

لیبرالیسم نیز در زمان میلتون همین شور و حرارت را از خود نشان می‌داد. اما مارکس همیشه مایل و مشتاق بود که بر دلایل و شواهد استناد کند و هرگز بر هیچ درک غیر علمی تکیه نمی‌کرد.

مارکس خود را ماتریالیست می‌نامید، اما نه از نوع ماتریالیستهای قرن هجدهم. ماتریالیسم او، که مارکس تحت تأثیر هگل صفت «دیالکتیک» را بر آن می‌افزود، از لحاظ مهمی با ماتریالیسم قدیم متفاوت است، و بیشتر با آنچه امروزه «ابزار گرایی» (Instrumentalism) نامیده می‌شود شباهت دارد. مارکس می‌گفت ماتریالیسم قدیم احساس را، اشتباهاً، متعقل می‌دانست و بدین ترتیب فعالیت را در درجه اول به عین نسبت می‌داد. در نظر مارکس احساس یا ادراک کلاً فعل و انفعال متقابل بین ذهن و عین است. عین مطلق، مجزا از فعالیت ادراک کننده، ماده خامی بیش نیست که در فراگرد معلوم شدن تغییر شکل می‌دهد. معرفت به معنی قدیم که عبارت است از تفکر متعلاانه، یک انتزاع غیر واقعی است. فراگردی که واقعاً رخ می‌دهد عبارت است از دخالت در اشیا. می‌گوید: «این مسئله که آیا حقیقت عینی به تفکر انسان تعلق دارد یک مسئله نظری نیست، بلکه مسئله‌ای است عملی. حقیقت فکر، یعنی واقعیت و قدرت فکر، باید در عمل به اثبات برسد. مسئله حقیقت یا عدم حقیقت فکری که از عمل منتزع شده باشد، یک مسئله مدرسی محض است.... فلاسفه فقط جهان را به طرق مختلف تعبیر کرده‌اند. اما کار واقعی تغییر دادن جهان است.»^۱

به نظر من می‌توانیم کلام مارکس را چنین تفسیر کنیم:

۱. «پانزده رساله در باره فویرباخ». *Eleven Theses on Feuerbach, 1845*.

فراگردی که فلاسفه آن را تعقیب معرفت نامیده‌اند، برخلاف آنچه پنداشته شده، فراگردی نیست که در آن عین ثابت باشد و عمل انطباق تماماً از طرف عارف صورت گیرد؛ بلکه به عکس ذهن و عین، عارف و معروف، هر دو در يك فراگرد مداوم انطباق متقابل قرار دارند. مارکس این فراگرد را «دیالکتیکی» می‌نامد، زیرا که هرگز ختم نمی‌شود.

انکار حقیقت «احساس»، بدان معنی که تجربیان انگلیسی آن را تصور می‌کنند، لازماً این نظریه است. آنچه واقع می‌شود اگر همان چیزی باشد که تجربیان انگلیسی آن را «احساس» می‌نامند، به نظر مارکس بهتر آن است که «التفات» نامیده شود؛ زیرا که این لفظ مفید فعالیت است. مارکس معتقد است که ما در حقیقت به‌عنوان جزئی از فراگرد عمل کردن راجع به اشیا، به اشیا التفات می‌کنیم؛ و هر نظریه‌ای که عمل را به حساب نیاورد يك انتزاع گمراه‌کننده خواهد بود.

تا آنجا که من می‌دانم مارکس نخستین فیلسوفی بود که مفهوم «حقیقت» را از این نقطه نظر فعلی (Activist) مورد انتقاد قرار داد. در آثار او این انتقاد چندان مورد تأکید قرار نگرفته است، و به همین جهت من در اینجا بیش از این در این باره سخن نمی‌گویم و بررسی این نظریه را برای یکی از فصول بعدی می‌گذارم.

فلسفه تاریخی مارکس ترکیبی است از نظریه هگل و اقتصاد انگلیسی. مارکس مانند هگل معتقد است که جهان مطابق فورمول دیالکتیکی تحول و تکامل می‌یابد، اما در مورد نیروی محرک این تحول و تکامل به کلی با هگل مخالف است. هگل به يك هسی‌رموز

به نام «روح» اعتقاد داشت که باعث می‌شود تاریخ بشری مطابق مراحل دیالکتیکی، چنانکه در رساله «منطق» هگل تشریح شده، تحول و تکامل یابد. اینکه چرا این روح باید آن مراحل را بگذراند، روشن نیست. انسان وسوسه می‌شود که لابد آن «روح» می‌کوشد فلسفه هگل را بفهمد، و در هر مرحله آنچه را خوانده است بیجا گانه تجسم می‌بخشد. دیالکتیک مارکس هیچ این کیفیت را ندارد، جز اینکه نوعی جبریت در آن دیده می‌شود. در نظر مارکس نیروی محرک ماده است، نه روح. اما این ماده، ماده‌ای است به معنای خاصی که در سطور بالا مورد بحث قرار گرفت، و نه آن ماده فاقد کیفیت انسانی که اتومبیل‌سازان معتمد بودند. معنی این مقدمه این است که در نظر مارکس نیروی محرک در واقع عبارت است از رابطه انسان با ماده، که مهمترین قسمت آن را شکل تولید تشکیل می‌دهد. به این ترتیب در نظر مارکس سیاست و دین و فلسفه و هنر هر دوره‌ای از تاریخ بشر محصول شیوه‌های تولید است، و نیز تا حد کمتری محصول شیوه‌های توزیع. به نظر من مارکس معتقد نبود که این قاعده در همه دقایق فرهنگ جاری است، بلکه آن را فقط با خطوط کلی فرهنگ قابل انطباق می‌دانست. این نظریه که «تصور ماتریالیستی تاریخ» نامیده می‌شود نظریه بسیار مهمی است و به خصوص موضوع علاقه مورخ فلسفه است. خود من آن را به این صورت نمی‌پذیرم؛ اما به نظر من این عقیده حاوی عناصر بسیار مهمی از حقیقت است، و ملتفت هستم که در بررسی خود من از تحولات فلسفه، به طوری که در کتاب حاضر تشریح شده، مؤثر بوده است. بگذارید ابتدا تاریخ فلسفه را در ارتباط با نظریه مارکس مورد بررسی قرار دهیم.

