HENRI BERGSON

MADDE VE BELLEK

500 Kitap

DOST

Madde ve Bellek

Beden-Tin İlişkisi Üzerine Deneme

Henri (Louis) Bergson
(1859-1941)

1927 Nobel Edebiyat Ödülü'ne layık görülen, durağan nitelikleri yok sayarak devinimi, hareketi öne çıkaran, "süreç felsefesi" olarak bilinen anlayışın kurucusu Fransız filozof. Bir Yahudi ailesinden gelmesine karşın tam bir kentli Fransız gibi yetiştirildi. Yüksek Öğretmen Okulu'nda öğrenim gördüğü sırada Yunan ve Roma dönemi klasiklerini tanıdı. Paris, Angers ve Clermont-Ferrand gibi kentlerdeki kimi liselerde felsefe öğretmenliği yaptı ve felsefesinin temel ilkelerini bu dönemde geliştirdi. *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889) başlıklı teziyle doktor unvanını aldı. Bilimsel yöntemlerle ölçülen zaman kavramına karşı *durée* (süre, yaşanan zaman) kavramını geliştirerek dönemin felsefi düşünüşü üzerinde büyük bir etki yarattı. Beden ve ruh ilişkisi üzerine o dönemde başladığı çalışmaları *Madde ve Bellek*'in ilk kez 1896'da yayınlanmasıyla dil yetisinden psiko-fizyolojiye uzanan bir yelpazede geniş yankılar uyandırdı. 1900 yılında Collège de France'a seçildi. Edebiyattan müziğe kadar sanatın birçok dalında ve birçok çağdaş yaratıcı üzerinde başat bir etki yarattı. 1907'de yayınlanan yapıtı *L'Évolution créatrice*, evrim sürecini devamlı hareket halindeki yaşam atılımı (élan vital) kavramıyla açıkladığı bir başka dönüm noktası oldu. 1915'ten sonra Académie Française'in kırk ölümsüz üyesinden biri olarak onurlandırıldı. 1932 yılında son büyük başyapıtı *Les deux sources de la morale et de la religion* yayınlandı. Bu büyük yapıtında, bir taraftan zihinsel bir ahlak anlayışını, öbür taraftan Hıristiyan azizlerinde kişileşen mistik ahlak kavrayışını çözümlerken, dine özgü tek işlevin bir tür *fonction fabulatrice* (masalsı işlev) olduğu savıyla yaklaşımını bağımlı, adanmış yorum ölçütlerinin ötesine taşıyordu. Bergson'un yarattığı çok yönlü etki, Batı felsefe ve sanat sahnesinde uzun süre varlığını korumuştur.

D

Bergson, Henri
Madde ve Bellek
ISBN 978-975-298-300-7 / Türkçesi; Işık Ergüden / Dost Kitabevi Yayınları
Nisan 2007, Ankara, 182 sayfa.
Felsefe

MADDE VE BELLEK

Beden-Tin İlişkisi Üzerine Deneme

Henri Bergson

DOST
kitabevi

ISBN 978-975-298-300-7

Matière et mémoire
HENRI BERGSON

© Presses Universitaires de France, 1939

Bu kitabın Türkçe yayın hakları
Dost Kitabevi Yayınları'na aittir.
Birinci Baskı, Nisan 2007, Ankara

Fransızcadan çeviren, Işık Ergüden

Teknik Hazırlık, Mehmet Dinican - Dost İTB

Baskı ve Cilt, Pelin Ofset Ltd. Şti.
Mithatpaşa Caddesi 62/4 Yenişehir 06420 Ankara

Dost Kitabevi Yayınları
Meşrutiyet Cad 37/4, Yenişehir 06420, Ankara
Tel: (0312) 435 93 70 Faks: (0312) 435 79 02
www.dostyayinevi.com • bilgi@dostyayinevi.com

Cet ouvrage, publié dans le cadre du programme de participation à la publication,
bénéficie du soutien du Ministère des Affaires Etrangères,
de l'Ambassade de France en Turquie et de l'Institut d'Etudes Françaises d'Istanbul.

Çeviriye ve yayına katkı programı çerçevesinde yayınlanan bu yapıt,
Fransa Dışişleri Bakanlığı'nın, Türkiye'deki Fransa Büyükelçiliği'nin ve
İstanbul Fransız Kültür Merkezi'nin desteğiyle gerçekleştirilmiştir.

İçindekiler

Yedinci Baskıya Önsöz	**7**
1 Tasarımın İmgeleri Ayıklamasına Dair: Bedenin İşlevi	**15**
2 İmgelerin Tanınmasına Dair: Bellek ve Beyin	**58**
3 İmgelerin Hayatta Kalışına Dair: Bellek ve Tin	**100**
4 İmgelerin Sınırlandırılması ve Sabitlenmesi: Algı ve Madde - Ruh ve Beden	**132**
Özet ve Sonuç	**165**

Yedinci Baskıya Önsöz

Bu kitap tinin gerçekliğiyle maddenin gerçekliğini ortaya koymakta ve belirgin bir örnekten, bellek örneğinden yola çıkarak tin ile maddenin birbirleriyle ilişkisini belirlemeye çalışmaktadır. Dolayısıyla açık seçik ikicidir. Ama diğer yandan, bedenle tini öylesine tahayyül etmektedir ki, ikiciliğin daima yol açtığı teorik güçlükleri ortadan kaldıramasa da fazlasıyla yumuşatmayı ummaktadır. Nitekim, ikiciliğin, dolaysız bilinç tarafından salık verilirken, sağduyu tarafından benimsenirken filozoflar arasında pek de rağbet görmemesine yol açan şey bu güçlüklerdir.

Bu güçlükler, büyük ölçüde, madde konusundaki kâh gerçekçi kâh idealist kavrayışa bağlıdır. Birinci bölümümüzün konusu, idealizm ile gerçekçiliğin aynı ölçüde aşırı iki tez olduğunu, maddeyi maddeye dair sahip olduğumuz tasarıma indirgemenin yanlış olduğunu, ama aynı zamanda maddeyi bizde tasarımlar üreten ama bu tasarımlardan tamamen başka nitelikte olan bir şey haline getirmenin de yanlış olduğunu göstermektir. Bizce madde, "imgeler" bütünüdür. "İmge"den bizim anladığımız şey ise bir tür varoluştur ve bu varoluş, idealistin tasarım olarak adlandır-

dığından daha fazlası, gerçekçinin şey olarak adlandırdığından ise daha azıdır; "şey" ile "tasarım" arasında yarı yolda duran bir varoluş. Bu madde kavrayışı, basitçe sağduyuya özgüdür. Felsefi spekülasyonlara yabancı birine, önünde duran nesnenin, gördüğü ve dokunduğu nesnenin yalnızca onun tininde ve tini için varolduğunu, hatta, daha genel olarak, Berkeley'in ileri sürdüğü gibi, bir tin için varolduğunu söylersek çok şaşırır. Muhatabımız, nesnenin algılayan bilinçten bağımsız varolduğunu savunup duracaktır. Ama diğer yandan bu muhataba nesnenin görünenden tamamen farklı olduğunu, ne gözün ona atfettiği renge ne de elin onda bulduğu dirence sahip olduğunu söylersek onu daha da şaşırtırız. Çünkü o, bu renk ile bu direncin nesnede bulunduğunu düşünmektedir: bunlar bizim tinimizin durumları değildir, bunlar bizim varoluşumuzdan bağımsız bir varoluşu oluşturan öğelerdir. Dolayısıyla, sağduyu açısından nesne kendi başına mevcuttur ve diğer yandan nesne, bizim onu gördüğümüz haliyle, kendi başına renkli ve özgündür: bir imgedir, ama kendinde mevcut bir imge.

"İmge" sözcüğünü birinci bölümümüzde özellikle bu anlamda kullanıyoruz. Filozoflar arasındaki tartışmaları bilmeyen birinin bakış açısına kendimizi oturtuyoruz. Bu kişi maddenin kendi algıladığı gibi varolduğuna doğal olarak inanır; ve maddeyi bir imge olarak algıladığından, onu, kendinde bir imge haline getirir. Tek kelimeyle, biz maddeyi, idealizmle gerçekçiliğin maddenin varoluşu ve görünüşü arasında yaptığı ayrımdan önceki halinde ele almaktayız. Ama, elbette ki, filozoflar bu ayrımı yaptığından beri, böyle bir ayrım yokmuş gibi davranmak güçleşmiştir. Bununla birlikte okurdan bu ayrımı unutmasını talep ediyoruz. Bu ilk bölümdeki tezlerimizden herhangi birine karşı okurun aklına itirazlar gelirse, bu itirazların, onu üzerine çıkmaya davet ettiğimiz bu iki bakış açısından birini benimsemekten kaynaklanıp kaynaklanmadığını incelemesi gerekir.

"Mekanikçi filozoflar"a karşı Berkeley'in, maddenin ikincil niteliklerinin en azından birincil nitelikler kadar gerçeklik taşıdığını ileri sürdüğü gün felsefede büyük bir ilerleme gerçekleşmiştir. Berkeley'in hatası, bunu ileri sürebilmek için maddeyi tinin içine taşımak ve onu katışıksız bir idea haline getirmek gerektiğine inanmasıdır. Descartes'ın maddeyi geometrik uzamla karşılaştırırken onu bizim çok uzağımıza koyduğuna elbette kuşku yoktur. Fakat maddeyi bize yakınlaştırmak için, tinimizle maddeyi çakıştırmaya kadar işi vardırmaya hiç gerek yoktu. Bu noktaya vardığına göre, Berkeley kendini fiziğin başarısını açıklayabilir durumda görmemiş demektir. Ayrıca, Descartes fenomenler arasındaki mate-

matiksel ilişkileri onların bizzat özü haline getirmişken, Bergson da evrenin matematik düzenini katışıksız bir ilinek olarak kabul etmeye kendini mecbur hissetmişti. Bu durumda, bu matematiksel düzeni haklı göstermek ve bizim fiziğimize sağlam bir temel sağlamak için Kantçı eleştiri zorunlu hal alır. Bunu başarabilmesi ise ancak bizim duyumuzu ve idrakımızı sınırlandırarak mümkündür. Descartes'ın maddeyi ittiği nokta ile Berkeley'in çektiği nokta arasında, yani, kısacası, sağduyunun gördüğü yerde maddeyi bırakma kararı alınsaydı; bu durumda, Kantçı eleştiri, en azından bu noktada, gerekli olmazdı; insan tini, en azından bu yönde, kendi kapsamını sınırlandırmaya yönelmezdi; metafizik fiziğe feda edilmiş olmazdı. Biz de maddeyi burada, sağduyunun gördüğü yerde görmeye çalışıyoruz. Birinci bölümümüz maddeye bu şekilde bakma tarzını tanımlamaktadır; dördüncü bölümümüz ise bundan sonuçlar çıkarmaktadır.

Ama önceden belirttiğimiz gibi, madde sorununu, bu kitabın ikinci ve üçüncü bölümlerinde ele alınan problemi–tinin bedenle ilişkisi problemini–, yani bizzat bu incelemenin konusunu ilgilendirdiği ölçüde ele almaktayız.

Felsefe tarihi bu ilişkiyi her daim sorun edinmiş olsa da, gerçekte pek az incelenmiştir. "Ruhla bedenin birliği"ni indirgenemez ve açıklanamaz bir olgu olarak saptamakla sınırlı teoriler ile bedenden ruhun bir aygıtıymış gibi yarım ağızla söz eden teorileri bir yana bırakırsak, psiko-fizyolojik ilişkiye dair tek anlayış olarak geriye "gölge-fenomenci" hipotez ile "paralelci" hipotez kalır. Bu iki hipotez de pratikte –yani tikel olguların yorumunda– aynı sonuçlara varır. Gerçekten de, ister düşünceyi beynin basit bir işlevi olarak ve bilinç durumunu da beynin durumunun bir gölge-fenomeni olarak kabul edelim, isterse de düşüncenin durumları ile beynin durumlarını, aynı orijinal dilin iki farklı dildeki iki tercümesi olarak görelim, her iki durumda da, çalışan bir beynin içine nüfuz edebilseydik ve beyin kabuğunu oluşturan atomların sürekli yer ve durum değiştirmesine tanık olabilseydik ve diğer yandan psiko-fizyolojinin anahtarı da elimizde olsaydı, kural olarak bu duruma denk düşen bilincin içinde olup biteni tüm ayrıntısıyla bilebilirdik.

Doğrusu, bu durum filozoflar tarafından olduğu kadar bilginler tarafından da en genel olarak kabul görmektedir. Bununla birlikte, tarafsızca incelenen olguların gerçekten de bu türden bir varsayımı destekleyip desteklemediklerini kendimize sormamız gerekir. Bilinç durumu ile beyin arasında zincirleme bir ilişki olduğu tartışmasızdır. Ama ceket ile asılı olduğu çivi arasında da bu ilişki görülür, çünkü eğer çiviye çıkarırsak ceket düşer. Bu durumda, çivinin biçiminin ceketin biçimini belirlediğini

ya da bu biçimi asla hissetmememizi sağladığını mı söyleyeceğiz? Böylece, psikolojik olgunun beynin bir durumuna bağlı olmasından, bu iki psikolojik ve fizyolojik dizinin "paralelliği" sonucunu çıkartamayız. Felsefe bu paralellik tezini bilimin verilerine dayandırma iddiasında bulunduğunda gerçek bir kısır döngüye düşer: çünkü bilimin bir olgu olan zincirleme bağlantıyı, bir hipotez (hem de oldukça az anlaşılabilir bir hipotez)[1] olan paralellik yönünde yorumlaması, bilinçli ya da bilinçsiz, felsefi düzene dahil nedenlerledir. Çünkü bir kısım felsefe, pozitif bilimin çıkarlarına bundan daha uygun, daha makul bir hipotez olmadığına inanma eğilimindedir.

İmdi, sorunu çözmek için olgulara belirli bilgileri sorarsak, kendimizi bellek alanına taşınılmış buluruz. Bu alanda rahatlıkla durabiliriz, çünkü anı, elinizdeki eserde göstermeye çalıştığımız gibi, özellikle tin ile madde arasındaki kesişim noktasını temsil etmektedir. Fakat neden o kadar da önemli değildir: Psiko-fizyolojik ilişkiyi herhangi bir şekilde aydınlatabilen olgular bütünü içinde belleği ilgilendiren olguların –ister normal durumda olsun ister patolojik durumda– ayrıcalıklı bir yer işgal ettiğini sanırım kimse tartışma konusu etmez. Bu konudaki belgeler son derece bol olduğu gibi (çeşitli afazi durumları üzerine derlenmiş gözlemlerin olağanüstü yığınını hatırlamak bile yeter!), anatomi, fizyoloji ve psikolojinin birbirlerine karşılıklı olarak destek olmayı en iyi başardıkları yer de burasıdır. Ruh ile beden ilişkileriyle ilgili antik sorunu, basmakalıp fikirlerden uzak, olgular zemininde ele alan kişiye, bu sorun, kısa süre içerisinde, bellek sorunu etrafında, hatta daha özel olarak sözcüklerin belleği sorunu etrafında sıkışıp kalmış gibi görünür: Sorunun daha karanlık yanlarını aydınlatabilen ışık hiç kuşkusuz buradan yola çıkmalıdır.

Sorunu nasıl çözmeye çalıştığımız görülecektir. Genel olarak psikolojik durum, bize, çoğu örnekte, beynin durumunu büyük ölçüde aşar gözükmektedir. Demek istediğim, beynin durumu psikolojik durumun ancak küçük bir bölümünü, devinim hareketlerinde ifade bulan bölümü ifade etmektedir. Bir dizi soyut muhakemeyle gerçekleşen karmaşık bir düşünceyi ele alın. Bu düşünceye imge tasarımları eşlik eder; bunlar en azından doğmakta olan tasarımlardır. Ve imgelerin kendisinin de bilinçte tasarlanabilmesi için, bu imgelerin uzay içinde etkili olmalarını, yani bedene herhangi bir davranışın damgasını vurmalarını ve uzaysal hareket açısından zımnen sahip oldukları her şeyi ortaya koymalarını sağlayacak

1) Bu sonuncu noktada özellikle şu makale üzerinde durduk: Le paralogisme psychophysiologique (*Revue de métaphysique et de morale*, Kasım 1904).

hareketleri, taslak halinde ya da eğilim olarak belirtmeleri gerekir. İşte, bizce, beynin durumunun her an gösterdiği şey, burada, gerçekleşen bu karmaşık düşüncede bulunmaktadır. Bir beynin içine nüfuz edebilecek ve orada olup biteni fark edebilecek olan kişi, muhtemeldir ki, taslağı oluşmuş ya da hazırlanmış bu hareketler hakkında bilgilenmiş olur; başka bir şey üzerine bilgileneceğini kanıtlayan hiçbir şey yoktur. İnsanüstü bir zekâyla donanmış olsa ve psiko-fizyolojinin anahtarına sahip olsa bile, bu duruma denk düşen bilincin içinde olup bitene dair bilebileceği tek şey, oyuncuların sahnede gidip gelmesine bakarak bir tiyatro oyunu hakkında ne kadar bilebilirsek, o kadardır.

Bu demektir ki, zihinle beynin ilişkisi sabit bir ilişki değildir, basit bir ilişki hiç değildir. Oynanan oyunun niteliğine bağlı olarak, oyuncuların hareketleri bize az ya da çok şey söyleyebilir: eğer bir pantomimse aşağı yukarı her şeyi anlayabiliriz; alaycı bir komediyse neredeyse hiçbir şey anlayamayız. Dolayısıyla, psikolojik yaşamımızı eylem olarak dışsallaştırmaya ya da katışıksız bilgi olarak içselleştirmeye eğilim göstermemize bağlı olarak, beynimizin durumu da zihnimizin durumunu az ya da çok kapsar.

Sonuç olarak, zihinsel yaşamın farklı tonları vardır ve psikolojik yaşamımız, hayata ne ölçüde dikkat gösterdiğimize bağlı olarak, eyleme kâh daha yakında kâh daha uzakta, farklı yüksekliklerde etkide bulunabilir. Bu eseri yönlendiren fikirlerden biri, hatta çalışmamıza çıkış noktası olarak hizmet etmiş olanı budur. Genellikle psikolojik durumun son derece karmaşık bir hali olarak kabul edilen şey, bizim bakış açımızdan, bize, tüm kişiliğimizin son derece genleşmesi gibi gelir. Kişiliğimiz, normalde eylem tarafından daraltılmış olduğundan, sıkıştırmasına izin verdiği kıskaç gevşedikçe kendini salar ve her daim bölünmez olarak, aynı ölçüde önem taşıyan bir yüzey üzerine yayılır. Genellikle psikolojik yaşamın bozukluğu olarak kabul edilen, içsel bir düzensizlik, bir kişilik hastalığı olarak görülen şey, bize, bizim bakış açımızdan, bu psikolojik yaşamı hareket ettirici birlikte-var-olan'ına bağlayan zincirleme bağlantının bir sapması ya da gevşemesi olarak, dışsal yaşama yönelik dikkatimizin bozulması ya da azalması olarak görünür. Bu tez, tıpkı anımsanan sözcüklerin bir yerleri olduğunu inkâr etmekten ve afazileri de bu yerlerin saptanmasıyla değil başka türlü açıklamaktan ibaret tez gibi, bu eserin ilk baskısı sırasında (1896) paradoksal kabul edildi. Bugün ise çok daha az paradoksal gelmektedir. O dönemde klasikleşmiş olan, herkesin benimsediği ve dokunulmaz kabul edilen afazi anlayışı, özellikle anatomik nitelikteki nedenler yüzünden, kısmen de o dönemden beri ortaya koy-

duğumuz nedenlerle aynı türden psikolojik nedenler yüzünden son birkaç yıldan beri oldukça saldırıya uğramıştır.[2] Pierre Janet'nin nevrozlar hakkında yapmış olduğu gayet derinlikli ve orijinal inceleme, bu son yıllarda onu, tamamen başka yollardan, hastalığın "psikastenik" biçimlerinin incelenmesi yoluyla, başlangıçta metafizik bakış açıları olarak nitelenmiş olan psikolojik "gerginlik" ve "gerçekliğe dikkat" mülahazalarını kullanmaya yöneltti.[3]

Aslında bunları bu şekilde adlandırmak tamamen de hata değildi. Ne psikolojinin, hatta ne de metafiziğin bağımsız bilim olma hakkına itiraz etmeden, bu iki bilimden her birinin bir diğerine sorular sorabileceğini ve belli ölçüler içinde, bu soruları çözmeye yardım edebileceğini düşünüyoruz. Psikolojinin konusu, pratiğe yararlı biçimde işleyen insan tininin incelenmesi ise; ve eğer metafizik de yararlı eylem koşullarından kurtulmak ve kendini toparlayarak yaratıcı saf enerji olmak için çabalayan bu aynı insan tininden başka bir şey değilse, zaten başka türlü nasıl olabilir ki? Bu iki bilimin ortaya koyduğu terimlerin lafzına bağlı kalındığında birbirlerine yabancı gelen birçok sorun, içsel anlamları bu şekilde derinleştirildiğinde birbirlerine çok yakınmış gibi ve birbirlerinden yardım alarak çözülebilirmiş gibi görünür. Araştırmalarımızın başında, maddenin varoluşu ya da özü konusunda gerçekçilerle idealistler veyahut mekanistlerle devinimselciler arasında gidip gelen sorunlar ile anı analizi arasında herhangi bir bağlantı olabileceğine inanmamıştık. Bununla birlikte bu bağlantı gerçektir; hatta gayet yakın bir bağlantıdır. Bu bağlantı dikkate alınırsa, temel önemdeki metafizik bir sorun gözlem alanına taşınmış olur ve saf diyalektiğin kapalı alanında ekoller arası tartışmaları sonsuzca beslemek yerine, gözlemin bu alanında adım adım çözümlenir. Mevcut eserin bazı bölümlerinin karmaşıklığı, felsefeyi bu dolayımdan ele aldığımızda meydana gelen sorunların kaçınılmaz olarak iç içe geçmesine bağlıdır. Fakat bizzat gerçekliğin karmaşıklığına bağlı olan bu karmaşa dolayısıyla kolaylıkla işin içinden çıkacağımıza inanıyoruz; tabii eğer araştırmalarımızda bize de yönlendiricilik yapmış olan iki

2) Bkz. Pierre Marie'nin çalışmaları ve F. Moutier'nin eseri: *L'aphasie de Broca*, Paris, 1908 (özellikle bölüm VII). Sorunla ilgili araştırmaların ve tartışmaların ayrıntısına giremeyiz. Bununla birlikte, J. Dagnan-Bouveret'nin son makalesini belirtmeden geçmeyeceğiz: L'aphasie motrice sous-cortical (*Journal de psychologie normale et pathologique*, Ocak-Şubat 1911).

3) P. Janet, *Les obsessions et la psychasthénie*, Paris, F. Alcan, 1903 (özellikle s. 474-502).

ilkeden vazgeçmezsek... Birinci ilke, psikolojik analizin, esasen eyleme dönük olan bizim zihinsel işlevlerimizin yararcı niteliğini kendine sürekli mihenk noktası olarak alması gerektiğidir. İkinci ilke ise, eylem içinde edinilmiş alışkanlıkların, spekülasyon alanına dek uzanarak, orada yapay sorunlar yarattıkları ve metafiziğin de bu yapay karanlık noktaları bertaraf ederek işe başlamak zorunda kalmasıdır.

1
Tasarımın İmgeleri Aydınlatmasına Dair: Bedenin İşlevi

Bir an için, madde teorileri ile tin teorileri hakkında hiçbir şey bilmiyormuşuz, dış dünyanın gerçekliği ya da idealliği üzerine tartışmalar hakkında hiçbir şey bilmiyormuşuz gibi davranalım. Karşımıza imgeler çıkar. Hem de olası en belirsiz anlamda, duyularımı açtığımda algıladığım, kapattığımda fark etmediğim imgeler. Tüm bu imgeler, bütün temel bölümleriyle sabit yasalara göre birbirleri üzerine etki ve tepkide bulunurlar. Bu yasaları ben doğa yasaları olarak adlandırıyorum; ve bu yasaların kusursuz bilimi, bu imgelerin her birinde olup biteni hesaplamayı ve öngörmeyi kuşkusuz sağladığından, imgelerin geleceği de şimdiki zamanları içinde yer alıyor ve yeni hiçbir şey katmıyor olmalıdır. Bununla birlikte, bu imgelerden biri, yalnızca algılar yoluyla dışardan bilememekle kalmadığım, üstelik duygu halleriyle içerden de bilemediğim biri, diğerlerinden belirgin biçimde ayrılır: Benim bedenimdir bu. Bu duygu hallerinin meydana geldiği koşulları inceliyorum: Bu duygu hallerinin, gelişiminin nihai seyri üzerinde doğru dürüst belirlenemeyen bir etki uygulamaları gerekirmiş gibi, bunların benim dışardan algıladığım büyük uyarımlar

ile yapabildiğim hareketler arasında daima araya girdiklerini görüyorum. Çeşitli duygu hallerimi gözden geçiriyorum: Bana öyle geliyor ki, bunların her biri, kendince, hareket etmeye bir davetiye çıkarıyor, ama aynı zamanda da beklemeye ve hiçbir şey yapmamaya da izin veriyor. Daha yakından bakıyorum: Başlanmış ama icra edilmemiş hareketler keşfediyorum, az çok yararlı bir kararın işaretini görüyorum, ama tercihi dışlayan bir zorlama yok. Anılarımı hatırlıyor, karşılaştırıyorum: Doğanın, canlı varlığa uzay içinde hareket etme yetisini veren doğanın, insan türünü tehdit eden genel tehlikeleri duyum aracılığıyla tam da belirttiği ve bu tehlikelerden kaçmak için alınacak önlemleri bireylere bıraktığı anda, örgütlü dünyanın her yerinde bu aynı duyarlılığın belirdiğini sandığımı hatırlıyorum. Son olarak da, duygu halleri içinde kendine atfettiği rol üzerine bilincimi sorguluyorum: gerçekten de, inisiyatif aldığımı sandığım tüm yaklaşımlara duygu ya da duyum biçiminde tanık olduğu; tersine, benim otomatikleşen faaliyetim ona artık ihtiyaç duymadığını belirttiğindeyse gizlice sıvıştığını ya da yok olduğunu söylüyor bana. Dolayısıyla ya tüm görünümler aldatıcıdır ya da duyumsal halin sonunda vardığı durum, (bir hareketten diğer hareketin çıkarsanabilmesi gibi) önceki fenomenlerden kesin olarak çıkarsanabilen durumlardan değildir ve dolayısıyla evrene ve evren tarihine yeni bir şeyleri gerçekten katar. Biz görünüşlerde kalalım; hissettiğim ve gördüğüm şeyi açık seçik ifade edeceğim: *Her şey öyle olup bitmektedir ki, evren adını verdiğim bu imgeler bütününde, –örneğini bedenimin sağladığı– bazı özel imgelerin aracılığı olmadan gerçekten yeni hiçbir şey meydana gelemez.*

Şimdi, benim bedenim dediğim bu özel imgenin dış görünüşünü benimkine benzer bedenler üzerinde inceliyorum. Uyarımları sinir merkezlerine ileten toplardamarları, sonra da merkezden çıkarak, uyarımları periferiye ileten ve bedenin bölümlerini ya da tüm bedeni harekete geçiren atardamarları fark ediyorum. Her ikisini de yapılış amacını ve yönelimini fizyolojiste ve psikoloğa soruyorum. Onların verdiği karşılık, sinir sisteminin merkezkaç hareketlerinin bedenin ya da beden bölümlerinin yer değiştirmesine yol açabileceği, merkezcil hareketlerin ya da en azından, bu hareketlerden bazılarının dış dünyanın temsilini ortaya çıkarabileceği yönünde oluyor. Peki ne düşünmek gerekir?

Toplardamarlar imgelerdir, beyin bir imgedir, duyumsal sinirlerin aktardığı ve beynin içinde yayılan uyarımlar da birer imgedir. Beyinsel uyarım olarak adlandırdığım bu imgenin dışsal imgeler yaratması için, bu imgeleri şu ya da bu biçimde içermesi ve tüm maddi evrenin temsilinin

bu moleküler hareket içinde içerilmiş olması gerekir. Oysa, bunun saçmalığını fark etmek için böyle bir önermeyi dile getirmek bile yeter. Maddi dünyanın parçası olan beyindir, yoksa maddi dünya beynin parçası değildir. Maddi dünya adını taşıyan imgeyi ortadan kaldırın, aynı zamanda beyni ve beynin parçası olan beyinsel uyarımları da ortadan kaldırmış olursunuz. Tersine, bu iki imgenin, beyin ile beyinsel uyarımın yok olduğunu varsayın: hipotez gereği yalnızca onları silmiş olursunuz; yani pek az şeyi, büyük bir tablodaki önemsiz bir ayrıntıyı. Bütün tablo, yani evren, bütünüyle varlığını sürdürür. Beyni bütünsel imgenin koşulu yapmak, gerçekten de kendi kendini yalanlamak olur; çünkü beyin, hipotez gereği, bu imgenin bir bölümüdür. Demek ki ne sinirler ne sinir merkezleri evren imgesini koşullayabilir.

Bu sonuncu nokta üzerinde duralım. İşte dışsal imgeler, sonra bedenim, son olarak da benim bedenimin çevredeki imgelere getirdiği değişimler. Dışsal imgelerin bedenim olarak adlandırdığım imgeyi nasıl etkilediğini gayet iyi görüyorum: ona hareketi aktarıyorlar. Ayrıca bu bedenin dışsal imgeleri nasıl etkilediğini de görüyorum: hareketi onlara iade ediyor. Demek ki benim bedenim de maddi dünyanın bütünü içinde diğer imgeler gibi hareket eden, hareketi alıp veren bir imgedir. Muhtemelen tek fark şudur ki, benim bedenim, aldığı şeyi nasıl iade edeceğini belli ölçüler içinde seçebilir gözükmektedir. Ama genel olarak bedenim, özel olarak sinir sistemim nasıl olup da benim evren tasarımının tümünü ya da bir bölümünü doğurur? İster bedenimin madde olduğunu söyleyin, ister imge olduğunu, kelimenin pek önemi yoktur. Eğer maddeyse, maddi dünyanın parçasıdır ve sonuç olarak, maddi dünya onun etrafında ve onun dışında varlığını sürdürür. Eğer imgeyse, bu imge ancak içine konabilecek şeyi verebilir ve hipotez gereği eğer yalnızca benim bedenimin imgesiyse, tüm evrenin imgesini bu bedenden çıkarıp almayı istemek saçma olur. *Nesneleri harekete geçirmeye yönelik nesne olan bedenim, demek ki, bir eylem merkezidir; bir tasarım doğurmayı başaramaz.*

Ama eğer benim bedenim, çevresindeki nesneler üzerinde gerçek ve yeni bir eylem uygulayabilen bir nesneyse, onlar karşısında ayrıcalıklı bir konum işgal ediyor olmalıdır. Genel olarak, herhangi bir imge diğer imgeleri, doğanın yasaları olarak adlandırılan şeye uygun olarak, belirlenebilir, hatta hesaplanabilir bir tarzda etkiler. Bu imge seçim yapamayacağından, çevre bölgeyi keşfetmek ya da yalnızca olası birçok eylemde kendini önceden denemek ihtiyacı da duymaz. Zorunlu eylem, vakti geldiğinde kendiliğinden gerçekleşecektir. Ama ben, "bedenim" olarak

adlandırdığım imgenin rolünün diğer imgeler üzerinde gerçek bir etkide bulunmak olduğunu, sonuç olarak da maddi olarak mümkün birçok yaklaşım arasından bir karara varması gerektiğini varsaydım. Madem ki bu yaklaşımlar bedenime çevredeki imgelerden sağlayabileceği yararın büyüklüğüne göre önerilmiştir, bu durumda, bu imgelerin, bedenime döndürdükleri yüzlerine bedenimin onlardan sağlayabileceği yararı herhangi bir şekilde belirtmesi gerekir. Aslında, dışsal nesnelerin boyutunun, biçiminin, hatta renginin bile bedenimin onlara yaklaşıp uzaklaşmasına bağlı olarak değiştiğini; kokuların gücünün, seslerin yoğunluğunun mesafeyle birlikte çoğalıp azaldığını; ve son olarak da, bu mesafenin, özellikle, benim bedenimin dolaysız eylemine karşı çevredeki bedenlerin bir anlamda kendilerini güvenceye alma önlemi olduğunu gözlemliyorum. Benim ufkum genişledikçe, etrafımdaki imgeler daha tek tip bir zemin üzerinde belirir ve benim için farksızlaşırlar. Ben bu ufku daraltıkça, ufkun sınırladığı nesneler benim bedenimin onlara dokunma ve onları hareket ettirme kolaylığına bağlı olarak açık seçik sıralanırlar. Dolayısıyla, tıpkı bir ayna gibi, bedenimin muhtemel etkisini ona geri gönderirler. Bu nesneler, benim bedenimin büyüyen ya da azalan güçlerine göre düzenlenirler. *Bedenimi çevreleyen nesneler, bedenimin onlar üzerindeki olası etkisini yansıtırlar.*

Şimdi, diğer imgelere dokunmadan, "bedenim" diye adlandırdığım şeyi hafifçe değiştireceğim. Bu imge içinde, beyin-omurilik sistemine giden tüm toplardamarları düşünce yoluyla kesiyorum. Ne olacak? Birkaç skalpel vuruşuyla birkaç demet lif kesilmiş olacak: evrenin geri kalanı, hatta bedenimin geri kalanı olduğu gibi kalır. Gerçekleştirilen değişim demek ki anlamsızdır. Gerçekte ise "benim algım" tamamen yok olur. Dolayısıyla, meydana gelen şeyi daha yakından inceleyelim. İşte, genel olarak evreni oluşturan imgeler, sonra bedenimin yakınında duran imgeler, son olarak da bedenimin kendisi. Bu sonuncu imgede, merkezcil sinirlerin bildiğimiz rolü, hareketleri beyne ve omuriliğe aktarmaktır; merkezkaç sinirler ise bu hareketi periferiye taşır. Merkezcil sinirlerin kesilmesi, gerçekten kavranabilir tek bir etki yaratır ki bu da, merkezden geçerek periferiden periferiye giden akımı kesmektir; buna bağlı olarak da, bedenimi, çevreleyen şeylerin ortasında, nesneler üzerinde etkide bulunmak için gereken hareket niteliğinden ve niceliğinden yoksun bırakmaktır. İşte eylemi ve yalnızca eylemi ilgilendiren şey budur. Bununla birlikte, yok olup giden şey benim algımdır. Algımın bedenimin gücül ya da olası eylemlerini, özellikle imgeler bütünü içinde, bir gölge ya da

bir yansı tarzında belirttiğinden başka ne denebilir? İmdi, skalpelin yalnızca önemsiz bir değişim gerçekleştirdiği imgeler sistemi, genellikle maddi dünya olarak adlandırılan şeydir; diğer yandan, yok olup giden şey ise maddeyi "benim algılayışım"dır. Buradan, geçici olarak, şu iki tanım çıkar: *İmgeler bütününü* madde *olarak adlandırıyorum ve belirli bir imgenin, yani bedenimin olası eylemine mal edilen bu aynı imgeleri* maddenin algısı *olarak adlandırıyorum.*

Bu sonuncu ilişkiyi derinleştirelim. Bana göre bedenim merkezcil ve merkezkaç sinirlerle, sinir merkezleriyle bir bütündür. Dışsal nesnelerin toplardamarlara uyarımlar ilettiğini, bunların merkezlere yayıldığını, merkezlerin çok çeşitli moleküler hareketlere sahne olduğunu, bu hareketlerin nesnelerin doğasına ve konumuna bağlı olduklarını biliyorum. Nesneleri değiştirin, benim bedenimle ilişkilerini değiştirin; bu durumda benim algı merkezlerimin içsel hareketlerindeki her şey değişmiş olur. Ama aynı zamanda "benim algım" içinde de her şey değişir. Demek ki benim algım, bu moleküler hareketlerin bir fonksiyonudur, onlara bağlıdır. Ama nasıl bağlıdır? Siz belki de algımın onları ifade ettiğini ve benim de, son çözümlemede, beyinsel tözün moleküler hareketlerinden başka hiçbir şeyi tasarlamadığımı söyleyeceksiniz. Ama eğer sinir sisteminin ve içsel hareketlerinin imgesi hipotez gereği belli bir maddi nesnenin imgesiyse ve ben maddi evreni bütünlüğü içinde tasarlıyorsam, bu durumda, bu önermenin en ufak bir anlamı bile olabilir mi? Burada güçlükten kurtulmaya çalışıldığı doğrudur. Bize, özü itibarıyla, maddi evrenin geri kalanına benzer bir beyin gösterilmektedir; ve eğer evren imgeyse sonuç itibarıyla bu beyin de imgedir. Sonra, bu beynin içsel hareketlerinin maddi dünyanın bütününün tasarımını, beyinsel titreşimlerin imgesini son derece aşan imgeyi yaratması ya da belirlemesi istendiğinden, bu moleküler hareketlerin ya da genel olarak hareketin içinde diğer imgelere benzer imgeler görülmüyormuş gibi davranılır; görülen şey, az çok imgeye benzer, ama her koşulda imgeden farklı yapıda bir şeydir ve bu imgeden bir tasarım ancak gerçek bir mucize sonucu çıkabilir. Böylece madde, tasarımdan kökten farklı ve sonuç olarak hiçbir imgesine sahip olmadığımız bir şey halini alır. Maddenin karşısına da imgeden yoksun, dolayısıyla hakkında hiçbir fikre sahip olamayacağımız bir bilinç çıkarılır. Son olarak da, bilincin içini doldurmak için, maddesiz bu düşünce üzerinde biçimsiz bu maddenin anlaşılmaz bir etkisi icat edilmiştir. Ama hakikat şudur ki, maddenin hareketleri imge olarak gayet berraktır ve hareketin içinde bu harekette görülenden başka bir

şey aramaya gerek yoktur. Tek güçlük, bu çok özel imgelerden yola çıkarak sonsuz çeşitlilikteki tasarımı yaratmakta yatar. Beyinsel titreşimlerin maddi dünyanın bir *parçası* olduğuna ve dolayısıyla bu imgelerin tasarımın çok küçük bir parçasını oluşturduğuna herkes inanırken, biz niçin bunu düşünelim ki? Sonuç itibarıyla, bu hareketler nelerdir ve bütünü tasarlarken bu özel imgelerin oynadığı rol hangisidir? Şundan kuşku duyamam: Bu hareketler, benim bedenimin içinde, dışsal nesnelerin eylemine bedenimin tepkisini, tepkiyi başlatarak hazırlamaya yönelik hareketlerdir. Kendileri imge olduğundan imge yaratamazlar; ama belirli bir imgenin –bedenimin– çevredeki imgelere göre konumunu, tıpkı yeri değiştirilen bir pusula gibi her an belirlerler. Tüm tasarım içinde bunlar pek bir yer tutmaz; ama "benim bedenim" diye adlandırdığım tasarımın bu bölümü açısından temel bir öneme sahiptirler, çünkü bedenimin gücül yordamlarını her an belirtirler. Dolayısıyla beynin algılama denen yeteneği ile omuriliğin refleks işlevleri arasında yalnızca bir derece farkı vardır, yapı farkı olamaz. Omurilik, alınan uyarılara yapılan hareketlere dönüştürür; beyin bunları basitçe doğan tepkiler olarak sürdürür. Ama her iki durumda da sinir sistemi maddesinin rolü, hareketleri yönlendirmek, kendi aralarında bileştirmek ya da bastırmaktır. Bu durumda, "benim evren algım"ın beyin tözünün içsel hareketlerine bağlı gözükmesi, bu hareketler değişirken değişmesi, ortadan kalkarken yok olması nereden kaynaklanmaktadır?

Bu problemin güçlüğü özellikle beyni ve beynin dönüşümlerini kendi kendilerine yeterli ve evrenin geri kalanından soyutlanabilir şeyler olarak tasarlamamızda yatmaktadır. Materyalistler ve ikiciler özünde bu noktada hemfikirdir. Beyin maddesinin bazı molekül hareketlerini ayrı ele alırlar. Bu durumda, kimileri bizim bilinçli algımızda bu hareketleri izleyen ve hareketin izini aydınlatan bir fosforesan görürken, diğerleri algılarımızı korteks tözünün moleküler uyarımlarını kendi tarzında sürekli ifade eden bir bilincin içine yayarlar: Her iki durumda da, algının belirtme ya da ifade etme iddiasında olduğu şey bizim sinir sistemimizin durumlarıdır. Ama sinir sistemi, onu besleyen organizma olmadan, organizmanın soluk aldığı atmosfer olmadan, bu atmosferin içinde yüzdüğü toprak olmadan, etrafında dünyanın döndüğü güneş olmadan canlı diye düşünülebilir mi? Daha genel olarak, bu nesne kendi fiziksel özelliklerini tüm diğer nesnelerle sürdürdüğü ilişkilerden aldığına göre ve her bir belirlenimini, hatta sonuç olarak kendi varlığını evrenin bütününde işgal ettiği yere borçlu olduğuna göre, yalıtılmış maddi bir nesne kurgusunda bir tür saçmalık yok mudur? Dolayısıyla, algılarımızın yalnızca beyin kütlesinin

molekül hareketlerine bağlı olduğunu söylemeyelim. Algılarımızın bu moleküllerle birlikte değiştiğini, ama bu hareketlerin maddi dünyanın geri kalanına sıkı sıkıya bağlı kaldığını söyleyelim. Bu durumda yalnızca bizim algılarımızın nasıl olup da beynin dönüşümlerine bağlandığını bilmek önem taşımaz. Problem genişler ve çok daha açık seçik terimlerle ortaya konur. İşte, "benim evren algım" dediğim ve ayrıcalıklı belli bir imgenin –bedenimin– hafifçe değişimleriyle tepeden tırnağa altüst olan bir imgeler sistemi! Bu ayrıcalıklı imge merkezde bulunur; tüm diğerleri kendilerine onu örnek alırlar; sanki bir kaleydoskobu çevirmiş gibi, her bir hareketleriyle her şey değişir. Diğer yandan, işte yine aynı imgeler; ama bu kez her biri kendiyle ilişkilidir; birbirlerini kuşkusuz etkilerler, ama sonuç daima nedenle orantılıdır: Benim evren dediğim budur. Bu iki sistemin birlikte varlığını ve aynı imgelerin evren içinde nispeten değişmezken, algı içinde son derece değişken olmalarını nasıl açıklamalıyız? Gerçekçilik ile idealizm arasında, hatta belki de materyalizm ile tinselcilik arasında çözümsüz kalmış problem, demek ki, bize göre, şöyle ortaya konabilir: *Bu sistemlerden birinde her imge kendi için ve çevredeki imgelerin gerçek eylemine maruz kaldığı gayet tanımlı ölçü içerisinde değişirken, diğerinde tüm imgeler tek bir imge için, hem de bu ayrıcalıklı imgenin olası eylemini yansıttıkları değişken ölçüler içerisinde değişir. Peki aynı imgelerin aynı anda iki farklı sisteme dahil olabilmesinin kaynağı nedir?*

Her imge bazı imgelerin içinde ve diğerlerinin dışındadır. Ama imgelerin bütününün bizim içimizde ya da dışımızda olduklarını söyleyemeyiz, çünkü içsellik ve dışsallık yalnızca imgeler arasındaki ilişkilerdir. Evrenin yalnızca bizim düşüncemizde mi yoksa bu düşüncenin dışında mı var olduğunu kendimize sormak, demek ki, –bu terimlerin kavranabilir olduğunu varsayarsak–problemi çözümsüz terimlerle ifade etmek olur. Düşünce, varoluş, evren terimlerini her iki tarafın da ister istemez tamamen farklı anlamlarda ele aldığı kısır bir tartışmaya mahkûm olmak demektir. Tartışmayı çözüme bağlamak için, öncelikle kavgaya girişilecek ortak bir mücadele alanı bulmak gerekir; ve madem ki hepimiz şeyleri yalnızca imgeler biçiminde kavrıyoruz, problemi imgelere bağlı olarak ve yalnızca imgelerle ortaya koymalıyız. Oysa, aynı imgelerin, biri *bilime* ait olan ve her imgenin –yalnızca kendine göndermede bulunduğundan– mutlak bir değer taşıdığı, diğeri ise *bilincin* dünyası olan ve tüm imgelerin merkezi bir imgeyi –bedenimiz– örnek aldıkları ve bu imgenin değişimlerini izledikleri iki ayrı sisteme aynı anda dahil olabileceğini hiçbir felsefi doktrin tartışma konusu etmemektedir. Gerçekçilik ile idealizm arasındaki sorun bu durumda gayet açık bir hal alır: Bu iki imge sisteminin

kendi aralarındaki ilişkiler nelerdir? Öznel idealizmin ilk sistemi ikinciden türetmekten ibaret olduğunu, materyalist gerçekçiliğin ise ikinciyi birinciden çekip çıkardığını görmek kolaydır.

Gerçekçi görüş, gerçekten de, evrenden yola çıkar; yani karşılıklı ilişkileri içinde değişmez yasalarca yönetilen ve sonuçların nedenlere orantılı olduğu ve özelliği merkezsizlik olan, dolayısıyla tüm imgelerin sonsuza dek uzandıkları tek bir düzlemde oluşup geliştiği imgeler bütününden yola çıkar. Ama bu sistemden başka *algılar* olduğunu saptamak önemlidir; yani bu aynı imgelerin içlerinden yalnızca birine mal edildiği, farklı düzlemlerde bunun etrafında sıralandığı ve bu merkezi imgenin en ufak dönüşümleri karşısında kendi bütünlükleri içinde bağlam değiştirdikleri başka sistemler de vardır. İdealist görüş ise bu algıdan yola çıkar ve sahiplendiği imgeler sisteminde ayrıcalıklı bir imge vardır ki bu da kendi bedenidir; diğer imgeler bunu kendilerine örnek alırlar. Ama şimdiki zamanı geçmişe bağlamak ve geleceği öngörmek istediğinde, bu merkezi konumu terk etmek, tüm imgeleri aynı düzleme yerleştirmek, bunların kendisi için değil, kendileri için değiştiklerini varsaymak zorundadır. Bunların her birini bir sistemin parçasıymış gibi ele almak zorundadır, ki bu sistemdeki her değişim, sistemin nedeninin gerçek ölçüsünü verir. Evrenin bilimi yalnızca bu koşulla mümkün olur. Bu bilim var olduğuna göre, geleceği öngörmeyi başardığına göre, bu bilimi temellendiren hipotez keyfi bir hipotez olamaz. Mevcut deneyime yalnızca birinci sistem sunulmuştur. Ama bizim ikincisine inanmamızın tek nedeni, geçmişin, şimdiki zamanın ve geleceğin sürekliliğini ileri sürmemizdir. Böylece, gerçekçilikte olduğu gibi idealizmde de, bu iki sistemden biri ortaya konur ve diğeri bundan çıkarsanmaya çalışılır.

Ama, bu çıkarsamada, ne gerçekçilik ne de idealizm sonuca varabilir; çünkü bu iki imge sisteminin ikisi de diğerinin dışındadır ve her biri kendine yeterlidir. Eğer merkezsiz olan ve her bir öğenin kendi mutlak büyüklüğü ve değerinin olduğu bir imge sistemi varsa, merkezi bir imgenin bütün değişimlerine her bir imgenin maruz kalarak değerinin belirsizleştiği ikinci bir sistemi kendine yardımcı olarak niçin aldığını anlamıyorum. Dolayısıyla, algıyı yaratmak için, "gölgefenomen olarak bilinç" materyalist hipotezi gibi bir *deus ex machina*'yı anmak gerekecektir. Öncelikle ortaya konacak mutlak değişimli imgelerin tümü arasından, beynimiz dediğimiz imgeyi seçecek ve bu imgenin içsel durumlarına, bu kez tüm diğerleriyle ilintili ve değişken yeniden-üretimle ikiye katlanma (nasıl olduğunu bilemiyoruz) eşsiz ayrıcalığı atfedilecektir. Daha sonra da, bu tasarıma hiç önem vermiyormuş gibi davranılacağı, burada yalnız-

ca beyin titreşimlerinin artlarında bırakacakları bir ışımanın görüleceği doğrudur: sanki beynin tözü, bu tasarımı oluşturan imgeler içindeki beyin titreşimleri, daha farklı bir yapıda olabilirmiş gibi! Dolayısıyla her gerçekçilik, algıyı bir tesadüf gibi, sonuç olarak da bir gizem haline getirecektir. Ama tersine, eğer ayrıcalıklı bir merkez etrafında düzenlenmiş ve bu merkezin belli belirsiz yer değiştirmeleri karşısında derinden dönüşüm geçiren istikrarsız bir imgeler sisteminiz varsa, öncelikle doğanın düzenini –yer değişilen noktayla ya da nereden başlandığıyla ilgilenmeyen bu düzeni– dışlarsınız. Bu düzeni ancak siz de kendinizce bir *deus ex machina*'ya başvurarak, şeyler ile tin arasında ya da en azından –Kant gibi konuşursak– duyarlılık ile idrak arasında önceden oluşmuş bilmem hangi uyumu keyfi bir hipotez aracılığıyla varsayarak kurabilirseniz. Bu durumda bir ilinek olacak olan bilimdir ve bilimin başarısı da bir gizem olur. Dolayısıyla ne birinci imge sistemini ikinciden çıkarsamak mümkün olur ne de ikinciyi birinciden; ve bu iki karşıt doktrin, gerekçilik ile idealizm, nihayet aynı alana yerleştirildiklerinde, ters yönde, aynı engele gelip çarparlar.

Şimdi, iki doktrinin altını kazarsak ortak bir postulat keşfeder ve bunu şöyle ifade edebiliriz: *Algının tamamen spekülatif bir önemi vardır; algı katışıksız bilgidir.* Tüm tartışmanın yöneldiği nokta, bilimsel bilgi karşısında bu bilgiye atfedilmesi gereken yerin ne olduğuna dairdir. Kimileri bilimin gerektirdiği düzeni benimseyerek, algıyı bulanık ve geçici bir bilim olarak görürler. Kimileri ise önce algıyı veri kabul ederek, onu mutlaklık haline getirmekte ve bilimi gerçeğin simgesel bir ifadesi olarak görmektedirler. Ama her iki taraf için de, algılamak öncelikle bilmek anlamına gelmektedir.

Oysa, bizim tartışma konusu ettiğimiz de bu postulattır. Hayvanlar âleminde sinir sistemi yapısının en yüzeysel incelenmesi bile bu postulatı yalanlamaktadır. Üstelik, bu postulatı kabul etmek, madde, bilinç ve aralarındaki ilişkiler şeklindeki üçlü sorunu iyice anlamsızlaştırılmak olur.

Gerçekten de, hayvanla bitki arası tekhücrelilerden üst omurgalılara dek dışsal algının gelişimini adım adım izlemiyor muyuz? Basit protoplazmik kütle örneğinde canlı maddenin çabuk tahrik olduğunu ve kasıldığını, dışsal uyartıların etkisine maruz kaldığını ve bu duruma mekanik, fiziksel ve kimyasal reaksiyonlarla karşılık verdiğini görürüz. Organizmalar dizisinde yukarı doğru çıktıkça, fizyolojik çalışmanın bölündüğü görülür. Sinir hücreleri ortaya çıkar, farklılaşır ve toplanarak sistem oluşturdukları görülür. Hayvan da dışsal uyartıya çok çeşitli hareketlerle

tepki gösterir. Ama, alımlanan uyarım bile derhal harekete dönüşüp gerçekleşerek devam etmediğinden, hayvan yalnızca fırsat bekliyor gibi gözükür ve çevredeki değişimleri organizmaya aktaran aynı etki organizmayı belirler ya da onu uyumlanmaya hazırlar. Üst omurgalılarda, özellikle omurda bulunan saf otomatizm ile beynin müdahalesini gerektiren iradi faaliyet arasındaki ayrım kuşkusuz ki temelde yatar. Alımlanan etkinin, yine hareketler halinde gelişip yayılmak yerine bilgi olarak tinselleştiği hayal edilebilir. Ama beynin işlevleri ile omurilik sisteminin refleks faaliyeti arasında yapı farklılığı değil yalnızca bir komplikasyon farklılığı olduğuna ikna olmak için beynin yapısını omurun yapısıyla karşılaştırmak yeterlidir. Peki gerçekte refleks eylemde olup biten nedir? Uyartıyla ilişki halindeki merkezcil hareket omuriliğin sinirsel hücreleri aracılığıyla derhal yansıyarak, kasın kasılmasını belirleyen bir merkezkaç hareketi halini alır. Diğer yandan, beyin sisteminin işleyişi neden ibarettir? Periferik uyarım, omuriliğin devindirici hücresine doğrudan yayılmak ve kasa zorunlu bir kasılmayı dayatmak yerine, önce kafaiçine ulaşır, sonra da –refleks harekette işin içine karışan– omuriliğin devindirici hücrelerine dek yeniden iner. Yolun bu şekilde dolandırılmasından ne kazanılmıştır? Ve beyin kabuğunun duyumsal denen hücrelerinde aranan nedir? Nesne tasarımına dönüşmenin mucizevi gücünü buradan aldığını kabul etmiyorum, asla etmeyeceğim ve bu hipotezi de zaten yararsız bulduğum birazdan görülecektir. Ama benim gayet iyi gördüğüm şey, beyin kabuğunun duyumsal denen çeşitli bölgelerindeki bu hücrelerin, merkezcil liflerin uç lifçikleri arasına yerleştirilmiş hücreler ile rolando yarığı bölgesinin devindirici hücrelerinin, alımlanan uyarımın omuriliğin hareket ettirici herhangi bir mekanizmasını *iradi olarak* ele geçirmesini ve böylece etkisine *karar vermesini* sağladığıdır. Bu araya konmuş hücreler çoğaldıkça, birbirlerine kuşkusuz ki çeşitli biçimlerde yaklaşabilen amipsi uzantılar da o ölçüde artar; periferiden gelen aynı uyarım karşısında açılabilen yollar da o kadar çok sayıda ve çeşitli olur; sonuç olarak, ortaya çıkacak hareket sistemleri arasındaki tercihi tek bir uyartı yapacaktır. Dolayısıyla, bizce beyin bir tür merkezi telefon santralından başka bir şey değildir: beynin rolü "iletişim sağlamak" ya da bekletmektir. Aldığı şeye hiçbir şey eklemez; ama tüm algı organları son uzantılarını beyne gönderdiklerinden ve omurilik ile soğanın tüm devindirici mekanizmaları kendi yetkili temsilcilerini beyinde bulduklarından, beyin gayet gerçek bir merkez oluşturur. Bu merkezde, periferik uyartı, dayatılmış olmayıp seçilmiş olan herhangi bir devindirici mekanizmayla ilişkiye girer. Diğer yandan, periferiden gelen aynı uyarıma bu tözün içindeki

çok sayıda devindirici yol –*hep birlikte*– açılabildiğinden, bu uyarım burada sonsuza dek bölünür ve sonuç olarak, yalnızca doğmakta olan sayısız devindirici tepki halinde yok olma yetisine sahiptir. Böylece beynin rolü kâh toplanan hareketi seçilmiş bir tepki organına yöneltmektir, kâh devindirici yolların tümünü bu harekete açarak, gebe olduğu olası tepkilerin tümünün burada belirmesini ve dağılarak kendi kendini analiz etmesini sağlamaktır. Başka deyişle, beyin bize, burada toplanan harekete bağlı olarak bir analiz aracı gibi gelirken, yapılan harekete bağlı olarak da bir seçme aracı olarak görünür. Ama her iki durumda da beynin rolü hareketi aktarmak ve bölmekle sınırlanır. Sinir sisteminin öğeleri ise ne beyin kabuğunun yukarı merkezlerinde ne de omurilikte bilgi amaçlı çalışırlar: Tek yaptıkları şey, olası eylemlerin çokluğunu aniden belirtmekten ya da bu eylemlerden herhangi birini düzenlemekten başka bir şey değildir.

Bunun anlamı, sinir sisteminin tasarım imal etmeye, hatta hazırlamaya yarayan bir aygıttan başka bir şeyi olmadığıdır. Onun görevi, uyartıları almak, devindirici aygıtları hazırlamak ve bu tür aygıtlardan mümkün olan en fazlasını verili bir uyartıya sunmaktır. Bu sistem ne kadar gelişirse, hep gayet karmaşık olan devindirici mekanizmalarla ilişkiye soktuğu uzay noktaları da o denli çok sayıda olur ve mümkün olduğunca uzağa gider: Bizim eylemimize kalan serbestlik böylece büyür ve bu sistemin yetkinliğinin giderek artması ise bu şekilde oluşur. Ama sinir sistemi, hayvan âleminin bir ucundan diğerine giderken, gerekliliği giderek azalan bir eylem amacıyla oluşmuş olsa da, gelişimi sinir sistemini örnek alan algının da katışıksız bilgiye doğru değil eyleme doğru yöneldiğini düşünmemiz gerekmiyor mu? Bu durumda, bu algıdaki zenginliğin giderek artması, canlı varlığın şeyler karşısındaki davranışında tercihine bırakılmış belirsizlik payının büyümesini simgelemez mi? Dolayısıyla, asıl ilke olarak bu belirsizlikten yola çıkalım. Bu belirsizlik bir kez ortaya konduğunda, bilinçli algı olasılığını, hatta zorunluluğunu bu belirsizlikten çıkarsayıp çıkarsamayacağımızı araştıralım. Başka deyişle, maddi dünya denen bu sıkı sıkıya birbirine bağlı ve dayanışık imgeler sistemini ele alalım ve bu sistemin herhangi bir yerinde canlı maddenin tasarladığı *gerçek eylem merkezleri* hayal edelim. Bu merkezlerden her birinin etrafında canlı maddenin konumuna tabi ve onunla birlikte değişen imgelerin düzenlenmesi *gerektiğini* söylüyorum; sonuç olarak, bilinçli algının üretilmesi *gerektiğini* ve dahası, bu algının nasıl ortaya çıktığını anlamanın mümkün olduğunu söylüyorum.

Öncelikle şunu saptayalım ki, bilinçli algının kapsamını canlı varlığın sahip olduğu eylem yoğunluğuna kesin bir yasa bağlamaktadır. Eğer

bizim hipotezimiz sağlam temellere dayanıyorsa; bu algının ortaya çıktığı an, maddenin aldığı bir uyarımın zorunlu tepki olarak devam etmediği andır. İlkel bir organizma örneğinde, uyarımın meydana gelmesi için ilgili nesneyle dolaysız bir temasın gerekeceği doğrudur; ve bu durumda tepki pek bekletmeden gelir. Örneğin aşağı türlerde dokunma hem pasif hem aktiftir; bir avı tanımaya, onu tutmaya, tehlikeyi hissetmeye ve tehlikeyi uzaklaştırmak için çaba göstermeye yarar. Tekhücreli hayvanların çeşitli uzantıları, derisidikenlilerin vantuzlu ayakları, hem dokunma algısı organları hem de hareket organlarıdır; selenterelerin ısırma aracı hem bir algı aygıtı hem de bir savunma aracıdır. Tek kelimeyle, tepki ne kadar doğrudan olursa, algı da o ölçüde basit bir temasa benzer. Bu durumda, algı ile tepkinin eksiksiz süreci zorunlu bir hareketin ardından gelen mekanik itkiden pek ayırt edilemez. Ama tepki giderek belirsizleştikçe, tereddüde daha fazla yer bıraktıkça, hayvanı ilgilendiren nesnenin eyleminin kendini hissettirdiği mesafe de artar. Görme ve işitme yoluyla giderek artan sayıda şeyle ilişkiye girer, giderek daha uzaktaki etkilere maruz kalır. Bu nesneler ister ona bir avantaj vaat etsin, isterse de bir tehlike tehdidini oluşturusun, bu vaat ve tehditlerin gerçekleşme süresi geriye çekilir. Canlı bir varlığın sahip olduğu bağımsızlık payı, ya da –bizim deyişimizle– faaliyeti etrafındaki belirsizlik bölgesi, ilişkide olduğu şeylerin sayısını ve uzaklığını *a priori* değerlendirme imkânı sağlar. Bu ilişki ne olursa olsun, algının içkin doğası ne olursa olsun, algının genişliğinin ardışık eylemin belirsizliğini tam anlamıyla ölçtüğü ileri sürülebilir. Dolayısıyla şu yasayı ifade edebiliriz: *algının uzay üzerindeki tasarrufu, eylemin zaman üzerindeki tasarrufunun tıpatıp aynıdır.*

Ama organizmanın az çok uzak bu nesnelerle ilişkisi niçin bilinçli bir algının özel biçimini alır? Örgütlü beden içinde olup biteni inceledik. Aktarılan ya da ketlenen hareketler, tamamlanmış eylemler biçiminde dönüşüm geçirmiş ya da doğmakta olan eylemler halinde dağılıp saçılmış hareketler gördük. Bu hareketler bize eylemi ve yalnızca eylemi ilgilendirirmiş gibi geldi; bu hareketler temsil sürecine mutlak anlamda yabancı kalır. Bu durumda eylemin kendisini ve onu çevreleyen belirsizliği ele aldık. Bu belirsizlik sinir sisteminin yapısında görülür ve bu belirsizlik sayesinde bu sistemin yapısı daha ziyade temsil amaçlıymış gibi gelir. Bir olgu olarak kabul edilen bu belirsizlikten çıkarılacak sonuç, bir algı zorunluluğu, yani canlı varlık ile onu ilgilendiren nesnelerin az çok uzak etkileri arasındaki değişken ilişkidir. Bu algının bilinç olduğu sonucuna nereden varılıyor ve niçin her şey *sanki* bu bilinç beyin tözünün içsel hareketlerinden doğuyormuş gibi cereyan ediyor?

Bu soruya cevap vermek için, öncelikle, bilinçli algının gerçekleştiği koşulları fazlasıyla basitleştirerek işe başlayacağız. Aslında, anılara bulanmamış algı yoktur. Duyularımızın dolaysız ve mevcut verilerine, geçmiş deneyimimizin binlerce ayrıntısını katarız. Genellikle bu anılar bizim gerçek algılarımızı yerinden eder. Bu durumda yalnızca birkaç bilgiyi, bize eski imgeleri hatırlatmaya yönelik basit bir, iki "im"i akılda tutarız. Algının kullanışlılığının ve süratinin bedeli budur; ama her türden yanılsama da buradan doğar. Geçmişimizin tamamen nüfuz ettiği bu algının yerine, yetişkin, eğitimli, ama şimdiki zamanın içine kapanmış ve diğer işleri tamamen dışlayarak, dış nesneye göre kendini şekillendirmeyi görev edinmiş bir bilincin sahip olduğu algıyı geçirmeyi engelleyen hiçbir şey yoktur. Buna karşılık, keyfi bir hipotezde bulunduğumuz ve bireysel ilineklerin ortadan kaldırılmasıyla elde edilmiş bu ideal algının gerçekliğe asla denk düşmediği mi ileri sürülecektir? Ama özellikle bireysel ilineklerin bu kişisiz algıya gelip eklendiğini; şeylere dair bilgimizin temelinde bu algının yattığını göstermeyi; ve bu algıyı bilmezden gelmek için, belleğin ona eklediklerinden ya da ondan çıkardıklarından onu ayırt etmemek için, bütünüyle algının, anıdan ancak yoğunluğunun aşırı büyüklüğüyle farklılaşan içsel ve öznel bir tür bakış açısı haline getirildiğini göstermeyi umuyoruz. Dolayısıyla ilk hipotezimiz bu olacaktır. Ama bu hipotezin ardından doğal olarak bir başkası gelecektir. Gerçekten de, herhangi bir algının ne kadar kısa olduğunu varsaysak da daima belirli bir süreyi işgal eder ve sonuç olarak, anlar çokluğunu birbirleri içinde sürdüren bir bellek çabası gerektirir. Göstermeye çalışacağımız gibi, tıpkı hissedilir niteliklerin "öznelliği"nin, özellikle, bizim belleğimizin işlettiği, gerçekle bir tür çelişki içinde oluşması gibi. Kısacası, dolaysız bir algı zemininin üzerini anılardan bir örtüyle kaplayan ve çoklu anları büzüp sıkıştıran bu iki biçimiyle bellek, algı içindeki bireysel bilince temel katkıyı ve şeyler hakkındaki bilgimizin öznel yanını oluşturur. Fikrimizi daha net kılmak için bu katkıyı göz ardı edersek, çıktığımız yolda gerekenden çok daha öteye gidebiliriz. Ama elbette daha sonra geri dönmek ve çözümlerimizdeki olası aşırılıkları –özellikle belleği yeniden işin içine katarak– düzeltmek koşuluyla... Dolayısıyla, sonraki bölümleri şematik bir sunuş olarak görmek gerekir. Ayrıca şunu da talep ediyoruz ki, algıyı benim somut ve karmaşık algım olarak değil, anılarımla şişmiş ve süre bakımından daima belli bir yoğunluk gösteren algı olarak değil; *katışıksız* algı olarak, fiilen değil teorik olarak var olan bir algı olarak, benim bulunduğum yerde bulunan, benim yaşadığım gibi yaşayan, ama şimdiki zamanın içine gömülmüş ve belleğin tüm biçimleriyle ortadan kaldırılması yoluyla, maddeden hem

dolaysız hem de anlık bir bakış açısı elde edebilen bir varlığın sahip olabileceği algı olarak anlamak, geçici bir süre için şarttır. Dolayısıyla, bu hipotezi kabullenerek, bilinçli algının kendini nasıl ifade ettiğini düşünelim.

Bilinci hesap dışı bırakmak [tümdengelim yapmak] gayet cesur bir teşebbüs olur, ama burada böyle bir şey şart değil, çünkü maddi dünyayı ortaya çıkararak bir imgeler bütününe sahip olduk, başka bir şeyimiz de zaten olamaz. Hiçbir madde teorisi bu zorunluluktan kaçamaz. Maddeyi hareket halindeki atomlara indirgeyin: Bu atomlar, fiziksel nitelikten yoksun olsalar bile yalnızca bir bakış açısı ve temas ihtimali onları belirgin kılar; kimisi aydınlanmadan kimisi maddeden yoksundur. Atomu yoğunlaştırıp güç merkezleri oluşturun, akışkan bir sıvı içinde dönüp duran burgaçlar halinde eritip dağıtın: bu sıvı, bu hareketler, bu merkezler ancak güçsüz bir dokunma karşısında, etkisiz bir itki, renksiz bir ışık karşısında belirginleşirler; bunlar yine de imgedir. Elbette bir imge *algılanmadan var olabilir*; tasarlanmadan kendini sunabilir; ve bu iki terim –mevcudiyet ve tasarım– arasındaki mesafe, maddenin kendisi ile bu maddeye dair algımız arasındaki aralığı tam olarak ölçebilir. Ama bu şeyleri daha yakından inceleyerek, bu farklılığı yaratanın tam olarak ne olduğunu görelim. İkinci terim birinci terimden *fazla* ise, mevcudiyetten tasarıma geçmek için bir şey ilave etmek gerekiyorsa, bu durumda mesafe aşılmaz olur ve maddeden algıya geçişi nüfuz edilemez bir gizem çevreler. Birinci terimden ikinci terime eksilterek geçilebilseydi ve bir imgenin tasarımı onun mevcudiyetinden *daha az* olsaydı durum aynı olmazdı; çünkü bu durumda, mevcut imgelerin, yalnızca mevcudiyetlerinin onları tasarıma dönüştürmesi için kendilerindeki bir şeylerden vazgeçmeleri yeterli olurdu. İmdi, benim maddi nesne dediğim imge işte budur; onu ben tasarlıyorum. Peki, bendeki varlığının kendinde yok gözükmesi nereden kaynaklanmaktadır? Bunun nedeni, tüm diğer imgelere bağlı olduğundan, sanki kendinden önceki imgeleri sürdürüyormuş gibi, ardından gelen imgeler içinde devam etmesidir. Dolaysız varoluşunu tasarıma dönüştürmek için, ardından geleni, önünden geleni ve aynı zamanda da içini dolduran şeyi aniden ortadan kaldırmak ve dış kabuğundan, yani yüzeydeki ince katmandan başka bir şeyin kalmamasını sağlamak yeterlidir. Mevcut imge ve nesnel gerçeklik olan onu, tasarlanan bir imgeden ayırt eden şey, diğer imgelerin her bir noktası üzerinde kendisinin her bir noktasıyla etkide bulunma, tüm aldığını aktarma, her bir etkiye eşit ve karşıt bir tepkide bulunma ve sonuçta, evrenin enginliği içinde yayılan dönüşümlerin her yönde üzerinden geçtiği bir yol olma zorunluluğudur. Eğer bu imgeyi tek başına bırakabilirsem, eğer onu özellikle

kabuğundan soyutlayabilirsem, bir tasarıma dönüştürürüm. Tasarım tam da buradadır, ama daima gücüldür; tam eyleme geçeceği anda, varlığını sürdürme ve başka bir şey halini alıp yitip gitme zorunluluğu onu etkisizleştirmiştir. Bu dönüşümü sağlamak için gereken şey, nesneyi aydınlatmak değil, tersine, nesnenin bazı yanlarını karartmak, en büyük bölümünü küçültmektir; tıpkı çökeltinin, bir şey gibi çevrenin içine oturtulmuş kalması yerine, bir *tablo* gibi çevreden kopması tarzında. Oysa, canlı varlıklar evrende "belirsizlik merkezleri" oluştursa da, ve bu belirsizliğin derecesi işlevlerinin miktarı ve yüksekliğiyle ölçülse de, bu varlıkların yalnızca mevcudiyeti bile, işlevleriyle ilgisiz nesnelerin tüm bölümlerinin ortadan kaldırılmasına denk düşebileceği tahayyül edilebilir. Dışsal eylemlerden kendilerini ilgilendirmeyenlerin, bir anlamda aralarından geçmesine izin verirler; tek başına bırakılmış olan diğerleri ise, özellikle tek başına bırakıldıkları için "algı" halini alacaklardır. Bu durumda, sanki biz onlardan yayılan ışığı –daima çoğalan ama asla ortaya serilmeyen bu ışığı– yüzeylere yansıtıyormuşuz gibi cereyan eder her şey. Çevremizdeki imgeler, bedenimize doğru, bu bedeni ilgilendiren yüzlerini – ama bu kez aydınlatılmış olarak– çevirirler; geçerken durdurduğumuz şeyi, etkileyebileceğimiz şeyi kendi tözlerinden koparıp ayırırlar. Bu imgeler, onları birbirine bağlayan köklü mekanizma nedeniyle birbirlerinden farksızdırlar ve karşılıklı olarak birbirlerine aynı anda tüm yüzlerini gösterirler. Bu demektir ki, kendi aralarında tüm temel bölümleriyle etki ve tepkide bulunurlar ve sonuç olarak, içlerinden hiçbiri bilinçli olarak ne algılanır ne de algılar. Tersine, kendiliğinden bir tepkiyle herhangi bir yerde karşılaştıklarında etkileri azalır ve bu azalma tam da bizim onlar hakkındaki tasarımımızdır. Kısacası, şeyleri tasarlamamız, bizim özgürlüğümüz karşısındaki yansımalarından doğar.

