

نظیر رابطه باصره با لامسه است. « ضمناً این را هم متذکر شویم که ، چنانکه از بسیاری از نوشته‌های برگسون بر می آید، وی تصویر کننده زبردستی است که افکارش غالباً به وسیله تصاویر رهبری می شوند.

خصیصه ذاتی اشراق آن است که مانند عقل جهان را به اشیای مجزا تقسیم نمی کند. با آنکه خود برگسون این کلمات را به کار نمی برد، ما می توانیم در توصیف اشراق بگوییم که اشراق ترکیبی است، نه تحلیلی. کثرت را در می یابد، اما کثرت فراگردهایی را در می یابد که متقابلاً به یکدیگر بستگی دارند، نه کثرت اجسام مکاناً متخارج را. حقیقت آنکه اشیا وجود ندارند؛ اشیا و اوضاع فقط مناظری هستند که ذهن ما از شدن بر می گیرد. اشیا وجود ندارند ، فقط اعمال وجود دارند. « این منظره از جهان که به چشم عقل دشوار و غیرطبیعی می نماید در نظر اشراق آسان و طبیعی است . حافظه نمونه‌ای از این منظره است؛ زیرا که در حافظه گذشته حیات خود را تا حال ادامه می دهد و با آن تداخل می کند . اگر ذهن نبود جهان دائماً در حال مردن و باز زاییده شدن می بود. گذشته واقعیت نمی داشت، و لذا گذشته‌ای نمی بود. حافظه است که به وسیله میل دوجانبه خود گذشته و آینده را واقعی می سازد، و بنابراین مدت حقیقی و زمان حقیقی را ایجاد می کند. فقط اشراق می تواند این امتزاج گذشته و آینده را بفهمد. در نظر عقل آنها نسبت به یکدیگر متخارج باقی می مانند، چنانکه گویی مکاناً خارج از یکدیگرند. تحت رهبری اشراق، ما در می یابیم که «شکل فقط يك عکس فوری است از انتقال،» و فیلسوف «جهان مادی را خواهد دید که ذوب شده و به صورت جریان

واحدی در آمده است.»

نظریه بر گسون راجع به اختیار و مدح وی از عمل ارتباط نزدیکی با محاسن اشراق دارد. می گوید: «در واقع موجود زنده مرکز عمل است. موجود زنده نماینده مقدار معینی امکان است که وارد جهان می شود، یعنی کمیت معینی از عمل ممکن.» بر این ضد اختیار پاره ای متکی بر این فرض است که تراکم اوضاع روانی یک کمیت است که لااقل نظراً قابل اندازه گیری است. رد کردن این نظر را بر گسون در فصل اول «زمان و اختیار» بر عهده می گیرد. می گوید جبریان بر خلط مبحث در مورد مدت حقیقی و زمان ریاضی، که بر گسون آن را در واقع شکلی از مکان می داند، متکی هستند. دیگر اینکه جبریان قسمتی از مدعای خود را بر اساس این فرض غیر مجاز قرار می دهند که وقتی که وضع مغز معلوم باشد وضع ذهن هم نظر آمعین می شود. بر گسون حاضر است بپذیرد که عکس قضیه صادق است؛ یعنی وقتی که وضع ذهن معلوم باشد وضع مغز معین است، ولی ذهن را متفاوت تر از مغز می داند و لذا معتقد است که چندین وضع متفاوت ذهنی ممکن است با یک وضع مغزی مطابقت کند. بر گسون نتیجه می گیرد که آزادی و اختیار حقیقی ممکن است: ما هنگامی آزادیم که اعمالمان از تمامی شخصیت ما سرزند، مبین آن شود، نسبت به آن دارای آن شباهت غیر قابل تعریفی باشد که گاه انسان بین هنرمند و اثر او ملاحظه می کند.»

در شرح مجمل بالا، سعی من بیشتر بر این بوده است که آرای بر گسون را بیان کنم، بی آنکه دلایلی را که وی به عنوان مؤید صحت آنها اقامه کرده است به دست دهم. این کار در مورد بر گسون

از غالب فلاسفه آسانتر است، زیرا که وی قاعداً دلایلی برای عقاید خود ذکر نمی کند، بلکه به جذابیت ذاتی آنها و سحر بیان عالی خود متکی است. برگسون مانند تبلیغاتگران بر بیان زیبا و متنوع و توضیح ظاهری موضوعات غامض اتکا می کند. تمثیل و تشبیه به خصوص قسمت مهمی از جریانی را تشکیل می دهد که وی به وسیله آن عقاید خود را به خواننده می قبولاند. تعداد تشبیهاتی که راجع به زندگی در آثار او هست از تشبیهات هر شاعری که من می شناسم بیشتر است. می گوید زندگی مانند صدفی است که از هم پیاشد و به صورت قطعاتی در آید که هر يك از آنها باز صدفی باشد. زندگی مانند يك بغل علف است. زندگی در ابتدا عبارت بود از «تمایلی به ذخیره کردن در يك مخزن، چنانکه مخصوصاً سبزینه گیاهان ذخیره می کند»؛ منتها این مخزن باید از آب جوش که بخار از آن برمی خیزد پر شود. «باید از آن بلا انقطاع جریاناتی فوران کند که هر يك از آنها وقتی فرود می آید دنیایی است.» همچنین: «زندگی تماماً مانند موج عظیمی است که از مرکز آغاز می شود و گسترش می یابد و تقریباً در تمامی محیط خود به مانع بر می خورد و باز می گردد؛ فقط در يك نقطه مانع از سر راه رانده شده و فشار موج آزادانه گذشته است.» سپس بیان مطلب اوج می گیرد و زندگی به حمله سوار نظام تشبیه می شود. «همه موجودات منظم، از عالی و دانی، از نخستین مبادی زندگی تا زمانی که ما در آن هستیم، در همه زمانها و مکانها، ناظر به وجود فقط يك قوه سائقه هستند، که خلاف حرکت ماده است و فی نفسه به چشم نمی آید. همه موجودات زنده تنگاتنگ هم قرار می گیرند و همه تسلیم آن سائقه عظیم می شوند.

