

فلسفہی فرانسه در قرن بیستم

متیوز، اریک، ۱۹۳۶ -
فلسفه‌ی فرانسه در قرن بیستم / اریک ماتنیوز؛ ترجمه‌ی محسن حکیمی. -
تهران: ققنوس، ۱۳۷۸.
۳۲۸ ص.
ISBN 978-964-311-228-8
فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
عنوان اصلی:
Twentieth-Century French Philosophy.
۱. فلسفه فرانسوی - قرن ۲۰. الف. حکیمی، محسن، مترجم. ب. عنوان.
۱۹۴ B۲۴۲۱/م۲
۱۳۷۸
کتابخانه ملی ایران
م۷۸-۱۷۸۴۴

فلسفہی فرانسه در قرن بیستم

اریک متیوز

ترجمہی محسن حکیمی



این کتاب ترجمه‌ای است از:

Twentieth-Century French Philosophy

Eric Matthews

Oxford University Press, 1996



انتشارات قنوس

تهران، خیابان انقلاب، خیابان شهدای زاندارمیری،

شماره ۱۰۷، تلفن ۴۰ ۸۶ ۴۰ ۶۶

* * *

اریک متیوز

فلسفه‌ی فرانسه در قرن بیستم

ترجمه‌ی محسن حکیمی

ویراستار: فریدون فاطمی

چاپ دوم

۱۱۰۰ نسخه

زمستان ۱۳۹۱

چاپ شمشاد

حق چاپ محفوظ است

شابک: ۹۷۸ - ۹۶۴ - ۳۱۱ - ۲۲۸ - ۸

ISBN: 978 - 964 - 311 - 228 - 8

www.qoqnoos.ir

Printed in Iran

۱۱۰۰۰ تومان

فهرست

۱. فرانسوی بودن فلسفه‌ی فرانسه	۷
۲. برگسون	۲۵
۳. دو فیلسوف دینی	۶۱
۴. پدیدارشناسی و اگزیستانسیالیسم: ۱. سارتر	۸۷
۵. پدیدارشناسی و اگزیستانسیالیسم: ۲. مرلو-پونتی	۱۲۷
۶. سه مارکسیست فرانسوی	۱۵۹
۷. ساختارگرایی: لاکان و فوکو	۱۹۷
۸. پس از ساختارگرایی: لویناس، دریدا، و لیوتار	۲۲۷
۹. فمینیست‌های متأخر فرانسه	۲۶۹
مروری بر گذشته و نگاهی به آینده	۲۹۵
پی‌نوشت‌ها	۲۹۹
منابعی چند برای مطالعه‌ی بیشتر	۳۱۱
نمایه	۳۲۱

فرانسوی بودنِ فلسفه‌ی فرانسه

۱. جایگاه خاص فلسفه

بنابر برداشت سنتی از فلسفه، اختصاص یک بررسی [مستقل] به فلسفه‌ی فرانسه در قرن بیستم ناسازه‌گون است. هرچه باشد، فرض بر این است که فلسفه سودای دست‌یابی به حقیقت جهان‌شمول را در سر دارد، یعنی می‌خواهد قضیه‌هایی بیافریند که برای همه‌ی اشخاص معقول در هر کجا و هر زمان پذیرفتنی باشند. فیلسوف، وطن ندارد. پس، تا آن‌جا که به فهم آثار فلسفی مربوط می‌شود، دانستن این‌که این آثار در کدام منطقه‌ی جغرافیایی آفریده شده‌اند، نویسندگان آن‌ها اهل کجا هستند، یا در کدام دوره‌ی تاریخی نوشته شده‌اند، چه اهمیتی می‌تواند داشته باشد؟ اما، ظهور این ناسازه ممکن است صرفاً نشانه‌ی نارسایی‌های برداشت سنتی در فلسفه باشد، و جزء مهمی از هدف از نوشتن کتاب حاضر اثبات این نکته است که آثار فیلسوفانِ خاص مورد نظر این کتاب را فقط آنگاه می‌توان به طور کامل فهمید که فرانسوی بودن و قرن بیستمی بودن آن‌ها را به حساب آوریم.

به هر حال، آنچه ناسازه می‌نماید به آسانی حل می‌شود. هر چه باشد، فیلسوفان همیشه انسان‌هایی خاص‌اند، و در مقام انسان‌های خاص به ضرورت در مکانی خاص و در زمانی خاص از تاریخ زندگی می‌کنند، به زبانی خاص سخن می‌گویند، و بدین‌سان به سنت فرهنگی خاصی تعلق دارند. (همان‌گونه که فیلسوفان فمینیست متأخر، به‌ویژه در فرانسه، تأکید کرده‌اند، بیشتر فیلسوفان غرب، دست‌کم تا همین اواخر، از یک جنس [مذکر] بوده‌اند. دیدگاه‌های این فیلسوفان فمینیست در یکی از فصل‌های آینده مورد بحث قرار خواهند گرفت، اما من عمدتاً بر تأثیرهای زمان و مکان تأکید خواهم کرد تا بر تأثیر جنسیت.) چشم‌انداز زمان و مکان خود ما به ضرورت تعیین خواهند کرد که کدام مسائل فلسفی را بررسی کنیم و آن‌ها را چگونه فرمول‌بندی کنیم. فقط با فهم پرسش‌هایی که فیلسوف می‌خواهد به آن‌ها پاسخ دهد و فهم شیوه‌ی نگریستن فیلسوف به آن پرسش‌هاست که می‌توانیم امیدوار باشیم که پاسخ آن پرسش‌ها را درک می‌کنیم.

با این همه، در برداشت سنتی از فلسفه عنصری از حقیقت وجود دارد. جز در صورتی که بتوان فرمول‌بندی‌های یک فیلسوف را به زبانی ترجمه کرد (ترجمه هم به معنای لفظی آن و هم به مفهوم استعاری) که برای کسانی با چشم‌انداز متفاوت فهمیدنی باشد، این فرمول‌بندی‌ها را حتا بالقوه نیز نمی‌توان مطالبی در خدمت فلسفه دانست. فیلسوف در واقع باید وطن داشته باشد، اما اگر قرار است که اثر او به راستی فلسفی شمرده شود، باید دست‌کم به این معنا جهان‌شمول باشد که امکان ابلاغ محتوای خود را به انسان به طور کلی، قطع نظر از وطن او، داشته باشد. از سوی دیگر، این ابلاغ ترجمه‌ی راستین نخواهد بود مگر آن‌که جنبه‌ی متمایز چشم‌انداز اصلی را برساند، تمایزی که موضع ملی، فرهنگی، تاریخی و

در واقع فردی نویسنده آن را تعیین کرده است. پس، مسأله‌ی تفسیر فلسفه عبارت است از فهمیدنی کردن آن برای کسانی که پیش‌زمینه‌ی متفاوتی دارند، و در همان حال به حساب آوردن زمینه‌یی که اندیشه در آن شکل گرفته است.

