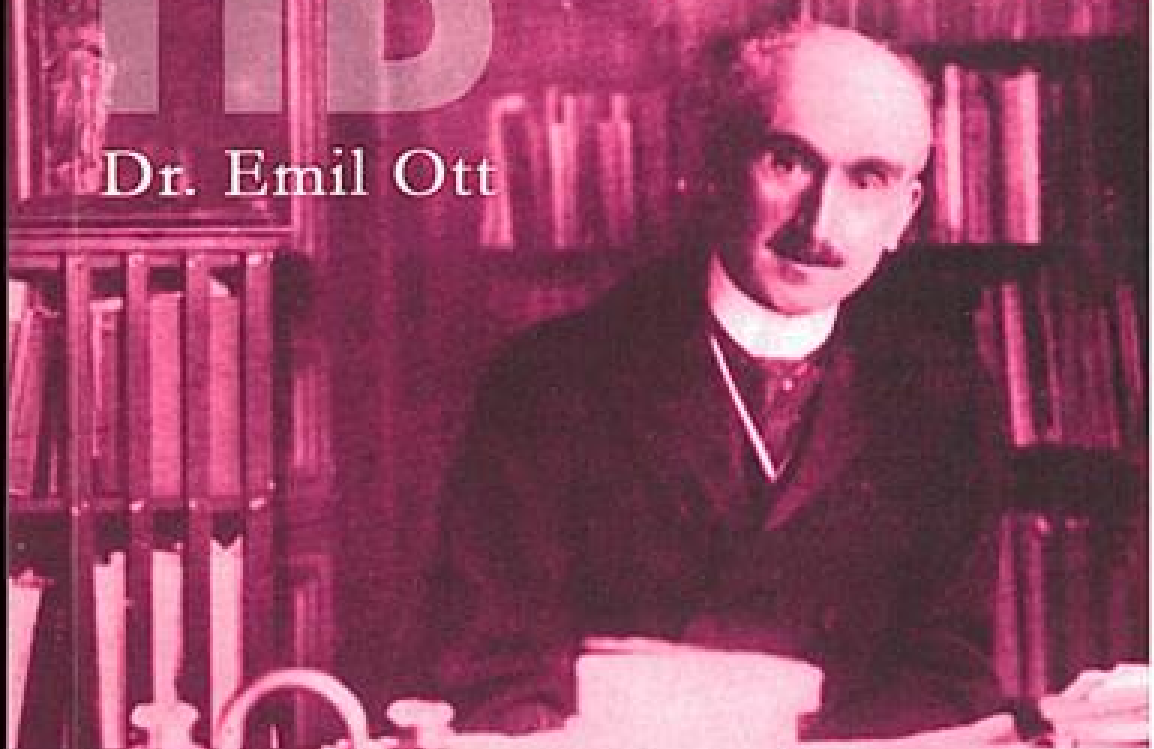
[Modern Dinin]
[Filozofu]

HB

Dr. Emil Ott



HENRI BERGSON

birey

HENRİ BERGSON
Modern Dinin Filozofu

birey yayıncılık 193

Kitabın Orijinal adı:
Henri Bergson,
der Philosoph moderner Religion

Yayın Danışmanı
Mahmut Balcı

İç düzen
Gülseren Efilti

Kapak
Ahmet Altay

Baskı
Lord

Cilt
Umman

ISBN
975-264-028-1

Baskı
mart 2005

birey yayıncılık
Yerebatan Cad. Çatalçeşme Sok.
Üretmen Kitapçılar Çarşısı No. 29/17 Cağaloğlu/İstanbul
Tel: (0 212) 511 33 69 **Fax:** (0 212) 511 77 16
web: www.bireykitap.com
E-mail: birey@bireykitap.com

HENRİ BERGSON
Modern Dinin Filozofu

Dr. Emil OTT

Çev: Sedat Umran

birey

Henri Bergson

Fransız filozofu. 1859-1941. O dönemin Rasyonalizm ve Mekanizm akımlarına karşı yönlendirdiği rûhçu bir hayat felsefesinin mümessili olup felsefesi pozitivist dış ve iç verilerine açık olan sanatkârane şekli ile önemli ölçüde Fransadaki pozitivizmin yenilenmesine katkıda bulunmuştur. Bergson bitirilmiş bir sistem kurmamıştır; tersine büyük düşünüş taslaklarını ortaya koymuştur. Onun sözüm ona 'Entellektüalizmi'onun pozitivizmi reddindençok kavramlarının kullanımının eleştirisinden kaynaklanmaktadır.Realite Bergson'a göre kavramlara kavramlara hapsedilmesine izin vermez, her ne kadar felsefesinin hedefi dünyayı kavramlarla yakalamak olsa da bu böyledir.

Bergson sadece saf, etkin bilgi biçimine karşı her ne kadar hadsiz özel bilgi etkinliği içinde barındırırsa da daha çok düşünüşün edilgen olarak alma hazırlığına karşı çıkmaktadır. Bergson Heraklit'in kastettiği anlamda bir oluş felsefsini temsil etmez. Her ne kadar kavramlılık ve iç sezginin ilintisi içinde bakiyesiz olarak açıklığa kavuşturulmuş ise de Ahlak ve dinin iki kaynağı reel olanın olağanüstü bir Tanrının kabûlü ile açıklama tarzının aynı yönüne işarat ettiği görüşündedir ki bu sayede Bergson'un sözüm ona Kamutanrıcılığı için zemin onun altından kaydırılmıştır. Bergson'un hayat felsefesiNietzsche'den ve romantiklerden az bir şey almıştır. O daha çok Hristiyan mistiklerinin kendisi karşısında muharriklerin sadece türünün farklı olduğu geçiş kademeleri olan sevginin realitesine inancından mülhemdir. Bergson'un umut dolu felsefesi Sartre'nin karaksar varoluş felsefesinin karşısında haksız olarak geri plâna itilmiştir. Bergson 1927'de Nobel Ödülü'nü kazanmıştır.

Eserleri:

Essai sur les donèes immèdiates de la conscience(1889); Zaman ve Özgürlük (1946); Matière et mèmoire (1896); Materie und Gedaechtnis (1908); L'èvolution crèatrice (1907); Schöpferische Entwiçklung (1912); Les deux sources dela morale et de lareligion (1932); die beiden Quellen der Moral und Religion (1933); La pensèe et le mouvant (1934); Denken und schöpferisches Werden 1948; Lit. P. L. Jurevies,H. B. Einführung in seine Philosophie (1949); Les E'tudes Bergsoniennes I-IV Paris 1948/56; mit.

İÇİNDEKİLER

Giriş 7
Felsefesel ve Dinsel Ana Tutum 9
Olan Tanrı 15
Yaratıcı Tanrı 21
Tanrıya Giden Yol 45
Tanrı, Hayatın Hamle Gücü Olarak 73
Tanrı, Bilinç Olarak 87
Dünya Öncesi ve Dünyanın Dışındaki Tanrı 99
Dinin Mahiyeti Üzerine 123
Özetleyen Toplu Bakış ve Değerlendiriş 131

Giriş

Uzun zamandan beri hiçbir filozof Henri Bergson'dan -Paris France College'de profesör- daha çok heyecan ve etki uyandırmadı. Uzman çevrelerde kuşkusuz ona karşı belki de çekingen davranılmaktadır. Onun felsefesi gelenekten gelen felsefenin gittiği yoldan daha başka yollar izlemektedir. o eski idelere rücû etmekte, ama onları bugünkü çağa uygun olarak tamamıyla değiştirmektedir ve onlara dahiyane bir yaratıcı gücüyle yeni ideler eklemektedir. Asıl ekolünü Bergson şimdiye kadar Fransa'da kurmuştur. Ama her yerde felsefe yapan dünyada onunla hesaplaşılmakta, ondan öğrenilmekte, tek tek ideleri ondan alınmakta ya da kendi ideleri onun modeline göre genişletilmektedir. En büyük etkiyi bu filozof kültürlü kimseler üzerine ika etmiştir. En farklı hayat ve dünya görüşlerine o bir şeyler verecek görünmektedir. En farklı dergilerde ve kitaplarda onun felsefesine bağlanılmaktadır. Özellikle gençlik vecd ile ona kapılmıştır. En yakın ve geleceği olan kültür hareketleri onun çevresinde dolanmaktadır. Kitlelerde mayalanan ve ileriye yönelen kültür ideleri tekrar bir kez daha bir dâhi beyinde toplanmış ve netliğe kavuşmuş görünmektedir.

Bergson'da bir peygamberin ateşi ve şairane gücü vardır. Bütün bir çağın önderi ve yol göstericisi (kilometre taşı) olabilmesi için. Belki de bu yüzden, İngiliz doğuşlu olmasına rağmen, bir Fransız olmuştur. Dünya görüşünün en karanlık bölgelerine ruh netliğinin ve dil güzelliğinin gerçek bir göz kamaştırıcı ışığını yaymaktadır. Bütün kuru bilginlikten kaçınılmıştır; en güç şeyler net ve kaygan görünmekte ve tükenmez değişen bir görkemin içinde hayalleri ortaya çıkmaktadır. Kültürümüzün geleceğine bakan hiç kimse Bergson'u görmezlikten gelemez. O kuşkusuz daha bitmiş değildir, o kendi ve fel-

sefesi. Bunun sebebi çağ ve sorunudur. Ama düşünüşünün bir taslağı orada mevcuttur ve en önemli duvarların şimdiden tepe noktasına yükseldiği görülmektedir. Bu tepe noktası dindir. Bergson onu daha özel olarak mülahaza etmemiştir. Denilebilir ki onun hiçbir konuyu tek başına münferit olarak tahkik edememesi felsefesinin mahiyetiyle bağlamlıdır. Bu konu daima sadece merkez noktasını teşkil eder ki, oradan yola çıkarak sayısız konular titreşime maruz kalırlar. Alman, hayatın hakkını veren bir birliği ayıramaz ve bulamaz daima. Fransız, daha başlangıçtan çoklukta daha çok birlik görür ve böylece hayata daha yakın kalır.

Bergson'un araştırma tarzı sanatkarcadır. O Almana en farklı yöntemlerden ve çalışma alanlarından oluşan hemen hemen çözülemez olan bir iç içelilik gibi gözükür. Bu onun için alışılmamış olan bir şeydir ve bu yüzden onu okumasını zorlaştırır. Ama bilgi tıpkı hayat gibi çok katlı katlanmasına rağmen, düpedüz bütün karmaşıklığıyla büyümek ister. Din de Bergson'un şimdiye kadarki eserlerinde yuvalanmıştır. O onun için hayatın bir kısmî görüşünü değil, tersine bütün düşünce dünyasının arka planında bulunduğu için onunla daha çok kuşatılmıştır. Dini buna göre saydam kılmak demek, Bergson'un şimdiye kadarki araştırmalarının yapısını çözmek ve bu araştırmalara tamamıyla yeni bir görünüm, dinsel görünümü kazandırmak demektir.

Felsefesel ve Dinsel Ana Tutum

Bütün egemen olan felsefe için Bergson muazzam bir iddiada bulunmaktadır. O Mutlakı kavramak, onu kendi kendisinin içinde yaşamak ve dışında onu tekrar yaşamayı istemektedir. Ve bu onun için basit olarak kendi kendini gerçek mahiyetinde ve dış dünyayı iç hayatında kavramak demektir. Bu nasıl mümkündür? Ben nesneleri tek tek nokta-i nazarlardan mülâhaza edemem. Onlar sadece kısmî imgeler verirler, ki karşılıklı olarak birbirini bütünlemede bütünü bölünemez olan bir görüşle yansıtamazlar. Keza dilsel ya da kavramsal simgelerden yola çıkarak da nesneleri mütalâa edemem. Ben bu şekilde yalnızca asıllarının gölgeden resimlerini elde ederim. Ve her iki halde de kendimi nesnelerin dışına çıkarırım ve onları sadece bilgi biçimlerine ilintisi içinde, yani görece olarak, tanırım, mutlak olarak kavrayamam. Bir doğrudan doğruya, bölünemez olan bir görüşün içinde (iç sezgi, hads) kendimi nesnelerin mahiyeti içine aktarmaya çalışmalıyım. Böylece mutlakı yetkinliği içinde ele geçirebilirim. "Mutlak o ne ise yetkin ise ancak o zaman yetkindir." Nesnelerin o basit algılarının betimlenişi sonsuza kadar uzatılabilir. Mutlakın sonsuzluğu bundan ibarettir. Ve mutlak olana bu bütün nüfuz ediş Metafiziktir

Mutlak, Bergson için Tanrıdır. Ne derecede, bunu Bergson sarahaten sormaktadır. Aslında bu nesnelerin mahiyeti olarak belirlenen mutlakı Tanrı olarak eşit kılmak, onunla bir tutmak zorunlu değildir. Bergson'un bunu hangi hakla böyle yaptığını incelemelerimizin sonunda göreceğiz. Her halükarda o reel hayatta, dünyanın reel hayatında Tanrıyı görmektedir. O kuş-

kusuz çoğu kez Tanrının değil, tersine mutlakın ya da başka bir ifade ile Tanrının sözünü etmektedir. Bu felsefi bir alışkanlıktır. Buna rağmen besbelli onun bütün araştırmalarının ardında dinsel teessüri heyecan bulunmaktadır, hatta dünyevi düşünce, fikir teselsülünde hareket eder gibi göründüğü yerde de bu böyledir. Tanrının izinde oluşun kişiyi içten yükseltişi çoğu kez kendini belli etmektedir: "Biz mutlakın içindeyiz, onda dolanırız, onda yaşarız. Onun üzerine bilgimiz eksik olabilir, ama dışsal ve görece değildir. Bunun tersine hayatın kendi derinlerinde öyledir, ki ona biz nüfuz ederiz."

Tanrıyı yaşamak demek buna göre Bergson için ilkin dünyanın hakiki realitesini yaşamak ve neden sonra ondan yola çıkarak Tanrının bundan başka bir şey olup olmadığını görmek demektir. Şu halde eğer aşağıdaki bahislerde onun düşünce dünyasını sarahaten dinsel ışığın içine tutarsak filozofumuzun kastettiği anlamda davranırız demektir.

Bu ana pozisyonda Bergson'un bu ara pozisyonunda felsefeye ve dine bir bilgi kuramsal ve dinsel ilgi elini uzatır. Kant'ın felsefesine göre bilindiği gibi nesneleri hadd-i zatında olduğu gibi tanımayız, tersine onları düşünüşümüzde göründükleri gibi kavrarız. Yani mutlak olarak değil, tersine görece olarak anlarız. Buna göre hayatın kendisine, bizzat ona değil, tersine sadece onun renkli yansımasına malik oluruz. Bu görüşün zorunlu sonucu olarak Tanrı hayatın kaynağı olarak gerçek mahiyetinde kapalı kalmıştır. O düpedüz dünyaüstü bir Tanrı haline gelmiştir. Sadece özgün irade faaliyetinde Kant'ın felsefesinin ana fikri ile çelişkili olarak görüntüler (duyular) dünyasının içine yükselebilir. O, o çağın Tanrısı, Rasyonalizmin Tanrısı idi.

-Büyük çelişkileriyle- Tanrıbiliminde de, onun ulaştığı en son had kayıtsız şartsız, kendi kendisiyle geçerli olan normlar ve değer biçmeleridir. Onun genel geçerliği ve zorunluğu yine de deneyle değil, tersine bütün deneyden bağımsız olmak su-

retiyle güç kazanıyordu ve o nesnelerin kendisiyle ilintili değildir, tersine sadece onların görüntüleriyle ilintilidir, bilincin içinde. Şu halde normlar ve değerler bir varlık üzerine açıklamalar değildir, tersine düşünüş zorunluluklarıdır ve bilincin geçerlilikleridir, onlar tamamıyla ben'in içine kozalanmıştır. Bu nokta-i nazardan bakarak din içinde sağlanabilecek olan azami bilgi, onun ruhsal ve bilgiye uygun olan normalliğidir. Ama onun üzerine açıklamalar da bir varlık olamaz, tersine sadece bilinç için zorunlu geçerlilik sayılabilir.

Bu mülahaza tarzı için zaten Kant'dan beri bilgi melekesi ile nesnelerin varlığı arasındaki bağın gevşetilmesi yüzünden sadece bilinç için geçerli olan konstrüksiyonlara (fikir yapılarına) ve böylece yanılsamalara duçar olmak durumu hasıl olmuştur. Onun yanında ve daha çok onun içinden bir felsefenin, öyle adlandırılan positivist felsefenin kudretli hale gelmesi anlaşılır bir durumdur, ki o hakikaten denilebilir ki kuşku duymaktaydı ve kaba olguculuğu pratik yararlanmanın amacı için açıklamak istiyordu. Din de bu nokta-i nazardan bakılarak yenilmiş bir mesele ya da pratik yararlı bir yanılsama olarak görülüyordu.

Bilememenin bütün bu felsefesine karşı birkaç yıldan beri giderek güçlenen bir karşı hareket geçerli hale geldi. Farklı çıkış noktalarından hareket ederek tekrar nesnelerin mahiyetini anlamaya yönelindi, kısmen tek tek bilimler üzerinde, kısmen de felsefeye dayanarak. Bu arada önemli olan husus bir metafizikte bir emin ve net bilginin sınırlarını aşmaktan çekinilmedi, nesnelerin mahiyetine, dibine ve hedefine yaklaşmak için. Bu esas itibariyle artırılmış olan gerçeklik melekesidir, çağımızın aşırı kudretteki olgulara susuzluğudur, ki o reel olmayan ya da en azından gölgeler dünyasından dışarıya çıkmayı özleyerek hakiki, gerçek bir realiteye girmek özlemidir. Şimdi din için önemli olan husus bu sayede ve onun için bir reel ve Tanrının daha zengin olan tanınmasına yolun açık kı-

lınmasıdır. Çünkü savaklar, bend kapakları kaldırılır kaldırılmaz, ki onlar özlü olanı, nesnelerin iç hayatını geçici kılarlar, dindar insan tekrar bu hayatta dünya içindeki bir Tanrıyı kavramayacağına inanabilir. Ama modern din için karakteristik olan bir husus Tanrıyı her şeyden önce dünyada aramasıdır. O isterse ahiret inancı olsun, ya da buna mecbur kalsın, ilk planda bu, bu dünya inancıdır. Sadece egemen olan Monizim değil, Hristiyanların dahilindeki akımlar da, onların örneğin Jatho, Banus, Johannes Müller gibi adlarla anılmaları gibi, bunda hiç bir kuşkunun doğmasına izin vermemektedir. Aynı realite duygusu, ki o felsefeyi sarmıştır, dini de en azından diğer harekete geçirici güçlerin arasında bu dünya inancına sürüklemiştir.

Bu realite anlamına Rasyonalizmin sadece dünya üstü Tanrısı uzaktır, doğa üstü etkileyen Tanrı süpranatüralizmin Tanrısı onun için doğal değildir, doğaya aykırıdır. Dinin ana söylemi bir Tanrıya malik olmaktan, Tanrıyı gerçekten yaşamaktan, Tanrı içinde olmaktan ibarettir. Tanrı din için asla bir ide değildir sadece Ritschel'in Tanrı biliminin onu ifade ettiği gibi, bir değer yargısı değildir. O daima varlık üzerine bir yargıyı içinde barındırır. Ve bu yüzden din o akıl karşısında kendini sebeplendirmek ister istemez, Metafiziksiz yaşayamaz. Bu sebepten Felsefede zikredilen dönüşüm Modern dindeki dönüşümle en sıkı bir şekilde bağlamlıdır. Modern Felsefe ve Modern Din birbirlerine doğru yönelirler.

Bergson bu akımın içine onun düşünüşünün temellendirici görüşüne göre sokulmalıdır, onu anlayabilmek ve değerlendirmeyi öğrenmek için. Hakiki realiteninkine yönelik olarak Mutlak'a giden yolda Bergson aynı zamanda dünyanın içinde gerçek olan Tanrının yolunu da açmıştır. O Tanrının varlığını dünyanın varlığında aramıştır. Bu Natüralistçe bir tutum değildir, sanki Tanrı basit olarak doğal hayattaymış gibi. Bunun tersine bu Tanrının doğal dünyadan da ne derece ayrıl-

dığı onun ondan farklı olup olmadığı en ilginç bir husustur. Bu basit olarak bugünkü çağ için biricik mümkün olan deneyden çıkış noktasıdır, ki o ilkin Tanrı dünyanın içinde daha başlangıçtan beri içkin olarak düşünüldüğünden ilkin bir şarttır, ama araştırmaların cereyanı içinde yine kendini haklı kılacaktır. Ruhun bağımsızlığı üzerine din felsefesi çalışmalarına ve genellikle dinin akla zorunluluğuna dair son çağ bize yeterli bilgi vermiştir. Bizzat dinin içeriklerini, her şeyden önce onun ana idesini, Tanrı idesini aklın karşısında sebeplendirmek, temellendirmek ve açımlamak zamanı gelmiştir. Bunu Bergson yapıyor. O realiteden yola çıkıyor ve Tanrının bir realitesini arıyor, sadece düşünüş zorunluluğu olan onun bir idesini değil.

Olan Tanrı

Ben Bergson'a göre gerçek realiteyi en emin olarak nerede bulurum? Kuşkusuz bizzat içimde. Benim Ben'imi "içinden yola çıkarak, derinde" yaşayabilirim. Şu halde ondan yola çıkmalıyım, bundan sonra belki de dışımdaki dünyanın mahiyetini, özünü bulmak için. Ve ben en mütecanis, en devamlı, en sebatkar olan Ben'i ararım. Orada bana görünen nedir? İlkin bir oluş, bir akış, ki o kesintisiz değişmedir. Hiçbir şey durumunda ısrar etmez, ayak diremez. Bütün iç durumların zahiren durumunda en ısrar edicisi olan gözün algısı bile böyledir. Algıladığım obje o kadar çok aynı kalabilir ve ben onu daima aynı nokta-i nazar altında, aynı aydınlatmanın içinde seyredebilirim, en azından ondan edindiğim imge bir saniye yoluna devam eder. Ya da bir basit hissi ele alalım ve onu sürekli olarak şart koşalım. Bu takdirde bu hisse eşlik eden bilinç aynı kalmayacaktır, çünkü o her anın içinde daha öncesi ana ilişkin anıyı içerir.

Bu oluşun derinde duran bir sebebi, bu sürekli değişmenin nedeni geçmişin şimdiki zamanda mevcudiyetini sürdürmesidir. Sürekli olarak anılar önceki ruhsal durumlardan o anki duruma girerler. Bir anlık hislerle ve irade gerilimlerle derhal onlarla her hangi bir ilintinin içinde bulunan derhal önceki hisler ve istekler birleşirler. Hatta duyu algıları bu tarzda değişirler. Eğer ben belirli bir objeyi gözüme kestirirsem, bu takdirde onun gözümdeki imgesi önceki göz imgelirimle bütünleşir. Daha çoğu biz şimdiye kadarki yaşantılarımızın hepsiyle aynı zamanda daima düşünür, hisseder ve davranışta bulunuruz. Bu demektir ki karakterimize göre, ki o bilincimi-

zin her duruma özel nüansını kazandırmakla kalmaz, tersine onu her an değiştirir. Önce şimdinin içine genişler ve şimdi sonraya yayılır. Ve hiçbir yerde bir kesinti yoktur, sadece canlı, sürekli bağlam vardır. Değişebilir oluş, "devam" buna göre en sürekli karakterdir, ruhsal realitenin mahiyetidir.

Belki de bu bilincimin dışındaki dünya için de böyledir, değil mi? Kuşkusuz canlı doğa için geçerli bir durumdur bu. O büyür ve yok olur. Ama burada da şu söylenebilir: Bir organizmanın oluşu acaba geçmişinin şimdiki zamanda mevcudiyetini sürdürmesi demek değil midir? Hayat olaylarının mekanik açıklanışı bunu yadsır. Canlı bir cismin durumu ona göre daima cansız olanınki gibi doğrudan doğruya onun önceki durumuyla tıpatıp belirlenir ve onun yaşlanması kimyasal maddelerin sürüp giden iktisabından ya da dereceli kaybından ibarettir. Ama, tahrip edilişin belirli olayları her ne kadar hesaplanabilir ise de, büyümeninki acaba böyle midir? Mekanik açıklama tarzı bunun için der ki, bu imkansızlık sadece bilgisizliğimizdendir. Ama keza şu görüş de mümkündür: Değişmeler, örneğin büluğ çağının değişmeleri, doğumdan itibaren başlamak üzere, hatta doğumun öte yanında yavaş yavaş hazırlanır. "Ve bu varsayım, denilebilir ki biyoloji bilimlerinin şu anki nokta-i nazarıyla, hatta onun yönüyle örtüşmektedir, demektedir. Bir organizmanın oluşu da buna göre geçmişin şimdiki zaman içinde toplanmasıdır."

Cansız doğada durum başkadır. Burada genel olarak geçerli olan bir oluş olup biter görünmemektedir. Sağ duyu bilim gibi belirli sınırlandırılmış olan, durumunda ısrarla öyle kalan objeleri kabul etmektedir. Ama bunlar doğanın bütününden sadece kesitlerdir, sadece yalıtlanmış sistemlerdir, ki onlar kuşkusuz bilimsel olarak haklılık arzederler, ama bilimin kendi tarafından daha sonra tamamlanmaya muhtaç olarak telakki edilirler. Gerçekte bu sistemlerden her birisi diğer sistemlerin hepsinden sürekli etkilenmiştir. Dünya bütün ola-

rak belirli bir cismin zahiri dinginliğine rağmen sürekli hareket halindedir. Ve bizzat bu ayrı olarak mülahaza edilirse, hiçbir zaman donmuş, katı değildir. Onun rengi, onun direnci, onun sesi, kısaca nitelikleri durumlarında ısrarla kalır görünmektedir. Ama onlar bilimsel tahkike gerçek yüzlerini gösterirler. Bunlar öğesel hareketlerdir. Bunları nasıl yorumlarsak yorumlayalım, her halükârda nitelikleri değişirler. Hatta onların katı durumlarına bakarsak, cisim donmamış olarak kalır, çünkü nitelikleri durmaksızın değişir. Ve bunlar bütünde hepsi kendi aralarında dış dünyaya bağlıdırlar, çünkü katı cisimler zorunlu olarak birbirleriyle sınır teşkil ederler. Bu yandan da bakılırsa buna göre mutlak belirli konturlarıyla bağlamsız olan bir cisim yoktur.

Sadece oluştan varlığın içine kaçış ve ısrarla olduğu gibi kalan bir durum vardır. Değişme bilimsel görüşe göre sadece en küçük, değişmez kısımların, atomların yer değiştirmesidir. Ama atomun maddiliği fizikçinin bakışı altında giderek çözülür. "Faraday için o bir güç merkezidir, Thomson için bir dairevi hareket vardır. Bunlar ilkin fizikçi için hesaplamalar için simgelerdir ve metafizikçi atomların realitesinin tasarımını aramalıdır. Ama onun sayesinde sadece oluştan varlığın içine kaçış ve ısrarla öyle kalmak vardır.. Bunun dışında atomlar çekim ve itme ile birbirinin üzerine etki ederler. Bu durumu bilim her türlü kuşkunun üzerine çıkarmıştır. Buna göre bütün atomlar birbirine etki ederler, yani birbirine nüfuz ederler, biri hepsi içindedir ve hepsi birin içindedir.

Ruhsal olanda olduğu gibi buna göre cismani olanda da kesin anlamda bir birinden ayrılma yoktur, bir kesinti mevcut değildir, tersine sadece birlik gösteren, gediksiz bir bağlam vardır. Evren bütününde ve en büyüğünde olduğu kadar en küçüğünde de, atomlarında sürekli bir oluş akışıdır. Cansız doğa, canlı ve bilinçli dünyaya karşı, şadece bir ayrım gösterir; O olgunlaşmaz ve yaşlanmaz, bu demektir ki geçmiş gele-

ceğin ve şimdiki zamanın içine uzamaz. Bir cismin durumu daima yalnızca doğrudan doğruya önceki durumuyla belirlenir. Onun geçmiş durumu şimdiki zamanın durumunda kendini sürdürür. Maddenin oluşu ebedi şimdiki zamandır.

Eski Heraklit, belirli bir anlamda keza Hegel, Bergson'un bu görüşlerinde tekrar hayata kavuşurlar. Her şey akar. Reel olanın bir kalan varlık mı yoksa bir oluş mu olduğuna ilişkin eski tartışma, yoksa her ikisi birden mi tartışması tekrar bir kez hemen hemen istisnasız bir oluşun lehine bir karara bağlanmıştır. Bu daha sonra din için büyük bir önem taşıyacaktır. Elbette bu oluşun içinden her türlü sabit kontürlü varlığı ayrıştırmak mümkün müdür? hususu açıklığa kavuşacaktır. Atomların mahiyeti üzerine Bergson'un görüşleri mümkündür, ama muhakkak ki zorunlu değildir. Buna rağmen durumunda ısrar eden unsurlar kabul edilmiştir, onlar büyük, her şeyi kapsayan akımın içine çekilmiştir, ki o cansız ve canlı ve bilinçli dünyanın içinde hareket eden kesintisiz değişmedir. Ruhsal hayat için bu bizim ilk Alman psikoloğumuz Wundt tarafından doğrulanmıştır, eğer o ruhsal olanın aktifliğinin sözünü ederse. Doğa için naif aklın dingin sistemlerinin ve biliminkilerin evrenin bütününde sonu gelmeyen hareket ve değişikliğe uğradığından kuşku duyulamaz.

Böylece olan bir Tanrının sözünü etmekte haklıyız. Onun münhasıran mutlak olmayan bir oluş olmasına gerek yoktur, o belki de asla o olamaz. Ama buna rağmen o sürekli oluşun içindedir, ebedi bir değişmeye ve başka olmaya maruzdur. Bergson bunu etkili kılmakla belirli bir çağın ruhuna uygun hareket etmiştir. O doğa biliminin ve tarih biliminin büyülü sözcüğü olan "gelişim"i evrenin büyülü formülü ve bununla bütün hayatın büyülü formülü haline getirmiştir. Tanrının bir büyülü formülü yapmıştır. Gelişim buna göre ilkin sadece sürekli hareket anlamına gelir. O bununla sadece bilimin değil, tersine aynı zamanda genel ruha tacını takmıştır. Çünkü tedir-

ginliğin ve yerinde duramamazlığın bir ruhu çeşitli kaynaklardan beslenmiştir, kültürlüler ve halk kitlelerini bütün varlığı ve uğraşısı içinde yakalamıştır. Onun onlara hergün o denli çok acı vermiş ve vermekte olmasına rağmen, onlar onu bir Tanrı gibi tebcil ederler. Onlar gerçekte Tanrılarını da ebedi bir tedirginliğin içinde görmek isterler. Böylece olmakta olan Tanrı sloganı ortaya çıkmıştır. Bu eskisine nazaran tamamıyla değişmiş bir Tanrıdır ve halkın içinde tanrı bilimde ve felsefede aksatılamayan dinginlik, değişmez varlık nitelemesini bir onur unvanı olarak izafe edilen eski Tanrının karşısındadır. Eğer Bergson ile birlikte Tanrıyı dünyanın içindeki bir ilke haline getirirsek, bu takdirde onu gerçekte çağın ruhuyla bir ebediyen olmakta olan Tanrı olarak tebcil etmeyi öğreniriz. Belirtildiği üzere onun münhasıran o olmasına ihtiyacı yoktur. Bunun dışında ebedi bir varlık da olabilirdi. Bu kendisine izin verilmeyen bir çelişki değildir. Çünkü düpedüz dünya üstü bir Tanrı değişmez niteliklere maliktir ki onları mantıken çelişkisiz olarak birbiriyle birleştirmeye çalışmıştır. Dünyanın içindeki Tanrının dünyasının çelişikleri vardır ve düpedüz bunun sayesinde çekici rengarenk şekillendirilmiş, hayatı bakımından tüketilemeyen zengin bir Tanrı haline getirilmiştir.

Eğer bügün olmakta olan bir Tanrının sözünü edersek, bununla muhakkak ki sadece onda zamansal olarak hareket ettirileni değil, tersine aynı zamanda yaratıcı etkinliği de demek istenir. Bunun üzerine biraz sonra açıklamada bulunacağız. Biz netliğinden ve bir bakışta görülebilirliğinden dolayı oluşu ilk anlamda kendisi için gösterdik. Bergson da onu araştırmaların gidişi içinde ikinci anlamından ayırmaktadır. Oluş pekâlâ realitede de daima yaratıcı değildir. Onun asla bu olup olmadığı şimdi bir soru olarak karşımızdadır.

Yaratıcı Tanrı

Bilindiği üzere, Bergson öyle açıklıyor, çeşitli araştırmacılarla ileriye sürülen bir iddiaya göre Atomun bütün niteliklerini tanıyan ve aynı zamanda dünyanın durumunu, en büyük dünya cisminin hareket yönünü, hızını, niteliğini ve en küçük atomun bu özelliklerini dünya gelişiminin her anı için önceden görebileceği ve onu matematikle doğru hesaplayabilecek bir durumda etkileyen olacaktır. Bu iddia mekanistik dünya görüşünün bir iddiasıdır. Onun için gerçek anlamda bir zaman yoktur, gerçekten geçmiş, şimdiki zaman ve gelecek, bir büyüme ve olgunlaşma, gerçek bir "devam" mevcut değildir, tersine her şey ezeli bir sisin içinde evrenin her hangi bir durumunda, gelişi güzel bir zamanda daima aynı miktarda, aynı büyüklükte ve aynı nitelikte verilmiştir, insanüstü olarak düşünülen bir akıl tarafından matematiksel bir dünya formülünün içinde hesaplanabilir. Daha önce orada var olmayan bütün yeni olan bir şey eski, bilinen unsurların sadece bir başka yuvalanışıdır, depolanışıdır, bütün kendine özgü olan sadece daha basit, önceki olayların bir birleştirilişidir.

Bu görüşe göre şu halde dünyada yaratıcı olan bir şey yoktur. Çünkü yaratmak eskinin içinden belirli düzenlere ve yasalara göre ortaya çıkan ve bu sebepten daha sonra onun içinden açıklanabilen, ama bütün eski olanla karşılaştırılırsa başka bir şey olan mutlak yeni bir şey ekler anlamına gelir, o yeni bir şey meydana getirir, yani eski olana indirgenemez ve onun içine çözülemez olandır. Bu yeni olan, kendisi için yaratıcı ilkenin geçerli olduğu bir alanda bir şeyi önceden görmeyi ve hesaplamayı imkansız kılar, çünkü o eski unsurların arasında mevcut değildir. Bu alanın bir objesi önceki şartların ye-

niden ihyası ile önceki bir duruma sokulamaz, mekanik açıklamanın söylediğinin aksine tersine çevrilemez. Gerçek oluş düpedüz zamanda ilerlemekten, yeniye gelişmekten durmadan önceden kestirilemeyeni, tekrar edilemiyeni, kendine özgü olanı yaratmaktan ibarettir. Bu söylediklerimiz acaba daima hareket eden ve değişen dünyamız için geçerli olur mu? Acaba nesnelerin gerçek realitesi de yaratıcı oluş mudur?[6]

Bilincin hayatı önceki bahse göre geçmişin şimdiki zamanda bir yığılışıdır. Sürekli olarak, kesintisizce, önceki elemanların bilincin şimdiki durumuna girmeleri ve onu her saniye değiştirmeleri sayesinde bu bir kezliğin karakterine bürünür, tekrar edilemez olur, şu halde önceden kestirilmez. Ve her bilinç durumu bu tarzda unsurların bölünemez olan bir içiçeliği haline gelir. Eğer ben bir melodiyi işitirsem, kuşkusuz terkip edilen sesleri çözüp dışarıya alabilirim ve onları ayrı ayrı kulağıma ulaştırabilirim, ama melodinin kendisini birbiri ardına olarak işitemem, tersine bu seslerin içiçeliği olarak duyabilirim. Her bir münferit ses bütün diğerlerine nüfuz eder, onlarla en içten olarak kaynaşır ve hepsi bir arada bölünemez olan bir bütün halinde organize olur ki, o tek tek seslerin sırf toplamına mukayesesinde yeni olan, kendine özgü olan bir şeydir. Ama bütün ruh hayatı da böyle yaratılmıştır. Belirli bir bilinç durumunu belirli hislere, algılara ve çabalara bölmek mümkün değildir, çünkü bu unsurlardan her birisi diğerinin içine nüfuz etmiştir, ondan özel bir nüans elde eder ve hepsi bir arada bir melodi gibi bir teşkilatlandırılmış bütün teşkil eder. Bilinç durumları bu tarzda birbirinin arasında o şekilde karıştırılmıştır ki onlar nesneler gibi sayılmalarına izin vermezler, denebilir ki bir nesnenin sabit konturlarını göstermez. Bunun sonucunda nesneler gibi birbirinden ayrılamazlar ve önceki duruma sokulamazlar, yani ters-yüz edilemezler. Onlar geçmişte de verilmiş değildirler, tersine karşılıklı olarak birbirine nüfuz etmek suretiyle ve bütüne daima yeni nitelikler kazandırmak suretiyle kendilerini doğururlar.

Ama bilincin durumları da hesaplanamaz. Ruhsal hayatta büyüklükler yoktur, tersine özellikler ve nitelikler vardır. Ruhumuzun derinliğinde bedenin eşlik ettiği olaylara bağlı olmaksızın bir olayın zahiri büyüklüğü, ki o ruhumuzun derinliğinde, maddi eşlik eden görüntülerden bağımsız cereyan eder. O sadece diğer bilincin daha büyük ya da daha küçük kısmının büründüğü nüanstır. Derin bir tutku eğer o bir kere husule gelmişse aynı nesnelerin bir insan üzerine artık aynı etkiyi ika etmemesinden dolayı algılanmaz değil midir? Bütün duyumlarımız, bütün tasarılarımız onların (onun) sayesinde yeni imiş gibi görünür. Sanki biz bir ikinci çocukluğu yaşıyormuşuz gibi oluruz. Keza bir ruhsal olayın büyüklüğü, ki o bedensel olaylarla bağlamlıdır, daha büyük ya da daha cüz'i bir sayıdaki duyumdan ve bedensel uyarıların (tenbih) genişlemesinden ibarettir. Örneğin, öfkede nabız hızlanmıştır, yüz kızarır vs. bir heyecanın şiddeti buna göre buna maruz kalan beden kısımlarının sayısına ve vüsatine göre ölçülür.

Ben'imizin bu tarzda yaratıcı olduğunu, özgür davranışta yaşarız. Doğrudan doğruya deney özgür olduğumuzu belirtir, yeni bir şeyi meydana çıkarmak, getirmek özgürlüğün kendine özgü yanıdır. Diğer yandan özgürlüğün kendisi sadece bilincin açıklanan niteliğinde mümkündür. İrade özgürlüğünü yadsıyanlar bilincin birbirlerine sabit zorunlu ilintiler içinde bulunan ve onların yuvalanmalarına ve gücüne göre seçimi saptayan değişmez unsurlardan müteşekkildir görüşünden yola çıkarlar. Ama bizim Ben'imiz asla ayrılmış unsurlara bölünemez; onlardan her birisi diğerine nüfuz eder ve her an değişir, ve seçme için hazır olduğu zamanda da değişir. Bunun dışında bir saik (güdü) kuvveti yüzünden ağır basamaz, çünkü o bir büyüklük değil, bir niteliktir. Nihayet bir iradi karar daha önce güdülerinde zorunlu bir sonuç olarak içkin değildir. Çünkü ruhsal yaşamda açılacak olan hazır bitmiş bir şey verilmemiştir, tersine zamanla ve zamanın içinde kendini do-

guran bir şey vardır. Özgürlük daha çok davranışlarımızın bütün kişiliğimizin damgasını taşımasından ibarettir. "En içten hislerimizin, düşüncelerimizin, ilhamlarımızın bütününe tekabül ederler." Onlar karakterimizden tıpkı "ağaç çiçeğinden meyvesinin ortaya çıkması gibi" ortaya çıkarlar. Davranışlarımız kişisel kendine özgülüğümüzle ne denli dar ya da gevşek olarak bağlamlı olursa, onlar daha çok ya da daha az özgürdürler. Daha sonra onlarda onlara yol açmış olan saikleri göstermek mümkündür, ama onlar bu saiklere "bir mutlak yeni olanı" ilave ederler. Bunun dışında biz belirli muharrik sebeplerle davranmayız, tersine büyük, "kaderimizi etkileyecek olan" kararlarda kişiliğimizin iç yüzü görülemeyen derinliğinden bir davranışa varırız. Çoğu kez istemek için isteriz ve bundan sonra isteğimizi (irademizi) bizzat onun sebebi olmuş olan harekete geçirici sebepler ararız.

Özgür davranmada bir yaratıcı gelişme yaşarız. Bunun gibi yeni, bu gelişme ile meydana getirilen ruhsal olaylar, onlar din için ne denli önemli ise ya da önemli olacaksa hangileridir?

İnsanın aklı üzerine Bergson'un görüşü en büyük bir erimi (menzil) arzeder. İlkin o bizim için muhakkakki sadece bilgi nokta-i nazarı altında sözkonusu olur, oysa o davranışın nokta-i nazarı altında asıl önemini kazanır. Bilgi öğretisinde bir başka yerde Bergson için akıl objeler arasında ilintileri sağlamak, aynı olandan aynı olana ilişkileri meydana getirmek sebepten sonuca ulaşmak melekesidir. Aklın elverişliliği buna dayanır: Objeleri parçalarına ayırmak, istediği yasalara göre ve daha sonra onları istediği sistemler halinde tertip etmektedir. Yani kavram teşkili ve icad ediş yeteneğidir, aklın bu ilişki biçimlerini dışarıdaki nesnelerin insan ruhuna olan basıncının bir kopyası, deneyin bir sonucu olarak ifadelendirmeyi başarırsa, buna göre akıl yeni bir şeyi oluşturmaz, bu takdirde dış dünyanın nitelikleriyle sebeplendirilecektir. Ama bu mümkün değildir.

Eğer doğada objeleri, olayları, yasaları birbirinden ayırırsak, böylece aklı zaten şart koşmuş oluruz. Çünkü doğada evet kontuları sabit olan objeler yoktur, tersine tümü birlik gösteren, kesintisiz bir bağlam arzederler. Münferit hiçbir olay da yoktur, tersine her olay bütün dünyayı sımsıkı kuşatan karşılıklı etki, etkileşimdir. Hatta doğa yasalarımız da çok sıkı olarak formüle edilmiştir, sürekli olarak düzeltiye ihtiyaç gösterirler, çünkü doğa olayları onlara (yasalara) takribi ölçüde tekabül ederler. Doğa yasaları da ilkin doğanın sadece bir kesiti için vazedilir, onların geçerlilik alanını sonradan genişletmek ya da sınırlandırmak için. Buna göre onlar ilkin yapaylığın, geleneğin karakterlerini taşırlar kendilerinde. Nihayet biz mekan tasavvurumuzun sayesinde her türlü deneyden önce figürler çizeriz ve onların niteliklerini belirleriz ve deney bize sonradan hak verir. Buna göre akıl doğanın ana ilintilerinin bir kopyası olamaz, çünkü o onların karşısında bağımsızdır ve özgür davranır.

Hayvanın içgüdüsünden de insan aklı istidlal edilemez, çıkarılamaz. Bir nebze akıl ile çevrilmemiş hiçbir içgüdü mevcut olmadığından her ikisi arasında da sadece bir derece farkının var olduğu sanılıyordu. Ama her ikisi arasında özlü ayrımlar vardır. Akıl ilintilerin, biçimlerin bilgisine yöneldiği halde, içgüdü nesnelerin bilgisine çevrilir. Böceğin mekan ve zaman içinde bulunan belirli nesnelerin tasarımı mevcuttur. Buna rağmen "hayvanın zekası, asıl kavramların teşkilini sağlayamamasına rağmen, bir kavramsal atmosferin içinde hareket eder." Ama o tasavvurları düşünmekten çok onlarla oynar. "Kuşkusuz insan aklının şemasını hayvaninkinde zaten onun ana ilintilerinde bulabiliriz, ama o olgun görüntüsü içinde insanın aklı hayvaninkinden büsbütün farklıdır. Hayvan muhtemelen kendini dış dünyadan ayıramaz, sadece duyu algılarında kendini belli eder, dış nesneleri bizzat kendinden çözmeden. Muhtemelen onunki biz insanların mekan tasarımının

aynı değildir. Onun yardımıyla biz nesneleri birbirinden ayırırız, onların nitelikleri ne olursa olsun. Ama hayvan olasıdır ki mekanı aynı türden bir ortam (medyum) olarak tasarlamaz, bunun sonucunda her bir objeyi değil, sadece çeşitli türden nitelikleri tasavvur eder. Biz insanlar sağ yanımızı sol yanımızdan ayırırız doğal bir hissin yardımıyla, yani bir mekan tasavvuru ile değil, tersine algının bir niteliği sayesinde. Bunun dışında hayvan da aynı sebeplere göre aynı olayların tekrarını bekler. Ama bu mekanik beklenti akılla edinilen kanıdan büsbütün başkadır, ona göre ilkin sebepler ve sonuçlar vardır ve ikincisi aynı sebepleri aynı sonuçlar izler. Bunun dışında akıl ve içgüdü davranış imkanının ölçüsüne göre ayrılır. İnsan her türlü işi öğrenmeye) her objeyi imal etmeye, yapay gereçleri yapmaya yeteneklidir, kısaca her türlü hareket alışkanlığını kendine mal etmeye elverişlidir. Buna karşı hayvan davranışlarında çoğu kez sırf organik gereçlere bağlıdır, sadece istisnai olarak yapay gereçler de üretebilir, ya da en yetenekli hayvan bununla karşılaştırılırsa davranış imkanında çok sınırlandırılmıştır. Ve hayvanın icadı asla "Rutin" konusunun variasyonundan (değiştiriş) "daha çoğu değildir." Buna karşı insan sadece bir makineyi kullanmakla kalmaz, tersine onu kendi beğenisine göre kullanmayı başarır, o özgürdür. Bu bakımdan da buna göre akıl ile içgüdü arasında kökten bir barışmazlık vardır.

