

نقد هایدگر بر فلسفه حیات برگسون

حسین ملکوتی^۱، بیژن عبدالکریمی^۲، علی مراد خانی^۳

چکیده: این مقاله در پی نقد هایدگر بر فلسفه حیات برگسون و تحلیل او از آن است. علاقه مندی هایدگر به این دلیل است که برگسون به دنبال راهی می‌گردد برای فهم حیات همان‌گونه که هست. هایدگر در تحلیل خود برخی آرای برگسون را امیدوارکننده می‌داند، مانند توجه به مفهوم زمان به عنوان کلیدی برای به چنگ آوردن حقیقت، اما برخی دیگر از نظریات برگسون مانند عدم کفایت زبان در فهم حیات را نقد می‌کند. به طور کلی، نتایج این تحقیق به سه بخش تقسیم می‌شود. در بخش اول، مفهوم زمان در فلسفه برگسون به عنوان کلیدی برای فهم حیات به دست داده می‌شود که در اینجا هایدگر برگسون را از پیشگامان فلسفه مدرن معرفی می‌کند. بخش دوم مقاله به موضوع زبان و عدم کفایت مفهوم در فلسفه برگسون اختصاص یافته است. در بخش سوم و پایانی، هایدگر با نقد نظریات برگسون در باب زبان، سعی می‌کند برای فهم حقیقت به وسیله مفهوم زمان راهی پیدا کند. توجه به آگاهی و ارتباط آن با دنیای خارج، از طریق مفهوم زمان برگسونی یادیرند، از دیگر مباحثی است که برای هایدگر از اهمیت بالایی برخوردار است. هایدگر با وجود تمام نقدهایی که بر فلسفه حیات دارد همچنان کار برگسون را امیدوارکننده‌ترین تحقیق و تلاش برای دستیابی به حقیقت می‌داند.

کلیدواژه: حیات، زمان، برگسون، هایدگر، دیرند

Heidegger's Criticism of Bergson's Philosophy of Life

Hossin Malakoti, Bejan Abdolkarimi, Ali Morad Khni

Abstract: This article follows Heidegger's criticism and analysis of Bergson's philosophy of life. Heidegger's interest is because Bergson is looking for a way to understand life as it is. In his research, Heidegger considers some of Bergson's opinions promising, such as paying attention to the concept of time as a key to grasping the truth. Still, he criticizes some of Bergson's theories, such as the inadequacy of language in understanding life. In general, the results of this research are divided into three parts; In the first part, the concept of time in Bergson's philosophy is given as a key to understanding life, where Heidegger introduces Bergson as one of the pioneers of modern philosophy. The second part of the article is devoted to the issue of language and the inadequacy of the concept in Bergson's philosophy. In the third and final part, Heidegger criticizes Bergson's theories about language and tries to find a way to understand the truth through the concept of time. Attention to consciousness and its connection with life through Bergson's time or duration is another topic of great importance to Heidegger. Despite all of Heidegger's criticisms of the philosophy of life, he still considers Bergson's work as the most promising research and effort to reach the truth.

Keywords: Life, time, Bergson, Heidegger, duration.

تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۰۹/۱۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۰۴

۱. دانشجوی فلسفه گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال، ایران. پست الکترونیک: h.m.email.2500@gmail.com

۲. دانشیار گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال، ایران. نویسنده مسئول، پست الکترونیک:

abdolkarimi12@gmail.com

۳. دانشیار، گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال، ایران. پست الکترونیک:

dr.moradkhani@yahoo.com

مقدمه

هانری برگسون (۱۸۵۹-۱۹۴۱) از بزرگ‌ترین فلاسفه قرن بیستم فرانسه و برای فلسفه دوستان شناخته شده است. با این حال، تمایلی وجود دارد که عموماً افکار او را قدیمی، ایده‌های او را غیر مدرن و روش او را ماقبل پدیدارشناختی به حساب آورند. امروزه حتی اگر به برگسون توجه شود فلسفه او در زمره فلسفه‌های غیر معاصر در نظر گرفته می‌شود. این نوع نگاه به برگسون تا حد زیادی به نقد هایدگر از فلسفه زمان او برمی‌گردد. هایدگر در ابتدای وجود و زمان فلسفه برگسون را در کنار فلسفه ارسطو قرار می‌دهد. از نظر او، فلسفه برگسون نتوانسته خود را از دام سنت فلسفی ارسطو خلاص کند و دچار همان نقص انتولوژیکی است که تمام فلاسفه سنتی دچار آن هستند. البته نقد هایدگر برمی‌گردد به کتاب زمان و اراده آزاد^۱ (۱۸۸۹)، که در آنجا برگسون در ابتدای سیر تحول تفکر خودش قرار داشت و فلسفه او آن‌چنان‌که بایسته است شکل نگرفته بود. برگسون در زمان حیاتش مورد اقبال جامعه فلسفی بود و پس از مرگش به فراموشی سپرده شد. به نظر می‌رسد بخشی از تقصیر نیز بر گردن فلاسفه فرانسوی باشد که به فلسفه او به اندازه کافی توجه مبذول نداشتند. با این حال، اخیراً توجه به برگسون و تأثیر او بر فلسفه قرن بیستم، مخصوصاً بر تفکرات هایدگر، رونقی دوباره گرفته است. در این مقاله سعی شده است که نشان داده شود فلسفه برگسون آن‌چنان‌که تصور می‌شود تفکری قدیمی نیست و چه بسا بسیاری از تفکرات مدرن در قالب دیالکتیک میان برگسون و سایر فلاسفه قرن بیستم شکل گرفته است.

مفهوم زمان به عنوان کلید فهم حیات

انسان همواره با حیات و دنیای خارج در ارتباط است، توسط احساسات خود درکی از اشیای پیرامون خود به دست می‌آورد و این احساسات را وارد ذهن می‌کند. این احساسات با ورود به ذهن، برای اینکه خانه‌ای در آنجا پیدا کنند، دچار تغییر می‌شوند و بخشی از آگاهی را به عاریت می‌گیرند. آنها هم همانند آگاهی با گذر زمان رشد می‌کنند و تکامل می‌یابند. این احساسات در قالب تصاویر ثابت وارد حافظه می‌شوند و به صورت زبانی به دنیای خارج مجدداً عرضه می‌شوند. زبان ساحتی عمومی برای این اشیای بازنمایی شده است که حالا از واقعیت فاصله گرفته‌اند.

دلیل اینکه خود بیرونی، یا به اصطلاح، زندگی اجتماعی در عمل پراهمیت‌تر از خود درونی یا وجود فردی ماست تلاش مداوم ما برای تعیین خود درونی در قالب زبان است. (Bergson, 2002: 73)

ملکوئی، عبدالکریمی، مرادخانی

باید تفاوت این دو نوع احساس را از هم تشخیص داد: یکی آن احساس واقعی که همواره در ارتباط مستقیم با حیات و «دیرند»^۱ است و دیگری احساسات منقلب شده در قالب زبان. برای همین است که نباید حقیقت را در زبان جست‌وجو کرد و برای همین است که زبان قدرت بیان حیات و دیرند را ندارد.