اگر مسأله را به سطح انضمامی‌تری محدود کنیم، باید بگوییم که بیشتر خوانندگان این کتاب (مانند نویسنده‌اش) فرانسوی نیستند: اگر پیش‌زمینه‌یی در فلسفه داشته باشند، احتمالاً در آن بخش از آن خواهد بود که فرانسویان سنت «آنگلو-ساکسن» اش می‌نامند، که در زمانه‌ی ما به معنای سنت «فلسفه‌ی تحلیلی» است (باز هم مانند نویسنده). در نگاهی سطحی، به نظر می‌رسد که اندیشه‌ی فرانسوی متأخر و فلسفه‌ی تحلیلی حتا به یک زمینه‌ی کار مشترک تعلق ندارند: من، با توجه به پیش‌زمینه و تربیت فلسفی‌ام، در نخستین برخورد [با اندیشه‌ی فرانسوی متأخر] بی‌شک چنین برداشتی داشتم. اما، با توجه به عشق و علاقه‌ام به فرانسه و فرهنگ فرانسوی، همیشه از بی‌اعتنایی متکبرانه و کوتاه‌فکرانه‌ی برخی از انگلیسی‌زبانان نسبت به اندیشه‌ی فرانسوی متأخر به عنوان چیزی که «اصلاً فلسفه به معنای واقعی آن نیست» بیزار بوده‌ام. برای کسی با پیش‌زمینه‌ی من، تلاش برای فهمیدن این اندیشه مستلزم این فرض است که فلسفه‌ی فرانسه در قرن بیستم، به‌رغم سبک، دلمشغولی‌ها و روش‌های متفاوت‌اش، جزئی از همان مشغله‌یی است که فلسفه‌ی تحلیلی نیز با آن سر و کار دارد. این فرض همچنین بدین معنی است که باید بتوانیم مواضع و برهان‌های فیلسوفان فرانسوی را درست با همان شیوه‌هایی نقد کنیم که فیلسوفان تحلیلی را نقد می‌کنیم، و این‌که در واقع فقط با ارزیابی انتقادی برهان‌های آنان است که می‌توان مواضع‌شان را به درستی فهمید. اما، البته انجام این کار مستلزم جدی گرفتن برهان‌های آنان

است، هر اندازه هم سبک‌شان ناآشنا باشد. و جسارت‌آمیزتر از همه آن‌که این رویکرد بدین معنی است که فیلسوفان تحلیلی حتی می‌توانند چیزی از همکاران فرانسوی خود بیاموزند!

البته ممکن است این فرض کاملاً ناموجه باشد، یا حتی برخورد با «فلسفه»ی فرانسه به عنوان همان نوع کاری که «فلسفه»ی دنیای انگلیسی‌زبان انجام می‌دهد - مانند یکسان گرفتن بازی بولینگ فرانسوی (*bowles*) با بولینگ انگلیسی (*bowls*) - فقط درک ما را از آن تحریف کند. اما در کاری از این دست به چه طریق دیگری می‌توان پیش رفت؟ بولینگ فرانسوی ممکن است با بولینگ انگلیسی متفاوت باشد، اما تنها راه یک بازیکن بولینگ انگلیسی برای آن‌که حتی شروع به شناخت بولینگ فرانسوی کند انگشت گذاشتن بر عناصر مشترک این دو بازی است: این کار حتی پیش شرط فهم تفاوت‌های دو بازی است. در مورد فلسفه، همان گونه که خواهیم کوشید تا نشان دهیم، این فرض که فیلسوفان فرانسوی با همان برنامه فیلسوفان «آنگلو-ساکسن» سروکار دارند دست کم تا دهه‌ی ۱۹۶۰ بسیار موفقیت‌آمیز بوده است و حتی می‌توان دید که انحراف‌هایی که از آن پس در این برنامه به وجود آمده در سنت مشترک آغازین ریشه دارند.

هدف من این نیست که شرحی از تمام آثار مهم فلسفی که در قرن بیستم در فرانسه خلق شده‌اند، به دست دهیم. این کار نه ممکن است (به دلایل عملی مربوط به تنگی جا) و نه از نظر پُر کردن شکاف بین فلسفه‌های فرانسوی و آنگلو-ساکسن، مطلوب. برخی از فلسفه‌هایی که به زبان فرانسه نوشته شده‌اند، ممکن بود به همان خوبی به هر زبان دیگری نوشته شوند و بخشی از جنبش‌های فلسفی بین‌المللی را تشکیل می‌دهند: برای مثال، می‌توان به نوشته‌های پوانکاره و دوئم درباره‌ی

فلسفه‌ی علم، یا کارهای ژاک ماریتن، نوتوماس گرا اشاره کرد که عناصر مشخصاً فرانسوی دارند اما در اساس به مکتبی بین‌المللی متعلق‌اند. و نیز بسیاری از فیلسوفان فرانسوی بیشتر نیروی خویش را به پژوهش درباره‌ی تاریخ فلسفه اختصاص داده‌اند، که سبک و رویکرد آن ممکن است حاوی برخی ویژگی‌های مشخصاً «فرانسوی» باشد اما به قصد ارائه‌ی کاری دست اول برای پیشبرد فلسفه انجام نگرفته است. شمار نسبتاً کوچکی از فیلسوفان فرانسوی حتا رویکرد فلسفه‌ی تحلیلی انگلیسی‌زبان به سبک آستین و رایل یا چهره‌های تازه‌تر را پذیرفته‌اند. آنچه من در راه آن خواهم کوشید، جدا کردن یک سنت مشخصاً فرانسوی در فلسفه‌ی فرانسه‌ی قرن بیستم است که کسانی چون خود من که شکل‌گیری فکری متفاوتی دارند بتوانند از همان خارجی بودن آن چیزی بیاموزند.

تأثیرهای منابع غیرفرانسوی که بی‌تردید در شکل‌گیری این سنت فلسفی نقش داشته‌اند، و نیز این واقعیت که در واقع تمام فیلسوفان سهیم در آن فرانسوی‌الاصل نیستند، فرانسوی بودن آن را لزوماً خدشه‌دار نمی‌کنند. تأثیر منابع غیرفرانسوی جای تعجب ندارد. هرچه باشد، کل فرهنگ فرانسوی در نهایت از فرهنگ دیگر جاهای اروپا جدایی‌ناپذیر است، و به‌ویژه فلسفه‌ی فرانسه همیشه نسبت به جریان‌های فکری سرچشمه گرفته از آلمان، اتریش و جزایر بریتانیا واکنش نشان داده است. در قرن بیستم، بیش از همه فلسفه‌ی آلمانی‌زبان بوده که منبع خارجی اصلی الهام‌بخش فلسفه‌ی فرانسه را تشکیل داده است (هگل، مارکس، نیچه و هایدگر: فروید را نیز چه بسا بتوان به این جمع افزود، هرچند او به معنای دقیق کلمه فیلسوف نبود). با این همه، فلسفه‌ی فرانسه فرانسوی باقی مانده، چرا که این تأثیرهای خارجی را در خود هضم کرده و جلوه‌ی فرانسوی ویژه‌ی به آن‌ها بخشیده است. به هر حال، کسی که اساساً در

فرانسه و به زبان فرانسه فلسفه بنویسد، ملیت اصلی‌اش هرچه باشد، لزوماً خود را در یک سنت فرهنگی ویژه قرار داده است.