Yaratıcı gelişimin bir sonucu akıldan başka denebilir ki bütün bilinçtir. Materyalist görüşe göre sadece beynin bir etkinliği, psikofizik paralellik görüşüne göre ise beyin olaylarına kuşkusuz indirgenemez, ama onlarla tıpatıp uyan bir benzer model oluşturur, o sadece bir başka dile aktarılmıştır. Her iki görüş de belleğin olgularına tekabül etmez. Eğer Materyalizm haklı olsaydı, bu takdirde beyin kışırının belirli alanlarının yaralanması onların içinde depolanan anıların unutulması sonucunu doğururdu. Ama artık geçmişimizin bütün safha-

ları bellekten alınmış olabilir, belli bir beyin yaralanması, hasarı gözlenmeksizin bu cerayan edebilir. Bunun dışında bu takdirde o görüşlere göre ruh körlüğü, yani algılanan objeleri tekrar tanıyamamak, sadece görme belleğinin ortadan kaldırılmasıyla mümkün olacaktı, ve bunun tersine görme belleğinin yok edilmesiyle sonuç olarak görme körlüğü doğacaktı. Buna karşı deney bize hastaların bir objenin iç görüntüsünü, ki onun adını ona veririz, çağrıştırmayı bilmektedir, hatta iyi açıklayabilir, ama bu objeyi ona gösterirsek, tekrar onu tanıyamaz ve bunun tersi görme hayallerinin büsbütün yitmesine rağmen algının büsbütün tekrar tanıması beyin kışırının hücrelerinde muhafaza edilmiş olaydı, algılamanın tekrar tanınması mevcut olmayacaktı. Eğer anlar kışır hücrelerinde muhafaza edilmiş olsaydı bu takdirde örneğin duyumsal sözyitmi (konuşamamak) durumunda tamamıyla belirli sözlerin kesin kaybını ve diğer başkalarının tamamıyla idamesini tespit edebilecektik. Ama gerçekte iç işitmenin yeteneği kesinkes ortadan kalktıktan sonra, hemen bu fonksiyonun zayıflaması cerayan edecekti. Bunun dışında yiten bir söz belleği güçlü bir ruh sarsıntısıyla tekrar sağlanabilir, buna göre beyin anıları muhafaza etmek amacını taşımaz, tersine onları tekrar çağrıştırmaya amaçlar. Keza belli bir sözcüğü bulamayan, ama bununla birlikte dolambaçlı yoldan anlatabilen dilsiz sadece onun için sadece belirli bir duruma intibak etmenin mümkün olmadığını gösterir.

Bütün bunlara göre bellek bozuklukları belirli beyin kısımlarının hastalıklarından dolayı ortaya çıkmaz, ki orada anıların yuvası vardı, tersine belleğe geri çağırma yeteneği yaşama gücünde az ya da çok zayıflamış demektir. Tekrar tanımak aşağıdaki iki tarzda cereyan eder: Vücud yenilenen bir algının sırf edilgen bir tekrar tanımasıyla bir otomatik hale gelmiş olan davranışı ona izletir ve belleğin yaralanmaları bu takdirde bu davranışa ilişkin hareket ettirici aparenin tahribi ile

açıklığa kavuşur. Kısa bir süre sonra tekrar tanımak dikkatin bir gerilimi ile cereyan eder ki bu da şimdiki zamanın (o anda mevcut olan) algının anılarının hayalleri onun karşısına çıkarlar ve beyinde aynı apareyi faaliyete geçirirler, ki o algıyı alışıla gelmiş olarak onun içinden doğan davranışların temrini için harekete geçirir. Bellek bozuklukları bu halde anıların hayallerinin bu apareleri faaliyete sevk edememesinden ortaya çıkarlar.

Bununla beynin önemli ödevine değinmiş olduk, ki onu aynı zamanda psikofizik paralellik görüşü de aydınlatır. Onun ödevi yani bilgiyi değil, davranışları iletmekten ibarettir. O dış dünyanın izlenimlerini sinir yollarının aracıyla uyarılar (tenbih) olarak alır, ve o ne denli çok gelişmişse motorik (hareki) aparelerin giderek önemli olan çeşitliliği ile bağlantılı olarak kalır, onların arasında bilinç istediği gibi seçebilir. Onun biricik amacı buna göre hareketleri kabul etmek ya da tekrar geri vermektir bir "Telefon bürosundaymış gibi" bağlantı sağlamak ya da onu ertelemek gibi. O yalnızca bilinç olaylarının başlangıcını ya da devam ettirilişini oluşturur, buna göre ruhun (zihnin) davranışta bulunmak amacıyla kullandığı, ama onunla ayrılamaz şekilde ayrılamaz olduğu bir gerçektir.

Anıların olayları beynin bu etkinliğinde tasarımların bağımsız cevheriyetler olarak sırf mekanik benzerliğin ve mekan-zamansal komşuluğun ilintilerine göre birbiri ile birleştiği şekilde cereyan etmez, çağrışım psikolojisinin istediğinin aksine, bu gibi ilintiler tasavvurların arasında daima vardır, ve neden belirli bir tasavvurun belirli bir benzerliği ya da mekan-zamansal komşuluğu tercih etmesinin sebebi görülemez. Bunun aksine her an anılarımızın dünyasının tümü bilincin eşiğine gelir, ama sadece bilincin davranmak için en yararlı olarak ortaya çıktığı o andaki durumuna ilişkin o ilintiye dayandığı anılar bilincin eşiğini atlarlar. Buna göre ruh bedeni sadece pratik amaçlar için kullanır ve daima onunla koşut olarak

seyretmez. Hatta onun onu öyle yaptığı zaman sıkı bir koşutluğun sözü edilemez. Bir sözcüğün işitilme tablosu, örneğin konturları sabit olan bir obje değildir, tersine aynı sözcük farklı sesler verir, seslerin ve ses yüksekliğinin çeşitliliğine göre. Bir sözcüğün ne kadar çok ses yükseklikleri ve ezgi renkleri varsa, buna göre o derece çok kopyaları beyinde kalır. Ama aynı sözcük bu takdirde, eğer yeni bir kişi onu kendi nüansıyla telaffuz ederse, bir tanıdık olarak nasıl olur da tekrar tanınabilir? Bunun dışında çoğu kez belirli bir beyin durumu için farklı olan ona tekabül eden ruhsal olaylar mümkün olur. Ve her iki yanlı bağımlılık sadece "çok cüz'i haller için" deneysel olarak ispatlanmıştır, bunun dışında sadece herkesin itiraflarına göre hemen hemen iradeye bağlı değildir. Buna göre Psiko-fizik koşutluluğu bedensel-ruhsal olayların tamamiyetine genişletmek, ilintili kılmak zorunlu değildir. Ruh bedenin karşısında bağımsız, ama her halükârda yeni, realitenin kendine özgü bir niteliğidir.

Eğer biz realitenin alanında bir kademe daha aşağıya inersek, organik olan, canlı olanın ölü madde karşısında aynı karakteri gösterdiği söylenebilir, ölü madde yani madde karşısında. O bununla sebeplendirilmesine izin vermez, ne şu anlamda o bakiyesiz olarak fizikal-kimyasal olarak izah edilmesine izin vermez, ne de kimyasal yolda bir en küçük organizma meydana getirilemez. Bu çift imkânsızlık kuşkusuz ispat edilmeğe izin vermez, çünkü bir olgunun imkansızlığını tecrübi olarak ispat etmek için tasavvur edilebilir bir araç, çare yoktur, ama böyle bir imkâna karşı dile gelen kuramsal sebepleri zikredebiliriz. Muhakkak ki hayat "Bir tür Mekanikçilikdir." Giderek daha çok sayıda hayatta fizikal-kimyasal olaylar tespit edilecektir. Bunları bir zamanlar husule gelen organizmanın sebepleri olarak mülahaza etmek mümkün olacaktır. Ama bu gibi açıklamaların değeri üzerine bilginler hemfikir değildirler. Kimyacılar bu arada sadece hayat sürecinin telef

(döküntü) ürünlerinin sözkonusu olduğuna işaret etmektedirler. Burada sözkonusu olan onlara göre bilime kapalı olan inşa edici maddelerin ve enerjilerin ürünleri değildir. Histologlar (doku bilimciler) bundan başka hücrenin araştırılmasının canlı olanla ölü olan arasındaki uçurumu daha derinleştirdiği izlenimi uyandırmaktadır. Buna ilaveten açıklayıcı doğa bilginlerinin görüşü de ortadadır. Onlara göre hayat biçimlerini "edimlerden kendine özgü bir dizisinin yardımıyla biricik, bölünemez olan tarihin içinde yarattığı ileri sürülmektedir." Fiziksel-kimyasal unsurlar buna göre hayatın izahı için yeterli değildir. Onların denilebilir ki ayrı bir mevcudiyeti yoktur, tersine ruhun bölünemez olan bir süreç üzerine görüşleridir ki bu süreçte o kereki durum daima organizmanın geçmişinden ortaya çıkar, sadece doğrudan doğruya önce cereyan eden durumdan değil. Bununla yeni bir tür husule gelebilmesi için eskisinin belirli bir önemlilik ve genellilik kazanmış olması gerekir, ama bununla birlikte o zaten daha önce her anda kendini doğurmuştur, algılanamaz olarak ve kesintisizce. Düpedüz türün ani değişmeleri sadece "değişmez görünen kuşaklar boyunca kuluçkalamanın daha doğrusu olgunlaşmanın bir faaliyeti sağlanmıştır. Bu anlamda bilinçten olduğu üzere hayattan da söz etmek mümkündür, o her anın içinde bir şeyi meydana getirir." Buna göre en küçük unsurların yer değiştirmesi değil, tersine daima yeni, daha önceki ile karşılaştırılamaz olan ve önceden kestirilemez olan ters çevrilemez olan biçimlerin oluşumuna yönelik bir değişme olabilir. Hayat durup dinlenmeden yaratır.

Birbirine karşıt olan görüşlerin yetersizliği için, hayat olaylarının mihaniki (mekanik) açıklamasının eksikliği üzerine aşağıdaki olgular dile gelmektedir. Hayat farklı gelişim çizgileri üzerinde farklı hayat şartları altında aynı sonuçları elde eder. Ama iki gelişim çizgisi ne denli uzaklaşarak birbirinden ayrılırsa Mekaniklikliğin söylediğinin aksine rastlantısal dış

etkiler ya da rastlantısal olarak organizmaların iç değişmeleri aynı aparelerin inşasına yol açması o denli az bir olasılıktır. Mekaniklik bu dış etkileri dikkate almayarak ve iç değişmelere bakmayarak kalıcı dış ana şartların aynı oluşumları meydana getirdiğini ileri sürmektedir. Bu arada gelişim öğretisinin iki türü husule gelmiştir. Ya bu kalıcı şartlara doğrudan doğruya değiştirici bir güç izafe edilir, ya da onlar dolaylı olarak etki eder denir, bunu da o türü temsil edenlerin mevcudiyetleri uğruna savaşta o şartlar tarafından kolaylaştırılmak suretiyle yaparlar. Onlar çevrelerine doğumlarının rastlantısıyla daha iyi intibak etmişlerdir. Ama bu sonuncu halde nasıl kabul edebiliriz ki rastlantısal sebepler ki onlar sonsuz derecede karmaşık olan organlara atfen sonsuz sayıda olmaları gerekir, aynı türden ve aynı düzenin içinde mekan ve zamanın farklı noktalarında tekerrür etmeli değil midirler? Nasıl ki iki yaya yürüyücüsü farklı noktalardan yola çıkarak ülkeyi kendi heveslerine göre gezerlerse ve sonunda rastlaşırlarsa, bunun böyle olması alışılmış bir durumdur. Ama onların böyle bir etrafı dolaşmakta özdeş, birbiriyle tıpatıp örtüşen eğriler çizmeleri kesinkes olası değildir. Bu olasısızlık her ikisi tarafından geçilen yolların her birisi ne denli çok zikzaklar arzederse, daha da büyür ve eğer her iki yayanın zikzak çizgileri sonsuz bir karmaşıklık gösterirse, imkansız hale gelir. Ama bu zikzak çizgilerinin karmaşıklığı bir organinkine nazaran ne anlama gelir? Ki onda farklı türden binlerce hücre, ki onlardan her birisi bir tür organizmadır, belirli bir düzende bir araya getirilmiştir. "Türlerin değişmeleri" kabul edildiği üzere, sezilmeyecek kadar küçükse aynı minnacık değişiklikler ölçülemez sayıda olmak üzere ve aynı düzenin içinde farklı gelişim çizgeleri üzerinde husule gelebilecektir, eğer onlar rastlantısal olsalardı diyebilir miyiz?

Biz onların her iki sırada da eşitliğin ve eşit düzende olmasıyla seleksiyon (seçme) sayesinde kendilerini böyle idame

ettiklerini ve eğer bununla birlikte her bir münferit olan kendisi için düşünülürse en cüz'i bir yarar sağlamayacaktır. Eğer onlar sıçramalı iseler, sanıldığı üzere, basit rastlantıların bir dizisi sayesinde acaba iki bağımsız gelişme dizisinin dahilinde aynı türden ve aynı düzen içinde mi meydana çıkarılmışlardır? Bununla birlikte bu değişmelerin her kez ki, daima daha çok sayılı, daha çok uzuvlu unsurların yetkin uyumu anlamına mı gelmektedir?

Gelişme çizgisinin (tekamül çizgisinin) diğer türünde intibak ifadesi büsbütün tamamıyla farklı iki anlamda kullanılır. Bir keresinde dış şartları bir model gibi ele alınır, ki ondan hayat sadece edilgen biçimini alır. Daha sonra hayata yine de tekrar etkinlik izafe edilir, bu da kendisinin karşısına çıkarılan şartlara kendi tarzında bir ensturmanın ya da bir makinenin inşasıyla tepki göstererek yapar, bununla o aynı azami mümkün avantajı çıkarabilsin diye. Hiç kuşkusuz intibak şimdi bir edilgen yaltaklanma ile başlar, ama daha sonar o çevre ile artık en cüz'i benzerliği göstermeyen aparelerin inşasına geçer. Ve bu aktiflikle hayata bir tür akıl izafe edilmiştir. Bunun belirli bir haklı oluşu var, ama Mekanikçilik tarafından o kabul edilmez, çünkü o dış hayat şartlarına bu takdirde yaratıcı gücü izafe edebileceğini sanmaktadır.

Sadece Mekanikçiliğin özel bir türü, Yeni Lamarckizmin bir iç tekamül ilkesini ona ödün vermektedir. Ona göre yeni bir tür organizmaların "çaba harcamasıyla" meydana getirilir ki bu arada bu çaba harcayış sadece belirli organların mekanik alıştırmasıyla var olabilir, onun tıpkı dış özel hal ve şartların basıncı sayesinde sırf mihaniki (mekanik) olarak ortaya çıkarılması gibi. Ya da bilinç ve iradeyi içinde barındırabilir. Burada en azdan çeşitli (farklı) gelişme dizileri dahilindeki karmaşık organların aynı teşkili üzerine "bazı açıklıklar" getirilmiştir. "Çünkü eğer dış hal ve şartların sayesinde ortaya atılan sorun bir çözümlemeye izin verirse, bu takdirde gerçekte aynı

hal ve şartların yararlanılışında aynı çabanın aynı sonucu vermesi akla yakın olur." Ama bir organın alıştırma ile daha büyük ve daha güçlü olabileceği her ne kadar anlaşılır bir durum ise de, bu takdirde bu tevarüs kural değil, bir istisnadır. Kuşkusuz türlerin değişmelerinin izahı için bir çaba kabul edilmelidir. Onun bununla tamamıyla yeni biçimler meydana çıkaracağı, bunun mümkün olacağı söylenemez. "Çünkü bir çaba asla her keresinde gözlerinizin önünde bir organın en cüz'i karmaşıklığını bile sağlayamamıştır, oysa yine de haşlamlıların pigmen lekesinden omurgalı hayvanın gözüne geçebilmesi için bu gibi mucizeli birbirinin üzerine konmuş olan karmaşıklıklara ihtiyaç görmüş olmalıdır. Ve gelişim sürecinin o görüşü bizzat hayvan için kabul edilmiştir. Onu bitkiye nasıl genişletebiliriz? Kendisinde yine de ne biçimin değişmelerinin fonksiyonel değişmeleri içine almadığı ne de peşinden sürüklemediği izlenimi uyandıran bitkide durum nasıldır? Ki onda değişmenin sebebi, denilebilirki psikolojik mahiyette de olsa öyle kolay kolay çaba diye belirtilemez, yeter ki bu sözcüğün anlamını tuhaf bir şekilde genişletelim. "Eğer bunun dışında bu öğreti buna ilaveten kazanılmış niteliklerin irsi olarak intikalini kabul ediyorsa, ama çok daha derin ve özel hal ve şartlardan çok daha bağımsız olan bu çaba bir kişisel çaba olarak aynı türün ekseri mümessillerine ortak, müşterek olan, onların içlerinde barındırdığı tohuma kendi cevheri olarak onda içkin olan bir çabadır ki, o düpedüz tevarüs etmenin çabası ile ondan sonraki nesillere intikali muhakkaktır."

Mekanikçiliğin arzettiği üzere, Ferdiyetçilik de, amaçlılık öğretisi gelişimin yaratıcı olan yanının hakkını vermemektedir. O demektedir ki " nesneler ve varlıklar her kere için tespit edilen bir programın sadece gerçekleştirilişidir." Ama bu görüş Mekanikçiliğin ters-yüz edilmesidir. Onda olduğu gibi bu öğretide de her şey verilmiştir, sadece geçmiş sayesinde değil, tersine gelecek sayesinde de. Bu takdirde tahmin edilemez

olan, yeni olan için nasıl bir yer ayrılabilir? Hayat yeni yaratılarında önce düşünülen ya da düşünülebilir olan her ideyi aşmaktadır ve bunun dışında o düzensizlikle ve gerilemelerle ve amaçsızlıklarla çaba harcanan amaçlılığın gerisinde kalmaktadır. Bu sonuncusunu görmek suretiyle dıştaki amaçlılıktan içteki amaçlılığa geçilmiştir. Bütün kapsamındaki dünya değildir, tersine münferit organizmalar amaçlı olarak yaratılmış olmalıdır. Bir münferit varlığın bütününe kısımları uyumlu olarak intibak ettirilmiş olmalıdır. Ama bu kısımlar, keza dokular ve hücreler, bizzat tekrar belirli bir bağımsızlık gösterirler ve bütün gibi aynı hakla bir bireysellik talep ederler. İç amaçlılık buna göre yine de kısımları değil bir küçük organizmanın bütününü daha büyük bir canlının bütününün emrine vermek suretiyle bir dış amaçlılık haline gelir. Bundan başka her bir münferit organizma ana ve babasının etkilerine bağlıdır, hatta en uzak ceddinin, denilebilir ki hayatın tamamiyetinin etkilerine tabidir. Münferit varlık kavramı şu halde sınırlanamaz.

Amaçlılık öğretisi daha başka şekillendirilebilir. Kuşkusuz canlı dünya bir uyumlu bütün oluşturur, bunu daha sonra göstereceğiz. Hayat etkilerini neden sonra giderek zamanın içinde yaratıcı olarak sağlar, ki o bununla genişler ve kendini aşar, buna göre bu etkiler önceden verilmiş değildir ve buna binaen de amaçlar olarak konulmuş olamazlar. Ancak amaçların gerçekleştirilmesinden sonra önceki gelişimi bu amaçlardan yola çıkılarak yorumlanabilir. Amaçlılık kavramına göre açıklama sadece geriye çevrilmiş olan anlamda mümkündür, o sadece geçmişi bir tür görmektir şimdiki zamanın ışığında."

Bilinçten başka organik hayat da bir yaratıcı gelişme olarak ortaya çıktığı için sadece cansız dünya, madde yaratışın kavramına göre tahkik edilmelidir. Burada bu kavram kesinkes isabetli görünmemektedir. Çünkü ölü maddenin değişmeleri aynı kalan, daha başlangıçtan verilmiş olan unsurların yer

değiştirmelerinden ibarettir, yani yinelemelerden, yeni yaratmalardan değil. Ama fizikal-kimyasal sistemleri sadece yapay olarak evrenin bütününden koparılmış olan kısımlardır. Bu bütünün kendinde onlar canlı ve bilinçli dünya ile bölünemez, kesintisiz bir bağlam oluştururlar. Buna göre realitenin bütünü "ileriye yönlendirilmiş, yaratıdan yaratıya bölünmez bir bağlamdır."

Ama denilebilir ki acaba yaratış enerjinin idamesi ilkesi yüzünden imkansız kılınamaz mı? Bu kaziye (önerme) genellikle hesaplayan bir sistemde verilenin toplamı aynı kalmak mecburiyetindedir denebilir. Ama tek başına deney verilenin doğası üzerine açıklamada bulunabilir, onun bütün mümkün sistemlerde var olup olmayacağı üzerine bilgide bulunabilir. Fizikal-kimyasal olayların tamamiyeti üzerine enerjinin idamesi ilkesi uygulanabilir izlenimini uyandırmaktadır. Ama şimdi hayatın gelişimi (tekamülü) içinde canlı ve mümkün enerjinin dışında, ondan maada (başka) hesapla ele alınmasına izin vermeyen enerjinin yeni türleri husule gelmektedir. Burada ilke geçerliliğini yitirmiştir. Çünkü bu ilke deneyle tespit edildiği üzere, ters çevrilebilir olan sistemler üzerine, sadece onlara uygulanabilmektedir. Ama hayat ve bilinç gelişiminin önceki bir durumuna geri dönüştürülmeye izin vermemektedir, onlar aynı unsurların tekrarı ile ebedi bir şimdiki zamanda ısrarla kalmazlar, tersine şimdiki zamanda geçmişlerini depo ederler.

Idame ediş sistemleri buna göre biricik mümkün olanlar ve reel olanlar değildir. Eğer sıkı bir mekanikliğe göre beynin bir moleküler hareketi "bilincin bir hiçliği ile duyumları doğurabilirse, bu takdirde bilinç kendi bakımından kinetik enerjinin bir hiçliğiyle ya da bu enerjiden yararlanmakla kendine özgü tarzda neden hareket doğurmasın? Şu halde yaratış, enerjisinin idamesi ilkesiyle imkansız kılınmaz.

"Tanrının bitmiş kapalı bir niteliği yoktur. O durup dinlenmeyen hayattır, eylemlidir, özgürlüktür." Bu tümcede Bergson ana görüşünü dünyanın yaratıcı bir gelişme olduğu görüşünü çerçeveleyen dinsel ana ruh halini sezdirmiştir. Ve bu sözlerde biz en modern çağımızın nabız atışını duyuyoruz. Oluşta doğuran Tanrı bu görüşün idealidir. Bütün bilginlerden ve filozoflardan hiçbir kimse Tanrıya Bergson'dan daha görkemli bir övgü marşı söylemedi, çünkü hiçbir kimse Tanrının yaratıcı gücünden bu derece sarhoş olarak söz etmedi. Ve kimse aynı zamanda bu Tanrıyı daha esaslı ve daha titizce ayık bilimin karşısında haklı göstere-
di. Muhakkak ki bu yaratıcı Tanrı düpedüz kapsayıcı kanuniyetinin monistik Tanrısını yenmeye başlamıştır. En geniş çevreler ona iltifat etmekte ve belki de bu Tanrı yakın bir zaman için yeni Tanrı yanında kendini ayakta tutacaktır. Ekseri Tanrı bilimcilerin aksine biz de onun reel, her ne kadar yetkin bir din olmasa da gerçek bir dinin doğmasına imkan sağlayacağına inanıyoruz. Spinoza bunun klasik örneği kalmaktadır. Bugünün çok sayıda gerçekten sıcak ve ciddi inanışları bunu doğrulamaktadır. Birey bütününde tam katıksız yasal etki eden doğa olarak belirtilse de ona tabi olarak hissetmekte kendini. Ama yasal düşünen Monizmin kendisinin dahilinde bu dinin eksiklerinin bilgisi şimdi ortaya çıkmaktadır. Ebediyen aynı olan atomlarla, cismani ya da manevi ya da aynı zamanda her ikisiyle, ki o daima sadece aynı olanı başka biçimlerde yaratmaktadır, ıssız ve can sıkıcı bulmakla kalınmayarak, bu Tanrı sayesinde kişi kendini, ki onun için bütün yaratıklarla sadece insan bir makinedir, en iyi olanda kötürümleşmiş ve zavallılaşmış olarak, insan olarak şimdiki zamanın insanı olarak kendi içinde hissettikleri, son derece kişisel, özgür ve bağımsız yaratan doğurma itilimi içinde özgürlüğün idealizminin içindeki o eylemin çağında hayatın bütün alanlarında bütün büyük ve takdire değer olanı sadece etki eden, özgür ha-

reket eden kişilikten beklediği bir dönemde böyle bir Tanrı ortaya çıkmaktadır. Hayatın tükenmez derinliklerinden ebedi yeni olanı doğuran ve bunun için yaratıcı etki eden insanları, kullanmak isteyen bir Tanrının bir başka çekiciliği olmakla kalmaz, tersine aynı zamanda her bireyi düpedüz dinde ve din sayesinde mümkün olan en yüksek güçlü esere çağırır, spontane, hayatın mucizesini amaçlayan isteğe davet eder. Bu Tanrı gerçekte her şeye egemen kanuniyetin Tanrısının karşısında din için ilkin bir bakışta kestirilemeyen bir varsıllaştırış ifade eder ve ona artan bir yetkinliğe girişi sağlar.

Ilk ilerleme, kısaca belirtirsek, bir kişilik dininden ibarettir. Mihaniki (mekanik) Monizmde birey sadece evren yasalarının aldırışsız bir kesişme noktasıdır. Şimdi o bağımsız, zorunlu, kendisinden yoksun olunamaz olan bir önemi iki yönde elde etmektedir. Tanrının hayatın bütün belirtilerinde olduğu şey her bir münferit insan için de geçerlidir. Bu tekrar edilemez olan kendine özgülüktür. Nasıl Tanrı birbirinin içine nüfuz etmiş olan güçlerin birliksel etkisiyle o olursa, bunun gibi insan da kişiliğinin sanatkârca uyumlu şekillendirilişiyle o olur. Böylece din günlerimizin romantiğine imtisal eder. Bunun dışında birey tanrısal-yaratıcı gelişmede zorunludur ve önemlidir, çünkü o özgürdür ve Tanrı insanın özgürlüğü ile en yüksek yapıtlarını meydana getirebilir. Yaratıcı ruhun bilinçli olarak birleştirilmesinden yola çıkarak, bu demektir ki dinden ve din sayesinde insan kişiliğini yaratır, sanatkarca türden ona çok özgü olan tekrarlanamaz olan hayatı sayesinde, ama aynı zamanda insan kültürüne katılarak işbirliğinde bulunmakla, ebediyen yaratıcı olarak ileriye giden Tanrının eseriyle. Böylece dinin kendine özgürlük gelmektedir. O artık Tanrının doğa üstü affını bekleyen bir atıl bekleyiş değildir, keza büyülü olarak telkin eden merhamet güçlerini de bekleyen biri değildir, tersine eylemiyle Tanrının affını meydana çıkarandır ve harekete geçirendir. Bu inayetin bizzat

ne olduğunu ileride belirteceğiz. Arthur Bonus ve Johannes Müller bu gibi düşüncelerin aşağı yukarı yönünü belirtirler. Modern dinin daha yetkinleşmesi için yapılanları yeterli derecede takdir edemeyiz. Bu düşünceler kişisel bir ölümsüzlüğe yönelik bakışı açmaktadır. Eğer birey dünyanın gelişimi için özgür etkinliğiyle dünyanın sebebinden daha az gerekli değilse, Tanrının kendinden olduğu gibi yoksun olunamazsa, bu takdirde nihayet münferit kişiliğin modern (yeni) takdirine dayanarak ona da ebedi önem izafe edecek cesaret bulunmalıdır. Bütün bireyi hiç ve önemsiz kılan evrenin yasası silindikten sonra.

İkinci ilerleme, ki o din için yaratıcı bir Tanrı demektir, doğa ile doğaüstü arasındaki eski karşıtlığın yeni bir ışıkta gösterilmesinden ibarettir. Dindeki tanrısal etkiler artık doğaüstü bir özel bölgeyi oluşturmaz diğer doğal dünya gelişiminin karşısında, tersine bitkilerin ve hayvanların hayatında bir arka anlamlı ya da duyu dışı dünya sebebinin içinden görünür gelişmenin içine yaratıcı olarak etki eden aynı Tanrı tıpatıp aynı tarzda dinde de kendini açığa vurur. Tanrının etkileri adeta bir çizgiye kaydırılmıştır ki o en iyisi artık "doğaüstü" diye değil basit olarak "dünyanın dışında" diye ifade edilir. Bununla modern din için en ağır suçlamaların biri dinin mahiyetine bir sekte vurmadan önlenmiştir. Çünkü bir mihaniki dünya görüşünün duyuüstü olanın duyusal olanın içine akmasının önüne sürülmüş olan setler yaratıcı olanının kavramıyla yıkılmıştır. Ve dinin bizzat bildirisi haklı kılınmıştır ki ona göre sadece dünya içinde olmayan, tersine dünyanın dışında da olan Tanrıyla bir bağlam mevcuttur. Bu dünya dışında olan Tanrıya daha sonra değinilecektir ve bundan sonra yaratıcı Tanrıyla bağlamlı olan görüşe ne gibi bir önem verildiği açıklığa kavuşacaktır. Bu Tanrının hazır bitmiş bir Tanrı olmadığı, tersine dünyanın gelişiminde kendi kendisini meydana çıkardığı, buna göre amaçlılık kavramının ona uymadığı anlaşılacaktır.

Yaratıcı dinin bir üçüncü ilerlemesi belki de dünyanın etki bağlamını Bergson'un tasarladığı sanatkarca tarzdan bir Tanrıya inanmanın,yanlış anlamamak için belirtelim ki bir Tanrı ispatını istidlal ettiği, edebildiği bir akıl sebebini ileri sürdüğü söylenebilir. Haklı olarak birliksel olarak tasarlanan dünyanın bir etki bağlamından bütün ve farklı münferit güçlerin birlik arzeden birlikte etkisini garanti eden bir birliğin mevcudiyeti gereklidir. Bergson şimdi sadece bilinçli ve organik hayatı değil, tersine evrenin bütününün eksiksiz olarak bağlamlı olan etkinlik güçlerinin çözülemez, bölünemez bir içiçeliğini de tasavvur etmektedir. Eğer bu tasarım doğru ise, bu takdirde akıl bunu sanatkarca uyumlu bütün olarak garantileyen bir Tanrıyı kabul etmek zorundayız. Belki de bunun da Bergson'un Tanrı inancı için bir muharrik sebep olması en azdan bu Tanrı inancını haklı kılan bir akıl sebebidir. Ama yaratıcı olanın kavramı din için ne denli önemli olursa olsun, yaratıcı yeninin eskiye olan ilişkisinin katıksız ve net hale getirildiği söylenemez. O zaten biricik, kendine özgü olanı, tekrar edilemez olanı yeni bir şey diye belirtmektedir, oysa o biçimine göre kuşkusuz yeni bir şeydir, ama içeriğine göre sadece eski, mihaniki (mekanik) olarak etki eden güçlerin özel bir aşılanması olabilir. Bundan sonra eski unsurların kaynaştırılmasıyla husule gelen ruhsal niteliklerin kayıtsız şartsız yeni olduğunu mülahaza etmektedir. Biçime göre onlar yenidir de, bir melodi onu terkip eden münferit seslere yeni ezgi renkleri gösterir, ama onlar bu yüzden yine de bu münferit seslerin mekanik sonuçları değil midir? Düpedüz melodinin bu mecazını Bergson çok sık ruhsal kaynaşmaların gözler önüne serilmesi için kullanmaktadır ve bu yüzden yanlış anlamaya yol açmaktadır ki sanki yeni olan sadece bu kaynaştırma olayının kendine özgülüğü ile, karıştırma ile, eski unsurların içiçe geçmesiyle ortaya çıkmaktadır, tamamıyla yeni unsurların eklenmesiyle değil.

Bergson'un kendi ifade tarzı çoğu kez bu anlamda hareket eder. "Ama biricik bir durumu, ki o unsurlarına, yani ondan alınan kısmi görünüşlerine (manzaralarına) kendine özgülüğünden verdiği her hangi bir şeyi nasıl olur da o doğmadan önce verilmiş düşünebiliriz? Sadece o bir kere husule geldiğinden analizle içinde bulunmuş olan unsurlarla açıklanır.

Bununla birlikte edimlerimizden her birisi için kolayca öncüller bulunabilir, ki onların mekanik bileşkelerini o belirli bir anlamda oluşturur. Bununla birlikte eğer bir davranış şahsımızın bütününü en cüz'i olarak ilgilendirirse, eğer o gerçekte bizim davranışımız ise, o önceden kestirilmezdir, o ifa edilmiş ise, kısmi oluşumlarından açıklanabilir olsa da. Bergson zaten şöyle belirtirse, daha belirgin hale gelir: "Her an bir fazlalık olduğuna göre ve yeni olan kesintisiz olarak ortaya çıkıyorsa, bir zamanlar meydana getirilmiş olan biçimler husule geliyorsa kuşkusuz sebeplerinin belirli etkileri olarak belirtilebilirler, ama onların ne olacaklarını önceden kestirmek mümkün değildir. Kendi türlerinde biricik olan sebepler burada etkinin kısımları onunla aynı zamanda şekil alırlar, bunların onların tarafından olduğu üzere etkiden büyük ölçüde belirlenirler. Bu durum içimizde hissettiğimiz ve sempati ile dışımızda hissettiğimiz bir şeydir."

Bu son açıklama Bergson'un meseleyi bilinçten yola çıkarak nasıl net hale getirdiğini göstermektedir. Onun ona iç görüşüyle kendine sunduğu ve o onları nasıl sanatkarca yaratmanın modeline göre tasavvur ettiğini göstermektedir. İçeriksel olarak mutlak yeni olanın teşekkülünü sırf yer değişmelerle ve eski unsurların değiştirilmesiyle açıklanamayacağını kabul eder ki, bundan kuşku duyulmaz. Bu bütün felsefenin ana çabasıdır. Sanatkarca tasavvur tarzı belki de meseleyi en iyi anlatmaktadır. Ama büsbütün netlik eğer daha başka açıklamalarını bunun yanına koyarsak daha sağlanamamıştır. Bunun meselenin güçlüğüyle bağlamlı olduğu söylenebilir. Yeni

evet eski ile daima düzenlemiş bir bağlamda bulunacaktır ve sadece tedrici, sezilmeyen geçişlerle kendine özgü tarzında eski olandan ayrılacaktır, öyle ki bir yeni olayda eskinin ve yeninin payını belirlemek güçtür. Düpedüz Bergson'un bir yana göre bir deney filozofu olarak yaratıcı olanın ilkesini gerçek ifasında eski olanı yeni olanın karşısında aşırı takdir etmek tehlikesine maruzdur, düpedüz şunun için, çünkü onun dikkati ve ilgisi deney dünyasındaki yeni olanın teşekkülüne yöneltilmiştir; bu öyle bir tehlikedir ki Wundt gibi bir bilgin bu tehlikeye daha iyi amacına rağmen büsbütün yenilmiştir.

Olgu bağlamının bu belirtilişinin doğru olduğu Bergson'un irade özgürlüğü üzerine görüşlerinde kendini derhal açığa vurmaktadır. O görüşlerin hasımları gibi bizim bütün karakterimizin dışa akması olan bir davranış özgürdür demektedir. Ama yine de burada can alıcı soru bizim karakterimizi değiştirmede özgür olup olmadığımızdır. Bergson bu soruyu da sormaktadır, ama kısır-döngüde tekrar iddiasına geri dönmektedir. "Muhakkak ki karakterimiz sezdirmeden bütün gün değişmektedir ve özgürlüğümüz eğer bu yeni kazanımlar Ben'imize onunla kaynaşmak yerine aşılanırsa bundan müteessir olacaktır. Ama bu kaynaşma olup biter bitmez karakterimizde ortaya çıkan değişmenin de bizim olduğunu söylemek mecburiyetindeyiz, öyle ki biz onu kendimize maletmiş bulunuyoruz. Bir kelime ile belirtirsek diyebiliriz ki eğer onunla bağdaşırsak, Ben'den ortaya çıkan yalnızca ondan husule gelen her davranışımız gerçekten özgürdür, diye belirtilebilir. Şahsımızın damgasını taşıyan bir davranış gerçekten özgürdür, çünkü bu takdirde benimiz sadece onun babasıdır." Burada da vurgu donmuş unsurlar gibi muhakkak ki bir toplu etki ile birleşmeyen, tersine eyleme kadar sürekli değişme halinde olan muharrik sebeplerin üzerindedir. Bu eylem karşılıklı kaynaşma ile bizzat ona karşı niteliğine göre yeni bir şey meydana getirir. Ama bu yeni olanın tıpkı bir melodinin seslerinin sadece toplamına göre bir fazlalık oluşu gibi, bir fazlalık olma-

sı anlamında bir yenilik olması gerekir. Eğer sona erdiren davranış olup bitmişse, bu takdirde ben onun bütün önceki unsurlarına onlara özgü değeri atfedebilirim ve bu farklı unsurların birleştirilmiş olan oyununu sadece güçlerin birlikte etkisinin bir çatışması şeklinde canlandırabilirim." Buna rağmen Bergson burada da davranışın "Bir mutlak yeninin", muharrik sebepler karşısında bir ilerlemesi olduğunu eklemektedir.

Her şeyden önce yine de Bergson'un özgürlük öğretisinde bir husus hesaba katılmamıştır: Ben'in kendi faaliyeti. Bir özgürlüğü Ben olmaksızın seçmek, seçen bir Ben olmaksızın, hâlâ bir muamma olarak kalmaktadır. Bergson haklı olarak diyor ki Ben ne birliğin bir kavramıyla ne de bilinç durumlarının çokluğuyla örtüşemez, keza o boş, katı Ben ile, ki onda bilincin unsurları "sarılıp çözülürler". Bir güç var ki onun durumları ve değişmeleri birbirine en içten olarak nüfuz eder. Ama düpedüz bilincin bir sanatkarca organizma olarak tasavvuru bu Ben'in bu tavrının spontan bir güç olarak görülmesini engellemiştir, çünkü onun bakışı yeni bütünü harekete geçiren güç yerine bütüne ve kendi bütünde yeniyi çağıran ve onlar tarafından çağrılan kısımlara takılmıştır. Bergson'un böyle bir gücü kastetmesi yaratıcı iradenin tekrar tekrar ortaya çıkan vurgulanışından ispatlanır. Ama diğer filozoflarda olduğu gibi amacına erişememiştir. Bununla birlikte o felsefenin kafayı uğraştıran sorununu seçkin bir tarzda açıklığa kavuşturmuştur ve irade özgürlüğünü yadsıyan Mekanikliğin durduğu zemini altından çekmiştir.

İrade özgürlüğünün aksine Bergson akıl ve içgüdü'de yeni olanı eski olanla bağlamlı olarak ve özelliği içinde göstermeyi tam anlamıyla başarmıştır. Mekan tasavvuru ve sebep ile sonucun ilişkisi örneğin hayvanlarda zaten mevcuttur, ama o kendine özgü olarak gerçekten ancak insanda ortaya çıkar. Dinin evrende insana ayırdığı biricik mevki bununla, akıl ve içgüdüyü ilgilendiren şey en isabetli tarzda haklı kılınmıştır, bu-

nu yaparken insanı onun belirgin olan hayvanla bağlamından çözmemiştir. Ahlâkın alanında da buna benzer bir durum ispatlanırsa son derece değerli olacaktır ve filozoflar ve tanrı bilimciler tarafından yeterli derecede ciddiye alınmamış olan insan ile hayvan arasındaki mahiyet benzerliğine ve büsbütün farkına ilişkin soru çözümlenmesine bizi daha yakın kılacaktır.

Din için çok büyuk bir önem Bergson'un bilincin niteliklei üzerine görüşleridir. Aşılamaz olan bir netlikte ve belirgin kılıcı, etkili bir tarzda o Alman psikolojisinde giderek çığır açan hususu açıklamıştır, buna göre bilincin dünyasında ölçülebilen büyüklükler sözkonusu değildir, tersine matematiksel hesaplamaya izin vermeyen nitelikler sözkonusudur. Bu niteliklerin etkisini tasavvur ediş tarzını biz birden çok kere sanatkarca olarak belirgin kıldık. Kuşkusuz Bergson'un biyolojiciliğinin sözünü etmek ve bununla diğerleri arasında onun ruh hayatını bir organizmanın tarzında etkili diye düşündüğü ileri sürülmüştür. Ama şimdi bir organizmanın kavramı büsbütün farklı olarak yorumlanabilir. Tamamıyla genel olarak o kısmı güçlerin birlikte etkisini bütün olarak görmektedir. Buna göre bilincin bu kavramı Bergson'a göre isabetlidir. Ama o mihaniki (mekanik) ya da amaçlılık öğretisine göre yorumlanabilir ise, değildir, çünkü Bergson organik hayatın her iki yorumunu da reddetmektedir. Sonuçta bu önemlidir, Bergson ruhsal hayatı organik hayatın modeline göre yorumlamamaktadır, tersine bunun aksini yapmaktadır. Bu pekâlâ açıklamalarımızda, örneğin mekanik olanın yaratıcı olanla ilişkisinde canlı dünyada belirtilmiştir. Ve ruhun yaşantısı bir içiçeliktir, bilincin niteliklerinin bir kaynaşmasıdır, öyle ki her kısım bütünde ve bütün her bir kısımdadır. Ama bu tamamıyla kesin anlamda sadece ruhsal hayat için geçerlidir, organik hayat için geçerli olamaz. Bu da sanatkarca bir yaşantıdır. Daha iyisi böylece Bergson'un estetizminin sözü edilebilir. Onun çağın ruhuna tabi oluşu burada da belirgindir. Bilinç üzerine görüşü-

nün din için önemi yaratıcı olanın kavramında ve özgürlük konusunda değerlendirilmiştir. Buna rağmen bu görüşü çok aydınlatıcıdır, çünkü doğrudan doğruya yaşanabilir, dinin ona karşı tavır takınması doğru değildir, çünkü o münferit bilimin bir sorunudur. Ana mesele onun Mekaniklikten kaçınmak için bir imkân sağlamasıdır, ki o dinin ilgilerine iltifat eder. Bergson'un ruhun ve vücudun özgürlüğüne ve bağımsızlığına dair görüşleri bununla bağlamlıdır. Onun beyne bilinçle ilişkisi içinde ayırdığı rolü dikkatin dışında bırakabiliriz. Onun Materyalizmin ve fiziki-psikolojik akımın görüşlerine karşı zikrettiği olgular zannımızca bu iki öğretiyi de çürütmektedir. Böyle bir nakzedişin önemini dinle ilişkili olarak o bizzat vurgulamıştır. Ve bunu yaparken felsefesinin dine en içten katıldığını belirtmiştir. Burada sözkonusu olan kişisel ölümsüzlüktür. O demektedir ki, eğer felsefe insanın kendisine sorduğu meselelerin bu en ağırını yanıtlanmamış bırakmaya mecbur kalırsa, bu takdirde bütün felsefe bir saatlik zahmete bile değmeyecek değerdedir." İsterse ruh beynin bir faaliyeti olsun, bu takdirde ölümsüzlük imkânsızdır. Eğer o bağımsız olarak beyin olaylarına eşlik ediyorsa, bu takdirde ruhun bedenle çözülüp yok oluşu en azından mümkündür ve ölümden sonra yaşaması iddiası çoğu kez "sakat metafizik konstrüksiyonlarla" ayakta kalabilir. Ama eğer ruh bedenden belirli bir dereceye kadar bağımsızsa, bu takdirde bir ölümsüzlük olasıdır, öyle ki ispat yükümü bunu onaylayana değil yadsıyana düşer. Bu olasılık pratik olarak hatta kesin kanaate eşittir, çünkü o deney olgularına dayanmaktadır.[18] Bu görüşlere, ki onlardan sevinç duyulabilir, aksi halde monist kabul edilen "Neue Rundschau" dergisi sütunlarını açmıştır. Bu da Bergson'un modern din için bir önemidir. Organik dünyada ve belirli bir anlamda cansız dünyada yaratıcı olan ve amaçlılık öğretisi üzerine kitabımızda daha sonra konuşacağız. Burada vurgulanması gereken bir husus daha var, o enerjinin idamesi ilkesinin Bergson tarafından ileri sürülen önemli ve doğru sınırlandırmalarıdır.