Bir güneş ışını bir ortamdan diğerine geçtiğinde, genellikle yön değiştirerek ilerler. Fakat iki ortamın karşılıklı yoğunlukları, ışının gelme açısı nedeniyle kırılma olmamasına yol açabilir. Bu durumda tam yansıma olur. Işıklı uçta gücül bir imge oluşur; bu da, bir anlamda, ışın demetlerinin yollarına devam etmesindeki imkânsızlıklarını simgeler. Algı da aynı türden bir fenomendir. Maddi dünyanın tüm imgeleri, bütün iç öğeleriyle birlikte verilidir. Ama asıl gerçek –yani kendiliğinden– faaliyet merkezlerini ortadan kaldırırsanız, buraya erişen ve bu faaliyeti ilgilendiren ışınlar, bu merkezleri aşıp geçmek yerine, sanki geri dönüp kendilerini gönderen nesnenin konturlarını çizerler. Burada pozitif bir şey olmaz, imgeye eklenen ve yeni hiçbir şey olmaz. Nesneler, kendi gücül eylemlerini simgelemek için, yani aslında canlı varlığın üzerlerindeki olası

etkisini simgelemek için kendi gerçek eylemlerinden bir şeyleri terk ederler. Algı, engellenmiş bir kırılmadan kaynaklanan bu yansıma fenomenlerine fazlasıyla benzer; bu bir serap etkisi gibidir.

Bunun anlamı, imgeler açısından, *var olmak* ile *bilinçli olarak algılanmış olmak* arasında nitelik farkı değil, yalnızca basit bir derece farklılığı olduğudur. Maddenin gerçekliği öğelerinin bütünlüğünde ve her türden eylemlerinde yatar. Bizim madde tasarımımız, bedenler üzerindeki olası eylemimizin ölçüsüdür; ihtiyaçlarımızı ve daha genel olarak işlevlerimizi ilgilendirmeyen şeyin ortadan kaldırılmasından kaynaklanır. Bir anlamda, bilinçsiz herhangi bir maddi noktanın algısının, anlık bir algı olmasıyla, bizimkinden son derece daha yaygın ve eksiksiz olduğu söylenebilir; çünkü bu nokta, maddi dünyanın her noktasındaki eylemleri derleyip aktarmaktadır, oysa ki bizim bilincimiz bu dünyanın bazı bölümlerine, o da ancak bazı taraflardan erişir. Bilinç –dışsal algı durumunda– özellikle bu tercihte kendini gösterir. Ama, bizim bilinçli algımızın bu zorunlu cılızlığında pozitif bir yan vardır ve bu da tine işaret etmektedir: Bu, (sözcüğün etimolojik anlamında) ayırt etmedir.

Bizi meşgul eden sorunun tüm güçlüğü, algıyı, algı organı gibi özel bir aygıtla belirli bir noktadan fotoğrafi çekilen ve ardından, beyin tözündeki bilmediğim bir tür kimyasal ve psişik hazırlık süreciyle banyosu yapılan, şeylerin fotografik bir görünümü olarak düşünmemizden kaynaklanır. Ama fotoğrafın –tabii eğer buna fotoğraf denebilirse– şeylerin içinde ve uzayın her noktasında daha önceden çekildiğini, hazır bulunduğunu nasıl görmeyiz? Hiçbir metafizik, hatta hiçbir fizik bu sonuçtan kaçamaz. Evreni atomlardan oluşturun: Maddedeki her bir atomunun eylemi, bu atomların her birinde, nitelik ve nicelik olarak, mesafeye göre değişken biçimde kendini hissettirir. Güç merkezleriyle birlikte? tüm merkezlerin her yönde yaydığı güç çizgileri, maddi dünyanın tüm etkisini tek tek her merkeze yöneltir. Nihayet, monadlarla birlikte? her monad –Leibniz'in ileri sürdüğü gibi– evrenin aynasıdır.* Dolayısıyla bu noktada herkes hemfikirdir. Ne var ki, evrenin herhangi bir noktasını veri aldığınızda, tüm maddenin eyleminin bu noktadan dirençle karşılaşmadan ve eksilip yok olmadan geçtiği ve bütünün fotoğrafının orada yarısaydam olduğu söylenebilir: Fotoğraf levhasının ardında, imgenin belirginleşmesini sağlayacak siyah perde eksiktir. Bizim "belirsizlik bölgeleri"miz bir anlamda perde rolü oynar. Var olana hiçbir şey eklemezler; yalnızca gerçek eylemin geçmesini ve gücül eylemin kalmasını sağlarlar.

* Soru işaretleri Bergson'a aittir. (ç.n.)

Bu bir hipotez değildir. Hiçbir algı teorisinin göz ardı edemeyeceği verileri ifade etmekle kendimizi sınırlıyoruz. Gerçekten de, hiçbir psikolog, en azından maddi bir dünya olasılığını ortaya koymadan dışsal algıyı incelemeye; yani aslında her şeyin gücül algısını incelemeye kalkışmaz. Kısaca mümkün olduğu söylenebilecek bu maddi kütle içinde "bedenim" dediğim özel nesne ile bu bedendeki algı merkezleri tek başlarına bırakılır: uzayın herhangi bir noktasından gelen ve sinirler boyunca yayılarak merkezlere ulaşan uyarım bana gösterilir. Ama burada beklenmedik bir şey meydana gelir. Bedeni çevreleyen bu maddi dünya, beynin içinde barındığı bu beden, içinde merkezlerin ayırt edildiği bu beyin aniden bir yana atılır; ve sanki büyülü bir değneğin etkisindeymiş gibi, önce ortaya konmuş olan şeyin tasarımı yepyeni bir şeymiş gibi ortaya çıkartılır. Bu tasarım, kaynaklandığı maddeyle hiçbir ortak yanı olmasın diye uzamın dışına itilir: maddenin kendisine gelince, vazgeçilmek istense bile mümkün değildir, çünkü maddenin fenomenleri kendi aralarında öyle kesin bir düzen oluştururlar, köken olarak seçilen noktaya öyle ilgisizdirler ki, bu düzenlilik ve bu ilgisizlik gerçekten de bağımsız bir varoluş oluşturur. Bu durumda, maddenin hayaletini korumaya razı olmak gerekir. En azından yaşam veren tüm niteliklerden yoksun bırakılır. Amorf bir uzam içinde, hareket eden şekillerin silueti fark edilecektir; hatta (ki bu da aşağı yukarı aynı anlama gelir), kendi aralarında birleşen büyüklük ilişkileri, kendi içeriklerini ortaya koyarak evrilen işlevler hayal edilecektir: Maddenin kalıntılarıyla dolu olan tasarım, genişleyemeyen bir bilincin içinde serbestçe kendini ortaya koyabilecektir artık. Ama kesip biçmek yetmez, dikmek gerekir. Maddi desteklerinden ayırdığımız bu niteliklerin şimdi bu desteğe nasıl kavuşacağını açıklamamız gerekir. Maddeden eksiltilen her öznitelik, tasarım ile nesnesi arasındaki aralığı genişletir. Eğer bu maddeyi yayılımsız bir hale getirirsek, genişlemeyi maddenin kabulü nasıl mümkün olabilir? Eğer maddeyi homojen harekete indirgersek, nitelik nasıl doğar? Özellikle, şey ile imge arasındaki, madde ile düşünce arasındaki bir ilişki –bu iki terimin her biri tanım gereği diğerinde eksik olana sahip olduğundan– nasıl hayal edebiliriz? Böylece adım attıkça güçlükler doğacaktır ve bu güçlüklerden birini ortadan kaldırmak için göstereceğiniz her çaba, birçok başka güçlüğün içinde onu çözümleyebilir. Peki biz sizden ne istiyoruz? Yalnızca büyülü değneği kullanmaktan vazgeçmenizi ve başlangıçta girmiş olduğunuz yolda devam etmenizi. Duyu organlarına erişen, sinirleri dönüştüren, etkilerini beyne dek yayan dışsal imgeleri bize göstermiştiniz. Sonuna dek gidin. Hareket beyin maddesini geçecek, orada elbette biraz oyalanacak ve iradi eylem

biçiminde gelişecektir. Algı mekanizmasının bütünü işte budur. İmge olarak algının kendisine gelince, bunun oluşunu anlatamazsınız, çünkü önce bunu ortaya koydunuz ve zaten bunu ortaya koymadan da yapamazdınız: beyni kabul ederek, en ufak madde parçasını kabul ederek, imgeler bütününü de kabul etmiş olmuyor musunuz? *Dolayısıyla, açıklamanız gereken şey, algının nasıl doğduğu değil, kendini nasıl sınırlandırdığıdır, çünkü algı teorik olarak bütünün imgesi olurken aslında sizi ilgilendiren şeye indirgenir.* Ama bölümleri değişken bir merkeze göre düzenlendiği için dolaysız imgeden tamamen ayrılıyor olsa da, sınırlılığı kolaylıkla anlaşılır: teorik olarak sonsuz olan algı, aslında sizin bedeniniz olarak adlandırdığınız bu özel imgenin seyrine bırakılmış belirsizlik payını belirtmekle sınırlıdır. Ardından, tersine, beden hareketlerinin belirsizliği, beynin gri tözünün yapısından kaynaklandığı haliyle, sizin algınızın gerçek kapsamını belirtir. Dolayısıyla, her şeyin *sanki* sizin algınız beynin içsel hareketlerinin sonucuymuş gibi cereyan etmesine ve bir anlamda beyin kabuğundaki [korteks] merkezlerden kaynaklanmasına şaşırmamak gerekir. Aslında korteksten kaynaklanamaz, çünkü beyin de diğerleri gibi bir imgedir, diğer imgeler kütlesi beyni de kapsar, dolayısıyla kapsayanın kapsanandan kaynaklanması saçma olur. Ama beynin yapısı, aralarında tercih yaptığınız hareketlerin titiz planını verirken, diğer yandan, dışsal imgelerin algıyı oluşturmak için kendi üzerine geri dönmüş gibi gözüken kısmı, bu hareketlerin etkili olduğu evrenin tüm noktalarını belirttiğinden, bilinçli algı ile beynin değişimi kesin olarak birbirlerine denk düşerler. Bu iki terimin –bilinçli algı ve beynin değişimi– karşılıklı bağımlılığı, demek ki bunların her ikisinin de, bir üçüncü terimin fonksiyonu olmalarına bağlıdır: istemin belirsizliği.

Örneğin, ışıltılı bir P noktası ele alalım ve bu noktanın ışınları da retinanın *a*, *b*, *c* gibi farklı noktalarına etkide bulunuyor olsun. Belli bir yoğunluktaki ve belli bir süredeki titreşimleri bilim bu P noktasına yerleştirir. Bilinç ışığı bu P noktasında algılar. Biz bu incelemenin akışı içinde, her ikisinin de haklı olduğunu ve bu ışık ile bu hareketler arasında temel bir farklılık olmadığını göstermeye çabalıyoruz; yeter ki soyut bir mekaniğin hareketten dışladığı birlik, bölünmezlik ve heterojenlik harekete geri verilsin; yeter ki hissedilir niteliklerde belleğimizin *kasılmalarını* görebilelim: Bilim ile bilinç bir an çakışır. Sözcüklerin anlamını burada fazla derinleştirmeden, P noktasının retinaya ışıklı uyarımlar gönderdiğini söylemekle yetinelim. Ne olacaktır? P noktasının görsel imgesi verili olmasaydı, bu imgenin nasıl oluştuğunu bulmak gerekirdi ve kısa sürede çözümsüz bir sorunla karşı karşıya kalırdık. Ama ne yaparsak yapalım

öncelikle şu soruyu sormamız gerekir: Sonsuz sayıdaki başka imge dışlanmış dururken, benim algımın parçası olması için bu imgenin niçin ve nasıl *seçildiğini* bilmek; sorulması gereken tek soru budur. Oysa P noktasından retinanın çeşitli cisimciklerine aktarılan uyarımların beyinzarı altındaki ve beyinzarındaki optik merkezlere, çoğu zaman da başka merkezlere gönderildiğini ve bu merkezlerin de bunları kâh hareket ettirici mekanizmalara aktardıklarını, kâh geçici olarak durdurduklarını görüyorum. Demek ki, alımlanan uyarımı etkili kılan şey ilgili sinirsel öğelerdir. Bu öğeler istemenin belirlenimsizliğini simgeler; bu belirlenimsizlik onların bütünlüğüne bağlıdır; dolayısıyla bu öğelerin her lezyonu, bizim olası eylemimizi azaltarak, algıyı da azaltır. Başka deyişle, maddi dünya içinde, toplanan uyarımların mekanik olarak aktarılmadığı noktalar varsa; belirttiğimiz gibi, belirsizlik bölgeleri varsa; bu bölgeler özellikle, duyumsal-hareket ettirici sürecin güzergâhı üzerinde buluşur; ve ardından da her şey sanki *Pa, Pb, Pc* ışınları bu güzergâh boyunca *algılanmış* ve sonra da P'ye *yansıtılmış* gibi cereyan eder. Dahası, bu belirlenimsizlik deneyimlenemeyen ve hesaplanamayan şey olsa da, izlenimin toplandığı ve aktarıldığı sinirsel öğelerin durumu aynı değildir. Dolayısıyla, fizyolojistler ve psikologlar bu öğelerle ilgilenmelidir; dışsal algının tüm ayrıntısı burada çözüme bağlanacak ve açıklanacaktır. Şu da denebilir ki, uyarı, bu öğeler boyunca yol alıp merkeze eriştikten sonra, orada bilinçli bir imgeye dönüşür ve bu imge daha sonra P noktasında dışsallaşır. Ama böyle ifade edildiğinde, bilimsel yöntemin gereklerine basitçe boyun eğilmiş olunur; gerçek süreç asla tarif edilemez. Aslında, bilinçte oluşan ve sonradan P'ye yansıyan yayılımsız bir imge yoktur. Gerçekte P noktası, yaydığı ışınlar, retina ve ilgili sinirsel öğeler, dayanışma içindeki bir bütünü oluştururlar. Işıklı P noktası bu bütünün parçasıdır; ve P'nin imgesinin oluşup algılandığı yer P'dir, başka bir yer değil.

Şeyleri bu şekilde tasarlayarak, sağduyunun naif inancına geri dönmüş oluruz. Hepimiz, nesneye nüfuz ettiğimize, onu kendi içimizde değil onun içinde algıladığımıza inanmaya başladık. Psikoloğun gayet basit, gerçeğe gayet yakın bir fikri küçümsemesi, beyin-içi süreci, algının bu minicik kısmını tüm algıya denk kabul etmesinden kaynaklanır. Bu iç süreci koruyarak, algılanan nesneyi ortadan kaldırın; psikolog nesnenin imgesinin varlığını sürdürdüğünü sanır. Onun bu inancı kolayca açıklanır: dışsal algıyı her noktada taklit eden imgelerin ortaya çıktığı, sanrı ve düş gibi sayısız durum vardır. Bu tür bir durumda nesne kaybolup beyin varlığını sürdürdüğünden, beyin fenomeninin imge üretmeye yettiği sonucuna varılır. Ama şunu unutmamak gerekir ki, bu türden psikolojik

durumların tümünde birincil rolü oynayan bellektir. Oysa, algı bizim anladığımız anlamda kabul edildiğinde, belleğin ortaya çıkması *gerektiğini* ve bu belleğin, tıpkı algı gibi, kendi gerçek ve eksiksiz koşulunu beynin bir durumunda bulmadığını daha ilerde göstermeye çalışacağız. Bu iki noktanın incelenmesi üzerinde daha fazla durmadan, oldukça basit ve hiç de yeni olmayan bir gözlemde bulunmakla yetinelim. Kör doğmuş birçok kişinin görme merkezlerinde hasar yoktur: yine de asla görsel bir imge oluşturamadan yaşayıp ölürler. Demek ki böyle bir imgenin ortaya çıkabilmesi için dışsal nesnenin en azından bir kez rol oynamış olması gerekir: sonuç olarak, en azından ilk kez tasarıma fiilen dahil olmak gerekir. Şu an için başka bir şey talep etmiyoruz; çünkü bizim burada ele aldığımız şey katışıksız algıdır, yoksa belleğin karmaşık algısı değil. Belleğin katkısını bir yana bırakarak brüt haldeki algıyı tahayyül edersek, nesne olmadan asla imge olmadığını kabul etmek zorunda kalırız. Ama söz konusu dışsal nesneyi beyin-içi süreçlere kattığımızda, bu nesnenin imgesinin nesneyle birlikte ve nesnenin içinde nasıl verili olduğunu gayet iyi görürken, beynin hareketinden nasıl doğduğunu ise asla göremeyiz.

Sinirlerdeki ya da merkezlerdeki bir lezyon, sinirsel uyarımın güzergâhını kesintiye uğrattığında, algı da aynı ölçüde azalır. Buna şaşırmalı mı? Sinir sisteminin rolü bu uyarımı kullanmak, onu gerçek ya da gücül olarak yerine getirilen pratik yordamlara dönüştürmektir. Herhangi bir nedenle uyartı artık etkili olmuyorsa, buna denk düşen algının hâlâ varlığını sürdürmesi tuhaf olur, çünkü bu durumda bu algı bedenimizi, onu doğrudan doğruya bir tercihte bulunmaya davet etmeyen uzay noktalarıyla ilişkiye sokar. Bir hayvanın optik sinirini kesin; ışıklı noktadan gelen uyarım artık beyne ve oradan yola çıkarak da motör sinirlere aktarılmaz; dışsal nesneyi hayvanın hareket ettirici mekanizmalarına (optik siniri de kapsar) bağlayan bağ kopmuştur: Bu durumda görsel algı güçsüzleşir ve bilinçdışı da özellikle bu güçsüzlük içinde oluşur. Sinir sisteminin katkısı olmadan, duyu organları olmadan maddenin algılanabileceğini teorik olarak tahayyül edebiliriz; ama bu pratikte imkânsızdır, çünkü bu türden bir algı hiçbir işe yaramaz. Ancak bir hortlağa uygun düşer, yoksa canlı, yani eyleyen bir varlığa değil. Canlı varlığı imparatorluk içindeki imparatorluk olarak düşünürüz; sinir sistemini de ayrı bir varlık olarak tasarlarız ve bu sistemin işlevi öncelikle algılar oluşturmak, sonra da hareketler yaratmak olur. Hakikat şudur ki, benim bedenimi sarsan nesnelerle benim etkide bulunabileceklerim arasında duran sinir sistemim, hareketi aktaran, bölüştüren ya da bastıran basit bir iletken rolü oynar.

Bu iletken, periferiden merkeze ve merkezden periferiye gerilmiş çok sayıda iplikten oluşur. Periferiden merkeze giden ne kadar ilmek varsa, benden iradi eylem talebinde bulunan ve deyim yerindeyse, benim devindirici faaliyetime temel bir soru sorabilecek uzay noktası da o ölçüde vardır: sorulan her soru, tam da algı denen şeydir. Böylece, duyumsal denen iplerden biri kesildiğinde algı öğelerinden biri de eksilmiş olur, çünkü bu durumda, dışsal nesnenin herhangi bir bölümü faaliyet talebinde bulunamayacak kadar güçsüzleşir; ayrıca sürekli bir alışkanlık yerine getirildiğinde de durum aynıdır, çünkü bu durumda zaten hazır olan karşılık soruyu gereksiz kılar. Her iki durumda da, uyarının kendi üzerine görünür yansıması ile ışığın kaynaklandığı imgeye geri dönüşü yok olur; daha doğrusu, algının imgeden kopmasına yol açan bu ayrışma, bu *ayıklama* yok olur. Dolayısıyla, algının ayrıntısının, duyumsal denen sinirleri tıpatıp örnek aldığını, ama bütün olarak algının, kendi gerçek varlık nedenini bedenin hareket etme eğiliminde bulduğunu söyleyebiliriz.

Genellikle bu noktada yanılgı yaratan şey, hareketlerimizin bunlara vesile olan uyartıya görünürdeki ilgisizliğidir. Bedenimin bir nesneye erişme ve onu dönüştürme yönündeki hareketi aynı kalıyor gibi gelir; kâh o nesnenin varlığından işitme organı yoluyla haberdar olurum, kâh görme ya da dokunma yoluyla bana belirir. Bu durumda, benim hareket ettirici faaliyetim ayrı bir varlık [éntité] halini alır; hareketin meydana gelmesini talep eden imge ne tür olursa olsun, aynı eylem için her zaman aynı olan, hareketin iradi olarak kaynaklandığı bir tür rezervuar halini alır. Ama aslında, dışsal olarak özdeş hareketlerin özelliği, görsel, dokunsal ya da işitsel bir izlenime karşılık vermelerine bağlı olarak, içsel olarak başkalaşmış olmalarıdır. Uzayda çok sayıda nesne fark ederim; bu nesnelerin her biri, görsel biçim olarak, benim faaliyetime çağrıda bulunur. Aniden görmez olurum. Kuşkusuz ki, uzay içindeki hareketlerimin niteliği ve niceliği hâlâ aynıdır; ama bu hareketleri görsel izlenimlerle koordine edemem; bundan böyle, bu hareketler, örneğin, dokunmayla elde edilen izlenimleri izlerler ve beyinde kuşkusuz yeni bir düzenleme meydana gelir; hareket ettirici sinirsel öğelerin beyin kabuğu içindeki protoplazmik yayılımları, duyumsal diye adlandırılan ve artık sayısı azalmış bu sinirsel öğelerle ilişkide olacaktır. Demek ki artık faaliyetim gerçekten azalmıştır; şöyle ki, aynı hareketleri yerine getirebilsem bile, nesneler bana bu hareketler için daha az fırsat sunacaktır. Üstelik, optik iletinin aniden kesilmesinin temel ve derindeki sonucu, faaliyet taleplerinin bir bölümünü tümüyle ortadan kaldırmaktır: oysa bu talep, görmüş olduğumuz gibi, algının ta kendisidir. Burada, algıyı, bizim devinim faali-

yetimize sorulmuş bir tür sorudan değil, kelimenin tam anlamıyla duyumsal uyarımdan kaynaklandıran görüşlerin hatasına parmak basıyoruz. Onlar bu hareket ettirici faaliyeti algısal süreçten koparmaktadırlar, ve bu faaliyet algının yokluğunda da varlığını sürdürüyor gözüktüğünden, algının yerinin duyumsal denen sinir öğeleri olduğu sonucunu çıkartırlar. Ama hakikat, algının ne duyumsal merkezlerde ne de devindirici merkezlerde olduğudur; algı, bunların ilişkilerinin karmaşıklığını ölçer ve nerede ortaya çıkarsa orada vardır.

Çocukluğu incelemiş olan psikologlar, bizim tasarımımızın kişisellikten uzak olarak ortaya çıktığını bilirler. Tasarımın merkez olarak bizim bedenimizi benimsemesi yavaş yavaş ve tümevarımlar sonucu olur ve ancak o zaman o *bizim* tasarımımız olur. Bu işlemin mekanizmasını anlamak aslında kolaydır. Bedenim uzay içinde yer değiştirdikçe, tüm diğer imgeler de değişir; bedenim ise, tersine, değişmeden kalır. Dolayısıyla bedenimi, elbette, tüm diğer imgelerimi bağlayabileceğim bir merkez yaparım. Dışsal bir dünyaya inancım, yayılımsız duyumları kendi dışıma yansıtıyor olmamdan kaynaklanmaz, kaynaklanamaz: Bu duyumlar nasıl yayılım kazanabilir? Ben, dışsallık kavramını nereden edinebilirim? Ama, deneyin geçerli kıldığı gibi, öncelikle imgeler bütününün verili olduğu kabul edilirse, bu bütün içinde kendi bedenimin sonunda nasıl olup da imtiyazlı bir konum elde edebildiğini gayet iyi görürüm. Aynı zamanda, içerisi ve dışarısı kavramının da nasıl doğduğunu anlarım. Bu kavramlar başlangıçta yalnızca benim bedenim ile diğer cisimler arasındaki ayrımı ifade ediyorlardı. Gerçekten de, genellikle yapıldığı gibi benim bedenimden yola çıkabilirsiniz; ama bedenimin yüzeyine gelen ve yalnızca bu bedeni ilgilendiren izlenimlerin, benim için, nasıl olup da bağımsız nesneler oluşturabildiğini ve bir dış dünya yarattığını bana asla anlatamazsınız. Tersine, bana genel imgeler verirseniz, sonuçta bedenim bu imgelerin ortasında ayrı bir şey olarak belirir, çünkü bu imgeler hiç durmadan değişirken bedenim değişmeden kalır. İçerisi ile dışarısı ayrımı, böylece, parça ve bütün ayrımına indirgenir. Önce, imgeler bütünü vardır; bu bütünün içinde ise, ilginç imgelerin yansıdığı "eylem merkezleri" bulunur; algılar böyle doğar ve eylemler böyle hazırlanır. *Benim bedenim* bu algıların ortasında beliren şeydir; bu eylemlerin atfedilmesi gereken varlık, *benim kişiliğimdir*. Tıpkı çocuğun yaptığı gibi, dolaysız deneyimin ve sağduyunun bizi davet ettiği gibi, tasarımın periferisinden merkeze doğru bu şekilde gidildiğinde olaylar aydınlanır. Tersine, teorisyenlerle birlikte, merkezden periferiye doğru gidildiği varsayılırsa, her şey kararır ve sorunlar çoğalır. Bu durumda, yaygın bir yüzey oluşturmayı nasıl başardıkları

anlaşılmadığı gibi, bedenimizin dışına nasıl yansıdıkları da anlaşılmayan, yayılımsız duyumları kullanarak, parça parça, yapay olarak inşa edilmiş bir dışsal dünya fikri nereden kaynaklanır? Aslında ben, bedenim denen bu eylem merkezini adım adım sınırlamak ve böylece onu tüm diğerlerinden ayırt etmek için genel olarak maddi dünyaya kendimi derhal yerleştirmişken, her türlü görünüme karşı, kendi bilinçli benimden bedenime gitmem, sonra da bedenimden diğer bedenlere gitmem niçin istenir? Dışsal algımızın başlangıçtaki yayılımsız niteliğine bu inancın içinde o kadar çok yanılgı bir araya getirilmiştir ki; kendi dışımıza tamamen iç durumları yansıttığımız fikrinde öyle çok yanlış anlama, doğru dürüst sorulmamış sorulara verilmiş öyle çok yarım yamalak cevap bulunur ki; aniden her şeyi aydınlattığımızı iddia edemeyiz. Bu yanılgıların gerisindeki, bölünmez uzamın ve homojen mekânın metafizik muğlaklığını, "katışıksız algı" ile belleğin psikolojik muğlaklığını açık seçik gösterdiğimiz ölçüde, her şeyin yavaş yavaş aydınlanacağını umuyoruz. Ama bu yanılgılar, ayrıca, gerçek olgulara bağlıdırlar. Doğru yorumlanmaları için bunları şimdiden belirtebiliriz.

Bu olguların ilki, duyularımızın eğitime ihtiyaç duyduğudur. Ne görme ne de dokunma kendi izlenimlerinin yerini derhal belirleyebilir. Bir dizi koşutluk ve tümevarım zorunludur. Bunlar sayesinde izlenimlerimizi –birbirlerine göre– yavaş yavaş koordine edebiliriz. Özü gereği yayılımsız duyumlar fikrine buradan sıçrarız. Bu duyumlar, yan yana konarak uzamı oluştururlar. Ama bizim hipotezimizde, duyularımızın da eğitime ihtiyacı olacağını görmemek mümkün müdür? Hem de kuşkusuz ki şeylerle uyumlu olmak için değil, kendi aralarında hemfikir olmak için bu eğitimin gerektiği nasıl görülmez? İşte, tüm imgelerin ortasında, benim bedenim diye adlandırdığım ve gücül eylemi, çevredeki imgelerin kendi üzerlerine açıkça yansımasında ifade bulan belli bir imge. Benim bedenim için olası eylem biçimleri söz konusu olduğu müddetçe, diğer bedenler için de farklı yansıma sistemleri söz konusu olacaktır ve bu sistemlerin her biri benim duyularımdan birine denk düşecektir. Dolayısıyla, benim bedenim başka imgeleri onlar üzerinde uygulanabilecek çeşitli eylemlerin bakış açısından analiz ederek onları yansıtan bir imge olarak davranır. Sonra da, benim farklı duyularımın aynı nesne içinde algıladığı niteliklerin her biri benim faaliyetimin belli bir yönünü, belli bir ihtiyacı simgeler. Şimdi, benim çeşitli duyularımın bir bedeni algılayışları, bir araya geldiğinde, bu bedenin eksiksiz bir imgesini verebilir mi? Kuşkusuz ki veremez; çünkü bu algılar bütünün içinde toplanmıştır. Bilinçli olarak algılamak, seçmek anlamına gelir, ve bilinç öncelikle uygulamadaki bu ayrışmadan

ibarettir. Çeşitli duyularımın aynı nesneye dair çeşitli algıları bir araya geldiğinde, nesnenin eksiksiz bir imgesini oluşturmazlar; bu algılar, benim ihtiyaçlarımın boşluklarını bir anlamda ölçen aralıklarla birbirlerinden ayrı kalırlar: bu aralıkları doldurmak için bir duygu eğitimi gereklidir. Bu eğitimin amacı, benim duyularımı birbirleriyle uyumlu kılmak, bunların verileri arasında, bedenimin ihtiyaçlarının süreksizliğiyle parçalanmış bir süreklilik oluşturmak, ve son olarak da, maddi nesnenin bütününü tahmini olarak yeniden oluşturmaktır. Bir duygu eğitimi zorunluluğu, bizim varsayımımızda böyle açıklanacaktır. Bu açıklamayı bir öncekiyle karşılaştıralım. Birincisinde, görmenin yayılımsız duyumları, dokunmanın ve diğer duyuların yayılımsız duyumlarıyla birleşerek oluşturdukları sentez sonucunda maddi bir nesne fikri ortaya koyarlar. Ama öncelikle, bu duyumların nasıl yayılım elde edebilecekleri anlaşılmayacağı gibi, yayılım bir kez teorik olarak elde edildiğinde, bu duyumlardan bazılarının, aslında, uzayın herhangi bir noktası için tercih edilme nedeni de açıklanamaz. Sonra, farklı türdeki bu duyumların istikrarlı ve dolayısıyla dayanıklı, benim deneyimimle tüm insanların deneyimi açısından ortak, diğer nesneler karşısında, doğa yasaları denen o eğilip bükülmez kurallara tabi bir nesne oluşturmak için birbirleriyle koordinasyon içinde olabilmelerini hangi tesadüfi anlaşmanın, önceden oluşmuş hangi uyumun sağladığını da kendimize sorabiliriz. Tersine, ikinci açıklamada ise, "farklı duyularımızın verileri", öncelikle bizim içimizde değil, kendi içlerinde algılanan şeylerin nitelikleridir: Onları birbirinden yalnızca soyutlama ayırmışken, bir araya gelmeleri şaşırtıcı mıdır? Birinci hipotezde, maddi nesne bizim algıladığımız şey hiç değildir: Bir yanda, duyumsal niteliklerle birlikte bilinç ilkesi bulunur, diğer yanda ise bir madde vardır ve bunun hakkında hiçbir şey diyemeyiz ve yadsımalarla tanımlanır, çünkü öncelikle onu ortaya koyan her şeyden yoksun bırakılmıştır. İkincisinde, maddenin çok daha derinleştirilmiş bir bilgisi mümkündür. Kabataslak bir şeyi bu bilgiden çekip almak yerine, tersine, tüm duyumsal nitelikleri yakınlaştırmak, aralarındaki akrabalığı bulmak, bunlar arasında ihtiyaçlarımızın parçaladığı sürekliliği oluşturmak gerekir. Bu durumda, bizim madde algımız, en azından kural olarak –ve birazdan göreceğimiz gibi– duygulanım ve özellikle bellek soyutlandığında, ne görecedir ne öznel. Bu algı yalnızca ihtiyaçlarımızın çokluğu tarafından bölünmüştür. Birinci hipotezde, tin de madde kadar bilinemezdir, çünkü tine duyumları –neresi olduğu meçhul bir yerden– hatırlamanın ve bu duyumları bedenleri oluşturacakları bir uzaya –niçin bilinmez– yansıtmanın tanımsız kapasitesi atfedilir. İkinci hipotezde, bilincin işlevi açık seçik tanımlanmıştır:

Bilinç, olası eylem anlamına gelir; ve tinin elde ettiği biçimler, bilincin özünü bizden gizleyen biçimler, bu ikinci ilkenin ışığında uzak tutulmalıdırlar. Böylelikle bizim hipotezimizde tini maddeden daha açık seçik ayırma ve bunlar arasında bir yakınlık kurma olasılığı hayal meyal de olsa seçilmektedir. Ama bu ilk noktayı bir yana bırakalım ve ikinciye geçelim.

İleri sürülen ikinci olgu, uzun süre boyunca "sinirlerin özgül enerjisi" olarak adlandırılmış şeyden oluşur. Bilindiği gibi, optik sinirin dışsal bir şokla ya da bir elektrik akımıyla uyarılması görsel bir duyuma yol açacaktır; ve bu aynı elektrik akımı, akustik sinire ya da dil ve yutağa uygulandığında, bir tat algılatacak ya da bir ses işittirecektir. Bu çok özgül olgulardan şu iki çok genel yasaya ulaşılır: aynı sinir üzerinde etkide bulunan farklı nedenler aynı duyuma yol açar; ve farklı sinirler üzerinde etkide bulunan aynı neden farklı duyumlara yol açar. Bu yasalardan çıkartılacak sonuç ise, bizim duyumlarımızın yalnızca birer işaret olduğu; her bir duyunun rolünün, uzam içinde gerçekleşen homojen ve mekanik hareketleri kendi diline tercüme etmek olduğudur. Son olarak, algımızı artık bir araya getirilemeyecek iki farklı bölüme ayırma fikri de buradan kaynaklanır: bir yanda, uzay içindeki homojen hareketler, diğer yanda, bilinç içinde yayılımsız duyumlar. Bu iki yasanın yorumunun ortaya çıkardığı fizyolojik sorunların incelenmesine girişmek bizim işimiz değildir: Bu yasalar nasıl anlaşılırsa anlaşılsın, ister sinirlerde özgül enerji olduğu düşünülsün, ister bu enerji merkeze taşınsın, her koşulda aşılmaz güçlüklerle karşı karşıya kalınır. Ama, giderek daha sorunlu gelen şey, bu yasaların kendisidir. Lotze de yasaların yanlışlığından kuşkulanmıştı. Bu yasaların doğru çıkması için, "ses dalgalarının göze ışık duyumu vermesini ya da ışıklı titreşimlerin kulağa bir ses işittirmesini"[1] bekliyordu. Gerçekten de, ileri sürülen tüm olgular tek bir türe indirgeniyor gibidir: farklı duyumlar yaratabilen tek bir uyarıcı ile aynı duyumu doğurabilen çok sayıda uyarıcı, ya elektrik akımıdır ya da organın elektrik dengesinde bir değişime yol açabilecek mekanik bir nedendir. Oysa, elektrik uyartısının, farklı türden duyumlara nesnel olarak cevap veren çeşitli *bileşenler* içerip içermediğini ve her bir duyunun rolünün basitçe kendisini ilgilendiren bileşeni bütünden çekip çıkarmak olup olmadığını kendimize sorabiliriz: bu durumda, aynı uyartılar aynı duyumlara yol açarken, farklı uyartılar da farklı duyumlara yol açar. Daha kesin olarak ifade edersek, örneğin, dilin elektriklenmesinin kimyasal değişimlere yol açmadığını

1) Lotze, *Métaphysique*, s. 526 ve devamı.

iddia etmek zordur; ve zaten tat dediğimiz de bu değişimlerdir. Diğer yandan, fizikçi ışığı elektromanyetik bir karışıklıkla özdeşleştirebiliyorsa, tersine, burada elektromanyetik bir karışıklık olarak adlandırdığı şeyin ışık olduğunu da söyleyebiliriz, öyle ki optik sinir elektriklendiğinde nesnel olarak ışığı algılar. Özgül enerji doktrininin, diğer duyular için değilse de, kulakla ilgili ileri sürdükleri açısından sağlam temellere dayalı olduğu görülür: Şeyin gerçek varlığı hiçbir yerde kulakta olduğundan daha ihtimal dahilinde olmamıştır. Bu olgular üzerinde daha fazla durmuyoruz, çünkü bu konunun sunumu ve derinlemesine tartışılması yeni çıkmış bir eserde mevcuttur.[2] Burada sözü edilen duyumların bedenimiz dışında algıladığımız imgeler olmadığını, daha ziyade, bizzat bedenimizde yerleşmiş duyumlar olduğunu belirtmekle yetinelim. Bedenimizin yapısından ve yöneliminden, ilerde göreceğimiz gibi, duyumsal denen öğelerinden her birinin genellikle algıladığı dışsal nesneler üzerinde gerçek bir etkide bulunduğu sonucu çıkar. Bu gerçek etkinin de gücül etkisiyle aynı türden olması gerekir. Duyumsal sinirlerin her birinin niçin belirli bir duyum tarzına göre titreştiği böylece anlaşılacaktır. Ama bu noktayı aydınlatmak için, duygularımın doğasını derinlemesine deşmek gerekir. Böylelikle, incelemek istediğimiz üçüncü ve sonuncu argümana varırız.

Bu üçüncü argüman, uzamı işgal eden tasarımsal durumdan genişlemez gibi gözüken duyumsal hale –hissedilmez derecelerde– geçişten elde edilir. Buradan, uzam da duyuma eklendiğinden ve algı süreci içsel durumların dışsallaşmasından ibaret olduğundan, her türlü duyumun doğal ve zorunlu yayılımsızlığı sonucu çıkartılabilir. Psikolog, gerçekten de, bedeninden yola çıkar ve bu bedenin periferisinde algılanan izlenimler tümüyle maddi evrenin yeniden yapılanmasına yeterli gözüktüğünden, öncelikle kendi bedenini evrene indirger. Ama bu ilk konuma katlanmak mümkün değildir; onun bedeni tüm diğer bedenlerden ne daha fazla ne daha az gerçekliğe sahip olabilir. Dolayısıyla daha öteye gitmek, ilkenin uygulanmasını sonuna kadar izlemek gerekir ve evreni canlı bedenin yüzeyine indirgedikten sonra, bu bedenin kendisini sonunda genişleyemez varsayılacak bir merkez halinde kasıp büzmek gerekir. Bu durumda, kabaracak, deyim yerindeyse, yayılarak şişecek ve sonunda, önce bizim bedenimize, sonra da tüm diğer maddi nesnelere genişlik verecek yayılımsız durumların bu merkezden kaynaklanması gerekecektir. Ama genişlemeyen imgeler ile genişleyen fikirler arasında, özellikle, yeri net olarak belirlenemeyen bir dizi ara durum –ki bunlar duyumsal durumlardır–

2) Schwarz, *Das Wahrnehmungsproblem*, Leipzig, 1892, s. 313 ve devamı.

olmasaydı bu tuhaf varsayım imkânsız olurdu. Bizim idrak gücümüz, alışıldık yanılgısına boyun eğerek, şey uzam mıdır değil midir ikilemini ortaya atar; ve duyumsal durum uzama pek az benzediğinden, yerine yarım yamalak yerleşmiş olduğundan, bundan çıkan sonuç bu durumun mutlak anlamda yayılımsız olduğudur. Ama bu durumda yayılımın ardışık dereceleri ile uzamın kendisi, yayılımsız durumların sonradan edinilmiş herhangi bir özelliğiyle açıklanacaktır; algının tarihi dışarıya uzanan ve yansıyan içsel ve yayılımsız durumların tarihi olacaktır. Bu argümanları başka bir biçim altında belirtmek ister miyiz? Hiçbir algı yoktur ki, nesnesinin bedenimiz üzerindeki etkisinin artmasıyla duygulanım ve daha özel olarak acı halini almasın. Örneğin, toplu iğnenin dokunurken birden nasıl battığını hissetmeyiz bile. Tersine, acı azaldıkça yavaş yavaş nedenini algılarız ve deyim yerindeyse tasarım olarak dışsallaştırırız. Dolayısıyla, duygulanım ile algı arasında bir yapı farkı değil, derece farkı var gözükmektedir. Duygulanım kişisel varoluşuma sıkı sıkıya bağlıdır: gerçekten de, acıyı hisseden özneden ayrı bir acı olabilir mi? Dolayısıyla, algının da böyle olması gerektiği görülmektedir ve dışsal algının zararsız bir hal almış duyumun uzaya yansımasıyla oluştuğu kabul edilmektedir. Gerçekçilerle idealistler hemfikir olarak bu şekilde düşünürler. Gerçekçiler, maddi evrenin içinde, öznel ve yayılımsız durumların bir sentezinden başka bir şey görmezlerken, idealistler, bu sentezin ardında, buna denk düşen bağımsız bir gerçeklik olduğunu eklerler; ama her ikisi de, duygulanımdan tasarıma kademeli geçişte, maddi evren tasarımının nispi ve öznel olduğu, deyim yerindeyse, biz tasarımdan kaynaklanmazken, tasarımın bizden kaynaklandığı sonucuna varırlar.

Müspet bir olguya dair bu tartışmalı yorumu eleştirmeden önce, acının ya da algının yapısını açıklamak bir yana, aydınlatmayı bile başaramadığını gösterelim. Özellikle bana bağlı olan ve eğer ben yok olursam yok olacak duyumsal durumlar, yalnızca bir yoğunluk azalması etkisiyle, yayılım edinmeyi, uzay içinde belirgin bir yer edinmeyi, kendi kendisiyle ve diğer insanların deneyimiyle daima uyum içinde, kalıcı bir deneyim oluşturmayı başarsalar da, bunu bize anlatmayı güçlükle başarırlar. Ne yaparsak yapalım, duyumlara önce yayılımı, sonra da vazgeçmek istediğimiz bağımsızlığı, şu ya da bu biçimde, geri vermek durumunda kalırız. Ama, diğer yandan, bu hipoteze göre, duygulanım tasarımdan daha açık seçik olamaz. Çünkü duygulanımların yoğunluk yitirerek tasarım haline nasıl geldiği anlaşılmasa da, öncelikle algı olarak verilmiş ayrı fenomenin, yoğunluğunu artırarak nasıl duygulanım haline geldiği de anlaşılır değildir. Acının içinde olumlu ve faal bir şey vardır ve kimi filozoflarla

birlikte, bunun muğlak bir tasarımdan ibaret olduğunu söyleyerek doğru dürüst açıklayamayız. Ama asıl güçlük henüz bu noktada değildir. Uyarıcının adım adım artışının sonunda algıyı acıya dönüştürdüğü tartışmasızdır; dönüşümün belirli bir andan itibaren kendini gösterdiği de bir o kadar doğrudur: Niçin başka bir an değil de bu an? Başlangıçta yalnızca ilgisizce seyrettiğim bir fenomenin benim için aniden yaşamsal bir önem kazanmasının özel nedeni nedir? Bu hipotezde, belirli bir anda fenomendeki yoğunluk azalmasının ona bir yayılma hakkını ve görünür bir bağımsızlığı niçin verdiğini kavrayamadığım gibi, bir yoğunluk artışının, acı denen ve olumlu etki kaynağı olan bu yeni özelliği başka bir anda değil de bu anda nasıl verdiğini de kavramam mümkün olmaz.

Şimdi hipotezimize geri dönelim ve duygulanımın, belirli bir anda, imgeden nasıl kaynaklanması *gerektiğini* gösterelim. Böylece, uzamda yer işgal eden bir algıdan yayılımsız olduğu sanılan bir duygulanıma nasıl geçildiğini anlarız. Ama, acının gerçek anlamı üzerine bazı hazırlık saptamaları kaçınılmazdır.

Amibin uzantılarından birine yabancı bir beden dokunduğunda, bu uzantı bükülür. Demek ki, protoplazmik kütlenin her bir bölümü uyarıyı almaya ve buna tepki göstermeye aynı ölçüde muktedirdir. Algı ile hareket burada tek bir özellikte buluşur: büzülebilirlik. Ama organizma karmaşıklaştıkça, çalışma bölünür, işlevler farklılaşır ve böylelikle oluşan anatomik öğeler bağımsızlıklarını kendi istekleriyle terk ederler. Bizimki gibi bir organizmada, duyumsal denen lifler özellikle merkezi bir bölgeye uyarıları aktarmakla görevlidirler. Uyarım buradan hareket ettirici öğelere yayılır. Bu öğeler, sanki tek başlarına harekete geçmekten vazgeçmiş gibi, ileri nöbetçiler sıfatıyla, tüm bedenin hareketlerinde ortak davranırlar. Ama yine de bütün olarak organizmayı tehdit eden imha nedenlerine tek başlarına da maruz kalırlar: üstelik bu organizma tehlikeden kurtulma ya da kayıplarını telafi etme yönünde hareket etme yeteneğine sahipken, duyumsal öğe, işbölümü sonucu mahkûm olduğu nispi hareketsizliği korur. Acı böylelikle doğar. Bizce acı, zarar gören öğenin her şeyi yerli yerine yerleştirme çabasından başka bir şey asla değildir: duyumsal bir sinir üzerinde bir tür hareket ettirici eğilim. Demek ki her acı bir çabadan, hem de güçsüz bir çabadan ibarettir. Her acı *lokal* bir çabadır; çabanın bu güçsüzlüğünün nedeni de tek başınalığıdır, çünkü organizma, bölümlerinin dayanışması nedeniyle, ancak bütünlüklü etkilere yatkındır. Ayrıca çaba lokal olduğunda, acı canlı varlığın başına gelen tehlikeyle kesinlikle orantısızdır: tehlike ölümcül olabilirken acı hafif olabilir; acı dayanılmaz olabilirken (örneğin bir diş ağrısı) tehlike önemsiz olabilir. Demek ki

acı belirgin bir anda müdahale eder; böyle bir ânın olması gerekir: bu, organizmanın ilgili bölümünün, uyarıyı kabul etmek yerine reddettiği andır. Algıyı duyumdan ayıran şey yalnızca bir derece farkı değil, yapı farkıdır da.

Demek ki, canlı bedeni bir tür merkez olarak kabul ettik. Çevredeki nesnelerin bu merkez üzerindeki etkisi, bu merkezden çevredeki nesnelere yansır: Dışsal algı bu yansımadan ibarettir. Ama bu merkez matematiksel bir nokta değildir: Bu bir bedendir ve doğadaki tüm bedenler gibi, onu parçalamakla tehdit eden dışsal nedenlerin etkisine maruz kalır. Bedenin bu nedenlerin etkisine direndiğini gördük. Beden yalnızca dış etkiyi yansıtmakla sınırlı kalmaz; mücadele eder ve böylece bu etkiden bazı şeyleri emerek kendi içine alır. Duygulanımın kaynağı burasıdır. Dolayısıyla, metafor kullanarak diyebiliriz ki, algı bedenin yansıtma gücünü ölçerken, duygulanım onun emme gücünü ölçer.

Ama bu yalnızca bir metafordur. Durumu daha yakından görmek ve duygulanım gerekliliğinin bizzat algının varlığından kaynaklandığını iyi anlamamız gerekir. Bizim anladığımız anlamda anlaşılan algı, şeyler üzerindeki olası etkimizi ölçerken, tersine, şeylerin de bizim üzerimizdeki etkisini ölçer. (Sinir sisteminin son derece karmaşık yapısıyla simgelenen) bedenin etkide bulunma gücü ne kadar yüksekse, algının kapsadığı alan da o kadar geniştir. Bedenimiz ile algılanan bir nesne arasındaki mesafe, demek ki, gerçekte, bir tehlikenin ne ölçüde eli kulağında olduğunu, bir vaadin süresinin ne kadar yakın olduğunu ölçer. Bu nedenle, bir mesafeyle/süreyle bedenimizden ayrı duran, bedenimizden farklı bir nesneyi algılayışımız, gücül bir etkiden başka bir şeyi asla ifade etmez. Ama bu nesnelerle bedenimiz arasındaki mesafe ne kadar azalırsa, başka deyişle, tehlike ne kadar acil ya da vaat ne kadar dolaysız olursa, gücül eylem de o ölçüde gerçek eyleme dönüşme eğilimi gösterir. Şimdi, sınırı aşalım ve mesafenin sıfır olduğunu, yani algılanacak nesnenin bizim bedenimizle çakıştığını, yani sonuçta bedenimizin algılanacak nesnenin ta kendisi olduğunu kabul edelim. Bu durumda, bu algının özellikle ifade ettiği şey, gücül değil, gerçek bir etki olacaktır: duygulanım bizzat bundan oluşur. Demek ki, bedenimizin gerçek eylemi, olası ya da gücül eylemi karşısında neyse, duyumlarımız da algılarımız karşısında aynı durumdadır. Bedenin gücül eylemi diğer nesneleri kapsar ve bu nesneler içinde kendini gösterir; bedenin gerçek eylemi bizzat bedeni kapsar ve sonuç olarak beden içinde kendini gösterir. Dolayısıyla sanki gerçek ve gücül eylemlerin kendi uygulanma noktalarına ya da köken noktalarına gerçek geri dönüşleri yoluyla, dışsal imgeler bizim bedenimiz tarafından çevreleyen

uzayın içine yansıtılmış ve gerçek eylemler de bedenimiz tarafından kendi tözü içinde tutulmuş gibidir. Bu nedenle, dışarı ile içerinin ortak sınırı olan bedenin yüzeyi, uzayın hem algılanan hem hissedilen tek bölümü olur.

Bunun anlamı daima şudur: benim algım bedenimin dışındadır, duygulanımım ise tersine bedenimin içindedir. Tıpkı dışsal nesneleri bulundukları yerde, benim içimde değil onların içinde algılamam gibi, benim duyumsal durumlarım da meydana geldikleri yerde, yani bedenimin belirli bir noktasında hissedilirler. Maddi dünya denen bu imgeler sistemini ele alın. Benim bedenim bu imgelerden biridir. Tasarım –yani, diğer imgeler üzerindeki olası etkisi– bu imgenin etrafında düzenlenir. Duygulanım –yani kendi üzerindeki fiili etkisi– bu imgenin içinde meydana gelir. İmge ile duyum arasında, doğal olarak, kendiliğinden oluşturduğumuz farklılık aslında budur. İmgenin bizim dışımızda var olduğunu söylediğimizde, bundan, bizim bedenimizin dışında olduğunu anlarız. Duyumdan içsel bir durum olarak söz ettiğimizde, onun bizim bedenimizde ortaya çıktığını söylemek isteriz. Bu nedenle, algılanan imgeler bütününün, bedenimiz yok olsa bile varlığını sürdürdüğünü ileri süreriz, oysa ki duyumlarımızı ortadan kaldırmadan bedenimizi ortadan kaldıramayız.

Saf algı teorimizde yapmamız gereken ilk düzeltmenin zorunluluğunu böylece sezmiş oluyoruz. Sanki algımız, kendi tözlerinden mevcut halleriyle kopmuş bir bölüm imgeymiş gibi akıl yürüttük; sanki nesnenin bedenimiz üzerindeki gücül etkisini ya da bedenimizin nesne üzerindeki gücül etkisini ifade ederken, nesnenin bütününden yalnızca bizi ilgilendiren yanı soyutlamakla sınırlanıyormuş gibi akıl yürüttük. Oysa bizim bedenimizin uzay içindeki matematiksel bir nokta olmadığını, bedenin gücül eylemlerinin karmaşıklaşıp gerçek eylemlerle iç içe geçtiğini, başka deyişle, duygulanımsız algı olmadığını dikkate almak gerekir. Demek ki duygulanım, dışarıdaki beden imgelerini bedenimizin içine katmamızdır; duygulanım, imgenin saflığına yeniden kavuşmak için, öncelikle algıdan çekilip çıkarılması gereken şeydir. Ama yapı farkına, algı ile duyum arasındaki işlev farkına –algı gerçek bir eylemi kapsarken, duyum yalnızca olası bir eylemi kapsar– gözlerini kapayan psikolog, bunlar arasında yalnızca bir derece farkı görür. Duyumun (içerdiği muğlak çaba nedeniyle) yerinin belirsizliğinden yararlanarak onu derhal yayılımsız diye yaftalar ve böylelikle, genel olarak duyumu basit bir öğe haline getirir; diğer imgeleri de ancak bileşim yoluyla elde ederiz. Gerçek şudur ki, duyum algıyı oluşturan hammadde değildir; daha ziyade, algıyı saf halinden çıkaran, kirleten şeydir.

Psikoloğu sırasıyla duyumu yayılımsız ve algıyı da duyumların toplaştığı nokta olarak kabul etmeye yönelten hatanın kökenini görmekteyiz. Bu hata, göreceğimiz gibi, uzayın rolüne ve uzamın yapısına ilişkin yanlış bir anlayıştan ödünç aldığı argümanlarla, giderek güçlenir. Ama kendisinin de yanlış yorumladığı olgular vardır ki, bunları şimdiden incelemek yerinde olur.

Öncelikle, duyumsal bir etkinin bedendeki yerini tam olarak saptamak gerçek bir eğitimi gerektiriyor olabilir. Çocuğun, iğne olduğu yere tam olarak parmağını değdirebilmesi zaman alır. Bu tartışmasız bir olgudur, ama bundan çıkartılabilecek tüm sonuç, iğnenin yapıldığı yerdeki deride oluşmuş acı etkileriyle kolun ve elin hareketini yöneten kas duyusunu koordine edebilmek için elle yoklamanın şart olduğudur. İçsel duygulanımlarımız da tıpkı dışsal algılarımız gibi farklı türlere bölünür. Bu türler –tıpkı algı türleri gibi– süreksizdir; ancak eğitimle kapatılabilecek mesafelerle birbirlerinden ayrılmışlardır. Bundan çıkan sonuç, her türden duygulanım için, bir tür dolaysız yerin, bu duygulanıma özgü lokal bir rengin olmadığı asla değildir. Daha öteye gidelim: duygulanım bu lokal renge hemen sahip olamazsa, asla sahip olmayacaktır. Çünkü eğitimin tek yapabileceği, görme ve dokunma yoluyla olası bir algı elde etme fikrini mevcut duyumsal duyumla birleştirmek olacaktır; böylelikle belirli bir duygulanım, –yine belirlenmiş olan– görsel ya da dokunsal bir algının imgesini hatırlatır. Demek ki, bu duygulanımın içinde, onu aynı türden diğer duygulanımlardan ayırt eden ve görme ya da dokunmanın olası verilerinden birine –başkasına değil– bağlamayı mümkün kılan bir şey olmalıdır. Ama bu, duygulanımın, baştan itibaren, yayılabilir bir belirlenim içerdiği anlamına mı gelir?

Yanlış yer belirlenimleri, kolları bacakları kesilmiş olanların yanılsaması (ki bunu yeniden sınamak yerinde olur) hâlâ kanıt olarak gösterilebilir. Ama bundan çıkacak sonuç, eğitimin –alındıktan sonra– artık varlığını sürdürdüğü; ve pratik yaşamda daha yararlı olan bellek verilerinin dolaysız bilincin verilerinin yerine geçtiğinden başka ne olabilir? Eylem açısından bakıldığında, duyumsal deneyimimizi, görmenin, dokunmanın ve kassal anlamın olası verilerine tercüme etmemiz kaçınılmaz olur. Bu tercüme bir kez yapıldığında, orijinal metin solar, rengini yitirir; ama eğer önce orijinal olmasaydı ve eğer duyumsal etki baştan itibaren yalnızca kendi gücüyle ve kendi tarzında bir yere yerleşmemiş olsaydı bu tercüme asla meydana gelmezdi.

Ama psikolog sağduyunun bu fikrini kabul etmekte çok güçlük çeker. Tıpkı algının, eğer nesneler algılasaydı algının algılanan şeylerde olabile-

ceğini sanması gibi, bir duyum da ancak sinir hissederse sinirde olabilir: oysa sinir elbette ki hissetmez. Dolayısıyla duyumu sağduyunun yerleştirdiği yerden almak, oradan çıkarmak ve sinirden daha fazla bağlı olduğu düşünülen beyne yakınlaştırmak gerekir. Böylece, mantıksal olarak, sonunda beynin içine yerleştirilecektir. Ama eğer duyumun meydana geldiği sanılan yerde değilse başka yerde hiç olamayacağı; sinirin içinde değilse beynin içinde de olamayacağı hemen fark edilir; çünkü merkezden periferiye yansımasını açıklamak için belli bir güç gerekir ve bu güç de az çok faal bir bilince atfedilir. Dolayısıyla daha öteye gitmek ve duyumları beyin merkezinde birleştirdikten sonra, onları hem beynin hem de uzayın dışına doğru itmek gerekecektir. Bu durumda, mutlak anlamda yayılımsız duyumlar tasarlanacaktır; diğer yandan da, boş bir uzay, burada yansıyacak duyumlara ilgisiz bir uzay tasarlanacaktır. Sonra da, yayılımsız duyumların nasıl uzam edindiklerini ve buraya yerleşmek için, uzamın bazı noktalarını diğerlerine tercih ederek nasıl seçtiklerini bize anlatmak için her türden çaba sarf edilecektir. Ama bu doktrin bize uzamsızlığın [*l'inétendu*] nasıl kendini saldığını gösteremediği gibi, aynı zamanda, duyumu, yayılımı ve tasarımı da açıklanamaz kılar. Doktrin duyumsal halleri mutlaklık olarak görür; dolayısıyla herhangi bir anda bunların bilinçte niçin belirip niçin kaybolduklarını anlayamayız. Duygulanımdan tasarıma geçiş de aynı şekilde nüfuz edilemez bir esrarla kaplı kalacaktır; çünkü –tekrar ediyoruz– içsel, basit ve yayılımsız durumların içinde, bu durumların uzayda belirli bir düzeni tercih etmeleri için bir neden asla bulunamayacaktır. Sonuç olarak, tasarımın kendisini de bir mutlaklık olarak ortaya koymak gerekir: ne kökeni, ne yönelimi görülebilir.

Tersine, şeylerin aydınlanması için tasarımdan, yani algılanan imgeler bütününden yola çıkmak gerekir. Benim algım, saf halde, ve belleğimden soyutlandığında, benim bedenimden öteki bedenlere gitmez: algım öncelikle bedenler bütününde yer alır, sonra yavaş yavaş sınırlanır ve benim bedenimi merkez olarak benimser. Ve buraya yönelmesinin nedeni, tam da bu bedenin sahip olduğu ikili yeteneğin –yani eylemde bulunma ve duygulanım hissetme– deneyimidir; yani, tek kelimeyle, tüm imgeler arasında ayrıcalıklı bir yeri olan belli bir imgenin duyumsal-hareket ettirici gücünün deneyimidir. Gerçekten de, bir yanda, bu imge her zaman tasarımın merkezinde bulunur, öyle ki diğer imgeler onun etrafında, onun etkisine maruz kalabilecekleri bir düzen içinde yayılırlar; diğer yandan, diğer imgeler gibi onun yalnızca yüzeysel yanını tanımak yerine, duyumsal diye adlandırdığım etkilerle içeriyi, içi algılarım. Demek ki,

imgeler bütünü içinde ayrıcalıklı görülen, yalnızca yüzeyi değil, derinlikleri de algılanan, hem eylem kaynağı hem de duygulanım merkezi olan bir imge vardır: ben kendi evrenimin merkezi ve kişiliğimin fiziksel temeli olarak bu özel imgeyi benimserim.

Ancak, daha öteye gitmeden ve kişi ile kişinin içinde yer aldığı imgeler arasında belirgin bir ilişki kurmadan önce, ana hatlarıyla belirttiğimiz "saf algı" teorisini –alışıldık psikolojinin analizlerinin karşısına çıkartarak– kısaca özetleyelim.

Açıklamayı basitleştirmek için, örnek olarak seçtiğimiz görmenin anlamına geri döneceğiz. Kişi genellikle temel izlenimler edinir; bunlar da retina koni ve çubuklarının algıladığı imgelere denk düşer. Görsel algı bu duyumlarla oluşur. Ama öncelikle, bir değil iki retina vardır. Demek ki, ayrı oldukları varsayılan iki duyumun, bir uzay noktası olarak adlandırdığımız şeye denk düşen tek bir algı içinde nasıl temellendiğini açıklamak gerekecektir.

Bu sorunu çözümlenmiş varsayalım. Sözü edilen duyumlar yayılımsızdır. Peki nasıl yayılırlar? İster uzamın içinde duyum edinmeye gayet hazır bir çerçeve görelim, isterse de bilinçte –kaynaşmadan– birlikte varolan duyumların eşzamanlılığının etkisini görelim, her iki durumda da uzamla birlikte yeni ve açıklanamaz bir şey ortaya çıkmış olur. Duyumun uzama eriştiği süreç ile her temel duyumun uzayın belirgin bir noktasını seçmesi, açıklanamadan kalır.

Bu zorluğu bir yana bırakalım. Görsel uzam oluşmuş olur. Peki bu uzam dokunmanın uzamıyla nasıl buluşur? Bakışımla uzayda saptadığım her şeyi dokunarak sınarım. Nesnelerin özellikle görme ile dokunmanın işbirliğiyle oluştuğunu ve bu iki duyumun algı içindeki uyumunun algılanan nesnenin onların ortak eseri olmasıyla açıklandığını mı söyleyeceğiz? Ama burada, temel bir görsel duyum ile dokunma duyumu arasında, niteliksel açıdan ortak hiçbir şey ileri süremeyiz, çünkü bunlar tamamen farklı iki türdür. Görsel uzam ile dokunsal uzamın denkliği, ancak görsel duyumlar *düzeni*'yle dokunsal duyumlar düzeninin paralelliğiyle açıklanabilir. Dolayısıyla, görsel duyumların ötesinde, dokunsal duyumların ötesinde, bunlarda ortak olan ama sonuçta bunlardan bağımsız olması gereken belli bir düzenin varlığını varsaymak zorundayız. Daha öteye gidelim: Bu düzen bizim kişisel algımızdan bağımsızdır, çünkü bütün insanlara aynı şekilde belirir ve nedenlerin sonuçlara bağlı olduğu, fenomenlerin yasalara tabi olduğu maddi bir dünya oluşturur. Sonuç olarak, nesnel ve bizden bağımsız bir düzen, yani duyumdan ayrı bir maddi dünya hipotezine varmış buluruz kendimizi.

Yol aldıkça, indirgenemez verileri çoğalttık ve yola çıktığımız basit hipotezi büyüttük. Peki ama bir şey kazandık mı? Sonunda vardığımız madde, duyumların kendi aralarındaki mükemmel uyumunu bize anlatmak için kaçınılmaz olsa da, onun hakkında hiçbir şey bilmiyoruz, çünkü onun sezilebilir tüm niteliklerini inkâr ettik, (yalnızca denkliğini açıklamak zorunda olduğu) tüm duyumlarını inkâr ettik. Dolayısıyla o yoktur, bizim bildiğimiz, hayal ettiğimiz bir şeydir yalnızca. Esrarengiz varlık/kendilik durumunda kalır.

Ama bizim doğamız, kişiliğimizin rolü ve yönelimi de aynı büyüklükte bir esrarla çevrili kalır. Çünkü, uzay içinde gelişim gösterecek olan bu temel, yayılımsız duyumlar nereden kaynaklanır, nasıl doğarlar, neye hizmet etmelidirler? Bunları da ne kökenleri, ne amaçları anlaşılan mutlaklıklar olarak görmek gerekir. Ve, her birimizin içinde tinle bedeni ayırt etmek gerektiğini varsayarsak, ne bedeni, ne tini, ne de bunların kendi aralarında sürdürdükleri ilişkiyi bilebiliriz.

Şimdi; bizim hipotezimiz neden ibarettir ve diğerinden hangi belirgin noktada ayrılmaktadır? Hakkında hiçbir şey denemeyecek olan, üstelik o değil de bu olması için hiçbir neden de olmayan *duygularım*'dan yola çıkmak yerine *eylem*'den yola çıkıyoruz; yani şeylerde değişiklik yapma yeteneğimizden, bilincin kanıt oluşturduğu ve örgütlü bedenin tüm güçlerini odakladığı yeteneğimizden yola çıkıyoruz. Dolayısıyla, ortaya serilmiş imgeler bütünü içine derhal yerleşiyoruz ve bu maddi evren içinde, özellikle, yaşamın karakteristik özelliği olan belirsizlik merkezlerini fark ediyoruz. Bu merkezlerden eylemlerin yayılması için, diğer imgelerin hareket ya da etkilerinin bir taraftan derlenmesi, diğer taraftan kullanılması gerekir. Canlı madde, en basit biçimiyle ve homojen halde, bu işlevi zaten yerine getirmektedir; aynı zamanda da kendini besleyip onarır. Bu maddenin gelişimi, bu ikili çalışmayı iki organ kategorisi arasında paylaştırmaktan ibarettir. Beslenme organı denen bu kategorilerin ilki, ikincilerin ihtiyaçlarını karşılar: ikinciler *hareket etmek* için yapılmışlardır. Bunların basit türü, sinir sistemi öğeleri zinciridir; iki uç arasında gerilmişlerdir ve uçlardan biri dış izlenimleri toplarken, diğeri hareketleri yerine getirir. Böylece, görsel algı örneğine geri dönersek, koni ve çubukların rolü, yalnızca uyarımları toplamak olacaktır; bu uyarımlar daha sonra gerçekleşmiş ya da doğmakta olan hareketler halini alacaktır. Buradan hiçbir algı kaynaklanamaz ve sinir sisteminin hiçbir yerinde bilinçli merkez yoktur; ama algı, sinir sistemi öğeleri zincirini, bu zinciri destekleyen organlarla ve genel olarak yaşamla birlikte doğurmuş olan aynı nedenden doğar: algı, canlı varlığın hareket etme gücünü, alınan uyarımı

izleyen hareket ya da eylemin belirsizliğini ifade eder ve ölçer. Bu belirsizlik, göstermiş olduğumuz gibi, bedenimizi çevreleyen imgelerin kendi üzerlerine yansımasıyla, daha doğrusu bölünmesiyle ifade bulacaktır; ve hareketleri alan, durduran ve aktaran sinir öğeleri zinciri tam da merkez olduğundan ve bu belirlenimsizliği ölçtüğünden, algımız tüm ayrıntıyı izleyecek ve bu sinir sistemi öğelerinin tüm çeşitliliklerini ifade edecektir. Saf haldeki algımız, gerçekten de, şeylerin parçası olacaktır. Ve kelimenin tam anlamıyla duyum, bilincin derinliklerinden kendiliğinden fışkırarak, uzay içinde zayıflamak bir yana, her birimizin kendi bedeni olarak adlandırdığı bu özel imgenin, onu etkileyen imgeler ortasında maruz kaldığı zorunlu dönüşümlerle çakışır.

Dışsal algı hakkında duyurmuş olduğumuz basitleştirilmiş, şematik teori budur. Bu, *saf algı* teorisidir. Buna kesin gözüyle bakarsak, algının içinde bilincimizin rolü, bizden ziyade şeylerin parçası olan anlık görüntülerin kesintisiz dizisini belleğin sürekli ipiyle birbirine bağlamakla sınırlanır. Dışsal algıda bilincimizin rolünün özellikle bu olduğu, canlı beden tanımından zaten *a priori* çıkarsanabilir. Çünkü, bu bedenlerin amacı uyarılar almak ve bunları öngörülemeyen tepkiler halinde hazırlamak olsa da, yine de, tepki seçiminde tesadüfe yer yoktur. Bu tercih, esinini, hiç kuşku yok ki, geçmiş deneyimlerden alır; ve benzer durumların arkalarında bıraktıkları anıya bir çağrı yapmadan tepki oluşmaz. Gerçekleştirilecek edimlerin belirlenimsizliği, demek ki, –tam tesadüfle karıştırmamak için– algılanan imgelerin korunmasını gerektirir. Gelecek üzerinde bir etkimizin olması için, geçmişe dönük perspektifin de eşit ve denk olması gerekir; faaliyetimizin ileriye doğru atılımının ardında bir boşluk bıraktığını ve bu boşluğa anıların hücum ettiğini, belleğin de, bilgi alanında, irademizin belirlenimsizliğinin bir yankısı olduğunu söyleyebiliriz. Fakat belleğin etkisi, bu yüzeysel incelemenin akla getirebileceğinden çok daha uzağa ve çok daha derine uzanır. Belleği algının içine yeniden dahil etmenin, böylelikle çıkardığımız sonuçlardaki abartı payını düzeltmenin ve bilinç ile şeyler arasındaki, beden ile tin arasındaki temas noktasını daha kesin olarak belirlemenin vakti geldi.

Öncelikle şunu söyleyelim ki, belleği ortaya çıkardığımızda, yani geçmişteki imgelerin bir kalıntısı ortaya konduğunda, bu imgeler sürekli olarak bizim şimdiki zaman imgemizle karışır, hatta bunun yerine bile geçebilir. Çünkü bu imgelerin kendilerini koruma nedeni bir işe yaramalarıdır: şimdiki zamandaki deneyimi geçmişte edinilmiş deneyimle sürekli tamamlayarak zenginleştirirler; ve edinilen deneyim giderek büyü-

düğünden, sonunda diğer deneyimi kapsar ve istila eder. Bizim dış dünya algımızın üzerinde serpilip geliştiği gerçek ve –deyim yerindeyse– anlık sezgi zemininin, belleğimizin kattıklarıyla karşılaştırıldığında pek az olduğu tartışmasızdır. Bunun nedeni, tam da, geçmişteki benzer sezgilerimizin anısının sezginin kendisinden daha yararlı olmasıdır; çünkü geçmişteki sezgiler belleğimizdeki tüm ardışık olaylar dizisine bağlı olduğundan, kararımızı daha iyi aydınlatabilirler ve gerçek sezginin yerini değiştirirler. Bu durumda gerçek sezginin rolü –daha ilerde kanıtlayacağımız gibi– anıyı çağırmaktan, ona bir beden vermekten, onu faal ve dolayısıyla güncel kılmaktan başka bir şey değildir. Dolayısıyla, algının algılanan nesneyle fiilen değil, teorik olarak çakıştığını söyleyebiliriz. Algılamanın, sonunda, bir anımsama vesilesinden başka bir şey olmadığını, gerçeklik derecesini yararlılık derecesiyle ölçtüğümüzü, özünde gerçekliğin ta kendisiyle çakışan bu sezgileri gerçekliğin basit işaretleri haline getirmekte çıkarımız olduğunu dikkate almak gerekir. Ama burada, algıyı yayılımsız, özümüzden çekilip çıkarılmış, sonra da uzayda geliştirilip işlenmiş duyumların dışarıya yansıması olarak görenlerin hatasını keşfediyoruz. Onlar bizim eksiksiz algımızın, kişisel olarak bize ait imgelerle, dışsallaşmış (kısacası, yeniden anımsanan) imgelerle dolu olduğunu kolaylıkla gösterebilirler; ama şunu unuturlar ki, geriye kişisiz bir zemin kalır, burada algı algılanan nesneyle çakışır ve bu zemin dışsallığın ta kendisidir.

Temel hata, psikolojiden metafiziğe yükselirken sonunda bizden hem bedenin bilgisini hem de tinin bilgisini saklayan hata, saf algı ile anı arasında bir yapı farkı yerine yalnızca bir yoğunluk farkı görmektir. Bizim algılarımıza anıların karıştığına kuşku yoktur; ve tersine, bir anı, daha ilerde göstereceğimiz gibi, ancak içine dahil olduğu herhangi bir algının bedenini ödünç alarak yeniden mevcut olabilir. Bu iki edim, algı ve anı, demek ki daima birbirlerine nüfuz ederler, dıştan içe geçişme [endosmos] fenomeni yoluyla kendi tözlerindeki bir şeyleri daima değiş tokuş ederler. Psikoloğun rolü bunları ayrıştırmak ve bunların her birine kendi doğal sadeliğini geri vermektir: psikolojinin, hatta metafiziğin ortaya çıkardığı çok sayıda güçlük bu şekilde aydınlanabilir. Ama durum hiç böyle değildir. Saf algı ile saf anının, hepsi de bileşik, eşitsiz miktarlardaki bu karma durumlarının basit durumlar olması istenir. Böylelikle ne saf anı ne de saf algı bilinebilir; yalnızca tek bir tür fenomen bilinebilir ve bu fenomen de, içinde bu iki yandan hangisinin baskın çıkacağına göre, kimi zaman anı olarak kimi zaman ise algı olarak adlandırılır; ve sonuç olarak, algı ile anı arasında yalnızca bir derece farkı –yoksa yapı farkı değil– görülür. Bu hatanın ilk sonucu, ayrıntılı olarak göreceğimiz gibi, bellek teorisini

derinden bozmaktır; çünkü anı daha zayıf bir algı haline getirildiğinde, geçmişi şimdiki zamandan ayıran temel farklılık göz ardı edilmiş olur; tanıma fenomenlerini, daha genel olarak da bilinçdışı mekanizmasını anlamaktan vazgeçilir. Ama tersine, anı daha zayıf bir algı haline getirildiği için, algıda görülen tek şey daha yoğun bir anıdır. Sanki algı bir anı gibi veriliymişçesine, içsel bir durum gibi, tüm kişiliğin basit bir dönüşümü gibi akıl yürütülecektir. Algının kökensel ve temel edimi bilmezden gelinir: saf algıyı oluşturan, şeylerin içindeki yerimizi derhal almamızı sağlayan edimdir bu. Ve psikolojinin bellek mekanizmasını açıklamasındaki köklü güçsüzlükte ifade bulan aynı hata, metafizikte, idealist ve gerçekçi madde anlayışlarını derinden etkileyecektir.