پس، فلسفه‌ی فرانسه‌ی قرن بیستم که این‌جا بررسی می‌شود هر چیز فلسفی را که نویسندگان فرانسوی از ۱۹۰۰ به بعد نوشته‌اند، شامل نمی‌شود، بلکه تنها آثار کسانی را در بر می‌گیرد که بتوان آن‌ها را متعلق به این سنت مشخصاً فرانسوی دانست. هدف، دنبال کردن سیر تحول اندیشه‌یی است که، به باور من، محصول یک سبک فرانسوی خاص در فلسفه در مرحله‌ی معینی از تاریخ آن است. من حتا تمام فیلسوفانی را که می‌توانند از آن این سنت شمرده شوند، مورد بحث قرار نخواهم داد، بلکه فقط به کسانی خواهم پرداخت که به نظرم نقش مهم و ویژه‌یی را در پیشبرد این تحول ایفا کرده‌اند. چندین متفکر هستند، مانند پل ریکور، که فی‌نفسه اهمیت بسیاری دارند اما متأسفانه مشمول این معیار نمی‌شوند، و به متفکران دیگری چون امانوئل لویناس نیز فقط به اجمال خواهم پرداخت. گزینش من در مورد چهره‌های مهم ناگزیر کمابیش ذهنی است، و باید پیشاپیش پوزش بخواهم اگر نویسندگانی را حذف کرده‌ام که ممکن است برخی از خوانندگان آنان را مهم‌تر از چهره‌های مورد نظر من بدانند. شاید عذر این کار آن باشد که هدف من نه ارائه‌ی یک کتاب دانش‌نامه‌یی مرجع بلکه امکان‌پذیر کردن درک وضعیت کنونی فلسفه‌ی فرانسه از طریق ردگیری راهی است که این فلسفه پیموده است.

پس، این کتاب اثری است پیش از هر کس خطاب به کسانی — چون من — که در سنت فلسفی‌یی متفاوت با سنت فلسفی نویسندگان مورد نظر در این‌جا شکل گرفته‌اند. هدف آن، تلاش برای پُر کردن شکاف بین این دو سنت است. انجام این کار مستلزم «ترجمه»‌یی است که، مانند تمام

ترجمه‌های خوب، هم به دیگرباشی^۱ متن اصلی احترام گزارد و هم آن چیزی را روشن کند که در این متن اصلی، «دیگری» نیست. تنها در این صورت می‌توان دریافت که ما از فرانسویان چه چیزی می‌توانیم فراگیریم و احتمالاً آنان چه چیزی می‌توانند از ما بیاموزند. این کار فقط آنگاه ممکن است که ما فلسفه‌ی متأخر فرانسه را جداً فلسفه بدانیم. باید به هر بهایی از این وسوسه بپرهیزیم که آن را بازتاب صرف فرهنگ گسترده‌ی فرانسه یعنی نوعی پدیده‌ی جامعه‌شناختی بدانیم که باید بر حسب تحولات بیرونی در زندگی فرانسویان فهمیده شود. باید با آن چون فعالیتی برخوردار کنیم که دست کم تا اندازه‌ی خودسالار است و زیر فشار برهان‌هایی شکل می‌گیرد که می‌توانند به گونه‌ی انتقادی بررسی شوند. این بدان معنی است که باید بخواهیم آن را در معرض همان نوع ارزیابی انتقادی قرار دهیم که می‌توان در مورد هر نوع فلسفه‌ی به کار برد: اما، تکرار می‌کنم، این ارزیابی انتقادی را فقط آنگاه می‌توان در مورد آن به کار بست که آنچه را که این فلسفه می‌گوید بر حسب خود آن کاملاً بفهمیم.

۲. یک سنت فرانسوی ویژه؟

فلسفه‌ی فرانسوی متأخر را پیشتر محصول یک سنت ملی و قدیمی فرانسه نامیدیم. بنابراین، هرگونه التفات به آن را باید از بررسی آن چیزی آغاز کنیم که در این سنت، به‌ویژه فرانسوی است. توصیف فلسفه‌ی فرانسه به عنوان فلسفه‌ی «دکارتی» نوعی کلیشه شده است، و البته (مانند بیشتر کلیشه‌ها) عنصری از حقیقت در آن هست. اما با چنین توصیف‌هایی باید دقیق برخورد کرد: میراث دکارت میراثی دوگانه^۲ است، و برخی از جنبه‌های آن در فلسفه‌ی خاص فرانسه برجسته‌تر از

1. otherness

2. ambiguous

جنبه‌های دیگرش بوده است. دکارت، هم فیلسوف «آگوستینی» سوپژکتیویته^(۱) بود و هم طرفدار «گالیله‌یی» علم فیزیک مدرن که بر ریاضیات و برداشتی ریاضی‌گونه از منطق مبتنی بود. بی‌گمان، عنصر اخیر اندیشه‌ی او، به‌ویژه در سده‌های هفدهم و هجدهم، بی‌بهره از پیروان فرانسوی نبوده است، اما این عنصر اساساً وجه مشترک فیلسوفان متمایل به علم (اعم از عقل‌گرا و تجربه‌گرا) قطع نظر از ملیت آنان است. سلاله‌ی بعدی این عنصر چهره‌هایی چون مالبرانش، لاک، لایب‌نیتس، اسپینوزا، کندیاک، هیوم، کانت، کُنت و میل را در بر می‌گیرد و به تجربه‌گرایان و اثبات‌گرایان منطقی قرن خود ما می‌رسد.

آنچه سنت خاص فرانسوی را خصلت‌نماتر می‌کند تأثیر عنصر دیگر اندیشه‌ی دکارت است: بازگشت به سوپژکتیویته، که در *cogito* یا «می‌اندیشم» دکارت، نهفته است، نقطه‌ی اتکای ارشمیدسی توازن‌بخش نظام پایداری از عقاید پس از فرایند ویرانگر شک روشی. دیگر نویسندگان سده‌های شانزدهم و هفدهم، مانند مونتینی و پاسکال، مناسبت روحی بین شک شکاکانه و روی گردانی به سوی سوپژکتیویته را بسی بیش از خود دکارت آشکار ساختند. در هر دو اینان، خرد و حکمت با رد روح غیرشخصی هندسه پا می‌گیرد. در دکارت، برعکس، این بازگشت به سوپژکتیویته، از رهگذر بریابی ساختمانی از برهان‌ها برای اثبات وجود خداوند کریم و صدیق – که اعتبار ادراک‌های «روشن و متمایز» ما را تضمین می‌کند – به عقل‌گرایی علمی ربط داده می‌شد که، چنان‌که می‌دانیم، او پیش از هر چیز با آن سر و کار داشت. اما ضعف این برهان‌ها چنان بود که به آسانی می‌شد این دو رگه‌ی اندیشه‌ی او را از هم جدا کرد. جست و جوی حقیقت در درون انسان و میل به یافتن مبنایی برای علم عینی فیزیک به آسانی با هم جور در نمی‌آیند، و از همین رو

بعید است که فیلسوفِ شیفته‌ی پژوهش نخست علاقه‌ی بی‌مبحث دوم داشته باشد.

