

**SUB SPECIE DURATIONIS**

**Muisti ja materia kokemuksen ajallisena järjestelmänä Henri Bergsonin  
filosofiassa**

**Lauri Myllymaa**

**Pro gradu -tutkielma**

**Jyväskylän yliopisto**

**Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos**

**Filosofia**

**Kevät 2016**

# TIIVISTELMÄ

## SUB SPECIE DURATIONIS

### Muisti ja materia kokemuksen ajallisena järjestelmänä Henri Bergsonin filosofiassa

Lauri Myllymaa  
Pro gradu -tutkielma  
Jyväskylän yliopisto  
Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos  
Filosofia  
Ohjaajat: Jussi Backman ja Julius Telivuo  
Kevät 2016  
Sivumäärä: 82

Henri Bergsonin (1859–1941) muistin ja materian käsitteistä muodostuva, inhimillistä kokemusta jäsentävä järjestelmä on kiehtova esitys sekä mielen että materiaalisen todellisuuden luonteesta. Tämä tutkielma tekee ensisijaisesti systemaattisen esityksen sekä muistin että materian ominaisista luonteista ja näiden yhtymisestä inhimillisessä kokemuksessa. Materia näyttäytyy jatkuvana muutoksena, joka koostuu laadullisista liikkeistä. Muisti on ajallisuuden apriorinen perusta, joka tekee ajasta kestävä: yhtäältä muisti luo ajan liikkeen tullessaan nykyhetkeen, toisaalta se sitoo tämän liikkeen ykseydeksi eli kestoksi, joka on ajallisuuden liikettä. Materian liike näyttää havainnossa pysähtyvän havaittaviksi kuviksi. Nykyhetkessä ilmenevät aistihavainnot, mielteet ja ideat pohjautuvat kuvalliselle havainnolle, ajattelulle ja muistamiselle. Bergsonin poikkeuksellinen lähestymistapa tieteeseen ja hänen omalaatuinen aikakäsityksensä keston käsitteeseen kiteytyneenä saavat hänet näkemään koko todellisuuden liikkeenä, jonka olemus voidaan saavuttaa hänen intuitioksi kutsumansa metodin kautta.

Luonnehdin Bergsonin järjestelmän filosofianhistoriallista taustaa ja sivuan sen psykologista aikalaiskeskustelua, mutta tutkielma ei silti ole historiallinen. Bergsonin mielenfilosofinen käsitys eroaa oleellisesti siihenastisesta filosofisesta perinteestä, vaikka käykin vuoropuhelua aikaisemman filosofian kanssa. On myös väärin olettaa, että Bergson muistin ja materian järjestelmällään muotoilisi vain perinteisen mieli–ruumis-dualismin uudella käsitteistöllä. Bergsonin järjestelmän luonnehdinta joko dualistiseksi tai monistiseksi perinteisessä mielessä ei kykene tavoittamaan sen luonnetta. Bergsonkin asettaa muistin ja materian järjestelmänsä kysymykseksi ruumiin ja mielen suhteesta, mutta hänen käsittelynsä lopputulemia ei voida palauttaa aikaisempiin filosofisiin ongelmanasetteluihin.

**Avainsanat:** Henri Bergson, muisti, materia, aika, tila, havainto, toiminta

# SISÄLLYSLUETTELO

JOHDANTO.....	4
1 MUISTIN JA MATERIAN KÄSITEPARIN HISTORIAALLINEN TAUSTA.....	7
1.1 Psykofyysinen jaottelu .....	7
1.2 Psykofyysisen jaottelun alkuperä ja siirtyminen 1800-luvulle .....	9
2 BERGSON AJAN JA MUUTOKSEN FILOSOFINA.....	13
2.1 Filosofian tehtävä .....	13
2.2 Tilan ja ajan käsitteiden muotoutuminen .....	15
2.3 Kesto inhimillisen ajallisuuden perustana.....	20
2.4 Intuition metodi.....	23
3 MATERIA JA AKTUAALISUUS .....	26
3.1 Liike ja materia.....	26
3.1.1 Liikkeen jakamattomuus.....	27
3.1.2 Materian jatkuvuus ja epäjatkuvuus.....	29
3.1.3 Materian ja havaittavien laatujuen yhtenäisyys .....	33
3.2 Materia ja kuva – kohti havaintoa.....	35
3.3 Kuva ja puhdas havainto .....	39
4 MUISTIN MUODOT JA AKTUALISOITUMINEN .....	45
4.1 Tottumus ja muisti.....	47
4.2 Varsinainen eli puhdas muisti.....	50
4.2.1 Muistin säilyminen.....	51
4.2.2 Muistin virtuaalinen modaliteetti.....	54
4.3 Muistin aktualisoituminen.....	56
4.3.1 Tunnistaminen muistojen aktualisoitumisena.....	56
4.3.2 Ideoiden syntymisen ja niiden välisen assosiaation ongelma .....	60
4.3.2.1 Nominalismi ja konseptualismi.....	61
4.3.2.2 Bergsonin vastaus yleisten ideoiden ongelmaan.....	64
4.3.3 Muistin tasot.....	68
5 LOPUKSI .....	72
LÄHDELUETTELO .....	77

## JOHDANTO

Tämä tutkielma keskittyy muistin ja materian käsitteiden muodostamaan kokemuksen järjestelmään, jonka ranskalainen filosofi Henri Bergson (1859–1941) esittelee etenkin teoksessaan *Matière et mémoire* (2012 [1896]). Tässä järjestelmässä yhtäältä materia muodostaa perinteisesti kokemuksen objektiivisena mielletyn puolen ja toisaalta muisti perinteisesti subjektiivisena mielletyn puolen. Muisti ja materia yhtyvät Bergsonin mukaan havainnossa, joka jäsentää todellisuutta tilallisessa muodossa. Inhimillisen kokemuksen järjestelmä vaikuttaa Bergsonilla olevan ainakin jollain asteella dualistinen. Tässä tutkielmassa selvitän tätä järjestelmää ja sen keskeisiä käsitteitä.

Bergsonin filosofian ominaispiirteenä on yhtäältä todellisuuden ajallisuuden korostaminen: Bergsonin voidaan jopa nähdä tuoneen ajallisuuden nykyfilosofian keskiöön. Toisaalta Bergson pyrkii hahmottamaan filosofian roolia suhteessa tieteeseen. Pidän Bergsonin suhdetta tieteeseen kahtalaisena, yhtäältä kriittisenä ja toisaalta positiivisena: yhtäältä Bergson pyrkii paljastamaan tieteen taustalla vaikuttavia mahdollisia metafysisiä olettamuksia, toisaalta hän pyrkii hyödyntämään tieteen tuloksia muodostaessaan uudenlaista filosofiaa, jonka tulisi toimia ja kehittyä rinnan tieteen kanssa.

Tulokulmani tutkielman aiheeseen yhdistelee erilaisia lähestymistapoja: ennen kaikkea pyrin muodostamaan Bergsonin materian ja muistin järjestelmästä yhtenäisen kokonaiskuvan. Hahmottelen, kuinka Bergsonin filosofia liittyy pitkään filosofiseen perinteeseen, mutta kuinka Bergsonin filosofia ei kuitenkaan täysin palaudu aiempiin filosofisiin ongelmiin. Suhteutan Bergsonin käsittelemiä aiheita myös hänen oman aikansa keskusteluihin: huomautan, kuinka Bergsonin käsitys materiasta pohjautuu William Thompsonin ja Michael Faradayn fysikaalisiin teorioihin ja osoitan, kuinka assosiationismin kritiikki kytkeytyy 1800- ja 1900-luvun taitteen filosofis-psykologisiin kiistoihin.

Luvut 1 ja 2 muodostavat muistin ja materian käsitteiden muodostaman järjestelmän pohjustavan osion. Ensimmäisessä luvussa käsittelen yleisesti sitä historiallista

mielenfilosofista taustaa, jota vasten Bergson käsittelee subjekti–objekti-dualismin ja mielen ja aivojen välisen suhteen ongelmia. Toisessa luvussa esittelen Bergsonin filosofista perusideaa, joka kiteytyy hänen näkemyksessään filosofian tehtävästä, tilan ja ajan käsitteiden kriittisessä käsittelyssä ja keston ja intuition käsitteissä.

Kolmannessa luvussa lähdän liikkeelle materian käsitteestä, joka Bergsonin järjestelmässä samastuu hänen luonnehtimaansa todelliseen liikkeeseen. Esitän siis materian ja liikkeen käsitteiden yhteenkuuluvuuden, jonka pohjalta etenen käsittelemään Bergsonin kuvan käsitettä. Kuva eräänlainen pysäytetty erotus liikkuvasta materiasta. Tämän jälkeen esittelen Bergsonin puhtaan havainnon käsitteen: puhdas havainto on havainnon materiaallinen osa. Puhtaassa havainnossa materian liike ilmenee havaitsijalle karsittuna mutta sinänsä eli siten kuin se aistien valikoimana välittyy. Näistä kolmesta käsitteestä – materian, kuvan ja havainnon käsitteestä – kyetään muodostamaan Bergsonin käsitys aktuaalisuudesta, johon ei vielä ole otettu muistin käsitettä mukaan.

Vasta luvussa 4 käsitelty muisti tekee havainnosta ja kokemuksesta kokonaisen ja persoonallisen. Tässä luvussa keskityn Bergsonin muistin käsitteeseen, joka lienee hänen käsitteistään tunnetuimpia. Muistin käsite jakaantuu Bergsonilla kahteen eri osaan – tottumukseen ja puhtaaseen muistiin – sen käytännöllisen ja olemuksellisen näkökulman perusteella. Bergson kytkee puhtaan muistin aktualisoitumisen tiettyihin ilmiöihin, joista luvussa 4.3 käsittelen kahta: tarkkaavaista tunnistamista ja ideoiden syntymistä ja ideoiden keskinäistä assosioitumista. Nämä ilmiöt ovat muistin aktualisoitumisen muotoja. Lopulta kokoan muistin muodot ja aktualisoitumisen yhteen Bergsonin käsityksellä muistin tasoista.

Ensisijaisena lähteenäni käytän Bergsonin toisen teoksen *Matière et mémoire* kriittistä laitosta (2012). Toisina lähteinäni käytän myös Bergsonin tekstikokoelmia *L'énergie spirituelle* (suom. *Henkinen tarmo*) sekä *La pensée et le mouvant*. Pyrin ottamaan huomioon Bergsonin huomioita myös hänen muusta tuotannostaan, johon kuuluu yhtäältä hänen elinaikanaan julkaisemiaan teoksia kuten *Essai sur les données immédiates de la*

*conscience* ja *L'évolution créatrice* ja toisaalta postuumisti ja muissa yhteyksissä julkaistuja luentoja ja esitelmiä.

Merkittävimmät sekundaarilähteet muodostuvat etenkin Frédéric Wormsin Bergson-tulkintoista. Käytän Wormsin teoksista esimerkiksi teoksia *Introduction à Matière et mémoire de Bergson* sekä *Les deux sens de la vie*. Wormsin toimittamat tekstikokoelmat *Annales bergsoniennes* muodostavat yhden merkittävän lähdekokonaisuuden, etenkin *Annales bergsoniennes II: Bergson, Deleuze, la phénoménologie*. Camille Riquierin *Archéologie de Bergson* muodostaa tutkielmassani tärkeän tulokulman. Myös Gilles Deleuzen teokset kuten teokset *Le bergsonisme* ja *Différence et répétition* ovat tärkeitä lähteitä tutkielmassa. Puhtaan muistin virtuaalisen olemuksen kohdalla tukeudun erityisesti Paul-Antoine Miquelin erinomaiseen tulkintaan teoksessa *Bergson dans le miroir des sciences* (2014).

# 1 MUISTIN JA MATERIAN KÄSITEPARIN HISTORIALLINEN TAUSTA

Tässä luvussa osoitan ensin kaksi mielenfilosofista ongelmaa: mielen ja ruumiin jaottelun ja mielteiden luonteen ongelman. Toiseksi esittelen Bergsonin {esittelemän} mielen ja ruumiin välisen eli psykofyysisen jaottelun historian, joka päättyy lopulta määrittämään 1800-luvun filosofisen psykologian taustaoletuksia.

## 1.1 Psykofyysinen jaottelu

Bergsonille psykofyysinen jaottelu kuvastuu kahdessa ongelmassa: 1) aivojen ja ajattelun tai ruumiin ja mielen jaottelussa ja 2) mielteen ja olion jaottelussa. Camille Riquierin mukaan Bergson muotoilee näistä kahdesta ongelmasta yhden yleisen vastakkainasettelun, joka kiteytyy materialistisen realismin ja spiritualistisen idealismin vastakkaisuudessa (Riquier 2012, 317 viite 17). Keskityn enemmän realistisen ja idealistisen vastakkainasettelun esittelyyn, sillä se kytkeytyy tarkemmin havainnon ja kokemuksen luonteen määrittelyyn. Tätä ennen sanon lyhyesti mielen ja ruumiin välisen dualismin ydinajatuksen.

Bergsonin mukaan mielen ja ruumiin välisen suhteen ongelma ongelma syntyy, kun aivoja ja sen muutoksia pidetään itseriittoisina ja ne eristetään materiaalisesta ympäristöstään. Bergsonin mukaan materialistinen käsitys näkee tietoisuuden jälkiseurauksina aivojen molekulaarisesta liikkeestä, kun taas spiritualistinen käsitys näkee tietoisuuden tilojen ja aivotilojen välillä jonkin vastaavuuden. (MM, 19.) Bergsonin mukaan psykofyysisestä mielen ja ruumiin välisestä jaottelusta voidaan erotella kolme erilaista muotoa, jotka kaikki lopulta palautuvat yhteen ydinkäsitykseen. Ruumis voi joko 1) ilmaista mielen tiloja tai 2) mieli ruumiin tiloja. Näiden kahden lisäksi 3) ruumis ja mieli voivat ilmaista jonkin molemmista erillisen mutta silti molemmille yhteisen tekijän omilla tavoillaan. Mikä tahansa näistä näkökannoista otetaankin lähtökohdaksi, kun koitetaan ymmärtää mielessä ja ruumiissa tapahtuvia ilmiöitä ja toimintoja, *aivotilat vastaavat lopulta aina mielentiloja*. (ks. esim. ES, 39; HT, 41.)

Teoksessaan *Principes de métaphysique et de psychologie (Metafysiikan ja psykologian periaatteet; 1897)*<sup>1</sup> Paul Janet käsittelee mielen ja materian ongelmaa todeten Herbert Spenceriä seuraten mielen olevan aistimuksia ja materian liikettä. Janet'n mukaan Spencer käsittää materiassa tapahtuvan liikkeen ja mielessä tapahtuvan aistimuksen ”vastaavuuden lain” (*loi de correspondance*) mukaisesti eli aistimus ja liike kuuluvat välttämättömästi yhteen. (Janet 1897, 371–372.) Janet'n ja Spencerin käsitystä voidaan pitää merkittävänä taustana Bergsonin pyrkimykselle muotoilla uudelleen mielen ja ruumiin välinen yhteys, vaikka Bergsonin oma käsitys eroaakin oleellisesti näiden kahden ajattelusta.

Idealistinen ja realistinen kiista kiteytyy havainnon sisällön luonteeseen. Kun idealismi käyttää havaituista kohteista nimeä mielle (*représentation*) ja realismi nimeä olio (*chose*), kumpikaan filosofinen näkemys ei Bergsonin mukaan muodostu pelkästään erilaisesta sanojen käytöstä. Nämä näkemykset ovat kaksi eri luokittelujärjestelmää, jotka jaottelevat todellisuuden omilla tavoillaan. Idealismin näkökulmasta todellisuus palautuu Bergsonin mukaan siihen mikä ilmenee tietoisuudelle. Idealismin mukaan olisi absurdia puhua minkäänlaisesta materian ominaisuudesta, joka ei voisi tulla mielteiden kohteeksi. Kohteilla ei ole havainnossa mitään piileviä kykyjä, vaan kaikki läsnäoleva on joko aktuaalisena havainnossa tai voi tulla siinä aktuaaliseksi. Materian olennaiset piirteet näyttävät tai voivat näyttää mielteessä, ja todellisuus ja inhimilliset mielteet jäsentyvät samalla tavalla eli mielteiden jäsentyminen vastaa todellisuuden jäsentyä. (ES, 194; HT, 188.) Realismin näkemys materiasta on käänteinen: sen mukaan materian olemassaolo ja jäsentyminen ovat riippumattomia siitä saaduista mielteistä. Mielteen takana on jokin läpäisemättömässä oleva syy – voimia, jotka eivät voi aktualisoitua havainnossa. Bergsonin mukaan realismin näkökulmasta mielteiden jaottelut ja jäsennykset ovat suhteellisia inhimilliseen havaitsemistapaan. (ES, 194–195; HT, 188.) Lyhyesti sanottuna idealistisen näkemyksen mukaan todellisuus ja mielle kykenevät vastaamaan toisiaan, realistisen

---

<sup>1</sup> Teos tosiaan pitää sisällään Janet'n luentoja vuosilta 1888–1894, joten Janet on pitänyt ne kahdeksasta kahteen vuotta aiemmin kuin Bergson julkaisi teoksensa *Matière et mémoire*. Janet'n luentoja voidaan pitää merkittävänä esikuvana Bergsonin käsitykselle esimerkiksi aivojen toiminnoista. Itse asiassa Bergson on julkaissut tekstin Janet'n teoksesta nimellä ”Compte rendu des 'Principes de métaphysique et de psychologie' de Paul Janet” (ks. M, 375–410; alkup. *Revue philosophique*, marraskuu 1897, 526–551).



näkemyksen mukaan mielle ei koskaan kykene tavoittamaan todellisuuden luonnetta (ES, 195; HT, 189).

Deleuzen mukaan psykofyysinen jaottelu johti psykologian 1800-luvulla kriisiin. Deleuzen mukaan tämä kriisi perustui siihen, että tietoisuudessa ajateltiin olevan laadullista, ulottumatonta havaintoainesta ja tilassa vain ulottuvaisia, kvantitatiivisia liikkeitä. Mielen ja todellisuuden välinen yhteys tuntui tällaisessa asetelmassa mahdottomalta: kuinka nämä kaksi järjestelmää voivat vaikuttaa toisiinsa, jos niiden välillä on merkittävä luonne-ero? Totesin, kuinka materialistinen käsitys pyrki selittämään tietoisuuden täysin materiaalistien aivojen liikkeiden pohjalta, idealistinen käsitys taas hahmottamaan todellisuuden puhtaasti tietoisuuden havaintoaineksen pohjalta. (Deleuze 1981; Deleuze 1983, 83.) Bergson tarjoaa mielenkiintoisen ratkaisun mielen ja todellisuuden väliseen ristiriitaan, jonka esitän luvussa 3.

## **1.2 Psykofyysisen jaottelun alkuperä ja siirtyminen 1800-luvulle**

Bergson osoittaa, että psykofyysinen dualismi käsitys hallitsee Descartesin jälkeisen filosofian (Berkeley, Leibniz ja Spinoza) lisäksi hänen oman aikansa psykologiaa. Itse asiassa psykofyysisen dualismin juuret voidaan Bergsonin mukaan nähdä jo Descartesia edeltävässä filosofiassa; ne johtavat Plotinoksen kautta Aristoteleen ajatteluun asti. Vaikka Descartes Bergsonin mukaan muotoilikin ongelman täysin uudella tavalla, Descartesinkin ajattelun taustalla on vaikuttanut aristoteelinen filosofia (Riquier 2009a, 318; Bergson 2008, 81).

Bergson näkee ajattelun ja ajattelun kohteen välisen jaottelun alkusiemenen Aristoteleen määritelmässä jumalasta. Aristoteles määrittelee filosofiassaan jumalan *ajattelun ajatteluksi* (νοήσεως νόησις, *noēseōs noēsis*; ransk. *pensée de la pensée*; CB, 54). ”Aristoteleen jumala, ajattelun ajattelu, toisin sanoen *kehää kiertävä* ajattelu, joka muuttuu subjektista objektiksi ja objektista subjektiksi hetkellisessä tai paremminkin ikuisessa

kehämäisessä liikkeessä [...]”<sup>2</sup> (EC, 323). Jumala ei siis voi koskaan olla puhtaasti yksi, vaan sen on näyttäydettävä suhteessa itseensä aina joko subjektiivisena tai objektiivisena, sillä jumala ajattelee itseään. Bergson tiivistää käsityksensä ajattelun ajattelusta seuraavasti: ”*noēseōs* on ajattelun kohde, *noēsis* on ajattelun akti” (CB, 56). Ajattelun kohteen puoliskosta syntyy Bergsonin mukaan lopulta objektiivinen todellisuus, ajattelun toiminnan puoliskosta järki tai älyllisyys. Tämä jumalallinen järki ei kuitenkaan ilmene välittömästi ihmisessä, vaan Aristoteleelle ihminen voi saada yhteyden jumalalliseen järkeen ainoastaan *nūsin* (νοῦς) eli inhimillisen järjen tai älyllisyyden avulla. (CB, 56.)

Bergsonin mukaan Baruch Spinoza esittää parallelistisen käsityksensä *Etiikan* toisessa kirjassa. Tämä käsitys kiteytyy *Etiikan* toisen kirjan seitsemännessä propositiossa, jota Bergson lainaa: ”Ideoiden järjestys ja keskinäinen yhteys on sama kuin olioiden järjestys ja keskinäinen yhteys.”<sup>3</sup> (Spinoza 1994, 89; CB, 115.) Bergson lisää vielä katkelman proposition huomautuksesta: ”Samoin ovat myös ulottuvaisuuden modus ja tämän moduksen idea yksi ja sama olio, mutta kahdella tavalla ilmaistuna.”<sup>4</sup> (Spinoza 1994, 90.) Spinozan parallelistinen käsitys siis olettaa, että on vain yksi substanssi, jolla on kaksi eri attribuuttia: ulottuvaisuus ja älyllisyys. Jokainen olio on osallinen yhdestä ja samasta substanssista, mutta ulottuvaisuuden tai älyllisyyden attributit ilmaisevat olioita omilla tavoillaan. Bergsonin mukaan Spinozan ohella yhtä merkittäviä parallelistisia käsityksiä ovat myös Leibnizin ajatus ennalta-asetetusta harmoniasta ja Malebranchen okkasionalismi (CB, 120–121). Bergson päätyy tiivistämään käsityksen modernin filosofian mielen ja ruumiin dualistisesta käsityksestä: ”Aina kun tämäntyyppinen hypoteesi on täysin täsmällinen ja johdonmukainen, se päättyy spinozalaiseen filosofiaan.” (CB, 123–124.)

1600-luvun filosofia ei Bergsonin mukaan ammentanut käsityksiään mielestä (ja sen suhteesta ruumiiseen) aivojen anatomiasta tai fysiologiasta. Aivoanatomia alkoi kehittyä vasta 1800-luvulla. (vrt. Riquier, 2009, 263 viite 26.) 1600-luvulla käsitys mielestä alkoi

---

<sup>2</sup> ”[L]e Dieu d’Aristote, pensée de la pensée, c’est-à-dire pensée *faisant cercle*, se transformant de sujet en objet et d’objet en sujet par un processus circulaire instantané, ou mieux éternel.”

<sup>3</sup>”Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum.”

<sup>4</sup>”Sic etiam modus extensionis, et idea illius modi una, eademque est res, sed duobus modis expressa.”

taipua kartesiolaiseen filosofiaan. Kartesiolainen filosofia pohjasi käsitteensä geometriaan ja fysiikkaan ja erotti ruumiin mielestä modernin fysiikan matemaattisille ja geometrisille metodeille (ES, 39; HT, 42). Kartesiolainen filosofia pohjautui etenkin Keplerin ja Galilein havaintoihin, jotka olivat osoittaneet, että astronomisia ja fysikaalisia ilmiöitä voitiin käsitellä mekaniikan alaisina ongelmina. Maailma alettiin nähdä koneena, joka toimii matemaattisten lakien alaisuudessa ja jossa kaikki ilmiöt voidaan laskea ja ennustaa matemaattisesti. Niinpä myös ihmisruumiin oli sovelluttava tai sopeuduttava tällaiseen koneistoon. Bergsonin mukaan Descartes ei mennyt filosofiassaan niin pitkälle, että olisi pelkistänyt mielen täysin näiden matemaattisten lakien alaiseksi tai ajatellut, että ruumiissa ilmenevien ulottuvaisten ilmiöiden tulisi vastata ulottumattomina pidettyjä ajattelua ja tunteita, vaan salli mielelle myös vapaata tahtoa. Spinoza ja Leibniz menivät mielen ja ruumiin erillisyydessä Bergsonin mukaan Descartesia pidemmälle, mutta hekään eivät tehneet mielestä pelkkää ruumiin mekaanisten toimintojen heijastumaa. (ES, 39–40; HT, 42.)

Joka tapauksessa Descartesin filosofia ja muu 1600-luvun filosofioiden perintö jätti jälkensä 1700-luvun filosofiaan, jota Bergson kutsuu pelkistetyksi kartesiolaisuudeksi. 1700-luvun mielenfilosofialle oli ominaista yhdistää kartesiolainen käsitys fysiologiaan, joista jälkimmäinen löysi Bergsonin mukaan edellisestä teoreettista varmuutta. Bergson luettelee 1700-luvun filosofiasta neljä merkittävää kartesiolaista filosofia eli Julien Offray de La Mettrien<sup>5</sup> (1709–1751), Claude Adrien Helvétiuksen (1715–1771), Charles Bonnet'n (1720–1793) ja Pierre Jean George Cabaniksen (1757–1808), joiden ansiosta Descartesin filosofia ja 1600-luvun ajattelu välittyivät 1800-luvun tieteeseen. Bergsonin mukaan 1800-luvun psykologia käsitteli mielen ja ruumiin filosofista yhteyttä yhä samoin 1600-luvun metafysiikasta omaksutuun taustaoletuksiin. (ES, 39–41; HT, 42–43.) Jos tiede Bergsonin mukaan tulkitsee luonnollisena tosiasiana pidettyä mielen ja ruumiin välistä yhtäpitävyyttä (*solidarité*) pitäen lähtökohtanaan mielen ja ruumiin dualistista käsitystä, joka on filosofinen hypoteesi, tiede tiedostaen tai tiedostamattaan tulkitsee mielen ja ruumiin yhteyttä *filosofisesti*. Tieteessä on Bergsonin mukaan tietynlaisen filosofian ansiosta totuttu uskomaan, ettei kelvollisempaa, positiivisen tieteen tarpeisiin soveltuvampaa hypoteesia

---

<sup>5</sup> Vrt. La Mettrien tunnetun teoksen nimi: *L'homme machine* (Ihmiskone. 1747).

ole (MM, 5). Bergson toteaa myös, ettei psykofyysinen jaottelu ole tieteellinen olettamus vaan metafyyminen hypoteesi, joka juontaa juurensa suoraan Descartesin filosofiaan. Bergsonin mukaan tällainen hypoteesi on puhtaasti matemaattisissa puitteissa toimivan tieteen metafysiikkaa, eli juuri sellaista, jollaiseksi tiede Descartesin aikaan käsitettiin. (ES, 192.) Guillaume Sibertin-Blancin mukaan tämä on yksi Bergsonin pääväitteistä: yhtäältä hän alleviivaa psykofyysisen jaottelun metafyyisistä alkuperää ja toisaalta sitoo tämän metafysiikan modernin eli mekanistisen ja matematisoidun tieteen syntyyn (Sibertin-Blanc 2012, 360–361; ks. myös CB, 91–102, 104–105).