Gerçekten de, gerçekçiliğe göre, doğa fenomenlerinin değişmez düzeni, bizzat bizim algılarımızdan ayrı bir nedende yatmaktadır; öyle ki bu neden ya bilinmeden kalır, ya da (her zaman az çok keyfi) metafizik bir yapım çabasıyla buna erişebiliriz. İdealist içinse, tersine, bu algılar gerçekliğin bütünüdür; ve doğa fenomenlerinin değişmez düzeni, gerçek algıların yanında olası algıları da ifade ettiğimiz sembolden başka bir şey değildir. Ama gerçekçilik için de idealizm için de algı "hakiki sanrı"dır, kendi dışına fırlatılmış özne durumlarıdır; ve iki doktrini birbirinden ayıran tek şey, birinde bu durumların gerçekliği oluşturması, diğerinde ise gerçeklikle birleşecek olmalarıdır.

Ama bu yanılsama, genel olarak bilgi teorisine uzanan bir diğer yanılsamayı da kapsar. Maddi dünyayı oluşturan şey, söylediğimiz gibi, nesnelerdir; veyahut, (daha çok hoşa gidecekse) imgelerdir. Bunların her bölümü hareketler yoluyla birbiri üzerinde etki ve tepkide bulunur. Ve bizim saf algımızı oluşturan şey, bizzat bu imgelerin içinde kendini belli eden, doğmakta olan eylemimizdir. Bizim algımızın *edimselliği*, demek ki, algı *faaliyetimiz* içinde, algıyı sürdüren hareketlerin içinde oluşur, yoksa yoğunluğunun çok büyük olmasında değil: geçmiş yalnızca bir fikirdir, şimdiki zaman devindirici-fikirdir. Ama bunu görmemekte ayak direnir; çünkü algı bir tür tefekkür olarak kabul edilir, algıya daima tamamen spekülatif bir amaç atfedilir, bilmem hangi ilgisiz bilgiyi hedeflemesi istenir: sanki algıyı eylemden soyutlayarak, onun gerçekle olan bağlarını kopartarak, hem açıklanamaz hem de gereksiz kılmış olmuyormuşuz gibi! Ama artık algı ile anı arasındaki tüm farklılık ortadan kalkar, çünkü geçmiş, özü gereği *artık etkide bulunmayandır*; geçmişin bu özelliğini göz ardı edersek, onu şimdiki zamandan, yani *eyleyenden* gerçekten ayırt edemez oluruz. Dolayısıyla, algı ile bellek arasında yalnızca basit bir derece farkı vardır, üstelik özne ikisinde de kendinden çıkamaz. Tersine, algının

asıl karakterini yeniden oluşturalım; saf algının içinde, derin köklerini gerçeğin içine daldıran, doğmakta olan eylemlerin sistemini gösterelim: bu algı anıdan köklü biçimde ayrışacaktır; şeylerin gerçekliği inşa edilmiş ya da yeniden inşa edilmiş olmayacak, dokunulmuş, nüfuz edilmiş, yaşanmış olacaktır; keza, gerçekçilik ile idealizm arasındaki çözümsüz kalmış sorunu da, metafizik tartışmalar içinde sürdürmek yerine, sezgi yoluyla çözüme bağlamak gerekir.

Ama idealizm ile gerçekçilik arasında alınması gereken tavrı da yine burada açıkça fark ederiz. Bunların her ikisi de maddenin içinde tinin gerçekleştirdiği bir yapımdan ya da yeniden-yapımdan başka bir şey görmezler. Gerçekten de, algımıza öznellik katan şeyin özellikle belleğimiz olduğunu ileri süren ve bizim ortaya koyduğumuz ilkeyi sonuna dek izleyerek, maddenin hissedilir niteliklerinin (tabii eğer bu nitelikleri bizim bilincimizin özelliği olan sürenin özel ritminden çekip çıkartabilsek) *kendinde*, içerden –yoksa dışardan değil– bilinebileceğini söyleyebiliriz. Gerçekten de, bizim saf algımız, ne kadar hızlı olduğunu varsaysak da, belli yoğunlukta bir süreyi işgal eder; öyle ki bizim ardışık algılarımız, (şu ana dek varsaydığımız gibi) şeylerin gerçek momentleri asla değil, bizim bilincimizin momentleridir. Dışsal algı içinde bilincin teorik rolünün, gerçeğin anlık görüntülerini, belleğin süreğen ipi aracılığıyla birbirine bağlamak olduğunu söyleyebiliriz. Ama aslında bizim için anlık bir şey asla yoktur. Bu adla adlandırdığımız şeyin içine, belleğimizin, sonuç olarak bilincimizin çalışması zaten girer; bunlar sonsuza dek bölünebilir bir zamanın arzu edildiğince çok sayıdaki anlarını, nispeten basit bir sezgi içinde kavrayacak şekilde birbirlerinde sürdürürler. İmdi, en çetin ceviz gerçekçiliğin tahayyül edebileceği madde ile bu maddeye dair algımız arasındaki farklılık tam olarak neredeydi? Algımız bize evren hakkında bir dizi kayda değer ama süreksiz tablo sunar: şu anki algımızdan sonraki algıları çıkarsayamayız; çünkü, hissedilir nitelikler bütünü içinde, bunların dönüşecekleri yeni nitelikleri önceden görmemizi sağlayacak hiçbir şey yoktur. Tersine, madde, gerçekçiliğin genellikle ortaya koyduğu gibi, matematik tümdengelim yoluyla bir momentten bir diğer momente geçebilecek şekilde evrilir. Bu madde ile bu algı arasında bilimsel gerçekçiliğin bir temas noktası bulamadığı doğrudur, çünkü bu maddeyi uzay içindeki homojen değişimlerle geliştirirken, bu algıyı da yayılımsız duyumlar halinde bilincin içinde sıkıştırır. Ama eğer bizim hipotezimiz sağlam temellere dayanıyorsa, algı ile maddenin birbirinden nasıl ayrılıp nasıl çakıştığı kolaylıkla görülür. Evrene dair ardışık algılarımızın nitelik bakımından heterojenliği, bu algıların her birinin süre bakımından belli

bir genişliğe yayılmasına; ardışık da olsa bize kendini hep birlikte gösteren uyarımların müthiş çokluğunu belleğin burada yoğunlaştırmasına bağlıdır. Zamanın bu bölünmez genişliğini ideal biçimde bölmek, momentlerin arzulanan çokluğunu burada ayırt etmek, tek kelimeyle, tüm belleği ortadan kaldırmak, algıdan maddeye, özneden nesneye geçmek için yeterlidir. Bu durumda, yayılan duyumlarımız daha çok sayıda momente dağıldığı ölçüde giderek homojenleşen madde, gerçekçiliğin sözünü ettiği ama asla tamamen çakışmadığı bu homojen uyarımlar sistemine doğru sonsuzca yönelir. Fark edilmeyen hareketlerle birlikte uzayı bir yana, yayılımsız duyumlarla birlikte bilinci diğer yana koymak hiç gerekmez. Tersine, yayılan bir algı içinde özne ile nesne önce birleşir; algının öznel yanı belleğin kasılmaları içindeyken, maddenin nesnel gerçekliği de bu algının içsel olarak bölündüğü çok sayıda ve ardışık uyarımla çakışır. Bu çalışmanın sonuncu bölümünden ortaya çıkacağını umduğumuz çözüm en azından budur: *Özne ve nesneyle ilgili, bunların ayrımları ve ortak noktalarıyla ilgili sorular, uzaydan ziyade zamanla bağlantılı olarak ortaya konmalıdır.*

Ama "saf algı" ile "saf bellek" arasında yaptığımız ayrım, bir başka nesneyi de hedeflemektedir. Maddenin doğası hakkında bize bilgiler sağlayan saf algı, gerçekçilik ile idealizm arasında tavır almamızı sağlasa da, saf bellek, tin denen şeye dair bize bir perspektif açarak, kendi açısından, bu iki doktrini –materyalizm ve tinselcilik– birbirinden ayırt etmelidir. Hatta sonraki iki bölümde bizi öncelikle ilgilendirecek olan şey sorunun bu yanıdır; çünkü bizim hipotezimizin bu yanı, bir anlamda, deneysel bir doğrulamayı içermektedir.

Gerçekten de, saf algı üzerine çözümlerimizi şöyle özetleyebiliriz: *maddenin içinde, şu an için verili olandan fazla bir şey vardır; farklı bir şey değil.* Bilinçli algının tüm maddeyi kapsayamadığına kuşku yoktur, çünkü bu bilinçli algı, bu maddenin içinde bizim ihtiyaçlarımızı ilgilendiren şeyi ayırır ya da "ayırt eder". Fakat saf algının maddeyle ilişkisi parçanın bütünle ilişkisi olduğundan, maddenin bu algısı ile maddenin kendisi arasında yalnızca bir derece farkı vardır, yoksa nitelik farkı değil. Bu durum, maddenin, bizim burada fark ettiğimizden başka türde güçler uygulayamayacağı anlamına gelir. Maddenin gizemli bir niteliği yoktur, böyle bir gizemi içinde saklıyor değildir. Gayet tanımlı ve bizi en çok ilgilendiren bir örneği ele alırsak, sinir sisteminin, bazı renk, direnç, tutarlılık vs. özellikleri taşıyan maddi kütlenin, belki de fark edilmemiş fiziksel özellikler taşıdığını, ama bunların yalnızca fiziksel özellikler oldu-

ğunu söyleyebiliriz. Ve bundan böyle, tek rol, harekete maruz kalmak, hareketi ketlemek ya da aktarmak olur.

Oysa, her türlü materyalizmin özü bunun tersini savunmak üzerine kuruludur; çünkü tüm işlevleriyle birlikte bilinci yalnızca maddi öğelerin oyunundan doğurabileceği iddiasındadır. Buradan yola çıkarak, sonunda, maddenin algılanabilir niteliklerini, hissedilir ve dolayısıyla hissedilmiş niteliklerini, beynin algılama edimi içindeki fenomenlerinin peşinden giden ışıltılar olarak kabul etmeye varır. Bilincin bu temel olgularını yaratabilen madde, aynı zamanda en yüksek entelektüel olguları da doğurabilecektir. Dolayısıyla, hissedilir niteliklerin kusursuz göreceliliğini ileri sürmek materyalizmin özündendir ve kesin ifadesini Demokritos'un verdiği bu tezin materyalizm kadar eski olması da nedensiz değildir.

Ama, tuhaf bir körlük sonucu, tinselcilik bu yolda materyalizmi daima izlemiştir. Maddeden çıkarıp aldığı her şeyle tini zenginleştirdiğine inanan tinselcilik, bu maddeyi bizim algımızda edindiği ve görünüşte öznel niteliklerden yoksun bırakmaktan asla tereddüt etmedi. Böylelikle çoğu zaman maddeyi gizemli bir varlık/kendilik haline getirmiştir. Bu kendilik hakkında bir işe yaramayan görünüşünden başka bir şey bilmediğimizden, diğer fenomenler kadar düşüncenin fenomenlerini de yaratabilir.

Aslında materyalizmi çürütmenin bir yolu, hem de tek bir yolu vardır: madde kesinlikle nasıl görünüyorsa öyledir. Dolayısıyla maddedeki her türlü gücüllük, her gizli güç yok edilmiş olur ve tinsel fenomenler bağımsız birer gerçeklik olur. Ama bunun için, materyalistlerin ve tinselcilerin –birileri maddeyi tinin tasarımı yapmak için, diğerleri ise maddeyi uzamın tesadüfi örtüsü olarak görmek için– maddeden çekip almakta hemfikir oldukları nitelikleri maddede bırakmak gerekir.

Madde karşısında sağduyunun tavrı özellikle budur ve bu nedenle sağduyu tine inanır. Felsefenin burada sağduyunun tavrını benimsemesi gerektiğini –yine de bir noktada düzeltme yapmasını– düşündük. Pratikte algıdan ayırt edilemeyen bellek, şimdiki zamanın içine geçmiş zamanı katarken, aynı zamanda sürenin çok sayıda momentinin tek bir sezgisine indirgenir ve bu ikili işlem dolayısıyla, aslında maddeyi, teorik olarak kendi içinde algılasak da, bizim içimizde algılamamızın nedeni budur.

Bellek sorununun temel önemi buradan kaynaklanır. Bellek öncelikle algıya öznel niteliğini aktaran şeyse, madde felsefesinin de öncelikle belleğin katkısını ortadan kaldırmayı hedeflediğini söyleyebiliriz. Şimdi şunu da ekleyeceğiz: Madem ki saf algı bize tüm maddeyi ya da en azından maddenin özünü veriyor, madem ki geri kalanı bellekten gelip maddeye

ekleniyor, bu durumda belleğin, kural olarak, maddeden tamamen bağımsız bir güç olması gerekir. Dolayısıyla, eğer tin bir gerçeklikse, ona burada, bellek fenomeni içinde deneysel olarak temas etmemiz gerekir. Ve bundan böyle, saf anıyı beynin herhangi bir işleminden türetme yönündeki her teşebbüsün temel bir yanılsamayı analiz için ortaya koyması gerekir.

Aynı şeyi daha açık seçik bir biçimde söyleyelim. Maddenin hiçbir okült ya da bilinmez gücü olmadığını, öz itibarıyla sahip olduğu şeyin saf algıyla çakıştığını söyleyebiliriz. Buradan şu sonuca varabiliriz ki, genel olarak canlı beden ve özel olarak da sinir sistemi, uyarı biçiminde alınıp refleks ya da iradi eylem biçiminde aktarılan hareketlerin uğrak yerinden başka bir şey değildir. Bunun anlamı, tasarım yaratma özelliğinin beyin tözüne boş yere atfedilmiş olduğudur. Oysa, tini en ele gelir biçimiyle kavradığımızı iddia ettiğimiz bellek fenomenleri, özellikle, yüzeysel bir psikolojinin yalnızca beynin faaliyetinden rahatlıkla çıkartabileceği fenomenlerdir, çünkü bunlar tam da bilinç ile madde arasındaki temas noktasındadırlar ve materyalizmin düşmanları bile beyni bir anı kabı olarak ele almaktan hiç gocunmazlar. Ama beyinsel sürecin belleğin çok cılız bir bölümüne ancak karşılık verdiği; neden olmaktan çok sonuç olduğu; maddenin burada, başka yerlerde olduğu gibi, bir *eylemin* taşıyıcısı olduğu –yoksa bir *bilginin* dayanağı değil– pozitif olarak saptanabiliyorsa, bizim savunduğumuz tez, en uygunsuz görülen örnek üzerinden kanıtlanmış olur ve tini bağımsız gerçeklik olarak ortaya koyma zorunluluğu kendini dayatır. Ama tin olarak adlandırılan şeyin yapısı ile tinle maddenin birbirleri üzerinde etkide bulunma olasılıkları buradan yola çıkarak belki kısmen açıklanabilir. Çünkü, bu türden bir kanıtlama tam anlamıyla olumsuz olamaz. Belleğin ne olmadığını gösterdikten sonra, ne olduğunu araştırmaya koyulacağız. Bedene yalnızca eylemleri hazırlama görevini atfettikten sonra, belleğin niçin bu bedene bağlı olduğunu, bedensel lezyonların belleği nasıl etkilediğini ve beyinsel tözün duruma göre kendini hangi anlamda şekillendirdiğini araştırmamız zorunlu olur. Bu araştırmanın bizi belleğin psikolojik mekanizması hakkında ve belleğe bağlanan diğer tinsel işlemler hakkında bilgilendirmemesi ise imkânsızdır. Tersine, saf psikoloji sorunları bizim hipotezimizle az çok aydınlanacak gibi gözükse bile, hipotez de bu psikoloji sayesinde kesinlik ve sağlamlık kazanacaktır.

Ama bellek sorununun bizim gözümüzde nasıl ayrıcalıklı bir sorun oluşturduğunu doğru dürüst saptayabilmek için bu aynı fikri üçüncü bir biçim altında da sunmalıyız. Bizim saf algı analizimizden kaynaklanan şey, bir anlamda ayrışan iki çözümdür; bu çözümlerden biri psikolojiyi

psiko-fizyoloji yönünde aşarken, diğeri metafizik yönünde aşar ve bunlardan ikisi de dolaysız bir doğrulama içermez. Birinci çözüm, algıda beynin rolüyle ilgiliydi: beyin bir eylem aracıdır, yoksa tasarım aracı değil. Bu tezin doğrudan onayını olgulardan bekleyemeyiz; çünkü saf algı, tanım gereği, organlarımızı ve sinir merkezlerimizi harekete geçiren mevcut nesnelere yöneliktir, ve dolayısıyla her şey *sanki* bizim algılarımız beynimizin durumundan kaynaklanıyormuş ve sonra da bu algılardan tamamen farklı bir nesneye yansıyormuş gibi cereyan edecektir. Başka deyişle, dışsal algı durumunda, mücadele ettiğimiz tez ile onun yerine koyduğumuz tez, tamamen aynı sonuçlara yöneltirler, öyle ki biri sayesinde diğerinin (ve tersi) kavranabilirliğinin daha yüksek olduğunu ileri sürebiliriz, yoksa deneyimin yetkinliğini değil. Tersine, belleğin ampirik incelemesi bu tezleri birbirinden ayırabilir ve ayırmalıdır. Saf anı, gerçekten de, hipotez gereği, var olmayan bir nesnenin tasarlanmasıdır. Algının varlığı için, beynin belli bir faaliyeti zorunlu ve yeterli nedense, bu aynı beyinsel faaliyet, nesnenin yokluğunda az ya da çok eksiksiz olarak tekrarlanarak, algıyı yeniden üretmeye yeterli olur: demek ki, beyin belleği bütünüyle açıklayabilir. Tersine, beynin mekanizmasının anıyı bir anlamda koşullandırdığını, ama onun kalıntısının bile var olmasına yetmediğini, yeniden hatırlanan algı içinde, bizim tasarımımızdan ziyade eylemimizi içerdiğini düşünsek de, buradan çıkarılacak sonuç, beyin mekanizmasının bizzat algının içinde benzer bir rol oynadığıdır ve işlevi yalnızca bizim eylemimizi mevcut nesne üzerinde etkili kılmayı sağlamaktır. Birinci sonucumuz böylece doğrulanmış olur. Bu durumda, daha ziyade metafizik düzeydeki şu ikinci sonuç kalır: saf algı içinde biz gerçekten kendi dışımıza yerleşmişizdir ve bu durumda, dolaysız bir sezgi içinde nesnenin gerçekliğine temas ederiz. Burada da deneysel bir doğrulama imkânsızdı; çünkü ister nesnenin gerçekliği sezgisel olarak algılanmış olsun, ister rasyonel olarak oluşturulmuş olsun, pratik sonuçlar kesinlikle aynı olacaktır. Ama burada da anının incelenmesi iki varsayımı birbirinden ayıracaktır. Gerçekten de, ikincisinde, algı ile anı arasında yalnızca bir yoğunluk farkı ya da daha genel olarak derece farkı olacaktır, çünkü bunların her ikisi de kendi kendilerine yeterli olan tasarım fenomenlerinden başka bir şey olmayacaktır. Tersine, anı ile algı arasında basit bir derece farklılığı değil, köklü bir yapı farkı olduğunu görürsek, o zaman, anıda hiçbir derecede var olmayan bir şeyi, sezgisel olarak kavranan bir gerçekliği algının içine dahil eden hipotezden yana bir kanaatimiz olur. Dolayısıyla bellek sorunu gerçekten de ayrıcalıklı bir sorundur; çünkü iki tezin psikolojik olarak doğrulanmasına yöneltmesi

gerekir. Bu tezler doğrulanamaz gözükür ve daha ziyade metafizik düzeyde olan ikincisi psikolojiyi son derece aşar.

İzlememiz gereken yol tamamen bellidir. Normal ya da patolojik psikolojiden ödünç alınma çeşitli türden belgeleri gözden geçirerek işe başlayacağız. Buradan yola çıkarsak, belleği fiziksel olarak açıklamanın imkânlı olduğuna inanabiliriz. Bu inceleme titizlikle yapılmalıdır, yoksa bir işe yaramaz. Belleğin işleyişinde bedenin rolünün nerede başlayıp nerede bittiğini, olguların çerçevesini mümkün olduğunca dar tutarak araştırmamız gerekir. Ve bu incelemenin bizim hipotezimizi onayladığını gördüğümüz ölçüde, daha öteye gitmekte, tinin temel çalışmasını kendi içinde düşünmekte ve böylece tinin maddeyle ilişkilerini ana hatlarıyla çizdiğimiz teoriyi tamamlamakta tereddüt etmeyeceğiz.

2
İmgelerin Tanınmasına Dair: Bellek ve Beyin

Bellek teorisiyle ilgili ilkelerimizden kaynaklanan sonuçları hemen belirtelim. Beden üzerinde etkide bulunan nesneler ile bedenin etkilediği nesneler arasında bulunan bedenin, hareketleri kendine çekmek ve bu hareketleri (durdurmadığı zaman) –eğer eylem refleksse– belirli, –eğer eylem iradiyse– seçmeli bazı devindirici mekanizmalara aktarmakla görevli bir iletkenden başka bir şey olmadığını söylemiştik. Dolayısıyla her şey, sanki bağımsız bir bellek, zaman içerisinde imgeleri –meydana geldikçe– topluyormuş gibi ve sanki bedenimiz, onu çevreleyen şeyle birlikte, bu imgelerden biriymiş gibi, sonuncusuymuş gibi, genel olarak oluş içinde anlık bir kesinti uyguladığımız her an elde ettiğimiz şeymiş gibi cereyan eder. Bu kesintinin içinde bedenimiz merkezde bulunur. Bedeni çevreleyen şeyler beden üzerinde etki ederken, beden de onlara tepki gösterir. Bedenin tepkileri, deneyimin beden tözü içinde oluşturduğu aygıtların sayısına ve doğasına göre az ya da çok karmaşık, az ya da çok çeşitlidir. Dolayısıyla beden geçmişin eylemini devindirici düzenekler biçiminde, yalnızca devindirici düzenekler biçiminde biriktirebilir.

Bundan çıkan sonuç, kelimenin tam anlamıyla geçmişin imgelerinin kendilerini başka türlü koruduklarıdır ve sonuç olarak biz de şu ilk hipotezi ifade edebiliriz:

I. *Geçmiş iki ayrı biçimde meydana gelir:* 1. *Devindirici mekanizmalarda.* 2. *Bağımsız anılarda.*

Ama bu durumda, belleğin pratik işlemi, dolayısıyla sıradan işlemi, geçmiş deneyimin şimdiki eylem için kullanımı –yani tanıma– iki biçimde meydana gelmelidir. Tanıma kimi zaman eylemin içinde olur ve koşullara uygun mekanizma tamamen otomatik olarak işin içine girer; kimi zaman ise bir tin çalışmasını gerektirir ve tin, güncel/fiili duruma dahil olmaya en fazla yatkın tasarımları bulup şimdiki zamana yöneltmek için geçmişte aramaya girişir. İkinci önerme de buradan kaynaklanır:

II. *Mevcut bir nesnenin tanınması, nesneden kaynaklanıyorsa hareketlerle, özneden kaynaklanıyorsa tasarımlarla olur.*

Son bir soru da sorulabilir: Bu tasarım nasıl korunacaktır ve devindirici mekanizmalarla ne tür ilişkiler geliştirecektir? Bu soruyu bir sonraki bölümde, bilinçdışını ele aldığımızda ve geçmişle şimdiki zaman arasındaki ayrımın özünde neden ibaret olduğunu gösterdiğimizde derinlemesine açıklayacağız. Ama şu an için bedeni, gelecek ile geçmiş arasındaki hareketli bir sınır olarak belirtebiliriz; geçmişimizin hiç durmadan geleceğimize doğru ittiği bir uçtur. Bedenim, tek bir an içinde düşünüldüğünde, etkide bulunan nesneler ile etkide bulunduğu nesneler arasında aracı bir iletkenden başka bir şey değilken, buna karşılık, akan zamanın içine yerleştirildiğinde, daima geçmişimin bir *eylem* içinde son soluğunu verdiği belirgin bir noktada bulunur. Sonuç olarak, beyin mekanizmaları olarak adlandırdığım bu özel imgeler, geçmiş tasarımlarımdan oluşan diziyi her an *bitirir*; bu tasarımların şimdiki zamana gönderdikleri son uzantı, gerçekle, yani eylemle ilişki noktaları bu imgelerdir. Bu bağı koparırsanız geçmişteki imge belki yok olmaz, ama gerçek üzerinde herhangi bir etkide bulunma imkânını ve sonuç olarak, –ileride göstereceğimiz gibi– gerçekleşme imkânını da elinden almış olursunuz. Bir beyin lezyonu, bu anlamda ve yalnızca bu anlamda, bellekteki bir şeyi ortadan kaldırabilir. Üçüncü ve son önermemiz de buradan kaynaklanır:

III. *Zaman içinde dizilmiş anılardan bu anıların uzam içinde doğan ya da olası eylemini belirten hareketlere geçiş hissedilemez kademelerle olur. Beyin lezyonları bu hareketlere zarar verebilir, yoksa anılara değil.*

Geriye, deneyimin bu üç önermeyi doğrulayıp doğrulamadığını bilmek kalıyor.

I. *Belleğin iki biçimi.* – Ders çalışıyorum; ve ezberleyebilmek için önce her dizenin üstüne basa basa okuyorum; sonra defalarca tekrarlıyorum. Her yeni okumada bir ilerleme kaydedilir; sözcükler birbirine giderek daha iyi bağlanır; sonunda bir bütün halini alırlar. Bu belirgin anda, dersimi artık ezbere biliyorumdur; dersin anı halini aldığı, belleğime kazındığı söylenir.

Şimdi dersin nasıl öğrenildiğini araştırıyorum ve sırasıyla geçtiğim cümleleri hayalimde canlandırıyorum. Art arda yaptığım her okuma bu durumda kendine özgü tekliğiyle aklıma geliyor; okumaya eşlik eden ve hâlâ da çevreleyen koşullar içinde tekrar görüyorum; bu okuma önceki ve sonraki okumalardan zaman içinde işgal ettiği yerle ayrılıyor; kısacası, bu okumalardan her biri benim tarihimin belirleyici bir olayı olarak önümden tekrar tekrar geçiyor. Bu imgelerin de anı olduğu ve belleğime dahil oldukları söylenecektir. İki durumda da aynı sözcükler kullanılır. Peki aynı şey mi söz konusudur?

Dersin anısı, ezber öğrenildiğinden, bir alışkanlığın *tüm* özelliklerine sahiptir. Tüm alışkanlıklar gibi, aynı çabayı tekrarlayarak elde edilir. Tüm alışkanlıklar gibi, bütün eylemin önce çözülmesini sonra yeniden oluşmasını gerektirdi. Son olarak da, bedenin bütün alışıldık devinimleri gibi, başlangıçtaki bir itkinin bütünüyle sarstığı bir mekanizma içinde, aynı düzen içinde birbirini izleyen ve aynı zamanı işgal eden otomatik hareketlerin kapalı bir sistemi içinde birikmiştir.

Tersine, bu tür özel okumalardan birinin, örneğin ikinci ya da üçüncünün anısı, alışkanlığın hiçbir özelliğine sahip değildir. İmge, daha ilk başta ister istemez belleğin içine kazınmıştır, çünkü diğer okumalar, tanımı gereği, farklı anılar oluşturur. Bu, tıpkı yaşamımın bir olayı gibidir; dolayısıyla bir tarihi olması ve sonuç olarak tekrarlanamaması özü gereğidir. Sonraki okumaların buna ekleyeceği her şey, başlangıçtaki doğasını değiştirir; ve bu imgeyi hatırlamak için gösterdiğim çaba, ben ne kadar çok tekrarlarsam kolaylaşsa da, kendi içinde düşünülen imge bile, öncelikle, ister istemez, neyse hep o olacağı şeydir.

Bu iki anı, yani okumanın anısıyla dersin anısı arasındaki farklılığın giderek azaldığı, her okumanın art arda geliştirdiği imgelerin kendi aralarında örtüştüğü ve sonuçta öğrenilen dersin tüm diğer imgelerin üst üste binmesinin sonucu olan bileşik bir imgeden başka bir şey olmadığı söylenebilir mi? Art arda yapılan okumaların her birinin, bir öncekinden, özellikle dersin daha iyi öğrenilmesiyle farklılaştığı tartışmasızdır. Ama şu da kesindir ki, bunların her biri, daha iyi öğrenilen bir ders olarak değil, daima yenilenen bir okuma olarak düşünüldüğünde, kendi başına

mutlak olarak yeterlidir, meydana geldiği haliyle varlığını sürdürür ve birlikte-var-olan tüm algılarla birlikte benim tarihimin ortadan kaldırılamaz bir ânını oluşturur. Hatta daha öteye bile gidilebilir ve bilincimizin bu iki tür anı arasında derin bir farklılık, yapısal bir farklılık ortaya çıkardığı bile söylenebilir. Bu türden belirli bir okumanın anısı bir tasarımdır ve yalnızca bir tasarımdır; canımın istediği gibi uzatıp kısaltabileceğim tinsel bir sezgiye bağlıdır; ona keyfi bir süre atfederim: bir tablonun içindeymiş gibi aniden onu kucaklamamı hiçbir şey engelleyemez. Tersine, öğrenilen dersin anısı ise, bu dersi içimden tekrarlamakla yetinsem bile, gayet belirli bir zaman gerektirir; tüm zorunlu eklemlenme hareketlerini, hayalimde bile olsa, tek tek ortaya koyabilmek için gereken zamandır bu: Dolayısıyla bu bir tasarım değil, eylemdir. Gerçekten de, ders, bir kez öğrenildiğinde, kökenlerini ortaya koyan ve onu geçmişin içinde sınıflandıran hiçbir izi üzerinde taşımaz; benim yürüme ya da yazma alışkanlığımla aynı sıfatla şimdiki zamanımın bir parçasıdır; tasarlanmaktan ziyade yaşanır, "etkide" bulunur; bu dersi öğrenmeme hizmet etmiş olan art arda okumaları, tasarımmış gibi aynı anda anmak hoşuma giderse, bunun doğuştan var olduğuna bile inanabilirim. Demek ki bu tasarımlar ondan bağımsızdır; ve tasarımlar öğrenilen ve ezbere tekrarlanan dersten önce geldiklerinden, ders bir kez öğrenildiğinde bu tasarımlara aldırmayabilir.

Bu temel ayrımı sonuna dek götürerek, teorik olarak bağımsız iki bellek hayal edilebilir. Birincisi, gündelik yaşamımızın tüm olaylarını cereyan ettikleri ölçüde imge-anılar biçiminde kaydeder; hiçbir ayrıntıyı ihmal etmez; her olguyu, her jesti kendi yerine ve tarihine yerleştirir. Yararlılık ya da pratikte uygulama gibi bir art düşünce olmaksızın, yalnızca doğal bir zorunluluğun etkisiyle geçmişi biriktirir. Daha önce hissedilen bir algının zekâya dayalı, daha doğrusu entelektüel olarak bilinmesi yalnızca bu zorunluluk sayesinde mümkün olacaktır; geçmiş yaşamımızın yokuşunu, belli bir imgeyi aramak için her tırmandığımızda bu algıya sığınırız. Ama her algı, doğan eylemin içinde sürer; ve bir kez algılanan imgeler bu belleğin içinde sabitlenip dizilirler, onları devam ettiren hareketler organizmayı değiştirir, bedenin içinde harekete geçecek yeni düzenekler yaratırlar. Böylelikle tamamen başka düzende bir deneyim oluşur ve bu deneyim bedenin içinde birikir; bir dizi mekanizma oluşur, bunlar dış uyarılara sayıları giderek artan ve çeşitlenen tepkiler gösterirler, olası sorulara sürekli artan sayıda hazır karşılık yaratırlar. Bu mekanizmaların bilincine, işin içine karıştıkları anda varıyoruz; ve şimdiki zamanın içinde biriken çabalardan oluşan tüm bir geçmişin bu bilinci hâlâ

bir bellektir, ama ilkinden son derece farklı bir bellek, daima eyleme dönük, şimdiki zamanın içinde bulunan ve yalnızca geleceğe bakan bir bellek. Onun geçmişten sahip çıktığı tek şey, birikmiş çabayı temsil eden zekice koordine edilmiş hareketlerden başkası değildir; geçmişteki bu çabaları, onları hatırlatan imge-anılarda değil, güncel hareketlerin gerçekleşmesini sağlayan kesin düzende ve sistematik karakterde bulur. Yani, artık bize bizim geçmişimizi sunmaz, onunla oynar; ve bellek adını hâlâ hak ediyor olması, eski imgeleri koruduğu için değil, bunların yararlı etkisini şimdiki âna dek uzattığı içindir.

Biri *hayal eden*, öteki *tekrarlayan* bu iki bellekten ikincisi birincinin yerine geçebilir, hatta çoğu zaman birinciymiş yanılsamayı verebilir. Köpek sahibini neşeyle havlayarak ve yalayarak karşıladığında onu tanıdığına kuşku yoktur; ama bu tanıma, geçmişteki bir imgenin hatırlanması ve bu imgenin şu anki algıyla yakınlaşması mıdır? Bu, daha ziyade, hayvanın kendi bedeniyle benimsediği özel bir tavırdan, sahibiyle arasındaki alışıldık ilişkilerinin onda yavaş yavaş oluşturduğu ve yalnızca sahibini algıladığında mekanik olarak uyanan bir tavırdan çıkardığı bilinç değil midir? Fazla ileriye gitmeyelim! Geçmişin muğlak imgelerinin belki hayvanda da şimdiki zamanın algısına taştığı olabilir; hatta tüm geçmişinin bilincinde gücül olarak belirdiğini bile tahayyül edebiliriz; ama bu geçmiş onu büyüleyen şimdiki zamandan kopartacak kadar çok ilgilendirmez ve onun sahibini tanıması düşünülmüş bir şey olmaktan çok yaşanmış bir şeydir. Geçmişi imge biçiminde anmak için, şimdiki zaman eyleminden soyutlanmak gerekir, işe yaramaz olana değer bağlamayı bilmek, düş görmeyi istemek gerekir. Bu türden bir çabayı belki yalnızca insan gösterebilir. Bu şekilde ulaştığımız geçmiş, kaygan olabilir, elimizden her an kaçacak noktada olabilir, sanki bu geriye dönük belleği daha doğal olan ve ileriye doğru hareketiyle bizim davranmamızı ve yaşamamızı sağlayan öteki bellek engelliyormuş gibidir.

Psikologlar anıdan, maddenin edindiği bir kıvrım ve pot olarak, tekrarlandıkça daha derine kazınan bir izlenim olarak söz ettiklerinde, anılarımızın büyük çoğunluğunun yaşadığımız olaylara ve ayrıntılarına yönelik olduğunu; bu anılarda önem taşıyan şeyin de bir tarihe sahip olduğunu ve sonuç olarak bir daha asla tekrarlanmayacağını unuturlar. Tekrar yoluyla iradi olarak edinilen anılar enderdir, istisnaidir. Tersine, kendi türlerinde biricik olgu ve imgeleri, bellek, sürenin her anında kaydeder. Ama *öğrenilmiş* anılar en yararlı olanlar olduğundan, bunları daha fazla fark ederiz. Ve bu anıların, aynı çabayı sarf ederek tekrar yoluyla öğrenilmesi, alışkanlığın o bildik sürecine benzediğinden, bu tür anıları birinci

plana çıkarmak, model anı haline getirmek ve kendiliğinden anının içinde, doğmakta olan bu aynı olgudan, ezbere öğrenilmiş bir dersin başlangıcından başka bir şey görmemek tercih edilir. Fakat, tekrar yoluyla oluşması gereken şey ile özü gereği tekrarlanamayan şey arasındaki farklılığın köktenliğini kabul etmemek mümkün müdür? Kendiliğinden anı, daha oluştuğu anda kusursuzdur; zamanın onun imgesine bir şey eklemesi demek bozması demektir; bu anı, yerini ve tarihini bellek için koruyacaktır. Tersine, ders daha iyi öğrenildikçe, öğrenilen anı zamanın dışına çıkacaktır; giderek daha kişisizleşecek, bizim geçmiş yaşamımıza giderek daha yabancılaşacaktır. Tekrarın etkisi kendiliğinden anıyı öğrenilen anıya dönüştürmek asla değildir; onun rolü, yalnızca, kendiliğinden anının sürmesini sağlayan hareketleri giderek daha fazla kullanarak, bunları kendi aralarında düzenlemek ve bir mekanizma oluşturarak bedensel bir alışkanlık yaratmaktır. Zaten bu alışkanlığın anı olması için, onu edindiğimi hatırlamam gerekir; ve onu edindiğimi hatırlamam için de, kendiliğinden belleğe, yani olayları tarihleyen ve bunları tek bir kez kaydeden belleğe başvurmam gerekir. Birbirinden ayırdığımız iki bellekten birincisi, en yetkin bellek olarak görülebilir. İkincisi, yani psikologların genellikle inceledikleri bellek ise, belleğin kendisi olmaktan ziyade *belleğin aydınlattığı alışkanlıktır*.

Ezbere öğrenilmiş bir ders örneği, elbette ki oldukça yapaydır. Bununla birlikte ömrümüz sınırlı sayıda nesnenin ortasında akar; bu nesneler değişik sıklıkta önümüzden geçerler: Bunların her biri, algılandığı anda, bizde –en azından doğmakta olan– hareketlere yol açar ve biz de bu hareketler sayesinde kendimizi uyarlarız. Bu hareketler, tekrarlana tekrarlana bir mekanizma oluşturup alışkanlık halini alarak, şeyleri algılayışımızın otomatik olarak peşinden gelen tavırların bizde oluşmasına yol açarlar. Sinir sistemimizin asla başka şekilde kullanılamayacağını söyleyebiliriz. Toplayıcı sinirler beyne uyarıyı iletirler. Bu uyarı, kendi yolunu zekice seçtikten sonra, tekrar yoluyla yaratılmış devindirici mekanizmalara aktarılır. Uygun tepki böylece meydana gelir; çevreyle dengeli ilişki, tek telimeyle, yaşamın genel amacı olan uyum böyle oluşur. Ve canlı varlık, yaşamayı yeterli bulduğundan, başka bir şeye ihtiyaç duymaz. Ama geçmişin devindirici alışkanlıklar biçiminde kaydına varan bu algılama ve uyum süreci devam ederken, bilinç, göreceğimiz gibi, sırayla geçtiği durumların imgesini korur ve bunları birbirlerini izleyiş sırası içinde dizer. Bu imge-anılar neye yarayacaktır? Bellekte korunarak, bilinçte yeniden üreyerek, yaşamın pratik niteliğini bozmazlar, düşle gerçekliği birbirine katmazlar mı? Bizim güncel bilincimiz, yani tam da

sinir sistemimizin mevcut duruma sağladığı doğru uyumu yansıtan bilinç, güncel algıyla koordinasyon içerisine giremeyen ve onunla *yararlı* bir bütün oluşturamayan geçmişin tüm imgelerini uzaklaştıramazsa durum kuşkusuz böyle olur. Olsa olsa, mevcut durumla ilişkisiz bazı muğlak anılar, yararlı bir şekilde ilişkilenmiş imgeleri aşarak, onların etrafında belli belirsiz bir sınır çizerler; daha az aydınlık bu sınır, karanlık, engin bir bölgede kaybolup gidecektir. Fakat, dışsal uyarı ile devindirici tepki arasında beynin kurduğu dengeyi bozan bir kaza meydana gelir ve –merkezden geçerek– periferiden periferiye giden ipleri bir an gevşetirseniz, karanlıkta kalmış imgeler aniden kendilerini ışığın ortasına atarlar: düş görülen uykuda gerçekleşen şey kuşkusuz bu son koşuldur. Birbirinden ayırdığımız iki bellekten ikincisi, aktif ya da devindirici olanı, demek ki birincisini sürekli olarak ketleyecektir, veyahut en azından ondan yalnızca mevcut durumu yararlı bir biçimde aydınlatabilecek ve tamamlayabilecek olan şeyleri kabul edecektir: fikirlerin çağrışım yasaları böylece ortaya çıkar. Ama, çağrışımları yoluyla mevcut bir algıya yapabilecekleri hizmetlerden bağımsız olarak, kendiliğinden belleğin biriktirdiği imgelerin bir başka kullanımı daha vardır. Kuşkusuz ki bunlar düş imgesidir; kuşkusuz ki bunlar genellikle bizim irademizden bağımsız olarak belirip yok olurlar; ve tam da bu nedenle, bir şeyi gerçekten *bilmek* için, onu kendi kullanımımızda tutmak için, ezbere öğrenmek zorundayızdır, yani kendiliğinden imgenin yerine, onun yerini doldurabilecek devindirici bir mekanizma koymamız gerekir. Ama, imgenin kendisini, sınırlı bir zaman için bilincimizin bakışı altında tutmamızı sağlayan bir tür *sui generis* çaba vardır; ve bu yeti sayesinde, birlikte-var-olan hareketleri alışkanlık halinde örgütlemek için aynı durumların ilineksel tekrarını tesadüften beklemeye ihtiyacımız olmaz; onun yerini tutacak istikrarlı bir mekanizma inşa etmek için kaçak imgeden yararlanırız. Ya bağımsız iki belleği birbirinden ayırışımız sağlam temellere dayanmıyordur, ya da bu ayrım olgulara cevap veriyor olsa da, sinir sisteminin duyumsal-devindirici dengesinin altüst olacağı birçok durumda kendiliğinden belleğin aşırı etkinliğine, normal durumdaysa, alışkanlıkların anısının, imgenin anısının gizil müdahalesine indirgenmesini sağlayan işlemin içinde mevcut dengeyi işe yarar şekilde sağlamlaştıramayan tüm kendiliğinden anıların bastırıldığına tanık olmamız gerekir. Olgular hipotezi doğruluyor mu?

Şu an için, ne birinci ne de ikinci nokta üzerinde ısrar edeceğiz: Bellek bozukluklarını ve fikir çağrışım yasalarını incelediğimizde bunları gün ışığına çıkarabileceğimizi ummaktayız. Öğrenilen şeylerle ilgili ola-

rak, iki belleğin burada nasıl yan yana işlediğini ve birbirlerine destek olduklarını göstermekle yetinelim. Devindirici belleğe kazınmış derslerin otomatik olarak tekrarlandığını gündelik deneyim bize gösterir; ama patolojik durumların gözlemlenmesi, otomatizmin burada bizim düşündüğümüzden çok daha öteye uzandığını ortaya koyar. Anlamadıkları bir dizi soruya zekice cevaplar veren akıl hastaları görüldü. Dil onlarda bir tür refleks tarzında işliyordu.[1] Kendiliğinden bir sözcüğü telaffuz edemeyen afaziler, şarkı söylediklerinde bir melodinin sözlerini hatasız hatırlarlar.[2] Hatta bir duayı, rakamların sırasını, haftanın günlerini ve yılın aylarını hiç takılmadan tekrarlarlar.[3] Örneğin zekâyı taklit edecek kadar incelikli, aşırı komplike mekanizmalar oluştuğunda, kendiliğinden işlev görebilirler ve sonuç olarak, genelde yalnızca iradenin başlangıçtaki itkisine boyun eğerler. Peki biz bu mekanizmaları oluştururken neler olup bitiyor? Örneğin biz bir dersi öğrenmeye çalışırken, hareketlerle yeniden oluşturmaya çalıştığımız görsel ya da işitsel imge zaten bizim zihnimizde görünmez ve mevcut bir halde değil midir? Daha ilk ezber teşebbüsünden itibaren, sanki bir hata işlemiş gibi belli belirsiz bir sıkıntı hissederiz; bilincimizin karanlık derinliklerinden bir tür uyarı almış gibiyizdir.[4] Hissettiğimiz şeye yoğunlaştığımızda ise eksiksiz imgenin orada bulunduğunu hissederiz; ama kaçak bir halde, tam devindirici faaliyetimiz siluetini yakalamak isterken kaçan gerçek bir hayalet gibidir. Aslında tamamen başka bir amaçla girişilmiş olan yakın dönemdeki deneyler sırasında,[5] kişiler tam da bu türden izlenimler edindiklerini beyan ediyorlardı. Deneklere birkaç saniye içinde bir dizi harf gösteriliyor ve akılda tutmaları isteniyordu. Ama gördükleri harfleri uygun telaffuz hareketleriyle vurgulamalarını önlemek için, görüntüye bakarken belli bir heceyi sürekli tekrarlamaları isteniyordu. Buradan çıkan sonuç, kişilerin kendilerini tamamen görsel imgenin hakimiyetinde hissettikleri özel bir psikolojik durumdu: "küçücük bir bölümü bile istendiği anda tekrarlayamıyorlardı: şaşkın bakışları altında, satırın yok olup gittiğini fark ediyor-

1) Robertson, Reflex Speech (*Journal of mental Science*, Nisan 1888). Bkz. Ch. Féré'nin makalesi, Le language réflexe (*Revue philosophique*, Ocak 1896).

2) Oppenheim, Ueber das Verbalten der musikalischen Ausdrucksbewegungen bei Aphatischen (*Charité Annalen*, XIII, 1888, s. 348 ve devamı).

3) *A.g.e.*, s. 365.

4) Bkz. bu hata duygusu hakkında, Müller ve Schumann'ın makalesi, Experimentelle Beiträge zur Untersuchung des Gedächtnisses (*Zeitschr. f. Psych. U. Phys. Der Sinnesorgane*, Aralık 1893, s. 305.)

5) W. G. Smith, The relation of attention to memory (*Mind*, Ocak 1894).

lardı." İçlerinden birinin deyişiyle, "fenomenin temelinde *bütünün tasarımı* vardı; bütünü kapsayan ve bölümlerin ifade edilemez biçimde hissedilen bir birlik içinde olduğu bir tür karmaşık fikir vardı."[6]

Edinilen anının ardına gizlendiği kesin olan bu kendiliğinden anı, şimşek çakması gibi aniden kendini gösterebilir: ama iradi bellek en ufak bir harekete geçtiğinde gizlenir. Özne, imgesini unutmadığını sandığı harfler dizisinin yok olduğunu, özellikle onları tekrarlamaya başladığı anda görür: "Bu çaba imgenin geri kalanını bilincin dışına itiyor gibidir."[7] Şimdi belleği eğitme tekniklerinin hayali yöntemlerini analiz edersek, bu bilimin hedefinin, özellikle, gizlenmiş kendiliğinden anıyı ön plana çıkarmak ve onu faal bir anı gibi bizim özgürce kullanımımıza sunmak olduğunu görürüz: bunun için, öncelikle etkin ya da devindirici belleğin her türden kararsızlığı bastırılır. Zihnin fotoğraf çekme yetisi, der bir yazar,[8] bilinçten ziyade bilinçaltına aittir; iradenin çağrısına güçlükle itaat eder. Bunu uygulayabilmek için, örneğin, hesaplamaya bile vakit bırakmadan birçok noktanın bir anda gruplaşmasını akılda tutmaya alışmak gerekecektir:[9] Bu yönteme sahip olabilmek için –bir anlamda– bu belleğin aniliğini taklit etmek gerekir. Bu belleğin tezahürleri çok değişkendir ve getirdiği anılarda düş benzeri şeyler de olduğundan, tinsel yaşama müdahalesinin daha düzenli bir hal almasının entelektüel dengeyi derinden bozmaması ender rastlanır bir durum olur.

Bu belleğin ne olduğunu, nereden türediğini ve nasıl işlediğini bir sonraki bölümümüzde göstereceğiz. Şematik bir anlayış bir süreliğine yeterli olur. Dolayısıyla, önceki söylediklerimizi özetlemek için, geçmişin şu iki uç biçimde depolanabileceğini söyleyelim: Bir yanda geçmişi kullanan devindirici mekanizmalar, diğer yanda tüm olayları, konturları,

6) "According to one observer, the basis was a *Gesammtvorstellung*, a sort of 'all embracing complex idea in which the parts have an indefinitely felt unity'" (Smith, a.g.y., s. 73).

7) Alman yazarların *disleksi* olarak adlandırdıkları bu duygulanımda olup biten de aynı türden bir şey değil midir ? Hasta, bir cümledeki sözcükleri düzgün bir şekilde okur, sonra aniden durur, devam edecek halde değildir, sanki telaffuz etmek için yaptığı hareketler anıları ketlemiş gibidir. Disleksi konusunda bkz.: Berlin, *Eine besondere Art der Wortblindheit (Dyslexie)*, Wiesbaden, 1887 ve Sommer, Die Dyslexie als functionnelle Störung (*Arch. F. Psychiatrie*, 1893). Hastanın ötekinin sözlerini işittiği ama kendininkileri anlamadığı sözel sağırlığın tekil durumlarında da bu fenomenlere yaklaşırız. (Bkz. örnekler: Bateman, *On Aphasia*, s. 200; Bernard, *De l'aphasie*, Paris, 1889, s. 143 ve 144 ve Broadbent, A case of peculiar aafection of speech, *Brain*, 1878-9, s. 484 ve devamı.)

8) Mortimer Granville, Ways of remembering (*Lancet*, 27 Eylül 1879, s. 458).

9) Kay, *Memory and how to Improve it*, New York, 1888.

renkleri ve zaman içindeki yerleriyle birlikte belirten kişisel imge-anılar. Bu iki bellekten birincisi gerçekten de doğayla aynı yönde işler; ikincisi, kendi başına bırakıldığında, daha ziyade tersi yönde gider. Çaba sonucu elde edilmiş olan birincisi irademize bağımlı kalır; tamamen kendiliğinden olan ikincisi, değişmeden kalmaktansa, değişken biçimde yeniden-ürer. İkinci belleğin ilkine yapabileceği düzenli ve kesin tek hizmet, tercihini aydınlatmak amacıyla, önceki duruma benzer durumlardan önce ya da onların peşi sıra gelen imgeleri göstermektir: fikirlerin çağrışımı bundan ibarettir. Yeniden gören belleğin, tekrarlayan belleğe kural gereği itaat ettiği başka bir durum pek yoktur. Başka her yerde, ihtiyaç olduğunda imgeyi yeniden belirtmemizi sağlayan bir mekanizma inşa etmek isteriz, çünkü bu imgenin yeniden belireceğine güvenemeyeceğimizi hissederiz. Saf hallerinde düşündüğümüz belleğin iki uç biçimi bunlardır.

Şunu hemen söyleyelim: Ara biçimlere, bir anlamda saf olmayan biçimlere bağlı kaldığımızdan, anının gerçek doğasını unuttuk. Öncelikle iki öğeyi –imge-anı ile hareketi– birbirinden ayırmak, ardından da, başlangıçtaki saflıklarından bir şeyleri terk ederek birbiri içine akmayı hangi işlem dizisiyle başardıklarını göstermek yerine, bu iki öğenin kaynaşmasının sonucu olan karma fenomeni dikkate alırız. Bu fenomen, karma olduğundan, bir yanıyla devindirici bir alışkanlığı gösterirken, diğer yanıyla, az çok bilinçli bir şekilde yerli yerine yerleşmiş bir imgeyi gösterir. Ama bunun basit bir fenomen olması istenir. Dolayısıyla, devinim alışkanlığına temel olarak hizmet eden beyin, omur ilik ya da beyin soğanı mekanizmasının aynı zamanda bilinçli imgenin dayanağı olduğunu varsaymak gerekir. Anıların beyinde toplandığı ve bunların gerçek bir mucizeyle bilinçli hale geleceği ve esrarengiz bir süreçle de bizi geçmişe geri götüreceği şeklindeki tuhaf hipotez buradan kaynaklanır. Kimi kişiler bu işlemin bilinçli yanına daha fazla ilgi gösterip, burada bir gölge-fenomenden başka bir şey görmek isterler. Ama, art arda tekrarları imge-anılar biçiminde akılda tutan ve sıraya dizen belleği soyutlayarak işe başlamadıklarından ve belleği egzersiz yapa yapa yetkinleşen alışkanlıkla karıştırdıklarından, tekrarın etkisinin, yalnızca tekrarlana tekrarlana güçlenen tek ve aynı bölünmez fenomene yönelik olduğuna inanırlar: ve bu olgu sonuçta, devindirici bir alışkanlık halini belirgin bir şekilde aldığından ve (beyinle ilgili olsun ya da olmasın) bir mekanizmaya denk düştüğünden; bu kişiler, ister istemez, bu türden bir mekanizmanın baştan itibaren imgenin temelinde bulunduğunu ve beynin de bir temsil organı olduğunu kabul ederler. Biz bu ara durumlar üzerinde düşünecek ve *doğan eylem*'in, yani beynin bu durumların her birindeki payı ile bağım-

sız belleğin, yani imge-anıların payını ortaya koyacağız. Bu durumlar hangileridir? Bunlar bir yanıyla devindirici olduklarından, bizim hipotezimize göre, güncel bir algıyı sürdürmeleri gerekir; ama diğer yandan, imge olarak, geçmiş algıları yeniden üretirler. Oysa, şimdiki zamanın içinde geçmişi yeniden yakaladığımız somut edim, *tanımadır*. Dolayısıyla, tanımayı incelememiz gerekir.

II. *Genel olarak tanıma hakkında: imge-anılar ve hareketler.* – "Önceden görme" duygusunu açıklamanın bildik iki yolu vardır. Kimilerine göre, mevcut bir algıyı tanımak, onu düşünce yoluyla eski çevreye dahil etmek demektir. Biriyle ilk kez karşılaşıyorum: tek yaptığım onu algılamaktır. Eğer onunla yeniden karşılaşır ve onu tanırsam, bunun anlamı, ilk algının birlikte-var-olan durumlarının aklıma geldiği ve güncel imgenin etrafında, o an algılanan çerçeveden farklı bir çerçeve çizdikleridir. Demek ki tanımak, geçmişte verilmiş imgeleri şimdiki bir algıyla birleştirmek, onunla bitiştirmektir.[10] Ama haklı olarak saptanacağı gibi,[11] yeni bir algının ilksel algıyla ortak-koşulları olduğunu ileri sürebilmek için bu ilksel algının öncelikle ona benzeyen güncel durumla anılması gerekir. Örneğin ilk algı A olursa, B, C, D'nin birlikte-var-olan koşulları, ilk algının yanında varolurlar. Aynı algı yinelendiğinde bunu A' olarak adlandırırsam, B, C, D terimlerine bağlı olan A' değil A olduğundan, B, C, D terimlerini anmak için benzerlik yoluyla bir çağrışımın öncelikle akla getirmesi gereken A' olur. A' A'ya özdeştir demek boşuna olur. İki terim, benzer olsa da, sayısal olarak birbirlerinden ayrı kalırlar ve en azından şu basit olguyla birbirlerinden ayrılırlar ki, A' bir algıyken A bir anıdan başka bir şey değildir. Belirttiğimiz iki yorumdan birincisi, böylece ikincinin içinde erir; şimdi bunu inceleyeceğimiz.

Bu kez, şimdiki zamandaki algının, kendisine benzeyen önceki algının anısını belleğin derinliklerinde daima arayacağını varsayalım: "Önceden görmüş olma" duygusu, algı ile anının yan yana gelmesinden ya da kaynaşmasından kaynaklanır. Kuşkusuz ki, derin bir şekilde gözlemlediğimiz gibi,[12]

10) Bkz. Lehmann'ın makaleleri içinde, deneye dayalı olarak, bu tezin sistemli sunuluşu: Ueber Wiedererkennen (Wundt'un *Philos. Studien*'i, c. V, s. 96 ve devamı ve c. VII, s. 169 ve devamı).

11) Pillon, La formation des idées abstraites et générales (*Crit. Philos.*, 1885, c. I, s. 208 ve devamı). – Krş. Ward, Assimilation and Association (*Mind*, Temmuz 1893 ve Ekim 1894).

12) Brochard, La loide similarité, *Revue philosophique*, 1880, c. IX, s. 258. E. Rabier bu görüşe katılır: *Leçons de philosophie*, c. I, *Psychologie*, s. 187-192.

benzerlik tinin birbirine yakınlaştırdığı, dolayısıyla zaten önceden sahip olduğu terimler arasında kurduğu bir ilişkidir; öyle ki benzerlik algısı, çağrışımın nedeni olmaktan ziyade sonucudur. Ama tinin kavradığı ve ortaya çıkardığı bir öğe topluluğuna bağlı bu tanımlı ve algılanmış benzerliğin yanında, bizzat imgelerin yüzeyine yayılmış ve karşılıklı fiziksel çekimin nedeni olarak etkide bulunabilen, belirsiz ve bir anlamda nesnel bir benzerlik vardır.[13] Genellikle bir nesneyi eski bir imgeyle özdeşleştirmeyi başaramadan tanıyabileceğimizi ileri sürebilir miyiz? Beyindeki izlerin çakıştığı, egzersizin beyin hareketlerini kolaylaştırdığı[14] ya da anıların gömülüp dinlendiği hücrelerle ilişki halindeki algı hücreleri şeklinde bildik hipotezlere sığınabiliriz.[15] Doğrusu, tanımayla ilgili tüm bu teoriler, bu türden fizyolojik hipotezler içinde ister istemez kaybolurlar. Bu teoriler, tanımanın tümünü, algı ile anıyı yakınlaştırmanın sonucu olarak görürler; ama diğer yandan deneyim ortadadır: genellikle anının, algı bir kez tanındığında ortaya çıktığına kanıttır. Öncelikle tasarımlar arasındaki bağ olduğu söylenen şeyi, hareketlerin bileşimi ya da hücreler arasındaki ilişki biçiminde beyne göndermek ve –bize göre çok açık olan– tanıma olgusunu, fikirleri depolayan bir beyin şeklindeki bizce çok karanlık hipotezle açıklamak zorunludur.

Ama gerçekte, bir algının bir anıya bağlanması, tanıma sürecini açıklamaya hiç yetmez. Çünkü eğer böyle tanıyor olsaydık, eski imgeler yok olduğunda tanıma da ortadan kalkar, bu imgeler korunduğunda da daima varlığını sürdürürdü. Psişik körlük ya da algılanan nesneleri tanıma güçlüğü, görsel belleğin ketlenmiş olmasını gerektirirdi; görsel belleğin ketlenmesinin sonucu da özellikle hiç şaşmaz bir şekilde psişik körlük olurdu. Oysa deney bu iki sonucu da doğrulamamaktadır. Wilbrand'ın incelediği bir vakada[16] hasta, gözlerini kapadığında oturduğu şehri tarif edebiliyor ve hayalinde orada gezebiliyordu: sokağa çıktığında her şey ona yeni geliyordu; hiçbir şeyi tanıyamıyor ve yönünü bulamıyordu. Aynı türden olguları Fr. Müller[17] ve Lissauer[18] de gözlemlemiştir. Hastalar, kendi-

13) Pillon, a.g.y., s. 207. – Krş. James Sully, *The Human Mind*, Londra, 1892, c. I, s. 331.

14) Höffding, Ueber Wiedererkennen, Association und pyschische Activität (*Vierteljahrsschrift f. wissenschaftliche Philosophie*, 1889, s. 433).

15) Munk, *Ueber die Functionen der Grosshirnrinde*, Berlin, 1881, s. 108 ve devamı.

16) *Die Seelenblindheit als Herderscheinung*, Wiesbaden, 1887, s. 56.

17) Ein Beitrag zur Kenntniss der Seelenblindheit (*Arch. f. Psychiatrie*, c. XXIV, 1892).

18) Ein Fall von Seelenblindheit (*Arch. f. Psychiatrie*, 1889).

lerine adı söylenen bir nesnenin görüntüsünü içlerinde canlandırabiliyorlar; bu nesneyi gayet iyi tarif edebiliyorlar; ama yine de kendilerine gösterildiğinde tanıyamıyorlar. Görsel bir anının –bilinçli bile olsa– korunması, benzer bir algının tanınmasına yetmez. Tersine, Charcot'nun incelediği ve görsel imgelerin tamamen silindiği klasik durumda, algıların tanımasının tamamen yok olduğu söylenmez. Bu vakanın anlatısı dikkatle okunursa bu duruma kolaylıkla ikna olunur. Hasta, doğduğu şehrin sokaklarını tanımıyordu, oraların ne adını biliyor ne de yön bulabiliyordu; ama yine de buraların sokak olduğunun farkındaydı, evleri görüyordu. Karısını ve çocuklarını tanımıyordu; bununla birlikte, onları gördüğünde birinin bir kadın, diğerlerinin çocuk olduğunu söyleyebiliyordu. Kelimenin tam anlamıyla psişik körlük söz konusu olsaydı bunların hiçbiri mümkün olamazdı. Demek ki, ortadan kalkmış olan şey bir tür tanımaydı –ki bunu analiz etmemiz gerekir–, yoksa genel olarak tanıma yetisinin kendisi değil. Dolayısıyla, her tanımanın daima eski bir imgenin işin içine karışmasını gerektirmediği, dolayısıyla bu imgelere başvurulabileceği, ama algıları bunlarla özdeşleştirmenin başarılamayacağı sonucunu çıkarabiliriz. Peki sonuç itibarıyla tanıma nedir ve nasıl tarif edebiliriz?

Öncelikle *ânın içinde* bir tanıma vardır; belirgin hiçbir anı işin içine karışmadan yalnızca beden böyle bir tanımaya muktedirdir. Tanıma bir eylemden ibarettir, tasarımdan değil. Örneğin bir şehirde ilk kez dolaşıyorum. Her köşe başında tereddüt ediyorum, nereye gideceğimi bilmiyorum. Belirsizlik içindeyim; ve şunu anlıyorum ki, bedenime alternatifler dayatılıyor, hareketlerim bütünüyle süreksiz, bir davranışım sonrakilerin habercisi ve hazırlayıcısı değil. Bir süre sonra, şehirde epey kaldıktan sonra, artık gayrı ihtiyari dolaşacağım, önünden geçtiğim nesneleri tek tek algılamayacağım. Oysa, bu iki uç durum arasında, biri algının henüz ona eşlik eden tanımlı hareketleri düzenlemediği, diğeri bir arada var olan bu hareketlerin benim algımı gereksiz kılacak şekilde düzenli olduğu bu iki uç durum arasında ara bir durum da vardır. Bu ara durumda nesne fark edilir, ama kendi aralarında birbirine bağlı, süregen ve birbirlerine buyuran hareketleri kışkırtır. Yalnızca kendi algımı ayırt ettiğim bir durumla başlayarak, sonunda, kendi otomatizmimden başka bir şeyin pek bilincinde olmadığım bir duruma vardım: arada da karma bir durum, doğmakta olan bir otomatizmin damgasını taşıyan bir algı yer aldı. Sonraki algılarla ilk algı arasındaki fark, bedenin uygun bir mekanik tepki geliştirmesine yol açmaları olsa da; diğer yandan, yenilenmiş bu algılar, tinde, aşina ya da tanıdık algıların özelliği olan bu *sui generis* yanla belirse

de, gayet iyi düzenlenmiş devindirici bir eşliğin, düzenli devindirici bir tepkinin buradaki aşinalık duygusunun temelinde yattığını varsayamaz mıyız? Demek ki tanımanın temelinde, devindirici düzeyde bir olgu yatmaktadır.

Alışıldık bir nesneyi tanımak, özellikle bundan yararlanmayı bilmeyi gerektirir. Bu öylesine doğrudur ki, bizim psişik körlük olarak adlandırdığımız bu tanıma hastalığına ilk gözlemciler *apraksi* adını vermişlerdi.[19] Ama bu nesneden yararlanmayı bilmek, bu nesneye uygun düşen hareketleri yapmak, belli bir tavır almak ya da en azından, Almanların "devindirici itkiler" (*Bewegungsantriebe*) adını verdikleri şeyin etkisiyle bu tavra yönelmektir. Demek ki, nesneyi kullanma alışkanlığı, sonunda hareketlerle algıları birlikte düzenlemeye varmıştır; ve algıyı bir refleks gibi izleyen, doğmakta olan bu hareketlerin bilinci, burada da tanımanın özünde bulunur.

Tek bir algı bile yoktur ki hareket halini alıp sürmesin. Ribot[20] ve Maudsley[21] bu noktaya çok önce dikkat çekmişlerdi. Duyu eğitimi, özellikle duyumsal izlenim ile bu izlenimi kullanan hareket arasında kurulan bağlantılar bütünü içinde oluşur. İzlenim kendini tekrarladıkça bağlantı sağlamlaşır. İşlem mekanizmasında aslında esrarlı hiçbir yan yoktur. Bizim sinir sistemimiz, elbette ki, devindirici aygıtları oluşturacak şekilde düzenlenmiştir; bu aygıtlar, merkezler aracılığıyla, duyumsal uyarılara bağlanır ve sinir sistemi öğelerinin süreksizliği, birbirleriyle çeşitli biçimlerde ilişki kurabilen terminal uçların çokluğu, izlenimler ile bunlara denk düşen hareketler arasındaki olası bağlantı sayısını sınırsızlaştırır. Ama inşa halindeki mekanizma, bilinçte inşa edilmiş mekanizmayla aynı biçimde kendini gösteremez. Organizma içinde sağlamlaşmış hareket sistemlerini bir şeyler derinden ayrıştırır ve açıkça ortaya serer. Bunun, özellikle, bu sistemlerin düzenini değiştirmenin güçlüğü olduğuna inanabiliriz. Ayrıca, bu, önceki hareketler içinde takip eden hareketlerin ön-oluşudur; parçanın bütünü gücül olarak kapsamasını sağlayan ön-oluştur; örneğin öğrenilen bir melodinin her notası bir sonrakinin icra-

19) Kussmaul, *Les troubles de la parole*, Paris, 1884, s. 233; Allen Starr, Apraxia and Aphasia (*Medical Record*, 27 Ekim 1888). Krş. Laquer, Zur Localisation der sensorischen Aphasie (*Neurolog. Centralblatt*, 15 Haziran 1888), ve Dodds, On some central affections of vision (*Brain*, 1885).

20) Les mouvements et leur importance psychologique (*Revue philosophique*, 1879, c VIII, s. 371 ve devamı). Krş. *Psychologie de l'attention*, Paris, 1889, s. 75 (Félix Alcan).

21) *Physiologie de l'esprit*, Paris, 1879, s. 207 ve devamı.

sını gözlemek için onunla ilgilendiğinde bu meydana gelir.[22] Dolayısıyla eğer her aşina algıya eşlik eden örgütlü bir devindirici varsa, aşina tanıma duygusunun kökeni bu örgütlenmenin bilincindedir.

Bunun anlamı şudur ki, genellikle tanımamızla oynarız, onu tasarlarız, sonra onu düşünürüz. Gündelik yaşamımız nesneler arasında cereyan eder, ki yalnızca varlıkları bile bizi bir rol oynamaya yöneltir: bu nesnelerin tanıdıklık yanlarını bu oluşturur. Dolayısıyla, devindirici eğilimler bize tanıma duygusu vermeye yeterlidir. Ama hemen söyleyelim ki, genellikle başka şeyle birleşir.

Gerçekten de, devindirici aygıtlar bedenin daha iyi analiz ettiği algıların etkisi altında oluşurken, önceki psikolojik yaşamımız da oradadır: zaman içinde yer edinmiş olaylarının tüm ayrıntısıyla birlikte varlığını sürdürmeye devam eder – bunu kanıtlamaya çalışacağız. Şimdiki ânın pratik ve yararlı bilinciyle, yani algı ile eylem arasında gergin bir sinir sisteminin duyumsal-devinim dengesiyle hiç durmadan ketlenen bu bellek, kendi imgelerini geçirivermek için, güncel izlenim ile birlikte-varolan hareket arasında bir çatlağın belirmesini bekler yalnızca. Genellikle, geçmişimizin akışı boyunca uzanmak ve bilinen, yerine yerleşmiş, kişisel, şimdiki zamanla ilişkili imge-anıyı keşfetmek için çaba gerekir; bu çaba sayesinde algımızın bizi yönelttiği eylemden kendimizi çekip çıkarırız: bu imge-anı bizi geleceğe doğru iter; geçmişin içinde gerilememiz gerekir. Bu anlamda, hareket, imgeyi daha ziyade bir kenarda bırakır. Bununla birlikte, bir yanıyla da imgenin hazırlanmasına katkıda bulunur. Çünkü tüm geçmiş imgelerimiz bizde mevcut kalırsa, şu anki algıyla benzeşim içindeki tasarımın olası tüm tasarımlar içinden *seçilmesi* gerekir. Yapılmış ya da yalnızca doğmakta olan hareketler bu ayıklamayı hazırlar ya da en azından imge alanını sınırlandırırlar ve biz de oradan derleriz. Bizler, sinir istemimizin yapısı gereği, şimdiki zamandaki izlenimleri uygun hareketlere dönüşüp devam eden varlıklarız: eski imgeler bu hareketler içerisinde varlıklarını sürdürseler de, güncel algının içine sızmak ve kendilerini benimsetmek için fırsattan yararlanırlar. Bu durumda, şimdiki hal altında örtülü kalmaları gerekirken, aslında bilincimizde ortaya çıkarlar. Dolayısıyla, mekanik tanımaya yol açan hareketlerin, imgelerin tanınmasını bir yanıyla engellerken, diğer yanıyla teşvik ettiği söylenebilir. Kural olarak, şimdiki zaman geçmişi yerinden eder. Ama diğer

22) *Psychologie*'sinin mükemmel bölümlerinden birinde (Paris, 1893, c. I, s. 242) A. Fouillée aşinalık duygusunun, büyük ölçüde, sürprizi oluşturan içsel *şoku* azaltılmasından oluştuğunu söylemiştir.

yandan, tam da eski imgelerin ortadan kaldırılması şimdiki zamandaki tavır yoluyla onların ketlenmesine bağlı olduğundan, biçimi bu tavrın sınırları içinde kalanların karşılaşacakları engel diğerlerinin karşılaşacağı kadar büyük olmaz; ve eğer, bundan böyle, bu imgelerden biri engeli aşabilirse, bu, şimdiki zamandaki algıya benzeyen imgedir.

Eğer analizimiz doğruysa, tanımayla ilgili hastalıklar son derece farklı iki biçimi etkiler; psişik körlüğün de iki türünü saptarız. Kimi zaman, gerçekten de, eski imgeler artık anımsanamaz; kimi zaman ise yalnızca algı ile birlikte-var-olan aşina hareketler arasındaki bağ parçalanmış olur ve algı sanki yeniymiş gibi dağınık hareketlere yol açar. Olgular bu hipotezi mi doğruluyor?

Birinci noktada itiraz olamaz. Psişik körlükte görsel anıların açıkça ortadan kalkmış olması öyle sıradan bir olgudur ki, bir süre boyunca, bu duygulanımı tanımlamaya hizmet edebilmiştir. Anıların hangi noktaya kadar ve hangi yönde gerçekten yok olabileceklerini kendimize sormamız gerekir. Şu an için bizi ilgilendiren şey, görsel bellek pratikte varlığını sürdürse de, tanımanın olmadığı durumların ortaya çıktığıdır. Bu durumda, bizim ileri sürdüğümüz gibi, devindirici alışkanlıkların basitçe bozulması mı söz konusudur, yoksa en azından onları hissedilir algılara bağlayan bağ kesintiye mi uğramaktadır? Hiçbir gözlemci bu türden bir soru sormadığından, bize anlamlı gelen bazı olguları, orada burada, tanımları içerisinde ortaya çıkarmamış olsaydık, buna cevap vermekte çok güçlük çekerdik.