برگسون از زمانی که کتاب *زمان و ارادهٔ آزاد* را نوشت تا زمانی که کتاب *ماده و حافظه*^۲ را منتشر کرد تحولی در نظریاتش دربارهٔ زمان ایجاد شد. او در *زمان و ارادهٔ آزاد* زمان را به آگاهی نسبت می‌دهد و آن را صرفاً چیزی درونی می‌داند که بستگی به ناظر یا سوژه دارد. در این دیدگاه، دنیای خارج تماماً مکان است و تمام واقعیت خارجی به این مقوله تعلق می‌گیرد. اما بعدها که *ماده و حافظه* را منتشر کرد، برای دیرند (زمان اصیل و واقعی) چیزی بیش از حیات درونی و قلمرویی بیش از آگاهی قائل شد. برگسون در این کتاب دیرند را کلید فهم حیات می‌داند و حتی امکان حیات و خلاقیت را هم به دیرند نسبت می‌دهد. «زمان، یا دقیق‌تر زمان سیال و بی‌انقطاع، دیرند برگسونی ساختار پیچیده‌ای دارد» (Al-Saji, 2004: 206). دلوز^۳ معتقد است که

دیرند برگسون کمتر و کمتر قابل تقلیل به تجربه‌ای فیزیکی است و در عوض به منبعی بی‌قرار برای ذات اشیا، یعنی به وجودی برای اشیا در کلیتشان، تبدیل می‌شود. (Pearson, 2002: 36)

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 حیات را در کلیت آن بشناسند، باید حتماً دیرند را هم وارد معادلات خود کنند. دیرند در آثار بعدی برگسون از موضوعی اپیستمولوژیک به موضوعی انتولوژیک تبدیل می‌شود. متافیزیک تنها روش برای دسترسی به چیزی است که علم و هوشمندی به آن دسترسی ندارد: «صیوروت دیرند، تفسیری مداوم و پیوسته از زندگی و ماده» (Grosz, 2004: 155) و، در نهایت، تفسیری از شباهت و یکدستی بین اشیا واقعی است. متافیزیک تنها دسترسی انسان به حیات واقعی و جهان به صورت کلی آن است. این نقش جهانی و گسترده برای زمان تنها در تفکرات واپسین برگسون شکل گرفت و می‌توان گفت که به منبعی برای الهام برخی فلاسفهٔ پس از او تبدیل شد. «عطف توجه به مسئلهٔ زمان در قلب بیشتر فلسفه‌های قرن

1. Duration

2. *Matter and Memory*

3. Deleuze

بیستم قرار گرفت». (Durie, 2010: 371)

برگسون و هایدگر صاحب‌نظرترین افراد در بحث از زمان هستند: مفهوم زمانمندی (حیث زمانی) در مرکز توجه زمان و اراده آزاد برگسون و وجود و زمان هایدگر قرار دارد و به‌عنوان اصلی‌ترین مسئله در تقریباً تمام موضوعاتی که [این دو فیلسوف] می‌نویسند باقی می‌ماند. (Gilbert-Walsh, 2010: 174)

از نظر برگسون برای فهم زمان باید مراقب بازی‌های زبانی بود. زبان جز نمادسازی از واقعیت چاره‌ای ندارد و این نمادسازی باعث می‌شود که ما از واقعیت بیرونی غافل بمانیم. خود فردی با مخدوش‌نکردن جایی که نظم وجود دارد می‌تواند همه چیز را به دست آورد. (Bergson, 2001: 139)

به‌خاطر خود زبان هم که شده، با همه خوبی‌هایی که دارد، نباید آن را با واقعیت اشتباه گرفت و به‌عبارتی نباید «یک پادشاهی درون پادشاهی» (Bergson, 2001: 139) دیگر ساخت. بهتر است دنیا به شکل بی‌واسطه درک شود و برای درک دنیای خارجی به این صورت باید دیرند شناخته شود. دیرند متفاوت از زمان بازنمایی شده در مکان است و به شما این امکان را می‌دهد که در ارتباط مستقیم با دنیای خارج باشید.

درست است که لحظات زمانی شمرده می‌شوند و این به‌خاطر ارتباط بین زمان و عدد است اما این امر نباید کسی را به این اشتباه بیندازد که آنات زمانی مجموعه‌ای از چیزهای همگن هستند که به‌صورت متوالی از پس یکدیگر می‌آیند. دقیقه از ۶۰ ثانیه تشکیل شده است که هرکدام منحصر به فرد هستند و روی یک خط زمانی در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند.

اگر من به فرض در یک درک ذهنی تمام این شصت توالی را برای خودم تصور کنم. من به شصت توالی جدای از هم که یکی پس از دیگری اعمال شده‌اند فکر نمی‌کنم. (Bergson, 2001: 104)

حالا اگر این لحظات منحصر به فرد به‌صورت مجموعه‌ای از ارتعاشات تاندون ساعت در نظر گرفته شوند که در مکانی مشخص واقع شده‌اند، زمان به مکان تقلیل داده می‌شود و لحظات نامتجانس^۱ زمانی به مجموعه‌ای از مکان‌های متجانس^۲ تبدیل خواهند شد. نامتجانس بودن زمان به معنی غیرقابل‌شمارش بودن آن است زیرا انقطاعی میان

1. heterogeneous

2. homogeneous

ملکوئی، عبدالکریمی، مرادخانی

لحظات به هم پیوسته زمان نیست که بتوان آنها را به صورت واحدهای مجزا از هم به شمارش در آورد. برگسون در این باره می‌پرسد:

اگر برای شمارش موقعیت‌های متوالی آنها را به صورت نماد در فضا قرار دهیم، این همان نمادسازی بازنمایی شده نیست که شرط عادی ادراک درونی را تحت الشعاع قرار می‌دهد؟
(Bergson, 2002: 55)

اگر پذیرفته شود که میان لحظات دیرند جدایی و انقطاع وجود ندارد، طرح پرسش از چرایی تمایل ما به جدایی میان این لحظات اجتناب‌ناپذیر به نظر می‌رسد. اگر لحظات زمان غیرقابل انقطاع هستند، پس چرا آنها جدای از هم در نظر گرفته می‌شوند؟ برای پاسخ‌دادن به این پرسش بهتر است از یک مثال کمک بگیریم. وقتی چیزی متحرک مانند حرکت دست دیده می‌شود که از نقطه الف به نقطه ب می‌رود، بین نقطه الف و ب خطی فرضی کشیده می‌شود که نشانگر مکان طی شده است. در هر لحظه دست انسان یکی از نقاطی را که روی خط قرار دارد اشغال می‌کند. همان طور که در اولین لحظه نقطه شروع را اشغال کرده بود، در آخرین لحظه، نقطه پایانی را تسخیر خواهد کرد. پایان خط فرضی با یک نقطه نشان داده می‌شود که اگر بخواهیم آن را تقسیم کنیم، می‌توان آن را به بی‌نهایت نقطه تقسیم کرد. اما برای رهایی از بی‌نهایت تقسیم، یک نقطه به جای آن فرض می‌شود. پس، همان طور که دیده شد، نقطه‌ای واقعی در جهان خارج وجود ندارد که نشان‌دهنده پایان حرکت دست باشد. این تنها یک فرض است برای راحتی کار. همچنین با توجه به اینکه حرکت دست در زمانی مشخص درون خط صورت گرفته است، این خط فرضی نشانه‌ای برای طول زمانی حرکت دست هم در نظر گرفته می‌شود و، در نهایت، نقطه پایانی و ابتدایی نقطه پایانی و آغاز زمانی حرکت دست نامیده می‌شوند. دیرند واقعی که پیوسته است و قابل تقسیم نیست هیچ‌گاه مدنظر کسی قرار نمی‌گیرد و برای همین است که به اشتباه دیرند و لحظات آن قابل تقسیم انگاشته می‌شوند.

در حالی که خط AB نماد گذر حرکت دیرندی است که از A به سمت B قبلاً به دست آمده است، این نه می‌تواند [به عنوان چیزی] بی‌حرکت، نشان‌دهنده اتفاق افتادن حرکت در خودش باشد، نه در دیرند در صیورتش. (Bergson, 1991: 190)

شکی در این نیست که قابلیت شمارش جزء ذات عدد است و اصلاً عدد به همین منظور ساخته شده است که با آن بتوان اختلافات بین اشیا را کنار گذاشت و آنها را در کنار هم شمرد.