## 2 BERGSON AJAN JA MUUTOKSEN FILOSOFINA

Tässä luvussa esittelen neljä huomiota Bergsonin filosofiasta, jotka ovat välttämättömiä pohjustuksia käsiteltäessä muistin ja materian käsiteparin järjestelmää. Ensin luonnehdin Bergsonin käsitystä filosofian tehtävästä, joka hänelle tarkoittaa luonteeltaan liikkuvaa todellisuuteen liittymistä kokemuksen avulla. Seuraavaksi esittelen Bergsonin tulkinnan filosofiassa esiintyvistä tilan ja ajan käsitteistä, jotka hän paljastaa inhimillisen havainnon ja toiminnan ominaisuuksiksi. Bergsonille tila ja aika eivät siis ole todellisuuden eli materian ominaisuuksia. Kolmanneksi esittelen Bergsonin filosofian ydinidean eli keston (*durée*) käsitteen. Kesto tarkoittaa laadullisen muutoksen jatkuvaa ykseyttä. Lopuksi käsittelem intuition käsitettä, jota Bergson kutsuu myös sympatiaksi. Bergson pitää intuitiota filosofisen järjestelmänsä metodina, jolla inhimillinen ymmärrys voi tavoittaa sekä kestonsa että todellisuuden ominaisen liikkeen.

### 2.1 Filosofian tehtävä

Bergson kiteyttää seuraavasti yhden metodologisen lähestymistapansa, joka ilmenee etenkin teoksessa *Matière et mémoire*:

Työskennelkäämme [...] saadaksemme kokemuksesta niin läheisen otteen kuin kykenemme. Hyväksykäämme tiede sen tämänhetkisessä monimutkaisuudessa, ja aloittakaamme uudelleen [...] suhteessa uuteen tieteeseen [...] samankaltainen työskentely kuin se, jota antiikin metafysiikot yrittivät yksinkertaisen tieteen suhteen. On murrettava matemaattiset kehykset, otettava huomioon biologiset, psykologiset ja sosiologiset tieteet, ja tälle laajemmalle pohjalle on rakennettava metafysiikka, joka on kykenevä nousemaan yhä korkeammalle jatkuvalla, kehittyvällä ja organisoidulla työskentelyllä [...].<sup>6</sup> (M, 488.)<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> ”Travaillons [...] à serrer l'expérience d'aussi près que nous pourrons. Acceptons la science avec sa complexité actuelle, et recommençons, avec [...] nouvelle science [...], un effort analogue à celui que tentèrent les anciens métaphysiciens sur une science simple. Il faut rompre les cadres mathématiques, tenir compte des sciences biologiques, psychologiques, sociologiques, et sur cette plus large base édifier une métaphysique capable de monter de plus en plus haut par l'effort continu, progressif, organisé [...].”

<sup>7</sup> Ks. myös Verdeau 2007, 365; Marin 2007, 380; Gayon 2007, 182.

Bergson huomauttaa kriittisesti, että sekä antiikin että uuden ajan filosofit ovat pitäneet metafysisiä ongelmia ja käsityksiä ajattomina ja ikuisina. Liike, muutos ja aika eivät ole kiinnostaneet filosofeja metafysisessä mielessä. Bergson itse asettaa liikkeen, muutoksen ja ajan päinvastoin metafysiikkansa ytimeen ja toteaa, että *metafysiikka siirtyy siten kokemuksen piiriin*. (PM, 8–9.) Tämä tarkoittaa Arnaud François'n mukaan sitä, että metafysiikan sisältö lähenee kokemuksen sisältöä, eikä Bergsonin metafysiikka ole enää systeemien pohjalle rakentuvaa ajattelua, joka väheksyy kokemusta tai järjestää systeeminsä pohjalta kokemuksen rakennetta (François 2013b, 310 viite 53). Ferdinand Alquié huomauttaa osuvasti: Bergsonille todellisen liikkeen ymmärtämistä ei vaikeuta niinkään ikuisuuden filosofinen tavoittelu kuin järki itse ja sen staattiset tottumukset, jotka estävät käsittämästä tietoisuutta elävänä ja virtaavana kestona, joka on todellinen mielen ja materian ominaispiirre (Alquié 1983, 83).

Metafysiikka saa Bergsonin mukaan alkunsa Parmenideen oppilaan Zenon Elealaisen väitteistä ja paradokseista. Bergsonin mukaan nämä paradoksit pyrkivät osoittamaan, ettei liikettä ja muutosta voida ymmärtää käsitteellisesti tai järjellisesti, vaan järjen perustaa on etsittävä pysyvyydestä (PM, 156; Bouaniche 2013b, 413–414, viite 40). Zenonin paradoksit erehtyvät Bergsonin mukaan siinä, että ne käsittelevät liikkeen tilallisena ilmiönä ja jättävät huomiotta eri liikkeiden luonne-eron. Esimerkiksi kuuluisassa Akilleen ja kilpikonnin paradoksissa Akilles ohittaa kilpikonnin juuri siksi, että näiden kahden liikkeen laatu on luonteeltaan erilainen. (DI, 84.) Juuri Zenonin vaikutuksesta myöhemmät filosofit – etenkin Platon – alkoivat etsiä eheää ja aitoa todellisuutta joka ei muuttuisi. (PM, 156.) Bergsonin mukaan kaikki filosofia Platonista Plotinokseen voidaan kiteyttää seuraavasti: ”Liikkumattomassa on enemmän kuin liikkuvassa, ja siirtyminen pysyvästä muuttuvaan on yksinkertaisesti vähenemistä” (PM, 217).

Bergson on sikäli omalaatuinen filosofi, että hän painottaa sekä metafysiikkaa että toimintaa ja kokemusta – hänelle metafysiikka on oikeastaan täysin erottamattomissa toiminnasta ja kokemuksesta. Bergsonin käsitys muistista ja havainnosta ei ole ensisijaisesti tai ensinkään sellaista puhtaasti kontemplatiivista ajattelua, josta filosofeja on

syytetty (vrt. Arendt 1998).<sup>8</sup> Bergson itse huomauttaa, että useiden filosofien mukaan on irtauduttava kaikesta muusta inhimillisestä toiminnasta jotta voidaan tehdä filosofiaa, ja spekulatio nähdään toiminnan vastakohtana. Bergsonin mukaan tällainen käsitys kuvastuu parhaiten Platonin filosofiasta vaikutuksensa saaneilla filosofeilla ja etenkin Plotinoksella kun tämä sanoo, että kaikki toiminta ja tekeminen on kontemplaation heikentämistä. (PM, 153; *Enneadit* III, 8, 4; MR, 234.)<sup>9</sup> Bergsonin mukaan Platonille ja metafysiikan Platonin tavoin ymmärtäneille filosofia on ollut irtaantumista elämisestä toisenlaiseen maailmaan ja toisenlaisten havainnoinnin kykyjen muodostamista aistien tilalle. Tästä platonistisesta mukaisesta käsityksestä Bergsonin mukaan muodostui Kantin käsitys spekulatiivisen metafysiikan mahdottomuudesta, kun tämä kielsi transsendenttien mielenkykyjen käytön (PM, 154; Kant 2013, B VII–XLIV).

## 2.2 Tilan ja ajan käsitteiden muotoutuminen

Teen lyhyen historiallisen taustoituksen tilan ja ajan käsitteiden muotoutumisesta Bergsonin tulkinnan mukaan. Bergsonille Leibnizin ja Kantin käsitykset tilasta ja ajasta ovat olleet modernin filosofian vaikuttavimpia. Leibnizin mukaan tila tarkoittaa samanaikaisen olemassaolon järjestystä, aika tai kesto peräkkäisen olemassaolon järjestystä (C2, 411; C3, 22; Leibniz 1966, II, XIII, § 17; II, XIV, § 26; Leibniz 2011, 356, § 4). Kantille tila ja aika ovat aistimellisuuden puhtaita apriorisia muotoja (C2, 411; Kant 2013, A22–A41/B37–B58). Toisessa väitöskirjassaan *Quid Aristoteles de loco senserit* Bergson myös vertaa Leibnizin ja Kantin käsityksiä tilasta Aristoteleen käsitykseen. Bergsonin mukaan Aristoteleelle tila on kuin säiliö, jossa kappaleet sijaitsevat ja liikkuvat. (ks. M, 50–56; EP, 117–123.) Näistä käsityksistä Bergson pyrkii Frédéric Wormsin mukaan irrottautumaan ja muodostamaan uuden käsityksen tilasta, joka voisi palvella uusinta filosofiaa (Worms 2011, 133).

---

<sup>8</sup> Bertrand Russell tulkitsee Bergsonin kontemplaation kritiikin ehkä turhankin jyrkästi, ks. Russell 1999, 397–398.

<sup>9</sup> Vrt. ”*Homo faber, Homo sapiens*, kumarrun [...] molempien edessä. Ainoa jolle olen vastahakoinen on *Homo loquax*, jolle ajattelu, kun hän ajattelee, on vain oman puheen reflektointia.”

Bergsonin mukaan tilan käsitteeseen liittyy kaksi ongelmaa: psykologinen ja metafyyminen ongelma. Psykologinen kysymys tilasta kiteytyy seuraavasti: mikä on tilan idea ja onko se apriorinen vai aposteriorinen suhteessa havaintoon? Bergsonin mukaan aposteriorisen näkemyksen puolesta todistaa kokemuksen ja näkö- ja etenkin kosketusaistin laajuus. (C2, 397–399.) Bergson huomauttaa, kuinka esimerkiksi George Berkeleyyn mukaan eri aisteilla havaittu ulotteisuus palautuu kosketusaistiin (ks. esim. MM, 240). Aposteriorisesta näkemyksestä seuraa seuraavia ongelmia. Aistimukset ovat ensinnäkin heterogeenisiä eli eroavat laadullisesti toisistaan, mutta tila on homogeeninen eli tasalaatuinen. Niinpä aistimusten väliset erot eivät ole aste-eroja, mutta tila on asteittain jatkuva. Aistimukset ovat olemassa itsessään aistimuksina, mutta ne paikannetaan tai sijoitetaan tilaan, joka mahdollistaa niiden keskinäisen vertailun. Kaikki aistimukset ovat aistimuksina jakamattomia eli ne ovat mielen yksinkertaisia tiloja, ja siksi aistimusta ei voida käsittää kvantitatiivisena eli jaettavana tai mitattavana. Tila puolestaan on jaettavissa loputtomasti, ja juuri jaettavuus, mitattavuus ja asteittaisuus ovat tilan ominaisia luonteita. (C2, 397–399.)

Kuvittelukyvyllä voidaan Bergsonin mukaan häivyttää tilasta sitä täyttävät aistimukset mutta ei itse tilaa, joka jää tavallaan havainnon taustalle ja luo havainnolle tietynlaisen pysyvyyden. Sen mikä ilmenee aistittavana tilassa voidaan yhtä hyvin kuvitella olevan toisin, mutta tila itsessään ilmenee väistämättömänä. Niinpä tila erottautuu aistimuksesta homogeenisuutensa lisäksi myös havainnon välttämättömänä ominaisuutena. Tilassa ilmeneviä kohteita tutkivien luonnontieteiden tutkimuskohteet ovat luonteeltaan kontingenteja eli niiden tutkimuskohteiden olemassaololla ei ole välttämättömyyttä: biologiset, kemialliset tai fysikaaliset asiointilat tai lait voisivat hyvinkin olla tai olla olematta juuri kulloisellakin hetkellä ja kulloisessakin paikassa. Puhdasta tilaa käsittelevien geometrian ja matematiikan tosiasioita ei kuitenkaan voida kutsua kontingenteiksi. (C2, 399.)

Myös eri aistien kokema tilallisuus on erilaista: katse ja kosketus havaitsevat erilaiset tilallisuudet. Silti tila ja todellisuus johon aistit ovat yhteydessä ovat samat: katseessa havaittu väri ja kosketuksessa havaittu vastus ovat aistimuksia samasta ympäristöstä.



Bergsonin mukaan filosofit ovatkin yhtä mieltä siitä, että tila eroaa siitä mikä sen täyttää, sillä tila ei voi olla puhtaasti sellaista mitä yksi aisti siitä erottaa. (C2, 399–400.) Jos tila ei ilmene aistimuksissa, jäljelle jää Bergsonin mukaan vain kaksi psykologisesti hyväksyttävää hypoteesia: joko idea tilasta on mielelle sisäsyntyinen (*innée*) eli apriorinen tai sitten se on mielen aistimuksista rakentama eli aposteriorinen. Jälkimmäinen tarkoittaa Bergsonin mukaan sitä, että tila ei muodostu välittömässä havainnossa, vaan havaintojen välisessä tietynlaisessa yhteensovittamisessa. Ensimmäinen käsitys palautuu nativistiseen tai tunnetummin rationalistiseen teoriaan, jälkimmäinen empiristiseen teoriaan. (C2, 400.) Itse asiassa sekä rationalistit että empiristit ovat molemmat Bergsonin mukaan myötäilleet pitkälti Kantin näkemystä tilasta (DI, 69). Arnaud Bouanichen mukaan Bergson pyrkii osoittamaan, että nämä kaksi näkemystä sivuuttavat tilan luonteen, johon lopulta vain Kant paneutuu (Bouaniche 2013a, 225, viite 22.)

Bergson pitää tilaa apriorisena. Vielä jää selvitettäväksi seuraava kysymys: mitä tila on *sinänsä*, itsessään? Bergsonin mukaan tilan luonteesta on kaksi näkemystä, joista ensimmäistä edustaa Descartesin realistinen filosofia, toista Kantin idealistinen filosofia. (C2, 405.) Descartesin realistisen väitteen mukaan ulottuvaisuuden (*étendue*) käsite on selvä (*clair*) ja kirkas (*distinct*) idea, jonka mieli tietää ennen mitään kokemusta. Ulottuvaisuuden idea siis on sisäsyntyinen idea, ja tilan idea on abstraktio ulottuvaisuuden ideasta. Selvät ja kirkkaat ideat realisoituvat olioissa. Descartesin jälkeen ulottuvaisuutta on alettu pitää materian olemuksena ja tilaa riippumattomana mielestä mutta ei kappaleista. Jos havaittua ulottuvaisuutta ei mielletä todellisena tai edes materian ominaispiirteenä, tiede Descartesin käsittämässä mielessä muuttuu mahdottomaksi, koska tieteen olemukseen kuuluu mitata mitattavaksi miellettyä ulottuvaisuutta. Kokeellisen tieteen kehittyessä vahvistuu samalla idea sekä luonnonlakien pysyvyydestä että havaittujen ilmiöiden palautettavuudesta ulottuvaisuuteen ja liikkeeseen. Toisin sanoen tieteellisten kokeiden toistuvuus ja vahvistuminen johtavat ideaan, jonka mukaan fysiikka on palautettavissa mekaniikkaan. Bergsonin mukaan päädytään seuraavaan lopputulokseen: *Descartesin filosofiaan perustuva realistinen teoria tilasta on tieteellisen käsityksen metafyyminen taustaoletus.* (C2, 405.) Descartesin käsitys tilasta jää lopulta suhteelliseksi, eikä tavoita tilan todellista luonnetta.

Kant vuorostaan kritisoi realistista tilakäsitystä ja muotoilee oman idealistisen tilakäsityksensä erityisesti *Puhtaan järjen kritiikissä*. Bergsonin mukaan Kantin jälkeen on ollut mahdotonta muodostaa tilan ehdotonta todellisuutta päätyttäen puhtaan järjen antinomioihin. Antinomioiden mukaan tila on todellinen: se ei voi olla äärellinen eikä ääretön, eikä se ole yhtäältä loputtomasti jaettavissa eikä se voi toisaalta muodostua yksinkertaisista osista. Tila geometrian kohteena on Kantin mukaan apriorinen intuitio, ja kaikki havainnolle tai kokemukselle apriorinen on suhteellista mielen toimintaan. Jos siis tila on mielen apriorinen muoto, mieli pakottaa havaitun kohteen omaan muotoonsa, jolloin olio itsessään (*Ding an sich*) jää havainnon tavoittamattomiin. (C, 406–407.)

Bergsonin mukaan myös Kant häivyttäessään tiettyjä vaikeuksia nostattaa esiin toisia. Ei riitä, että tilan muoto kohdistetaan havaintoainekseen (ransk. *matière*; saks. *Stoff*), sillä jos tällä aineksella ei ole mitään suhdetta tilaan, kuinka se pääsee siihen? (C2, 407–408.) Puhtaan järjen tehtävänä oli Bergsonin mukaan selittää kuinka määräytynyt järjestys eli mielen kategoriat asettuvat oletetusti epäyhtenäiseen havaintoainekseen. Bergsonin mukaan Kantin käsitys havainnosta asettaa havainnon muodon ”aistittavaan moninaisuuteen”, jonka alkuperää ei edes tunneta: asioissa havaittu järjestys on siis järjestys, jonka havainto itse on asettanut todellisuuteen (PM, 69; Kant 2013, B XIX–XX). Kantin näkemyksellä on Bergsonin mukaan kaksi tieto-opillista seurausta, jotka määrittävät inhimillisen tiedon suhdetta todellisuuteen. Ensinnäkin tieteellinen tieto on toki legitiimiä, mutta se on suhteellista inhimilliseen ymmärrykseen. Toiseksi metafysiikka on mahdotonta, sillä legitiimiä tietoa ei voi olla tieteen ulkopuolella. Bergsonin mukaan inhimillinen mieli on asetettu nurkkaan kuin rangaistusta istuva koululainen, joka ei voi kääntää katsettaan ja havaita todellisuutta sellaisena kuin se on (PM, 69, 137).

Bergson itse pyrkii filosofiassaan selkiyttämään homogeenisen tilan ja ajan käsitteiden roolia suhteessa inhimilliseen järkeen ja toimintaan. Christian Kerslaken mukaan Bergson jakaa monilta osin Kantin käsityksen tilasta, mutta eroaa siitä tilan pragmaattisen tai evolutiivisen alkuperän osalta: Bergsonille tilan alkuperäinen tarkoitus on mitata ympäristöä ja suunnistaa siinä. Ideaalisen tilan heijastaminen materiaan on evolutiivisen

sopeutumisen sisäsyntyinen psykologinen ilmiö. Kerslake huomauttaa, ettei tällainen käsitys tilasta ole ominainen vain Bergsonille, vaan jo jälkikantilaiset esittivät samanlaisia huomioita. (Kerslake 2009, 229.) Jatkan Bergsonin tilan käsitteen käsittelyä luvussa luvuissa 2.2 ja 3.1, jossa osoitan, että Bergsonin käsitys tilasta todellisuuden perusolemuksena on toissijainen suhteessa materiaan eli todellisuuden liikkeeseen.

Bergsonin mukaan jos aika oletettaisiin samanlaisena äärettömyytenä ja homogeenisuutena kuin, jolloin aika olisi tilan tavoin tietynlainen ympäristö (*milieu*), sen tulisi ilmetä havainnolle yhtä välittömästi kuin tilakin. Jos aika ilmenisi välittömästi havainnolle, se lakkaisi kestävästä eli lakkaisi olemasta aikaa. Bergsonin mukaan ajallisen ympäristön olemuksena on, että asiat seuraavat siinä toisiaan ja että ympäristö tarjoaa perustan asioiden peräkkäisyydelle: asiat siis seuraavat toisiaan tässä ympäristössä olematta osallisia tämän peräkkäisyyden perimmäisestä syystä. (C2, 411.)

Jos aika olisi homogeeninen ja jatkuva kuten tila, se olisi loputtomasti jaettavissa tilana ja tilassa ja siinä voitaisiin käsittää matemaattisia pisteitä, joiden tulisi olla äärettömän lyhyitä välittömyyksiä. Vaikka tilallinen piste Bergsonin mukaan on käsitettävissä, aika itsessään karkaa pistemäiseltä käsityskyvyltä. Bergsonin mukaan todellista aikaa on kuitenkin vain tietoisuudella, jolla on muistia eli oliolla joka *kestää* eikä ole välitön. Bergsonin mukaan ihminen voi havaita vain oman persoonansa kestävä. Ihminen osallistuu ulkoisten kohteiden peräkkäisyyteen omalla ajallisuudellaan eli. Kohteiden peräkkäisyys voidaan kuitenkin tietää vain tietoisuuden tilojen peräkkäisyytenä. (C2, 412.)

Tietoisuuden tilojen peräkkäisyys on tilojen jatkuvuutta, jossa jokainen tila tunkeutuu toiseen ja säilyy toisessa tilassa muuntautumalla. Aika ei siten ole ympäristö, jossa peräkkäisyys voisi tapahtua, vaan aika on *itse* muutosta. Tällainen peräkkäisyys muistuttaa Bergsonin mukaan ketjua, jonka silmukat eivät kuitenkaan ole sisäisiä tai ulkoisia suhteessa toisiinsa, sillä sisäisyys ja ulkoisuus ovat hänen mukaansa tilallisia ominaisuuksia. (C, 412.)

## 2.3 Kesto inhimillisen ajallisuuden perustana

Bergson esittelee ensimmäisessä teoksessaan *Essai sur les données immédiates de la conscience*<sup>10</sup> (2013 [1889]) keston (*durée*) käsitteen, joka muodostaa hänen filosofiansa ydinajatuksen. Kesto on todellista ajallisuutta. Lyhyesti sanottuna kesto on sekä tietoisuuden peräkkäisten tilojen laadullista moninaisuutta että tämän moninaisuuden ykseyttä, joka sitoo nämä tilat erottamattomasti yhteen (PM, 207). Keston moninaista ykseyttä Bergson korostaa käyttämällä kestosta myös käsitettä heterogeeninen moneus (*multiplicité hétérogène*). Keston ajallista luonnetta Bergson vertaa melodiaan, jonka melodinen ykseys muodostuu nuottien moninaisuudesta (DS, 47; DI, 75; PM, 11, 76). Tämä melodian tapainen ajallisuus on myös jatkuvaa muutosta, jonka liike syntyy itse tästä muutoksesta (C2, 205). Tämä jatkuva muutos ei ole kuitenkaan jaettavissa (EP, 429). Keston kokonaisuus ei siis voi koskaan ilmetä kokonaan kaikissa yksityiskohdissaan, vaan sen luonteeseen kuuluu jatkuvasti kestää ja muuttua laadultaan (vrt. Worms 2000, 20).

Keston käsite selkenee, kun se rinnastetaan kysymykseen persoonallisuudesta. Camille Riquierin mukaan Bergsonille filosofian ytimen muodostaakin kysymys persoonallisuudesta (Riquier 2009a, 449–450). Persoonallisuutta Bergson kykenee ratkaisemaan ajallisena ilmiönä (ks. esim. M, 1062). Vuonna 1914 Edinburghissa englanniksi pitämässään luentosarjassa ”The Problem of Personality” (”Persoonallisuuden ongelma”; M, 1051–1071) Bergson nimittää muistin ja materian tai mielen ja ruumiin ongelmaa eksplisiittisesti persoonallisuuteen ja sen ykseyteen liittyväksi ongelmaksi. Bergsonin mukaan persoonallisuuskin on jakamatonta muutoksen jatkuvuutta. Tämä moneuden jakamaton jatkuvuus on juuri persoonallisuuden perustavin olemus. Koska persoonallisuus on muutoksen jatkuvuutta, ei ole olemassa toisistaan erillisiä ja samanaikaisesti rinnakkaisia psyykkisiä tiloja. Vain järki voi luoda ulkoisia tai tilallisia erotteluja ja leikkauksia sisäisestä kestosta. (M, 1062–1064.) Ferdinand Alquié kiteyttää Bergsonin käsityksen subjektiivisuudesta: subjektiivisuus muuttuu, mutta se *kestää*, koska sen menneisyys pysyy länsäolevana nykyhetkessä (Alquié 1983, 99). Bergson kiteyttää käsityksensä persoonallisuudesta seuraavasti: ”Jatkuvaa liikettä eteenpäin, koko

---

<sup>10</sup> Tästä eteenpäin lyhennän teoksen nimen leipätekstissä nimellä *Essai*.

menneisyyden kokoamista yhteen ja tulevaisuuden luomista – sellaista on persoonallisuuden luonne.” (M, 1065.)

Martin Heidegger kritisoi varhaisfilosofiassaan Bergsonin keston käsitettä. Heideggerin kritiikki on mielenkiintoista, koska se kyseenalaistaa Bergsonin aikakäsityksen omaperäisyyden. Heideggerin kritiikki kiteytyy kahteen huomioon: yhtäältä Bergsonin heikkoon käsitykseen ajasta ja toisaalta olemisen merkityksen väheksymiseen. Keskityn näistä huomioista ensimmäiseen eli Heideggerin Bergsonin keston eli ajallisuuteen kohdistamaan kritiikkiin.

Heideggerin varhaisfilosofian mukaan Bergsonin aikakäsitys tai käsitys kestosta on hyvin aristoteelinen tai jopa aristoteelisen aikakäsityksen väärinkäsitys (Heidegger 1975, 328–329; ks. myös Massey 2015, 169). Huomionarvoista tässä väitteessä on, ettei Heidegger mainitse tässä yhteydessä lainkaan teosta *Matière et mémoire*, vaikka mainitseekin muut Bergsonin aikakäsitykselle tärkeät teokset. Heath Massey mukaan Heidegger yhdistää Bergsonin teoksessaan *Oleminen ja aika (Sein und Zeit, 1927)* Wilhelm Diltheyin tulkintaan elämästä, Max Schelerin analyysiin persoonasta ja Edmund Husserlin ideaan puhtaasta tietoisuudesta. Nämä kaikki filosofit Heidegger Massey mukaan niputtaa yhden yhteisen laiminlyönnin alle: he pidättyvät *olemisen* merkityksen kysymisestä (Massey 2015, 169). Heideggerin mukaan Bergsonin filosofian tärkein ansio on ollut Aristoteleesta ja Kantista poikkeava käsitys ajasta (*Zeiterfassung*) ja aikatietoisuudesta (*Zeitbewusstsein*; Heidegger 1977, 570–571; Massey 2015, 169).

Ehkä teokseen *Matière et mémoire* viitaten Heidegger toteaa, että Bergson on myöhemmin kyennyt saamaan ajasta omalaatuisemman otteen kuin ensimmäisessä teoksessaan, mutta tämä uudempikin käsitys pohjautuu silti vain kartesiolaiseen *res cogitansin* eli älylliseen substanssiin (Heidegger 1978, 189; ks. myös Massey 2015, 248 viite 1).<sup>11</sup> Tällainen huomio on kuitenkin valaiseva, sillä Bergsonin yhtenä pyrkimyksenä teoksessa *Matière et mémoire* on juuri häivyttää tai jopa kokonaan poistaa vastakkainasettelu ulottuvan

---

<sup>11</sup> Heidegger kehuu teosta urauurtavaksi *biologiseksi* teokseksi (GA 21, 251).

(*étendue*) *res extensan* ja ulottumattoman (*inétendue*) *res cogitansin* välillä (vrt. esim. MM, 275).