مدعای من این است که آنچه بیشترِ فلسفه‌ی فرانسه، و بی‌تردید بیشترِ فلسفه‌ی فرانسه در قرن بیستم را مشخصاً «فرانسوی» می‌کند، آن است که این فلسفه از دکارتِ آگوستینی سرچشمه می‌گیرد، و نه از دکارتِ گالیله‌یی. در واقع، فیلسوفان این سنت، تحت تأثیر عناصر آگوستینی فلسفه‌ی دکارت، معمولاً خود را، به گونه‌ی ناسازه‌گون، ضد دکارتی به شمار آورده‌اند. فیلسوفان فرانسوی‌یی که این‌جا به آنان خواهم پرداخت، در مجموع دلبستگی خاصی به ریاضیات یا علوم طبیعی نداشته‌اند. علم تا آن‌جا که در علایق فلسفی آنان جای داشته، در شکل «نرم» زیست‌شناسی، روان‌شناسی، یا علوم اجتماعی و یا حتا روان‌کاوی بوده است، رشته‌یی که بسیاری از فیلسوفان آنگلو-ساکسن آن را اصلاً علمی نمی‌دانند. بی‌تردید، برای آنان فلسفه «خدمتکار علوم [طبیعی]» نبوده، چنان‌که معمولاً در سنت انگلیسی‌زبان از لاک به بعد (و به درجه‌ی کمتر اما هنوز مهمی در سنت آلمانی از لایبنیتس به بعد) بوده است. در سنت فرانسوی، فرض بر این بوده است که فلسفه بیشتر با فرهنگ ادبی و هنری خویشاوندی طبیعی دارد، و علایق فکری فیلسوف بیشتر بر پرسش‌های اخلاقی، ادبی، معنوی، اجتماعی-سیاسی، و فرهنگی متمرکز بوده است تا بر منطق علم.

هرچند رگه‌ی غیرعلمی یا حتا ضدعلمی فلسفه‌ی فرانسه در قرن خود ما چشمگیرتر از هر زمانی بوده، اما علایق فکری اصلی فیلسوفان فرانسوی همیشه مسائل اخلاقی، اجتماعی و شخصی بوده است تا حقایق غیرشخصی علوم طبیعی. پرسش آنان، بیشتر پرسش ضمیر اول شخص مونتنی یعنی «چه می‌دانم؟» بوده است تا پرسش تعمیم‌یافته‌ی

لاک درباره‌ی «اصالت، یقین، و دامنه‌ی دانش انسان». از همین رو، فلسفه نقش تعیین‌کننده‌یی در زندگی فرهنگی عمومی فرانسه داشته است، به میزانی که در هیچ کشور انگلیسی‌زبانی قابل تصور نیست. این امر تا حدودی به این علت است که، از انقلاب به بعد، فلسفه به عنوان یکی از اجزای اصلی برنامه‌ی درسی مدارس متوسطه، به عنوان جانشین دنیوی آموزش دینی، آموزش داده شده است. اما برجستگی فلسفه در فرهنگ فرانسوی فقط به این دلیل نیست: در واقع، خود همین انتخاب فلسفه برای خدمت در این نقش آموزشی بدین معنی است که فلسفه از شأن و منزلت خاصی برخوردار بوده است. می‌خواهم بگویم که درست از آن رو که فلسفه‌ی فرانسه ماهیت انسان و پرسش‌های اخلاقی و اجتماعی را مشغله‌ی فکری اصلی خود قرار داده بود، چپ‌ضدروحانی جامعه‌ی پساانقلابی فرانسه آن را برای ایفای یک نقش آموزشی ویژه مناسب تشخیص داد. به همین دلیل، فلسفه همیشه جزئی از فرهنگ عمومی ادبی و هنری فرانسه بوده است.

این نکته در قرن بیستم نیز صادق است. بدون حدی آگاهی از تحولات فلسفی معاصر، نمی‌توان ادبیات، نمایش‌نامه، سینما، یا هنرهای دیداری، و سیر زندگی سیاسی فرانسه در این قرن را به طور کامل فهمید. برعکس، فهم تحولات فلسفی نیز تضعیف می‌شود اگر آن‌ها را بر بستر تغییرات گسترده‌تر فرهنگ فرانسوی درک نکنیم. بنابراین، هرگونه بحثی درباره‌ی فلسفه‌ی متأخر فرانسه باید دست کم بکوشد که تحولات فلسفی را به تحولات گسترده‌تر فرهنگ ربط دهد، و البته من نیز تا آن‌جا که گنجایش کتاب اجازه می‌دهد در این راه خواهم کوشید. شاید این گفته به معنای پذیرش دیدگاهی به نظر آید که پیشتر آن را رد کردم، و آن این‌که فلسفه‌ی فرانسه بازتاب صرف فرهنگ عمومی است. اما منظور این نیست. از یک

سو، فلسفه‌ی فرانسه را به عنوان فلسفه نمی‌توان فهمید مگر آن‌که تحول و تکامل آن را واکنشی به فشارهای درونی استدلال و نقد فکری استدلال بدانیم. از سوی دیگر، نقش این فلسفه را در فرهنگ عمومی تنها آنگاه به درستی می‌توان فهمید که آن را فلسفه بدانیم: ربط این فلسفه با سایر بخش‌های فرهنگ فرانسوی درست از آن رو است که استدلالی است فلسفی درباره‌ی مسائلی که در این فرهنگ رخ می‌نمایند.

۳. پایان «انسان‌گرایی»؟

ویژگی برجسته‌ی تحول فلسفه‌ی فرانسه در قرن بیستم عبارت بود از تعمیق بحرانِ ناشی از ترکیب آگوستین و گالیله در فلسفه‌ی دکارت، و [بحران ناشی از] دیدگاه عقل‌گرا و انسان‌گرا درباره‌ی جهان، که بر این ترکیب مبتنی بود. پس، روایت این کتاب، داستان تحول این بحران خواهد بود. این بحران، بیش از هر چیز بر مفهوم دکارتی سوژه‌ی انسانی چونان هستی کلی عقل محضی که از جسم خود و بدین سان از هر گونه موضعی در مکان، زمان و تاریخ جدا شده، تأثیر گذاشته است. طرفه آن‌که یکی از ناسازه‌های بزرگ اندیشه‌ی دکارت این است که، به‌رغم آن‌که آزادانه ضمیر اول شخص را به کار می‌گیرد («می‌اندیشم، پس هستم»)، سوژه یا ذهنی که او از آن سخن می‌گوید در واقع به گونه‌ی غریبی غیرشخصی است. این ناسازه، با توجه به این‌که عزیمتگاه دکارت پرداختن به شالوده‌های شناخت بود، اجتناب‌ناپذیر است. شناخت [یا دانش]، اساساً غیرشخصی است – آنچه من می‌توانم بشناسم ویژه‌ی من نیست و به طور خاص با من به عنوان شخصی فردی سر و کار ندارد، بلکه چیزی است که هر کس دیگری که در جایگاه مناسب باشد، قطع نظر از این‌که چه کسی است، می‌تواند آن را بشناسد. در این معنا، سوژه‌ی [یا فاعل] شناخت، سوژه‌ی است عام؛ یک «یک» است و نه یک «من».

