او، برای نیازهای او باشد. اما به‌رغم دایرة عمل محدودتر و احتمال بیش‌تر شکست، هوش تقریباً با اطمینان کامل عمل می‌کند و همین دلیل ارزش والاتر آن نسبت به گریزه است.

۹. چپستی و کارکرد هوش و گریزه

اولین و عمده‌ترین کاربرد یا کارکرد هوش عبارت است از به‌کارگیری وسیله‌ای، چه طبیعی و چه مصنوعی، برای انجام عملی خاص، پس هوش در خدمت صنعت و عمل است. در واقع آن «قوه سازنده چیزهای مصنوعی است، به‌ویژه ابزارها برای ساختن ابزارهای دیگر» [و تغییر ساختمان آن‌ها] (همان: ۱۸۴). به نظر برگسون اگر ما مجبور نبودیم انسان را در ریشه تاریخی و صفاتی که گذشته برای او مشخص کرده مطالعه کنیم، بلکه به اکنون او توجه کنیم، او را نه موجودی خردمند بلکه موجودی سازنده و صانع تعریف می‌کردیم. البته این بدین معنا نیست که جاندارانی که از گریزه برخوردارند نه هوش، دستی در صنعت و به‌کارگیری ابزار ندارند.

هوش و گریزه دوگونه معرفت هستند با ریشه‌ای واحد، با این تفاوت که معرفت گریزی ثابت است و از بدو تولد تا آخر عمر موجود در یک حد باقی می‌ماند اما هوش

امکان پیشرفت و تواناتر شدن دارد. هوش در نخستین مرحله‌اش نزد کودک، که شاید به نظر فطری برسد، لوح سفیدی است که هیچ محتوایی ندارد بلکه فقط هنگامی که برقراری نسبت را از محیط تجربه می‌کند آن را می‌فهمند. همین معرفت فطری در غریزه هم وجود دارد، اما نه معرفت به نسبت‌ها بلکه شناخت اشیا را دربر می‌گیرد. اگر تقسیم دوگانه معرفت به ماده و صورت را بپذیریم می‌توان غریزه در شناخت ماده و هوش را شناسنده صورت معرفت دانست.

معرفت غریزی از نوع احکام حملی (حمل اولی ذاتی) و معرفت هوشمندانه از نوع احکام شرطی (حمل شایع صناعی) است. معرفت فاهمه یا هوش نسبی و متناسب با ضروریات عمل است. به این دلیل، همه عالم نمی‌تواند متعلق هوش واقع شود بلکه فقط به جنبه و بخش بی‌جان، که می‌توان از آن استفاده ابزاری کرد، تعلق می‌گیرد؛ و هر آنچه ماهیت نفسانی و سیال داشته باشد از سیطره آن خارج است. وظیفه اصلی هوش در فرایند حیات، یافتن و ساخت ابزاری ابداعی برای حل مشکل و رفع موانع از این فرایند است. این قوه ناظر و علاقه‌مند به روابط و نسبت‌های میان موجود زنده و محیط پیرامون است و اگر بخواهیم چیزی را در آن فطری بدانیم، باید به همین میل به استقرار متقابل موجود زنده و محیط اشاره کنیم. از آنجا که هوش لوح سفید یا چهارچوبی خالی است، همه اشیا حتی آن‌ها که به کار عملی موجود زنده نمی‌آیند، به نوبه خود به‌طور متناسب در آن وارد و قالب‌بندی می‌شوند. در این‌جا بار دیگر اختیار و انتخاب نقش ایفا می‌کند تا امور مفید را از میان سایر امور گزینش کند. سروکار هوش با اشیای ساکن و بی‌حرکت است نه اشیای متحرک؛ حتی اگر به حرکت و پویایی هم نظر داشته باشد، به نفس حرکت و ترقی توجهی نمی‌کند بلکه توجه آن به پایان و غایت حرکت است. برای هوش ساکن واقعیت یا عنصر نهایی جهان است و لذا اگر به حرکتی هم توجه کند، آن را جز مجموعه سکون‌های متوالی نمی‌بیند.^{۱۰}

گفتیم که کار و وظیفه هوش ساختن است یا درحقیقت عبارت است از گنجاندن ماده در صورتی خاص و مشخص. بنابراین هوش در این فرایند با دو عمل و گزینش روبه‌رو است؛ یکی گزینش ماده مناسب و دیگری گزینش صورت. برای گزینش ماده مناسب عمل لازم است بتواند، حداقل در عالم خیال، به هر ماده‌ای صورت مورد نظر را ببخشد تا ماده مناسب را کشف کند. درحقیقت برای این قوه همه اشیا قابلیت این را دارند که بتوانند صورت مورد نظر خود را در آن حک کنند و این مستلزم این است که صور فعلی اشیا را

