Metafiziğe Giriş



Bergson

Paradigma
Yayıncılık

Paradigma'nın Gündemindekiler

Kant, Saf Aklın Eleştirisi
G. Steiner, Babil'den Sonra: Dilin ve Tercümenin Boyutları
Joseph Rouse, Bilgi ve İktidar/Bilimin Politik Felsefesine Doğru
M. Sheikh, İslâm Felsefesi Terimleri Sözlüğü
Robert A. Nisbet, Sosyolojik Gelenek
Hugh J. Silverman, Tekstüaliteler
Ralph Waldo Emerson / Denemeler ve Konuşmalar
W. T. Jones, Batı Felsefesi Tarihi (III, IV ve V. Cilt)
Dermont Moran, Fenomenolojiye Giriş
Paul Ricoeur, Yorumların Çatışması (II. cilt)
Bryan Magee, Wagner ve Felsefe

Metafiziğe Giriş

Henri Bergson

Paradigma

Metafiziğe Giriş
Henri Bergson

Özgün Adı
Introduction à la métaphysique

Fransızcadan Çeviren
Atakan Altınörs

Editör
Hüsamettin Arslan

Bu kitabın Türkçe yayın hakları **Paradigma Yayıncılık**'a aittir; hiçbir bölümü yayıncının izni olmaksızın fotokopi ve kompüter dahil hiçbir elektronik ya da mekanik araçla yeniden üretilemez, çoğaltılamaz ve yayınlanamaz.

1. Baskı, Paradigma, İstanbul, Aralık 2011

Dizgi-Mizanpaj
Hülya Aşkın-Bilen

Kapak
Bakış Grafik

Baskı
Eren Ofset

ISBN: 978-975-7819-79-0

Paradigma Felsefe Serisi: 54

PARADİGMA YAYINCILIK

Alemdar Mah. Çatalçeşme Sok.
Yücer Han No: 42/3-5 – 34110
Cağaloğlu/İSTANBUL
Tel: (0 212) 528 19 28
Faks: (0 212) 526 81 52
www. paradigmakitap.com
info@paradigmakitap.com

Metafiziğe Giriş

Henri Bergson

Türkçesi
Atakan Altınörs

Paradigma
İstanbul 2011

«Felsefe yapmak, düşüncenin işleyişinin olağan istikametine müdahale etmektir»

Bergson

İçindekiler

Önsöz XI
Kronolojik Hayat Hikâyesi 1
Paul Valéry'nin Bergson'un Vefatı Üzerine Konuşması 13
Bergson ve Dil Anlayışı Üzerine 19
Metafiziğe Giriş 39
Kavramlar Dizini 91

Önsöz

Bergson'un çevirisini sunduğumuz metni, ilk kez 1903 yılında, Fransa'nın en eski ve günümüzde de yayını süren felsefe dergilerinden *Revue de métaphysique et de morale*'de basılmış bir makalesidir. Bu makalesi, kısa sürede pek çok dile çevrilmiş ve Bergson'un filozof olarak dünya çapında kazanacağı şöhretin bir bakıma fitilini ateşlemiştir. Kendine has bakış açısını ortaya koyduğu bu yoğun metni, felsefesinin özeti mahiyetindedir. Bergson bilimler çağında metafiziğin neden hâlâ gerekli olduğunu açıkladığı metninde, metafiziğin "sezgi" metodunu, okuruna sezgi tecrübesi yaşatmayı hedefleyen bir kurguyla ve üslupla sunar.

Çevirimde bazı Fransızca kavramlar için kullandığım Türkçe karşılıkların yanma köşeli parantez içinde, "zihin [*esprit*]", "idrak [*appréhension*]", "tam örtüşme [*coïncidence*]" şeklinde orijinalini de yazdım. "İdea", "refleksiyon", "rasyonalizm" gibi, evrensel felsefe terminolojisine mâl olmuş kelimeleri orijinal haliyle bıraktım. Gereken yerlerde, kendi açıklamalarımı dipnot düştüm ve başına (Çev.) ibaresini koy-

dum. Bergson'un metninden önce, kronolojik hayat hikâyesine, Paul Valéry'nin bir konuşmasına ve Bergson'un dil anlayışı hakkında kaleme almış olduğum bir yazıya yer verdim. Kitapta hızlı tarama yapmayı kolaylaştırmak üzere hazırladığım dizini de kitabın sonuna ekledim.

1927 yılında Nobel edebiyat ödülüne lâyık görülen Bergson'un enfes üslubunu tahrif etmemeye azamî özen gösterdiğim çevirim, filozofun düşüncelerini dilimizde seslendirme çabalarına küçük bir katkı addedilirse, ne mutlu bana...

Atakan Altınörs
Ortaköy, 2011

Kronolojik Hayat Hikâyesi

- 1859 : Henri Bergson 18 Ekim'de, Michaël Bergson ile karısı Katherine'in ikinci çocuğu olarak, Paris'te dünyaya gelir. Bergson'un besteci olan babası, Ber ya da Berek sülalesinin torunudur ve Polonya'lı Yahudi atalarının, sonradan Bergson'a dönüşecek Bereksohn soyadını muhafaza etmiştir. Baba Bergson Polonya ordusunda savaştıktan sonra Polonya'yı terk ederek istikbalini değişik Avrupa ülkelerinin başkentlerinde arar. Çok sayıda bilim adamı ve hekim çıkarmış saygın bir sülaleye mensup olan karısıyla -ki o da Yahudi'dir- Londra'da tanışır. Büyük annesinin yüz beş yaşına kadar yaşamış olduğu rivayet edilen Bergson'un annesi 1928'de Folkestone'da doksan dokuz yaşmda ölmüştür.
- 1863 : Michaël Bergson Cenevre Konservatuvarı'nda göreve başlar ve ailesiyle o şehirdeki "Filozoflar Caddesi"ne taşınır.
- 1866 : Her ne kadar bestelediği *Qui va à la chasse perd sa place* [ava giderken avlanan] adlı opereti

halk tarafından eğlenceli bulunsa da Cenevre'de aradığı başarıyı yakalayamayan baba Bergson ailesiyle Paris'e geri döner.

- 1869 : Bergson (sonradan sırayla "Fontanes" ve "Condorcet" adlarını alacak olan) Bonaparte Lisesi'ne başlar ve ailesinin bir daha geri dönmemecesine Londra'ya taşınmasıyla Paris'te bir başına kalır. Ailesi tarafından yerleştirildiği Springer'ların pansiyonunda barınır ve oğullarıyla arkadaşlık eder. O yıllarda edindiği bir alışkanlıkla annesine, hayatının sonuna düzenli olarak mektup yazmıştır. Bergson öğrenciliği boyunca yaz tatillerini Londra'da ailesinin yanında geçirir.
- 1877 : Çok parlak geçen lise öğrenciliğinin ardından Bergson edebiyat fakültesine kayıt olmaya karar verir. *Étude sur Pascal et les géomètres contemporains* [Pascal ve çağdaş geometriciler üzerine inceleme] başlıklı kitabında, Pascal'in bir geometri problemine, öğrencisi Bergson tarafından getirilen çözüme yer veren matematik hocası, onun edebiyat fakültesini tercih etmesinden duyduğu üzüntüyü şu sözlerle dile getirmiştir: «Bir matematikçi olabilecekken, sadece felsefeci olmayı tercih ediyorsun».
- 1878 : Bergson École Normale Supérieure'ün [Yüksek Öğretmen Okulu] giriş sınavını üçüncülükle kazanır. Reşit olmasını takiben Fransız vatandaşlığına geçme hakkını elde eder. Monceaux ve Salomon adlı arkadaşlarının şahitliği eşliğinde, Panthéon Belediyesi'nde, 5 Kasım 1880 tarihinde, Paris'te doğmuş ve rüşdünü kazanmış bir birey olarak Fransız vatandaşlığına geçer.
- 1881 : Bergson, Félix Ravaisson'un başkanlık ettiği jüri karşısında agregasyon sınavını başarıyla

verir. Sınavın ardından taşrada oradan oraya tayin edilerek görev yapar. İlkin Eylül ayında Saint-Brieuc'te göreve başlar ve bir ay sonra Angers'e tayin olur. Angers'te geçirdiği iki yılın ardından Carcassonne'da sadece bir hafta görev yapar ve Clermont-Ferrand'a tayinini alıp beş yıl da orada çalışır. Bu beş yıl boyunca hem lisede öğretmenlik yapar hem de üniversitede öğretim görevlisi olarak ders verir.

Bergson, William James'e hitaben 9 Mayıs 1908 tarihinde kaleme aldığı bir mektubunda kariyeriyle ilgili şunları kaydeder: «Kariyer sürecimde vurgulanmaya değer bir olay olmadı, en azından objektif olarak vurgulanmaya değer bir olay olmadı. Ama sübjektif açıdan bakarsam, Yüksek Öğretmek Okulu'ndan mezun olmamı takip eden iki yıl boyunca, yani 1881'den 1883'e kadar, düşünme tarzımda meydana gelen değişikliğe büyük bir önem atfetmekten kendimi alamıyorum. O vakte kadar içim-dışım, Herbert Spencer okumalarımla çok erken yaşta yönlendiğim mekanistik teorilerle dolmuştu. O filozofa neredeyse ihtiyatsızca bel bağlamıştım. O sıralarda niyetim, "bilim felsefesi" diye adlandırılan alana kendimi adamaktı ve bu amaçla da Yüksek Öğretmen Okulu'ndan mezun olur olmaz bazı temel bilimsel mefhumları araştırmaya giriştim. Bu araştırmalarımdaki mefhumlardan biri mekaniğin ya da fiziğin ele aldığı haliyle "zaman" idi ve sonuçta bütün fikirlerimi alt-üst eden bir sonuçla karşılaştım. Benim felsefî yönelimimi belirleyen ve o günlerden beridir yapabildiğim bütün felsefî refleksiyonlarımın bağlı olduğu bu zamanla ilgili mülâhazalarımı, *Essai sur les données immédiates de*

la conscience'ta [Bilincin dolaysız verileri üzerine deneme] özetledim».

Bergson böylece bir yandan, bazılarının ses kaydı yapılmış ve sonradan yayınlanmış dersler, diğer yandan da "telkin" hakkında psikoloji seminerleri verir (ki bu seminerlerinden biri, psikolog Théodule Ribot tarafmdan yönetilen *Revue philosophique* başlıklı dergide yayınlanır). Bergson aynı zamanda konferanslar vermeye devam eder ve bunlardan biri de ünlü "gülme" konulu konferansıdır. Yoğun çalışma temposuna rağmen aktif olarak binicilik ve eskrim sporları yapmayı ihmal etmez. Bergson'un Clermont-Ferrand'da hocalık yaptığı beş yıl, zihinsel açıdan olgunluk kazandığı bir dönem olur. Doktora tezini orada şekillendirir ve felsefesinin temellerini meydana getiren düşünsel keşifler gerçekleştirir.

- 1888 : Bergson doktora tezlerini savunur: *Essai sur les données immédiates de la conscience* [Bilincin dolaysız verileri üzerine deneme] ve yaşadığı çağın akademik teamülleri icabı Latince kaleme aldığı Aristoteles'in "yer" anlayışım konu alan *Quid Aristoteles de loco senserit* başlıklı ikinci tezi. Bu çalışmalarının yankısı başlangıçta, üniversite çevresiyle ve Ribot'nun yönettiği *Revue philosophique* dergisinde yayınlanan ve Bergson'un düşüncelerini değerlendiren iki makaleyle sınırlı kalır. Bu makalelerden ilki Lévy-Bruhl'ün imzasız olarak yayınlattığı ve Bergson'un metafizik anlayışıyla getirdiği Kant'tan kopuş üzerinde durduğu yazıdır. Belot'nun makalesiyse Bergson'un hürriyet anlayışının yenilikçi karakterini konu alır: «Une théorie nouvelle de la liberté» [Hürriyet hakkında yeni bir teori].

Bergson bu yıllarda önce IV.Henri Lisesi'nde, sonra da Rollin Koleji'nde kısa bir süre öğretmenlik yapar. Ardından da ismi Louis le Grand olarak değiştirilen IV.Henri Lisesi'ne son sınıf hocası [*professeur de Première supérieure*] unvamyla dönerek 1890'dan 1898'e kadar ders verir.

- 1892 : Bergson, Marcel Proust'un kuzeni Louise Neuburger ile evlenir. Bir yıl sonra da kızları Jeanne dünyaya gelir. Ne yazık ki kızları doğuştan sağır ve dilsizdir.
- 1896 : Bergson ikinci kitabı olan *Matière et Mémoire*'ı yayınlar. Daha önce, bu eserinin hafızaya dair bölümlerinin bir özetini *Revue philosophique* başlıklı dergide, algı metafiziğine ilişkin bölümlerinin bir özetini ise *Revue de métaphysique et de morale*'de yayınlatmıştır.
- 1898 : Bergson, Sorbonne Üniversitesi'nde görev almaya aday olur, ama müracaatı maalesef olumlu sonuçlanmaz. Bunu takiben, mezun olduğu Yüksek Öğretmen Okulu'nda görev alarak iki yıl ders verir. Buradan önceki lise öğretmenliği ve ardmdan da Collège de France'taki öğretim görevliliği kadar parlak geçen yıllar değildir. Ama derslerinden ilham alan coşkulu birkaç öğrencisi de yok değildir; Péguy bu öğrencilerinden biridir. Aynı sene, Dreyfus olayı patlak verir ve Bergson bu olay karşısında kamuoyundan farklı olarak ihtiyatlı bir tavır takınır.
- 1900 : Birçok bölümünü daha önce *Revue de Paris*'te yayınlatmış olan Bergson *Le Rire* [Gülme] başlıklı kitabını bastırır. Aynı yıl, Collège de France'ta Antik felsefe kürsüsüne atanır. Yeni görevi, Bergson'un Avrupa ölçeğindeki şöhretini beraberinde getirecektir.

- 1903 : Bergson *Revue de métaphysique et de morale*'de, "Metafiziğe Giriş" başlıklı makalesini yayınlatır. Bu makalesi kısa sürede birçok dile tercüme edilen ilk eseridir ve bir kültür hareketi olarak "Bergsonculuğun" çıkış noktasıdır. Bergson'un makalesinde "analiz" ile "sezgi" arasında kurduğu karşıtlık, Amerika'da dillere düşer; William James, Bergson ile ahbaplık kurmasından evvel bu makale ile çok yakından ilgilenir. Makale Rusya'da da Bergson felsefesine giriş yapmak üzere çok okunan bir el kitabı haline gelir. Hatta Fransa'da kübizmin ilk teorisyenleri bile Bergson'un bu makalesini kılavuz alır.
- 1907 : *L'Évolution créatrice* [Yaratıcı Evrim] yayınlanır: Bergson'un zirve tırmanışı başlamıştır. Aslında zor bir kitap olan *Évolution créatrice* çok yankı uyandırır ve beğenilir. Eserin yayınlanışı, aynı zamanda Bergsonculuğun lehine ve aleyhine bir fikrî mücadelenin de başlangıcını teşkil edecektir.
- 1911-1912 : Bergson'un filozof olarak şöhretinin doruğa çıktığı yıllar.

  Kitapları yabancı dillere ve bilhassa da İngilizce'ye çevrilir. Bu sırada Bergson ve eserleri, üçüncü kitabından hareketle anlaşılmaya çalışılır: *L'Évolution créatrice* [Yaratıcı Evrim]. Kavga başlamıştır: Evvelce Voltaire'e ve Rousseau'ya da sitem etmiş olan Russell, içgüdüye dayandırdığı "sezgi"siyle Bergson'un insanoğlunu arıların ya da karıncaların vaziyetine geri götürdüğünü söyler. Bergson'un dostu olan William James ise aralarındaki düşünce farklılıklarına rağmen, pragmatizm temelinde benzer eleştirilere maruz kalmakla birlikte tartışmaya dâhil olmaz; James zaten 1910'da vefat eder. 1911 yılında, *Logos* dergisinin Hus-

serl'in "Kesin bir bilim olarak felsefe" başlıklı manifestosunun da yayınlandığı sayısında, Bergson hakkında Almanca bir makale yayınlanır. Husserl ise söz konusu manifestosunda doğrudan Bergson'u hedeflememekle birlikte, psikolojizmi eleştirmekte ve bu itibarla da dolaylı olarak Bergson'un felsefesine dokunan itirazlarda bulunmaktadır.

Bergson'un Collège de France'da verdiği dersler Avrupa ölçeğinde öyle büyük bir sükse uyandırır ki yüksek sosyeteden hanımefendilerin Bergson'a buket buket çiçek yolladıkları rivayet edilir. Bergson bu iltifatlardan sıkılarak yakın çevresine «ben dansöz değilim» diyerek dert yanar. Ama bir yandan da bu derslerine katılan öyle kişiler vardır ki bunlar arasında Émile Bréhier, Étienne Gilson, Jean Wahl gibi bazıları yıllar sonra büyük felsefeciler ve de T.S.Eliot, Antonio Machado gibi bazıları da dünya çapında şairler olacaktır. Ama bir yandan da Bergson'un düşünceleri eleştirilmeye başlanır. Kendisinin Bergsoncu olduğunu her fırsatta övünerek dile getiren Jean Wahl, özellikle École Normale Supérieure'de eleştirilerin ayyuka çıktığını müşahede eder. *Matière et Mémoire* [Madde ve Hafıza] bilim adamlarının dikkatine ve takdirine mazhar olmuş bir eser olduğu halde, *L'Évolution créatrice* başta biyologlar nezdinde, şüpheyle karşılanır.

Bu yıllar aynı zamanda Bergson'un felsefesinin geniş kitlelere sunulmaya çalışıldığı ve bu amaçla da onun hakkında çok sayıda kitabın yayınlandığı bir döneme tekabül eder: Bergson'un yakın arkadaşı ve felsefesinin savunucusu olan Le Roy *Une Philosophie nouvelle: Henri Bergson* başlıklı ki-

tabını yayınlar. *Une philosophie de la mobilité* başlıklı Bergson incelemesini yayınlatmasından kısa süre sonra Julien Benda, *Cahiers* de Péguy'de yayınlanan makalesinde, Bergsonculuğu "patetik bir felsefe" nitelemesiyle eleştirir. Bergson'un 1911 yılında Bolonya'da gerçekleştirilen Beynelmilel Felsefe Kongresi'ndeki "felsefî sezgi" başlıklı bildirisi, kendisine yöneltilmiş eleştirilerin bir kısmına cevap mahiyetindedir. Action Française'deki yazılarında Lasserre ve bilhassa da *Un romantisme utilitaire* [Faydacı bir romantizm] başlıklı kitabında Berthelot, Bergson'un öğretisini, hakikî bir sezgiden yoksun kuru kalabalıkları cezp etmeye yönelik, pragmatizm ile romantizmden yapılmış bir "karışım" olmakla itham eder.

- 1914 : Daha önce Moral ve Politik Bilimler Akademisi'ne seçilmiş olan Bergson, bu yıl da Fransız Akademisi'ne Émile Ollivier'den boşalan üye sandalyesine seçilir. Bergson üye seçilir seçilmez, Yahudi kökenli ilk üye olması sebebiyle, Action Française bir karalama kampanyası başlatır ama Bergson'u daha geniş ve sağduyulu çevreler destekler.
- 1917 : Bergson 1916'daki İspanya seyahatinden bir yıl sonra, daha önce bir dizi konferans için gitmiş olduğu Amerika Birleşik Devletleri'ne bu kez diplomatik bir misyonla gönderilir. Başkan Wilson ile görüşen Bergson, Birleşik Devletler'in askerî olarak Fransa'ya acilen yardım etmesi gerektiğine dikkat çeker.
- Bergson şunu kaydeder: «... 2 Nisan 1917'de, Wilson savaşın kaçınılmaz olduğunu ilan etti. Bu, ilk Haçlı Seferleri ile kıyaslanabilecek bir dinî coşku meydana getirdi. [...] Fransa kurtulmuş oldu. Ha-

yatımdaki en büyük sevinç de bu oldu» (*Mes Missions, Mélanges*, s. 1563-1564).

- 1918 : 24 Ocak tarihinde Bergson Fransız Akademisi'ne kabul edilir. Akademi'ye giriş konuşmasında, Émile Ollivier'i yâd eder ve aynı zamanda da kendi siyasal görüşlerini açıkça belirtir.
- 1919 : Emekli olan Bergson, makaleleri ve konferanslarından oluşan bir derleme kitap yayınlar: *L'Énergie spirituelle*. Bu kitap, metafizik ve psikolojik meselelere yaklaşımını konu alır.
- 1920 : Bergson Oxford'ta düzenlenen bir felsefî kongrenin açılışını, "Öngörü ve yenilik" konulu bir konuşma ile yapar. Kapanış konuşması da ona aittir: insanlığın makinelerle ve teknikle elde ettiği ilave özellikler üzerinde durduğu bu konuşmasında "supplément d'âme" [ruhun ilavesi] kavramı ağırlıklı yer tutar ve son kitabı olacak *Les Deux Sources de la morale et de la religion*'da da [Ahlâkın ve Dinin İki Kaynağı] genişçe işlenir.
- 1922 : Bergson, Uluslararası Entelektüel İşbirliği Komisyonu'na [*Commission internationale de coopération intellectuelle*] başkan seçilir. Bu komisyon SDN'de, günümüzde Birleşmiş Milletler'de Unesco'nun üstlendiği role benzer bir işleve sahipti. Bergson bu komisyona 1925 yılına kadar başkanlık edecektir.

  Bergson aynı yıl kendi fizik teorisini kaleme almaktadır ve Paris'e bir ziyarette bulunan Einstein ile bir yuvarlak masa toplantısına katılır. 6 Nisan 1922 günü Fransız Felsefe Cemiyeti nezdinde gerçekleşen bu toplantıda "yanlış anlaşıldığını" düşünür.

  Yine aynı yıl, Bergson "eğitim" konulu bir kongreye katılarak uygulamalı bilimlerin öğretilmesi-

nin yanında "klasik eğitim" verilmesinin önemini savunur.

- 1925 : Bergson'un hayatının sonuna kadar mustarip olacağı ilk ağrı atakları. Hareketlerini git gide daha fazla kısıtlayacak olan eklem romatizması hastalığı başlamıştır. Felsefî şöhreti, basında hastalığıyla ilgili haberlerin sık sık yer almasına vesile olacaktır.
- 1927-1928 : Bergson 1927 yılında Nobel Edebiyat Ödülü'ne lâyık görülür; 1930'da ise Légion d'honneur [lejyon donör] nişanına. Ne yazık ki, nişanın kendisine takdim edileceği tören günü olan 29 Mart 1930'da bir baygınlık geçirir.
- 1932 : Hastalığı nedeniyle yıllardır evine kapanmış olan Bergson, kamuoyunun hiç ummadığı bir anda *Les Deux Sources de la morale et de la religion* [Ahlâkın ve Dinin İki Kaynağı] başlıklı yeni eserini yayınlatır. Eseri dinî çevrelerde ve ilâhiyatçılar nezdinde hararetli tartışmalara konu olur. Felsefî ve bilimsel çevrelerde de Bergson'un felsefesinin yeniden yorumlanması çabalarına hareket noktası teşkil edecektir.
- 1933 : Hitler'in iktidara gelişinin ardından, *Esprit* dergisinin genç kurucusu Emmanuel Mounier, Bergson'dan antisemitizme karşı bir manifesto kaleme alması ricasında bulunur. Bergson bunu, gerekçesini de şöyle açıklayarak reddeder: «Henüz bütünüyle hazır olmayan kamuoyuna, [basın yoluyla-çev.] hiç seslenmedim. Açıkçası bu nedenle de basınla mülâkat da yapmadım. Benden istediğiniz şey, sadece birkaç satırla Alman antisemitizmini lanetlemem ise, bu tamamen faydasız olacaktır. Bu lanetleme zaten meydandadır. Benzeri bir demeç ancak, Yahudi olmayan biri tarafından

verildiğinde ilgi uyandıracaktır». (*Bulletin des amis d'Emmanuel Mounier*, no. 78, Eylül 1992, s.8).

- 1934 : Bergson'un son kitabı olacak bir derleme daha yayınlatır: *La Pensée et le Mouvant* [Düşünce ve Hareket Eden]. Böylece, verdiği konferansların metinleri ve bazı makaleleri bu kitapta bir araya getirilmiş olur.
- 1936 : Bergson'un Fransız Bilimler Akademisi'nde yaptığı ve aynı zamanda radyodan yayınlanan son konuşması. Bergson aynı yıl, beş yıl sonraki vefatının ardından açılacak olan vasiyetnamesini kaleme alır.
- 1939-1940 : Bergson kendisine teklif edilen imtiyazı reddederek sarı Davut yıldızını yakasına takar.
- 1941 : Akciğerlerinden rahatsızlanan Bergson, 3 Ocak günü son nefesini verir. Ölürken son sözleri şunlar olmuştur: «Baylar, saat beş, ders bitmiştir».