Tapa, jolla Heidegger kirjoittaa ajasta teoksessa *Oleminen ja aika*, on kuitenkin hyvin lähellä Bergsonin aikakäsitystä teoksessa *Matière et mémoire*. Ensinnäkin Heidegger toteaa, että aika ei ole ihmisestä riippumatonta eikä vain ihmiselle ominaista. Heideggerin mukaan aika ei vain esiinny ihmisessä eikä todellisuudessa eikä se ole sisäinen tai ulkoinen suhteessa kumpaankaan: aika edeltää kaikkea subjektiivisuutta ja objektiivisuutta. Heideggerin mukaan aika on jopa ehtona subjektiiviseen ja objektiiviseen jaotteluun.<sup>12</sup> (Heidegger 2007, 494–495; Heidegger 1977, 553–554; vrt. Massey 2015, 215.) Kuten Heideggerille myös Bergsonille jako minkäänlaiseen subjektiiviseen ja objektiiviseen edellyttää *aikaa*, ja juuri ajan *edeltävyys* tai *edellytys* suhteessa subjektiivisuuteen ja objektiivisuuteen on Bergsonin keston käsitteen perimmäisiä oletuksia.

Nämä kaksi huomiota ovat itse asiassa ehkä olennaisimmat teemat, joilla *Matière et mémoire* erottautuu sitä edeltäneestä teoksesta *Essai*, joka on Heideggerin kritiikin pääasiallinen kohde.<sup>13</sup> Edellisessä luvussa esittelin Bergsonin käsityksen tilan ja ajan käsitteiden muotoutumisesta, ja luvussa 3.1 esittelen itse materian ajallisen luonteen luonteesta. Nämä molemmat luvut osoittavat, kuinka Bergsonille tilallisuus ylipäänsä on vain inhimillisten ja biologisten tarpeiden synnyttämä tapa suunnata toiminta materiaan, ja samalla väite Bergsonin filosofian ”tilallisesta” luonteesta muodostuu epäolennaiseksi.

Heideggerin kritiikki luo hyvää taustaa käsiteltäessä Bergsonin käsitystä sekä materiasta, joka paljastuu todella ajalliseksi, että muistista, joka on todellisen ajallisuuden eli keston ehto. Samalla myös havainnon käsite, jonka olemassaolo muodostuu materian ja muistin vuorovaikutuksen pohjalta, tulee käsitettävämmäksi.

---

<sup>12</sup> Huomioni on yksinkertaistettu, sillä tämän tutkielman tehtävänä ei ole purkaa Heideggerin käsitteistöä.

<sup>13</sup> Tämä tutkielma ei ole oikea paikka lähteä selvittämään Bergsonin ja Heideggerin välisiä suhteita sen syvemmin, vaikka sellainen olisikin valaisevaa suhteessa molempiin ajattelijoihin. Bergsonin ja Heideggerin välisistä suhteista ks. Massey 2015; Riquier 2009b.

## 2.4 Intuition metodi

Bergson muotoilee myös filosofisen metodin, jota hän nimittää *intuition metodiksi* (M, 1148). Deleuzen tulkinnan mukaan Bergsonin filosofia toimii kahdella tasolla: sekä metodologisella että ontologisella tasolla (Deleuze 2002, 43). Deleuzen käsitteistöä käyttäen voidaan todeta, että siinä missä kesto muodostaa Bergsonin filosofian ontologisen tason, intuitio muodostaa metodologisen tason. Teoksessa *Matière et mémoire* Bergson muotoilee intuition suhteessa keston ja analysoivaan järkeen seuraavasti:

Se mitä tavallisesti kutsutaan *tosiasiaksi [fait]* ei ole todellisuutta sellaisena kuin se ilmenisi välittömälle intuitiolle, vaan todellisuuden mukautumista käytännön tarpeisiin ja sosiaalisen elämän vaatimuksiin. Puhdas intuitio [...] on intuitio jakamattomasta jatkuvuudesta. Pilkomme sen vierekkäin asetetuiksi elementeiksi, jotka vastaavat yhtäältä erillisiä *sanoja*, toisaalta itsenäisiä *kohteita*.<sup>14</sup> (MM, 203–204.)

Kun tämä intuitio keston pilketaan sanoiksi tai objekteiksi, intuition ykseys Bergsonin mukaan rikkoutuu. Hän huomauttaa, että järki pyrkii luomaan sidoksia näiden irrallisiksi eroteltujen sanojen ja kohteiden välille. Nämä sidokset voivat kuitenkin olla sanoille ja kohteille ainoastaan ulkopuolelta lisättyjä. Tällöin Bergsonin mukaan järki korvaa elävän ykseyden tietynlaisella tyhjän kehyksen keinotekoisella ykseydellä. (MM, 203–204.) Järki toisin sanoen korvaa todellisuuden ja asioiden todellisen laajuuden ja ulottuvaisuuden omalla abstraktilla tilallaan.

Bergsonin aikalainen, tanskalainen filosofi Harald Høffding (1843–1931) piti Bergsonin intuition metodia ”taiteellisenä” (Høffding 1917, 148). Kirjeessään Høffdingille Bergson myöntää, että intuition metodi on hieman kuin taidetta, mutta pyrkii ”vielä pidemmälle”. Siinä missä taide Bergsonin mukaan perustuu mielikuville, intuitio pyrkii keston ykseyteen, joka *edeltää* keston erottelua erillisiksi mielikuviksi.<sup>15</sup> (M, 1148; Høffding

---

<sup>14</sup> ”Ce qu’on appelle ordinairement un *fait*, ce n’est pas la réalité telle qu’elle apparaîtrait à une intuition immédiate, mais une adaptation du réel aux intérêts de la pratique et aux exigences de la vie sociale. L’intuition pure [...] est celle d’une continuité indivisée. Nous la fractionnons en éléments juxtaposés, qui répondent, ici à des *mots* distincts, là à des *objets* indépendants.”

<sup>15</sup> Kuvan käsitettä käsitellään tarkemmin luvussa 3.2, mutta totean tässä lyhyesti, että ne ovat havainnon objektiivisesta todellisuudesta erottamaa havaintoainesta.

1917, 159–160.) Deleuzen mukaan intuitio ei ole ”tuntemusta”, ”innoittumista” tai sekavaa ”myötätuntoa” (*sympathie*), vaan se on hyvin jalostunut (*élaboré*) metodi (Deleuze 2011, 1). Myös Bergson toteaa, kuinka intuitio on *intuitiota kestosta* (M, 1148). Wormsin mukaan Bergsonin ajattelussa taiteen näkemys todellisuuteen on yksilöllistä näkemystä. Filosofia puolestaan luo yleisiä ja kriittisiä näkökulmia todellisuuteen. Intuitio puolestaan on inhimillisen elämän välitön resurssi, jonka ilmentäjiä taide, filosofia ja vapaa toiminta ovat. (Worms 2000, 38–39.)

Bergsonin mukaan inhimillinen tieto olioista ei ehkä olekaan suhteessa mielen pohjarakenteeseen, jota hän kutsuu teoksessaan *Essai syvyysminänä (moi profond)* ja teoksessa *Matière et mémoire* muistina, vaan ainoastaan mielen pinnallisiin ja omaksuttuihin tottumuksiin. Tällöin inhimillisen tiedon suhteellinen käsitys todellisuudesta ei enää olisikaan oikea käsitys, vaan suhteellista olisivat ainoastaan ihmisen tottumukset (kuten totunnaiset ideat). Bergsonin mukaan purkamalla tekijät (kuten esimerkiksi sosiaaliset pakotteet), joiden myötä nämä pinnalliset ajattelutottumukset ovat syntyneet, selvennetään yhteyttä keston, jotta intuitio saa yhteyden todellisuuteen. Bergsonin mukaan uudistamalla tietyt ajattelun ja jopa havainnoinnin tavat voidaan saavuttaa se mitä hän kutsuu *kokemuksen käännekohdaksi (tournant de l'expérience)*, sillä valaisemalla havainnon toimintaperiaatetta hyödyllisyyteen tähtäävänä toimintana voidaan Bergsonin mukaan selvittää inhimillisen havainnon kehittyminen. (MM, 205–206.)

Kokemuksen käännekohdan jälkeen on mahdollista ymmärtää todellisuuden ilmiöitä sellaisenaan, ei enää ensisijaisesti suhteessa inhimilliseen järkeen. Bergson vertaa kestoaa koskevaa intuitiota tietynlaisen käyrän käsittämiseen: nykyhetki on äärettömän pieni osa keston käyrällä, kuin funktion differentiaali, josta matemaatikko päättelee käyrän funktion. Filosofi puolestaan pyrkii päättelemään keston kokonaisuuden äärettömän lyhyellä nykyhetkellä, joka muistuttaa pistettä funktion käyrällä. Bergson kiteyttää matemaattisen vertauskuvansa: filosofisen tutkimuksen perimmäisin toiminta on todellista integroimista. (MM, 206.)



Vaikka Bergson kutsuukin intuitiota metodiksi, se on myös elimellinen osa tämän metafysisistä näkemystä todellisuuden luonteesta. Wormsin mukaan Muistin ja materian järjestelmässään Bergson yleistää intuition käsittämään koko järjestelmänsä, eikä ainoastaan inhimillistä ajallisuutta. Näin Bergson kykenee muotoilemaan käsityksensä materian liikkuvasta luonteesta. (Worms 2000, 39)

### 3 MATERIA JA AKTUAALISUUS

Tässä luvussa esittelen Bergsonin materian käsitteen. Materian luonne on Bergsonille liikettä ja muutosta. Osoitan ensin, kuinka Bergson määrittelee todellisen liikkeen jakamattomaksi. Toiseksi osoitan, kuinka Bergsonille materia on jatkuva ja yhtäpitävä, ja ainoastaan elämä ja lopulta inhimillinen toiminta mieltää todellisuuden toisistaan erillisinä, yksilöllisinä kappaleina. Kolmanneksi osoitan, kuinka Bergson yhdistää materian yhtenäisen luonteen suhteen inhimilliseen havaintoon siitä. Seuraavaksi siirryn käsittelemään Bergsonin kuvan käsitettä, joka on tietty erotus tai pysäytys materian liikkeestä. Kuvan avulla Bergson kykenee pohjustamaan sitä, kuinka havainto on kiinni todellisuudessa. Lopuksi käsittelen puhdasta havaintoa, joka on havainnon puhtaasti materiaallinen osa. Näin saadaan muodostettua Bergsonin kokemuksen puhtaasti aktuaalinen puoli, jossa muistia ei vielä ole otettu mukaan. Aktuaalisuus on lyhyesti sanottuna kokemuksen läsnäoleva ja toiminnallinen puoli.

Bergsonin tekstin ”Introduction à la métaphysique” (”Johdatus metafysiikkaan”) kaksi metafyyisistä väitettä pohjustavat todellisuuden luonteen käsittelyä. (PM, 211.) Näistä kaksi väitettä ovat:

- 1) ”*On olemassa ulkoinen todellisuus, joka kuitenkin näyttäytyy välittömästi mielelle.*”<sup>16</sup>
- 2) ”*Tämä [ulkoinen] todellisuus on liikkuvuutta.*”<sup>17</sup>

Tässä luvussa vastaan ensin jälkimmäiseen väittämään ja tämän jälkeen edelliseen.

#### 3.1 Liike ja materia

Materian käsitettä käsitellessään Bergsonin pyrkii yhtäältä kuvaamaan liikkeen ominaisluonnetta ja sitä, kuinka tai missä muodossa tästä liikkuvasta materiasta tulee osa havaintoa. Ensinnäkin Bergson osoittaa, että todellisella liikkeellä ei ole tekemistä liikkeen

---

<sup>16</sup> ”Il y a une réalité extérieure et pourtant donnée immédiatement à notre esprit.”

<sup>17</sup> ”Cette réalité est mobilité.”

matemaattisen kuvauksen kanssa. Liikkeen matemaattinen muotoilu mahdollistaa Bergsonin mukaan liikkeen kulkeman liikeradan mielivaltaisen jakamisen ja liikkeen pysäyttämisen haluttuun liikeradan kohtaan.

Bergson muotoilee neljä väitettä materian ja liikkeen luonteesta:

- 1) ”Kaikki liike siirtymänä lepotilasta toiseen lepotilaan on ehdottomasti jakamaton.”<sup>18</sup>
- 2) ”On olemassa todellista liikettä.”<sup>19</sup>
- 3) ”Jokainen materian jaottelu rajoiltaan ehdottomasti määritellyiksi itsenäisiksi kappaleiksi on keinotekoinen.”<sup>20</sup>
- 4) ”Todellinen liike on ennemmin olotilan kuin olion siirtymä [transport].”<sup>21</sup>

Bergsonin tahtoo näillä neljällä väitteellään ja yleisesti materian käsitteellään hälventää ja jopa poistaa luonne-ero laatujen ja liikkeiden väliltä (MM, 226).

### 3.1.1 Liikkeen jakamattomuus

Todellisuuden liike on olemuksellisesti jakamatonta, mutta kuvittelukyky kykenee jakamaan liikkeen *liikeradan* äärettömästi siten kuin jana kyetään jakamaan mielivaltaisen moneen osaan (MM, 210–211; ks. myös ”IM”, 180). Vain kuvittelukyky voi tehdä pysäytyksiä todellisesta liikkeestä, jonka avulla ihminen pysäyttää eläessään havaitsemaansa liikettä kuin ”salama joka valaisee yön myrskysäällä” (MM, 211).

Liike ja liikerata eivät Bergsonin mukaan ole yhtäpitäviä, sillä liike on muutosta ja liikerata jokin pysyvä asia (MM, 211). Bergsonin mukaan Zenon Elealaisen kuuluisat paradoksit liikkeestä perustuvat sekä arkijärjen että kielen aiheuttamiin käsittämisen ongelmiin. Yhtäältä arkijärjen käsitys liikkeestä liittyy siihen liikeradan ominaisuudet, toisaalta kieli

---

<sup>18</sup> ”Tout mouvement, en tant que passage d’un repos à un repos, est absolument indivisible.”

<sup>19</sup> ”Il y a des mouvements réels.”

<sup>20</sup> ”Toute division de la matière en corps indépendants aux contours absolument déterminés est une division artificielle.”

<sup>21</sup> ”Le mouvement réel est plutôt le transport d’un état que d’une chose.”

kääntää liikkeen ja keston aina tilalliseksi. Bergsonin mukaan arkijärjellä ja kielellä on toki oikeus käsittää liike kuten ne sen käsittävät. Ne ovat hänen mukaansa jopa sidottuja käsittämään liike siten, koska ne kuvittelevat muutoksen tai tulemisen (*devenir*) aina *hyödynnettäväksi olioksi*. Toisin sanoen etenkin arkijärjellä on taipumus käsittää liike käsilläolevaksi eli jollakin tavalla hyödynnettäväksi olioksi: Bergson vertaa arkijärjen taipumusta työkalun käyttäjään, joka ei ajattele työkalun, esimerkiksi vasaran, molekulaarista rakennetta työkalua käyttäessään. Yhtä vähän hyötynäkökulmainen järki huomioi asioiden todellisia syitä tai rakenteita hakiessaan asioista otetta hyödyntääkseen niitä. Bergsonin mukaan arkijärjen näkökulmasta liike siis ensinnäkin piirtää liikeradallaan jaettavissa olevan tilan, ja toiseksi sillä on abstrakti kyky pysähtyä liikeradan mielivaltaisessa kohdassa. (MM, 213.)

Bergsonin mukaan matematiikka ei kykene saavuttamaan käsitystä todellisesta liikkeestä. Mikään matemaattinen malli ei hänen mukaansa kykene ilmaisemaan sitä, että kappale itse olisi liikkeessä, eivät akselit tai pisteet, joihin kappale suhteutetaan. Bergson ehdottaa, että fyysikaalisen liikkeen voitaisiin sanoa eroavan suhteellisesta eli matemaattisesta liikkeestä sikäli, että sillä on liikkeeseensä jokin syy. Tämä syy on Bergsonin mukaan *voima (force)*, josta liike saa alkunsa. Bergson viittaa fyysikaalisella voimalla Newtonin yhtälöön (Newtonin toinen laki eli dynamiikan peruslaki), jonka mukaan voima on yhtä kuin massan ja kiihtyvyyden tulo ( $F = ma$ ). (MM, 217; Newton 1846, 83–84.) Fyysikaalisen voiman yhtälö siis tiedetään ja arvioidaan liikkeillä, joita Bergsonin mukaan on oletettu tapahtuvan tilassa. Voima palautuu siis yhdeksi näistä *tilassa* olevista liikkeistä ja jakaa niiden suhteellisuuden, sillä vaikka liike fysiikassa johtuukin voimasta, voima puolestaan on yhtäsuuruinen tilallisesti tai avaruudellisesti esitetyn kiihtyvän liikkeen kanssa (voima on yhtä lailla massan ja kiihtyvyyden tulo kuin massan ja kiihtyvyyden tulo on voima). Jos fyysikot Newtonia seuraten tahtovat löytää liikkeelle syyn voimasta, he palaavat järjestelmänsä logiikan mukaisesti takaisin tilaan löytämättä liikkeelle perustavaa syytä, sillä voima itsessään mitataan juuri massan ja kiihtyvyyden tulona. Voima palautuu samaan tilaan ja tekijöihin, joita sillä yritetään selittää. (MM, 217–218; ks. myös PM, 178.)

Tässä vaiheessa on selvää, ettei todellista liikettä voida samaistaa sen enempää matemaattiseen tai geometriseen kuin fysikaaliseenkaan liikekäsitteisiin, jotka Bergson on todennut suhteellisiksi. Bergsonin mukaan on siis hylättävä fysikaalisen voiman käsitteen metafyyminen hyödynnettävyys. Todettuaan sekä matemaattisen että fysikaalisen liikkeen syyn suhteellisuuden Bergson kääntyy kokemuksen puoleen: on löydettävä tilassa havaitulle liikkeelle sellaisia perusteita, joita tietoisuus uskoo löytävänsä ponnistuksen (*effort*) tuntemuksesta. (MM, 218.)

Liikkeen todellisuudesta saadaan ote, kun liike ilmenee sen havaitsijalle sisäisesti olotilan tai laadun muutoksena. Olotilan tai laadun muutosta voitaisiin Bergsonin mukaan pitää samanlaisena kuin ulkoisissa kohteissa havaittuja laadullisia muutoksia. Esimerkkinä Bergson mainitsee sen, miten ääni eroaa ehdottomasti hiljaisuudesta ja toisesta äänestä, ja miten valon ja pimeyden sekä värien ja nyanssien välinen ero on riippuvainen vain valosta itsestään. *Kuitenkin myös siirtymä näiden laatuojen välillä on mistään riippumattoman todellisuuden tapahtuma.* (MM, 219.)

### 3.1.2 *Materian jatkuvuus ja epäjatkuvuus*

Bergsonin kolmas väite liikkeestä on seuraavanlainen: ”*Jokainen materian jaottelu rajoiltaan ehdottomasti määritellyiksi itsenäisiksi kappaleiksi on keinotekoinen.*” (MM, 220.) Bergsonin mukaan materiasta ilmenee havainnolle sen liikkuva jatkuvuus<sup>22</sup> (*continuité mouvante*). Sanat *jatkuvuus* ja *liikkuvuus* kuitenkin Bergsonin mukaan erotellaan mielteen tasolla. Jatkuvuus mielletään *kappaleiden* pysyvyydeksi ja liikkuvuus *homogeenisilla liikkeillä* tilassa tapahtuvaksi siirtymiseksi. Bergsonin mukaan tällaista käsitystä ei löydetä havainnon välittömän intuition sisällöstä eikä tieteen lähtökohdista. Bergsonin mukaan tiede pyrkii löytämään todellisuuden luonnolliset jäsenyydet (*articulations*), jotka ihminen on keinotekoisesti tai elämän tarpeiden mukaan erottelee ja leikkaa toisistaan irti. Ihmisen luontainen käsitys todellisuudesta on siis Bergsonin mukaan

---

<sup>22</sup> Jatkuvuudella tässä tarkoitetaan *tilallista* jatkuvuutta, eli osien kokonaisuuden keskeytymätöntä yhtenäisyyttä.

katkoksellista siinä missä tiede pyrkii kohti todellisuuden jatkuvuuden käsittämistä kokonaisuudessaan. (MM, 221.)

Bergsonin ongelmaksi muodostuu inhimillinen tarve tehdä materiaalisesta universumista epäjatkuva kokonaisuus, joka muodostuu tarkasti erotelluista kappaleista – toisin sanoen olioista ja niiden ominaisuuksista. Vaikka tietoisuus ja tiede kykenisivät erottautumaan tällaisesta käsityksestä, elämä tarvitsee todellisuuden kappalemaista mieltämistä. Tietoisuuden ja tieteellisen ajattelun periaatteiden lisäksi on Bergsonin mukaan olemassa elämälle välttämättömiä taipumuksia, joita filosofit ovat hänen mukaansa hylkineet. (MM, 221.) Havaitun todellisuuden kappaleisuuden syynä on siis elämä ja eläminen. Toisistaan erilliset kappaleet johtuvat elämästä, elämisestä ja toimimisesta johtuvista taipumuksista, eivät todellisuuden perimmäisestä luonteesta.

Yksilölliselle tietoisuudelle kehittynyt kyky toimia ilmenee tekoina, joka Bergsonin mukaan edellyttää toisistaan erottuvien materiaalistien vyöhykkeiden muotoutumista. Tällaiset vyöhykkeet vastaavat hänen mukaansa kappaleita. Tässä mielessä kappale on Bergsonin mukaan sellainen, jonka elävä olento kykenee parhaiten erottamaan muusta todellisuuden jatkuvuudesta. Bergsonin mukaan tällainen muodostunut ja ympäristöstään erottuva ruumis tarpeineen muodostaa ja erottaa todellisuudesta toisia ruumiita tai kappaleita. Elävä olento tarvitsee ravintoa, jota sen on etsittävä. Se luo kontaktin hyödyllisiin kohteisiinsa ja pyrkii yhä lähemmäs niitä. Toisista ruumiista ja kappaleista tulee olennolle kohteita. Bergson huomauttaa, että *mikä tahansa materian luonne onkaan, elämä luo siihen lähtökohtaisesti epäjatkuvuutta ja kappalemaisuuutta – atomistisuutta*. Tällaisen epäjatkuvuuden perustana on kahtiajako tarpeen ja tarpeen tyydyttämisen välillä. Voidaankin sanoa, että *nälkä* tässä mielessä luo todellisuuteen uuden epäjatkuvuuden tason erotettuna fysikaalisesta jatkuvuudesta, sillä nälkä luo oman liikkeen tarpeen ja tarpeen tyydyttämisen kahtiajaon pohjalle. (MM, 221–222.) Bergson huomauttaa, että elämällä ja elävällä olennolla on toki muitakin tarpeita kuin nälkä, mutta ne ryhmittyvät tai alistuvat ravinnon tarpeen ympärille, ja myös niiden tehtävänä on säilyttää yksilö tai laji (MM, 222; vrt. Douçot 2008, 245–246).

Nälkä ja muut tarpeet saavat siis elävän ruumiin erottautumaan toisista ruumiista ja kappaleista ja johtavat sen joko etsimään tai pakenemaan niitä. Tarpeet ovat Bergsonin mukaan kuin valokeiloja, jotka kohdistetaan aistittavista laaduista muodostuvaan tilalliseen jatkuvuuteen ja jotka hahmottelevat tässä jatkuvuudessa erillisiä kappaleita. Kun elävä olento, kuten ihminen, muodostaa suhteita aistittavasta todellisuudesta erottelemiensa kohteiden välille, on tämä Bergsonin mukaan juuri sitä mitä kutsutaan *elämiseksi*. (MM, 222.)

Toimenpide, jossa elävä olento purkaa todellisuuden itsenäisiksi kappaleiksi, johtaa järkeilyn Bergsonin mukaan kuitenkin umpikujaan. Tässä umpikujassa järjellä ei ole mahdollisuutta käsittää miksi materian tai todellisuuden jaottelun pitäisi yhtäältä pysähtyä tiettyyn pisteeseen asti tai toisaalta jatkua loputtomiin. Jos esimerkiksi inhimillisen suuruusluokan ympäristössä todellisuus ilmenee kappaleina eli yksilöllisinä kohteina, järki Bergsonin mukaan päättelee, että todellisuus on samanluonteista myös äärettömän pienessä tai suuressa suuruusluokassa. Kuitenkin todellisuuden jakaminen samanluontoisiin kappaleisiin kuin jakaja itse on on vain hyödyllisen toiminnan ehto, jota ei Bergsonin mukaan voida siirtää hänen etsimäänsä puhtaan tiedon (*connaissance pure*) käsitykseen todellisuudesta eli liikkeestä tai materiasta. Bergsonin mukaan kemia käsittelee materiaa atomeista koostuvana, mutta fyysikolle atomi ”hajoaa” (*se dissout*) perustavammanlaatuisiksi ilmiöiksi. Atomia ei Bergsonin mukaan ole syytä esittää sen enempää kiinteänä kuin nestemäisenä tai kaasumaisenakaan, eli minään inhimillisesti käsitettävän suuruusluokan materiaalisena olomuotona. Bergsonin mukaan oliot ja niiden suorittamat ja vastaanottamat vaikutukset erotellaan vain elämän vuoksi – elämän, joka on kytköksissä eläviin olentoihin, jotka saavat aikaan vaikutuksia tilassa. (MM, 222–225.)

Bergsonin mukaan luonnontieteen kiistattomin tosiasia on, että kaikilla materian osasilla on jonkinlainen vastavuoroinen suhde toisiinsa, kuten esimerkiksi gravitaatio, joka vaikuttaa astronomistenkin etäisyyksien päästä. Tällainen vaikutus ei ole materiaa, vaan voima. Bergson haastaa käsityksen erillisestä materiasta ja voimasta: inhimillisen elämän tarpeisiin käsitys passiivisesta oliosta ja näiden aiheuttamiin tai vastaanottamiin vaikutuksiin voi toki olla soveltuva elävälle olenolle. Tällainen jaottelu ei kuitenkaan ole

osa todellisuuden oikeaa jäsentymistä. Vaikka järki yleisesti voisi asettaa olion paikalleen ja määrittää ja tunnustella sen ääriviivoja sen rajoina sekä erottaa tämän olion tuottamia vaikutuksia jonain oliosta erillisinä ilmiöinä, tällainen järkeily on vain yleistä inhimillistä, hyötynäkökulmaista järkeilyä. Bergsonin mukaan materian olemusta hahmotettaessa tällaisista arkijärjen mielikuvista on päästävä eroon. Bergsonin mukaan hänen aikansa uusin fysiikka pyrkiikin materian kappalemaisesta käsityksestä eroon: materian muuttuessa Wolfsonin ja Faradayn teorioiden mukaisiksi voimakeskuksiksi sen ja fysikaalisten voimien luonne-ero kapenee. Bergsonin mukaan todellisuus käsitetään lopulta yhtenäisyydessään, eikä luonnon eri ilmiöiden, kuten ”kappalemaisen” materian ja ”vaikuttavan” voiman välillä ole mitään merkittävää eroa. (MM, 224–225.)

