



UNIVERSITETET I BERGEN

Institutt for filosofi og førstesemesterstudier

Våren 2011

Hinsides arv og miljø

Å lese Bergson i dag

Ingrid Ovidie Lydersen Hagerup

FIL0350

Mastergradsoppgave i Filosofi

Veileder: Arild Utaker

Forord

Jeg ønsker å takke min veileder Arild Utaker for å ha vist engasjement for prosjektet fra første stund. Jeg må også takke min samboer Bjørnar Mortensen Vik, for å ha lånt ører og viet både tid og teknisk assistanse. Takk til Knut Veneslan for kritisk lesning og Ingrid Grønli Aam for lesning, oppmuntring og samtaler. Takk til Jonas Gamborg Lillebø og Nils Gilje. Jeg vil dessuten takke min far Nils Petter Lydersen og min gode venninne Eline Blom Dubruille. Takk til mine medstudenter i femte etasje for godt humør! Takk til Albert.

Bergen, 15. mai 2011

Ingrid O. L. Hagerup

Innhold

Innledning: En avfortryllet verden?.....	4
Disposisjon.....	12
Del 1: Bergson og evolusjonen	17
Kap. 1: Biologiens møte med det levende.....	18
Livet og mekanismen.....	20
Bergson og finalismen	23
Darwin og Eimer: Evolusjon som tilpasning	26
Ny-lamarckismen: Organismens egenaktivitet	33
Bergsons evolusjon.....	34
Kap. 2: Livets eksplosivitet	39
Vegetativ “dvale”, instinkt og intelligens: Livets tre hovedtendenser	39
Intelligensen og instinktet	45
Konklusjon av del 1.....	55
Del 2: Filosofi og vitenskap.....	57
Kap. 3: Den filosofiske intuisjon	60
Det bevegende	62
To ordener	66
Den filosofiske intuisjonen	70
Oppsummering.....	74
Kap. 4: Bergson og vitenskapen	76
Bachelard: En aritmetisert bergsonisme.....	77
Deleuze og forskjellsbegrepet: Intuisjonen som metode	84
Bergson og Bachelard.....	89
Kap. 5: Mot en ny ”naturfilosofi”? Prigogine, Stengers og Whitehead.....	93
Whitehead og den organiske mekanismen.....	94
Prigogine og Stengers: Mekanikkens møte med termodynamikken	99
Konklusjon av del 2.....	106
Avslutning: En refortrylling av verden?	108
Litteraturliste.....	114
Abstract	116

Innledning: En avfortryllet verden?

Underveis i mitt arbeid med Henri Bergson ble jeg gravid og jeg har fått barn. Det er ikke til å se bort i fra at det har skapt en ny nærhet til noen av tekstene hans. For å nevne et eksempel har det vært vanskelig å forholde seg fullstendig uberørt når Bergson i *L'évolution créatrice* skriver:

Life in general is mobility itself; particular manifestations of life accept this mobility reluctantly, and constantly lag behind. (...) At times, however, in a fleeting vision, the invisible breath that bears them is materialized before our eyes. We have this sudden illumination before certain forms of maternal love, so striking, and in most animals so touching, observable even in the solicitude of the plant for its seed. This love, in which some have seen the great mystery of life, may possibly deliver us life's secret.¹

Parallelt med det faktum at jeg, ifølge Bergson, har blitt innlemmet i det han her kanskje kaller livets store hemmelighet, har forøvrig verden gått sin vante gang utenfor den mye omtalte ammetåken. En del av den har blant annet dreid seg om Harald Eias "Hjernevask". "Født sånn eller blitt sånn" var spørsmålet humoristen stilte i programserien, og Eia selv var sikker i sin sak: Vi er først og fremst formet av våre gener, og de utspurte samfunnsviterne og sexologene stod delvis målbundete – og latterliggjorte – tilbake. Debatten ble videre vinklet i mange ulike retninger, men noe av det kanskje mest interessante med programmet var likevel at det gjorde temaet sitt til allemannseie. Overalt hvor jeg kom kunne plutselig samtaleemnet om forholdet mellom biologi og miljø som bestemmende faktorer for hvorfor vi er som vi er dukke opp. For å være helt ærlig holdt jeg mest munn når temaet ble brakt på banen. Rett og slett fordi jeg ikke helt visste hva jeg skulle si. Og for ikke lenge siden, da jeg delte en kaffe med et par venninner, både barnløs og med barn på samme alder som mitt, oppstod det igjen øyeblikks usikkerhet da vi begynte å snakke om barnas personlighet. Vi forundret oss over det faktum at barna i så stor grad er "seg selv" allerede fra første dag iblant oss. Akkurat som vi forventet at de skulle være noe annet. Et øyeblikks lett fjetret taushet oppstod da min venninne noe spøkefullt brakte Harald Eias program inn i samtalen om denne ubestemmelige fornemmelsen av en "personlighet": Den er jo tross alt bare et resultat av arv og miljø. For hva annet kan den være?

Det er blant annet denne dagligdagse måten å snakke om det levende på som har gitt

¹ Bergson 2005: 141-142.

meg inspirasjon til å ta fatt på en oppgave om Bergsons begrep om ”kreativ evolusjon” i verket *L'évolution créatrice*. Mot sitt egentlig bedre vitende, tror jeg, omtaler man stadig vekk menneskelig vekst og utvikling ved hjelp av begreper som dem nevnt ovenfor: Arv og miljø, reproduksjonsdrift, naturlig utvalg og genetikk. Med et våkent øye og øre oppdager man overalt ulike, noen utvilsomt ubevisste, forsøk på å skjematisk eller matematisere det biologiske. For eksempel i den institusjonaliserte svangerskaps- og spedbarnsomsorgen: Fosterets vekst og utvikling har grafiske skjema å følge, også etter å ha kommet til verden. Mødre, som meg, møtes med disse på helsestasjonens spedbarnskontroller, sammen med helsesøstrenes vennligsinnede, men nesten formanende oppfordrende retningslinjer for hvor lenge barnet bør ligge ved brystet, eller hvor lenge man skal sitte inne hos det før det sovner. Som for å lære barnet verdien av klokkeid.

Summen av slike observasjoner får meg ofte til å tenke at man, nesten hundre år etter Max Webers død, fremdeles i stor grad lever i en ”avfortryllet verden”. Begrepet om *die Entzauberung der Welt* dukker opp i forelesningen ”Vitenskapen som kall” hvor han skriver:

La oss først gjøre det klart for oss hva denne intellektualistiske rasjonaliseringen som følge av vitenskap og vitenskapelig teknikk egentlig betyr i praksis. Betyr det i vi i dag – f. eks. alle vi som sitter her i salen – har bedre kjennskap til de livsbetingelser vi eksisterer under, enn en indianer eller en hottentott? Neppes. (...) Derimot betyr den noe annet: bevisstheten om og troen på at, hvis man *bare ville, kunne* man når som helst få vite det, at det altså prinsipielt ikke finnes noen hemmelighetsfulle, uberegnelige makter som griper inn, men at man tvert imot – i prinsippet – kan *beherske* alle ting gjennom *beregning*. Men det betyr igjen at verden mister sin magi.²

Det er i denne avfortryllede verdenen jeg tror at Bergsons *L'évolution créatrice*, fra nå av omtalt som *Den skapende utvikling*³, i høyeste grad fremdeles har noe å fortelle oss. I en verden hvor en person som Eia av enkelte blir ansett å bidra i den allminnelige folkeopplysningen, trenger man nemlig utvilsomt et sett med nye perspektiver. Bergson, i *Den skapende utvikling*, setter oss direkte inn i *tilblivelsens* synsvinkel og tar oss dermed med til et sted *hinsides* de normale kategoriene som ”arv” og ”miljø” og ”natur- og åndsvitenskap”. Fra dette ståstedet får man kanskje verktøy nok til å kunne forstå verden på en måte som ikke nødvendigvis stiller seg i motsetning til våre umiddelbare opplevelser av den; et ”språk” som

² Weber 1999: 155.

³ Norske titler på de av Bergsons verk som ikke eksisterer i norsk språkdrakt er hentet fra Hans Kolstads bok *Henri Bergsons filosofi – betydning og aktualitet*.

uttrykker disse erfaringene på en måte som ikke undergraver vitenskapens resultater, men som tvert i mot befester dem. Man kan kanskje forstå det som en (gjen)forening mellom liv og lære?

Boken *Den skapende utvikling* ble første gang utgitt på originalspråket i 1907. Kort fortalt tar den oppgjør med mange av disse forestillingene som den nevnte mekaniske og *beregning* måten å forholde seg til verden på har gitt opphav til. Newtons tre bevegelseslover og den eksperimentelle metoden, yndede verktøy i et ellers industrialisert og kristent Europa, har på sett og vis vist seg *for* vellykkede.⁴ Systemets enkle idé og univiersalistiske utforming utelukker nemlig enhver tilstand av virkelig *tilblivelse* og forandring: Innenfor mekanikkens lukkede dører, kan man i teorien regne seg fram til systemets tilstand i ethvert øyeblikk i framtid og fortid – gitt at man kjenner systemets krefter. Forandring reduseres her til akselerasjon og retardasjon: Tiden er reversibel.⁵

At naturvitenskapens "tid" er uten fylde og betydning var en erkjennelse Bergson selv gjorde i sin studietid underveis i arbeid med Herbert Spencers filosofi.⁶ I *Den skapende utvikling* er imidlertid disse erkjennelsene videreført til biologiens domene, hvor Bergson prøver å føre tilbake til evolusjonsteorien noe av den temporaliteten han mener den mekanistiske språkbruken har tatt fra den. Det er viktig å merke seg at kritikken i *Den skapende utvikling* og Bergsons filosofi forøvrig ikke først og fremst er rettet mot de matematiske modellenes *pragmatiske* funksjon: Bergson benekter på ingen måte at den moderne eksperimentelle metoden har vist seg svært effektiv innenfor den matematiske vitenskapen og i den klassiske fysikken som helhet. Det er heller ikke snakk om at det vitenskapelige resultatet er uten noen som helst berøring med virkeligheten: For Bergson er det hevet over enhver tvil at denne betraktningmåten forteller oss om en del av verden og oss selv. Problemet er derimot at man innenfor for eksempel biologien tar i bruk mekaniske modeller i beskrivelsen av fenomener som nettopp må sprengne rammene for et slikt forutgitt system: Det vitenskapelige verdensbildets *universalisme* har forledet oss til ikke å oppdage hvor uegnet den vitenskapelige metoden er til å beskrive *organismen*.

"A world in which all trajectories are reversible is a strange world indeed", skriver Ilya

⁴ Ilya Prigogine og Isabelle Stengers skriver i *Order Out of Chaos*: "At the origin of modern science, a 'resonance' appears to have been set up between theological discourse and theoretical and experimental activity – a resonance that was no doubt likely to amplify and consolidate the claim that scientist view in the process of discovering the secret of the 'great machine of the universe'" (s. 46).

⁵ Se Prigogine og Stengers *Order Out of Chaos*, s. 60.

⁶ Se Hans Kolstads *Henri Bergsons filosofi – betydning og aktualitet*, s. 22-25.

Prigogine og Isabelle Stengers i sin bok *Order Out of Chaos*.⁷ Disse kjemikerne har latt seg inspirere av Bergsons filosofi når de beskriver de absurde konsekvensene av den vitenskapelige forestillingen av at tiden ikke *gjør* noe:

Everyone is familiar with the absurd effect produced by projecting a film backward – the sight of a match being regenerated by its flame, broken ink pots that reassemble and return to a tabletop after the ink has poured back into them, branches that grow young again and turn into fresh shoots. In the world of classical dynamics, such events are considered to be just likely as the normal ones.⁸

Det oppstår slike underlige situasjoner når tidens reversibilitet innenfor det klassiske mekaniske verdensbildet bryter med vår egen erfaring av tidens *temporalitet*. Som en konsekvens opprettes det et tilsynelatende uoverstigelig skille mellom våre egne umiddelbare erfaringer av verden og vår naturvitenskapelige begrunnelse av den: Vår opplevelse av tidens irreversibilitet kan innenfor dette verdensbildet ikke være annet enn en *illusjon*, en illusjon som skyldes vår manglende evne til å få oversikt over alle av systemets første årsaker. Om Laplaces demon ikke har noen *faktisk* eksistens, rettferdiggjør mekanikkens logikk dens *teoretiske*.⁹ ”Modern science was born out of the breakdown of the animalistic alliance with nature,” skriver Prigogine og Stengers i *Order Out of Chaos*.¹⁰ Resultatet er imidlertid i ytterste konsekvens et ”dehumanisert” univers, en verden som ikke har plass til våre menneskelige verdier. Dette gir videre rot til en kulturell skeptisisme overfor det vitenskapelige resultatet og naturvitenskapen som helhet, skriver Prigogine og Stengers:

In only one hundred fifty years, science has been downgraded from a source of inspiration for Western culture to a threat. Not only does it threaten man’s material existence, but also, more subtly, it threatens to destroy the traditions and experiences that are most deeply rooted in our cultural life. (...) [I]t is often asserted today that science is debasing our world. (...) Everything it touches is dehumanized.¹¹

Prigogine og Stengers ønsker, som Bergson, å vise hvordan dette skillet mellom ”kultur” og ”natur” har nedfelt seg i vestlig åndsliv. Blant annet i Kants transcendentalfilosofi: I et forsøk på å befeste den vitenskapelige kunnskapens objektivitet, bestemmer Kant den kritiske

⁷ Prigogine og Stengers 1984: 61.

⁸ Ibid.

⁹ Ibid: 75-77.

¹⁰ Ibid: 75.

¹¹ Ibid: 30-31.

filosofiens oppgave som å redegjøre for vitenskapens mulighetsbetingelser. Tingen ”i seg selv” kan vitenskapsmannen imidlertid aldri få kunnskap om, og resultatet er i realiteten en begrensning av verdien av den vitenskapelige undersøkelsen. Ved siden av dette gir transcendentalfilosofien et rom for moralsk og estetisk filosofi som er fullstendig adskilt fra det vitenskapelige området. Prigogine og Stengers skriver i *Order Out of Chaos*:

Kant’s critical ratification defines scientific endeavor as silent and systematic, closed within itself. By so doing, philosophy endorses and perpetuates the rift, debasing and surrendering the whole field of positive knowledge to science while retaining for itself the field of freedom and ethics, conceived as alien to nature.¹²

Kants transcendentalfilosofi er slik sett ikke annet enn et filosofisk uttrykk for den klassiske mekanikkens logikk selv, mener Prigogine og Stengers.¹³

Denne kritikken Prigogine og Stengers retter mot Kant, minner om den Bergson retter mot ham i *Den skapende utvikling*. Det Bergson forsøker å gjøre i dette verket er forøvrig å overvinne skeptisismen som er rettet mot den moderne vitenskapelige metoden ved å snu om på problematikken slik den ble definert fra klassiske mekanikkens synsvinkel: Illusjonen er ikke våre egne menneskelige erfaringer, men tvert imot dette erkjennesarbeidets “enhetstankegang” selv. Ved å istedenfor åpne opp for en annen måte å filosofere på, en filosofisk ”intuisjon” som er kvalitativt annerledes enn vitenskapens ”romlige” tilnæringsmetode, kan man kanskje skape grobunn for et mangfold av betraktningsmåter som ikke gjensidig utelukker hverandre, men som tvert i mot gjensidig befester hverandre.

Vitenskapen og filosofien møtes slik i den filosofiske intuisjon: Ifølge Bergson kan en utvidelse av filosofien, som – i motsetning til Kants transcendentalfilosofi – ikke stanser ved intelligensen, men som anerkjenner at intelligensen selv bare er én funksjon av vår erkjennelsesvirksomhet, åpne opp i vårt syn på forholdet mellom filosofi og vitenskap og dermed overvinne dikotomien – og skeptisismen. Dette forutsetter imidlertid at man betrakter den bergsonianske intuisjonen som noe annet enn ”åndelig” virksomhet, og tvert imot som noe knyttet til det analytiske arbeidet, og det er dette man i filosofien tradisjonelt sett har hatt vanskeligheter med å gjøre. Ved siden av å være en kritisk kommentar til datidens biologiske forskning er *Den skapende utvikling* dermed også en kritikk av metafysikken som har fulgt i kjølvannet av den moderne vitenskapens fremskritt. Ifølge Bergson har den stort sett vært

¹² Ibid: 89.

¹³ Ibid: 86.

preget av såkalte ”falske problemer”, skinnproblemer som i stor grad skyldes en overvurdering av den naturvitenskapelige metodens universalisme og en tilsvarende nedvurdering av filosofiens rolle og egenart. For å unngå at vitenskapen blir filosofiens begrepsleverandør, må filosofien derimot være en bidragsyter i det naturvitenskapelige arbeidet, mener Bergson. En filosofi som ikke forholder seg til den vitenskapelige kunnskapsproduksjonen, er i siste instans nemlig dømt til å være utenfor seg selv idet den er overlatt til de begrepene som fremkommer i det praktisk-vitenskapelige arbeidet. Resultatet er at man i filosofien skaper begreper som ikke passer til det de er ment å beskrive og en videre opphopning av ”falske problemer”, som eksempelvis ”kropp-sinn”-problematikken slik den ble definert av René Descartes. ”[S]cience leads to a tragic, metaphysical choice. Man has to choose between the reassuring but irrational temptation to seek in nature a guarantee of human values, or a sign pointing to a fundamental corelatedness, and fidelity to a rationality that isolates him in a silent world,” skriver Prigogine og Stengers om det håpløse valget filosofen står overfor i en verden hvor naturvitenskapen har eneretten til å forvalte “sannheten”.¹⁴ Ved å istedenfor åpne opp for filosofien og plassere synsvinkelen i den menneskelige erfaring av tidens *irreversibilitet*, mener Bergson å kunne kvitte seg med illusjonen, disse *skinnproblemene* denne troen på den naturvitenskapens universalisme gir opphav til. Samtidig begynner man å rydde marken for den videre filosofiske virksomheten og å stille seg selv de virkelige ”gode” spørsmålene. Det avgjørende ved disse er at man ikke vet svaret på dem, idet man stiller dem.

Problematikken som følger av den mekaniske betraktningssvinkelen, disse ”falske spørsmålene” har ridd – og rir kanskje fremdeles – filosofien som en mare. Kants innflytelse på vestlig akademia har vært – og er – enorm: “Kant’s approach had immense repercussions, which continue down to our day,” skriver Prigogine og Stengers selv i *Order Out of Chaos*.¹⁵ De påpeker også det faktum at Newtons mekanikk fremdeles utgjør et viktig rammeverk for vår forståelse av verden rundt oss. ”Today Newtonian science still occupies a unique position. Some of the basic concepts it introduced represent a definitive acquisition that has survived all the mutations science has since undergone.”¹⁶ Dette er forøvrig ikke i seg selv et problem. Problemene oppstår derimot, som sagt, om man i for stor grad lar en slik modell være definerende for et felt som ikke lar seg begrense innenfor disse rammene. Behovet for å forutsi, beregne og forklare er imidlertid i høyeste grad fremdeles til stede innenfor

¹⁴ Ibid: 32.

¹⁵ Ibid: 86.

¹⁶ Ibid: 29-30.

vitenskaper som biologien. "Evolutionary biology has made successful predictions, but the limit to what can be predicted, in principle, are not clear. They will probably be pushed back. They usually are," skrives det i konklusjonen til en nyere utgitt introduksjonsbok i faget "evolusjonsteori".¹⁷ I *Order Out of Chaos* skriver Prigogine og Stengers forøvrig:

As Bergson emphasized at the beginning of this century, both the technological model and the vitalist idea of an internal organizing power are expressions of an inability to conceive evolutive organization without immediately referring it to some preexisting goal. Today, in spite of the spectacular success of molecular biology, the conceptual situation remains about the same: Bergsons argument could be applied to contemporary metaphors such as "organizers," "regulator," and "genetic program".¹⁸

Med mindre biologien har gjennomgått enorme omveltninger de drøye 25 årene siden Prigogine og Stengers skrev dette verket, er denne anerkjennelsen av Bergsons aktualitet fortsatt gyldig. Så lenge den såkalte *ny-darwinismen*, eller den "moderne syntesen"¹⁹ fremdeles er den dominerende retningen innenfor biologisk vitenskap, vil det kanskje være slik? En forening mellom mekanismene i Darwins evolusjonsteori og arven fra Mendels tidlige genetiske studier, kan vel ikke sies å være annet enn en fortsettelse av det mekaniske verdensbildet som Bergson kritiserte for over hundre år siden?

Bergson forsøker som sagt å overvinne denne trangten til å rasjonalisere og beregneliggjøre vi bærer med oss, ved å sette leseren av hans verker direkte inn i *tilblivelsens* synsvinkel. Dette innebærer å for en stund forlate den materielle og romlige sfæren, og ved hjelp av *intuisjonen* betrakte verden fra det *levendes* ståsted. Her står det *temporale*, tidens *varighet* i fokus: Ved å flytte blikket fra det "romlige" til den kvalitativt skapende virksomhet, unnslipper man ifølge Bergson dikotomien – dualismen – som har vært så pregende for vestlig naturvitenskap og åndsliv. Samtidig er det nok imidlertid nettopp denne prioriteringen av det *temporale* og av vår intuisjonelle erfaring som vært hovedgrunnen til en utbredt underkjennelse av Bergsons budskap i verk som *Den skapende utvikling*. Som Hans Kolstad påpeker i boken *Henri Bergsons filosofi – betydning og aktualitet*: "Den vekt som Bergson

¹⁷ Hoekstra og Stearns 2005: 505.

¹⁸ Prigogine og Stengers 1984: 174.

¹⁹ Dag Olav hessen skriver i introduksjonsboken *Hva er biologi*: "Det var først gjennom syntesen av evolusjon og genetikk at darwinismen fikk fast grunn under føttene. (...) Den østeriske munken Johann Gregor Mendel presenterte i 1860 sine oppdagelser av hvordan egenskaper gikk i arv, men de forble ukjente for Darwin og alle andre. Først i 1900 ble Mendels banebrytende arbeid "gjenoppdaget". (...) Internasjonalt ble de darwinistiske teorier i stadig større grad tolket i lys av den mendelianske genetikk og eksperimentell og genetisk forskning. Koblingen mellom genetikk og darwinisme vitaliserte evolusjonsforskningen, og det vokste fram en ny disiplin som ble kalt *den nye syntese*, eller *ny-(neo)darwinismen*" (s. 45).

legger på det indre liv i motsetning til materien, har nettopp gjort at han i filosofihistorien er blitt stående som representant for en *spiritualistisk* filosofi.”²⁰ Bergsons filosofi har, kanskje hovedsaklig på grunn av intuisjonsbegrepet, blitt møtt med mye kritikk, fra både vitenskapelig og filosofisk hold. For hvordan kan han, som filosof, egentlig uttale seg om vitenskapens anliggender? Man må spørre: Hvilken forbindelse finner vi mellom intuisjon og vitenskap i Bergsons filosofi?

Som et ledd i et forsøk på å besvare dette spørsmålet, vil jeg blant annet trekke frem hva den franske epistemologen Gaston Bachelard har skrevet om ham i det noe polemiske verket *The Dialectic of Duration*. Ifølge Bachelard unnslipper nemlig heller ikke Bergson dikotomien enhver affirmasjon nødvendigvis er et uttrykk for: Begreper som *intuisjon* og *varighet* har, ifølge ham, nemlig sitt opphav i en stillingstagen mellom ”ja” og ”nei”, og følger dermed i vitenskapens fotspor. Enhver begrepsdannelse har for Bachelard sin rot i et *feiltak* – et epistemologisk *brudd* – og rommer dermed negasjonen i dypet av sitt indre. Ved å ikke ta høyde for negativiteten, og betydningen *intetheten* og *feiltaket* har for vårt filosofiske og vitenskapelige erkjennesarbeide, makter ikke Bergson å følge virkelighetens i dens detaljer, forteller Bachelard oss. Er denne kritikken av Bergson imidlertid berettiget? Stemmer Bachelards lesning av Bergsons filosofi overens med hva Bergson forsøker å fortelle oss i *Den skapende utvikling*? I et forsøk på et motsvar til Bachelards kritikk vil jeg se på hvordan Gilles Deleuzes har lest Bergson i tekstene *Le bergsonisme* og ”Forskjellsbegrepet hos Bergson”. Ved å her rette fokuset mot den bergsonianske *metoden*, gir han oss, som vi skal se, kanskje verktøy nok til å forstå hvordan Bergsons filosofi kan sies å overstige dualismen mellom bestemmelser som filosofi og vitenskap og ”arv” og ”miljø”.

Som et apropos til Bergsons filosofiske undersøkelser av forholdet mellom filosofi og vitenskap, vil jeg dessuten bringe inn andre tenkere som i drøftingen av dette forholdet på ulikt vis også retter søkelyset mot det temporale. I den allerede nevnte boken *Order Out of Chaos*, forsøker den nobelprisvinnende kjemikeren Ilya Prigogine og Isabelle Stengers faktisk på lignende vis å forene to ellers uforenelige ordener, termodynamikkens andre lov og Newtons mekanikk, ved å bestemme tiden som et ”assymetrisk utvelgelses-prinsipp”.²¹ Prigogine og Stengers er, som nevnt, åpent influert av Bergson, og dessuten av Alfred North Whitehead:

²⁰ Kolstad 2001: 57.

²¹ Se Prigogine og Stengers *Order Out of Chaos*: 297.

Whitehead's case as well as Bergson's convince us that only an opening, widening of science can end the dichotomy between science and philosophy. This widening of science is possible only if we revise our conception of time. To deny time – that is, to reduce it to a mere deployment of a reversible law – is to abandon the possibility of defining a conception of nature coherent with the hypothesis that nature produced living beings, particularly man. It dooms us to choosing between an antiscientific philosophy and an alienating science.²²

Selv om Whitehead har en annen innfallsvinkel til problematikken knyttet til *tilblivelsen* og tiden enn Bergson, kan en sammenligning også mellom dem være fruktbar. "An instant of time, without duration, is an imaginative logical construction," skriver Whitehead i sin bok *Science and the Modern World* fra 1925, noe som minner oss om Bergsons eget budskap.²³ Foruten Prigogine og Stengers er, som nevnt, også Deleuze en tenker som er influert av, og som har bidratt til å bringe fram i lyset igjen, filosofer som Whitehead og Bergson.

Bergsonianske innsikter kan med andre ord se ut til å være "i vinden" på flere felt. Prigogine og Stengers skriver i alle fall i sin bok *Order Out of Chaos* at man nå er i en tid hvor "tilblivelsen" står i sentrum: "Today we are beginning to see more clearly the limits of Newtonian rationality. A more consistent conception of science and nature seems to be emerging. This new conception paves the way for a new unity of knowledge and culture".²⁴ Hvis dette stemmer er en nylesning av og en påminnelse av de bergsonianske innsiktene i *Den skapende utvikling* fortsatt i høyeste grad aktuelt. En lesning av Bergson, som dessuten knytter an til innsiktene hos tenkere som Deleuze, Prigogine, Stengers og Whitehead, kan kanskje i alle fall på et tydeligere vis bringe frem rekkevidden av Bergsons – og de andre tenkernes – innsikter.

Disposisjon

I oppgaven min vil jeg hovedsakelig forsøke å gjøre to ting, og den deles således opp i to hoveddeler. I første del vil jeg først og fremst redegjøre for Bergson evolusjonskritikk og å prøve å formulere hans særskilte syn på evolusjonære utviklingen. Kritikken er hovedtema for oppgavens første kapittel og dette innebærer at man også går direkte inn i *Den skapende utviklings* aller første kapittel og se nærmere på argumentene han bruker mot, for eksempel,

²² Ibid: 96.

²³ Whitehead 1946: 66.

²⁴ Prigogine og Stengers 1984: 297.

den tidlige darwinismen.²⁵ Her har jeg enkelte steder valgt å referere til Charles Darwins *Om artenes opprinnelse* direkte, selv om hovedvekten vil ligge på Bergsons egen argumentasjon og kritikk av blant annet teorien om naturlig utvalg, ny-lamarckismen og Theodor Eimers forsøk på forklaring av den evolusjonære utviklingen.

I denne sammenhengen er det greit å igjen gjøre oppmerksom på at kritikken fra Bergson ikke først og fremst dreier seg om å ugyldiggjøre sannhetsgehalten i disse tilnærmingene til evolusjon: Bergson påpeker tvert i mot at hver og en av teoriene sier noe “sant” om det levendes utvikling. Kritikken retter seg først og fremst mot deres språkbruk, som nettopp på grunn av vitenskapens krav til “nøyaktighet” og “presisjon” på et vis mister kontakt med det de var på vei å beskrive. Slik betraktet er vel *Den skapende utvikling* først og fremst ment som en *påminnelse*: En bevegelse tilbake til utgangspunktet for evolusjonsteoriens utfoldelse.

Det er også viktig å påpeke at selv om jeg i denne oppgaven bringer inn Darwin direkte, er det først og fremst darwinismen eller *ny-darwinismen* Bergson omtaler i denne boken. Darwin selv innførte teorien om det naturlige utvalg som et av flere mulige regulerende prinsipp for den evolusjonære utviklingen, og det var først med den ny-darwinistiske tolkningen av ham at teorien om det naturlige utvalg ble befestet som den evolusjonære utviklingens mekanisme.²⁶ Bergson og Darwin er kanskje derfor nærmere hverandre enn hva man kan først få inntrykk av en første lesning av *Den skapende utvikling*: Begge er først og fremst opptatt av å formidle evolusjonens *utvikling*, selv om Bergson ser det nødvendig å nyansere synet på denne utviklingens mekanisme.

Det er forøvrig klart at jeg, i en oppgave om Bergsons aktualitet for dagens biologiske forskning, har vært nødt til å ta noen forbehold. Som masterstudent i filosofi kan jeg neppe påberobe meg å ha en fullstendig oversikt over biologien som forskningsfelt, og det kan man vel heller ikke forvente, all den tid man knapt kan forvente det av biologer selv. Som Dag Hessen skriver i *Hva er biologi*: ”Den følelse av enhet som må ha preget biologimiljøet ved forrige århundreskifte er gått tapt. Generalisten eller holisten med den store oversikt er blitt en

²⁵ Det må påpekes at Bergson omtaler darwinismen knyttet til August Weismann, som gjorde sitt største bidrag til darwinismen forut for gjenoppdagelsen av Mendels genetikk i 1900 (Hoekstra og Stearns 2005: 16).

²⁶ Hoekstra og Stearns skriver i *Evolution – An Introduction*: ”In later editions of *The Origin of Species* Darwin adopted the idea of Lamarckian inheritance, for he thought that the use and disuse of parts could produce heritable modifications, but he was mistaken. (...) Weismann destroyed Lamarck’s logic by distinguishing germ line from soma in 1892 (...). The germ line consists of the gonads and their egg and sperm cells. These are normally sequestered early in animal development; cells from the rest of the body, the soma, do not later move into the gonads” (s. 16).

sjelden fugl i naturvitenskapen.”²⁷ Kritikken av biologien begrenser seg derfor i stor grad til hva Bergsons selv sier om den i *Den skapende utvikling* og er i så måte bare aktuell i den grad teorien han selv kritiserer fremdeles legger rammene for biologien i dag. Kildene jeg har brukt, og mine egne – uakademiske – erfaringer forteller meg forøvrig at dette kan være tilfelle.

Kritikken av disse evolusjonsteoretikerne åpner imidlertid videre opp for å forstå grunnlaget for det bildet av den evolusjonære utviklingen som Bergson utreder i *Den skapende utviklings* andre kapittel. Dette utgjør også temaet for *oppgavens* andre kapittel. Her presenterer jeg Bergsons oppfatning av evolusjonen som utviklingen av tre ulike hovedtendenser: Den vegetative *dvale*, det dyriske *instinkt* og den menneskelige *intelligens*.²⁸ Man ser her utviklingen av livet som videreføringen av en “kraft”, som i seg selv både er enhetlig og mangfoldig og som aktualiserer seg selv i det levendes mange materielle utgaver. Problematikken som følger av denne delen av Bergsons evolusjonskritikk, kan imidlertid stå som en introduksjon til tematikken for oppgavens andre del: Nettopp å undersøke hvordan Bergson, gjennom sine betraktninger omkring *tiden* og *livet*, finner en måte å filosofere på som omgår de ovenfor nevnte ”falske problemene” som oppstår med skillet mellom naturen og kulturen som ble opprettet med det mekaniske verdensbildet.

Det er imidlertid også på dette punktet den vitenskapelige kritikken av Bergson griper inn i diskusjonen. For på hvilken måte er ikke Bergsons utredning av skillet mellom instinktet, intelligensen og den vegetative dvale bare nok en evolusjonsteori, nok en ”bestemmelse”? Og hva snakker han egentlig om? Er hans filosofi i kontakt med virkeligheten, eller bare svever den over og forbi? I boken *The Dialectic of Duration* forteller Bachelard oss at Bergsons filosofi bare er i ærlig kontakt med sitt objekt i den grad Bergson selv følger i vitenskapens fotspor og anerkjenner at hans filosofi også bygger på et ”nei” til tidligere teorier. Dikotomien og den dialektiske vitenskapelige utvikling holdes slik i hevd, i hjertet av affirmajonen bergsonismen selv representerer.

Spørsmålene knyttet til sidestillingen mellom Bachelard og Bergson er kompliserte, og i møte med dem gjelder det å holde hodet kaldt og tunga rett i munnen. Man må gjøre seg selv oppmerksom på at det ikke uten videre er *uproblematisk* å sidestille Bergson med Bachelard: Deres akademiske utgangspunkt representerer på sett og vis to motpoler i en langvarig filosofisk debatt om forholdet mellom filosofi og vitenskap. En forsøksvis sammenligning kan

²⁷ Hessen 2005: 17.

²⁸ Jeg har oversatt det franske og engelske ordet “intelligence” til det norske ordet “intelligens”, selv om den direkte oversettelsen av det franske ordet er “forstand”.

kanskje likevel være klargjørende, kanskje nettopp fordi problematikken knyttet til den nærmest er utømmelig. Ved hjelp av dette perspektivet kan vi kanskje se at Bergsons hovedutfordring i *Den skapende utvikling* er å komme i kontakt med denne kreative kraften - "élan vital" – hvorfra alle kreative uttrykk, vitenskapelige som levende, finner sitt utgangspunkt. Som nevnt kan Deleuzes lesning av Bergson i boken *Le bergsonisme* og artikkelen "Forskjellsbegrepet hos Bergson" hjelpe oss med å forstå hvordan han går fram. Her betoner Deleuze *forskjellsbegrepet* hos Bergson, og intuisjonen som en metode som ikke stiller seg i *motsetning* til naturvitenskapen, men tvert i mot innlemmer den som *forskjell*.

Oppgavens andre del utfolder seg slik til å begynne med i to kapitler, hvorav Bergsons eget filosofiske bidrag – den filosofiske *intuisjon* – slik han presenterer den i *Den skapende utvikling* og i artikkelen "Philosophical Intuition" utgjør oppgavens tredje kapittel, mens kapittel fire går denne intuisjonen nærmere i sømmene ved hjelp av, som nevnt, Bachelards kritikk og Deleuzes egen lesning av intuisjonsbegrepet.