بدین سان، دکارت با اشتیاق‌اش برای غلبه بر شک شکاکی که شناخت را ناممکن می‌داند، از رهگذر شک به هر چیزی که امکان شک کردن درباره‌ی آن وجود دارد، خود همان نقش شکاک را بازی می‌کند. او، در واپسین مرحله‌ی این شک، حتا به وجود جسم خود و خود جهان مادی شک می‌کند، و به این نتیجه می‌رسد که تنها چیزی که حتا مصمم‌ترین شکاکان نیز نمی‌تواند به آن شک کند، وجود خود او به عنوان موجودی اندیشنده است. اما، با توجه به این‌که شک‌های پیشین، این موجود اندیشنده را از هر چیزی که بتواند به او ویژگی دهد و او را با شخص خاصی (به نام رنه دکارت یا کسی دیگر) هم‌هویت کند عاری کرده بود، کاربرد «من» به گونه‌ی غریب نامناسب می‌نماید. نتیجه‌ی این کار نمی‌تواند این باشد که من به عنوان موجودی اندیشنده وجود دارم، بلکه فقط این است که اندیشه یا شاید یک سوژه‌ی اندیشنده وجود دارد. سوژه‌ی که وجودش شالوده‌ی هرگونه شناختی است، انسان خاصی که در مکان خاص و زمان خاصی از تاریخ زندگی کند نیست و نمی‌تواند باشد، بلکه باید آن گونه که کانت بعدها آن را بیان کرد سوژکتیویته‌ی عام یا انتزاعی یا «آگاهی به طور کلی» باشد. پس، در مقابل این سوژکتیویته‌ی استعلایی، سوژه‌های انسانی بالفعل و جسمیت‌یافته صرفاً به اجزاء جهان ابژکتیو تبدیل شدند که، بر اساس دوگانه‌انگاری دکارتی، به شیوه‌ی صرفاً مکانیکی و طبق قوانین فیزیک عمل می‌کرد.

بدین سان، تکامل‌یافته‌ترین شکل این انتزاع دکارتی یا شخصیت‌زدایی سوژه، به گونه‌ی ناسازه‌گون، «اثبات‌گرایی» (پوزیتیویسم) قرن نوزدهم بود، که خود را، طبق الگوی آنچه روش‌های فیزیک تلقی می‌شد، دقیقاً پایان‌دهنده‌ی متافیزیک به سود مطالعه‌ی علمی و تجربی زیست‌شناسی و رفتار فردی و اجتماعی انسان می‌دانست. اگوست کُنت، در نیمه‌ی

نخست قرن نوزدهم، یک علم اجتماعی اثبات‌گرا، یعنی «جامعه‌شناسی» را پی ریخت؛ در نیمه‌ی دوم این قرن، امیل دورکم ساختمان نظری و تجربی پیچیده‌ی را بر این پی بنا کرد. دورکم، به گونه‌ی معنادار، اصطلاح «عقل‌گرایی» را به «اثبات‌گرایی» ترجیح داد. او می‌گفت، «در واقع هدف اصلی ما این است که با نشان دادن این‌که می‌توان، در پرتو گذشته، رفتار انسانی را به رابطه‌ی علت و معلول احاله کرد، دامنه‌ی عقل‌گرایی علمی را گسترش دهیم تا رفتار انسانی را نیز در برگیرد...»^(۲).

در تحول مشابهی در زمینه‌ی علوم زیست‌شناختی، کلود برنار (که او نیز از اصطلاح «اثبات‌گرایی» متنفر بود، اما یکسره اثبات‌گرایانه می‌اندیشید) در مقدمه‌ی بر مطالعه‌ی پزشکی آزمایشی (*Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*) به سال ۱۸۶۵، از دست شستن از پیش‌برداشت‌های متافیزیکی در مطالعه‌ی موجودات زنده و جست و جوی تعمیم‌هایی درباره‌ی رابطه‌ی یک پدیده با پدیده‌ی دیگر که در تجربه اثبات‌شدنی باشند، دفاع کرد. پس، محصول نهایی عقل‌گرایی دکارتی تصویر علمی یکپارچه‌ی از جهان بود که در آن ذهن انسان، موجودات زنده و عرصه‌ی فیزیکی همه مشمول قوانین بی‌زمانی تلقی می‌شدند که یک عقل غیرشخصی و کلی می‌تواند آن‌ها را کشف کند.

اما، حتا پیش از این، جوانه‌های واکنش علیه فلسفه‌ی دکارت دیده شده بود، برجسته‌تر از همه در آثار من‌دوبیران (۱۸۲۴-۱۷۶۶)، که بنیان‌یادگیری را نه قوه‌ی عقل یا شناخت بلکه تجربه‌ی خواست انسان برای حرکت دادن جسم خویش می‌دانست. این گونه تبدیل سوژه‌ی انسانی به عاملی که پیش از هر چیز سوژه‌ی کنش است و نه سوژه‌ی اندیشه یا شناخت، بدان معنی است که نمایاندن ماهیت انسان چون چیزی بی‌جسم و غیرشخصی دیگر چندان توجیه‌پذیر نیست. واکنش علیه اثبات‌گرایی که

از همان پایان قرن نوزدهم و سپس در قرن بیستم آغاز شد، همین تأکید بر جسمیت داشتن ذاتی نفس^۱ را ادامه داد، که به نوبه‌ی خود به معنی امکان‌ناپذیری استعلای کامل از محدودیت‌های زمان و مکانی بود که انسان در آن به سر می‌برد. پس، مرحله‌ی نخست بحران هم نهاد دکارتی [هم نهاد آگوستین و گالیله در دکارت. م] عمدتاً با رد برداشت انتزاعی و فاقد جسمی مشخص می‌شد که دکارت از نفس داشت.

به تازگی، چنان‌که در بخش بعدی کتاب خواهیم دید، بحران فلسفه‌ی دکارت باز هم ژرفای بیشتری یافته است. پافشاری بر همراهی ضروری نفس با یک جسم به معنی رد یک ویژگی دیگر آموزه‌ی دکارت است: «شفافیت»^۲ سوژه‌ی انسانی، یعنی دسترسی کامل آن به آگاهی.

دکارت می‌گوید، «به وضوح می‌دانم که ذهن خودم را آسان‌تر و واضح‌تر از هر چیز دیگر می‌توانم درک کنم.»^(۳) رد شفافیت، گذشته از آن‌که از نقد فلسفه‌ی جسمیت‌زدایی ناشی می‌شد، تحت تأثیر برداشت‌های فرویدی، رشد شکل‌های تاریخ‌گرایانه‌ی اندیشه، به‌ویژه اندیشه‌های سرچشمه گرفته از هگل و مارکس، و بعدها افکار نشأت گرفته از زبان‌شناسی و انسان‌شناسی ساختاری، که کمابیش با تاریخ‌گرایی در ستیز بودند، تقویت شد.