به طور ذهنی، هر فیلسوفی به نظر خودش چنین می‌نماید که مشغول تعقیب امری است که می‌توان آن را «حقیقت» نامید. ممکن است فلاسفه در خصوص تعریف «حقیقت» با یکدیگر اختلاف نظر داشته باشند، اما در هر صورت حقیقت چیزی است عینی؛ چیزی است که به یک معنی همه باید آن را بپذیرند. هیچ کسی که بیندیشد که فلسفه سراسر بیان انحراف غیر عقلانی است در پی فلسفه نخواهد رفت. اما هر فیلسوفی می‌پذیرد که بسیاری از فلاسفه منحرف بوده‌اند و برای بسیاری از عقاید خود دلایل غیر عقلانی داشته‌اند که معمولاً از آن آگاه نبوده‌اند. مارکس هم مانند دیگران به صحت نظریات خود معتقد است، و آنها را بیان احساساتی که طبعاً از یک یهودی شورشی متعلق به طبقه متوسط در اواسط قرن نوزدهم انتظار می‌رود در نظر نمی‌گیرد. در باره این تضادی که میان عقاید ذهنی و عینی در یک فلسفه وجود دارد چه می‌توان گفت؟

به طور کلی، می‌توان گفت فلسفه یونان تا ارسطو مبین طرز تفکر متناسب با دولت‌شهر است و فلسفه رواقی متناسب با استبداد کلی و فلسفه مدرسی بیان عقلانی منویات کلیسا به عنوان یک سازمان؛ و از دکارت به بعد، یا لاک از لاک به بعد، فلسفه متمایل به تجسم بخشیدن سوابق ذهنی طبقه متوسط کاسبکار است و مارکسیسم و فاشیسم فلسفه‌های متناسب با دولت صنعتی جدید است. به نظر من این نکته هم صحیح است و هم مهم. اما عقیده دارم که مارکس از دو لحاظ مرتکب خطا می‌شود: اول، اوضاع اجتماعی که باید به حساب بیاید، همانقدر که سیاسی است اجتماعی هم هست. این اوضاع به قدرت مربوط می‌شود، که ثروت فقط یکی از اشکال آن است. دوم، به محض آنکه

مسئله‌ای صورت تفصیلی و فنی پیدا کند، دیگر اصل علیت اجتماعی با آن قابل انطباق نخواهد بود. ایراد نخستین را من در کتاب خود تحت عنوان «قدرت» *Power* تشریح کرده‌ام، و به همین جهت دیگر در آن خصوص سخنی نمی‌گویم. ایراد دوم ارتباط نزدیکی با تاریخ فلسفه دارد و به ذکر مثالهایی در بارهٔ دامنهٔ آن می‌پردازم.

ابتدا مسئلهٔ کلیات را در نظر بگیرید. این مسئله ابتدا به وسیلهٔ افلاطون، و سپس به وسیلهٔ ارسطو و مدرسیان و تجربیان انگلیسی و جدیدترین منطقیان مورد بحث قرار گرفته است. بی‌معنی است که بگوییم عقاید فلاسفه در این مسئله تحت تأثیر تمایلات آنها واقع شده است. افلاطون تحت تأثیر پارمنیدس و مذهب اورفئوسی بود، او خواهان یک جهان ابدی بود و نمی‌توانست به حقیقت نهائی دار فانی اعتقاد پیدا کند. ارسطو تجربی‌تر بود و از عالم محسوس روزمره بدش نمی‌آمد. تجربیان تمام عیار در عصر جدید تمایلی دارند که در جهت خلاف تمایل افلاطون است؛ یعنی فکر عالم فوق محسوس برایشان ناخوشایند است، و حاضرند برای پرهیز از اعتقاد آوردن به چنین جهانی تن به هر افراطی بدهند. اما این تمایلات متباین همیشگی هستند و تنها ارتباط نسبتاً بعیدی با نظام اجتماعی دارند. گفته می‌شود که عشق به ابدیت از خصایص طبقهٔ فارغ و مرفه است که از دسترنج دیگران زندگی می‌کند. من در صحت این نکته شك دارم. اپیکتئوس و اسپینوزا اشراف فارغ و مرفه نبودند. به عکس، می‌توان گفت که تصور بهشت، که در آن هیچ‌کس کار نمی‌کند، متعلق به زحمتکشان خسته است که چیزی جز آسایش نمی‌خواهند. این گونه استدلال را می‌توان تا بینهایت ادامه داد، و سرانجام نیز راه به جایی

نمی برد.

از طرف دیگر وقتی وارد جزئیات جدال کلیات شویم می بینیم هر يك از طرفین می توانند براهینی اختراع کنند که طرف مقابل اعتبار آن را اذعان کند. بعضی از انتقادات ارسطو از افلاطون در این مسئله تقریباً مورد اجماع عام است. در همین دوره اخیر، با آنکه هنوز در این مسئله حکم صادر نشده است، شیوه تازه ای پدید آمده است و بسیاری از مسائل مشابه مسئله کلیات حل شده اند. خلاف عقل نیست که امیدوار باشیم در آینده نزدیک منطقیان در این مسئله هم به توافق قطعی برسند.

به عنوان مثال دوم، برهان بود شناختی را در نظر بگیرید. این برهان چنانکه دیدیم به وسیله انسلم اختراع شد. توماس اکویناس آن را پذیرفت، دکارت پذیرفت، کانت رد کرد، هگل دوباره مقام سابق آن را اثبات کرد. به عقیده من می توان به قطعیت تمام گفت که منطق جدید در نتیجه تحلیل تصور «وجود» عدم اعتبار این برهان را اثبات کرده است. این امر دیگر مربوط به مشرب فلسفی یا نظام اجتماعی نیست، بلکه صرفاً يك امر فنی است. رد این برهان البته دلیلی بر بطلان نتیجه آن، یعنی وجود خدا، نمی شود؛ اگر می شد ما نمی توانستیم تصور کنیم که توماس اکویناس این برهان را نمی پذیرفته است.

