Metafizik Dersleri

Giriş

Uzay-Zaman-Madde



Henri Bergson

Fransızca Aslından Çeviren

B. Garen Beşiktaşlıyan

pinhan

Felsefe

2. BASKI

Henri BERGSON (1859-1941), Fransız filozof. 1927 yılında Nobel Edebiyat Ödülünü kazandı. Süre, sezgi ve bellek gibi sorunlar hakkında sunduğu yeni fikirlerle XX. yüzyıl düşüncesi üzerinde son derece etkili oldu. Bergson'un felsefesi, aynı zamanda sinema, edebiyat ve psikoloji alanlarında da ilgi gördü. En önemli eserlerinden bazıları; Bilincin Dolaysız Verileri Üzerine Deneme, Madde ve Bellek, Gülme, Ahlak ve Dinin İki Kaynağı, Yaratıcı Evrim.

Burag Garen EŞİKTAŞLIYAN, 1990 yılında İstanbul'da doğdu. Özel Feriköy Ermeni İlköğretim Okulu, Özel Getronagan Ermeni Lisesi ve Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü mezunudur. Halen aynı üniversitede, yüksek lisans eğitimine devam etmektedir.

PiNHAN YAYINCILIK
Litros Yolu, Fatih San. Sitesi No: 12/214-215
Topkapı/Zeytinburnu İstanbul
Tel: (0212) 259 27 60 Faks: (0212) 565 16 74
www.pinhanyayincilik.com
info@pinhanyayincilik.com
Sertifika No: 20913

© Pinhan Yayıncılık, Ekim, 2014

Genel Yayın Yönetmeni: Mahmut Sever

Birinci Basım: Ekim, 2014
Editör: Adem Beyaz
Dizgi: Gülizar Ç. Çetinkaya
Kapak Görseli: Eugene Ivanov

Teknik Hazırlık, Baskı ve Cilt:
Yaylacık Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.
Litros Yolu Fatih San. Sitesi No: 12/197-203
Topkapı-İstanbul Tel: (0212) 567 80 03
Sertifika No: 11931

Kataloglama Bilgisi:
1. Felsefe 2. Metafizik

Pinhan Yayıncılık: 70 Felsefe Dizisi: 19
ISBN: 978-605-5302-50-4

METAFİZİK DERSLERİ
Uzay-Zaman-Madde

Henri Bergson

Fransızca Aslından Çeviren:
B. Garen Beşiktaşlıyan

pinhan

İÇİNDEKİLER

FELSEFE DERSLERİNE GENEL BİR GİRİŞ

I. Ders: Bilim 9
II. Ders: Bilimlerin Tasnifi 13
III. Ders: Bilim Felsefesi Üzerine 19
IV. Ders: Felsefe ve Konusu 25

METAFİZİK DERSLERİ

I. Ders: Uzay 33
II. Ders: Zaman 49
III. Ders: Madde 55
NOTLAR 79

FELSEFE DERSLERİNE GENEL BİR GİRİŞ

CLERMONT-FERRAND LİSESİ 1887-1888

IV DERS

I. Ders

BİLİM

Bilmek [*savoir*] kelimesi gündelik anlamda kullanılır. Gece ve gündüzün art arda geldiği, dünyanın aşağı yukarı küre şeklinde olduğu, 2 ile 3'ün toplamının 5 ettiği bilinir. Bununla birlikte öğrenmiş olmayıp da bildiğimiz hatırı sayılır şey vardır. Örnek olarak fiziki olguları, yani belirli bir düzeni olan olguları ele alalım. Herkes suyun belli bir süre boyunca ısıtıldığında buharlaştığını ya da suya atılan buzun batmayıp suyun üstünde kaldığını gözlemleyebilir.

Bununla birlikte bu çeşitli olguların bilgisinin [*connaissance*] bir bilim [*science*] teşkil ettiği söylenemez. Herkesin kabul edeceği gibi, bir bilime aşina olmak için mürekkep yalamış olmak gerekir ve en yetenekli çocuk bile okul sıralarında dirsek çürütmeden bilim adamı olamaz. O halde saf ve yalın bilgi ile özel anlamıyla bilim arasında bir ayrım bulunur ve herkes bu ayrımı az çok net bir şekilde yapar.

Bu ayrımın aslında neye dayandığını demin yukarıda verilen iki örneğe, yani suyun buharlaşması ve donmasına bakarak anlatalım. Yaygın kanıya göre, bu iki fenomenin varlığı bilinip defalarca ama defalarca tespit edilmiş olsa da, her zaman için bu iki fenomen birbiriyle alakasız ve birbirinden ayrı olarak mülahaza edilir. Bunları gözlemleriz, not ederiz, sıralarız fakat bilimsel muhakemeye alışmamış bir kişinin aklına bu ikisini bir-

birine yaklaştırmak veya bunları birleştirmek gelmez. Bilimin görev edindiği şey de budur zaten. Bilimin konusu, ilk bakışta birbirlerinden radikal bir şekilde ayrılır gibi görünen olguları veya fenomenleri ya da daha genel olarak nesneleri birbirlerine yaklaştırmak, onlar hakkında sahip olduğumuz devasa bilgi çokluğunu az sayıdaki formüllere[1] indirgemek ve böylelikle sahip olduğumuz bu bilgiyi basitleştirmektir.

Peki, bilim bu hususta nasıl hareket eder ve bu indirgeme neye dayanır? Bunu bilmek için bilimin, yukarıda bahsedilen durumda nasıl işlediğini tetkik etmek gerekir. Bir fizikçi, kaynama safhasına geçen suyu mülahaza edince, bu suyun ilk başta gaz kabarcıkları ihtiva ettiğini, bu kabarcıkların ısı etkisiyle genleştiğini ve sonuç olarak bu genleşmeyle beraber gaz yoğunluğunda bir azalma olduğunu kesin deneylerle tesis eder. Diğer örnek için, yani suyun üstünde yüzen buz örneği için ise şunu söyleyebiliriz: Suyun donarak buz haline geçmesine sebebiyet veren ısı düşüşü, ilk baştaki suyun miktarını artırmıştır, miktardaki bu artış yoğunluk bakımından bir azalmayı beraberinde getirmiştir ve buzu suyun üstünde yüzdüren de bir ısı değişimi tarafından meydana gelen yoğunluk başkalaşımıdır, peki bu nasıl işler?

İşte ilk bakışta birbirinden son derece farklı görünen, yaygın kanıyla mülahaza edildiğinde birbirinden radikal bir şekilde ayrı duran, belirgin çeşitliliğe rağmen, iki durumda da bir ve aynı formüle indirgenebilecek iki fenomen. İki durumda da müşterek olan şey, ısı değişimi ile belirlenen bir yoğunluk değişimidir.

İki fenomende müşterek olan, iki fenomeni de bir formülde kucaklamaya ve kaynaştırmaya izin veren şeyin, ortak bir neden olduğunu fark etmek, yukarıda söylenenleri özetlemeye kâfidir. Bu iki fenomenin aynı nedenlerle, yani ısı değişimi sebebiyle belirlendiği kabul gördüğünden dolayı bu iki fenomenin saf ve yalın sıralanışı, bu nedenin basit beyanının yerine ikame edilmiştir.

O halde bilimlerin pek çoğu için bir öncekinden daha net olan şu tanım verilebilir: Bilim, nedenlerin tespitinden ya da keşfinden elde edilen tek bir formülde mümkün olabilecek en çok miktarda özel olguyu kucaklamayı görev edinir.

Bu yeni tanım, bilim ve popüler bilgi arasında daha derin bir uçurum yaratır. Mesela bilmek [*connaître*], kelimenin yaygın anlamıyla, bir şeyin vuku bulduğunu bilmektir. Buna mukabil bilimsel [*scientifiquement*] olarak bilmek [*connaître*], bu şeyin niçin meydana geldiğini bilmek [*savoir*], nedenleri anlamaktır ve nitekim nedenleri ve zeminleri [*raisons*] bilmenin basit arzusu işte tam da bilimsel bir zihniyetin izidir. Hayvanlar bu arzuyu hiçbir zaman tecrübe etmez. Onlar, çevrelerinde cereyan eden şeylere bakmakla yetinirler. İnsan, nedenlere nüfuz etmek için yoğun bir arzu duydukça ve anlamak için daha fazla aradıkça, daha kültürlü bir varlık olarak ve taşıdığı isme daha layık bir varlık olarak değerlendirilebilir. Bilimle uğraşan dahi kişiler de çoğu zaman, önceden ne keşfedecek bir neden, ne de aranacak bir zemin yokmuş gibi görünürken, neden ve zemin bulma ihtiyacını duyan kişilerdir.

Örneğin, ağırlık ve yerçekimi yasalarının keşfinden önce ağır bir cismin yere düşmesi çok doğal bir şey olarak görülüyordu. O zamanlarda açıklanacak bir şeyin olduğu fark edilmemişti. Bu fenomenin nedenlerinin arandığı zamanlarda ise bu nedenler keşfedilmemiş olmalarına rağmen, bilimsel zihniyetin varlığı böylece kanıtlanmış oldu.

Bilimin bu ikinci tanımı başka bir şekilde de ifade edilebilir: Bilim, sahip olduğumuz çok sayıda bilgiyi açıklayarak, bunları az sayıda formülde kucaklayarak, indirgeme yapmayı hedefler. Bu formüller, tam da birçok özel duruma tatbik edildiğinden dolayı genel formüller, ya da basitçe söylersek, yasalar olarak adlandırılır. Mesela, bir önceki örnekte olduğu gibi, eğer ayırt edilecek fenomenlerin sayısı indirgenebilecek kadarsa ya da daha ziyade iki fenomen bir tek formülde ihtiva edilebilecekse, bunun sebebi bu formülün genel bir formül olmasıdır. Yani sıcaklık, cisimlerin hacmini başkalaştırır, tadil eder diyecek olursam, sonsuz derecede genel bir önerme beyan etmiş olurum, o kadar ki bu önerme yalnızca su ve buza değil aynı zamanda tüm mümkün cisimlere uygulanır. Bazı fenomenleri beraberce gruplamak ya da basit bir formülle onları açıklamak istediğimizde bu formül, daha sonra göstereceğimiz gibi, çoğu zaman ilk başta düşünmediğimiz bir sürü olguyu özetler ve ihtiva eder.

Bilimin bu son tanımı özel olgulardan genel olgulara geçmeye dayanır.

Bilimin faydasını ve varlık sebebini anlamak için bu tanımı derinleştirmek ve bu tanımdan sonuçlar çıkarmak kâfidir.

Evvela, eğer sadece olguları bilebilseydik ve bu olguların nedenlerine asla nüfuz edemeseydik, doğa üzerindeki her türlü tahakkümden [*empire*] vazgeçmek zorunda kalırdık. İşin doğrusu doğaya hükmetmek, bazı fenomenlerin üretimini kendi başına belirleyebilmek demektir. Peki ya nedenleri bilinmeden bu fenomenler nasıl üretilebilir? Buharın yoğunlaşmasına ilişkin çalışması Watt'ı[2] buhar makinesini icat etmeye sevk etti. Derste ayrıntılı olarak işleyeceğimiz üzere, icatlar çoğu zaman tesadüf eseri gibi görünse de her zaman nedenler üzerine yapılan çalışmalar ve bilimsel araştırmalarla hazırlanmıştır.

Fakat bilimin başka bir yararı daha vardır. Bilimlerin nihai amacının makineler icat etmek veya sanayiyi geliştirmek olduğu zannedilmemeli. Bunlar şüphesiz pratik olarak yararlıdır. İnsanın maddi ihtiyaçları bu bakımdan kolaylıkla tatmin olur, fakat insanın entelektüel ve ahlaki arzuları da vardır. İnsanda, onu sadece bilmiş olmak için bilmeye, anladığını ve bildiğini söyleyebilmenin verdiği basit zevki tatmaya iten bir içgüdü vardır.

Bilim işte özellikle bu ihtiyaca cevap verir. Bu ihtiyacı açıklamaya ve tahlil etmeye yeltendiğimiz zaman, psikoloji derslerinde[3] göreceğimiz gibi, son tahlilde bu ihtiyaç genelleştirme ve basitleştirme arzusuna, insan aklını karakterize eden arzuya dönüşür. Bilimin ortadan kalktığını varsaydığımızda olguların veya fenomenlerin önümüzde belirsizce cereyan ettiğini görürüz. Laf açılmışken söyleyelim: Hafızamız onları bize bir katalog gibi, kuru bir sıralama gibi sunar, fakat aralarında hiçbir bağlantı bulunmazdı. İşte bilim bunları gruplara ayırır, bir yasa veya basit bir formülle, her bir grupta ihtiva edilen devasa çokluktaki olguyu açıklar ve böylece hafızanın gayreti son derece azaltılmış olur. Olguların belirsiz serisine bazı yasalar ikame edilmiş olur ve denilebilir ki basitleştirme ihtiyacı ya da zihniyeti, en âlâ bilimsel zihniyettir.

II. Ders

BİLİMLERİN TASNİFİ

Bilimin genel bir tanımını verdikten ve konuyu kolaylaştırmak adına fizik biliminden bir örnek verdikten sonra, sıradaki işimiz bilimler ve felsefe arasında bulunması gereken bağıntıyı aramaktır.

Bunun için ufkumuzu genişletip tüm bilimleri aynı anda mülahaza etmeliyiz. Hepsini toptan sıralamak kolay bir iş değildir ve bilimlerin net bir tasnifini yapmak hemen hemen imkânsızdır. Aslında, bilinecek şeyleri metodik ve net bir şekilde gruplamak için, her şeyi bilmek, evrensel bilime sahip olmak gerekir.

Bununla birlikte Antikçağdan beri tasnif teşebbüsleri olmuştur. Platon ve ardından Aristoteles[4] bilimleri çeşitli kategorilere ayırmışlardır. Aristoteles'in tasnifi üç çeşit bilimden söz eder:

—Poetik Bilimler

—Pratik Bilimler

—Spekülatif Bilimler

Bunlardan ilk ikisi üretken, yani bir şeye hayat veren bilimlerdir, söz gelimi bir elbiseye, bir eve, iyi bir davranışa. Fakat yine de poetik ve pratik bilimler arasında bir fark bulunur.

Poetik bilimlerin ürettiği eser üretici failden koparılabilir. Örneğin mimari poetik bir bilim olarak adlandırılabilir, zira bir

yapının inşa edilmesiyle neticelenir ki bu yapı da mimardan bağımsız olarak kabul edilebilir. Bir evi tam ve yeterli bir şekilde bilmek için onu yapanın kim olduğunu bilmemiz gerekmez. Ev kendi başına baki kalır, kendisini yaratan kişiden kopar. Müzik de aynı şekilde poetik bir bilimdir zira senfoni yaratıcısından, yani kompozitörden kopuk bir şekilde varolur. Aynı şekilde, bir elbise de onu üreten terziden bağımsız olarak varolur. İşte bu çeşitli nesnelerin üretimi ile ilişkili olan bilimlere, eski Yunancada yapmak anlamına gelen ποιέω fiilinden yola çıkılarak poetik bilimler denir.

Beri yandan, üretici failden koparılamayan eserler de vardır, örneğin iyi bir davranışın, failinden kopuk bir varlığı yoktur. O halde ahlak pratik bir bilimdir denilebilir. Yani üretimle sonuçlanan ama bununla birlikte failinden kopuk düşünülemeyen bilimlere, eski Yunancada harekete geçmek anlamına gelen πράσσω fiilinden yola çıkılarak pratik bilimler denir.

Geriye spekülatif bilimler, yani Aristoteles'e[5] göre en âlâ bilimler kalıyor. Bu bilimler üretimi değil, ancak özel anlamda bilginin kendisini hedefler. Amacı aklı aydınlatmak olan bu bilimler saf temaşa yoluyla, hakikat üzerine çıkar gözetmeyen araştırma yoluyla kendini gösterir. Bu bağlamda matematik spekülatif bir bilimdir, zira matematikçi hesaplamayla meşgul olur ve yüzeyler, sayılar, çizgiler arasında bulunan bağıntıları bilmenin verdiği zevk için figürler oluşturur. Matematikçi bunu bir nesnenin üretimi amacıyla yapmaz, sadece ve sadece olan şeyin basit temaşası için yapar, nitekim *speculari* kelimesi Latincede gözlemlemek, temaşa etmek anlamına gelir. Teorik fizik için de aynı durum söz konusudur, aslında bir mucit olmayan fizikçi sanayiye veya insanların refahına yönelik yararlı uygulamalar yapmayı amaçlamaz, sadece genel doğa yasalarını bilmeyi amaçlar. Hâsılı felsefe, Aristoteles'e göre, hayli hayli spekülatif bir bilimdir[6].

Bu tasnif önemlidir zira ilk sistematik gruplama teşebbüslerinden biridir. Aristoteles'in, bilimleri onları inceleyen kişinin görev edindiği gaye veya amaca (yararlılık veya temaşa) göre ayırmış olması da dikkat çekicidir.

Bundan dolayı yaptığı tasnif itirazlara maruz kalır ve onun poetik ve pratik olarak adlandırdığı bilimlerin tam anlamıyla bilim olmadığı savunulabilir.

Eğer gerçekten de bilim, hakikatin çıkar gözetmeyen bilgisini ve özel olarak da doğa yasalarının ve düşüncenin bilgisini kendine görev ediniyorsa, amacı sadece üretmek olan yararlı bilgiler bütününün bir bilim kurduğu nasıl savunulabilir? Nitekim modernler de bu ikinci kategorideki bilgileri nitelemek için özel bir isim kullandılar- bunlara *arts* dediler. Örnek olarak mimari, pratik ahlak gibi bir *art*'tır. Aslında *art* kelimesi bir eserle neticelenen bilgiler sistemini tarif eder. Demek ki böyle kabul gören bilimler spekülatif bilimlerdir. Hâsılı, bilim ismine layık olan bu bilimler Aristoteles tarafından tasnif edilmemiştir.

Modern zamanlarda, bilimlerin büyük yenileyicisi olmak gibi biraz abartılı bir unvana[7] sahip olan İngiliz filozof Francis Bacon bir tasnif[8] sunmuştur. Bacon bilimleri, insan zihninin [*esprit*] melekelerine [*facultés*] göre üç kategoriye ayırır:

— Hafıza [*mémoire*] bilimleri: örneğin tarih;

— İmgelem [*imagination*] bilimleri: örneğin şiir;

— Akıl [*raison*] ya da müdrike [*entendement*] bilimleri: örneğin fizik, teoloji vs.

Bu tasnif, Aristoteles'in yaptığı tasnifle aynı itirazlara tâbi olabilir, zira bu tasnif de bilimlerin arasına bilimler kadar değerli fakat esasen farklılık gösteren insan zihninin meşgalelerini yerleştirir, örneğin şiir. Dahası Bacon, ruhun [*âme*] melekelerinin beraberce müdahalede bulunmadığını, söz gelimi tarihçinin akla değil de sadece hafızaya başvurduğunu düşünmek konusunda haksızdır.

Modern tasnifler arasında kesinlikle en iyisi, hem filozof hem fizikçi olan Ampère'inkidir[9]. Bu tasnif eksiksiz ve pek de felsefi olmamakla birlikte bugün kurulmuş bulunan tüm bilimleri ihtiva

etmenin verdiği nadir şerefe nail olmuştur. Ampère, bilimleri iki kategoriye ayırır: kozmolojik bilimler ya da madde [*matière*] bilimleri ve noolojik bilimler ya da zihin [*esprit*] bilimleri.

Kozmolojik bilimler maddeyi ve onun özelliklerini inceler. Bunlar üç gruba ayrılabilir:

1- Sadece maddenin genel özelliklerini inceleyen maddenin soyut bilimleri, örneğin sayı veya aritmetik, uzam veya geometri, herhangi bir form altında ifade edilen nicelik veya cebir. Bunlar aynı zamanda matematiksel bilimler olarak da adlandırılır.

2- Maddenin daha karmaşık ve doğrudan hesaplanamayan özelliklerini yalıtılmış olarak değil de daha ziyade gruplar halinde inceleyen maddenin somut bilimleri. Bunlar fizik, kimya, doğa tarihi, fizyoloji ve yaygın olarak fizik ve doğa bilimleri olarak tabir edilen bilimlerdir.

3- Karışık [*mixte*] bilimler zira bunların konusu fizik bilimlerinin konusu kadar basit değildir ve bu bilimlerin metotları, diğer iki kategorideki bilimlerin kullandığı adımları ihtiva eder. Örneğin hem hesap hem de gözlem bilimi olan astronomi, mekanik, vs.

Noolojik bilimler maddeyi değil de zihni, şeyleri değil de akıllı varlık olması bakımından insanı inceler.