Det er imidlertid hevet over enhver tvil at disse to delene i oppgaven min, som i Bergsons *Den skapende utvikling* selv, er nært knyttet sammen. De kan kanskje sies å representere de to momentene av det Deleuze kaller den bergsonianske metoden: Gjennom en kritisk undersøkelse av teoriene om det levendes utvikling, oppretter Bergson som vi skal se *kvalitetsforskjeller* der hvor man tidligere bare så *gradsforskjeller*, eksempelvis mellom det instinktive og det intelligente. Bokens siste del peker imidlertid utover disse kvalitative forskjellene, og setter oss i kontakt med det sentrale ved den evolusjonære utviklingen selv. Slik knyttes spørsmål til erkjennelse og evolusjon uløselig sammen, som han skriver i innledningen av *Den skapende utvikling*:

[T]heory of knowledge and theory of life seem to us inseparable. A theory of life that is not accompanied by a criticism of knowledge is obliged to accept, as they stand, the concepts which the understanding puts at its disposal: it can but enclose the facts, willing or not, in pre-existing frames which it regards as ultimate. (...) On the other hand, a theory of knowledge which does not replace the intellect in the general evolution of life will teach us neither the frames of knowledge have been constructed nor how we can enlarge and go beyond them.²⁹

Gitt dette utgangspunktet vil jeg, som sagt, se nærmere på hvordan Bergsons filosofi kan motstå kritikk både fra vitenskapelig og filosofisk hold. Utfordringen er å se nærmere på

²⁹ Bergson 2005: xxiii.

hvorvidt Bergson, med utgangspunkt i sin teori om den evolusjonære utviklingen unnslipper kategorien “spiritualistisk” filosofi, men heller ikke med rette kan kalles en ren “vitenskapsfilosofi”.

I kapittel fem vil jeg videre bringe inn tre andre tenkere kan bidra til en forsterkning – og kanskje en forsiktig reaktualisering – av Bergsons innsikter i så henseende. Selv om Alfred North Whitehead i *Science and the Modern World* samt kjemikerne Ilya Prigogine og Isabelle Stengers’ *Order Out of Chaos* stiller seg tildels kritisk til Bergsons begrepsbruk, kretser de nemlig selv – på ulikt vis – selv rundt den samme tematikken.

La oss nå, med bakgrunn i dette, kaste oss rett inn i diskusjonens kjerne: Kritikken av det mekaniske verdensbildet og konsekvensene troen på en allmenngyldig metode har hatt på det biologiske området. Som en forsmak på hva dette handler om så kan vi nevne at Bergson ser ut til å mene at darwinismen, selv om Darwin kanskje var en av de første som brakte inn begrepene om tilblivelse og forandring inn i et ellers statisk og kaldt newtoniansk univers, selv lar seg føre av det samme systemets språkbruk. Slik er også darwinismen, og datidens andre evolusjonsteorier, bare et resultat av å prøve å forstå biologien ved hjelp mekanikkens begrepsunivers: Et forsøk på å bygge noe nytt ut av det gamle. Det er denne problematikken jeg nå vil hive leseren inn i. I den forbindelse er det helt uunngåelig å ikke samtidig introdusere den sentrale betydningen *tiden* har for Bergsons filosofi, eller tid sett gjennom det levendes øyne: Som temporalitet eller *varighet*.

Del 1: Bergson og evolusjonen

Time is invention or it is nothing at all.

- Henri Bergson, *Den skapende utvikling*.³⁰

Dette sitatet er utvilsomt et av bokens mest meningsbærende. Det forekommer i bokens siste kapittel, men har likevel relevans for forståelsen av Bergsons argumentasjon fra og med verkets aller første sider. Sitatet retter kritikk mot de illusjonene Bergson mener er og har vært mest skapende i vår erkjennelsesarbeid: Ideen om ”intetheten” og troen på at man kan forklare bevegelse ved redusere den til en funksjon av tid og rom. Selve sitatet finner man i en omtale av moderne vitenskap og Bergson slår fast: ”But of time-invention physics can take no account, restricted as it is to the cinematographical method.”³¹ Denne ”cinematografiske metoden” Bergson her nevner er sentral i en forståelse av hvorfor man faller for fristelsen til å forklare utvikling og forandring ved hjelp av immobile størrelser og dermed nettopp mister grepet om det man er i ferd med å forklare: Som en cinematograf skaper man et symbolsk bilde av bevegelse ved hjelp av stillbilder og man går dermed glipp av det aktive og levende selv.

Denne kritikken av den naturvitenskapelige metoden er et gjennomgående tema i Bergsons filosofi, og i *Den skapende utvikling* forsøker han å fortelle leseren at heller ikke evolusjonsteorien unnslipper denne symbolske forståelsen av tilblivelsen. På hvilken måte? Hva er det som ifølge Bergson er begrensende med blant annet Darwins teori om naturlig utvalg? Og hvilke forståelse av evolusjonen tegner han selv på bakgrunn av denne kritikken? Denne delen av oppgaven deles i to kapitler, hvor Bergsons kritikk av evolusjonsteorien i hans tid utgjør det første. Her vil det også være naturlig å bringe på banen den kritiserte teorien selv, i den grad det er formålstjenlig innenfor rammene denne oppgaven setter. Delens andre kapittel gir rom for en lengre utredning av Bergsons egen forståelse av evolusjonen, som Bergson som nevnt selv redegjør for i *Den skapende utviklings* andre kapittel.

³⁰ Ibid: 371.

³¹ Ibid.

Kap. 1: Biologiens møte med det levende

[W]e are all born Platonists.

– Henri Bergson, *Den skapende utvikling*.³²

Sitatet angir tonen for Bergsons prosjekt i *Den skapende utvikling*: Bergson ønsker seg bort fra Platons immaterielle idéunivers og ønsker å nyansere synet på en tenkemåte som han mener nærmest definerer oss som mennesker. Platons tidløse idéverdenen er for fjern fra vår egen, den vi lever og dør i og som setter spor på kroppen vår hver bidige dag. Den gir ikke rom for at noe i virkelighet kan forandre seg; utelukker enhver beskrivelse av vår egenopplevde *temporalitet*: ”Quand on veut préparer un verre d’eau sucrée” skriver Bergson i boken *La pensée et le mouvant* ”force est bien d’attendre que le sucre fonde.”³³ Uavhengig av enhver intellektualisering av hva som skjer når en sukkerbit oppløser seg i vann, må man som observatør faktisk vente til sukkeret oppløser seg. Prosessens egen tidslighet inngår i vår egen og den lar seg ikke redusere: ”It coincides with my impatience, that is to say, with a certain portion of my own duration, which I cannot protract or contract as I like,” skriver Bergson om *tiden* i *Den skapende utvikling*.³⁴ Han etterspør her en *temporalitet* som han mener ikke bare er manglende hos Platon, men i all vår intellektuelle omgang med verden overhodet. ”If we could rid ourselves of all pride, if, to define our species, we kept strictly to what the historic and prehistoric periods shows us to be the constant characteristic of man and intelligence, we should say not *Homo sapiens*, but *Homo faber*.”³⁵

Det som ifølge Bergson først og fremst kjennetegner mennesket er nemlig ikke våre frie spekulative evner – som vi kanskje liker å forestille oss selv, – men vår evne til å manipulere verden rundt oss etter vårt eget forgodtbefinnende: ”In short, *intelligence, considered in what seems to be its original feature, is the faculty of manufacturing artificial objects, especially tools to make tools, and of indefinitely varying the manufacture*.”³⁶ Ved hjelp av vår praktiske sans deler vi virkeligheten inn i håndterlige isolerbare objekter, som vi kan stable opp på hverandre som treklosser. Klossen selv er imidlertid uforanderlig og *tiden* står i dette universet stille. I en verden hvor vi behandler objekter som uforanderlige og

³² Ibid: 56.

³³ Bergson 1946: 194.

³⁴ Bergson 2005: 12 – 13.

³⁵ Ibid: 153.

³⁶ Ibid: 153-154.

endelige er tiden nemlig selv ”tom”, uforanderlig og uten mening: Den blir redusert til en beholder. Bergson skriver: ”The systems science works with are, in fact, in a instantaneous present that is always being renewed. (...) What will flow on in the interval – that is to say, real time – does not count, and cannot enter into the calculation”.³⁷

Kort sagt kan man si at Bergson mener at vi, i vårt arbeid med verden rundt oss, ikke evner å oppfatte den som noe annet enn gitte, uforanderlige størrelser. Dette er imidlertid ikke i seg selv nødvendigvis et problem: Vi *må* jo arbeide for å opprettholde vårt liv her på jorden, og vår pragmatiske intelligens er en uvurderlig bestanddel i dette arbeidet. Problemene oppstår for øvrig når man tar dette blikket på virkeligheten for virkeligheten selv, som Bergson mener man i det filosofiske og vitenskapelige erkjennelsesarbeidet har hatt en tendens til å gjøre. *Platonismen*, forestillingen om ideenes fullendte univers har slik sett ikke gitt slipp på oss: Forandring og temporalitet forblir i denne verdenen en *illusjon*, som grunnes vår ignorans og manglende til å få oversikt over alle verdens mekanismer. Det er ut ifra dette utgangspunktet Bergson også kritiserer evolusjonsteorien: Med en brodd rettet mot newtoniansk fysikk og den enorme innflytelsen den har hatt på moderne åndsliv og vitenskap.³⁸ Newtons tre enkle bevegelseslover har vist seg å ha stor forklaringskraft og har utvilsomt vært nyttige instrumenter i vår håndtering av virkeligheten. Det er imidlertid denne mekanismens innflytelse på våre teorier om *livet* og filosofien Bergson kritiserer, dens *universalisme* kan man si. For selv om Darwin, med fokus på nettopp evolusjon, har brakt på banen noe ”nytt” – det levende selv – og på dette viset brutt med en ren klassisk mekanikk, virker det som om Bergson mener at han fremdeles er fanget av dens universalistiske språkbruk. På hvilken måte? For å svare på dette spørsmålet kan det først være nyttig å se nærmere på hva Bergson har å si om henholdsvis mekanismen – og finalismen – i *Den skapende utvikling*. Fra dette ståstedet ser vi kanskje tydeligere hvordan Darwins og Eimers teorier om tilpasning til stadighet umerkelig beveger seg fra mekanistiske til finalistiske tolkninger av evolusjonen. Dannelsen av organer som øyet viser oss dette i særdeleshett, og det er med utgangspunkt i øyets utvikling Bergsons argumentasjon selv utvikler seg. Ny-lamarckismen kan kanskje videre betraktes å være et nyttig korrektiv til den passive tilpasningen i teoriene til Darwin og Eimer, men ifølge Bergson er heller ikke ny-lamarckismen radikal nok i sin forståelse av begrepet ”anstrengelse” og overdriver hvilken

³⁷ Ibid: 26.

³⁸ Stengers og Prigogine skriver i *Order Out of Chaos*: ”It is hardly an exaggeration to state that one of the greatest dates in the history of manind was April 28, 1686, when Newton presented his *Principia* to the Royal Society of London” (s. 1).

betydning individets *egenaktivitet* har for den evolusjonære utviklingen.

Som lovet, la oss imidlertid begynne med begrepene ”mekanisme” og ”finalisme”. Hvilke utfordringer ser man at *mekanismen* støter på i forståelsen av det levende?

Livet og mekanismen

As soon as we go out of the encasings in which radical mechanism and radical finalism confine our thought, reality appears as a ceaseless upspringing of something new, which has no sooner arisen to make the present than it has already fallen back into the past; at this exact moment it falls under the glance of the intellect, whose eyes are ever turned to the rear.

- Henri Bergson, *Den skapende utvikling*.³⁹

Hva er *liv* for Bergson? For å svare på dette spørsmålet starter han kapitlet med å snakke om noe som bør ligge leseren nært: Våre egne *sinnstilstander*. For intellektet, eller for etertiden, fremstår de som nettopp dette, som ”entiteter”, men vårt sjelsliv er noe annet: ”My mental state, as it advances on the road of time, is continually swelling with the duration which accumulates it: it goes on increasing – rolling upon itself, as a snowball on the snow,” skriver Bergson, i *Den skapende utvikling*.⁴⁰ Ifølge ham samler vi våre *sinnstilstander* rundt et kunstig konstruert ”ego”, som i virkeligheten ikke har noen eksistens. Som individer er vi nemlig stadig i forandring, stabile *sinnstilstander* er aldri *egentlige*. Hva vi *gjør* preger oss like mye som hvem vi *er* preger hva vi *gjør*. Dette skyldes betydningen *hukommelsen* og vår fortid har for Bergson. I ”nåtiden” presser fortiden seg på i møte med den umiddelbare fremtiden, men i samme øyeblikk er den en del av vår historie. Vår historie, eller vår *varen – la durée* – er med oss i alt vi foretar oss, og dermed er vår egen eksistens flytende og i stadig forandring. Bergson spør: ”Should the same be said of existence in general?”⁴¹

For å gå videre trekker Bergson en skillelinje mellom materielle og levende objekter, det uorganiserte og det organiserte. Han innrømmer at materielle objekter i en grad kan observeres isolert og i den grad dette er mulig er de absolutt beregnelige og stabile. Det forholder seg imidlertid annerledes med det levende. Det som preger levende objekter er, ifølge Bergson, en *individualitet*, en individualitet som er en *tendens* mer enn en tilstand, gitt det faktum at denne individualiteten stadig utfordres av kravet om reproduksjon. ”But, because there are several individuals now, it does not follow that there was not a single

³⁹ Bergson 2005: 53.

⁴⁰ Ibid: 4.

⁴¹ Ibid: 10.

individual just before,” fremhever han.⁴² Det levende skiller seg slik fra kunstig isolerte materielle objekter, som er regulert etter dette prinsippet: “[T]he present contains nothing more than the past, and what is found in the effect was already in the cause”.⁴³ I det levende finner man slik ikke skarpt adskilte grenser mellom individet og dets omgivelser, dets fremtid er ei heller entydig bestemt av dets fortid. Slik sett er heller ikke levende objekter virkelige objekter i ordets klassiske betydning. Hvis man skal sammenligne det levende med noe materielt vil det ifølge Bergson være mest nærliggende å sammenligne det med universet som helhet: ”Like the universe as a whole, like each conscious being taken separately, the organism is a thing that *endures*.”⁴⁴

Det er denne *varenen* – la durée – klassisk mekanikk har vanskelig for å få grep om, mener Bergson. Ifølge Bergson kan klassisk vitenskap høyst få kunnskap om resultater, livets *etterlatenskaper* om man vil:

Evolution implies a real persistence of the past in the present, a duration which is, as it were, a hyphen, a connecting link. On other words, to know a living being or *natural system* is to get at the very interval of duration, while the knowledge of an *artificial* or *mathematical system* applies only to the extremity.⁴⁵

Vitenskapen selv viser oss dette: ”Chemists have pointed out that even in the organic – not to go so far as the organized – science has reconstructed hitherto nothing but waste products of vital activity; the peculiarly active substances obstinately defy synthesis,” skriver Bergson.⁴⁶ Mekanikken kan dermed følge det levende et stykke på vei, i analysen av våre bevegelser eller produkter, men ifølge Bergson må man være bevisst de begrensningene ethvert tankesett som dette setter: ”Organic *creation*, (...) the evolutionary phenomena which properly constitute life, we cannot in any way subject to a mathematical treatment.”⁴⁷ Det aktive og kreative ser slik ut til å unslippe vår intellektualisering, men hva er *liv* foruten det aktive?

Bergson argumenterer i boken for en form for *transformisme*: En forgjenger og en etterkommer deler noe felles, en ”livsstrøm”: ”[L]ife is like a current passing from germ to germ through the medium of a developed organism. (...) The essential thing is the *continuous progress* indefinitely pursued, an invisible progress, on which each visible organism rides

⁴² Ibid: 17.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Ibid: 19.

⁴⁵ Ibid: 27.

⁴⁶ Ibid: 40.

⁴⁷ Ibid: 24.

during the short interval of time given it to live.”⁴⁸ Bergsons poeng er at denne livsstrømmen alt levende er en del av, alltid bringer med seg noe *nytt*, ethvert levende vesen er en videreføring av en kreativ kraft som alltid er i forandring. Bergson peker her på strukturelle likhetstrekk mellom det levende og vår bevissthet: ”Continuity of change, preservation of the past in the present, real duration – the living being seems, then, to share these attributes with consciousness.”⁴⁹ Etthvert øyeblikk bringer med seg noe uforutsett, vår fortid og historie er i stadig forandring. Bergson skriver:

Now, the more we fix our attention on this continuity of life, the more we see that organic evolution resembles the evolution of a consciousness, in which the past presses against the present and causes the upspringing of a new form of consciousness, incommensurable with the antecedents.⁵⁰

Det er dette essensielt “nye” som oppstår som også gjør utviklingen umulig å forutse: “It might perhaps be said that the form could be foreseen if we could know, in all their detail, the conditions under which it will be produced.” Til dette svarer Bergson: “But these conditions are built up into it and are part and parcel of its being; they are peculiar to that phase of history in which life finds itself at the moment of producing the form.”⁵¹ Det kan ikke være snakk om en forutseelse av begivenhetene, siden man ikke finner et mekanisk årsaksforhold mellom det forgagne og det nye, verken i det levendes utvikling eller i vår bevissthet: Det nye virkeliggjør seg selv.

Som nevnt har vi selv vanskelig for å gripe denne kreative bevegelsen: “[A]gainst this idea of the absolute originality and unforeseeability of forms our whole intellect rises in revolt.”⁵² Dette grunnes i det vi nevnte om vår *praktiske* omgang med verden: Vi er essensielt sett *arbeidende* vesener. Hva er så Bergsons løsning? ”To get a notion of this irreducibility and irreversibility, we must break with scientific habits which are adapted to the fundamental requirements of thought, we must do violence to the mind, go counter to the natural bent of the intellect. But that is just the function of philosophy.”⁵³ Filosofien har, ifølge Bergson, en egen tilgang til en forståelse av det levende, som bryter med tradisjonelle virkelighetsmodeller. Bergson etterspør her en filosofi som ikke er knyttet an til Platons

⁴⁸ Ibid: 32.

⁴⁹ Ibid: 27.

⁵⁰ Ibid: 32.

⁵¹ Ibid.

⁵² Ibid: 34.

⁵³ Ibid: 35.

idéverden, men en knyttet til en direkte erfaring av vår egen temporalitet. Som han skriver: “It is of no use to hold up before our eyes the dazzling prospect of a universal mathematic; we cannot sacrifice experience to the requirements of a system. That is why we reject radical mechanism.”⁵⁴

På bakgrunn av vår erfaring av vår egen varen må man avvise enhver radikal mekanisme, selv om man kan innrømme dens gyldighet i analysen av isolerte systemer, eller, som nevnt, i omtalen av de deler av livet som lar seg kvantifisere: Dens etterlatenskaper. Om framtiden og livet selv kan den ikke uttale seg, mekanikken kan som nevnt bare begripe det lukkede. Det levende selv er åpent, selv om det også her finnes grader. Bergson skriver: “The more duration marks the living being with its imprint, the more obviously the organism differs from a mere mechanism, over which duration glides without penetrating. And the demonstration has most force when it applies to the evolution of life as a whole.”⁵⁵ Bergson ønsker seg dermed en filosofi som kan romme erkjennelsen av vår temporalitet og et begrep om evolusjon. Spørsmålet er: Hvis ikke evolusjon og det levende kan beskrives ved hjelp av våre mekanistiske modeller og vårt intellekt, hvordan kan man da forstå den evolusjonære utviklingen? For å nærme oss et svar på dette spørsmålet, la oss kaste et blikk på hvordan Bergson forholder seg til finalistiske tolkninger av evolusjonen. Som vi skal se er Bergson selv nærmere finalismen enn mekanismen, selv om det er en helt spesiell tolkning av finalismen han anerkjenner.

Bergson og finalismen

Mye av den kritikken Bergson retter mot en radikal mekanisme angår også finalismen: “As in the mechanistic hypotheses, here again it is supposed that *all is given*. Finalism thus understood is only inverted mechanism,” påpeker han.⁵⁶ Mekanismen og finalismen er slik sett bare to varianter av den selvsamme instrumentalistiske tenkemåten:

Whether nature be conceived as an immense machine regulated by mathematical laws, or as the realization of a plan, these two ways of regarding it are only the consummation of two tendencies of mind which are complementary to each other, and which have their origin in the same vital necessities.⁵⁷

⁵⁴ Ibid: 45.

⁵⁵ Ibid: 42-43.

⁵⁶ Ibid: 45.

⁵⁷ Ibid: 51.

De skiller seg likevel fra hverandre på et viktig punkt: "[F]inalism is not a doctrine with fixed rigid outlines." Mekanismen er et "system" som må aksepteres slik det er eller forlates i sin helhet. Med finalismen forholder det seg imidlertid annerledes. Som Bergson skriver: "The doctrine of final causes (...) will never be definitely refuted. Its principle, which is essentially psychological, is very flexible. It is so extensible, and thereby so comprehensive, that one accepts something of it as soon as one rejects pure mechanism."⁵⁸ Mekanismen og finalismen forholder seg til hverandre på en måte som gjør at man ved avvisning av den ene faller man rett i armene på den andre. Det er nok derfor han selv ser seg nødt til å godta en form for finalisme: "The theory we shall put forward in this book will (...) necessarily partake of finalism to a certain extent," skriver Bergson.⁵⁹

Hvilken form for "finalisme" henviser han til? Bergson avviser ethvert forsøk på å bevare finalismen ved å trekke den ned til et individnivå, som han mener finalister tenderer mot: "But, though finality cannot be affirmed either of the whole of matter or of the whole of life, might it not be true, says the finalist, of each organism taken separately?" spør han retorisk.⁶⁰ Sannheten er at levende organismer er *for* åpne, og i så stadig vekselvirkning mellom det individuelle og sosiale⁶¹ at det kan være vanskelig, om ikke umulig å si hvor det vitalistiske prinsippet til individet slutter og det sosiale starter: "In this sense each individual may be said to remain united with the totality of living beings by invisible bonds."⁶² En finalisme må dermed forholde seg til *helheten*: "If there is finality in the world of life, it includes the whole of life in a single indivisible embrace. (...) Either the hypothesis of finality immanent in life should be rejected as a whole, or it must undergo a treatment very different from pulverization."⁶³

I dette mellomrommet mellom radikal mekanisme og radikal finalisme beveger Bergson seg. Om han avviser klassisk mekanisme ser han seg nødt til å akseptere en form for finalisme, men ikke den formen som ligger intellektet nærmest. For både den klassiske mekanismen og den radikale finalismen er bare to uttrykk for vår praktiske omgang med verden. Som vi har nevnt tidligere: "Long before being artists, we are artisans," skriver

⁵⁸ Ibid: 46.

⁵⁹ Ibid: 46.

⁶⁰ Bergson skriver i *Den skapende utvikling*: "Let us say at once that to thin out the Leibnizian finalism by breaking it into an infinite number of pieces seems to us a step in the wrong direction. This is, however, the tendency of the doctrine of finality" (s. 46).

⁶¹ Se forøvrig Bergson 2005: 283-284.

⁶² Ibid: 49-50.

⁶³ Ibid: 50. Her ser vi forøvrig også hvordan Bergsons tankegang skiller seg fra vitalistiske syn på evolusjonen. Han skriver: "[T]he position of vitalism is rendered very difficult by the fact that, in nature, there is neither purely internal finality nor absolutely distinct individuality" (Ibid: 49).

Bergson.⁶⁴ Vi er jo, ifølge Bergson, essensielt *praktiske* vesener: Vi fabrikkerer instrumenter og verktøy som skal gjøre livet lettere å leve og underlegger dermed verden selv denne instrumentalismen. "Fabrication works on models which it sets out to reproduce; and even when it invents, it proceeds, or imagines itself to proceed, by a new arrangement of elements already known," skriver han.⁶⁵ Vi kan ikke tenke annet enn ved hjelp av repetisjoner, forteller Bergson oss, og det er derfor også at "[t]he idea that for a new object we might have to create a new concept, perhaps a new method of thinking, is deeply repugnant to us."⁶⁶ Ifølge Bergson bruker vi dermed i filosofien og i biologien stadig vekk begreper som ikke passer til det de skal beskrive. De er enten for store, eller for små, som er tilfellet med finalistiske teorier: "[T]he theory of final causes does not go far enough when it confines itself to ascribing some intelligence to nature, and it goes too far when it supposes a pre-existence of the future in the present in the form of idea."⁶⁷ For Bergson følger den siste feilslutningen fra den første: Man må nemlig erstatte dette intellektuelle med det som intellektet selv bare er en del av. "We do not *think* real time. But we *live* it, because life transcends intellect", skriver han.⁶⁸ Dette underliggende er av psykologisk natur, en form for kollektivt "minne": En "élan vital", eller en *livskraft*.

Hva er det så konkret som gjør Bergsons teori til en form for "finalisme"? Først og fremst kanskje en tro på en harmoni mellom alt levende på jorden. Han fremhever imidlertid at det ikke kan være snakk om en *perfekt* harmoni: Arter og individer kjemper mot hverandre og bruker *livskraften* i sin egen interesse: "In this consists *adaption*," skriver Bergson.⁶⁹ Harmonien kan kanskje bedre uttrykkes retrospektivt, som en komplementaritet mellom alt levende nettopp på grunn av deres felles deltagelse i denne *livskraften*. "Harmony, or rather 'complementary', is revealed only in the mass, in tendencies rather than in states. Especially (...) harmony is rather behind us than before. It is due to an identity of impulsion and not a common aspiration."⁷⁰ Det må derfor også utelukkes at Bergson, med sitt begrep om dette underliggende psykologiske, skal være i stand til å forutse hva fremtiden bringer: "At every instant, then, evolution must admit of a psychological interpretation which is, from our point of view, the best interpretation; but this explanation has neither value nor even significance

⁶⁴ Ibid: 52.

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ Ibid: 55.

⁶⁷ Ibid: 60.

⁶⁸ Ibid: 53.

⁶⁹ Ibid: 58.

⁷⁰ Ibid.

except retrospectively.”⁷¹ Fortiden tilhører fortiden, fremtiden er i stadig nyskaping, idet den bringer det som har vært med seg på ferden.

Det er imidlertid dette ”komplementære”, denne felles hukommelsen, som i det hele gjør det mulig å forstå hvordan to veldig like organer kan befinne seg på to veldig forskjellige organismer. Her beveger Bergson seg inn på hvor han konkret mener de moderne evolusjonsteoriene feiler, blant annet i sine tolkninger av begrepet tilpasning. Hvilket forhold er det egentlig mellom et individ og dets omgivelser? Darwin og Eimer har ulike oppfatninger om dette samspillet, to oppfatninger som Bergson mener i bunn og grunn bare er et resultat av en feilslått overintellektualisering av ”det levende”.⁷²

Darwin og Eimer: Evolusjon som tilpasning

I *Den skapende utvikling* skriver Bergson:

It will be said that the resemblance of structure is due to sameness of the general conditions in which life has evolved, and that these permanent outer conditions may have imposed the same direction on the forces constructing this or that apparatus, in spite of the diversity of transient outer influences and accidental inner changes.⁷³

Teorier om evolusjon gjennom individets tilpasning til omgivelsene har ulike utgangspunkt. Enkelte, deriblant Charles Darwin, mener at omgivelsene har en indirekte innvirkning på livets utvikling gjennom naturlig utvalg, andre, som Theodor Eimer, betoner omgivelsenes direkte innflytelse. Begge teoretikernes framgangsmåte er imidlertid versjoner av en og samme metode, fremhever Bergson:

[I]n both cases, the outer conditions are supposed to bring about a precise adjustment of the organism to its circumstances. Both parties then, will attempt to explain mechanically, by adaption to similar conditions, the similarities of structure which we think are the strongest argument against mechanism.⁷⁴

Hvilke strukturer er dette? Bergson viser til organer som tilsynelatende har oppstått uavhengig av hverandre i ulike organismer i løpet av evolusjonen. Han trekker spesielt fram øyet: ”Now,

⁷¹ Ibid: 59.

⁷² Det kan være verdt å merke seg at Bergson selv i stor grad omtaler Darwin, darwinisme og ny-darwinisme om hverandre i *Den skapende utvikling*. Selv om det er store forskjeller mellom Darwin selv og videreutviklingen av ham i ny-darwinismen, har jeg tolket denne sammenblandingen dithen at Bergsons mål med omtalen i hovedsak er å rette søkelyset mot det mekaniske forståelsen av evolusjonen Darwin åpner for i sin teori om det naturlige utvalg.

⁷³ Bergson 2005: 62.

⁷⁴ Ibid: 63.

the origin of mollusks [bløtdyr] may be a debated question, but, whatever opinion we hold, all are agreed that mollusks and vertebrates [virveldyr] separated from their common parent-stem long before the appearance of an eye so complex as that of the Pecten [en type kamskjell].”⁷⁵

Hvordan kan en så kompleks struktur ha oppstått uavhengig av hverandre på ulike stadier av evolusjonen? Kan det være et resultat av prinsippet om naturlig utvalg som hos Darwin? Eller er den oppstått ved hjelp av omgivelsenes direkte innflytelse? La oss først se nærmere på Darwins forklaring, nemlig hans teori om naturlig utvalg.

I *Om artenes opprinnelse* spør Darwin leseren:

La oss huske hvor uendelig kompliserte og nært tilpassede de innbyrdes forbindelsene mellom alle organiske vesener og deres fysiske livsbetingelser er. Når man ser at variasjoner som er til gagn for mennesket, uten tvil har oppstått, er det da usannsynlig at andre variasjoner som på en eller annen måte er til gagn for hvert enkelt vesen i den omfattende og kompliserte kampen for tilværelsen, iblant skulle oppstå i løpet av tusenvis av generasjoner?⁷⁶

For Darwin er det ørsmå individuelle variasjoner som over tid skaper nye arter og organer.⁷⁷ På hvilken måte? Som antydnet i sitatet ovenfor virker livsbetingelsene inn på artenes utvikling, men Darwin ser det som lite sannsynlig at de kan fremkomme på grunn av livsbetingelsenes *direkte* innvirkning. Han skriver:

Det kunne anføres eksempler på at den samme variant er oppstått under livsbetingelser som er så forskjellige som det er mulig å forestille seg dem, og på den annen side at forskjellige varianter er oppstått av den samme art under de samme betingelser. (...) Slike fakta viser hvor indirekte livsbetingelsenes innvirkning må være.⁷⁸

Forenklet sagt skyldes evolusjonær utvikling at dyr, planter og alt levende produserer variasjoner som viser seg begunstiget i forhold til andre variasjoner hengitt til de samme livsbetingelsene. De ugunstige variasjonene sorteres vekk og de gunstige variasjonene reproduseres i organismens avkom. Darwin skriver:

Dersom slike variasjoner oppstår, kan vi da tvile på (...) at individer som har en eller annen fordel, uansett hvor beskjeden, fremfor andre, vil ha den største sjanse til å overleve og til å

⁷⁵ Ibid: 70.

⁷⁶ Darwin 1998: 61.

⁷⁷ “*Natura non facit saltum*”, skriver Charles Darwin i *Om artenes opprinnelse* (s. 152).

⁷⁸ Ibid: 101.

formere seg? Denne bevarelsen av gunstige variasjoner og forkastelsen av skadelige variasjoner kaller jeg det naturlige utvalg.⁷⁹

Spørsmålet er: Kan det naturlige utvalg forklare utviklingen av et så komplekst organ som øyet?

Bergson skriver i *Den skapende utvikling*: "Let us assume, to begin with, the Darwinian theory of insensible variations, and suppose the occurrence of small differences due to change, and continually accumulating. It must not be forgotten that all the parts of an organism are necessarily co-ordinated."⁸⁰ For at Darwins teori skal være logisk sammenhengende, påpeker Bergson, må enhver forandring på samme tid både være funksjonell og til begunstiggelse for individet. Bare slik kan variasjonene akkumuleres. Sannsynligheten for at dette skal kunne skje i én evolusjonær linje er minimal, men helt uforståelig om man betrakter utviklingen av øyet fra to helt ulike evolusjonære linjer, som eksempelvis bløtdyrene og virveldyrene: "How could the small variations, incalculable in number, have ever occurred in the same order on two independent lines of evolution, if they were purely accidental?" spør Bergson.⁸¹ Bergson anser sannsynligheten for at det naturlige utvalg skal kunne forklare utviklingen av øyet som så liten, at han avviser hele teorien som regulerende mekanisme for den evolusjonære utviklingen.

Darwin tillot bare akkumulasjon av ørsmå individuelle forandringer og Thomas Huxley, en av Darwins evolusjonsteoretiske etterkommere, påpekte denne mangelen hos ham og mente at man måtte åpne for *trinnvise* forandringer.⁸² Kan imidlertid denne nyanseringen av Darwins teorier forklare struktureringen av øyet? Bergson innrømmer:

If the eye of the mollusk [bløtdyr] and that of the vertebrate [virveldyr] have both been raised to their present form by a relatively small number of sudden leaps, I have less difficulty in understanding the resemblance of the two organs than if this resemblance were due to an incalculable number of infinitesimal resemblances acquired successively.⁸³

Problemet denne gangen er sannsynligheten for at et slikt plutselig evolusjonert hopp skal kunne skje. For at organet etter et slikt hopp skal kunne fortsette å utfylle sin funksjon er det nemlig et krav at alle forandringene skal komplementere organismens øvrige funksjoner: "But

⁷⁹ Ibid: 62.

⁸⁰ Bergson 2005: 72.

⁸¹ Ibid: 7.

⁸² Se Dag Hessens introduksjon til *Om artenes opprinnelse*, s. xxi.

⁸³ Bergson 2005: 73.

there arises another problem,” skriver Bergson, ”viz, how do all the parts of the visual apparatus, suddenly changed, remain so well co-ordinated that the eye continues to exercise its function?”⁸⁴ Og selv om man tillater at et slikt velkoordinert evolusjonært ”hopp” skjer én gang, kan man forsvare en påstand om at det har inntruffet gang på gang i løpet av den evolusjonære utviklingen? Å betrakte den evolusjonære utviklingen ved hjelp av trinnvise forandringer gir ikke, ifølge Bergson, en nøkkel til å forstå dannelsen av komplekse organer.

Darwin mente at forandringer knyttet til et organ nettopp ville påvirke andre deler av organismen og innførte derfor ulike *korrelasjonslover*, blant annet et begrep om *vekstkorrelasjon*: ”Med dette uttrykket mener jeg at hele organismen henger så nøye sammen gjennom sin vekst og utvikling, at når beskjedne variasjoner viser seg i en enkelt del, blir andre deler modifisert,” skriver han i *Om artenes opprinnelse*.⁸⁵ Kan korrelasjonslover hjelpe oss med å forstå dannelsen av øyet?

Bergson mener darwinismen her snubler i begrepet ”korrelasjon” og i virkelighet forveksler to betydninger av ordet. Korrelasjoner, mener Bergson, kan nemlig forstås som både solidariske og som komplementære forandringer: ”A collective whole of *solidary* changes is one thing, a system of *complementary* changes – changes so co-ordinated as to keep up and even improve the functioning of an organ under more complicated conditions – is another.”⁸⁶ At *solidariske* forandringer følger av hverandre i en organism ser Bergson på som naturlig:

That an anomaly of the pilous system should be accompanied by an anomaly of dentition is quite conceivable without our having to call for a special principle of explanation: for hair and teeth are similar formations, and the same chemical change of the germ that hinders the formation of hair would probably obstruct that of teeth.⁸⁷

At det derimot med en plutselig forandring skulle oppstå *komplementære* forandringer, som ikke bare bidrar til å opprettholde øyets funksjon, men også til å forbedre den, ser Bergson på som umulig ”unless a mysterious principle is to come in, whose duty it is to watch over the interest of the function. *But this would be to give up the idea of accidental variation.*”⁸⁸ Man ser her hvordan teorien om det naturlige utvalg umerkelig beveger seg i retning av finalismens omfavnelser.

⁸⁴ Ibid: 74.

⁸⁵ Darwin 1998: 107.