یا مسئله ماتریالیسم را در نظر بگیرید. این کلمه می تواند معانی بسیار داشته باشد. دیدیم که مارکس معنای آن را از بیخ دیگرگون ساخت. دوام جدالهای پرحرارتی که بر سر صحت یا بطلان آن صورت گرفته بیشتر بر اثر طفره رفتن از تعریف بوده است. وقتی که این کلمه را تعریف کنیم معلوم می شود که، بر طبق بعضی تعاریف ممکن، بطلان

ماتریالیسم قابل اثبات است و بر طبق بعضی تعاریف دیگر می‌تواند صحیح باشد، گوا اینکه دلیل مثبتی برای چنین اعتقادی وجود ندارد؛ در حالی که باز بر طبق تعاریف دیگر دلایلی در تأیید آن وجود دارد، گرچه این دلایل قطعی نیستند. باز همه اینها بستگی به ملاحظات فنی دارند و به هیچ وجه به نظام اجتماعی مربوط نیستند.

حقیقت مطلب در واقع به قدر کافی ساده است. آنچه در عرف «فلسفه» نامیده می‌شود، از دو عنصر بسیار متفاوت تشکیل می‌شود. از یک طرف مسائل علمی یا منطقی داریم. این مسائل تابع روشهایی هستند که در مورد آنها اتفاق رأی حاصل است. از طرف دیگر مسائلی وجود دارد که مورد علاقه شدید توده‌های مردم است و در مورد آنها نفعاً یا اثباتاً دلیل محکمی وجود ندارد. در میان مسائل اخیر، مسائل عملی هست که بر کنار ماندن از آنها غیر ممکن است. وقتی که جنگی در بگیرد، من باید یا از کشور خود پشتیبانی کنم یا اینکه وارد ضدیت سختی هم با دوستان خود و هم با مقامات دولتی بشوم. بسیار اتفاق افتاده است که بین پشتیبانی کردن از مذهب رسمی و مخالفت با آن حد وسطی وجود نداشته است. در بسیاری از موضوعاتی که عقل محض راجع به آنها خاموش است، به دلایل مختلف برای ما غیر ممکن است که روش بیطرفی شکاکنه در پیش بگیریم. يك «فلسفه»، به معنی بسیار معمولی کلمه، عبارت از مجموعه اندام‌واری (اورگانیک) از این قبیل احکام فوق عقلانی است. با توجه به این معنای «فلسفه» است که دعوی مارکس تا حدی صحت دارد. اما حتی بدین معنی هم فلسفه به وسیله علل دیگری سوای علل اقتصادی تعیین می‌شود. به خصوص جنگ در علیت تاریخی برای خود سهمی دارد؛ و پیروزی در جنگ همیشه نصیب طرفی که منابع

اقتصادی بیشتری دارد نمی شود .

مارکس فلسفه تاریخی خود را در قالبی که هگل ارائه کرده بود جای داد؛ اما درحقیقت فقط دور دیالکتیکی است که مورد علاقه اوست و آن عبارت است از: فتودالیسم به نمایندگی مالکان، سرمایه‌داری به نمایندگی کارفرمایان صنعتی، سوسیالیسم به نمایندگی مزدوران . هگل ملتها را حامل حرکت دیالکتیکی می‌دانست، مارکس طبقات را به جای آنها قرار داد. او همیشه دعوی هر گونه دلیل اخلاقی یا بشر دوستانه را برای تشریح دادن سوسیالیسم یا گرفتن جانب مزدوران منکر بود. می‌گفت موضوع این نیست که این طرف اخلاقاً بهتر باشد، بل طرفی است که دیالکتیک با حرکت کاملاً جبری خود به آن تمایل دارد. مارکس ممکن بود بگوید که مدافع سوسیالیسم نیست، بلکه فقط آن را پیش‌بینی می‌کند. اما اگر چنین می‌گفت ادعایش کاملاً حقیقت نمی‌داشت. او بیشک معتقد بود که هر حرکت دیالکتیکی، به یک معنی غیر شخصی، پیشرفت است؛ و یقیناً عقیده داشت که سوسیالیسم چون مستقر شود بیش از فتودالیسم و سرمایه‌داری به سعادت بشر کمک خواهد کرد. این عقاید، گرچه بایستی برزندگانی‌اش مسلط بوده باشند، تا آنجا که به نوشته‌هایش مربوط است در پشت صحنه باقی ماندند. اما گاه نیز اتفاق می‌افتد که مارکس پیش‌بینی همراه با متانت را رها می‌کند و با قوت تمام به ترغیب و تهییج شورش می‌پردازد، و جهت پیش‌گوییهای ظاهراً علمی‌اش در همه نوشته‌هایش تلویحاً معلوم می‌شود.

مارکس، اگر به عنوان فیلسوف محض مورد مطالعه قرار گیرد، دارای معایب مهمی است. بیش از حد عملی است و بیش از حد گرفتار

مسائل عصر خویش است. نظرش به این سیاره، و در حدود همین سیاره نیز به انسان، محدود می‌شود. از زمان کوپرنیکوس به بعد معلوم و مبرهن شده است که انسان آن اهمیت کیهانی را که سابقاً بدان می‌بالید ندارد. هیچ کسی که این حقیقت را به خوبی دریافته باشد حق ندارد فلسفه خود را علمی بنامد.

به موازات این محدودیت به امور زمینی، در فلسفه مارکس نوعی آمادگی نیز برای پذیرفتن پیشرفت به عنوان یک قانون کلی وجود دارد. این آمادگی از خصایص قرن نوزدهم بود و همانقدر در فلسفه مارکس وجود دارد که در عقاید معاصرانش. فقط به علت اعتقاد به اجتناب ناپذیر بودن ترقی است که مارکس قطع نظر کردن از ملاحظات اخلاقی را ممکن می‌دانست. اگر سوسیالیسم فرا رسد، وضع جدید وضع بهتری خواهد بود. هر آینه از وی می‌پرسیدند، مارکس فوراً اذعان می‌کرد که وضع جدید به نظر مالکان و سرمایه داران وضع بهتری نخواهد نمود؛ چیزی که هست این امر فقط ناهماهنگ بودن آنها را با حرکت دیالکتیکی زمان نشان می‌دهد. مارکس خود را خدا ناپرست می‌نامید، اما دارای نوعی خوش بینی جهانی بود که فقط خدا پرستی می‌تواند آن را توجیه کند.

به طور کلی همه آن عناصر فلسفه مارکس که از هگل گرفته شده‌اند غیر علمی هستند؛ بدین معنی که هیچ گونه دلیلی برای فرض صحت آنها در دست نیست.

