

ادراک، معیار تبیین رابطه نفس و بدن در فلسفه برگسن

مهدی اسلامی^۱

محمد اکوان^۲

چکیده

ساختار فلسفه برگسن به دو بخش مجزا، یعنی حقیقت و مجاز یا روح و ماده منقسم می‌گردد که در واقع با توجه به روش شهودی او، هر دو، یکی تلقی می‌شوند. اما با رجوع به روش هوشی و به کارگیری قوه فهم، دوگانگی به صورت سوپراکتیو بر ذهن متبادر می‌گردد. به عقیده برگسن ماهیت ذاتی تمام اشیاء جهان هستی دیرند یا استمرار زمانی است که تنها از راه قوه شهود به صورت اپژکتیو قابل ادراک است. اما قوه هوش از درک آن عاجز بوده و تنها یک زمان علمی و ریاضیاتی را در فضا به صورت سوپراکتیو ترسیم و دوگانگی روح و ماده را بر ذهن تحمیل می‌کند. بنابراین، طبق نظر او دیرند در جهان هستی در سیر صعودی نفس، و در سیر نزولی ماده را می‌سازد. لذا نفس از لحاظ وجودی کمال ماده محسوب می‌گردد و در عین حال هر دو از یک جوهر واحد به نام دیرند انشاء می‌یابند و از این حیث می‌توان وی را یگانه انگار دانست. اما برگسن با توسل به معرفت هوشی دو واقعیت مجزا برای نفس و ماده قائل است و از این حیث می‌توان وی را دوگانه انگار نامید. برگسن رابطه نفس و بدن را به وسیله نظریه ادراک تبیین می‌کند. بدین گونه که ادراک را شامل دو جریان، یعنی ادراک محض و یادناپ می‌داند که به دلیل عدم تعجاس و سنخیت این دو جریان با یکدیگر، برای پیوند آن‌ها به نقطه‌ای حسی - نفسانی نیاز دارد. بنابراین، "یادمانده - نمود" را به عنوان نقطه اتصال آن‌ها مفروض می‌گیرد که هم خصوصیت حسی - حرکتی و هم خصوصیت نفسانی دارد و از این طریق میان ادراک محض یا بدن و یادناپ یا نفس پیوند برقرار می‌سازد.

کلیدواژه‌ها: برگسن، دیرند، شهود، هوش، ادراک محض، یادناپ، یادمانده-نمود، نفس و بدن.

۱- دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه غرب دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی

۲- دانشیار گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی (عهده‌دار مکاتبات) mo_akvan2007@yahoo.com

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۷/۱۰/۱۶ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱/۲۵

مقدمه

فلسفه هانری برگسن (۱۸۵۹-۱۹۴۱) را می‌توان در نحله فلسفی حیات قرار داد اما از آنجا که مفهوم زمان با تلقی خاصی که وی از آن به عنوان دیرند دارد مفهومی کلیدی و محوری در فلسفه او تلقی می‌گردد و به همین دلیل او را فیلسوف زمان نامیده‌اند. برگسن ابتداء صرفاً تمایلاتی ماتریالیستی داشت اما به تدریج تفکر مکانیکی صرف را از تبیین درست عالم هستی ناتوان دانست و از این رو به سوی گرایش‌های غیرمادی و روحی تمایل پیدا کرد. به عقیده وی علوم مختلف تنها نگاهی ماتریالیستی به عالم هستی دارند که منتج به یک معرفت غیراصیل می‌گردد. معرفتی که به واسطه قوه فهم یا هوش حاصل می‌گردد و تمامی پدیدارها را اموری راکد و غیرپویا برای ما جلوه می‌دهد. از این رو، برگسن بر آن شد تا برای حصول یک معرفت اصیل که بتواند حقیقت عالم هستی را بر ما بنمایاند، روشی عرضه کند تا بدون هیچ واسطه‌ای با حقیقت هستی ارتباط برقرار نموده و از واسطه‌هایی که قوه فهم نیازمند آنهاست، حذر نماید. بنابراین، قوه فهم از نظر برگسن، از انجام این امر خطیر عاجز است چرا که واسطه‌ها را وارد معادله شناخت می‌نماید و در نتیجه شناخت حقیقی که باید حاصل شود، هرگز روی نمی‌دهد و تنها شبحی ایستا از حقیقت متغیر و پویای عالم هستی بدست می‌دهد که در واقع همان شناخت اصیلی نیست که مدنظر برگسن بود. با وجود این، برگسن قوه دیگری را جهت این امر، کارآمد می‌پندارد و آن قوه چیزی نیست جز قوه شهود که بی‌واسطه با حقیقت هستی تماس گرفته و شناخت حقیقی را حاصل می‌کند. برگسن این قوه را «عقل خلاق» می‌نامد.

به عقیده برگسن این "نیرو" است که حقیقت عالم هستی را تشکیل می‌دهد نه ماده، و این قوه فهم است که ماده را ساخته و پرداخته کرده و به صورت راکد و ایستا به ذهن ما متبادر می‌سازد. اما حقیقت جهان، تغییر و سیورورت و شدن دائمی است و هیچ ثبوت و رکودی در جهان وجود ندارد. یعنی در حقیقت تغییر و سیورورت امری ابژکتیو و واقعی و ثبوت امری سوپژکتیو و ذهنی است که به واسطه قوه فهم به جهت سهولت در امور زندگی برای ما ساخته و پرداخته می‌شود و در تمام این فرایند از ابتداء تا ابد، و در کنه تمامی پدیدارها، زمانی در جریان است که برگسن آن را دیرند می‌نامد. به عقیده او دیرند «نوعی حیات درونی» یا «سیلان درونی وجدان» است (برگسن، ۱۳۶۸، ۸۴)، یعنی یک کثرت کیفی بیگانه با کمیت است و دارای وجودی ابژکتیو و عینی است برخلاف کانت که به ذهنی بودن زمان معتقد است.

در مورد مسأله روح و جسم، برگسن مادی بودن روح را انکار می‌کند و برای آن حقیقتی غیرمادی قایل است. به عقیده او روح یا نفس دارای ماهیتی کیفی و زمانی است نه ماهیتی کمی و مکانی. یعنی روح یا نفس ابداً در مکان نیست، بلکه در زمان واقع است. البته زمان به معنای دیرند نه زمان به معنایی که در ریاضیات به

ادراک، معیار تبیین رابطه نفس و بدن در فلسفه برگسن ۲۷

کار می رود و قابل سنجش است. بنابراین، نفس از آنجا که یک کیفیت است و عین استمرار و دیرند می باشد تنها به واسطه قوه شهود قابل درک است و در نتیجه قابل تحلیل و اندازه گیری های ریاضیاتی نیست. برخلاف نفس، بدن دارای ماهیتی کمی و مکانی است و در نتیجه قابل تحلیل و محاسبات ریاضی است - اگرچه برگسن بدن را نیز هم چون نفس در حقیقت خود، به واسطه قوه شهود، امری کیفی و دارای ماهیت زمانی می انگارد که به واسطه قوه فهم ماهیت کمی و مکانی به خود می گیرد. به عبارت دیگر، نفس به وسیله شهود یا معرفت شهودی در گذر زمان دریافت و شناخته می شود. چرا که بهترین و ابتدایی ترین معرفت شهودی، معرفت به «شخصیت خودمان در سیلان آن در رهگذر زمان» است (ماتیوز، ۱۳۷۸، ۲۷). اما بدن هنگامی که به وسیله قوه فهم یا هوش در مکان ادراک می گردد می تواند به عنوان ابژه علوم مختلف مورد بحث و تحلیل واقع گردد. در صورتی که نفس این گونه نیست.

برگسن روح و ماده و در مورد موجودات، نفس و بدن را دارای ماهیت زمانی به معنای دیرند تلقی می کند و هر دو را ناشی از یک جوهر واحد که همان دیرند باشد می پندارد و معتقد است دیرند به طور کلی در عالم هستی، در سیر صعودی روح، و در سیر نزولی ماده را می سازد. بنابراین، به نوعی یگانه انگاری میان ماده و روح با ماهیتی زمانی باور دارد. ولی در حالت هوش نهادی بر آن است که این دو دارای دو واقعیت ایزکتیو و متمایز از یکدیگرند و با این حال پیوند و اتحاد خاصی نیز با هم دارند. وی بدن را ابزار نفس برای برقراری ارتباط با جهان خارج می داند و در نتیجه با استفاده از نظریه ادراک در پی تبیین رابطه میان نفس و بدن به صورت تجربی بر می آید. بدین گونه که ادراک را دارای دو جریان می داند: یکی جریان میل به مرکز از سوی شیء خارجی به سمت ذهن و دیگری جریان گریز از مرکز از سوی ذهن به سمت خارج. جریان اول همان ادراک حسی یا ادراک محض و جریان دوم همان اندیشه است که در صورت تلاقی این دو جریان، ادراک معینی رخ می دهد. برگسن نقطه تلاقی این دو جریان را یادمانده - نمود می نامد که به عنوان عنصری ثالث نقش واسطه ای را بر عهده دارد که ادراک محض و یادمانده - ناب را به هم پیوند می دهد تا ادراکی بالفعل رخ نماید.

در این مقاله سعی می شود تبیین دقیق تری در باره رابطه نفس و بدن از نظر برگسن عرضه گردد. به نظر می رسد تبیین او درباره رابطه نفس و بدن در حالت هوش نهادی مقبول تر از تبیین یگانه انگارانه جزمی وی در حالت شهودی است.

