

Is Bergson a Phenomenologist?

The Given Absolute vs the Correlationalism

Seyed Ashkan Khatibi*

Mohammad Taghi Tabatabaei**

Abstract

The phenomenologists who have greatly appreciated Bergson's philosophy have not neglected to immediately add the critique that Bergsonian thought is halted midway and is thus frozen in a form of naïve realism. On the other hand, the realists, in criticising Bergson's philosophy, have regarded it as a version of correlationism, which differs from phenomenology only in degree and not in nature. Thus, two complementary forms of reduction of Bergson's philosophy are constituted: realism and phenomenology. From this perspective, the question of whether one can consider Bergson's thought as a version of correlationism, and consequently as a type of premature phenomenology, also serves as a response to the inquiry of whether Bergsonian philosophy, if it is not a form of phenomenology, is necessarily a naïvely realistic thought, as some phenomenologists assert. The contribution of this writing is to defend the idea that Bergson's thought, through the notion of the given absolute, surpasses and encompasses this duality. This simultaneous surpass of phenomenology and naïve realism will be explained by the specific relationship that Bergson establishes between consciousness and duration. This relationship, in turn, rests on the possibility of the givenness of the absolute, which is impossible in both phenomenology and realism.

Keywords: Bergson, Phenomenology, Realism, the Given Absolute, Correlationalism.

* Ph.D of Philosophy from University of Tehran (Corresponding Author), ashkan.khatibi@alumni.ut.ac.ir

** Assistant Professor of Philosophy, University of Tehran, shahedt@ut.ac.ir

Date received: 11/10/2024, Date of acceptance: 01/12/2024



Introduction

Considering Bergson's philosophy from the perspective of phenomenology, in order to compare and evaluate the latter, is a long-standing and seemingly justified approach. Indeed, in both thoughts, the duality between subject and object is transcended, the intuition of lived time occupies a central place, data are fundamental in themselves, and temporality constitutes the foundation of consciousness. However, this evaluation, carried out by three generations of phenomenologists (Roman Ingarden, Maurice Merleau-Ponty, Renaud Barbaras), is based on the idea that Bergson's philosophy represents a kind of early — and, of course, unfinished — phenomenology. From this point of view, Bergson's philosophy is perceived as a version of realism that ultimately reduces consciousness to a thing. However, realists such as Quentin Meillassoux also consider Bergson's philosophy as a type of correlational thought, of the same nature as phenomenology. The common hypothesis among all these perspectives is that Bergson's philosophy presents a *difference of degree* compared to phenomenology. We strive to demonstrate the contrary: *it differs in nature*.

Materials and Methods

In discussing Bergson's philosophy as well as that of certain phenomenologists and realists, we focus on the sources and primary literature. From this point of view, we have taken into account the similarities and (false) identities at the level of technical terms and the lexical field of the two philosophies, as well as in the formulations and statements of the problems and positions. However, upon closer examination, we attempt to dissect the profound difference in substance, despite the striking similarity in form. Our method, as far as one can speak of it in this context, consists of highlighting the differences in the false mixtures, rather than seeking unity beyond multiplicity. It is evident that this approach is inspired, in its generality and orientation, by Bergson's own philosophy.

Discussion & Results

The main contribution of this article is to defend the idea that Bergson's philosophy, based on the notion of the given absolute, simultaneously surpasses correlational thoughts such as phenomenology and different forms of realism. On one hand, the absoluteness of Bergson's duration establishes a clear distinction between Bergson's philosophy and any philosophy that thinks under the universal a priori of correlation.

On the other hand, the Bergsonian *réel* to which consciousness refers is only the moving, which differs in nature from a reified conception of the real: the thing, in Bergson's eyes, is merely an abstraction of the flow of the real, of the real as duration. Hence, the impossibility of considering Bergson's thought as a regrettable return to the reified conception of the real. In result, realists are not justified to consider Bergson's thought as a version of correlationalism, neither phenomenologists are allowed to designate it as a disguised realism.

Conclusion

Bergson's philosophy is not limited to a simple *difference of degree* with phenomenology, but presents a *difference of nature*. Therefore, despite appearances, there is a profound divergence between the notions and fundamental conceptions of the two. The Bergsonian given absolute is exempted to be received or to be given to a certain consciousness. Consequently, the meaning of donation in Bergson's philosophy fundamentally differs from that proposed in phenomenology. In Bergson's philosophy, the donation consists of a continuous differentiation of duration, and consciousness itself is merely the product of one of its movements of differentiation. In contrast, donation, according to the understanding of the three phenomenologists mentioned earlier, stemming from Husserlian phenomenology, is the establishment of a correlational relationship between the given and the receiver. From this perspective, while for Husserl's phenomenology consciousness is always the consciousness of something, for Bergson's philosophy, thinking intuitively amounts to thinking in duration. In the same vein, the responses of these two philosophies to the question of experience are also different: one transforms transcendence into immanence, while the other transforms self-consciousness into consciousness of the other. The basis of this difference lies in the two distinct ontologies and logics that underlie each of these philosophies. The logic of phenomenology is based on the fundamental principle of correlation, while the logic of Bergson's philosophy is that of expression. What underpins Bergson's philosophy, namely duration as the given absolute, cannot be discussed either in correlational thoughts such as phenomenology or in the different versions of realism. It is irreducibly Bergsonian.

Bibliography

Khatibi, Seyed Ashkan and Mohammad Taghi Tabatabaei (2023). «Three Expressions of "Duration" in Bergson's Philosophy; what is the "Difference" of Deleuze's Formulation from Bergson's Philosophy?» In *Wisdom and Philosophy* 19 (74): 47-70. [in persian]

- Barbaras, Renaud (1998). *Le Tournant de L'expérience: Recherches Sur La Philosophie de Merleau-Ponty*. Paris: J. Vrin.
- Barbaras, Renaud (2004). «Le problème de l'expérience.» In *Annales Bergsoniennes II: Bergson, Deleuze, la phénoménologie*. Edited by Frédéric Worms, 287-303. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bergson, Henri (1992). *Cours II: Leçons d'esthétique, Leçons de morale, psychologie et métaphysique*. Edited and annotated by Henri Hude and Jean-Louis Dumas. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bergson, Henri (2012) [1896]. *Matière et mémoire : Essai sur la relation du corps à l'esprit*. Edited and annotated by Camille Riquier. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bergson, Henri (2013a) [1889]. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Edited and annotated by Arnaud Bouaniche. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bergson, Henri (2013b) [1903]. «Introduction à la métaphysique.» Edited and annotated by Frédéric Fruteau de Laclos. In *La pensée et le mouvant : Essais et conférences*, 177-229. Edited by Frédéric Worms. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bergson, Henri (2013c) [1907]. *L'Évolution créatrice*. Edited and annotated by Arnaud François. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bergson, Henri (2013d) [1911]. «La perception du changement.» Edited and annotated by Arnaud Bouaniche. In *La pensée et le mouvant : Essais et conférences*, 143-177. Edited by Frédéric Worms. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bergson, Henri (2013e) [1922]. «De la position des problèmes (Introduction II).» Edited and annotated by Arnaud François. In *La pensée et le mouvant : Essais et conférences*, 25-99. Edited by Frédéric Worms. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bergson, Henri (2013f) [1911]. «L'intuition philosophique.» Edited and annotated by Giselain Waterlot and Anthony Feneuil. In *La pensée et le mouvant : Essais et conférences*, 117-143. Edited by Frédéric Worms. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bergson, Henri (2013g) [1922]. «Mouvement rétrograde du vrai (Introduction I).» Edited and annotated by Arnaud François. In *La pensée et le mouvant : Essais et conférences*, 1-25. Edited by Frédéric Worms. Paris: Presses Universitaires de France.
- Deleuze, Gilles (2004) [1966]. *Le bergsonisme*. Paris: Presses Universitaires de France.
- François, Arnaud (2013). «Dossier critique.» In *L'Évolution créatrice*, by Henri Bergson, 373-693. Edited and annotated by Arnaud François. Paris: Presses Universitaires de France.
- Gaffiot, Félix (2010) [1936]. *Dictionnaire abrégé Latin-Français*. Paris: Hachette.
- Husserl, Edmund (1976) [1954]. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Edited by Walter Biemel. The Hague: Martinus Nijhoff. (Husserl, Edmund. 1989. *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Translated by Gérard Granel. Paris: Gallimard.)
- Husserl, Edmund (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905–1920*. Edited by Iso Kern. The Hague: Martinus Nijhoff. (Husserl, Edmund. 1991.

191 Abstract

- Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Translated by Jaques English. Paris: Presses Universitaires de France. Depraz, Nathalie. 2001. *Sur l'intersubjectivité. II vol.* Paris: Presses Universitaires de France.)
- Husserl, Edmund (1950). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch : Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. 1. Halbband. Text der 1.-3. Auflage. Edited by Karl Schuhmann. The Hague: Martinus Nijhoff. (Husserl, Edmund. 1985 [1950]. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*. Tome premier: introduction générale à la phénoménologie pure. Translated by Paul Ricoeur. Paris: Gallimard.)
- Ingarden, Roman (1959) «L'intuition bergsonienne et le problème phénoménologique de la constitution.» In *Bergson et nous: Actes de X^e congrès des sociétés des philosophies de langue française (Paris 17-19 Mai)*, 163-6. Paris: Librairie Armand Colin.
- Jankélévitch, Vladimir and Béatrice Berlowitz (1978). *Quelque part dans l'inachevé*. Paris : Gallimard.
- Lebrun, Gérard (1972). *La patience du concept: essai sur le Discours hégélien*. Paris: Gallimard.
- Marion, Jean-Luc (2013). «La durée comme méthode et comme inversion.» In *Annales bergsoniennes VI: Bergson, le Japon, la catastrophe*. Edited by Shin Abiko, Arnaud François, Camille Riquier, 13-24. Paris: Presses Universitaires de France.
- Meillassoux, Quentin (2006). *Après la finitude: Essai sur la nécessité de la contingence*. Paris: Seuil.
- Merleau-Ponty, Maurice (1960). *Éloge de la philosophie et autres essais*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice (1978). *L'union de l'âme et Du Corps Chez Malebranche, Biran, et Bergson*. Collected and edited by Jean Deprun. Paris: J. Vrin.
- Nathalie Depraz (1995). *Transcendance et Incarnation: le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*. Paris: J. Vrin.
- Sartre, Jean-Paul (1947). «Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: L'intentionnalité.» In *Situations I: essais critiques*, 29-33. Paris: Gallimard.
- Spinoza, Baruch (1913). *Éthique: démontrée suivant l'ordre géométrique et divisée en cinq parties*. II vol. Edited, translated and annotated by Charles Appuhn. Paris : Librairie Garnier Frères.
- Worms, Frédéric (1997). «La conception bergsonienne du temps.» *Philosophie* 54: 73-91.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