حیوان بر فراز گیاه قرار می گیرد، انسان بر حیوان سوار می شود، و مجموعه بشریت، در زمان و مکان، سپاه عظیمی است که در پیش و پس و جوانب هر یک از ما می تازد و حمله ای چنان بنیان کن می کند که می تواند هر مقاومتی را در هم شکند و موانع بسیار، شاید حتی مرگ را، از سر راه خود بردارد.

اما منتقد خون سردی که خود فقط تماشاگر این حمله است، آن هم شاید تماشاگری که با حمله ای که در آن انسان بر حیوان سوار شده باشد نظر موافقی ندادد. ممکن است به این اندیشه احساس تمایل کند که تفکر آرام و دقیق مشکل با این قبیل حرکات سازگار باشد. چون به او بگویند که فکر فقط وسیله عمل است، فقط انگیزه ای است برای احتراز از موانع در میدان عمل، ممکن است احساس کند که چنین نظری از یک افسر سوار نظام پرازنده است، اما برای فیلسوفی که به هر جهت سر و کارش با فکر است چندان زینده نیست. ممکن است احساس کند که در شور و غوغای حرکت تند و شدید محلی برای موسیقی ملایم عقل نیست و فرصتی نیست برای آن تفکر و تأمل بیغرضانه ای که در آن عظمت جستجو می شود اما نه در شورش و بلوا، بلکه در عظمت جهانی که در فکر انعکاس می یابد. در این صورت ممکن است این وسوسه به دل منتقد راه یابد که پرسد آیا دلایلی هم برای قبول چنین نظری آرام و قراری در باره جهان وجود دارد یا نه؟ و اگر این سؤال را طرح کند، اگر اشتباه نکنم خواهد دید که هیچگونه دلیلی نه در خود جهان و نه در نوشته های مسیو بر گسون وجود ندارد.

## ۲

دو شالوده فلسفه برگسون، آنجا که از حدود يك منظره تخیلی و شاعرانه از جهان تجاوز می کند، عبارتند از نظریات وی در باره مکان و زمان. نظریه مکانی اش برای محکوم ساختن عقل لازم است؛ و اگر او در محکوم ساختن عقل در بماند عقل در محکوم ساختن او در نخواهد ماند، زیرا که آنها به قصد جان با هم می کوشند. نظریه زمانی برگسون برای اثبات اختیار و برای فرار وی از آنچه ویلیام جیمز آن را «جهان قالبی» نامیده است و برای نظریه جریان مداومی که در آن هیچ چیزی نیست که جاری باشد، و برای مجموعه شرح برگسون در باره روابط بین ذهن و ماده ضرورت دارد. بنابراین بد نیست که در انتقاد از فلسفه برگسون بحث خود را بر این دو نظریه قرار دهیم. اگر اینها صحیح باشند، آن گونه خطاها و تناقضاتی که گریبان هیچ فیلسوفی از آنها آزاد نیست چندان مهم نخواهند بود؛ اما اگر غلط باشند از فلسفه برگسون چیزی باقی نمی ماند جز يك حماسه تخیلی، که آن هم باید بر حسب مبانی زیبایی شناسی مورد قضاوت قرار گیرد و نه بر حسب مبانی عقلی. چون از آن دو، نظریه مکانی ساده تر است من بحث خود را با نظریه مکانی آغاز می کنم.

شرح کامل و صریح نظریه مکانی برگسون در «زمان و اختیار» آمده است، و لذا این نظریه به قدیمترین قسمت فلسفه او تعلق دارد. برگسون در فصل اول کتاب خود می گوید که الفاظ «بیشتر» و «کمتر» مکان را افاده می کنند، زیرا که وی بیشتر را اساساً آن می داند که حاوی کمتر است. هیچ گونه دلیلی، صحیح یا غلط، در تأیید این نظر ارائه نمی کند؛ بل چنانکه گویی يك برهان خلف آشکار را

ارائه می‌دهد چنین اظهار تعجب می‌کند: «جایی کسه نه تکثر وجود دارد و نه مکان، مگر می‌توان از مقدار سخن گفت؟» موارد آشکاری که خلاف نظر او را نشان می‌دهند، مانند لذت و رنج، برای او تولید اشکال فراوان می‌کنند؛ اما بر گسون حکمی را که سر آغاز بحث خود قرار داده است هرگز مورد تردید یا تدقیق مجدد قرار نمی‌دهد. در فصل بعدی در خصوص اعداد نیز به همین نظر اعتقاد دارد. می‌گوید: «به مجرد اینکه بخواهیم عدد را، و نه فقط ارقام و الفاظ را، نزد خود تصور کنیم مجبور می‌شویم به یک تصویر منبسط توسل جویم.» و «هر اندیشه‌ی روشنی از عدد حاکی از یک تصویر بصری واقع در مکان است.» همین دو جمله برای نشان دادن این معنی کفایت می‌کند که، چنانکه در اثبات آن خواهم کوشید، بر گسون نمی‌داند عدد چیست و شخصاً اندیشه‌ی روشنی از آن ندارد. این مطلب از این تعریف وی نیز برمی‌آید که: «عدد را به طور کلی می‌توان به عنوان مجموعه‌ای از آحاد یا به عبارت دقیقتر به عنوان ستز واحد و متکثر تعریف کرد.»

در بحث راجع به این اقوال باید از خوانندگان تقاضا کنم لحظه‌ای حوصله به خرج دهند تا من توجه آنها را به تمایزاتی جلب کنم که ممکن است در بدو امر فضل فروشانه به نظر آیند ولی در حقیقت حیاتی هستند. این تمایزات عبارتند از سه چیز کاملاً متفاوت که بر گسون آنها را مغشوش کرده است. یعنی: (۱) عدد، آن تصور کلی که با اعداد جزئی مختلف قابل انطباق است؛ (۲) اعداد جزئی مختلف؛ (۳) مجموعه‌های مختلف که اعداد جزئی مختلف با آنها قابل انطباقند. وقتی بر گسون می‌گوید عدد مجموعه‌ی آحاد است، همین

شق آخر است که تعریف می‌شود. دوازده حواری و دوازده قبیلهٔ اسرائیل و دوازده برج همه مجموعه‌هایی از آحادند، ولی هیچ يك از آنها عدد ۱۲ نیستند، سهل است، عدد به طور کلی هم برطبق تعریف بالا نیستند. بدیهی است عدد ۱۲ چیزی است که همهٔ این مجموعه‌ها مشترکاً دارند اما چیزی است که با مجموعه‌های دیگر، مانند یازده نفر تیم کریکت، مشترکاً ندارند. پس عدد ۱۲ نه مجموعه‌ای است از دوازده فقره، نه چیزی است که همهٔ مجموعه‌ها مشترکاً دارا باشند؛ و عدد به طور کلی عبارت است از خاصیت ۱۲ یا ۱۱ یا عدد دیگر، اما نه خاصیت مجموعه‌های مختلفی که دوازده یا یازده فقره دارند.

