

**TIETOISUUDEN JA ELÄMÄN ANALOGIAN ROOLI
HENRI BERGSONIN TEOKSESSA *L'ÉVOLUTION*
*CRÉATRICE***

Katariina Lipsanen

Pro gradu -tutkielma

Jyväskylän yliopisto

Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos

Filosofia

Kevät 2018

TIIVISTELMÄ

TIETOISUUDEN JA ELÄMÄN ANALOGIA HENRI BERGSONIN TEOKSESSA L'ÉVOLUTION CRÉATRICE

Katariina Lipsanen

Filosofia

Pro gradu-tutkielma

Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos

Jyväskylän yliopisto

Ohjaajat: Jussi Backman ja Kai Alhanen

Kevät: 2018

Sivumäärä: 78

Tässä tutkielmassa käsittelen Henri Bergsonin (1859–1941) teoksessa *L'évolution créatrice* (1907) esittelemää analogiaa elämän ja tietoisuuden välillä. Analogian taustalla on tarve aidolle elämän ja muutoksen filosofialle. Bergsonin mukaan filosofian historiassa muutosta on tarkasteltu siihen soveltumattomilla käsitteellisillä välineillä. Tämän vuoksi on kehitettävä uusi filosofinen metodi. Tässä tutkielmassa esitän, että tietoisuuden ja elämän välinen analogia on korvaamaton osa tätä uutta metodologiaa. Bergsonin metodissa analogia tai ”analogiapäätely” (*raisonnement par analogie*) osoittautuu tärkeäksi välineeksi, jonka pohjalta filosofinen ”sisäinen tieto” ja ymmärrys metafysisistä tärkeistä aiheista kuten liikkeestä ja muutoksesta mahdollistuu.

Tässä tutkielmassa avaan Bergsonin metodologiaa ja hänen käsitystään filosofisen tiedon luonteesta. Taustoitin teoksen *L'évolution créatrice* sisällöllisiä ja metodologisia lähtökohtia sekä tutkielman puitteita. Tarkastelen minkälaiset tulokset ja tarkastelukeinot Bergsonin mukaan soveltuvat elämän filosofiseen tarkasteluun ja millaiset eivät. Lisäksi rekonstruoin myös mallin Bergsonin metodista, jonka lähtökohtana on ennen kaikkea analogia. Tämä mallin pohjalta tarkastelen tietoisuuden ja elämän analogiaa teoksessa *L'évolution créatrice*. Tarkastelu tapahtuu lähiluvun, Bergsonin ajatusten rekonstruoinnin ja käsitteiden vertailun avulla. Tutkielma osoittaa, että tämä teoksesta löytyvä analogia vastaa Bergsonin analogiapäätelyyn liittyvää analogiaa.

Avainsanat: Bergson, elämä, tietoisuus, analogia, metafysiikka, evoluutio, metodi, intuitio

SISÄLLYSLUETTELO

SISÄLLYSLUETTELO	1
1 JOHDANTO	3
2 BERGSONILAISEN ANALOGIAN LÄHTÖKOHDAT	6
2.1 Yleiskatsaus Bergsonin filosofiaan	6
2.2 L'Évolution créatrice vastalauseena mennelle filosofialle	10
2.2.1 Spencerin ”evolutionismin” ongelma	11
2.2.2 Filosofian tarve uudelle metodille	13
2.3 Ongelmanasettelu, hypoteesit ja tutkimusmetodi	15
2.4 Katsaus aiempaan tutkimukseen	17
2.5 Keskeisiä käsitteitä	21
2.6 Yhteenveto	23
3 ELÄMÄN FILOSOFINEN TARKASTELU	24
3.1 Ihmisajattelun taipumusten radikaalit muodot: mekanismi ja finalismi	24
3.2 Elokuvallinen ajattelu mekanismin ja finalismin lähtökohtana	27
3.3 Filosofian tutkimuskohde ja tiedonmuoto	29
3.3.1 Tieteellinen tieto	30
3.3.2 Elokuvallisen filosofian tieto	32
3.3.3 Filosofian tieto	33
3.4 Yhteenveto	36
4 INTUITIO, METODI JA ANALOGIA	37
4.1 Äly ja vaisto	38
4.2 Intuitio ”jalostuneena” vaistona	41
4.3 Bergsonin metodi ja analogia	45
4.3.1 Dynaaminen skeema	45
4.3.2 Analyyttinen vaihe	47
4.3.3 Intuitiivinen vaihe	48
4.4 Tulkinnan ongelmakohtia	51
4.5 Yhteenveto	53
5 TIETOISUUS JA ELÄMÄ	54
5.1 Tietoisuuden ja elämän määritelmät	54

5.1.1 Tietoisuus	55
5.1.2 Elämä	57
5.2 Analyyttinen vaihe: Elämän liikkeen taipumukset	58
5.2.1 Transformismi	59
5.2.2 Kasvi, eläin ja ihminen	60
5.3 Intuitiivinen vaihe: Ylitietoisuus elämän alkuperänä	64
5.3.1 Elämän kaksi vastakkaista liikettä	64
5.3.2 Elämä, tietoisuus ja ylitietoisuus	66
5.4 Tulkintaan liittyviä kysymyksiä	69
5.5 Yhteenveto	70
6 YHTEENVETO	71
LÄHDELUETTELO	73

1 JOHDANTO

Tässä tutkielmassa tarkastelen elämän ja tietoisuuden välisen analogian roolia ranskalaisen filosofin Henri Bergsonin teoksessa *L'évolution créatrice* (Luova evoluutio, 1907). Tulkintani mukaan kyseinen analogia voidaan yhdistää Bergsonin filosofiseen metodiin ja intuition käsitteeseen – sen rooli on siis nähdäkseni ennen kaikkea metodologinen. Teoksen *L'évolution créatrice* ohella muita tälle tutkielmalle keskeisiä Bergsonin teoksia ovat *La pensée et le mouvant* (Ajattelu ja liikkuva) ja *Henkinen tarmo* erityisesti juuri filosofian luonteen ja filosofisen metodin näkökulmasta.

Teoksen *L'évolution créatrice* keskeinen tavoite on tarkastella elämän luonnetta. Tämän rinnalla keskeiseen rooliin nousee myös Bergsonin pyrkimys tehdä radikaalisti uudenlaista filosofiaa. Elämän luonteen ohella paljon käsitteilytilaa saa filosofian luonne, sen suhde tieteeseen ja filosofisen tiedon luonteen erityisyys. Oikean metodin ja filosofian luonteen etsiminen nousee teoksessa suorastaan ensisijaiseksi, mikä käy ilmi heti teoksen johdannossa: ”Tämä tutkielma ei pyri yhdellä kertaa ratkaisemaan [filosofian] suurimpia ongelmia. Se pyrkii yksinkertaisesti määrittelemään metodin ja tuomaan esiin mahdollisuuden soveltaa sitä tiettyihin keskeisiin ongelmakohtiin.”¹(EC, x.) Metodin löydyttyä siirrytään elämän luonteen tarkasteluun. Myöhemmin teoksessa *La pensée et le mouvant* (1934), jossa Bergson antaa metodistaan tarkemman kuvauksen, hän nimittää filosofista metodologiaa *intuitioksi*. Intuition käsite nousee esille jo teoksessa *L'évolution créatrice*, mutta siinä intuitio esiintyy pikemminkin eräänlaisena filosofisena tiedon muotona. Metodin erilaiset vaiheet ja osat tulevat eksplisiittisesti ilmi teoksen *La pensée et le mouvant* ohella lähinnä joissain Bergsonin luennoissa. Esimerkiksi tämän tutkielman kannalta keskeinen analogiapäätely (*raisonnement par analogie*) näyttäytyy eräissä Bergsonin luennoissa vastakkaisena ja vaihtoehtoisena päättelymenetelmänä suhteessa induktiiviseen päättelyyn (C2, 348).

Bergson käyttää merkittävän osan teoksesta *L'évolution créatrice* ihmisajattelun luonteen analyysiin, joka kytkeytyy lopulta sekä elämän luonteen käsittelyyn että aiempien elämä koskevien näkemysten tieto-opillisiin ongelmallisuuksiin. Teos toimi vastauksena 1800-

¹ ”Aussi le présent essai ne vise-t-il pas à résoudre tout d'un coup les plus grands problèmes. Il voudrait simplement définir la méthode et faire entrevoir, sur quelques points essentiels, la possibilité de l'appliquer.”

luvulla voimakkaasti esiin nousseille mekanistisille käsityksille elämän luonteesta ja on nähty erityisesti suorana vastauksena Herbert Spencerin filosofialle, mutta se ilmaisee myös tyytymättömyyttä aiempaan mekanismin kritiikkiin (Bréhier 1973, 120–121; Verdeau 2007, 362). Erityisesti mekanismin kritiikin osalta Bergson ja hänen teoksensa voidaan yhdistää ranskalaiseen ”spiritualistisen positivismin”² perinteeseen. Myös Bergsonin metodin osalta voidaan löytää joitain yhteyksiä samaiseen suuntaukseen. Nähtävästi sekä teoksen *L'évolution créatrice* aiheen että Bergsonin filosofisen metodinkin filosofisena kontekstina toimii siis spiritualistisen positivismin kehityskulku.

Tämän tutkielman yhteydessä tarkoitukseni ei ole kuitenkaan sen tarkemmin suhteuttaa Bergsonin teosta tai metodia sen tarkemmin spiritualistisen positivismin muiden edustajien ajatteluun. Sen sijaan keskityn erityisesti tapa, jolla Bergsonin metodi ilmenee hänen teoksessaan. Tässä tutkielmassa olen hyödyntänyt erityisesti artikkelikokoelmia *L'évolution créatrice de Bergson* (François [toim.] 2010), *Annales bergsoniennes I* (Worms [toim.] 2001), *Annales bergsoniennes III* (Worms [toim.] 2007) ja *Annales bergsoniennes IV* (Fagot-Largeault & Worms [toim.] 2008). Tärkeimpiä yksittäisiä lähtökohtia nykyisessä Bergson-kirjallisuudessa ovat David Lapoujadén teos *Puissances du temps* (2010), Dimitri Tellierin artikkeli ”Telle est ma vie intérieur, telle est la vie en général” (2008) ja Camille Riquierin teos *Archéologie de Bergson* (2009).

Tutkielman luku 2 on luonteeltaan taustoittava: se käsittelee Bergsonin filosofista taustaa, edeltävän tutkimuksen asettamia lähtökohtia, tämän tutkielman puitteita sekä teoksen *L'évolution créatrice* että Bergsonin metodin eli siten myös analogian motivaatioita. Luvun 3 tarkoituksena on tarkentaa Bergsonin syitä uuden metodin hakemiselle nimenomaan elämän tarkastelun kontekstissa ja samassa yhteydessä käsitellä Bergsonin näkemystä filosofisen tiedon luonteesta. Luku 4 taas keskittyy intuitioon, metodiin ja analogiaan. Sen tarkoituksena on rekonstruoida Bergsonin analogiasta malli, jota hyödynnetään viimeisessä luvussa. Viimeisessä luvussa 5 taas käyn tarkemmin läpi kuinka elämän ja tietoisuuden välinen analogia ilmenee teoksessa *L'évolution créatrice* ja vertaan sitä kolmannen luvun esitykseen. Tämä tutkielma voidaan siis jakaa taustoittavaan, konstruoivaan ja vertailevaan vaiheeseen. Lopullisena päämääränä on osoittaa, että elämän

² Tärkeitä yhtäläisyyksiä voidaan löytää suhteessa muihin perinteen edustajiin, esimerkiksi Émile Boutroux'hun ja Alfred Fouilléhen (Bréhier 1973, 100–101; 121; Copleston 1974, 172; 194).

ja tietoisuuden välinen analogia teoksessa *L'évolution créatrice* on luonteeltaan metodologinen.

2 BERGSONILAISEN ANALOGIAN LÄHTÖKOHDAT

Tämä luku käy läpi tutkielman lähtökohtia. Ensimmäiseksi annan lyhyen yleiskuvauksen Bergsonin taustoista ja asemasta filosofian historiassa. Tämän jälkeen käsittelen Bergsonin syitä elämän ja tietoisuuden välisen analogian asettamiselle ja analogian alustavia yhteyksiä Bergsonin metodiin sekä teoksen *L'évolution créatrice* taustaa ja kontekstia. Tätä seuraa esitys tutkielman ongelmanasettelusta, hypoteeseista ja metodeista. Luvun loppupuolella teen katsauksen aiempaan tutkimukseen liittyen Bergsonin elämän ja tietoisuuden väliseen analogiaan ja metodiin. Lopuksi käyn vielä filosofiaan, filosofian metodiin ja filosofiin käsitteisiin liittyen läpi muutamia seikkoja, jotka vaikuttavat tämän tutkielman käsittelyyn.

2.1 Yleiskatsaus Bergsonin filosofiaan

Henri Bergson (1859–1941) oli 1900-luvun alussa varsin suurta suosiota nauttinut ranskalainen filosofi. Kiinnostus Bergsonin filosofiaan väheni merkittävästi hänen kuolemansa jälkeen. Nykyisin Bergsonin ajattelua tutkitaan melko aktiivisesti erityisesti hänen kotimaassaan Ranskassa, mutta hänen filosofiastaan löytyy myös englanninkielistä tutkimusta. Bergson-diskurssi on kuitenkin varsin vähäistä verrattuna esimerkiksi hänen aikalaistensa Edmund Husserlin ja William Jamesin ajattelun ympärillä käytävään keskusteluun. Bergsonin pääteoksia ovat *L'essai sur les données immédiates de la conscience* (Tutkielma tietoisuuden välittömästi sisällöstä, 1889), *Matière et mémoire* (Materia ja muisti, 1896), *L'évolution créatrice* (Luova evoluutio, 1907) ja *Les deux sources de la morale et de la religion* (Moraalin ja uskonnon kaksi lähdettä, 1932). Suomessa Bergsonia on käsitelty varsin vähän ja hänen teoksistaan on suomennettu vain *Henkinen tarmo* (*L'énergie spirituelle*, 1919) ja *Nauru* (*Le rire*, 1900).

Filosofian historiassa Bergson on asemoitu hyvin vaihtelevilla tavoilla. Kuten Keith Ansell-Pearson on huomattanut, Bergson sijoitetaan usein filosofian historiassa elämänfilosofiksi Friedrich Nietzschen ja Wilhelm Diltheyn rinnalle (Ansell-Pearson 2010, 404). Jossain määrin on vakiintunut myös Bergsonin määrittely ”vitalistiksi” (Mullarkey

2008, 591).³ Ehdottomasti laveimmassa määritelmässä Bergsonia luonnehditaan ”prosessifilosofiksi”, mikä yhdistää hänet niin Herakleitokseen, stoalaisiin, Hegeliin kuin Alfred North Whiteheadinkin (Lacey 2010, ix). Tämän lisäksi Bergson kytketään toisinaan myös fenomenologiaan (Lawlor 2007, 399–400).

Nähdäkseni perustelluin luokitus Bergsonin filosofialle on kuitenkin Ranskassa melko vakiintunut tapa sijoittaa hänet osaksi nykyään vähemmän tunnettua 1800-luvun ranskalaista ”spiritualismia”. Spiritualistisen suuntauksen esikuvana oli ranskalainen filosofi Maine de Biran (1766–1824), jonka mukaan todellisuuden luonteen filosofinen tavoittaminen mahdollistuu inhimillisen tahdon ja hengen toimintaa tarkastelemalla (Copleston 1994, 155–156). Nimitys ”spiritualismi” johtuikin ihmisen hengelle ja siihen liittyvälle sisäiselle kokemukselle tässä suuntauksessa annetusta suuresta painoarvosta. Spiritualismin voidaan yleisesti nähdä jatkavan Maine de Biranin vastausta joidenkin valistusajan ajattelijoiden determinismille ja materialismille ja puolustavan erityisesti vapaata tahota (Copleston 1994, 178). Spiritualismin piirissä Bergson lukeutuu Félix Ravaissonin (1813–1900) aloittaman spiritualistiseen positivismiin, joka eroaa Victor Cousinin (1792–1867) perustamasta eklektisestä spiritualismista sekä ajallisesti että periaatteellisesti (Bréhier 1972, 93–95; 121). Nimityksestään huolimatta spiritualistinen positivismi on mielletty ensisijaisesti osaksi ranskalaista spiritualismia eikä ranskalaista positivismia.

Émile Bréhierin mukaan Bergsonin aikana, erityisesti hänen varhaiskaudellaan, ranskalaisessa filosofiassa näkyi yleisesti voimakas omistautuminen järjelle ja objektiivisuudelle (Bréhier 1973, 119). Filosofiassa pyrittiin löytämään ilmiöiden taustalla olevia järjellä tavoitettavia varmoja ja pysyviä totuuksia (Bréhier 1973, 119–120). Tämä näkyi erilaisten lakien, säännönmukaisuuksien ja periaatteiden johteluina, esimerkiksi elämän tai tietoisuuden palauttamisena tiettyihin todellisuuden perusperiaatteisiin.⁴ Suuntauksen tärkeitä edustajia Bergsonin kannalta ovat esimerkiksi Herbert Spencer ja Hippolyte Taine. Huomattavaa on myös tähän aikakauteen liittyvä spekulatiivisen

³ Useimmat Bergson-tutkijat ovat torjuneet tämän näkemyksen (ks. Mullarkey 2008, 591; François 2013a, 415; alaviite 105). On myös huomattava, että Bergson myös itse kritisoi vitalisteja teoksessa *L'évolution créatrice* mystifioivasta ”vitaalisesta periaatteesta” (EC, 42).

⁴ Malliesimerkkeinä esimerkiksi Herbert Spencerin teokset *Principles of Biology* ja *Principles of Psychology*.

metafysiikan epäsuosio, toisinaan jopa sen täydellinen hylkääminen.⁵ Tämä näkyy Spencerin ja Tainen lisäksi esimerkiksi ranskalaisissa positivisteissa Auguste Comtessa ja Émile Littréssä sekä positivismiin kiinnittyvissä ajattelijoissa kuten Claude Bernardissa ja Joseph Renanissa (Copleston 1994, 77–78; 99; 105; 109; 111). Metafysiikka tuli hylättyä, koska se nähtiin alempana tiedon muotona suhteessa empiiriseen positivistiseen tietoon tai yksinkertaisesti mahdottomana tiedon lajina. Jotkut katsoivat metafysiikan kelpaavan lähinnä jo olemassaolevan tiedon analysoimiseen ja tieteiden tulosten syntetisointiin (Copleston 1994, 78; 109). Yleisesti ottaen metafysiikan ei ajateltu lisäävän tietoa maailmasta.

Bergson ja muut spiritualistisen positivismin edustajat torjuivat nämä näkemykset. Oikeastaan Bergsonin ja muiden spiritualististen positivistien ainoa yhteys ranskalaiseen positivismiin löytyy kokemuspohjaiselle tiedolle ja positiivisille tieteille annetusta tärkeästä roolista. Spiritualistien näkemykset metafysiikan ja filosofian tehtävästä sekä kokemuksen luonteesta olivat täysin erilaiset kuin positivistilla. Ensimmäkin Bergsonin mukaan filosofian tulisi perustua ”sisäiseen kokemukseen” erotettuna ”ulkoisesta kokemuksesta”, joka taas vastaa paremmin positivistien käsitystä tiedon edellyttämästä kokemuksesta. Toiseksi hänelle filosofia on ennen kaikkea metafysiikkaa. Bergsonille filosofia ei ole tiedettä ylempänä tai alempana, vaan nämä kaksi ovat rinnakkaisia; filosofia ei ole tieteiden synteesi. Positiivisilla tieteillä on erityinen rooli varsinkin Bergsonin pääteoksissa: jokaisen teoksen lähtökohtana on joukko erilaisia tieteellisiä tutkimuksia kyseisen aiheen ympäriltä. Kolmanneksi Bergson piti aikakaudelle ominaista järjen ja erilaisten lakien muodostamisen painottamista ongelmallisena. Hänen filosofiaansa onkin toisinaan luonnehdittu ”anti-intellektualismiksi”.

Vaikka määritelmä Bergsonista prosessifilosofina on nähdäkseni turhan lavea, se kuitenkin havainnollistaa muutoksen ja luomisen keskeisyyttä Bergsonin filosofiassa. Ennen ensimmäisen pääteoksensa aloittamista Bergson syventyi erityisesti Herbert Spencerin filosofiaan, jonka ansioksi Bergson lukee erityisesti juuri evoluution ja muutoksen tuomisen filosofian ytimeen (EC, 362–363). Kiinnostus Spenceriin 1800-luvun loppupuolella ei ollut kovinkaan poikkeuksellista; Bergsonin nuoruudessa Spencerin

⁵ Bréhier esittää, ettei metafysiikka täysin kadonnut positivismin nousun myötä, vaan otti aikaisempaa analyyttisemmän muodon (Bréhier 1973, 86).

filosofia oli Pariisin École Normale Supérieuressä yleisen kiinnostuksen kohteena. Spenceristä innoittuneen Bergsonin aikomuksena oli suuntautua tieteenfilosofiaan. Mahdollisiin väitöskirja-aiheisiin tutustuaessaan hän kuitenkin huomasi, että luonnontieteen ja filosofian käsitykset ajan luonteesta olivat ongelmallisia. (Copleston 1994, 180; Verdeau 2007, 361–362.)

Bergsonin huomaamat ongelmat johtivat hänet erityisesti ajan luonnetta ja vapaata tahtoa käsittelevään esikoisteokseen *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Teoksen keskiössä on kysymys ihmisen tahdon vapaudesta. Bergsonin mukaan niin determinististen kuin indeterminististenkin näkemysten taustalla oli ongelmallinen käsitys ajan luonteesta. Hänen ratkaisunaan oli *keston* (*durée*) käsite, joka luonnehtii ajan todellista luonnetta. Todellinen aika näyttäytyy ihmisen sisäisenä jatkumona: ”Täysin puhdas kesto on muoto, jonka tietoisuuteni tilojen jatkumo ottaa minuuden antautuessa elämään ja luopuessaan nykyisen tilan erottamisesta edeltävistä tiloista.”⁶ Kesto edellyttää myös muistia. Ilman sitä ei voida tehdä eroa menneen ja nykyisen kokemuksen välillä. Bergson luonnehtii kestoja virtaavaksi melodiaksi, jossa siirtymät nuotista toiseen voidaan kokea vain muistin avulla. Se on jatkuvaa liikettä, jossa yksittäisiä hetkiä voidaan erottaa toisistaan vain keinotekoisesti. Bergson esittää, että ihmiselle ulkoista aikaa yleensä ei ole olemassa. Jokaisella ihmisellä on vain oma kestoja. Tätä aikakäsitystä Bergson käyttää lähtökohdanaan esittäessään, että ihmisen tulevaisuus ei ole deterministisesti annettu eikä toisaltaan täysin sattumanvarainen. (DI, 74–75; ks. DS, 53.)

Kestolle tärkeään muistin käsitteeseen Bergson syventyy toisessa pääteoksessaan *Matière et mémoire*. Tämä teos tarkastelee mielen ja materian välistä suhdetta keskittymällä muistin luonteeseen inhimillisessä tietoisuudessa ja havainnossa. Teoksessa idealismi ja realismi näyttävät kilpailevina näkemyksinä, joiden ongelmalliset lähtökohdat tarjoavat Bergsonille lähtökohdan muistin luonteen selvittämiseen. Bergson pyrkii esimerkiksi argumentoimaan niitä näkemyksiä vastaan, joiden mukaan muisto olisi vain heikennytettyä havaintoa, muisti vain muistojen säilytyspaikka, tai että muistot olisivat pakannettavissa joihinkin tiettyihin aivojen osiin. Tämän vuoksi Bergson erottaa todellisen muistin niin havainnosta kuin totunnaisesta muistista. Totunnainen muisti on toistoon pohjautuva

⁶ ”La durée toute pure est la forme que prend la succession de nos états de conscience quand notre moi se laisse vivre, quand il s’abstient d’établir une séparation entre l’état présent et les états antérieurs.”

tottumusten kokonaisuus, joka ilmenee esimerkiksi ulkoa opeteltujen sanojen muistamisena. Se ei ole todellista muistamista, sillä se ei ole ajallista tai ainutlaatuista; todellinen muistaminen koskee aina tiettyyn ajan hetkeen sijoittuvaa mennyttä kokemusta, jossa muistot palautuvat tietoisuuteen aina eri tavalla. Verrattuna sanojen muistamiseen todellista muistamista voisi olla esimerkiksi sanojen opetteluun liittyvän yksittäisen tilanteen muistaminen. Vaikka todellinen muisti erotetaan havainnosta ja tottumuksellisesta muistista, se silti tukeutuu näihin ollakseen käytettävissä yksilön elämässä. (MM, 1; 24; 76; 94–95)

L'évolution créatrice jatkaa aikaisempien teosten käsittelytapaa ja tukeutuu aiemmissa teoksissa tärkeisiin muistin ja keston käsitteisiin. Bergsonin teosten yleisenä teemana on muutoksen ongelmallisten käsitysten kritiikki ja esitys todellisen muutoksen luonteesta. Tämä näkyy teoksissa esimerkiksi todellisen ja suhteellisen ajan erotteluna, puhtaana muistina ja elämän liikkeenä. Lisäksi teoksia yhdistää myös tapa alustaa aiheen filosofinen käsittely tukeutumalla aihetta koskevaan tieteelliseen tutkimukseen. Samat teemat, käsitteet ja lähestymistavat jatkuvat edelleen myös teoksen *L'évolution créatrice* jälkeen julkaistussa teoksessa *Les deux sources de la morale et de la religion*.

Spiritualistiseen positivismiin suuntaukseen kuuluvana Bergsonin filosofia keskittyy siis ennen kaikkea ”sisäisen kokemuksen” kautta tapahtuvaan todellisuuden tarkasteluun. Positivismiin vaikutus näkyy Bergsonin kiinnostuksessa eri tieteenaloihin ja hänen tavassaan hyödyntää erilaisia tieteellisiä tutkimuksia filosofian lähtökohtana. Filosofiasa hän on ensisijaisesti kiinnostunut metafysiikasta. Monet hänen teoksistaan keskittyvät muutoksen ja liikkeen tarkasteluun sekä sen filosofiseen ongelmallisuuteen. Bergsonin suosion yhtäkkäinen nousu 1900-luvun alussa yhdistettynä ranskalaisen spiritualismin vähäiseen tuntemukseen Ranskan ulkopuolella saattaa olla syynä vaihteleviin, laveisiin ja toisinaan myös epämääräisiin tapoihin asemoida Bergsonin filosofian historiassa.

2.2 L'Évolution créatrice vastalauseena mennelle filosofialle

L'évolution créatrice sai aikanaan varsin ristiriitaisen vastaanoton erityisesti biologisiin evoluutioteorioihin kohdistuvan kritiikin vuoksi. Bergsonia syytettiin yrityksestä korvata tiedettä filosofialla. Nykytutkimuksessa näyttää kuitenkin vallitsevan tulkinta, ettei

Bergsonin tarkoituksena ollut evoluutioteorioiden korvaaminen (ks. esim. Gayon 2008, 60; Fagot–Largeault 2008, 47). Nähdäkseni Bergsonin ja hänen kriitikoidensa välinen kiista koskee pikemminkin tieteen ja sen tehtävien määrittelyä. Mikä on evoluutioteorioiden käsittelyn tarkoitus teoksessa *L'évolution créatrice*? Löydettävissä on nähdäkseni kaksi keskeistä tavoitetta: ensinnäkin osoittaa evoluutioteorioiden taustalta löytyvät ihmisällyn taipumukset ja toiseksi kytkeä filosofia tieteeseen. Bergsonin tarkoituksena ei ole kumota tieteellisiä evoluutioteorioita vaan osoittaa niiden epistemologiset lähtökohdat: kuinka tieteellisen tiedon luonne vaikuttaa tieteen tapoihin tarkastella asioita ja millaisten asioiden tarkasteluun tieteellinen lähestymistapa soveltuu (EC, 85–86). Bergsonin kritiikki muodostuu pääasiassa sen tarkastelemisesta, millaisten asioiden tarkasteluun tieteellinen tieto ei sovellu.