آیا برگسون پدیدارشناس است؟

مطلق داده‌شده و تضایف‌اندیشی

سید اشکان خطیبی*

محمدتقی طباطبائی**

چکیده

انتقاد همیشگی پدیدارشناسان از فلسفه برگسون این بوده که او با وجود نوآوری و آفرین‌انگیزی در میانه راه پدیدارشناسی از پیمودن طریق درست بازمانده و سرانجام در نوعی رئالیسم ساده‌انگارانه متوقف شده است. اما از سوی دیگر، رئالیست‌ها نیز هرگاه خواسته‌اند فلسفه برگسون را نقد کنند آن را نوعی تضایف‌باوری شمرده‌اند که با پدیدارشناسی، نه به صورت ماهوی، بلکه تنها به کمابیشی و در درجه تفاوت دارد. رئالیسم و تضایف‌باوری دو سوی متقابل بوده‌اند که فلسفه برگسون گاه به این و گاه به آن بازبرده و فروکاسته شده است. از این رو، پاسخ به پرسش از این که برگسون پدیدارشناس است یا نه ناگزیر باید هم‌هنگام پاسخ به این پرسش نیز باشد که آیا او، آن‌گونه که پدیدارشناسان می‌انگارند، رئالیست نیز هست یا نه. بدین‌سان، پرسش این نوشته آن است که آیا اندیشه برگسون را می‌توان از گونه تضایف‌باوری و نوعی پدیدارشناسی نارس به شمار آورد یا باید آن را دارای تفاوت ماهوی (نه درجه‌ای) با پدیدارشناسی شمرد؛ و نیز اگر فلسفه برگسون را نمی‌توان از گونه پدیدارشناسی دانست، آیا ناگزیر باید اندیشه او را - هم‌نوا با بعضی پدیدارشناسان - نوعی رئالیسم خام‌دستانه دانست یا نه. یافته این نوشته آن است که برگسون به کمک اندیشه مطلق داده‌شده از این دوگانه درگذشته و هر دو را دربرگرفته است. این برگزشتگی هم‌هنگام اندیشه برگسون از پدیدارشناسی و رئالیسم با تمرکز بر نسبتی توضیح داده می‌شود که برگسون میان آگاهی و دیرند برقرار می‌کند.

* دکترای فلسفه، دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)، ashkan.khatibi@alumni.ut.ac.ir

** استادیار گروه فلسفه، دانشگاه تهران، shahedt@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۲۰، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۱۱



این نسبت نیز خود استوار بر امکان دادگی مطلق است که نه در پدیدارشناسی مجال طرح دارد نه در رئالیسم.

کلیدواژه‌ها: برگسون، پدیدارشناسی، رئالیسم، مطلق داده‌شده، تضایف بنیادی، تضایف اندیشی، رُئو بارابارس، کانتن میاسو

۱. درآمد

سنجش پدیدارشناسی با فلسفه برگسون سنجشی دیرینه و به‌ظاهر موجه بوده است. در هر دو اندیشه، دوگانه گذرناپذیر سوژه و ابژه از میان برداشته می‌شود، شهود زمان زیسته جایگاه محوری دارد، داده به‌خودی‌خود ارزنده و اساس است و زمانمندی بنیاد آگاهی است. اما این سنجش که بیشتر از جانب پدیدارشناسان به میان آمده بر پایه این پندار استوار شده است که فلسفه برگسون نوعی پدیدارشناسی پیش‌رس - و البته نارس - است. در اینجا مقصود از پدیدارشناسی و پدیدارشناسان نه هر برداشت ممکن از پدیدارشناسی بلکه صورت‌بندی مشخص سه فیلسوف از سه نسل پدیدارشناسان است که ضمن مواجهه مستقیم با اندیشه برگسون رویکرد او را از منظر خود درنهایت نوعی پدیدارشناسی نارس دانسته‌اند که سرانجام در رئالیسم متوقف می‌شود: از رومن اینگاردن تا موریس مرلوپوتی و سرانجام رُئو بارابارس.

هریک از این سه فیلسوف با فلسفه برگسون نسبتی ویژه و از آن خود دارد: اینگاردن رساله دکتری^۱ خود را درباره برگسون زیر نظر هوسرل گذرانده است؛ مرلوپوتی به اندیشه برگسون در دوره‌های مختلف فکری خود بازگشته و به تدریج در آن بیشتر به دیده قبول نگریسته است؛ و بارابارس برگسون را پدیدآور گشتی در مسأله ادراک^۲ و از این‌رو فیلسوفی بسیار ارجمند و درخور توجه شمرده است. با این‌همه، هر سه در این سخن همداستان بوده‌اند که اندیشه برگسون نوعی پدیدارشناسی در مرحله جنینی است نه بیشتر.

در نظر اینگاردن که واسطه پیوند هوسرل با فلسفه برگسون است،^۳ فلسفه برگسون گرچه در نخستین گام با فلسفه هوسرل همراه است در ادامه از این همراهی باز می‌ماند. هر دو فیلسوف از آگاهی از زمان زیسته (temps vécu) آغاز می‌کنند (Ingarden: 1959, 165). اما برگسون به‌جای اینکه از شهود دیرند ناب عزیمت‌گاهی بسازد و از راه آن مسائل تقویم استعلائی را حل کند، در نوعی فلسفه «شاعرانه» متوقف می‌شود (Ingarden: 1959, 164). مسأله نزد هوسرل و برگسون همان است. و آن نخست این است که «گذار از سیاله بنیادی آگاهی (که همواره، در عین ناهمگنی و جنبندگی، وحدت خود را حفظ می‌کند) به کثرتی از کش‌های التفاتی آگاهی

آیا برگسون پدیدارشناس است؟ ... (سید اشکان خطیبی و محمدتقی طباطبائی) ۱۹۵

چگونه به انجام می‌رسد که از رهگذر آن، امور متفرد و تراگذرنده تعین پیدا می‌کنند (Ingarden: 1959, 165)؛ و دیگر اینکه «اعتبار این تعینات به چیست که هرچیزی از راه آن در فردیت خود ذات خود را دارد (Ingarden: 1959, 165)». اما با وجود اشتراک در این مسائل، پاسخ‌ها یکسره متفاوت است:

[...] نتایجی که هوسرل می‌گیرد با نتایجی که برگسون به آن می‌رسد فرق دارد. آن تعینات در نظر برگسون صرفاً امور نسبی‌اند و در نتیجه بنیاد ندارند. حال آنکه هوسرل می‌کوشد معنای ابژکتیو و واقعیت تراگذرنده‌ای را که درجات و اشکال گوناگون دارد، از حیث صوری و محتوایی، استنتاج کند یا، به تعبیر بهتر، چگونگی تقویم آن‌ها را نشان دهد. هوسرل عقلانیت هستی را که بنیاد نهایی و مطلق آن در آگاهی استعلایی ناب است و، بنابر نظر او، در وجود خود وابسته این آگاهی است، آشکار می‌سازد (Ingarden, 1959: 165).

بدین‌سان، در نظر اینگاردن، برگسون هرچند به شهود دیرند ناب همچون معادل اولیه آگاهی از زمان زیسته نائل می‌شود، از بحث در چگونگی تقویم ابژه‌های آگاهی از یک‌سو و تحقیق در وجه اعتبار آن‌ها از سوی دیگر باز می‌ماند: برگسون به درک التفاتی بودن آگاهی نائل نمی‌شود. بلکه صرفاً توصیف می‌کند و در این توصیف، هرچند کاری آغازین انجام می‌گیرد، نتایجی فراتر از سخنانی شاعرانه - سخنانی غیر علمی و غیرانتقال‌پذیر - حاصل نمی‌شود. تفاوت این دو اندیشه را در نظر اینگاردن می‌توان در عنوانی یافت که او به نوشته خود داده است: «شهود برگسونی و مسأله پدیدارشناختی تقویم»^۴ - و این واو را باید واو مباینیت دانست: فلسفه برگسون از رکن تقویم بی‌بهره است؛ در نتیجه شهود آن نیز از شهودی شاعرانه و تذکرآمیز فراتر نمی‌رود.

نسبت مرلوپونتی با برگسون نسبتی دیگر است. رُئو بارباراس سراسر فلسفه مرلوپونتی را از دو سرچشمه هوسرل و برگسون می‌داند. خود مرلوپونتی نیز، در آثار واپسین خود، فلسفه برگسون را بیشتر و بیشتر به دیده قبول می‌نگرد. فصلی از کتاب *دینانی و نادینانی* که «شهود و استنتاج» عنوان دارد، گواه این اقبال شدت‌گیرنده است.^۵ ستایشی که مرلوپونتی در «برگسون در کار ساختن خویش» نثار او می‌کند، در نقش‌آفرینی برگسون در ساخت و پرداخت فلسفه مرلوپونتی جای تردید نمی‌گذارد. حتی می‌توان گفت که بعضی تعابیر مرلوپونتی از فلسفه برگسون اندیشه نوعی دریافت ژرف از متفاوت بودن فلسفه برگسون را متبادر می‌کند.^۶ با این‌همه، مرلوپونتی نیز در نهایت، درست مانند سارتر^۷، برگسون را رئالیست می‌شمارد. و هنگامی که از آموزه توجه‌انگیز تصویر در فصل نخست ماده و حافظه سخن می‌گوید، از تذکر

این نکته غافل نمی‌شود که برگسون از ادامه راه - راهی که ناگزیر راه پدیدارشناسی خواهد بود - باز مانده است:

[بر اساس آموزه تصویر نزد برگسون] هیچ امر فی‌نفسه‌ای نیست که خود امری برای من نباشد. در راهی که برگسون پای در آن می‌گذارد، هر موجودی مدرک است. اما برگسون این راه را تا انتها نمی‌پیماید. به جای رئالیسم دانشمندان، رئالیسم دیگری می‌گذارد که بر وجود پیشین هستی کلی استوار است (Merleau-Ponty: 1978, 81).