Tanrıya Giden Yol

Eğer Tanrı yaratıcı bir oluş ise, acaba onun bu en iç mahiyetini tanıyamamak, onu hareketsiz, olup bitmiş bir varlık halinde düşünmek ya da oluşta sadece aynı olanın yinelenmesini akla getirmek nasıl mümkün olmaktadır? Doğru dünya realitesinin tanınması için yanlış bir yoldan gidilmiş olunmalıdır. Bu yanlış yol akıldan başkası değildir. Akıl büsbütün kendine özgü bir mizaçtadır. Akıl her şeyden önce yalnızca birbirine karşı sımsıkı sınırlandırılmış olan kısımların birbirinin içinden açılmasını belirgin olarak tasarlayabilir. O kendini sadece uzamın dünyasında iyi hisseder; ki orada hazır objeleri kabul eder ve onları kısımlarına bölebilir, yada keyfi olarak düzenlenen gruplar halinde birleştirebilir. Ama onun bunun için tabiri caizse bir gerece ihtiyacı vardır. Ona ondan başka maddi kısımların sadece uzamlandırılmamış olan algıları doğrudan doğruya verilmiştir. Onları bir anda kuşatmak ve yanyana koyabilmek için, onun bir medyuma (ortam), bir şemaya gereği vardır. Bu mekân tasarısıdır. Bu mekân kendi içinde aynı türdendir ve boştur, sonsuzdur ve sonsuz bölünebilir. Dış dünyada algılanmış olarak o olmaz, dış dünya tarafından da yaratılmış değildir, tersine aklın kendinin bir eseridir. Sadece cisimlerin uzamı algılanır. Bu sonuncuları kendi için keyfi olarak parçalanmış ve tekrar bir araya getirilmiş olarak düşünebilmek için akıl onlara düpedüz mekanı "onların altına germelidir." Sadece mekanın medyumu sayesinde akıl buna göre donmuş, ölü, sınırlandırılmış şeylerle çalışır. Ve o bunun için sosyal iletişim için yardımcı araçlar da sağlamıştır. Bunlar belirli içerikli sözlerdir ki, esasında sadece nesneleri belirtir ve keza sabit konturlu sınırlarıyla nesneleri sembol olarak temsil eden kavramları adlandırır.

Hatta hareketin karşısında akıl daima sabit olana, sona ve sınıra yönelir. O eğer yanından geçen bir cismin devinimini tasarlamak isterse, bu takdirde bunu onu kendi için mekanda bir noktadan bir noktaya geçerek ve her noktada sonsuz kısa bir zaman durarak düşünür, bu demektir ki devinimi sabit noktalar ve bir devinimsiz çizgi sayesinde tasarlar, yani devinimsizlik olarak ve devinimin anın içinde bölünebilirlik sayesinde devinimin bölünememezliği ile düşünür. Keza akıl kendi için bir cismin kesintisiz oluşunu sinemagrafik manevrayı kullanmak ve anlık imgeleri kabul etmek suretiyle tasarlayabilir ki, onların birbirine eklenerek sıralanmasıyla değişmenin bütünü onun için kavranılır olur. Bu enstanteleri o kendilerinden her birinin kendini ona aynı türden ve değişmez olarak sunduğu durumlar olarak adlandırır. Eğer organizmaların (canlıların) oluşu sözkonusu olursa, bu takdirde akıl bölünemezliği ve biçim değişmesinin kesintisiz bağlamını tekrar değişmez imgelere bölmeğe mecbur kalır.

O burada biçimin sözünü eder ya da eğer birbirini izleyen biçimler birbirinden çok fazla sapmazlarsa, bu takdirde bir organizmanın ortalama imgesini ya da mahiyetini dile getirir. Fikri oluşta da aynı şey cereyan eder. Yani bir davranışı akıl sadece başlangıçta hareketsiz planda ya da sonunda ifa edilmiş olarak düşünülen edimde böyle kavramak amacını taşır. Aklın bu parçalara bölen etkinliğinden sonunda bir başka nitelik ortaya çıkar. O karşısına çıkan bütün yeni olanı bilinen, eski kısımlarına indirgemeye çaba harcar. Eğer aynı olanı aynı olandan istidlal edebilirse, eğer yeni olanda sadece eski olanın yinelendiğini görürse, bundan memnunluk ve tatmin edilmişlik duyar. Akıl eşit biçimliliklerden ve yinelemelerden besinini alarak yaşar. Bunun için bir etki için belirli, zorunlu, onu şartlandıran bir sebep arar, bir amaç için zorunlu olarak ona erişen araçları arar. Ne oluş, ne de doğuruşu buna göre akıl kavrayamaz.

Bilim tamamıyla keza öyle hareket eder, çünkü bilim aklın biçimlerinin sadece kullanılmasıdır. Fizik ve kimya cansız dünyada en ufak, değişmez, mekanik etkileyen cisimciklerin, atomları oluşturduğu bir sistemi görür ve fizik ve kimya atomlardan grupları tek tek cisimler ve cisimlerden grupları tek tek sistemler halinde araştırmaları için sınırlandırır. Her ikisi de büsbütün aklın doğasına tekabül ederler ve her ikisi de realitenin ortaya çıkmasına izin verirler. Cisimlerin devinimiinde durum değişiktir. Bilim acaba bir cismin ihtiyacı olan belirli bir noktadan mekanda diğerine hareket etmek için zamanı nasıl hesap eder? O bu her iki nokta arasındaki çizgiyi istediği ufak kısımlara ayırır ve cismin ihtiyacı olduğu bir zaman birliği inşa eder, bu kısmî uzaklıkların birinden geçmek için. Bu takdirde toplam zaman bu zaman birimlerinin toplamına eşit olarak kısmî uzaklıkların toplamına tekabül eder. Buna göre hesaplamaya girenler daima sadece cismin daima sadece mümkün durma noktalarıdır, bir kısmî uzaklığın sonunda ya da çizgi dahilindeki durma noktalarıdır. Buna göre hesaba giren daima sadece cismin bir kısmı mesafenin mümkün durma noktaları ya da onun çizgi dahilindeki durumudur. Yani devinimsizliklerdir, zamanın kendisinin asla akışı değildir. O mekanın içine "yayılır", onun birbirinin ardından gitmesinden yanyanalığı yapılır, bu demektir ki zaman, mekan sayesinde ifade edilir, devinimsizlik olarak dile getirilir. Buna göre bilim doğrudan doğruya oluşu değil, tersine yalnızca madde de değişmez olanı ve sabit olanı kavramayı başarır.

Bundan sonra hayatı açıklamaya elverişli olmayacaktır. O zorunlu olarak hayattan ölü nesnelerin türüne göre bir mekanizma yapacaktır. Bilincin hayatını da bilim sadece oluşun canlı akışını dondurmak suretiyle kavrayacaktır ve birbirine karşılıklı nüfûz eden niteliklerden sımsıkı sınırlandırılmış, yalıtılmış unsurlar, belirli hisler, tasarımlar vs. oluşturarak kavrayacaktır, ki onları, o ölü değişmez nesnelermiş gibi ele ala-

cak ve cansız dünyada olduğu üzere aynen öyle belirli yasalara göre, çağrışım yasalarına göre, birbirine etki ika etmesine izin verecektir. Mekanda yer kaplamayanı o buna göre mekanda yer kaplayanın örneğine, birbirinin içinde olanı birbirinin dışında olan sayesinde anlayacaktır. Böylece Ben'in bölünemez olan birliğini sadece sayılabilen ve birbirine sıralanan sırf farklı kısımlara bölecektir. Saymak ve yanyana dizmek ancak mekandaki nesneler için mümküdür. Şu halde zaman tekrar mekan sayesinde ifade edilir, onun içine parçalanarak toplanır."

Zaman muhakkak ki bize ölçülebilir bir büyüklük olarak görünür. Eğer ben bir dakikanın geçmesini kendim için tasarlarsam, bu takdirde onu sessizce kesimlediğim (dilim dilim ettiğim) 60 saniyeye bölerim, bu demek tir ki tıpkı bir cismin devinim yolunun 60 kısma ayrılması gibi, bu kısımlardan her birisinin sonunda bir anı algılarım ve sonunda bu kısımların birbirine eklenmesiyle onları bir dakika olarak toplarım. Ama bu tıpkı bir cismin devinimi gibi bir bilinç durumunun devamını mekanın sayesinde tasarlamak demektir. Realitede zaman bir örgütleme, bir kaynaşma demektir, etrafı çevrilmiş olan ünitelerin, birimlerin farklı olan çeşitliliği demek değildir. Bir dakikanın devamını ben her saniyede önceki saniyelere anıları dıştan dizmekle değil, tersine tek tek saniyelerin hayalini birbirinin içine nüfûz ettirmek suretiyle algılarım, tıpkı bir saatin vuruşunu ya da bir çanın çalmasını dinlerken sesleri yanyana dizerek değil, tersine onların birbirine nüfûz etmeleri suretiyle düşünmem gibi.

Kant'ın öğretsinin zaman üzerine hatası onun zamanı mekana göre kendi içinde aynı türden, homojen bir mediyum olarak düşünmesidir ki ona göre biz nesnelerin devinimini dışımızda ve bilinç durumlarımızın oluşumunu bu sayede algılarız." Ama devinim, o bir noktadan diğer noktaya geçiş olarak düşünülürse, bir zihni sentezdir, bir psişik süreçtir ve

bundan dolayı mekanda yer kaplamaz. Mekanda sadece mekan kısımları vardır ve hareket ettirilen şey mekanın hangi noktasında bulunuyor diye kabul edilirse edilsin, sadece daima bir durum elde edilir. Eğer bilinç mekan kısımlarından bir başka şeyi algılarsa, bunun sebebi onun birbirini izleyen durumları anımsaması ve bundan bir bireşim oluşturmasıdır. Ama o böyle bir bireşimi nasıl meydana getirir? Besbelli bu aynı durumların bir mütecanis medyuma yeni bir açılımı sayesinde değil; çünkü durumları birinin arasında birleştirmesi için ve bunu sonsuza kadar yapmasıyla yeni bir bireşimi gerektirecektir. Şu halde iyi ya da kötü (ister istemez) burada tabiri caizse bir niteliksel bireşimin mevcud olduğunu itiraf etmelidir, bizim birbirini izleyen (mütevali) hislerimizin birbirinin arasında bir melodik birliğin karinesine göre bir kademeli teşkilatı söz konusudur.

Zamanın mekanla karıştırılması eğer bilinç durumlarının "intensitesinin" gücünün sözünü edersek o takdirde sonunda olup biter. Bu arada onu ölçmeye çalışırız. Sadece mekan büyüklükleri ölçülebilir, ki bu arada küçüklerin büyüklerin içinde içkin olduğu düşünülür. Duyumlar, irade gerilimleri bununla birilikte ne birbirinin üzerine konulabilin şeylerdir, ne de daha güçlü bir duyum daha az güçlü olanı içermez, tıpkı daha çok yer kaplayanın daha az yer kaplayanı içermesi gibi. *Nitelik büyüklükten çok daha başka bir şeydir.* Bu sebepten çok ya da daha az duyumun sözünü etmek yanlıştır, bununla birlikte ölçmeyi yadsımak ta mümkün değildir. Çünkü bir daha çok ya da daha az duyumların intensitesinden oluşursa, onun sayı ile tespit edilmesine izin vermesi ölçülebilmesi gereklidir. Ama ya da –doğru olanı- denilebilir ki hiçbir "intensiv" büyüklük yoktur, tersine sadece mekanda yer kaplayan ve bilincin dünyasında sadece nitelikler vardır, *Psikofizim imkânsızdır.*

Akıl (müdrike, anlık) büyük bir kısmıyla böyle bir yanlış yol olarak kendini açığa vurmuştur. Mutlakı, Tanrıyı bütün,

gerçek realitesi içinde eline geçirmede bu yanlış. Yine de onun en iyi intibak ettirildiği maddenin içine o tam anlamıyla nüfûz edememiştir. Çünkü o, onu sadece hareketsiz büyükler olarak kavrayabilmiştir, maddenin hareketleri ve nitelikleri ona kapalı kalmıştır. Buna göre bir başka yoldan gidilmelidir. Bu yol iç-sezgi (hads)'dır, *içsel bakış, bilinçli hale getirilmiş olan içgüdüdür.*

Akıl nesnelerin ilintilerine ve büyüklük ilintilerine yöneldiği halde, içgüdü (insiyak) nesnelerin bizzat üzerine yönelir. Akıl için buna göre daima yalnızca nesnelerin dış yanı sözkonusu olur, içgüdü için onların iç yaşamı sözkonusudur. Bir tırtılın sinir sistemi akla onun sinirlerin ve sinir merkezlerinin sadece yanyanalığı dış etkileriyle birlikte açıktır. Tırtılı kendi için kurban olarak gördüğü yaban arısı bu sinirlerin sanki yaralanabilirliğini eni konu tanıyormuş gibi hareket eder, ama onu yaralanabilir yerinden yakalar içgüdüsünün bir sempatisi sayesinde. Sempati ile örneğin içgüdüyü anlaşılır kılmak mümkündür, çünkü kendimiz teemmül edilmemiş sempatilerde ve antipatilerde hayvanın içgüdüsüne benzer olan bir şeyi yaşarız. Biz sempati ile keza dışımızdaki yaratıkların içine girmeye çalışırız ve böylece onların gerçek doğalarını kavramaya çabalarız. İçgüdü evet kökeninde bizzat hayattan başkası değildir ve daha sonra o hayatı sadece devam ettirir. Bir kovanın arıları bir müşterek hedef için yaşayan vücuttaki hücreler gibi birlikte çalışırlar. İçgüdü çalışma ile çakışır. İçsezgi kendi bakımından içgüdünün ve hayatın devamıdır.

İçgüdü, eğer o kendi üzerine bir şeyi dile getirebileydi, bu takdirde bize hayatın en derin gizlerini belirgin kılacaktı. Gerçekte tek başına içsezgi iç hayatımızın gizlerini açığa vurur. Biz zamanı ne denli az düşünebiliyorsak, bilincimizin geçmiş bir durumunu her keresinde bir melodinin sesleri gibi, onu izleyen ile örgütlemek suretiyle yaşarız. Biz bundan sonra dışımızdaki nesnelerin hareketi içine kendimizi sokmak suretiyle

bunu olmakta olan bilincimizin örneğine göre sonradan yaşarız. Biz Ben'imizi birlik ya da çokluk kavramıyla nasıl açıklayamazsak, onu iç bakışımızın bölünemez olan basit edimiyle yaşarız. Oluşun içinde ortaya çıkan yeni olanı da, onun Mekanizm ya da Finalizm sayesinde nasıl anlaşılır kılınamaz olmasına göre onu içimizde hissederiz ve dışımızda sezeriz. Bu çoğu kez bir çaba harcamadır. Özgür davranışımızda biz belirli hareket ettirici sebeplerin bilincinde oluruz, ama katkısız istemeyi ki onu canlandırır ve örgütler, "hissetmeyiz".

Asıl gereci akıl olan bilimin realitenin bütün olgularını çözemediği, tersine içsezginin bütünlenmesi olarak, felsefenin asıl gerecine ihtiyaç göstermesi doğru ise, bunun gibi felsefe olguların incelenmesini münhasıran bilime bırakmamalıdır, öyle ki bundan sonra bilimsel tanıma olsa olsa bir bilgi kuramıyla ve metafizikle desteklemelidir. Çünkü o basit rastlantısal metafizik ve eleştiri olarak, ki onu bilim bilinçsizce daima kullanır, daha belirgin formüle etmekten daha başka işi olmayacaktı. Fiziki olguları felsefe haklı olarak bilime bırakır, çünkü düpedüz akıl münhasıran ölü maddeye göre şekillendirilmiştir. Ama eğer o hayatın ve bilincin araştırılmasını sadece bilime bıraksaydı, bu takdirde o sonuncusunu tıpkı ölü bir madde gibi mülâhaza edecekti, yani mekanistik olarak, biricik bir alan için geçerli olan kural, buna göre bütün realiteye genişletecek, böylece doğanın birliğini tıpkı tanımanın birliği gibi zihinde inşa edecekti. Ama bu bir metafiziki Doğmatizmdir. Bu onu bilimin yapay birliğini mutlak olana yükseltmesi anlamına gelecekti. Ve o çabucak göreceliğe ve kuşkuculuğa değişebilecekti, eğer realitenin makinemsi çerçeveye yine de uymadığını sezerse, bundan sonra denilebilir ki bilimsel bilginin doğruluğuna ve geçerliliğine karşı güvensiz olacaktı. Her iki halde de felsefe bilimle birlikte son bulacaktı, çünkü o son halde "bir mutlak realiteyi kavranılamaz telakki edecekti, ilkinde böyle bir şeyin üzerine her şeyi söylemiştir, söylenebile-

cek olanın hepsini söylemiş durumdadır, o Doğanın birliğini bir varlıkta (Tanrıda) şeyleştirecekti ki -aynı anlama gelecek şekilde- o buna göre hiçbir şey değildir, çünkü hiçbir eylemde bulunmaz, etkinlikten yoksun olan bir Tanrıda, ki o bütün verileni kendi içinde özetler, ya da rahminin nesnelerin niteliklerini ve doğanın yasalarını ebedi bir maddenin içinde bir çeşitliliği kuşatmaya çalışan bir katıksız biçimde ve keyfi olarak doğanın biçimini ya da düşünüşün biçimi diye adlandırılabilen bir Tanrı kavramı olur. Hayat ve bilincin, gösterildiği üzere münhasıran akıl tarafından kavranılamaması ne denli muhakkak ise, bunun gibi muhakkak ki felsefe de kendine özgü gereciyle, içsezgisi ile bilimsel araştırmada birlikte etkinlik göstermek zorundadır. "Ama bununla felsefe tecrübenin alanını zorla kendine ayırıyor." Olguların olgular üzerine yargısıyla tesbiti ile buna göre bilimsel olguların sorunu ve felsefeye ilkelerin sorunu ayrılabilmiş oluşundan değildir. Bunun tersine Olguların yasaları içkindir, bizim reel olanı ayrı olgulara ayırmak için izlediğim çizgilere bağlıdır, onun için iç mahiyeti ve şekillendirilişi üzerine bir yargıda bulunmaksızın bir objenin görünümünü betimlemek mümkün değildir. "Şu halde felsefe 'onu şimdiye kadar ilgilendirmeyen bir çok şeye karışmak zorundadır, Bilim, Bilim kuramı ve Metafizik aynı zemine kaydırılmış durumdadır."

Sonunda felsefe içsezgide realitenin bir bütününün görülmesine doğru gitmektedir. Tek tek bilimler ona bunun için tek tek bilgileri sağlamaktadır, ama o onları körü körüne kabul etmez, tersine bütünden yola çıkarak düzeltir, ki orada onlar tek yanlıdırlar ya da realiteyi sırf akla uygun mülâhaza tarzı ile bozarlar. Bütünün içsezgisi bizzat tek tek bilimlerin kısmi sonuçlarının sadece bir araya getirilişi değildir, tersine bir edebi çalışmanın içsezgisi gibi teşekkül eder, ki orada sözkonusu malzemenin etraflıca incelenmesinden sonra birden bire "objenin kalbinin içine bizzat sokulmak mümkün olur ve bir

"muharriki" kendi için sağlamak imkânı hasıl olur ki onu bundan sonra bütün önceki aydınlatmaları tekrar bulmak ve buna ilişkin olarak diğer binlercesini ele geçirmek için sadece onu izlemek gerekli olur. Bilimsel olarak parçalarına ayırmak daima sadece realitenin kısmi görüşlerini kabul eder ve bunları sabit kavramlarla ve simgelerle ifade etmeye mecbur kalır. Ama nasıl ki bir kentin bütünü fotoğrafla kısmî görünüşleriyle bölünememezliği içinde yanyana koymakla yansıtılamazsa, bunun gibi realitenin bütünü de o bilimsel kısmî resimlerinin bir araya getirilmesi sayesinde bütünü vermez. Tabiatıyla nesnelerin oluşuna sınırlı, sabit kavramlara aktarılan durumların yanyana dizilmesiyle de nüfüz edilemez. Daima bütünden kısımlara, hareketlilikten durumlara, yani daima içsezgiden parçalara ayırmaya yürünebilir, bunun tersi geçerli olmaz. Bu muhakkak ki felsefenin güç ödevidir ki bu Metafizik demektir. Bu metafizik asla bitmiş değildir, tıpkı dünya gibi böylece bilim ve felsefe ebediyen hareketli ve değişkendir, çünkü dünya oluşunun bütün noktalarında kendine özgülük arzeder, yinelemezlik gösterirse, bunun gibi içsezgi donmuş, genellendiren kavramlar yerine tercihen daha esnek, her türlü özelliğe intibak eden ve daima değişebilir hayalleri kullanır.

İçsezgi sadece artık kısmi görünümleri değil, tersine bütünü yansıttığından, yalnızca sabit olanı değil, tersine hareketli olanı da, sadece dış yanlarını değil, tersine nesnelerin iç hayatını da kavrayabildiği için onun bilgisi artık sırf ilintili tarzda, görece değil, tersine salt (mutlak) kayıtsız şartsız olandır. O içimizdeki mutlak olanı bizzat birlikte yaşar ve dışımızdaki nesnelerdekini de sonradan yaşar. O zamanın içindeki ebediyeti yakalar.

Grekler için değişme ve "devam" ebediyetin itibardan düşürülmesiydi. Onlar oluşun içinden sabit biçimler kesip çıkardılar ve onları ebedi idelere yükselttiler, ki onların karşısında zamanın içine çekilen kalıplar sadece gölge hayaller ifade edi-

yordu. Tanrı bizzat idelerin hareketsiz bir özeti, dünyanın üzerinde değişmeyen, duran bir Tanrı haline geldi, buna karşı zamansal ideler, ebediyetin bir zayıflatılışı, değerden düşürülmesiydi. Modern bilim kuşkusuz Kepler'den ve Galile'den beri zamanın içindeki hareketi hesaplarına soktu, ama bu zamanı derhal tekrar mekan büyüklükleriyle ifade etti. Kavramlar yerine nesnelerin birbiri arasındaki ilintilerine yöneldi, onların yasalarına döndü, ki onların sıkı belirliliği ve bütün evreni kuşatan geçerliliği eskilerin ideler dünyası ifade ettiği üzere varlığın bütünü başlangıçtan itibaren verilmiştir. Spinoza'nın ve Leibniz'in yeni felsefesi bu yasaları keza bir birlik, Tanrı olarak "bir araya getirmiştir", ama o eskilerin Tanrısı gibi kendi içinde hareketsiz bizzat kapalı kalmağa mecbur kaldı, başlangıçtan itibaren hazır, bitmiş bir Tanrı olarak mevcuttu ve bir yandan bizzat yasa birliğinin kefili ve diğer yandan bizzat varlığın birliği olarak aynı zamanda zamanın dışında ve içindedir, buna göre eskilerde olduğu üzere ebediyetten zamana geçişi daha güç bulabiliyordu. Grekler bu geçişi Tanrısal idelerin yetkinliğiyle aynı zamanda bütün ara dereceleri bu yetkinlikten katıksız hiçliğe kadar mevcut düşünüyorlardı ki bu sadece "metafizik zorunluluğun bir tarzı sayesinde mümkün olmuştur, ki onun gücüyle bu tekbaşına olanın ve idelerin biraraya getirilişi bu sıfırın karşılaştırılışı (Eflatun'un Varlık Anlayışı ya da Aristo'nun maddesinin, bütün realite derecelerinin her ikisi arasındaki ara mekanı belirten eşit anlamlıdır. Nasıl parçalara bölünmemiş olan bir sayı o bizzat kendi ile sıfır arasında fark olan telâkki edilir edilmez, birimlerden bir birlik halinde kendini açığa vururse ve bütün aşağıdaki sayıları bir çırpıda ortaya çıkarırsa." Yeni felsefe nesnelerin zamansal görünümünü bir aldanış olarak duyurmak suretiyle kendine yardımcı olur. Leibniz zaman ve mekandan bir karışık tasavvur yapmıştır, Spinoza bir araz (ilinek) nesnelerin mahiyeti olarak Tanrının karşısında rastlantısal bir dış belirteç oluşturmuştur.

Grek felsefesi ve modern metafizik her ikisi insan aklının doğal metafiziği olduğu için birbiriyle bağdaşımlıdırlar. Bu akıl nesnelerin kesintisiz akışını Grekler gibi sabit biçimlere ve cevheriyetlere pıhtılaşmasını sağlamakta, o modern-mekanik bilim ve felsefe gibi bütün olayı değişken unsurların sıkı ilintileri sayesinde düzenlendiğini kabul etmektedir. Bu yeni metafiziğin eskilerinkiyle benzerlikleri biri diğeri gibi –onun duyusal olanın üzerinde, öbürünün bizzat duyusal olanın kucağında olması yüzündendir- biricik ve gediksiz bilimi onunla realitedeki duygusallığı kuşatan her şeyin onunla çakışmasıdır. Birine olduğu kadar diğerine de realite gerçek gibi ebediyetten beri bütünlük içinde verilmiştir. Biri gibi diğeri de birer birer ve giderek kendini yaratan bir realite düşüncesinden korkar, bu demektir ki esasında mutlak devamdan ürkmektedir.

Ama aynı şartlardan Kant da yola çıkmaktadır, bu sebepten Tanrı bilgisi bakımından aynı benzer sonuçlara ulaşmaya mecbur kalmıştır. O keza biricik, mekanik bilimin idesini almaktadır ki o deneyimimizin hepsini eleştirirsiz kapsayacaktır. Bununla birlikte Grek metafiziği ve modern metafizik tanımanın birliğini nesneleştiririrken, yani bağımsız, her şeyi kapsayan bir varlık, Tanrı haline getirirken, ki o idelerin birliğini ve dolayısıyla dünya yasalarını temellendirmek ve garantilemek mecburiyetinde kalmaktadır, Kant insan aklını nesneler arasındaki ilintilerin sağlayıcısı diye görür. Burada etki eden, birlik yaratan işlev gayr-ı şahsidir. O kendini bireysel bilincimize bildirmektedir, ama onu kabartmaktadır. O tözsel bir Tanrıdan çok daha azıdır, ama yine de bir insanın özel çalışmasından daha da çoğudur. Evet insanlığın kollektif çalışması olarak. Aslında insanın bir kısmını teşkil etmez aksine onun içinde entellektüalitet atmosferinde yaşayan insandır, o onun bilincini içerek içine almaktadır. (höpürdete höpürdete içmektedir). *Bir biçimsel Tanrı* o, ki o Kant'da Tanrısal değil-

dir, ama o olmaya eğilimlidir. Bu Fichte'de belirginleşir. Bu biçimsel Tanrı'dan başka yine de Kant için deneyim dahilinde bir Tanrı yoktur, çünkü bu deney onun için aklımızın medyumundan (ortam) geçmektedir. 'Ding an sich' "kendinde şey", Mutlak olan, dünya realitesi olur, Tanrı ona daima atmosferimizde kırılmış olarak kendini sunar." O biçimin maddesi ile bilginin biçimini birbirinden ayırmaktadır, her ikisi arasında hiçbir akrabalık keşfedememiştir, maddesini biçime göre şekillenmiş görüyordu ki "belirli mutlak olan bir şey olarak" konulmuştur ve şekillendirilmiştir ve bu sebepten daima sadece görece bir bilgiye ulaşıyordu, yani içinde realitenin mutlak olan yanı sadece insan aklına olan ilintisi içinde tanınabiliyordu. Ama münhasıran entelektüel (zihni) bir dünya mülahazasının yetersizlikleri tanınırsa ve hayat ve bilinç için bir başka mülâhaza tarzı, iç sezgininkini kabul eder.

19.yüzyılın düşünüşü nesnelerin oluşunu ve gelişimini bilimin ve felsefenin her alanında özsel bir önemi içinde tanımış olmak ve nazarı itibara almak gibi bir başarı göstermiştir. Değişmeyi bizzat nesnelerin mahiyeti olarak görmek isteyen büyük felsefe Spencer'ın felsefesiydi. Kuşkusuz Kant'ın halefllerinde gelişim büyük bir rol oynar, ama gelişim biçimleri kapsayıcı bir birlikten istihraç edilir, ki onların vahyi olarak geçerli olurlar ve bu bir Spinoza'nın ve Leibniz'in inankçılığına (doğmatizmine) geri düşmek demektir. Bunun karşıtı olarak Spencer realiteyi fiili gelişimi içinde resmetmek istemektedir. Ama o da zihinciliğin hatasına kapılmaktadır. Gelişenden gelişmiş olana yaratıcı olanı gören bir içsezginin içinde ilerlemek yerine, o basit olarak aklın tamamıyla doğasına ve yöntemine göre gelişmiş olanı kesirlerine ayırmakta ve bundan sonra bu kesirleriyle bütünü tekrar bir araya getirmeye çalışmaktadır. Spencer'ın yönteminin boydan boya kateden manevrası gelişimi gelişmiş olanın kesirlerinden zihnen inşa etmekten ibarettir." Ama bununla realitenin ve onun esas mahiyetinin, devamın hakkı da verilmez.

Yaratıcı oluşun felsefesi modern bilim tarafından ortaya atılan zaman kavramıyla ciddilik gösterir, o onu üretme (doğurma), gerçek devam olarak kabul etmekle bunu sağlar. Bu takdirde Tanrı artık hazır, bitirilmiş, hareketsiz varlık olarak dünyanın üzerinde süzülmez, tersine nesnelerin değişiminin içinde kendi kendisini doğurur. Bizim zamanda mutlak olanın ilerleyen büyümesini görmemiz gerekir. "Çünkü o donmuş, katılaşmış bir varlık değildir, tersine sadece sürekli bir oluş akışı Sağlar. Böylece varlığın oluşa geçişi sorusu, ebediyetin zamana geçişi sorusu anlamsızdır. Ebediyetin kendi zamandır ve zaman ebediyetin zayıflatılması değildir, tersine ebediyetin kendisidir."

Herhangi biri aklın mahiyetini ender olarak Bergson ortaya çıkarmıştır, ender olarak her hangi bir kimse sırf akla uygun bir bilimin ve felsefenin yetersizliklerini, yarım yamalaklığını, tahriflerini bu derece net ve kesin olarak aklın doğasına indirgemiştir. Bu tutum aklın egemenlik iddiasının kökünden çıkarılıp yok edilişi ve tam anlamıyla onun maskesinin yüzünden çıkarılmasıdır. Hatta canlı ve bilinçli dünyanın tıpkı mekanistik dünya gibi açıklanmasına izin verdiği görüşünde bile olunsa, her şeyden önce aklın kendine özgü doğasının bize gösterdiği izlerden giderek açıklığa kavuşturulduğu kabul edilmelidir. Ama dünyanın akla uygun olarak açıklanmasının bidayetten itibaren bir ve her şey demek olmadığına göre, tersine realitenin onun mülâhaza tarzında o kereki kendine özgülüğü ile tespitine imkân verdiği düşünülürse, bu durumda gerçekte hayatın ve bilincin bir mekanistik bilim ve felsefe sayesinde zorla açıklanmalarında etkinliğinin kuşkusuz büsbütün devre dışında kalmadığı, ama orada hiçbir zaman son sözü söylemeğe mezun olmadığı alanlara giren aklın sadece haddini aşması olarak görülebilir. Aklın üzerinde içsezgi muzaffer olarak yükselmektedir. Sadece bu melekenin Felsefe Tarihinde kötüye kullanımı tek yanlı bir akıl kültürüdür ve en

yakın geçmişin kendini kapayan olguları anlaması onu bize kuşkulu ve hor görülür kılmıştır. Şimdiki zamanı yeni romantik yaşam hareketleriyle bağlamlı olarak yine de aklın felsefede takdir ve kabûlü giderek daha çok geçerli olmaktadır. Almanya'da uzun zamandan beri anlığa ve akla uygun olmayanın, irrasyonel olanın kavramıyla çalıştırılmaktadır, ki o sadece yaşanabilir ya da sırf olgusallığı içinde kabul görülebilir. Ben ya da irâde özgürlüğü bir çokları için iç yaşantının ve görüşün bu kavramına dahildir. Bergson buna zamanı ilave etmiştir ve düpedüz onda özel bir zeka ile onun akıl için nasıl büsbütün kavranamaz olduğunu ve sadece yaşanılabilir olduğunu göstermiştir. Böylece o aynı zamanda zamanın Kant'daki kavramını aşarak kendi içinde aynı türden, nesnelerin mahiyeti için değil, tersine olaylar için sözkonusu olan görüş biçimini belirten birden çok ortaya çıkan çabalara bir yol göstermiştir.

Tek tek bilimlerin sonuçlarından yola çıkarak, gereğinde onun düzeltilişi ya da bir metafizikte tamamlanmasına dünya bütününün temeline ve hedefine nüfûz edecek olan bir araç sıfatıyla içsezgiden ürküntü de şimdiki zamandaki felsefede giderek yenilmektedir. Muhakkak ki bu Kant'ın bilgi kuramından bakılırsa bir metafiziktir. O kültür tarihinden ebedi, kendi kendisi sayesinde geçerli, normatif değerleri bulup çıkarmakta ve onları Tanrı'da nesnelerin dibi ve hedefi olarak birleştirmektedir. O ancak deneyle mümkün kılınan unsurlarla uğraşmak istemekte ve esas itibariyle bizzat tek tek bilimlere müdahale etmekten kendini uzak tutmaktadır. Bu sayede yine de onların normlarını bilimin sonuçlarıyla uyumlu hale getirmemektedir ve ide ile olay arasındaki (onun görünümü) arasındaki uçurumun, felsefe ile bilim arasındaki uçurumun sürmesini önlememektedir. Onun felsefesi bir zamanlar olduğu gibi bugün de bu sebepten daha çok akademik ve hayat felsefesidir. Şimdi hayatın, çağın ruhunun nereye yöneldiği üze-

rine hiçbir kuşku yoktur. Monizmin muazzam büyüyen kudreti tecrübe bilimlerden sadece ondan ortaya çıkan dünya görüşüne ilişkin şiddetli isteğin giderek uzman bilginlerin de filozofların da benimsenmeğe başladıkları reel ve ciddi bir hayat ve zaman akımı haline gelmesi durumunu göstermektedir. Eğer felsefe en iyi mümessillerinde bu şiddetli isteği duymazsa, zamanımızın sığ popüler felsefesinden nasıl dışarıya çıkılacağı görülemez. Ama bu şu anlık pratik amaç bir yana, tek tek bilimlerin sonuçlarının birlik arzeden işlenişi Alman bilgininin uzmanlı alanlarına yabancı müdahelesinin karşı çıktığı haklı sakıncalıklara rağmen denenmelidir. Onun sadece az sayıda, kapsamlı bir kültürden geçmiş filozoflar için mümkün olmasına rağmen buna girişilmelidir. Çünkü o insanlığın bir hayati çıkarıdır. Bergson'un felsefesi bir hayat felsefesi olduğundan, o biçimsel bir zafer seferinde bulunmaktadır. Böyle bir dünya görüşünde içsezginin payını muhakkak ki farklı olarak ölçebiliriz. Muhakkak ki düpedüz görüşümüzün seve seve kısmi alanlarda kendini yitiren Alman Felsefesi'ne karşı bütünden yola çıkarak cereyan etmesi gereklidir. Diğer yandan metafiziğin genişletilmesi için içsezgi ne denli zorunlu olsa da Fransızların yaptığı gibi çok cüretkâr uçuşlar yapmaya cesaret edemeyecektir. Bu Bergson'un asıl metafiziğinde kendini açığa vuracaktır. Dünyaya, sadece bir oluş olarak değil, tersine durumunda ısrar eden bir varlık olarak da görsek, mecazlı dilinin içsezgisinin ve felsefesinin denilebilir ki mahiyetine uygun olduğu Bergson'dan daha büyük kavramsal bir netliği ve dayanıklılığı amaçlaması gerekmektedir. Onun bütün hayal gibi süzülen, belirli olmayan bir yanı vardır. Bunun dışında şimdi araştırmalarının bütünden tekil olana sanatkârca gidişinin yine de aynı zamanda tek tek olandan bütüne bir gidişe uygun olarak içsezgiyle tekabül ettiği görülebilir.

Akıl ve içsezgi üzerine açıklanan her şey belirli bir anlamda aynı zamanda din için de geçerli olmaktadır, yani modern

din için. Aklın Tanrısı iradenin de Tanrısıdır, en azından ahlâklı olarak Tanrı yenilmiştir; bir iç bakışta bütün dünyevi ve ruhani hayatın kabarma noktası olarak kavranan Tanrı modern Tanrıdır. Onu dünyanın içinde Bergson ile görünürlüğü içinde oluş olarak arayıp aramadığımız sözkonusu olsa da oluş sadece içsezgiye açıktır. Tanrıyı dünya dışı olanın dünya içi olana zorla girişi olarak Bergson'a göre yaratış olarak yaşasak da bu yaratış sadece bir içe bakışa açıktır. Kendilerine içsezginin biricik bir araç olarak kaldığı bütün dinin ve çağımızın daha dar olan mistik çabalarının var olması şöyle dursun, bu böyledir. Bundan sonra deney bilimi üzerine dayandırılmış olan bir dünya görüşü dinin doğal müttefikidir ve onun lehine söylediği her şey aynı zamanda dinin çıkarınadır da. Daha önce vurgulandığı üzere, dinin söyledikleri nesnelerin üzerinde süzülen idelere ilişkin değildir, tersine bilim ile felsefenin realiteleriyle uyumlandırılmak istenilen realitelere taalluk eder. Ne yazık ki burada Alman tanrıbilimi akamete uğramağa başlar, hatta onların yol göstericisinde Din Felsefesi alanında, Ernst Trooltsıh'de. Dinin bildirilerine bir akla uygun altlık kazandırmak için bir hamlede bulunulduktan sonra şimdi geri dönüş yapılmakta ve bu bildirileri bir yaşantıya ve değerlendirmeye büründürülmektedir, öyle ki dini genellikle bir akıl zorunluluğu olarak göstermeye çaba harcanmaktadır. Muhakkak ki yeni bir ekol, Yeni Fries ekolü aklı ve dinin birleştirilişinin zorunluluğunu takdir etmektedir, ama Kant'ın şartlarından kendini çok az ölçüde kurtarabilmektedir ve deney, tecrübe ile uğraşmak yerine çok fazla kavramlarla çalışmaktadır. Muhakkak hayat tanrıbilimcilerin üzerinden olduğu kadar filozofların üzerinden de aşmaktadır. Besbelli Monistik dinin artan ve çoktandır azalmayan yayılışı en farklı sebeplerden ötürüdür. Ama bunların arasında çoğu kez dikkate alınmayan bir sebep vardır ki o felsefe ve tanrıbilimin bir başka din için denilebilir ki bir dünya görüşü çerçevesi, ki o ekole göre de-

gil, hayata göre biçilmelidir, sağlayamamaktadır. Modern din bütün dinin his ve değer karakteri için son derece büyük bir anlayış göstermiş olsa da, onun bütün dünya görüşünün karşısında bağımsızlığını çok iyi kavramış olsa da, o çağın ruhunu yanlış anlamıştır, o bunun üzerine aklın ihtiyaçlarını yitirdiğini sanmaktadır. Hristiyanca olmak isteyen çevrelere bir bakış atfedersek, bunun üzerine aldanırız, ama doğal hayatın içine bir bakış bize deneyden yola çıkan bir dünya görüşünün sadece yolun modern dinin yolu olduğunu öğretir.

Buradan içgüdü hayata hizmet etmek zorunda olduğundan hayattan teşekkül etmişse, aklın ölü maddeden teşekkülü aklın ve maddi gereçlerin imali ve kullanımıyla onu kendine hizmetkâr kılması ile açıklanır. Nasıl içgüdü onun üstüne ve içine girmek suretiyle hayatı itaat altın almışsa, bunun gibi maddeden o, ona kendini uydurmakla yararlanmayı başarmıştır. Kuşkusuz o öyle sabit olarak maddenin niteliklerinin bir kopyası değildir. Daha önce gösterildiği üzere, aklın biçimleri belirli bir derecede ve daha sonra irdelenecek olan bir anlamda apriori'dir, bu demektir ki madde ile rastlaşmadan önce orada mevcuttu. Ama diğer yandan bu biçimler madde ile birlikte, aklın etkisiyle ve ona sokularak oluşmuştur. Her iki iddiaların birbirleriyle nasıl birleştirileceği daha sonra anlaşılacaktır.

Her halükârda son tarzda aklın teşekkülü anlaşılır olur. Kant'ın hatâsı onun aklı mutlak bir şeye olarak, çıkarsanamaz olarak gökten düştüğüne inanmasıdır, o onun teşekkülü için üç imkâna izin vermektedir; ya akıl nesnelere göre yönelir ya da nesneler akla göre, ya da her ikisi de başlangıçtan beri birbiriyle uyumlandırılmıştır. Bir dördüncü imkân daha vardır: Akıl ve nesneler birbirlerini karşılıklı üretirler. Sadece bunun için madde bilgimiz bizzat onunla bağdaşabilir. Nasıl bilginin maddesi, Kant'ın "duyuluğu" onun biçiminde her ikisi birbirine akraba olmaksızın akla nasıl girdiği bilinmemektedir, bir

önceden belirlenmiş "ruh uyuşuk bir görüşe karar verilerek açıklanabilir.

Pekiyi aklın maddeye intibakı neden ibarettir? Madde organik hayatın aksine sabit ilintilerle belirtilir, bütünün kısımlarına ilintileriyle sebebin sonuca ilintisi ile karakterize edilir vs. Ama bu daha önceki açıklamalara göre aklı seçkinleştiren bir noktadır da. O tamamıyla nesnelerin dış tarafına, sabit, donmuş sınırların ayarlanmıştır, onların ilintilerine ayarlıdır, içgüdünün nesnelerin kendisine yönelmesinin, onların iç hayatına girmesinin aksine. İçgüdü hayatın oluş akışını izler, akıl ölü maddenin varlık biçimlerini. Ama o düpedüz bunu istese de, onu amacı için istemek zorundadır. Çünkü içgüdüsel ilgi daima biricik olanla sınırlıdır, yani evet bir konunun sadece sınırlandırılmış olan kısmına uygulanabilir; hayvan gereçlerinin biçimine bağlıdır ve belirli, onlara tekabül eden konulara yöneliktir. Buna karşı akıl içinde konulardan sonsuzluğun münavebe ile yer bulabileceği ve bunu o bir katıksız biçim olduğundan belirli bir konuya bağlanmadığı bir çerçevenin avantajını sağlar. Böylece bir zeki (aklı olan) canlı varlık istediği konudan istediği bir gereci imal edebilir ve gerecini durumun zorunluluğuna göre seçebilir, o şekilde ki buna göre aklın önemli fonksiyonu her istediği durumda kendisini güç durumdan dışarıya çıkarabilmek için araçları bulmasıdır. O en elverişli ne ise onu arayacaktır, bu demektir ki geniş tutulan çerçeveye en iyi uyan aracı arayacaktır. O sadece mevcut durumun ilintilerine, onu kullanacağı araçlara yönelecektir. "Böylece akıl pratik amacına, zanaatkârca imaline erişmiş olur.

Şimdi aklın bir başka ana niteliği de açıklığa kavuşmuştur. O kısımlara bölen bir meleke idi ve bütün haline terkibe elverişli bir yetidir. Ama zanaatçilik etmek bundan başkası değildir. Aklın her yerde bulduğu Mekanizm bizim gereçlerle çalışmamızın kendisinin mekanizmin ifadesidir, ki o sonsuz ola-

rak aynı bütünü aynı cüz'ü tamlardan terkip eder. Aynı hareketleri boyuna tekrarlar, aynı sonucu elde etmek için. "Amaçlılık öğretisinin de Mekanizm öğretisinden başkası olmadığı, bu nokta-i nazarın altında daha anlaşılır olur. Eğer her bir gereçle çalışma amaca uygunsa, "önceden verilen, yani eski ya da bilinen unsurlardan terkip edilmiş olan modele göre çalışır. 'Ama kısımlardan bütünü, bir gerecin bütünü inşa edebilmek için akıl gerecin maddesini, maddeyi yani ölü ve canlı maddeyi istenildiği gibi bölünebilir telâkkî etmelidir, onu istediği biçimlere terkip edebilmesi için. Burada önemli olan akıl melekesinin organik maddeyi de mekanik olarak kısımlarına bölünebilir ve terkip edilebilir telâkki etmesidir, onunla çalışabilmesi için, onu pratik amaçlar için kullanabilmesi için. Bu sebepten hayatın makineleştirilişi ortaya çıkar. Maddenin toplamı düşünüşümüze bizim onun içine kesebileceğimiz, istediğimizi içine yerleştirebileceğimiz muazzam bir madde olarak görünmelidir, onu tekrar bir araya dikmek için." Ve bunu yapabilmek için, aklın bir medyumdan, şemadan yararlanması gereklidir ki o içinde aynı türden ve boş sonsuz ve sonsuz sayıda bölünebilir olması gerekir. Her türlü parçalamaya kendini sunabilmesi için. Bu mekandan başkası değildir. Buna göre mekan da ilk planda pratik bir gereçtir, hayatın idamesi için bir araçtır. Bu mekan her şeyden önce bizim nesnelerin üzerine olası etkilerimizin şemasıdır."