یک‌یک کنار بگذارد تا جایی که ماده را نسبت به پذیرش هر صورتی بی تفاوت، و لذا زمینه‌ای نامتعیین که می‌توان صورت دل‌خواه او را هم مثل دیگر موارد پذیرفت، معرفی کند. داستان سایر محیط‌های همگن و متجانس مثل مکان و زمان، که ظرف خالی‌ای تصور می‌شوند که می‌توان هر مظهری را در آن ریخت، نیز به همین نحو است. در واقع، چنین ظرف‌هایی را در عالم واقع نمی‌توان یافت بلکه فقط در عالم ذهن و اندیشه حضور دارند و این نشانه پیوستگی و ملازمه هوش با عقل و اندیشه، یا به عبارت کمی‌تر، ملازمه عمل و نظر است. هوش در واقع، وحدت طبیعی اشیا را می‌گیرد، آن را با قوانین خود تجزیه می‌کند و سپس آن‌ها را در یک نظم مصنوعی دل‌خواه خود منظم می‌سازد.

اما انسان موجودی منزوی نیست بلکه او حیاتی اجتماعی دارد و این ایجاب می‌کند که هوش‌های متعدد در راستای این حیات اجتماعی همه با هم همکاری کنند، با وجود این‌که هر یک به نیازهای فردی خود هم نظر دارند. طبیعتاً زندگی مشترک، نیازها و ضرورت‌هایی اضافه بر زندگی فردی با خود دارد که البته در جوامع مختلف انسانی و حشراتی مثل مورچه و زنبور عسل تفاوت دارد. حیات اجتماعی نازک‌بالان متکی بر غریزه است و هر عضوی بر اساس ساختمان طبیعی خود وظیفه‌ای خاص برعهده دارد، اما در حیات اجتماعی انسان وظایف متنوع‌تر و متغیرند و از آن‌جا که همه اعضا تقریباً ساختمانی مشابه دارند، لازم است فرد وظیفه‌ای را که به او واگذار می‌شود، بیاموزد. آموزش هم مستلزم زبانی است تا گذر از جهالت به علم را فراهم سازد؛ زبانی که گرچه نامتناهی نیست، اما علایم آن می‌تواند به میزان گسترش اشیا و محیط پیرامون گسترش یابد. تفاوتی که زبان انسانی با زبان جوامع جانداران دیگر دارد این است که در این جوامع میان علایم و مدلول آن‌ها رابطه‌ای ثابت وجود دارد و یک علامت همواره بر مدلولی خاص دلالت می‌کند، اما در زبان انسانی این رابطه متغیر است. زبان و کلمه به نظر برگسون «ذاتاً انتقال‌پذیر و آزاد است» (همان: ۲۰۷) و می‌تواند از یک مُدرک به مُدرک دیگر یا از شیء به تصور آن، حتی به تصور از یاد رفته آن و به معنا و مفهوم آن گسترش یابد.

در واقع، این زبان بود که هوش را از خواب و مجذوبیت آن به اشیاى مادی بیدار ساخت و به تحول و گسترش واداشت. هوش فقط به بیرون از خود یا همان اشیاى مادی نظر داشت و این سخن و زبان بود که تحول فرایند درونی آن را در یک عمل برملا ساخت. در این‌جا بود که به خلق مفاهیم و معانی هم روی آورد و آن را نیز به خدمت خود گرفت، حتی گام فراتر از نیازهای بالفعل و عینی نهاد و به قلمرو و ابزارهایی با استفاده

احتمالی هم روی آورد. آنچه درحقیقت باعث شده است هوش بتواند تا این حد حوزه عمل خود را گسترش دهد، فقط تحرک و پویایی سخن و زبان است، وگرنه چنان که گفتیم، هوش به‌ذاته فقط به اشپای بی‌جان تعلق می‌گیرد و زبان هم چیزی جز تعیین و نام‌گذاری اشیا نیست، و به‌جهت همین طبیعت سکون‌پسند خویش است که همه‌چیز، حتی خود، را به‌صورت اجزایی منفصل بررسی می‌کند. نمونه بارز معرفت به روش هوش را می‌توان در منطوق و هندسه مشاهده کرد.

هوش، درواقع، تلاش می‌کند تا از ماده یک ابزار کار بسازد، به‌عبارت دیگر آن را به یک جزء از ارگانسیم فرایند حیات با وظیفه‌ای مشخص مبدل سازد. این اصلی‌ترین و اولین وظیفه هوش است. برعکس، غریزه منطبق بر اصل فرایند پویایی و تحرک حیات است؛ غریزه برخلاف هوش که همه‌چیز را به روش مکانیکی به کار می‌برد، از وسایل در دسترس خود استفاده ارگانیکی می‌کند. آن ادامه‌دهنده طبیعی کار حیات است، به‌نحوی که نمی‌توان مرز مشخص حوزه عمل مستقیم حیات و حوزه عمل غریزه (تأثیر غیرمستقیم حیات از طریق غریزه) را تعیین کرد. چه‌بسا اگر غریزه، به‌جای این که خود را در عمل متجلی سازد وارد حوزه معرفت و نظر می‌شد، ما را قادر به شناخت حتی ریزترین اسرار حیات می‌ساخت. درواقع، غرایز اصلی اولین تجلیات حیات‌اند، اما فقط در بدو امر است که وجدان غریزی عمل می‌کند و ادامه عمل را به فرایند طبیعی وامی‌گذارد.

