



The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

<https://jop.ut.ac.ir>



Is Bergsonian Duration “Internal”? The Converted Predication of Duration in Bergson’s Philosophy

Seyed Ashkan Khatibi 

Ph.D. Graduated of Philosophy, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: Ashkan.khatibi@alumni.ut.ac.ir

Article Info

Article Type:

Research Article

(97-118)

Article History:

Receive Date:

22 January 2026

Revise Date:

01 February 2026

Accept Date:

07 February 2026

Published online:

16 August 2026

Abstract

This paper argues that Bergsonian duration (*la durée*) is not inherently an internal phenomenon. However, this proposition arises by considering two distinct types of discourse within Bergson’s philosophy: on one hand, his insistence on the metaphysical nature of duration and its irreducibility to any internal or psychological state; and on the other, the undeniable prominence and frequency of references to the ‘inner’, the ‘psyche’, and ‘consciousness’ when he discusses duration. This article resolves this dichotomy by introducing the distinction between privilege and primacy. That is to say, while internal duration enjoys a privileged status in Bergson’s philosophy as the most accessible expression of duration, it is not the essential instance of duration, nor does it hold ontological primacy. However, to legitimize speaking of duration in general (not duration in a specific work among Bergson’s oeuvre), an initial effort will be made to offer a methodological proposal for a particular reading of the relationship among Bergson’s works. Then, based on this proposal, the second effort and the primary finding of the article will be to demonstrate that applying duration to the psyche is of the kind of converted predication (predication by conversion, *aks al-haml*). Finally, the significance of this finding lies in liberating Bergsonian duration from an interpretive framework that holds both historical and logical precedence over other interpretations: the spiritualistic reading of Bergson. This spiritualistic reading serves as the foundation for two other misinterpretations of Bergson (specifically, naive realism and a form of correlationism). Consequently, demonstrating the falsity of the spiritualistic reading effectively separates Bergsonian duration from all three erroneous readings.

Keywords:

Bergson, Duration, Spiritualism, Converted Predication, Expression

Cite this article: Khatibi, A. (2026). Is Bergsonian Duration “Internal”? The Converted Predication of Duration in Bergson’s Philosophy. *FALSAFEH*, Vol. 24, No. 1, Spring-Summer 2026, Serial No. 46 (97-118).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2026.409936.1006975>



Publisher: The University of Tehran Press.

Expanded Abstract

Any discussion on duration in Bergson (if the scope of the discussion is not limited to a specific text by Bergson) will invariably be confronted with the difficulty of determining to which duration and which work it pertains. In other words, one must first legitimize speaking of 'duration in general', so that the validity of the discourse is not confined and restricted to only a portion of his writings and a period of his intellectual development, but holds true for the entirety of his thought and works. Consequently, the first step in speaking of Bergsonian duration is necessarily a methodological one in determining the relationship of Bergson's works to one another. Hence, the entire reading presented in this article is founded upon a methodological proposal that seeks to explain the relationship among Bergson's works in a different manner.

Hitherto, the relationship among Bergson's works has been viewed in two ways. From one perspective, these works have been considered continuous and progressive, with the entire corpus seen as the development of a single discourse which gradually, in each subsequent work, assumes a more refined and mature form. From this viewpoint, Bergson possesses a unitary thought, germ-like in the earlier work and becoming manifest in the later. Thus, as we approach Bergson's final works, his core and fundamental discourse is expressed more clearly.

The other perspective, diametrically opposed to the first, does not perceive such continuity and progression among Bergson's works. Rather, it considers each work singular and unique, and regards the continuous-progressive viewpoint as reductionist. From this angle, one cannot consider the later works as abrogating and encompassing the earlier ones. In other words, one cannot view Bergson's collected works as a single Book, with each of his works being a chapter of it. Rather, each work is truly an independent, singular and unique book.

What is proposed in this article is neither the first nor the second perspective. Rather, it is the proposal of a specific kind of relationship among Bergson's works, which can be termed 'continuity founded on discontinuity' (or creative continuity). The meaning of this term, while implying a simultaneity and a simultaneous recognition of both the continuity of the entire corpus and the singularity of each of its works, is by no means a dialectical synthesis. For in that case, our proposed reading in its totality would not differ significantly from the progressive reading. Rather, it means, on the one hand, accepting a single fundamental theme in all of Bergson's writings (namely, duration) and, on the other hand, proposing the point that this single fundamental theme finds an entirely new and irreducible 'expression' in each work; in such a way that it cannot be deduced beforehand. Nevertheless, among these different expressions, there exists a kind of continuity. In such a manner that whenever one expression predominates, the other expressions are also virtually (and not merely potentially) at work.

This reading is proposed via a phenomenon in Bergson's works that textologists call 'intertextuality'. Bergson in his later works refers to his earlier works, and this dispels the notion that there is a discontinuity among Bergson's works. At the same time, this very phenomenon of intertextual reference also dispels the notion of progression. For if the later work abrogated and subsumed the earlier one, referring back to the abrogated would serve no purpose. Thus, supported by the phenomenon of intertextual reference present within the text of Bergson's works, one can simultaneously move beyond both the continuous and the discontinuous readings.

However, the phenomenon of intertextual reference, while providing a passageway from the two aforementioned readings, it does not, in itself, offer a proposal for determining the relationship among Bergson's works. Therefore, a positive step is necessary, which we take by introducing another textological notion: 'the dominant'. This means that in Bergson's works, although the discussion is always about the same core problem (i.e., duration), the dominant aspect differs from one work to another: in Bergson's various works, duration is sometimes posited as a difference in nature, sometimes as a difference in degree, and at other times as a difference in itself. In all these expressions, the discourse is about duration, and whenever duration is posited, it brings all its expressions along with it. Yet, among all those expressions, one expression is dominant. The notion of the dominant is thus helpful in

proposing that speaking of a creative continuity allows for a framework in which each work is connected to those preceding and following it, while simultaneously being singular and irreducible.

Now, with this methodological groundwork laid, the main thesis of the article can be proposed.

In Bergson’s oeuvre, one generally encounters two distinct modes of speech regarding duration. On the one hand, duration is elucidated through references to the psyche, the inner self, and consciousness; on the other, it is emphatically distinguished from that which is merely psychological or internal. To rely exclusively on either side of this dichotomy renders a portion of Bergson’s philosophy unintelligible.

If we take the ‘internality’ of duration literally, we risk sliding into a spiritualistic reading of duration. In such a reading, duration is primarily predicated of the psyche, making the psyche its essential referent. In this scenario, we must interpret the psyche as either a personal psyche or a cosmic one.

The first interpretation (personal) forces us to view the attribution of duration to anything non-psychological as merely metaphorical or analogical. Consequently, our understanding of the non-psychological becomes indirect and non-intuitive. Such a restriction of the scope of intuition reduces metaphysical intuition to a form of psychological introspection, effectively reducing metaphysics to psychology.

The second interpretation (cosmic), however, leads to a different problem: it implies that Bergson conditions all of reality and existence upon a form of consciousness, albeit a cosmic one. This leans toward a type of fundamental correlationism, wherein no absolute (in the sense of being independent of consciousness) can exist. Phenomenologists have correctly identified the absence of this view in Bergson’s work, though they have incorrectly lamented its absence: in Bergson’s philosophy, it is duration itself that is absolute, absolute and independent of being given, and being perceived. Duration does not fall under the rule of universal a priori of correlation.

Nevertheless, the prominence and frequency of terms like ‘psyche’, ‘consciousness’, and ‘inner’ when discussing duration require an explanation, one that goes beyond merely asserting that duration is metaphysical and not psychological. This explanation is provided through the distinction between privilege and primacy.

While internal duration possesses no primacy in comparison to other expressions of duration, it does possess a privilege: accessibility. Internal duration is the most accessible and available expression of duration, even if it is not the only one, nor the uniquely ‘authentic’ one.

If internal duration is the privileged expression of duration rather than its primary or essential referent, then predicating duration upon it is an act of converted predication. This logic applies not only to the psyche but to anything else upon which duration is predicated. This is because duration is simultaneously perceived fully within each of its expressions (albeit in a limited and determined mode) while also exceeding the sum of all its expressions.



آیا دیرندِ برگسونی «درونی» است؟ عکس‌العملِ دیرند در فلسفهٔ برگسون

سید اشکان خطیبی ✉

دانش‌آموختهٔ دکتری فلسفه، گروه فلسفهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: ashkan.khatibi@alumni.ut.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:

علمی - پژوهشی

(۹۷-۱۱۸)

تاریخ دریافت:

۲ بهمن ۱۴۰۴

تاریخ بازنگری:

۱۲ بهمن ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش:

۱۸ بهمن ۱۴۰۴

تاریخ انتشار:

۲۵ مرداد ۱۴۰۵

کوشش این نوشته آن است که نشان دهد دیرند برگسونی امری درونی نیست. با این همه، این گفته از راه باهم‌نگری دو گونه سخن به‌ظاهر ناسازگار در فلسفهٔ برگسون طرح می‌شود: از یک سو، تأکید برگسون بر مابعدالطبیعی‌بودنِ دیرند و فروکاست‌ناپذیری آن به امری درونی و روان‌شناختی؛ و از سوی دیگر، برجستگی و بسامد آشکار درون و روان و آگاهی هنگام سخن گفتن از دیرند. پاسخ این مقاله برای برگزشتن از این دوگانگی طرح تمایز میان امتیاز و اصالت است. به این معنا که دیرند درونی اگرچه در فلسفهٔ برگسون امتیاز دارد و آسان‌یاب‌ترین بیان دیرند است، مصداق بالذات دیرند نیست و اصالت ندارد. اما برای آنکه سخن گفتن از دیرند به طور کلی (نه دیرند در اثری خاص از آثار برگسون) موجه باشد، نخست کوشش خواهد شد تا پیشنهادی روش‌شناختی برای خوانشی ویژه از نسبت آثار برگسون به دست داده شود. آنگاه، بر پایهٔ این پیشنهاد، کوشش دوم و یافتهٔ اصلی مقاله نشان دادن این نکته است که حمل دیرند بر روان از گونهٔ عکس‌العمل است. سرانجام، اهمیت این یافته آن است که دیرند برگسونی را از ذیل انگاره‌ای تفسیری بیرون می‌آورد که هم از حیث تاریخی بر انگاره‌های دیگر تقدم دارد و هم از حیث منطقی. آن انگاره خوانش روان‌باورانه از فلسفهٔ برگسون است که در اینجا همچون پایهٔ دو خوانش دیگر از فلسفهٔ برگسون (همچون واقع‌گروی خام‌اندیشانه یا گونه‌ای از تضایف‌باوری) طرح شده است. در نتیجه، آشکار ساختن نادرستی خوانش پایه از دیرند برگسونی، دیرند را از دو خوانش پیرو دیگر نیز آزاد خواهد کرد و مجالی برای دریافت دیگرگونه از آن فراهم خواهد ساخت.