دیرند و شهود، بنیاد فلسفه برگسن

فلسفه برگسن بر نوعی شهود مبتنی است و با مفهوم زمان به مثابه دیرند یا استمرار زمانی، پیوند خورده است به

۲۸ دو‌ضلع‌علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۱۷، بهار و تابستان ۱۳۹۸

گونه‌ای که برخی او را فیلسوف زمان نامیده‌اند. از این رو، شهود به‌عنوان مبنای معرفت حقیقی و دیرند به عنوان دیمومت یا استمرار زمانی، اساس فلسفه‌ی وی به‌شمار می‌روند و بدون درک صحیح این دو مفهوم بنیادی، فهم تفکرا و امکان پذیر نخواهد بود. بنا بر این، لازم است در آغاز مقاله دیدگاه او را در باره مفهوم شهود و دیرند بیان کنیم تا فهم آن برای خواننده آسان‌تر گردد.

برگسن معتقد است که حیات و زمان در تناظر و ارتباط کامل با یکدیگر قرار دارند: «هرجا چیزی زنده است، دفتری در جایی باز است که در آن زمان ثبت می‌شود» (برگسن، ۱۳۷۱، ۴۳). اما زمانی که وی از آن سخن می‌گوید زمانی نیست که در علم و دانش مطرح است و قابل سنجش و اندازه‌گیری کمی است، بلکه از یک دوام و استمرار زمانی که صرفاً یک اشتداد کیفی محض و دارای اجزاء ناهمگن و درهم فرورفته و غیر قابل تشخیص و انفصال از یکدیگر است، سخن می‌گوید و آن را «دیرند» می‌نامد که قابل اندازه‌گیری کمی آن‌گونه که در علم مطرح است نمی‌باشد. این بدان معناست که زمان در علم صرفاً یک زمان مکانی و کمی است و با حقیقت کیفی زمان در تضاد است. زمان علمی دقیقاً نقاطی از مکان است و هنگامی که سنجیده می‌شود در واقع آن نقاط واقع در فضا هستند که شمرده می‌شوند، نه آن‌که واقعا زمان فی‌نفسه محاسبه می‌گردد. در صورتی که دیرند، کیفی منحصر به فرد و غیر قابل تقسیم است، شدن و صیوروت محض است و نمی‌توان آن را اندازه گرفت. چرا که برگسن برخلاف بیشتر فیلسوفان و دانشمندان علوم مختلف، «زمان و مکان را عمیقاً نامتشابه می‌داند» (راسل، ۱۳۷۳، ج ۲، ۱۰۸۶). دیرند در سیلان دائمی است و نمی‌توان گفت که «هست»، بلکه باید گفت که همواره در حال «شدن» دائمی است.

در هر صورت آنچه در علم کاربرد دارد و به پیشرفت آن یاری می‌رساند همان زمان فضایی شده‌ای است که شمارش هم‌زمانی هاست، نه جریان و تداوم زمان، یعنی علم منحصرأ با اندازه‌گیری و سنجش کار می‌کند و اندازه‌گیری زمان در واقع شمارش هم‌زمانی هاست (Bergson, 1992, 40). و هم‌زمانی دقیقاً عبارت است از امکان حضور چندین پدیده در یک ادراک واحد در یک لحظه. اما مفهوم دیرند در ابتدا از نظر برگسن به معنای گونه‌ای حیات درونی و سیلان و صیوروت درونی وجدان یا خودآگاهی بود. یعنی دیرند «صورت توالی حالات وجدان ماست در هنگامی که خویشتن ما تسلیم زندگانی درون خود است» (برگسن، ۱۳۶۸، ۹۶). به عبارت دیگر، دیرند همان زمان واقعی است که ما در زندگی خود تجربه می‌کنیم (Kolakowski, 2001, 15). بنا بر این، اختلاف دیرند با زمان ریاضی در یک مسئله خلاصه می‌گردد و آن ارتباط مستقیم دیرند با خودآگاهی است «بدون اندراج خودآگاهی در یک واقعیت، از دیرند داشتن آن نمی‌توان سخن گفت» (پیرسون و مولرکی، ۱۳۸۹، ۲۹۹). یعنی دیرند صرفاً کثرتی از حالات خودآگاهی ماست و بدون خودآگاهی

ادراک، معیارترین رابطه نفس و بدن در فلسفه برگسن ۲۹

معنایی ندارد» استمرار (دیرند) محض، صورتی است که توالی مراحل آگاهی ما به خود می‌گیرد» (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۹، ۲۲۱). در نتیجه کثرت حالات خودآگاهی، ابدأ به کثرت عددی شبیه نبوده و از این رو دیرند نیز هیچ ارتباطی با مکان ندارد. بلکه دیرند، زمانی است که کاملاً وابسته به خودآگاهی و حالات مختلف آن است، و با تغییرات حالات وجدان دچار تغییر و قبض و بسط می‌شود. اما برگسن از این تقید دیرند به خودآگاهی احساس خطر نمود. چرا که دیرند ترکیبی ذهنی تلقی می‌شد و فاقد واقعیت ابژکتیو بود. در نتیجه احتمال داشت فلسفه برگسن به ایده آلیسم مطلق بارکلی و هگل نزدیک شود.

بنابراین، برگسن تلاش می‌کند تا دیرند را از وابستگی به خودآگاهی رها سازد و آن را از منظر هستی-شناختی مورد بررسی قرار دهد. و در نهایت برای دیرند واقعیت ابژکتیو و مستقل از خودآگاهی قایل می‌شود و واقعیت را مرکب از امتداد و دیرند می‌داند و برای آن یک واقعیت ابژکتیو مستقل از خودآگاهی قایل می‌شود و تلاش می‌کند تا دیرند و وجود آن را در درون تمامی اشیاء خارجی و در نهایت در کل جهان قرار دهد و در حقیقت همه چیز را در عالم هستی دارای دیرند متعلق به خودش بینگارد. سرانجام برگسن به این نتیجه می‌رسد که دیرند ذاتی جهان است و تمام اشیاء دارای دیرند خاص خودشان هستند (برگسن، ۱۳۷۱، ۲۷). بنابراین، همان طور که ژیل دلوز مدعی است دیرند در اندیشه برگسن ابتدا وابسته به خودآگاهی و یک تجربه روان‌شناسانه بود و سپس اندک اندک به ذات تغییرپذیر اشیاء بدل گشت، و این نظر نهایی برگسن در مورد دیرند است. یعنی دیرند شرطی بیرونی و واقعی است برای صیورورت و شدن عالم مادی و تحول در حیات. لذا از آنجا که تغییر و دگرگونی خاصیت ذاتی عالم پدیداری و اشیاء مادی است پس کل جهان دیرند دارد.

شهود، هوش و رابطه آن‌ها با معرفت حقیقی و مجازی

برگسن قوای معرفتی را در انسان به دو قوه «فهم یا هوش» و «شهود» تقسیم می‌کند. قوه شهود به صورت بی-واسطه با ذات هستی ارتباط برقرار می‌کند و در این ارتباط تغییر و صیورورت را مشاهده می‌کند. شهود در اولین برخورد خود، دیرند را در می‌یابد (Lawlor, 2003, 64). که عین سیلان و گذر دائمی است، و از آنجا که برگسن تغییر و صیورورت را ابژکتیو و واقعی می‌انگارد لذا معرفت حاصل از شهود، معرفتی حقیقی و اصیل است. در مقابل قوه شهود یا در تلازم با آن قوه فهم و هوش قرار دارد که با واسطه به عالم هستی اتصال می‌یابد و ثبوت و رکود را به صورتی سوژکتیو می‌سازد. اما فریبکارانه آن را به عنوان واقعیتی ابژکتیو به ما می‌نمایاند؛ در حالی که واقعیت در نظر برگسن جز تغییر و صیورورت نیست. لذا معرفت حاصل از هوش، معرفتی مجازی و غیراصیل است. بنابراین، برگسن شهود را در رسیدن به معرفت حقیقی مؤثر دانسته و هوش را گمراه کننده و

مانع رسیدن به آن می‌داند. اما چرا برگسن شهود را در کسب معرفت حقیقی معتبر می‌داند و اصولاً به چه دلیل وارد بحث شهود آن هم از نوع عقلی و نه حسی می‌شود به گونه‌ای که برخی هم چون کارناپ به خود جرأت داده و فلسفه او را ناعقل‌گرایی نامیده است (کامپانی، ۱۳۸۲، ۲۰۴). به عبارت دیگر، پرسش اصلی برگسن از طرح مفهوم شهود در فلسفه چه بوده است؟ به عقیده گان یکی از مفسران فلسفه برگسن، نزد برگسن امر سیال و متغیر به وسیله قوه فهم قابل درک نیست و از این رو به منبع معتبرتری برای معرفت به آن نیاز داریم. بنابراین، مسئله زمان (دیرند) و تغییر، سبب شد تا برگسن لزوم بحث از شهود را مطرح نماید (Gunn, 1920, 45). به بیان دیگر، اعتقاد برگسن به دیرند و تغییر به عنوان امور واقع است که منجر به طرح و بحث از شهود به عنوان قوه‌ای که قادر به ادراک آن‌هاست، گردیده است.

