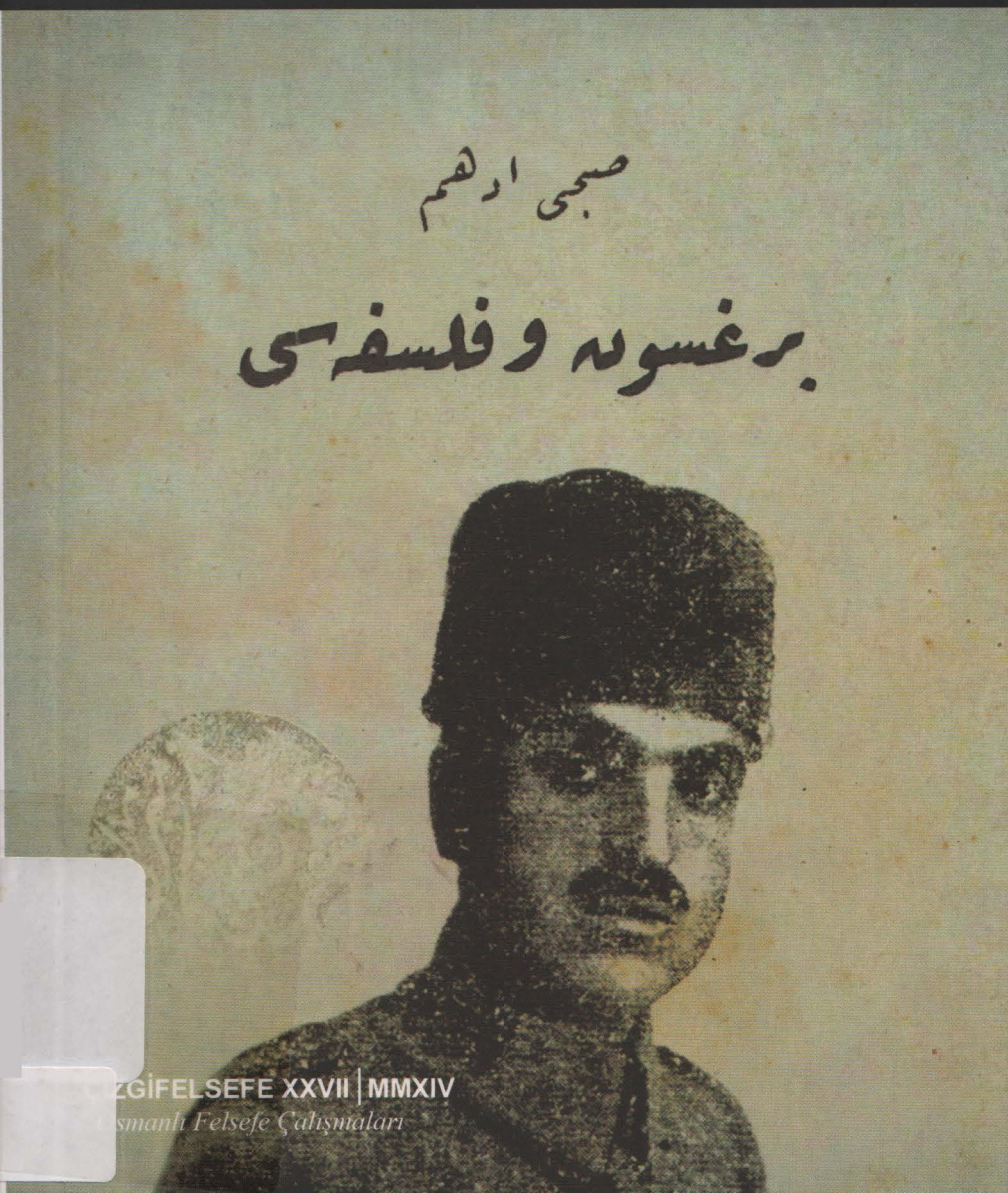
SUBHİ EDHEM

BERGSON ve FELSEFESİ

صبحی ادهم

برغسون و فلسفه‌سی



ÖZGİFELSEFE XXVII | MMXIV
Osmanlı Felsefe Çalışmaları

Subhi Edhem

Bergson ve Felsefesi

א

SADELEŞTİRENLER VE YAYINA HAZIRLAYANLAR
LEVENT BAYRAKTAR - ZEYNEP TEK

ÇİZGİ | *Osmanlı Felsefe Çalışmaları*

ISBN 978-605-5022-20-4
© Çizgi Kitabevi, Ocak 2014
Çizgi Kitabevi Yayınları, 461
Felsefe 29
Osmanlı Felsefe Çalışmaları 27

Subhi Edhem
BERGSON VE FELSEFESİ

Genel Yayın Yönetmeni	**Mahmut Arlı**
Dizi Editörü	**Ali Utku**
Yayına Hazırlayanlar	**Levent Bayraktar, Zeynep Tek**
Görsel Tasarım - Dizgi	**Çizgi Kitabevi**
Baskı:	**Sebat Ofset** **Matbaacılar Sitesi Yayın Cd. No: 2/ Konya** **0332 342 01 53**
Cilt:	**Göksu Cilt Evi -Tel: 0332 342 02 07**
Yayıncı Sertifika No	**17536**

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI
- Cataloging in Publication Data (CIP) -
Subhi Edhem
BERGSON VE FELSEFESİ

Anahtar Kavramlar
- Key Concepts -
1. Türk Düşüncesi, 2. Felsefe, 3. Henri Bergson
(Turkish Thought, Philosophy, Henri Bergson)

Esas Alınan Özgün Metin:
Subhi Edhem, *Bergson ve Felsefesi*, Yeni Dünya Külliyâtından, Aded: 1, Kader Matbaası, İstanbul, 1919, 59+2 s.

ÇİZGİ KİTABEVİ
Mimar Muzaffer Cad. 62/D Meram/Konya
Tel: 0332 353 62 65 - 66
Fax: 0332 353 10 22
www.cizgikitabevi.com

Subhi Edhem

Bergson ve Felsefesi

א

SADELEŞTİRENLER VE YAYINA HAZIRLAYANLAR
LEVENT BAYRAKTAR - ZEYNEP TEK

ÇİZGİ | *Osmanlı Felsefe Çalışmaları*

Subhi Edhem: Subhi Edhem'in doğum ve ölüm tarihleri hakkında kesin bir bilgi mevcut olmamakla beraber 1880'lerde Manastır'da doğduğu tahmin edilmektedir. 1908'de Askerî Baytar Mektebi'nden mezun olmuş ve çeşitli askerî birliklerde görev yapmıştır. Askerliğinin yanı sıra çeşitli eğitim kurumlarında dersler vermiş, hocalık etmiştir. 1910 yılı sonu ya da 1911 yılı başlarında İsmail Subhi olan adını Subhi Edhem olarak değiştirmiştir. İkinci Meşrutiyet sonrası oluşan ortamda öne çıkan Osmanlı aydınlarından biri olan Subhi Edhem'in yazıları genellikle tekâmül teorisine aitse de yer yer materyalizm ile ilgili fikirler de ileri sürmüştür. *Hüsn ve Şiir*, *Tabiat*, *Beşer ve Tabiat* dergilerini çıkaran Subhi Edhem; *İzmir*, *Neyyir-i Hakîkat*, *Genç Kalemler*, *Muhit-i Mesai*, *Yeni Felsefe Mecmuası*, *Felsefe Mecmuası*, *Zekâ*, *Serbest Fikir*, *Yeni Dünya*, *Servet-i Fünûn*, *Büyük Duygu* gibi dergilerde de yazmıştır.

1922'de ölmüş olduğu tahmin edilen Subhi Edhem'in çeşitli alanlarda eserleri bulunmaktadır. Başlıca eserleri şunlardır: *İdic*, Müfid Kitablar Kütübhânesi, Matba'a-i Hayriyye ve Şürekâsı, İstanbul, 1325/1909; *Darwinizm*, Manastır Matba'ası, İstanbul 1327/1911; *Sosyoloji*, Manastır, 1327/1911; *Ulûm-i Tabî'iyye Lügati*, Manastır, 1327/1911; *Târîh ve Müverrihler*, Osmâniyye Matba'ası, Selanik, 1328/1912; *Hayât ve Mevt*, Nefâset Matba'ası, İstanbul, 1329/1913; *Lamarckizm*, Nefâset Matba'ası, İstanbul, 1330/1914; *Tıbbî ve Zirâ'î İlm-i Nebâtât Dersleri*, Şirket-i Mürettibiyye Matba'ası, İstanbul, 1333/1917; *İlm-i Nebâtât Târîhi*, İstanbul 1333/1917; *Fen Adamları*, İstanbul 1333/1917; *Musâhabelerim*, İstanbul 1333/1917; *İlm-i Hayvânât-ı Umûmiyye Medhâl*, 1333/1917; *Bergson ve Felsefesi*, Kader Matbaası, İstanbul 1919. Ayrıca Subhi Edhem'in basılmamış eserleri şunlardır: *İlm-i Hayvânât Dersleri*; *Kâinatın Mu'ammâları*, *Goethe ve Schiller'in Hayât ve Kitâbları*, *Dimâğ ve Bünyesi*, *İlm-i Teşrîh Târîhi*, *İlm-i Hayât Târîhi*.

*** Sadeleştirenler ve Yayına Hazırlayanlar**

Levent Bayraktar: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü.

Zeynep Tek: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ ♦ 7

Levent Bayraktar
"Subhi Edhem ve *Bergson ve Felsefesi* Adlı Eseri Üzerine" ♦ 9

א

Bergson ve Felsefesi
(Çevriyazı) ♦ 25

Bergson ve Felsefesi
(Sadeleştirme) ♦ 65

EKLER ♦ 105

SUNUŞ

Elinizdeki kitap, Subhi Edhem'in 1919'da hazırladığı *Bergson ve Felsefesi* adlı eserinin günümüz harflerine aktarımı ve sadeleştirmesidir. Bergson'u Türkiye'ye tanıtması ile çağdaş felsefe tarihimizde önemli bir yer edinen bu eser, Bergson üzerine yazılan ilk telif eser olma yönüyle önemlidir.

Bu çalışmamız Çizgi Kitabevi Yayınları'nın daha önce yayımlamış olduğu eserlerde uyguladığı metotlara sadık kalınarak, Osmanlı Felsefe Çalışmaları dizisinin yayın kurallarına göre hazırlanmıştır. İki bölümden oluşan çalışmamızın ilk bölümü *Bergson ve Felsefesi* adlı eserin günümüz harflerine aktarımından oluşmaktadır. Bu bölümde kelimelerin orijinal yazımına, noktalama işaretleri de dâhil olmak üzere sadık kalınmıştır. Bu nedenle ayın, hemze ve uzatma işaretleri gösterilmeye çalışılmıştır. İkinci bölüm ise söz konusu eserin sadeleştirilmesidir. Bu amaçla terkipler bozulmuş, anlaşılmasında zorluk çekileceği düşüncesiyle bazı kelimeler, terimler ve kalıp ifadelerde anlam itibariyle sadeleştirilmeye gidilmiştir. Ek olarak gerekli görülen yerlerde dipnotlara başvurulmuş ve yazarın dil ve üslubundan kaynaklanan anlaşılması zor bazı cümlelerde de birtakım tasarruflarda bulunulmuştur. Ayrıca her iki bölümde de yabancı özel isimler orijinal haliyle aktarılmıştır.

Çalışma, çağdaş felsefe tarihimiz, Türkiye'de Bergson algısı ve Subhi Edhem ile ilgilenenlere bir katkı sunması ümidiyle hazırlanmış olup eserin yayımlanmasında desteklerini esirgemeyen Osmanlı Felsefe Çalışmaları dizisi editörü Ali Utku'ya ve Çizgi Kitabevi'nin değerli çalışanlarına teşekkürlerimizi sunarız.

Levent Bayraktar - Zeynep Tek

Subhi Edhem ve *Bergson ve Felsefesi* Adlı Eseri Üzerine

Levent Bayraktar

Subhi Edhem: Hayatı ve Eserleri

Subhi Edhem'in doğum ve ölüm tarihleri hakkında kesin bir bilgi mevcut olmamakla beraber 1880'lerde Manastır'da doğduğu tahmin edilmektedir. 1908'de Askerî Baytar Mektebi'nden mezun olmuş ve çeşitli askerî birliklerde görev yapmıştır. Askerliğinin yanı sıra çeşitli eğitim kurumlarında dersler vermiş, hocalık etmiştir. Gençlerle özel olarak ilgilenmiş ve onlarda vatanın selameti için ilmî tecessüs ve müspet ilim aşkı uyandırmaya çalışmıştır. Çok iyi derecede Fransızca ve Almanca bilen Baytar yüzbaşısı Dr. Subhi Edhem'in Latince de bildiği sözlük ve terim çalışmalarından anlaşılmaktadır. Manastır Askerî İdadisi ve İstanbul'daki Rehber-i İttihad-ı Osmanî Lisesi'nde *tabiiyyat* ve *tabiat tarihi*, Askerî Baytar Mektebi'nde *botanik* ve *jeoloji* dersleri vermiştir.[1]

II. Meşrutiyet ve Mütareke dönemlerinin önde gelen evrimci materyalistlerinden Dr. Subhi Edhem 1910 veya 1911'in başlarında İsmail Subhi olan adını Subhi Edhem olarak değiştirmiş ve bu tarihten sonra eserlerini bu ad ile yayımlamıştır.[2]

Felsefenin ve ahlâkın bile bilime dayanması ve ondan hareket etmesi gerektiğine inanan Subhi Edhem koyu bir bilimperest tavır sergiler: "Ahlâkın (elektrik veya ışık gibi)

---

1 Arda Odabaşı, "Suphi Ethem Bey ve Beşer ve Tabiat Dergisi", *Bilim ve Ütopya*, sayı: 159, 2007, s. 28-42; Arda Odabaşı, "Unutulmuş Bir Bilim/Felsefe Dergisi Suphi Ethem Bey'in Tabiat'ı", *Bilim ve Ütopya*, sayı: 152, 2007, s. 42-49.

2 Odabaşı, "Suphi Ethem Bey ve Beşer ve Tabiat Dergisi", s. 28.

doğal bir olay olarak ele alınması gerektiğini belirtir ve şimdiye dek filozofların, ahlâkı maddiyattan tecrit ettiklerini o nedenle de bilimsel olmadıklarını ileri sürer."[3] Osmanlı Devleti'nin içinden geçmekte olduğu zor dönemde en sağlam çıkar yol olarak olabildiğince fen bilimlerini öğrenmeyi ve yurda taşımayı amaçlar. Kısa denilebilecek hayatı müddetince zooloji, botanik, biyoloji, kimya, antropoloji, sosyoloji, filoloji, tarih, felsefe, bilim tarihi, edebiyat tarihi gibi çok geniş bir disiplinler sahasında makale, dergi ve kitap çapında eserler vermiş, ayrıca ders kitapları da yazarak talebeler yetiştirmiştir.

Subhi Edhem'in, Selanik'te çıkan *Genç Kalemler* dergisinde ve Baha Tevfik'in çıkardığı *Felsefe Mecmuası*'nda da yazıları vardır. Ayrıca botanik tarihiyle ilgili bilinen ilk Türkçe eser olan *'İlm-i Nebâtât Târîhi*'nde bilim tarihi ve bilimsel yöntem bilincinin önemini göstermiştir.[4]

Hüsn ve Şiir, *Tabiat*, *Beşer ve Tabiat* dergilerini çıkaran Subhi Edhem; *İzmir* ve *Neyyir-i Hakikat* gazeteleri ile *Genç Kalemler*, *Muhit-i Mesai*, *Yeni Felsefe Mecmuası*, *Felsefe Mecmuası*, *Zekâ*, *Serbest Fikir*, *Yeni Dünya*, *Servet-i Fünûn*, *Büyük Duygu* gibi dergilerde de yazılar yazmıştır. 1922'de ölmüş olduğu tahmin edilen Subhi Edhem'in çeşitli alanlarda eserleri bulunmaktadır.

Basılmış eserleri:

- *İdic*, Müfid Kitaplar Kütüphanesi, Matbaa-i Hayriye ve Şürekâsı, İstanbul 1325/1909.
- *Darwinizm*, Manastır Matbaası, İstanbul 1327/1911.
- *Sosyoloji*, Manastır 1327/1911.
- *Ulûm-i Tabî'iyye Lügati*, Manastır 1327/1911.
- *Târîh ve Müverrihler*, Osmaniye Matbaası, Selanik 1328/1912.

---

3 *A. g. m.*, s. 38.

4 Bkz., Remzi Demir, "Subhi Edhem Bey'in 'İlm-i Nebâtât Tarihi'nde Bilim Tarihi ve Bilim Felsefesi Bilinci", *Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji, Makaleler*, (ed. Yavuz Unat), Nobel Yayınları, Ankara 2010, s. 247-257.

- *Hayât ve Mevt*, Nefâset Matbaası, İstanbul 1329/1913.
- *Lamarckizm*, Nefaset Matbaası, İstanbul 1330/1914.
- *Tıbbî ve Zirâ'î ilm-i Nebâtât Dersleri*, Şirket-i Mürettibiye Matbaası, İstanbul 1333/1917.
- *İlm-i Nebâtât Târîhi*, İstanbul 1333/1917.
- *Fen Adamları*, İstanbul 1333/1917.
- *Musahabelerim*, İstanbul 1333/1917.
- *İlm-i Hayvânât-ı Umûmiyye Medhal*,1333/1917.
- *Bergson ve Felsefesi*, Kader Matbaası, İstanbul 1919.

Basılmamış eserleri:
- İlm-i Hayvânât Dersleri.
- Kâinâtın Muammaları.
- Goethe ve Schiller'in Hayât ve Kitâbları.
- Dimâğ ve Bünyesi.
- İlm-i Teşrîh Târîhi.
- İlm-i Hayât Târîhi.[5]

Subhi Edhem'in Türk Düşüncesindeki Yerine Genel Bir Bakış

Subhi Edhem'in eserleri ve yayınlarına bakıldığında, oldukça renkli bir entelektüel hayatı olduğu görülür. O hem bir asker hem de ders veren bir hoca, dergi çıkaran bir yazar ve yayıncı, devrinin sosyal ve siyasi sorunları üzerine düşünen ve çözüm önerileri üreten bir aydın, çağdaş bilimi ve felsefeyi yurda taşımaya çalışan bir tercüman, bir düşünür ve bir ıslahatçıdır. Şahit olduğu zaman diliminde yaşadıkları, maddi açıdan güçlü olmanın hayatta kalmak için şart olduğu sonucunu çıkartmasına sebep olmuştur. Bu gerekçelerle Lamarck ve Darwin'den etkilenerek, hayat mücadelesi fikrine dayalı sosyal düşünceler geliştirmiştir. Ayrıca ruhun maddeyi

5 Mehmet Ö Alkan, "II. Meşrutiyet'te Doğa Felsefesi ya da Subhi Edhem Üzerine Notlar", *Felsefe Dergisi*, 89/3, s. 52.

değil, maddenin ruhu tayin ettiğini savunarak biyolojik (evrimci) materyalizm tarafında yer almıştır.

Subhi Edhem'e göre, hayat, tabii bir hadisedir. Hayat, bir yaratıcının eseri değildir. Işık, elektrik, hararet ve rutubetin eseridir. Bütün canlılar tekâmül sonucu, ilkel bir durumdan, gelişmiş bir duruma geçmişlerdir. Subhi Edhem "Lamarck ve Lamarckizm" adlı makalesinde şöyle söyler:

> Tabiidir ki insan türü de bu canlılar arasındadır. Zira insanın beyin ve zekâsı, hayvanların sinir sistemi ve sevk-i tabiilerinin inkişaf etmiş bir şeklidir. Esasen insan ve hayvan arasında nitelikçe bir fark yoktur. Ancak nicelikçe bir hususiyet vardır. O da insanın cismen ve bir derece daha ilerlemiş olmasıdır.[6]

İnsanın hayvandan nitelikçe bir farkı olmadığı için, Subhi Edhem'e göre; insanın eşref-i mahlûkat olarak telakki edilmesi de insanın kendini yüksek görme duygusundan kaynaklanmaktadır. Subhi Edhem'e göre bütün varlıklar, derin bir şekil değiştirmenin eseridir. Hayat sahibi olanların değişmeye uğradıklarından ilk söz eden Lamarck'tır. Subhi Edhem, Lamarck'ın tekâmülcü fikirlerini tanıttığı "Lamarck ve Lamarckizm" adlı yazısında bazı materyalist fikirlerini de belirtmiştir. Ona göre "madde ve kuvvet asıl ilkedir. Bu iki unsur da ölümsüzdür. Madde hareketsiz değildir. Madde değişerek canlıların meydana gelmesini sağlamaktadır."[7] Hatta akli melekeler bile uzvi ihtiyaçlardan doğar. Subhi Edhem'e göre, "akli fiillerin maddiliğini ispat eden, tecrübe felsefesidir."[8] Tecrübe sayesinde tabiattaki kanun ve sırlar aralanır. Tecrübe mevcut olmadıkça eşyanın manası ve mahiyeti bilinemez. Hakikate ulaşmak için bir yöntem

---

6 Süleyman H. Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, Akçağ Yayınları, Ankara, tsz, s.85.

7 Mehmet Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1988, s. 291.

8 *A.g.e.*, s. 297.

bulunması gerektiğini söyleyen pozitivistlere dayanarak Subhi Edhem, bu yöntemin tecrübe olduğunu ileri sürer. Pozitivizmin dinî bilgilerin iddialarını şahsi tecrübelerle tekzip ettiğini söyleyen Subhi Edhem'e göre, Lamarck'ın kıymeti de buradadır. "Lamarck, insanlığı efsanevi bir akideden, dinlerin safsatasından kurtardığı için kıymeti cihana değer."[9] Subhi Edhem, Lamarck'ın takipçisi olan Darwin'de de aynı başarıyı görür. Darwinizm de ananelere bağlı inançları, hurafeleri sarsmıştır. "Darwinizm" adlı makalesinde bu hususu şöyle dile getirir:

> Darwin nazariyesi evrim teorisinin bir cüz'ü olsa da yine büyük, yine yüksektir. Çünkü ananelere bağlı inançları, hurafeleri sarsan ve yıkan bu nazariyedir. Ve Darwinizm'in kıymeti bu meziyeti ile ölçülür.[10]

Subhi Edhem'in Lamarck ve Darwin'den daha fazla Lamarckçı ve Darwinci olduğunu görüyoruz. Evrimciliğin insanlığı anane ve inançtan kurtardığı sonucunu bu teorilerden Subhi Edhem çıkarmıştır. Zira teorinin bizatihi yapısında böyle bir hedef ve gaye yoktur. Subhi Edhem'e göre "hayatın esası protoplazmadır. Protoplazma menşeini, canısızlardan alır. Yani gayr-i uzvî bir ortam içine konulan protoplazma yaşayan bir uzviyet meydana getirir".[11] Bütün canlı varlıkların basit bir hücreden türediği hayatın gayesi ise, "gıdalanmak ve üremek meylinden ibarettir. Çünkü her fert hayatta bu iki hususun faili olmaya mecburdur. Zira nefsi muhafaza için yemek, neslin devamı için üremek lâzımdır."[12] Bu durumda her canlı yaşamak için daima mücadele edecek, gerekirse yiyeceğini zorla alacak, alamazsa yaşayamayacaktır. Öyle ise hayat mücadelesini doğuran "açlık" ve "ihtiyaç"tır. Görülüyor ki "hayat hakkı özellikle kuvvetliye mahsustur.

---

9 S. H. Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, s.88.

10 *A.g.e.*, s. 96.

11 Mehmet Akgün, *a.g.e.*, s. 284.

12 S. H. Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, s. 89.

Canlının ismi ve şekli ne olursa olsun netice, hile ve kuvvetle galip gelmektir. Aksi takdirde ölümle karşılaşılacaktır."[13] Ölüm ise Subhi Edhem'e göre, yeni bir hayatın başlangıcıdır.

> Hayatın mebde'i, ölümdür. Bu durumda kâinat, daima hareket hâlinde bulunmaktadır. Fen açısından ölüm, bir şekil değiştirmeden ibarettir. Yani ölüm, şekil değiştirmeden başka bir şey değildir.[14]

Subhi Edhem ölümü doğal seleksiyona yarayan bir eylem olarak görür. Ona göre ölüm, tazelik, güzellik ve sıhhat getirmekte, yaşlı ve sakat fertleri ayıklamaktadır. Ayrıca, her fert tabiat kanunlarına boyun eğmeye zorunludur. Subhi Edhem'e göre;

> hayatın ölümle sonuçlanması bir nimettir. Tabiat her yerde olduğu gibi, bu hususta da adaletini göstermiştir. Ölümden kurtuluş yoktur. (....) Ölüm olmasaydı, hayatta lezzet kalmazdı. İhtiyarlık yerini, hayati gençliğe bırakmalıdır. Dünya en taze bir hayatın en faal bir varlığın karşılık beklemeyen bir hizmetçisidir. Çolakların, sakatların, hastaların, bunakların değil.[15]

Canlı varlıkların ölümlü olmasına karşın madde ile kuvvet bitimsiz ve ölümsüzdür. Subhi Edhem'e göre kuvvet fikri söz konusu olunca da metafizik düşünceler ölmelidir. Âlemde asli ve hakiki sebepler bilindikten sonra mucizeler hurafe şeklini alır. Ona göre "asli ve hakiki sebepleri bilmeyi sağlayan ise materyalizmdir."[16] Basit bir unsuru bizim gözümüzün önüne getiren ise "felsefe-i mihânikî"dir.

> Bir taşın hareketsizliğinde, bir gazın genleşmesinde, bir billûr zerresinin neşv ü nemasında, bir kelebeğin

---

13 *A.g.e.*, s. 90.

14 Mehmet Akgün, *a.g.e.*, s. 285.

15 *A.g.e.*, s. 285.

16 *A.g.e.*, s. 307.

> uçmasında, tabii kanunların hüküm sürdüğü anlaşıldıktan sonra, metafiziğin kör ve hayalî sahasına ait fikirlerin teemmülatı, faydasız birer efsane şeklini alır.[17]

Subhi Edhem'e göre;

> bugün mekanik ilminin, diğer felsefelere üstünlüğü o derece yüksektir ki, bunun yardımıyla, maddi olaylara ait bilgiler elde edilir. Bugün fizyolojinin mekanik ilmine kucak açtığına dikkat edilirse onun da derecesi yükselmiş olur. Dolayısıyla buna teşekkür etmeliyiz ki, mihanikî felsefe bütün gücüyle ortaya atıldıktan sonra hayvansal ve bitkisel şekillerin münhasır birer gaye için meydana gelmedikleri, yaratıcı bir kudretin oyuncağı olmayacakları fikri kesinlik kazanır.[18]

Subhi Edhem'e göre, âlemde meydana gelen bütün olaylar mekânda meydana gelen maddi yer değiştirmelerden ibarettir. Bu da tamamen mekaniğin kanunlarıyla açıklanabilir. İnsan da tabiatın uzantısı olduğu için onu açıklamak da fizik ve kimya ilimleri ile fizyoloji ve biyolojiden beklenir. Metafizik ise insanın cehalet çağının bir bilgisi ve uğraşıdır.