Bergsonin mukaan voidaan toki edelleen puhua atomista, mutta liikkeenä tai voimaviivana (*ligne des forces*). Bergson tukeutuu tässä kahteen oman aikansa merkittävään fyysikkoon: William Thomsoniin (lordi Kelvin; 1824–1907) sekä Michael Faradayhin (1791–1867). Bergsonin mukaan molemmat fyysikot päätyvät yhteiseen lopputulemaan, jonka mukaan atomi on voimakeskus (*centre des forces*). Faradaylle atomi on matemaattinen piste, voimaviivojen risteyspiste. Thomsonille atomien kokonaisuus eli materia on jatkuvaa homogeenista virtaa, joka täyttää tilan: atomin muoto olisi muuttumaton pyörre tässä virrassa ja atomin olemassaolo ja yksilöllisyys palautuisi tähän pyörteiseen liikkeeseen. (MM, 225.) Bergson muistuttaa, että pyörteet ja voimaviivat ovat fyysikolle vain käteviä hahmotelmia heidän fysikaalisista ja matemaattisista laskelmistaan. Bergsonin mukaan filosofian onkin kysyttävä miksi juuri tietyt hahmotelmat tai symbolit ovat käyttökelpoisempia kuin toiset. (MM, 226.)

Käsiteltyään oman aikansa uusinta fysiikkaa Bergson pyrkii näistä fysikaalisista malleista takaisin kokemukseen. Hän ainakin yrittää löytää suunnan, josta todellisuuden luonteen oikeanlaista esitystä voisi etsiä. Bergsonin mukaan näiden teorioiden osoittama suunta on kuitenkin selvä: ne sivuuttavat konkreettisen ulottuvaisuuden ja osoittavat todellisuuden perusolemuksen pelkäksi muunteluksi, perturbaatioksi sekä jännitteen ja energian vaihteluksi. (MM, 226.)



### 3.1.3 Materian ja havaittavien laatujuen yhtenäisyys

Bergsonin mukaan hänen käsittelemänsä materian määritelmä on taipuvainen yhdistymään hänen omaan esitykseensä psykologisesta liikkeestä. Liike ei siis ole satunnainen muutos eri kohteiden välisissä suhteissa, vaan sillä on jollakin tapaa oma itsenäinen todellisuutensa. Bergsonin mukaan tiede sen enempiä kuin tietoisuuskaan ei voi vastustaa hänen viimeistä väitettään liikkeestä: ”Todellinen liike on enemmän olotilan kuin olion siirtymä [*transport*]”. (MM, 226.)

Bergsonin käsitys liikkeestä ja materiasta lopulta kaventaa laadullisten aistimusten ja tilallisten liikkeiden oletettua luonne-eroa. Bergsonin mukaan näiden kahden tekijän välinen etäisyys on ilmennyt ylittämättömänä, sillä laadut on nähty keskenään heterogeenisina ja liikkeet homogeenisina. Aistimukset on Bergsonin mukaan käsitetty jakamattomina ja kaikenlaista mittaamista pakenevina, kun taas liikkeet on käsitetty jaettavina suureina, jotka erottuvat toisistaan laskettavissa olevan suunnan ja nopeuden suhteen. Laadut on ajateltu tietoisuuden sisältöinä, kun taas liikkeiden on katsottu etenevän havaittajasta tai ihmisestä irrallisessa, riippumattomassa tilassa. Liikkeiden on ajateltu tuottavan vain lisää liikkeitä, mutta tietoisuuden on joka tapauksessa täytynyt kääntää liikkeet aistimuksiksi ja heijastaa vastaanottamansa aistimuksen liikkeinä takaisin tilaan. Näin ollaan Bergsonin mukaan oltu tilanteessa, jossa määrä ja laatu, kvantiteetti ja kvaliteetti, ovat toisistaan täysin erillisiä. Bergsonin mukaan kysymys on kuitenkin juuri siitä, eroavatko liikkeet toisistaan vain kvantitatiivisesti vai voisiko jokaisella liikkeellä olla oma laadullinen rytmensä, jota jokainen ilmentäisi sille ominaisella tavalla.<sup>23</sup> Toisin sanoen todelliset liikkeet voisivatkin ilmetä *toisilleen* kvalitatiivisena eivätkä kvantitatiivisena. Vaikka luonnontieteet mittaisivatkin liikkeitä ja muodostaisivat niille yhteismitallisia muotoiluja, ruumis on itse osa materiaa yhtenä materian liikkeenä ja vastaanottaa ja välittää vaikutuksia materian luonteen mukaisesti. (MM, 226–227.)

Deleuzen mukaan kun todellinen liike on määritelty itse olioihin kuuluvaksi, materiaaliset kappaleet ovat osallisina kestosta ja muodostavat inhimillisen keston ”rajatapauksen” (*cas*

---

<sup>23</sup> Ks. myös Barnard 2011, 121.

*limite*). Siten liike ei ole enää minuuden ulko- kuin sisäpuolellakaan, vaan minuus on vain yksi liike tai liikkeen näkökulma muiden liikkeiden joukossa. (Deleuze 2011, 73.)

Kaksi väriä ja niiden välinen ero johtuu Bergsonin mukaan ennen kaikkea sähkömagneettisen säteilyn suhteesta inhimilliseen keston, jossa jokaiseen inhimillisen havainnon eli esimerkiksi silmänräpäykseen mahtuu valtava määrä valoaaltojen värähtelyjä. Bergson ehdottaa, että jos esimerkiksi valon fysikaalista kestoja eli sähkömagneettisen säteilyn tiettyä taajuutta ja värähtelyn nopeutta hidastettaisiin eli aaltoa venytettäisiin ja pidennettäisiin, voitaisiin nähdä värien haalistuvan ja pidentyvän (yhden aallon pituisiksi) peräkkäisiksi vaikutelmiksi. (MM, 227–228.)

Bergson väittää, että kappaleinen atomi on vain inhimillisten tarpeiden ulkoinen heijastuma. Tällainen käsitys hämärtää myös ymmärrystä siitä, miten havainnossa saadaan samanaikainen ote sekä tietoisuuden *tilasta* että tietoisuudesta riippumattomasta *todellisuudesta* eli välittömän havainnon ”sisäisyydestä” ja ”ulkoisuudesta”. Tällainen sekoittunut käsitys välittömästä havainnosta on syy uskonnolle, ettei ulkoinen todellisuus näyttäisi yhtenevän täysin havainnon kanssa. Bergsonin mukaan ulkoisen todellisuuden ja havainnon yhtenäisyyttä ylenkatsoo etenkin realistinen teoria, joka tekee aistimuksesta laadullisesti täysin toisenlaisen kuin liikkeestä ja väittää, että ulkoinen aistimus olisi vain tietoisuuden luoma käänös liikkeestä tietoisuuden sisällöksi. Näin ollen realismi ei tehdessään aistimuksista pelkkää tietoisuuden sisältöä voi liittää aistimuksia liikkeisiin. (MM, 228–229.)

Ihminen ei pidä kestoja hallussaan, mutta kesto ei silti ole persoonaton eikä homogeeninen. Bergsonin mukaan todellisuudessa ei ole yhtä ainutkertaista keston rytmiä, vaan voidaan kuvitella erilaisia rytmejä, jotka ovat hitaampia tai nopeampia kuin esimerkiksi inhimillinen keston rytmi. Nämä erilaiset rytmit merkitsevät erilaisten tietoisuuksien jännityksen tai höltyneisyyden asteita eli rytmistä näkökulmaa todellisuuteen. Bergsonin mukaan tällaista käsitystä voi olla vaikea ymmärtää, sillä ihmiset ovat yleisesti vaihtaneet todellisen kestopensa havaitsemisen tottumuksiin, tietoisuuteen ja käsittäneet ajan homogeenisena ja itsenäisenä. (MM, 232–233.)

Bergsonin mukaan hänen aikansa psykologiassa on jo alettu huomata, kuinka kaikki inhimilliset aistimukset ovat ainakin jossakin määrin *ulottuvaisia* (*extensives*). James Wardin (1843–1925) psykologiaan viitaten Bergson toteaa, ettei ole aistimusta ilman *ulottuvuutta* (*extensité*) ja William Jamesiin viitaten aistimusta ilman ”tilavuuden tuntemusta” (ransk. *sentiment de volume*, engl. *element of voluminousness*). Bergsonin mukaan siis kaikki aistimukset ja laadut ovat perimmältään ainakin jossain määrin ulottuvaisia. (MM, 243–244.) Ulkoiset laadut ja aistimukset ovat täysin todellisuuden eli materian sisältöjä, mutta ne ovat äärimmäisen tiheitä suhteessa inhimilliseen havaintoon, sillä inhimillisen keston mukainen havainto tiivistää materian liikettä äärimmäisen jännittyneeksi.

### 3.2 Materia ja kuva – kohti havaintoa

Bergsonin mukaan havaittu todellisuus on *kuvien joukko* (*ensemble d’images*). Kuva on lyhyesti sanottuna liikkuva kuva materiasta eli todellisuuden liikkeestä havainnossa erottunut jakso. Bergsonille kuvat eivät ole lähtöisin havaitisijasta, vaan ne ovat havaitisijasta riippumattoman todellisuuden ainesta. Arkijärjen mukaisesti aistihavainnoista saadut vaikutelmat ovat kuvia, jotka ovat riippumattomasti olemassa. (MM, 1–2; vrt. myös MM, 41, 83; Cornibert 2012, 59.)

Bergson korostaa käsityksensä kuvista vastaavan täysin arkijärjen (*sens commun*) käsitystä havainnon sisällöstä. Bergsonin näkemys mukailee Herbert Spencerin kuvausta ”tavallisesta” ihmisestä ja tämän havainnosta. Spencer kirjoittaa, kuinka ”[t]alonpoika, tutkaillessaan kohdetta, ei pidä sitä mistä hän on tietoinen minään hänessä itsessään olevana, vaan uskoo sen olevan ulkoinen kohde itsessään: hänelle ilmeneminen ja todellisuus ovat yksi ja sama asia.”<sup>24</sup> (Spencer 1908, 124.) Bergsonin kuvan käsitteellä on kuitenkin teoreettinen tausta, johon kuuluvat ainakin Théodule-Armand Ribot’n Spenceristä vaikuttanut sekä Hippolyte Tainen positivistinen psykologia (Riquier 2012,

---

<sup>24</sup>”[t]he peasant, on contemplating an object, does not regard that which he is conscious of as something in himself, but believes it to be the external object itself: to him the appearance and the reality are one and the same thing.”

312, viite 2). Bergsonin esikuvana voidaan tässä pitää Tainen teosta *De l'intelligence* (Taine 1870, 76–189; ks. myös Riquier 2012, 312, viite 2). Vaikka Bergsonin käsitykselle kuvista voidaankin löytää teoreettisia taustoja ja viitepisteitä, hän joka tapauksessa muotoilee tai olettaa kuville mahdollisimman yleisluontoisen alkumääritelmän, jonka avulla hän pyrkii ylittämään idealismin ja realismin vastakkainasettelun.

Kuvien joukko muodostaa Bergsonin mukaan havaintokentän tai vertauskuvallisesti sanottuna elokuvallisen otoksen (ransk. *plan*; vrt. engl. *shot*), jossa jokainen todellisuuden aktuaalinen olotila muodostaa *hetkellisen* kuvan (*image instantanée*). Näiden tilojen muutos muodostaa liikkeen, joka Bergsonin mukaan on kuin elokuvan pyöriminen valkokankaalla – sillä erotuksella, ettei ole mitään projektoriali eli ulkoista tekijää, joka heijastaisi kuvat kankaalle: kuvat itse ilmestyvät kankaalle omaehtoisesti.<sup>25</sup> (DS, 157.) Otoksen kuvat tai niiden peräkkäisyys voidaan esittää kahdella tavalla: kokemuksen sisältöjen tai tieteen symbolien peräkkäisyytenä (DS, 157; ks. myös MM, 21). Kuvien kokonaisuus ei voi olla sisäinen tai ulkoinen suhteessa kuvien kokonaisuuteen, sillä Bergsonin mukaan sisäisyys ja ulkoisuus ovat suhteita ainoastaan yksittäisten kuvien välillä. Jos todellisuuden olemassaolo sijoitettaisiin joko ainoastaan ajattelulle sisäiseksi tai ajattelun ulkopuolelle, todellisuuden luonteen ongelma ei olisi ratkaistavissa. Todellisuuden ilmenemisen käsittäminen joko subjektiivisena tai objektiivisena johtaisi Bergsonin mukaan jakaantuneeseen tulkintaan ajattelusta, olemassaolosta ja todellisuudesta ja näiden kahden tulkinnan väliseen hedelmättömään vuoropuheluun. Bergsonin mukaan realismin ja idealismin välinen ongelma ja sen ratkaisu on löydettävä ”yhteiseltä maaperältä”. Tämä maaperä on muotoiltava ainoastaan kuvina. (MM, 21.)

Deleuzen mukaan kuvien kokonaisuus muodostaa materiassa sisäisyyden tason (*plan d'immanence*). Kuvat ovat olemassa itsessään tällä tasolla, sillä taso on sisäinen materiaalille. Sisäisyyden taso ei ole mikään tausta, muoto tai ehto kuville, vaan liikkeiden voidaan sanoa olevan kuvallisessa näkökulmassa ja muodostavan näin sisäisyyden tason materiaan. Sisäisyyden taso on materian itsensä sisäinen ”ruutu” tai ”valkokangas”, jolla todellisuus näyttäytyy kuvina. Sisäisyyden taso on liikkeiden kokonaisuuden pinta tai näkökulma,

---

<sup>25</sup> Bergson myös huomauttaa, kuinka tavanomaisen tietämisen mekanismi on luonteeltaan elokuvallinen (EC, 305).

jonka inhimillinen havainto muodostaa materiaan. Toisin sanoen inhimillinen mieli on sisäisyyden taso. (Deleuze 1983, 86–87.)

Bergsonin mukaan materian luonteeseen kuuluu näyttäytyä kuvina. Vaikka atomit käsitettäisiin liikkuvina hiukkasina tai Faradayn fysiikan mukaisina voimakkeuksina, ne palautuvat inhimillisessä havainnossa aina joko näköaistiin tai kosketukseen: materia ilmenee havainnossa aina kuvina eli hetkellisinä havainto-otoksina tai sekvensseinä. Bergsonin mukaan kuva voi myös olla olemassa, vaikka sitä ei havaittaisi – toisin sanoen se voi olla läsnä tai esillä (*présente*) olematta mielletty (*représenté*). Bergsonin mukaan juuri tämä esillä olemisen ja mielteen välisen etäisyyden ero merkitsee eroa materian ja materian tietoisesta havaitsemisen välillä. Mielle on vähemmän kuin mielletyn kohteen esilläolo. Bergsonin mukaan länsäolevista kuvista karsiutuu piirteitä, kun ne siirtyvät riippumattomasta olemassaolosta tietoisesta havainnon mielteiksi. Havainto on välitön, mutta Bergsonin mukaan kuva sinänsä jatkuu toisissa kuvissa, koska se on liikettä. Havainnossa kuva ”vähennetään” eli erotetaan ajallisesta jatkumostaan eli liikkeestään, jotta havainto voi eristää tai pysäyttää kuvan miellettyä varten. Tämä erottaminen tapahtuu havainnon hyödyn ja kiinnostuksen mukaisesti. Bergsonin mukaan tällaisen erottamisen jälkeen kuvasta jää mielteeseen vain ”ulkoinen kuori [tai] pinnallinen kalvo” suhteessa sen todelliseen jatkuvuuteen. (MM, 32–33.)

Itsenäisesti todellisuudessa olemassaoleva kuva eroaa Bergsonin mukaan mielikuvasta sikäli, että edellinen vaikuttaa jokaisella pisteellään tai kohdallaan kaikkien muiden kuvien jokaiseen pisteeseen tai kohtaan. Kuva on perimmältään tietynlainen reitti, joka välittää kaikki todellisuudessa leviävät muutokset. (MM, 33.) Toisin sanoen todellisuus on näiden reittien kokonaisuus. Nämä reitit taas ovat samaa materian liikettä, jonka esittelin edellisessä alaluvussa 3.1.

Camille Riquierin mukaan Bergsonin materian ja kuvan käsitteet ovat keskenään ristiriitaisia ja ilmenevät kahtena todellisuuden eri tasona. Riquierin mukaan koska kuvien ja materian tasot eroavat toisistaan siten, että kuvat ovat alistuneina havaittajan tavalle havainnoida, ne eivät ole todellista materian liikettä. (Riquier 2009a, 337–339.) Tulkintani

eroaa Riquierin tulkinnasta oleellisesti: kuvat todella ovat materian liikettä. Materian liike nimenomaan ilmenee havainnossa, tai kuva itsessään on havaittua materiaa, vaikka havainto onkin karsinut mahdollisesta liikkeiden havaittavasta kokonaisuudesta vain osan. Jos ruumis valikoisi kaiken mahdollisen liikkeen kaikilla mahdollisilla aistimisen tavoilla, havainnosta tulisi pelkkää aisti-informaation valkoista kohinaa. Aistien havaittu todellisuus on sellaista kuin se on, mutta kahdella ehdolla. Ensinnäkin aistit valikoivat sekä fysikaalisen muotonsa että psykologisen kiinnostuksen mukaan havaintoainesta. Toiseksi Bergson pitää inhimillistä elämää tiettyinä materian rytminä materian kokonaisuudessa, jolloin *sekä* havaitsija *että* havaittu todellisuus ovat kaksi eri materian rytmiä. Bergsonin mukaan kahden liikkeen välille syntyy näennäinen pysyvyys (vrt. PM, 175). *Inhimillisen keston liikkeen ja materian liikkeen välinen suhteellinen pysyvyys on itse tämä kuvien kokonaisuus*. Materian tietty näyttäytyminen tiettyjen rytmien välisen suhteen tai näkökulman mukaan on täysin osa materiaa.

Myöhemmin Bergson reflektoi käyttämänsä kuvan käsitteen pyrkimyksiä. Hän kysyy, ”[k]uinka oppi, joka [...] asettui yleisen käsityksen näkökannalle, saattoi ilmetä niin vieraana?” (PM, 83). Bergsonin mukaan modernin filosofian kehityksessä käsitys havainnosta ja sen sisällöstä on kääntynyt idealistisen näkemyksen kannalle. Realismin näkemys on hänen mukaansa samanluonteinen, mutta päinvastaisesti: realismi on syntynyt vasta idealismin jälkeen ja tiettyinä vastareaktionä idealismille. Bergsonin mukaan ne, jotka olivat tottuneet filosofiseen pohdiskeluun, pitivät teoksen *Matière et mémoire* kuvien käsitettä ja sen lopputuloksia hämärinä. (PM, 83.)<sup>26</sup>

Bergsonin pyrkimystä jäsentää uudenlaista käsitystä havainnosta kuvan käsitteen avulla voidaan Arnauld François'n mukaan kutsua uudenlaiseksi empirismiksi. Hänen mukaansa Bergsonin empirismi saa vastakaikua anglosaksisesta filosofiasta, William Jamesilta ja Alfred North Whiteheadilta. François'n mukaan Bergsonia koskee sama, mitä Jean Wahl

---

<sup>26</sup> Arnauld François'n mukaan Bergson viittaa tällä etenkin Georges Lechalas'n (1851–1919) vastaanottoon, kuten julkaisussa *Annales de philosophie chrétienne* vuonna 1897 ilmestynyttä Lechalas'n artikkelia ”Matière et mémoire, d'après un nouveau livre de M. Bergson” (François 2013a, 369, viite 321). Bergsonin vastaukset Lechalas'lle kirjeenvaihdossa tämän kanssa valaisevat todella hyvin kuvien luonnetta. Otteita kirjeenvaihdosta Bergsonin ja Lechalas'n välillä, ks. M, 410–413.

sanoo Whiteheadista: molempien filosofiat vastustavat sekä kantilaisen filosofian käsityksiä että erilaisia tietoteorioita ja pyrkivät empirismiin, jolla ei ole tekemistä humelaisen aistimellisuuden kanssa, joka tukeutuu ainoastaan aistihavainnoilla saatuun kokemukseen. (François 2013a, 369–370 viite 322; Wahl 1932, 127.) Wahl erottaa käsittelemänsä Bergsonin ja Whiteheadin mukaisen empirismin siitä, mitä hän kutsuu humelaiseksi aistimellisuudeksi: Bergsonin ja Whiteheadin empirismi käsittää nykyhetken jonain, johon menneisyys jatkuvasti työntyy (Wahl 1932, 127). Bergson siis huomauttaa samansuuntaisesti: ”[V]armaa on se, että viime aikoina erityisesti ulkomailla esiintyneet tietoteoriat näyttävät jättävän syrjään ne käsitteet, joilla niin kantilaiset kuin kantilaisuuden vastustajatkin jäsentävät ongelman. [Filosofiassa] palataan välittömästi annettuun, tai pyritään sitä kohti.”<sup>27</sup> (PM, 83–84.)

### 3.3 Kuva ja puhdas havainto

Bergson nimittää puhtaaksi havainnoksi (*perception pure*) sitä osaa havainnosta, jossa materian liike ilmenee puhtaina kuvina. Bergson muistuttaa, että havainto tai kokemus kokonaisuudessaan voidaan esitellä ja muodostaa vasta, kun muistin rooli otetaan huomioon (MM, 31). On pidettävä mielessä, että Bergsonin mukaan muisti ja havainto eivät voi todella edes muodostua erillään toisistaan (MM, 147). Käsittelen muistia ja sen roolia seuraavassa pääluvussa. Keskityn tässä puhtaaseen havaintoon.

Bergson yhdistää käsitykseensä puhtaasta havainnosta kolme ongelmaa, jotka koskevat materiaa, tietoisuutta sekä näiden välistä suhdetta (MM, 24). Frédéric Worms on kiteyttänyt nämä ongelmat seuraavasti. Ensinnäkin Bergson käsittelee aivojen positiivista roolia puhtaassa havainnossa kuvien valikoijana. Toiseksi Bergson käsittelee tietoisuuden roolia puhtaassa havainnossa. Kolmanneksi hän suhteuttaa mielteiden toimintaan. (Worms 2007b, 44–45.) Tällä kehittelyllä Bergson muodostaa käsityksensä puhtaasta havainnosta. Ensin aivot valikoivat havaintoainesta. Sen jälkeen tietoisuus luo katkoksen, jossa vastaanotettuun ärsykkeeseen voi syntyä tai olla syntymättä tietty reaktio. Tämä reaktio

---

<sup>27</sup> ”[C]e qui est certain, c’est que les théories de la connaissance qui on vu le jour dans ces derniers temps, à l’étranger surtout, semblent laisser de côté les termes où Kantiens et anti-Kantiens s’accordaient à poser le problème. On revient à l’immédiatement donné, ou l’on y tend.”

päätyy lopulta aktiiviseksi suuntautumiseksi takaisin todellisuuteen toimintana tai mielteenä.

Bergson aloittaa aivojen ja puhtaan havainnon välisen suhteen käsittelyn keskushermoston evolutiivisesta kehityksestä, joka etenee elämän varhaisimmista tai alkeellisimmista muodoista asteittain lopulta ihmiseen. Mikä on aivojen rooli eläinkunnassa ja sen evoluutiossa? Jo alkeellisin elollinen aines reagoi ärsykkeisiin. Tämä tarkoittaa sitä, että alkukantaisimmatkin eliöt ovat avoimia ja vastaanottokykyisiä ulkoisten ärsykkeiden vaikutuksille ja pystyvät jollakin tavalla reagoimaan niihin. Näihin vaikutuksiin tämä alkukantainen elämä vastaa mekaanisin, fysikaalisin tai kemiallisin reaktioin. Elämän moninaistuessa ja jakaantuessa eliöihin kehittyy hermosto, joka alkaa erilaistua. Hermoston erilaistumisen ja monimutkaistumisen vuoksi eläimet pystyvät reagoimaan ulkoisiin ärsykkeisiin yhä monimuotoisemmin. Hermoston avulla vastaanotetut ärsykkeet saavat eliön tietoiseksi ulkoisen todellisuuden muutoksista, joita eliö pyrkii määrittämään tai joihin se pyrkii sopeutumaan. Tällainen hermosto tuottaa jo alussa vähintään lyhyen katkoksen vastaanotetun ärsykkeen ja toimitetun reaktion välille. Kehittyneemmillä selkärangkaisilla ero selkäytimen ja aivojen eli hermoston autonomisen ja tahdonalaisen osan välinen ero tulee merkittäväksi. Selkäytimen ja aivojen suuri eroavaisuus ei kuitenkaan erota näiden kahden toimintoja olemuksellisesti toisistaan, vaan Bergsonin mukaan keskushermoston osien välillä voi olla vain aste-ero. Sekä selkäydin että aivot toimivat pohjimmiltaan samalla periaatteella: molemmat vastaanottavat aistiärsykeitä ja välittävät niitä eri toiminnoiksi esimerkiksi motorisiin elimiin. (MM, 24–25.)

Bergsonin mukaan aivojen tehtävänä ei ole luoda mielteitä eikä ylipäänsä lisätä tai luoda mitään vastaanottamaansa – aivot *karsivat* vastaanottamaansa havaintoainesta, eivät *luo* sitä, kuten toin esiin alaluvussa 3.2 käsitellessäni kuvan erottumista todellisesta liikkeestä. Bergson vertaa aivoja ”puhelinkeksukseen”, joka valikoi ja välittää hermoimpulssien liikettä. Millaista tämä aivojen suorittama valikointi ja välittäminen on? Bergsonin mukaan aivojen tehtävänä on toimia yhtäältä analyysin välineenä suhteessa vastaanotettuun



liikkeeseen ja toisaalta valikoinnin instrumenttina suhteessa toimitettuun liikkeeseen. Hermosto ei kuitenkaan ole laite, joka tuottaisi mielteitä.<sup>28</sup> (MM, 26–27.)

Bergson huomauttaa, että alkukantaisilla eliöillä tai esimerkiksi piikkinahkaisilla aistiminen ja toiminta ovat anatomisesti todella lähellä toisiaan: suoritettu reaktio vastaanotettuun ärsykkeeseen on hyvin nopea ja se perustuu käytännössä kosketusaistilliseen (*tactile*) kontaktiin ympäristön kanssa. Alkukantaisempien eliöiden toimintaan – toisin sanoen liikkumiseen, saalistamiseen ja muuhun vastaavaan – erikoistuneet elimet toimivat myös aistineliminä, kuten esimerkiksi joidenkin yksisoluisten solukalvon ripset ja siimat tai jopa meritähtien sakarat. Eläimillä, joille on kehittynyt kuulo- ja näköaisti, havainto laajenee tai ulottuu paljon suuremmalle alueelle ja saa yhteyden paljon suurempaan joukkoon kohteita tai vaikutuksia. (MM, 28.)

Kehittynyt hermosto ja moninainen aistijärjestelmä saavat yhdessä aikaan jotakin ihmeellistä: ne aiheuttavat eläimen toiminnan ympärille ”määräytymättömyyden vyöhykkeen” (*zone d’indétermination*). Tämä vyöhyke sallii apriorisen arvion asioiden määrästä ja etäisyydestä joiden kanssa eläin on vuorovaikutuksessa. Mitä laajempi ja kehittyneempi havainto on, sitä vähemmän havaintoa seuraava toiminta määräytyy fyysikaalisen kausaalisuuden mukaan. Bergsonin mukaan havainto hyödyntää tilaa siinä missä toiminta hyödyntää aikaa.<sup>29</sup> (MM, 28–29.)