İnsan aklı farklı bakış açıları ile mülahaza edilebilir. Eğer akıl, bizatihi kendi operasyonları, kendi işleyişi içinde incelenirse, bu inceleme psikolojiyle ve aklın ilavesi [*appendice*] olan mantıkla neticelenir. Eğer çağlar boyunca sahip olduğu yansımaları içinde incelenirse, yeni bir bilim grubu, söz gelimi tarih bilimleri [*sciences historiques*] olarak tabir edilen bilimler elde edilmiş olur. Zira tarih şüphesiz ki askeri ve politik olayları anlatmayı görev edinir, fakat bunu sadece, bu olayların bize evrimi ortaya çıkarması bakımından, söz gelimi kurumların ve fikirlerin ilerleyişi ve gelişimi bakımından yapar.

İnsan aklı yalnızca karar vermeyle değil aynı zamanda dil yetisi [*langage*] yoluyla da kendini gösterir. Bu yeni bilim grubu, filolojik bilimleri veya dil bilimlerini, bu bilimlere raptedilen her şeyle birlikte ihtiva eder.

Nihayet dördüncü grup ise genellikle ahlaki bilimler olarak adlandırılır: hukuk, ekonomi politika, sosyoloji, vs. Bu bilimler de insan zihnini inceler fakat bunların diğerlerinden farkı, insan zihnini toplum halinde yaşam yoluyla tadil edilebilir ya da mükemmelleştirilebilir olması bakımından incelemeleridir.

O halde bu tasnif bilim adamının görev edindiği gayelerin değil de onun tarafından incelenen konuların mülahazasının üzerinde durur. Netice itibarıyla bir bilimin kozmolojik veya noolojik olduğunu o bilimin konusunun madde ya da zihin olması belirler.

Demek ki bu tasnif gayet mantıklıdır, bununla birlikte buna bir itirazda bulunulabilir. Bu tasnif aslında madde ve zihin bilimleri arasında bayağı net bir ayrım, bayağı tartışılır bir ayrım tesis eder. Bu iki tür bilim genelde birbirine çok yakından temas eder, birinin her an diğerine ihtiyacı vardır ve madde bilimlerinin mi yoksa zihin bilimlerinin mi hakikati söylediğine karar vermek zordur. Yine de bilimlere dair her tasnif net ve keskin ayrımlar yapmak için vardır.

III. Ders

BİLİM FELSEFESİ ÜZERİNE

Bilimlerin tasnifinde söz ettiğimiz pek çok ayrım olsa da, her bir bilimin karmaşık bir bütün oluşturduğu ve kayda değer sayıda alt bölüme ayrıldığı ve bu alt bölümlerin bir tanesinin bile bir insanın tüm ömrünü meşgul edeceği göz önüne alınırsa bu ayrımlar aslında hiçbir şey ifade etmez.

Mesela geometri, matematiğin küçücük bir parçası olsa da birçok alt bölüm ihtiva eder: Örneğin, Eukleides geometrisi veya temel geometri; örneğin basit ve saf hesap vasıtasıyla incelenen ve geometrik yerler olarak mülahaza edilen figürlerin bulunduğu analitik geometri; örneğin sonsuzca küçük mülahazaların söz konusu olduğu yüksek geometri [*géometrie supérieure*]. Fizik de ağırlık, ısı, ses, ışık, elektrik vs. gibi incelemeler ihtiva eder.

Aynı şekilde doğa bilimleri de sonsuzca alt dallara ayrılır. Botanik, jeoloji, zooloji, fizyoloji vs. gibi her biri kendi içinde bir sürü alt bölümler ihtiva eder. Tarih de kendi alanında, insan zihninin gelişimine ve insanlığın ilerlemesine dair bizi aydınlatacak türden her şeyi ihtiva eder.

Çok doğal olmakla birlikte tuhaf olan bir şey de vardır: Bilimler ne kadar ilerleme kaydedip alt bölümlere ayrılırsa, bir o kadar yeni bilimler kurulur, şeyleri ne denli incelersek, karmaşıklıklarını da o denli fark ederiz.

Fakat bilimlerin çoğalmaya olan bu temayülleri, aklımızın güdülerinden birine zıt bir durum teşkil eder. Zira dersin başında da gördüğümüz gibi insan aklı şeyleri basitleştirmeyi hedefler.

Bilimlerin bir sürü alt bölüme ayrılmaya meyilli olmasına karşın içlerinden birinin hakikati basitleştirmeyi, mümkün mertebe yoğunlaştırmayı, çok az sayıda formülle kucaklamayı hedeflemesi doğaldır. Her bilimde özel bir başlık bulunabilir ve bulunur da, bu başlık da bu bilimin felsefesidir. Bilim felsefesinin konusu, ilk adımda, edinilen tüm sonuçları merkeze almak, ikinci adımda ise onu meydana getiren sonsuz sayıda unsuru bir araya toplamaktır. Mesela doğa bilimleri mineralleri, bitkileri, hayvanları inceler fakat bu alt bölümlerin her biri kendi içinde sonsuz derecede karmaşıktır. Tek bir familyanın veya tek bir türün incelenmesi bile bir bilim adamının ömrünü almaya yeter. İmdi doğa bilimcilerin tamamlamış oldukları tüm çalışmalardan, edinilen tüm neticelerin basitleştirilmiş bir ifadesi olabilecek bir ya da birçok genel hakikat ortaya atılamaz mı? Ve böylelikle de ortaya saçılmış birçok parça raptedilmiş olmaz mı? Darwin'in fikirlerinden ilham alan evrimci okul, tam da buna benzer bir teşebbüste bulunur[10]. Bu okul, en basit bir bitkinin bile inorganik minerallerin kombinasyonundan nasıl doğmuş olabileceğini, gözümüzün önünde duran değişik türlerin, gitgide komplike hale gelen bitkilerden nasıl gelmiş olabileceğini, en basit hayvanların aynı yöntemle nasıl doğmuş olabileceğini, ardışık komplikasyonlarla tedrici olarak, her bir türün zinciri hiç bozmadan bir alt türden türeyerek en mükemmel hayvan yani insan olmaya nasıl çıkılmış olabileceğini göstermeye çalışır. Darvinciliğin bu teorisi eleştiri oklarının hedefi olmaktan kurtulamasa da bir doğa bilimi felsefesidir, ayrıca, ham olsa da, mineralleri, bitkileri, hayvanları birbirlerinden türeten ve birbirlerine rapteden bir teşebbüstür.

Fizikte de kayda değer sayıda başlık bulunur. Elektrik, ışık, ses, ısı, ağırlık, vs. ayrı ayrı ve kendi başlarına incelenir. Çağdaş fizikçiler, Darvinciliğin doğa bilimlerinde yaptıklarını yapma teşebbüsünde bulundular, yani bilimin ilk adımda bölmek

ve dallara ayırmak zorunda olduğu şeyi raptedip birleştirdiler. Mesela Hirn ve Mayer[11] gibi fizikçiler ısının, cisimdeki moleküllerin titreşiminden başka bir şey olmadığını çalışmalarıyla gösterdiler. Huygens, Young ve Fresnel[12] ışığın, eter adı verilen bir akışkanın moleküllerinin titreşim hareketine dayandığını göstermişlerdi. Fizik incelemelerinden belki de en ilerlemiş olanı yani ses üzerine yapılan incelemeler bize sesin, havanın titreşimine dayandığını gösterir.

Dolayısıyla fiziğin derinleşmiş çeşitli başlıkları bizi aynı sonuca sevk eder gibi görünüyor: fiziki fenomenler, görünüşlerine rağmen, molekül veya atomların hareketlerine dayanır. Bu müşterek hareketleri merkeze alan bilim, fizik felsefesidir. Bu felsefe, daha büyüme çağındadır, fakat fiziğin her bir başlığı ne kadar derinleşirse o da o kadar ilerleme kaydetmeye yazgılıdır.

Tarih bilimlerinin de bir felsefesi vardır. Tarih belki de bilimlerin en karmaşık olanıdır. Tarihsel bir olay olarak adlandırmaya alışageldiğimiz şey, örneğin bir iktidarın el değiştirmesi, bu olayda emeği geçen çok sayıda insan tarafından kavranan ve tamamlanan sonsuz sayıda düşünceyi ve eylemi ihtiva eder. Söz gelimi Fransız Devrimi'ni tam anlamıyla anlamak için, 1789 yılının öncesi göz ardı edilmeden, tüm Fransızların ahlaki durumunun bilimsel olarak analiz edilmesi gerekir. Şüphesiz bu çalışma insanı aşar, imkânsızdır, fakat bu olmaksızın tarih bir kestirim [*approximation*] biliminden başka bir şey olmaz. Bununla birlikte tarihsel olgular doğaları gereği her ne kadar hiçbir zaman tam olarak bilinememeye mahkûm olsalar da, bu olgular bütününden her zaman ve her yerde genel ve tatbik edilebilir yasalar veya formüller ortaya atılamaz mı? Öyle ki bu yasalar vasıtasıyla tarihteki olaylar geometri teoremleri gibi birbirine raptedilsin ve tıpkı teoremler gibi birbirlerinden çıkarım yoluyla elde edilsin.

Bossuet, *Evrensel Tarih Üzerine Konuşma* [*Discours sur l'histoire universelle*] adlı eserinde bu teşebbüste bulunur. Kendisi bu eserde uzak tarihteki olayları, imparatorlukların kuruluşlarını, devrimleri ve savaşları, Hıristiyanlığın ortaya çıkışı ve yayılışı-

nı ön plana çekerek göstermeye çalışır. Hıristiyanlık, geri kalan her şeyin aynı noktada buluşacağı merkez, tarihin birliğini tesis eden şeydir. Öyleyse evrensel tarih üzerine konuşma, bir tarih felsefesi teşebbüsüdür. Örneğin Homeros'u[13] hakir gören İtalyan Vico, tarih felsefesinin kurallarını vermiş ve bunun bir bilimini yapmaya teşebbüs eden ilk kişi olmuştur[14]. Örneğin Montesquieu'nün eserleri, özellikle *Kanunların Ruhu* ve *Romalıların Çöküşü ve Yükselişinin Nedenleri Üzerine Mülahazalar* gibi eserleri de felsefi yazılardır, fakat bu, Bossuet'nin felsefesinden daha az iddialı bir felsefedir. Montesquieu, Bossuet'nin yaptığı gibi tüm tarihsel hakikatleri tek bir hakikate getirme teşebbüsünde bulunmadı, fakat yine de belli sayıda genel formülü dikkate aldı. Foustel de Coulanges, *Antik Site* [*La cité antique*][15] adlı eserinde bütün kurumları ecdat kültünden çıkarım yoluyla elde etmeyi deneyerek tarih felsefesi yaptı. M. Guizot ise *Fransa ve Avrupa'da Medeniyet Tarihi* [*Histoire de la civilisation en France et en Europe*][16] adlı eserinde, çağdaşı olan diğer tarihçiler gibi, tarih felsefesi yapar.

Carnot[17] ve ondan önce de d'Alembert[18], bir matematik felsefesi teşebbüsünde bulundular. Bu felsefe matematiğin çeşitli dalları arasında müşterek noktalar aramakla iştigal eder. Hakikaten de çok zor bir çalışmadır.

Önceki mülahazalara bakarak, felsefi zihniyetin neye dayandığı az çok belirlenebilir. Birliğe indirgeme temayülünün olduğu ve sonsuz sayıda olgunun, nesnenin, fikrin az sayıda formülle ifade edilme arzusunun ortaya çıktığı her yerde bu zihniyet kendini gösterir.

Dolayısıyla felsefi zihniyetin çoğu zaman bilimsel zihniyetle karıştırıldığı olur ve biri diğerinden ayrılıyorsa bunun nedeni bilimin, özellikle de modern dönemde, başlıkları tek bir tarzeye indirgemek yerine çoğaltmaya, birleştirmek yerine bölmeye mecbur kalmış olmasıdır.

Aslında burada, her bilimin kendisini adaması gereken bir çalışma söz konusudur. Özel olguların net bir şekilde incelenmesiyle başlangıç yapılmalıdır. Çoğu zaman birçok bilim adamı

bu noktadan ileriye gitmez ve elde ettikleri bir sürü ayrıntı hakikatle yetinirler. İşte bu temayüle analitik zihniyet denir, felsefi veya sentetik zihniyet ise bunun zıddı olan temayüle, yani gruplamaya, basitleştirmeye, birleştirmeye ve genelleştirmeye dayanır ki bu en âlâ bilimsel zihniyettir[19].

IV. Ders

FELSEFE VE KONUSU

Görüldüğü gibi, bilimler iki büyük kategoriye ayrılır: madde bilimleri ve zihin bilimleri. Bu iki kategorinin her biri kendi içinde birçok alt bölüm ihtiva eder. Beri yandan bu gruplara giren çeşitli bilimler, onlar üzerine yapılabilecek felsefi incelemeler sayesinde basitleştirilmeye elverişlidirler. Ayrıca bir bilimin felsefesi, o bilimin ihtiva ettiği hakikatleri mümkün olduğu kadar güçlü bir sentezle birliğe getirme çabasıdır.

O halde kaçınılmaz olarak şöyle bir soru ortaya çıkıyor: Bilim felsefesinin her bir bilim için yapmaya gayret gösterdiği şeyin aynısını zihin ya da madde bilimlerinin tamamı için yapmaya teşebbüs edilemez mi? Zihinle ilişkili tüm hakikatlerin ya da maddeyle ilişkili tüm bilgilerin sentezi olabilecek sonsuz derecede genel yasalar aranamaz mı?

Bir bilimin felsefesi o bilim için ne ise, bu tarz bir çalışma da bilimlerin bütünü için odur. Nasıl ki bir bilimin felsefesi, o bilimin bilinen hakikatlerinin sentezini yapıyorsa, aynı şekilde bu üst felsefe [*philosophie supérieure*] de madde ya da zihin bakımından söylenebilecek ve bilinebilecek her şeyi birkaç basit formülle ifade eder. İşte bu en üst bilim metafiziktir, ya da doğanın ötesinde olan, en üst felsefi bilimdir, tüm bilimlerin başı tacıdır. Janet'nin[20] dediği gibi, kelimenin tam anlamıyla felsefe, sıkı sıkıya birleşmiş psikoloji ve metafiziktir.

Metafizik iki temel soruyu cevaplamayı görev edinir: 1) Madde nedir? 2) Zihin nedir? Zira fizikçinin, doğa bilimcinin, tarihçinin, filologun bu iki nesnenin doğasının tam olarak ne olduğunu bilmekle meşgul oldukları zannedilmemelidir.

Mesela fizikçi, maddenin özelliklerini inceler, fakat bizatihi maddenin kendisinin neye dayandığı sorusunu sormaz. Örneğin ışık gibi ısının da moleküllerin ya da atomların bir hareketi olduğunu söyler. Peki ya hareket nedir? Atom nedir? Bu fenomenler kendi başlarına mülahaza edildiklerinde, gözümüzün önündeki mevcut tezahürlerinden soyutlandıklarında, neye dayanırlar? İşte bu sorular fiziğin alanına girmez.

Doğa bilimci ise mikroskopta canlı dokuları tetkik eder, yaşayan maddeyi tasvir eder, bu maddenin örgütlenmesinin yasalarını arar. Peki ya yaşam nedir? Saf ve basit hareketten hangi noktalarda farklılık gösterir? Yansımalarından soyutlanmış olarak, bizatihi kendi başına mülahaza edilince nedir? İşte bir metafizik sorusu! Doğa bilimci, yaşamı mikroskobunun camında hiçbir zaman keşfetmemiştir ve hiçbir zaman da keşfedemeyecektir, orada sadece ve sadece yaşamın yansımalarını görecektir.

Daha da ileriye gidelim, saf ve basit yaşamın alanından düşüncenin alanına geçelim. Burada yine zihnin yansımalarını ya da üretimlerini inceleyen bilim felsefelerinin ve özel bilimlerin bulunduğunu görürüz. Örneğin felsefe dil yetisini, tarihi, kurumları inceler. Peki ya düşünce nedir? Zihin neye dayanır ve özü nedir? Yani zihni özel olarak kuran nedir? Düşünce yaşamın ilkesinden, maddeden ayrılır mı? İşte tüm bu sorular metafiziğin alanına girer.

Aslında hiçbir özel bilim, tezahürü, fenomeni, zuhur edeni aşmaz. İşte, metafiziğin de konusu fenomeni aşmak, fenomenin arkasında olanı aramaktır. Demek ki fenomenin arkasında, metafiziğin beyhude hayallerin peşinden koşmadığını ispatlamak için gösterilmesi önem arz eden bir şey vardır.

Haydi maddi bir nesneyi, bir ahşap parçasını ele alalım. Ona dokunduğumuz ve onu gördüğümüz için bu ahşap parçasını bildiğimizi zannederiz. Bununla birlikte tefekkür ve tahlil yo-

luyla ahşap parçasının sadece tezahürlerini bildiğimizi de ivedilikle anlayıveririz.

İmdi ilk olarak, renkli olduğu için onu görüyoruz. Fakat fizik bize zaten rengin ya da bu zuhur eden şeyin, eter adı verilen bir akışkana işlenen bir titreşimden başka bir şey olmadığını söylüyor. Demek ki rengin renk olarak zuhur etmesinin tek nedeni bizim gözümüzün belli bir şekilde intiba edinmiş olmasıdır. Nesne bizzat kendi başına, yani bizim gözümüzün dışında mülahaza edildiğinde renksizdir.

İkinci olarak, bu nesneye dokunabileceğimizi söylüyoruz. Buradan bu nesnenin bize belli bir direnç gösterdiği anlaşılmaz mı? Fakat direncin bizim için bir duyumdan başka bir şey olmadığını göreceğiz. Cismin dirençli olmasının nedeninin sinir sistemimizin ve özel olarak dokunsal sinirlerin belli bir şekilde intiba edinmesi olduğunu söylüyoruz. Bizden farklı bir şekilde kurulmuş ve farklı bir şekilde işleyen bir sinir sistemine sahip olan bir varlık için bu nesne artık dirençli değildir. Bununla birlikte bu nesnenin tüm ardışık özellikleri modern bilimin ışığında sıralanarak işbu özelliklerin nesneden ziyade bizde olduğu ve bunların tezahürlere indirgendiği ispatlanabilir. Peki, eğer bunlar tezahürler ise bu aldanmalara [*illusion*] hayat veren nesne nedir? Bu çeşitli niteliklerin ardında ne vardır? Hatta bir şey var mıdır bile? Bu ahşap parçası renginden, sertliğinden, sıcaklığından ve sadece organlarımız üzerindeki intibalar yani saf tezahürler olan bir yığın özellikten soyutlandığında ne olur? Böyle bir sorunun ortaya çıkması ve özel bir bilimin, söz gelimi saf muhakeme biliminin bu soruları soruyor oluşu gayet anlaşılır bir durumdur.

Demek ki metafiziğin son derece belirli bir konusu vardır, bu da şeylerin nihai özünün [*essence dernière*] bilgisidir. Aristoteles işte bu bağlamda ilk nedenler ve ilk ilkelerin bilimini tanımlayabilmiştir[21]. Madde ve zihnin ne olduğu sorularını yanıtlayabilecek kişinin zaten artık öğreneceği bir şey kalmamış demektir. Bu kişi, tüm insan bilgisinin anahtarını taşımış olur. Bu kişi, bu iki tanımdan yola çıkarak şeylerin bütününe dair

tüm yasaları ve tüm genel önermeleri tıpkı bir geometricinin incelediği figürün özelliklerine dair tüm teoremleri ortaya koyduğu tanımdan elde edebileceği gibi elde etmiş olur.

İşte bu bağlamdadır ki eğer metafizik eksiksiz bir şekilde kurulursa, evrensel bilim adını alabilir. En başından beri felsefenin iddiası da buydu. İlk filozoflar felsefeyi şeylerin mutlak bilgisiyle bir tuttular. Filozof aynı zamanda fizikçi, astronom, vs. idi. Fakat modern felsefe o kadar iddialı değildir. Hiçbir insan tüm özel bilimlere sahip olduğunu da iddia edemez. Bununla birlikte her bilimin incelediği iki önemli konu olan maddenin ve zihnin özüne bizi nüfuz ettirebilecek, çok basit olmakla beraber çok genel bazı formüllere ulaşmak mümkün müdür? İşte felsefenin temel problemi, işte metafizik problem budur.

Lakin metafizik, başlangıç [*préliminaire*] incelemeleri olmadan kurulamaz zira bir şeyin asli ilkelerine ilk hamlede nüfuz edilemez, evvela bu şeyin özelliklerini incelemek gerekir. Örneğin; "madde nedir?" "zihnin nedir?" sorularını sormadan önce, bu ikisinin özelliklerine dair bilimsel ve özel bir incelemeye kendini adamış olmak gerekir.