Bergson esittää, että niin tiede kuin filosofiakin lähestyy kohdettaan – tässä tapauksessa elämää – ominaisella rajallisella tavallaan, eikä kumpikaan kykene tavoittamaan elämää täydellisesti (IP, 135). Tiede ja filosofia voivat kuitenkin tehdä yhteistyötä, jossa molemmat osapuolet tuovat toiselle omaa tietoaan (EC, 200). Bergson toteaa, ettei aio hylätä kritisoimiaan teorioita vaan hyödyntää niitä filosofiansa pohjana (EC, 85–86). Teorioiden kritiikkiä seuraakin käsittely, jossa Bergson käy läpi niiden teorioiden piirteitä, jotka toimivat hänen omina lähtökohtinaan (ks. EC, 86–88). ”Väärä evolutionismi”, joka on korvattava, ei olekaan tieteen vaan filosofian ongelma. Bergsonin kritiikin ensisijaisena kohteena oli nähdäkseni hänen aikansa voimakkaasti ihmisällyn nojaava filosofia, mekanistiset tulkinnat elämän luonteesta ja erityisesti Herbert Spencerin filosofia.

2.2.1 Spencerin ”evolutionismin” ongelma

L'évolution créatrice on usein nähty suorana vastauksena Herbert Spencerin filosofialle. Bergson mainitsee Spencerin heti teoksensa alussa ja esittää keinoja joilla Spencerin ”väärä evolutionismi” voidaan korvata. Teos myös päättyy Spenceriä käsittelevään osioon (ks. EC, x; 362–369). Tutkija Patricia Verdeau on esittänyt Bergsonin käyvän teoksessaan *L'évolution créatrice* dialogia nimenomaan Spencerin teoksen *First Principles* kanssa (Verdeau 2007, 362). Yhtäläisyyksiä voidaan löytää esimerkiksi Bergsonin pyrkimyksestä hahmotella filosofian toimintaperiaatteita ja Spencerin pyrkimyksestä löytää filosofialle perimmäisiä periaatteita, ”ensimmäisiä prinssiippejä”. Nähdäkseni on kuitenkin tuotava

esille huomattavat yhteydet myös kahteen muuhun Spencerin teokseen. Teoksen *L'évolution créatrice* esitys ihmismieleen johtavasta elämän kehityskulusta muistuttaa Spencerin teoksen *Principles of Psychology* vastaavaa esitystä, ja se tarkastelee elämän kehityksen luonnetta samaan tapaan kuin Spencerin *Principles of Biology*. Bergsonin voidaan nähdä lähestyvän Spenceriä kahdelta eri suunnalta: 1. evoluutioprosessin näkökulmasta, jolloin viitepisteenä ovat teokset *Principles of Psychology* ja *Principles of Biology*, ja 2. filosofian ja sen toimintatapojen näkökulmasta, jolloin keskeinen on teos *First Principles*.

Spencerille evoluutio on perustavanlaatuinen prosessi, joka toimii hänen filosofiansa perustana ja jonka puitteissa koko tunnetun kaikkeuden historia voidaan hahmottaa (Hudson 1911, 40). Bergson arvostaa selvästi Spencerin pyrkimystä perustaa filosofiansa evoluutiolle ja muutokselle, mutta nimittää sitä kaikesta huolimatta ”vääräksi evolutionismiksi” (EC, x; 362–363). Samoin kuin esimerkiksi Alfred Fouilléelle, myös Bergsonille Spencerin käsitys elämän luonteesta on liian mekaaninen (Copleston 1994, 172; EC, 365). Bergsonin mukaan Spencer rekonstruoi evoluution liikkeen sen yksittäisistä vaiheista ja sekoittaa näin evoluutiooprosessin luonteen tarkastelun sen yksittäisten tuotosten tarkasteluun. Tätä Bergson vertaa taideteoksen rekonstruoimiseen palapelinä: palojen kokoaminen ei ole millään tavalla verrattavissa teoksen maalaamiseen. Palapelin kokoaminen ei ole luomista, vaan annettujen palasten järjestämistä ennalta määrätyllä tavalla (EC, 363–364). Bergsonin mukaan Spencerin keskeinen menetelmä on muutoksen kokoaminen sen osasista (EC, 363).

Tämä palapelimaisuusnäky myös Spencerin ajatuksessa, että elämän perustavanlaatuinen periaate on edetä järjestäytymättömästä muodosta järjestäytyneeseen muotoon (Spencer 1870, 407). Esimerkiksi eläimen vaisto näyttäytyy Bergsonin mukaan Spencerin ajattelussa ihmisälyä alempana ja vähemmän järjestäytyneenä kehitysasteena (EC, 364). Evoluution liike kohti ihmisälyn syntyä on Spencerin mukaan kaottisen ”sisäisen järjestyksen” jatkuvaa mukautumista todellisen, ”ulkoisen” järjestyksen muotoon. Mitä enemmän äly vastaa ulkoisen todellisuuden järjestystä, sitä korkeammalla kehitysasteella se on. Spencerille evoluutio on monimuotoistumista, joka etenee kerryttämällä muutoksia, lisäämällä eroja erojen päälle (Spencer 1908, 262; 291; Spencer 1864, 348). Bergson ei hyväksy tätä näkemystä elämän liikkeen luonteesta ja älyn synnystä, koska tässä älyn synty

on vain mielen sisäisen järjestyksen alistamista materiaan ulkoiselle järjestykselle (EC, 349). Ongelmallisena hän pitää myös Spencerin näkemystä elämän luonteesta hierarkkisena ja vaiheittaisena, tiettyyn täydellisyyteen pyrkivänä kehityksenä (EC, 364).

Spencerin filosofian kokonaisvaltaisena pyrkimyksenä on tarkastella yksittäisiä tieteenaloja ja etsiä niiden parista korkeimpia totuuksia, viedä tieteiden muodostamat lait ja periaatteet niin yleiselle tasolle kuin mahdollista (Hudson 1911, 40; 44). Bergsonin mukaan nämä lait, asioiden väliset suhteet ja totuudet, hyväksytään ottamalla samalla annettuna niiden pohjalla oleva ihmisälän luonne (EC, 189). Tämä on ongelmallista, koska, kuten edellä todettiin, Bergsonille filosofinen tieto ja siihen liittyvä ajattelu on luonteeltaan hyvin erilaista kuin tieteellinen. Hänen mukaansa elämän luonteen tarkasteluun on ehdottomasti yhdistettävä tiedon kritiikki (EC, ix). Mitkä ovat siis tieteen ja filosofian tehtävät evoluution tarkastelussa? Jos evoluutiota ajatellaan liikkeen jatkumona, tieteen tehtävä on koota ”pysäytyskuvia” tästä liikkeestä. Kuvat ovat rajallisia suhteessa kokonaisliikkeeseen, mutta antavat tarkkoja yksityiskohtia tarkasteltavasta kohteesta. Filosofian tehtävänä taas on tavoitella itse liikettä. Se ei voi toteuttaa tätä tehtäväänsä tieteen tavoin pysäytyskuvilla vaan ainoastaan ajattelemalla liikettä yhtenäisenä (EC, 85).

Bergsonin kaksi tulokulmaa Spencerin filosofiaan, elämän liike ja filosofian luonne, kytkeytyvät siis toisiinsa. On ehkä itsestään selvää sanoa, että Spencerin käsitys elämän liikkeestä pohjautuu hänen käsitykseensä filosofian luonteesta ja sen toimintatavoista. Olennaista on kuitenkin todeta, että Bergson lähtee tarkastelemaan elämän luonnetta ja vastaamaan aiempiin näkemyksiin aloittaen juuri tältä hyvin perustavalta tasolta. Jotta voidaan tehdä muutoksia käsitykseen elämän luonteesta on muutettava tapaa tarkastella muutosta, ja tämä taas kytkeytyy filosofian perustavanlaatuisen toimintatapaan.

2.2.2 Filosofian tarve uudelle metodille

Olisi ylitulkintaa sanoa, että *L'évolution créatrice* on vain vastaus Herbert Spencerin filosofiaan. Pikemminkin Spencerin evolutiivinen filosofia on Bergsonille malliesimerkki spiritualistisen positivismin kritisoimasta aikakauden tavasta tarkastella elämän ja muutoksen luonnetta. Osansa kritiikistä Bergsonin teoksessa saavat myös mekanistisia

näkemyksiä kritisoineet osapuolet, kuten saksalainen filosofi ja biologi Hans Driesch (1867–1941; EC, 42). Bergsonin kritiikin kohteina ja hänen oman näkemyksensä vastakohtina esiintyvät teoksessa useat eri ajattelijat ja teoreetikot. Teoksesta käy ilmi, että Spencerin filosofia heijastelee Bergsonille suurempaa ongelmaa filosofian historiassa. Hänelle Spencer edustaa yleistä tapaa tarkastella muutoksen luonnetta ja filosofian taipumusta ”suljettuihin järjestelmiin”.

Bergsonin mukaan filosofian historiasta voidaan löytää yleinen, suorastaan väheksyvä tapa tarkastella muutosta. Hän esimerkiksi katsoo, että antiikin filosofiassa muuttuva tarkoittaa aina epätäydellistä siinä missä pysyvä on täydellistä: Platonin ideat ovat vakaita näkymiä asioiden epävakautteen (EC, 314–315). Sylvain Roux tulkitsee, että Bergsonille antiikin filosofiassa ei ole aikaa, tilaa tai liikettä positiivisessa mielessä – nämä ilmaisevat vain olioiden epätäydellisyyttä (Roux 2010, 297). Filosofia on taipuvainen suljettuihin järjestelmiin, joissa todellisuuden pohjalla olevat ikuiset käsitteet tai lait (esimerkiksi Platonin ideat) sanelevat todellisuuden tapahtumat (EC, 314). Täydellisten ideoiden toteuttamiseen pyrkivän todellisuuden kaikki muutokset tulevat annetuiksi, koska kyse on epätäydellisen asteittaisesta täydellistymisestä. Muutokset lakkaavat olemasta todellisia muutoksia, koska niistä tulee pikemminkin vain siirtymiä kohti annettua päämäärää. Järjestelmästä tulee suljettu, kun mikään ei jää ennalta-arvaamattomaksi; muutos kohti täydellisyyttä on vain asteittaista järjestäytymistä. Arnaud François on tulkinnut, että Bergsonille tällaisen filosofisen järjestelmän tärkein periaate on sisäinen symmetria. Bergsonille suljetut filosofiset järjestelmät muodostuvat pikemminkin järjestelmän sisäisen logiikan kuin tosiasioiden pohjalta. François tulkitsee, että tällöin abstraktista ideoiden ja muotojen käsitejärjestelmästä tulee todellisempi kuin itse havaittava todellisuus (François 2010, 56).

François myös tulkitsee, että Bergson näkee filosofian historiassa ”järjestelmien historian”. Näissä järjestelmissä totuus on jo annettu ja tämän vuoksi filosofia esitetään dialektiikkana, järjestelmien ikuisena konfliktina, jossa järjestelmät kiistelevät annetun sisällön määritelmästä (François 2010, 57). Tämän historiallisen taipumuksen lisäksi Bergson näyttää myös esittävän, ettei filosofia ole aikaisemmin kyennyt löytämään keinoja muutoksen ja luomisen tavoittamiseksi. Kantia ja Descartesia Bergson näyttää pitävän yksittäisinä poikkeustapauksina, joissa näkyy mahdollisuus tarkastella muutoksen

luonnetta. Merkittävimpanä yrityksenä Bergsonille näyttäytyy kuitenkin Spencer, joka toi evoluution filosofisen käsittelyn kautta muutoksen filosofian keskiöön.

Mistä siis johtuu filosofian taipumus tarkastella muutosta sen luonteeseen soveltumattomalla tavalla? Filosofiasa vallitseva taipumus tiettyihin tarkastelutapoihin näyttää Bergsonin mukaan kumpuavan ihmisajattelun luonteesta ja sille luontaisista keinoista (EC, 305; 325–326; 346). Menemättä näihin vielä sen tarkemmin voidaan päätellä, että jos ihmisajattelun luontaisia keinoja ei voida soveltaa muutoksen ja siis elämän luonteen tarkasteluun, on Bergsonin tarjoaman ratkaisun oltava jossain määrin ihmisajattelun luonteen vastainen tai tultava sen ulkopuolelta.

Filosofian kiinnittyminen evoluutioon ja muutokseen oli Bergsonin mukaan luontevaa Spencerin aikakaudelle, jolloin psykologia kehittyi ja embryologian merkitys kasvoi biologian parissa (ks. EC, 362). Ongelmana kuitenkin oli, ettei filosofian historiasta löydy sopivia keinoja evoluution tarkasteluun. Kun Spencer tarkastelee elämän luonnetta ottaen tarkastelutapansa filosofian historiasta, hän päätyy ihmisajattelun luontaisiin taipumuksiin. Elämän ja muutoksen tarkasteluun tarvitaan uudenlainen metodi, joka kykenee tavoittamaan niiden luonteet.

2.3 Ongelmanasettelu, hypoteesit ja tutkimusmetodi

Ensimmäistä kertaa elämän ja tietoisuuden välinen analogia ilmenee teoksen *L'évolution créatrice* ensimmäisen luvun alkupuolella kysymyksenä: ”Voidaanko mennä vielä pidemmälle ja sanoa, että elämä on tietoisesta toiminnan tapaista keksimistä eli keskeytymätöntä luomista?”⁷ (EC, 23.) Tämä analogia ilmenee teoksessa lukuisia kertoja suorasti tai epäsuorasti (ks. esim. EC, 9; 11; 27; 29; 185; 224–225; 259). Ehkä suurin ilmaus löytyy teoksen loppupuolelta: ”Tällainen on sisäisen elämäni [luonne] niin kuin myös elämän yleensä.”⁸ (EC, 259.) Vastaavia mainintoja löytyy myös muista kirjoituksista, kuten teoksesta *La pensée et le mouvant* (ks. esim. I2, 28; 50). Kaikissa näissä maininnoissa elämän yhteydet tietoisuuteen ilmenevät yhteisinä ominaisuuksina kuten luomisena,

⁷ ”Peut-on aller plus loin, et dire que la vie est invention comme l'activité consciente, création incessante comme elle?”

⁸ ”Telle est ma vie intérieure, et telle est aussi la vie en général.”

jatkuvana muutoksena, Bergsonin ajan luonnetta kuvaavana *kestona (durée)* ja ennalta-arvaamattomuutena. Huomattavaa myös on, että Bergsonin käyttämissä analogioissa tietoisuuden luonne lähes poikkeuksetta tuo tietoa elämästä, ei päinvastoin. *La pensée et le mouvant* antaa myös suuntaviivoja analogian syyille. Bergson esittää, että jos elämä ajatellaan luomisena, voidaan sitä tarkastella vain analogisena ihmisen omille luomuksille (VOR, 274). Nähtävästi hänen mukaansa ihminen kykenee ymmärtämään vain omia luomuksiaan, ja tämän takia ihmisen ”ulkopuolisia” luomuksia on tarkasteltava tämän omien luomustensa kautta.

Teoksessa *L'évolution créatrice* ilmaisu ”analogiapäätely” (*raisonnement par analogie*) esiintyy tässä muodossa vain kerran ja silloinkin lähinnä esimerkin kautta (ks. EC, 256). Selkeämpiä kuvauksia tämän päättelyn luonteesta voidaan saada muutamasta muusta lähteestä. Eräällä luennollaan Bergson kuvailee metafysiikkaa seuraavasti: ”[todellisuuden] substansseja sisältäpäin tarkasteleva metafysiikka, joka päättelee analogian eikä enää induktion kautta, löytää substansseista jotain meidän omaan tietoisuuteemme tai ainakin omaan toimintaamme verrattavaa.”⁹ (C2, 438.) Teoksessa *Durée et simultanéité* Bergson esittää samansuuntaisesti, ettei metafysiikka saavuta varmaa tietoa kuin itse suorittamistaan tai kokemistaan asioista (DS, 30). Teoksen *La pensée et le mouvant* kuvauksen tapaan itselle ulkoisten asioiden tarkastelun on tapahduttava välillisesti. Tähän Bergson esittää ratkaisuksi ”analogian keinoja” (DS, 30). Näiden muutaman maininnan perusteella voidaan siis alustavasti päätellä, että analogia on Bergsonille varsin tärkeä filosofinen väline, ja siihen näyttää olennaisesti liittyvän yhteys ihmiseen itseensä tai ihmilliseen toimintaan. Hieman yksinkertaistaen siinä verrataan omaa ”sisäistä kokemusta” tarkastelun kohteeseen ja tehdään johtopäätöksiä tämän vertailun pohjalta. Bergsonin metodiin liittyvä ”analogiapäätely” näyttää toisin sanoen olevan filosofian keino tarkastella ulkoista todellisuutta ja tehdä päätelmiä.

Onko elämän ja tietoisuuden välisellä analogialla ja analogiapäätelyllä siis jokin yhteys? Edeltävien poimintojen pohjalta näyttää, että elämän ja tietoisuuden välisen analogian avulla Bergson pyrkii ennen kaikkea kuvaamaan elämän luonnetta suhteessa tietoisuuteen. Jos kyseinen analogia on siis osoitettavissa osaksi Bergsonin analogiapäätelyä, näyttää

⁹ ”[...] la métaphysique qui, étudiant ces substances du dedans, raisonnant par analogie et non plus par induction y trouve quelque chose de comparable à notre propre conscience et en tout cas à notre propre activité.”

elämä olevan se ”ulkoinen” kohde, jota tietoisuuden kautta pyritään tarkastelemaan. Hypoteesinani siis on, että elämän ja tietoisuuden välinen analogia toimii osana filosofian metodia eli sen tapaa saada tietoa elämän luonteesta.

Koska Bergsonin metodia ja analogiapäätelyä on tutkittu varsin vähän, on alkuperäisteksteihin pohjaava lähiluku analogiapäätelystä sekä elämän ja tietoisuuden välisestä analogiasta tarpeen. Luku 3 perustuu lähilukuun Bergsonin näkemyksestä koskien filosofisen tiedon luonnetta erotettuna tieteellisen tiedon luonteesta sekä ihmisajattelulle luontevien elämää koskevien tulkintojen kritiikistä. Tämän pohjalta päästään Bergsonin metodin rekonstruointiin, käsitteellistämiseen ja analogian käsiteanalyysiin. Koska ensikäden lähteitä metodin luonteesta on varsin vähän, luvun 4 esitys on melko tulkitseva ja spekulatiivinen, ja pohjaan näkemykseni useammassa kohdassa eri tutkijoiden aiempiin tulkintoihin. Luku 5 on myös luonteeltaan konstruoiva, mutta sen keskeisin tavoite on vertaileva: käyn läpi Bergsonin ajatuskulkuja teoksessa *L'évolution créatrice* ja vertaan niitä luvussa 4 esitettyyn rekonstruktioon Bergsonin metodista. Luvussa 5 on siis tarkoitus lopulta osoittaa, että elämän ja tietoisuuden välinen analogia on Bergsonin analogiapäätelyn ilmentymä.

2.4 Katsaus aiempaan tutkimukseen

Teoksen *L'évolution créatrice* keskeisiä aiheita ja kytköksiä tarkastelevaa tutkimusta löytyy ranskan kielellä hyvin runsaasti. Hyviä yleisesityksiä Bergsonin elämän luonnetta koskevasta käsityksestä ja hänen tunnetusta käsitteestään *élan vital* löytyy esimerkiksi tunnetulta Bergson-tutkijalta Frédéric Wormsiltä (ks. Worms 2000, Worms 2008a, Mullarkey 2008). Wormsiltä hyödynnän tässä tutkielmassa erityisesti teosta *Vocabulaire de Bergson* monien Bergsonin keskeisten käsitteiden määrittelyssä. Bergsonin teosta on arvioitu myös biologian kontekstissa niin nykyisin vallalla olevan synteettisen evoluutioteorian näkökulmasta kuin myös suhteessa hänen oman aikansa evoluutioteorioihin (ks. Gayon 2008; Kanamori 2010; Ricqlès 2008; Worms 2007). Elämän ja tietoisuuden välistä suhdetta on käsitellyt Dimitri Tellier, ja hänen artikkelinsa toimiikin tämän tutkielman yhtenä keskeisimpänä tukipilarina – tähän perehdytään tarkemmin Bergsonin analogiaa käsittelevän tutkimuksen yhteydessä. Kuitenkin Bergsonin metodia on aikaisemmin käsitelty vain hyvin lyhyesti teoksen *L'évolution créatrice*

kontekstissa (ks. esim. Riquier 2010, 138–142).

Bergsonin metodista ei juurikaan löydy erillistä tutkimusta. Tämä voi johtua siitä, ettei Bergson itse tehnyt kovinkaan järjestelmällistä esitystä metodistaan. Kattavin yksittäinen kuvaus löytyy teoksen *La pensée et le mouvant* toisesta johdannosta (I2, 25–98). Tunnetuimpia esityksiä Bergsonin metodista ovat Jacques Chevalierin teoksen *Henri Bergson* (1926) luku ”Le methode: l’intuition et l’esprit philosophique” ja filosofi Gilles Deleuzen teoksen *Le bergsonisme* (1966) luku ”L’Intuition comme méthode”. Nämä kaksi esitystä ovat luonteeltaan hyvin erilaisia. Chevalierin esitys pohjautuu pitkälti edellä mainittuun *La pensée et le mouvant* -teoksen kuvaukseen. Siinä keskitytään luonnehtimaan Bergsonin intuition käsitettä ja antamaan yleisiä linjoja tiedolle, jota Bergson nimittää absoluuttiseksi. Chevalierin esitys muistuttaa niin muodollisesti kuin sisällöllisesti monia intuition keskittyviä nykytutkimuksen tapoja luonnehtia Bergsonin metodologiaa. Suhteessa tähän Gilles Deleuzen esitys Bergsonin metodista taas on poikkeuksellinen, vaikkakin kansainvälisesti Chevalierin esitystä tunnetumpi. Teoksessaan Deleuze rekonstruoi Bergsonin metodin jakamalla sen kolmeen pääsääntöön. Monien Bergson-tutkijoiden painottaessa Chevalierin tapaan intuition ja absoluuttisen tiedon asemaa Bergsonin filosofian keskiössä, Deleuze painottaa filosofisten ongelmien asettamista ja ratkaisemista. Siinä missä Chevalierin tulokulma valottaa filosofisen tiedon luonnetta ja sen saavuttamista, Deleuzen näkökulma on nähdäkseni hyödyllisin tarkasteltaessa Bergsonin suhdetta olemassaolevaan filosofiseen keskusteluun ja kuinka hän lähestyy siihen liittyviä ongelmia.

Koska myös Bergsonin metodin vaikutteita ja taustoja on tutkittu varsin vähän, on tässä suhteessa vaikea määrittää hänen filosofiansa koulukunnallista asemoitumista. Kuitenkin siihen liittyvistä käsitteistä intuitiosta, analogiasta ja ”sisäisestä kokemuksesta” löytyy jälleen selviä viitteitä 1800-luvun ranskalaiseen spiritualismiin ja erityisesti spiritualistiseen positivismiin (vrt. Bréhier 1973, 93–95).

Bergsonin intuition käsite on saanut varsin paljon huomiota nykykeskustelussa. Tämän tutkielman kannalta keskeisintä on kiinnittää huomiota intuition käsitteen ja Bergsonin metodin välisen suhteen käsittelyyn. Vaikka teoksessa *La pensée et le mouvant* Bergson määrittelee intuition filosofian metodiksi, intuition rooli Bergsonin filosofiassa ei

kuitenkaan ole täysin selvä (I2, 25). Bergsonin eri teoksissa esittämät vaihtelevat ja toisinaan keskenään ristiriitaiset määritelmät tekevät intuition tarkastelusta haasteellista. Tulkintojen ydinongelmaksi muodostuu, onko intuitio filosofian metodi vai osa sitä esimerkiksi yhtenä tiedon muotona tai vaiheena. Tämä ongelma todennäköisesti johtuu metodin läheisestä suhteesta tietoon ja tietämiseen sekä Bergsonin käsitteiden luonteesta. Näitä molempia seikkoja käsitellään vielä alaluvussa 2.5.

Arnaud François esittää, että intuitio on Bergsonille filosofian metodi, sillä se ei ole mielen kyky, joka olisi erillinen tehtävästään ja tuloksistaan (François 2013b, 322; alaviite 1). Myös esimerkiksi Deleuze ja Tellier pitävät intuitiota metodina, mutta heidän näkemyksensä sen luonteesta erkanevat tästä huolimatta vastakkaisiin suuntiin. Edellisen mukaan intuitio on metodi, jolla on tiukat määrätyt säännöt. Jälkimmäisen mukaan intuitio on metodi, jolla ei ole määrättyjä sääntöjä, vaan se muistuttaa pikemminkin tietä, joka ohjaa kohti metafysiikkaa (Deleuze 2011, 1; Tellier 2012, 40). Henri Hude on taas tulkinnut intuition olevan osa Bergsonin metodia, jota hän luonnehtii ”välittömän keksimisen metodiksi” (*méthode d’invention de l’immédiat*; Hude 2008, 187). Tässä tutkielmassa lähtökohtanani on Camille Riquierin tulkinta. Riquier on esittänyt hieman Tellierin tulkintaa muistuttavasti, että intuition metodissa on pikemminkin kyse intuition johtavasta metodista (Riquier 2009, 133). Toisin sanoen, kuten Hude esittää, Bergsonin filosofinen metodi ja intuitio ovat jossain määrin erotettavissa toisistaan. Intuitio on Riquierin mukaan Bergsonin filosofisen metodin päämäärä. Tätä hän perustelee Bergsonin vuonna 1916 esittämällä toteamuksella, jonka mukaan filosofian metodi muodostuu kahdesta vaiheesta, jotka edustavat kahta mielen toimintaa ja joista jälkimmäinen on intuitio (Riquier 2009, 134).

Tutkimusta Bergsonin analogiasta ja analogiaan pohjautuvasta päättelystä on suurin piirtein saman verran kuin tutkimusta hänen metodistaan, ellei jopa vähemmän. Aihetta ovat kuitenkin sivunneet esimerkiksi David Lapoujade, Camille Riquier, Dimitri Tellier ja Taki Ichiro. Ichiro on esittänyt Bergsonin analogialla olevan yhteyksiä keskiajan ja renessanssin analogiakäsityksiin. Hän yhdistää Bergsonin analogian niin Tuomas Akvinolaisen (*analogia entis*), Thomas Cajetanuksen (*analogia proportionalitatis*) kuin Francisco Suárezin (*analogia attributionis*) analogiakäsityksiin (Ichiro 2009, 87). Ichiro kuitenkin argumentoi Bergsonin analogian lähinnä jakavan yhteisiä piirteitä näiden kanssa,

eikä hän väistämättä esitä suoraa vaikutussuhdetta Bergsonin ja renessanssifilosofien välillä.¹⁰ Ichiro löytää myös yhteyksiä ranskalaisen spiritualismin edustajaan Théodore Jouffroyhin (Ichiro 2009, 91). Tältä pohjalta Bergsonin analogian filosofianhistoriallisia kytköksiä on vielä vaikea osoittaa varmasti. Jos otetaan huomioon Ichiron väitteet, edellä esitetty Bergsonin yleinen filosofianhistoriallinen asemointi sekä Bergsonin kirjoitukset koskien ranskalaisen spiritualistin Paul Janet'n analogiaa,¹¹ voidaan esittää, että myös bergsonilaisen analogian juuret löytyvät 1800-luvun ranskalaisesta spiritualismista.