پس هر گاه به پیروی از اندرز برگسون ما به «يك تصور منبسط توسل جویم»، مثلاً به دوازده نقطه، مانند وقتی که با طاس جفت شش می‌ریزیم، باز هم تصویری از عدد ۱۲ حاصل نکرده‌ایم. عدد ۱۲ در حقیقت چیزی است که از هر تصویری مجردتر است. پیش از آن که بتوان گفت مفهومی از عدد دوازده حاصل کرده‌ایم باید بدانیم میان مجموعه‌هایی که از دوازده واحد تشکیل شده‌اند چه وجه مشترکی وجود دارد؛ و این چیزی است که قابل تصویر نیست، زیرا که مجرد و منتزع است. برگسون فقط به این ترتیب نظریهٔ عددی خود را قابل قبول می‌سازد که مجموعهٔ خاصی را با عدد فقرات آن مغشوش می‌کند، و باز این را با عدد به طور کلی در هم می‌آمیزد.

این درهم آمیزی بدان می‌ماند که ما جوان را با جوانی و جوانی را با تصور کلی يك «دورهٔ زندگی بشر» به هم در آمیزیم و آنگاه چنین استدلال کنیم که چون جوان دو پا دارد، پس جوانی هم باید دو پا داشته باشد، و تصور کلی «دورهٔ زندگی بشر» نیز باید دو پا

داشته باشد. این درهم آمیختگی حائز اهمیت است، زیرا به مجردی که بدان توجه کنیم معلوم می شود این نظریه که عدد یا اعداد جزئی می توانند در مکان تصویر شوند غیر قابل دفاع است. این امر نه تنها نظریه بر گسون را در باره عدد رد می کند، بلکه نظریه کلی تر او را که می گوید همه اندیشه های مجرد و تمامی منطق ماخوذ از مکان است نیز مردود می سازد.

اما قطع نظر از مسئله اعداد، آیا باید این دعوی بر گسون را بپذیریم که هر تعدد آحاد مجزایی متضمن مکان است؟ بعضی از مواردی که ناقض نظر او به نظر می رسند مورد توجه قرار گرفته اند؛ مثلاً اصوات متواتر. بر گسون می گوید وقتی که ما صدای پای رهگندی را در خیابان می شنویم، اوضاع متواتر او را مجسم می کنیم؛ وقتی که صدای زنگی را می شنویم، یا نوسان آن را به جلو و عقب تصویر می کنیم یا اصوات متواتر آن را در يك مکان اندیشه ای می چینیم. اما این مطالب چیزی جز ملاحظات يك نفر تصویر کننده از شرح احوال خویش نیستند، و توضیح دهنده تذکری هستند که قبلاً در این خصوص دادیم، ناظر به اینکه عقاید بر گسون متکی بر باصره او هستند. هیچ وجوب منطقی برای چیدن ضربه های ساعت در يك مکان تخیلی وجود ندارد؛ به گمان من غالب مردم بدون استعانت از مکان ضربه ها را می شمارند. معیناً هیچ دلیلی دایر بر ضرورت مکان از طرف بر گسون ارائه نشده است. بر گسون آن را بدیهی فرض می کند و فوراً به انطباق دادن آن بر زمان می پردازد. جایی که به نظر می رسد زمانهای متفاوتی خارج از یکدیگر وجود دارند، می گوید این زمانها به صورت گسترده شده در مکان تصویر می شوند؛ در زمان حقیقی، چنانکه حافظه به دست



می‌دهد، زمانهای متفاوت متقابلاً در یکدیگر تداخل می‌کنند و آنها را نمی‌توان شمرد، زیرا که مجزا نیستند.

پس این نظر که هر گونه تجزیه‌ای حاکمی از مکان است مسلم فرض می‌شود و به طور قیاسی برای اثبات اینکه هر تجزیه آشکاری متضمن مکان است به کار می‌رود، هر چند هیچ دلیل دیگری برای گمان بردن به چنین امری موجود نباشد. بدین ترتیب مثلاً اندیشه‌های مجرد آشکارا نسبت به یکدیگر متخارجند؛ یعنی سفیدی غیر از سیاهی و صحت غیر از بیماری و حلق غیر از خسر است. پس همه اندیشه‌های مجرد متضمن مکانند، و لذا منطبق که اندیشه‌های مجرد را به کار می‌برد ثمره هندسه است؛ و عقل کلاً متکی است بر عادت تصویر کردن چیزها، کنار یکدیگر، در مکان. این نتیجه، که محکومیت عقل از طرف برگسون تماماً بر آن قرار دارد، تا آنجا که قابل کشف است مبتنی است بر یک شیوه تفکر شخصی، یعنی شیوه تجسم تواتر به شکل گسترده روی یک خط. مورد اعداد نشان می‌دهد که اگر حق با برگسون می‌بود ما هرگز نمی‌توانستیم به اندیشه‌های مجردی برسیم که گویا بدین ترتیب حاوی مکان هستند؛ و به عکس، این امر که ما می‌توانیم اندیشه‌های مجرد را (در مقابل اشیای جزئی که نماینده آنها هستند) بفهمیم برای اثبات این نکته کافی به نظر می‌رسد که برخلاف تصور برگسون حاوی مکان نیست.