شاید آن جامعه فلسفی که مارکس به تن سوسیالیسم خود پوشانید در حقیقت ارتباط فراوانی با اساس عقاید وی نداشته باشد. به آسانی می‌توان مهمترین قسمت‌های مطالب مارکس را بدون هیچ

رجوعی به دیالکتیک مجدداً بیان کرد. مارکس از قنوت و بیرحمی هولناک نظام صنعتی، چنانکه صد سال پیش در انگلستان وجود داشت و مارکس به توسط انگلس و گزارشهای «هیئت‌های سلطنتی» کاملاً با آن آشنایی پیدا کرد، متأثر شده بود. دریافته بود که احتمال دارد این نظام از صورت رقابت آزاد تحول یابد و به صورت انحصار در آید؛ و نیز دریافته بود که بیهودگی این نظام باید يك نهضت شورشی در میان کارگران پدید آورد. مارکس عقیده داشت که در يك اجتماع کاملاً صنعتی شده، یگانه نظامی که می‌تواند جان‌نشین سرمایه داری خصوصی شود مالکیت دولت بر زمین و سرمایه است. هیچک از این قضایا موضوع بحث فلسفه نیستند، و لذا من صحت یا بطلان آنها را مورد بحث قرار نمی‌دهم. نکته اینجاست که این قضایا در صورتی که صحیح باشند، برای اثبات آنچه در دستگاه مارکس حائز اهمیت است کفایت می‌کنند. بنابراین زر و ریورهای هگلی را مارکس می‌توانست از خود دور کند.

تاریخ اسم و آوازه مارکس وضع خاصی دارد. در کشور خود او نظریاتش الهام دهنده بر نامه حزب سوسیال دموکرات شد و آن حزب با قدمهای استواری در جاده رشد پیش رفت، تا آنکه در انتخابات عمومی ۱۹۱۲ يك سوم مجموع آرا را به دست آورد. پس از جنگ جهانی اول حزب سوسیال دموکرات مدتی زمام امور را در دست داشت و ابرت Ebert نخستین رئیس جمهوری و ایماز عضو آن حزب بود؛ اما در این هنگام دیگر حزب اعتقادات مارکسیستی خود را از دست داده بود. در همین احوال پیروان متعصب مارکس در روسیه دولت را به دست گرفتند. در غرب هیچ نهضت کارگری وسیعی کاملاً مارکسیستی نبوده

است؛ حزب کارگر انگلستان گاهی به نظر رسیده است که در جهت مارکسیسم حرکت می کند، ولی همیشه به یک نوع سوسیالیسم تجربی اعتقاد داشته است. اما گروه های کثیری از روشنفکران، چه در انگلستان و چه در آمریکا، از مارکس متأثر شده اند. در آلمان هر گونه طرفداری از عقاید مارکس قهرأ سرکوب شده است، ولی ممکن است پس از سرنگون شدن نازیها طرفداری از عقاید وی دوباره رواج یابد.^۱

بدین ترتیب اروپا و امریکای جدید از لحاظ سیاسی و عقیدتی به سه فرقه تقسیم شده است: لیبرالها، که حتی الامکان از لاک و بنتام پیروی می کنند اما از لحاظ انطباق با حوائج سازمان صنعتی تفاوت دارند؛ مارکیستها، که حکومت روسیه را در دست دارند و محتمل است که در کشورهای مختلف دیگر نیز بر نفوذشان افزوده شود. این دو عقیده از لحاظ فلسفی از یکدیگر فاصله زیادی ندارند، یعنی هر دو عقلانیند و هر دو قصداً علمی و تجربی هستند. اما از نقطه نظر سیاست عملی اختلاف آنها شدید است. این امر در نامه جیمز میل، که در فصل گذشته نقل شد، و می گوید «مفاهیم آنها از مالکیت سیمای کریهه دارد»، آشکار شده است.

اما باید اذعان کرد که مذهب عقلانی مارکس از بعضی لحاظ محدودینهایی دارد. با آنکه مارکس معتقد است که تعبیر وی از فراگرد تحول و تکامل صحیح است و وقایع مطابق آن عمل خواهد کرد، باز عقیده دارد که این برهان (قطع نظر از استثنائات نادر) فقط نسبت به کسانی کشش خواهد داشت که منافع طبقاتیشان با آن توافق

داشته باشد. به روش اقناع امید فراوانی ندارد، و همهٔ امیدش به جنگ طبقاتی است. بدین تربیت در عمل خواه ناخواه با سیاست قدرت و نظریهٔ طبقه برتر، گرچه نه تراد برتر، سروکار می‌یابد. درست است که انتظار می‌رود در نتیجهٔ انقلاب اجتماعی طبقات از میان بروند و جای خود را به هماهنگی کامل سیاسی و اقتصادی بدهند، اما این آرمان بعیدی است، مانند ظهور مجدد مسیح؛ تا تحقق این آرمان جنگ و دیکتاتوری و ابرام و لجاج بر سر تعصبات عقیدتی وجود خواهد داشت.

فرقهٔ سوم عقاید جدید، که در سیاست نازیها و فاشیستها نمایندهٔ آن هستند، از لحاظ فلسفی تفاوتش با دو فرقهٔ دیگر بسیار عمیقتر از تفاوت آن دو فرقه با یکدیگر است. این فرقه ضد عقلانی و ضد علمی است. پدران فلسفی آن عبارتند از روسو و فیخته و نیچه. این فرقه اراده را، به خصوص ارادهٔ معطوف به قدرت را، تأکید می‌کند و عقیده دارد که این اراده در نژادها و افراد خاصی بیشتر جمع شده است و لذا آن نژادها و افراد حق حکومت دارند.

تا پیش از روسو جهان فلسفه دارای نوعی وحدت بود. این وحدت در حال حاضر از میان رفته است، اما شاید غیبت آن زیاد به طول نینجامد. این وحدت را می‌توان با تسخیر مجدد ذهن بشر به وسیلهٔ عقل بار دیگر به دست آورد؛ اما به دست آوردن آن از هیچ راه دیگر ممکن نیست؛ زیرا از دعوی برتری فقط سئزه بر می‌خیزد.