با انتقال تکیه‌ی نقد فلسفی از دوگانگی ذهن-جسم دکارت به آموزه‌ی او درباره‌ی سوژه‌ی کاملاً شفاف که بیرون از زمان و تاریخ قرار دارد، مشکلات عقل‌گرایی دکارتی بیشتر مورد تأکید قرار گرفتند. اگر ذهن انسان نمی‌تواند خود را از جایگاه خویش در یک زمان، مکان و فرهنگ خاص بیرون کشد، پس حفظ مفهوم اصول جهان‌شمول عقلانیت دشوارتر می‌شود. پافشاری بر خصلت اساساً جسمیت‌یافته‌ی انسان به طبع به

1. self

2. transparency

برداشتی از عقلانیت انسانی انجامید که آن را به حد و مرزهای تاریخ و فرهنگ محدود می‌داند. برای مدتی، متفکران «ساختارگرا» از این تاریخ‌گرایی فزاینده عدول کردند و بر وجود ساختارهای جهان‌شمول اندیشه پای فشردند. اما این امر واقعاً به معنی بازگشت به عقل‌گرایی دکارتی نبود، زیرا این ساختارها نه اصول پیشینی عقل بلکه الگوهای اندیشه‌ی انسان بودند که کشف آن‌ها به گونه‌ی تجربی امکان‌پذیر بود. فلسفه‌ی فرانسه، در واکنش «پساساختارگرایانه» بر ضد دیدگاه‌های ساختارگرایان، به نسبی‌گرایی فرهنگی و تاریخی پیگیر نزدیک‌تر شد.

بحران تعمیق شونده‌ی فلسفه‌ی دکارت به یک معنا همانا بحران خود فلسفه به‌ویژه آن برداشتی بوده که به طور سنتی در فرانسه مد نظر بوده است: فلسفه همچون جایگزین انسان‌گرایانه و دنیوی دین و حیانی^۱. در این برداشت، نقش فلسفه این بود که، فقط بر اساس عقل انسان، مجموعه‌ی از اندیشه‌ها و ارزش‌ها را شکل دهد که انسان‌ها بتوانند زندگی خود را با آن‌ها اداره کنند: این اندیشه‌ها و ارزش‌ها، که بر عقل مبتنی بودند، درست مانند اندیشه‌ها و ارزش‌های دینی‌ی که باید جای خود را به آن‌ها می‌دادند به گونه‌ی جهان‌شمول بر همه‌ی انسان‌ها در هر زمان و هر مکان کاربردپذیر پنداشته می‌شدند. با تاریخ‌مند شدن عقل انسان، حفظ این برداشت که فیلسوف می‌تواند به وسیله‌ی عقل حقایق و ارزش‌های جهان‌شمولی از این دست را کشف کند، دشوارتر شد: با این همه دست کم فلسفه، در شکل توانایی نفس کاملاً آگاه برای انتخاب آزادانه‌ی ارزش‌ها، می‌توانست همچنان مؤید شأن و منزلت انسان باشد.

اما، هنگامی که مفهوم شفافیت نفس نیز زیر حمله قرار گرفت، آخرین

1. revealed religion

پیوند بین فلسفه و این نوع انسان‌گرایی عقل‌گرایانه از هم گسست. افزون بر این، همان مفهوم خودِ فلسفه به عنوان یک رشته‌ی مستقل و بنیادین را نیز می‌شد زیر سؤال برد. زیرا ادعای شأن مستقل و بنیادین، بر ادعای دسترسی کاملاً پیشینی فلسفه به ساختارهای عقلانی جهان‌شمول در ذات ذهن انسان آگاه مبتنی بود: اما اگر ساختارهای بالفعل اندیشه‌ی انسان بیرون از آگاهی و در عرصه‌هایی قرار داشتند که فقط در دسترس رشته‌های تجربی چون روان‌شناسی، زبان‌شناسی، یا انسان‌شناسی بودند، آن‌گاه زیر پای چنین ادعایی خالی می‌شد. فلسفه، اگر اصلاً قرار بود باقی بماند، این کار را فقط با قرار گرفتن در حاشیه‌ی این رشته‌های تجربی (و نیز ادبیات و هنرهای دیگر)، و بدین سان با اشغال جایگاه بسیار فرعی‌تری در فرهنگ به طور کلی می‌توانست انجام دهد. البته این بحران در سنت فلسفی غرب محدود به فرانسه نمی‌شود: ریچارد رورتی گفته است که کل این فکر غربی که فلسفه رشته‌ی بنیادین است باید زیر سؤال برده شود، و فلسفه باید با ایفای نقش کوچک خود در «مکالمه‌ی نوع بشر» جایگاه فروتنانه‌تر شاخه‌ی ادبیات را اشغال کند. اما شاید این امر در فلسفه‌ی قرن بیستم فرانسه آشکارتر و شدیدتر خود را نشان داده است تا در دنیای دنج‌تر فلسفه‌ی انگلیسی‌زبان. از آن‌جا که این‌ها مسائلی هستند که همه‌ی فیلسوفان باید با آن‌ها دست و پنجه نرم کنند، ما نیز در دنیای انگلیسی‌زبان می‌توانیم از بررسی آنچه فرانسویان درباره‌ی آن‌ها گفته‌اند، چیزی بیاموزیم.

شرح فلسفه‌ی فرانسه در قرن بیستم را باید از بررسی کار هانری برگسون آغاز کنیم، هم از آن رو که او از نظر زمانی نخستین نماینده‌ی مهم سنتی است که می‌خواهم بررسی کنم (در واقع، نخستین آثار منتشر شده‌ی او در پایان قرن نوزدهم چاپ شدند) و هم به این دلیل که او حق

دارد که بنیانگذار این سنت شمرده شود. اگر درست باشد که، چنان‌که وایتهد گفت، کل فلسفه‌ی غرب را می‌توان پانوشته‌هایی بر فلسفه‌ی افلاطون دانست، این نیز به همان اندازه درست است که بیشتر فلسفه‌ی قرن بیستم فرانسه را می‌توان پانوشته‌هایی بر فلسفه‌ی برگسون دانست. امروزه فلسفه‌ی برگسون را کمتر می‌خوانند، و با توجه به گرایش او به درازنویسی و فضای «معنویت» دوران تغییر قرن که امروز نسبتاً مورد توجه نیست، و باور به پیشرفت عام که بر بیشتر نوشته‌های او حاکم است، این امر چندان شگفت‌انگیز نیست. اما این‌که او چیزی بیش از یک متفکر اجتماعیِ بابِ روزِ دوران ادوارد یا دوران پیش از ۱۹۱۴^۱ بود، از شمار چشمگیر ارجاع‌هایی پیداست که فیلسوفان بعدی فرانسوی به او کرده‌اند، که در جای خود به آن‌ها اشاره خواهیم کرد. قطع نظر از این‌که آنان با دیدگاه‌های او موافق بودند یا نه، برگسون بود که از بسیاری جهات دستور کار نوع فلسفه‌ی فرانسویِ مورد نظر کتاب حاضر را نوشت: پافشاری بر اهمیت جسمیت و انضمامیت، رد مفهوم عقلانیتِ الگو گرفته از ریاضیات و علوم طبیعی، به رسمیت‌شناسی زمان و شدن^۲ – تمام این مضمون‌های فلسفه‌ی فرانسویِ بعدی به گونه‌ی به‌ویژه الزامی و اصیل از سوی برگسون پرورده شدند. آثار این فیلسوفان بعدی عمدتاً تکامل سنت‌هایی بود که با برگسون آغاز شد. موریس مرلو-پونتی، یکی از جانشینان برگسون در کرسی فلسفه‌ی کلژ دو فرانس، در درس-گفتار افتتاحی خویش درباره‌ی او چنین گفت: «اکنون ما فقط بدین نحو می‌توانیم بر قوه‌ی حیاتی آثار او گواهی دهیم که بگوییم او در آثار خود ما حضور

۱. *belle époque*؛ منظور دوران پیش از جنگ جهانی اول است، دوران ادواردی (۱۹۰۱-۱۹۰۱)، دوره‌ی سلطنت ادوارد هفتم در انگلستان. – م.