Bergson'un vefatından sonra, Madam Bergson merhum eşinin vasiyetnamesinin bir bölümünü kamuoyuyla paylaşır. Bergson İsviçre'den Emmanuel Mounier'e yolladığı bir mektubunda şunları söylemektedir: «Teemmüllerim/refleksiyonlarım beni, kendisinde Musevîliğin tamamına ermiş halini gördüğüm Katolikliğe giderek yaklaştırdı. Yıllardan beridir dünyanın üzerini kaplayan antisemitizm dalgasının kabarmış olduğunu görmeseydim, din değiştirecektim. Yarın eziyete uğrayacak insanların arasında kalmayı istedim. Ama, eğer Paris Kardinali izin verecek olursa, bir Katolik rahibin cenazemde dua etmeyi isteyecek olmasını umarım. Söz konusu izin çıkmadığı takdirde, cenazeme bir haham çağırmak gerekecektir; ama o durumda da asıl arzum ve Katolikliğe ahlâkî bağ-

lılığım ne hahamdan ne de herhangi bir başka kimseden gizlenmelidir».

Böylece Bergson için Katolikliğe geçişin (Bergson'un din felsefesinde bir bütün haliyle Hristiyanlığın kendisinin de öyle olduğu gibi) *aynı zamanda hem bir devamlılık hem de bir kopuş* arz ettiği söylenebilir. Katoliklik bir atlama/sıçrama olduğu gibi bir "tamamına erme"dir de. Bununla birlikte, koşullar bu geçişi, tarihin hassas bir momentinde, "terk etme" gibi bile yorumlanabilecek bir kopuş kılardı ve devamlılığı maskelerdi. Bergson bu koşullarda, hayattayken Musevîliğe sadakati ilke edinmiştir.

Paul Valéry'nin Bergson'un Vefatı Üzerine Konuşması

Fransız Akademisi, 9 Ocak 1941

Fransa'nın mahvın eşiğine geldiği, en zorlu sınavlardan geçtiği, geleceğinin öngörülemez bir hale geldiği bu yılın başlarında, bu Cemiyet'te, burada olan olmayanlarla hep birlikte içtiğimiz andı, gelecek zamanlar bizim için 1940'tan daha kedersiz, uğursuzluktan ve korkudan uzak geçsin ve hayatta kalalım diye tekrarlamam gerektiğini düşünüyordum. Gelin görün ki yeni yılın ilk günlerinde, Akademi bir bakıma başını duvara tosladı. Mösyö Bergson geçtiğimiz cumartesi günü, 4 Ocak'ta, seksen bir yaşında, acı çekmeden, görünüşe göre akciğer embolisinden, vefat etti. Bu meşhur insanın naaşı pazartesi günü evinden alınıp büyük bir sadelikle ve teessürle Garches Mezarlığı'na nakledildi. Cenaze merasimi yapılmadı; tek bir kelâm edilmedi; ama kuşkusuz ki orada bulunan herkes bir o kadar da, müthiş bir kaybın meydana getirdiği yoğun düşünceler ve duygular içindeydi. Bir salonda, tabutun çevresinde toplanmış otuz civarında kişiydik.

Madam Bergson'a Akademi'nin taziyelerini ifade ettim ve kendisi namına, beni sizlere teşekkür etmekle muvazzaf kıldı. Kısa bir süre sonra, tabutu almaya geldiler ve evinin eşiğinde, çağımızın en büyük filozofunu son yolculuğuna uğurladık.

Bergson Cemiyetimiz'in gururuydu: Metafiziği bizi ister cezp etmiş olsun, ister olmasın, Bergson'u bütün ömrünü vakfettiği derin incelemelerinde, her zaman çok yürekli ve hür olmuş düşüncesinin sahiden de yaratıcı evriminde ama takip etmiş olalım ama olmayalım, onda, en yüksek entelektüel erdemlerin en otantik örneğini görüyorduk. Zihnin konusu olan şeylerde bir tür ahlâkî otorite, Bergson'un dünyaya mâl olmuş ismine bağlanıyordu. Fransa, hatırladığınızdan emin olduğum hassas şartlarda bu isme ve bu otoriteye çağrıda bulundu.

Bergson öğrencilerinin çoğunluğunda bir şevk ve neredeyse, ondan sonra bugüne kadar düşünce dünyasında hiç kimsenin uyandırmayı başaramadığı bir bağlılık uyandırdı. Onun felsefesine girmeyeceğim. Derinleştirilmeyi gerektiren ve ancak bolca düşünce egzersiziyle açıklığa kavuşturulduğu gün o derinliği kazanacak bir incelemeye kalkışmanın yeri burası değil. Mösyö Bergson'un ele aldığı, "zaman", "hafıza" ve bilhassa da yaşamın gelişimi gibi çok kadim ve dolayısıyla da çok meşakkatli meseleler, onun tarafmdan yenilendi ve felsefenin durumu, Fransa'da görüldüğü gibi, elli seneden beri merak uyandırıcı bir şekilde değişime uğradı.

Bu çağda, bilginin kontrolünde şüphe götürür bir silahla ve hayli âlimane bir soyut terminolojiyle donanmış Kant'm kudretli kritiği, eğitim-öğretimde hâkimiyet sürüyordu ve -felsefeyle herhangi bir temas kurabildiği ölçüde- siyasete bile kendini dayatıyordu.

Mösyö Bergson ise, düşüncenin sınırlarını fazlasıyla emir kipinde çizen bu öğretinin şiddetinden ne çekindi ne de ona mağlup oldu ve uzay metafiziğinin, içine düşürülmüş olduğu itibarsızlığı ve kenara atılmışlığı ortadan kaldırmaya teşebbüs etti. Collège de France'taki derslerinde nasıl yankılar uyandırdığını, hipotezlerinin ve analizlerinin bütün dünyada nasıl bir ün kazandığını biliyorsunuz. Filozoflar XVIII. yüzyıldan beri çoğunlukla fizikomekanik yaklaşımların etkisi altında olduğu halde Bergson kendini, memnuniyet vericidir ki, yaşam bilimlerinin cazibesine kaptırmıştı. Biyoloji ona ilham teşkil ediyordu. Yaşamı dikkatle inceliyor, zekânın taşıyıcısı olarak kavrıyordu. Kendi bilincine dair gözlemlerinde, asla çözülemeyecek problemler hakkında bazı aydınlık noktaları araştırmaktan çekinmedi. Fakat bunda da esasen, genellikle kusursuz tanımlar verilmesi imkânsız kavramların sadece mantıksal bir açılıp serilmesi olamayacak özümüze daha yakın bir tefekkürün yeniden imarına ve ıslahına hizmet etti. Felsefenin gerçek değeri, düşünceyi kendi üzerine döndürmektir. Bu gayret, onu tasvir etmek ve kendisine iç hayatında tezahür eden şeyi başkasına iletmek isteyen kişiden özel bir uygulama talep eder ve hatta bu amaca uygun bir kendini dile getirme tarzının icadını gerektirir, zira dil kendi kaynağında son nefesini verir. Mösyö Bergson'un dehasının bütün kaynağı burada kendini ifşa eder.

Bergson, kesin bilimlerden beslenmiş bir zihnin vazgeçemeyeceği bir açıklık gücüyle kombine ettiği büyülü silahlarını, şiirden ödünç alma cesaretini gösterdi. En muhteşem ve en yeni imgeler, metaforlar, kendi bilincinde yaptığı keşifleri ve kendi iç tecrübelerinin sonuçlarını başkasının bilincinde de meydana getirme arzusuna hizmet eder. Bundan, felsefî olmak

için, birkaç kişinin onunla karıştırdığı ve hatta skandal yaratmaya çalıştığı gibi -bununla birlikte çoğunluğun ise bu dilin yumuşaklığında ve zarif zenginliğinde (bir önceki kuşağm ciddi bir spekülasyonun özenle kaçınması gerektiğine kani olduğu) tamamen Fransızlara özgü serbestlikler ve nüanslar görmekten keyif duyduğu- bilgiçlikten uzak bir üslup doğdu. Bu üslubun, musiki camiasında Claude-Achille Debussy'nin eserlerinin meydana getirdiği çok incelikli ve rahat üslup ile hemen hemen çağdaş olduğu gözlemimi paylaşmama izin veriniz. Bunlar Fransa'nın iki karakteristik tepkisi oldu. Ancak tepki bundan ibaret değildi. Henri Bergson, bu büyük filozof, bu büyük yazar, insanlık ailesinin büyük bir dostu idi. Onun yanılgısı belki de, insanların dostluğa lâyık olduğunu düşünmesiydi. Akıllı ruhların [*esprits*] ve ideallerin birleşmesi için cânıgönülden gayret etti; bu birleşmenin, siyasal organizmaların ve güçlerin birliğinden önde tutulması gerektiğine inanıyordu; ama, gördüğü şey belki de tam tersiydi. İnsanlar arasmda var olan çok değişik karşıtlıkları -"birlik" taraftarı olan kimselerle, ona hiç inanmayan ve onu tehlikeli bir kuruntu sayan kimseler arasındaki karşıtlık da öyledir- belki de "insana has" görmek gerekir. Mösyö Bergson şüphesiz, akıllı ruhun kaderinin de, onun hazır ve nâzır bulunuşu ve evrensel değeri hissinden ayrılmaz olduğunu düşünüyordu: akıllı ruhu/tini bu itibarla ve diğer yandan da başka husular vasıtasıyla dinî düşünceyle birleştiriyordu. En alelade ve en mütevazı tezahürlerinden başlayarak hayatın anlamı, ona özü itibariyle spiritüel görünüyordu. Bütün bunlar, bu engin ve derin zekânın, öylesine güzel öngörüleri yerle bir eden ve şeylerin görünümünü çok hızla ve şiddetle değiştiren olaylarla karşı kaşıya kaldığını tasavvur etmemize imkân verir. Umudunu yitirmiş miydi? Yoksa, türümüzün git gide

daha yüksek bir duruma tekamül ettiğine beslediği inancı koruyabildi mi? Onun Eylül ayından beri Paris'te bulunduğunu bilmediğim - ve bunu ancak onun vefat haberini aldığımda öğrendiğim ve ziyaretine gidemediğim - gibi, bu soruların cevabını da bilmiyorum. Ama, etkilerine maruz kaldığımız topyekûn yıkımdan onun ruhunun da dipten ve şiddetle müteessir olduğundan hiç şüphem yok. Düşünen insanın çok yüksek, çok saf, çok üstün bir timsali ve belki de dünyanın, giderek daha az düşünülen ve tefekkür edilen, medeniyetin günden güne, çeşitlilik bakımından zenginliğinin ve bolca hür düşünce üretiminin belleğimizde taşıdığımız hatırasına ve kalıntılarına indirgeniyor göründüğü, bununla birlikte sefaletin, endişelerin, her düzlemdeki baskıların aklın teşebbüslerini boğduğu ve cesaretini kırdığı bir çağmda, Bergson geçmişte kalmış bir çağın mensubu ve Avrupalı aklın tarihindeki son büyük isim gibi görünmektedir.

Bergson ve Dil Anlayışı Üzerine*

Atakan Altınörs

«Bir filozofu 'büyük' kılan nedir?» sorusuna, pek tabiî ki farklı makul cevaplar verilebilir. Fakat, Bergson'u büyük kılan özelliklerden birinin, yöneldiği her konuyu tek bir veçhesiyle değil, çeşitli veçheleriyle değerlendirmesi olduğu şüphe götürmez. Bunun yanı sıra Bergson'un metinleri, önceden varılmış hükümlerin sistematik bir sunumu değil, yeni yollar arayan bir düşüncenin kendisini açma sürecinin ifadesidir. Muhafaza etme-yaratma, statik-dinamik, madde-hayat, dışsal-içsel, vb. kavramsal karşıtlıkları sık sık kullanan Bergson[1] aslında, kavramsal düşünceyi sezgi sayesinde aşma teşebbüsüne bağlı olarak bu karşıtlıkların eri-

---

* Kutadgubilig dergisinin 18. sayısında yayınlanmış makalemin bir uyarlaması.

1 Bergson'un felsefesinde sık sık karşımıza çıkan bu kavramsal karşıtlıklara, Gündoğan da şöyle dikkat çekmektedir: «Bir bütün olarak gözden geçirildiğinde Bergson'un felsefesi bir düalizm olarak karşımıza çıkar: Madde-Hayat, İçgüdü-Zekâ, Mekân-Zaman, Ruh-Beden, Statik Toplum-Dinamik Toplum, İnsanî Ahlâk-Toplumsal Ödev Ahlâkı» (Gündoğan, 2007: 53-54).

yip dağıldığı bir felsefî söylem geliştirmeyi hedeflemektedir. Kavramsal düşüncenin ikilikleriyle çalışan zekânın "anlayamayacağı kadar yüksek bir birlik" ideasının (1907: 63) *Yaratıcı Evrim*'den itibaren felsefesinde işgal ettiği merkezî konum da bu hedefinin temelini meydana getirmektedir.

Bergson'un bir imkân ve engel olarak dile yaklaşımı büyük oranda, "zekâ" ile "sezgi"[2] arasmda kurduğu karşıtlığa dayalıdır. Dolayısıyla, başlangıçta Bergson'un bu iki bilme yetisi arasındaki ayrımını gözden geçirmek yerinde olacaktır. Hemen belirtmek gerekir ki, Bergson'un felsefesi "Varlık"ın sürekli değişim ve akış halinde olduğu fikrini esas alır. Gündoğan'ın ifadesiyle "olay ve varlık diye iki ayrı şey düşünmeyen Bergson, bütün varlığı bir süreklilik ve oluştan ibaret görür" (Gündoğan, 2007: 52). Zekâ ise süreyi ve oluşu anlamakta kifayetsizdir. *Yaratıcı Evrim*'in ilk paragrafında da açıkladığı gibi, "kelimenin dar anlamında zekâ [...] en nihayet maddeyi düşünmeye yönelik" bir melekedir (1907: 7). Bu bakımdan da zekânın karakteristik özelliği, hayatı anlayamamasıdır (1907: 102).

Bergson ilk ve aslî işlevi bakımından zekâyı, kullanışlı âletler imâl etme ve kullanma melekesi/yetisi

---

[2] "Sezgi" kelimesi, *intuition* karşılığı olarak ne kadar uygun, tereddütlüyüm. İki sebeple: 1.Latince'de *intueri* fiilinden gelen *intuitus* için sözlükte şu karşılıklar verilmiş: bakmak, dikkatle bakmak, gözetlemek, seyretmek, gözlemek, tefekküre dalmak (Kabaağaç-Alova, 1995: 323). Bu bakımdan, etimolojisine uygun bir çevirisi, daha ziyade "görü" olabilir; 2.Dilimizde "sezgi" kelimesi, "Şayet sezgilerim doğruysa ...", "Kesin olarak bildiğimden değil, sezgilerimle konuşuyorum ..." ve benzeri ifade kalıplarının da tanıklık ettiği gibi, bir yandan *intuition*'un anlamına uygun biçimde "dolaysız" bir kavrayış halini belirtirken diğer yandan ise "açıklık" ve "kesinlik"ten uzak bir bilinç durumuna işaret etmektedir. Bu tereddütüme rağmen, Bergson hakkındaki Türkçe literatürle tutarlı kalmak adma, ister istemez "sezgi" kelimesini kullanacağım.

olarak tanımlar (1907: 88). Takip eden alt başlıkta ayrıntısına ineceğimiz gibi, Bergson açısından diller de insanoğlunun icat ettiği en kullanışlı âletlerdendir. Bir yandan da dillerin icadı sayesinde zekâ, dil olmadan "perçinlenmiş halde kalacağı maddî nesnelerden" bağımsızlaşmıştır (1907: 99). Zekânın beşerî bilgilerdeki rolü, analiz ve sentezdir. Zekâ konu edindiği her şeyi bileşenlerine ayırma ve tekrar birleştirme yönünde sınırsız bir kudret sergiler (1907: 98). Birleştirir ve ayırır; düzenler, düzeni bozar, ama herhangi bir şey yaratmaz (1969: 82). Bu işlemlerinde dilden ve kavramlardan yararlanır. Kavramları "makulce" tertipleme ve kelimeleri uygun bir şekilde ele alıp işleme melekesi olarak zekâ, sosyal hayata katkıda bulunur (Bergson 1969: 47). Bergson'a göre zekâ, menfaatlerini de daima hesaba katan bir melekedir (1969: 109). Bu bakımdan da "bilmek için bilmeyi" değil, sağlanacak bir menfaat, elde edilecek bir fayda için bilmeyi amaçlar (1969: 109).

Zekâya karşılık sezgi ise, menfaat gözetmeyen, kendisinin bilincinde olan ve konu edindiği şey hakkında derinlemesine düşünen içgüdüdür (1907: 108). Bergson *Düşünce ve Hareket Eden*'in girişinin ikinci alt başlığında "sezgi"yi, "zihnin, zihin [*esprit*] ile doğrudan doğruya görülmesi" şeklinde tanımlar (1969: 19). Bergson aynı bölümün ilerleyen sayfalarında da sezgiyle ilgili benzer tanımlar verir: «Zihnin, zihinle doğrudan doğruya görülmesi, bizim anladığımız haliyle sezginin başlıca işlevidir» (1969: 27). Bergson zekâ ile sezgiyi, bilincin aynı zamanda maddeye ve hayata uyarlanma mecburiyetiyle çiftlenmiş hali olarak tarif eder (1907: 109). Netice itibariyle Bergson'a göre zekâ ile sezgi ayrı yönlerde geliştiği halde, birbirinden büsbütün kopuk değildir: «Zekâ olmadan sezgi, bir içgü-

düden ibaret kalırdı» (1907: 109). Demek ki zekâ ve sezgi, birbirini besleyen ve geliştiren melekelerdir.

Topçu, Bergson hakkındaki kitabında, filozofun zekâ ile sezgi melekeleri arasında yaptığı ayrımdan hareketle, şu iki bilgi türü arasında bir karşıtlık kurduğuna işaret eder: statik bilgi ve dinamik bilgi (Topçu 2002: 91). Yazar, Bergson açısından zekânın ürünü olan statik bilginin, bilen-bilinen düalizmine dayalı olduğunu belirtir. Bu düalizm, kavramsal ya da sevke tâbi [*discursive*] düşünme faaliyeti alanında söz konusudur. Sezginin ürünü olan dinamik bilgide ise, bu düalizm ortadan kalkar. Bergson zekâ ürünü bilgilerin "izafî", sezgi ürünü bilgilerin ise -mümkün olduğu hallerdeki- "mutlak" karakterini vurgular (1969: 99). Bunlardan ilki, konu edindiği şeyin çevresinde dolaşırken ikincisi içine nüfuz eder (1969. 98); birer "tercüme" olan sembollere, kavramlara ihtiyaç duymaz. Zekânın yöntemi olan analiz, konu edindiği şeyi eskiden bilinen unsurlarına geri götürmekten ibaretken (1969: 100) sezgi "yeni" bilgilere erişmeyi sağlar.

Bergson zekânın işleyiş tarzına has kavramsal karşıtlıkların sezgi sayesinde aşılabileceğine temas eder. Bu konuyu açmaya çalışalım: Bergson kavramların genellikle "çiftler" halinde bulunduğunu ve iki karşıtı temsil ettiğini kaydeder (1969: 109). Bu bakımdan, hakkında aynı anda iki karşıt görüş geliştirilemeyecek, birbirine rakip iki kavram içermeyecek hiçbir somut realitenin mevcut olmadığma inanır (1969: 109). Bir tez ile onun antitezini mantıkla uzlaştırmaya uğraşmak ise beyhudedir. İşte bu nedenledir ki Bergson bir şeyi anlamaya, kavramlardan hareketle teşebbüs etmenin verimli bir yöntem olmadığını düşünür (1969: 109). Buna karşılık, sezgiden hareketle anlaşılan bir konudan/nesneden [*objet*], iki karşıt kavrama ko-

layca geçilir; tezin ve antitezin realiteden çıktığı görüldüğü için, bunların birbiriyle nasıl karşıt olduğu ve bağdaştığı da anlaşılır (1969: 109).

Bergson, yukarıda tarif edilen idrak tarzına geçebilmek için zekânın alışılmış kullanımını tersine çevirmek gerekeceğini kaydeder (1969: 109). "Bilmek" kelimesinin yerleşik anlamıyla bir realiteyi bilmenin, hazır kavramları alıp reel olanın pratik eşdeğerini verecek bir kavramsal terkibin dozunu ayarlamak olduğunu belirtir (1969: 109). Kendi hedeflediği felsefe ise yerleşik yaklaşımın tersine, kavramlardan realiteye değil, realiteden kavramlara yönelir. Yerleşik kavramları aşarak yeni kavramlar yaratmaya çalışmak, Bergson'un metafiziğe yüklediği bir görevdir. Bergson daha sezgisel bir felsefeye erişmek için kavramsal düşünceyi ıslah ve bertaraf etmek gerektiğinin altını çizer (1969: 38).

Bergson bilimlerin "analiz" yöntemini kullandığını, oysa konusu "mutlak" olan metafiziğin "sezgi" yöntemini esas aldığını kaydeder (1969: 100). Bilimlerin analiz yöntemi, Bergson'a göre bitmek bilmez bir tercüme etme çalışması ve semboller geliştirme faaliyetidir (1969: 100). Bütün bilimler, Bergson'un nazarında "izafî" bilgiler ortaya koyar. Buna mukabil metafizik, realiteyi "mutlak" olarak bilmeye, onu analiz etmek yerine sezmeye yönelir (1969: 100). Bergson realiteyi; dile getirme, tercüme etme, yahut sembollerle temsil etme dışında kavramanın tek yolunun metafizik olduğuna kanidir (1969: 100-101). Bu bakımdan da metafizik, "sembollerden yakasını kurtarma iddiasında olan bilimdir" (1969: 101).

Bergson'un dile ve kavramsal düşünceye yönelik eleştirisinin temelinde, metafiziğin konusuna uygun bir söylem arayışının yattığını göreceğiz. Bergson'un

zekâ ile sezgi arasmda yaptığı ve yukarıda kısaca gözden geçirdiğimiz ayrımı ışığında, dil anlayışını incelemeye geçelim.

Bergson'a Göre Dilin Kaynağı ve İşlevi

Bergson'un imkân ve engel olarak iki veçhesiyle dile yaklaşımına geçmeden önce, dilin kaynağı ve işlevi hakkmdaki görüşlerini incelemenin faydalı olacağını düşünüyoruz. Aşağıda ayrıntısına ineceğimiz şu hususu, kendimize kılavuz almak üzere peşinen ortaya koyalım: İnsanın [1] dil melekesi/yetisi [*le langage*] ile [2] tek tek diller [*les langues*] arasmda yerinde bir ayrım gözeten Bergson'un nezdinde, birincinin kaynağı tabiî/doğal, ikincinin kaynağı içtimaî/sosyaldir.

Bergson *Yaratıcı Evrim*'de, insan dilini hayvanlar arasındaki iletişim biçimleriyle mukayese eder (1907: 98-99). Şöyle ki, karıncaların ve başka böcek türlerinin de aralarında anlaşmalarını sağlayan bir "dilleri" olduğu söylenebilir. Hayvanların birbirleriyle anlaşırken kullandıkları işaretler, içgüdüsel ve türe has işaretlerdir. Dolayısıyla da hayvanların işaretleri sınırlı sayıdadır (1907: 98). Bergson'un bu tespitini, insan dilindeki işaretlerin sayısının da sınırsız olamayacağı vurgusu takip eder. Fakat insan sınırlı sayıdaki işaretin menzilini, sınırsız sayıdaki şeye uzatabilir. Bergson'un buradaki düşüncesini, aşağıda biraz daha açarak değerlendirmeye çalışalım.

Çığlıklar, ötüşler, hırlamalar gibi vokal tepkilerden tutunuz da kokular, kuyruk hareketleri, tüy dikleşmesi, danslar gibi çeşitli yollarla hayvanların da birbirleriyle iletişim kurduğu, herkesin rahatlıkla gözlemlediği bir olgudur. Hayvanların bu gibi yollarla,

hem kendi türleri içinde (şempanzenin şempanzeyle), hem de farklı türlerle (köpeğin atla) iletişim kurduğu bilinmektedir[3]. Fakat, insan diliyle karşılaştırıldığında, hayvanların işaret kullanımının "yaratıcı" bir ifade gücünden tamamen yoksun bulunduğu söylenebilir. Hayvanların ihtiyaçlarını ve heyecanlarını dışa vurumları, içgüdüsel, otomatik, basmakalıp bir repertuvara dayalı iken, insanın konuşma melekesi sınırlı sayıdaki kelimeyle sınırsız beyan kombinasyonuna imkân veren bir yaratıcılık sergiler.