David Lapoujaden luonnehdinta Bergsonin analogiasta teoksessa *Puissances du temps* (2010) on tämän tutkielman tärkeimpiä tukipilareita. Lapoujade ei juurikaan keskity elämän ja tietoisuuden välisen analogian käsittelyyn, vaan pikemminkin Bergsonin tapaan asettaa analogioita ja myös jossain määrin metodologisiin seikkoihin. Lapoujade esittää myös Bergsonin analogian olevan yhteydessä sympatian käsitteeseen, jolla on keskeinen rooli ranskalaiselle spiritualismille tärkeässä sisäisessä kokemuksessa. Toinen erittäin keskeinen artikkeli on Dimitri Tellierin ”Telle est ma vie intérieure, telle est aussi la vie en général”. Tässä tekstissä Tellier käsittelee ”yleisen elämän” (*vie en général*) ja ”sisäisen elämän” (*vie intérieure*) suhdetta, jotka käytännössä vastaavat tässä tutkielmassa käytettyä elämän ja tietoisuuden käsitteitä. Tellier esittää, että näiden välisessä suhteessa on kyse sisäiseen kokemukseen pohjautuvasta intuition käsitteestä (Tellier 2010, 425). Tellierin keskeisin väite on, että Bergsonille sisäisen elämän ja sen luonteen tarkastelu on keino saada tietoa elämästä yleensä. Myös Camille Riquier on sivunnut aihetta. Hän on esittänyt, ettei elämän ja tietoisuuden välisen analogian tarkoitus ole vain yksinkertaisesti siirtää tietoisuuden ominaisuuksia elämän ominaisuuksiksi (Riquier 2009, 391). Lisäksi hän esittää, ettei analogia ole osa intuitiota vaan puhtaasti metodologinen välikäsi (Riquier 2009, 392). Jos Bergsonin metodista voidaan siis erottaa intuition lisäksi toinen vaihe, näyttää analogia sijoittuvan joko tähän toiseen vielä määrittämättömään vaiheeseen tai näiden kahden vaiheen välille.

¹⁰ Toisaalta näitä yhteisiä piirteitä vahvistavat yhteydet mystiikkaan, johon Bergsonin intuition käsite usein liitetään (ks. esim. Gouhier 1948, 168–173; Hude 2008, 197–200; Kenmogne 2008, 339–360; Thibaud 1939, 137–160). Tämän tutkielman aihepiiriin liittyen voidaan mainita esimerkiksi Émile Kenmognen (2008) artikkeli *Mysticisme et connaissance: le moment de L'évolution créatrice*, jossa Bergsonin metodia ja intuitiota teoksessa *L'évolution créatrice* tarkastellaan ensisijaisesti mystiikan näkökulmasta ja jossa mystiikkaan viittaavien piirteiden esitetään löytyvän mm. elämän ja tietoisuuden välisestä analogiasta.

¹¹ Bergson käsittelee aihetta erityisesti Paul Janet'n teosta *Principes de métaphysique et de psychologie* käsittelevässä tekstissään (ks. M, 375–410).

2.5 Keskeisiä käsitteitä

Lopuksi käsitteelen tutkielman keskeisimpiä teknisiä käsitteitä. Käyn tässä osiossa läpi mitä seuraavat termit tarkoittavat tämän tutkielman ja Bergsonin filosofian kontekstissa: filosofian metodi, käsite, idea, filosofia ja metafysiikka. Tärkeänä päätavoitteenani on tässä yhteydessä selvittää, mitä esimerkiksi tarkoittaa tietoisuuden ja elämän välinen metodologinen analogia. Nämä selitykset avaavat tutkielman puitteita, ja vasta varsinaisissa käsittelyluvuissa (luvuissa 3–5) lähiluen Bergsonin filosofisia tulkintoja.

Bergsonin filosofian metodologia voidaan nähdäkseni luonnehtia Josh Deverin artikkelissa ”What is Philosophical Methodology?” esittämän määritelmän avulla. Dever esittää ”epistemologistisen” (*epistemologism*) näkökulman, jonka mukaan filosofinen metodologia tarkastelee keinoja, joilla filosofiassa voidaan saada tietoa (Dever 2016, 9–10). Tämä nähdäkseni luonnehtii varsin hyvin Bergsonin näkemystä filosofian metodista. Puhuessaan filosofian metodista Bergson usein luonnehtii erilaisia tarkastelutapoja, kuten intuitiivista tai sisäistä tarkastelua (ks. esim. SR, 39–40; M, 493; I2, 72; 98). Samoin hän esittää tieteen pohjautuvan ”elokuvalaiseen metodiin”, jonka luonnehdinta keskittyy pääosin siihen, miten kyseinen metodi tarkastelee todellisuutta ja minkälaisena se näkee todellisuuden (EC, 304–305). Filosofian metodologia erottaa tieteen metodista myös sen tapa tarkastella todellisuutta (ks. esim. EC, 192–193). Keskeinen ongelma onkin, että Bergson pitää filosofian aiempia metodeja soveltumattomina filosofisen tiedon saavuttamiseen (EC, vii–viii; 344–345; 362–36). Epistemologistisen näkökulman vuoksi Bergsonin metodin käsittely kytkeytyy tiiviisti filosofisen tiedon ja sen kohteen tarkasteluun. Tältä pohjalta elämän ja tietoisuuden välinen analogia tarkoittaisi metodologisessa mielessä analogiaa filosofisen tiedon saavuttamisen keinona.

Bergsonin filosofian käsitteet asettavat jonkin verran haasteita hänen filosofiansa tutkimiselle. Käsitteiden tarkka määritteleminen on yleisellä tasolla hankalaa, sillä Bergsonille filosofiset ideat ovat jatkuvasti muuttuvia ja käsitteet muistuttavat hetkellisiä otoksia tästä liikkeestä. Tämän vuoksi yhden idean käsittelyyn käytetään useita termejä ja käsitteitä. Samalla tavoin myös termillä tai käsitteellä voi olla vaihtelevia merkityksiä riippuen yhteydestä, jossa sitä käytetään. Tästä syystä Elena Fell on varoittanut, ettei Bergsonilta tule odottaa selkeitä määritelmiä eikä häntä pidä syyttää terminologisesta epä johdonmukaisuudesta (Fell 2012, 7). Bergson itse luonnehtii asiaa seuraavasti:

Selatkaa läpi teoksen *Index Aristotelicus* lista sanan *eidos* merkityksistä: huomaatte kuinka paljon ne eroavat toisistaan. Jos niistä tarkastellaan kahta tarpeeksi toisistaan etäistä merkitystä, ne näyttävät melkein pä toisensa poissulkevilta. [...] Kokonaisuuden tavoittamiseen edellytetyllä ponnistelulla huomataan, että vastassa on todellinen eikä matemaattinen olemus, joka voitaisiin tuoda yksinkertaiseen muotoon.¹² (I2, 30.)

Bergsonin filosofiaa tarkasteltaessa käsitteiden analysointi ei onnistu vain käymällä läpi eri luonnehdintoja tietystä käsitteestä – on kiinnitettävä erityistä huomiota asiayhteyteen ja ilmaisutapoihin. Lisäksi käsitteiden taustalla oleva ideaa ei voida eksplikoida parilla sanalla tai palauttaa muutamaa ominaisuuteen. Niitä varten on luotava suorastaan käsitteistöjä.

Tässä tutkielmassa Bergsonin käsitteiden häilyvyys muodostuu ongelmaksi esimerkiksi tutkielmalle erittäin keskeisessä tietoisuuden (*conscience*) käsitteessä, mutta myös esimerkiksi *hengen* (*esprit*) käsitteessä. Tutkielman johdonmukaisuuden vuoksi olen yhdenmukaistanut terminologiaa, ja käytän Bergsonin käsitteistä ja ideoista aina yhtä niiden nimityksistä. Perustan valintani erityisesti teoksesta *L'évolution créatrice* löytyviin nimityksiin, määritelmiin ja merkityksiin. Tuon kuitenkin läpinäkyvyyden vuoksi käsittelyssä esille aina myös Bergsonin käyttämän termin.

Käsitteiden käytön lisäksi on syytä kiinnittää huomiota Bergsonin esitystavan toiseen erityisluonteeseen. Bergsonin eräänä analyysin keinona on esittää tarkastelun kohteena oleva ilmiö tuomalla esille siihen liittyvät ”puhtaimmat” muodot. Tarkastelun kohteet ilmenevät eri asioiden sekoituksina, jotka Bergson purkaa niiden puhtaisiin muotoihin. Esimerkkinä voidaan palata aiemmin esitettyyn Bergsonin käsitykseen muistamisesta. Muistamiseen kuuluu Bergsonin mukaan aina havaintoa, niin kuin havaintoon kuuluu aina muistia; molemmat ovat sekoituksia. Molemmissa on pikemminkin taipumuksesta enemmän joko muistiin tai havaintoon. Tarkastellessaan muistia Bergson ”purkaa” sen puhtaaseen muistiin ja puhtaaseen havaintoon. Tässä tutkielmassa tämä tapa näyttäytyy

¹² ”Parcourez la liste des sens du mot εἶδος dans l'Index Aristotelicus: vous verrez combien ils diffèrent. Si l'on en considère deux qui soient suffisamment éloignés l'un de l'autre, ils paraîtront presque s'exclure. [...] En faisant l'effort qu'il faut pour embarrasser l'ensemble, on s'aperçoit qu'on est dans le réel, et non pas devant une essence mathématique qui pourrait tenir, elle, dans une formule simple.”

esimerkiksi luvussa 4 älyn ja vaiston yhteydessä ja luvussa 5 kasvin, eläimen ja ihmisen linjoissa, jotka esitetään niin sanotusti puhtaissa muodoissa.

Vielä lopuksi esittelen lyhyesti kuinka filosofia tulee määritellä Bergsonin ajattelun yhteydessä. Vaikka alaluvussa 2.1 sivuttiinkin jo tätä aihetta, teen vielä tässä yhteydessä kokoavan esityksen. Filosofia on Bergsonille ensisijaisesti metafysiikkaa, ja hän käyttääkin näitä kahta sanaa synonyymisesti. Useille filosofeille niin filosofia kuin metafysiikkakin on jonkinlainen metatiede, joka on hierarkkisesti ylempänä suhteessa muihin tieteenaloihin.¹³ Bergsonin filosofian kontekstissa filosofia erotetaan tieteestä ja asetetaan sille rinnakkaiseksi alaksi. Eri tieteenalat eivät siis Bergsonin näkemyksen mukaan palaudu siihen. Bergsonin yhteydessä ei ole olemassa niin sanottua ”yleistä metafysiikkaa”, joka tarkastelee kaikkein perimmäisimpiä, ikuisia ja muuttumattomia asioita. Metafysiikka pyrkii ymmärtämään todellisuuden pysyvän luonteen sijaan sen muuttuvaa luonnetta.

2.6 Yhteenveto

Yhteenvetona elämän ja tietoisuuden välisen analogian taustoista ja siihen liittyvästä aiemmasta tutkimuksesta voidaan esittää, että kyseinen analogia näyttää alustavasti olevan osa Bergsonin filosofisen metodin sovelletusta teoksessa *L'évolution créatrice*. Teoksessa filosofian tiedon luonne korostuu, sillä evoluution todellinen filosofinen tarkastelu mahdollistuu vasta kun ihmisajattelun luontaisten keinojen ongelmallisuus muutoksen edessä tunnistetaan ja etsitään uudet käytännöt elämän tarkasteluun. Ratkaisuna on siis tiedon kritiikki ja filosofisen tiedon luonteen uudelleenmäärittely. Elämän ja tietoisuuden välinen analogia näyttää olevan osa Bergsonin metodologiaa ja mahdollisesti sen erityinen keino tarkastella elämän luonnetta poikkeamalla ihmisajattelun luontaisista keinoista. Suhteessa aiempaan tutkimukseen tämän tutkielman tarkoituksena on vahvistaa ja tarkentaa tulkintaa elämän ja tietoisuuden välisestä analogiasta osana Bergsonin metodologiaa. Erityisesti uutena suhteessa aiempaan tutkimukseen teen neljännessä luvussa analogian roolista ja Bergsonin metodista järjestelmällisen esityksen, jota sitten hyödynnän tutkielman viidennessä luvussa elämän ja tietoisuuden analogian tulkinnassa.

¹³ Yhtenä ilmiselvänä esimerkkinä Herbert Spencer, jolle filosofian periaatteet ovat kaikkein perimmäisimpiä periaatteita, joihin kaikkien muiden tieteiden periaatteet palautuvat.

3 ELÄMÄN FILOSOFINEN TARKASTELU

Tässä luvussa käsittelen tarkemmin Bergsonin näkemyksiä elämän filosofiseen tarkasteluun liittyvistä ongelmista ja ehdoista. Ongelmiin liittyvät erityisesti alaluvut 3.1 ja 3.2, kun taas tarkastelun ehtoihin keskittyy alaluku 3.3. Ensimmäiseksi tarkastelen Bergsonin esitystä mekanistisesta ja finalistisesta näkemyksistä koskien elämän luonnetta teoksessa *L'évolution créatrice*. Molemmat näkemykset pohjautuvat Bergsonin mukaan niin sanottuun ”elokuvalliseen metodiin” (*méthode cinématographique*), jota käsittelen mekanismin ja finalismin jälkeen. Viimeisessä osiossa käsittelen Bergsonin näkemystä filosofian luonteesta, metodeista ja tarkastelukohteesta, ja sitä miksi elokuvallinen metodi ei Bergsonin mukaan sovellu filosofiaan. Tarkoituksena on siis saada käsitys siitä, miksi erilaiset elämää koskevat näkemykset ovat Bergsonin mukaan ongelmallisia, miten nämä ongelmallisuudet liittyvät niiden metodeihin ja minkälaisiin seikkoihin filosofian metodin tulisi pohjautua.

3.1 Ihmisajattelun taipumusten radikaalit muodot: mekanismi ja finalismi

Bergson nimeää teoksessaan kaksi elämän luonnetta tarkastelevaa vastakkaista näkemystä: radikaalin mekanismin ja radikaalin finalismin. Molempia luonnehtii tapa viedä ihmisälylle ominaisia tarkastelukeinoja liian pitkälle (EC, 44). Tarkasteltaessa elämän luonnetta nämä kaksi ratkaisua syntyvät viemällä ihmisälyn periaatteita äärimmäisyyksiin. Jaottelu ei ole Bergsonin oma, vaan sitä käyttää esimerkiksi Charles Dunan artikkelissaan ”Le problème de la vie” (Elämän ongelma, 1892), johon Bergson myös viittaa suoraan (ks. EC, x).

Mekanismi ja finalismi eivät Bergsonin teoksessa nähdäkseni tarkoita varsinaisia koulukuntia. Nämä termit ovat Bergsonille pikemminkin keino luokitella erilaisia näkemyksiä ja tuoda esiin, kuinka eri tieteet ja filosofiset näkemykset pohjautuvat näihin ihmisajattelun luontaisiin taipumuksiin. Arnaud François on tulkinnut, että mekanismi on Bergsonille tietynlainen synteesi biologian, fysiikan ja kemian näkemyksistä, kun taas finalismi on biologian ja filosofian näkemys (François 2010, 38). Asia ei nähdäkseni ole kuitenkaan näin yksinkertainen. On huomattava, että Bergson viittaa radikaaliin mekanismiin ”mekanistisena filosofiana” ja esimerkiksi Spencerin näkemyksen ongelmat

liittyivät sen mekanistisuuteen (ks. EC, 40; 364). Finalismin piirissä niin sanottuun sisäiseen finalismiin Bergson on lukenut niin Kantin kuin myös 1800-luvun vitalismin edustajia, joihin hän myös oli tyytymätön, kuten luvussa 2 todettiin. Bergsonin käsittelemiä eri evoluutioteoreetikoita tai niihin liittyviä koulukuntia on vaikea sijoittaa tähän jaotteluun. Nähtävästi kuitenkin erityisesti uusdarwinismilla näyttää olevan mekanismiin ja uuslamarckismilla taas finalismiin viittaavia piirteitä (ks. EC, 85–86).

Bergsonin asetelmaa voidaan tulkita seuraavasti: mekanismi on Bergsonin ensisijainen kritiikin kohde ja finalismi puolestaan vastausyritys mekanismille, mutta epäonnistunut sellainen. Tätä tulkintaa tukee se, että esimerkiksi finalismin pariin luettujen vitalistien näkemykset on nähty vastauksena mekanistisille käsityksille elämän luonteesta (Bréhier 1973, 120–121). Lisäksi Bergson toteaa oman lähestymistapansa muistuttavan pikemminkin finalismia kuin mekanismia, vaikka pyrkii ylittämään nämä molemmat (EC, 50).

Radikaali mekanismi – kuten nimitys antaa ymmärtää – redusoi luonnon ja elämän liikkeen todellisuuden perustavanlaatuisiksi mekanismeiksi. Mekaanisessa käsityksessä koko todellisuus ja kaikki sen mahdollisuudet on teoriassa annettu, mikäli tunnetaan asiaankuuluvat mekanismit riittävästi: menneisyys ja tulevaisuus ovat laskelmoitavissa nykyisyydestä käsin (EC, 37). Bergsonin mukaan tämä näkemys näkyy konkreettisesti esimerkiksi tähtitieteilijä ja matemaatikko Pierre-Simon Laplacella, fyysikko Emil Du Bois-Reymondilla ja biologi Thomas Huxleylla, jotka kaikki ovat esittäneet näkemyksen, jonka mukaan riittävän älykäs olento voisi laskelmoida ja ennakoida todellisuuden kehityksen suunnan ja lopputulokset (EC, 38).

Kun elämä on redusoitu määrätyiksi mekanismeiksi, se rekonstruoidaan uudelleen. Bergson luonnehtii, että tämän periaatteen mukaisesti esimerkiksi tiede muodostaa liikkeen jatkumosta tietyin väliajoin otetuista hetkellisistä tuloksista koko tarkastellun liikkeen uudelleen. Tällä hän nähdäkseni tarkoittaa esimerkiksi evoluution liikkeen rekonstruoimista evoluutiobiologian löytämisestä lajien yksittäisistä kehitysvaiheista. Tämä olisi Bergsonin mukaan muutoksen yksinkertaistamista, mekaniikkaa, joka projisoi liikkeen puhtaan kvantitatiivisesti. Yksittäisestä vaiheesta toiseen siirtyminen ei voi korvata jokaisen uuden yksilön tuomia pienimpiäkin muutoksia. Bergsonin mukaan

mekanismitille lajien sopeutuminen on täysin ympäristön sanelemaa: elämä muuttuu koneeksi, joka pyrkii vastaamaan jokaiseen tilanteeseen ja jäljittelemään ympäristöään. Bergson antaa tästä seuraavanlaisen esimerkin: jos sekä viiniä että vettä kaadetaan lasiin, ne molemmat ottavat saman ennalta annetun muodon. Veden tai viinin ominaisuuksilla ei ole merkitystä lopputuloksen kannalta. Elämän liike näyttää tässä mielessä olevan lähinnä siirtymistä sopeutumisen muodosta toiseen, ja sopeutumisen muodot ovat eräänlaisia pysähdyksiä. (EC, 27–39; 58.)

Finalismin mukaan evoluution liike puolestaan tähtää tiettyyn annettuun päämäärään. Nykytermin se on siis teleologista ajattelua. Sen periaate voidaan esittää joko ulkoisena tai sisäisenä finalismina. Ulkoisen finalismin mukaan evoluutiossa lajit määrittävät toistensa kehitystä. Bergson toteaa, että tämän periaatteen mukaan heinä olisi olemassa lehmää ja karitsa sutta varten. Ydinajatuksena on, että elämä asettuu määrättyyn järjestykseen, jossa jokaisella lajilla on oma osansa. Eri lajit ovat lopulta harmoniassa keskenään ja elämän kehitys on jatkuvaa liikettä kohti tätä harmoniaa. Sisäinen finalismi on periaatteeltaan hyvin samanlainen, mutta painottaa yksilön roolia. Sen mukaan yksilö on olemassa vain itseään varten ja sen koko ruumis on järjestäytynyt yksilölle parasta lopputulosta silmälläpitäen. Bergsonin mukaan tämän ajatuksen ongelmana ovat ”sisäisen” rajaamisen perusteet. Millä perusteella rajataan yksilö, jolla on oma päämäärä? Esimerkiksi elävän olennon yksittäisillä soluilla voidaan ajatella olevan oma kokonaisuudesta riippumaton päämääränsä. Miten sisäinen finalismi eroaa ulkoisesta, jos sen mukaan yksilön elimet tai solut määrittävät toisiaan yksilön hyödyksi? Vitalisteja Bergson kritisoi nimenomaan sisäiseen finalismiin turvautumisesta. Bergsonin mukaan vitalistien ratkaisu sisäisen finalismin ongelmaan on melko epämääräinen vitaalinen periaate, joka löytyy jokaisesta yksilöstä ja jonka mukaiseen järjestykseen elämän liike pyrkii. Bergsonin mukaan ongelmana on tässä edelleen yksilön käsite, koska on vaikea määrittää, minkälaiselle yksilölle vitaalinen prinsiippi kuuluu. Bergson esittää, että finalismi on aina lopulta ulkoista finalismia. (EC, 41-43.)

Sekä mekanismissa että finalismissa on kyse tietynlaisesta vääjäämättömyydestä. Siinä missä mekanismi edellyttää vääjäämättömiä seuraussuhteita ja niiden jatkuvuutta, finalismi taas edellyttää vääjäämättömyyttä lopputulosta. Bergsonin mukaan radikaali finalismi vaikuttaa elämän tarkasteluun lupaavammalta vaihtoehdolta kuin radikaali mekanismi. Se on

huomattavasti joustavampi, koska alun ja lopputuloksen välille asettuvat muutokset eivät ole annettuja. Mekanismin on ”otettava tai jätettävä”; siinä evoluution sisältämät muutokset ja sen myötä myös sen lopputulokset on lähtökohtaisesti annettu. Finalismin periaatetta ei Bergsonin mukaan voida koskaan kumota täysin sen joustavan luonteen vuoksi. Finalismin ongelmana kuitenkin on, että sen mukaan elävät olennot yksinkertaisesti toteuttavat ennalta annettua suunnitelmaa. (EC, 39–40.)

Kummankaan näkemyksen kohdalla ajan kululla ei ole merkitystä, niin kuin ei palapeliä koottaessakaan: lopputulos on sama riippumatta siitä kuinka nopeasti tai hitaasti tapahtumat etenevät. Elämän liike on näissä molemmissa vain toteutumista. Koska lopputulos on ennalta annettu, ajan kulumisen ei tuo elämän liikkeeseen mitään lisää, ja lopputulokseen voidaan teoriassa päästä kuinka nopeasti tahansa. Kuten teoksessa *Essai sur les données immédiates de la conscience* indeterminismi näyttäytyy vain käänteisenä determinisminä, myös teoksessa *L'évolution créatrice* finalismi on vain käännettyä mekanismia. Radikaalin mekanismin näkemys lähtökohtien aloittamasta vääjäämättömyyksen jatkuvuudesta korvautuu radikaalin finalismin vääjäämättömällä lopputuloksella. Finalismi yrittää vastata mekanismille vain kääntäen sen periaatteen pääläelleen pitäen kuitenkin edelleen kiinni samoista periaatteista ja lähestymistavoista. Bergson kohdistaa kritiikkinsä molempiin, sillä niiden toisiaan muistuttavat lähestymistavat ovat hänen mukaansa molemmat ongelmallisia. (EC, 39–40.)

3.2 Elokuvallinen ajattelu mekanismin ja finalismin lähtökohtana

Bergson näyttää ajattelevan, että sekä mekanismin että finalismin luonnetta määrittää ihmisajattelun eli *älyn (intelligence)* luonne. Bergson puhuu usein älystä, tieteestä, arkijärjestä ja elokuvallisesta metodista¹⁴ samassa yhteydessä. Näiden keskinäistä suhdetta hän ei avaa eksplisiittisesti, mutta tulkintani mukaan nämä neljä voidaan suhteuttaa toisiinsa seuraavasti: arkijärkeä ja tiedettä voidaan sanoa älyn ilmentymiksi, ja tiede puhtaan älyn tuotteena on älyn huipentuma (vrt. EC, 29; 196). Äly ei ole siis ensisijaisesti tiedettä tai nimenomaan tieteen tietoa vaan tiede pikemminkin nojaa älyyn ja vie sen luonteen puhtaimpaan muotoonsa. Elokuvallinen metodi taas näyttää luonnehtivan älyn

¹⁴ Bergson käyttää myös ilmaisua ”elokuvallinen mekanismi” tai ”ajattelun elokuvallinen mekanismi” (*mécanisme cinématographique de la pensée*; ks. EC, 272; 313; 314; 331; 336).

tapaa tarkastella liikettä ja muutosta. Luvun 2 metodin määritelmän pohjalta elokuvallisen metodin voisi siis määritellä *älyn metodiksi*.

Bergsonin mukaan älyn luonteeseen kuuluu pyrkimys tarkastella asioita hyödyn näkökulmasta. Toisin sanoen äly suhtautuu asioihin välineellisesti. Äly yrittää etsiä kaikesta jotain tuttua, jonka perusteella se voi nähdä asioissa toistuvuutta ja siten ennustaa mitä tulee tapahtumaan (EC, 29). Äly on omimmillaan käsitellessään materiaa¹⁵, jolla ei ole määrättyä käyttötarkoitusta. Esimerkiksi kivellä, toisin kuin pistiäisen piikillä, ei ole sinänsä määrättyä käyttötarkoitusta. Äly hyödyntää materiaa muodostamalla mekanismeja ja näiden tuottaminen helpottuu mitä enemmän materiaa itseään tarkastellaan mekanismina. Äly näkee kivessä mahdollisuuden veitsen terään tai muurin palaan, joka voidaan toteuttaa kiveä muotoilemalla ja lisäämällä siihen muita määritettyjä asioita. Kun äly tarkastelee elämää, se väistämättä tarkastelee ja kohtelee sitä samalla tavalla kuin materiaa ja soveltaa siihen samoja keinoja kuin aiempiin tutkimuskohteisiinsa (EC, 197). Bergsonin mukaan mekanismi ja finalismi ovat siis tulosta elämän elokuvallisesta tarkastelusta, eli elämän tarkastelusta kuin se olisi materiaa.

Itse elokuvallinen metodi tarkoittaa Bergsonin mukaan liikkeen representoimista pysäytyskuvin. Tarkastelun kohteena oleva liike palautetaan yksittäisiin pysäytyskuviin, ja oletettu liike rekonstruoidaan kokoamalla peräkkäin nämä yksittäiset kuvat (EC, 305). Elokuvassa on liikettä, mutta ei yksittäisten filmillä esiintyvien kohteiden liikettä vaan yleistä liikettä. Elokuvan liike on peräisin filmin pyörimisestä, jolloin jokaisen filmillä näyttäytyvän yksilön liike palautetaan pysäytyskuviin ja tuodaan takaisin elokuvaan filmin yleisenä liikkeenä, johon kaikki filmillä näyttäytyvät kohteet ovat sidottuja (EC, 305). Äly tarkastelee kohteitaan elokuvallisesti, koska siten kaikki yksittäiset liikkeet ja muutokset voidaan sirpaloida ja saattaa yhteismitallisiksi. Yhden ihmisen hidas kävely ja toisen vauhdikas pyöriäily tuodaan pysäytyskuvilla samaan muotoon filmin liikkeeksi. Bergson vertaa elokuvallista metodia kaleidoskooppiin. Katsoja on Bergsonin mukaan kiinnostunut vain uudesta pysähtyneestä symmetrisestä kuviosta, joka muuttuu ravistettaessa kaleidoskooppia, ei ravistuksesta itsestään (EC, 306). Äly on kiinnostunut vain filmin yksittäisistä kuvista – se ei tarvitse muuta liikkeen rekonstruointiin. Älyn ei tarvitse

¹⁵ Käsittelem vastaa myöhemmin (ks. alaluku 3.3.1) Bergsonin näkemystä materiaan luonteesta, mutta tässä materia voidaan ymmärtää hyvin yleisesti substanssina, josta kaikki fyysiset oliot muodostuvat.

hyödyntää todellista liikettä ja muutosta eikä se myöskään pysty siihen.