هم‌چنان که حافظه انسان ریشه در گذشته دارد و سرگذشت او را با خود حمل می‌کند ولی فقط برخی یادگارها و خاطرات حیاتی را با اکنون پیوند می‌زند، غریزه هم ریشه در حیات دارد و در همه‌جا حیات و خواست‌های اولیه آن را با خود حمل می‌کند، اما در هر نوع از موجودات فقط به خواسته‌های شخصی اجازه بروز می‌دهد. این خواسته‌ها غرایز اصلی آن نوع را از غرایز ثانوی متمایز می‌سازد. اگر غرایز اصلی و بنیادین هر نوع را بررسی کنیم اشتراک‌ها و وحدت منشأ آن را به‌وضوح درمی‌یابیم. البته دریافتن حقیقت و ماهیت اصیل غریزه به روش تحلیل علمی برای ما امکان‌پذیر نیست، زیرا چنان‌که گذشت، هوش و غریزه دو گسترش متباعد از یک اصل‌اند که به‌جهت ناسازگاری‌هایی که با هم داشته‌اند از هم جدا شده‌اند. لذا نمی‌توان انتظار داشت که هر یک ذات و طبیعت دیگری را درک کند؛ روش‌های علمی چیزی جز تلقی ناقص از غریزه به ما نمی‌دهد.

برگسون تحلیل‌های علمی از غریزه را به دو دسته قابل تقسیم می‌داند، که اغلب هم با هم تداخل پیدا می‌کنند؛ **تحلیل نخست**، تحلیل نوداروینی، غریزه را ماحصل جمع

اختلافات تصادفی ای می‌بیند که به سبب انتخاب طبیعی شان حفظ شده‌اند. در واقع، در این تحلیل غریزه حاصل تحولات تصادفی در نوع تلقی شده است که به امید ترقی از طریق تحولات تصادفی دیگر، همواره از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود. تحلیل دوم، تحلیل نولامارکیان، غریزه را مقام و درجه‌ای تنزل یافته از هوش تلقی می‌کند. مطابق این نظریه، انجام مکرر برخی اعمال که توسط نسل‌های اولیه نوع، حیاتی تلقی شده‌اند، آن‌ها را به صورت عادت درآورده و به نسل‌های بعدی انتقال داده‌اند، تا این نسل‌ها هم به صورت خودکار و غیرارادی آن‌ها را انجام دهند. به مجموع این عادات غریزه می‌گوییم.

درست است که غریزه چیزی غیر از هوش است و نمی‌توان آن را هوشمند دانست، اما یک عمل بازتابی و غیرارادی محض هم نیست. غریزه، تقارن و همدمی‌ای است که اگر می‌توانست خودآگاهی داشته باشد، همانند هوش ناظر و متوجه به ماده می‌بود نه حیات. این تقارن و همدمی است که امکان شهود و بصیرت، یعنی ارتباط بی‌واسطه با حیات، را امکان‌پذیر می‌سازد.

۱۰. پیوند هوش و ماده

پرسشی که باید به آن پاسخ دهیم، این است که اگر هوش دارای ویژگی روحانی است، چرا و چگونه به ماده تعلق گرفته است؟

انسان همان‌گونه که میل به ترکیب اشیا و وحدت‌بخشیدن به آن‌ها دارد، میل به تجزیه و انقسام هم دارد. آنچه شخصیت ما را می‌سازد گذشته‌ای است که درحقیقت با فرایندی مستمر به اکنون ما رسیده است. آن مجموعه‌ای است از خاطرات و یادگارهای متنوع که ظاهراً هریک جدای از دیگری است. هرچه میل به تجزیه ما بیش‌تر بر روی این یادگارها عمل کند، از هم دورتر و منفردتر به نظر خواهد رسید، که البته در جایی (نفس) در کنار هم جمع شده‌اند. بنابراین، ذهن ما متوجه فضا، مکان یا همان جا می‌شود و تلاش می‌کند تصور مبهم و نهفته‌ای را که در باطن خود از آن دارد روشن‌تر سازد. در این راه است که از ماده کمک می‌گیرد، چراکه آن تصور نهفته را به نحوی بارزتر در ماده می‌یابد؛ چه بسا اگر قادر بود بدون کمک ماده به این تصور برسد از آن کمک نمی‌گرفت. علت دیگری که روی آوردن به ماده را توصیه می‌کند، حیث و نیازهای عملی ماست. ما برای این‌که ابزار رفع نیازهای متعدد خود را فراهم سازیم طرح و تصور مکان‌مندی را بر اشیا می‌افکنیم تا بتوانیم وحدت آن‌ها را بریده و هریک را در خدمت نیازی خاص به کار گیریم. بنابراین،

فضایی که ما در درون خود ادراک می‌کنیم و فضا و مکان اشیا در تعاملی دوطرفه مستلزم یک‌دیگر خواهد بود.