Buraya kadar fikirlerinin ana hatlarına değindiğimiz Subhi Edhem'i, pozitivizm, siyantizm ve materyalizm içinde değerlendirmek mümkün gibi görünüyor. Ayrıca onun düşüncelerini kısaca toparlayacak olursak; canlıların iptidai bir unsurdan, en gelişmiş canlılara kadar tekâmül geçirdiklerini söylemekle, Lamarck'ın ve Darwin'in ortaya koyduğu tekâmül nazariyelerini kabul ettiğini de anlıyoruz. Hatta bu tekâmül nazariyelerinden çıkarılan şu sonuçları da: Âlem'in yaratılışı kutsal kitaplarda anlatıldığı gibi değildir. Bugün mevcut olan bütün canlı varlıklar basit bir kaynaktan çıkarak çoğalmış ve çeşitlenmiştir. Tabiat bir Âdem ile bir Havva yaratmadığı gibi, müstakil bir soy da yaratmamıştır. Âlemi yaratan maddedir.

---

17 *A.g.e.*, s. 307-308.

18 *A.g.e.*, s. 306-307.

Subhi Edhem, tekâmül fikrini yaymaya çalışırken tekâmüle bir başka açıdan yaklaşan Bergson'u da Türk okuyucusuna tanıtıyordu. Fikirlerini tamamen benimsememekle birlikte, *Bergson ve Felsefesi* adlı bir eser yazarak Bergson'dan bahsetmişti. Bu eserde Subhi Edhem'in, "Bergson'un felsefesini tahrif ettiği, kendine göre değiştirdiği ve Bergson'u anlamadığı"[19] düşünülür.

Ancak, Bergson'u Türk okuyucusuna tanıtmak görevini yerine getirmesi bakımından Subhi Edhem'in bu tanıtımı bazı noktalarda düzeltilmeye muhtaç olsa da Bergsonculuğun Türkiye'ye girişinde önemli bir yere sahiptir.

Bergson ve Felsefesi

Bergson ve Felsefesi adlı eser bir medhal (giriş) ile birlikte beş bölümden oluşmaktadır. Medhal bölümünden sonra Bergson'un hayatı ve eserleri verilmiştir. Daha sonra Subhi Edhem, Bergson'un felsefesini anlatır. Bu bölümde, Bergson hakkındaki genel kanaatlerden ve Bergson felsefesinin ana hatlarından bahseder. Bu genel tanıtım bölümünde kendi kanaatlerine pek fazla yer vermeden Bergson'u tanıtmıştır. "Bergson'un, kapanmış olan metafizik dönemi yeniden açmak isteyen yegâne yeni filozof" (*BF* 7)[20] olduğunu söyler. Ancak ona göre, Bergson'un bu konuda ortaya koyduğu prensibin sınırları tayin edilmiş değildir. Subhi Edhem'e göre, Bergson'un felsefedeki amacı müddet meselesini aydınlığa kavuşturmaktır. Suphi Edhem, Bergson'un eserlerinden de tek tek bahseder ve bu eserleri kısaca tanıtır. Bu açıklamaları

---

19 S. H. Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, s. 115. ve Mehmet Ali Aynî, *İntikâd ve Mülâhazalar*, Orhaniye Matbaası, İstanbul 1923, s. 66-80.

20 Subhi Edhem, *Bergson ve Felsefesi*, Kader Matbaası, İstanbul 1919, s. 7. Bu esere yapılan göndermeler metinde parantez içinde *BF* kısaltması ve orijinal sayfa numaralarıyla yapılacaktır.

sayesinde kabaca da olsa, onun Bergson'dan ne anladığını görebiliyoruz.

Subhi Edhem'e göre; "Bergson, *Şuurun Mu'teyat-ı Bilâ-vasıtasına Dair Tecrübe-i Kalem* (Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri Hakkında Bir Deneme) adlı eserinde, beşerin bizzat iç yüzünü, derin olan hayatı, serbest olan ef'ali göstermek istedi." (*BF* 9)

Madde ve Hafıza'da ise ben ile eşya arasındaki münasebeti ve bunların çevresini, hududunu göstermeyi amaç edinmiştir. Burada idrak ve hatırlamanın değerlendirmesi yapılarak vücudun ruhla olan münasebetleri üzerinde de durulmuştur.

"'Metafiziğe Medhal' adlı makalesinde ise felsefesinin mişvarını gösteriyordu." (*BF* 10) *Hande*'deki (Gülme) izahlarında da komedinin sebebini ölü fikirlere bağlanıp kalan zihin ile zihnin bu sertlikleriyle eğlenen hayat arasındaki nispetsizlik olarak görür.

Subhi Edhem, Bergson'un, bütün bu eserlerinden sonra Fransa'da önemli bir yer edindiğini söyler. "Muhit-i irfan ona genç yaşta, son asrın feylesofu unvanını verdi, Fransa'da Descartes'dan, Almanya'da Kant'tan sonra gelen feylesoflar arasında Bergson'a da bir mahal tayin olundu" (*BF* 13) der.

Subhi Edhem, Bergson'un felsefe ortamına girdiğinde karşılaştığı fikirleri ve bu fikirlere karşı aldığı tavrı da ayrıntılarıyla anlatır. Ona göre, Kant'ın tenkitleriyle metafizik gözden düşmüştü ve daha sonra Kant'tan etkilenerek oluşturulan felsefeler de "ilmî bilgiden başka bilgi, zekâdan başka bilme vasıtası yoktur" (*BF* 13) diyerek metafiziği tamamen reddetmişlerdi.

İşte, Bergson, bu reddedişlere karşı çıkmış ve metafiziği yeniden canlandırmıştı. Subhi Edhem bu değerlendirmesinden sonra, Bergson'un ele aldığı konuların bir özetini verir:

> 1- Müddet ve ihtiyar mefhumu gibi şuur meselesi.
> 2- Hayat ve madde mefhumu gibi tekâmül meselesi.
> 3- Tahlil ve tahaddüs mefhumu gibi malumat meselesi. (*BF* 15)

Yani Subhi Edhem'e göre Bergson, süre ve hürriyet kavramlarını inceleyerek şuur meselesini, hayat ve madde kavramlarını inceleyerek tekâmül meselesini, analiz ve sezgi kavramlarını inceleyerek de bilgi meselesini ele almıştır.

Bu üç mevzu değerlendirildiğinde en çok müddet üzerinde durulduğu görülür. Bu nedenle Bergson felsefesine "müddet felsefesi" demek daha doğru olur, der.

Subhi Edhem *Bergson ve Felsefesi* adlı eserinin bundan sonraki bölümünde "Bergson'un Felsefesinin Esasları" başlığı altında bir değerlendirme yapar. Bu bölümde kendisinin Bergson hakkındaki kanaatlerini ve Bergson'u nasıl anladığını sergiler.

Subhi Edhem'e göre Bergson'un felsefesi, derleme bir felsefedir. Bergson esasen bir metafizikçidir. Dönemin ilmî gelişmelerini yakından takip ettiği ve ilmî bilgisi çok iyi olduğu halde kendisi bunlardan bir netice çıkarıp buna uygun bir sistem oluşturamamıştır. Aksine ilmî esaslardan çok uzak tasavvurları vardır:

> Bergson'un felsefesi telfîkî bir felsefedir. Esasta ise kendisi bir metafizikçidir. (....) Bergson zamanın efkâr-ı fenniyesini iyi takip ettiği hâlde bunlardan kendisine asli bir kanaat edinememiştir. Beşerin tekevvünü ve iradesi hakkındaki tasavvurları fennin esaslarından pek uzaktadır. (*BF* 32)

der. Ayrıca Bergson'un yaptığı felsefi değerlendirmelerin çok münferit olduğunu ve bunlar bir araya getirildiğinde bir çelişki gözlendiğini söyler. Ona göre, Bergson'un çok geniş bir araştırmaya dayanan bir düşüncesi olduğu halde, bu araştırmalardan çıkan neticeler arasında sağlam bir irtibat kuramamıştır:

> Serdettiği felsefi mütalaalar pek münferit ve pek çıplaktır. Hepsi bir araya toplansa ortada derin bir tenakuz göze çarpar. Tetebbuu pek geniş ve etraflı olduğu halde bunlar

> arasında bulduğu irtibatlar pek sönük ve pek zayıftır. Binnetice tesis ettiği meslek de pek müstereddittir. (*BF* 32)

Görülüyor ki Subhi Edhem, Bergson'un ortaya koyduğu felsefi sistemin sağlam bir sistem olmadığını düşünür.

Vücuttan gayrı bir de ruh, evrenden başka bir de Allah tasavvur etmiştir, diyerek Bergson'u eleştirir. Zira Subhi Edhem vücudun dışında bir ruh ve evrenin dışında bir Allah fikrine katılmaz. Ayrıca Subhi Edhem'e göre Bergson, Allah'ı idrak etmenin bizim muhakemelerimizin bir sonucu veya anamızdan, babamızdan, büyüklerimizden aldığımız telkinlerin sonucu olmadığını, bilakis bizim Onu ruhumuzun hissetmesinden, görmesinden anladığımızı söyler. Oysa Subhi Edhem bu görüşlere katılmaz. Ona göre Allah'ı bilmek ancak ailenin ve çevrenin bize Onu tanıttığı biçimde olabilir. Bu tarz inançlar ananelerden kaynaklanır.

Bu itirazlarının yanı sıra Subhi Edhem, Bergson'un güzel ve etkileyici bir üslûpla yazdığını da belirterek bu hususta Bergson'un hakkını teslim eder. "Üslûbu latif, cevdet-i karihası mükemmel, kudret-i tasviri ise câlib-i nazardır. İsti'mal ettiği kelimelerde, cümlelerde ekserî defalar heyecan duyulmaktadır" (*BF* 33), der.

Subhi Edhem, *Bergson ve Felsefesi* adlı eserinin son bölümüne ise "Bergson'un Hayat Hakkındaki Kanaatleri" başlığını vermiştir. Burada da hayat kavramından başlayarak Bergson felsefesinin ana kavramlarını, kendi bakış açısıyla değerlendirmektedir.

Bergson'un kavramlarını değerlendirirken de yer yer yine kendi fikirlerini belirtir. Subhi Edhem'e göre, "bizim idrakimiz, menşe' itibari ile, ruhumuzdan ziyade eşyada, bizden ziyade hariçtedir" (*BF* 45). O, Bergson'un bu fikre karşı çıkmakla büyük bir gaflete düştüğünü söyler. Bergson, fizyolojistlere ve Lamarckçı transformasyon nazariyesine karşı çıkarken de yanılıyordu ona göre. Bergson yanılıyordu, çünkü dimağın maddenin ürünü olmadığını düşünüyordu. Subhi Edhem, Bergson'un böyle düşündüğünü, ancak bunun doğru

olmadığını söyler. Ona göre; "dimağ âlem-i maddiyeden mamul olup, âlem-i maddi dimağdan mamul değildir."

Ayrıca Bergson, transformizm nazariyesinin, tekâmülü açıklamakta çok ilkel olduğunu söylemekle de yanılgıya düşüyor, çünkü elimizdeki vesikalar az olmakla birlikte, transformasyon nazariyesi hayvan silsilesini baştan aşağı tasnif ederek tekâmülü göstermiştir. Subhi Edhem bu fikirlerini şöyle ifade eder:

> Bergson, zerrât-ı uzviyenin tasnifinde "istihaliye"nin pek hâlet-i ibtidaiyede olduğunu söylemekle pek büyük bir gaflete düşer. Elde mevcut vesaikin azlığına rağmen yine nev'lerin ve cinslerin istihalesi taayyün etmiş ve silsile-i hayvanat baştan aşağıya kadar mükemmel bir surette tasnif edilmiştir. (*BF* 45-46)

Böylece Bergson'un tekâmül nazariyesini de pek önemli bulmaz. "Feylesofların nazar-ı ıttılâ'ına arz edilen tekâmül nazariyesi o kadar şayan-ı ehemmiyet bir şey değildir" (*BF* 47) der.

Ayrıca Bergson'un hayatın temeline "hayat hamlesi"ni koymasını da eleştirir; zira hayat hamlesi hiçbir zaman mutlak olarak oluşamaz, çünkü hayat hamlesi madde engeliyle karşılaşınca kendisinden bir şeyler bırakmak zorunda kalır, kendisini olduğu gibi, bütünüyle gerçekleştiremez. Subhi Edhem bu fikrini şöyle ifade eder:

> Bergson tekevvün-i hayatta 'cehd-i hayevî'yi bir 'ihtiyaç' gibi kabul etmiştir. Hadd-i zatında cehd-i hayevî mutlak bir surette tekevvün edemez. Buna sebep ise karşısında maddeye: Yani kendisine muâkis olan harekete tesadüf etmesidir. (*BF* 47)

Oysa Bergson'a göre hayat hamlesi kendisini insana ulaşan doğrultuda, özgürce açabilmiştir. Çünkü insan, hayat hamlesinin gelişiminde yolda kalmış bozuk - çatlak bir ürün

değildir, bu da hayat hamlesinin insanda, madde engeline takılmadan kendisini açabilmiş olduğunu gösterir.

Subhi Edhem'in, Bergson felsefesi hakkında yazdığı bu eserin hiç değilse Bergson'u tanıtması, en azından ondan bahsetmiş olması açısından önemli olduğunu belirtmiştik. Ancak bu eserde Subhi Edhem'in Bergson'a yönelttiği eleştirilerin, onun Bergson'u anlamamış olmasından kaynaklandığını düşünenler olmuştur. Örneğin Mehmet Ali Aynî *İntikâd ve Mülâhazalar* adlı kitabında, *Bergson ve Felsefesi* adlı kitabı eleştiren bir makale yazmıştır. Aynî bu makalede; eserde, kimlerden alındığı zikredilmeden çeviriler yapılmıştır, der. Ayrıca Subhi Edhem'in "felsefi terminolojiyi bilmediği için, okuduğu kaynakları anlamadığını ve bu nedenle Türkçeye de yanlış aktardığını"[21] söyler.

Ancak Subhi Edhem, *Bergson ve Felsefesi* adlı eserinde hiç değilse Bergson'u tanıtmanın yanı sıra, Bergson'a eleştiriler yöneltmekle de dönemin fikir hayatına bir katkıda bulunmuştur. Şöyle ki, Subhi Edhem, kendi fikirleriyle uyuşmayan bir sistemi eleştirirken, bir tartışma zemininin oluşmasına da yol açmış, kendisinden sonra gelenler için bir sorunsal, tema ve dil bırakmıştır. Mehmet Ali Aynî'nin de esere yönelttiği eleştirileri bu bağlamda değerlendirmek mümkündür.

Subhi Edhem, Bergson'u tanıtan bir eser yazmış olmakla beraber, Bergson'un fikirlerini benimsemediği tespit edilmelidir. Çünkü o, özellikle hayat hakkında Lamarck'ın ve Darwin'in görüşlerini benimsemiş ve onların tekâmül teorilerini kabul etmiştir. Ancak Bergson da tekâmülden bahsettiği ve hayat hakkında yeni bir anlayış getirdiği için başlangıçta Subhi Edhem, Bergson'u incelemeye yönelmiş, fakat Bergson'un "yaratıcı evrim" kuramından ziyade "evrimci materyalizm"de karar kılmıştır.

---

21 Bkz., Mehmed Ali Aynî, *İntikâd ve Mülâhazalar*, s. 66-80.



Subhi Edhem Bey

Yeni Dünyâ Külliyâtı'ndan

Subhi Edhem

Bergson ve Felsefesi

> Felsefe mekteblerinden hangisi daha ziyâde kıymet kazanacaktır kestiremem; bildiğim bir şey varsa o da felsefenin ebediyen pâyidâr olacağıdır.
>
> **Schiller**

Henri Bergson'un hayât ve eserlerinden, felsefedeki usûlünden, ilhâm aldığı menba'lardan bâhisdir. Bergsonizm bir tahaddüsiyye mesleği olduğuna nazaran 'ilm-i hayât-ı 'umûmî kânûnlarıyla bu mesleğin irâ'eleri bir dereceye kadar karşılaştırılmıştır.

Dersa'âdet
"Kader" Matba'ası
1919

Medhal

On yedinci asrın en nâmdâr ve en velûd feylesofu Descartes hayâtının son zamânlarını insânın ve hayvânların ta'azzuvunu mütâla'aya hasretmişti. Bu husûsta esâslı bir eser vücûda getiremedi ise de ehibbâsına yazdığı mektûblarda pek çok ciddî mütâla'ât mündericdir.

Son def'a olarak neşrettiği *De mundo* nâmındaki bahse efkârının mühim bir zübdesini 'ilâve etti. Zamânında ta'azzuvâta 'â'id ma'lûmât pek de ileri gidememişti. Bunun netîce-i tabî'iyyesi olarak psikoloji ve felsefe dar bir sâhada cevelân ettiler. Sonraları Malebranche, Leibniz, Locke, Hume, Condillac, Cabanis, Destot de Tras, Maine de Brain, Kant ve bi'l-cümle Alman mektebleri, Reid ve İskoçya mektebi, Rovemekiye ve Fransa'da mü'esses bi'l-cümle yeni mektebler... sonra Gall'in cümle-i 'asabiyyenin fizyolojisine dâ'ir tedkîkâtı tabî'at-i beşeriyye hakkında bir esâs koyabildiler. Bunu müte'âkib hemen bütün 'ulûmun mebnî-i 'aleyhi insân oldu ve "Bi'z-zât kendini tanı" (*Connais-toi, toi même*) düstûru elde metîn bir istinâdgâh idi. Hâlbuki, bu düstûr hadd-i zâtında tamâmen dînî ve rûhânî (*hiératique*) bir mâhiyyettedir... [3]

... Descartes zamânına kadar gelen 'ulûmu biz biri "insânî" dîğeri "semâvî" olarak iki kısma ayırabiliriz. Bu fikri tervîc edenlerin pîri olarak da iki kişiyi gösterebiliriz:

1- Eflatun (429-437) Milâddan Evvel.

2- Sokrat (469-401) Milâddan Evvel.

Eflatun'a nazaran 'ilim, bir şey muhâkeme edilerek, ya'nî 'arz ettiği ihtilâflar sâ'irleriyle birleştirilerek istihrâc edilen bir fikirdir. Bu tamâmen insânî ve mâddî bir usûldür.

İşte bu fikr-i mukâyese ile ba'zı eski zamân feylesofları tekevvün-i 'âlemi araştırdılar ve bunu yâ mâddenin bi'z-zât kuvâsı veyâhûd kendisini teşkîl eden 'unsurların ittihâdıyla tekevvün ettiğini söylediler. Bundan çıkarılan netîce: 'Avâlim

yâ kendisine hâss olan hareketlere tâbi'dir veyâhûd kendisinden ayrı olan bir fikre, bir hâlika münkâddır. Bi'n-netîce bu düşünceden çıkarılacak ma'nâ da Allâh'ın ne istediği, insânları nasıl ârzû ederse o sûretle idâre edebileceği kaziyyesidir.

'Avâlimin bi-zâtihi kuvveti, hâlik... Bu fikir Eflatun'dan başlamaz. Daha eskidir. Bunlar ezeliyyet ve ebediyyetin aslı gibi kabûl edildikten sonra zekâ-yi beşer arzı bütün mevcûdiyyetiyle 'avâlimin bir cüz'ü gibi kabûlde muztarr kalmıştır.

Fikri, beşerin târîhçe-i idrâkine kadar imâle edersek göreceğiz ki, bu düşünce ba'zı terakkiyyâta sâ'ik olmuştur. [4] Bu husûsta yapılacak bir tasnîf bize şu çerçeveyi ihzâr edebilir:

1- Zekâ-yi beşerin arzı bütün mevcûdiyetiyle 'avâlimin bir cüz'ü gibi kabûl etmesi tahayyüz, misâha, kemmiyyet esâslarını meydâna koymuştur. Bundan bi'n-netîce hendese ve 'ilm-i hey'et doğmuştur.

2- Ma'lûmât-ı müktesebenin hakîkatine vâsıl olmak için zekânın bi'z-zât ta'kîbe mecbûr olduğu usûllerin tezâhürü, tahlîl tarzları, fikr-i beşerin –ma'al-esef– düşmüş olduğu hatâları tanımak kasdıyla mürâca'at edilen vâsıtalar da "mantık, sarf, hitâbet" gibi husûsâtı tevlîd etmiştir.

3- Gittikçe ilerleyen ma'lûmât-ı müktesebe efkâr-ı beşeri küllün tedkîkinden cüz'ün tedkîkine sevk etmiş ve bunun seciyyelerini, bir tarz-ı 'umûmînin havâssını ele alarak, derecât nâmı altında yükseltmiştir. Böylece tedrîcen 'umûmiyyetten 'umûmiyyete gidilerek esâsları ve hâdiseleri idâre eden kânûnlar, sebebler bulunmuştur. Bundan da "metafizik" ismi verilen felsefe tarzı çıkmıştır.

4- Bir dîğer taraftan ise beşerin vicdâna istinâd edilerek bütün mes'elelerin halli düşünülmüştür: Ya'nî vicdân lâ-yuhtî bir sadâ, muhâkeme-i derûnîdir. O her şeyi pek serbest ve pek müsâ'id sûrette istimzâc ve istifhâm [5] eder. Bizim veyâhûd sâ'irlerinin fi'illerini, hareketlerini muhâkeme ederek zihnimizde iyi veya fenâ, müfîd veya muzırr mefhûmlarını

husûle getirir. Ef'âl-i beşeri buna merbût bulundurmakla "ahlâk" nâmında yeni bir düstûr, bir 'ilim zuhûr etti.

İşte, bu telakkî tarzının pîri ise doğrudan doğruya Sokrat'tır. Şu hâlde bu düşünce sâliklerine nazaran felsefe ve 'ilim gökten yere inmiş bir mâhiyyettedir. "Semâvî" dediğim 'ilim işte budur.

Bütün bu fer'ler ve esâslar 'âlem ve insân hakkındaki bilgilerimizi icrâ sâhasına koymak için hâzırlanmış şeylerdir. Sonraları bu düşüncelerden insân kümelerinin yâ hükûmet veyâhûd az çok 'adedi mu'ayyen cem'iyyetler hâlinde yaşarken izhâr ettikleri husûsî ve 'umûmî ahvâli tedkîk etmek ve bunu şimdiye kadar elde edilen ma'lûmât ile mukâyese edip hey'et-i umûmiyyeyi bir nizâm altına almak ihtiyâcı hâsıl olmuştur.

'Ulûm-ı müdevveneyi vicdândan ayıran İskenderiye mektebi zamânlarında hissiyyâtın târîh-i tabî'îsi iktisâb olunan ma'lûmâta ve zekânın seyr-i tabî'îsine nazaran tahlîle başlanmıştı. Bu mekteb müntesiblerinden ba'zıları ahlâk-ı tabî'iyye, siyâset-i tabî'iyye, hukûk-ı tabî'iyye, edyân-ı tabî'iyye vesâire nâmlar altında îzâhlarda bulunmaya başladılar. Sonra Descartes, Spinoza, Malebranche, Leibniz, Kant [6] gibi bir zümre-i kalîle münâsebât-ı beşeriyyeyi dünyâ ve 'ukbâ veyâhûd Allâh ile mukâyese ettiler ve asıllarını araştırmaya başladılar. Bunun tabî'î netîcesi olarak yeni bir 'ilim daha doğdu ki, buna "'ilm-i ilâhî" (*theodicee*) derler. Ekser hükemâ teodiseyi felsefe-yi 'umûmiyye müfâdına kasrederler.

Teodise bir kısm-ı felsefedir ki, mebnî-i 'aleyhî Allâh'a 'â'id ve merbût olan husûsâta, ya'nî "mahmuller"e (*attributs*) varır. Leibniz bu husûsta en ileri gidendir. Hatta 1710'da buna dâ'ir mühim bir kitâb bile yazmıştır.

Bu cehdler pek boş değildir. Bu vesî' mesâ'î Hristiyanlıktan ayrılığa doğru geniş bir adım atmayı te'mîn etmiştir. Bi'l-âhire te'âkub eden fennin terakkiyyâtı cereyânı büsbütün değiştirerek müsbet bir gâyeye doğru yürünmeye başlanmıştır.

Bergson son zamânlarda artık kapanmış olan bu devreyi tekrâr açmak için sarf-ı mesâ'î eden yegâne, yeni bir feylesoftur. Bu husûsta vaz' ettiği prensibin hudûdu ise gayr-ı mu'ayyendir. Bergson'dan evvel Kant ve Sokrat böyle bir inkılâbın îkâ'ına medâr olmuşlardı. Hâl-i hâzır feylesofun mülâhazâtı da dîğerleri gibi gâyet bârid ve sert, kelimelere verdiği kıymet ise pek kat'îdir. [7]

Hayâtı ve Eserleri

Henri Bergson, 18 Teşrîn-i Evvel 1859'da Paris'te dünyâya gelmiştir. Dokuz yaşında iken Condorcet Lisesi'ne giderek on sene tahsîl etmiştir (1868-1878). Sınıfının en güzîde talebesi miyânında bulunuyordu. Her imtihânda büyük mükâfâtlara nâ'il olmuştur. 1877'de mebâdî-i riyâziyyeye dâ'ir açılan 'umûmî bir müsâbakada riyâziyye mükâfâtını aldı. Hatta bunun halli bir sene sonra *Brine ve Gérenot'un Riyâziyye Mecmû'ası*'nda (*Annales de Mathematique de Brine et Gérenot*) neşrolundu.

Bergson genç iken bir meslek ihtiyârında büyük bir tereddüt göstermiştir. Hayli zamân fenn ile edebiyyâttan hangisine intisâb edeceğini bir türlü kestirememiştir. Nihâyet 1878'de karârını vermiş ve Dârü'l-Mu'allimîn Edebiyyât Şu'besi'ne girmiştir. 1881'de bu mektebi terk edip felsefe mu'allim mu'âvini oldu. İşte, bu esnâlarda mesleğinin ana hatlarını çizebildi. Bergson'un işâret ve îzâh etmek istediği mes'ele "müddet" (*durée*) mes'elesi idi. O fennin bir mâdde gibi gösterdiği zamânın mevâkı'anın (*simultanéités*) mu'ayyen bir kemmiyyetinden başka bir şey olmadığına kanâ'at getirmişti. Bu târîhten i'tibâren üç sene Angers [8] Lisesi'nde; 1888 târîhine kadar da Clermont Lisesi'nde felsefe okuttu. 'Aynı zamânda Clermont Fakültesi'nde konferanslar vermeye başladı. *Şu'ûrun Mu'teyât-ı Bilâ-vâsıtasına Dâ'ir Tecrübe-i Kalem* nâmındaki eserini işte bu zamânlar kaleme almıştır. Bunu bi'l-âhire 1889'da doktorasına bir tez gibi hâzırladı ve takdîm etti.