برگسون، دیرند، روان‌باوری، عکس‌العمل، بیانگری

واژه‌های کلیدی:

استناد: خطیبی، سید اشکان (۱۴۰۵). آیا دیرندِ برگسونی «درونی» است؟ عکس‌العملِ دیرند در فلسفهٔ برگسون. *فلسفه*، سال ۲۴، شمارهٔ ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۵، پیاپی ۴۶ (۹۷-۱۱۸).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2026.409936.1006975>

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران



۱. مقدمه: دو سرچشمه روانی انگاشتن دیرند

فلسفه برگسون، درست در کانونی‌ترین نقطه آن، با مشکلی پایه‌ای روبه‌روست. و آن این است که گویی آموزه دیرند — همچون خود هستی — همواره با تعینات روانی طرح می‌شود. حال آنکه بنابر گفته‌های آشکار برگسون، دیرند منحصر به روان نیست.^۱ این دوگانگی انگاره‌ای تفسیری از فلسفه برگسون پدید آورده است که هم خاستگاه درونی دارد و هم خاستگاه بیرونی. و آن «روانی» دانستن دیرند است.^۲

خاستگاه درونی این مشکل (یعنی روانی انگاشتن دیرند) از دو رویکرد به‌ظاهر ناسازگار در آثار خود برگسون سرچشمه می‌گیرد: از یک سو برگسون بر مابعدالطبیعی بودن دیرند تأکید می‌کند و فروکاستن آن را به صرف پدیده‌ای روانی به هیچ‌روی نمی‌پذیرد؛^۳ از سوی دیگر، هنگام سخن گفتن از دیرند چندان به روان و پدیده‌های روانی می‌آویزد که گویی آموزه دیرند جز برای توضیح روان طرح نشده است.^۴

۱. از یک سو در نوشته‌های برگسون سخنی چنین آشکار طرح می‌شود که «عالم ... امری است که دیرمی‌کشد [l'univers est chose qui dure] (EC, 15)» و «[...] در نظر ما دیرند خود سازماندهی هستی ما و هستی همه امور است [...]» (DS, 83)، از سوی دیگر، دیرند با بسامدی بسیار در خور توجه، با صفت «درونی» و گاه «روانی» به میان می‌آید. یا در مقدمه دوم فکر و متحرک که گزارشی از سراسر اندیشه خود به دست می‌دهد، هنگام سخن گفتن از شهود و موضوع آن، چنین گوید: «شهودی که ما از آن سخن می‌گوییم، در وهله نخست، بر دیرند درونی اطلاق می‌شود. (DPP, 27)».

۲. در سراسر این نوشته «روانی» به جای تعبیر فرانسوی [psychique] به کار رفته است؛ همچنین معادل‌هایی که خواهد آمد پیوسته و بی‌دگرگونی به کار رفته است: «روان‌شناختی» در برابر [psychologique]؛ «درونی» در برابر [interne]؛ «آگاهی» در برابر [conscience]؛ «روان» در برابر [esprit]؛ روان‌باوری در برابر [spiritualisme]؛ واقع‌گروی در برابر [réalisme]؛ تضایف‌باوری در برابر [corrélationisme]. — معادل‌های بایسته دیگر در هر فقره به دست داده شده است.

۳. در این باره که دیرند منحصر به روان و امری صرفاً روان‌شناختی نیست، برگسون در مقدمه بر مابعدالطبیعی چنین آورده است: «اما اگر کار مابعدالطبیعه با شهود است و اگر ابژه شهود، تحرک دیرند است و اگر دیرند بالذات روان‌شناختی است، آیا این محدودکردن فیلسوف به مشاهدۀ [contemplation] انحصاری خود نخواهد بود؟ آیا اینگونه فلسفه عبارت نخواهد بود از نظاره زندگی کردن خود مثل «شبانی نیم‌خواب که تماشای گذر آب می‌کند؟» چنین پنداشتن بازگشتن به خطایی است که گرفتاری در آن را از آغاز این مطالعه هشدار داده‌ایم. چنین سخنی همزمان غفلت از طبیعت متفرد دیرند و خصلت ذاتاً فعال شهود مابعدالطبیعی است. چنین سخنی چشم‌پسستن بر این نکته است که صرفاً روشی که سخنش رفت قادر است هم از ایدئالیسم گذر کند و هم از رئالیسم و وجود ابژه‌های فراتر و فروتر از ما را — که در عین حال در درون ما هستند — تصدیق نماید و بی‌هیچ دشواری آن‌ها را همبودی ببخشد و ظلماتی را که تحلیل گرداگرد مسائل کلان انباشته است، اندک‌اندک بزدايد. در اینجا بی‌آنکه به تمام این نکات بپردازیم به بیان این نکته بسنده می‌کنیم که چگونه شهودی که مراد ماست، فعلی واحد نیست؛ بلکه سلسله‌ای نامتعیین از فعل‌هاست که چه‌بسا همه از جنسی واحد باشند اما هریک نوعی است بس مشخص؛ و نیز اینکه چگونه این اختلاف افعال با تمام درجات وجود [Degrés de l'être] مطابق است (مقدمه، ۱۴۰۲: ۴۴؛ IM, 206-7)».

۴. از نمونه‌های طرح دیرند با صفت «درونی» می‌توان به «نتیجه‌گیری» جستار در داده‌های بی‌واسطه آگاهی، توجه کرد که به سان جمع‌بندی واپسین بحث و همچون سخنی درباره دیرند به طور کلی طرح می‌شود: «کوتاه‌سخن آنکه آنات دیرند درونی از یکدیگر بیرون نیستند (Essai, 170)» (برجسته‌سازی از ماست).

این خاستگاه درونی با پیچشی ظریف نیز همراه است. زیرا برگسون «روانی» را به دو معنا طرح می‌کند. گاه از روانی همان روان شخصی را می‌خواهد و گاهی دیگر منظور او از روانی گونه‌ای هستی و نحوی از وجود است که ویژگی آن نوعی پیوستگی «اجزا»ست که در عین ناهمگنی و کثرت و تفاوت تحقق پذیرد.^۱ بدین سان، به نظر می‌آید که برگسون نه فقط دیرند را به روان بازمی‌گرداند، بلکه گاه روان را چنان گسترده درمی‌یابد که نحوی از وجود دریافت می‌شود.

بنابراین، جای شگفتی نیست که از این خاستگاه درونی خاستگاهی بیرونی و، به تعبیری، سنتی دیرپا برای خوانش اندیشه برگسون پدید آید که اساس سخن او را سخنی روان‌باورانه به شمار آورد. بدین معنا که «جایگاه» دیرند برگسون و مصداق بالذات آن را روان بینگارد و حمل دیرند بر غیر روان را — اگر بپذیرد — یا از راه «مجاز» میسر شمارد یا بر سبیل «تشابه». کوتاه‌سخن آنکه بر اثر همسازی ویژگی‌های درونی خود فلسفه برگسون با خوانش‌هایی که از دیرند همچون روان به دست داده شده است، حمل دیرند بر غیر روان در فلسفه برگسون مشکل‌ساز به نظر آمده است.

۲. نابسندگی و پی‌آیندهای خوانش روان‌باورانه از دیرند

الف) گونه‌های خوانش روان‌باورانه و نابسندگی آن‌ها. خوانش روان‌باورانه از فلسفه برگسون دیرینه‌ترین خوانش از آن است.^۲ به گونه‌ای که هم ستاینندگان اندیشه برگسون و هم

۱. تعبیر آشکار برگسون در فصل چهارم فرگشت آفریننده چنین است: «[...] واقعیتی که خودبسااست، لزوماً بیگانه با دیرند نیست. [...] مطلق [Absolu] بس بسیار نزدیک به ما، و به نحوی، در درون ما خود را آشکار می‌کند. ذات آن روان‌شناختی است نه ریاضی یا منطقی. مطلق نیز مانند ما، اما از جهتی بی‌نهایت چگال‌تر و بی‌نهایت گردآمده‌تر در خویش، دیرمی‌کشد. (EC, 298)»

۲. خوانش روان‌باورانه از برگسون را می‌توان تا واپسین سال‌های سده نوزدهم عقب برد. در آستانه آغاز سده بیستم، گوستا بلو (Gustave Belot, 1859-1929) در مقاله‌ای مروری درباره کتاب ماده و حافظه با عنوان «نوعی روان‌باوری جدید» چنین می‌نویسد: «او [برگسون] پیشتر [در کتاب جستار] نخستین پایه‌های نوعی روان‌باوری جدید را طرح کرده بود که بی‌واسطه بر خود گواهی آگاهی بنیاد می‌شد [...]». [در ماده و حافظه نیز] روان‌باوری‌ای [طرح می‌شود] که از جهاتی به روان‌باوری متعارف بسیار همانند است (Belot, 1898: 183, 191). همانندی سخن برگسون با سخن فیلسوفان نامبردار روان‌باوری در سنت فلسفه فرانسوی چنان به نظر می‌رسیده است که نمی‌توانسته‌اند او را از دایره روان‌باوران بیرون کنند؛ اما هم‌هنگام تفاوتی چنان آشکار نیز در میان بوده که نمی‌شده است اندیشه او را همان روان‌باوری قدیم دانست. از این رو، احتمالاً به پیروی از سخن بلو، روان‌باوری برگسون «روان‌باوری جدید» نام گرفت. مقصود از روان‌باوری جدید، گشودگی روان‌باوری قدیم به روی واقع‌گرویی علمی بود (Vieillard-Baron, 2016: 375). فاگولارژو (Anne Fagot-Largeault, 1938 -) روان‌باوری جدید را با نقل گفته‌هایی از برگسون در مقدمه ماده و حافظه این گونه تعریف می‌کند: «تخاذه موضعی دوگانه‌انگار و تصدیق واقعیت ماده و واقعیت روان» و آن گاه «آشتی» این دو واقعیت ضمن بنیادگذاری «پیوستگی» آن‌ها (که البته به معنای این‌همانی آن‌ها نیست)؛ این نمونه‌ای از پوزیتیویسم روان‌باورانه است و همچنین همانی است که برگسون در ماده و حافظه (۱۸۹۶) اعلان می‌کند (Fagot-Largeault, 2002: 965-6). به نقل از پیشین). — خوانش روان‌باورانه از برگسون و نگرستن به او به سان میراث‌بر و احیاگر روان‌باوری قدیم و رهاننده معنویت از خطر سیطره علم، تصویری است که در نوشته‌های دوران بعدی نیز

نکوهندگان آن بر این نکته همدستان‌اند که برگسون با طرح دیرند جایگاه از دست‌رفته روان (و به تبع آن، شهود) را به آن بازگردانید. تنها آنکه ستاینندگان این بازگرداندن روان را کوششی در برابر چیرگی علوم تحصیلی و از دست رفتن معنا در روزگار کنونی شمرده‌اند و منتقدان آن را خرافه‌ای تازه و ضد عقلی انگاشته‌اند. با این همه، در اینکه برگسون دیرند خود را امری روانی شمرده است، توافقی پنهان در کار بوده است.^۱

اما در اینکه گستره روان برگسونی — مصداق بالذات دیرند — تا کجاست، سخنی یگانه در میان نبوده است. به تعبیر دیگر، خوانش روان‌باورانه از دیرند خود دو گونه دارد. گاه روان را روان شخصی شمرده‌اند و گاه آن را کیهانی دانسته‌اند. دیدگاه نخست را می‌توان **دیدگاه کمینه** دانست و دیدگاه دوم را **دیدگاه بیشینه**.