حقیقت این است که برخلاف آنچه به‌نظر می‌رسد مکان کاملاً با طبیعت ما بیگانه نیست، چنان‌که ماده هم صرفاً گستردگی در مکان نیست. این‌که مکان با طبیعت ما کاملاً بیگانه نیست، ناشی از این اعتقاد برگسون است که مکان فقط تصویری ذهنی مناسب با اعمال انسان است. نکتهٔ دوم این‌که مکان‌مندی کامل:

عبارت است از بیرون‌بودن کامل اجزا نسبت به یک‌دیگر، یعنی یک استقلال تام. اما هیچ نقطهٔ مادی‌ای نیست که روی هر نقطهٔ مادی دیگر اثر نکند. اگر توجه کنند که یک چیز حقیقتاً در جایی هست که اثر دارد به این سخن خواهند رسید که تمام اتم‌ها در هم نفوذ دارند و هریک از آن‌ها جهان را پر می‌کند. ماده در فضا می‌گسترده بدون آن‌که در آن مطلقاً گسترده باشد (همان: ۲۶۳).^{۱۱}

در طی تاریخ فلسفه تعامل دوطرفه میان هوش و ماده مورد غفلت بوده است. برخی همانند کانت معتقد شده‌اند که این هوش است که به ماده صورت می‌دهد، عده‌ای هم ماده را صورت‌بخش هوش تلقی کرده‌اند و کسان نادری چون لایب‌نیتس هم ارتباط و تعامل این دو را به هماهنگی‌ای پیشین نسبت داده‌اند. هر سه گروه نسبت به این‌که چگونه چنین اتفاقی می‌افتد، یعنی چگونگی برقراردادن هماهنگی میان ماده و هوش به هریک از فرض‌های فوق که باشد، موضع لادری‌گری اختیار کرده‌اند. به نظر برگسون شق چهارمی هم وجود دارد که مورد غفلت واقع شده است، چراکه اولاً گمان می‌برند روح در ظرف هوش گنجایش‌پذیر است درحالی‌که چنین نیست، ثانیاً برای زمان و دیرند وجودی مستقل قائل نبودند بلکه آن را به مکان تحویل می‌کردند، حداقل در فرضی نامشهود. این شق موضعی است که خود برگسون اتخاذ کرده است، مبنی بر این‌که اولاً، هوش فقط یک عمل روح و ذاتاً معطوف به ماده است. ثانیاً، نه هوش و نه ماده، هیچ‌یک صورت دیگری را تعیین نمی‌کند، همان‌طور که از قبل هم با هم هماهنگ نشده‌اند، بلکه در طی فرایند حیات «به‌تدریج هوش و ماده با یک‌دیگر تطابق یافته‌اند، برای این‌که سرانجام در یک صورت مشترک متوقف شوند، به‌علاوه این تطابق کاملاً طبیعی انجام می‌گیرد» (همان: ۲۶۷). بنابراین، شناخت و معرفت دربارهٔ ماده هم صرفاً کار هوش نیست.

اگر مقصود ما تعیین مقولات فکر، که در چهارچوب آن‌ها ماده را می‌شناسیم، بر اساس تحلیلی علمی باشد، هوش هم کفایت می‌کند، اما در دیدگاه برگسون سخن از تولید این

مقولات و چگونگی تولید است. این جاست که دوباره بصیرت و شهود دخالت می‌کند تا تطابق و هماهنگی این دو را برای ما روشن سازد. کار اول، یعنی بررسی نتایج مترتب بر هماهنگی هوش و ماده، وظیفه دانشمند علوم، و کار دوم یعنی بررسی چرایی و چگونگی این تطابق وظیفه فیلسوف است. برگسون معتقد است برخلاف علوم، فلسفه هنوز کاملاً به این وظیفه خود آگاه نشده است و گاه کورکورانه به دنبال علوم می‌رود. هوش در آن‌جا که ناظر به ماده است و ماده هم مکان‌مند، یعنی دارای خصلت هندسی، می‌توان گفت هندسه‌ای پنهانی مخفیانه هوش را تحریک به فعالیت می‌کند.

۱۱. نتیجه‌گیری

فلسفه حیات با این‌که نظریاتی است در سه حوزه روان‌شناسی، جهان‌شناسی و بحث پیدایش و متافیزیک سنتی، اما با هر سه تفاوت دارد. این سه حوزه قوه ادراکی هوش را مسلم می‌شمارند و به مثابه یک زیربنا و اصل اولیه از آن استفاده می‌کنند، ولی فلسفه حیات بر آن است تا چگونگی پیدایش و حصول آن را، هم از حیث صورت و هم از حیث ماده، روشن سازد. روان‌شناسی گرچه تطور تدریجی هوش در میان حیوانات را مد نظر دارد، اما به هیچ‌نحو در پی تولید هوش نیست. هوشی که در روان‌شناسی مطرح است بیش‌تر حیث بیرونی و عینی‌شده هوش، یعنی تجسم آن در عمل، است تا حیث درونی و تصویری آن. حداکثر چیزی که روان‌شناسی به ما می‌آموزد این است که هرچه حیوان باهوش‌تر باشد، خودآگاهی و میل به تفکر درباره اعمال خود، در او افزایش می‌یابد. بنابراین باید گفت نگاه روان‌شناسی به بالندگی و رشد تدریجی هوش در یک موجود است، نه این‌که خود هوش، فی‌نفسه، را بررسی کند.