اما در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که آیا شهود در فلسفه برگسن قابل تعریف هست یا خیر؟ مولارکی معتقد است که در فلسفه برگسن یک تعریف ساده و هندسی از شهود وجود ندارد (Mullarkey, 2000, 231). گان نیز بر این باور است که فهم و درک صحیح منظور برگسن از شهود با چند تعریف مختصر بسیار دشوار است، زیرا او در جای جای آثار خود در مورد شهود اظهارات مختلفی را بیان نموده که به نظر قابل تطبیق نمی‌آیند (Gunn, 1920, 42). حتی خود برگسن نیز در کتاب تحول خلاق معتقد است که هوش و غریزه به عنوان ابزار شهود، به یک تعریف جامع و مانع تن نمی‌دهند. بنابراین، تنها کاری که می‌توانیم انجام دهیم بررسی نظریه‌های برگسن و مفسران فلسفه وی در مورد شهود و بحث و تطبیق آن‌ها با یکدیگر جهت رسیدن به یک فهم تقریباً نزدیک به مقصود برگسن در این زمینه است.

مفهوم شهود در تمامی فلسفه‌های مبتنی بر این مفهوم دارای دو خصوصیت مشترک است. اولین خصوصیت در تمامی اقسام گوناگون شهود، ارتباط بی‌واسطه آن با ابژه مورد نظر یا به عبارت دیگر بی‌واسطگی شهود است. یعنی می‌توان شهود را به صورت جامع به آگاهی بی‌واسطه تعریف نمود (Blackburn, 2005, 190). اما دومین خصوصیت مشترک مفهوم شهود را می‌توان در خطاناپذیری آن دانست. از آنجا که این گروه از فیلسوفان و به تبع آنان برگسن نیز به دنبال رسیدن به معرفت حقیقی و خطاناپذیر بوده‌اند لذا شهود را خطاناپذیر می‌دانسته‌اند. اگرچه جلوتر خواهیم دید که برخی فیلسوفان شهود را خطاناپذیر ندانسته و خطاهایی احتمالی را بر آن مترتب می‌دانند و بر این باورند که این هوش است که به یاری شهود آمده و خطاهای احتمالی آن را دفع می‌نماید تا معرفت حقیقی حاصل آید.

هانری برگسن شهود را در رساله مقدمه‌ای بر متافیزیک شهود، این گونه تعریف می‌کند «آن نوع همدلی فکری که شخص به یاری آن خود را در درون یک ابژه قرار می‌دهد تا با چیزی که در آن منحصر به

ادراک، معیار تبیین رابطه نفس و بدن در فلسفه برگسن ۳۱

فرد و در نتیجه بیان نشدنی است، منطبق شود» (ماتوز، ۱۳۷۸، ۲۶). بنابراین، شهود یک فرایند فکری و غیرمادی یا به عبارت بهتر متافیزیکی است که به طور بی‌واسطه با ذات اشیاء تماس برقرار می‌سازد تا با این ذات که با کلمات بیان نشدنی است منطبق گردد (مجتهدی، ۱۳۸۵، ۷). در نتیجه می‌توان گفت که شهود «مفهومی است که برگسن به طور عام جهت تبیین فرایند حصول آگاهی متافیزیکی به کار می‌گیرد» (Mille, 2011, 280).

همان‌گونه که گفته شد شهود ارتباطی بی‌واسطه با ذات اشیاء است و در این عمل «نیازی به مقولات ذهنی جهت حصول شناخت نداریم» (Graig, 1998, 291). به عبارت دیگر، شهود فراتر از واسطه‌هایی چون مقولات و چارچوب‌های ذهنی، «مستقیماً با شیء به‌خودی‌خود تماس یافته و با یک شناخت بی‌واسطه و مستقیم، واقعیت را دگرگون می‌سازد» (Stephen, 2001, 103). از این رو، شهود نگرشی کلی و مخالف تجزیه و تحلیل است. یعنی ترکیبی است نه تحلیلی؛ برخلاف هوش که با یک دید جزئی روی پدیدارها به تجزیه و تحلیل آن‌ها می‌پردازد. در فرآیند شهود، شاهد، در جریان خودآگاهی خویش شناور گشته و با سیروورت محض و دیرند حقیقی مواجه می‌گردد. برخلاف هوش که از خارج چیزها به شناخت آن‌ها می‌رسد و در این عمل شناخت نیازمند نمادهایی می‌باشد، شهود به درون آن چیزی که می‌خواهد بشناسد وارد می‌گردد و بدون کمک از نمادها یک معرفت مطلق و حقیقی را فراهم می‌آورد (Edwards, 1996, 291).

اما برخلاف شهود، هوش، به صورت باواسطه (از مقولات و مفاهیم ذهنی) و در مکان، از بیرون ماده را می‌نگرد و به عقیده برگسن معرفتی که به‌وسیله آن حاصل می‌گردد معرفتی غیراصیل و مجازی است، چرا که هوش در خدمت عمل و کاربرد قرار دارد و برخلاف شهود که ترکیبی است، هوش قادر است چیزها را تجزیه و تحلیل کند، یعنی تحلیلی است، و سپس مجدداً آن‌ها را برهم نهد. در عین حال هوش، توانایی دریافتن دوام و سیلان محض حیات را ندارد و تنها با انقطاع این سیلان واحد حیات و با انجماد و ایستاسازی آن در لحظه‌های مختلف، آشکال مادی ممتد، قابل شمارش، و واضح و مشخص و کیفیت‌های متنوع را می‌سازد و به جهان دوام انتقال می‌دهد. هوش «عدم استمرار، مکان‌گونگی، و ضرورت را به میان می‌آورد» (بوخنسکی، ۱۳۷۹، ۸۳). شاید بتوان گفت که شهود بیش از آن که یک درون‌نگری باشد یک خروج و برون‌شد است «برون‌شد، رهایی از محدودیت‌ها و انجماد است» (مجتهدی، ۱۳۸۵، ۶). اگرچه شهود در حالت کلی هر دو معنای درون‌نگری و برون‌شد را در بر می‌گیرد. درون‌نگری به معنای توجه از هوش که در قسمت بیرونی و سطحی ذهن واقع است به سوی شهود که در قسمت درونی و عمیق ذهن قرار دارد، می‌باشد. و برون‌شد به معنای خروج از انجماد و ثبوتی است که هوش بر روی تغییر و سیلان محض به صورت سوپرتکتیو می‌سازد به سوی خود آن تغییر و سیلان محض.

به نظر می‌رسد در مورد این دو قوه، یعنی هوش و شهود و رابطه میان آن‌ها دو مدل مختلف می‌توان در فلسفه برگسن قایل شد. تمایز و ناسازگاری، و برعکس، وحدت و سازگاری (An, 1997, 356). آنچه تاکنون در مورد این دو قوه گفته شده مبتنی بر مدل اول، یعنی تمایز و ناسازگاری بود. اما در مدل دوم معرفت‌شناسی برگسن، میان هوش و شهود توافقی نزدیک‌انگاشته شده و شناخت حقیقی عالم هستی حاصل همین توافق و وحدت میان هوش و شهود است «برگسن با همکاری میان هوش و شهود، موافق است» (Radhakrishnan, 1919, 282). یا به عبارت بهتر «شهود، آن‌گونه که برگسن در نظر دارد، همواره مستلزم فعالیت هوش نیز می‌باشد» (Cunningham, 1924, 605). بنابراین، از آنجا که شهود به تنهایی موجب به خطا افتادن ما می‌گردد، لذا این دو باید هم‌زمان با یکدیگر همکاری داشته باشند تا خطاهای شهود توسط هوش مرتفع گردد و معرفت حقیقی حاصل آید. یعنی «شهود و هوش به صورت پیوسته و هم‌زمان با یکدیگر مشغول کارند» (Isaack, 1978, 919). اما برخی هم چون رادهاکریشن حتی هوش و شهود را دو جنبه و یا، دو درجه (از لحاظ شدت) از یک حقیقت واحد می‌داند که تنها تفاوتشان به اختلاف تشکیکی است «شهود نقطه مقابل هوش نیست، بلکه هوش در بالاترین صورت آن واقع است. هوش در سطح نازل‌تر خویش با اجزاء مرتبط است و از این رو، به عنوان علم شناخته می‌شود. اما در سطح بالاتر خود با کل در ارتباط است و شهود نامیده می‌شود» (Radhakrishnan, 1919, 289). برخی نیز هم چون شارفشتاین پا را فراتر نهاده و هوش را به عنوان فاعل اصلی در کسب معرفت حقیقی دانسته و شهود را تنها نوعی همدلی عقلانی در مسیر نیل به این هدف می‌انگارند «هوش ما قادر است تا خودش را در درون واقعیت سیال قرار دهد و خود را در جهت تغییر مداوم واقعیت وفق دهد، به عبارت دیگر، قادر است واقعیت را به یاری نوعی همدلی عقلانی که می‌توان آن را شهود نامید، دریابد» (Scharfstein, 1943, 48).

بنابراین، هر چند به نظر می‌رسد مدل دوم رابطه هوش و شهود، یعنی مدل توافق و همکاری بیشتر از مدل اول، یعنی ناسازگاری میان هوش و شهود، در تفسیر و درک فلسفه برگسن در این زمینه مؤثر باشد، حال خواه شهود و هوش را «دو واقعیت متمایز بدانیم که به جهت معرفت به حقیقت با یکدیگر همکاری می‌کنند» یا این که هوش و شهود را «دو جنبه مختلف از یک واقعیت بدانیم» و یا «هر دو را یک چیز بینگاریم که تنها اختلاف تشکیکی با یکدیگر دارند» و یا هر مدل دیگری که قابل تصور و مفسر سخنان برگسن باشد، در هر صورت، باید قبول کنیم که قوه‌ای که فهم یا هوش می‌نامیم تنها روی ماده و مکان عمل می‌کند و قادر به شناخت ذات و حقیقت پدیدارها نیست، بلکه این شهود است که ما را قادر به درون‌نگری و سپس برون‌شدن از رکود و انجمادی می‌سازد که هوش به ما تحمیل نموده است و در نهایت راه رسیدن به معرفت مطلق توسط به همین

جنبه ظریف و لطیف ذهن، یعنی شهود عقلی است.