یافتنی است. از جمله در نوشته‌ای از بلز رومی‌یر (Blaise Romeyer 1882-1954) به سال ۱۹۴۷ با عنوان «مختصات دینی روان‌باوری برگسون» که در آن ضمن بازگفت خاطره بعضی گفت‌وگوهای خود با «فیلسوف عرفان» [philosophe du mysticisme]، می‌کوشد به‌زعم خود به «بازاندیشی روان‌باوری برگسون» بپردازد (Romeyer, 1947: 22). اما اثری که در این باره از همه آثار دیگر گسترده‌تر به موضوع پرداخته و برگسون را برخاسته از سنت «روان‌باوری فرانسوی» دانسته است، کتابی است از دومینیک ژانیکو (Dominique Janicaud, 1937-2002) با عنوان *تبارشناسی روان‌باوری فرانسوی: خاستگاه‌های برگسونیسم: روسون و مابعدالطبیعه* (۱۹۶۹) که در آن از «وجود نوعی پیوستگی و میراث مشترک» (Janicaud, 1969: 214) سخن می‌گوید که برگسون از رهگذر استاد خویش، فلیکس روسون (Félix Ravaisson, 1813-1900)، به آن پیوند می‌خورد. این خوانش تا سال‌های اخیر نیز ادامه دارد و از نمونه‌های مثال‌زدنی آن کتاب *روان‌باوری برگسون* (۲۰۲۰) نوشته ژان لویی ویه‌یار بارون (Jean-Louis Vieillard-Baron, 1944-2025) است.

۱. از میان ستاینندگان می‌توان به ژاک شوالیه (Jacques Chevalier, 1882-1962) اشاره کرد که در گفت‌وگو با برگسون (۱۹۵۹) چنین می‌نویسد: «در دورانی که اذهان هنوز گرفتار علم‌باوری بودند [...] و به‌ویژه گرفتار موجبیت‌انگاری‌ای که علم بر اندیشه تحمیل می‌کند، تعلیمات برگسون در نظر همگان مایه نوعی رهایی بود. گریزگاهی بود از موجبیت‌انگاری [...]، جهشی به سوی خدای باز یافته» (Chevalier, 1959: 3) در برابر او، امثال ژرژ پولیتزر (George Politzer, 1903-1942) فلسفه برگسون را «تله فلسفی» می‌شمردند و آن را «تا زانو در "روان‌شناسی‌انگاری"» (Politzer, 2013: 41) پا در گل می‌دانستند. با همه این اختلاف‌ها، خواه در رهایی که شوالیه در اندیشه برگسون می‌دید و خواه در تله‌ای که به نظر پولیتزر می‌آمد، دفاع برگسون از روح یا روان محل تأکید بود که در نظر یکی احیای غنیمتی دینی بود و در نظر دیگری سوءاستفاده‌ای از علم روان‌شناسی. — این تصویر دوگانه از فلسفه برگسون از رهگذر تکیه بر جایگاه روان نزد او، منحصر به فرانسه نیست. در ایران نیز همین دو سوی را می‌توان یافت. از یک سو، احمد فردید در نوشته‌ای که به روزگار حیات خود برگسون منتشر می‌کند و آن را می‌توان نخستین نوشته فلسفی درباره برگسون به فارسی به شمار آورد، چنین می‌نویسد: «هانری برگسن یک‌تن از آن اندیشمندان بینادلی است که اکنون [نزدیک است] بر ویرانه [...]های فلسفه مادی یکی دو قرن اخیر کاخ باشکوهی از حقیقت و روحانیت برافرازند (مهبینی یزدی، ۱۳۱۶: ۸۸۶)». از سوی دیگر، تقی ارانی، در شماره چهارم از سال اول انتشار *مجله دنیا* پس از نقد اندیشه‌های «عرفانی» برگسون، چنین می‌نویسد: «از تمام آنچه گفته شد عقیده برگزون که ضمناً خلاصه عقیده همه عرفان‌پرست‌ها [ست] واضح می‌شود. بدین ترتیب که روح موجود مستقلی است که تکامل آن درجات دارد. مافوق درجات این تکامل خداست (قاضی، ۱۳۱۳: ۱۲۳)».

خوانش روان‌باورانهٔ بیشینه در حمل دیرند بر غیر روان با دشواری ویژه‌ای مواجه نیست. زیرا غیر روان را از پیش منحل ساخته است. دشواری ویژه‌ای که از این خوانش پدید می‌آید آن است که در آن هیچ عرصه‌ای برای «امر غیر روانی» بر جای نمی‌ماند. به سخن دیگر، دیدگاه بیشینه اگرچه مشکل حمل دیرند بر غیر روان را منحل می‌کند، به گونه‌ای از همه‌دیرندانگاری یا وحدت دیرند (به قیاس وحدت وجود) منجر می‌شود که در آن همهٔ تفاوت‌ها به تفاوت درجه‌ای بدل می‌گردند. حال آنکه برگسون با آنکه از پیوستگی عرصه‌های هستی سخن می‌گوید، باز بر دین تفاوت‌های ماهوی را به تفاوت‌های درجه‌ای از گونه‌های بنیادی کژفهمی و زمینهٔ برآمدن «شبه مسائل» می‌داند.^۱

از سوی دیگر، خوانش روان‌باورانهٔ کمینه اگرچه به مشکل پیش‌گفته گرفتار نیست و تفاوت ماهوی عرصه‌های هستی را به تفاوت درجه‌ای فرو نمی‌کاهد، دشواری ویژه‌ای دارد که عبارت است از حمل دیرند بر غیر روان. بدین معنا که اگر مصداق بالذات دیرند همانا روان شخصی باشد، هرگاه دیرند جز بر این مصداق ویژه حمل شود، یا بر سبیل مجاز حمل شده است یا از راه تشابه: انتساب دیرند بر غیر روان شخصی یا انتساب دیرند خواهد بود به آنچه به‌واقع هیچ بهره‌ای از دیرند ندارد (حمل مجازی)؛ یا انتساب دیرند خواهد بود به آنچه صرفاً میان اجزای آن همان نسبتی برقرار است که میان حالات آگاهی در روان (حمل تشابهی).^۲

اما این خوانش کمینه نیز از آن رو ناپذیرفتنی و نابسنده است که در صورت پذیرش آن باید دیرند برگسون را «درونی» و «شخصی» دانست و شهود هرچیز غیر از آن را نه شهود (یعنی دریافت بی‌واسطه) بلکه نوعی «دریافت با واسطه» از راه مقایسه با دیرند روان شخصی انگاشت. در این صورت، گسترهٔ شهود برگسونی نه کل که بهره‌ای از کل — یعنی روان شخصی خویش — خواهد بود و این تنگ‌میدانی شهود نه‌تنها با نص فلسفهٔ برگسون ناسازگار است بلکه با روح آن نیز منافات دارد.^۳

۱. در این باره می‌توان به گزارش باریک‌بینانه و مستند ژیل دلوز در کتاب برگسونیسم (۱۹۶۶) نگریست: Deleuze, 2004: 3-11.
 ۲. برای دیدن مثالی از انتساب دیرند به غیر روان از راه مجاز [métaphore] بنگرید به: Vieillard-Baron, 2004: 45؛ و برای دیدن مثالی از انتساب دیرند بر غیر روان بر سبیل تشابه [analogie] بنگرید به: François, 2013: 466.
 ۳. لئون هوسون (Léon Husson, 1897-1982)، در کتاب خردگرایی برگسون: تکوین و گسترش آموزهٔ برگسونی شهود (۱۹۴۷)، با ذکر شواهد بسیار پرشمار نشان می‌دهد که چگونه موضوع شهود در فلسفهٔ برگسون در نهایت نه‌فقط دیرند روانی بلکه کل است. بنا بر دیدگاه هوسون، برگسون در آغاز شهود را به شهود روان محدود می‌داند و هرچه پیشتر می‌رود دامنهٔ آن را در فلسفهٔ خویش گسترش می‌دهد و از روان به جهان می‌گستراند (Husson, 1947: 214). نظر هوسون مستلزم نوعی فرض روش‌شناختی است که همانا نگاه پیشرفتی به نسبت آثار برگسون است. این فرض، چنانکه خواهد آمد، نابسندگی‌هایی دارد که آن روی هم رفته ناپذیرفتنی می‌کند. از این رو، به گمان ما می‌توان سخن هوسون را نه در قالب «تحول تدریجی اندیشهٔ برگسون»، بلکه از منظر بیان‌پذیری‌های متفاوت شهود در آثار گوناگون برگسون پذیرفت بی آنکه بایسته باشد که فرض روش‌شناختی او را در خصوص نسبت آثار برگسون بپذیریم. این کار با طرح آموزهٔ «وجه غالب» شدنی خواهد بود. در این باره بنگرید به بخش «مشکل روش‌شناختی و بایستگی برگزشتن از آن» در همین نوشته.

بدین‌سان، پذیرش خوانش بیشینه مستلزم کنار نهادن تفاوت ماهوی در فلسفه برگسون و پذیرش خوانش کمینه نیازمند تنگ‌میدان ساختن گستره شهود است. و این هر دو سخن با مواضع بنیادی فلسفه برگسون ناسازگار است. با این همه، برجستگی و بسامد روان و آگاهی و حالات آن در سخن گفتن از دیرند نیز در آثار برگسون چنان است که نمی‌توان نوعی برتری و رجحان و تقدم را به آن منتسب نکرد. کوشش این نوشته، توضیح هم‌هنگام این برتری در عین نرفتن به راه گونه‌های پیش گفته خوانش روان‌باورانه از دیرند است.