همین طرح تازه که مایه سردرگمی است و مرلوپونتی از آن - چون تعبیر دیگر در دست ندارد - به «رئالیسمی دیگر» تعبیر می‌کند، رتو بارباراس را نیز به دشواری انداخته است. در نظر بارباراس، در فلسفه برگسون بسیاری از نوآوری‌های پدیدارشناسی یافتنی است. بسیاری از همان راه‌ها با اندیشه برگسون گشوده می‌شود، اما هیچ‌یک تا به انتها پیموده نشده است. بارباراس از این سخن ژرار لوبرن فراتر می‌رود که برگسون تنها موضوع مابعدالطبیعه را تغییر داده و از ثبات به صیورت کشانده است (Lebrun: 1972, 240). در نظر بارباراس، تغییر موضوع مابعدالطبیعه خواه‌ناخواه معنای هستی را نیز دگرگون می‌سازد. اما باز هم کار ناتمام است و برگسون در میانه راه می‌ماند:

بدین‌سان، برگسون با تغییر موضوع مابعدالطبیعه و کشاندن آن به صیورت، از تغییر معنای هستی نیز برکنار نمی‌ماند: او چشم‌اندازی می‌گشاید به سوی نوعی دادگی در فاصله، ظهور در تراگذرندگی، تجربه همچون برکنندگی؛ و آینده این نوآوری که مرلوپونتی به آن اشاره می‌کند، همان پدیدارشناسی است. [...] [اما] تغییر موضوع مابعدالطبیعه نقد مابعدالطبیعه نیست، رسیدن به پرسش از معنای هستی نیست. در نتیجه سرانجام وابسته ماندن است به هستی جوهری و پوزیتیو (Barbaras: 2004, 293-4).

بارباراس نیز به همان نقدی اشاره می‌کند که اینگاردن و مرلوپونتی بر آن دست نهاده بودند: برگسون به سطح تقویم نمی‌رسد، رئالیست می‌ماند، از طرح مستقیم پرسش درباره معنای هستی - و نه خود هستی - ناتوان است. در نظر بارباراس، طرح آموزه‌هایی همچون «دادگی در فاصله» و «ظهور در تراگذرندگی» و «تجربه همچون برکنندگی» حکایت از بهره‌مندی برگسون از بینش‌های پدیدارشناختی دارد و این بهره‌مندی البته درخور توجه و شگفت‌انگیز است. اما ناتمام می‌ماند و به سرانجامی که باید (یعنی به پدیدارشناسی) نائل نمی‌شود. بارباراس نمی‌تواند بپذیرد که اندیشه‌ای غیرپدیدارشناختی را یارای طرح چنین آموزه‌هایی باشد؛ مگر آنکه آن اندیشه نوعی پدیدارشناسی نادانسته - و در این فقره ناتمام - به شمار آید.

آیا برگسون پدیدارشناس است؟ ... (سید اشکان خطیبی و محمدتقی طباطبائی) ۱۹۷

خلاصه همه این نقدها که در سه نسل از پدیدارشناسان پی‌گرفتنی است آن است که برگسون پدیدارشناس نیست؛ گرچه تا آستانه‌های پدیدارشناسی پیش آمده است. زیرا هرچند بعضی آموزه‌های بنیادی را در اندیشه طرح می‌کند، از دریافت تضایف بنیادی میان آگاهی و زیسته‌های آن ناکام می‌ماند و چنان از دیرند سخن می‌گوید که گویی هستی‌ای جوهری و مطلق از تضایف دارد. به دیگر سخن، فلسفه برگسون به منزله نوعی پدیدارشناسی نارس - همچون مرحله جنینی پدیدارشناسی - شایان اعتناست. اما چون ناتمام می‌ماند، صرفاً به کار باز نمودن این مطلب می‌آید که نشان دهیم پدیدارشناسی چگونه می‌توانست با درافتادن به راه نادرست از رشد و تکامل و شکل‌گیری بازماند.

۲. مطلق داده شده در کشاکش پدیدارشناسی و رئالیسم

فرض پنهان همه این نگرش‌های پیش‌گفته آن است که فلسفه برگسون با فلسفه پدیدارشناسی تفاوت درجه‌ای دارد. بدین معنا که فلسفه برگسون درجه ضعیف پدیدارشناسی است که در رئالیسم متوقف شده است. با این همه، شگفت آن است که خود رئالیست‌ها نیز فلسفه برگسون را نوعی اندیشه از گونه پدیدارشناسی می‌شمارند که بر تضایف‌اندیشی^۸ بنیاد دارد. هر دو دسته برآنند که فلسفه برگسون، روی هم رفته، با پدیدارشناسی تفاوت درجه‌ای دارد.

از یک سو، اندیشه برگسون را در نهایت گرفتار رئالیسم ساده‌انگارانه می‌شمارند و از سوی دیگر آن را درست مانند پدیدارشناسی نوعی تضایف‌اندیشی به شمار می‌آورند. پدیدارشناس او را متهم می‌کند که آگاهی را به واقعیت باز برده و آن را نتیجه برشی در پهنه واقعیت دانسته و از این راه نوعی هستی فراگیر فرض گرفته است که آگاهی برکنده آن و به دست آمده از آن است. از این منظر، آگاهی برگسون نه قطب تضایفی بلکه نتیجه تنزل مرتبه و برش واقعیت است. مرلوپونتی این نقد را چنین صورت‌بندی می‌کند: «مدرک، از رهگذر تنزل و برش (dégradation et découpage)، از موجود استنتاج می‌شود. برگسون مدرک را از موجود استنتاج می‌کند [...]» (Merleau-Ponty: 1978, 81). اما از سوی دیگر، رئالیستی چون کانتن میاسو برگسون را درست مانند پدیدارشناسان تضایف‌باور می‌شمارد زیرا در نظر او برگسون همان واقعیت دربرگیرنده را که پدیدارشناسان به آن اشاره و آن را نقد می‌کنند، به صورتی از آگاهی بدل می‌کند و به آن ویژگی‌های آگاهی را می‌بخشد و از این راه واقعیت را به آگاهی بازمی‌گرداند (Meillassoux: 2006, 51).

بدین‌سان، یکی برگسون را نه‌چندان پدیدارشناس و دیگری برگسون را نه آن‌اندازه رئالیست می‌انگارد. پدیدارشناس در سخن برگسون خروج از تضایف را می‌بیند و رئالیست بازگرداندن تضایف را از راه دیگر. هر دو سو نادانسته به مطلبی اشاره می‌کنند که ملاحظه هم‌هنگام آن مستلزم نگرستن از منظری است که ایشان از آن نمی‌نگرند: برگسون از **مطلق‌داده شده** سخن می‌گوید.

اگر آموزه بنیادی پدیدارشناسی را پیشینی کلی تضایف (Universale Korrelationsapriori) بدانیم که به‌وجهی در سخن هر سه پدیدارشناس تکرار شده و پیش‌فرض انگاشته شده بود (Husserl: 1976, §46)، آموزه بنیادی فلسفه برگسون آموزه دیرند (durée) است. از دیرند می‌توان از جهات مختلف سخن گفت؛ چنانکه خود برگسون نیز، در هریک از آثار خود، جهتی از جهات دیرند را برجسته کرده است. در جستار در *داده‌های بی‌واسطه آگاهی* (۱۸۸۷) دیرند در برابر فضا و همچون نوعی کثرت کیفی (نه کثرت کمی) طرح می‌شود که «اجزای آن در هم می‌روند و به هم می‌آمیزند» (Bergson: 2013a, 90-95). در *ماده و حافظه* (۱۸۹۷) دیرند از وجه وحدت به میان می‌آید؛ اما نه وحدتی بالفعل و در برابر کثرت، بلکه وحدتی به‌نیرو که سرشار از کثرت است (Bergson: 2012, 155-167). سرانجام، در کتاب *تطور خلاق* (۱۹۰۷) دیرند از جهت نوآفرینی پیوسته (یعنی کثرت در عین وحدت) طرح می‌شود که هم با نوعی کثرت بی‌وحدت فرق دارد و هم با وحدت بحث و بسیط (Bergson: 2013c, 136).^۹ اما آنچه در همه این پرداخت‌ها از دیرند باز یافتنی است آن است که دیرند برگسونی **مطلقی** است که **داده** می‌شود؛ هرچند جمع اطلاق و دادگی در نگاه نخست شگفت‌انگیز و دشوار باشد.

از یک‌سو، نمی‌توان **نپدیدرفت** که دیرند داده‌شده است. دادگی دیرند تجربه‌ای است چنان‌تکینه و دست‌یاب که اگر کسی یارای شهود آن را نداشته باشد، از هیچ راهی نمی‌توان آن را به او منتقل کرد. زیرا دیرند مقدار حرکت یا صورت پیشین شهود یا افق پدیداری پدیده‌ها نیست. بلکه، به یک تعبیر، موسیقی‌ای است که درون هرکس جریان دارد. دیرند درونی‌ترین داده و خودینه‌ترین زیسته است (Bergson: 2013b, 185).

اما از سوی دیگر، دیرند در عین حال که زیسته‌ترین داده ماست، مطلق می‌ماند. و اگر بتوان با عبارات فضایی از زمان ناب است سخن گفت، باید چنین بگوییم که دیرند «در» ما نیست؛ بلکه ما «در» دیرندیم. از این‌رو، نمی‌توان دیرند را به هویتی روان‌شناختی تقلیل داد. روان دیرندی است نه آنکه دیرند روانی و روان‌شناختی باشد. دیرند، حتی دیرند درونی، امری مابعدالطبیعی است (Bergson: 2013b, 206). به این معنا که اطلاق خود را در برابر نحوه دریافت

ما حفظ می‌کند. به دیگر سخن، دیرند به نسبت نحوه دریافت بهنجار ما و زبان‌ورزی معمولی ما - که درخور اقتضائات حیات و کنشگری است - نسبی نمی‌شود. بلکه از افکنده‌های (application) دریابنده آزاد است. بدین معنا که دریابنده است که باید نحوه دریافت خود را دگرگون کند، روشی ویژه به کار بندد، با **شهود** راه بیوید تا بتواند به دریافت دیرند برسد.

بدین‌سان، نمی‌توان از پذیرش این نکته تن زد که دیرند هم‌هنگام داده است و مطلق است. چون داده است، تنها به دریافت بی‌واسطه (یعنی به شهود یا نوعی ادراک بسط‌یافته) درمی‌آید (Bergson: 2013d, 154)؛ و چون مابعدالطبیعی است نه روان‌شناختی، مطلق می‌ماند. به این معنا که نمی‌توان آن را ساخته روان و وابسته آن به شمار آورد؛ بلکه باید سازنده روان و ساخت روان شمرد (Worms: 1997, 76). اما مطلق اگر داده شود، در نسبت با دریابنده قرار می‌گیرد و از اطلاق می‌افتد؛ و داده چون داده دریابنده باشد، دیگر مطلق نخواهد بود. این امتناع حتی از خود لفظ اطلاق نیز پیداست: مطلق قید دادگی نمی‌پذیرد.^{۱۰}

پس اگر بپذیریم که دیرند مطلق داده‌شده است، آنگاه یا باید محوری‌ترین آموزه فلسفه برگسون (یعنی دیرند) را دارای تناقض درونی بدانیم؛ یا منطقی دیگر در کار آوریم غیر از آنچه تا کنون برای فهم فلسفه برگسون به کار گرفته شده است. کوشش ما رفتن به راه دوم است. و آن به میان آوردن منطق بیان یا بیانگری (expression) است همچون منطقی که نه فقط جمع اطلاق و دادگی را فهم‌پذیر می‌کند، بلکه ممکن می‌سازد.