Bergson'a göre içgüdünün âletlerinin organik olması itibariyle, hayvanların işaretleri organik ve tamamen tabiî bir dil meydana getirir. Hayvanların diliyle insanın dil melekesinin/yetisinin [*le langage*] kaynağı aynıdır: içgüdü (1932: 16). Dilin kaynağı, bir arada yaşama içgüdüsüdür. Buna karşılık, zekânın diğer bütün âletleri gibi -Türkçe, Fransızca, vb.- tek tek diller de icat edilmiş, dolayısıyla "yapay" âletlerdir.

Bergson her bir dildeki [*une langue*] kelimeler istediği kadar mutabakata dayalı olsun, insanın dil melekesinin/yetisinin [*le langage*] mutabakata dayalı olmadığım savunur. Ona göre dil insanda tıpkı yürümek gibi tabiî bir melekedir/yetidir (1969: 49). Bergson'un *Düşünce ve Hareket Eden*'deki bu tespitlerini, *Ahlâkın ve Dinin İki Kaynağı* başlıklı eserinde de açarak tekrarladığı görülür. Şöyle ki, bu eserinde -"dil yetisi" şeklinde anlayabileceğimiz- konuşma alışkanlığının insanda kuvve halindeki [*virtuel*] bir içgüdü olduğunu kayde-

---

[3] Montaigne bu hususu *Denemeler*'inde şöyle ifade eder: «Hayvanlar arasında tastamam bir iletişim olduğunu açıkça görüyoruz; yalnız aynı türden olanlar değil, değişik türden olanlar bile birbirleriyle anlaşabiliyor [...] At, köpeğin bir çeşit havlamasından kızgın olduğunu anlar; başka türlü havlaması ise onu hiç ürkütmez» (*Essais*, livre:II, chapitre: XII).

der. Tek tek dillerin ise -dil yetisini- "kullanmanın bir ürünü" olduğunu ekler (1932: 16). Bergson burada bir kez daha, insan dilini, hayvanların (karıncaların) birbirleriyle işaretleşmesiyle karşılaştırır: Onların, birinden diğerine değişmeyen [*invariable*] işaretlerden meydana gelen tabiat vergisi bir dili vardır; insanoğlu ise zekâsı sayesinde, kuvve halinde sahip olduğu konuşma yetisini kullanarak çeşitli diller icat etmiştir. Bu itibarla, Bergson açısından dilin, insanoğlunun icat ettiği âletlerden biri ve belki de en önemlisi olduğunu söylemek mümkündür.

İnsanın dil yetisinin ilkel/kökensel [*primitive*] işlevi ise, "ortaklaşa çalışmak üzere iletişimi sağlamak"tır (1969: 49). Bergson dilin kökensel işlevinin iletişimi sağlamak olduğunu kabul ederken, iletişimin sosyal faydaya yönelik bir etkinlik olduğunun altını çizer. Dilin şu iki amaçla kullanımı üzerinde durur: "buyurucu" [*préscriptive*] ve "tasvir edici" [*descriptive*]. Dilin buyurucu kullanımında faaliyete doğrudan bir çağrı; tasvir edici kullanımında ise, gelecekteki faaliyet bakımından eşyaya veya onların özelliklerinden birine dikkat çekilmesi söz konusudur (1969: 49). Bergson bunların her ikisinde de dilin esasen, sosyal bir işlev gördüğünü savunur. Dilin ve kelimelerle işaret edilen genel idealarn, faydaya dönük olduğunu belirttiği sırada Bergson'un bununla, dilin sosyal organizasyonu mümkün kıldığını hesaba kattığı anlaşılmaktadır. Bergson karşılıklı konuşmanın [*conversation*] "muhafaza etme"ye [*conservation*] çok benzediğini öne sürdüğü sırada, dilin toplumun muhafazasındaki rolüne dikkatimizi çekecektir. Bu hususu, takip eden alt başlıkta etraflıca inceleyeceğiz.

Bergson'da Bir "İmkân" Olarak Dil

Dışa vurma vasıtası olarak dil, muhakemeyi sevk etmeye ve bunun neticesinde varılan hükümleri beyan etmeye imkân verir; düşüncelerimiz kadar, ruhumuzda uyanan her tür teessürün [*passions*] ve duygunun da ifade aracıdır. Bergson dili sadece bir ifade aracı olmak bakımından değil, kavramsal düşünceyi meydana getirmesi bakımından da bir imkân olarak değerlendirmektedir: «Dil olmadan zekâ, dikkat göstermesi menfaatine olan maddî nesnelere perçinlenmiş kalırdı» (Bergson 1907: 99). Bergson'un kavramsal düşüncenin gelişiminde dilin oynadığı merkezî role ilişkin mülâhazalarını inceleyeceğimiz bu alt başlıkta, "genelleştirme" ve "soyutlama" ile kavramsal düşünce arasındaki irtibata yaklaşımını da ele alacağız.

Bergson dilin, zekânın özgürleşmesine katkısının büyük olduğunun altını çizer. Ona göre kelimeler, sadece bir şeyden ötekine yol almayı sağlamakla kalmaz, aynı zamanda algılanmış olan şeyden, onun hatırasına, temsiline [*représentation*], yani ideasına geçmeye imkân tanır (Bergson 1907: 99). Böylece dil, duyumları idealar haline getirerek "soyutlama" yapmaya imkân verir. Bu itibarla tek tek şeylerden, onların genel idealarına, yani kavramlara geçiş, dil sayesinde mümkün olmaktadır. Bergson kelimenin ve ideanm kökeninin [*origine*] aynı olduğunu belirtir (1969: 49). Bu köken, Bergson için "soyutlama"dan veya aynı anlama gelmek üzere "genelleştirme"den başka bir şey değildir.

Bu noktada Bergson'un "soyutlama" anlayışını açmak gerekir. Bergson *Madde ve Hafıza*'da "genel idealar" meselesini ele aldığı sırada, nominalizm ile kavramcılığın bu meseleye getirdikleri çözümleri "döngüsel" bularak eleştirir. Bu iki yaklaşım da genele var-

mak üzere tekil nesnelerin algısından hareket ettiğimizi varsayar (1939: 131). Yani genele, birbirine benzer şeylerin benzemeyen yanlarını dışarıda bırakarak, bu da demektir ki soyutlama yaparak varılır. Oysa Bergson'un yerinde itirazındaki gibi, genelleştirmek için öncelikle soyutlamak gerektiğini savunmak döngüseldir; çünkü soyutlamak için de genelleştirmeyi bilmek gerekir (1939: 131). Dolayısıyla, bu yolla hiçbir şey açıklanmış olmaz. Bergson bu döngüsellikten çıkışı, hayatî ihtiyaçların giderilmesini dayanak alan "faydacı" bir çözümde görür. Şöyle ki, Bergson, verili bir durumda bizi ilgilendiren şeyin, o durumun bir eğilime veya ihtiyaca cevap verebilen kısmı olduğunu öne sürer (1939 :133). İhtiyaçlar da hep benzerliklerle ilgilidir ve bireysel farklılıkları ihmal eder. Otçul hayvanı cezbeden, genel olarak ottur; otun nemli ya da kuru, yeşil ya da sarı olması, açlık ihtiyacının giderilmesinde ihmal edilen bireysel farklılıklardır. Bu bakımdan da genellik, Bergson'a göre düşünceden önce, tecrübede verilidir.

Huisman ile Vergez (1974: 41), Bergson'un soyutlama anlayışını "biyolojik" soyutlama teorileri kategorisi altında sınıflandırmıştır. Gerçekten de Bergson genelleştirmenin ya da soyutlamanın, "düşünülmüş" bir şey olmaktan önce, "yaşanmış" bir şey olduğuna kanidir (1969: 33-34). Bergson'a göre her canlı varlık ve hatta her organ genelleştirme ve sınıflandırma yapar; çünkü farklı farklı maddelerden veya nesnelerden, ihtiyaçlarını doyuracak unsurları toplamayı bilir ve geri kalanını da ihmâl eder. Bergson bunu, sınıflandırma, soyutlama ve genelleştirme yapmakla bir kabul eder (1969: 33). Böylece, genelleştirmenin kaynağının ihtiyaçlar dolayısıyla geliştirilen bir alışkanlıktan başka bir şey olmadığına hükmeder (1969: 34). Bergson'a gö-

re genel ideaların çoğunluğu, toplum hayatında karşılıklı konuşma ve faaliyette bulunma amacıyla meydana getirilmiştir (1969: 35). Bu tespitini, takip eden paragrafta biraz açmaya çalışalım.

Genel olarak düşünürsek, -soyutlama ürünü- kavramlar toplumsallık açısından gerçekten de hayatî bir önem arz eder. Huisman ile Vergez de bu hususa şöyle dikkat çeker: «Şurası muhakkaktır ki kolektif hayatın icapları, soyutlama gücümüzü diri tutar: genel idealar, grubun bütün üyelerinde ortaktır ve tabiat üstünde kolektif faaliyete imkân verir (oysa somut ve bireysel sezgiler bizi tecrit/izole edilmişliğe ve güçsüzlüğe mahkûm eder). Sosyal hayatın bizi, somut bireyseli bastırmaya zorladığı ve düşüncelerimizde soyut tümeli teşvik ettiği, tartışmasızdır» (Huisman-Vergez, 1974: 42). Neticede, soyutlama sadece aklî bir faaliyet değildir; soyutlamanın, türün devamı yanında sosyal hayatın muhafazasını sağlayan biyolojik ve sosyal bir işlevi vardır. Bergson'un, nominalizmin ve kavramcılığın genel idealar meselesini açıklamaya çalışırken içine düştüğünü söylediği kısır döngüden, biyolojik olduğu kadar "pragmatik" diye de nitelendirilebilecek bir yaklaşımla kaçındığı görülür: Genelleştirme, canlıların yaşadıkları çevredeki şeyleri "faydalı" yanlarıyla tanımalarma bağlı hayatî bir stratejidir.

Aslına bakılırsa Bergson, realitede var olan her şeyin bireysel/tikel olduğu ve tümelliğin realitede mevcut bir şey olmadığı biçimindeki nominalist[4] bakış açısına çok da uzak değildir: «Bir bakıma, hiçbir şey başka hiçbirine benzemez, çünkü bütün objeler farklıdır»

---

[4] Bergson'un felsefesinin "nominalist" yönünü Farges da vurgular (1912: 252). Yazara göre Bergson, Kant'ın kavramcılığı ve Platon'un realizmi karşısında Epikür'cü bir nominalizmin taraftarıdır.

(Bergson, 1969: 34). Aynı şekilde, Bergson için idealarımız arasında da farklılıklar vardır. Bu hususu açmaya gayret edelim. Bergson, ideaların zihnimizde [*notre esprit*] bulunduğu sırada henüz, kelimeler aracılığıyla ifade etmek/dışa vurmak üzere giydirildikleri bayağı forma sahip olmadığını savunur (1888: 83). İdealar başka zihinlerde de aynı adı taşısalar bile, hiç mi hiç aynı şeyler değildir (1888: 83). Bergson idealarımızın farklılığını, felsefesinin karakteristik yanına uygun bir şekilde "vitalist" bir benzetmeyle açıklar: İdeaların her biri, bir hücrenin organizmada yaşadığı tarzda yaşar. "Ben"in genel durumunu değiştiren her şey, bizzat ideayı da değiştirir (1888: 83). Demek ki idealar, zihnimizdeki halleriyle, kişiden kişiye değiştiği gibi belirli bir K kişisinin idealarının da değişime uğrayabilir.

Bergson farklı farklı şeyleri neden bir araya topladığımızı ve aynı kelimeyle adlandırdığımızı sorar (1932: 58). Bu soruya cevabı, "dilin kullanışlılığı" için böyle yapıldığıdır. Şüphesiz ki tek tek her şeye ayrı bir özel ad verilmeye kalkışacak bir dil, aslında "konuşulamayacak" ve bu itibarla da artık "dil-olmayan" bir şeydir. Her bireyin ayrı bir kelimeyle adlandırılacağı böyle bir dilde, kavramsal düşünce de konuşma da imkânsızlaşırdı. Bu bakımdan "genellik", kavramsallaştırmanın ve dilin tabiatında vardır. Kavramsal düşüncenin soyutlamaya ve genelleştirmeye dayalı yapısı, Bergson'un dili bir engel olarak değerlendirmesinin başlıca sebebidir. Bu tespitimizi, takip eden alt başlıkta gerekçelendirmeye çalışacağız.

Bergson'da Bir "Engel" Olarak Dil

Bergson için dil, bir imkân olduğu kadar bir engeldir de: «En canlı düşünce, onu dile getiren ifadede donar» (1907: 81). Bergson'a göre dil, realiteyi sabitler

ve bu suretle onun özünü meydana getiren hareketi ve değişimi görmemizi engeller. Kavramlaştırma, sevke tâbi [*discursive*] düşünceye imkân vermekle birlikte, "soyutlarken aynı zamanda genelleştirir, tek bir özelliği ancak sonsuz sayıdaki şey ile ortak kılarak simgeleyebilir» (1969: 103). Demek ki Bergson'un nezdinde kavramlar, şeylerin özel yanlarını dışarıda bırakmakla onların aslını da tahrif etmektedir.

Bergson'a göre algılarımız, duyumlarımız, heyecanlarımız ve idealarımız bize kendilerini iki cihetten sunar: birincisi, net, belirli, ama gayrişahsîdir; diğeriyse, bulanık, hareketli, dolayısıyla da "ifade edilemez"dir; çünkü dil, hareketliliği [*mobilité*] sabitlemeden kavrayamaz (Bergson 1888: 80). Bergson bu hususu şöyle bir örnekle açar: İlk defa gittiğimiz bir şehirdeki ilk gezintimizde, çevremizdeki şeyler üzerimizde bir izlenim bırakır. Sonraları, o şehirdeki binaları her gün görür, onların aynı nesneler olduğunu bilir ve aynı adla anarız. Fakat yıllar geçtikçe, o binaların da tıpkı bizler gibi yaşadığını ve yaşlandığını fark ederek şaşırırız (1888: 80). Bergson böylece, nesneler sürekli değiştiği halde, onları adlandırdığımız kelimelerin sabit kaldığına dikkat çeker.

Bergson dışsal, yani sosyal hayatımızın, içsel ve bireysel mevcudiyetimizden daha büyük bir pratik önem taşıdığını açıklar (1888: 81). Bu amaçla, dil yoluyla dışa vurmak/ifade etmek üzere izlenimlerimizi katılaşmış bir hale getiririz. Kelimelerde katılaşan izlenimler, aslında sürekli oluş halindeki nesneler dünyası hakkındaki fikrimizi de sabitler. Bergson'un bu konudaki örneğini nakledersek, meselâ çocukken hoşumuza giden bir kokudan ya da parfümden şu gün iğrenebiliriz. Beğenimiz değiştiği halde "koku" ve "parfüm" kelimeleri hâlâ aynı kalır. Duygular sürekli de-

ğiştiği halde, onların kaynaklandığı nesne, adlandıran kelime değişmediğinden, sabit gibi görülür.

Dil bizi, hislerimizin/duyumlarımızın değişiklik göstermediğine inandırmakla kalmaz, kimi zaman yaşadığımız bir hissin karakteri hakkında da yanıltır. Bergson bu hususu şöyle bir örnekle açıklar: Nefasetiyle nam salmış bir yemek yediğimizi düşünelim. Bu yemeğin adı, yaygın olarak beğenilmesi, vb. sebepler, bilincimiz ile algımız arasına girerek bu yemeğin kokusunun hoş olduğuna bizi inandırır. Oysa biraz daha fazla dikkat kesilecek olursak, belki de tam aksine yemeğin pek hoş kokmadığını fark ederiz. Böylece kelimeler, durağan, müşterek ve kişisellikten sıyrılmış bir şekilde depolar; bireysel bilincin kalıcı olmayan, uçup giden izlenimlerinin üzerini kaplar (1888: 81). Sosyal hayat, bireysel bilincin bu kalıcı olmayan ve ele avuca sığmayan izlenimlerinin belli kelimelerle ifade edilmesini gerektirir; ama kelimeler kendi durağanlıklarını, kaynaklandıkları duyumların tabiatına ters bir biçimde onlara dayatır (1888: 81). Bergson, "dolaysız bilincin bu çiğnenip geçilmesinin", en çarpıcı biçimde duygusal fenomenlerde gözlemlendiğini belirtir. Şiddetli bir aşk ya da derin bir melankoli durumu, binlerce unsuru bünyesinde barındırır ve bu hallerin belirli konturları yoktur (1888: 82).

Bergson'a göre hayattaki her şey gibi duygular da açılan, gelişen ve biteviye değişen şeyler olduğu halde onları adlandıran kelimeler durağan ve sabittir (1969: 16). Sosyal hayat, duygularımızı da kelimelere tercüme etmemizi gerektirir. Ne var ki Bergson açısından, bu tercüme işleminin "müsavî/upuygun" [*adéquate*] olmadığı açıktır. Ona göre içsel hayat tahayyüllerle/imgelerle temsil edilemez. Hele hele kavramlarla, yani soyut idealarla temsili bundan daha az kabildir

(1969: 102). Kelimeler "içsel hayatımızı" temsil etmekte kifayetsiz vasıtalardır: «Ruhumuzun hissettiklerini tamamen tercüme etmekte başarısızlığa uğrarız: düşünce, dil ile aynı ölçüye vurulamaz [*incommensurable*]» (1888: 101). Bergson böylece, dilin "bireysel olan"ı ihata edemediğini; kelimelerin, teessürlerimiz ve düşüncelerimiz arasındaki kişisel farklılıkları ifade etmeye imkân verememesinden dolayı onları âdeta "kişisizleştirdiğini" vurgulamaktadır. Dil bu açıdan bireysel olanın ifade edilmesinin önünde engeldir.

Bergson içsel hayatımızın nihaî ve tüketici bir şekilde dile getirilebilir olmadığına dikkat çeker: «Bilinç durumlarımız, kelimelerde katılaşır ve somut, yaşayan benimiz psikolojik olguların dışsal kabuğuyla kaplanır. [...] Dilin kullanışlılığı ve sosyal ilişkilerin kolaylığı açısından, bu kabuğu delmemeyi ve onun üzerini kapladığı objenin formunu tastamam resmettiğini varsaymamız, menfaatimiz icabıdır» (1888: 103). Öyle anlaşılmaktadır ki Bergson, bireysel olanın bozuk bir tercümesinden ibaret kalan konuşmanın, sosyal hayata uyumu mümkün kılarak bireyin menfaatine hizmet ettiği kanısındadır. Bu bağlamda Bergson, karşılıklı konuşmanın, muhafaza edici işlevini vurgular: «Karşılıklı konuşma, muhafaza etmeye çok benzer [*conversation ressemble beaucoup à conservation*]» (1969: 50). Bergson karşılıklı konuşmanın sosyal hayata bağlı bir faaliyet olduğunu ve toplumun da esasen sabitliği hedeflediğini belirtir (1969: 50). Bu itibarla dil, toplumun muhafazasına hizmet etmektedir.

Bergson'un bir "engel" olarak dile yaklaşımına ayırdığımız bu alt başlığı toparlarsak: Bergson dili, hem dışsal hayatın hem de içsel hayatın ifadesi bakımından bir engel olarak görür. Gerek dış gerekse iç dünya daimî akış ve hareket halinde olduğu halde

onu sabit kelimelerle ifade etmek, durağan kavramlarla anlamaya çalışmak, düşüncenin önünde bir engeldir. Aynı şekilde, sürekli değişen ve biricik olan içsel hayatı da statik kavramlarla anlamaya ve sabit kelimelerle anlatmaya çalışmak, özü icabı "dile gelmeyen" içsel hayatın bozuk ve müsavî/upuygun olmayan [*inadéquate*] bir tercümesinden ileriye gitmeyecektir.

Sonuç

Buraya kadar tartıştığımız haliyle Bergson'da imkân ve engel olarak dil problematiğinin ana hatlarını tekrar gözden geçirelim ve genel bir değerlendirme yapalım. İlkin, Bergson'un nezdinde dilin şu bakımlardan bir imkân olduğunu gördük: Zekânın maddî nesnelere çakılı kalmamasını ve özgürleşmesini sağlar. Sosyal organizasyonu mümkün kılar ve toplumu bir arada tutarak muhafaza eder. İçsel hayatımıza mahkûm kalmayıp sosyal hayata dâhil olmamızın vasıtasıdır. Duyumları idealar haline getirerek "soyutlama" yapmaya ve tek tek şeylerden genel idealara, yani kavramlara geçişe imkân verir. Düşünceyi sevk eden bir vasıta olmak bakımından, felsefî ve bilimsel bilginin de taşıyıcısıdır.

Dil şu bakımlardan ise bir engeldir: Realiteyi sabitler ve bu suretle onun özünü meydana getiren hareketi ve değişimi görmemizi engeller. Kelimeler "içsel hayatımızı" temsil etmekte kifayetsiz vasıtalardır, zira bireysel olan tam olarak dile getirilemez. Kavramlar, eşyanın ve bilinç durumlarının özel yanlarını dışarıda bırakmakla onlarm aslını bozar.

Şurası muhakkaktır ki Bergson, kavramlaştırmanın insan bilgilerinin oluşumu ve gelişimi açısından

arz ettiği önemi inkâr etmez. Ona göre, kullanılan dilin bir stabilitesi olması, bilimin temel icaplarından biridir (1969: 50). Metafiziğin, kavramları aşmak zorunda olduğunu savunduğu sırada, aslında bilimlerden ayrı tutulamayacak metafiziğin de kavramlarla çalıştığını kaydeder (1969: 104). Fakat metafiziğin, yerleşik, katılaşıp kalmış kavramlardan faklı kavramlar yaratmaya çalışması gerektiği de bir o kadar açıktır (1969: 104). Bu bakımdan, Bergson'un dile ve kavramsal düşünceye yönelik eleştirisinin temelinde, metafiziğin konusuna uygun yeni bir söylem arayışının bulunduğu görülür.

Bergson'un dile yönelik eleştirisinden hareketle, "dilden vazgeçmeyi" tavsiye ettiği zannına kapılmamak gerekir. Zira böyle bir yorum, Bergson'un demek istediğinin uzağına düşer. Bergson dilin, beşeriyetin asla vazgeçemeyeceği bir âlet olduğunu açıkça söyler: «Toplumun ruhu, konuştuğu dile mündemiçtir/içkindir» (1932: 9). Hemen ardmdan da, toplumdan tamamen izole olmuş bir bireyin yalnız başına düşünmesinin bile, aslında -içinden- kendi kendisine konuşmasından başka bir şey olmayacağını ekler[5]. Demek ki dilden bütünüyle bağımsız bir düşünme süreci, keşfettirici ve anlık sezgi haricinde, Bergson için de söz konusu değildir.

Netice itibariyle Bergson felsefî söylemin yerine, sezgiyle yetinen bir "mutlak sessizlik" hali koymak niyetinde değildir. Çünkü ona göre sezgi zahmetlidir ve sürüp gidemez (1969: 21). Zekâyla kavrama [*intellection*] olsun, sezgi olsun, düşüncenin muhakkak su-

---

5 Bergson'un bu saptamasının kökleri, "düşünme"nin, başta Platon (Sofist: 263e) olmak üzere birçok filozof tarafından bir "iç konuşma", "kişinin kendisiyle diyaloğu" olarak kavranmasına uzanır.

rette dilden faydalanması gerektiğini açık açık söyler (1969: 21). Bu bakımdan, Bergson her düşünce gibi sezginin de kavramların içine yerleşmekle tamamına erdiğini kabul eder (1969: 21). Bergson böylelikle, kavramlar arasında kurduğu karşıtlıkları sezgiyle aşma yönteminin bir uygulamasını gözler önüne serer.

Bergson (çağrışımcılığı eleştirdiği bir bağlamda) içsel bilinç durumlarımızı dışa vurduğumuz/ifade ettiğimiz esnada, bunun "hür bir fiil" [*un acte libre*] olduğunun altını çizer (1888: 102). Bu itibarla, Bergson kelimelerin "bireysel olan"ı ifade etmedeki kifayetsizliği yanında, dilin sağladığı bir imkâna da işaret etmektedir: Kelimeler kolektif ve gayrişahsî olmakla birlikte, onlardan faydalanarak ürettiğimiz farklı farklı "beyanlar", bireysel olam kısmen dışa vurmaktadır.