برای به دست آوردن یک شماره، ما خود را مجبور می‌کنیم که تمرکزمان روی واحدهای متوالی‌ای باشد که مرکب هستند. (Bergson, 2002: 52)

اما وقتی که چیزی محدود و منحصر به فرد به واحدی قابل شمارش تبدیل و محدودیت از آن گرفته می‌شود، آن چیز می‌تواند تا بی‌نهایت امتداد یابد یا تقسیم شود و درک بی‌نهایت غیرممکن است. زمانی که واقعیت به شمارش درمی‌آید یا در قالب عدد طبقه‌بندی و درون مکان انتزاعی گذاشته می‌شود، قدرت درک واقعیت همان‌گونه که هست از آن گرفته خواهد شد. شاید این سؤال پیش آید که اگر مفهوم عدد قابلیت درک واقعیت را همان‌گونه که هستند ندارد، پس تکلیف کثرتی که در دنیای خارج وجود دارد چه می‌شود؟ آیا می‌توان گفت که برگسون وحدت وجودی بوده است؟ به هیچ وجه.

برگسون در تبیین نظر خود در مورد کثرت و واقعیات، آنها را به دو دسته تقسیم می‌کند و هر دو دسته را قابل فهم می‌داند اما، با روش‌هایی متفاوت از یکدیگر، می‌توان گفت:

بنابراین، دو نوع کثرت وجود دارد: در اشیای مادی که مفهوم عدد بی‌واسطه قابل اجراست؛ و در کثرت مکان‌های متوالی که نمی‌توانند به‌عنوان عدد، بدون کمک نمادسازی بازنمایی شده، در نظر گرفته شوند. (Bergson, 2002: 54)

در نتیجه، یکی از آنها به چیزهای منحصر به فرد متعلق است که قابل شمارش و جداسازی از هم نیستند و دیگری مربوط به واحدهای مجزا از هم است که بدون کمک نمادسازی ذهن و کمک گرفتن از مکان، برای قراردادن آن نمادها درون آن، امکان‌پذیر نیست. ذهن در عملیاتی که ناشی از عادات گذشته انسان است از واقعیات بیرونی نماد می‌سازد و آنها را از هم جدا می‌کند. به‌عنوان مثال، اگر صدای ناقوس در نظر گرفته شود، ذهن پس از شنیدن دو نوای ابتدایی بقیه نواها را کنار هم می‌گذارد. گویی همه آنها یکی هستند و فاصله بین آنها با فضای خالی جایگزین شده است. حال، اگر صدای ناقوس حذف شود، این فضای خالی چیست که مابین صداها گذاشته شده است؟ هیچ چیز. نمی‌شود با چیزی که وجود ندارد بین چیزهایی که وجود دارند فاصله ایجاد کرد. به همین دلیل است که باید به جای کمی‌سازی صدای ناقوس، آن نواها در حالت کیفیتی متصل به هم درک شوند که در دیرند قرار دارد. فقط در این صورت است که درک درستی از فضای بیرونی و واقعیت به دست آورده می‌شود.

باید توجه داشت که چنین نوع نگاهی به ریاضیات و مفهوم عدد ناشی از افکار فیلسوفی نیست که با ریاضیات بیگانه باشد. برگسون را نباید با برخی فلاسفه سنتی مخالف علم و

ملکوئی، عبدالکریمی، مرادخانی

تکنولوژی اشتباه گرفت:

برگسون که ریاضیدانی تعلیم دیده بود درک خوبی از پیشرفت‌های علمی در روزگار خود داشت و کاملاً قادران روش‌هایی بود که [به وسیله آنها] علم و تکنولوژی دنیای مدرن را به صورت محسوس تغییر می‌دادند. (Guerlac, 2006: 42)

او موفقیت‌های علمی را می‌دید و دوست داشت این موفقیت‌ها را وارد فلسفه کند. برگسون به دنبال راهی بود که فلسفه هم بتواند از روشنی و وضوح علم استفاده کند اما از طرفی هم به عنوان فیلسوف نمی‌خواست به علم اجازه دهد که از حدود خود پا را فراتر گذارد و سعی کند چیزی را بفهمد که هرگز توان فهم آن را نخواهد داشت. برخی مسائل به فلسفه مربوط می‌شوند و اگر فهمی وجود داشته باشد فقط در حوزه فلسفه این فهم می‌تواند صورت گیرد. به عنوان مثال، اگر همان طور که علم همه چیز را اندازه می‌گیرد انسان اندازه‌گیری شود، انسان به درجه اشیا تقلیل داده می‌شود. در این حالت، تفاوتی میان انسان و سایر چیزها نیست و چنین چیزی برای برگسون که به تجربه زیسته در انسان قائل است قابل پذیرش نیست. اگر احساسات اندازه‌گیری و عواطف در قالب علمی بررسی شوند و منطق و تفکر را ریاضیات محدود کند، آزادی، اراده و زیبایی از انسان گرفته خواهد شد، به نوعی که انسان به شیعی از خودش تبدیل می‌شود.

در اینجا دو اشتباه نابخشودنی رخ می‌دهد. اول اینکه، نباید یک آن زمانی را از سایر آنات جدا کرد زیرا، در این حالت، زمان خاصیت پویایی خود را از دست می‌دهد و، دوم اینکه، نباید ایده‌ای که از زمان گرفته شده است، درون مکان، به بی‌نهایت لحظه زمانی تبدیل و اسم زمان بر آن گذاشته شود. برای فهم بهتر نظر برگسون بهتر است به نظریات هایدگر در مسئله قابل شمارش بودن زمان در فیزیک نگاهی کنیم:

به صورت خلاصه، هدف فیزیک قانونمند کردن حرکت است. مسیر حرکات در زمان صورت می‌گیرد. اما این دقیقاً به چه معناست؟ «در» زمان معنای مکانی را به همراه دارد، هر چند واضح است که زمان مکان نیست اما، در واقع، ما همیشه مکان و زمان را متضاد می‌دانیم. اما این به همان اندازه روشن است که حرکت و زمان به نوعی با هم در ارتباط هستند. (Heidegger, 2002: 53)

هایدگر می‌خواهد نشان دهد که چرا فیزیک مدرن باید زمان را قابل شمارش کند و سپس از آن در ریاضیات استفاده کند. او با اشاره به واقعه کشف جاذبه توسط گالیله سعی بر این دارد که چرایی چنین نگرشی در فیزیک مدرن را نشان دهد. گالیله از ارتباط میان زمان و

حرکت برای فهم مفهوم شتاب استفاده می‌کند. حرکت در فضا وجود دارد اما این حرکت کند و تند می‌شود و این شتاب در حرکت را نمی‌توان با مکان اندازه‌گیری کرد. بنابراین، به میزان دیگری برای اندازه‌گیری آن نیاز است. گاليله از زمان استفاده می‌کند و به همین دلیل زمان خودش باید قابل‌شمارش باشد تا لحظات آن بتوانند وارد معادلات ریاضی شوند. گاليله که بنیان‌گذار فیزیک تجربی است زمان را به‌عنوان وسیله‌ای برای شمارش حرکت وارد علم ریاضیات می‌کند.