Bu iki incelemeden biri, yani akıl ve genel olarak zihin incelemesi, diğerinden daha önemlidir. Eğer hakikaten de çoğu zaman tezahürler tarafından aldatılıyorsak, eğer üzerimizde kalan intibaı şeylerin niteliği olarak mülahaza ediyorsak, zihnimizin gerçekliğe ne kattığını, zihnimizin zannını, aslında şeylerde bulunmayıp da bulunuyormuş gibi görünenin ne olduğunu söyleyebilmek için zihnin işleyişini bilmek gerekmez mi?

Ahşap parçasına aitmiş gibi görünen bir yığın niteliğin gerçekte ona ait olmadığını ivedilikle söyleriz. Eğer aklın mekanizmasını analiz ettikten sonra ruhumuzun bilme vasıtası olan adımları belirlemiş olsaydık, ivedilikle ve fiziğe başvurmadan, aklımızın, şeylerdeki bir yığın unsuru algılaması gerektiğini ve bu unsurların da sadece aklın kendisinde bulunan unsurlar olduğunu söyleyebilirdik. Örneğin mavi renkte camları olan bir gözlükle bir manzaraya bakıyorum. Bütün nesneler bana mavi renkte gözükecektir ve bu renk de nesnelere aitmiş gibi gözü-

kecektir. Eğer mavi renkte camları olan bir gözlük taktığımı bilmesem, bu rengin bizatihi nesnelere ait olduğunu söylerdim, hâlbuki işin doğrusu bu renk sadece gözlüğüme aittir.

Maddi veya gayri-maddi şeyleri de akıl adını verdiğimiz bu prizma vasıtasıyla algılıyoruz. Derste ilerleyen zamanlarda göreceğimiz gibi aklımız, şeyleri mülahaza ederken onları başkalaştırır ve deforme eder. Aklımıza ne kadar güvenebileceğimizi ve onu ne ölçüde tanıyabileceğimizi ancak ve ancak onun mekanizmasını inceledikten ve işleyişini öğrendikten sonra bilebiliriz.

Demek ki akıl ve ruha dair genel inceleme her metafizik inceleme için bir hazırlıktır [*prélude*]. Bu bilimin de özel bir adı vardır: psikoloji. Psikoloji ve metafizik, felsefenin iki esas başlığıdır. Doğrusunu söylemek gerekirse psikoloji, gayesi metafizik olan felsefe için bir vasıtadan başka bir şey değildir. Eğer felsefe saf spekülatif, hiçbir pratik yarar gözetmeyen bir bilim haline getirilseydi, bu kadarıyla yetilinebilirdi.

Ne var ki noolojik bilimler grubuna giren ve psikolojiye bağlı iki bilimi, yani ahlak ve mantığı psikolojiye raptetme konusunda alışkanlık ağır basmıştır. Psikolojide ruhun üç farklı bakış açısıyla, duyulurluk [*sensibilité*], akıl [*intelligence*] ve irade [*volonté*] olarak mülahaza edildiğini göreceğiz. İmdi bu üç melekenin doğası ve işleyiş şekilleri bilinince, bunlardan faydalanmanın en iyi yollarını aramak da gayet doğaldır. Mantığın amacı bize aklın kullanımı için özel kurallar temin etmektir. Yöntemlere dair yaptığı analizlerle bize muhakeme yapmayı öğretir. Diğer iki melekeye, yani duyulurluk ve iradeye gelince, göreceğimiz gibi bu ikisi arasında muhafazası bize bağlı olan doğal bir bağıntı vardır ve duyulurluk iradeye itaat etmediğinde, infial [*passion*] ağır bastığında, bu hep aklın zararına olur. O halde duyulurluk ve irade arasında bulunması ve devam etmesi gereken bu bağıntıları net bir şekilde tesis edecek özel bir bilimin müdahale etmesi doğaldır, bunun adı da ahlak veya ödev bilimidir. Mantık ve ahlak, psikolojiye sıkı sıkıya bağlı ve ahlaki bilimler arasındaki iki önemli bilimdir.

O halde geri kalan her şeyin anahtarı ve felsefenin temel kısmı olan psikoloji ile başlayacağız ve felsefenin nihai amacı olan metafizikle bitireceğiz, bu bilimlerin arasına da mantık ve ahlakı koyacağız.

METAFİZİK DERSLERİ

HENRİ IV LİSESİ
1893

III DERS

I. Ders

UZAY

Uzay [*espace*] meselesinde, biri psikolojik ve diğeri metafizik olmak üzere iki problem ortaya çıkar.

Bu ikisi birbirinden bağımsız değildir ve bizi daha özel olarak ilgilendiren ikincisini çözmek için en azından ilkini ele almak gerekir.

1) PSİKOLOJİK PROBLEM[2]: Uzay fikri nedir? Cisimleri orada konumlandırdığımızdan dolayı uzayı biliyoruz. Peki, nasıl biliyoruz? Burada söz konusu olan, bir deneyimden gelen bir veri midir? Ya da uzay her deneyimden bağımsız olarak mı bilinir? Başka bir deyişle, uzay *a priori* olarak mı yoksa *a posteriori* olarak mı bilinir?

Birinci hipotez aklımıza gelen ilk hipotezdir, fakat bu ivedilikle dışarıda bırakılmalıdır. Uzayın bize her zaman görme, dokunma veya kas duyumları ile verildiğine dikkat çekmek gerekir. Renkli bir uzam [*étendue*] görüyoruz, dokunarak sert [*résistant*] olduğunu algılıyoruz ve kaslarımızla da çeşitli yönlere hareket ettiriyoruz. Yani uzayın bize bu duyumlarla ve bu duyumlarda verildiğini; görme, dokunma veya kas duyusu ile ya da aynı anda bu üçü ile birlikte ifşa olduğunu düşünebiliriz.

Lakin bu hipotez dikkatli bir şekilde incelenmelidir. Aslında uzayın ve dış algının [*perception extérieure*] dolayımsız verileri

arasındaki fark o kadar derindir ki bu ikisinin aynı adımlar ve aynı usulle bilindiği ne varsayılabilir ne de varsayılmalıdır.

Bu farkları sıralayalım:

a) Duyumlar [*sensations*] heterojendir ve nitelik bakımından farklılık gösterir: İki renk veya aynı renge dair iki nüans iki farklı niteliktir. Buna karşılık uzay homojendir. Çeşitli parçaları nitelik bakımından birbirinden ayrılmaz ve işin doğrusu bunların hiçbir niteliği yoktur. Uzay niceliktir, büyüklüktür ve orada karşılaştığımız yegâne farklar büyüklük ve form farklarıdır.

b) Nitelik bakımından farklılık gösterdiklerinden dolayı duyumlar kesintilidir [*discontinu*]. Başka bir deyişle bir nüanstan diğerine, bir renkten ötekine ani bir sıçramayla geçilir. Eğer iki verili renk arasına düşünce yoluyla ara renkler eklenecek olursa, bunlar *a priori* olarak tahmin edilemezdir, sayıları da sınırsız değildir. Buna karşılık uzay kesintisizdir [*continu*], mukayese ve mülahaza edilen uzay miktarı ne olursa olsun, bu iki uzay arasına istenildiği kadar ara uzay eklenebilir.

c) Bir duyum, duyum olması bakımından kendi kendine [*par elle-même*][3] varolur, fakat diğer duyumlarla mukayese etme şartı ile uzayda konumlandırılır.

Mesela göz kamaşması gibi, uzayda konumlandırılamayan bir ışık algısını ele alalım. Fakat eğer uzayda parlak bir nokta gibi bir görsel duyum konumlandırabiliyorsak, bunun sebebi bu tür başka duyumlara sahip olmamızdır. Zira her konumlandırma izafidir ve konumlandırılan unsurlardan birinin diğer unsurlarla arasındaki mukayeseye dayanır.

Yani uzay bize sadece bir duyumla verilmiş olamaz, daima bir duyum çoğulluğu gerektirir, o sebeple bir bağıntıdan daha az bir şeydir.

d) Her duyum, duyum olması bakımından bölünemezdir. Bu, ruhun [*âme*] yalın bir halidir. Tam da bu nedenden dolayı duyum ölçülemez. Buna karşılık uzay sınırsız sayıda hatta sonsuzca bölünebilir. Bir anlamda uzay, onun karakteristik özelliklerinden biri olan bu sonsuz bölünebilirlik ile tanımlanabilir.

e) Şuna da işaret etmek[4] gerekir ki tecrübe edilen bütün duyumları muhayyilenin [*imagination*] bir çabasıyla ortadan kaldırmak mümkün olsa da uzay ortadan kaldırılamaz. Uzayı dolduran her şeyi yani görme, dokunma ve kas duyumlarını ortadan kaldırmayı deneyelim: Uzay renksiz, sabit fakat ebedi bir ortam [*milieu*] olarak baki kalır.

Hiçbir soyutlama ya da muhayyile çabası onu dışarda bırakmayı başaramaz. Uzayı dolduran hiçbir şey bize zorunlu olarak varolmalıymış gibi görünmezken uzayın varlığı bize ama haklı ama haksız zorunlu görünür.

O halde eğer uzay, aralarında bağıntılar tesis etmek için duyumlarımızı gruplandırdığımız ve düzenlediğimiz ortam ise, bu ortamı dolduran şeyden ziyade bu ortamın kendisine, ve aralarında bağıntı tesis edilen unsurlardan ziyade bu bağıntının kendisine daha çok önem veririz.

Uzay yalnızca homojenliği bakımından değil, aynı zamanda belirgin zorunluluğu bakımından da duyumdan ayrılır.

f) Netice itibarıyla, konusunu uzayı dolduran şeylerin oluşturduğu bilimlerin olumsal [*contingent*] bir karaktere sahip olduğu söylenebilir. Buna karşılık bizatihi uzayın kendisini konu alan bilimler zorunluluğun damgası olarak gördükleri hakikatlere parmak basarlar.

Fizik, kimya, biyoloji gibi bilimlerin yasalarını zorunlu yasalar olarak görmeyiz, hâlihazırda olduklarından başka türlü de olmuş olabileceklerinin mümkün olduğunu tahayyül edebiliriz, fakat başka bir geometri ya da başka bir matematik tahayyül edilebilir mi?

g) Hâsılı, şuna da işaret edilmelidir ki görme ile algılanan uzam [*étendue perçue*], dokunma ile algılanan uzam ile aynı formu sunmaktan çok uzaktır. Doğuştan kör birisi nesnelere dokunarak formlarını ayırt edebilir, sonradan gözleri açılırsa dokunarak tanıdığı nesnelerin gözlerinde bıraktığı intibaı tanıyamaz. Fakat şu da bir gerçek ki görsel uzam [*étendue visuelle*] temel olarak dokunsal uzamdan [*étendue tactile*] farklı olsa da,

doğuştan kör birinin geometrisi ile bizim geometrimiz aynıdır. Yani uzun lafın kısası, biri görme diğeri de dokunma ile algılanan bu iki tür uzamın ötesinde ikisi için de müşterek bir şey vardır ki bu ne görme ne de dokunmayla algılanır. Bu şey, homojen ve boş uzaydır. Bir kanaviçe nasıl iki farklı nakıştan oluşmuş ise, bu boş ve homojen uzay da görsel ve dokunsal uzamdan müteşekkildir.

Eğer uzay algıda ve algıyla verilseydi, nasıl iki uzam varsa, biri görsel biri dokunsal iki uzay olurdu. Fakat böyle bir durum söz konusu değildir. Biz uzayı türünün tek örneği olan bir ortam gibi kavrarız; hem renk hem de dirençle doldurulabilir, ama hep aynı kalan ortam.

O halde uzay ya her görsel veya dokunsal algının dışında bilinir, ya da bu iki tür algı üzerine icra edilen bir operasyonla bilinir, fakat ne olursa olsun algılanamaz.

Filozoflar da[5] uzayı dolduran şeyi değil de bizatihi uzayın kendisini mülahaza etme konusunda mutabıktırlar. Uzayın, duyum veya algının dolayımsız bir verisi olduğunu iddia edecek psikolog da bulunmaz. Yani birinci hipotez dışarda kalmıştır.

O halde uzay fikrinin menşei sorusu nasıl sorulabilir?

Eğer uzay fikri algıda dolayımsız olarak verilmiş değilse, iki muhtemel hipotez söz konusudur. Bu fikir ya doğuştan zihindedir ya da zihin tarafından sonradan kurulur. İlk durumda uzay *a priori* bilinir, ikinci durumda ise dolayımsız algı yoluyla değil de algılar arasındaki belirli bir düzenleme yoluyla temin edilen *a posteriori* bir fikir olur.

Birinci teori doğuştancı [*nativiste*], ikincisi ise ampirist diye bilinir.

I) *Doğuştancı Tez*[6]: Bu teoriyi benimseyen psikolog ve fizyologların hepsi az çok bilinçli olarak Kant'tan ilham alırlar.

Kant'ın *Transandantal Estetik*'i büyük ölçüde uzayın, algılama melekemizin ya da Kant'ın deyişiyle "duyma melekemizin"

[*sensibilité*] *a priori* formu olduğunun ispatlanmasına ayrılmıştır. Başka bir deyişle, yan yana koyduğumuz duyu verilerinin bulunduğu sınırsız bir uzaya dair bir görümüz [*intuition*] vardır. Bu görü, tüm duyulur deneyimi zorunlu olarak önceler, zira o olmadan duyulur deneyim olmaz.

Geometrik önermelerin zorunluluğu, yani uzayın yasaları, Kant'a göre zaten uzayın *a priori* olarak verili olduğunu kanıtlar. Zira algıda verili ve *a posteriori* olarak bilinen her hakikat olumsaldır.

Şimdilik bu teori hakkında Kant'ın verdiği ve tartışılır olan kanıtlarla yapılan argümantasyonu bir kenara bırakalım.

Bununla birlikte her algı sonlu iken uzay sınırsız bir ortamdır, her duyum basit iken uzay sınırsızca bölünebilirdir, kendi başına ele alınan her duyum bir duyumdan başka bir şey değilken uzay eş zamanlı duyumların düzenidir. O halde uzay *a priori* olarak bilinir gibi gözüküyor. Başka bir ifadeyle söyleyecek olursak tüm insanların zihninde duyumları ayrıştırma [*distinguer*] ve yan yana koyma [*juxtaposer*] temayülü vardır.

Ayrıştırma ve yan yana koyma iki içgüdüsel operasyondur ki bu da şunu demeye gelir: bu ayrıştırma ve yan yana koymanın ilkesi olan uzay, *a priori* olarak verilidir.

Peki ya bu, işin kolayına kaçan bir hipotez değil midir? İnsan zihni tarafından sonradan kurulan bir uzay fikri hipotezi tercih edilemez mi? İşte bu ampirist tezdir.

II) *Ampirist Tez*[8]: İngiliz psikologlar ve çağdaş alman fizyolojistler, uzay mefhumuna ampirik bir menşe atfetme konusunda mutabık olmakla birlikte, bu konuyu aynı şekilde ele almazlar.

İki kesimde de kimileri uzay mefhumunu başka bir şeye indirgenebilir olarak görür. Bunlar bu mefhumu oluşturduklarını [*engendrer*] iddia ederler ve bu yüzden de ampiristik teoriler aynı zamanda oluşum [*génétique*] teorileri olarak da adlandırı-

lır. Fakat bu oluşum [*genèse*] iki doktrinde de aynı şekilde icra edilmekten çok uzaktır.

İngiliz teorileri[9] - Bain ve Spencer'a göre uzay fikrini, düzenleri değişebilen ardışık duyumlarla kurarız.

Başka bir deyişle ne uzam mefhumuna ne de uzay fikrine sahip, fakat deneyime yani ardışık duyumlara şahit olan bir zihni ele alalım.

İki durum söz konusu olabilir. Birinci durumda bu duyumlar değiştirilemez ve belirli bir düzende art arda gelir, yani bu duyumlar basitçe art arda gelmiş olur ve bize uzamlıymış gibi zuhur etmezler. Uzay fikri henüz müteşekkil [*formé*] değildir. Örneğin bir melodinin ardışık sesleri sadece ardışıktır, onları yan yana koyamayız, uzaya da koyamayız ya da yerleştiremeyiz, onların düzenini değiştiremeyiz.

Buna mukabil bazen de ardışık duyumlar kendilerini bize öyle bir düzende sunarlar ki bu düzeni gönlümüzce ters düz edebiliriz. Örneğin bakışımı sırasıyla bir çizgi ya da yüzey üstünde bulunan A-B-C-D-E noktaları üzerinde gezdirirsem, aynı şeyi tersten de gönlümce yapabilirim. Öyleyse bu duyumların ardışık olduğunu değil de yan yana durduğunu, zamanda değil de uzayda bulunduğunu söylerim. Uzayda yan yana koyma fikri sürede [*durée*] bulunan döndürülebilir [*réversible*] bir ardışıklık düzeni fikrinden başka bir şey değildir ve uzay fikri zorunlu olarak duyumların art arda geldiği bir zihin tarafından kurulmuş olacaktır, öyle ki bu duyumlardan bazıları bir düzende ya da onun tersi düzende aynı şekilde tecrübe edilebilsin.

Gördüğümüz gibi bu ekolün iddiası, uzayı zamanla kurmaktır. Zaman, duyumların ardışıklığı, uzam ise döndürülebilir bir ardışıklık olur. Kanımızca bu teoride tam bir kendi kendini kanıtlayan önerme [*pétition de principes*] bulunur. Döndürülebilir bir ardışıklık fikrinin, uzay fikrine halihazırda sahip olmayan bir zihin tarafından asla teşkil edilemeyeceğini görmek kolaydır. Şimdi böyle bir zihni ele alalım: mademki bu zihin hipotez gereği sadece ardışıklıkları algılıyor, o halde A-B-C-D-E noktalarını da ardışık olarak algılar. Ardından E-D-C-B-A serisini

algıladığında bu seri ona tamamen yeni ve ilkiyle bağıntısızmış gibi gelecektir. Bu ikinci serinin, birinci serinin döndürülmüş hali olduğunu anlaması için A-B-C-D-E noktalarının anısını [*souvenir*] ardışık olarak değil de yan yana yerleştirilmiş olarak saklamış olması gerekir. Buradan şu denilebilir: Bu zihin, terimleri yan yana yerleştirme yeterliğine sahiptir ve yan yana yerleştirme fikrini, yani uzay fikrini, zaten ardışıklık fikrine katıyordur.

Alman teorileri[10] (*Helmholtz, Lotze...*) - Bu ikinci hipotezde, yani yerel işaretler [*signes locaux*] hipotezinde uzam, zihin tarafından kurulmuş bir yapı olarak mülahaza edilir ve bu yapının malzemeleri de nitelik bakımından birbirlerinden ayrı ya görsel ya da dokunsal duyumlardır. Bu doktrinlerin esas fikri şudur: Eğer koku veya tat duyumları uzayda bizim tarafımızdan yan yana yerleştirilmemişse bunun nedeni bu duyumların bize mutlak olarak birbirlerinden ayrı ve bağımsız olarak verilmiş olmasıdır. Bazen bize eş zamanlı olarak verilidirler fakat o zaman da birbirlerine sarılı [*enveloppés*] vaziyettedirler.

Eğer eş zamanlı görsel duyumların (ayrıca eş zamanlı dokunsal duyumların da) zorunlu olarak birbirlerinden ayrı olduğu gösterilebilseydi, bu durum uzam mefhumunun ampirik bir menşei olduğunu tesis etmeye kâfi gelirdi. İşin doğrusu görmeyle algılanan eş zamanlı ve birbirlerinden ayrı olan unsurlar bize zorunlu olarak yan yana yerleştirilmiş ve dolayısıyla uzamlı vaziyette zuhur etmelidir, aynısı dokunsal duyumları için de söz konusudur. İmdi bunun böyle olduğunu kanıtlamak için bu psiko-fizyolojistler, görme ile ilgili olan şeyleri ele alırlar: örneğin retinanın her bir noktasının kendine has [*sui generis*] bir duyum ilettiğini ve bu duyumun bir sonraki nokta tarafından iletilen duyumla aynı olmadığını göstermek için çaba sarf ederler. O halde bir ve aynı görsel algıda verili bulunan eş zamanlı duyumlar arasında niteliksel bir ayrım [*distinction*] vardır. Aynı şekilde, bir cismin yüzeyindeki her bir noktanın yerel işareti vardır, öyle ki eş zamanlı dokunsal duyumlar farklı doğalara sahip duyumlardır. Eğer bu hakikaten de böyleyse ve yerel işaretler tezi doğruysa, Lotze'a göre buradan uzam mefhumunun ancak ve

ancak deneyimden türetildiği sonucu çıkar.