فصل بیست و هشتم برگسون

۱

هانری برگسون فیلسوف فرانسوی ترا از اول قرن حاضر بود که در ویلیام جیمز و وایتهد Whitehead تأثیر کرد، و نیز تأثیر فراوانی در تفکرات فرانسوی داشت. سورل Sorel که طرفدار سرسخت سندیکالیسم و نویسنده کتابی است به نام «تفکراتی درباره شدت عمل» *Reflections on Violence* مذهب غیر عقلانی برگسون را برای توجیه نهضت کارگری که هدف معینی نداشته باشد به کار برد. اما سرانجام

سورل سندیکالیسم را رها کرد و سلطنت طلب شد. تأثیر عمده فلسفه برگسون محافظه کارانه بود و به آسانی باحرکتی که درحکومت ریشی به اوج خود رسید هماهنگ شد. اما مذهب غیر عقلانی برگسون کشش وسیعی داشت که هیچ با سیاست ارتباطی نداشت: مثلاً این مذهب توجه بر نازدشاو را، که کتاب «بازگشت به متوشالچ» *Back to Methuselah* او برگسونی محض است، به خود جلب کرد. قطع نظر از سیاست، مذهب برگسون را باید از نظر فلسفی محض مورد بحث قرار دهیم. من در باره آن با قدری تفصیل سخن خواهم گفت، زیرا که این مذهب نمونه بسیار خوبی است از طغیان برضد عقل که از روسو شروع شده و به تدریج بر عرصه های وسیعتر و وسیعتری از زندگی و تفکر جهان تسلط یافته است.^۱

طبقه بندی فلسفه ها معمولاً یا بر حسب روشها صورت می گیرد، یا بر اساس نتایج آنها: «تجربی» یا «ازپیشی» طبقه بندی از روی روش است، و «رنالیست» و «ایده آلیست» طبقه بندی از روی نتیجه. اما کوشش برای طبقه بندی کردن فلسفه برگسون هیئات ممکن باشد؛ زیرا که این فلسفه راه خود را از میان همه تقسیمات مورد قبول می شکافد. اما راه دیگری هم برای طبقه بندی فلسفه وجود دارد، که دقت آن کمتر است اما شاید مردم غیر فلسفی را بیشتر یاری کند. در این راه اصل تقسیم عبارت است از آن میل غالبی که فیلسوف را به نوشتن و داشته است. مثلاً تقسیم فلسفه به فلسفه حسی، که از عشق به سعادت الهام می گیرد، و فلسفه نظری، که ملهم از عشق به معرفت است، و فلسفه عملی، که عشق به عمل الهام

۱. مابقی این فصل عمدتاً تجدید چاپ مقاله ای است که در شماره سال ۱۹۱۲

مجله «مونیزم» *Monist* منتشر شده است.

بخش آنهاست، از این گونه تقسیم بندی است .
 همه آن فلسفه‌هایی را که در وهله اول خوش بینند یا بدبین،
 همه آنها را که برای رستگاری نقشه‌هایی پیشنهاد می‌کنند، یا
 می‌کوشند اثبات کنند که رستگاری غیرممکن است، ما در زمره فلسفه
 های حسی قرار می‌دهیم. اکثر فلسفه‌های دینی به این طبقه تعلق
 دارند. بیشتر دستگاه‌های بزرگ را در زمره فلسفه‌های نظری می-
 گذاریم؛ زیرا عشق به معرفت گرچه نادر است، ایکن بهترین مطالب
 فلسفه از این عشق برخاسته است. از طرف دیگر فلسفه عملی فلسفه‌ای
 است که عمل را والاترین خوبی می‌داند، و سعادت را معلول توفیق
 در عمل، و معرفت را فقط ابزاری برای فعالیت توفیق آمیز در نظر
 می‌گیرد. اگر فلاسفه مردان عادی و متوسطی بودند، این نوع
 فلسفه در اروپای غربی عمومیت پیدا می‌کرد. اما با وضع واقع این
 گونه فلسفه تا دوره اخیر نادر بوده است. در حقیقت نمایندگان عمده
 فلسفه عملی عبارتند از پراگماتیستها و برگسون. در ظهور این نوع
 فلسفه ما می‌توانیم، مانند خود برگسون، طغیان انسان عملی جدید
 را بر ضد حجیت یونان، و بالاخص افلاطون، ملاحظه کنیم؛ یا می-
 توانیم چنانکه ظاهراً از دکتر شیلر Dr. Schiller انتظار می‌رفت آن
 را با امپریالیسم و اتوموبیل ارتباط دهیم. دنیای جدید طالب چنین
 فلسفه‌ای است، و توفیقی که این فلسفه به دست آورده شگفت‌انگیز
 نیست.

فلسفه برگسون برخلاف غالب دستگاه‌های گذشته ثنوی است.
 یعنی در نظر او جهان به دو قسمت جداگانه تقسیم شده است: از یک

طرف زندگی، از طرف دیگر ماده، یا به عبارت بهتر آن چیز را کدی که عقل آن را به نام ماده می‌شناسد. مجموعه جهان تصادم و تضاد بین این دو قسمت متضاد است: زندگی که در حال صعود است، و ماده که در حال سقوط. زندگی عبارت است از يك نیروی عظیم، يك سائقه حیاتی پهناور، که یکبار برای همیشه از ابتدای عالم پدید آمده و با مقاومت ماده روبرو شده، و تلاش می‌کند که راهی از لابلای آن ماده بشکافد، و به تدریج می‌آموزد که از راه سازمان دادن ماده را به کار گمارد. از آنجا که موانع باعث تقسیم و تفرقه زندگی شده‌اند، زندگی مانند بادی که در گوشه خیابانی بیچد با خشم و خروش در مجاری متنافر جریان یافته است. قسمتی از آن را ماده به واسطه همان انطباقاتی که بدان تحمیل می‌کند در خود محو و مستغرق ساخته است، ولی زندگی همیشه قابلیت خود را برای فعالیت آزادانه حفظ می‌کند و همواره برای یافتن راههای فرار تازه در تلاش و تقلا است، و مدام در میان دیوارهای ماده که راه را بر آن بسته است در جستجوی آزادی حرکت بیشتری است.