خصلت سینماتوگرافی ذهن

چنانکه گفته شد واقعیت، سیلان، تغییر و صیوروت محض است که به وسیله قوه شهود ادراک می‌گردد و در اولین گام دیرند محض را هم چون تداوم و استمرار زمانی در می‌یابد. اما قوه هوش یا فهم جهت تسهیل در امور زندگی فردی و اجتماعی وظیفه ایستاسازی و ثبوت و رکود این سیلان محض را به عهده می‌گیرد و اشیاء و مفاهیم را بر ایمان می‌سازد. بنابراین، قوه هوش عناصر ساکن و ثابتی را می‌سازد که از سیلان واقعیت حاصل نموده است. به عبارت دیگر، عناصر را کد سوئزکتیوی را بر روی واقعیت متحرک اثرکتیو می‌سازد. اما در این مرحله مجبور می‌شود مجدداً میان این عناصر ثابت، وحدتی جدید برقرار سازد تا بتواند وحدت اولیه را بازسازی نماید. در حالی که این وحدت ثانویه، وحدت و پیوستگی جعلی و ساختگی است در مقابل وحدت اولیه که وحدتی حقیقی و اثرکتیو بود. این بازسازی وحدت حقیقی که منجر به یک وحدت جعلی و مجازی می‌گردد یک مدل سینمایی از واقعیت است و برگسن آن را خصلت سینماتوگرافی ذهن می‌نامد (برگسون، ۱۳۶۸، ۲۱۱).

برگسن معتقد است که جهت سهولت در امر زندگی و تولید علوم مختلف، ما به این خصلت ذهن نیازمندیم. اما از آنجا که عمل ایستاسازی واقعیت (که امری زمانی و در مناسبت با دیرند می‌باشد)، عناصری ثابت و ساکن را در فضا ترسیم می‌نماید و سپس ذهن در صدد پیوستن و وحدت مجدد این عناصر و ایجاد یک پیوستگی جدید جهت دستیابی مجدد به آن پیوستگی حقیقی بر می‌آید، لذا این پیوستگی و وحدت در واقع از آنجا که در فضا رخ می‌دهد، وحدتی غیرحقیقی و مجازی است که ما را از وحدت حقیقی اولیه دور می‌سازد. چرا که بازسازی سیلان واقعیت از طریق پیوستن سکون‌های متوالی در فضا ابتداً با خود سیلان واقعیت به صورت فی‌نفسه برابر نخواهد بود. با وجود این، برگسن معرفت هوشی ما را هم چون ترفندی سینمایی می‌داند که قادر به ادراک حرکت و تغییر محض نبوده و تنها در هر لحظه، از خارج، از واقعیت متغیر، عکس‌های ساکنی می‌گیرد که بعداً با پیوستن آن‌ها به یکدیگر، سعی در بازسازی واقعیت متحرک دارد؛ غافل از آن که آن حرکت تصنعی دیگر واقعیت و آن حرکت حقیقی نیست، بلکه مجاز است. هر چند در زندگی فردی و اجتماعی انسان بسیار کاربردی و سودمند است. لذا به عقیده برگسن برای حصول معرفت حقیقی بایستی از حرکت مکانی که صرفاً مکانیکی و بالضروره غلط است دوری کنیم و به معرفت شهودی از جهان متغیر و مداوم و زمان در معنای دیرند و حرکت سیال مستمر توجه نماییم (Foster, 1964, 386).

واقعیت، جوهر ثابت یا تغییر محض

به عقیده برگسن مسایل خواه درونی، خواه بیرونی، خواه اشیاء خارجی یا انسان، هر چه که باشد، در هر صورت، واقعیت، تغییر و سیلان محض و گسترده است، و اشیاء، همگی، مجازی، و ساخته قوه هوش‌اند و بر روی این واقعیت مستمر در حال حرکت می‌باشند. به عبارت دیگر، در حقیقت، اشیائی که تغییر کنند، وجود نداشته و هر چه هست خود تغییر بماهو تغییر است، و این تغییر و دگرگونی محض، هرگز مستلزم یک شیء متغیر و تکیه‌گاه در کنه آن نیست، همان‌گونه که حرکت حقیقی (نه آن حرکت جعلی و ساختگی) نیازی به یک متحرک ندارد. اما فهم این مسئله تنها در حوزه شهودی ممکن است و گرنه در حوزه هوشی از آنجا که هوش عادت به جدا کردن و ساختن اشیائی مجازی بر روی واقعیت و برقراری نسبت این همانی میان آن‌ها دارد، همواره اشیائی لایتغیر و ثابت را مد نظر دارد، لذا حرکت را نیز هم‌چون عَرْضی که بر یک شیء متحرک عارض گشته است منظور می‌دارد، و در نتیجه از درک یک تغییر گسترده محض بدون نیاز به تکیه‌گاه، عاجز و ناتوان است.

از آنچه گفته شد نتیجه می‌شود که برگسن قایل به وجود یک جوهر ثابت در پس آن تغییر محض و سیلان مستمر نیست همان‌طور که برای حرکت، نیاز به یک متحرک را لازم نمی‌داند؛ و درک این مسئله را با نگرش عادی هر روزه ما به عالم هستی میسر نمی‌داند، بلکه راه حل را شهود بی‌واسطه و تمرکز ویژه روی همه چیز، جهت درک این تغییر و سیلان محض بدون تکیه‌گاه ثابت می‌داند. چرا که وجود تکیه‌گاه، ناشی از نگرش هوشی به جهان و آغاز راه علم است، نه فلسفه آن‌گونه که برگسن به صورت معرفت‌شهودی می‌پندارد. لذا برگسن بر این باور است که خود این تغییر محض را می‌توان به اعتبار پایدار بودن، و نه ثابت بودن، جوهر نامید. به عقیده وی، پایداری تغییر، همواره «فرا تر است از پایداری ثباتی که جز یک نظم زودگذر بین سیلان‌ها نیست» (پیرسون و مولرکی، ۱۳۸۹، ۳۷۵). از اینجاست که به قول ژان وال درمی‌یابیم که برگسن دو معنی متضاد از جوهر در نظر دارد: «یکی به معنی امری ثابت که آن را مطرود و منتفی می‌داند. و دیگری به معنی دیمومت که آن را می‌پذیرد و تاروپود اشیاء و جوهر آن‌ها می‌انگارد. بدین نحو، جوهر همان تغییر است و یادآور قول هراکلیتوس» (وال، ۱۳۸۰، ۸۸).

ماده و روح

برگسن به دو حرکت متقابل در جهان معتقد است؛ یکی سیر صعودی و ترقی به سمت هستی لایتناهی و دیگری سیر نزولی و افول به سوی هستی صفر. سیر صعودی منجر به تشکیل روح و سیر نزولی موجب پیدایش ماده می‌گردد. در این جریان، روح به آن هستی لایتناهی نزدیک‌تر از ماده است و در نتیجه دارای شدت

ادراک، معیار تبیین رابطه نفس و بدن در فلسفه برگسن ۳۵

وجودی بیشتری نسبت به ماده می‌باشد. بنابراین، به نظر می‌رسد برگسن در اینجا به یک یگانه‌انگاری روح و ماده معتقد است و در واقع روح را کمال ماده می‌داند که صرفاً پرمایه‌تر و شدیدتر از ماده است و فی‌نفسه تفاوت ماهوی با آن ندارد. به عبارت دیگر، روح کمال ماده است و هر دو از یک جوهر واحد انشاء می‌یابند (برگسون، ۱۳۷۱، ۳۸۱-۳۸۰).

بنابراین، طبق تبیین خاصی که برگسن از روح در نسبت با ماده دارد، باید اذعان نمود که روح چیره‌تر و نزدیک‌تر از ماده به موجودات می‌باشد، و از آنجا که دیرند دقیقاً دارای خصوصیات مشابه و نزدیک به روح است، و منطقاً احکام صادق در مورد روح، در مورد دیرند نیز صدق می‌کنند، لذا برگسن بر آن می‌شود تا میان روح و دیرند، قایل به نسبتی خاص است. نسبتی هم‌چون جنس و نوع، یا نوع و فرد، یا حتی این که روح همان دیرند باشد.

مطابق این تبیین، در هر صورت یک مسئله را می‌توان به‌عنوان نتیجه‌ای کلی در نظر گرفت که روح یا نفس به عقیده برگسن دارای ماهیتی زمانی به معنای دیرند است و از آنجا که دیرند امری کیفی و بی‌ارتباط با کمیت است لذا روح نیز امری کیفی و غیرقابل تجزیه و تحلیل علمی و کمی است، و از آن جهت که دیرند به واسطه قوه شهود ادراک می‌گردد، روح نیز مُدرک قوه شهود است نه هوش. برعکس، ماده در ظاهر در حالت هوش‌نهادی دارای ماهیتی مکانی و امری کمی است و لذا قابل سنجش و تقسیم و تجزیه و تحلیل علمی قرار می‌گیرد. شاید بتوان گفت دیرند در سیر صعودی و ترقی خود به سوی هستی لایتناهی، به سمت کیفیت و قلمرو شهود وارد و روح از آن ناشی می‌گردد و از سوی دیگر در سیر نزولی و افول به سمت کمیت و قلمرو هوش وارد گشته و ماده را می‌سازد.