Yhä kehittyneemmät aivot, sanalla sanoen ihmisen aivot, tuottavat yksilön sensomotoriseen toimintaan mahdollisimman laajan määräytymättömyyden (*indétermination*). Tämä määräytymättömyys johtaa laajempaan määrään reaktioita, joilla yksilö voi vastata vastaanotettuun ärsykkeeseen. Mitä enemmän hermostolla on varaa valikoida ja luoda reaktioita vastaanotettuihin ärsykkeisiin, sitä laajemmaksi kyky vaikuttaa nykyhetkeen kasvaa: aktuaalisesti havaittu tila laajenee, sillä tila kuuluu olennaisesti inhimilliseen toimintaan. Havainto ja sen evolutiivinen kehitys ovat siis riippuvaisia myös yksilön suhteesta ympäristöönsä. (MM, 27.) Frédéric Worms kiteyttää

---

<sup>28</sup> Vladimir Jankélévitchin mukaan aivojen tehtävänä on *matkia* mieltä (Jankélévitch 2008, 84).

<sup>29</sup> Vrt. MM, 167: Toiminta on elämän perustavanlaatuinen laki.

hyvin hermoston monimutkaisuuden vaikutuksen toimintaan ja havaintoon: mitä monimutkaisempi tai kehittyneempi hermosto on, sitä laajempi on toiminnan määräytymättömyys ja hermostosta syntyvän havainnon kenttä (Worms 2013, 134). Mitä suurempi on ruumiin kyky toimia, sitä laajempaa osaa läsnäolevasta materiasta havainto kykenee käsittelemään (MM, 57). Bergson huomauttaa, että inhimillisenkin kehityksen asteella havainto liittyy toimintaan ja vaikuttamiseen eikä puhtaaseen tietämiseen. (MM, 27.)

Kehittyneissä selkärankaisissa ilmenevä aivojen synnyttämä määräytymättömyys huipentuu ihmisessä, ja tätä määräytymättömyyttä Bergson pitää periaatteenaan osoittaessaan, kuinka tietoinen havainto syntyy. Bergson nimeää eläimet ja siten myös ihmiset ”todellisen toiminnan keskuksiksi” (*centres d'action réelle*). Tämä tarkoittaa sitä, että kuvat kytkeytyvät näiden keskusten havaintoon ja toimintaan ja vaihtelevat ilmenemisensä tapaa keskusten näkökulmien mukaan. Bergsonin mukaan tietoisien havainnon on synnyttävä näiden keskusten ja niiden ympärillä vaihtelevien kuvien välisen suhteen seurauksena. (MM, 27–28.)

Havainto peilaa havaitsijaa ympäröivistä kuvista alueita tai näkökulmia, jotka ovat riippuvaisia havaitsijan kiinnostuksesta. Voidaan myös sanoa, että kuvista paljastuu puoli, johon havaitsija *kykenee* vaikuttamaan. (MM, 33–34.) Deleuze huomauttaa, kuinka Bergsonin havaintokäsityksen mukaan ”emme havaitse [...] kuvaa kokonaisena, vaan havaitsemme siinä aina jotain vähemmän. Havaitsemme siinä vain sen minkä olemme kiinnostuneita näkemään [...] taloudellisten intressiemme, ideologisten uskomustemme ja psykologisten tarpeidemme vuoksi.” (Deleuze 1985, 32.) Jos tietoinen havainto on alkuperäisen havaitun kuvan karsimista eläimen kiinnostuksen, hyödyn tai kyvyn perusteella siten, että kiinnostavat, hyödylliset tai eläimen kykyihin soveltuvat kuvat valikoituvat, havaittuun kohteeseen jää myös tiedostamaton alue. Tähän tiedostamattomaan alueeseen jää kaikki puhtaasti mahdollinen tai virtuaalinen, se havaittavissa oleva, jota ei tietoisesti havaita. Bergsonin mukaan valikointi jo enteilee *mielen (esprit)* ilmaantumista, joka Bergsonin mukaan merkitsee kykyä huomata eroja tai erottamista (*discernement*). (MM, 35.)

Bergsonin mukaan materiassa on jotain *enemmän* kuin havainnossa, mutta siinä ei voi olla laadullisesti mitään *erilaista* (MM, 74). Havainnon sisältö on olemassa samalla olemuksellisella tai ontologisella tasolla kuin materia, mutta elävän ruumiin mekanismit erottelevat materiasta ruumiille välttämättömiä tai kiinnostavia aineksia. Havainnon periaatteellisesti puhtaan osan ja havainnon ulkopuolisen materian välillä on vain aste-ero (*différence de degré*), ei olemuksellista tai luonne-eroa (*différence de nature*). Puhtaan havainnon ja materian välinen suhde on samanlainen kuin osan suhde kokonaisuuteen: puhdas havainto on puhtaasti materiaallinen näkökulma tai otos todellisista liikkeistä.<sup>30</sup> Bergson siis antaa olettaa, että havainto kykenee periaatteessa tavoittamaan kaikki materian ominaisuudet, sillä materiaalilla ei ole mitään kätkeytyjä voimia, jotka eivät kykenisi tulemaan havaituksi. (MM, 74–75.) Bergson havainnollistaa, että aineellisesta massasta muodostuva hermosto, jolla on tietynlaisia fysikaalisia ominaisuuksia ja laatuja, saattaa kätkeä itseensä vielä havaitsemattomia fysikaalisia ominaisuuksia, mutta *ainoastaan* fysikaalisia ominaisuuksia. Hermosto kykenee vain vastaanottamaan, estämään ja välittämään liikettä (MM, 75). Hermosto on Bergsonin mukaan liikkeiden läpikulkupaikka (MM, 77).

Havainnossa tartutaan johonkin, joka jatkuu havainnon ulottumattomiin. Havaittu materiaallinen todellisuus ei kuitenkaan eroa olemuksellisesti mielteestä, joka siitä saadaan. Havainto on vain osa kokonaisuudesta. Ulkoinen havainto muuttuu siinä määrin havaitsijalle sisäiseksi, että havainto tiivistää keston ainutlaatuisen hetken: miellettä voidaan toki pitää todellisuudesta riippuvaisena, mutta suhteessa havaitsijan keston. Vaikka tietoisuus häviäisi, materiaallinen todellisuus pysyy yhä sellaisena kuin se on ollutkin: todellisuuden liikkeestä poistettaisiin vain tietty keston rytmi. Tämä rytmi on Bergsonin mukaan ehtona esimerkiksi inhimilliselle toiminnalle suhteessa asioihin: kesto on siis myös tietynlainen *näkökulma* toiminnalle ja havainnolle. Bergsonin mukaan todellisuus ilman inhimillisen keston näkökulmaa palautuu kaikkiin niihin asiointiloihin ja näkökulmiin, jotka tiede materiasta erottaa: aistittavat laadut eivät häviä, vaan ne laajenevat ja laimenevat huomattavasti eriytyneempään keston. Materia itsessään

---

<sup>30</sup> Vrt. Jankélévitch 2008, 118.

purkautuu lukemattomiin värähtelyihin, jotka ovat osia todellisuuden katkeamattomasta jatkuvuudesta. Tässä yhtenäisessä jatkumossa kaikki vaikutukset leviävät kaikkiin suuntiin. (MM, 233–234.) David Lapoujadekin huomauttaa, kuinka ihmiset eivät ole enää olevia jossakin pysyvässä mielessä, vaan materian värinöitä ja eritasoisia äänenkorkeuksia (Lapoujade 2010). Jos todellisuus koostuu tietynlaisista rytmeistä, melodioista ja melodioiden muutoksesta, eikö mielen asemoiminen kohti todellisuutta olekin kuin musikaalista viritystä? Jotta mieli voi yhtyä ja saavuttaa todellisuuden, sen on ”harmonisoiduttava” todellisuuden kanssa. (Vrt. Barnard 2011, 99.)

## 4 MUISTIN MUODOT JA AKTUALISOITUMINEN

Tässä luvussa käsittelen Bergsonin muistin käsitettä, joka on yhtäältä teoksen *Matière et mémoire* ydinteema ja toisaalta myös yksi Bergsonin filosofian olennaisimmista käsitteistä. Kaikki se, mitä yleensä on filosofiassa ja muutenkin pidetty subjektiivisena, korvautuu Bergsonin filosofiassa muistilla.

Bergsonin jakaa muistin kahteen eri muotoon tai osaan. Yhtäältä Bergson esittää omalaatuisen tulkinnan muistin syntyisestä ja säilymisestä. Toisaalta muistin käsite kiinnittyy ratkaisevasti sen aktualisoitumiseen eli siihen, miten ja missä muodossa muisti palaa nykyhetkeen ja muodostaa havainnon toisen puolen yhdessä luvussa 3 käsittelemäni havainnon aktuaalisen puolen kanssa.

Alaluvussa 4.1 esittelen Bergsonin muistin jaottelun tottumukseen ja varsinaiseen muistiin, joka pohjustaa kahta seuraavaa alalukua. Alaluvussa 4.2 käsittelen muistia ajan säilymisen perustana Bergsonin filosofiassa. Alaluvussa 4.3 selvitän muistin aktualisoitumista sen kahdessa muodossa: tunnistamisessa sekä ideoiden synnyssä ja ideoiden välisissä assosiaatioissa.

Bergsonin muistin käsitteen oleellinen esikuva on Plotinos. Bergson huomauttaa, että Plotinos sekoittaa tietoisuuden ja muistin toisiinsa siten, ettei ole olemassa tietoisuutta, joka ei olisi menneisyyden jatkumista nykyhetkessä. Plotinokselle tietoisuus ja muisti ovat pitkälti yhteneväiset, ja että muisti kuuluu olennolle, joka kestää. Bergsonin termein voidaan todeta, että olennolla, jolla on kesto, on myös muisti – ja toisin päin. (C4, 55–56; *Enneadit*, IV, 4, 6)

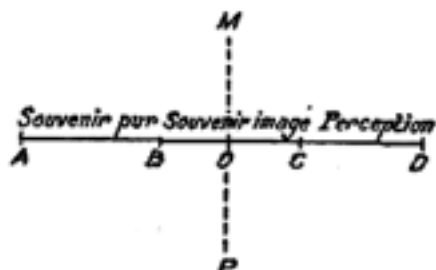
Bergson kritisoi erityisesti assosiationistista käsitystä mielestä ja muistoista. Bergsonin käsitys assosiationismista ja hänen siihen kohdistamansa kritiikki perustuu etenkin David Humen filosofiaan ja Bergsonin mukaan tämän filosofian merkittävään psykologiseen muotoon Hippolyte Tainen positivistisessa psykologiassa.<sup>31</sup> Tällainen teoria näkee mielen

---

<sup>31</sup> Hume assosiationismista ks. etenkin Hume 1960, 10–13.

toiminnan sisäisiin miellelyhtymiin eli assosiaatioihin perustuvana. (Ks. Worms 2007b, 143.) Taine itse kiteyttää oman assosiationistisen käsityksensä seuraavasti: elävä ruumis on toisistaan riippuvien solujen rypäs, ja samoin myös mieli on toisistaan riippuvien kuvien rypäs. (Taine 1870, 138–139.)

Worms avaa Bergsonin assosiationismikritiikkiä seuraavasti. Assosiationistisessa käsityksessä koettu ja eletty ovat tosiasiallisesti monimuotoisia kokemuksia, jotka on palautettava yksinkertaisiin tekijöihinsä ennen kuin ne voidaan koostaa uudelleen ja selittää tieteellisesti assosiationistisen teorian mukaan. Tällainen menettely on verrattavissa fysiikkaan ja se pyrkii muotoilemaan yleisiä lakeja. Bergsonille assosiationistisen käsityksen ongelmat palautuvat kuitenkin perustavampaan ongelmaan muistista: assosiationistinen käsitys ylenkatsoo muistojen keskinäistä luonne-eroa. Puhtaat muistot katoavat assosiationistisessä käsityksessä kokonaan, eikä kuville näin enää olisi *sisäistä* perustaa. Muiston ja aistimuksen välillä olisi siten vain aste- tai voimakkuusero. (Ks. Kuva 4). (Worms 2007b, 143–144.)



**Kuva 4 Havainnon ja kuvan käsitteiden eroavaisuus assosiationismin ja Bergsonin käsityksissä**

Kuvan 4 vaakasuuntainen jana AD edustaa havaintojen ja muistojen osuutta todellisessa havainnossa. Janan halkaisee pystysuora katkoviiva MP, joka edustaa aktuaalista kokemusta tai havaintoa. Assosiationistisessä käsityksessä muisto (jana AO) kattaa koko mielen alueen siinä missä havainto (jana OD) kattaa koko havainnon alueen. Bergsonilla puolestaan puhtaalla muistilla (jana AB) on olemuksellisesti erilainen perustansa, joka ei koskaan voi olla aktuaalinen. Materian liike ilmenee puhtaan havainnon pysäyttämättömänä kuvana (jana CD) vielä todellisen havainnon ulkopuolella. Jana BC

kuvastaa Bergsonin käsitystä todellisesta havainnosta ja kokemuksesta, jossa muistista aktualisoituvat kuvat sekä puhtaan havainnon materiaasta valikoimat kuvat sekoittuvat yhdeksi kokonaisuudeksi. (Worms 2007b, 143–144.)

#### 4.1 Tottumus ja muisti

Bergson jakaa muistin kahteen eri puoliskoon: tottumukselliseen ja varsinaiseen eli puhtaaseen muistiin. Tottumuksellista muistia Bergson kutsuu myös pelkästään tottumukseksi (*habitude*). Tässä luvussa käsittelen tottumusta ja lopulta sen kytköstä puhtaaseen muistiin. Puhdasta muistia käsittelen seuraavassa alaluvussa 4.2.

Bergson valaisee toiston roolia ihmisen ja yleisesti eliöiden evoluutiossa ja biologiassa. Eliön elämässään jatkuvasti kohtaamat kohteet synnyttävät siinä liikkeitä joihin se mukautuu. Vuorovaikutus havaittujen kohteiden kanssa muodostaa havaitsijassa tiettyjä mekanismeja: toistuva vuorovaikutus muuttuu lopulta tottumukseksi ja määrittää niitä asenteita, jotka automaattisesti seuraavat asioiden havaitsemista. Tämä on Bergsonin mukaan hermoston pääasiallinen tehtävä: sopeutua ja sopeuttaa eläin ympäristöönsä automatisoimalla kohtaamisia ilmiöiden kanssa. (MM, 89.)

Ärsyke kulkeutuu aivoihin toiston ja tottumuksen synnyttämien liikemekanismien kautta. Näitä liikemekanismeja voidaan kutsua tottumuksen fysiologisiksi vastineiksi, tottumuksen ruumiillisiksi tai fysiologisiksi ilmentymiksi. Ärsyke aiheuttaa eläimessä tämän omaksuman tottumuksellisen reaktion. Ärsykkeen ja reaktion välisestä toistuvasta vuorovaikutuksesta muodostuu tasapaino ympäristön kanssa, toisin sanoen sopeutuminen, joka Bergsonin mukaan on elämän yleinen päämäärä. (MM, 89–90.)

Varsinainen muisti tarvitsee tottumuksellista muistia aktualisoituakseen nykyhetken toimintoihin ja vaikutuksiin. Bergsonin mukaan varsinainen muisti voi antaa tottumukselliselle muistille nykyisyyttä vastaavia hetkiä edeltäviä tai niitä seuraavia kuvia opastaakseen tottumuksen pohjalta tapahtuvaa valintaa (MM, 94). Ruumiin tasapainoinen asenne todellisuuteen on lopulta tottumus.

Riquier erottaa tottumuksen varsinaisesta muistista seuraavasti: tottumus on muistin toiston tai toistuvuuden (*répétition*) puolisko siinä missä varsinainen muisti on eron tai eroavuuden (*différence*) puolisko (Riquier 2012, 329–330 viite 5). Voidaan sanoa, että kun tottumus pyrkii muotoutumaan aktuaalisuudessa tehokkaasti *toistettavaksi*, varsinainen muisti taas *eroaa* itsestään yhtäältä aktualisoituessaan ja toisaalta se muodostaa moneuden olemuksellisesti erillisistä muistoista.

Tottumuksellisen ja todellisen muistin ominaisuudet vastaavat pitkälti Bergsonin aiemmin *Essai* -teoksessa esittelemää minuuden kahta muotoa: syvyysminuutta (*moi profond*) sekä pintaminuutta (*moi superficielle*). Nämä kaksi minuuskäsitettä auttavat havainnollistamaan Bergsonin muistin ja tottumuksen muodostaman järjestelmän toimintaa. Wormsin mukaan muistin käsite olettaa ennalta keston tai syvyysminuuden ja pintaminuuden käsitteet, joka ulkoistaa syvyysminuuden tottumuksellisiksi sanoiksi, ajatuksiksi ja ruumiilliseksi toiminnaksi. Itse asiassa muistin käsite kykenee Wormsin mukaan todella yhdistämään nämä kaksi minuutta muistin ja tottumuksen järjestelmänä. Muistin käsitteen avulla Bergson kykenee myöntämään sekä keston jatkuvuuden että sen katkoksellisuuden samanaikaisen olemassaolon. Ratkaisu selvenee ruumiin elämään kiinnittyneissä tarpeissa ja sen muistoja aktuaalisiksi toiminnoiksi ulkoistavassa rakenteessa. (Worms 2013, 113.) Siinä missä syvyysminuus, kesto tai muisti kaikki kuvaavat omasta tulokulmastaan yksilön jakamatonta jatkuvuutta, pintaminuus ja tottumus kuvastavat yksilöön piintyneitä, erillisiä ja suorastaan atomistisia tottumuksellisia toimintoja: erillisiä sanoja, ajatuksenkulkuja ja ruumiillisia toimintoja.

Frédéric Worms korostaa Bergsonin käsitykseen tottumuksen ja muistin väliseen suhteeseen liittyvää ongelmallisuutta. Tämä ongelmallisuus koskee siitä, että tietyn tapahtuman muisto on ainutlaatuinen ja yksilöllinen, kun taas saavutettu tottumus (esimerkiksi taidot ja yleinen mielen ja ruumiin toiminta) ilmenee yleisenä toistuvuutena. Todellisen muiston olemuksena on olla osa elämän ainutlaatuisen liikkeen ykseyttä eli kestoja. Tottumus puolestaan on liikkeistä muodostunut vastaus elämän tarpeille. Näiden kahden muistin välisen suhteen ongelmasta Worms esittää kolme huomiota. Ensinnäkin



yksilöllisellä muistolla on täysin ainutkertainen ja yksilöllinen luonne: sitä ei voi milteään osin palauttaa mihinkään muuhun elämän tapahtumaan. Toiseksi juuri yksilöllisyytensä johdosta muistot eivät palaudu ehdottomasti määräytyneeseen yksilöllisyyteen tai mihinkään mielteeseen. Wormsin toinen huomio selventää olennaisesti Bergsonin kritiikkiä sellaista käsitystä kohtaan, että muistot säilyisivät aivoissa ”sellaisinaan”: muistot ovat *jakamaton* mutta silti sisäisesti *heterogeeninen* joukko. Ne muodostavat laatujen heterogeenisen ykseyden, jonka laatu muuttuu, jos siihen lisätään jotakin tai jos jotakin otetaan pois. Sanalla sanoen tämä ykseys eli muisti on heterogeeninen moneus (*multiplicité*).<sup>32</sup> Worms huomauttaa, että Bergsonin käsittely korostaa etenkin muistojen yksilöllisyyttä, jakamattomuutta ja subjektiivisuutta.

Näiden kahden huomion pohjalta päästään Wormsin kolmanteen huomioon, jonka mukaan elämän kulloinenkin tapahtuma (*événement*) muuttuu muistoksi ja liittyy muistin kokonaiseen yksilöllisyyteen. (Worms 2013, 155–156.) Tämä kolmas huomio paljastaa olennaisen piirteen Bergsonin todellisen havainnon käsitteestä: havainto, jota voidaan kutsua yksilölliseksi tapahtumaksi, on mahdollisesti suurimmaksi osaksi aktualisoituneita muistoja, jotka muodostavat havainnon subjektiivisen puolen. Yksilöllisestä tapahtumasta muodostuu itsessään yksi persoonallinen muisto. Heterogeenisena moneutena muistin voidaan siten nähdä muuttavan luonnettaan jokaisena elämän hetkenä. Niinpä menneisyys jonain toistuvana on Bergsonin filosofiassa täysin mahdoton ajatus, sillä menneisyys muuttuu laadullisesti jokaisen hetken jälkeen, jolloin sen jokainen aktualisoituminenkin on lähtökohdiltaan aina erilainen. Bergson huomauttaa, ettei menneisyyttä voi eikä edes täydy elää uudestaan (ES, 76; ks. myös Riquier 2009a, 334–335; EC, 5; PM, 183).

Wormsin mukaan vaikka kahden muistin välinen ero eli menneisyyden ja aktualisoituneen muistin ero on toki olemuksellinen, se ei kuitenkaan palaudu jyrkkään *ontologiseen* eroon näiden kahden olemisen tyyppin välillä. Näiden muistien ero päinvastoin palautuu käytännölliseen eroon suhteessa ruumiin toimintaan ja elämään. Wormsin mukaan Bergson ei pyri mitätöimään eroa kahden muistin välillä, vaan mielen työskentely muodostuu juuri siitä, että sen hyppy puhtaaseen muistiin, toisin sanoen menneisyyteen tai yksilöllisyyteen,

---

<sup>32</sup> Käsittelin heterogeenisen moneuden käsitettä kestonäkökulmalla luvussa 2.1 ja osittain myös luvussa 2.3.

ei ole erotettavissa sen *tarpeesta palata samalla* nykyhetkeen eli aktuaalisuuteen ja yleiseen elämään. Worms toteaa, että ero kahden muistin – totumuksen ja puhtaan muistin – välillä ei ole ”metafyysistä substanssidualismia”, vaan yksinkertaisesti käytännöllinen tai toiminnallinen ero. Puhdas menneisyys on toimimatonta tai kyvyttöä: puhdas menneisyys ei ole eikä voi olla tiedostettua, mutta se ei ole olematontakaan (*inexistence*). Se on virtuaalisuutta eli olemisen modaaliteetti, joka on aktuaalisen ja aktiivisen vastakohta. Virtuaalisuus on menneisyyden täydellistä säilymistä. Worms siis toteaa, että *menneisyys eli muisti on vastakohtainen nykyhetkelle vain sikäli kuin nykyisyyttä määrää elämän ja materian vaikutus*. (Worms 2013, 160–161.) Vaikka Wormsin analyysi on osuvaa, se jää ainakin osittain puutteelliseksi. Aktualisoituneen muistin toki erottaa virtuaalisesta muistista eläminen, mutta virtuaalisuuden ja aktuaalisuuden olemuksellisen eron tai luonne-eron vuoksi virtuaalisuuden on *aktualisoiduttava*, jos sen pitää vaikuttaa aktuaaliseen asiantilaan. Muisti ei vain tule aktuaaliseksi, vaan sen on myös muututtava luonnettaan siirtyessään muistista nykyhetkeen. Käsittelen seuraavissa luvuissa 4.2 ja 4.3 perusteellisemmin puhtaan muistin olemusta ja sen aktualisoitumista.

## 4.2 Varsinainen eli puhdas muisti

Bergsonin puhtaan muistin käsittely rajoittuu pitkälti siitä juontuviin seurauksiin, kuten yleisten ideoiden syntyyn, niiden assosiaatioon sekä psykopatologisiin ilmiöihin. Näitä kysymyksiä käsittelen seuraavassa alaluvussa. Aloitan tämän alaluvun yhdistämällä Bergsonin muistin käsitteen hänen keston käsitteeseensä, jonka esittelin tutkielman toisessa luvussa. Tämän jälkeen käsittelen muistojen ja muistin säilymisen ongelmaa, joka kyktyy läheisesti keston analyysiin..

Kestolla ja muistilla on tietty yhteneväisyys.<sup>33</sup> Vaikka kesto (*durée*) on tietoisuuden tilojen peräkkäisyyden ykseyttä, tämä peräkkäisyys pohjautuu Deleuzen mukaan perustavammanlaatuiselle rinnakkaiselle olemassaololle (*coexistence*). Tämä rinnakkainen olemassaolo on tarkemmin sanottuna muistin *virtuaalista* rinnakkaisuutta (*coexistence virtuelle*). Virtuaalinen rinnakkaisuus tarkoittaa kaikkien muistin erilaisten asteiden

---

<sup>33</sup> Vrt. MV, 39.

rinnakkaisuutta. (Vrt. Deleuze 2011, 56.) Kesto voidaan myös määritellä muistin ja materian väliseksi vuorovaikutukseksi ja liikkeeksi. Frédéric Wormsin mukaan juuri muistin tiivistyminen nykyhetkeen eli sen aktualisoituminen on kesto (Worms 2013, 153; ks. myös 148).

Deleuzen mukaan kesto ei pidä olettaa subjektiivisena ilmiönä, joka muodostaisi inhimillisen elämän sisäisen ajallisuuden. Vaikka Bergson Deleuzen mukaan olettaisikin toisinaan näin, ainoa subjektiivisuus pohjautuu ei-kronologiseen aikaan eli muistiin. Inhimillinen ajallisuus pohjautuu muistiin eikä toisin päin. *Kaikki* mitä ihminen on ja miten hän liikkuu, elää ja muuttuu tapahtuu ajan eli keston perustalla eli muistissa. (Deleuze 1985, 110; vrt. PM, 176.)

#### 4.2.1 Muistin säilyminen

Bergsonin mukaan inhimillinen ajattelu on tottunut ajattelemaan todellisuutta hyödyn eikä sen todellisen järjestyksen näkökulmasta. Kuten olen luvuissa 2.3 ja 3.1 todennut, Bergsonille inhimillinen järki tilallistaa ilmiöitä ja suuntautuu niihin hyödynnettävyyden näkökulmasta. Inhimillinen järki olettaa, että kuvat kumpuavat tilasta, minkä vuoksi ajatellaan, että niiden pitäisi myös säilyä tilallisesti jossakin. (MM, 165; vrt. Deleuze 2011, 48.) Muisti ei Bergsonin mukaan kuitenkaan säilö muistoja kuin fonografi, joka tallentaa ääntä fonografisynteriin, kuten Paul Janet Bergsonin mukaan olettaa. Muistot eivät ole painaumuksia, jotka tallentuisivat muistiin.<sup>34</sup> Bergsonille sisältämisen tai sisältymisen ominaisuudet ovat vain tilassa ilmenevien kappaleiden ominaisuuksia: muistot eivät ole tilallisia kappaleita, eivätkä ne voi sellaisina myöskään säilyä. Bergson vetoaa tässä yhteydessä välittömään tietoiseen havaintoon: *muistot ovat muistissa*. Bergsonin mukaan ei ole mitään niin välittömästi annettua tai todellista kuin ihmisen oma mieli, ja mieli koostuu ennen kaikkea muistista. (ES, 55.) Inhimillisessä havainnossa voi olla vain materiaa ja muistia, ja kaikki kokemuksen ei-materiaalinen puoli on muistia. Deleuzen sanoin muistot säilyvät kestoissa, joka tarkoittaa, että ne säilyvät *itsessään* (Deleuze 2011, 49; vrt. PM, 80).

---

<sup>34</sup> Fonografivertaus on suora kritiikki Paul Janet'ta kohtaan, vrt. Janet 1897, 375; ks. myös. M, 389.

Deleuzen mukaan Bergsonin muistikäsitys synnyttää kolme paradoksia:

- 1) Jokainen muisto on *samanaikainen* nykyhetken kanssa.
- 2) Muisti on olemassa samanaikaisesti nykyhetken kanssa jonka *näkökulmasta* muisti on menneisyyttä.
- 3) Muistin puhdas muoto *edeltää* kuluvaan nykyhetkeä.<sup>35</sup> (Deleuze 2013, 111.)