⁸⁶ Bergson 2005: 75.

⁸⁷ Ibid.

⁸⁸ Ibid: 76 (min uthevelse).

Det forholder seg på lignende vis med Theodor Eimers teori om omgivelsenes direkte innflytelse på den evolusjonære utviklingen. Bergson skriver: "If I pour into the same glass, by turns, water and wine, the two liquids will take the same form, and the sameness in form will be due to the sameness in adaption of content to container. Adaption, here, really means mechanical adjustment."⁸⁹ I Eimers teori, ifølge Bergson, finner man også en slik kontigens mellom årsak og effekt, hvor likhet i effekt er forklart av likhet i årsak. Spørsmålet er om man i det hele tatt kan sammenligne et individs samspill med omgivelsene rundt seg med hvordan vann føyer seg etter beholderens konturer. Bergson svarer på dette:

But, in the adaption of an organism to the circumstances it has to live in, where is the pre-existing form awaiting its matter? The circumstances are not a mold into which life is inserted and whose form life adopts (...). There is no form yet, and the life must create a form for itself, suited to the circumstances which are made for it.⁹⁰

Han fortsetter: "Such adapting is not *repeating*, but *replying*. (...) [I]t is necessary then to introduce, as for the solution of a problem of geometry, an intelligent activity, or at least a cause which behaves in the same way."⁹¹

Man kan her se hvordan Eimer, som Darwin med begrepet *korrelasjon*, forveksler to forståelser av begrepet "tilpasning" med hverandre. Bergson skriver: "[W]e shall see that the explanation is only verbal, that we are again the dupes of words, and that the trick of solution consists in taking the term 'adaption' in two entirely different senses at the same time."⁹²

Ifølge Bergson foretar man i det vitenskapelige arbeidet nemlig stadig vekk en forveksling mellom mekanistiske og finalistiske tolkninger. Som for eksempel med begrepet tilpasning: Den mekaniske modellen representerer dens grunnleggende filosofi, mens finalismen – eller *funksjonalismen* – trenger seg på når det er snakk om dens konkrete manifestasjoner:

[T]he truth is that there is a surreptitious passing from one of the two meanings to the other, a flight for refuge to the first whenever one is about to be caught *in flagrante delicto* of finalism by employing the second. It is really the second which serves the usual practice of science, but it's the first that generally provides its philosophy.⁹³

⁸⁹ Ibid: 65.

⁹⁰ Ibid: 66.

⁹¹ Ibid.

⁹² Ibid: 65.

⁹³ Ibid: 66.

Hva har Bergson selv å si om omgivelsenes innflytelse på den evolusjonære utviklingen? “[C]an an organic structure be likened to an imprint?” spør Bergson.⁹⁴ I hvilken grad er man, direkte eller indirekte, et resultat av sine omgivelser? I forbindelse med dannelsen av øyet kan det jo være tilfelle at dets rudimentære form er et direkte resultat av omgivelsens påvirkning: ”Thus, in the case before us”, skriver Bergson ”it is unquestionable that the first rudiment of the eye is found in the pigment-spot of the lower organisms, this spot may indeed have been produced physically, by the mere action of light.”⁹⁵ Selv om det videre kan være tilfelle at man kan se mellomstadier mellom dette rudimentære øyet og øyet hos for eksempel virveldyr, betyr dette likevel ikke at man kan slutte seg til at dette mer utviklede øyet er et resultat av omgivelsenes direkte innflytelse på individet: ”*But, from the fact that we pass from one thing to another by degrees, it does not follow that the two things are of the same nature,*” fremholder Bergson.⁹⁶ Han sammenlikner faktisk forskjellen mellom det rudimentære øyet og det utviklede øyet med den forskjellen man finner mellom et fotografi og et fotografiapparat. Man kan nok si at fotografiet er et direkte resultat av lysets innvirkning på filmen, men man kan vanskelig si det samme om fotografiapparatet. På samme måte som man med et fotografiapparat har lært seg å bruke lyset til sin egen fordel, tar også kroppen vår i bruk lyset til sin egen begunstige: ”Our eye makes use of light in that it enables us to utilize, by movements of reaction, the objects that we see to be advantageous, and to avoid those which we see to be injurious.”⁹⁷ Det kan ikke være snakk om at man i kraft av å være organismer er underlagt omgivelsens rammebetingelser, man er ikke et *avtrykk* av omstendighetene. Å redusere øyets funksjon til dette vil være det samme som å redusere vår bruk av lyset – vårt nervesystem, våre muskler – til et resultat av disse omstendighetens innvirkning. Bergson skriver:

The truth is, when ones speaks of the gradual formation of the eye, and, still more, when one takes into account all that is inseparably connected with it, one brings in something entirely different from the direct action of light. One implicitly attributes to organized matter a certain capacity *sui generis*, the mysterious power of building up very complicated machines to utilize the simple excitation that it undergoes.⁹⁸

⁹⁴ Ibid: 78.

⁹⁵ Ibid: 79.

⁹⁶ Ibid: 79 (min uthevelse).

⁹⁷ Ibid: 80.

⁹⁸ Ibid: 81.

Det er denne “mystiske kraften” Theodor Eimer mener er overflødig, påpeker Bergson. Mekanismen skal kunne redegjøre for alle disse evolusjonære forandringene alene. Effekten er entydig bestemt av årsaken, som ligger i omgivelsene. Hvilke årsaksforhold finner man imidlertid mellom en organisme og dets omgivelser i naturen?

Bergson mener at Eimer blander ulike typer av årsaksforhold med hverandre. I virkeligheten har man tre: ”A cause may act by *impelling*, *releasing*, or *unwinding*,” skriver Bergson.⁹⁹ Det som skiller disse tre modellene fra hverandre er solidariteten man ser mellom årsak og effekt. I det første tilfellet har vi det rene mekaniske årsaksforholdet hvor en biljardkule treffer en annen. Effekten er her både kvalitativt og kvantitativt bestemt av årsaken. I det andre tilfellet har man forholdet mellom utløser og utløsning. Gnisten som utløser eksplosjonen har her verken kvantitative eller kvalitative likhetstrekk med eksplosjonen. I det tredje tilfellet finner vi springfjæren. Melodien i en spilledåse er kvantitativt bestemt av springfjærens bevegelser, men er kvalitativt uavhengig. I evolusjonen, mener Bergson, finner vi hovedsaklig årsaksforhold av disse to sistnevnte utgavene og Bergson forteller oss at det dermed er umulig å forklare levende fenomener ved hjelp av rene mekaniske modeller alene. Levende organismer tar i bruk sine omgivelser på en måte som ikke faller inn under disse forståelsesrammene, men som man likevel på et vis må gjøre rede for. For man finner dem overalt: ”Every moment, right before our eyes, nature arrives at identical results, in sometimes neighboring species, by entirely different embryogenic processes,” skriver Bergson.¹⁰⁰ Vi trenger ikke en gang gå så langt som å sammenligne ulike individer med hverandre, også innenfor hvert enkelt individ finner vi ”plastisitet”, som gjør det mulig å opprettholde en funksjon selv om organet er betraktelig alterert: ”Thus, parts differently situated, differently constituted, meant normally for different functions, are capable of performing the same duties and even of manufacturing, when necessary, the same pieces of the machine.”¹⁰¹ Med andre ord finner man ikke et en-til-en-forhold mellom funksjon og form, årsak og konsekvens i det biologiske materialet. Derfor oppsummerer Bergson ved å skrive:

Whether we will or no, we must appeal to some inner directing principle in order to account for this convergence of effects. Such convergence does not appear possible in the Darwinian, and especially the neo-Darwinian, theory of insensible accidental variations, nor in the

⁹⁹ Ibid: 82.

¹⁰⁰ Ibid: 84.

¹⁰¹ Ibid: 85.

hypothesis of sudden accidental variations, nor even in the theory that assigns definite directions to the evolution of the various organs by a kind of mechanical composition of the external with the internal forces.¹⁰²

Ny-lamarckistene åpner opp for at individets egne anstrengelser kan være en drivende faktor i den evolusjonære utviklingen, fortsetter Bergson.¹⁰³ Kan denne teorien dermed forklare hvorfor man finner analoge øyestrukturer på organismer som ellers har få likhetstrekk? Lamarckismen, eller ny-lamarckismen, forteller oss at utvikling kan være et resultat av organismens egne anstrengelser i møte med sine omgivelser idet etterkommerne arver sine forfedres ervervede variasjoner.¹⁰⁴ ”The effort may indeed be only the mechanical exercise of certain organs, mechanically elicited by the pressure of external circumstances. But it may also imply consciousness and will,” skriver han.¹⁰⁵ Ny-lamarckismen er dermed den eneste av disse evolusjonsteoriene, mener Bergson, som åpner for at det indre og psykologiske kan være en formende faktor for den evolusjonære utviklingen. Dermed gjør den det kanskje også mulig å forstå øyets fremvekst. Likevel, som Bergson fremholder: ”But the question remains, whether the term ”effort” must not be taken in a deeper sense, a sense even more psychological than any neo-Lamarckian suppose.”¹⁰⁶

Ny-lamarckismen: Organismens egenaktivitet

Hva skal man forstå med begrepet ”anstrengelse”? Gjennom trening kan man utvilsomt bygge musklene sine større og sterkere, men kan man på lignende vis også tenke seg at ”trening” kan forårsake en kvalitativ utvikling av et organ?

Bergson mener det er lite trolig at en tradisjonell oppfatning av begrepet ”anstrengelse” kan forklare utviklingen av øyet fra en rudimentær form til den mer kompliserte utgaven vi finner hos for eksempel virveldyrene. Han slår fast: ”The truth is, it is necessary to dig beneath the effort itself and look for a deeper cause.”¹⁰⁷ Dette er også nødvendig, mener Bergson, om vi skal kunne forstå hvordan ervervede egenskaper kan gå i arv fra generasjon til generasjon: På hvilket vis er livet som mine foreldre levde, og de valgene de tok, med på å forme min egen fremtoning og karakter? Her viser empirikeren Bergson seg: ”Nowhere is it clearer that philosophers cannot today content themselves with

¹⁰² Ibid.

¹⁰³ Som representant for doktrinen nevner Bergson ”the American naturalist Cope”. (Ibid: 86).

¹⁰⁴ Se Henri Bergsons *Creative Evolution*, s. 85.

¹⁰⁵ Ibid: 86.

¹⁰⁶ Ibid.

¹⁰⁷ Ibid: 87.

vague generalities, but most follow the scientists in experimental detail and discuss the result with them (...) [E]xperience itself must settle the matter,” fremhever han.¹⁰⁸ Og ved en gjennomgang av de konkrete forsøkene som har blitt gjort kan ikke Bergson finne at et individs *erhvervede* egenskaper overføres direkte til dets etterkommere i den samme formen som man finner dem i dennes forfader: ”[I]t is by exeption, and in some sort by accident, that the modification of the descendant is the same as that in the parent.”¹⁰⁹ Bergson konkluderer derfor med å si:

We should propose, then, to introduce a distinction between the hereditability of *deviation* and that of *character*. An individual which acquires a new character thereby *deviates* from the form it previously had (...). This chemical change might, by exception, bring about the original modification again in the organism which the germ is about to develop, but there are as many and more chances that it will do something else. (...) It will have inherited deviation and not character.¹¹⁰

De empiriske studiene som har blitt utført viser faktisk at i den grad ervervede egenskaper nedarves, er det vanskelig å si hvilken form de vil ta. *Deviasjon* nedarves, en avbøyning i en retning, men ikke egenskapene direkte. Det er derfor, ifølge Bergson, lite trolig at ny-lamarckistenes forståelse av hvilken betydning individets *egenaktivitet* har i den evolusjonære utviklingen kan forklare øyets utvikling: ”That is to say that neo-Lamarckism is no more able than any other form of evolutionsim to solve the problem,” konkluderer Bergson.¹¹¹

Hvor vil Bergson med denne kritikken av de ulike evolusjonsteoriene? Hvilken teori skisserer han selv på bakgrunn av disse? La oss sammenfatte dette, og samtidig peke mot det som kommer, ved å kort se nærmere på Bergsons egen teori om den evolusjonære utviklingen. Hvordan vil han vi skal forstå utviklingen av et organ som øyet?

Bergsons evolusjon

I avlutningen av *Den skapende utviklings* første kapittel, prøver Bergson å samle sammen trådene. For hvor vil han med sin kritikk av de etablerte evolusjonsteoriene? Han innrømmer at de alle, om enn på ulike vis, berører enkelte aspekter av den evolusjonære utviklingen. Faktisk mener han at “each of them, being supported be a considerable number of facts, must

¹⁰⁸ Ibid: 87-88.

¹⁰⁹ Ibid: 92.

¹¹⁰ Ibid: 93.

¹¹¹ Ibid: 94.

be true in its way. Each of them must correspond to a certain aspect of the process of evolution.”¹¹² På hvilke måter? “The neo-Darwinians are probably right, we believe, when they teach that the essential causes of variation are the differences inherent in the germ borne of the individual, and not the experiences or behavior of the individual in the course of his career,” skriver Bergson.¹¹³ Hvor Bergson imidlertid har vanskelig for å følge ny-darwinismen er i deres overbevisning om at disse variasjonene er helt tilfeldige og individuelle. ”We thus arrive at a hypothesis like Eimer’s according to which the variations of different characters continue from generation to generation in definite directions. This hypothesis seems plausible to us,” fortsetter han.¹¹⁴ Han skiller seg derimot fra Eimer i det den sistnevnte forsøker å forklare denne utviklingen ved hjelp av en ren mekanisk språkbruk og dermed reduserer disse forandringene til omgivelsenes direkte innflytelse på organsimen: “We have tried to prove, on the contrary, by the example of the eye, that if there is ‘orthogenesis’ here, a psychological cause intervenes.”¹¹⁵ En slik psykologisk årsak åpner faktisk ny-lamarckianere opp for, men Bergson mener deres begrep om ”anstrengelse” er for begrenset:

A hereditary change in a definite direction, which continues to accumulate and to add to itself so as to build up a more and more complex machine, must certainly be related to some sort of effort, but to an effort of far greater depth than the individual effort, far more independent of circumstances, an effort common to most representatives of the same species, inherent in the germs they bear rather than in their substance alone, an effort thereby assured of being passed on to their descendants.¹¹⁶

For å oppsummere kan man si at Bergson har stor respekt for det vitenskapelige arbeidet og de empiriske resultatene man har kommet fram til, men mener at de evolusjonsteoretiske tolkningene av materialet har sine begrensninger. Grunnen til dette er kanskje at Bergson ikke først og fremst ønsker å finne en ”modell” som kan forklare den evolusjonære utviklingen av organer som eksempelvis øyet, men å nærme seg en erkjennelse av den evolusjonære bevegelsen *selv*. ”[W]e are not concerned here with what has perished, we have to do only with what has survived,” påpeker han et sted i forbindelsen med omtalen av darwinismen.¹¹⁷ Det kan godt hende at Darwin langt på vei lykkes med å forklare utviklingen av øyet ved å

¹¹² Ibid.

¹¹³ Ibid: 95.

¹¹⁴ Ibid: 96.

¹¹⁵ Ibid: 97.

¹¹⁶ Ibid.

¹¹⁷ Ibid: 64.

vide til de versjonene av øyet som, ved hjelp av det naturlige utvalg, ble bestemt som ikke-levedyktige, men hva er dette annet enn å definere det levende ved hjelp av det døde? Bergson ønsker som sagt å snu denne problemstillingen og å komme i direkte kontakt med det *levende* selv. Til dette mener han det trengs en annen metode enn den rent naturvitenskapelige: "[T]he reality of which each of these theories takes a partial view must transcend them all. And this reality is the special object of philosophy, which is not constrained to scientific precision because it contemplates no practical application."¹¹⁸ Denne metoden stiller seg forøvrig – som vi skal se – ikke i *motsetning* til naturvitenskapen, men befester den, idet den griper det som ligger bakenfor.

Vi skal si mer om denne særegne filosofiske metoden senere, som et skritt på veien må man først få et bedre bilde av Bergsons forståelse av den evolusjonære utviklingen. Hva er *liv* for Bergson? La oss som en introduksjon til dette spørsmålet se nærmere på hans egne betraktninger omkring et organ som øyet: "Two points are equally striking in an organ such as the eye: its complexity of structure and the simplicity of its function."¹¹⁹ Bergson peker på den åpenlyse kontrasten det er mellom den fullendte enkeltheten ved øyets funksjon og dens strukturelle kompleksitet. "This contrast between the infinite complexity of the organ and the extreme simplicity of the function is what should open our eyes", skriver han.¹²⁰ Hvorfor? Han svarer: "In general, when the same object appears in one aspect as simple and in another as infinitely complex, the two aspects have by no means the same importance, or rather the same degree of reality."¹²¹ Bergson virker å mene at problemet med de mekanistiske og de finalistiske modellene er at de har sidestilt to aspekt ved øyet som i virkelighet er av ulik *natur*. Ved å sidestille funksjon og materialitet har de på et vis sammenlignet øyet med en "maskin", som har oppstått ved en sammenstilling av objekter, men Bergson påpeker: "*Life does not proceed by the association and addition of elements, but of dissociation and division.*"¹²² Utviklingen av embryoet minner oss blant annet om dette. Fra én enkelt celle skjer det en utvidning og en fordeling av oppgaver som neppe kan sammenlignes med konstrueringen av en maskin.

Ifølge Bergson er jo mennesket som nevnt *produserende* vesener: "Manufacturing is peculiar to man."¹²³ Det er vel nettopp derfor vi har lett for å betrakte virkeligheten slik,

¹¹⁸ Ibid: 95.

¹¹⁹ Ibid: 98.

¹²⁰ Ibid: 100.

¹²¹ Ibid.

¹²² Ibid: 99.

¹²³ Ibid: 102.

innbefattet det levende. Det er like fullt nødvendig å gjøre seg bevisst på skillet mellom det å produsere og å organisere: Produksjonen tar utgangspunkt i bestanddeler og beveger seg fra de mange til den ene. Organisasjonen beveger seg derimot fra den *ene* til de *mange*: ”The organizing act, on the contrary, has something explosive about it: it needs at the beginning the smallest possible place, a minimum of matter, as if the organizing forces only entered space reluctantly.”¹²⁴ Det er også en annen, mer grunnleggende forskjell mellom organiserings- og produksjonsprosessen: Enhver produksjon representerer arbeidet som er lagt ned i det i et en-til-en-forhold: ”The whole of the result represents the whole of the work; and to each part of the work corresponds a part of the result,” skriver Bergson.¹²⁵ Slik forholder det seg imidlertid ikke med det organiserte:

For us, the whole of an organized machine may, strictly speaking, represent the whole of the organizing work (this is, however, only approximately true), yet the parts of the machine do not correspond to the parts of the work, because *the materiality of this machine does not represent a sum of means employed, but a sum of obstacles avoided.*¹²⁶

Slik, ifølge Bergson, forholder øyets funksjon seg til sin materialitet. Øyets konkrete konstruksjon er et resultat av materiens motstand: ”[V]ision is a power which should attain *by right* an infinity of things inaccessible to our eyes.” I virkeligheten er det imidlertid ikke slik: ”The vision of a living being is an *effective* vision. Limited to objects on which it can act,” skriver han.¹²⁷ Øyet oppstår, ifølge Bergson, i ”élan vitals” møte med materien. Som en handling er den hel, enkel og udelelig, og kan derfor ikke forstås primært ut i fra sitt materielle uttrykk: ”Therefore the creation of the visual apparatus is no more explained by the assembling of its anatomic elements than the digging of a canal could be explained by the heaping-up of the earth which might have formed its banks,” skriver Bergson.¹²⁸ Sett ut i fra det organisertes synsvinkel, synes det derfor merkelig å skulle forklare helheten med utgangspunkt i en samling av delene: Det ville vært det samme som å skulle forklare ”deler av” synet med enkelte av øyets materielle elementer. Det lar seg ikke gjøre. ”Synet” som funksjon er en hel og udelelig enhet.

(...) Nature has had no more trouble in making an eye than I have in lifting my hand. Nature’s simple act has divided itself automatically into an infinity of elements which are then found to

¹²⁴ Ibid: 103.

¹²⁵ Ibid: 103.

¹²⁶ Ibid: 104.

¹²⁷ Ibid.

¹²⁸ Ibid.

be co-ordinated to one idea, just as the movement of my hand has dropped an infinity of points which are then found to satisfy one equation.¹²⁹

Håndens bevegelse kan møte motstand på veien som på et negativt vis kan stå som uttrykk på bevegelsen selv, men enkelte deler av motstanden tilsvarer ikke enkelte deler av handlingen, siden handlingen er fullstendig i seg selv. *Liv* er for Bergson intet annet enn denne handlingen, en handling som i møte med materien finner sitt materielle uttrykk: “[L]ife is, more than anything else, a tendency to act on inert matter,” skriver Bergson.¹³⁰ Synet er heller ikke noe annet: ”The visible outlines of bodies are the design of our eventual action on them.”¹³¹

Jeg har latt dette stå som en introduksjon til temaet for oppgavens andre kapittel: Livets eksplosivitet. Ifølge Bergson er det det levendes oppgave å innføre størst mulig grad av *ubestemthet* i materien. I møte med materien fryser livet imidlertid til, og man ser dermed utviklingen av tre hovedtendenser i naturen: Den vegetative dvale, det dyriske instinkt og den menneskelige intelligens. Disse, som vi skal se, er på samme tid både kvalitativt forskjellige og komplementære og spiller ulike roller for vår forståelse av evolusjonen i den *filosofiske intuisjon*.

¹²⁹ Ibid: 102.

¹³⁰ Ibid: 107.

¹³¹ Ibid: 107-108.

Kap. 2: Livets eksplosivitet

Andre kapittel av *Den skapende utvikling* fortsetter beskrivelsen av evolusjonens utvikling sett gjennom øynene til Bergson, slik den har blitt antydnet ovenfor. Livet utvikler seg ikke i en ensrettet retning, men er i stadig oppdeling. Dissosiasjon er regelen framfor assosiasjon, og hovedsaklig av to grunner: På grunn av materiens motstand og på grunn av livets *iboende* eksplosivitet, hvorav den siste av disse to årsakene er av overordnet betydning. Livet i seg selv er *heterogenitet*, vår bevissthet er også heterogen, selv om vi stadig vekk gjør valg som utelukker deler av vår vårt potensiale, vårt utgangspunkt. *Individet* er tvunget til å gjøre slike valg, men det er ikke naturen som helhet, skriver Bergson: "She preserves the different tendencies that have bifurcated with their growth. She creates with them diverging series of species that will evolve separately."¹³² En beskrivelse og en forståelse av livets mangfold på jorden i dag vil derfor kunne gi oss et bedre bilde av deres felles utgangspunkt og det er dette mangfoldet Bergson vil rette søkelyset på i bokens andre kapittel. Her gjør han imidlertid en avgrensning i forhold til ulike arters relevans og betydning for livets skapende utvikling: "The bifurcations on the way have been numerous, but there have been many blind alleys beside the two or three highways; and of these highways themselves, only one, that which leads through the vertebrate up to man, has been wide enough to allow free passage to the full breath of life."¹³³ Hvordan og *hvorfor* Bergson rangerer ulike livsformer i forhold til hverandre er noe vi må se nærmere på nå.

Vegetativ "dvale", instinkt og intelligens: Livets tre hovedtendenser

Bergson går konkret til verks i bestemmelsen av disse tre hovedtendensene man finner i naturen. Det vil si, så konkret han kan: Det kan ikke være snakk om materielle karakteristikk, isåfall ville man bare finne en *gradsforskjell* mellom livets ulike manifestasjoner.¹³⁴ Derfor skriver Bergson: "In a word, *the group must not be defined by the possession of certain characters, but by its tendency to emphasize them.*"¹³⁵ Og igjen, det er

¹³² Ibid: 111.

¹³³ Ibid.

¹³⁴ Ibid: 117.

¹³⁵ Ibid: 118.

ikke slik at man vil finne en perfekt harmoni mellom alt levende på jorden. Tvert i mot: "[T]he discord between species will go on increasing." Dessuten: "Evolution is not only a movement forward; in many cases we observe a marking-time, and still more often a deviation or turning back," skriver Bergson.¹³⁶ Det første Bergson derfor må gjøre er å slå fast at alt ikke er koherent i naturen. Men, som han fortsetter: "By so doing, we shall be led to ascertain the centers around which the incoherence crystallizes."¹³⁷

Også her, som i det tidligere kapitlet, peker han på den evolusjonsteoretiske forskningens begrensninger: "The genealogies proposed for the different species are generally questionable. They vary with their authors, with the theoretic views inspiring them, and raise discussions to which the present state of science does not admit of a final settlement."¹³⁸ Det de imidlertid ser ut til å være enige om er evolusjonens generelle retninger, og det er disse som også utgjør Bergsons utgangspunkt. Slik mener han at han på samme tid kan være i kontakt med det empiriske materialet som har fremkommet innen det vitenskapelige arbeidet, samtidig som han overstiger de interne metodologiske stridighetene: "[A] comparison of the different solutions shows that the controversy bears less on the main lines of the movements than on matters of detail, and so, by following the main lines as closely as possible, we shall be sure of not going astray."¹³⁹

Hvilke grupperinger finner vi så i det levendes mangfold? Hvilke tendenser gjør seg gjeldende? To ser ut til å forme seg omkring temaet *ernæring*:

We know that the vegetable derives directly from the air and water and soil the elements necessary to maintain life, especially carbon and nitrogen, which it takes in mineral form. The animal, on the contrary, cannot assimilate these elements unless they have already been fixed for it in organic substances by plants (...).¹⁴⁰

Dette er imidlertid bare uttrykk for en tendensiell forskjell som ligger *dypere* enn metoder for ernæring, nemlig mobil utfoldelse: "[A]nimal life is characterized, in its general direction, by mobility in space. (...) The vegetable cell, on the contrary, is surrounded by a membrane of cellulose, which condemns it to immobility."¹⁴¹ Igjen må han påpeke at det dreier seg om i hvilken *grad* man ser tendensen til immobilitet og mobilitet utviklet i henholdsvis plante- og

¹³⁶ Ibid: 115.

¹³⁷ Ibid: 116.

¹³⁸ Ibid: 117.

¹³⁹ Ibid.

¹⁴⁰ Ibid: 118.

¹⁴¹ Ibid: 120.

dyreriket. Man finner jo eksempler på mobilitet – i større eller mindre grad – også i enkelte plantearter: “In short, although both mobility and fixity exist in the vegetable as in the animal world, the balance is clearly in favor of fixity in the one case and of mobility in the other.”¹⁴² Også graden av mobilitet og immobilitet er dermed bare et ytre uttrykk for en forskjell mellom plante- og dyreriket som Bergson mener er enda mer grunnleggende: Graden av bevissthet.

Selv om man også kan finne ulike grader av bevissthet hos henholdsvis planter og dyr, fremholder Bergson:

Nevertheless, consciousness and unconsciousness mark the directions in which the two kingdoms have developed, in this sense, that to find the best specimen of consciousness in animal we must *ascend* to the highest representatives of the series, whereas, to find probable cases of vegetable consciousness, we must *descend* as low as possible in the scale of plants.¹⁴³

Hvilken sammenheng finner man mellom bevisstheten og muligheten til å bevege seg fritt? ”Between mobility and consciousness there is an obvious relationship,” fremholder Bergson.¹⁴⁴ Han avviser imidlertid at bevisstheten kan være et *resultat* av faktorer som nervesystemet og hjernen, og kroppens kompleksitet forøvrig, selv om det utvilsomt er en forbindelse her, og skriver:

[I]t would be absurd to refuse consciousness to an animal because it has no brain as to declare it incapable of nourishing itself because it has no stomach. The truth is that the nervous system arises, like the others systems, from a division of labor. It does not create the function, it only brings it to a higher degree of intensity and precision by giving it the double form of reflex and voluntary activity.¹⁴⁵

Sannheten er, mener Bergson, at bevisstheten – i forhold til muligheten til fri bevegelse og handling – fungerer som både årsak og effekt: ”In one sense it is the cause, since it has to direct locomotion. But in another sense it is the effect, for it is the motor activity that maintains it, and once this activity disappears, consciousness dies away or rather falls asleep.”¹⁴⁶ Slik er altså etthvert vesen bevisst i den grad det har mulighet til å bevege seg fritt, men bevisstheten er likevel ikke en direkte *konsekvens* av denne muligheten. En plante er slik

¹⁴² Ibid: 121.

¹⁴³ Ibid: 124.

¹⁴⁴ Ibid: 122.

¹⁴⁵ Ibid.

¹⁴⁶ Ibid: 123.

bare ubevisst i den grad dens bevissthet er uvirksom, og et uvirksomt dyr kan bevege seg mot en ”vegetativ” ubevisst tilstand. Bevissthet er slik en *tendens*, ikke en tilstand.

Hva er så grunnen til denne oppdelingen? Jeg har allerede nevnt den tofoldige årsaken: Livets iboende eksplosivitet og materiens motstand: ”Suppose, as we suggested in the preceding chapter, that at the root of life there is an effort to engraft on to the necessity of physical forces the largest possible amount of *indetermination*,” skriver Bergson.¹⁴⁷ “Now, it finds only one way of succeeding in this, namely, to secure such an accumulation of potential energy from matter, that it can get, at any moment, the amount of work it needs for its action, simply by pulling a trigger.”¹⁴⁸ Bevegelse, som eksplosiv forandring, forutsetter for Bergson akkumulasjon av energi som kan utløses på ønskede øyeblikk og han ser for seg at livet, i en rudimentær form, forente disse ulike funksjonene i én skikkelse. Med tiden har de imidlertid blitt delt: Det vegetabile tar opp næring direkte fra jorden, solen og luften på en annen måte enn oss, og akkumulerer denne energien blant annet i form av cellulose, som omsettes til *aktivitet* når det blir fortært av dyret. Denne oppdelingen skjer, som nevnt, i møtet mellom *livet* og materiens treghet:

There is no need, in order to explain this dividing in two, to bring in any mysterious force. (...) It is enough to point out that the living being leans naturally toward what is most convenient to it, and that vegetables and animals have chosen two different kinds of convenience in the way of procuring the carbon and nitrogen they need. (...) They are two different ways of being industrious, or perhaps we may prefer to say, being idle.¹⁴⁹

Denne tendensen i det levende med å forårsake høyest mulig grad av ubestemthet i det materielle, skaper videre en form for rangordning blant det levende. Bergson skriver: ”But if, from the very first, in making the explosive, nature had for object the explosion, then it is the evolution of the animal, rather than that of the vegetable, that indicates, on the whole, the fundamental direction of life.”¹⁵⁰

Dyret har derfor en overordnet betydning i Bergsons evolusjonshistorie, og innenfor dyreriket finner vi grader av bevissthet, som nevnt før, og også grader av bevisst bevegelse. Graden av bevissthet henger, som nevnt, sammen med utviklingen av nervesystemet, og innenfor en kropp kan man se hvordan nervesystemet prioriteres i fordelingen av kroppens

¹⁴⁷ Ibid: 127.

¹⁴⁸ Ibid: 128.

¹⁴⁹ Ibid: 126.

¹⁵⁰ Ibid: 129.

energireserver: ”The carbohydrates are distributed very unequally,” argumenterer Bergson. Nervesystemet og muskelene ser her ut til å være prioritert i forhold til fordelingen av potensiell energi og Bergson skriver:

More particular, it is from the sensory-motor system that the call for glycogen, the potential energy, comes, as if the rest of the organism were simply there in order to transmit force to the nervous system and to the muscles which the nerves control. (...) [O]n that system everything converges, and we may say, without metaphor, that the rest of the organism is at its service.¹⁵¹

Det kan derfor oppfattes slik at det i evolusjonshistorien har skjedd en fordeling av arbeidsoppgavene: Enkelte tar seg av akkumulering av energi fra omgivelsene og solen og stiller denne til disposisjon for andre. For Bergson kan det imidlertid ikke være snakk om en arbeidsfordeling. Han skriver: ”Wherever there is division of labor, there is *association* and also *convergence* of effort. Now, the evolution we are speaking of is never achieved by means of association, but by dissociation; it never tends toward convergence, but toward divergence of effort.”¹⁵² Man må minne seg på at for Bergson kan ikke evolusjonen være virkeliggjørelsen av en forhåndsgitt *plan*, det er en organiseringsprosess og ikke et *arbeid* som utføres. ”Livskraften” han snakker om er forøvrig alt annet enn allmektig. I møte med materiens motstand fryser den stadig vekk til, idet den finner sin konkrete form. Slik er det også med ideene og ordene som uttrykker dem: ”The most living thought becomes frigid in the formula that expresses it. The word turns against the idea. The letter kills the spirit.”¹⁵³

I evolusjonen finner man dermed, som nevnt, ikke bare suksesshistorier, men også tilbakesteg og endestasjoner. Slik er det også i utviklingen av dyrelivet, som opptar en sentral del av diskusjonen. Bergson skriver: ”We shall see that, of the four main directions along which animal life bents its course, two have led to blind alleys, and, in the other two, the effort has generally been out of proportion to the result.”¹⁵⁴ Hvilke to retninger snakker han om?

Generelt er det de livsformene som tar de største *risikoene* som utvikler seg lengst. ”[T]he greatest successes have been for those who have accepted the greatest risks,” skriver Bergson.¹⁵⁵ Slik kan man se at de artene hvor bevegelse, og derav gode angrepsmuligheter, har blitt prioritert i forhold til immobilitet og forsvar, er i stadig utvikling. ”If the vegetable

¹⁵¹ Ibid: 136-137.

¹⁵² Ibid: 130.

¹⁵³ Ibid: 141.

¹⁵⁴ Ibid: 143.

¹⁵⁵ Ibid: 146.

renounced consciousness in wrapping itself in a cellulose membrane, the animal that shut itself up in a citadel or in armor condemned itself to a partial slumber.”¹⁵⁶ Ifølge Bergson er det altså i to retninger hvor livet har unnsloppet denne stillstanden, og det er i virveldyrene og i leddyrene: ”On the two paths along which the vertebrates and arthropods have separately evolved, development (...) has consisted above all in the progress of the sensory-motor nervous system. Mobility and suppleness were sought for, and also (...) variety of movements.”¹⁵⁷

Også i utviklingen av henholdvis virveldyrene og leddyrene ser man forsterkningen av en tendens: Nervesystemet utvikler seg på ulike måter og gir grobunn for ulike måter å bevege seg på. Innenfor begge disse tendensene kan man så bestemme hvilke arter som er kommet lengst i utviklingen av dette bevegelsesmønsteret, hvilke som har størst *suksess*, og her finner Bergson insektet blant leddyrene og mennesket blant virveldyrene. Han skriver:

So, by different ways, we are led to the same conclusion. The evolution of the arthropods reaches its culminating point in the insect, and in particular in the hymenoptera [årevingene], as that of the vertebrates in man. Now, since instinct is nowhere so developed as in the insect world (...), it may be said that the whole evolution of the animal kingdom, apart from retrogressions toward vegetative life, has taken on two divergent paths, one which led to instinct and the other to intelligence.¹⁵⁸

Oppsummert kan man altså si at Bergson ser den evolusjonære utviklingen som en utvikling av tre hovedtendenser, representert av planteriket, insektet og mennesket: ”Vegetative torpor, instinct and intelligence – these, then, are the elements that coincided in the vital impetus common to plants and animals.”¹⁵⁹ Det er imidlertid ikke her snakk om tre ulike ledd i utviklingen mot den menneskelige intelligens, men simpelthen tre tendenser som har funnet sin faktiske form i møtet mellom livets iboende mangfoldighet og materien: ”Matter divides what was potentially manifold,” skriver Bergson.¹⁶⁰ På grunn av dette er de på samme tid både gjensidig utelukkende og komplementære: ”The difference between them is not a difference of intensity, nor, more generally, of degree, but of kind.”¹⁶¹

Instinkt og intelligensen skiller seg slik fra hverandre, men eksisterer aldri, på

¹⁵⁶ Ibid: 145.