Akıl zanaatça çalışması için bir başka araçtan da yararlanmağa mecburdur. Rutin çalışma bütün canlı varlıklarda daima toplumda olup biter. Onun bir anlaşma aracına ihtiyacı vardır. Bu dil idi. Zaten hayvanların içgüdüsü bu dile maliktir. Ama o onun gibi belirli objelere bağlanmıştır. Bununla birlikte nasıl akıl sonsuz derecede çok konularla ilintili olmuşsa, buna göre bir hareketli işareti de kullanmıştır. Onun sayesinde konudan konuya "geçebilmiştir". Bu insan dilidir. O da kökeninde sırf pratik amaçlara hizmet eder, aklın rutin çalışmasına. O nesneler için işaretler koymuştur ve nesnelerin üzerine bir

toplumsal anlaşma ve aynı zamanda onlarla alış-verişte bulunma onların sayesinde sağlamıştır. Bu sebepten bir sözcük kökeninde daima bir nesneyi belirtir ve bundan sonra sözkonusu sözcük bir nesneye uygulanır, artık o bir nesne değilse de, bir kavram, ya da bir ide'ye uygulanır, böylece o bunlara daima bir ölü, donmuş nesnenin damgasını vuracaktır. Bu sebepten bütün akla uygun tasarımların nesnesel, katı yanı vardır. Bu yüzden şematik olan, bütün kavramların genellendirilmesi ortaya çıkar ki bu özel türden olanın, oluşun, seyyal hayatın bir değerlendirilmesini engeller.

Sonunda artık aklın çalışmasının, hakkı ve sınırları daha belirgin olur. Akıl eğer o zanaatça meydana getirmeye yönelirse daima haklıdır. O buna göre biçimlerini hatta canlı maddeye de uygulayabilir. "Çünkü sadece bu şartın altında hayat davranışımıza cansız madde gibi aynı kullanışı sağlar." Akıl bunun dışında eğer o biçimlerinin uygulanmasında ölü maddeye rutin çalışma için yalnız bir araç olarak bakmazsa, tersine nesnelerin bir bilgisini bu sayede kazanacağına inanır. Çünkü o cismaniliğin bizzat etkisi altında teşekkül etmiştir, buna göre onun biçimleri ölü maddenin biçimlerine tekabül eder, şu halde bilginin maddesi ve biçimi arasında bir mahiyet farkı mevcut değildir. Ama akıl canlı maddeyi ya da bilinci zati oluşunda, mutlaklığı içinde, gerçek realitesi içinde tanımak iddiasında bulunursa, bu takdirde o haksızdır. Onun sınırı ölü maddededir. Çünkü sadece onun için yaratılmıştır. O bu sınırı aşar aşmaz, onun bilgisi "simgesel" olur, canlı olanı aktarır ve ölü olana çevirir. Bu alanların tanınması için bir başka meleke yaratılmıştır, ki o daha başlangıçtan itibaren canlı olana ayarlanmıştır ve onu bu sebepten tanıyabilir. Düpedüz aklın çalışma alanını, cismaniliği tanıması gibi. Bu içsezgidir, hadstır, intuiton' dur.

İçsezginin akla ve içgüdüye olan ilintisi nedir? En yakın akrabalığı onun içgüdü iledir. O, onun içinden, yani bir pra-

tik amaçtan doğmuştur. Ama nasıl akıl kendi kendisini "aşabilirse", bunu da kendi boş biçimlerine bir pratik yararlılığa taalluk etmeyen konuları alırsa, yani ilgilendirmeyen çalışmada bulunursa, bu takdirde içsezgi, yani kendi bilincinde olan içgüdü kökenindeki pratik amacı aşabilir ve katıksız bilgiyi kullanabilir. Bu sıfatla o içgüdünün bir sürdürücüsü, bir genişleticisinden başkası değildir. Ama akıl özel ve sayısı sınırlandırılmış konulara bağlı kaldığı halde, içsezgi hayatın bütününe yönelmiştir. Bu harekete geçirme ona akıldan gelir ki o özel olayları genel, kapsayıcı yasalara götürür. Doğa biliminin konusundan sahip olduğu bir bilgiyi elbette bu felsefe kendi konusundan kazanmayacaktır." Bunun için içsezgi yetkin değildir. "Akıl onu genişletilmiş ve arıtılmış içgüdünün sadece bulanık bir sis tabakası ile etrafını kuşattığı aydınlatan çekirdek kalır." Ama buna rağmen içsezgi aklın bilgisinin sınırlarını gösterebilir, daha sonra bilincimizi genişletmek ve sempatik bir temasla nesnelerin bizzat içine ve hayatın içine kendisini sokabilmek için, bu kesintili olan bile, yani özel, kısımlara yöneltilen edimlerle de ve bir kapsayıcı bakışta mümkün olmasa da.

Akla daha yakın olan bir içsezgi gibi içsezgiye yakın olan bir akıl da düşünülebilir. Böyle olması doğrudur. Çünkü içgüdü ve akıl bir zamanlar "birbirinin içinde" kapatılmıştı olası olarak, başlangıçta akla daha yakın bir içgüdüsü olan böcekler vardı ki onlar bizim böceklerimizden ona daha yakındılar, içgüdüye omurgalı hayvanlarımızın malik olduklarından daha yakın akla malik idiler. Ve böylece onda akıl ve içsezginin "tam bir gelişime" ulaştığı bir insanlık da düşünebilir. Sayısız, olası, evet akıl ve içsezginin akla gelebilen bütün derecelerine tekabül eden orta halkaları böyle bir insanlıkla bizim insanlığımız arasında düşünülebilir. "Böyle bir bilinç türünü belki de hayatın gelişiminin hemen başında aynı organizmada yaratmak istediği akla gelebilir. Ama güç sonluydu, o belirtilerinde

çabucak tükeniyordu. Birden çok yönde birden bire genişlemesi onun için güçtür. O seçmeye zorlanmıştır." O içgüdü ile akıl arasında bir ayırmayı seçmiştir. Ama bu arada "gerçekte içsezgi akla hemen hemen tamıyla feda edilmiştir. Öyle görünüyor ki sanki bilinç maddenin fethinde ve kendinin geri fethinde gücünün en iyi yanını tüketmek zorunda kalmıştır... Buna rağmen belirsizce de olsa ve her şeyden önce kesintili olarak içsezgi mevcudiyetini sürdürmüyor mu? O yarı sönmüş bir lâmbadır, ki o sadece zaman zaman ve sadece birkaç saniye alev almaktadır. Ama sonunda eğer hayati bir avantaj sözkonusu olursa, titrek ışıkla yanar. Ve kişiliğimize ve özgürlüğümüze, mevkiimize ki onu biz doğanın bağlantısı içinde ediniriz, kökenimize ve belki de misyonumuza da titrek, soluk bir ışık yayar. Ama bu ışık içinde bizi aklımızın bıraktığı o gecenin zifiri karanlığı deler."

Saygı ve şaşkınlık uyandıran bir vahiy gibi Bergson'un hayat hamlesinin içsezgileri etkili olmaktadır. Bu izlem eğer bu sonuncusunda Bergson bizzat tanıdığı gibi en asıl anlamında olması gereken şeyi kavrarsa (Tanrı) karşısında yükselir. Tanrı kendisinden dünyaların bir muazzam ateş salkımının füzeleri gibi kıvılcımlanarak ortaya çıktığı "merkez"dir. Tanrının kendini belirli ölçüde çalışmada görürüz, bu füzelerin aydınlatan, kıvılcımlanan izlerini görürüz. Tanrı, içine onu yeni Kant felsefesinin hapsettiği manevi değerlerin hapishanesinden kurtarılmıştır ve onun sahnesinin Doğa olduğu bir alana girmiştir. Görsel olmayan, realiteden kopya edilen, boş ide olarak manevi normlar üzerinde süzülmek yerine Tanrı realitenin zenginliğini ve dolgunluğunu ve çekiciliğini kazanmıştır. Bir Tanrının kabuğundan Tanrının kendisine ulaşılmıştır. İlkesel, bilgili şartlara nazaran Tanrı sadece bilinç için zorunlu olan geçerli ide olabilmiştir. Kendini varlıktan, bizzat realiteden haklı kılan ve bunu realitenin felsefesi sınanması ona derinleşmiştir. Bu derinleştirme anlattıklarımıza göre, onu kı-

saca belirtirsek, dünyanın birlik arzeden hedefe yönelik çabasında cereyan etmiştir. Biz amaçlılığı karşı belirsiz olan bu ifadeyi kullanıyoruz, çünkü sonuncusu Bergson tarafından alışılagelen anlamında takbih edilmiştir (çirkin görmüştür). Ve aynı sebepten buna ilişkin olarak daha sonraki tamamlamalar hakkını mahfuz tutuyoruz.

Bergson'un dünyanın bütününü ve tekilini kapsayan bir birlik arzeden hedefe yonelikliğinin keşfindeki yönteme, deneye uygundur. Onun bizzat açıkladığı üzere o hayatın fiili gelişiminden onun anlamını keşfettiğini belirmektedir. Acaba bu yol ve bizzat hedef belirlemesi üzerine nasıl bir yargıda bulunabiliriz?

Bütün canlıların birlik gösteren hedefinin gerçekte maddeden bağımsızlık olup olmadığı hususu ancak uzmanlarca karar verilebilecek olan bir sorudur. Ama bu karar Bergson'un dile getirir göründüğü sırf deneyle karar altına alınamaz. Deney nokta-i nazarına karşı daima ileri sürülen soru şudur: Her hedefin belirlenmesi bir değer yargısıdır, bir deney yargısı değildir, bir gelişim bir hedefe atfen sadece ona göre hedef bilinçli diye belirtebiliriz ki biz onu değerli telâkki edersek, bu böyledir. Ama bu değer, o ne denli deneyle gözden geçirilmiş olursa olsun ve doğrulanmış bulunsun, bir kişsel yargıdır.

Maddeden bağımsızlığına bakarak Bergson canlılar dünyasını farklı anlamda hedef, bilinçli telâkki etmektedir. Bütün, ekseriya farklı gelişim çizgilerinde bir ve aynı hedefe varmaktadır, her keresinde çeşitli ölçüde en yetkin olarak insanda. Bütün yanıltıcı yollar onu çok yüksekte duran hedefin, insanın özgürlüğünün gerçekleşmesini engelliyememektedir. Bu durum bütünün hedefe yönelik bilinçliliğidir. Bizzat gelişmenin dahilinde türlerin birbirini tamamlamasında, uyumlanmasında, bunun dışında farklı şube çizgilerinde (dallarda) aynı organların teşekkül etmiş olmasında kendini açığa vurmaktadır. Ama Bergson'un bütündeki ve tekteki bu hedefe yönelik

bilinçlilikten çıkardığı sonuç alelade bir amaçtan bir uyuma etki eden güç değildir; böyle bir şey olaydı gelecekteki bir şeyin şimdiden verilmiş olması gerekecekti, sebepli gücün bir planını şart koşacaktı ki Bergson'a göre bu husus yaratıcı olanın kavramına, denilebilir ki evrendeki etkileme tarzının bütün tasarımına, özellikle canlıların dünyasında direnecekti. Bu tasarım bunun aksine bir sanatkârca iç sezginin bir tasavvurudur. Böylece o kendi içinde bizzat tekrar hedef bilinçli kısımlara ayrılan bütünden, hedef bilinçli bütünden bütünde ve kısımlarda sanatkârca bir birlik çıkardığı bir birliğin mevcudiyetini kabul etmektedir. Ve bu sonuç Bergson için gözlemine göre keza gerçekten bir hedef için değerli bütünü kısımlardan önce gösteren deney tarafından doğrulanmaktadır. Gelişmenin başlangıcında daha büyük uyum ve sona nazaran hayatın hedef yönlerinin kaynaşmışlığı egemendir. Bu başlangıçta kendini açığa vuran birlik hatta bizzat gelişimin gidişinde de izlerini bırakmaktadır. Bütün diğer belirtilerin başlangıçtaki ve mümkün durumda göstermediği hayatın hiçbir önemli belirtisi mevcut değildir.

Biyolojik (dirimsel) olgular Bergson'un yorumlarını kolaylaştırdığından biz onun bu sonucunu kesinkes doğru telâkkî ediyoruz. Din kendi bakımından kendini elbette özel biyolojik görüşlerden de bağımsız kılacaktır ve hayatın gelişiminin insan doğrultusunda bir hedef bilinçliliği Bergson'un ispatıyla yetinebiliriz, bu arada muhakkak ki hedef belirlemesinin bilgi değerinin deney göre tecviz edilen değer yargısının bilincinde kalıyoruz. Acaba bundan sonra amaçtan amaçlı bir gücün var olduğu ya da hedefin bilincinde bir bütünden bir sanatkârca bakan ve yaratan bir birliğe kıyasta bulunabilir miyiz? Acaba din keza yanıtlanmamış bırakılabilir, ama Bergson'un çıkardığı sonuçta, denebilir ki onun bütün ispatlamasında dinsel bir akıl hakkı için mümkün sebeplere ilişkin sebeplerin bir zenginleştirilişini görebiliriz.

Deneyden ortaya çıkan Tanrının Bergson'a göre ne derecede dünyanın dışında bir Tanrı olması daha sonra görülecektir. Diğer iki başka yerde şimdi Bergson'un Kamu Tanrıcılığı kendini aşmada önem taşımaktadır. Onda öyle pasajlar vardır ki, orada alışılagelmiş Kamu Tanrıcılık ya yorumlarında tatmin edici değildir ve yetersiz kalmaktadır, ya da akamete uğramaktadır; Hayatın uyumsuzluğu ve bireylerin özgürlüğü.

Uyumsuzluklar Monistik Kamu Tanrıcılık (Pantheismus) öteden biri makul zorunluluklardı, ay gelişimin mekanik-zorunlu seyrinde teşekkül etmişlerdi ya da amaçlı bir bütün için zorunlu hizmet eden halkalardı. Buna göre her iki halde de akıl dışı olan akıllı yapılmıştır ve böylece kendi özelliğinden yoksun bırakılmıştır. Buna karşı Bergson bu özelliği tanımakta ve bu sebeple uyumsuzluğu bir bağımsız, hayatın hedefe yönelik bilinçliliğine direnen bir kudret olarak görmektedir. İlk planda madde, bunun dışında canlı varlıkların bencilliği Tanrıya karşı mücadele ederler. Tanrı artık bizzat kudretli Bir değildir, tersine yanında mekanik kudretler de vardır. Monizm (Bircilik, Vahdiyete) Vahdet öğretisi İkirciliğe, Uyuşmazlık öğretisine dönüşmektedir. Ve bu öğreti Bergson'da, şimdi görüldüğü üzere, kesinkes karamsar bir karakter arzetmektedir. O iyimser de olabilirdi: Bütün uyumsuzluğa rağmen hayat hedefinin bilincindedir, zaferinden sevinç duyan bir yükseliştir insanın kişiliğinin Tanrısal değerine yükselendir. Bergson'a göre düz bir çizgide, belki de biricik bir organizmanın içinde, uyumlu bir birlikte hayatın bütün birbirinden ayrılan belirtilerinin uyumlu birliği içinde daha başka türlü gelişebilirdi, ama o yüz kat bölündü, birliği içinde parçalara ayrıldı bu parçalanma yüzünden yaratıkların mücadelesi ve acılarının sebebi oldu ve bu gelişimden kurtarılabilecek olanı kurtardı, sonunda hedefe ulaşmak için. Bu durum kuşkusuz büyük çapta dahiyane bir taslaktır, uyumsuzluğun bu eski, güç dünya muammasının gizine olgulara dayanarak nüfuz etmek ve onun

hakkını vermek için bir önemli girişimdir. O canlı sadece canlı hayata taalluk ettiğine göre tekrar uzmanları yargısına tabi olmaktadır. Bununla birlikte daha sonra bilincin hayatından yola çıkılarak bunun üzerine bir ışık düşürülecektir. Din için ana sorun bütün uyumsuz olana bir bağımsız önem, anlam atfedilmesidir ve bu sayede Monizm (Bircilik) üzerinden aşan bir yolun açılmasıdır. Aynı husus tek tek canlıların Bergson tarafından değerlendirilmesi için de geçerlidir. Bu tek tek yaratıkların insan hayatında ve doğada bağımsız, özgür kendi yaşamları vardır. Onlara, hepsine hayatın büyük soluğu koşkusuz nüfûz etmiştir, kendilerine Tanrısal yaşam gücünden gelmeyen hiçbir şeyleri yoktur, ama onlar özgürlük imkânına maliktirler ve hayatın dibinden enerjiyi evrenin gücüne ve onun evrenin hedefinin lehinde ya da aleyhinde kullanabilirler. Eylemin ve özgürlüğü Idealizmi onun çağın ruhunun bir ifadesi olması gibi burada bütün topyekün canlı varlıklara genişletilmiştir ve insan hayatı için vurgulananı desteklemektedir. Tanrının yanında, onunla ittifak halinde ya da ona karşı, tek tek kudretler daha büyük ya da daha cüz'i özgürlük derecesinde. Bu söylediklerimiz Monizmi (Tekcilik) onun tek başına etki eden Tanrısıyla birlikte bertaraf etmektedir. Ama aynı zamanda tek tek canlıların herkesçe yaşamına olan ilişkisi doğru belirlenmiştir. Onların hepsinin gücü Tanrıdandır; bu Dinin kayra (af) dediği, öyle adlandırdığı şeydir, ama özgürlük sayesinde bu güce de tasarruf eder. Bizim zannımızca bu Tanrının gufranı ile özgürlük arasındaki ilişki üzerine biricik tasarım tarzıdır. Her ikisi de dinsel bizzat bildirisinin ferağ edilemez olan cüz-ü tamlarıdır. Bergson'un hayat hamle gücü üzerine din için müsait olan momentlerden başka yine de anlatımımız din için en büyük tehlikeyi doğuran hayatın hamle gücünün bir niteliğini daha bilinir kılmaktadır. Hayat şimdiye kadar Bergson tarafından değinilen bütün belirtilerinde önemli pratik bir amaç gözetir ki bu maddenin yenilişidir. O oluş-

turduğu bütün melekelerini, sinir sistemini bilinci, içgüdüyü, aklı sadece bu amacın gerçekleştirilmesi için yararlılıklardır. Eylem felsefesi bir yararlılık felsefesi haline gelir. Çünkü bunun dışında geriye kalan her türlü manevi hayat, din, sanat, alhâklılık Bergson tarafından doğadan kurtulmaktan başa bir şeyi amaçlamayan o hayat akımının içine çekilmiştir. Bu takdirde din sonlu, rastlantısal, sadece madde ile ilintilendirilmiş olan ve dolayısıyla görece amaçlar için sadece bir güç harcaması olmaktadır, oysa bununla birlikte ebedi, kendi sayesinde geçerli, mutlak (salt) değerlerle yaşamak onun ana söylemlerine dahildir.

Yine de Bergson'un ortaya attığı bu Faydacılık (Pragmatizm) felsefesinin sadece bir yanıdır, ki onun için diğer ona aykırı olan yanını da irdelemeliyiz. O onun tek taraflı belirginliğinde daima ve her yerde bir yandan eski felsefeden beri göreceliğe (Relativismus) diğer yandan bununla bağlamlı olarak bir faydalılık felsefesine götüren deney nokta-i nazarından sebebiyet verilmiştir. O sadece karşılıklı ilintiler ve bağımlılıklar, orantılara inanmakta, kendi içinde değer ve geçerlilik taşıyan, dünyada mutlak değerleri keşfedebileceğine inanmamaktadır ve bu yüzden manevi normlardan yalnızca sonlu hedeflere yönelik ilintiler oluşturmaktadır ki onlar alışılagelmiş olarak yararlılıktan ibarettirler. Bergson'un Pragmatizmi sadece pratik çağ ruhuna tekabül etmekle kalmaz, tersine keza onun tarafından taşınan ve kudretli hale gelmiş olan çağ felsefesine uyar ki o yine de eğer bütün işaretler yanıltmıyorsa giderek Idealizmden de uzaklaşır. Belki de bu felsefe Bergson'da da düşünüşünün diğer yönlerini onların değeri içinde azaltamaz. Bu bize kendini yakın bir zamanda açığa vuracaktır.

Tanrı Hayatın Hamle Gücü Olarak

İçsezgi bize nesnelerin iç hayatını belirgin kılar. Bize evrenin bütününü de iç bağlamında ve hedefinde anlamayı öğreten yine tam anlamıyla içsezgidir. O bu arada başka yerde olduğundan daha çok bütünden tek tek olana yine de tekrar zikredilen anlamda tek tek olandan bütüne yürür. Canlılar dünyasının farklı gelişim çizgilerini bu gelişmenin öneminin kendi kendisi için ve hayatın bütünü için önemini tartarak izlemek gerekir. Buna göre kendi için ve aynı zamanda yine de daima bütünün imgesinden yola çıkarak açıklanmalıdır. O zaman bütün canlılar dünyasının Bergson'un élan vital (hamle gücü) diye adlandırdığı şeyle dopdolu olduğu ve onun tarafından kuşatıldığı ortaya çıkar. Biricik bir hamle gücü tarafından, hayatın yükseğe çıkaran hamle gücü bu canlı dünyaya nüfûz etmiştir, buna impuls (dürtü, itilim) muharrik ya da akım, hayatın soluğu da denebilir. Bergson'da tahkik o şekilde cereyan etmektedir ki, o bir yandan bu hamle gücünü temellendirir, sebeplendirir, diğer yandan onu zaten şart koşar; büsbütün içsezginin tarzına tekabül ederek. Bu hamle gücünün birliği Bergson'a göre bir Tanrının kabulü için besbelli en önemli ispat sebebi olduğu için, biz açıklamalarımızı o şekilde yapmalıyız ki, o görüş için sebepler özellikle ortaya çıksın.

Canlıların farklı türlerini incelersek, bunların hemen hemen bir bakışta görülmeyen zenginliğinden iki ya da üçü göze çarpar ki onlar hayatın bütünü kesen ana şoselere benzerler. "Bunlar bitkiler ve hayvanlardır, ki bu sonuncular gelişimlerinde insana götürürler. Hepsi de bir amaç izlerler: Onlar maddenin egemenliğinden, onun sımsıkı kuşatmasının zorunluğundan kurtulmak isterler, kendi kendileri için yaşamak

isterler, özgür olmak ve bu özgürlüğün içine kendi kendilerin daima yeni yaratmaların içinde aşmak isterler. Bu amaca madde daima daha çeşitli ve özgür hareketleri ve davranışları mümkün kılan enerjileri vermeğe zorlanır. Bu enerjiler canlıların besininde tabiri caizse patlama maddeleri olarak depolanmıştır ki onlar o hareketlerde ve davranışlarda deşarj olurlar.

Onların bu maddeye tabi olmayışlarına canlı varlıkların her türü ona özgü olan bir tarzda ulaşır. Bitki gelişimi için zorunlu enerjiyi havanın, toprağın ve suyun madenlerinden doğrudan doğruya toplar, yani tamamen klorofilin fonksiyonu ile, süi generis (nev-i şahsına münhasır) bir kimyasal madde değiştirimiyle, ki onun şifresini biz daha bilmiyoruz ve o bizim laboratuarımızdakine benzer görülmemektedir. Yöntem güneş enerjisinden yararlanmak, asit karbonikten karbonu ayırmak ve onu depolamak için. "onu doğrudan doğruya bağlayamayan hayvan, bitkiden ya da diğer hayvanlardan beslenmeğe mecburdur, buna göre bitkinin aksine zorunlu olarak hareketlidir. Ama avını algılaması ve yakalayabilmesi için, onun duyumları alan ve hareketleri geri veren bir apareye ihtiyacı vardır. Bu sinir sistemidir ona uyumlu olarak düzenlenmiş olan bir bilinçle. Bu sinir sistemi ne denli ince oluşturulmuşsa, bedeni iradenin bir makinesi haline gelir ki, onu o istediği gibi ve en çeşitli yönlere göre kullanabilir ve kendine daima artan bir randıman ve bağımsızlık sağlayabilir. Bu apareden yararlanması için araç onun içgüdüsüdür, bedenin doğal gereçleri sayesinde ona ayrıntılarına kadar intibak edebilen çerçeveye etki edebilmek için bir melekedir bu içgüdü. 'Kendi kendisini imal eden ve onaran bu gereç, doğanın bütün eserleri gibi, ayrıntıların sınırsız karmaşıklıklarını fonksiyonun en mucizeli basitliğiyle doğrudan doğruya sağlar, arzu edilen anda zahmetsizce şaşkınlık uyandıran bir yetkinlikle, üzerine düşen ödevi yerine getirir. Hemen hemen değişmez

olan yapıyla elbette birleşerek bir bedel öder, çünkü bu yapının tadili türün bir tadili olmaksızın mümkün olmaz. Şu halde zorunlulukla içgüdü uzmanlaşmış olmalıdır, çünkü o belirli bir gerecin belirli bir objeye uygulanmasıdır."

Hayvanda organik gereçlerin içgüdüsel kullanımı o denli avantajlı olsa da bu gereçler yine de her duruma intibak edemezler, madde tarafından tehdit eden her bir tehlikeye kendilerini uyduramazlar ve onu karşılayamazlar, bunun tersine sadece maddenin dar sınırlandırılmış olan mekanına egemen olurlar. İçgüdü yaşam ödevinin sadece bir çözümlenişidir, ama en yetkini değildir. Bunun dışında hayvan topladığı enerjisini hemen hemen bedeninin ve sinir sisteminin ayakta kalması için tüketir, bu sonuncusu hayvanı düpedüz maddenin üzerine yükseltmesi gerekirdi. Bu neden sonra insanda başarıya ulaşır. O daha bidayetten itibaren maddeye intibak ettirilmiş olan ve onu bu sayede yenmiş olan bir melekeyi geliştirmiştir. Bu akıldır. Onun sayesinde insan yapay gereçler imal etmeyi başarır, onları maddenin insanın karşısına çıkardığı her olası engele bütün mümkün biçimleri içinde intibak ettirebilir ve her bir güçlüğün üstesinden gelebilir. "Sadece insan her bir işi öğrenecek, her bir objeyi imal edecek durumdadır, kısaca kendine her türlü hareket alışkanlığını maledebilir, oysa yeni hareketlerin kombine edilmesi yeteneği en yüksek yetenekli hayvanda, maymunda bile son derece sınırlıdır. Neden sonra bilinç özgür olmuştur. Çünkü bilinç her yerde seçmenin bir melekesidir. Onun için ne kadar çok davranış mümkün olursa, O, o derece yüksekte olur. Hayvan da o içgüdünün dar sınırları içinde bulunur, ki o daima onun için pratikman önemli olan hayattan onun için önemli olan kesitini kuşatır ve bunun dışında hareket alışkanlıklarının mekanizmasına bağlıdır. Ancak insanda o bunu kırmayı başarır, akıl sayesinde maddeyi bir bakışta görebilir ve sonsuz derecede ona egemen olabilir, bahusus ki aklın içsezgi olarak genişletilmesiyle nes-

nelerin hayatının içine bizzat girebilir ve onların anlamını kavrayabilir.

Şu halde çeşitli tarzda ve farklı ölçülerde canlılar farklı yollardan bir amaca ulaşırlar: Bu maddenin boyunduruk altına alınmasıdır. Ama bunun için onun hayatı bir arada tutan bir *birlik* olması gerekir. sadece biricik, büyük ve maddeye karşı saldırıya geçen dalga vardır."

Besbelli hayat bu amacını biricik, düz çizgi halindeki gelişme içinde ve bir ve aynı organizma içinde eline geçirmek istemiştir. Çünkü ilk canlıların bitkisel ve hayvansal biçime bürünüp bürünmemek hususunda tereddüt geçirdikleri tahmin edilebilir, onlar enerji toplamak durumunda oldukları ve aynı zamanda onu özgür hareketlerle tekrar harcamaya çaba harcadıkları tahmin edilebilir. Klorofili taşıyan haşlamlılar, Euglenen belki bugün de dumura uğramış ve gelişmeye elverişsiz şekilleri içinde hayatın bu çok eski başlangıcındaki tandansını (eğilimini) bugün de simgelendirirler. "Ama önemli olan hayatın bütün diğer olayların niteliklerini imkâna göre ya da müstehase durumunda arzetmeyen önemli bir belirtisi olmadığı olgusudur. Bitki besinini doğrudan doğruya topraktan, sudan ve havadan almak alışkanlığında olmasına rağmen, Drosera, Dionaea, Piguikula gibi, ki onlar böcekleri yiyen ağaçlardır, vardır ve diğer yandan bitkiler âleminde o denli büyük bir yer tutan mantarlar da tıpkı hayvanlar gibi beslenirler: Onlar mayalanma, çürüme ya da tufeyli mantarlar bile olsa da sürekli olarak besinlerini daha önce biçimlendirilmiş olan canlı maddelerden alırlar." Bunun tersine hayvan da olağanüstü hal ve şartların altında bitkisel hayatın nokta-i nazarına dönebilir ve klorofil faaliyetinin bir eş değerini (muadilini) içinde geliştirebilir. Gerçekte Maria von Linden'in deneyleri farklı legidopteranın belirli yavruların ve tırtılların atmosferik asit karboniğin karbonunu ışığın etkisi altında bağladığı gibi bir sonucu kısa bir süre önce ortaya koymuştur. "Bunun dışında

bitkinin belirteci hayvanın hareketliliğine mukabil mahallinde sabitleşmesi olduğu halde yine de bitkilerde de hareket olaylarını gözlemlemek mümkündür." Darwin sarmaşıkların hareketleri üzerine bir güzel kitap yazmıştır ve belirli böcek yiyen Drosera ve Dioanaea gibi bitkilerin avlarını yakalarkenki durumunu tahkik etmiştir. Akasya yapraklarının ve diğerleri arasında bataklık bitkisinin hareketleri bilinmektedir. Buna ilâveten bitkisel protoplazmanın kabuğunun içinde dolaşımı bilinmektedir ki bu hayvanlarınkiyle akrabalığını ortaya koyar. Keza bunun aksine ekseri tufeyli hayvan türlerinin büyük bir sayısında bitkiye tekabül eden yerinde kalma olayları gözlenmektedir." Bunun dışında hayvanlar tekrar bitkinin bilinçsizliğine ve hareketsizliğine duçar olabilirler. Diğer yanda bitkiler hareketliliğe ve bilince uyanabilirler. Çünkü bilinç münhasıran bir sinir sistemine bağlı değildir, tersine en azından "keskin olmayan, yani boğuk bilinçli tepki olarak" seçimin ve özgür hareketin egemen olduğu her yerde vardır diye kabul edilebilir. Bunun dışında akıldan bir parçanın mevcut olmadığı hiçbir içgüdü yoktur ve içgüdüsüz hiçbir akıl yoktur. Bir kere böceklerimizin en yetkin içgüdüsüne zekâ şimşeklerinin eşlik ettiği görülmüştür. O isterse yalnızca zaman ve mekanın ve inşa malzemesinin seçiminde olsun; bunun gibi arılar, eğer onlar müstesna olarak bir kere açıkta ikâmet ederlerse, yeni ve gerçekten zeki inşaatları icad ederler ve böylece değişen şartlara intibak ederler. Ama diğer yandan aklın içgüdüye ihtiyacı vardır, hatta içgüdünün akla olan ihtiyacından daha çok. Çünkü ölü maddenin biçimlendirilişi hayvanda daha yüksek teşkilatlandırılışın bir kademesini şart koşar ki ona o içgüdünün kanatlarıyla yükselebilir."

Bu olgular ve o ilkin dile getirilen olasılık yeniden bütün hayatın beşiğinde bulunan ve yönü itibariyle içinde birleştirmiş olduğu bir vahdet arzeden bir güce işaret ederler, ki o olguya nazaran ayrılmak zorunda kalmıştır.

Hayat akımının dallanmaları zorunlu idi, çünkü bu akım sınırsız değildir, tersine maddenin onun karşısına çıkardığı engellere bağlıdır. O çatallaşmak suretiyle onları denebilir ki iki yönde, bitkinin yönünde, ki onun ödevi yerinde enerji toplamak ve bir de hayvanın yönünde, ki o enerjiyi giderek daha özgün hale gelen hareketlerle harcamak suretiyle kullanır ve bu sayede kendi bakımından tekrar insanın asıl özgürlüğünü hazırlar. Her iki yön buna göre bu bakımdan birbirini bütünler, onları uyumlandırır. Ama hayat akımının çatallaşması yeterli olmaz. Bitkilerin âleminde ve hayvanların âleminde de maddenin direnciyle hazırlanmış olarak yeni çatallaşmalar ortaya çıkmak zorunda kalmıştır. Bu yeni gelişim dizileri yollarının farklılığına rağmen yine de aynı organları, örneğin hayvan dizisinin dahilinde gözü oluşturmak suretiyle daha başka bir uyum gösterirler. Mekanizm ve Finalizm (Erekçilik) ne bunu, ne de ilk uyumu açıklayamamışlardır. Uyumun her iki türü bir birliğe geri işaret ederler, hayatın biricik hamle gücünü gösterirler.

Uyumun yanında uyumsuzluk bulunur; bitki, hayvan ve insan, onlar birbirini ne kadar çok bir yanda bütünleseler de, her türün yine de nitelikleri vardır, ki onlar diğer türün nitelikleriyle barışmasız bir karşıtlık içinde olur. Bu sebepten canlıların aralarında mücadele cerayan eder. Çünkü her tür ve türlerin dahilinde her yaratık, onlar hayatın ana akımından çevrilir çevrilmez, sadece kendilerin düşünürler, tabiri caizse büyük hayat akımının amaçlarını unuturlar ve düpedüz malik oldukları enerji stokunun ölçüsüyle ve biçimin içinde çevreye intibak etmek suretiyle oldukları yerde dönerler. Bu yerde intibak öğretisi doğrudur. "Tek tek türlerin bu özel ilgisiyle ve tek tek varlıkların özel ilgisiyle bütün uyumsuzluğun temeli atılmış olur. Önceki gelişme sıralarının bundan sonraki sayısız bölünmeleriyle ortaya çıkarlar ve bunlar ana çizginin ilerlemesinde ölçülürse sayısız kere durma ya da gerileme anlamı-

na gelir. Bölünme ne kadar çok ilerlerse, tek tek türlerin karşıtlıkları daha büyük hale gelir, durmalar ve gerilemeler daha çok yığılır. Bunun aksine hayatın gelişiminde ne kadar çok geriye gidilirse, bu takdirde farklı türler o denli daha çok birbirlerini bütünlerler, daha sonra birbirinden uzaklaşan hedef yönleri birbirleriyle kaynaşmıştır. Kısacası uyum o denli daha çok egemen olur. Buna göre uyum hayatın gelişiminin sonunda değil başlangıcında en yetkinidir. Bu sebepten alışılagelmiş olan amaçlılık öğretisi yanlıştır. *Hayat sanatkârca bir terkip değildir, tersine başlangıçta erimiş olan güçlerin parça parça çözülüşüdür.* Ama bütün uyumsuzluklara rağmen hayat sonunda yine de hedefine varır, eğer bunun altında doğadan bağımsızlık, özgür hareketlilik ve bilincin yaratma imkânı anlaşılırsa. Böylece uyumsuzluklar da bir birlik gösteren hamle gücünün kabülünün dolaylı bir ispatıdır ki o gelişimi bütün uyumsuzluklara rağmen hedefe ulaştırır.

"İnsanı şaşırtan ve isyan ettirten uyumsuzluk için hayatın ilkesi sorumlu kılınamaz." Kuşkusuz o bütün yaratıkların içinden geçen bir soluktur, ama herkes sanki o kendisi için oradaymış gibi yaşar, herkes hayat akımından çekilen enerjiyi kendi çıkarı için kullanır. Bu özel çıkarları tekrar ortadan kaldıran ya da zararsız hale getiren hayatın hamle gücüdür. Onu her bir tek tek yaratığın içinde bir araya getiren doğurma gücünde ve hayvanı ve insanı içinden yakalayan ana sevgisinde bir yaratığı diğerine, bir cinsi diğerine kendini verdirtir ve tek olanı daima bir geçiş noktası yapar. Bir zamanlar tekleşme ortaya çıkar çıkmaz, hayat tekrar bütün için ihtimam gösterir ve bunu da tek tek yaratıkları toplumlar halinde bir araya getirmek suretiyle yapar. *En aşağı canlılardan en yükseğine kadar, hücreden insana kadar her canlı tecrit edilmiş olmasına rağmen toplumlar halinde biraraya gelmek çabası taşır.*

Farklı olan diğer Mekanizm ve Erekçilikle açıklanamayan hayat olaylarını anlaşılır kılan bu hayat hamle gücüdür. O ne

aşağıya inmiş olan akıl, ne de Mekanizm olarak yorumlanamayan sempati olarak hayvanın içgüdülerinde etki eder." Tohumun rastlantısal bir değişimin kalıtsal olarak birine geçebilmesi ve yeni, rastlantısal olarak eklenen değişiklikler onu tamamlayıncaya kadar bekleyebilmesi doğal seleksiyonun da yaşamaya elverişli olmayan biçimlerin çizip çıkarması gibi bir durum vardır bunu kabûl ediyorum. Ama içgüdünün hayatı gelişsin diye denebilir ki yaşamaya elverişli biçimler teşekkül ederler.Ve onlar sadece eğer yeni bir unsurun eklenmesi belirli hallerde bütün önceki unsurların düzeltici değişikliğine yol açarsa, ancak o zaman teşekkül ederler. Hiç kimse rastlantının bu gibi mucizeleri doğurabileceğini iddia edemez. "Eğer içgüdüde yeni Lamarkçılara göre zekaca kazanılan ve otomatik hale gelen alışkanlıklar görülürse, bu takdirde bir gelişmeyi emniyet altına almak için alışkanlıkların düzenli bir irsiyetini kabul etmelidir." Ama bu kuşkulu olmaktan daha çoğu olmasa da kuşku uyandırıcıdır." Bunun dışında bir bireysel, zekâca çaba harcama, ki o tamamıyla kişilere özel ve hallere bağıldır, içgüdülerin teşekkülünü anlaşılır kılmamaktadır. Bu çaba "bireyin münhasıran insiyatifinden yola çıkmaz, her ne kadar bireyler onda birlikte çalışsalar da ve o tamamıyla rastlantısal mahiyette değildir, her ne kadar rastlantı onda büyük bir yer tutarsa da."

Hayat hamle gücü bundan başka bizi gözde olduğu üzere gördüğü işin yalınlığıyla ve organın sonsuz derecede karmaşıklığı ile şaşırtsa da bütün bu amaca uygun olayları açıklamaz. Eğer doğa örneğin basit görme edimine kadar bir sonsuzluğu sonsuz karmaşık unsurların birbirinin üstüne yığmak mecburiyetinde kalmışsa, buna göre "en muazzam Herakles ödevini ondan beklememiz gerekir, oysa onun yine de benim elimi yukarıya kaldırmam gibi bir gözü yaratmak için artık bir zahmete katlanması gerekmemiştir." *Doğanın işi; biraraya getirmekten değil, parçalara ayırmaktan ibarettir. O organik olarak*

yaratır, içten dışa, bunun aksi değil; o birliği çokluğa (vahdeti kesrete) böler ve birliği çoklukla terkip etmez. O bir bütünü son derece basit, bölünemez olan bir içsezgide bir sanatçı gibi şekillendirir.

Hayat hamle gücü gelişimin bütünün sevk ve idare eden ve bunu canlıların bütün yoldan çıkmalara, durmalara ve gerilemelere rağmen belirli noktalarda hedefe götürecek olan ana yola götürür ve bunu da farklı gelişim dizilerinin dahilinde türleri değişmelerle daima tekrar tekrar kendi kendisinin üstüne çıkarmakla yapar. O denilebilir ki bütün yeninin kabarma noktasıdır, ki o gelişimi ileriye götürür. Bu hamle gücü "ki o gelişmiş organizmaların, bağlayıcı halkalarının, tohumların aracılığıyla tohum kuşaklarından tohum kuşaklarına intikal eder ki, bu değişmelerin derin sebepleridir, en azdan, ki onlar düzenli olarak irsen geçerler, bir araya gelirler, yeni türleri yaratırlar."

"Gerçekte intibak gelişme hareketinin kıvrımlarını açığa vurur, ama onun ana yönlerini ve hareketin kendisini izah etmez." Değişmelerin daha derin olan sebebi hayatı dünyanın içine fırlatan, onu bitkilere ve hayvanlara bölen, hayvanı biçimin esnekliğine ayarlayan o itilim, dürtüdür "ve hayvanlar âleminin uyuşmasının tehdidi altında kaldığı anda en azından onun uyanmasını ve ileriye gidilmesini sağladığı" birkaç noktada başarıya ulaşmıştır.

Şimdi biz denilebilir ki demin çizilen çerçevelerin dahilinde nazarı itibara alınmayan şeye esas itibariyle değer atfetmek suretiyle Bergson tarafından resmedilen yaşam gelişimini bir kere daha toplu olarak ele alalım.

Hayatın başlangıcında bir evrensel dürtü (impuls), güçlü bir muharrik ve yükseltici itilim, tıpatıp konturları çizilmemiş ve tasarlanmamış bir amaç olmaksızın bulunmaktadır ölü madde üzerine sadece etki eğilimi ile, ama binlerce imkânla ve

fıtraten elverişlilikle yüklü olarak. Bu içtepi (ilcâ) hayatın hamle gücü sanki o sonsuzmuş gibi davranır sürekli olarak, hayatın gelişimi güdüsündeki gözlemlerin bize öğrettiği üzere bir şeye maruz kalmadan kendini aşmaya çaba harcar, ama çalışmasını ve başarısını ebediyen eşitsiz kılan inatçı, dik kafalı hasmı yani Maddeyi karşısında bulur.

Böylece hayat daha başlangıçta boyun eğmeye, kendini küçük ve yaltaklayıcı yapmaya, fiziki-kimyevi güçlere göz kırpmaya, onlarla flört etmeğe mecbur kaldı, onu ilk kez yenmesi için. En öğesel yaşam biçimlerinde gözlemlenen olayların fiziki-kimyevi mi olduğu, yoksa tam anlamıyla canlı mı olduğu bir karara bağlanmaya izin vermiyor. Hayat kendini öyle manyetize eden yavaş yavaş kendisiyle başka bir yola sürükleyip götüren ölü maddenin alışkanlıklarına ayrıntılı olarak nüfûz etmeğe mecbur kaldı. "İlk yaşam biçimleri "küçük, daha başkalaşmamış olan Protoplasma kütlecikleriydi. Dıştan aşağı yukarı bugünkü gözlemlenen amiplerle karşılaştırılabilir. Ama bunun dışında onları daha yüksek yaşam biçimlerine yukarı sürükleyecek olan muazzam bir iç itilimiyle birlikteydi." Ama bu itilim organik maddede derhal yeni bir direnç buldu. Onun belirli bir uzam sınırı var ki onu aşarak daha yüksek bir gelişim mümkün değildi." Çabanın zaman mekanları ve esnekliğin mucizeleri kuşkusuz gerekiyordu, hayatın bu yeni engelini bertaraf etmesi için. Neden sonra yaşam artan bir terkiplilikle ve organizmaların iş bölümünü denedi. Sonunda o bölünmeye ulaştı.

Bununla hayat ana yönünü yitirmedi, o bu yönde bitki ve hayvan üzerinden insana ulaşarak gitti. Ama hayat başlangıçtaki eğilimde olduklarındaki gibi bu bölünme ile başlangıçtaki fıtri hasletlerini artık o derece yetkin gerçekleştiremedi. "Eğer arıların ve karıncaların topluluklarını insanın topluluklarıyla karşılaştırırsak böyle bir izlenim ediniriz. Onlar mücizeli bir şekilde disipline edilmiştir, ama donmuştur, insanın

topluluğu her ilerlemeye açıktır, ama bölünmüştür ve kendi kendisiyle sonu gelmeyen bir mücadelenin içindedir. İdeal olanı daima ileriye yürüyen ve daima dengede bulunacak olan bir toplumdur. Ama belki de bu ideal gerçekleştirilemez, birbirini bütünleyen her iki nitelik, ki onlar rüşeym hayatında gerçekten birbirini tamamlarlar, dışarıya çıkarılır, kabili telif değildir." Daha sonraları birbirinden ayrılan içgüdü güçleri ve niteliklerin başlangıçta birleşmiş olmaları, şundan anlaşılmaktadır ki onlar evet farklı gelişme sıralarında, farklı ölçü orantısında idame edilirler. "Eğer bir eğilim gelişiminin seyri içinde parçalanırsa, bu takdirde özel olarak teşekkül eden eğilimlerin (tandans) her biri ezeli eğilimden gelen her şeyi korumak ve geliştirmek eğilimi görülür ki o uzmanlaştığı çalışma ile kabil-i telif değildir... Bitki ile hayvan arasındaki belirli benzerlikler olası olarak daha başka bir sebep arzetmemektedir. Buna göre seksüel doğurma belki de bitki için sadece bir lükstür; ama hayvanın ona ulaşması zorunlu idi." Çoğu kez elbette başka türden bir eğilimin korunması toplu gelişmenin ilerlemesi için bir tehlikedir. "Hayvanlar âleminin gelişimi muhafaza ettiği bitkisel hayata eğilimi ile durmadan geciktirilmiştir, alıkonulmuş ve geri itilmiştir."

Hayat akımı çatallaşmaya mecbur olduktan sonra, o bu yüzden ezeli eğilimini de paramparça etmiştir, ama diğer yandan dal budak salan kollar kazanmıştır, tekrar kendi aralarında uyum sağlamıştır, ya da daha çok bu uyum kendiliğinden ortaya çıkmıştır, çünkü bu çatallaşma başlangıçtaki birbirinden ayrıldıktan sonra da başlangıçtaki akrabalığını yadsıyamayan birbiriyle kaynaşmış olan eğilimlerden başkası değildir. Ezeli eğilim enerjinin toplanmasına ve özgür hareketlerde onun deşarj olmasına yönelmiştir. Bu bir ve aynı organizmalarda başarıya ulaşmadığından, böylece hayat onu bölme ile eline geçirmeye çalışmıştır. Buna enerjiyi mahallinde depolayan bitki ile kavuşmuştur ve hayvan, bu enerjiyi bilinçli hare-

ketler için kullanmıştır. Bununla birlikte bu dizilerin dahilinde tekrar bölünmeler ortaya çıkmıştır, amacına ulaşmak için.