Bu olguların ilki yön duygusunun yitimidir. Psişik körlüğü ele almış olan tüm yazarlar bu özellikten etkilenmiştir. Lissauer'in hastası evin içinde bir yerden başka yere gitme yetisini tamamen yitirmişti.[23] Fr. Müller şu olgu üzerinde ısrarla durdu: körler yollarını bulmayı çok çabuk öğrenirken, psişik körlüğe maruz kalmış biri, aylarca süren idmandan sonra bile kendi odasında yolunu bulamaz.[24] Ama yön bulma yetisi, beden hareketlerini görsel izlenimlerle koordine etme ve algıları yararlı tepkiler halinde mekanik olarak sürdürme yetisinden başka bir şey midir?

Daha da karakteristik ikinci bir olgu vardır. Bu hastaların resim çizme tarzından söz etmek istiyoruz. Resim yapmanın iki tarzı düşünülebilir. Birincisi kâğıdın üzerine bir miktar noktayı el yordamıyla yerleştirmek-

23) A.g.y., *Arc. F. Psychiatrie*, 1889-1890, s. 224. Krş. Wilbrand, *a.g.e.*, s. 140 ve Bernhardt, Eigenthumlicher Fall von Himerkrankung (*Berliner klinische Wochenschrift*, 1877, s. 581).

24) A.g.y., *Arch. f. Psychiatrie*, c. XXIV, s. 898.

ten ve resmin nesneye benzeyip benzemediğini her an inceleyerek bunları kendi aralarında birleştirmekten ibarettir. "Noktalarla" çizmek buna denir. Ama genellikle başka bir yola başvururuz. Modele baktıktan ya da onu düşündükten sonra "hiç elimizi kaldırmadan" çizeriz. Böyle bir yeteneği, en alışıldık konturların *örgütlenmesini* derhal çözme alışkanlığı dışında, yani şemayı bir çırpıda hayal etme yönündeki devindirici eğilim dışında nasıl açıklarız? Psişik körlüğün bazı biçimlerinde geçersiz kalan şeyler, özellikle bu türden alışkanlık ya da denklikler olsa da, hasta belki de hâlâ, kendi aralarında iyi kötü bağlayabildiği kimi çizgisel unsurları çizebilecektir; sürekli bir çizgi çizmeyi beceremez, çünkü eli konturların hareketine uygun davranamaz. İmdi, deneyimin doğruladığı şey tam da budur. Lissauer'in gözlemi bu açıdan oldukça eğiticidir.[25] Onun hastası basit nesneleri çizmekte çok büyük güçlük çekiyordu ve akıldan çizmek istediğinde de, oradan buradan alınma ve birbirlerine bağlamayı başaramadığı kopuk kopuk parçalar çiziyordu. Ama tam psişik körlük durumları enderdir. Sözel körlüklere, yani görsel tanımanın yitirilerek alfabe harfleriyle sınırlı kalınması durumuna çok daha fazla rastlanır. Bu tür durumlarda hastanın harfleri kopya etmeye çalışırken harflerin *hareketi*'ni kavrama güçsüzlüğü yaygın gözlenen bir durumudur. Çizime herhangi bir noktadan başlar ve modele uygun davranıp davranmadığını her an yoklar. Dikte ettirilen şeyi ya da kendiliğinden yazma yetisini genellikle olduğu gibi koruduğundan, bu durum daha da dikkate değerdir. Burada ortadan kalkmış olan şey, fark edilen nesnenin eklemlenmelerini birbirinden ayırma, yani görsel algıyı onun şemasını çizme yönünde devindirici bir eğilimle tamamlama alışkanlığıdır. Belirttiğimiz gibi, tanımanın temel koşulu budur.

Ama şimdi, özellikle hareketlerle yapılan otomatik tanımadan, anı-imgelerin düzenli müdahalesini gerektiren tanımaya geçmemiz gerekir. Birincisi dalgınlıkla tanımadır: ikincisi ise, göreceğimiz gibi dikkate dayalı tanımadır.

Bu da hareketlerle başlar. Ama, otomatik tanımada bizim hareketlerimiz algımızı gerekli etkileri elde etmek için sürdürürken ve böylelikle bizi fark edilen nesneden *uzaklaştırırken*, burada, tersine, nesnenin konturlarını vurgulamak için bizi nesneye *geri getirir*. Anı-imgelerin burada oynadıkları –yardımcı değil– başat rol buradan kaynaklanır. Gerçekten de hareketlerin kendi pratik amaçlarından vazgeçtiklerini ve devindirici faaliyetin, gerekli tepkiler yoluyla algıyı sürdürmek yerine,

25) A.g.y., *Arch. f. Psychiatrie*, 1889-90, s. 233.

belirgin çizgileri çizmek için geri döndüğünü varsayalım: Bu durumda mevcut algıya benzeşen imgeler, bu hareketlerin biçimini önceden oluşturmuş olduğu imgeler, tesadüfi olarak değil düzenli olarak gelip bu kalıba dökülecekleridir; ama bunun koşulunun kolaylıkla nüfuz edebilmek için birçok ayrıntıyı terk etmek olduğu doğrudur.

III. – *Anılardan hareketlere doğru tedrici geçiş. Tanıma ve dikkat.* – Burada tartışmanın temel noktasına isabet ediyoruz. Tanımanın dikkate dayalı olduğu durumlarda, yani anı-imgelerin mevcut algıya düzenli olarak eriştiği durumlarda, anıların ortaya çıkışını mekanik olarak belirleyen algı mıdır, yoksa anılar mı kendilerini kendiliğinden algının önüne taşırlar?

Beyin ile bellek arasında kurulacak ilişkilerin doğası bu soruya verilecek cevaba bağlı olacaktır. Gerçekten de, her algıda, sinirlerin alımlayıcı merkezlere aktardığı bir uyarım vardır. Bu hareketin diğer kortikal merkezlere yayılmasının gerçek etkisi orada imgeleri ortaya çıkarmak olsa da, belleğin beynin işlevinden başka bir şey olmadığı da ileri sürülebilir. Ama eğer, başka yerde olduğu gibi burada da hareketin ancak hareket üretebileceğini, alımlayıcı uyarımın rolünün yalnızca bedene anıların gelip dahil olacağı belli bir tavrı dayatmak olduğunu saptarsak, bu durumda, maddi uyarımların tüm etkisi bu devindirici uyum çalışması içinde tükendiğinden, anıyı başka yerde aramak gerekir. Birinci hipotezde, bir beyin lezyonunun yol açtığı bellek sorunları, anıların zarar görmüş bölgede bulunmalarından ve onunla birlikte yok olmalarından kaynaklanır. İkinci durumda ise, tersine, bu lezyonlar bizim doğmakta olan ya da olası eylemimizi, ama yalnızca bizim eylemimizi ilgilendirirler. Kimi zaman bedenin bir nesne karşısında imgenin hatırlanmasına uygun tavrı almasını engellerler; kimi zaman, bu anının mevcut gerçeklikle bağlarını keserler, yani anının gerçekleşmesinin nihai evresini ortadan kaldırarak, eylem evresini ortadan kaldırarak, anının güncelleşmesini de engellerler. Ama, her iki durumda da, beyinsel bir lezyonun anıları gerçekten ortadan kaldırdığı söylenemez.

Bu ikinci hipotez bizim hipotezimiz olacaktır. Ama bunu doğrulamaya çalışmadan önce, algının, dikkatin ve belleğin genel ilişkilerini nasıl tahayyül edebileceğimizi kısaca söyleyelim. Bir anının derece derece gelip bir tavrın ya da bir hareketin içine nasıl dahil olabileceğini göstermek için, bir sonraki bölümümüzün sonuçları üzerinde biraz öngörüde bulunmamız gerekecektir.

Dikkat nedir? Bir yandan, dikkatin temel etkisi algıyı daha yoğunlaştırmak ve ayrıntıları ortaya çıkarmaktır: kendi maddesi içinde düşünülen

algı, entelektüel durumun bir anlamda abartılmasına indirgenir.[26] Ama, diğer yandan, bilinç, bu yoğunluk artışı ile dışsal uyarının daha yüksek bir gücüne bağlı olan yoğunluk arasında indirgenemez bir biçim farklılığı saptar: gerçekten de içerden geliyor ve zekânın benimsediği belli bir *tavır* sergiliyor gibidir. Ama karanlık özellikle burada başlar, çünkü entelektüel bir tavır fikri açık bir fikir değildir. Algıyı ayrışmış zekânın bakış açısına indirgemek için bir "tin yoğunlaşması"ndan[27] ya da "tamalgısal"[28] bir çabadan söz edilecektir. Kimileri, bu fikri maddileştirerek, bunun beyinsel enerjinin özel bir gerilimi,[29] hatta alınan uyarıya eklenen merkezi bir enerji harcaması[30] olduğunu varsayacaklardır. Ama böylelikle, psikolojik açıdan saptanan olguyu ya bize yeterince açık seçik gelmeyen fizyolojik bir dile çevirmekle sınırlı kalınır ya da dönüp dolaşılıp bir metafora saplanılır.

Tinden ziyade bedenin genel uyumu yoluyla dikkati tanımlamaya ve bilincin bu tavrı içinde, öncelikle, bir tavrın bilincini görmeye adım adım yönelinir. Tartışmada Th. Ribot'nun benimsediği tavır budur.[31] Bu tavır, saldırıya uğramış olsa da,[32] tüm gücünü korumuş gözükmektedir; yeter ki, yine de, Th. Ribot'nun betimlediği hareketlerde fenomenin negatif koşulunun görüldüğüne inanalım. Gerçekten de, iradi dikkatin birlikte-var-olan hareketlerinin özellikle duraklama hareketleri olduğunu varsayarsak, buna denk düşen tinsel çalışmayı, yani aynı organın, aynı çevre içinde, aynı nesneyi algılayarak, orada artan miktarda nesne keşfetmesini sağlayan esrarengiz işlemi açıklamak kalır geriye. Ama daha öteye de gidilebilir ve ketleme fenomenlerinin, iradi dikkatin fiili hareketlerinde bir hazırlık olduğu ileri sürülebilir. Gerçekten de, daha önceden hissettirdiğimiz gibi, dikkatin, mevcut algının yararlı etkisini izlemekten vazgeçen tinin geriye dönüşünü gerektirdiğini varsayalım: bu öncelikle bir hareket ketlemesi, bir durma eylemi olacaktır. Ama bu genel tavra daha incelikli hareketler hızla gelip eklenecektir. Bu hare-

26) Marillier, Remarques sur le mécanisme de l'attention (*Revue philosophique*, 1889, c. XXVII). Krş. Ward, art. Psychology de l'*Encyclop. Britannica* ve Bradley, Is there a special activity of Attention? (*Mind*, 1886, c. XI, s. 305).

27) Hamilton, *Lectures on Metaphysics*, c. I, s. 247.

28) Wundt, *Psychologie physiologique*, c. II, s. 231 ve devamı (F. Alcan).

29) Maudsley, *Physiologie de l'esprit*, s. 300 ve devamı. Krş. Bastian, Les procvessus nerveux dans l'attention (*Revue philosophique*, c. XXXIII, s. 360 ve devamı).

30) W. James, *Principles of Psychology*, c. I, s. 441.

31) *Psychologie de l'attention*, Paris, 1889 (Félix Alcan).

32) Marillier, a.g.y., Krş. Sully, The psycho-physical process in attention (*Brain*, 1890, s. 154).

ketlerden birkaçı saptanmış ve tanımlanmış[33] olup, bunların görevi, fark edilen nesnenin konturları üzerinden tekrar tekrar geçmektir. Dikkatin yalnızca negatif değil, pozitif çalışması da bu hareketlerle birlikte başlar. Anılarla devam eder.

Gerçekten de, eğer dışsal algı bizde, ana hatları çizilen hareketlere yol açarsa, belleğimiz, burada toplanan ve hareketlerimizin ana hatlarını çizmiş olduğu eski imgeleri almış algıya yönelir. Böylece mevcut algıyı yeniden yaratır, daha doğrusu ya ona kendi imgesini geri döndürerek, ya da aynı türden birkaç imge-anıyı göndererek bu algıyı iki misline çıkartır. Eğer akılda kalan ya da yeniden hatırlanan imge, algılanan imgenin tüm ayrıntılarını kapsamayı başaramazsa, belleğin en derin ve en uzak bölgelerine bir çağrı yapılır; ta ki bilinen diğer ayrıntılar bilinmeyenlere gelip yanısıyana dek bu sürer. Bu işlem sonsuza dek devam edebilir, bellek algıyı güçlendirebilir ve zenginleştirebilir, algı da giderek daha fazla gelişerek, artan sayıda tamamlayıcı anıyı kendine çeker. Dolayısıyla, bilmediğim miktarda sabit bir ışığa sahip olan ve bunu kâh çevresine saçan, kâh tek bir noktada yoğunlaştıran bir tine inanmayalım. İmge karşılığında imge; dikkatin temel çalışmasını, önemli bir telgraf alarak doğruluğunu kontrol etmek için geldiği yere kelimesi kelimesine geri yollayan telgrafçınınkiyle karşılaştırırız genellikle.

Ama bir telgraf gönderebilmek için aleti kullanmayı bilmek gerekir. Aynı şekilde, algıya dair imgemizi algıya yansıtmak için, onu yeniden-üretebilmemiz, yani bir sentez çabasıyla yeniden oluşturmamız gerekir. Dikkatin, analizin bir yetisi olduğu söylendi; doğrudur da. Ama bu türden bir analizin nasıl mümkün olduğu yeterince açıklanmadığı gibi, bir algının içinde öncelikle kendini göstermeyen şeyi bu algının içinde hangi süreçle keşfedebileceğimiz de açıklanmış değildir. Hakikat şudur ki, bu analiz bir dizi sentez denemesiyle yapılır ya da –aynı anlama gelmek üzere– bir o kadar hipotezle yapılır: Belleğimiz, yeni algı yönünde ortaya attığı çeşit çeşit benzer imgeleri sırasıyla seçer. Ama bu tercih tesadüfi değildir. Hipotezleri varsayan, seçmeye uzaktan da olsa öncülük eden şey, taklit hareketleridir; bunlar sayesinde algı devam eder ve bunlar algıya ve hatırlanan imgelere ortak çerçeve olarak hizmet edeceklerdir.

Ama bu durumda, ayrı algının mekanizmasını genellikle yapılagelenden başka türlü tasarlamak gerekecektir. Algı yalnızca derlenen, hatta tinin hazırladığı izlenimlerden oluşmaz. Dahası, edinilir edinilmez dağı-

33) N. Lange, Beltr. Zur Theorieder sinnlichen Aufmerksamkelt (Wundt'un *Philos. Studien*'i, c. VII, s. 390-422).

lan algılar, yararlı eylemler halinde etrafa saçtıklarımız da böyledir. Ama dikkate dayalı her algı, sözcüğün etimolojik anlamında bir *düşünümü*, yani aktif olarak yaratılmış, nesneyle özdeş ya da benzer ve nesnenin konturlarına uyan bir imgenin dışarıya yansımasını gerçekten varsayar. Eğer bir nesneye baktıktan sonra aniden gözümüzü çevirirsek, ardışık bir imgesini elde ederiz: bu imgenin ona baktığımızda meydana geldiğini varsayamaz mıyız? Alımlayıcı merkezkaç liflerin yakın dönemde keşfi bizi olayların düzenli olarak böyle meydana geldiğini ve izlenimi merkeze götüren toplama sürecinin yanında, imgeyi periferiye götüren tersi bir sürecin olduğunu da düşünmeye yöneltir. Burada bizzat nesneden fotoğrafı çekilmiş imgeler ile yalnızca yankısı oldukları algının ardışık dolaysız anılarının söz konusu olduğu da doğrudur. Ama nesneyle özdeş bu imgelerin ardında, belleğin içinde depolanmış ve onunla benzerlik gösteren başka imgeler de bulunur. Son olarak da, nesneyle uzak akraba olan imgeler vardır. Bunların hepsi algıyı karşılamaya yönelirler ve algının tözünden beslenirler, algıyla birlikte dışsallaşabilecek kadar yeterli güç ve yaşam edinirler. Münsterberg'in[34] ve Külpe'nin[35] deneyimleri bu sonuncu noktada hiç kuşkuya yer vermez: Güncel algımızı yorumlamaya müsait her imge-anı buraya öyle rahatlıkla sızar ki, neyin algı neyin anı olduğunu ayırt edemeyiz. Ama bu açıdan, Goldscheider ve Müller'in okuma mekanizmaları üzerine ustalıklı deneyimlerinden daha iyisi yoktur.[36] Kelimeleri harfi harfine okuduğumuz ünlü bir çalışmada[37] Grashey'in ileri sürdüğüne karşı, bu deneyciler akışkan okumanın gerçek bir kâhinlik olduğunu saptamışlardır; tinimiz kimi karakteristik özelliği oradan buradan toparlayarak, bütün aralıkları anı-imgelerle doldurmuştur ve bunlar, kâğıdın üzerine yansıtıldığında, gerçekten basılı karakterlerin yerini tutar ve bizde yanılsama uyandırır. Böylece, sürekli olarak yaratır ya da yeniden inşa ederiz. Bizim farklı algımız kapalı bir çemberle gerçekten karşılaştırılabilir; bu algıda, tine yönelik imge-algı ile uzama fırlatılmış imge-anı birbirini kovalar.

Bu sonuncu nokta üzerinde duralım. Dikkate dayalı algıyı genellikle, tek bir hatta yol alan bir dizi süreç olarak tasarlarız: nesne duyumları

34) *Beitr. Zur experimentellen Psychologie*, Heft 4, s. 15 ve devamı.

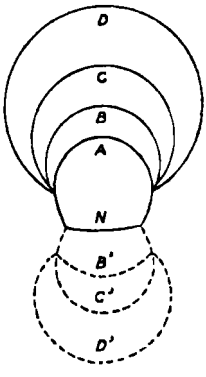
35) *Grundriss der Psychologie*, Leipzig, 1893, s. 185.

36) Zur Physiologie und Pathologie des Lesens (*Zeitschr. f. klinische Medicin*, 1893). Krş. Mckeen Cattell, Ueber die Zeit der Erkennung von Schriftzeichen (*Philos. Studien*, 1885-86).

37) Ueber Aphasie und ihre Beziehungen zur Wahrnehmung (*Arch. f. Psychiatrie*, 1885, c. XVI).

ortaya çıkartır, duyumlar karşılarında fikirleri yaratır, her fikir, zihinsel kütlenin her noktasını, giderek daha da gerideki noktalara uzanana dek iyice sarsar. Dolayısıyla burada düz bir hat boyunca ilerlenir; bu sayede tin nesneden geri dönüşsüz şekilde giderek uzaklaşır. Bizse, tersine, düşünülmüş algının bir *döngü* olduğunu ileri sürüyoruz; öyle ki nesneden yola çıkan hiçbir uyarım tinin derinliklerinde yarı yolda duramaz: nesnenin kendisine her zaman geri dönmek zorundadır. Bu basit bir sözcük sorunu olarak görülmemelidir. Entelektüel çalışmanın kökten farklı iki anlayışı söz konusudur burada. Birincisine göre, olaylar mekanik olarak ve ardışık eklenmelerin tamamen tesadüfi diziyle cereyan eder. Örneğin, dikkate dayalı algının her anında, tinin daha derin bir bölgesinden kaynaklanan yeni öğeler, genel bir bozukluğa yol açmadan, sistemin dönüşümünü gerektirmeden, eski öğelerle birleşebilir. İkincisinde ise, tersine, bir dikkat edimi, tin ile nesne arasında öyle bir dayanışmaya yol açar ki, bu öyle iyi kapatılmış bir döngüdür ki, birincisini kapsayan ve aralarındaki tek ortaklık yalnızca algılanan nesne olan yepyeni bir döngüyü bütünüyle yaratmadan yüksek yoğunluk durumlarına geçilemeyebilir. Daha ilerde ayrıntılı olarak inceleyeceğimiz belleğin bu faklı döngülerinden en darı olan A, dolaysız algıya en yakın olanıdır. Geri dönüp onu tekrar kapsayan ardışık imgeyle birlikte N nesnesini içerir. Onun ardında, giderek genişleyen B, C, D çemberleri zihinsel yayılmanın artan çabalarına denk düşer. Göreceğimiz gibi, belleğin bütünü bu döngülerin her birine dahil olur, çünkü bellek her zaman mevcuttur; ama esnekliği sayesinde sonsuzca genleşebilen bu bellek, nesnenin üzerine çok sayıda varsayımsal şey yansıtır; kâh bizzat nesnenin ayrıntıları, kâh birlikte-var-olan ayrıntılar onu aydınlatmaya katkıda bulunabilir. Örneğin, fark edilen nesneyi bağımsız bir bütün tarzında yeniden oluşturduktan sonra, onunla birlikte, en uzaktaki durumları bile yeniden oluştururuz ve onlarla birlikte bir sistem halini alır. Nesnenin arkasında bulunan ve nesnenin kendisiyle birlikte gücül olarak verili olan, giderek büyüyen derinlikli nedenleri B', C' ve D' olarak adlandıralım. Dikkatin gelişmesinin, yalnızca fark edilen nesneyi değil, bağlantı kurabileceği giderek derinleşen sistemleri de yaratmak etkisi taşıdığı görülür; öyle ki, B, C, D çemberleri belleğin en üst düzeyde yayılmasını temsil ettikleri ölçüde, bunların yansımaları olan B', C' ve D' de gerçekliğin daha derin tabakalarına erişir.

Demek ki aynı psikolojik yaşam, belleğin ardışık evrelerinde sayısız defalar tekrarlanmış olur ve aynı tinsel edim farklı yüksekliklerde işin içinde olabilir. Tin, dikkat göstermek için çabalarken kendini daima



Figür 1

tümüyle verir, ama gelişim göstermek için seçtiği düzeye bağlı olarak basitleşebilir ya da karmaşıklaşabilir. Tinimizin yönelimini belirleyen, genellikle, mevcut algıdır; ama tinimizin benimsediği gerilim derecesine göre, bulunduğu yüksekliğe göre, bu algı bizim içimizde çok ya da az sayıda anı-imge geliştirir.

Sonuç olarak, başka deyişle, tam olarak yerine yerleşmiş olan ve dizileri bizim geçmiş varoluşumuzun akışını belirten kişisel anılar, bir araya geldiklerinde, belleğimizin en sonuncu ve en geniş örtüsünü oluştururlar. Esasen kaçak olan bu kişisel anılar ancak tesadüfen maddileşirler; ya bizim bedensel tavrımızın tesadüfi olarak belirgin bir belirlenimi onları cezbeder ya da bu tavrın belirsizliği bile bu anıların tesadüfi tezahürlerine alanı boş bırakır. Ama bu uç kabuk, içsel ve özekdeş çemberler halinde sıkılaşır ve tekrarlanır, giderek daralan bu çemberler, kişisel ve orijinal biçimlerinden giderek uzaklaşmış, sıradanlıkları içinde, mevcut algıya uygulanmaya ve bireyi kapsayan bir tür tarzında onu belirlemeye giderek daha muktedir olan, aynı –azalan– anıları taşırlar. Bu şekilde eksiltilmiş olan anının, mevcut algının içine gayet iyi yerleştiği bir an gelir ve ne algının nerede bittiği ne de anının nerede başladığı söylenebilir. Bu belirgin anda, bellek, bu tasarımları keyfi olarak ortaya çıkartıp yok etmek yerine, bedensel hareketlerin ayrıntısını kendine örnek alır.

Ama bu anılar harekete, dolayısıyla da dışsal algıya daha da yaklaştıkça, belleğin işlemi daha yüksek bir pratik önem kazanır. Tüm ayrıntılarıyla ve duyumsal renklerine varana dek, neyseler o olarak kopyalanmış olan geçmişin imgeleri, düş kurmanın ya da düşün imgeleridir; bizim harekete geçmek olarak adlandırdığımız şey, özellikle bu belleğin kasılıp büzülmesini, daha doğrusu giderek daha fazla bilenmesini ve böylelikle içine nüfuz edeceği deneyime keskin kenarını sunana dek bilenmesini sağlamaktır. Aslında, belleğin devindirici öğesi burada ayırt edilmediğinden, anıların anımsanmasındaki kendiliğindenlik kâh bilmezden gelinir kâh abartılır. Bizce, algımızın otomatik olarak taklit hareketlerine bölündüğü belirgin bir anda bizim faaliyetimize bir çağrı çıkarılmıştır: Bu durumda bize sağlanan bir eskizdir ve biz de az çok uzak anıları buraya

yansıtarak ayrıntıları ve rengi yeniden yaratırız. Ama olaylar genellikle asla böyle düşünülmez. Kimi zaman tine mutlak bir özerklik verilir; var olan ya da olmayan nesneler üzerinde dilediğince çalışma gücü tine bahşedilir; ve bu durumda, duyumsal-devindirici dengedeki en ufak bozulmanın ardından gelebilecek dikkat ve belleğe dair derin rahatsızlıklar hiç anlaşılmaz. Kimi zaman ise, tersine, mevcut algının mekanik etkileri gibi imgesel süreçler yaratılır; zorunlu ve tek tip bir ilerlemeyle, nesnenin duyumları ortaya çıkarması ve fikir duyumlarının da buna bağlanması istenir: bu durumda, başlangıçta mekanik olan fenomenin yan yolda yapı değiştirmesi için hiçbir neden olmadığından, zihinsel durumların içine çökebileceği, uyuklayıp uyanabileceği bir beyin hipotezine varılır. Her iki durumda da, bedenin hakiki işlevi bilmezden gelinir ve bir mekanizmanın müdahalesinin neden zorunlu olduğu anlaşılmadığından, bir kez bu mekanizma işin içine katıldığında, nerede durulması gerektiği de bilinmez.

Ama bu genellemelerden çıkmanın vakti gelmiştir. Beyin yerine dair bildik olgular-hipotezimizi doğrulayacak mı, yoksa geçersiz mi kılınacak, bunu bilmemiz gerekir. Beyin kabuğunun belli yerlerdeki lezyonlarına denk düşen imgesel bellek rahatsızlıkları daima tanımayla ilgili hastalıklarıdır; bu, genel olarak görsel ya da işitsel tanımayla ilgili (psişik körlük ve sağırlık) olabileceği gibi, sözcükleri tanımayla ilgili rahatsızlıklar (sözel körlük, sözel sağırlık, vs.) da olabilir. Dolayısıyla, incelememiz gereken rahatsızlıklar bunlardır.

Ama hipotezimiz sağlam temellere dayalı olsa da, bu tanıma lezyonları anıların lezyon geçirmiş bölgede bulunmasından asla kaynaklanmaz. Bunlar iki nedene bağlı olmalıdır: Kimi zaman, dışarıdan bir uyarı geldiğinde, anılarımız arasında bir ayıklama yapmaya yol açan belirgin tavrı bedenimiz otomatik olarak yerine getiremez; kimi zaman ise, anıların bedende bir uygulanma noktası, eylemin sürmesini sağlayacak bir araç bulamamasına bağlıdır. Birinci durumda lezyon, otomatik olarak yerine getirilen hareketin içinde toplanmış uyarımı sürdüren mekanizmalara yöneliktir: nesne dikkat çekemez. İkinci durumda, lezyon, iradi hareketlere zorunlu duyumsal evveliyatı sağlayarak bu hareketleri *hazırlayan* ve doğru ya da yanlış olarak imgesel merkezler diye adlandırılan beyin kabuğunun bu özel merkezlerini ilgilendirecektir: özne dikkati sabitleyemez. Ama, her iki durumda da, zarar görecek olan şu anki hareketlerdir ya da hazırlanmasına son verilmiş olan gelecekteki hareketlerdir: Anılar imha olmayacaktır.

Patoloji bu öngörüyü doğrulamaktadır. Psişik körlüğün ve sağırlığın mutlak anlamda ayrı iki türünün –sözel körlük ve sağırlık– varlığını

bize gösterir. Birinci durumda, görsel ya da işitsel anıların hâlâ sözü edilmektedir, ama denk düşen algılara uygulanamazlar. İkinci durumda, anıların hatırlanması engellenmiştir. Lezyon, söylemiş olduğumuz gibi, birinci durumda otomatik dikkatin duyumsal-devindirici mekanizmalarına ve ikinci durumda da iradi dikkatin imgesel mekanizmalarına mı yönelmiştir? Hipotezimizi doğrulamak için belirgin bir örnekle kendimizi sınırlandırmamız gerekir. Kuşkusuz ki, genel olarak şeylerin, özel olarak sözcüklerin görsel bakımdan tanınmasının, öncelikle duyumsal-devindirici bir süreç içerdiğini, sonra da buna denk düşen tavırlara dahil olan anıların etkin bir yansısını içerdiğini gösterebiliriz. Ama bizler işitme izlenimlerine, daha özel olarak da telaffuz edilen dilin işitilmesine bağlı kalmayı tercih ederiz; çünkü bu örnek tüm örneklerin en anlaşılanıdır. Gerçekten de, sözü işitmek, öncelikle sözün sesini tanımaktır, sonra onun anlamını bulmak, son olarak da yorumu az çok genişletmektir: Kısacası, bu, dikkatin her kademesinden geçmek ve belleğin ardışık güçlerini uygulamaktır. Üstelik, sözcüklere dair işitsel bellek rahatsızlıklarından daha sık ve daha iyi incelenmiş rahatsızlık yoktur. Nihayet, akustik sözel imgelerin ortadan kalkması için, beyin kabuğunun belirli bazı kıvrımlarında ciddi lezyonlar olması gerekir: demek ki yer belirlemeye dair tartışmasız bir örneğimiz olacaktır ve beynin gerçekten anıları depolayıp depolayamayacağını bu örnek üzerinden kendimize sorabiliriz. Dolayısıyla, sözcüklerin işitsel tanınmasında: 1. Otomatik bir duyumsal-devindirici süreci; 2. Anı-imgelerin aktif ve deyim yerindeyse ayrıksı yansımasını göstermemiz gerekir.

1. İki kişinin meçhul bir dildeki konuşmasını dinliyorum. Bu onları işitmeme yeter mi? Bana ulaşan titreşimler, onların kulaklarına çarpanla aynıdır. Bununla birlikte ben yalnızca tüm seslerin birbirine benzediği muğlak bir gürültü algılarım. Hiçbir şey ayırt edemem, hiçbir şeyi tekrarlayamam. Tersine, bu aynı ses kütlesi içinde, iki muhatap, ünsüzleri, ünlüleri ve birbirine pek benzemeyen heceleri, sonuç olarak farklı sözcükleri ayırt ederler. Onlarla benim aramdaki fark nedir?

Sorun, anıdan başka bir şey olmayan bir dilin bilinmesinin, mevcut bir algının maddiyatını değiştirip değiştiremeyeceğini ve aynı fiziksel koşullar içinde birlerinin işitmediği şeyi ötekilere fiilen işittirip işittiremeyeceğini bilmektir. Bellek içinde biriken sözcüklerin işitsel anılarının burada sesli izlenimlerin çağrısına cevap verdiği ve etkisini güçlendirdiği haklı olarak varsayılır. Ama işittiğim söyleşi benim için bir gürültüden başka bir şey olmasa da, sesin dilediğince güçlendirilmiş olduğu varsayılabilir: Gürültü, daha güçlü olabilmek için berraklığını yitirecektir.

İşitilen ses, sözcüğün anısını hatırlatsa bile, en azından kulağın sözcüğü işitmesi gerekir. Algılanan sesler, belleğe ne söyler? Sonuçta hece olarak ve sözcük olarak ayrılmamış, ayırt edilmemiş, algılanmamış iseler, işitsel imgeler deposundan bu seslerin üzerine yerleşecek imgeleri nasıl seçeceklerdir?

Bu güçlük, duyumsal afazi teorisyenlerini yeterince etkilemiş gözükmemektedir. Gerçekten de, sözel sağırlık halindeki hasta, kendi diliyle karşı karşıya geldiğinde, bizim meçhul bir dili işittiğimizde içinde bulunduğumuz durumla aynı durumda olmaz. Genellikle işitme duyusu zarar görmemiştir, ama telaffuz edildiğini işittiği sözlerden hiçbir şey anlamaz, hatta çoğu zaman onları ayırt bile edemez. Sözcüklerin işitsel anılarının beyin kabuğunda parçalandığını söyleyerek ya da kimi zaman beyin kabuğunun ötesindeki, kimi zaman ise beyin kabuğunun altındaki bir lezyonun işitsel anının fikri anıştırmasını engellediğini ya da algının anıya erişmeyi engellediğini söyleyerek bu durumun yeterince açıklandığına inanılır. Ama, en azından, sonuncu durumda, psikolojik sorun olduğu gibi kalır: lezyonun ortadan kaldırdığı bilinçli süreç hangisidir? Kulağa öncelikle sessel bir süreklilik olarak gelen sözcüklerin ve hecelerin ayrışması genel olarak hangi araçla olur?

Gerçekten de bir yandan işitsel izlenimlerle, diğer yandan işitsel anılarla işimiz olsa da, güçlük aşılmazdır. İşitsel izlenimler, işitilen cümleyi vurgulayabilen ve belli başlı eklemlenmelerini belirtebilen, doğmakta olan hareketleri düzenliyor olsalar durum böyle olmazdı. Başlangıçta muğlak ve düzgün koordine edilemez olan içsel eşliğin otomatik hareketleri, bu durumda, kendini tekrarlayarak daha iyi ortaya çıkar; sonunda basitleştirilmiş bir figür çizerler ki, bu figürde, dinleyen kişi, ana hatları ve temel yönelimleriyle, konuşan kişinin hareketlerini bulur. Böylece, işitilen sözün *devinimsel şeması* olarak adlandırdığımız şey, bizim bilincimizde, doğmakta olan kassal duyumlar biçiminde gerçekleşir. Kulağı yeni bir dilin öğelerini algılayacak şekilde eğitmek, bu durumda, ne ham sesi değiştirmek ne de bu sese bir anı eklemek anlamına gelir. Bu, sesin kasları devindirici eğilimlerini kulağın izlenimleriyle koordine etmektir; devindirici eşliği yetkinleştirmektir.

Fiziksel bir idman yapabilmek için bütün olarak hareketi taklit ederek işe başlarız; gözlerimizin bize dışardan gösterdiği haliyle, işlediğini gördüğümüze inandığımız haliyle hareketi taklit ederiz. Bu konudaki algımız karışmıştır: bu hareketi tekrarlamaya çalışan hareket de karışmış olacaktır. Ama bizim görsel algımız *süreğen* bir bütünün algısıyken, bu bütünün imgesini yeniden oluşturmaya çalıştığımız hareket, kasların çok sayıda

kasılıp gevşemesinden oluşur; ve bu konudaki bilincimiz de, çeşitli eklem hareketlerinden kaynaklanan çok sayıda duyum içerir. İmgeyi taklit eden bulanık hareket, zaten gücül bir çözülmedir; kendini analiz edecek şeyi, deyim yerindeyse, kendi içinde taşır. Tekrardan ve egzersizden doğacak olan ilerleme, yalnızca başlangıçta kapsanmış olan şeyi ortaya çıkarmaktan, temel hareketlerin her birine, ötekilerle *dayanışmayı* saklı tutarak –yoksa bir işe yaramaz– kesinlik sağlayan bu *özerkliği* vermekten ibarettir. Alışkanlığın tekrarlanan çabayla edinildiği haklı olarak söylenir; ama tekrarlanan çaba, her zaman aynı şeyi üretiyorsa neye yarar? Tekrarın gerçek etkisi, öncelikle *çözmek*, sonra *yeniden birleştirmek* ve böylece bedenin zekâsından söz etmek şeklinde olur. İçerilmiş hareketler her yeni denemede gelişir; bedenin dikkati, her seferinde, fark edilmemiş yeni bir ayrıntıya yöneltilir; bölmeyi ve sınıflandırmayı sağlayan bu tekrardır; işin özünü vurgulayan odur; içsel yapısını belirleyen çizgilerle, hareketin bütünü içinde tek tek karşılaşır. Bu anlamda, bir hareket ancak beden onu anladığında öğrenilir.

Böylece, işitilen sesin devindirici eşliği, bu sesli kütlenin sürekliliğini bozar. Geriye, bu eşliğin neden ibaret olduğunu bilmek kalır. İçsel olarak yeniden üretilmiş sözün kendisi mi? Ama bu durumda çocuk, kulağının ayırt ettiği tüm sözcükleri tekrarlamayı bilir; ve biz de, yabancı bir dili bilirsek onu doğru aksanla telaffuz edebiliriz. Olayların da bu kadar basit cereyan etmesi gerekir. Ben bir melodiyi kavrayabilirim, onu takip edebilirim, hatta belleğime yerleştirebilirim, ama yine de şarkı olarak söylemeyi başaramayabilirim. Almanca konuşan bir İngiliz'in bükün ve titrem özelliklerini güçlük çekmeden ayırt ederim – dolayısıyla kendi içimde onu düzeltirim; ama bu, eğer ben konuşursam, Almanca cümleye doğru bükün ve titremini verebileceğim anlamına gelmez. Ayrıca klinik olgular burada gündelik gözlemi doğrulamaktadır. İnsan konuşamazken bile konuşmayı takip edip anlayabilir. Motris afazi, sözel sağırlığa yol açmaz.

Çünkü, işittiğimiz sözü vurgulayarak söylememizi sağlayan şema, bu sözün yalnızca belirgin konturlarını gösterir. Tamamlanmış tablo karşısında kroki neyse, söz karşısında bu da aynıdır. Gerçekten de, güç bir hareketi işitmek başka şeydir, bu hareketi yapabilmek başka şey. Bu hareketi anlamak için, özü gerçekleştirmek yeterlidir; onu olası diğer hareketlerden ayırt etmeye bu kadarı yeter. Ama hareketi yerine getirebilmek için, onu bedene anlatabilmek de gerekir. Oysa, beden mantığı imalardan anlamaz. Talep edilen hareketi oluşturan her bölümün tek tek gösterilmesini, sonra bütün olarak yeniden oluşturulmasını gerektirir. Tek bir ayrıntıyı bile ihmal etmeyen *eksiksiz* bir analiz ile hiçbir şeyin kestirilip atılmadığı

edimsel bir sentez burada gerekli olur. Doğmakta olan herhangi bir kassal duyumdan oluşan imgesel şema bir eskizden başka bir şey değildi. Gerçekten ve tümüyle hissedilen duyumlar ona renk ve yaşam verirler.

Geriye, bu türden bir eşliğin nasıl meydana gelebileceğini ve her zaman gerçekleşip gerçekleşemeyeceğini bilmek kalır. Bir sözcüğün fiilen telaffuz edilebilmesinin, eklemlenme için dilin ve dudakların, sesleme için gırtlağın, soluk alıp verecek havanın oluşması için göğüs kaslarının kendiliğinden müdahalesini gerektirdiği bilinmektedir. Her bir hecenin dile getirilişi, hepsi de omurilik ve soğan merkezlerinde kurulu mekanizmaların tümünü devreye sokar. Bu mekanizmalar, psiko-motris bölgenin piramidimsi hücrelerinin silindirimsi-eksensel uzantılarıyla beyin kabuğunun üst merkezlerine bağlanmışlardır; istenç itkisi bu yollardan ilerler. Böylece, herhangi bir sesi söyleme arzumuza bağlı olarak, bu hareket ettirici mekanizmalardan herhangi birine harekete geçme emri veririz. Ama çeşitli ve olası telaffuz, sesleme hareketlerine karşılık veren kurulu mekanizmaların hepsi, iradi konuşmada onları harekete geçiren –hangisi olursa olsun– nedenlerle ilişkide olsa da, bu aynı mekanizmaların sözcüklerin işitsel algısıyla iletişimini kuşku dışı bırakan olgular vardır. Klinik hekimlerinin tanımladığı çok çeşitli afaziler arasında, öncelikle, bu türden bir ilişki içeriyor gözüken ikisi (Lichtheim'ın 4. ve 6. biçimleri) bilinmektedir. Örneğin, bizzat Lichtheim'ın gözlemlediği bir durumda, hasta, düştükten sonra, sözcükleri ifade etme belleğini, sonuç olarak da kendiliğinden konuşma yetisini yitirmişti; yine de, kendisine söyleneni tam bir doğrulukla tekrarlıyordu.[38] Diğer yandan, kendiliğinden konuşmanın zarar görmediği ama sözel sağırlığın mutlak olduğu durumlarda hasta kendisine söylenen hiçbir şeyi anlamazken, başkasının sözünü tekrarlama yeteneği hâlâ tümüyle korunuyor olabilir.[39] Bastian'la birlikte, bu olguların yalnızca sözcüklerin telaffuz edilme ya da işitilme belleğinde bir tembelliğe kanıt oluşturduğu, akustik izlenimlerin bu belleği uyuşukluğundan uyandırmakla sınırlandığı söylenebilir mi?[40] Ne var ki, bir yer vereceğimiz bu hipotez, Romberg'in,[41] Voisin'in,[42] Winslow'un[43] uzun

38) Lichtheim, on Aphasia (*Brain*, Ocak 1885, s. 447).

39) *A.g.e.*, s. 454.

40) Bastian, On different kinds of Aphasia (*British Medical Journal*, Ekim ve Kasım 1887, s. 935).

41) Romberg, *Lehrbuch der Nervenkrankheiten*, 1853, c. II.

42) Akt. Bateman, *On Aphasia*, Londra, 1890, s. 79. Krş. Marcé, Mémoire surquelques observations de physiologie pathologique (*Mém. De la Soc. De Biologie*, 2. dizi, c. III, s. 102).

43) Winslow, *On obscurdiseases of the Brain*, Londra, 1861, s. 505.

süreden beri işaret ettikleri bu pek ilginç ekolali olgularını ve Kussmaul'un, kuşkusuz biraz abartarak, akustik refleksler olarak nitelediği şeyi[44] açıklar gözükmemektedir. Hasta, bu vakada, işitilen sözleri mekanik olarak, belki de bilinçsizce tekrarlar; sanki işitsel duyumlar kendiliklerinden eklemlenici hareketlere dönüşürmüş gibi. Buradan yola çıkan bazıları, sözcüklerle ilgili akustik bir merkezi konuşmanın eklemlendiği bir merkeze bağlayan özel bir mekanizma varsaymışlardır.[45] Hakikat, bu iki hipotez arasında aracı olarak gözükür: bu çeşitli fenomenlerde, mutlak anlamda mekanik eylemlerden fazlası, ama iradi belleğe bir çağrıdan daha azı vardır; bunlar, işitsel sözel izlenimlerin eklemlenme hareketleri olarak varlıklarını sürdürme *eğilimine* tanıklık ederler. Bu eğilim, bizim irademizin alışıldık denetiminin elbette dışında değildir, hatta belki de kaba bir seçicilik bile içerir ve normal durumda, işitilen sözün belirgin özelliklerinin içsel tekrarında ifade bulur. Oysa, bizim devindirici şemamız başka şey değildir.

Sözel sağırlığın bazı biçimlerinden biraz önce talep ettiğimiz psikolojik açıklamayı belki de bu hipotezi derinleştirerek buluruz. Akustik anıların bütünsel kalıntısıyla birlikte bazı sözel sağırlık vakaları bilinmektedir. Hasta, hem sözcüklerin işitsel anısını hem de işitmenin anlamını zarar görmeden korumuştur; bununla birlikte, telaffuz edildiğini işittiği sözcüklerin hiçbirini tanımaz.[46] Burada, akustik izlenimlerin, işitsel sözel imgeleri, yığıldıkları kabuk merkezlerinde bulmalarını engelleyen, beyinzarı-altı bir lezyon olduğu varsayılır. Ama sorun, öncelikle, beynin imgeleri depolayıp depolayamayacağını; sonra da, algının iletken yollarında bir lezyonun saptanmasının bizi fenomenin psikolojik yorumunu aramaktan muaf bırakıp bırakmayacağını bilmektir. Gerçekten de, hipotez olarak, işitsel anılar bilinçte hatırlanabilir; hipotez olarak işitsel izlenimlerin bilincine varılabilir: dolayısıyla, bizzat bilincin içinde bir boşluk olabilir, bir süreklilik çözümü olabilir, nihayetinde, algı ile anının birleşmesine karşı duran bir şey olabilir. Oysa, ham işitsel algının gerçekten de işitsel bir sürekliliğin algısı olduğu ve alışkanlığın yerleştirdiği duyumsal-hareket ettirici bağlantıların rolünün, normal durumda, bu sürekliliği çözmek olduğu saptanırsa durum aydınlanacaktır: Bu bilinçli mekanizma-

44) Kussmaul, *Les troubles de la parole*, Paris, 1884, s. 69 ve devamı.

45) Arnaud, Contribution à l'étude clinique de la surdité verbale (*Arch. de Neurologie*, 1886, s. 192). Spamer, Ueber Asymbolie (*Arch. f. Psychiatrie*, c. VI, s. 507 ve 524).

46) Özellikle bkz.: P. Sérieux, Sur un cas de surdité verbale pure (*Revue de médecine*, 1893, s. 733 ve devamı) ; Lichtheim, agy, s. 461 ve Arnaud, Contrib. à l'étude de la surdité verbale (ikinci makale), *Arch. de Neurologie*, 1886, s. 366.

lardaki bir lezyon, çözülmenin oluşmasını engelleyerek, buna denk düşen algılara gelip yerleşme eğiliminde olan anıların atılımını kesin olarak durdurur. Dolayısıyla, lezyon "devindirici şema" üzerine yönelebilir. Akustik anıların korunmasıyla birlikte sözel sağırlık vakalarını –ki bunlar oldukça enderdir– gözden geçirelim: Bu konuda bazı karakteristik ayrıntılar not edilebilir. Adler, hastaların yoğun bile olsa gürültülere tepki vermemelerini, oysa ki işitme duyusunun onlarda son derece hassasiyetini koruyor olmasını, sözel sağırlığın önemli bir olgusu olarak belirtir.[47] Başka deyişle, ses onlarda devindirici yankısını artık bulmamaktadır. Charcot'nun geçici sözel sağırlığa yakalanmış bir hastası, saat sarkacının tınısını işittiğini, ama kaçı vurduğunu sayamadığını belirtir.[48] Muhtemelen vuruşları ne ayırabiliyor ne de ayırt edebiliyordur. Bir başka hasta da konuşmadaki sözleri algıladığını, ama karışık bir gürültü olarak işittiğini açıklayacaktır.[49] Son olarak, işitilen konuşmayı kavrama yetisini yitirmiş olan kişi, eğer sözcük defalarca tekrarlanırsa ve özellikle üzerine basa basa, hece hece telaffuz edilirse durumu toparlayabilmektedir.[50] Akustik anıların korunmasıyla birlikte, sözel sağırlığın mutlak anlamda net olduğu birçok vakada saptanan bu sonuncu olgu özellikle anlamlı değil midir?

Stricker'in[51] yanılgısı, işitilen sözün içerde bütünlüklü olarak tekrarına inanmasıdır. Onun tezi, sözel sağırlığa yol açmış tek bir motris afazi vakası bilinmemesiyle çürütülür. Ama, sesleri birbirinden ayırmaya, bunun kavramını oluşturmaya yönelik devindirici bir eğilimin varlığını kanıtlamakta tüm olgular birbirleriyle yarışırlar. Bu otomatik eğilim, – yukarda söylemiştik– belli bir ilksel zekâ çalışması olmadan işlemez: yoksa, farklı ses tınılarıyla farklı yüksekliklerde telaffuz edilen benzer sözlerin bütününü nasıl saptayabilir ve sonuç olarak aynı kavramla nasıl izleyebiliriz? Bu içsel tekrar ve tanıma hareketleri, iradi dikkate bir önhazırlık gibidirler; irade ile otomatiklik arasındaki sınırı belirlerler. Entelektüel tanımanın karakteristik fenomenleri, önceden hissettirdiğimiz

47) Adler, Beitrag zur Kenntniss der seltneren Formen von sensorischer Aphasie, *Neurol. Centralblatt*, 1891, s. 296 ve 297.

48) Bernard, *De l'aphasie*, Paris, 1889, s. 143.

49) Ballet, *Le langage intérieur*, Paris, 1888, s. 85 (Félix Alcan).

50) Bkz. Arnaud'nun *Archives de Neurologie*'de (1886, s. 366 ve devamı) aktardığı üç vaka (*Contrib. clinique à l'étude de la surdité verbale*, ikinci makale). Krş. Schmidt vakası, Gehörs und Sprachstörüng in Folge von Apoplexie (*Allg. Zeitschr. f. Psychiatrie*, 1871, c. XXVII, s. 304).

51) Stricker, *Du langage et de la musique*, Paris, 1885.

gibi, bunlarla hazırlanır ve çözüme bağlanır. Peki ama, kendinin tam bilincine varmış olan bu eksiksiz tanıma nedir?

2. Bu incelemenin ikinci bölümünü ele alıyoruz: Hareketlerden anılara geçiyoruz. Dikkate dayalı tanımanın gerçek bir *dolaşım* olduğunu söylüyorduk. Bu dolaşımda, dışsal nesne bize giderek derinleşen bölümlerini gösterir; tabii ki, simetrik olarak yerleşmiş belleğimizin anılarını dışsal nesneye doğru yansıtmak için daha yüksek bir gerilimi benimsemesi şarttır. Bizi ilgilendiren özel durumda nesne, fikirleri bilincin içinde işitsel tasarımlar halinde serpilip gelişen, sonra da dile getirilen sözcüklerde maddileşen bir muhataptır. Dolayısıyla, eğer doğrunun içindeysek, *dinleyicinin, denk düşen fikirler arasına der hal yerleşmesi* ve bu fikirleri, kendi kendilerini devindirici şema içinde kapatmış, algılanan ham sesleri kapsayacak işitsel tasarımlar halinde geliştirmesi gerekecektir. Bir hesabı izlemek, hesabı kendi adına yeniden yapmaktır. Başkasının sözünü anlamak, kulağın algıladığı seslerin sürekliliğini zekice, yani fikirlerden yola çıkarak yeniden oluşturmaktan ibarettir. Daha genel olarak, dikkat etmek, zekâ yoluyla kavramak ve yorumlamak, tek ve aynı işlemle örtüşür; bu işlem sayesinde tin, kaba algıların az çok yakın nedenlerinin simetrik noktasını, bu algılara kıyasla kendi içinde seçerek, kendi düzeyini saptayarak, anıların onlara doğru akmasına izin verir ve bu anılar da algılara yeniden kavuşur.

Şunu hemen söyleyelim ki, genellikle şeyler böyle hayal edilmez. Bizim çağrışımcı alışkanlıklarımız işin içindedir, bunlar sayesinde, işitsel anıları benzerlik yoluyla anıştıran sesler tahayyül ederiz. Sonra, anıların yok olmasına yol açıyor gözüken beyinsel lezyonlar vardır: daha özel olarak, bizi ilgilendiren durumda, beyin zarıyla ilgili sözel sağırlığın karakteristik lezyonlarından söz edebiliriz. Böylece, psikolojik gözlem ile klinik olgular uyuşuyor gibidir. Örneğin hücrelerin fiziksel-kimyasal dönüşümleri biçiminde, kabuğun içinde yatışmış işitsel tasarımlar olur: dışardan gelen bir uyarım onları uyandırır ve beyin-içi bir süreç aracılığıyla, ve belki de tamamlayıcı tasarımlar gidip arayacak beyin zarı ötesi hareketlerle fikirleri çağrıştırırlar.

Yine de bu türden bir hipotezin tuhaf sonuçları üzerinde düşünelim. Bir sözcüğün işitsel imgesi, konturları kesin olarak belirlenmiş bir nesne değildir, çünkü farklı seslerle telaffuz edilen ya da farklı yüksekliklerdeki aynı sesin telaffuz ettiği aynı sözcük farklı sesler verir. Dolayısıyla, ne kadar çok ses yüksekliği ve tınısı varsa, bir sözcüğün işitsel anısı da o kadar çok olur. Tüm bu imgeler beynin içinde yığılıp birikecek midir,

yoksa –eğer beyin seçiyorsa– hangisini tercih edecektir? Yine de birini seçmesi için nedenleri olduğunu kabul edelim: Yeni bir kişinin dile getirdiği bu aynı sözcük, nasıl olur da farklı bir anıyla birleşir? Gerçekten de, bu anının, hipotez gereği, atıl ve pasif bir şey olduğunu, sonuç olarak, içsel bir benzerliği dışsal farklılıklar altında kavrayabilir durumda olmadığını belirtelim. Sözcüğün işitsel imgesinden bize sanki bir kendilik ya da türmüş gibi söz ediliyor: Bu tür, karmaşık seslerin benzerliğini şematize eden aktif bir bellek için hiç kuşkusuz ki mevcuttur; ama yalnızca algılanan seslerin maddiliğini kaydeden ve kaydedebilen bir beyin için, aynı sözcüğün binlerce farklı imgesi olacaktır. Yeni bir ses tarafından telaffuz edildiğinde, diğer imgelere doğrudan doğruya eklenecek yeni bir imge oluşturacaktır.

Ama bu durum bir o kadar da can sıkıcıdır. Bir sözcüğün bizim için bireyselliği, öğretmenlerimizin bize onu soyutlamayı öğrettikleri gün başlar. Biz öncelikle sözcükleri değil, cümleleri telaffuz etmeyi öğreniriz. Bir sözcük ona eşlik edenlerle her zaman ağızlaşır; tamamlayıcı parçası olduğu cümlenin işleyişine ve hareketine bağlı olarak farklı görünümler edinir: örneğin, melodik bir temanın her bir notası temanın tümünü belli belirsiz yansıtır. Dolayısıyla, model işitsel anılar olduğunu varsayalım; bunlar beyin-içi bazı düzeneklerce temsil edilir ve bu arada sesli izlenimler bekler: Bu izlenimler tanınmadan geçip gidecektir. Gerçekten de, kuru, cansız, tek başına kalmış imge ile cümleyle birlikte örgütlenen sözcüğün canlı gerçekliği arasındaki ortak ölçü nerededir, temas noktası nerededir? Yukarda gördüğümüz gibi, bu cümlenin belli başlı söylenişlerini vurgulamaktan, böylece cümlenin hareketini benimsemekten ibaret bu otomatik tanıma başlangıcını gayet iyi anlıyorum. Ama, aynı basmakalıp cümleleri aynı üslupta telaffuz eden benzer seslerin tüm insanlarda olduğunu varsaymadıkça, işitilen seslerin kendi imgelerini beyin kabuğu içinde nasıl buluşturacaklarını anlayamıyorum.

Şimdi, beyin kabuğunun hücreleri içinde gerçekten depolanmış anılar varsa eğer, örneğin duyumsal afazi durumunda belirli bazı sözcüklerin telafisi imkânsız biçimde yitirildiği, başkalarının da tamamen kendini koruduğu saptanacaktır. Aslında, olaylar bu şekilde cereyan etmez. Kimi zaman anıların tümü yok olur, zihinsel işitme yetisi tamamen ortadan kalkar, kimi zaman ise bu işlevin genel olarak zayıflamasına tanık olunur; ama genellikle azalan şey işlevdir, yoksa anıların sayısı değil. Hasta, sessel anılarını yeniden kavrayacak güce sahip değilmiş gibi, sözel imgenin etrafında dönüyormuş ama bir türlü üzerine konamıyormuş gibi gözükür. Genellikle, bir sözcüğü hastaya buldurmak için, sözcüğün yoluna yer-

leştirilmesi, ilk hecenin belirtilmesi yeterli olur,[52] ya da basitçe teşvik bile yeterli olur.[53] Bir duygu aynı etkiyi yaratabilir.[54] Bununla birlikte, belirli tasarım gruplarının bellekten silindiği vakalar da kendini gösterir. Bu olguların büyük çoğunluğunu gözden geçirdik ve bize öyle geliyor ki, bunları kesinlikle belirgin iki kategori halinde ayırabiliriz. Birincisinde, anılar genelde aniden yitirilir; ikincisinde yitim tedricidir. Birincisinde bellekten ayrılmış anılar rasgeledir, keyfi olarak ve hatta *tamamen tesadüfi* seçilmiştir: bunlar bazı sözcükler, bazı rakamlar olabilir, hatta, genellikle, öğrenilen bir dilin tüm sözcükleri de olabilir. İkinci durumda, sözcükler, sistematik ve dilbilgisel bir düzen izleyerek yok olurlar. Bu, Ribot yasasının belirttiği düzendir: Önce özel isimler silinir, sonra genel isimler, son olarak da fiiller.[55] İşte dışsal farklılıklar. İşte şimdi de bizce içsel olan farklılık. Birinci türde amnezilerde, ki bunların hemen hemen hepsi şiddetli bir şokun ardından gelir, görünüşte ortadan kalkmış anıların gerçekten mevcut, ve yalnızca mevcut değil, üstelik eyleyici olduğuna da inanma eğilimindeyiz. Genellikle Winslow'dan ödünç alınma bir örneği,[56] F harfini ve yalnızca F harfini unutmuş hasta vakasını ele alırsak, belirli bir harfin her rastlandığı yerde soyutlanması gerekip gerekmediğini, dolayısıyla –eğer önceden onu zımni olarak tanımamışsak– bir bütün meydana getirdiği konuşulan ya da yazılan sözcüklerden o harfi ayırıp ayıramayacağımızı kendimize sorarız. Aynı yazarın belirttiği bir başka vakada,[57] kişi öğrenmiş olduğu dili ve de kendi yazdığı şiirleri unutmuştu. Yeniden şiir yazmaya başladığında ise aşağı yukarı aynı dizeleri yeniden yazar. Zaten çoğu durumda, benzer vakalarda, kayıp anıların bütünüyle yeniden oluştuğuna tanık olunur. Bu türden bir soru üzerine fazla kesin bir yargıda bulunmak istemesek de, bu fenomenler ile Pierre Janet'nin betimlediği kişilik bölünmeleri arasında bir analojiyle ister istemez karşılaşırız:[58] bu fenomenlerden bazıları şaşırtıcı bir şekilde bu

52) Bernard, *a.g.e.*, s. 172 ve 179. Krş. Babilée, *Les troubles de la mémoire dans l'alcoolisme*, Paris, 1886 (tıp tezi), s. 44.

53) Rieger, *Beschreibung der Intelligenzstörungen in Folge einer Hirnverletzung*, Würzburg, 1889, s. 35.

54) Wernicke, *Deraphasische Symptomencomplex*, Breslau, 1874, s. 39. Krş. Valentin, Sur un cas d'aphasie d'origine tramumatique (*Rev. Médicale de l'Est*, 1880, s. 171).

55) Ribot, *Les maladies de la mémoire*, Paris, 1881, s. 131 ve devamı (Félix Alcan).

56) Winslow, *On obscure Diseases of the Brain*, Londra, 1861.

57) *A.g.e.*, s. 372.

58) Pierre Janet, *État mental des hystériques*, Paris, 1894, II, s. 263 ve devamı. Krş. aynı yazar, *L'automatisme psychologique*, Paris, 1889.

"negatif sanrılar"a benzer ve ipnotizmacılar "mihenk noktalı telkin" sonucunu çıkarırlar.[59] Tüm diğerleri ikinci dereceden afazilerdir, gerçek afazilerdir. Birazdan göstereceğimiz gibi, bu afaziler belirli bir yerdeki işlevin –sözcüklerin anılarını edimselleştirme yetisinin– adım adım azalmasına bağlıdırlar. Amnezinin burada özel isimlerle başlayıp fiillerle biten yöntemsel bir yaklaşım izlemesini nasıl açıklayabiliriz? Sözel imgeler gerçekten de beyin kabuğunun hücrelerinde yığılıyorsa, bunun nasıl olduğunu anlayamayız: Gerçekten de, hastalığın bu hücrelere hep aynı düzen içinde zarar veriyor olması tuhaf değil midir?[60] Ama anıların, edimselleşmek için, devindirici bir yardımcı maddeye ihtiyaç duyduklarını ve hatırlanmak için de bedensel bir davranışa katışmış bir tür zihinsel davranış gerektirdiklerini kabul edersek durum aydınlanacaktır. Bu durumda, özü, *taklit edilebilir eylemleri* ifade etmek olan fiiller, özellikle dilin işlevini kavrayamadığımız durumda, bedensel bir çabayla kavrayabildiğimiz sözcüklerdir: tersine, özel isimler, tüm sözcükler arasında, bedenimizin girişebileceği bu kişisiz eylemlerden en uzak sözcükler olduğundan, bir işlev zaafından öncelikle onlar zarar görebilir. Şu şaşırtıcı olguyu belirtelim ki, bir afazi hastası, aradığı adı asla bulamadığından, onun yerine uygun bir dolaylama koyacaktır, başka adlar da araya girecektir,[61] hatta kimi zaman direnç gösteren adın kendisi de araya karışabilir: doğru sözcüğü düşünemediğinden, buna denk düşen eylemi düşünür ve bu tavır cümlenin kaynaklandığı bir hareketin genel yönelimini belirlemiştir. Örneğin, unutulan bir adın baş harfini akılda tutarak, baş harfi telaffuz ede ede adı bulmamız mümkün olabilmektedir.[62] İkinci tür olgularda bütün olarak işlev zarar görürken, birinci tür durumlarda, unutma, görünüşte daha net olsa da gerçekte asla kesin değildir. Her iki durumda da, beyin tözünün belirli hücrelerinde yer etmiş anıları bulamayız; bu hücrelerin tahribatıyla bu anılar ortadan kalkmıştır.

Ama bilincimizi sorgulayalım. Ötekinin konuşmasını, onu anlama fikriyle dinlediğimizde olup biteni ona soralım. İzlenimlerin kendi im-

59) Bkz. Grashey vakası. Sommer bunu yeniden incelemiştir ve afazi teorilerinin güncel durumunda açıklanamaz olduğunu ileri sürmektedir. Bu örnekte, kişinin yaptığı hareketlerin hepsi bağımsız bir belleğe yönelik *imler* havasındadır. (Sommer, *Zur Psychologie der Sprache, Zeitschr. f. psychol. u. Physiol. Der Sinnesorgane*, c. II, 1891, s. 143 ve devamı. Krş. Sommer'in Alman Ruh Doktorları Kongresi'ndeki tebliği, c. XXIV, 1892.)

60) Wundt, *Psychologie physiologique*, c. I, s. 239.

61) Bernard, *De l'aphasie*, Paris, 1889, s. 171 ve 174.

62) Graves, tüm adları unutmuş ama baş harflerini hatırlayan ve böylelikle bu adları yeniden bulabilen bir hasta vakası aktarmaktadır (Akt. Bernard, *De l'aphasie*, s. 179).

gelerini arayıp bulmasını pasif bir şekilde bekliyor muyuz? Sanki işe entelektüel çalışmamızın üslubunu düzenleyerek başlıyormuşuz gibi, muhatap karşısında değişken, onun konuştuğu dil karşısında değişken, ifade ettiği fikir türüyle değişken ve özellikle cümlesinin genel hareketiyle değişken bir düzen içine yerleşmiş değil miyiz? Devindirici kavram, titremlerini, bir dolambaçtan diğerine, düşüncesinin eğimini izleyerek, vurgulayarak, bizim düşüncemize yol gösterir. O, boş çanaktır, içine dolan akışkan kütlenin biçimini, kendi biçimi itibarıyla belirler.

Ama böylelikle, bizi, her vesileyle, *gelişmelerden* ziyade *şeyleri* düşünmeye yönelten yok edilemez eğilim nedeniyle, yorumlamanın mekanizmasını anlamakta tereddüt edebiliriz. Fikirden yola çıktığımızı ve bu fikri, işitilen sesleri kapsayacak şekilde devindirici kavramın içine dahil olabilen işitsel anı-imgeler halinde geliştirdiğimizi söyledik. Burada süreğen bir ilerleme vardır, bu sayede fikrin bulutsuluğu ayrı ayrı işitsel imgeler halinde yoğunlaşır. Bu imgeler, hâlâ akışkanken, sonuçta, maddi olarak algılanan seslerle derilerek katılaşacaklardır. Fikrin ya da imge-anının bittiği, imge-anının ya da duyumun başladığı hiçbir zaman kesin olarak söylenemez. Gerçekten de, kütlesel olarak algılanan seslerin bulanıklığı ile anımsanan işitsel imgelerin buna eklediği berraklık arasındaki, anımsanan bu imgelerin süreksizliği ile bunların ayrı sözcükler halinde ayrıştırıp kırınımdan geçirdikleri kökensel fikrin sürekliliği arasındaki ayrım çizgisi neresidir? Ama bilimsel düşünce, bu kesintisiz değişim dizisini analiz ederek ve karşı konulamaz bir sembolik betileme ihtiyacına teslim olarak, bu evrimin belli başlı evrelerini tamamlanmış şeyler halinde durdurur ve katılaştırır. İşitilen ham sesleri ayrı ve eksiksiz sözcükler haline getirir, sonra anımsanan işitsel imgeleri, içerdikleri fikrin bağımsız kendilikleri haline getirir: bu üç terim, ham algı, işitsel imge ve fikir, böylece, her biri kendi kendine yeterli ayrı bütünler oluştururlar. Ve, katışıksız deneyime bağlı kalmak için ille de fikirden yola çıkmak gerekirken –çünkü işitsel anıların bağlantı yeri fikirdir–, ham sesler de kendilerini ancak anılar yoluyla tamamlarlar; ham ses keyfi olarak tamamlandığında ve anılar da keyfi olarak bir araya eklendiğinde, olayların doğal düzenini tersine çevirmekte, algıdan anılara ve anılardan algılara doğru gideceğimizi ileri sürmekte sakınca görülmez. Bununla birlikte, üç terimin bozulan sürekliliğini şu ya da bu biçim altında, şu ya da bu anda yeniden oluşturmak gerekecektir. Dolayısıyla, soğancık ile beyin kabuğunun ayrı bölümlerinde bulunan bu üç terim kendi aralarında iletişim kurduğundan, algıların işitsel anıları uyandıracağı ve anıların da sırası geldiğinde fikirleri uyandıracağı varsayılacaktır. Gelişimin belli başlı

evreleri bağımsız terimler halinde katılaştırıldığından, şimdi gelişimin kendisi iletişim çizgileri olarak ya da itki hareketleri halinde maddileştirilir. Ama hakiki düzenin bu şekilde tersine çevrilmesinin ve bunun zorunlu sonucu olarak dizinin her bir teriminin içine ancak dizinin ardından gerçekleşen öğeleri dahil etmenin zarar vermeyeceği söylenemez. Bölünmez bir ilerlemenin sürekliliğinin ayrı ve bağımsız terimlerle dondurulmuş olması da zarar verir. Bu tasarım tarzının yeterli olması için, onu icat etmeye hizmet etmiş olgularla katı biçimde sınırlanması gerekecektir belki de: ama her yeni olgu, figürü karmaşıklaştırmaya, hareket boyunca yeni duraklar yaratmaya zorlayacaktır; yan yana duran bu duraklar ise hareketin kendisini yeniden oluşturmayı asla başaramayacaklardır.

Bu açıdan, duyumsal afazi "şemaları"nın tarihinden daha eğitici hiçbir şey olamaz. Charcot'nun,[63] Broadbent'in,[64] Kussmaul'un,[65] Lichtheim'ın[66] çalışmalarının damgasını taşıyan ilk evrede, gerçekten de, transkortikal yollarla çeşitli konuşma merkezlerine bağlı olan bir "idea'laştırıcı merkez" hipotezine bağlı kalınır. Ama bu idea merkezi, analize hızla karışıp erir. Gerçekten de, beyin fizyolojisi, asla fikirleri değil ama duyumları ve hareketleri giderek daha iyi yerli yerine oturturken, duyumsal afazilerin çeşitliliği klinik uzmanları, entelektüel merkezi, büyüyen çeşitlilikte imgesel merkezler halinde, görsel tasarım merkezleri halinde, dokunsal temsil merkezleri, işitsel temsil merkezleri vs. halinde ayrışmaya zorlar. Dahası, kimi zaman, bunları, biri yükselen diğeri alçalan iki farklı yol halinde parçalanmaya zorlar; bu yol onları iki iki ilişkiye sokacaktır.[67] Sonraki dönemin şemalarının, Wysman'ın,[68] Moeli'nin,[69] Freud'un,[70]

63) Bernard, *De l'aphasie*, s. 37.

64) Broadbent, A case of peculiar affection of speech (*Brain*, 1879, s. 494).

65) Kussmaul, *Les troubles de la parole*, Paris, 1884, s. 234.

66) Lichtheim, On Aphasia (*Brain*, 1885). Yine de, duyumsal afaziyi sistematik olarak ilk kez incelemiş olan Wernicke'nin bir kavramlar merkezini artık kullanmadığını belirtmek gerekir (*Der aphasische Symptomencomplex*, Breslau, 1874).

67) Bastian, On different kinds of Aphasia (*British Medical Journal*, 1887). Krş. Bernheim'ın, *optik afazi* üzerine (yalnızca olası olarak belirtilen) açıklaması: De la cécité psychique des choses (*Revue de Médecine*, 1885).

68) Wysman, Aphasie und verwandte Zustände (*Deutsches Archiv für klinische Medicin*, 1890). Magnan daha önceden bu yola girmişti. Skwortzoff'un şeması bunu blirtmektedir: *De la cécité des mots* (Th. De méd., 1881, pl. I).

69) Moeli, Ueber Aphasie bei Wahrnehmung der Gegenstände durch das Gesich (*Berliner klinische Wochenschrift*, 28 Nisan 1890).

70) Freud, *Zur Auffassung der Aphasien*, Leipzig, 1891.

vs. karakteristik özelliği buydu. Böylece teori giderek karmaşıklaşıyor, ama yine de gerçekliğin karmaşıklığına erişmeyi başaramıyordu. Dahası, şemalar karmaşıklaştığı ölçüde, lezyon olasılıklarını canlandırıyor ve varsaymamıza yol açıyorlardı. Bu lezyonlar, kuşkusuz daha çeşitli olmak için, daha özgül ve daha basit olmak zorundadırlar; çünkü şemanın karmaşıklığı, esasen, başlangıçta karıştırılmış olan merkezlerin ayrışmasına bağlıdır. Oysa, deneyim burada teoriye hak vermekten uzaktır; çünkü teorinin tek başına bıraktığı bu basit psikolojik lezyonların çoğunu, neredeyse her zaman, kısmen ve çeşitli biçimde bir araya gelmiş olarak gösterir. Afazi teorilerinin karmaşıklaşması böylece kendi kendini yok ederken, şemalar karşısında giderek kuşkucu bir hal alan güncel patolojinin doğrudan doğruya olguların tanımına geri döndüğünü görmek şaşırtıcı mıdır?[71]

Ama başka türlü nasıl olabilir? Duyumsal afazinin bazı teorisyenlerine kulak verirsek, onların bir cümlenin yapısını asla yakından ele almadıklarına inanabiliriz. Onların muhakemesine göre, sanki bir cümle, şeylerin imgesini çağrıştıracak adlardan oluşuyormuş gibidir. Özellikle imgeler arasındaki ilişkileri ve her türden nüansı oluşturmayı görev edinmiş olan söylemin bu çeşitli bölümlerinin akıbeti nedir? Bu sözcüklerin her birinin, kuşkusuz daha karmaşık ama belirgin bir maddi imgeyi ifade edip hatırlatacağını söyleyebilir miyiz? Bu durumda, aynı sözcüğün, işgal ettiği yere ve birleştirdiği terimlere göre ifade edebileceği farklı ilişkilerin çokluğunu düşünebiliriz! Bunların zaten yeterince yetkin bir dilin daha da rafineleşmesi olduklarını ve bir dilin, şeylerin imgesini ortaya çıkarmaya yönelik somut sözcüklerle mümkün olduğunu ileri sürecek misiniz? Buna kolaylıkla katılırım; ama benimle konuştuğunuz dil ne kadar ilkel olursa ve ilişkileri ifade eden terimlerden ne kadar yoksun olursa, benim tinsel faaliyetime o kadar daha çok yer vermeniz gerekir, çünkü tinim sizin ifade etmediğiniz ilişkileri saptamak zorunda kalır: Bu demektir ki, her imgenin gidip kendi idea'sını bulacağı şeklindeki hipotezden giderek uzaklaşmak zorunda kalacaksınız. Doğrusu, burada yalnızca bir derece sorunu vardır: yetkin de olsa kaba da olsa, bir dil ifade ettiğinden çok daha fazlasını ima eder. Esasen süreksiz olan – çünkü yan yana konmuş sözcüklerle işleyen– konuşma, düşünce hareketinin belli başlı evrelerini uzaktan uzağa belirtmekten başka bir şey yapmaz. Bu nedenle, bana zaman zaman yolu gösteren, iri harflerle yazılmış

71) Sommer, bir ruh doktorları kongresindeki tebliğ (*Arch. de Neurologie*, c. XXIV, 1892).

el ilanları gibi, sözel imgeler yardımıyla düşüncenizin dolambaçlarını izleyebilmek için sizin düşüncenize koşut bir düşünceden yola çıkarsam ancak sizin konuşmanızı anlayabilirim. Ama sözel imgelerden yola çıkarsam asla anlayamam, çünkü ardışık iki sözel imge arasında, hiçbir somut tasarımın doldurmayı başaramayacağı bir mesafe vardır. Gerçekten de imgeler, şeylerden başka bir şey asla olamaz; keza düşünce de bir harekettir.