¹⁵⁷ Ibid: 146.

¹⁵⁸ Ibid: 148-149.

¹⁵⁹ Ibid: 149.

¹⁶⁰ Ibid: 282.

¹⁶¹ Ibid: 149.

grunn av deres felles utgangspunkt, helt adskilt. Det kan virke selvmotsigende, men Bergson skriver: "There is no intelligence in which some traces of instinct are not to be discovered, more especially no instinct that is not surrounded with a fringe of intelligence."¹⁶² Det er likevel ikke snakk om en *gradsforskjell* mellom intellektet og instinktet. "In reality, they accompany each other only because they are complementary, and they are complementary only because they are different, what is instinctive in instinct being opposite to what is intelligent in intelligence."¹⁶³ Bergson vil påpeke at han i omtalen av intelligensen og intellektet selv drar skillelinjen lengre enn deres egentlig forhold tillater. "Moreover, neither intelligence nor instinct lends itself to rigid definition: they are tendencies, and not things."¹⁶⁴ Likevel: "In a matter so obscure, we cannot strive too hard for clearness. It will always be easy afterwards to soften the outlines and to correct what is too geometrical in the drawing – in short, to replace the rigidity of a diagram by the supplements of life."¹⁶⁵

Hva kan Bergson så fortelle oss om henholdvis intellektet og instinktet? Hvordan er de forbundet til hverandre? Bergson bruker store deler av *Den skapende utviklings* andre kapittel til å utrede deres forhold, så jeg vil la denne delen utgjøre et eget delkapittel.

Intelligensen og instinktet

Bergson skriver:

Thus, if we consider only those typical cases in which the complete triumph of intelligence and of instinct is seen, we find this essential difference between them: *instinct perfected is a faculty of using and even of constructing organized instruments; intelligence perfected is the faculty of making and using unorganized instruments.*¹⁶⁶

Som nevnt i forrige kapittel mener Bergson at menneskelig aktivitet først og fremst er kjennetegnet ved fabrikasjon ("we should say not *Homo sapiens*, but *Homo faber*"¹⁶⁷). Kjennetegnet på et intelligent individ er altså fabrikasjon og bruk av instrumenter og ifølge Bergson har hele vårt sosiale liv fra sivilisasjonens morgen, kretset rundt denne aktiviteten. Også insekter tar i en forstand i bruk instrumenter og verktøy, men med den sentrale forskjellen at dette verktøyet utgjør en del av organismens egen kropp. Samspillet mellom instinktet og det organiske er så tett, skriver Bergson, at det i mange tilfeller kan være

¹⁶² Ibid: 150.

¹⁶³ Ibid.

¹⁶⁴ Ibid: 151.

¹⁶⁵ Ibid.

¹⁶⁶ Ibid: 155.

¹⁶⁷ Ibid: 153.

vanskelig å bestemme hvor den instinktive aktiviteten slutter og naturens egenaktivitet begynner: "Indeed, it has often been pointed out that most instincts are only the continuance, or rather the consumation, of the work of organization itself."¹⁶⁸

Fra dette følger det flere ulikheter: "Instinct is therefore necessarily specialized, being nothing but the utilization of a specific instrument for a specific object. The instrument constructed intelligently, on the contrary, is an imperfect instrument," skriver Bergson.¹⁶⁹ Det er med andre ord knyttet ulike ulemper og fordeler til disse to aktivitetsmodellene. Man ser for eksempel at instinktet er overlegent når det er spørsmål om å tilfredstille umiddelbare behov, mens intelligensen har en fordel i tilfredstillelsen av fremtidige mål. Dessuten åpner den intelligente handlingen den handlende selv for et vell av nye behov som dermed *videreutvikler* bevisstheten. Generelt kan man si at instinktet har en *direkte* forbindelse med den materielle verden, mens intelligensen har en *indirekte*. Begge utgår imidlertid fra det samme utgangspunktet, nemlig en form for opprinnelig psykisk aktivitet: "We may surmise that they began by being implied in each other, that the original psychical activity included both at once," skriver Bergson og fortsetter: "If the force immanent in life were an unlimited force, it might perhaps have developed instinct and intelligence together (...) in the same organisms. But everything seems to indicate that this force is limited, and that is soon exhausts itself in its very manifestation."¹⁷⁰ Instinktet og intelligensen representerer, kan man si, to strategier livet tar i møte med materien, og i den forbindelse kan man saktens si at: "*Instinct and intelligence therefore represent two divergent solutions, equally fitting, of one and the same problem.*"¹⁷¹

Likevel finner man et grunnleggende skille mellom dem. Er denne forskjellen knyttet til deres bevissthetstilstander? Bergson bemerker at instinktet konvensjonelt knyttes til det ubevisste og intelligensen til det bevisste. Han mener imidlertid at det her bare er snakk om gradforskjeller og at man må skille mellom tilfeller hvor bevissthet er *fraværende* og hvor den er *nullifisert*. En fallende stein er *uten* bevissthet, mens bevisstheten i en instinktiv handling er *nullifisert*, det vil si opphevet av handlingen selv:

When we mechanically perform an habitual action, when the somnambulist automatically acts his dream, unconsciousness may be absolute; but this is merely due to the fact that the representation of the act is held in check by the performance of the act itself, which resembles

¹⁶⁸ Ibid: 154.

¹⁶⁹ Ibid: 155.

¹⁷⁰ Ibid: 156.

¹⁷¹ Ibid: 158.

the idea so perfectly, and fits it so exactly, that consciousness is unable to find room between them. *Representation is stopped by action*. The proof of this is, that if the accomplishment of the act is arrested or thwarted by an obstacle, consciousness may reappear.¹⁷²

Bevissthet innebærer slik tvil eller *valg*: “[T]he consciousness of a living being may be defined as an arithmetical difference between potential and real activity. It measures the interval between representation and action.”¹⁷³ Det er derfor også som regel slik at intelligens medfører bevissthet og instinkt ubevissthet, fordi bevisstheten bare belyser en instinktiv handling idet den *feiler*:

Where consciousness appears, it does not so much light up the instinct itself as the thwartings to which instinct is subject; it is the deficit of instinct, the distance, between the act and the idea (...). Essentially, consciousness only emphasizes the starting-point of instinct, the point at which the whole series of automatic movements is released. Deficit, on the contrary, is the normal state of intelligence. Laboring under difficulties is its very essence.¹⁷⁴

Likevel vil Bergson påpeke at det i forbindelse med bevisstheten bare er snakk om en *gradsforskjell* mellom instinkt og intelligens. Han skriver: “[I]t is [a] difference rather of degree than of kind. So long as consciousness is all we are concerned with, we close our eyes to what is, from the psychological point of view, the cardinal difference between instinct and intelligence.”¹⁷⁵

Skal man komme nærmere en essensiell forskjell på disse to måtene å handle på, må man gå direkte til instinktets og intelligensens *objekter*, og om dette skriver Bergson: ”*Intelligence, in so far as it is innate, is the knowledge of a form; instinct implies the knowledge of a matter.*”¹⁷⁶ Et insekt, for eksempel, oppfører seg som om det har en medfødt kunnskap om *ting*, mens den medfødte intelligensen retter seg mot *relasjoner*. Det ser man blant annet i barnets språkutvikling: ”The new-born child, so far as intelligent, knows either definite objects nor a definite property of any object; but, when, a little later on, he will hear an epithet being applied to a substantive, he will immediately understand what it means.”¹⁷⁷ Instinkt er med andre ord lukket omkring en direkte kunnskap om et objekt, mens intelligensen på sett og vis er kunnskap om “ingenting”. Det kan derfor ved første øyekast

¹⁷² Ibid: 159.

¹⁷³ Ibid: 160.

¹⁷⁴ Ibid.

¹⁷⁵ Ibid: 160-161.

¹⁷⁶ Ibid: 163.

¹⁷⁷ Ibid.

virke som om instinkt er å foretrekke overfor intelligens, men intelligensens ubundenhet har fordelene at den, prinsipielt sett, kan fylles med hva som helst: "A form, just because it is empty, may be filled at will with any number of things in turn, even with those that are of no use," skriver Bergson: "An intelligent being bears within himself the means to transcend his own nature."¹⁷⁸

At man har midlene betyr imidlertid ikke at man bruker dem: "He transcends himself, however, less than he wishes," påpeker Bergson om mennesket.¹⁷⁹ Forholdet mellom instinkt og intelligensen er viktig også i denne sammenhengen, hvor Bergson skriver:

The difference that we shall now proceed to denote between instinct and intelligence is what the whole of this analysis was meant to bring out. We formulate it thus: *There are things that intelligence alone is able to seek, but which, by itself, it will never find. These things instinct alone could find; but it will never seek them.*¹⁸⁰

Hva mener Bergson med dette? Hvilke særtrekk finner vi ved henholdsvis intelligensen og instinkt som får ham til å trekke denne konklusjonen?

Det er først og fremst viktig for ham å påpeke at intelligensen ikke er en ren *spekulativ* evne. Intelligensen er knyttet til *handling*, har en nytteverdi og utgjør derfor også en del av virkeligheten selv. Den er tilpasset en del av vår verden, nærmere bestemt den som lar seg dele inn i isolerte, immobile størrelser: "Our intelligence, as it leaves the hands of nature, has for its chief object the unorganized solids."¹⁸¹ Ifølge Bergson kan man ikke gjøre intelligensen til en ren spekulativ funksjon uten å samtidig gi kunnskapen den kommer i besittelse av et skinn av relativitet.¹⁸² Intelligensen må derfor først og fremst grunnfestes i en *aktivitet*, som gir den både kunnskapsteoretiske fordeler og ulemper. Som nevnt kan den bare forholde seg til det diskontinuerlige: Den deler alt, levende som materielt, etter eget forgodtbefinnende opp i entiteter, som den innbiller seg å være isolerte. Kontinuiteten utgjør bare mulighetsbetingelsene for denne oppdelingen, som en form for negativ virkelighet.¹⁸³ Slik forholder det seg også med det mobile:

From mobility itself our intellect turns aside, because it has nothing to gain in dealing with it. If the intellect were meant for pure theorizing, it would take its place within movement, for

¹⁷⁸ Ibid: 167.

¹⁷⁹ Ibid.

¹⁸⁰ Ibid.

¹⁸¹ Ibid: 169.

¹⁸² Ibid: 168.

¹⁸³ Ibid: 170.

movement is reality itself (...). But intellect is meant for something altogether different. Unless it does violence to itself, (...) it always starts from immobility.¹⁸⁴

Generelt skriver Bergson om intelligensen at den er karakterisert av “the unlimited power of decomposing according to any law and of recomposing into any system.”¹⁸⁵ Slik fungerer det individuelle intellektet observert isolert. Innenfor et samfunn, hvor ulike individer samarbeider med hverandre i utførelsen av ulike arbeidsoppgaver, finner man for øvrig også utviklingen av *språk*. Bergson skriver om språkets betydning: “Without language, intelligence would probably have remained riveted to the material objects which it was interested in considering. It would have lived in a state of somnambulism, outside itself, hypnotized on its own work. Language has greatly contributed to its liberation.”¹⁸⁶

Det menneskelige språket, skriver Bergson, er karakterisert ved tegnets mobilitet: “*The instinctive sign is adherent, the intelligent sign is mobile.*”¹⁸⁷ Det er videre tegnets mobilitet som frigjør intelligensen fra arbeidet, får intelligensen til å forflytte seg fra *tingene* til *ideene*: “Now, this mobility of words, that makes them able to pass from one thing to another, has enabled them to be extended from things to ideas.” Og Bergson fortsetter:

From the moment that the intellect, reflecting upon its own doings, perceives itself as a creator of ideas, as a faculty of representation in general, there is no object of which it may not wish to have the idea, even though that object be without direct relation to practical action. That is why we said that there are things that intellect alone can seek.¹⁸⁸

Også livet, naturen og det organiske er innbefattet i intelligensens vitebegjær. Problemet er imidlertid midlene den har til rådighet. Siden den er direkte knyttet til praktisk handling, kan den heller ikke betrakte det levende foruten ved hjelp av klare og distinkte begreper. Resultatet er imidlertid en symbolisme. Bergson skriver derfor: “We see that the intellect, so skilful in dealing with the inert, is awkward the moment it touches the living. (...) The history of hygiene or of pedagogy teaches us much in this matter. (...) *The intellect is characterized by a natural inability to comprehend life.*”¹⁸⁹

Instinkt, derimot, har en direkte tilgang til det levende: “While intelligence treats

¹⁸⁴ Ibid: 171.

¹⁸⁵ Ibid: 173.

¹⁸⁶ Ibid: 174.

¹⁸⁷ Ibid: 175.

¹⁸⁸ Ibid: 176.

¹⁸⁹ Ibid: 181-182.

everything mechanically, instinct proceeds, so to speak, organically.”¹⁹⁰ Som nevnt følger instinktet det organiske i så stor grad at det på sett og vis kan betraktes som en forlengelse av organiseringen selv. ”The most essential of the primary instincts are really, therefore, vital processes,” skriver Bergson.¹⁹¹ Instinktet følger organiseringen så tett, mener han, at den ved selvrefleksjon kunne gitt oss nøkkelen til en erkjennelse av livet: ”It would only have to expand more widely, and then dive into its own depth completely, to be one with the generative forces of life.”¹⁹² Denne evnen til *selvrefleksjon* er det imidlertid bare intelligensen som er i besittelse av. Det er en forskjell i *natur* mellom instinktet og intelligensen. En *kvalitetsforskjell*.

Hvordan skal man så forstå instinktet? Bergson fremholder at teorier om naturlig utvalg, som hos ny-darwinistene, eller begrepet om nedarving av ervervede egenskaper, som ny-lamarckianerne forsvarer, vanskelig kan forklare tilstedeværelsen av instinkter av samme grunn som de ikke kan forklare fremveksten av et øye. De kan høyst bare gi et symbolsk bilde av hva instinkt er: ”Science cannot do otherwise than express it in terms of intelligence; but in so doing it constructs an imitation of instinct rather than penetrates within it.”¹⁹³ For hva er instinkt? ”It is in vain that we try to express it in terms of any idea: it must have been, originally, *felt* rather than *thought*,” skriver Bergson.¹⁹⁴ Instinktet er, ifølge Bergson, et uttrykk for en *sympati* mellom, for eksempel, et insekt og dets offer: ”This feeling of vulnerability might owe nothing to outward perception, but result from the mere presence together of the *Ammophila* and the caterpillar, considered no longer as two organisms, but as two activities. It would express, in a concrete form, the *relation* of the one to the other.”¹⁹⁵ Det er denne *sympatien* Bergson er ute etter. ”Instinct is sympathy. If this sympathy could extend its object and also reflect upon itself, it would give us the key to vital operations,” skriver Bergson.¹⁹⁶ I dette består *intuisjonen*: Et selvreflekterende instinkt, eller en ”*sympatiserende*” intelligens. Bergson skriver: ”But it is to the very inwardness of life that *intuition* leads us – by intuition I mean instinct that has become disinterested, self-conscious, capable of reflecting upon its object and enlarging it indefinitely.”¹⁹⁷

Denne intuisjonen, *sympatien*, er vi selv i besittelse av, mener Bergson, og viser til vår

¹⁹⁰ Ibid: 182.

¹⁹¹ Ibid.

¹⁹² Ibid: 182-183.

¹⁹³ Ibid: 185.

¹⁹⁴ Ibid: 189.

¹⁹⁵ Ibid: 191.

¹⁹⁶ Ibid: 194.

¹⁹⁷ Ibid.

estetiske sans. Vårt øye ser først og fremst bare det som er nyttig for oss, men kunstneren, i betraktningen av sitt objekt, prøver å komme bakenfor en slik nytteverdi og i kommunikasjon med sitt motiv. Det intelligente mennesket har denne evnen i seg og kan komme i kontakt med det *bakenforliggende*, og Bergson ser for seg en filosofi med dette utgangspunktet: ”But we can conceive an inquiry turned in the same direction as art, which would take life *in general* for its object, just as physical science, in following to the end the direction pointed out by external perception, prolongs the individual facts into general laws.”¹⁹⁸ Man må imidlertid ikke forvente at dette erkjennelsesarbeidet, *filosofien*, skal oppnå et så klart begrep om sitt objekt som naturvitenskapen: “Intelligence remains the luminous nucleus around which instinct, even enlarged and purified into intuition, forms only a vague nebulosity.”¹⁹⁹ Det den høyst kan gjøre er å følge i intelligensens spor og peke videre der intellektet må gi tapt: “[I]t will suggest to us the vague feeling, if nothing more, of what must take the place of intellectual molds.”²⁰⁰

I en slik erkjennelsesvirksomhet spiller både instinkt og intelligensen viktige roller. Selv om intuisjonen overgår intelligensen fremhever Bergson viktigheten av det intellektuelle forarbeidet: ”Without intelligence, it would have remained in the form of instinct, riveted to the special object of its practical interest, and turned outward by it into movements of locomotion.”²⁰¹ Intuisjonen er et selvreflekterende – intelligent – instinkt, som ifølge Bergson aldri kan utgå fra noe annet enn intelligensen selv. Og det intelligente menneske er selv i kontakt med dette ”andre” i seg selv, på grunn av instinktets og intelligensen felles evolusjonære utgangspunkt.

Slik inntar imidlertid mennesket en privilegert plass i den evolusjonære utviklingen for Bergson. Hvorfor? Hvilken forbindelse finner vi imidlertid mellom den menneskelige hjernens konkrete utforming og vår arts overlegenhet? Vi har sagt noe om dette spørsmålet i forrige delkapittel, men la meg utdype: ”Throughout the whole extent of the animal kingdom, we have said, consciousness seems proportionate to the living being’s power of choice,” skriver Bergson.²⁰² Man står, som nevnt, hovedsaklig overfor to måter å betrakte denne sammenhengen mellom valg og bevissthet på: Man kan betrakte bevisstheten som et *resultat*

¹⁹⁸ Ibid: 194-195.

¹⁹⁹ Ibid: 195.

²⁰⁰ Ibid.

²⁰¹ Ibid.

²⁰² Ibid: 197.

av et behov for å ta valg – altså som et resultat av hjernen og nervesystemet – men man kan også betrakte bevisstheten som handlingsspekterets *årsak*. Bergson skriver:

In this second hypothesis, as in the first, consciousness is still the instrument of action; but it is even more true to say that action is the instrument of consciousness; for the complicating of action with action, and the opposing of action to action, are for the imprisoned consciousness the only possible means to set itself free.²⁰³

Hvordan skal man velge mellom disse to hypotesene? Bergson mener imidlertid at han allerede har gitt et svar på dette spørsmålet i et tidligere verk: Den første hypotesen forutsetter nemlig at det er en parallelisme mellom en psykisk tilstand og hjerneaktiviteten, men i *Materie og hukommelse* viser Bergson til at man i patologiske tilstander, som afasi, ikke finner en slik parallelisme.²⁰⁴ ”On the second hypothesis, on the contrary,” fortsetter Bergson, ”there is indeed solidarity and interdependence between the brain and consciousness, but no parallelism: the more complicated the brain becomes, thus giving the organism greater choice of possible actions, the more does consciousness outrun its physical concomitant.”²⁰⁵ På et vis er vår hjernes utforming dermed både en årsak og en konsekvens av vår bevissthet. Vår hjernes kompleksitet tillater nemlig et vell av ulike handlingsvalg, som igjen er med på å frigjøre vår bevissthet:

Life, that is to say, consciousness launched into matter, fixed its attention either on its own movement or on the matter it was passing through; and it has thus been turned either in the direction of intuition or in that of intellect. Intuition, at first sight, seems far preferable to intellect, since in it life and consciousness remain within themselves. But a glance at the evolution of living beings shows is that intuition could not go very far. (...) On the contrary, consciousness, in shaping itself into intelligence, that is to say in concentrating itself at first on matter, seems to externalize itself in relation to itself; but just because it adapts itself thereby to objects from without, it succeeds in moving among them and in evading the barriers they oppose to it, this opening to itself an unlimited field. Once freed, moreover, it can turn inwards on itself, and awaken the potentialities of intuition which still slumber within it.²⁰⁶

Det kan se ut som om bevisstheten, i form av den menneskelige hjernen, har funnet et medium som innehar muligheten til å gå ut over sine egne rammer. Det er på grunn av dette

²⁰³ Ibid.

²⁰⁴ Se Henri Bergsons *Matter and Memory*, s. 132- 133.

²⁰⁵ Bergson 2005: 197-198.

²⁰⁶ Ibid: 199-200.

også mennesket inntar en privilegert plass i Bergsons evolusjonshistorie. På ingen måte av rett, men som faktum. Som Bergson imidlertid fremholder: "So that, in the last analysis, man might be considered the reason for the existence of the entire organization of life on our planet. *But this would be only a manner of speaking, There is, in reality, only a current of existence and the opposing current: thence proceeds the whole evolution of life.*"²⁰⁷

Her aner man betydningen *evolusjonen* har for Bergson i det filosofiske arbeidet. Å filosofere er ikke et rent spekulativt arbeide, like lite som intelligensen er en ren spekulativ funksjon. En filosof må bestrebe seg på å komme i kontakt med dette som genererer intelligensen selv, via en instinktiv sympati med det levende. Bergson skriver:

It is only in seeing consciousness run through matter, lose itself there and find itself there again, divide and reconstitute itself, that we shall form an idea of the mutual opposition of the two terms [instinkt og intelligensen], as also, perhaps their common origin. But, on the other hand, by dwelling on this opposition of the two elements and on this identity of origin, perhaps we shall bring out more clearly the meaning of evolution itself.²⁰⁸

Slik knyttes spørsmål knyttet til erkjennelse og til hva som er "virkelig" – vitenskap og metafysikk – sammen i en empirisk studie av evolusjonen: "We shall see that the problem of knowledge (...) is one with the metaphysical problem, and both one and the other depend on experience,"²⁰⁹ skriver Bergson. For å få et bedre begrep om hva man kan forstå med "materie" og "ånd" må man nemlig, ifølge ham, virkelig fordype oss i intelligensens og instinktets ulike funksjoner: "On the one hand, indeed, if intelligence is charged with matter and instinct with life, we must squeeze them both in order to get the double essence from them; metaphysics is therefore dependant on theory of knowledge."²¹⁰ På samme tid kan man ikke forstå denne oppdelingen av funksjonene "instinkt" og intellekt" uten en form for erkjennelse av den bevegelsen de utgår fra, den evolusjonære bevegelsen selv:

[O]n the other hand, if consciousness has thus split up into intuition and intelligence, it is because of the need it had to apply itself to matter at the same time as it had to follow the stream of life. The double form of consciousness is then due to the double form of the real, and theory of knowledge must be dependant upon metaphysics.²¹¹

²⁰⁷ Ibid: 203 (min uthevelse).

²⁰⁸ Ibid: 196.

²⁰⁹ Ibid.

²¹⁰ Ibid.

²¹¹ Ibid.

Studiet av evolusjonen bringer, ifølge Bergson, disse to elementene sammen: "In fact, each of these two lines of thought leads to the other: they form a circle, and there can be no other center to the circle but the empirical study of evolution."²¹² Ved hjelp av et "empirisk studie av evolusjonen" mener Bergson å ha vist oss at vår intellektuelle evne har sine begrensninger; at den er en evolutiv funksjon utviklet på lik linje med andre funksjoner, som eksempelvis instinktet. Med andre ord har han redegjort og ryddet og trukket kvalitative skiller der hvor man tidligere bare så *gradsforskjeller*. En videre undersøkelse av deres innbyrdes ulikhet kan imidlertid videre peke videre mot hva som for Bergson er den sentrale drivkraften i evolusjonen selv. Det er tilnærmingen til den *bakenforliggende* bevegelsen han bestreber seg på i *Den skapende utviklings* tredje kapittel. Om nødvendigvis noe ufullstendig, som Bergson selv må innrømme.²¹³

²¹² Ibid.

²¹³ Se Henri Bergsons *Creative Evolution*, s. xxv.

Konklusjon av del 1

I denne delen av oppgaven har vi sett nærmere på Bergsons argumentasjon i de to første kapitlene av *Den skapende utvikling*. I første kapittel presenterte vi hans kritikk av den klassiske evolusjonsteorien, representert av Charles Darwin, Theodor Eimer og ny-lamarckismen. Ifølge Bergson makter ikke disse teoretikerne å gjøre rede for tilstedeværelsen av komplekse organer, som øyet. Kort fortalt kan ikke øyets tilsynekomst forklares ved hjelp av å vise til omgivelsenes direkte eller indirekte innflytelse på organismen uten å samtidig ubevisst henvise til et regulerende ”prinsipp”: Det er altså bare tilsynelatende et skille mellom en radikal mekanisme og en finalisme innenfor tilpasningsteoriene til Darwin og Eimer. Ny-lamarckistene er, ifølge Bergson, nærmere en forståelse av hvilken rolle organismen selv spiller i den evolusjonære utviklingen, men deres begrep om ”anstrengelse” er, ifølge Bergson, fremdeles for begrenset.

Det Bergson har forsøkt å fortelle oss er at det har vært en blindvei å forsøke å ”mekanisere” den evolusjonære utviklingen, som man blant annet har sett Charles Darwin og hans etterkommere gjøre. Mekanikken kan nemlig bare fortelle oss om *en del av* det levende: Dens resultater. Det levende er nemlig ikke produsert som en maskin: Organismen er ikke en sammensetning av deler, ikke et *produkt* som nøyaktig tilsvarende arbeidet som er lagt ned i framstillingen av det. En organiseringsprosess er på sett og vis det motsatte av en produseringsprosess: Organismen utgår fra et *hele*, produktet fra delene. Denne ”helheten” kan imidlertid bare uttrykkes retrospektivt, da den bare var hel i det øyeblikket den ble til de mange. Det levende har, i motsetning til det mekaniske arbeidet, en *eksplosiv* karakter: Den utgår fra sentrum og ikke inn mot sentrum.

I andre kapittel presenterte vi videre Bergsons eget syn på den evolusjonære utviklingen. Ifølge ham kan livet på jorden deles inn i tre hovedtendenser, som skiller seg fra hverandre i den grad de legger vekt på ulike egenskaper. Disse er den vegetative “dvale”, instinktet og intelligensen, hvorav de to siste er av størst betydning for Bergson. Dyret har, via sitt instinkt, en direkte kontakt med det organiske selv, men det er kun med utgangspunkt i menneskets intelligens man er i stand til å oppdage denne instiktive ”hemmeligheten” som alt levende er i besittelse av.

Å bestemme det biologiske som noe kvalitativt annerledes enn det mekaniske, materielle og ”romlige” er Bergsons første viktige oppgave i *Den skapende utvikling*. Som et ledd i dette oppretter han også imidlertid tilsynelatende uoverstigelige skiller mellom

egenskaper som ”instinkt” og ”intelligens” i bokens andre kapittel. Hvordan vil Bergson selv gå fram for å gjenopprette forbindelsen mellom vår intelligens og det organiske? I denne sammenhengen må vi forsøke å få et bedre bilde av disse to “strømningene” som Bergson mener utgjør den evolusjonære bevegelsen. Vi vil, med andre ord, ved hjelp av *den filosofiske intuisjon* forsøke å sette oss selv inn i “tilblivelsens” synsvinkel og se nærmere på intelligensen og materiens felles genesis ut i fra dette utgangspunktet.

Hvordan kan Bergson, med utgangspunkt i det intuitive, imidlertid uttale seg om vitenskapen? Som allerede nevnt har Bergsons filosofi og omtale av evolusjonen blitt møtt med mye kritikk, både fra vitenskapelig og filosofisk hold. En del av kritikken dreier seg blant annet om Bergsons filosofi sitt forhold til vitenskapen – de ”empiriske fakta” han her viser til. Som Truls Winther poengterer i boken *Det skapende menneske*:

Mange har hevdet at Bergson, for å forklare sine ideer om intuisjon, instinkt og intellekt, har måttet føre inn en rekke formodninger og antagelser som det er vanskelig å akseptere. Man kan ikke benekte at hans framstilling ofte er engasjerende og fascinerende, men det er klart at svært meget av det han hevder i *Den skapende utvikling* vanskelig lar seg etterprøve hverken ved erfaring eller gjennom ettertanke.²¹⁴

På hvilken måte er Bergson kanskje likevel en ”empirist”? Som en del av undersøkelsen av disse to “strømningene” som utgjør hva man kan kanskje kalle et bilde på møtet mellom filosofi og vitenskap i Bergsons filosofi, vil jeg i oppgavens andre del også betrakte hans begrepsbruk fra en kritisk synsvinkel. Slik brer neste del av min oppgave seg ut som en forsøksvis drøfting av forholdet mellom filosofi og vitenskap, i hovedsak med utgangspunkt i hva Bergson selv skriver om dette i *Den Skapende utvikling* og hva vi kan lære av andres omtaler av ham.

²¹⁴ Winther 1978: 107.

Del 2: Filosofi og vitenskap

Nous rencontrons alors un problème propre au bergsonisme: il y a deux types de division qu'il ne faut pas confondre. (...) Dans le deux cas, on determine un dualism entre tendances qui different en nature. Mais ce n'est pas tout le meme état du dualism, ce n'est pas du tout la meme division. Dans le premier type, c'est un dualism réflexif, qui *provient de la decomposition d'un mixte impur*: il constitue le premier moment de la method. Dans le second type, c'est un dualism génétique, *issue de la différenciation d'un Simple ou d'un Pur*: il forme le dernier moment de la method, qui retrouve enfin le point de depart sur ce nouveau plan.

- Gilles Deleuze – *Le bergsonisme*.²¹⁵

I oppgavens første del har jeg latt Bergson forsøke å redegjøre for de “naturlige” skillene, mellom en mekanisme og det organiske, det materielle og det levende, intelligens og intuisjon. I denne delen av oppgaven vil jeg gå videre og se nærmere på den andre delen av hva Gilles Deleuze i sitatet ovenfor kaller ”den bergsonianske metoden” og forsøke å komme nærmere den bevegelsen som alle disse *forskjellene* utgår fra. Ut i fra denne synsvinkelen ser vi kanskje det særskilte ved ulike tilnæringsmetoder til verden rundt oss utfolde seg, og vi forstår hvilken betydning det har å ikke sammenblande disse betraktningsmåtene: Vi innser at intellektet ikke alene kan oppnå fullstendig kunnskap om dette som den selv bare er en del av – ”kosmos”– og at verden og livet er større enn hva vi kan romme ved hjelp av våre mekaniske begreper og årsaksforhold alene. På samme tid åpner Bergson også opp for at vi selv har en kunnskap om dette som ”omgir intellektet som en tåke”²¹⁶, og at både vitenskapen og filosofien forenes i denne kontakten med det ”absolutte”.

Som nevnt har imidlertid ikke påstandene Bergson fremlegger i *Den skapende utvikling* blitt forbigått i stillhet. Bergsons filosofi har, som sagt, blitt omtalt som “spiritualistisk” og fått merkelappene ”subjektsfilosofi” og ”dikterisk filosofi” av både såkalte analytiske og kontinentale filosofer.²¹⁷ Julian Huxley, darwinisten Thomas Huxleys barnebarn

²¹⁵ Deleuze 2007: 97-99.

²¹⁶ Se Henri Bergsons *Creative Evolution*, s. 21.

²¹⁷ Bertrand Russel skriver om Bergson: “Of course a large part of Bergson's philosophy, probably the part to which most of its popularity is due, does not depend on argument, and cannot be upset by argument. His imaginative picture of the world, regarded as a poetic effort, is in the main not capable of either proof or disproof.” (Russel 1992: 336) Keith Robinson i boken *Deleuze, Whitehead and Bergson – Rhizomatic Connections* skriver dessuten: “Following on Russell's heels others have perceived Bergson's thought negatively

og en av opphavsmennene til begrepet *den moderne syntesen*, skriver forøvrig i sitt ikoniske verk *Evolution – The Modern Synthesis* om Bergsons ”*élan vital*”:

Bergsons *élan vital* can serve as a symbolic description of the thrust of life during its evolution, but not as a scientific explanation. To read *L'évolution créatrice* is to realize that Bergson was a writer of great vision but with little biological understanding, a good poet but a bad scientist. To say that an adaptive trend towards a particular specialization or towards all-round biological efficiency is “explained” by an *élan vital* is like saying that the movement of a railway train is “explained” by an *élan locomotif* of the engine.²¹⁸

Sitatet er betegnede for den kritikken Bergsons filosofi generelt, og kanskje i *Den skapende utvikling* spesielt, har blitt møtt med: Bergson er ifølge kritikerne ikke ”vitenskapelig” nok; begrepsbruken hans hentyder til noe svevende og ”åndelig”, som har liten eller ingen forbindelse med den verden vi faktisk lever og arbeider i.

Hvilken forbindelser ser man imidlertid mellom den *filosofiske intuisjon* og det vitenskapelige arbeidet? I denne delen av oppgaven vil jeg forsøke å gå kritisk til verks i undersøkelsen av dette spørsmålet: Jeg vil se på Bergsons begrepsbruk ved hjelp av *den franske epistemologiens* briller, og her har valget falt på Gastons Bachelard. I verket med den noe polemiske tittelen *The Dialectic of Duration* spør Bachelard om Bergsons filosofi egentlig unnslipper dikotomien mellom ”ja” og ”nei”, som han selv mener nødvendigvis utgjør grunnlaget for enhver begrepsbestemmelse. Ifølge Bachelard er Bergsons filosofi bare i kontakt med virkeligheten i den grad den nemlig selv anerkjenner at den bygger på en avvisning av tidligere tiders teorier. For Bachelard er filosofien alltid på *etterskudd* i forhold til vitenskapen, og ved å bringe negasjonen og ”intetheten” inn i hjertet av Bergsons filosofi, mener Bachelard å knytte den til den faktiske vitenskapelige utviklingen. På samme øyeblikk opphører den imidlertid å eksistere og man kan spørre: Treffer Bachelards kritikk Bergson, eller kan han på et vis sies å snakke om noe helt annet?

I et forsøk på å besvare disse spørsmålene deler jeg denne delen av oppgaven i tre kapitler: Det første er en presentasjon av Bergsons forståelse av den filosofiske intuisjon slik han presenterer den i *Den skapende utvikling* og i artikkelen ”Philosophical Intuition” fra antologien *The Creative Mind*. I oppgavens fjerde kapittel er fokuset imidlertid snudd mot Bachelards kritikk av Bergson, og i et forsøk på en videre diskusjon av denne kritikken vil jeg

as too 'literary', as 'mystical' and 'poetic' (winning the Nobel Prize for Literature in 1928 would have counted as proof of this)” (Robinson 2009: 11).

²¹⁸ Huxley 2010: 457-458.

foruten Bergson selv, ta i bruk andres lesninger av Bergson. Her er Gilles Deleuzes tolkning av den bergsonianske ”metoden” i artikkelen ”Forskjellsbegrepet hos Bergson” og boken *Le bergsonisme* sentral. I oppgavens siste og femte kapittel vil jeg dessuten bringe inn tenkere som både har latt seg inspirere av Bergson, og som kan bidra til å berike og utdype det Bergson forteller oss om forholdet mellom filosofi og vitenskap. Her tenker jeg hovedsaklig på filosofen – og matematikeren – Alfred North Whitehead og de allerede nevnte kjemikerne Ilya Prigogine og Isabelle Stengers.