Özet olarak söylemek gerekirse deneyim sadece eş zamanlı olarak verili bulunan unsurları yan yana yerleştirme zorunluluğunu açıklayabilir, fakat bu terimler öyle bir verilmiş olsunlar ki bunları birbirleri içinde eritmek, kendi iç farklarından dolayı bizim için imkânsız olsun.

İngiliz psikologların hipotezi gibi bu hipotez de tam bir kısır döngü barındırır gibi duruyor.

Aslında yerel işaretler hipotezi deneyime uygundur, fakat buradan asla uzayın ampirik olarak bilinebildiği sonucu çıkmaz. Açıkçası, ayrı unsurlar ve farklı nitelikler bize eş zamanlı olarak verili olsa da, bunlardan bir uzam oluşturabilmemiz için bunları yan yana yerleştirmemiz gerekir.

Bu yan yana yerleştirmenin doğal olarak zihin tarafından tamamlandığını söyleriz. Fakat eğer ortada doğal bir tamamlama varsa, tamamlamak için doğal bir temayülümüz var demektir. İmdi doğuştancılar da zaten bunu söylerler. Uzayın görüsüne sahip olduğumuzu söylemek (Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*), doğal olarak zihnin eş zamanlı olarak verili bazı duyumları, bazı unsurları yan yana yerleştirdiğini öne sürmek ve tespit etmek demektir.

Uzaya dair hiçbir kavrayışı, hiçbir görüsü olmayan bir zihin varsayalım: bu zihin kendisine eş zamanlı olarak verili duyumları sadece ve sadece bunları birleştirme, örgütleme, birbirleriyle eritme şartıyla algılayabilir, mesela sesler için yaptığımız gibi, fakat bunlardan bir uzam teşkil edemez. Uzam denince uzatma ve yan yana yerleştirme gücü anlaşılır.

Daha yakından bakınca, bu çeşitli teorilerin, söz gelimi bir yandan Spencer ve beri yandan Lotze'un teorilerinin aynı iddiayı taşıdığı görülür, yan yana yerleştirme fikrini başka bir fikir ile oluşturma iddiası. Bu fikir Spencer için ardışıklık ve Lotze için ise niteliksel ayrımdır. Fakat Lotze niteliksel ayrıma eş zamanlılığı katmaya, Spencer ise ardışıklık fikrini döndürülebilirlik fikrinden koparmaya mecburdur gibi görünür.

Bu iki açık kapıdan içeriye uzay fikri gizlice giriverir, eğer zaten yan yana koymayı kavrayamıyorsak, döndürülebilir bir seri fikrini teşkil edemeyiz. Dahası eş zamanlı unsurları birbirlerinden ayırmak için yan yana koymayı bilmek gerekir.

Dolayısıyla her hâlükârda döndüğümüz yer doğuştancılıktır.

O halde psikolojik problemi bitirirken, uzay fikrinin *a priori* bir fikir olarak mülahaza edilmesi gerektiği zira onun başka hiçbir fikir ile yaratılamayacağı söylenebilir. Uzay fikri cinsi bakımından basit ve eşsizdir.

Uzay fikrinin insana has ve insan aklının bir karakteristiği olduğunu da ekleyelim. Kuşkusuz hayvanlar da kendi dışında bulunan ve uzanan nesneler bulunduğunu algılar, fakat onları kendilerinden bizim yaptığımız kadar net bir şekilde ayıramazlar. Hayvanlar bir tür rüyada yaşarlar ve maddi nesnelerin durumunun bağıntıları onlarda bizde olduğu kadar geometrik netlik ve kesinlik taşımaz.

Yani hayvanlar uzamı bulanık bir şekilde algılar ve uzaya dair açık bir mefhum elde edemezler.

Uzay görüsü zihnin geometrik ve soyut yaşantısı ile başlar.

Bilime malzeme ya da zemin sağlayan her şey, söz gelimi form, sayı, büyüklük, vs. uzayla ortaya çıkar.

2) METAFİZİK PROBLEM[11]**:** Uzayın ne olduğunu sormuştuk ve uzayın *a priori* olarak bilindiği sonucuna varmıştık.

Geriye uzayın bizatihi kendisinin ne olduğunu bilmek kalıyor.

Uzay, kendisini temsil eden zihinden bağımsız bir gerçekliğe sahip midir? Eğer bu *a priori* bir görü ise, söz konusu olan sadece algılama melekemizin bir formu değil mi? Ya da bu görü, aklın dışında ve kendi başına varolan, aynı zamanda aklın onu düşünmekten kendini alıkoyamadığı bir şeye mi cevap veriyor?

Bu hususta da iki tez mevcuttur. Birincisi realist tez diye

anılır ve Descartes'a aittir, diğeri ise idealist tez diye anılır ve Kant'a aittir.

I) Realist tez[12]: Descartes'a göre uzam mefhumu, zihin tarafından her deneyimden önce bilinen açık [*clair*] ve seçik [*distinct*] idealardan ya da basit doğalardan[13] biridir.

Uzam ideası doğuştan gelen bir ideadır[14] ve uzay ideası uzam ideasının[15] soyutlanmasıdır.

Fakat açık ve seçik idealar şeylerde[16] cereyan eder zira Tanrının varlığının ispatı bize açık ve seçik düşüncenin şeylerle olan uyumunu garanti eder. Buradan da uzamın yalnızca cisimlerde bulunan gerçek bir şey olmadığı, aynı zamanda onlardaki en gerçek şey olduğu sonucu çıkar. Descartes'a göre uzam, maddenin özüdür[17] ve uzay ise cisimlerden bağımsız olmasa da zihinden bağımsız bir gerçekliktir.

Descartes'ın başvurduğu nedenler ya teolojik ya da bilimseldir. İlahi hakikat [*véracité*] bize uzamın gerçekliğini[18] ve ardından uzayın gerçekliğini garanti eder. Beri yandan, eğer uzamı bir gerçeklik hatta maddenin özü olarak temsil etmez isek, Descartes'ın anladığı şekilde bilim imkânsız hale gelir. Eğer madde son tahlilde uzam ve hareket olarak ifade edilemez ise, dışardaki şeyleri nasıl olur da hesaplamaya tâbi kılabiliriz? Deneysel bilim ilerleme kaydettikçe, doğa yasalarının durağanlığı, fenomenlerin uzama ve harekete indirgenebilir olmalarına dair bağlantılı fikir, yani fiziğin mekaniğe indirgenebilirliği fikri deneysel olarak teyit edilmiş olur. Bu bağlamda uzaya dair realist teorinin bilimsel, bilimin gayretlerini cesaretlendirmeye özgü ve bilimden gitgide parlayan bir teyit alan bir teori olduğu söylenebilir.

Buna mukabil, *Transandantal Estetik* ve *Transandantal Diyalektik* bölümlerinde Kant tarafından formüle edilen ağır itirazların da hedefi olmuştur.

II) *İdealist Tez*[19]: Kant'a göre uzayın mutlak gerçekliğini ortaya koyma teşebbüsünde bulunursak karşımıza muhakkak an-

tinomiler, yani savunulamaz ve çelişkili önermeler serisi çıkar[20].

Eğer uzay gerçek ise ne sonlu ne sonsuz, ne sonsuza kadar bölünebilir ne de basit parçalardan oluşmuş olabilir.

En göze çarpan antinomi olan ikinci antinomiyi özetlemek için şunu söylemek kâfidir: Eğer uzay parçalardan meydana geliyorsa, bu parçalar zorunlu olarak bölünürdür zira bu parçalar hala uzaydır. Beri yandan eğer uzay sonsuzca bölünebilir ise parçalardan müteşekkil olması gerekir, zira aksi takdirde herhangi bir şeyden müteşekkil olmaz.

Dahası, Kant'a göre geometrik önermelerin zorunluluğu, geometrinin konusu olan uzayın *a priori* bir görü olduğunu ve her *a priori* bilginin zihnimizle ilişkili olduğunu kanıtlar. Aslında uzay hipotez gereği bizim zihnimizdedir ve dolayısıyla zihnimiz bu formu şeylere dayatır, o zaman bu formu şeylere koymak yararsızdır. Bu da, şeyler ve zihin arasında nedensiz bir önceden tesis edilmiş ahenk tahayyül eden kolaya kaçan bir hipotez olur[21].

Eğer uzay *a priori* olarak biliniyor ise, eğer nesneleri sadece ve sadece uzayda şekillendirme [*développer*] suretiyle kavrayabiliyorsak, o halde şeylere zihnimizin bir formunu işlemiş oluruz ve şeylerin kendileri [*choses en soi*] bu formdan kaçıyor demektir. Yani bir yandan sadece bizim zihnimiz için bir uzayın bulunduğunu, beri yandan ise şeylerin kendilerinin uzamdan pay almadığını öne sürmüş bulunuyoruz.

Şeylerin kendisine dair bildiğimiz tek şey uzayda onlarla yaptığımız şekillendirme işlemidir.

Bu teorinin bir önceki teoriye göre bir avantajı, uzay meselesinin metafizikte her zaman ortaya çıkardığı zorlukları kaldırmasıdır.

Uzay sonlu mudur sonsuz mudur? Sınırsızca bölünebilir midir ya da basit parçalardan mı meydana gelmiştir? Niteliği olmadığı halde bir şey midir? Beri yandan, büyüklükten pay almasına ve bilimin konusu olmasına rağmen hiçbir şey olmadığı söylenebilir mi? Aslına bakılırsa uzay, kendi başına mülahaza

edildiğinde sonsuz olduğundan daha fazla sonlu değildir. Zira kendi başına mülahaza edilirse ortadan kaybolur. Uzay sadece bizim için neyse odur ve her zaman onu kullanma şeklimize indirgenir. Aynı şekilde uzay hiçlik de değildir, zira algılama melekemizin bir formudur, fakat bir nesne de değildir zira bir nesne uzayda tarafımızca icra edilen bir sentezdir.

Bununla birlikte Kant'ın teorisi bazı zorlukları ortadan kaldırsa da yeni birtakım zorluklara sebebiyet verir[22]. Algılarımızın içeriğine/maddesine [*matière*] uzay formunu dayattığımızı söylemek kâfi gelmez. Eğer bu içeriğin/maddenin uzayla hiçbir alakası yoksa uzaya nasıl girebilir ki? Eğer şeyin kendisi uzama dair hiçbir şey taşımıyorsa, bu şeyin kendisinin insan aklındaki tezahürleri bu kadar kolay bir şekilde nasıl olur da geometri yasalarına ve uzayın formlarının tatbikine elverişli olabilir? Yasaları matematiksel forma sahip bir doğa bilimi, daha sonra ve beklenmedik şekilde yapılacak deneylerle her zaman teyit edilebilecek, gelecekte de geçerli olabilecek bir bilim nasıl kurulabilir?

O halde bizatihi şeyin kendisinde, uzaydan başka bir yerde mümkün olamayacak bir geometrik düzen bulunur. Kant'ın eleştirisinin bütün ispatladığı şey, eğer gerçek bir uzay varsa, bu hiçbir açıdan görüsüne sahip olduğumuz uzay ile aynı değildir, ya da daha ziyade eğer şeylerin kendileri varsa, görsel ya da dokunsal uzama dair bir şey taşımazlar.

Fakat şeylerin kendilerinin bizatihi kendi aralarında benzer bağıntılar, belki de geometrik bağıntılarla aynı türden bağıntılar idame ettirmeleri mümkün olabilir. Onlar uzamın özüne, yani imgelemden ziyade müdrike tarafından uzama dair bilinen şeye sahiptir. Kendilerini sayıların ve hesabın kapsamına sokan kendilerine has özellikleri vardır, aksi takdirde ne bilimin imkânı ne de şeylerin kendilerinin zihnimizin formunun tatbikine nasıl elverişli oldukları açıklanabilir.

Sonuç[23]- Artık gerçek uzay kavrayışımızı formüle edebiliriz, bununla birlikte uzayı dolduran şeyin doğası üzerine bir hipo-

tez kurmadan bunu yapamayacağımız da aşikârdır. Zira uzay teorisi cevher [*substance*] ve uzama dair bir kavrayıştan ayrı düşünülemez. Leibniz'in aydınlattığı ve tartışma götürmeyen bir husus da vardır[24]: Uzam sınırsızca bölünebilirdir[25] fakat bu bulanık [*confus*] bir algıdır ve bir yerde, söz gelimi bölünemezlerde durmak gerekir. Kuşkusuz Leibniz'in ortaya koymadığı şeyi, yani uzayın sonsuzca bölünebilir olduğunu kabul ediyoruz, fakat belki de bunun nedeni görüsüne sahip olduğumuz uzayın zihnimizle ilişkili olması ve dahası her entelektüel operasyonu karakterize eden sınırsızlığa katılmasıdır. Uzayın bölünmesine dair sınırsızca operasyon yapabildiğimiz için bu imkânı açıklarken uzayın sınırsızca bölünebilir olduğunu söylüyoruz. Fakat mevzu bahis şeyler olunca açıkçası iş başka bir vaziyet alır. Eğer bunlar gerçeklik iseler basit unsurlardan meydana gelmişlerdir. O halde Leibniz ile beraber, şeylerin gerçek unsurları uzamsız olarak, görsel ve dokunsal uzama ve uzaya yabancı olarak kavranabilir. Şeylerin bu gerçek unsurları, tıpkı bir buluta içerden bakıldığında kesintili ve renksiz damlalardan meydana gelmiş olduğunun görüldüğü gibi, form ve renge benzer kabataslak temsiller gibidir.

Kayda değer bir ikinci husus daha vardır. Kesin olarak bildiğimiz bir şey varsa o da kendi varlığımızdır. Burada algılanan ile algılayan özdeştir ve dolayısıyla araya koyulan bir ortam ya da korkulması gereken bir bilgi deformasyonu yoktur. İmdi kendi kendimizi, bilinç yoluyla, uzanan varlıklar olarak değil de psişik organizmalar olarak algılarız. Benimizin [*notre moi*] ardışık fenomenleri ya da halleri, varlığımızdaki ve süremizdeki en açık şey olan devamlılığı teşkil eder.

Başka bir varlığı sadece ve sadece benzerlik yoluyla kavrayabiliriz, bu yüzden maddenin nihai unsurlarının bilinçle benzerlik içinde varsayabiliriz. İşin doğrusu bunlar zayıf veya daha yavaş bilinçlerdir fakat bununla birlikte devamlılığa ve basitliğe sahiptirler. Netice olarak denebilir ki eğer maddenin algımızın dışında bir gerçekliği varsa bunun, kelimenin yaygın anlamıyla uzamlı olmayan dinamik unsurlardan meydana gelmiş olması gerekir. Peki ya uzam ile tamamen alakasız mıdırlar? Leibniz

bunun böyle olduğunu[26] ayrıca bu unsurların veya monadların kendi aralarında[27] bir bağıntı olmadığını düşünüyordu. Nitekim dersin ilerleyen zamanlarında Leibniz'in önceden tesis edilmiş ahenk[28] hipotezine nasıl yöneldiğini göreceğiz.

Açıkçası o kadar da uzağa gitmek zorunda değiliz, ayrıca görsel ya da dokunsal uzama sahip olmayan unsurlarla madde meydana getirildiği zaman, bu unsurların kendi aralarında aklımızca geometrik olarak kavranabilen bağıntılar olduğu varsayılabilir.

Eğer şeylerin kendileri uzama sahip değil ise, kendilerini yayılmış vaziyette göstermeleri ve kendi yansımalarında bize geometri ve mekanik yasalara tâbi imiş gibi zuhur etmeleri için her şeye sahiptirler. İnsanların akılları arasında süregelen bağıntılarda, şeylerin kendilerinin arasında süregelen türden bağıntıların bir imgesini bulmak zor değildir.

Her insanın kendine has bir iç yaşantısı vardır.

Her insanın kendi düşünen bilincinin iç gelişimi diğer insanlarınkinden farklıdır. Her öznel intiba kişisel ve özgündür, bununla birlikte tüm bu çeşitli bilinçlerdeki çeşitli intibalar bir ve aynı kelime ile ifade edilebilir. Dil de tüm bilinçler için müşterek bir alan kurar. Dolayısıyla bu kişisel intibalarda, müşterek bir dilde anlatılabilmeleri ve bu dilin mantık ve dilbilgisi kurallarına tâbi olmaları için gereken her şey bulunur.

Yani şeylerin kendileri her şeyden önce kendileri için vardır. Bunlar henüz ham olan kuvvet ve bilinçlerdir, bununla birlikte uzam olarak aktarılmaları için her şeye sahiptirler. Bu noktadan hareketle, uzayda algılanan bağıntıların gerçek bağıntıları, ama başka bir doğaya ait olan, cevherler veya şeylerin kendileri arasında bulunan gerçek bağıntıları aktardığı savunulabilir.

İki nesnenin arasındaki uzaklık, cevherlerin ya da gerçek unsurların birbirleri üzerindeki tesirlerinde en büyük veya en küçük zorluğu ya da bu kuvvetlerin birbirleri üzerinde tesirde bulunmaları için aşmaları gereken en az ya da en çok engel sayısını aktarmaktan başka bir şey yapmaz. Uzun lafın kısası,

bizim dışımızda cereyan eden tesirde bulunmalar ve sakınımlar, imkânlar ve imkânsızlıklar vardır.

Uzay bu ilişkileri kendince ve müdrikemizin en iyi anlayacağı dil olan hesaplama diliyle aktarır. O halde uzay bir anlamda mutlak surette gerçektir ve bir anlamda da zihnimize bağlıdır. Zihnimize bağlı olan, kesintisiz ve homojen bir ortam olarak tasarlanan uzaydır. Gerçek olarak varolan şey, şeylerin kendi aralarında süregelen ilişkilerde uzaklıkla, konum değişimiyle ya da kısaca uzayda bulunan hareket ve konum bağıntıları ile ifade edilebilen özelliğidir.

KAYNAKÇA

KANT, Immanuel, Transandantal Estetik

-*Gelecekteki Her Metafiziğe Prologomena*[29]

Leibniz ve Clarke arasındaki *Mektuplaşmalar*

LIARD, *Pozitif Bilim ve Metafizik*[30]

II. Ders

ZAMAN

Çoğu filozof zaman ve uzayı beraber ele almışlar, bu iki mefhuma aynı psikolojik menşei ve aynı metafizik değeri atfetmişlerdir. Meselâ Leibniz, uzamı birlikte varolma düzeni olarak, süreyi [*durée*] ise bir ardışıklık[31] düzeni olarak tanımlamıştır. Beri yandan Kant, zamanı da uzay gibi duyma melekemizin bir *a priori* saf formu olarak tanımlar.

Süre ise şeyin kendisine uzamdan daha fazla ait olmayacaktır. Bununla birlikte bu iki sorunun karşılıklı ilişkisi aşikâr olmaktan çok uzaktır. Her halükarda süre mefhumu kendi başına incelenmelidir. Sadece bu fikrin analizi ve bu fikrin değerinin incelenmesi iki problemi bir araya getirmeye ve aynı çözümü kabul etmeye yarayacaktır.

İlk bakışta zamanın, tıpkı uzay gibi sınırsız, boş ve homojen bir ortam olduğu düşünülebilir[32].

Zaman hakikaten de uzay gibi sınırsızca artmaya elverişli değil midir? Uzay gibi zaman da hakikaten kendisini dolduran şeye kayıtsız değil midir? Yine zaman, hakikaten de uzay gibi her zaman kendisine özdeş değil midir?

Gayet tabii olarak uzayın temel karakterleriyle zuhur eden bir homojen zaman vardır, nitekim bu husus filozofların bu iki soruyu bir araya getirmelerine ve bir birlik içine sokmalarına imkân verir.

Peki, bu homojen zaman süre midir? Yoksa daha ziyade onun uzaydaki temsili midir?

Şuraya da dikkat etmek gerekir ki eğer zaman uzay gibi bir ortam olsaydı, uzay gibi bir çırpıda verili olurdu ve işte tam da bu nedenden dolayı sürmesi, yani zamanda olması kesilirdi. Şeylerin art arda geldiği bir ortamın özü, bu şeylerin ardışıklıklarına zemin [*substrat*] işlevi görmektir.

Yani şeyler bu ortamda art arda gelirken o, bu şeylerin ardışıklığına katılmaz. Böyle bir ortam süreden ileri geliyor olamaz zira sürenin özü ardışıklıktır. İkinci olarak, eğer hakiki süre uzay gibi homojen ve kesintisiz olsaydı, tıpkı uzay gibi sınırsızca bölünebilir olurdu ve uzayda olduğu gibi matematiksel noktaları, sonsuz küçük anları kavrardık.