2. becoming

دارد، و صفحاتی از آثار او را نشان دهیم که در آنها، ما نیز چون شنوندگان [خطابه‌های] او در ۱۹۰۰، با پسندها و جانبداری‌های خود، گمان می‌بریم که او را «در تماس با چیزها» به تصور درمی‌آوریم و درک می‌کنیم.»^(۴)

پس، بحث خود را درباره‌ی فلسفه‌ی فرانسه در قرن بیستم باید با برگسون آغاز کنیم.

برگسون

۱. زندگی و آثار

زندگی هانری برگسون در دو سوی مرز بین سده‌های نوزدهم و بیستم قرار دارد، و اندیشه‌ی پیچیده‌ی او نیز از گذار از اثبات‌گرایی علمی‌اندیش فیلسوفانی اساساً قرن نوزدهمی از قبیل آگوست گنت، کلود برنار، و امیل دورکم به برخورد شکاکانه با علوم طبیعی ریاضی‌محور، که وجه مشخصه‌ی قرن بیستم است، نشان دارد. فلسفه‌ی خود او احترام به ریاضیات و فیزیک را با درکی از محدودیت‌های آن‌ها در مقام کلید واقعیت متافیزیکی تلفیق می‌کرد. او در برهان‌هایش اغلب به یافته‌های علمی استناد می‌کرد، اما علم مورد نظرش معمولاً زیست‌شناسی است، و شرح او درباره‌ی خود زیست‌شناسی نیز بیشتر بر شهود مبتنی است تا استدلال ریاضی. فضای بیشتر نوشته‌هایش فضای دوران تغییر قرن است، اما مضمون‌های مورد علاقه‌ی او عمدتاً مضمون‌هایی بودند که بعدها ذهن فیلسوفان فرانسوی متأخر را به خود مشغول کردند - سرشت نفس،

جسمیت ذاتی آن، تأکید بر اختیار انسان در مقابل ادعاهای جبر علمی، سرچشمه‌های ارزش اخلاقی، تغییر و شدن، و انضمامیت وجود انسان. برگسون در ۱۸۵۹ در پاریس به دنیا آمد، و معنادار است که این سال، سال انتشار خاستگاه انواع داروین است، که بر طیف گسترده‌یی از اندیشه‌ی اواخر قرن نوزدهم حاکم شد و مضامین فلسفه‌ی خود برگسون را فراهم کرد. او از خانواده‌یی یهودی بود، پدرش در لهستان به دنیا آمده بود و مادرش در انگلستان (برگسون همیشه با زندگی و فرهنگ انگلیسی همدلی چشمگیری داشت). در مدرسه‌ی متوسطه (دبیرستان کندرسه)، هم در ریاضیات و هم در ادبیات شاگرد برجسته‌یی بود. در ۱۸۷۸، به عنوان دانشجوی فلسفه در اکول نورمال سوپریور ثبت نام کرد، و در ۱۸۸۱ از آنجا فارغ‌التحصیل شد. بر اساس نظام آموزشی فرانسه، معلم فلسفه‌ی دبیرستان شد، ابتدا در آنژه و کلرمون-فران و سپس در پاریس.

در ۱۸۹۷، به عنوان استاد سخنران^۱ (یک سمت آموزشی ارشد) در اکول نورمال سوپریور منصوب شد و تا ۱۹۰۰، که به سمت ممتاز کرسی فلسفه‌ی کلژ دو فرانس منصوب گردید، در آنجا درس داد. درس-گفتارهای سال‌های ۱۹۰۰ تا ۱۹۲۴ او در کلژ دو فرانس، به‌ویژه پس از انتشار اثرش به نام تکامل خلاق در ۱۹۰۷، در سطح وسیع جامعه‌ی پاریس به غایت مورد توجه قرار گرفتند، و بسیاری از افکار او بر اندیشه‌ی رایج در هنر، ادبیات و سیاست - در هر دو جبهه‌ی چپ و راست^(۱) - سخت تأثیر گذارند. در همان حال، بسیاری از همکاران دانشگاهی‌اش با نوعی سوءظن به او می‌نگریستند: شاگرد او، شارل پگی نویسنده، که خود با جد و جهد در درس-گفتارهای برگسون حضور می‌یافت، می‌گوید همه جور آدمی را در آنجا می‌دیده است «جز دانشگاهیان... از همه

1. maître de conférences

مهم‌تر آن‌که تا آن‌جا که به یاد دارم هیچ یک از استادان جامعه‌شناسی یا فلسفه را آن‌جا ندیدم.^(۲) با این همه، در ۱۹۱۴، برگسون به عضویت «آکادمی فرانسه» برگزیده شد، و در ۱۹۲۸، جایزه‌ی نوبل ادبیات را گرفت. اما، زندگی برگسون یکسره وقف فعالیت علمی و ادبی نشد. برای مثال، در جریان جنگ جهانی اول در مأموریتی دیپلماتیک برای تشویق آمریکاییان به شرکت در جنگ به ایالات متحده سفر کرد. پس از جنگ، به ریاست یکی از سازمان‌های «جامعه‌ی ملل» به نام «کمیسیون بین‌المللی همکاری فکری» رسید، که به نظر می‌رسد نوعی سازمان پیشگام یونسکو بوده است؛ اما، در ۱۹۲۵، به دلیل ناراحتی‌های جسمانی مجبور شد از این سمت کناره‌گیری کند.

با آن‌که آثار فلسفی آغازین برگسون در ۱۹۱۴ در فهرست کتاب‌های ممنوعه کلیسای کاتولیک قرار گرفته بودند (به علت گرایش آن‌ها به ترویج «مدرنیسم» دینی)، و به‌رغم خاستگاه یهودی وی، همدلی او با مذهب کاتولیک بیش از پیش افزایش یافت. او در وصیت‌نامه‌ی خویش، که در ۱۹۳۷ نوشته شد، گفت تنها چیزی که او را از ورود به کلیسای کاتولیک بازداشته، تمایل اش به حفظ اینهمانی خود با پیشینه‌ی یهودی‌اش در زمانه‌ی اذیت و آزار یهودستیزانه بوده است (گفته شده که در واقع او در بستر مرگ به مذهب کاتولیک گرویده است). او در ۱۹۴۱، به علت ابتلا به سینه‌پهلو در اثر ایستادن در صف ثبت نام یهودیان در سرمای سوزان، در پاریس اشغال‌شده درگذشت: در این‌ها همه نشانی از شرافت و بزرگ‌منشی او دیده می‌شود.