Ved hjelp av dette materialet vil jeg forsøke å besvare det som kanskje kan sies å være denne oppgavens hovedutfordring: Å finne ut på hvilken måte Bergsons filosofi er noe annet enn en ren vitenskapsfilosofi, som Bachelard på sett og vis forsøker å gjøre den om til, men samtidig noe annet enn en virkelighetsfjern spiritualisme. Et forsøk på et svar forutsetter imidlertid at vi kjenner Bergsons filosofiske standpunkt nærmere, så la oss begynne med Bergson selv. I kapitlet som følger vil jeg utdype den filosofiske kritikken Bergson retter mot den klassiske metafysikken og samtidig forsøke å presentere hans egen ”metode”: Den filosofiske intuisjon.

Kap. 3: Den filosofiske intuisjon

I de to første kapitlene av *Den skapende utvikling* har Bergson forsøkt å redegjøre for de “naturlige” skillene man finner mellom det levende og det ikke-levende, instinktet og intelligensen: ”In the course of our first chapter we traced a line of demarcation between the inorganic and the organized (...). On the other side, we have shown in our second chapter that the same opposition is found again between instinct and intelligence.”²¹⁹ Dette kan utgjøre hva Deleuze i sitatet ovenfor omtaler som metodens første del. Man føler seg imidlertid presset til å spørre: Er ikke dette en ny dualisme? Om instinkt og intellekt er to kvalitativt ulike evner, hvordan skal man noen gang kunne håpe på å overstige kløften mellom dem? I første del har han forøvrig også gjort oppmerksom på at oppdelingen av materien er relativ til vårt intellekt, og at materien som helhet er mer å betrakte som en *organisme* enn en ”ting”. Slik har han på et vis åpnet for en forståelse av det levende og det materielle som ikke tar utgangspunkt i deres kvalitative skille. Ved å på lignende vis gjøre oppmerksom på instinktets og intellektets felles evolusjonære utgangspunkt, muliggjør han en tenkning som utgår fra det han kaller det underliggende ”bevisste”: [W]e have disclosed the possibility of showing the genesis of intelligence in setting out from the general consciousness, which embraces it,” skriver han, før han fortsetter:

We are now then, to attempt a genesis of intellect at the same time as a genesis of material bodies – two enterprises that are evidently correlative (...). Intellectuality and materiality have been constituted, in detail, by reciprocal adaption. Both are derived from a wider and higher form of existence. It is there we must place them in order to see them issue forth.²²⁰

Bergson forsøker her å virkeliggjøre en tenkning som ikke stopper ved intellektet, men som griper denne omliggende ”tåken” som rommer intellektet som en kjerne: ”We have shown that intellect has detached itself from a vaster reality, but that there has never been a clean cut between the two; all around conceptual thought there remains an indistinct fringe which recalls its origin.”²²¹ Bergson mener at Herbert Spencers kosmologi, og den tyske idealismen, her representert av Johann Gottlieb Fichte, har gjort galt i å ta intellektet for “gitt”.²²² Bak en

²¹⁹ Bergson 2005: 204.

²²⁰ Ibid: 204-205.

²²¹ Ibid: 211.

²²² Ibid: 208-209.

slik idé hviler oppfatningen av virkeligheten som en enhet som kan gripes av intellektet i sin helhet. Som vi har sett, og som vi skal se nærmere på nå, er intelligensen ifølge Bergson noe helt annet enn spekulativ evne: ”To act and to know that we are acting, to come into touch with reality and even to live it, but only in the measure in which it concerns the work that is being accomplished and the furrow which is being plowed, such is the function of the human intelligence.”²²³ Det er derfor også filosofien må ta utgangspunkt i dette som generer intelligensen selv: ”Philosophy can only be an effort to dissolve again into the Whole. Intelligence, reabsorbed into its principle, may thus live back its own genesis.”²²⁴ Spørsmålet er imidlertid: Hvordan kan man tenke uavhengig av intellektet? Som Bergson påpeker:

[T]his method has against it the most inveterate habits of the mind. It at once suggests the idea of a vicious circle: In vain, we shall be told, you claim to go beyond intelligence: how can you do that except by intelligence? (...) The objection presents itself naturally to the mind. But the same reasoning would prove also the impossibility of acquiring a new habit. It is the essence of reasoning to shut us up in the circle of which is given. *But action breaks the circle.*²²⁵

Det er her Bergson må sies å “penetrere de mest obskure delene av metafysikken”²²⁶, som han skriver selv. Samtidig holder han utvilsomt fast ved det *konkrete*, som i eksempelet han nevner med den svømmende mannen: ”If we had never seen a man swim, we might say that swimming is an impossible thing, insamuch as, to learn to swim, we must begin by holding ourselves up in the water and, consequently, already know how to swim. Reasoning, in fact, always nails me to the ground.”²²⁷ Erfaringen viser oss imidlertid noe annet: “But if, quite simply, I throw myself into the water without fear, I may keep myself up well enough at first by merely struggling, and gradually adapt myself to the new environment: I shall thus have learnt to swim.”²²⁸ Om erfaringen faktisk viser oss at dette er tilfelle, at svømmeudyktige mennesker bare rett og slett lærer seg å svømme ved å bli kastet ut i vannet er noe man nok kan diskutere, men det Bergson ønsker å vise oss her er at vi *lærer*. Virkeligheten er med andre ord ikke gitt for vårt intellekt en gang for alle: Gjennom erfaringen gjør vi stadig vekk oppdagelser som vårt intellekt ikke kan ha utstyrt oss med på forhånd.

Før vi går videre og ser nærmere denne innsikten og på hvilken betydning dette

²²³ Ibid: 210.

²²⁴ Ibid.

²²⁵ Ibid: 211 (min uthevelse).

²²⁶ Ibid: 203 (min oversettelse).

²²⁷ Ibid: 211.

²²⁸ Ibid.

”aktive” og *konkrete* kan ha for Bergsons filosofiske virksomhet er det først viktig å redegjøre for hvordan Bergson ser for seg genesisen av intellektet og materien ut i fra dette underliggende bevisste som omgir det. Intellektet grunnfestes her i en forståelse av det ekstensive. ”Åndens” og materiens innbyrdes forskjellighet viser videre seg som et uttrykk for én og samme bevegelse som trekkes i ulike retninger: Deres kvalitative forskjeller forenes i én bevegelse som kan stå som uttrykk for forskjelligheten selv. Ved å åpne øynene opp for denne bevegelsen, ser man muligens at våre begreper om negativitet og positivitet snus på hodet, idet man muliggjør en tenkning som innehar den intellektuelle analysen som *en del av* “metoden” som utgjør den filosofiske intuisjon. Ved siden av å være en kritikk av intelligensen er Bergsons forståelse av den filosofiske intuisjonen forøvrig også en kritikk av metafysikkens tendens til å stanse opp ved det intelligente. Best eksemplifisert er dette kanskje av Kant, som plasserte intelligensen i en forståelse av det romlige, men som samtidig utelukker at vi kan ha kunnskap om dette som ligger hinsides det intellektuelle. Den filosofiske intuisjon viser oss at dette likevel er mulig.

Bergson første og viktigste oppgave er imidlertid å plassere intelligensen i en forståelse av det ekstensive: Intelligensen forstås her som en bevegelse i retning av sinnets egen avslapning mot det romlige, som en inversjon av sinnets oppadrettethet mot varigheten selv.

Det bevegende

The more we succeed in making ourselves conscious of our progress in pure duration, the more we feel the different parts of our being enter into each other, and our whole personality concentrate itself in a point, or rather a sharp edge, pressed against the future and cutting into it unceasingly. It is in this that life and action are free. But suppose we let ourselves go and, instead of acting, dream. At once the self is scattered; our past, which till then was gathered together into the indivisible impulsion it communicated to us, is broken up into a thousands recollections made external to one another. They give up interpenetrating in the degree that they become fixed. Our personality thus descends in the direction of space.

- Henri Bergson – *Den skapende utvikling*.²²⁹

Denne bevegelsen utgjør rommets utgangspunkt, mener Bergson: Sinnet rives med i en nedadgående bevegelse, hvor det rene ”rom” er dets endelige holdestasjon. En slik bevegelse

²²⁹ Ibid: 220-221.

kan imidlertid ikke sinnet gjennomføre i sin helhet alene, materien selv ”dytter” sinnet i denne retningen. Bergson skriver: “Matter, at first, aided mind to run down its own incline; it gave the impulsion. But, the impulsion once received, mind continues its course. The idea that it forms of *pure* space is only the *schema* of the limit at which this movement would end.”²³⁰

Ifølge Bergson konstituerer intellektet og materien hverandre i en slik bevegelse:

[I]ntellect and matter have progressively adapted themselves one to the other in order to attain at last a common form. *This adaption has, moreover, been brought about quite naturally, because it is the same inversion of the same movement which creates once the intellectuality of mind and the materiality of things.*²³¹

“Ånd” og “materie” er for Bergson essensielt sett én bevegelse som utvikler seg i to ulike retninger: En ”villet” og aktiv og en ”automatisk” og reaktiv. ”Behind ’spirituality’ on the one hand, and ’materiality’ with intellectuality on the other, there are then two processes opposite in their direction, and we pass from the first to the second by way of inversion, or perhaps, even by simple interruption. (...) Physics is simply psychics inverted,” skriver Bergson.²³²

Intelligensen og materien danner hverandre slik i en prosess som har et tomt og udelelig rom som sin ytterste grense:

What else can this mean but that matter *extends* itself in space without being absolutely *extended* therein, and that in regarding matter as decomposable into isolated systems, in attributing to it quite distinct elements which change in relation to each other without changing in themselves (...), in short, in conferring on matter the properties of pure space, we are transporting ourselves to the terminal point of the movement of which matter simply indicates the direction?²³³

Som sitatet viser påpeker Bergson at materien aldri går helt opp i det ekstensive på én ende av skalaen, ei heller kan man si at vår egen personlighet blir opphøyd i denne altomfattende ”bevisstheten” sinnet vårt bare utgjør en del av: ”Neither is space so foreign to our nature as we imagine, nor is matter as completely extended in space as our senses and intellect represent,” skriver han.²³⁴ Det er imidlertid her, slik det også er i forholdet mellom instinkt og intelligens hos henholdsvis dyr og mennesker, snakk om *tendenser*. Bergson skriver:

²³⁰ Ibid: 221.

²³¹ Ibid: 225-226.

²³² Ibid: 220-221.

²³³ Ibid: 223.

²³⁴ Ibid: 222.

Now let us relax the strain, let us interrupt the effort to crowd as much as possible of the past into the present. (...) [I]n the limit, we get a glimpse of an existence made of a present which recommences unceasingly – devoid of real duration, nothing but the instantaneous which dies and is born again endlessly. Is the existence of matter of this nature? Not altogether, for analysis resolves it into elementary vibrations, the shortest of which are of very slight duration, almost vanishing, but not nothing. It may be presumed, nevertheless, that physical existence inclines in this second direction, as physical existence in the first.²³⁵

På grunn av at materiens og intelligensens samarbeid i denne tendensen som til slutt ender i romlige kategorier er imidlertid også kunnskapen man innehar om objektene ”sann” i en begrenset forståelse av begrepet. Bergson fremhever:

[I]t is undeniable that matter lends itself to this subdivision, and that, in supposing it breakable into parts external to one another, we are constructing a science sufficiently representative of the real. (...) From this point of view the knowledge of matter that our perception on one hand and science on the other give to us appears, no doubt, as approximative, but not as relative.²³⁶

Det var imidlertid denne slutningen Kant unnlot å gjøre, skriver Bergson:

’Things-in-themselves’ are also given, of which he claims that we can know nothing: by what right, then, can he affirm their existence as ’problematic’? If the unknowable reality projects into our perceptive faculty a ’sensuous manifold’ capable of fitting into it exactly, is it not, by that very fact, in part known?²³⁷

Denne kantianske slutningen, ifølge Bergson, følger av det faktum at Kant ikke selv ville anerkjenne at sinnet har evner som overgår det intellektuelle, med andre ord: ”[H]e did not attribute to duration an absolute existence, having put time, *a priori*, on the same plane as space.”²³⁸ Ved å derimot befestet intelligensen og materiens felles konstitusjon i en bevegelse som kan anses å være inversjonen av det psykologiske, gis også det intellektuelle erkjennelsesarbeidet fast grunn under føttene – vel og merke så lenge den holder seg til å omtale den livløse materien: ”In principle, positive science bears on reality itself, provided it does not overstep the limits of its own domain, which is inert matter. Scientific knowledge rises to a higher plane,” slår Bergson fast.²³⁹ Naturvitenskapen selv utgjør en del av større, overordnet bevegelse, som det forøvrig er filosofiens oppgave å komme i kontakt med. Dette

²³⁵ Ibid: 220.

²³⁶ Ibid: 222-226.

²³⁷ Ibid: 224.

²³⁸ Ibid: 225.

²³⁹ Ibid: 226.

medfører imidlertid enorme utfordringer for filosofien, som må å forsøke å gripe dette som ligger *hinsides* tankens kategorier: “It is not enough to determine, by careful analysis, the categories of thought; we must engender them,” skriver han.²⁴⁰ “Spiritualitet” og “rom” kan sies å være denne bevegelsens ideelle grenser, men det sentrale for Bergson er dermed slett ikke først og fremst disse grensene, men bevegelsen mellom disse to grenseverdiene:

We hold, therefore, the two ends of the chain, though we do not succeed in seizing the intermediate links. Will they always escape us? We must remember that philosophy, as we define it, has not yet become completely conscious of itself. Physics understands its role when it pushes matter in the direction of spatiality; but has metaphysics understood its role when it has simply trodden in the steps of physics, in the chimerical hope of going further in the same direction?²⁴¹

Bergson argumenterer her for betydningen av at filosofien ikke bare overlater spørsmål om “fakta” til vitenskapen. Naturvitenskapen griper en del av virkeligheten, i og med at det materielle i en grad kan sies å tendere mot det ekstensive. Bevegelsen oppadrettethet, og dermed også bevegelsen selv som helhet selv, kan man imidlertid ikke gripe ved hjelp av intellektet alene. Det er likevel ikke her snakk om en nedprioritering av vitenskapen til fordel for filosofien: ”To a metaphysical dogmatism, which has erected into an absolute the factitious unity of science, there succeeds a scepticism or a relativism that universalizes and extends to all the results of science the artificial character of some among them.”²⁴² Bergson mener nemlig at en filosofi som har overlatt spørsmål om “fakta” til vitenskapen i ytterste instans godtar *a priori* en enhet mellom vår viten om verden og virkeligheten selv. Resultatet er som sagt i ytterste konsekvens en skeptisisme på vegne av vitenskapens resultater: ”For having wished to prevent all conflict between science and philosophy, we have sacrificed philosophy without any appreciable gain to science.”²⁴³ Ved å derimot begynne med å opprette et skille mellom det døde og det levende, kan vi grunnfeste vitenskapene i en kunnskap om det materielle og det romlige, og samtidig være oss bevisste på begrensningene deres språkbruk har i omgang med det organiske: ”On this new ground philosophy ought then to follow science, in order to superpose on scientific truth a knowledge of another kind, which may be called metaphysical. Thus combined, all our knowledge, both science and

²⁴⁰ Ibid: 227.

²⁴¹ Ibid.

²⁴² Ibid: 216.

²⁴³ Ibid: 216.

metaphysical, is heightened.”²⁴⁴ Både filosofien og vitenskapen berikes slik av at filosofien utvider vitenskapens sannhetssøken. Faktisk, skriver Bergson: ”It is reality itself, in the profoundest meaning of the word, that we reach by the combined and progressive development of science and of philosophy.”²⁴⁵

Dette krever at man gir slipp på troen på den “den ene ordenen” og følgelig også frykten for uordenen, som følger av den intellektualiserte verdensforståelsen. Bevegelsen som jeg har beskrevet ovenfor, snur faktisk våre begreper om positivitet og negativitet på hodet: ”All that which seems *positive* to the physicist and to the geometrician would become, from this point of view, an interruption or inversion of the true positivity, which would have to be defined in psychological terms.”²⁴⁶ I virkeligheten finnes det *to* ulike ordener, og et fravær av orden er i grunn ikke noe annet enn bevegelse fra den ene til den andre, med andre ord en tilstedeværelse av dem begge. Disse ordenene og denne forvekslingen mellom dem vil vi se nærmere på nå.

To ordener

When we consider the admirable order of mathematics, the perfect agreement of the objects it deals with, the immanent logic in numbers and figures, our certainty of always getting at the same conclusion, however diverse and complex our reasonings on the same subject, we hesitate to see in properties apparently so positive a system of negations, the absence rather than the presence of a true reality.

- Henri Bergson – *Den skapende utvikling*.²⁴⁷

Ifølge Bergson passer den geometriske ordenen sitt objekt så perfekt, nettopp fordi den er oppstått i den bevegelsen som skaper materien og intellektet: “[T]hey express a deficiency of will,” skriver han.²⁴⁸ Geometriske slutninger representerer ikke noe *kvalitativt*, heller ikke i sitt opphav: ”We may notice, as a fact, that questions of situation and of magnitude are the first that present themselves to our activity, those which intelligence externalized in action resolves even before reflective intelligence has appeared.”²⁴⁹ Ifølge Bergson bygger vi vår geometri på en form for første, “naturlige” geometri, hvorfra vi trekker våre øvrige deduktive slutninger: ”Now, these other deductions bear on qualities, and not on magnitudes purely.

²⁴⁴ Ibid: 218.

²⁴⁵ Ibid.

²⁴⁶ Ibid: 228.

²⁴⁷ Ibid.

²⁴⁸ Ibid: 229.

²⁴⁹ Ibid: 231.

They are, then, likely to have been formed on the model of the first, and to borrow their force from the fact that, behind quality, we see magnitude vaguely showing through.”²⁵⁰ Den geometriske og matematiske ordenen har oppstått automatisk som et ledd i en bevegelse som har det romlige som sitt endelige mål og representerer ikke noe positivt i seg selv.

But the philosopher will perhaps refuse to found a theory of knowledge on such considerations. They will be repugnant to him, because the mathematical order, being order, will appear to him to contain something positive. It is in vain that we assert that this order produces itself automatically by the interruption of the inverse order, that it is this very interruption. The idea persists, none the less, that *there might be no order at all*, and that the mathematical order of things, being a conquest over disorder, possesses a positive reality.²⁵¹

For å hankses med illusjonen som den geometriske ordenen representerer, må vi se nærmere på vårt begrep om *uorden*. Bergson peker på den affektive tilstanden vi er i når vi bestemmer noe som kaotisk eller i uorden:

When I enter a room and pronounce it to be "in disorder", what do I mean? The position of each object is explained by the automatic movements of the person who has slept in the room (...) the order, in the second sense of the word, is perfect. But it is order of the first kind that I am expecting, the order that a methodical person consciously puts into life, the willed order and not the automatic: so I call the absence of this order "disorder".²⁵²

Som vi kan se, så er begrepet om uorden et rent spekulativt begrep som i virkeligheten er knyttet til våre interesser til den ordenen vi forventer å finne. Et fravær av en geometrisk orden er slik ikke et fravær av *all* orden, men en tilstedeværelse av en *annen* orden: Den organiske, eller "villede" ordenen. "We may say then that this first kind of order is that of the *vital* or of the willed, in opposition to the second which is that of the *inert* and the *automatic*."²⁵³ Bergsons poeng er for øvrig at disse to ordenene er kontingente i forhold til hverandre, ikke i forhold til et begrep om "uorden" i seg selv. Uorden finner man bare i en bevegelse mellom den villede og den automatiske ordenen: "There is not first the incoherent, then the geometrical, then the vital; there is only the geometrical and the vital, and then, by a swaying of the mind between them, the idea of the uncoherent."²⁵⁴ Slik betraktet er det mer i ideen om det ikke-koherente, eller det kaotiske, enn i ideen om orden selv: "[F]or in

²⁵⁰ Ibid.

²⁵¹ Ibid: 240.

²⁵² Ibid: 254.

²⁵³ Ibid: 245.

²⁵⁴ Ibid: 258.

imagining the unco-ordinated we really posit an order or rather two.”²⁵⁵

I ekstreme tilfeller er det lett å få øye på denne ”villedede ordenen”. Bergson nevner eksempler som astronomiske fenomener og symfonier av Beethoven:

Common sense instinctively distinguishes between the two kinds of order, at least in the extreme cases; instinctively, also, it brings them together. (...) But it is exceptional for order of the first kind to take so distinct a form. Ordinarily, it presents features that we have every interest in confusing with those of the opposite order.²⁵⁶

Det er dermed svært lett å forveksle disse to ordenene med hverandre. Den evolusjonære bevegelsen i sin helhet, representerer en organisk “villet” orden, men blant alle verdens individer ser vi *likheter*, mellom blant annet foreldre og avkom. Bergson skriver:

[T]he inorganic genera seem to us to take living genera as models. Thus the vital order, such as it is offered to us piecemeal in experience, presents the same character and performs the same function as the physical order: both cause experience to *repeat itself*, both enable our mind to *generalize*.²⁵⁷

Det er imidlertid hevet over enhver tvil at denne likheten mellom individer av samme art eller familie har en helt annen betydning for Bergson enn likheten mellom to kvantitativt like størrelser. Han skriver:

In reality, this character has entirely different origins in the two cases, and even opposite meanings. In the second case, the type of this character, its ideal limit, as also its foundation, is the geometrical necessity in virtue of which the same components give the same result. In the first case, this character involves, on the contrary, the intervention of something which manages to obtain the same total effect although the infinitely complex elementary causes may be quite different.²⁵⁸

Likevel: “But in the one case as in the other, there is *likeness*, and possible generalization.”²⁵⁹
I det daglige er det dette som interesserer oss, fordi det sorterer verden på en håndterlig måte. Sammenblandingen mellom den organiske og den automatiske ordenen skyldes også i en grad begrepene man knytter til dem. Bergson skriver: ”The confusion between them is therefore natural. To escape it, different names would have to be given to the two kinds of order, and

²⁵⁵ Ibid.

²⁵⁶ Ibid: 245.

²⁵⁷ Ibid: 246.

²⁵⁸ Ibid.

²⁵⁹ Ibid: 247.

that is not easy because of the variety and variability of the forms they take.”²⁶⁰ Resultatet er at vitenskapens lovmessighet sidestilles med biologiens slektssystem: ”The generality of laws and that of genera having been designated by the same word and subsumed under the same idea, the geometrical order and the vital order are accordingly confused together.”²⁶¹ Dette ser vi blant annet i antikken, skriver Bergson, hvor artslikheten blir satt som det virkelige prinsipp: ”The ancients, indeed, did not ask why nature submits to laws, but why it is ordered according to genera.”²⁶² Dette har ifølge Bergson resultert i en *dogmatisme*. I moderne tid har vi en lignende sammenblanding med motsatt fortegn:

But there is the same confusion in the moderns, with this difference, however, that the relation between the two terms is inverted: laws are no longer reduced to genera, but genera to laws; and science, still supposed to be uniquely one, becomes altogether relative, instead of being, as the ancients wished, altogether at one with the absolute.

Denne dogmatismen og relativismen er ikke annet enn et resultatet av en tro på en generell verdensorden “hovering over life and matter alike”²⁶³ og skyldes en forveksling mellom to ordener av ulik karakter. Problemet vårt er nettopp dette at denne villedde ordenens fulle betydning og skikkelse ikke viser seg for oss i det daglige. Bergson skriver:

There is no doubt that life as a whole is an evolution, that is, an unceasing transformation. But life can progress only by means of the living, which are its depositaries. Innumerable living being, almost alike, have to repeat each other in space and in time for the novelty they are working out to grow and mature.²⁶⁴

Dette som ligger under disse likhetene – den villedde ordenen selv – er det vanskelig å få øye på, men klarer vi å opprette dette skillet mellom ordenene vil mange av de mest prinsipielle filosofiske problemene opphøre: “[A]s soon as we have clearly distinguished between the order that is ‘willed’ and the order that is ‘automatic’, the ambiguity that underlies the idea of *disorder* is dissipated, and, with it, one of the principal difficulties of the problem of knowledge.”²⁶⁵

Ved å synliggjøre disse ordenenes innbyrdes forskjellighet, håper Bergson dermed å vise filosofien hvordan man kan omgå de tradisjonelle filosofiske problemene som knytter an

²⁶⁰ Ibid: 244.

²⁶¹ Ibid: 248.

²⁶² Ibid.

²⁶³ Ibid: 247.

²⁶⁴ Ibid: 252.

²⁶⁵ Ibid: 253.

til denne redselen for uordenen og ”intetheten”: Uorden finner man bare i en bevegelse fra den ene ordenen til den andre og intetheten er på lignende vis ingenting annet enn en dobbel affirmasjon, hvor man først bekrefter tingens eksistens og senere dens fravær. Ifølge Bergson oppstår denne illusjonen nettopp på grunn av at vi hjelp av intellektet ikke kan tenke utenfor intellektet, og at vi derfor bestemmer den kunnskapen intellektet er i besittelse av som den ”endelige”. Det derimot Bergson har forsøkt å vise oss er at intellektet er like lite ”endelig” som det er ”enegyldig”: Intellektet er bare én av livets tendenser som har fått fritt tilløp i utviklingen av mennesket, men som selv utgår fra et større hele som til stadighet omgir det. Å komme i kontakt med dette ”bakenforliggende” er filosofiens oppgave, det vil si den filosofiske *intuisjonens* oppgave.

Den filosofiske intuisjonen

In order that our consciousness shall coincide with something of its principle, it must detach itself from the *already-made* and attach itself to the *being-made*. It needs that, turning back on itself and twisting on itself, the faculty of seeing should be made to be one with the act of willing – a painful effort which we can make suddenly, doing violence to our nature, but cannot sustain more than a few moments.

- Henri Bergson, *Den skapende utvikling*.²⁶⁶

Alle filosofiske disipliner, ifølge Bergson, har tatt utgangspunkt i en filosofisk ”intuisjon”. Denne intuisjonen er det ved filosofien som overgår systemets konkrete utforming, og som ikke bare gjør filosofen enig med seg selv, men med etthvert filosofisk system forøvrig: ”Intuition, if it could be prolonged beyond a few instants, would not only make the philosopher agree with his own thought, but also all philosophers with each other,” skriver Bergson.²⁶⁷ Denne filosofiske intuisjonen er preget av en *enkelhet*. I artikkelen *Philosophical Intuition* i antologien *The Creative Mind* skriver Bergson: ”[T]he essence of philosophy is the spirit of simplicity. (...) [T]he act of philosophising is a simple one.”²⁶⁸ Denne enkeltheten må man imidlertid skille fra det filosofiske systemets konkrete utforming, som bare utgjør dens materielle manifestasjon: “In this point it is something simple, infinitely simple, so extraordinary simply that the philosopher has never succeeded in saying it. And that is why he went on talking all his life,” skriver Bergson.²⁶⁹

²⁶⁶ Ibid: 259.

²⁶⁷ Ibid: 261.

²⁶⁸ Bergson 2007a: 104.

²⁶⁹ Ibid: 89.

Man kan kanskje si at man finner en *kvalitetsforskjell* mellom denne intuisjonens enkelthet og dens konkrete utforming, på samme vis som man finner en kvalitetsforskjell mellom øyets *funksjon* og delene øyet består av. Som en handling er den enkel, selv om utførelsen brer seg utover tid og rom som et uendelig lappeteppe. Kritikken Bergson retter mot filosofiens ”mestere” dreier seg omkring dette punktet: At man ikke har tatt denne filosofiens ”enkelhet” på alvor, og at man derfor – med vitende eller ikke – har tråkket i sporene til den naturvitenskapelige metoden. ”After having proved by decisive arguments that no dialectical effort will ever introduce us into the beyond and that an effective metaphysics would necessary be an intuitive metaphysics, he added that we lack this intuition and that this metaphysics is impossible,” skriver Bergson i *Philosophical Intuition* om Kant.²⁷⁰ For selv om Kant, ved hjelp av sin transcendentalfilosofi, var på vei mot en erkjennelse av den filosofiske intuisjon, ved å åpne opp for en kunnskap som ikke var knyttet til den menneskelige intelligens, benekter han samtidig filosofen enhver tilgang til denne kunnskapen. ”[T]he human intellect is enough: such is precisely the Kantian solution,” skriver Bergson:

[Kant] affirmed, against his immediate predecessors, that knowledge is not entirely resolvable into terms of intelligence. (...) Thereby he prepared the way for a new philosophy which might have established itself in the extra-intellectual matter of knowledge by a higher effort of intuition. (...) But in this direction Kant himself did not go. He *would* not, because, while assigning to knowledge an extra-intellectual matter, he believed this matter to be either coextensive with intellect or less extensive than intellect. Therefore he could not dream of cutting out intellect in it, nor, consequently, of tracing the genesis of the understanding and its categories.²⁷¹

Å gripe denne filosofiske intuisjonen i sin enkelhet er imidlertid uhyre vanskelig. Til hjelp tar Bergson i bruk *bildet*: ”What is this intuition?”, skriver Bergson i artikkelen *Philosophical Intuition* og forsøker å nærme seg et svar:

If the philosopher has not been able to give the formula for it, we certainly are not able to do so. But what we shall manage to recapture and to hold is a certain intermediary image between the simplicity of the concrete intuition and the complexity of the abstractions which translate it, a receding and vanishing image, which haunts, unperceived perhaps, the mind of the philosopher, which follows him like his shadow through the ins and outs of his thoughts and which, if it is not the intuition itself, approaches it much more closely than the conceptual

²⁷⁰ Ibid: 105.

²⁷¹ Bergson 2005: 389-390.

expression, of necessity symbolical, to which the intuition must have recourse in order to furnish “explanation”.²⁷²

Bildet har en forrang i forhold til begrepet i begripelsen av denne filosofiske intuisjonen, kanskje nettopp på grunn av bildets evne til å uttrykke det konkrete og partikulære. En del av kritikken Bergson retter mot metafysikken er nettopp dens manglende *presisjon*: ”What philosophy has lacked most of all, is precision. Philosophical systems are not cut to the measure of the reality in which we live,” skriver Bergson i introduksjonen av *The Creative Mind*.²⁷³ Våre begreper er som regel enten for *store* eller for *små* i forhold til verden slik den fremtrer for oss. Som i eksempelet med forholdet mellom mekanisme og finalisme: Finalistene trekker det for langt når de etterspør et endelig mål og en grunnleggende “idé” som skal ligge til grunn for den evolusjonære utviklingen, men den rene mekaniske betraktningmåten rommer på sin side ikke opplevelsen av *temporaliteten*. Det er imidlertid nødvendig å skille mellom ”statiske” og dynamiske bilder.²⁷⁴ ”Statiske” bilder er bilder som filosofen bruker for å formidle sitt budskap til tilhøreren, og er stivnede i forhold til det *dynamiske* bildet, som fungerer som et mellomledd mellom den filosofiske intuisjon og forsøkene på å uttrykke den. Hans Kolstad, i boken *Henri Bergsons filosofi*, beskriver det dynamiske bildet slik:

Dette bildet virker som et dynamisk skjema, det vil si et skjema som nærmer seg intuisjonen fordi det består i bevegelse og dermed foranlediger at bevisstheten hensetter seg i en spenning som er så nær den opprinnelige intuisjons rytme som man kan komme. Det tjener som mellomledd mellom intuisjonen og de ulike forsøk på å uttrykke den. Men bildet er også bindeleddet i motsatt retning ettersom det utgjør springbrettet som gjør det mulig å gå fra uttrykksformenes abstraksjoner og opp mot den konkrete intuisjon.²⁷⁵

Det som kjennetegner bildet framfor begrepet er kanskje først og fremst bildets *opplevelseskvalitet*, en opplevelseskvalitet som på et vis setter oss i kontakt med en erfaring av vår egen og evolusjonens bevegelse; en bevegelse mellom begrepene og det som ligger hinsides. Det må likevel igjen påpekes at bildet ikke er en projeksjon av den filosofiske intuisjon selv, men har denne evnen – i større grad enn begrepet – å peke i retning av den filosofiske intuisjons metode.

²⁷² Bergson 2007a: 89.

²⁷³ Ibid: 1.

²⁷⁴ Bergson setter et slikt skille i en fotnote i artikkelen *Introduction to Metaphysics* i artikkelsamligen *The Creative Mind*.

²⁷⁵ Kolstad 2001: 141.

”What first of all characterizes this image is the power of *negation* it possesses,” skriver Bergson i *Philosophical Intuition*.²⁷⁶ Bildet, som Bergson beskriver, fungerer som Sokrates daimon – det forbyr: ”Faced with currently-accepted ideas, theses which seemed evident, affirmations which had up to that time passed as scientific, it whispers into the philosopher’s ear the word: *Impossible!*”²⁷⁷ Sitatet antyder hvilken forbindelse man finner mellom det analytiske arbeidet og intuisjonen. Som Bergson selv skriver i den ovennevnte artikkelen: ”[T]he human mind is so constructed that it cannot begin to understand the new until it has done everything in its power to relate it to the old.”²⁷⁸ Den filosofiske intuisjon, eller dens bilde, fungerer som en rettelse til analysen, som et erfaringsmessig *korrektiv* som tar over der den intellektuelle analysen slutter: ”Of these departures toward an affirmation and these returns to the primary intuition are constituted the zigzaggings of a doctrine which ‘develops’, that is to say which loses itself, finds itself again, and endlessly corrects itself.”²⁷⁹

Ut i fra Bergsons begrep om den filosofiske intuisjon, forstår man hvorfor Bergson mener at man aldri vil kunne oppnå en forståelse av det sentrale ved *liv*, som en forståelse av det sentrale ved et filosofisk system ved hjelp av en sammensetting av systemet og organismens enkelte deler, men:

[W]e shall get closer to it, if we can reach the mediating *image* referred to above, – an image which is almost matter in that it still allows itself to be seen, and almost mind in that it no longer allows itself to be touched, – a phantom which haunts us while we turn about the doctrine and to which we must go in order to obtain the decisive signal, the indication of the attitude to take and of the point from which to look.²⁸⁰

Denne forbindelsen mellom ”bildet”, den filosofiske intuisjon og intelligensen kan være vanskelig å gripe. Det Bergson her forsøker å fortelle oss, tror jeg, er at all tenkning, i sin originalitet er en *bevegelse*, og at bildet i større grad enn begrepet er i stand til å uttrykke denne bevegelsen. På samme tid er det intelligensens forarbeide som bereder grunnen for en kontakt med dette bevegende eller denne intuisjonen, den utgår nødvendigvis fra intellektet. Det er kanskje denne sammenhengen mellom intuisjonen og intellektet Bergson viser til i *Den skapende utvikling* når han skriver: ”The object of philosophy would be reached if this intuition could be sustained, generalized and, above all, assured of external points of reference

²⁷⁶ Bergson 2007a: 89.

²⁷⁷ Ibid: 89.

²⁷⁸ Ibid: 88.

²⁷⁹ Ibid: 90.