۳. منطق بیان همچون منطق مطلق داده‌شده

منطقی که مطلق داده‌شده را دریافته‌ای و ممکن می‌کند نه منطق بازنمایی است نه منطق دیالکتیکی نه منطق مکانیستی. در منطق بازنمایی، داده تمثیل و بازنمودی (representation) است که از استحضار دریافته (و نه حضور آن) به دست می‌آید. حال آنکه در اینجا سخن از داده‌شدن خود مطلق در میان است نه از دریافت تمثیل و بازنمودی از آن. در منطق دیالکتیکی، دادگی‌های مطلق لحظاتی (moments) هستند که در حرکتی پیشرفتی، تازه در واپسین منزل، با خود مطلق چنان‌که هست این‌همان می‌شوند. حال آنکه در اینجا نه از پیشرفت سخنی در میان است نه از این‌همانی غایی. در مطلق داده‌شده هر داده مطلق از ابتدا داده کل مطلق است از وجهی محدود و متعین. و هیچ داده‌ای برای آنکه داده بسنده خود مطلق باشد منتظر فرارسیدن لحظه غایی نمی‌ماند. و آنگهی، در خودآفرینی دیرند برگسونی غایتی در کار نیست تا پیشرفتی بتوان متصور شد. با منطق مکانیستی و جزء و کلی که در آن طرح می‌شود نیز نمی‌توان مطلق داده‌شده را

فهمیدنی کرد. زیرا نمی‌توان گفت که هر داده از مطلق، جزئی از کل (یعنی مطلق) است و می‌توان بدین‌سان با تجمیع اجزاء به کل آن رسید. بلکه مطلقى که در اینجا سخن از آن است، به خلاف آنچه در منطق مکانیستی طرح می‌شود، از دادگی‌های خود تأخر ندارد؛ و گرچه خود آن چنان‌که هست داده می‌شود، به دادگی‌های خود تقلیل نمی‌یابد. منطقی که مطلق داده‌شده را دریافتنی می‌کند، منطق بیان یا بیانگری است.

منطق بیان یا بیانگری نگرشی است که بر اساس آن می‌توان از یک‌سو از داده‌ای سخن گفت که بیانگر خود مطلق باشد؛ و از سوی دیگر از مطلقى بحث کرد که ضمن دادگی تمام‌وکمال از دادگی‌های خود بیشینه بماند. به دیگر سخن، منطق بیان از یک‌سو دریافت خود مطلق را ممکن می‌داند و از سوی دیگر مطلق را چنان ژرفنا و توبرتویی‌ای می‌بخشد که همواره سرشار و فزاینده و بیشینه بماند. و این از راه تمایزگذاری میان اسناد (یا حمل) (attributio) با حالت‌پذیری (modificatio) میسر می‌شود (Spinoza: 1913, 22; 74-76).

بر پایه منطق بیان، هر داده‌ای داده مطلق است و بر مطلق حمل می‌شود؛ اما هیچ داده‌ای حالت مطلق نیست؛ بلکه حالتی از یکی از صفات مطلق است. به بیان اسپینوزایی، هر حالتی از جوهر است (مرتبه اسناد یا حمل)؛ اما هیچ حالتی نتیجه حالت‌پذیری جوهر نیست؛ بلکه حالت‌پذیری ویژه صفات است (مرتبه حالت‌پذیری یا تحول). از این‌رو، هر داده‌ای داده مطلق است و در عین حال نمی‌توان گفت که مطلق در آن داده خلاصه می‌شود. به بیان برگسونی، هم آن دیرندی که در درون من جریان دارد و هم دیرندی که هنگام آب شدن حبه قند خود را آشکار می‌کند و هم هر بیانی از دیرند، داده خود دیرند است (مرتبه اسناد)؛ اما هیچ‌یک دیرند را در خود خلاصه نمی‌کند، هیچ‌یک بیان تمام‌وکمال و یکباره دیرند نیست، بلکه تحولی است که مثلاً در دیرند درونی یا دیرند جسم غیرارگانیک روی داده است (مرتبه حالت‌پذیری). خود دیرند، هرچند چنان‌که هست داده می‌شود، همواره از این دادگی‌ها بیشینه می‌ماند. دادگی دادگی مطلق است بی‌آنکه اطلاق مطلق با دادگی زایل شود.

۴. تفاوت ماهوی فلسفه برگسون با پدیدارشناسی

اما طرح دیرند همچون مطلق داده‌شده، همانندی‌هایی میان فلسفه برگسون و پدیدارشناسی پدید می‌آورد که گاه اشتباه‌انگیز است. چون از امری سخن می‌گوییم که چنان‌که هست بی‌واسطه داده می‌شود و پنداری در عین حال نوعی بیشینگی و تراگذرندگی نیز دارد، بی‌گمان پدیدارشناسی و آموزه‌های اساسی آن در یاد می‌آید. در نتیجه مقایسه فلسفه برگسون با

آیا برگسون پدیدارشناس است؟ ... (سید اشکان خطیبی و محمدتقی طباطبائی) ۲۰۱

پدیدارشناسی و آن را نوعی پدیدارشناسی نارس شمردن بی سبب نبوده است. تفاوت‌های ماهوی فلسفه برگسون با پدیدارشناسی به راستی بر بستر همانندی‌های فریبده و، افزون بر این، بر پایه همداستانی‌ای بنیادی در خصوص مسأله تجربه شکل می‌گیرد. با این همه، دو فلسفه یکسره متفاوت در کار است. در اینجا می‌کشیم چهار وجه از این تفاوت بنیادی را برجسته کنیم تا نشان دهیم که فلسفه برگسون را باید آشکارا فلسفه‌ای **غیرپدیدارشناسانه** دانست و از فروگاهش آن به پدیدارشناسی پرهیز کرد.

الف. شهود برگسونی و فروکاست پدیدارشناسی

همانندی‌های فلسفه برگسون با پدیدارشناسی از همداستانی بنیادینی سرچشمه می‌گیرد که میان این دو فلسفه برقرار است. در هر دو فلسفه، به تعبیر ژنو بارباراس، تجربه، مسأله است نه مجال دریافت بی واسطه از امر بی واسطه (Barbaras: 2004, 288). به تعبیر دیگر، هر دو فلسفه بر این پیش‌اساسی استوارند که امر بی واسطه خود بی واسطه داده نمی‌شود. بلکه کنشی و نحوی سامان‌دهی به تجربه در بایست است تا امر بی واسطه به دریافت آید. از همین رو، در هر دو فلسفه مسیر مألوف اندیشیدن و رویکرد طبیعی (attitude naturelle) باید واژگونه شود تا امر بی واسطه را بتوان تجربه کرد.

همداستانی در این پیش‌اساسی - یعنی مسأله‌بودن تجربه - همانندی‌ای ظاهری میان روش پدیدارشناسی و روش برگسون پدید می‌آورد. از یک سو باید فعل بسیط شهود را در کار آورد تا امر بی واسطه در بی واسطه‌بودن خود داده شود؛ و از سوی دیگر، باید فروکاست را در کار آورد تا ضمن معلق شدن هر رأی و هر پنداشت درباره وجود چیزها و شیوه شناخت آن‌ها با خود پدیدار به نحو بی واسطه مواجه شد. به دیگر سخن، پنداری در اینجا نیز خویشاوندی ژرف فلسفه پدیدارشناسی و فلسفه برگسون، در روشی مشابه (واژگونه کردن روش مألوف اندیشیدن) برای مواجهه با مسأله‌ای مشترک (بی واسطه نبودن امر بی واسطه) خود را نمایان می‌سازد. اما شهود برگسونی با فروکاست پدیدارشناسان از بنیاد متفاوت است.

شهود برگسونی دریافتن امر مطلق است و فروکاست پدیدارشناختی دریافتن نسبت بنیادی تضایف. به عبارت دیگر، شهود فعلی است برای برگزشتن از نسبیّت و دست یافتن به مطلق؛ در حالی که فروکاست فعلی است برای ختن کردن فرض مطلق بودن و آشکار ساختن نسبیّت تضایفی. از این منظر، شهود و فروکاست دو پاسخ در دو جهت مخالف به مسأله واحد

تجربه‌اند: یکی برای زدودن فاصله میان دریافته و دریابنده و دیگری برای آشکار کردن فاصله و شأن تقویمی بخشیدن به آن.

اما چنان‌که بارباراس گفته است، نه فاصله‌زادایی برگسونی را می‌توان بازگشت به نوعی رئالیسم ساده‌انگارانه به شمار آورد نه تضایف‌بینی پدیدارشناسی را می‌توان سربرآوردن نوعی ایدئالیسم دانست (Barbaras: 2004, 291). پدیدارشناسی ایدئالیسم نیست زیرا در آن فاصله نه تنها میان دریافته و دریابنده نازدودنی است، بلکه مقوم دریافت است. تضایف بنیادی به معنای منحل کردن شیء در آگاهی نیست. به تعبیر بارباراس، «آشکارگی در اساس آشکارگی در فاصله است» (Barbaras: 2004, 294). و این حد فاصل پدیدارشناسی و ایدئالیسم، همانی است که هوسرل از آن به «تراگذرندگی در درون ماندگاری»^{۱۱} یاد می‌کند. اما فلسفه برگسون نیز رئالیسم ساده‌انگارانه نیست زیرا اگرچه کوشش شهود در آن برای زدودن فاصله به انجام می‌رسد، هرگز چنین ادعایی در کار نیست که می‌توان این فاصله را از میان برداشت. فاصله به‌رغم کوشش شهود همواره بر جا می‌ماند.^{۱۲} در نتیجه نه آن فاصله‌زدایی غلتیدن به رئالیسم ساده‌انگارانه است و نه این تضایف‌بینی بازگشتن به صورتی از ایدئالیسم.