Näiden huomioiden pohjalta voidaan tarkastella, miten elokuvallinen metodi on löydettävissä mekaniismista ja finalismista. Bergsonin kritiikin keskeisimmät huomiot ovat, että 1) mekaniismi ja finalismi mitätöivät ajan merkityksen ja että 2) ne edellyttävät koko todellisuuden olevan annettu (EC, 39; 90). Mekaniistinen tulkinta esittää, että annetut lähtökohdat käynnistävät vääjäämättömän muutosketjun. Finalismi taas väittää, että muutokset tähtäävät vääjäämättömään lopputulokseen. Molemmissa lähtökohta ja lopputulos ovat ennalta tiedossa. Kaleidoskooppiesimerkin tapaan pysäytyskuvien kaltainen lähtö- ja loppukohta ovat suurimman kiinnostuksen kohteena. Elämässä tapahtuva todellinen muutos ohitetaan ja korvataan pelkällä rekonstruktioilla. Sekä finalismi että mekaniismi tarkastelevat elämän liikettä hajottamalla sen pysäytyskuviin eli evoluution vaiheisiin. Kun liike on ensin pysäytetty rajaamalla vaiheita, se tuodaan takaisin mekaanisena vääjäämättömänä siirtymänä vaiheesta toiseen tai tuottumisen liikkeenä kohti valmistumista. Periaate on molemmissa sama, vaikka vääjäämättömyyden lähtökohta on eri: mekaniismissa evoluution liikkeen sanelee mekaniismien vääjäämättömyys ja finalismissa taas vääjäämättömän lopputulos. Molemmissa muutos on vain siirtymää vaiheesta toiseen.

Finalismin ja mekaniismin alle luettuja tieteen ja filosofian näkemyksiä yhdistää siis elokuvallinen metodi, jossa elämää tarkastellaan samoin keinoin kuin materiaa. Mekaniistisen käsityksen mekaniismit periytyvät Bergsonin periaatteiden mukaan ihmisajattelun taipumuksesta ajatella asioita mekaniismeina. Samoin finalismin ajatus elämän asteittaisesta järjestäytymisestä harmoniaan perustuu elokuvalliseen liikkeen vaiheittaiseen rekonstruointiin. Kumpikaan näistä ei ole toimiva ratkaisu elämän tarkasteluun, sillä ne sivuuttavat evoluutiossa kaikkein keskeisimmän seikan eli muutoksen.

3.3 Filosofian tutkimuskohde ja tiedonmuoto

Bergson ei tuomitse elokuvallista metodologia sinänsä älyn ja tieteen keinona tarkastella muutosta siten kuin se sen käsittää. Elokuvallisen metodin kritiikki kohdistuukin filosofiaan, joka yrittää operoida tieteen keinoin. Filosofialla ja tieteellä on toisistaan

eroavat tutkimuskohteet, ja ne nojaavat aivan erilaisiin tiedonmuotoihin.

Bergson esittää filosofian tutkimuskohteen ja filosofisen tiedon luonteen kuvaukset usein negaation kautta tai suhteessa tieteeseen. Tämän vuoksi Bergsonin käsitystä filosofiasta on helpointa lähestyä tieteen kautta. Voidaan siis luoda jaottelu toisaalta tieteelliseen tietoon, filosofiseen tietoon ja ”väärän filosofian”, eli elokuvallisen metodin mukaisen filosofian tietoon. Jaottelu on tärkeä, sillä sen avulla voidaan osoittaa, miten filosofia ja tiede ovat luonteeltaan erilaisia, ja miten kumpikaan niistä ei ole hierarkkisesti toisen yläpuolella. Lisäksi jaottelu osoittaa kuinka elokuvallinen metodi sopii nimenomaan tieteelle eikä filosofialle, ja että filosofian tulisi tämän vuoksi hylätä ja kehittää itselleen oma metodi.

3.3.1 Tieteellinen tieto

Bergsonille tiede ja filosofia edustavat kahta erilaista kokemuksen tapaa. Tieteellinen tieto perustuu ulkoiseen kokemukseen ja on luonteeltaan suhteellista tietoa (IP, 137–138). Tieteessä kokemus näyttäytyy rinnakkain asetettavien faktojen muodossa, jolloin se on mitattavissa ja toistettavissa (IP, 136–137). Tiede lähestyy kohdettaan ulkopuolelta, kiertää sen ympärillä, tarkastelee sitä valitusta tulokulmasta ja erilaisten symbolien avulla (IM 177–178). Suhteellinen tieto muodostetaan analyysillä (IM, 181). Yhtenä esimerkkinä suhteellisen tiedon luonteesta Bergson käyttää vieraan kielen – tässä tapauksessa englannin – ääntämyksen oppimista. Englannin ääntämisestä voidaan saada suhteellista tietoa lukemalla oppikirjaa, jossa englanninkielisten sanojen lausunta on kirjoitettu auki niin kuin ne lausuttaisiin oppilaan äidinkielellä. Tieto sanan lausumisesta on suhteellista siinä mielessä, että englantia opitaan suhteessa omaan äidinkieleen (Bergson 2002, 26–27).

Suhteellinen tieto on rekonstruktioita eli erilaisten merkkien yhdistelemistä. Merkistä tulee Bergsonille tärkeä käsite suhteellisen tiedon luonnehdinnassa, sillä se ilmentää suhteellisen tiedon kolmea keskeistä piirrettä: 1) yleisyyttä, 2) pyrkimystä toimintaan ja 3) pysyvyyttä. Jatkan Bergsonin vertausta kielen opettelusta. Oppikirjan ääntämisohjeissa asetetaan peräkkäin merkkejä, joita jäljittelemällä ja rekonstruoimalla yritetään päästä mahdollisimman lähelle asiaa itseään eli oikeaa ääntämystä. Merkkien edustamista tunnetuista osista pyritään rekonstruoimaan vieras asia, joka halutaan tuntea, ja esimerkin tapauksessa tämä tapahtuu äidinkielen äänteiden ja vieraan kielen ääntämisen välillä.

Osoittaessaan kahden asian välistä yhteyttä merkki ei voi olla luonteeltaan yksilöllinen tai erityinen, vaan pyrkii aina yleistämään. Toisin sanoen, merkki on erisnimen sijaan kuin yleisnimi.

Toinen suhteellisen tiedon keskeinen piirre näkyy oppikirjan käytännöllisessä tarkoituksessa. Kun vieraan kielen sanojen ääntämys merkitään oppilaan äidinkielellä, merkintöjen tarkoitus on opettaa ääntämään. Kaikki merkit ovat ”kutsuja” toimintaan eli ääntämään oikein vieraan kielen sanoja. Kolmas piirre liittyy ääntämyksen kirjoittamiseen. Sanaa äännettäessä jokainen kirjain ja tavu jo jossain määrin ennakoii seuraavaa ja ääntäminen sinänsä on siis jatkuvaa liikettä. Ääntämyksen merkitseminen erottelee puheen osia, asettaa ne peräkkäin ja rekonstruoii ääntämyksen liikkeen sen pysäyttävillä merkeillä. Merkki on siten jotain pysyvää ja pyrkii pysyvyyteen. (Bergson 2002, 49–55.)

Tulkitsen, että suhteellisen tiedon kolmesta piirteestä voidaan päätellä tieteellisen tiedon pyrkivän yhteismitallisuuteen, hyötyyn ja varmuuteen. Tarkastelun kohteen tuominen yleiselle tasolle tekee siitä yhteismitallisen muiden yleistettyjen asioiden kanssa. Pyrkimys toimintaan tekee taas tiedosta aina hyödyllistä; se implikoi aina yhtä tai useampaa toiminnan muotoa. Pysyvyys taas ilmaisee pyrkimystä varmuuteen. Varmuus on suhteellisen tiedon kivijalka, sillä sen tieto keskittyy ennen kaikkea pysyvien asioiden välisiin suhteisiin. Näistä erityisesti ensimmäinen ja viimeinen piirre sopivat hyvin yhteen elokuvallisen metodin kanssa. Yleisyys ja yhteismitallisuus liittyvät metodin luomaan yleiseen liikkeeseen, kun taas pysyvyys ja varmuus liittyvät liikkeen pysäytyskuviin, jotka sitten toimivat liikkeen rekonstruktion pohjana. Suhteellinen tieto ei voi kiinnittyä liikkeeseen ja muutokseen sinänsä, koska se tarvitsee vakautta. Pyrkimys toimintaan ja hyöty voidaan yhdistää muutoksen esittämiseen kuvina. Liikkeen pysäyttäminen kuviksi mahdollistaa älylle liikkeen tarkastelun ja hyödyntämisen. Kutsu toimintaan voidaan elokuvallisen metodin yhteydessä ymmärtää siis kutsuna liikkeen rekonstruoimiseen.

Bergson nimittää tieteen tutkimuskohdetta ”materiaksi” (*matière*) ja filosofian tutkimuskohdetta ”hengeksi” (*esprit*) (M, 887). Materia ja henki edustavat todellisuuden kahta puolta, saman liikkeen kahta vastakkaista suuntaa, joista kumpaakaan ei voida palauttaa toiseen (I2, 43). Frédéric Wormsin määritelmän mukaan Bergsonille materia on kaikkien ulotteisten kappaleiden ja niiden välisten suhteiden kokonaisuus, joka muodostuu

yhdessä jakamattomassa ajallisessa toiminnossa (Worms 2000, 41). Blanchard on kuvannut materiaalisuutta Bergsonin filosofiassa maaperänä, jossa kaikki olemiseen pyrkivä ilmenee (Blanchard 2008, 500). Sekä Mullarkey että Blanchard kuvaavat, että teoksen *L'évolution créatrice* kontekstissa materiaalilla on negatiivinen sivumerkitys, koska sitä kuvataan luomisen pysäyttämisenä (Blanchard 2008, 499; Mullarkey, 121). Mullarkey kuitenkin jatkaa, että materiaalisuus on luovassa toiminnassa oikeastaan asian ”tilallistumista” (Mullarkey 2008, 121). Yhteistä näille kaikille huomioille on tilallisuus ja asioiden muodostuminen. Alustavasti voidaan siis sanoa, että Bergsonille materia todellisuuden yhtenä puolena on ulotteisen muodon omaksumista. Tieteen huomio keskittyy luomukseen, esimerkiksi evoluution yhteydessä yksilöihin, joiden välisiin suhteisiin evoluution rekonstruktio pohjautuu.

Tiede puhtaana älynä kykenee ennen kaikkea manipuloimaan materiaa (IM, 216, alaviite 2). Se erottelee, yhdistää ja järjestelee – se siis ennen kaikkea rekonstruoii mutta ei luo uutta (PC, 147). Kuten radikaalin mekanismin yhteydessä todettiin, Bergsonin mukaan tiede muodostaa liikkeen jatkumosta tietyn väliajoin otetuista hetkellisistä otoksista koko liikkeen uudelleen. Tiede toimii siis elokuvallisesti ja pyrkii rekonstruoimaan todellisuuden muutoksia siitä otetuilla pysäytyskuvilla (EC, 329). Tiede kysyy mitä on tapahduttava tai minkä ehtojen on täytyttävä, jotta päästään tiettyyn lopputulokseen. Tieteelle ei ole merkitystä sillä mitä tapahtuu ehtojen ja tuloksen välillä (IP, 138). Elokuvallinen metodi on tieteelle sopiva, koska sen avulla tiede pääsee tavoittelemaansa yleisyyteen ja pysyvyyteen. Se tarvitsee elokuvallista metodologiaa, koska muuten se ei kykene hyödyntämään liikettä ja muutosta. Tiede ymmärtää ennen kaikkea välineitä ja suhteita.

3.3.2 Elokuvallisen filosofian tieto

Jos filosofia toimii tieteen tavoin elokuvallisesti, se jakaa tieteen kanssa saman tiedon muodon. Tiede ja filosofia voidaan silloin erottaa toisistaan vain hierarkkisesti, jolloin filosofia näyttää tieteen periaatteen jatkeena, sitä astetta korkeampana tai abstraktimpana toimintana. Tällöin filosofiasta tulee Bergsonin mukaan tieteiden synteesi. Sen tehtäväksi tulee ottaa tieteiden muodostamat säännönmukaisuudet, lait ja periaatteet ja yrittää viedä ne vielä yleisemmälle tasolle. Jos tieteelle varataan tiedon sisältö ja faktojen muodostaminen, voi filosofi Bergsonin mukaan tämän jälkeen vain soveltaa tieteen

esittämiin faktoihin tiedon kritiikkiä tai johtaa faktoille metafyyssisen perustan. Tämä näyttää Bergsonin mielestä tieteen kannalta epäoikeudenmukaiselta, sillä tällöin tieteellinen tieto olisi keskeneräistä älyn tietoa, jonka filosofia saattaa loppuun. Bergsonin mukaan tosiasiasa tiede vie tiedon niin pitkälle kuin se on älyn puitteissa mahdollista. (IP, 134–135.)

Filosofian pitäminen tiedettä ylempänä ja abstraktimpana tiedon asteena on ongelmallista myös filosofialle itselleen. Bergsonin mukaan tässä käsityksessä tieteen tehtävänä on tuottaa tiedon sisältö, ja filosofialle jää tiedon muoto. Tiedon muotoa ja sisältöä ei voida tällä tavalla erottaa toisistaan, koska filosofialle varattu kritiikki ja metafysiikka tulevat kuin annettuina tiedon sisällön mukana. Käytännössä tämä näyttää tarkoittavan, että tiede tuottaa sisällön ja sen toiminnan metafyyssiset olettamat tulevat annettuina, jolloin filosofian tehtäväksi jää näiden olettamien eksplikointi. Päädytään asetelmaan, jossa filosofialla ei ole juurikaan sanavaltaa sille annetussa tehtävässä. Sillä itsellään ei ole ollut mahdollisuutta osallistua kysymyksenasetteluun tai tiedon lähtökohtiin. Sen tehtäväksi jää vain tieteen tulosten tarkempi kielellinen muotoilu ja käsitteiden järjestely. (EC, 195–196.)

3.3.3 Filosofian tieto

Filosofisen tiedon tulisi siis Bergsonin mukaan olla luonteeltaan aivan erilaista kuin tieteen. Siinä missä tieteen tieto on luonteeltaan suhteellista, on filosofian tieto absoluuttista. Absoluuttinen tieto on luonteeltaan välitöntä ja yksinkertaista, kuin tarkastelun kohteena olevien asioiden lävistämistä. Tieteen pohjautuessa ulkoiseen kokemukseen pohjautuu filosofian tieto sisäiseen kokemukseen. Tieteen lähestyessään kohdettaan ulkopuolelta astuu filosofia suoraan sisään asiaan itseensä. Se ei ota käyttöönsä rajattua näkökulmaa tai valikoituja symboleita. Absoluuttisen tiedon tavoittaminen on siis sisältä käsin tapahtuvaa tietämistä ja se tavoitetaan analyysin sijaan *intuitiolla*. (IP, 136–137; IM, 177–178.)

Bergson kuvaa myös absoluuttista tietoa vieraan kielen ääntämyksen oppimisen kautta. Toisin kuin suhteellinen tieto, joka pohjaa tietonsa oppikirjan merkkeihin, absoluuttinen tieto englannin ääntämisestä tarkoittaisi välitöntä oppimista. Oppilas menisi englantia äidinkielenään puhuvien pariin, sukeltaisi suoraan englannin ääntämiseen ja oppisi kieltä

käytännön kautta. Tällöin ääntämystä ei opita yksittäisten tavujen tai merkkien kautta, vaan oppimisessa keskityttäisiin kokonaisuuksiin, rytmiiin ja äänteiden melodiaan. Tällöin päästään mukaan ääntämisen liikkeeseen itseensä sen rekonstruoimisen sijaan. (Bergson 2002, 26–27.)

Bergsonin nimeämä filosofian tutkimuskohde *esprit* voidaan kääntää sanoilla ”henki” tai ”mieli”. Tässä tutkielmassa käytän termiä *henki*, jotta käsite erottuisi selvästi muista Bergsonin käsitteistä ja termeistä.¹⁶ Sanan toinen merkitys on kuitenkin syytä pitää mielessä, sillä hengen käsite todellisuuden yhtenä puolena sulkee sisäänsä kaiken myös mieltä muistuttuvan liikkeen. Henki ei tarkoita vain ihmismieltä tai sielua vaan, kuten jo aiemmin todettiin, todellisuuden toista puolta, johon ihmismieli kuuluu. Ihmisen mieli on luonteeltaan henkeä. Bergson kuvaa henkeä filosofian tutkimuskohteena seuraavasti: ”Filosofian tutkimuskohteena ovat asiat, jotka eivät ole mitattavissa. Sen tutkimusala on vapaus ja luominen. Se on siis hengen alue, sillä en näe miten voisin määritellä hengen muulla tavoin: henki tulee ymmärtää tässä todellisuutena, joka kykenee [...] luomaan tai uudelleenluomaan itseään loputtomasti¹⁷ [...]” (M, 887.)

Bergsonin näkemyksen todellisuuden luonteesta voidaan siis ajatella jakautuvan loputtomaan luomiseen ja laajentumiseen pyrkivään *henkeen* ja sille vastakkaiseen suuntaan, tiivistymiseen pyrkivään *materiaan*. Tässä todellisuudessa tiede keskittyy materiaan ja filosofian tutkimuskohteeksi määrittäytyä taas todellisuuden liikkuva, muuttuva ja luova puoli. Filosofia pyrkii mittaamisen, rajaamisen ja suhteellistamisen sijaan ymmärtämään todellisuuden luonnetta itsessään. Tieteen ja filosofian tutkimuskohteiden välinen ero voidaan yksinkertaistaen ymmärtää pohjimmiltaan staattisen ja alati muuttuvan väliseksi eroksi.

Henkisessä tarmossa Bergson esittää, että elokuvalliseen metodiin nojautuva filosofia tavoittelee lopullisia ratkaisuja. Tieteen tavoin se haluaa tiedolleen pysyvän pohjan. Tämän

¹⁶ Sanaa käytetään Bergsonin teoksissa sekä hengen että mielen merkityksissä, joka näkyy esimerkiksi englanninkielisissä käännöksissä termien ”spirit” ja ”mind” käyttönä (ks. esim. Bergson 1998, 268). Kuitenkin näissä on kyse eri asiayhteyksistä. Hengellä viitataan tässä kuvattuun filosofian tutkimuskohteeseen, todellisuuden toiseen puoleen. Mieli taas viittaa pikemminkin yksilön mieleen tai tietoisuuteen. Tässä tutkielmassa *esprit* tulee esille lähes pelkästään hengen merkityksessä lukuun ottamatta muutamaa poikkeusta (ks. 42–43).

¹⁷ ”L’objet de la philosophie est ce qui ne se mesure pas. Son domaine est celui de la liberté et de la création. C’est donc le domaine de l’esprit, car je ne vois pas comment l’esprit pourrait se définir autrement : nous devons entendre par esprit une réalité qui est capable de [...] se créer ou se recréer sans cesse [...]”

sijaan Bergson esittää, että filosofian tulisi olla spekulatiivista ja siis lopullisten ratkaisujen sijaan suuntautua todennäköisiin ratkaisuihin. Lisäksi Bergson pitää sen yhtenä tärkeimmistä periaatteista tieteen kaltaista progressiivisuutta. Vaikka filosofia ei löytäisikään välittömästi lopullisia ratkaisuja, tulevien ajattelijoiden on mahdollista korjata filosofista tietoa. (SR, 61.)

Vaikka Bergsonille filosofian tulisi edetä filosofien yhteisellä työllä, filosofi ei hänen mukaansa voi ottaa käsitteitä tai ongelmia annettuina filosofian historiasta (I2, 72). Filosofisen ongelman asettaminen ja ratkaisun löytäminen siihen eivät ole yhtä selkeästi erillään toisistaan kuten tieteessä. Filosofiasa nämä kaksi tapahtuvat samanaikaisesti tai ne pikemminkin ovat sama asia. Esimerkkinä tästä Bergson käyttää filosofista kysymystä ”Onko mielihyvä onnellisuutta?”. Bergsonin mukaan kysymys voisi yhtä hyvin kuulua: ”Mikäli onnellisuus ja mielihyvä annetaan arkipäiväisessä merkityksessään, voidaanko sanoa, että onnellisuus koostuu mielihyvän jatkuvuudesta?” Kysymyksen asettamisen jälkeen kyse on vain sanastosta ja sen selvittämisestä, kuka on käyttänyt kieltä tarkimmin kirjoittaessaan kyseisestä kysymyksestä. Jos onnellisuudelle tai mielihyvälle annetaan arkikäsitteestä poikkeava luonnehdinta, koko kysymyksen luonne muuttuu. Voisi siis sanoa, että jos filosofi lähtee tarkastelemaan edellä annettua kysymystä ja määrittelemään käsitteitä uudelleen, hän määrittelee myös kysymystä uudelleen ja päätyy lopulta ratkaisemaan eri kysymyksen. Bergsonille filosofia ei siis ole ongelmien ratkaisua vaan pikemminkin ongelmien asettamista tai uudelleenmuotoilua siten, että filosofinen kysymys ratkeaa heti kun se on asetettu. (I2, 51–52.)

Myös annetun kysymyksen käsitteiden uudelleenmäärittelyssä on ongelmia. Bergsonin teoksen *La pensée et le mouvant* johdannon toinen osa varoittaa filosofiaa kiinnittymästä liikaa käsitteisiin. Filosofian tulisi hänen mukaansa seurata ja tarkastella ”todellisuuden jäsentymiä” (*articulations du réel*; I1, 23; I2, 51). Bergsonin tarkoituksena on kiinnittää huomiota siihen, että yleisesti käytetyt käsitteet ja sanat ovat todellisuuden keinotekoisia ja välineellisiä rajauksia. Tämän vuoksi filosofian ei tulisi kohdistua sanoihin, jotka ovat jo valmiiksi abstrakteja ja keinotekoisia mielteitä todellisuudesta. Filosofian tulisi kiinnittyä todellisuuteen itseensä. Jos filosofi esimerkiksi lähtee määrittelemään onnellisuutta, riippumatta siitä päätyykö hän käyttämään onnellisuuden yleistä ideaa vai määrittelemään sen poikkeavalla tavalla, hänen ajattelunsa lähtökohta on abstrakti käsite ”onnellisuus”.

Miten filosofin siis tulisi menetellä? Esimerkiksi voidaan ottaa Bergsonin intuition käsite. Tämän käsitteen kohdalla Bergsonin tarkoitus ei ollut määritellä mitä intuitio on vaan eksplikoida omaa näkemystään filosofisen tiedon luonteesta. Intuitio seuraa todellisuuden jäsentymiä, sillä se muodostuu filosofisen ajattelun luonnetta seuraamalla. Intuition käsite ei siis sijoitu filosofisen pohdinnan alkuun vaan sen loppuun: nimitys ”intuitio” annetaan näkemykselle filosofisen tiedon luonteesta vasta sen tarkastelun jälkeen (ks. I2, 25–26). Bergsonille filosofi lähtee siis pikemminkin todellisuuden kokemisesta ja toiminnasta kuin käsitteiden ajattelusta.

3.4 Yhteenveto

Bergsonin mukaan filosofia ei ole tiedettä astetta ylempi vaan sille rinnakkainen tiedon muoto. Siinä missä elokuvallinen filosofia yleistää tieteen tuloksista, todellinen filosofia luo tieteen avulla. Ensimmäinen pyrkii ehdottomaan varmuuteen ja jälkimmäinen taas spekuloi. Filosofian virheenä on Bergsonin mukaan ollut tiedon sisällön tarkastelun luovuttaminen tieteelle ja sen elokuvallisen metodin omaksuminen. Filosofian tarkastelun kohteena eivät ole käsitteet vaan todellisuus, jonka se tavoittaa sisältäpäin. Tällöin se tavoittaa asian *absoluuttisesti*, eli suoraan ja välittömästi eikä suhteellisesti ja välillisesti.

Bergsonin mukaan tiede tarkastelee elämää tutkimalla sen luomuksia ja esittää muutokseen liittyviä säännönmukaisuuksia määrättyistä tulokulmista. Filosofia sen sijaan tarkastelee elämää sen omassa liikkeessä ja tulkitsee sen luonnetta. Näiden kahden puolen tarkoitus on tukea toisiaan. Tässä mielessä elokuvallista metodologia käyttävä filosofia on tarpeeton. Se ei kykene tuottamaan filosofista tietoa elämän luonteesta eikä myöskään syventämään tieteellistä tietoa. Tämän vuoksi mekanismi ja finalismi on hylättävä elämän luonteen tarkastelussa – ne vastaavat filosofiseen kysymykseen tieteen metodeilla.

Bergsonille ratkaisu älyn ja elokuvallisen metodin ongelmiin elämän luonteen filosofisessa käsittelyssä on uusi määritelmä filosofiasta ja sen tiedon muodosta. Äly ja tiede eivät silti jää syrjään Bergsonin filosofiassa. Hänelle ne ovat filosofian tekemisen lähtökohta ja pohja. Seuraavassa luvussa käsittelemme intuitiota, Bergsonin metodologia, tieteen ja älyn roolia Bergsonin filosofiassa ja analogiaa kaikkien näiden tekijöiden risteyskohtana.

4 INTUITIO, METODI JA ANALOGIA

Tämän luvun tarkoituksena on rekonstruoida Bergsonin filosofisen metodin pääpiirteet analogian roolin tarkastelun mahdollistamiseksi. Ensimmäiseksi tarkastelen älyn ja vaiston käsitteitä, jotka toimivat myöhemmin alaluvussa 4.2 intuition käsitteen lähtökohtina. Filosofisen tiedon eli *intuition* luonteen käsittelyn jälkeen käyn läpi Bergsonin metodin vaiheet ja osoitan analogian sijoittuvan metodin keskeiseen taitoskohtaan. Aivan lopuksi käyn läpi muutamia ongelmakohtia, jotka liittyvät tämän luvun tulkintoihin, ja perusteita sille että olen kuitenkin pitäytynyt näissä tulkinnoissa. Tämän luvun tulkintojen pohjalta voidaan seuraavassa luvussa analysoida analogian roolia teoksen *L'évolution créatrice* kontekstissa.

Ensiksi muutamia teknisiä huomioita. Tässä luvussa olen erottanut tiedon muotojen eli älyn, vaiston ja intuition käsittelyn Bergsonin metodin käsittelystä. Tämä erottelu perustuu yhtäältä tulkintaani intuitiosta filosofisen tiedon muotona – se ei ole nimi Bergsonin metodille. Toisaalta erotteluni perustuu tarpeeseen pitää metodia käsittelevä osuus mahdollisimman suoraviivaisena. Edellä mainitut käsitteet kytkeytyvät kuitenkin läheisesti Bergsonin metodiin, mikä johtuu metodin luonteesta tiedon saavuttamisen keinona.

Lisäksi on huomattava, että tässä luvussa metodi esitetään varsin järjestelmällisenä, vaiheittaisena tai jopa mekaanisena periaatteena. Mekaanisen esitystavan tarkoituksena on sekä selkeyttää metodin eri vaiheita että osoittaa niiden välisiä kytköksiä. Käytännössä Bergsonin filosofisen metodin vaiheet eivät ole näin selvästi erotettavissa toisistaan, ja sen käyttö on kuvailemaani orgaanisempaa. Bergsonin metodissa ei suoraan edetä ensimmäisestä vaiheesta toiseen ja sitten suoraan lopputulokseen, vaan lopputulos saavutetaan ensimmäisen ja toisen vaiheen usealla toistolla. Tämän luvun rekonstruktioon tulisikin suhtautua pikemminkin mallina, jota voidaan hyödyntää Bergsonin teoksia tarkasteltaessa.

Huomautan lopuksi, ettei rekonstruktioni ole missään mielessä täydellinen esitys Bergsonin metodista. Olen sisällyttänyt tähän esitykseen lähinnä analogian ja analogiapäätelyn kannalta oleelliset näkökulmat Bergsonin metodista. Esimerkiksi

edellisessä luvussa mainitut ongelmanasetteluun liittyvät seikat¹⁸ olen jättänyt metodin yhteydessä käsittelemättä.