تئوری‌های جهان‌شناسی و پیدایش هم هوش و حتی به‌طور کلی روح را، همانند ماده، معلوم فرض می‌کنند و آن را تابع قوانین خاص و ثابت می‌دانند (برگسون، ۱۳۷۱: ۲۴۳)، اما به محض این‌که سخن از اشیا و موجودات به میان آورند، هوش را امری کاملاً معلوم فرض می‌کنند. هوش مد نظر این نظریات نیز فقط آن جنبه از هوش است که با ماده سروکار دارد و به تجزیه و ترکیب آن می‌پردازد، یعنی ماده از حیث قابل و فاعل بودن. بر این اساس، همان‌گونه که در این نظریات سرانجام به اشیا و اجسام کاملاً جدا از یک‌دیگر تحویل می‌شود، یعنی از ماده به‌طور کلی و من حیث هی غفلت و به مظاهر و تجلیات ماده، یعنی اشیا پرداخته می‌شود، روح به‌طور کلی و هوش به‌طور اخص، نیز به هوش موجودات خاص تحویل می‌شود و مورد بررسی قرار می‌گیرد.

متافیزیک و فلسفه هم در استنتاج مقولات و قواعد منطقی فکر مرتکب همین مغالطه می‌شوند، البته با ظرافت بیش‌تر. در این جا تمامی معلومات و تصورات از هوش پیراسته می‌شوند و آن را همانند لوح سفیدی بی‌تفاوت نسبت به همه‌چیز در نظر می‌گیرند و سپس به تعریف و فرمول‌بندی آن می‌پردازند، بی‌آن‌که برای بازسازی و تجدید آن تلاشی کرده باشند. پس در این جا هم هوش معلوم فرض شده است و به نحوه پیدایش آن توجهی نمی‌شود. این فلاسفه بر وحدت طبیعت تأکید می‌کنند، اما این وحدت نه وحدتی حقیقی، بلکه وحدتی هندسی و انتزاعی بیش نیست. برگسون اشتباه چنین متافیزیکی را در این می‌داند که قوه شناخت را محدود به تجربه دانسته است و لذا هوش را مسلم فرض کرده و برای توجیه قلمرو تجربه به خدمت گرفته و از پرداختن به چگونگی حصول و پیدایش این قوه صرف نظر می‌کند.

اما برگسون خود مدعی است که فلسفه حیات او با آن‌که جنبه عملی هوش را هم مد نظر دارد، از آن فراتر می‌رود و آن را همانند جزئی از یک کل، که در کل خود منظم شده است، بررسی می‌کند. فلسفه حیات تلاش می‌کند از یک طرف با به‌کارگیری و سنجش مکانسیم هوش، نارسایی آن و ممکن نبودن اعمال قواعد منطقی و عقلی را در این حوزه مشخص سازد، و از طرف دیگر حداقل به‌طور مبهم، جانشینی برای این قواعد و چهارچوب عقلی ارائه دهد. این جانشین همان شهود یا همدم و همراه شدن با متعلق معرفت است، که به نظر برگسون به ما سعه صدری عطا می‌کند که ما را قادر می‌سازد به قلمرو حیات راه پیدا کنیم. آن‌گاه این حقیقت بر ما آشکار خواهد شد که حیات به‌طور کامل نه در مقوله کثرت می‌گنجد و نه در مقوله وحدت، نه با علیت فاعل طبیعی، یعنی مکانیکی، قابل توجیه است و نه با علیت غایی و اعتقاد به طرحی پیشین که در قالب آن جهان در حرکت باشد.^{۱۲} اگر قوه شهود از داده‌های هوش استفاده نکند همانند گزینه همواره در بند متعلق خاص باقی می‌ماند.

ما انسان‌ها، یا حتی حیوانات به‌طور کلی، اغلب با کارهای روزمره خود سرگرمیم، ولی تأثیر و فشار محیط پیرامون را هم حس می‌کنیم، و این به ما می‌گوید که تنها نیستیم بلکه عضوی در یک مجموعه و در کنار دیگر اعضا هستیم. وظیفه فلسفه هم همین است که ما را متوجه این کل سازد و دوباره در آن ذوب گرداند. بنابراین می‌توان گفت در دستگاه فلسفی برگسون، هوش، درحالی که در اصل و منشأ خود یعنی حیات ذوب می‌شود، روند پیدایش خود را هم، البته در جهتی معکوس، درمی‌یابد. چنین روندی دیگر نه آنی و دفعی

بلکه تدریجی خواهد بود. شاید هوش در جریان تحول و تطور حیات حتی از طریق یک جهش حیاتی به وجود آمده باشد، اما حال که از هوش شروع کرده‌ایم و به سمت منشأ آن پیش می‌رویم، حرکت گام به گام و تدریجی خواهد بود.