بنابراین، اگر می‌خواهیم معنای دقیق حرکت و زمان را به دست آوریم، مجبوریم از جنبه ریاضی در آنها مورد تحقیق کنیم. (Heidegger, 2002: 53)

برای پیدا کردن سرنخی از مفهوم زمان در علم، بهتر است کار را با تفسیر زمان طبیعی یا جهان-زمان شروع کنیم. چیزی که برای هایدگر جالب به نظر می‌رسد شباهت میان زمان در علم روز فیزیک و فلسفه سنتی یعنی فلسفه ارسطو است. در علم روز فیزیک، طبیعت با رابطه مکان-زمان فهمیده می‌شود. انیشتین بنیان‌گذار نظریه نسبیت و سیستم مکان-زمان است. هایدگر درباره انیشتین می‌گوید:

برخی از نظریات او عبارت‌اند از: زمان چیزی جز خودش نیست؛ هیچ مکان مطلق وجود ندارد؛ وجودش تنها وابسته به نحوه اجسام و انرژی‌های درون آن است. (Hei-degger, 1991: 3E)

این نوع نگرشی که در نظریه نسبیت انیشتین صورت می‌گیرد قبلاً توسط ارسطو هم بیان شده است. از نظر هایدگر برای ارسطو

هم زمان چیزی نیست. وجودش تنها برآمده از وقایعی است که درون آن جای گرفته‌اند. نه هیچ زمان مطلق وجود ندارد نه هیچ شباهت مطلق. (Heidegger, 1991: 3E)

توجه به این نکته ضروری است که در نظریه نسبیت انیشتین زمان بُعد چهارم مکان است یعنی بخشی جدایی‌ناپذیر از مکان و روابط آن تنها وابسته به شرایط مکانی است. همراه با مکان تغییر می‌کند و تحت شرایط مکانی متفاوت متفاوت خواهد بود. وقتی که انیشتین می‌گوید هیچ مکان مطلق وجود ندارد یعنی هیچ زمان مطلق وجود ندارد. انیشتین این نظر را در مقابل نظریه مکان و زمان مطلق نیوتنی بیان می‌کند. در نظریه نسبیت، زمان نه تنها وابسته به ذهن بشری نیست، بلکه اساساً چیزی به اسم زمان وابسته به انسان وجود

ملکوئی، عبدالکریمی، مرادخانی

ندارد. تنها سروکار با مکان بیرونی است که آن هم وابسته به انرژی و جسمی است که درون آن قرار دارد.

ما با خود لحظات زمان کاری نداریم، زیرا زمان‌هایی که می‌گذرند برای همیشه ناپدید می‌شوند، اما ردهایی از خود جا گذاشته‌اند که به نظر می‌رسد آنها را در مسیر حرکت خود در فضا برجای گذاشته‌اند. (Bergson, 2001: 79)

تنها چیزی که از آنها در خاطر انسان باقی می‌ماند ردی است که آن لحظات در فضا از خود برجای می‌گذارند. برای همین است که از گذشته، به جای زمان، مکان‌ها به خاطر می‌مانند. لحظات زمان تکرارناپذیرند و هیچ شباهتی باهم ندارند. تنها مکان‌ها را می‌توان به صورت مشابه درک کرد. برعکس واحدهای فضایی یا مکانی،

نمی‌توان لحظات و آنات زمانی را با اصرار و سماجت پشت سرهم قرار داد. (Bergson, 2001: 87)

هر آن زمانی شبیه خودش است و هویت جدایی از دیگر آنات زمانی دارد.

حیات خودش را به صورت تحولی در زمان و پیچیدگی در مکان به ما می‌نماید. (Bergson, 1913: 88)

دیدن در زمان مثل بودن در تحولی پیوسته در جهت پیش‌شدن است. زمان هیچ‌گاه به عقب برنمی‌گردد و هیچ‌گاه تکرار نمی‌شود. زمان جایی است که در آن هر موجودی در یک زمان مشخص فقط یک بار پدیدار می‌شود اما موجودات مکانی مستقل از هر چیزی و هر یک جدای از دیگری هستند. از نظر برگسون، بی‌شک از بهترین توضیحات دربارهٔ مفهوم دیرند را ویلیام برنارد در کتاب جاندار آگاه ارائه کرده است:

زمان واقعی، زمان آگاهی، زمان به‌عنوان آگاهی، زمان نیوتنی (یا کانتی) نیست؛ خنثی، صفحه خالی، تهی، متجانس یا ظرف (مثل مکان نیوتنی‌ها یا کانتی‌ها) نیست که بی‌تغییر می‌ماند هنگامی که تغییرات درون آن جای می‌گیرند. هیچ محل ساکنی در زمان بی‌تغییر نمی‌ماند تا حرکات درون آن صورت گیرند؛ هیچ لحظهٔ «حال» مطلق و وجود ندارد تا در طول واقعه‌ای که درون آن صورت می‌گیرد ثابت بماند. دیرند، به‌عکس زمان نیوتنی، به دو بخش تقسیم نمی‌شود. هیچ تمایزی بین محتویات آگاهی و خود دیرند وجود ندارد. همان‌طور که کاپک اشاره می‌کند: «وقایع روان‌شناختی درون زمان نیستند، زیرا آنها در ظهوری پیوسته خود زمان را تشکیل می‌دهند». این نکتهٔ پایانی پراهمیت است. برای برگسون، زمان از آنچه تجربه می‌کنیم جدا نیست. برخلاف آن، زمان همان تجربیات ماست یا، به عبارتی

Malakoti, Abdolkarimi, Morad Khni

بهرتر، زمان (حداقل از جهتی خاص) همان خود ماست. همان طور که مرلوپونتی در یادداشتی بر اثر برگسون اشاره می‌کند، دیرند «چیزی نیست که من از بیرون می‌بینم. از بیرون من فقط یک طرح‌واره از آن خواهم داشت که نمی‌تواند مورد اعتماد من باشد. پس، زمان خود من است. من دیرندی هستم که دریافت کرده‌ام، دیرندی که خودش را در من دریافت کرده است. (Barnard, 2011: 30)

پرسش اصلی هایدگر این است که آیا وجود دازاین خلاصه و مقرر در زمان است یا وجود زمان وابسته و برآمده از وجود دازاین است؟ هایدگر قصد دارد رابطه نفس و زمان را مشخص کند تا شاید به اصل و ریشه مفهوم زمان برسد. پرسش از زمان هایدگر را به تحلیل دازاین سوق می‌دهد. باید پرسید که زمان با چه نوع نفسی در ارتباط است؟ آیا دازاین همان چیزی است که به آن انسان گفته می‌شود؟ و اینکه آیا دازاین خود خود انسان است؟ پاسخ به همه این سؤالات نیازمند تحلیلی روشن از دازاین و وجود دازاین است. چنین است که زمان با وجود مرتبط می‌شود. برای پاسخ به پرسش از وجود، همان طور که هایدگر در ابتدای وجود و زمان اعلام می‌کند، باید از تحلیل دازاین شروع کرد و برای پرسش از زمان نیز، همان طور که هایدگر در مفهوم زمان بیان می‌کند، باید از دازاین شروع کرد:

پرسش از چیستی زمان سمت‌وسوی تحقیق ما را به طرف دازاین هدایت می‌کند.
(Heidegger, 1991: 6E)

ادراک، عقل و زبان، که غالباً ابزارهای رسیدن به دانش محض شناخته می‌شوند، برای برگسون صرفاً ابزارهای پراگماتیسمی انسان به‌عنوان حیوان هستند. انسان هم مانند دیگر حیوانات برای برطرف کردن نیازهای روزمره و اجتماعی خود نیازمند برخی ابزارآلات است، اما برای شناخت و دانش حقیقی به چیزی بیش از زبان و ادراک حسی نیاز است. به همین دلیل، برگسون تمام تلاش خود را وقف پاسخ به این پرسش می‌کند. او کلید حل تمام مشکلات و پاسخ تمام سؤالات را در دیرند می‌داند.

تجربه‌گرایان و جزم‌گرایان شاید از برخی منظرهای فلسفی باهم متفاوت باشند اما در راه رسیدن به حقیقت هردو ناکام هستند. ناکامی آنها به این دلیل است که از یک اشتباه رنج می‌برند و آن هم این است که برای رسیدن به حقیقت به دنبال راهی منفعت‌گرایانه هستند و می‌خواهند به‌وسیله برخی ابزارها مانند زبان حقیقت را کشف کنند (Marrati, 2005: 1099). حقیقت تنها بی‌واسطه درک می‌شود و تنها راه درک آن از طریق دیرند است. دیرند

ملکوئی، عبدالکریمی، مرادخانی
 وسیله‌ای برای کشف حقیقت و جدای از حقیقت نیست، بلکه دیرند جزئی از دانش و خود دانش است.

نقش امر زبانی در درک حیات

از آنجاکه خود دیرند نیز واقعیتی نامتجانس است، نمی‌توان آن را با زبان بیان کرد، همان‌گونه که نمی‌توان آن را درون مکان قرار داد.