4.1 Äly ja vaisto

Tähän asti äly on määritelty tieteellisen tiedon muodoksi ja intuitio filosofisen tiedon muodoksi. Kuitenkin intuition luonteen avaamiseksi on huomattava, että Bergson luonnehtii vuoden 1903 artikkelissaan ”Introduction à la métaphysique” intuitiota ”intellektuaaliseksi sympatiaksi” (*sympathie intellectuel*; Bergson 1903, 3). Älyä ja intuitiota yhdistää kyky reflektioon eli niihin molempiin liittyy tietoista pohdintaa. Vuonna 1903 käyttämänsä *sympatian* käsitteen Bergson liittää teoksessa *L'évolution créatrice* vaiston ominaisuudeksi. Intuitioon intellektuaalisena *sympatiana* näyttää liittyvän siis sekä älyä että vaistoa. Tässä osiossa käsittelen älyä vain lyhyesti, sillä sen olennaisimpia piirteitä kuten tiedon suhteellisuutta käsiteltiin jo edellisessä luvussa tieteen yhteydessä.

Bergson esittää teoksessa *L'évolution créatrice*, että elämän kehitys eriytyy eläinkunnassa kahteen suuntaan: vaistoon ja älyyn, eläimeen ja ihmiseen. Bergsonin mukaan vaistolla ja älyllä on yhteinen alkuperä, eikä niistä kumpaakaan voida löytää puhtaassa muodossa, sillä kaikilla eläimillä on niitä molempia. Ne ovat tietoisuuden taipumuksia, jotka näyttävät täydentävän toisiaan. Toisin kuin Spencerin filosofiassa, vaiston ja älyn välinen ero ei ole Bergsonille vain aste-ero, eikä kumpikaan näistä ei ole toista hierarkkisesti ylempänä. Äly ei ole vain monimutkaisempi tai hienostuneempi muoto vaistosta. Kyse on kahdesta erilaisesta elämän luomasta tietoisuuden toimintatavasta. (EC, 135–136.)

Älyn ja vaiston luonteita voidaan helpoiten tarkastella niihin liittyvien välineiden kautta. Bergson jakaa nämä ”järjestyneisiin” ja ”järjestymättömiin” välineisiin. Järjestynyt tarkoittaa tässä yhteydessä valmista, määrättyä tai tiettyyn tarkoitukseen suunnattua välinettä. Vaistoon taipuvainen olio käyttää ”järjestynyttä” välinettä, joka on osa sen ruumista ja josta sillä on välitöntä tietoa. Välinettä ei siten tarvitse rakentaa tai parannella, vaan se on käyttövalmis eläimen syntyessä. Esimerkkinä Bergson käyttää ampiaista, joka tietää välittömästi uhkaavan tilanteen sattua, kuinka sen tulee pistää uhkatekijää

¹⁸ Tätä aihetta valaisee hyvin Gilles Deleuzen teoksen *Le bergsonisme* ensimmäinen luku (ks. Deleuze 2011, 1–28).

piikillään. Piikki on osa hyönteistä, ja ampiainen tietää vaistomaisesti, kuinka sitä tulee käyttää. Vaiston välineitä Bergson kutsuu luonnollisiksi. Ne ovat aina täydellisiä ja väistämättä erikoistuvat – niillä on siis aina määrätty tarkoitus. (EC, 137–141.)

Älylle ominaista on kyky käyttää ”järjestymättömiä” välineitä. Toisin kuin vaiston järjestyneet välineet, järjestymättömät välineet eivät tarvitse intuitiivista tietoa. Järjestymättömät välineet tarkoittavat esineitä tai asioita, joita ihmisen äly voi hyödyntää työkaluinaan. Niiden tarkoitusta välineinä ei kuitenkaan ole ennalta määrätty, ja ihmisen tuleekin itse määrittää niiden tarkoitus. Esimerkkinä tästä voidaan antaa mikä tahansa tavanomainen työkalu, kuten jo elokuvallisen metodin yhteydessä mainittu veitsi, jonka ihminen valmistaa hankkimistaan materiaaleista. Välineet eivät ole ihmiselle ennalta annettuja, ja niiden käyttö voidaan vain keksiä tai oppia. Ihmisen tulee siis itse tehdä välineensä ja määrittää niiden tarkoitus. Älyn välineitä Bergson kutsuu keinotekoisiksi. Ne ovat hänen mukaansa epätäydellisiä, mutta niiden etuna on, että ne voivat ottaa lähes minkä muodon hyvänsä ja soveltua lukuisiin eri tarkoituksiin tarjoamalla ratkaisuja lukemattomiin eri vaihtoehtoihin (EC, 140–141.)

Älyn ja vaiston luonteita voidaan avata myös tietoisuuden roolin kautta. Tässä yhteydessä tietoisuutta käsitellään ennen kaikkea tietoisena toimintana.¹⁹ Vaistomaisen tietoisuuden luonnetta kuvatessaan Bergson erottaa toisistaan tietoisuuden poissaolon ja ”mitätöidyn tietoisuuden”, joista jälkimmäinen kuvaa vaistoon liittyvää tietoisuutta. Nämä molemmat tarkoittavat, ettei tietoisuutta ole, mutta ensimmäisessä tapauksessa tietoisuutta ei ole ollenkaan, kun taas jälkimmäistä Bergson kuvaa tietoisuuden ”nukkumiseksi”. Esimerkkinä tietoisuuden poissaolosta voidaan esittää jokin eloton kappale kuten kivi, jolla tietoisuutta ei ole ollenkaan. Tietoisuuden nukkuminen voidaan ymmärtää pikemminkin tietoisuuden passiivisuutena tai tajuttomuutena. (EC, 144–145.)

Bergson näyttää ajattelevan, että vaiston varassa elävä eläin on tiedottomassa tilassa niin kauan kuin tietoisuudelle ei ole tarvetta. Hänen mukaansa eläin toimii tällöin tiedostamattomasti kunnes sen toiminnan eteen tulee esteitä. Tämän lähtökohtana on, että vaistoon taipuvaisella eläimellä on intuitiivinen käsitys tulevasta teostaan. Kun tämä käsitys ja teon toteuttamiseksi vaadittu toiminta eivät kohtaa, tietoisuus ”herää”: tämä

¹⁹ Vasta myöhemmin (ks. alaluku 4.2) käsitellään tietoisuutta sinänsä.

herääminen on varotoimi, johon tartutaan vaiston hetkellisen vajavaisuuden vuoksi (EC, 145). Esimerkkinä heräämisestä voidaan ajatella tilannetta, jossa esine putoaa vahingossa pöydältä. Vaistomainen reaktio olisi tarttua äkkiä esineeseen ennen kuin se päätyy lattialle. Jos esineestä ei kuitenkaan saada otetta, se putoaa, ja vaistomainen tavoite ja vaadittu toiminto eivät kohtaa. Tämän jälkeen tietoisuuden on tietoisesti kohdistettava huomionsa pudonneeseen esineeseen eli tietoisesti poimittava se lattialta.

Äly on siis taipuvainen tietoiseen toimintaan. Sopivia ratkaisuja ja toimintaa ei tiedetä intuitiivisesti, vaan ne perustuvat harkittuihin mahdollisuuksiin. Elokuvallisen metodin mukaisesti pysähtyminen ja pysäyttäminen ovat älyn keskeisiä toimintaperiaatteita. Tietoisuus tarkoittaa epäröintiä ja valintaa. Vaisto on taipuvainen tiedostamattomaan ja toimii ongelmattomissa tilanteissa, kun taas äly on taipuvainen tietoisuuteen ja toimii siksi ongelmallisissa tilanteissa. Vaiston tieto on ”toimittua” ja älyn tieto ”ajateltua”. (EC, 144–146.)

Kuten aiemmin mainittiin, Bergsonin mukaan vaisto on *sympatiaa*. *Sympatia* tulee hänen mukaansa käsittää sen etymologisessa mielessä²⁰ (EC, 175). Bergson näyttää tarkoittavan tällä tietynlaista myötäelämistä. Esimerkkinä Bergson käyttää pistiäisen toimintaa uhriaan kohtaan. Pedon ja uhrin välillä vallitseva ”*sympatia*” antaa pistiäiselle tietoa pistämänsä toukan haavoittuvuudesta. Tätä tietoa se ei voi saada ulkoisesta havainnosta, vaan se syntyy pedon ja uhrin keskinäisestä läsnäolosta, joka muistuttaa pikemminkin kahden toiminnan läsnäoloa (EC, 174–175). *Sympatialla* Bergson yrittää nähdäkseni kuvata vaiston luonnetta tietona, joka on puhdasta kokemista vailla reflektiota. *Sympatia* tarkoittaa vaistolle keinoa saada kokemuksen kautta tietoa, joka on luonteeltaan välitöntä ja jäsentymätöntä ja jota voi saada vain annetun kokemuksen kautta. Hieman yksinkertaistavana esimerkkinä voidaan käyttää tilannetta, jossa yksi ystävyksistä tietää välittömästi toisen olevan huonolla tuulella, vaikka huonotuulinen ystävä ei olekaan sanonut mitään tähän viittaavaa. Ystävän paha mieli välittyy tämän jännittyneisyyden, lyhytsanaisuuden ja äänenpainojen kautta toiselle yhtenäisenä kokemuksena toisen käytöksestä. Toisen huonotuulisuus siis koetaan välittömästi.

²⁰ Ranskan kielen sana *sympathie* pohjautuu kreikan sanaan *σμπάθεια*, joka tulee sanoista *σύν* ”kanssa” ja *πάθος* ”kärsimys” tai yleisemmin ”kokemus”. Kyse on siis myötäkokemisesta tai –kärsimisestä. (Rey 1992, 2062.)

Vaistoa määrittää sen sisäsyntyinen tieto asiasta, kun taas älyä määrittää sen tieto ulkoisista suhteista. Bergsonin mukaan vaisto tavoittaa asioiden luonteen sisältä käsin ja on tietoa asiasta itsestään. Vaisto ymmärtää välittömästi välineensä käytön ja kohteensa toiminnan. Vaiston vuoksi eläimellä voi olla täydellisen tarkka ymmärrys vain rajatusta määrästä kohteita. Äly taas ei tiedä tai tunne mitään kohdetta sinänsä. Sitä luonnehtii suhteiden muodostaminen ja asioiden yhdistäminen toisiin asioihin. Äly näyttää siis ymmärtävän kohteiden välisiä suhteita ja muotoja. Älykäs eläin voi käyttää yhtä välinettä lukuisissa yhteyksissä ja kykenee ratkaisemaan ongelman missä tahansa tilanteessa. Äly ja vaisto ovat siten rajallisia joko ”laajuudeltaan” tai ”käsittävyydeltään”. (EC, 149–152.)

Bergson muotoilee vaiston ja älyn välisen eron seuraavasti: ”On asioita, joita vain äly kykenee etsimään, mutta joita se itse ei koskaan löydä. Vain vaisto voisi löytää ne, mutta se ei koskaan etsi niitä.”²¹ (EC, 152.)

4.2 Intuitio ”jalostuneena” vaistona

Intuitio ”intellektuaalisena sympatiana” sisältää piirteitä molemmista edellä käsitellyistä elämän taipumuksista, älystä ja vaistosta. Bergson torjuu jyrkästi ajatuksen, että hänen intuition käsitteellään olisi mitään tekemistä esimerkiksi Schellingin tai Schopenhauerin intuitiokäsitysten kanssa (I2, 25). Kantin intellektuaalinen intuitio (*intellektuelle Anschauung*) taas näyttää olleen jossain määrin innoittajana Bergsonin intuitiolle. Bergsonin mukaan Kantin *Puhtaan järjen kritiikin* tärkeimpiä löydöksiä oli, että jos metafysiikka on mahdollista, se tapahtuu välittömän näyn kautta. Tällöin metafysiikka on mahdollista vain ”korkeammalla intuitiolla”²², joka olisi havaintoa metafysiisistä, ei-aistimellisesta todellisuudesta (PC, 154). Tähän nähtävästi Bergson pyrkiikin, mutta hänelle tämä intuitio ei vastaa Kantin intellektuaalista intuitiota. Bergson esittää käsitteensä muistuttavan pikemminkin Kantin empiiristä intuitiota, mutta korotetussa muodossa, joka tavoittaa asian itsensä eikä vain ilmenevää (EC, 361).

Bergsonin intuitiolla saavutetaan siis metafysiistä tietoa, jolla on empiirinen pohja mutta

²¹ ”Il y a des choses que l’intelligence seule est capable de chercher, mais que, par elle-même, elle ne trouvera jamais. Ces choses, l’instinct seul les trouverait ; mais il ne les cherchera jamais.”

²² Bergson kuitenkin lisää, että Kantin mukaan tällainen intuitio ei ole mahdollinen ja metafysiikka ei voida toteuttaa tässä mielessä (PC, 155).

joka pystyy tästä huolimatta tavoittamaan asian itsensä. Bergson kuvaa intuitiota luonteeltaan välittömäksi tietoisuudeksi, kohtaamiseksi ja näyksi, joka voidaan vain vaivoin erottaa havaitusta kohteesta. Intuitio on vaistoa siinä mielessä, että se on näyn kaltaista välitöntä tietoa, mutta silti älyn tapaan tietoista. Bergsonin mukaan intuitiota voidaan kuvata laajentuneeksi tietoisuudeksi, joka työntyy tiedostamattoman rajoille. Tämän seurauksena tiedostamattoman rajat antavat hetkellisesti periksi ja tietoisuus laajenee hetkeksi tiedostamattoman puolelle, mutta pian taas palaa takaisin tietoisuuden puolelle. Edellisen alaluvun perusteella voidaan päätellä tietoisuuden kuvaavan älyä eli ihmisajattelun ”luontaista suuntaa” ja tiedostamattoman tietoisuudelle vastakkaista vaiston tai sympatian suuntaa. Intuitio on siis älyyn pohjautuvaa ajattelua, joka kykenee hetkellisesti kääntymään älyn luonteelle vastakkaiseen suuntaan. Vaiston suunnalla käyminen on vain hetkellistä, sillä se ei ole ihmisajattelun luontainen suunta. Intuitio kokonaisuutena voidaan mieltää siis näiden suuntien välillä vuorottelevaksi liikkeeksi tai pikemminkin ajatteluksi, joka lepää älyn puolella ja vain ponnistellen käy vaiston ja sympatian puolella. (I2, 27.)

Älyn puolella intuitiolla on ehkä yllättävänkin tärkeä rooli. Bergsonin mukaan intuitio kommunikoi vain älyn kautta (I2, 42). Intuitio on kuin kytketty tai liitetty älyyn (EC, 342). Äly on intuitiolla itsetietoisuutta, tarkastelun kohteen reflektointia, tiedon loputonta laajenemista ja keino välittää intuition tavoittamat kohteet (EC, 177; I2, 42). Ilman älyä intuitio jäisi vaistoksi, joka tavoittaa tietoa vain yksittäisistä kohteista (EC, 179). Äly on siis intuitiolla käytännössä filosofisten ideoiden jäsentämistä, käsitteellistämistä ja eksplikointia. Voidaan oikeastaan sanoa, että ilman älyä filosofian ideat eivät koskaan saisi käsitteen muotoa.

Äly kuitenkin jättää intuition ehkä tärkeimmän tehtävän eli varsinaisen filosofisen havainnoinnin ja tarkastelun kohteen tavoittamisen vaiston puolelle. Vaiston puolen kuvaamisessa olennaista on palata sympatiaan, joka osoittautuu filosofian keinoksi tavoittaa tietoisuudelle ulkoiset asiat itsessään. Bergsonin käsitteistössä tietoisuus, mieli,²³ minä (*moi*) ja itse (*soi*) muistuttavat hyvin paljon toisiaan. Bergson näyttää käyttävän näitä joissain yhteyksissä toistensa synonyymeinä (ks. esim. EC, 190, 298, 369; I2, 41, 79; PC, 162–163). On siis vaikeaa sanoa, mikä näiden käsitteiden välinen suhde on ja miten ne

²³ Tässä tarkoitan käsitettä *esprit* mielen merkityksessä.

tarkalleen ottaen eroavat toisistaan. Tietoisuuden käsitteen yhteydessä Bergson nähtävästi painottaa enemmän valintoja, päätöksiä ja vapautta, kun taas mielen yhteydessä hän painottaa luomista²⁴ (vrt. esim. TE, 8; MM, 249). Minä ja itse taas korostavat yksilöllisyyttä (I2, 41; PC, 162). On todennäköistä, että nämä käsitteet kuvaavat samaa ilmiötä eri näkökulmista. Joka tapauksessa tässä yhteydessä Bergson näyttää käyttävän näitä termejä kuitenkin viitaten samaan asiaan, jota voidaan luonnehtia yksilön sisäiseksi kokemukseksi tai sisäisyydeksi. Tutkielman yhdenmukaisuuden vuoksi käytän tässä termiä tietoisuus.

Bergsonin mukaan inhimillinen tietoisuus²⁵ voi saada välitöntä tietoa vain itsestään, eikä se voi siis täydellisesti ymmärtää mitään muuta kuin itseään (I2, 40–41). Tämän vuoksi on väistämätöntä, että keino tietoisuuden ulkopuolisten asioiden ymmärtämiseen löytyy tietoisuudesta itsestään. David Lapoujade esittää, että ulkoisen todellisuuden tavoittaminen on mahdollista, koska tietoisuudessa on jotain luonteeltaan ”epäinhimillistä”, joka on yhteistä sekä tietoisuudelle että tietoisuuden ulkopuoliselle kohteelle (Lapoujade 2010, 62). Toisin sanoen tietoisuudessa on jotakin, jonka kautta se voi mahdollisesti ymmärtää itselleen ulkoisia tarkastelun kohteita.

Hieman yllättäen tietoisuuden ja ulkoisen todellisuuden jakama vieras asia on itse tietoisuuden²⁶ luonne (I2, 41). Dimitri Tellier esittää, että tämä epäinhimillinen²⁷ osa tietoisuutta²⁸ on luonteeltaan liikettä, joka muistuttaa *kesto*a (Tellier 2008, 425). Miksi tietoisuuden itsensä luonne on ”epäinhimillistä”? Kuten olen jo aiemmin todennut, Bergsonin filosofiassa ihmisajattelulle luontainen suunta on äly eli elokuvallinen ajattelu, joka on syntynyt välineiden luomista ja materian hyödyntämistä varten. Ihmisen tietoisuuden luonne on ajattelulle ”epäinhimillinen”, sillä äly ei kykene tavoittamaan keston kaltaista muutosta sinänsä. Sen luonteen tarkastelu edellyttää, että ihmisajattelun on käännettävä sen luonnolliselta suunnalta vastakkaiselle suunnalle (I2, 41–42).

Ihminen ei tarvitse älyä tavoittaakseen oman tietoisuutensa²⁹ luonnetta, sillä hänen oma

²⁴ Vrt. esim. I1, 8; MM, 249.

²⁵ Bergson käyttää tässä yhteydessä termiä *esprit* mielen merkityksessä.

²⁶ Bergson käyttää tässä yhteydessä termiä *esprit* mielen merkityksessä.

²⁷ Tellier käyttää termiä ”persoonaton” (*impersonnel*), mutta termin merkitys on sama kuin Lapoujadella.

²⁸ Tellier käyttää termiä ”minä” (*moi*).

²⁹ Bergson käyttää tässä yhteydessä termejä ”persoona” (*personne*) ja ”minä” (*moi*).

tietoisuutensa on ainoa asia, josta ihminen saa suoraa tietoa: ihminen kokee oman tietoisuutensa luonteen välittömästi (IM, 182). Siinä missä tiede tarkastelee materiaa, filosofia tarkastelee *henkeä*, joka sulkee sisäänsä kaiken kestoja muistuttavan muutoksen ja liikkeen (I2, 27). Tavoittaessaan välittömästi oman tietoisuutensa keston ihminen voi suhteessa siihen ymmärtää myös muuta kestoja. Intuitio luo yhtenäisyyttä ja jatkuvuutta tietoisuuden ja todellisuuden välille (Tellier 2007, 425–426). Myös David Lapoujade on määrittellyt Bergsonin intuition *sympatian* liikkeeksi, jonka kautta ajattelu kykenee yhdistämään tietoisuuden luonteen henkenä johonkin ulkoiseen kohteeseen (Lapoujade 2007, 432). *Sympatia* on siis intuitiossa oman tietoisuuden luonteeseen pohjaavaa ”samaistumista”. Kyse on tietoisuuden pyrkimyksestä omaksua tarkastelun kohteen luonne tietoisuudelle ja kohteelle yhteisen tekijän, *hengen* avulla (Lapoujade 2010, 54–56).

Esimerkkinä *sympatiasta* tarkastelun kohteen muotoon asettumisena voidaan käyttää erästä Bergsonin esimerkkiä teoksesta *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Tässä esimerkissä filosofi Paul yrittää ennalta kertoa Pierren tulevat teot. Mikäli Paul tuntee Pierren elämän olosuhteet ja tämän menneisyyden kaikki yksityiskohdat, ja hän yrittää ennakoita Pierren tulevaisuutta, Bergsonin mukaan hänellä on kaksi vaihtoehtoa: joko Paul tietää ennalta kaikki Pierren elämän vaiheet ja vain yksinkertaisesti yhdistää nämä vaiheet toisiinsa osoittamalla kuinka Paulin menneisyyden tapahtumat ja olosuhteet synnyttivät myöhemmät teot, tai sitten Paulin on koettava Pierren elämän kokemukset ja tehtävä ennakoita niiden pohjalta. Ensimmäinen vaihtoehto edellyttää, että Paulin on tiedettävä tapahtumat, joita hän pyrkii ennakoimaan. Koska tämä on mahdotonta, on siis päädyttävä jälkimmäiseen vaihtoehtoon. Tämä vaihtoehto puolestaan edellyttää, että Paul ”tulee” Pierreksi (DI, 139–142). Onko siis yksittäisen ihmisen mahdotonta ymmärtää itselleen ulkopuolisia asioita, jos Paulin on käytännössä oltava Pierre? Intuitiossa ei ole kyse kahden asian täydellisestä yhteen sulautumisesta, vaan pikemminkin samaistumisesta. Bergsonin termein intuitiossa ihminen yrittää oman liikeensä kautta asettua tarkasteltavan asian liikkeeseen. Bergsonin esimerkkiä voidaan jatkaa ja esittää, että Paul ei voi ennustaa Pierren tulevaisuutta, mutta voi yrittää ”myötäelää” tämän kokemuksia ymmärtääkseen Pierren luonnetta ja löytää tämän toiminnasta taipumuksia, jotka taas antavat mahdollisia suuntia Pierren tulevaisuuteen.

Intuitio on siis tarkastelun kohteesta saatavaa välitöntä sisäistä tietoa, joka pohjautuu

välittömään kokemukseen intuoijan oman tietoisuuden luonteesta. Tietoa ulkoisesta kohteesta saavutetaan sympatian ja siis luonteeltaan keston kaltaisen hengen kautta. Huolimatta keskeisistä yhtäläisyyksistä vaiston kanssa intuitio on ”laajennettuna älynä” lähempänä älyä kuin vaistoa. Se käyttää vaiston keinoja vain hetkellisesti, mikä johtuu ihmisajattelun luontaisesta taipumuksesta älyllisyyteen. Älyn puolelta vaiston puolelle kääntyminen mahdollistuu ihmismielen luonteen kautta. Ihmisen tietoisuus osoittautuu luonteeltaan keston kaltaiseksi, ja on siis osa todellisuuden hengen puolta. Henkenä ja siten liikkeenä ja luomisena se mahdollistaa ulkoisten kohteiden tarkastelun itsensä kautta. Tietoisuudella voidaan tavoittaa ulkoisen todellisuuden muutoksia: ”Intuitiivinen ajattelu on ajattelua kestossa.”³⁰ (I2, 30.)

4.3 Bergsonin metodi ja analogia

Bergson on jakanut metodinsa kahteen vaiheeseen, joista ensimmäistä hän luonnehtii kysymyksen taustan tieteelliseksi selvitykseksi ja toista intuitioksi (M, 1197). Tässä tutkielmassa käytän näistä nimityksiä ”analyttinen vaihe” ja ”intuitiivinen vaihe”. Ennen Bergsonin metodin vaiheita käsittelen ”dynaamista skeemaa” (*schéma dynamique*), jota voidaan nähdäkseni pitää Bergsonin metodin kokoavana prosessina. Siitä välittyy metodin tosiasiallinen yhtenäisyys ja organisuus, ja sen käsittely toimiikin hyvänä vastapainona metodin vaiheiden purkamiselle. Se toimii samalla tietynlaisena yleiskatsauksena koko Bergsonin metodiin.

4.3.1 Dynaaminen skeema

Yleisesti Bergsonin filosofisia ideoita ja niiden syntymistä luonnehtii ”dynaaminen skeema” (*schéma dynamique*; M, 526). Dynaamisessa skeemassa idea ja sen tavoittamiseen liittyvä prosessi ovat yhtä.

Dynaamisen skeeman kuvaamiseksi käytän Bergsonin tapaan esimerkkinä muistamista (M, 528–530). Jos lukija yrittää palauttaa mieleen tämän tutkielman alussa esitellyn Spencerin näkemyksen elämän kehityksestä, on hänen seurattava hänelle palaavia mielikuvia.

³⁰ ”[...] penser intuitivement est penser en durée.”

Mieleen palautuu ensin yleinen tuntemus konfliktista tai riidasta. Seuraavaksi mieleen palaakin ajatus älyn ylemmyydestä. Lopulta palaa ajatus mosaiikista. Sitten käsitys palaa kokonaisuudessaan lukijan mieleen. Spencerille elämä on asteittaista monimutkaistumista ja täydellistymistä, jossa vaisto ja äly ovat toisiaan seuraavia vaiheita. Tämä käsitys eroaa radikaalisti Bergsonin näkemyksistä, sillä Bergsonille elämän liike ei ole asteittaista ja äly ja vaisto ovat rinnakkaisia ja erilaisia tiedon muotoja. Mieleen palanneet asiat olivat kuin muisteltavan näkemyksen poikkileikkauksia, jotka eivät juurikaan muistuta toisiaan. Mielikuvat viittaavat tutkielman alun käsittelyyn, antavat suunnan sen keskeisimmän ajatuksen löytämiseksi. Ajatusta ei voida rekonstruoida pala palalta niiden pohjalta. Dynaamisen skeeman käsite luonnehtii tämän ajatuksen muodostumista. Se ei ole staattinen vaan muuttuva idea, joka ei palaa mieleen sellaisena kuin se oli ensimmäistä kertaa tutkielman alun Spencer-osiota luettaessa vaan joka ikään kuin luodaan uudelleen.

Dynaamiseen skeemaan ja sen kehittymiseen liittyvät olennaisesti *kuvat*. Kuvat tässä yhteydessä on erotettava havaintoon liityvistä kuvista, joita Bergson käsittelee erityisesti teoksessa *Matière et mémoire*. Bergsonin omin sanoin kuva esittää staattisesti sen, minkä skeema esittää dynaamisesti (M, 548). Kuva on kuin leikkaus filosofisen idea kehittymisen prosessista. Edellisen esimerkin yhteydessä kuvia ovat torjuva tuntemus, vaiston ja älyn välinen hierarkkinen suhde ja mosaiikki. Tässä esimerkiksi ajatus mosaiikista ei ole pelkästään lukijan mielessä tai vain hänen mielensä ulkopuolella tekstissä, vaan molemmissa. Nämä kuvat eivät ole varsinaisia käsitteitä tai symboleita tämän tutkielman alussa esitetylle Spencerin näkemykselle elämän luonteesta. Esimerkiksi torjunnan tuntemus on tietty pysäytys tämän näkemyksen kuvauksesta, jossa korostuu erityisesti Bergsonin kritiikki. On kuitenkin huomattava, ettei skeema ole kuvien summa tai tiivistelmä. Skeema on luonteeltaan paljon yksinkertaisempi kuin siitä syntyneet kuvat (M, 526).

Filosofisen ajattelun kontekstissa dynaaminen skeema keskittyy tiedon saavuttamiseen sen palauttamisen sijaan. Kun yritetään tavoittaa ajatusta elämän luonteesta, lähtökohtana on jäsentymätön skeema. Kun elämästä pystytään erottamaan piirteitä erilaisin väittämin, skeema itsessään muuttuu. Jos esimerkiksi elämän kehityksestä huomataan ensimmäiseksi, etteivät vaisto ja äly ole siinä toisiaan seuraavia vaiheita, näyttää hyvin lineaarinen käsitys elämän luonteesta siirtyvän syrjään ja elämän luonnetta on lähestyttävä toiselta suunnalta.