²⁸⁰ Ibid: 97.

in order not to go astray. To that end a continual coming and going is necessary between nature and mind.”²⁸¹

Man må utelukke enhver form for dikotomi i Bergsons filosofi. Som den evolusjonære bevegelsen har vist oss, eksisterer det ingen motsetning mellom ”sjel” og materie: De er begge uttrykk for én bevegelse som beveger seg i ulike retninger. Slik forholder det seg også med intelligensen og intuisjonen: Intuisjonen er den intelligente analysens reverserte bevegelse, dens oppadrettethet. Dikotomien skyldes, mener Bergson, i én grad det faktum at man vil at hele den materielle verden skal være skapt på én gang: ”The mystery that spreads over the existence of the universe comes in great part from this, that we want the genesis of it to have been accomplished at one stroke or the whole of matter to be eternal.”²⁸² Ved hjelp av den filosofiske intuisjon åpner Bergson imidlertid opp for en annen forståelse av forholdet mellom kreativitet og materie: “[I]f a simple arrest of the action that generates form could constitute matter (are not the original lines drawn by the artist themselves already the fixation and, as it view, congealment of a movement?), a creation of matter would be neither incomprehensible nor inadmissible.”²⁸³ Sett ut i fra det *skapendes* synsvinkel er det derfor ingen “gitt” materie: Materien skapes, på lik linje med skapelsen av intelligensen. Bergson nevner et eksempel med dannelsen av et dikt: Tilblivelsen av diktet skjer ut i fra en form for *helhet* som imidlertid finner sin faktiske oppdeling i diktets materielle form. Bokstavene som diktet består av eksisterer også etter diktets tilbliven, og kan selv stå som et uttrykk for et helt eget lite univers. Tanken om at materie kan skapes strider mot enhver “fornuft”, men for Bergson er det nødvendig å betrakte det slik: Universet er ikke skapt, men *skapes*, selv om dettes tilblivelsesprosess bare er den drivende skaperkraftens stivnede ”sluttprodukt”.

Oppsummering

I den filosofiske intuisjon forenes materien og “det åndelige”, vitenskap og filosofi. Også vitenskapsmannens, som filosofens, arbeide tar utgangspunkt i en filosofisk intuisjon, som Bergson skriver i *The Creative Mind*:

Science and metaphysics then meet in intuition. A truly intuitive philosophy would realize the union so greatly desired, of metaphysics and science. At the same time that it constituted metaphysics in positive science, – I mean progressive and indefinitely perfectible, – it would

²⁸¹ Bergson 2005: 261.

²⁸² Ibid: 262.

²⁸³ Ibid: 261.

lead the positive sciences, properly speaking, to become conscious of their true bearing, which is often very superior to what they suppose.²⁸⁴

Ved å på et vis sidestille filosofien med vitenskapen i den bevegelsen vi skisserer ovenfor, og å påpeke at man finner tilstedeværelsen av *to* ordener der man tidligere bare fant uorden, bidrar Bergson til innsikten av at vitenskapens – og filosofiens – erkjennelsesarbeide utgjør en del av et større hele. *Temporaliteten* gjør med andre ord sitt inntog både i den vitenskapelige som i den filosofiske erkjennelse og tyngdepunktet flyttes slik på et vis fra ”svarene” til det elementet av *kreativitet* enhver stillingstagen nødvendigvis må være et uttrykk for:

”Endeligheten” opphører, idet fokuset istedenfor rettes mot de gode *skapende* spørsmålene.

Før jeg går videre og ser nærmere på denne innsikten i Bergsons filosofi ved hjelp av Gilles Deleuzes lesning av ham, vil jeg ta et steg tilbake og betrakte dette som Bergson sier fra en annen synsvinkel, nærmere bestemt fra den *vitenskapsfilosofiske*. Bevæpnet med ”negasjonen” går Gaston Bachelard til angrep på Bergsons intuisjonsbegrep med hammer og meisel, og han finner kanskje det han leter etter? Fokuset for kritikken er, som tidligere nevnt, hans bok *The Dialectic of Duration* fra 1936.

²⁸⁴ Bergson 2007a: 162.

Kap. 4: Bergson og vitenskapen

I artikkel ”Livet som erfaring og vitenskap” oppretter Michel Foucault et skille i fransk filosofi mellom en filosofi som ifølge ham dreier seg om *erfaring, mening og subjekt*, og en filosofi som konsentrerer seg om *kunnskap, rasjonalitet og begrep*. Ifølge Foucault hører Bergson innenfor den første kategorien, sammen med filosofer som Merleau-Ponty og Sartre, i den andre kategorien plasserer han blant annet Gaston Bachelard, Alexandre Koyré og Georges Canguilhem.²⁸⁵ Man kan her se at Foucault, i det store og hele, følger en allmenn oppfatning av Bergsons filosofi, som knyttet an til noe ”spirituelt”. I dette kapitlet vil jeg se nærmere på denne forståelsen av Bergsons filosofi som spirituell, dikterisk ”subjektsfilosofi” og undersøke hvorvidt Bergsons begrep om *den filosofiske intuisjon* kan sies å overstige en slik kategorisering. Er det riktig av Foucault å plassere Bergson inn i en slik dikotomi?

Begreper som ”intuisjon” knytter unektelig assosiasjoner til det spirituelle til seg. Som Bergson selv innrømmer i *The Creative Mind*: ”Intuition, however, is a word whose use caused me some degree of hesitation. Of all the terms which designate a mode of knowing, it is still the most appropriate: and yet it leads to a certain confusion.”²⁸⁶ Som tittelen antyder er det også nettopp begreper som *intuisjon* og det nærliggende begrepet ”varighet” Bachelard kritiserer i boken *The Dialectic of Duration*. Ifølge Bachelard dannes begreper først og fremst ved en erkjennelse av å ha tatt *feil* og enhver affirmasjon er dermed grunnlagt i en forståelse av hva den *ikke* er. Bergsons filosofi er, forteller Bachelard oss, dannet på lignende vis ved at Bergson selv sier ”nei” til tidligere tiders filosofiske systemer: Varigheten er på dette viset intet annet enn en ”konstruksjon”, som bringer negasjonen med seg i dypet av sitt hjerte.

Valget av Bachelard som utgangspunkt for en kritikk av Bergsons begrepsunivers er ikke uproblematisk, men desto mer debattverdigg. I bibliografien av en nyere fransk kommentarutgave av *Den skapende utvikling* omtales Bachelards kritikk med disse ordene: ”Une critique d’ensemble de la philosophie de Bergson, qui se trouve accusée d’ignorer la dimension d’hétérogénéité du réel. La pertinence de cette critique, qui semble oublier le caractère créateur de la durée, fait toujours débat.”²⁸⁷ Bachelards kritikk av Bergson åpner faktisk, som vi skal se, opp for en forståelse av Bergsons filosofi, som kan få en til å gripe tak i noe av det mest sentrale i hans syn på forholdet mellom filosofi og vitenskap. Til hjelp med

²⁸⁵ Se Michel Foucault, ”Livet som erfaring og vitenskap”, s. 84-84.

²⁸⁶ Bergson 2007a: 18.

²⁸⁷ Bergson 2007b: 684.

å sette søkelyset mot dette har jeg valgt å ta i bruk hva Gilles Deleuzes skriver om Bergsons filosofi i boken *Le bergsonisme* og artikkelen ”Forskjellsbegrepet hos Bergson”. Ved å her betone det han kaller *forskjellsbegrepet* hos Bergson og vektlegge intuisjonen som *metode*, er han kanskje med på å endre vårt syn på intuisjonsbegrepet og dermed også på Bachelards og andre vitenskapsteoretikers kritikk av ham.

La oss imidlertid først se nærmere kritikken Bachelard retter mot Bergson. Spørsmålet Bachelard retter mot Bergson er: Griper egentlig begreper som ”intuisjon” og ”varighet” virkeligheten i hele dens konkrethet?

Bachelard: En aritmetisert bergsonisme

I *The Dialectic of Duration* skriver Gaston Bachelard: ”[O]f Bergsonism we accept everything but continuity.”²⁸⁸ Han ettersøker i denne boken en *aritmetisert bergsonisme*, en som, ifølge ham, følger virkeligheten i dens detaljer:

Consequently, we do not in the end see the continuity of duration as an immediate datum but as a problem. We wish therefore to develop a discontinuous bergsonism, showing the need to arithmetise bergsonian duration so as to give it more fluidity, more numbers and also more accuracy in the correspondence the phenomena of thought exhibit between themselves and the quantum characteristics of reality.²⁸⁹

Som nevnt er det på ingen måte uproblematisk å sammenligne Bachelards kritikk av Bergson med Bergson selv. Den overordnede målsettingen i *The Dialectic of Duration* er nemlig, mer enn en kritikk av Bergsons filosofi, en presentasjon av hans eget syn på blant annet forholdet mellom filosofi og vitenskap. Som Christina Chimisso fremhever i introduksjonen av verket: ”The project of *The Dialectic of Duration* is much more ample than finding inconsistencies or logical problems with Bergson’s argument. It is part of the building of a new philosophy, which comprises not only an epistemology, but also a historiography and an ethics.”²⁹⁰

Chimisso påpeker forøvrig at man finner en del av årsakene til Bachelards polemikk mot nettopp Bergson i intellektuelle miljøet i Paris i første del av det forrige århundret: På denne tiden utspilte det seg nemlig en akademisk konflikt mellom to akademiske miljø, henholdsvis Collège de France og Sorbonne: Le Roy, som etterfulgte Bergson på Collège de France, var i diskusjon med Brunschvicg – en av Bachelards veiledere ved Sorbonne – og

²⁸⁸ Bachelard 2000: 28-29.

²⁸⁹ Ibid: 29.

²⁹⁰ Ibid: 5.

anklagde ham for ”intellektualisme”, mens Brunschvicg på sin side anklagde Le Roy for ”spiritualisme.”²⁹¹ Polarisert kan man si at konflikten dreide seg hvilken verdi man skal tillegge umiddelbar *intuisjonell* kunnskap i forhold til kunnskap frambrakt ved hjelp av den naturvitenskapelige metoden. Le Roy omfavnet, som Bergson selv, det intuitive, mens for Bachelard er kunnskap i sitt vesen *alltid* mediert og dialektisk: ”For Bachelard, no knowledge is possible without mediations and rectifications. (...) What is intuitive for Bachelard is the product of imagination and desire and this hinders the course of imagination.”²⁹² Relevansen av det faktum at de også vendte seg mot ulike vitenskaper, Bachelard mot fysikken og matematikken og Bergson mot biologien og psykologien, kan heller ikke underkjennes. Sett i lys av disse faktorene skjønner man kanskje hvorfor Bachelard på sett og vis snur om på forholdet mellom filosofi og vitenskap slik det presenteres av Bergson: ”(...) Bachelard thinks that philosophy should adopt the dialectical method that characterizes scientific inquiry,” skriver Chimisso.²⁹³ Ved å sette sin egen filosofi i klar polemikk mot Bergsons, understreker han utvilsomt samtidig sitt eget vitenskapsfilosofiske poeng: “In *The Dialectic of Duration*, philosophy is made to develop by saying *no* to Bergsonism ”²⁹⁴ På tross av dette skillet mellom Bachelard og Bergson, la oss likevel se litt nærmere på denne “hvilens filosofi”, som Bachelard omtaler den selv som i *The Dialectic of Durations* aller første setning: ”This study will only lose its obscurity if we establish its metaphysical aim at the outset: it is intended to be an introduction to the teaching of a philosophy of repose.”²⁹⁵

I introduksjonen til kapitlet “Relaxation and Nothingness” i *The Dialectic of Duration*, skriver Bachelard:

Bergson’s philosophy is a philosophy of fullness and his psychology is a psychology of plenitude. This psychology is so rich, so multifarious and mobile that it cannot be contradicted; it make repose active and functions permanent; it can always draw on so many things that the psychological scene will never be empty and success also will be ensured. In these conditions, life cannot go in fear of some total failure.²⁹⁶

I Bergsons filosofi står egentlig aldri *livet* i seg selv i fare, forteller Bachelard oss: ”If intellect dims then instinct awakens. (...) Thus, our life is so full that it is active when we do nothing.

²⁹¹ Chimisso 2001: 113-124.

²⁹² Bachelard 2000: 6.

²⁹³ Ibid: 5.

²⁹⁴ Ibid: 4.

²⁹⁵ Ibid: 17.

²⁹⁶ Ibid: 23.

In a way, there is always something behind us.”²⁹⁷ Dette er et kritisk problem ved Bergsons filosofi, mener Bachelard. Et problem, og mer avgjørende: En filosofisk villfarelse. Ifølge Bachelard innser Bergson nemlig ikke hva som utgjør forutsetningen for hans egne filosofiske slutninger, filosofien er – ifølge Bachelard – alltid på etterskudd i forhold til den vitenskapelige praksisen: ”[F]rom our point of view also continuity – or continuities – can be presented as characteristics of the psyche, characteristics that cannot however be regarded as completely solid, or constant. They have to be constructed.”²⁹⁸ Bachelard vil med dette gjerne gjeninnføre feiltagelsen, intetheten og *tvilen* i selve hjertet av Bergsons varighet. På samme tid opphører den imidlertid å eksistere.

Bachelards argumentasjon hviler i en grad på resultatene til psykologen Pierre Janet: ”For Pierre Janet, knowing always implies teaching,” forteller Bachelard oss.²⁹⁹ *Hukommelse* er for denne psykologen en *sosial* handling, som opprettes med bakgrunn i vår diskontinuitet. Bachelard skriver:

When we wish to tell someone else our past, teach them our person, nostalgia for those durations in which we were not able to live will deeply disturb our understanding of history. We would like to have a continuum of acts and of life to narrate. But our soul has not retained a faithful memory of our age or the true measure of the length of our journey through the years; it has only retained the memory of events that have created us at the decisive instants of our past.³⁰⁰

Ifølge Janet kan ikke ”minnet” gripes i sin helhet i en form for ”varighet”. Vårt forhold til tiden er faktisk et annet enn det Bergson gir uttrykk for: ”Indeed, from the very beginning of his work in this field, time appears to Janet as either a *obstacle* or a *help*; you have to either protect yourself against it or use it according to whether you are in the realizing instant.”³⁰¹ På bakgrunn av vår erfaring av tidens diskontinuitet oppretter vi ifølge Bachelard forestillingen om vår kontinuitet, vår *varen*, bare for å holde vissheten om den inaktive tiden – og døden – på en armlengdes avstand: ”The dialectic of joys and sorrows is never so absorbing as when it accords with the dialectic of time. We then know that it is time that takes and that gives. We suddenly become aware that time will take from us again. Thus, reliving time that has

²⁹⁷ Ibid.

²⁹⁸ Ibid: 29.

²⁹⁹ Ibid: 49.

³⁰⁰ Ibid: 51-52.

³⁰¹ Ibid: 50.

disappeared means learning the disquiet of our own death.”³⁰² Vår *varen* er ifølge dette en *konstruksjon*, som dannes på bakgrunn av en inaktiv tid, en tid som ikke *gjør* noe, fordi vi ikke *gjør* noe med den.

Denne oppfatningen av tiden som diskontinuerlig må sees i sammenheng med den sentrale betydningen *handlingen* har i Bachelards filosofi. ”Far from language having its roots in the spatial aspects of things, its true mental function lies in the temporal, ordered aspect of our actions,” skriver Bachelard.³⁰³ Ifølge ham *dømmer* vi nemlig alltid om oss selv og om vår fortid: ”[T]he cohesion of our duration is made from the coherence of our choices and of the system of co-ordinating our preferences” skriver han, og fortsetter: “Yet this entire development will have no meaning unless we can at this stage isolate the very essence of the idea of *permission to act*. This permission is attached to the verb through the dialectic of *yes* and *no*.”³⁰⁴ Våre begreper dannes alltid, ifølge Bachelard, med bakgrunn i våre erfaringer og *handlinger*, som aldri i seg selv forrang til det positive. Bachelard kritiserer Bergson for ikke å anerkjenne dette:

Where discourse is concerned, Bergsons’s argument in *L’évolution créatrice* comes down to saying that there are no truly negative actions and that, as a result, negative words only have meaning in terms of the positive words they negate, all action and all experience being unfaithfully first expressed positively.³⁰⁵

Bachelard skriver derimot: “Now it seems to us that the priority thus given to the *positive* misrepresent the perfect correlation between words when they are, as they have to be, translated into the language of action. A concept is formed by experience and analyzed by action.” Som han sier: Et glass kan både tømmes og fylles. Gir man forrang til det positive, kan man si at verbet ”å tømme” gir begrepet ”tomhet” et positivt fortegn. Like fullt: ”Now, while it is very true that you can only empty what you first found full, *it is just as accurate to say that you can only fill what you first found empty*.”³⁰⁶ Om våre handlinger uttømmer begrepenes innhold, gir det derfor liten mening å utelukke negativiteten og *intetheten*. ”If the intuition of emptiness is refused us, then we have the right to refuse that of fullness.”³⁰⁷ I korte trekk kan man si at Bachelard forsøker å forklare oss at begrepene om *tomhet* eller

³⁰² Ibid: 50.

³⁰³ Ibid: 37.

³⁰⁴ Ibid.

³⁰⁵ Ibid: 30.

³⁰⁶ Ibid (min uthevelse).

³⁰⁷ Ibid.

intethet er en *virkelig* og viktig bestanddel i forståelsen av begrepet *fullhet* og tilstedeværelse.

”[Y]ou are contradicted, and so you affirm”, skriver Bachelard.³⁰⁸ Ifølge Bachelard er enhver forestilling vi har om verden, ethvert begrep, konstruert på bakgrunn av positive handlinger og fravær av disse. For ham er det dermed like absurd å tenke seg at det er *materien* som utgjør livets motstand, som det er å etablere en ”varighet” over og forbi vår konstruksjon av den: ”Life opposes life, the body devours itself, and the soul gnaws itself away. It is not matter that is the obstacle.”³⁰⁹ Dialektikken ligger slik i hjertet av livet selv og i det psykiske livet som helhet. *Tiden* selv er, som nevnt, lite annet enn det vi gjør den til, og i denne sammenhengen nevner han også et eksempel i klar polemikk mot Bergson: ”If we prepare sugar in granulated form for the lecturer, we are giving him or her, as an initiating act, the means to drink a glass sugared water without having to wait for it to dissolve.”³¹⁰ Det Bachelard ønsker å fortelle oss her er at om vi *vet* hva som skjer når sukker løser seg i vann, kan vi alltid finne måter å gjøre den temporale forbindelsen mellom årsakssammenhenger ubetydelig på: ”We nearly always have means at our disposal with which we can accelerate the effect when we have really understood a cause.”³¹¹ Med handlinger skaper vi altså ”tiden”, men handlingene kan også sette oss i kontakt med tidens ”stillstand” og dens endelikt: Døden. Tar vi feil, vil vi nok merke det. Det er ikke å se bort i fra at til og med et feilsteg i en trapp vil ha mulighet til å gjøre oss ett med intetheten selv. Bergsons menneske er som *liv* ufeilbarlig, Bachelards menneske er liv formet etter en bevissthet om dens egen endelighet og dermed også feilbarlig. ”Negation is the nebula out of which real positive judgement is formed,” skriver Bachelard.³¹²

For Bachelard er dermed negasjonen helt sentral i vår omgang med verden rundt oss, i enhver affirmaasjon. Tidens endelikt er for ham en forutsetning for tiden selv: Enhver affirmaasjon krever nemlig en mulighet til å bli gjendrevet. Ifølge Bachelard er den kontinuerlige varenen, slik den blir presentert blant annet i *Den skapende utvikling* intet annet enn en illusjon, en tilslørt dialektikk, nettopp fordi det er absurd å etablere en slik størrelse foruten en kontakt med dens negasjon: ”Before intuition, there is surprise,” skriver han.³¹³ Det er overraskelsene man blir møtt med som handlende vesener i denne verdenen som driver tenkningen framover ved hjelp av epistemologiske *brudd*, ikke *intuisjonen* i seg selv.

³⁰⁸ Ibid: 33.

³⁰⁹ Ibid: 40-41.

³¹⁰ Ibid: 68.

³¹¹ Ibid.

³¹² Ibid: 34.

³¹³ Ibid: 70.

Den samme kritikken Bachelard retter mot Bergsons begrep om *varighet* og intuisjon generelt, retter han også mot hans tanker om evolusjonen i *Den skapende utvikling*. "[I]n Bergsonism the free act seems to lack that purely intellectual causality that binds but does not constrain: it remains an accident. The theory of creative evolution, based on purely biological evolution, on evolution that is long, obscure and tenacious, thus discounted anything corresponding to the will to destroy or struggle for the sake of struggle."³¹⁴ Det kan virke som om Bachelard mener at Bergson, i sitt begrep om "kreativ evolusjon" ikke makter å favne om den frie viljes bakside og det rett og slett "stygge" ved livet; feiltagelsen og risikoen som ligger i dypet av livet selv:

As a result of this, the philosophy of the life force has been unable to give full meaning to what we shall call the purely ontological success of being, that is to say the constant re-creation of being by itself, in the spiritual act of consciousness in its purely gratuitous form, as resistance to the call of suicide and triumph over the charms of nothingness.³¹⁵

På bakgrunn av dette antyder han forsiktig et nytt syn på "meningen med livet", kan man kanskje si, en drevet av en poetisk rytme mellom smerte og velbehag, sorg og glede: "Could it be the very principle of creative evolution? (...) Could it be that [human beings] are on this earth in order to song the dialectic of joy and pain?"³¹⁶

I boken *French Philosophy in the Twentieth Century* spekulerer forfatteren Gary Gutting over det faktum at Bergsons mulige filosofiske arvtakere, Sartre og Merleau-Ponty, hovedsaklig leste Heidegger, Husserl og Heidegger framfor Bergson selv.³¹⁷ Grunnene kan være mange, men Gutting spør seg selv om en del av årsaken kan være at man i Bergsons filosofi ikke fant det elementet av eksistensiell *angst* man var på søken etter:

[I]f Bergsons's philosophy provided the concreteness Sartre and his friends longed for, it still failed in another key way. It was, as Jean Hyppolite noted, a philosophy of a "final serenity", a serenity arising from an overall view that gives human reality a home in the natural scheme of things. (...) All of this is entirely opposed to the young philosophers' defining experience of a freedom that must create its own meaning in an intrinsically absurd world. For these

³¹⁴ Ibid: 28.

³¹⁵ Ibid: 27.

³¹⁶ Ibid: 22.

³¹⁷ Gutting 2002: 113-117.

philosophers, the concrete truth was not serenity but anguish (*angoisse*). What Bergson lacked, therefore, was a sense of the tragic nature of human existence.³¹⁸

På et vis minner denne mulige kritikken av Bergson om kritikken Bachelard retter mot han i *The Dialectic of Duration*: Bergson makter ikke å redegjøre for det *tragiske* ved vår eksistens, unndrar seg det å etablere negasjonen – døden og feiltaket – i hjertet av livet selv.

Som vi har sett mener Bachelard, og sannsynligvis flere med ham, at Bergson underkjenner livets iboende *heterogenitet*: Livet er ikke en pågående kontinuerlig *varen*, men fylt av avbrytelser, motsigelser og feiltak – det er dette som for Bachelard *utgjør* livet. Spørsmålet er imidlertid: Er denne kritikken berettiget? Står man mellom to valg: Å plassere en negasjon i hjertet av Bergsons filosofi, eller å slutte til at den bare er en virkelighetsfjern metafysikk som glir friksjonsfritt på utsiden uten å forholde seg til naturvitenskapen? I artikkelen ”A History of Problems': Bergson and the French Epistemological Tradition”, stiller filosofen Elie During seg det samme spørsmålet. Her hevder han, at på tross av ettertidens ”mistolkninger” av Bergson, kan man nettopp i hans filosofi se grunnlaget for den franske epistemologiens *problematologi* og det anti-positivistiske synet på vitenskap som Bachelard og Georges Canguilhem stod for. Og mer enn dette: Ifølge During har Bergson med intuisjonen som metode mulighet til å berøre noe som epistemologien selv ikke kan problematisere: En forståelse av, og et skille mellom, såkalte *falske* og *sanne* problemer. Som During skriver om Bachelard og den franske epistemologien:

The critical stance can only uncover, it is bound to remain uncreative. If false problems are ever debunked, they cannot be explained – why this false problem rather than that one ? (...) At best then, false problems boil down to problems that could not be solved when they were formulated, problems that needed to be dropped and replaced by the right ones by the means of an 'epistemological break'.³¹⁹

Ifølge During virker det nettopp å være Bergsons intuisjon som kan avsløre “the wrong gesture or false movement that caused the problem to be badly posed in the first place.”³²⁰ *Kreativitet* er, som sitatet viser, et nøkkelord i denne sammenhengen. Artikkelforfatterens påstand er at den kritiske tilnærmingen til vitenskapen, som er representert blant annet av Bachelard og Canguilhem, ikke bærer med seg en reell *nytenkning* i forhold til problemene, bare en avdekking av dem. Han skriver:

³¹⁸ Ibid: 114-115.

³¹⁹ During 2004.

³²⁰ Ibid.

There is an art of inventing problem positions that is assumed, yet never taken up, in the works of the 'philosophers of the concept'. There is a question they cannot really ask, because they lack a transcendental, truly genetic conception of problem conditions, and this question is : 'how can this constitutive power which resides in the problem be reconciled with a norm of the true?'³²¹

Det er som nevnt denne avdekkingen av de falske problemene, ved hjelp av intuisjonen, som Bergson ifølge Derrida bringer med seg til vitenskapshistorien og til vitenskapen selv:

In the case of metaphysical false problems (nothingness, disorder), it is as if intelligence, triggered by intuition, was folded back unto itself and forced to undo its own constructions, thus providing the 'intellectual counterpart of the intellectualist illusion', to quote from *La Pensée et le Mouvant*.³²²

Han konkluderer litt senere med å forklare hvorfor Bergson derfor ikke så lett lar seg fange i skjematisk oppsett, som et skille mellom "subjektsfilosofi" og en "begrepsfilosofi" jamfør skillet i Foucaults artikkel "Livet som erfaring og vitenskap", fordi : "[H]e is neither a philosopher of experience, nor a philosopher of the concept, he is a philosopher of the concept as experience whose taste for more fluid and flexible concepts does not quite match the more familiar ways of 'frank dialectics'".³²³

En filosof som beveger seg i retning mot denne forståelsen av Bergsons filosofi er Gilles Deleuze. I tekstene *Le bergsonisme* og "Forskjellsbegrepet hos Bergson" tolker Deleuze Bergson på en måte som bryter opp i denne dikotomien mellom "subjektsfilosofi" og "filosofi om begrepet" som Foucault har plassert ham i. Deleuze legger vekt på det han kaller *forskjellsbegrepet* hos Bergson: Hva kan dette videre fortelle oss om den filosofiske intuisjon?

Deleuze og forskjellsbegrepet: Intuisjonen som metode

"Mange lesere mener at Bergson gir et visst inntrykk av å være uklar og usammenhengende. Uklar, fordi det han til slutt lærer oss, er at forskjellen er det uforutsigbare, ja, selve indeterminasjonen. Usammenhengende, fordi han etter tur synes å ta opp igjen, for sitt eget formål, alle de begrepene han har kritisert," skriver Deleuze i "Forskjellsbegrepet hos Bergson".³²⁴ Fra først i å ha skissert opp "de naturlige forskjellene" i *Den skapende utvikling*,

³²¹ Ibid.

³²² Ibid.

³²³ Ibid.

³²⁴ Deleuze 2000: 33.

ser nemlig Bergson i neste skritt ut til å redusere disse forskjellene til grader av hverandre: Materien som helhet er mer å betrakte som en *organisme* enn en *ting*, skriver han jo. Kategoriene vannes ut; intuisjonen som begrep ser ut til å skulle omfavne alt, og blir så svevende og uklar som Bachelard har beskyldt den for å være. Dette er imidlertid bare tilsynelatende, for som Deleuze påpeker i "Forskjellsbegrepet hos Bergson": "Imidlertid tror vi ikke at dette inntrykk av manglende sammenheng [i Bergsons filosofi] er berettighet. Aller først er det sant at Bergson vender tilbake til gradene, men ikke til gradsforskjellene. Hele hans idé er dette: At det ikke finnes gradsforskjeller i tilværelsen, *men grader av selve forskjellen*."³²⁵ Dette forteller forøvrig Deleuze oss også i *Le bergsonisme*, når han spør seg selv hvordan Bergsons dualisme på samme tid kan være en monisme:

La durée, la mémoire ou l'esprit, c'est la différence de nature en soi et pour soi: et l'espace ou la matière, c'est la différence de degré hors de soi et pour nous. Entre le deux, il y a donc tous les degrés de la différence ou, si l'on préfère, toute *la nature de la différence*. (...) Les différences de degré sont le plus bas degré de la Différence, les différences de nature sont la plus haute nature de la Différence. Il n'y a plus aucun dualisme entre la nature et les degrés.³²⁶

Mellom materien og varigheten, finner man en forskjell i natur, men ved nærmere undersøkelse finner man forskjellen i natur bare i varigheten alene, forteller Deleuze oss. Han legger slik vekt på det han kaller *forskjellsbegrepet* i Bergsons filosofi, hvor det sentrale ikke er det affirmative eller negasjonen, men *forskjellen* mellom dem. Dette utelukker ikke det negative, men tvert i mot forutsetter den, og befester den som *forskjell*. Dermed betoner Deleuze også intuisjonen som *metoden* som frembringer denne forskjellen: "Intuisjonen innebærer å kunne nyte forskjellen. Men den dreier seg ikke bare om å nyte resultatet av metoden, den er selv metoden."³²⁷ Hva innebærer dette?

Som vi har sett skiller Deleuze mellom to momenter i den bergsonianske metoden: Fra å først ha redegjort for kvalitetsforskjeller der man tidligere bare fant gradsforskjeller, går man videre og betrakter dette hvorfra forskjellene utgår: Varigheten. Slik jeg forstår det er dette to sider av samme sak, og man kan kanskje lese det slik: Analysen medfører på et vis analysens motpol. Det intellektuelle forarbeidet avslører for oss at det er en *kvalitetsforskjell* mellom vår intellektualiserte forståelse av verden og vår egen opplevelse av *temporaliteten*. På samme tid ser imidlertid de filosofiske problemene knyttet til det temporale å opphøre, idet

³²⁵ Ibid.

³²⁶ Deleuze 2007: 94-95.

³²⁷ Deleuze 2000: 10.

man oppdager en forskjell i *natur*: Disse forskjellene utgår slik fra det temporale, og bestemmes ut i fra deres ”bevisste” kontakt med dette. Materien tenderer mot gjentagelsen, mens varigheten tar innover seg forskjellighetens natur, og materien selv er dermed bare denne forskjellens laveste grad: ”[D]et står fast at det som er forskjellig av natur, til slutt er det som av natur er forskjellig *fra seg selv*, så vel som at det som det er forskjellig fra, bare er dets laveste *grad*. (...) Når den naturlige forskjell mellom to ting er blitt en av de to tingene, er den andre bare den *siste* graden av denne.”³²⁸ Slik ser man at kvalitetsforskjellene på et vis reduseres til gradforskjeller, men det sentrale er at disse gradforskjellene utgår fra varigheten og ikke fra materien: De er grader av selve forskjellen, gradforskjeller i *natur*.

Slik knyttes analysen uløselig sammen med den filosofiske intuisjon. Intuisjonen forutsetter faktisk det analytiske forarbeidet, fordi varighetens forskjell ikke kan komme til syne for oss foruten dette. Det *aktuelle* spiller slik, ifølge Deleuze, utvilsomt en stor rolle i Bergsons filosofi og i *Den skapende utvikling* i særdeleshet. Som Deleuze skriver: ”Virtualiteten eksisterer på en slik måte at den virkeliggjøres gjennom å dissosieres. Differensieringen er bevegelsen til en virtualitet som aktualiseres.”³²⁹ Det som Deleuze her forstår som ”det virtuelle”, og som i denne sammenhengen kanskje kan oversettes med ”varigheten”, aktualiseres slik gjennom det intellektuelle arbeidet selv og en slik aktualisering kan man kanskje kalle *levende*. Deleuze skriver om *Den skapende utvikling*:

[D]et er framfor alt i *L'évolution créatrice* at vi vil finne de nødvendige opplysninger.

Biologien viser oss differensieringsprosessen i aktivitet. Vi søker etter forskjellsbegrepet for såvidt som dette ikke lar seg redusere verken til grad eller intensitet, verken til annethet eller til motsigelse. Og en slik forskjell *er* levende (...). Livet, det er forskjellens prosess.³³⁰

Det er gjennom den faktiske evolusjonære utviklingen, gjennom artenes differensiering, at forskjellen viser seg. Deleuze skriver: ”Med Darwin har forskjellens problem og livets problem blitt gjort identiske i kraft av evolusjonstanken, selv om Darwin hadde en feilaktig oppfattelse av den levende forskjell”.³³¹ Ifølge Deleuze møtes Darwin og Bergson dermed i evolusjonstankegangen, men skiller seg fra hverandre idet Darwin ikke evner å se annet enn gradforskjeller. For Bergson er evolusjonen som kjent imidlertid en bevegelse mellom det faktiske og dette som ligger hinsides, og det er i dette møtet det levende utspringer som *forskjell*, som noe kvalitativt *nytt*. Forskjellen viser seg blant annet idet organismen selv tar i

³²⁸ Ibid: 34.

³²⁹ Ibid.

³³⁰ Ibid: 19.

³³¹ Ibid.

bruk "livskraften" til sin egen begunstigelse, det vil si "tilpasser" seg. Slik knyttes den praktisk-pragmatiske innstillingen til verden og "varigheten" som den utgår fra sammen i livet selv, idet varighetens "virtuelle forskjell" realiserer seg: Etthvert levende vesen kan slik betraktes som et svar på et *godt* spørsmål: En tilblivelse.

"Det nye er det som er særegent for en skapning som på samme tid går fram og tilbake mellom det universelle og det partikulære, som stiller dem opp mot hverandre og plasserer det ene i det andre. En slik skapning både tenker, vil og erindrer," skriver Deleuze i "Forskjellsbegrepet hos Bergson".³³² Man kan kanskje si at det er en lignende "nyskapende" bevegelse Bergson også bestreber seg på i *Den skapende utvikling*. Som vi har sett redegjør han for forskjeller i *natur* der hvor man tidligere bare har sett *gradsforskjeller* i bokens første del. Dette innebærer, slik jeg har forstått det, å ta det partikulære og konkrete som sådan, på alvor. Det innebærer dermed å ta vitenskapen, i dette tilfellet biologien, på alvor. Det kan derfor ikke understrekes nok at Bergsons filosofi på ingen måte, heller ikke i *Den skapende utvikling* stiller seg i opposisjon til den naturvitenskapelige metoden: Tvert i mot følger han den i dens detaljer. I *Den skapende utvikling* redegjør Bergson dermed for de empiriske dataene som evolusjonsteoretikere bygger sine teorier på. Gitt disse dataene oppdager han imidlertid logiske inkonsistenser i tolkningen av materialet: For eksempel finner man ikke at øyets funksjon kan reduseres til organets deler, og vår bevissthet går heller ikke opp i et en-til-en-forhold med vår hjernes utforming. Hittil følger han dermed i vitenskapens fotspor og han fortsetter å forholde seg til de empiriske data – om i en litt mer utvidet forstand – når han også utreder for de tre ulike tendensene han mener det levende grupperer seg omkring. Truls Winther skriver om Bergson: "Bergson er positivist – om enn i en meget bestemt betydning av dette ord: Hele hans filosofi hevder å bygge på kjensgjerninger han selv mente var positivt gitt, bekreftet av erfaring eller av vitenskapelige undersøkelser."³³³ Deleuze skriver også: "[O]m Bergsons filosofi viser seg som en veritabel 'empirisme' i forhold til virkelighetens sammenføyninger, vil den i forhold til kjensgjerningenes linjer snarere framtre som en 'positivisme' og til og med som en probalisme."³³⁴ I hele Bergsons filosofi kan man slik se en forrang til det *konkrete, partikulære* og det positivt gitte, og denne prioriteringen av det partikulære bekreftes idet han senere i boken forsøker å gripe dette som utgjør kvalitetsforskjellenes utgangspunkt. Det er bare nemlig tilsynelatende noe abstrakt og "mystisk" ved den filosofiske intuisjon: I virkeligheten er den bare en naturlig fortsettelse av

³³² Ibid: 32.