این کار، یعنی شناخت منشأ و جریان هوش، برخلاف آنچه ابتدا به نظر می‌رسد دوری باطل نیست، شناخت هوش از طریق خود هوش آن هم در جهت عکس تجربه که مستلزم شناخت قبلی این منشأ و جریان است، زیرا در این میان عمل نقش واسطه و میانجی دارد. بدین معنا که شاید اگر نظراً بدون تجربه عینی، بخواهیم چیزی را بشناسیم، مشکل باشد و حتی محال به نظر برسد، اما دل به دریا زدن و تن به عمل دادن مشکل را حل خواهد کرد. برای این کار نیز لازم است روش معمول معرفت را کنار بگذاریم و روشی متناسب با وضعیت سیال جدید انتخاب کنیم. اگر شخصی از آب نیز تصور و احساسی همانند سختی و مقاومت زمین داشته باشد که هرچه به آن می‌کوبند در آن فرو نمی‌رود، وقتی وارد آب شود مسلماً غرق خواهد شد، اما اگر وارد آب شود و به جد و جهد پردازد خواهد فهمید که فقط نحوه حرکات تفاوت دارد و گرنه اصل ابزارها همان ابزاری است که بر روی خشکی هم برای راه رفتن از آن استفاده می‌کرد. در قلمرو معرفت هم همین‌گونه است؛ اگر در کنار دریاچه معرفت و هوش بنشینیم، هرچند هم که به تجزیه و تحلیل پردازیم و تحلیل هوشمندانه از هوش ارائه دهیم، از همان دایره سنتی فراتر نخواهیم رفت.

در این جاست که استدلال و شهود وارد عرصه شناخت می‌شود. اشتباه و علت عدم موفقیت مکاتب مادی هم در همین نکته بوده است که تلاش می‌کنند ابزار تجربی هوش را در شناخت خود آن نیز به کار برند. معرفت پوزیتیویستی به خود می‌بالد که توانسته است برای همه چیزهایی که در قلمرو تجربه وجود دارند، حکمی یک‌سان ارائه دهد. اما اشتباه و نقطه انحراف هم در همین هم‌سان تلقی کردن همه چیز، و همه چیز را در قلمرو تجربه گنجاندن است که باعث نسبیت‌گرایی‌ای فراگیر در پوزیتیویسم شده است.^{۱۳} اگر از وحدت مصنوعی و ثانوی‌ای که هوش به ما عرضه می‌کند پا فراتر گذاریم، قادر خواهیم بود معرفت حقیقی و اصل حیات را به دست آوریم.

خلاصه مطلب این‌که، اگر بخواهیم هوش یا هر امر دیگر «روحانی‌نهاد» را با ابزار تجربی هوش یا فاهمه بشناسیم، ناکام خواهیم ماند؛ چراکه چنان‌که بارها اشاره کردیم، کاربرد هوش در ماده و امور مادی و نیز در خدمت عمل است. برای شناخت چنین اموری باید قوه بصیرت و شناخت شهودی خویش را بیدار کرد تا با همراهی و همدلی با امور،

لحظه به لحظه حقیقت آن‌ها بر ما آشکار شود. هوش و فاهمه حداکثر معرفتی که از امور روحانی به ماد می‌دهند چیزی است که دکارت نتیجه گرفت، یعنی اموری که همواره در تجدید و ابقا وابسته به فاعلی ماورایی‌اند و هیچ‌گونه استمرار و دوامی ندارند. خطای چنین معرفتی در مکانی تلقی‌کردن زمان است. ما هرچه بیش‌تر از دیرند واقعی آگاه شویم، پیوستگی و انضمام امور را بهتر درخواهیم یافت.

و نکته آخر این‌که، همان‌گونه که خود برگسون هم می‌پذیرد (همان: ۱۴۵)، توجیه او هم از چگونگی وقوع فرایند تحول حیات ناظر به گذشته و جریان اتفاق افتاده حیات است و راه آینده کاملاً باز است که به شیوه‌ای دگر عمل کند. توجیه و سابقه‌ای هم که برگسون برای هر نوع بیان می‌کند، مسلماً غیر قطعی و حتی غیر ضروری است، و بیش‌تر یک حدس و نتیجه‌گیری شخصی است نه تحلیل علمی به معنای واقعی کلمه.

پی‌نوشت

۱. راسل درباره این تمثیل می‌نویسد:

من گمان می‌کنم جهان برگسون مخروطی‌شکل باشد و مطلق در رأس آن باشد. زیرا حرکت صعودی باعث تجمع می‌شود و حرکت نزولی موجب تفرق، یا لاقط چنین به نظر می‌رسد ... (راسل، ۱۳۵۳: ۵۳۰).