ب) پی‌آیندهای خوانش روان‌باورانه. با همه این نابسندگی‌ها، خوانش روان‌باورانه از دیرند نه‌تنها دیرینه‌تر از خوانش‌های دیگر از فلسفه برگسون است بلکه به خودی خود پایه دو خوانش دیگر از فلسفه برگسون نیز شده است. نخستین این خوانش‌ها نگرستن به فلسفه برگسون به‌سان نوعی «واقع‌گروی خام‌اندیشانه» است و دومین خوانش ملاحظه‌اندیشه برگسون همچون شکلی از «تضایف‌باوری» است. هر دوی این خوانش‌ها بر پایه انگاره‌ای روان‌باورانه از دیرند بنیاد شده‌اند. بدین‌گونه، خوانش روان‌باورانه از دیرند نه‌تنها تقدم تاریخی دارد، بلکه تقدم منطقی نیز دارد. در نتیجه، آشکار ساختن نادرستی خوانش روان‌باورانه از دیرند، این دو خوانش دیگر را نیز بی‌بنیاد خواهد ساخت.

اما آنان که فلسفه برگسون را نوعی واقع‌گروی خام‌اندیشانه می‌انگارند و آنان که آن را تضایف‌باوری می‌شمارند، سخن خود را هرچند همه بر فرضی روان‌باورانه از دیرند استوار می‌کنند، به راه واحدی نمی‌روند. بلکه دسته نخست بر خوانش کمینه تکیه دارند و دسته دوم بر خوانش بیشینه.

نگریستن به فلسفه برگسون همچون نوعی واقع‌گروی خام‌اندیشانه بر این نقد استوار است که برگسون در نهایت آگاهی را به شیء بازمی‌گرداند. در نظر اینان، در فلسفه برگسون از یک سو — بنابر نوعی خوانش روان‌باورانه کمینه — دیرند را به حقیقت (نه به مجاز یا تشابه) تنها بر روان شخصی می‌توان حمل کرد؛ و از سوی دیگر، سخن از دیرند امور غیر روانی چنان در میان است که گویی دیرند بر آن‌ها نیز به حقیقت حمل می‌شود. در نتیجه برگسون مرز میان روانی و غیر روانی (یا آگاهی و شیء) را که خود به درستی ترسیم کرده بود، از یاد می‌برد و از این راه به یک نوع شیئی‌سازی آگاهی گرفتار می‌شود. زیرا حمل دیرند بر غیر روان با تمایز و تراگذرندگی آگاهی که برگسون خود در ابتدا به‌خوبی به آن پی برده بود، منافات دارد. بدین‌سان، پدیدارشناسی که فلسفه برگسون را نوعی پیش‌تاریخ پدیدارشناسی و بلکه پدیدارشناسی ناتمام و ناپخته می‌دانند، اندیشه او را در نهایت نوعی واقع‌گروی می‌شمارند.^۱

۱. تفصیل سخن پدیدارشناسان را در این باره می‌توان در مقاله‌ای دید که پیشتر با عنوان «آیا برگسون پدیدارشناس است؟ مطلق داده‌شده و تضایف‌اندیشی» منتشر شده است: خطیبی و طباطبائی، ۱۴۰۳: ۱۸۷-۲۱۴.

از سوی دیگر، با تکیه بر خوانشی بیشینه از روان‌باوری، فلسفه برگسون را نه گونه‌ای از واقع‌گروی بلکه از قضا از تبار پدیدارشناسی و درست مانند پدیدارشناسی نسخه‌ای از تضایف‌باوری شمرده‌اند. به این معنا که برگسون واقعیت را به امری تضایفی و بازسته به آگاهی و مشروط به آن فروکاسته است. تنها اینکه آگاهی او نوعی آگاهی کیهانی است. زیرا — بنابر نوعی خوانش روان‌باورانه بیشینه — برگسون اگرچه روان را مصداق بالذات دیرند می‌شمرد، آنچه از روان می‌خواهد نه پدیده‌ای شخصی بلکه پدیده‌ای کیهانی است. در نتیجه، واقعیت نخواهد بود مگر آنکه روانی باشد. هیچ امر مطلق (به معنای جدا از آگاهی) در کار نیست. هرچه هست در تضایف و پیوند با آگاهی است. — چنین است انتقاد آنان که خود را واقع‌گرو راستین می‌دانند و فلسفه برگسون را نه واقع‌گروی بلکه از گونه پدیدارشناسی و طردکننده امر مطلق و فروبلعنده آن در ساختی تضایفی می‌انگارند.^۱

اینگونه دور باطلی از خوانش فلسفه برگسون پدید می‌آید که در آن پدیدارشناس برگسون را واقع‌گرو می‌انگارد و واقع‌گروان برگسون را از گونه پدیدارشناسان. هر دو نیز بر تلقی روان‌باورانه از دیرند استوارند.

کوتاه سخن آنکه پی‌آیند خوانش روان‌باورانه از دیرند پدید آمدن دو خوانش دیگر است که یکی فلسفه برگسون را «نه به اندازه کافی» پدیدارشناسانه می‌داند که تراگذرندگی آگاهی را درک کند؛ و دیگری، برعکس، آن را «زیاده» پدیدارشناسانه می‌شمرد که بتواند امر مطلق را جدا از تضایف با نوعی آگاهی (ولو کیهانی) مجال طرح دهد. بدین سان، اگر نادرستی خوانش روان‌باورانه از دیرند و گونه‌های آن آشکار شود، نادرستی دو خوانش دیگر نیز که فلسفه برگسون را تنها **از حیث درجه‌ای** با پدیدارشناسی یا واقع‌گروی متفاوت می‌دانند، هویدا خواهد شد.

۳. مشکل روش‌شناختی و بایستگی برگزشتن از آن

در حل این مسأله، با وجود همه این نابسندگی‌ها و پی‌آیندها، مشکلی روش‌شناختی وجود دارد. و آن اینکه نسبت آثار برگسون گهگاه چنان تلقی شده که گویی برگسون از نخستین اثر خود هرچه فاصله گرفته دامنه اطلاق آموزه دیرند را گسترش داده است. به بیان دیگر، گویی دیرند *جستار در داده‌های بی‌واسطه آگاهی* (۱۸۸۹) به‌راستی روانی است و دیرند *فرگشت‌آفریننده* (۱۹۰۷) کیهانی و فراروانی است. بدین گونه، سخن گفتن از دیرند **به طور کلی** نامیسر و نامحتطانه به نظر می‌آید. زیرا گویی در اندیشه برگسون نه یک سخن از دیرند که دو سخن در کار است: دیرند روانی و دیرند کیهانی.

۱. کانتن میاسو (Quentin Meillassoux, 1967-)، فیلسوف معاصر فرانسوی، در کتاب *پس از تنهایی* (۲۰۰۶) چنین خوانشی از برگسون را به میان نهاده است: Meillassoux, 2006: 61.

اما از دید دیگر نیز می‌توان به نسبت آثار برگسون نگریست. بدین نحو که آثار پسین برگسون، نه نسخه بازنگریسته و تصحیح‌شده آثار پیشین که نسخه‌ای دیگرگونه و متفاوت با آثار پیشین دیده شوند. به دیگر سخن، آثار پسین برگسون **صورت‌بندی دیگری** از آثار پیشین باشد نه بازنگری در آن‌ها. از این منظر، اصلی بر خوانش نسبت آثار برگسون برقرار است که از آن به «اصل استنتاج‌ناپذیری» یاد کرده‌اند: نوشته پسین را نمی‌توان، ولو در حالتی اجمالی، از نوشته پیشین استنتاج کرد. زیرا هر اثر سخنی فروکاست‌ناپذیر و یگانه را پیش می‌نهد.^۱

خوانش نخست را می‌توان **خوانش پیوستی** و پیشرفتی از آثار برگسون نام نهاد و خوانش دوم را **خوانش گسستی**. بدین معنا که در دیدگاه نخست، پیوست و تداومی میان آثار برگسون هست که هرچه پیشتر می‌رود پخته‌تر می‌شود و صورت نهایی اندیشه او را بیشتر بازمی‌نمایاند. میان این دو خوانش از نسبت آثار برگسون نمی‌توان به آسانی دست به انتخاب زد. زیرا از یک سو میان آثار برگسون آشکارا پیوستی هست و آن بازگشتن به آموزه دیرند — ولو هر بار از وجهی تازه — است. بدین سان، به‌راستی می‌توان هم‌نوا با پیوست‌انگاران، و نیز هم‌سخن با خود برگسون، از چیرگی مضمون یگانه بر آثار برگسون سخن گفت.^۲ از سوی دیگر، چون دیرند هر بار دیگرگونه بیان می‌پذیرد، نمی‌توان این یگانگی مضمون را به صرف تکمیل و تصحیح و بازنگری فروکاست. اگر چنین می‌بود، می‌بایست ماده و حافظه از اثر پیش از خود، جستار در داده‌های بی‌واسطه آگاهی، قابل استنتاج می‌بود؛ همچنانکه فرگشت آفریننده از ماده و حافظه. اما هیچ‌یک از دیگری استنتاج‌پذیر نیست؛ نه از حیث سنخ موضوعات پرداخته‌شده و نه از جهت نتایج به دست آمده.^۳

۱. اصل استنتاج‌ناپذیری [principe d'inductibilité] آثار پسین برگسون از آثار پیشین را آرنو فرانسوا در یادداشت‌های خود بر فرگشت آفریننده برگسون طرح کرده است: François, 2013: 325.

۲. گفته روشن برگسون در نامه‌ای به تاریخ ۱۵ مارس ۱۹۱۵ خطاب به هوفدینگ (Harald Høffding, 1843-1932)، فیلسوف و الهی‌دان دانمارکی، چنین است: «من بر آنم که به دست دادن هرگونه خلاصه از نظرهای من آن‌ها را در مجموعه خود از ریخت خواهد انداخت و به همین وسیله در معرض بی‌شمار اعتراض قرار خواهد داد، اگر آن خلاصه پیش از هرچیز بر این نکته که من آن را مغز نظریه اجتهادی خود می‌دانم متمرکز نباشد و بی‌وقفه بدان بازنگردد؛ یعنی به شهود دیرند. بازنمایی کثرتی از «تداخلات متقابل» که یکسره با کثرت عددی فرق دارد؛ بازنمایی دیرندی ناهمگن و کیفی و آفریننده؛ این است آن نقطه‌ای که من از آن عزیمت کرده‌ام و پیوسته بدان بازگشته‌ام (Mél., 1148).»

۳. خواننده جستار در داده‌های بی‌واسطه آگاهی هرگز نمی‌تواند به صرف نگریستن به جستار پیش‌بینی کند که نویسنده‌ای پس از کوشش برای رمزگذاری روشن میان دیرند و فضا و برقرارساختن تفاوت ماهوی میان آن دو، در اثر بعدی خود (یعنی ماده و حافظه)، فضا را دوباره به شیوه‌ای دیگر به دیرند بازگرداند و دیرند را به درجات و طبقاتی بدل کند که حتی خود فضا نیز بیانی از آن باشد؛ و باز نمی‌تواند پیش‌بینی کند در اثر پسین‌تر (یعنی فرگشت آفریننده) آن دیرند یگانه و فراگیرنده ماده و حافظه به نفس تفاوت و تفاوت فی‌نفسه بازبرده شود که هم‌هنگام با تفاوت ماهوی جستار و تفاوت درجه‌ای ماده و حافظه فرق داشته باشد. گوناگونی سنخ موضوعات نیز (از حیات روانی به حیات زیستی و آنگاه حیات اجتماعی) در آثار برگسون فروکاست‌ناپذیر و تکیه است.