Ancak uzayda bir nokta kavranabilir olmasına rağmen sürede bir nokta her türlü kavrayıştan kaçar zira sadece hafıza sahibi bir bilinç için süre vardır ve süre sadece şimdiden geçmişe bir mukayeseyle, söz gelimi bir an değil de bir süre işgal eden bir şeyle başlar. Başka bir deyişle uzamda bölünemez bir nokta kavranılabilirken sürede sadece birçok an kavranabilir, tabi eğer anların olduğu varsayılırsa, zira eşsiz bir an hiçbir şey olmayacaktır.

Şu an için tartışmaları ve analizleri bir tarafa koyalım, olguları mülahaza edelim ve süreyi aşikâr olarak algılayan bilince bunu nasıl yaptığını soralım[33].

Biz sadece kendi süremizi algılarız, zira eğer dış fenomenlerin ardışıklığına şahitlik edersek, bu fenomenler sadece bizim tarafımızdan algılanır olmaları bakımından varolurlar ve bu algılar psikolojik hal miktarınca olur. Öyleyse ardışıklıklara dair bildiğimiz şey sadece bilinç hallerinin ardışıklığıdır.

İmdi bilinç hallerinin ardışıklığı ne demektir? Bu hallerin boş ve homojen bir ortamda yan yana koyulması mıdır? Yan yana koymak [*juxtaposition*] demek ardışıklık değil eş zamanlılık demektir. Yan yana koymak sadece uzayda söz konusu olabilir ve süre ardışıklık olduğundan dolayı bu başka bir şey olmalıdır. Doğrusunu söylemek gerekirse bu ardışıklık, hafıza

tarafından birbiri içine konan hallerin devamlılığıdır, her halin başka bir hal içine kendini deforme etmesi suretiyle bir süreç tarafından sokulup bu hal içinde korunmasıdır.

Bu, halkalarının ne birbirleri içinde ne de dışında olduğu bir zincirdir. İçerisi ve dışarısı sadece uzayda anlam kazanır. Haller, bilinçte birbirleri içine girmiş vaziyette bulunur ve uzay terimleriyle bir metafor kullanacak olursak süre, uzanan düz bir çizgi değil de genişleyen bir çemberdir, aynı kalan ama yine de başka bir şeye dönüşen bir çember.

Öyleyse süre ardışıklığın operasyona uğradığı bir ortam değil, bizatihi ardışıklığın kendisidir, sonsuz değildir. Her birimiz için, onu durduran ana kadar varlığını sürdürür. Sınırsız olduğunu söyleyebiliriz fakat sonsuz ve sınırsız kavramları burada uygun düşmez zira süre büyüklükten pay almaz, ayrıca homojen bir şey de değildir. Tarih tekerrür etmez, varlığımızın tamamen özdeş iki anı yoktur. Bu anlamda süre her birimize nasıl zuhur ediyorsa öyledir, herkesin süresi sadece kendisinedir. Bilincim kendi süresinin duygusuna sahiptir ve benimkinden başka bir süre tanımam, lakin buradan da tek sürenin benimkisi olduğu neticesi çıkmaz. Evreni kendi bilincime indirgemek, bizim çürüteceğimiz fakat aşırı idealistlerin hoşuna gidecek bir hipotezdir. Benimkinden başka bilinçler de olduğunu kabul etmeliyiz. Her bir bilincin, kendisinin evriminden ve kendi hikayesinin gelişiminden başka bir şey olmayan bir süresi vardır.

Dahası, insan bilinci muhtemelen tek bilinç değildir. Maddeye dair inceleme[34] bizi sonsuz sayıda cevher varsaymaya sevk edecektir ki bunlar Leibniz'in dediği gibi küçük çaptaki [*en raccourci*] ruhlardır[35], yani gelişmemiş ve bulanık bilinçlerdir. Cevherler yelpazesinde aşağı doğru inildikçe her biri daha yavaşça yaşar. Süre, az sayıdaki ayrık halin ardışıklığından başka bir şey değildir, fakat onun varlığı bu evrimden, bu süreden aldığı bulanık duygu ile örtüşür.

Göreceğimiz üzere, bu cevherler birbirleri üzerinde tesirde bulunur ve birbirlerinin tesirlerine maruz kalırlar ve bu hususta Leibniz ile yollarımızı ayırmalıyız. Bütün cevherlerce aynı de-

recede katılım olmasa da bu tesir ve aksitesirlerde istikrar bulunur. Her halükarda bu cevherlerin hayatı tamamen içsel olarak, psikolojik olarak kavranabilir. Ne kadar basit cevher varsa o kadar da süre vardır.

Peki, o halde homojen zaman[36] nedir? Zaman, ardışık hallerimizin sıralanarak yan yana koyulabileceği bir çizgi gibi nasıl zuhur edebilir?

Zamanı bir büyüklük gibi ölçmemiz nereden gelir? Bu problemin çözümü, az önce yaptığımız uyarıda bulunur, yani sadece bir tek süre vardır, fakat ne kadar evrimleşen bilinç varsa o kadar da süre vardır. Bununla birlikte paralel olarak gelişen bu süreler müşterek bir noktaya sahiptir, zira eğer çeşitli cevherler birbirleri üzerinde tesirde bulunuyorsa bunun nedeni bağımsız sürelerde müşterek anların, müşterek eş zamanlılıkların bulunmasıdır.

Öyleyse bu eş zamanlılıkları, her bilincin sırasıyla kendi evriminde eş zamanlı olarak katettiği bir çizgi boyunca sıralanmış olarak tasavvur etmek zordur. Homojen zaman olarak adlandırdığımız şey ideal bir ortam, tüm ardışıklıkların sahnesi, tüm kişisel sürelerde müşterek olanı açıklayan gayri şahsi bir süredir.

Başkasına ait olmadığı kadar bize de ait olmayan, aynı zamanda kendisinde bu hallerin olmadığı kadar şu hallerin de art arda gelmediği bir bilinci tasavvur ediyoruz.

Bu bilinç gayri şahsi olmalıdır zira böylece tüm bilinçler onda kendilerini geliştirmiş olurlar ve bu bilinci dolduran olguların, diğer tüm bilinçleri dolduran olgulara yerlerini bırakabilmeleri için niteliksiz olmaları gerekir.

Bu gayri şahsi bilinç, homojen zamandır, yani sürenin ifadesi olarak seçilen uzay, yani gitgide uzaklaşarak sıralanan noktaların sembolik olarak sürenin parçalarını temsil ettiği uzay. Öyleyse homojen zaman sadece bir çizgidir ya da daha ziyade gerçek süreye sembol işlevi gören uzaydır. Nasıl ki uzayı sadece cevherler arası bazı dinamik bağıntıların ifadesi ve aktarımı olarak gördük, aynı şekilde kesintisiz ve homojen zaman da

tüm sürelerde müşterek olan unsurun aktarımından başka bir şey değildir.

Eğer uzay çoklu cevherin tesir ve aksitesirinin bizim için kuşandığı form ise, homojen ve sınırsız zaman da her bir basit cevherin heterojen, bireysel, farklı gelişimlerinin altında tasavvur edildiği müşterek formdur.

KAYNAKÇA

Uzay kısmıyla ilgili olan okumaların aynısı[37]

COURNOT (A.-A.), *Les donnés fondamentales de la science* [*Bilimin Temel Verileri*][38]

III. Ders

MADDE

1. MADDENİN VARLIĞINA DAİR: İDEALİZM VE REALİZM - Madde, uzanır vaziyette algımıza zuhur eden şeydir. Öyleyse söz konusu olan, uzaydan daha fazla bir şey, yani dolu, ve parçalarında farklılık gösteren uzaydır.

Maddenin ne olduğunu araştırmadan önce, varolup olmadığını araştırmak gerekir. Gerçek olacağı durumda, ona hangi derecede gerçeklik atfedebiliriz? Aslına bakılırsa bu soru zaten kısmi olarak çözülmüştür, zira bu maddenin belirdiği yer olan uzayın, düşüncemizden bağımsız bir gerçekliği olduğunu tesis etmiş olduğumuza inanıyoruz. Fakat bu ispatlama kâfi gelmez zira ispatlamayı yapmak için maddeye dair belli bir kavrayışa, belli bir cevher teorisine sırtımızı yaslıyoruz. O halde şu problemi karşımıza alma zamanı geldi: zihnin dışında uzamı olan bir gerçeklik var mıdır? Ya da maddi dünya, ona dair sahip olduğumuz fikre indirgenir mi?

İdealizmin[39], psikolojik türden mülahazalara yaslanarak maddenin varlığını nasıl inkâr ettiğini birkaç kelimeyle hatırlayalım. Bir cismin sadece algıladığımız kadarını biliriz, yani niteliklerini, özelliklerini, rengini, sertliğini, ağırlığını, sesini vs. Beri yandan bu nitelikler sadece tarafımızca tecrübe edilen duyumlar olarak bilinebilir. Bu duyumlar Benimizin sadece bizde bulunan halleridir. Bir toplu iğne batmasının verdiği acıdan

yine bu iğnenin sertliğinin duyumuna geçiş, duyulur olmayan derecelerle olmaz mı? Bu duyum niçin acıdan daha fazla nesnel gerçekliğe sahip olur? Dış dünyanın bize sunduğu ve onun hakkında bildiğimiz tek şey olan duyumlar, hafifletilmiş zevk ve acılardır ve her halükarda öznel hallerdir.

Eğer maddi nesneye dair bildiğimiz şey sadece tecrübe ettiğimiz duyumlar ise, bu nesneyi bir duyumlar koleksiyonu olarak tanımlayabilmeliyiz. Ancak bu tanımlamaya şöyle bir itiraz gelebilir: Bu nesne onu algılamadığımız zaman bile varolmaya devam eder mi? Bunu kabul edip etmemek size kalmış der idealizm. Fakat algılamadığımız zaman bile nesne varolmaya devam eder dendiğinde bu ifadeden, aynı şekilde gruplanmış aynı duyumların, yer değiştirme duyumu ya da uzayda hareket duyumu olarak adlandırılabilecek ara duyumlardan geçerek tekrardan temin edilebileceği anlaşılır. Eğer istersek bu tanıma bir şeyler ekleyebiliriz. Örneğin cismin veya maddi nesnenin, sadece mevcut duyumların değil aynı zamanda mümkün duyumların da bir kümelenmesi olduğunu söyleyelim: yine aynı şey olacaktır, zira yine duyumdan çıkmamış, yine kendimizden çıkmamış oluruz. Maddi dünyanın bütünü, ona dair sahip olduğumuz duyumla harmanlanır.

Duyumları tecrübe ederiz, bu duyumlar gruplar halinde düzenlenmiş bulunurlar ve bu gruplar durağandır ve aynı zamanda kendilerini eskiden olduğu gibi tekrardan sunmaya kabildirler.

Duyumların bu durağan grupları cisimlerdir ve bunların bütünü de maddi dünyadır.

Nitekim bu S. Mill'in anladığı idealizmdir ve şu şekilde özetlenmiştir: Bir cisim mümkün ya da mevcut duyumlar kümelenmesine indirgenen şeydir.

Bu idealizm aynı zamanda Berkeley'in idealizmidir. Nitekim kendisi, cisimlerin varolmadığını, ancak idealarının varolduğunu[40] söylemiş, ayrıca maddi dünyanın varlığının da ona dair sahip olduğumuz algıya indirgendiğini "*esse est percipi*[41]" sözüyle ifade etmiştir. Dış dünya tarafımızca bir rüyadaymışız gibi algılanır, bu rüya her akıl için müşterektir ve bu nedenle

insanlar, arasında yaşadıklarını düşündükleri maddi şeylerden bahsedince birbirlerini anlarlar.

Bu idealizm[42] hakkında ne düşünmeli? Berkeley'in bu idealizm yorumu ele alınırsa ivedilikle şu fark edilir: İdealizm, Berkeley'e rağmen, zihnin dışında bulunan, zihinden bağımsız olan ve idealizmin görmezden gelir gibi yaptığı madde için bir yer açmaya mecburdur. Zira eğer cisimler, onlara dair olan algımızdan ayrışmaz iseler, bu algının her zaman için tüm akıllara müşterek olması, çeşitli akıllar anlaşmak için bu algıdan bahsettiklerinde bu algının her zaman mevcut olması bir mesele olarak kalır.

İmdi bu müştereklik; dışsallık, bağımsız olarak varolma, gerçek olarak varolma diye adlandırdığımız şeyin başka türlü bir ifadesi değil midir?

Tamamen öznel bir hali nitelendiren şey, bir kişiye hastır, yalnızca bu şekilde her kişiye müşterek olur ya da yalnızca bu şekilde belirli koşullarda müşterek hale gelip, öznel hallerin arasında kendi başına bir kategori teşkil edebilir. Daha ileri gidilip bu müştereklikğin nesnelliğe, bağımsız varolmaya dair bir iz olduğu söylenebilir.

Zira eğer her akla, her düşünen cevhere tamamen kişisel, kendiliğinden, içsel bir evrim atfedilirse, aynı duyum gruplarının ve bu gruplar arasındaki aynı bağıntıların algısı söz konusu olduğunda bu akıllar arasındaki anlaşmanın sebebi ne olabilir? Beklenebileceği gibi Berkeley metafizik bir hipoteze başvurmaya mecburdur.

Berkeley'e göre, cisimlerin idealarını[43] her bir zihne veren ve aynı evrenin temsilini çeşitli akıllara damgalayan Tanrıdır.

Peki, böylelikle dış dünyanın gerçekliği başka bir ad altında daha da kesin bir şekilde tekrar tesis edilmiş olmaz mı? Bu imgenin tüm zihinlere Tanrı tarafından damgalandığını söylemek[44], bizatihi Tanrının kendisinin bu imgeyi tasavvur ettiği ve sonuç olarak maddi dünyanın ebedi bir varlıkta temsil edildiğini söylemektir.

Eğer bu şekilde düşünülürse maddi dünya, aklıselimin ona atfettiği gerçeklikten çok daha fazla bir şey, söz gelimi ebediyet kazanmış olmaz mı? Berkeley'in yorumuna göre idealizm, dış dünyanın gerçekliğini onun yerine başka bir şey ikame etmeden yadsıyamaz, söz gelimi tüm insanlardaki belli algıların ve ideaların müşterekliği ve bu aynı imgelerin Tanrıdaki temsili. Oysa burada söz konusu olan, herkesin düşündüğünden daha durağan, daha kesin bir gerçekliktir. İdealizm aslına bakılırsa aynı evreni tasavvur eden çeşitli akılların ve birçok bilincin varlığını ortaya koyduğu zaman zaten sonuçsuz kalır. Bir idealist için bilinçlerin gerçekliğini varsaymak, düşmanı savaş meydanına buyur etmekle aynı şeydir.

İşin doğrusu, eğer her gerçeklik ona dair sahip olduğum duyum ya da algıyla örtüşüyorsa, benim zihnim dışındaki diğer zihinlerin varlığını hangi nedenlerle ve hangi hakla öne sürebilirim? Diğer tüm insanlara dair bildiklerim onların cisimleridir ve bu cisimler bana ait olan duyum gruplarının herhangi maddi nesnelerinden başka bir şey değildir. Sadece bendedirler, sadece bende hareket ederler, sadece bende konuşur ve sadece bende tesirde bulunurlar. Dünyada sadece tek bir varlık vardır ki bu da benim düşüncemdir. Geri kalan her şey sadece benim düşüncemdedir ve temsil halinde bulunur.

Bütün evrenin askıya alınmış olması bu düşüncededir, bu düşüncenin son bulmasıyla evren de son bulur.

Bu düşüncenin hazır bulunduğu ve belki de bu düşüncenin kendi kendisine verdiği rüyada düşünceden bağımsızmış gibi yaşadığı ve ondan bağımsızmış gibi tesirde bulunduğu görülen varlıklar vuku bulur, fakat bütün bunlar düşüncenin haricinde bir hiçtir. İşte kendi kendisiyle, mutlak ve tam idealizmle neticelenen idealizmin geldiği nokta budur.

Öyleyse onu bu haliyle[45] ele alalım ve bu haliyle bile maddi şeylerde bulunduğunu reddettiği nesnellik ve dışsallığı başka bir ad altında tekrar tesis etmeye mecbur olup olmadığını soralım. Temsillerin beraberce varolduğu ve art arda geldiği bir akılda, bu temsiller keyfi olarak ne zuhur eder ne de kaybolur. Art arda

gelen algılar da alelade bir düzende birbirlerini takip etmez.

Bu temsiller bütününde durağan bir düzen bulunur, öyle ki bu zihin kendisinde zuhur eden ve kaybolan fenomenleri kesin ve sabit yasalara tâbi kılabilir. Bu yasalara doğa yasaları deriz. Zihin, bu yasaların yardımıyla tüm geçmişini özetleyebilir ve geleceği görebilir. Bununla birlikte bu yasalar alelade yasalar değildir, kendi aralarında bağıntılar vardır ve kısmen de olsa biri diğerine indirgenebilir. Öyle ki bu zihin cisimlere dair sahip olduğu temsillerinin toplamını bütün yasaların onda özetlenebileceği evrensel bir yasanın, büyük bir teoremin matematiksel gelişimi olarak mülahaza edebilir. Bu matematiksel düzen, temsiller arasındaki bu durağan ilişkiler, bizatihi temsillerin kendisinden ayrı bir şey değil midir?

Her bir fiziki fenomenin bizde sadece temsil halinde bulunduğunu kabul edelim. Bu fenomenin tezahürünün zorunluluğu, fizik yasaları ile ifade edilen bu zorunluluk, bizden bağımsız ve sonuç itibarıyla bizim dışımızda bir şey değil midir?

Dışsallık aslında bağımsızlık demektir, yani zihnimizin dışında bulunan şey zihnimiz olmadan varolan ya da varolabilecek olandır. İmdi eğer fiziki fenomenler ve her biri kendi başına mülahaza edilen maddenin halleri tıpkı bir idealistin hayal ettiği gibi sadece kişiliğimin öznel halleri ise, bu fenomenlerin belirli düzeni ve zamanın belirli bir anında bu fenomenlerin her birinin meydana gelmesinin kaçınılmaz zorunluluğu, tamamen yabancısı olduğum ve tamamen benden bağımsız bir şey değil midir? "Eğer algılarımız sadece bir rüyadan ibaretse bile bu, çok büyük ustalıkla örülmüş bir rüyadır[46]". Şunu da ilave etmek gerekir ki bu örgü nesnelliğin özüdür, zira bu örgü kendini bize dayatır ve hiçbir şekilde ona tesirde bulunma imkânımız yoktur. Şimdi de maddi evrenin bütününü düşünebilecek eşsiz bir akla dair hipotezi ele alalım.

Maddi evren bu temsile indirgendiğinden dolayı bu akıl, bazısı olumsal bazısı zorunlu, bazısı öngörülmeyen ve hiç şüphesiz ki öngörülemeyen, bazısı da durağan ve akıldan bağımsız yasalara bağlı hallerden geçecektir.

Bu haller arasında radikal bir fark tesis etmemek olmaz. Özel olarak konuşacak olursak birincilere öznel haller denir. Tezahürü belirli ve bu anlamda önceden belirli olanlarla onları algılayan akıldan bağımsız ve zorunlu yasaların sonucu olanlara ise nesnel, dışsal haller denmelidir, zira bu durumda söz konusu olan ve aklın tezahürünü belirleyen şey bu aklın dışında bir nedendir.

Hepsi bu değil!

Fenomenlerin düzeni yani formu (Kant) bir kenara koyulsa da ve sadece algımızın içeriğini/maddesini mülahaza etsek de, kendi içine kapalı vaziyette kalacak bir akılda maddi dünya temsilinin üretilip üretilemeyeceği sorulabilir. Bu durumda dünya algısı büyük bir rüyaya benzetilmiş olur. Fakat bir rüya da sadece üzerinde dış etkenlerin icra edildiği bir akıl için mümkün olabilir.

Hiçten hiçbir şey çıkmaz ve zihnimizdeki yepyeni bir idea, yepyeni bir hal bile anlaşılamaz olurdu eğer yalnızca bu zihin varolsaydı. Bir farklılaşma sadece bir şeyin başka bir şey üzerindeki tesirinden doğabilir.

Bu tesiri ortadan kaldırdığınızda bir şey sonsuza kadar olduğu gibi kalır. Mesela bir geometri teoremini ele alın, eğer bunu diğer teoremlerle bir araya getirmezseniz, bu teoremden hiçbir şey elde edemezsiniz. Bir aklı ele alın, bu akıl yalnızca tesir ettiği ve tesirlerine maruz kaldığı diğer akıllarla veya cevherlerle bağıntısı olması koşuluyla gelişebilir, yani değişebilir.