Dynaamisessa skeemassa ei ole kyse tarkastelun kohteen asteittaisesta paljastamisesta, vaan jokainen uusi näkemys muuttaa itse skeemaa (M, 537). Periaatteessa jokaisen uuden huomion myötä koko ajattelu ikään kuin luodaan uudelleen; filosofia on jatkuvaa ajattelun uudelleenluomista. Toisin kuin esimerkiksi mekanismissa ja finalismissa, lopputulos ei tässä tapauksessa ole annettu vaan se kehkeytyy.

Dynaaminen skeema kuvaa siis Bergsonin filosofista metodia itseään jatkuvasti uutta luovana prosessina, jonka yhtenä keskeisenä kulmakivenä ovat kuvat. Kuvat eivät ole kokoavia symboleita tai yleiskäsitteitä skeemasta, vaan tuovat pikemminkin ilmi skeeman yhden aspektin. Useita kuvia seuraamalla voidaan päästä lähemmäksi asian luonteen ymmärtämistä. Tarkasteltavan asian luonnetta ei paljasteta vaan se pikemminkin luodaan. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että tarkastelun kohde ”keksitään” tyhjästä, samoin kuin muistossa mennyt tapahtuma ei palaa takaisin sellaisenaan eikä sitä keksitä kokonaan uudelleen, vaan se luodaan uudelleen löydettyjen suuntaviivojen pohjalta.

4.3.2 Analyyttinen vaihe

Dynaamisen skeeman muistamisen esimerkissä tiedon ohjaavat oikeaan suuntaan ”kuvat”, toisin sanoen skeeman ”läpileikkaukset”. Ei ole mahdollista osoittaa suoraan, että dynaamisen skeeman kuvat vastaisivat suoraan tieteen roolia ja siten analyyttistä vaihetta Bergsonin ajattelussa. Dynaamisen skeeman kuvien toimintaperiaatetta voidaan kuitenkin verrata analyyttisen vaiheeseen. Alustavana hypoteesina esitän, että tieteellä ja siten ”analyyttisellä vaiheella” on Bergsonin metodissa dynaamisen skeeman kuvien rooli.

Bergsonin metodin ensimmäinen, ”analyyttinen” vaihe on tutkimuskohteen tieteellistä tarkastelua (M, 1197). Erityisesti teoksissa *Matière et mémoire*, *L'évolution créatrice* ja *Les deux sources de la morale et de la religion* tämä näkyy varsin selvästi psykologisten, biologisten ja sosiologisten tutkimusten referointina ja kommentointina. Tämän tarkoituksena on seurata suuntaviivoja, joita tieteellinen tutkimus antaa tarkastelun kohteesta. Tätä Bergson näyttää nimittävän todellisuuden jäsentymien ja niin sanotun ”tosiasialinjan” seuraamiseksi (TE, 8). Tämä kerryttää todennäköisyyksiä tieteellisten faktojen pohjalta. Teoksessa *Les deux sources de la morale et de la religion* Bergson kuvaa linjoja seuraavasti: ”Puhuimme aiemmin näistä ’tosiasialinjoista’, joista jokainen osoittaa

totuudelle vain suunnan, sillä yksittäinen ei mene tarpeeksi pitkälle: pidentämällä kahta näiden leikkauspisteeseen asti, saavutaan kuitenkin itse totuuteen.”³¹ (MR, 263) Tässä ei kuitenkaan ole kyse siitä, että filosofi elokuvallisen metodin tavoin yksinkertaisesti analysoisi tieteellisistä näkemyksistä seuraavaa filosofiaa. Filosofin tehtävänä on esimerkiksi teoksen *L'évolution créatrice* kontekstissa etsiä evoluutiota koskevasta tieteellisestä tutkimuksesta elämän liikkeen taipumuksia.

Tosiasialinjojen ja dynaamisen skeeman kuvien välillä on selvä vastaavuus. Molemmat osoittavat ajattelijalle vain suunnan ja molempia on oltava useampia, jotta tarkastelun kohteen luonne voitaisiin lopulta saavuttaa. Kuten kuvat, myöskään linjat eivät yksin riitä totuuden saavuttamiseen. Linjoja on pidennettävä, ja tulkitsemisen tämän pidentämisen tarkoittavan Bergsonin metodin toista puolta. Käymällä läpi tieteen tuloksia päästään totuuden suunnalle, mutta vasta intuition avulla päästään filosofiseen lopputulokseen.

4.3.3 Intuitiivinen vaihe

Bergsonin filosofinen metodi on siis tässä vaiheessa saavuttanut joukon ajattelun suuntia ja tieteellisiä todennäköisyyksiä. Miten metodin intuitiivinen vaihe siis pidentää tosiasialinjoja asian luonteen tavoittamiseksi? Seuraavassa tuon metodin yhteyteen aiemmin käsitellyn intuition ja osoitan, että analogia on Bergsonin keino analyttisen vaiheen tosiasialinjojen pidentämiseen.

Aloitan analogian määritelmällä. David Lapoujade on tarkastellut Bergsonin analogiaa vertaamalla sitä klassiseen analogiaan. Hän määrittelee klassisen analogian sisältävän kaksi propositiota, joiden välinen suhde on symmetrinen ($A/B=C/D$); analogian tarkoituksena on osoittaa yhtäläisyys eriävien tekijöiden välillä (Lapoujade 2010, 59). Myös Bergsonin filosofiassa analogialla pyritään löytämään yhtäläisyyksiä erilaisten kohteiden välillä, mutta tästä huolimatta se poikkeaa klassisesta analogiasta merkittävästi. Siinä missä klassinen analogia vallitsee kahden suhteen välillä, bergsonilainen analogia vallitsee aina kahden liikkeen tai taipumuksen välillä. Se ei Lapoujaden mukaan muodostu ulkoisen

³¹ ”Nous parlions jadis de ces 'lignes de faits' dont chacune ne fournit que la direction de la vérité parce qu'elle ne va pas assez loin: en prolongeant deux d'entre elles jusqu'au point où elles se coupent, on arrivera pourtant à la vérité même.”

samankaltaisuuden vaan yhteisen sisäisen tekijän vuoksi. (Lapoujade 2010, 59–60).

Tämä ”ajallinen” analogia kytkeytyy sympatiaan. Aiemmin kuvattiin, kuinka sympatiassa tietoa tarkastelun kohteesta saadaan omaan tietoisuuteen pohjautuvan kokemuksen kautta. Analogian tehtävänä on siis sitoa nämä kaksi yhteen. Koska Bergsonin mukaan ihmisen tietoisuus saa välitöntä tietoa vain itsestään, analogian puoliskoista toinen näyttää olevan aina ajattelijan oma tietoisuus. Ihminen voi ”myötäelää” toista liikettä ja ymmärtää sitä. Lapoujaden mukaan myötäelämisessä kohde ”tulee hengeksi” eli Bergsonin omin termein kohde ”ajatellaan kestossa”, *sub specie durationis*³² (Lapoujade 2010, 56; I2, 30; IP, 142; 176). Hengeksi tulemista voidaan havainnollistaa seuraavalla esimerkillä: kuulen puhuttavan tutkijasta, joka on saapumassa pitämään vierailijaluentoa yliopistolle. Tutkijan kuvataan olevan usein hieman hermostunut, mutta hänet kuvataan alallaan myös arvostetuksi ja kokeneeksi. Kuulen lisäksi muutaman anekdootin joistain tutkijan aiemmista luennoista. Kuultuani nämä en osaa välittömästi sanoa, millaisesta esiintyjästä on kyse. Yritänkin siis kuvitella kokemukseni pohjalta kuinka itse esiintyisin, jos olisin kyseinen tutkija. Vaikka en itse vastaisi tutkijasta kuulemiani luonnehdintoja tai vaikka minulla ei olisi yhtään kokemusta luentojen pitämisestä, voin silti kuvitella tilanteen – analogian tarkoitus on luoda yhtäläisyyttä erilaisten tekijöiden välillä. Annettujen luonnehdintojen ja anekdoottien avulla pystyn lähestymään aihetta, mutta vasta asettumalla itse tutkijan asemaan voin elävöittää mielikuvaa.

Analogialla ei siis yksinkertaisesti saateta tarkastelun kohdetta vastaamaan analogian toista puolta, tietoisuuden luonnetta. Hieman yksinkertaistaen analogian asettamista voidaan kuvailla pikemminkin kuvan täydentämisenä: oma kokemukseni täydentää jo annettuja luonnehdintoja. Kun tarkastelun kohteen ja ajattelijan tietoisuudet asetetaan keskenään analogisiksi, niiden jakama hengen luonne antaa metodille puuttuvan suunnan, jolla jatkaa linjoja loppuun asti, jotta tarkastelun kohteena olevan asian todellinen luonne tavoitettaisiin. Hengen luonnetta ei kuitenkaan pakoteta perusteetta minkä tahansa asian luonteeksi. Tässä korostuu analyttisen vaiheen merkitys. Tietoisuuden ja tarkastelun kohteen välinen analogia voidaan olettaa vain jos tosiasialinjat tukevat sitä. Luonteiden analogisuus perustuu faktoista johdettuun muistuttavuuteen (TE, 10). Analogian

³² Ilmaisu kääntyy suomeksi ”keston näkökulmasta” ja viittaa Spinozan ilmaisuun *sub specie aeternitatis*, ”ikuisuuden näkökulmasta” (Waterlot & Feneuil 2013, 407, alaviite 69).

tarkoituksena ei siis ole asettaa kaikkia tarkastelun kohteita samaan muottiin vaan toimia tosiasioiden jatkeena. Kuten esimerkiksi Camille Riquier on esittänyt, Bergsonin filosofiassa todellinen intuitio eroaa kuvitellusta, epämääräisestä ja arkipäiväisestä intuitiosta sikäli, että se pohjautuu faktoihin ja käytäntöön (Riquier 2009, 158).

Tulkintani mukaan ”analogiapäätelyn” (*raisonnement par analogie*) analogia toimii Bergsonin metodin vaiheiden taitoskohtana, jossa sisäinen ja ulkoinen kokemus kohtaavat. Analogia sitoo Bergsonin metodin vaiheet toisiinsa. Sen avulla analyttisen vaiheen tosiasialinjoja voidaan pidentää sitä seuraavassa, intuitiivisessa vaiheessa ihmisen oman tietoisuuden liikkeen avulla. Analogia mahdollistaa intuitiossa kääntymisen älyn luontaiselta suunnalta vaiston ja sympatian suunnalle. Analogia näyttää muistuttavan sympatiaa, mutta mikä niiden välinen suhde on? Nähdäkseni sympatia luonnehtii analogian kautta tapahtuvaa tietämistä kun taas analogia luonnehtii tämän toiminnon metodologista aspektia. Esimerkiksi Lapoujade nimittää sympatiaa ”analogiapäätelyksi” (Lapoujade 2010, 64). Analogia ja sympatia kuvaavat siis filosofiassa saman toiminnan metodia ja tiedon muotoa.

Analogialla on siis tarkoitus päästä tosiasialinjojen suunnista asian itsensä luonteeseen. Bergsonin metodin vaiheet eivät kuitenkaan johdata ajattelijaa lopulta täydelliseen varmuuteen asiasta, vaan niiden tarkoitus on lisätä todennäköisyyksiä entisestään. Ideaalitulanteessa päästään Bergsonin sanoin todennäköisyyteen, joka on niin suuri, että se jo lähes vastaa varmuutta. Analogiaan pohjaava päätely ja näin myös Bergsonin metodi on aina spekulatiivista ja todennäköisyyksiin nojaavaa. (TE, 7–8.)

Kokoavana esimerkkinä Bergsonin metodista voidaan käyttää katkelmaa Oscar Wilden teoksesta *Dorian Grayn muotokuva*, jossa lordi Henry Wottonin esitettyä väitteitä ihmisluonnosta Dorian Graylle syntyy idea ja hän huudahtaa:

”Lopettakaa jo! Saatte minut hämmennyksiin. En tiedä mitä sanoisin. Väitteisiinne on olemassa jokin vastaus, mutta en löydä sitä. Olkaa vaiti. Antakaa minun ajatella. Tai pikemminkin olla ajattelematta.”[...] Hän tajusi hämärästi, että aivan uudet vaikutteet myllersivät hänen mieltään. Ne tuntuivat kuitenkin tulleen hänen omasta sisimmästään. Basilin ystävän lausumat muutamat sanat [...] olivat koskettaneet salattua soittimen kieltä.

Se oli ollut lepotilassa, mutta nyt hän tunsi sen oudosti värähtelevän ja sykkivän. (Wilde 1991, 25–26.)

Henry Wottonin väitteet voidaan ymmärtää tässä kuin faktoina, jotka toimivat suuntaviivoina kohti totuutta. Tosiasialinjoja seuraamalla Graylle syntyy idea, jonka hän Bergsonin termein tavoittaa absoluuttisesti ja välittömästi. Nähtyään väläyksen ideasta hänen on yritettävä tavoittaa se uudelleen ”olemalla ajattelematta”. Hän yrittää siten tuoda idean älyn avulla välitettävään muotoon. Idea pakenee hänen ajatteluaan, sillä kyse on ajattelun luontaiselle liikkeelle vastakkaisesta suunnasta. Gray tavoittaa idean sisältä käsin, itsestään, vaikka intuitio synnytti hänelle ulkoiset sanat. Bergsonia soveltaen voidaan ajatella, että Gray asettui Henri Wottonin ajatusten kulkuun ja tavoitti jotain sympatialla, itsensä kautta.

Analogiapäättelystä voidaan löytää esimerkkejä useammasta Bergsonin teoksesta. Esimerkiksi teoksessa *Durée et simultanéité* Bergson esittää, että maailman keston tavoittaminen tapahtuu oman sisäisen keston kautta (DS, 41–42). Lisäksi hän esittää, että nimenomaan metafysiikan on välttämätöntä tuoda tietoisuus ajan yhteyteen tarkastellakseen ajan luonnetta (DS, 45–46). Teoksessa *Matière et mémoire* Bergson esittää, että koko todellisuus on tietoisuudelle analoginen (MM, 258). Teoksessa *L'évolution créatrice* elämän luonnetta pyritään vastaavalla tavalla tarkastelemaan analogiapäättelyn keinoin. David Lapoujade on kuvannut, että tässä teoksessa siirrytään ihmisen ”luovasta kehityksestä” (*évolution créatrice*) eli tietoisuuden kehityksestä minuuden ulkopuoliseen, elämän luovaan kehitykseen (Lapoujade 2010, 67).

4.4 Tulkinnan ongelmakohtia

Vielä lopuksi käyn läpi tässä luvussa esitettyjen tulkintojen ongelmakohtia ja perusteluita, miksi kuitenkin päädyin näihin tulkintoihin. Keskeisimmät ongelmat liittyvät intuition ja metodin erottamiseen toisistaan.

Ensimmäisenä ongelmana on, että jaotteleamalla metodi analyyttiseen ja intuitiiviseen vaiheeseen muodostuu tilanne, jossa sekä intuitiolla että Bergsonin metodilla on ”analyttinen puoli”. Tämän lisäksi intuitiossa vaiston puolella on huomattavia

yhtäläisyyksiä ”intuitiivisen vaiheen” kanssa. Voidaan siis kysyä, onko näiden yhtäläisyyksien jälkeen edelleen perusteltua erottaa intuitio ja Bergsonin metodi toisistaan. Nähdäkseni erottelu on edelleen perusteltu, koska ”analyttinen vaihe” ja intuition äly toimivat aivan eri tavoilla ja niillä on eri funktio. Metodin analyttinen vaihe ei ole varsinaisesti filosofinen, kun taas intuitiossa äly ja vaisto ovat molemmat luonteeltaan filosofisia. Bergson luonnehtii analyttistä vaihetta seuraavasti:

Määrättyyn filosofiaan suuntautuva ei voi ennalta tietää, mitä tieteellisiä ongelmia hän tulee tiellään kohtaamaan. Ne voivat olla mekaniikan, fysiikan, biologian, sosiologian tai minkä hyvänsä tieteen ongelmia. Mutta mitä jos hän ei ole matemaatikko, fyysikko, biologi tai sosiologi? Hänen on tultava sellaiseksi. Mutta se ei tapahdu päivässä! Ei toki: se voi kestää vuosia, mutta filosofin on uhrattava sille niin paljon aikaa kuin on tarpeen.³³ (M, 1197.)

Siinä missä metodin analyttinen vaihe etsii ja seuraa jopa vuosia ”tosiasialinjoja”, joista päästään sitten intuitiolla asian luonteeseen, intuitiossa äly pikemminkin ”materialisoi” sympatian kautta tavoitetun asian luonteen.

Tulkinnassa on kuitenkin nähdäkseni Bergsonin käsitteistön perusteettoman kahdentamisen riski. Kuten aiemmin todettiin, Bergsonille käsitteet eivät ole kiinteitä, ja hän käyttää toisinaan vaihtelevia, omien sanojensakin mukaan lähes keskenään ristiriitaisia termejä saman näkemyksen kuvaamiseksi. Kun tukeudutaan useaan lähteeseen, vaarana on kiinnittyä liikaa yksittäisiin käsitteisiin ja antaa niille liian itsenäinen rooli. On siis mahdollista, että Bergsonin kuvaukset metodista ja intuitiosta koskevat käytännössä samaa asiaa, mutta liian kirjaimellinen luenta useista eri lähteistä johtaa niiden erottamiseen. Tämä ongelma koskee analyttisen vaiheen ja älyn lisäksi intuitiivista vaihetta ja intuitiota sekä analogiaa ja sympatiaa. Nähdäkseni näiden kaikkien erottelemineen on perusteltua, sillä ne voidaan erotella filosofisen tiedon luonnetta ja metodia kuvaaviksi käsitteiksi.

³³ Celui qui s'engage dans une certaine direction philosophique ne peut pas savoir par avance quels sont les problèmes scientifiques qu'il rencontrera sur sa route, et qu'il aura à approfondir s'il veut continuer son chemin. Ce peuvent être des problèmes de mécanique, de physique, de biologie, de sociologie, de n'importe quelle science. Mais s'il n'est pas mathématicien, ou physicien, ou biologiste, ou sociologue? Il faudra qu'il le devienne. Mais cela ne se fait pas en un jour! Non, certes; cela peut prendre des années; mais le philosophe y consacra ce qu'il faudra d'années.

4.5 Yhteenveto

Analogia on siis Bergsonin metodissa kuin analyyttisen ja intuitiivisen vaiheen välinen siirtymä. Se mahdollistaa kääntymisen ajattelun luontaiselta suunnalta sympatian suunnalle. Bergsonilainen analogia toimii intuition keinona tavoittaa ulkoinen todellisuus. Se pohjautuu ihmisen tietoisuuden keston kaltaiseen luonteeseen osana todellisuuden ”henkistä” puolta. Sen kautta intuitiivisen tarkastelun kohteet voidaan ”ajatella kestossa”.

5 TIETOISUUS JA ELÄMÄ

Mikäli analyysimme pitävät paikkaansa, tietoisuus tai pikemminkin ylitietoisuus on elämän alkuperä.³⁴ (EC, 261.)

Tässä luvussa käsittelen elämän ja tietoisuuden välistä analogiaa edellisessä luvussa esitetyn mallin pohjalta. Tarkoitukseni ei ole käydä läpi kaikkia yhteyksiä, jossa Bergson vertaa elämää tietoisuuteen ja yrittää sen pohjalta yrittää rekonstruoida metodia. Luku pohjaa pikemminkin teoksen läpäisevään pidempään kehittelyyn kohti elämän luonteen tavoittamista. Nähdäkseni tällä lähestymistavalla metodin vaiheet ja analogian roolin ovat selkeämmin hahmotettavissa. Lisäksi näin vältetään varsinaisen filosofisen metodin sekoittamiselta teoksen rakenteeseen ja esitystapaan.

Aivan ensimmäiseksi käyn kuitenkin läpi yleisluontoiset määritelmät tietoisuudesta ja elämästä teoksen *L'évolution créatrice* kontekstissa. Luvun keskeisimmät osat muodostuvat siis edellisen luvun mallin pohjalta analyttisestä ja intuitiivisesta vaiheesta. Tavoitteena on osoittaa, kuinka Bergson analyttisessä vaiheessa pohjaa näkemyksensä evoluutioteorioihin ja evoluution päälinjoihin (ortogeneesi). Tämän jälkeen suuntia kehitellään mahdollisimman pitkälle ja näiden suuntien pohjalta analogian avulla lopulta päästään intuition elämän luonteesta. On kuitenkin huomautettava, että Bergsonin teoksessa analogia tulee toistuvasti esille alusta alkaen eikä siis vasta aivan lopuksi. Tämän vuoksi pyrin tuomaan näitä kohtia esiin myös alaluvuissa 5.1 ja 5.2.

5.1 Tietoisuuden ja elämän määritelmät

Seuraavien elämän ja tietoisuuden määritelmien yhtenä tärkeänä lähteenä on teoksen *L'évolution créatrice* alku, jossa Bergson määrittelee keston luonteen (ks. EC, 1–23). Tämä tapahtuu tietoisuuden luonnetta luonnehtimalla ja voidaan siis tulkita jonkinlaiseksi analogian ensimmäisen puolen asettamiseksi. Lukija tutustutetaan todelliseen muutokseen

³⁴ ”Si nos analyses sont exactes, c’est la conscience, ou mieux la supraconscience, qui est à l’origine de la vie.”

ja hengen luonteeseen heti teoksen alussa. Kiinnostavasti kyseinen osio päättyykin kysymykseen siitä, voidaanko elämän sanoa olevan tietoisuuden tapaan jatkuvaa luomista (EC, 23).

5.1.1 Tietoisuus

Bergson luonnehtii tietoisuutta³⁵ tietynlaisena kokemusten jatkumona, jossa edetään pysähtymättä mielentilasta toiseen. Tietoisuus on liikettä, jossa jokainen kokemus, tuntemus, havainto ja ajatus muuttaa sitä. Oikeastaan jokainen ”tila” (*état*) on itsessään muutosta. Bergsonin mukaan ”tila” ei tavoita kokemuksen luonnetta ja olisikin virheellistä ajatella, että tietoisuudessa olisi kyse rajatuista, toisistaan eroavista vaiheista, joista yhden kadotessa tila korvautuu toisella. Tämä näkemys syntyy älyn tavasta kiinnittyä tietoisuuden toimintaan rajaamalla siitä vaiheita. Nämä toisistaan erotetut vaiheet tuodaan sitten keinotekoisesti takaisin yhteen luomalla ajatus staattisesta minästä, joka langan tavoin yhdistää tiloja toisiinsa. Tietoisuus ja sen liike tuleeekin siis mieltää pikemminkin yhtenäiseksi virtaukseksi, josta on mahdoton erottaa yksittäisiä kokemuksia tai erillistä minää. Tietoisuus muistuttaa siten luonteeltaan kestoä. Itse asiassa Bergson esittää, että kesto on ihmisen olemisen perusta. (EC, 1–3; 39.)

Tietoisuus tarkoittaa ennen kaikkea muistia, eli menneisyyden säilymistä nykyisyydessä (TE, 8–9). Tietoisuus, joka ei säilyttäisi mitään menneisyydestään, olisi tiedostamatonta. Muistin ensisijaisena toimintona on säilyttää asioita, joita ei enää ole, ja ennakoita sellaisia, joita ei ole vielä (TE, 9). Muisti tarkoittaa tässä yhteydessä luvussa 2 esiteltyä todellista, eli Bergsonin termin ”puhdasta” muistia. Frédéric Wormsin mukaan puhtaaseen muistiin tallentuvat muistoina kaikki tiedot ja havainnot, jotka tietoisuus vastaanottaa (Worms 2000, 43). On kuitenkin huomautettava, että muisti ei ole muistojen säilytyspaikka tai rekisteri (EC, 4). Se on itse menneisyys, johon muisto tietystä havainnosta ei ”tallennu” eikä muistu sellaisena kuin se havainnossa ilmeni.

Kuten jo tutkielman alussa todettiin, Bergson haluaa erottaa muiston ja havainnon toisistaan ja osoittaa ettei muisto ole vain heikentynyttä havaintoa. Hänen mukaansa

³⁵ Bergson puhuu tässä yhteydessä minästä (*je*).

muisto ei siis synny havainnosta vaan nämä kaksi syntyvät samanaikaisesti. Havainto syntyy aktuaaliseksi ja muisto virtuaaliseksi (MM, 162). Virtuaalinen tarkoittaa rajatonta mahdollisuuksien moneutta. Gilles Deleuze tulkitsee, että virtuaalinen muisto voi Bergsonin mukaan toteutua lukuisilla eri tavoilla. Virtuaalinen muisto ei siksi realisoidu vaan aktualisoituu (Deleuze 2011, 99). Realisoitumisessa on kyse yhden tietyn mahdollisuuden toteutumisesta. Virtuaalisen muiston aktualisoitumisessa on pikemminkin kyse muiston uudelleen luomisesta. Samaan tapahtumaan liittyvä muisto voidaan ”aktivoida” useilla eri tavoilla tuoden tilanteesta eri näkökulmia. Muisto ei voi koskaa palata mieleen samanlaisena, koska aikaisemmat muistelukerrat jättävät jälkensä muistiin ja vaikuttavat aina tuleviin. Bergson luonnehtii, että virtuaaliset muistot eivät katoa vaan tulevat hyödyttömiksi (MM, 152–156). Muistojen aktualisoituminen on passiivisen aktivoitumista. Muisti ja havainnointi, tai pikemminkin menneisyys ja nykyhetki, eivät muodosta lineaarista vaan rinnakkaisen suhteen. Nykyhetken toiminta ”aktivoi” jatkuvasti menneisyydestä muistoja, joiden avulla ihminen voi tehdä päätöksiä ja valintoja. Yhtäältä menneisyys tuo nykyhetkeen tietoa, jonka pohjalta toimia, toisaalta nykyhetki kartuttaa lisää kokemuksia muistiin (MM, 29–30).

Tietoisuus on ennen kaikkea havainnointia, kokemista ja toimimista, joka ammentaa itselleen lisää sisältöä menneisyydestä. Ajattelu ei kuitenkaan tapahdu henkilön koko menneisyydessä vaan aina vain sen kulloinkin aktualisoituneessa osassa. Nykyhetki nostaa menneisyydestä mieleemme nykyisyyteen keskeisesti liittyviä muistoja. On kuitenkin huomattava, että, kuten Worms on esittänyt, Bergsonin filosofiassa tietoisuutta määrittää erityisesti sen kyky toimia vapaasti, eikä muistojen suhde toimintaan ole ennalta määrätty (Worms 2000, 16). Tämä voidaan nähdä esimerkiksi muistin ”tiivistymisen” pohjalta tapahtuvassa valinnassa. Valinnan edessä ihmisen mieleen nousee muistoja kuten ystävien antamia neuvoja. Osa neuvoo valitsemaan yhdellä ja osa toisella tavalla. Tässä mieleen nousee myös tuntemukset näitä ystäviä kohtaan: yksi on antanut ennenkin hyviä neuvoja, toinen ystävästä on erityisen läheinen. Menneisyys siis tiivistyy siinä mielessä, että valintaa tehtäessä päätökseen vaikuttavat niin neuvot kuin niiden antajien kanssa koettu historiakin. Vaikka kukaan ystävästä ei olisi kannattanut valittua ratkaisua, muistot ovat joka tapauksessa palautuneet mieleen ja niiden tiivistymistä sävyttää päätös olla huomioimatta niitä.