Käsittelen puhtaan muistin luonnetta näiden kolmen paradoksin pohjalta.

Bergsonin mukaan muisto syntyy havainnon ohella tai rinnalla. Hän painottaa, kuinka ”muisto ei koskaan muodostu havainnon jälkeen; [muiston muotoutuminen] on *samanaikainen* havainnon kanssa”<sup>36</sup> (ES, 130; HT, 126; suomennosta ja kursivointia muutettu). Mennyt havainto ei siis muutu muistoksi havainnon jälkeen, vaan havainto ja muisto syntyvät samanaikaisesti. Deleuzen mukaan menneisyys ja nykyhetki eivät Bergsonille merkitse kahta peräkkäistä hetkeä – nykyisyys ja menneisyydeksi muuttunut nykyisyys – vaan kahta havainnossa tai kokemuksessa samanaikaisesti olemassaolevaa elementtiä. Nämä kaksi erottuvat toisistaan siten, että nykyhetki on keston puolisko, joka ei lakkaa virtaamasta, kulumasta tai tulemasta, kun taas menneisyys on keston puolisko, joka ei lakkaa *olemasta*. (Deleuze 2013, 111; ks. myös Deleuze 2011, 54.)

Jos muisto ja havainto syntyvät samanaikaisesti, niiden perustojen on oltava rinnakkaiset. Toinen paradoksi koskee siis menneisyyden ja nykyhetken rinnakkaiseloja tai rinnakkaista olemassaoloa (*coexistence*). Tämä tarkoittaa sitä, että muisti *pysyy* rinnakkaisena *kuluvan* nykyhetken kanssa – menneisyys on aina kokonaisuudessaan rinnakkainen nykyhetken kanssa. Menneisyydestä ei Deleuzen mukaan voi sanoa, että se ”oli” (*il était*) vaan että se ei *enää ole olemassa* (*il n'existe plus*): menneisyys pysyttelee (*insiste*; vrt. lat. *insistere*), se pysyy koossa (*consiste*; vrt. lat. *consistere*) tai lyhyesti sanottuna se *on* (*est*).<sup>37</sup> Puhdas

---

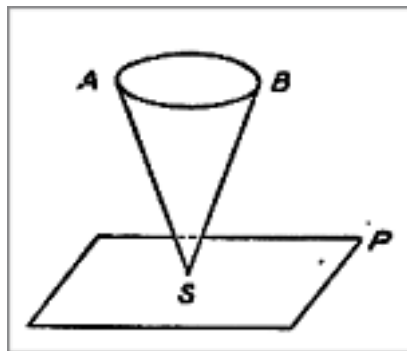
<sup>35</sup> Muistin paradoksaalisuudesta vrt. ES, 137.

<sup>36</sup> ”la formation du souvenir n'est jamais postérieure à celle de la perception; elle en est contemporaine”

<sup>37</sup> Vrt. Tournier 1985, 125.

muisti pysyvänä tai olevana tekee muistista ajan apriorisen muodon: mikään ei kestäisi jos ei olisi mitään *kestävää*. (Deleuze 2013, 111.)

Muisti siis säilyy nykyhetken rinnalla itsessään – *kokonaisuudessaan* (Deleuze 2011, 55). Lyhyesti sanottuna menneisyys säilyy itsessään omaehtoisesti (EC, 5; vrt. myös PM, 80, 152, 170). Muisti ei siis tästä näkökulmasta ole varsinainen mielenkyky (*faculté*), vaan se on menneisyytenä ajallisuuden ominaispiirre, josta mieli on osallinen. Tätä säilymistä kuvaa Bergsonin kartiokuva (Kuva 1).



**Kuva 4.2 Muistin kartio**

Kuvassa 1 kartion kärki S kuvastaa tietoisuutta ja havaintoa muistin (kartio SAB) ja materian (taso P) leikkauspisteinä, johon sijoittuu myös havaitseva ruumis. Kärjestä S avautuu muistin kartio, jonka pohja AB kuvastaa puhtaan muistin tasoa tai muistia sen kaikkein ”väljimmässä” tilassa. Tässä tilassa muistot ovat täysin eristyneinä itseensä, eikä niiden välillä ole minkäänlaista yhdistävää tiivistymistä. Taso P kuvastaa välitöntä tasoa kaikesta mahdollisesti havaittavasta aktuaalisten kuvien eli materian kokonaisuudesta. (MM, 169.) Taso P on siis välitön läpileikkaus materian liikkeestä, jota ruumis erottaa tai kahdentaa ja peilaa muistiksi. (vrt. MM, 81).

Menneisyyden suhde nykyhetken on silti sekä samanaikainen että sitä *edeltävä*. Tästä Deleuzen mukaan yllättäen seuraa, että menneisyys on jotain, mikä *ei koskaan ole ollutkaan* nykyhetkeä tai aktuaalista. Tätä juuri tarkoittaa, että menneisyydellä ja nykyhetkellä on olemuksellinen ero: ne eivät voi siirtyä asteittain toisikseen, vaan muistin on aktualisoiduttava kuvalliseksi. Muistin tapa olla samanaikainen itsensä kanssa osana

nykyhetkeä olettaa apriorisesti nykyhetken joka kuluu ja jonka muisti saa kulumaan. *Kuluva nykyhetki edellyttää puhdasta menneisyyttä.* Tämä aiheuttaa nykyhetken kulumisen, sillä nykyhetki ei voisi kulua ilman muistin aktualisoitumista, koska muistin aktualisoituminen luo uuden tietoisuuden tilan sekoittamalla materian liikkeen kanssa. (Deleuze 2013, 111.)

#### 4.2.2 Muistin virtuaalinen modaliteetti

Esittelen seuraavaksi Paul-Antoine Miquelin tulkinnan puhtaasta muistista ja sen virtuaalisesta modaliteetista. Miquel myös valaisee muistia vertailemalla sitä Aristoteleen propositiologiikkaan ja aktuaalisuuden ja potentiaalisuuden käsitepariin ja materian käsitteeseen.

Miquelin mukaan menneisyys ei ole nykyhetken ulkopuolella. Deleuzen nimeämän muistin toisen paradoksin tapaan Miquel toteaa, että menneisyys on läsnä nykyhetkessä.<sup>38</sup> Menneisyys myös muodostuu nykyhetkessä, kuten Deleuze huomauttaa nimeämässään muistin ensimmäisessä paradoksissa. Muisti on tiedostamaton ja passiivinen nykyhetkessä, vaikka se myös muodostuu siinä. Muistin voi Miquelin mukaan nähdä olevan nykyhetkessä aristoteelisen potentian tavoin. Muistin modaliteetti ei kuitenkaan ole potentiaalisuus vaan virtuaalisuus. Miquelin mukaan virtuaalisuuden käsitteen monitulkintaisuus peittää sen merkitemän eron aktiivisen tai aktuaalisen ja potentiaalisen välillä. Virtuaalisuus ei ole aktuaalisuuden ja potentiaalisuuden käsiteparin mukainen. Tämä ero johtuu siitä, ettei virtuaalisuus voi olla millään tavalla aktuaalista olemassaoloa. Miquelin mukaan aktuaalisen nykyhetken ja tapahtumien on oltava olemassa jotta puhtaita muistoja ylipäänsä olisi, koska muistot syntyvät aktuaalisuudessa joka on aina osittain materiaa. Vaikka muisti tarjoaa muistoille säilymisen ja olemuksen, silti muistot *muotoutuvat* nykyhetkessä joko peilautumalla materiasta muistoiksi tai aktualisoitumalla muistista kuviksi. Niinpä muisti ei voi olla itsenäinen substanssi: muistoja ei voida irrottaa nykyhetkestä eikä muistia voi yleisesti irrottaa materiasta. Tämän vuoksi ei ole mieltä

---

<sup>38</sup> Vrt. ”Il est présent dans le présent” (Miquel 2014, 60).

kysyä onko muisti ulkoinen eli transsendentti vai sisäinen eli immanentti suhteessa nykyhetkeen. (Miquel 2014, 61–62.)

Miquelin mukaan virtuaalisuus on virtuaalisuutta vain siten, ettei se ole ajallisesti aktuaalisuuden ulkopuolella. Virtuaalisuutta on vain epäsuhdassa (*discrépance*) virtuaalisuuden ja aktuaalisuuden välillä – virtuaalisuus ei aktualisoidu, koska sillä ei ole tarvetta tai kykyä aktualisoitua. Virtuaalisuus ei ole aktuaalisuuden takana, vaan se on oman liikkeensä jatkuvuutta, eikä virtuaalisuus ole Miquelin mukaan pelkkää aktuaalisuuden aristoteelista vastakohtaisuutta: virtuaalisuuden ja aktuaalisuuden luonne ei ole millään tapaa *ristiriitainen*. Virtuaalisuuden ja aktuaalisuuden erossa on Miquelin mukaan kyse jännitteen erosta, joka vastustaa klassista logiikkaa: virtuaalisuus ja aktuaalisuus eivät ole kaksi tekijää, jotka olisivat toisistaan erillisiä, vaan virtuaalisuuden voi nähdä tiettyinä jännite-erona aktuaalisuudessa.<sup>39</sup> Tämä jännite-ero on juuri epäsuhtaa virtuaalisuuden ja aktuaalisuuden välillä. Vaikka virtuaalisuus on aktuaalisuuden käänteisyyttä eli ei-aktiivisuutta, virtuaalisuus silti osallistuu aktuaalisuuden määräytymiseen. Tällainen käsitys asettuu Miquelin mukaan klassista logiikkaa vastaan: virtuaalisuuden ja aktuaalisuuden välinen epäsuhta ei ole kahden tekijän välistä ulkoista suhdetta, vaan virtuaalisuus ja aktuaalisuus muodostavat ajallisuuden *sisäisen* suhteen. (Miquel 2014, 63.) Virtuaalisuus on kuin varjo siinä missä aktuaalisuus on valoa: varjoa ei voi muodostaa ilman valoa eikä valolla voi ”valaista” varjoa – varjo on valon sisäinen suhde. Virtuaalisuus toki aktualisoi, mutta ei aktuaalisuuden tai sen kulloisenkin asiointilan mahdollisuutena. (Miquel 2014, 64.)

Virtuaalisuus on ääretön rajoittumisen tavoillaan. Tässä mielessä virtuaalisuus Miquelin mukaan ”elää yli rajojensa” (*sur-vit*). Virtuaalisuus ei kuitenkaan ole täysin kaikkien rajojen yläpuolella, eikä se ole missään nimessä rajoittamaton tai määräytymätön. Menneisyyden virtuaalisuus muuttaa Miquelin mukaan perustavanlaatuisesti sen mitä kutsutaan metafyyksiseksi absoluutiksi. Miquelin mukaan menneisyys on tietynlainen absoluutti, joka säilyy itsessään. (Miquel 2014, 63.) Menneisyys on absoluuttinen myös siksi, että se on täydellisesti sitä mitä se on (vrt. PM, 180). Menneisyys myös aktualisoi

---

<sup>39</sup> Vrt. MM, 249–250.

kokonaisuudessaan nykyhetkeen. Jokainen hetki on siis absoluuttisesti ainutkertainen tapahtuma, koska jokainen hetki on absoluuttisesti sitä mitä se on: jokainen elämän tapahtuma on absoluuttinen. (Miquel 2014, 63.)

### 4.3 Muistin aktualisoituminen

Seuraavaksi esittelen kaksi muistin aktualisoitumisen muotoa: tunnistamisen ja ideoiden syntymisen ja niiden välisen toisiinsa liittymisen eli assosioitumisen. Tämän jälkeen kokoan muistin aktualisoitumisen järjestelmän yhteen.

Muistin aktualisoituminen on myös merkittävä todistus menneisyyden ensisijaisuudelle suhteessa nykyhetkeen: osoitin tämän luvussa 4.2 käsittelemällä Deleuzen ja Miquelin tulkintoja. Aktuaalisuudessa nykyhetki ei siis virtaa menneisyyteen, vaan menneisyys eli muisti aktualisoituu nykyhetkeen (vrt. MM, 269; Deleuze 2002, 39). Käytännöllisesti katsoen muisti muodostaa nykyhetkestä valtaosan.

#### 4.3.1 Tunnistaminen muistojen aktualisoitumisena

Bergsonille tunnistamisen (*reconnaissance*) toiminto aiheuttaa menneisyyden aktualisoitumisen nykyhetkessä (MM, 96). Bergson erottelee kaksi erilaista tunnistamisen tapaa. Ensimmäinen on *huomaamatonta tunnistamista*. Toinen eli *tarkkaavainen tunnistaminen* (*reconnaissance attentive*) vaatii mielen aktiivista työskentelyä tai toimimista.

Tunnistamisen on Bergsonin mukaan oletettu assosiationistisessa filosofiassa ja psykologiassa toimivan siten, että havainto etsii muistista muistoa menneestä havainnosta joka sitä muistuttaa. Näin tunnistaminen olisi havainnon ja muistin yhteensulautuma ja tunnistaminen toimisi samankaltaisuuden (*ressemblance*) periaatteen mukaisesti. Bergsonin mukaan samankaltaisuus on kuitenkin ennemmin havainnon ja muistin välisen assosiaation seuraus tai vaikutus kuin sen syy. (MM, 97–98.)



Millä tavalla tunnistaminen sitten toimii? Kuinka tarkkaavaisuus yhdistää havainnon ja muistin ja löytää sopivat muistikuvat? Bergsonin mukaan puhtaassa havainnossa tapahtuu aluksi tunnistaminen, johon vain ruumis kykenee, ennen kuin yksikään muisto ehtii sekoittua syntyvään havaintoon. Välitön tunnistaminen muodostuu materian vaikutuksesta eikä siitä muodostetusta tietoisesta mielteestä: sysäys havaintoon ja tunnistamiseen tulee toisin sanoen materiasta eikä mielestä. Bergson havainnollistaa tätä esimerkillä kaupungilla kuljeskelusta. Kuljeskellessamme ensimmäistä kertaa vieraassa kaupungissa risteykset ja reitit ovat meille vieraita, ja on kuin jokainen katu ja yksityiskohta kehottaisi meitä vastaamaan havaitsemaamme epäröiden ja epäselvästi. Tottuessamme kaupunkiin kuljeskelusta tulee hyvin automaattista: kadut ovat tuttuja ja kuljeskelumme omaksuu tietyn totunnaisen reitin. Mieleemme vastaanottaa aistiärsykkeet *totunnaisella* tavalla. Tässä voidaan havaita tunnistamisen järjestelmä sen kahdessa ääripäässä: uusi ja vieras ympäristö vastaa havaintoa, joka ei ole vielä järjestänyt siihen kytkeytyviä totunnaisia liikkeitä. Tuttu ympäristö vastaa havaintoon kytkeytyvien liikkeiden järjestymistä niin totunnaisiksi, että ne tekevät havaitsemisesta suorastaan tarpeetonta. Näiden havainnon ääripäiden välissä on Bergsonin mukaan välitila, jossa kohde havaitaan, mutta lisäksi havaitun kohteen synnyttämä totumus nostattaa myös tottumukseen liittyneitä toisia liikkeitä. (MM, 100–101.) Liikkeillä on jo ennestään muodostuneita verkostoja, joiden rakenne ja voimakkuus vaikuttavat tuleviin havaintoihin.

Bergsonin mukaan kaikki havaintoo jatkuu liikkeinä. Aistien kehittyminen tai harjaantuminen syntyy kuvien ja niitä hyödyntävien kehollisten liikkeiden muodostamien yhteyksien kehittymisestä. Vaikutelmien toistuminen lujittaa aistimuksen ja siihen kytkeytyneen liikkeen välistä yhteyttä. Hermosto onkin kehittynyt liikkeitä välittäväksi koneistoksi, joka on kytköksissä aistiärsykkeisiin. Hermosto luo loputtomia yhteyksiä havaintojen ja liikkeiden välille. (MM, 101–102.)

Toinen tunnistamisen tapa on tarkkaavainen tunnistaminen. Bergsonin mukaan siinä missä huomaamattomassa tunnistamisessa suoritettavat liikkeet jatkavat havaintoja muodostaakseen hyödyllisiä seurauksia ja etäännyttävät siten havaittua kohdetta itsessään, tarkkaavaisessa

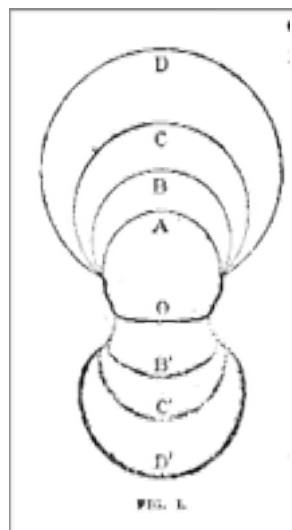
tunnistamisessa liikkeet tuovat havaittua kohdetta lähemmäs toimijaa korostamalla havaitun kohteen piirteitä. (MM, 107.)

Bergson aloittaa tarkkaavaisen tunnistamisen käsittelyn myöntämällä Théodule Ribot'n (1839–1916) käsityksen havainnosta olevan osittain oikea. Hän toteaa, että Ribot'n käsitys tunnistamisesta selittää vain toiminnan negatiivisen puoliskon. Ribot'n näkemystä mukaillen Bergson toteaa, että tarkkaavaisuus olettaa mielen takauman, joka irtautuu havainnon hyödyllisen reaktion luomisesta. Tarkkaavaisuus saa toisin sanoen mielen luopumaan tottuksellisesta toiminnasta. Tarkkaavaisuus pysäyttää siis Bergsonin mukaan liikkeen ja toiminnan. Mutta tämä on Bergsonin mukaan vasta tarkkaavaisuuden negatiivinen puolisko. Tarkkaavaisuuden positiivisen puoliskon määrittelyssä Bergson tukeutuu tarkkaavaisuutta tutkineen venäläisen Nikolai Langen (1858–1921) käsitykseen tarkkaavaisuudesta: negatiivisen toiminnan myötä mielestä alkaa nousta yhä kehittyneempiä ja hienostuneempia liikkeitä, jotka liittyvät havaittuun kohteeseen. Näistä liikkeistä alkaa Bergsonin mukaan tarkkaavaisuuden positiivinen toiminta, jonka liikkeet perustuvat muistojen aktualisoitumiselle. (MM, 110.)

Tarkkaavaisessa tunnistamisessa muisti tuo havaintoon sitä muistuttavia muistikuvia. Muistikuvat muodostavat havainnon uudestaan muistoina tai Bergsonin mukaan pikemminkin kahdentavat havainnon samankaltaisilla kuvilla. Jos välittömästi aktualisoituneet kuvat eivät riitä täysin tunnistamaan havaittua kohdetta, tarkkaavainen toiminta pyrkii yhä syvemmälle muistiin. Samalla muistista aktualisoituu kuvia myös havainnon tiedostumattomalle alueelle. Tarkkaavaisuus laajentaa aktuaalisuudessa sekä muistin läsnäoloa että havaintoa. Tarkkaavainen havainto ei muodostu mielen keräämistä tai luomista vaikutelmista (*impressions*). Tarkkaavainen havainto muodostuu *reflektiosta*, joka Bergsonin mukaan tarkoittaa aktualisoituneen kuvan heijastamista kohteeseen, jota se muistuttaa ja jonka kanssa se sulautuu yhteen. Bergsonin mukaan tarkkaavaisessa havainnossa kuvat virtaavat sekä kohteesta mieleen että mielestä kohteeseen. Mielestä kohteeseen kulkeviin kuviin on aktualisoitunut muistikuvia, joilla ei välttämättä ole paljoakaan tekemistä kohteen kanssa, mutta jotka kuitenkin rikastavat kohteen havaitsemista. Tarkkaavaisuuden kaksisuuntaisuus tarkoittaa Bergsonin mukaan sitä, että

tarkkaavaisuus jatkuvasti luo ja rakentaa uutta. Tarkkaavainen havainto on Bergsonin mukaan verrattavissa suljettuun piiriin, jossa havaintokuva ohjautuu mieleen ja aktualisoitunut muistikuva sinkoutuu tilaan. Tässä piirissä molemmat tuovat esiin toistensa piirteitä. (MM, 111–113.)

Tarkkaavaisuus ei kuitenkaan etäänny kohteesta jäädäkseen pelkästään muistikuviansa varaan, vaan päinvastoin muistikuvat muodostavat piirin havaitun kohteen kanssa. Koko havainnon piiri Bergsonin mukaan kiertää katkoksetta kuin jännite sähköpiirissä. Vaikka tarkkaavaisuus tekisi kierroksensa mahdollisimman syvälle muistin tasolle, sen pitää aina luoda ensimmäinen piiri, joka sulkee sisäänsä havaitun kohteen ja kohdetta muistuttavan muistikuvan. (MM, 113–114.) Tätä havainnollistaa kuva 4.3.1.



**Kuva 4.3.1 Tarkkaavaisen tunnistamisen piirit**

Kuvassa 4.3.1 piiri A on lähinnä välitöntä havaintoa. Se sisältää vain kohteen O mahdollisimman samankaltaisen kuvan, joka peittää havainnossa itse kohteen. Tämä tarkoittaa sitä, että havainnon jatkuessa havaittu kohde on vain alkuperäisen puhtaan havainnon muisto eikä enää puhdas havainto, sillä heti havainnon ensi hetkestä lähtien kohteeseen sekoittuu havainnossa muistikuvia. Kierrokset B, C ja D ovat yhä laajempia ja vastaavat muistin väljenemistä havainnossa. Muisti kokonaisuudessaan kiertää jokaisessa näistä piireistä, sillä, kuten edellisessä alaluvussa 4.2 toin esiin, muisti on aina kokonaisuudessaan läsnä havainnossa. Bergsonin mukaan muisti kykenee väljenemään

(*dilater*) eli paljastamaan yksityiskohtiaan tai subjektiivisuuttaan havainnossa loputtomasti ja siten sisällyttämään havaittuun kohteeseen yhä enemmän muistista kumpuavia kuvia, jotka ovat toisinaan itse vastaavanlaisen kohteen yksityiskohtia, toisinaan kohteen kanssa yhdessä esiintyneitä yksityiskohtia, jotka kykenevät valottamaan havaittua kohdetta. Näin muodostuu havainto kohteesta. Piirit B', C' ja D' puolestaan ovat kohteen kasvavan syvyyden tasoja, jotka sijoittuvat kohteen ”taakse” ja muodostuvat virtuaalisesti eli tiedostamattomina ja aktuaalisen toiminnan ulkopuolella havainnon ohella. Nämä piirit kuvastavat sitä, että tarkkaavainen havainto ei luo uutta ainoastaan havaitussa kohteessa vaan yhä laajemmin myös niissä järjestelmissä, joihin se on kytköksissä. Piirit B, C ja D edustavat siten muistin suurempaa väljenemistä ja niiden heijastukset B', C' ja D' mielletyn todellisuuden syvempiä kerroksia. (MM, 114–115.)

Bergsonin mukaan sama psykologinen elämä toistuu siten lukemattomia kertoja peräkkäisillä muistin tasoilla. Tarkkaavaisessa havainnossa muisti on läsnä aina *kokonaisuudessaan*, mutta aina eri muistin tasoina tai tiivistymisen asteina. Kulloinkin havainto määrittää muistin suuntautumista tarkkaavaisuudessa. (MM, 115–116.) Palaan tarkkaavaisuuden ja muistin tasojen aiheeseen vielä lyhyesti alaluvussa 4.3.3, jossa viimeistelen muistin aktualisoitumisen järjestelmän. Sitä ennen käsittelen muistin aktualisoitumista ideoiden syntymisen ja ideoiden välisen assosiaation muodoissa.

#### *4.3.2 Ideoiden syntymisen ja niiden välisen assosiaation ongelma*

Muisti aktualisoituu yleisten ideoiden muodostumisena sekä ideoiden välisissä mielle yhtymissä eli assosiaatioissa. Bergson ei pyri muistin käsitteellään täydellisesti selittämään yleisten ideoiden ongelmaa. Hän huomauttaakin, ettei monilla ideoilla ole paljoakaan, jos lainkaan, tekemistä ulkoisten kohteiden kanssa, kun taas hän itse keskittyy juuri yleisten ideoiden ja havainnon keskinäisen suhteen ongelmaan. Bergson pyrkiikin keskittymään sellaisiin ideoihin, jotka perustuvat samankaltaisuuksien havaitsemiseen. Bergsonin perimmäisenä tarkoituksena yleisten ideoiden käsittelyssä on osoittaa, kuinka puhdas muisti kokonaisuudessaan aktualisoituu liiketottumuksissa eli ihmisen aktuaalisissa toiminnoissa: ajattelussa, puheessa ja sanoissa sekä ruumiillisessa toiminnassa. Puhtaan

muistin rooli aktuaalisuudessa valaisee Bergsonin mukaan myös samankaltaisuuden ja yleisyyden käsitteitä, sillä muistia tarvitaan kulloisenkin laadun yleistämiseen. (MM, 173.)

Frédéric Wormsin mukaan Bergsonin yleisten ideoiden käsittely palautuu pitkälti teoksen *Matière et mémoire* aikaiseen psykologiseen keskusteluun. Esimerkiksi Théodule Ribot julkaisi Bergsonin teoksen ilmestymistä seuraavana vuonna teoksensa *L'Évolution des idées générales* (1897). Wormsin mukaan Bergson yhtyy Théodule Ribot'n sekä Hippolyte Tainen käsitykseen, että yleisten käsitteiden ongelma on myös psykologinen ongelma. Yleiset ideat eivät kuitenkaan ole *ainoastaan* psykologinen ongelma. Psykologisella tässä tarkoitetaan Wormsin mukaan sitä, että yleiset ideat ovat empiirisiä eli aposteriorisia inhimillisen mielen toimintoja, eivät tiedon apriorisia ehtoja. Bergson kuitenkin irtautuu psykologisesta yleisten ideoiden käsityksestä siitä syystä, etteivät hänen aikansa psykologit nähneet käsitystensä filosofisia ennakko-oletuksia. (Worms 2007b, 163.) Lopulta Bergsonin perimmäinen lähtöasetelma on filosofinen ja metafyyminen. Bergson näkee yleisiä ideoita koskevassa keskustelussa kaksi vastakkaista näkökulmaa: nominalistisen ja konseptualistisen näkökulman. Nominalismin mukaan vain yksilölliset oliot ovat todellisia ja idea tai käsite vain niputtaa oliot saman käsitteen alaisuuteen, kun taas konseptualismin mukaan käsitteillä on viittaamistaan kohteista riippumaton todellisuus tai olemus. Toisin sanoen jotta havaituista kohteista voidaan tehdä yleistyksiä, ne on ensin erotettava toisista havaituista kohteista. Kuitenkin ennen erottelua on jo valmiiksi osattava yleistää. (MM, 174.)