Dolayısıyla, imge-anılar ile idea'ları, olmuş bitmiş şeyler olarak, sonra da sorunsallı merkezlerin ikâmeti olarak göreceğimiz şeyler olarak ele almaya boş yere çalışırız. Hipotezin anatomiden ve fizyolojiden ödünç alınma bir dil altında kılık değiştirmesi boşunadır, çağrışımsal bir tin yaşamı anlayışından başka bir şey asla olamaz; hipotezin, bu anlayış için sahip olduğu tek şey, her ilerlemeyi *evrelere* bölme ve ardından bu evreleri şey olarak katılaştırma yönündeki zekânın gidimli sabit eğilimidir; ve *a priori* olarak, bir tür metafizik önyargıdan doğmuş olduğundan, ne bilincin hareketi takip etme üstünlüğüne sahiptir ne de olguların açıklanmasını basitleştirme üstünlüğü vardır.

Ama bu yanılsamayı, belirgin bir çelişkiye vardığı noktaya dek izlememiz gerekir. İdea'ların, belleğin derininden çağrılmış, devindirici kavramın içine giderek daha fazla dahil olabilen anı-imgeler biçiminde gelişen katışıksız anılar olduğunu söyleyebiliriz. Bu anılar daha eksiksiz, daha somut ve daha bilinçli bir temsil biçimini aldıkça, onları cezbeden ve çerçevesini benimsedikleri algıyla giderek daha fazla karışma eğilimi gösterirler. Dolayısıyla, beyinde anıların donup kalacağı ve biriktiği bir bölge yoktur ve olamaz. Anıların beyinsel lezyonlarla sözümona imhası, anının güncelleşmesini sağlayan süreğen ilerlemenin kesintiye uğramasından başka bir şey değildir. Ve sonuç olarak, sözcüklerin işitsel anılarını, örneğin beynin belirli bir noktasına tüm gücümüzle yerleştirmek istersek, bu imgesel merkezi algısal merkezden ayırt etmeye ya da iki merkezi birlikte karıştırmaya eşit nedenlerle yönelmiş oluruz. Deneyimin doğruladığı şey de özellikle budur.

Gerçekten de, bu teorinin bir yandan psikolojik analiz yoluyla, diğer yandan patolojik olgularla yönetildiği tuhaf çelişkiyi belirtelim. Bir yandan, göründüğü kadarıyla, bir kez gerçekleşen algı beyinde depolanmış anı halinde kalıyorsa, bu ancak algının etkilediği öğelerin edinilmiş bir düzeneği olabilir: tam da bu anda, algı başka öğeler aramaya nasıl gidebilir? Bain[72] ve Ribot[73] gerçekten de bu doğal çözümde duruyorlar. Ama

72) Bain, *Les sens et l'intelligence*, s. 304. Krş. Spencer, *Principe de psychologie*, c. I, s. 483.
73) Ribot, *Les maladies de la mémoire*, Paris, 1881, s. 10.

diğer yandan patoloji de buradadır; belli türdeki anılar toplamı bizden kaçarken, buna denk düşen algılama yetisinin dokunulmadan kalabileceği konusunda bizi uyarır. Psişik körlük, görmeyi engellemez, tıpkı psişik sağırlığın işitmeyi engellememesi gibi. Daha özel olarak, sözcüklerin işitsel anısının yitimiyle ilgili olarak, –bizi ilgilendiren tek şey budur–, bu kaybı, sol tempero-sfenoidal birinci ve ikinci kıvrımları tahrip eden bir lezyonla düzenli olarak bağlantılı gösteren çok sayıda olgu vardır,[74] ama bu lezyonun kelimenin tam anlamıyla sağırlığa yol açtığı tek bir vaka bile bilinmemektedir: Hatta deneysel olarak maymunda sağırlık yaratılabilmiştir, ancak bu onda psişik sağırlıktan, yani işitmeye devam ettiği sesleri yorumlamaktaki yetersizlikten başka bir şeye yol açmamıştır.[75] Dolayısıyla, algıya ve anıya farklı sinirsel öğeler atfetmek gerekmektedir. Ama bu durumda bu hipotez en temel psikolojik gözlemle çelişecektir; çünkü anının, daha net ve daha yoğun olduğu ölçüde algı halini almaya yöneldiğini görürüz, ama radikal bir dönüşümün gerçekleştiği ve sonuç olarak, imgesel öğelerden duyumsal öğelere aktarıldığını söyleyebileceğimiz bir an olmaz. Böylece, birincisi algı öğelerini bellek öğeleriyle özdeşleştiren ve ikincisi bunları ayırt eden bu iki zıt hipotezin yapısı, bu iki hipotezden her birinin ötekine göndermede bulunduğu ve hiçbirinin bir diğerine bağlı kalmadığı şekildedir.

Başka türlü nasıl olabilir? Burada da algı ayrı olarak ve anı-imge de statik durumda olarak düşünülmektedir; tıpkı algının anı-imge olduğu dinamik *ilerlemeyi* kabul etmek yerine, algının *şey*'lerinin anı-imge olmadan tamamlanması gibi.

Bir yandan, gerçekten de, eksiksiz algı ancak önüne fırlattığımız bir imge-anıyla derilerek tanımlanır ve farklılaşır. Dikkatin bedeli budur; dikkat yoksa, mekanik bir tepkinin eşlik ettiği duyumlar pasif olarak yan yana konmuş demektir. Ama diğer yandan, daha ilerde göstereceğimiz gibi, imge-anının kendisi, saf anı durumuna indirgendiğinde etkisiz kalır. Bu gücül anı ancak kendisini cezbeden algı sayesinde edimselleşebilir. Güçsüz olduğundan, kendi yaşamını ve gücünü, maddileştiği mevcut duyumdan ödünç alır. Bu, ayrı algıya –biri merkezcil olup nesneye dışardan gelen, diğeri merkezkaç olup, çıkış noktası "saf anı" olarak adlandırdığımız şey olan– zıt yönlerde iki akımın yol açtığı anlamına

74) Bkz. Shaw'ın makalesinde en net vakaların sayılması (The sensory side of Aphasia, *Brain*, 1893, s. 501). İşitsel sözel imge yitiminin karakteristik lezyonunu birçok yazar birinci kıvrımla sınırlamaktadır. Bkz. özellikle Ballet, *Le Langage intérieur*, s. 153.

75) Luciani, akt. J. Soury, *Les fonctions du cerveau*, Paris, 1892, s. 211.

gelmez mi? Tek başına olan birinci akım, ona eşlik eden mekanik tepkilerle birlikte ancak pasif bir algıya yol açar. Kendi başına bırakılmış olan ikincisi, akım arttığı ölçüde edimselleşen, edimselleşmiş bir anıya yol açar. Bir araya gelen bu iki akım, ayrı ve tanınan algıyı, buluştukları noktada oluştururlar.

İşte, iç gözlem bunu söylemektedir. Ama burada durmaya hakkımız yok. Kuşkusuz ki, beyindeki yerlerin saptanmasıyla ilgili karanlık soruların ortasında, yeterli ışık olmadan dolanmak çok tehlikelidir. Ama eksiksiz algı ile imge-anının ayrımının klinik gözlemi psikolojik analizle karşı karşıya getirdiğini ve buradan çıkan sonucun, anıların yerinin belirlenmesi konusunda ciddi bir çatışkı olduğunu söyledik. Beyni anıların depolandığı yer olarak kabul etmeye son verdiğimizde, bilinen öğelerin başına ne geldiğini anlamaya çalışırız.[76]

Açıklamamızı basitleştirmek için, dışardan gelen uyarıların ya beyin kabuğunda ya da başka merkezlerde temel duyumlara yol açtığını bir an için kabul edelim. Burada temel duyumlarımız her zaman için vardır. Aslında, her algı önemli miktarda duyum içerir, bu duyumların hepsi bir arada varolur ve belirli bir sıra içinde düzenlenmişlerdir. Bu düzenin kaynağı neresidir ve bu birlikte-var-oluşu sağlayan nedir? Mevcut bir maddi nesneyi örnek alırsak cevap kuşkuya yer bırakmaz: düzen ve birlikte-var-olma, dışsal bir nesneden izlenim edinmiş bir duyu organından gelir. Bu organ, özellikle, bir eşzamanlı uyartı çoğulluğunun, yüzeyinin seçilmiş bölümlerine aynı anda dağılarak, belli bir biçimde ve belli bir düzen içinde bu organı etkilemesini sağlama amacıyla oluşturulmuştur.

76) Burada anahatlarını belirttiğimiz teori, bir yanıyla, Wundt'un teorisine benzer. Ortak nokta ile temel farklılığı hemen belirtelim. Wundt'la birlikte biz de farklı algının merkezkaç bir eylem içerdiğini düşünmekteyiz ve buradan yola çıkarak, (biraz farklı anlamda da olsa) Wundt'la birlikte şunu varsayabiliriz ki, imgesel denen merkezler daha ziyade duyumsal izlenimlerin gruplaştığı merkezlerdir. Ama, Wundt'a göre, merkezkaç eylem, yapısı ancak genel olarak tanımlanabilen ve genellikle dikkatin yoğunlaştırılması olarak adlandırılan şeye denk düşüyor gözüken «tamalgısal itki» içinde oluşurken, bu merkezkaç eylemin her durumda ayrı bir biçime büründüğünü de ileri sürebiliriz, bu biçim kademe kademe edimselleşmeye yönelen «gücül nesne»nin biçimidir. Burada, merkezlerin rolüne dair anlayışta önemli bir farklılık kendini gösterir. Wundt şunları ortaya koymuştur: 1. Frontal lobda bulunan genel bir tamalgı organı. 2. İmgeleri depolamayı kuşkusuz ki başaramayarak, yine de bunları kopyalama eğilim ya da yeteneklerini koruyan özel merkezler. Tersine, beyin tözü içinde bir imgeden geriye bir şey kalamayacağını ve bir tamalgı merkezinin de varolamayacağını, ama yalnızca, bu tözün içinde, gücül algı organlarının var olduğunu, bunların da anının eğiliminden etkilendiklerini –tıpkı nesnenin eyleminden etkilenen gerçek algı organlarının periferisinde olduğu gibi– ileri sürebiliriz. Bkz. *Psychologie physiologique*, c. I, s. 242-252).

Dolayısıyla bu dev bir klavyedir; bu klavyenin üzerinde dışsal nesne binlerce notadan oluşan akorunu aniden icra etmeye başlar ve böylece, belirli bir düzen içerisinde ve tek bir momentte, duyum merkezinin tüm ilgili noktalarına denk düşen dev bir temel duyum çokluğuna yol açar. Şimdi, dışsal nesneyi ya da duyu organını veyahut ikisini birden ortadan kaldıralım: aynı temel duyumlara yol açılabilir, çünkü aynı kirişler mevcuttur, aynı şekilde titreşmeye hazırdırlar; ama aynı anda binlercesine saldırmayı sağlayacak ve aynı akorun içinde bunca basit notayı bir araya getirmeyi sağlayacak klavye nerededir? Bizce, "imgeler bölgesi", eğer varsa, ancak bu türden bir klavye olabilir. Kuşkusuz, saf anlamda psişik bir nedenin ilgili tüm kirişleri doğrudan doğruya harekete geçirmesinde anlaşılamaz bir şey yoktur. Ama zihinsel işitme örneğinde –ki bizi ilgilendiren tek şey budur–, temporal loptaki belirli bir lezyon tarafından ortadan kaldırıldığından, işlev yerinin saptanması kesin gözükür. Diğer yandan, beyin tözünün bir bölgesinde depolanan imge kalıntılarını kabul etmemizi ya da algılamamızı imkânsız kılan nedenleri de ortaya koyduk. Dolayısıyla tek bir hipotez akla yatkın kalmaktadır ki bu da, bu bölgenin, bizzat işitme merkezine oranla, duyu organlarının –ki burada bu kulaktır– simetrisinde bir yer işgal etmesidir: bu zihinsel bir kulak olur.

Ama bu durumda, belirttiğimiz çelişki yok olur. Bir yandan, hatırlanan işitsel imgenin ilk algıyla aynı sinirsel öğeleri harekete geçirdiğini ve anının böylece adım adım algıya dönüştüğünü anlarız. Ve böylece, diğer yandan, karmaşık sesleri –örneğin sözcükler– hatırlama yetisinin, bunları algılama yetisinden çok sinirsel tözün diğer bölümlerini ilgilendirebileceği anlaşılır: Bu nedenle, psişik sağırlık durumunda, gerçek işitme zihinsel işitmenin ardından gelebilir. Kirişler hâlâ buradadır ve dışsal seslerin etkisi altında hâlâ titreşirler; eksik olan içsel klavyedir.

Sonuçta, başka terimlerle ifade edersek, temel duyumların doğduğu merkezler, bir anlamda, iki farklı taraftan, önden ve arkadan harekete geçirilebilir. Önden, duyu organlarının, dolayısıyla *gerçek nesne*'nin izlenimlerini edinirler; arkadan, *gücül bir nesnenin* etkisine, bir aracıdan bir diğerine maruz kalırlar. İmge merkezleri, eğer varlarsa, bu duyumsal merkezler karşısında, yalnızca duyu organlarının simetrik organları olabilirler. Duyu organları nasıl ki gerçek nesnelerin bulunduğu yer değilse, onlar da katışıksız anıların, yani gücül nesnelerin bulunduğu yer değildir.

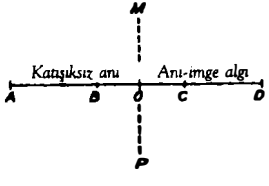
Bunun, gerçekte olabileceklerin son derece kısaltılmış bir tercümesi olduğunu ekleyelim. Çeşitli duyumsal afaziler, işitsel bir imgenin anıştırılmasının basit bir edim olmadığını yeterince kanıtlamaktadır. Bizim katışıksız anı olarak adlandırdığımız niyet ile kelimenin tam anlamıyla

işitsel imge-anı arasına genellikle ara anılar gelip yerleşir. Bunlar öncelikle az çok uzak merkezler içinde imge-anılar halinde gerekleşmek zorundadırlar. O zaman, idea, sözel imge olan bu özel imgenin içinde ardışık dereceler halinde vücut bulur. Dolayısıyla, zihinsel işitme buraya yönlendiren çeşitli merkez ve yolların bütünlüğüne tabi kılınabilir. Ama bu komplikasyonlar işin özünü asla değiştirmez. Araya giren terimlerin sayısı ve niteliği ne olursa osun, algıdan idea'ya değil, idea'dan algıya gideriz, bilmenin karakteristik süreci merkezcil değil, merkezkaçtır.

Geriye, içerden kaynaklanan uyarmaların, beyin kabuğu ya da diğer merkezler üzerindeki etkileriyle duyumlara nasıl yol açtığını bilmek kalır elbette. Burada kendini ifade etmenin sıradan bir tarzının söz konusu olduğu gayet açıktır. Katışıksız anı, edimselleştiği ölçüde, bedende buna denk düşen tüm duyumlara yol açma eğilimi gösterir. Ama bu gücül duyumların kendisi, gerçek olmak için, bedeni harekete geçirmek, alışıldık öncelleri oldukları hareket ve tavırları bedene dayatmak zorundadırlar. Duyumsal denen merkezlerin uyarımları, genellikle bedenin gerçekleştirdiği ya da ana hatlarını belirttiği hareketlerden önce gelen ve hatta normal rolleri, başlayarak bedenin hareketlerini hazırlamak olan uyarımlar, demek ki, duyumun gerçek nedeni olmaktan çok, onun gücünün işareti ve etkinliğinin de koşuludurlar. Gücül imgenin gerçekleştiği ilerleme, bu imgenin bedenden gereken yaklaşımları edinebildiği evreler dizisinden başka bir şey değildir. Duyumsal denen merkezlerin uyarılması bu evrelerin sonuncusu olup, bu, aynı zamanda, devindirici bir tepkinin başlangıcıdır, uzam içindeki bir eylemin başlangıcıdır. Başka deyişle, gücül imge gücül duyuma doğru ilerler, gücül duyum da gerçek harekete doğru ilerler: Gerçekleşen bu hareket, hem doğal uzantısı olduğu duyumu hem de duyumla bir olmak isteyen imgeyi gerçekleştirir. Biz bu gücül durumları derinleştireceğiz ve psişik ve psiko-fizik eylemlerin iç mekanizmasının derinlerine nüfuz ederek, edimselleşen geçmişin kayıp etkisini yeniden ele geçirmeye hangi sürekli ilerleme sayesinde yöneldiğini göstereceğiz.

3
İmgelerin Hayatta Kalışına Dair: Bellek ve Tin

Önceki bölümleri kısaca özetleyelim. Üç ayrı terim saptadık: katışıksız anı, anı-imge ve algı. Bunların hiçbiri aslında tek başına meydana gelmez. Algı asla tinin mevcut nesneyle basit bir teması değildir; anı-imgelere tamamen bulanmıştır ve bu anı-imgeler onu yorumlayarak tamamlarlar. Anı-imge ise, maddileştirmeye başladığı "katışıksız anı"ya ve cisimleştirmeye yöneldiği algıya benzer: Bu bakış açısından değerlendirildiğinde, doğmakta olan bir algı olarak tanımlanır. Son olarak da, katışıksız anı, kural olarak kuşkusuz bağımsızdır ve normalde yalnızca renkli ve canlı imgenin içinde tezahür eder ve onun sayesinde ortaya çıkar. Bu üç terimi, aynı AD düz çizgisinin ardışık parçaları olan AB, BC ve CD ile simgelersek, bizim düşüncemizin, A'dan D'ye giden sürekli bir hareketin bu doğru-



Figür 2

sunu belirttiği ve terimlerden birinin nerede bitip diğerinin nerede başladığını kesin olarak söylemenin imkânsız olduğu ifade edilebilir.

Zaten bilincin, belleği analiz etmek için, işleyen belleğin hareketini izlediği her seferinde kolaylıkla bu saptanabilir. Bir anıyla mı buluşuyoruz, tarihimizin bir evresini mi hatırlıyoruz? Şimdiki zamandan koparak, öncelikle genel olarak geçmişe, sonra da geçmişin belli bir bölgesine yerleştiğimiz *sui generis* bir edimin bilincindeyiz: Bir fotoğraf makinesinin ayarlanmasına benzeyen, elle yoklayarak yapılan bir iş. Ama bizim anımız hâlâ gücül evrede kalır; böylece, tek yapabildiğimiz, uygun tavrı benimseyerek onu alımlamaya hazır olmaktır. Yavaş yavaş bir bulutsu olarak belirir ve sıvılaşır; gücül halden edimsel hale geçer; ve konturları belirginleştikçe ve yüzeyi renklendikçe, algıyı taklit etmeye yönelir. Ama derin kökleriyle geçmişe bağlı kalır ve bir kez gerçekleştiğinde, kendi kökensel gücüllüğünü hissetmeseydi; şimdiki zamandaki bir halin yanı sıra, şimdiki zamandan iyice kopan bir şey de olmasaydı; onu asla bir anı olarak tanımazdık.

Çağrışımcılığın değişmez hatası, oluşun bu sürekliliği –ki yaşayan gerçekliktir– yerine, cansız ve yan yana öğelerin süreksiz çokluğunu koymasıdır. Bu şekilde oluşmuş olan öğelerin her biri, kökeni itibarıyla, kendinden önceki öğeden ve de ardından gelen öğeden bir şey içerdiğinden, bizim gözümüzde karma ve bir anlamda saf olmayan bir biçim alacaktır. Ama diğer yandan, çağrışımcılık ilkesi gereği, her psikolojik durum bir atom türü, basit bir öğe olur. Ayırt edilen evrelerin her birinde, istikrarsızı istikrarlıya, yani başlangıcı sona feda etme zorunluluğu buradan kaynaklanır. Söz konusu olan algı mıdır? Algıda yalnızca algıyı renklendiren, bir araya toplanmış duyumlar görülecektir; hatırlanan imgeler tanınmayacaktır, bunlar algının karanlık çekirdeğini oluşturur. Sırası geldiğinde hatırlanan imge midir peki bu? İmge hazır halde alınacaktır, imge zayıf algı halinde gerçekleşmiştir ve bu imgenin adım adım geliştirdiği katışıksız anıya gözler kapanacaktır. Çağrışımcılığın bu şekilde istikrarlı ile istikrarsız arasında oluşturduğu rekabette, algı her zaman anı-imgenin yerini değiştirecektir ve anı-imge de katışıksız anının yerini değiştirir. Bu nedenle, katışıksız anı tamamen yok olur. AD yayılmasının tümünü MO çizgisiyle ikiye bölen çağrışımcılık, OD bölümünde yalnızca bu çizgiyi sonlandıran ve tüm algıyı onun için oluşturan duyumları görür; diğer yandan, AO kısmını da, katışıksız anının, gelişerek vardığı gerçekleşmiş imgeye indirger. Psikolojik yaşam, bu durumda tümüyle şu iki öğeye indirgenmiş olur: duyum ve imge. Ve bir yandan, orijinal bir durum oluşturan katışıksız anı, imgenin içine battığından,

diğer yandan, algı imgesi, algının içine önceden imgenin kendisinden bir şeyler katarak yakınlaştırıldığından, bu iki durum arasında bir derece ya da yoğunluk farklılığı bulunacaktır. *Güçlü durumlar* ile *zayıf durumlar* arasındaki ayrımda, güçlü olanlar şimdiki zaman algıları haline getirilirken, zayıf olanlar, –neden bilinmez– geçmişin tasarımları düzeyine getirilecektir. Ama hakikat şudur ki, eğer kendimizi hemen geçmişe yerleştirmezsek geçmişe asla erişemeyiz. Esasen gücül durumdaki geçmişin bizim tarafımızdan geçmiş olarak kavranabilmesi, karanlıklardan gün ışığına çıkarak, şimdiki zaman imgesi halinde yayılmasını sağlayan hareketi izler ve benimsersek mümkündür. Edimsel ve önceden gerçekleşmiş bir şeyin içinde geçmişin izini boşuna ararız: karanlığı aydınlıkta aramak da aynı şeydir. Çağrışımcılığın hatası temel olarak buradadır: Edimselin içine yerleştirildiğinde, gerçekleşmiş ve mevcut bir durumun içinde, geçmiş kökeninin izini keşfetmek için, algının anısını ayırt etmek için ve baştan itibaren bir büyüklük farkı olmaya mahkûm olan şeyi bir yapı farklılığı haline getirmek için boşuna çabalayıp tükenir.

Hayal etmek, hatırlamak değildir. Bir anı, edimselleştiği ölçüde, bir imgenin içinde yaşamaya eğilim gösterir elbette; ama tersi doğru değildir ve dolaysız imgenin beni geçmişe götürebilmesi için gerçekten onu aramaya geçmişe gitmem ve böylece, geçmişi karanlıktan aydınlığa götüren süreğen ilerlemeyi izlemem gerekir. Psikologların, hatırlanan bir duyumun daha fazla ağırlaştığında daha da edimsel bir hal almasından yola çıkarak, duyumun anısının doğmakta olan bu duyum olduğu sonucunu çıkardıklarında sıklıkla unuttukları şey budur. İleri sürdükleri olgu kuşkusuz ki doğrudur. Geçmişteki bir acıyı hatırlamak için ne kadar çabalarsam, onu gerçekten hissetmeye o ölçüde eğilim gösteririm. Ama bu kolayca anlaşılır, çünkü anının gelişimi, tam da söylediğimiz gibi, maddileşmesinden oluşur. Sorun, acının anısının gerçekten başlangıçtaki acı olup olmadığını bilmektir. Hipnotize edilen kişi, kendisine ısrarla sıcak olduğu tekrarlandığı için sonunda ısınmasından, telkin sözcüklerinin de sıcak olduğu sonucunu çıkarmaz. Bir duyumun anısının bu duyumun içinde sürüyor olmasından, anının kendisinin doğmakta olan bir duyum olduğu sonucunu da çıkarmamak gerekir: Belki de, gerçekten, bu anının doğacak olan duyum karşısındaki rolü, telkinde bulunan manyetizmacı rolüdür. Bizim eleştirdiğimiz ve bu biçim altında sunulan muhakeme, demek ki zaten inandırıcı bir değerden yoksundur; henüz kusurlu değildir, çünkü anının edimselleştiği ölçüde dönüştüğü bu tartışmasız hakikatten yararlanır. Ama, tersi yönde akıl yürütüldüğünde, yani katışıksız anının yoğunluğunu artırmak yerine duyumun yoğunluğu azaltıldığında

saçmalık açıkça görülür; ki bu yine de mevcut hipotezimiz içinde haklı olabilir. Gerçekten de, eğer iki durum yalnızca derece bakımından farklıysa, belli bir momentte duyum ânı olarak başkalaşır. Örneğin büyük bir acının anısı zayıf bir acı olsa da, tersine, hissettiğim yoğun bir acı, azalarak, sonunda, büyük bir acı olarak hatırlanıp çıkar. Ve, hissettiğim şeyin, hissettiğim zayıf bir duyum mu yoksa hayal ettiğim zayıf bir duyum mu olduğunu söylememin imkânsız olduğu bir an da kuşkusuz gelir (ama bu doğaldır, çünkü anı-imge zaten duyuma benzer), ama bu zayıf durum asla bana güçlü bir durumun anısı gibi gelmeyecektir. Demek ki anı tamamen başka bir şeydir.

Ama anı ile algı arasında yalnızca bir derece farklılığı görmekten ibaret yanılsama, çağrışımcılığın basit bir sonucu olmanın, felsefe tarihindeki bir ilinek olmanın ötesindedir. Kökleri derindedir. Son çözümlemede, dışsal algının yapısı ve nesnesi hakkındaki yanlış bir fikre dayanır. Algı, katışıksız bir tine ve tamamen spekülatif ilgiye hitap eden bir bilgi olarak görülmek istenir yalnızca. Bu durumda, anının kendisi de, artık bir nesnesi olmadığından, özü gereği bu türden bir bilgi olduğundan, algı ile anı arasında bir derece farkı görülebilir, algı anının yerini değiştirir ve böylece bizim şimdiki zamanımızı, özellikle en güçlünün yasasına bağlı olarak oluşturur. Ama geçmiş ile şimdi arasında bir derece farkından başka bir şey vardır. Şimdiki zamanım beni ilgilendiren şeydir, benim için yaşayan şeydir ve her şeyi söylersek, geçmişimin temelde güçsüz olduğu yerde, beni eyleme kışkırtan şeydir. Bu noktada duralım. Bunu, şimdiki zaman algısına karşı çıkararak, "katışıksız anı" olarak adlandırdığımız şeyin doğasını daha iyi anlarız.

Gerçekten de, şimdiki zamanın gerçekliğine dair, bilincin kabul ettiği somut işareti tanımlayarak işe başlarsak, geçmiş bir durumun anısını nitelemeye boş yere çabalarız. Şimdiki an benim için nedir? Zamanın özü, onun akıp gidiyor olmasıdır; zaten akmış olan zaman geçmiştir ve zamanın aktığı ânı şimdiki zaman olarak adlandırırız. Ama burada matematiksel bir an söz konusu olamaz. Kuşkusuz ki, saf anlamda düşünülmüş, geçmişi gelecekten ayıran bölünmez sınır olan ideal bir şimdiki zaman vardır. Ama gerçek, somut, yaşanmış şimdiki zaman, ister istemez bir süreyi işgal eder. Bu süre nerededir? Şimdiki ânı düşündüğümde ideal olarak belirlediğim matematik noktanın ötesinde midir, berisinde midir? Hem ötesinde hem berisinde olduğu çok açıktır ve benim "şimdiki zamanım" diye adlandırdığım şey, hem geçmişimin hem de geleceğimin sınırlarını ihlal eder. Öncelikle geçmişimi ihlal eder, çünkü "konuştuğum an, daha konuşurken benden uzaklaşmıştır"; sonra da geleceğimi ihlal

eder, çünkü bu an geleceğe yöneliktir, ben geleceğe yönelirim, ve bu bölünmez şimdiki zamanı, zaman eğrisinin sonsuz-küçük bu öğesini saptayabilirsem eğer, gelecek yönünü gösterir. Dolayısıyla "şimdiki zamanım" olarak adlandırdığım psikolojik durumun, aynı zamanda yakın geçmişin bir algısı ile yakın geleceğin bir belirlenimi olması gerekir. Oysa yakın geçmiş, algılanmış olduğundan, göreceğimiz gibi, duyumdur; çünkü her duyum temel uyarımların birbirini uzun uzadıya izlemesinin ifadesidir; ve yakın gelecek, belirlenmiş olarak, ya eylemdir ya da hareket. Benim şimdiki zamanım, demek ki, hem duyum hem de harekettir; ve madem ki şimdiki zamanım bölünmez bir bütün oluşturuyor, bu hareket bu duyuma bağlı kalmalıdır, onu eylem olarak sürdürmelidir. Buradan benim çıkardığım sonuç, şimdiki zamanımın duyumlarla hareketleri bileşik bir sistem içinde oluşturduğudur. Şimdiki zamanım, özü gereği, duyumsal-devindiricidir.

Bunun anlamı, şimdiki zamanımın bedenim hakkındaki bilinçten ibaret olduğudur. Uzam içine uzanmış olan bedenim, duyumlar hisseder ve aynı zamanda hareketleri yerine getirir. Duyumların ve hareketlerin yeri bu uzamın belirli noktalarıdır. Verili bir anda, hareketlerin ve duyumların tek bir sistemi olabilir. Bu nedenle, şimdiki zamanım bana mutlak anlamda belirli ve geçmişimden belirgin olarak ayrı bir şey gibi gelir. Üzerinde etkide bulunan madde ile kendisinin etkide bulunduğu madde arasına yerleşmiş bulunan bedenim bir eylem merkezidir; alımlanan izlenimlerin, gerçekleşmiş hareketlere dönüşmek için kendi yollarını zekice seçtikleri yerdir; dolayısıyla, benim oluş halimin güncel durumunu gayet iyi temsil eder, ki bu oluş da, benim süremin içinde oluşum halindedir. Daha genel olarak, gerçekliğin ta kendisi olan oluşun bu sürekliliği içinde, şimdiki an, kısmen anlık kesitlerden oluşur ve bizim algımızın akış halindeki kütlenin içinde uyguladığı şey bu kesittir ve bu kesit özellikle bizim maddi dünya olarak adlandırdığımız şeydir: Bedenimiz bu dünyanın merkezini işgal eder; beden, bu maddi dünyada, bizim doğrudan doğruya akıp geçtiğini hissettiğimiz şeydir; bizim şimdiki zamanımızın güncelliği onun edimsel durumundan ibarettir. Uzamın içine yayılmış olan madde, hiç durmadan yeniden başlayan bir şimdiki zamana göre tanımlanmak zorundayken, şimdiki zamanımız ise, tersine, varlığımızın maddiyatıdır; başka bir şey değil. Ve bu bütün, belirlenmiştir, sürenin her bir anı için biriciktir; bunun nedeni tam da duyumlar ile hareketlerin uzamın yerlerini işgal etmesi ve aynı yerde, aynı anda birden çok şeyin olamamasıdır. Bu kadar basit, bu kadar aşikâr ve sonuçta sağduyunun fikri olan bir hakikati nasıl olur da görmeyiz?

Bunun nedeni, özellikle, güncel duyumlar ile saf anı arasında bir nitelik farkı değil, bir derece farkı bulmakta gösterilen inattır. Bize göre farklılık köklüdür. Benim güncel duyumlarım, bedenimin yüzeyinin belirli bölümlerini işgal eden şeylerdir; tersine, katışıksız anı bedenimin hiçbir bölümünü ilgilendirmez. Bu anının maddileşerek duyumlara yol açacağına kuşku yoktur; ama o belirgin anda anı olmaktan çıkıp, edimsel olarak yaşanan, mevcut bir şey halini alacaktır; ve onu yeniden anı haline getirebilmem için, geçmişimin dibinde, onu gücül olarak andığım işlemi kafamda canlandırmam gerekir. Bu anı özellikle ben aktifkıldığım için edimselleşir, yani hareketlerime yol açabilen duyumlar halini alır. Tersine, psikologların çoğu katışıksız anının içinde daha zayıf bir algı, doğmakta olan duyumlar bütününü görürler. Duyum ile anı arasındaki her türlü nitelik farkını bu şekilde baştan sildiklerinden, kendi hipotezlerinin mantığıyla, anıyı maddileştirmeye ve duyumu idealleştirmeye yönelirler. Peki bu anı mıdır? Anıyı imge halinde, yani doğmakta olan duyumların içinde zaten cisimleşmiş olarak fark ederler. Duyumun özünü böylece başka yere taşıyarak ve bu anının idealliğinde, duyumdan belirgin olarak farklılaşmış, ayrı bir şey görmek istemeyerek, katışıksız anıya geri döndüklerinde, doğmakta olan duyuma zımni olarak bırakmış oldukları idealliği anıya bırakmak zorunda kalırlar. Gerçekten de, hipotez gereği etkide bulunmayan geçmiş, zayıf duyum halinde varlığını sürdürebiliyorsa, bu, güçsüz duyumlar olduğu anlamına gelir. Eğer hipotez gereği bedenin hiçbir bölümünü ilgilendirmeyen katışıksız anı, doğmakta olan bir duyumsa, bu demektir ki, duyumun yeri esasen bedenin bir noktası değildir. Duyumu, uçuşan ve yayılımsız bir durum olarak gören yanılsama buradan kaynaklanır; bu durum, beden içinde ancak ilineksel olarak yaygınlaşıp sağlamlaşabilir: bu yanılsama, görmüş olduğumuz gibi, dışsal algı teorisini derinden bozar ve maddenin metafizik değişkenleri arasında çözümsüz kalmış çok sayıda soru ortaya atar. Bu konuda kesin kararı vermek gerekir: Duyum, özü gereği, yayılabilir ve yerleşebilir; bir hareket kaynağıdır; katışıksız anı, yayılımsız ve güçsüz olduğundan, duyumdan hiçbir biçimde ayrılmaz.

Şimdiki zamanım dediğim şey benim yakın gelecek karşısındaki tavrımdır, benim eli kulağında eylemimdir. Demek ki, benim şimdiki zamanım, duyumsal-devindiricidir. Benim geçmişimden imge halini alan yalnızca budur ve sonuç olarak, en azından doğmakta olan duyum bu eyleme katılabilir, bu tavra dahil olabilir, tek kelimeyle yararlı olabilir; ama, imge halini aldığında geçmiş katışıksız anı olmaktan çıkar ve şimdiki zamanımın belli bir bölümüyle çakışır. İmge halinde güncelleşmiş olan

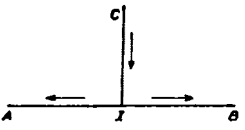
anı, demek ki, bu katışıksız anıdan derinden farklılaşır. İmge, şimdiki zamandaki bir durumdur ve geçmişten onu ayıran yalnızca kaynaklandığı anıdır. Anı ise, tersine, gerekmedikçe güçsüzleştiğinden, duyumla hiçbir şekilde karışmaz, şimdiki zamanla bağı yoktur ve sonuç olarak yayılımsızdır.

Katışıksız anının bu köklü güçsüzlüğü, özellikle gizil durumda nasıl korunduğunu anlamamıza yardımcı olur. Sorunun can alıcı noktasına henüz girmeden, *bilinçdışı psikolojik durumları* algılamadan hoşlanmamamızın, özellikle bilinci psikolojik durumların temel özelliği olarak kabul etmemizden kaynaklandığını saptamakla yetinelim; öyle ki psikolojik bir durumun, göründüğü kadarıyla, bilinçli olmaktan çıkması için var olmaktan da çıkması gerekir. Ama eğer bilinç *şimdiki zamanın*, yani güncel olarak yaşananın, yani sonuçta *eyleyenin* karakteristik işareti ise, bu durumda, eylemeyen şey, ille de bir anlamda var olmaya son vermeden bilince ait olmaya son verebilir. Başka deyişle, psikolojik alanda, bilinç varoluşun eşanlamlısı değildir, yalnızca gerçek eylemin ya da doğrudan etkinliğin eşanlamlısıdır ve bu terimin genişlemesi bu şekilde sınırlandırılmış olduğundan, bilinçdışını, yani, kısacası, güçsüz bir psikolojik durumu tasarlamakta daha az güçlük çekilir. Kendinde bilince dair, engelsizce uygulandığında belirdiği şekliyle bilince dair nasıl bir fikir yürütülürse yürütülsün, bedensel işlevleri yerine getiren bir kişide bilincin rolünün özellikle eyleme öncülük etmek ve bir tercihi aydınlatmak olduğu tartışılmaz. Dolayısıyla, kendi ışığını kararın dolaysız öncellerine ve geçmiş anılardan onlarla birlikte yararlı olarak örgütlenebilecek olanların üzerine yansıtır; gerisi karanlıkta kalır. Ama biz burada, yeni bir biçim altında, bu çalışmanın başından beri izlediğimiz, hiç durmadan doğan yanılsamayı buluruz. Bilincin, bedensel işlevlerle birlikte bile olsa, esasen kurgulamaya yönelik, pratik-ilineksel bir yeti olması istenir. Bu durumda, bilincin, sahip olduğu bilgilerden vazgeçmede bir çıkarı görülmediğinden, katışıksız bilgiye mahkûm olduğundan, onun için tamamen kayıp olmayan şeyi aydınlatmayı reddetmesi anlaşılamaz. Buradan çıkan sonuç, teorik olarak ona ait olan şeye fiilen de sahip olacağıdır; ve bilinç alanındaki her gerçek, edimseldir. Ama bilince gerçek rolünü veren: Geçmişin, algılanır algılanmaz silindiğini, maddi nesnelerin ben onları algılamayı bıraktığımda var olmaya son verdiklerini varsaymak için de bir neden olmayacaktır.

Bu son noktada duralım; çünkü güçlüklerin merkezi ve bilinçdışı sorununu çevreleyen muğlaklıkların kaynağı burasıdır. Yaygın bir önyar-

gıya rağmen, *bilinçdışı tasarım* fikri açık seçik bir fikirdir; hatta sürekli bunu kullandığımız ve sağduyunun daha aşina olduğu bir başka kavrayış olmadığı bile söylenebilir. Gerçekten de, bizim algımızda şu an için mevcut imgelerin, maddenin bütünü olmadığını herkes kabul eder. Ama diğer yandan, algılanmamış maddi bir nesne, hayal edilmemiş bir imge, bilinçdışı bir zihinsel durumdan başka nedir ki? Odanızın duvarları ötesinde, bitişik odalar vardır, sonra da evin geri kalanı, son olarak da sokak ve oturduğunuz şehir. Hangi madde teorisinden yana olduğunuzun önemi yoktur: İster gerçekçi olun ister idealist, şehirden, sokaktan, evin diğer odalarından söz ettiğinizde, bilincinizde varolmayan ama yine de bilincin dışında verili olan sayısız algıyı düşünürsünüz. Bunlar, bilinciniz onları kabul ettiği ölçüde oluşuyor değildir; bunlar bir anlamda zaten vardılar ve, hipotez gereği, madem ki sizin bilinciniz onları seçemiyor, bilinçdışı durumda, kendi içinde nasıl varolabilirler? Bu durumda, *bilincin dışındaki bir varoluş*'un, nesneler söz konusu olduğunda bize açık seçik, özneden söz ettiğimizde ise müphem, karanlık gelmesi nasıl mümkün oluyor? Bizim edimsel ve gücül algılarımız iki çizgi boyunca uzanırlar. Biri yatay AB çizgisidir ve uzam içindeki tüm kendiliğinden nesneleri içerir. Öteki dikey CI çizgisidir ki bunun üzerinde de zaman içinde sıralanmış ardışık anılarımız dizilmiştir. İki çizginin kesiştiği I noktası, edimsel olarak bilincimize verilmiş tek noktadır. AB çizgisi fark edilmeden kalırken ve tersine, CI çizgisinde edimsel olarak algılanan şimdiki zaman I, bize gerçekten varmış gibi gelen tek noktayken, bütün olarak AB çizgisinin gerçekliğini ortaya koymakta tereddüt etmiyor olmamız nereden kaynaklanır? Bu ayrımın özünde, kâh bulanık ya da kabaca belirtilmiş fikirler halinde, kâh her türlü kurgusal değerden yoksun hipotezler olarak, analizini birden bire bitiremeyeceğimiz, zamansal ve uzamsal iki dizi arasındaki bu köklü ayrım bulunmaktadır. Yanılsamanın maskesini tamamen düşürmek için kökene inmemiz ve bilinçle ilişkisi olmayan nesnel gerçekleri ve nesnel gerçekliği olmayan bilinç durumlarını ortaya koymamızı sağlayan ikili hareketi tüm dolambaçlarına bakarak izlememiz gerekmektedir. Bu durumda uzam, burada yan yana duran *şeyleri* sonsuzca korur gözükürken, zaman ise, kendisinin içinde birbirini izleyen *durumları* adım adım ortadan kaldırır. Bu çalışmanın bir kısmı birinci bölümümüzde, genel olarak nesnelliği ele aldığımızda yapılmıştır; bir diğeri, bu kitabın son sayfalarında, madde fikrinden söz ederken yapılacaktır. Burada birkaç temel noktayı belirtmekle yetinelim.

Öncelikle, bu AB çizgisi boyunca sıralanmış nesneler, bizim gözümüzde, algılayacağımız şeyi tasarlarken, CI çizgisi yalnızca önceden algı-



Figür 3

lanmış olan şeyi içerir. Oysa, geçmişin artık bizim için önemi yoktur; eylem ihtimalini yitirmiştir, mevcut algının yaşamsallığı ödünç alınarak bir etki elde edilir. Yakın gelecek ise, tersine, henüz harcanmamış bir enerji içinde, eli kulağında bir eylemden ibarettir. Demek ki, vaatlerle ve tehditlerle dolu olan, maddi evrenin algılanmamış bölümü, bizim için, geçmiş varlığımızın edimsel olarak fark edilmemiş evrelerinin sahip olamayacağı ve olmaması gereken bir gerçekliğe sahiptir. Ama, pratik yararla ve yaşamın maddi ihtiyaçlarıyla tümüyle ilişkide olan bu ayrım, bizim tinimizde metafizik bir ayrımın giderek netleşen biçimini alır.

Gerçekten de, çevremizde bulunan nesnelerin, bizim şeyler üzerinde ya da onların bizim üzerimizde yapabileceği(miz) eylemi farklı derecelerde tasarladıklarını gösterdik. Bu muhtemel eylemin vâdesi tam da bu eyleme denk düşen nesnenin yakın ya da uzak oluşunun damgasını taşır; öyle ki uzam içindeki mesafe, bir tehdidin ya da bir vaadin zaman içindeki yakınlığının ölçüsüdür. Dolayısıyla uzam bize yakın geleceğimizin şemasını aniden verir; ve bu geleceğin sonsuzca akması gerektiğinden, onu simgeleyen uzamın özelliği, hareketsizliği içinde, sonsuzca açık kalmaktır. Algımıza sunulan dolaysız ufkun, bize, zorunlu olarak, fark edilmez olsa da var olan daha geniş bir çemberle çevrili görünmesi buradan kaynaklanır; bu çember de kendi içinde onu çevreleyen bir diğer çemberi içerir ve bu böylelikle sonsuza dek gider. Dolayısıyla, bu algıyı da içeren daha geniş, hatta sonsuz bir deneyim karşısında her zaman bir *içerik* olmak, genişleyen bir şey olan bizim edimsel algımızın özüdür: ve fark edilen ufku aştığı için bilincimizde mevcut olmayan bu deneyim de edimsel olarak verili görülür. Ama, biz kendimizi böylelikle mevcut gerçeklikler haline getirdiğimiz bu maddi nesnelere bağlı hissederken, anılarımız ise, tersine, geçmiş anılar olarak, kendimizle birlikte sürüklediğimiz ve kurtulduğumuzu sanmanın hoşumuza gittiği ölü ağırlıklardır. Karşımızda uzamı sonsuzca açmamızı sağlayan aynı içgüdü, geçen zamanı ardımızda bıraktıkça kapamamızı sağlar. Ve genişleyebilir bir şey olan gerçeklik, bizim algımızı sonsuzca aşar gözükürken, tersine, içsel yaşamımızda bize yalnızca şimdiki anla birlikte başlayan bu şey *gerçek* gibi gelir; gerisi pratik olarak ortadan kaldırılmıştır. Bu durumda, bir anı bilinçte yeniden belirdiğinde, bizde, esrarengiz belirişini özel nedenlerle açıklamamız gereken bir hortlak etkisi yaratır. Gerçekte, bu anının bizim mevcut durumumuza

katılımı, algılanmayan nesnelerin algıladığımız nesnelere katılımına tıpatıp benzer ve *bilinçdışı* her iki durumda da aynı türden bir rol oynar.

Ama, şeyleri bu şekilde tasarlamakta epey güçlük çekiyoruz, çünkü uzamın içine eşzamanlı olarak dizilmiş *nesneler* dizisi ile zaman içinde ardışık olarak gelişen *durumlar* dizisi arasındaki benzerlikleri silme ve tersine, farklılıkları vurgulama alışkanlığı edindik. Birincisinde, terimler tamamen belirlenmiş bir şekilde birbirlerini koşullar, öyle ki her bir yeni terimin ortaya çıkışını öngörebiliriz. Böylece, odamdan çıktığımda, hangi odalardan geçeceğimi bilirim. Tersine, benim anılarım tamamen keyfe keder bir düzende kendini gösterir. Tasarımların düzeni demek ki bir durumda zorunluyken, diğer durumda olumsaldır; ve nesnelerin her türlü bilincin dışındaki varlığından söz ettiğimde benim hipostaslaştırdığım şey, bu zorunluluktur. Algılamadığım nesnelerin toplamını verili varsaymakta hiç mahzur görmüyor olmamın nedeni, bu nesnelerin kesin olarak belirlenmiş düzeninin onlara bir zincir görünümü vermesidir, ki benim mevcut algım bu zincirin bir halkasından başka bir olamaz: bu halka, bu durumda, kendi edimselliğini zincirin geri kalanına iletir. Ama daha yakından bakıldığında, bizim anılarımızın aynı türden bir zincir oluşturduğu ve tüm kararlarımızda her zaman mevcut olan *karakterimizin* bizim tüm geçmiş durumlarımızın edimsel sentezi olduğu görülecektir. Bu yoğunlaşmış biçim altında, bizim önceki psikolojik yaşamımız, kendi yaşam deneyimimizin tümünü kullanırken ancak çok küçük bir bölümünü algıladığımız dış dünya için olduğundan çok bizim için var olur. Böylelikle yalnızca özet olarak sahip olduğumuz ve tek tek bireysellikler olarak kabul edilen eski algılarımızın bizde ya tamamen yok olmuş izlenimi bıraktıkları ya da ancak kendi keyiflerine göre yeniden ortaya çıkma etkisi taşıdıkları doğrudur. Ama bu eksiksiz yıkım ya da dirilişin keyfe keder görünümü, yalnızca edimsel bilincin onu her an yararlı kabul etmesine ve gereksiz olanı anlık olarak reddetmesine bağlıdır. Her zaman eyleme yönelerek, bizim eski algılarımız içinden, yalnızca nihai karara katkıda bulunmak için mevcut algıyla birlikte örgütlenenleri maddileştirebilir. Benim irademin uzamın verili bir noktasında tezahür etmesi için bilincimin bu aracıları ya da bütünü *uzamın içinde mesafe* olarak adlandırılan şeyi oluşturan bu engelleri bir bir aşması gerekse de, buna karşılık, bu eylemi aydınlatmak için edimsel durumu bir önceki benzer durumdan ayıran zaman aralığının üzerinden atlamak yararlı olur; ve böylece, bir sıçrayışta o zaman aralığına taşındığından, geçmişin tüm ara bölümü onun etkisinden kurtulur. Bizim algılarımızın uzam içinde kesin süreklilik halinde düzenlenmesini sağlayan aynı nedenler, anı-

larımızın zaman içinde süreksiz biçimde aydınlanmasını sağlar. Uzamın içinde fark edilmeyen nesnelerle ve zaman içindeki bilinçdışı anılarla ilgili olarak, varoluşun kökten farklı iki biçimiyle karşı karşıya kalırız; ama eylemin gereklilikleri, bir durumda, diğerlerinde olduğunun tersidir.

Ama burada *varoluş*'un temel sorununa temas ediyoruz. Bu sorunu ancak şöyle bir inceleyebiliriz; yoksa, bir sorudan diğerine geçerek adım adım metafiziğin merkezine varabiliriz. Deneyle ilgili şeyler konusunda –ki bizi yalnızca bunlar ilgilendirmektedir– şunu söyleyebiliriz ki, varoluş iki koşulun bir araya gelmesini içerir gözükmektedir: 1. Bilince sunuluş. 2. Bu şekilde sunulmuş olan şeyin önceki ve sonraki şeyle mantıksal ya da nedensel bağlantısı. Psikolojik bir durumun ya da maddi bir nesnenin bizim için gerçekliği şu iki olgudan oluşur: bizim bilincimiz onları algılar ve bunlar zamansal ya da uzamsal bir dizinin parçası olup bu dizinin terimleri birbirlerini belirler. Ama bu iki koşul tedricidir ve bu koşullar eşitsiz biçimde her ikisine de ihtiyaç olduğu halde, yerine getirilir. Örneğin, edimsel içsel durumlarda, bağlantı daha az sıkıdır ve şimdiki zamanın, olumsallığa geniş bir yer bırakarak geçmiş tarafından belirlenmesi, matematik bir türevlenme niteliği taşımaz; buna karşılık, bilinçteki tasarımı kusursuzdur, edimsel bir psikolojik durum onu algılamamızı sağlayan edimin içinde bize tüm içeriğini sunar. Tersine, dışsal nesneler söz konusu olduğunda ise bağlantı kusursuzdur, çünkü bu nesneler zorunlu yasalara uyarlar; ama bu durumda diğer koşul, yani bilinçte tasarlanma koşulu, ancak kısmi olarak yerine getirilmiş olur, çünkü maddi nesne, tam da onu tüm diğer nesnelere bağlayan fark edilmemiş öğelerin çokluğu nedeniyle, bize gösterdiğinden son derece daha fazlasını kendi içinde kapsıyor ve ardında gizliyormuş gibi gelir. Dolayısıyla, kelimenin ampirik anlamında, varoluşun, her zaman için, bilinçli kavrayışı ve düzenli bağlantıyı –farklı derecelerde– içerdiğini söyleyebiliriz. Ama, belirgin ayrımları ortaya koyma işlevine sahip olan idrak gücümüz, şeyleri asla böyle anlamaz. Farklı oranlarda birbirine karışmış iki öğenin her durumda mevcudiyetini kabul etmektense, bu iki öğeyi ayırmayı ve böylece, bir yanda dışsal nesnelere, diğer yanda içsel durumlara kökten farklı iki varoluş tarzını atfetmeyi tercih eder; bu tarzların her biri, baskın olduğu belirtilen koşulun münhasıran varlığıyla nitelenir. Bu durumda, psikolojik durumların varlığı tamamen onların bilinç tarafından kavranmasıyla mümkün olacaktır, ve yine bütün olarak dışsal fenomenlerin varlığı da, bunların birlikte-varlıklarının ve ardışıklıklarının kesin düzeninden ibaret olacaktır. Bilincin en ufak payını, var olan ama algılanmayan nesnelere; ve varoluşun en ufak payını da bilinçsiz içsel durumlara bırakmanın imkân-

sızlığı buradan kaynaklanır. Bu kitabın başında, birinci yanılsamanın sonuçlarını gösterdik: Bu sonuç, bizim madde tasarımımızı bozmaktır. Birinci yanılsamayı tamamlayıcı olan ikincisi, bizim tin anlayışımızı geçersiz kılar ve bilinçdışı fikrini yapay bir karanlığa gömer. Bizim geçmiş psikolojik yaşamımız, bütünüyle, şimdiki durumumuzu koşullandırır, ama ille de belirlemesi gerekmez; karakterimizde bütünüyle ortaya çıkar, ancak geçmiş durumlardan hiçbiri karakterde açıkça tezahür etmez. Bu iki koşul, bir araya geldiğinde, geçmiş psikolojik durumların her birine, bilinçdışı olsa da gerçek bir varoluş sağlar.

Ama, şeylerin gerçek doğasını, pratikte en büyük yararı sağlamak üzere tersine çevirmeye öylesine alışmışızdır; ve uzamdan çekilip çıkarılan imgeler öyle bir takınak olmuştur ki, anının *nerede* korunduğunu sormaktan kendimizi alıkoyamayız. Fiziksel-kimyasal fenomenlerin beynin *içinde* yer aldığını, beynin bedenin *içinde* olduğunu, bedenin onu kuşatan havanın *içinde* olduğunu vs. algılarız; peki ama geçmiş, bir kez tamamlandığında, eğer korunuyorsa, nerededir? Moleküler başkalaşım durumunda geçmişi beyin tözünün içine yerleştirmek basit ve açık seçik bir durum olur, çünkü bu durumda edimsel olarak verili bir rezervuarımız olur ve gizil imgeleri bilince akıtmak için bu rezervuarı açmak yeterlidir. Ama eğer beyin böyle bir kullanıma hizmet edemiyorsa, biriken imgeleri hangi depoya yerleştireceğiz? İçeren-içerilen ilişkisinin belirgin açık seçikliği ile evrenselliğinin, önümüzde daima uzam açmak ve ardımızda da daima süreyi kapamak zorunluluğuna bağlı olduğunu unutuyoruz. Bir şeyin bir başkasının *içinde* olduğunu gösterdiğimizde, bu şeyin nasıl korunduğunu asla açıklamış olmuyoruz. Üstelik: geçmişin beyinde depolanmış anı olarak varlığını sürdürdüğünü bir an kabul edelim. Bu durumda beynin anıyı koruması için, en azından kendini koruması gerekecektir. Ama bu beyin, uzamın içinde yayılmış imge olarak, şimdiki andan başkasını asla işgal etmez; beyin, maddi evrenin tüm geri kalanıyla birlikte, evrensel oluşun hiç durmadan yinelenen bir kesitini oluşturur. Dolayısıyla, ya bu evrenin sürenin her bir ânında gerçek bir mucize sonucu yok olup dirildiğini kabul etmek zorunda kalırsınız, ya da bilince uygun görmediğiniz varoluş sürekliliğini bu evrene aktarmanız ve onun geçmişini şimdiki zamanı içinde varlığını sürdüren ve uzayıp giden bir gerçeklik haline getirmeniz gerekir: Dolayısıyla, anıyı maddenin içinde depolamaktan hiçbir kazancınız olmaz; tersine, psikolojik durumlara uygun olmadığını düşündüğünüz geçmişin bu bağımsız ve bütünsel varlık sürdürüşünü maddi dünyanın tüm durumlarına yaymak zorunda kaldığınızı fark edersiniz. Geçmişin bu *kendi içinde* varlık sürdürüşü, demek ki, şu ya

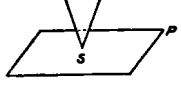
da bu biçimde kendini dayatır ve bunu algılamakta hissettiğimiz güçlük, uzam içinde anlık olarak algılanan cisimler kümesi için doğru olan bu *içerme* ve *içerilme* zorunluluğunu, zaman içinde algılanan anılar dizisine atfetmemizden kaynaklanır yalnızca. Temel yanılgı, buraya uyguladığımız anlık kesitlerin biçimini, akmakta olan süreye aktarmaktan ibarettir.

Ama hipotez gereği artık var olmayan geçmiş nasıl oluyor da kendini koruyabiliyor? Burada gerçek bir çelişki yok mudur? Bu soruya şu cevabı verebiliriz ki, sorun, özellikle, geçmiş artık var olmaktan çıkmış mıdır, yoksa yalnızca bir işe yaramaz hale mi gelmiştir şeklindedir. Şimdiki zamanı, keyfi olarak, *var olan* diye adlandırıyorsunuz, oysa ki şimdiki zaman yalnızca *yapılan*'dır. Buradan anlaşılan şey, geçmişi gelecekten ayıran bölünmez bir sınırsa, şimdiki andan daha az *var olan* hiçbir şey yoktur. Bu şimdiki zamanı olması gereken olarak düşündüğümüzde, henüz yoktur; var olan olarak düşündüğümüzde ise, çoktan geçmiştir. Tersine, şimdiki zamanı bilincin somut ve gerçekten yaşadığı bir şey olarak görürseniz, bu şimdiki zamanın büyük ölçüde yakın geçmişten oluştuğu söylenebilir. Olası en kısa ışık algısının görüldüğü saniye biriminde trilyonlarca titreşim yer alır ki, ilk titreşim ile sonuncusu arasında son derece bölünmüş bir aralık vardır. Sizin algınız, ne kadar anlık olsa da, demek ki, hesaplanamayacak kadar çok sayıda anımsanan öğeden oluşur ve doğrusu, her algı zaten anıdır. *Genellikle yalnızca geçmişi algılarız*, katışıksız şimdiki zaman, geleceği kemiren geçmişin anlaşılmaz ilerlemesidir.

Demek ki bilinç, geleceğe eğilerek onu gerçekleştirmeye ve ona katılmaya çalışan geçmişin şu anki bölümünü kendi ışığıyla her an aydınlatır. Böylece yalnızca belirsiz bir geleceği belirlemekle meşgul olan bilinç, ışığının bir bölümünü, geçmişteki en uzak durumlarımıza yayabilir ve bu durumlar, şimdiki durumumuzu, yani yakın geçmişimizi yararlı bir şekilde düzenleyebilir; gerisi karanlıkta kalır. Yaşamın temel yasası sayesinde –ki bir eylem yasasıdır–, tarihimizin bu aydınlanmış bölümüne yerleşip kalırız: karanlıkta korunan anıları algılamakta hissettiğimiz güçlük buradan kaynaklanır. Geçmişin bütünsel olarak varlığını sürdürdüğünü kabul etmekten hoşlanmıyor olmamız, demek ki, bizim psikolojik yaşamımızın yönelimine, durumların gerçek akışına bağlıdır; ve burada, tümüyle olup bitmiş şeye değil, sürmekte olana bakmakta çıkarımız vardır.

Böylece, uzun bir dolambacın ardından, yola çıkış noktamıza geri döneriz. Birbirinden son derece farklı iki belleğin olduğunu söylemiştik: Organizmanın içinde sabitlenmiş olan biri, olası çeşitli sorgulamalara

uygun karşılıklar veren zekice kurulmuş mekanizmalar bütününden başka bir şey kesinlikle değildir. Mevcut duruma uyum sağlamamızı ve maruz kaldığımız eylemlerin, kâh tamamlanıp bitmiş kâh henüz ortaya çıkan, ama daima az çok uygun kendiliğinden tepkiler halinde sürmesini mümkün kılar. Bizim geçmiş deneyimimizi, bellekten çok alışkanlık işin içine katar, ama imge uyandırmaz. Diğeri gerçek bellektir. Bilinçle birlikteyayılarak, tüm durumlarımızı, meydana geldikleri ölçüde akılda tutar ve ardından da bunları birbirine ekler; her olguyu kendi yerine yerleştirir ve sonuç olarak, bu olgunun tarihini belirler ve ilk bellek gibi sürekli yeniden başlayan bir şimdiki zamanın içinde değil, mutlak geçmişin içinde çok gerçek olarak hareket eder. Ama belleğin bu iki biçimini derinlemesine ayırt ederken, aralarındaki bağı göstermedik. Bedenin üzerinde, geçmiş eylemlerin birikmiş çabasını simgeleyen mekanizmalarıyla birlikte, hayal eden ve tekrarlayan bellek, boşlukta asılı durarak salınıyordu. Ama yakın geçmişimizden başka bir şeyi asla algılamıyor olsak da, şimdiki zaman bilincimiz zaten bellekse, başlangıçta ayırmış olduğumuz iki terim birbirine sıkı sıkıya bağlanacaktır. Gerçekten de, bu bakış açısıyla düşünüldüğünde, bedenimiz, bizim tasarımımızın şaşmazcasına yeniden doğan bölümünden başka bir şey olamaz; bu, daima mevcut olan bölümdür, daha doğrusu her an geçmişte kalan bölümdür. Kendi de imge olan bu beden imgeleri depolayamaz, çünkü imgelerin parçasıdır. Bu nedenle, geçmiş algıları, hatta şimdiki algıları beyne yerleştirmeyi istemek ham hayal ürünü bir girişim olarak kalır; algılar beynin içinde değildir; beyin algıların içindedir. Diğer imgelerin ortasında varlığını sürdüren ve "bedenim" olarak adlandırdığım bu tamamen özel imge, söylemiş olduğumuz gibi, her an için, evrensel oluşun enine bir kesitini oluşturur. Demek ki, "bedenim", alımlanan ve geri gönderilen hareketlerin *geçiş yeridir*, benim üzerimde etkide bulunan şeyler ile benim etkilediğim şeyleri birleştiren çizgidir, tek kelimeyle, duyumsal-devindirici fenomenlerin merkezidir. Belleğimde biriken anılar toplamını bir SAB konisiyle gösterirsem, geçmişin içinde oturan AB tabanı hareketsiz kalırken, her an için benim şimdiki zamanımı gösteren S tepesi sürekli ilerler ve benim edimsel evren tasarımımın P hareketli düzlemine de yine sürekli olarak değer. Beden imgesi, S'de yoğunlaşır; ve, P düzleminin parçası olan bu imge, düzlemi oluşturan tüm imgelerden kaynaklanan eylemleri alımlamak ve geri göndermekle kendini sınırlar.



Figür 4

Alışkanlığın düzenlediği duyumsal-devindirici sistemler bütününden oluşan beden belleği, demek ki, kısmen anlık bir bellektir ve bunun temelinde de gerçek bellek yatar. Bunlar iki ayrı şey oluşturmadığından; birincisi, söylediğimiz gibi, deneyimin hareketli düzlemi içine ikincinin dahil ettiği hareketli uçtan başka bir şey olmadığından, bu iki işlevin birbirlerine karşılıklı destek olmaları doğaldır. Gerçekten de, bir yandan, geçmişin belleği, duyumsal-devindirici mekanizmaları görevlerinde yönlendirebilecek ve devindirici tepkiyi deneyimden çıkan derslerin varsaydığı yöne yöneltebilecek tüm anıları sunar: Yakınlık ve benzerlik yoluyla çağrışımları özellikle bunlar oluşturur. Ama diğer yandan, duyumsal-devindirici aygıtlar, güçsüz –yani bilinçdışı– anılara, vücut bulma, maddileşme, sonuç olarak mevcut olma imkânı sunarlar. Gerçekten de, bir anının bilinçte yeniden kendini göstermesi için, katışıksız belleğin yüksekliklerinden *eylem*'in gerçekleştiği belirli bir noktaya dek inmesi gerekir. Başka deyişle, anının cevap verdiği sesleniş şimdiki zamandan kaynaklanır ve anı, yaşamı veren sıcaklığı, mevcut eylemin duyumsal-devindirici öğelerinden ödünç alır.

"Gayet dengeli" zihinleri, yani, özünde, yaşama kusursuzca uyum sağlamış insanları tanımamızı sağlayan şey, bu bağdaşmanın sağlamlığı, tamamlayıcı bu iki belleğin birbiri içine kesin olarak girişi değil midir? Eylem adamını niteleyen şey, verili bir durumun yardımına bununla ilgili olan tüm anıları çağırışındaki sürattir; ama bu aynı zamanda, yararsız ya da ilgisiz anıların, bilincin eşiğinde belirerek oluşturdukları aşılmaz engeldir. Tam anlamıyla şimdiki zamanda yaşamak, bir uyarıya, onu sürdüren dolaysız bir tepkiyle cevap vermek, aşağı bir hayvanın özelliğidir: Bu şekilde hareket eden insan, *itkisel* biridir. Ama bu insan, geçmişte yaşamanın zevki için geçmişte yaşayan ve edimsel duruma bir yarar sağlamayan anıları bilincin ışığında doğan kişiden –bir itkisel değil, *hayalperesttir* o– daha iyi uyumlanmış değildir. Mevcut durumun çerçevesini titizce izleyebilecek kadar uysal, ama tüm diğer çağrılara direnebilecek kadar enerjik bir belleğin şanslı düzeneği bu iki uç arasında yer alır. Sağduyu ya da pratik duyu muhtemelen başka bir şey değildir.

Çocukların çoğunda kendiliğinden belleğin olağanüstü gelişimi, özellikle belleklerini davranışlarıyla dayanışma içine henüz sokmamış olmalarına bağlıdır. Genellikle anlık izlenimlerin peşinden giderler ve onların eylemi anının verdiği bilgilere boyun eğmediğinden, tersine, onların anıları da eylemin zorunluluklarıyla sınırlı değildir. Daha az seçerek hatırladıkları için, daha kolay akılda tutuyor gibidirler. Zekâ geliştikçe belleğin belirgin biçimde azalması, demek ki, anılarla eylemlerin giderek

artan örgütlülüğüne bağlıdır. Dolayısıyla bilinçli bellek, nüfuz etme gücü bakımından kazandığı şeyi kapsam bakımından yitirir: Öncelikle düşlerin belleği olmanın kolaylığına sahiptir; ama gerçekten de düş gördüğü için... Keza, entelektüel gelişimleri çocukluğu pek aşmayan insanlarda da kendiliğinden belleğin bu şekilde abartıldığı gözlemlenir. Bir misyoner, Afrika'daki yabanlara uzun bir vaaz verdikten sonra, içlerinden birinin kalkıp tüm metni baştan sona ve aynı hareketlerle tekrarladığını görmüştür.[1]

Geçmişimiz, şimdiki zamandaki eylemin zorunlulukları tarafından ketlendiğinden, neredeyse tümüyle bizden saklı kalsa da, etkin eylemle ilgilenmeyerek, kendimizi düş yaşamına bir anlamda yeniden yerleştirmek istediğimiz her durumda bilinç eşiğini aşma gücü bulur. Uyku, ister doğal olsun ister yapay, tam da bu türden bir kopuşa yol açar. Kısa süre önce bize, uykuda, sinirsel, duyumsal ve devindirici öğeler arasında bir temas kopukluğu olduğu gösterildi.[2] Bu ustalıklı hipotezde durmasak bile, alınan uyarıyı uygun tepkilerle sürdürmeye uyanıklık durumunda her zaman hazır olan sinir sisteminin geriliminin, uyku durumunda en azından işlevsel olarak gevşediğini görmemek imkânsızdır. Oysa, bazı düş ve uyurgezerlik durumlarında belleğin "taşkınlığı"nı gözlemlemek sıradan bir durumdur. Ortadan kalktığı sanılan anılar, bu durumda, çarpıcı bir kesinlikle yeniden belirir; tamamen unutulmuş çocukluk sahnelerini tüm ayrıntılarıyla tekrar yaşarız; öğrendiğimizi bile hatırlamadığımız dilleri konuşuyoruz. Ama bu açıdan en öğretici şey, boğulan ve asılan insanlarda ani soluk tıkanması görülen bazı durumlardır. Yaşama geri dönen kişi, kendi tarihinin unutulmuş tüm olaylarının, en ufak koşullarıyla birlikte ve hatta meydana geldikleri düzen içinde, kısa sürede gözünün önünden geçtiğini belirtmiştir.[3]

Kendi varlığını yaşamak yerine *hayal eden* bir insan, kendi geçmiş tarihinin ayrıntılarının sonsuz çokluğunu her an kendi bakışı altında tutmaktadır kuşkusuz. Ve, tersine, bu belleği yarattığı her şeyle birlikte

1) Kay, *Memory and how to improve it*, New York, 1888, s. 18.

2) Mathias Duval, Théorie histologique du sommeil (*C. R. de la Soc. De Biologie*, 1895, s. 74). Krş. Lépine, *a.g.e.*, s. 85 ve *Revue de Médecine*, Ağustos 1894 ve özellikle Pupin, *Le neurone et les hypothèses histologiques*, Paris, 1896.

3) Winslow, *Obscur Diseases of the Brain*, s. 250 ve devamı. Ribot, *Maladies de la mémoire*, s. 139 ve devamı. Maury, *Le sommeilet les rêves*, Paris, 1878, s. 439. Egger, Le moi des mourant (*Revue Philosophique*, Ocak ve Ekim 1896). Krş. Ball'ın sözü: "Bellek hiçbir şeyi kaybetmeyen ve her şeyi kaydeden bir yetidir" (akt. Rouillard, *Les amnésies*. Tıp tezi, Paris, 1885, s. 25).

reddeden kişi, kendi varoluşunu gerçekten tasarlamak yerine, bununla sürekli *oynar*: bilinçli otomat olarak, uyarıyı uygun tepkiler şeklinde sürdüren yararlı alışkanlıklar yönündeki eğilimini izler. Birinci kişi, tikel olandan, hatta bireysel olandan asla çıkamaz. Her bir imgeyi zaman içindeki tarihine ve uzam içindeki yerine bırakarak, bu imgenin ötekilerden nerede *farklılaştığını* görür; yoksa onlara nerede benzediğini değil. Her zaman alışkanlıklarıyla hareket eden diğeri ise, tersine, bir durumun içinde, pratikte önceki durumlara *benzeyen* yanı ortaya çıkaracaktır. Evrenseli *düşünmeyi* kuşkusuz ki başaramaz, çünkü, –genellik düşünce için neyse alışkanlık da eylem için o olduğundan–, genel idea, yeniden hatırlanan çok sayıda imgenin en azından gücül tasarımını gerektirir; bununla birlikte, evrenselin içinde evrilmeye devam eder. Ama bu iki uç durum (ki biri kendi *bakışı* içinde yalnızca tekil olanı az çok kavrayan, tamamen iç dünyaya dalmış bir belleğin durumudur, diğeri ise *eylem*'ine genelliğin damgasını vuran tamamen devindirici bir belleğin durumudur), istisnai durumlara kapanır ve ancak böyle durumlarda kendini gösterir. Normal yaşamda ise sıkı sıkıya birbirlerine nüfuz ederler ve böylelikle, her ikisi de, başlangıçtaki saflıklarından bir şeyleri yitirirler. Birincisi farklılıkların anısıyla ifade bulurken, ikincisi de benzerliklerin algısıyla ifade bulur: genel idea, iki akımın kesiştiği yerde belirir.