Menneet tapahtumat eivät suoraan määrää tehtävää valintaa vaan pikemminkin vaikuttavat ihmisen näkemyksiin, ja tällä tavalla ne ottavat osaa hänen valintoihinsa. Muistin vuoksi tietoisuus ei voi käydä läpi samaa ”tilaa” kahdesti. Vaikka tapahtuma ja olosuhteet olisivat samat, henkilö itsessään ei ole enää sama kuin kokiessaan kyseisen tapahtuman ensimmäistä kertaa. Uusia kertyviä kokemuksia ei voida ennustaa. Niitä ei voida laskelmoida muistojen perusteella, sillä ennustaminen tarkoittaa menneisyydessä koettujen asioiden suuntaamista tulevaan. Ennustuksen toteutuessa kyseessä olisi saman asian kokeminen uudelleen, ja kuten edellä todettiin, kaksi kokemusta eivät ole koskaan keskenään identtiset. Bergsonin mukaan tietoisuus siis ”luo” itseään jatkuvasti uusien kokemusten kautta. Bergsonin mukaan luonteeksi tai persoonallisuudeksi kutsuttu asia on ihmisen menneisyyden tiivistymä. Oikeastaan jokaisessa ihmisen teossa, ajatuksessa ja kokemuksessa hänen koko historiansa tiivistyy, ja tietoisuus tai minuus luo itsensä uudelleen. Tätä tarkoittaa Bergsonin ilmaisu ”itsensä luominen itsestään” (*création de soi par soi*; EC, 1–7).

5.1.2 Elämä

Kesto näyttäytyy ihmisessä siis tietoisuuden kautta. Se on muutosta, vanhenemista ja luomista. Bergsonin mukaan elävien olentojen skaalan tarkasteleminen aina yksinkertaisimmista yksisoluisista eliöistä kaikkein monimutkaisimpiin eläimiin paljastaa, että sama vanheneminen näkyy näissä kaikissa (EC, 16).

Bergsonin mukaan evoluutiossa on silmiinpistävää se, miten paljon se muistuttaa suhteessa tietoisuuden muutoskehitystä: ”[...] orgaaninen evoluutio muistuttaa tietoisuuden kehitystä, jossa menneisyys painautuu vasten nykyisyyttä ja synnyttää uuden muodon, jota ei voi verrata edeltäjiinsä”³⁶ (EC, 27). Kuten tietoisuuden läpikäymät kokemukset, myös lajien yksilöt ovat aina ainutlaatuisia, eikä näitä elämän uusia luomuksia voida ennustaa (EC, 27). Bergson esimerkiksi esittää, että vaikka yksilöissä nähtävät erot ja muutokset olisivat pieniä ja täysin uuden lajin syntymiseksi vaadittu muutosten määrä hyvinkin suuri, lajit kuitenkin luovat itseään jatkuvasti yksilöiden kautta samassa mielessä kuin ihminen luo itseään jokaisessa teossa ja ajatuksessa (EC, 28–29).

³⁶ ”[...] l'évolution organique se rapprocher de celle d'une conscience, où le passé presse contre le présent et en fait jaillir une forme nouvelle, incommensurable avec ses antécédents.”

Edellä kuvattiin, kuinka menneet tapahtumat muistin tiivistymisen kautta vaikuttavat ihmiseen määräämättä kuitenkaan täysin tämän toimintaa, ja miten yksikään kokemus ei toistu täysin samana, vaikka olosuhteet olisivat identtiset. Bergson pyrkii osoittamaan, kuinka nämä samat piirteet näkyvät myös elämän kehityksessä: uusi, aina vähän erilainen eliö jatkaa vanhan elämää aivan kuten tietoisuudessa menneisyys painautuu nykyisyyttä vasten luoden uutta (EC, 23–27). Elämä on kasvava liike, joka kasvaa niin paljon kuin mahdollista. Kun se ei enää kykene laajenemaan enempää laajenemaan yhtenäisenä, se jakautuu useammaksi lajiksi. Elämä on siis rajallinen liike, joka synnyttää eriäviä suuntia. Bergson vertaa tätä ihmisen luonteeseen ja persoonaan. Lapsena ihmiselle kaikki on avoinna, ja hän voi ohjautua mihin hyvänsä suuntaan. Yksilön on tehtävä jatkuvasti valintoja, ja hänen persoonansa on siten lähde kehittymään johonkin suuntaan. (EC, 99–100.)

5.2 Analyttinen vaihe: Elämän liikkeen taipumukset

Tässä alaluvussa käyn läpi, kuinka Bergsonin analyttisen vaiheen tieteellisten tosiasialinjojen seuraaminen tapahtuu. Bergsonin mukaan elämän luonteen biologisessa tarkastelussa on filosofisesti tärkeintä se, kuinka elämä muodostaa yhteyksiä ja sukulaisuussuhteita eri elämänmuotojen välille ja kuinka nämä sukulaisuudet syntyvät toisiaan seuraten eivätkä samanaikaisesti (EC, 25). Tosiasialinjojen seuraamisessa Bergson tarkastelee ihmiseen johtavan evoluution päälinjoja. Päälinjoiksi hän jaottelee kasvit, eläimet ja ihmisen. Bergsonin mukaan nämä ovat hänen aikansa biologian tutkimuksessa vähiten kiistanalaisia ja hänen filosofiansa kannalta oleellisimpia linjoja (EC, 105). Bergsonin omien sanojen mukaan hänen tarkoituksenaan on tarkastella useampia elämän liikkeen eriytyneitä suuntia tavoittaakseen niille yhteisiä taipumuksia. Lopulta hän yrittää tuoda nämä suunnat yhteen, jotta saisi yhtenäisen näkemyksen elämän liikkeestä (EC, 101). Tämä tarkoittaa nähdäkseni ”tosiasialinjojen seuraamista”, jonka avulla on tarkoitus löytää suunta intuitiivisen vaiheen aloittamiselle.

5.2.1 Transformismi

Ensin käyn kuitenkin lyhyesti läpi tieteellistä taustaa, johon Bergsonin filosofia pohjautuu. Tarkoituksena ei ole mennä ajan evoluutioteorioihin kovinkaan syvällisesti, ja tukeudunkin tässä yhteydessä erityisesti Arnaud François'n ja Osamu Kanamoriin tulkintoihin näiden teorioiden vaikutuksista Bergsonin filosofiaan.

François'n mukaan Bergsonin filosofian tieteellisenä lähtökohtana teoksessa *L'évolution créatrice* on tieteellinen transformismi (erotettuna filosofisesta transformismista), joka on oikeastaan synonyymi 1800-luvun evoluutioteorioille (François 2010, 33). Bergsonin filosofiassa keskeisessä roolissa ovat neljä biologian tutkimusaluetta: taksonomia, anatomia, embryologia ja paleontologia (François 2010, 33–34). Näihin liittyen keskeisiä teoreetikoita Bergsonille ovat uusdarwinistit Auguste Weismann (1834–1914), Ernst Haeckel (1834–1919) ja Hugo De Vries (1848–1935; François 2010, 33–34). Uuslamarckisteista merkittäviä olivat Theodor Eimer (1843–1898) ja Edward Cope (1840–1897), joista jälkimmäistä Kanamori pitää hyvinkin merkittävänä erityisesti elämän yleisen liikkeen luonteen kannalta (Kanamori 2010, 116–118).

Kanamorin mukaan Cope näyttää inspiroineen Bergsonin filosofista otetta ja ideoita, ja hän löytää monista Bergsonin ilmaisuista yhteyksiä Copeen (Kanamori 2010, 117–118). Näihin lukeutuvat Kanamorin mukaan esimerkiksi Bergsonin toteamukset, joiden mukaan elämä on kuin materian lävistämä tietoisuus ja tietoisuus taas näyttää olevan elämän alkuperä (Kanamori 2010, 118). Arnaud François taas tulkitsee, että Bergsonin filosofiassa elämän ”yleisen liikkeen” luonteen tärkeimmät lähtökohdat löytyvät Auguste Weismannin tutkimuksesta. Weismannin sytoplasmateorian mukaan lajin muutokset välittyvät sukupolvelta toiselle sukusolujen eli ”itusolujen” (*Keimzellen*) kautta. Weismannin teorian ja keston välinen rinnastus onkin ilmeinen. Weismannin ”geneettisen energian” jatkumosta siirrytään elämän yleiseen jatkumoon (François 2010, 36). Bergson toteaa tämän pohjalta, että elämä vaikuttaa olevan virtaus, joka välittyy solusta toiseen kehittyneiden eliöiden kautta, ja vaikuttaa siltä kuin uuden eliön myötä vanha jatkaisi eloa uudessa (EC, 26–27).

Bergsonin filosofian saamat suunnat tiivistyvät hyvin hänen listatessa sopeutumiseen liittyviä eri näkemyksiä, joita hän pitää kannatettavina uusdarwinismissa, eimeriläisessä ortogeneesissä ja uuslamarckismissa. Uusdarwinistien kohdalla hän sanoo tukeutuvansa

heidän periaatteeseensa, jonka mukaan muuntelun perimmäinen syy on yksilön kantamissa sukusoluissa eikä yksilön omissa ponnisteluissa. Eimerilta hän tukeutuu näkemykseen, että eri muutokset seuraavat toisiaan sukupolvesta toiseen tietyllä suunnalla. Uuslamarckismin kohdalla taas Bergson tukeutuu ajatukseen psykologisesta vaivannäöstä muutoksen suunnan taustalla. Näistä näkemyksistä hän hylkää yksilöllisen muuntelun satunnaisuuden, ennalta määrätyn lopputuloksen ja yksilöllisen vaivannäön vaikutuksen elämän liikkeessä. Tässä yhteydessä Bergsonin argumentit hänen hyväksymiensä ja hylkäämiensä teorioiden puolesta ovat edelleen tieteellisesti orientoituneita. Esimerkiksi kannattamaansa Eimerin näkemystä hän perustelee sen kyvyltä perustella samanlaisten kehityskulkujen syntyä (esimerkiksi silmän kehittymistä) kahdella täysin erilaisella evoluutiolinjalla. Evoluutio näyttää tältä pohjalta olevan liikettä, joka on taipuvainen määrättyyn suuntaan ja jonka suunnan taustalla on yksilöitä merkittävämpi syy. (EC, 86–88.)

5.2.2 Kasvi, eläin ja ihminen

Seuraavaksi käsittelen hieman lähemmin, miten Bergson luonnehtii eri tutkimusten pohjalta elämän liikettä ja sen taipumuksia. Ensimmäiseksi tarkastelen Bergsonin esitystä kasvi- ja eläinkunnan eriytymisestä. Linjojen eriytymisessä ei ole kyse tietyn ominaisuuksien joukon määräytymisestä kumpaankaan pääjaksoon vaan taipumuksesta painottaa yhdellä linjalla tiettyjä ominaisuuksia enemmän kuin toisella. Niin kasvien kuin eläintenkin parista löytyy poikkeuksia suhteessa luokan päätaipumuksiin. Bergson määrittelee kasvin päätaipumuksiksi kyvyn luoda orgaanista materiaa resursseilla, joita se saa vedestä, maasta ja ilmasta. Eläimen, joka ei kykene luomaan ravintoa elottomasta luonnosta, on saatava ravintonsa toisista eliöistä, jotka tekevät tämän sen puolesta. Voidaan siis sanoa, että siinä missä kasvi saa ravintonsa suoraan, eläin saa sen välillisesti. Toisin kuin yhteyttävän kasvin, joka saa kaiken tarvittavan yhdestä paikasta, eläimen on siis pystyttävä liikkumaan. (EC, 106–109.)

Pystyäkseen liikkumaan eläimen on oltava tietoinen. Tämä ei kuitenkaan edellytä tietoisuutta samassa määrin kuin älyn yhteydessä. Kääntäen voidaan Bergsonin tapaan sanoa, että liikkumaan kykenevä olento on siinä määrin tietoinen kuin se kykenee liikkumaan vapaasti. Ravinnon hankkiminen liikkumalla tapahtuu vain jaksottaisesti: eläimellä, jonka täytyy etsiä ravintonsa, ei ole tarvetta ravita itseään jatkuvasti. Kasvi sen

sijaan hankkii ravintoa jatkuvasti paikallaan pysyen. Kasvin toimintatapa on siinä mielessä varma, että sille kaikki tarvittava on annettuna. Eläimen keinot ovat epävarmemmat, mutta sen mukana tulee etu: vapaus. Jaksottainen ravinnonhankinta vapauttaa eläimen, sillä sen ei tarvitse käyttää siihen kaikkea aikaansa. Tästä voidaan nähdä eläimen ja kasvin taipumukset: kasvin taipumuksena on pysyvyys, jatkuvuus ja tiedottomuus, kun taas eläimellä on taipumus liikkumiseen, katkonaisuuteen ja tietoisuuteen. (EC, 111–113.)

Koska elämän voidaan nähdä pyrkivän siihen, mikä on sille kaikkein suotuisinta, voidaan nämä kaksi taipumusta nähdä tietynlaisina ratkaisuin tai vaihtoehtoisina tapoina toimia mahdollisimman tehokkaasti. Kasvin taipumuksena on pyrkiä yhä tehokkaampaan energian keräämiseen ja eläin puolestaan pyrkii energian kuluttamiseen. Tällainen ”työnjako” on mahdollistanut elämälle molempien luokkien samanaikaisen kehittymisen, vaikkakin elämän eri linjoilla. Tämä siis tarkoittaa Bergsonin mukaan, että kasvilla ja eläimellä on ollut yhteinen lähtökohta, jossa molempien taipumukset ovat olleet läsnä. Bergson painottaa kuitenkin, että ”työnjako” ei tarkoita elämän pyrkimystä yhdistymiseen vaan pikemminkin eriytymiseen, yhä suurempaan erikoistumiseen. Tietoisuus ja tiedottomuus määrittelevät siis hänelle kahta elämän mahdollista suuntaa (EC, 111–113; 116–117.)

Kasvin ja eläimen linjojen jälkeen Bergson tarkastelee toisistaan erkanevia eläimen ja ihmisen linjoja (EC, 135). Kuten kasvin ja eläimen, myös eläimen ja ihmisen samanaikainen vastakkaisuus ja täydentävyys syntyy yhteisestä alkuperästä. Nämä edustavat kahta eläimestä eriytyvää taipumusta: vaistoa ja älyä. Edellisessä luvussa käsiteltiin jo vaiston ja älyn kykyä käyttää välineitä, tietoisuuden roolia ja näiden kahden tiedon muodon kohteita. Lyhyesti sanottuna Bergson ajattelee, että äly on tietoa suhteista ja muodoista siinä missä vaisto on tietoa asioista ja niiden sisällöistä (EC, 149–150). Vaiston avulla asia tiedetään välittömästi itsessään, kun taas älyn avulla asia tunnetaan suhteessa muihin asioihin. Vaiston etu on sen suora tieto asiasta, vaikka sen avulla voidaan tuntea vain rajallinen määrä asioita. Älyn avulla taas voidaan tietää rajattomasti asioita ulkoapäin ja suhteellisesti, mutta ei yhtäkään niistä suoraan.

Siinä missä äly perustuu materian ymmärtämiseen, sille vastakohtainen vaisto on taas elämän ymmärtämistä. Bergson esittää, että vaistoon taipuvalaiset eläimet käyttäytyvät kuin

tietäisivät toisista eläimistä vain niissä hyödynnettävissä olevat seikat. Kaiken muun vaisto jättää toisessa eläimessä pimentoon. Kun yksi laji eriytyy evoluution liikkeessä, on kuin elämä tässä lajissa sulkisi ulkopuolelleen kaikki muut luomuksensa lukuunottamatta tähän lajiin liittyviä seikkoja. Bergson vertaa vaiston toimintaa tietoisuuteen ja muistiin: aivan kuin elämä tietoisuuden tapaan jättäisi menneen (aiemmat lajit) taakseen, mutta muistaisi yksityiskohtia, jotka ovat nykyhetken kannalta hyödyllisiä. Toisin kuin äly, vaisto ei voi ulottaa tietoaan koskemaan mitä tahansa kohdetta. Vaistoon taipuvaiset eläimet sen sijaan ymmärtävät toisten käyttäytymistä välittömästi. Vaiston ei tarvitse älyn tapaan pysäyttää liikettä ymmärtääkseen sitä. Se on pistiäisen välitöntä tietoa siitä, miten sen tulee pistää uhriaan halvaannuttaakseen sen kuitenkin tappamatta sitä. Älyyn verrattuna vaistossa on kyse pikemminkin kokemisesta kuin käsitteellisestä mieltämisestä. (EC, 168; 174–177.)

Älyn luonnetta määrittää Bergsonin mukaan sen suuntautuminen ongelmanratkaisuun ja välineiden luomiseen. Tämä paljastaa myös älyyn liittyvät rajoitukset. Äly kykenee muodostamaan ideoita vain asioista, jotka voidaan rajata selkeästi. Voidakseen hyödyntää tarkastelunsa kohteita ja käyttää niitä välineinä mihin tarkoitukseen hyvänsä, älyn on tarkasteltava asioita ikään kuin ne voitaisiin rajata tai pilkkoa minkälaisiin osiin hyvänsä. Bergsonin mukaan älylle on tämän vuoksi ominaista työskennellä helposti ja mielivaltaisesti jaettavissa olevan materian parissa. Älyn keskeisemmäksi pyrkimykseksi muodostuukin materian muuttaminen toiminnan välineeksi. (EC, 154; 162.)

Tätä tarkoitusta silmälläpitäen kieli on älyn tärkeä väline. Bergsonin mukaan ihmisen älyllisen kielen erottaa muiden eläinten kommunikaatiojärjestelmistä erityisesti sen arbitraarisuus: mikä tahansa voi merkitä mitä tahansa. Vaiston ”merkkejä” (*signe*) Bergson taas luonnehtii pysyviksi: yhdellä ”merkillä” on pysyvä merkitys.³⁷ Merkityksen ja tarkoituksen liikkuvuus ollut ihmisen muidenkin välineiden erityisominaisuus: kivelle voidaan määrätä välineenä mikä tahansa funktio. Älyllisen kielen etuna on kyky ottaa tarkastelun kohteeksi havaittavien asioiden lisäksi abstrakteja kohteita. Bergsonin esimerkin mukaan sanalla ”lintu” voidaan viitata havaintoon eri linntuista, mutta myös muistossa olevaan lintuun. Sana voi viitata määrätyn muiston lisäksi häilyvään mielikuvaan linnusta, joka ei kytkeydy tiettyyn muistoon. Abstrakteimmassa muodossaan sanan tarkoitteena voi olla ajatus tästä häilyvästä linnun mielikuvasta. Tätä Bergson

³⁷ Yhdellä äänellä tarkoitetaan siis esimerkiksi aina vaaraa.

nimittää ideaksi. (EC, 159.)

Äly kykenee menemään vieläkin pidemmälle luomalla kielen avulla idean tietoisuudesta itsestään ideoiden luoja. Kielestä tulee väline, jolla äly voi ottaa oman tietoisuutensa tarkastelun kohteeksi pysäyttämällä kielen avulla tietoisuuden liikkeen käsitteeksi ja tarkastelemaan sitä kuin materiaa. Oman tietoisuuden ajattelu on siis yksi asioista, joihin vain äly kykenee. Kahden erilaisen tiedon muodon tarkoituksena on antaa keinoja elämän perustavanlaatuisiin toimintoihin, kuten ravinnon hankintaan ja puolustautumiseen. Älyn kohdalla ratkaisu antaa kyllä valmiudet näihin kaikkiin asioihin, mutta se myös vapauttaa ihmisen. Äly ei ole kiinni vain näissä elämälle välttämättömissä asioissa. Vaiston tieto koskee vain välttämättömiä asioita. Älyn tieto taas voi kohdistua mihin asiaan hyvänsä. Hoidettuaan välttämättömät asiat älyllä on vapaus ja mahdollisuus suunnata mielenkiintonsa mihin hyvänsä. (EC, 159–166.)

Bergson esittää, että älyn ja vaiston eriytymisen taustalla on yhtäältä elämän pyrkimys sekä tiedon laajentamiseen että sen sisällölliseen ymmärtämiseen ja toisaalta elämän rajallisuuteen liittyvä mahdottomuus toteuttaa tämä yhdessä lajissa (EC, 150–152; 182–183). Näitä molempia suuntia oli mahdollisuus seurata yhtäältä materiaan suuntautuvassa älyssä ja toisaalta elämään suuntautuvassa vaistossa (EC, 150–151). Tässä tapahtuu kahden eri tiedon muodon välinen ”työnjako” tavalla, joka muistuttaa kasvin ja eläimen eriytymistä. Ihmisen määritelmälliseen erkanemiseen eläimestä liittyy myös toinen kasvin ja eläimen eriytymistä muistuttava piirre: edellisen parin kohdalla eläin suuntautuu kohti jatkuvuutta ja automaattisuutta aivan kuin kasvi jälkimmäisen parin kohdalla. Ihminen erkanelee eläimestä kuten eläin kasvista kohti itsenäisyyttä, vapautta ja katkonaisuutta.

Näin ollen seuraamalla tosiasialinjoja sekä kasvin ja eläimen että eläimen ja ihmisen eriytymisen osalta Bergson muotoilee seuraavat suunnat:

1. Elämä pyrkii yhtäältä energian jatkuvaan keräämiseen ja toisaalta sen räjähdysmäiseen kuluttamiseen, mistä syntyvät elämän taipumukset tiedottomaan ja tietoiseen toimintaan.
2. Tietoisten olentojen kohdalla elämä pyrkii muodostamaan yhtäältä yhä laajemman määrän ja toisaalta sisällöltään yhä runsaampaa tietoa synnyttäen näin taipumukset ymmärtää elämää ja materiaa. (EC, 150–152; 182–183; 186; 253–256.)

5.3 Intuitiivinen vaihe: Ylitietoisuus elämän alkuperänä

Tosiasialinjoiden seuraamisen jälkeen päästään metodin intuitiiviseen vaiheeseen, joka osuu erityisesti teoksen *L'évolution créatrice* kolmanteen lukuun.³⁸ Tässä osiossa käyn läpi, kuinka Bergson löytää edellä esitettyjen linjojen pohjalta elämän kaksi vastakkaista liikettä ja näiden taustalla olevan elämän alkuperän.

5.3.1 Elämän kaksi vastakkaista liikettä

Elämän jakautumisen ja sen linjojen täydentävyyden taustalla näkyy Bergsonin mukaan perustava periaate: niin eläimissä kuin kasveissakin elämä pyrkii keräämään energiaa ja kanavoimaan sitä uusiin luomisen tapoihin. Se pyrkii luomaan itseään yhä laajemmin ja monipuolisemmin. Elämä ei kuitenkaan ole vain puhdasta luomisen liikettä, vaan luomisen on ilmentävä jossakin muodossa. Elämästä voidaan siis erottaa kaksi aspektia: yhtäältä elämän yleinen liike, toisaalta sen luomusten liike. Elämän yleinen liike pyrkii luomaan ja toimimaan mahdollisimman paljon. Luomusten eli yksilöiden ja yksittäisten lajien liike taas pyrkii suorittamaan kaiken mahdollisimman vähällä vaivalla. Bergson kuvaa näiden välistä kohtaamista tuuleksi, joka nostattaa ilmaan pölyhiukkasia. Tuuli on eteenpäin suuntautuvaa liikettä, jonka mukana hiukkaset nousevat, mutta noustuaan tuulen mukana hiukkaset kuitenkin pyrkivät vähitellen painumaan alaspäin. Elämän liike koostuu siis kahdesta vastakkaisesta liikkeestä, joista edellä kuvattua ”tuulta”, elämän yleistä liikettä, Bergson nimittää hengeksi (*esprit*) ja ”hiukkasia”, elämän luomusten liikettä, materiaksi. (EC, 128–130; 255.)

Näiden liikkeiden käsittelyn yhteydessä kohdataan analogia ja kääntyminen intuition puolelle. Bergson luonnehtii elämän liikettä valtavaksi tietoisuuden virtaukseksi, joka on lävistänyt materian suurella mahdollisuuksien määrällä ja kantanut mukanaan materiaa, joka kuitenkin hidastaa ja hajauttaa elämän lukemattomiin suuntiin (EC, 182). Tätä voidaan jäsentää Bergsonin aiemmilla luonnehdinnoilla tietoisuuden luonteesta palaamalla tämän luvun alussa mainittuihin käsitteisiin: elämän liike on Bergsonin mukaan materian *aktualisoimaa* hengen *virtuaalisuutta*. Tämä liike muistuttaa tietoisuuden virtuaalisten

³⁸ Myös Camille Riquier on tulkinnut intuition sijoittuvan tässä teoksessa vasta kolmanteen lukuun (Riquier 2010, 139).

muistojen aktualisoitumista, jonka myötä muistot toteutuvat hetkellisissä muodoissa ihmisen ajatuksissa, valinnoissa ja teoissa (EC, 258). Lajit ja yksilöt taas ovat elämän liikkeen materialisoituneita muotoja, pysäytyksiä, luomuksia tai tiivistymiä (EC, 240). Niiden syntymistä voidaan verrata kirjoittamiseen. Ajattelu, jota halutaan ilmaista, voidaan mieltää hengen liikkeeksi. Ilmaisuu edellyttää kuitenkin liikkeen pysäyttämistä ja ajattelun kiteyttämistä sanoiksi. Sanat paperilla ovat siis ajattelun pysäytyksiä ja materialisoitumia. Ne eivät välttämättä välitä haettua ajatusta täydellisesti, vaan ovat eräänlaisia poikkileikkauksia ajattelusta.

Hengen merkitys elämän kehitykselle on ilmeinen. Se toimii elämän liikkeessä luovana voimana. Henki kykenee kuitenkin luomaan vain materian kautta; vain hiukkasten avulla tuuli tulee näkyviin. Materia hidastaa ja hajauttaa elämää, koska sen ansiosta elämä on rajallinen. Materiaalisten ehtojensa vuoksi elämä ei kykene luomaan eliötä, joka kykenisi toteuttamaan sekä elämän taipumusta kerätä energiaa mahdollisimman tehokkaasti että taipumusta käyttää sitä äkillisesti. Rajoituksien edessä elämän on tehtävä ratkaisuja, jotka näyttäytyvät lajien erkaantumisenä, joista ensimmäisenä merkittävänä Bergson pitää kasvin ja eläimen eriytymistä. Elämän virtuaalinen mahdollisuuksien moneus pyrkii aktualisoitumaan, mutta ei kykene siihen kuin rajatuissa muodoissa. Se aktualisoituu kuten muisto, joka palautuu mieleen vain nykyhetkeä varten eikä voi palata samanaikaisesti mieleen usealla eri tavalla. (EC, 254–259.)

Eriytymisen lisäksi elämästä löytyy taipumus yhdistymiseen. Nämä muodostavat Bergsonin mukaan elämän liikkeessä vuorottelevat eriytymisen ja yhdistymisen liikkeet. Esimerkkinä tästä vuorottelusta Bergson mainitsee yksisoluiset alkueläimet, jotka ensin eriytyvät yhdestä solusta ja pian tämän jälkeen kuitenkin muodostavat muiden kanssa useamman solun kokonaisuuden, jossa taas osiot eriytyvät omiksi kokonaisuuksikseen. Toisena esimerkkinä Bergson käyttää ihmisyyhteisöä. Yksittäiset ihmiset tulevat yhteen muodostaakseen yhteisön, mutta kasvaessaan yhteisön keskuudessa tapahtuu eriytymistä ja syntyy erilaisia yksiköitä, ja näiden yksiköiden kasvaessa nekin jakaantuvat. (EC, 259–260.)

Bergsonin mukaan eriytyminen ja erikoistuminen edustavat ennen kaikkea hengen liikkeen taipumusta, siinä missä yhdistyminen on materian taipumus. Elämän liikkeessä

vuorottelevat yhdistyminen ja eriytyminen muodostuvat siis hengen liikkeen pyrkimyksestä luoda mahdollisimman paljon ja tämän luomisen mahdollisuudesta aktualisoitua vain sille vastakkaisen ja luonteeltaan rajallisen materian piirissä. Näiden kahden liikkeen pyrkimysten välistä ristiriitaa Bergson kuvaa esimerkillä, jossa hengen pyrkimyksenä on nousta rinnettä ylös ja materia taas laskeutuu ”painovoiman” vaikutuksesta alaspäin (EC, 246). Elämän liike henkenä ja materiana on todellisuutta, joka samalla sekä luo että purkaa itseään (EC, 248). Kasvin, eläimen ja ihmisen kehityskuluista seurattuja tosiasialinjoja pidennettyään Bergson päätyy toteamaan elämän liikkeen muodostuvan kahdesta vastakkaisesta suunnasta. (EC, 246–248.)