Dil kavramların, kalıpların ve kuralların alanıyken, Bergson'un kendi felsefî söyleminin de en mânidar örneklerinden biri olduğu gibi, bir yandan da yerleşik kalıpları kırmaya ve yeni üslûplar yaratmaya imkân tanımaktadır. Böylece dil, muhafaza etmek kadar yaratmanın da aracıdır. Bergson'un bir imkân ve engel olarak dile yaklaşımını incelediğimiz yazımızda vardığımız bu sonucun, felsefesinin geneliyle tutarlı bir yorum ortaya koyduğunu düşünüyoruz.

Kaynakça

BERGSON Henri, (1888) *Essai sur les données immédiates de la conscience*, elektronik edisyon:

http://classiques.uqac.ca/classiques/bergson_henri/essai_conscience_immediate/conscience_imm.pdf

———, (1907) *L'évolution créatrice*, elektronik edisyon:

http://classiques.uqac.ca/classiques/bergson_henri/evolution_creatrice/evolution_creatrice.pdf

———, (1932) *Les deux sources de la morale et de la religion*, elektronik edisyon:

http://classiques.uqac.ca/classiques/bergson_henri/deux_sources_morale/deux_sources.pdf

———, (1939) *Matière et mémoire*, elektronik edisyon:

http://classiques.uqac.ca/classiques/bergson_henri/matiere_et_memoire/matiere_et_memoire.pdf

———, (1969) *La pensée et le mouvant*, elektronik edisyon:

http://classiques.uqac.ca/classiques/bergson_henri/pensee mouvant/bergson_pensee_mouvant.pdf

FARGES Albert, (1912) *La Philosophie de M. Bergson*, elektronik edisyon:

http://classiques.uqac.ca/classiques/farges_albert/farges_albert.html

GÜNDOĞAN Ali Osman, (2007) *Bergson*, İstanbul: Say yay.

HUISMAN Denis, VERGEZ André, (1974) *Nouveau Court Traité de Philosophie*, tome: II, Paris: Fernand Nathan.

KABAAĞAÇ Sina, ALOVA Erdal, (1995) *Latince-Türkçe Sözlük*, İstanbul: Sosyal yay.

TOPÇU Nurettin, (2002) *Bergson*, İstanbul: Dergâh yay.

Metafiziğe Giriş[1]

Introduction à la métaphysique -1903-

Metafiziğe dair tanımlar ile mutlak hakkındaki kavrayışlar birbiriyle karşılaştırılırsa, aralarındaki farklılıklara rağmen filozofların, bir şeyi bilmenin de-

---

[1] Bu deneme *Revue de métaphysique et de morale*'de 1903'te yayınlandı. O tarihten bugüne, *metafizik* ve *bilim* terimlerinin anlamını daha bir belirginleştirmeye itildik. Onları tanımlamaya özen gösterdiğimiz müddetçe, kelimelere istediğimiz anlamı vermekte hürüz: uzun zamandan beridir yapıldığı gibi, her tür bilgiyi «bilim» ya da «felsefe» diye adlandırmamızı engelleyen hiçbir şey yoktur. Hatta, önceki sayfalarda söylediğimiz gibi [Bergson bu makalesinin de içinde yer aldığı derleme kitabını kastediyor: *La Pensée et Le Mouvant*] her şey metafiziğin içinde toplanabilir. Bununla birlikte, bilginin, objesini/konusunu ölçmeyi göz önünde bulundurduğunda iyice belirlenmiş bir doğrultuda tutulduğu, oysa realiteyle *sempatiye geçmek* için bağıntıya ve mukayeseye dair art düşüncelerin hepsini kendinden uzak tuttuğunda farklı ve hatta ters bir istikamette ilerlediği, şüphe götürmezdir. İlk metodun maddenin incelenmesine, ikincisinin ise zihnin incelemesine uygun düştüğünü, zaten bu iki konuda karşılıklı olarak birbirinin alanına geçiş söz konusu olduğunu ve iki metodun yardımlaşması gerektiğini gösterdik. İlk durumda uzaysal zamanla ve uzayla iş görülür; ikincisindeyse *reel süre*yle. Fikrî açıklık bakımından, ilk bilgiyi "bilimsel" ve ikincisini de "metafizik" diye adlandırmak bize git gide daha faydalı göründü. Büyük bilginlerin zihninde barınan, onların bilimine içkin olan ve çoğu kez onların görünmez ilham kaynağı olan bu "bilim felsefesi"ni ya

rinden farklı iki tarzı üzerinde mutabık kaldığı görülür. Bunlardan ilki, bilinen şeyin etrafında dolaşılan, ikincisiyse onun içine girilen bilme tarzıdır. İlki, insanın konumlandığı bakış açısına ve kendisini ifade ettiği sembollere tâbidir. İkincisiyse hiçbir bakış açısına tutunmaz ve hiçbir sembole dayanmaz. İlk bilgi için, *izafî olan*da durup kaldığı; ikincisi içinse, mümkün olduğu durumda, *mutlak olan*a eriştiği söylenecektir.

Meselâ, bir nesnenin uzaydaki hareketini ele alalım. Bakış açıma göre, baktığım yere göre nesneyi farklı hallerde, hareketli ya da hareketsiz olarak algılarım. Onu, eksen aldığım sisteme ya da kerteriz aldığım noktaya göre, yani onu tercüme ettiğim simgelere göre farklı biçimde ifade ederim. Bu bilgiyi iki sebeple "izafî" diye adlandırıyorum. Her iki durumda da bizzat nesnenin dışında konumlanırım. Mutlak bir hareketten söz ettiğimde, hareket edene ruhsal durumlar gibi bir "iç" atfeder, durumlarla sempatiye geçer ve muhayyilemin/imgeleme gücümün çabasıyla o durumların içine kendimi sokarım. Öyleyse, objenin hareketli veya hareketsiz olmasına, falan hareketi ya da filan hareketi sergilemesine bağlı olarak aynı şeyi tecrübe etmem. Tecrübe edeceğim şey, objenin/konunun ta kendisinin içinde olacağım için onun hakkında benimseyebileceğim herhangi bir bakış açısına tâbi olmayacağı gibi, orijinali elde etmek üzere her tür tercü-

---

da "bilim metafiziği"ni, bu surette metafiziğin kâr hanesine kaydedeceğiz. İlk makalemizde [Bergson, *La Pensée et Le Mouvant*'ın ilk makalesini kastediyor], onu bilimin kâr hanesine bıraktıydık, çünkü o genel olarak, metafizikçiden ziyade "bilginler" diye adlandırılmasında mutabık kalınmış araştırmacılar tarafından tatbik edilmişti. Diğer yandan, mevcut denememizin, Kant'ın kritisizminin ve onun takipçilerinin dogmatizminin, felsefî spekülasyonun vardığı sonuç olarak değilse bile en azmdan hareket noktası olarak kâfi oranda genel kabul gördüğü bir çağda yazıldığı unutulmamalıdır.

meyi reddedeceğim için objeyi/konuyu tercüme edebileceğim simgelere de tâbi olmayacaktır. Sözün kısası, hareket artık dışarıdan ve bir bakıma benim indimde [*chez moi*] değil; içeriden, objede, bizzat anlaşılmış olacaktır. Bir "mutlak"ı ele geçireceğim.

Yahut, bana maceraları anlatılan bir roman kahramanını ele alalım. Romanın yazarı, kahramanın karakter özelliklerini dilediğince çoğaltabilecek, onu istediği kadar konuşturabilecek ve istediği şeyleri yaptırabilecektir. Bütün bunlar, bir anlığına o kişilik ile örtüşeydim yaşayacağım yalın ve bölünemeyen duygunun yerini tutmayacaktır. O sırada, eylemler, jestler ve sözler, bana bir kaynaktan doğallıkla akar gibi görünecekti. Bunlar o zaman artık o kişilik hakkında kendi kendime kuracağım ideaya eklenen ilinekler olmayacaktı ki ilinekler bu ideayı tamamlamayı asla başarmaksızın durmadan zenginleşir. O kişilik, bütünleşikliği içinde bana bir anda verilmiş olacaktı ve tezahür eden bin türlü ıvır zıvır [*incidents*] o kişi hakkındaki ideaya katılıp onu zenginleştirmek şöyle dursun, o sırada tam da aksine bana, o ideadan kopmuş ve buna rağmen özünde onu eksiltmemiş veya yoksullaştırmamış görünecekti. O kişi hakkında anlatılan her şey bana, ona çok sayıda açıdan bakışı sunar. Bana o kişiliği tasvir eden ve ancak önceden tanıdığım kimselerle ya da şeylerle mukayese etmemle bana onu tanıtabilen bütün özellikler, kendileri vasıtasıyla şu ya da bu oranda simgesel olarak o kişiyi ifade eden işaretlerdir. O halde simgeler ve bakış açıları beni o kişinin dışında bir yere kor; bana o kişiyi ancak, başka şeylerle arasında ortak olan ve münhasıran ona ait olmayan yanlarla açar. Fakat, münhasıran onda olan, onun özünü meydana getiren şeyler ise tanımı icabı içseldir ve ne dışarıdan fark edilebilir ne de -bütün diğer şeylerle

aynı ölçüye vurulamaz [*incommensurable*] olduğundan- simgelerle ifade edilebilir. Tasvir, tarih ve analiz burada beni izafîde bırakır. Bir tek, kişiyle tamamen örtüşmem [*coïncidence*] bana mutlak olanı verecektir.

Bu manâda ve yalnızca bu manâda mutlak, *mükemmeliyet*in eş anlamlısıdır. Bir şehri gören bütün mümkün noktalardan çekilmiş bütün fotoğraflar sonu gelmez bir şekilde boş yere birbirini tamamlayacak, dolaştığımız şehir olan bu üç boyutlu ilk örneğe hiç mi hiç denk olmayacaktır. Bir şiirin mümkün bütün dillerdeki bütün tercümeleri, nüanslara başka nüansları beyhude ekleyecek ve bir tercümeyi diğerine bakarak bir tür mukabeleli rötuşla düzeltmeye çalışarak şiirin aslına daha sadık bir imaj vermeye boşuna uğraşacak ama asla orijinalinin iç anlamını vermeyecektir. Belirli bir bakış açısından meydana getirilmiş bir temsil, birtakım simgelerle yapılmış bir tercüme, görünüşünün elde edildiği nesneye/konuya veya onu ifade etmede kullanılan simgelere kıyasla daima gayrimükemmel kalır. Buna karşılık mutlak olan, her ne ise mükemmelen o olması bakımından mükemmeldir.

Muhakkak ki yine bu sebeple, *mutlak* ve *sonsuz* sık sık aynılaştırılmıştır. Homeros'un bir mısrasının üzerimde bıraktığı intibaı, Yunanca bilmeyen birisine iletmek istersem, mısrayı ona tercüme ederim, ardından tercümemin yorumunu yaparım, sonra da yorumumu açmaya çalışırım; ve böylece bir açıklamadan diğerine geçerek ifade etmek istediğim şeye git gide daha fazla yaklaşırım, ama ona asla varamam. Kolunuzu kaldırdığınızda, içsel olarak ona dair yalın bir algıya sahip olduğunuz bir hareket yaparsınız; lâkin, dışsal olarak, hareketinize bakan benim gözümde, kolunuz bir noktadan, sonra da başka bir noktadan geçer ve o iki nokta arasında yine başkaca noktalar olacaktır; öyle ki on-

ları saymaya kalksam bu iş sonsuza kadar sürecektir. İçeriden görülmüş bir mutlak demek ki yalın bir şeydir; ama dıştan, yani başka bir şeye izafen, onu ifade eden işaretlere göre bakıldığında, karşılığını kuruş cinsinden saya saya bitiremeyeceğimiz bir altın sikke [gibi-çev.] olur. Bölünemeyen bir idrake [*appréhension*] ve bitmez tükenmez bir saymaya konu olmaya uygun şey ise, tanımı icabı bir "sonsuz"dur.

Bundan sonuç olarak, "mutlak"ın, sadece *sezgi*de verilmiş olacağı çıkar ki buna mukabil geriye kalan her şey *analiz* ile ilişkilidir. Burada sezgi diye andığımız şey, onda biricik ve bu itibarla da dile getirilemez olanla tam bir örtüşme [*coïncidence*] yakalamak üzere bir nesnenin/konunun içine kendimizi taşıdığımız sempatidir*. Analiz bunun tam aksine, nesneyi/konuyu zaten bilinen, yani onda başka nesnelerle/konularla ortak olan unsurlara indirgeyen işlemdir. O halde analiz etmek, bir şeyi, o olmayan şeye göre ifade etmekten ibarettir**. Bu itibarla her analiz bir tercüme, simgelerde açıp serme ve araştırdığımız yeni objeyle/konuyla, halihazırda bildiğimize inandığımız diğer objeler arasında olabildiğince çok teması işaretlediğimiz/not ettiğimiz ardışık bakış açılarından elde edilmiş bir temsildir. Çevresinde dolanıp durmaya mahkûm olduğu objeyi/konuyu ihata etmek için duyduğu asla tatmine ulaşmayacak arzusunda analiz, her zaman natamam kalan temsili tamamlamak üzere bakış açılarını sonsuzca çoğaltır, hep kusurlu kalan tercümesini mükemmelleştirmek için de sembolleri bite-

---

* (Çev.) Fransızca "sympathie" kelimesinin kökeni, Eski Yunanca π____ [pathos: teessür/etkilenim] kelimesinin ___ [sûm: birlikte] ön ekiyle kullanılmasına uzanır.

** (Çev.) Cümlenin orijinali şöyle: Analyser consiste donc à exprimer une chose en fonction de ce qui n'est pas elle.

viye çeşitlendirir. Böylece analiz sonsuza kadar sürer. Ama sezgi, şayet mümkünse, yalm bir fiildir/edimdir.

Bu ortaya konduğunda, pozitif bilimin mutat işlevinin analiz etmek olduğu rahatlıkla görülecektir. Pozitif bilim her şeyden önce simgeler üzerinde çalışır. Doğa bilimlerinin en somut olanları, hayat bilimleri bile canlı varlıkların görünür formuyla, organlarıyla, anatomik unsurlarıyla yetinir. Formları birbiriyle mukayese eder, en karmaşık formları en basitlerine geri götürür ve en nihayet hayatın işleyişini, bir bakıma onda görsel simgeler olan şeylerde araştırır. Şayet bir realiteye, onu izafî olarak bilmek yerine mutlak olarak malik olmanın, onunla ilgili bakış açılarına yerleşmek yerine bizzat kendisine yerleşmenin, onu analiz etmek yerine sezgisini elde etmenin ve nihayet onu her tür sembolik ifadenin, tercümenin ya da temsilin dışında sezmenin bir yolu mevcutsa, metafizik bu yolun ta kendisidir. *O halde metafizik, simgeleri aşma iddiasında olan bilimdir.*

Yalın analiz yoluyla değil, hepimizin sezgiyle içeriden yakaladığımız en azından bir realite vardır. Bu, zamanın etrafındaki akışı içindeki kendi kişimizdir. Süregiden, bizim "ben"imizdir. Başka hiçbir şeyle entelektüel veya daha ziyade spiritüel bir sempatiye geçemeyiz. Buna karşın, kendimizle kesinlikle sempati kurarız.

Aktif olmadığı farz edilen kendi kişiliğim üzerinde bir gezintiye çıkarsam, bilincimin iç bakışıyla öncelikle, ona maddî dünyadan gelen bütün algıların yüzeyde sertleşmiş bir kabuk gibi kuruduğunu fark ederim. Bu algılar nettir, seçiktir/ayrı ayrıdır, yan yana bitiştirilmiştir veya bitiştirilmeye uygundur; bu algılar, objelerde öbeklenmeye can atar. Ardından da bu algılara az çok bitişmiş ve onları yorumlamaya yara-

yan hatıraları fark ederim; bu hatıralar, benim kişiliğimden kopmuş, onlara benzeyen algılar tarafından periferiye çekilmiş gibi oluverir; mutlak bir halde, bizzat ben olmadan, benim üzerime konmuştur. Ve nihayet, eğilimlerin, harekete geçiren alışkanlıkların, bu algılara ve hatıralara sımsıkı bağlı bir yığın zımnî/örtük eylemin kendisini ifşa ettiğini hissediyorum. Formlarda zaptedilmiş bu unsurlar bana, birbirlerinden ayrı oldukları kadar fazlasıyla "ben"den ayrı görünmektedir.

İçten dışa doğru yöneltilen bu unsurlar birleşerek genişleme ve dış dünyada kaybolma eğilimindeki bir kürenin yüzeyini meydana getirir. Ama, şayet kendimi periferiden merkeze doğru toplarsam, kendimin temelinde en tek biçimli, en metin ve en kalıcı olan şeyi ararsam, bambaşka bir şey bulurum.

Usta işi kesilmiş bu kristallerin ve yüzeydeki bu donuk kabuğun altında, akış halinde gördüğüm şeyle hiç de mukayese edilebilir olmayan bir sürekli akıştır. Bu, her bir durumun, kendinden önce gelen şeyi içerdiğini ve de onun peşinden geldiğini ayan beyan gösterdiği bir durumlar ardışıklığıdır. Doğrusunu söylemek gerekirse, durumlar ancak, ben o durumları şimdiden arkamda bıraktığımda ve izlerini gözlemlemek üzere geriye döndüğümde çok/çeşitli bir hale gelir. Ben o durumlardan geçtiğim halde, onlar öylesine sıkı sıkıya organize olmuştur ki ortak bir yaşamdan öyle derinlemesine hayatiyet bulmuştur ki, aralarından herhangi birinin nerede bittiğini, bir diğerinin nerede başladığını söylemeyi başaramam. Gerçekte, onların hiçbiri ne başlar ne de biter, onların hepsi birbirinde uzayıp gider.

Bu, haydi şöyle diyelim, bir rulonun/dürümün [*déroulement*] açılmasıdır; zira, artık yavaş yavaş rolü-

nün sonuna geldiğini hissetmeyen canlı varlık yoktur; ve yaşamak, yaşlanmak demektir. Ama bu, tam da bir ipin yumağa sarılması gibi, sürekli bir dürülmedir, zira geçmişimiz bizi izler, yolu üstünden topladığı şimdiyle durmaksızın büyür; ve bilinç de hafıza anlamına gelir.

Doğrusunu söylemek gerekirse, bu ne bir dürülme [*enroulement*] ne de dürülmüş bir şeyin açılmasıdır, zira bu iki imge de, kısımları birbiriyle türdeş ve üst üste bindirilebilir olan çizgilerin veya yüzeylerin temsilini akla getirir. Bilinçli bir varlıkta aynı iki lâhza/an da yoktur. En alelade hissi düşünün, onun değişmez/kalıcı olduğunu farz edin, kişiliği bütünüyle o hissin içine çekin: İkinci an, önceki âna ilaveten bir de onun bıraktığı hatırayı içereceğinden, o hisse eşlik edecek bilinç, birbirini izleyen iki an boyunca kendisiyle aynı kalamayacaktır. Birbiriyle aynı iki âna sahip olacak bir bilinç, hafızasız bir bilinç olacaktır. Öyleyse o tür bir bilinç durmadan yok olacak ve yeniden doğacaktır. Bilinçsizlik başka türlü nasıl temsil edilir?

O halde, bir nüanstan diğerine geçilen hissedilemeyen derecelenmelerle bin nüansı olan bir renk tayfı/spektrumu imgesini kafamızda canlandıralım. Sırayla nüanslarm her birinin rengine bürünerek tayfı katedecek bir duygu akışı, her birinin ardmdan geleni haber vereceği ve öncekini de kendinde özetleyeceği derecelenen değişimlere uğrayacaktır. Oysa, tayfta art arda gelen nüanslar birbirlerini her zaman dışta bırakacaktır. Birbirleriyle yanyana gelirler. Uzayda yer kaplarlar. Bunun aksine, saf süre olan şey, "yanyanalık", "dışsallık" ve "uzam" idealarmı tamamen dışlar.

Öyleyse, sonsuzca küçük, mümkünse bir matematiksel nokta halinde büzülmüş esnek bir şey hayâl edelim. Onu, noktadan devamlı uzayıp gidecek bir

çizgi çıkaracak şekilde çekip uzatalım. Dikkatimizi, çizgi olarak çizginin üzerinde değil, onu çizen eylemin üzerinde toplayalım. Bu eylemin, süresine rağmen, duraksız gerçekleştiği varsayıldığında bölünemez olduğunu; orada eğer bir durak araya girerse, onunla bir yerine iki eylem gerçekleştirildiğini ve bu eylemlerden her birinin bahsettiğimiz bölünemezlikte olduğunu; hiçbir zaman bölünebilir olmayanın da bizzat bu hareketli eylem değil, uzaydaki bir izi gibi, çizginin altına izdüşürülecek hareketsiz çizgi olduğunu göz önünde bulunduralım. Sonra, hareketi altında yayılan uzaydan, sadece hareketi, gerilme veya yayılma fiilini/edimini ve en sonunda da saf hareketliliği hesaba katmak üzere çekip çıkaralım. Bu sefer, süredeki gelişimimizin daha sadık bir imgesini elde edeceğiz.

Yine de bu imge eksik olacak ve her mukayese de zaten yetersiz kalacaktır; çünkü süremizin rulosunun açılması, bazı yanlarıyla süreç halinde ilerleyen bir hareketin birliğine, diğer yanlarıyla ise açılıp yayılan durumların bir çeşitliliğine benzer ve hiçbir metafor da bu iki veçhesinden birini kurban etmeksizin diğerini veremez. Bin çeşit nüansı olan bir tayftan dem vurursam, süre devamlı olduğu halde, olup bitmiş bir şeyi göz önünde tutarım. Eğer uzayıp giden bir esnek cismi, gerilen ve boşalan bir zembereği düşünürsem, yaşanmış sürenin karakteristik olan renk kartelasının zenginliğini, bilincin o yolla bir nüanstan diğerine geçtiği yalın hareketi artık görmemek için unuturum. İç hayat aynı anda şunlarm hepsidir: niteliklerin çeşitliliği/varyetesi, ilerlemenin sürekliliği, istikametin birliği. İç hayat imgeler vasıtasıyla temsil edilemeyecektir.