تکامل در وهله اول از راه انطباق با محیط قابل توضیح نیست؛ انطباق فقط پیچ و خمهای تکامل را توضیح می‌دهد، مانند پیچ و خمهای جاده‌ای که از میان تپه و ماهور می‌گذرد و به شهر نزدیک می‌شود. اما این تمثیل کاملاً وافی به مقصود نیست. در انتهای جاده تکامل شهری یا هدف معینی وجود ندارد. مکانیسم و نظریه علت غایی دچار همین عیب هستند؛ یعنی هر دو چنین فرض می‌کنند که هیچ آفرینش ذاتی در جهان وجود ندارد. مکانیسم آینده را مستتر در گذشته می‌داند و نظریه علت غایی، از آنجا که عقیده دارد هدفی را که سر

تکامل بدان می‌رسد از پیش می‌توان شناخت، وجود هر گونه آفرینش را در نتیجه نفی می‌کند.

بر گسون، گرچه به علت غایی بیش از مکانیسم نظر لطف دارد، بر ضد این هر دو نظر می‌گوید که تکامل مانند کار یک هنرمند حقیقتاً آفریدگار است. انگیزه عمل، یعنی یک حاجت نامعین، از پیش وجود دارد؛ اما تا وقتی که آن حاجت بر آورده نشده دانستن ماهیت آن چیزی که حاجت موضوع بحث را بر خواهد آورد غیر ممکن است. مثلاً می‌توانیم فرض کنیم که جانوران نابینا میل مبهمی دارند به این که پیش از برخورد با اشیا از وجود آنها آگاه شوند. این میل منجر به کوششهایی شده که سرانجام به آفرینش چشم انجامیده است. بینایی حاجت را ارضا کرده، ولی از پیش قابل تصور نبوده است. به این دلیل تکامل قابل پیش بینی نیست، و مذهب جنبر نمی‌تواند طرفداران تقویض را مجاب کند.

اما این طرح کلی به وسیله شرح تحول و تکامل واقعی حیات در روی زمین کامل نشده است. نخستین تقسیم سیر تکامل عبارت بود از تقسیم به جانوران و گیاهان. گیاهان قصدشان این بود که انرژی را در مخزن‌های ذخیره کنند. جانوران قصد داشتند که انرژی را برای حرکات ناگهانی و سریع به کار برند. اما در یک مرحله دیگر میان جانوران انشعاب دیگری هم پدید آمد؛ یعنی غریزه و عقل از یکدیگر کمی بیشتر جدا شدند. این دو هرگز عاری از یکدیگر نیستند؛ اما روی هم رفته عقل بدبختی بشر است، در حالی که بهترین شکل غریزه نزد مورچه و زنبور و شخص بر گسون یافت می‌شود. فرق بین عقل و غریزه در فلسفه بر گسون مقام اساسی دارد؛ زیرا قسمت فراوانی از

این فلسفه نوعی قصهٔ «سند فورد و مرتون» است که در آن غریزه نقش پسر خوب و عقل نقش پسر بد را بازی می‌کند.

غریزه در بهترین شکل خود اشراق نامیده می‌شود. برگسون می‌گوید: «منظورم از اشراق غریزه‌ای است که خوددار و خود آگاه شده باشد و بتواند در بارهٔ هدف خود غور و تأمل کند و آن را بینهایت بزرگ سازد.» فهمیدن شرح اعمال عقل همیشه آسان نیست؛ اما اگر بخواهیم مقصود برگسون را بفهمیم باید حد اعلای کوشش خود را به کار بریم.

هوش یا عقل «چون آغوش طبیعت را ترک گوید، جماد مرده را هدف خود قرار می‌دهد.» فقط می‌تواند در بارهٔ چیزهای غیر مداوم و را کد اندیشهٔ واضحی تشکیل دهد؛ تصورات آن مانند اشیا که در مکان واقعند خارج از یکدیگرند و دارای ثبات همان اشیا هستند. عقل مکاناً تجزیه و زماناً تثبیت می‌کند؛ و چنان ساخته نشده است که تکامل را به اندیشه در آورد، بل چنان است که شدن را به شکل يك سلسله اوضاع نشان می‌دهد. «خصیصهٔ عقل عبارت است از عجز طبیعی برای فهمیدن زندگی.» هندسه و منطق که محصولات نمونه‌وار آن هستند منحصرأ با اجسام جامد قابل انطباقند؛ اما در موارد دیگر به وسیلهٔ فهم عادی، که برگسون حقاً می‌گوید با عقل تفاوت بسیار دارد، باید جلو تعقل را گرفت. گویا جمادات چیزهایی هستند که ذهن عمداً خلق کرده است تا عقل را با آن تطبیق دهد؛ چنانکه نطع

۱. *The History of Sandford and Merton* داستان مفصلی است برای

کودکان نوشتهٔ توماس دی Thomas Day که در اواخر قرن هجدهم در انگلستان منتشر شد. در این داستان مرتون بد است و سندفورد خوب، و هر دو به سزای کارهایشان می‌رسند. - م.

تاریخ فلسفه غرب

شترنج را خلق کرده است تا روی آن شترنج بازی کند. بر گسون به مامی گوید که پیدایش عقل و پیدایش اجسام مادی متقابلا مرتبند. هر دو از راه انطباق دو جانبه پدید آمده اند. «یک فراگرد واحد بایستی ماده و عقل را در آن واحد از چیزی که حاوی هر دوی آنها بوده جدا ساخته باشد.»

این تصور رشد همزمان ماده و عقل تصور استادانه‌ای است و شایستگی فهمیدن دارد. به نظر من منظور به طور کلی از این قرار است: عقل قدرت دیدن اشیاست به طوری که هر یکی از دیگران مجزا باشد؛ و ماده آن چیزی است که به اشیا متمایز تجزیه شده باشد. در واقعیت، اشیا جامد مجزا وجود ندارند، بلکه فقط جریان بی انتهای از شدن وجود دارد، که در آن هیچ چیزی نمی‌شود و چیزی وجود ندارد که آن هیچ چیز این بشود. اما شدن ممکن است حرکت صعودی باشد یا نزولی؛ وقتی که حرکت صعودی است زندگی نامیده می‌شود؛ وقتی که حرکت نزولی است همان است که، به علت کج فهمی عقل، ماده نامیده شده است. من گمان می‌کنم که جهان بر گسون مخروطی شکل باشد و مطلق در رأس آن باشد؛ زیرا حرکت صعودی باعث تجمع می‌شود و حرکت نزولی موجب تفرق، یا لا اقل چنین به نظر می‌رسد. برای آنکه حرکت صعودی راه خود از خلال حرکت نزولی اجسام سقوط کننده که روی آن سوار می‌شوند طی کند، باید بتواند راههایی از میان آنها بشکافد؛ پس وقتی که عقل تشکیل شد حدود و راهها پدید آمدند و جریان نخستین به اجسام مجزا تقسیم شد. عقل را می‌توان به کلرد سر سفره تشبیه کرد؛ منتها این خاصیت را دارد که تصور می‌کند مرغ بریان همیشه همان قطعات مجزایی

بوده است که کارد آن را بدانها تقسیم کرده است .