بنابراین، می‌توان با گسست‌انگاران^۱ نیز در پذیرش اصل استنتاج‌ناپذیری میان آثار برگسون همداستان شد.

اما هریک از این دو دیدگاه، با آنکه وجهی دارد، نابسنده است. آشکار ساختن این نابسندگی از راه‌های گوناگون میسر است. در اینجا تنها اشاره کردن به پدیده «بینامتنیت» در آثار برگسون کافی است.^۱ زیرا پدیده بازگشت بینامتنی در نوشته‌های برگسون هم پندار گسست را خواهد زدود و هم پندار پیوست را.^۲

اگر خوانش پیوستی و پیشرفتی به‌تنهایی درست باشد، بهترین بیان از دیرند را در پخته‌ترین نوشته برگسون باید یافت. در این صورت، آن پخته‌ترین نوشته دربرگیرنده همه ظرایف دیرند خواهد بود و گفته‌های پیشین درباره دیرند را نسخ خواهد کرد. حال آنکه چنین نیست. و گرنه برگسون در هیچ اثر پسینی به اثر پیشین خود باز نمی‌گشت و خواننده را به آن احاله نمی‌داد. و اگر خوانش گسستی به‌تنهایی درست باشد، باز هم برگسون نمی‌بایست در روشن ساختن مواضع خود به آثار دیگر خود ارجاع می‌داد. زیرا میان امور گسسته نمی‌توان رفت و آمد کرد. به بیان دیگر، نسبت بینامتنی‌ای که برگسون خود میان آثار خویش برقرار می‌سازد، هم خوانش پیوستی را کنار می‌زند و هم خوانش گسستی را. چرا که بازگرداندن متن پسین به متن پیشین، همچنانکه انگاره شمول اثر پسین را بر آثار پیشین باطل می‌کند و از این راه نوعی گسست و تکینگی را برای هر اثر محفوظ می‌دارد، گسستی را نیز که مجال می‌دهد و به رسمیت می‌شناسد با پیوستی همراه می‌کند که نتیجه آن ابطال انگاره بی‌پیوندی میان آثار و استقلال کامل هریک است.^۳

به دیگر سخن، اگرچه هر دو دیدگاه جداگانه نابسنده‌اند، اگر با هم نگریسته شوند، مشکل روش‌شناختی نسبت آثار را برطرف می‌کنند. اما این باهم‌نگری از گونه هم‌نهادی دیالکتیکی نیست.

۱. مقصود ما از بینامتنیت [intertextualité] معنایی نیست که امثال ژولیا کریستوا (Julia Kristeva, 1941) و رولان بارت (Roland Barthes, 1915-1980) از آن می‌خواهند و هر متنی را — خواه دربردارنده گفتاوردها و ارجاعات باشد و خواه نه — نوعی سازه بینامتنی می‌شمارند. بلکه آن معنایی از بینامتنیت در اینجا مد نظر است که ظهور گفتاوردی آشکار یا ارجاعی مشخص یا زدوده را ملاک قرار می‌دهد. این معنایی است که امثال ژرار ژنت (Gérard Genette, 1930-2018) از بینامتنیت مراد می‌کنند: «من آن را به همبودی دو یا چند متن تعریف می‌کنم [...]، به حضور آشکار متنی در متن دیگر. [بینامتنیت] در شکل صریح و لفظی آن همان کار سنتی نقل قول است [...]، و در شکل کمتر صریح و کمتر جاف‌تاده آن، کار سنتی انتقال است [...]» (Genette, 1982 : 8).

۲. پیشتر فردریک ورمس نیز — البته نه از راه آموزه بینامتنیت — اشاره‌وار هر دو انگاره پیوستی و گسستی در مواجهه با آثار برگسون را با آموزه دیرند ناهمخوان شمرده است (Worms, 1997: 74).

۳. هانری گوویه در یادداشت‌های چاپ صدمین سالگرد از آثار برگسون، نمایه‌ای بسیار دقیق با عنوان «نمایه گفتاوردهای برگسون از آثار خویش» فراهم کرده است. در این نمایه می‌توان دید که برگسون چگونه تا واپسین آثار به نخستین نوشته‌های خویش ارجاع می‌دهد و در بازچاپ آثار نخستین نیز گاه اشاره‌ای در ارجاع به آثار پسین می‌افزاید (Gouhier, 1963: 1579).

زیرا آثار پیشین در آثار پسین **رفع** نمی‌شوند.^۱ بلکه هر اثر همچون بیانی از کل اندیشه برگسون در نظر گرفته می‌شود که از وجهی محدود و متعین سراسر دیرند را — هربار با غلبه وجهی از آن — آشکار می‌کند. میان آثار برگسون هم اصل چیرگی مضمون و بُن‌مایه یگانه برقرار است و هم اصل استنتاج‌ناپذیری. از یک سو، برگسون جز از دیرند سخن نگفته است. سراسر فلسفه او گرد همین یک آموزه می‌گردد. از سوی دیگر، هر بار چنان از دیرند سخن گفته است که با بیان پیشین تفاوت دارد. میان آثار برگسون پیوستگی در گسستگی و گسستگی در پیوستگی برقرار است. و این درست با ساخت خود دیرند همچون پیوستارِ آفریننده گسستگی همساز و مطابق است.^۲

وجه پیوستگی آثار در بازگشتِ هرباره به دیرند، آشکار و بی‌نیاز از سخن‌گستری است. اما وجه گسستگی دیرند را با نظر به آموزه تفاوت می‌توان صورت‌بندی کرد. دیرند در جستار در داده‌های بی‌واسطه آگاهی همچون امری که با فضا ماهیتاً متفاوت است طرح می‌شود. در ماده و حافظه دیرند به سان امری طرح می‌شود که با ماده — و حد‌نهایی‌گسترش آن که فضا است — نه ماهیتاً که به درجه تفاوت دارد. به سخن دیگر، دیرندِ ماده و حافظه نه در برابر ماده و فضا که دربرگیرنده آن است. در این اثر است که دیرند به دو وجه طرح می‌شود: دیرندی که در برابر فضا است (دیرندِ قسمی) و دیرندی که دربرگیرنده فضا و مقابل آن هردوست (دیرندِ قسمی).^۳ اما در هر دوی این آثار، دیرند کماکان همچون متفاوت طرح شده است. حال آنکه در فرگشت آفریننده دیرند به سان خود تفاوت (نه آنچه متفاوت است) به میان می‌آید. از این رو، به تسامح می‌توان چنین گفت که دیرند در فرگشت آفریننده به جعل بسیط متفاوت است نه به جعل مرکب: نیست مگر همچون خود تفاوت.^۴

۱. «رفع» را به سان برابر نهاد [Aufheben] در اندیشه هگل به کار بسته‌ایم: حذف و در عین حال ارتقا (Bourgeois, 2000: 13-14). در اینجا مقصود این است که نسبت آثار برگسون چنین نیست که آثار پیشین به سان لحظاتی باشند که در لحظه‌ای برین، به گونه‌ای پیشرفتی، منحل شده و ارتقا یافته باشند و در نتیجه واپسین اثر پخته‌ترین اثر و ناسخ و هم‌هنگام جامع آثار پیشین باشد.

۲. ناگفته پیداست که پیوست و گسستگی که در این جایگاه به میان می‌آید دیگر همانی نیست که پیوست‌گرایان می‌انگارند و گسست‌باوران می‌پندارند. زیرا آن گسست و پیوست در برابر یکدیگرند و این گسست و پیوست با یکدیگر. توضیح این گسستگی در عین پیوستگی درست همانی است که برگسون در خصوص ساخت دیرند، به‌ویژه در فصل سوم از جستار در داده‌های بی‌واسطه آگاهی، به دست داده است: گسستگی که در اینجا از آن سخن می‌رود، گسست و کثرت کیفی و به‌نیروست [multiplicité qualitative/ virtuelle] که «اجزای آن با آنکه با هم تفاوت دارند، در هم فرومی‌روند؛ و چون در هم فرومی‌روند، وحدتی از امور ناهمگن می‌آفرینند. درست مانند به‌اصطلاح زنجیره حالات روانی من که با آنکه هریک با دیگری تفاوت ماهوی دارد، همه با هم من را شکل می‌دهند (Essai, 91).

۳. تعبیر «قسمی» و «مقسمی» برای دیرند نخستین‌بار در مقاله «سه بیان از دیرند در فلسفه برگسون: صورت‌بندی دلوزی از فلسفه برگسون چه «تفاوتی» دارد؟» طرح و توضیح شده است: طباطبائی و خطیبی، ۱۴۰۲: ۵۶.

۴. این تفاوت‌های سه‌گانه و شیوه نقش‌آفرینی هریک به سان وجه غالب [dominant] در نوشته‌ای پیشین طرح شده است: طباطبائی و خطیبی، ۱۴۰۲: ۶۴.

در این گذار از تفاوت ماهوی به تفاوت درجه‌ای و آنگاه تفاوت فی‌نفسه، دیرندِ برگسونی بیان‌های گوناگونی پذیرفته است. و اگرچه نمی‌توان گفت که هر اثر برگسون تنها و تنها به یکی از این بیان‌ها انحصار دارد، می‌توان گفت که در هر اثر کدام بیان **وجه غالب** است: وجه غالب دیرند در جستار تفاوت ماهوی است و وجه غالب دیرند در ماده و حافظه تفاوت درجه‌ای و سرانجام در فرگشت آفریننده تفاوت فی‌نفسه.^۱

اگر این‌گونه بنگریم، پرسش از حمل‌پذیری دیرند بر غیر روان، در دوگانه پیوست‌انگاری و گسست‌انگاری آثار برگسون گرفتار نمی‌آید. به تعبیر دیگر، نه چنان است که دیرند برگسون یک‌جا تنها بر روان حمل شود و جای دیگر — به مجاز یا تشابه — بر روان و غیر روان (پیوست‌انگاری)؛ و نه چنان که دیرند برگسونی به **طور کلی** قابل طرح نباشد و پرسش از حمل‌پذیری آن نیازمند انحصار سخن به اثری مشخص باشد (گسست‌انگاری). از این دیدگاه — که می‌توان آن را «پیوست‌انگاری گسست‌بنیاد» (یا آفریننده) نام داد — هم می‌توان از دیرند برگسونی به **طور کلی** سخن گفت و هم سیر آثار او را به جریانی از بازنگری و تکمیل صرف فرونکاست. بلکه می‌توان دیرند را همچون پیوستار آفریننده گسستگی در نظر گرفت که پرسش از حمل‌پذیری آن بر غیر روان، پرسشی است که نیازمند باهم‌نگری بیان‌های متفاوت و فروکاست‌ناپذیر آن است.