Hayvanlar âlemi dört yönde çatallanmıştır: Bunların ikisi çıkmaz sokağa girmiştir ve nerdeyse bütün hayat gelişimini durduracaktı. Deniz yıldızları ve yumuşakçalar bir katı kabukla, bir zırhla çevrildi, karşılıklı olarak birbirlerini yutmamaları için. Ama bu onların hareketlerini engelledi, onları bu arada hatta hareketsiz bıraktı. Hayatın yükseltici gücü eklemli hayvanların ve omurgalı hayvanların karşılıklı çıkarlarının kullanılması için bir zırhın yetersizliğinden onlara daha büyük bir çeviklik sağlayacak olan bir başka savunma aracına geçmeleri imkânını verdi. Eklemli hayvanlar hareketlerini onlardan her birisinin özel bir rol oynadığı çeşitli vücut kısımlarına ayırdı, omurgalılar iki çift ekstremiteler (el ve ayaklar), ki onlar çok daha dar olarak biçimlerine bağlıdırlar. Her ikisi için bu gelişim esas itibariyle sinir sisteminde ilerleme ile mümkündü ki o kendi bakımından tekrar iki önemli yeteneğe içgüdü ve akla yol açtı. Böyle donanmış olarak eklemli hayvanlar ve omurgalı hayvanlar maddenin fethine yöneldiler, her ikisi de bağımsız gelişim çizgisi üzerinde, her ikisi de kendi şanslarına göre, her ikisi de kendi tarzında her ikisi de parlak bir başarı ile. Gelişimlerinin tepe noktaları onların başarılarında aranmalıdır. "Yani başarı denilince en çeşitli türden çevrelerde ve bütün akla gelen engellerde her şeye rağmen dünya küresinin mümkün mertebede en geniş doldurulması için gelişmesine yarayan yetenek anlaşılmalıdır."Bundan sonra eklemlilerin tepe noktası böceklerin türünde, özellikle karıncaların ve arıların sırasında, omurgalı hayvanların tepe noktası insanda görülmelidir. O böcekler bu arada içgüdüyü, insanlar akıllarını en yüksek derecede oluşturdular. Bitkilerdeki bulanıklık, içgüdü ve akıl buna göre ezeli eğilimin kendisi açtığı üç ana unsurdur, ama bu düz çizgide ilerleyen değil, tersine farklı olarak yönlendirilmiş olan bir gelişimin için-

de cereyan etmiştir. Buna rağmen insan, demin anılan başarı ile ölçüldüğünde bütün hayat gelişiminin tepe noktasını ve hedefini oluşturur. Yine bu durum hayat hamlesine borçludur. Onun bütün çatallanmaya rağmen gelişimi nasıl uyum içinde idame etmiş ise, bunun gibi bütün uyumsuzluklara, durmalara, nükslere rağmen gelişimi insana götüren daima tekrar tekrar ana şoseye sokmuştur. O kendinden yanlış yolla sapabilir, ama hedef yönünün gözden kaçırmamıştır.

Şimdi artık hayvanlar ve insanlar için aklın, içgüdünün ve içsezginin son derece önemli olan niteliklerin mahiyeti değil, tersine aynı zamanda onların teşekkülleri de açıklığa kavuşturulabilir. Onlar teşekküllerini bütün canlı varlıkların var oluş çıkarına, maddeyi maddeye karşı kullanmanın ilgisine borçludur. Onlar canlı varlıkların pratik kullanımlarıdır, kendilerini maddenin engellerine karşı idame etmeleri için. İki tarzda onlar ölü madde üzerine etki edebiliyorlardı, ya organik gereçlerin yaratılmasıyla doğrudan doğruya, ya da dolaylı olarak yapay gereçlerin imal edilmesiyle. Ama bunun için bu gereçleri kullanmak için yeteneklere ihtiyaç gösteriyorlardı... Onlar organik kullanımını içgüdüde buldular ve akılda yapay gereçlerin imali ve kullanımı için bir araç sağladılar. Bu bir amaçtan, organik ve inorganik gereçler sayesinde maddeye etki etmek için içgüdü ve aklın teşekkülü onların aynı zamanda belirtilen doğası tamamıyla açıklığa kavuşur.

İçgüdü hayatın kendinden teşekkül etmiştir, o daha önce îma ettiğimiz gibi kökeninde hayatın kendisidir. Canlı vücutta binlerce hücrenin müşterek hedef için nasıl bir arada çalıştıklarına bakarsak, ödevlerini nasıl aralarında böldüklerini düşünürsek, tıpkı her birisi ilkin kendi sonra aynı zamanda bütün diğerleri için yaşarsa, kendilerini nasıl idame ettiklerine, beslediklerine ve tekrar doğurduklarına bir göz atarsak ve tehditlere elverişli savunma kurallarıyla yanıt verdiklerini dikkate alırsak bu takdirde çok sayıda içgüdüleri nasıl düşünme-

yiz? Buna rağmen bu durum sadece hücrenin doğal fonkisyon-larıdır (işlev) sadece onların hayatını oluşturan unsurlardır. "Çoğu kez hayatın nerede bittiği ve içgüdünün başladığı üzerine asla karar veremeyiz, ya da güçlükle karar verebiliriz. "Eğer civciv yumurtanın kabuğunu bir gaga darbesiyle delerse, o bunda içgüdü ile hareket eder; yine de rüşeym halindeki hayatın içinden taşıdığı hareketi izlemekle sınırlıdır." İçgüdünün bizzat hayata ayarlanması onun bu kökeninde açıklığa kavuşturulur. O hayatın kendisinin birliğiyle bağlamlı halde kaldığından, bu sebepten organik gereçleri bundan itibaren ve bu gereçlerin yönlendiği objelerin doğal bilgisine sahiptir. Bunun için içgüdü bir şeyin, hayatın kendisinin doğuştan bilgisidir ve o bu bilgiyi canlı varlığın yararına mevcutsa, içsezginin mülâhaza tarzı kabul ederse, bu takdirde ruhun kendi kendisi sayesinde kendine maletmesi, kendini ele geçirmesi mümkündür ve sadece bir dışsal fenomenal bilgi değil, bu takdirde bizim duyumuzun görüşü de kavranılmaz olan bir kendine şeye, şeyin sırf hülyasına ulaşamaz. Bunun tersine onun bizi götüreceği mutlak olandır. "Bunu kabul etmek için, Kant muhakkak ki içinde kendi kendisini aşan zamanın realitenin mahiyetini görmek mecburiyetinde kalmıştır." Nesnelerin tözsel devamı ile mekan halinde parçalanmış olan zamanı ayırmalıydı, Kant bizzat mekanda ve ona içkin olan geometri arasında bir ideal sınır noktası görmek mecburiyetindeydi, ki onun doğrultusunda maddi nesneler gelişecekti, ama onlar bu noktaya kadar gerçekten gelişmemişlerdir." Kavramsal ya da mantıksal zamansızlık arasında ve ayrılmış anlar olarak lif lif edilmiş zaman arasında bir ortalama nokta vardır ki bu, gerçek, yaratıcı devamdır.

Tanrı, Bilinç Olarak

Tanrı ilk planda dünyanın içindeki Bir Tanrıdır, o böylece bu sıfatla her yerde bilinçtir, biz orada bilinci gözlemleriz, ya da onun orada var olduğunun sebebine malikizdir. Ama bilinç Bergson'a göre her yerde oradadır, ki orada seçmenin bir melekesidir. Bu yeti, ki o bir sinir sisteminin onda muhakkak var olmasını gerektirmeyen meleke, bir bulanık bilinçli tepkinin olup bittiği her yerde de mevcutolduğunu kabûl etmek zorundayız. "Bunun ifadelendirdiği şey en aşağı canlının dahi özgür davrandığı ölçüde bilinçli oluşudur." Bu gerçekte bazı bitki türlerindeki durumdur. Ama bitkilerin asıl mahiyeti hayvanlardan farklı olarak düpedüz bilinçsizliktedir. Buna rağmen Bergson bütün *yaratıcı* hayatın ardında bir bilincin var olduğunu kabul etmektedir. Bu bilinç, ki o yaratışa ilişkin bir şiddetli istektir", ancak yaratışın mümkün olduğu yerde kendini açığa vurabilir. "O hayatın otomatizme, rutine mahkum edildiği yerde uyur; seçmenin imkanı tekrar ortaya çıkar çıkmaz bilinç uyanır." Bergson iki sebepten yaratış ve bilinci eşit tutmaktadır. Biz yaratışı doğrudan doğruya sadece bilincimizde yaşarız. "Burada o mahiyetimizin sebebidir. Biz onu eni konu hissederiz. Bizim kendileriyle bağlantı içinde bulunduğumuz nesnelerin gerçek, asıl tözü odur." Biz mahiyetimizi (özümüzü, ruhumuzu) isteğimiz içine geri aktardığımızı hissederiz, anlarız, realite kesintisiz büyümedir." İçsezgi bize buna göre tanrısal doğurma gücü içinde kendi doğuran bilincimizin modeline göre bir bilinci hissettirir.

Saniyen Bergson realiteden bakarak sonunda tanıdığımız hayatın amacını, özgür faaliyet gösteren bilinçten bütün gelişimin "hareket ettirici ilkesi" olarak bir bilincin varlığını çı-

karmaktadır. Aynı bilinç hayat gelişiminin hemen başlangıcında kendini gerçekleştirmek istemiştir. Bitkisel ve hayvansal hücrenin müşterek ceddi âlâsı bitkisel ve hayvansal biçim arasında tereddüt göstermiştir, bilinç ile duyumsuzluk arasında gidip gelmiştir. Ama madde bitkide daima daha derin "uyumaya mecbur bırakılmıştır, ki buna onu madde zorlamıştır. Ve onun uyanmak istediği yerde bununla birlikte ufku hayvan için pratikmaı önemli ölan hayat çevresi halinde daralmış bulunan ve maddeye intibakla kendine sınırsız davranış imkanının bir alanını açmış olan insanın aklına girmiştir ve bölünmüştür, ama ölü olana bu intibakı yüzünden canlı olanla temasını ve onu anlamasını yitirmiştir. Bununla birlikte, bilinç aklın kendisi yardımıyla kendini bizzat kurtarabildikten sonra, o içe, hayata geri dönebilmiştir ve aklı onun içinde uyuklayan içsezginin uyandırılması sayesinde aşabilmiştir, onu örtmüştür. Tanrı "devindirici ilke" olarak onun hareket ettirici ilkesi olarak gelişimin buna göre mahiyetine göre akıldan çok içsezgi olarak düşünülmelidir ki bu durum Bergson'un hayatın hamle gücünü bir sanakârca içsezginin modeline göre yaratmış olduğunu kabul etmesiyle bağdaşır. Bergson Tanrıyı ayrı felsefi dil kullanımına göre "denilebilir ki bilinç" diye anlamaktadır.

Ama dünyanın bir mütemmim cüz'ü daha yorumunu beklemektedir ısrarla, ki onu sadece bizim anlattıklarımız değil, Bergson'un kendi de açıklamalarının seyrinde uzun bir süre ürkek ve mecburiyet tahtında geçiştirmiştir: Bu maddedir. Onun felsefesi kesinkes yaratıcı hayatın bir felsefesidir. Böyle bir durumda madde gibi ölü bir şey buna nasıl eklenebilirdi?

Bu sorunun yanıtı ayrıca Tanrıyı bilinç olarak tanıtacaktır.

Bergson sadece zor kullanarak bilinci ilkin hayatın içine ilintilemektedir. Madde keza hayat gibi bir bütün oluşturur, ki onun içinde kısımlar, atomlar hepsi birbirine tabi olduğun-

dan, birbirlerine karşılıklı nüfûz ederler. Ama bu yine de niteliklerine göre birbirinin içine nüfûz eden ve şimdiki zamanla daima aynı zamanda geçmişi kaynaştıran hayat ve bilinç unsurlarından daha başka olan başka türden bir nüfûz ediştir. Oysa Atomlar sadece etkilerine göre ve mecazen içiçe olmak diye belirtildiği halde ve bunun dışında sadece bir ebedi şimdiki zamanı belirtebilirler. Bundan başka madde yaratış kavramına girer, çünkü o hayatla bir bütünü oluşturur. Ama bu eni konu bir yapaylıktır, ki gerçekte önemsizdir. Her iki kaçış da eğer Bergson yine de tekrar tekrar maddede yaratıcı hayata kesinkes aykırı olan, düşmanca bir ilke görmüşse, gerçek kaçışlar, bahaneler olarak ortaya çıkarlar. Madde aklın intibak etmek mecburiyetinde olduğu kısımların birbirinden ayrılışıdır, o ilerlemez, tersine ebedi bir şimdiki zamanın içinde ısrarla kalır, o hayatın gelişimini tamamıyla başka yollara sürüklemiştir, onun istediğinden daha başka bir yola sokmuştur. Onun dünya bütününde nasıl bir anlamı olabilir? Niçin ve nasıl "denilebilir ki bilinçten" teşekkül etmiştir? Ve o doğa olarak ruhla nasıl alış-verişte bulunabilir? Nasıl oluyor da beden ve ruh birbiriyle ve birbirinin üstüne etkide bulunmaktadır? Bunlar güç muammalardır. Bergson'un içsezgisi şimdi en cüretli uçuşuna geçmektedir. O mekanda yer kaplayan ile kaplamayan arasında, hareket ve duyum arasında güçlü bir uçurumu kapatmaya çalışmak suretiyle işe başlar. Ve böylece Bergson dar anlamda metafiziğin alanına girmektedir. Eğer ben ve dış dünya tanıma için kökeninde karşıtlıklar olaydı, bu takdirde dış dünyaya inancım bir muamma olurdu. Uzamlaştırılmamış olan duyumlardan onlara uzamlaştırılmış nesnelerin tekabül ettiğini nasıl kabul edebilirdim, algıdan, maddeden ve "devrim"den yola çıkarak bir dışlılığı kabul edebilirim. Eğer doğa ve ruh salt karşıtlıklar olsaydı, denebilir ki nasıl olur da bilgi, doğanın düzeninin bir uyumu duyumlarımın düzeniyle akla gelebilirdi? Bunun dışında beden ve ruhun birlikte etkisi nasıl düşünülebilirdi?

Bergson üç yandan bu karşıtlığı açıklamaktadır: algıdan, maddeden ve "devam"dan yola çıkarak bunu sağlamaktadır.

Zaten algımızda, yani bilince doğrudan doğruya sunulan hayaller dünyasında bu karşıtlık denilebilir ki mevcut değildir. Belirli bir konu bize bilincimizin durumu gibi ve *aynı zamanda* bize bağlı olmaksızın mevcut realite olarak verilmiştir. Buna göre algılama "uzama katılmaktadır, o nesnelerin onun içinde olmasından daha çok içindedir. "Ve maddi dünya bilinçte mümkün olan imgelerin toplamı olarak o onun içinde olan her şeyi "denkleştirerek ve nötrüleştirerek" algıya yaklaşır ki, karşı etkilerini etkilerle dengeyi sağlar ve onlar birbiriyle bağlamlı bölünemez bir bütün teşkil eder. Madde bir tür bilinçtir." Bunun dışında dış dünyanın bütün mümkün imgelerinden bizim şahsımız için yararlı olanları seçmek algının ödevidir ki o bu seçme sayesinde davranışlarımıza yol gösterir. Böylece dış dünyadan ayrı olan Ben'in tasarımı ortaya çıkar "eylemin bir merkezi" olarak. Algılama tanımanın, bilginin bir yetisi (meleke) değildir, tersine davranışın bir melekesidir. O, o ödeviyle keza davranışları hazırlamak ve ifa etmek zorunda olan beynin faaliyetini sürdürür. Şu halde algılama bu bakımdan da maddenin yakınına gelir, o "nesnelerin kendisinin bir tamamlayıcı cüz'üdür."

Maddenin biliminin ve felsefesinin keza bu görüşleri ne denli kolaylaştırdığı hususu daha önce zikredilmişti. Madde, eğer onu davranışın değil bilginin bir konusu olarak alırsak, bilinç gibi kendine nüfûz eden kısımlarıyla birlikte bir bütün oluşturur ve bu kısımlar, atomlar, eğer onları güç merkezleri ya da dairevi dönüş hareketleri olarak alırsak, keza bilincin niteliğine yaklaşırlar. Bununla ikinci büyük karşıtlık yani, uzamlı olanla uzamlı olmayanın karşıtlığı hareket ve duyum arasındaki karşıtlık sözkonusu edilmiş olur.

Duyumların birbirlerine indirgenemez olan farklı türden nitelikleri vardır. Renk, ezgi vs. gibi oysa realite sadece aynı

türden hareketleri gösterir, hesaplanabilen büyüklükler belirtir. Nasıl olur da bir büyüklükten bir nitelik ortaya çıkmaktadır? Atomların mahiyeti üzerine birden çok kez zikredilen görüşler bu çelişkide sadece enerjinin değişmelerini, gerilimin değişmelerini, buna göre nesnelerin farklı bir ritmini aramanın gerekli olduğunu açığa vurmaktadır. Buna göre algılama geçmişi şimdiki zamanda depolayan bellek sayesinde kendi için n.addi bir harekete ihtiyaç gösteren saniyelerden sonsuz bir sayının sadece bir araya toplanmasıdır. Örneğin böylece kırmızı ışık bir saniyede 400 tirilyon titreşim doğurur. Bilincimizin bu titreşimleri birbirinden ayırmak ve saymak için 25.000 yıla ihtiyacı vardır. Gerçekte kırmızı ışık onu bir saniyede algılar, buna göre sonsuz hızlı haketleri biricik bir duyumda yoğunlaştırmıştır. Hareketler "bizzat niteliğin kendisidir, tabiri caizse içlerinde titreşirler ve onların kendi mevcudiyetleri çoğu kez hesaplanamaz olan bir saniyelerden sayıya bölünmüştür." Niteliklerin farklı türlülüğüne gelince, "örneğin biz iki algılanan rengin indirgenememesini esas itibarıyla sınırlı süresinden ortaya çıktığını, ki onların dahilinde billionlarca titreşimlerin bir araya geldiğini, ki onlar saniyelerimizin birinde ifa ettiğini tasarlayabilir miyiz? Eğer bu süreyi genişletirsek, uzatırsak yani onu daha yavaş bir ritimde yaşıyabileydik, bu takdirde bu ritmin yavaşladığı ölçüde renklerin solduğunu ve böylece birbirini izleyen izlenimler halinde uzayacaklarını, ki onlar kuşkusuz boyanmışlardır, ama giderek saf sarsıntılar halinde kaynaştıklarını sezmeyecek miyiz? Zaman sıralarının bu gibi bir araya gelmelerini biz uykuda da yaşarız, ki onda biz aynı zamandaki iki farklı şahsı algılarız ki onların biri birkaç dakika uyur, oysa diğeri günlerin ve haftaların düşüne ihtiyaç gösterir. Ve bizimkinden daha gergin bir bilinç için dünya tarihinin farklı süreleri sadece kısa bir süreye sığacaktı.

Biz buna göre sürenin farklı ritimlerini kabul etmekte ve nitelikle hareketin ayrımında sadece gerilim derecesinin bir

farkını görmekte haklıyız. Sadece hayatın ihtiyaçları farklı nitelikleri kendi aralarında bizimle ve nesnelerle müşterek olan bir iplikle birleştirmek, kendi içinde eşit türden zamanın, nesnelerin cereyan edeceği aynı türden bir zamanı hazırlayan bir boş şemanın oluşturulması sözkonusudur. Düpedüz onun bu nesneleri, onları bölebilmek için, mekanın altına serdiği gibi bir durum mevcuttur. Eğer hayatın ihtiyaçlarından sarfı nazar edersek, bu takdirde madde hepsinin kesintisiz bir bağlamda olduğu sayısız sarsıntılara çözülürler, "duyum nitelikleri yitmeksizin genişlerler ve sonsuz derecede çeşitli olan bir sürenin içinde, bölünmüş bir sürenin içinde sulanırlar." Madde, hayat ve bilinç asıl mahiyetine göre biricik bir niteliğe, bilinç türünden bir süreye dönüştürüldükten sonra, burada da evrenin bütünündeki karşılıklı ilintisi daha belirgin hale gelir. Bellekle donatılan algılama biricik bir bakışta zaman süresinin çok katlı (çeşitli) saniyelerini bir araya getirebilmesiyle bizi nesnelerin cereyan ritminden kurtarır, yani maddeyi yoğunlaştırmak suretiyle kendine intibak ettirmek ve onları karşı etkilere işlemek yoluyla bu zorunluluktan kurtarır. Böylece özgürlük belleğin yardımıyla mümkün kılınır. Bellek ve özgürlük birbirlerine tekabül ederler. Bir varlık geçmişi şimdiki zamanın içinde sımsıkı tutmayı ne denli çok başarırsa, o, o derecede daha esaslı olarak geleceği etkileyebilecektir. Böyle bir bellek bilinçli olmayan varlıklarda da bu mevcuttur, eğer onların durumları daima sırf doğrudan doğruya önceki değil, tersine bütün daha öncekilerde de yeterli sebeplere sahipse. Buna göre madde ve ruh arasında belleğin sonsuz dereceleri vardır, ki onlar hayat gücünün ya da özgürlüğün o derece çok gerilim derecelerini oluştururlar. Buna karşı madde için geçmişi şimdiki zamanda sımsıkı tutmak diye bir şey yoktur, buna göre sürenin bir araya getirilmesi de sözkonusu olamaz onun için, hiç bir özgürlük yoktur, sadece zorunluk, şimdiki zaman vardır ki, ki bu esnada bir etkiyi bir karşı etki izler, ki o, onun ritmini alır ve kendini aynı sürenin içinde devam et-

tirir. Madde ve hayatın karşıtlığı sürenin gerilmesi ve gevşemesinin devamıdır.

Bütün bu sonuçlar devamın bilincimizdeki yaşantısıyla doğrulanır. Gerçekten özgür bir davranışta biz mümkün mertebede geçmişimizden çok şeyi şimdiki zamanın içinde toplarız, onun içinde kendimizi yaratıcı eylem sayesinde aşmamız için. Ama eğer ruhun gerilimini çözersek, kendimizi bırakıp koyu verirsek, bu takdirde bu geçmiş ardımızda giderek daha çok geriler ve doğuran irade gevşer. Biz kesilmeden tekrar başlayan bir şimdiki zamandan teşekkül eden bir mevcudiyeti hissederiz: Bu maddedir. Ruhun bizi maddenin yakınına zorunluluk ve ebedi şimdiki zaman olarak getirdiği ruhun bu gevşemesi, bizi aynı zamanda uzamın yakınına da getirir. Özgür davranışta varlığımızın farklı kısımlarının nasıl birbirinin içine geçtiğini hissederiz, kişiliğin birleştirici gücüyle kendimizi "geleceğe oymak için". Eğer buna karşı kendimizi tekrar koyuverirsek, oluruna bırakırsak, davranmak yerine hayal kurarız, benimiz liflerine ayrılır, geçmişin birbirine nüfûz eden unsurları binlerce, onbinlerce yanyana duran anılar içinde birbirinden ayrılırlar, kişiliğimiz mekanın doğrultusunda geriye gider.

Devamın kişisel yaşantısından yola çıkarak da buna göre madde ve bilinç karşıtlığı yiter. Madde hatta hareketin sürdürülmesi olarak görünüyor sadece, ki o ruhun gevşemesiyle başlar; ruhtan teşekkülün imkanı belirgindir. O sadece gerilen ruhun geriye dönmesidir, gevşemesidir.

Böylece madde de Bergson'un felsefesine sokulmuştur ve aynı zamanda Tanrının mahiyeti daha çok betimlenmiştir. Sadece Tanrının dünyada bilinç olarak göründüğü yerde değil, bütün canlı ve ölü maddede de bilinç vardır. Çünkü bütün madde bilinç türündendir ve gerçek (reel) bilincin karşısında zaman geriliminin sadece bir farkını oluşturur. "Nesneler diye bir şey yoktur, yalnızca davranışlar vardır." Madde de bir ha-

rekettir, sadece ters çevrilmiş olarak manen geçerlidir. "Olmakta olanı" yok eden "olanın" karşıtı olarak, olmayı yok eden sıfatıyla kendi içinden gevşetilmiş olan gerilimli olanın karşıtı olarak. Bu söylediklerimiz bütün dünyanın Tanrısı için geçerlidir, ki orada geriye kalan dünyanın bizim dünyamıza benzer olduğuna inanmak için sebeplerimiz vardır ve olaylar onun üzerinde aynı tarzda cereyan etmiştir."

Bergson sırf ruhsal-tecrübeye binaen ruhun cisimler dünyasından, bedenin dünyasından bağımsızlığını tespit ettiğinden dinin bu metafizikten bir hayat avantajı çıkarması artık mümkün değilir. Ruhsal değerlerin kayıtsız şartsız bütün maddi olanın üzerinde olması, onların üstünlüğü, onların şahısla birlikte ebedi devamının imkanı, ki ona onlar takılıdır, bu değerlerin her şeyi kapsayan varlıkta (Tanrı) özetlenişi, ki o bu gibi ebedi değerlere dayanılarak bir manevi varlık olarak görülmek zorundadır, o tespit sayesinde zaten yeterli olarak garanti edilmiştir. Dünya sebebinin (Tanrı) bizzat bilinç oluşunu Bergson bunun dışında bu bahsin başında zikredilen ispatlayıcı iki sebeple haklı göstermeğe çalışmıştır. Eğer hayatın gelişimi yaratıcı ise, buna göre hayatın sebebini bizim kendi yaratış melekemizin modelini göre özgürce harekete geçen bilinç olarak tasarlamak zorundayız. Ve eğer bu gelişimin anlamı bir bilincin ortaya çıkması ise, buna göre hareket ettirici ilkenin de bilinç olması gerekir. Böylece bir kişilik dininin Tanrının mahiyetine ilişkin ilgiye de gereken yer verilmiştir, onun hakkı tanınmıştır.

Bununla birlikte dinin bu türden bir metafizikle ilgilenmesine gerek yoktur diyemeyiz. Örneğin şunun içindir ki onun değişebilirliği ile değişme mecburiyetinde olmaması yüzünden. Dinin ana değerleri olan Tanrı dünyanın sebebi ve dünyanın hedefi olarak, ruh özgür ve ebedi, bağımsız ve kendisine yeterli olarak telakki edilebilir görüşü dünya tasarımının değişebilirliğinin karşısına ayrıntıda çıkarılarak, yine de

dini düşünüşü ve hissetmeyi bu dünya tasarımı yüzünden tamamıyla farklı nüanslı ve renkli olması yüzünden düşünmek hususunda hiçbir kuşkuya yer yoktur. Bilindiği gibi din doğal ve ruhsal realitede alevlenir. Bunu bireyin ve halkların ruhunun modern dinsel araştırması giderek daha net ortaya koydu. Realiteden bir kesitinin kapsamına ya da niteliğine göre ya da bu realitenin bize göründüğü nokta-i nazara göre bu sebepten dinsel his de değişecektir. Kopernikus'un dünya tasarımı ile nasıl bir zenginliği dine sağladığını bir düşünelim. Dünyaların sonsuzluğuna uzaktan bakış nasıl sonsuz Tanrının karşısındaki saygıyı da artırmıştır.

Bunun gibi dünyanın içindeki Tanrı da doğa ve ruhu kayıtsız şartsız karşıtlıklar olarak düşünürsem ya da onların malik olabileceği ve Bergson'un da vurguladığı diğer farklılıklarda yine de onları mahiyeti eşit diye tasarlarsam bir başka çehreye bürünür. İlk halde Tanrı'yı doğa ile ruh arasında bir aracı olarak tebcil etmek zorunda kalırız ki o dünyaların başlangıcında karşıtlıkların bu en güçlüsüne uyumun yasasını empoze etmiştir. Eğer ruh ve doğa özünde aynı ise, bu takdirde hatta daha kaba ya da daha ince bir materyalizm sadece bir dışa akış, maddenin değişimi olarak görülebilir, o bununla birlikte eğer o karşıtlıkların bertaraf edilişinden bir büyük doğa birliğini ululayabileceğini düşünürse, ona doğru bir dinsel içgüdü eşlik eder. Çünkü bu maddenin bir ruhlandırılışını ruhun Monizmini (tekcilik) meydana getirdiği bir dinsel teessüri heyecandır da. Dünyanın içindeki Tanrıyı görünümünün bütün farklılığına , oluşunun, eyleminin ayrımına rağmen mahiyetinin yine de büyük bir şeyi etkileyen birliğini tebcil edebiliriz. Yalnız doğal olarak dinin bu Metafiziği büsbütün başka, daha yüksek his değerlerini açtığından, bunu da manevi olanı mahiyetine, teşekkülüne ve önemine göre bütün maddi olanın üstünde tuttuğundan böyle bir ululamaya gerek vardır.

Bu teessüri heyecan belki de daha sonra doğa ve ruh ilir
tisi üzerine başka öğretilerin zaferiyle tekrar demode olabili
böylece din bununla yine de bütün zamansal (fani) olanın
kendinin yazgısını paylaşır, eğer ana değerleri, aynı ölçüde
masa da tarihin, halkların ve insanların değişmesine tabi old
ğuna göre ve olmakta olduğuna göre, buna mecbur kalacakt
Ama ilkin Bergson'unki gibi bir Metafizik'te dünyayı mane
bir birlik olarak kavradığından geleceğin Metafiziğini görmel
te hakkımız vardır. Bergson'unki birlik öğretisiyle dünya ol
yının İkirciliğini (Dualizmini) karşıtlılığını örtmek istemed
ğinden bu daha olasıdır. Kuşkusuz Monizm (bircilik, vahde
ye) ki o doğa biliminden yola çıkarak ruhta maddenin bir n
teliğini ya da bir enerji değişimi görür, Haeckel ve Oswald
imtisalen alanını korumaktadır. Ama bunun yanında sosy
bilimden ve felsefeden bakarak maddi dünyanın maneviliği
de öğreten ve giderek rağbet gören bir başka akım görülmel
tedir. O İdealizme benzerliği dolayısıyla itibar kazanmıştır
onun sayesinde manevi olanın yeniden ve onun kendine ö
gülüğünün takdirine ulaşmıştır, özellikle bütün maddi ve d
ğa yasalı kancalardan kendisini kurtarmağa çalışan kişisel, ö
gür eylemin değer kazanmasına yol açmıştır. Ve o bu ana y
ne doğal tarzda diğer akımı gönüllü olarak almıştır, ki o do
biliminden yola çıkarak onun yönüne girer, ki o sırf dene
uygun araştırmalara dayanarak maddenin mahiyetini ruhu
mahiyetine giderek yakınlaştırmaya eğilimlidir. Bu akım öy
güçlü ve öyle ciddidir ki o zaten Monizmin dahilinde ruhlar
ayrılmasını sağlamıştır, ya da en azından iki akımı da mad
ve idealistik akımları kişilerinde ve taraflarında hâlâ birbirl
riyle mücadele etmektedirler. Arthur Drews ve "Eylem" derg
sinin teşrik-i mesaicileri monistik idealizmin mümessille
olarak belirtilebilirler.

Ruhun kapsamlı birliğinin öğretisinin bu muharrikleri
besbelli Bergson'un Metafiziği de belirlemiştir, bu bakımda

da o bu sebepten en yeni ve gelecekte yaşama şansı en çok olan fikir hareketinin silahtarıdır. Yaratıcı ruh onun için en yüksek değerdir. Bütün varlıklar (yaratıklar) bu değere yaratıcı olarak etkinlikte bulunduklara ölçüde yaklaşırlar. Ama yaratıcı etkinlik göstermek demek Bergson için mümkün mertebede çok geçmişi bir ânın içinde bir araya getirmek demektir ve bu sayede geleceği yeniden şekillendirmek anlamına gelir. Bir yaratık bunda ne derece az başarılı olursa, o maddeye o denli yakın olur ki, onun tarzı aynı olanı ebedi bir şimdiki zamanda tekrarlamak mecburiyetinde olmasıdır. Özgürlüğün nokta-i nazarı altında buna göre bütün yaratıklar tabiri caizse bir çizgiye yaklaşırlar; Sözkonusu olan husus onların az yada çok kendilerini "gerebilmesidir." Ama "germe" "güç" gibi bilincin hayatından alınmış olan tasarımdır, o burada sadece yaşanır, ama bu yüzden benzer etkileme tarzlarının kendini açığa vurduğu dış dünyada da içsezgi sayesinde hissedilir, maddi dünya ruhsal dünyanın modeline göre tasarlanır. Bu görüşü eğer o güç merkezlerinin ve dairevi dönüşlü hareketlerin sözünü ederse, doğa bilimi destekler, öyle ki atomlar ruhsal bir şeyi oluşturabilirler ve bilinçten sadece daha geniş bir zaman süresiyle ayrılırlar.

Bu büyük çaptaki, zekice taslak karşısında tek tek sakıncalar, ki onlara Bergson'un ispat sebeplerine karşı malikiz, gözden silinirler. Bunlar kısmen yapaydır ya da icbar edici değildir, eğer madde bilincin niteliklerine eşit olarak atom etkilerinden bir içiçelik teşkil ediyorsa ya da algı mahiyetinin tarzında objesi aynı zamanda bilincin dahilinde ve haricinde mevcudiyetini sürdürdüğünden bilince benzer olmalıdır. Devamın ruhsal yaşantılarından yola çıkılarak oluşturulan ana fikir, yani maddi hareketleri sadece ruhun bir "gevşemesi" olarak mülâhaza etmesi dahiyanedir ve yeni kalacaktır. Ama bu görüş asıl felsefi gözden geçirmek yerine daha çok doğabilimsel psikolojik bir araştırmaya tabi olacaktır. Bu görüşün bu

gözden geçirme ile ne derecede olası hale gelebileceği ve taraftarlar bulacağı hususu zamanla anlaşılacaktır. Her halükârda doğayı ruha çözme girişimine karşı güvensizlik giderek yitecektir ki orada doğabilimciler bizzat en yeni kuramlarıyla maddenin mahiyeti üzerine daha çok ruhsal tasarım tarzlarından yararlanmaktalar, özellikle kusursuz, şimdiye kadar açıklanmamış olan gözlemleri Hipnotizma, kehanet vs. alanlarda ruh ve madde üzerine hâlâ yeni, belki de sürprizli açıklamalar vaad etmektedirler.

Din için Bergson'un Metafiziği ile yeni, değerli bir tutku kazanılmıştır ki o bir kimseyi gerçekten eserlerinin okunuşunda birden çok kez içinden yakalar, rikkate getirir. Sadece Tanrının birlik arzeden bir manevi varlık oluşturması değil, onun dünya içinde oluşu atom ve en aşağı canlılardan itibaren bizim doğada ve ruh hayatımızda aynı ölçüde hayranlık duyduğumuz ve geleceğe sonsuz, parlak, güvenilir panoramalar açtığı özgürlük ve yaratış uğruna yapılan muzaffer ve trajik bir mücadeledir.

Dünya Öncesi ve Dünyanın Dışındaki Tanrı

Doğa ve ruh Bergson için her şeyi kapsayan bilincin gerilme ve gevşeme karşıtlığına dönüştüğü için ona göre maddenin Tanrı'nın gücüyle teşekkülü artık salt bir mûcize değildir. Zaten gerilen isteğimizin içinde biz bir yaratışı yaşarız. Muhakkak ki biçimin sadece bir yaratışı, daha önce mevcut olmuş olan örgütlenmeyi aşan unsurların organize edilmesi hâli cereyan eder. "Bununla birlikte biçim doğuran edimin maddesini yaratmak için sırf bir korunması sağlanırsa (bir sanatçının zaten özgün olan çizgilerinin bir hareketin tespiti ve dondurulması değil midir?) bu takdirde maddenin yaratılışı artık ne kavranamaz olandır ne de kabul edilemez değildir. Çünkü içten yola çıkarak yakaladığımız, içten dışa doğru yaşadığımız her anın içinde biçimin bir yaratılışıdır; ve düpedüz biçimin katıksız olduğu ve yaratıcı akımın Birle kesintiye uğraması maddenin bir yaratılışıdır". "Maddesel evreni verilen bir anda oluşturan bütün atomların sayısının artması –bu bizim ruhsal alışkanlıklarımızı rencide eder, bu görüş deneyimize aykırıdır. Buna karşı büsbütün başka düzende bir realitenin ve bu realitenin şairin ruhunun harflere tasarruf edişi, gibi ani ilavelerle artması hiçbir zaman kabul edilemez olan bir durum değildir. Böyle bir eklemenin arka tarafı pekâlâ bir dünya olabilir, buna göre bizim –üstelik simgesel olarak- atomun yanyanalığını tasarlayabiliriz."

Şimdi önceki bölüm Bergson'a göre kesinkes manevi olarak düşünülmesi gereken evrende doğadan ruha geçişler düzenlerin sırf terz-yüz edilmesi hayatın geriliminin ve maddenin gevşemesinin tersine çevrilmesiyle olup bitebileceğini göstermiştir, öyle ki madde hayat geriliminin bir kesintisinden

başkası değildir. Maddiliğin oluşu bertaraf edilen bir parça şeyin izlemini bizde uyandırmasından kendisinin gücüyle o bir parça şeyin olduğu edim bir gayri maddi bir şeydir, diye sonuç çıkarırız. Bu mantıksal sonuç eğer hayata bakarsak daha inandırıcı olur. Bu, eğik yolu geri tırmanmak için bir çabadır ki, orada madde aşağıya iner. "Eğer hayat gelmeseydi ve organizmaların içinde güneş enerjisini depo etseydi ve kendi içinde bizzat yükseltseydi, bu takdirde güneş sistemimizde kullanılabilen enerji çoktan daha önce tükenirdi. Ama böylece kendisine göre bütün cisimlerin tekdüze bir ısı durumuna çaba harcadıkları enerjinin değerden düşürülmesinin yasası ortadan kaldırılmaz, maddenin ölüme gidişi engellenemez, ama yine de yavaşlatılır. Böylece hayat maddeye karşı çıkan, maddeyi sırf kesintiye uğratışla yaratan sürecinin imkanı, hatta zorunluluğunu açığa vurur."

Gücün idamesi yasası, ki ondan maddenin ebediliği sonucu çıkarılır, böyle bir yaratış edimini hiçbir zaman imkânsız kılmamaktadır. Çünkü bu yasa bütün yasalar gibi ilkin sadece bizim bir güneş sistemimiz için geçerlidir eğer biz onu kendisi için mülâhaza edilen dünyalarından başka birine aktarırsak, onun geçerliliğini evrenin bütününe genişletmekte bizi haklı kılmaz. Güneş sistemimizin bu bütünle bir bağlamı kuşkusuz mevcuttur, ama bu bağlam gevşek bir bağlam olabilir aynı dünyanın kısımlarını birleştiren etki bağlamı ile karşılaştırılırsa, öyle ki biz sadece yapay değil, sadece rahatlık vericiliğinden değil güneş sistemimizi izole ederiz", bunun dışında evrenin bütünü hazır bitmiş değildir, tersine aralıksız olarak teşekkül edendir," o muhakkak ki yeni dünyaların eklenmesiyle büyümektedir." Eğer bir ve aynı sistemin içinde bir etki bağlamı teşkil eden farklı enerjilerin mevcut olduğunu buna eklersek, bu takdirde gücün idamesine ilişkin yasa eğer onu güneş sisteminin bütününe uygularsak, belirli bir şeyin belirli bir miktarının nesnel olarak ısrar etmesi anlamına artık gel-

meyeceği belirgindir, bunun aksine her teşekkül eden değişikliğin ona aykırı olan bir düzenin bir değiştirilmesiyle dengelendirildiğinin zorunluluğu besbellidir. Enerjinin idamesi yasasının eğer o hatta güneş sistemimizin bütüne egemen olsa da bütünün mahiyeti üzerine olmaktan daha çok bu dünyanın bir kısmının ilintisi üzerine bize bilgi vereceği sözkonusudur."

Eğer dünya yaratılışının edimini "bir mecazla açıklığa kavuşturmak istersek, bu takdirde belki de kalkan kolun bir jestini düşünebiliriz. Bunun dışında kendi haline bırakılan kolun aşağıya indiğini kabul edelim, oysa buna rağmen irade tarafından onu ruhlandıran şey ısrar eder ve onu yeniden kaldırmaya çaba harcar. Oluşu yok edilen bir yaratış jestinin bu tablosu maddenin üzerine bize daha yakın bir tasarım sağlamaktadır."

Yaratış kavramı yaratılacak olan nesneleri düşündükçe karanlık kalmaktadır ve yaratan bir nesneyi düşündüğümüz sürece belirsizdir. Ama bu mülahaza tarzının sadece aklımızın doğası ile ortaya çıkmış olmasını daha önce göstermiştik. Gerçekte nesneler yoktur, tersine sadece davranışlar, hareketler vardır, yani diğer dünyaların bizimkine benzer olmasının gerekliliği dolayısıyla her yerde aynı türden hareket vardır, ki o ya olur, ya da gerginliği biter bitmez, olmaktan çıkar. Nesneler en yüksek şeyden, Tanrı tarafından yaratılmazlar, tersine Tanrı bağlamlı bir bilinç hayatı olarak özgür eylemin "kabarmasında" ve "ilerlemesinde onları yaratır, öyle ki maddilik ezeli dürtünün kesintisi yüzünden oluştan çıkan bir hareket olarak teşekkül eder, oysa organizmalar (canlılar) aynı şeyin düz çizgili bir devamını oluşturur.

Bu açıklamalarla Bergson'un varsayımcı ruhu en yüksek derecede artırılmıştır. Onun çağın ruhuna çok az tekabül etmesi, ki o bütün yeni yeni uyanan varsayım hevesinde geçmişten, bilememek felsefesinden, araştırılamaz olanın karşısında boyun eğen tevazuundan çok şeyler öğrenmiştir ki dünya ya-

ratılışına yönelmeye cesaret eden son büyük gizi Bergson'un cüretini diğer yandan göstermektedir, öyle ki sözüm ona kıyısız bir Metafizikten ürküntü yenilmiştir, duyu üstüne ilişkin perdeyi açmak ve onun gizlerini simgelerle en azdan parça parça ve takribi olarak iskandil etmek artık yasaklanmaz olmuştur.

Gerçekte bir kere maddi hareketlerde de bilince benzer olayları görmek gibi bir durum ortaya çıkmış ve bunda ileri gidilmiştir. Buna göre maddenin ruh türü olarak her şeyi kapsayan bilinçten (Tanrı) hareket olarak nasıl teşekkül ettiği artık mutlak bir mucize değildir. Doğa ve ruh arasında mutlak bir karşıtlılık üzerine görüşler ne denli yiterse, her ikisi arasında daha dar ve aynı türden bağlamlar keşfedildikçe, maddenin ilk teşekkülünü sebeplendirmek için girişim daha kavranılır ve daha doğal hale gelecektir. Bu başlanılan Metafiziğin bir sona kadar düşünülmesinden daha başkası değildir. Eğer ruhsal olan dünyada tek başına egemen olan ise, bu takdirde dünya yaratılışının sorusu ruhun içinden ruhun nasıl teşekkül ettiği sorusuna müncer olacaktır. Ve bunun için Bergson haklı olarak insansal-ruhsal yaratıların örneğini kullanmaktadır. Onlar biçimin yaratılarıdır, unsurlar değildir. Hiçbir hayat yaratılmaz, tersine mevcut olan fıtri bir şey harekete geçirilir, realite olarak şekillendirilir. Ama bununla birlikte yaratışın biçimsel edimin bir özgür, gerilen bir eylemle yaşarız biz de ve iç görüşü sayesinde her şeyi kapsayan bilincin içindeki yaratış olaylarını hissederiz.

Burada Bergson'a göre bir içsezgi olarak düpedüz bir hayal gücüne uygun hissedişten daha çoğu sözkonusu değildir. Bu özellik bugünkü Metafiziği kendini icbar edici Mantık olarak açığa vurmuş olan önceki Metafizikten ayrılır. Bugünkü Metafizik de elbette anlık ve akıl tarafından sonradan gözden geçirilir, o bir hayal ürünü değildir. Bergson gerginlik ve gevşeme kavramlarıyla ameliyede bulunmakta ve maddenin yara-

tılışını özellikle hayat geriliminin kesintisiyle kavranılır kılmaktadır. O bu kavramları, daha önceki bahsin gösterdiği üzere deneyle istihraç etmeye çalıştı ve şimdi dünya yaratılışına onu uyguladı. Ilk yaratış ediminin daha yakın tasavvuru buna göre tamamıyla bu kavramların doğruluğuna bağlıdır, ki onun tetkikini biz doğabilimsel psikolojik araştırmaya bıraktık. Bununla birlikte keza aşağıdaki açıklamalar, diğer nokta-i nazarlardan yola çıkılarak bir eleştiriyi deneyecektir. Ama o kavramları kabul edelim ya da etmeyelim, bir yaratış ediminin daha yakın tasavvuru sözkonusu olmamakta, o denilebilir ki kavranabilirliğin ve hissedişin alanına girmektedir. Bergson'un bir yaratışın enerjinin idamesi yasası sayesinde bir yaratılışın imkansızlığına karşı söyledikleri önemlidir. Bu yasadan mantıken çıkarılan enerjinin ebediliği evet şimdiki zaman için yaratış düşüncesine karşı bir ana sebep, ispat sebebidir. Bergson diğer doğabilimcilerle bağdaşımlı olarak da bu ispat sebebini çürütmüştü, bunu da o yasanın geçerliliğinin sınırlarını göstermek suretiyle yapmıştır. Böylece dine yeni bir dayanak vermiştir. Çünkü eski ve yeni çağda Tanrı kavramını, bizzat Hristiyan-Theistik Tanrı kavramını maddenin ebediliği ile kabili telif telakki etmesine rağmen, bu arada dinsel ve din felsefesel güçlükleri ilk kerelik yaratma ediminin kabulünden daha büyüktür.