Vaikka hengen rooli elämän liikkeessä korostuu, on elämän alkuperässä kyse näistä molemmista. Esimerkkinä tästä Bergson käyttää ihmisen tietoisuutta³⁹. Jos väitetään, että ihmisen tietoisuus on ykseys, ei tämä elämän moninaisuuden huomioonottaen tunnu pitävän paikkaansa. Jos taas väitetään, että tietoisuus on moninainen, ajatusten ja kokemusten väliset yhteydet ja yhteneväisyydet vastustavat tätä näkemystä. Bergson päätyykin siihen, että jos tietoisuudesta tai elämästä on puhuttava ykseyden ja moninaisuuden termeillä, voidaan sanoa, että tietoisuus on moninainen ykseys tai moneus, joka on yksi. Nämä käsitteet ovat Bergsonille sinänsä kyvyttömiä tavoittamaan elämän ja tietoisuuden luonnetta, ja ne tulee ymmärtää vain ymmärryksen näkyminä, kategorioina tai, kuten aikaisemmin todettiin, ”ajatuksen leikkauksina” joita ymmärrys soveltaa kohteisiinsa. Elämä ei ole Bergsonille joko moneutta tai ykseyttä, materiaa tai henkeä. Elämän on itseään luodessaan ja aktualisoituessaan painotettava aina toista puolta itsestään. Sen on ikään kuin tehtävä valinta, joka ei ole koskaan lopullinen. Lopulta siis tosiasialinjojen pidentämisellä ja analogian avulla päästään ajatukseen, jonka mukaan elämä on sen kahden vastakkaisen suunnan välillä vuorottelevaa liikettä. (EC, 258–261.)

5.3.2 Elämä, tietoisuus ja ylitietoisuus

Hengen ja materian liikkeet eivät näy pelkästään elämässä taipumuksina eriytymiseen ja yhdentymiseen. Bergsonin mukaan elämä näyttää myös vuorotellen suuntautuvan kohti joko henkeä tai materiaa (EC, 259). Pyrkinessään esimerkiksi tekemään tietoisien eliöiden

³⁹ Tässä esimerkissä Bergson käyttää sekä termiä tietoisuus (*conscience*) että persoona (*personnalité*) (ks. EC, 258).

omaksumasta tiedosta samalla sekä laajempaa että rikkaampaa elämä jakaantuu kahteen taipumukseen, joista laajempi tieto merkitsee ymmärrystä materiasta ja rikkaampi tieto ymmärrystä hengestä. Vaistossa näkyy hengen taipumus eriytyä ja erikoistua: vaiston tieto on määrältään rajatumpaa mutta sisällöltään rikkaampaa. Älyssä taas näkyy materian taipumus yhdistää suuri määrä sisällöltään vähäisempää tietoa kokonaisuuksiksi ja suhteiksi. Jaottelussa kasvi- ja eläinkuntaan nähdään puolestaan kasvin suuntautuminen elämän jatkuvuuteen ja eläimen suuntautuminen materian katkonaisuuteen.

Tässä piilee Bergsonin mukaan paljon kokonaisvaltaisempi pyrkimys: elämän kehityslinjoissa näkyy hengen pyrkimys vapautua materian rajoitteista, jotta se voisi luoda mahdollisimman vapaasti. Eläinkunnan taipumus ymmärtää yhtäältä henkeä ja toisaalta materiaa, toisin sanoen eläinten taipumus joko vaistoon tai älyyn, näyttäytyy hänelle elämän yksittäisenä yrityksenä vapautua materian välttämättömyydestä. Vapautumispyrkimyksissään elämän on kuitenkin valittava kahden suunnan väliltä. Koska materia on elämän liikkeen hidaste, voitaisiin ensi näkemältä kuvitella, että kääntyminen kohti henkeä eli vaiston suuntaa olisi elämälle oikea ratkaisu. Vaisto kuitenkin Bergsonin mukaan sulkeutuu itseensä. Vaiston tieto ja toiminta ovat hyvin rajallisia, eikä se kykene juurikaan vapautumaan materian rajoitteista. (EC, 182–183.)

Sen sijaan suuntautuminen materiaan osoittautuu ratkaisuksi, jonka avulla elämä kykenee tehokkaammin vapauttamaan toimintakykyään (EC, 183). Luodessaan ihmiselle mahdollisuudet manipuloida ja ymmärtää materiaa niin fyysisten kuin kielellistenkin välineiden avulla elämä saavuttaa älyn avulla huomattavasti merkittävämmän kyvyn hallita materiaa (EC, 184). Ihmisen kohdalla äly on syntynyt varta vasten materian ymmärtämiseen ja hyödyntämiseen ja siksi se kykenee ylittämään sen rajoitteet. Bergson vertaa älyn vapautumista materiasta kahteen lapseen, jotka on määrätty avaamaan ja sulkemaan alkeellisten höyrykoneiden venttiilejä. Työhön kyllästyttyään toinen lapsista tarkastelee konetta ja keksii keinon saada kone itse avaamaan ja sulkemaan venttiilit tuottamallaan liikkeellä. Näin toinen lapsista vapautuu tekemään mitä haluaa, kun taas toisen lapsen huomion täyttää yhä venttiilien sulkeminen ja avaaminen (EC, 186). Elämä saa ihmisen kautta ensimmäistä kertaa yliotteen materiasta, ja Gilles Deleuzen sanoin ihmisessä elämä tulee tietoiseksi itsestään (Deleuze 2011, 119).

Mikä on hengen ja materian vastavuoroisten liikkeiden alkuperä? Bergsonin mukaan elämän alkuperä on tietoisuus tai pikemminkin *ylitietoisuus* (*supraconscience*; EC, 261). Kuten esimerkiksi intuition kohdalla myös tässä yhteydessä Bergson epäroi termin suhteen. Kyse ei ole tietoisuudesta sellaisena kuin se esiinty esimerkiksi ihmisellä. Ylitietoisuus on kyllä luonteeltaan analoginen, mutta se on myös paljon enemmän: ihmisen tietoisuus on vain yksi sen aktualisoitumista. Erityisesti tässä on huomattava analogian metodologinen rooli. Elämän liike ei ole tietoisuutta, vaan elämä ja tietoisuus jakavat yhteisen luonteen, joka on henki (EC, 183.) Analogialla toisin sanoen päästään käsiksi tietoisuuden ja elämän yhteiseen luonteeseen, johon aiemmat filosofiset ja tieteelliset kehittelyt ovat viitanneet. Elämän ja tietoisuuden välisen analogian yksi merkittävimpiä tarkoituksia on tosiasialinjojen välittömästi johdattelemana tavoittaa idea elämän luonteesta tietoisuuden kaltaisena. Elämässä kuten tietoisuudessakin vuorottelevat yhdistymisen ja eriytymisen liikkeet hengen ja materian liikkeinä. Toisin sanoen ihmisen oman keston kautta koetaan elämän liikkeen kesto. Mutta kun elämän alkuperän luonne ylitietoisuutena tavoitetaan, nähdään myös selvästi, ettei se ole tietoisuutta sellaisenaan. (EC, 183; 237)

Vasta ihmisen kohdalla elämä kykenee luomaan vapauden välineen, ”koneen”, joka kykenee ylittämään mekanismin (EC, 263–264). Ihmiselle muodostuu poikkeuksellinen asema elämän kehityksessä, sillä tämä on Bergsonin mukaan elämän tietynlainen ”päämäärä”, vaikkakin hyvin rajatussa mielessä. Elämä ei ole varta vasten pyrkinyt luomaan ihmistä, vaan se on pyrkinyt materian kautta vapautumaan, luomaan mahdollisimman vapaasti, ja tämä puolestaan mahdollistuu parhaiten ihmisessä. Muu luonto ei siis ole ihmistä varten, kuten finalistit voisivat ajatella, vaan ne ovat elämän vapautteen pyrkivän liikkeen toisia luomuksia (EC, 266). Toiset eliöt kuvaavat suuntia, joita elämän liike on joutunut hylkäämään matkalla kohti suurempaa vapautta. Bergson kuvaa tätä seuraavasti: ”Kaikki etenee ikään kuin hämärä tai määrittämätön olio, jota voidaan niin haluttaessa kutsua– ihmiseksi tai yli-ihmiseksi, olisi pyrkinyt toteuttamaan itseään ja olisi onnistunut siinä vain hylkäämällä matkan varrella osan itsestään.”⁴⁰ (EC, 266–267.)

⁴⁰ ”Tout se passe comme si un être indécis et flou, qu’on pourra appeler, comme on voudra, homme ou sur-homme, avait cherché à se réaliser, et n’y était parvenu qu’en abandonnant en route une partie de lui-même.”

Tämän toteuttamisen merkitys voidaan selittää palaamalla takaisin elämän alkuperään, ”ylitietoisuuteen”. Elämän alkuperä, ylitietoisuus, on pyrkinyt aktualisoimaan itseään materian kautta. Materian rajoitusten vuoksi se ei voi vain yksinkertaisesti toteuttaa itseään täydellisesti, vaan se on joutunut hylkäämään monia taipumuksiaan hajaantumalla useisiin suuntiin. Ylitietoisuutta voidaan ajatella virtuaalisena muistina, joka yrittää aktualisoida itsensä kokonaan ja täydellisesti, kaikkia muistoja ja niiden yksityiskohtia myöten. Tämä on epäilyksettä mahdotonta. Mutta ihmisen kohdalla tämä pyrkimys on edennyt pisimmälle, ja ihmisessä se kykenee suurimpaan vapauteen, vaikka se onkin menettänyt useita ominaisuuksia, jotka toteutuvat paremmin esimerkiksi kasvin ja eläimen kohdalla.

Yhteenvedona voidaan todeta, että Bergsonille elämä on liikettä, joka vuorottelee materian ja hengen välillä. Elämän alkuperä on niin sanottu ylitietoisuus, joka voidaan mieltää virtuaaliseksi muistiksi. Tämä käsite luodaan elämän ja tietoisuuden analogisen tarkastelun jälkeen – asettumalla elämän liikkeeseen voidaan nähdä sen luonne ylitietoisuutena. Ylitietoisuus pyrkii realisoimaan itsensä täydellisesti, ja tätä pyrkimystä voidaan nimittää hengen liikkeeksi. Se kykenee kuitenkin luomaan itseään vain materian liikkeen kautta ja sen rajallisuuden vuoksi se kykenee aktualisoitumaan vain tietynlaisina ”otoksina”. Näiden otosten suhteen sen on valittava suuntia, joiden kautta se voisi aktualisoida itsensä. Tämä prosessi ei voi koskaan tulla valmiiksi. Ylitietoisuus ei voi koskaan realisoitua yhden yksilön tai lajin kautta eikä myöskään useiden linjojen summana. Bergsonin mukaan ihminen näyttää tällä hetkellä olevan ylitietoisuuden ”onnistunein” aktualisoituma. Onkin huomattava, että ylitietoisuuden pyrkimys yhä suurempaan vapauteen näyttää edellyttävän yhä suurempaa tukeutumista materiaan. Tämä tekee elämän liikkeestä jossain määrin traagista. Yrittäessään luoda itseään ja vapautua materian rajoitteista elämän liike etenee vain pitämällä yhä tiukemmin kiinni materiasta ja etääntymällä vapauden ja luomisen perimmäisestä luonteesta, hengestä.

5.4 Tulkintaan liittyviä kysymyksiä

Edellä esitetty tulkinta elämän ja tietoisuuden välisestä analogiasta voidaan kyseenalaistaa ainakin kahdesta näkökulmasta.

1. Voidaanko osoittaa, ettei analogiassa ole kyse vain esimerkistä tai metaforasta?
2. Voidaanko osoittaa, että kyse on tosiaanakin metodista, eikä yksinkertaisesti siitä että

Bergson tulkitseisi, että elämän taustalla on tietoisuus?

Vastaukset näihin molempiin kysymyksiin voidaan kietoa yhteen. Analogiassa ei ole kyse vain metaforasta tai esimerkistä. Esimerkiksi tämän tutkielman osiossa 5.3.2 esitetty Bergsonin lopputulema ylitietoisuudesta elämän liikkeen alkuperänä ei olisi mahdollista ilman analogiaa. Bergsonin näkemys perustuu täysin analogialla saavutettuun intuitioon. Tämä myös heijastuu hänen käyttämässään termissä. Elämän luonteen alkuperä on luonteeltaan kuin tietoisuutta, mutta vielä enemmän kuin esimerkiksi ihmisen kohdalla. Kun ylitietoisuus määritellään elämän alkuperäksi, kyse ei ole yksinkertaisesti siitä että määriteltäisiin tietoisuuden luonnetta. Ylitietoisuus on nimitys, jonka Bergson päätyy antamaan elämän luonteen alkuperälle, ja nimitys perustuu mitä todennäköisemmin tapaan, jolla sitä on tarkasteltu.

5.5 Yhteenveto

Tämän luvun perusteella päästään nähdäkseen seuraaviin lopputuloksiin. Teoksen *L'évolution créatrice* elämän luonnetta koskevassa päättelyssä voidaan erottaa analyyttinen ja intuitiivinen vaihe. Analyyttinen vaihe pohjautuu aihetta koskevaan tutkimukseen ja niistä tehtäviin johtopäätöksiin: elämän päälinjoista päästään elämän keskeisiin taipumuksiin. Intuitiivisessa vaiheessa analyyttisen vaiheen tuloksia täydennetään. Elämän ja tietoisuuden välisellä analogialla päästään lopputulemaan elämän kahdesta toisilleen vastakkaisesta liikkeestä ja niiden yhteisestä alkuperästä ”ylitietoisuudessa”. Intuitiivinen vaihe ei siis perustu induktiiviseen tai deduktiiviseen päättelyyn vaan ”analogiapäättelyyn”. Teoksessa *L'évolution créatrice* esitetty elämän ja tietoisuuden välinen analogia näyttää siis vastaavan Bergsonin metodiin kuuluvaa analogiaa.

6 YHTEENVETO

Tässä tutkielmassa esitin tulkinnan tietoisuuden ja elämän välisen analogian roolista teoksessa *L'évolution créatrice*. Johdannon jälkeen taustoitin aihetta luvuissa 2 ja 3. Luvussa 2 esittelin ennen kaikkea tutkielman lähtökohtia: Bergsonin filosofista taustaa, ongelmanasettelua, aikaisempaan tutkimusta ja tutkielman keskeistä käsitteistöä. Luvussa 3 taas kävin läpi Bergsonin näkemyksiä siitä kuinka elämää tulisi filosofiassa tarkastella ja syitä uuden metodin etsimiselle. Luvussa 4 esitin tulkinnan Bergsonin filosofisesta metodista ja kuinka analogia asettuu siihen. Tämän tulkinnan pohjalta luvussa 5 analysoin Bergsonin teoksen *L'évolution créatrice* tietoisuuden ja elämän välistä analogiaa.

Näiden eri vaiheiden jälkeen osoittautui, että elämän ja tietoisuuden välisen analogian taustalla on tarve ”oikealle evolutionistiselle filosofialle”. Mekanistiset ja finalistiset käsitykset – joihin kuuluvat niin Spencerin, Kantin kuin vitalistienkin filosofiat – juontuvat ihmisällyn luontaisesta tavasta tarkastella elämää elokuvallisen metodin keinoin. Bergsonin mukaan tämä metodi ei ole kuitenkaan sopiva muutoksen tarkasteluun. Koska filosofian historiassa muutosta on tarkasteltu lähes pelkästään ”elokuvallisesti”, on kehitettävä uusi metodi. Bergsonin metodi näyttää muodostuvan analyttisestä ja intuitiivisesta vaiheesta, joista edellinen kiinnittyy tieteen tuloksiin ja tekee siitä johtopäätöksiä ja jälkimmäinen taas avaa analogian kautta mahdollisuuden intuition, muutoksen todelliseen ymmärtämiseen ja tietämiseen ”sisältäpäin”. Nämä vaiheet voidaan löytää Bergsonin teoksesta *L'évolution créatrice*. Tässä erottelussa analogia sijoittuu metodin vaiheiden taitoskohtaan ja toimii keskeisenä keinona tavoittaa elämän luonne analyttisen vaiheen huomioiden pohjalta.

Elämän ja tietoisuuden välisen analogian tärkein tehtävä teoksessa *L'Évolution créatrice* on siis ennen kaikkea toimia liitoskohtana Bergsonin metodin analyttisen ja intuitiivisen puolen välillä. Kun elämän linjojen tarkastelun pohjalta muodostetaan tosiasialinjat, siirrytään analogian kautta intuition puolelle: tosiasialinjoja tarkastellaan tietoisuuden luonteen pohjalta. Tällöin esitetään intuition kautta, että faktoja seuraten elämä näyttää olevan hengen ja materian liikkeiden jatkuvaa kohtaamista, jossa elävän luova liike hajaantuu materian rajoituksista johtuen eri suuntiin. Elämän kehitys ei näin ollen ole

vaiheittaista hierarkkista nousua vaan eriytymistä ja elämän jatkuvaa pyrkimystä yhä vapaampaan luomiseen. Vaisto ei ole älyn alapuolelle sijoittuva ymmärryksen ja ajattelun aste vaan luonteeltaan aivan erilainen elämän suunta: vaistossa painottuu taipumus elämän yhteen puoliskoon, henkeen, kun taas äly painottuu materiaan. Nämä vuorottelevat keskenään samalla tavoin kuin tietoisuudessa vuorottelevat yhtäältä muistojen ja kokemusten paljous ja toisaalta kokemus yhtenäisestä, yhteen pisteeseen kietoutuvasta minästä.

Tässä tutkielmassa keskityttiin ennen kaikkea analogian rooliin teoksessa *L'évolution creatrice*. Jatkotutkimuksessa olisi mahdollista kiinnittää enemmän huomiota Bergsonin metodin vaiheisiin. Olisi mahdollista esimerkiksi tarkastella, toimiiko Bergsonin metodi teoksessa *L'évolution creatrice* eri vaiheiden jatkuvana toistona vai seuraavatko vaiheet toisiaan enemmän tai vähemmän lineaarisesti. Lisäksi tässä tutkielmassa esitetylle tulkinnalle Bergsonin metodin analogiasta voisi tuoda vankempaa pohjaa tarkastelemalla analogian käyttöä laajemmin myös muissa Bergsonin teoksissa. Näistä vartenotettavin olisi *Les deux sources de la morale et de la religion*. Myös teokset *Essai sur les données immédiates de la conscience* ja *Matière et mémoire* olisivat mahdollisia analyysin kohteita, vaikka näiden kohdalla Bergsonin metodi ei todennäköisesti ole vielä yhtä jäsentynyt kuin hänen myöhemmissä teoksissaan. Myös kokoelmateokset *Henkinen tarmo* ja *La pensée et le mouvant* olisivat otollisia teoksia analogiaa koskevalle metodianalyysille, vaikka näissä analyytinen vaihe ei välttämättä ole yhtä kattava kuin varsinaisissa pääteoksissa. Bergsonin analogian ja metodin taustoja ja filosofianhistoriallisia vaikutteita olisi myös syytä tarkastella. Jo tutkielman alussa esitettiin, että Bergsonin tärkeimmät vaikutteet löytyvät todennäköisesti ranskalaisen spiritualismin perinteestä. Esimerkiksi Bergsonin vertaaminen Maine de Biranin tai Felix Ravaissonin ajatteluun olisi vartenotettava tutkimusaihe.

LÄHDELUETTELO

Bergsonin teokset lyhenteineen

Bergson, Henri (1903): ”Introduction à la métaphysique”. *Revue de la métaphysique et morale* 11, 1–36.

Bergson, Henri (1959): *Henkinen tarmo*. Suomentanut J.A. Hollo. Porvoo: WSOY.

TE: Bergson, Henri (1959): Tajunta ja elämä. Teoksessa Bergson 1959, 5–31.

SR: Bergson, Henri (1959): Sielu ja ruumis. Teoksessa Bergson 1959, 32–61.

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

C1: Bergson, Henri (1990): *Cours, 1: Leçons d'esthétique: Clermont-Ferrand, 1887–1888*. Paris: Presses Universitaires de France.

C2: Bergson, Henri (1992): *Cours, 2: Leçons d'esthétique à Clermont-Ferrand ; Leçons de morale, psychologie et métaphysique au lycée Henri-IV*. Paris: Presses universitaires de France.

MR: Bergson, Henri (1990) [1932]: *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: Presses Universitaires de France.

Bergson, Henri (1998): *Creative Evolution*. Kääntänyt Arthur Mitchell. New York: Dover Publications.

Bergson, Henri (2002) [1902]: ”Cours de Bergson au Collège de France: histoire de l'idée de temps”. Teoksessa Worms (toim.) 2002, 25–68.

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

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

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

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

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

I1: Bergson, Henri (2013): "Introduction 1". Teoksessa *La pensée et le mouvant*, 1–23.

I2: Bergson, Henri (2013): "Introduction 2". Teoksessa *La pensée et le mouvant*, 25–98.

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

IP: Bergson, Henri (2013): "L'intuition philosophique". Teoksessa *La pensée et le mouvant*, 177–227.

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

VOR: Bergson, Henri (2013): "La vie et l'œuvre de Ravaisson". Teoksessa *La pensée et le mouvant*, 253–291.

Muut lähteet

Ansell-Pearson, Keith (2010): "Bergson" Teoksessa Moyar (toim.) 2010, 403–431.

Bouaniche, Arnaud ym. (2013): "Dossier critique". Teoksessa Bergson 2013c, 295–612.

Boundas, Constantin (toim.) (2007): *The Edinburgh Companion to Twentieth-Century Philosophies*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Bowne, Borne (1874): *The Philosophy of Herbert Spencer: Being an Examination of the First Principles of his System*. New York: Hunt & Eaton.

Bréhier, Émile (1973): *The History of Philosophy, VII: Contemporary Philosophy – Since 1850*. Translated by Wade Baskin. Chicago: The University of Chicago Press.

Cappelen, Herman, Tamar Szabó Gendler & John Hawthorne (toim.) (2016): *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology*. Oxford: Oxford University Press.

Chevalier, Jacques (1926): *Henri Bergson*. London: Rider And Co.

Copleston, Frederick (1994): *A History of Philosophy, 9: Maine de Biran to Sartre, Part I: The Revolution to Henri Bergson*. New York: Image Book.

Deleuze, Gilles (2011) [1966]: *Le bergsonisme*. Paris: Presses Universitaires de France.

Dever, Josh (2016): "What Is Philosophical Methodology?" Teoksessa Cappelen, Gendler & Hawthorne (toim.) 2016, 3–24.

Dunan, Charles (1892): "Le problème de la vie". *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 34, 1–35; 136–163; 519–548.

Fagot-Largeault, Anne (2008): "La philosophie et la science, selon Bergson". Teoksessa Fagot-Largeault & Worms (toim.) 2008, 45–57.

Fagot-Largeault, Anne & Frédéric Worms (toim.) (2008): *Annales bergsoniennes, IV: L'Évolution créatrice 1907–2007: épistémologie et métaphysique*. Paris: Presses Universitaires de France.

Fell, Elena (2012): *Duration, Temporality, Self: Prospects for the Future of Bergsonism*. Bern: Peter Lang.

François, Arnaud (2013a): "Dossier critique". Teoksessa EC, 373–693.

François, Arnaud (2013b): "'Mouvement rétrograde du vrai' et 'De la position des problèmes'". Teoksessa Bouaniche ym. 2013, 322–379.

François, Arnaud (toim.) (2010a): *L'Évolution créatrice de Bergson*. Paris: Vrin.

François, Arnaud (2010b): "L'Évolution de la vie: mécanisme et finalité". Teoksessa François (toim.) 2010a, 17–110.

Gayon, Jean (2008): "L'Évolution créatrice lue par les fondateurs de la théorie synthétique de l'évolution". Teoksessa Fagot-Largeault & Worms (toim.) 2008, 59–84.

Goddard, Jean-Christophe (2010): "La science moderne et la métaphysique de la vie dans le chapitre IV de *L'Évolution créatrice*". Teoksessa François (toim.) 2010a, 307–320.

Gouhier, Herni (1948): "Maine de Biran et Bergson". *Les études bergsoniennes* 1, 129–173.

Hude, Henry (2008): "Intuition et invention chez Bergson". Teoksessa Fagot-Largeault & Worms (toim.) 2008, 179–200.

Hudson, William, Henry (1911): *An Introduction to the Philosophy of Herbert Spencer*. London: Watts & Co.

Ichiro, Taki (2009): "Imagination et analogie chez Bergson: la logique de l'intuition". *Japanese Society for Aesthetics* 13, 83–95.

Kanamori, Osamu (2010): "L'Évolution créatrice et le néo-lamarckisme". Teoksessa François (toim.) 2010a, 111–123.

Kenmogne, Émile (2008): "Mysticisme et connaissance: le moment de L'Évolution créatrice". Teoksessa Fagot-Largeault & Worms (toim.) 2008, 339–362.

Lacey, Alan (2010): *Bergson*. London: Routledge.

Lapoujade, David (2007): "Intuition et sympathie chez Bergson". Teoksessa Worms (toim.) 2007, 429–447.

Lapoujade, David (2010): *Puissances du temps: versions de Bergson*. Paris: Les Éditions de Minuit.

Lawlor, Leonard (2007): "Phenomenology". Teoksessa Boundas (toim.) 2007, 389–401.

Moyar, Dean (2010): *The Routledge Companion to Nineteenth Century Philosophy*. New York: Routledge.

Mullarkey, John (2008): "Breaking the Circle: Élan vital as Performative Metaphysics". Teoksessa Fagot-Largeault & Worms (toim.) 2008, 591–600.

Rey, Alain (1992): *Dictionnaire historique de la langue française, 2: M-Z*. Paris: Le Robert.

Ricqlès, Armand de (2008): "Cent ans après: L'Évolution créatrice au péril de l'évolutionnisme contemporain". Teoksessa Fagot-Largeault & Worms (toim.) 2008, 111–132.

Riquier, Camille (2009): *Archéologie de Bergson: temps et métaphysique*. Paris: Presses Universitaires de France.

Riquier, Camille (2010): "Les directions de l'évolution". Teoksessa François (toim.) 2010a, 125–166.

Riquier, Camille (2013): "La relève intuitive de la métaphysique: le kantisme de Bergson". Teoksessa Riquier & Worms (toim.) 2013, 35–59.

Riquier, Camille & Frédéric Worms (toim.) (2013): *Lire Bergson*. Paris: Presses Universitaires de France.

Roux, Sylvain (2010): "L'ambiguïté du néoplatonisme: Bergson et la philosophie grecque dans *L'Évolution créatrice*". Teoksessa François (toim.) 2010a, 285–305.

Spencer, Herbert (1908): *First Principles*. London: Williams & Norgate.

Spencer, Herbert (1864): *Principles of Biology, I*. London: Williams & Norgate.

Spencer, Herbert (1870): *Principles of Psychology, I*. London: Williams & Norgate.

Spencer, Herbert (1872): *Principles of Psychology, II*. London: Williams & Norgate.

Tellier, Dimitri (2008): "Telle est ma vie intérieure, telle est aussi la vie en général". Teoksessa Fagot-Largeault & Worms (toim.) 2008, 423–432.

Thibaud, Marguerite (1939): *L'Effort chez Maine De Biran et Bergson*. Grenoble: Université de Grenoble.

Verdeau, Patricia (2007): "Sur la relation de Bergson à Spencer". Teoksessa Worms (toim.) 2007, 361–376.

Vollet, Matthias (2010): "Bergson historien de la philosophie". Teoksessa François (toim.) 2010a, 321–337.

Waterlot, Gishlain & Anthony Feneuil (2013): "Intuition philosophique". Teoksessa Bouaniche ym. 2013, 392–408.

Wilde, Oscar (1991): *Dorian Grayn muotokuva*. Suomentanut Kai Kaila. Juva: WSOY.

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

Worms, Frédéric (2002): *Annales bergsoniennes I: Bergson dans le siècle*. Paris: Presses

Universitaires de France.

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

Worms, Frédéric (toim.) (2008a): *Annales bergsoniennes, II: Bergson, Deleuze, la phénoménologie*. Paris: Presses Universitaires de France.

Worms, Frédéric (2008b): "La conscience ou la vie? Bergson entre phénoménologie et métaphysique". Teoksessa Worms (toim.) 2008a, 191–206.