#### *4.3.2.1 Nominalismi ja konseptualismi*

Frédéric Wormsin tapaan Camille Riquier huomauttaa Bergsonin suhteuttavan yleisten ideoiden ongelman psykologisena ongelmana skolastisiin kiistoihin. Tämän vuoksi yleisten ideoiden ongelma ei ilmene Bergsonille nominalismin ja *realismin* vaan nominalismin ja konseptualismin välisenä ristiriitana. Bergsonin näkemys yleisten ideoiden ongelman ympärille muodostuneista käsityksistä ei siis liity ensisijaisesti skolastiseen keskusteluun, vaan Bergson käsittelee oman aikansa keskustelua yleisten ideoiden ongelmasta. Camille Riquier tiivistää Bergsonin muodostaman ristiriitaisen asetelman: yleinen idea on mielen

rakennelma, mutta nominalismi erottautuu konseptualismista siten, ettei se ainoastaan kiellä käsitteen olemassaoloa pelkän mielen ulkopuolella, vaan pitää myös käsitettä itsessään mahdottomana. (Riquier 2013, 391–392 viite 33.) Bergson kerää konseptualismin otsikon alle ne näkemykset, joita Riquierin mukaan ”erheellisesti” kutsuttiin keskiajalla nominalistisiksi. Esimerkiksi Locken käsitystä yleisistä ideoista voidaan Bergsonin jaottelun mukaan pitää konseptualistisena (Riquier 2013, 391 viite 33; ks. Locke 1997, II, XI, § 9). Puhuessaan nominalismista tai nominalisteista Bergson viittaa etenkin George Berkeleyyn filosofiaan, ja puhuessaan konseptualismista tai konseptualisteista hän viittaa etenkin Locken filosofiaan.

Bergson aloittaa yleisten ideoiden käsittelyn niiden kahdesta tärkeästä assosiationistisesta muodostumisperiaatteesta: samankaltaisuudesta (*ressemblance*) sekä tilallisesta ja ajallisesta yhtäpitävyydestä (*contiguïté*).<sup>40</sup> Samankaltaisuuden ja yhtäpitävyyden käsitteet muodostavat Bergsonin mukaan tietynlaisen noidankehän, johon hän käsittelyssään liittää nominalistisen ja konseptualistisen käsityksen välisen ristiriidan.

Nominalismi säilyttää yleisestä ideasta ainoastaan sen ekstension. Tämä tarkoittaa sitä, että yleinen idea on vain yksittäisten kohteiden avoin ja rajaton joukko. Yleisen idean yksilöllisyys voi olla nominalisteille vain symbolin yksilöllisyyttä. Tämä symboli on yhdentekevä suhteessa viittaamiinsa kohteisiin: se vain kokoaa yksilölliset kohteet yhteen. Bergsonin mukaan nominalistinen käsitys olettaa, että havainto alkaa tietyn olion havaitsemisesta, jonka jälkeen havaitulle oliolle annetaan nimi. Tätä nimeä luonnehtii kyky tai tottumus levitä rajattomasti myös toisiin olioihin, ja näin nimen pohjalta muodostuu yleinen idea. Jotta yleinen idea voisi laajentua mutta samalla myös erottua toisista olioista tai kohteista, näiden kohteiden on jo tarjottava havainnolle samankaltaisuuksia, jotta ne voisivat soveltua tai olla soveltumatta yleisen idean alaisuuteen. Mutta jotta yleistäminen olisi mahdollista on jo oltava yleisiä laatuja tai ominaisuuksia, jotka Bergsonin mukaan käsitetään abstrakteina. (MM, 174.) Niinpä nominalismi päättyy määrittelemään yleisen idean sen intensiolla eikä enää ekstensiolla eli sen sisäisellä merkityksellä, ei viittaamalla rajattomaan määrään ulkoisia kohteita (MM, 174; M&M, 157).

---

<sup>40</sup> Vrt. Hume 1960, 11.

Siinä missä nominalismi pyrkii muodostamaan yleisen idean sen ekstensiosta, mutta päätyy lopulta antamaan sen symbolille joitain omia ominaisuuksia, konseptualismi aloittaa yleisen idean käsittämisen sen intensiosta. Konseptualismin mukaan järki purkaa yksilön pinnallisen yksilöllisyyden erillisiksi laaduiksi, joista jokainen edustaa laatunsa tai ominaisuutensa tyyppiä. Sen sijaan että luokka sisältäisi aktuaalisesti kohteiden paljouden, jokainen kohde sisältääkin potentiaalisesti sisältämiensä laatujen luokkien paljouden. Mutta tällaisessa käsityksessä on ongelmana laatujen yksilöllisyys, jonka ne menettävät ollessaan vain luokkansa edustajia. Lockeen viitaten Bergson toteaa: liljan valkoisuus ei ole lumen valkoisuutta. Vaikka lilja ja lumi ovatkin valkoisia ja jakavat valkoisuuden ominaisuuden, ne ovat silti myös yksilöllisesti liljan-valkoista ja lumen-valkoista. Laadut luopuvat Bergsonin mukaan yksilöllisyydestään vain jos niiden samankaltaisuus käsitetään antamalla niille yhteinen nimitys. Kun tätä nimitystä sovelletaan rajattomaan määrään samankaltaisia kohteita, viitataan juuri laatuun, jota yleinen idea on juuri etsinyt kohteista. Konseptualismi päätyy lopulta ekstensioon, koska sen pitää etsiä tukea yksittäisistä kohteista. Voidaan siis huomata, kuinka Bergson osoittaa nominalismin ja konseptualismin päätyvän päättelyissään toistensa näkökannoille. (MM, 174–175.)

Bergsonin mukaan nominalismilla ja konseptualismilla on yhteinen virhe, joka muodostaa niiden yhteisen ongelman: molemmat näkökannat olettavat, että havainto alkaa yksilöllisen tai yksittäisen kohteen havaitsemisesta (MM, 175–176; ks. myös Canguilhem 2002, 349). Siinä missä edellinen muodostaa laadun luettelemalla yksittäisiä olioita, jälkimmäinen purkaa laadun yksittäisiksi olioiksi. Bergsonin mukaan vaikuttaa siltä, että siististi erotellut objektit olisivat havainnolle suoranaista ylellisyyttä ja selvät mielteet yleisistä ideoista olisivat järjen hienostuneisuutta. Bergsonin mukaan tehokas luokittelu on epäilemättä ominaista inhimilliselle ajattelulle, sillä luokkiin jaotteleva ajattelu kykenee reflektioon, joka häivyttää mielteistä kaikki ajassa tai tilassa esiintyvät erityispiirteet. Tämä reflektio on luonteeltaan sellaista, että ilman sen kaltaista kohteisiin suuntautuvaa työskentelyä luokkien yksilöllisyys karkaisi tietoisuudelta. Tällainen työskentely tai toiminta edellyttää *erojen* huomaamista tai merkille panemista. Erojen huomaaminen puolestaan edellyttää kuvien muistamista, joka on Bergsonin mukaan erityisesti ihmisen erityispiirre. Tästä

voidaan Bergsonin mukaan päätellä, ettei kohteen havainto synny yksilön havaitsemisesta eikä lajin käsittämisestä (MM, 176.) Havainto alkaakin, kuten Bergson sitä nimittää, ”merkitsevän laadun” (*qualité marquante*)<sup>41</sup> tai samankaltaisuuden sekavasta aistimuksesta. Tämä aistimus on yhtä kaukana kohteen yleisyydestä kuin sen yksilöllisyydestäkin. Havaittua kynää ei havaita kynänä sinänsä eikä juuri tietynä yksilöllisenä kynänä, vaan yhtä kaukana molemmista käsittämisen tavoista, osana havainnon kokonaisuutta. Tämä sekava aistimus synnyttää aposteriorisesti sekä luokan että yksilöllisyyden tietynlaisella refleктоivalla, erottelevalla ja purkavalla (*dissociation*) ajattelulla. ”Refleктоiva analyysi puhdistaa [sekavan tuntemuksen] yleiseksi ideaksi; erotteleva muisti jähmettää sen havainnoksi yksilöstä.” (MM, 176.)

Bergsonin mukaan yleisten ideoiden syntymisen tai merkityksen ongelma voidaan ratkaista havainnon hyötynäkökulmasta. Bergsonin mukaan kohteesta saadaan ote ensin siitä puolesta joka kykenee vastaamaan taipumusta tai kulloistakin tarvetta. Tarve kuitenkin etsii samankaltaisuuksia ja laatuja tai ominaisuuksia ja pyrkii niitä kohti, eikä yksilöllisillä eroilla ole sille hyödyllisyyden näkökulmasta merkitystä. Bergson osoittaa, kuinka eläimet toimivat hyödyllisen erottelun mukaan. Ruoho vetää yleisesti puoleensa kasvinsyöjää, joka aistii tai kokee ruohon värin ja tuoksun ikään kuin voimina (*forces*), jotka ovat Bergsonin mukaan eläimen ulkoisen havainnon ainoat välittömät sisällöt. Yleisyyden ja samankaltaisuuden suhteen eläimen muisti kykenee muodostamaan kontrasteja, jotka eriytyvät erilaisiksi lajeiksi ja luokiksi. Näiden eriytymisten pohjalta eläin kykenee erottamaan esimerkiksi tietyn maiseman toisesta maisemasta tai tietyn pellon toisesta pellostä. (MM, 176–177.)

#### *4.3.2.2 Bergsonin vastaus yleisten ideoiden ongelmaan*

Bergsonin mukaan muisti ei erottele vierekkäisyyksiä tai muodosta luokkia samankaltaisuuksista. Bergsonille samankaltaisuuksien erottelu ei ole psykologinen toiminto, vaan tämä erottelu on jotakin fysikaalista. Samankaltaisuus toimii tietynlaisen voiman (*force*) tavoin. Se synnyttää identtisiä reaktioita täysin fysikaalisen lain nojalla:

---

<sup>41</sup> Vrt. Harald Høffdingin käsite *Bekanntheitsqualität* (Riquier 2012, 392 viite 35; 340–341).



samat seuraukset seuraavat samoista perustavista syistä. Esimerkiksi suolahappo reagoi aina samalla tavalla kalkin karbonaatin kanssa, oli se sitten marmorista tai liitua.<sup>42</sup> Tällaisella reaktiolla ei Bergsonin mukaan ole olennaista eroa suhteessa siihen kuinka kasvi kerää ravintoaineita maaperästä. Bergson näyttää oletttavan, että kasvin ravinteidenkeruu pohjautuu kemiallisiin muutoksiin, joilla ei ole olennaista eroa elottomassa luonnossa tapahtuviin kemiallisiin muutoksiin nähden. Bergson kehottaa menemään vielä askeleen pidemmälle: voitaisiinko kuvitella, että hyvin alkeellinen tietoisuus, kuten esimerkiksi vesitilkassa liikkuva ameeba, aistii samankaltaisuuksien eikä erojen kautta orgaanisia aineksia, jotka se kykenee imemään itseensä, siten raviten itsensä? Kasvien ja eläinten ruoansulatus perustuu aineenvaihduntaan eli kemiallisiin muutoksiin, joiden avulla hankittu ravinto muokataan elimistön hyödynnettäväksi. Bergson päätelee näistä esimerkeistä lopulta, että yleiset ideat ovat kehittyneet, jotta niillä tunnistettaisiin samankaltaisuuksia. (MM, 177–178.) Georges Canguilhem kiteyttää Bergsonin käsityksen luonnossa esiintyvistä samankaltaisuuksien havaitsemisesta: kaikki elävä yleistää (Canguilhem 2002, 350).

Bergsonin mukaan samankaltainen reaktio pintapuolisesti erilaisiin vaikutuksiin on se itu, josta inhimillinen tietoisuus kehittää yleiset ideat (MM, 178). Yleisen idean luonteeseen kuuluu liikkua lakkaamatta aktuaalisuuden ja puhtaan muistin välillä. Aiemmin esitellyn muistikartion aktuaalisuutta symboloivassa kärjessä S (Kuva 1) yleinen idea muuttuu sanoiksi tai kehollisiksi asenteiksi. Muistin perällä kartion pohjalla AB idea hajoaa tai sublimoituu lukemattomiksi irrallisiksi kuviksi. Yleinen idea kuvaa tietynlaista muotoutumisen liikettä eikä jotain valmista kappaleista tai atomistista olentoa, jollaisen edellä esitelty nominalistinen ja konseptualistinen käsitys yleisten ideoiden olemuksesta Bergsonin mukaan edellyttää.<sup>43</sup> Yleinen idea muodostuu Bergsonin mukaan kaksisuuntaisesta virrasta, joka kulkee jatkuvasti aktuaalisuudesta (toiminnasta tai

---

<sup>42</sup> Bergson viittaa tällä metateesin alatyyppeihin, jossa hapon ja karbonaatin välinen reaktio synnyttää reaktiotuotteina aina suolaa, vettä ja hiilidioksidia. Marmorista ja liitu ovat molemmat kalkkia, jotka reagoivat samalla tavalla happoon, vaikka niiden molekyylien järjestyminen on erilainen. Bergson tuntuu viittavan, että happo ”tunnistaa” kalkin vaikka kalkki ilmenisikin eri tavalla järjestyneenä.

<sup>43</sup> Ks. Simondon 2006, 76.

käytetyistä sanoista) muistin väljään muotoon ”aina valmiina joko kiteytymään lausutuiksi sanoiksi tai haihtumaan muistoiksi”<sup>44</sup> (MM, 180; ks. myös Bergson 2008, 108).

Bergson myöntää, että ideoilla voi toki olla samankaltaisuus- tai vierekkäisyysuhde aktuaalisessa, jo muotoutuneessa mielentilassa. Vierekkäisyys ja samankaltaisuus eivät siis määritä ideoiden välisiä suhteita, vaan vasta jo muotoutuneiden aktuaalisten ideoiden välille voidaan luoda assosiationistisen käsityksen mukaisia suhteita: assosiaatiot eli mielle yhtymät ovat ideoiden välisten suhteiden aposteriorisia seurauksia eivätkä apriorisia syitä. Samankaltaisuus ja vierekkäisyys eivät Bergsonin mukaan siis kerro mitään ideoiden välisten assosiaatioiden mekanismista, eivätkä ne hänen mielestään kerro oikeastaan mitään koko assosiaatiosta. (MM, 181–182.) Ideoiden välisessä assosioitumisessa tulee Bergsonin mukaan ensiksi huomioida, kuinka mieli kykenee yhtäältä valikoimaan äärettömästä muistojen määrästä, jossa kaikki muistikuvat muistuttavat vähintään jollakin tavalla senhetkistä havaintoa. Toiseksi on huomioitava, miksi juuri tietty muisto eikä jokin toinen ilmenee tietoisuuteen. Bergsonin mukaan assosiationistinen käsitys ei kykene vastaamaan näihin kahteen ongelmaan, sillä se on tehnyt ideoista ja kuvista itsenäisiä ja abstraktissa tyhjyydessä kelluvia olioita, jotka omassa muistin sisäisessä tilassaan lähentyvät toisiaan sattumalta. Bergsonin mukaan assosiationismin virhe on ensinnäkin älyllistää ideoita liikaa siten, että se antaa niille liian järjellisen roolin eikä huomioi ideoiden toiminnallista tai elämästä riippuvaa luonnetta. Sen toisena virheenä on pitää ideoita olemassaolevina sinänsä eikä alisteisina mielen toiminnalle tai tarpeille. (MM, 182–183.)

Bergson ei kritisoi niinkään assosiaatiota sinänsä kuin sitä, ettei assosiationismi kykene selittämään kuinka assosiaatiot syntyvät (MM, 183; Riquier 2013, 392, viite 45). Assosiationismi ei siis kykene selittämään assosiaatiota sen kahdessa muodossa, jotka esimerkiksi Hume on maininnut ja joita olen jo käsitellyt: yhtäpitävyydessä ja samankaltaisuudessa (MM, 183; Hume 1960, 11). Jos muistikuvat Bergsonin mukaan mielletään ”atomistisina” eli täysin erillisinä ja itseriittoisina, assosiaation rooliksi jää kytkeä näitä atomeja toisiinsa. Toisin kuin fyysikaalisten atomien välisistä kytköksistä ei

---

<sup>44</sup> “[...] toujours prêle, soit à se cristalliser en mots prononcés, soit à s’évaporer en souvenirs.”

tällaisista kytköksistä voida etukäteen sanoa minkälaisia ilmiöitä ne tuottavat. (MM, 183.) Riquier huomauttaa, että Bergson ei ainoastaan kiellä mielen ja materian dualismia, vaan myös Hume dualismin psykologisten ja fysikaalisten toimintojen välillä. (Riquier 2013, 392–393, viite 46). Humelle mielen assosiaatiot muistuttavat Newtonin fysiikan mukaista kappaleiden keskinäistä vetovoimaa eli abstraktissa tilassa ryppääksi liittyviä atomeja (Hume 1960, 10–13; Riquier 2013, 393, viite 46). Tällainen käsitys on Bergsonin näkökulmasta vain huonosti ymmärrettyä fysikaalista atomismia, joka mieltää tietoisuuden olotilojen suhteet ”mystisinä vetovoimina” (Riquier 2013, 393, viite 46). Bergsonin mukaan itseriittoisella ja valmiilla kuvalla ei edes olisi tarvetta etsiä tukea läheisistä ja sitä muistuttavista kuvista. Hänen mukaansa itsenäinen kuva tai idea on mielen keinotekoinen tuotos. (MM, 183.)

Havainnossa ilmenee yhtäältä *samankaltaisuuksia* ennen samankaltaisia yksilöitä ja toisaalta vierekkäisten osien rykelmässä havaitaan *kokonaisuus* ennen osia. Mielen työskentely kulkee siis yhtäältä itse samankaltaisuudesta samankaltaisiin elementteihin ja toisaalta kokonaisuudesta osiin kokonaisuuden jaotteluna tai osittamisena. Tällainen on suunta, jolla mielen ja todellisuuden liike eriytyy elämän tarpeiden mukaan. Näin Bergsonin mukaan havainto ei ala assosiaatiosta eli eri havainto- ja muistiosien yhteenliittämisestä, vaan *dissosiaatiosta* eli havainnon ja muistin kokonaisuuksien asteittaisista eriyttämisistä. Bergsonille jokaisen muiston taipumus ryhmittyä yhteen toisten muistojen kanssa selittyy mielen luonnollisella pyrkimyksellä palata havainnon jakamattomaan ykseyteen, jonka dissosiaatio on eriyttänyt. Mieli ei kuitenkaan voi tavoittaa tätä alkuperäistä ykseyttä. Niinpä se yrittää muodostaa ykseyden erottelemistaan osista. (MM, 183–185.)

Muistista tulevien kuvien aktualisoituminen tai ideoiden välinen assosiaatio ei Bergsonin mukaan ole sellainen toiminto, jossa tietoisuus kuin tilassa pysyvänä pisteenä keräisi atomistisia muistoja ympärilleen. Kuvien aktualisoituminen tai ideoiden assosiaatio aktuaalisessa havainnossa tai kokemuksessa tapahtuu siten, että koko tietoisuus laajenee, ja näin yhä laajentuvana se työntää havaintoon yhä suuremman määrän yksityiskohtaista sisältöään. (MM, 184–185.)

Psykologisilla asiainiloilla on Bergsonin mukaan erottamaton yhteys toisiinsa. Psykologiset asiainilat ovat aina annettuina välittömälle tietoisuudelle yhdessä ja jakamattomana. Vain refleктоiva ajattelu pilkkoo psykologiset asiainilat erillisiksi atomistisiksi yksiköiksi. Bergsonin mukaan oleellista ei olekaan selittää muistojen yhteenkuuluvuutta tai ”koheesiota”: kysymykseksi muodostuu muistin tiivistymisen ja väljenemisen kaksoisliike aktuaalisuuden ja puhtaan muistin eli virtuaalisuuden välillä. Tässä kaksoisliikkeessä tietoisuus tiivistää tai höllentää sisältönsä aktualisoitumista. (MM, 185.)

### 4.3.3 Muistin tasot

Kokoan lopulta Bergsonin muistin käsitteen tottumuksellisen ja puhtaan puolen ja sen aktualisoitumisen yhteen esittelemällä muistin tasot. Muistin tasot ovat lyhyesti sanottuna muistin virtuaalisia järjestyksiä, joissa koko muisti järjestyä aina ainutlaatuisella tavalla.

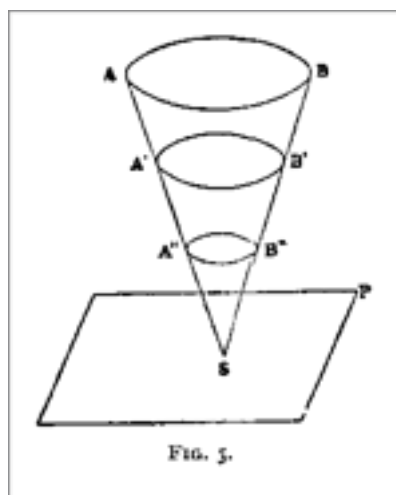
Bergson tarkentaa edelleen muistin jaottelua kahteen eri osaan. Ensimmäinen osa on aktuaalisuus liiketoimintoinen eli määrittynyt liikkeinen, tottumuksinen, sanoineen ja ilmaisuineen. Aktuaalisuus on Bergsonille mielen yksinkertaisin ja tiivistynein muoto. Aktuaalisuudessa havainto jatkuu tottumusten vuoksi omaksuttuina toimintoina tai reaktioina. Menneet samankaltaiset hetket ovat luoneet vaihtelevan monimutkaisia liiketoimintoja, jotka odottavat samankaltaisen aktuaalisen vaatimuksen, vaikutuksen tai tapahtuman toistumista. Kärjessä Bergsonin mukaan todella tapahtuu jotain sellaista kuin assosiationistinen käsitys olettaa. Ensinnäkin siinä tapahtuu samankaltaisuuden assosiaatio, sillä jokainen havainto perustuu samankaltaisuuteen suhteessa menneisiin havaintoihin. Toiseksi siinä tapahtuu vierekkäisyyden assosiaatio, sillä mennyttä havaintoa seuranneet ja siihen läheisesti liittyneet liikkeet syntyvät uudelleen ja voivat tuoda toimintaan toimintoja, jotka suuntautuvat aktuaalisen havainnon pohjalta. Samankaltaisuuden ja vierekkäisyyden roolia ei voidakaan Bergsonin mukaan käsittää osana ajattelua, vaan samankaltaisuus ja yhtäpitävyys seuraa *toiminnasta* ja *kokemuksesta*. Samankaltaisuus ja yhtäpitävyys eivät siis ole älyllisiä vaan kokemuksellisia ilmiöitä. Ne eivät ole sattumanvaraisia psykologisia

muotoja, vaan edustavat kahta täydentävää näkökulmaa yhteen ja samaan perustavanlaatuisen taipumukseen: jokainen organismi eristää kulloisessakin havainnossa sen mikä on tarpeellista ja säilyttää havainnon pohjalta syntyneen reaktion liikemekanismina eli tottumuksena käyttääkseen sitä uudelleen samankaltaisissa tilanteissa. (MM, 185–186.)

Toinen osa muistin toiminnoista tapahtuu puhtaassa muistissa. Muistin pohjalla AB kaikki elämän tapahtumat esiintyvät Bergsonin mukaan pienimmissäkin yksityiskohdissaan. Jos tietoisuus irrottaisi otteensa aktuaalisuudesta ja katsoisi menneisyytensä kokonaisuutta, sillä ei olisi syytä keskittyä mihinkään tiettyyn muistin alueeseen, sillä hyöty- ja tarvenäkökulmaisesta aktuaalisuudesta muistot muistin väljimmässä muodossa näyttävät kaikki aivan yhtä hyödyttömiltä. Vaikka menneisyyden kaikki elementit tai muistot ovatkin yhtä hyödyttömiä, ne eroavat sekä aktuaalisesta havainnosta että toisistaan. Mikä tahansa muisto voi kuitenkin liittyä nykyhetkeen siten, että *sekä* muistosta *että* havainnosta karsiutuu epäolennaisia yksityiskohtia, jotta muisto ja aktuaalinen havainto muistuttaisivat riittävästi toisiaan. Muistosta ja havainnosta ilmenee lopulta ainoastaan niille yhteinen *samankaltaisuus*. Kun muisto on kerran liittynyt havaintoon, tälle muistolle läheiset tapahtumien moninaisuudet liittyvät havaintoon välittömästi liittyneeseen muistoon, joka on rinnakkainen havainnon kanssa. Muistojen höltyminen havainnossa on periaatteessa loputon. (MM, 186–187.)

Muistin ääripäiden esittelyn pohjalta Bergson toteaa, että puhtaassa muistissa eli kartion pohjalla AB elämän välttämättömyydet eivät enää ole säätelemässä samankaltaisuuden ja yhtäpitävyyden ilmiöitä. Puhtaassa muistissa assosiaatio synnyttäisi näin ollen mielivaltaisen valinnan muistojen paljoudesta ja aktuaalisuudessa se taas tuottaisi väistämättömän toiminnan tai ajatuksenkulun (*démarche*). Tällainen on muistin *tosiasiallinen* rakenne, sillä puhdas aktuaalisuus ja puhdas muisti ovat vain periaatteellisia, eikä psykologinen elämä tosiasiallisesti ”ole” koskaan puhtaasti kummassakaan näistä päistä. Normaali psykologinen elämä huojuu jatkuvasti näiden kahden ääripään *välillä* muistin eri tiivistymisen tasoissa tai toistoissa. (Vrt. Kuva 4.3.3) (MM, 187.)

### **Kuva 4.3.3 Muistin tasot**



Kumpi on ensisijainen tajunnan liikuttaja: aktuaalisuus vai muisti? Yhtäältä aktuaalisuus ohjaa muistin aktualisoitumista, sillä se on pohjimmiltaan vain muistin aktuaalinen ja toiminnallinen ääripää. Toisaalta muisti kokonaisuudessaan puskee tietoisuutta ja toimintaa eteenpäin liittääkseen jokaisen hetken toimintaan suurimman mahdollisen osan itsestään tai itsensä kokonaisuudessaan ja mahdollisimman vaikuttavana. Näistä kahdesta toiminnasta seuraa Bergsonin mukaan joka hetki muistin mahdollisten tasojen ääretön moninaisuus (Kuvan 4.3.3 leikkaukset A'B', A''B'' ja niin edelleen). Jokainen näistä mahdollisista tasoista vastaa muistia tai menneisyyttä *kokonaisuudessaan*. Jokainen taso on sitä lyhyempi mitä enemmän se lähestyy puhdasta muistia ja sitä tiiviimpi mitä enemmän se lähestyy aktuaalisuutta. Vaikka nämä leikkaukset ovatkin koko muistin toistoja, niistä pääsee tietoisuuteen vain senhetkiseen sensomotoriseen tilaan sopiva aines eli se, mikä muistuttaa nykyhetken havaintoa suoritettavan toiminnan näkökulmasta. Tällainen toiminta siis yhä tarkoittaa kaikkea inhimillistä aktiiviteettia: ruumiillista toimintaa, puhuttuja sanoja ja ajatuksia. (MM, 187–188.)

Bergsonille jokainen muistin taso tai tiivistymä vastaa aktuaalisuuden kutsuun tai vaatimukseen kahdella *samanaikaisella* liikkeellä. Ensimmäistä näistä liikkeistä Bergson kutsuu siirtymiseksi (*translation*), jolla muisti aktualisoituu nykyhetkeen supistumalla aktuaaliseen toimintaan. Ideoiden samankaltaisuuden assosiaatiot voivat tapahtua ainoastaan tiivistymisen kulloisissakin asteissa. Toista näistä liikkeistä Bergson kutsuu muistin kiertoliikkeeksi (*rotation*), jossa se suuntautuu kohti senhetkistä asiaintilaa

näyttääkseen sille soveltuvimman puolensa.<sup>45</sup> (MM, 188.) Vaikka Bergson ei ilmaise sitä eksplisiittisesti, muistin kiertoliikkeellä tapahtuva aktualisoituminen on toinen tapa ilmaista tunnistamisen toiminto. Esimerkiksi Deleuze epäröi muistin kiertoliikkeen tulkinnassa. Hän huomauttaa, ettei Bergson tarkenna tämän kiertoliikkeen luonnetta (Deleuze 2011, 62). Deleuzen mukaan Bergson kuitenkin näyttää yhdistävän kiertoliikkeen tunnistamisen toimintoon: kiertoliikkeellä muisti ei vain yhdy aktuaalisuuteen, vaan asettuu kiertoliikkeeseen sen kanssa.