اما به‌خلاف سخن بارباراس، فاصله‌ای که در شهود برگسونی همواره باقی می‌ماند، نه برخاسته از شرایط تحقق شهود بلکه در وجود خود دیرند است. در این سخن بارباراس چون‌وچرا نمی‌توان کرد که در شهود برگسونی فاصله همواره برجاست. اما وجهی را که بارباراس برای نازدودنی بودن فاصله بیان می‌کند می‌توان ناشی از تقلیل حیث حق یا بایستگی (de juris) به حیث واقع یا بودگی (de facto) به شمار آورد. بارباراس فاصله را در شهود برگسونی در اساس نازدودنی و تنها به‌واقع نازدودنی می‌داند. زیرا بر آن است که محدودیت‌های انسانی است که مانع از برداشتن فاصله است (Barbaras: 2004, 294). به تعبیر دیگر، فاصله از دید بارباراس در حاق خود نازدودنی است؛ اما چون دریابنده گرفتار عقل و زبان است، نمی‌تواند فاصله را از میان بردارد. حال آنکه بر خلاف این نظر، شهود دیرند در اساس با تجربه بیشینگی همراه است. به دیگر سخن، بیشینگی از خود دیرند است نه ناشی از کمینگی دریابنده. و این نکته به هستی‌شناسی برگسون بازمی‌گردد.

اگر هستی دیرند باشد، آن‌گاه دیرند چون پیوسته در کار ساخته شدن است، همواره بیشینگی خواهد داشت. دیرند پیوسته با خود تفاوت دارد زیرا پیوسته، در قیاس با آنچه بوده است، دیگر است و تازه است. بدین‌سان، پیوسته به اصطلاح - اصطلاحی که خود فضایی و نامناسب است - در فاصله می‌ماند. در نتیجه بیشینگی دیرند در ناهمگنی آفرینشگرانۀ آن محقق می‌شود.

آیا برگسون پدیدارشناس است؟ ... (سید اشکان خطیبی و محمدتقی طباطبائی) ۲۰۳

دیرند دارد ساخته می‌شود. این بدان معناست که حتی اگر بند عقل و زبان نیز - که اندام فضا به شمار می‌روند- در کار نمی‌بود، باز هم فاصله برجای خود باقی می‌ماند. حتی بدون محدودیت‌های انسانی نیز دیرند همواره در اساس خود بیشینه می‌ماند.

با این همه، هرچند دیرند به خودی خود همواره بیشینه است نه به سبب نسبتی که با آگاهی انسانی پیدا می‌کند، بیشینگی دائمی آن با فاصله‌ای که در پدیدارشناسی طرح می‌شود، تفاوت دارد. برگسون شهود دیرند را اندیشیدن در دیرند خوانده است و هوسرل شهود ذات را از نوع آگاهی از چیزی می‌داند. تفاوتی که در اینجا در دو تعبیر *اندیشیدن در* و *آگاهی از* خود را آشکار می‌کند، وجه دیگری از تفاوت ماهوی پدیدارشناسی و فلسفه برگسون را نمایان سازد.

ب. دوگونه نسبت‌مندی: اندیشیدن در دیرند، آگاهی از ابژه التفاتی

همچنان‌که مقایسه پدیدارشناسی و فلسفه برگسون بی‌وجه نبوده و تضایف‌باور خواندن برگسون ریشه در بعضی همانندی‌ها و همداستانی‌ها داشته است، رئالیست دانستن برگسون نیز - که انتقاد همیشگی پدیدارشناسان به برگسون بوده است- از ملاحظه بعضی همانندی‌ها میان اندیشه برگسون با نوعی اندیشه رئالیستی سرچشمه می‌گیرد. برگسون نه چنان‌که رئالیست‌ها می‌گویند تضایف‌باور است و نه چنان‌که پدیدارشناسان می‌گویند رئالیست است. اما وجهی از فلسفه خود برگسون است که به هر یک از این دو دیدگاه مجال عرضه داده است. مسأله واحد تجربه و پاسخ به‌ظاهر همانند به آن، پندار تضایف‌باوری برگسون را پدید آورده است. اکنون به وجهی دیگر از فلسفه برگسون می‌پردازیم که نشان می‌دهد چرا پدیدارشناسان برگسون را رئالیست می‌شمارند.

اگر بخواهیم یکی از مدعیات اصلی *تطور خلاق* را - که برگسون هرگز از آن دست نکشید- خلاصه کنیم، باید چنین بگوییم: آگاهی محصول یکی از خطوط تطوری حیات است و حیات خود بیانی است از دیرند.^{۱۳} به دیگر سخن، آگاهی نه در برابر حیات بلکه ساخته حیات است. در این صورت، حیات نه ابژه آگاهی بلکه زمین‌بaldن آگاهی است. پرسشی که برگسون در *تطور خلاق* سر پاسخ‌دهی به آن دارد این است که در زمانه داروین، اکنون که دانسته است که آگاهی «جزئی» است از «کل» حیات و حیات دیگر ابژه آگاهی و آگاهی سوژه برابر نشین حیات نیست، چگونه می‌توان به حیات اندیشید. به دیگر سخن، چالش این است که جزء چگونه می‌تواند به کل بیندیشد.^{۱۴}

این چالش اساسی دو نتیجه در پی دارد. نخست آنکه حیات - و به تبع آن دیرند - ممکن است باشد و آگاهی‌ای در کار نباشد. تا به اینجا چیزی فراتر از سخنان امثال داروین گفته نشده است. اما نتیجه دیگر، سخن تازه برگسون و پاسخ او به چالش پیش گفته است. و آن اینکه آگاهی نه جزء حیات بلکه حالتی از حیات و بیان آن است. آگاهی یارای شناخت حیات (یا شهود دیرند) را دارد چون میان آگاهی و حیات نسبت بیانی (نه جزء و کل مکانیستی) برقرار است. کافی است آگاهی خودش را بشناسد تا حیات را نیز شناخته باشد. بر این دو نکته باید اندکی درنگ کرد.

نکته نخست - اینکه دیرند می‌تواند باشد و آگاهی‌ای در کار نباشد - پندار رئالیست‌بودن برگسون را دامن زده است. زیرا برگسون، به زعم پدیدارشناسان، آگاهی را جزئی از حیات می‌پندارد. پدیدارشناسان در بازگفت این مطلب، نادرست نمی‌گویند که در نظر برگسون حیات را و کل عالم را می‌توان بدون آگاهی در نظر گرفت. درست می‌گویند که برگسون بر آن است که دیرند می‌تواند باشد و به هیچ آگاهی‌ای داده نشود؛ حال آنکه آگاهی بدون حیات (و به تبع آن، بدون دیرند) ممکن نمی‌بود. ادراک در نظر برگسون برش‌زدن واقعیت است نه آشکارساختن آن. واقعیت بزرگ‌تر از آگاهی است و آگاهی صرفاً یکی از خطوط تطوری حیات است و حیات خود یکی از بیان‌های دیرند است. دیرند محیط بر آگاهی است نه ابژه آگاهی. از همین روست که آگاهی به دیرند شناخته می‌شود نه دیرند به آگاهی. پدیدارشناسان درست از همین بابت است که برگسون را رئالیست شمرده‌اند: گویی برگسون آگاهی را به جای آنکه قطبی از تضایف بنیادی بداند، به شیئی بدل کرده که ساخته حیات است.

اما رئالیست‌ها نیز چنان‌که گفتیم برگسون را در شمار خود نمی‌پذیرند. زیرا بر آن‌اند که برگسون به جای آنکه آگاهی را به واقعیت بازگرداند، واقعیت را به نحوی آگاهی بدل کرده است. برگسون واقعیت را دیرند می‌داند. و دیرند، به یک تعبیر، عبارت است از استمرار گذشته در اکنون (Bergson: 2013b, 200-1). در نتیجه دیرند حافظه است. پنداری واقعیت حافظه‌ای است کیهانی و در یک کلام نحوی از آگاهی است. اینان نیز در بازگفت این نکته درست می‌گویند.

با این همه، هر دو دیدگاه وجهی از کل را دیده‌اند و به خطا رفته‌اند. اگر آگاهی جزئی از کل واقعیت می‌بود، برگسون را می‌شد به‌راستی، همداستان با پدیدارشناسان، رئالیست به شمار آورد. اما آگاهی حالت یا وجه است نه جزء. از دیگر سو، اگر ساخت آگاهی به ساخت واقعیت تسری می‌یافت و واقعیت به آگاهی بازبرده می‌شد، او را همنوا با رئالیست‌ها می‌شد تضایف‌باور شمرد. اما مطلب واژگونه است: برگسون واقعیت را به آگاهی بدل نمی‌کند؛ بلکه

آیا برگسون پدیدارشناس است؟ ... (سید اشکان خطیبی و محمدتقی طباطبائی) ۲۰۵

آگاهی را بیانی از واقعیت می‌داند. راه برگزشتن از هر دو دیدگاه نادرست، نگرستن از منظر منطق بیان است. و این ما را از نو به این نوآوری برگسون در تطور خلاق بازمی‌گرداند که بر اساس آن آگاهی حالتی است از دیرند؛ نه جزئی از کل. و این خود دو نتیجه در پی دارد: نخست آنکه شهود دیرند آشکارکردن آن بر آگاهی نیست؛ بلکه آشکارشدن خود آگاهی و دیگر تعینات دیرند است. دیگر آنکه دیرند چون پیوسته در کار خودآفرینی و خودبیانگری است، در آشکارشدن متوقف به دریافته‌شدن نیست. دیرند آشکار می‌شود بی‌آنکه لزوماً «بر» آگاهی یا سوژه یا نوئسیسی آشکار شود.

ب. دو گونه شهود: آشکارکردن ذات ایستا و آشکارشدن در دیرند پویا

اگر آگاهی، چنان‌که زیست‌شناسی بازنموده است، خود محصول تطور حیات باشد؛ دیگر آن را نمی‌توان سوژه‌ای دانست که حیات را همچون ابژه به دریافت می‌آورد. با این همه، چون خود این دانسته از آگاهی به دست آمده است، نمی‌توان نسبت آگاهی را با حیات مانند نسبت جزء با کل در نظر گرفت و با منطق مکانیستی فهم کرد. زیرا اگر آگاهی صرفاً جزئی از کل می‌بود نمی‌توانست چنین دانشی از کل در سراسر روند تطوری آن به دست آورد. بدین‌سان، آگاهی بیانی از حیات است که حیات در آن به نحو تمام‌وکمال، هرچند از وجهی محدود و متعین، به بیان می‌آید. در این صورت، دانش آگاهی از حیات، بیش از آنکه آشکارگر حیات باشد، آشکارگر خود آگاهی است. زیرا آگاهی خود را از این رهگذر در زمینه خود، در بستر خود، بازمی‌یابد. از همین‌روست که برگسون نسبت دیرند و آگاهی را نسبتی واژگونه معرفی می‌کند: با آگاهی دیرند را نمی‌توان شناخت بلکه با شناخت دیرند می‌توان دانست که آگاهی در اساس خود چیست. درست مانند موسیقی و بقیه آنچه همچون مثال امر دیرندی در نوشته‌های برگسون طرح می‌شود. مطلب در همه این فقرات، به تعبیر قدما، از نوع عکس‌الحمیل است: دیرند آگاهی است، دیرند موسیقی است، و نه اینکه آگاهی یا موسیقی دیرند باشد.