Ama bu yaratış artık dünya içindeki Tanrıdan dünya dışındaki Tanrıya götürmektedir. Daha yaratış düşüncesinin kendinde bizzat dünyayı aşan, onu kendi içinden doğuran bir Tanrıya ilişkin bir itiraf bulunmaktadır. Ama Bergson'un şimdiye kadarki bütün açıklamaları böyle bir Tanrının kabülüne ulaşmaktadır. Biz dünyanın gelişiminin seyri içinde ortaya çıkan her bir yeni olana dünya dışında bir teşekkül izafe ettik ki, eğer o daha önce mevcut olan, dünyanın içinde verilen unsurlardan istihraç edilemez. Bu yeni olanı eski olanın içinde bir gelişme tohumu olarak düşünebiliriz. Ama bir oluşumun

ölü maddeden ortaya çıktığı gözlemlenmediği ve açıklanmadığı bir yana bırakılırsa, yani bütün dünya gelişiminin ezeli bir sisin içinde gelişim tohumu olarak bulunması güç düşünülebilir, canlı ve bilinçli dünyada da organizmaların önceki durumlarında gelecek olan yeni olanın bir tohumunu keşfetmek imkânsızdır, bu yüzden bu yeniyi duyular dünyasından çıkan bir tohum olarak mı yoksa duyular üstü, dünya dışının bir hayat dibinden teşekkül ettirmesi bu sebepten aynı anlama gelir. Her iki halde de onun teşekkülü bir giz olarak kalmaktadır. Kamu Tanrıcılık şimdi muhakkak ki kendisinden bütün yeni olanın ortaya çıktığı bir birliksel hayat sebebini kabul etmektedir. Biz hayatın hamle gücü üzerine olan bahiste Bergson'un da hangi hakla böyle bir birliği kabul ettiğini gösterdik. Bu dünyanın sebebi buna göre dünyanın dışında olur ve bu en azdan onun dünyanın doğrudan doğruya verileni içinde bakiyesiz olarak yitmediği gibi bir düşünce onun dışında kendi kendisinin içinden ebedi yeni olanı doğurur. Bergson da bunu böyle tasarlamaktadır. Dünyanın bütün unsurlarını ebediyetten beri verilmiş olarak ve mekanik olarak etki ettiğini düşünen mekanistik Kamu Tanrıcılığın sınırları çoktan aşılmıştır.

Başka bir ilintinin içinde de Bergson Kamu Tanrıcılığı aşmıştır. Bu Kamu Tanrıcılık Tanrıyı ve dünyayı çoğu kez eşit sayarken, Bergson dünyanın amaca aykırı olanında Tanrıya aykırı, canlıların özgürlüğü içinde bir Tanrıya karşı bağımsız bir ilke takdir ve kabul etmiştir ve böylece dinin Monizmini ve dünya görüşünü kırmıştır. Tanrı onun için artık bir birlik değildir, tersine dünyanın güçleriyle mücadele eden bir varlıktır ki o bağımsız kudret olarak onların yanında bulunmaktadır. Bununla birlikte bu kudret aynı zamanda her hangi bir anlamda dünyadaki özgürlüğün ve uyumsuzluğun varlık sebebi olduğundan, onun her şeyi kapsayan bir ilke olması gerekir ve dünyanın dışında düşünülmelidir. Bergson'da da durum böyledir.

Bunun dışında Bergson için başlangıçtan itibaren onun içinde dünya hedefi tohum olarak mevcut diye düşünülmesi gerektiğinden, besbelli onun bu hedeften daha başkası olması gerekmez, buna göre bilinci olacaktır, bize en azdan benzer bir kişilik olacaktır. Ama bilinç birliği olarak o elbette dünyanın dışında olarak düşünülecektir. Bu söylediklerimiz Theizm için en güçlü ispat sebeplerinden birisidir. Insanın yaratıcı hayatını ebediyetten beri istenen ve bu yüzden bütün ebediyetçe geçerli olan dünya gelişiminin değerli hedefi olarak kabul edersek, ebedi ve Tanrı tarafından istenmiş tanınan insan varlığının değerini insan varlığının sebebine izafe edersek ve ona bununla kendi bilincinde ve kendiliğinden faal bir birlik olduğundan, insan varlığının kendisinin üzerine onu davranışının konusu ve hedefi olarak aşması gerekir.

Nihayet Bergson'un dünya hedefinin aynı zamanda "hareket ettirici ilke" olarak da bütün dünya gelişiminin muharriki olarak da görülmesi gerektiğini ileri sürmüştür, bu demektir ki dünya gelişimi başlangıcından itibaren ve bütün cereyanı içinde insanın özgürlüğünün hedefine yöneltilecektir, bundan sonra ona göre bu özgür bir bilinç birliği olarak sevk ve idareyi eline alacağı bir ilke sayesinde mümkün olacaktır. Böylece Tanrı tekrar dünyayı aşmaktadır, onu başlangıçtan itibaren ve onun gelişiminin akışı içinde gelişiminin her bir durumunda giderek bizzat onun kendinden çoğul olduğu bir varlık olarak bu fazlalığa, dünya hedefine yönlendirmek için. Bergson bu fazlalığın ve dünyanın azlığının bütün karşıtlığını canlı varlıkların gelişim tarihinde o dünya hedefinin insanın özgürlüğünü daha önce ve düz bir çizgide gerçekleştirilmiş olmasının gerektiğini göstermektedir ama bunun maddenin direnci ile engellendiğini belirtmektedir.

Kültür tarihinin alanında benzer ispatlar onun kuşkusuz bütün seyri içinde bu hedefe yönelik çaba harcadığını açıklığa kavuşturabilir. Bu sebepten haklı olarak 18.yüzyılın sonunda

ve 19.yüzyılın başında Alman İdealizmi ahlakı insanlığın hedefi olarak özgür ruh hayatını, her türlü doğa bağlantısından bağımsız diye mülahaza etmiştir. Bu bakımdan da Bergson Yeni İdealizm olarak klasik İdealizmimizin çabalarını ve görüşlerini yenileyen bir hareketin (akımın) tam ortasında bulunmaktadır.

Doğa ve ruh hayatı (fikir hayatı) insanlığın yaratıcı özgür bilinç faaliyetine ilişkin bir hedef yönünü gösterdiğine göre Bergson haklı olarak yaratıcı olarak sevk ve idare eden dünya sebebinin bilinçli, özgür faal bir birliği olmasının gerektiğini kabul etmektedir.

Bergson hedeften bir makul ve amaçlı yaratıcının sonucunu amaçlılığın bütün kavramına karşı sakınca gördüğünden, atlamaktadır. Biraz sonra göstereceğimiz üzere Tanrıya sadece içsezginin yetisini izafe etmektedir ve bu yüzden daha önceki açıklamalarımıza göre sanakârca gören ve yaratan hayatın hamle gücünün sözünü etmiştir ki o bütünden yola çıkarak kısımları şekillendirir. Ama bu durum burada bizim için sözkonusu olana karşı hiçbir şey ifade etmez. İçsezgi de dünyanın dibinde (sebebinde) bizimkine benzeyen bir ruh teşkilatını şart koşar ki o içinde kapalı, bağımsız birlik olarak dünyanın dışında düşünülmelidir. Tanrının bilincinin kendini Bergson tamamıyla insanın bilincinin tarzına göre tasarlamaktadır. Dünyada yol açıcı yeni unsurlar Tanrının içinde "içiçe kapalı olan eğilimlerdir", onlar karşılıklı olarak birbirine nüfuz etmiş olan halkalardan bir çokluğu oluştururlar ve bu çokluk aynı zamanda insanın bilincinde olduğu gibi bir birliktir. Şu halde Tanrı ruh ya da madde gibi bir nesne değildir, tersine bir canlı faal bilinç bağlamıdır. Bu görüşü de genellikle tasvip edebiliriz. Eğer bu arada önceki bahsimize göre Tanrının mahiyetini bizzat akıldan çok içsezgi olarak tasarlarsak, bunda muhakkak ki hemen çok önemli olan bir değer yargısı vardır. Bergson içsezgiyi akıldan daha yüksek olarak değerlendirdiği için

o Tanrıyı da bizzat içsezgi ya da ona benzer bir şey olarak düşünmektedir. Onun deney Metafiziği Tanrının kendini deneyin en yüksek değeri olarak göstermeye itmektedir. Din kendi bakımından Tanrının bu mahiyetiyle ilgilenir, ama bunu zorunlu tarzda yapmaz. Dünyanın dışındaki Tanrı kendi bilincinde olan ve kendiliğinden faaliyet gösteren birlikten ibaret olan bize benzer kişilik olarak kavrar, bu yeterlidir onun için. Bergson Tanrısına olan ilişki için özgür faaliyet gösteren Ben vurgulanmalıdır. Bergson bunu yapmaz, çünkü o insanın bilincinde böyle bir Ben'in yeterli derecede, ya da belirgin olmayarak ve yeterli netlikte hakkını vermiş değildir.

Dünyanın dışındaki bu Tanrının dünya ile alış-verişi nedir? İlkin Tanrının Tarihi, bizim böyle bir tarihi daha önce hayatın hamle gücünden yola çıkarak taslak halinde tasarlamış olduğumuz gibi, şimdi "denebilir ki bilinç nokta-i nazarından" yola çıkarak tamamlamalıyız. "Her şey sanki bilnçten geniş bir akım maddeye nüfuz etmiştir ve onu yüklemiştir. –Tıpkı bütün bilincin –o birin içine nüfuz etmiş olan imkanlardan sonsuz bir çokluk gibi bu akım maddeyi organik olanın içine girmeye zorlar. Bitkiler dünyasında –kabuğu içindeki krizalit gibi, ki orada o kendine kanat hazırlar- uyutmaya mecbur kalmıştır, ama hayvanlar dünyasının bilincinde tekrar uyanmıştır. Bilinç ya da daha doğrusu üstbilinç hayatın başlangıcında sönmüş olan cürufunun madde olarak yere düştüğü füzedir. Bilinç de füzenin kendisinden, cüruflara nüfüz ederek ve onu organizmalar halinde yandırtarak mevcudiyetini sürdürür. "Bilinç madde tarafından fırlatılan akımdır."

Bergson burada bilimin ve felsefenin dünya içindeki yöntemine uyarak dünya içi kastettiği remizlerle konuşmaktadır. Hayatın hamle gücü bütün hayat imkânlarıyla bilinç olarak maddeye nüfuz etmektedir. Kuşkusuz bu sadece yöntemsel olarak ifade edilmiştir. Meseleye göre bununla birlikte bütün yeni olan, dünyanın gelişiminde yaratıcı olan dünyanın dün-

ya üstünde ya da dünya dışındaki arka planından doğmuştur, yalnızca mekanik olan içeriksel olarak da öncekinde mevcuttur. Bu sebepten bu soruna uygun olarak dünya içindeki remizli dil dünya üstü olana aktarılabilir. Tanrı bu takdirde bilincinin zenginliğiyle maddeye nüfûz etmez, tersine düpedüz onun Bergson'un Metafiziğine göre maddeyi oluşturduğu bilinç tarzıyla nüfûz eder. O bitkilerin dünyasında da uyumaz, tersine onun içinde bilincinin ortaya çıkmasına daha ulaşamaz. Ama onun bu ortaya çıkışına ulaştığı yerde de hayvanda ve insanda hayatın yine de daha büyük, daha yetkin ve daha kapsamlı zenginliği olarak görüntüler dünyasından dünya üstü olarak ayrılmıştır.

Bergson bunun dışında Tanrının dünyaya olan ilişkisinde dünyada Tanrısal hayatın zorunlu etkisi özlü olanla sadece rastlantısal görüntü olarak mevcut olan arasında ayırım yapar. En büyük kısmıyla rastlantısal olan kabul edilen ya da daha doğrusu icad olunan biçimlerdir. Rastlantısal, belirli yerde ve belirli anda rastlanılan engellere bağlı olarak ezeli eğilimin tamamlayan ya da kendini tamamlayan ve farklılık gösteren gelişim çizgisini yaratan eğilimlerdir. Durmalar ve gerilemeler rastlantısaldır. En yüksek derecede intibaklar rastlantısaldır. "Zorunlu olan sadece enerjinin istiflenmesi ve onun özgür hareketlerde ve davranışlarda deşarj olmasıdır. Bunun dışında canlıların tekleşme ve toplumlaşmasıdır. Zorunlu olan her şeyden önce bilince yükseliştir ve onunla sınırsız seçme imkânına ulaşmaktır. Buna rağmen biz insanlar fiziksel ve ruhsal olarak ne olduğumuzdan büsbütün ayrıyızdır, farklıyızdır, eğer hayatın gelişimine başka rastlantılar isabet etseydi ve bu yüzden hayatın akımı başka bir tarzda bölünseydi, her şey değişecekti. İnsanlık bütün gelişimin müşterek akımı olamaz; çünkü birden çok ve birbirinden uzaklaşan çizgilerin üzerinde gelişim gerçekleşmiştir ve onların üzerinde hayatta bulunan başka eğilimler ileriye gitmiştir, bunlar insanın her şeyin

birbirine nüfûz etmesi yüzünden, kuşkusuz her hangi bir şey, ama sadece çok az bir şey korunmuştur. *Her şey sanki belirlenmemiş olan dalgalı bir varlık, onu istersek şimdi insan ya da üstün insan diye adlandıralım, gerçekleştirmeye niyet ediyormuş gibi ve o buna o varlığın bir kısmını yarı yolda elden çıkarmış gibi bu sayede erişmiş gibi cereyan eder.*

Geriye kalan hayvanlığın, evet bitki dünyasının temsil edildiği kayıplardır onlar, eğer en azdan, onlar olumlu olanı, gelişimin rastlantılarından masun olan kısmı diye anlam taşıdığı sözkonusu olursa onlara kayıplar diye bakarız. "Bu kayıplara, zararlara özellikle hayvanlığın gelişme tohumlar olarak içsezgi sıfatıyla gizledikleri dahildir. İnsan akılda maddeye intibak etmeye ve onda içsezgiyi hemen hemen tamamıyla feda etmeye mecbur kalmıştır. Eğer her ikisi akıl ve içsezgili olsaydı, eğer insan daha akıllı ve daha içsezgi tam gelişmeye ulaşsalardı, eğer insan daha akıllı ve daha içsezgili olaydı o ancak o zaman yetkin olacaktı. "Burada rastlantının payı türümüzün inşasında ol oynamaktadır."

Buna göre Bergson bizzat zorunlu olanı hayatın gelişimindeki rastlantısal olanı belirlemektedir. Ama Bergson'un daha başka açıklamalarını ve görüşlerini bunların yanına koyarsak, bu takdirde zorunlu olan daha çok küçülür. Onun denilebilir ki zorunlu olarak adlandırdığı her şey en azdan bir kısmıyla rastlantısaldır da ve yetkin olmayandır da, çünkü hayatın hedef yönleri Tanrıda birbirine karşılıklı nüfûz ederler, parçalanmaları ve buna göre münferitleşmeleri yüzünden mahiyetlerini yitirmeğe mecbur kalmıştır. Bunun dışında bu hedef yönleri, örneğin aklın sadece genel gelişme tohumuna göre Tanrıda içkin oluşu ile ve onun daha belirli biçimini neden sonra az ya da çok rastlantısal olan hayatın gelişimi sayesinde eline geçirir. Hayat biçimleri bizce bilinen hayat biçimleri ile herhangi benzerliği olmamalıdır, ki onların anatomisi, fizyolojisi başka türlü olacaktı. Sadece "Evet, bir kere hayatın asıl organizma-

lar halinde özetlenmesi ve özel olması zorunlu değildir." Bu durum münferitleşmenin zikredilen belirtecine bir zorunluğa aykırıdır. Keza Tanrıda bizzat onda hiçbir münferitleşme yoktur, sadece organik sanakârca düşünülen birlik vardır. "Ancak madde olguya göre imkâna göre çeşitli olanı parçalarına ayırır ve bu anlamda kişileşme maddenin yarı yarıya eseridir ve yarı yarıya hayatın içinde taşıdığı şeyin etkisidir." Gerçekten hayat Bergson'a göre muhtemelen biricik bir organizmada ve düz çizgili bir gelişim içinde gelişmek istemiştir.

Ama hayatın gelişiminde o derece çok rastlantısal olan varsa, bu takdirde enerjinin istiflenmesi ve onun özgür hareketlerde ya da insan davranışlarında kullanımı ve denebilir ki önemli bütün hayat belirtilerinin (tezahüratının) içgüdü, akıl ve içsezgi gibi zorunlu telakki edilip edilmeyeceği sorusu ortaya çıkmaktadır. Enerjinin depolanması yine de maddenin mevcudiyetiyle zorunludur, bütün canlı varlıkların özgürlüğü, insanınki dahil maddeden bağımsızlığa çaba harcamaktan başkası değildir. Maddenin kendi yine de Bergson'a göre var olanın en rastlantısal olanıdır, yaratıcı olan Tanrıya tamamıyla aykırı olandır, oluşu yok edendir, gevşemedir. Bu yüzden o her hangi bir şekilde onunla ilintili olanı onun hepsini raslantısal kılmaz mı? Bilinci; aklı, içgüdüyü, yani davranışın melekeleri olarak yararlılıklardan başkası değil midirler? Bu bir yana keza insan tekil varlık olarak zorunlu, Tanrının istediği olamaz düşüncesi ortaya çıkmaz mı? Çünkü her yalıtlanış rastlantısaldır. Ve özgürlük sadece sınırsız seçimin biçimsel bir yetisi olarak mülâhaza edilir en azdan eğer hayat şartları olduğundan büsbütün başka olaydı, eğer hayat biricik bir organizmada gelişmiş olaydı tamamıyla başka nitelikte olmayacak mıydı, ya da olmak mecburiyetinde kalmayacak mıydı? Bu soruna nasıl bakılırsa bakılsın, Bergson'un zorunlu olarak kurtarmak istediği acımasızca rastlantının girdabına sürüklenecektir. Onun felsefesinin İdealizmi zavallıca mahvolmaya mahkûm olacakmış gibi görünmektedir.

Aklen zorunlu olanın, özünde Tanrısal olanın, Tanrının istediğinin görüntüye uygun olarak dünyevi rastlantısal olana paramparça bölünmesi ufalanmasının iki sebebi var: Biri deney nokta-i nazarı, ki onu biz daha önce belirgin kılmıştık, ki o daima sadece dünyadaki rastlantısal dünyevi ilişkileri ve bağımlılıkları keşfedebilir ve onun genel geçer ve değerli normlara yönelik çabalarında kendinin üzerine geçmek istemesi rastlantının kurşun ağırlığından kurtulamaz. Bu sonuncusunun imkânsızlığında deney yolundan gidilemezliği içkindir.

Ama Bergson'un bütün felsefesi büsbütün başka bir hedef yönü göstermektedir. O ana fikrine göre mutlak olanın, tanrısal varlığın bir kavranışına ulaşmak istemektedir. O Tanrının görünür biçimi en yüksek haysiyeti olarak bütün canlı varlıkların seçimin ilk kıpırtısından bu özgürlüğün tamamıyla nihai etkisine kadar insanın sınırsız bağlantısız seçme imkânını iddia etmekte ve sebeplendirmektedir. O hayatın daha başka tezahürlerini de hiçbir zaman sırf yararlılıklar olarak görmemektedir, yani rastlantısal bağımlılıklar olarak düşünmemektedir, tersine daha çok Tanrısal olanın zorunlulukları olarak mülahaza etmektedir. Böylece örneğin hayvanın kendi ilgisi kendini daha hareketli kılmaya yöneliktir "Onun intibak vesilesiyle esas itibariyle belirtildiği üzere türlerin değişmeleri daima bu kendi çıkarından hareket edilerek açıklanmaya izin verecektir. Keza onların en doğrudan doğruya sebebi bununla verilmiş oluyor. Bu yeterli derecede yüzeysel olsa bile. Çünkü derin sebep o dürtü (implus), ki o hayatı dünyanın içine fırlatmıştır onu o bitkide ve hayvanda bölmüştür, ki o hayvanı biçimin esnekliğine ayarlamıştır." İçgüdü, akıl ve içsezgi bunun dışında bir yanda pratik hayata hizmet ederler, öbür yanda onlar mutlak olanı kavrarlar ve kendileri de mutlak olanın tezahürleridirler. İçsezgi Bergson'a göre Tanrının ana niteliğidir ve o sınırlı bir belirginlikte bile olsa insanda da Tanrıya akraba, zati olandır, sadece nesnelerin ilişkilerini ve bağımlılık-

larını yakalayan, kavrayan bir meleke değildir. Ve akıl, bütün mutlak bilginin tahrip edicisi ve bozucusu, o genellikle insansal tohum olarak aradadır bütün deneyden öncedir, hatta Tanrıda hedef yönüdür, hiçbir zaman deneyin kendisinin sadece ilintili olan bir ürünü değildir, deneysel felsefenin onu öyle göstermek istemesinin aksine, deneye intibak ettirilmiş olsa da; o hiçbir zaman sırf hayatın pratiği için ameliyede bulunmak için var değildir sadece ve bu amaç için seyyal dünyayı ölü, değiştirilemez olan nesnelere dönüştürmez, onun düzeni evet nesnelerin de düzenidir. Realitenin tıpatıp hesaplanan doğa yasalarına daima sadece takribi olarak ulaşsa da, "buna rağmen maddenin içinde bulunan bir düzen, bir nesnel düzen mevcuttur", madde daima tekrar matematik çerçevelerimizden birine geri düşecektir, çünkü o geometri ile yüklüdür. "Entellektüalite ve madde aynı mahiyeti taşırlar."

Aklın bu önemini belgelerle (ispatlarla) vurgulamak önemlidir. "Mekan nesnelere olan etkimizin şemasıdır, nesneler böyle bir şemanın içine girmek için bir doğal eğilime malik olsalar bile duyuların görüşü kendinde olan bir şeyin yakalanamaz olan sırf hayaline kadar ulaşmakla kalmaz. Bunun tersine o –Birkaç yoksun olunamaz düzelti şart koşulursa mutlak olandır, ki onun içine o bizi götürür. "Akıl bir bilgi biçimidir, kalıbıdır, cisimlerin üzerine uygulamada hiçbir zaman simgesel değildir. Bunun dışında akıl hiçbir zaman sırf maddenin egemenlik altına alınması için değil, tersine kendi kendisinin uğruna da ve tamamıyla başka amaçlar için de yaratılmıştır. Maddenin icad edilen gereçlerle egemenlik altına alınmasıyla "insanlık icadın maddi sonucundan hatta daha çoğunu kazanır. Çünkü bizim imal edilen cisimden, objeden doğrudan doğruya avantaj sağlayıp sağlamayacağımız –ki onu bir zeki hayvan da sağlayabilir- ve mucidin amaçladığı bu avantaj olsa da, bu durum icadın her yerden ortaya çıkardığı yeni fikirlerle ve hislerle karşılaştırıldığında cüz'i bir şeydir,

aynı zamanda bizim kendimizi aşmamız ve ufkumuzu genişletmemiz onun önemli etkisidir. Burada etki ve sebebi arasındaki orantısızlık o derece büyüktür ki *sebebi* etkisinin *doğurucusu* olarak görmek güçtür. Sadece o onun *harekete getiricisidir*, ki bu arada o ona muhakkak ki yönünü gösterir. Buna göre kısacası maddenin akıl sayesinde haczedilişi *bir şeyi özgür olarak hüküm sürdürmek için-* sanki biricik ana amaçtır, madde yüzünden engellenmiş olan şeyin. "Her çıplak biçim, düpedüz o boş olduğundan, giderek ve özgür olarak nesnelerin bir sonsuzluğuyla doldurabilir, hatta hiçbir hizmette bulunmayanlarla birlikte... Zeki varlık içinde bir şey taşır, ki onunla kendini aşabilsin." Aklın ilk ödevi gereçlerin imal edilmesinden o derece çok ibaret olsa da, mümkün mertebede bu imal sadece objeler ölçüsüne göre tıpatıp kesilmemiş olan belirli araçların uygulanmasıyla mümkün olur ki onlar onu aşarlar ve akla fazladan, yeni ilginç olmayan bir iş yapmaya müsaade ederler."

Bu söylediklerimiz Bergson'un İdealizmidir. Ama artık bu katıksız bir deneysel felsefe değildir, tersine değer felsefesidir. Bu keza aşağıdaki bakımdan da böyledir. Deney nokta-i nazarının daima hak iddiası olmuştur, hayatın değerlerini realitenin basitçe mülahazasıyla, geçmiş ve mevcut olanı kurabilmek için. Ama biz daha önce şuna işaret ettik ki deneyden daima yalnızca değerli telakki ettiğimiz değerleri doğurtabiliriz, her ne kadar deney doğal olarak bu değerlerin bulunması ve gözden geçirilmesi için kaçınılmaz olsa da. Değer biçmeler bütün, kendi tarzında büyük çapta bir dünya gelişiminin tasarımında gizlidir ki Bergson bunu gözlerimizin önünde sürprizli ve göz kamaştırıcı olarak sergilemektedir. Realitenin gözlemlenmesinin, bilimsel-felsefi araştırmanın bu tasarımı bize empoze etmesinin gerekeceği asla doğru değildir. Deneyden sadece doğmuş oldukları iddiasında bulunmayan diğer değer biçmeler nesnelerin gerçek gidişine ve mevcudiyetine aykırı olmak zorunda değildir, belki de onlar ona daha iyi tekabül ederler.

Bergson'un bir değer yargısı dünya gelişiminin son ve en yüksek hedefinin özgürlük olduğu, bunun dışında içsezginin Tanrının ve insanın en değerli etkinlik biçimi olduğu mealindedir. Biz bu değer biçmeleri değerlendirdik ve onları daha çok izlememiz amacımız için bir vesile teşkil etmez. Sadece şunu sormalıdır ki içsezgiden yola çıkarak uygun ve zorunlu mudur akla o derece gölge düşürmeye mahal var mıdır?

Bununla birlikte bu soru onun felsefesine en büyük, ya da en büyük gediklerden birini açacak olan bir Bergson'un değerlendirmesiyle bağlamlıdır. Yaratıcı hayat Bergson için biricik ve salt olarak değerli olandır, bunun için ölü madde kayıtsız şartsız değersiz olandır. Ama bu büsbütün kişisel bir değer yargısıdır. Çünkü olabilir ki hayatın gelişimi maddede bir sinsi ve inatçı düşmana malik olabilir, bunun için onun büsbütün bir aykırı ilkeyi oluşturması mı gerekir? Belki de uzman olmayanın gözden geçiremeyeceği düpedüz maddenin bu hükmünü Bergson'un bize verdiği üzere canlıların tarihi tasarımında bütün yetkin olmayanda, rastlantısal olanda, Tanrıya aykırı olanda, ki bu tasarımı Bergson'a göre alışıla gelmiş ölçüden daha çok ölçüde onun bütün karanlık Karamsarlığında önemli bir payı olduğunu söyleyebiliriz. Maddeyi ve bununla ona tekabül eden bilinç biçimini aklın zorunlu olanı olarak takdir edersek, bu Bergson'a göre de o hayatın vazgeçilmez bir şartı aklen zorunlu olduğuna göre bu takdirde hayatın tamamıyla, başka bir gelişim tablosu ortaya çıkar ki, bütün rastlantılılıklarına, amaçsızlıklarına ve aykırılıklarına rağmen dünyanın gelişimi kayıtsız şartsız geçerli ve değerli normlar ayükselişi olacaktır, madde ile alçalan, sadece yetkin olmayan bakiyelerinde kendini kurtaran ide yerine. Ve bu değer takdiri kişisel bir değer biçme değildir, tersine deneye uyan bir değer biçmedir, çünkü evet o kendisi hiçbir değeri rastlantısal ilişkiler olarak doğurmaz, tersine daima daha önce genel geçer olarak şart koşar ve onu sadece harekete geçirir. Bergson'un dü-

şünüşünün bu düzeltileriyle onun kendi idealistik hedef yönleri mantıksal sonuca uygun olarak sonuna kadar düşünülmüştür. Bergson belirli bir sebepten felsefesini böyle bir tarzda genişletememiştir. Ve bununla biz aynı zamanda onun göreceliğinin ikinci sebebine ulaşıyoruz. Mutlak oluşun felsefesi buna sebebiyet vermiştir. Kayıtsız şartsız normlar evet daima yasal olan, konturu sabit çizilmiş, değişemez geçerli olmayandır. Ama bir oluş daima bir parça akıcı olan, bütünlenmemiş bulunan, genel olmayan, tersine münferit olandır, değişebilir olandır. Bergson'un Metafiziği bütün dünyayı bir oluşun içine çözdüğünden, böylece o normlar bütün oluşun karakterine bürünmeye mecbur olmuştur. Böylece onun felsefesi tam bir denge sistemi haline gelmiştir.

Bu husus yaratıcı olanın ve amaca uygun olanın kavramında en belirgin olarak kendini açığa vurmaktadır. Yaratıcı olan mekanik olanın karşıtı olarak belirmektedir. O ânın içinde yeni husule gelendir hazır verilenin karşıtı olarak. Sistemin idealistik şartlarına göre yine de dünya sebebinde daha önce bir tohum olarak mevcut olmalıdır. Bu tohum elbette Bergson'a göre sadece nihai etkisi içinde değişebilen bir hedef yönüdür, yani hazır bitmiş olan değildir. Böylece gerçekten biçimsel özgürlükten başka hiçbir şey yoktur, tıpkı onun dünya sebebinde içkin olarak görünmesi gibi. Bununla birlikte kısmen yine de onun içinde verilmiştir, yani hazır ve bitmiştir. Buna göre yaratıcı olanı ve mekanik olanı ilintinin içinde mutlak bir karşıtlık içine sokmak Bergson için mümkün değildir ve haklı görülemez. Düpedüz o hazır olan ve hazır olmayıp tohum halinde olanla yine de yaratıcı olan kavramına net olmayan bir tereddüt girer, çünkü dünya sebebinde verilmiş olan ve dünyanın gelişiminde ortaya çıkmış olan daima net olarak birbirinden ayrılmış değildir.

Bu tereddüt muhakkak ki aslında çok belirsiz ve karanlık olan tohum kavramında birlikte payı olandır. Her türlü Ide-

alizm için nüfuz edici ve daha çok öneminden dolayı felsefede yapıldığından daha çok ve daha nüfuz edici olarak ele alınmalıdır. Bergson gibi değer felsefesinin deney felsefesiyle birleştirilmesine çaba harcayan bütün filozoflar sadece değerlerin en genel çerçevelerini mevcut kılmakta ve bütün yakın olanı dünya gelişimi sayesinde ortaya çıkartmaktadırlar. Bu ilke olarak son derece doğru olsa da bu çerçevelerin fazlasında ve azında, İdealizmin çok ya da az yanı kendini açığa vurmaktadır. Çünkü aklın zorunluğu ne denli çoksa o kadar çok tohum mevcuttur. İlke olarak Bergson bu çerçeveleri mümkün mertebede önceden kestirilmeyen, yaratıcı oluşa özgürce bir gelişim garanti etmek için belirsizlik içinde bırakmaya mecbur kalmıştır. Bu sayede yaratıcı olanın kavramı, onun tohum halindeki mevcudun kavramıyla zorunlu olarak bağlamlı olduğundan, o derecede askıdadır. Yukarıda zikredilen çaba harcamaya binaen o gerçekçi yana çok eğilimlidir. Tohum kavramındaki esası çok azdır ve net olarak işlenerek gösterilmemiştir. Bergson'un o yaratıcı olanın dayanağına geri çekilir çekilmez gelecek olan hayat gelişiminin oluşuna tekrar büyük ölçüde özgürlük garanti eder, bunu da o bu tohum halinde mevcut olanı sulandırarak yapar. Buna göre örneğin hayat gelişiminin çeşitli yönlere bölünüşü hayat hamle gücünde mevcut olan imkanların, diğer zenginlik tarafından gerçekleştirilmesiyle cereyan edecektir.

Keza amaçlılık kavramıyla da durum böyledir, çünkü o yaratıcı olanın kavramına tamamıyla bağlıdır. O alışılmış anlamda düpedüz mekanik olanın kavramı gibi doğrudan doğruya verilen ve hazır bitmiş olanı kabul ettiğinden, yani önceden edindiği amaçla plana sabit kılınan bir nihai hedef ve yeni olan için önceden kestirilemeyen ve amaçlanmamış olan için dünya gelişiminde hiçbir yer vermediğinden, bu sebepten onu Bergson reddetmiştir. Ama o ondan büsbütün uzak kalamadığından, çünkü bununla birlikte dünya Bergson'a göre de

Tanrının istediği bir şeyi ortaya çıkardığından, buna göre o eski bir çareye "Gûyâ" felsefesine başvurmuştur.

Sadece ulaşılan bir tepe noktasından, insanın tepe noktasından yola çıkarak geriye bakarak şöyle söyleyebilir, her şey sanki bilincin kendini kurtarması gelişmenin hedefiymiş gibi cereyan etmektedir, her ne kadar o reel bir idenin emrine verilemezse de. "Bizim bakış açımızdan, "nokta-i nazarımızdan" bakılarak insan, gelişimin hedefi ve amacıdır. Zaten bu "Guyâ düşüncesi" emin olmayan tereddütün bir ifadesidir. Bunun böyle olması diğer yandan bilincin kendini kurtarışı "gelişmenin varlık sebebi" olmalıdır denebilir ki "en azdan parça parça tanrısal varlık, akıl zorunluluğu, yani Tanrısal amaçlı olan dünyanın içinde nihai etkiye ulaşmalıdır."

Bu duraksama da mutlak, yaratıcı oluşun felsefesi yüzünden ortaya çıkmıştır. Yaratıcı olanın kavramı Bergson'a göre hazır verilenin ve bitmiş olanın kavramına mutlak bir karşıtlık içinde olmadığından, o mantıken amaca uygun olanın kavramına da karşıt olmaz. Dünyada akıl zorunluluğu ne denli çok nihai etki gösterirse, o denli çok ölçüde gerçek amaç kelimenin alışılmış anlamında dünyada egemen olur. Kavramsal olarak yaratıcı olanı bu kadar çok germek zorunlu değildir, öyle ki o bütün amaçlı olanı devre dışında bıraksın. Onda sadece sırf mekanik-dünyevi olanı nihai etkiye karşıtlığı görmek yeterlidir. Bundan sonra buna rağmen dünya sebebinde gerçekleştirilmesi gereken gelişiminin akışı içinde kendini yaratıcı olarak kabul ettiren olarak verilmiştir. Bu anlamda Bergson da tekrar tekrar bizzat açıklamada bulunmaktadır. "Muhakkak ki organik dünyanın gelişimi topyekünlüğü içinde önceden belirlenmiş değildir. Biz bunun aksine iddia ediyoruz ki hayatın kendiliğindenliği onun içinde biçimden biçime geçerek kesintisiz yaratıyla kendini açığa vurur. Ama bununla birlikte bu özgürlük eksiksiz değildir. O önceden belirlemeye belirli bir yer bırakacaktır. Göz gibi bir organ örneğin buna göre

kesintisiz bir değişeme ile belirli bir yönde oluşmuştur. Evet, göz yapısının farklı türlerde, ki onlar hiçbir zaman aynı tarihe malik değildirler, aynılığı başka türlü açıklamanın nasıl olacağını göremiyoruz." Ama görmeye bir yükseliş sözkonusu olursa bu durum eski amaçlılık görünüşüne geri dönmek anlamına gelmez mi? Ve kuşkusuz eğer bu yükseliş erişilmesi gereken bir amacın bilinçli ya da bilinçsiz tasarımını şart koşuyorsa bu böyledir. Ama gerçekte o sadece kökensel hayat hamle gücü sayesinde cereyan eder. O hareketi içinde birlikte içkindir. Onu birden çok gelişim dizisi içinde tekrar bulmamız düpedüz sebebidir. Ama bizden niçin o hareketin içinde içkindir diye sorarlarsa, bu takdirde biz hayatın tamamıyla ölü madde üzerine etkisinin bir eğilimi olduğu mealinde yanıt veririz. Ama bu etkinin yönü hiçbir zaman önceden belirlenmiş değildir. Bu sebepten kendileri sayesinde hayatın gelişiminin yoluna ektiği biçimlerin önceden kestirilemeyen çeşitliliği mevcuttur. Daha yüksek ya da daha cüz'i derecede, onun mahiyeti daima daha başka olabilmesidir de. Seçmeden bir müstehaseyi en azdan o içinde barındırır. Seçme yine de birden çok mümkün davranışların önceleyen tasarımını şart koşar."

Bu her iki ispat bize Bergson'un büsbütün belirli amaç taşıyan bir önceden belirlemeden, örneğin görmenin amaçlı belirlemesinden sözetmeden duramamasını bize en belirgin şekilde gösterir, ama buna tam benzer olarak gelişme tohumunun kavramında sadece özgür oluşun uğruna gerçek dünya gelişimi uğrana kısmen mümkün davranışların çeşitliliğini hayatın hamle gücünün içine alır, kısmen de hayatın gelişiminin kendine değişme imkanlarını bırakır.

Bergson'un göreceliğinin üzerine bu açıklamaların önemi, ki onu maiyetinde Pragmatizm ve Karamsarlık bulunmaktadır, din için artık kolayca görülür hale gelir. Bugünkü felsefemizin ana çabasında, bütün felsefi düşünüşün her iki büyük ana akımları çok eski günlerden beri, değer felsefesi ve deney

felsefesini birleştirmek için Bergson bu sonuncusunun (deney felsefesinin) tehlikelerine maruz kalmıştır. Onun özgür ve amaçlı olarak dünyada etkinlik gösteren Tanrısı bununla birlikte kendinde Karamsarlığın niteliklerini taşımaktadır. O irade, hedef ve akılla işe girişmeden önce, "oluşu bertaraf ederek ve gevşeyerek" maddede kendine bir düşman yaratmak suretiyle tabiri caizse rolünü oynamaktan çıkmaktadır. Dünyanın gelişimi bir kesintiyle Tanrıda başlamıştır. Ve onun kendi sadece bütün parçalarında son derece yetkin olmayan bir eser ortaya çıkarmıştır. Sadece belki de bilincin katıksız biçimsel özgürlüğünde Tanrısal amaca tamamıyla erişilmiştir, o her ne kadar rastlantı tarafından kemirilmiş olsa da. Ama bunun dışındakilerin hepsi bir aceminin eseridir.

Schelling ve Schopenhaur bu idelerde ona el uzatırlar. Ve çağımızın ruhu onun zihniyetinin bir kısmına göre hüsnü kabul görmektedir. Tanrıda bu kesinti bizzat ve bu Tanrının kendi, ki o bizimle birlikte acı çeker, bir çokları için bir çekicilik arzeder. Eduard von Hartmann ve Arthur Drews şimdiki zamanda onun sancaktarıdırlar. Ama bütün gerçek dinin böyle yetkin olmayan bir Tanrı ile dostluk kuramaması ne denli kesin ise, çağımızın bu Tanrıyı aşması gerekliliği vardır muhakkak, böyle bir Tanrıyı bütün çağlarda Karamsarlık doğurabilmiştir ve o çağ ruhumuzun sadece bir yer altı akımına tekabül eder. Bu ruhun ana ruh durumu muhakkak ki kısa bir zamandan beri iyimser olmuştur. Bunun için sadece hakiki dinin ana güdülerine iyi bir şekilde tekabül eden bir Tanrı tekrar hoş gelecektir, gösterildiği gibi o her birinden mantıksal sonucu uygun olarak sona kadar düşünülen bir İdealizmden Bergson'un İdealizminden de ortaya çıkacaktır. Bir Tanrı ki, o dünyanın gelişiminde aşağıya inmez, tersine özünde hayatı açığa vuran bir hayata ve onun başlangıçtan beri istediği amaçlara yükselecektir. Bir Tanrı ki onun içinde bütün amaca aykırı olan, anlamsız olan, Allahsız olan başlangıçtan itibaren imkân olarak

içkindir. Ama o kendi yüksekliğinden aşağıya düşmez, tersine bunu onun iskandil edilemez olan giz dolu iradesini vazeder.

Bu Tanrı buna göre artık mutlak bir oluş değildir. Kuşkusuz Bergson bunda da çağının ruhunu izlemiştir, ki o bütün normatif, kayıtsız şartsız ve değiştirilmez olarak bağlayıcı kurallara ve yeni romantik-görece ruh durumuna uygun olarak ahlakta, sanatta ve dinde her yerde sadece son derece kişisel, sadece birey için geçerli olan değişken değerleri kabul eder. Ama bu Tanrının değişmez bir varlık ve yasa oluşturan ve bununla birlikte kendine özgü, kendi için geçerli olan nihai etkilere yer bırakan bütün değerlerin ebedi olanının Tanrısal olanın bir zayıflamasıdır. Bergson'un kendine karşı çıktığı Platon'un görkemli taslağında ısrar edilecektir ki ona göre Tanrı İdeler sayesinde varlık haline gelir. Elbette bu sebepten eğer bunun üzerine denilebilir ki kafa yorarsak ve daha iyisi düşünüşün sınırları karşısında durulmazsa münhasıran bir donmuş, değiştirelemez olan varlığı oluşturmasına ihtiyacı yoktur, ki onun karşısında zamanın içinde oluş ebediyetin bir zayıflaması olacaktı, tersine pekâlâ her ikisi de olabilir, elbette oluşu varlığın içinden ya da varlığı oluşun içinden istidlal etmek başarısına ulaşmadan. Tanrı daima mantık demek değildir, tersine çoğu kez mantıksal olarak çelişkili hayat demektir.

Bergson da kendi şartlarına göre bir mutlak oluşu ayakta tutmayı başaramamıştır. Onun normatif olanın kavramını eline geçirdiği her yerde, aklın biçimlerinde (kalıplarında), ki onlar onun için genel-geçer zorunluluklardır, ki onlara yasal bir düzen tekabül eder, münferitleştiren ve ayıran bir oluş akışı üzerinden bir genel, bütün değişmelerden masun bir varlığa ulaşmıştır. Eğer kayıtsız şartsız bütün varlık oluşa çözülmezse, bu takdirde atomistiği reddetmeye gerek yoktur ve bütün Bergson öğretisinin zorlamaları madde üzerine ve onun Metafiziğinin bütün eüretkârlıklarına katılmak mümkün değildir. Düpedüz dünyanın içindeki Tanrı varlık ve oluşun çift

yüzü dolayısıyla çekiciliğini kazanmaktadır. Eğer Tanrı ebedi bir varlık ise, bu takdirde o anın içinde kendini sadece yaratıcı olarak doğuran değil, tersine belirli bir derecede ebediyetten beri hazır bir Tanrıdır kuşkusuz dünya gelişiminin içinde ve onunla birlikte oluşan Tanrı tekrar Modernizmin ilgisini ve hoşnutluğunu kendinde taşır, ama bu görüş gelişim tarihinin Kamu Tanrıcılığının (Pantheizm) bir düşüncesidir. Şimdi çelişik olarak Bergson da ona iltifat etmektedir. Yaratıcı olanın ve amaçlı olanın kavramları üzerine açıklamalarımız yaratıcı olanın ve amaçlı olanın kavramlarının Bergson'un İdealizminin her türlü İdealizm gibi belirli değerleri ve amaçları dünyanın temelinde bütün dünya gelişiminin varlık sebepleri olarak az ya da çok hazır bitmiş olarak şart koşmaya mecbur olduğunu göstermiştir ve böylece Teizmin içine sürüklemek zorunda kaldığını belirtmiştir.