۲. قوه دماغ بخشی از دستگاه عصبی موجود زنده است که تأثرات ناشی از تحریک محیط پیرامون را دریافت، تجزیه، و تحلیل می‌کند و به آن‌ها پاسخ می‌دهد (برگسون، ۱۹۹۱: ۱۲؛ مصطفی غالب، ۱۹۸۶: ۳۴-۳۶).

۳. روش فلسفی برگسون در هر نظریه‌ای شامل دو مرحله است: مرحله‌ای سلبی که عبارت است از تحلیل و انتقاد نظریات دیگر درباره آن موضوع، به‌ویژه نظریاتی که در عصر او طرف‌دار داشته‌اند؛ و مرحله ایجابی که عبارت است از ارائه و تبیین دیدگاه خود برگسون. در نظریه حیات هم برگسون ابتدا دو نظریه عمده درباره تحول در قلمرو حیات را مورد کنکاش قرار می‌دهد تا با نشان‌دادن نقاط ضعف آن‌ها زمینه را برای نظریه جدید خود فراهم سازد. این دو نظریه عبارت‌اند از: نظریه مکانیسم که فرایند حیات را ماشینی با قوانین معین تلقی می‌کند و نظریه غایت‌گرایی که فرایند حیات را تابع طرحی از پیش تعیین‌شده و در خدمت تحقق این طرح می‌داند.

۴. به نظر من این جواب برگسون قانع‌کننده نیست. آیا اگر عضوی از اندام موجود زنده جدا شود باز هم امکان ادامه حیات و فعالیت خواهد داشت؟ مسلماً خیر، مگر این‌که استقلال عضو را این‌گونه تعبیر کنیم که در عین حال که به آن اندام تعلق دارد و وظیفه خاصی ایفا می‌کند، می‌توانست

«کارهای بیش‌تری انجام دهد. حتی می‌توانسته است در برخی موارد خود را معادل کل جاندار به‌شمار آورد» (برگسون، ۱۳۷۱: ۷۲۹-۷۳۰). جا داشت برگسون در این‌باره مثالی می‌آورد تا مطلب روشن شود. درواقع، او حیات موجود زنده را ناشی از حیات این مجموعه اعضا دانسته است و این خود شاهدهی بر غایت‌مندی موجودات است. مثلاً هسته جنین انسانی حیات خود را از دو جزء سازنده خود یعنی اسپرم و تخمک می‌گیرد پس ایجاد هر فرد انسانی فرع بر والدین اوست و به همان اندازه فرع بر وجود هریک از پدرها و مادرهای دیگری که در آن شاخه جریان نوع انسانی که به او می‌رسد، قرار گرفته‌اند. بنابراین باید گفت کل این جریان از اول تاکنون در خدمت ایجاد این فرد و غایت‌مند به ایجاد آن بوده است.

۵. این گیاه‌شناس، مدافع نظریه موتاسیون (mutation) است. بر اساس این نظریه، در گیاه تغییرات ناگهانی پدید می‌آید و مبدأ پیدایش یک نژاد جدید می‌شود که ویژگی‌های حاصل‌شده از این جهش در این نژاد ادامه پیدا می‌کند (برگسون، ۱۳۷۱: ۵۱، پاورقی).

۶. «بی‌نظمی» در فلسفه برگسون معنا و مصداق واقعی ندارد بلکه عبارت است از فقدان نظم مورد انتظار در آن حالت. او به دو گونه نظم اعتقاد دارد؛ نظم ریاضی و نظم طبیعی، که مسلماً هر فرایندی از یکی از آنها تبعیت می‌کند. اگر ما از این فرایند مثلاً نظم طبیعی انتظار داشته باشیم اما آن را مشاهده نکنیم، آن فرایند را نامنظم تلقی می‌کنیم درحالی که حقیقتاً نظم، البته از نوعی دیگر، در آن حضور دارد.

۷. برگسون جهان را مجموعه‌ای از منظومه‌ها می‌داند که به هم مرتبط و پیوسته‌اند؛ البته پیوستگی‌ای کم‌تر از ارتباط میان اجزای یک منظومه، به‌نحوی که می‌توان این منظومه‌ها را واقعاً منفک و جدای از یکدیگر دانست. هر لحظه در این عالم، منظومه‌ای جدید، که در حال تحولی دائمی است، پدید می‌آید و لذا جهان «احتمالاً به‌سبب پیوستن عوالم جدید بی‌وقفه نمو می‌کند» (برگسون، ۱۳۷۱: ۳۰۹). در چنین جهانی قوانینی مانند قانون بقای انرژی کارایی و مداخلیت ندارند.

8. echinoderms: نوعی حیوان دریایی

9. arthropods: مثل عنکبوت

۱۰. به همین دلیل است که به نظر برگسون معرفت ناشی از هوش معرفت اصیل نیست. به نظر او معرفت حقیقی به‌واسطه شهود حاصل می‌شود (سلطانی گازار، ۱۳۸۸).