Ama iç hayat kavramlar, yani soyut ya da genel veyahut da yalın idealar vasıtasıyla çok daha az tem-

sil edilebilecektir. Şüphesiz ki hiçbir imge kendimdeki akıştan edindiğim orijinal hissi bütünüyle veremeyecektir. Fakat, imgenin onu vermesine çabalamam da zorunlu değildir. Kendi varlığının kurucu süresinin sezgisini kendi kendisine vermeye muktedir olmayacak bir kimseye, — ne kavramlar ne de imgeler — hiçbir şey o sezgiyi asla vermeyecektir. O halde bu noktada felsefenin yegâne konusu, insanların çoğunda, hayata en faydalı zihin alışkanlıklarını kösteklemeye meyilli bir çalışmayı kışkırtmaktır. İmge de en azından bizi somut olanda tutma avantajına sahiptir. Hiçbir imge, sürenin sezgisinin yerini tutamaz, ama çok farklı şeylerin aranjmanından ödünç alınmış pek çok değişik imge, işlevlerindeki birlik yoluyla, bilinci, yakalanacak bir sezginin olduğu bariz bir nokta üzerine yönlendirebilecektir. Mümkün olduğunca çelişkili imgeler seçerek, imgelerden herhangi birinin, çağrıştırmakla yükümlü olduğu sezginin yerini gasp etmesi engellenecektir; çünkü o esnada o imge, rakibi olan başka imgeler tarafından hemen kovalanacaktır. Görünüşteki farklılıklarına rağmen, imgelerin hepsi zihnimizde aynı dikkat türünü, bir bakıma da aynı gerilim derecesini gerektirmekle, bilinci azar azar çok özel ve sınırları iyiden iyiye belirlenmiş bir hazır bulunuşluğa alıştıracaktır ki bu hazır bulunuşluk da açıktır ki bilincin bizzat kendine arada perde olmadan görünmesi için benimsemesi gereken hazır bulunuşluktur[2]. Fakat onun çaba harcamaya razı olması da gerekir. Zira, ona hiçbir şey gösterilmiş olmayacaktır. Bilinç sadece istenilen çabayı harcamak için ve kendi

---

[2] Burada söz konusu olan imgeler, kendi düşüncesini bir başkasına takdim etmek istediğinde filozofun aklına gelebilen imgelerdir. Filozofun bizzat kendi için ihtiyaç duyabildiği ve sıkça da dile gelmemiş kalan, sezgiye komşu olan imgeyi bir yana bırakıyoruz.

kendine sezgiye ulaşmak için takınması gereken tavra yerleştirilmiş olacaktır. Tersine, fazlasıyla yalın kavramların benzer bir konudaki sakıncası, simgeledikleri objeyi ikame eden ve bizden hiçbir gayret talep etmeyen sahici simgeler olmalarıdır. Onlara yakından bakılınca, her birinin, objeden sadece, onun başka objelerle arasında ortak olan şeyleri alıkoyduğu görülecektir. Kavramların her birinin, obje ile ona benzeyen şeyler arasmda bir *mukayeseyi*, imgenin yaptığından daha iyi ifade ettiği görülecektir. Ama mukayese bir benzerliği ortaya çıkardığından, benzerlik objeye ait bir özellik olduğundan, bir özellik de onu ihtiva eden objenin bir kısmî izlenimini tastamam verdiğinden, kavramları yan yana koyarak objenin bütününü kısımlarıyla yeniden terkip edeceğimize ve onun âdeta zihinsel bir eşdeğerini elde edeceğimize kolayca inanırız. Böylece, "birlik", "çokluk", "süreklilik", sınırlı ya da sınırsız "bölünebilirlik", vb. kavramların altını çizerek sürenin sadık bir temsilini şekillendirdiğimize inanacağız. Açıktır ki burada bir illüzyon vardır. Hem de bir tehlike. Soyut idealar, analizin, yani diğer her şeyle bağıntısı içinde objenin bilimsel bir incelenmesinin hizmetine koşulduğu oranda, sezginin yerini, yani objenin, özünde ve münhasıran onda bulunan şeylerde metafizik tahkikatının yerini tutmaya elverişsizdir. Bir yandan, aslında uç uca eklenmiş bu kavramlar bize ancak bazı genel ve bir bakıma da "kişisiz" veçheleriyle sembolize edilebilecek objenin yapay bir yeniden terkip edilişini verecektir: o halde, bize kendisini puslu bir şekilde sunmakla sınırlı kalacak bir realiteyi kavramlar vasıtasıyla sezmeye bel bağlamak boş iştir. Ama diğer yandan ise, illüzyon bakımından çok vahim bir tehlike vardır. Zira kavram soyutlarken aynı zamanda geneller de. Kavram münhasıran bir şeye ait olan özelliği ancak onu sayısız başka şeye de müş-

terek kılarak sembolize edebilir. Öyleyse, genişletmek yoluyla onu hep az çok deforme eder. Metafizik objenin sahip olduğu bir özellik yerli yerine konduğu o objeyle tam tamma örtüşür, onun üzerine ısmarlama gibi oturur, onunla aynı hatları alır. Metafizik nesneden çıkarılmış öz olarak ve bir kavramda temsil edilmiş haliyle ise özellik, sonsuzca genişler, bundan böyle o objeyi diğerleriyle birlikte içermesi gerektiğinden onu aşar. O halde bir şeyin özelliklerinden şekillendirdiğimiz değişik kavramlar, o şey etrafmda çok daha geniş pek çok çember çizer ki bunların hiçbiri tam olarak ona uygulanmaz. Ve bununla birlikte, şeyin kendisinde, özellikler o şeyle tam olarak örtüşür ve dolayısıyla da birbirleri arasında da tam olarak örtüşür. Demek ki tam örtüşmeyi yeniden sağlamak üzere herhangi bir yapaylık aramak zorunda kalacağız. Bu kavramlardan herhangi birini alacağız ve onunla, diğer kavramları bir araya getirmeyi deneyeceğiz. Fakat, falan kavramdan ya da filan kavramdan yola çıkmamıza bağlı olarak, bir araya getirme işlemi aynı tarzda yapılmayacaktır. Meselâ, "birlik"ten ya da "çokluk"tan yola çıkmamıza bağlı olarak, sürenin birliğini veya çokluğunu farklı şekillerde kavrayacağız. Her şey, kavramlardan hangisine ağırlık verdiğimize bağlı olacaktır ve bu ağırlık da, objeden çıkarılmış öz olarak kavram ağırlıksız ve bir cismin gölgesinden ibaret olduğundan, her zaman keyfî kalacaktır. Böylece, incelenen realiteye ne kadar dışarıdan bakış açısı ya da onu kapsayacak ne kadar daha geniş çember varsa bir o kadar da farklı *sistem* türeyecektir. Öyleyse yalm kavramların tek sakıncası, objenin/konunun somut birliğini çok sayıda sembolik ifadeye bölmesi değildir; bir de, felsefeyi farklı ekollere ayırır ki bunların her biri kendi yerini alır, kendi fişlerini/markalarını seçer ve asla bitiremeyeceği kendi parsasını top-

lar. Metafizik ya bu idealar oyunundan ibarettir ya da — zihnin ciddi bir meşguliyeti ise — sezgiye varmak için kavramları aşmak zorundadır. Muhakkak ki kavramlar metafiziğin vazgeçemeyeceği şeylerdir, zira diğer bilimlerin hepsi en mutat biçimde kavramlar üzerinde çalışır ve metafizik öbür bilimleri aşacak değildir. Fakat metafizik, kavramları aştığı ya da en azından, mutat biçimde kullandığımız kavramlardan hayli farklı olanları — sezginin uçuveren formlarının kalıbına girmeye hazır, esnek, hareketli ve akışkan temsiller demek istiyorum — yaratmak üzere kaskatı kesilmiş ve hazır kavramlardan yakasını kurtardığı zaman tam manâsıyla kendisi olur. Bu önemli noktaya ilerleyen sayfalarda tekrar döneceğiz. Süremizin bize bir sezgide doğrudan doğruya takdim edilebilmiş olduğunu, imgeler aracılığıyla dolaylı bir şekilde bize telkin edilebilmiş olduğunu, ama — "kavram" kelimesine kendine özgü anlamı verilirse —kavramsal bir temsile hapsedilmiş olamayacağını gösterdiğimiz yetsin.

Bir an içinden bir çokluk/çeşitlilik meydana getirmeyi deneyelim. Bu çokluğun terimlerinin, herhangi bir çokluğun terimleri gibi ayrı ayrı durmak yerine birbirlerinin alanına girdiklerini, bir imgelem çabasıyla akan süreyi dondurabileceğimizi, o surette birbiriyle yan yana gelen parçalara bölebileceğimizi ve parçaların hepsini kesinlikle sayabileceğimizi, ama bu işlemin bizzat süre üzerinde değil, süreye dair donmuş hatıra üzerinde, sürenin hareketliliğinin arkasmda bıraktığı iz üzerinde gerçekleştirildiğini eklemek gerekecektir. O halde itiraf edelim ki burada bir çokluk/çeşitlilik varsa bu, başka hiçbir şeyin çokluğuna benzemez. Öyleyse, sürenin birliği vardır mı diyeceğiz? Şüphe yok ki birbirine uzanan unsurların bir sü-

rekliliği, çokluk/çeşitlilik kadar birliğe de dâhil olur, ama bu hareketli, değişen, renkli, canlı birlik, saf birlik kavramının sınırlandırdığı soyut ve boş birliğe pek benzemez. Bundan, sürenin, hem birlikle hem de çoklukla tanımlanması gerektiği sonucunu mu çıkaracağız? Fakat tuhaf olan şey, iki kavramı bir arada farklı şekillerde boş yere manipüle ve kombine edecek, dozunu ayarlayacak olmam, kavramlar üzerinde en ince zihinsel kimya işlemlerini beyhude uygulayacak olmamdır: Süre hakkında sahip olduğum yalın sezgiye benzer herhangi bir şeye asla erişemeyeceğim. Oysa ki bir sezgi çabasıyla kendimi sürenin içine yerleştirsem, onun nasıl da birlik, çokluk ve daha başka birçok şey olduğunu derhal fark ederim. Bu çeşitli kavramlar o halde, sürenin çok sayıdaki noktadan dıştan görülmesi idi. Ne ayrı ne de birleştirilmiş kavramlar bizi, bizzat sürenin içine nüfuz ettirdi.

Bununla birlikte, biz yine de sürenin içine nüfuz ederiz ve bu yalnızca bir sezgiyle olabilir. Bu bakımdan, "ben"in süresine dair, yine "ben" tarafından edinilecek içsel ve mutlak bir bilgi mümkündür. Ama, şayet metafizik burada bir sezgi ilan eder ve ona erişebilir ise, bilimin onda bir analiz yapmasına hiç hacet yoktur. Ve ekoller arasındaki tartışmaları ve sistemler arasındaki çatışmaları burada doğuran şey de analizin rolüyle sezginin rolü arasındaki bir bulanıklığı/bir karıştırmadır.

Diğer bilimler gibi psikoloji de esasen analizle çalışır. Ona önce yalın bir sezgide verili olan "ben"i duyumlara, duygulara, temsillere, ve bu nevi ayrı ayrı incelediği şeylere çözümler. Demek ki "ben"in yerine psikolojik olgular olan unsurların bir dizisini ikame eder. Ama bu *unsurlar, parçalar/kısımlar* mıdır? Bütün mesele budur ve insanın kişiliği probleminin sık sık

çözümsüz kalan terimler halinde ortaya konması da işin içinden sıyrılmış olmak içindir.

Her psikolojik durumun tek bir kişiye ait olması itibariyle bir kişiliğin bütünlüğünü yansıttığı itiraz götürmez. Ne kadar yalın olursa olsun, bir geçmişi ve şimdisi olan varlığın geçmişini ve şimdisini örtük şekilde içinde barındırmayan, soyutlama ya da analiz çabasından bambaşka bir yolla o varlıktan ayrılabilen ve bir "durum" oluşturabilen duygu yoktur. Fakat, bu soyutlama ya da analiz çabası olmaksızın, psikoloji biliminin gelişmesinin mümkün olmayacağı da hiçbir itiraza yer bırakmaz. Psikoloğun, bir psikolojik durumu az çok bağımsız bir entite seviyesine yükseltmek üzere koparıp ayrı bir şey halinde ele aldığı işlem neden ibarettir? Psikolog, kişinin, bilinen ve ortak terimlerle ifade edilemeyecek olan özel renklerini ihmal etmekle işe başlar. Böylece baştan basitleştirilmiş olan kişide, ilginç bir incelemeye konu olmaya hazır falan ya da filan veçheyi tecrit etmeye çalışır. Meselâ, gönlünü birine kaptırma mı söz konusudur? Benim gönlümü kaptırmamı sizinkinden farklı kılan şeyi, bende dile getirilemez olan nüansı bir kenara bırakacaktır; sonra da bizim kişiliğimizin belirli bir objeye *doğru yöneldiği* harekete dikkatini yoğunlaştıracaktır; bu tavrı tecrit edecektir, ve bağımsız bir olgu seviyesine çıkaracağı şey de, kişinin bu özel veçhesi, iç hayatın hareketliliğine bu açıdan bakılması, somut gönül kaymasının bu "şema"sıdır. Burada, Paris'ten geçen ve meselâ Notre-Dame'm çan kulelerinden birinin bir krokisini çıkaran sanatkârın çalışmasına benzer bir çalışma vardır. Toprağa, muhite, bütün Paris'e vb.'ne bir o kadar ayrılmazcasına bağlı bulunan kule, katedral binasına da bağlıdır. Kuleyi koparmakla işe başlamak gerekir; Notre-Dame'ın bütünlüğünde sadece bu kulesi olan

belirli bir cephesi çizgilere dökülecektir. Kule de gerçekte, özel istiflenişiyle ona formunu veren taşlardan meydana getirilmiştir; ama desinatör (tersimatçı), taşlarla ilgilenmez, sadece kulenin siluetini çizer. Öyleyse, eşyanın içsel ve reel tanziminin yerine dışsal ve şematik bir yeniden inşayı kor. Öyle ki onun çizimi sonuç olarak objeye belirli bir açıdan bakışa ve bir temsil edilme şeklinin seçilmesine tekabül eder. Psikoloğun, vasıtasıyla, kişinin bütünlüğündeki bir psikolojik durumu özetlediği işlem de tamamen aynı şeydir. Bu tecrit edilmiş psikolojik durum, olsa olsa bir krokidir, yapay bir yeniden terkip etmenin başlangıcıdır; bu, özel olarak ilgi duyulmuş ve işaretlemek/not etmek üzere özen gösterilmiş belirli bir elemanter veçhesi altında göz önünde bulundurulmuş "bütün"dür. Bir parça/kısım değil, bir unsurdur. Parça parça/kısım kısım görme yoluyla değil, analiz yoluyla ulaşılmış bir şeydir.

Şimdi de desinatör, Paris'i bilmeyen birine hatırlatma notu olarak, krokilerin hepsinin altına mutlaka "Paris" yazacaktır. Ve kendisi Paris'i gerçekten gördüğünden, bütüne kaynak teşkil eden sezgisinden hareketle ayrıntılara doğru inerek onların konumunu krokisinde bulacak ve böylece kroki paftalarını birleştirecektir. Fakat bu işlemin tersini gerçekleştirmenin herhangi bir yolu yoktur; istediğiniz kadar mükemmel olsun sayısız krokiyle bile, onları birleştirmek gerektiğini belirten "Paris" kelimesiyle bile, evvelce sahip olmadığımız bir sezgiye yükselmek ve şayet Paris'i hiç görmediysek o şehrin bir izlenimini elde etmek imkânsızdır. Çünkü burada bütünün *kısımlarıyla/parçalarıyla* değil, onun hakkında tutulmuş notlarla/işaretlerle iş görülür. Kendimize daha çarpıcı bir örnek, notasyonun/işaretlemenin daha mükemmelen

sembolik olduğu bir durum seçmek üzere, bana tesadüfen karışık bir sıraya konmuş olan, hiç bilmediğim bir şiirin bileşiminde yer alan harflerin gösterildiğini farz edelim. Eğer harfler şiirin parçalarıysa, onlarla mümkün farklı sıralamalar deneyerek, bir çocuğun yapbozu tamamlamaya uğraştığı gibi, şiiri yeniden kurmaya teşebbüs edebilirim. Ama orada bunu bir an bile aklımdan geçirmezdim, çünkü harfler, *oluşturucu kısımlar* değil, bambaşka bir şey olan *kısmî ifadeler*dir. Bu nedenle, eğer şiiri biliyorsam, harflerin her birini ona düşen yere koyarım ve hepsini sürekli bir çizgiyle tekrar birbirine zahmetsizce bağlarım, oysa ki bunun tersi olacak işlem imkânsızdır. Tersi olacak işleme kalkışabileceğimi sandığımda bile, harfleri uç uca koyduğumda bile, aklıma yatan bir manâyı kendi kafamda tasarlamakla işe başlarım: demek ki kendime bir sezgi verir ve ifadeyi meydana getirecek elemanter simgelere de o sezgiden inerek gelmeyi denerim. Sembolik unsurlar üzerinde uygulanmış işlemler yoluyla şeyi yeniden yeniden kurma fikri bile, tek başına öyle bir saçmalık içerir ki kişinin aklına ancak, şeyin parçalarıyla/fragmanlarıyla değil, sembolün parçalarıyla iş görüldüğünün farkına varılmasıyla gelecektir.

Bununla birlikte, kişiyi ister psikolojik durumların kendisinden itibaren ele alsınlar isterse o durumları birbirine bağlamaya yönelik bir hat çeksinler, kişiyi psikolojik durumlarla yeni baştan inşa etmeye kalkışan filozofların teşebbüsü de böyledir. Ampiristler ve rasyonalistler burada aynı illüzyona gafil avlanır. Her iki gruptakiler de *kısmî işaretlemeleri/notasyonları*, analiz açısından bakışla sezgi açısından bakışı, bilimle metafiziği bu surette birbirine karıştırarak, *reel kısımlar/parçalar* gibi ele ahr.

Ampiristler haklı olarak, psikolojik analizin, kişide, psikolojik durumlardan daha fazla herhangi bir şey keşfetmediğini söyler. Ve gerçekten de analizin işlevi ve tanımı böyledir. Psikoloğun, kişiyi analiz etmek, yani durumları işaretlemek/not etmek dışında yapacak bir şeyi yoktur: olsa olsa bu durumların üstüne, bunların "ben'in halleri" olduğunu söyleyerek, tıpkı krokilerinin her birinin üstüne "Paris" yazan desinatör gibi, "ben" başlığını koyacaktır. Psikoloğun konumlandığı ve konumlanması gereken alanda, "ben", onun vasıtasıyla psikolojiye konusunu/nesnesini sunmuş olan iptidaî (ve diğer yandan da hayli bulanık) sezginin akla getirildiği bir işarettir: bu bir kelimeden ibarettir ve en büyük yanılgı, aynı alanda kalarak, kelimenin ardında bir şeyi bulabileceğine inanmaktır. Psikoloji alanında, sadece psikolog kalmaya razı olabilmiş filozofların, meselâ Taine ile Stuart Mill'in hatası da buydu. Uyguladıkları metotla psikolog idiler, yöneldikleri konu itibariyle ise metafizikçi kaldılar. Bir sezgiyi arzuluyor ve tuhaf bir tutarsızlıkla bu sezgi için, tam da onun inkârı olan analizden medet umuyor idiler. "Ben"i arar ve onu, ruh durumlarında bulacaklarını iddia ederler, oysa ki ruh durumlarının bu çeşitliliğine ancak, kişi hakkında bir dizi kroki çıkarmak, az çok şematik ve sembolik notlar almak ve temsiller kurmak için o ruh durumlarını "ben"in dışına taşımak suretiyle erişirler. Durumları da yanyana boşuna koydular, durumların irtibatlarını boş yere çoğalttılar, onların arasındaki küçük boşlukları beyhude araştırdılar, "ben" onlardan hep kaçar, öyle ki sonunda "ben"de, kof bir hayaletten başka şey görmeyecekleri bir noktaya varırlar. Bu, *İlyada*'nın bir anlamı olduğunu, bu anlamı onu meydana getiren harflerin aralarında aramanın beyhude olacağı bahanesiyle inkâr etmeye eşdeğer olacaktır.

O halde felsefî ampirizm burada, sezgi noktasından bakmak ile analiz noktasından bakmak arasındaki bir bulanıklıktan doğar. Felsefî ampirizm, aslı/orijinali, tabiatıyla öyle olamayacağı halde, tercümede aramaktan ve tercümede bulamadığı bahanesiyle de inkâr etmekten ibarettir. Felsefî ampirizmin sonu mecburen, "-değilidir"lere [*négations*] çıkar; ama ona yakından bakıldığında, bu "-değildir"lerin sadece, analizin, apaçıklığın ta kendisi olan sezgi olmadığına işaret ettiği fark edilir. Bilim ona konusunu sunan kaynak mahiyetindeki ve sonradan ise bulanıklaşan sezgiden, o konuya sayısız noktadan bakmaya yol açan analize bir çırpıda geçer. Bütün bakış noktalarını birleştirmek suretiyle de konusunu yeniden inşa edebileceğine hemencecik inanır. Duvar boyunca kovaladığı gölgesinden kalıcı bir oyuncak yapmayı isteyen bir çocuk gibi, bilimin de konusunu, önünden kaçıp giderken görmesi şaşırtıcı mıdır?

Ne var ki rasyonalizm de aynı illüzyona gafil avlanır. Rasyonalizm, ampirizmin içinde bulunduğu zihinsel bulanıklıktan yola çıkar ve kişiliği yakalamada onun kadar güçsüz kalır. Ampirizm gibi rasyonalizm de ruhsal durumları, onları yeniden bir araya getirecek bir "ben"den kopmuş çok sayıda *parça* [*fragments*] addeder. Ampirizm gibi, kişinin birliğini yeniden kurmak üzere bu parçaları birbirine tutturmaya çalışır. Ve yine ampirizm gibi, kişinin birliğinin, onu yakalamak için tekrarlayıp durduğu çabada, bir hayalet misali şöyle bir belirip kayboluverdiğini görür. Ama kavgada yorgun düşen ampirizm, psikolojik durumların çeşitliliğinden başka bir şey olmadığını beyan ederek işi noktaladığı halde, rasyonalizm kişinin birliği iddiasında ısrar eder. Şurası doğrudur ki, bu birliği bizzat psikolojik durumlar zemininde arayan ve zaten analizde

bulduğu bütün nitelikleri ve belirlenimleri (değil mi ki analiz, tanımı icabı, her zaman *durumlar*a gelir dayanır) psikolojik durumların kâr hanesine kaydetmeye mecbur olan rasyonalizmin elinde, kişinin birliği namına, saf negatif bir şeyden, her tür belirlenim yokluğundan başka bir şey kalmaz. Ruh durumları, bu analizde, maddeselliğin en küçük görünüşünü sergileyen her şeyi mecburen zapt ve muhafaza etmiş olup, "benin birliği" artık ancak maddesiz bir form olabilecektir. Bu, mutlak bir belirlenmemişlik ve boşluk olacaktır. Ampiristlere göre, koleksiyonu kişinin eşdeğeri olan ayrı ayrı psikolojik durumlara, "ben"in bu gölgelerine rasyonalizm, kişiliği baştan inşa etmek için daha da gerçek dışı/irreel bir şeyi, bu gölgelerin içinde hareket edeceği boşluğu, şöyle söylemek mümkünse "gölgelerin yeri"ni ilave edecektir. Aslında formu olmayan bu "form" nasıl olup da, yaşayan, eylemde bulunan, somut kişiliği karakterize edebilecek ve Pierre'i Paul'den ayırt edebilecektir? Bu "form"u kişilikten tecrit/izole etmiş filozofların, ondan sonra da bir kişiyi belirlemede formu kifayetsiz bulmaları ve onların boş "Ben"lerinden adım adım, Pierre'den daha çok Paul'e ait olmayan, içinde bütün insanlık için veya Tanrı için yahut da genel olarak varoluş için dilediğimiz kadar yer olacak temelsiz bir hazne imal etmeye gitmeleri şaşırtıcı mıdır? Bu hususta ampirizm ile rasyonalizm arasında gördüğüm yegâne farklılık, ampirizm "ben"in birliğini, bir bakıma küçük aralıklarda, psikolojik durumlarda, bu aralıkları başka durumlarla doldurmaya ve böylece, analizi ileriye götürdükçe sonu gelmeyen bir şekilde sürekli daralarak Sıfır'a doğru gitme eğilimi taşıyan bir aralıkta ararken, "ben"i psikolojik durumların içinde barındığı bir yer haline getiren rasyonalizmin şurada değil de burada zaptetmek için hiçbir gerekçeye sahip olunmayan, ona çiz-

mek iddiasında bulunulan ardışık limitlerin her birini aşan, daima genişleyecek olan ve Sıfırda değil, Sonsuzda kaybolmaya doğru uzayıp giden boş bir uzay ile karşı karşıya kalmasıdır.

O halde Taine'ninki gibi bir sözde "ampirizm" ile bazı Alman panteistlerin en aşkın spekülasyonları arasındaki mesafe, sanıldığından çok daha azdır. İki durumda da metot benzerdir: tercümenin unsurları üzerine, sanki onlar orijinal/asıl olanın parçalarıymışçasına muhakeme etmekten ibarettir. Lâkin, sahici ampirizm, bizzat orijinal olanı mümkün mertebe yakından izlemeye, hayatı orijinalden hareketle derinleştirmeye ve âdeta stetoskop takıp spiritüel bir dinleme yoluyla orijinal olanda ruhun titreştiğini hissetmeye niyetli olan ampirizmdir. Bu sahici ampirizm de hakikî metafiziktir. Yapılması gereken çalışma son derece meşakkatlidir, çünkü düşüncenin gündelik işlemlerinde kullandığı hazır kavramların hiçbiri artık işe yaramaz. Hiçbir şey, "ben"in çokluk/çeşitlilik olduğunu ya da birlik olduğunu veyahut da bu ikisinin sentezi olduğunu söylemekten daha kolay değildir. Birlik ve çokluk burada, objenin/konunun üzerine bir elbise gibi giydirip sağını solunu ayarlamak gerekmeyen temsillerdir ki bunlar baştan dikilmiştir ve yapılması gereken tek şey bir öbek içinde hem Paul'e hem Pierre'e uyacak konfeksiyon ürünü elbiseleri seçmektir, çünkü o tür elbiseler ne Paul'ün ne de Pierre'in bedenine göre tasarlanmıştır. Fakat bu sıfata lâyık bir ampirizm, sadece ölçü üzerine çalışan bir ampirizm, incelediği her yeni obje/konu için yepyeni bir çaba harcamak zorunda gibi görünür. Obje için yalnızca ona uygun bir kavram biçer ki bu kavrama, sadece tek bir şeye uygulanabildiğinden, hâlâ bir "kavram" demekte müşkülât vardır. Ampirizm hesaba kitaba dayalı bir idealar

kombinezonu yoluyla, meselâ birlik ile çokluğun kombinezonuyla iş görmez; fakat, ampirizmin bizi yönelttiği tasavvur, aksine, bir kez şekillendiğinde, niçin birlik, çokluk, vb. gibi hepsi de ondan çok daha geniş olan çerçevelere oturtulabildiğinin zaten pek iyi kavrandığı tek ve yalın bir tasavvurdur. Eninde sonunda, böyle tanımlanmış felsefe, kavramlar arasından seçim yapmaktan ve bir ekole taraftarlık etmekten ibaret değildir; esasen, muhtelif kavramlara, ondan itibaren inişe geçilen tek bir sezginin peşine düşmektir, çünkü orada, ekoller arasındaki bölünmelerin üzerinde bir mevkiye yerleşilmiştir.