یکی از اثرات بد فلسفه‌های ضد عقلی، مانند فلسفه برگسون، این است که از اشتباهات و آشفتگیهای عقل تغذیه می‌کند. در نتیجه کارش به آنجا می‌کشد که تفکر غلط را بر تفکر صحیح ترجیح دهد و هر مشکل آنی را لاینحل اعلام کند و هر اشتباه احتمالی را

تاریخ فلسفه غرب

کاشف از ورشکستگی عقل و پیروزی غریزه پندارد. در آثار برگسون اشارات فراوانی به ریاضیات و علم وجود دارد، و به نظر خواننده بی توجه ممکن است چنین بنماید که این اشارات فلسفه برگسون را سخت تقویت می کنند. در مورد علم، به خصوص زیست‌شناسی و فیزیولوژی، من صلاحیت انتقاد تفسیرهای او را ندارم. اما در مورد ریاضیات، برگسون در تفسیر عمداً اشتباهات کهنه را بر نظریات جدیدتری که از هشتاد سال پیش بین ریاضیدانها رواج دارد ترجیح داده است. در این امر البته به اغلب فلاسفه تأسی جسته است. در قرن هیجدهم و اوایل قرن نوزدهم حساب انجینی تزیمال، با آنکه به عنوان روش تکامل کافی یافته بود، از لحاظ مبانی خود متکی بر اغلاط و تفکر بسیار مغشوش بود. هگل و پیروانش در جستجوی نقطه اتکای کوشش خود برای اثبات آنکه ریاضیات کلبناً فی نفسه متناقض است، به این اغلاط و اغتشاشات فکری چسبیدند. و از آنجا شرحی که هگل از این موضوعات بیان کرده بود وارد تفکر جاری فلاسفه شد و مدتها پس از آنکه ریاضیدانها همه مشکلات مورد استناد فلاسفه را برطرف کردند، به جای خود باقی ماند. و مادام که غرض عمده فلاسفه این است که نشان دهند با صبر و شکیب و تفکر مفصل و جزء به جزء نمی توان چیزی آموخت بلکه باید سبق ذهن و تعصبات جهال را پرستیم - که اگر پیرو هگل باشیم تحت عنوان «عقل» و اگر پیرو برگسون باشیم تحت عنوان «اشراق» قرار می گیرند - فلاسفه خواهند کوشید تا از کوشش ریاضیدانها برای رفع اشتباهاتی که هگل مورد استفاده قرار داده است جاهل بمانند.

قطع نظر از مسئله عدد که در باره آن بحث کردم، نقطه تماس

مهم بر گسون با ریاضیات عبارت است از پذیرفتن آنچه خود او آن را نمایش «سینمایی» جهان می نامد.

ریاضیات تغییر را، حتی تغییر مداوم را، چنانکه از يك سلسله اوضاع تشکیل شده باشد تصور می کند؛ بر گسون به عکس معتقد است که هیچ سلسله ای از اوضاع نمی تواند نماینده تغییر پیوسته باشد، و در امر تغییر يك چیز هرگز در هیچ وضعی قرار ندارد. این نظر را که تغییر از يك سلسله اوضاع متغیر تشکیل شده، بر گسون «سینمایی» می نامد. می گوید این نظر برای عقل طبیعی است، اما اساساً سخیف است. تغییر حقیقی فقط به وسیله مدت حقیقی قابل توضیح است. این تغییر متضمن تداخل گذشته و حال است، و نه متضمن تواتر ریاضی اوضاع «ایستا» (استاتیک). و این همان است که به جای نظر ایستا نسبت به جهان نظر «پویا» (دینامیک) نامیده می شود. مسئله مهم است و با وجود دشواریش نمی توانیم از آن بگذریم.

نظر گاه بر گسون به وسیله استدلال تیر زنو توضیح شده است؛ ولذا آنچه در انتقاد از نظر بر گسون گفته خواهد شد نیز می تواند به وسیله مثال مناسبی توضیح شود. زنو چنین استدلال می کند که چون تیر در هر لحظه در همان جایی است که هست، پس تیر به هنگام پرواز ساکن است. در نظر اول ممکن است این برهان چندان قوی به نظر نرسد. گفته خواهد شد که البته تیر در يك لحظه در همان جایی است که هست، اما در لحظه بعد در جای دیگر است، و حرکت عیناً همین است. درست است که از پیوستگی حرکت، اگر بر این فرض که حرکت ناپیوسته نیز هست اصرار ورزیم، مشکلاتی بر می خیزد؛ و مشکلاتی که بدین ترتیب حاصل شده مدتهای مدید قسمتی از متاع

دکان فلاسفه را تشکیل داده است. اما اگر به همراه ریاضیدانها از این فرض که حرکت نا پیوسته نیز هست احتراز کنیم دچار مشکلات فلاسفه نخواهیم شد. تصویر سینمایی که در آن بینهایت تصویر وجود دارد، و در آن هرگز يك تصویر بعدی موجود نیست، زیرا که بین هر دو تصویری بینهایت تصویر قرار می گیرد، حرکت پیوسته را کاملاً نمایش می دهد. پس قوت برهان زانو در کجاست؟

زانو به مکتب الثبات تعلق داشت که غرضشان عبارت بود از اثبات اینکه چیزی به نام تغییر نمی تواند وجود داشته باشد. نظر طبیعی نسبت به جهان این است که اشیائی وجود دارند که تغییر می کنند. مثلاً تیری هست که اکنون اینجاست، بعد آنجا. با نصف کردن این نظر، فلاسفه دو معما پدید آوردند. الثباتیان گفتند اشیا وجود دارند، اما تغییرات وجود ندارند؛ هراکلیتوس و برگسون گفتند تغییرات وجود دارند، ولی اشیا وجود ندارند. الثباتیان گفتند تیر هست، اما پرواز نیست؛ هراکلیتوس و برگسون گفتند پرواز هست، اما تیر نیست. هریک از طرفین برهان خود را با رد کردن طرف دیگر طرح می کردند. گروه «ایستا» می گوید: چه مضحك است که بگوییم تیر وجود ندارد! گروه «پویا» می گوید: چه مضحك است که بگوییم پرواز وجود ندارد! و آن بیچاره ای که در وسط قرار گرفته و معتقد است که هم تیر وجود دارد و هم پرواز از نظر طرفین دعوا منکر هر دو فرض می شود و به همین جهت مانند سباستیان قدیس از يك طرف تیر تنش را سوراخ می کند و از طرف دیگر پرواز. ولی ما هنوز کشف نکرده ایم که قوت برهان زانو در کجاست.