۱۱. این نکته از همان یافته‌های شهودی برگسون است وگرنه قابل استدلال به‌نظر نمی‌رسد.

۱۲. اگر حیات در پی غایتی ماتقدم به‌وجود می‌آید هرچه از آن می‌گذشت وحدت آن نمایان‌تر می‌شد، همانند خانه‌ای که با طرح یک معمار شروع شده و هرچه پیش‌تر می‌رود هماهنگی آن واضح‌تر می‌شود، درحالی که حیات هرچه بیش‌تر رو به اختلاف و فردیت می‌رود و وحدت آن ناشی از منشأ واحد و در پس‌زمینه این تحولات است.

۱۳. درست است که ما از حقیقت چیزی جز معرفت تقریبی به دست نمی آوریم اما قائل شدن به معرفت نسبی، اگر به معنای به رسمیت شناختن و صادق تلقی کردن هرگونه شناختی از حقیقت باشد که کاملاً تابع شرایط فاعل شناساست، مغالطه‌ای است ناشی از ابهام واژه «نسبت». نسبی در قلمرو معرفت به معنای تقریبی است، یعنی ما انسان‌ها به خاطر محدودیت قدرت قوای ادراکی خود فقط بخشی از حقیقت را درک می‌کنیم، نه به معنای وابستگی کامل معرفت به فاعل شناسا، به نحوی که در دو گونه شناخت متضاد از یک چیز هم، هر دو صادق باشند؛ چنان‌که برخی در بحث تعدد قرائت‌ها، حداقل عملاً، به چنین راهی می‌روند. در واقع، در این برداشت نسبی بودن به معنای تعدد معرفت‌های مطلق از یک حقیقت است، متناسب با حال فاعل شناسا.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین و محمدجواد پیرمرادی (۱۳۷۹). «مفهوم زمان در فلسفه برگسون»، مدرس، دوره چهارم، ش ۴.
- برگسون، هانری (۱۳۵۴). *زمان و اراده آزاد*، ترجمه احمد سعادت، تهران: امیرکبیر.
- برگسون، هانری (۱۳۵۸). *دو سرچشمه اخلاق و دین*، ترجمه حسن حبیبی، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- برگسون، هانری (۱۳۷۱). *تحول خلاق*، ترجمه علی قلی بیانی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- برگسون، هانری (۱۹۹۱). *الطاقة الروحية*، ترجمه علی مقلد، بیروت: مؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع.
- بوخنسکی، اینوسینوس (۱۳۷۹). *فلسفه معاصر اروپایی*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- پیرسون، کیت آنسل و جان مولرکی (۱۳۸۹). *فلسفه برگسون*، ترجمه محمدجواد پیرمرادی، تهران: سمت.
- دولوز، ژیل (۱۳۷۰). «حرکت، شرح نظرات برگسون»، ترجمه سیدعلاءالدین طباطبایی، *فارابی*، دوره سوم، شماره پیاپی ۱۲، ش ۴.
- راسل، برتراند (۱۳۵۳). *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندری، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- سلطانی گازار، مهدی (۱۳۸۲). «تحلیل و بسط نظریه تطور خلاق برگسون و تجربه خلاق وایتهد»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد به راهنمایی دکتر حمیدرضا آیت‌اللهی، گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی.
- سلطانی گازار، مهدی (۱۳۸۸). «کردار ادراکی، نقطه تلاقی نفس و بدن در فلسفه برگسون»، فصل‌نامه علمی پژوهشی حکمت و فلسفه، شماره پیاپی ۲۰، س ۵، ش ۴.
- شیروانی، علی (۱۳۸۳). «حرکت از نگاه ملاصدرا و برگسون»، *خردنامه صدرا*، ش ۳۵.
- عباس‌زاده، مهدی (۱۳۸۶). «شهود و زمان: مقایسه آرای برگسون و صدرالمتألهین»، ذهن، ش ۳۱.
- کسای، حسین (بی‌تا). *اندیشه‌های برگسون*، تهران: صفی‌علیشاه.
- مجتهدی، کریم (۱۳۸۵). «صدرا و برگسون»، در *ملاصدرا و فلسفه دیگر*، ج ۲، مجموعه مقالات منتخب دومین همایش جهانی بزرگ‌داشت حکیم ملاصدرا، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- مصطفی غالب (۱۹۸۶). *برجسون*، بیروت: دار و مکتبه الهلال.

مهدی سلطانی گزار ۹۱

معین، امراله (۱۳۸۶). «زمان از دیدگاه ملاصدرا و برگسون»، فصل‌نامه دانشکده ادبیات و علوم انسانی، س ۲، ش ۶ و ۷.

Minoru, Yamaguchi (1969). *The Intuition of Zen and Bergson, Comparative Intellectual Approach to Zen, Reason of Divergencies between East and West*, Tokyo: Enderle.

Lacey, A. R. (1989). *Bergson*, London: Routledge.

Pearson, K. A. & J. Mularkey (eds.) (2002). *Henry Bergson, Key Writings*, New York & London: Continuum.