Ta'kîb ettiği maksad beşerin bi'z-zât içyüzünü, derîn olan hayâtı, serbest olan ef'âli göstermek idi. 1888'den 1898 târîhine kadar en evvel Rollin Koleji'nde; sonra da IV. Henri Lisesi'nde bulundu. Bu târîhten 1900'e kadar Dârü'l-Mu'allimîn'de konferans mu'allimi oldu. 1900'de ise Collége de France'a hoca sıfatıyla devâma başladı. 1896'da ene ile eşyâ arasındaki münâsebeti ve bunların çevresini, hudûdunu göstermek emeliyle *Mâdde ve Hâfıza*'yı yazmıştı. Burada idrâk ve tahatturun mütâla'a-i asliyyesi münderic idi. Esâsı ise vücûdun rûha karşı olan münâsebâtı üzerinde duruyordu. 1901'de bir gün Fransa Felsefe Cem'iyyeti'nde (La Société francaise de philosophie) *Mâdde ve Hâfıza*'nın tekevvününü îzâh etti. On seneden beri buna dâ'ir icrâ ettiği tedkîkâtını bildirdi. Münâsebât-ı mâddiyye ve ma'neviyyesinin mesâ'il-i kadîmesine dâ'ir tedrîs edilmekte olan hâl-i hâzır fizyolojisi ile 'ilm-i emrâzının hîçbir maksad gözetmediğini anlattı ve kelimâtın hâfızasından, ma'dûmiyyet-i nutk hakkındaki beş senelik taharriyyâtının zübdesinden [9] bahsetti. Netîce olarak da bu gibi mes'elelerle yalnız felsefenin meşgûl olabileceği[ni] gösterdi. Bir sene evvel "Kânûn-ı 'İlliyyete İ'tikâdımızın Psikolojiyaî Menşe'i"ne dâ'ir notlarını hâzırlamıştı.[1] 1901'de "Rü'yâ"ya dâ'ir verdiği bir konferans *Beyne'l-milel Psikoloji Enstitüsü Mecmû'ası'* nda (*Bulletin de l'institut psychologique international*), "Cehd-i Aklî" ("Effort intellectuel") nâmındaki makâlesi ise 1902'de *Felsefe Mecmû'ası*'nda neşretti. Bu esnâdalarda Enstitü'ye a'zâ intihâb olunmuştu. 1903'de *Metafizik ve Ahlâk Mecmû'ası'* nda (*Revue de métaphysique et de morale*) ise "Metafiziğe Medhal" 'unvânlı makâlâtını yazdı. Burada felsefesinin mişvârını göstermiş oldu.

*
* *

[1] "Note sur les origines psychologique de notre Croyance á la loi de Causalité".

Bergson'un bugüne kadar neşrolunan eserlerinin başlıcaları şunlardır:

1- *Şu'ûrun Mu'teyât-ı Bilâ-vâsıtasına Dâ'ir Tecrübe-i Kalem* (*Essai sur les données immédiates de la conscience*).

2- *Mâdde ve Hâfıza* (*Matière et Mémoire*).

3- *Tekâmül-i Mükevvinî* (*Evolution Créatrice*).

Hande (*Le Rire*) ile muhtelif mecmû'alarda münteşir ve münderic [10] makâlâtı bu kitâblara tâlî birer şerh-nâme kabîlindendir. Güldürmenin felsefesini tedkîk, şeklen ve hareket cihetiyle komikliği îzâh eder.

Hande'deki îzâhâttan komedinin 'illetini[n] mefhûmât-ı mürdeye bağlanıp kalan zihin ile zihnin bu sertlikleriyle eğlenen hayât arasındaki nisbetsizlik [olduğu] birdenbire hissolunmuş görülür.

Metafizik Mecmû'ası'nda intişâr eden en şâyân-ı dikkat makâlelerinden başlıcaları şunlardır:

1- "Psikolojiyaî Kıyâs-ı Fâsid" ("Paralogisme psycho-physique").[2]

2- "Metafiziğe Medhal" ("L'introduction á la Methaphysique").

İşte, Bergson bütün bu neşriyyâtından sonra Fransa'da bir ehemmiyyet-i mahsûsa almıştır. Muhît-i 'irfân ona genç yaşta, son 'asrın feylesofu 'unvânını verdi ve Fransa'da Descartes'tan, Almanya'da Kant'tan sonra gelen feylesoflar arasında Bergson'a da bir mahal ta'yîn olundu.

Bergson'un felsefede üstâdı Ravaisson'dur. Bu zât ise Frederic William Schelling'in (1775-1854) meslek-i felsefiyye[sini] taklîd ve tergîb edenlerdendir. [11]

---

[2] Ekserî mantıkuyyûn bunu Sofizmin (*Sophisme*) mürâdifi gibi kabûl etmişlerdir. Paralojizmde yalnız bir ma'lûmât hatâsı; dîğerinde ise i'tikâd sakâmeti bulunması aradaki farkı teşkîl eder.

Felsefesi

Bergson'un felsefe-i hâzırada vücûda getirdiği hakîkî inkılâbın istikâmet ve derecesini ta'yîn etmek için 1880 târîhlerindeki felsefe cereyânlarına vukûf hâsıl etmek muktezîdir.

Descartes, Bacon, Spinoza, Leibniz meslekleri rûhiyye (*spiritualisme*) mesleği ile mâddiyye (*matérialisme*) mesleği arasında birer güzergâh teşkîl etmiştir. Bundan sonra on sekizinci 'asır cihân irfânına îkâniyye (*dogmatisme*) ile hisbâniyye (*scepticisme*) usûl-i felsefiyyeleri hâkim idi. Elde iki vâsıta vardı: Tecrübe ve nazariyye. Fakat bunların her ikisi de nâkıs idi. Bunun için ciddî bir terakkî yapılamıyordu. Hume'dan aldığı kudret-i 'irfân ile ortaya atılan Immanuel Kant, zamân[e] feylesoflarının münâkaşa ve mücâdelesi netîcesi bir şey elde edilemeyen sâhaya yeni bir fikir tohumu attı. Bu yavaş yavaş filizlendi, bu tohum 'akl-ı mücerred (*Reiner Vernunft*) fikri idi. Kant'a nazaran, îkâniyye mesleği tarafdârlarının lâ-yetenâhî bir kuvvet isnâd ettikleri 'akıl (*Vernunft*) ile bir şey yapmak kâbil değildi. Bunun için ibtidâ 'aklın hudûdunu, mâhiyyetini, teşekkülâtını ayrı ayrı tedkîk etmek lâzım geliyordu. Bu husûsta [12] tedkîkâta girişmek için de ibtidâ şu mes'eleleri hâll muktezî idi:

1- Biz ne bilebiliriz?

2- Tecrübe hudûduyla çevrilmiş müsbet bir 'ilmin vücûdu kâbil midir?

3- Tecrübe hudûdu hâricinde bir metafizik olabilir mi?

İşte, bu su'âllere cevâb verilebilmek için bi'z-zât insânın melekât-ı 'akliyyesi tedkîke başlanmış ve bundan da Kant felsefesi (Kantismus) doğmuştu. Bu târîhlerde Fransa dârü'l-fünûnunda hep Kant'ın nazariyyât-ı felsefiyyesiyle uğraşılıyor, hep bu meslek tedrîs olunuyordu. Sonraları "Fennî ma'lûmâttan başka ma'lûmât, zekâdan başka da vâsıta-i vukûf yoktur!" gibi tenkîdât yardımıyla bu nazariyye bir dereceye kadar şiddetini gâ'ib etmeye başladı. Kant 'avâlim-i mahsûsayı, bir 'âlem-i zâhirî telakkî ettiğinden "zamân ve

mekân" mefhûmlarını da ba'zı gizli hakîkatlerin birer timsâli gibi gösteriyordu. Bu husûsda ileri giden tenkîdât Kant nazariyyesi yerine Auguste Comte'un ispâtiyyesini (*Positivisme*) ikâme etti. Bi'l-âhire Hippolite Taine'in mücerrebî iftikâriyyesi (*Idealisme empirisme*), ve Spencer'ın tekâmüliyye (*evolutionism*) meslekleri yol alınca feylesofların nokta-i nazarı değişmiş oldu. Bir kısım 'ulemâ, fennî ma'lûmâtın hâdisât 'âlemine münhasır kaldığını söylüyordu. Bir kısmı ise fennî ma'lûmâtın her şeyi şâmil olduğunu iddi'â ediyor ve biyolojiyaî ve psikolojiyaî [13] hâdisâtı dahi bu kadro dâhiline sokuyorlardı; fakat bu muhtelif mevzû'alar (*postulats*) dîğer bir husûsu tazammun ediyordu ki, bu da pek az efkârın tecrübe ve 'akl-ı mücerredi istilzâm ettiren müşâhede teşkîl etmek cesâretini izhâr edişleri idi. Bu zamânlarda ma'lûmât-ı fenniyye tamâmen riyâziyyeye müstenid gibi idi. Bütün feylesoflar mekân ile müddet fikrinde saplanıp kalmıştı. Hâlbuki, mekânda kudret gösteren riyâziyye müddet ve zamân hakkında o kadar sâhib-i salâhiyyet değildi. Şu hâlde riyâziyye bir *science de l'intemporel*, ya'nî zamânla münâsebetdâr olmayan bir 'ilim hükmündeydi. Hippolit Taine "Müddet-i mahz bir vehm-i havâssdır. 'Âlem-şümûl olan 'âlemin mefkûresi ise muvâzenevî bir vehm-i havâssdır" diyordu. 'Aynı zamânda, hissiyyât 'âlemi ile rûh 'âleminin 'aynı usûller ile kâbil-i ṭahakkuk olduğu kanâ'ati vardı.

İşte, Bergson meydâna atıldığı zamân 'irfân 'âlemindeki cereyânlar bu merkezde idi. O, i'tirâzına şöyle başladı:

1- Ma'lûmât-ı fenniyyeden başka dîğer bir ma'lûmât vardır ki, bu da felsefedir. Buna mukâbil zekâdan gayrı dîğer bir vâsıta-i vukûf daha mevcûddur ki, buna da tahaddüs (*intuition*) derler.

2- Zihin, bir taraftan hâdisât 'âlemini tahdîd, dîğer taraftan da gayr-ı kâfî sûrette hepsini şâmildir. Mebnî-i 'aleyhî mâddedir. Mutlakıyyete temâs eder. Bi'z-zât kendisi de, ya'nî hayât da tahaddüstür. Mebnî-i [14] 'aleyhî hâricinde ise dâ'imâ halâdadır. Hâl-i mahsûsun tenâkuz-ı kadîmi istikrâriyyette

münfesihtir. İster tefekkürâtımızla olsun, ister şu'ûrumuzla biz dâ'imâ mutlakıyyette yaşamaktayız.

3- Müddet ibtidâ tahaddüs 'âleminde, ya'nî hayâtta ve ruhta, sonra da fikirde, ya'nî mâddede beslenmiş ve kuvvet kazanmıştır.

4- Esâsında şebîh olan ihtiyâr (*La liberté*) müddet ile tenmiye olunmuştur. İcâbiyye mesleği (*détérminisme*) ba'zı hudûdlar dâhilinde mâverâsında gayr-ı kâdir bir usûl gibi kabûl olunabilir. Yok eğer bu eşyânın esâsına dâ'ir bir meslek hâline inkılâb ederse o zamân da yıkıcı bir vaz'iyyet alır.

*
* *

Mösyö Bergson'un eserlerinde efkâr-ı hâzıraya 'arz ettiği 'umûmî istikâmetin mevzû'u şunlardır:

1- Müddet ve ihtiyâr mefhûmu gibi şu'ûr mes'elesi.

2- Hayât ve mâdde mefhûmu gibi tekâmül mes'elesi.

3- Tahlîl ve tahaddüs mefhûmu gibi ma'lûmât mes'elesi.

İşte, bu üç mevzû' yekdîğeriyle mezcolunup bir netîce çıkarılacak olursa Bergsonizm'in müddet (*durée*) mefhûmu üzerinde tevakkuf ettiği görülür. Şu hâlde Bergson'un felsefesine sadece "müddet felsefesi" demek daha doğrudur. Nazariyyesi ise tahaddüsiyye (*intuitionisme*) mesleği üzerine müsteniddir. Bu meslek 'ale'l-'âde zihnin mefhûmâtına o kadar ehemmiyet vermez [15] ise de zihni inkâr vâdîsine sapmaz.

Bergson ve tarafdârlarına nazaran fenndeki usûl ile eşyânın evsâf-ı mahsûsası pek yeknesak bir sûrette tavsîf olunur. Şu hâlde mevcûdât-ı hayâtiyye ile cemâdât beyninde bir hudûd çizmek için fenn erbâbının mürâca'at ettiği tarzlar şunlardır:

1- Ma'lûmât-ı hendesiyyeyi ihtivâ eden usûl.

2- Biyoloji, psikoloji ve sosyoloji gibi henûz zuhûr etmiş olan 'ilimlerin ihtivâ ettiği buluş tarzları.

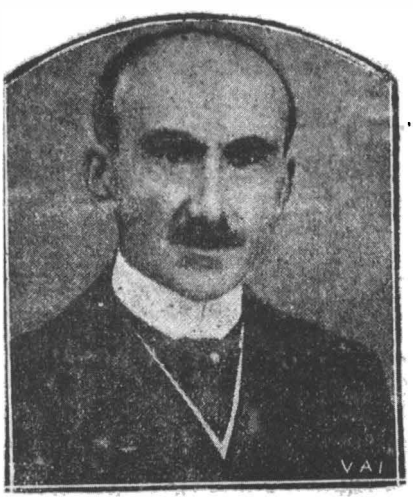
Bu iki tarzda ta'kîb olunan gâye tecrübedir. Bergson tarafdârları da tecrübeyi üç tarzda gösterirler:

1- Tam tecrübe (*experience integral*), ya'nî cüz'î bir kısmı ma'lûm olmakla istihrâc edilen mechûl mikdâr-ı kemmiyyeti bulmak için icrâ edilen fa'âliyyet.

2- Ânâtî tecrübe (*experience nuancée*), ya'nî nev' ve cinsi 'aynı olan bir şeyin arasında farkı bulmak için icrâ edilen sathî tedkîkât.

3- Mükevvinî tecrübe (*experience creatrice*), ya'nî hakâyıkın mısdâkı, eşkâlin mâ-yu'kaliyeti esâsına müstenid ta'kîb edilen usûl.

Bu tarzlardan Bergson'un ehemmiyyet verdiği üçüncüsüdür. Bununla berâber, Bergson ne Renan ne Taine ne de Spencer gibi tecrübeye ehemmiyyet vermiştir. Dâ'imâ 'aklı esâs bilmiştir. 'Aynı zamânda nazariyyâtın bir süs, 'amelin ise bir lüzûm olduğunu söylemiştir. [16]



Henri Bergson

Şimdi Bergson felsefesinin esâsına girmek için evvelce kaydettiğim mevzû'ları birer birer anlatayım:

Bergson'a nazaran, insân mu'ayyen bir müddetle lâ-yenkat'i devâm eden zî-hayât bir temâşâ, bir fa'âliyyet silsilesidir. Varlığımız bedenimizle değil, belki bedenin fa'âliyyeti ve bu fa'âliyyeti hâzırlayan şu'ûrumuzla îzâh olunabilir. Zihin 'âlem-i eşyâyı vâsıta olarak telakkî eder.

Zihin (*intelligence*), hadd-i zâtında bu eşyânın bir işe yaramak kâbiliyyetinden müteneffi' olmak isti'dâdıdır. Hayâtın inkişâfına, tenmiye ve idâmesine mütekazzî vâsıtaları bulan, hâzırlayan yine odur. Eşyânın bu kâbiliyyetini biz tecrübe ile anlarız. Demek ki zihin [17] tecrübelerimizi 'âlem-i eşyâya tahvîl eden bir 'âmildir. Bu vazîfeyi görmek için kuvve-i 'akliyye hakîkatin değişmesine mukâbil herhangi bir noktadan kısımlara ayrılabilen mütecânis mekândan müstefîd olur. Zamâna kendi içinde bir yer vermesi de 'aynı sebebledir.

Zihin ile idrâk olunan her şey mâddeden ma'dûddur. Bu nokta-i nazardan mâdde sırf mekân ile çevrili ve bir vâsıta gibi isti'mâl edilmek üzere vücûda getirilmiş olan hakîkatin bir ma'nâ-yı dîğeridir. Şu hâlde, gerek zihin ve gerek mâdde bir yerde tahayyüz kâbiliyyetini irâ'e mefhûmlardandır.

Zihnin 'âlem-i eşyâyı mâdde şeklinde irâ'esi bi'z-zât bizim onun üzerinde te'sîr icrâ edebilmekliğimiz içindir. Mekân zihnin fa'âliyyetimizin husûlü için hakîkat-i vak'ayı ihzâra yarayan bir 'âmildir. O, zihnin öyle bir lüzûmlu vâsıtasıdır ki, fa'âliyyetimizin husûlüne medâr olmak maksadı ile 'âlemi mâddeye kalb eder. Cemâdât, zihnin sun'î bir mefhûmudur. İnsânın hâricinde olan 'âlem-i eşyâ, ya'nî vâsıta, insânların ef'âlindeki fa'âliyyetin tahsilini te'mîn eden şey demektir. Kamıştan yapılmış bir kalem yazı yazmakta kullanılıyor. Esâsta kamışın kendisinde kalemlik izâfesine sebeb olacak hîçbir şey yoktur. Kalem ta'bîri bizim maksad ve fa'âliyyetimizin te'mînine hâdim olarak isim verilmiş bir vâsıta mefhûmudur. Hadd-i zâtında, kalemlik kamışta değil, zihinde ve bi'n-netîce bizim fa'âliyyetimizde mündemicdir. Bir kamışın evsâf-ı zâtiyyesinden zihnimizi tecrîd [18] etsek şey mefhûmundan vazgeçemeyiz. Vâsıta mefhûmunu izâle etmekliğimiz için şey mefhûmundan sarf-ı nazar etmekliğimiz

lâzım gelir. Binâen-'aleyh hakîkat vâsıtalardan teşekkül etmiş bir 'âlemdir. Bu yalnız mekân mefhûmu ile tasavvur olunabilir. 'Âlem-i eşyâ bizim dışımızdadır. Mekân bunun etrâfında bir çerçeve teşkîl eder. Hâriciyyet mekânı işgâl eden eşyânın vasfıdır. Zamân ve mekân birbirinden müştaktırlar. Mekân mütecânisdir. Bu sâyede onda mazrûf olan mâddenin gelişi güzel cüz'lere ayrılması mümkündür ki, işte asıl bu tecezzînin bizce ehemmiyeti vardır.

Lâ-yetenâhiyyet ve mütecânis vasat ise mekândan 'ibârettirler. Müddet mekânın içindedir ve onunla mütecânis bir şekil almıştır. Bunun için, müddet ile mekânı birbirinden ayırmak kâbil olamaz. Mekân her yerde vâsıta-i rü'yet eden zihnî tahaddüsün masdarıdır. Mekân mütecânis olmasaydı onun içinde yuvarlanıp giden hakîkat 'âlemini, ya'nî vâsıtaları kısımlara ayırmak ve muhît-i hâricîyi maksadımıza göre ıslâh ve ta'dîl etmek de gayr-ı kâbil olurdu.

Zihin müddete (*durée*) kendi içinde bir yer verebilir. Müddet birbirine olan münâsebetleri zâhire çıkarmaya meyilli olmaksızın, 'adedle hîçbir ilişki görülmeksizin te'essüs etmiş, hîçbir mu'ayyen hudûdu bulunmayan keyfî tahavvülâtın tevâlîsidir. Müddetin zihinde yer tutması irâ'esinden, müddetin, birbiri arkasında gelen anların sayılabilmesi anlaşılmalıdır. Anın 'aded ile [19] olan münâsebetlerini zamân bize ibtidâ kâbil-i taksîm bir büyüklük gibi gösterir; lakin dikkat edilirse burada ehemmiyyetli bir fark meşhûd olur. Biz bir dakîka içinde bir sâ'at rakkâsının altmış 'aded bir cümle-i ihtizâziyye veya bir silsile-i raksiyye istihzâr ettiğini biliyoruz. Bu ihtizâz veya raksları biz kör körüne zamânen birbirini müte'âkib değil, belki altmışı birden bir hatt-ı müstakîm üzerinde birbiri arkasına dizilmiş nokta silsilesi hâlinde tahayyül ederiz. Bu noktalardan her birini ise rakkâsın 'aded-i raksını temsîl ediyor deriz. Dîğer taraftan mütevâlî bir sûrette sıralanmış altmış mevce kabûl edip bunların tarz-ı husûllerinin de mekânda değişeceğini farz etsek her raksta mukaddemdekilerin hâtırasını hâricde bırakmaya mecbûr olacağız; çünkü evvelce vurup geçen darbeden mekânda bir

eser kalmamıştır. Hâtıra sâyesinde mâzîdekini hâl-i hâzırda düşünmeye mecbûr olmaktayız. Bu sûretle de bir tevâlî veya bir müddet düşünmekten sarf-ı nazar edememekteyiz. Hülâsa hâl-i hâzır raksta bundan evvel vukû' bulan raksların hâtırasını bağlamış oluruz.

Müddete zihnimizde bir yer vermeye sâ'ik olan şey, onu ilk bakışta ihâta etmek zarûretinden 'ibârettir. Şu hâlde zamânın cereyânına da 'âlem-i eşyâ tarafına 'â'id mahrec irâ'esinde de 'aynı sûretle hareket îcâbeder. Zamân mücerred (T) harfi ile gösterildiği takdîrde bu (T) harfi mikdârının hîç değişmediği [20] görülür: Ya'nî zamânın cereyânı öyle bir hâl ve öyle bir reviş iktisâb eder ki, mâddenin mâzîsi, hâli, istikbâli mekânda birer silsile imiş gibi uzar gider veyâhûd zamânın cereyânı dediğimiz şeyde noktalardan müteşekkil bir hat tasavvur etmekliğimiz lâzım gelir. Bundan başka, sebebiyyet prensipleri ve hâdisât-ı mâddiyye kânûnları hakkındaki vukûf da müddetin 'aynı mefhûmu îcâbâtıdır.

Kuvve-i müdrikemizde mâzîye kalbolan müddetin ihzârı için ibtidâ ona bir mekân ihzârı muktezîdir. Hâfıza sûret-i mahsûsayı tekrâr cânlandırmak maksadıyla müddete bir mekân i'tâ etmektedir. Müstakbeli hâzırlamak için de yine zihnimizde ona 'aynı mekân ihzârı mecbûriyyetini hissederiz. Mâzî bizim için bir tecrübedir. İstikbâli biz bu tecrübeye göre hâfızamızda zabt ve ihâta edebiliriz.

O hâlde, hâl-i hâzırdaki irticâcın (*oscillation*) şekl-i zihniyyesine merbût olarak ondan evvelki irticâcın hâtırasını muhâfaza edecek olursak iki şeyden biri olacak:

1- Yâ bu iki şekl-i zihnîyi yan yana tasavvur edeceğiz.

2- Veyâhûd onların birini dîğerinin içerisinde, bir melodi notası gibi, tedâhül ve kendi aralarında ta'azzuv ettiklerini göreceğiz.

Şu hâlde, 'adedle münâsebeti olmayan vuzûhsuz, daha doğrusu, keyfî bir kesret teşkîl edilmiş olacaktır. İşte, Bergson müddet-i sırfenin (*durée pure*) şekl-i zihnîsinin [21] böyle bulunabileceğine, 'aynı zamânda mütecânis bir vasat ve

misâhası mümkün bir kemmiyyet fikirinden de böylece tecerrüd edileceğine kâni'dir. O der ki:

"Eğer şu'ûra dikkatli soracak olursak görürüz ki, o müddeti timsâlî bir tarzda tasavvur etmekten fârig olduğu zamânlarda dâ'imâ böyle hareket eder. Rakkâsın muntazam irticâcları bizi uykuya da'vet ettiği zamân, bu te'sîri yapan şey son işitilen ses mi veya son görülen hareket midir? Şüphesiz ki, hayır; çünkü ilk irticâcın neden böyle te'sîr yapmadığını anlayamayız.

'Acabâ son sadâya veya son harekete inzimâm eden evvelki sadâ ve hareketlerin hâtırası mı? Fakat bu hâtıra sonradan münferid bir sadâ veya bir harekete iltihâk etse 'aynı mü'essir olarak kalacaktır. O hâlde şurasını kabûl etmeliyiz ki, sesler kendi aralarında terekküb ediyor ve kemmiyyetleri ile değil, belki kemmiyyetlerinin gösterdiği keyfiyyet ile, ya'nî hey'et-i mecmû'alarının âhenkdâr ta'azzuvu ile te'sîr icrâ ediyorlar".

Bergson'a nazaran, şu'ûrun idrâk ettiği "hakîkî müddet"i yine kendisinin kuvvetli (*intensive*) telakkî ettiği kesretler (*grandeur*) miyânına sıralamak lâzımdır. Eğer kuvvetlere kesret veya 'azamet tesmiye etmek kâbil ise, hakîkatte bu bir kemmiyyet değildir ve onu ölçmeyi tecrübe ettiğimiz zamân gayr-ı şu'ûrî [22] olarak onun yerine mekânı koymuş oluruz. Böylece, iki şekl-i kesret-i müddet birbirinden çok farklı olarak yapılan bir takdîr ve 'umûmiyyetle iki türlü hayât-ı şu'ûriyye ayırmış oluruz.

"Hakîkî müddet"in bir ittisâ'î timsâli olan "mütecânis müddet"in altında gayr-ı mütecânis anları yekdîğerine tedâhül eden bir müddet fark ve temyîz olunur. Şu'ûrî hâllerin 'adedi kesreti tahtında da keyfî bir kesret ve mu'ayyen hâllere makarr olan bir enenin yanında te'âkubu ile uzuvlaşmayı ve kaynaşmayı istilzâm eden bir ene görülür; fakat bu fark ve temyîz doğrudan doğruya dikkatli bir psikoloji ile kâbildir. Sathî ene, derîn enenin kırılmış, parçalara ayrılmış bir gölgesidir. Bu ictimâ'î hayâtın istilzâmlarına, husûsiyle lisâna pek uygun gelir. Bu sebebden dolayı mümâresede biz bununla

iktifâ ederiz; lakin feylesofun vazîfesi bunun tamâmen 'aksidir. Derîn ve esâsî eneyi gayr-ı mütegayyir bir şu'ûrun müşâhede edebildiği tarzda yakalayabilmektedir ve bu derîn enenin en bâriz vasfı ve hatta ta'rîfi şudur: İhtiyâr (liberté).