زمان، یاد دقیق‌تر زمان سیال و بی‌انقطاع، دیرند برگسونی ساختار پیچیده‌ای دارد.
 (Al-Saji, 2004: 206)

برای اینکه بتوان کمیته را شناخت و آن را به شمارش درآورد، ابتدا آن کمیات کنار هم قرار می‌گیرند، کنار هم قراردادن این کمیات به فضایی پس‌زمینه به نام مکان متجانس نیاز دارد. زبان هم مثل مکان، با توجه به اینکه ذات آن محلی برای قرارگیری واقعیات نامتجانس نیست، نمی‌تواند جایی برای دیرند و حرکت باشد. به خاطر خود زبان هم که شده با همه خوبی‌هایی که دارد نباید آن را با واقعیت اشتباه گرفت و به عبارتی نباید «یک پادشاهی درون یک پادشاهی» (Bergson, 2001: 139) دیگر ساخته شود. منظور برگسون این است که زمان واقعی حوزه‌ای متعلق به خود دارد و نمی‌توان بدون دست‌کاری واقعیت نامتجانس دیرند آن را درون محدوده زبانی، که محلی برای چیزهای متجانس است، قرار داد. در اینجا برگسون کار را با تفسیری از واژه «چندین»^۱ آغاز می‌کند:

واژه «چندین» نشان می‌دهد که این حالات قبلاً توسط من منزوی شده‌اند. آنها را در ارتباط با یکدیگر بیرونی‌سازی کرده‌ام و، به عبارتی، آنها را کنار هم قرار داده‌ام. بنابراین، با زبانی که در استفاده از آن مجبور هستم، عادت عمیقاً ریشه‌دار شکله‌بندی زمان در فضا را فاش می‌کنم. (Bergson, 2001: 122)

چندین چیز از هم جدا و هرکدام به تنهایی و در کنار هم در نظر گرفته شده‌اند. این‌گونه زبان می‌تواند این پیش‌فرض را در ذهن ایجاد کند که لحظات دیرند از «چندین» آن تشکیل شده‌اند و می‌توانند تجزیه و سپس دوباره کنار هم گذاشته شوند. این در حالی است که گفته شده بود لحظات دیرند به صورتی منحصر به فرد درون همدیگر به صورت متوالی ذوب می‌شوند و قابل‌جداسازی نیستند. بر همین روال، احساس را هم که امری کیفی است نمی‌توان به صورت کمی تفکیک کرد. مثلاً نمی‌توان گفت که من ۱۰۰۰ عدد احساس

1. several

Malakoti, Abdolkarimi, Morad Khni

دوست داشتن نسبت به فلان غذا دارم. چنین چیزهایی از آنجاکه کیفی هستند، مربوط به حوزه دیرند می‌شوند و بستری برای امور نامتجانس هستند.

زبان همیشه دیرند و حرکت را تحت شرایط مکان ترجمه می‌کند. البته فهم عامی و زبان چاره‌ای جز این ندارد و در واقع باید هم چنین کند. (Bergson, 1991: 191)

زیرا آنها دغدغه‌ای برای شناخت حرکت و دیرند ندارند. فهم عامی، به خصوص زبان عامی، همان قدر با ساختار درونی حرکت کار دارد که کارگر ساده با ساختار مولکولی ابزار دراختیارش در ارتباط است.

آیا اگر نه جامعه بود زبان بود، آگاهی ما می‌توانست سلسله حالات درونی در شکل بی‌انقطاع آن را به چنگ آورد؟ (Bergson, 2001: 137)

آیا اگر زبان و تصور عامی از زمان نبود، امکان درک بهتری از واقعیت وجود داشت؟ متأسفانه خیر. چون دو نوع واقعیت وجود دارد. هنوز هم برای فهم مکان و چیزهایی که درون آن قرار دارند به زبان و جداسازی روشن و واضح موجودات مکانی از یکدیگر نیاز است.

باید بین دو نوع رجوع به دیرند و دو نوع حیات تمایز قائل شد. در زیرمجموعه دیرند نامتجانس تحلیلی روان‌شناسانه وجود دارد که، در آن، دیرند مجموعه‌ای از حالات کیفی درهم‌تنیده دیده می‌شوند. در زیرمجموعه مکان متجانس نفسی وجود دارد که در حال عددگذاری و فاصله‌گذاری بین چیزهاست. در حالت متجانس نفس با خود واقعیت به صورت مستقیم در ارتباط نیست بلکه با سمبل یا نمادهایی از واقعیت روبه‌روست که توسط زبان ایجاد شده‌اند و توسط ریاضیات اندازه‌گیری می‌شوند. خود اصیل با دیرند سروکار دارد و واقعیت را به صورت بی‌واسطه دریافت می‌کند در حالی که خود سطحی تنها با کاریکاتوری از واقعیت در ارتباط است.

بنابراین ما باید میان دو حالت از کثرت تمایز قائل شویم، دو طریق کاملاً متفاوت در عطف به دیرند، دو جنبه از زندگی آگاه. (Bergson, 2002: 72)

برای رسیدن به خود بنیادین باید مراقب بازی‌های زبانی بود. زبان چاره‌ای جز نمادسازی از واقعیت ندارد و این نمادسازی باعث غفلت ذهن از واقعیت بیرونی می‌شود. بهتر است دنیا به شکل بی‌واسطه درک شود و برای درک دنیای خارجی به این صورت باید دیرند را شناخت. دیرند متفاوت از زمان بازنمایی شده در مکان است و امکان ارتباط مستقیم با

ملکوئی، عبدالکریمی، مرادخانی

دنایای خارج را به انسان می‌دهد:

به عبارت دیگر، ادراکات، احساسات، عواطف و اندیشه‌های ما دو منظر دارند: یکی روشن و دقیق، اما غیرشخصی است؛ دیگری مغشوش، دائماً در حال تغییر، و غیرقابل بیان است، زیرا زبان نمی‌تواند بدون محدودکردن تحرکش به آن دست یابد یا آن را در صورت‌های رایج بدون تبدیل کردنش به مالکیت عمومی جای دهد. (Bergson, 2001: 129)

انسان همواره با حیات و دنایای خارج در ارتباط مستمر است، توسط احساسات درکی از اشیای پیرامون به دست می‌آورد و این احساسات را وارد ذهن می‌کند:

ما به صورت غریزی اصرار داریم که احساسات را ثابت کنیم تا برای قرارگیری در زبان مناسب شوند. (Bergson, 2001: 130)

این احساسات با ورود به ذهن، برای اینکه خانه‌ای در آنجا پیدا کنند، دچار تغییر می‌شوند و بخشی از آگاهی را به عاریت می‌گیرند. آنها هم همانند میزبان خود با گذر زمان رشد می‌کنند و تکامل می‌یابند. این احساسات در غالب تصاویر ثابت وارد حافظه و به صورت زبانی به دنایای خارج باز عرضه می‌شوند. زبان مکانی عمومی برای این اشیای بازنمایی شده است که حالا از واقعیت فاصله گرفته‌اند. باید تفاوت دو نوع احساس را از هم تشخیص داد: یکی احساس واقعی که همواره در ارتباط مستقیم با حیات و دیرند است و دیگری احساساتی که در قالب زبان منقلب شده‌اند. به همین دلیل نباید حقیقت را در زبان جست‌وجو کرد و برای همین است که زبان قدرت بیان حیات و دیرند را ندارد.