بر گسون می گوید: «عقل همیشه چنان رفتار می کند که گویی مسحور تفکر در باره ماده را کداست. زندگی است که به بیرون می نگرد، خویشان را خارج از خویش می گذارد، و اصلاً شیوه های طبیعت سازمان نیافته را اتخاذ می کند، تا به آنها در حقیقت جهت بدهد.» اگر مجاز باشیم تشبیه دیگری بر تشبیهات فراوانی که فلسفه بر گسون به وسیله آنها توضیح شده بیفزاییم می توانیم بگوییم که جهان مانند يك سیم نقاله عظیم است که قطار بالا رونده آن زندگی و قطار پایین رونده آن ماده است. و عقل عبارت است از تماشای قطار پایین رونده به هنگامی که از جنب قطار بالا رونده - که ما در آن هستیم - می گذرد. البته قوه شریفتری که توجه خود را بر قطار خودمان معطوف می کند عبارت از غریزه یا اشراق است. جهیدن از این قطار به آن قطار ممکن است، و این امر هنگامی رخ می دهد که ما دستخوش عادات خود قرار می گیریم؛ و این ذات چیزهای مضحك است. یا اینکه می توانیم خود را دو قسمت کنیم، که يك قسمت بالا رود و يك قسمت پایین؛ در این صورت فقط آن قسمت که پایین می رود مضحك است. اما خود عقل حرکت نزولی نیست، بلکه فقط مشاهده حرکت نزولی است به وسیله حرکت صعودی.

در نظر بر گسون عقل که اشیا را تجزیه می کند نوعی رؤیا است، چنانکه تمام زندگی ما باید باشد فعال نیست، بلکه صرفاً متفکر است. می گوید وقتی که ما رؤیا می بینیم نفس ما پراکنده می شود؛ گذشته مان در هم می شکند و پاره پاره می گردد؛ اشایی که در حقیقت در یکدیگر تداخل دارند به عنوان آحاد جامد مجزا دیده می شوند؛

فوق مکان خود را تنزل می‌دهد و در تمکن که چیزی جز تجزیه نیست سقوط می‌کند. بدین ترتیب هر عقلی، چون تجزیه می‌کند، متمایل به هندسه است؛ و منطق که در باره تصوراتی بحث می‌کند که به کلی در خارج از یکدیگر قرار دارند در حقیقت محصول هندسه است، و در جهت مادیت سیر می‌کند. قیاس و استقرا هر دو در پشت سر خود محتاج به درک مکانی هستند؛ «حرکتی که تمکن در انتهای آن قرار دارد، قوه استقرا و همچنین قیاس و در حقیقت عقلیت را تماماً در طول راه خود قرار می‌دهد.» این حرکت استقرا و قیاس را در ذهن ایجاد می‌کند، و همچنین آن ترتیب اشیا را که عقل در آنجا می‌یابد پدید می‌آورد. بدین ترتیب منطق و ریاضیات نماینده کوشش روحی مثبتی نیستند، بلکه فقط نوعی حرکت در خواب هستند که در آن اراده معلق و ذهن از فعالیت باز مانده است. بنابراین نداشتن استعداد ریاضی مایه فخر و شرف است - که خوشبختانه بسیار هم عمومیت دارد.

همانطور که عقل با مکان مرتبط است، غریزه یا اشراق نیز با زمان ارتباط دارد. این یکی از مشخصات قابل تذکر فلسفه برگسون است که وی، بر خلاف بیشتر نویسندگان، زمان و مکان را عمیقاً نامتشابه می‌داند. مکان که خصیصه ماده است از تجزیه جریان کلی پدید می‌آید که تجزیه‌ای است در واقع موهوم و در عمل تا حدی مفید، اما از لحاظ نظری سخت گمراه‌کننده. زمان به عکس خصیصه ذاتی زندگی یا روح است. «هر جا چیزی زندگی کند، در جایی دفتری باز است که زمان در آن ثبت می‌شود.» اما زمانی که در اینجا از آن سخن می‌رود زمان ریاضی نیست که عبارت باشد از تجمع یکسان لحظات

متخارج. بر طبق نظر برگسون زمان ریاضی در حقیقت شکلی از مکان است. آن زمانی که ذاتی زندگی است چیزی است که برگسون آن را «مدت» می نامد. تصور مدت در فلسفه برگسون مقام اساسی دارد، و در همان نخستین کتاب او «زمان و اختیار» *Time and Free Will* ظاهر می شود، و اگر ما بخواهیم چیزی از دستگاه وی دریابیم، باید این تصور را بفهمیم. و اما این تصور بسیار دشوار است. خود من آن را کاملاً نمی فهمم، و بنابراین نمی توانم امیدوار باشم که با تمام آن بلاغتی که بیشک شایسته این تصور است آن را توضیح دهم.

برگسون به ما می گوید «مدت محض عبارت است از آن شکلی که حالات آگاهانه ما به خود می گیرند، به هنگامی که نفس ما خود را می گذارد تا زندگی کند، هنگامی که نفس از جدا ساختن حالت حاضر خود از حالات سابقش خود داری می کند.» مدت گذشته و حال را به شکل يك کل پیوسته در می آورد که در آن تداخل متقابل و توالی بدون تمایز بر قرار است. «درون نفس ما توالی بدون تخارج متقابل بر قرار است؛ بیرون نفس، در مکان محض، تخارج متقابل بدون توالی وجود دارد.»