Kişiliğin birliği olduğu muhakkaktır ama buna benzer bir tasdik, kişi olan bu birliğin muhteşem tabiatı üzerine bana hiçbir şey öğretmez. "Ben"imizin çeşitlilik içinde olduğuyla da mutabıkım, fakat onda başka hiçbir şeyle ortak yönü bulunmadığının iyice teşhis edilmesi gerekecek bir çeşitlilik vardır. Felsefe için gerçekten önem taşıyan şey, soyut "bir"den ve çokluktan/çeşitlilikten üstün olan hangi birliğin, hangi çokluğun, hangi realitenin kişiliğin çeşitli birliği olduğunu bilmektir. Ve felsefe bunu ancak, "ben"in yalın sezgisini yine "ben" yoluyla yeniden yakalarsa bilecektir. O sırada felsefe, bu tepeden inmek için seçeceği yamaca göre birliğe ya da çokluğa veyahut da kişinin hareket halindeki hayatını tanımlamayı deneyeceklere vasıtalık edecek kavramlarından herhangi birine varacaktır. Fakat tekrar edelim ki bu kavramların hiçbir terkibi, süregiden kişiye benzer herhangi bir şey vermeyecektir.

Bana koni şeklinde bir cisim veriniz, onun tepe noktasına doğru nasıl daraldığını ve bir matematiksel noktayla karıştırılmaya meydan verdiğini, tabanına doğruysa sonsuzca büyüyen bir çember gibi nasıl da

genişlediğini kolayca görürüm. Ama ne nokta, ne çember, ne de bu ikisinin bir zeminde yan yana konması bana bir koni hakkında en ufak bir idea verecektir. Bu, psikolojik hayatın çeşitliliği/çokluğu ve birliği için de böyledir. Ampirizmin ve rasyonalizmin, kişiliği yolcu ettiği istikametteki Sıfır ve Sonsuz için de aynı şey geçerlidir.

Başka bir yerde de göstereceğimiz gibi, kavramlar mutat/alışıldık şekilde çiftler halinde gider ve iki karşıtı temsil eder. Hakkında aynı anda iki zıt bakış açısı geliştirilemeyecek ve buna bağlı olarak da iki rakip kavramın kapsamına girmeyecek somut realite nadirdir. Bir tez ile antitezin mantıksal bakımdan bağdaştırmaya beyhude uğraşılacağının, kavramlarla ya da bakış açılarıyla bir şeyin asla kurulamayacağının basit gerekçesi de budur. Ama sezgiyle yakalanan objeden/konudan, pek çok durumda zahmetsize iki karşıt kavrama geçilir. Ve böylece tezin ve antitezin realiteden çıktığı görüldüğünden, onların nasıl zıtlaştığı ve nasıl bağdaştığı bir anda anlaşılır.

Şurası doğrudur ki bunun için zekânın olağan işleyişini tersine çevirmek gerekir. *Düşünmek*, alışılmış haliyle, kavramlardan şeylere gitmekten ibarettir; şeylerden kavramlara değil. «Bilmek» kelimesinin yerleşik anlamında, bir realiteyi bilmek, önceden yapılmış kavramları almak ve reel olanın pratik bir eşdeğeri elde edilinceye kadar onların dozunu ayarlamak ve terkip etmektir. Ama zekânın olağan işleyişinin, menfaat gözetmeyen bir işleyişe uzak düştüğünü unutmamak gerekir. Genellikle, bilmek için bilmeyi değil, bir taraf tutmak için, bir fayda sağlamak için ve en nihayet elde edilecek bir menfaat için bilmeyi hedefleriz. Bilinecek objenin/konunun hangi noktaya kadar *şu* ya da *bu* olduğunun, bilinen hangi cinse dâhil olduğunun, bize

ne tür bir eylem, yol yordam ya da tavır telkin etmesi gerektiğinin peşine düşeriz. Mümkün olan bu muhtelif eylemler ve tavırlar, düşüncemizin, büsbütün belirlenmiş *kavramsal istikametleri*dir; artık onları takip etmek dışında bir yol kalmaz; kavramların şeylere uygulanması da barizdir ki bundan ibarettir. Bir kavramı bir objede/konuda denemek, ona yapacak olduğumuz şeyi yine ona sormaktır, bizim için yapabileceği şeyi sormaktır. Bir objenin üstüne bir etiket yapıştırmak, onun bize telkin etmesi gerekecek eylem ya da tavır türünü belirli terimlerle işaretlemektir. O halde, doğrusunu söylemek gerekirse her bilgi, belirli bir istikamete veya belirli bir bakış açısına yöneliktir. Şurası muhakkaktır ki menfaatimiz çoğu kez karmaşıktır. Ve bundan dolayı, aynı konu/obje hakkındaki bilgimizi peşpeşe birçok istikamete yönelttiğimiz ve onun hakkındaki bakış açılarını çeşitlendirdiğimiz olur. Objenin, terimlerin yerleşik anlamında "geniş" ve "kapsamlı" bir bilgisi de bundan ibarettir: o esnada obje, tek bir kavrama değil, "dâhil olduğu" sanılan birçok kavrama götürülür. Obje bütün bu kavramlara aynı anda nasıl dâhil olur? Bu, pratikte önem taşımayan ve sorulmayan bir sorudur. Demek ki günlük hayatta kavramların yan yana konması ve dozunun ayarlanması yoluyla iş görmemiz doğal ve meşrudur: zımnî/örtük bir mutabakatla kendimizi felsefe yapmaktan uzak tuttuğumuzdan, bundan hiçbir felsefî güçlük doğmayacaktır. Fakat bu *modus operandi*'yi* felsefeye taşımak, burada yine kavramlardan şeylere gitmek, bu defa bizatihî/kendinde yakalanması hedeflenen bir obje/konu hakkındaki menfaat gütmeyen bilgi için sınırlı bir menfaatten ilham alan ve tanımı icabı obje

---

* Modus operandi (Lat.): iş görme tarzı (Çev.)

hakkında dıştan edinilmiş bir görüşten ibaret kalan bir bilme tarzından yararlanmak, hedeflenen şeye sırtını dönmektir, felsefeyi ekoller arasındaki sonu gelmez bir çekişmeye mahkûm etmektir, konunun ve metodun can evine çelişki yerleştirmektir. Ya felsefe mümkün değildir ve şeyler üzerine bütün bilgimiz onlardan edinilecek bir faydaya yönelik pratik bir bilgidir ya da felsefe objenin içine bir sezgi çabasıyla kendimizi yerleştirmekten ibarettir.

Ama bu sezginin tabiatını/mahiyetini anlamak üzere, sezginin nerede bittiğini ve analizin de nerede başladığını belirgin bir şekilde tayin etmek üzere, sürenin akışı hakkında önceki sayfalarda söylenmiş şeylere geri dönmek gerekir.

Analizin gelip dayandığı kavramların veya şemaların aslî özelliğinin, onları mülâhaza ettiğimiz sırada, hareketsizlikleri olduğu dikkati çekecektir. Yalın/basit bir duyum olarak adlandırdığım bu psikolojik entiteyi, iç hayattan tamamen izole ettim. Onu inceledikçe, ne ise o olarak kaldığını farz ediyorum. Şayet onda herhangi bir değişim bulsaydım, orada tek bir duyum olmadığını, ardışık birçok duyum olduğunu söyleyecektim; ve o zaman, önceden "çokluk [yalın/basit olmama-çev.] duyumuna" atfedilmiş hareketsizliği nakledeceğim şey de bu ardışık duyumların her biri olurdu. Her halükârda, analizi yeterince ilerleterek hareketsiz sayabileceğim unsurlara varabilecektim. Bilimin kendine has bir ilerleme/gelişim için ihtiyaç duyduğu işlemlerin/operasyonların sağlam temelini de orada ve sadece orada bulacaktım.

Bununla birlikte, hafızasız bir bilinç olmadığından, şimdiki hisse geçmişteki anların hatırasının katılmadığı bir durumun sürekliliği olmadığından, ne kadar yalın olursa olsun her an değişmeyen bir ruh du-

rumu yoktur. Süre bundan ibarettir. Şimdinin, gerek geçmişin durmaksızın büyüyen tahayyülünü/imgesini seçikçe kapsamasından, gerekse — daha ziyade — sürekli nitelik değiştirmesiyle insan yaşlandıkça arkasında sürüklediği yükün hep daha fazla ağırlaştığına tanıklık etmesiyle, iç süre, geçmişi şimdiye yayan bir hafızanın sürekliliğe sahip hayatıdır. Geçmişin şimdideki bu yaşayagelmesi olmasa süre de olmazdı, sadece anlar/lâhzalar [*instantanéité*] olurdu.

Şurası doğrudur ki, süreyi psikolojik durumdan sadece analiz yoluyla çıkarmakla kınanacak olursam, analizimin vardığı bu elemanter psikolojik durumların her birinin hâlâ zamanı işgal eden bir durum olduğunu söyleyerek kendimi savunurum. Ve şöyle derim: «Analizim, iç hayatı, her biri yine kendisiyle türdeş/homojen olan durumlara çözümler; türdeşlik yalnızca dakikaların ve saniyelerin sınırlı/belirli bir adedi üzerine uzandığından dolayı, elemanter psikolojik durum her ne kadar değişmese de süregidişine ara vermez».

Fakat, benim elemanter psikolojik durumu ona yüklediğim, dakikaların ve saniyelerin sınırlı/belirli bir adedinin, türdeş olduğu farz edilen psikolojik durumun, aslında değişen ve süregiden bir durum olduğunu bana hatırlatacak bir emare değeri taşıdığını kim görmez ki? Durum, bizatihi ele alındığında, devamlı bir oluştur. Bu oluştan, değişmez olduğunu farz ettiğim niteliğin bir ortalamasını çıkarırım: böylece, sabit [*stable*] ve aynı sebeple de şematik bir durum meydana getirdim. Diğer yandan da ondan, genel olarak oluşu, artık falan ya da filan şeyinki olmayan "oluş"u çıkarırım ki bu da durumun işgal ettiği zaman diye adlandırdığım şeydir. Ona yakından bakarak görürüm ki bu soyut zaman benim için, belirli bir yerle sınırlan-

dırılmış [*localiser*] zaman kadar hareketsizdir, ancak daimî [*continuel*] olan niteliğin değişimi aracılığıyla akabilecektir ve nitelikten yoksunsa, değişimin boş/dekorsuz sahnesiyse, hareketsiz bir yer haline gelir. Bu türdeş zamanın, yalnızca çeşitli somut süreler arasında mukayesede bulunmayı kolaylaştırmaya dönük olduğu hipotezinin bize, eşzamanlılıkları hesaplama ve sürenin akışını bir başka akışa göre ölçme imkânı verdiğini göreceğim. Ve nihayet, dakikaların ve saniyelerin belirli bir akışının saat üzerinde okunmasını, bir psikolojik durumun temsiliyle bir araya bağlayarak, durumun süregiden bir "ben"den koparılmış olduğunu hatırlatmakla ve "ben"i de dönüştüğü basit şemadan, öncesinde sahip olduğu somut forma geri götürmek üzere yeniden harekete geçirilmesi gereken yerin sınırını çizmekle yetindiğimi fark edeceğim. Fakat, sadece analize ait olan bütün bu unsurları ihmal ediyorum.

Demek ki analiz hareketsiz olan üzerinde işlem yaparken sezgi, hareketlilikte veya aynı manâda sürede konumlanır. Analiz ile sezgi arasındaki çok net sınır çizgisi işte burasıdır. Reel, yaşanmış ve somut, değişebilirliğin [*variabilité*] ta kendisi olan şeyde teşhis edilir. Bir unsur olan şey ise, değişmezlikte teşhis edilir. Ve yine unsur olan şey, tanımı icabı bir şema, sadeleştirilmiş bir baştan kurma, çoğunlukla alelade bir simge ve her halükârda da akıp giden realiteden edinilmiş bir görünüş olarak değişmezdir.

Ama hata, bu şemalarla reel olanın yeniden terkip edildiğine [*recomposer*] inanmaktır. Şunu ne kadar tekrarlasak azdır: sezgiden analize geçilebilir, analizden sezgiye geçilemez.

Değişebilirlik ile, istediğim kadar çeşitleme/varyasyon, nitelik ya da tadilat [*modification*] yapabilirim,

çünkü bunlar, sezgiye verili hareketlilik hakkında analiz yoluyla edinilmiş hareketsiz görünüşlerdir. Lâkin uç uca eklenmiş bu tadilatlar, değişebilirliğe benzer hiçbir şey meydana getirmeyecektir, çünkü onun parçaları değil, bambaşka bir şey olan unsurları olurlar.

Meselâ, türdeşliğe en yakın değişebilirliği, yani uzaydaki hareketi ele alalım. Bu hareket boyunca, mümkün duraklar — yani benim hareketli olanın konumları ya da geçiş yaptığı noktalar diye adlandırdığım şeyler — tasavvur edebilirim. Ama sonsuz sayıda olan bu konumlarla/pozisyonlarla hareketi meydana getiremem; onlar, hareketin parçaları değildir; hareket'e dair çok sayıda görüştür. Şöyle de denebilir: pozisyonlar sadece durak varsayımlarıdır. Hareketli olan gerçekte hiç de o noktalardan herhangi birinde değildir; olsa olsa o noktalardan geçtiği söylenebilir. Ama bir hareket olan geçişin, hareketsizlik olan durakla ortak hiçbir şeyi yoktur. Bir hareket, kendisini ancak bir hareketsizlik üzerinde konumlandıracaktır ki o sırada onunla tamamen örtüşmesi çelişkili olurdu. Noktalar, ne parçalar/kısımlar gibi hareketin *içinde*dir ne de hareket edilen yer gibi onun *altında*. Noktalar sadece, hipotez gereği durmayan bir hareket eden şayet dursaydı, bulunacağı onca yer gibi, bizim tarafımızdan hareketin altına izdüşürülmüştür. O halde, doğrusunu söylemek gerekirse, noktalar, konumlar değil, zihnin varsayımları, görüşleri ya da bakış açılarıdır. Bir şey, bakış açılarıyla nasıl inşa edilecektir?

Bu yine de, hareket hakkında ve hareketin de onu tasavvur etmemize yaradığı zaman hakkında muhakeme ettiğimiz her defasında yapmayı denediğimiz şeydir. Zihnimizde derinlemesine kök salmış bir illüzyon nedeniyle ve analizi sezgiye denk saymaktan ken-

dimizi alıkoyamadığımızdan, hareket boyunca, ister istemez onun parçaları saydığımız mümkün duraklamaların ya da noktaların belirli bir miktarını seçmeye başlarız. Bu noktalarla hareketi yeniden terkip/kompoze etmeye muktedir olamayışımız karşısında, harekette hareketlilik olarak bulunan şeyi böylece daha yakından ihata edeceğimize inanarak araya başka noktalar katarız. Sonra da hareketlilik hâlâ bizden kaçıverdiğinden, noktaların sonlu ve duraklamış bir adedinin yerine, «sonsuzca artan» bir adedini koyarız ki bu surette, noktaları sonsuza kadar birbirine eklemenin peşinden koşan düşüncemizin hareketiyle, mobil olanın reel ve bölünemez hareketinin düzmecesini yapmayı beyhude deneriz. Sonuçta da hareketin noktaların bileşiminden meydana geldiğini, ama hem de bir pozisyondan diğerine puslu ve esrarengiz bir geçişi bünyesinde taşıdığını söyleriz. Sanki bu pusluluk tamamen, hareketsizliğin hareketlilikten daha açık farz edilmesinden, hareketten zamansal olarak önce gelen durak farz edilmesinden gelmiyormuş gibi! Hareketten yavaşlamaya ve hareketsizliğe kolayca geçildiği halde, sanki gizem, imkânsız olan bileşim [*composition*] yoluyla duraklardan harekete geçtiği iddia edilen şeyden kaynaklanmıyormuş gibi! Şiirin anlamını, bileşiminden meydana geldiği harflerin şeklinde aradınız, harflerin artan bir adedini göz önünde bulundurarak hep kaçıveren anlamı nihayet yakaladığınıza inandınız ve son çare olarak da anlamın bir bölümünü harflerin her birinde aramanın hiçbir şeye yaramayacağını görerek, esrarengiz anlamın aranan parçasının [*fragment*] her harf ile onu izleyen harf arasında mukim olduğunu farz ettiniz! Ama harflerin, şeyin kısımları olmadığını, simgenin unsurları olduğunu bir kez daha belirtmeli. Hareket edenin konumlarının, hareketin parçaları olmadığı da tekrar belirtilmelidir: onun ko-

numları, harekete zemin teşkil ettiği gözüyle bakılan uzayın noktalarıdır. Bu, sadece kavranmış ve asla algılanmamış hareketsiz ve boş uzay, kesinlikte bir simge değeri taşır. Simgeleri manipüle ederek realiteyi nasıl imal edeceksiniz?

Fakat simge burada, düşüncemizin en köklü alışkanlıklarına karşılık gelir. Alışkanlık icabı kendimizi, pratik için bir dayanak noktası bulduğumuz hareketsizlikte konumlandırırız ve hareketin bileşimini onunla yeniden kurmaya teşebbüs ederiz. Böylece ancak başarısız bir taklide, reel hareketin bir düzmecesine erişiriz, ama bu taklit de hayatta işimize, şeyin sezgisinin yarayacağından çok daha fazla yarar. Zihnimizin de, işine en fazla yarayan ideayı en açık addetmek yönünde karşı koyamadığı bir eğilimi vardır. Bu nedenle hareketsizlik, zihne hareketlilikten, zamansal olarak hareketten önce gelen durak faraziyesinden daha açık görünür.

Hareket meselesinin Antikçağ'ın en yüksek döneminden beri ortaya çıkardığı güçlükler bundan kaynaklanır. Söz konusu güçlükler hep, uzaydan hareket, yörüngeden yola, hareketsiz konumlardan hareketliliğe gitmeye ve birinden öbürüne de bileşim/kompozisyon yoluyla geçmeye kalkışan filozoflardan kaynaklanır. Ama hareketsizlikten önce gelen, harekettir ve konumlar ile yer değiştirme arasında, parçaların bütün ile ilişkisi değil, mümkün bakış açılarının objenin reel bölünemezliği ile ilişkisi vardır.

Başka birçok mesele de aynı illüzyondan doğmuştur. Hareketsiz noktalar, hareket için neyse, çeşitli nitelikler hakkındaki kavramlar da bir nesnenin nitel değişimi için odur. Bir çeşitlenmenin/varyasyonun ayrıştırıldığı muhtelif kavramlar o halde, reel olanın gayrisabitliği [*instabilité*] hakkındaki bir sürü sabit gö-

rüştür. Ve bir objeyi, kelimenin yaygın anlamıyla "düşünmek", objenin hareketliliğini bir veya birçok hareketsiz açıdan görmektir. Sonuç itibariyle, bir objeyi düşünmek, onunla ne yapılabileceğini bilmek için insanın onun nerelerde olduğunu zaman zaman kendi kendine sormasıdır. Zaten yalnızca realite hakkındaki pratik bir bilgi söz konusu olduğu takdirde, hiçbir şey bu tarzda davranmaktan daha meşru değildir. Pratiğe yönelmiş haliyle bilgi, yalnızca, karşımızdaki şey her ne ise onun mümkün belli başlı tavırlarını — bizim o şey karşısındaki en iyi tavırlarımızı sıralarcasına — sayıp dökmekle ilgilenir. Hazır kavramların, oluşun yolunu belirlememizi sağlayan bu durakların alışıldık görevi de işte budur. Fakat şeylerin özel tabiatına [*nature intime*] kavramlarla nüfuz etmeyi istemek, reel olanın hareketliliğine, ona dair hareketsiz bakış açıları sunmak üzere meydana getirilmiş bir metodu uygulamak olur. Bu, eğer mümkün ise metafiziğin, düşünce faaliyetinin doğal yamacından tırmanmak üzere, zihnin açılmasıyla incelenen şeyin hemencecik içine yerleşmek üzere ve sonunda da kavramlardan realiteye değil, realiteden kavramlara gitmek üzere bir gayret olduğunu unutmaktır. Avuçlarını kapatıp dumanı hapsetmeyi isteyen çocuklar gibi, filozofların da yakalayacaklarını iddia ettikleri objenin/konunun, önlerinden bu denli sık kaçıverdiğini görmeleri şaşırtıcı mıdır? Böylece birbirlerini, reel olanı uçup gitmeye bırakmakla itham eden ekoller arasında kavgalar sürüp gitmektedir.

Fakat, metafizik şayet sezgiyle iş görüyorsa, sezgi kendine sürenin hareketliliğini konu alıyorsa ve süre de psikolojik öze sahipse, filozofu bir tek kendisini temaşaya [*contemplation*] hapsetmiş olmuyor muyuz? Felsefe bu durumda hayata, «uyuklamak üzere olan

bir çobanın akarsuya baktığı gibi» bakakalmaktan ibaret olmayacak mıdır? Böyle söylemek, incelememizin başından beri işaret edip durduğumuz hataya yeniden düşmek olacaktır. Bu, sürenin tekil tabiatını/yapısını ve de metafizik sezginin özü itibariyle aktif olan karakterini gözden kaçırmak olacaktır. Yine bu, bahsettiğimiz metodun realizm kadar idealizmi de aşmaya, bizden alt ve üst seviyelerde bulunan — fakat, bir bakıma bizim içimizde iseler de — objelerin mevcudiyetini tasdik etmeye, güçlük çekmeden onları bir arada mevcut kılmaya, analizin büyük meselelerin etrafına çöktürdüğü sisi git gide dağıtmaya imkân verdiğini görmemek olur. Saydığımız bu muhtelif hususların incelenmesine burada teşebbüs etmeksizin, bahsettiğimiz sezginin nasıl tek bir fiil/edim olmadığını, sınırsız bir fiiller dizisi olduğunu — ki bu fillerin hepsi şüphesiz aynı cinsten ama her biri ayrı türdendir — ve dahi fillerin bu çeşitliliğinin varlığın bütün derecelerine tekabül ettiğini göstermekle yetinelim.

Eğer süreyi *analiz etmeyi*, yani hazır kavramlara dönüştürmeyi denersem, kavramm ve analizin tabiatı icabı, *genel olarak süre* hakkında, süreyi sonradan onlarla terkip/kombine etmeye kalkışacağım iki karşıt görüş edinmeye mecbur kalırım. Bu terkip/bileşim [*combinaison*] ne bir derece farklılığı ne de bir form çeşitliliği arz edecektir: vardır ya da yoktur. Meselâ, bir yandan ardışık bilinç durumlarının *çeşitliliğ*inin, diğer yandansa onları bağlayan bir *birliğin* var olduğunu söyleyeceğim. Süre, bu birliğin ve bu çeşitliliğin "sentez"i, tekrar söylersem, ince ayrımları ya da derecelenişleri nasıl içinde barındırdığını görmediğimiz esrarengiz bir işlem/operasyon olacaktır. Bu hipotezde ancak tek bir süre vardır, ancak tek bir süre olabilir ki o da bilincimizin olağan biçimde işleyişindeki süredir.

İdeaları sabitlemek için süreyi, uzayda gerçekleşen bir hareketin yalın görünüşü altında ele alırsak ve Zaman'ın temsili olarak mütalâa edilmiş hareketi kavramlara indirgemeye çalışırsak, bir yandan, yörüngenin dilediğimiz kadar çok sayıda noktalarını, diğer yandan da bu noktaları bir kolyenin incilerini bir arada tutan bir iplik gibi birbirine bağlayan soyut bir birlik elde etmiş oluruz. Bu soyut çeşitlilikle bu soyut birliğin kombinezonu, bir kez mümkün olarak ortaya konduğunda, aritmetikte belli sayılarla yapılan bir toplamanın elvereceğinden daha fazla nüans bulamayacağımız şaşırtıcı bir şeydir. Fakat, şayet süreyi analiz etmeye (yani, esasen, sürenin kavramlarla sentezini yapmaya) kalkışmak yerine, bir sezgi çabasıyla önce kendimizi süreye yerleştirirsek, sürenin belirlenişinin [*détermination*] kendisinin, mümkün sürelerin sonsuzluğu içinden yapılan bir tercih olarak tezahürü, belirlenmiş [*déterminé*] bir *gerilim* duygusuyla karşılaşılmış olur. O andan itibaren de, kavramlara indirgenmiş olan, yani iki karşıt bakış açısıyla dışarıdan görülmüş sürelerin her biri, çok olan ile tek olanın tanımlanamayan kombinezonuna daima geri götürülse bile, hepsi de birbirinden çok farklı olan, dilediğimiz kadar çok miktarda sürenin farkına varılır.