Rüya gören birisi, rüyasının yansıttığı bin bir çeşit dış tesire maruz kalma kıskacındadır ve algının iyi bir şekilde örülmüş bir rüya olduğunu söylemektense, rüyanın kötü bir şekilde örülmüş bir algı olduğunu söyleyebiliriz. Dış algılarımızın düzeni bizden sadece bağımsız olmakla kalmaz, aynı zamanda bu algıların her biri bizden bağımsız bir dış tesir tarafından üretilmiş olmalıdır.

Uzun lafın kısası, aşırı idealizm hakkında kabaca iki itirazımız bulunuyor:

I) Bu idealizm, algımızın formunu yani fizik yasalarının du-

rağanlığını ve doğanın akışının kurallılığını açıklayamıyor.

II) Algımızın içeriğini/maddesini yani bizce dış dünyayı meydana getiren biri diğerinden farklı fenomenlerin ardışıklığını açıklayamıyor.

İşte, Kant kendi eleştirisi ile birinci itiraza, Fichte ise kendi idealizmi ile ikinci itiraza cevap verdiğini iddia eder.

Kant[47], dış dünyaya dair olan algımızın içeriğinin/maddesinin bize verili olduğunu kabul eder[48]. Kant'a göre şeylerin kendileri vardır ve bunların bilinmez ya da bilinemez tesirleri, henüz fenomenlerin çokluğu olmayan bir çoklukla, bir çeşitlilikle bize aktarılır. Zihnimiz bu çeşitliliğe önce uzay ve zaman formlarını, ardından da müdrikenin kategorilerini tatbik ederek deneyimi yani nedenler ve sonuçlarla örülmüş, uzay ve zamanda cereyan eden bir sistemi, durağan yasalara tâbi bir doğayı meydana getirir.

Öyleyse Kant'a göre doğanın akışının kurallılığı, fenomenlerin periyodikliği, fizik yasalarının durağanlığı bizim eserimiz olmuş olur. Deneyimi yaratan biziz, ya da en azından deneyimimizin formudur, bunu da zihnin yasalarını bize temin edilen içeriğe/maddeye dayatarak yapar. Bırakın dış dünyanın mutlak gerçekliğine tanıklık etme meselesini, doğanın akışının kurallılığı ve nedensel bağıntının zorunluluğu bile ancak müdrikenin eseri olabilir[49].

Şuraya da dikkat çekmek gerekir ki Kant, idealizmi aşırı sonuçlarına kadar zorlamaktan çok uzaktır.

Bırakın zihinden bağımsız bir gerçekliğin varlığını reddetmeyi, zaten böyle bir şeyin varlığını sürekli olarak varsayar zira eğer şeyin kendisi olmasaydı tezahürü de olmazdı der. Kant'ın reddettiği şey, fenomenlerin açığa vurduğu gerçekler ne olursa olsun bunları bilme ya da tasdik etme imkânıdır.

Fakat uzayı konuşurken söylediğimiz gibi eğer şeylerin kendilerinin algıladığımız şeyle hiçbir bağıntısı yok ise, eğer şeylerin kendileri, kendi aralarında kategorilerimizin ve formlarımızın ifade ettiği ilişkilerden hiçbirini sürdürmüyor ise o halde bu

formlar ve bu kategoriler görümüzün içeriğine/maddesine yani şeyin kendisinden bize gelen şeye nasıl tatbik edilebilir?

Ne uzayla ne zamanla bağıntılı olmayacak, yasaları belirleme tarzımıza hiçbir şekilde benzemeyecek bir gerçeklik, kati suretle uzay ve zamanın dayatımına tâbi olmaz. Görünün bulanık ve tutarsız doğasıyla düzgün bir sistem ve durağan yasalara tâbi bir doğa teşkil edebilmek için görünün bu içeriğinin/maddesinin bu akla dair bir şeyler, söz gelimi uzay, zaman, nedensellik, vs. ilişkileriyle aktarılabilecek bir şeyler taşıması gerekir.

Buradan şunu demeye geliyoruz: sadece şeylerin kendileri yoktur ve onlara dair bir şeyler de öne sürülebilir. Şeylerin kendilerinin, insan aklına tesirde bulunarak birbirine bağlanmaya kabil etkiler verecek ve kesintisiz bir zincir olan deneyimi teşkil edecek mahiyette olduğunu öne sürebiliriz.

O halde zihinden herhangi bir ölçüde bağımsız bir gerçekliğin varlığı kabul edildiği andan itibaren ona dair bir şeyler bildiğimizi söylemek zordur.

Daha önce olduğu gibi burada da idealizme dair dikkatli bir inceleme, idealizmden realistliği çıkarır, zira realizm maddeyi olduğu haliyle bildiğimizi söylemekten ibaret değildir. Realizm, algılarımızın bizden bağımsız olan ve algılamamıza sebebiyet veren bir gerçekliğe karşılık geldiğini, bu gerçekliğin muhtemelen algılarımıza benzememekle beraber algılarımızdaki asli ve özellikle de anlaşılır olan tarafı barındırdığını öne sürer.

Artık idealizm için alınacak tek bir pozisyon kalır[50], bu da kendi hipotezini gittiği yere kadar götürmek ve Bene yalnızca form dayatımını değil aynı zamanda dış dünyanın maddesinin yaratımını atfetmektir. İşte bu Fichte'nin[51] idealizmidir.

Fichte'ye göre Ben, biri bilinçli diğeri bilinçsiz olmak üzere ideal olarak ikiye bölünebilir[52]. Benin bilinçli kısmı, form ve kategorileri görünün çeşitliliğine tatbik eden kısmıdır. Diğer kısmı yani bilinçsiz kısmı ise görünün çeşitliliğini yani bilinçli aklın icra ettiği maddeyi yaratan kısımdır.

Yani doğa ve düşünce bir ve aynı varlığın, bir ve aynı Benin

iki veçhesidir sadece. Bu Ben, kendini geliştirmesi bakımından görünün içeriğini/maddesini yaratır. Bizatihi kendi bilgisini edinmesi yani formlara ve kategorilere girmesi bakımından deneyimi yaratıp dış dünya algısını ortaya çıkarır.

Burada, daha önce de yaptığımız gibi şöyle cevap verebiliriz: Ben tarafından görünün içeriğiyle/maddesiyle yapılan bu yaratım anlaşılır değildir [*inintelligible*], zira fenomenlerin çeşitliliği sadece cevherlerin birbirleri üzerindeki karşılıklı tesirleriyle açıklanabilir.

Ben verilir. Ya bütün mevcut ya da mümkün [*futur*] duyumlar onunla beraber verilidir ki bu durumda Ben bu duyumları yaratmaz, ya da bu duyumlar onunla beraber verili değildir. Peki o halde bu duyumlar nasıl olur da Benden *ex nihilo* [*hiçten*] bir yaratım haricinde elde edilebilir? Verili bir mefhumdan bizatihi bu mefhumun dışında başka hiçbir şey çıkarılamaz. Bu mefhumdan başka herhangi bir şeyi çıkarımla elde etmek [*déduire*] zaten onu başka bir şey ile kombine etmek demektir, zira her çıkarım [*déduction*] bir sentezdir. Eğer Benin saf ideası verilirse, bundan sadece Benin ideasını çıkarımla elde edebilirim. Bu yaratım anlaşılır değildir [*inintelligible*]. Bu yaratım, Benin haricinde bir değişim ilkesi, Benin içinde olamayacak bir ilke varsayar. O zaman da Ben verebileceği her şeyi bir çırpıda vermiş olurdu ve beklemek için de hiçbir neden kalmazdı. O halde mutlak idealizm kendi kendisini çürütür ve ne yapılırsa yapılsın şu sonuca varılır: Bende meydana gelen ardışık hallerin Benin dışında bulunan bir değişim ilkesi vardır, nitekim realizmin de tek istediği budur. Geriye de bu ilkenin neyde bulunduğunu ve bunun ne derece bilinebileceğini öğrenmek kalır.

2. MADDENİN ÖZÜNE DAİR[53]: MEKANİZM VE DİNAMİZM – Bir dış dünya olduğunu, yani duyma melekemizin üzerine tesirde bulunarak ve müdrikemizce yorumlanarak, bizim için dış dünya, doğa, deneyim haline gelebilecek bir neden ya da nedenler sistemi olduğunu varsayalım.

Bu neden ya da nedenlerin ne ya da neler olduğunu soralım. İdealizme dair yaptığımız analiz ve eleştiri bizi, deneyimimizde

form ve maddeyi ayırmaya sevk etmişti.

Form, doğanın akışının düzenliliğidir, yasaların durağanlığı ve onların matematiksel form alabilme temayülüdür. Uzun lafın kısası bu deneyimin formu determinizmdir, içeriği/maddesi ise tarafımızca koordine edilen, kendi başlarına, ve yalıtılmış olarak mülahaza edildiklerinde akıldan pay almıyor gibi görünmeyen fenomenlerdir. Akıl ile bilimin onlara ilave ettiği şeyden ayıklanarak ele alınmaları koşuluyla bu işlenmemiş fenomenler duyumlarımız, renk, tat, ses vs.dir.

İdealizmin kendini konumlandırdığı bakış açısını takiben, idealizmin, en büyük önemi ve gerçekliği işte bu forma ya da maddeye atfettiğini gördük

Aslında bir yandan şunu öne sürebiliriz: Dış dünyadaki en gerçek şey, belirli koşullar altındaki belirli fenomenlerin tezahürünün zorunluluğudur; bir fenomenin uzayın belirli bir noktası ve zamanın belirli bir anındaki zorunluluğudur; fenomenlerin art arda geldiği ve yan yana dizildiği bir sabit düzen, dışhatları sonradan kaçınılmaz olarak çizilen bir resimdir. O halde tabir caizse bu resim, renk pahasına en fazla gerçekliği kazanan doğanın resmidir. İşte bu mekanizmin tezidir.

Bazen de tam aksine deneyimin içeriğine/maddesine formundan daha fazla gerçeklik ve önem atfedilir. Bu takdirde dış dünyada bulunacak olan daha gerçek şey; fenomenlerin ya da değişimlerin sabit düzeni değil, bizatihi bu değişimlerin kendisi olacaktır.

Aslında her fenomen bize bir duyumda verilidir ve bu duyum *ex nihilo* bir yaratım olamayacağından dolayı şüphesiz ki bir cevherin zihnimiz üzerindeki tesirini, yani üzerimizde icra edilen bir kuvveti ifade eder.

Bu ikinci hipotezde resim renge feda edilir. Resim artık iki rengi ayıran imgesel, ideal bir limit ya da bir arazdır ve kesinlikle öz değildir. Gerçek olan, fenomenlerin düzeni değil, onların şahsi doğasıdır ve onların düzeninin sırrı da doğalarında barınır.

İşte bu kavrayış dinamist kavrayıştır.

Mekanist, doğanın geometrik yüzüyle meşgul olur, bu bir nicelik felsefesidir.

Dinamizm ise daha ziyade seyirlik [*pittoresque*] yüzüyle, yani duyum kısmıyla meşgul olur, bu ise bir nitelik felsefesidir.

Nitekim mekanizm ve dinamizm, hem idealizm hem de realizmdir. Zira maddenin özüne dair her kavrayış, maddeye zihinden bağımsız bir varlık atfetmesi bakımından realisttir; algıdan gelen şeyi bize bağlı, öznel, aldatıcı olarak feda etmesi bakımından ise idealisttir. Bahsi geçen konular; eğer mekanist hipotezin içindeysek nitelik, dinamist hipotezin içindeysek de duyumların koordinasyonudur.

Mekanizmin mükemmel formunu yani radikal mekanizm olarak adlandırılabilecek şeyi her tarihi mülahazanın haricinde ve *a priori* olarak belirlemeye çalışalım.

Bu sistemin özü, algımızın içeriğini/maddesini algımızın formuna feda etmek, bununla beraber fenomenlerin düzenine ve sıralanmasına onların niteliklerinden daha fazla önem vermek ve daha fazla gerçeklik atfetmektir.

Bu takdirde bu nitelikler bize bağlı ve öznel olurdu.

Yalnızca düzen ve sıralama bağımsız bir gerçekliğe sahiptir.

Bu hipotezden yola çıkarak, cismi seyirlik ve duyulur niteliklerden yani ona atfettiğimiz niteliklerden, söz gelimi renk, tat, koku, seslilik, sertlik gibi sadece algılayan bir özne için gerçeklik ve varlığa sahip, sadece duyum olarak değer gören her şeyden ayıklayacağız.

Herhangi bir şekilde uzaya yaydığımız tüm nitelikleri kesip atarak ilerledikçe kendimizi en sonunda saf uzayda, niteliksiz uzamda buluruz. Bu andan itibaren duyularımız tarafından cisimlerin nitelikleri arasında algılanan farkların, duyularımız tarafından cisimlerde algılanan değişimlerin, nesnel olarak uzam farklarına ve uzaydaki ilişki değişimlerine indirgenmeleri gerekir.

Peki ya uzam farkı ne demektir?

Mademki uzam, hipotez gereği her türlü duyulur nitelikten ayıklandı, o halde bu uzamın parçaları artık sadece formları ve büyüklükleri bakımından farklılık gösterebilir.

Beri yandan uzaydaki ilişkilerin değişimleri sadece konum değişimleri, yani hareketler olabilir.

İşte maddenin nihai unsurları arasındaki her farkı form ve büyüklük farkı olarak mülahaza eden mekanizm; maddenin içinde tamamlanan her hareketi, temel unsurlarca icra edilen bir hareket gibi mülahaza eden mekanizm budur.

Sadece formlardan, uzayda kesilmiş ve birbirine yakınlaşıp uzaklaşan, biriken ve dağılan birçok ve çeşitli hareket icra eden figürlerden meydana gelmiş bir maddi evren tasavvur edelim.

Beri yandan da bu figürlerin ve bunlardaki kombinasyon çeşitliliğinin zihnimize bir nitelikler çeşitliliği formu altında aktarıldığını, bunların konuma dair olan izafi hareketlerinin ve değişimlerinin ise zihnimize nitelik dönüşümlerince aktarıldığını varsayalım. Sürekli teşekkül halindeki bir evreni bizim için meydana getiren bin bir nüanslı duyumlarımızın ardında; duyulur niteliklerden yoksun sabit unsurların seyirsel ve değişken, sadece geometrik fark sunan ve sadece konum değiştiren, ancak bilinçlerimiz üzerinde bu geometrik farkların ve bu mekanik yer değiştirmelerin nitelik farkları ve değişimleriyle ifade edileceği şekilde tesirde bulunan bu doğanın ardında, mekanizmin yeterince net bir formülüne ulaşırız.

Bu, atomcu açıklama ve aynı zamanda kartezyen açıklamadır.Demokritos'un Epiküros'unkinden ve özellikle modernlerinkinden daha saf olan atomculuğu, tek özelliği form, konum ve yönelme olan ve bir cevher olarak düşünülen atomu, maddenin nihai unsuru haline getirir. O halde Descartes'ın da diyeceği gibi Demokritos'un atomları yalnızca uzam parselleridir[54].

Descartes ise cisimleri, muhtelif figürlü uzam parselleriyle meydana getirir, ayrıca fiziki fenomenleri ve değişimleri bu uzama damgaladığı hareketle oluşturur.

O halde geometrik mekanizm ile atomcu mekanizmin

(Descartes-Demokritos) ayrılması pek haklı bir durum değildir. Şüphesiz ki Descartes atomlardan söz etmez ve bu parseller de bölünmez değildir. Her neyse! Demokritos'ta olduğu gibi Descartes'ta da aynı form altında aynı fikri, yani mekanizmin temel fikrini, bir başka deyişle her gerçek farkın geometrik bir fark olduğu ve her gerçek değişimin uzaydaki bir hareket olduğu fikrini buluyoruz.

İşte bu söz konusu olan fikir, saf mekanizmdir. Peki, bu radikal mekanizm midir? Bu hipotez daha da ileriye götürülemez mi? Mekanizmin esası, her duyulur niteliği ya da kartezyen ifadeyle söyleyecek olursak her imgeyi aldatıcı ya da en azından öznel olarak ele almaktır. Duyular bize yalnızca imgeleri, ideaları, yani aslında bağıntıların temsillerini verirler.

İmdi, uzam parseli anlamında idrak edilen form ideası da bir imge değil midir ve duyular tarafından verilmemiş midir? Mesela bir çember: bu çemberi iki şekilde, yani ya imge olarak ya da idea olarak tasavvur edebilirim.

Eğer imge olarak tasavvur edersem, yuvarlak bir figür görürüm. Peki, onu her çeşit renkten yoksun sayarsam yine de bir figür görebilir miyim?Yani öyle bir imgeleme gayreti göstereyim ki sahip olduğu renk ortadan kalksın: Fakat bu durumda yine aynı şey olur, yine bir renk imgelemiş olurum. Eğer renk ortadan kaldırılırsa, onun yerine sertlik ikame edilmelidir, fakat yine de yuvarlak form, saf form tek başına imgelenemez.

İmdi mademki mekanistler, hipotez gereği her duyulur niteliği elediler, o halde maddenin nihai unsurlarına atfettikleri form, imgelemimiz tarafından kabaca tasavvur edilen görsel form olamaz. Söz konusu form idrak edilen, kavranan form olabilir ama imgelenen form olamaz. İmdi eğer her imgeyi bir kenara koyarsak, çemberin formu nedir?

Çemberin formu, bu formu üreten belli bir yasaya tâbi hareketten başka bir şey olamaz. Sabit bir noktadan her daim eşit uzaklıkta kalacak şekilde hareket etmek zorunda olan bir nokta

tasavvur edelim: işte çemberin zorunlu olarak görsel olan imgesini değil de ideasını mülahaza ettiğimizde geriye kalan şey budur.

Bu andan itibaren mekanizm artık hareketli figürlerden bahsetmek zorunda kalmayacaktır, zira bu figürler mekanizmin elemek için gözettiği duyulur niteliklerden bir şeyler muhafaza ederler. Daha da uzağa gidip evreni bizatihi kendileri hareket olan parçaların hareketleri tarafından, tabir caizse hareketlerin hareketi tarafından kurulmuş olarak ve kendi değişimleriyle tasavvur etmek gerekir, işte daha ileriye götürülmüş, fakat henüz en uç noktaya ulaşmamış olan mekanizm budur.

Hareketin hala görsel bir imge olup olmadığı, mevzu bahis hareketin, hem günlük dilde hem de bilimlerin dilinde, renkli bir noktanın uzayda yer değiştirince bıraktığı ve imgelemin gözleriyle zorunlu olarak görülen, zorunlu olarak renkli olan bir çizik [*trace*] olup olmadığı sorulabilir.

Bu imgeyi, bu rengi soyutladığınızda geriye ne kalır? Bir yasayla ya da daha ziyade bir cebir formülüyle açıklanabilen bir yer değiştirme sistemi kalır. Duyulur veçhesi elendiğinde hareketten geriye değişim yasası ve hareket eşitliği kalır.

Nihayet radikal mekanizmin formülüne ulaşıyoruz.

Bir yandan cebirsel eşitlikleri yani birbirleriyle kombine olan bir sayısal bağıntılar sistemi, ifade edilebilir bir matematiksel bağıntılar kompleksi ya da kendi sonuçlarından bir türetimi kendisi işleyen sınırsız sonuçlu bir teorem tasavvur edelim. Beri yandan ise bu türetimin anlarını duyulur, eş zamanlı veya ardışık nitelikler formu altında algılayan bilinci tasavvur edelim. İşte, ilkesini sonuna kadar takip ettiğimizde mekanizmin geldiği nokta budur. İşte, ona göre öznel ve aldatıcı olan bu duyulur niteliklerin elenmesini sonuna kadar takip edince mekanizmin aldığı hal budur.

Mekanizm hakkında ne düşünmeli? İlk bakışta şu cevap verilebilir: Evrenin daima matematiksel bir yasalar sistemine indirgenebileceğini ima eden mekanizm deneyim tarafından doğrulanmaz.

Aslında fiziğe dair bilgilerimiz ne ölçüde artarsa, fenomenlerin tâbi olduğu yasalar da bize o ölçüde gerçeğe yakınsayan yasalar olarak görünecektir.

Eğer mekanizm mutlak hakikat olsaydı doğa yasaları, daha iyi bilindikçe, gitgide geometrik teoremlerin kati formunu almaya meyledeerlerdi. Fakat cereyan eden şey tam tersidir.

Bırakın matematiğin şeylerin zemini olmasını, tam aksine matematik bilimlerinin tek rolünün, müdrikemiz hesabına, fenomenleri öngörmemizi sağlamak için kendisi geometri olmayan bir gerçekliği ölçmek ve açık bir dile aktarmak olduğu görülür. Her zaman için hesapla gözlem arasında, formüle edilmiş matematiksel yasayla fiziki olarak tesirde bulunan ve gelişen yasa arasında bir mesafe bulunur. O halde büyük olasılıkla maddenin özü, bağıntı ya da matematiksel ilişki değildir. Bu, matematiğin ölçtüğü, fakat ifade etmediği başka bir şeydir.