Genel idea'lar sorununu burada bütün olarak çözecek değiliz. Bu fikirler arasında, tek kaynağı algılar olmayan ve maddi nesnelerle bağlantıları çok uzak olanlar vardır. Bunları bir yana bırakacak ve yalnızca benzerlik algısı olarak adlandırdığımız şey üzerinde temellenen genel idea'ları düşüneceğiz. Biz, katışıksız belleği, entegral belleği, devindirici alışkanlığa dahil olma yönündeki süreğen çaba içinde izlemek istiyoruz. Böylelikle bu belleğin rolünü ve doğasını daha iyi tanıtmış olacağız; ama böylelikle, *benzerlik* ile *genellik* gibi karanlık iki kavramı çok özel yanlarıyla ele alarak belki de aydınlatmış olacağız.

Genel idea'lar sorunu etrafında ortaya çıkan psikolojik düzendeki güçlükleri mümkün olduğunca yakından ele alarak, onları şu çemberin içine kapatmayı başaracağımızı sanıyoruz: Genelleştirmek için öncelikle soyutlamak gerekir, ama yararlı bir şekilde soyutlamak için de genelleştirmeyi bilmek gerekir. Adcılık ve kavramcılık, bilinçli ya da bilinçsiz olarak, bu çemberin etrafında dolanır; bu iki doktrinden her biri diğerinin yetersizliğini veri alır. Gerçekten de, genel idea'nın yalnızca uzantısını dikkate alan adcılar, bu genel idea'nın içinde yalnızca bireysel nesnelerin açık ve tanımsız dizisini görürler. Onlara göre, idea'nın birliği, tüm bu

farklı nesneleri farksızca belirtmemizi sağlayan simgenin özdeşliğinden ibarettir. Onların düşüncesine göre, önce bir şeyi algılamaya başlarız, sonra da ona bir sözcük ekleriz: Sonsuz sayıda başka şeylere yayılma yeteneği ya da alışkanlığı tarafından güçlendirilmiş bu sözcük, bu durumda, genel idea düzeyine yükselir. Ama sözcüğün yayılması ve yine de belirttiği nesnelerle sınırlı kalması için, bu nesnelerin benzerlikler göstermesi gerekir; bu benzerlikler nesneleri birbirine yaklaştırırken, onları sözcüğün uygulanmadığı tüm nesnelerden ayırır. Demek ki genelleme, göründüğü kadarıyla, ortak nitelikler soyut olarak ele alınmadan olmaz ve böylece adcılık, kavrayışı yoluyla –yoksa başlangıçta istediği gibi yalnızca yayılarak değil– genel idea derece derece tanımlamaya yönelecektir. Kavramcılık, bu kavrayışın sonucudur. Kavramcılığa göre zekâ, bireyin yüzeysel birliğini çeşitli nitelikler haline getirir; bu niteliklerin her biri kendisini sınırlandıran bireyden kopartıldığında bir türün temsilcisi olur. Her türü, *edimsel olarak* bir yığın nesneyi içerir gibi kabul etmektense, tersine, şimdi, her nesnenin, *gücül olarak*, kendine hapsettiği sayısız özelliği, türler çokluğunu kapsadığı kabul edilir. Ama sorun, özellikle bireysel niteliklerin, bir soyutlama çabasıyla tek başına bırakılmış bile olsalar, başlangıçta oldukları gibi bireysel kalıp kalmadıklarını bilmektir ve onları tür haline getirmek için, öncelikle her niteliğe bir adın dayatılmasını sağlayan, sonra da bu ad altında bireysel nesneler çokluğunu derleyen tinin yeni bir yaklaşımının zorunlu olup olmadığını bilmektir. Bir zambağın beyazlığı, bir kar tabakasının beyazlığı değildir; bu beyazlar, kardan ve zambaktan ayrı olsalar da, zambak beyazlığı ve kar beyazı olarak kalırlar. Ancak onlara ortak bir ad vermek için benzerliklerini dikkate alırsak, bireyselliklerinden vazgeçerler: Bu adı, sonsuz sayıdaki benzer nesneye uygularsak, sözcüğün şeylere uygulanarak aradığı genelliği, bir tür dolayımla, niteliğe indirgemiş oluruz. Ama böyle akıl yürüterek, başta terk ettiğimiz yayılma bakış açısına geri dönmüş olmuyor muyuz? Demek ki bir çemberin içinde gayet gerçek olarak dönüp dururuz; adcılık bizi kavramcılığa yöneltir, kavramcılık da adcılığa geri getirir. Genelleme, ortak niteliklerin çıkarılıp alınmasıyla olabilir; ama niteliklerin ortak görünmesi için, önceden bir genelleme çalışması yapılmıştır.

Şimdi bu iki rakip teoriyi derinleştirirsek, ortak bir postulat keşfederiz: Bu teorilerin her ikisi de, bireysel nesnelerin algısından yola çıktığımızı varsayarlar. Birincisi, sıralama sonucu türü oluşturur; ikincisi analiz yoluyla türü ortaya çıkarır; ama analiz ve sıralama, dolaysız sezgiye verili gerçeklikler olarak kabul edilen bireylere yöneliktir. İşte postulat budur. Belirgin gerçekliğine rağmen, ne gerçeğe benzer ne olgulara uygundur.

Gerçekten de, *a priori* olarak öyle gözükmektedir ki, bireysel nesneleri net olarak ayırmak algının bir lüksüdür; tıpkı genel idea'ların açık seçik tasarımının zekânın rafineleşmesi olması gibi. Türlerin kusursuz kavranışı, kuşkusuz ki, insan düşüncesine özgüdür. Bu bir düşünme çabası gerektirir ve bu çaba sayesinde bir tasarımın zaman ve mekân özelliklerini sileriz. Ama bu özellikler *üzerine* düşünmek –bu düşünme olmadan nesnelerin bireyselliğini kavrayamayız–, farklılıkları saptama yetisini ve dolayısıyla imgelere dair bir belleği gerektirir, ki bu da elbette insanın ve yüksek hayvanların ayrıcalığıdır. Dolayısıyla, bireyin algılanması ya da türün kavranışıyla değil, aracı bir bilgiyle, muğlak bir *belirleyici nitelik* ya da benzerlik duygusuyla başlarız: Tam anlamıyla algılanan genellik ile net biçimde algılanan bireysellik karşısında eşit biçimde mesafeli olan bu duygu, her ikisini de ayrılık yoluyla yaratır. Düşünülmüş analiz onu genel idea'dan temizler; ayıklayıcı bellek ise bireyselin algısı olarak sağlamlaştırır.

Ama şeyleri algılayışımıza dair tamamen yararcı kökenlere göndermede bulunduğumuzda, bu durum açık seçik görülecektir. Verili bir durumda bizi ilgilendiren şey, burada öncelikle kavramamız gereken şey, bir eğilime ya da bir ihtiyaca cevap verebilme yanıdır: oysa ihtiyaç doğrudan doğruya benzerlik ya da nitelikle ilgilidir ve bireysel farklılıklarla bir işi yoktur. Hayvanların algıları genellikle yararlı olanı ayırt etmeleriyle sınırlı olmalıdır. Otçul hayvanı çeken şey, *genel olarak* ottur: birer kuvvetmiş gibi hissedilen ve maruz kalınan ("nitelik ya da tür olarak düşünülen şeyler" demeyeceğiz elbette) otun rengi ve kokusu, dışardan algılanmasına dair tek dolaysız veridir. Hayvanın belleği bu genellik ya da benzerlik zemini üzerinde kontrastları değerlendirebilecek ve farklılıklar da buradan doğacaktır; böylelikle hayvan bir manzarayı diğerinden, bir tarlayı diğerinden ayırt edecektir. Ama tekrar edelim, bu, algının gereksizliğidir, zorunluluğu değil. Sorunu geriye attığımız, benzerliklerin ortaya çıktığı ve türlerin oluştuğu işlemi basitçe bilinçdışına ittiğimiz söylenebilir mi? Biz hiçbir şeyi bilinçdışına atmıyoruz. Bunun nedeni gayet basittir, bizce burada benzerliği ortaya çıkaran şey psikolojik nitelikteki bir çaba değildir: Bu benzerlik nesnel olarak bir güç gibi hareket eder ve aynı bütünsel etkilerin aynı derin nedenleri izlemesini isteyen tamamen fiziksel yasa sayesinde benzer tepkilere yol açar. Kloridrik asit kireç karbonatı üzerinde –ister mermer olsun, ister tebeşir– her zaman aynı şekilde etkide bulunduğuna göre, asidin bir cinsin karakteristik özelliklerini türler arasında ayırt edebildiğini söyleyebilir miyiz? Bu asidin tuzdan baz alma işlemi ile her çeşit topraktan kendine besin olarak

hizmet edecek aynı öğeleri hiç şaşmadan çekip çıkaran bitkinin edimi arasında temel bir farklılık yoktur. Şimdi bir adım daha atalım; bir su damlasının içinde hareket eden amibin ilkel bilincini hayal edelim: hayvancık özdeşleşebileceği çeşitli organik tözler arasındaki farklılığı değil benzerliği hissedecektir. Kısacası, mineralden bitkiye, bitkiden bilinçli en basit varlıklara, hayvandan insana gidildikçe, şeylerin ve varlıkların, çevrelerinde kendilerini cezbeden, pratikte onları ilgilendiren şeyi –çevrenin geri kalanı onlar üzerinde etkisiz kaldığından soyutlamaya ihtiyaç duymazlar– kavradığı işlem gelişir: yüzeysel olarak farklı etkilerle tepkinin bu özdeşliği bir tohumdur ve insan bilinci bunu genel idea'lar halinde geliştirir.

Sinir sistemimizin yönelimi üzerine düşünelim; bu yönelim onun yapısının sonucuymuş gibi gözükür. Çok çeşitli algı aygıtları görürüz. Bunların hepsi, merkezler aracılığıyla aynı devindirici aygıtlara bağlıdırlar. Duyum değişkendir; çok çeşitli nüansları olabilir; devindirici mekanizma ise, tersine, bir kez oluştuğunda, hiç değişmeden hep aynı biçimde işleyecektir. Dolayısıyla, yüzeydeki ayrıntıları mümkün olduğunca farklı olan algılar varsayılabilir: eğer bunlar aynı devindirici tepkilerle devam ediyorlarsa, organizma buradan aynı yararlı etkileri çıkarabiliyorsa, bedene aynı tavrın damgasını vuruyorlarsa, bu durumda, ortak bir şey kendini gösterecektir ve genel idea tasarlanmadan önce hissedilmiş, kendini göstermiş olacaktır. Başlangıçta kapatılmış gözüktüğümüz çemberden nihayet sonunda kurtulduk. Genelleştirme yapmak için, benzerlikleri soyutlamak gerektiğini söyleyebiliriz, ama benzerliği yararlı bir şekilde ortaya çıkarmak için, genelleştirmeyi baştan bilmek gerekir. Aslında çember falan yoktur, çünkü tinin, başlangıçta soyutladığında, yola çıktığı benzerlik, bilinçli olarak genelleştirdiğinde vardığı benzerlik değildir. Tinin yola çıktığı benzerlik, hissedilen, yaşanan bir benzerliktir; şöyle de denebilir: otomatik olarak işin içine giren bir benzerliktir. Geri döndüğü benzerlik ise, zekice algılanmış ve düşünülmüş bir benzerliktir. Ve, bireylerin algısı ile cinslerin kavranışı, özellikle bu ilerleme sırasında, anlağın ve belleğin ikili çabasıyla oluşur; bellek kendiliğinden soyutlanmış benzerliklere farklılıklar eklerken, idrak da benzerliklerin getirdiği alışkanlıklardan açık seçik bir genellik idea'sını ortaya serer. Bu genellik idea'sı, köken itibarıyla, çeşitli durumlar içinde tavır özdeşliğine dair bilincimizden başka bir şey değildir; bu, hareketler uzamından düşünce uzamına yükselen alışkanlığın ta kendisidir. Ama, alışkanlığın bu şekilde mekanik olarak ana hatlarıyla belirttiği cinslerden, bizzat bu işlem üzerinde gerçekleştirilen bir düşünüm çabasıyla,

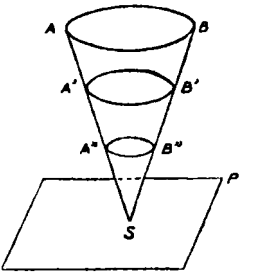
genel olarak tür idea'sına geçtik; ve bu idea bir kez oluştuğunda, bu kez iradi olarak, sınırsız sayıda genel kavram oluşturduk. Burada, zekâyı bu inşanın ayrıntısı içinde izlemek şart değildir. Doğanın çalışmasını taklit eden idrak gücünün de devindirici aygıtlar kurduğunu söylemekle yetinelim. Ancak bu kez bu aygıtlar yapaydır ve bunlar, sınırsız çokluktaki bireysel nesnelere sınırlı sayıda cevap vereceklerdir: bu mekanizmaların bütünü, dile getirilmiş sözdür.

Tinin bu iki ıraksak işleminin –biriyle bireyleri ayırt ederken, ötekiyle türleri oluşturur– aynı çabayı gerektiriyor olmasının ve eşit hızda ilerlemesinin önemi yoktur. Birincisi, yalnızca belleğin müdahalesini gerektirerek, daha deneyimimizin başında gerçekleşir; ikincisi ise asla tamamlanmadan sonsuzca sürer. Birincisi istikrarlı imgeler oluşturmaya varır, ki, bunlar da, sırasıyla, belleğin içinde depolanırlar; ikincisi istikrarsız ve yok olup giden tasarımlar oluşturur. Bu sonuncu nokta üzerinde duralım. Burada zihinsel yaşamın temel bir fenomenine temas ederiz.

Gerçekten de, genel idea'nın özü, eylem alanı ile saf bellek alanı arasında hiç durmadan hareket etmektir. Daha önce belirttiğimiz şemaya gönderme yapabiliriz. Bedenime dair şu anki algım, yani duyumsal-devindirici belli bir dengeye dair algım S noktasındadır. A B tabanlı yüzeyde, eğer istenirse, tüm anılarım yer alabilir. Bu şekilde belirlenen konide, genel idea sürekli olarak S zirvesi ile A B tabanı arasında salınacaktır. S'de, bedensel bir tavrın ya da söylenen bir sözcüğün gayet net biçimini alır; A B'de, binlerce bireysel imgenin aynı ölçüde net görünümüne bürünür ve dayanıksız birliği bu imgelere bölünür. Bu nedenle, *şeyler*'den başkasını tanımayan ve *ilerlemeleri* bilmeyen, *tam olmuş* olana bağlı olan bir psikoloji, bu hareketin yalnızca uçlarını fark edecektir, ki kendisi de bunlar arasında gidip gelir; genel idea'yı kâh bunu harekete geçiren eylemle veya ifade eden sözcükle çakıştıracaktır, kâh bellekte onun dengi olan, çoğul, sonsuz sayıdaki imgelerle çakıştıracaktır. Ama gerçek şudur ki, genel idea, bu iki ucun herhangi birinde dondurduğumuzu sandığımız anda bizden kaçar. Genel idea, birinden diğerine giden ikili akıştan oluşur – her zaman hazırdır; ya dile getirilmiş sözcükler halinde somutlaşır ya da anı olup buharlaşır.

Bunun anlamı şudur ki, S noktasının simgelediği duyumsal-devindirici mekanizmalar ile AB'da yerleşmiş anılar bütünü arasında, önceki bölümde ima ettiğimiz gibi, psikolojik yaşamımızın binlerce tekrarına aynı koninin binlerce kesitinde –A'B', A"B" vs.– yer vardır. Düş yaşamını yaşamak için duyumsal ve devindirici durumumuzdan koptukça AB'de daha çok dağılırız; duyumsal uyarılara devindirici tepkilerle karşılık vere-

rek, mevcut gerçekliğe sıkı sıkı bağlı kaldığımız ölçüde S'de yoğunlaşma eğilimi gösteririz. Aslında, normal ben bu aşırı konumlardan herhangi birine asla bağlanmaz; bunlar arasında hareket eder, ara kesitlerin sunduğu konumları sırasıyla benimser, ya da, başka deyişle, bunların tasarımlarına, mevcut eyleme yararlı biçimde katkıda bulunabilecekleri kadar yeterli imge ve idea verir.



Figür 5

Bu aşağı zihinsel yaşam anlayışından, idea çağrışım yasaları çıkarsanabilir. Ama bu noktayı derinleştirmeden önce, yaygın çağrışım teorilerinin yetersizliğini gösterelim.

Zihinden doğan her idea'nın, önceki zihin haliyle bir benzerlik ya da yakınlık ilişkisi içinde olduğu tartışmasızdır; ama bu türden bir sav, çağrışımın mekanizması konusunda bizi bilgilendirmez, hatta, işin doğrusu, bize kesinlikle bir şey öğretmez. Gerçekten de, aralarında herhangi bir benzerlik özelliği olmayan ya da herhangi bir yanıyla birbirine değmeyen iki idea boşuna ararız. Benzerlik midir söz konusu olan? İki imgeyi ayıran farklılıklar ne kadar derin olursa olsun, yeterince yukarı çıkıldığında, bunların ait oldukları ortak bir tür ve dolayısıyla, birleşme çizgisi olarak kullanacakları bir benzerlik her zaman bulunur. Bunu yakınlık olarak kabul ederiz? Bir A algısının, yukarda söylediğimiz gibi, eski bir B imgesini bize "yakınlık" yoluyla hatırlatması için öncelikle ona benzeyen bir A' imgesini hatırlatması gerekir, çünkü bellekte B'ye gerçekten temas eden şey A algısı değil, A' anısıdır. A ve B terimlerinin birbirlerinden uzak olduğu varsayılsa da, araya giren A' terimi ile A arasında yeterli bir benzerlik varsa, bunlar arasında bir yakınlık ilişkisi daima kurulabilir. Bu demektir ki, rasgele seçilmiş herhangi iki idea arasında her zaman için benzerlik vardır ve daima –deyim yerindeyse– yakınlık vardır; öyle ki, ardışık iki tasarım arasında yakınlık ya da benzerlik ilişkisi keşfederek, birinin niçin diğerini anıştırdığı açıklanamaz.

Asıl sorun, hepsi de herhangi bir yanlarıyla mevcut algıya benzeyen sonsuz sayıdaki anı arasında nasıl ayıklama yapıldığını ve niçin bunlar arasından birinin –falancanın değil de filancanın– bilincin aydınlığına çıktığını bilmektir. Ama bu soruya çağrışımcılık cevap veremez, çünkü idea'ları ve imgeleri bağımsız kendilikler haline getirmiştir; bunlar, Epi-

kuros'un atomları gibi, içsel bir uzamda yüzerler, tesadüf onları birbirlerinin çekim alanına soktuğunda birbirlerine yakınlaşıp yapışırlar. Ve doktrini bu noktada derinleştirerek, doktrinin kusurunun idea'ları fazlasıyla *entelektüelleştirmek*, onlara tamamen spekülatif bir rol atfetmek, bu idea'ların bizim için değil kendileri için var olduğuna inanmak, isteme faaliyetiyle aralarındaki ilişkiyi tanımamak olduğu görülür. Anılar, hareketsiz ve amorf bir bilinç içinde ilgisizce dolaşsa da, mevcut algının içlerinden birini tercihen cezbetmesi için hiçbir neden yoktur: dolayısıyla, buluşmayı ancak meydana geldiğinde saptayabilir ve benzerlikten ya da yakınlıktan söz edebilirim; bu durum, özünde, bilinç durumlarının birbirleriyle yakınlıkları olduğunun belli belirsiz de olsa kabulü anlamına gelir.

Fakat hem bitişiklik hem de benzerlik biçimi edinen bu yakınlığı bile çağrışımcılık hiçbir şekilde açıklayamaz. Çağrışımda bulunmaya dair genel eğilim, bu doktrinde, çağrışımın özel biçimleri kadar karanlıkta kalır. Kişisel anı-imgeleri tamamen oluşmuş, bizim zihinsel yaşamımız boyunca mevcut haliyle verili şeyler haline getiren çağrışımcılık, bu nesnelerin esrarengiz bir şekilde birbirlerini çektiklerini varsaymaya indirgenir. Tıpkı fiziksel çekim için olduğu gibi, bu çekimlerin de hangi fenomenlerle kendilerini göstereceklerini önceden söyleyemeyiz. Hipotez gereği kendi kendine yeten bir imge niçin gerçekten de başka imgeleri –ki bunlar ya benzerdir ya da onunla yakınlık içinde verilmişlerdir– bünyesine almayı hedefler? Ama hakikat şudur ki, bu bağımsız imge, tinin yapay ya da gecikmiş bir ürünüdür. Aslında biz benzerlikleri, birbirine benzeyen bireylerden önce algılarız ve benzer parçalar yığıldığında, bütünü parçalardan önce algılarız. Benzerlikten yola çıkarak benzer nesnelere varırız; bireysel farklılıkların çeşitliliğini benzerliğin –bu ortak kanaviçenin– üzerine işleriz. Aynı zamanda, pratik yaşamda büyük bir rahatlık sağlamak amacıyla gerçeğin sürekliliğini parçalamaktan ibaret olan ve yasasını daha ilerde göreceğimiz çözülme yönündeki bir çalışmayla, bütünden parçalara doğru da gideriz. Demek ki ilk olgu *çağrışım* değildir, *ayrışım* yoluyla işe başlarız; ve her anının başka anıları bünyesine katma eğilimi, algının bölünmemiş birliğine tinin doğal geri dönüşüyle açıklanır.

Ama biz burada çağrışımcılığın köklü kusurunu keşfetmekteyiz. Birçok ardışık çağrışımı, farklı anılarla birlikte, sırasıyla oluşturan mevcut bir algı verili olduğundan, bu çağrışımın mekanizmasını kavramanın iki tarzı olduğunu söylüyoruz. Algının kendi kendine özdeş olduğu varsayılabilir: yanından geçen başka atomları bünyesine katan gerçek psikolo-

jik atom. Çağrışımcılığın bakış açısı budur. Ama ikinci bir bakış daha vardır ve bu da özellikle bilgi teorimizde belirtmiş olduğumuzdur. Tüm kişiliğimizin, tüm anılarımızla birlikte, mevcut algımızın içine bölünmez biçimde girdiğini varsaydık. Dolayısıyla bu algı sırasıyla farklı anıları çağırsa da, kendisi hareketsiz biçimde dururken bu anıları etrafına çekmeyi, giderek artan sayıda öğeyi mekanik olarak bağlayarak yapmaz; bilincimizin bütünüyle genişlemesi yoluyla bunu yapar ve daha geniş bir yüzeye yayılan bilincimiz, ayrıntılı zenginlik envanterini daha öteye itebilir. Böylece, ancak daha güçlü teleskoplardan görülen bulutsu bir yığın, giderek artan sayıda yıldıza dönüşür. Görünüşte basit olan ve yanlış anlaşılmış bir atomculukla benzeşim içindeki birinci hipotezde, her anı bağımsız ve donmuş bir varlık oluşturur; dolayısıyla, başka anıları kendi bünyesine katmayı niçin amaçladığını söyleyemeyeceğimiz gibi, yakınlık ya da benzerlik yoluyla birbirine bağlamak için eşit haklara sahip binlerce anı arasından nasıl bir seçim yaptığını da söyleyemeyiz. İdea'ların tesadüfen çarpıştığını ya da aralarında esrarengiz güçlerin uygulandığını varsayabiliriz, ama bilinç hâlâ buna karşı tanıklık etmekte olup, bağımsız durumda yüzen psikolojik olguları bize asla göstermez. İkinci hipotezde, psikolojik olguların dayanışmasını saptamakla sınırlı kalırız; bütün bu olgular dolaysız bilince bölünmez bir bütün olarak verilmişlerdir ve yalnızca düşünüm bunları ayrı fragmanlar halinde parçalar. Bu durumda açıklanması gereken şey, içsel durumların bağdaşıklığı değil, büzülme ve yayılma şeklindeki ikili harekettir. Bu hareket sayesinde bilinç kendi içeriğinin gelişimini daraltır ya da genişletir. Ama bu hareket, göreceğimiz gibi, yaşamın temel zorunluluklarından çıkartılır. Bu hareket boyunca oluşturduğumuzu sandığımız "çağrışımlar"ın, bütün o ardışık yakınlık ve benzerlik düzeylerini niçin ortadan kaldırdığını görmek kolaydır.

Gerçekten de, psikolojik yaşamımızın yalnızca duyumsal-devindirici işlevlere indirgendiğini varsayalım. Başka deyişle, çizmiş olduğumuz şematik figürün içine, zihinsel yaşamımızın olası en basit haline denk düşen bu noktaya yerleşelim. Bu durumda, her algı kendinden yola çıkarak uygun tepkiler halinde sürer, çünkü önceki benzer algılar, az çok karmaşık devindirici aygıtlar oluşturmuştur ve bunlar, etkide bulunmak amacıyla, aynı çağrının tekrarını beklerler. Oysa, bu mekanizmanın içinde, *benzerlik yoluyla bir çağrışım* vardır, çünkü mevcut algı, geçmiş algılarla benzerliği sayesinde hareket eder; ayrıca, *yakınlık yoluyla çağrışım* da vardır, çünkü bu eski algıların sonucu olan hareketler meydana gelir ve hatta peşlerinden, bu ilk hareketlerle koordineli sonsuz sayıda eyleme yol açabilirler. Demek ki burada, benzerlik yoluyla çağrışım ile yakınlık yoluyla

çağrışımı bizzat kaynağından ve neredeyse bir arada kaynaşmış olarak –asla düşünülmüş olmadığı kesindir, ama işin içine katılmış ve yaşanmıştır– kavrarız. Bunlar, bizim psikolojik yaşamımızın olumsal biçimleri değildir. Tek ve aynı temel eğilimin tamamlayıcı iki yanını temsil ederler: her organizmanın, verili bir durumdan kendine yararlı olanı çekip çıkarma ve olası tepkiyi, devindirici alışkanlık biçiminde biriktirerek, aynı türden durumlarda kullanma eğilimi.

Şimdi kendimizi bir sıçrayışta zihinsel yaşamımızın öteki ucuna taşıyalım. Bizim yöntemimize uygun olarak, basitçe "etkide bulunan" psikolojik varoluştan özellikle "hayal edilen" psikolojik varoluşa geçelim. Başka deyişle, geçmiş yaşamımızın tüm olaylarının en ufak ayrıntıları içinde ortaya çıktığı belleğin bu AB tabanına yerleşelim. Eylemden koparak geçmişinin tümünü kendi bakışı altına yerleştiren bir bilincin, başka bir geçmiş üzerine değil de bu geçmişin bir bölümüne bağlı kalması için hiçbir neden yoktur. Bir anlamda, tüm anılar onun edimsel algısından farklılaşırlar, çünkü eğer bu anıları ayrıntılarının çokluğuyla ele alırsak, iki anı asla tıpatıp aynı olmaz. Ama, bir başka anlamda, *herhangi bir* anı mevcut durumla kıyaslanabilir: Benzerliğin tek başına belirmesi için bu algı ve bu anı içindeki yeterince ayrıntıyı gözardı etmek yeterlidir. Ayrıca, anı algıya bir kez bağlandığında, anıya bitişik çok sayıda olay da aynı anda algıya bağlanmış olur; sonsuz çokluk, ancak durdurulması seçilen noktada sınırlanır. Yaşamın zorunlulukları, benzerlik etkisini, dolayısıyla da yakınlık etkisini düzenleyecek şekilde artık burada değillerdir ve özünde hepsi birbirine benzediğinden, bundan çıkan sonuç hepsinin birbiriyle bağdaşabileceğidir. Biraz önce, edimsel algı belirli hareketler halinde sürüyorken, şimdi aynı şekilde olası anıların sonsuzluğu içinde yok olmaktadır. Demek ki, AB'de çağrışım keyfi bir tercihe yol açar, tıpkı S'de zorunlu bir yordama yol açması gibi.

Fakat bunlar iki uç sınırdır. Psikolog, incelemenin rahatlığı açısından her iki konuma da yerleşmelidir, ama bu uçlara aslında asla erişilemez. Tam anlamıyla duyumsal-devindirici durum, en azından insanda yoktur; keza insanda, muğlak bir faaliyetin dayanağı olmadan imgesel yaşam da yoktur. Bizim normal psikolojik yaşamımızın bu iki uç arasında salındığını söyleyebiliriz. Bir yanda, duyumsal-devindirici S durumu belleği yönlendirmektedir, ki bu durum, özünde, edimsel ve aktif uçtur; diğer yandan, bu belleğin kendisi, tüm geçmişimizle birlikte, ileriye doğru bir atılım uygulayarak kendinin olası en büyük bölümünü şimdiki eylemin içine dahil eder. Bu ikili çabanın sonucu olarak, belleğin olası *durumlarının* sonsuz çokluğu her an meydana gelir. Bu durumlar bizim şemamızda

A'B', A"B" vs. kesitleriyle temsil edilir. Bunların, tüm geçmiş yaşamımızın tekrarı olduğunu söyleyebiliriz. Ama bu kesitlerin her biri, tabana ya da tepeye yakın olmasına bağlı olarak, az ya da çok geniştir; dahası, bu eksiksiz geçmiş tasarımlarımızın her biri, ancak duyumsal-devindirici durum içinde sınırlandırılabilecek olan şeyi bilincin ışığına sunar, ki bu da, sonuç olarak, yerine getirilecek eylemin bakış açısından mevcut algıya benzer. Başka deyişle, bütünsel bellek şimdiki bir durumun çağrısına eşzamanlı iki hareketle karşılık verir. Kendini tümüyle deneyimin önüne taşımasını ve eylemi göz önüne alarak, bölünmeden, az çok bükülmesini sağlayan bu hareketlerden biri, aktarma hareketidir; öteki ise kendi etrafında dönme hareketidir, bu hareket sayesinde ânın durumuna doğru yönelerek, en yararlı yüzünü ona sunmak ister. Bu büzülmenin çeşitli derecelerine, benzerlik yoluyla çağrışımın değişik biçimleri denk düşer.

Geçmiş yaşamımızın bu olası binlerce indirgenişi içinde sanki anılarımız defalarca tekrarlanmış gibi cereyan eder her şey. Bellek iyice daraldığında anılar daha sıradan bir biçim edinirler, genleştiğinde ise daha kişiselleşir ve böylece farklı "sistematikleştirmelerin" sınırsız çokluğuna dahil olurlar. Kulağıma çalınan yabancı dilde bir sözcük, bana genel olarak bu dili ya da aynı sözcüğü geçmişte telaffuz etmiş olan bir sesi düşündürtür. Benzerlik yoluyla bu iki çağrışım, edimsel algının çekim alanına tesadüfen gelen iki farklı tasarımın rasgeleliğine bağlı değildir. Bunlar, iki ayrı zihniyet *düzeneğine*, belleğin geriliminin iki farklı düzeyine denk düşerler. Bu düzeyler bir yerde saf imgeye daha yakınken, başka yerde dolaysız karşılığa, yani eyleme daha uygundurlar. Bu sistemleri sınıflandırmak, bunları zihinsel yaşamımızın çeşitli "ton"larına sırasıyla bağlayan yasayı aramak, bu tonların her birinin kendi kendine ânın gerekliliklerıyle, aynı zamanda da kişisel çabamızın değişken derecesiyle nasıl belirlendiğini göstermek, güç bir teşebbüs olur: tüm bu psikoloji henüz oluşmamıştır ve şu an için bu işe kalkışmak bile istemiyoruz. Ama bu yasaların var olduğunu ve bu türden kalıcı ilişkiler olduğunu her birimiz hissederiz. Örneğin, bir analiz romanı okuduğumuzda, bize tasvir edilen bazı fikir çağrışımlarının doğru olduğunu, bunların yaşanmış olabileceğini biliriz; başka çağrışımlar ise bizi şoke eder ya da bize gerçeklik duygusu vermez, çünkü –sanki yazar seçmiş olduğu zihinsel yaşam düzleminde durmayı becerememiş gibi– biz burada tinin farklı katları arasında mekanik bir yakınlaşmanın etkisini hissederiz. Dolayısıyla belleğin kendi ardışık ve ayrı gerilim ya da dirimsellik dereceleri vardır, bunları tanımlaması güçtür kuşkusuz, ama ruh ressamının bunların arasına karışması cezasız kalmaz. Zaten patoloji, burada, hepimizin içgüdüsü

olduğu şeklindeki bir hakikati –kaba örneklerle de olsa– doğrulamıştır. Örneğin histeriklerin "sistematikleşmiş amnezi"lerinde ortadan kalkmış gözüken anılar gerçekte mevcuttur; ama bunların hepsi, kuşkusuz ki, entelektüel dirimselliğin belirli bir tür tonuna bağlıdırlar ve öznenin burada yeri yoktur.

Nasıl ki benzerlik yoluyla çağrışımın sonsuz sayıdaki *farklı* düzlemi varsa, yakınlık yoluyla çağrışımın da vardır. Belleğin tabanını temsil eden uç düzlemde, kendinden öncegelen ve de izleyen olayların bütününe yakınlık yoluyla bağlı olmayan anı yoktur. Oysa ki, uzam içinde bizim eylemimizin yoğunlaştığı noktada, yakınlık, hareket biçiminde, önceki benzer bir algının hemen ardından gelen tepkiye yol açar. Aslında, yakınlık yoluyla her çağrışım, bu iki uç sınır arasında tinin aracı konumunu gerektirir. Burada da tüm anılarımızın defalarca tekrarlanma olasılığını varsayarsak, geçmiş yaşamımızın bu örneklerinden her biri, kendine, belirli parçalara bölünecektir ve bir örnekten diğerine geçildiğinde, bölünme tarzı aynı olmayacaktır, çünkü bunların her biri özellikle egemen anıların doğasıyla nitelenmektedir ve bu egemen anılara da başka anılar –destek alır gibi– yaslanırlar. Örneğin *eyleme* ne kadar yaklaşırsak, yakınlık o ölçüde benzerliğe benzemeye ve böylece basit bir kronolojik ardışıklık ilişkisinden ayrılmaya yönelir: dolayısıyla, yabancı bir dilin sözcükleri hakkında, bellekte bunlar birbirlerini çağrıştırdıklarında, benzerlik yoluyla mı yoksa yakınlık yoluyla mı çağrışımda bulunduklarını söyleyemeyiz. Tersine, gerçek ya da olası eylemden koptuğumuz ölçüde, yakınlık yoluyla çağrışım, geçmiş yaşamımızın ardışık imgelerini doğrudan doğruya yeniden üretmeye yönelir. Burada bu çeşitli sistemleri derinlemesine incelememiz imkânsızdır. Bu sistemlerin, atomlar gibi yan yana konmuş anılardan asla oluşmadığını belirtmek yeterli olacaktır. Egemen bazı anılar daima vardır. Bunlar, gerçek parlak noktalardır ve bunların etrafındaki diğer anılar belirsiz bir bulutsu oluştururlar. Belleğimiz genleştikçe bu parlak noktalar çoğalır. Örneğin bir anıyı geçmişteki yerine yerleştirme süreci, söylendiği gibi, yerine yerleştirilecek anının aralarında yer bulduğu giderek yakınlaştırılmış anıları çekip çıkarmak için bir çuvalın içine dalar gibi anılarımızın yığınına dalmaktan ibaret değildir. Araya giren çok sayıda anıya hangi mutlu tesadüf sonucu erişebiliriz? Yer belirleme çalışması, gerçekte, artan bir *yayılma* çabasından ibarettir. Bu sayede, kendi kendine daima tümüyle mevcut olan bellek, anılarını giderek genişleyen bir yüzeye yayar ve sonuçta, o zamana dek karmaşık bir yığının içinden, yerini bulamayan anıyı ayırt eder. Zaten burada da, belleğin patolojisi bize eğitici bilgiler sağlayacaktır. Geriye dönük amne-

zide, bilinçten yok olan anılar muhtemelen belleğin uç düzlemlerinde korunmaktadırlar ve özne onları, hipnotizma durumunda gösterdiği çaba gibi istisnai bir çabayla bulabilecektir. Ama alt düzlemlerde, bu anılar, bir anlamda, yaslanabilecekleri egemen imgeyi bekliyorlardı. Herhangi bir ani şok, herhangi bir şiddetli heyecan, bunların bağlanacağı belirleyici olay olacaktır: ve bu olay, ani niteliği gereği, tarihimizin geri kalanından kopsa bile, unutkanlık içinde onu izleyeceklerdir. Dolayısıyla, fiziksel ya da ahlaki bir şokun ardından gelen unutmanın, önceki olayları dolaysızca içerdiği anlaşılır –belleğin tüm diğer kavrayışları içinde açıklanması oldukça güç bir fenomen. Bu arada belirtelim: yakın dönemli, hatta nispeten uzak anılara bu türden herhangi bir beklenti atfetmeyi reddedersek, belleğin normal çalışmasını kavrayamayız. Çünkü anısı bellekte kayıtlı her olay, ne kadar basit olduğu varsayılsa da belli bir zamanı işgal etmiştir. Bu zaman diliminin ilk dönemini işgal etmiş olan ve şimdi de ardışık algılarla birlikte bölünmez bir anı oluşturan algılar, demek ki, olayın belirleyici bölümü henüz meydana gelmediği sürece, gerçekten "havada" kalmışlardı. Çeşitli önsel ayrıntılarıyla birlikte bir anının yok oluşu ile, geçmişe dönük amnezi nedeniyle, verili bir olaydan önceki az ya da çok sayıda anının ortadan kaybolması arasında, demek ki, nitelik değil, basit bir derece farkı vardır.

Aşağı zihinsel yaşam üzerine bu türden çeşitli mülahazaların sonucunda, belli bir entelektüel denge kavrayışı doğacaktır. Bu denge elbette ki ancak kendisine malzeme olarak hizmet eden öğelerin karışmasıyla bozulur. Burada zihinsel patoloji sorunlarını ele alacak değiliz: bununla birlikte, tüm bunları es de geçemeyiz, çünkü bedenle tin arasındaki doğru ilişkiyi belirlemeye çalışıyoruz.

İki uç sınırı –eylem düzlemi ile düş düzlemi– arasında bulunan aralıkta tinin sürekli gidip geldiğini varsaydık. Bir karar almak mı gerekiyor? Tüm deneyimi karakter olarak adlandırdığımız şeyin içinde toparlayıp örgütleyerek, eylemlere doğru yönelecek ve burada, bu eylemlere malzeme olarak hizmet eden geçmişle birlikte, kişiliğin bu eylemlere damgasını vurduğu öngörülemez biçim de ortaya çıkacaktır; ama eylem, ancak güncel durumun içinde, yani zaman ve uzam içindeki bedenin belirli bir konumundan doğan koşulların bu bütünü içinde bir çerçeveye otururşa gerçekleşebilir olacaktır. Söz konusu olan entelektüel bir çalışma mıdır, bir anlayış mı oluşturuluyor, çok sayıda anıdan az çok genel bir idea mı çıkarılmaya çalışılıyor? Bir yandan fanteziye, diğer yandan mantıksal seçiciliğe büyük bir pay bırakılmıştır: ama idea'nın yaşayabilir olması

için, mevcut gerçekliğe herhangi bir yanıyla temas etmesi gerekecektir; yani, derece derece ve kendiliğinden tedrici azalmalar ya da büzülmelerle, beden tarafından az ya da çok işin içine katılabilir ve aynı zamanda tin tarafından temsil edilebilir olması gerekecektir. Bedenimiz, bir yandan aldığı duyumlarla ve diğer yandan yerine getirebildiği hareketlerle, tinimizi belirleyen şeydir, ona ödün ve denge veren şeydir. Tinin faaliyeti, birikmiş anılar kitlesini sonsuzca aşar; tıpkı bu anılar yığınının şimdiki zamanın duyum ve hareketlerini sonsuzca aşması gibi; bu duyum ve hareketler ise *yaşama dikkat* olarak adlandırabileceğimiz şeyi koşullar, bu nedenle her şey bu duyum ve hareketlerin tinin normal çalışması içindeki tutarlılıklarına bağlıdır, tıpkı bir köşesi üzerinde ayakta duran bir piramit gibi.

Yakın dönemdeki keşiflerin ortaya çıkardığı, sinir sisteminin incelikli yapısına bir göz atalım. Her yanda iletkenler görürüz, hiçbir yerde merkez yoktur. Uç uca eklenmiş ve uçları kuşkusuz ki akım geçerken yakınlaşan iplikler; işte tüm görülen budur. Tüm çalışmamız boyunca ileri sürdüğümüz gibi, bedenin, alınan uyarılar ile yapılan hareketler arasındaki bir buluşma yeri olduğu doğruysa, var olan her şey belki de budur. Ama dışsal çevreden uyarım ya da uyartılar alan ve bunları uygun tepkiler biçiminde geri gönderen bu iplikler, periferiden periferiye ustaca gerilmiş bu iplikler, bağlantılarının sağlamlığı ve kesin kesişimleri nedeniyle, bedenin duyumsal-devindirici dengesini, yani mevcut duruma uyumunu sağlarlar. Bu gerilimi gevşetir ya da bu dengeyi bozarsanız, artık yaşama dikkat gösterilemiyormuş gibi cereyan edecektir her şey. Düş ile akıl hastalığı bu duruma pek yakındır.

Biraz önce, nöronlar arasındaki dayanışmayı kesintiye uğratanın uyku olduğunu ileri süren, yakın dönemki bir hipotezden söz etmiştik. (İlginç deneyimlerin yine de onayladığı) bu hipotez kabul edilmese bile, derin uyku sırasında, sinir sisteminde uyarı ile devindirici tepki arasında kurulmuş ilişkinin en azından işlevsel bir kesintiye uğradığını varsaymak gerekecektir. Bu durumda düş daima tinin bir durumu olurken, bedenin duyumsal-devindirici dengesi tinin dikkat göstermesini sağlayamaz. Ve sinir sisteminin bu gevşemesinin, uyanıklık durumunda, normal faaliyetlerinin ortadan kaldırılamayan ürünleri tarafından sinir sistemi öğelerinin zehirlenmesine bağlı olması giderek daha muhtemel gelmektedir. Düş ise akıl hastalığını her noktada taklit etmektedir. Deliliğin tüm semptomları yalnızca düşün içinde bulunmakla kalmamakta –dolayısıyla bu iki durumu karşılaştırmak sıradan bir durum halini almaktadır–, akıl hastalığının kökeni de beynin tükenişinde gözükmektedir. Bu tüken-

meye, normal yorgunluğun yanı sıra, bazı spesifik zehirlerin sinir sistemi öğelerinde birikmesi de yol açar.[4] Akıl hastalığının genellikle enfeksiyona bağlı hastalıkların ardından geldiği ve deliliğin tüm fenomenlerinin toksik maddelerle deneysel olarak yeniden üretilebileceği bilinmektedir.[5] Akıl hastalığı içinde zihinsel dengenin bozulmasının, organizma içinde yerleşmiş duyumsal-devindirici ilişkilerin bozulmasına bağlı olduğu doğru değil midir? Bu bozulma bir tür psişik başdönmesi yaratmaya ve böylece belleğin ve dikkatin gerçeklikle temasını yitirmesine yeterlidir. Bazı delilerin doğmakta olan hastalıklarıyla ilgili olarak verdikleri tanımları okuyalım: Bu kişilerin genellikle bir olağandışılık duygusu ya da kendi deyişleriyle, "gerçek olmama" duygusu hissettikleri görülecektir, sanki algılanan şeyler onlar için kendi belirginliklerini ve dayanıklılıklarını yitirmiş gibidir.[6] Eğer analizlerimiz doğruysa, mevcut gerçeklik hakkında sahip olduğumuz somut duygu, gerçekten de, organizmamızın doğal olarak uyarılara cevap vermesini sağlayan fiili hareketlerden aldığımız bilinçten oluşur; öyle ki, ilişkilerin gevşediği ya da duyumlar ile hareketler arasında bozulduğu yerde, gerçeklik duygusu zayıflar ya da yok olur.[7]

Ancak burada, yalnızca akıl hastalığının çeşitli biçimleri arasında değil, kelimenin tam anlamıyla akıl hastalığı ile yakın dönemli bir psikolojinin tuhaf biçimde karşılaştırdığı bu kişilik bölünmeleri arasında da bir yığın ayrım yapmak gerekir.[8] Bu kişilik hastalıklarında, anı gruplarının merkezi bellekten kopup ayrıldığı ve diğer anılarla dayanışmadan vazgeçtikleri görülür. Ama duyarlılık ile devinim bölünmelerinin birlikte varolduğu da sık gözlemlenen bir durumdur.[9] Bu sonuncu fenomenlerde, ilk fenomenlerin maddi dayanağını görmezlikten gelemeyiz. Entelektüel yaşamımızın tümüyle bu dayanağın ucuna, yani mevcut gerçekliğe dahil olmasını sağlayan duyumsal-devindirici işlevlere dayandığı doğruysa eğer, entelektüel denge, işlevlerinin şu ya da bu biçimde zarar görmesine bağlı olarak çeşitli biçimlerde bozulacaktır. Oysa, duyumsal-devindirici işlev-

4) Bu fikir yakın dönemde çeşitli yazarlarca geliştirilmiştir. Bunun gayet sistematik bir sunumu için bkz. Cowles, The mechanism of insanity, *American Journal of Insanity*, 1890-91.

5) Özellikle bkz. Moreau de Tours, *Du hachisch*, Paris, 1845.

6) Ball, *Leçon sur les maladies mentales*, Paris, 1890, s. 608 ve devamı. Krş. çok ilginç bir analiz: Visions, a personal narrative (*Journal of mentalscience*, 1896, s. 284).

7) Bkz. daha yukarda, s. 152.

8) Pierre Janet, *Les accidents mentaux*, Paris, 1894, s. 292 ve devamı.

9) Pierre Janet, *L'automatisme psychologique*, Paris, 1889, s. 95 ve devamı.

lerin genel dirimselliğini etkileyen, gerçeklik duygusu olarak adlandırdığımız şeyi zayıflatan ya da ortadan kaldıran lezyonların yanında, bazı duyumsal-devindirici bağlantıların diğerlerinden doğrudan doğruya ayrılması gibi, bu işlevlerin –dinamik değil– mekanik bir azalmasıyla ifade bulan lezyonlar da vardır. Eğer bizim hipotezimiz sağlam temellere dayanıyorsa, her iki durumda da bellek çok farklı biçimlerde zarar görecektir. Birinci durumda, hiçbir anı üstünkörü olmayacaktır; ama tüm anılar daha az dolu, gerçekliğe daha az sağlam biçimde yönelmiş olacaklardır. Buradan da, zihinsel dengede gerçek bir kopuş meydana gelecektir. İkinci durumda, denge bozulmaz ama karmaşıklığını yitirir. Anılar kendi normal görünümlerini korurlar, ama dayanışmalarını kısmen geride bırakırlar, çünkü duyumsal-devindirici tabanları, deyim yerindeyse kimyasal olarak başkalaşmak yerine, mekanik olarak azalmış olur. Her iki durumda da anılar doğrudan zarar görmüş ya da hasara uğramış olmaz.

Bedenin anıları beyinsel düzenekler biçiminde koruduğu, bellek yitim ve azalmalarının bu mekanizmaların az çok eksiksiz yıkımından ibaret olduğu, belleğin coşmasının ve sanrının ise, tersine, faaliyetlerinin abartılmasından ibaret olduğu fikri, demek ki, ne düşünme yoluyla ne de olgular tarafından doğrulanmış olur. Aslında, bu görüşün gözlem yoluyla savlanabildiği tek bir durum vardır: afaziden söz etmek istiyoruz ya da daha genel olarak, işitsel ya da görsel tanıma rahatsızlıklarından. Hastalığa, beynin belirli bir kıvrımında sabit bir merkez atfedebileceğimiz tek durum budur; ama bu aynı zamanda herhangi bir anının mekanik olarak ve derhal kesin olarak sökülüp alınmasına tanık olunmayan, ama daha ziyade ilgili bellek bütününün kademeli ve işlevsel zayıflamasına tanık olunan bir durumdur. Ve bu beyin lezyonunun bu zayıflamaya nasıl yol açabildiğini, beyinde birikmiş anıların hiçbir biçimde yedeklenemediğini açıkladık. Gerçekten zarar gören şey, bu tür algıya denk düşen duyumsal ve devindirici bölgeler ve özellikle bunları içsel olarak harekete geçirmeyi sağlayan eklentilerdir; öyle ki anı, neyle ilgileneceğini bilemeden, sonunda uygulamada güçsüz kalır: oysa, psikolojide güçsüzlük bilinçsizlik anlamına gelir. Tüm diğer durumlarda, gözlemlenen ya da varsayılan, ama asla net biçimde yeri saptanamayan lezyon, duyumsal-devindirici bağlantılar bütününe getirdiği bozuklukla hareket eder, ya bu kitleyi başkalaştırır ya da onu parçalar: bunun sonucu olarak da entelektüel denge bozulur ya da basitleştirilir ve dolayısıyla, anılar düzensizleşir ya da birbirinden ayrılır. Belleği beynin dolaysız bir işlevi olarak gören doktrin, çözümsüz teorik güçlükler ortaya çıkaran bu doktrin, karmaşıklığı her türlü imgeleme meydan okuyan ve sonuçları içsel gözlem

verileriyle bağdaşmayan doktrin, beyin patolojisinin desteğine bile güvenemez. Tüm olgular ve tüm benzerlikler, beyni yalnızca duyumlar ile hareketler arasında bir aracı olarak gören, bu duyumlar ve hareketler bütününü zihinsel yaşamın uç noktası haline getiren bir teoriden yanadır; bu uç, olayların dokusuna sürekli dahil olur ve böylece belleği gerçeğe yöneltme ve onu şimdiki zamana bağlama biricik işlevini bedene atfederek, bu belleği maddeden kesinlikle bağımsız kabul eder. Bu anlamda beyin, yararlı anıyı hatırlamaya katkıda bulunur, ama daha çok da tüm diğer anıları geçici olarak ayrı tutmaya katkıda bulunur. Belleğin maddenin içine nasıl yerleşeceğini bilmiyoruz; ama şunu gayet iyi biliyoruz ki, –çağdaş bir filozofun derin sözüyle– "maddilik, bizde unutmayı yaratan şeydir."[10]

10) Ravaisson, *La philosophie en France au XIXe siècle*, 3. baskı, s. 176.

4
İmgelerin Sınırlandırılması ve Sabitlenmesi: Algı ve Madde - Ruh ve Beden

Bu kitabın ilk üç bölümünden genel bir çözüm çıkmaktadır: Her zaman eyleme dönük olan bedenin temel işlevi, eylem amacıyla tinin yaşamını sınırlamaktır. Beden, tasarımları ayıklayan bir aygıttır; yalnızca ayıklar. Beden ne bir entelektüel durum yaratabilir ne de böyle bir duruma yol açabilir. Peki bu algı mıdır? Bedenimiz, evren içinde her an işgal ettiği yer bakımından, üzerinde etkide bulunduğumuz maddenin bölüm ve veçhelerini belirler: Şeyler üzerindeki gücül eylemimizi ölçen algımız, böylece, organlarımızı fiilen etkileyen ve hareketlerimizi hazırlayan nesnelerle sınırlanır. Peki bellek midir söz konusu olan? Bedenin rolü anıları depolamak değil, yalnızca işe yaracak anıyı –nihai eylem amacıyla mevcut durumu tamamlayacak ve aydınlatacak anıyı– seçmek ve bu anıya atfettiği gerçek etki sayesinde belirgin bir bilince yol açmaktır. Bu ikinci ayıklamanın birinciden çok daha az kesin olduğu doğrudur, çünkü bizim geçmiş deneyimimiz bireysel bir deneyimdir, ortak bir deneyim değil, çünkü aynı fiili durumla bağdaşabilen farklı anılarımız her zaman var olmuştur ve tıpkı algı durumunda olduğu gibi, doğanın da burada, tasarımlarımızı

sınırlandırmak için şaşmaz bir kuralı olamaz. Demek ki, bu kez fanteziye belli bir pay ister istemez bırakılmıştır; ve hayvanlar maddi ihtiyacın esiri olduklarından bu paydan pek yararlanamasalar da, tersine, insan ruhu, belleğinin bütünüyle birlikte, bedenin ona araladığı kapıya baskı yapar: fantezinin oyunları ve imgelem çalışması buradan kaynaklanır: tinin doğayla birlikte sahip olduğu özgürlükler. Bilincimizin eyleme doğru yöneliminin bizim psikolojik yaşamımızın temel yasası olarak görüldüğü de doğrudur.

Gerekirse burada durabiliriz, çünkü bu çalışmaya tinin yaşamında bedenin rolünü tanımlamak için kalkıştık. Ama bir yandan da yol alırken, metafizik bir sorun ortaya çıkardık ki, bunu çözümsüz bırakamazdık. Diğer yandan ise, araştırmalarımız, özellikle psikolojik olmakla birlikte, bize sorunu çözmenin bir yolunu değilse de, en azından bu sorunu ele almanın bir yanını defalarca hissettirdi.

Bu sorun, ruhun bedenle birliği sorunundan başka bir şey değildir ve karşımıza keskin biçimde çıkmaktadır, çünkü biz maddeyi tinden derinlemesine ayırt ediyoruz. Keza bu sorunu çözümsüz kabul edemeyiz, çünkü tin ile maddeyi, yadsımalarla değil pozitif özellikleriyle tanımlamaktayız. Katışıksız algı bizi gerçekten de maddenin içine ve gayet gerçek olarak da tinin içine –bellekle birlikte önceden nüfuz etmiş olsak da– dahil eder. Diğer yandan, madde ile tinin ayrımını bize göstermiş olan psikolojik gözlem, aynı şekilde bunların birliğine de bizi tanık eder. Dolayısıyla ya analizlerimiz temelde bir kusur taşımaktadır ya da ortaya koydukları güçlüklerden sıyrılmamıza yardım etmeleri gerekir.

Sorunun anlaşılmaz yanı, bütün doktrinlerde, idrak gücümüzün, bir yandan yayılma ve yayılmama arasında, diğer yandan nitelik ile nicelik arasında gerçekleştirdiği ikili antiteze bağlıdır. Tıpkı saf bir birliğin temelde bölünebilir bir çoklukla karşıtlık içinde olması gibi, tinin de öncelikle maddeyle karşıtlık içinde olduğu; algılarımız heterojen niteliklerden oluşurken, algılanan evrenin de homojen ve hesaplanabilir değişimlere vardığı tartışmasızdır. Dolayısıyla bir yanda yayılımsızlık ve nitelik, diğer yanda ise yayılım ve nicelik vardır. Yayılımsızlığı yayılımdan türetme iddiasındaki materyalizmi reddettik; ama yayılımın yayılımsızlığın yapımı olduğunu ileri süren idealizmi de kabul etmiyoruz. Materyalizme karşı, algının beynin durumunu büyük ölçüde aştığını savunuyoruz; ama idealizme karşı da maddenin, maddeye dair sahip olduğumuz tasarımı, tinin zekice bir tercihle maddeden –deyim yerindeyse– derlediği tasarımı her yandan aştığını saptamaya çalıştık. Bu iki karşıt doktrinden biri bedene ve öteki de tine gerçek bir yaratma yeteneği atfeder; birincisi beynimizin

tasarımı yaratmasını isterken, ikincisi idrak gücümüzün doğanın planını çizmesini ister. Biz bu iki doktrine karşı aynı tanıklığa başvuruyoruz: bilincin tanıklığı. Bilinç bize bedenimizde diğer imgeler gibi bir imge gösterir; idrak gücümüzde ise, yaratma ya da inşa etme yetisini değil, ayırma, ayırt etme ve mantıksal olarak karşı karşıya getirme yönünde belli bir yetiyi gösterir. Böylece, psikolojik analizin ve sonuç olarak sağduyunun gönüllü esirleri olarak, kaba ikiciliğin ortaya koyduğu çatışmaları körükledikten sonra, metafiziğin bize açabileceği tüm çıkış yollarını da kapamış gözüküyoruz.

Ama özellikle ikiciliği ifrata vardırdığımız için, analizimiz belki de çelişik öğeleri birbirinden ayırmıştır. Ama bir yanda saf algı teorisi, diğer yanda saf bellek teorisi, bu ikisi, yayılmama ile yayılma arasındaki, nitelik ile nicelik arasındaki bir yakınlaşmanın yollarını hazırlamaktadırlar.

Saf algı mıdır söz konusu olan? Beynin durumunu, bir algının koşulu değil ama bir eylemin başlangıcı yaparak, şeylerin algılanan imgelerini bedenimizin imgesi dışına fırlatırız; dolayısıyla algıyı şeylerin içine yeniden yerleştiririz. Ama bu durumda, algımız şeylerin parçası olurken, şeyler de bizim algımızın doğasına benzerler. Maddi yayılım, geometrinin sözünü ettiği bu çoklu yayılım değildir, olamaz; daha ziyade tasarımımızın bölünmemiş genişlemesine denk düşer. Bu demektir ki, saf algının analizi, *genişleme* fikrinde bize yayılım ile yayılmama arasındaki olası bir yakınlığı hissettirmektedir.

Ama bizim saf bellek anlayışımız, paralel bir yolla, ikinci karşıtlığı –nitelik ile nicelik karşıtlığını– yatıştırmaya yöneltmelidir. Gerçekten de, saf anıyı, bunu sürdüren ve etkili kılan beyinsel durumdan köklü biçimde ayırdık. Demek ki bellek, hiçbir düzeyde, maddeden türeyen bir şey değildir; tam tersine, madde, daima belli bir süreyi işgal eden somut bir algı içinde kavradığımız haliyle, büyük ölçüde bellekten türer. Bizim somut algımızda birbirini izleyen heterojen nitelikler ile uzamın içinde bu algıların ardına bilimin yerleştirdiği homojen değişimler arasındaki fark tam olarak nerededir? Bu heterojen nitelikler süreksizdir ve birinden diğeri çıkartılamaz; homojen değişimler ise, tersine, hesaplamaya uygundurlar. Ama buna hesaplanabilir olmaları için, katışıksız nicelik olmalarına hiç gerek yoktur: onları hiçliğe indirgemek daha doğru olur. Onların heterojenliğinin –bir anlamda– yeterince yoğunluksuz olması, bizim bakış açımızdan pratikte ihmal edilebilir olmaları için yeterlidir. Oysa, her somut algı, ne kadar kısa olduğu varsayılsa da, birbirini izleyen sonsuz sayıdaki "katışıksız algı"nın bellek yoluyla zaten senteziyse, bu durumda, hissedilir niteliklerin heterojenliğinin, bu niteliklerin bizim belleğimiz

içinde büzülmelerine bağlı olduğunu, nesnel değişimlerin nispi homojenliğinin ise onların doğal gevşekliklerine bağlı olduğunu düşünemez miyiz? Tıpkı genişleme ile genişlememe arasındaki mesafenin, yayılma üzerine düşünceler sayesinde azalması gibi, nicelikle nitelik arasındaki mesafe de, bu durumda, *gerilim* üzerine düşüncelerle azaltılamaz mı?

Bu yola girmeden önce, uygulamak istediğimiz yöntemin genel ilkesini ifade edelim. Önceki bir çalışmada bu yöntemi kullanmış olduğumuz gibi, mevcut çalışmada da bunu zımnen zaten kullandık.

Genellikle *olgu* olarak adlandırılan şey, dolaysız bir sezgiye belirdiği haliyle gerçeklik değildir; pratiğin çıkarlarına ve toplumsal yaşamın gereklerine gerçeğin uyarlanmasıdır. Katışıksız sezgi, ister dışsal olsun ister içsel, bölünmemiş bir sürekliliğin sezgisidir. Biz bunu yan yana duran öğeler halinde parçalıyoruz. Bu öğeler, bir yerde ayrı *sözcüklere*, başka bir yerde bağımsız *nesnelere* denk düşer. Ama tam da bu şekilde kökensel sezgimizin birliğini parçalamış olduğumuzdan, ayrı terimler arasında, dışsal ya da üzerine-eklenmiş olamayacak bir bağ kurmak zorunda hissederiz kendimizi. İçsel süreklilikten doğan canlı birimin yerine yapay birliği koyarız; bu birlik, bir arada tuttuğu terimler gibi boş, cansız bir çerçevenin birliğidir. Ampirizm ile dogmatizm, özünde, bu şekilde oluşmuş fenomenlerden yola çıkarak birbiriyle uyum sağlarlar; aralarındaki tek fark ise dogmatizmin bu biçime, ampirizmin ise bu maddeye daha fazla bağlı kalmasıdır. Gerçekten de, ampirizm, terimleri kendi aralarında birleştiren ilişkilerde yapay olarak var olan şeyi belli belirsiz hissederek, terimlere bağlı kalır ve ilişkileri ihmal eder. Ampirizmin hatası deneye çok fazla değer biçmek değildir, tersine, gerçek deneyin, tinin kendi nesnesiyle dolaysız temasından doğan deneyin yerine, eklemlerinden koparılmış, dolayısıyla doğasının bozulduğu kesin olan, eyleme ve dile çok büyük bir kolaylık sağlamak için düzenlenmiş bir deneyi koymaktır. Gerçeğin bu parçalanması, tam da pratik yaşamın gerekleri dikkate alınarak gerçekleştiğinden, ampirizm şeylerin yapısının içsel hatlarını izlememiştir: Bu nedenle ampirizm, hiçbir önemli sorunda tini tatmin edemez ve hatta, kendi ilkesinin tam bilincine vardığında bile, bu sorunları ortaya koymaktan uzak durur. Dogmatizm, ampirizmin gözünü kapadığı güçlükleri keşfeder ve ortaya çıkarır; ama, doğrusu, çözümü ampirimin çizdiği yolda arar. Dogmatizm de ampirizmin yetindiği bu ayrık, süreksiz fenomenleri kabul eder ve yalnızca bir sentez yapmaya çabalar. Bu sentez, bir sezgi içinde verili olmadığından, daima keyfi bir biçim taşıyacaktır. Başka deyişle, metafizik, bir yapımdan başka bir şey olmasa da, ayrı ölçüde gerçeğe yakın birçok metafizik vardır ve bunlar sonuç olarak birbirlerini

çürütürler ve son söz, her bilgiyi nispi kabul eden ve şeylerin özünü de tin için erişilmez gören eleştirel bir felsefenin olur. Gerçekten de, felsefi düşüncenin düzenli yürüyüşü bu yöndedir: Biz, deneyim olduğunu düşündüğümüz şeyden yola çıkıyoruz, görünüşte bu deneyimi oluşturan fragmanlar arasında çeşitli düzenlenme olasılıklarını deniyoruz ve tüm yapımlarımızın bilinen dayanıksızlığı karşısında, sonunda yapımdan vazgeçiyoruz. Ama son bir teşebbüste daha bulunmak gerekecektir. Bu, deneyimi kaynağında aramak, daha doğrusu, bizim kullanımımız yönünde eğilim göstererek, tam anlamıyla *insani* bir deneyim halini aldığı bu önemli *dönüm noktası* üzerinde aramak demektir. Kant'ın gösterdiği şekliyle spekülatif aklın güçsüzlüğü, belki de, özünde, bedensel yaşamın bazı zorunluluklarına hizmet eden ve ihtiyaçlarımızın karşılanması için bozmak gereken bir madde üzerinde işlemde bulunan bir zekânın güçsüzlüğüdür. Şeylere dair bilgimiz, bu durumda, asla tinimizin temel yapısıyla ilişkili olmaz; yalnızca tinimizin yüzeysel ve sonradan edinilmiş alışkanlıklarına, bizim bedensel işlevlerimizde ve aşağı ihtiyaçlarımızda sahip olduğu olumsal biçime bağlı olur. Bilginin göreceliği demek ki kesin değildir. Bu ihtiyaçların yaptıkları şeyi tanımlayarak, sezgiyi ilk saflığına yeniden yerleştirir ve gerçekle yeniden ilişkiye geçeriz.

Bu yöntem, uygulamada, sürekli yeniden doğan önemli güçlükler getirir; çünkü, her yeni sorunun çözümü için yepyeni bir çaba gerektirir. Bazı düşünme ve hatta algılama alışkanlıklarından vazgeçmek zaten sorunlu bir durumdur: zaten yapılacak çalışmanın negatif yanı da burada değil midir? Bu çalışmayı yaptığımızda; deneyin *dönüm noktası* dediğimiz yerde yerimizi aldığımızda; *dolaysız olan*'dan *yararlı olan*'a geçişi aydınlatarak insani deneyimimizin şafağını başlatan doğmakta olan ölgün ışıktan yararlandığımızda; gerçek eğrinin –fark ettiğimiz– son derece küçük öğeleriyle birlikte, bu öğelerin ardındaki karanlığın içinde uzanan eğrinin biçimini oluşturmak kalır geriye. Bu anlamda, bizim anladığımız şekliyle filozofun görevi, diferansiyelden yola çıkarak bir fonksiyonu belirleyen matematikçinin görevine fazlasıyla benzer. Felsefi arayışta uç yaklaşım, gerçek bir tümlevleme [integrasyon] çalışmasıdır.

Geçmişte bu yöntemi bilinç sorununa uygulamaya çalıştık ve içsel yaşamımızın algısıyla ilgili olarak tinin yararcı çalışmasının, uzam içinde katışıksız sürenin bir tür kırılmasından ibaret olduğunu düşündük; bu kırılma bizim psikolojik durumlarımızı birbirinden ayırmamızı, onları giderek kişisizleşen bir biçime indirgememizi, onlara ad vermemizi, sonuç itibarıyla onları toplumsal yaşamın akışına dahil etmemizi sağlar. Ampirizm ve dogmatizm içsel durumları bu süreksiz biçim içinde ele alırlar.

Ampirizm, durumların kendisine bağlı kalarak benliğin içinde yalnızca yan yana duran olgular dizisini görürken, dogmatizm ise bir bağın gerekliliğini kavrarken, bu bağı ancak bir biçimin ya da bir gücün içinde bulabilir: katışmacın dahil olduğu dışsal biçim ile öğelerin bağdaşıklığını sağlayan belirsiz ve –deyim yerindeyse– fiziksel güç. Buradan, özgürlük sorunu üzerine iki karşıt bakış açısı kaynaklanır: Determinizme göre eylem, öğelerin kendi aralarındaki mekanik bileşiminin sonucudur; determinizm karşıtlarına göre ise, bu öğeler kendi ilkeleriyle kesin olarak hemfikir olduklarında, özgür kararın keyfi bir *fiat* [hüküm, irade] olması gerekir, gerçek bir *ex nihilo* [hiçten] yaratılış olmalıdır. Ele alınması gereken üçüncü bir yan daha olduğunu düşündük. Bu, sürekli akış halinde olan ve bir durumdan ötekine, belli belirsiz kademelerle geçilen –gerçekten yaşanan ama kullanılagelen bilginin son derece kullanışlı olması için yapay olarak parçalara bölünmüş süreklilik– katışıksız sürenin içine yeniden yerleşmemiz olur. Bu durumda, eylemin *sui generis* [kendine özgü, biricik] bir evrim yoluyla öncellerinden kaynaklanabileceğini sandık; hatta bu eylemde, eylemi açıklayan bir takım önceller bulunduğuna ve yine de eylemin bu öncellere mutlak anlamda yeni bir şeyler eklediğine, çünkü tıpkı meyvenin çiçekten ilerde olması gibi onlardan ileri olduğuna inandık. Dolayısıyla özgürlük, –söylendiği gibi– hissedilir bir kendiliğindenliğe asla indirgenemez. Olsa olsa hayvanda bu mümkündür, çünkü onun psikolojik yaşamı özellikle duyumsaldır. Ama düşünen varlık olan insanda, özgür eylem, duygu ve düşüncelerin bir sentezi olarak adlandırılabilir ve buraya vardıran evrim de makul bir evrimdir. Kısacası, bu yöntemin hilesi, kullanılagelen ya da yararlı bilginin bakış açısını, doğru bilginin bakış açısından ayırt etmekten ibarettir. *Kendimizi eyleyen olarak gördüğümüz* ve kendimize bakmamızın yararlı olduğu süre, öğelerin birbirinden ayrıldığı ve yan yana konduğu bir süredir; ama *eylemde bulunduğumuz* süre, bizim durumlarımızın birbiri içinde eridiği bir süredir ve eylemin içkin doğası üzerine spekülasyonda bulunduğumuz istisnai ve biricik durumun, yani özgürlük teorisinin içine yeniden yerleşebilmemiz için bu noktada çaba göstermemiz gerekir.

Bu türden bir yöntem madde sorununa uygulanabilir mi? Sorun, Kant'ın sözünü ettiği bu "fenomenlerin çeşitliliği" içinde, yayılabilir eğilimli muğlak kütlenin, uygulandığı homojen uzamın ötesinde –ve bu uzam sayesinde alt bölümlere ayırırız– kavranıp kavranamayacağını bilmektir; aynı şekilde, bizim içsel yaşamımız da tanımsız ve boş zamandan ayrılarak yeniden katışıksız süre olmaya çalışır. Kuşkusuz ki, dışsal algının temel koşullarından kurtulma isteği nafile bir girişim olur. Ama sorun,

genellikle temel kabul ettiğimiz bazı koşulların, sahip olabileceğimiz katışıksız bilgiden çok, şeyleri nasıl kullanacağımızla, bundan çıkarılacak pratik çözümle ilgili olup olmadığını bilmektir. Daha özel olarak, somut, sürekli, farklılaşmış ve aynı zamanda düzenlenmiş genişlikle ilgili olarak da bu uzayın, onu destekleyen amorf ve cansız uzamla dayanışma içinde olmasına itiraz edilebilir; biz bu uzamı sonsuzca bölüyor, keyfi olarak figürler kesip çıkarabiliyoruz ve hareketin kendisi de, bu uzamda, –başka yerde söylediğimiz gibi– anlık konumların çokluğu olarak belirebilir, çünkü burada geçmiş ile şimdiki zamanın bağdaşıklığını hiçbir şey sağlayamaz. Dolayısıyla, belli bir ölçü içerisinde, uzaydan çıkmadan uzamdan çıkılabilir ve burada dolaysıza bir dönüş de vardır, çünkü uzayı gerçekten de algılarız, oysa ki uzamı yalnızca bir şema tarzında kavrayabiliriz. Dolaysız bilgiye ayrıcalıklı bir değeri keyfi olarak atfettiği şeklinde bir itirazı bu yönteme yöneltebilir miyiz? Bir bilgiden kuşku duyma fikri bile bize ancak düşünmenin işaret ettiği güçlük ve çelişkilerle, felsefenin ortaya koyduğu sorunlarla geldiğine göre, bu bilgiden kuşku duymamız için ne gibi bir nedenimiz olabilir? Bu güçlük, çelişki ve sorunların özellikle dolaysız bilgiyi kapsayan sembolik betilemeden doğduğu, bu betilemenin bizim için gerçeğin kendisi haline geldiği ve dolayısıyla derinliği delmeyi başaracak olan tek şeyin, yoğun, istisnai bir çaba olduğu söylenebilirse, bu durumda, dolaysız bilgi kendi doğrulanmasını ve kanıtını kendi içinde bulmaz mı?

Bu yöntemin uygulanmasının yol açabileceği sonuçlar arasında bizim araştırmamızı ilgilendirenleri hemen seçelim. Ayrıca kendimizi göstergelerle sınırlandıracağız; burada bir madde teorisi oluşturmak söz konusu olamaz.

I.
Her hareket, bir kımıltısızlıktan diğerine geçiş olarak, kesinlikle bölünmezdir.

Burada bir hipotez değil, bir olgu söz konusudur ve genellikle bir hipotez bunu maskeler.