Aynı fikri daha açık bir şekilde dile getirelim. Süreyi, bir kablo gibi onlardan geçen birlik [*unité*] aracılığıyla birbirine bağlanmış anların çokluğu olarak düşünürsem, söz konusu süre ne kadar kısa olursa olsun, bu anlar sınırsız sayıdadır. O anları da dilediğimce birbirine yakın farz edebilirim. Bu matematiksel noktalar arasında hep başka matematiksel noktalar olacaktır ve onların arasmda da yine başka noktalar. Çokluk açısından bakıldığında süre, hiçbiri sürmeyen, her biri bir enstantane olan anların unufak oluşunda orta-

dan kalkacaktır. Diğer yandan, anları birbirine bağlayan birliği ön planda görsem, hipotez gereği, sürede değişen ve de tamamen değişmeden kalan her ne varsa anların çokluğu hanesine kaydedilmiş olacağından, birlik daha fazla süregidemez. Özünü derinleştireceğim oranda bu birlik, öyleyse, bana hareket edenin hareketsiz bir *substratum*'u* gibi görünecektir. Sonsuzluk, ölümdeki sonsuzluk diye adlandıracağım şey de budur, çünkü hayatiyetini meydana getiren hareketlilikten arındırılmış hareketten başka bir şey değildir. Yakından bakılınca, muhalif ekollerin süre hakkındaki kanaatlerinin sadece, bu iki ana kavramdan birine ya da diğerine daha fazla önem atfetmelerinde farklılaştığı görülecektir. Bu ekollerin bir grubu çokluğun/çeşitliliğin bakış açısına bağlı kalır; âdeta un ufak olmuş bir zamanın ayrı ayrı anlarını somut realite düzeyine yükseltir; tanelerden un yapan birliği çok daha yapay sayar. Diğer bir grup ekol ise, tersine, sürenin birliğini somut realite düzeyine yükseltir; kendini sonsuzlukta konumlandırır. Fakat onların sonsuzluğu boş olduğundan yine de soyut kaldığı için, hipotez gereği, karşıt kavramı kendinin dışında bırakan şey, bir kavramın sonsuzluğu olduğundan, bu sonsuzluğun kendisiyle birlikte sonsuz sayıda lâhzanın mevcudiyetine nasıl olup da izin vereceği anlaşılmaz. İlk hipotezde, her an sona ermesi ve kendinden (!) tekrar başlaması gerekecek boşlukta asılı bir dünya görülür; ikincideyse, nasıl olup da kendine kapalı kalmadığı ve kendisiyle birlikte şeylerin de mevcudiyetine izin verdiği bir o kadar zor anlaşılan soyut sonsuzluğun bir bitimsizliği. Ama her iki durumda ve yolun çatala ayrıldığı bu iki metafizikten hangisi olursa olsun, psiko-

---

* Substratum: Bir şeyin niteliklerinden bağımsız ve o niteliklerin taşıyıcısı olan temel. (çev.)

lojik perspektiften bakıldığında, zaman bakış açısından, ne derecelenme ne de nüans içeren bu iki soyutlamanın bir karışımı gibi görünür. İlkindeki gibi diğer sistemde de her şeyi, ölçülemeyen bir kuvvetle, bir yöne doğru, tespiti imkânsız bir güçte akan ve dibiyle yatağı olmayan bir nehir misali alıp götüren tek bir süre vardır. Dahası bu ancak, realite, ampirist ve rasyonalist öğretilerin mantıklarındaki bir dalgınlıktan yararlanarak iki öğretiden bu tavizi kopardığı için akan bir nehirdir. İki öğreti yeniden kavranır kavranmaz bu akışı, ister uçsuz bucaksız düz bir örtü gibi, ister kristalize olmuş iğnecikli bir yüzey gibi, ama daima bir *bakış açısının* hareketsizliğine katılan bir *şey* halinde dondurur.

Bir sezgi çabasıyla, sürenin somut akışına bir anda yerleştiğimizde ise bu tamamen farklı olur. Muhakkak ki o sırada çeşitli ve farklı süreler ortaya koymak üzere hiçbir mantıksal gerekçe bulamayacağız. İcabında, meselâ dünyada turuncudan başka bir renk olamazmış gibi, bizim süremizden başka bir süre de mevcut olamayacaktır. Fakat nasıl ki, turuncuyu dışarıdan algılamak yerine onunla içsel bir sempati kuracak olan ve rengi kendine temel alan bir bilinç, kendini kırmızıyla sarı arasında hapsolmuş hissedecekse, hatta belki de bu son rengin altında, kırmızıdan sarıya doğru giden sürekliliğin doğal olarak kendisinde yayıldığı tam bir tayfı belli belirsiz hissedecektir; böylece, süremizin sezgisi, saf analizin yapacağı gibi bizi boşlukta asılı bırakmak şöyle dursun, bizi, ister aşağıya ister yukarıya doğru takip etmeyi denememiz gereken sürelerin tam bir devamlılığıyla temasa geçirir: Her iki durumda da giderek şiddetlenen bir çabayla kendimizi genişleterek yayabilir, her iki durumda da kendimizi aşabiliriz. İlkinde, nabzı bizimkinden daha

hızlı atan, yahn duyumumuzu bölerek niteliği nicelik halinde çözelten, giderek seyrelmiş bir süreye ilerleriz; limitte saf homojenlik, maddîliği tanımladığımız salt *yineleniş* olacaktır. Diğer yönde yürüdüğümüzdeyse, uzayıp büzülen ve giderek yoğunlaşan bir süreye doğru ilerleriz: limitte sonsuzluk olacaktır. Bir ölüm sonsuzluğu olan kavramsal sonsuzluk değil, hayatın sonsuzluğu. Kendi süremizin orada ışıktaki titreşimler gibi bulunacağı ve bütün sürenin somutlaşmasının, maddîliğin sürede saçılıp dağılması gibi olacağı, yaşayan ve bu itibarla da hâlâ hareket eden bir sonsuzluk. Sezgi, bu iki uç sınır arasında hareket eder ve bu hareket de metafiziğin ta kendisidir.

Bu hareketin çeşitli aşamalarını katetmek, burada söz konusu olamaz. Fakat, metot hakkında genel bir görünüm sunduktan ve onun ilk uygulamasını yaptıktan sonra, metodun dayandığı ilkeleri elimizden geldiğince sarih/açık terimlerle formüle etmek, belki beyhude de olmayacaktır. Aşağıda beyan edecek olduğumuz önermelere gelince, çoğu bu yazıda başlangıç seviyesinde kanıtlarını elde etti. Başka meselelere el atacağımız sırada bunları daha mükemmelen kanıtlamayı umuyoruz.

I. *Dışsal ve buna rağmen zihnimize dolaysızca verili bir realite vardır.* Sağduyu bu noktada filozofların idealizmi ve realizmi karşısında haklıdır.

II. Bu realite hareketliliktir[3]. Olmuş bitmiş şeyler yoktur, sadece olagelen şeyler vardır; kendini olduğu haliyle koruyan durumlar da yoktur, sadece değişen

---

[3] Bir kez daha belirtmelidir ki bundan dolayı asla *cevheri/tözü* bir kenara bırakmıyoruz. Aksine, var olanların kaim olduğunu tasdik ediyoruz. Ve bunun tasavvur edilmesine kolaylık sağladığımıza inanıyoruz. Bu öğreti, Herakleitos'un öğretisiyle nasıl olup da mukayese edilebildi?

durumlar vardır. Atalet/durağanlık ancak görünüşte ya da daha ziyade izafî olarak öyledir. Kendi kişimiz hakkında sahip olduğumuz bilinç, sürekli akışı içinde, bizi bir realiteye dâhil eder ve diğer realitelerin de o model üzerinden temsilini kurmamız gerekir. *O halde, doğmakta olan bir durumu şayet "eğilim" diye adlandırmak uygun olursa, her realite eğilimdir* [*tendance*].

III. Sağlam dayanak noktaları arayan zihnimizin [*esprit*], hayatın olağan akışındaki başlıca işlevi, *durumların* ve *şeylerin* temsilini kurmaktır. Zihnimiz, reel olanın bölünmemiş hareketliliğine ilişkin hemen hemen anlık görüşleri uzaktan uzağa elde eder. Böylece *duyumlar* ve *idealar* edinir. O sırada sürekli olanın yerine süreksizi, hareketliliğin yerine sabitliği, değişim yönündeki eğilimin yerine ise değişimin ve eğilimin istikametini işaretleyen sabit noktaları koyar. Bu yerine koyma/ikame etme, ortak duyu için, dil için, pratik hayat için ve hatta belirlemeyi deneyeceğimiz bir ölçüde pozitif bilim için zorunludur. *Zekâmız, kendi doğal akış yönünü takip ettiğinde, bir yandan kalıcı algılarla, diğer yandansa yerleşik/stabil kavramlarla iş görür.* Hareketsiz olandan yola çıkar ve hareketi sadece, hareketsizlik bakımından kavrar ve açıklar. Hazır kavramların içine yerleşir ve geçip gitmekte olan realiteden bir şeyleri sanki bir ağ ile toplamaya çabalar. Bu ise, hiç şüphesiz, reel olanın iç ve metafizik bir bilgisine erişmeyi hedeflemez. Sadece, faaliyetimizin realiteye sorduğu ve realitenin de işine geldiği gibi "evet" ya da "hayır" diye cevapladığı *pratik bir soru* olan her kavramdan (aynı şekilde her duyumdan) yararlanmak içindir. Ama bundan dolayı zekâmız, realitenin özü olan şeyin, elinden kaçmasına fırsat verir.

IV. Metafiziğin kendi içindeki sıkıntılar, tetiklediği antinomiler, düştüğü çelişkiler, birbiriyle çatışma

halindeki ekollere bölünmesi ve sistemler arasındaki aşılamayan karşıtlıklar büyük oranda, reel olan hakkındaki menfaat gütmeyen bilgiye, pratik bir fayda amacıyla işlek biçimde kullandığımız süreçlerin uygulanmasından kaynaklanır. Saydıklarımızın hepsi esasen, onunla birlikte hareketsiz konumları/pozisyonları katetmek üzere hareket edenin içine yeniden yerleşmek yerine, hareket edenin geçiş güzergâhına tuzak kurmak için hareketsiz olanda durup kalmamızdan kaynaklanır. Yine onların hepsi, eğilim ve buna bağlı olarak da hareketlilik olan realiteyi sabitlemeye yarayan idrakler [*percepts*] ve kavramlar ile yeniden inşa etmeye kalkışmamızdan kaynaklanır. Sayısı ne kadar çoğaltılırsa çoğaltılsın, durak noktalarıyla hareketliliği kuramayız; oysa ki kendimizi hareketliliğe verirsek, ondan düşünce yoluyla istediğimiz kadar çok sayıda durak çekip çıkarabiliriz. *Bir başka deyişle, sabit kavramların, bizim düşüncemiz tarafından hareketli realiteden çekip çıkarılabileceği anlaşılır; reel olanın hareketliliğini, kavramların sabitliğiyle yeniden tesis etmenin hiçbir vasıtası yoktur.* Buna rağmen, sistemler kuran dogmatizm hep bu yeniden tesis etme işine soyunmuştur.

V. Dogmatizmin bu işte başarısızlığa uğraması mukadderdir. Septik, idealist, kritikçi, velhasıl zihnimizin mutlak olana erişme kudretine karşı çıkmış bütün öğretiler bu kifayetsizliği ve yalnızca bu kifayetsizliği gözler önüne serer. Fakat, yaşayan/canlı realiteyi kaskatı ve hazır kavramlarla yeniden tesis etmede başarısızlığa uğramamızdan, onu bir başka tarzda sezemeyeceğimiz sonucu çıkmaz. *Öyleyse bilgimizin izafiyetine getirilmiş deliller, bir "ilk günah" ile lekelenmiştir: hücum ettikleri dogmatizm gibi, her bilginin zaruretle, akış halindeki realiteyi yakalayıp sımsıkı tutacak durgun kenar çizgilerine sahip kavramlardan yola çıkması gerektiğini farz eder.*

VI. Ama işin aslı odur ki, zihnimiz tersine bir yol tutabilir. Hareketli realitenin içine yerleşebilir, realitenin daima değişen istikametine kendini uydurabilir, en sonunda da realiteyi sezgisel olarak anlayabilir. Bunun için kendini zorlaması, onun [işlemin/operasyonun] vasıtasıyla alışkanlıkla düşündüğü işlemin/operasyonun istikametini tersine çevirmesi, kategorilerini ters yüz etmesi veya daha ziyade yeniden kurması gerekir. Böylece, bütün dolaylı hali içinde realitenin izini sürmeye ve şeylerin içsel hayatının kendi hareketine uyarlanmaya elverişli, akışkan kavramlara varacaktır. Ancak bu surette, ekoller arasmda açılmış tartışmalardan yakasını sıyırmış, problemleri doğal yoldan çözmeye muktedir olan — çünkü bu felsefe, problemleri ortaya koymada tercih edilen terimlerden kendini kurtarmış olacaktır — gelişim halindeki bir felsefe kurulacaktır. *Felsefe yapmak, düşüncenin işleyişinin olağan istikametine müdahale etmektir.*

VII. Bu tersine çevirme, metodik biçimde asla uygulanmadı; fakat, insan düşüncesinin derinlik taşıyan bir tarihçesi, bilimlerde yapılmış en büyük işleri ve bir o kadar da metafizikte methetmeye değer şeyleri, tersine çevirmeye borçlu olduğumuzu gösterecektir. İnsan aklının hizmetindeki tahkikat metotlarının en güçlüsü olan sonsuz küçükler analizi[4], bu tersine çevirmenin ta kendisinden doğmuştur. Açıktır ki modern matematik, büyüklüklerin türeyişini dıştan ve ortaya konmuş sonuçlarında değil, içeriden ve değişme yönündeki eğiliminde takip etmek ve en sonunda da eşyanın şemailindeki hareketli sürekliliğini uyarlamak için *olup bitmiş* şeylerin yerine, *olagelen* şeyleri koyma yönünde bir çabadır. Şayet matematik, büyüklüklerin

---

[4] Bilhassa Newton'ın akışkanlar konusundaki değerlendirmeleri.

biliminden ibaret ise, matematiksel işlemler sadece niceliklere uygulanıyor ise, unutulmamalıdır ki nicelik daima, doğmakta olan bir nitelik hakkındadır. O halde metafiziğin, bütün niteliklere, yani genel olarak realiteye uzanması için, matematiğimizin genelleştirme fikrini kendine uyarlaması doğaldır. Bundan dolayı metafizik hiç de evrensel matematik ile, modern felsefenin bu kuruntusuyla sonuçlanmayacaktır. Tam da tersine, yolunda ilerledikçe, simgelere tercüme edilmeye daha da elverişsiz konularla/objelerle karşılaşacaktır. Fakat en azından başlangıcını, reel olanın sürekliliğiyle ve hareketliliğiyle temas sağlamakla yapmış olacaktır ki bu teması da en fevkalade şekilde kullanışlı olduğu esnada sağlayacaktır. Ona şüphesiz ki çok kısıtlı, ama bir yandan da çok aydınlatıcı bir görüntü yansıtacak olan bir aynada kendini temaşa etmiş olacaktır. Metafizik, matematiğin usullerinin somut realiteden ödünç aldığı şeyleri en yüksek seviyedeki açıklıkta görmüş olacak ve matematiksel usuller yönünde değil, somut realite yönünde yoluna devam edecektir. Öyleyse, formülü aynı zamanda hem çok mütevazı, hem de çok iddialı kılacak şeyi başta küçümsemiş olan *metafiziğin konularından birinin, nitel farklılaşma ve bütünleşme işlemleri yapmak* olduğunu söyleyelim.

VIII. Bu konunun gözden kaçırılmasına neden olan ve bilimi, kullandığı birtakım usullerin kaynağı hakkında yanıltabilmiş olan şey ise: bir kez yakalandığında sezginin, düşüncemizin alışkanlıklarına uygun olan ve iyice zaptedilmiş kavramlarda -son derece ihtiyaç duyduğumuz- sağlam dayanak noktaları sağlayacak bir ifade ve uygulama yolu bulması gerekliliğidir. "Kesinlik", "açıklık" diye adlandırdığımız şeylerin ve de genel bir metodun özel hallere sınırsızca ya-

yılmasının koşulu, işte budur. Metodun türetici fiili/edimi ancak bir an sürdüğü halde, bu yayma ve bu mantıksal mükemmelleştirme çalışmasının peşinden yüzyıllar boyunca koşulabilir. Bu nedenledir ki geriye kalan her şeyin ondan çıkabildiği sezgiyi unutarak[5] bilimin mantıksal âletini, çoğunlukla bilimin kendisi gibi görürüz[6].

Filozoflar ve de bizzat bilim adamları tarafından bilimsel bilginin «izafîliği»ne ilişkin söylenmiş olan her şey, sezginin bu unutuluşundan ileri gelir. *Sabit olandan hareket edene doğru giden hazır kavramlarıyla simgesel bilgi izafîdir, yoksa hareketin içine kendini yerleştiren ve bizzat şeylerin hayatına kendini uyarlayan sezgisel bilgi değil.* Bu sezgi bir "mutlak"a erişir.

O halde bilim ile metafizik, sezgide yeniden birbirine kavuşur. Sahiden sezgili olan bir felsefe, metafizik ile bilimin ziyadesiyle arzulanan birliğini yeniden tesis edecektir. Aynı zamanda hem metafiziği pozitif - ilerleyen/gelişen ve sınırsızca yetkinleşebilen anla-

---

5 Uzun zaman boyunca "sezgi" terimini kullanmakta tereddüt ettik ve bunda karar kıldığımızda, "sezgi" ile, düşüncenin metafizik işlevini belirttik: Esasen zihnin, zihin yoluyla edinilen derunî bilgisini, destekleyici olarak ise zihnin, maddede özsel olan şey hakkındaki bilgisini kastettik; zekâ her şeyden önce maddeyi manipüle etmeye ve buna bağlı olarak da maddeyi bilmeye dönüktür ama maddenin temeline inmek gibi özel bir doğrultusu yoktur. "Sezgi" kelimesine elinizdeki denemede (1902'de yazılmıştır) ve bilhassa da son sayfalarında, bu anlamı yüklüyoruz. Daha geç bir dönemde ise, artan bir açıklık kaygısıyla, "sezgi"yi "zekâ"dan ve dahası "bilim"i "metafizik"ten ayırmaya sevk edildik. Fakat, daha genel olarak söylersek, bir terimi kendi özel kabulümüz içinde ve hatta kontekst o terimin anlamını yeterince gösterdiğinde bile tanımlamayı her seferinde üşenmeden gerçekleştirdiğimizde, terminolojiyi değiştirmenin ciddi bir sakıncası yoktur.

6 Bu yazımızda ele aldığımız başka birçok husus gibi bu husuta da LE ROY, WINCENT ve VILBOIS'nın *Revue de métaphysique et de morale*'de yayınlanmış güzel çalışmalarına bakılabilir.

mında söylüyorum- bir bilim olarak kuracak hem de kelimenin tam anlamıyla pozitif bilimleri, çoğunlukla tasavvur ettiklerinden fazlasıyla üstün olan kavrayış güçlerinin farkında olmaya sevk edecektir. Yine öyle bir felsefe, metafiziğe daha fazla bilim, bilime de daha fazla metafizik katacaktır. Sonuç olarak, farklı pozitif bilimlerin tarihsel süreçlerinde uzaktan uzağa kazandığı ve ancak bir deha fışkırmasıyla kazandığı sezgiler arasında süreklilik tesis edecektir.

IX. Şeyleri derinlemesine bilmenin iki tarzı olmadığı, farklı bilimlerin köklerinin metafizikte bulunduğu, kadim/eski filozofların genel olarak düşündükleri şeydi. Onların hatası bu değildi. Hataları, insan zihnine böylesine fıtrî olan bu inançtan, bir çeşitlenmenin/varyasyonun sadece değişmezlikleri açıklayabileceği ve ortaya çıkarabileceği hükmüne varmalarıydı. Bundan sonuç olarak, Eylemin zayıflamış bir Temaşa [*Contemplation*] olduğu; sürenin, hareketsiz olan sonsuzluğun yanıltıcı ve hareketli bir imgesi olduğu; Ruhun da İdeanın bir düşüşü olduğu sonucu çıkmaktaydı. Eflâtun ile başlayıp Plotinos'a varan bütün bu felsefe, şöyle formüle edeceğimiz bir ilkenin açılıp serilmesidir: «Hareketsiz olanda hareketliden daha fazla bir şey vardır ve değişmez/stabil olandan öyle olmayana salt bir eksilmeyle [*diminution*] geçilir». Oysa hakikat bunun tersidir.

Modern bilimin doğum tarihi, hareketliliğin, bağımsız bir realite düzeyine çıkarıldığı gündür. Eğik zeminde bir bilyeyi yuvarlayan Galilei'nin kesin çözümü, bu hareketin ilkesini *yukarı* ve *aşağı* kavramlarında, Aristoteles'in hareketliliği yetesiye açıkladığına inandığı iki hareketsiz şeyde aramak yerine, yukarıdan aşağıya bu hareketin ta kendisini, bizatihi incelemekte bulduğu gündür. Ve bilim tarihindeki tek olgu

da bu değildir. Büyük keşiflerin pek çoğunun, en azından da pozitif bilimleri dönüştürmüş ya da yeni pozitif bilimler yaratmış olanlarının, saf süreye epey sondaj vurmuş olduklarını tahmin ediyoruz. Dokunulmuş realite ne kadar canlıysa vurulmuş olan sondaj da o kadar derine inmişti.

Ama, denizin dibine vurulmuş sondaj, güneşin, katı ve aralarında boşluklar olan kum taneleri halinde çarçabuk kurutacağı bir yığın akışkanı yüzeye çıkarır. Ve sürenin sezgisi de müdrikenin ışıklarına tutulduğunda hızla, donuk, farklı farklı, hareketsiz kavramlar halini alır. Şeylerin canlı/yaşayan hareketliliğinde müdrike, reel veya sanal [*virtuelles*] durakları işaretlemeye kendini kaptırır, hareket noktalarını ve varış yerlerini not eder; doğal halinde işleyen insan düşüncesi bakımından önem taşıyan şey de bundan ibarettir. Ama felsefe, insanın bu halini aşmaya dönük bir çaba olsa gerekir.

Bilginler bakışlarını, sezginin yolunu belirledikleri kavramlar üzerine seve seve diktiler. Simgeler haline gelmiş bu tortuları dikkate aldıkları oranda her bilime de simgesel bir karakter atfettiler[7]. Ve bilimin simgesel karakterine inandıkları oranda da onu icra ettiler ve vurguladılar. Kısa zamanda da pozitif bilimde, tabiî olan ile yapay olan arasında, dolaysız sezgi-

---

[7] Önceki dipnotlardan birinde ortaya koyduğumuz şeyi tamamlamak üzere, bu satırları yazdığımız dönemden beri "bilim" kelimesinin anlamını daraltmaya ve bununla özel olarak saf zekânın cansız madde hakkındaki bilimsel bilgisini adlandırmaya sevk edildiğimizi söyleyelim. Bu, yaşama ve akıllı ruha [*esprit*] dair bilginin de geniş ölçüde — cansız maddenin bilgisiyle aynı araştırma yöntemlerine müracaat ettiği ölçüde — "bilimsel" olduğunu söylememizi engellemeyecektir. Tersinden bakıldığında ise, cansız maddenin bilgisine, tarihinin belirli bir ânında saf sürenin sezgisinden yararlandığı ölçüde "felsefî" denebilecektir.

nin verileri ile müdrikenin/anlama yetisinin sezgi çevresinde takip ettiği uçsuz bucaksız analiz çalışması arasında artık ayrım yapmadılar. Böylelikle de bilgilerimizin hepsinin izafiliğini savunan bir öğretinin yolunu hazırdılar.

Ama metafizik de orada eşit biçimde çalıştı.

Aynı zamanda hem metafizikçi hem de bilimde yenilikçi olan modern felsefenin [eski-çev.] hocaları, reel olanın hareket halindeki sürekliliğini nasıl olup da hissetmemişti? Bizim somut süre diye adlandırdığımız şeyin içinde nasıl olup da yer almamışlardı? Onlar bunu, zannetmedikleri kadar ve özellikle de söylemedikleri kadar çok yapmıştı. Sistemlerin, çevresinde organize oldukları sezgileri, süreklilik gösteren hatlarla birbirine tekrar bağlamaya çaba harcansa, aynı yönde ilerleyen ve farklı yöne giden pek çok başka çizgi yanında besbelli tayin edilmiş bir düşünce ve his doğrultusu bulunur. Bu altta yatan düşünce nedir? Bu hissi nasıl ifade etmeli? Eflâtuncular'ın dilini bir kez daha ödünç almak üzere, kelimeleri psikolojik anlamlarından sıyırarak, *kolayca akledilirliğin* belirli bir *teminatını* [une certaine *assurance de facile intelligibilité*] İdea diye ve belirli bir *hayat endişesi*ni de Ruh diye adlandırarak, gözle görülmeyen bir akıntının modern felsefeyi, *Ruh*u *İdea*nın üstüne yükseltmeye yönelttiğini söyleyeceğiz. Bu itibarla da modern felsefe, modern bilim olarak ve hatta ondan da fazlası olarak antik düşüncenin ters istikametinde yürümeye meyleder.