اما پرسش مهم در اینجا این است که آیا نظر برگسن در مورد ماده و روح، به یگانه‌انگاری آن دو منجر می‌شود؟ با خواندن مقدمه کتاب ماده و یاد مشاهده می‌کنیم که برگسن برخلاف اظهاراتی که بیان شد، مشخصاً برای روح و ماده دو واقعیت مجزا قایل است و آشکارا معتقد به دوالیسم و ثنویت است «این کتاب واقعیت روح و واقعیت ماده را اعلام می‌کند، و در آن برای تعیین رابطه این دو، به یک مثال دقیق یعنی «یاد» کوشش گردیده است. لذا صریحاً ثنوی است» (برگسون، ۱۳۷۵، ۳۳). در اینجا با تعارض عجیبی روبرو می‌شویم و تنها تلاشی که می‌توان در جهت حل این تعارض به کار گرفت آن است که بپنداریم برگسن اگرچه ماده و روح را در حالت هوش‌نهادی دو واقعیت متمایز دانسته، اما در حالت شهودی آن‌ها را الزاماً دو جوهر متفاوت ندانسته است و هر دو را ناشی از حرکت دیرند (صعودی یا نزولی) می‌داند. به عبارت دیگر، ماده و روح دو واقعیت متمایز و مجزا از یک جوهر واحدند نه آن که از دو جوهر متفاوت پدید آمده باشند. چرا که

برگسن روح را دارای ماهیتی زمانی به معنای دیرند و امری کیفی می‌انگارد، و ماده را نیز که در حالت هوش - نهادی خاصیت مکانی داشته و امری کمی است، با توسل به قوه شهود، در ذات و حقیقت خود، امری کیفی و دارای خاصیت و ماهیتی زمانی به معنای دیرند می‌انگارد و مکان را نیز امری پسین و منتج از امتداد خود اشیاء مادی ملحوظ می‌دارد. یعنی تمایل دارد که ماده و اشیاء در ذات خود «جز یک توالی لحظات بی‌نهایت سریع نباشند، لحظاتی که از یکدیگر نتیجه می‌شوند و در نتیجه (با هم) هم ارزند» (همان، ۳۱۵).

نفس و ماهیت آن

ما به نفس خویش معرفت شهودی داریم. یعنی معرفت به «شخصیت خودمان در سیلان آن در رهگذر زمان» (ماتیوز، ۱۳۷۸، ۲۷). برگسن از آن به خودآگاهی یا وجدان نیز تعبیر می‌کند که می‌توان آن را به صورت آگاهی به خویشتن به صورت بی‌واسطه از درون خویش، تفسیر نمود. برگسن معتقد است که نفس به تجربه هوشی دائماً در حال تغییر و دگرگونی است. یعنی در حالت خودآگاهی، به تجربه در می‌یابیم که احوالمان در حال تغییر است. به بیان بهتر احساسات، عواطف، تصورات و امیال و... تغییراتی تجربی هستند که مبین نفس دائماً در حال تغییر ما می‌باشند. اما این دگرگونی را که به تجربه و به واسطه قوه هوش یا فهم ادراک می‌کنیم، در واقع از خصلت سینمایی و جمود احوال نفس در حالات متمایز و جداگانه و تصور حرکت از حالی به حال دیگر به طور مجازی حاصل می‌گردد. لیکن به مدد قوه شهود در خواهیم یافت که احوال متمایزی وجود ندارد، بلکه نفس، حالی است که در هر لحظه دگرگون می‌شود و در دیرند خویش تغییر می‌کند.

بنابراین، واقعیت آن است که حال نفس دائماً در حال تغییر و دگرگونی است و این تغییر و سیورورت، پیوسته و دائمی است و حالت گسسته ندارد تا احوال جدا از هم را ایجاد نماید و این که ما گه‌گاه اظهار تغییر حال می‌کنیم ناشی از انباشتگی دیرند در حال نفس است به اندازه‌ای که خود را بر ما نمایان می‌سازد. به عبارت دیگر، نفس در گذر خویش در بستر زمان «پیوسته از دیرندی که جمع می‌کند پر حجم تر می‌شود» (برگسن، ۱۳۷۱، ۲۶). اما توجه ما را جلب نمی‌کند تا هنگامی که آنقدر حجیم شود تا به بدن و در نتیجه نفس ما وضعیت جدیدی را القاء نماید. این بدان معناست که در حال نفس تنوع وجود دارد اما تعدد در آن راه ندارد. لذا نمی‌توان افزایش یا کاهش مترتب بر حالات نفس را با اعداد سنجید و نشان داد. بنابراین، «کثرت حالات وجدان اصلاً به کثرت آحاد یک عدد شباهت ندارد» (برگسن، ۱۳۶۸، ۸۶) و نمی‌توان شدت آن‌ها را با اعداد و ارقام نشان داد. در نتیجه از آنجا که حالات نفس اموری کیفی و دائماً در حال تغییر و شدن هستند، ماهیت نفس نیز امری زمانی به معنای دیرند، کیفی و بیگانه با کمیت است. ولی نفس در حالت هوش نهادی، زمان ریاضی و حرکت جعلی را ادراک می‌کند و با انتساب‌شان به فضا، آن‌ها را کمیت می‌انگارد؛ و در حالت شهودی، یعنی

ادراک، معیار تمیزین رابطه نفس و بدن در فلسفه برگسن ۳۷

در باطن خویش، جز دیرند و حرکت حقیقی و تغییر مستمر چیزی را ادراک نمی‌نماید.

با وجود این، نفس یک جوهر ثابت نیست که حالات نفسانی بر آن عارض شوند، بلکه این قوه هوش است که حاکم به این همانی نفس است و تصور یک نفس ثابت و بدون تغییر را در ما ایجاد می‌کند، در حالی که نفس دقیقاً عین سیلان و تغییر محض یا به عبارت دیگر، عین دیرند و استمرار زمانی است که امری کیفی و دارای اجزاء و حالات نافذ در یکدیگر است. بدین سان نفس دائماً در حال تغییر و شدن است. در این وضعیت، گذشته آن در اکنون آن کاملاً دخیل است و در واقع هر لحظه‌ای که می‌گذرد بر کیفیت نفس چیز جدیدی می‌افزاید که منحصر به فرد و غیر قابل پیش بینی است و با تمام افزوده‌های گذشته و آینده آن تفاوت دارد (برگسن، ۱۳۷۱، ۳۱). با این حال برگسن این گذشته را ابدأ محدود به برهه خاص زمانی نمی‌کند، بلکه پا را فراتر نهاده و گذشته‌ای تاریخی از اجدادمان تا لحظه کنونی را در اکنون ما دخیل می‌داند «ما چه هستیم، صفت مشخص کننده ما چیست، اگر نه تراکم تاریخی که از روز تولد به سر برده‌ایم، حتی پیش از تولدمان، زیرا ما حالت مزاجی و استعدادات نیاکانمان را با خود می‌آوریم» (همان، ۳۰).

اما محدوده این گذشته که برگسن آن را به نیاکانمان نیز تسری می‌دهد، تا هر کجا گسترده باشد نه اهمیتی دارد و نه قابل تعیین دقیق است. ولی نتیجه جانبی‌ای که می‌توان از بستگی اکنونمان به گذشته خویش حاصل نمود، آن است که هیچ حالت نفسانی تکراری وجود ندارد و همان طور که دیرند دائماً در حال شدن و تغییر و به عبارتی نو شدن است حالات نفسانی نیز دائماً در حال تجدد و نو شدن می‌باشند. به عبارت دیگر، حالات نفسانی بازگشت پذیر نیستند تا یک حالت نفسانی قادر به تکرار شدن باشد. چرا که دیرند بازگشت ناپذیر است، یعنی محال است که نفس در دو لحظه متفاوت، از حال یکسانی برخوردار باشد.

برگسن پس از تبیین نفس یا وجدان به عنوان امری کیفی و زمانی، که به وسیله قوه شهود دریافته می‌شود، آن را من یا خود حقیقی می‌نامد. اما در عین حال به یک خود یا من کاذب و ساختگی نیز معتقد است. منی که طبق شرایط و مقتضیات زندگی اجتماعی به واسطه قوه هوش به صورت جوهری ثابت ساخته می‌شود و به صورت عملی در زندگی به کار برده می‌شود «او بین دو خود مختلف فرق می‌گذارد. یکی از آن دو به اصطلاح فرافکنی خارجی، آن دیگری، مکانی شده آن، و به عبارت دیگر، باز نمود اجتماعی آن است» (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۹، ۲۲۳). در واقع نفس یکی است و آن من حقیقی و اصیل است اما از آنجا که ما بر طبق قوه هوش و خصلت سینماتوگرافی ذهن عادت کرده‌ایم که حالات نفسانی را ساکن و منجمد و متمایز از یکدیگر فرض کنیم لذا نفس را در مکان تصور می‌کنیم و از این رو از من حقیقی و اصیل که توسط قوه شهود قابل ادراک است و ماهیتی زمانی و کیفی دارد و تغییر و دگرگونی محض می‌باشد، غافل گشته و دائماً به یک

من کاذب و جعلی و مکانی شده توجه می‌کنیم که ثابت و راکد است. با تمام این احوال، من کاذب و جعلی یک من عملی‌تر و کاربردی‌تر در زندگی اجتماعی و فردی ما محسوب می‌گردد تا آن من حقیقی و اصیل مان. در واقع ما جهت سهولت در امر حیات طبیعی خویش به من کاذب نیازمندیم چرا که «ما بیشتر برای جهان بیرون زنده‌ایم تا برای خودمان؛ ما بیشتر سخنگو هستیم تا اندیشمند، ما بیشتر به کار افتاده‌ایم تا به کار برنده» (برگسن، ۱۳۶۸، ۲۱۲). لذا طبیعی است که ما بیشتر با من کاذب، نه با من حقیقی و اصیل خود سروکار داشته باشیم.