Näistä kahdesta muistin aktualisoitumisen muodosta, joita voidaan kutsua sekä supistumiseksi että kiertoliikkeeksi, saadaan muodostettua muistin aktualisoitumisen järjestelmä. Nämä kaksi aktualisoitumisen muotoa aktualisoivat muistin käänteisesti: siinä missä muistin supistuminen nimenomaan supistaa ja tiivistää muistia, kiertoliike höllentää muistia nykyhetkessä. (Deleuze 2011, 63.)

Muistot näyttävät Bergsonin mukaan siten toistuvan äärettömän monta kertaa elämän lukemattomissa mahdollisissa tiivistymisen ja höltyymisen tasoissa (MM, 188; ks. myös Deleuze 2013, 113, 366–367). Muistoista tulee yhä tavanomaisempia mitä enemmän ne tiivistyvät, ja sitä persoonallisempia mitä enemmän ne höltyvät. Tästä Bergsonin mukaan seuraa, kuten hän itse ilmaisee, lukemattomia ”systematisointeja” (*”systématisations”*). (MM, 188.) Nämä systematisoinnit kuvaavat yhtäältä ajattelun ja toiminnan vapautta ja persoonallisuutta suhteessa aktuaaliseen nykyhetkeen. Toisaalta systematisoinnit ovat juuri niitä tapoja, joiden mukaisesti virtuaalisuus rajoittaa itsensä aina uudella tavalla kulloisessakin aktuaalisessa hetkessä. Systematisoinnit ovat kuvien eli lopulta myös ideoiden, mielteiden ja toiminnan määräytyneitä mutta yhä virtuaalisia ryhmittymisiä, joiden pohjalta aktuaalinen ajattelu ja toiminta voivat toteutua.

---

<sup>45</sup> Muistin tai menneisyyden kokonaisuudesta osallistumisesta ks. myös DI, 68.

## 5 LOPUKSI

Tässä tutkielmassa selvitin Henri Bergsonin materian ja muistin käsitteiden muodostamaa järjestelmää. Teen ensin lukujen yhteenvedon, jonka jälkeen esittelen lopputulokseni tämän järjestelmän luonteesta. Lopuksi pohdin Bergsonin filosofian nykytilannetta ja mahdollisia suuntaviivoja tulevalle Bergson-tutkimukselle.

Pohjustin ensimmäisessä luvussa Bergsonin muistin ja materian järjestelmän mielenfilosofista taustaa. Esittelin aluksi kaksi mielenfilosofista ongelmaa: mielen ja ruumiin jaottelun ja mielteiden luonteen ongelman. Toiseksi käsitteelin Bergsonin esittelemää mielen ja ruumiin välisen jaottelun historiaa, jonka lopulta nähtiin päätyvän määrittämään 1800-luvun filosofisen psykologian taustaoletuksia.

Ensimmäisessä luvussa esittelin mielenfilosofisen taustan, johon Bergsonin kriittinen esitys muistin ja materian käsitteiden järjestelmästä perustuu. Osoitin, kuinka idealistinen ja realistinen käsitys suhtautuu havaintoon: siinä missä idealistiselle käsitykselle todellisuus on täysin yhtäpitävä mielessä ilmenevien mielteiden kanssa, realistinen käsitys pitää todellisuutta itsenäisenä, jota mielteet eivät koskaan voi täysin tavoittaa. Huomautin, kuinka Bergson näkee psykofyysisen jaottelun ensimmäinen alkusiemen Aristoteleen määritelmässä jumalasta ja huipennuksen Spinozan ajattelun ja ulottuvaisuuden attribuuttien parallelismissa. Osoitin, kuinka modernia mielen ja ruumiin välistä käsitystä on Bergsonin mukaan hallinnut Descartesista alkunsa saanut mielen ja ruumiin välinen erottelu. Tämä käsitys on siirtynyt 1600- ja 1700-lukujen filosofiasta aina 1800-luvun filosofiaan ja psykologiaan asti.

Toisessa luvussa esittelin ensiksi Bergsonin filosofista perusideaa, jonka nähtiin kiteytyvän hänen näkemyksessään filosofian tehtävästä: filosofian tehtävänä on hyödyntää tieteen tuloksia, inhimillistä kokemusta ja toimintaa. Filosofian tulee irtaantua ikuisten totuuksien etsimisestä ja hyväksyä muutos ja liike todellisuuden perimmäisenä luonteenä. Seuraavaksi käsitteelin Bergsonin näkemyksen mukaan kehittyneitä tilan ja ajan käsitteitä. Osoitin, kuinka Bergson lopulta paljastaa näiden käsitteiden todellisen luonteen inhimillisen



ajattelun ja toiminnan muotoina. Lopuksi käsitelin Bergsonin kahta avainkäsitettä: kesto ja intuition metodia. Kesto nähtiin aluksi inhimillisen ajallisuuden muotona, joka koostuu mielentilojen peräkkäisyyden ykseydestä, mutta materian ja muistin järjestelmässä Bergson ulottaa keston käsitteensä myös materiaalisuuden todellisuuden luonnehtimiseen. Intuitio nähtiin metodina ymmärtää inhimillistä kestoja ja tavoittaa intuitiivinen tieto sekä omasta persoonasta että jopa todellisuuden luonteesta.

Kolmannessa luvussa esittelin ensiksi Bergsonin omalaatuista käsitystä materiasta, jonka hän mieltää todellisuuden liikkeeksi, muutokseksi tai tulemiseksi. Tässä alaluvussa myös jatkettiin alaluvun 2.3 tulkintaa tilasta: totesin, että abstrakti tila on inhimillisen järjen mielle todellisuudesta ja sijoittuu todellisuuden ja toiminnan välille. Toiseksi esittelin Bergsonin kuvan käsitteen. Kuva miellettiin siksi muodoksi, jolla (inhimillinen) havainto pysäyttää ja erottaa liikettä. Kuitenkin tämän kuvan sanottiin olevan täysin havaintojasta riippumattoman todellisuuden ainesta. Kolmanneksi esittelin Bergsonin käsityksen puhtaasta havainnosta, joka sijaitsee puhtaan liikkeen ja tosiasiallisen havainnon rajapinnalla. Näistä kolmesta käsitteestä kyettiin muodostamaan Bergsonin käsitys aktualisuudesta, jossa ei vielä oltu otettu muistin käsitettä mukaan.

Neljännessä luvussa esittelin Bergsonin muistin käsitteen. Ensiksi osoitin, kuinka Bergson jakaa muistin kahteen osaan, tottumukseen ja puhtaaseen muistiin. Toiseksi käsitelin tarkemmin olennaisempaa näistä puoliskoista eli puhdasta muistia. Bergson ei tuotannossaan ole kovin runsassanainen käsitellessään puhtaan muistin käsitettä. Tämän vuoksi käytin puhdasta muistia käsitellessäni runsaasti kommentaarien tulkintoja, kuten Gilles Deleuzen mainitsemaa muistin kolmea paradoksia ja Paul-Antoine Miquelin käsitystä muistin virtuaalisesta modaliteetista. Kolmanneksi osoitin näiden kahden muistin eli puhtaan muistin ja sen aktualisoitumisen etenkin ideoiden synnyn ja assosioitumisen ilmiöissä. Huomattiin, kuinka yleisten ideoiden ongelma muodostaa merkittävän käsittely-ympäristön muistin olemuksen selvittämisessä.

Todellisuuden luonne on siis liikettä ja muutosta. Pysyvyyden ilmiö syntyy havainnon pysäyttävästä toiminnasta, joka ilmenee Bergsonin esittelemässä kuvan käsitteessä.

Materian ja muistin eriytmisen ja yhtymisen liikkeiden välillä on havainto, joka muodostuu materian ja muistin liikkeiden pysäytetystä sekoituksesta. Muisti säilyttää koko menneisyytemme. Aktualisoituessaan muisti yhdessä materian kanssa muodostaa keston liikkeen.

Muistin aktualisoitumisesta johtuva kestromme eli persoonallisuutemme liikkuu lakkaamatta kuten todellisuuskin. Persoonallisuutemme ei kuitenkaan ole ”meidän”, se on *jokin* toinen tai, kuten Deleuze sanoo, ”yksikön neljäs persoona” (ks. Deleuze 2003, 328). Emme pidä hallussamme muistojamme Useimmat ideamme eivät kytkeydy todellisuuteen eivätkä persoonallisuuteemme, vaan ovat usein auktoriteettiemme ja ympäristömme antamia. Jos emme raivaa annettuja ideoita ja syvenny todellisuuden ja itsemme keston, muisti pettää meidät: emme tunnista asioita niin kuin luulemme ne tunnistavamme, emmekä tahdo sitä mitä luulemme tahtovamme.

Kun alamme ajatella ja havainnoida asioita yhä enemmän ajallisina ja niiden ominaisen ajallisuuden näkökulman mukaan (*sub specie durationis*), työnnymme myös yhä enemmän omaan kestoamme, oman muistimme liikkeeseen. Mitä enemmän ymmärrämme asioita ja keskitymme niihin tarkkaavaisesti, sitä enemmän ymmärrämme muistiamme. Mitä enemmän ponnistelemme toimintamme eteen, sitä enemmän tiivistämme muistiamme nykyhetkeen. Tämän tutkielman yhtenä tavoitteena oli osoittaa tämän subjektiivisen järjestelmän rakenne. (ks. PM, 175–176.)

Vielä on vastattava yhteen koko tutkielman ajan kyteneesen kysymykseen: onko Bergsonin muistin ja materian käsitteiden järjestelmä lopulta dualistinen vai monistinen? Nähtiin, kuinka Paul-Antoine Miquelin mukaan virtuaalisuuden ja aktuaalisuuden käsitepari auttaa poistumaan kysymyksestä virtuaalisuuden ulkoisuudesta tai sisäisyydestä suhteessa materiaan eli toisin sanoen siitä, muodostavatko virtuaalisuus ja aktuaalisuus dualistisen vai monistisen järjestelmän (Miquel 2014, 62). Miquel ei itse anna suoraa vastausta kuinka Bergsonin järjestelmää tulisi dualismi–monismi-ongelman suhteen ajatella. Vladimir Jankélévitchin mukaan Bergsonin järjestelmä on substanssiltaan monistinen, mutta virtuaaliselta ja aktuaaliselta taipumuksiltaan (*tendances*) dualistinen

(Jankélévitch 2008, 174; François 2011, 122). Bergson itse kutsuu järjestelmäänsä *sekä* dualistiseksi *että* monistiseksi (MM, 1, 250). Monistisen käsityksen puolesta puhuu Bergsonin väite, jonka mukaan *kesto* (*durée*) on kaiken elämän ja materian periaate (EC, 239). Tämä väite tuntuu vahvistavan tutkielmani lopputulosta muistin ja materian järjestelmän rakenteesta ja luonteesta. Arnaud François'n mukaan esimerkiksi Jankélévitchin olettamus kahdesta erillisestä taipumuksesta on Bergsonin filosofian latistamista aiempiin filosofisiin järjestelmiin, kuten Descartesin kahden substanssin tai Spinozan yhden substanssin kahden attribuutin välisiin dualismeihin (François 2011, 122). François huomauttaa, että Bergson toisaalta kutsuu kestoa substanssiksi, mutta tämä väite on hänen mukaansa sisällöltään uusi eikä jakaudu kahteen eri taipumukseen (François 2011, 122; PM, 211, viite 1). Väitän François'n huomioiden pohjalta, että mielen ja ruumiin muodostamaa dualismi–monismi-ongelmaa ei enää ole Bergsonin filosofiassa, koska mitään tällaista ongelmaa ei muodostu Bergsonin filosofisesta näkökulmasta. Deleuze huomauttaa osuvasti, kuinka jotkin filosofiset ongelmat lakkaavat olemasta ongelmia, kun todellisuus filosofian ympärillä muuttuu (Deleuze 2003, 326–328). François huomauttaa, että juuri uudenlaisten ongelmakenttien vuoksi Deleuze kytkee Bergsonin filosofian eron (*différence*) filosofian ongelmiin, eikä enää etenkin 1500-luvulta 1800-luvulle vallalla olleisiin ongelmiin.

Bergsonin kansainvälinen tutkimus on ollut toisen maailmansodan jälkeisen ajan vähäistä. Osa englanninkielisistä Bergson-artikkeleista ja -monografioista muodostavat tulokulmansa etenkin Gilles Deleuzen filosofian kautta.<sup>46</sup> Viimeisen kymmenen vuoden aikana Bergsonia käsittelevä tutkimus on virinnyt tämän kotimaassaan Ranskassa. Osa ranskankieliseen Bergson-diskurssiin osallistuvista tutkijoista muodostavat tulokulmansa fenomenologisen tutkimuksen puolelta. Frédéric Worms ja Camille Riquier lienevät merkittävimmät ensisijaisesti Bergsoniin keskittyvät tutkijat. Sodan jälkeisistä suuremmista nimistä esimerkiksi Maurice Merleau-Ponty ja Gilbert Simondon ovat kyllä

---

<sup>46</sup> Ks. esim. Valentine Moulard-Leonardin teos *Bergson-Deleuze Encounters: Transcendental Experience and the Thought of the Virtual* (Moulard-Leonard 2008).

kirjoittaneet ja luennoineet Bergsonista, mutta siinä missä Simondonille Bergson on jäänyt lopulta marginaaliseksi, Merleau-Ponty on suhtautunut Bergsoniin pitkälti kriittisesti.<sup>47</sup>

En usko, että Bergsonin filosofia on jäänyt laajemmasta filosofisesta keskustelusta ulos sen takia, että se olisi jotenkin vanhentunutta tai käyttökeltontaa. Päinvastoin: Bergsonin filosofian päivittäminen ja tuominen nykyiseen filosofiseen keskusteluun rikastaisi mielestäni filosofista toimintaa, ja, perimmiltään, voisi jopa vahvistaa filosofiaa itsenäisenä inhimillisen toiminnan muotona.

Suurista Bergsonin jälkeisen filosofian nimistä vain Deleuze lienee ainoa, joka on syvällisesti hyödyntänyt Bergsonin filosofiaa ja soveltanut sitä hedelmällisesti. Deleuze hyödynsi pääteoksessaan *Différence et répétition* Bergsonin muistin käsitettä oman aikakäsityksensä olennaisena osana. Kaiken lisäksi teoksen *Différence et répétition* muistin käsite on lähes yhtäpitävä Bergsonin käsitteen kanssa. Teoksissaan *Cinema 1: Image-mouvement* ja *Cinema 2: Image-temps* Deleuze yhdistää Bergson-kommentaaria elokuvakäsitykseensä ja Charles Sanders Peiracen semiologiaan. Deleuze hyödyntää Bergsonilta etenkin tämän kuvan ja tarkkaavaisuuden käsitteitä, mutta myös laajemmin Bergsonin filosofiaa ja aikakäsitystä. Näiden kahden *Cinema*-teoksen filosofista kantamaa ei ole vielä laajalti tutkittu, vaikka niiden julkaisusta on aikaa jo yli kolme vuosikymmentä.<sup>48</sup> Muistin ja materian järjestelmän perusteellinen esitys avaa monia väyliä myös Deleuzen avainkäsitteiden ymmärtämiseen.

Bergsonin filosofiassa on mielestäni vielä paljon selvennettävää, ja tämä tutkielma kattaa siitä vain osasen, pohjatyön.

---

<sup>47</sup> Simondonin eräs lyhyt Bergson-luenta löytyy tämän teoksesta *Cours sur la perception (1964–1965)* (Simondon 2006). Merleau-Ponty suhtautuu Bergsoniin kriittisesti teoksissaan *Phénoménologie de la perception* (Merleau-Ponty 1945) sekä *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson* (Merleau-Ponty 2008).

<sup>48</sup> Joitain filosofisia yleisesityksiä Deleuzen *Cinema*-teoksista toki on, kuten Pierre Montebellon teos *Deleuze, philosophie et cinéma* (Montebello 2008) ja Paola Marratin *Gilles Deleuze: Cinema and Philosophy* (Marrati 2008)

# LÄHDELUETTELO

## *Bergsonin teokset*

**C1:** Bergson, Henri (1990) Cours I. Paris: Presses Universitaires de France.

**C2:** Bergson, Henri (1992) Cours II. Paris: Presses Universitaires de France.

**C3:** Bergson, Henri (1995) Cours III. Paris: Presses Universitaires de France.

**C4:** Bergson, Henri (2000) Cours IV. Paris: Presses Universitaires de France.

**CB:** Bergson, Henri (2008) ”Conférence de M. Bergson”. Teoksessa Worms (toim.) (2008) 41–149.

**DI:** Bergson, Henri (2013a) [1889] Essai sur les données immédiates de la conscience. Paris: Presses Universitaires de France.

**DS:** Bergson, Henri (2009a) [1922] Durée et simultanéité. Paris: Presses Universitaires de France.

**EC:** Bergson, Henri (2013b) [1907] L'évolution créatrice. Paris: Presses Universitaires de France.

**EP:** Bergson, Henri (2011) Écrits philosophiques. Paris: Presses Universitaires de France.

**ES:** Bergson, Henri (2009b) [1919] L'énergie spirituelle. Paris: Presses Universitaires de France.

Bergson, Henri (2009) ”La conscience et la vie”. Teoksessa L'énergie spirituelle, 1–28.

Bergson, Henri (2009) ”L'âme et le corps”. Teoksessa L'énergie spirituelle, 29–60.

Bergson, Henri (2009) ”Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance”. Teoksessa L'énergie spirituelle, 110–152.

Bergson, Henri (2009) ”L'effort intellectuel”. Teoksessa L'énergie spirituelle, 153–190.

Bergson, Henri (2009) ”Le cerveau et la pensée : une illusion philosophique”. Teoksessa L'énergie spirituelle, 191–210.

**HT:** Bergson, Henri (1958) Henkinen tarmo. Suomentanut J. A. Hollo. Porvoo: WSOY.

**M:** Bergson, Henri (1972) *Mélanges*. Paris: Presses Universitaires de France.

**M&M:** Bergson, Henri (1999) *Matter and Memory*. New York: Zone Books.

**MM:** Bergson, Henri (2012) [1896] *Matière et mémoire: essai sur la relation du corps à l'esprit*. Paris: Presses Universitaires de France.

**MR:** Bergson, Henri (1990) *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: Presses Universitaires de France.

**MV:** Bergson, Henri (1957) *Mémoire et vie*. Paris: Presses Universitaires de France.

**PM:** Bergson, Henri (2013c) [1934] *La pensée et le mouvant*. Paris: Presses Universitaires de France.

Bergson, Henri (2013) [1922] "Introduction 1". Teoksessa *La pensée et le mouvant*, 1–23.

Bergson, Henri (2013) [1922] "Introduction 2". Teoksessa *La pensée et le mouvant*, 25–98.

Bergson, Henri (2013) "Le possible et le réel". Teoksessa *La pensée et le mouvant* 99–116.

Bergson, Henri (2013) "La perception du changement". Teoksessa *La pensée et le mouvant*, 143–176.

Bergson, Henri (2013) "Introduction à la métaphysique". Teoksessa *La pensée et le mouvant*, 177–227.

### *Muut lähteet*

Alquié, Ferdinand (1983) [1943] *Le désir d'éternité*. Paris: Presses Universitaires de France.

Arendt, Hannah (1998) [1958] *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press.

Barnard, G. William (2011) *Living Consciousness: The Metaphysical Vision of Henri Bergson*. Albany: State University of New York.

Berkeley, Georges (1996) *Principles of Human Knowledge and Three Dialogues*. Oxford: Oxford University Press.

- Bouaniche, Arnaud (2013a) "Dossier critique". Teoksessa DI, 183–322.
- Bouaniche, Arnaud (2013b) "La perception du changement". Teoksessa PM, 408–418.
- Canguilhem, Georges (2002) *Études d'histoire et de philosophie des sciences*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.
- Cornibert, Nicolas (2012) *Image et matière: étude sur la notion d'image dans Matière et mémoire* de Bergson. Paris: Hermann.
- Deleuze, Gilles (1981) "Cours Vincennes – St. Denis: Image-mouvement, image-temps" ääninauhalta kirjattu, 5.1.1981 pidetty Bergson-luentosarjan 1. luento "Bergson, Matière et mémoire" internetissä: <URL: <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=70&groupe=Image%20Mouvement%20Image%20Temps&langue=1> >.
- Deleuze, Gilles (1983) *Cinema 1: L'image-mouvement*. Paris: Minuit.
- Deleuze, Gilles (1985) *Cinema 2: L'image-temps*. Paris: Minuit.
- Deleuze, Gilles (2002) *L'île déserte: textes et entretiens 1953–1974*. Paris: Minuit.
- Deleuze, Gilles (2003) *Deux régimes de fous: textes et entretiens 1975–1995*. Paris: Minuit.
- Deleuze, Gilles (2011) *Le bergsonisme*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Deleuze, Gilles (2013) [1968] *Différence et répétition*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Douçot, Julien (2008) "Le vivant en activité: besoin, problème et créativité chez H. Bergson". *Archives de philosophie* 71, 2: 245–268.
- François, Arnaud (2011) "Ce que Bergson entend par 'monisme'. Bergson et Haeckel". Teoksessa Worms & Riquier (2011), 121–138.
- François, Arnaud (2013a) "Dossier critique". Teoksessa EC, 373–693.
- François, Arnaud (2013b) "'Mouvement rétrograde du vrai' et 'De la position des problèmes'". Teoksessa PM, 301–379.
- Gayon, Jean (2007) "Bergson entre science et métaphysique". Teoksessa Worms (toim.) (2007a), 175–189.
- Heidegger, Martin (1975) [1927] *Gesamtausgabe 24: Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Klostermann.

- Heidegger, Martin (1976) [1925–1926] Gesamtausgabe 21: Logik: Die Frage nach der Wahrheit. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin (1977) [1927] Gesamtausgabe 2: Sein und Zeit. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin (1978) [1926] Gesamtausgabe 26: Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin (2007) [1927] Oleminen ja aika. Suomentanut Reijo Kupiainen. Tampere: Osuuskunta Vastapaino.
- Høffding, Harald (1917) La philosophie de Bergson: Exposé et critique. Paris: Librairie Félix Alcan.
- Hume, David (1960) [1739–1740] A Treatise of Human Nature. London: Oxford University Press.
- Janet, Paul (1897) Principes de métaphysique et de psychologique: leçons professées à la Faculté des lettres de Paris. Paris: Librairie Ch. Delagrave.
- Jankélévitch, Vladimir (2011) Henri Bergson. Paris: Presses Universitaires de France.
- Jollivet, Servanne & Claude Romano (toim.) (2009) Heidegger en dialogue 1912–1930: Rencontres, affinités, confrontations. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.
- Kant, Immanuel (2013) [1780/1787] Puhtaan järjen kritiikki. Helsinki: Gaudeamus.
- Kerslake, Christian (2009) Immanence and the Vertigo of Philosophy: From Kant to Deleuze. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Lapoujade, David (2010) Puissances du temps. Paris: Minuit.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (2011) Filosofisia tutkielmia. Helsinki: Gaudeamus.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1966) Nouveaux essais sur l'entendement humain. Paris: Garnier-Flammarion.
- Locke, John (1997) An Essay Concerning Human Understanding. London: Penguin Books.
- Marin, Claire (2007) ”Ravaisson et Bergson: la science du vivant”. Teoksessa Worms (toim.) (2007a), 361–376.
- Marrati, Paola (2008) Gilles Deleuze: Cinema and Philosophy. Baltimore: The John Hopkins University Press.



- Massey, Heath (2015) *The Origin of Time: Heidegger and Bergson*. Albany: State University of New York Press.
- Merleau-Ponty, Maurice (1945) *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice (2002) *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.
- Miquel, Paul-Antoine (2014) *Bergson dans le miroir des sciences*. Paris: Éditions Kimé.
- Montebello, Pierre (2008) *Deleuze, philosophie et cinéma*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.
- Moulard-Leonard, Valentine (2008) *Bergson-Deleuze Encounters: Transcendental Experience and the Thought of the Virtual*. Albany: State University of New York Press.
- Newton, Isaac (1846) *The Mathematical Principles of Natural Philosophy*. New York: Daniel Adee.
- Platon (1999) *Sofisti*. Suom. Marja Itkonen-Kaila. Teoksessa *Teokset*, osa 5. Helsinki: Otava.
- Plotinos (1952) *The Six Enneads (Great Books of the Western World, vol. 17)*. Chicago: Encyclopaedia Britannica.
- Riquier, Camille (2009a) *Archéologie de Bergson*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Riquier, Camille (2009b) ”La durée pure comme esquisse de la temporalité ekstatique: Heidegger, lecteur de Bergson”. Teoksessa *Jollivet & Romano (toim.) (2009)*, 33–67.
- Riquier, Camille (toim.) (2012) ”Dossier critique”. Teoksessa *MM*, 283–521.
- Russell, Bertrand (1999) *Länsimaisen filosofian historia 2*. Helsinki: WSOY.
- Sibertin-Blanc, Guillaume (2013) ”Le cerveau et la pensée : une illusion philosophique”. Teoksessa *ES*, 352–368.
- Simondon, Gilbert (2006) *Cours sur la perception (1964–1965)*. Chatou: Les Éditions de La Transparence.
- Spencer, Herbert (1908) *First Principles*, vol. 1. London: Williams & Norgate.
- Spinoza, Benedictus de (1994) *Etiikka*. Suomentanut Vesa Oittinen. Helsinki: Gaudeamus.
- Taine, Hippolyte (1870) *De l'intelligence*. Paris: Librairie Hachette et Cie.

Tournier, Michel (1985) *Perjantai eli Tyynen meren kiirastuli*. Suomentanut Eila Kostamo. Helsinki: Tammi.

Verdeau, Patricia (2007) ”Sur la relation de Bergson à Spencer”. Teoksessa Worms (toim. (2007a), 377–392.

Wahl, Jean (1932) *Vers le concret. Études d’histoire de la philosophie contemporaine*. William James, Whitehead, Gabriel Marcel. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.

Worms, Frédéric (2000) *Le vocabulaire de Bergson*. Paris: Ellipses.

Worms, Frédéric (toim.) (2007a) *Annales bergsoniennes III: Bergson et la science*. Paris: Presses Universitaires de France.

Worms, Frédéric (2007b) Introduction à *Matière et mémoire* de Bergson. Paris: Presses Universitaires de France.

Worms, Frédéric (toim.) (2008) *Annales bergsoniennes II: Bergson, Deleuze, la phénoménologie*.

Worms, Frédéric (2011) ”Notes”. Teoksessa EP, 124–138.

Worms, Frédéric (2013) *Bergson ou les deux sens de la vie*. Paris: Presses Universitaires de France.

Worms, Frédéric & Camille Riquier (toim.) *Lire Bergson*. Paris: Presses Universitaires de France.