۴. بازآوری پرسش: آیا دیرند برگسونی درونی است؟

اکنون می‌توان پرسش را دوباره دقیق‌تر به میان نهاد و چنین پرسید که آیا دیرند با بیان‌های متفاوتی که دارد امری روانی است یا نه. نمی‌توان پرسید **کدام** دیرند در **کدام** اثر برگسون. زیرا باهم‌نگری بیان‌های دیرند و طرح آن همچون پیوستار آفریننده‌ای از گسستگی مجال سخن گفتن از دیرند به طور کلی را فراهم می‌کند. بدین سان، پرسش به همه بیان‌های دیرند بازمی‌گردد؛ خواه دیرند را تفاوت ماهوی بین‌گاریم و خواه تفاوت درجه‌ای و خواه تفاوت فی‌نفسه.

۱. آموزه وجه غالب را از نقد ادبی صورت‌نگرانه به‌وام گرفته‌ایم. این آموزه را نخستین‌بار، ایخنباوم (Boris Eikhenbaum, 1886-1959) منتقد مورخ ادبی روس، به کار برد و رومن یاکوبسون در مقاله‌ای با عنوان «وجه غالب» آن را به سال ۱۹۳۵ بسط داد. درباره این مفهوم یاکوبسون چنین می‌نویسد: «در تعریف وجه غالب می‌توان گفت که مؤلفه محوری اثر هنری است. وجه غالب بر مؤلفه‌های دیگر سیطره دارد و آن‌ها را تعیین می‌بخشد و دگرگون می‌سازد. وجه غالب است که انسجام ساختار را تضمین می‌کند. وجه غالب اثر را تشخیص می‌دهد. (Jakobson, 1973: 145)» — ما در اینجا وجه غالب را، با اندکی تصرف در کاربری، در خوانش آثار فلسفی برگسون به کار گرفته‌ایم.

الف) دوگانه امتیاز و اصالت

برگسون خود از روزگار پیش از نگارش نخستین اثر خویش متوجه مشکل بازبردن دیرند به روان و ساخت درون بوده است.^۱ بازبردن دیرند به درون، بازبردن زمان است به فضا. به تعبیر دیگر، برگسون حتی پیش از نگارش جستار در داده‌های بی‌واسطه آگاهی، دوگانه بیرون و درون — هر دو — را فضایی شمرده است. حال آنکه دیرند، به تعبیری، در برابر فضا است نه ذیل آن. درست از همین رو، از برای دیرند جایگاه نمی‌توان تعیین کرد. خواه این جایگاه در درون روان باشد و خواه بیرون از آن: جهان دیرند ناب بیرون و درون ندارد. هرچه هست بیرون است؛ یا می‌توان گفت، هرچه هست درون است. بدین سان، هنگام سخن گفتن از دیرند همه این تعبیر از کار می‌افتند. با این همه، برجستگی و بسامد سخن گفتن از روان و آگاهی و حالات و اوصاف آن این نکته بسیار روشن را دشواریاب و ناپذیرفتنی می‌کند. زیرا پیدا نیست که اگر دیرند متفاوت با فضا است (و مایه تفاوت در فضا است)، و اگر درون و بیرون هر دو آموزه‌های فضایی‌اند، چرا دیرند همواره با ارجاع به روان و آگاهی و درون توضیح داده می‌شود.

راه آسان ساختن این دشواری تمایز نهادن میان امتیاز و اصالت است. به سخن دیگر، توضیح برجستگی و بسامد روان و درون هنگام سخن گفتن از دیرند لزوماً وابسته به این نیست که آگاهی و روان و درون را اصیل تلقی کنیم؛ بدین معنا که مصداق بالذات دیرند بشماریم. بلکه کافی است آن‌ها را ممتاز بدانیم و آسان‌یاب‌ترین بیان دیرند به شمار آوریم. بدین گونه، هم می‌توان این بوده را پذیرفت که برگسون در آثار خود به «دیرند درونی» برتری و برجستگی می‌بخشد و در بیشتر اوقات سخن خود را درباره دیرند با ارجاع به آن توضیح می‌دهد؛ هم از این موضع دیگر برگسون دریافتی روشن به دست آورد که دیرند امری روانی و روان‌شناختی نیست و چیزی است که — اگر با عبارات فضایی سخن بگوییم — نه در ماست که ما در آن ایم.^۲

دوگانه امتیاز و اصالت را نیز می‌توان به دوگانه کهن نزد طبیعت و نزد ما بازگردانید.^۳ با این دیدگاه، دیرند درونی به نزد طبیعت هیچ برتری‌ای بر بیان‌های دیگر دیرند ندارد. حال آنکه نزد ما آسان‌یاب‌ترین بیان دیرند است. به نحوی که در نظر برگسون، اگر کسی دیرند را در درون خود نیابد،

۱. برگسون در درسگفتارهای مابعدالطبیعه متذکر می‌شود (درسی که به سال ۱۸۹۳ در دبیرستان هانری چهارم ارائه کرده است)، باید همواره توجه داشت که خود همین تعابیر «بیرون» و «درون» را باید تعابیر مسامحی دانست؛ زیرا مقسم هر دوی بیرون و درون فضا است؛ در حالی که سخن در اینجا از دیرند است (Cours II, 412).

۲. برگسون خود برای اشاره به همین مطلب ادراک تغییر را در واپسین جمله با نقل این عبارت از پولس قدیس به اتمام می‌رساند که «در اوست که می‌زییم و حرکت می‌کنیم و هستی داریم» (PC, 176).

۳. بیانی از این دوگانه کهن (یعنی دوگانه phusei و pros hēmas) را از جمله در دفترهای «آلفا» و «زتا»ی مابعدالطبیعه ارسطو می‌توان یافت: α, 1, 993 b و نیز Z, 3, 1029 b.

آن را از راه هیچ مفهوم و تصویری نمی‌یابد. اما آسان‌یابی به معنای اصالت نیست. وگرنه دیرند تا پیش از ظهور زیست‌شناختی انسان و آگاهی او، تا پیش از آنکه جریان فرگشت به ظهور آگاهی بینجامد، در کار نمی‌بود.^۱ کوتاه‌سخن آنکه روان در بیان دیرند امتیاز دارد نه اصالت.^۲

ب) عکس‌الحمل دیرند

نتیجه این سخن که روان و درون و آگاهی در بیان دیرند امتیاز دارند و مصداق بالذات آن نیستند آن است که حمل دیرند بر آن‌ها به خلاف ظاهری باشد که در قضیه آشکار می‌شود. به دیگر سخن، اگر نمی‌توان گفت که دیرند روانی و درونی است بدین معنا که تنها در روان و درون مصداق می‌یابد، آن‌گاه باید حمل دیرند را معکوس و واژگونه دریافت و چنین گفت: دیرند درونی است و دیرند روانی است و دیرند آگاهی است، نه برعکس. به تعبیر فنی، دیرند هنگام اطلاق بر روان و درون، به **عکس‌الحمل** اطلاق می‌شود.^۳ زیرا محصل و محقق دیرند است و روان و آگاهی و درون به دیرند تحقق و تحصل می‌یابد نه آنکه دیرند را روان تحقق و تحصل ببخشد. از همین روست که دیرند را می‌توان — ظاهراً — با حل شدن حبه قند در آب و فرگشت حیات و حرکت

۱. چنین سخنی خلاف سراسر کتاب فرگشت آفریننده خواهد بود. در فرگشت آفریننده آگاهی محصول و آفریده حرکت دیرند است و دیرند پیش از ظهور آگاهی در کار بوده است. گفته روشن برگسون در مقدمه فرگشت آفریننده این است: «[...] اندیشه ما را یارای آن نیست که طبیعت راستین حیات را و معنای ژرف حرکت تطوری آن را برخورد بازنمایاند. اندیشه ما که آن را حیات در وضعی خاص برای تأثیر در امری خاص آفریده است، چگونه می‌تواند حیات را — که خود جز وجهی و افاده‌ای از آن نیست — در برگیرد (EC, VI)؟»

۲. در کتاب دیرند و همزمانی (۱۹۲۲) که سخن از نسبت دیرند کیهانی و دیرند روانی به میان می‌آید، برگسون عباراتی به کار می‌برد که آراستار و گزارنده کتاب، الی دورینگ، برای توضیح آن از این تعبیر استفاده کرده است: «ما در اینجا [...] از انتساب نوعی اصالت [primat] به "دیرند روان‌شناختی" پرهیز می‌کنیم [...]». "حیات درونی" آگاهی در وهله نخست پارادیم دیرند را به دست می‌دهد که نوعی کثرت است (During 2019, 279). — به گمان ما دیرند به طور کلی مقتضی این خودداری (و طرح تمایز میان اصالت و امتیاز) است، نه فقط آنچه در دیرند و همزمانی و بعضی گفته‌های دشواریاب برگسون یافت می‌شود.

۳. آموزه عکس‌الحمل را به سان توضیحی برای اصالت وجود — نه به سان مسأله‌ای منطقی — می‌توان دست‌کم تا آثار ملاصدرا پیگیری کرد؛ از جمله در المشاعر، در مشعر پنجم، در فصلی با عنوان «فی کیفیة اتّصاف الماهیة بالوجود» (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۲۷-۳۳). با این همه، خود تعبیر «عکس‌الحمل» در بافتار استدلال‌آوری برای اصالت وجود از علامه طباطبائی است. در نه‌ایه الحکمة چنین آمده است: «أن المسائل فیها [فلسفه‌اولی] مسوقة علی طریق عکس‌الحمل. فقولنا "الواجب موجود" و "الممكن موجود" فی معنی "الوجود یكون واجباً و یكون ممکناً" و قولنا "الوجوب إما بالذات و إما بالغیر" معناه "أن الموجود الوجب ینقسم إلی واجب لذاته و واجب لغیره" (طباطبائی، ۱۴۱۶: ۶). از این منظر، گرچه محمول قضیه در بیان متعارف وجود است، اما چون نیک بنگریم، وجود نه محمول که موضوع قضیه است. وگرنه اشکال برگزشتن از قاعده فرعیه پیش می‌آید. — پیداست که کاربست این تعبیر از برای اندیشه برگسون اندکی با زمینه‌زدایی از مفهوم عکس‌الحمل (یا به تعبیر بهتر، جابه‌جا کردن زمینه) همراه است.