زانو تلویحاً اساس نظریه برگسون را درباره تغییر فرض می.

گیرد. یعنی فرض می‌گیرد که وقتی چیزی در فراگرد تغییر پیوسته باشد، حتی اگر تغییر وضع باشد، باید در آن چیز يك وضع متغیر درونی وجود داشته باشد. آن چیز نسبت به آنچه اگر تغییر نمی‌کرد می‌بود باید ذاتاً تفاوت کند. سپس زنو متذکر می‌شود که در هر لحظه‌ای تیر درست در همان جایی است که هست، عیناً همان طور که اگر حرکت نمی‌کرد می‌بود. و از اینجا نتیجه می‌گیرد که چیزی به نام وضع متحرك نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ ولذا با چسبیدن به این نظر که وضع متحرك در حرکت مقام اساسی دارد استنتاج می‌کند که حرکت نمی‌تواند وجود داشته باشد، و تیر همیشه ساکن است.

بنابراین برهان زنو، گرچه با تعبیر ریاضی تغییر تماسی پیدا نمی‌کند، علی‌الظاهر تعبیری از تغییر را که بی‌شبهت به تعبیر برگسون نیست رد می‌کند. پس برگسون به برهان زنو چگونه پاسخ می‌دهد؟ بدین گونه که وجود تیر را در هر زمانی و هر جایی منکر می‌شود. برگسون پس از بیان برهان زنو در پاسخ می‌گوید: «آری، اگر فرض کنیم که تیر می‌تواند در نقطه‌ای از مسیر خود باشد. و باز آری، اگر تیر که متحرك است با وضع که بیحرکت است مقارن بشود. اما تیر هرگز در هیچ نقطه‌ای از مسیر خود نیست.» این جواب به زنو، یا جوابی بسیار مشابه این راجع به آشیل و لاک‌پشت، در هر سه کتاب برگسون آمده است. پیداست که جواب برگسون معما آمیز است؛ و اما اینکه ممکن است یا نه، مسئله‌ای است که مستلزم بحث در باره نظر برگسون راجع به مدت است. یگانه برهان برگسون در تأیید آن این است که تعبیر ریاضی تغییر «مفید این قضیه ابلهانه است که حرکت از سکانات تشکیل شده.» اما بلاهت ظاهری این نظر فقط

به واسطه شکل لفظی تبیین قضیه به وسیلهٔ برگسون است؛ و همینکه توجه حاصل کنیم که حرکت مفید روابط است، این بلاهت ناپدید می‌شود. مثلاً دوستی از دوستان تشکیل می‌شود نه از دوستیها؛ شجره نامه از افراد تشکیل می‌شود نه از شجره نامه‌ها. بر همین قیاس حرکت از اشیای متحرك تشکیل می‌شود، نه از حرکات. حرکت مبین این حقیقت است که يك شیء ممکن است در زمانهای متفاوت در مکانهای متفاوت باشد، و زمانها هر قدر به هم نزدیک باشند، باز مکانها ممکن است تفاوت کنند. بنا برین برهان برگسون بر ضد تعبیر ریاضی حرکت در تحلیل آخر به لغاظی محض تقلیل می‌یابد. با این نتیجه‌گیری ما می‌توانیم از این بحث بگذریم و به انتقاد نظریهٔ برگسون راجع به مدت پردازیم.

نظریهٔ مدت برگسون به نظریهٔ حافظه وابسته است. طبق این نظریه چیزهای به یاد مانده در حافظه باقی می‌مانند، و بدین ترتیب در چیزهای حاضر تداخل می‌کنند. گذشته و حال متقابلاً متخارج نیستند، بلکه در وحدت شعور با هم در آمیخته‌اند. برگسون می‌گوید عمل همان چیزی است که هستی را تشکیل می‌دهد؛ اما زمان ریاضی چیزی نیست جز يك ظرف منفعل که هیچ عملی انجام نمی‌دهد، و بنا برین هیچ است. می‌گوید گذشته آن است که دیگر عمل نمی‌کند و حال آن است که عمل می‌کند. اما در این بیان، چنانکه فی الواقع در شرح خود از مدت نیز، برگسون به طور نا آگاه همان زمان عادی ریاضی را فرض می‌گیرد. بدون این زمان اظهارات برگسون بی‌معنی است. وقتی که می‌گوید «گذشته اساساً آن است که دیگر عمل نمی‌کند،» (تأکید از خود برگسون) مگر منظورش جز این است که عملش

گذشته است؟ کلمه «دیگر» مبین گذشته است. برای کسی که مفهوم گذشته را به عنوان چیزی خارج از حال فاقد باشد، این کلمه معنی ندارد. پس تعریف او مدوّر است. آنچه می گوید در حقیقت این است که: «گذشته آن است که عملش گذشته است.» به عنوان تعریف، ایز را نمی توان کوشش خوش فرجامی دانست. همین ایراد بر حال نیز وارد است. می گوید حال عبارت است از «آن که مشغول عمل کردن است (تأکید از خود برگسون). اما کلمه «است» درست مفید همان معنایی از حال است که می بایست تعریف شود. حال عبارت است از آن که مشغول عمل کردن است، در مقابل بود یا خواهد بود. یعنی حال آن است که عملش در حال است، نه در گذشته یا آینده. باز تعریف مدوّر است. يك قطعه دیگر، در همان صفحه از کتاب برگسون، بطلان مطلب را بیشتر نشان خواهد داد. می گوید: «آن که ادراك محض ما را تشکیل می دهد، ابتدای عمل ماست... فعلیت ادراك ما بدین ترتیب در فعالیت آن نهفته است، در حرکاتی که آن را تمدید می کنند و نه در شدت بیشتر آن. گذشته فقط اندیشه است، حال اندیشه - حرکت [است].» این قطعه کاملاً روشن می سازد که وقتی برگسون از گذشته سخن می گوید منظورش گذشته نیست، بلکه خاطره ما از گذشته است. گذشته وقتی وجود داشت، درست به همان اندازه فعال بود که اکنون حال فعال است. اگر شرح برگسون صحیح می بود، لحظه حاضر بایستی در تمام تاریخ جهان یگانه لحظه ای باشد که فعالیت را حاوی است. در زمانهای پیشین ادراکاتی وجود داشته اند که در عصر خود همانقدر فعال و همانقدر فعلی بوده اند که ادراکات حالیه. گذشته در عصر خود به هیچ وجه اندیشه محض نبود، بلکه فی حد ذاته درست

همان بود که اکنون حال هست. اما بر گسوں این گذشته واقعی را از یاد می برد؛ آنچه از آن سخن می گوید عبارت است از اندیشه حاضر از گذشته. گذشته واقعی با حال در نمی آمیزد، زیرا که جزو آن نیست؛ اما این موضوع بسیار دشواری است.