بدن، ماهیت و کارکرد آن

برگسن معتقد است بدن نمودی است که هم از بیرون و هم از درون سوژه قابل شناسایی است. به عبارت دیگر، بدن نمودی مجزا و متمایز از دیگر نمودهاست؛ چرا که سوژه، آن را هم به واسطه تأثرات حسی از بیرون و هم به کمک تأثرات درونی از درون می‌شناسد. سوژه به واسطه قوه هوش بدن خود را امری کمی و در مکان به تصور می‌آورد هر چند که حقیقت بدن (و در کل ماده) نیز هم چون نفس (و بطور کلی روح) امری کیفی و واقع در دیرند است. به عقیده برگسن بدن وسیله‌ای است که به مدد آن، نفس با جهان پیرامون خود ارتباط گرفته و با اشیاء مختلف، یک رابطه کنش و واکنش یا تأثیر و تأثر برقرار می‌نماید. به عبارت دیگر، هم نمودهای بیرونی بر روی بدن اثر می‌گذارند و هم بدن بر روی نمودهای بیرونی؛ و بدین ترتیب بدن در نقش ابزاری برای نفس جهت تعامل با جهان پیرامون خود عمل می‌کند، یعنی دریافت می‌کند و پس می‌دهد. بنابراین، بدن ما «میان‌اشیایی که روی آن‌ها تأثیر می‌کنند و آن‌هایی که بر آن‌ها اثر می‌گذارد، جز یک جسم هادی نیست» (برگسن، ۱۳۷۵، ۱۱۷). یعنی بدن عامل تأثیر روی اشیاء و نیز تأثر از آن‌هاست و در نتیجه به عنوان یک عامل اثرگذار و محرک روی اشیاء، یک مرکز کنش و فعل است نه یک مرکز مولد تصورات. بنابراین، بدن به عنوان مرکز کنش‌های مختلف ناشی از نمودهای پیرامونش شناخته می‌شود و از این مسئله به این نتیجه مهم می‌رسیم که به عقیده برگسن، بدن ما «یک افزار عمل و تنها افزار عمل است» (همان، ۳۱۷) و بدن به هیچ وجه در هیچ کدام از اعمال ادراک و شناخت، نقشی بی‌واسطه و مستقیم در تولید و فراهم آوردن تصورات ندارد.

با این توصیف، بدن به عنوان ابزاری جهت عمل در اختیار نفس است تا نفس به واسطه بدن با جهان پیرامون خود رابطه برقرار سازد. اما نسبت به تصورات، مطابق باور برگسن، بدن ما سازنده و یا مکانی برای ذخیره آن‌ها نیست، بلکه صرفاً ابزاری جهت انتخاب و گزینش تصور مرتبط با اشیاء مادی، جهت اثرگذاری بر روی عمل مربوطه است. به عبارت دیگر، بدن، نفس را به منظور عمل و کنش و واکنش نسبت به جهان اطراف

ادراک، معیار تبیین رابطه نفس و بدن در فلسفه برگسن ۳۹

خود، محدود می‌نماید، اما نسبت به تصورات، بدن ما «در حکم یک افزار انتخاب، و تنها انتخاب است» (همان، ۲۵۵). بدن یا اختصاصاً مغز، قادر به تولید و ذخیره تصورات و خاطرات یا یادمانده‌ها نیست، بلکه تنها وظیفه‌ای که دارد انتخاب و گزینش است؛ بدین صورت که تصور یا یادمانده‌ای را که منطبق بر ادراک محض کنونی ماست، از قوه یاد فراخوانی کرده، به آن ادراک محض پیوند می‌دهد و ادراک بالفعل و در نهایت معرفت را رقم می‌زند. بنابراین، به‌طور کلی می‌توان گفت، بدن یا اختصاصاً مغز، نسبت به ادراکات حسی محض یک ابزار عمل و نسبت به تصورات و یادمانده‌ها در قوه یاد یا حافظه یک افزار انتخاب و گزینش است. با عنایت به تفسیر فوق، جهت تبیین رابطه نفس و بدن در فلسفه برگسن، لزوماً باید به کالبد شکافی ادراک بالفعل و به عبارت دیگر، معرفت در نظر ایشان متوسل گردیم. لذا بررسی نظریه ادراک وی که متشکل از سه جریان هم-زمان یادنا، یادمانده - نمود و ادراک محض است، بسیار ضروری می‌نماید.

ادراک، راهنمای تبیین رابطه نفس و بدن

پس از تبیین ماهیت و کارکرد هر یک از نفس و بدن در حالات هوش‌نهادی و شهودی، اینک برگسن تلاش می‌کند تا به‌صورت تجربی و مطابق عقل همگانی، میان نفس غیرمادی زمانمند، و بدن مادی مکانمند رابطه‌ای برقرار سازد یا به عبارت دیگر، نسبت میان این دو را تبیین نماید. به عقیده برگسن ادراک تنها در نفس یا تنها در بدن رخ نمی‌دهد، بلکه فرآیندی است که هم در نفس و هم در بدن ریشه دارد. به بیان دیگر، ادراک یک مشاهده سوپژکتیو صرف از ماده در درون سوژه نیست، بلکه ادراک نفسانی با ماده در بسیط‌ترین حالتش اشتراک دارد. برگسن برای تبیین این مطلب از مفهوم «ادراک محض» یعنی ادراک عاری از یادمانده‌ها استفاده می‌کند (پیرسون و مولرکی، ۱۳۸۹، ۳۱). اما فرآیند ادراک بالفعل که در نفس و بدن ریشه دارد، شامل دو جریان اصلی است: جریان میل به مرکزی که از ابژه خارجی به‌سوی ذهن و جریان گریز از مرکزی که از ذهن به‌سوی جهان خارج می‌باشد. جریان اول، یعنی میل به مرکزی، جریانی منفعل است که تأثیرات حسی دریافتی را با عنوان «ادراک محض»، به‌سوی ذهن گسیل می‌دهد. جریان دوم، یعنی جریان گریز از مرکزی، برخلاف جریان اول، فعال و کارگر است و «یادمانده‌ای ناب»، موجود در قوه یاد را به تناسب ادراک محض و به جهت عینیت یافتن آن، به‌سوی ادراک محض روانه می‌سازد. سرانجام این دو جریان در نقطه‌ای پیوند می‌یابند و بدین ترتیب ادراک بالفعل مشخصی را رقم می‌زنند. در واقع جریان میل به مرکز که تأثیر حسی دریافتی به‌وسیله حواس پنجگانه است کار بدن و جریان گریز از مرکز که یادمانده‌هایی را از درون حافظه بر تأثیر حسی دریافتی می‌افزاید و با این کار در واقع یادمانده را به فعلیت و واقعیت می‌رساند، کار قوه یاد یا نفس می‌باشد. لذا در تلاقی این دو جریان ناگهان ادراک بالفعل و در نتیجه معرفت رخ می‌دهد. به عبارت دیگر،

ادراک در نظریه برگسن همان معرفت است، یعنی تأثیر حسی دریافتی به اضافه یادمانده متناسب با آن که توسط مغز از درون حافظه فراخوانی می‌شود و ناب و دست نخورده تحویل ادراک محض می‌گردد، ادراک بالفعل و معرفت را حاصل می‌نماید. ادراک بالفعل و به تبع آن شناخت، در مغز حاصل نمی‌شود، بلکه در نقطه تلاقی نفس و بدن است که ادراک و معرفت رخ می‌دهد نه در مغز به عنوان یک نمود از نمودهای عالم مادی. یادمانده‌ها که تجارب گذشته ما هستند دائماً در حال افزایش‌اند، و در نهایت تجربه حال حاضر ما را زیر سایه خود قرار می‌دهند به گونه‌ای که شاید بتوان گفت ادراک در حقیقت، حرکتی در جهت یادآوری است و آنچه واقعی می‌پنداریم تنها در راستای سودمندی و نفع آن، واقعیت انگاشته می‌شود. به سخن دیگر، ابژه‌ای که هم اکنون مُدرک من است به دلیل قدرت یادمانده‌های منطبق بر آن، بیشتر یادآوری آن ابژه است تا خود واقعی‌اش، و در هر مرتبه ادراک جدید از آن ابژه، یادمانده فربه‌تر و قوی‌تری بر آن انطباق می‌یابد به گونه‌ای که ابژه در هر مرتبه، گویا شدت واقعی بودنش کمرنگ‌تر گشته و ابژه جدیدی حاصل می‌گردد. لذا اگرچه حق این است که ادراک یک ابژه با خود ابژه مُدرک، منطبق باشد اما در واقع، به دلیل قدرت یادمانده‌ها، عیناً این گونه نیست. لذا می‌توان گفت ادراک یک فرایند نزولی است که ابژه خارجی، به سبب افزایش تجارب در هر لحظه، و فربه شدن یادمانده مرتبط با آن ابژه، در هر مرحله از ادراک، بخشی از واقعیت تام و تمام خود را از دست می‌دهد و سرانجام تنها به عنوان علامتی از واقعیت باقی می‌ماند که صرفاً فایده عملی دارد. به عبارت دیگر، ادراک ما از جهان و ابژه‌های آن تنها بخشی از واقعیت آن‌هاست نه آن گونه که واقعاً در خود هستند. اما یادمانده‌ها یا خاطره‌ها از آنجا که غیرمادی و بی‌بُعدند، محل ذخیره‌شان نیز باید غیر مادی و بی‌بعد باشد. در نتیجه مغز نمی‌تواند محلی برای ثبت و ذخیره آن‌ها تلقی گردد، بلکه یادمانده‌ها از قوه یاد انشاء می‌یابند و پس از فراخوانی یادمانده مرتبط با ادراک حسی محض توسط مغز با آن در می‌آمیزند و واقعیت می‌یابند. اما قوه یاد یک انبار یادمانده‌ها در مفهوم مکانی نیست، بلکه آن را باید در مفهوم زمانی مورد توجه قرار داد و فهمید. بدین صورت که گذشته به خودی خود و به‌طور خودکار در هر لحظه، خودش را حفظ می‌نماید و مغز در فراخوانی یادمانده‌ها، یادمانده مفید فایده، آن یادمانده‌ای که با ادراک محض کنونی مناسبتی دارد را فراخوانده و به سطح خود آگاهی می‌آورد. در نتیجه مابقی یادمانده‌ها را که فعلاً مفید فایده نیستند در ضمیر ناخودآگاه در فرآیندی زمانی ذخیره می‌کند. چرا که به نظر وی «گذشته برای ما جزء ناخودآگاه است» (سارتر، ۱۳۴۹، ۱۰۸).