نقد هایدگر بر فلسفه حیات

اگرچه هایدگر در سخنرانی استادی خود در سال ۱۹۱۵ برای نخستین بار ارتباطش با برگسون را روشن کرد، اما ارتباط اصلی او با برگسون در یک دوره سخنرانی درسی که تمرکز آن بر پدیدارشناسی به عنوان روش و حیات به عنوان ابژه مناسب خودش، در سال ۱۹۱۹ تا ۱۹۲۰، به صورت واضح روشن شد. ایده اصلی در این سخنرانی‌های درسی بلافاصله در اثر پراهمیت هایدگر تحت عنوان ایده فلسفه و مسئله جهان‌بینی^۱ (۱۹۱۹) خود را نشان داد که در آن هایدگر پدیدارشناسی را پیش فرضی بنیادی برای علم معرفی می‌کند. همچنین هایدگر در این اثر روشن می‌کند که چگونه پدیدارشناسی می‌تواند حیات را بفهمد بدون

1. *The Idea of Philosophy and the Problem of Worldview*

اینکه با ابژه‌سازی پدیدارها تصویری غلط از آنها ارائه دهد. از اینجا به بعد «پدیدار» در مرکز و اساس فلسفه هایدگر قرار می‌گیرد و او در آثار بعدی خود از آن با تعداد زیادی از عناوین یاد می‌کند: «چیستی اولیه، حیات در و برای خودش، حیات واقعی، من تاریخی، من واقع شده، تجربه حیات واقعی، واقعیت، دازاین، وجود» (Massey Heath, 2015: 21). پرسش اساسی برای هایدگر این است که چگونه می‌توان حیات را شناخت بدون اینکه در آن دخالت کرد و از واقعیت آن فاصله گرفت؟

از نظر هایدگر حیات را می‌توان به دو صورت دید یا به دو شکل فهمید یا به دو گونه مختلف با آن برخورد کرد. به بیان دیگر، زندگی در دو حالت قابل درک است. در حالت اول زندگی همان است که در صورت عامه آن فهمیده می‌شود و این صورت عامه به دوره جدید و بعد از دکارت^۱ مربوط می‌شود. معنای زندگی در این حالت به ابژه‌شناخت سقوط می‌کند «به‌عنوان عمل شکل‌دهی و به‌دست آوردن» (Heidegger, 2002: 82). در این حالت، ابژه از خودش خارج می‌شود و به شما عرضه می‌شود، به‌عنوان چیزی که آنجا حضور دارد، درون زندگی و این خود زندگی است، مجموعه‌ای از ابژه‌های مختلف که باهم زندگی را تشکیل می‌دهند. در حالت دوم حیات یا زندگی به‌عنوان یک تجربه فهمیده می‌شود، تجربه‌ای که فهم آن نیازمند تغییر و تصرف در آن نیست، زندگی همان طور که هست خود را به‌صورت تجربه و فهم به انسان عرضه می‌کند. البته هایدگر حالت اول حیات، یعنی حیات ابژه‌ای (اگر این نام‌گذاری درست باشد) را رد می‌کند. هرچند او حالت دوم را هم به‌طور کامل نمی‌پذیرد، زیرا از نظر او 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 مشخص شده باشد. دلیل عدم موفقیت یاسپرس در فهم درست حیات به این دلیل است که تحت‌تأثیر دیدگاه برگسونی در این زمینه قرار گرفته است. در این دیدگاه، هرگونه کوشش برای فهم حیات به تبدیل حیات موج‌گونه 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. بی‌قراری و صیورورت حیات که خاصیت ذاتی آن است به‌دلیل واقعی‌سازی از درجه کیفی ساقط می‌شود. چنین استدلالی با مفهوم ابژه‌ای بی‌نهایت کار دارد، مفهومی که خود به‌صورت انتزاعی فهمیده می‌شود. در اینجا ذهن ماشینی در نظر

1. Descartes

ملکوئی، عبدالکریمی، مرادخانی

گرفته می‌شود که ابژه‌ها به آن داده می‌شوند و ذهن چاره‌ای ندارد جز اینکه این ابژه‌ها را برای فهم خود به تگه‌هایی جدا از هم تبدیل کند و آنها را از ذات و ماهیت اصلی خود جدا کند. در این طرز تفکر، به مفهوم، معنا و زبان فقط از جهتی مشخص توجه می‌شود که هایدگر از آن را «یک دیدگاه بسیار محدود متمرکز بر ابژه» (Heidegger, 2002: 84) می‌خواند. باید به‌گونه‌ای به زندگی نگاه کرد که آن را به‌صورت پدیده‌ای دید که خودش را ابراز می‌کند، زندگی «خود را در صورتی تاریخی از طریق تمدن، هنر، دین، فلسفه، و حتی علم» (Massey Heath, 2015: 23) عینیت می‌بخشد و به همین دلیل خودش را به‌شکل ساخت مفهومی تاویلی (هرمنوتیکی) ارائه می‌دهد.

برای هایدگر دو شکل مختلف از فلسفه حیات وجود دارد که هر دوی آنها از حقیقت دور هستند. این دو شکل مختلف از فلسفه، حیات را به‌صورت پدیده‌ای بنیادی می‌بینند، خواه این پدیده خود را در کلیتی واحد عرضه کند و تمام سؤالات به آن برگردند، خواه در قالب ابژه‌شده ادراک شود و این ابژه‌ها نشان‌دهنده حیات باشند. دسته اول این فلاسفه، مثل برگسون و جیمز^۱، حیات را به‌صورت امری زیست‌بنیاد می‌بینند. دسته دوم این فلاسفه حیات را موضوعی بنیادی برای علوم انسانی می‌بینند. دیلتای^۲، هوسرل و ریکرت^۳ در این دسته جای می‌گیرند که از این میان هوسرل جدی‌ترین آثار را در این زمینه ارائه کرده است. از نظر هایدگر، گروه دوم بیشتر از گروه اول، یعنی برگسون و جیمز، به حقیقت نزدیک هستند اما «گروه دوم بسیار زیاد از گروه اول یاد گرفته‌اند» (Heidegger, 2010: 10).

برگسون زبان و، پیرو آن، مفهوم را برای به‌دست آوردن و فهم حیات فاقد صلاحیت می‌داند. از نظر برگسون، وقتی که چیزی در قالب کلمه بیان می‌شود، پیشاپیش درون فضا قرار گرفته است، همان‌طور که زمان با مفهوم‌سازی درون فضا قرار می‌گیرد. زندگی به‌گونه‌ای بی‌فاصله و در کلیتی سیال به انسان ارائه می‌شود و انسان آن را از طریق شهود دریافت می‌کند. البته برگسون در اینجا از کانت^۴ پیروی می‌کند، همان‌طور که هایدگر هم به آن اشاره می‌کند: «همه‌چیز توسط شکل مقوله‌ای تجربه شناخته می‌شود» (Heidegger, 2010: 18) و تجربه با شهود امکان‌پذیر می‌شود. از نظر هایدگر، مشکل این است که در اینجا، به‌دلیل فهم ایستمولوژیک کانتی، جایی برای فهم خود حیات و

-
1. James
 2. Dilthey
 3. Rickert
 4. Kant

چیزهایی که توسط تجربه به دست نمی‌آیند وجود ندارد. هایدگر در کتاب پدیدارشناسی شهود و تجلی^۱ دو ایراد به فلاسفه حیات می‌گیرد. اول اینکه، 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 نوع از تفکر هیچ جایی نمی‌ماند برای دیگر دانش‌ها که از این طریق به دست نمی‌آیند. در اینجا جالب این است که «هایدگر تنها زمانی به نام برگسون اشاره می‌کند که کارش با پرسش از شهود تمام می‌شود» (Massey Heath, 2015: 24) و قصد دارد به پرسش از «تجلی»^۲ پردازد و منظور نحوه تجلی حیات تجربه‌شده است. چیزی مثل حیات اگرچه پیش‌مفهومی برای تمام مفاهیم است و پس‌زمینه‌ای برای تمام دانش در نظر گرفته می‌شود، اما خودش هرگز قابل فهم و درک نیست. هیچ‌گاه امکان شناخت در مورد این پدیده وجود ندارد، هرچند نمی‌توان از پرسش درباره آن رهایی یافت. فلاسفه‌ای مانند برگسون سعی می‌کنند «پدیده بنیادی حیات را تحت شرایط تجربه زیسته تفسیر کنند» (Massey Heath, 2015: 24). متفکرانی که چنین طرز تفکری دارند نه تنها علوم شناختی مربوط به انسان که خود فلسفه را هم مورد نقد قرار می‌دهند. این فلاسفه هم مانند دسته اول تجربه ایستمولوژیک کانتی را برای دستیابی به حیات کافی نمی‌دانند اما، به‌عکس، آنان معتقدند که می‌توان از طریق دیگری به خود حیات دست یافت. حیات خود را از طریق تجربه زیسته نشان می‌دهد و تجربه زیسته خود را از طریق زبان بیان می‌کند و از آنجاکه زبان ریشه در مکان دارد، بنابراین، تمام دانش فلسفی به‌نوعی مکانمند است:

دلیل بعدی، همان‌طور که برگسون قویاً و به‌صورت مشخص در «مقاله‌ای در باب داده‌های بی‌واسطه آگاهی»^۳ (۱۸۸۹) بر آن تأکید می‌کند، برمی‌گردد به زبان. دانش خودش را از طریق زبان و کلمات بیان می‌کند. زبان چیزی است که گفته شده، جای گرفته در عالم خارجی مکان و به‌صورت مشخص عملاً برای عقل قابل کنترل است. هر دو معنای کلمات و مفهوم مرتبط با مکان هستند. تمام منطق منطق مکان است. (Heidegger, 2010: 19)

حال، با توجه به این شرایط، فلسفه و به‌خصوص کلمات و مفاهیمی هم که برای بیان فلسفه به کار برده می‌شوند در این دسته قرار می‌گیرند. یعنی دانش فلسفی‌ای که از طریق

1. *Phenomenology of intuition and expression*

2. *expression*

3. *An Essay on the Immediate Data of Consciousness*

ملکوتی، عبدالکریمی، مرادخانی

تجربه زیسته به دست آورده می‌شود خود را از طریق کلمات، که آنها هم درون مکان جای گرفته‌اند، عرضه می‌کند.

سخن هایدگر به زبان ساده این است که سایر فلاسفه از جمله برگسون نه توانسته‌اند به راه حلی برای فهم حیات دست پیدا کنند و نه حتی توانسته‌اند مسئله را به درستی باز کنند. آنان به حیات اشاره می‌کنند بدون اینکه هیچ راه مشخصی برای دسترسی به آن نشان دهند. زمانی که ابژه شناخت را به تجربه زیسته تبدیل می‌کنند، در واقع امکان شناخت آن را از دسترس خارج می‌کنند. آنها نه تنها هیچ راه مشخصی برای دسترسی به تجربه زیسته و فهم آن ارائه نمی‌دهند، بلکه حتی نمی‌گویند که مشکل از کجاست که نمی‌توان این تجربه زیسته را شناخت. اگر تمام دانش بشری به وسیله زبان و برگرفته از مفهوم است و اگر تجربه زیسته بدون از بین رفتن و انقطاع ذاتی آن نمی‌تواند در قالب مفهوم درآید، پس چه راهی برای فهم حیات می‌ماند؟ این پرسشی است که هایدگر در انتقاد از فلاسفه گذشته مطرح می‌کند و در ادامه با نقد ابژه‌انگاری یا نگاه ابژه‌محورانه دکارتی سعی می‌کند این فاصله بین حیات خارجی و فهم بشری را کم کند یا، به بیان بهتر، از بین ببرد یا، حتی بهتر از این، انکار کند.

در کتاب مسائل اساسی پدیدارشناسی^۱ نوشته سال ۱۹۱۹-۱۹۲۰ (البته توجه داشته باشید که این کتاب نباید با اثری به همین اسم نوشته سال ۱۹۲۷ اشتباه گرفته شود) هایدگر سعی می‌کند پدیدارشناسی را به دانشی بنیادی برای حیات تبدیل کند. در این نوشته، تقابل‌های زیادی مابین هایدگر و برگسون دیده می‌شود که در برخی موارد می‌تواند برای خواننده جالب باشد. در این اثر، هایدگر به برخی عقل‌گرایان انتقاد می‌کند که سعی داشتند کار برگسون در معرفی «شهود تاحدی مبتکر»^۲ را کم‌اهمیت جلوه دهند. هایدگر بیان می‌کند که قصد ندارد کار برگسون را تأیید کند اما می‌خواهد نشان دهد که

برگسونی که آنها نمی‌شناسند یا نمی‌فهمند حداقل به دلیل اهمیتش باید با دقت

بیشتری بررسی شود - از طریق جست‌وجوی نقادانه و مثبت. (Massey Heath, 2015: 26)

بعد از اینکه هایدگر اهمیت برگسون را خاطر نشان و او را از نقدهای ناشی از عدم شناخت و سوء تفاهم مبرا می‌کند، خودش در قالب منتقد به نقد بنیادی اثر برگسون یعنی تحول

1. *Basic Problems of Phenomenology*

2. partly ingenious intuition

خلاق^۱ می‌پردازد.

در این نقد بیان می‌شود که پدیدهٔ حیات باید هم قابل دسترسی و هم به‌روشنی قابل بیان باشد. برای اینکه پدیدارشناسی به علمی بنیادی تبدیل شود، باید به‌گونه‌ای پایه‌ریزی شود که بتواند زندگی را از درون خودش جست‌وجو کند. نمی‌توان خارج از حیات ایستاد و آن را به‌عنوان ناظری بیرونی در قالب شناخت درآورد. باید به ریشه‌ها و منابع اصلی حیات رجوع کرد، جست‌وجویی در جهت «قاعده‌بندی یا واقعیت‌بخشی رادیکال حیات» (Massey Heath, 2015: 27). پس از این، هایدگر در جست‌وجویی پدیدارشناسانه مبحث «پیش‌نظریه»^۲ یا «خاستگاه پدیدارشناسی»^۳ را آغاز می‌کند. او همچنان مخالفت خود را با تعریف برگسون از حیات حفظ می‌کند و، برخلاف برگسون، عقیده دارد که حیات بی‌قرار و سیال نیست، بلکه طبیعتاً معنادار است. باید حیات را در خودش شناخت، هرچند بسیار مشکل است بدون «باز-احیا»^۴ یا تغییر و دست‌کاری حیات آن‌گونه که هست به چنین امری دست یافت. هایدگر با وجود مشکل دانستن دسترسی به حیات آن‌گونه که هست همچنان حیات را قابل دسترس و مهم‌تر از آن قابل بیان می‌داند. حیات ساختاری هدفمند یا قصدی دارد، «اساسی معطوف‌شده در هر موردی و همیشه به‌سوی جهان» (Massey Heath, 2015: 27) در جهتی که بتواند فهمیده شود. برای هایدگر حیات را پدیدارشناسی است که قابل فهم می‌کند.