İhtiyâr, müşahhas enenin (*moi concret*) onu itmâm ve ikmâl eden fi'ile nisbetidir. Bu nisbetin ta'yîn ve tahdîdi gayr-i mümkündür. Hakîkatte bir şey tahlîl olunabilse de bu bir terakkî sayılamaz. Eşyânın vüs'ati tahlîl olunsa da müddetliği olunamaz.

Buradaki ihtiyâr ta'bîri bi'z-zât bildiğimiz ihtiyâr ile irâde-i gayr-ı mukayyede (*libre arbitre*) kelimelerine verilmekte olan [23] ma'nânın arasına kasredilmiş bir miyâncı ma'nâsını müfîddir. İhtiyâr bir cihetten büsbütün kendinden olmaktan 'ibârettir. Burada kasd bi'z-zât eneye (*soi*) imtisâl eder. Şu hâlde bu ihtiyâr veya hürriyyet ba'zı hâllerde feylesofların kasdettiği "eşyâ ile karşı karşıya bulunan şahsiyyetin istiklâli" ma'nâsınadır; fakat bu tamâmen bir ihtiyâr değildir; çünkü istiklâliyyet her vakit ma'nevî bir seciyyeye delâlet etmez. Bundan başka bi'z-zarûre ta'yîn edilen sebeblere tâbi' bir te'sîr (*effect*) gibi de kabûl olunmamalıdır. İrâde-i gayr-ı mukayyede de ise keyfiyyet büsbütün başkadır, ya'nî bu iki 'aksin ihtimâllerini birbirine karıştırır.

Bergson'un "ihtiyâr" fikri "determinizm"e çok yaklaşır. Hadd-i zâtında, birçok felsefe usûllerinde ihtiyâr bir determinizmdir. Yalnız ba'zı feylesoflar bunu hâlet-i muhâkemenin bir sadmesi gibi kabûl etmişlerdir.

Bergson'un "seciyye-i hayât" hakkındaki kanâ'ati bilindikten sonra ihtiyâra dâ'ir kasdettiği ma'nâ da meydâna çıkmış olur. Ona nazaran "Hayât kendi nümâyişât ve tezâhürâtında gâfil olmaktır. Yaşamak ve ber-devâm olmak. İşte ibdâ' ve tekvîn bundan 'ibârettir". İntizâm-ı hayâtta zarûrî karâr fikri her türlü ma'nâyı selbeder.

Bir iş yapılıp itmâm olunmadan evvel teferrüs olunamadığı gibi bir def'a icrâ edilmiş mu'âkis bir işin isti'dâdı hakkında da [24] evvelce muhâkeme yürütülemez; çünkü bi'l-

cümle fi'ilî şerâ'iti ta'yîn etmek 'aynı fi'ili, 'aynı zamâna vaz' etmek demektir. Bundan teferrüs ma'nâsı çıkarılamaz.

Bu esâslar üzerinde teşârükiyye (*associationisme*) mesleğini tenkîd ederken de şu yolda bir mütâla'a yürütür:

"Bir muhâtab ile mükâlemeye dalsak ve yeni bir fikir üzerinde durup sözümüzü kessek. Biz ve muhâtabımız mükâlemenin kaldığı yerde zâtî düşüncemizin inkişâf-ı tabî'iyyesinde tevakkuf ettiğimiz müddetçe fikirlerde bir teşârük husûle gelecektir. Bu hâlde her def'asında gâyet ince bir su'âl bizi gayr-i müterakkıb bir gâyeye doğru sürükleyecektir. 'Aynı zamânda muhâtabımız ve biz her yeni mevzû'u birbirine bağlı bulundurmaya çalışacağız. Bu miyânda her ne kadar miyâncı fikirler de varsa da asıl mûcib-i merâk olan cihet yeni müşterek fikirlere bağlı olan mükâlemât-ı evveliyyenin 'aynı noktasında bulunması ve teşârükât-ı mütevassıtanın iki silsilesini[n] birbirinden esâslı bir sûrette ayrılabilmesidir. O hâlde eğer bir fikr-i müşterek mechûl bir sebebden müştak değilse bundan ne netîce çıkarılabilir? İbtidâ 'akla gelen şey bundan bir 'te'sîr hükmü'nün bulunup bulunmamasıdır!"

Bir şahsa hipnotizm hâlinde iken telkîn ile bir fikir verilse bu sûretle îfâ olunan fi'ilde, hâlet-i şu'ûriyyenin bir silsile-i evveliyyesinin sevkinin dahli vardır. Binâen-'aleyh, bu hâller te'sîrâttır [25] ve tamâmen sebebden 'ârîdirler. Burada bir fi'ilin îfâsı lâzım gelmiş; bunun için de mevzû' îzâh edilmiştir. Müstakbel bir nev' câzibe vâsıtasıyla ta'yîn edilen bu fi'il burada hemen hâl-i tabî'iyyede çıktığı hâlde hadd-i zâtında hâlet-i rûhiyyenin mukâvemet olunamaz bir te'sîrine ma'rûz kalabiliriz; fakat tahmînen irâde-i zâtiyyemiz istemeyi istemek için kabûl etmeye ne derecelerde müsta'id olduğunu kestiremez miyiz? Şu hâlde irâdenin müdâhale-i cebriyyesi öyle bir sadmedir ki, burada şu'ûrumuzun bir hiss-i kable'l-vukû'u mevcûddur ve ibtidâda muntazam bir tezekkür vâsıtasıyla onu tasdîk ederiz.

Burada insân kendisini bir su'âl sormaktan alıkoyamıyor: Eğer irâde herhangi bir muhâkeme-i kat'iyyeye inkiyâd

etmeyecek olursa sarf edilecek olan fa'âliyyetin şekli ne tarz kesbedecektir? İşte, Bergson bütün îzâhâtında bu gibi su'âllere cevâb verememektedir.

Îcâbiyye mesleği eneyi bir hâlet-i rûhiyye gibi gösterir. Onlarca insânın gâyet nâfiz bir te'sîri vardır. Bunun için bu meslek erbâbı hem-hestî olan ef'âl-i rûhiyyeyi birbirinden ayırırlar. Bunlar arasında en ileri giden Stuart Mill ile Alexandre Bain vardır.

Bu iki feylesof ihtiyârı ârzû ile nefretin bir muvâzenesi gibi kabûl etmişlerdir. [26]

Meselâ Mill der ki: "Beni bir cinâyet irtikâbına sevk eden nefs-i emmâreden o fi'ili irtikâbdan mütevellid nefret ve bunun netîcesinin istilzâm ettirdiği cezâ korkusu daha gâlib ise ben bunu irtikâbdan ihtirâz ederim". Şu hâlde buradan çıkarılacak netîce, bir cinâyet irtikâbından ihtirâzda enenin ârzûsu kötü ile nefretin ârzûsu kötü yekdîğere müsâvî gelmiş ve bu müsâvât netîcesinden de zafer tevellüd etmiştir.

Alfred Fouillée ise tamâmen bu fikrin 'aksini düşünür. Ona nazaran ihtiyâr bir irâde-i muvâzene husûlüne hâdim bir bâ'is-i kudret (*motif capable*) değildir.

Bergson hâlet-i şu'ûriyyenin ta'azzuvunu şöyle îzâh eder: "Farazâ pencereyi açmak için ayağa kalktım; işte henûz ayakta olduğum hâlde ne yapacağını düşünüyorum: Hareketsiz duruyorum". Buna cevâben "Bundan basît ne olabilir? Sizde iki müşterek fikir var, bunlardan biri yapmak; dîğeri de bir hareketi itmâm etmektir. Bu fikirlerden biri gâ'ib oldu, dîğeri ise hareketi îfâ etmek üzeredir" denebilir. Bununla berâber, ben tekrâr yerime oturmuyorum, karışık bir sûrette hissediyorum ki, henûz yapacak bir işim vardır. Benim bu hareketsizliğim 'ale'l-'âde bir hareket etmemeye benzemiyor. Benim bulunduğum şu hâl bir işi itmâmdan evvel alınan vaz'iyyete müşâbihtir. Bir an gâ'ib olan bu fikri tekrâr bulmak için içimden düşünmeye ve bu vaz'iyyeti [27] muhâfazaya cehdetmeyecek miyim? Şu hâlde bu fikir tasarlanmış bir hareketin dâhilî şekl-i zihniyyesine ve bir husûsî renk alan vaz'iyyete ihtârâtta bulunmuştur. Bununla berâber lisânda bu

hareket ve bu tarz 'aynı sûrette îzâh olunur. Teşârükiyyeci psikologlar ise bu iki hâli birbirinden ayırarak 'aynı hareketinin bu def'asında yeni bir gâyeye doğru îfâsının iştirâk hissiyle olduğunu söyleyeceklerdi.

Hakîkatte bu hareket mekânda dâ'imâ 'aynı harekettir. Herhangi bir vaz'iyyetin icrâsı şu'ûrda muhtelif gâyelere vâsıl olacak şekl-i zihnîye bağlı bulunduğu iddi'â edilemez; lakin hendesî olarak müteşâbih vaz'iyyetler ibrâz olunan gâyeye nazaran ekseriyâ mevzû'un şu'ûrunda muhtelif şekiller altında tecellî eder.

Bu numûneye nazaran, bu husûsta yalnız bir hatâ vardır ki, o da mevki'-i fi'ile konan ef'âlden 'anâsır-ı keyfînin ıtrâh edilmesidir.

Bir gülü tenessüm ettiğimiz zamân çocukluğumuzun biraz karışık hâtırât[1] hâfızamızda tecellî edecektir. Hakîkatte bu hâtırât gülün kokusu ile uyanmamıştır. Biz onları bi'z-zât kokuda bulmuşuzdur. Şurası da unutulmamalıdır ki, evvelâ gülün üzerimizde bıraktığı intibâ'âtın hepsi şahsîdir. İbtidâ bundan sarf-ı nazar etmek lâzımdır. Şu hâlde gülün kokusundan mekânda ma'lûmât-ı 'umûmiyye-i müşterekeye 'â'id olan husûsî sırf şey'îdir (*objectif*). Bu şart dâhilinde yalnız gül ile kokusuna [28] bir isim vermek iktizâ edecektir. Bundan sonra intibâ'ât-ı şahsiyyemizi birbirinden tefrîk etmek için gülün kokusuna secâyâ-yi husûsiyyeyi de 'ilâve etmek lâzım gelir. Bundan çıkarılacak netîce, bizim muhtelif şahsî intibâ'âtımız gülün kokusunda bize muhtelif hâtırâtı canlandırmamıza sebeb oluyor. Bahs olunan iştirâkât hadd-i zâtında bulunmayıp bizim telakkîmizde mevcûddur. Bu bir kelimeyi terkîb eden harflere pek güzel teşbîh olunabilir. Harfler başlı başına bir ma'nâyı ifâde etmedikleri hâlde iştirâkleri bir mâ'nâ-yı müfîddir.

*

* *

Zihnin idrâk ettiği 'âlem kâmilen zevâhirdir. Bununla berâber, biz münhasıran müdrike i'ânesiyle hakîkatin künhüne nüfûza kâdir değiliz. Müdrike bir ziyâdır ki, bize yalnız eşyânın dış yüzünü tenvîr edebilir. Eşyâyı ne kadar tedkîk ve tetebbu' etsek yine netîcede birtakım tasavvurât ve tahayyülâttan kendimizi kurtaramayız. Bu, Paris'e muvakkat bir müddet için gelen ve meselâ Noterdam'ın kulelerinden birinin krokisini yalnız şekl-i hâricîsine nazaran çizen bir ecnebînin hâline pek benzer. Şekl-i hakîkî ve aslîye ehemmiyyet vermeyen bu san'atkârın çizeceği resim olsa olsa keyfî bir sûrette intihâb edilen tarz-ı tasavvurdan başka bir şey değildir.

Eşyâyı tasavvur etmek müdrikenin kârıdır. Bunda ta'kîb edilen usûller pek muhteliftir. Ekser hükemâ sevk-i tabî'î ile hakîkate vâsıl [29] olunabileceği zehâbındadır. Hâlbuki, sevk-i tabî'î şeyin mâhiyyetini bilemez.

Bir hakîkatin iç yüzü iki usûl ile araştırılmaktadır:

1- Usûl-i tahlîl.

2- Usûl-i hadsî.

Tahlîlin gözüne mâhiyyet-i eşyânın kapısı kapalıdır. Buradan girebilecek yalnız "hads"dir. Hads zî-hayât bir değildir.* Ma'lûmâtın vâsıta-i hikmeti budur. Zihnin fi'iliyyet-i teyakkuniyyesi ancak hads ile anlaşılabilir.

Tahaddüs bir şeyin sırf zâtına hâss ve binâen-'aleyh gayr-ı kâbil-i ta'rîf olan hüviyyetiyle mezc olmak üzere o şeyin içine girmek usûlüdür. Bi'n-netîce bu usûl bir "tevcîh-i zihnî"dir. Bundan insânların derûnî bildikleri bir hakîkat vardır ki, bu da onların bi'z-zât enesidir.[3] 'Avâlimin bi'l-cümle hayâtını idrâk için bi'z-zât kendi hayâtımızın şu'ûrunu bu 'âvâlime tevcîh etmeliyiz.

---

* Bu cümlenin anlam gereği "Hads, zî hayat bir şeydir" şeklinde olması gerekir. Buradaki ifade bozukluğu, yazım hatasından kaynaklanmış olabilir. (h.n.).

3 *Leur propre person.*

Bergson'a nazaran, hepimizin derûnî olarak bildiğimiz hakîkat cehd-i hayâtîdir (*elan de vie*). Bu cehd-i hayatî Schopenhauer'ın irâde-i hayât (*Willen zum Leben*) dediği şeye pek benzer.

Bergson'un bu cehd-i hayâtîsi sevk-i tabî'î ile idrâk olunup zevî'l-hayâtın muhît-i hâricîye tevcîh ettiği hayâtın bir ifâde-i dîğeridir. [30]

Hakîkat-i felsefe zâtî hayâtımızın bâtınî idrâk[i] üzerine müsteniddir. Cihânda 'âlim câhil, büyük, küçük her kim olursa olsun herkesin 'ale'l-'amyâ cihânda zâtî hayâtını fehmettiği müddetçe bir felsefesi bulunmak iktizâ eder. Ba'zı kısımlarında olsun "tahassüs-i zihnî" ile mü'eyyed olmayan hîçbir felsefe yoktur. Bu husûsta münâkaşât-ı mücerredenin de ehemmiyeti vardır; zîrâ bu sâyede hadsin mefhûmlar tarzında 'aksine, ve insânlar arasına ta'mimine hizmet edilmiş olur. Hads dâ'imâ bu münâkaşâta takaddüm etmelidir. Onun vazîfesi yalnız hadsin netâyicini genişletmek olmalıdır. [31]

Felsefesinin Esâsları

Bir feylesofun en evvel yapabileceği şey mesleğindeki 'azîmet noktasını göstermektir. Münekkidin vazîfesi ise teşebbüs edilen bu tarz-ı hareketi irâ'e etmektir. Şimdi ben onu yapacağım: Bergson'un felsefesi telfîkî bir felsefedir. Esâsta ise kendisi bir metafizikçidir. Bununla berâber "o, nazariyyât bir süs, fi'l ise bir lüzumdur" demiş durmuştur.

Bergson zamânının efkâr-ı fenniyyesini iyi ta'kîb ettiği hâlde bunlardan kendisine aslî bir kanâ'at edinememiştir. Beşerin tekevvünü ve irâdesi hakkındaki tasavvurları fennin esâslarından pek uzaktadır. Serdettiği felsefî mütâla'alar pek münferid ve pek çıplaktır. Hepsi bir araya toplansa arada derîn bir tenâkuz göze çarpar. Tetebbu'u pek geniş ve etrâflı olduğu hâlde, bunlar arasında bulduğu irtibâtlar pek sönük ve pek za'îftir. Bi'n-netîce te'eesüs ettiği meslek de pek müteredditdir.

O vücûddan gayrı bir de rûh, 'avâlimden başka bir de "Allâh" tasavvur etmiştir. Bergson'a nazaran: Allâh'ı idrâk bizim muhâkememizin netîcesi veya anamızın babamızın, hocalarımızın, büyüklerimizin bize îkâ' ettikleri telkînler netîcesi değildir. Bi'l-'akis biz onu rûhumuzun hissetmesinden, görmesinden anlamışızdır. Ona nazaran: [32] "Derûnî bir keşfin Allâh'ı istidlâl ve idrâk etmeye muktedir olduğunda şüphemiz bulunmamalıdır. Eğer Descartes'ın iddi'âsı vechile bilgilerimizin biricik istinâd noktasını varlığımız teşkîl etmiş olsaydı, Allâh'ı inkâr ederken de rûhumuzun, fehm ve idrâkimizin aldandığına ve 'ilim ve idrâklerimizin temâs ettiği hâricî bir 'âmile teba'iyyet etmediğine ne vâsıta ile hüküm verecek idik?" Binâen-'aleyh "Allâhlık hayâtta olanlarda mütecellîdir, ölmüş olanlarda değil. Bunun için, rabbâniyyete olan kâbiliyyetiyle 'akıl da inkişâf eden cânlılarda inkişâf eder".

Bergson ve tarafdârlarına nazaran, hakîkat ile bizim aramızda kalın bir perde vardır. Bunun hayâl kıvrımları arasında eşyâ ile bi'z-zât biz bulunmaktayız.

Bergson zihni yalnız insânlara hâss gibi kabûl etmiştir. Müdrikeyi ise ikisinde de müşterek olarak göstermiştr. Buna rağmen aradaki farkları bildirmemiştir.

Üslûbu latîf, cevdet-i karîhası mükemmel, kudret-i tasvîri ise câlib-i nazardır. İsti'mâl ettiği kelimelerde, cümlelerde ekseri def'alar heyecân duyulmaktadır. Felsefesine icrâ-yı te'sîr eden menba' Alman mektebleridir: Schelling, Kant, Fichte, Goethe ve bâ-husûs Schopenhauer'dan mülhem olan efkâr-ı felsefiyyesinde münderic ve müctemi'dir. Bu sûretle "telfîkî bir felsefe" meydâna koymuştur.

'Âlem-i eşyâyı bir vâsıta mefhûmu gibi göstermesi doğrudan [33] doğruya Fichte'yi taklîddir. Usûlüyle vücûdiyye (*pantheisme*) yolunu açan Fichte, "Die Wellt nichts anderes als Material únserer Tâtigkeit das verunftlichte Material únserer Pflicht", ya'nî "Dünyâ, zâtî fa'âliyyetimizin îfâ-yı vazîfesini te'mîn eden bir vâsıtadan başka bir şey değildir" derdi.

Bergson ise bu irâ'eyi doğrudan doğruya almış ve felsefesinin başlangıcına esâs ittihâz etmiştir.

Bergson her şeyi ma'rifet-i irâdeden 'ibâret göstermiş, mefhûmât-ı zihni ise bir sadâ ve buhâr olarak kabûl etmiştir.

Goethe'nin, dünyâ ve hâlik, *Faust*, *Wilhelm Meister* vesâ'ir tabî'iyyâta dâ'ir yazdığı âsârından şu zübdeyi çıkarmak mümkündür: "Her şey ihtisâstan (*Gefühl*) 'ibârettir. İsim ise sadâ ve buhardır". O idrâk-i hayâtı (*Lebensauschauung*) bu tarzda göstermiş ve sonraları bu ihtisâsı "'akıl" tesmiye etmiştir. Bergson'un hülâsa-i efkârında da bu yolda bir netîce vardır.

Bergson zamân ve mekân mefhûmlarını zihnin zarûrî hâdimleri gibi kabûl eder ve felsefesine buradan başlar ki, bu sûretle tamâmen Schopenhauer ile vahdet-i nazardadır. Tekâmüle dâ'ir verdiği fikirler ise hemen hemen Schopenhauer'ındır, denebilir. Bu husûsta ba'zı misâller gösterilebilir: [34]

1- Zihnin 'âlem-i eşyâyı bir mâdde gibi göstermesindeki maksad bizim onun üzerinde icrâ-yı te'sîr etmekliğimiz esâsına mübtenîdir.

Bergson

Sebeb, müdrikenin hâkim-i mutlakı ve biricik kategorisidir; zîrâ insânın 'âlemde yapacağı, te'sîr icrâ edeceği fa'âliyyetle münâsebetdârdır.

Schopenhauer

2- Mekân zihnin fa'âliyyet-i beşeriyye için hakîkati hâzırlamasına yarayan bir sûrettir.

Bergson

Mekân, mantıken zihnin sebebiyyet mefhûmundan evvel gelen iki tahaddüs-i limmîden biridir.

Schopenhauer

İşte bu sözlerin tarz-ı ifâdesinde müşâbehet yoksa da esâslarında vahdet vardır.

Mekânın Bergson tarafından, bir vâsıta mefhûmu, Schopenhauer tarafından ise bir tahaddüs-i limmî (*Auschaúnung á priori*) tarzında kaydolunmasına sebeb Bergson'a nazaran mekânın mütecânis, Schopenhauer'a nazaran ise yine mekânın mütecânis olması esâsına müsteniddir.

Bergson'a göre, ene 'âlem-i eşyâya sathiyle temâs eder. Mümâris insân 'avâlimi hâricen teferrüs eder. Bundan yegâne maksadı istifâde edebilmektir. Hâlbuki feylesofun vazîfesi ve emeli başkadır. O 'ale'l-'âde insânlardan 'âlemin yalnız dış yüzünü görmekle değil, belki iyice tefahhus etmesi ile ayrılır. [35]

Schopenhauer, müdrikenin hayâtta îfâ ettiği her günlük hizmeti beşere sahne-i 'âlemi aydınlatmak kasdıyla hayât tarafından tutulmuş bir fenere benzetir ve der ki: "Zihin halk için sahne-i 'âlemde nûrdan bir fener hükmünde iken dühât için 'avâlimi onlara âşikâr bir sûrette belli eden bir güneş mesabesindedir".

Bergson ise "Felsefe-yi tekâmül karanlıklarda kendi kendine husûl bulan zihinden 'âlemi ziyâlandıran bir güneş doğuruyor" der. Evvelce de söylediğim vechile bu fenerin tenvîr ettiği 'âlem mâddeden başka bir şey değildir; çünkü zihin i'ânesiyle ma'lûm olan her şey mâddedir. [36]

Hayât Hakkındaki Kanâ'atleri

İdrâk-i Sırfe: Bergson rûhun bedene izâfetini şöyle ta'rîf eder:

Sûret-i mahsûsa bize hissimizi açtığımız zamân mahsûs, kapadığımız zamân ise gayr-ı mahsûsdur. Bunun bütün aksâm-ı ibtidâ'iyyelerinde sâbit kânûnlara nazaran yekdîğeri üzerine icrâ-yı te'sîr eder ve 'aksü'l-'ameller husûle getirirler. İşte bu sâbit kânûnlar "kavânîn-i tabî'iyye"den ma'dûddur.

Bunların suver-i mahsûsadan herhangi biri üzerinde icrâ ettiği te'sîr ve her birinde vâki' olan husûsât ta'yîn ve takdîr olunabilir. Bununla berâber, yalnız bir kısım kalıyor ki, bu da hâricden idrâk, dâhilden ise te'sirât ile anlayamadığımız bedenimizdir. Bu te'sîrâtı husûle getiren şerâ'iti tahkîk ve teftîş ettiğimiz zamân hâricden aldığımız harekâtın (*ébranlement*) ve icrâ ettiğimiz fa'âliyyetin –her ne kadar seyr-i mu'ahharı üzerine fenâ bir te'sîr hâsıl etmiş olsa bile– arasına ba'zı şeylerin de 'ilâvesine lüzûm göreceğiz.

Hâricde tasavvur ettiğimiz te'sirâtı şöyle gözümüzün önünden [37] sıra ile geçirecek olursak, bunlardan her birinin 'aynı zamânda ayrı ayrı birer yeni yeni fi'iller icrâ ettiğini göreceğiz. Bunların biraz daha yanına sokulalım, iki şey göreceğiz:

1- Başlamış, fakat henûz fa'âliyyete koyulmamış olan harekât.

2- Az çok fâ'ideli olduğu hâlde henûz intihâb olunmamış bir karârın 'alâmet-i mübînesi.

Hâfızamıza mürâca'at edip de bunları mukâyeseye başlayacak olursak derhâl anlayacağız ki, her yerde, bi'l-husûs 'âlem-i 'uzvîde bir hassâsiyyet mevcûddur. Bu hassâsiyyet tabî'atın ihsâsâtıyla mu'ayyen zamânlarda tezâhür etmektedir.

Mekânda hareket etmek kudreti yalnız zevât-ı 'uzviyyededir. Cemâdât bunun karşısında sâmit ve bî-harekettir. Burası böyle kabûl olunduktan sonra şu'ûrumuzu te'sirâtta görmüş olduğu vazîfeler üzerinde bir hadde-i istimzâcdan geçirsek, derhâl onun bütün hareketler üzerinde bir hassâsiyyet şeklinde tecellî ettiğini anlayacağız.

İnsân bu hassâsiyyete günde bin kere bilmeyerek, düşünmeyerek ma'rûz kalır. Bunun mâhiyyeti dikkat edildiği zamân anlaşılır. Şu hâlde gördüklerimizi hissettiklerimizi bir şekil altında toplayalım:

Kâ'inât, sûret-i mahsûsanın hey'et-i mecmû'asıdır. Her sûret-i mahsûsa bir vâsıtanın şeklidir. Ona bu şekli vücudumuzla [38] vermişizdir. Vücûdumuzda en belli a'zâ, sinirlerdir. Bunlar "mürsil ve merkez" olmak üzere iki

kısımdır. A'sâb-ı mürsile sûver-i mahsûsa harekâtını merkeze nakle hâdimdir. Merkezden aldığı emri de hârice verir. Şu hâlde vücûdun hâricden aldığı intibâ'ât hareket suretindedir ve ona da dâ'imâ hareket şekliyle mukâbelede bulunur. A'sâb-ı mürsile vücûdu yâ kâmilen veyâhûd kısmen harekete getirirler, ya'nî intibâ' ve te'sirâta yâ bunun bütün a'zâsıyla veyâhûd bir kısım a'zâsıyla cevâb verilir.

Fizyolojistler harekâtın ve hassâsiyyetin sebeb-i vücûdunu cümle-i 'asabiyyede bulurlar. Şu hâlde vücûdun hey'et-i 'umûmiyyesi ile yer değiştirmesi cümle-i 'asabiyyenin müb'idun 'ani'l-merkez bir hareketinden mütevelliddir. Âlem-i hâricînin istihzârâtını tevlîd ise yine cümle-i mezkûrenin mukarribun ile'l-merkez harekâtıdır.