برگسن معتقد است گذشته در اکنون و یاد در ادراک آن چنان ممزوج است که گویا هر ادراکی در حقیقت یک یادمانده است و عملاً ما تنها گذشته را درک می‌کنیم. به عبارتی ادراک محض و یاد ناب چنان

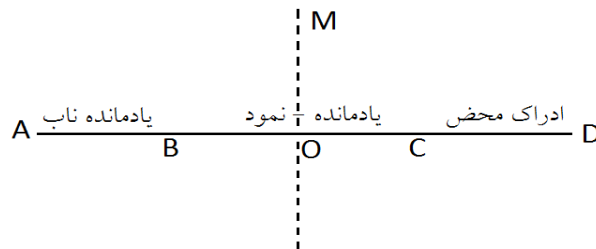
ادراک، میار تپین رابط نفس و بدن در فلسفہ برگسن ۴۱

در هم آمیخته‌اند که تفاوت نهادن میان این دو به لحاظ عملی کاری بس دشوار و محال است. اما به لحاظ نظری برگسن بر این باور است که میان ادراک محض و یاد ناب اختلاف ماهوی وجود دارد، نه اختلاف تشکیکی و رتبی «برای برگسن مهم است که این فرق گذاشته شود. و گرنه برای مثال، یادآوری به‌عنوان صورت خفیف شده‌ای از ادراک تعبیر خواهد شد، حال آن که فی الواقع نوعاً متفاوت است، نه فقط در شدت» (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۹، ۲۲۸-۲۲۷). هم‌چنین به نظر می‌رسد این اختلاف میان ادراک محض و یادمانده ناب در مشرب برگسن در عامل بودن و عامل نبودن آن‌ها نیز نهفته می‌باشد. یعنی ادراک محض است که عاملانه مغز را تحریک می‌کند و یادمانده ناب منفعلانه در انتظار تحریک و فراخوانی است. ادراک و یاد هم‌زمان پدید می‌آیند دقیقاً در همان زمانی که قرار است با یکدیگر تلاقی یافته و ادراک بالفعل و معرفت را شکل دهند. به عبارتی برخلاف آنچه بعضی اظهار می‌دارند که اولین یاد یا خاطره چگونه تشکیل شده است، هنگامی که هنوز ادراکی رخ نداده است، برگسن بر آن است که این یاد ریشه در گذشته ندارد و با هیچ تجربه قبلی انطباق ندارد، بلکه هم‌زمان با ادراک پدید آمده و تنها به‌سوی گذشته متمایل است (پیرسون و مولرکی، ۱۳۸۹، ۲۲۴). مطابق این رأی، به محض آن که چشم به جهان می‌گشاییم با اولین ادراک، اولین یاد نیز شکل می‌گیرد و در نهایت ادراک و معرفت و اولین تجربه حاصل می‌گردد. این گونه نیست که خاطراتی به صورت فطری و ماتقدم هم‌چون نظریه یادآوری افلاطونی در ذهن موجود باشد و به محض ادراک، فراخوانده شود.

به عقیده برگسن نقطه تلاقی میان نفس و بدن، کنش و جنبه عملی نفس است، یعنی نفس و بدن به جهت کنش و عمل است که با یکدیگر اتحاد می‌یابند. به عبارت دیگر، این دو برای انجام فعل و بروز کارکردی فعال در قبال جهان پیرامون خود به یکدیگر اتصال می‌یابند. بنابراین، بررسی قوه یاد، به منزله راهنمای نقطه کنش متقابل میان نفس و بدن و نیز قوه ادراک که ناگزیر با قوه یاد گره خورده است، تبیین‌گر رابطه میان نفس و بدن خواهد بود. ادراک محض که فرآیندی حسی - حرکتی است و یادمانده ناب که فرآیندی نفسانی است، به دلیل عدم سنخیت و تجانس با یکدیگر، مستقیماً قادر به اتصال و پیوند به هم نیستند تا ادراک بالفعل حاصل گردد و ابژه شناخته شود. لذا برگسن در نظریه ادراک خود، نقطه‌ای واسط و پیوند دهنده میان این دو فرآیند حسی و نفسانی قایل می‌شود به نام یادمانده - نمود. یادمانده - نمودها از یک سو ویژگی حسی - حرکتی و از سوی دیگر ویژگی ذهنی و نفسانی دارند و به عنوان بُعد سومی به نظریه ادراک برگسن اضافه می‌شوند و نقش واسطه را میان ادراک محض و یادمانده ناب یا تلویحاً میان نفس و بدن ایفا می‌کند. چرا که یادمانده - نمود هم دارای خصوصیت نفسانی یادمانده ناب و هم دارای خصوصیت مادی ادراک محض است. بدون یادمانده - نمود، یادمانده ناب، صرفاً بالقوه و بی اثر است و ادراک محض نیز قادر به جذب آن نخواهد بود تا

آن را به فعلیت و تجسم عینی برساند.

بنابراین، در نهایت نظریه ادراک و معادله معرفت برگسنی شامل سه عنصر یا فرآیند می‌باشد؛ یادمانده ناب، یادمانده - نمود، و ادراک محض؛ باید توجه داشت که این سه عنصر هم‌زمان با هم رخ می‌دهند و به گونه‌ای درهم آمیخته‌اند که به لحاظ عملی قادر به تفکیک آن‌ها از یکدیگر نیستیم و تمایزی که میان آن‌ها قائم صرفاً به لحاظ نظری و به جهت تحلیل نظریه ادراک برگسنی می‌باشد. در شکل زیر اگر خط AD نمایانگر ادراک بالفعل باشد، تعیین محل دقیق نقاط B ، C و O روی این خط به هیچ وجه امکان پذیر نیست تا بتوان دقیقاً گفت که AB نشان‌دهنده یادمانده ناب، CD نشان‌دهنده ادراک محض و BC نشان‌دهنده یادمانده - نمود است. یعنی امکان ندارد بتوان به طور دقیق اظهار نمود که هر یک از این سه عنصر از کجا شروع می‌شوند و در کجا خاتمه می‌یابند. چرا که در واقع این سه عنصر به شدت هم‌زمان و درهم تنیده‌اند و از آنجا که به صورت عملی غیر قابل تفکیکند، تعیین محلی دقیق و مرزگذاری برای هر یک نیز امکان پذیر نخواهد بود.



تنها از لحاظ نظری می‌توان ادعان نمود که AB مرحله روحی و متعلق به یادمانده ناب، BC مرحله روحی - جسمی و واسط متعلق به یادمانده - نمود، و CD مرحله جسمی و متعلق به ادراک محض است و نمی‌توان حد و حدود مشخصی را برای هر مرحله معین نمود «هر یادمانده - نمودی که بتواند ادراک کنونی ما را تعبیر کند، چنان درون آن می‌لغزد که ما دیگر نمی‌توانیم آنچه را که ادراک است از آنچه یادمانده است، تمیز دهیم» (برگسن، ۱۳۷۵، ۱۵۳). برگسن یادمانده - نمود را به عنوان نقطه تلاقی نفس و بدن به یک پرده پیانو تشبیه می‌کند که در اثر ضربه، که عملی حسی - حرکتی است یک صوت خاص و مشخص تولید می‌کند که تلویحاً به عملی روحی اشاره دارد. به عبارت دیگر، ادراک محض که مملو از دریافت‌های حسی است، تلنگری به یادمانده - نمود به عنوان پرده پیانو می‌زند و یادمانده - نمود نیز طی فعلی روحی یادمانده‌ای مشخص و متناسب را هم‌چون صوت معینی در پرده پیانو، فراخوانده به سوی ادراک محض گسیل می‌دارد تا ادراک بالفعل و معرفت حاصل آید. اما باید توجه داشت که این تشبیه برگسن از یادمانده - نمود به پرده پیانو

ادراک، معیار تبیین رابطه نفس و بدن در فلسفه برگسن ۴۳

یک تمثیل کاملاً مادی است؛ چرا که صوت در واقع حرکت مولکول‌های هوا به تحریک یک ابزار صوتی به سوی گوش جهت شنود می‌باشد که خود امری مادی تلقی می‌گردد. با این حال هدف برگسن از تشبیه یادمانده - نمود به پرده پیانو، تنها جهت تقریب مسئله به ذهن و سعی در تبیین رابطه نفس و بدن به شیوه‌ای کاملاً ملموس و قابل فهم می‌باشد، نه این که در حقیقت و از لحاظ هستی‌شناختی، وجودی برای یادمانده - نمود، هم چون پرده ساز پیانو، قائل باشد.