نظریه مدت و زمان بر گسوں سراسر متکی است بر تخلیط اساسی بین وقوع حاضر خاطره و وقوع گذشته که به خاطر می آید. اگر زمان اینقدر به ذهن ما آشنا نمی بود، دور باطلی که در کوشش بر گسوں برای استنتاج گذشته به عنوان چیزی که دیگر فعال نیست وجود رد فوراً آشکار می شد. اما با کیفیت حاضر، آنچه بر گسوں معلوم می کند، عبارت است از شرح تفاوت ادراک و خاطره - که هر دو موضوعات حاضرند؛ و آنچه به گمان خودش معلوم کرده عبارت است از شرح تفاوت بین حال و گذشته. به مجرد آنکه بدین تخلیط توجه کنیم، معلوم می شود که نظریه زمانی او نظریه ای است که اصولاً زمان در آن به حساب نیامده است.

تخلیط بین یاد آوری حاضر و رویداد گذشته ای که به یاد می آید، که ظاهراً اساس نظریه زمانی بر گسوں را تشکیل می دهد، موردی است از تخلیط کلی تری که اگر اشتباه نکنم موجب بطلان مقدار زیادی از تفکرات بر گسوں - و در حقیقت مقدار زیادی از تفکرات غالب فلاسفه جدید - می شود. منظورم از این تخلیط عبارت است از تخلیط بین عمل حصول معرفت و چیزی که معرفت بدان حاصل می شود. در حافظه عمل حصول معرفت واقع در حال حاضر است، در صورتی که آنچه معرفت بدان حاصل می شود واقع در گذشته است. پس وقتی که این دو باهم تخلیط شوند، تمایز بین حال و گذشته تیره و محو می شود.



در سراسر کتاب «ماده و حافظه» این تخلیط بین عمل حصول معرفت و موضوع معرفت اجتناب ناپذیر است. این تخلیط در استعمال کلمه «تصویر» که در همان آغاز کتاب توضیح داده شده نهفته است. در این توضیح برگسون می گوید قطع نظر از نظریه های فلسفی، همه آنچه ما می دانیم از «تصاویر» تشکیل شده که در حقیقت تمام جهان را تشکیل می دهند. می گوید «من ماده را مجموعه ای از تصاویر می نامم، و ادراک ماده همین تصاویرند که به عمل تحت شرایط خاص يك تصویر به خصوص، یعنی بدن من، راجع هستند.» ملاحظه می کنید که ماده و ادراک ماده طبق نظر وی از چیزهای مشابه و مماثلی تشکیل شده اند. می گوید مغز ماده و بقیه جهان هم ماده است، و لذا اگر جهان تصویر باشد مغز هم تصویر است.

چون مغز، که هیچکس آن را نمی بیند، طبق معنی عادی کلمه تصویر نیست، در شگفت نمی شویم که از زبان برگسون بشنویم که تصور می تواند بدون مدرك واقع شدن وجود داشته باشد، اما وی بعداً توضیح می دهد که در مورد تصاویر فرق بین وجود داشتن و مورد ادراک آگاهانه واقع شدن فقط يك فرق کمی است. این مطلب شاید در قطعه دیگری توضیح داده می شود که می گوید: «چه چیز می تواند يك شیء مادی غیر مدرك، يك تصویر بلا تصور، باشد جز آنکه نوعی وضع لایشر ذهن باشد؟» و بالاخره می گوید «اینکه هر واقعیتی قرابت و شباهت و خلاصه نسبتی با شعور دارد، چیزی است که ما به موجب همین حقیقت که اشیا را تصاویر می نامیم به نفع ایده آلیسم می پذیریم. معذک با گفتن اینکه از نقطه ای شروع می کند که هیچ کدام از فروض فلاسفه مطرح نشده اند، می کوشد تردید اولیه ما را

تخفیف دهد. می گوید «فعلا چنین فرض کنیم که از نظریه های ساده، و نظریه های روح، و واقعیت یا ذهنیت جهان خارجی، هیچ نمی دانیم. اینجا من در حضور تصاویر قرار دارم.» و در مقدمه جدیدی که بر ترجمه انگلیسی کتاب خود نوشته، می گوید «منظور ما از تصویر عبارت است از وجود خاصی که از آنچه ایده آلیستها نمود می نامند بیشتر، لیکن از آنچه رئالیستها بود می خوانند کمتر است - وجودی است که بنیابین بود و نمود قرار دارد.»

به نظر من تمایزی که بر گسون در سطور بالا منظور دارد عبارت نیست از تمایز بین تصویر کردن، به عنوان يك رویداد ذهنی، و شیء تصویر شده، به عنوان يك عین. منظور عبارت نیست از تمایز بین شیء چنانکه هست و شیء چنانکه می نماید. تمایز بین ذهن و عین، ذهن که می اندیشد و به یاد می آورد و تصاویری دارد از يك طرف، و اشیایی که راجع بدانها اندیشه می شود، به یاد آورده می شوند، یا تصور می شوند - این تمایز، تا آنجا که من می فهمم، به کلی در فلسفه بر گسون غایب و مفقود است. فقدان این تمایز دین حقیقی وی را نسبت به ایده آلیسم تشکیل می دهد، که دینی است بدفرجام و قابل تأسف. در مورد «تصاویر» این امر او را قادر می سازد که ابتدا از تصاویر به عنوان چیزی بیطرف بین ذهن و ماده سخن بگوید، و آنگاه بگوید که مغز به رغم این حقیقت که هرگز تصور نشده تصویر است، و سپس چنین عنوان کند که ماده و ادراك ماده واحد و مماثلند ولیکن تصویر غیر مدرك (مانند مغز) يك وضع لایشر ذهنی است؛ در حالی که استعمال کلمه «تصویر» نیز، گسره هیچگونه نظریه ما بعدالطبیعی را متضمن نیست، مفید این معنی است که هر واقعیتی «قرابت و شباهت و خلاصه

نسبتی، با شعور دارد.