Bergson bu fikre muhâliftir. Bu muhâlefet onun, dimâğı, a'sâbı ve a'sâb-ı mürsilenin civârdan topladığı harekâtı birer sûret-i mahsûsa sûretinde kabûlünden doğuyor; çünkü dimâğ 'âlem-i mâddiyeden ma'mûl olup 'âlem-i mâddî dimâğdan ma'mûl değildir. 'Âlem-i mâddî nâmını taşıyan sûret-i mahsûsayı kaldırınız, ortada ne dimâğdan, ne de dimâğın tezâhürâtı olan harekât ve fa'âliyyet-i dimâğiyyeden eser kalır. Bi'l-'akis bu iki sûret-i mahsûsa dimâğ ve harekât-ı dimâğiyye inkişâf ettiği farz olunsa, o zamân geniş bir tablo [39] üzerine sıralanmış ma'nâsız bir tafsîlât silsilesi meşhûdumuz olur. Tablo kendi hey'et-i 'umûmiyyesinde, ya'nî kâ'inâtta bilâ-noksân cârîdir. Dimâğın sûret-i mahsûsa-i kâmilesinin şerâ'itini yapmak demek, bi'z-zât kendisine mu'ârız olmak demektir. Dimâğ, bu sûret-i mahsûsanın bir cüz'üdür. Ne a'sâb ne de merâkiz-i 'asabiyye 'avâlimin sûret-i mahsûsasını matlûbe muvâfık bir sûrette i'mâl edemezler.

Bergson'un buradaki nokta-i nazarı biraz muzlimdir. O demek istiyor ki, mekânda üç şey mevcûddur:

1- İnsânın bi'z-zât vücûdu.

2- Hâricî sûret-i mahsûsa.

3- İnsâna civâr olan sûret-i mahsûsaya vücûd-ı beşer tarafından verilmiş ta'dîlât.

Hâricî sûret-i mahsûsanın beşerin vücûdu üzerinde ne gibi bir te'sîr icrâ ettiğini bi'z-zât beşer kendisi görür ve idrâk eder. İbtidâ sûret-i mahsûsa vücûda hareket nakleder. 'Aynı zamânda bu vücûdun sûret-i mahsûsa üzerinde icrâ ettiği te'sîri de görür. Vücûd hâricden, ya'nî sûret-i mahsûsadan hareket alır, sonra ona i'âde eder. Bu bir 'aksü'l-'ameldir. Şu hâlde, vücûd-ı beşer kâ'inâtın ortasında sâ'ir sûret-i mahsûsa gibi hareketleri alıp i'âde etmek sûreti ile icrâ-yı hareket eden bir sûret-i mahsûsadır. [40]

Bergson vücûdun mâdde veyâhûd sûret-i mahsûsa tarzında tesmiye olunmasında bir be'is görmez, yalnız vücûda eğer mâdde diyecek olursak onu "'âlem-i mâddî"den bir parça gibi kabûl etmeliyiz. Bu kayda nazaran 'âlem vücûdumuzun hem içinde ve hem de dışındadır.

Mâdemki sadece bizim cismimizin sûret-i mahsûsasıdır, şu hâlde ne vaz' edilmiş ise ona ondan başka bir şey verilecek değildir. Bi'n-netîce bütün kâ'inâttan da onu çıkarmak 'abes olacaktır.

"Şeylerin hareket etmesine maksûr bir şey olan vücûdum bir 'amel merkezidir; o bir istihzâr vücûda getirmekten 'âcizdir".

İstihzâr etmek ihâta etmek demektir. Eğer vücûdumuz kendisini ihâta eden eşyânın üzerinde hakîkî bir dîğer fi'il icrâsına müsâ'id bir şey ise onlardan ayrı bir mevki'in karşısında bulunacaktır. 'Umûmiyyet i'tibâriyle mu'ayyen bir tarzda sûret-i mahsûsaya herhangi bir te'sîr icrâ eden bir sûret-i mahsûsa "kavânîn-i tabî'iyye" denilen şeye tevfîkan kâbil-i ta'dâd ve tahmîndir. Sûret-i mahsûsa dediğimiz bu mevcûdiyyetin vazîfesi sâ'ir sûret-i mahsûsa üzerine hakîkî bir te'sîr yapmaktan 'ibârettir. Şu hâlde muhtelif hareketler arasında onu mâddeten kararlaştırmak mümkün olabilir.

Eşyâ-yı hâriciyyenin vüs'ati, şekli, rengi her vakit 'aynı [41] tarzda değildir. Vücûd bu eşyâya yaklaşıp uzaklaştığına nazaran ta'dîlâta dûçâr olmaktadır.

Kokusunun kuvveti, sadâsının şiddeti, renginin parlaklığı ona yakın veya uzak olmaklık ile değişiyor.

Şu hâlde aradaki bi'z-zât bu mesâfe vücûdun ef'âl-i bilâ-vâsıtasına karşı ba'zen bir mikyâs olacaktır. O sûretle ki, bu mikyâsda ecsâm-ı mücâvire taht-ı temine alınmıştır. Biz eşyâdan uzaklaştıkça karşımızdaki ufuk genişler, bizi muhît olan sûret-i mahsûsa sanki yeknesak bir zemîn üzerine resm olunur ve derhâl muhtelif şekil ve muhtelif manzarada 'arz-ı dîdâr eder. Bu ufku daralttığımız zamân eşyârun ekserisi vücûdumuzun bu harekâtının tarzına nazaran derecâtını tahdîd eder.

Vücûdumuz eşyâ karşısında bir âyînedir. Biz onları kendi içimizde tesâdüfî olarak birer gölge veya 'âkise gibi buluruz. Bu îzâhâtı şu cümle ile bir araya toplamak münâsibdir:

"Vücûdumuzu muhît olan eşyâ, vücûdumuzun ef'âl-i mümkinesini o eşyâ üzerine 'aksettirmektedir".[4]

Bergson'a nazaran, mâdde sûret-i mahsûsânın hey'et-i mecmû'asıdır; idrâk ise mu'ayyen herhangi bir fi'il-i mümkün ile münâsebetdâr olan 'aynı sûret-i mahsûsadır. [42]

Bu derinleştirilirse şu netîce çıkarılır:

Dimâğ gâyet muhtelif bir sûrette hareket icrâ eden "harekât-ı cüz-i ferdiyye"ye sahnedir. Bu harekât eşyânın tabî'atına ve vaz'iyyetine tâbi'dir. Eşyâyı değiştirelim, derhâl vücûdumuzla olan münâsebetini de ta'dîl etmiş oluruz. Şu hâlde cümle-i 'asabiyyemizde merkez-i âhzın içindeki bütün dâhilî harekât değişmiş olur. Bu, bu kadarla kalmaz, bütün bu tahavvülât idrâkâtımıza kadar icrâ-yı nüfûz eder. Şu hâlde, idrâkimizi bu harekât-ı cüz-i ferdiyyenin 'ameli gibi kabûl etmeliyiz. Kâ'inât-ı mâddiyyenin bi'l-cümle istihzârâtı[nı] halk ve 'arz eden, dimâğın dâhilî harekâtıdır.

Fakat 'acaba bu harekât nedir? Bu sûret-i mahsûsanın her şeyin istihzârâtındaki hisse-i müşâreketi ne mertebededir? Bu su'âllere cevâb vermek için "Vücûdun 'aksü'l-'ameli eşyâ-yı hâriciyyenin te'sîratına tâbi' olduğu" kaziyyesini kabûl etmek lâzım gelecektir.

---

4 *Matiere et memoire*, Felix Alcan, epiteur.

Sûret-i mahsûsa başlı başına bir sûret-i mahsûsa ibdâ' edemez. Yalnız bir pusula gibi hareket ederek bunun civârındaki eşyânın münâsebâtı vâsıtasıyla mu'ayyen herhangi bir sûret-i mahsûsanın vaz'iyyetini bildirir. İstihzârâtın hey'et-i mecmû'asında onun pek az ehemmiyyeti vardır; lakin "beden" dediğimiz bir kısım istihzârâtın yanında ise gâyet mühim bir 'âmil vaz'iyyettedir. Buna sebeb ise her anda harekât-ı mukaddereyi (*demarches virtuelles*) [43] tasarlamasıdır. 'Aynı zamânda bi'z-zât dimâğın ahz melekesi ile nuhâ'-i şevkînin 'aksü'l-'amel vazîfesi arasında zâhirde bir ihtilâf vardır. Muhh harekâtı mûcib olan taharrüşâtı tahvîl eder. Dimâğ ise basît bir sûrette doğan aksi tesîr hâlinde bunları imtidât ettirirse de mâdde-i 'asabiyyenin buradaki vazîfesi, harekâtı sevk etmek ve yekdîğeri arasında terkîb veya bunları men' etmekten 'ibârettir.

Peki, kâ'inâtı idrâk neden ileri geliyor?

Bu husûsta birçok fikirler der-miyân edilmektedir. Materyalizm nokta-i nazarına göre bu idrâki mâdde-i dimâğiyyenin ba'zı harekât-ı zerreviyyesi netîcesi gibi gösterirler. Ba'zıları ise idrâki mâdde-i dimâğiyyenin fosforlanmasına hamlederler. Hâlbuki, Bergson bunlara muhâlefette bulunup onu sadece dimâğ kütlesinin harekât-ı zerreviyyesine tâbi' bulundurur ise de bunu idâre eden 'âmili de eşyâ-yı hâriciyye kabûl eder.

Kâ'inâtı biz muhtelif renkler ve şekiller 'arz eden bir hareket hâlinde görmekteyiz. Bu, tıpkı bir eşkâl-nümâya (*kaleidoscope*) benzer. Onu elimizde çevirdikçe gözümüzün önünde gâh birbiri üzerine yıkılan, gâh dağılan, her anda başka bir renk, başka bir şekilde tecellî eden bir eşyâ kütlesi hâlinde görürüz. Bunlardan her birinin vaz'iyyeti dîğerinin vaz'iyyet ve harekâtına icrâ-yı te'sîr [44] eder. Yalnız te'sîr sebebde dâ'imâ mütevâzin bir sûrette kalır.

Dîğer taraftan bedenimiz, ki herhangi bir müstesnâ sûret-i mahsûsayı hafîf bir sûrette tahavvüle uğratmak için hepsini altüst etmektedir, bu dâ'imâ sâbit ve merkezde kalmaktadır.

Şu hâle nazaran bizim elimizde iki sistem bulunacaktır:

1- Beden.

2- Kâ'inât.

Sûret-i mahsûsa kâ'inâtta nisbî olarak gayr-ı kâbil-i tahavvül, idrâkte ise nâ-mütenâhî bir sûrette mütehavvildir.

Bizim idrâkimiz, menşe' i'tibâriyle, rûhumuzdan ziyâde eşyâda, bizden ziyâde hâricdedir. Muhtelif cinslerin idrâki hakîkatin hakîkî istikâmetlerini irâ'e ederler; fakat kendi mevzû'u (*objet*) ile birlikte zuhûr eden bu idrâk, vak'adan ziyâde sebebde mevcûddur.

İdrâk-i müşahhasada hâfıza işe karışır ve evsâf-ı mahsûsanın enfüsiyyeti (*subjectivité*) doğrudan doğruya hâfızamızla başlamış olan şu'ûrumuza ta'alluku vardır. Şu'ûr ve mâdde, rûh ve beden idrâkte hâl-i temâsda bulunmaya intâc ederler.

*
* *

Bergson zerrât-ı 'uzviyyenin tasnîfinde istihâliyyenin (*transformisme*) pek hâlet-i ibtidâ'iyyede olduğunu söylemekle pek [45] büyük bir gaflete düşer. Elde mevcûd vesâ'ikin azlığına rağmen yine nev'lerin ve cinslerin istihâlesi ta'ayyün etmiş ve silsile-i hayvânât baştan aşağıya kadar mükemmel bir sûrette tasnîf edilmiştir.

Bergson'un istihâle nazariyyesine idrâk-ı sırfeyi hall maksadıyla fikren bir uğramış ve bi'n-netîce ma'kûs bir garabet noktası görünce bunun muhâlifi olmuştur. Tahaddüsiyyeci olan Bergson zevî'l-hayâtta cedd ile mahsûl arasında mevcûd olan seciyye ihtilâfâtını pek za'îf bulur. İstihâle nazariyyesi karşısında ise bu ihtilâfât zannedildiği kadar sathî değildir. Zevî'l-hayâtın menşe'ine ircâ'-i fikir edilince ortada nev' ihtilâfı kalmaz. Grupların teşrîhci seciyyeleri burada 'âmildir. Basît bir plastid ile bir balık bir kertenkele, bir kuş arasında ne kadar çok fark vardır. İstihâleciler zevî'l-hayâtın menşe'ini basît bir hüceyrede karâr kıldırdıklarına imâle-i fikir edilirse bu ihtilâfın da büyüklüğü

tezâhür etmiş olur. Bergson *Evolution Créatrice*'inde bu irâ'enin kat'iyyü'l-müfâd olmadığını iddi'â eder. Mevzû'umdan hâric olduğu için bu husûsun tenkîdi vâdîsinde söz söyleyecek değilim. Yalnız bu yeni feylesofun buna dâ'ir nokta-i nazarını işâret ile iktifâ edeceğim.

Bergson'un istihâlecilere i'tirâz ettiği nokta, rüşeymin neşv ü nemâsındaki tevâlînin şekilleridir: Meselâ o, bir kuş rüşeymi neşv ü nemâsının herhangi bir devresine kadar ancak zevâhifden [46] tefrîk olunabilir. Ferd 'umûmiyyetle hayât-ı rüşeymenin bütün safhalarında bir nev'in dîğer bir nev'den çıktığını mu'lin bir istihâle silsilesi geçirdiğini söyler ve hakîkatte her gün gözlerimizin önünde dolaşan eşkâl-i 'ulviyyenin basît hüceyrelerden tevellüd ettiklerine ve mu'ayyen bir müddet zarfında istihâle geçirerek şekl-i hâzırı aldıklarına inandıktan sonra istihâlecilerin faraziyyâtını hakîkatin tahmînî bir mâhiyyeti gibi gösterir ve i'tirâzını da bugünkü mevcûdâtın menşe'i hangi cinsde olduğu üzerine tesbît eder.

Bergson'a nazaran fâsılalı bir tevâlî ile tevellüd etmiş olan envâ' hakkında hîçbir fikir der-miyân edilememiştir. Şu hâlde, feylesofların nazar-ı ıttılâ'ına 'arz edilen tekâmül nazariyyesi o kadar şâyân-ı ehemmiyyet bir şey değildir.

Evvelce de söylediğim vechile o, tekevvün-i hayâtta cehd-i hayevî (*elan de vie*) bir ihtiyâc (*exigence*) gibi kabûl etmiştir. Hadd-i zâtında cehd-i hayevî mutlak bir sûrette tekevvün edemez. Buna sebeb ise karşısında maddeye, ya'nî kendisine mu'âkis olan harekete tesâdüf etmesidir. Bununla berâber bu, o mâddeyi yakalar, oraya en büyük küllü idhâl eder.

Tahattur: Bergson'a nazaran tahayyül etmek, tahattur etmek demek değildir. Her ne kadar hâtıra bir hayâlde yaşamaya ma'tûf ise de maklûb (*reciproque*) hakîkî olamaz. Hayâl-i sırfe [47] ve basîta fikri mâzîye ircâ' etmekten ziyâde bizi orada aramakta olduğumuz hayâli tahayyüle sevk eder.

Hâtırâtı mâzîye bağlı olan bir hiss tekrâr hâtıra getirilmek lüzûmu karşısında bulunulduğu zamân bu hiss yeni doğacak bir hissden mâhiyyet i'tibâriyle daha kuvvetli olur. Geçmiş bir

elemi hâtırladığımız zamân ekseriyâ o elem bize bütün şiddetiyle mahsûs olur. Demek ki, hâtırada terakkî mâzîde cereyân eden bir vak'ayı hâlde vâki' olmuş bir 'amel gibi meydâna koymaktadır. Ekseriyâ bu elem pek cüz'î mahsûs olabilir. O zamân da bunun menşe'de hakîkî bir elem olup olmadığı araştırılmalıdır. Eğer hissedilen büyük bir elem hadd-i zâtında 'âdî bir şey ise hissettiğim yeni ve büyük bir elemin karşısında onun şiddetini azaltarak unutulmaya başlanır. Bu sûretle öyle bir zamân gelir ki, hiss veya tahayyül edilen hissiyyâtın basît veya za'îf olduğunu söylemek 'asîr olur.

Hâtıra ile idrâk arasında yalnız derece i'tibâriyle bir fark vardır. İdrâk hâtıranın yerini değiştirerek hâl-i hâzırı vücûda getirmeye kâdirdir. Fakat hadd-i zâtında, hâl ile mâzî arasında da keyfiyyet i'tibâriyle fark mevcûddur. Hâlin, bizim ef'âlimiz, yaşayışımız ile münâsebeti vardır. Mâzînin ise bu husûstaki hisse-i müşâreketi hemen hîç gibidir.

Bu mes'eleyi anlamak için riyâzî düşüncelerden sarf-ı [48] nazar edilmeli, doğrudan doğruya mefkûre ile münâsebeddâr mes'elelere vakf-ı zihin etmelidir.

Hâl aslında geçmekte olan zamândır. Henûz geçmiş olan zamân mâzîye karışmıştır. Onun bizim harekât ve sekenâtımızla bir nisbeti yoktur. Şu hâlde idrâk hâl-i hâzıra, tahattur mâzîye, tahayyül ise istikbâle 'â'id fa'âliyyet-i zihniyyeden 'ibârettir ve doğrudan doğruya müddet ile meşgûl olur.

Psikoloji noktasından hâl, mâzînin bilâ-vâsıta idrâki ve müstakbelin bilâ-vâsıta ta'yînidir. Bu i'tibâr ile bilâ-vâsıta mâzî bir ihsâsdır; çünkü bi'l-cümle ihsâsât 'unsuru birtakım ihtizâzâtın devâmlı bir tevâlîsi izhâr eder. Ânî ise beyyinâtına nazaran bir fi'il veyâhûd bir harekettir. Bundan çıkarılan netîce: Hâl-i hâzırımızın def'aten ihsâs ve hareketten 'ibâret olduğudur. Ve mâdemki hâl bu sûretle bir müşterek şekilde tecellî ediyor, bu hareket ihsâsa merbût olması ve bi'n-netîce fi'il hâlinde tezâhür etmesi lâzım gelecektir. Şu hâlde hâli hiss-

muharrik (*sensori moteur*) tarzında formül olarak göstermek kâfîdir.

'Aynı zamânda, hâlin bedenimizde bulunan şu'ûr ile kâ'im olduğu da unutulmamalıdır.

Beden ve Rûh: Beden dâ'imâ bir fi'ili îfâya tevcîh olunmaktadır. O bu fi'ilinde rûhun hayâtını meydâna koymaktadır. İhzârına [49] nisbeten bir ıstıfâ âletidir. Bu hâl 'aklî ve rûhîyi mûcib olacak kâbiliyyette değildir. Vaz'iyyet i'tibâriyle her anda kâ'inâtta işgâl ettiği mevki'de beden mâddenin aksâmı ve menâzırıdır. Suver-i mahsûsa üzerinde bi'l-kuvve ef'âlimizi takdîr ve mikyâs eden idrâkimiz, el-hâletü hezihi a'zâmız üzerinde te'sîri görülen ve harekâtımızı hâzırlayan eşyâyı tahdîd eder. Bunun vazîfesi hâtırâtı bir yere toplayıp biriktirmek değildir. Belki ona teveccüh eden hakîkî kuvvetin yardımıyla müfîd hâtırâtı şu'ûra sevk ve îsâl için sadece intihâb etmektir. İşte, bu ikinci vazîfedeki ıstıfâ birinciye nazaran o kadar eğri değildir; çünkü mâzîde edindiğimiz tecrübeler birer şahsî tecrübedir. Hîçbir vakit müşterek bir mâhiyyeti hâ'iz olamazlar. Buna sebeb ise muhtelif hâtırâtın dâ'imâ pek çoğu 'aynı hâlde bulunmazlar. Tabî'at da idrâk hâlinde olduğu gibi bizim ihzârâtımızı tahtît için değişmez bir kâ'ide vaz' edemez. Bunu ef'âlin istikâmetine tevcîh eden rûhdur.

Rûh mâddeden ayrıdır; çünkü ef'âli ile biz rûhu mâddeden ayıracak birçok evsâf-ı müsbete müşâhede ve ta'yîn etmekteyiz.

Bergson'a nazaran eşyâ yok, ef'âl vardır. Allâh ki, mu'ayyindir, her şeye sâhib değildir. O fâsılasız bir hayât, fi'il, ihtiyârdır. Şu hâlde hilkat bir sırr değildir. Hayât bir harekettir. Mâddiyyet ise mu'âkis bir harekettir. Binâen-'aleyh bu hareketlerden her biri de basîttir. Gayr-ı kâbil-i taksîm bir cereyân olan 'âlemi teşkîl eden [50] mâdde zevât-ı 'uzviyye ve müteharrikeden koparılan bir parçadır.

Bergson, hayâtın tekâmülünden mütebâ'id istikâmetleri şöyle anlatır:

'Âlem-i 'uzvî arasında tekâmül etmiş olan kuvvet tahdîd edilmiş bir kuvvettir. Bu bi'z-zât kendi hudûdunu tecâvüze meyyâldir ve dâ'imâ kendisini vücûda getirmeye sâ'ik olan ef'âle gayr-i mütesâvî bir kıymettedir.

Hayâtın tekâmülünde hîçbir şey dîğerine müşâbih değildir. 'Âlem-i 'uzvî, bizim bünye ve teşkîlâtımıza müteşâbih bir terkîb değildir. Her nev' mevcûd olmak mu'âmelesine, kendi vazîfesine, ve kendi nasîbiyye-i hayâtına mâlik olamaz. Sa'y ile netîce arasındaki nisbetsizlikler dâ'imâ göze çarpacak kadar bârizdir. Yukarıdan aşağıya doğru 'âlem-i 'uzvî yalnız büyük bir cehddir. Ekseriyâ bu cehd muhâlif kuvvetlerle felce uğrar. Ba'zen de yapılmış olan şeyi dalgın olarak yapar. Bizim ihtiyârımız kendi kendine zâhire çıkan harekâtta ekseriyâ i'tiyâddan doğar. En cânlı mefkurât onu îzâh eden formüllerde cilâlanır. Sarf edilen kelimeler fikre tâbi' olmaz. Harfler rûhu öldürür. Fi'il hâlinde zâhiren beyân olundukları zamân en büyük heyecânlarımız ba'zen gâyet tabî'î olarak bir fâ'ide veya heycin hesâbıyla donar ve gâ'ib olurlar. Bütün bu tenâfür ve nisbetsizliklerin yegâne sebebi muvâzenenin gayr-ı kâbil-i ta'dîl ve ıslâh olan ihtilâfından neş'et eder. İşte, bunun [51] için hayât 'umûmiyyet üzere bi'z-zât bir taharrük, bi'z-zât bir sebâtsızlıktır. Hayâtın tezâhürât-ı münhasırası bu taharrükü yalnız kederle kabûl eder ve dâ'imâ bi'z-zât bunun üzerinde tevakkuf eder. 'Umûmiyetle tekâmül hatt-ı müstakîm üzerinde durur. Hâlbuki her bir tekâmül husûsî bir vetîre-i müdevveredir.[5] Bu 'âdetâ rüzgârın yerden kaldırdığı toz kasırgalarına pek benzer. Zevî'l-hayât bu tarzda bi'z-zât kendi etrâfında döner ve hayâtının büyük nefhasında mu'allak bir hâldedir. Onların eşkâli bi'z-zât kendi ta'rîfiyle yaşayabilir bir şekildedir. 'Uzviyyetin kendi şerâ'it-i hayâtiyyesine tetâbuku ne tarzda îzâh olunursa olunsun nev'e ta'vîz olunduğu zamân bu tetâbuk lüzûmu kadar kâfîdir. Şu hâle nazaran, birbirini vely edip giden envâ'dan her biri hayât tarafından ihrâz edilmiş bir mazhariyet olacaktır.

---

5 *Processus circulaire.*

Bergson zihin veya zekâdan başka bir de sevk-i tabî'î kabûl etmiştir. Arz üzerinde ilk beliren insânların masnû'âtı karşısında zekâ, sun'î eşyânın i'mâline sâlih bir hâssadır. Mükemmel bir sevk-i tabî'î ise müte'azzız âlâtın i'mâline, onlardan istifâde etmek hâssasına nasr olunur. Buna mukâbil ise bir zekâ-yı mükemmel gayr-ı 'uzvî âlâtın i'mâl ve isti'mâline hâss bir melekedir. Binâen-'aleyh, daha ileri gidilecek olursa sevk-i tabî'îyi bir tecâzüb [52] (*sympathie*) gibi kabûl lâzım gelecektir. Biz 'ameliyyât-ı hayâtiyyenin anahtarını sevk-i tabî'î ile elde ederiz.

*
* *

Bergson'un felsefe-i esâsiyyesi *L'Evolotion créatrice*'indedir. O burada tahaddüsün şeyi mesâfe-be-mesâfe inkişâf ettirdiğini, felsefenin ise ibtidâ elde etmek bi'l-âhare açıp yapmak için yakaladığını, daha sonra da aralarındaki âhengi bulmaya çalıştığını söylemiştir. O der ki: Felsefe bizi hayât-ı rûhiyyeye idhâl eder. Münâsebâtı gösterir. Rûhiyye mesleği tarafdârlarının en büyük hatâsı ise, sâ'ir şeyleri rûhdan ayrı farz etmelerindedir.

*
* *

Bergson *Hande* (*Le rire*) nâmıyla yazdığı kitâbının "Le comique de caractère" faslında san'atı şöyle îzâh eder –ve denebilir ki, Bergson'un bütün îzâhatında san'at nokta-i nazarından bundan iyi bir fikri yoktur:

San'atın mevzû'u nedir?.. Eğer hakîkat hiss ve şu'ûrumuza (*conscience*) doğrudan doğruya zâhir olsa idi; eğer eşyâ ve nefsimiz ile bilâ-vâsıta te'mîn-i râbıta edebilse idik, emînim ki san'at bî-lüzûm olacak idi. Yâhûd hepimiz san'atkâr olacaktık, çünkü bu takdîrde rûhumuz tabî'atın âhengi karşısında mütemâdî bir ihtizâza ma'rûz kalır. Gözlerimiz hâfızamızın

yardımıyla zamân [53] ve mesâfemiz arasında binlerce gayr-ı kâbil-i taklîd tablolar ihtirâ' eder. Nazarlarımız, her adımda, ezmine-i kadîme heykellerinden daha nefîs vücûd-ı beşerin zî-hayât mermerleri üzerlerine nakşedilmiş, kıymetdâr eserler vücûda getirirdi. Rûhumuzun derinliklerinde, pür-neş'e ve ekseriyâ sitemkâr, fakat dâ'imâ ibdâ'î bir mûsîkî gibi hayât-ı dâhilîmizin ardı arası kesilmez nağmelerini dinlerdik... Bütün bunlar bizim muhîtimizdir. Bütün bunlar bizdedirler; böyle olmakla berâber, bunları tamâmıyla hiss ve idrâk edemiyoruz.