به‌رغم نقد هایدگر بر فلسفهٔ حیات برگسون، او با لحنی بسیار نادر به تمجید نظر برگسون در مورد زمان می‌پردازد. البته نوشته‌ای که در اختیار است جزو دست‌نوشته‌های خود هایدگر نیست، بلکه یکی از دانشجویان او به نگارش درآورده است. در این درس‌نوشته، ابتدا هایدگر میان سه روشی که حیات واقعی، از طریق حیث التفاتی، خود را به نمایش می‌گذارد تمایز قائل می‌شود: «جهان احاطه‌کننده، با-جهان، و خود-جهان» (Heath, 2015: 27). در ادامهٔ این تمایز، او تمرکز خود را بر توضیح و بیان خود-جهان می‌گذارد، به‌گونه‌ای که بتوان آن را از طریق پدیدارشناسی به‌عنوان علمی بنیادی بررسی کرد. برخلاف اصراری که بر ابژه‌سازی از خود وجود دارد، نباید ناامید از پیدا کردن خود به‌طور مشخص در آگاهی بود. گرچه نمی‌توان چنین خودی را که صریح و مشخص است پیدا کرد اما نباید

1. *Creative Evolution*

2. pre-theoretical

3. primordial phenomenon

4. de-vivifying

ملکوئی، عبدالکریمی، مرادخانی

این را به عنوان امری منفی در نظر گرفت. باید خود را از طریق پیوستگی تجربیات دریافت کنیم، «خودی که به ما ارائه می‌شود از طریق تجلی یک وضعیت» (Heath, 2015: 28). باید «وضعیت» واقعیتی ذاتی شناخته شود نه اینکه صرفاً آن را واقعیتی انتزاعی و خیالی دانست. در اینجا منظور از واقعیت به طور مشخص معناداری وضعیت با توجه به حالت زمانی آن است. از نظر هایدگر،

مسئله زمان با این وضعیت گره خورده است. می‌توان از برگسون به خاطر موفقیت او در جداسازی میان دیرند از زمان عینی کیهانی تشکر کند. (Heidegger, 1985: 23)

نتیجه‌گیری

هایدگر نه تنها برگسون را از پیشگامان فلسفه حیات می‌داند، بلکه نام او را در کنار فلاسفه‌ای همچون ویلیام جیمز، دیلتای و برنتانو^۱ قرار می‌دهد که هر یک به نوعی در شکل‌گیری پدیدارشناسی اثرگذار بوده‌اند. این فلاسفه با نوع نگرش نوین و اصیلی که به بحث روان‌شناسی داشته‌اند توانسته‌اند در فلسفه تغییر ایجاد کنند. در این بین، برگسون با نظریه داده‌های بی‌واسطه آگاهی (۱۸۸۹) بیش از سایر نظریاتش توانسته در این زمینه اثرگذار باشد (Heidegger, 1985: 23). از نظر هایدگر پدیدارشناسی همچنان امیدوارکننده‌ترین پژوهشی است که در فلسفه انجام گرفته است، اما پدیدارشناسی

نمی‌تواند اهداف خود را برآورده کند، بدون اینکه وجود آگاهی و معنای وجود در صورت کلی آن را روشن کرده باشد. (Heidegger, 1985: 38)

تلاش هایدگر او را به سمت ساختاربندی دازاین و به دست دادن تجربه‌ای متفاوت از زمان سوق می‌دهد. به این دلیل که، در سنت فلسفی، زمان معیاری برای جدایی انواع وجود در نظر گرفته شده است، هایدگر پیشنهاد می‌دهد که ما هم این امر را سرنخی برای به دست دادن معنای وجود در نظر بگیریم (Heidegger, 2001: 16). هایدگر در ابتدای وجود و زمان^۲ کارش را با پرسش از وجود آغاز می‌کند و توجهش را به پرسش‌کننده پرسش وجود معطوف می‌کند. او، در تعریف پرسشگر وجود، تاریخ‌مندی و زمانمندی را خصوصیات بنیادی دازاین می‌داند. دازاین موجودی است که در زمان خودش قرار دارد. بنابراین، تنها از طریق فهم زمانمندی است که می‌توان به شناخت دازاین دست یافت.

1. Brentano

2. Being and time

Malakoti, Abdolkarimi, Morad Khni

تمام بنیادهای اتولوژی یک دازاین باید با توجه به روشن کردن مفهوم زمان تعیین شوند. بودن دازاین در جهان با توجه به معنای زمان در نظر گرفته می‌شود:

حالا ما نباید در وجود را با توجه به معنای عامی و مکانی آن، به جای وجود درگیر با تعریفی مشخص از زمانمند بفهمیم. (Heath, 2015: 39)

سایر فلاسفه همچنان زمان را در شکل عامی آن درک می‌کنند. به عنوان 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 زمینه‌ای برای اتفاقات جهان وجود دارد» (Heidegger, 1985: 319). زمان هایدگری معنای وجود را تعیین می‌کند و فهم وجود را برای ما فراهم می‌کند. علاوه بر این‌ها، زمان امکان بودن در جهان و استعلای در وجود را برای ما به وجود می‌آورد. «وجود تنها در زمان و توسط زمان می‌تواند فهمیده شود» (Dastur, 2014: 403). زمان چیزی است که تفاوت ما را با سایر اشیای پیرامونمان فراهم می‌کند. اما نباید این طور تصور کنیم که زمان «چیزی است یافته 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. انسان پرسشگر است و پرسشگری بدون زمانمندی امکان پذیر نیست. حیوانی که درکی از زمان ندارد امکان پرسش از آینده را هم ندارد. تنها به وقایع جهان واکنش نشان می‌دهد و هیچ‌گاه استعلای زمانی پیدا نمی‌کند تا نگران مرگ خود باشد. پدیدارشناسی بدون فهم مسئله زمان و محور قراردادن دازاین به عنوان موجودی زمانمند امکان پذیر نیست. هایدگر در تعریف انسان، با توجه به روشن کردن مسئله زمان، از رویکرد برگسونی استفاده می‌کند. او برگسون را از اثرگذاران عرصه پدیدارشناسی می‌داند، نه تنها به این دلیل که برگسون متوجه آگاهی انسان به عنوان امری متفاوت از سایر اشیا و از پیش درگیر با جهان است، بلکه همچنین به این دلیل که برگسون راه فهم جهان و حتی انسان را در درک مسئله زمان می‌داند.

منابع

- Al-Saji, Alia (2004), "The Memory of Another Past: Bergson, Deleuze and a New Theory of Time", *Continental Philosophy Review* 37(2): 203–39.
- Barnard, G. William (2011), *Living Consciousness*, edited by R. D.Mann, New York, State University of New York Press, Albany.
- Bergson, Henri (1913), *Laughter*, Norwood, THE MACMILLAN COMPANY.
- Bergson, Henri, (1991), *Matter and Memory*, New York, ZONE BOOKS.
- Bergson, Henri (2001), *Time and Free Will*, 3rd ed, New York, Dover.
- Bergson, Henri (2002), *Key Writings*. edited by Keith Ansell Pearson and John Mullarkey, New York, London, Continuum.
- Brogan, Walter A. (2005), *Heidegger and Aristotle: The Twofoldness of Being*, New York, State University of New York Press, Albany.
- Crocker, Stephen (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, Françoise (2014), "Time, Event and Presence in the Late Heidegger", *Continental Philosophy Review* 47(3–4): 399–421.
- Durie, Robin (2010), "Wandering among Shadows: The Discordance of Time in Levinas and Bergson", *Southern Journal of Philosophy* 48(4): 371–92.
- Gilbert-Walsh, James (2010), "Revisiting the Concept of Time: Archaic Perplexity in Bergson and Heidegger", *Human Studies*

.....
 Malakoti, Abdolkarimi, Morad Khni

33(2-3): 173-90.

Grosz, Elizabeth (2004), *The Nick of Time: Politics, Evolution and the Untimely*, Sydney, Allen & Unwin.

Guerlac, Suzanne (2006), *Thinking in Time: An Introduction to Henri Bergson*, Ithaca and London, Cornell University Press.

Heidegger, Martin (1985), *History of the Concept of Time: Prolegomena*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press.

Heidegger, Martin, (1991), *The Concept of Time*, Warwick, Blackwell.

Heidegger, Martin (2001), *Being and Time*. Bodmin, Cornwall, Blackwell.

Heidegger, Martin (2002), *Supplements*, edited by J. Van Buren, New York, State University of New York Press, Albany.

Heidegger, Martin (2010), *Phenomenology of Intuition and Expression*, Fakenham, Continuum.

Marrati, Paola (2005), "Time, Life, Concepts: The Newness of Bergson." *MLN - Modern Language Notes* 120(5): 1099-1111.

Massey Heath (2015), *The Origin of Time: Heidegger and Bergson*, edited by D. J. Schmidt, New York, State University of New York Press, Albany.

Pearson, Keith Ansell (2002), *Philosophy and the Adventure of the Virtual: Bergson and the Time of Life*, New York.London, Routledge.