Bergson'un Felsefesinin Kamu Tanrıcılıktan Teizme geçişi denilebilir ki monistik bir çağda bulunan seyirciler için belki de en ilginç ve kişiyi en içten yakalayan bir tiyatrodur. Çeşitli pasajlarda kapsayıcı birlik kırılmıştır. Dünyanın gelişimini sevk ve idare eden hedef, değerleriyle ve normlarıyla insanın özgürlüğü daha başlangıçtan itibaren bütün gelişmenin varlık sebebi olarak verilmiştir, dünyanın dışında düşünülmek mecburiyetinde kalınmıştır ve bir bilinçli, özgür ve spontan bir Birliğin içinde düşünülmüştür. Bunun dışında akla ve amaca aykırı olan yüzünden Tanrının dünya içindeki kudretine katlanılması gereken gedikler açmıştır. Sadece her şeye egemen olan bir ilke yoktur, tersine dünya kendi içinde çelişiktir ve bu yüzden tekrar kendisinin üzerinden kendi, elbette esrarengiz (giz dolu) kudret yetkinliğinden dolayı özgürlük ve akıl aykırılığını vazeden bir dünya iradesi mevcuttur. Tanrısal olan ve Tanrısala aykırı olan dünyanın içinde yanyanadır, hiç kimsenin başaramadığı gibi Bergson'unda bu ikisini (Tanrısal olanı ve ona aykırı olanın) genel-geçer tarzda ayrıntılarına kadar

ayırması mümkün olmaz. Onların barışmaz düşmanlar olarak yanyana bulunuşu ve her bir Kamu Tanrıcılığın yapmak zorunda olduğu üzere birbiriyle barıştırılmadığından, bu bütün hakiki dinin keza devredilemez olan söylemidir. Ama Tanrıya aykırı olanın ortadan kaldırılışı ve ruhların ahiret, gelecekteki düzeniyle büsbütün kurtarılışını, ki onun içinde dünyanın içinde bulunan Tanrı da son hedeflerine ulaşmış olacaktır, keza din talep eder. O kendi karşısında bir gelecekteki Tanrıya, onun tıpkı kendi aşağısında dünyanın içinde bulunan ve kendi üzerinde dünyanın dışında bulunan bir Tanrıya işaret etmesi gibi kabul eder. Bergson bütün bu üç söylemin felsefi düşünüşten yola çıkarak hakkını vermiştir. Dünyanın içindeki Tanrıyı çağımız esriklikle karşılıyacaktır, ama Bergson çağının diğer düşüncelerinin kudreti ve hamlesiyle bir müharrik olacak olan ve dünyanın dışındaki ve gelecekteki Tanrı ile tekrar dostluk kurabilecek olan bir adamdır. Çünkü onun felsefesinde modern dinimizin ana fikri mayalanır: *Kamu Tanrıcılık ile Teizmin birleştirilmesi sözkonusu olur.*

Dinin Mahiyeti Üzerine

Daha önce kısaca belirtildiği üzere, Bergson felsefesinin dinin, ana konusunu Tanrı'yı sormaya çaba harcayan bütün dinsel soruların en önemlisini yanıtlamaya çalışmasının böyle bir felsefenin asıl meziyeti olarak telakkî etmesidir. Bu soru şimdiki zamanın bütün dinsel görüşlerinin tartışılan bir noktasını oluşturmaktadır. Bunun böyle olması, kavranılan bir hususdur. Çünkü bir şeyin esasını ele alan bütün dinlerin temellerini sarsan bu gibi bunalımlarda dönemimizin bunu dinde yaşaması gibi Tanrı kavramında bütün bir din bağlantısı olduğu görülmektedir, o bütün diğer dinsel görüşleri az yada çok yavaş yavaş etki altına almaktadır. Bu sebepten sadece bu noktadan yola çıkılarak, şimdiki zamanın bunalımı aşılabilir. Onun üzerine bir netlik egemen olmadığı sürece hiçbir dinsel fikir birliği, ya da barışık bir karar vermek mümkün olmayacaktır. Onun eleştirinin bir taşı olmuş olmasının yanında kendisinden yola çıkılarak farklı dinsel dünya görüşlerine ilişkin net ve kapalı sınırları çizen tekrar bir sınır taşı olduğu da belirtilebilir. Bu noktayı din felsefesinin ve Tanrı bilimin bütün akımları gözden kaçırmaktadır ki, onlar dini esasında psikolojik olarak mütalaa ederler, yani ana değerini dinin dünya görüşünün içeriğiyle bağlamlandırmazlar, tersine müminin kişisel zihniyetiyle ve hisleriyle ilintili kılarlar. Ama bunun böyle olmasıyla dinsel cemaatlerin uygulamalarının içine kadar kendini hissettiren şifa bulmaz bir dini zihinsel karışıklık ortaya çıkarmıştır, artık dinsel-hristiyanca, dinsel monistik, ya da dinsel musevicenin ne olduğu üzerine bir şey söylenemez olmuştur. Buna şaşmamalıdır. Çünkü din altında sadece Tanrı'ya karşı saygınlık, bağımlılık ya da müştereklik hissi olarak

anlaşılan, Tanrı denince neyin düşünüldüğü sorusunda yanıtsız kalınan o hislerin arasında maddeciler ve Hristiyanlar buluşabilirler. Buna benzer bir husus, ekseri diğer dinsel duygularda da ve eylemlerde de ortaya çıkar. Bunlara bakılır bakılmaz, farklı dinlerin sınırları birbirine karışır, bunun sebebi ruhsal etkinlerinin (sonuçlarının) bütün dinlerde belirli bir derecede türüne göre aynı olmasıdır.

Bu akımlarla bağlamlı olarak son yıllarda sırf dinsel-psikolojik araştırmalar sıklaşmıştır, özellikle onların orada muhakkak ki belirli akademik geleneklerle bağlamlı olan tanrıbilimde bunlara rastlıyoruz. Onlar tabir caizse dinin esas itibariyle insan ruhunun en yalın, artık çıkarımsanamaz olan eylemlerine dahil olduğunu ispatlanmasıyla taçlandırılmıştır, buna göre bu, onun normalliğine giren bir hususdur. Bütün bu tahkikler doğal olarak dinin hayatı ve bilim için son derece önemlidir. Ama dinin büyük bağımsızlık savaşları daima düşünsel olanın dinsel idelerin alanında yapılagelmiştir ve bu bakımdan bir Theistik dinin lehine az bir şey yapılmıştır. Bu sebepten Bergson'un ağırlığını tekrar bu kefeye koyması memnuniyet uyandırıcıdır.

Buna rağmen Bergson da dinin rûhsal mahiyeti üzerine kısaca fikir ileri sürmüştür. Frédéric Charpin'in hazırladığı bir ankette onun rûhsal biçimi üzerine şu açıklamalarda bulunmuştur: "Biz bir dinsel düşüncenin ve hissin çözülüşünü mü yoksa gelişimini mi yaşıyoruz?" Bergson yanıtladı: "Ben dinsel duygunun çözülmeye maruz kaldığına, öyle göründüğüne inanmadığımı söyleyebilirim. Sadece bileşik bir şey çözülebilir. Dinsel hissin giderek zenginleştiğini ve çeşitli unsurlarla karıştığını kabul etmeme rağmen, onun özünde basit olduğu sadece ve kendinden aldığı güçle yaşadığının gerçekdışı olmadığını sanıyorum ve onun daha başka bir ruhsal harekete benzemediğini belirtebilirim. Basit bir unsurun, parçalanıp çözülmediği, buna rağmen buharlaşıp yok olacağı söylenebilir ve

dinsel duygunun doğal tarzda yiteceği, eğer o kendisinin imtisal edemeyeceği bir obje bulunmazsa bunun böyle olabileceği söylenebilir mi? Bunu böyle kabul etmek dinsel duygunun konusunun kısmen en azdan bu duygunun içinde bulunduğu, onun düşünülmekten çok hissedildiği söylenebilir ve burada fikrin, düşüncenin, hissin sonucu olduğu ve onun bu sebepten hissi giderek aydınlattığı ve onun sebebi olduğu belirtilebilir. Düşüncenin derinleştirilmesinin bu sebepten hissi giderek aydınlattığı, ama onun özlü içeriği içinde onu kaybettirmek şöyle dursun, sınırlamadığı bile ileri sürülebilir.

Dinin ruhsal biçimi üzerine iki türlü soruyu da Bergson böyle yanıtlamıştır. İlkin ana soru şudur: Din insanın ruhunun doğal, zorunlu, normal belirtilerine mi dahildir, yoksa insan ruhunun diğer belirtilerine mi? Örneğin korkuya yada nefsi idameye, ya da düşünce güdüsüne indirgenebilir mi? bu sebepten bir hiç midir, onu delilik sayabilir miyiz? Bu son halde din terkip edilmiş bir şey ve bu sebepten onu terkip eden kısımlarına, korkuya ve saireye çözülebilir yani bunu anlar anlamaz bu takdirde din çökecektir, tıpkı ondan korkunun bir ürünü olarak gördüğü ya da bunun dışında başka bir şey saymadığı çevrelerde o geçersiz sayılmıştır. Bergson buna hayır demektedir. O , dinde basit, zorunlu ve bu sebepten, çözülemez olan bir ruh hareketini görmektedir ve Amerikan psikoloğu James'in aynı şeyi tespit ettiği üzere, onunla bağdaşımlı olmaktadır.

Dinin rûhsal biçimine yönelik ikinci soru dinin katıldığı öyle adlandırılan ruh yetileriyle ilintilidir. Bu soru Bergson'un psikolojisinden yola çıkılarak yanıtlanmasına izin verir. Ona göre özel birbirinden ayrılamayan ruh melekeleri yoktur, tersine akıl, duygu ve irade bütün diğer ruhsal belirtiler gibi birbirinin içine geçerler, birbirleriyle kaynaşarak birlik arz eden bir etkinliğe dönüşürler. Bunu, Bergson da ankete yanıtında en azdan duygu ve akıl bakımdan îma etmiştir. Ona göre dü-

şünce ve duygu aynı tarzda dine katılırlar, birbirlerini şart koşarlar. Düşünce duygunun hem etkisi hem de sebebidir. "Ama dinin asıl rûhsal yuvası duygudur, o kendi halinde kalır, oysa dinsel düşünce değişimlere maruz kalabilir." Bununla da Bergson son dönemin din psikolojisi ile bağdaşımlıdır, o dinin, duygunun bir meselesi olduğunu, buna rağmen düşünce ve irade ile önemli derecede etkilendiğini daha bağdaşımlı olarak belirtmiştir.

Bu açıklamalarla ve bunlara dayanarak, aynı zamanda Bergson şimdiki zamanın dinsel bunalımı üzerine yatıştırarak açıklamalarda bulunmuştur. Tamamıyla haklı olarak, o bu sonuncusunu düşünsel bir çağ olarak belirtmiştir, en azından bunu hissettirmiştir ve bunu da dinsel duygunun imtisal edeceği objenin yitebileceğini, olanakların sözünü etmek suretiyle belirtmiştir. Bu sayede çağımızın dinsel çaresizliğinin *Din Üzerine Mektuplar*'ında dinsel duygunun yaşaması için bir duvara yaslanmağa ihtiyacı olmayan bir sarmaşık dalına benzediğini ileri sürmüştür. Gerçekte din bunalımı Tanrı kavramının temelli değişmelerden geçmesinden ve bu yüzden dinsel duygunun bir süre tabiri caizse öksüzleşmesine yol açmasından ibarettir. Ama Bergson bu değişmeler ve zaruretlere güvenle bakmaktadır, çünkü o demin belirtilen açıklamalara dayanarak dinsel duygunun kökü kazınamaz, doğal bir ruh hareketi olarak kalacağı ve ne kadar çok değişmenin dinsel ideler dünyası sayesinde onu görmese de öyle devam edeceği kanısındadır. Bu arada o ince, bilimsel olarak onaylanan bir düşünceyi de ona eklemekte ve bu dinsel duygunun yalnızca insan ruhunun sadece Tanrı'nın kendi tarafından ika edilen bir etki olduğuna, dinsel duygunun konusunun en azından kısmen de olsa bu duyguda içkin bulunduğuna "işaret etmektedir" Buna göre din, insan rûh hareketlerinin bir ürünü değildir, tersine bir Tanrı eylemidir. Bununla Bergson o derin anlamlı, bilimsel olarak derin anlamlı, temellendirilmiş olan dü-

şüncelerinde dikkati felsefesinin esas anlamına götürmekte ve bütün hayatın insanın bir eseri olmayıp dünyanın dibinden ortaya çıkan bir akım olduğuna Tanrının lutfu olduğuna işaret etmektedir.

Dinsel düşüncenin ve dinsel duygunun ilintisine ilişkin bu belirlemeleriyle biz bu bölümün başında yapılan açıklamaların da doğrulanmış olduğuna inanıyoruz. Dinsel duygular, çağların ve çağ akımlarının değişmesi içinde nispeten aynı kalmaktadır. Eğer bugünkü Monizmin (Tekçilik, vahdaniyet) dininin dibine inilirse özgür Protestancılığın, Reform Museviliğinin, Reform Katolikliğinin dinsel ana duygularıyla insanı şaşırtacak olan çok büyük bir benzeyişi tespit etmek mümkün olacaktır. Örneğin bizzat dinin özünde, bireyin yakalanmış oluşu hissinin daha büyük ve en büyük bütünü içinde, bu sonuncusunun da tarafımızdan tasarlandığı üzere kavranmış olmasının duygusuyla benzerlik gösterdiğine tanık oluruz. Bu duyguların kendi, bağımsız gelişim tarihi vardır ve onlar kendilerinden yola çıkılarak, dinsel düşünceler ortaya koyarlar. Bu sebepten dinin belirli bir türü uyandırılabilir ve ona ihtimam gösterilebilir, bunu da bizzat bu duyguya doğrudan doğruya yönelmek suretiyle sağlamak mümkündür. Ama diğer yandan duygu sırf sebep değildir, tersine düşüncenin etkisi de bunun saikidir. Bizim içimde bulunduğumuz gibi bir dönemde dinsel çaresizliğin sadece hayat durumunun değişimleriyle değil, tersine aynı zamanda en azından düpedüz dünya tasarımında da ortaya çıkan değişmeler yüzünden doğduğu söylenebilir, bu nedenle düşüncenin derinleştirilmesi sayesinde duyguyu giderek aydınlatmak en soylu ödevlerden birisidir. Tanrı kavramındaki netleştirme sayesinde dinsel duruma da açıklık sağlamak gerekmektedir.

Ruhsal biçimin dışında dini mahiyetine ilişkin olarak ruhsal ana içerik sorusu da yanıtlanmalıdır. Bergson bu soruyu açıkça ortaya koymamaktadır. Çünkü o araştırmalarını

dinsel sorularla yapmamaktadır ama *Yaratıcı Gelişim* eserinin ana kısmını besbelli dinsel teessürî heyecanla (affekt) sona erdirmektedir ki, onda biz dinin ana mahiyetini görebiliriz. "Biz insanlıkta kendimizi tecrit edilmiş (yalıtılmış) hissetmeyiz, insanlığı artık izole edilmiş olarak doğanın içinde hissetmeyiz ki onun efendisi odur. Nasıl en minnacık toz zerresi topyekün güneş sistemimizle madde oluşun kendi olan o bölünmez aşağı iniş hareketinin içine sürüklenmişse, bunun gibi bütün canlı varlıklar da en cüz'isinden en büyüğüne kadar hayatın ilk kökenlerinden yola çıkarak içinde bulunduğumuz çağa kadar ve bütün mekânlarda ve bütün çağlarda olduğu üzere, biricik maddenin hareketine karşı koyan ve içinde bölünmez olan bir dürtünün (impuls) emrine verilmiştir. Bu dürtü denilince, ki onu Bergson hayatın merkezkaç (anil-merkezgüç, santrifüj) diye de adlandırmıştır, doğal olarak dinsel nokta-i nazar altında Tanrı diye de anlamak mümkündür. Buna göre din hayatın dibiyle birleşme duygusudur ya da merkezkaç gücüyle birlik demektir ki, bu da Tanrıdır.

Bu, yine kendine göre dinin Tanrı'nın şimdiki zamanın duygusu, Tanrı ile birleşmek anlamına geldiği, şimdiki zamanın, çağın dinsel-psikolojik sonuçlarıyla bağdaşımlıdır. buna göre din: Tanrının varlığının duygusu, Tanrı ile birleşmek anlamına gelir. Bu duygu doğal olarak esnektir, onun dünya içindeki, ya da dünya dışındaki Tanrı'ya ilintili oluşuna göre değişebilir. Bergson'un açıklamasında, o, bu dünya Tanrı'sının yönünde göstermektedir. Tanrı, bizi taşıyan hayattır. Bununla din ne derecede gerçek ve reel olmuştur! Bir bakın! Tanrıya kişi yaşantılarında, kişi etkilerinde yaşar! Bu modern dönemin Tanrısıdır. Arhur Bonus'un, Johannes Müller'in tarifine uyan bir Tanrıdır ki, onlar ekol kurmuşlardır, tam anlamıyla doğal olarak Monistlerin (Tekcilerin Vahdaniyetcilerin) Tanrısıdır. Bu, daha ileri gidilerek dünya dışındaki Tanrı'ya ilinti kılınır kılınmaz, bu vahdet duygusunun içeriğinin nasıl büyüdüğünü

de göstermek gerekir. Dünya içinde ve dünya dışındaki bir Tanrı'nın düşünce katında birleştirilişinin Bergson'un girişimi olduğu ve geleceğin ödevi sayılması gerektiği söylenebilir.

Bergson dinin mahiyeti üzerine böyle bir doktrinin (öğreti) pratik önemini de îma etmektedir. "O eyleme ve hayata yönelik artan bir güç sağlar." Bu denli güçlü ve her şeyi kapsayan, her şeyi yaratıcılığıyla yaratan kudretin bilinci bu kudreti şahsımızda da etkili hale getirmek iradesini bizde uyandırır, onun için içimizde ve içimizden büyük şeyler yaratabilmemiz için gerekli güveni bize sağlar. Bütün canlı varlıklar, yaratıklar birbirlerini taşırlar, her birisine aynı müthiş güç itilim egemen olur. Hayvan dayanağını bitkiden alır, insan hayvanlığın üzerinden aşar ve topyekün insanlık mekân ve zamanın içinde muazzam, herbirimizin yanında dört nala koşan ordular haline gelir, önümüzde ve ardımızda bizi alıp sürükleyen bir ileriye atılış olur, bütün engelleri geçmeğe ve en büyük direnmeleri yenmeye elverişli olur. Belki bizzat ölümü de....

Özetleyen Toplu Bakış ve Değerlendiriş

Elinizdeki çalışmaya verdiğimiz unvan elbette ilk bakışta biraz iddialı görünmektedir. Bergson yapıtlarında kesinkes modern dinin bir felsefesini meydana getirmek amacını taşımamaktadır. Bu yüzden tarafımızdan ele alınan tek tek bölümlerin başlıkları felsefesine bir zorlamada bulunulduğu izlenimini uyandırmaktadır. Ama biz risalemizin seyri içinde Bergson'un düşünce dünyasını gösteren dinsel nokta-i nazarın haklı olduğunu sanıyoruz. Bergson bizzat düpedüz felsefenin toplu tasarımlarında, örneğin eski Yunanlıların ya da modern filozoflarınkinde dinsel önemi vurgulamaktadır. O bedenle ruh ilişkisini irdelerken dinsel ilgisini en vurgulayıcı olarak tebarüz ettirmiştir. Çoğu kez dinsel teessüri heyecanı katıksızlığı ve kökenselliğiyle dile getirmesine izin vermiştir. Bunun dışında elbette dinsel ifadelerle konuşmamakta ve felsefesini dinsel sorulara ayarlamamaktadır. Ama –ve onun felsefesini ele alışımızın ilkesel haklılığı ancak bundan kaynaklanmaktadır- bu felsefe düpedüz bizzat bir Spinoza'nın ya da Platon'unki gibi din felsefesidir, çünkü o elbette değişik yöntem tarzlarıyla mutlakın bilgisini Tanrıyı araştırmalarının merkezi yapmıştır. Felsefi alışkanlığa uygun olarak Bergson doğaldır ki bu esnada en azdan alışılagelmiş olarak dinsel ifadelerin içinde hareket etmemekte, felsefi ifadeleri kullanmamaktadır. Ama nesnel olarak araştırmanın nerede dinin doğrudan doğruya ilgisine değindiği belirgindir. Örneğin hayat hamle gücünde ya da "bilinç"te esas itibariyle. Ama diğer bütün tarafımızdan ele alınan felsefi sorunların dinsel ilgilerle dolaylı olarak bağlamlı olduğunu Bergson'un kendi îma etmiştir, ya da o tarafımızdan dile getirilmiştir. Biz bunda düpedüz Bergson'un dinsel şimdiki zamana ilişkin ana hizmetini görüyoruz, o dini dünya

görüşüyle tekrar en sıkı bağlama sokmuştur, çünkü o düpedüz bizzat dünya görüşü unsurlarını içermektedir.

Onun bunu nasıl yaptığında kendine özgü olan ve önemli yanı bulunmaktadır. O elbette Grekler gibi ya da bazı modern filozoflar gibi Spinoza ya da Hegel gibi mutlak olanın kavramından yola çıkmamaktadır, ondan diğer bütün kavramları çıkarsamak için, tersine modern çağın deney nokta-i nazarına uygun olarak tümevarımlı hareket etmektedir. Bu demektir ki, tek tek deneylerden kavramlara ve idelere nüfûz etmektedir. Ama diğer yandan onun felsefesi tekrar başlangıçtan beri hayatın ve dünyanın birliğinden, yani mutlak olanın birliğinden görülmüştür. Bu sebepten onun dini daha bidayetten itibaren felsefesine yuvalanmıştır, onun içine yerleştirilmiştir. Bu onun bütün düşünüşünün mahiyetine uygundur, ki ona göre düpedüz tümevarım ve tümdengelim (istikra ve istidlal), içsezgi ve deneyli bilim (müsbet bilim) birbirinden ayrılamaz. Prensip itibariyle bunu Alman felsefesi de takdir etmeye mecburdur, ancak düpedüz bunu Bergson'un Fransız felsefesi gibi her iki yöntemin dengesini felsefi gelişimin akışında bizzat daima sağlayamamaktadır, tersine tarihi olarak bu ya da diğer tek yanlılığa bugün de kapılmakta ve kapılmış bulunmaktadır.

Bizi bu garip gerçekten kendine özgü dinin ve felsefenin bu içiçeliğini açıklamalarımızda doğaldır ki yansıtamadık, denilebilir ki hemen hemen Bergson'un bütün yapıtlarında bulunan yöntem tarzları ve konu alanların içiçeliğini, ki orada önceden bildirilen daima onu izleyene işaret etmektedir ve onu şart koşmaktadır, çalışmamızın amacına uyarak büsbütün çözmeğe mecbur kaldık. Bizim özel amaçlarımız bir yana denilebilir ki onu aynen aksettirmek için onun özel cüz-ü tamlarına çözmemiz gerekirdi. Bergson felsefesine artan bir nüfûz ediş ile onun dinine bir atfı nazar sağlanmalıydı. Şimdi bir özetleyen toplu bakış ve bununla bağlamlı olarak daha büyük nokta-i nazarlardan yola çıkarak bir değerlendirme denene-

cektir. Şimdiye kadar tek tek sorulardan yola çıktığımız gibi Bergson'un felsefesinin ana idelerinden yola çıkmayı deneyeceğiz, onlardan bakarak onun dinsel düşünce dünyasını aydınlatmak için bunu yapacağız.

1. Bergson'un felsefesinin ilkin göze çarpan belirteci *mekanistik dünya görüşünün kökünden sökülmesidir.* Bu dünya görüşünün yetersizliğinin bütün realitenin bilgisi için ispatı doğa ve aklın gelişme tarihi sayesinde husule gelişinin açıklanmasıyla cereyan etmektedir. Akıl daima sabit sınırlandırılmış, etrafı çevrilmiş olan, ölü kısımları tanıyabilmektedir. Böyle bir nitelikte olan kısımların bulunduğu her yerde buna göre o yerinde kullanılmıştır. Bu kimyevi-fiziki dünyadaki durumdur. Ve buna şaşmamalıdır. Çünkü akıl düpedüz ölü madde için yaratılmıştır, hayatın gelişimi için o maddeye egemenliğin önemini biçimlerinin maddenin tabiatına intibak ettirmek sayesinde kazanmalıdır. Ama ölü dünyanın zaten dahilinde akıl bilgisinin sınırları vardır. Kuşkusuz bilim gibi doğal akıl da doğa realitesinin bütününden yapay sistemleri kesip çıkarabilir ve onları birbirine karşı tecrit edebilir, bu hissedilmez bir yanılgı ile olup biter, çünkü bizzat bilim bu yapaylığı tekrar yeniden ortadan kaldırır. Buna karşı hareketin akıl tarafından kavranması başkadır. Orada naif ve bilimsel akıl bilgisi gereklidir, hareketi, yani zaman içindeki ilerlemeyi mekan kesitleri sayesinde tasarlanabilir kılmalıdır ve bilimsel olarak hesaplanabilir hale getirmelidir, zamanı buna göre mekan ile ifade etmelidir. Hareket, bizzat zaman akıl için behemehal kavranılmaz kalmaktadır. Mekanistik mülâhaza tarzı buna göre daha burada başarısızlığa uğramaktadır.

Keza oluşun canlı dünyada tanınmasında yine akıl yetersiz kalmaktadır, -Burada hemen zaman kavramında ısrar edelim-. Organizmaların kesintisiz gelişim akışının akıl sabit bir şekilde etrafını sınırlar, dıştan birbirine sıralanan durumlar ve biçimler donarlar. Bu durum daha kapsamlı bir girişimle can-

lı dünyayı tıpkı ölü madde gibi son, sabit kısımlarına çözmek ve bütünü tekrar inşa etmek girişimiyle bağlamlıdır. Bu girişim başarısızdır, o doğaldır. Akıl bu arada kendi doğasını izler. Onun karşısına çıkarılan her yeni olanı sadece onu eski olana indirgemek suretiyle kavrayabilir, daima kısımlarında kavrar. Canlı dünyanın olguları bu girişime direnirler. Kuşkusuz onlar fiziki-kimyevi, yani akılla parçalarına ayrılabildiği unsurlara maliktirler, esas olarak ya da temel olarak, ya da iskelet olarak, ama hayatın kendi daima çözülemez olan ayrılamaz olan geçmişle şimdiki zamanın bir içiçeliğini oluşturur. Sabit cisimlere olduğu gibi organizmaya kesişlerde bulunulamaz. Münferit organizmalarda olduğu üzere akıl bilgisinin hayatın gelişiminde, onun bütününde başarısı vardır. Yeni türlerin husule gelişini o mekanik dış ya da iç sebeplerle kavranılır kılmaya çalışır. Ama bundan sonra aynı organların farklı gelişme çizgilerinin üstünde teşkili, bu sonuncuların uyumu, yani onların birbirini karşılıklı olarak bütünlemesi, bunun dışında tek tek organların yapısındaki uyum, insan bilincinin teşkili ve etkinliği için dünyanın amaçlılığı içindeki uyumu sırf rastlantıya borçlu olmamız olasıdır. Hayatın gelişiminin gidişi de sadece akıl tarafından açıklanamaz.

Ama en büyük zorba gücü akıl rûhsal hayata uygular. Bir rûhsal nitelik, bir nitelik (keyfiyet) bir cismin büyüklüğünden büsbütün başkadır, bir nicelik (kemiyet), bir duyum bir hareketten büsbütün başkadır. Ve bununla birlikte akıl bir hissi örneğin sevinci gücü içinde bir büyüklük gibi ölçebileceğini sanmaktadır. O ruhsal nitelikleri de tıpkı nesneler gibi ele almaktadır. Onlar bir akortun sesleri gibi birlik olarak kaynaşmışlardır, öyle olduğu halde akıl sınırlandırılmış, sabit özellikler halinde kristalize edilmesine izin vermekte ve bundan sonra bu rûhsal atomlarla bilincin dünyasını düpedüz tıpkı cisimler dünyası gibi sırf mekanik olarak inşa edeceğini sanmaktadır. Böylece akıl Ben'i sırf münferit bilinç unsurlarına çözmeğe mecbur kalır, o onu bilginin konusu yapar yapmaz.

Bu demektir ki onu tanıyarak bertaraf edecektir. Keza o özgür irade eylemini, onu açıklamak ister istemez, tanınabilir olarak terkip edilmiş olan saiklerine parçalamaya ve onu böylece keza yok etmeye mecburdur. Her bir şahsa özgü olan, onun bütün karakterinden özellikle boyanmış olan duyumları o genel biçimler haline getirir, örneğin kişisel sevgiyi genel sevgi yapar, bundan sonra gayri şahsi bir nesneymiş gibi onunla hesaplaşır. Bu tarzda ruhsal hayat sadece kendi bakımından bir ölü moloz ve dişli manzumesi oluşturmakla kalmaz, o bütün olarak tekrar akla uyan sebeplilik mülâhazasına tabi kılınacağından, ya Materyalizm tarafından maddi olandan büsbütün bağımlı kılınır ya da Psiko-fizik koşutluk öğretisinde bedensel sebepler dizisine bağlanır. Her iki halde de akıl sadece daima doğal içgüdülerini izler. Ama olgular burada da ona itiraz ederler. Çünkü onun asla kavranılır kılınmayacağı bir yana, bir hareketten bir hissin (duyumun) büsbütün daha başka bir şey olacağı hususu bir yana özellikle mariz hallerin incelenmesiyle tespit edilmiştir ki, bilinç belirli bir dereceye kadar beyin olaylarından bağımsızdır ve psiko-fizik paralelliğe gelince, en az sadece aşağı,duyumsal bilinç hayatının içinde ona tekabül eden beyin olayları ispat edilmeye izin veririler. Şu halde ruhsal olanda da akıl bilgisinin sınırları vardır.

Bergon bizzat bir mekanik toptan tasavvurla Tanrının nasıl bir toptan tasavvuruna yol açılacağını açıklamıştır. "Doğanın birliği ya da –ki o aynı anlama gelir- bilimin birliği hiçbir şey yapmadığı için bir hiç olan varlıkta hipoztaze edilir, şeyleştirilir, etkilemeye elverişli olmayan bir Tanrıda, ki o bütün doğrudan doğruya verileni içinde özetler, ya da bağrından nesnelerin niteliklerini ve doğanın yasalarını akıttığı ebedi bir maddede şekillendirilir; ya da sonlu olarak bir katıksız biçimde, ki o kavranılamayan bir çeşitliliği sımsıkı kuşatmak ister ve keyfe göre doğanın biçimi ya da düşünüşün biçimi diye adlandırılabilir." Bu Tanrı bize bilimin söylediğinden başkasını söylemez. "Bunun dışında bu Tanrı ile bir kısır döngünün

içinde dönülür" yani Metafizik olanda bir vahdeti zahmetle bulmaktan ibarettir ki, o apriori olarak şart koşulur ve körükörüne ve bilinçsiz olarak bununla kabûl edilir ki, bilimin bütün deneyini ve bütün reel olanı akla bırakmalıdır."

Biz bir mekanik Tanrıdaki bu sergilemeleri doğru telâkki ediyoruz; her ne kadar diğer yandan kabûl etsek de, bu yine de dini mümkün kılmaktadır. Ama elbette, daha derin bir din için diyebiliriz ki o bu imkânı vermez. O sadece Tanrıya sadece bir dünya içinde değil, tersine dünyanın üstünde düzenlenen bir rolü verirsek, ancak böyle daha derin bir din sağlamış oluruz. Bundan sonra eğer bu Tanrı dünya bütününde ve dünyanın gelişiminde kişisel olarak faaliyette bulunursa ve insan da özgür bir irade belirlenmesi ile ebedi bir devama kişisel olarak yükselebilirse o zaman bu amaca ulaşırız. Her ikisi ne de Bergson Mekanikliğin kökünden sökülmesiyle zemin hazırlamıştır.

Tanrı doğa yasasına ilişkin bağlarından kurtarılmıştır, onlar ki sadece ölü maddede etkisinin zorunlu şartlarını teşkil ederler. Ama bu etki toplu canlı ve bilinç dünyasında özgür, yaratıcı bir etkinlik olarak uyanır ve dünyayı yeni hayat biçimlerinin ve rûhsal olaylarının sonsuz ve tükenmeyen bir zenginliğiyle ödüllendirir ki, onlar ne maddi atomlara ne de son bilinç unsurlarına artık indirgenemezler, ki onlar Tanrıya karşıt doğa yasalarında bağlanmış olan etkinliği onun özgür yaratışı olarak ortaya çıkarlar. Tanrı dünyanın bir gizli sebebinden etki gösteren Tanrıdır, dinin hayat güçlerinde doğadaki güçlerde ve diğer ruhsal güçlerde etki edendir. Zaten buna göre dünyanın başlangıcında doğrudan doğruya verilenin daha çoğudur. Ama o bütün duyular dünyasının da (zahiri âlem) daha çoğudur. Bergson'a göre ne kadar çok Tanrısal özlü olan dünyada zuhur ederse Tanrı yine de daima daha yetkin olandır, insanın bilinç biçimlerinden ve özgürlük faaliyetinden daha da yetkindir. Bu çokluğun ölçüsü bu arada yanıtlanmamış

olarak kalmaktadır. Bu ölçü üzerine tartışmalar her zaman var olacaktır. Din için önemli olan husus ilkin Tanrının bütün yaratıklarının, insanların da üzerine ilkesel yükseltilişi ve kaldırılışıdır. Çünkü bu sayede bir ebedi dünya yaratılır bütün temellendirici değişmeleriyle, ki onlar böyle bir dünyayı dinde sırf yasal bir Tanrı doğasının karşısında meydana getirir, bir theistik dini monistik dinden ayıran her şeyle. Keza din için önemli olan bir başka husus Tanrı dünyadan sadece daha çoğu değildir, ondan daha azıdır da. Yasalı Monizme göre Tanrı yetkin ve yetkin olmayandır, dünyanın iyi olanı ve kötü olanıdır aynı tarzda. Bergson'a göre o her şeyden önce bütün yetersiz olandan, rastlantısal olandan, kötü olandan ayrıdır. Bütün bunların kökeni kısmen ölü maddede, kısmen de canlı varlıkların özgürlüğündedir. Bunun tekrar nesnelerin ezili dibiyle nasıl bir bağlam içine sokulacağı bir yana dinin ana ilgisi, Tanrıya aykırı olanda, gayrı akli olanda ve amaçsız olanda bağımsız kudretleri görmek korunmuş olur.

Keza Tanrı gibi insan da Doğa yasasının un-ufak eden çarkından alınmıştır. Özgür irade belirlemesi ile onun için sadece gerçek ahlâklı sorumlu bir hayat sağlanmakla kalınmamıştır, o dinde de Tanrının bir makinesi değildir, tersine içinde her şeyi etkileyen hayat, Tanrının gufranı çağıldar, ama bu inayet kişisel iradenin çabasıyla ona maledilir ve böylece kendine mahsus olan faaliyeti ile ebedi devam hakkını elde eder; ama kişisel ölümsüzlük doğabilimsel-psikolojik olarak da mümkündür, çünkü Materyalizm ve Psiko-fizik Paralellik öğretisi Bergson tarafından yenilmiştir.

2. Mekanik dünya görüşünün yenilmesiyle Bergson için içsezginin hakkı verilmiştir. Onun felsefesi –Bu ikinci bir belirteçtir- *İçsezgi felsefesidir*. Artık akılla kavranılamayan bir şey içsezgisel olarak yaşanabilir. Nasıl Alman felsefesi bilginin Monizm ile mücadelesinde daima kavranılmaz olanın olgularını vurgulamışsa, Bergson içsezginin alanına en çok vurgula-

dığı geçerliliği sağlamıştır. Alman felsefesi onun için egemen olan Kantçılıkla çok bağlanmıştır. Çünkü Kantçılık da Bergson'a göre aklın egemenlik hak iddiasında hapis kalmıştır. O da bütün dünyayı aklın biçimleriyle, ağıyla kuşatmıştır. Bu sonuncusunun idealistik-eleştirel olması meseleye bir katkı sağlamaz. O her şeyden önce realitenin ana olayına, yani oluşa, devama, harekete girişi kapatmıştır, bunu da zamandan aklın mekana koşut şemasını oluşturmakla yapmıştır, ki bu sayede o değişikliği ve hareketi kavramak istemiştir. Ama şunu sezmedi ki zamanı bununla mekanla ifade etmişti ve böylece aradan sıvışmasına izin vermişti. Bunun dışında kendinde şey (numen) felsefesine yol açmıştır, çünkü bütün realitenin önüne aklın ve görüşün biçimlerinin ayırıcı duvarını koymuştur. Onlarla aklın biçimleriyle nesnelerin görüntüsünü tanıyacağına inanıyordu ve kendine mutlak realitenin bilgisini kapamıştı.

Akıl Kantçılıkta ona izafe edilen mutlak kudrete malik değildir. O sadece ölü dünyada hüküm sürer. Ama Kant'ın belirttiği gibi orada tabiri caizse kral gibidir. Çünkü burada sadece bir simgesel değil, tersine mutlakın gerçek bilgisini verir, çünkü onların biçimleri (kalıpları) madde ile ve madde için birlikte gelişmiştir, elbette maddenin niteliklerinin sırf izi olarak geçerli kılmadan. Kendini ölü maddelerle inşa eden canlı dünyada da, hatta bilinç dünyasında, ki o mekanizm olmaksızın düşünülemez, akıl egemendir, ama çok dar sınırlarda. Onun tarafından kavranılmamış olan hayat bizzat yeni yaratılarıyla, sürekli oluş akışıyla geçmişin ve şimdiki zamanın içiçeliğiyle hayat gelişiminin gidişi ve anlamıdır. Onun tarafından kavranılmamış olarak kalan bilinç niteliksel kaynaşmalarıyla, kişisel nüanslarıyla. Ben'i ile, özgürlüğü ile, daha yüksek ruhsal faaliyetiyle, gerçekte kabaran hayatıyla, devamıyladır. Bütün bunlar sadece içsezginin, içgörüşün, yaşantının konusu olabilir.

Bergson içsezgiye (intuition) bir kritik anda felsefede tekrar vatan hakkını sağlamıştır. O aklın aciz kaldığı yerde onun yerini alan bir tıkaç değildir; o bunun aksine bir geçerli melekedir, akıldan daha yüksekte durur. Çünkü o aklın madde için olduğu üzere hayat için yaratılmıştır, hayatın kendi içinden doğmuştur, ki onunla o başlangıçta birleşikti, bu yüzden hayatın ve bilincin izlerini tanıyarak ya da daha doğrusu onları görerek izlemeye elverişlidir. Onun sağlam, emin bir dayanağı vardır, sırf bir hayal kanatları karşısında korunmuş olması için. Bergson onu bilime bağlamaktadır, onu tamamıyla onun sonuçlarına dayandırmaktadır. Onun tarafından denetlenmesine ve sınırlandırılmasına izin vermektedir. Daha belirgin olan husus bilimin ve içsezginin birlikte ve içiçe çalışmasıdır, çünkü bilim en az alanlarda değer hükümleri olmaksızın idare eder. Bu değerlendirmeye, Alman felsefesinin yeni bir kavramına Bergson'un içsezgisi belirli bir anlamda çok yakın gelmektedir. Ama bizde bu değerlendiriş Yeni Kantçılığın etkisi ile çoğu kez bir ikiye bölünmüşlük ya da en azdan müsbet bilimlerle dar bir birleşme olmaksızın cereyan etmediği tersine bu sonuncuların üzerinde bağımsız bir hüküm vermek şeklinde yükseldiği halde bütün değer ya da içsezgi felsefesini sadece münferit bilimlerle birlikte sebeplendirmesi Bergson'un hizmetidir. Böylece onun için insanın özgürlüğü hayatın anlamı olarak içsezginin ilham ettiği sadece bir değer hükmü değildir, tersine o aynını hayatın gelişmesinin fiili gidişi ile de bu sıfatla sebeplendirmek çabasındadır. Bunun dışında dinsel yaşantı bir içsezgisel hissin işidir, ama o bunu o alacakaranlık durumunda bırakmamaktadır, tersine ana konusunu, Tanrıyı dünyanın toptan realitesinden en azından şimdiye kadar hayatın gelişmesinden temellendirmektedir. Kültür Tarihinin bir tahkikinin nasıl bizi Tanrıya götürdüğü hususu Bergson'un üstesinden gelebildiği en parlak ödevlerden birisi olmuştur. Böyle bir yöntemden sadece geleceğin dini için kazanç doğacaktır, çünkü çağımız, içsezgisel yaşantılar için açık olan çağı-

mız yine de deney bilimleriyle bağlamsız kalmamış olacaktır. Nihayet içsezgi sayesinde din tekrar ezeli kaynağına götürülmüştür. O Tanrının dünya içi ve dünya dışı realitesini kavramak istemektedir, sadece onun gölgesini ve yansıyan parlaklığını değil. Aynı şeyi içsezgi aramaktadır: Nesnelerin realitesini, mutlak olanı. Dindar Tanrısal özlü olanı dünyanın olaylarında ve dinin daha dar vahiylerinde (belirtilerinde) bizzat yaşar. Bergson'a göre öyle bir izlenimde uyandırsa da içsezgi bunun için tek bir araç değildir. O kendi maddi dünyanın akla uygun bilgisini de mutlak bir bilgi olarak bizzat belirtmektedir. Bunun üzerine daha yakın açıklamaları aşağıda yapacağız.

3. Bergson'un felsefesi bunun dışında *bir oluşun da felsefesidir*. Belki de büyük bir oluş ve gelişme itilimi, bütün hazır bitmiş olana ve kapalı olana karşı tedirginlik ve nefret, onun bizim bugünkü çağımızı belirgin kılması gibi böyle bir felsefeye asıl felsefi ispat sebeplerinden daha çok yol açmış olmasıdır. Çünkü bu felsefesinin içinden besbelli olguların oluşla açıklanmasının zorunluğu olmadığı yerde de bir çaba görünmektedir. Buna rağmen böyle bir felsefeyi kurmak için çaba harcamaktadır. Bu ölü maddede en belirgin bir halde aynıdır, ki o Bergson'un her bakımdan en çok uğraştırmıştır. Onun akılla tanınması Bergson'a göre mutlaktır, yani madde akıl ile, aklın biçimleriyle tanınır, onun aslında realitede ne olduğu gibi kavranması, keza aklın biçimleri de bizzat kayıtsız şartsız geçerlidir, gerçektir. Akıl sadece kapalı biçimleriyle sabit, kapalı bir varlığı tanıdığı gibi, buna göre gerçekte besbelli bilincimde bir varlık mevcuttur akıl ve bilincin dışında bir varlık, madde dünyası. Ama bu tespite karşı olarak Bergson bu varlığı dünyadan çıkarmak için bu tarzda çaba harcamaktadır. Ölü dünyanın bu akılla kazanılan bilgi sadece pratik sebeplerle orada olabilir. Akıl zeki canlıların kendilerini idame etmeleri için bir meleke olarak teşekkül etmiştir ki, o onlara biçimleriyle yardım etmek suretiyle madde üzerine egemen olmak ister, yapay gereçler imal eder, onlarla maddeye egemen olmak

için. Buna göre aklın tanıması kesin bir tanıma değildir, gerçek bir tanıma değil, tersine kişisel varlığı uğruna savaşta sadece bir araçtır, şu halde pratik amaçlara bağlı olan, dolaylı olan bir tanımadır. Bu idealist felsefeye aykırı olan görece-naturalistçe düşünce teselsülüdür ve Bergson'un felsefesinde mevcuttur. Bu düşünce teselsülü bir başka düşünce dizisiyle tamamlanır. Kuşkusuz bir atomistik, yani hayatın ve ölümün gizi üzerine, varlık üzerine bir öğreti maddenin mahiyeti üzerine yeni ve en yeni kuramlara rağmen en azından böyle bir öğreti mümkündür, ki bu sonuncusu sabit olmayanın, yakalanamaz olanın, ruhsal olanın alanına daha çok yaklaşacaktır. Ama Bergson amaçlı olarak bu kuramları ele almaktadır, düpedüz madde için oluşun felsefesini doğrulamak için. Atomlar en yeni fizikçilere göre dairevi dönen hareketler ya da güç merkezleridir. Bergson elektronlar kuramını amaçları için çok daha iyi kullanabilirdi. Şu halde onlar artık bir varlık değildirler, hareketli bir şey, akıcı olan bir şeydirler, sınırlandırılmamış olandır, onlardan yola çıkarak Bergson maddenin metafiziğine geçer ki buna göre atomlar iç mahiyetlerine göre bilinçli türdendirler. O kuramlar ve bu metafizik kuşkusuz mümkündür, ama zorunlu değildir.

Haddi zatında dünyanın son unsurlarının ısrarla varlık mı olduğu yoksa bir oluşu mu oluşturduğu hususu din için büyük bir önem taşımaz. Ama oluşun bir felsefesi daha büyük bir şümul taşır. Biz onun mahiyetine göre rastlantısının bir felsefesi olduğunu dünya içindeki bağımlılıkların ve ilintilerin bir felsefesi olduğunu ve aslında zorunlu olan her şeyin sırf bu dünyadaki ilintilerden bağımsız olarak geçerli olanı, bütün ebedi olanı, Tanrının istediğini yadsımak zorunda kaldığını göstermeye çalıştık. Ve bu Bergson için maddi dünyada geçerlidir. Eğer atomların sabit biçimleri olmasaydı, en azından dış görünüşlerine göre, bunun onların iç, belki de ruhsal doğasıyla nasıl kabili telif olacaktı. Bu ayrı bir sorudur. Bu takdirde akıl biçimlerimiz sadece rastlantısal olacaktır, dünyevi nefsi

idame etmeye, pratik faydaya ilintili olan bir şey olacaktır, kendinde değerli olmayan, Tanrının istediği bir şey olmayacaktı. Keza madde ve onu düzenleyen doğa yasalarında genel zorunluluklar değil, tersine keza sadece özel, rastlantısal, akıcı bağımlılıklar ifadeye kavuşacaktı. Ama buna ilişkin ispat, ki onu Positivizm ileri sürer ve Bergson şurada burada ona dayanır, yani bizim matematiksel olarak formüle edilen doğa yasalarımız ve geometrik görüş biçimlerimiz madde dünyasına tıpatıp uymaz, tersine belirli bir ölçüde daima kendilerinde yapaylığı taşırlar görüşü kanımızca yeterli değildir. Sadece yaklaşık olarak ve kişisel olarak doğa yasalarının cereyanı realitede onların kayıtsız şartsız geçerliliğini ortadan kaldırmamaktadır. Ama bir kere maddenin tezahürlerinde sadece rastlantısal olanı görürsek, bu takdirde onların bütün mevcudiyetini bir rastlantısal şey olarak mülâhaza etmemiz için bir küçük adım yeterli olacaktır. Ve bu adımı Bergson da atmaktadır.