Tabî'atla aramızda, ne diyeyim, kendimizle şu'ûr-ı zâtîmiz arasında bir tül perde mevcûddur; öyle bir tül ki, 'ale'l-ekser insânlar için pek kalın, fakat san'atkâr ve şâ'ir olanlar için gâyet ince, 'âdeta şeffâf bir tül...

Bu tülü hangi peri dokumuştur. Bir hiss-i şeytanetle mi yoksa muhabbetle mi onu dokumuştur? Yaşamak lâzım idi. Hayât ise bizden eşyâyı terk etmekliğimizi talep ediyor.

Hayât hareketi istilzâm eder. Yaşamak için eşyânın yalnız müfîd intibâ'âtını telakkî etmek lâzımdır; dîğer cihetleri siyâh bir perde ile örtülmeli yâhûd bize ancak mübhem intibâ'ları vâsıl olmalıdır.

Gözüm olduğu için gördüğüme kâni'im; kulağa mâlik olduğum için işittiğime inanıyorum. Tetebbu' ederken kalbimin derinliklerini okuduğuma zâhibim, lakin kâ'inât-ı hâriciyyede işittiğim ve gördüğüm [54] şeyler harekâtımı tenvîr için havâssımın o kâ'inâttan istimzâc ettiklerinden başka bir şey değildir; nefsimde tanıdıklarım, zevâhire muhâzî, harekâtıma müşârik olanlardan 'ibârettir... O hâlde havâss ve şu'ûrum, bana, ancak hakîkatin bir ihtisâr-ı 'ameliyyesini[6] irâ'e ediyorlar. Eşyâ ve nefsimden bana gösterdikleri hayâlin insâna bir fâ'ide te'mîn etmeyen safahâtı silik ve gayr-ı mer'î; fâ'ide-bahş cihetleri ise bi'l-hâssa keskin ve nazar-ı dikkati câlibdir.

Ef'âlimin harekete geleceğini bana daha evvelden çizilmiştir. Bu yollar, bütün beşeriyyetin benden evvel geçtiği yoldan başka bir şey değildir. Eşyâ, bana te'mîn edecekleri

6 *Simplification pratique.*

istifâde nisbetine tasnîf edilmiştir; ben bu tasnîfi eşyânın eşkâl ve elvânından daha iyi görüyorum. Şüphesizdir ki insân bu nokta-i nazardan hayvânâtın fevkindedir; çünkü bir kurdun gözleri kuzu ile keçi beyninde fark görmez; bunların ikisi de kurt için güzel bir şikâr, sehlü't-tasarruf bir gıdâdır. Hâlbuki, biz insânlar, bir kuzu ile keçi yavrusu arasında farklar görüyoruz; lakin iki keçi veya kuzu arasında bir fark var mıdır?.. Eşyâ ve mahlûkâtın şahsiyyeti, bize te'mîn ettikleri fâ'ide ile kâ'imdir ve bu nokta-i nazardan biz onları tefrîk ederiz. Yoksa gözümüzün tefrîk ettiği bi'z-zât şahsiyyetler, ya'nî eşkâl ve elvân i'tibâriyle farklar değil, 'amelî teşhîsimizi teshîl ederek ba'zı hutûtun mevcûdiyyetidir.

Ve'l-hâsıl, biz, bi'z-zât eşyâyı görmüyoruz.. Ekseriyâ, [55] onların üzerlerine mevzû' etiketleri okumakla iktifâ ediyoruz... İhtiyâcdan mütevellid bu temâyül, lisânın te'sîriyle daha ziyâde hâdd bir şekil alıyor; çünkü ism-i hâsslar müstesnâsı olmak üzere bütün kelimelerin ifâde ettikleri cinslerdir (*genre*).

Eşyânın ancak vech-i mütebeddili ve en ziyâde 'ilim olan vezâ'ifini ifâde eden "kelime" eşyâ ile aramıza hulûl ederek, eşyânın bi'z-zât kelimeyi ibdâ' eden ihtiyâcât arkasında ihtifâ edemeyen şekillerini de nazarlarımızdan saklıyor... Hatta yalnız mevâdd-ı hâriciyye değil, bi'z-zât hâlet-i rûhiyyemiz de bu sûretle karşımızda tebdîl-i câme eder. Bir 'aşk veya kin hissettiğimiz zamânlar, mesrûr veya mükedder olduğumuz demler, vicdânımıza binlerce tanîn-i 'amîk ile vâsıl olan 'acabâ bi'z-zât kendi hissiyâtımız mıdır?.. Eğer böyle olsa idi hepimiz hikâye-nüvîs şâ'ir ve mûsîkî-şinâsî olurduk; fakat biz, ekseriyâ hâlet-i rûhiyyemizin ancak inbisât-ı hâriciyyesini müşâhede ediyoruz. Hissiyâtımızın ancak gayr-ı şahsî tezâhürâtını idrâk ediyoruz. Ve tezâhürâtı lisân, bütün insânlar için 'aynı şerâ'it tahtında ifâde ediyor.

Bu sûretle, hatta kendi şahsımızda bile "şahsiyyet"i görmek kâbil olmuyor. Kuvvetlerimiz, bir meydânda, dîğer kuvvetlerle ölçüldüğü gibi biz dâ'imâ 'umûmî fikirler ve timsâller arasında haşroluyoruz. En büyük menâfi'miz uğruna

ef'âlimizin intihâb-gerdesi olan bir sâhada, meclûb ve meshûr, nefsimizden ve eşyâdan hâric, [56] fakat onların arasındaki bir hadd-i fâsılda yaşıyoruz. Bundan uzaklaşa uzaklaşa tabî'at hayâttan daha müfrez rûhlar ihdâs eder. Burada, felsefe ve tefekkürün mahsûlü olan ihtiyârî, şu'ûrlu, ve sistematik ifrâzlardan bahsetmiyorum. Ben, tabî'î, hissî ve şu'urun bünyesinde tab'an mevcûd, bâkir bir 'edâ ile tezâhür eden ve husûsî bir tarzda gören, işiten ve düşünen başkalıklardan bahsediyorum.

Eğer bu fi'e-ifrâz (*detachement*) tam ise, rûh hîçbir tarz-ı tefehhüm ile ef'âle îcâbet etmiyorsa, cihânın şimdiye kadar hîç görmediği bir san'atkâr rûhu olur.

Böyle bir rûh bütün san'atlarda 'aynı zamânda muvaffak olacak, daha doğrusu onları bir arada cem' edecektir.

O, hayât-ı dâhiliyyenin en dakîk harekâtıyla, 'âlem-i mâddînin elvân ve eşkâlini görerek eşyâyı sâfiyyet-i asliyyesinde müşâhede edebilecektir; lakin bu, tabî'attan, haddinden fazla bir şey taleb etmektir. Aramızda artist geçinenler bile yalnız bir cihetten önündeki ridâyı ref' edebilmiştir. Bunlar yalnız bir istikâmette idrâk-i fâ'ideye rabtetmeye unutmuşlar ve her bir istikâmet bizim "hiss" dediğimize tekâbül ettiğinden işte yalnız bu hiss ile artist san'ata merbûttur. Bundan dolayıdır ki, daha menşe'lerinde "san'at" ta'addüd etmiş ve san'atkârların isti'dâdı ta'ayyün etmiştir: Meselâ bir san'atkâr renkleri ve şekilleri seviyor; fakat [57] renkleri renk olmak haysiyetiyle ve eşkâli şekil olmaları i'tibâriyle severek onları kendisi için tefehhüm etmez. Bu sûretle, eşkâl ve elvân vâsıtasıyla eşyânın hayât-ı dâhiliyyesine nüfûz eder. Ve yavaş yavaş onları bizim de idrâkimize idhâl eder; fakat biz ilk devirlerde onunla itilâf edemeyiz. Bir an muvakkat için olsun bizi, nazarlarımızla hakîkat arasına giren elvân ve eşkâl-i zâhiriyyeden tecrîd edecektir. İşte o vakit san'atkâr, bir vaz'iyyetin esrârını ifşâdan 'ibâret olan san'atın en büyük ârzûsunu tatmîn etmiş olur.

Hissiyyâtın hâricinde teressüm eden binlerce ef'âl tahtında, şahsî bir hâlet-i rûhiyye ifâde eden ictimâ'î ve

mütebeddil kelimesinin arkasında, san'atkârın sadece aradığı şey bu hâlet-i rûhiyye ve hissiyâttır. Bizi de 'aynı tarzda rü'yete sevk edebilmek için, gördüklerinden ba'zı şeyler irâ'e etmeye çalışırlar; ba'zıları kelimelere muntazam ve mukaffâ bir insicâm te'mîn ederek onlarla ifâde edilemeyecek şeyleri bize söylerler. Daha doğrusu telkîn ederler. –Ba'zıları da daha ziyâde ta'mîk ederler; 'inde'l-hâce lisâna da tercüme edilebilecek bu zevkler ve kederler içinde onlar lisân ile 'alâkası olmayan bir şeyler, hayâtın, hissiyyât-ı dâhiliyyemizden daha derin olan ba'zı evzânını keşfederler. Bunlar öyle cânlı kânûnlardır ki, her şahsın nekbetleri, heyecânlarıyla, esefleri ve ümîdleriyle tahavvül eder. O san'atkârlar, bu âhenk ve mûsîkîyi **[58]** tecdîd ile teşdîd ile dikkatimizi celbe sa'y ederler. Bizi gayr-ı irâdî bir sûrette kendilerine iltihâka sevk ederler. Ve, rûhumuzun ka'rında ihtizâza müheyyâ ba'zı hisslerin hareketini te'mîn ederler.– Ve'l-hâsıl, san'at, resim, heykel-tırâşî, şi'ir ve mûsîkî, hepsinin de gâyesi önümüzde 'amelî fâ'idenin tevlîd ettiği timsâlleri ve i'tibârî, ictimâ'î 'umûmiyyetleri kaldırarak bizi hakîkat-i eşyâ ile doğrudan doğruya temâs ettirmektir. San'atta realizm ve idealizm meslekleri arasında bu nokta üzerine zuhûra gelen münâkaşa bir zühûl netîcesidir. San'at elbette hakîkatin daha yakın ve bilâ-vâsıta bir şuhûdudur (*vision*). Bu sâfiyyet-i idrâk (*pureté de perception*) fâ'ide ile kat'-ı 'alâkayı ve ekseriyâ idealizm ta'bîr olunan hayâtın bir nev' lâ-mâlikini istilzâm eder. Bu sûretle, kelimelerin ma'nâsını nazar-ı dikkate almayarak denebilir ki, realizm eserde, idealizm de rûhdadır ve yalnız iftikâr (*idéalité*) kuvvetiyle hakîkate (*réalité*) temâs kâbildir. **[59]**

Yeni Dünya Külliyatı'ndan

Subhi Edhem

Bergson ve Felsefesi

> Felsefe mekteplerinden hangisi daha ziyade değer kazanacaktır kestiremem; bildiğim bir şey varsa o da felsefenin ebediyen payidar olacağıdır.
>
> **Schiller**

Henri Bergson'un hayatı ve eserlerinden,
felsefedeki usulünden, ilham aldığı kaynaklardan bahseder.
Bergsonizm bir sezgicilik mesleği olduğundan umumi hayat
ilminin kanunlarıyla bu mesleğin gerekleri
bir dereceye kadar karşılaştırılmıştır.

Dersaadet
"Kader" Matbaası
1919

Giriş

On yedinci asrın en ünlü ve en üretken filozofu Descartes, hayatının son zamanlarını insan ve hayvan organizmalarını incelemeye adamıştı. Bu hususta esaslı bir eser vücuda getiremedi ise de dostlarına yazdığı mektuplarda pek çok ciddi düşünceler yer almaktadır.

Son defa olarak yayınladığı *De mundo* adlı esere fikirlerinin önemli bir özünü ilave etti. Zamanında organizmalara ait bilgiler pek de ileri gidememişti. Bunun tabii sonucu olarak psikoloji ve felsefe dar bir sahada hareket etti. Sonraları Malebranche, Leibniz, Locke, Hume, Condillac, Cabanis, Destot de Tras, Maine de Brain, Kant ve bütün Alman mektepleri, Reid ve İskoçya mektebi, Roma ve Fransa'da kurulmuş bütün yeni mektepler... Sonra Gall'in sinir sistemi fizyolojisine dair tetkikleri, insan tabiatı hakkında bir esas koyabildiler. Bunun ardından hemen bütün ilimlerin temel konusu insan oldu ve "Bizzat kendini tanı" (*Connais-toi, toi même*) ilkesi elde sağlam bir dayanak idi. Halbuki bu ilke aslında tamamen dinî ve ruhani (*hiératique*) bir mahiyettedir... [3]

... Descartes zamanına kadar gelen ilimleri, biz biri "insani" diğeri "semavi" olarak iki kısma ayırabiliriz. Bu fikri savunanların piri olarak da iki kişiyi gösterebiliriz:

1- Eflatun (429-437*) Milattan Önce.

2- Sokrat (469-401) Milattan Önce.

Eflatun'a göre ilim, bir şey muhakeme edilerek, yani arz ettiği ihtilaflar diğerleriyle bir araya getirilerek çıkarsanan bir fikirdir. Bu tamamen insani ve maddi bir usuldür.

İşte bu karşılaştırma fikri ile bazı eski zaman filozofları âlemin oluşumunu araştırdılar ve bunun ya maddenin bizzat kuvvetleri veya kendisini oluşturan unsurların birleşimiyle

---

* 437 değil, 347 olmalı (h.n.).

oluştuğunu söylediler. Bundan çıkarılan sonuç: Evren ya kendisine özgü olan hareketlere tâbidir veya kendisinden ayrı olan bir fikre, bir yaratıcıya bağlıdır. Sonuçta bu düşünceden çıkarılacak mana da Allah'ın ne istediği, insanları nasıl arzu ederse o şekilde idare edebileceği önermesidir.

Evrenin bizatihi kuvveti, yaratıcı fikri Eflatun'dan başlamaz. Daha eskidir. Bunlar ezelilik ve ebediliğin aslı gibi kabul edildikten sonra insan zekâsı dünyayı bütün mevcudiyetiyle evrenin bir parçası gibi kabul etmek zorunda kalmıştır.

Fikri, insanın idrak tarihçesine kadar geri götürürsek göreceğiz ki, bu düşünce bazı ilerlemelere neden olmuştur. [4] Bu hususta yapılacak bir sınıflandırma bize şu çerçeveyi sunabilir:

1- İnsan zekâsının dünyayı bütün mevcudiyetiyle evrenin bir parçası gibi kabul etmesi yer kaplama, ölçme, nicelik esaslarını meydana koymuştur. Bundan sonuç olarak geometri ve astronomi doğmuştur.

2- Edinilen bilginin hakikatine ulaşmak için zekânın bizzat takibe mecbur olduğu usullerin ortaya çıkışı, tahlil tarzları, insan düşüncesinin -maalesef- düşmüş olduğu hataları tanımak kastıyla müracaat edilen vasıtalar da "mantık, gramer, hitabet" gibi hususları ortaya çıkarmıştır.

3- Gittikçe ilerleyen bilgi insanın düşüncelerini bütünün incelenmesinden parçanın incelenmesine sevk etmiş ve bunun ilkelerini, umumi bir tarzın özelliklerini ele alarak, dereceler adı altında yükseltmiştir. Böylece aşamalı olarak umumiyetten umumiyete gidilerek esasları ve hadiseleri idare eden kanunlar, sebepler bulunmuştur. Bundan da "metafizik" ismi verilen felsefe tarzı çıkmıştır.

4- Bir diğer taraftan ise insanın vicdanına istinat edilerek bütün meselelerin çözümü düşünülmüştür: Yani vicdan yanılmaz bir ses, deruni bir muhakemedir. O her şeyi pek serbest ve pek müsait surette uygun ve anlaşılır [5] hale getirir. Bizim veya başkalarının fiillerini, hareketlerini muhakeme ederek zihnimizde iyi veya kötü, yararlı veya zararlı

kavramlarını meydana getirir. İnsanın fiillerini buna bağlı bulundurmakla "ahlâk" adında yeni bir düstur ve bir ilim ortaya çıktı.

İşte, bu anlayış tarzının piri ise doğrudan doğruya Sokrat'tır. Şu halde bu düşüncenin takipçilerine göre felsefe ve ilim gökten yere inmiş bir mahiyettedir. "Semavi" dediğim ilim işte budur.

Bütün bu dallar ve esaslar âlem ve insan hakkındaki bilgilerimizi uygulama alanına koymak için hazırlanmış şeylerdir. Sonraları bu düşüncelerden insan kümelerinin ya hükûmet veyahut az çok sayısı belirli toplumlar halinde yaşarken sergiledikleri özel ve genel halleri incelemek ve bunu şimdiye kadar elde edilen bilgiler ile karşılaştırıp bütünü bir düzen altına almak ihtiyacı ortaya çıkmıştır.

Sistemli ilimleri vicdandan ayıran İskenderiye mektebi zamanında duyguların tabii tarihi edinilen bilgilere ve zekânın tabii seyrine göre incelenmeye başlanmıştı. Bu mektep müntesiplerinden bazıları tabii ahlâk, tabii siyaset, tabii hukuk, tabii dinler vesaire adlar altında izahlarda bulunmaya başladılar. Sonra Descartes, Spinoza, Malebranche, Leibniz, Kant [6] gibi az sayıda isimden oluşan bir grup, insan ilişkilerini dünya ve öte-dünya veya Allah ile karşılaştırdılar ve asıllarını araştırmaya başladılar. Bunun tabii neticesi olarak yeni bir ilim daha doğdu ki, buna "teodise" (*theodicee*) derler. Çoğu hakîmler teodiseyi umumi felsefe adı altında anarlar.

Teodise bir felsefe kısmıdır ki, konusu Allah'a ait ve onunla ilgili hususlara, yani "mahmuller"e* (*attributs*) varır. Leibniz bu hususta en ileri gidendir. Hatta 1710'da buna dair mühim bir kitap bile yazmıştır.

Bu çabalar pek boş değildir. Bu geniş mesai Hristiyanlık'tan ayrılığa doğru geniş bir adım atmayı temin etmiştir. Daha sonra bunu takip eden bilimin ilerlemeleri,

---

* Mehmed Ali Aynî, bu kitap üzerine yazdığı eleştiri yazısında buradaki ifade için 'sıfat' kelimesinin uygun olduğunu söyler (Ayni, *İntikâd ve Mülâhazalar*, s. 67) (h.n.).

cereyanı büsbütün değiştirerek müspet bir gayeye doğru yürürmeye başlanmıştır.

Bergson son zamanlarda artık kapanmış olan bu devreyi tekrar açmak için mesai sarf eden yegâne, yeni bir filozoftur. Bu hususta ortaya koyduğu prensibin sınırı ise belirsizdir. Bergson'dan önce Kant ve Sokrat böyle bir inkılâbın gerçekleşmesine vesile olmuşlardı. Hâlihazır filozofunun düşünceleri de diğerleri gibi gayet soğuk ve sert, kelimelere verdiği değer ise pek kesindir. [7]

Hayatı ve Eserleri

Henri Bergson, 18 Ekim 1859'da Paris'te dünyaya gelmiştir. Dokuz yaşında iken Condorcet Lisesi'ne giderek on sene öğrenim görmüştür (1868-1878). Sınıfının en güzide öğrencileri arasında bulunuyordu. Her imtihanda büyük ödüller kazanmıştır. 1877'de matematiğin prensiplerine dair açılan genel bir müsabakada matematik ödülünü aldı. Hatta bunun çözümü bir sene sonra *Brine ve Gérenot'nun Matematik Mecmuası*'nda (*Annales de Mathematique de Brine et Gérenot*) yayınlandı.

Bergson genç iken meslek seçiminde büyük bir tereddüt göstermiştir. Hayli zaman bilim ile edebiyattan hangisini seçeceğini bir türlü kestirememiştir. Nihayet 1878'de kararını vermiş ve Darülmuallimin Edebiyat Şubesi'ne girmiştir. 1881'de bu mektebi terk edip felsefe muallim muavini oldu. İşte, bu esnalarda mesleğinin ana hatlarını çizebildi. Bergson'un işaret ve izah etmek istediği mesele "süre" (*durée*) meselesi idi. O bilimin bir madde gibi gösterdiği zamanın mevâkı'anın* (*simultanéités*) belirli bir niceliğinden başka bir şey olmadığına kanaat getirmişti. Bu tarihten itibaren üç sene

* Mehmet Ali Aynî, ilgili yazısında 'mevâkı'a' kelimesinin simultanéités'in doğru karşılığı olmadığını söyleyerek 'hem-zamanlık' karşılığını önerir (Ayni, *a.g.e.*, s. 67) (h.n).

Angers [8] Lisesi'nde; 1888 tarihine kadar da Clermont Lisesi'nde felsefe okuttu. Aynı zamanda Clermont Fakültesi'nde konferanslar vermeye başladı. *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri Hakkında Bir Deneme* adlı eserini işte bu zamanlar kaleme almıştır. Bunu daha sonra 1889'da doktorasına bir tez gibi hazırladı ve takdim etti. Takip ettiği maksat insanın bizzat içyüzünü, derin olan hayatı, serbest olan fiilleri göstermek idi. 1888'den 1898 tarihine kadar ilkin Rollin Koleji'nde; sonra da IV. Henri Lisesi'nde bulundu. Bu tarihten 1900'e kadar Darülmuallimin'de konferans muallimi oldu. 1900'de ise Collége de France'a hoca sıfatıyla devama başladı. 1896'da ben ile nesneler arasındaki ilişkiyi ve bunların çevresini, sınırını göstermek emeliyle *Madde ve Hafıza*'yı yazmıştı. Burada idrak ve hatırlamanın esaslı bir incelemesi bulunmaktaydı. Esası ise vücudun ruha karşı olan ilişkileri üzerinde duruyordu. 1901'de bir gün Fransa Felsefe Cemiyeti'nde (La Société française de philosophie) *Madde ve Hafıza*'nın oluşumunu izah etti. On seneden beri buna dair yürüttüğü incelemelerini bildirdi. Maddi ve manevi ilişkilerinin kadim meselelerine dair okutulmakta olan günümüz fizyolojisi ile patolojinin hiçbir maksat gözetmediğini anlattı ve kelimelerin hafızasından, söz yitimi hakkındaki beş senelik araştırmalarının özünden [9] bahsetti. Sonuç olarak da bu gibi meselelerle yalnız felsefenin meşgul olabileceğini gösterdi. Bir sene önce "Nedensellik İlkesine İnancımızın Psikolojik Kökeni"ne dair notlarını hazırlamıştı.[1] 1901'de "Rüya"ya dair verdiği bir konferans *Uluslararası Psikoloji Enstitüsü Mecmuası*'nda (*Bulletin de I'institut psychologique international*), "Zihinsel Çaba" ("Effort intellectuel") adlı makalesi ise 1902'de *Felsefe Mecmuası*'nda yayınlandı. Bu esnalarda Enstitü'ye üye seçilmişti. 1903'de *Metafizik ve Ahlâk Mecmuası*'nda (*Revue de métaphysique et de*

[1] "Note sur les origines psychologique de Notre Croyance á la loi de Causalité".

morale) ise "Metafiziğe Giriş" başlıklı makalelerini yazdı. Burada felsefesinin tarzını göstermiş oldu.

*
* *

Bergson'un bugüne kadar yayınlanan eserlerinin başlıcaları şunlardır:

1- *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri Hakkında Bir Deneme* (*Essai sur les données immédiates de la conscience*).

2- *Madde ve Hafıza* (*Matière et Mémoire*).

3- *Yaratıcı Evrim* (*Evolution Créatrice*).

Gülme (*Le Rire*) ile muhtelif mecmualarda yayınlanan [10] makaleleri bu kitaplara ikinci derecede birer açıklama kabilindendir. Güldürmenin felsefesini tetkik, şeklen ve hareket yönüyle komikliği açıklar.

Gülme'deki açıklamalardan komedinin sebebinin ölü kavramlara bağlanıp kalan zihin ile zihnin bu sertlikleriyle eğlenen hayat arasındaki nispetsizlik olduğu birdenbire hissolunmuş görülür.

Metafizik Mecmuası'nda yayınlanan en dikkate değer makalelerinden başlıcaları şunlardır:

1- "Psikolojik İkilem" ("Paralogisme psycho-physique").[2]

2- "Metafiziğe Giriş" ("L'introduction á la Methaphysique").

İşte, Bergson bütün bu yayınlarından sonra Fransa'da özel bir önem kazanmıştır. İrfan muhiti ona genç yaşta, son asrın filozofu unvanını verdi ve Fransa'da Descartes'tan, Almanya'da Kant'tan sonra gelen filozoflar arasında Bergson'a da bir yer tayin olundu.

---

[2] Çoğu mantıkçılar bunu Sofizmin (*Sophisme*) eş anlamlısı gibi kabul etmişlerdir. Paralojizmde yalnız bir malumat hatası; diğerinde ise itikat bozukluğu bulunması aradaki farkı teşkil eder.

Bergson'un felsefede üstadı Ravaisson'dur. Bu zat ise Frederic William Schelling'in (1775-1854) felsefi mesleğini taklit ve takip edenlerdendir. [11]

Felsefesi

Bergson'un günümüz felsefesinde vücuda getirdiği hakiki inkılâbın istikamet ve derecesini tayin etmek için 1880'lerdeki felsefe akımlarına vakıf olmak gerekir.

Descartes, Bacon, Spinoza, Leibniz meslekleri ruhçuluk (*spiritualisme*) mesleği ile maddecilik (*matérialisme*) mesleği arasında birer güzergâh teşkil etmiştir. Bundan sonra on sekizinci asır cihan irfanına dogmatizm (*dogmatisme*) ile septisizm (*scepticisme*) felsefi usulleri hâkim idi. Elde iki vasıta vardı: Tecrübe ve teori. Fakat bunların her ikisi de eksik idi. Bunun için ciddi bir ilerleme sağlanamıyordu. Hume'dan aldığı irfan kudreti ile ortaya atılan Immanuel Kant, devrin filozoflarının tartışma ve mücadelesi sonucu bir şey elde edilemeyen sahaya yeni bir fikir tohumu attı. Bu yavaş yavaş filizlendi, bu tohum salt akıl (*Reiner Vernunft*) fikri idi. Kant'a göre, dogmatizm mesleği taraftarlarının sonsuz bir kuvvet isnat ettikleri akıl (*Vernunft*) ile bir şey yapmak mümkün değildi. Bunun için ilk önce aklın sınırını, mahiyetini, oluşumunu ayrı ayrı incelemek lazım geliyordu. Bu hususta [12] incelemelere girişmek için de öncelikle şu meseleleri çözmek gerekli idi:

1- Biz ne bilebiliriz?