İkinci olarak, özü matematiksel ilişkilerden müteşekkil bir evrende, ne ilerleme ne evrim, hatta ve hatta ne de süre olurdu, zira her şey bir çırpıda verilmiş olurdu.

İşin doğrusu zaman, matematikte hiçbir rol oynamaz. Bir teoremin türetilmesi sadece onu tamamlayan kusurlu matematikçinin zamanını alır, bizatihi bu türetmenin kendisi enstantanedir, anlıktır. Bu teoremin tüm sonuçları bu teoremde bulunur ve bu teoremle verilidir. O halde tüm nitelikler mekanist hipotezde beraberce verili olur. Oysa bu takdirde niteliksel bir dönüşüm anlamındaki ilerleme imkânsız hale gelirdi.

Başlıca itirazlar bu ikisi değildir. Mekanizmin reddettiği esas hakikat, dinamizme ilke işlevi gören fakat dinamizmin sıklıkla arasına mesafe koyduğu hakikattir.

Mekanizmin hatası, çoğu insan için asli olan, deneyimin maddesini ihmal etmekti, algımızın gördüğü kadarıyla öznel tarafa, yani duyuma hiç önem vermemekti. Mekanizmin hatası evrenden sadece değişim ve ardışıklıkların düzenini çekmek, hiçlikten gelemeyecek ve bal gibi de gerçek şeyler olan bu duyumlarla, ruh halleriyle, art arda gelen şeylerle iştigal etmemekti.

Mekanizme göre uzayda sadece ve sadece hareketler vardır. Renk ya da ses formu altında bir hareket algılıyorum, peki bu hareketlere bu formu neden dayatıyorum ve bu form nereden geliyor?

Mekanizm, evrenden hem niteliği, hem tesiri hem de kuvveti eler.

Dinamizmin, şeyleri yalnız ve yalnız nitelik ve kuvvet ile kurduğunu iddia ettiğini biraz ileride göreceğiz.

Dinamizm - Mekanizm, maddedeki niteliklerin her türlü nesnel varlığını reddeder ve bu nitelikleri bağıntı ve hareketler vasıtasıyla üretmekle iştigal eder. Buna mukabil dinamizm, bu nitelikleri gerçek olarak ele alır ya da en azından bu nitelikleri onların sembollerine benzeyen bir gerçekliğin sembolleri olarak mülahaza eder. Mekanist hipotez, saf uzayın mevcudiyetinde bulunmak amacıyla maddenin niteliklerini sırasıyla eler, buna mukabil eğer dinamist tezi geliştirip sonuna kadar zorlarsak, duyumlarımızda bize verili olan nitelikleri tutup dışımıza yansıtmalı ve onları nesnel kılıp bu yeni madde kavrayışından elde edilen tüm sonuçları çekmeliyiz.

Eğer renklerin ve seslerin, sertliğin, duyumlarımızda bize kendini sunan fiziki niteliklerin bir nesnel gerçekliği varsa o halde maddi evreni, üzerinde niteliklerin yayılmış halde bulunduğu bir varlık gibi, çeşitli veçheleri bulunan, bin bir renkli, daima değişen, daima dönüşüm yolunda olan bir varlık gibi kavramalıyız.

Peki, bu çeşitli nitelikler bu evrende art arda nasıl gelebilir? Mademki maddenin özelliklerini duyumlarımızın modeli üzerinde kavrıyoruz, bu niteliklerin ardışıklığı ile duyumlarımızın ardışıklığı aynı cinste olmalıdır.

İmdi, ne kadar ardışık duyumumuz varsa, durmadan evrim yolunda ilerleyen kişilik, zihin ya da canlı ve organize varlık diye adlandırdığımız varlığın da o kadar halleri ve modifikasyonları vardır. O halde hipotezimiz gereği bütün maddi evrende, organizması uzayı kucaklayan, bizim açımızdan evrende gözlemle-

nen nitelik ve veçhe değişimleri olan dönüşümlerden, ardışık hallerden geçen hakiki bir canlı varlık görmemiz gerekecektir.

Dinamizmin bu basit ve kaba yorumu, İyonya Okulu fizikçilerinin ve Stoacı fizikçilerin dinamizm anlayışıdır.

Bu dinamizme hilozoizm denir. Aslında bu doktrin, dünyayı canlı bir varlıkla, dünyanın dönüşümlerini bir organizmanın dönüşümleriyle, dünyanın ardışık niteliklerini de duyumlarla ya da canlı bir varlığın ardışık psişik halleriyle özdeşleştirir.

Fakat bu dinamizm noksandır ve bir çelişki barındırır. Daha da ileriye gitmek gerekirse, eğer maddenin nitelikleri bilinç hallerine ve bu niteliklerin ardışıklığı bilinçli bir varlığın evrimiyle özdeşleştirilmeli ise, uzamı maddi evrene atfetmek ve onu uzayda geliştirmek mümkündür.

Bir bilinç hali esas olarak bir basit haldir, yan yana koyulmuş parçalara bölünemez.

Uzayda uzanan ve uzaya saçılmış [*disséminée*] bir bilinç kavrayışı çelişkilidir. Eğer maddenin nitelikleri duyumlara benzer ise, eğer bu niteliklerin ardışıklığı duyumlarımızın sahip olduğu türden bir devamlılık ise, o halde üzerinde niteliklerin art arda geldiği cevher de uzamı olmayan bir cevher, söz gelimi bir ruh, insan ruhu ile aynı türden bir ruh olmalıdır.

İşte bu noktada madde tanımımızı değiştirmeliyiz. Mekanizmin, maddenin özü olarak mülahaza ettiği uzam, dinamizm için büyük bir aldanma olacaktır. Uzay artık sadece bir soyutlama, uzam sadece bir tezahür ve maddi evren ise sadece uzamsız bir cevher, zihinsel bir cevher olacaktır.

Fakat, ulaşmış olduğumuz bu cevher tek midir çoklu mudur? Tek bir cevherden bahseden hilozoist hipotezi muhafaza etmeli miyiz yoksa cevher sayısını sınırsızca çoğaltmalı mıyız? Cevap zaten bellidir. Dinamizmin esası, bir yandan bilgimizin maddi evrenden ödünç aldığı aynı temel nitelikleri ve beri yandan kendi niteliklerinden biri olan unsurların çokluğunu maddi evrene atfetmektir. O halde bunu nesnel olarak görmek zordur.

Aslında hilozoizm bu özelliği, maddeyi uzanır ve bölünür varsayarak korudu.

Eğer dinamizm uzamdan vazgeçiyor ise bu özelliği sadece basit cevherlerin çokluğunu öne sürme şartı ile muhafaza edebilir.

Şimdi bir adım daha atalım.

Eğer bu cevherler ruhumuzca sadece benzerlik yoluyla kavranabiliyorsa ve eğer ruhumuz esas olarak bilinçse, o zaman bu cevherler bilinçlerdir ve onlarda art arda gelen nitelikler bizimkilere benzer psikolojik hallerdir. Bir bilinç bir diğerine tesir edemez zira her mekanik tesir bir itki, yani uzayda bir harekettir ve cevherlerimiz uzayı işgal etmez.

Bu cevherler iletişim kurmaya ve birbirlerine tesir etmeye kabil değildirler. Eğer birbirleriyle uyuşurlarsa bu, iki ruhu da aynı düşüncelere sahip kıldıran duygudaşlığa [*sympathie*] benzer bir tür duygudaşlık yoluyla olur. Bilinçlerin istikrarlı ve belirgin uyumunu açıklamak için önceden tesis edilmiş bir ahenk ya da evrensel bir duygudaşlık varsayılmalıdır.

Netice itibarıyla evreni, her biri kendi içine kapalı, birbirlerine tesirde bulunmaya kabil olmayan ve iç haller dizisine ya da temsillere göz yuman, az ya da çok zengin hakiki bilinçli ruhlardan, uzamsız cevherlerden müteşekkil olarak tasavvur edebiliriz. Önceden tesis edilmiş bir ahenk sayesinde bu haller, her bir cevher için belli bir bakış açısıyla ve belli bir zamanda diğer tüm cevherlerde art arda gelen benzer haller temsil etmiş olur. Uzam bir aldanma ve altında basit cevherlerin çokluğunun tasavvur edildiği bulanık bir form olacaktır. Mekanizm, indirgene indirgene gitgide boş hale gelen maddi unsurlara ulaşır. Bu unsurlar o kadar boşlardır ki yitip gitmek suretiyle son bulurlar. Buna mukabil dinamizm, kendi ilkesinin gelişimini daha uzağa ittiği ölçüde maddenin nihai unsurlarını daha fazla zenginleştirir, tüm mümkün ve gerçek nitelikleri oraya koyar ve bu unsurların her biriyle bir dünya, Leibniz'in dediği gibi bütün evrenin bir temsilini yapar.

Evren, cebirsel bağıntılarda yitip gitmek yerine Leibniz'in

güçlü bir şekilde vurguladığı[55] gibi "sonsuza kadar çoğaltılmış" olur. Dinamizmin bu yorumu, Leibniz'in monadizmidir, yani dinamizmin hilozoizmden daha mükemmel ve daha tam bir şekilde ifade bulmuş halidir.

Bu madde kavrayışını[56] eleştirmeden önce onu mekanizme karşı konumlandırarak içerdiği temayülleri ve ulaştığı sonuçları gösterelim.

Cevher yani maddenin nihai unsuru, mekanizmin anladığı kadarıyla eylemsizdir [*inerte*], pasifliktir [*passivité*]. Demokritos'un atomları, tıpkı Descartes'ın uzam parselleri gibi kendi başlarına dinginliklerinden [*repos*] çıkmaya ya da tekrar dingin hale girmeye kabil değildirler. Mekaniğin sağlam yasalarına uygun olarak diğer unsurların tesirlerine ve aksitesirlerine [*réaction*] maruz kalırlar. Başka bir deyişle boşturlar, önceden kendi iç niteliklerinden ayıklanmışlardır ki bunlar olmadan ne kendiliğindenlik [*spontanéité*] ne de tesir söz konusu olabilir.

Buna mukabil dinamizmin tasavvur ettiği cevher evrim geçiren, çeşitli hallerin onda art arda geldiği bir varlıktır. Mademki bu haller dışardan gelmez, o halde sadece ve sadece cevherin içindeki verimlilik ile açıklanabilirler.

O halde dinamistlerin cevheri her tesirden önce gelir. Kendisinde bulunan tüm güçleri ufak ufak geliştirir ve onları kuvve halinden alıp fiili hale [*réalité*] getirir. Demek ki adından da anlaşılacağı gibi dinamizm, kuvvet ve faaliyet doktrinidir, pasifliği ve eylemsizliği maddenin nihai unsurlarının en âlâ özelliği haline getiren mekanizmle çatışır.

İkinci olarak[57], mekanizmin zorunluluk doktrini olduğu aşikârdır. Maddenin nihai unsurları, her nitelikten ve *a fortiori* [hayli hayli] her kendiliğindenlikten yoksun olduğundan dolayı kaçınılmaz [*fatal*] yasalara boyun eğerler. Mekanizm, tüm fenomenlerin hesaplanabildiği, tüm yasaların matematiksel bir sağlamlığa sahip olduğu ve tesadüfe, belirsizliğe, olumsallığa yer olmayan bir evren tasavvur eder.

Demek ki mekanizme göre geometri varlığın temelidir ve öz-

dür. Buna mukabil, dinamizm kendi cevherinden canlı, faal bir ruh meydana getirir. Bir yandan deneyim, beri yandan da metafizik ve ahlaki nedenler dinamizmi, her cevherin gelişiminde ağır basacak durağan yasaları izafi olarak varsaymaya sevk eder.

Fakat bu zorunluluk asla mutlak olmayacaktır, zira her cevherin gelişiminde özgürlük ve olumsallık ile alakalı bir taraf olacaktır. Bu hipotezde doğa yasalarının artık matematiksel bir karakteri olmayacaktır. Mutlak bir zorunluluğu açıklamaktan ziyade doğa tarafından kaynaştırılmış ve doğaya içkin alışkanlıkları ve bütün alışkanlıklar gibi dışsal olarak bir kurallılık sunan, kendi gerçek karakterleri hakkında bizi aldatabilecek belirgin bir zorunluluk sunan alışkanlıkları açıklayacaklardır.

Velhasılıkelam, mekanizm zorunluluk ve dinamizm de olumsallık doktrinidir.

Son olarak da[58] saf mekanizmin, erekselliği dışarda bıraktığını ekleyelim. Buradan da mekanizmde maddenin dönüşümlerinin ve fenomenlerin, mekaniğin yasalarının kör zorunluluğuyla açıklandığını anlıyoruz. Hiçbir fikir, atomların çarpışmasına ve hareketlerine ağır basmaz. Atomlar hareket eder ve çarpışır zira doğa yasalarının zorunluluğundan muaf değildirler [*se soustraire*].

Buna mukabil dinamizm, erekselliği olumsallıkla kabul eder. İşin doğrusu eğer cevherlerin gelişmesi zorunlu bir gelişme değilse, eğer bu gelişmeden başka bir gelişme de olabilirse o halde mevcut durumdaki gelişmenin neden varolduğu açıklanmalıdır. Bununla birlikte bu gelişmenin nedeni mekanik türden bir neden olamaz zira hipotez gereği mekanizmin dışındayız, o halde bu sadece ahlaki bir neden, gözetilen bir amaç olabilir.

Demek ki dinamizm, olumsallık doktrini olmakla birlikte aynı zamanda ereksellik doktrinidir.

Monadizm anlamındaki dinamizm, yani tam dinamizm, mühim bir itiraza yol açar: Açıkladığını iddia ettiği maddeyi yararsız kılar. Cevherlerin çokluğu da yararsızdır, zira eğer bir monad diğerine tesir etmez ise, eğer bir monad olan zihnimin

dışarıya açılan bir penceresi yoksa, maddi evrenin tamamını yok olmuş varsayınca her şey benim için aynı şekilde akmaya devam edecektir. Aynı evrenin aynı deneyimine sahip olacağım. Maddi dünyaya dair bu açıklamaya neden olan şey maddi dünyanın üzerimde icra ettiği tesirlerdir. İşte bu tesir yararsız hale gelmiştir zira evrenin ayrıştığı unsurlar da benim gibi, kendi başlarına dışarıya çıkmaya kabil değildirler.

Bu zorluğun Leibniz'in sisteminde dışarıda bırakıldığını söylemek gerekir zira bu sistem monadların yaratıcısı olan bir Tanrıya dair iyimser bir fikrin etrafında döner. Bu Tanrı aynı zamanda mümkün dünyaların en iyisini[59] ve en zenginini seçip onu fiili kıldı. Tanrının, evren tasavvurunu sonsuz defa ve sonsuz sayıda değişik bakış açısıyla tekrarlamış olması gerekirdi, aksi takdirde yapabileceği her şeyi yapmamış olurdu.

Bu sebepten dolayı Leibniz çok net bir biçimde realisttir.

Bir monad olan zihnim haricinde sonsuz sayıda monad vardır ve bunlar dünyadır. Burada söz konusu olan Leibniz'ci bir iyimserliğin sonucudur. Eğer monadlar doktrinini bizatihi kendi başına ele alırsak ve eğer onu gerektiği gibi yani bir madde teorisi olarak mülahaza edersek böyle bir sonuca ihtiyaç kalmaz.

Bu itirazı derinleştirince monadizmin defosunun ve kusurunun [*vice*], cevherlerin iletişimine dair olan fikrin ve monadların birbirleri üzerindeki karşılıklı tesirleriyle alakalı olan fikrin dışarda bırakılması olduğu görülebilir. Eğer tesir veya tepki yoksa, eğer evrende yalnız olsaydım, eğer bütün evren olsaydım o zaman her şey benim için aynı şekilde vuku bulurdu.

Radikal dinamizmin ve aşırı mekanizmin esas kusuru aynıdır. Mekanizm maddenin, uzamın, hareketin, mekanik itkilerin yani basit unsurların birbirleri üzerinde icra ettiği tesirlerin gerçekliğini vazettikten sonra hipotezi gereği uzamı, hareketi, itkileri, bağıntılara ya da bağıntı değişimlerine yani idealara indirgemeye çalışır. Dinamizm ise evrenin ve özellikle de niteliklerin, tesirlerin, kuvvetlerin gerçekliğini öne sürdükten sonra her cevheri kendi başına barındırmaya, ona dışarıdan gelecek her tesiri yasaklamaya ve korkunç bir şekilde yok olmuş olsa bile aklımızın

algılayamayacağı bir maddi evren imgelemeye yönlenmiştir. Başka bir deyişle bu evren yararsız hale gelir ve sadece bazı metafizik hipotezleri tatmin etmek için muhafaza edilir, bu hipotez dışında kendini dayatan netice ise saf idealizmdir.

Uzun lafın kısası mekanizm ve idealizm, problemi realistler gibi vazedip idealistler gibi çözerler.

Her ikisi de maddi ve gerçek bir evren analiz ederler ve bu evrenin gerçekliği yapılan analizde yitip gider. Yani her iki durumda da bu gerçeklik bayağı uzağa itilmiştir, söz gelimi mekanist ve dinamist hipotez hakikatin bir kısmını barındırırlar ve beraberce düzenlenmeyi talep ederler, aksi takdirde gerçekliğin bir veçhesini, bir soyutlamayı düşünmekle yetinmek zorunda kalırdık. Bu soyutlamanın analizi ise kendi yetersizliğini ifşa etmekten başka bir işe yaramaz.

Sonuç - Sorumuz artık daha net ortaya çıkıyor. Mekanizmden ne almalı, dinamizmden ne muhafaza etmeli? Bu iki sistemi beraberce nasıl vazetmeliyiz?

1) Uzaya ve maddeye dair yaptığımız analize göre radikal dinamizm, uzamı reddetme ve uzayı kullanarak mutlak gerçeklikten yoksun olan algımızın bir formunu meydana getirme konusunda haksızdır. Dediğimiz gibi hiç şüphesiz, uzam ve uzayın bizatihi kendileri göründükleri gibi olamazlar fakat bununla birlikte bir gerçekliğe de sahiptirler. Bu ikisinde, dokunsal ya da görsel uzayın formu altında bizim için aktarılan bir şeyler vardır. O halde maddenin nihai unsurları geometriden ne almış olurlarsa olsunlar bu unsurların evrimlerinde hesap edilebilir bir şeyler, matematiksel bağıntılar ve uzaysal imgelerle zihnimize aktarılacak bir şeyler bulunmalıdır.

2) Fakat radikal mekanizm de maddenin nihai unsurlarında kendiliğindenlik, faaliyet [*activité*] gibi niteliklerden yoksun olan eylemsiz cevherler görmek konusunda haksızdır. Eğer fiziki nitelikler, maddenin nihai unsurlarında belirli bir form altında ve belli bir derecede bulunmuyorlar ise o zaman bu nitelikler sadece tarafımızca tecrübe edilen duyumlardır ve dış dünya yararsız hale gelir. O halde idealizme geri dönmüş bulu-

nuyoruz, ya madde yoktur ya da düşünce gibi madde de tesirde bulunmadır.

Olmak, tesir etmektir [*agir*].

Demek ki kendini dayatan bir tek netice vardır: Maddi nesneyi dinamik unsurlarla birlikte, yani nitelik değiştirmeye, tesirde bulunmaya, tesirlere maruz kalmaya kabil cevherlerle meydana getirmeliyiz. Deneyimimizde, dolayımsız olarak bildiğimiz türde bir cevher, yani Benimiz bulunduğu için, bu Ben modeli üzerinde maddenin nihai unsurlarını tasavvur etmemiz gerekir.

Bunlar dinamik noktalar, kuvvetler, kuvvet merkezleri ve bizimkisi gibi basit cevherlerdir fakat her türlü özellik ve değişim bakımından daha az zengindirler. Belki de bilinçdışında değillerdir fakat öylesine anlaşılmaz ve hantal bir bilince aitlerdir ki bu bilinç pratik olarak bilinçdışına[60] eşdeğerdir.

Buraya kadar Leibniz'i takip ettik fakat daha ileriye gitmeyeceğiz. Bu cevherler, tam da uzamdan pay aldıklarından ve uzaya mutlak yabancı olmadıklarından dolayı birbirleri üzerinde durmadan tesirde bulunup, birbirlerinin tesirlerine durmadan maruz kalırlar.

Dinamizmde ve mekanizmde müşterek ve temel bir hata vardır. İkisi de tesirde bulunmayı yalnızca itki formu altında tasavvur eder. Yani mekanistler, evrenin algılanan tüm etkilerini atomlar arası çarpışmaya indirgerler. Dinamistler ise cevherleri uzayın dışında tuttuklarından ve itkiyi böylelikle imkânsız kıldıklarından dolayı cevherlerin birbirleri üzerinde tesirde bulunmadıklarını iddia etmek mecburiyetindedirler.