Fakat bu modern bilim gibi bu metafizik de, bilim analitik gelişiminde ne denli simgelere ihtiyaç duyuyorsa, metafiziğin başlıca varlık sebebinin de bir o kadar simgelerden bir kopuş olduğunu bazen unutarak simgelerin zengin bir dokusunu, derin yaşayışı çevresinde ortaya serdi. Burada müdrike yine, sabitleme

bölme, yeniden inşa etme işinin peşine düştü. Şu da doğrudur ki o işin peşine yeterince farklı bir biçimde düştü. Başka yerde bahsetmek niyetinde olduğumuz bir husus üzerinde fazla durmayarak, görevi sabit/stabil şeyler hakkında işlem yapmak olan müdrikenin, stabiliteyi ister *bağıntılar*da ister *şeyler*de arayabileceğini söylemekle sınırlı kalalım. Bağıntılara dair kavramlar üzerinde çalışmasıyla müdrikenin yolu *bilimsel* sembolizme çıkar; şeylere dair kavramlar üzerinde işlem yapmasıyla ise *metafizik* sembolizme. Ama her iki durumda da "düzenleme", müdrikeden gelir. Müdrike bağımsız olduğuna seve seve inanacaktır. Müdrike, realitenin derin sezgisine borçlu olduğu şeylerin hakkını hemen teslim etmektense, bütün eserinde kendini, sadece simgelerin yapay bir tanziminde göze çarpan şeye indirger. Öyle ki, şayet metafizikçilerin ve de bilginlerin -yaptıklarının maddîliğinde takılıp kaldığımızdaki gibi- söylediği şeylerin lâfzında durup kalınsaydı, metafizikçilerin realitenin altında derin bir tünel kazdığma, bilim adamlarının ise realitenin üzerinden şık bir köprü aşırdığına, ama şeylerin akan nehrinin bu iki ustalık çalışmasının arasından, onlara değmeden geçip gittiğine inanılacaktı.

Kant'ın kritiğinin başlıca hünerlerinden (!) biri, metafizikçiyi ve bilgini lâfız düzeyinde ele almaktan, metafiziği ve bilimi gidebilecekleri ve zaten müdrike tehlikelerle dolu bir bağımsızlık talebinde bulunduğu anda o yola bizzat koyuldukları sembolizmin en uç sınırına kadar itmekten ibaretti. Bilimin ve metafiziğin "entelektüel sezgi" ile eklendiği noktalar bir kez görmezden gelinince, bilimimizin tamamen izafî ve metafiziğimizin de tamamen yapay olduğunu ortaya koymada Kant hiçbir zahmetle karşılaşmadı. Müdrikenin bağımsızlığını her ikisinin durumunda da çığrından

çıkardığından, bilimi ve metafiziği, onlara içeriden safra koyan "entelektüel sezgi" yükünden kurtardığından, Kant için bilim, bağıntılarıyla birlikte biçimin, metafizik ise şeyleriyle birlikte maddenin resmini çeken bir fotoğraf filminden başka bir şey arz etmez. Öyleyse, bilimin Kant'a birbirinin içine geçen çerçevelerden, metafiziğinse hayaletlerin peşinden koşan hayaletlerden ibaret olan şeyler sunması şaşırtıcı mıdır?

Kant bilimimize ve metafiziğimize öyle sert darbeler indirdi ki sersemliklerini atıp henüz tamamen kendilerine gelemediler. Zihnimiz, bilimde bütünüyle izafî bir bilgi, metafizikte ise boş bir spekülasyon görmeye kolayca boyun eğecekti. Kant'm kritiği bize hâlâ bütün metafiziğe ve bütün bilime uygulanmakta gibi gelir. Gerçekte, bilhassa kadimlerin felsefesine ve bir o kadar da modernlerin, düşüncelerine en sıkça verdikleri forma -ki bu form da hâlâ kadimdir- uygulanır. Bize şeyler hakkında *yegâne* ve hazır sistemi sunma iddiasındaki bir metafiziğe, bağıntılar konusunda *yegâne* sistem olacak bir bilime ve son olarak da Eflâtun'un İdealar teorisinin veya bir eski Yunan tapınağının mimarî yalınlığıyla tezahür edecek bir bilime ve metafiziğe karşı bir değer taşır. Metafizik eğer kendini, ondan önce sahip bulunduğumuz kavramlarla kurma iddiasında bulunursa, eğer bir âbide inşa etmek üzere malzeme olarak kullandığımız halihazırdaki ideaların mahirane bir düzenlenişinden ibaretse, son olarak da eğer kavrayışımızı azimle genişletmekten, aktüel idealarımızı ve belki de basit mantığımızı aşmak için sürekli bir yenilenme gayretinden faklı bir şeyse, çok açıktır ki metafizik, saf müdrikenin bütün eserleri gibi yapaylaşır. Ve eğer bilim, baştan aşağıya analizin ya da kavramsal temsilin eseriyse, eğer tecrübenin bilimde sadece "açık idealar"m doğrulanmasında kullanıl-

ması gerekiyorsa, eğer her realitenin özel hareketine katılan, ama her zaman [karton koliler gibi-çev.] birbirinin içine geçmeyen çok sayıda ve değişik sezgiden hareket etmek yerine, çok geniş bir matematik, reel olanın bütünselliğini önceden dokunmuş bir ağa hapseden yegâne bağıntılar sistemi olma iddiasını taşırsa, salt insan müdrikesine izafî bir bilgi olur. *Saf Aklın Kritiği* derinlemesine okunursa, Kant'a göre bilim olan şeyin, *evrensel matematiğin* bu türü olduğu ve ona göre metafizik olan bu Eflâtunculuğun da üstünkörü ele alındığı görülecektir. Sözün kısası, bir evrensel matematik düşü zaten, Eflâtunculuğun bir uzantısından ibarettir. Evrensel matematik, İdeanın bir şeyde değil de bir bağıntıda ya da yasada kaim olduğu varsayıldığında, İdealar dünyası haline gelen şeydir. Kant bazı modern filozofların bu düşünü bir realite kabul etti[8]: üstelik de her bilimsel bilginin yalnızca, evrensel matematikten ayrılmış bir parça veya daha ziyade onun bir kilometre taşı olduğuna inandı. O zamandan beri, Kritiğin başlıca işi bu matematiği temellendirmek, yani kesintisiz bir matematiğin onları birbirine bağlayabilmesi için zekâmn ve objenin ne olması gerektiğini belirlemek idi. Ve eğer her mümkün tecrübenin, müdrikemizin katı ve baştan kurulmuş çerçeveleri içine girmesi böylece sağlama bağlanmışsa, (önceden tesis edilmiş bir âhenk varsaymadıkça) zorunluklukla bizzat müdrikemiz tabiatı organize eder ve kendini tabiatta, bir aynadaki gibi görür. Bütün etkililiğini izafîliğine borçlu olacak bilimin imkânı ve artık, bağıntılar hususunda bilimin ciddiyetle takip ettiği kavramsal

---

[8] Bu hususta, Radulescu-Motru'nun *Philosophische Studien* dergisinde yayınlanmış olan (cilt: IX, 1894) "Zur Entwickelung von Kant's Theorie der Naturcausalität" başlıklı çok ilginç makalesine bakılabilir.

düzenleme çalışmasını şeylerin hayaletleri üzerinde taklit etmek dışında hiçbir iş bulamayacağı için metafiziğin imkânsızlığı da buradan kaynaklanır. Kısacası, *Saf Aklın her Kritiği sonunda, Eflâtunculuğu, İdealar şeyler ise gayrimeşru, bağıntılar ise meşru kılmaya ve hazır olan ideanın bir kez gökten yere indirildiğinde Eflâtun'un istediği gibi düşüncenin ve tabiatın ortak temeli olduğunu ortaya koymaya gelip dayanır. Lâkin, Saf Aklın her Kritiği şu postülata da dayanır: düşüncemiz, Eflâtunsamak [platoniser], yani mümkün her tecrübeyi önceden mevcut bulunan kalıplara dökmek haricinde başka bir şeye yetenekli değildir.*

Bütün mesele budur. Şayet bilimsel bilgi Kant'ın düşündüğü gibiyse, Aristoteles'in inandığı haliyle tabiatta ön-biçimini [*préformée*] ve hatta ön-ifadesini bulan [*préformulée*] yalın bir bilim vardır: büyük keşifler ise sadece, bir bayram gecesinde ışıklandırılmış bir anıtta sırayla yanan küçük lambaların o anıtın kenar çizgilerini ön plana çıkardığındaki gibi, şeylere içkin bu mantığın baştan çizilmiş çizgilerini noktalar halinde aydınlatır. Ve şayet metafizik bilgi de yine Kant'ın düşündüğü gibiyse, bütün büyük problemler karşısında zihnin iki karşıt tavrının eşit imkânına indirgenir; metafizik bilginin tezahürleri, ezelden ebede zımnen formüle edilmiş iki çözüm arasındaki, hep keyfî, hep gelgeç tercihlerdir; metafizik bilgi, antinomilerde yaşar ve ölür. Lâkin hakikat şudur ki ne modernlerin bilimi bu tek hat üzerindeki yalınlığı, ne de onların metafiziği bu gibi çözümsüz karşıtlıkları arz eder.

Modern bilim ne birdir ne de yalın. Açık [*claires*] bulundukları anda işe nokta koyulan -ki ben de öyle isterim- idealara dayanır. Ama bu idealar derin olduğunda, kullanıla kullanıla giderek daha bir aydınlığa kavuşur; öyleyse bu idealar en parlak yanlarını, götü-

rüldükleri olguların ve uygulamaların yansıtarak onlara geri gönderdiği ışığa borçludur; bir kavramın açıklığı öyleyse, onu faydaya dönük olarak manipüle etmek üzere bir kez ele geçirilmiş emin bir yoldan başka bir şey değildir. Başlangıçta, idealar arasmda karaltılı, bilimde kabul görmüş kavramlarla güç belâ bağdaşabilir, saçmalığa kayıverecek gibi tezahür etmiş olsa gereken biri artık yok. Yani bilim, birbirlerine sarahatle/açıklıkla dâhil olmaya baştan yazgılı kavramların kurallı/düzenli bir şekilde [karton koliler gibi- çev.] iç içe geçmesiyle iş görmez. Derin ve doğurgan idealar, zorunlulukla aynı noktaya yönelmeyen realite akımları ile kurulmuş sayısız temastır. Şurası da muhakkaktır ki öylesi ideaların mesken tuttuğu kavramlar, karşılıklı sürtünmeleriyle köşelerini törpüleyerek iyi kötü birbirleriyle uyumlu hale gelir.

Diğer yandan, modernlerin metafiziği, ortadan kaldırılamaz karşıtlıklara varabilecek kadar radikal çözümlerden oluşturulmamıştır. Hiç şüphesiz, antinomilerdeki tezi ve antitezi aynı anda ve aynı zeminde kabul etmenin hiçbir yolu bulunmasaydı, öyle olacaktı. Fakat, felsefe yapmak kesinlikle, Kritiğin dıştan, hakkında iki karşıt görüş, tez ve antitez sağladığı bu somut realitenin içine bir sezgi çabasıyla yerleşmekten ibarettir. Şayet griyi görmemiş olsaydım, beyazla siyahın nasıl birbiriyle kaynaştığını asla tahayyül edemezdim; ama bir kez griyi gördüm mü, beyazın ve siyahın çifte bakış noktasından nasıl görülebileceğini zahmetsizce anlarım. Bir sezgi temeli olan öğretiler, sezgisellikleri oranında -ki bu şaşmaz bir ölçüdür- Kantçı kritikten yakalarını sıyırır; ve bu öğretiler de metafiziğin bütünüdür, yeter ki *tezler*deki donmuş ve ölü metafizik değil, *filozoflar*daki yaşayan/canlı metafizik olsun. Ekoller, yani kısacası birkaç büyük üstadın çevresinde

yetişmiş talebe grupları arasındaki farklılaşmalar kesinlikle dikkate çarpar. Lâkin, o kadar keskin farklılaşmalara bizzat üstatlar arasmda da rastlanır mı? Burada, tekrar edelim ki bir ve aynı okyanusun diplerinde ama azıcık ama epey derine ineceği hissedilen bir sondaj vurulduğundaki gibi, yalın ve net bir şey, sistemlerin çeşitliliğinde/farklılığında egemen bir rol oynar. Talebeler genellikle bu konular üzerine çalışır: analizin rolü de işte budur. Ve üstat da, öne sürdüğü şeyleri formüle eden, açarak geliştiren, soyut idealara tercüme eden kişi olmak hasebiyle, bir bakıma kendisi karşısında evvelâ bir talebe gibidir. Fakat, analizi harekete geçirmiş ve onun ardından da sönüp gitmiş olan yalın fiil/edim, analiz etme yetisinden büsbütün farklı bir melekeden türer. Yine tanımı icabı bu, sezgi olacaktır.

Bitirirken şunu söyleyelim; bu melekede/yetide esrarengiz hiçbir şey yoktur. Her kim ki başarılı bir edebî kompozisyon yazmaya koyulur, konuyu uzun uzadıya etüt ettiğinde, bütün dokümanları topladığında ve notlarını tuttuğunda, kompozisyonu yazmaya başlamak için daha fazla bir şey, çoğu kez zahmetli bir çaba gerektiğini, bir anda konunun can evine yerleşmesine ve sonradan kendisini onun alıp götürmesine koyvermekten fazlasma ihtiyaç duymayacağı bir iç itilimi [*impulsion*] mümkün mertebe derinleştirmesi gerektiğini pekâlâ bilir. Bu itilim bir kez yakalandı mı, zihni, topladığı malumatı ve başka detayları da bulacağı bir yola fırlatır; itilim açılarak gelişir, bizzat kendini, sayıp dökmenin sonu gelmezcesine sürüp gideceği terimlere çözümler; ilerledikçe daha çok terim keşfedilir; her şeyi söyleyip bitirmek ise asla başarılamaz: ve bununla birlikte, kişi arkasındaki o itilimi sezmek üzere aniden geriye dönerse, itilim kendini örter;

zira o bir "şey" değildir, harekete bir teşviktir ve her ne kadar sınırsızca yayılmaya elverişli ise de, yalınlığın ta kendisidir. Metafizik sezgi de aynı türden bir şey gibi görünür. Bu örnekte edebî kompozisyona notların ve dokümanların yaptığı katkı, pozitif bilim tarafından ve bilhassa da zihnin yine kendisi üzerine yaptığı refleksiyon yoluyla bir araya toplanmış gözlemlerin ve tecrübelerin bütününü andırır. Zira, onun yüzeysel tezahürleriyle uzun uzun ahbaplık ederek güvenini kazanmadıysak, realiteden sezgiye, yani sezginin daha içeriden yakaladığı şey ile spiritüel bir sempatiye geçilemez. Ve sadece, gözle görülen olguları benimsemek olmaz; onları biriktirmek ve hepsini bir potada eriterek, gözlemcilerin farkında olmaksızın gözlemlerinin temeline yerleştirebildiği bütün aceleye gelmiş ve erken doğmuş idealarm birbirlerini nötralize ettiğinden emin olunan bu koca alaşımda kaynaştırmak gerekir. Bilinen olgularm, işlenmemiş/kaba maddî yapısı, yalnızca böyle bertaraf edilir. Örnek olarak yararlandığımız basit ve öne alınmış durumda bile, "ben"in "ben" ile doğrudan temasmda bile, seçik sezgi çabası, çok sayıdaki psikolojik analizin bir öbeğiyle yüzleşmemiş ve onları birleştirememiş kimseler için imkânsız kalacaktır. Modern felsefenin üstatları, çağlarının biliminin bütün malzemesini kendilerinin kılmış insanlardı. Ve yarım asırdan beridir metafiziğin meydanda görünmemesi ise bilhassa, günümüzde filozofun çok daha fazla dağınık hale gelmiş bir bilimle irtibat kurmada çektiği olağanüstü sıkıntının nedenidir. Ama metafizik sezgi, her ne kadar ona ancak maddeye dair bilgilerin zorlamasıyla varılabilse de, bu bilgilerin özetinden veya sentezinden bambaşka bir şeydir. Muharrik itilimin [*impulsion motrice*], hareket eden şeyle katedilen yoldan farklı olmasındaki gibi, [duvar saatinde-çev.] zembereğin gerginliğinin sarkacın salı-

nım hareketinden farklı olmasındaki gibi, metafizik sezgi de maddeye dair bilgilerimizden farklıdır. Bu bakımdan da metafiziğin, tecrübenin genelleştirilmesiyle müşterek hiçbir yönü yoktur, ama buna rağmen metafizik, *bütünleştirici tecrübe* olarak tanımlanabilecektir.

Kavramlar Dizini

A

açık 74, 78, 86, 87
açık idealar 84
aklî 29
Akıl 16, 81
algı 5, 27, 28, 31, 32, 40, 42, 44, 45, 68, 73, 75
ampirizm 57, 58, 59, 60, 61
analitik 82
analiz 6, 15, 21, 22, 23, 42, 43, 44, 49, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 63, 64, 65, 66, 70, 71, 73, 77, 82, 88, 89
anlam 42, 51, 62, 67, 69, 82
antinomi 75, 86, 87
antitez 22, 23, 61, 87
apaçık 57
aritmetik 71

B

bağıntı 49, 83, 84, 85, 86
beyan 25, 27, 36, 45, 57, 74
bilgi 14, 21, 22, 23, 34, 40, 52, 62, 63, 69, 76, 79, 82, 83, 84, 85, 86, 89, 90
bilim 3, 7, 9, 15, 23, 35, 44, 51, 52, 53, 55, 57, 63, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 89
bilim felsefesi 3
Bilinç 33, 34, 36, 46, 63, 70, 73, 75
birlik 16, 20, 48, 49, 50, 52, 59, 60, 71, 72
biyolojik 28, 29
bulanık 31, 52, 56, 57

Ç

çokluk 49, 50, 51, 52, 59, 60, 63, 71

D
dil 6, 15, 19, 21, 24, 25, 26, 27, 31, 33, 34, 75
dinamik 19, 22
Doğa bilimleri 44
düalizm 22
duygusal fenomen 32
duyum 27, 31, 32, 34, 52, 63, 74, 75

E
Entelektüel 9, 14, 44
entelektüel sezgi 83, 84
eğilim 28, 45, 58, 68, 75, 76, 77

F
Faydacı 8, 28
felsefî refleksiyon 3
fizik 9

G
genelleştirme 27, 28, 29, 30, 78
geometri 2

H
hafıza 5, 7, 14, 27, 46, 64
hakikat 80, 86
Hareket 10, 22, 31, 41, 42, 47, 52, 53, 54, 58, 59, 60, 65, 66, 67, 68, 71, 72, 74, 75, 76, 79, 82, 88, 89
hayat bilimleri 44
hüküm 19, 27

İ
içgüdü 6, 21, 25
idea 16, 20, 26, 27, 29, 30, 34, 41, 46, 47, 49, 51, 59, 61, 68, 75, 84, 86, 87, 88
idealizm 70, 74
idrak 23, 76
imge 15, 32, 40, 46, 47, 48, 49, 51, 64, 80
inanç 80
itilim 88, 89
izafî 22, 23, 40, 42, 44, 75, 79, 82, 83, 84, 85

K
kavram 15, 22, 23, 27, 29, 31, 32, 34, 35, 36, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 59, 60, 61, 62, 63, 68, 69, 70, 71, 72, 75, 76, 77, 78, 80, 81, 83, 84, 87
Kesinlik 78
kişilik 41, 58
kombinasyon 25
kritik 76, 87
kıyas 8, 42

M
Madde 7, 19, 20, 21, 27, 28, 84, 89, 90
mantık 22, 73
matematik 77, 78, 85
mefhum 3
metafizik 4, 5, 9, 14, 23, 35, 44, 49, 50, 51, 52, 59, 69, 70, 72, 74, 75, 77, 78, 79, 80, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 90
metafor 15, 47
modern 77, 78, 80, 82, 84, 86, 87, 89

modus operandi 62
müdrike 81, 82, 83, 84, 85
muhafaza 1, 19, 26, 29, 33, 34, 36, 58
muhakeme 27, 59, 66
muhayyile 40
mukayese 24, 41, 44, 45, 47, 49, 65
mutlak 22, 23, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 52, 58, 76, 79
mutlak sessizlik 35

N
nominalizm 27, 29

P
pozitif 79
pozitif bilim 44, 75, 80, 81, 89
pragmatik 29
psikoloji 4, 52, 53, 56

R
rasyonalizm 57, 58, 61
realite 23, 29, 30, 34, 44, 49, 50, 60, 61, 65, 68, 69, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 80, 81, 83, 85, 87, 89
realizm 70, 74
reel 23, 54, 55, 61, 65, 67, 68, 69, 75, 76, 78, 81, 82, 85
refleksiyon 11, 89
ruhsal 40, 57

S
seçik 44, 89
sempati 40, 43, 44, 73, 89
sentez 21, 59, 70, 71, 89
Septik 76
sezgi 6
simge 31, 40, 41, 42, 43, 44, 49, 55, 65, 67, 68, 78, 79, 81, 82, 83
somut realite 22, 61, 72, 78, 87
soyutlama 27, 28, 29, 30, 34, 53, 73
spiritüel 16, 44, 59, 89
statik 19, 22, 34
substratum 72
süre 46, 47, 48, 49, 50, 52, 63, 64, 65, 70, 71, 72, 73, 74, 80, 81, 82

Ş
şematik 54, 56, 64
şiir 15, 42, 55

T
tecrübe 15, 28, 40, 84, 86, 89, 90
teessür 13, 27, 33
temsil 22, 23, 27, 32, 34, 42, 43, 44, 46, 47, 49, 50, 51, 52, 54, 56, 59, 61, 65, 71, 75, 84
tercüme 6, 22, 23, 32, 33, 40, 42, 43, 44, 57, 59, 78, 88
tez 4, 22, 23, 61, 87
tikel 29
tümel 29

U
uzam 46
uzay 40, 46, 47, 59, 66, 68, 71
uzay metafizi 15

V
vitalist 30

Y
yaratma 16, 19, 23, 35

Z
zaman 3, 14, 44, 65, 71, 73
zekâ 15, 16, 20, 21, 22, 24, 25, 27, 34, 35, 61, 75, 85
zihin 21, 30, 48
zorunlu 87
zımnî 45, 62
İdealar teorisi 84

Metafiziğe Giriş

Türkçesi: Atakan Altınörs

Metafiziğe Giriş ilk kez 1903 yılında yayınlanmış, kısa sürede pek çok dile çevrilmiş ve Bergson'un filozof olarak dünya çapında kazanacağı şöhretin bir bakıma fitilini ateşlemiştir. Bergson bilimler çağında metafiziğin neden hâlâ gerekli olduğunu açıkladığı metninde, metafiziğin "sezgi" metodunu, okuruna sezgi tecrübesi yaşatmayı hedefleyen bir kurgu ve üslupla sunar. Kendine has bakış açısını ortaya koyduğu bu yoğun metni, felsefesinin özeti mahiyetindedir.

Felsefesiyle olduğu kadar yazarlık üslubuyla da iz bırakmış olan Bergson, 1927 yılında Nobel Edebiyat Ödülü'ne lâyık görülmüştür.

"*Felsefenin gerçek değeri, düşünceyi kendi üzerine döndürmektir. Bergson, kesin bilimlerden beslenmiş bir zihnin vazgeçemeyeceği bir açıklık gücüyle kombine ettiği büyülü silahlarını, şiirden ödünç alma cesaretini gösterdi. En muhteşem ve en yeni imgeler, metaforlar; kendi bilincinde yaptığı keşifleri ve kendi iç tecrübelerinin sonuçlarını başkasının bilincinde de meydana getirme arzusuna hizmet eder. Bu üslubun, musiki camiasında Debussy'nin eserlerinin meydana getirdiği çok incelikli ve rahat üslup ile hemen hemen çağdaş olduğu gözlemimi paylaşmama izin veriniz.*"

Paul Valéry

ISBN 978-975-7819-79-0

9 789757 819790

Paradigma Yayıncılık