Örneğin, işte elim A noktasında duruyor. Aradaki mesafeyi bir çırpıda geçerek, elimi B noktasına taşıyorum. Bu hareketin içerisinde, hem gördüğüm bir imge, hem de kassal bilincimin kavradığı bir edim vardır. Bilincim bana basit bir olgunun içsel duyumunu verir, çünkü A kımıltısızlıktı, B de kımıltısızlıktır ve A ile B arasında bölünmez ya da en azından bölünmemiş bir edim bulunur; kımıltısızlıktan kımıltısızlığa geçiş,

hareket budur zaten. Ama benim bakışım hareketi bir yerden bir yere giden bir AB çizgisi biçiminde algılar ve bu çizgi, tıpkı her uzam gibi, sonsuzca parçalara ayrılabilir. Öncelikle bu hareketi –dilediğim gibi– çoklu ya da bölünmez kabul edebilirim; bu ise, hareketi, benim dışımda beliren bir imge ya da kendi kendime gerçekleştirdiğim bir edim gibi tahayyül etmeme bağlı olarak, ya uzamın içinde ya da zamanın içinde tahayyül etmemle ilgilidir.

Bununla birlikte, her türlü basmakalıp fikri bir yana attığımda, bir tercihim olmadığını, benim bakışımın A'dan B'ye olan hareketi bölünmez bir bütün olarak kavradığını ve eğer bir şeye bölünürse, bunun kat edildiği varsayılan çizgi olduğunu, yoksa kat eden hareket olmadığını çabucak fark ederim. Elimin A'dan B'ye giderken ara konumlardan geçtiği ve bu ara noktaların, yol boyunca düzenlenmiş olan ve arzu edildiği kadar çok sayıdaki evrelere benzediği doğrudur; ama bu şekilde belirtilmiş bölümler ile kelimenin tam anlamıyla evreler arasında şu temel farklılık vardır ki, belli bir evrede durulurken, burada hareketli olan şey geçer. Geçiş bir harekettir ve durma hareketsizliktir. Durma, hareketi kesintiye uğratır; geçiş hareketin kendisiyle aynıdır. Hareketli olanın bir noktadan geçtiğini görürsem, orada durmasının da *mümkün olduğunu* kuşkusuz düşünebilirim; ve durmadığında da, onun geçişini son derece kısa bir kımıltısızlık olarak kabul etme eğilimi gösteririm, çünkü en azından bunu düşünecek zamana ihtiyacım vardır; ama burada kımıldamayan şey yalnızca benim imgelemimdir, hareketli olanın rolü ise, tersine, hareket etmektir. Uzamın her bir noktası bana ille de sabit gibi geldiğinden, hareketlinin kendisine, bir an için çakıştırdığım noktanın hareketsizliğini atfetmekte güçlük çekerim; bu durumda, tüm hareketi yeniden canlandırdığımda, hareketli olan, kendi güzergâhının tüm noktalarında son derece kısa bir an duruyor gibi gelir. Ama hareketi algılayan duyuların verileri ile onu yeniden oluşturan tinin hilelerini birbirine karıştırmamak gerekir. Duyular, kendi başlarına bırakıldıklarında, bize, iki gerçek durak arasındaki gerçek hareketi katı ve bölünmez bir bütün olarak sunarlar. Bölünme, geceleyin aniden çakıveren bir şimşeğin bir fırtına sahnesini aydınlatması gibi, işlevi özellikle bizim sıradan deneyimimizin hareketli imgelerini sabitlemek olan imgelemin eseridir.

Burada, gerçek hareketin algısına eşlik eden ve bunu kapsayan yanılsamanın çıkış noktasını kavrarız. Hareket, görünür biçimde, bir noktadan diğerine geçmekten, ardından da uzamı kat etmekten ibarettir. Oysa, kat edilen uzam sonsuzca bölünebilir; ve hareket –deyim yerindeyse– kat ettiği çizgiye uygulanabildiğinden, bu çizgiye bağlı ve onun gibi bölünebilir gözü-

kür. Bu çizgiyi çizen hareket değil midir? Ardışık ve yan yana noktaları sırasıyla kat etmemiş midir hareket? Kuşkusuz ki evet; ama bu noktalar ancak çizilmiş, yani hareketsiz bir çizginin içinde gerçeklik bulurlar; ve siz de hareketi ancak böyle, sırasıyla bu farklı noktalarda tasarlayabilirsiniz, zorunlu olarak buralarda durabilirsiniz; sizin ardışık konumlarınız, özünde, yalnızca hayali duraklardır. Siz yolun yerine yörüngeyi koyuyorsunuz, çünkü yörünge yolu ima ettiğinden, yolla çakıştığını sanıyorsunuz. Ama bir *ilerleme* bir *şeyle*, bir hareket bir hareketsizlikle nasıl çakışır?

Burada yanılsamayı kolaylaştıran şey, sürenin akışı içindeki anlarını, tıpkı hareketli olanın yol üzerindeki pozisyonu gibi ayırt etmemizdir. Bir noktadan diğerine hareketin bölünmez bir bütün oluşturduğunu varsaysak da, bu hareket yine de belirli bir zaman alır; ve hareketli olanın, tüm diğer anlardan ayrılan bu belirgin an içinde belli bir pozisyon işgal etmesi için bu süreden bölünmez bir ânı ayırmak yeterlidir. Hareketin bölünmezliği, demek ki, ânın olanaksızlığını içerir; ve süre fikrinin üstünkörü bir analizi, gerçekten de bize, hem süreye anları niçin atfettiğimizi, hem de anlara sahip olmadan nasıl var olabileceğini gösterecektir. Basit bir hareketi ele alalım; örneğin elimin A'dan B'ye gidiş yolu. Bu yol benim bilincime bölünmez bir bütün olarak verilir. Bu hareket kuşkusuz ki sürmektedir; ama benim bilincimde aldığı içsel görünümle çakışan süresi, onun gibi yekpare ve bölünmezdir. Oysa, hareket olarak, basit bir olgu olarak kendini gösterirken, uzam içinde bir yörünge çizer ve ben bu yörüngeyi, olayları basitleştirmek için geometrik bir çizgi olarak kabul edebilirim; ve bu çizginin uçları, soyut sınırlar olarak, artık çizgi değil, bölünmez noktalardır. Oysa, hareketli olanın çizdiği çizgi, onun hareketinin süresini benim için ölçse de, çizginin vardığı noktanın bu sürenin bir ucunu simgelememesi mümkün olabilir mi? Ve eğer bu nokta, uzunluk üzerindeki bir bölünmez ise, yolculuğun süresini sürenin bölünmez bir noktasıyla bitirmememiz mümkün olur mu? Toplam çizgi toplam süreyi temsil ettiğinden, bu çizginin bölümleri, göründüğü kadarıyla, sürenin bölümlerine denk düşmelidir; çizginin noktalarının ise zamanın anlarına denk düşmesi gerekir. Demek ki, sürenin bölünmezleri ya da zaman anları, bir simetri ihtiyacından doğar; uzamın süreyi bütünsel olarak temsil etmesi istendiğinde doğal olarak bu simetriye varılır. Ama hata da işte buradadır. AB çizgisi, A'dan B'ye gerçekleşen hareketin akan süresini simgelese de, gerçekleşen hareketi, akan süreyi, hareketsiz olarak asla temsil edemez; ve bu çizginin bölümlere ayrılabilir olmasından ve noktalarla sonuçlanmasından da, ne bu harekete denk düşen sürenin ayrı bölümlerden oluştuğu ne de anlarla sınırlı olduğu sonucu çıkarılmalıdır.

Elealı Zenon'un argümanlarının kaynağı bu yanılsamadan başka bir şey değildir. Onun tüm argümanları, zaman ile hareketi, bunları alttan alta destekleyen çizgiyle çakıştırmaktan, aynı alt-bölümlere ayırmaktan ve sonuç olarak bunları bir çizgiymiş gibi ele almaktan ibarettir. Bu karışıklığa Zenon'u yönelten şey, genellikle bir hareketin yörüngesinin özelliklerini harekete aktaran sağduyudur; ve aynı zamanda da hareketi ve süreyi daima uzama dönüştüren dildir. Ama sağduyu ve dil burada kendi haklarına sahiptirler ve hatta bir anlamda kendi görevlerini yerine getirmektedirler, çünkü *oluşumu* daima kullanılabilir bir *şey* olarak düşündüklerinden, nasıl ki işçi kullandığı aletlerin moleküler yapısını dert etmiyorsa, onlar da hareketin içsel örgütlenmesini dert etmek zorunda değillerdir. Hareketi, yörüngesi gibi bölünebilir kabul eden sağduyu, pratik yaşamda tek önem taşıyan şey olan şu iki olguyu ifade eder: 1. Her hareket bir uzam çizer. 2. Hareket eden şey, bu uzamın her noktasında *durabilir*. Ama hareketin içsel doğası üzerine akıl yürüten filozof, onun özü olan hareketliliği harekete geri vermek zorundadır. Zenon'un yapmadığı da işte budur. İlk argüman (ikiye bölünme) hareketli olanın kımıltısız olduğunu varsayar; ardından ise, kat etmesi gereken çizginin üzerinde sınırsız sayıda evre görür yalnızca: Aradaki mesafeyi nasıl kat edebildiğini öğrenmeye boşuna çalışıyorsunuz denir bize. Ama bu şekilde kanıtlanan şey, hareketsizliklerle hareketi *a priori* oluşturmanın imkânsızlığıdır; ki kimsenin bundan asla şüphesi olmamıştır. Hareket bir olgu olarak ortaya konduğundan, sonsuz sayıda noktanın kat edilmiş olmasında bir anlamda geriye dönük bir saçmalığın olup olmadığını bilmek tek sorundur. Ama biz burada çok doğal bir şeyden başkasını görmüyoruz, çünkü hareket bölünmemiş bir olgu ya da bölünmemiş olgular dizisidir, yörünge ise sonsuzca bölünebilir. İkinci argümanda (Akhilleus), hareketi kabul etmeye razı oluruz, hatta harekete hareketli iki cisim de verilir, ama hep aynı hata işlenir ve bu hareketlerin kendi yörüngeleriyle çakıştıkları ve tıpkı bu yörünge gibi, hareketlerin de keyfi olarak bölünebileceği ileri sürülür. Bu durumda, kaplumbağa kaplumbağa adımları atarken, Akhilleus'un da Akhilleus adımları attığını, böylece bu bir miktar bölünmez edim ya da sıçramanın ardından Akhilleus'un kaplumbağayı geride bırakacağını kabul etmek yerine, Akhilleus'un hareketini de kaplumbağanın hareketini de dilediğimiz gibi parçalara ayırmaya hakkımız olduğu sanılır: Böylece iki hareketi, hareketliliğin temel koşullarıyla uyuşmayan, keyfi bir yapım yasasına göre yeniden inşa etmek hoşumuza gider. Aynı mulagata üçüncü argümanda (Ok) daha açık seçik görülür. Buna göre, bir merminin yörüngesi üzerinde noktalar saptayabiliyorsak, yolculuk süresi içinde

bölünmez anlar saptamaya hakkımız olduğu sonucunu çıkartabiliriz. Ama Zenon'un argümanlarının en öğreticisi belki de dördüncüsüdür (Stadyum). Bu, haksız yere küçümsenmiştir ve buradaki saçmalığın bu kadar belirgin olması, diğer üç argümanda gizlenen postulatın burada tüm açıklığıyla sergilenmiş olmasındandır.[1] Burada, yeri burası olmayan bir tartışmaya kalkışmadan önce, derhal algılanan hareketin çok açık seçik bir olgu olduğunu ve Elea Okulu'nun belirttiği güçlük ya da çelişkilerin hareketin kendisinden çok, tinin, hareketi, yaşayabilir olmayan, yapay bir biçimde yeniden-örgütlemesinden kaynaklandığını saptamakla yetinelim. Tüm bunlardan şu sonucu çıkartabiliriz:

II.
Gerçek hareketler vardır.

Sağduyunun bir fikrini daha kesin ifade eden matematikçi, pozisyonu, işaret noktalarıyla ya da eksenlerle aradaki mesafeye göre tanımlar; hareketi de mesafenin değişmesiyle tanımlar. Dolayısıyla onun harekette tek gördüğü şey, uzunluk değişimleridir; ve örneğin, bir nokta ile bir eksen arasındaki değişken mesafenin mutlak değerleri hem eksenin noktaya göre yer değiştirmesini hem de noktanın eksene göre yer değiştirmesini ifade ettiğinden, aynı noktaya hem hareket hem de hareketsizlik

1) Bu argümanı kısaca hatırlayalım. Hareketli bir cisim varsayalım. Belli bir hızla yer değiştiriyor olsun ve iki cismin önünden aynı anda geçiyor olsun. Bu cisimlerden biri hareketsizdir, öteki ise hareketli cisimle aynı hızda ona doğru hareket etmektedir. Hareketli cisim birinci cismin uzunluğunun belli bir miktarını kat derken, doğal olarak ikincinin uzunluğunu iki misli geride bırakır. Buradan yola çıkan Zenon şu sonuca varır: "Bir süre, kendinin iki mislidir." Çocuksu bir akıl yürütmedir bu, çünkü Zenon birinci durumdaki hızın, ikinci durumdaki halinin iki misli olduğunu dikkate almamaktadır. Tamam ama söyleyin bana bunu nasıl fark edebilir? Hareketli bir cismin, biri kımıldamayan diğeri hareketli iki cismin farklı uzunluklarını aynı zaman içinde kat edebilmesi, süreyi mutlaklığın bir türü yapan ve onu ya bilincin içine ya da bilince benzer bir şeyin içine yerleştiren kişi için açık seçiktir. Bu bilinçli ya da mutlak sürenin *belirli* bir kısmı akarken, gerçekten de, aynı hareketli cisim, iki cisim boyunca, birbirinin iki misli iki uzamı kat edecektir, ama buradan bir sürenin kendinin iki misli olduğu sonucu çıkartılamaz, çünkü süre her iki uzamdan da bağımsız bir şey olarak kalır. Ama tüm akıl yürütme süreci boyunca Zenon'un hatası, tam da gerçek süreyi bir yana bırakması ve uzam içindeki nesnel izi dikkate almasıdır. Aynı hareketli cismin bıraktığı iki iz, sürenin ölçümleri olarak, nasıl olur da eşit bir dikkatle ele alınmaz? Biri diğerinin iki misliyken, nasıl olur da aynı süreyi temsil etmezler? Buradan yola çıkarak, bir sürenin "kendinin iki misli" olduğu sonucuna varan Zenon kendi hipotezinin mantığı içinde kalıyordu ve onun dördüncü argümanı tıpkı diğer üç argümanı kadar geçerlidir.

hiç ayrımsız atfedilebilir. Eğer hareket mesafenin değişmesi olarak görülürse, aynı nesne, ilişkilendirildiği işaret noktalarına bağlı olarak hareketli ya da hareketsiz olur; mutlak hareket yoktur.

Ama matematikten fiziğe, hareketin soyut incelenmesinden evren içinde gerçekleşen somut değişimlerin dikkate alınmasına geçildiğinde şeylerin görünümü değişir. Tek tek ele alınan her maddi noktaya hareketsizliği ya da hareketi atfetmekte özgürolsak da, maddi evrenin görünümünün değiştiği, her gerçek sistemin iç konfigürasyonunun değiştiği ve burada, hareketlilik ile kımıltısızlık arasında tercih şansımızın olmadığı da doğrudur: Hareket, iç doğası ne olursa olsun, tartışmasız bir gerçeklik halini alır. Bütünün hangi parçalarının hareket ettiğinin söylenemeyeceğini varsayalım; bütünün içinde daha az hareket olamaz. Her tikel hareketi nispi olarak kabul eden aynı düşünürlerin, hareketlerin bütününü bir mutlak gibi ele almalarına şaşmamak gerekir. Çelişki Descartes'da ortaya konmuştur. Descartes, her hareketin "karşılıklı"[2] olduğunu ileri sürerek görecelilik tezine en radikal biçimini verdikten sonra, hareketin yasalarını sanki hareket bir mutlakmış gibi formüle eder.[3] Leibniz ve onun ardından başkaları, bu çelişkiyi belirttiler:[4] Bu çelişki özellikle Descartes'ın hareketi önce bir geometrici olarak tanımladıktan sonra fizikçi olarak ele almasına bağlıdır. Geometrici için her hareket nisbidir: Bunun tek anlamı, bizce, *hareket edenin, hareketli cismin ilişkilendirildiği eksen ya da noktalardan ziyade, hareketli cismin kendisi olduğunu ifade edebilecek matematiksel bir sembolün olmadığıdır.* Bu da gayet doğaldır, çünkü daima ölçülebilir olan bu semboller mesafelerden başka bir şeyi ifade edemez. Ama gerçek bir hareketin var olduğuna kimse ciddi olarak itiraz edemez: yoksa evrende hiçbir şey değişmezdi ve özellikle de kendi hareketlerimiz hakkında sahip olduğumuz bilincin ne anlama geldiğini anlayamazdık. Morus, Descartes'la tartışmasında, bu sonuncu noktaya hoş bir şekilde imada bulunuyordu: "Ben sakin sakin otururken ve başka biri, bin adım uzaklaşarak, yorgunluktan kıpkırmızı kesildiğinde, hareket eden odur, dinlenen de benimdir."[5]

Ama eğer mutlak bir hareket varsa, hareketi yalnızca bir yer değişikliği olarak görmekte ısrar edebilir miyiz? Bu durumda mekân çeşitliliğini mutlak farklılık haline getirmemiz ve mutlak bir uzamın içindeki mutlak pozisyonları ayırt etmemiz gerekir. Newton buraya dek varmıştır.[6] Ardın-

2) Descartes, *Principes*, II, 29.
3) *Principes*, II. bölüm, § 37 ve devamı.
4) Leibniz, Specimendynamicum (*Mathem. Schriften*, Gerhardt, 2. Kısım, 2. C., s. 246).
5) H. Morus, *Scripta Philosophica*, 1679, c. II, s. 248.
6) Newton, *Principia* (Thomson, 1871, s. 6 ve devamı).

dan da Euler[7] ve diğerleri devam etmişlerdir. Ama bunu hayal edebilir ya da kafamızda canlandırabilir miyiz? Bir mekân bir diğerinden ancak niteliğiyle ve uzamın bütünüyle olan ilişkisiyle mutlak olarak ayırt edilir: öyle ki uzam, bu hipotez içerisinde, ya heterojen bölümlerden oluşmuştur ya da sonludur. Ama biz sonlu bir uzamın karşısına engel olarak bir diğer uzamı çıkartırız ve uzamın heterojen bölümleri altında homojen bir uzamın dayanak olduğunu hayal ederiz: Her iki durumda da, ister istemez homojen ve tanımsız uzama geri döneriz. Dolayısıyla ne her mekânı nispi kabul etmemizi engelleyebiliriz, ne de mutlak bir harekete inanmamızı.

Bu durumda, gerçek hareketi nispi hareketten ayıran şeyin, bunun gerçek bir nedeni olması ve bir kuvvetten kaynaklanması olduğu söylenebilir mi? Ama bu son sözün [kuvvet] anlamı üzerinde hemfikir olmak gerekir. Doğa bilimlerinde kuvvet, kütle ile hızın bir fonksiyonudur; artışa göre ölçülür; uzam içinde meydana getirdiği kabul edilen hareketlere bakarak tanır ve değerlendiririz. Bu hareketlerle bağlantılı olduğundan, onların nispiliğini paylaşır. Mutlak hareketin ilkesini, bu şekilde tanımlanan kuvvetin içinde arayan fizikçiler, kendi sistemlerinin mantığı dolayısıyla, başlangıçta uzak tutmak istedikleri mutlak uzam hipotezine geri dönerler.[8] Dolayısıyla, sözcüğün metafizik anlamına sarılmak ve uzam içinde algılanan hareketi –bilincimizin çaba duygusunda kavradığına inandığı nedenlere benzer– derin nedenlere dayandırmak gerekecektir. Ama çaba duygusu, derin bir neden duygusu mudur? Kesin analizler, bu duygunun içinde, bedenin periferisinde önceden gerçekleşmiş ya da başlamış hareketlerin bilincinden başka bir şey olmadığını göstermedi mi? Demek ki, hareketin gerçekliğini hareketten ayrılan bir neden üzerinde temellendirme isteğimiz boşunadır: analiz bizi her zaman hareketin kendisine geri getirir.

Ama niçin başka yerde arıyoruz? Hareketi kat ettiği çizgiye dayadığınızda, aynı nokta, onu ilişkilendirdiğiniz orijine bağlı olarak, sırasıyla bir kımıltısız bir hareketli olarak görünür. Hareketten, bu hareketin özü olan hareketliliği çıkarıp alırsanız durum aynı olmaz. Gözlerim bana bir hareketin duyumunu ilettiğinde, bu duyum bir gerçekliktir ve bir şey gerçekten olup biter: ya benim gözlerimin önünde bir nesne yer değiştirir ya da benim gözlerim nesnenin karşısında hareket eder. Eğer bir hareketi önce meydana getirmek isteyip, sonra da meydana getirirsem ve kasları-

7) Euler, *Theoria motus corporum solidorum*, 1765, s. 30-33.
8) Özellikle Newton.

mın duyusu bana bu hareketin bilincini getirirse, hareketin gerçekliğinden haydi haydi emin olurum. Bu demektir ki, hareket bana, içsel olarak bana, bir *durum* ya da *nitelik* değişimi olarak belirdiğinde, ben bu hareketin gerçekliğine temas etmiş olurum. Ama bu durumda, şeylerin nitelik değişimini algıladığımda nasıl olur da durum aynı olmaz? Ses sessizlikten mutlak anlamda farklıdır, tıpkı bir sesin diğerinden farklı olması gibi. Aydınlık ile karanlık arasında, renkler arasında, nüanslar arasında farklılık mutlaktır. Birinden diğerine geçiş de mutlak anlamda gerçek bir olgudur. Demek ki ben zincirin iki ucunu tutuyorum: kas duyumları benim içimdedir, maddenin hissedilir nitelikleri dışımdadır; ve her iki durumda da hareketi –eğer hareket varsa– basit bir ilişki olarak kavramam: hareket bir mutlaktır. Bu iki uç arasına, kelimenin tam anlamıyla *bedenin* hareketleri gelip yerleşir. Burada, görünür bir hareketi gerçek bir hareketten nasıl ayırt ederiz? Dışardan algılanmış hangi nesne hakkında hareket ediyor diyebiliriz, diğer hangi nesne hakkında kımıltısız duruyor diyebiliriz? Böyle bir soru sormak, her biri kendi bireyselliğine sahip, kişilerin türleriyle karşılaştırılabilir, birbirinden bağımsız nesneler arasında sağduyunun gördüğü süreksizliğin, temelleri olan bir ayrım olduğunu kabul etmektir. Tersi hipotezde ise, gerçekten de, maddenin belirli *bölümlerinde* pozisyon değişikliklerinin nasıl meydana geldiğini bilmek değil, *bütün* içerisinde bir görünüm değişikliğinin, –niteliğini saptamamız gerekecek– bir değişimin nasıl gerçekleştiğini bilmek önem taşır. Dolayısıyla, üçüncü önermemizi hemen ifade edelim:

III.

Maddenin, sınırları mutlak anlamda belirlenmiş bağımsız cisimlere her bölünmesi, yapay bir bölünmedir.

Bir cisim, yani bağımsız bir maddi nesne, bize öncelikle bir nitelikler sistemi olarak kendini gösterir. Bu sistemin merkezinde direnç ve renk –bakışın ve dokunmanın verileri– bulunur ve tüm diğer veriler bir anlamda askıda kalır. Diğer yandan, bakışın ve dokunmanın verileri, uzam içinde en belirgin biçimde yayılan verilerdir ve uzamın temel niteliği sürekliliktir. Sesler arasında sessizlik aralıkları vardır, çünkü işitme duyusu her zaman meşgul değildir; kokular arasında, tatlar arasında boşluklar bulunur, sanki koku alma ve tat tesadüfi olarak işliyor gibidir: tersine, gözlerimizi açar açmaz görsel alanımız tümüyle renklenir ve katı cisimler ister istemez birbirlerine bitişik olduklarından, dokunma duyumuz nesnelerin yüzeyi-

ni ya da köşelerini izlemek zorunda kalır, dolayısıyla asla hakiki kesintilerle karşılaşmaz. Maddi uzayın temel olarak algılanan sürekliliğini, her biri kendi tözüne ve bireyselliğine sahip bunca cisme nasıl parçalıyoruz? Bu sürekliliğin bir andan diğerine görünüm değiştirdiğine kuşku yoktur: Ama niçin bir kaleydoskobu çevirmiş gibi, doğrudan doğruya bütünün değiştiğini saptamıyoruz? Sonuç itibarıyla, hareket halindeki cisimlerin izlediği yolları niçin bütünün hareketliliği içinde arıyoruz? *Hareketli bir süreklilik* bize verilmiştir. Burada her şey hem değişir hem aynı kalır: Kalıcılığı *cisimler* yoluyla, değişimi ise uzam içindeki *homojen hareketlerle* tasarlamak için bu iki terimi, kalıcılık ile değişimi, birbirinden niçin ayırıyoruz? Bu durum, dolaysız sezginin bir verisi değildir; ama bilimin bir gereği de değildir, çünkü bilim, tersine, yapay olarak parçaladığımız bir evrenin doğal eklemlenmelerini yeniden bulmak ister. Dahası, tüm maddi noktaların birbirleri üzerindeki karşılıklı etkisini giderek daha iyi kanıtlayan bilim, görünüşlere rağmen, ilerde göreceğimiz gibi, evrensel süreklilik fikrine varır. Bilim ile bilinç, özünde, hemfikirdir; yeter ki bilinci en dolaysız verileri içinde, bilimi ise en uzak özlemleri içinde düşünelim. Bu durumda, köşeleri gayet düzgün kesilmiş, yer değiştiren, yani kendi aralarında ilişki halinde olan cisimlerle birlikte süreksiz bir maddi evren oluşturma yönündeki karşı konmaz eğilim nereden gelmektedir?

Bilincin ve bilimin yanında hayat vardır. Filozofların titizlikle analiz ettikleri spekülasyon ilkeleri altında, incelenmesi ihmal edilen ve yalnızca içinde bulunduğumuz yaşama zorunluluğuyla, yani aslında hareket etme zorunluluğuyla açıklanan bu eğilimler vardır. Bireysel bilinçlere edimlerle kendi gösterme yönünde verilen güç, her biri canlı bedenlere denk düşen ayrı ayrı maddi bölgelerin oluşumunu gerektirir: bu anlamda, benim kendi bedenim ve onunla analoji içindeki diğer canlı bedenler, evrenin sürekliliği içinde en rahat ayırt edebileceğim bedenlerdir. Ama bu beden bir kez oluşup ayırt edildiğinde, onun hissettiği ihtiyaçlar, onu, başka bedenleri ayırt etmeye ve oluşturmaya yöneltir. Canlı varlıkların en basitinde beslenme, bir arayışı, ardından da bir teması gerektirir, sonuç itibarıyla bir merkeze doğru yönelen bir dizi çaba gerektirir: bu merkez, tam da, bağımsız nesne halini alır –ve bu da besin olarak kullanılacaktır. Maddenin niteliği ne olursa olsun, hayatın burada birincil bir süreksizlik oluşturacağı ve bunun da ihtiyaç ile ihtiyacı tatmine yarayacak şeyin ikiliğini ifade ettiği söylenebilir. Ama tek ihtiyaç, beslenme değildir. Başka ihtiyaçlar da bunun etrafında örgütlenir. Bunların hepsinin amacı bireyin ya da türün korunmasıdır: oysa, bunların her biri, bizi, kendi bedenimizin yanında, aramamız ya da kaçmamız gereken, bizden bağımsız

bedenler ayırt etmeye yöneltir. Demek ki bizim ihtiyaçlarımız, ışık demetleridir ve bunlar, hissedilir niteliklerin sürekliliğine çevrilmiş ışıklar olarak, burada ayrı ayrı bedenler çizerler. İhtiyaçlarımızın tatmin bulması, ancak bu süreklilik içerisinde kendilerine bir beden bulmalarıyla, sonra da buradaki başka bedenleri sınırlandırmalarıyla mümkündür; bu beden, diğerleriyle –tıpkı kişilerle ilişkiye girer gibi– ilişkiye girecektir. Hissedilir gerçekliğin bu şekilde kesilmiş parçaları arasındaki bu özel ilişkileri saptamak; işte bizim *yaşamak* diye adlandırdığımız şey tam da budur.

Ama eğer gerçeğin bu birinci alt-bölünmesi, dolaysız sezgiden çok, hayatın temel ihtiyaçlarına karşılık veriyorsa, bölünmeyi daha da ileri götürerek, şeylerin daha yakın bir bilgisini nasıl elde edebiliriz? Buradan yola çıkarak, *dirimsel harekete* nüfuz ederiz; hakiki bilgiye sırtımızı çevirirız. Bu nedenle, bedeni, bedenle aynı yapıda parçalara ayırmaktan ibaret kaba işlem bize bir açmaza götürür. Bir süre sonra, ne bu bölünmenin niçin durduğunu ne de sonsuza dek nasıl devam edeceğini düşünemeyecek durumda hissederiz kendimizi. Gerçekten de, bu işlem, *yararlı eylemin* sıradan biçimini temsil eder, *katışıksız bilgi* alanına hiç gereği yokken aktarılmıştır. Maddenin basit özelikleri, ne olursa olsun, parçacıklarla asla açıklanamayacaktır: Bu bedenin tüm diğerleri karşısındaki etki ve tepkilerini, olsa olsa, bedenin kendisi kadar yapay olan cisimciklere dek izleriz. Kimyanın konusu özellikle budur. *Maddeden* çok *cisimleri* inceler; dolayısıyla maddenin genel özelliklerine hâlâ sahip olan bir atomda durduğu sanılır. Ama atomun maddeliği, fizikçinin bakışı altında iyice yok olur. Örneğin atomu sıvı ya da gaz olarak değil de katı olarak düşünmemiz için, atomların karşılıklı etkisini herhangi bir başka biçimden ziyade çarpışmalarla tahayyül etmemiz için hiçbir neden yoktur. Niçin katı bir atom düşünüyoruz, niçin çarpışmalar düşünüyoruz? Çünkü katılar, üzerlerinde en açık biçimde etkide bulunduğumuz cisimler olarak, dış dünyayla ilişkilerimizde bizi en fazla ilgilendirenlerdir ve çünkü temas, kendi bedenimizin diğer bedenler üzerinde etkide bulunması için sahip olduğumuzu düşündüğümüz tek araçtır. Ama oldukça basit deneyimler, birbirini iten iki cisim arasında gerçek temasın asla olmadığını göstermektedir;[9] ve diğer yandan katılık, maddenin mutlak anlamda belirgin bir durumu olmaktan uzaktır.[10] Demek ki, katılık ve çarpışma,

9) Bu konuda bkz. Maxwell, Action at a distance (*Scientific papers*, Cambridge, 1890, c. II, s. 313-314).

10) Maxwel, Molecular constitution of bodies (*Scientific papers*, c. II, s. 618). Diğer yandan, Van der Waals sıvı ve gaz hallerin sürekliliğini gösterdi.

görünür açık seçikliklerini pratik yaşamın alışkanlık ve zorunluluklarından alırlar; bu türden imgeler şeylerin özünü hiçbir şekilde aydınlatmaz.

Yine de bilimin her türlü itirazın üzerine çıkardığı bir hakikat varsa eğer, bu, maddenin tüm bölümlerinin birbirleri üzerindeki karşılıklı etkisinin hakikatidir. Cisimlerin varsayılan molekülleri arasında itme ve çekme güçleri uygulanır. Çekimin etkisi gezegenler arası uzam boyunca yayılır. Demek ki atomlar arasında bir şey vardır. Bunun madde değil, kuvvet olduğu söylenecektir. Atomlar arasına gerilmiş olan ipliklerin giderek inceldiği, ta ki görünmez hale gelene dek inceldiği, hatta –sanıldığı gibi– maddiyatsızlaştığı hayal edilecektir. Ama bu kaba imge neye yarayabilir? Hayatın korunması kuşkusuz ki, gündelik deneyimimiz içinde cansız *şeyleri* ve tüm bu şeylerin uzay içinde uyguladığı *etkileri* ayırt etmemizi gerektirir. *Şeyin* merkezini, ona dokunabileceğimiz belirgin nokta olarak saptamak bizim için gerekli olduğundan, ele gelir konturları bizim için o *şeyin* gerçek sınırı halini alır ve bu durumda, onun *etkisi* içinde, ondan ayrılan ve farklılaşan, ne olduğunu bilmediğim şeyi görürüz. Ama bir madde teorisi, hepsi de ihtiyaçlarımızla ilişkili olan bu sıradan imgeler altındaki gerçekliği bulmaya namzet olarak kendini sunduğundan, öncelikle bu imgelerden kendini kurtarması gerekir. Ve, aslında, fizikçi etkileri derinleştirdiği ölçüde, kuvvet ile maddenin birbirine yaklaştığını ve birbirine kavuştuğunu görürüz. Kuvvetin maddileştiğini, atomun idealleştiğini, bu iki terimin ortak bir sınıra doğru yöneldiğini, evrenin kendi sürekliliğine böylece kavuştuğunu görürüz. Hâlâ atomlardan söz edilecektir; atom onu tek başına bırakan tinimiz için kendi bireyselliğini koruyacaktır; ama atomun katılığı ve ataleti ya hareketler halinde dağılıp gidecektir ya da kuvvet çizgileri halinde; ve bu kuvvet çizgilerinin karşılıklı katılığı evrensel sürekliliği yeniden oluşturacaktır. Maddenin yapısına en fazla nüfuz etmiş olan XIX. yüzyılın iki fizikçisinin de –Thomson ve Faraday– tamamen farklı noktalardan yola çıkmış olsalar da, bu sonuca varmış olmaları şarttır. Faraday'a göre atom, "kuvvetlerin merkezi"dir. Onun bundan anladığı, atomun bireyselliğinin, uzay boyunca ışıldayan ve bu atomu gerçekten oluşturan tanımsız kuvvet çizgilerinin kesiştiği matematiksel noktada oluştuğudur: Her atom, böylece, onun deyimlerini kullanırsak, "çekimin yayıldığı tüm uzay"ı işgal eder ve "tüm atomlar birbirine nüfuz ederler."[11] Tamamen başka bir fikir düzeni içinde yer alan Thomson, uzayı dolduran kusursuz, süreğen, homojen ve sıkıştırıla-

11) Faraday, A specuation concerning electric conduction (*philos. Magazine*, 3. Dizi, c. XXIV).

maz bir akışkan varsayar: Bizim atom olarak adlandırdığımız şey, bu süreklilik içinde burgaçlanan ve özelliklerini biçimine, var oluşunu ve dolayısıyla bireyselliğini de hareketine borçlu, sabit biçimli bir halkadır.[12] Ama her iki hipotezde de, algımızın yüzeyde oluşturduğu süreksizliğin, maddenin sonuncu öğelerine yaklaştıkça yok olduğunu görürüz. Bu süreksizliğin bizim ihtiyaçlarımızla bağıntılı olduğunu psikolojik analiz bize göstermişti zaten: her doğa felsefesi sonuçta kendini maddenin genel özellikleriyle uyumsuz bulur.

Doğrusunu söylemek gerekirse, burgaçlar ve kuvvet çizgileri, fizikçinin ruhunda, hesapları şematize etmeye yönelik sıradan figürlerden başka bir şey asla değildir. Ama felsefe, bu sembollerin diğerlerinden niçin daha elverişli olduğunu ve daha öteye gitmeye imkân tanıdığını kendine sormalıdır. Bu sembollerin denk düştükleri nosyonlar bize, en azından, gerçeğin tasarımını aramamız gereken yeri belirtmiyorsa, bu semboller üzerinde işlemde bulunarak, deneyime erişebilir miyiz? Oysa, bu nosyonların belirttiği yönelim kuşku verici değildir; bu nosyonlar, somut uzay boyunca yol alarak, bize *dönüşümleri, düzensizlikleri, gerilim* ya da *enerji* değişimlerini gösterirler; başka bir şeyi değil. Öncelikle hareket hakkında yaptığımız tamamen psikolojik analize de özellikle bu şekilde katılırlar. Ve bu analiz bize hareketi, bir ilinek olarak eklendiği nesneler arasındaki basit bir ilişki değişimi olarak değil, hakiki ve bir anlamda bağımsız bir gerçeklik olarak sunar. Dolayısıyla, ne bilim ne de bilinç şu sonuncu önermeye karşı çıkacaktır:

IV.
Gerçek hareket, daha ziyade, bir şeyden çok bir durumun aktarılmasıdır.

Bu dört önermeyi ifade ederek, gerçekte, birbirine karşıt çıkarılan iki terim –nitelikler ya da duyumlar ile hareketler– arasındaki mesafeyi adım adım daraltmış olduk. İlk bakışta mesafe aşılmaz gözükür. Nitelikler kendi aralarında heterojendir, hareketler homojen. Özü gereği bölünmez olan duyumlar ölçülemezler; her zaman bölünebilir olan hareketler ise yön ve hız bakımından hesaplanabilir farklılıklarla birbirinden ayırt

12) Thomson, On vortex atoms (*Proc. Of the Roy. Soc. Of Edinb.*, 1867). – Aynı türden bir hipotez Graham tarafından ileri sürüldü, On the molecular mobility of gases (*Proc. Of the Roy. Soc.*, 1863, s. 621 ve devamı).

edilirler. Nitelikleri duyumlar biçiminde bilince dahil etmek hoşa giderken, hareketler bizden bağımsız olarak uzayın içinde gerçekleşirler. Kendi aralarında birleşebilen bu hareketler, hareketten başka bir şeye asla yol açmazlar; bu hareketlere temas edemeyen bilincimiz, esrarengiz bir süreç sayesinde, onları duyuma dönüştürecektir, bunlar da daha sonra uzayın içine yansıyacak ve –nasıl olduğunu bildiğimiz bir şekilde– ifade ettikleri hareketleri kapsayacaklardır. Bunun sonucu, iki farklı dünyadır. Bunlar ancak bir mucize sonucu birbirleriyle ilişkiye girebilirler. Bir yanda, uzay içindeki hareketlerin dünyası, diğer yanda duyumlarla birlikte bilinç. Ve, kuşkusuz ki, daha önce göstermiş olduğumuz gibi, bir yandan nitelik ile diğer yandan katışıksız nicelik arasındaki farklılık indirgenemezliklerini korur. Ama sorun özellikle gerçek hareketlerin kendi aralarında yalnızca nicelik farklılıklarını mı temsil ettiklerini, yoksa, deyim yerindeyse içsel olarak titreşerek ve kendi varoluşunu genellikle hesaplanamaz anların sayısına bölerek belirten niteliğin kendisinin mi gerçek hareket olduğunu bilmektir. Mekaniğin incelediği hareket, soyutlama ya da sembolden, ortak bir ölçüden, tüm gerçek hareketleri kendi aralarında karşılaştırmayı sağlayan ortak bir bölenden başka şey değildir; ama kendi başlarına düşünülmüş olan bu hareketler, sürenin içinde yer alan bölünmezlerdir, bir önceyi ve bir sonrayı varsayarlar ve zamanın ardışık anlarını, kendi bilincimizin sürekliliğiyle arasında analoji kurabileceğimiz değişken nitelikte bir bağla birbirine bağlarlar. Örneğin, gördüğümüz iki rengin indirgenemezliğinin, özellikle, bizim tek bir ânımıza sıkışmış trilyonlarca titreşimin dar süresine bağlı olduğunu algılayamaz mıyız? Eğer bu süreyi genişletebilirsek, yani onu daha yavaş bir ritim içinde yaşayabilirsek, bu ritim yavaşladıkça renklerin soluklaştığını ve ardışık izlenimler halinde uzadığını, ama hâlâ renkli kaldıklarını, ama saf uyarımlarla karışmaya giderek daha yakınlaştıklarını görmez miyiz? Örneğin gamdaki pes notalar için olduğu gibi, hareketin ritminin bilincimizin alışkanlıklarıyla uyuşacak kadar yavaş olduğu noktada, algılanan niteliğin, içsel bir süreklilikle kendi aralarında birbirine bağlı, tekrarlanan ve ardışık uyarımlara kendiliğinden bölünüp parçalandığını hissetmez miyiz? Karşılaştırma yapmayı genellikle engelleyen şey, hareketi, hareketin kendisi ile içine girip bağdaştığı nitelik arasına kendi katılıklarını koyan öğelere –atomlara ya da başka şeylere– bağlama yönündeki alışkanlıktır. Hareket eden cisimler hakkında gündelik deneyimimizin bize gösterdiği gibi, niteliklerin indirgendiği temel hareketleri sürdürmek için en azından cisimciklerin gerektiğini düşünürüz. Bu durumda hareket, bizim imgelemimiz için, bir ilinekten, bir dizi konumdan, ilişkiler-

deki değişimden başka bir şey değildir; ve değişmeyenin değişenin yerini değiştirmesi, bizim tasarımımızın bir yasası olduğundan, temel önemdeki ve merkezi öğe bizce atomdur ve atomun hareketinin tek yaptığı şey ardışık konumları birbirine bağlamaktır. Ama bu anlayışın tek sakıncası, maddenin ortaya attığı tüm sorunları atom için de diriltmesi olmadığı gibi, özellikle yaşamın ihtiyaçlarına cevap veriyor gözüken maddenin bu bölünmesine mutlak bir değer atfetmek gibi bir hatayı da işlemekle kalmaz yalnızca; hem bilincimizin bir *durumunu*, hem de bizden bağımsız bir *gerçekliği* algımızın içinde kavramamızı sağlayan süreci de anlaşılmaz kılar. Dolaysız algımızın bu karma niteliği, bu gerçekleşmiş çelişki görünümü, bizim algımızla mutlak anlamda çakışmayan dışsal bir dünyaya inanmamızın temel teorik nedenidir; ve duyumu, bilinçli tercümesinden başka bir şey olmadığı hareketler karşısında tamamen heterojen kılan bir doktrin içinde bu algıyı tanıyamadığımızdan, bu doktrin, göründüğü kadarıyla, tek veri haline getirdiği duyumlarla yetinir ve bu duyumlara hareketi katmaz; bu hareketler, onlarla olası bir ilişkinin yokluğunda, gereksiz bir kopyadan başka bir şey olmazlar. Dolayısıyla, bu şekilde anlaşılan gerçekçilik kendi kendini yok eder. Kısacası, tercihimiz yoktur: hissedilir niteliklerin az çok homojen bir dayanağına inancımız sağlam temellere dayanıyor olsa da, sanki bu duyum kuşkulanılan ve fark edilmeyen ayrıntılarla doluymuş gibi, bizim duyumumuzu *bizzat niteliğin içinde* aşan bir şeyi bize kavrattıran ya da keşfettiren bir *edim* yoluyla bu mümkün olabilir. Duyumun nesnelliği, yani verdiğinden daha fazlasına sahip olması, özellikle bu durumda, hissettirdiğimiz gibi, bir anlamda krizaliti içinde yerine getirdiği hareketlerin devasa çokluğundan ibaret olacaktır. Duyum, hareketsiz olarak, yüzeye yayılır; ama derinlerde yaşar ve titrer.

Doğrusu, nicelik ile nitelik ilişkisini kimse başka türlü tasarlayamaz. Algılanan gerçekliklerden başka gerçekliklere inanmak, özellikle algı düzenimizin bize değil, bu başka gerçekliklere bağlı olduğuna inanmaktır. Dolayısıyla, bir sonraki anda olacak olanın nedeni verili bir ânı işgal eden algılar bütünü içinde bulunuyor olmalıdır. Ve mekanizma, maddenin hallerinin birbirlerinden çıkarsanabileceğini ileri sürdüğünde, bu inancı daha kesin bir şekilde ifade etmekten başka bir şey yapmaz. Bu çıkarsamanın, hissedilir niteliklerin görünür heterojenliği altındaki homojen ve hesaplanabilir öğeler keşfedilirse ancak mümkün olduğu doğrudur. Ama diğer yandan bu öğeler, kurallı düzenini açıklamalan gereken niteliklerin dışındalarsa, kendilerinden istenen hizmette bulunamazlar, çünkü nitelikler buraya ancak bir tür mucize sonucu eklenirler ve ancak önceden oluşmuş bir uyum sayesinde buraya denk düşerler. Demek ki,

bu niteliklerin *içine*, içsel uyarımlar biçimindeki bu hareketleri yerleştirmek; bu uyarımları daha az homojen ve bu nitelikleri de yüzeysel olarak göründüğünden daha az heterojen kabul etmek; ve iki terim arasındaki veçhe farklılığını, bir anlamda tanımsız bu çokluk için, anları tek tek belirtemeyecek kadar dar bir sürenin içine büzüşüp indirgenme zorunluluğuna atfetmek zorunludur.

Başka bir yerde kısaca da olsa ele aldığımız ve temel önemde olduğunu kabul ettiğimiz bu sonuncu nokta üzerinde duralım. Bilincimizin yaşadığı sürenin ritmi bellidir; fizikçinin sözünü ettiği ve verili bir zaman aralığında, arzu edildiği kadar büyük miktarda fenomenin yığılabildiği zamandan çok farklıdır. Bir saniyelik süre içerisinde kırmızı ışık –en uzun dalga boyuna sahip olduğundan titreşimleri en az sıklıkta olanı– art arda 400 trilyon titreşim gerçekleştirir. Bu rakam hakkında bir fikir edinmek ister misiniz? Bilincimizin bunları sayabilmesi ya da en azından art arda gelişlerini açıkça kaydedebilmesi için titreşimleri birbirlerinden yeterince uzaklaştırmak gerekecektir ve o zaman bu ardışıklığın kaç gün, ay, yıl işgal ettiği araştırılacaktır. Oysa, bilincinde olduğumuz en küçük boş zaman aralığı, Exner'e göre, saniyenin 2 binde birine denktir; keza, bu kadar kısacık aralıkları art arda algılayabilmemiz şüpheli gözükmektedir. Yine de bunu sonsuza dek yapabileceğimizi kabul edelim. Tek kelimeyle, 400 trilyon titreşimin, birbirlerinden yalnızca onları ayırt etmek için gerekli saniyenin 2 binde biri zaman içerisinde, anlık olarak ve tek tek geçişine tanık olan bir bilinç hayal edelim. Böylece, bir saniye içinde hissettiğimiz bu kırmızı ışık duyumu, bizim süremiz içinde mümkün olan en büyük zaman tasarrufunda bulunarak cereyan ettiğinde bile, tarihimizin 250 yüzyılından daha fazlasını işgal eden ardışık fenomenlere denk düşer. Böyle bir şeyi tahayyül edebilir miyiz? Burada, bizim kendi süremiz ile genel olarak zamanı ayırt etmek gerekir. Bizim süremizde, bilincimizin algıladığı sürede, verili bir zaman aralığı ancak sınırlı sayıda bilinçli fenomen içerebilir. Bu içeriğin arttığını tahayyül edebilir miyiz? Keza, sonsuzca bölünmüş bir zamandan söz ettiğimizde, bu süreyi mi düşünmüş oluruz?

Uzam söz konusu olduğunda, bölünmeyi istediğimiz kadar çoğaltabiliriz; ama bunu yaparken, bölünen şeyin doğası asla değişmiş olmaz. Çünkü uzam, tanımı gereği bizim dışımızdadır; çünkü uzamın bir bölümü, bize, biz onun içinde olmaya son verdiğimizde bile varlığını sürdürüyor gibi görünür. Dolayısıyla uzamı bölünmemiş bırakmamız boşunadır, uzamın bekleyebileceğini biliyoruz, keza yeni bir imgelem çabasının onu böleceğini de biliyoruz. Uzam daima uzam olarak kaldığından, daima

yan yanalığı ve sonuç olarak bölünme olasılığını içerir. Uzam, özünde, sonsuz bölünürlük şemasından başka bir şey değildir. Ama sürenin durumu tamamen başkadır. Bizim süremizin bölümleri, bu süreyi bölen edimin ardışık anlarıyla çakışır; burada ne kadar an saptarsak, o kadar bölüm vardır; ve eğer bilincimiz bir zaman aralığı içinde, belirli sayıda temel edim kavrarsa, bölünmeyi herhangi bir yerde durdurabilirse, bölünebilirlik de orada durur. İmgelemimiz daha öteye geçmeye, sırası geldiğinde son bölümleri bölmeye ve bizim içsel fenomenlerimizin dolaşımını bir anlamda aktif hale getirmeye boş yere çabalar: süremizin bölünmesini ne kadar artırmak istersek, bu çaba bu süreyi aynı ölçüde uzatır. Bununla birlikte, biz ancak birkaç fenomen sayabilirken milyonlarca fenomenin birbiri ardına geldiğini biliyoruz. Bize bunu söyleyen yalnızca fizik değildir; duyu organlarının kaba deneyimi de bunu keşfetmemizi sağlar; doğada bizim içsel durumlarımızın ardışıklığından çok daha hızlı ardışıklıklar hissederiz. Bunları nasıl algılarız? Kapasitesi her türlü imgelemi aşan bu süre nedir?

Bunun bizim süremiz olmadığı kesin; ama her şey ve herkes için aynı olan, farksızca ve boş olarak, sürmekte olanın dışında akan bu kişisiz ve homojen süre de değildir. Başka bir yerde göstermeye çalıştığımız gibi, bu sözümona homojen zaman, dilin pek sevdiği bir şeydir, kaynağı kolaylıkla bulunabilen bir kurgudur. Gerçekte, sürenin tek bir ritmi yoktur; birçok farklı ritim hayal edilebilir. Bunlar, daha yavaş ya da daha hızlı olarak, bilinçlerin gerilme ya da gevşeme derecesini ölçerler ve böylelikle bu bilinçlerin varlık dizisi içindeki yerlerini saptarlar. Eşitsiz esnekliketeki bu süreleri tasarlamak, bilincin yaşadığı gerçek sürenin yerine homojen ve bağımsız bir süre koyma yararlı alışkanlığını edinmiş olan bizim tinimize güç gelebilir; ama öncelikle, göstermiş olduğumuz gibi, böyle bir tasarımı güç kılan yanılsamanın maskesini düşürmek kolaydır ve ardından, bu fikir, özünde, bu tasarıma bilincimizin gösterdiği suskun rıza demektir. Uyurken, içimizde birbirinin çağdaşı olan iki ayrı insan olduğunu ve bunlardan birinin birkaç dakika uyurken, ötekinin düşünün günleri ve haftaları kapsadığını fark ettiğimiz olmaz mı hiç? Bizimkinden daha geniş ve insanlığın gelişimini, deyim yerindeyse evriminin büyük evreleri içinde büzerek bu evrelere indirgeyerek tanık olan bir bilince tüm tarih çok kısa bir zaman olarak gelmez mi? Kısacası, algılamak, yoğunluğu son derece azaltılmış bir varoluşun devasa dönemlerini daha yoğun bir yaşamın daha farklılaşmış anları halinde yoğunlaştırmaktan ve böylece çok uzun bir tarihi özetlemekten ibarettir. Algılamak, hareketsizleştirmek anlamına gelir.

Bu demektir ki, algı ediminde, algının kendisini bile aşan bir şeyi kavrarız; bununla birlikte maddi evren esasen bu evrene dair tasarımımızdan ne farklılaşır ne de ayrışır. Bir anlamda, benim algım benim içimdedir; çünkü, kendi içinde hesaplanamaz miktarda âna yayılan şeyi benim süremin biricik bir ânının içinde toplar. Ama eğer benim bilincimi ortadan kaldırırsanız maddi evren mevcut haliyle varlığını sürdürür: Ne var ki, şeyler üzerindeki eylemimin koşulu olan sürenin bu özel ritmini bir yana bırakırsanız, bu şeyler kendi içlerine girerek sayısız âna bölünürler ve bilim bu anları böler ve hissedilir nitelikler de, yok olup gitmeden, kıyas kabul etmez biçimde bölünmüş bir süre içinde yayılıp gelişirler. Böylece madde sayısız uyarıma dönüşür. Bunların hepsi kesintisiz bir süreklilik içinde birbirine bağlıdır, hepsi kendi aralarında bağlantılıdır ve ürpertiler gibi her yöne dağılırlar. Gündelik deneyiminizin süreksiz nesnelerini –tek kelimeyle– birbirine bağlayın; sonra da, onların niteliklerinin hareketsiz sürekliliğini bulundukları yerdeki uyarımlara dönüştürün; kendi kendinize yaptığınız hareketlerin içinde bilincinizin kavradığı bu bölünmez edimden, hareketlilikten başka bir şey kalmaması için hareketleri destekleyen bölünür uzamdan kendinizi kurtararak bu hareketlere bağlanın: madde hakkında imgeleminiz için belki yorucu ama katışıksız ve dışsal algı içinde hayatın gereklerinin sizi katmaya mecbur ettiği şeyden kurtulmuş bir bakış elde edersiniz. Şimdi benim bilincimi ve onunla birlikte hayatın gereklerini onarın: çok uzaktan uzağa, ve her seferinde şeylerin içsel tarihinin devasa dönemlerini aşarak, neredeyse anlık görünümler elde edilir. Bu görünümler bu kez renklidir. İyice belirginleşmiş renkleri, sonsuz sayıdaki temel tekrar ve değişimleri özet hale getirirler. Böylece, bir koşucunun binlerce ardışık pozisyonu, gözümüzün algıladığı, sanatın kopya ettiği ve herkes için, koşan bir insanın imgesi haline gelen tek bir sembolik tavırda büzüşür, bu tavra indirgenir. Zaman zaman çevremize yönelttiğimiz bakışımız, demek ki, ancak çok sayıda tekrar ve içsel evrim etkisi kavrar. Bunlar da süreksiz etkilerdir ve bunların sürekliliğini, uzam içindeki "nesneler"e atfettiğimiz nispi hareketlerle yeniden oluştururuz. Değişim her yerdedir, ama derinliğinedir; biz bu değişimi oraya buraya yerleştiririz, ama yüzeyde bırakırız; ve böylece hem nitelikleri bakımından istikrarlı hem de konumları bakımından hareketli cisimler oluştururuz. Basit bir yer değişiminin içinde, bizce, evrensel dönüşüm yer almaktadır.

Bir anlamda, çok sayıda nesnenin varlığı, bir insanın diğerinden, bir ağacın diğerinden, bir taşın diğerinden ayırt edilir olduğu tartışmasızdır,

çünkü bu varlıkların her birinin, bu şeylerin her birinin kendi karakteristik özelliği vardır ve belirli bir evrim yasasına uyarlar. Ama şey ile çevresi arasındaki ayrım kesin olarak çözüme bağlanmış olamaz; birinden diğerine hissedilmez kademelerle geçilir: maddi evrenin tüm nesnelerini birbirine bağlayan sıkı dayanışma, karşılıklı etki ve tepkilerinin sürekliliği, bizim bu nesnelere atfettiğimiz belirgin sınırlara yeterince sahip olmadıklarını kanıtlamaktadır. Bizim algımız, bir anlamda, onlardan arta kalanın biçimini çizmektedir; onlar üzerindeki olası etkimizin durduğu ve dolayısıyla artık bizim ihtiyaçlarımızı ilgilendirmedikleri noktada bu çizimi sonlandırır. Algılayan tinin ilk ve en belirgin işlemi budur: Uzayın sürekliliği içinde bölümler çizer ve yalnızca ihtiyacın telkinleri ile pratik yaşamın zorunluluklarına boyun eğer. Ama bu şekilde gerçeği bölmek için, öncelikle gerçeğin keyfi olarak bölünebilir olduğuna ikna olmamız gerekir. Sonuç olarak, hissedilir niteliklerin sürekliliklerinin altına, düğümleri sonsuzca deforme edilebilen ve sonsuzca küçülebilen bir ağ germemiz gerekir: Basitçe algılanan bu dayanak, keyfi ve tanımsız bölünebilirliğe dair tamamen ideal bu şema, homojen uzamdır. Şimdi, fiili ve –deyim yerindeyse– anlık algımız maddenin bağımsız nesnelere bu şekilde bölünmesini gerçekleştirirken, belleğimiz de şeylerin süreğen akışını hissedilir nitelikler halinde katılaştırır. Şimdiki zaman içinde geçmişi sürdürür; çünkü bizim etkimiz, gelecek zamanı, belleğin şişirdiği algımızın geçmişi büzüştürmesiyle, indirgemesiyle doğru orantılı olarak düzenleyecektir. Bir etkiye karşılık olarak ritmi işin içine katan ve aynı süre içinde devam eden acil bir tepki görmek; şimdiki zamanın içinde, hem de hiç durmadan tekrar başlayan bir şimdiki zamanın içinde var olmak; işte maddenin temeli: *zorunluluk* bundan ibarettir. Eğer *özgür* etkiler ya da en azından kısmen belirlenmemiş etkiler varsa, bunlar ancak kendi oluşumlarının uygulandığı oluşumu uzaktan uzağa belirginleştirebilen, farklı anlar halinde onu katılaştırabilen, böylece maddeyi yoğunlaştırabilen ve onu özümseyerek, doğal zorunluluğun düğümleri arasından geçecek tepki hareketleri halinde onu kendine mal edebilen varlıklara ait olabilirler. Özünde az çok büyük yaşam yoğunluklarının ifadesi olan sürelerinin az ya da çok yüksek gerilimi, böylelikle, hem algılarının yoğunlaşma kuvvetini hem de özgürlüklerinin derecesini belirler. Çevredeki madde üzerindeki etkilerinin bağımsızlığı, bu maddenin akış ritminden kurtuldukları ölçüde kendini daha belirgin gösterir. Böylelikle, hissedilir nitelikler, üstüne belleğin de eklendiği algımızdaki halleriyle, gerçeğin katılaşmasıyla elde edilmiş ardışık anlardır. Ama bu anları ayırt etmek için ve de bunları bizim varlığımızla ve şeylerin varlı-

ğıyla ortak olan bir bağla birbirine bağlamak için, genel olarak ardışıklığın soyut bir şemasını, genişlik anlamında uzam neyse, uzunluk anlamında da maddenin akışı olan homojen ve ilgisiz bir ortamı hayal etmemiz gerekir: homojen zaman bundan ibarettir. Demek ki homojen uzam ile homojen zaman ne şeylerin özelliğidir, ne de bizim onları tanıma yeteneğimizin temel koşullarıdır: Bunlar, kendimize dayanak noktaları sağlamak için, işlem merkezleri belirlememiz için, nihayet gerçek değişimler yapabilmek için gerçeğin hareketli sürekliliğine yönelik katılaştırma ve bölme şeklindeki ikili çalışmayı soyut bir biçimde ifade ederler; bunlar bizim madde üzerindeki *etkimizin* şemalarıdır. Birinci hata, bu homojen zaman ve uzamı şeylerin özelliği yapmaktan ibaret hata, metafizik dogmatizmin aşılmaz güçlüklerine varır: ya mekanizm ya da dinamizm. Geçip giden evren boyunca yaptığımız ardışık kesimleri mutlaklar haline getiren ve niteliksel bir tür tümdengelim yoluyla bunları kendi aralarında boş yere birleştirmeye çabalayan dinamizmdir; mekanizm ise, bu kesimlerin herhangi birinin bölünmesine, yani büyüklüğün ve konumun anlık farklılıklarına bağlı kalır ve bu farklılıklar değişiklik geçirirken, bunlarla birlikte hissedilir niteliklerin ardışıklığını da yaratmaya boşuna çaba gösterir. Yoksa, tersine, öteki hipotezi mi benimsiyoruz? Kant'la birlikte, uzamın ve zamanın bizim duyarlılığımızın biçimleri olduğunu mu ileri sürüyoruz? Bu durumda, maddenin de tinin de aynı ölçüde bilinemez olduğu sonucuna varırız. Şimdi, bu iki karşıt hipotezi karşılaştırırsak, bunların ortak bir özleri olduğunu keşfederiz: Zamanı ve uzamı homojen yapan ya da tefekkür edilmiş gerçeklikler veya tefekkürün biçimleri yapan bu iki hipotez de uzama ve zamana *dirimsel* olmaktan çok *spekülatif* nitelikte bir önem atfederler. Bilgi amacıyla değil etki amacıyla gerçeğin içine dahil edilmiş bölünme ve katılaşma ilkelerini homojen uzam ve zamanda görecek bir doktrine, –bir yandan– metafizik dogmatizm ile –diğer yandan– eleştirel felsefe arasında artık yer vardır. Bu ilkeler, şeylere gerçek bir süre ile gerçek bir genişlik atfederler ve son olarak da, tüm güçlüklerin kökenini, fiilen şeylere ait olan ve tinimizde kendini derhal gösteren bu süre ve genişlik içinde değil, sürekliliği bölmek, oluşumu sabitlemek ve kendi faaliyetimize uygulama noktaları sağlamak için şeylerin altına gerdiğimiz homojen uzam ve zamanda görürler.

Ama hissedilir niteliğe ve uzama dair yanlış anlayışlar tinin öyle derinlerine kök salmıştır ki, onlara aynı anda çok sayıda noktadan saldıramayız. Dolayısıyla, bu durumun yeni bir veçhesini keşfetmek için, bu yanlış anlayışların hem gerçekçilik hem de idealizm tarafından kabul gören şu ikili postulatı içerdiğini söyleyelim: 1. Farklı türden nitelikler

arasında ortak hiçbir şey yoktur. 2. Uzay ile saf nitelik arasında da ortak hiçbir şey yoktur. Tersine, biz, farklı düzendeki nitelikler arasında ortak bir şey olduğunu, bunların hepsinin uzaya farklı derecelerden katıldıklarını ve madde metafiziğini, algı psikolojisini ve daha genel olarak bilincin maddeyle ilişkileri sorununu binlerce güçlükle rahatsız etmeden bu iki hakikati bilmezden gelmenin mümkün olamayacağını ileri sürüyoruz. Bu sonuçlar üzerinde ısrar etmeden, şimdilik, itiraz ettiğimiz bu iki postulatı çeşitli madde teorilerinin özünde göstermekle yetinelim ve bunların kaynaklandıkları yanılsamaya erişelim.

İngiliz idealizminin özü, uzayı dokunsal algıların bir özelliği kabul etmektir. Hissedilir niteliklerde duyumlardan başka bir şey görmediğinden ve duyumlarda da ruh hallerinden başka bir şey görmediğinden, çeşitli niteliklerin içinde, bu duyum fenomenlerinin paralelliğini temellendirebilecek hiçbir şey bulamaz: dolayısıyla bu paralelliği bir alışkanlıkla açıklamak, örneğin edimsel bakış algılarının bize olası dokunma duyumlarını tavsiye etmesiyle ifade etmek gerekir. İki farklı duyunun izlenimleri iki dilin sözcüklerinden daha fazla birbirine benzemese de, birinin verileri diğerininkinden boşuna çıkarsanmaya çalışılır; bunların ortak öğeleri yoktur. Ve sonuç olarak, her zaman dokunsal olan uzay ile hiçbir biçimde uzay olmayan dokunmanın dışındaki diğer duyuların verileri arasında hiçbir ortaklık yoktur.

Ama hareketleri uzamın içine ve duyumları da bilincin içine yerleştiren atomcu gerçekçilik, uzayın dönüşümü ya da fenomenleri ile buna karşılık veren duyumlar arasında hiçbir ortaklık keşfedemez. Bu duyumlar bu dönüşümlerden bir tür ışıma gibi çıkar ya da maddenin tezahürlerini ruhun diline tercüme ederler; ama her iki durumda da kendi nedenlerinin imgesini yansıtmazlar. Bu duyumların hepsinin de ortak bir kökene uzandığına kuşku yoktur ve bu köken uzamın içindeki harekettir; ama tam da uzamın dışında hareket ettiklerinden, duyum olarak, nedenlerini birbirine bağlayan akrabalığı reddederler. Böylece, uzamdan koparak birbirlerinden de koparlar ve böylece ne birbirlerine katılırlar ne de uzaya.

Demek ki idealizm ile gerçekçilik arasındaki fark, burada, idealizmin uzayı dokunsal algıya dek geriletmesi ve uzayın yalnızca bu algının özelliği haline gelmesidir. Oysa ki gerçekçilik, uzayı daha da öteye, her türlü algının dışına iter. Ama iki doktrin hissedilir niteliklerin çeşitli düzenlerinin süreksizliğini ileri sürmekte hemfikir olduğu gibi, katışıksız anlamda genişlik olan şeyden hiçbir biçimde genişlik olmayan şeye ani geçiş konusunda da hemfikirdirler. İmdi, algı teorisinde her ikisinin de karşılaştığı temel güçlükler bu ortak postulattan kaynaklanır.

Gerçekten de, Berkeley gibi biz de uzaya dair her algının dokunmayla ilişkili olmasını mı istiyoruz? İşitmenin, koku almanın ve tat almanın verilerinde genişlik olmasa da olur; ama en azından, dokunsal uzama denk düşen görsel bir uzamın doğuşunu açıklamak gerekecektir. Bakışın sonunda dokunmayı simgeler hale geldiği ve uzam ilişkilerinin görsel algısında, dokunsal algıların bir varsayımından başka bir şey olmadığı haklı olarak ileri sürülür. Ama örneğin rölyefin görsel algısının, üzerimizde *sui generis* bir izlenim bırakan, üstelik de tarif edilemez bu algının, bir dokunma duyumuna dair basit anıyla nasıl çakıştığını güçlükle anlayabiliriz. Bir anının mevcut bir algıyla birleşmesi, bu algıyı bilinen bir öğeyle zenginleştirerek karmaşıklaştırabilir, ama yeni türde bir izlenim, algıda yeni bir nitelik *yaratamaz*: oysa, rölyefin görsel algısı mutlak anlamda orijinal bir özellik gösterir. Düz bir yüzeyden yola çıkarak rölyef yanılsaması yaratıldığını söyleyebilir miyiz? Rölyefli nesnenin gölge-ışık oyunlarının az çok iyi taklit edildiği bir yüzeyin bize rölyefi *hatırlatmaya* yeterli olduğu ileri sürülebilir; ama rölyefin hatırlanması için, öncelikle algılanmış olması gerekir. Daha önce de söyledik, ama tekrarlamamızda yarar var: "Belli bir düzenek verili bir anda belli bir algı yanılsaması yaratabiliyorsa, bu algının kendisini de her zaman üretebilir" fikri bizim algı teorilerimizi tümüyle geçersiz kılmıştır; sanki belleğin rolü basit nedenden karmaşık etki yaratmak değilmiş gibi! Retinanın düz bir yüzey olduğunu ve görme yoluyla geniş bir şey algılıyorsak bunun retinanın görüntüsünden başka şey olmadığını mı söyleyeceğiz? Ama, bu kitabın başında gösterdiğimiz gibi, bir nesnenin görsel algısında, beynin, sinirlerin, retinanın *ve nesnenin kendisinin* birbirine sıkı sıkıya bağlı bir bütün oluşturdukları, süreğen bir süreç oldukları ve retinadaki görüntünün de bunun yalnızca bir epizodu olduğu doğru değil midir? Tüm algıyı onun içinde özetlemek için bu görüntüyü hangi hakla soyutlayabiliriz? Üstelik, yine göstermiş olduğumuz gibi,[13] bir yüzey ancak üç boyutun belirtildiği bir uzamda yüzey olarak algılanmaz mı? Berkeley, en azından, tezinin sonuna kadar gidiyordu: Görmenin uzayı algılayabileceğini tümüyle reddediyordu. Ama bizim itirazlarımız bu durumda iyice güçlenir, çünkü bizim çizgiyi, yüzeyi ve hacmi görsel olarak algılayışımızdaki orijinalliği anıların basit bir çağrışımıyla nasıl yarattığımızı bilemeyiz; oysa bu algılar öyle nettir ki, matematikçi bununla yetinir ve genellikle yalnızca görsel bir uzay üzerinde akıl yürütür. Ama bu çeşitli noktalar üzerinde ısrar etmeyelim, operasyon geçirmiş körlerin gözlenmesinden çıkarılmış tartışmalı

13) *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, 1889, s. 77 ve 78.

argümanlar üzerinde de durmayalım: Berkeley'den bu yana klasikleşmiş olan, görme yoluyla edinilen algılar teorisi, çağdaş psikolojinin artan saldırılarına direnebilecek gibi görünmemektedir.[14] Psikolojik türdeki güçlükleri bir yana bırakarak, bizim için temel önemdeki bir başka noktaya dikkat etmeye çağrıda bulunmakla yetinelim. Uzamın hiçbir ilişkisine dair kökensel bir bilgiye görme yoluyla sahip olamayacağımızı bir an için varsayalım. Görsel biçim, görsel rölyef, görsel mesafe, bu durumda dokunsal algıların sembolleri olurlar. Ama bu sembolizmin niçin başarılı olduğunun bize söylenmesi gerekir. İşte biçim değiştiren ve hareket eden nesneler. Görme, belirli değişimler saptar, ardından da dokunma bunları doğrular. Demek ki, görsel ve dokunsal iki dizide ya da bunların nedenleri içinde, bunları birbirine denk düşüren ve paralelliklerinin sürekliliğini sağlayan bir şey vardır. Bu bağın ilkesi nedir?

İngiliz idealizmi için bu herhangi bir *deus ex machina* olabilir ve sonuçta gizeme varırız. Kaba gerçekçilik içinse, duyumların kendi aralarındaki denklik ilkesi, duyumlardan ayrı bir uzamda bulunur; ama bu doktrin güçlüğü geriye atar ve hatta şiddetlendirir, çünkü uzam içindeki homojen bir hareketler sisteminin, bu hareketlerle hiç alakası olmayan çeşitli duyumları nasıl çağrıştırdığını bize söylemesi gerekir. Biraz önce, görsel uzay algısının imgelerin basit çağrışımı yoluyla doğuşunda gerçek bir *ex nihilo* yaratı varmış gibi gelmişti; bu durumda, tüm duyumlar hiçten doğar ya da en azından duyuma yol açan hareketle hiç alakaları yoktur. Özünde, bu ikinci teori birinciden sanıldığından daha az farklıdır. Amorf uzam, birbirini iten ve çarpışan atomlar, atfedilen istisnai önem nedeniyle diğer algılardan kopartılmış ve nesnelleştirilmiş algılardan başka bir şey asla değildir; bu algılar, simge halini almış diğer algılardan ayırt edilmek için bağımsız gerçeklikler haline getirilmişlerdir. Bu işlem sırasında içeriklerinin bir bölümünden yoksun kalmışlardır; bütün duyuları dokunma duyusunda topladıktan sonra, dokunma duyusunda, dokunsal algının soyut şemasından başka bir şey kalmamıştır ve dış dünya da bununla kurulmak istenir. Bir yanda bu soyutlama ve diğer yanda duyumlar varken, bunlar arasında olası iletişim yokluğuna şaşırmak gerekir mi? Ama hakikat şudur ki, uzam bizim dışımızda olmadığı gibi, içimizde de değildir; keza, ayrıcalıklı bir duyum grubuna da ait değildir. *Bütün*

14) Bu konuda bkz.: Paul Janet, La perception visuelle de la distance, *Revue philosophique*, 1879, c. VII, s. 1 ve devamı. William James, *Principles of Psychology*, c. II, bölüm XXII. Uzayın görsel algısı konusunda krş.: Dunan, L'espace visuel et l'espace tactile (*Revue philosophique*, Şubat ve Nisan 1888, Ocak 1889).

duyumlar uzayla benzer niteliktedir; hepsi de uzayın içinde az çok derin kökler salarlar; ve kaba gerçekçiliğin güçlükleri, –duyumların kendi aralarındaki akrabalığı, sonsuz ve boş uzam biçiminde kavranıp ayrı bir yere konduğundan– bu duyumların ne uzayla benzer nitelikte olduğunu ne de kendi aralarında denklik kurduklarını görebiliyor olmamızdan kaynaklanır.

Tüm duyumlarımızın birkaç derece yayılabilir olduğu fikri, çağdaş psikolojiye giderek daha fazla nüfuz etmektedir. "Yayılımlılık"tan[15] yoksun ya da "hacim duygusu"ndan[16] yoksun duyum olmadığı görüşü, pek de haksız sayılmayacak biçimde savunulur. İngiliz idealizmi, uzayın tekelini dokunsal algıya ayırma iddiasındayken, diğer duyular bize dokunmanın verilerini hatırlattıkları ölçüde uzamın içinde uygulanırlar. Daha dikkatli bir psikoloji ise, tersine, bize tüm duyumları başlangıçta yayılabilir kabul etme zorunluluğunu gösterir ve bu zorunluluğu kuşkusuz ki giderek daha fazla gösterecektir; bunlara özgü uzay, dokunsal uzayın ve de kuşkusuz görsel uzayın yüksek yoğunluğu ve yararlılığı önünde solar ve silinir.