2- Tecrübe sınırıyla çevrilmiş müspet bir ilmin varlığı mümkün müdür?

3- Tecrübe sınırı dışında bir metafizik olabilir mi?

İşte, bu sorulara cevap verebilmek için bizzat insanın aklî yetileri incelenmeye başlanmış ve bundan da Kant felsefesi (*Kantismus*) doğmuştu. Bu tarihlerde Fransa üniversitesinde hep Kant'ın felsefi teorileriyle uğraşılıyor, hep bu meslek okutuluyordu. Sonraları "Fennî bilgilerden başka bilgi,

zekâdan başka da vukuf vasıtası yoktur!" gibi eleştiriler yardımıyla bu teori bir dereceye kadar şiddetini kaybetmeye başladı. Kant duyulur dünyayı, bir görünüş âlemi olarak kabul ettiğinden "zaman ve mekân" kavramlarını da bazı gizli hakikatlerin birer simgesi gibi gösteriyordu. Bu hususta ileri giden eleştiriler Kant'ın teorisi yerine Auguste Comte'un Pozitivizmini (*Positivisme*) ikame etti. Daha sonra Hippolite Taine'in tecrübi idealizmi (*Idéalisme empirisme*) ve Spencer'ın evrimcilik (*evolutionism*) meslekleri yol alınca filozofların bakış açısı değişmiş oldu. Bir kısım âlimler, bilimsel bilgilerin fenomenler dünyasına münhasır kaldığını söylüyordu. Bir kısmı ise bilimsel bilgilerin her şeyi kapsadığını iddia ediyor ve biyolojik ve psikolojik [13] fenomenleri dahi bu kadro dâhiline sokuyordu; fakat bu muhtelif postülalar (*postulats*) diğer bir hususu da içeriyordu ki, bu da pek az fikrin tecrübe ve salt aklı gerektiren gözlem teşkil etmek cesaretini göstermeleriydi. Bu zamanlarda bilimsel bilgiler tamamen matematiğe dayanıyor gibi idi. Bütün filozoflar mekân ile süre fikrinde saplanıp kalmıştı. Halbuki mekânda kudret gösteren matematik, süre ve zaman hakkında o kadar yetki sahibi değildi. Şu halde matematik bir *science de l'intemporel*, yani zamanla ilgili olmayan bir bilim hükmündeydi. Hippolit Taine "Saf süre bir duyu yanılsamasıdır. Evrensel olan evren ideali ise ölçülü bir duyu yanılsamasıdır." diyordu. Aynı zamanda, hissiyat dünyası ile ruh dünyasının aynı usuller ile oluşabileceği kanaati vardı.

İşte, Bergson meydana atıldığı zaman irfan âlemindeki fikri akımlar bu merkezde idi. O, itirazına şöyle başladı:

1- Bilimsel bilgilerden başka diğer bir bilgi vardır ki, bu da felsefedir. Buna karşın zekâdan başka diğer bir vukuf vasıtası daha mevcuttur ki, buna da sezgi (*intuition*) derler.

2- Zihin, bir taraftan fenomenler dünyasını sınırlarken, diğer taraftan da yetersiz bir şekilde hepsini kuşatır. Onun dayanağı maddedir. Mutlaklığa temas eder. Bizzat kendisi de, yani hayatta sezgidir. [14] Dayanağı dışında ise daima boşluktadır. Duyulur olanın kadim çelişkisi istikrarlılıkta

ortadan kalkar. İster düşüncelerimizle olsun ister şuurumuzla biz daima mutlaklıkta yaşamaktayız.

3- Süre ilk önce sezgi âleminde, yani hayatta ve ruhta, sonra da fikirde, yani maddede beslenmiş ve kuvvet kazanmıştır.

4- Esasında benzer olan özgürlük (*La liberté*) süre ile geliştirilmiştir. Determinizm (*détérminisme*) bazı sınırlar dâhilinde ötesinde yetersiz bir usul gibi kabul olunabilir. Yok, eğer bu nesnelerin esasına dair bir meslek haline inkılâp ederse o zaman da yıkıcı bir vaziyet alır.

*
* *

Mösyö Bergson'un eserlerinde çağdaş düşünce dünyasına sunduğu umumi konular şunlardır:

1- Süre ve özgürlük kavramı gibi şuur meselesi.

2- Hayat ve madde kavramı gibi evrim meselesi.

3- Tahlil ve sezgi kavramı gibi bilgi meselesi.

İşte, bu üç konunun birbiriyle yoğrulmasından bir sonuç çıkarılacak olursa Bergsonizm'in süre (*durée*) kavramı üzerinde durduğu görülür. Şu halde Bergson'un felsefesine sadece "süre felsefesi" demek daha doğrudur. Teorisi ise sezgicilik (*intuitionisme*) mesleği üzerine kurulmuştur. Bu meslek sıradan zihnin kavramlarına o kadar önem vermez [15] ise de zihni inkâr vadisine sapmaz.

Bergson ve taraftarlarına göre bilimdeki usul ile nesnelerin duyulur nitelikleri pek tekdüze bir surette nitelendirilir. Şu halde canlı varlıklar ile cansız varlıklar arasında bir sınır çizmek için bilim adamlarının müracaat ettiği tarzlar şunlardır:

1- Geometri bilgilerini içeren usul.

2- Biyoloji, psikoloji ve sosyoloji gibi henüz ortaya çıkmış olan bilimlerin içerdiği buluş tarzları.

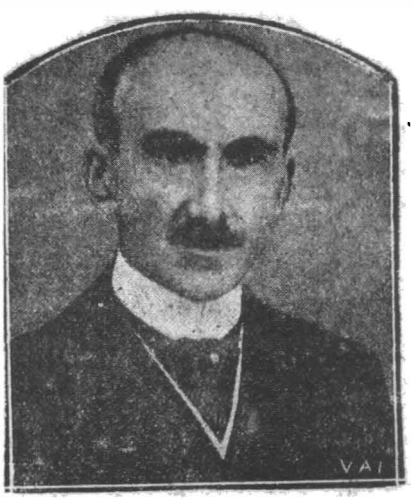
Bu iki tarzda takip olunan gaye tecrübedir. Bergson taraftarları da tecrübeyi üç tarzda gösterirler:

1- Tam tecrübe (*experience integral*), yani az bir kısmı bilinmekle çıkarsanan bilinmeyen nicelik miktarını bulmak için yürütülen faaliyet.

2- Anatî tecrübe (*experience nuancée*), yani türü ve cinsi aynı olan şeyler arasındaki farkı bulmak için yürütülen yüzeysel incelemeler.

3- Yaratıcı tecrübe (*experience creatrice*), yani hakikatlerin ölçütü, şekillerin akılla kavranılamazlığı esası üzerine takip edilen usul.

Bu tarzlardan Bergson'un önem verdiği üçüncüsüdür. Bununla beraber, Bergson ne Renan ne Taine ne de Spencer gibi tecrübeye önem vermiştir. Daima aklı esas bilmiştir. Aynı zamanda teorik bilgilerin bir süs, eylemin ise bir gereklilik olduğunu söylemiştir. [16]



Henri Bergson

Şimdi Bergson felsefesinin esasına girmek için daha önce kaydettiğim konuları birer birer anlatayım:

Bergson'a göre, insan belirli bir süreyle sürekli devam eden canlı bir temaşa, bir faaliyet silsilesidir. Varlığımız

bedenimizle değil, belki bedenin faaliyeti ve bu faaliyeti hazırlayan şuurumuzla izah olunabilir. Zihin nesneler âlemini vasıta olarak kabul eder.

Zihin (*intelligence*), aslında bu nesnelerin bir işe yaraması kabiliyetinden yararlanma yetisidir. Hayatın gelişimine, büyümesine ve devam etmesine gerekli vasıtaları bulan, hazırlayan yine odur. Nesnelerin bu kabiliyetini biz tecrübe ile anlarız. Demek ki zihin [17] tecrübelerimizi nesneler âlemine dönüştüren bir etkendir. Bu işlevi görmek için akıl kuvveti hakikatin değişmesine karşılık herhangi bir noktadan kısımlara ayrılabilen homojen mekândan istifade eder. Zamana kendi içinde bir yer vermesi de aynı sebepledir.

Zihin ile idrak olunan her şey maddeden sayılır. Bu bakış açısından madde sırf mekân ile çevrili ve bir vasıta gibi kullanılmak üzere vücuda getirilmiş olan hakikatin bir diğer manasıdır. Şu halde, gerek zihin ve gerek madde bir yer kaplama kabiliyetini gösteren kavramlardandır.

Zihnin nesneler âlemini madde şeklinde göstermesi bizzat bizim onun üzerinde tesir icra edebilmekliğimiz içindir. Mekân zihnin, faaliyetimizin ortaya çıkması için hadisenin hakikatini göstermesine yarayan bir etkendir. O, zihnin öyle gerekli bir vasıtasıdır ki, faaliyetimizin ortaya çıkışına vesile olmak maksadı ile âlemi maddeye dönüştürür. Cansız maddeler, zihnin suni bir kavramıdır. İnsanın dışında olan nesneler âlemi, yani vasıta, insanların fiillerindeki faaliyetlerin ortaya çıkışını temin eden şey demektir. Kamıştan yapılmış bir kalem yazı yazmakta kullanılıyor. Esasta kamışın kendisinde kalemlik izafesine sebep olacak hiçbir şey yoktur. Kalem tabiri bizim maksat ve faaliyetimizin teminine hizmet etmek üzere isim verilmiş bir vasıta kavramıdır. Aslında, kalemlik kamışta değil, zihinde ve neticede bizim faaliyetimizde içkindir. Bir kamışın özsel niteliklerinden zihnimizi soyutlarsak [18] şey kavramından vazgeçemeyiz. Vasıta kavramını yok etmemiz için şey kavramından vazgeçmemiz gerekir. Bundan dolayı hakikat, vasıtalardan teşekkül etmiş bir âlemdir. Bu yalnız mekân kavramı ile tasavvur olunabilir. Nesneler âlemi bizim

dışımızdadır. Mekân bunun etrafında bir çerçeve teşkil eder. Dışsallık mekânı işgal eden nesnelerin niteliğidir. Zaman ve mekân birbirinden türemiştir. Mekân homojendir. Bu sayede onda içerilen maddenin gelişi güzel parçalara ayrılması mümkündür ki, işte asıl bu bölünmenin bizce önemi vardır.

Sonsuzluk ve homojen vasat ise mekândan ibarettir. Süre mekânın içindedir ve onunla homojen bir şekil almıştır. Bunun için, süre ile mekânı birbirinden ayırmak mümkün olamaz. Mekân her yerde görme vasıtası olan zihinsel sezginin kaynağıdır. Mekân homojen olmasaydı onun içinde yuvarlanıp giden hakikat âlemini, yani vasıtaları kısımlara ayırmak ve dışsal çevreyi maksadımıza göre ıslah ve tadil etmek de imkânsız olurdu.

Zihin süreye (*durée*) kendi içinde bir yer verebilir. Süre birbirine olan ilişkileri açığa çıkarmaya eğilimli olmaksızın, adetle hiçbir ilişki görülmeksizin oluşmuş, hiçbir belirli sınırı bulunmayan keyfi değişmelerin sürekliliğidir. Sürenin zihinde yer tutmasından, sürenin, birbiri arkasında gelen anların sayılabilmesi anlaşılmalıdır. Anın adet ile [19] olan ilişkilerini zaman bize ilkin bölünebilir bir büyüklük gibi gösterir; lakin dikkat edilirse burada önemli bir fark görülür. Biz bir dakika içinde bir saat sarkacının altmış adet bir titreşimler serisi veya bir salınım silsilesi oluşturduğunu biliyoruz. Bu titreşim veya salınımları biz körü körüne zaman olarak birbirinin arkasından gelen değil, belki altmışı birden bir doğru çizgi üzerinde birbiri arkasına dizilmiş nokta silsilesi halinde tahayyül ederiz. Bu noktalardan her biri ise sarkacın salınım adedini temsil ediyor deriz. Diğer taraftan ardışık bir surette sıralanmış altmış dalga kabul edip bunların oluşum tarzlarının da mekânda değişeceğini varsaysak her salınımda öncekilerin hatırasını dışarıda bırakmaya mecbur olacağız; çünkü daha önce vurup geçen darbeden mekânda bir eser kalmamıştır. Hatıra sayesinde geçmiştekini şimdide düşünmeye mecbur olmaktayız. Bu suretle de bir ardışıklık veya bir süre düşünmekten vazgeçememekteyiz. Kısacası şimdiki salınımda

bundan önce gerçekleşen salınımların hatırasını bağlamış oluruz.

Süreye zihnimizde bir yer vermeye sebep olan şey, onu ilk bakışta kuşatmak zorunluluğundan ibarettir. Şu halde zamanın akışına da nesneler âlemi tarafına ait çıkış noktası gösterilmesinde de aynı suretle hareket edilmesi gerekir. Zaman soyut (T) harfi ile gösterildiği takdirde bu (T) harfi miktarının hiç değişmediği [20] görülür: Yani zamanın akışı öyle bir hal ve öyle bir seyir kazanır ki, maddenin geçmişi, şimdisi, geleceği mekânda birer silsile imiş gibi uzar gider veya zamanın akışı dediğimiz şeyde noktalardan müteşekkil bir çizgi tasavvur etmemiz gerekir. Bundan başka, nedensellik prensipleri ve maddi hadiselerin kanunları hakkındaki vukuf da sürenin aynı kavramı gereğidir.

Anlama yetimizde geçmişe dönüşen sürenin oluşması için ilk önce ona bir mekân göstermek gereklidir. Hafıza fenomenler dünyasını tekrar canlandırmak maksadıyla süreye bir mekân vermektedir. Geleceği hazırlamak için de yine zihnimizde ona aynı mekân hazırlama mecburiyetini hissederiz. Geçmiş bizim için bir tecrübedir. Geleceği biz bu tecrübeye göre hafızamızda zapt edip kuşatabiliriz.

O halde, şu anki salınımın (*oscillation*) zihinsel şekline bağlı olarak ondan önceki titreşimin hatırasını muhafaza edecek olursak iki şeyden biri olacak:

1- Ya bu iki zihinsel şekli yan yana tasavvur edeceğiz.

2- Veyahut onların birini diğerinin içerisinde, bir melodi notası gibi, iç içe geçtiğini ve kendi aralarında bir bütünlük oluşturduklarını göreceğiz.

Şu halde, adetle ilişkisi olmayan vuzuhsuz, daha doğrusu, keyfi bir çokluk teşkil edilmiş olacaktır. İşte, Bergson saf sürenin (*durée pure*) zihinsel şeklinin [21] böyle bulunabileceğine, aynı zamanda homojen bir vasat ve ölçülmesi mümkün bir nicelik fikrinden de böylece soyutlarulacağına inanmıştır. O der ki:

"Eğer şuura dikkatli soracak olursak görürüz ki, o süreyi simgesel bir tarzda tasavvur etmekten uzak olduğu

zamanlarda daima böyle hareket eder. Sarkacın muntazam salınımları bizi uykuya davet ettiği zaman, bu tesiri yapan şey son işitilen ses mi veya son görülen hareket midir? Şüphesiz ki, hayır; çünkü ilk salınımın neden böyle tesir yapmadığını anlayamayız.

Acaba son sese veya son harekete eklenen önceki ses ve hareketlerin hatırası mı? Fakat bu hatıra sonradan tek bir ses veya bir harekete katılsa aynı müessir olarak kalacaktır. O halde şurasını kabul etmeliyiz ki, sesler kendi aralarında birleşiyor ve nicelikleri ile değil, aksine niceliklerinin gösterdiği nitelik ile, yani bütünlüklerinin ahenkli birlikteliği ile tesir icra ediyorlar".

Bergson'a göre, şuurun idrak ettiği "hakiki süre"yi yine kendisinin kuvvetli (*intensive*) kabul ettiği çokluklar (*grandeur*) arasında sıralamak gerekir. Eğer kuvvetlere çokluk veya büyüklük adını vermek mümkün ise, hakikatte bu bir nicelik değildir ve onu ölçmeyi tecrübe ettiğimiz zaman şuursuz [22] olarak onun yerine mekânı koymuş oluruz. Böylece, süreye ilişkin iki çokluk şekli birbirinden çok farklı olarak yapılan bir takdirdir ve genellikle iki türlü şuur hayatı ayırmış oluruz.

"Hakiki süre"nin kaplamlı bir simgesi olan "homojen süre"nin altında heterojen anları birbiri içine geçen bir süre fark ve ayırt edilir. Şuur hallerinin sayısal çokluğu altında da keyfi bir çokluk ve belirli hallere merkez olan bir ben'in yanında ardından gelen ile birleşmeyi ve kaynaşmayı gerektiren bir ben görülür; fakat bu fark ve ayırt etme doğrudan doğruya dikkatli bir psikoloji ile mümkündür. Yüzeysel ben, derin ben'in kırılmış, parçalara ayrılmış bir gölgesidir. Bu toplumsal hayatın gereklerine, özellikle dile pek uygun gelir. Bu sebepten dolayı alışkanlık gereği biz bununla yetiniriz; lakin filozofun görevi bunun tamamen aksidir. Derin ve esas ben'i değişmez bir şuurun gözlemleyebildiği tarzda yakalayabilmektedir ve bu derin ben'in en bariz niteliği ve hatta tanımı şudur: Özgürlük (*liberté*).

Özgürlük, somut ben'in (*moi concret*) onu tamamlayıp ikmal eden fiile nispetidir. Bu nispetin belirlenip

sınırlandırılması mümkün değildir. Hakikatte bir şey tahlil olunabilse de bu bir ilerleme sayılamaz. Nesnelerin genişliği tahlil olunsa da süreliği olunamaz.

Buradaki "özgürlük" tabiri bizzat bildiğimiz özgürlük ile özgür irade (*libre arbitre*) kelimelerine verilmekte olan [23] mananın arasına yerleştirilmiş bir aracı manayı ifade eder. Özgürlük bir açıdan büsbütün kendinden olmaktan ibarettir. Burada kasıt bizzat ben'e (*soi*) karşılık gelir. Şu halde bu ihtiyar veya özgürlük bazı hallerde filozofların kasdettiği "nesneler ile karşı karşıya bulunan şahsiyetin bağımsızlığı" manasınadır; fakat bu tamamen bir özgürlük değildir; çünkü bağımsızlık her vakit manevi bir karaktere işaret etmez. Bundan başka zorunlu olarak tayin edilen sebeplere bağlı bir tesir (*effect*) gibi de kabul olunmamalıdır. Özgür iradede ise durum büsbütün başkadır, yani bu iki aksin ihtimallerini birbirine karıştırır.

Bergson'un "özgürlük" fikri "determinizm"e çok yaklaşır. Aslında birçok felsefe usullerinde özgürlük bir determinizmdir. Yalnız bazı filozoflar bunu muhakemenin bir gereği gibi kabul etmişlerdir.

Bergson'un "hayatın karakteri" hakkındaki kanaati bilindikten sonra özgürlüğe dair kastettiği mana da meydana çıkmış olur. Ona göre "Hayat kendi görünüş ve tezahürlerinde gafil olmaktır. Yaşamak ve devam etmek. İşte ibda ve yaratma bundan ibarettir". Hayatın düzeninde zorunlu karar fikri her türlü manayı olumsuzlar ve ortadan kaldırır.

Bir iş yapılıp tamamlanmadan önce iyice anlaşılamadığı gibi bir defa icra edilmiş karşıt bir işin istidadı hakkında da [24] önceden muhakeme yürütülemez; çünkü bütün fiilî şartları tayin etmek aynı fiili, aynı zamana yerleştirmek demektir. Bundan anlaşılma manası çıkarılamaz.

Bu esaslar üzerinde çağrışımcılık (*associationisme*) mesleğini tenkit ederken de şu yolda bir değerlendirme yapar:

"Bir muhatap ile konuşmaya dalsak ve yeni bir fikir üzerinde durup sözümüzü kessek. Biz ve muhatabımız konuşmanın kaldığı yerde şahsi düşüncemizin tabii gelişimine sadık kaldığımız müddetçe fikirlerde bir çağrışım meydana

gelecektir. Bu halde her defasında gayet ince bir soru bizi beklenmedik bir gayeye doğru sürükleyecektir. Aynı zamanda muhatabımız ve biz her yeni konuyu birbirine bağlı bulundurmaya çalışacağız. Bu arada her ne kadar ortak fikirler de varsa da asıl merak konusu olan taraf yeni müşterek fikirlere bağlı olan önceki konuşmaların aynı noktasında bulunması ve aracı çağrışımların iki silsilesinin birbirinden esaslı bir surette ayrılabilmesidir. O halde eğer müşterek bir fikir meçhul bir sebepten kaynaklanmıyorsa bundan ne sonuç çıkarılabilir? İlk akla gelen şey bundan bir 'tesir hükmü'nün bulunup bulunmamasıdır!"

Bir şahsa hipnoz halinde iken telkin ile bir fikir verilse bu suretle gerçekleştirilen fiilde, şuur hallerinin bir önceki silsilesinin sevkinin dahli vardır. Bundan dolayı, bu haller tesirlerdir [25] ve tamamen sebepten bağımsızdırlar. Burada bir fiilin gerçekleştirilmesi lazım gelmiş; bunun için de konu izah edilmiştir. Müstakbel bir tür cazibe vasıtasıyla tayin edilen bu fiil burada hemen tabii bir halde çıktığı halde aslında ruhsal durumun karşı konulamaz bir tesirine maruz kalabiliriz; fakat tahminen şahsi irademizin istemeyi istemek için kabul etmeye ne derecelerde istidatlı olduğunu kestiremez miyiz? Şu halde iradenin zorlayıcı müdahalesi öyle bir darbedir ki, burada şuurumuzun önsezisi mevcuttur ve başlangıçta muntazam bir farkındalık vasıtasıyla onu tasdik ederiz.

Burada insan kendisini bir soru sormaktan alıkoyamıyor: Eğer irade herhangi bir kesin muhakemeye bağlanamayacak olursa sarf edilecek olan faaliyetin şekli ne tarz kazanacaktır? İşte, Bergson bütün izahlarında bu gibi sorulara cevap verememektedir.

Determinizm ekolü, ben'i bir ruhsal durum gibi gösterir. Onlara göre insanın gayet nüfuzlu bir tesiri vardır. Bunun için bu meslek erbabı birlikte var olan ruhsal fiilleri birbirinden ayırırlar. Bunlar arasında en ileri giden Stuart Mill ile Alexandre Bain vardır.

Bu iki filozof özgürlüğü arzu ile nefretin bir dengesi gibi kabul etmişlerdir. [26]

Örneğin Mill der ki: "Beni bir cinayet işlemeye sevk eden kötü nefsten o fiili işlemeden dolayı nefret ve bunun sonucunun gerektirdiği ceza korkusu daha galip ise ben bunu işlemekten çekinirim". Şu halde buradan çıkarılacak sonuç, bir cinayet işlemekten çekinmekte ben'in arzusu kötü ile nefretin arzusu kötü birbirine denk gelmiş ve bu denklikler sonucundan da zafer doğmuştur.

Alfred Fouillée ise tamamen bu fikrin aksini düşünür. Ona göre özgürlük bir denge iradesinin ortaya çıkmasına hizmet eden bir kudret sebebi (*motif capable*) değildir.

Bergson şuur hallerinin oluşumunu şöyle izah eder: "Varsayalım ki pencereyi açmak için ayağa kalktım; işte henüz ayakta olduğum halde ne yapacağımı düşünüyorum: Hareketsiz duruyorum". Buna cevaben "Bundan basit ne olabilir? Sizde iki müşterek fikir var, bunlardan biri yapmak; diğeri de bir hareketi tamamlamak. Bu fikirlerden biri kayboldu, diğeri ise hareketi gerçekleştirmek üzeredir" denebilir. Bununla beraber, ben tekrar yerime oturmuyorum, karışık bir surette hissediyorum ki, henüz yapacak bir işim vardır. Benim bu hareketsizliğim alelade bir hareket etmemeye benzemiyor. Benim bulunduğum şu hal bir işi tamamlamadan önce alınan vaziyete benzerdir. Bir an kaybolan bu fikri tekrar bulmak için içimden düşünmeye ve bu vaziyeti [27] korumaya çalışmayacak mıyım? Şu halde bu fikir tasarlanmış bir hareketin dâhili zihinsel şekline ve bir özel renk alan vaziyete ihtarlarda bulunmuştur. Bununla beraber dilde bu hareket ve bu tarz aynı surette izah olunur. Çağrışımcı psikologlar ise bu iki hali birbirinden ayırarak aynı hareketin bu defasında yeni bir gayeye doğru gerçekleştirilmesinin iştirak hissiyle olduğunu söyleyeceklerdi.

Hakikatte bu hareket mekânda daima aynı harekettir. Herhangi bir vaziyetin icrasının şuurda muhtelif gayelere ulaşacak zihinsel şekle bağlı bulunduğu iddia edilemez; lakin geometrik olarak birbirine benzer vaziyetler gösterilen gayeye nazaran çoğunlukla konunun şuurunda muhtelif şekiller altında tecelli eder.

Bu örneğe göre, bu hususta yalnız bir hata vardır ki, o da fiil mevkiine konan fiillerden keyfi unsurların çıkarılmasıdır.

Bir gülü kokladığımız zaman çocukluğumuzun biraz karışık hatıraları hafızamızda tecelli edecektir. Hakikatte bu hatıralar gülün kokusu ile uyanmamıştır. Biz onları bizzat kokuda bulmuşuzdur. Şurası da unutulmamalıdır ki, öncelikle gülün üzerimizde bıraktığı izlenimlerin hepsi şahsidir. İlkin bundan vazgeçmek gerekir. Şu halde gülün kokusundan mekânda müşterek umumi bilgilere ait olan hususi, sırf nesneldir (*objectif*). Bu şart dâhilinde yalnız gül ile kokusuna [28] bir isim vermek gerekecektir. Bundan sonra şahsi izlenimlerimizi birbirinden ayırmak için gülün kokusuna hususi karakterleri de ilave etmek gerekir. Bundan çıkarılacak sonuç, bizim muhtelif şahsi izlenimlerimiz gülün kokusunda bize muhtelif hatıraları canlandırmamıza sebep oluyor. Bahsolunan iştirakler aslında bulunmayıp bizim anlayışımızda mevcuttur. Bu bir kelimeyi oluşturan harflere pek güzel benzetilebilir. Harfler başlı başına bir manayı ifade etmedikleri halde iştirakleri ifade edilen bir manadır.