چون از این دیدگاه بنگریم، سخنی خلاف آنچه برگسون پیوسته در آثار خود بازگفته است به میان نیاورده‌ایم. برگسون همواره از یافتنی‌بودن دیرند در دیرند درونی سخن می‌گوید و به دیرند درونی آشکارا نوعی برجستگی و برتری می‌بخشد (Bergson: 2013e, 41). از سوی دیگر، دیرند را به روان محدود نمی‌کند و آن را تا اشیاء غیرانداموار و کل عالم فرامی‌گستراند (Bergson: 2013c, 9-11). گفته نخست بعضی برگسون‌شناسان را به این راه کشانده است که دیرند اصیل را دیرند روانی بشمارند.^{۱۵} اما گفته دوم بر سر راه این خوانش سدی ایجاد می‌کند.

بنابر منطق بیان، دیرندِ درونی نه دیرندِ اصیل بلکه دیرندِ ممتاز است. امتیاز دیرندِ درونی (و نه اصالتِ آن) دو معنا دارد: نخست آنکه دیرندِ درونی آسان‌یاب‌ترین راه دریافت دیرند است و از این نظر بر هر بیانی از دیرند برتری دارد؛ و دیگر آنکه این بیان از دیرند، چون با وجود آسان‌یابی دیرند را دیرندی‌تر بیان نمی‌کند، بر هیچ بیان دیگری از دیرند برتری ندارد: دیرندِ حبه‌قند در حال آب شدن همان‌اندازه بیان دیرند است که دیرندِ درونی من. به تعبیر دیگر، دو معنا از برتری را باید جدا کرد: دیرندِ درونی به حسب طبیعت از هیچ بیان دیگری از دیرند برتر نیست و هم‌ردیف هر بیان دیگر است؛ حال آنکه به حسب ما برتر از هر بیان دیگر دیرند است. اگر چنین نمی‌بود و دیرندِ درونی نه فقط امتیاز که اصالت نیز می‌داشت، آن‌گاه آگاهی بدل به شرط تحقق دیرند می‌شد. به این معنا که چون مصداق بالذات دیرند - که بنابر فرض، آگاهی یا همان دیرند درونی است - در کار نمی‌بود، دیرند نیز در کار نمی‌بود. بنابراین، می‌بایست حیات تا پیش از رسیدن به آگاهی در تطور خود، هنوز امری دیرندی نبوده باشد. حال آنکه سراسر تطور خلاق - که تطوری است (پیوستگی) خلاق (در عین گسستگی) - در برابر چنین دیدگاه آگاهی محوری نگارش شده است. دیرند در اتصاف به اوصاف خود معطل شکل‌گیری آگاهی نمانده است (Bergson: 2013c, 249).

از همین جا می‌توان دوباره، این بار نه از حیث چیستی خودِ شهود بلکه از نظر آنچه شهود به آن تعلق می‌گیرد، به تفاوت معنای شهود نزد برگسون و هوسرل نظر کرد.

شهود ذات نزد هوسرل، چنان‌که ژان‌لوک ماریون می‌گوید، ظهور امر ثابت است. زیرا ذات پدیدارشناسی، بنابر تعریف، ابژه التفاتی ثابتی است که از پس ورائداز خیالی (variation imaginaire) یا تجربی به دست آمده است. در حالی که شهود دیرندِ برگسونی برقراری نسبت با پوش و جنبش است (Marion: 2013, 20). از همین رو، به تعبیر ماریون، شهود همچون روش را نزد برگسون باید نوعی ضدِ روش (contre-méthode) دانست (Marion: 2013, 21-22). زیرا روش شهود نزد برگسون، با همه روش بودن، از ایجاد تمهید پیش‌دستانه ناتوان است. شهود برگسونی را به ضرورت یارای آن نیست که برای رسیدن به مطلوب از پیش طرحی درافکند. دیرند از پیش به چنگ نمی‌آید و آن‌گاه که به بیان آمد، چون نفس پویایی است، بر آن چیره نمی‌توان شد. شهود همچون روش یا ضدِ روش، از پس می‌رسد و سلبی عمل می‌کند: صرفاً فهم پیش‌بینانه از دیرند را کنار می‌زند و مجال می‌دهد که خود دیرند، در شکل ناب خود، خود را از میان تعینات غیرناب بیان کند. و اگر روش مابعدالطبیعه و در نتیجه کار فیلسوف شهود

آیا برگسون پدیدارشناس است؟ ... (سید اشکان خطیبی و محمدتقی طباطبائی) ۲۰۷

باشد، این سخن برگسون با تعبیر شهود همچون ضدِ روش هماهنگی تمام دارد: کارِ فیلسوف چیرگی نیست؛ اُنس گرفتن است (Bergson: 2013f, 139).

با نظر به آنچه گفته شد می‌توان وجهی دیگر از تفاوت ماهوی اندیشه پدیدارشناختی را با اندیشه برگسونی باز نمایاند. برگسون شهود را اندیشیدن در دیرند (و نه به دیرند)^{۱۶} تعریف می‌کند و هوسرل آگاهی را همواره آگاهی از چیزی^{۱۷} می‌داند. در این تعریف، تفاوت منطقی که از مطلق داده‌شده سخن می‌گوید با منطقی که بنیاد آن اصل پیشین و عام تضایف است خود را نشان می‌دهد. از این منطق متفاوت نتایج یکسره متفاوت نیز به بار می‌آید.

در پدیدارشناسی خود تراگذرندگی نیز داده درون‌ماندگار آگاهی است. ظهور همیشه ظهور در فاصله است؛ اما فاصله خود همیشه تراگذرندگی درون‌ماندگار دارد. حال آنکه در فلسفه برگسون خود آگاهی نیز دگر آگاهی است. دیرند اگرچه در درون من یافته می‌شود، مطلق بودن خود را حفظ می‌کند. زیرا هم در من بیشینگی دارد هم از من. از همین روست که هرچند نه «ابژه بیرونی» است نه «قطب تضایفی»، باز هم داده می‌شود. دیرند در خود آگاهی یافتنی است اما یافتن دیرند نتیجه‌ای خلاف معمول دارد: چون دیرند را در خود می‌یابیم، خود را از آن آن می‌یابم نه آن را از آن خود. مکرر کنیم: دیرند از جنس آگاهی نیست بلکه آگاهی از جنس دیرند است.

ت. دو معنا از دادگی: پدیداری و تفاوت‌یابی

سخن گفتن از امتیاز (و نه اصالت) دیرند درونی ناگزیر ما را به چون و چرا در معنای داده‌شدن دیرند می‌کشاند. اگر شهود دیرند نه آشکارکردن ذاتی ثابت بلکه آشکارشدن خود دریا بنده همچون حالتی از پویایی دریافته باشد، آن‌گاه سخن بر سر این نکته خواهد بود که دادگی خود در اینجا دیگر چه معنایی خواهد داشت. دادگی در پدیدارشناسی دادگی به است. در نتیجه مستلزم در کار بودن آگاهی است که دادگی را دریابد. اما آیا در خصوص فلسفه برگسون نیز می‌توان دادگی را در همین معنا به کار برد؟ به دیگر سخن، آیا دیرند مطلق - بی آنکه آگاهی‌ای در کار باشد - باز هم داده می‌شود یا دادگی وصفی است که از پس پدیداری آگاهی در روند تطوری حیات به دیرند منتسب می‌گردد؟ آیا دادگی دیرند مستلزم در کار بودن دیرند درونی (آگاهی) است یا برکنار و مستقل از آن است؟

در اندیشه برگسون، نه فقط دریافت بلکه دادگی نیز با آنچه در پدیدارشناسی به میان می‌آید یکسره متفاوت است. دادگی در پدیدارشناسی در بستر نسبت تضایفی میان داده و دریابنده برقرار می‌شود؛ حال آنکه چنین نسبتی میان آگاهی (دیرند درونی) با بقیه تعینات دیرند و دیرند به طور کلی برقرار نیست. از همین رو، دادگی برگسونی خارج از نسبت تضایفی تحقق می‌یابد. در توضیح این معنا باید بر یکی دیگر از آموزه‌های برگسونی اندکی درنگ کرد تا تفاوت دادگی برگسون با دادگی به معنای آشکارگی پیدا و برجسته شود. آن آموزه آموزه تفاوت یابی (différenciation) است.

دیرند استمرار ناگسسته خلق امر نو است. از یک سو تطور دارد و پیوستگی؛ از سوی دیگر، در عین پیوستگی، اشکال تازه می‌آفریند. در نتیجه، دیرند در ترکیب متنافی الاجزای «تطور خلاق» بیان می‌شود که از یک سو پیوسته است و از سوی دیگر آفرینشگر و گسسته (Bergson: 2013g, 19). گذار از این پیوستگی به گسستگی را می‌توان بر پایه سخنان برگسون گذار از حالت به‌نیرو (virtuel) به حالت به‌کنش (actuel) دانست (Bergson: 2013c, 45). در این گذار، دیرند خودآفرین خود را همچون امر مطلقاً نو - یعنی یکسره پیش‌بینی‌ناپذیر - ظاهر می‌کند (و منظور از ظهور نه در آمدن از کمون بلکه تکوین یافتن است). به سبب همین خودآفرینی و خود را همچون امر نو ظاهر کردن است که در زمان، به خلاف فضا، مجال پیش و پس رفتن (پیش‌بینی کردن) نیست. تعبیر ژیل دلوز از این ظهور آفرینشگرانه تفاوت‌یابی است (Deleuze: 2004, 168). تفاوت‌یابی یعنی خود را پیوسته آفریدن و در نتیجه همچون امر نو به ظهور رسیدن. تفاوت‌یابی شیوه دیرند است؛ چه پیش از آنکه آگاهی در روند تطوری حیات پدیدار شده باشد و چه پس از آن. در نتیجه داده‌شدن دیرند به معنای ظهور بر آگاهی نیست؛ بلکه به معنای ظهور - و بلکه تکوین - دیرند همچون تفاوت‌یابی پیوسته است. دادگی دیرند نه ظهور بر آگاهی بلکه ظهور آگاهی و تعینات دیگر دیرند است.