Bütün maddi dünya bu tarzda oluşun felsefesiyle zorunlu olmayan akli olan haline gelir, evet hatta gayri akli olan duruma ulaşır, çünkü o Bergson'a göre hayat hamle gücünün bütün kökensel "tandansını" zorunlu olan Tanrının istediği yoldan saptırır. Bütün ruhsal hayat madde yüzünden az ya da çok rastlantısal olur, yarı ussal ve us dışı kılınır. Ve bunun din için en büyük sakıncası vardır.

Bununla birlikte ilkin organik ve bilinçli hayatı bir oluş olarak ispatlamada Bergson'un ne derece başarı gösterdiğini görelim. Zaten ölü dünya için Bergson kuşkusuz demin ileri sürdüğümüz açıklamalarımızı dikkate almazsak belirtelim ki madde dünyasının sürekli değişmesine ve hareketliliğine, ki o muhtemelen alışılagelen duyuların görünüşüne ve doğa biliminin yapay tecrit yöntemine aykırıdır, en büyük vurgulama ile işaret etmek gibi bir hizmette bulunmuştur. Aynı hizmeti o organik olan, ama özellikle bilinçli hayat için daha büyük bir ölçüde göstermiştir. Organik dünyada muhakkak ki sürekli bir değişme, büyüme ve çöküş çok bellidir. Ama bilincin dün-

yasında gerçekten tekrar aklımızın aldatmalarına maruz bulunuyoruz ki o bize daha çok durumunda ısrarla kalan bir varlığı gerçekmiş gibi göstermektedir, ruhsal hayatın gerçekte böyle bir durumu sözkonusu olamaz. Biz hislerimizi, tasavvurlarımızı, irade yönlerimizi, evet hatta bütün seciyemizi (karakter) alışılagelmiş olarak sabit, değişmez şeyler olarak mülâhaza etmekteyiz. Bergson bu tasavvur dünyasıyla hesaplaşarak onu esaslı bir şekilde tasfiye etmiştir. İşin dışında olan için bu durum gözlerindeki bir bağ gibi düşer, eğer ona Bergson tarafından gerçekte bilinç durumlarımızın bir tanesinin bile hatta sadece bir an bile aynı kalmadığını, tersine sezilemez olarak zamansal olarak denilebilir ki tasavvur edilemez bir şekilde geçmiş onun şimdiki zamanın içine girmekte ve o bütün özel unsurlarıyla durmadan değişmektedir, daha başka bir çehreye bürünmekte ve nüanslanmaktadır, başka bir kaba dökülmekte ve eritilip değiştirilmektedir, öyle ki kimse bilincin bir tek unsurunu bile aynı tarzda tersine çeviremez.

Burada bütün hayatın oluş karakterinden bütün madde ile birlikte din için dünyada ebediyen olmakta olan Tanrının bilgisinin ortaya çıktığına dair yapılan itirazlar bir yana, Modernizm şunda haklıdır: Nasıl daha önce ebediyen aynı, değişmez olan, durumunda ısrar eden Tanrı için vecid duyulduysa, şimdi de bu Tanrıyı o isterse olduğu gibi kalan bir Tanrı oluştursun, dünyada giysilerini durup dinlenmeksizin değiştiren ve en küçükte olduğu kadar en büyükte de daima yeni ve çekici değişmiş bir yüz gösteren her halükârda öbür tarafta bir Tanrı olarak tebcil etmek ve hayranlık duymak suretiyle dinsel his dünyamızın bir zenginleşmesi sağlanmıştır.

Ama bu Tanrı Bergson tarafından istisnasız oluşun felsefesiyle rastlantının akıntısına katıksız dünyevi olayların ve bağımlılıkların girdabına atılmıştır. O natüralist bir Tanrı olmak tehlikesi içindedir, yani ondan daha başkası olmayan ve canlıların dünyevi nefsi idame etmek uğruna bir mücadele olarak görülebileceği bir Tanrı anlamına gelecektir. Çünkü, göster-

meye çalıştığımız gibi bitkisel ve hayvansal yaşamın bütün türleri ve biçimleri hatta insanlığın manevi yapısı hayat gelişiminin rastlantısal sonuçlarıdır, sadece madde ile mücadelesinde, şu halde sadece ona ilintisinde ve ona bağlı olarak husule gelmiştir. Onlar Bergson'a göre büsbütün başka olabilirlerdir. Eğer Bergson'un felsefesinin bu ipucunu mantığa uygun olarak daha ileriye götürürsek, bu takdirde din, ahlâklılık, sanat, kısaca kültürün bütün yüksek değerleri yararlılıklardan, nefsin idamesinin gereçleri olmaktan daha başka bir şeyi ifade etmeyecektir, insan doğası ve toplum için, tıpkı aklın maddenin egemenlik altına alınması için bir gereç olması gibi. Oluşun felsefesi buna götürmektedir. O dünyada yalnızca kayıtlandırılmış, asla kayıtsız şartsız olmayan, bir rastlantısal, zorunlu bir şey bulacaktır, bir doğal olan ve insancıl olan olacaktır, asla Tanrısal olan bir şeyi onda bulamayacağız. Tanrı artık dünyanın üzerinde değildir, onun içinde zorunlu mahiyetini ve hedefini harekete geçiren olmayacaktır, tersine onun içinde ve onun altında olacaktır, büsbütün doğal-rastlantısal şartlarına bağlı olacaktır.

Ama Bergson maddi dünyada olduğu gibi organik ve bilinçli dünyada da bu natüralist Tanrıyı mutlak oluşun bu natüralist Tanrısını tutamaz; o zaten bunu da asla istememektedir; onun felsefesinin diğer yandan bir idealistçe karakteri vardır. Buna göre hayat ırmağının kollara bölünmesi, bitkisel ve hayvansal türlerin ve biçimlerin ekseriyeti, akıl, içsezgi ve -bunu Bergson'un kastettiği anlamda sürdürmeliyiz- aktöresel, dinsel ve sanatkârca ideleri, devlet biçimleri vs. zorunlu olarak Tanrı istemiştir. Ama zorunlu olan, rastlantıya ve doğal gelişimin amaçlarına bağlı olmayan bir şeyin hazır bitmiş, belirli olan, sabit olan, yani bir varlık olarak daha önce her hangi bir şekilde verilmiş olması gerekir, dünyada gelişim tohumu ya da Tanrı olarak, o reel hayat gelişimi sayesinde değişmeye elverişli bile olmasa. Maddi dünyada olduğu kadar canlı dünyada da sadece bir oluş yoktur, tersine aynı zamanda bizzat

Bergson'a göre değişmeyen bir varlık, konturları sabit çizilmiş biçimler, cinsler ve türler de vardır. Organik hayatta, ruhsal biçimler ve ideler de bulunur. Doğa yasalarının kişisel gerçekleştirilişi insan varlığını ve onların geçirliliğini ortadan kaldıramadığı gibi, kişisel olarak canlı ve bilinçli biçimlerin değişen ve başkalaşan oluşunun akışı bu sonuncuların realitesine ve gerçeğine karşı fazla bir şey ifade etmez. Böylece zorunlu olarak Grek ve Hristiyan din felsefesinde tekrar eskiden beri görülen egemen olan varlığın değişmeyen Tanrısına, fani oluşta görülen ebedi hayatın içinde bütün ebedi hayatın, ki onunla Platon'un belirttiği üzere ebediyen geçerli ve değerli olan varlık biçimlerinin özetine ulaşılır. Bergson düpedüz bu Tanrıya karşı çıkmıştı, çünkü kendi oluşun felsefesinde buna itiraz etmiştir. Biz gördük ki onun tarafından da kabul edilen zorunlulukla nasıl Tanrısal zorunlu olanı ve dünyadaki özlü olanı dünya öncesi Tanrıda gelişme tohumuna göre verilmiş olarak kabul ediyordu, o bu zorunlulukla yetinmişti. Bu gelişme tohumu tamamıyla belirlenmemiş olup akıcı olmalıdır. Bunu oluşun felsefesi gerektiriyordu. Tanrı belirlenmemiş, dalgalanan bir Tanrıdır. "Bu ifade yetkin olarak Bergson'un tasavvur tarzını belirgin kılmaktadır. Ve o gelişim tohumu bütün imkânları içinde barındıran, ki ondan yine de dünyada bir çoğu gelişmenin fiili gidişinin cevaz verdiğinden çok sayıda imkân gerçekleştirilebilen, sonsuz, çok çeşitli bir gelişim tohumudur. Bu tarzda Bergson'un felsefesi dünya tekamülünde her şeyi açık bırakmaktadır, hiçbir şey önceden tespit edilmiş değildir, hazır bitmiş değildir, hatta Tanrıda tohum halinde mevcut olan hedef yönleri son derece genel ve belirlenmemiştir, öyle ki onlar her şey olabilirler. Böylece Bergson bunu en azdan ilkesel olarak göstermek istemektedir. Gerçek hayat gelişiminin tahkikinde yine de tekrar tekrar daha belirlenmiş, daha tıpatıp oldukça hazır ve bitmiş gelişim tohumlarını şart koşmuş olduğunu biz tekrar tekrar göstermiştik. Bu her iki yönün, felsefesinin iki ayrı yönünün karıştırılmasıyla dünyada hiçbir

bütünlük ve yetkinlik arzeden bir şeye ulaşmayan, evrenin ne büyük olanında ne de onun tek tek kısımlarında buna erişmeyen, bir Tanrı, ki o maddeden düpedüz çekebileceğini çeker", kökensel tohumunun en az acemice parçalarını ve kırpıntılarını gerçekleştirir ve kurtarır.

Biz açıkça vurguladık ki gerçek, derin, olgun din böyle bir Tanrı ile asla ve asla bir şeye başlayamaz. O kazaya uğramış ve kendine egemen olmayan bir Tanrıdır. Burada Bergson'un oluşturmak için çaba harcadığı dinin karşısında Eduard von Hartmann'ın ve onun öğrencisi Arthur Drews'in kurmayı amaçladığı din gerçekte mantığa daha uygundur. Bütün canlıların gelişimi (tekamülü) Tanrının ilk anlamsız eyleminden, maddeyi yaratışından kendini kurtarması olarak yorumlanmalıdır. Ve bu kendini kurtuluşa eriştiriş daima yarım, yetkin olmayan bir kurtuluş olacaktır, öyle ki bu kötü tohumu atılmış olan dünyanın mümkün mertebe yakın bir zamanda mahvoluşu ve Tanrının kendini gerçekleştirmesine ilişkin daha iyi şartların konulması en çok arzu edilen bir şey olacaktır. Ama bununla Bergson'un hayatı onaylayan felsefesinin hayatı reddeden bir felsefeye dönüşmesi kaçınılmaz olacaktır, Bergson, Schopenhauer'e yaklaşmıştır. Yoksa Bergson dünyanın anlamını Tanrı ve insanın onun üstünde ve onun içinde bu dünyanın öte yanında bulunan daha mutlu bir devamına yönelik yarı başarılmış bir başlangıç olarak mı düşünmektedir? Bergson'un din felsefesinde bugünkü dinimizin karamsar ve iyimser eğilimleri çakışmaktadır. Elbette onda bununla sıkı bir bağlantı içinde bulunan bugünkü felsefenin nasıl bir karara varılırsa varılsın; din, Tanrı ve İnsan için amaçlı olan dünyanın zorunlu bir tertibine inanç olmasızın devamlı olarak yaşayamaz. Sadece bu inançta din Tanrısına yetkinliğin devredilemez olan bilirteçlerini, her şeye kadir oluş, bilgelik ve sevgi izafe edebilir. Bu elbette bir inançtır, bir değer yargısıdır, akılla bir ispat değildir. Ama belki de felsefe böyle bir ispatı ortaya koyabilir.

Bergson ebedi bir varlığın Tanrısını kesinkes oluşunkinden daha başka bir sebepten reddetmektedir. O ebediyetin varlığını zamanın oluşunun içine aktarılmasında eski güçlüğü hissetmektedir. Ama bu onun için kesin bir sebep olmamalıdır. O akılla dünyanın muammalarını, gizlerini bakiyesiz çözmek istediğine dair bir hak iddiasında bulunmamaktadır. O aksi halde Tanrıyı insanın yaşantısından yola çıkarak içsezgiyle kavramaktadır. Ama biz şimdi kendi kendimizin içinde ebedi hayatın varlığını zamansal bir akışın içinde yaşamaktayız. Biz buna göre Tanrının mevcudiyetini, eğer o, onu tasavvur etmemize izin verirse, denebilir ki benzer tarzda düşünmemeli miyiz? Tanrıyı değişmez olarak düşünmemekteki zorunluluk, modern din felsefesi tarafından da Tekamül kavramının ortaya çıkmasından beri ya da daha iyi bir ifade ile oluşun modern takdirinden beri ya da daha iyi bir ifade ile oluşun modern takdirinden beri denilebilir ki hemen hemen genellikle kabul görmüştür. Bütün hristiyanlığın din felsefesi ilk günlerinden 19.yüzyılın eşiğine kadar değişmeyen varlığın Tanrısından dolayı hastalanmıştır. Onun Tanrının dünya ile insana ilişkisi üzerine bütün düşüncesi, özellikle İsa'ya ilişkisi bu yüzden yolunu şaşırmış ve incinmiştir. Ama Tanrı aynı zamanda değişmeyen varlık ve oluş olursa, bu her iki hayat tezahürünün insansal içiçeliğinin modeline göre böyle ise bu takdirde Tanrının mahiyetini ve onun dünyaya geçişini hissederek kavrayabiliriz.

4. Oluş felsefesi ile sıkı bir bağlamın içinde Bergson'un *İdealizmi* bulunmaktadır. Buna göre Bergson'un nokta-i nazırı belirgin kılınabilir. Bu bakış açısının çağımızın felsefi sorununu teşkil ettiği söylenebilir. Onda denebilir ki kültürümüzün çift yönü Realizm ile bağlantılı olan İdealizm ifadesini bulmaktadır. Deneycilik (Emprismus) katıksız deney felsefesi olmasıdır, önermelerini (kaziye) yeniden hatta Kant'a karşı kabul ettirtmiştir, ama diğer yandan sınırlara varmıştır. Bu ilke-

ler doğa ve kültür dünyasının bütün olaylarında ilkin doğal husule geliş sebepleri aranmalıdır ve bu sınırları bu gibi sebeplerin daima bulunacak, ama etki eden ve sırf harekete geçiren sebepleri ayırmalıdır, öyle zuhurat vardır ki onları doğa doğurmamıştır, tersine onlar bağımsız tohumlarında gerçekleştirilmiştir. Burada idealizm başlıyor, o bunu sebeplerin ve sonuçlarının doğal, rastlantısal içiçeliğine onun görüşüne göre doğal, yasal tarzda artık açıklanmasına izin vermeyen ruhun bütün oluşumların (yapıtların) anlamlı ve amaçlı doğa biçimlerini çekip alarak yeni çağın yeni araçlarla ortaya koyduğu üzere onları bağımsız, içlerinde değerli ve amaçlı tohumları dünya bütününde şart koşmak suretiyle bunu sağlar.

Bu çift, ideal-gerçekçi mülâhaza tarzının meselede temellendirildiği güçlük tek tek hallere ilişkin hemen hemen bir bakışta görülemeyen zenginliğinden rastlantısal-doğal olanın ve zorunlu-makul olanın payını belirlemesinden kaynaklanır. Buna özel tehlikeler de eklenir. Realite melekesi, şimdiki zamanın Realizmi doğal teşekkül sebeplerinin ölçüsünü eğer akıl bilgisinin bir Monizmi bütün görüngüleri (olayları) kayıtsız şartsız ve zorla sebeplerin ve sonuçlarının ağının içine sokmazsa, aşırı takdir etmeye eğilimli olacaktır. Diğer yandan İdealizm, ki onda insanın idealleri, yani değer biçme ve inanç o derecede güçlü katılmıştır, doğal açıklama tarzının kutsallığını yok eden yöntemine seve seve tabi olamayacaktır, tersine mümkün mertebede değerlerinin ve idelerinin bir çoğunu a priorik herşeyden önce bütün doğa Mekanikliğinden önce verilmiş olarak kurtarmaya çalışacaktır. Bu tehlikelerden ender olarak bir filozof kaçınabilir. Ama alışılagelmiş olarak gerçekçi yöntem ağır basmaktadır. Bunun sebebi çağın gerçekçiliği değildir, keza bütün realiteyi sebeplerden ve sonuçlarından bir sisteme sokmak isteyen, buna mecbur kalan her bir akılcılığın (Rasyonalizm) yüzünden değildir, tersine kendisi sayesinde hiçbir İdealizmin onsuz yapamayacağı hiç kimsenin ele almaya cesaret edemediği gelişim tohumundaki (gelişmeye elveriş-

lilik) belirsizlikten kaynaklanmaktadır. Realiteyi ideal-gerçekçi olarak açıklamak için en kapsamlı ve en parlak girişiminde bulunmuş olan filozof Wundt'da durum bu merkezdedir. Doğal yasalı açıklama idealistik olanı hemen hemen büsbütün ezmektedir, ya da her ikisi arasında bir çatlak açılmaktadır. Çoğu kez, özellikle ahlâkta ve kavimler psikolojisinde a priorik, istihraç edilemez olan, idealistik unsurlar hayranlığa değer bir netlikle ve keskinlikle işlenmiştir, ama yine çoğu kez özellikle bilgi kuramında onlar büsbütün belirsizliğin içinde bulunurlar.

Bergson'da da durum buna benzer. O hayat olgularının doğal açıklanışı için bir müttehit ilke ileri sürmektedir, o varolma mücadelesinin, hayatı idame edişin pozitivist ilkesidir. Bu ilke yaşam ve bilinç biçimlerinin doğal husule geliş sebeplerini bulur. Ama diğer yandan hayat hamle gücü içinde unsurları taşır ki onlar onu zorunlu olarak doğa yasalarının mihaniki oyunundan tamamıyla bağımsız olarak gerçekleştirir. Bu keyfiyet idealistçe bir açıklamaya götürür. Bergson çok doğru olarak çoğu kez hayatın idamesi için etki eden sebep olarak değil de sadece tetikleyen sebep olarak mülâhaza etmek ve böylece idealizmin hakkını vermek suretiyle her iki yöntem tarzları arasında bir uzlaşma arar. Sık sık o da zorunlu, zaten hayat hamle gücünde tohum halinde mevcut olan görüngüleri sadece rastlantısal olan görüngülere karşı tıpatıp sınırlandırır. Ama o sanki onları tekrar hayatın mücadelesinden onu sonuçlandıran sebep olarak açıklamak istediğine dair ihtimali (olasılığı) gözardı eder, ondan kaçınır, ekseriya akılda olduğu üzere, sadece çok genel olan belirsiz çerçeveyi bir istidat olarak geriye bırakır ve böylece onda tereddütler ve çelişkiler sık sık görülür. Sırf deneyle, ampristik olarak açıklamaya ilişkin gerçekçi eğilim bir yaratıcı tekamülün, gelişimin vurgulanmasına rağmen düpedüz onda ağır basar.

Yalnız bütün bu pürüzler, eğer hayat görüngelerinin sonsuz karmaşıklığında ve zenginliğinde zorunlu olan rastlantısal

olandan ayırmanın ne derece güçlük arzedeceğini düşünürsek, çok ağır basmamalıdır. Kayıtsız şartsız kabul edilmesi gereken bir husus Bergson'un denilebilir ki sadece bilimsel açıklamanın bir meselesi olmayıp aynı zamanda ideallerin bir değerlendirilişi olan bu ayırıma cesaret etmesidir. Çünkü dinin böyle bir girişimde en büyük avantajı vardır. O ayırım dinin nokta-i nazarı altında Tanrısal-duyuüstü olanla, duyumsal-ölümlü olan arasındaki farktan başkası değildir. Bugünkü felsefe metafiziğe olan yeni eğilimine rağmen dinin dünyada dünya üstü, insanda tanrısal olanı aramaktan başka bir görevi olmadığı eğer onun ana bildirisi ebedi hayata malik olmasının ve ona gerçekte sahip olmasının bir anlamı karşısında belirli bir korku duyar. Sadece iki imkân vardır. Ya Kant'dan daha hoşgörüsüz olarak dinsel idelerle yaşayan Deizmi, ki onlara Tanrı tarafından özgürlük, ölümsüzlük, ki onlar duyu üstünün duyusal olana ilişkisini büsbütün serbest bir şekilde bırakmıştır, ya da Theizm, ki o ölümlü olanda ölümsüz olanı barındırır. Son halde şu soru tektar tekrar sorulmaktadır: Dünyada ölümlü olan ve ölümsüz olan nedir? Bu soruya asla bütün münferit hallerde emin olarak yanıt verilemez. Bu sebepten din, bir felsefeye Bergson'unki gibi en çok akrabadır. Ama Wundt, Eucken, Volkelt, Otto Liebmann, Arthur Drews gibi filozoflar da kesinkes bu yönde çalışmaktadırlar. Muhakkak ki büsbütün başka bir eğilim gösteren Yeni Kantçılığın felsefesi ebedi, zaman bağlı olmayan geçerli değerleri ayırmak sayesinde sadece güce, rastlantısal görüngülere iltifat etmektedir.

5. Bu durum Bergson'un felsefesinin bir başka büyük konusuna, *Monizm'e ve Theizme'e* götürmektedir. Bergson bu iki akımın münhasıran ne birini ne de diğerini temsil etmemektedir. Bu ilinti içinde de şimdiki zamanda birbiriyle savaşan eğilimlerin birliğini oluşturmaktadır. Öyle görünüyor ki bunu amaçlamadan yapmaktadır. O bu ya da şu tarafı sormamaktadır, onun sadece belirli nesnel ve çağa uyan (çağcıl) içgüdüleri vardır, ki onları o içsezgisel olarak izlemektedir.

Her şeyden önce dünya bütünün, ölü ve canlı dünyanın birbirine aidiyetinin kökensel olan, maddenin zorlamasına yönelen bütün hayatın eğilimi hayatın farklı olan, ama karşıtlığının içinde de bütünlenen gelişim çizgilerinin birliği, ezeli dürtünün tohumlarını ve hedef yönlerini anımsatan bütün yaratıkların niteliği hayatın tekamülünün sonunda insanın özgürlüğünde kavuşan son hedefin birliği izlenimi Monistiktir. Bu içsezgisel izlenimi Bergson hayat hamle gücü öğretisinde tespit etmiştir. O dinsel bakımdan, bir birliksel olarak yaratan, dünya içindeki Tanrının vahdetidir. Bunun dışında maddenin maneviliği görüşü, ki o bu sonuncusunu bilinç dünyasına karşıtlılığını bertaraf etmişti, bundan başka ruh-bedensel olayların ikiye bölünüşlüğünü beynin ortaya koyduklarının bilincin hazırlanması ve etkinliği olarak sinir olaylarının basit bir devam ettirilişi olarak görülmesine imkân vermiştir. Bu görüş dünya içindeki Tanrının birlik arzeden bir manevilik, ruhaniyet olmasını sağlamıştır. Bu monistçe düşüncelere yine de keza büyük ve önemli ikircilikler, ikirci (dualist) düşünceler karşı çıkmaktadır. Her şeyi kapsayan dünya iradesine Bergson'a göre zorlu kudretler ve münferit iradeler muhalefet etmektedir. Bu ezeli düşman olarak maddedir, bitkilerin ve hayvanların ataleti ve rahata düşkünlüğü, insanın özgür iradesi. Onlar hayatın ağır uyumsuzluklarına sebebiyet vermektedirler. Yaratıkların mücadelesine, hayatın durmalarına ve yanlış gelişmelerine yol açmaktadırlar. Insandaki amaca aykırı olana ve yetkin olmayana imkân vermektedir. Bu özel ve kendi iradesi bu uyumsuzluklar Bergson'a göre hiçbir tarzda hayatın hamle gücünün içine sokulamaz, onlar ondan büsbütün ayrılmalıdır. –onların imkanının denilebilir ki dünyanın yaratılmasıyla birlikte mevcut olduğunu düşünmezsek-. Onlar dünya birliği ile düşünsel bir uyuma sokulamazlar, akılcı Monizmin demek istediği gibi, onlar ona karşı mutlak bir karşıtlık teşkil ederler. Bununla dünya içindeki Tanrının Monizmi ortadan kaldırılmıştır. Dünyada itaat etmeyen bir madde ile bir ideal

çarpışmaktadır, yetersiz araçlarıyla bir hedef. Bu dünya amacı dünyanın tekamülünden ortaya çıkan zihnimizde yaratılmasına, canlandırılmasına izin vermektedir. Eğer içsezgiyi, bir şeyi içinden hisseden yaşantıyı yardıma çağırırsak bu mümkün olur. Bilincimize benzer, sadece daha yetkin bir "bilinç denilebilir ki" münferit insanların içinde nihai şekillenmeye çaba harcamaktadır. Ama o onu kendi mahiyetinin dışında mevcut olan kudretlerle savaşımda ulaşmıştır. Bu sebepten onların üzerine bu bilincin yükselmiş olduğu düşünülmelidir. Dünyanın içindeki Tanrı dünyanın içinde bizzat karşıtına maliktir, ona göre o dünyanın dışında ve üstündedir.

Başka bir nokta bir ikircikli Tanrının kabülüne azmettirmektedir. Hayatın tekamülü başlangıçta daha sonra olduğundan daha çok uyum gösteriyordu. Ve daha sonra da o muhalefet ederek ayrılmalar olmuştur, yani besbelli uyumlu bir birlik için belirlenmiş olanlar birbirlerinden kopmuşlardır. *Tanrı aslında mutlak uyumdur ve neden sonra ancak dünyanın gelişimiyle bu uyumunu yitirmiştir. Buna göre Tanrı dünyadan daha çoğu ve daha yetkinidir.* Bunun dışında bu Tanrı daha başlangıçtan itibaren bir hedef görmüştü ve onu bütün direnmelere rağmen en azdan kısmen sağlayabilmiştir. Şu halde o bu anlamda başlangıçtan itibaren dünyayı aşar, önceden gören ve yöneten dünya kudreti olarak özgür , bilinçli , bizimkine benzer olan bir kişilik olmalıdır.

Bu söylediklerimiz Bergson'un Theizmidir. Biz bilinçli içdüşünümün ve mantıksal sonucun biçimine Bergson'un bu açıklıkla vurgulamadığı, tersine sadece göze çarpmayan bir tarzda ve onun mecazlı dili ile örttüğü söylediklerini dünyanın içindeki Tanrının gelişiminin anlatımına birlikte ördük. Bergson hayatın fiilen gelişimini açıklamak istemektedir, bu onun ödevidir, dinsel açıklamaları bu arada sadece onun yanında eşlik ederek cereyan etmektedir, tabir caizse başka bir yöne sapmaktadır. O, onu çoğu kez içeriğine ve anlamına

(önemine) göre askıda bırakmaktadır, o. ar onun asıl ödevi için dönerler ya da eğilirler. Bu sebepten ekseriya zahiren nesnelerin dünya içindeki anlamında konuşur, ki onlar zikredildiği üzere kuşkusuz dünya üzerindeymiş gibi "denilebilir". Madde tarafından fırlatılan bilinçte olduğu yere. Her halükârda Bergson dini daima sadece arka plan ve alt plan olarak ele almaktadır. Eğer açıkça öyle adlandırılan bir din felsefesi yazacak olsaydı, bu takdirde belki de örneğin Tanrı kavramını bizim yaptığımız gibi benzer tarzda onu doğa felsefesi sisteminden çözecekti, ama nasıl o kavram bu sistemle bağlantılı olmuşsa, o gerçekten sanki Bergson kamutanrısal konuşuyor izlenimini uyandırmaktadır. Ama bir kamutanrısal tasavvur tarzının nesnel imkânsızlığı bir yana Bergson maddenin bir yaratılışının sözünü etmektedir ve Tanrının sayesinde yaratıldığını belirtmektedir. O dünyanın ebediliğini açıkça reddetmektedir. Bunun dışında bir ölümsüzlük inancının imkanını ispatlayamayan bir felsefe ona göre "bir saatin zahmetine bile" değmez olduğu gibi önemli bir açıklamada bulunmuştur. Ama kişisel, en azından dünyaüstü bir Tanrı var olmaksızın bir kişisel ölümsüzlük düşünülebilinir mi? Bildiğimize göre bu ne bir din, ne de bir felsefe tarafından düşünülmüştür. Yeter ki bu ölümsüzlüğü ruh göçü (tenasüh) olarak kavrayalım. Monizm ve Theizmin bu birleştirilmesiyle Bergson bugünkü dine büyük hizmeti görmüştür, çünkü Monizm (Bircilik) ve Teizm (İlâhiye) bugünkü bütün dinin ve felsefenin son büyük, en önemli ve en güç sorunudur. Sadece kuramsal değil, tersine en büyük ölçüde pratik bir sorun olan bu meselenin çevresinde eninde sonunda şimdiki zamanın bütün dini mücadelesi yapılmaktadır. Acaba bu dünya dinin mi ya da keza, münhasıran olmasa da ama onunla birlikte ya da onun yanında bir öte dünya dinin mi geçerli olup olmayacağı bu sorunun çözülmesine bağlıdır. Bergson dünya içindeki Tanrıyı dünyevi-rastlantısal olandan, ölümlü-yetkin olmayandan kurtarmıştır ki, bu-

nu yasal Monizm böyle yapmıştır. O, onu bunun dışında, onda kalmış olan karamsar niteliklerine rağmen bir Arthur Drews'in öyle adlandırılan somut Monizminin Tanrısından tamamıyla ayırmıştır, ona göre Tanrı dünyanın içinde bizzat acı çekmektedir ve doğanın ve ruhun gelişiminin içinde anlamsız tarzda dünyanın anlamından çözmek zorundadır. Tanrı Bergson'a göre dünyanın yetkinsizliklerinin üzerindedir ve dünyanın gelişmesinde bütün yetersizlerine rağmen anlamlı bir gelişme sağlar ki bu gelişme bizzat münferit insanı burada yetkin olmayan bile olsa ahirette yetkin bir sonuca ve vahyi ilâhiye ulaştırır. Tanrı dünyayı dünyaüstü hedeflere sevkeden mukadderattır, her ne kadar Bergson böyle bir formüllendirmenin keskinliğini çoğu kez geçiştirmekte ise de, çünkü o amaç kavramından, ki ondan o vazgeçemez, ürkmektedir. Tanrının kendisinin mahiyeti, onun uyumu ya da yetkinliği Bergson'a göre dünyada tezadlı olarak ayrılan eğilimlerin bir içiçeliğinden ibarettir, ki bu arada Tanrı bu gibi eğilimlerden (tandans) bir fazlalığı içinde barındırır, dünyayı gelişmeye ulaştırabilmesinin dışında. Bu sonuncusu dünyanın gelişimine belirli bir oluş özürlüğü bırakır, ama onu bu yüzden yarı zorunlu, yarı rastlantısal, her halükârda mümkün mertebede en iyi olmayan dünya haline getirmiştir, oysa din Tanrının kadiri mutlaklığından, bilgeliğinden ve sevgisinden yola çıkarak dünyanın mümkün olan en iyi dünya olduğu mantıkî sonucunu çıkarmaktan kendini alamaz. Tanrının bilinç biçimi Bergson'a göre bize benzer kişiliğin biçimi gibidir, bu demektir ki Tanrı özgür yaratıcı iradedir ve bilinçtir bir Ben'in içinde birleşmiştir. Bu bilinç akılla içsezginin her hangi bir şekilde yetkin bir birleştirilişi olmalıdır, ki onun üzerine Bergson daha başka şeyler söylememiştir. Ama onun buna hakı var, eğer bir mutlak bilinç, denilebilir ki eğer o bizimkine benzer bir bilinç olarak tasavvur edilirse, aklın her hangi bir şekilde içsezgi haline genişletilmesi olarak düşünülmelidir. Bu gibi kurgular

Kant da daha önce *intellectus archetypus* ve ondan sonra gelen bazı filozoflar, şimdiki zamanda da ortaya atmışlardır.

Ama sadece şimdiki zamanın felsefi sorunu da Bergson Monizm ile Teizmi birleştirmek suretiyle ele almıştır. Bilginin Monizmi uzman çevrelerde ve zamanla da laik insanlar arasında hızla gerileme göstermiştir. Böylece metafiziki Monizmin en güçlü kalelerinden birisi sallantılı hale gelmiştir. Çünkü dünyanın içinde kapalı olan doğa-yasal birliği akıl bilgisinin metafiziki olana dönüşmüş olan Birliği ve kapalılıktan realitenin varlığına dönüştürülmesinden daha başkası değildir. Bilimin bütün alanlarında hastalığın artık akılla kavranılamayan irrasyonel realitelerin mevcudiyetinin kanaati ortaya çıkmaktadır. Buna ilâveten dünyanın ikirciliği, onun ikiye bölünmüşlüğü izlenimi, ki o bütün doğa hayatının ve ruh hayatının içinden geçmektedir, doğadaki anlamsızlığın ve gaddarlığın, kötünün ve ıssızlaştırarak yok eden kudretlerinin mevcudiyeti izlenimi doğmaktadır. Bu keyfiyet Tanrının dünya ile öyle basitçe bir tutulmasının kabulünü ürkütmektedir, ki o dünya diğer yandan bir despotça akıl bilgisinin başarısızlığa uğraması insanları bir yaratıcı amaçlı faaliyet gösteren bir Tanrıya eğilimli kılmaktadır. Ama her şeyden önce kişiliğin gizine ilişkin tekrar bir anlama ulaşılmıştır, onun için irrasyonel bir yaratış, özgür hareket anlam kazanmıştır. Onda "insan oğullarının" en yüksek mutluluğu görülmektedir. Bir mutlak olan, Tanrısal olan, dünya hedefinin mevcudiyeti. Böylece Tanrı üzerine bir kişisel görüşü ulaşılmaktadır ki Tanrıyı amaç koyan, amaçlı faaliyet gösteren bir Tanrıyı kendi bilinciyle ve kendini belirleme ile donatılmış olmaktan daha başka düşünebilmek mümkün görülmemektedir. Bu gibi halet-i ruhiyeler ve düşünceler güçlü ipuçları halinde ya da olgun bir yapıda bugünkü filozoflarda bulunmaktadır, özellikle daha genç olanlarında, ama yaşlı olanlarda da, ki onlar akdemi gelenekleriyle kendiliğinden Monizm ve Teizm sorununun içine sürüklenmişlerdir.

Örneğin Rudolf Eucken'de ya da bir Tanrı bilinci olan Ernest Troeltsch'da durum böyledir.

6. Sonuç olarak Bergson'un felsefesinde *Fransız karakterine,* onun kesinlikle böyle bir karakter gösterdiğine dikkat çekelim. Bu açıklama bu felsefesinin zaaflarını ve güçlü yanlarını açıklığa kavuşturacaktır. Bergson doğuştan İngilizdir, ama o Fransız soyuna intibak etmiş görünüyor.

Fransızların en göze çarpan karakter niteliklerinden biri ruhsal güçlerin belirli, doğal, doğrudan doğruya olan dengesidir. Fransızlar ne denli düşünüş ve davranışta devrimci olsalar bile, onların doğal fıtratları yine de bir uyumlu, hatta aşırı gerilimde bile estetik bakımından dengelendirilmiştir. Bununla Bergson'un felsefesinin ana karakteri derhal açıklanmış olmaktadır; Şimdiki zamanın ve tarihin farklı felsefi ve kültürel akımları arasında, akıl ve içsezgi bilgisi arasında, Realizm ve İdealizm arasında, Monizm ve Teizm arasında aracılık etmek. Böyle bir aracılığın gerçekten erişilmediği yerde bile buna ilişkin eğilim orada mevcuttur. Ve bu aracılık tamamıyla doğrudan doğruya, amaçlanmamış olandır, bunun denilebilir ki bir filozofta, ama muhakkak ki bir Fransız filozofunda mümkün olduğunu düşünürsek. Bir felsefenin ayık felsefi içdüşünümün katılığından ve kurutulmuşluğundan Fransızların mizacından etinde ve kanında insanlığa ulaştırılması, esnek, yumuşak, insancıl hale getirilmesi ilk kez olup bitmemiştir. Aydınlama Felsefesi (Tenevvür)'nde de böyle olmuştur. Böylece Bergson'un felsefesi de yaratıcısında bizzat kökensel olanı, amaçsız olanı, taze olanı, bir içgüdünün içsezgisel olan yanını ortaya koymuştur. Farklı felsefi ve kültürel akımlarla bu doğal yeteneğinde biz, ulusal ruh durumlarına kapılmaksızın, kesinkes bir kültür misyonunu takdir ve kabul etmeliyiz. Çünkü bizim Alman felsefisinin içinden aracılığın eğilimi çok büyük ölçüde de geçse, yine de onda alicenaplık, gelenekten intikal eden akademik öğretilerinden cesurca, taze kurtarış, tek yanlı, abartık ilkelerden ve yöntemlerden sıyrılmış dengele-

meye ilişkin doğal içgüdü mevcut değildir. Bizde yavaş yavaş ve hantal hareket cereyan etmektedir, bu durum Bergson'da doğal bir cüretkârca sıçramaya benzetilebilir. Bunun suçlusu belki de Kant'ın felsefesidir çoğu kez, ki onun mantıksal sonuçlarına kısmen biçimsel olarak takılı kalınmıştır, ki onlara akademik çevrelerde hâlâ hakiki Alman yapışkanlığıyla ve tek yanlılığı ile sımsıkı sarılınmaktadır, oysa zamanı, niteliği onun yeniden şekillendirilmesini gerektirmektedir ve hatta şimdiden buna başlanılmıştır.

Fransız düşünüşünün aracı karekteri yine de özel akımlar olmaksızın, ki onlar arasında aracılık sağlanır, artık mümkün değildir ve bu durum Fransızların özel fıtratlarına da tekabül eder. Denge ya da daha doğrusu Bergson'da akıl ve içsezgi bilgisinin birbirini tamamlaması gerçekte bir yandan Fransızın aklın gereklerine uygun olarak gösterdiği kayıtsız şartsız saygıya tekabül eder, yani onun net ve keskin entelektüel yaradılışına uygundur. Diğer yandan onun his ve yaşantısına uyan Romantik için gösterdiği anlayışa duygusal ve iç sezgisel mizacına uygundur. Aynı ölçüde değil belki de tartışmasız diyemeyeceğimiz ama yine de belirli bir hakla Bergson idealizmi için gerekli doneleri Fransız mizacında bulabiliriz.

Realizm (Gerçekçilik) Fransızların hayattan sevinç duyan realite duygusunun kesinkes bir yansımasıdır. Ve Fransız ahlâkı öteden beri Natüralizme güçlü bir eğilim duyabilir, ama genel olarak hatta doğalcılık yaşayışında da, ama en çok eski ve yeni çağın gerçekten ince kişilerinde bir ülkücü ruh yadsınamaz. Bütün bunların dinde ne ölçüde kendisini açığa vurduğu daha sonra gösterilecektir. İlkin Bergson felsefesinin bir başka yanı Fransız seciyesiyle karşılaştırılacaktır. Bu demin ele aldığımız gibi onun bir güçlülüğüdür, kendi bakımından büyük bir kısmıyla kesinkes bir zaaflık ifade eder. Bu yan sanatkârca olan yanıdır. Fransızın bir estetik mizaç olmasından kuşku duyulamaz. O güçlü, bütün ruhunu mahiyetini, özünü

kapsayan bir ölçüde böyledir. *Bergson'un felsefesi öyle ki hemen hemen sanakârca bir felsefe diye adlandırılabilir.* Sanakârca demek birbiri içine girmiş olan halkaların ya da kısımların bir uyumlu, bir canlı birliği anlamına gelir. Bu sanakârca ölçüt Bergson'a bilincin doğasını tanıttırmıştır, onun akıl ve içsezgisel bilgisinin birliğini ve içsezginin doğasını görmesini sağlamıştır. Ama bu ölçüt kolayca karanlık (belirsiz) mistik olana yol açmıştır. Bunu Bergson'un hayat ve bilinç olaylarını mekanik ve yaratıcı sebeplerin bir içiçeliği olarak kavranılabilir kılınmasını denemesine götürmüştür. Bu karanlık (belirsizlik) kısmen bizzat meseleden kaynaklanabilir, Bergson'un anlatımı biraz muallakta (askıda), göze çarpan bir parlaklıktadır. Ve bu ölçüt hatta olguları yanlış bir ışığın içine sokmuştur. Eğer madde ona göre atomların bilinç için benzer bir içiçeliği olarak görülüyorsa, oysa onların atomların, etkilerine göre birbirinin içine nüfûz etmeleri ve bu arada daima çok kesin bir ifade kullanması denilebilir ki böyle bir izlenim uyandırır. Ya da Bergson'un aksi halde tanıyıp kabul ettiği Ben'in bağımsızlığı ve otomatikliği o sanakârca tasavvur tarzı yüzünden bilinç faaliyetinin bir organizmacılığına çözülmesi tehlikesini yaratmıştır.

Bunun dışında kişisel olan, bir kerelik olan, özel türden olan için gösterdiği anlayış da sanatkârcadır. Bunun da Bergson felsefesi için büyük meziyetleri (artam) vardır. O her münferit bilinç olayının kişisel olanını parlak bir şekilde aydınlatmıştır. Münferit yaşam biçimlerinin kişisel olan yanını da, evet hatta daima sadece yaklaşık olarak formüle edilmesi gereken doğa yasalarını tanımıştır. Ama diğer yandan özel olanın üzerindeki genel olanı yanlış anlamıştır, o sadece akıcı olanı, değişebilir olanı, görmüş, ama katı olanı durumunda ısrarla kalanı görmemiştir, ya da çok iyi bildiği halde görmemiştir. Böylece bir oluşun felsefesi doğmuştur bütün yeterli olarak belirgin kıldığımız zaaflarıyla ortaya çıkmıştır. Ve bunun-

la bağlamlı olarak askıda olan, felsefenin remizli dilinin değişebilir yanı kendini açığa vurmuştur, ki bu da bazı belirsizliklere yol açmıştır.

Fransız felsefesinin bu zaafları ve güçlü yanları Bergson'da onun dininde de görülmektedir. Bir uyumlu içiçeliğin tasavvuru Tanrısal cevheriyetlerin uyumu için iyi bir şema idi mutlaklığı içinde, dünya öncesi varlığın içinde. Bütün dünya olaylarının kişisel olanın vurgulandığı Tanrısal olan, dünyada kendini açığa vuran hayat zenginliğinin sonsuz varsıllığını gözler önüne sermiştir. Ama oluş Tanrının mutlak mahiyetini belirsiz olanın içine girerek bulanıklaşmasına yol açmıştır. Dünyanın yaratılışını yarı rastlantısal ve Tanrı vahyinin dünyada dünyevi ölümlü ve rastlantısal olanın karşısında Tanrının sınırlı ve yarı rastlantısal bir vahyi diye görülmesine sebep olmuştur. Diğer yandan din Fransız eğilimleri yüzünden yine de çok şey kazanmıştır. O hissin, içsezginin işidir. *Rousseau ve Pascal, Bergson ile tekrar dirilmişlerdir.* Ama akıl feda edilmemiştir. Dinsel idelerin bir makul sebebi vardır, his akılla dengelendirilmiştir. Ve nasıl Fransız'ın aklı yalınlık ve netlikle belirginlikle seçkinleşirse, ki onu Descartes bilginin ilkelerine yükseltmiştir, şimdiye kadar Bersgon'un felsefesiyle dinin en basit ve en net ideleri vurgulanmıştır, Fransızın gerçekte en devamlı olarak sımsıkı sarıldığı idelerdir bunlar; *Tanrı, özgürlük, ölümsüzlük.* Ama onlar aklın soğuk bölgesinde kalmamıştır tenevvür (aydınlanma) çağında olduğunun aksine. Tanrı uzak değil, yakın bir Tanrıdır, o sadece dünyanın dışında değil içinde de yaşar. Fransızın Romantizmi yine de Teizm ile birleşen Kamu Tanrıcılığa götürmektedir. Böyle bir din Fransızların modern edebiyatının bir Victor Hugo ve Lamartin sayesinde içinden geçmektedir. Fransız Bergson Monizm (Bircilik, Vahdaniye) ve Teizm arasında bir uzlaşma sağlayabilmiştir ve bununla modern dine en büyük hizmette bulunmuştur.

birey - Felsefe

• Aforizmalar
F. Nietzsche
• Bilginin Arkeolojisi
Michel Foucault
• Psikoloji ve Ruhsal Hastalık
Michel Foucault
• Yapısalcılık ve Post Yapısalcılık
Michel Foucault
• Metafizik Nedir?
G. Marshal, Bergson, R. Guenon
• İslam Felsefesine Giriş
Dr. Muhsin Gerviyani
• Felsefi Tasavvuf
Dr. Muhammed Akil
• Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi
Doç. Dr. Ali Osman Gündoğan
• Sağduyu Eylem Felsefesi
Dr. H. Mustafa Açıköz
• Güç İstenci
F. Nietzsche
• Felsefede Bir Çıraklık- Gilles Deleuze
Michael Hardt
• Filozofların Tutarsızlığı- Tehafüt'ül- Felasife
Gazali
• Düşünmede Doğru Yöntem
Gazali
• F. Nietzsche Hayatı ve Felsefesi
Ahmet Nebil - Baha Tevfik- Memduh Süleyman
• Deleuze ve Guattari Üzerine Bir İnceleme
Ronald Boue
• Nietzsche Hayatı ve Felsefesi
Baha Tevfik , Memduh Süleyman, Ahmet Nebil
• 19. Yüzyıl Avrupalı Aklın Sekülerleşmesi
Owen Chadwick
• Defterler (1914-1916)
LudwigWittgenstein
• Henri Bergson Modern Dinin Filozofu
Dr. Emil OTT