³³³ Winther 1978: 90.

³³⁴ Deleuze 2000: 11.

det analytiske arbeidet. Ved oppdagelsen av inkonsistensen i tolkningene av det vitenskapelige arbeidet gjenfinder man nemlig varigheten, og den filosofiske intuisjon er slik intet annet enn intelligensens bevisstgjøring av sine erkjennelsesmessige begrensinger, intet annet enn en bevegelse mellom det intelligente arbeidet og dets yttergrense. I denne bevegelsen kan man befestе det intellektuelle erkjennesarbeidets kontakt med det virkelige, og samtidig peke på det *nye* som enhver bestemmelse nødvendigvis er et uttrykk for. Slik er intuisjonen både det å nyte forskjellen, det *nye*, men også *metoden* – bevegelsen mellom analysen og dens yttergrense hvorfra det nye finner sitt uttrykk.

Hele Bergsons filosofi dreier seg for øvrig om dette punktet: Å forsøke å gripe kjensgjerningene i sin konkrethet. Dette innebærer, for Bergson, å forsøke å finne begreper som passer til objektene i sin partikularitet, og det vil derfor være mer korrekt å omtale bergsonismen som en ”høyere empirisme” enn som en ”spiritualisme”. Som Deleuze skriver: ”Man må (...) ikke stige opp til betingelsene som betingelser for enhver mulig erfaring, men som betingelser for den virkelige erfaring. Allerede Schelling satte seg dette som mål og definerte sin filosofi som en høyere empirisme. Uttrykket passer like bra på bergsonismen.”³³⁵ Bergson sier selv om den ”sanne empirismen”: ”[A] true empiricism is the one which purposes to keep as close to the original itself as possible, to probe more deeply into its life, and by a kind of spiritual *auscultation*, to feel its soul palpitate; and this true empiricism is the real metaphysics.”³³⁶ Kan vi nå, i lys av det jeg har sagt, bedre forstå hvordan intuisjonen forholder seg til det konkrete og partikulære? Som vi har sett forvandles varigheten i sin aktualiseringsprosess til en kvantitet, en *grad*, eller, som Deleuze skriver, et tall: “[E]n av Bergsons mer kuriøse tanker er at selve forskjellen har et tall, et virtuelt tall, et slags tellende tall. Nyttен gjør altså ikke annet enn å befri og utfolde de gradene som er inkludert i forskjellen, like til at forskjellen ikke lenger blir annet enn en gradforskjell.”³³⁷ Det sentrale her er at det er snakk om en kvantitet betraktet ut i fra *varigheten*: Idet vi ikke stanser ved resultatene, men innser at de er en del av en større sammenheng, kan vi være i kontakt med en kvantitet som ikke primært er bestemt ut i fra vår romlige begrepsverden. Det er kanskje i lys av dette ikke så rart at Bergson ”tross alt” finner inspirasjon i matematikken og mener at metafysikkens mål er å utføre kvalitative og differensialoperasjoner og integrasjoner?³³⁸

³³⁵ Ibid: 14.

³³⁶ Bergson 2007a: 147.

³³⁷ Deleuze 2000: 12.

³³⁸ Kolstad 2001: 137.

Denne formen for *partikularitet* er vi selv i en opprinnelig form for kontakt med, som Bergson skriver i *Den skapende utvikling*:

We may notice, as a fact, that questions of situation and of magnitude are the first that present themselves to our activity, those which intelligence externalized in action resolves even before reflective intelligence has appeared. The savage understands better than the civilized man how to judge distances, to determine a direction, to retrace by memory the often complicated plan of the road he has travelled (...).³³⁹

Idet man slutter å overintellektualisere virkeligheten og går tilbake og plasserer oss i bevissthetsstrømmen som Bergson mener utgjør *varigheten*, opphører faktisk de filosofiske *falske* problemene knyttet til kvantitet og kvalitet å eksistere. Man griper, med andre ord, kvantiteten i all dens kvalitet.

Man må nå imidlertid ta et steg tilbake for å oppsummere det jeg har sagt: Hva kan vi lære av denne sidestillingen mellom Bachelard og Deleuzes lesning av Bergson? Lar Bachelard og Bergson i det hele tatt sammenligne?

Bergson og Bachelard

Spørsmålene man kan stille seg er, som nevnt: Uttømmer Bachelards kritikk det Bergson forsøker å formidle til oss i *Den skapende utvikling*? Er det rett av Bachelard å påstå at *varigheten*, slik den blir presentert av Bergson, er en metafysisk ”konstruksjon”, som først vil få realitet om den grunnfestes i en dialektikk? Som nevnt tidligere, virker det som om Bachelard og Bergson på et vis snakker ”forbi” hverandre (strengt tatt er det nok riktigst å si at de ikke en gang snakket *til* hverandre) da Bachelard i hovedsak orienterte seg mot matematikk og fysikk og Bergson mot de ”myke” vitenskapene psykologi og biologi. Bachelard påstår selv at han, i større grad enn Bergson, følger den vitenskapelige metode i dens detaljer, men vil det ikke være en riktigere tolkning å si at Bergson rett og slett snakket om noe annet? Og hva er dette andre? Om Bergsons filosofi ikke kan forstås som vitenskapsfilosofi, vil det da være riktigere å betegne den som en ”dikterisk, spirituell, subjektstilfilosofi”?

Om man skal sammenligne Bergson og Bachelard, kan man kanskje si at Bergson på et vis snakker om det samme som Bachelard, bare på en annen måte? Eller, man kan kanskje si at Bachelard, ved å omtale *varigheten* på en annen måte, uten vitende på et vis snakker om noe annet? Bachelard stiller seg i hjertet av den vitenskapelige metoden, og utsier dermed,

³³⁹ Bergson 2005: 231.

ifølge Bergson, utvilsomt noe sant om det han snakker om. Det er heller ikke til å se bort i fra at Bachelard, som selv har sitt utgangspunkt i det naturvitenskapelige, er mer på ”høyde” med dens utvikling, enn Bergson selv er. Det gir ham imidlertid ikke nødvendigvis rett til å ”reduere” Bergsons begrep om varighet innenfor et slikt skjema: Bergson snakker jo om dette som ligger *hinsides* kategorier som ”ja” og ”nei”, hvorfra negasjonen i seg selv befester seg som *forskjell*. Bachelard anerkjenner ikke dette som ligger *hinsides*, *temporaliteten*, og beveger seg dermed på det romlige planet, men på grunn av dette makter han heller ikke å virkelig redegjøre for hva som utgjør grunnlaget for de ”epistemologiske bruddene” han omtaler. Som Elie During påpeker kan han bare omtale dem etter at de har funnet sted og dermed plassere dem etter hverandre som negasjoner av hverandre, som perler på en snor. Han klarer med andre ord fortsatt ikke å forstå dannelsen av dem og det kvalitativt *nye* de representerer; han griper dem ikke i sin *partikularitet*. Bergsons filosofi, derimot, hviler ikke ved negasjonen som frembringer begrepene, men peker mot den bevegelsen som den dialektiske negasjonen bare utgjør en del av. Som han eksempelvis skriver i *Den skapende utvikling* i forbindelse med den filosofiske intuisjonens rolle i dialektikken: ”There is no durable system that is not, at least in some of its parts, vivified by intuition. Dialectic is necessary to put intuition to the proof, necessary also in order that intuition should break itself up into concepts and so be propagated to other men; but all it does, often enough, is to develop the result of that intuition which transcends it.”³⁴⁰

Bergsons filosofi inkluderer slik handlinger, de evolusjonære feiltakene, tilpasninger og ”arv” og ”miljø”, men det sentrale for Bergson er ikke disse faktorenes betydning for den evolusjonære utviklingen: For Bergson ønsker som sagt først og fremst ikke å finne en *modell* som kan forklare utviklingen av organer som øyet, men å komme nærmere den evolusjonære bevegelsen selv. I den evolusjonære bevegelsen er det ikke *produktene* som er det sentrale, men bevegelsen mellom det potensielle og det faktiske som frembringer denne utviklingens eksplosive karakter: Det kreativt *nye*. Intelligensen og den vitenskapelige metoden utgjør dermed et viktig element i den bergsonianiske intuisjonen, men uttømmer den ikke, de konkrete resultatene av den evolusjonære utviklingen – resultatet av vår tilpasningsprosess – er en viktig del av den evolusjonære bevegelsen, men definerer den ikke.

Det synes merkelig å kritisere Bergson ut i fra et rent vitenskapsfilosofisk ståsted, som Bachelard gjør, fordi Bergson snakker jo nettopp om dette hvorfra dialektikken finner sitt utgangspunkt: I den kreative søken etter nye svar og nye bestemmelser. Like underlig er det

³⁴⁰ Ibid: 260.

å ugyldiggjøre Bergsons filosofi på det grunnlag at de empiriske dataene og teoriene han anvender selv er utdaterte. Som Truls Winther skriver i *Det skapende menneske om Den skapende utvikling*:

Kanskje er noe av problemet ved boken at Bergson ikke tar tilstrekkelig hensyn til at også naturvitenskapens resultater stadig fornyes, slik at de erfaringer og iakttagelser han bygger på, innimellom hører til de sannheter som – slik Ibsen sier det – høyst har ti-tyve års levetid og ikke, som erfaringen av varigheten, selv alltid er vedvarende?³⁴¹

Å påstå at Bergsons filosofi ikke tar hensyn til den naturvitenskapelige utviklingen er etter min oppfatning å misforstå Bergsons hovedbudskap i *Den skapende utvikling*. Bergson forsøker jo å formidle betydningen av denne utviklingen: Svarene – og i denne sammenhengen også ”svarene” Bergson selv legger frem i denne boken – har underordnet betydning. Selvsagt må man tolke Bergson på grunnlag av de opplysningene han gir, men å redusere hans filosofi til ordene han har satt ned på papiret er å gjøre ham urett: Man er nødt til å anerkjenne den filosofiske intuisjonen, den kreative skaperkraften som ligger til grunn for disse ordene, for å forstå dem til fulle. Overgangen mellom den nøysomme gjennomgangen av de empiriske fakta og teoriene om dem i *Den skapende utviklings* første del, til det som utgjør denne analysens yttergrense i dens andre, er slik betraktet intet annet enn en anerkjennelse av den bevegelsen som er den filosofiske intuisjon selv.

Bergson selv var, som vi har sett, klar over sine begreps begrensinger. Som han skriver i *Den skapende utvikling* om begrepet ”livskraft”: ”Why should not the unique impetus have been impressed on a unique body, which might have gone on evolving? This question arises, no doubt, from the comparison of life to an impetus. And it must be compared to an impetus, because no image borrowed from the physical world can give more nearly the idea of it. But it is only an image.”³⁴² Når han et annet sted sammenligner ”élan vital” med Gud, er det svært lett å avvise Bergsons filosofiske bidrag i denne boken som en form for spiritualisme.³⁴³ Misforståelsene knyttet an til Bergsons begrepsbruk, har – som vi har sett – gjort ham vanskelig å svelge for mange av ettertidens filosofer og vitenskapsmenn. Det er for øvrig på dette siste punktet også Alfred North Whitehead og duoen Isabelle Stengers og Ilya Priogogine retter en kritisk pekefinger mot Bergson. Samtidig kan vi hos disse tenkerne se en fordypelse – og kanskje også en fortsettelse – av budskapet som Bergson legger fram i *Den*

³⁴¹ Winther 1978: 91-92.

³⁴² Bergson 2005: 280.

³⁴³ Ibid: 271.

skapende utvikling.

Hvor vi i dette kapitlet dermed har tatt et skritt tilbake og inn igjen, via Bachelard og Deleuze, vil vi nå dermed ta et skritt til siden og se på hvordan andre tenkere, fra en annen synsvinkel enn Bergson, også anerkjenner betydningen av det *temporale*. Hva kan dette videre ha å si for vårt syn på forholdet mellom filosofi og vitenskap?

Kap. 5: Mot en ny "naturfilosofi"? Prigogine, Stengers og Whitehead

It seems to me (...) that metaphysics at present is tending to become more simplified, to draw closer to life. I think this tendency is a correct one, and that is along this line we should work.

- Henri Bergson, "Philosophical Intuition".³⁴⁴

Kan man hos Alfred North Whitehead og kjemikerne Isabelle Stengers og Ilya Prigogine finne en tenkning som nærmer seg det levende? Og hvilke forbindelser finner vi mellom vektleggingen av det *temporale* i Bergsons filosofi, og disse tenkernes filosofiske bidrag? I boken *Science and the Modern World* skriver Whitehead om Bergson:

[The] simple location of instantaneous material configurations is what Bergson has protested against, so far as it concerns time and so far as it is taken to be the fundamental fact of concrete nature. He calls it a distortion of nature due to the intellectual 'spatialisation' of things. I agree with Bergson in this protest: *but I do not agree that such distortion is a vice necessary to the intellectual apprehension of nature.*³⁴⁵

I boken *Order Out of Chaos* skriver Isabelle Stengers og Ilya Prigogine forøvrig noe lignende: "In conclusion, even if the way in which Bergson sums up the achievements of classical science is still to some extent acceptable, we can no longer accept it as a statement of the eternal limits of the scientific enterprise."³⁴⁶

Man kan se her at disse tenkerne avviser Bergsons påstand om at intelligensen og den naturvitenskapelige betrakningsmetoden i sitt vesen *nødvendigvis* er ute av stand til å oppnå kunnskap om det temporale og levende. Jeg kan ikke si at jeg er overrasket over en slik tolkning av Bergsons filosofi: Det kan her se ut til at Whitehead, Prigogine og Stengers, i likhet med andre, har misforstått hva Bergson egentlig mener med filosofisk *intuisjon*. Vi har sett ovenfor at man imidlertid ikke er nødt til å betrakte intuisjonen på denne måten. Som jeg har forsøkt å vise vektlegger den først og fremst tilblivelsen av det *nye* enhver bestemmelse er et uttrykk for – nødvendigheten som sådan er jo bare en intellektuell *abstraksjon*, knyttet til analysen. Som Randall Auxier også skriver i artikkelen "Influence as Confluence": "For

³⁴⁴ Bergson 2007a: 87.

³⁴⁵ Whitehead 1954: 52 (min uthevelse).

³⁴⁶ Prigogine og Stengers 1984: 93.

Bergson, like many process thinkers (Peirce, James and Dewey come particularly to mind), the entire concept of 'necessity' only makes sense when applied internally to abstractions the intellect has already devised."³⁴⁷

På den andre siden kan man ikke underkjenne det faktum at vitenskapen faktisk *har utviklet* seg siden Bergsons tid, og Bergsons begrep om "intelligens" eller *forstand* som for ham primært er knyttet til mekanikken, i én grad er utdatert. Whitehead selv var matematiker, og Prigogine og Stengers som nevnt kjemikere, og det er ikke til å se bort i fra at alle tre er mer på høyde med den moderne vitenskapen enn Bergson kunne være med utgivelsen av *Den skapende utvikling* i 1907. Likevel finner man vi tilknytningspunkter mellom Bergson og disse tenkerne. I sitatet overfor knytter Auxier Bergson til en retning som er blitt kjent som *prosessfilosofien*, og som Whitehead faktisk regnes som en av foregangsmennene for med sin utgivelse av *Process and Reality* i 1929.³⁴⁸ Som oppgavens innledning antyder, finner vi også en forbindelse mellom Stengers, Prigogine og Bergson. Når de dermed likevel, på tross av deres kritikk av Bergsons omtale av *intelligensen*, har latt seg influere og inspirere av Bergsons tenkning viser dette, mener jeg, styrken og rekkevidden av hans budskap i verk som *Den skapende utvikling*. Man kan spørre: Er deres filosofiske og vitenskapelige bidrag et skritt i retning av en bedre forståelse av det levende?

Kapitlet deles i to deler: Først vil jeg se nærmere på tilknytningspunktene mellom Bergson og Whitehead i sistnevntes *Science and The Modern World* fra 1925, og videre vil jeg se på møtet mellom *temporaliteten* og vitenskapen i Prigogine og Stengers' *Order Out of Chaos* 1984. Vi begynner, som sagt, med Whitehead: Hva kan hans *Science and The Modern World* fortelle oss?

Whitehead og den organiske mekanismen

The doctrine which I am maintaining is that the whole concept of materialism only applies to very abstract entities, the products of logical discernment. The concrete enduring entities are organisms, so that the plan of the *whole* influences the very characters of the various subordinate organisms which enter into it.

- Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World*.³⁴⁹

³⁴⁷ Auxier 1999.

³⁴⁸ Man må skille mellom en tidligere og en senere Whitehead: En knyttet til den analytiske filosofien med utgivelsen av *Principia Mathematica* i 1901 og en knyttet til *prosessfilosofien* med utgivelsen av *Process and Reality* i 1929.

³⁴⁹ Whitehead 1954: 80.

I likhet med Bergson kritiserer Whitehead begrepet om "simple location", romlige plasserte "entiteter", som han mener har vært definerende for 1700-tallets vitenskapelige utvikling, med hjertet i fysikken og mekanikken. Som vi har sett er det overordnede problemet med å utelukkende forstå verden ut i fra spatio-temporale termer at det oppstår et skille mellom subjektive opplevelser av den og våre objektive begrunnelser. Med denne dikotomien oppstår det videre problemer, blant annet knyttet til tilstedeværelsen av vår egen "frie vilje": "Each molecule blindly runs. The human body is a collection of molecules. Therefore, the human body blindly runs, and therefore there can be no individual responsibility for the actions of the body," skriver Whitehead.³⁵⁰ En løsning på problematikken kunne vært å inngå en form for *kompromiss* og åpne for en *vitalisme*, hvor man tillater en viss oppmykning av mekanismen innenfor organismens rammer, men for Whitehead – i likhet med Bergson – er dette en uholdbar løsning: "The gap between living and dead matter is too vague and problematical to bear the weight of such an arbitrary assumption, which involves an essential dualism somewhere."³⁵¹ Som hos Bergson er det for Whitehead forøvrig nemlig ikke nødvendigvis et skille mellom det materielle og det organiske; et elektron er like lite uanfektet av sine omgivelser som et levende individ: "The electron blindly runs either within or without the body; but it runs within the body in accordance with its character within the body; that is to say, in accordance with the general plan of the body, and this plan includes the mental state."³⁵² Denne teorien kaller han en *organisk mekanisme* og skriver: "In this theory, the molecules may blindly run in accordance with the general law, *but the molecules differ in their intrinsic characters according to the general organic plans of the situations in which they find themselves.*"³⁵³ I likhet med Bergson henvender Whitehead seg her dermed til det umiddelbare, den naive erfaringen og *organismen* og evolusjonstankegangen som en korreksjon til 1700-tallets mekanisme:

[I]f you start from the immediate facts of our psychological experience, as surely an empiricist should begin, you are at once led to the organic conception of nature (...). It is the defect of the eighteenth century scientific scheme that it provides none of the elements which compose the immediate psychological experience of mankind. Nor does it provide any elementary trace of the organic unity of a whole, from which the organic unities of electrons protons,

³⁵⁰ Ibid: 78.

³⁵¹ Ibid: 80.

³⁵² Ibid.

³⁵³ Ibid: 81 (min uthevelse).

molecules, and living bodies can emerge. (...) The concept of the order of nature is bound up with the concept of nature as the locus of organisms in process of development.³⁵⁴

Ved å slik flytte blikket fra mekanismens abstraksjoner, som det romlige begrepet om "simple location" representerer, til våre kroppslige erfaringer, opplever vi hvordan helheten og delene inngår i hverandre og til stadighet gjensker hverandre. Whitehead skriver:

You are in a certain place perceiving things. Your perception takes place where you are, and is entirely dependent on how your body is functioning. But this functioning of the body in one place, exhibits for your cognisance an aspect of the distant environment, fading away into the general knowledge that there are things beyond. If this cognisance conveys knowledge of a transcendent world, it must be because the event which is the bodily life unifies in itself aspects of the universe.³⁵⁵

Whitehead ønsker dermed at fokuset flyttes fra den spatio-temporale terminologien til det *organiske*: "My point is that a further stage of provisional realism is required in which the scientific scheme is recast, and founded upon the ultimate concept of *organism*. (...) [T]his doctrine involves the abandonment of the traditional scientific materialism, and the substitution of an alternative doctrine of organism."³⁵⁶ Det sentrale for Whitehead er dermed ikke tingene i seg selv, men systemene som de inngår i. Man kan se det man kanskje kan kalle en *kommunikasjon* mellom en organisme og dens omgivelser, og man kan ikke uten videre opprette et skille mellom dem:

[I]t remains an immediate deduction that an individual entity, whose own life-history is a part within the life-history of some larger, deeper, more complete pattern dominating its own being, is liable to have aspects of that larger pattern dominating its own being, and to experience modifications of that larger pattern reflected in itself as modifications of its own being. This is the theory of organic mechanism.³⁵⁷

Det er ikke temaet for dette delkapitlet å gi en inngående beskrivelse av prosessene i Whiteheads filosofi, så her vil jeg bare merke meg likhetstrekkene mellom denne *organiske mekanismen* og Bergsons budskap i *Den skapende utvikling*. I likhet med Bergson legger Whitehead ansvaret for problemene som oppstår med den romlige synsvinkelen på et misforstått forhold mellom det materien og sinnet:

³⁵⁴ Ibid: 75.

³⁵⁵ Ibid: 93.

³⁵⁶ Ibid: 65, 80.

³⁵⁷ Ibid: 109.

I shall argue that among the primary elements of nature as apprehended in our immediate experience, there is no element whatever which possesses this character of simple location. It does not follow, however, that the science of the seventeenth century was simply wrong. I hold that by a process of constructive abstraction we can arrive at abstractions which are the simply-located bits of material, and at other abstractions which are the minds included in the scientific scheme. Accordingly, the real error is an example of what I have termed: The Fallacy of Misplaced Concreteness.³⁵⁸

Ifølge Whitehead tar man det abstrakte for det enkle. Dette gjelder, foruten "simple location", blant annet våre begreper om "substans" og "kvalitet". Disse ideene er praktiske og lar oss gripe verden på en måte som gjør den håndterlig for oss i det daglige, men som Whitehead fremhever: "The only question is, How concretely are we thinking when we consider nature under these conceptions?"³⁵⁹ I virkeligheten abstraherer man der man tror en forenkler, skriver Whitehead:

[W]e get at the ideas by the rough and ready method of suppressing what appear to be irrelevant details. But when we attempt to justify this suppression of irrelevance, we find that, though there are entities left corresponding to the entities we talk about, yet these entities are of high degree of abstraction.³⁶⁰

I likhet med de – tilsynelatende – enkle romlige bestemmelsene, er også "øyeblikket" en logisk konstruksjon, forteller Whitehead oss: "An instant of time, without duration, is a logical construction. Also each duration of time mirrors in itself all temporal durations."³⁶¹ Det er imidlertid også på dette punktet Whitehead tar avstand fra bergsonismen, for som han skriver: "This fallacy is the occasion of great confusion in philosophy. It is not necessary for the intellect to fall into the trap, though in this example there has been a very general tendency to do so."³⁶²

På tross av at Whitehead akkurat på dette punktet kritiserer det han oppfatter som Bergsons syn på intelligensen og vitenskapen, ser vi her hvordan likhetstrekkene mellom Bergsons og Whiteheads filosofi utfolder seg. Filosofien spiller nemlig også for Whitehead en uvurderlig rolle i arbeidet med å nyansere synet på våre egne abstraksjoner: "You cannot think without abstractions; accordingly, it is of the utmost importance to be vigilant in

³⁵⁸ Ibid: 59.

³⁵⁹ Ibid: 53.

³⁶⁰ Ibid: 53-54.

³⁶¹ Ibid: 65.

³⁶² Ibid: 52.

critically revising your *modes* of abstractions. It is here that philosophy finds its niche as essential to the healthy progress of society: It is the critic of abstractions.”³⁶³ Et annet sted skriver han også:

Philosophy is not one among the sciences with its own little scheme of abstractions which it works away at perfecting and improving. It is the survey of sciences, with the special objects of their harmony, and of their completion. It brings to this task, not only the evidence of separate sciences, but also its own appeal to concrete experience. It confronts the sciences with concrete fact.³⁶⁴

Begrepet “konkrete fakta” har en like bestemt betydning i Whiteheads filosofi, som den har i Bergsons. Ifølge Whitehead kan det kanskje best forstås som ”hendelser”: ”We must with start the event as the ultimate unit of natural occurrence. (...) Accordingly, a non-materialistic philosophy of nature will identify a primary organism as being the emergence of some particular pattern as grasped in the unity of a real event.”³⁶⁵ Jeg skal ikke begi meg lengre inn i Whiteheads forståelse av hva en ”hendelse” er, men bare påpeke sammenhengen han finner mellom slike hendelser og *verdi*. Kort sagt: Noe “er” fordi det har en egenverdi. Som Whitehead fremhever: ”We see at once that the element of value, of being valuable, of having value, of being an end in itself, of being something which is for its own sake, must not be omitted in any account of an event as the most concrete actual something.”³⁶⁶ Her viser Whitehead til den romantiske litteraturen og korrektivet de romantiske forfatterne – her personifisert av Shelley og Wordsworth – retter mot det de mener har gått tapt i den matematisk-orienterte naturvitenskapens fremskritt: ”The nature-poetry of the romantic revival was a protest on behalf of the organic view of nature, and also a protest against the exclusion of value from the essence of matter of fact. (...) The romantic reaction was a protest on behalf of value.”³⁶⁷ Realiseringen av egenverdi som hendelsen representerer, kan imidlertid ikke betraktes uavhengig av den store helheten som den inngår i:

That which endures is limited, obstructive, intolerant, infecting its environment with its own aspects. But it is not self-sufficient. (...) The aspects of all things enter into its very nature. (...)

³⁶³ Ibid: 59.

³⁶⁴ Ibid: 88.

³⁶⁵ Ibid: 105.

³⁶⁶ Ibid: 95.

³⁶⁷ Ibid: 96.

The problem of evolution is the development of enduring harmonies of enduring shapes of value which merge into higher attainments of things beyond themselves.³⁶⁸

Argumentasjonen til Whitehead er kompleks, men noe av det viktigste man kan lære av ham er nettopp dette at det er nødvendig med en oppmykning av det statiske forholdet mellom filosofi og vitenskap og mellom sinn og materie. Han skriver i slutten av kapitlet "Science and Philosophy" i *Science and the Modern World*:

It should be the task of the philosophical schools of this century to bring together the two streams [tradisjoner fra Descartes og Leibniz] into an expression of the world-picture derived from science, and thereby end the divorce of science of the affirmations of our aesthetic and ethical experiences.³⁶⁹

En oppmykning av dette forholdet etterspør også Isabelle Stengers og Ilya Prigogine i boken *Order Out of Chaos* fra 1984, som er fokus for neste delkapittel.

Prigogine og Stengers: Mekanikkens møte med termodynamikken

"Present-day research leads us farther and farther away from the opposition between man and the natural world. It will be one of the main purposes of this book to show, instead of rupture and opposition, the growing coherence of our knowledge of man and nature," skriver Prigogine og Stengers i *Order Out of Chaos*.³⁷⁰ Bokens franske originaltittel, *La Nouvelle Alliance*, peker også mot bokens hovedbudskap: Ifølge forfatterne er man nå i en tid hvor man ser dannelsen av en ny allianse mellom mennesket og naturen. Industrialismen og Newtons mekanisme har skilt oss fra naturen, men ved utviklingen av termodynamikken og biologien, ser man en oppbrytning fra dette statiske, mekaniske verdensbildet. Termodynamikkens andre lov forteller oss at alle systemer tenderer mot kaos, og ikke spontant kan gjenopprette orden: Tidens *irreversibilitet* gjør dermed sitt inntog i fysikken. På den andre siden ser vi i biologien en utvikling mot større orden og økt kompleksitet: Hvordan kan disse to kjensgjerningene kombineres til en mer enhetlig oppfatning av kosmos?

I boken forsøker Prigogine og Stengers å forene tilstander hvor tiden er både irreversibel og reversibel i en oppfatning av verdens gang som ikke bare inkluderer mikroskopiske fenomener, men også makroskopiske fenomener som menneskets interaksjon med andre mennesker i en samfunnsorden. "It is a breathtaking attempt at 'putting the pieces

³⁶⁸ Ibid.

³⁶⁹ Ibid: 157.

³⁷⁰ Prigogine og Stengers 1984: 4.

back together again’,” skriver Alvin Toffler i introduksjonen til verket.³⁷¹ Løsningen for Stengers og Prigogine er, kort sagt, å åpne for at det finnes lukkede isolerte systemer hvor mekanismens lover og tidens irreversibilitet fremdeles vil være gyldige forståelsesrammer. Utenfor disse lukkede rammene gjelder derimot termodynamikkens andre lov og dermed tidens irreversibilitet.

Forfatterens argumentasjon er avansert og kan til tider være vanskelig å følge for en som ikke har valgt å fordype seg innenfor vitenskaper som fysikk og kjemi. For å likevel få et nærmere grep om Stengers og Prigogines poeng kommer man imidlertid ikke utenom å si noe om hvilke utfordringer termodynamikken stiller til den klassiske mekanikken.

Termodynamikkens første lov forteller oss at energien i verden er konstant. Prigogine og Stengers tolker denne loven som en fortsettelse av mekanismens verdensorden: ”With the principle of the conservation of energy, the idea of a new golden age of physics began to take shape, an age that would lead to the ultimate generalization of mechanics.”³⁷² Det var først med termodynamikkens andre lov man fikk satt kjepper i hjulene for dette verdensbildet. Som Prigogine og Stengers skriver: “But energy conversion cannot be the whole story. It represents the aspects of nature that are peaceful and controllable, but below there must be another, more “active” level. (...) The power of nature is thus concealed by the use of equivalences.”³⁷³

“Bakenfor” termodynamikkens første lov, finner vi dens andre. Den forteller oss at overføringen av energi fra et system til et annet tendener mot en balansert fordeling av energien i de to systemene: Varme overføres eksempelvis fra et objekt til et annet, til det er oppnådd lik temperatur i begge objektene, det vil si ”varmedød”. Implikasjonene teorien medfører er imidlertid mange, deterministiske og fornuftsstridige: Om verdens energifordeling går mot en utjevning av forskjeller, hvordan kan man da gjøre rede for den evolusjonistiske utviklingen mot høyere kompleksitet og en stadig større grad av orden? ”Equilibrium thermodynamics provides a satisfactory explanation for a vast number of physicochemical phenomena. Yet it may be asked whether the concept of equilibrium structures encompasses the different structures we encounter in nature. Obviously the answer is no,”³⁷⁴ skriver Prigogine og Stengers:

³⁷¹ Ibid: xxi.

³⁷² Ibid: 110-111.

³⁷³ Ibid: 111.

³⁷⁴ Ibid: 127.

Equilibrium structures can be seen as the results of statistical compensation for the activity of microscopic elements (molecules, atoms). (...) Once they have been formed, they may be isolated and maintained indefinitely without further interaction with their environment. When we examine a biological cell or a city, however, the situation is quite different: not only are these systems open, but they exist only because they are open. (...) We can isolate a crystal, but cities and cells die when they are isolated.³⁷⁵

I en situasjon hvor et system er fjernt fra tilstander av ekvilibrium, for eksempel i situasjoner hvor et system i ekvilibrium blir påvirket av fluktuasjoner utenfra, skjer det dessuten en selvorganisering man i den allminnelige tolkningen av termodynamikkens andre lov ikke har tatt høyde for. Boltzmann's ordensprinsipp forteller oss at sannsynligheten for at et system skal klatre opp mot et nivå av høyere orden istedenfor å flate ut mot ekvilibrium er så liten at det kan anses å være umulig.³⁷⁶ Likevel forekommer det. I boken henviser Prigogine og Stengers blant annet til såkalte kjemiske klokker:

Oversimplifying somewhat, we can say that in a chemical clock all molecules change their chemical identity *simultaneously*, at regular time intervals. (...) A new type of order has appeared. We can speak of a new coherence, of a mechanism of 'communication' among molecules. It is quite interesting that such communication seems to be the rule in the world of biology. It may in fact be taken as the very basis of the definition of a biological system.³⁷⁷

Det er vanskelig å følge den konkrete naturvitenskapelige argumentasjonen her, men det Prigogine og Stengers forsøker å fortelle oss er at det i systemer fjernt fra ekvilibrium, i såkalte "bifurkasjonspunkt" skjer en kommunikasjon mellom bestanddelene i systemet: "One of the most interesting aspects of dissipative structures is their coherence. The system behaves as a whole, as if it were the site of long-range forces (...) [T]he system is structured as though each molecule were 'informed' about the overall state of the system."³⁷⁸ Senere skriver de også: "[I]n the case of a non-linear chemical reaction (...) longrange correlations appear. Particles separated by macroscopic distances become linked. Local events have repercussions throughout the whole system."³⁷⁹ En slik kommunikasjon mellom systemets deler finner vi ikke i nært-ekvilibrium- eller ekvilibriumtilstander: "At equilibrium molecules behave as essentially independent entities; they ignore one another. We would like to call them

³⁷⁵ Ibid.

³⁷⁶ Se Ilya Prigogine og Isabelle Stengers *Order Out of Chaos*, s. 122-126.

³⁷⁷ Prigogine og Stengers 1984: 13.

³⁷⁸ Ibid: 171.

³⁷⁹ Ibid: 180

'hypnons,' 'sleepwalkers.' Though each of them may be as complex as we like, they ignore one another."³⁸⁰ En spennende konsekvens av denne kommunikasjonen mellom systemets deler i tilstander fjernt fra ekvilibrium er at systemet blir svært sensitivt for ørsmå individuelle forandringer innad i systemet:

A system far from equilibrium may be described as organized not because it realizes a plan alien to elementary activities, or transcending them, but, on the contrary, because the amplification of a microscopic fluctuation occurring at the "right moment" resulted in favoring one reaction path over a number of equally possible paths. Under certain circumstances, therefore, the role played by individual behavior can be decisive. More generally, the "overall" behavior cannot in general be taken as dominating in any way the elementary processes constituting it.³⁸¹

Eksempler på slike situasjoner finner vi blant annet i biologien. Prigogine og Stengers forteller blant annet om amøber som i tilfeller hvor omgivelsene er fattige på næringsstoffer, sammen danner en høyerestående "organisme" som samlet søker etter næring:

Starting as a population of isolated cells, they join to form a mass composed of several tens of thousands of cells. (...) A 'foot' forms, consisting of about one third of the cells and containing abundant cellulose. This foot supports a round mass of spores, which will detach themselves and spread, multiplying as soon as they come in contact with a suitable nutrient medium and thus forming a new colony of amoebas.³⁸²

Utgangspunktet for organiseringen er at en av amøbene tilfeldig og spontant fremstår som et "attraksjonsentrum": "An investigation of the first stage of aggregation process reveals that it begins with the onset of displacement waves in the amoeba population, with a pulsating motion of convergence of the amoebas toward a 'center of attraction,' which appears to be produced spontaneously."³⁸³ Et mer typisk eksempel er kanskje den autokatalytiske effekten man finner innenfor en organisme³⁸⁴: "Although the effects of 'nonlinear' reactions (the presence of the reaction product) have a feedback action on their 'cause' and are comparatively rare in the inorganic world, molecular biology has discovered that they are

³⁸⁰ Ibid: 180-181.

³⁸¹ Ibid: 176.

³⁸² Ibid: 159.

³⁸³ Ibid: 159.