اما با وجود این برداشت دیگرگون، سخن گفتن از داده‌شدن دیرند بی‌وجه نخواهد بود. زیرا شهود دیرند نیز چون شهود امر بیشینه است، دریافت غیر است. چون دیرند تفاوت دارد، اطلاق دادگی بر آن راست می‌آید. با این همه، تفاوت دیرند به معنای بیرونی بودن آن نیست. بیرون و درون وصف فضا است؛ حال آنکه در اینجا سخن از زمان ناب است (Bergson: 1992, 412).

در این غیر دیدن و در عین حال «بیرونی» نشمردن، اندیشه برگسون با پدیدارشناسی همداستان است. اما تفاوت در این است که دیرند همچون غیر نه فقط ابژه بیرونی نیست، قطب

آیا برگسون پدیدارشناس است؟ ... (سید اشکان خطیبی و محمدتقی طباطبائی) ۲۰۹

تضایفی هم نیست. تفاوت اندیشه برگسون با پدیدارشناسی در اینجا است. بیرون و درون، ضمن حفظ تفاوت، متغی می‌شوند و تا به اینجا سخن برگسون و سخن پدیدارشناسان فرقی ندارد؛ اما بنابر نظر برگسون، تفاوت هرچند در عین انتقای بیرون و درون روی می‌دهد، دیرند به قطب تضایفی آگاهی بدل نمی‌گردد.

وجه اینکه دیرند قطب تضایفی آگاهی نیست این است که آگاهی در دیرند تحقق می‌یابد نه از دیرند. نسبت آگاهی و دیرند نسبت محیط و محاط است نه دو طرف تضایف. به دیگر سخن، دیرند غیر غیر بیرونی است؛ بی آنکه قطب تضایفی آگاهی باشد. دیرند نه قطب تضایفی آگاهی بلکه محیط آگاهی است. در نتیجه تفاوت دیرند با آگاهی در عین همانی آن با آگاهی محقق می‌شود. وگرنه آگاهی راهی به دیرند نمی‌داشت. دیرند با آنکه غیر از آگاهی است و از همین رو نیز داده است، با آگاهی همانی دارد. از همین رو نیز هست که به خودی خود داده می‌شود و چنان‌که هست دریافتنی است. نسبت دیرند و آگاهی نسبت تفاوت در عین همانی و همانی در عین تفاوت است.

۵. برآمد

اگر فراخور آنچه گذشت مطلق بودن دیرند را در فلسفه برگسون به معنای فعل آزاد خودآفرینی و خودبیانگری به شمار آوریم، آن‌گاه مطلق بودن دیرند بدین معناست که دیرند آشکار می‌شود بی آنکه لزوماً «بر» آگاهی یا سوژه یا نویسنده آشکار شود. در این معنا، طرح مطلق داده‌شده در چارچوب اصل پیشینی و کلی تضایف ممتنع و بلکه متناقض است.

از سوی دیگر، اندیشه برگسون اندیشه‌ای رئالیستی نیز نیست که آگاهی در آن به شیء بدل شده باشد. زیرا هرچند برگسون ذیل اصل تضایف نمی‌اندیشد و از واقعیتی مطلق سخن می‌گوید، آن واقعیت دیرند است که شیء تنها برشی ایستا در جریان پویایی و جنبندگی آن است. به دیگر سخن، واقعیت فراگیرنده و محیط برگسونی که آگاهی نیز بیانی از آن است خود دارای چنان ویژگی‌هایی است که سبب شده است رئالیست‌ها نه فقط او را رئالیست شمارند، بلکه در شمار پدیدارشناسان و دیگر تضایف‌باوران قرار دهند.

با این همه، برگسون چنان‌که گفته شد تضایف‌باور هم نیست. مطلق داده‌شده برگسونی از دریافته شدن و داده شدن به آگاهی نیز آزاد و مطلق است. در نتیجه معنای دادگی در فلسفه برگسون با آنچه در پدیدارشناسی طرح می‌شود از اساس تفاوت دارد. دادگی در فلسفه

برگسون به معنای تفاوت‌یابی پیوسته دیرند است که آگاهی خود محصول یکی از حرکات تفاوت‌یافتن آن به شمار می‌رود. حال آنکه دادگی در فهم سه فیلسوف پیش‌گفته از پدیدارشناسی هوسرل عبارت است از برقراری نسبت تضایفی میان داده و دریابنده. به همین مناسبت، دریافتن در پدیدارشناسی هوسرل آگاهی از چیزی است و در فلسفه برگسون اندیشیدن در چیزی. در همین معنا، پاسخ این دو فلسفه به مسئله تجربه نیز متفاوت است: یکی تراگذرندگی را به درون‌ماندگاری بدل می‌کند و دیگری خودآگاهی را به دگرآگاهی.

آنچه بنیاد این اختلاف است، دو هستی‌شناسی و منطق متفاوت است که در پس هر یک از این دو فلسفه قرار دارد. منطق پدیدارشناسی منطق اصل بنیادی تضایف است و منطق برگسون منطق بیان. آنچه اساس فلسفه برگسون است، یعنی دیرند همچون مطلق داده‌شده، در پدیدارشناسی طرح‌ناشدنی است. بدین معنا، فلسفه برگسون فلسفه‌ای است *غیرپدیدارشناسانه*.

پی‌نوشت‌ها

۱. اینگاردن از رساله خود با عنوان «شهود و عقل نزد برگسون» در ۱۶ ژانویه ۱۹۱۸ در فرایبورگ دفاع کرد. بعدتر متن رساله در جلد پنجم از *سالنامه پژوهش فلسفی و پدیدارشناختی* به سال ۱۹۲۲ به انتشار رسید:

Roman Ingarden (1922). "Intuition und Intellekt bei Henri Bergson," In *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung* 5, Edited by Edmund Husserl, 285–461. Halle: Max Niemeyer.

۲. به این معنا که برگسون بود آنکه در سده بیستم مسئله ادراک را دیگر ذیل شناخت طرح نکرد و آن را ذیل کنش درآورد و به مسئله‌ای زیستی و بدنی بدل ساخت (Barbaras: 1994, 52).

۳. اینگاردن از نقش خود در آشنایی هوسرل با اندیشه برگسون چنین می‌نویسد: «شاید کافی است که در اینجا سخنی از هوسرل را درباره برگسون نقل کنم که در سال ۱۹۱۷ هنگامی بر زبان آورد که من نخستین فصل از رساله خود را درباره شهود و عقل در فلسفه برگسون برایش می‌خواندم. هوسرل که خاموش و دقیق به مطلبی گوش می‌کرد که من درباره شهود دیرند ناب از روی سخنان برگسون بازسازی کرده بودم، ناگاه به سخن درآمد که "تقریباً چنان است که انگار من، خود، برگسون باشم (Das ist fast so, als ob ich Bergson wäre)". گفتنی است که هوسرل تا آن موقع برگسون را نمی‌شناخت [...] (Ingarden: 1959, 165-6)». پذیرش این گفته که هوسرل تا پیش از سال ۱۹۱۷ برگسون را نمی‌شناخت، جای درنگ و پژوهش بیشتر دارد.

4. «L'intuition et problème phénoménologique de la constitution»

۵. باراباراس در کتاب خود، *گشت تجربه: پژوهشی در پدیدارشناسی مرلوپونتی* (۱۹۹۸)، در فصلی با عنوان «گشت تجربه: مرلوپونتی و برگسون» (Barbaras: 1998, 33-61) مواجهه مرلوپونتی را با برگسون با استناد

آیا برگسون پدیدارشناس است؟ ... (سید اشکان خطیبی و محمدتقی طباطبائی) ۲۱۱

به آثار دوره های مختلف اندیشه مرلوپونتی بازنموده و سیر کلی این مواجهه را «نزدیکی فزاینده به برگسون» (Barbaras: 1998, 34) خوانده است. اوج این نزدیکی فصل «شهود و استنتاج» در کتاب دیدنی و نادیدنی است. مرلوپونتی در این فصل به نقد این انگاره پدیدارشناختی می پردازد که آنچه از پی فروکاست به دست می آید، ذاتی است ثابت و ایستا که موضوع شهود پدیدارشناختی نیز همان است. مرلوپونتی بر این بینش برگسونی تکیه می کند که وجود را ثبات خواندن و حرکت را کمتر از آن دانستن (یعنی حضور هستنده را به معنای حضور ذات آن شمردن) فرضی است که باید به پرسش کشیده شود (Barbaras: 1998, 46-47).

۶. در «برگسون در کار ساختن خویش»، آن گاه که از آموزه ابداعی خویش - یعنی آموزه هم نشینی حصه ای (coincidence partielle) - برای توضیح دریافتنی بودن تمام و کمال دیرند از یک سو و برگزشتن دیرند از هر دریافت از سوی دیگر سخن می گوید، چنین می آورد: «به هر روی، آن گاه که مسأله به من مربوط است، پیوند و تماس از آن رو که حصه ای است، مطلق است؛ چون من در دیرند خود محفوفم آن را همچون شخص می یابم؛ چون از من درمی گذرد از آن تجربه ای دارم که نه می توان آن را تنگ تر گرفت نه به آن نزدیک تر شد. دانش مطلق برفراز رفتن نیست، به درون درآمدن است. این مطلب در سال ۱۸۸۹ []: سال انتشار جستار در داده های بی واسطه آگاهی] نوآوری بزرگی است که آینده دار است؛ اینکه اصل فلسفه را نه یک می/اندیشم و اندیشه های درون ماندگارش بلکه نوعی خودبیودن (Être-soi) قرار دهیم که انسجام آن درعین حال نوعی برکنندگی (arrachement) باشد (Merleau-Ponty: 1960, 231).

۷. سارتر هنگام توضیح وجه التفاتی در پدیدارشناسی چنین می نویسد: «می انگارید که در اینجا برگسون را و فصل نخست ماده و حافظه را باز یافته اید. اما هوسرل به هیچ وجه رئالیست نیست [...]» (Sartre: 1949, 32).

۸. تضایف اندیشی یا تضایف باوری را در ترجمه (corrélationalisme) به کار برده ایم در آن معنایی که کانتن میاسو (Quentin Meillassoux, 1967-)، فیلسوف معاصر فرانسوی، آن را طرح و نقد کرده است. میاسو در کتاب از پس تنهایی (۲۰۰۶) که در حکم بیانیه جریان رئالیسم یا ماتریالیسم مطلق اندیش (réalisme/matérialisme spéculatif) است، سیطره تضایف باوری را به معنای طرد امر مطلق (absolutus) در لاتین به معنای هر چه جداست) می شمارد و برگسون را نیز در شمار تضایف اندیشان می نهد.