«مسائل مربوط به ذهن و عین، و تمایز و وحدت آنها، باید به جای شکل مکانی به شکل زمانی طرح شوند.» در مدتی که در آن ما خود را در حال عمل کردن می بینیم عناصر متفک و مجزا وجود دارد؛ اما در مدتی که در آن ما عمل می کنیم حالات ما با یکدیگر ممزوج می شوند. مدت محض آن است که حد اعلاهی فاصله را از تخارج داشته باشد، و تخارج حد اقل رسوخ را در آن کرده باشد. مدتی که گذشته اش بزرگ و حالش مطلقاً تازه است. اما در این صورت

نهایت فشار بر اراده ما وارد می آید، یعنی باید گذشته گریزان را فراهم کنیم و آن را تماماً و بی کم و کاست در حال فرو بریم. در چنین لحظاتی ما حقیقتاً مالک نفس خویش هستیم، چیزی که هست این قبیل لحظات نادرند. مدت عین واقعیت است که عبارت است از شدن دائم، و هرگز محدث و مصنوع نیست.

مدت بیش از همه خود را در حافظه متجلی می سازد؛ زیرا که در حافظه گذشته در حال باقی است. بدین ترتیب نظریه حافظه در فلسفه برگسون اهمیت بسیار کسب می کند. کتاب «ماده و حافظه» *Memory and Matter* او به نشان دادن رابطه ذهن و ماده می پردازد و واقعیت هر دوی آنها به وسیله تحلیل حافظه، که «درست تقاطع ذهن و ماده» است، مورد تأیید قرار می گیرد.

برگسون می گوید دو چیز اساساً متفاوت وجود دارند که معمولاً آنها را حافظه می نامند. تمایز بین این دو مورد تأکید فراوان برگسون قرار گرفته است. می گوید «گذشته به دو شکل متمایز باقی می ماند: اول، به شکل عادات حرکت؛ دوم، به شکل خاطرات مستقل.» مثلاً در صورتی می گویند کسی شعری را به یاد دارد که بتواند آن شعر را از بر بخواند؛ یعنی در صورتی که عادت یا مکانیسمی کسب کرده باشد که او را قادر سازد به این که يك عمل گذشته را تکرار کند. اما لااقل از لحاظ نظری ممکن است که آن شخص بی هیچ خاطره ای از دفعات گذشته ای که شعر را خوانده است آن را تکرار کند؛ بدین ترتیب این نوع حافظه متضمن هیچ گونه آگاهی از وقایع گذشته نیست. نوع دوم، که فقط آن است که حقیقتاً می توان آن را حافظه نامید، در خاطره های دفعات جداگانه ای که شخص شعر را خوانده است و هر

کدام یکتا و دارای زمان معنی است تجلی می کند. در اینجا به نظر برگسون دیگر مسئله عادت نمی تواند مطرح باشد، زیرا که هر رویدادی فقط یکبار روی داده است و بایستی بلافاصله تأثیر خود را کرده باشد. برگسون می گوید همه آن چیزهایی که بر ما گذشته به نحوی در یاد ما محفوظ است؛ ولی قاعدتاً فقط آنچه مفید است وارد ضمیر آگاه می شود. تصور ظاهری حافظه در حقیقت تصور قسمت ذهنی حافظه نیست، بلکه تصور مکانیسم دستگاهی است که نمی تواند حافظه را وارد عمل کند. در تأیید این نظر بحثی راجع به فیزیولوژی مغز و موارد نسیان شده است، که به عقیده برگسون از آن چنین نتیجه می شود که حافظه حقیقی از وظایف مغز نیست. گذشته را ماده باید عمل کند و ذهن تخیل. حافظه از تجلیات ماده نیست، بلکه اگر منظور ما از ماده آن باشد که به ادراک در می آید، در واقع عکس این مطلب به حقیقت نزدیکتر خواهد بود.

«حافظه باید اصولاً قوه ای مطلقاً مستقل از ماده باشد. پس اگر روح يك واقعیت باشد، در اینجا، یعنی در پدیده حافظه است که ممکن است ما به تجربه با آن تماس بگیریم.»

برگسون در نقطه مقابل حافظه محض ادراک محض را قرار می دهد، و راجع به آن نظر گاهی فوق رئالیستی اتخاذ می کند. می گوید: «در ادراک محض ما بیرون از خود قرار می گیریم، واقعیت شیء را به وسیله اشراق لمس می کنیم.» برگسون ادراک را با موضوع آن چنان کاملاً یکی می سازد که تقریباً از ذهنی نامیدن آن خود داری می کند.

می گوید: «ادراك محض که پایین ترین درجه ذهن - ذهن بی حافظه - است در حقیقت جزو ماده است، چنانکه ما ماده را می فهمیم.» ادراك محض عبارت است از آغاز عمل؛ فعلیت آن در فعالیت آن است. بدین طریق است که مغز با ادراك مربوط می شود؛ زیرا مغز ابزار عمل نیست. وظیفه مغز این است که زندگی ذهنی ما را به آنچه عملاً مفید است محدود کند. انسان چنین استنباط می کند که اگر مغز نبود همه چیز به ادراك در می آمد، اما با داشتن مغز فقط آنچه را مورد علاقه ماست ادراك می کنیم. «وظیفه اساسی جسم، که همیشه متوجه ماده است، این است که زندگی روح را از لحاظ عمل محدود کند.» جسم در حقیقت وسیله اختیار است.

اکنون باید به موضوع غریزه یا اشراق، در مقابل عقل، باز گردیم. لازم بود که ابتدا شرحی از مدت و حافظه بیان کنیم؛ زیرا فرض نظریات بر گسون در باره مدت و حافظه مقدم بر شرح وی در خصوص اشراق است. نزد انسان، چنانکه اکنون هست، اشراق حاشیه یا هاله عقل است؛ یعنی چون در عمل کمتر از عقل مفید بوده از مرکز بیرون رانده شده است؛ اما بر اشراق فواید عمیقتری مترتب است که باز گرداندن آن را به مقام شامختری مطلوب می سازد. بر گسون میل دارد کاری کند که عقل «به درون خود منعطف شود، و قوه های اشراق که هنوز درون آن در خوابند بیدار شوند.» رابطه بین غریزه و عقل را به رابطه بین باصره و لامسه تشبیه می کند. می گوید عقل معرفت بر اشیا را از دور حاصل نمی کند، بلکه گویا در حقیقت وظیفه علم آن است که همه مدارکات را به شکل قابل لمس توضیح دهد.

می گوید: «تنها غریزه معرفت از دور است. رابطه آن با عقل