همه این تخلیظها منبعث از تخلیظ اولیه بین ذهنی و عینی است. ذهن - یا فکر یا تصویر یا خاطره - عبارت است از يك امر مضارع در وجود من. عین ممکن است عبارت باشد از قانون جاذبه، یا دوست من عمرو، یا برج قدیمی و نیز. ذهن ذهنی و اینجا و واقع در حال است. بنابراین اگر ذهن و عین یکی باشند، عین ذهنی و اینجا و واقع در حال خواهد بود. دوست من عمرو، گرچه به خیال خودش در امریکای جنوبی است، و به خرج خودش زندگی می کند، در حقیقت در کله من است و به واسطه تفکر من راجع به او وجود دارد. برج و نیز هم به رغم قد و بالای عظیمش، و به رغم این حقیقت که از چهل سال پیش تا کنون دیگر وجود ندارد، هنوز وجود دارد و تمام و کمال در درون من یافت می شود. این سخنان مبالغه و ریشخند نظریات مکانی و زمانی بر گسون نیستند؛ بلکه فقط کوششی هستند برای نشان دادن اینکه معنی حقیقی و قابل لمس آن نظریات چیست.

تخلیظ ذهن و عین خاص بر گسون نیست، بلکه نزد بسیاری از ایده آلیستها و ماتریالیستها عمومیت دارد. بسیاری از ایده آلیستها می گویند که عین در حقیقت عین ذهن است، و بسیاری از ماتریالیستها می گویند که ذهن در حقیقت عین عین است. آنها در اینکه این دو بیان بسیار متفاوتند اتفاق نظر دارند، و معذک معتقدند که ذهن و عین متفاوت نیستند. می توان اذعان کرد که بر گسون از این لحاظ حسن و امتیاز دارد، زیرا که او به همان اندازه حاضر است ذهن را با عین یکی بداند که عین را با ذهن. به مجرد اینکه این وحدت رد شود، تمام دستگاه بر گسون فرو می ریزد؛ نخست نظریات مکانی و

زمانی، سپس اعتقاد او به مکان واقعی، سپس حکم او دایر بر محکومیت عقل، و سرانجام توضیح او از روابط ذهن و ماده.

البته قسمت بزرگی از فلسفه بر گسون، محتملاً آن قسمتی که بیشتر شهرت و محبوبیت او را موجب شده، متکی بر دلیل و برهان نیست و لذا با دلیل و برهان هم نمی‌توان آن را واژگون کرد. تصویر تخیلی بر گسون از جهان، اگر به عنوان یک کوشش شاعرانه در نظر گرفته شود، عمدتاً نه قابل اثبات است و نه قابل رد. شکسپیر می‌گوید زندگی نیست مگر یک سایه متحرک؛ شلی می‌گوید زندگی مانند گنبدی است از شیشه‌های رنگارنگ؛ بر گسون می‌گوید زندگی صدفی است که از هم پاشیده به صورت قطعاتی در می‌آید که باز هر یک صدفی است. اگر تشبیه بر گسون را بیشتر می‌پسندید، خاطر جمع باشید که اعتبار و اصالتش با تشبیهات دیگران برابر است.

خوبی که بر گسون امیدوار است تحقق آن را در جهان ببیند عبارت است از عمل به خاطر عمل. هر گونه تفکر محض را بر گسون «رؤیاء» می‌نامد و آن را با یک سلسله کامل دشنام محکوم می‌کند. که عبارتند از: را کد، افلاطونی، ریاضی، منطقی، عقلی. به کسانی که مایلند از پیش منظره‌ای از هدفی را که عمل باید بدان نایل شود مشاهده کنند یاد آوری می‌شود که هدف پیش بینی شده هیچ چیز تازه‌ای نخواهد بود؛ زیرا که میل نیز، مانند حافظه، با موضوع خود یکی می‌شود. بدین ترتیب ما، در عمل، محکومیم که بنده کور غریزه باشیم: نیروی زندگی، به طور بی‌قرار و بی‌وقفه، ما را از پشت سر به پیش می‌راند. در این فلسفه آن لحظه تفکر که در آن از زندگی حیوانی فراتر می‌رویم و بر هدفهای بزرگتری که انسان را ارزندگی

بهائیم باز می‌خرد و قوف می‌یابیم محلی از اعراب ندارد. کسانی که عمل بی‌هدف را یک خوبی کافی می‌دانند، در کتابهای برگسون تصویر خوشایندی از جهان خواهند دید. اما کسانی که در نظرشان عمل اگر ارزشی داشته باشد باید ملهم باشد از منظره‌ای، پیش‌نمایی، خیال‌انگیر از جهانی کمتر رنج‌آلود، کمتر ظالمانه، کمتر آکنده از لجاج و ستیز تا این جهان روزمره ما، خلاصه کسانی که عملشان مبتنی بر تفکر است، در این فلسفه از آنچه می‌جویند هیچ نخواهند یافت؛ و از اینکه دلیلی برای صحیح دانستن آن در دست نیست غم نخواهند خورد.

## فصل بیست و نهم

### ویلیام جیمز

ویلیام جیمز (۱۸۴۲ - ۱۹۱۰) در وهله اول روانشناس بود، اما به دو مناسبت در فلسفه نیز اهمیت دارد: اولاً نظریه‌ای اختراع کرد که خود آن را «تجربیت اساسی» (radical empiricism) نامید؛ ثانیاً یکی از سه تن طراحان نظریهٔ موسوم به «عمل‌گرایی» (پراگماتیسم) یا «ابزارگرایی» (انسترومانتالیسم) بود. جیمز در اواخر عمر، چنانکه شایسته بود، به نام فیلسوف تراز اول امریکا شناخته می‌شد. جیمز از راه تحصیل پزشکی به تخصص در روانشناسی

کشانده شد. کتاب بزرگش در این زمینه، که در ۱۸۹۰ انتشار یافت، به نهایت عالی بود؛ ولی من در باره آن کتاب بحثی نخواهم کرد، زیرا که این کتاب بیشتر در باب علم است تا فلسفه.