۹. در جای دیگر کوشیده ایم ضمن صورت بندی خوانش ویژه ژیل دلوز از فلسفه برگسون، این سه وجه از دیرند را با سه آموزه «تفاوت ماهوی» و «تفاوت شدی» و «تفاوت فی نفسه» توضیح دهیم (طباطبائی و خطیبی: ۱۴۰۲، ۵۳-۶۳).

۱۰. در لاتینی نیز لفظ (ab-solutus) به معنای جدا و جداسر و جدا افتاده است (Gaffiot: 2010, 5).

۱۱. اصطلاح تراگذرندگی در درون ماندگاری (der Transzendenz in der Immanenz) اصطلاحی است که هوسرل در درسگفتارهای سال ۱۹۰۷ که تحت عنوان ایده پدیدارشناسی منتشر شد، با تفکیک دو معنا از تراگذرندگی (یکی تراگذرندگی در آگاهی و دیگری ورای آگاهی) مضمون آن را در انداخت (Husserl: 1950, §35 et sq.) و لفظ آن را چندسالی پس از آن، در مسائل بنیادی پدیدارشناسی

(Husserl: 1973, n°6, §28) به کار برد. تفکیک دو معنای (reel به معنای ابژه التفاتی ای که تراگذرندگی در آگاهی دارد) و (real ابژه ای که تراگذرندگی به معنای *ورای* آگاهی دارد) نیز از نتایج همین بحث است (Depraz: 1995, 32).

۱۲. ژانکلوپ و برلوویچ برای روشن ساختن مطلب از تمثیل شمع و پروانه بهره می‌جویند و شهود را به حرکت آکروباتیک پروانه مانند می‌کنند: پروانه اگر زیاده از شعله دور باشد گرمای آن را در نمی‌یابد و اگر بیش از حد به شعله نزدیک شود در آن می‌سوزد. به همین سان، شهود نیز ناگزیر بر اثر نوعی *تنظیم فاصله* و حرکت آکروباتیک است که تحقق می‌یابد (Jankélévitch and Berlowitz: 1978, 77).

۱۳. از جمله در: Bergson: 2013c, 48; 163; 182-3.

۱۴. آرنو فرانسوا در تعلیقات خود بر *تطور خلاق* بر این نکته دست نهاده است. سخن برگسون در مقدمه *تطور خلاق* این است: «[...] اندیشه ما را یارای آن نیست که طبیعت راستین حیات را و معنای ژرف حرکت تطوری آن را بر خود بازنمایاند. اندیشه ما که آن را حیات در وضعی خاص برای تأثیر در اموری خاص آفریده است، چگونه می‌تواند حیات را - که خود جز وجهی و افاضه‌ای از آن نیست - در برگرد (Bergson: 2013c, VI)؟» فرانسوا در تعلیقه بر این سخن می‌نویسد: «دشواری بازگفته در این استدلال این است که وضع هوش وضع "جزئی" است از "کل" که عبارت است از حیات؛ حال آنکه انتظار این است که حیات "ابژه" این قوه سوژکتیو شناخت، یعنی هوش، باشد. اما مسأله درست در اینجا است که میان هوش و حیات نسبت سوژه و ابژه نیست بلکه نسبت جزء و کل است (François: 2013, 391).» — و بر این سخن باید افزود که جزء در اینجا وجه (mode) یا بیان کل است نه بخشی (part) از کل: نسبت بیانی است نه جزء و کل در معنای مکانیستی کلمه؛ وگرنه چالش برگسون در *تطور خلاق* حل شدنی نمی‌بود.

۱۵. از میان برجسته‌ترین کسانی که چنین خوانش روح‌باروانه‌ای از برگسون به دست می‌دهند، می‌توان به ژان‌لویی ویه‌یاربارون اشاره کرد. ما به این خوانش خوانش *روح‌باروانه* از فلسفه برگسون می‌گوییم و آن را در کنار رئالیست خواندن و تضایف باور شمردن برگسون یکی از سه راه تفسیر نادرست از فلسفه برگسون می‌شماریم که همگی برآمده از ندیدن فلسفه برگسون از منظر منطق بیان‌اند. ویه‌یار-بارون تفسیر خود را در آثار پرشمار خود، از جمله در کتاب *روح‌باروری برگسون* (۲۰۲۰) اظهار کرده است. اما چکیده‌ای روشن از این تفسیر را می‌توان در این نوشته او بازیافت:

Jean-Louis Vieillard-Baron. 2004. «L'intuition de la durée, expérience intérieure et fécondité doctrinale.» In *Bergson : la durée et la nature*, Edited by Jean-Louis Vieillard-Baron, 45-75. Paris: Presses Universitaires de la France.

16. «تأکید از ماست.» (Bergson: 2013e, 30). "Penser intuitivement est penser *en* durée". اندیشیدن شهودی اندیشیدن در دیرند است.

17. "Wir verstanden unter Intentionalität die Eigenheit von Erlebnissen, „Bewußtsein von etwas zu sein"» (Husserl: 1950, §84).

منظور ما از التفاتی بودن این ویژگی «آگاهی از چیزی بودن» زیسته‌ها بود.

آیا برگسون پدیدارشناس است؟ ... (سید اشکان خطیبی و محمدتقی طباطبائی) ۲۱۳

کتابنامه

سیداشکان خطیبی و طباطبائی، محمدتقی (۱۴۰۲). «سه بیان از "دیرند" در فلسفه برگسون: صورت‌بندی دلوزی از فلسفه برگسون چه "تفاوتی" دارد؟» حکمت و فلسفه ۱۹ (۷۴): ۴۷-۷۰.

- Barbaras, Renaud (1998). *Le Tournant de L'expérience: Recherches Sur La Philosophie de Merleau-Ponty*. Paris: J. Vrin.
- Barbaras, Renaud (2004). «Le problème de l'expérience.» In *Annales Bergsoniennes II: Bergson, Deleuze, la phénoménologie*. Edited by Frédéric Worms, 287-303. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bergson, Henri (1992). *Cours II: Leçons d'esthétique, Leçons de morale, psychologie et métaphysique*. Edited and annotated by Henri Hude and Jean-Louis Dumas. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bergson, Henri (2012) [1896]. *Matière et mémoire : Essai sur la relation du corps à l'esprit*. Edited and annotated by Camille Riquier. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bergson, Henri (2013a) [1889]. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Edited and annotated by Arnaud Bouaniche. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bergson, Henri (2013b) [1903]. «Introduction à la métaphysique.» Edited and annotated by Frédéric Fruteau de Laclos. In *La pensée et le mouvant : Essais et conférences*, 177-229. Edited by Frédéric Worms. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bergson, Henri (2013c) [1907]. *L'Évolution créatrice*. Edited and annotated by Arnaud François. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bergson, Henri (2013d) [1911]. «La perception du changement.» Edited and annotated by Arnaud Bouaniche. In *La pensée et le mouvant : Essais et conférences*, 143-177. Edited by Frédéric Worms. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bergson, Henri (2013e) [1922]. «De la position des problèmes (Introduction II).» Edited and annotated by Arnaud François. In *La pensée et le mouvant : Essais et conférences*, 25-99. Edited by Frédéric Worms. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bergson, Henri (2013f) [1911]. «L'intuition philosophique.» Edited and annotated by Giselain Waterlot and Anthony Feneuil. In *La pensée et le mouvant : Essais et conférences*, 117-143. Edited by Frédéric Worms. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bergson, Henri (2013g) [1922]. «Mouvement rétrograde du vrai (Introduction I).» Edited and annotated by Arnaud François. In *La pensée et le mouvant : Essais et conférences*, 1-25. Edited by Frédéric Worms. Paris: Presses Universitaires de France.
- Deleuze, Gilles (2004) [1966]. *Le bergsonisme*. Paris: Presses Universitaires de France.
- François, Arnaud (2013). «Dossier critique.» In *L'Évolution créatrice*, by Henri Bergson, 373-693. Edited and annotated by Arnaud François. Paris: Presses Universitaires de France.
- Gaffiot, Félix (2010) [1936]. *Dictionnaire abrégé Latin-Français*. Paris: Hachette.

- Husserl, Edmund (1976) [1954]. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Edited by Walter Biemel. The Hague: Martinus Nijhoff. (Husserl, Edmund. 1989. *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Translated by Gérard Granel. Paris: Gallimard.)
- Husserl, Edmund (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905–1920*. Edited by Iso Kern. The Hague: Martinus Nijhoff. (Husserl, Edmund. 1991. *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Translated by Jacques English. Paris: Presses Universitaires de France. Depraz, Nathalie. 2001. *Sur l'intersubjectivité. II vol.* Paris: Presses Universitaires de France.)
- Husserl, Edmund (1950). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. 1. Halbband. Text der 1.-3. Auflage. Edited by Karl Schuhmann. The Hague: Martinus Nijhoff. (Husserl, Edmund. 1985 [1950]. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*. Tome premier: introduction générale à la phénoménologie pure. Translated by Paul Ricoeur. Paris: Gallimard.)
- Ingarden, Roman (1959) «L'intuition bergsonienne et le problème phénoménologique de la constitution.» In *Bergson et nous: Actes de X^e congrès des sociétés des philosophies de langue française (Paris 17-19 Mai)*, 163-6. Paris: Librairie Armand Colin.
- Jankélévitch, Vladimir and Béatrice Berlowitz (1978). *Quelque part dans l'inachevé*. Paris: Gallimard.
- Lebrun, Gérard (1972). *La patience du concept: essai sur le Discours hégélien*. Paris: Gallimard.
- Marion, Jean-Luc (2013). «La durée comme méthode et comme inversion.» In *Annales bergsoniennes VI: Bergson, le Japon, la catastrophe*. Edited by Shin Abiko, Arnaud François, Camille Riquier, 13-24. Paris: Presses Universitaires de France.
- Meillassoux, Quentin (2006). *Après la finitude: Essai sur la nécessité de la contingence*. Paris: Seuil.
- Merleau-Ponty, Maurice (1960). *Éloge de la philosophie et autres essais*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice (1978). *L'union de l'âme et Du Corps Chez Malebranche, Biran, et Bergson*. Collected and edited by Jean Deprun. Paris: J. Vrin.
- Natalie Depraz (1995). *Transcendance et Incarnation: le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*. Paris: J. Vrin.
- Sartre, Jean-Paul (1947). «Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: L'intentionnalité.» In *Situations I: essais critiques*, 29-33. Paris: Gallimard.
- Spinoza, Baruch (1913). *Éthique: démontrée suivant l'ordre géométrique et divisée en cinq parties*. II vol. Edited, translated and annotated by Charles Appuhn. Paris: Librairie Garnier Frères.
- Worms, Frédéric (1997). «La conception bergsonienne du temps.» *Philosophie* 54: 73-91.