³⁸⁴ Prigogine og Stengers skriver i *Order Out of Chaos*: "Autocatalysis (the presence of X accelerates its own synthesis) (...) provide the classical regulation mechanism guaranteeing the coherence of the metabolic function" (s. 153).

virtually the rule as far as living systems are concerned.”³⁸⁵

Her finner man dermed en hårfin balansegang mellom tilfeldighet og nødvendighet, som i utviklingen av et embryo:

[W]hen we observe embryological development on film, we ‘see’ jumps corresponding to radical reorganization followed of periods of more ‘pacific’ quantitative growth. (...) We might speculate that the basic mechanism of evolution is based on the play between bifurcation as mechanisms of exploration and the selection of chemical interactions stabilizing a particular trajectory.³⁸⁶

I et bifurkasjonspunkt finner man et møte mellom det tilfeldige og det nødvendige, det potensielle og det faktiske; et møte mellom mekanikken og tidens irreversibilitet. Det er nemlig klart at *tiden* spiller en stor rolle her: Biologiske organismer har en *historie*, som virker formende for deres utvikling. Tidens *irreversibilitet* er forøvrig i det hele tatt forutsetning for at slike bifurkasjonspunkt skal kunne oppstå, og det kan virke som om Prigogine og Stengers mener Boltzmann har betraktet sitt eget ordensprinsipp fra feil synsvinkel:

As long as the second law was considered to express only a practical improbability, it had little theoretical interest. You could always hope to overcome it by sufficient technical skill. But we have seen that this is not so. (...) Indeed, as Boltzmann stated for the first time, the increase of entropy expresses the increase of probability, of disorder. However, his interpretation results from the conclusion that entropy is a selection principle breaking the time symmetry. It is only after this symmetry-breaking that any probabilistic interpretation becomes possible. (...) It is only the unification of dynamics and thermodynamics through the introduction of a new selection principle that gives the second law its fundamental importance as the evolutionary paradigm of the sciences.³⁸⁷

Tidens irreversibilitet i åpne, levende systemer forårsaker en selvorganisering som motsetter seg sannsynlighetsberegninger som tilsier at systemet går mot likevekt og varmedød. Det virker som om Prigogine og Stengers her, i likhet med Bergson, etterspør et blikk på verden som ikke først og fremst går ut i fra de romlige distinksjoner, men som tar høyde for tidens irreversibilitet og temporaliteten termodynamikkens andre lov har introdusert i vår forståelse av kosmos. ”What significance does the evolution of a living being have in the world described by thermodynamics, a world of ever-increasing disorder? What is the relationship

³⁸⁵ Prigogine og Stengers 1984: 153.

³⁸⁶ Ibid: 171-172.

³⁸⁷ Ibid: 297.

between thermodynamic time, a time headed toward equilibrium, and the time in which evolution toward increasing complexity is occurring?” spør forfatterne seg selv tidlig i boken, og forsøker seg samtidig på en hypotese: “Was Bergson right? Is time the very medium of innovation or is it nothing at all?”³⁸⁸

Prigogine og Stengers ønsker i boken å tegne et bilde av kosmos som inkluderer mekanismens lover og termodynamikken, reversibel tid og irreversibel, tilstander av nødvendighet og tilfeldighet. I isolerte systemer, og i perioder med lite fluktusjon, vil nok mekanistiske forståelsesrammer fremdeles være gyldige, mens i perioder med høy fluktusjon, hvor systemet er langt fra ekvilibrium, spiller tilfeldigheten inn og tidens irreversibilitet blir avgjørende. I mellom bifurkasjonspunkt går verden imidlertid sin vante, forutsigbare gang.³⁸⁹ Slik ønsker – og lykkes? – Prigogine og Stengers å bygge bro mellom våre subjektive opplevelser av verden rundt oss og vår objektive begrunnelse av den, og på samme vis forene både mikroskopiske og makroskopiske nivåer av virkeligheten. Det er ingen essensiell forskjell mellom det som skjer i en kjemisk prosess mellom molekyler i et reagensrør, og utviklingen av et samfunn. I begge tilfeller kan ørsmå detaljer i et bifurkasjonspunkt omforme hele systemets karakter. Termodynamikken har slik åpnet for en ny dialog mellom mennesket og naturen. Som det står skrevet om denne nye ”alliansen” i *Fransk filosofi – Engagement og struktur*:

[D]en termodynamiske erkendelse opgiver subjekt-objekt-forholdet til fordel for en ”naturens poetik”. I den tredje kulturs [den nye alliansens] eksperimentelle dialog med verden er der ingen modsætning mellem væren og tilblivelse. Den gør op med myten om naturen som en simpel passiv verden, som er styret af universelle regelmæssigheder, til fordel for en forståelse av verden som et processuelt dynamisk system. (...) Tiden er kommet for en ny alliance, der genmystificerer naturen som åben, produktiv og opdagende.³⁹⁰

Som Prigogine og Stengers skriver selv: “We are now entering a new era in which both being and becoming can be incorporated into a single noncontradictory vision.”³⁹¹

Er Whitehead, Prigogine og Stengers filosofi et skritt i retning av en ny

³⁸⁸ Ibid: 129.

³⁸⁹ Prigogine og Stengers skriver i *Order Out of Chaos*: “We expect that near a bifurcation, fluctuations or random elements would play an important role, while between bifurcations the deterministic aspects would become dominant” (s. 176).

³⁹⁰ Lübecke (red.) 2003: 348-350.

³⁹¹ Prigogine og Stengers 1984: 255.

“naturfilosofi”, mot en forening mellom filosofi og vitenskap?³⁹² På tross av at disse forfatterne tilsynelatende ser ut til å ha misforstått Bergsons intuisjonsbegrep, ser det ut til at de likevel anerkjenner Bergsons grunnleggende innsikter. Whitehead antyder i *Science and the Modern World* at det ikke er et fundamentalt skille mellom *materie* og *liv* og at man derfor bør flytte fokuset til hvordan hvordan man på det organiske planet med utgangspunkt i en *egenverdi* til stadighet former og blir omformer sine omgivelser. På samme tid forteller han oss at skillet mellom filosofi og vitenskap er knyttet til en form for ”falskt spørsmål” hvor man har tatt det abstrakte for det konkrete og ut i fra det romlige planet betraktet det som er sant om *noe* som sannheten selv. Vi ser på lignende vis at også Prigogine og Stengers ønsker å bryte opp i skillet mellom ånds- og naturvitenskap, og forøvrig også samfunnsfag og kjemi: I den grad et system er utsatt for fluktuasjoner, skjer det en selvorganisering som forener tilfeldighet med nødvendighet, og en slik prosess kan forekomme i et reagensrør som i et levende samfunn. I perioder med lite fluktuasjon, vil den klassiske mekanikken være gyldig, men idet vi beveger oss mot et bifurkasjonspunkt må vi også anerkjenne det som ligger utenfor. Denne tankegangen er imidlertid bare mulig idet vi anerkjenner *temporaliteten* og tilblivelsen av det *nye*: Temporaliteten og det *organiske* gjør, som vi har sett, dermed sitt inntog i den vitenskapelige erkjennelsen.

³⁹² *The Oxford Dictionary of philosophy* definerer begrepet *Naturphilosophie* slik: “The philosophically oriented approach to natural history that flourished in Germany at the end of the 18th and the first half of the 19th centuries. Its exponents include Herder, Goethe, Schelling, Hegel and anatomists such as Lorenz Oken (1779 – 1851). The approach absorbed from Kant (and as a forerunner, Aristotle) the idea of a progress and teleology in the developmnet of species and animals, but paid less attention to Kant’s attempts to curb the pretensions of human reason. The result was a mixture of botanical and biological observation with unfettered metaphysical theory, largely directed to seeing nature in terms of a hierarchy of orders culminating in mankind” (s. 247-248).

Konklusjon av del 2

I denne delen av oppgaven har vi sett nærmere på den andre delen av den bergsonianske metoden, hvor kvalitetsforskjellene som det redegjøres for i oppgavens første del på merkelig vis igjen reduseres til gradforskjeller. I et forsøk på å komme i kontakt med dette som utgjør de kvalitative forskjellenes felles utgangspunkt, henviser Bergson til en filosofisk *intuisjon*. Intuisjonen kan, kort sagt, forstås som et selvreflekterende instinkt og karakteriseres av sin nærhet til objektet det studerer. Den har likhetstrekk med en estetisk opplevelse og er best uttrykt som et *bilde* som retter en korrigerende pekefinger til en selv når en er fordypt i det analytiske arbeidet. Det *forbyr*, som Bergson forteller oss. Det oppretter igjen en form for *sympati* mellom vitenskapsmennesket eller filosofen og objektet for studiet: Det gjenoppretter igjen den kreative skapenen i hjertet av det analytiske arbeidet.

Å henvise til en intuisjon eller en subjektiv forståelse av virkeligheten er imidlertid alltid problematisk, og Bergsons filosofi har dermed blitt møtt med kritikk fra ulikt hold. Vitenskapsmenn, som Julian Huxley, avviser Bergsons filosofi på det grunnlag av at han mener hans slutninger er *uvitenskapelige*, og Bergsons filosofi har, av både såkalte analytiske og kontinentale filosofer, blitt omtalt som dikterisk ”subjektsfilosofi”. På lignende vis har også Bachelard, i *The Dialectic of Duration*, kritisert Bergson for å overse at også hans begrep om varighet er grunnfestet i en dialektisk forståelse av hva varigheten *ikke* er, og gjenninnfører dermed dialektikken i selve hjertet av Bergsons filosofi. Ifølge Bachelard oppstår begreper alltid med utgangspunkt i en negasjon, og Bergsons begreper unnslipper heller ikke dikotomien mellom ”ja” og ”nei”. Man må imidlertid spørre seg selv om dette stemmer: Bringer ikke Bachelard inn i diskusjonen av Bergson også forutsetningene som hans diskusjon er bygget på? Finner da han ikke nødvendigvis også det han lette etter? (Som man roper i skogen får man svar.)

Jeg har forsøkt, i min lesning av Bergson i *Den skapende utvikling* å vise at det vil være like galt å kritisere Bergson for å være ”dikterisk” ut i fra en vitenskapelig og filosofisk synsvinkel, som det vil være å oppfatte ham som en vitenskapsfilosof på linje med eksempelvis Bachelard. Bergson faller ikke inn under disse kategoriene, siden hans filosofi bestreber seg på å si noe om det som ligger *hinsides* slike kategorier. Deleuzes lesning av ham i tekstene *Le bergsonisme* og ”Forskjellsbegrepet hos Bergson” er med på å vise oss dette: Bergsons gradforskjeller er av en annen natur enn gradforskjeller betraktet ut i fra romlige bestemmelser, for Bergson er disse gradforskjeller *i natur*, som selv inkluderer de romlige

gradsforskjellene, men bare som den laveste grad av seg selv. Betraktet ut i fra denne synsvinkelen, en synsvinkel som er plassert i hjertet av tilblivelsen og temporaliteten selv, opphører dikotomien mellom materien og sinnet og filosofien og vitenskapen å eksistere, idet man forstår at den filosofiske intuisjon er like mye analysen selv som resultatet av analysen. *Kvalitetsforskjellen* realiseres i bevegelsen mellom disse ”grenseverdiene”: Temporaliteten gjør sitt inntog og *tilblivelsen* settes i fokus. Idet forskjellen realiseres i møtet mellom det faktiske og det potensielle, finner man aktualiseringen av det *nye*.

Ifølge Bergson er det forøvrig nettopp et studie av evolusjonen som bringer disse to elementene ved den filosofiske intuisjonen sammen: Gjennom en undersøkelse av evolusjonen oppdager vi at intelligensen er en utviklet *funksjon*, som i sitt eget vesen ikke kan oppnå kunnskap om det som den selv bare utgjør en del av. På samme tid plasserer man imidlertid intelligensen i en større evolusjonær sammenheng, og innser at man tross alt har en form for erkjennelse av dette som ligger hinsides det intelligente. Organismen gir uttrykk for dette idet den bruker livskraften til sin egen begunstigeelse og som organismer selv betraktet er vi også i kontakt med dette utgangspunktet. Fra denne synsvinkelen kan vi imidlertid befeste erkjennelsen som skapen og gripe enhver bestemmelse i alle dens partikulære kvalitet.

Etthvert vesen, og enhver bestemmelse, av filosofisk eller vitenskapelig art representerer for Bergson dermed noe *nytt*, selv om det unektelig kler seg i en drakt som tilhører det romlige og ”bestemte”. I vår dagligdagse bearbeiding av verden oppfatter vi bare denne drakten, og slik må det nødvendigvis være, men problemene oppstår om vi tar denne drakten for å være Virkeligheten selv. Den er selvfølgelig en del av den, men ikke hele, og på ingen måte en endelig ”sannhet”. Som vi har sett står imidlertid ikke Bergsons – og Deleuzes – argumentasjon helt alene. Filosofer og vitenskapsmenn som Alfred North Whitehead i *Science and The Modern World* og Isabelle Stengers og Ilya Prigogine i *Order Out of Chaos*, berører – fra helt ulike utgangspunkt – de samme spørsmålene som Bergson: I mellomrommet mellom vitenskap og filosofi viser de oss på ulike måter at en vitenskapelig synsvinkel ikke er uforenlig med våre egne opplevelser som levende individer: Man må ”simplen” åpne opp for våre subjektive verdier og anerkjenne det temporale. Det viser seg dermed at intuisjonen og den subjektive umiddelbare erfaringen vi har av oss selv og verden rundt oss ikke nødvendigvis er uforenlig med en vitenskapelig og ”objektiv” fortolkning av disse erfaringene: De eksisterer side om side og gjenskerer hverandre til stadighet. En utvidelse av filosofien – eller av vitenskapen – vil kunne omfavne dem begge.

Avslutning: En refortrylling av verden?

Vi har sett at Bergsons kritikk av evolusjonsteorien og filosofien i *Den skapende utvikling* i hovedsak dreier seg omkring dette ene punktet: At man har sammenblandet det som *er* med det som *blir til*. Man har plassert *tiden* på samme plan som *rommet* og dermed fordoblet pragmatikeren i oss selv: Vi har tatt det som er sant om *noe* for Sannheten som helhet, og trodd vi har snakket om tilblivelse når vi egentlig har snakket om det vi allerede vet noe om. Det er forøvrig nettopp Bergsons studie av evolusjonen som har brakt oss nærmere en slik erkjennelse: Her befestes intelligensen i en forståelse av det romlige, og samtidig ser vi at intelligensen, av naturlige grunner, ikke kan fortelle oss noe om de romlige begrepenes skapelsesprosess.

Vår allminnelige ubevissthet omkring et slikt faktum har imidlertid fått oss til å skyve våre subjektive opplevelser av tidens temporalitet over på sidelinjen. De har virket overflødige. Siden våre opplevelser av verden rundt oss uansett ikke lar seg abstrahere vekk eller reduseres til illusjoner, har dette videre gitt opphav til en kulturell skeptisisme overfor naturvitenskapens resultater. Filosofien, på sin side, har vært blendet av såkalte ”falske spørsmål”, som skyldes en overdreven tro på den vitenskapelige metodens universalisme. Løsningen, for Bergson, har dermed vært å ”simplifisere” gi plass til en annen form for erkjennelsesvirksomhet ved siden av den naturvitenskapelige erkjennelsen, og dermed bryte opp i denne universalistiske tankegangen. Det er forøvrig også dette Whitehead gjør når han i *Science and The Modern World* anerkjenner de romantiske dikternes korrektiv til det mekaniske verdensbildet. Det er likeledes den subjektive erkjennelsen av *tiden* som blir førende for Prigogine og Stengers argumentasjon i *Order Out of Chaos*. På tross av at disse tenkerne, som mange før dem, ser ut til å ha misforstått Bergsons begrep om *intuisjon*, anerkjenner de dermed på ulikt vis Bergsons innsikter om hvor betydningsfullt det er å inkludere det subjektive blikket i den vitenskapelige undersøkelsen: Kun en utvidning av vitenskapens og filosofiens område kan skape et intellektuelt klima som gjør det mulig å omgå de vitenskapelige og filosofiske problemene som har blendet oss i årtusener. Prigogine og Stengers går faktisk så langt som å si at vitenskapen selv i dag står foran en tid hvor *tilblivelsen* står i sentrum, en ”gjenfortryllet verden” hvor vitenskapen selv, i større grad enn tidligere, har verktøy nok til å overstige dikotomien mellom ”ånds- og naturvitenskap”.³⁹³ I

³⁹³ Se Prigogine og Stengers *Order Out of Chaos*, s. 291.

lys av dette: Hva kan Bergsons kritikk av kategorier som ”arv” og ”miljø” fortelle oss i dag?

I undersøkelsen av spørsmålet om Bergsons aktualitet for dagens biologiske forskning har jeg, som nevnt i innledningen, sett meg nødt til å ta noen forbehold. Selv om den bergsoniane metoden forutsetter at man setter seg inn i sakens empiriske fakta, kan jeg dermed bare spørre meg selv hvilke resultater en grundig analyse av det biologiske feltet ville ha frembrakt: Kan det hende man her finner en vitenskap som, i større grad enn tidligere, er ”lydhør” overfor organismenes ”kvalitative” partikulariteter? Bergson peker i *The Creative Mind* selv mot en ”ny” type vitenskap, og henviser her faktisk til Whitehead:

Sooner or later, I thought, physics will be brought around to the point of seeing in the fixity of the element a form of mobility. (...) In actual fact, the great theoretical discoveries of recent years have led physicists to suppose a kind of fusion between the wave and the corpuscle, – between substance and movement, as I should express it. One very profound philosopher who began as a mathematician came to envisage a piece of iron as “a melodic continuity.”³⁹⁴

Det er klart at biologien som vitenskap og ny-darwinismen konkret har utviklet seg siden utgivelsen av *Den skapende utvikling*. Spørsmålet er: i hvilken retning? Keith Ansell-Pearson, i artikkelen ”Bergson and Creative Evolution/Involution”, mener at overgangen til populasjonstenkingen innenfor den moderne syntesen i evolusjonsteorien, åpner opp for å bygge en bro mellom Bergson og Darwin. Forfatteren forteller oss at Deleuze og Guattari selv formidler en slik forbindelse i delkapitlet ”Memories of a Bergsonian” i boken *A Thousand Plateaus*:

It should be noted that in *Creative Evolution* the neo-Darwinism Bergson is engaging with is not that of population thinking, which comes later, but rather the neo-Darwinism effected by the Weismannian turn of the 1880s. The difference is important, since it explains how it is possible for Deleuze and Guattari to revise Bergson’s original appraisal of Darwinism and to effect a novel link between Bergsonianism and Darwinism. It will be recalled that Bergson’s quarrel with Darwinism is based on his claim that while it can explain the ‘sinuosities’ of the movement of evolution, it cannot explain the movement itself. Deleuze and Guattari’s utilization of the modern synthesis and population thinking suggest an important revision of this claim.³⁹⁵

Jeg kan vel egentlig ikke motsi Deleuze og Guattari – eller Ansell-Pearson – på dette punktet. Kan hende det stemmer at ny-darwinismens fokus mot *multiplisitet* har gjort kløften mellom

³⁹⁴ Bergson 2007a: 56.

³⁹⁵ Ansell-Pearson 1999: 162-163.

ny-darwinismen og Bergson mindre. De siste årene har man forøvrig sett utviklingen av en ny retning innenfor biologien: Epigenetikken. I den populærvitenskapelige artikkelen ”Arvesynden” forklarer journalist Elisabeth Randsborg at epigenetikken åpner for at både miljø og arv kan være formende faktorer for vår utvikling: ”Epigenetikken er læren om hvordan gener kan endre uttrykk uten at dette fører til endringer i selve arvestoffet DNA, og flere forskningsarbeider tyder nå på at miljøpåvirkninger og livsførsel – altså tilegnede egenskaper – likevel kan gå i biologisk arv fra generasjon til generasjon.” Kan epigenetikken være et uttrykk for det Bergson etterlyste? En bredere oppfatning av organismen, som tar innover seg hvordan organismene selv er med på å forme sin egen utvikling? På spørsmål om epigenetikken status i dag, svarer professor Dag Erik Undlien ved Avdeling for medisinsk genetik ved Oslo universitetssykehus, journalist Randsborg: ”Noen sier dette bare er en ’hype’. Det kan godt være. Det må i alle fall vise sin nytteverdi før vi tar bølgen. Men potensialet er stort hvis optimistenes spådom slår til. Selv er jeg nøktern optimist. Jeg tror dette vil gi oss ny innsikt. Men om dette blir et veldig stort gjennombrudd, vil bare tiden vise.”³⁹⁶

Disse observasjonene bekrefter to antagelser jeg har av forholdene innenfor naturvitenskapen – og biologien i dag. For det første virker det å være hevet over enhver tvil at forskning som *forsøker* å overstige de fastlagde kategoriene er i mindretall, og for det andre: Når den forekommer har den forøvrig også ofte, som sitatet fra Undlien over viser, et pragmatisk siktemål. Og i hvilken grad er det å tenke *populasjon* istedenfor *individ* og å åpne for at *både* arv og miljø er formende faktorer for den evolusjonære utviklingen egentlig å nærme seg den evolusjonære bevegelsen Bergson viser til? Noe sier meg at så lenge man hviler hviler det *faktiske*, målbare og *nyttige*, og ”DNA-koden” som forklaringsplattform, er man et stykke unna det levende og *aktive*. Selv om det kanskje ikke lengre er *mekanikken* direkte som er den viktigste rettesnoren innenfor dagens biologiske forskning, har Bergsons filosofiske intuisjon noe å fortelle oss. Så lenge man først og fremst hviler ved *svarene* gjør den seg til stadighet aktuell. Dag Hessen bekrefter forøvrig denne antagelsen av at man fortsatt har en tendens til å *skjematisere* det levende når han i *Hva er biologi* skriver: ”Biologi er blitt såpass teoretisert at selv den mest svorne feltbiolog tilbringer mer av sin tid på kontoret med databearbeiding enn med datainnsamling ute i naturen.”³⁹⁷ Filosofen Elisabeth Grosz forteller oss dessuten i boken *The Nick of Time* at enkelte faktisk forsøker å innpasse

³⁹⁶ Randsberg 2011: 10-11.

³⁹⁷ Hessen 2005: 17.

”liv” innenfor såkalte ”dynamiske algoritmer”. Som hun skriver om forskeren Stephen Wolfram:

[He] claims that life, matter, the universe and all its contents function according to algorithmic or computational programs of great simplicity to generate immense complexity. One would not want to disagree with the leap forward from static mathematical equations to dynamic algorithmic recipes; but it must be made clear that, from a Bergsonian perspective, algorithmic models share the same philosophical or ontological problems as mathematical models.³⁹⁸

Mine egne, om ikke akkurat akademiske, erfaringer forteller med det samme: I våre forsøk på forstå det organiske griper vi til stadighet tak i begreper som ”arv og miljø” eller vekstskjema og nytteverdien får en dermed fremdeles til å stanse ved ”løsningen”, fortryllede som insekter av lyset fra nattlampen. Til tider kanskje selv også mot vårt eget bedre vitende.

En slik ”maskinell” oppfatning av det levende er i seg selv ikke nødvendigvis et problem. Tvert i mot: At man gjennom blant annet såkalt ”nytteforskning” lærer seg hvordan man bedre kan kurere sykdommer, er uten tvil et gode for menneskeheten. Problemene oppstår først når man tar disse tallene og skjemaene for virkeligheten selv. Det er bare det man har så alt for lett for å gjøre. Som min psykologfar kunne medele over en samtale om temaet for masteroppgaven min: ”Problemet er at man innenfor psykologien tar i bruk disse forskningsresultatene på en alt for forenklet måte.”

Å forsøke å formidle dette som ligger bortenfor søkenen etter ”svar” og ”løsninger” er ingen enkel oppgave. Underveis i dette arbeidet, når jeg har forsøkt å fortelle utenforstående hva jeg driver med, at jeg skriver en oppgave om Bergsons kritikk av evolusjonsteorien – deriblant Darwin – har jeg blitt møtt med et overbærende smil og spørsmål som: ”Hva er det da som forklarer vår utvikling? Gud?” Jeg fant meg i en situasjon med et lignende forklaringsproblem, da jeg for litt siden igjen møtte min venninne som har barn på samme alder som meg. Hun har nylig fått seg jobb på en barneskole, og fortalte meg om urolige barn og systemer for hvordan skolen hanskes med disse. I andre klasse, hvor hun underviser, har de innført et ”prikke-system”, hvor barna får prikker etter hvor urolig de oppfører seg i klasserommet. En uke uten prikker belønnes med lekedag i slutten av uken. Vi var begge enige om at slike systemer med ”straff” og belønning ideelt sett ikke hører hjemme i et klasserom, men hun forsvarte løsningen med det argument at det fungerte. Forsøket på å forklare en virkelighet som ikke faller tilbake på denne løsningen, viste seg vanskelig. Faren

³⁹⁸ Grosz 2004: 242.

er dermed imidlertid alltid til stede for at man til slutt tar denne løsningen for virkeligheten selv.

Bergsons filosofi er, som jeg ser det, nettopp en påminnelse om hva vi med vår grunnleggende pragmatiske innstillingen kan snakke om, og hva som ligger hinsides dette. I motsetning til Kants transcendentalfilosofiske slutninger, utelukker den imidlertid ikke at vi selv har kontakt med virkelighetens tilblivelsesprosesser. Den filosofiske *intuisjon* viser oss dette. At filosofien Bergson etterspør imidlertid ikke er skapt i en håndvending, er noe han gjør oss oppmerksom på allerede i introduksjonen av *Den skapende utvikling*:

[A] Philosophy of this kind will not be made in a day. Unlike the philosophical systems properly so called, each of which was the individual work of a man of genius and sprang up as a whole, to be taken or left, it will only be built up by the progressive effort of many thinkers, of many observers also, completing, correcting and improving one another. So the present essay does not aim at resolving at once the greatest problems. It simply desires to define the method and to permit a glimpse, on some essential points, of the possibility of its application.³⁹⁹

Bergson forsøker slik sett ikke å gi oss noen endelige “svar”, men noe viktigere: Å peke mot dette hvorfra svarene kommer til uttrykk. I sitatet jeg gjengir aller først i denne oppgaven, antyder Bergson at mødre selv innehar en kunnskap om dette som vi selv bare er en del av og at morskjærligheten er et uttrykk for dette: En aksept og en intens følelse av å bare være en del av et større hele. Man ofrer gledelig sitt eget liv for barnet, fordi man er fylt av en erkjennelse av at man selv slik overvinner døden. Som Bergson skriver i *Den skapende utvikling*:

All the living hold together, and all yield to the same tremendous push. The animal takes its stand on the plant, man bestrides animality, and the whole of humanity, in space and time, is one immense army galloping beside and before and behind each of us in an overwhelming charge able to beat down every resistance and clear the most formidable obstacles, perhaps even death.⁴⁰⁰

Det er noe tilforlatelig uskyldig og umiddelbart med denne innstillingen til naturen Bergson formidler. Bergsons natur innehar ingen hemmeligheter som vi må forsøke å avdekke, våre egne følelser spiller oss ikke et puss, men er en del av den helheten som vi må oppfatte som virkeligheten. Illusjonene skaper vi derimot selv, når vi forneker subjektivitetens rolle i

³⁹⁹ Bergson 2005: xxiv.

⁴⁰⁰ Ibid: 295.

forståelsen av verden rundt oss. For subjektiviteten gjennomsyrrer både filosofien og vitenskapen. Darwin selv er intet unntak. I sitt forsøk på å forklare fremveksten av et øye, unnlater ikke han heller å henvise til en Skaper:

I levende legemer er det variasjonen som frembringer de ørsmå forandringene, avlen som mangfoldiggjør dem nesten i det uendelige, og det naturlige utvalg som velger ut hver forbedring med usvikelig kløkt. La denne prosessen fortsette gjennom millioner på millioner av år og hvert år omfatte millioner av individer av mange slag; må vi ikke da kunne anta at det på denne måten kunne dannes et levende optisk instrument som var like overlegent et av glass som Skaperens verk er menneskets overlegent?⁴⁰¹

Bergsons metode innebærer å skape et rom for denne subjektiviteten i kjernen av det erkjennelsesteoretiske arbeidet. Det kan kanskje forstås som et verktøy til selvrefleksjon, et som bringer oss i nærhet til verden vi lever i, som en kunstner som bestreber seg på å opprette en ufiltrert kontakt med sitt motiv. Denne nærheten forutsetter en aktiv tilstedeværelse, men kan heller ikke finne sted foruten det analytiske forarbeidet. Den kan heller aldri, ifølge Bergson, fastlåses i en eventuell antagelse om at verden er ”gjenfortryllet”: Man må tvert i mot om igjen og om igjen gripe denne fortryllesen i aktualiseringen av det konkrete, fra dypet av vårt studium. Som Billeskov Jansen skriver i artikkelen ”Den skabende udvikling” i essaysamlingen *Den skapende varighet*: ”Over for åndslivets høyeste virkeformer, poesi og kunst, går vejen til begripelse gennem den direkte skuen, som i heldige stunder forundes det kærlige, men også trænede øye.”⁴⁰²

⁴⁰¹ Darwin 1998: 139.

⁴⁰² Billeskov Jansen 1993: 156.

Litteraturliste

- Ansell-Pearson, Keith. 1999. "Bergson and Creative Evolution/Involution" i Mularkey, John (red.). *The New Bergson*. Manchester: Manchester University Press.
- Auxier, Randall E. 1999. "Influence as Confluence: Bergson and Whitehead" i *Process Studies*, (28) 3-4: s. 301-338. Tilgjengelig fra: <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=2993>, lest 10. mai 2011.
- Bachelard, Gaston. 2000. *The Dialectic of Duration*. Manchester: Clinamen Press.
- Bergson, Henri. 1954. *La pensée et le mouvant*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bergson, Henri. 2004. *Matter and Memory*. New York: Dover Publications.
- Bergson, Henri. 2005. *Creative evolution*. New York: Cosimo Classics.
- Bergson, Henri. 2007a. *Creative Mind – An Introduction to Metaphysics*. New York: Dover Publications.
- Bergson, Henri. 2007b. *L'évolution créatrice*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Blackburn, Simon. 2005. *Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Billeskov Jansen, F. J. 1993. "Den skabende udvikling" i Kolstad, Hans og Asbjørn Aarnes (red.). *Den skabende varighet*. Oslo: Aschehoug.
- Chimisso, Cristina. 2001. *Gaston Bachelard: Critic of Science and the Imagination*. London: Routledge.
- De Cuzzani, Paola. 2003. *Å lese medisin. Normalitet og patologi i den franske medisinfilosofi*. Oslo: Spartacus.
- Darwin, Charles. 1998. *Om artenes opprinnelse*. Bokklubbens Dagens Bøker: De Norske Bokklubbene.
- Deleuze, Gilles. 2007. *Le bergsonisme*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Deleuze, Gilles. 2000. "Forskjellsbegrepet hos Bergson" i *Agora* 2-3. Oslo.
- During, Elie. 2004. "'A History of Problems': Bergson and the French Epistemological Tradition." i *Journal of the British Society for Phenomenology*, (35) 1. Tilgjengelig fra: http://ciepfc.rhapsodyk.net/article.php3?id_article=65, lest 10. mai 2011.
- Foucault, Michel. 1992. "Livet som erfaring og vitenskap" i *Agora* 1-2. Oslo.
- Grosz, Elisabeth. 2004. *The Nick of Time – Politics, evolution and the untimely*. Durham og London: Duke University Press.
- Gutting, Gary. 2002. *French Philosophy in the Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Hessen, Dag Olav. 2005. *Hva er biologi*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Hoekstra, Rolf F. og Stephen C. Stearns. 2005. *Evolution – An Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Huxley, Julian. 2010. *The Modern Synthesis*. Cambridge: The MIT Press.
- Kolstad, Hans. 2001. *Henri Bergsons filosofi – Betydning og aktualitet*. Oslo: Humanist forlag.
- Lübcke, Poul. 2003. *Fransk filosofi – Engagement og struktur*. Gyldendals Bogklubber: Politikens forlag.
- Prigogine, Ilya og Isabelle Stengers. 1984. *Order Out of Chaos*. London: Heinemann.
- Randsborg, Elisabeth. 2011. “Arvesynden” i Aftenposten 1. februar 2011. Oslo.
- Robinson, Keith. 2009. *Deleuze, Whitehead, Bergson – Rhizomatic Connections*. New York: Palgrave Macmillan.
- Russell, Bertrand i Slater, J. G (red.). 1992. *The Collected Papers of Bertrand Russell, 6. 1909 – 1913*. London: Routledge.
- Weber, Max. 1999. *Verdi og handling*. Oslo: Pax forlag.
- Whitehead, Alfred North. 1954. *Science and the Modern World*. New York: The New American Library.
- Winther, Truls. 1978. *Det skapende menneske – Om Henri Bergson filosofi*. Oslo: Universitetsforlaget.

Abstract

Title: **Beyond Inheritance and Environment – A Reading of Bergson Today**

This master thesis consists of a reading of Bergson's *Creative Evolution* in light of the present paradigm within evolutionary theory: Neo-Darwinism. What can Bergson tell us today?

In *Creative Evolution* Bergson criticises the evolutionary theory of his own time for being too influenced by the world picture derived from Newton's mechanics: Within this world view, everything is supposed to be predictable within the coordinates of time and space. The consequences derived are manifold, and have created insurmountable problems for, amongst others, Philosophy. As a result of this we have seen a dichotomy between modern Physics and Philosophy, and a growing cultural scepticism toward science. Bergson tells us that this dichotomy is based on a "false question", and explains why in his criticism of evolutionary theory. Through a criticism of the above mentioned theorists, he discovers that what they in really address is not *evolution*, but the results of it.

In part one I will demonstrate how Bergson's philosophy is an attempt at getting behind the results, and get in touch with the living evolution itself. His concept of "time" is important in this regard. Bergson criticises the mechanistic view of time as isolated "entities". In contrast, he develops the concept of "temporality", living time, time that *matters*. He devises his own philosophical method that reaches *beyond* the intelligible: *Philosophical Intuition*, to help us get in touch with this *temporality*.

Bergson's philosophical claims in *Creative Evolution* have been met with both scepticism and appraisal, and a discussion of this will be the main theme in part two. Gaston Bachelard's *The Dialectic of Duration* will be discussed as an example of a critical stance towards Bergson. Gilles Deleuze's more sympathetic reading of Bergson shows us that Bergson's philosophical intuition not in any regard denies science any connection with reality, but on the other hand *confirms* it: Science tells us about matter as isolated entities, shows us the *result* of our evolution, but nothing more. Finally, Ilya Prigoiné and Isabelle Stenger's balanced attitude towards Bergson displays the continued actuality of his Philosophy, even in modern science. From this we can conclude that Science and Philosophy seems to coexists and recreate each other continually, and that further developments within both fields might include both of them: This "progressive and collective" effort requires Bergson's *Philosophical Intuition* as an active reminder of what we with our scientific language *can* talk about and what we must leave in the realms of Philosophy.

Pensumliste

Bergson, Henri. 2005. *Creative Evolution*. New York: Cosimo Classics, 402 s.

Bergson, Henri. 2007. *Creative Mind – An Introduction to Metaphysics*. New York: Dover Publications. s. 1-176.

Bachelard, Gaston. 2000. *The Dialectic of Duration*. Manchester: Clinamen Press, s. 1-91

Deleuze, Gilles. 2000. "Forskjellsbegrepet hos Bergson" i *Agora 2/3*. Oslo, s. 9-33.

Prigogine, Ilya og Isabelle Stengers. 1984. *Order Out of Chaos*. London: Heinemann, s. 1-129, s. 291-315.

Whitehead, Alfred North. 1954. *Science and the Modern World*. New York: The New American Library, s. 1-157.