در هر حال عقیده دو گانه‌انگاری برگسن و تبیین وی از نسبت نفس و بدن در حالت هوش‌نهادی به کمک نظریه ادراک، اگرچه شاید مورد اقبال عمومی قرار بگیرد، اما از آنجا که بررسی وی از منظر هستی‌شناختی صورت گرفته است، یعنی نفس را نیز هم چون بدن دارای وجود ابژکتیو مستقل مفروض داشته و سپس در صدد تبیین نسبت میان این دو برآمده است، به نظر نمی‌رسد توفیقی بیش از تبیین دکارت به کمک غده صنوبری حاصل نموده باشد. از سوی دیگر هر چند از زاویه دید شهودی، برگسن به یک یگانه‌انگاری و وحدت جوهری میان ماده و روح و به تبع آن نفس و بدن قایل است و نفس و بدن را از جنس دیرند می‌پندارد که در ترقی و افول آن حاصل آمده‌اند، لیکن این یگانه‌انگاری به دلیل جزمیت حاکم بر آن به خصوص به دلیل گنگ بودن مفاهیم شهود و دیرند، هرگز نمی‌تواند مقبول عام واقع گردد. در نتیجه جایگاه استوار و متقنی هم در فلسفه نخواهد داشت.

نتایج مقاله

به نظر می‌رسد دغدغه برگسن در باره تبیین رابطه نفس و بدن به صورت تجربی که تقریباً قابل پذیرش برای عقل همگانی است با دغدغه بعدی او در خصوص رفع دوآلیسم به صورت جزمی، همخوانی ندارد و اصولاً بهتر بود برگسن پس از تبیین نظریه ادراک خود به صورت تجربی، موضوع را به پایان می‌رساند و وارد مسئله رفع دوآلیسم که خود به خود فیلسوف را به دام تفکرات جزمی می‌اندازد، نمی‌شد. حتی تشبیه وی از یادمانده - نمود به پرده پیانو نیز اگرچه تشبیهی جهت تقریب به ذهن از مکانیسم تلاقی نفس و بدن می‌باشد نیز ضرورتی نداشت. چرا که بسیاری از متفکران می‌توانند ایراد مغالطه‌آمیز بودن این تشبیه را مطرح کنند؛ زیرا هم پرده پیانو و هم صوت ایجاد شده در اثر ضربه، هر دو اموری مادی‌اند و با عنصر یادمانده که امری غیرمادی محض و یادمانده - نمود که امری نیمه مادی نیمه غیرمادی است، تطابق ندارند. یادمانده - نمود برگسن، عنصری دورویه، نیمه حسی و نیمه ذهنی است که از یک سو به ادراک محض که امری حسی - حرکتی است شباهت دارد و از سوی دیگر به یادمانده ناب که امری ذهنی است شبیه می‌باشد. این گونه است که یادمانده -

نمود به جهت سنخیت با هر دو دسته، یعنی ادراکات محض و یادمانده‌های ناب، قادر است تا میان این دو، پیوندی برقرار سازد. یادمانده - نمودها به تناسب ادراک محض و یادمانده ناب که در هر لحظه از زمان شکل می‌گیرند (به صورت آینه وار)، لحظه به لحظه ساخته می‌شوند تا میان ادراک محض و یادمانده ناب (که همان محتویات ذهنی است) ارتباط برقرار نموده و در نتیجه ادراک و شناخت را حاصل نمایند.

در هر صورت بر طبق باور برگسن (هر چند جزمی) روح و بدن در یک دیدگاه زمانی و با توسل به قوه شهود اتحاد خود را بیشتر نشان می‌دهند تا در یک دیدگاه فضایی در حالت هوش‌نهادی که حکم به ثنویت و اختلاف شدید ماهوی میان این دو عنصر، تنها می‌دهد. در حالت هوش‌نهادی است که برگسن به کمک نظریه ادراک خود مجبور می‌شود میان نفس غیرمادی زمانمند و بدن مادی مکانمند با کمک نظریه ادراک و مفهوم یادمانده-نمود نسبتی برقرار سازد. هر چند این نسبت به دلیل بررسی از منظر هستی‌شناختی نتوانست از غده صنوبری دکارت فراتر رود. لذا مجدداً یادآوری می‌نماییم که کلید فلسفه برگسن، مفاهیم محوری شهود و دیرند می‌باشند؛ مفاهیمی که در اینجا و در اتحاد روح و جسم، خویشتن را کاملاً بر ما تحمیل می‌کنند و در حالت کلی، اصولاً شرط درک این اتحاد توسل به شهود و قرار دادن خود در دیرند محض است.

ادراک، معیار تمیز رباط نفس و بدن در فلسفه برگسون ۴۵

کتابشناسی

- برگسون، هانری. (۱۳۷۱). *تحول خلاق*، ترجمه علی قلی بیانی، چاپ اول، انتشارات دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران.
- همو. (۱۳۷۵). *ماده و یاد*، ترجمه علی قلی بیانی، چاپ اول، انتشارات دفتر نشر فرهنگ اسلامی شرکت سهامی انتشار، تهران.
- همو. (۱۳۶۸). *پژوهش در نهاد زمان و اثبات اختیار*، ترجمه علی قلی بیانی، چاپ اول، شرکت سهامی انتشار، تهران.
- بوخنسکی، اینوستیوس. (۱۳۷۹). *فلسفه معاصر اروپایی*، ترجمه دکتر شرف الدین خراسانی، چاپ دوم، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
- پیرسون، کیت آنسل و مولرکی، جان. (۱۳۸۹). *فلسفه برگسون*، ترجمه محمد جواد پیرمادی، چاپ اول، انتشارات سمت، تهران.
- راسل، برتراند. (۱۳۷۳). *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریا بندری، چاپ ششم، جلد دوم، نشر پرواز، تهران.
- سارتر، ژان پل. (۱۳۴۹). *هستی و نیستی*، ترجمه عنایت الله شکیباپور، چاپخانه موسوی، شیراز.
- کاپلستون، فردریک چارلز. (۱۳۸۸). *تاریخ فلسفه از من دویران تا سارتر*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ و سید محمود یوسف ثانی، چاپ چهارم، جلد نهم، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
- کامپانی، کریستیان دولا. (۱۳۸۲). *تاریخ فلسفه در قرن بیستم*، ترجمه باقر پرهام، نشر آگه، تهران.
- ماتیوز، اریک. (۱۳۷۸). *فلسفه فرانسه در قرن بیستم*، ترجمه باقر پرهام، نشر آگه، تهران.
- مجتهدی، کریم. (۱۳۸۵). *صدرا و برگسون، ملاصدرا و دیگر فلاسفه*، مجموعه مقالات دومین همایش جهانی بزرگداشت حکیم ملاصدرا، جلد دوم، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران.
- وال، ژان (۱۳۸۰). *بحث در مابعدالطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی، چاپ دوم، انتشارات خوارزمی، تهران.
- هنری، توماس. (۱۳۴۸). *بزرگان فلسفه*، ترجمه فریدون بدره ای، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران.

An, Yanming. (1997). *Liang Shuming and Henri Bergson on Intuition, Philosophy East and West*, London, routledge.

Blackburn, Simon. (2005). *Dictionary of Philosophy*, California, Oxford Press.

Bergson, Henri. (1992/2000), *Duration and Simultaneity*, Translated by L. Jacobson and M. Lewis, Manchester, Clinaman Press.

Cunningham, G. Watts. (1924). *Bergson's Doctrine of Intuition*, The Philosophical Review 33, pp: 604-606.

Edwards, Paul. (1996). *Encyclopedia of Philosophy: Bergson, Henri*, New York: Simon and Schuster Macmillan, Broadway.

Foster, Steven. (1964). *Bergson's Intuition and Whitman's "Song of Myself"*,

Texas Studies in Literature and Language 6, pp: 376-387.

Graig, Edward.(1998). *Encyclopedia of Philosophy*, London, Routledge.

Gunn, Alexander.(1920). *Bergson and his Philosophy*, London, Methuen.

Isaack, Thomas S.(1978). “*Intuition: An Ignored Dimension of Management*”, the Academy of Management Review (Academy of Management), pp: 917-922.

Kolakowski, Leszek.(2001/1985). *Bergson, South Bend*, Indiana, St Augustine’s Press.

Lawlor, Leonard.(2003). *The Challenge of Bergsonism, Phenomenology, Ontology, Ethics*, London, Continuum.

Mille, Charlotte de.(2011). “*Sudden Gleams of Light: Intuition as Method*”, Art History 34, pp: 370-386.

Mullarkey, John.(2000). *Bergson and Philosophy*, Edinburgh, Edinburgh University Press .

Radhakrishnan, S.(1919). “*Bergson and Absolute Idealism*”, Mind 28, pp: 275-296.

Scharfstein, Ben-Ami.(1943). *Roots of Bergson’s Philosophy*, New York, Columbia University Press.

Stephen, Karin.(2001). *Measure and Mind: A Study of Bergson’s Attack on Intellectualism*, London, Routledge, Second Published.