Bu şekilde anlaşılan uzam, sabitliğin ve sonsuzca bölünebilirliğin simgesidir. Somut uzay, yani hissedilir niteliklerin çeşitliliği, uzamın içinde değildir; biz uzamı uzayın içine koyuyoruz. Gerçek hareketin üzerinde durduğu dayanak uzam değildir; tersine, uzamı onun üzerine koyan gerçek harekettir. Ama öncelikle maddi yaşamın ifade rahatlığı ve gerekleriyle meşgul olan imgelemimiz, terimlerin doğal düzenini altüst etmekten hoşlanır. Açıkça ortada olan sabitliği özellikle aşağı ihtiyaçlarımızın değişmezliğini yansıtan, tamamen inşa edilmiş, hareketsiz bir imgeler dünyasında dayanak noktasını aramaya alışmış olan imgelemimiz, hareketlilik öncesi kımıltısızlığa inanmaktan, bu kımıltısızlığı işaret noktası olarak ele almaktan, bunun içine yerleşmekten ve sonunda, hareketin içinde bir mesafe değişimini, hareketten önce gelen uzamı görmekten kaçınamaz. Bu durumda, homojen ve sonsuzca bölünebilir bir uzamın içinde, bir güzergâh çizecek ve konumları sabitleyecektir: ardından, hareketi güzergâha karşı uygulayarak, onun bu çizgi gibi bölünebilir olmasını

15) Ward, *Encyclop. Britannica*'nın Psikoloji maddesi.

16) W. James, *Principles of Psychology*, c. II, s. 134 ve devamı. Bu arada şunu belirtelim ki, gerektiğinde, bu görüş Kant'a atfedilebilir, çünkü *Transendantal Estetik* uzam içindeki uzantılarıyla ilgili olarak çeşitli anlamların verileri arasında farklılık görmez. Ama Eleştiri'nin bakış açısının psikolojinin bakış açısından tamamen farklı olduğunu ve algı nihai biçimine eriştiğinde, Eleştiri'nin konusu açısından, tüm duyumlarımızın *sonunda* uzam içinde yerinin belirlenmesinin yeterli olduğunu unutmamak gerekir.

ve onun gibi, nitelikten yoksun olmasını isteyecektir. Özellikle gerçeğin ters yüz olmasını temsil eden bu fikre uygulanan idrak gücümüzün burada çelişkiden başka bir şey keşfetmemesi şaşırtıcı mıdır? Hareketler uzamla bir tutulduğunda, bu homojen hareketler uzam olarak görülür; ve bunlar arasında yalnızca hesaplanabilir yön ve hız farklılıkları görmek istendiğinde, hareket ile nitelik arasındaki her ilişki ortadan kaldırılmış olur. Bu durumda hareketi uzamın içine kapatmaktan, nitelikleri bilince kapatmaktan ve hipotez gereği asla birbirine kavuşamayacak olan bu iki paralel dizi arasında esrarengiz bir denklik oluşturmaktan başka bir şey kalmaz geride. Bilince geri gönderilen hissedilir nitelik, uzayı yeniden elde etmekte güçsüz kalır. Uzama sürülen, özellikle de tek bir andan başkasının olmadığı ve her şeyin daima yeniden başladığı soyut uzama sürülen hareket, kendi özü olan şimdiki zaman ile geçmişin bu dayanışmasından vazgeçer. Ve algının bu iki veçhesi olan nitelik ve hareket eşit bir karanlığa büründüğünden, kendi içine kapalı ve uzama yabancı bir bilincin uzamda vuku bulan şeyi ifade ettiği algı fenomeni bir gizem halini alır. Tersine, her türlü basmakalıp yorumlama ya da ölçü fikrini bir yana bırakıp, dolaysız gerçeklikle yüz yüze gelelim: Algı ile algılanan şey arasında, nitelik ile hareket arasında aşılmaz bir mesafe, temel bir farklılık bulamayız.

Böylece, lafı oldukça uzattıktan sonra, bu kitabın birinci bölümünde ortaya çıkardığımız sonuçlara gelmiş olduk. Algımızın esasen tinimizde olmaktan ziyade şeylerde bulunduğunu; bizim içimizde olmaktan ziyade dışımızda olduğunu söylemiştik. Çeşitli türlerdeki algılar, gerçekliğin –aynı miktardaki– doğru yönlerini belirler. Ama nesnesiyle çakışan bu algının, fiilen varolmaktan ziyade teorik olarak varolduğunu ekleyelim: apansız vuku bulur. Somut algıda bellek müdahale eder ve hissedilir niteliklerin öznelliği, özellikle, yalnızca bir bellek olarak başlayan bilincimizin bu nitelikleri birbiri içinde sürdürmesine ve böylece onları biricik bir sezgi içinde, anların bir çoğulluğu içinde büzmesine, buna indirgemesine bağlıdır.

Böylelikle, bilinç ve madde, ruh ve beden, algının içinde temasa geçerler. Ama bu fikir bir yanıyla karanlıkta kalır, çünkü bizim algımız –ve dolayısıyla bilincimiz– maddeye atfedilen bölünebilirliğe katılıyormuş gibi gözükür. İkici hipotezde, algılanan nesne ile algılayan öznenin kısmi çakışmasını kabul etmekten doğal olarak tiksinti duymamızın nedeni, nesne bize özü gereği sonsuzca bölünebilir geleceğine, algımızın bölünmez birliğinin bilincinde olmamızdır. Yayılmış bir çokluğun karşısına yerleşmiş bilincin, yayılımsız duyumlarla birlikte olduğu hipotezi buradan

kaynaklanır. Ama eğer maddenin bölünebilirliği tamamen bizim madde üzerindeki eylemimizle ilişkiliyse, yani maddenin görünümünü değiştirebilme yeteneğimizle ilişkiliyse; bu bölünebilirlik, maddenin kendisine değil, bu maddeyi etkimiz sayesinde düşürmek için altına gerdiğimiz uzama aitse; bu durumda güçlük ortadan kalkar. Bütünü içinde düşünülen yayılmış madde, her şeyin dengelendiği, birbirini ödünlediği ve etkisizleştirdiği bir bilinç gibidir; algımızın bölünmezliğini gerçekten sunar; öyle ki, tersine, maddenin yayılımından bir şeyleri kendi algımıza hiç utanıp sıkılmadan atfedebiliriz. Eylemin önyargıları olarak adlandırabileceğimiz şeyden kendimizi ne kadar çok yoksun bırakırsak, bu iki terim –algı ve madde– birbirine o ölçüde yönelir: Duyum yeniden genişlik kazanır, somut uzay kendi doğal sürekliliğine ve bölünmezliğine yeniden bürünür. Ve, iki terim arasında aşılmaz bir engel gibi yükselen homojen uzamın, bir şemadan ya da bir simgeden başka gerçekliği yoktur. Maddenin üzerinde etkide bulunan bir varlığın yaklaşımlarını ilgilendirir, ama maddenin özü üzerine spekülasyonda bulunan bir tinin çalışmasını ilgilendirmez.

Buradan yola çıkarak, tüm araştırmalarımızın yöneldiği sorun, ruh ile bedenin birliği sorunu belli ölçüler içinde aydınlanır. İkici hipotez içinde bu sorunun anlaşılmazlığı, maddeyi esasen bölünebilir olarak kabul etmekten ve her ruh halini de kesinlikle yayılımsız olarak kabul etmekten kaynaklanır; öyle ki, iki terim arasındaki iletişim kesilerek başlanır. Ve bu ikili postulatı derinleştirerek, burada, maddeyle ilgili olarak, somut ve bölünmez uzayın, onun altındaki bölünebilir uzamla karıştırılması keşfedilir; tinle ilgili olarak ise, yayılım ile yayılımsızlık arasında kademeler olmadığı, geçiş ihtimalinin olmadığı şeklindeki yanıltıcı fikir keşfedilir. Ama bu iki postulat ortak bir hatayı barındırıyorsa; fikirden imgeye ve imgeden duyuma tedrici bir geçiş varsa; edimselliğe doğru, yani eyleme doğru evrildiği ölçüde ruh hali yayılıma daha fazla yaklaşıyorsa; nihayet, bu yayılım, bir kez erişildiğinde, bölünmeden kalıyorsa ve böylelikle, ruhun birliğiyle hiçbir biçimde uyuşmuyorsa; bu durumda, tinin katışıksız algı edimi içinde maddenin üzerine konabileceği, sonuç olarak onunla birleşebileceği, ama yine de ondan kökten ayrı kaldığı anlaşılır. Maddeyle birleştiği durumda bile *bellek* olmasıyla, yani geçmiş ile şimdinin geleceği amaçlayan sentezi olmasıyla; maddeden yararlanmak için ve bedenle birliğinin varlık nedeni olan *eylemler* yoluyla tezahür etmek için bu maddenin anlarını büzmesiyle, indirgemesiyle maddeden ayrılır. Dolayısıyla, bu kitabın başında, beden ile tinin ayrımının uzama göre değil, zamana göre saptanması gerektiğini söylerken haklıydık.

Kaba ikiciliğin yanlışlığı, uzama göre konumlanmasıdır; bir yana, uzam içinde değişimleriyle birlikte maddeyi ve diğer yana da bilinç içindeki yayılımsız duyumları koymasıdır. Tinin beden üzerinde ya da bedenin tin üzerinde nasıl etkide bulunduğunu anlamanın imkânsızlığı buradan kaynaklanır. Olgunun kılık değiştirmiş saptamalarından başka bir şey olmayan ve olamayan hipotezler buradan kaynaklanır: bir paralellik fikri ya da önceden oluşmuş uyum fikri. Ama bir bellek psikolojisi ya da bir madde metafiziği oluşturma imkânsızlığı da buradan kaynaklanır. Bu psikoloji ile bu metafiziğin dayanışma içinde olduğunu; ve güçlüklerin, özne ile nesnenin çakıştığı katışıksız algıdan yola çıkarak bu iki terimin gelişimini karşılıklı süreleri içinde teşvik eden ikicilik içinde yatıştığını saptamaya çalıştık: Madde, analizinde ne kadar ileri gidilirse, birbirlerinin sonucu olan, dolayısıyla *dengelenen* sonsuzca hızlı anların ardışıklığından başka bir şey olmama eğilimi gösterir; tin algının içinde zaten bellektir ve kendini şimdiki zaman içinde geçmişin bir uzantısı olarak, bir *ilerleme*, gerçek bir evrim olarak ortaya koyar.

Ama bedenin tinle ilişkisi giderek açık seçik bir hal almıyor mu? Uzamsal bir ayrımın yerine zamansal bir ayrım koyuyoruz: iki terim birleşmeye daha fazla mı yatkındır? Birinci ayrımın kademe içermediğini saptamak gerekir: Madde uzamın içindedir, tin uzamın dışındadır; aralarında geçiş olasılığı yoktur. Tersine, tinin en mütevazı işlevi şeylerin süresinin ardışık anlarını birbirine bağlamaksa, maddeyle temasa bu işlem içerisinde geçiyorsa ve yine öncelikle bu işlem içinde maddeden ayrılıyorsa, madde ile tam anlamıyla gelişmiş tin arasında, yalnızca belirsiz değil aynı zamanda akla yatkın ve üzerinde düşünülmüş eyleme muktedir tin arasında sonsuz kademe olduğu düşünülür. Yaşamın büyüyen yoğunluğunu ölçen bu ardışık kademelerin her biri, sürenin daha yüksek bir gerilimine karşılık verir ve duyumsal-devindirici sistemin daha büyük bir gelişimiyle –dışarıda– ifade bulur. Bu durumda bu sinir sistemi dikkate alınıyor mu? Bu sinir sisteminin büyüyen karmaşıklığı, canlı varlığın faaliyetine giderek artan bir serbestlik, tepki göstermeden önce bekleme ve algılanan uyartıyı hareket ettirici mekanizmaların giderek zenginleşen çeşitliliğiyle ilişkiye sokma yetisi sağlayacak gibi görünecektir. Ama bu yalnızca dışarısıdır; ve canlı varlığa madde karşısında daha büyük bir bağımsızlık sağlıyor gözüken sinir sisteminin daha karmaşık örgütlenmesi, bu bağımsızlığı bile maddi olarak simgelemekten başka bir şey yapmaz, yani varlığın, şeylerin akış ritminden kurtulmasını, geleceğe daha derinden etki edebilmek için geçmişi daha iyi kavramayı sağlayan iç gücü, kısacası, sözcüğe verdiğimiz özel anlamda, belleğini

simgeler. Örneğin, kaba madde ile düşünüme en yatkın tin arasında belleğin olası tüm yoğunlukları ya da –aynı anlama gelmek üzere– tüm özgürlük kademeleri vardır. Birinci hipotezde, tin ile bedenin ayrımını uzam terimleriyle ifade eden hipotezde, beden ile tin dik açıyla kesişen iki demiryolu gibidirler; ikinci hipotezde ise, raylar bir eğriyle birleşirler ve böylelikle bir yoldan ötekine hissetmeden geçilir.

Ama buradaki görüntüden başka bir şey midir? Kelimenin gerçek anlamıyla madde ile en mütevazı özgürlük ya da bellek kademesi arasındaki ayrım belirgin ve karşıtlık da yok edilemez kalmaz mı? Kuşkusuz ki evet; ayrım varlığını sürdürür, ama birlik de mümkün bir hal alır, çünkü –kısmi çakışmanın köklü biçimi altında– katışıksız algı içinde verili olur. Kaba ikiciliğin güçlükleri, iki terimin birbiriyle ayrışmasından değil, ikisinden birinin diğerine nasıl eklendiğinin görülememesinden kaynaklanır. Oysa, göstermiş olduğumuz gibi, tinin en alt kademesi olan katışıksız algı, belleksiz tin, gerçekten de bizim anladığımız anlamda maddenin parçasıdır. Daha da öteye gidelim: Bellek, maddenin hiçbir şekilde önceden sezemediği ve kendince taklit edemeyeceği bir işlev olarak müdahalede bulunmaz. Madde geçmişi hatırlamıyorsa, geçmişi hiç durmadan tekrarladığı içindir; zorunluluğa tabi olarak, her biri öncekine denk olan ve birbirinden çıkartılabilecek bir dizi an ortaya koyduğu içindir: Böylece, maddenin geçmişi gerçekten de şimdiki zamanında verilidir. Ama az çok serbestçe evrilen bir varlık yeni bir şeyi her an yaratır: Dolayısıyla eğer geçmiş maddenin içinde anı durumunda birikiyor olmasaydı, geçmişini şimdiki zamanında okumaya boşuna çalışılırdı. Böylece, bu kitapta önceden defalarca ortaya çıkmış bir metaforu tekrar kullanırsak, geçmişin, madde tarafından *edimde bulunabilir* olması ve tin tarafından da *hayal edilebilir* olması benzer nedenlerle gerekmektedir.

Özet ve Sonuç

I. – Olgulardan çıkardığımız ve muhakeme yoluyla onayladığımız fikir, bedenimizin bir eylem –ve yalnızca eylem– aleti olduğudur. Bir tasarım hazırlamaya –hele ki açıklamaya– hiçbir kademede, hiçbir anlamda, hiçbir veçheyle hizmet etmez. Dışsal algı söz konusu olduğunda ne olur? Beynin algısal denen yetileri ile omuriliğin refleks işlevleri arasında yalnızca bir kademe farklılığı vardır; yoksa yapı farklılığı değil. Omurilik aldığı uyarımları az çok zorunlu olarak icra edilen hareketlere dönüştürürken, beyin de bu uyarımları az ya da çok serbestçe seçilmiş hareket ettirici mekanizmalarla ilişkiye sokar; ama beynin algılarımızda açıkladığı şey, bizim başlanmış, hazırlanmış ya da esinlenilmiş eylemlerimizdir; yoksa algılarımızın kendisi değildir. Anı söz konusu olduğunda ne olur? Beden, geçmişle yeniden oynayabilen hareket ettirici alışkanlıkları korur; geçmişin dahil olabileceği tavırları yeniden benimseyebilir; veyahut, eski algıları sürdürmüş bazı beyinsel fenomenlerin tekrarı yoluyla, anıya güncellikle bir bağ noktası sağlayacaktır, yitirilmiş bir etkiyi şimdiki gerçeklik üzerinde yeniden ele geçirmenin bir yolunu sağlayacaktır: ama

beyin, anıları ya da imgeleri hiçbir durumda depolamayacaktır. Dolayısıyla, ne algıda, ne bellekte, ne de –haydi haydi– tinin yüksek işlemlerinde, beden, tasarıma doğrudan katkıda bulunur. Bu hipotezi çeşitli veçheleri altında geliştirerek, böylece ikiciliği aşırı noktaya vardırarak, beden ile tin arasında aşılmaz bir uçurum açmışız gibi gelmektedir bize. Gerçekte, onları yakınlaştırmanın ve birleştirmenin olası tek yolunu belirtmiş oluyoruz.

II. – Bu problemin, kâh kaba ikicilik içinde, kâh materyalizm ve idealizm içinde ortaya attığı tüm güçlükler, algı ve bellek fenomenleri içinde, fiziği ve ahlakı birbirinin *sureti* olarak kabul etmekten kaynaklanır. Benim yerim, "gölge-fenomen olarak bilinç" materyalist bakış açısı mı olacak? Bazı beyin fenomenlerinin niçin bilince eşlik ettiğini anlamıyorum; yani, öncelikle ortaya konmuş olan maddi evrenin bilinçli tekrarının ne işe yaradığını ya da nasıl meydana geldiğini anlamıyorum. İdealizme mi geçiyorum? O zaman kendime yalnızca algıyı vermiş olurum ve bedenim de bu algılardan biri olur. Ama, algılanan imgelerin, "bedenim" olarak adlandırdığım şeyin çok hafif değişimleriyle tepeden tırnağa altüst olduklarını gözlem yoluyla görürken (çünkü görsel evrenimin yok olup gitmesi için gözlerimi kapamam yeterlidir), bilim bütün fenomenlerin birbiri ardına gelmesi gerektiği ve sonuçların nedenlerle kesinlikle orantılı olduğu belirli bir düzene uyarak birbirlerini koşullamaları gerektiği konusunda beni temin eder. Dolayısıyla, "bedenim" olarak adlandırdığım ve her yerde peşimden koşan bu imgenin içinde, bedenimin etrafında birbiri peşi sıra gelen imgelerin denklerini –bu kez gayet kurallı ve kendilerini birbirlerine göre tıpatıp ayarlayan denklerini– aramak zorunda kalacağım: Bu şekilde tekrar karşılaştığım beyin hareketleri, yeniden algılarımın sureti olacaklardır. Bu hareketlerin hâlâ algı olarak, "muhtemel" algılar olarak kalacakları doğrudur; öyle ki bu ikinci hipotez diğerinden daha kavranılır olur; ama, buna karşılık, şeylere dair benim gerçek algım ile şeylere hiçbir biçimde benzemeyen bazı beyin hareketlerini muhtemel kavrayışım arasında açıklanamaz bir denkliği varsayması gerekecektir. Daha yakından bakarsak, her idealizmin sakıncasının burada olduğu görülecektir; algıda bize *beliren* düzenden bilimde bize *başarılı gelen* düzene bu geçişte yatmaktadır; ya da, daha özel olarak Kantçı idealizm söz konusu olduğunda, duyarlılıktan idrak gücüne geçiştedir. Bu durumda, kaba ikicilik kalır geriye. Bir yana maddeyi ve diğer yana tini koyacağım ve beynin hareketlerinin benim nesneleri tasarlamamın nedeni ya da vesilesi olduklarını varsayacağım. Ama eğer nedenseler, tasa-

rımı meydana getirmeye yeterliyseler, materyalist "gölge-fenomen olarak bilinç" hipotezine aşama aşama tekrar düşerim. Eğer yalnızca benim tasarımımın vesilesiyseler, bu tasarıma hiçbir biçimde benzemedikleri içindir; ve bu durumda, maddeyi tasarımımda ona verdiğim tüm özelliklerden soyarak, idealizme geri dönmüş olurum. İdealizm ve materyalizm, demek ki, bu türden ikiciliğin daima arasında salınacağı iki kutuptur; ve tözlerdeki ikiciliği korumak için bunları aynı düzeye yerleştirmeye karar verdiğinde, onları aynı asıl metnin iki tercümesi olarak, tek ve aynı ilkenin önceden kurala bağlanmış iki paralel açılımı olarak görme ve böylelikle karşılıklı etkilerini inkâr etme ve kaçınılmaz sonuç olarak özgürlüğü feda etme eğilimine girer.

Şimdi, bu üç hipotezin altına baktığımızda, bunlarda ortak bir öz keşfediyorum: Bunlar, tinin temel işlemlerini –algı ve bellek– katışıksız bilgi işlemleri olarak görüyorlar. Bilincin kökenine yerleştirdikleri şey, kâh dışsal bir gerçekliğin yararsız suretidir, kâh tamamen yansız bir entelektüel yapımın âtıl maddesidir: ama, algıyla eylemin ve anıyla davranışın ilişkisini daima ihmal ederler. Oysa, yansız bir bellek ve algı, ideal bir sınır olarak kuşkusuz ki tahayyül edilebilir; ama aslında algı ile bellek eyleme dönüktürler, beden bu eylemi hazırlamaktadır. Söz konusu olan algı mıdır? Sinir sisteminin büyüyen karmaşıklığı, alımlanan uyarımı hareket ettirici aygıtların giderek önem taşıyan çeşitliliğiyle ilişkiye sokar ve böylece giderek daha fazla sayıda eylem olasılığına eşzamanlı olarak kalkıştırır. Belleği mi ele alıyoruz? Belleğin ilk işlevi, şimdiki zamandaki bir algıyla benzeşen tüm geçmiş algıları anmak, öncekini ve sonrakini bize hatırlatmak, böylece en yararlı kararı bize telkin etmektir. Ama hepsi bu değil. Sürenin çoklu anlarını tek bir sezgi içinde bize kavratarak, bizi şeylerin akış hareketinden, yani zorunluluğun ritminden kurtarır. Bu anları tek bir ânın içine ne kadar yığabilirse, madde üzerinde bize sağlayacağı etki de o ölçüde sağlam olur; böylece, canlı bir varlığın belleği öncelikle şeyler üzerindeki eyleminin gücünü ölçebilir gözükür ve yalnızca entelektüel bir yankı olur. Dolayısıyla, hakiki ilke olarak bu eyleme gücünden yola çıkalım; bedenin bir eylem merkezi olduğunu, yalnızca bir eylem merkezi olduğunu varsayalım ve algı için, bellek için ve bedenin tinle ilişkileri için buradan hangi sonuçların kaynaklanacağına bakalım.

III. – Öncelikle algı için. İşte, "algılama merkezleri"yle birlikte bedenim. Bu merkezler uyarılır ve bende şeylerin tasarımı oluşur. Diğer yandan, bu uyarımların benim algımı ne üretebileceğini ne tercüme edebile-

ceğini varsaydım. Dolayısıyla algım bu uyarımların dışındadır. Nerededir peki? Hiç tereddüt etmem: Bedenimi ortaya koyarak, belli bir imgeyi ortaya koydum, ama bu imgeden yola çıkarak tüm diğer imgeleri ortaya koydum, çünkü niteliklerini, belirlenimlerini, sonuç itibarıyla varoluşunu evrenin bütününde işgal ettiği yere borçlu olmayan maddi nesne yoktur. Dolayısıyla benim algım, bizzat bu nesnelerin bir şeyi olabilir yalnızca; nesneler algımın içinde değil, algım nesnelerin içindedir. Ama tam olarak bu nesnelerin nesidir? Benim algımın, duyumsal denen sinir uyarımlarının tüm ayrıntısını izler gözüktüğünü görmekteyim; diğer yandan da, bu uyarımların rolünün yalnızca benim bedenimin çevredeki bedenler/cisimler üzerindeki tepkilerini hazırlamak olduğunu, benim gücül eylemlerimi ana hatlarıyla belirtmek olduğunu biliyorum. Demek ki algılamak, benim bedenimin nesneler bütünü üzerindeki olası eylemini bu bütünden koparmaktan ibarettir. Bu durumda algı bir ayıklamadan başka bir şey değildir. Hiçbir şey yaratmaz; tersine, onun rolü, imgeler bütününden benim hiçbir etkimin olmadığı imgeleri elemektir, sonra da, kendi başına kalan imgelerin her birinden "bedenim" diye adlandırdığım imgenin ihtiyaçlarını ilgilendirmeyenleri elemektir. Katışıksız algı olarak adlandırdığımız şeyin çok sadeleştirilmiş açıklaması, şematik tarifi en azından budur. Gerçekçilik ile idealizm arasında aldığımız tavrı hemen belirtelim.

Her gerçekliğin bilinçle bir akrabalığı, bir benzeşimi, bir ilişkisi olması, idealizmin kabul ettiğimiz yanıdır; bu yüzden şeylere "imgeler" diyoruz. Hiçbir felsefi doktrin, kendisiyle uyum içinde olduğu sürece, bu sonuçtan zaten kaçamaz. Ama tüm bilinçli varlıkların, geçmiş, şimdiki ve olası, tüm bilinç halleri bir araya getirilse bile, bize göre, maddi gerçekliğin ancak küçücük bir kısmı ele alınmış olur, çünkü imgeler algıyı her yandan geride bırakırlar. Bilimin ve metafiziğin, algımızın ancak birkaç halkasına sahip olduğu bir zinciri bütünüyle onararak oluşturmak istediği şey özellikle bu imgelerdir. Ama algı ile gerçeklik arasında, böylelikle, parça-bütün ilişkisini oluşturmak için, algıya, eylemleri hazırlamak olan gerçek rolünü bırakmak gerekir. İdealizmin yapmadığı şey de budur. Algıda kendini gösteren düzenden bilimde başarı gösteren düzene geçmekte; yani, duyumlarımızın birbirlerini izleyişindeki olumsallıktan doğadaki fenomenleri birbirine bağlayan determinizme geçmekte –biraz önce söylediğimiz gibi– niçin başarısız kalır? Bunun nedeni, özellikle, algının içinde bilince kurgusal bir rol atfetmesidir; öyle ki, iki duyumdan –örneğin– ikincinin birinciden türemesini sağlayan araçları bu duyumlar arasından kaçırıvermekte bu bilincin ne çıkarı olduğu hiç anlaşılmaz.

Bu durumda karanlıkta kalan şey, bu araçlar ile onların kesin düzenidir; bu araçlar ya –Mill'in deyimiyle– "olası duyumlar" halinialır ya da, Kant'ın yaptığı gibi, bu düzen, gayri şahsi idrak gücü tarafından yerleşik eski altyapılara atfedilir. Ama benim bilinçli algımın tamamen pratik bir yönelimi olduğunu, şeylerin bütünü içerisinde, yalnızca onlar üzerinde benim olası eylemimi ilgilendiren şeyi belirttiğini varsayalım: Geri kalan her şeyin benden kaçtığını ve, bununla birlikte, tüm geri kalanın algıladığım şeyle aynı nitelikte olduğunu anlarım. Bu durumda benim madde algım ne –İngiliz idealizmi için olduğu gibi– özneldir, ne de –Kantçı idealizmin istediği gibi– nispidir. Öznel değildir, çünkü benim içimde olmaktan ziyade şeylerin içindedir. Nispi değildir, çünkü "fenomen" ile "şey" arasında, görünüm ile gerçeklik ilişkisi değil, yalnızca parça-bütün ilişkisi vardır.

Buradan gerçekçiliğe geri dönmüş gözüküyoruz. Ama gerçekçilik, eğer temel bir noktada düzeltilmezse, idealizm kadar kabul edilemezdir; hem de aynı nedenle. İdealizmin, algıda kendini gösteren düzenden bilimde başarı gösteren düzene, yani gerçekliğe geçemeyeceğini söylemiştik. Tersine, gerçekçilik de gerçeklikten onun hakkında sahip olduğumuz dolaysız bilgiyi çekip çıkarmakta başarısız kalır. Gerçekten de, kaba gerçekçilikte miyiz? Bir yanda, uzam içinde dağılmış, az çok bağımsız parçalardan oluşan çoklu bir madde vardır; diğer yanda ise, onunla hiçbir noktada temas edemeyen bir tin vardır; tabii eğer –materyalistlerin istediği gibi– kavranamaz gölge-fenomen değilse. Tercihen Kantçı gerçekçiliği mi ele alalım? Kendinde şey –yani gerçek– ile bilgimizi inşa ettiğimiz hissedilir çeşitlilik arasında kavranabilir hiçbir ilişki, hiçbir ortak ölçü yoktur. Şimdi, gerçekçiliğin bu iki uç biçimini derinleştirerek, bunların aynı noktaya doğru yöneldiklerini görürüz: her ikisi de homojen uzamı, zekâ ile şeyler arasında bir engel olarak dikerler. Naif gerçekçilik bu uzamı, şeylerin asılı kalacağı gerçek bir ortam haline getirir; Kantçı gerçekçilik, burada, duyum çokluğunun koordine olduğu ideal bir ortam bulur; ama her ikisi için de bu ortam, gelip buraya yerleşen için zorunlu koşul olarak, *önce* verilidir. Ve bu ortak hipotez de derinleştirildiğinde, homojen uzama yansız bir rol atfetmekten ibaret olduğu görülür; yani bu uzam ya maddi gerçekliği destekleyici bir hizmette bulunur, ya da –yine tamamen kurgusal olarak– duyumların kendi aralarında koordine olmalarını sağlama işlevini yerine getirir. Öyle ki, gerçekçiliğin anlaşılmazlığı, tıpkı idealizmin anlaşılmazlığı gibi, bizim bilinçli algımızı ve bilinçli algımızın koşullarını eyleme doğru değil, katışıksız bilgiye doğru yönlendirmesinden kaynaklanır. Ama şimdi bu homojen uzamın, mantıksal olarak, maddi şeylerden ve bunlara dair sahip olabileceğimiz katışıksız bilgiden önce

değil, sonra geldiğini varsayalım; uzayın uzamdan önce geldiğini varsayalım; homojen uzamın bizim eylemimizi ve yalnızca bizim eylemimizi kapsadığını, maddi sürekliliğin altına –hakim olabilmek için; faaliyetlerimiz ve ihtiyaçlarımız istikametinde parçalara ayırabilmek için– gerdiğimiz sonsuzca bölünmüş bir ağ gibi olduğunu varsayalım. Bu durumda, her şeyi bize tüm diğer şeyler üzerinde etkide bulunurken, dolayısıyla bir anlamda uzayın bütünlüğünü işgal ederken gösteren bilime erişmeyi başarmakla kalmayız yalnızca (elbette ki biz bu şeyin yalnızca *merkezini* fark ederiz ve bedenimizin onun üzerinde artık etkide bulunamadığı noktada bu şeyin sınırlarını durdururuz). Metafizikte, uzam içindeki bölünebilirliğin ortaya çıkardığı çelişkileri, göstermiş olduğumuz gibi, eylemin ve bilginin iki bakış açısının ayrılmamasından sürekli doğan çelişkileri çözmeyi ya da yumuşatmayı başarmakla kalmayız yalnızca. Özellikle, gerçekçiliğin genişleyen şeyler ile bunlara dair algılarımız arasına diktiği aşılmaz engeli de devirmeyi başarırız. Gerçekten de, bir yana, çoklu ve bölünebilir dışsal bir gerçekliği, diğer yana ise uzaya yabancı ve onunla muhtemel ilişkisi olmayan duyumları koyarak, somut uzayın gerçekten bölünmediğini, üstelik, dolaysızalgının da gerçekten yayılımsız olmadığını fark ederiz. Gerçekçilikten yola çıkarak, idealizmin bizi yönelttiği aynı noktaya geri döneriz; algıyı yeniden şeylerin içine yerleştiririz. Ve, her iki tarafın da hiç tartışmasız kabul ettikleri ve aralarındaki ortak sınırı oluşturan postulatı uzak tuttuğumuz ölçüde, gerçekçilik ile idealizmin bir arada çakışmaya çok yakın olduklarını görürüz.

Özet olarak, genişleyen bir süreklilik varsayarsak ve bu sürekliliğin içinde de bedenimizin simgelediği gerçek eylem merkezini varsayarsak, bu faaliyetin ışığı, her an etkide bulunacağı maddenin bütün bölümlerini aydınlatır gibi gelir. Bedenimizi maddenin içinde parçalara ayırmış olan aynı ihtiyaçlar, aynı eylem gücü, bizi çevreleyen ortamın içinde ayrı bedenleri sınırlandıracaktır. Sanki dışarıdaki şeylerin gerçek eylemini, bu eylemi durdurmak ve gücül eylemi yakalamak için sızdırıyormuşuz gibi cereyan eder her şey: şeylerin bedenimiz üzerindeki ve bedenimizin şeyler üzerindeki gücül eylemi bizim algımızdır. Ama bedenimizin çevremizdeki cisimlerden/bedenlerden aldığı uyarımlar, doğmakta olan tepkileri, tözü içerisinde, hiç durmadan belirlediğinden; ve böylelikle beyin tözünün bu içsel hareketleri, bizim şeyler üzerindeki olası eylemimizin ana hatlarını her an verdiğinden, beynin durumu tıpatıp algıya denk düşer. Beynin durumu algının ne nedeni ne sonucudur, ne de –hiçbir anlamda– suretidir: yalnızca algıyı sürdürür; algı bizim gücül eylemimiz, beynin durumu ise başlayan eylemimizdir.

IV. – Ama bu "katışıksız algı" teorisi, aynı anda iki noktada yumuşatılmalı ve tamamlanmalıdır. Gerçekten de, gerçeklikten mevcut haliyle kopmuş bir parça gibi olan bu katışıksız algı, başka bedenlerin/cisimlerin algısına kendi bedeninin algısını, yani duygulanımlarını karıştırmayan; keza güncel an sezgisine de başka anların sezgisini, yani anılarını karıştırmayan bir varlığa aittir. Başka deyişle, incelemenin kolaylığı açısından, öncelikle canlı bedeni uzamın içinde matematik bir nokta olarak ve bilinçli algıyı da zaman içinde matematik bir an olarak ele aldık. Bedene kendi genişliğini, algıya da süresini geri vermek gerekir. Böylelikle, bilincin içine iki öznel unsurunu yeniden katmış oluruz: duyumsallık ve bellek.

Duyumsallık nedir? Algımızın, bizim bedenimizin diğer bedenler üzerindeki olası eylemini belirttiğini söylemiştik. Ama bizim bedenimiz, genişlemiş olarak, kendi üzerinde olduğu kadar başkaları üzerinde de etkide bulunabilir. Dolayısıyla, bizim algımıza bedenimizden bir şeyler girecektir. Bununla birlikte, çevredeki bedenler/cisimler söz konusu olduğunda, bunlar, hipotez gereği, az ya da çok önemli bir uzam aracılığıyla bizim bedenimizden ayrıdırlar; bu uzam, onların vaatlerinin ya da tehditlerinin zaman içindeki uzaklığını ölçer: bu nedenle, bu bedenlere/cisimlere dair algımız yalnızca olası eylemleri belirtir. Tersine, bu bedenler/cisimler ile bizimki arasındaki mesafe azaldıkça, olası eylem de gerçek eyleme dönüşür; mesafenin önemi azaldıkça eylem de o kadar aciliyet kazanır. Ve bu mesafe sıfıra indiğinde, yani algılanacak beden/cisim bizim kendi bedenimiz olduğunda, algının belirttiği, gücül değil gerçek bir eylemdir. Özellikle acının doğası böyledir: hasar görmüş bölümün her şeyi yerli yerine koymak için edimsel çabası; ancak bütünsel etkide bulunabilen bir organizmada yerel, tek başına bırakılmış ve hatta başarısızlığa mahkûm çaba. Demek ki acı, meydana geldiği yerdedir; tıpkı nesnenin, algılandığı yerde olması gibi. Hissedilen duyum ile algılanan imge arasında şu fark vardır ki, duyum bizim bedenimizin içindedir, imge bedenimizin dışında. Bu nedenle, bedenimizin yüzeyi, bu beden ile diğer bedenlerin/cisimlerin ortak sınırı, bize hem duyum biçiminde hem de imge biçiminde verilmiştir.

Duyumsal duyumun bu içselliği bedenin öznelliğini oluştururken, nesnellikleri de genellikle imgelerin bu dışsallığındadır. Ama çalışmamızın tüm akışı içinde peşinden gittiğimiz ve sürekli yeniden doğan yanılgı burada tekrar karşımıza çıkar. Duyum ile algının kendileri için var olmaları istenir; onlara tamamen spekülatif bir rol atfedilir; ve bir oldukları –aynı zamanda da onları ayırt etmeye hizmet eden– bu gerçek ve gücül

eylemler göz ardı edildiğinden, bunlar arasında bir kademe farklılığı görülemez. Bu durumda, (kapsadığı çabanın muğlaklığı nedeniyle) duyumsal duyumun belli belirsiz bir yerinin olmasından yararlanarak, yayılımsız olduğu derhal söylenir; ve bu azaltılmış duyumsallıklar ya da yayılımsız duyumlar, uzamın içinde imgeler oluşturduğumuz *malzemeleri* sağlar. Böylelikle, birer mutlak olarak ortaya koyduğumuz bilinç öğelerinin ya da duyumların nereden geldiğini açıklayamadığımız gibi, bu yayılımsız duyumların koordine olmak için uzamla nasıl buluştuklarını da açıklayamamaya mahkûm oluruz; keza, bu uzamda niçin bir başka düzeni değil de bu düzeni benimsediklerini de açıklayamayız; son olarak, bütün insanlar için ortak, istikrarlı bir deneyimi orada hangi araçla oluşturmayı başardıklarını da açıklayamayız. Faaliyetimizin zorunlu sahnesi olan bu deneyimin tersinden yola çıkmamız gerekir. Dolayısıyla öncelikle katışıksız algıya, yani imgeye sahip olmamız gerekir. Ve duyumlar, imgenin kendini ürettiği malzeme olmanın ötesinde, bu durumda, tersine, buraya karışan katışıklılık olarak, kendi bedenimizden tüm diğer bedenlere yansıttığımız şey olarak belirecektir.

V. – Ama duyumda ve katışıksız algıda kaldığımız sürece, tinle ilişkide olduğumuzu zar zor söyleyebiliriz. Gölge-fenomen olarak bilinç teorisi karşısında, kuşkusuz ki, hiçbir beyinsel durumun bir algının dengi olmadığını ileri sürüyoruz. Genel olarak imgeler arasından algıların ayıklanmasının zaten tinin habercisi olan bir seçme ve sağduyu etkisi olduğuna kuşku yoktur. Nihayetinde, imgelerin bütünü olarak tanımlanan maddi evrenin kendisinin de bir tür bilinç olduğuna kuşku yoktur; bu bilincin içinde her şey birbirini ödünler ve etkisiz kılar; bu bilincin olası tüm kısımları, etkilere her zaman eşit tepki gösterip birbirlerini dengeleyerek, çıkıntı yapmayı karşılıklı olarak engellerler. Ama tinin gerçekliğine temas etmek için, bireysel bir bilincin, geçmişi bununla zenginleşen bir şimdiki zamanın içinde sürdürerek ve koruyarak, geçmişin yalnızca başka bir biçimde kendini tekrar eden bir şimdiki zamanın içinde hiç durmadan kendi ardından gelmesini ve her şeyin sürekli akmasını isteyen zorunluluğun yasasından kurtulduğu noktaya yerleşmek gerekir. Katışıksız algıdan belleğe geçerek, maddeyi kesin olarak terk edip tine geçeriz.

VI. – Çalışmamızın merkezini oluşturan bellek teorisi, bizim katışıksız algı teorimizin hem teorik sonucu hem de deneysel doğrulanması olmalıydı. Algıya eşlik eden beyinsel durumların algının ne nedeni ne de sureti olmaları; algının, fizyolojik birlikte-var-olanıyla ilişkisinin, gücül

eylemden başlamış eyleme geçiş ilişkisi olması; olgular yoluyla saptayamayacağımız şeydir, çünkü –sanki algı beyinsel durumun sonucuymuş gibi– her şey bizim hipotezimizde cereyan edecektir. Gerçekten de, katışıksız algı içinde, algılanan nesne mevcut bir nesnedir, bizim bedenimizi değiştiren bir bedendir. Dolayısıyla imge edimsel olarak verilidir, ve bundan böyle olgular, beyinsel değişimlerin bedenimizin doğmakta olan tepkilerini ana hatlarıyla belirttiklerini ya da mevcut imgenin bilinçli suretini yarattıklarını söylememizi (kendimizle çok eşitsiz uyuşmamız pahasına da olsa) yansızca sağlamaktadır. Ama belleğin durumu tamamen farklıdır, çünkü anı var olmayan bir nesnenin tasarımıdır. Burada, iki hipotez zıt sonuçlara yol açacaktır. Nesnenin mevcut olduğu bir durumda, bedenimizin bir hali nesnenin tasarımını yaratmamıza imkân tanıyorsa eğer, aynı nesnenin yokluğu durumunda da bu halin yeterli olacağı haydi haydi söylenebilir. Dolayısıyla, bu teori içinde, anının, ilk algıya yol açan beyinsel fenomenin yatışmış tekrarından doğması gerekecektir ve, basitçe, zayıflamış bir algıdan ibarettir. Buradan, şu ikili tez ortaya çıkar: *Anı, beynin bir işlevinden başka bir şey değildir ve algı ile anı arasında yalnızca bir yoğunluk farkı vardır.* Tersine, beynin durumu bizim mevcut nesne algımızı asla doğurmuyor ama yalnızca bu algıyı sürdürüyorsa, bu nesneye dair hatırladığımız anıyı da devam ettirebilir ve sonuna vardırabilir, ama anıyı doğuramaz. Diğer yandan, mevcut nesne algımız bu nesnenin kendisinin bir şeyi olduğundan, mevcut olmayan nesne tasarımımız, algıdan tamamen farklı düzende bir fenomen olacaktır, çünkü varlık ile yokluk arasında hiçbir kademe, hiçbir orta yoktur. Buradan da, bir öncekinin tersi olan ikili hipotez kaynaklanır: *Bellek beynin bir işlevinden başka şeydir ve algı ile anı arasında kademe farkı değil, yapı farkı vardır.* İki teorinin karşıtlığı, bu durumda, keskin bir biçim alır ve bu kez deneyim onları birbirinden ayırabilir.

Teşebbüs ettiğimiz doğrulamanın ayrıntısına burada geri dönecek değiliz. Yalnızca temel noktaları hatırlayalım. Anıların muhtemelen beyinzarı maddesinde birikmesinden yana tüm fiili argümanlar, yeri belli bellek hastalıklarından çıkartılırlar. Ama eğer anılar gerçekten de beynin içinde toplanıyor olsalardı, net unutkanlıklara tanımlanabilir beyin lezyonlarının denk düşmesi gerekirdi. Oysa, geçmiş yaşamımızın tüm bir döneminin, örneğin, aniden ve köklü bir şekilde bellekten sökülüp atıldığı hafıza kaybı durumlarında, belirgin beyin lezyonları gözlemlenmez; ve, tersine, beyindeki yeri net ve kesin olan bellek rahatsızlıklarında, yani çeşitli afazilerde ve görsel ya da işitsel tanıma hastalıklarında, kendi yerinden sökülüp alınmış gibi olan şey herhangi bir belirgin anı değil,

sanki kişi anılarını mevcut durumla temasa geçirmekte az çok güçlük çekiyormuş gibi, *dirimselliği içinde* az çok azalmış olan hatırlama yetisidir. Dolayısıyla, bu temasın mekanizmasını incelemek gerekir; böylece beynin rolünün, anıları kendi hücreleri içinde hapsetmek yerine, bu mekanizmanın işleyişini sağlamak olup olmadığını görmek mümkün olur. Geçmiş ile şimdiki zamanın birbirleriyle temasa geçmesini, yani tanımayı sağlayan tedrici hareketi, böylelikle, her bir evresinde izlemiş oluruz. Ve gerçekten de, mevcut bir nesnenin, mutlak anlamda farklı iki biçimde tanınabileceğini, ama, her iki durumda da beynin bir imge rezervuarı gibi davranmadığını gördük. Gerçekten de, kâh tamamen pasif, üzerinde düşünülür olmaktan ziyade eylem olarak bir tanımayla, beden, yenilenmiş bir algıyla otomatikleşmiş bir yaklaşımı denkleştirir; ki bu durumda her şey alışkanlığın bedenin içinde kurduğu hareket ettirici aygıtlarla açıklanır ve bellek lezyonları bu mekanizmaların sonucu olabilir. Kimi zaman ise, tersine, tanıma, aktif olarak, mevcut algının önünde duran imge-anılarla oluşur; ama bu durumda bu anıların, algının üzerine yerleştikleri anda, algının genellikle harekete geçirmek için işin içine kattığı aynı aygıtları beynin içinde harekete geçirme yollarını bulmaları gerekir; yoksa, baştan güçsüzlüğe mahkûm olarak, edimselleşmeye hiç eğilimleri olmaz. Bu nedenle, bir beyin lezyonunun belli bir anı kategorisine zarar verdiği tüm durumlarda, zarar görmüş anılar, örneğin aynı dönemin anıları olmaları bakımından ya da aralarında mantıksal bir akrabalık olmasıyla birbirlerine benzemezler; tek ortaklıkları, hepsinin işitsel ya da hepsinin görsel veyahut hepsinin hareket ettirici olmasıdır. Zarar görmüş gözüken şey, demek ki, çeşitli duyumsal ve hareket ettirici bölgelerdir; daha sık olarak da, anıların kendisinden ziyade, kabuğun bile içinde hareket etmelerini sağlayan eklerdir. Biz daha öteye gittik, ve, sözcüklerin bilinmesini olduğu kadar duyumsal afazi fenomenlerini de dikkatle inceleyerek, tanımanın beynin içinde uyuklayan anıların mekanik olarak uyanışıyla asla olmadığını saptamaya çalıştık. Tersine, tanıma, bilincin az çok yüksek bir gerilimini gerektirir. Bilinç, katışıksız bellekte katışıksız anılar aramaya giderek, bu anıları, mevcut algıyla temas halinde adım adım maddileştirmeye çalışacaktır.

Ama bu katışıksız bellek nedir, ya bu katışıksız anılar nelerdir? Bu soruya cevap verirken, tezimizin kanıtını tamamlıyorduk. Birinci noktayı saptamış oluyorduk, yani belleğin beynin bir işlevi olmaktan başka bir şey olduğunu saptamıştık. Geriye, anı ile algı arasında basit bir kademe farklılığı olmadığını, ama köklü bir doğa farklılığı olduğunu, "katışıksız anı" analiziyle göstermemiz kalıyordu.

VII. – Bu sonuncu problemin, yalnızca psikolojik değil, metafizik kapsamını hemen belirtelim. "Anı, zayıflamış bir algıdır" tezi, kuşkusuz ki, katışıksız bir psikoloji tezidir. Ama yanılmayalım: eğer anı daha zayıf bir algıysa, tersine, algı da daha yoğun bir anı gibi bir şey olacaktır. Oysa, İngiliz idealizminin tohumu buradadır. Bu idealizm, algılanan nesnenin gerçekliği ile tahayyül edilen nesnenin idealliği arasında doğa farkı değil, kademe farkı görür. Maddeyi içsel durumlarımızla inşa ettiğimiz; algının doğru bir sanrıdan başka bir şey olmadığı fikri de buradan gelir. Maddeyi ele aldığımızda mücadele etmeye devam ettiğimiz fikir budur. Ya bizim madde anlayışımız yanlıştır, ya da anı algıdan köklü biçimde ayrılır.

Metafizik bir probleme, doğrudan doğruya gözlemin çözüme bağlayabileceği bir psikoloji problemiyle çakıştıracak denli bağlam değiştirdik. Gözlem bu problemi nasıl çözer? Eğer bir algının anısı bu zayıflamış algıysa, bu durumda, örneğin, hafif bir sesin algısını yoğun bir gürültünün anısı olarak kabul edebiliriz. Oysa, benzer bir karışıklık asla meydana gelmez. Ama daha öteye gidebilir ve bir anının bilincinin, zayıflığının bilincine vardıktan sonra geçmişe atmaya çalıştığımız daha zayıf bir edimsel durum olarak asla başlamadığını yine gözlem yoluyla kanıtlayabiliriz: Bir süre önce yaşanmış bir geçmişin tasarımına sahip olmamış olsaydık, en az yoğun psikolojik durumları geçmişe nasıl gönderebilirdik? Oysa, tıpkı mevcut ama daha muğlak bir deneyimi, mevcut ama daha berrak bir deneyimle yan yana koyar gibi, bu psikolojik durumları güçlü durumlarla yan yana koymak gayet basit olurdu. Hakikat şudur ki, bellek şimdiki zamandan geçmiş zamana doğru bir gerilemeden oluşuyor değildir asla; tersine, geçmişten şimdiki zamana bir ilerlemeden ibarettir. Biz kendimizi derhal geçmişe yerleştiriyoruz. "Gücül bir durum"dan yola çıkıp, bir dizi farklı *bilinç düzlemlerinden* geçerek, bu "durum"u güncel bir algı içinde maddileştiği noktaya kadar, yani mevcut ve etkin bir hal aldığı, yani, sonuçta, bedenimizin kendini gösterdiği, bilincimizin bu uç düzlemine dek götürürüz. Katışıksız anı bu gücül durumda oluşur.

Bilincin tanıklığının burada bilinmemesi nereden kaynaklanır? Anıyı, ne niçin geçmişe fırlattığımızı söyleyebildiğimiz, ne tarihini nasıl bulabileceğimizi söyleyebildiğimiz, ne de hangi hakla falanca anda değil de filanca anda tekrar belirdiğini söyleyebildiğimiz daha zayıf bir algı haline niçin getiririz? Güncel psikolojik durumlarımızın pratik algısını her zaman unutmamızdır bunun nedeni. Algıyı tinin yansız bir işlemi, yalnızca bir tefekkür olarak görürüz. Bu durumda, katışıksız anı elbette ki bu türden bir şey olamayacağına göre (mevcut ve baskın bir gerçekliğe denk düşmez), anı ile algı aynı türde durumlar olur; bunlar arasında

ancak bir yoğunluk farkı görülebilir. Ama hakikat şudur ki, bizim şimdiki zamanımız, daha yoğun olanla tanımlanamaz: o, bizim üzerimizde etkide bulunan ve bizim etkide bulunmamızı sağlayandır, duyumsal ve harekete geçiricidir; bizim şimdiki zamanımız öncelikle bedenimizin durumudur. Geçmişimiz ise, tersine, artık etkide bulunmayan, ama etkide bulunabilecek olandır, yaşamsallığını ödünç alabileceği mevcut bir duyuma dahil olarak hareket edebilecek olan şeydir. Anının, etkide bulunarak güncelleştiği anda anı olmaktan çıktığı, yeniden algı halini aldığı doğrudur.

Bu durumda, niçin anının beynin bir durumundan kaynaklanamayacağı anlaşılır. Beynin durumu anıyı sürdürür: anıya sağladığı maddilik sayesinde şimdiki zaman üzerinde etkide bulunma gücü verir; ama katışıksız anı tinsel bir tezahürdür. Bellekle birlikte, gerçekten de tinin alanına gireriz.

VIII. – Bu alanı araştırmamız gerekmiyor. Tin ile maddenin kavşak noktasında bulunan, öncelikle bunların birbirleri içinde aktığını görmeyi arzulayan bizim, zekânın kendiliğindenliğinden aklımızda tutmamız gereken şey yalnızca bedensel bir mekanizmayla kesişme noktasıdır. Fikir çağrışımları fenomenine ve en basit genel idea'ların doğumuna böylelikle tanık olabiliriz.

Çağrışımcılığın temel yanılgısı nedir? Tüm anıları aynı düzleme yerleştirmiş olmak, onları mevcut bedensel durumdan –yani eylemden– ayıran az çok önemli mesafeyi bilmemektir. Dolayısıyla, ne anının bu anıyı çağıran algıya nasıl dahil olduğunu açıklayabilmiştir, ne de çağrışımın niçin –herhangi bir başka biçimle değil– benzerlik ya da yakınlıkla yapıldığını açıklayabilmiştir; keza, benzerliğin ya da yakınlığın güncel algıya gayet iyi bağladığı binlerce anının içinden bu belirli anının hangi tesadüf sonucu seçildiğini de açıklayamaz. Bu demektir ki, çağrışımcılık, tüm farklı *bilinç düzlemlerini* birbirine katmış ve karıştırmıştır; yeterince tam olmayan bir anının içinde yeterince karmaşık olmayan bir anıyı görmekte inat etmiştir –oysa ki bu, gerçekte, daha az *hayal edilmiş* bir anıdır, yani eyleme daha yakındır ve dolayısıyla daha sıradandır, –konfeksiyon bir giysi gibi– mevcut durumun yeniliğine göre kendini şekillendirmeye daha müsaittir. Çağrışımcılığın rakipleri yine de onu bu alanda izlemişlerdir. Tinin yüksek işlemlerini çağrışımlarla açıklamakla suçlarlar; yoksa, çağrışımın gerçek doğasının anlamamakla suçlamazlar. Oysa ki çağrışımcılığın kökenindeki hata buradadır.

Bedenimizin kendi geçmişini harekete geçirici alışkanlıklar halinde bir araya getirdiği düzlem olan eylem düzlemi ile geçmiş yaşamımızın

tablosunu tinimizin tüm ayrıntılarıyla koruduğu katışıksız bellek düzlemi arasında, tersine, binlerce farklı bilinç düzlemini; yaşanmış deneyimimizin bütünsel ama yine de çeşitli binlerce tekrarını fark ettiğimizi sandık. Bir anıyı daha kişisel ayrıntılarla tamamlamak, anıları bu anıyla mekanik biçimde yan yana getirmekten ibaret değildir; daha geniş bir bilinç düzlemine taşınmak, eylemden uzaklaşıp rüya istikametine geçmektir. Bir anının yerini belirlemek de, onu başka anıların arasına mekanik olarak yerleştirmek değildir; bütün olarak belleğin büyüyen genişlemesi yoluyla, geçmişin bu ayrıntısının yerini bulabileceği kadar geniş bir çember çizmek demektir. Bu düzlemler, birbiri üzerine konmuş, hazır şeyler gibi verili değildir. Bunlar, tinsel şeylere özgü varoluşla, daha ziyade gücül olarak var olurlar. Zekâ, bu düzlemleri ayıran mesafe boyunca her an hareket ederek, onlara yeniden kavuşur, daha doğrusu onları yeniden, sürekli olarak yaratır: Zekânın yaşamını oluşturan bu harekettir. Bu durumda, çağrışım yasalarının niçin başka yasalar değil de benzerlik ve yakınlık olduğunu ve niçin belleğin benzer ya da yakın anılar arasından –diğerlerini değil de– bazı imgeleri seçtiğini ve sonuçta, beden ile tinin bileşik çalışması dolayısıyla, ilk genel kavramların nasıl oluştuğunu anlarız. Canlı bir varlık için önem taşıyan şey, mevcut bir durumda, önceki bir duruma benzeyen şeyi yakalamaktır; sonra da, önceden gelen şeyle ve özellikle de ardından gelenle yakınlık kurmak ve böylelikle, geçmiş deneyiminden yararlanmaktır. Hayal edilebilecek tüm çağrışımlar içerisinde, benzerlik ve yakınlık yoluyla çağrışımlar, demek ki, öncelikle, dirimsel bir yararlılığa tek sahip olanlardır. Ama bu çağrışımların mekanizmasını ve özellikle de anılar arasında yaptıkları görünüşte keyfi seçmeyi anlamak için, eylem düzlemi ve düş düzlemi olarak adlandırdığımız bu iki uç düzleme sırasıyla yerleşmemiz gerekir. Birinci düzlemde yalnızca hareket ettirici alışkanlıklar yer alır; bunların tasarlanmaktan ziyade eylemde bulunan ya da yaşanan çağrışımlar olduklarını söyleyebiliriz: Burada, benzerlik ve yakınlık kaynaşmıştır, çünkü benzer dışsal durumlar, kendilerini tekrarlayarak, sonunda bedenimizin bazı hareketlerini kendi aralarında birbirine bağlamışlardır; ve bundan böyle, bu bitişik hareketleri sergilediğimiz aynı otomatik tepki, bu hareketlere yol açmış durumdan, önceki durumlarla benzerliğini de alacaktır. Ama, hareketlerden imgelere ve en yoksul imgelerden en zengin imgelere geçildiği sürece, benzerlik ve yakınlık ayrışır: Sonunda, artık hiçbir eylemin imgelere katılmadığı bu diğer uç düzlemde birbirlerine tamamen karşıt olurlar. Birçok benzerlik arasından bir benzerliğin tercihi, birçok yakınlık arasından bir yakınlığın tercihi, demek ki, tesadüfen olmamaktadır:

Bellek *gerilimi*'nin sürekli değişen derecesine bağlıdır; belleğin, mevcut eyleme dahil olma eğilimini daha fazla göstermesine ya da bu eylemden kopmasına bağlı olarak bütünüyle bir tarzdan diğerine geçer. Göstermiş olduğumuz gibi, ilk genel kavramları çizen de belleğin iki uç sınırı arasındaki bu ikili hareketidir: Hareket ettirici alışkanlık, benzer imgelere yönelerek, onlardaki benzerlikleri çekip çıkartır; benzer imgeler de hareket ettirici alışkanlığa doğru tekrar inerler, böylelikle, örneğin, onları birleştiren sözcüğün otomatik telaffuzunda iç içe geçeceklerdir. İdea'nın doğmakta olan genelliği, zaten tinin belli bir faaliyeti içinde, eylem ile tasarım arasındaki bir *hareketin* içinde mevcuttur. Bu nedenle, belli bir felsefe için, genel idea'yı, aslında tinin bir uçtan ötekine giden hareketinden ibaretken, iki uçtan birine yerleştirmek, sözcüklerde somutlaştırmak ya da anılarda uçuculaştırmak her zaman kolay olacaktır.

IX. – Temel zihinsel faaliyeti kendimiz için bu şekilde tasarlayarak, bu kez kendi bedenimizi, çevresindeki her şeyle birlikte, belleğimizin son düzlemi, uç imge, geçmişimizin her an geleceğimize ittiği hareketli uç haline getirerek, bedenin rolüne dair söylemiş olduğumuz şeyi onaylamış ve aydınlatmış oluruz; aynı zamanda da, beden ile tin arasındaki bir yakınlaşmanın yollarını hazırlamış oluruz.

Gerçekten de, katışıksız algı ile katışıksız belleği sırasıyla inceledikten sonra, geriye, bunları birbirine yakınlaştırmamız, aralarında koşutluk kurmamız kaldı. Katışıksız anı zaten tin ise, ve katışıksız algı hâlâ maddenin bir şeyiyse, katışıksız algı ile katışıksız anı arasındaki bağlantı noktasına yerleşerek, tin ile maddenin karşılıklı etkisini aydınlatmış olmamız gerekir. Aslında, "katışıksız", yani anlık algı yalnızca bir idealdir, bir sınırdır. Her algıda süre belli bir yoğunluk içerir, geçmişi şimdiki zamanın içinde sürdürür ve böylelikle belleğe benzer. Bu durumda, algıyı somut biçiminde, katışıksız anı ile katışıksız algının, yani tin ile maddenin bir sentezi olarak ele alarak, ruhun bedenle birliği problemini en dar sınırları içine kapatmış oluyoruz. Çalışmamızın özellikle son bölümünde yapmaya çalıştığımız şey budur.

İki ilkenin, genel olarak ikicilik içindeki karşıtlığı, genişliksiz-genişlik, nitelik-nicelik, özgürlük-zorunluluk şeklindeki üçlü karşıtlık halini alır. Bedenin rolüne ilişkin anlayışımız, katışıksız algı ile katışıksız anı analizlerimiz, bedenin tinle bağlantısını herhangi bir yanıyla aydınlatacaksa, bu ancak bu üç karşıtlığı ortadan kaldırmak ya da yatıştırmak koşuluyla olabilir. Dolayısıyla bunları sırasıyla inceleyelim ve yalnızca

psikolojiden edinmeye çalıştığımız sonuçları daha metafizik bir biçimde burada sunalım.

1. Bir yandan, örneğin cisimciklere gerçekten bölünmüş bir uzay hayal edersek; diğer yanda da, uzama yansıyacak, kendi içlerinde yayılımsız duyumlarla birlikte bir bilinç hayal edersek, bu madde ile bu bilinç arasında, beden ile tin arasında elbette ortak bir şey bulunamayacaktır. Ama algı ile maddenin bu karşıtlığı, alışkanlıklarına ya da yasalarına göre parçalayıp yeniden bir araya getiren bir idrak gücünün yapay ürünüdür: dolaysız sezgiye verili değildir. Verili olan şey, yayılımsız duyumlar değildir: Uzama nasıl erişirler, orada bir yer nasıl seçebilirler, sonuç itibarıyla, evrensel bir deneyim oluşturmak için orada nasıl koordine olabilirler? Gerçek olan şey, bağımsız parçalara bölünmüş bir uzay da değildir: Bilincimizle hiçbir ilişki ihtimali olmadan bir dizi değişim nasıl meydana gelebilir, hem de bu değişimlerin düzeni ve ilişkileri, bizim tasarımlarımızın düzen ve ilişkilerine nasıl denk düşebilir? Verili olan şey, gerçek olan şey, bölünmüş uzay ile katışıksız genişsizlik arasındaki orta bir şeydir; *yayılım* olarak adlandırdığımız şey budur. Yayılma, algının en belirgin özelliğidir. Çoklu ve sonsuzca bölünebilir uzayı, yayılmayı sağlamlaştırarak ve eylemin ihtiyaçlarına uygun olarak yayılmanın altına gerdiğimiz soyut bir uzam aracılığıyla alt-bölümlere ayırarak oluşturabiliriz. Tersine, yayılımı incelterek, uçuculaştırarak, onu, sırasıyla, duyumsal duyumlar haline getirip eriterek ve katışıksız idea'ların taklidi halinde buharlaştırarak, bu yayılımsız duyumları elde ederiz ve ardından, bunlarla imgeleri yeniden oluşturmaya boş yere çabalarız. Bu ikili çalışmayı sürdürdüğümüz iki karşıt yön, çok doğallığında karşımızda açılır, çünkü bizzat eylemin gereklerinden çıkan sonuç, uzayın –bizim için– mutlak anlamda bağımsız nesnelere bölündüğü (uzayı alt-bölümlere ayırmanın bir işareti kaynaklanır buradan) ve duygulanımdan algıya hissedilmez kademelerle geçildiğidir (algının giderek daha da yayılımsızlaştığını varsayma eğilimi buradan kaynaklanır). Ama, görevi özellikle mantıksal ayrımları, dolayısıyla kesin karşıtlıkları saptamak olan idrak gücümüz, sırasıyla her iki yola da atılır ve bu yolların her birinde sonuna kadar gider. Böylece, uçlardan birinde, sonsuzca bölünebilir bir uzay, diğerinde ise mutlak anlamda yayılımsız duyumlar ortaya çıkartır. Ve böylelikle yarattığı karşıtlığı sonra da seyreder.

2. Daha az yapay olanı, nitelikle niceliğin, yani bilinçle hareketin karşıtlığıdır: ama bu ikinci karşıtlık, ancak ilki kabul edilirse köktendir.

Gerçekten de, şeylerin niteliğinin bilinci etkileyen yayılımsız duyumlara indirgendiğini, öyle ki bu niteliklerin yalnızca –simgeler gibi– uzamın içinde gerçekleşen homojen ve hesaplanabilir değişimleri temsil ettiğini varsayalım; bu durumda, bu duyumlarla bu değişimler arasında kavranamaz bir denklik hayal etmeniz gerekir. Tersine, bunlar arasındaki bu yapay zıtlığı *a priori* ileri sürmeyi reddederseniz, onları ayırıyor gözüken tüm engellerin birbiri ardına düştüğünü göreceksiniz. Öncelikle, kendi üzerine kapanmış bilincin, yayılımsız algıların içsel bir geçit törenine tanık olduğu doğru değildir. Dolayısıyla, katışıksız algıyı, algılanan şeylerin içine yerleştirecek ve böylece birinci engeli ortadan kaldırmış olursunuz. Bir ikincisiyle karşılaşacağınız da doğrudur: bilimin üzerinde işlem yaptığı homojen ve hesaplanabilir değişimler, ancak ilinekleri olabilecekleri, atomlar gibi çoklu ve bağımsız öğelere ait gözükmektedir; bu çokluk, algı ile nesnesi arasında bulunacaktır. Ama eğer uzayın bölünmesi, yalnızca bizim uzay üzerindeki olası eylemimizle ilintiliyse, bağımsız cisimcikler fikri, *a fortiori* şematik ve geçicidir; bilimin kendisi, zaten, bu fikri uzak tutmamıza imkân tanımaktadır. İşte bu ikinci engel de düşer. Aşılması gereken son bir mesafe kalmıştır: Niteliklerin heterojenliği ile uzay içindeki hareketlerin görünür homojenliği arasındaki mesafe. Ama özellikle bu hareketlerin odağı olmuş öğeleri, atomları ve diğerlerini ortadan kaldırdığımız için, hareketli bir cismin ilineği olan hareket burada söz konusu olamaz; mekaniğin incelediği ve aslında somut hareketlerin ortak ölçüsünden başka bir şey olmayan soyut hareket söz konusu olamaz. İşaret noktası değiştirildiğinde hareketsizleşen bu soyut hareket, gerçek, yani hissedilir değişimlerin temelini nasıl oluşturabilir? Bir dizi anlık konumdan oluştuğundan, bölümleri uzayan ve birbirleri içinde devam eden bir süreyi nasıl doldurabilir? Dolayısıyla tek bir hipotez mümkün kalmaktadır: Bilinç gibi, kendi geçmişini şimdiki zamanı içinde sürdürebilen somut hareket; kendini tekrarlayarak, hissedilir nitelikler yaratabilen somut hareket zaten bilincin bir şeyidir, zaten duyumun bir şeyidir. Son derece çok sayıda ana paylaştırılmış, yayılmış duyumdur; krizaliti içinde –söylemiş olduğumuz gibi– titreşen bu duyumun kendisidir. Son bir noktanın daha aydınlatılması gerekmektedir: Homojen hareketlerin farklı niteliklerle kaynaşması değil elbette, ama daha az heterojen değişimlerle daha fazla heterojen değişimlerin kaynaşması nasıl olur? Ama bu soruya bizim somut algı analizimiz cevap vermektedir: Katışıksız algı ile katışıksız belleğin canlı sentezi olan bu algı, anların çok büyük çokluğunu görünür sadeliği içinde ister istemez özetler. Bizim tasarımımızda tahayyül edilen hissedilir nitelikler ile hesaplanabilir değ-

şimler olarak ele alınan bu aynı nitelikler arasındaki fark, demek ki, yalnızca bir süre ritmi farkıdır; bu fark içsel gerilim farkıdır. Böylece, *gerilim* fikri dolayısıyla nitelik ile nicelik karşıtlığını ortadan kaldırmaya çalıştık; tıpkı *genişleme* fikriyle, yayılımsız ile yayılım karşıtlığını ortadan kaldırmaya çalışmış olmamız gibi. Genişleme ile gerilim, çoklu ama her zaman belirlenmiş dereceleri varsayar. İdrak gücünün işlevi, bu iki türden –genişleme ve gerilim–, onların boş zarflarını, yani homojen uzam ile katışıksız niceliği ayırmaktır; böylelikle, eylemin ihtiyaçlarından doğan –dolayısıyla ya alınacak ya da bırakılacak– katı kademe ve soyutlamalar içeren esnek gerçeklikleri ikâme etmektir; ve böylelikle, düşünümsel düşünceyi, hiçbir alternatifi şeyler tarafından kabul görmeyen ikilemlerle karşı karşıya bırakmaktır.

3. Ama, genişlik ile genişliksizliğin, nitelik ile niceliğin ilişkileri böyle düşünülürse, üçüncü ve sonuncu karşıtlığı –özgürlükle zorunluluğun karşıtlığını– anlamakta daha az güçlük çekilir. Mutlak zorunluluk, sürenin ardışık anlarının birbirlerine kusursuz denk olmalarıyla temsil edilir. Maddi evrenin süresi de böyle midir? Bu anların her biri matematiksel olarak bir öncekinden çıkarsanabilir mi? Tüm bu çalışma boyunca, incelemenin kolaylığı açısından, çıkarsanabildiğini varsaydık; ve önceki bir felsefenin gayet derinden incelediği doğanın akışındaki olumsallığın, bizim için genel olarak "zorunluluk" anlamını verdiği şeylerin akış ritmi ile bizim süremizin ritmi arasındaki mesafe gerçekten de budur. Dolayısıyla biz hipotezimizi korusak da yumuşatmak gerekecektir. Ama o zaman bile özgürlük, bir imparatorluk içindeki imparatorluk gibi doğanın içinde olacak değildir. Biz bu doğanın yansızlaştırılmış, dolayısıyla gizil bir bilinç olarak, muhtemel tezahürleri birbirleriyle yenişemeyen ve belirmek istedikleri anda yok olan bir bilinç olarak kabul edilebileceğini söylemiştik. Bireysel bir bilincin buraya gönderdiği ilk ışıklar, demek ki beklenmedik bir ışıkla aydınlatmazlar: bu bilinç bir engeli ortadan kaldırmıştır, gerçek bütünden gücül bir bölümü çekip çıkarmıştır, sonuç olarak onu ilgilendiren şeyi seçmiş ve ortaya çıkarmıştır; ve bu zekice seçme sonucu, biçimini tinden aldığına tanıklık etse de, maddesini doğadan almıştır. Bu bilincin ortaya çıkmasına tanık olurken, kendiliğinden ve öngörülemeyen hareketleri gerçekleştirmeye muktedir, canlı cisimlerin, en basit biçimlerinde belirdiğini görürüz. Canlı maddenin gelişimi, işlevlerdeki bir farklılaşmadan ibarettir ve bu farklılaşma, uyartıları yönlendirmeye ve eylemleri örgütlemeye muktedir bir sinir sisteminin önce oluşmasına, ardından kademe kademe karma-

şıklaşmasına yöneltir: üst merkezler ne kadar çok gelişirse, hareket ettirici yollar da o kadar çoğalacaktır ve aynı uyartı, bu yollar arasında eyleme bir tercih sunacaktır. Uzamın içinde harekete bırakılan ve giderek büyüyen bir serbestlik; işte gerçekte gördüğümüz budur. Görülmeyen ise, bilincin zaman içindeki artan ve birlikte-var-olan gerilimidir. Bu bilinç, çoktan eskimiş deneyimlerin belleği aracılığıyla, geçmişe daha iyi sahip çıkarak, bu geçmişi daha zengin ve daha yeni, ama daha yoğun bir hayatı yaşayan ve dolaysız deneyim belleği aracılığıyla, artan sayıda dışsal ânı kendi mevcut süresi içinde toplayıp yoğunlaştıran bir karar içinde şimdiki zamanla birlikte örgütlemekle kalmaz yalnızca; edim yaratmaya da daha fazla muktedir olur; ve maddenin anlarının arzu edildiği kadar büyük çokluğuna yayılması gereken içsel belirsizliği, böylelikle, zorunluluğun ilmekleri arasından daha kolay geçecektir. Böylece, ister zaman içinde isterse de uzay içinde tahayyül edilsin, özgürlük daima zorunluluğun içinde derin kökler salmış ve zorunlulukla sımsıkı bir yakınlık içinde örgütleniyor gibi gözükür. Tin, maddeden algıları ödünç alır ve besinini bu algılardan çıkartır ve onlara hareket biçiminde geri verir; bu hareketleri özgürlüğüyle damgalar.