قایق بر رود نیز توضیح داد. حال آنکه روان را و پیوستار ناهمگن و ناهمگنی پیوسته آن را جز با تفاوت ماهوی دیرند نمی‌توان توضیح داد.^۱

اما باز بسته نبودن توضیح دیرند به روان بدین معنا نیست که توضیح آن با چیزهای دیگر میسر است. بلکه جز روان نیز هرچه از برای توضیح دیرند به کار رود، مشمول عکس‌الحمّل است. نمونه‌وار می‌توان موسیقی را مثال زد. موسیقی نزد برگسون مثالی است ممتاز که برگسون برای توضیح دیرند بارها بدان بازمی‌گردد. چرا که موسیقی دو ویژگی گویا و بیانگر دارد: یکی آنکه «اجزای آن در هم می‌آمیزند و کثرت آن کثرت عددی و فضایی نیست؛ و دیگر آنکه حرکتی است بدون موضوع حرکت. با این همه، همین دو ویژگی نیز خود از راه شهود دیرند دریافت می‌شوند. وگرنه نمی‌توان دانست که چیست کثرتی که عددی نیست و کدام است حرکتی که موضوع حرکت ندارد: موسیقی به دیرند شناخته می‌شود نه دیرند به موسیقی؛ یا به سخن دیگر، دیرند است که در بیانی از بیان‌های خود موسیقی است؛ یا به تعبیر دیگر، موسیقی (بیانی از) دیرند است نه آنکه دیرند (انتزاعی از) موسیقی باشد.

بدین سان، هنگام توضیح بسط معنایی امر روانی در سخنان برگسون (یعنی کاربست تعبیر *روانی* به معنای نحوی از وجود) لازم نیست که به این نتیجه بگراییم که برگسون روان را کیهانی می‌شمارد.^۲ زیرا تعبیر روانی درست از آن رو چنین باری می‌تواند بُرد و چنین ظرفیتی می‌تواند داشت که حمل دیرند بر آن به عکس‌الحمّل است. به دیگر سخن، *معنای دوم* «روانی» در سخن برگسون (یعنی به سان نحوی از وجود نه به سان روان شخصی) به جای آنکه بر کیهانی شدن روان دلالت داشته باشد، از عکس‌الحمّلی پرده برمی‌دارد که دیرند به‌واقع با آن گفته شده است: روانی، همچون نحوی از وجود، بارقه‌ای است که اطلاق عکس‌الحمّلی دیرند را بر روان آشکار می‌کند. و اطلاق دیرند به عکس‌الحمّل بدان معناست که دیرند را باید در نظم هستی دریافت نه در نظم شناخت. در نظم

۱. این رأی اصلی جستار در داده‌های بی‌واسطه آگاهی است (Essai, 91; 92; 95 etc.). حال آنکه در مقابل، در دیرند و همزمانی، چنین گفته‌ی روشنی یافت می‌شود: «وقتی کنار رودخانه‌ای نشسته‌ایم، گذر آب و سُریدن قایق یا پرواز پرند و زمزمه ناگسسته زندگانی ژرف خویشتن خودمان، به‌دلخواه، سه چیز متفاوت یا یک چیزند. می‌توانیم کل را درونی کنیم و با ادراکی یگانه سروکار داشته باشیم که به نحوی در هم‌آمیخته سه جریان از سیری واحد را در خود داشته باشد؛ یا بگذاریم دوتای نخست بیرون بمانند و آنگاه توجه خود را بهره‌ای به درون و بهره‌ای به بیرون ببخشیم؛ یا حتی، بهتر از این، می‌توانیم هر دوی این کارها را هم‌هنگام انجام دهیم به نحوی که توجه‌مان این سه جریان گذار را به هم پیوند دهد و در عین حال جدا نگه دارد؛ و این به لطف برخورداری از این یگانه امتیاز [میسر می‌شود] که [خود توجه ما] هم یکی است و هم بسیار است. [...] آنگاه که آگاهی ما صرفاً به خودمان نظر دارد، آن دیرند صرفاً دیرند خودمان است؛ اما وقتی توجه ما آن سه جریان را در یک فعل یگانه نامنقسم در بر می‌گیرد، آن دیرند دیرند آن امور نیز هست (DS, 50-1).»

۲. این دیدگاه خلاف دیدگاه دلوز در برگسونیسم است که دیرند را، از جهتی، نوعی «حافظه کیهانی» [Mémoire cosmique] می‌شمارد (Deleuze, 2004: 117).

هستی — به‌رغم آنچه زبان و نابسندگی آن القا و اقتضا می‌کند — دیرند در جایگاه موضوع است نه در جایگاه محمول. از این دیدگاه می‌توان چنین گفت که خوانش روان‌باورانه و آنچه بر آن بنیاد می‌شود بدین کاستی اساسی گرفتار است که دیرند را چون ذیل نظم شناخت درمی‌یابد، به صرف پدیده‌ای شناختی فرومی‌کاهد.

۵. نتیجه

طرح هر سخن دربارهٔ دیرند نزد برگسون — اگر دامنهٔ سخن به نوشته‌ای ویژه از برگسون محدود نباشد — همواره با این دشواری همراه خواهد بود که مطلب به کدام دیرند و کدام اثر باز می‌گردد. به سخن دیگر، نخست باید سخن گفتن از **دیرند به طور کلی** را موجه ساخت تا روایی یافته تنها به پاری از نوشته‌ها و دوره‌ای از دوران فکری برگسون محدود و مقید نباشد و بر سراسر اندیشه و آثار او راست آید. از این رو، نخستین گام در سخن‌گویی دربارهٔ دیرند برگسونی به‌ناگزیر گامی است روش‌شناختی در تعیین نسبت آثار برگسون با یکدیگر. سراسر خوانشی نیز که در این نوشته به میان نهاده شده است، بر پایهٔ پیشنهادی روش‌شناختی بنیاد می‌شود که می‌کوشد نسبت آثار برگسون را به شیوه‌ای دیگرگون توضیح دهد.

به نسبت آثار برگسون تا کنون به دو شیوه نگریسته‌اند. از یک دیدگاه این آثار را در پیوستگی و پیشرفت دانسته‌اند و سراسر آثار را گسترش سخنی یگانه شمرده‌اند که رفته‌رفته، در هر اثر که نگارش می‌شود، صورتی سخته و پخته به خود می‌گیرد. از این دیدگاه، برگسون را اندیشه‌ای است واحد که در اثر پیشین بذروار نهاده شده و در اثر پسین شکفته و آشکار می‌گردد. بدین سان، هرچه به آثار پایانی برگسون می‌رسیم، سخن گوهری و اصلی او بی‌پرده‌تر به گفت می‌آید.

دیدگاه دیگر، درست در برابر دیدگاه نخست، چنین پیوست و پیشرفتی را میان آثار برگسون نمی‌بیند. بلکه هر اثر را تکیه و یگانه می‌شمارد و دیدگاه پیوستی و پیشرفتی را فروکاست‌انگارانه به شمار می‌آورد. از این منظر، نمی‌توان آثار پسین را ناسخ و جامع آثار پیشین انگاشت. به دیگر سخن، نمی‌توان مجموعهٔ آثار برگسون را کتابی واحد دانست و هر اثر او را فصلی از آن کتاب بزرگ، بلکه هر اثر به‌راستی کتابی است بر پای خود ایستاده و تکیه و یگانه.

آنچه در این نوشته پیشنهاد می‌شود، نه دیدگاه نخست است نه دیدگاه دوم. بلکه طرح نوعی نسبت ویژه میان آثار برگسون است که می‌توان از آن به «پیوستگی گسست‌بنیاد» (یا آفریننده) تعبیر کرد. مقصود از این تعبیر اگرچه با هم‌نگری است و به رسمیت شناسی هم‌هنگام پیوستگی مجموعهٔ آثار و تکیه‌ی هریک از آن‌ها، به هیچ روی نوعی هم‌نهادی دیالکتیکی نیست. زیرا در این صورت، خوانش پیشنهادی ما در کلیت خود تفاوت چندانی با خوانش پیشرفتی نمی‌داشت. بلکه منظور از یک‌سو پذیرش چیرگی مضمون و بن‌مایهٔ یگانه بر همهٔ نوشته‌های برگسون (یعنی دیرند) است و از

سوی دیگر طرح این نکته است که آن بن‌مایه یگانه در هر اثر بیانی یکسره تازه و فروکاست‌ناپذیر پیدا می‌کند؛ به گونه‌ای که نمی‌توان آن را از پیش استنتاج کرد. با این همه، میان این بیان‌های متفاوت نیز گونه‌ای پیوستگی هست. به نحوی که هرگاه بیانی از بیان‌ها غلبه دارد، بیان‌های دیگر نیز به گونه‌ای به‌نیرو (و نه بالقوه) در کارند.

این خوانش از رهگذر پدیده‌ای در آثار برگسون طرح می‌شود که متن‌شناسان آن را «بینامتنیت» می‌خوانند. برگسون در آثار پسین خود به آثار پیشینش ارجاع می‌دهد و این زداینده این پندار است که میان آثار برگسون گسست برقرار است. در عین حال، همین پدیده ارجاع بینامتنی زداینده پندار پیشرفت نیز هست. زیرا اگر اثر پسین نسخه اثر پیشین و دربردارنده آن می‌بود، بازگرداندن مطلب به منسوخ دیگر وجهی نمی‌داشت. بدین‌سان، به پشتوانه پدیده ارجاع درون‌متنی که بر متن آثار برگسون استوار می‌شود، هم‌هنگام می‌توان از هر دو خوانش پیوست‌انگارانه و گسست‌انگارانه برگذشت.

اما پدیده ارجاع بینامتنی اگرچه گذرگاهی است از دو خوانش پیش‌گفته، ایستگاهی نیست و به خودی خود برای تعیین نسبت آثار برگسون پیشنهادی به دست نمی‌دهد. گامی ایجابی بایسته است و آن گام با وام‌گیری از آموزه‌های دیگر در خوانش‌های متن‌شناختی برداشته می‌شود که همانا آموزه «وجه غالب» است. بدین معنا که در آثار برگسون اگرچه همواره سخن از همان مسأله گوه‌ری (یعنی دیرند) است، وجه غالب در هر اثر با اثر دیگر تفاوت دارد: در آثار گوناگون برگسون، دیرند گاه به سان تفاوت ماهوی طرح می‌شود و گاه به سان تفاوت درجه‌ای و گاهی نیز همچون تفاوت فی‌نفسه. در همه این بیان‌ها سخن از دیرند است و دیرند هرگاه طرح می‌شود همه بیان‌های خود را با خود دارد. با این حال، از میان همه آن بیان‌ها، یک بیان وجه غالب است. آموزه وجه غالب از این رو یاری‌رسان طرح این مطلب است که سخن گفتن از پیوستی آفریننده را مجال طرح می‌دهد که در آن هر اثر با آثار پیش و پس خود پیوند دارد و هم‌هنگام تکینه و فروکاست‌ناپذیر است. اکنون با این زمینه‌چینی روش‌شناختی، می‌توان مدعای اصلی نوشته را درباره دیرند به طور کلی در میان نهاد.