۲. بودن و شدن

فلسفه‌ی برگسون واکنشی است برضد اثبات‌گرایی علمی قرن نوزدهم: بر خلاف اثبات‌گرایان، او متافیزیک را نه تنها امکان‌پذیر بلکه مشغله‌ی

اصلی فلسفه و در واقع بشریت به طور کلی می‌دانست. اما منظور وی از «متافیزیک» نشان می‌دهد که او نه فقط بر ضد اثبات‌گرایی بلکه بر ضد کل سنت اصلی فلسفه‌ی غرب از افلاطون به بعد در طغیان بوده است. متافیزیک‌دانان این سنت بر آن بوده‌اند که واقعیت نهایی‌یی که در پس دنیای ادراک حسی (دنیای «ظواهر») نهفته است، بی‌زمان و بی‌تغییر است؛ دنیای بودن است و نه دنیای شدن، دنیای صورتهای انتزاعی انواع چیزها است و نه دنیای چیزهای خاص انضمامی. دست‌یابی به این دنیا با عقل یا تفکر که پیرو الگوی منطق ریاضی دانسته می‌شد (که آن نیز با حقایق ضروری بی‌زمان درباره‌ی طبقات عام موجودات سر و کار دارد) میسر است. به نظر برگسون، برعکس، واقعیت متافیزیکی نهایی را باید دقیقاً در آن چیزی یافت که زنده و پیوسته در تغییر است، در دنیای شدن و خاص بودگی انضمامی، و راه دست‌یابی ما به این واقعیت نهایی همان چیزی است که او آن را «شهود» می‌نامید، و نه عقل ریاضی (از همین رو است که گاه کسانی، مثلاً برتراند راسل، برگسون را به «عقل‌گریزی» متهم می‌کنند: اما به نظر می‌رسد که این اتهام نسبتاً گنگ صرفاً بر تعریف بیش از حد تنگ‌نظرانه از عقلانیت مبتنی باشد).

برگسون شهود را مبنای متافیزیک می‌پندارد، زیرا شهود چیزها را از درون، و از همین رو به طور مطلق، درک می‌کند، و نه از دیدگاهی صرفاً نسبی. برگسون، در رساله‌اش به نام مقدمه‌یی بر متافیزیک، که نخست در ۱۹۰۳ به صورت مقاله در نشریه‌ی متافیزیک و اخلاق چاپ شد،^(۳) «شهود» را «آن نوع همدلی فکری [تعریف می‌کند] که شخص به یاری آن خود را درون یک ابژه قرار می‌دهد تا با چیزی که در آن منحصر به فرد و در نتیجه بیان‌نشده است، منطبق شود» (ص ۶). او از تمثیل تفاوت بین آگاهی انتزاعی از شهر پاریس بر اساس گردآوری صرف طرح‌هایی از این شهر از

زوایای مختلف و اطلاع از پاریس توسط کسی که واقعاً در آنجا بوده و بنابراین از آن به عنوان یک کل یکپارچه شهودی دارد، استفاده می‌کند. اما این مقایسه فقط به قصد تمثیل و برای نشان دادن نکته‌ی مورد نظر برگسون آورده شده است: به گفته برگسون، بهترین مثال اطلاع شهودی واقعی عبارت است از آگاهی ما از خودمان، از «شخصیت خودمان در سیلان آن از رهگذر زمان» (ص ۸). ما از خودمان «از درون» باخبریم: خود را نظاره نمی‌کنیم، آن‌سان که ممکن است شیئی را از نقطه‌ی بیرون از آن نظاره کنیم؛ و درک ما از طبیعت ذاتی خود حاصل کنار هم قرار دادن چشم‌اندازهای مختلفی که از خود داریم نیست، آن‌گونه که در مورد [شناخت] یک شیء چنین است (چنان‌که برای به دست آوردن نوعی تصویر از شهر پاریس به طور کلی، ممکن است تصویرهای مختلف بخش‌های آن را کنار هم قرار دهیم).

برگسون، در مقدمه‌ی بر متافیزیک، «تحلیل» را به عنوان اصطلاح متضاد «شهود» به کار می‌برد (او، در آثار دیگرش، برای نشان دادن این تضاد از اصطلاح‌های دیگری چون «تفکر»^۱ استفاده می‌کند). در حالی که تحلیل (تفکر) همیشه نسبی، بیرونی، انتزاعی و به صورت واژه بیان‌شدنی است، شهود به امر مطلق، درونی، انضمامی و بیان‌نشدنی دست می‌یابد. در حالی که تحلیل، روش ریاضیات، علوم طبیعی، و شعور متعارف عملی است، شهود روش متافیزیک است. دانشی که با تحلیل به دست می‌آید، دانش قضیه‌ی^۲ است، یعنی دانستن این است که چیزی چنین است یا چنان است، حال آن‌که دانش شهودی به معنی انطباق با آن چیزی است که دانسته می‌شود و بنابراین نه دانستن یک قضیه درباره‌ی چیزی بلکه آشنایی مستقیم با ماهیت درونی خود چیز است.

1. intellect

2. propositional

پس، دانش تحلیلی نوعی دانش است که می‌توان آن را با نماد بیان کرد: نمادهای زبانی، ریاضی و غیره. کاربرد نماد اساساً به معنی طبقه‌بندی چیزها به این یا آن طریق است، و از همین رو مستلزم اندیشیدن به چیز مورد نظر است، نه در فردیت انضمامی آن به مثابه خودش، بلکه صرفاً به لحاظ وجه مشترک آن با چیزهای دیگر از همان نوع. بدین سان، [مثلاً] گفتن این‌که برگسون فیلسوفی فرانسوی بود به معنی در نظر گرفتن او به عنوان یک نمونه از طبقه‌ی فیلسوفان فرانسوی است. درست از همین رو است که دانش علمی، تحلیلی است، زیرا علم اساساً با فرمول‌بندی تعمیم‌های مربوط به طبقات موجودات و بنابراین با در نظر گرفتن افراد صرفاً به عنوان نمونه‌های آن حقایق عام سر و کار دارد. به دلیل مقاصد عملی، ناچاریم به یاری این اصطلاح‌های عام به چیزها بیندیشیم: سودمندی چیزها (برای مثال، مناسبت ماده‌ی خاصی برای امری خاص) به خواصی مربوط می‌شود که آن‌ها را به عضویت یک طبقه در آورده و نه به چیزی که ذاتی فرد صرفاً به عنوان فرد است. پس، به نظر برگسون، دانش علمی، و دانش معمولی‌یی که در زندگی روزمره‌ی خود دنبال می‌کنیم، با برخوردهای عملی ما با دنیا رابطه‌ی تنگاتنگ دارند و نه با فهم نظری صرف.

برعکس، دانش شهودی از این گونه ملاحظات عملی جدا پنداشته می‌شود و سمت و سوی آن صرفاً فهم عمیق ماهیت چیزها است که در متافیزیک جست و جو می‌شوند. اما، در این جا برای برگسون مشکلی پیش می‌آید. پذیرفتنی‌ترین مورد (در واقع می‌توان گفت تنها مورد واقعاً پذیرفتنی) که در آن اطلاع از چیزی «از درون» می‌تواند امکان‌پذیر باشد، آگاهی ما از نفس درونی خودمان است. (هرچند، چنان‌که برگسون پیشنهاد می‌کند، می‌توان این گفته را تعمیم داد تا درک ما از زندگی درونی