Her iki doktrinde müşterek olan bu varsayım, en çok tartışılan ve deneyim bakımından da gitgide geçerliğini yitiren bir varsayımdır zira ne çekim gücünün itkinin açıkladığı kadar fiziki fenomeni açıkladığını, ne de temassız bir etkinin mevcut olduğunu görmüyoruz.

Çekim gücünü itkiye indirgemek beyhudedir. Elektriksel ve manyetik fenomenler aynı cins olguları açığa çıkarmaz.

Fiilî temasın olabileceği hususunda emin olunabilir mi? Öyle fizik deneyleri vardır ki hakikaten de bunun aksini ispatlar gibidir ve bu takdirde her tesir uzaktan cereyan eden bir tesir olur ve tam anlamıyla da bir itki söz konusu olmaz. İtki fikri gündelik ama kısıtlı bir deneyimden alınmıştır ve kaba bir imgeden başka bir şey değildir. Belki de bir cevherin bir diğeri üzerindeki her gerçek tesiri, bir elektrik akımının bir diğeri üzerindeki tesiriyle mukayese edilebilir.

Bu durumda kendi cevherimize benzer, basit, sonsuz sayıda, algımıza görsel ve dokunsal uzam formu altında aktarılabilecek şekilde düzenlenmiş, temassız, itkisiz fakat bir cevherdeki her hal değişiminin diğerlerine de yansımasını manyetik bir etki gibi gerektiren evrensel bir yasaya icaben durmadan tesirde bulunan cevherler imgeleyebiliriz.

Bu, hem uzamdan, hem kuvvetten, hem nitelik ve nicelikten ileri gelen maddi evren olacaktır ve cevherlerin karşılıklı tesirlerini uzaydan ve dışarıdan inceleyen fiziği ve bu cevherleri içerden, tümevarım değil de benzerlik yoluyla muhakeme edip arada bizim bilincimizle ve faaliyetimizle mukayese edilebilir bir şeyler bulan metafiziği kullanacaktır.

KAYNAKÇA

LANGE (F.A.), *Histoire du matérialisme* [*Materyalizmin Tarihi*], 1866.

LEIBNIZ (W.G.), *Monadoloji*, 1714.

EVELLIN (F.), Son üç yılda *Felsefe Dergisi*'nde [*Revue philosophique*] dinamizm üzerine yayımlanan felsefi metinler[61].

NOTLAR

Uyarı

Bu notlarda Bergson'un bir dersi alıntılandığı zaman sayfa numarası öğrencinin defterine göre düzenlenmiştir. Notların numarasını takip eden sayfa numarası da yine öğrencinin defterine göre düzenlenmiştir. Bu numaralandırma metinde köşeli parantezlerle belirtilmiştir.

Felsefe Derslerine Genel Bir Giriş Notları

1) Bu formüller doğa kanunlarıdır.

2) James Watt (1736–1819). İskoç mühendis. Aslen Glasgow Üniversitesi'nde mekanik işçisi idi. Kısmen bilimsel bir ilerleme ortamı olduğundan dolayı Watt keşiflerini yapabilmiştir. Buhar makinesine son noktayı koyabilmek için Black başta olmak üzere Glasgow'daki hocaların çalışmalarından faydalanmıştır.

3) *Psikoloji Dersleri* daha sonra yayınlanacaktır; 13. Ders: "Hakikat aşkı her insana doğuştan gelir".

4) Platon dikotomileri tercih eder (*Philebos* 55D, talime yönelik bilgiler ile mesleğe yönelik bilgileri ayırır; *Devlet Adamı*, 258E, saf bilgi disiplinlerini ve faaliyet disiplinlerini birbirine zıt görür). Aristoteles bu temayı tekrar ele alır, *Nikomakhos'a Etik*, VI,2,1139b1–3 ve VI,3,1139b18–24; ayrıca bkz. *Metafizik*, E, 1, 1025b22–24 ve H, 6, 1048b18–36.

5) Aristoteles'e göre spekülatif bilimler en üstün bilimlerdir: *Metafizik*, A, 2, 982b8. Spekülatif faaliyet insandaki ilahi unsurdur: *Metafizik*, XII, 7, 1072b14.

6) *Metafizik*, A, 1, 981b28; *Politika*, VII, 15. Bu, kesinlikle *Felsefe Üzerine*

adlı kayıp eserin temasıydı. Krş. E.Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Floransa, 1937.

7) Başta Voltaire olmak üzere bütün XVIII. yüzyıl, Madam de Staël ve Ch. de Rémusat, Bacon'a övgüler dizer. Auguste Comte ise tam aksine çok sert bir tutuma sahiptir.

8) F. Bacon, *The two boks of Francis B, On the proficience and advancement of learning, divine and human*, Londra, 1605.

9) André-Marie Ampère (1775–1836). Lyon'da doğmuştur, bilim adamı ve filozoftur. Olasılık, diferansiyel ve integral hesabı, optik ve elektrik üzerine çalışmalar yapmıştır. Hayatının sonuna doğru devasa bir çalışmada tüm insan bilgilerinin tasnifini yapmaya girişir: *Essai sur la philosophie des sciences, ou exposition analytique d'une classification naturelle de toutes les connaissances humaines* [*Bilim felsefesi üzerine bir deneme, ya da tüm insan bilgilerinin doğal tasnifinin analitik sunumu*], iki cilt. Paris, Bachelier, 1834, 1843. Bkz. "İnsan Bilgileri Tablosu".

10) Herbert Spencer'in (1820–1903) kayda değer eserinden söz edildiği aşikârdır. Kendisi, evrim fikrinin üzerine çok geniş bir sentez oturtmuştur. Dinle ilgili olan alanı Bilinemez alan olarak adlandırmıştır. "Bilim kısmi olarak, felsefe ise tamamen birleşmiş bilgidir" (*İlk İlkeler*, 1862, bölüm 2, başlık 1). Darvinci tema, başından beri doğanın ve insanlığın evrensel tarihi üzerine bir düşünce gibi kendini sunan Bergsoncu düşüncede ilk andan beri mevcuttur.

11) G.A. Hirn (1815–1890) ve J. R. Mayer termodinamiğin kaynaklarındandır. Bavyeralı bir doktor olan Mayer (1814–1878), mekanik enerjinin, kimyasal enerjinin ve ısının eşdeğer olduğunu varsayıyordu.

12) Christian Huyghens (1629–1695). *Işık Üzerine Deneme* adlı eserini 1690'da yazmıştır. "Tüm doğal etkileri ya mekanik nedenlerle kavramalıyız ya da fizikteki herhangi bir şeyi anlama umudundan vazgeçmeliyiz" der. Thomas Young (1773–1829) adlı İngiliz doktor ve fizikçi ise Huygens'in ışık dalgaları üzerine olan teorisini 1804 yılında tekrar ele alır ve ışıksal birbirine geçme fenomenini keşfeder. Ona göre ışık dalgaları çok yoğun bir akışkan olan eter vasıtasıyla yayılırlar. Augustin Fresnel (1788–1827) ise *Işığın Kırılması Üzerine Tezler* adlı eserinde kırılma üzerine deneyleri çoğaltarak ışığın dalgalanması üzerine yapılan bir yorumun kendini dayatır gibi göründüğünü göstermiştir.

13) Vico, Homeros'a dair iki ardışık yaklaşım benimser. İlk yaklaşımı 1725 tarihli *Yeni Bilim* adlı eserinin 169–171. sayfaları arasında görülebileceği gibi gayet iyi niyetlidir. Diğer yaklaşımı ise aynı kitabın 1744 baskısında görülebileceği gibi çok eleştireldir: "Homeros'taki her etraflıca düşünülmüş bilgelikten uzak durulmalıdır".

14) Üç hal yasası (duyu, imgelem, akıl) ile *corsi* ve *ricorsi* yasalarını beyan eden Vico'dur. Vico'nun düşünceleri 1719'dan itibaren *De Uno* (yay. Giuseppe

Ferrari, 1835–1837) adlı eserinde sistematik bir hal alır. *De Uno*'da tamamlanmamış halde bulunan *ricorsi* yasalarının teması, 1725 tarihli *Yeni Bilim*'de terk edilmiş, 1744 tarihli *Yeni Bilim*'de genişçe geliştirilmiştir.

15) N. D. Fustel de Coulanges (1830–1889). *Antik Site* adlı eseri 1864 yılında Hachette tarafından yayımlanır. Bu çalışma, iki büyük klasik yüzyılın kurumlarının mukayeseli ve sistematik bir incelemesidir. Aynı zamanda, *Eski Fransa'nın Politik Kurumlarının Tarihi* adlı tamamlanmamış bir eseri vardır.

16) François Guizot (1787–1874). İlerleyen zamanlarda bakan olduğunda, belgelerin yayımlanmasına öncelik vermiştir. *Fransa Tarihi Üzerine Deneme* (1823) adlı eserin yazarıdır. *Roma İmparatorluğu'nun Düşüşünden İtibaren Fransa ve Avrupa'da Medeniyet Tarihi* (Didier, 1828–1830, 5 cilt) adlı eserin de yazarıdır.

17) *Sonsuz Küçükler Hesabı Metafiziği* (1797).

18) *Sonsuz Küçükler Hesabı Üzerine Tez* (1739); *Dinamik Üzerine Deneme* (1743).

19) Bkz. *Düşünce ve Devingen*: "Felsefenin esası, basitlik zihniyetidir".

20) Paul Janet, *Ereksel Nedenler* (1877) adlı eserinin haricinde *Psikoloji ve Metafiziğin İlkeleri* adlı eseriyle de tanınır.

21) *Metafizik*, A, 1 ve 2; Karş. 982b8.

Metafizik Üzerine Üç Ders Notları

1) Bu dersler, muhtemelen Bergson'a ait olmayan ve sayfa kenarına yazılmış önemli notlar içeriyor. Yine de, emin olmasak da, bu notları karşımıza çıktıkça veriyoruz. Bu notlar metafizik üzerine derslerin esasını özetler ya da planını çizerler. Eğer bunlar Bergson'a ait değilse ya çok akıllı bir öğrenciye ya da kendi eserlerinin redaksiyonu için dersleri tekrar okuyan D. Roustan'a aittir.

2) -Sayfa kenarı: "Birinci problem: uzay fikrinin menşei üzerine. Uzay duyumlarda verili olamaz zira duyumlar heterojen, bölünmez ve kesintilidir. Uzay ise homojen, sınırsızca bölünebilir ve kesintisizdir".

3) -Sayfa kenarı: "Her duyum kendine kâfi gelir ve uzay onların arasında bir bağıntı tesis eder".

4) -Sayfa kenarı: "Duyumlar olumsaldır, uzay ise zorunludur".

5) -Sayfa kenarı: "O halde iki mümkün hipotez vardır; uzay fikri ya doğuştan gelir (doğuştancılık) ya da sonradan kurulur (ampirizm)".

6) Doğuştancılık. Sınırsız, boş, homojen uzay *a priori* bir görüde verilidir. Bu bir ayırma ve yan yana koyma ilkesidir.

7) Form tanımı, *TP*, 54; Ak, III, 50; Pléiade, I, 782. "Uzay, bütün fenomenlerin formundan başka bir şey değildir. Başka bir deyişle uzay, yalnız ve yalnız duyma melekesinin altında mümkün olan bir dış görünün öznel koşuludur". Ak, III, 55; Pléiade, I, 788. Uzay bir görüdür, *TP*, s. 56; Ak, III, 53; Pléiade, I, 785.

8) -Sayfa kenarı: "Ampirizm".

9) -Sayfa kenarı: "İngiliz Teorileri. Uzay fikri sadece zamanda döndürülebilir bir ardışıklık fikri olabilir. Çürütme: Öncelikle yan yana koyma kavranmazsa, döndürülebilirlik kavranmaz".

10) -Sayfa kenarı: "Alman Teorileri. Uzam fikri, eşzamanlı olmakla birlikte nitelik bakımından ayrı olan duyumları (yerel işaretler) yan yana koymaya mecbur olan zihin tarafından zorunlu olarak kurulur. Cevap: Yan yana koyma sadece kesintisiz ve homojen bir ortamda mümkündür. O halde bu ortamın görüsüne *a priori* olarak sahip olmamız gerekir".

11) İkinci problem. Uzay mutlak olarak var mıdır? Deneyimimize mi bağlıdır?

12) -Sayfa kenarı: "Realist tez. (Descartes) Uzam mutlak olarak vardır. Uzay ise uzamdan soyutlama suretiyle elde edilir. Bununla birlikte uzayın uzamdan daha az bir mutlak gerçekliği yoktur".

13) *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, kural 12 (AT, X, 421); *İlkeler*, I, başlık 48 (AT, VIII–1).

14) *Üçüncü Meditasyon*, AT, cilt VII, s. 39.

15) *İlkeler*, II, başlık 10–16 (AT, VIII–1).

16) *İlkeler*, I, başlık 53, A. Arnauld, 29 Temmuz 1648, AT, cilt V, s. 224.

17) *A.g.e.*

18) *Beşinci Meditasyon* sonu ve *Altıncı Meditasyon*, AT, VII, 20.

19) -Sayfa kenarı: "İdealist tez. (Kant) Şeyin kendisi, duyma melekemizin bir formundan ibaret olan uzaya yabancıdır. Birinci tez, Kant'ın kendi antinomilerinde özetlediği metafizik itirazlara yol açar". Burada söz konusu olan, önceden bahsedilen realist tezdir. Bkz. yukarıda n. 12.

20) *Transandantal Diyalektik*, kitap II, başlık II, bölüm II, *TP*, s. 335–357.

21) Kant, *Nova dilucidatio* (1755); *Eberhard'a Cevap*, Ak, VIII, 208 vd; Pléiade, II, 1335 vd.

22) -Sayfa kenarı: "İkinci tez, bilimsel itirazlara yol açar: Doğa yasalarının matematiksel karakteri ve fiziki fenomenlerin mutlak kurallılığı açıklanamaz kalır".

23) -Sayfa kenarı: "Sonuç: İmgelediğimiz haliyle uzay sadece bize bağlı

olarak mevcuttur".

24) Fakat şeylerin kendileri ve bu şeyler arasında bağıntılar bulunur öyle ki bunlar uzayda algılanabilir ve algılanmak zorunda olup geometrik yasalara tâbi kılınabilir olsun.

25) *Thomasius'a Mektup*, 20–30 Nisan 1669, § 15.

26) *Monadoloji*, § 3.

27) *Monadoloji*, § 7.

28) *Bayle'e Mektup*, 1687, yayımlayan Erdmann, 104–106.

29) 1891 yılında bu eserin yeni bir Fransızca tercümesi Hachette Yayınlarından yeni çıkmıştı.

30) Paris, Alcan, 1879.

31) *Yeni Denemeler*, II, XIII, 17 (uzay); II, XIV, 26 (zaman). Clarke'a Üçüncü Mektup, § 4 (Gerhardt, cilt VII).

32) -Sayfa kenarı: "Homojen, sınırsız ve ölçülebilir zamanı gerçek, kendine heterojen, sonlu ve ölçülemez süreden ayırmak gerekir".

33) Süre, psişik hayatımızın sürekliliğinden başka bir şey değildir ve ne kadar cevher varsa o kadar da süre vardır.

34) -Sayfa kenarı: "İngiliz kimyacı Crookes'a göre atom, meydana gelir, evrimleşir, özelliklerini değiştirir ve bir gün sönüp gider. O halde atom bu durumda bir süreye sahip olur". William Crookes 1862'de talyum elementini keşfetmiştir. Fizik çalışmak için organik kimyayı bırakmış ve katot ışınları üzerine çalışmıştır (1879'da British Association'daki büyük konferans). Sonra meşhur olmuş ve insanlar Crookes tüplerinden dolayı kendisine büyük hayranlık duymuşlardır.

35) Burada söz konusu olan Leibniz'ci panpsişizmdir. Bkz. *Monadoloji*, § 18, § 19 ve § 24.

36) -Sayfa kenarı: "Bu, birçok sürenin kesintisiz ve sınırsız bir çizgiyle yani uzay bakımından ifade edilmesinden başka bir şey değildir. Bu zaman kavrayışı bilimin, diğeri ise metafiziğinki olmalıdır. Bu ikisi birbirine karıştırıldığından dolayı zaman problemini uzay problemine eklemek gerektiğine inanılır".

37) Bkz. yukarıda, s.47.

38) Kabataslak söylenmiş bir başlık. Söz konusu çalışma, *Bilimlerdeki ve Tarihteki Temel Fikirler Silsilesi Üzerine Deneme* adlı eser olabilir, Paris, 1861.

39) -Sayfa kenarı: "Stuart Mill'in idealizmi maddi nesneyi mevcut ya da mümkün duyumlara, Berkeley'nin idealizmi ise idealara çevirir". Bkz. Stuart Mill, *Hamilton Felsefesi*, altıncı başlığın tamamı.

40) *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine Deneme*, § 38.

41) *A.g.e.*, § 3.

42) -Sayfa kenarı: "Akılların çoğulluğu tezi kabul edilebilir mi? Bu takdirde uyumları kendilerinden bağımsızlaşır ve bu uyum sebebini Tanrıda bulduğu ölçüde yeterli bir gerçeklik kurar (Nitekim Berkeley de bunu ister)".

43) *Trois dialogues entre Hylas et Philonous* [*Hylas ve Philonous Arasında Üç Diyalog*], ikinci diyalog, Ed. Brykmann, PUF, 1987, cilt 2, s. 88.

44) El yazmasında şöyle geçiyor: "yani".

45) -Sayfa kenarı: "Tam aksine bütün akıllar tek bir akla, benim aklıma indirgenir mi? Bu radikal idealizmdir. Fakat o zaman 1/ Doğaya dair sahip olduğum temsil formu ve fenomenlerin düzeninin zorunluluğu, söz gelimi benden bağımsız ve bana kendini dayatan zorunluluk açıklanmaz. 2/ Doğaya dair sahip olduğum temsilin değişken içeriği/maddesi de, kendi içine kapalı bir varlığın değişmesi için hiçbir neden olmaması da açıklanmaz".

46) *Yeni Denemeler*, dördüncü kitap, başlık IV, § 5; GF, s. 345 (Gerhardt, cilt IV).

47) -Sayfa kenarı: "Kant'ın idealizmi, deneyimimizin formunu zihnimize bağlı olarak mülahaza eder. Peki ya şeyin kendisinde bu forma dair hiçbir şey yoksa görünün içeriği/maddesi bu formun dayatılmasına nasıl elverişli olabilir?"

48) *Saf Aklın Eleştirisi*, Transandantal Estetik, § I, Ak, III, 9; Pléiade, I, 781.

49) *A.g.e.*, Ak, III, s.107; Pléiade, I, 851.

50) -Sayfa kenarı: "Fichte'nin idealizmi görünün içeriğinin/maddesinin yaratımını Bene atfeder. Peki ya bir cevherin tedrici farklılaşması, bu cevherden başka bir şey yoksa, nasıl mümkün olabilir?"

51) *Bilim Doktrininin İlkeleri*, üçüncü kısım, § 10; *SW*, I, 307.

52) *Bilim Doktrininin İlkeleri*ne göre, üçüncü kısım, § 5; *SW*, I, 276–277.

53) Bkz. *Données immédiates de la conscience* [*Bilincin Dolayımsız Verileri*], s. 93–94.

54) Atomların boyları ve formları geometriktir: Aristoteles, alıntılayan Simplicius, Dk, 68, A, 37.

55) *Monadoloji*, § 57.

56) -Sayfa kenarı: "Dinamizm etkinlik doktrinidir...".

57) -Sayfa kenarı: "Olumsallığa dair...".

58) -Sayfa kenarı: "Erekselliğe dair...".

59) *Théodicée*, § 416; *Metafizik Üzerine Konuşma*, § III, § XIII, § XXXVI, vs.

60) "Vel anima est, vel quiddam animae analogum" [Ya bir ruhtur, ya da bir ruha benzer bir şeydir] (Gerhardt, *Philosophische Schriften*, IV, 395–396; 479).

61) Evellin, 1890 ve 1892 arasında söz konusu makaleleri yayımlamıştır: 1/ La pensée et le réel, *Revue Philosophique*, 1889 (1), cilt XXVII, s.225–250; 2/ De la possibilité d'une méthode dans les sciences du réel, I, *Revue philosophique*, 1889 (2), cilt XXVIII, s.1–36; 3/ De la possibilité d'une méthode dans les sciences du réel, II: Le second moment de la méthode , *Revue Philosophique*, 1891 (2), cilt XXXII, s. 331–367.