در آثار برگسون دوگونه سخن درباره دیرند یافتنی است. از یک سو دیرند با ارجاع به روان و درون و آگاهی توضیح داده می‌شود و از سوی دیگر به‌تأکید از آنچه روان‌شناختی و درونی است جدا می‌گردد. تکیه بر هر سوی این دوگانه پاری از سخنان برگسون را نادریافتنی خواهد کرد.

اگر درونی‌بودن دیرند را به‌جد بگیریم، چه‌بسا به خوانشی روان‌باورانه از دیرند بگراییم که بر پایه آن دیرند نخست بر روان حمل می‌شود و مصداق بالذات آن روان است. در این صورت، یا از روان روانی شخصی خواسته‌ایم یا روانی کیهانی. تلقی نخست سبب می‌شود که حمل دیرند بر غیر روان بر سبیل مجاز یا تشابه انگاشته شود و بدین‌گونه دریافت از آنچه غیر روانی است دریافتی

نامستقیم و غیرشهودی گردد. این گونه تنگ‌میدان ساختن شهود نیز خود سبب می‌گردد که شهود مابعدالطبیعی به نوعی درون‌نگری روان‌شناسانه فروکاسته شود و مابعدالطبیعه به روان‌شناسی تقلیل یابد. اما تلقی دوم نیز سبب خواهد شد که برگسون سراسر واقعیت و هستی را به نوعی آگاهی — ولو کیهانی — مشروط کند و به یک نوع تضایف بنیادی بگراید که در آن هیچ امر مطلق (به معنای جدا از آگاهی) در کار نخواهد بود. پدیدارشناسان به‌درستی نبود چنین سخنی را در آثار برگسون هویدا ساخته‌اند و به‌نادرست از فقدان آن حسرت خورده‌اند: در فلسفه برگسون خود دیرند است که مطلق است؛ هم مطلق از داده‌شدن و هم از مطلق دریافته‌شدن. دیرند برگسونی تحت ضابطه تضایف بنیادی در نمی‌آید.

با این همه، برجستگی و بسامد روان و آگاهی و روی هم رفته درون هنگام سخن گفتن از دیرند به توضیحی نیاز دارد که نمی‌توان از آن تنها با تأکید و تکرار این نکته گذشت که دیرند مابعدالطبیعی است و روان‌شناختی نیست. آن توضیح با معرفی تمایزی میان امتیاز و اصالت به دست داده می‌شود. بدین معنا که دیرند درونی اگرچه در قیاس با بیان‌های دیگر دیرند هیچ اصلاتی ندارد و مصداق بالذات دیرند نیست، در قیاس با بیان‌های دیگر دیرند امتیازی دارد که عبارت است از آسان‌یابی.

اگر دیرند درونی بیان ممتاز دیرند باشد نه بیان اصیل و مصداق بالذات آن، آن‌گاه حمل دیرند بر آن به عکس الحمل خواهد بود. و این را نه تنها درباره روان که در خصوص هر چیز دیگر نیز که دیرند بر آن حمل شود می‌توان گفت. زیرا دیرند در عین حال که به‌تمامی در هریک از بیان‌های خود چنانکه هست — اما از وجهی محدود و متعین — به دریافت می‌آید، از همه بیان‌های خود بیشینگی دارد.

کتابنامه

الف. مراجع و کوتاه‌نوشت‌های به کار رفته برای آن‌ها

- Bergson, Henri. 2013 [1889]. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Edited and annotated by Arnaud Bouaniche. Paris: Presses Universitaires de France. (→ Essai, جستار)
- Bergson, Henri. 2012 [1896]. *Matière et mémoire : Essai sur la relation du corps à l'esprit*. Edited and annotated by Camille Riquier. Paris : Presses Universitaires de France. (→ MM)
- Bergson, Henri. 2013 [1903]. “Introduction à la métaphysique.” Edited and annotated by Frédéric Fruteau de Laclos. In *La pensée et le mouvant : Essais et conférences*, 177-229. Edited by Frédéric Worms. Paris : Presses Universitaires de France. (→ IM)

- [برگردان فارسی: برگسون، هانری. ۱۴۰۱. مقدمه بر مابعدالطبیعه: به انضمام فلسفه فرانسوی. ترجمه سیداشکان خطیبی. تهران: فرهنگ نشر نو. (مقدمه)]
- Bergson, Henri. 2013 [1907]. *L'Évolution créatrice*. Edited and annotated by Arnaud François. Paris: Presses Universitaires de France. (→ EC)
- Bergson, Henri. 2013 [1911]. "La perception du changement." Edited and annotated by Arnaud Bouaniche. In *La pensée et le mouvant: Essais et conférences*, 143-177. Edited by Frédéric Worms. Paris: Presses Universitaires de France. (→ PC)
- Bergson, Henri. 2013 [1922]. "De la position des problèmes (Introduction II)." Edited and annotated by Arnaud François. In *La pensée et le mouvant: Essais et conférences*, 25-99. Edited by Frédéric Worms. Paris: Presses Universitaires de France. (→ DPP)
- Bergson, Henri. 2019 [1922]. *Durée et simultanéité: À propos de la théorie d'Einstein*. Edited and annotated by Élie During. Paris: Presses Universitaires de France. (→ DS)
- Bergson, Henri. 1972. *Mélanges*. Edited and annotated by André Robinet and Prefaced by Henri Gouhier. Paris: Presses Universitaires de la France. (→ Mél.)
- Bergson, Henri. 1992. *Cours II: Leçons d'esthétique, Leçons de morale, psychologie et métaphysique*. Edited and annotated by Henri Hude and Jean-Louis Dumas. Paris: Presses Universitaires de France. (→ Cours II)

منابع

- خطیبی، سیداشکان و محمدتقی طباطبائی. (۱۴۰۳). "آیا برگسون پدیدارشناس است؟ مطلق داده‌شده و تضایف‌اندیشی." در *عرب‌شناسی بنیادی* ۱۵ (۲۹): ۱۸۷-۲۱۴.
- صدرالدین محمد شیرازی (ملاصدرا). ۱۳۶۳. *کتاب‌المشاعر*. ترجمه فارسی از بدیع الملک میرزا عمادالدوله، ترجمه و مقدمه و تعلیقات فرانسوی از هانری کربن. تهران: کتابخانه طهوری.
- طباطبائی، محمد حسین. ۱۴۱۶ (ه. ق.). *نهایه الحکمه*. قم: جامعه المدرسین فی الحوزة العلمية بقم و مؤسسه النشر الاسلامی.
- طباطبائی، محمدتقی و سیداشکان خطیبی. ۱۴۰۲. "سه بیان از دیرند در فلسفه برگسون: صورت‌بندی دلوزی از فلسفه برگسون چه تفاوتی دارد؟" در *حکمت و فلسفه* ۱۹ (۷۴): ۴۷-۷۰.
- قاضی، احمد [تقی ارانی]. ۱۳۱۳. "عرفان و اصول مادی." در *دنیا* ۱ (۴): ۱۰۹-۱۲۷.
- مهینی یزدی، احمد [احمد فردید]. ۱۳۱۶. "هانری برگسون و فلسفه برگسونی (۱)" در *مهر* ۵ (۹): ۸۸۵-۸۹۵.

- Aristote. 1962. *La métaphysique*. Vol. 1. Edited, annotated and translated by J. Tricot. Paris: Vrin.
- Bourgeois, Bernard. 2000. "Aufheben." In *Le vocabulaire de Hegel*, 13-14. Paris: Ellipses Marketing.
- Chevalier, Jacques. 1959. *Entretiens avec Bergson*. Paris: Plon.
- Deleuze, Gilles. 2004. *Le bergsonisme*. Paris: Presses Universitaires de la France.

- During, Élie. 2019. "Dossier critique." In *Durée et simultanéité : À propos de la théorie d'Einstein*, by Henri Bergson, 219-479. Edited and annotated by Élie During. Paris: Presses Universitaires de France.
- Fagot-Largeault, Anne. 2008. "La philosophie et la science, selon Bergson." In *Annales bergsoniennes IV : L'évolution créatrice 1907-2007, épistémologie et métaphysique*. Edited by Frédéric Worms, Anne Fagot-Largeault and Jean-Luc Marion, 45-57. Paris : Presses Universitaires de France.
- François, Arnaud. 2013. "Dossier critique." In *L'Évolution créatrice*, by Henri Bergson, 373-693. Edited and annotated by Arnaud François. Paris : Presses Universitaires de France.
- François, Arnaud. 2013. "Dossier critique." In *L'Évolution créatrice*, by Henri Bergson, 373-693. Edited and annotated by Arnaud François. Paris : Presses Universitaires de France.
- Genette, Gérard. 1982. *Palimpsestes : La littérature au second degré*. Paris : Éditions du Seuil.
- Gohier, Henri. 1963. "Index des citations que Bergson fait de ses oeuvres." In *Oeuvres*, by Henri Bergson, 1579. Paris : Presses Universitaires de la France.
- Belot, Gustave. 1897. "Un nouveau spiritualisme." In *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 44 (Juillet à décembre) : 183-99.
- Husson, Léon. 1947. *L'intellectualisme de Bergson : Genèse et développement de la notion bergsonienne d'intuition*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Jakobson, Roman. 1973. "La dominante." Translated by André Jarry. In *Questions de poétique*, 145- 151. Paris : Éditions du Seuil.
- Janicaud, Dominique. 1969. *Une généalogie du spiritualisme français. Aux sources du bergsonisme : Ravaisson et la métaphysique*. La Haye : M. Nijhoff.
- Meillassoux, Quentin. 2006. *Après la finitude : Essai sur la nécessité de la contingence*. Paris : Éditions du Seuil.
- Politzer, Georges. 2013. *Contre Bergson et quelques autres : Écrits philosophiques 1924-1939*. Introduced and annotated by Roger Bruyeron. Paris : Flammarion.
- Romeyer, Blaise. 1947. "Caractéristiques religieuses du spiritualisme de Bergson." In *Archives de Philosophie* 17 (1) : 22-55.
- Vieillard-Baron, Jean-Louis. 2016. "Delbos et Bergson, un spiritualisme nouveau." In *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 141 (3) : 373 -380.
- Vieillard-Baron, Jean-Louis. 2004. "L'intuition de la durée, expérience intérieure et fécondité doctrinale." In *Bergson : la durée et la nature*, edited by Jean-Louis Vieillard-Baron, 45-75. Paris : Presses Universitaires de la France.
- Worms, Frédéric. 1997. "La conception bergsonienne du temps." In *Philosophie* 54 (June) : 73-91.