علائق فلسفی ویلیام جیمز دو جنبه داشت: یکی علمی، دیگری دینی. در جنبه علمی تحصیلات پزشکی به او تمایلی به سمت ماتریالیسم داده بود، ولی احساسات دینی اش جلو این تمایل را می گرفت. احساسات دینی جیمز بسیار پروتستانی و بسیار دموکراتی و بسیار سرشار از گرمی مهر و عطوفت بشری بود. جیمز سخت ابا داشت از اینکه به پیروی از برادرش هنری به عرصه فاضل مآبی مشکل پسندانه قدم گذارد. می گفت «ممکن است همان طور که می گویند پادشاه ظلمات يك نفر اشرافی باشد، اما خداوند زمین و آسمان هر چه باشد قدر مسلم این است که اشرافی نیست.» این کلام بسیار مناسب و مین خصال و صفات ویلیام جیمز است.

خونگرمی و بذله گویی دلپسند او باعث شد که جیمز تقریباً مورد محبت همگان قرار گیرد. تنها کسی که من سراغ دارم محبتی نسبت به جیمز نداشت سانتایانا بود که رساله دکتري اش را ویلیام جیمز «کمال فساد» نامیده بود. میان این دو تن تضاد مشرب مهمی وجود داشت که هیچ قابل رفع نبود. سانتایانا نیز دیانت را دوست می داشت، اما به نحو بسیار متفاوتی. وی دیانت را از لحاظ زیبایی - شناسی و تاریخی دوست می داشت، نه به عنوان کمکی در جهت تأمین زندگی اخلاقی؛ و چنانکه طبیعی بود مذهب کاتولیکی را بسیار بیش از پروتستانی می پسندید. سانتایانا از لحاظ عقلی هیچ يك از احکام مسیحی را نمی پذیرفت، اما راضی بود که دیگران بدانها معتقد باشند،

و شخصاً آنچه را به نام افسانهٔ مسیحی در نظر می‌گرفت با ارزش می‌دانست. به نظر جیمز چنین تعبیری جز خلاف اخلاق نمی‌نمود. جیمز از اسلاف پوریتان خود این اعتقاد عمیق را به ارث برده بود که آنچه دارای حد اعلای اهمیت است چیزی جز رفتار خوب نیست، و احساسات دموکراتی او نمی‌گذاشت بدین اندیشه راضی شود که حقیقت برای فلاسفه یک چیز است و برای عوام چیز دیگر. تضاد مشرب میان کاتولیکها و پروتستانها میان پیروان بی اعتقاد این دو فرقه نیز بر جای خود باقی است. سانتایانا یک آزاد اندیش کاتولیک بود و ویلیام جیمز یک پروتستان مرتد.

نظریهٔ تجربیت اساسی جیمز نخستین بار در ۱۹۰۴ در مقاله‌ای تحت عنوان «آیا آگاهی consciousness وجود دارد؟» منتشر شد. غرض عمدهٔ این مقاله عبارت بود از نفی اساسی بودن رابطهٔ ذهن و عین. تا آن زمان فلاسفه مسلم می‌گرفتند که رویدادی هست به نام «حصول معرفت» که در آن یک چیز (entity)، یعنی عارف یا ذهن، از چیز دیگری، یعنی معروف یا عین، آگاه می‌شود. عارف به عنوان یک ذهن یا روح در نظر گرفته می‌شد و معروف ممکن بود به عنوان یک عین مادی یا یک ذات ابدی یا یک ذهن دیگر یا در حالت خود آگاهی خود آن عارف در نظر گرفته شود. در فلسفهٔ متداول تقریباً همه چیز به ثنویت ذهن و عین وابسته بود. اگر تمایز ذهن و عین به نام یک تمایز اساسی پذیرفته نشود، تمایز ذهن و ماده و عالم معقولات و مفهوم قدیمی «حقیقت» همه باید از نو مورد بررسی قرار گیرند.

من به سهم خود یقین دارم که جیمز در قسمتی از عقاید خود در این موضوع حق داشت، و تنها به همین مناسبت مقام بلندی را در



میان فلاسفه سزاوار است. نظر من قبلا غیر از این بود، تا آنکه خود جیمز و کسانی که با او موافق بودند مرا به صحت نظریه او مجاب کردند. و اما استدالات جیمز:

جیمز می گوید آگاهی «اسم یک ناچیز (nonentity) است و حق ندارد در ردیف اصول اولیه قرار گیرد. کسانی که هنوز به آن چسبیده اند به باد هوا چسبیده اند، به زمزمه ضعیفی که روح ناپدید شونده در هوای فلسفه پشت سر خود بر جا گذاشته است.» و ادامه می دهد: «هیچ چیز یا کیفیت هستی دیگری در برابر آنچه اشیا ی مادی از آن ساخته شده و افکار ما در باره آن اشیا از آن پدید آمده، وجود ندارد. و توضیح می دهد که منکر این نیست که افکار ما وظیفه ای را ایفا می کنند که همان وظیفه حصول معرفت [یادداشتن] باشد، و این وظیفه را می توان «آگاه بودن» نامید. آنچه را جیمز منکر است می توان به طور خام چنین بیان کرد که عبارت است از این نظر که آگاهی یک «چیز» است. جیمز معتقد است که «فقط یک چیز یا ماده اولیه» وجود دارد، و جهان از آن تشکیل شده است. این چیز را او «تجربه محض» می نامد. می گوید دانستن [یا حصول معرفت] نوع خاصی از رابطه بین دو پاره تجربه محض است. رابطه ذهن و عین امری است مشتق: «به عقیده من تجربه دارای این دو رنگی درونی نیست. یک پاره تجربه تقسیم نشده، می تواند در یک زمینه عارف و در زمینه دیگر معروف باشد.»

جیمز «تجربه محض» را به عبارت «جریان بلا فصل زندگی که موضوع تفکر بعدی ما را فراهم می سازد» تعریف می کند. ملاحظه می کنید که این نظریه تعاینر بین ماده و روح را در