*
* *

Zihnin idrak ettiği âlem tamamen görünüşlerdir. Bununla beraber, biz özellikle anlama yetisi yardımıyla hakikatin aslına nüfuz etmeye kadir değiliz. Anlama yetisi bir ışıktır ki, bize yalnız nesnelerin dış yüzünü aydınlatabilir. Nesneleri ne kadar inceleyip araştırsak yine sonuçta birtakım tasavvurlar ve tahayyüllerden kendimizi kurtaramayız. Bu, Paris'e geçici bir süre için gelen ve örneğin Noterdam'ın kulelerinden birinin krokisini yalnız dış şekline göre çizen bir yabancının haline pek benzer. Hakiki ve asli şekle önem vermeyen bu sanatkârın çizeceği resim olsa olsa keyfi bir surette seçilen tasavvur tarzından başka bir şey değildir.

Nesneleri tasavvur etmek anlama yetisinin işidir. Bunda takip edilen usuller pek muhteliftir. Çoğu düşünürler içgüdü

ile hakikate ulaşılabileceği [29] zannındadır. Halbuki içgüdü nesnenin mahiyetini bilemez.

Bir hakikatin iç yüzü iki usul ile araştırılmaktadır:

1- Tahlil usulü.

2- Sezgi usulü.

Tahlilin gözüne nesnelerin mahiyetinin kapısı kapalıdır. Buradan girebilecek yalnız "sezgi"dir. Sezgi canlı bir şeydir. Bilgilerin hikmet vasıtası budur. Zihnin kesin bilgiye ulaşma faaliyeti ancak sezgi ile anlaşılabilir.

Sezgi bir şeyin sırf kendine özgü olan ve bu yüzden tarifi mümkün olmayan neliğiyle birleşmek üzere o şeyin içine girmek usulüdür. Sonuçta bu usul bir "zihinsel yönelme"dir. Bundan insanların deruni bildikleri bir hakikat vardır ki, bu da onların bizzat ben'idir.[3] Evrenin bütün hayatını idrak için bizzat kendi hayatımızın şuurunu bu evrene yöneltmeliyiz.

Bergson'a göre, hepimizin deruni olarak bildiğimiz hakikat hayat hamlesidir (*elan de vie*). Bu hayat hamlesi Schopenhauer'ın hayat iradesi (*Willen zum Leben*) dediği şeye pek benzer.

Bergson'un bu hayat hamlesi içgüdü ile idrak olunup canlıların dışsal çevreye yönelttiği hayatın diğer bir ifadesidir. [30]

Felsefi hakikat, şahsi hayatımızın içsel idrakine dayalıdır. Cihanda âlim cahil, büyük küçük her kim olursa olsun herkesin körü körüne cihanda şahsi hayatını anladığı müddetçe bir felsefesi bulunması gerekir. Bazı kısımlarında olsun "zihinsel sezgi" ile teyit edilmiş olmayan hiçbir felsefe yoktur. Bu hususta soyut tartışmaların da önemi vardır; zira bu sayede sezginin kavramlar tarzında yansımasına ve insanlar arasında genelleşmesine hizmet edilmiş olur. Sezgi daima bu tartışmaları öncelemelidir. Onun vazifesi yalnız sezginin sonuçlarını genişletmek olmalıdır. [31]

---

3 *Leur propre person.*

Felsefesinin Esasları

Bir filozofun en önce yapabileceği şey mesleğindeki çıkış noktasını göstermektir. Eleştirmenin görevi ise girişilen bu hareket tarzını tayin etmektir. Şimdi ben onu yapacağım: Bergson'un felsefesi eklektik bir felsefedir. Esasta ise kendisi bir metafizikçidir. Bununla beraber "o, teorik bilgiler bir süs, eylem ise bir gerekliliktir" demiş durmuştur.

Bergson zamanının bilimsel düşüncelerini iyi takip ettiği halde bunlardan kendisine asli bir kanaat edinememiştir. İnsanın oluşumu ve iradesi hakkındaki tasavvurları bilimin esaslarından pek uzaktadır. Öne sürdüğü felsefi düşünceler pek münferit ve pek çıplaktır. Hepsi bir araya toplansa arada derin bir çelişki göze çarpar. İncelemesi pek geniş ve etraflı olduğu halde, bunlar arasında bulduğu irtibatlar pek sönük ve pek zayıftır. Sonuçta oluşturduğu meslek de pek müterediddir.

O vücuttan başka bir de ruh, evrenden başka bir de "Allah" tasavvur etmiştir. Bergson'a göre: Allah'ı idrak bizim muhakememizin sonucu veya anamızın, babamızın, hocalarımızın, büyüklerimizin bize verdikleri telkinlerin sonucu değildir. Aksine biz onu ruhumuzun duymasından, görmesinden anlamışızdır. Ona göre: [32] "Deruni bir keşfin Allah'ı delillendirme ve idrak etmeye muktedir olduğuna şüphemiz bulunmamalıdır. Eğer Descartes'ın iddiası üzere bilgilerimizin biricik dayanak noktasını varlığımız teşkil etmiş olsaydı, Allah'ı inkâr ederken de ruhumuzun, anlayış ve idrakimizin aldandığına ve ilim ve idraklerimizin temas ettiği dış bir etkene bağlanmadığına ne vasıta ile hüküm verecek idik?" Bundan dolayı "Allahlık hayatta olanlarda tecelli eder, ölmüş olanlarda değil. Bunun için, rabbaniyete olan kabiliyetiyle akıl da ortaya çıkan, canlılarda ortaya çıkar".

Bergson ve taraftarlarına göre, hakikat ile bizim aramızda kalın bir perde vardır. Bunun hayal kıvrımları arasında nesneler ile bizzat biz bulunmaktayız.

Bergson zihni yalnız insanlara has gibi kabul etmiştir. Anlama yetisini ise ikisinde de müşterek olarak göstermiştir. Buna rağmen aradaki farkları bildirmemiştir.

Üslubu latif, kavrayış gücü mükemmel, tasvir kudreti ise dikkat çekicidir. Kullandığı kelimelerde, cümlelerde çoğu kez heyecan duyulmaktadır. Felsefesine tesir eden kaynaklar Alınan mektepleridir: Schelling, Kant, Fichte, Goethe ve özellikle Schopenhauer'dan esinlenmiş olan felsefi fikirlerinde saklıdır ve toplanmıştır. Bu suretle "eklektik bir felsefe" meydana koymuştur.

Nesneler dünyasını bir vasıta kavramı gibi göstermesi doğrudan [33] doğruya Fichte'yi taklittir. Usulüyle panteizm (*pantheisme*) yolunu açan Fichte, "Die Wellt nichts anderes als Material únserer Tâtigkeit das verunftlichte Material únserer Pflicht", yani "Dünya, şahsi faaliyetimizin vazifesini gerçekleştirmeyi temin eden bir vasıtadan başka bir şey değildir" derdi. Bergson ise bu ifadeyi doğrudan doğruya almış ve felsefesinin başlangıcına esas kabul etmiştir.

Bergson her şeyi irade marifetinden ibaret göstermiş, zihnin kavramlarını ise bir ses ve buhar olarak kabul etmiştir.

Goethe'nin, dünya ve yaratıcı, *Faust, Wilhelm Meister* vesair tabiiyata dair yazdığı eserlerinden şu özü çıkarmak mümkündür: "Her şey duyumlardan (*Gefühl*) ibarettir. İsim ise ses ve buhardır". O hayatın idrakini (*Lebensauschauung*) bu tarzda göstermiş ve sonraları bu duyumları "akıl" olarak adlandırmıştır. Bergson'un fikirlerinin özünde de bu yolda bir netice vardır.

Bergson zaman ve mekân kavramlarını zihnin zorunlu yardımcıları gibi kabul eder ve felsefesine buradan başlar ki, bu suretle tamamen Schopenhauer ile görüş birliğindedir. Evrimciliğe dair verdiği fikirler ise hemen hemen Schopenhauer'ındır, denebilir. Bu hususta bazı örnekler gösterilebilir: [34]

1- Zihnin nesneler dünyasını bir madde gibi göstermesindeki maksat bizim onun üzerinde tesir icra etmekliğimiz esasına dayanır.

Bergson

Sebep, anlama yetisinin mutlak hâkimi ve biricik kategorisidir; zira insanın âlemde yapacağı, tesir icra edeceği faaliyetle ilişkilidir.

Schopenhauer

2- Mekân zihnin insan faaliyeti için hakikati hazırlamasına yarayan bir surettir.

Bergson

Mekân, mantıken zihnin nedensellik kavramından önce gelen iki önsel sezgiden biridir.

Schopenhauer

İşte bu sözlerin ifade tarzında bir benzerlik yoksa da esaslarında birlik vardır.

Mekânın Bergson tarafından, bir vasıta kavramı, Schopenhauer tarafından ise bir önsel sezgi (*Auschaúnung apriori*) tarzında kaydolunmasına sebep Bergson'a ve Schopenhauer'a göre mekânın homojen olmasına bağlıdır.

Bergson'a göre, ben nesneler dünyasına yüzeyiyle temas eder. Sıradan insan evreni dışarıdan anlar. Bundan yegâne maksadı istifade edebilmektir. Halbuki filozofun görevi ve emeli başkadır. O alelade insanlardan âlemin yalnız dış yüzünü görmekle değil, belki iyice derinlikli araştırması ile ayrılır. [35]

Schopenhauer, anlama yetisinin hayatta gerçekleştirdiği her günlük hizmeti insana dünya sahnesini aydınlatmak kasdıyla hayat tarafından tutulmuş bir fenere benzetir ve der ki: "Zihin halk için dünya sahnesinde nurdan bir fener hükmünde iken dâhiler için evreni onlara âşikâr bir surette belli eden bir güneş değerindedir".

Bergson ise "Evrim felsefesi karanlıklarda kendi kendine husul bulan zihinden âlemi aydınlatan bir güneş doğuruyor" der. Daha önce de söylediğim gibi bu fenerin aydınlattığı âlem maddeden başka bir şey değildir; çünkü zihin yardımıyla bilinen her şey maddedir. [36]

Hayat Hakkındaki Kanaatleri

Saf İdrak: Bergson ruhun bedene izafetini şöyle tarif eder:

Fenomenler dünyası bize duyumuzu açtığımız zaman duyulabilir, kapadığımız zaman ise duyulamazdır. Bunun bütün iptidai kısımlarında sabit kanunlara göre birbiri üzerine tesir eder ve reaksiyonlar husule getirirler. İşte bu sabit kanunlar "tabiat kanunları"ndan sayılır. Bunların fenomenlerden herhangi biri üzerinde icra ettiği tesir ve her birinde gerçekleşen hususlar tayin ve takdir olunabilir. Bununla beraber, yalnız bir kısım kalıyor ki, bu da dışarıdan idrak, içeriden ise tesirler ile anlayamadığımız bedenimizdir. Bu tesirleri meydana getiren şartları sorgulayıp denetlediğimiz zaman dışarıdan aldığımız hareketlerin (*ébranlement*) ve icra ettiğimiz faaliyetin –her ne kadar sonraki seyri üzerine fena bir tesir meydana getirmiş olsa bile– arasına bazı şeylerin de ilavesine lüzum göreceğiz.

Dışarda tasavvur ettiğimiz tesirleri şöyle gözümüzün önünden [37] sıra ile geçirecek olursak, bunlardan her birinin aynı zamanda ayrı ayrı birer yeni yeni fiiller icra ettiğini göreceğiz. Bunların biraz daha yanına sokulalım, iki şey göreceğiz:

1- Başlamış, fakat henüz faaliyete koyulmamış olan hareketler.

2- Az çok faydalı olduğu halde henüz seçilmemiş bir kararın açık işareti.

Hafızamıza müracaat edip de bunları karşılaştırmaya başlayacak olursak derhal anlayacağız ki, her yerde, özellikle

organik âlemde bir duyarlık mevcuttur. Bu duyarlık tabiatın duyumlarıyla belirli zamanlarda tezahür etmektedir.

Mekânda hareket etmek kudreti yalnız organik varlıklardadır. Cansız varlıklar bunun karşısında suskun ve hareketsizdir. Burası böyle kabul olunduktan sonra şuurumuzu tesirlerde görmüş olduğu işlevler üzerinde derinlikli bir incelemeden geçirsek, derhal onun bütün hareketler üzerinde bir duyarlık şeklinde tecelli ettiğini anlayacağız.

İnsan bu duyarlığa günde bin kere bilmeyerek, düşünmeyerek maruz kalır. Bunun mahiyeti dikkat edildiği zaman anlaşılır. Şu halde gördüklerimizi, hissettiklerimizi bir şekil altında toplayalım:

Kâinat, fenomenler dünyasının bütünüdür. Her fenomen bir vasıtanın şeklidir. Ona bu şekli vücudumuzla [38] vermişizdir. Vücudumuzda en belli organ, sinirlerdir. Bunlar "çevresel ve merkez" olmak üzere iki kısımdır. Çevresel sinirler fenomenler dünyasının hareketlerini merkeze iletmekle görevlidir. Merkezden aldığı emri de dışarıya verir. Şu halde vücudun dışarıdan aldığı izlenimler hareket suretindedir ve ona da daima hareket şekliyle mukabelede bulunur. Çevresel sinirler vücudu ya tümden veya kısmen harekete geçirirler, yani izlenim ve tesirlerde vücudun ya bütün organlarıyla veya bir kısım organlarıyla cevap verilir.

Fizyolojistler hareketlerin ve duyarlığın varlık sebebini sinir sisteminde bulurlar. Şu halde vücudun bütünüyle yer değiştirmesi sinir sisteminin merkezkaç bir hareketinden kaynaklanır. Dış dünyanın tasarımlarını doğuran ise yine söz konusu sistemin merkezçek hareketleridir.

Bergson bu fikre muhaliftir. Bu muhalefet onun beyni, sinirleri ve çevresel sinirlerin civardan topladığı hareketleri birer fenomen suretinde kabulünden doğuyor; çünkü beyin maddi âlemden yapılmış olup maddi âlem beyinden yapılmış değildir. Maddi âlem adını taşıyan fenomenler dünyasını kaldırınız, ortada ne beyinden ne de beyin tezahürleri olan hareketler ve beyin faaliyetinden eser kalır. Aksine bu iki

fenomenin beyin ve beyin hareketlerinden ortaya çıktığı varsayılsa, o zaman geniş bir tablo [39] üzerine sıralanmış manasız bir ayrıntılar silsilesi görülür. Tablo kendi bütünlüğünde, yani kâinatta noksansız geçerlidir. Beynin bütün fenomenlerinin şartlarını yerine getirmek demek, bizzat kendisine muarız olmak demektir. Beyin, bu fenomenler dünyasının bir parçasıdır. Ne sinirler ne de sinir merkezleri evrenin fenomenlerini istenilene uygun bir surette imal edemezler.

Bergson'un buradaki bakış açısı biraz karanlıktır. O demek istiyor ki, mekânda üç şey mevcuttur:

1- İnsanın bizzat vücudu.

2- Dışsal fenomenler.

3- İnsanı çevreleyen fenomenler dünyasına insan vücudu tarafından verilmiş değişiklikler.

Dışsal fenomenlerin insanın vücudu üzerinde ne gibi bir tesir icra ettiğini bizzat insan kendisi görür ve idrak eder. Öncelikle fenomenler dünyası vücuda hareket nakleder. Aynı zamanda bu vücudun fenomenler dünyası üzerinde icra ettiği tesiri de görür. Vücut dışardan, yani fenomenler dünyasından hareket alır, sonra ona iade eder. Bu bir reaksiyondur. Şu halde, insan vücudu kâinatın ortasında diğer fenomenler dünyası gibi hareketleri alıp iade etmek sureti ile hareket icra eden bir fenomendir. [40]

Bergson vücudun madde veya fenomen tarzında adlandırılmasına bir beis görmez, yalnız vücuda eğer madde diyecek olursak onu "maddi âlem"den bir parça gibi kabul etmeliyiz. Bu kayda göre âlem vücudumuzun hem içinde hem de dışındadır.

Mademki sadece bizim cismimizin fenomenidir, şu halde ne ortaya konulmuş ise ona ondan başka bir şey verilecek değildir. Neticede bütün kâinattan da onu çıkarmak abes olacaktır.

"Nesnelerin hareket etmesiyle ayrılmış bir şey olan vücudum bir eylem merkezidir; o bir tasarım vücuda getirmekten acizdir".

Tasarlamak kuşatmak demektir. Eğer vücudumuz kendisini kuşatan nesnelerin üzerinde hakiki bir diğer fiil icrasına müsait bir şey ise onlardan ayrı bir mevkiin karşısında bulunacaktır. Genel itibariyle belirli bir tarzda fenomenler dünyasına herhangi bir tesir icra eden bir fenomen "tabiat kanunları" denilen şeye uygun olarak sayılabilir ve tahmin edilebilirdir. Fenomen dediğimiz bu mevcudiyetin vazifesi diğer fenomenler üzerine hakiki bir tesir yapmaktan ibarettir. Şu halde muhtelif hareketler arasında onu madde olarak kararlaştırmak mümkün olabilir.

Dışsal nesnelerin genişliği, şekli, rengi her vakit ayrı [41] tarzda değildir. Vücudun bu nesnelere yaklaşıp uzaklaşmasına nazaran değişikliklere uğramaktadır.

Kokusunun kuvveti, sesinin şiddeti, renginin parlaklığı ona yakın veya uzak olmaklık ile değişiyor.

Şu halde aradaki bizzat bu mesafe vücudun doğrudan fiillerine karşı bazen bir ölçüt olacaktır. O suretle ki, bu ölçütte komşu cisimler güvence altına alınmıştır. Biz nesnelerden uzaklaştıkça karşımızdaki ufuk genişler, bizi çevreleyen fenomen sanki tekdüze bir zemin üzerine resmolunur ve derhal muhtelif şekil ve muhtelif manzarada göze görünür. Bu ufku daralttığımız zaman nesnelerin çoğu vücudumuzun bu hareketlerinin tarzına göre derecelerini sınırlar.

Vücudumuz nesneler karşısında bir aynadır. Biz onları kendi içimizde tesadüfi olarak birer gölge veya yansıma gibi buluruz. Bu açıklamaları şu cümle ile bir araya toplamak uygundur:

"Vücudumuzu çevreleyen nesneler, vücudumuzun mümkün fiillerini o nesneler üzerine aksettirmektedir".[4]

Bergson'a göre, madde fenomenler dünyasının bütünüdür; idrak ise belirli herhangi bir mümkün fiil ile ilişkili olan ayrı fenomendir. [42]

Bu derinleştirilirse şu sonuç çıkarılır:

---

4 *Matiere et memoire*, Felix Alcan, epiteur.

Beyin gayet muhtelif bir surette hareket icra eden "atomik hareketler"e sahnedir. Bu hareketler nesnelerin tabiatına ve vaziyetine bağlıdır. Nesneleri değiştirelim, derhal vücudumuzla olan münasebetini de değiştirmiş oluruz. Şu halde sinir sistemimizde alıcı merkezin içindeki bütün dâhilî hareketler değişmiş olur. Bu, bu kadarla kalmaz, bütün bu değişmeler idraklerimize kadar nüfuz icra eder. Şu halde, idrakimizi bu atomik hareketlerin eylemi gibi kabul etmeliyiz. Maddi kâinatın bütün tasarımlarını yaratan ve sunan, beynin dâhilî hareketleridir.

Fakat acaba bu hareketler nedir? Bu fenomenin her şeyin tasarımındaki müşterek hisseleri ne mertebededir? Bu sorulara cevap vermek için "Vücudun reaksiyonunun dış nesnelerin tesirlerine bağlı olduğu" önermesini kabul etmek lazım gelecektir.

Fenomenler, başlı başına bir fenomen yaratamaz. Yalnız bir pusula gibi hareket ederek bunun çevresindeki nesnelerin ilişkileri vasıtasıyla belirli herhangi bir fenomenin vaziyetini bildirir. Tasarımların bütününde onun pek az önemi vardır; lakin "beden" dediğimiz bir kısım tasarımların yanında ise gayet önemli bir etken durumundadır. Buna sebep ise her anda mukadder hareketleri (*demarches virtuelles*) [43] tasarlamasıdır. Aynı zamanda bizzat beynin alma yetisi ile omuriliğin reaksiyon işlevi arasında görünüşte bir ihtilaf vardır. İlik hareketleri ortaya çıkan zedelenmeleri dönüştürür. Beyin ise basit bir surette doğan aksi tesir halinde bunları devam ettirirse de sinir bölgesinin buradaki işlevi, hareketleri sevk etmek ve birbiri arasında birleştirmekten veya bunları menetmekten ibarettir.

Peki, kâinatı idrak neden ileri geliyor?

Bu hususta birçok fikirler öne sürülmektedir. Materyalizm bakış açısına göre bu idraki beyin maddesinin bazı atomik hareketleri sonucu gibi gösterirler. Bazıları ise idraki beyin maddesinin fosforlanmasına bağlarlar. Halbuki Bergson bunlara muhalefette bulunup onu sadece dimağ kütlesinin

atomik hareketlerine bağlı bulundurur ise de bunu idare eden etkeni de dışsal nesneler kabul eder.

Kâinatı biz muhtelif renkler ve şekiller arz eden bir hareket halinde görmekteyiz. Bu, tıpkı bir kaleydeskopa (*kaleidoscope*) benzer. Onu elimizde çevirdikçe gözümüzün önünde gâh birbiri üzerine yıkılan, gâh dağılan, her anda başka bir renk, başka bir şekilde tecelli eden bir nesneler kütlesi halinde görürüz. Bunlardan her birinin durumu diğerinin durumuna ve hareketlerine tesir icra [44] eder. Yalnız tesir sebepte daima ölçülü bir surette kalır.

Diğer taraftan bedenimiz, ki herhangi bir müstesna fenomeni hafif bir surette değişikliğe uğratmak için hepsini altüst etmektedir, bu daima sabit ve merkezde kalmaktadır.

Şu hale göre bizim elimizde iki sistem bulunacaktır:

1- Beden.

2- Kâinat.

Fenomenler kâinatta görece değişemezdir, idrakte ise sonsuz bir surette değişkendir.

Bizim idrakimiz, köken itibariyle, ruhumuzdan ziyade nesnelerde, bizden ziyade dışarıdadır. Muhtelif cinslerin idraki hakikatin hakiki istikametlerini gösterirler; fakat kendi nesnesi (*objet*) ile birlikte zuhur eden bu idrak, olaydan ziyade sebepte mevcuttur.

Müşahhas idrakte hafıza işe karışır ve duyulur niteliklerin öznelliğinin (*subjectivité*) doğrudan doğruya hafızamızla başlamış olan şuurumuzla ilişkisi vardır. Şuur ve madde, ruh ve beden idrakte temas halinde bulunmayla sonuçlanır.

*
* *

Bergson organik atomların tasnifinde transformizmin (*transformisme*) pek ilkel bir durumda olduğunu söylemekle pek [45] büyük bir gaflete düşer. Elde mevcut belgelerin azlığına rağmen yine türlerin ve cinslerin dönüşümü

belirlenmiş ve hayvanlar silsilesi baştan aşağıya kadar mükemmel bir surette sınıflandırılmıştır.

Bergson transformizm teorisine saf idrâki çözmek maksadıyla fikren bir uğramış ve sonuçta ters giden bir tuhaflık noktası görünce bunun muhalifi olmuştur. Sezgici olan Bergson canlılarda ata ile soy arasında mevcut olan karakter uyuşmazlıklarını pek zayıf bulur. Transformizm teorisi karşısında ise bu ihtilaflar zannedildiği kadar yüzeysel değildir. Canlıların kökeni düşünüldüğünde ortada tür uyuşmazlığı kalmaz. Grupların anatomik özellikleri burada etkendir. Basit bir plastid ile bir balık, bir kertenkele, bir kuş arasında ne kadar çok fark vardır. Transformistlerin canlıların başlangıcını basit hücrelerde karar kıldırdıklarını düşünürsek bu ihtilafın da büyüklüğü tezahür etmiş olur. Bergson *Evolution Créatrice*'inde bu öne sürümün kesin anlamda olmadığını iddia eder. Konum dışında olduğu için bu hususun eleştirisi vadisinde söz söyleyecek değilim. Yalnız bu yeni filozofun buna dair bakış açısını işaret ile yetineceğim.

Bergson'un transformistlere itiraz ettiği nokta, embriyonun büyüme ve gelişmesindeki süreklilik şekilleridir: Mesela o, bir kuş embriyonu büyüme ve gelişmesinin herhangi bir devresine kadar ancak sürüngenlerden [46] ayırt edilebilir. Bireyin genellikle embriyo hayatının bütün evrelerinde bir türün diğer bir türden çıktığını bildiren bir dönüşüm silsilesi geçirdiğini söyler ve hakikatte her gün gözlerimizin önünde dolaşan yüksek şekillerin basit hücrelerden doğduklarına ve belirli bir süre zarfında dönüşüm geçirerek bugünkü şekli aldıklarına inandıktan sonra transformistlerin varsayımlarını hakikatin tahmini bir mahiyeti gibi gösterir ve itirazını da bugünkü varlıkların kökeninin hangi cinste olduğu üzerine tespit eder.

Bergson'a göre fasılalı bir süreklilik ile ortaya çıkmış olan türler hakkında hiçbir fikir öne sürülememiştir. Şu halde, filozofların görüşlerine sunulan evrim teorisi o kadar öneme değer bir şey değildir.

Daha önce de söylediğim gibi o, hayatın oluşumunda hayat hamlesini (*elan de vie*) bir ihtiyaç (*exigence*) gibi kabul etmiştir. Aslında hayat hamlesi mutlak bir surette oluşamaz. Buna sebep ise karşısında maddeye, yani kendisine karşıt olan harekete tesadüf etmesidir. Bununla beraber bu, o maddeyi yakalar, oraya en büyük bütünü dâhil eder.

Hatırlama: Bergson'a göre tahayyül etmek, hatırlamak demek değildir. Her ne kadar hatıra bir hayalde yaşamaya bağlı ise de başka şekle sokulmuş olan (*reciproque*) hakiki olamaz. Saf ve basit hayal, [47] fikri geçmişe döndürmekten ziyade bizi orada aramakta olduğumuz hayali tahayyüle sevk eder.

Hatıraları geçmişe bağlı olan bir duygunun tekrar hatıra getirilmek lüzumu karşısında bulunulduğu zaman bu duygu yeni doğacak bir duygudan mahiyet itibariyle daha kuvvetli olur. Geçmiş bir elemi hatırladığımız zaman çoğu kez o elem bize bütün şiddetiyle duyulmuş olur. Demek ki, hatırada gelişim geçmişte cereyan eden bir olayı şimdide gerçekleşmiş bir eylem gibi meydana koymaktadır. Çoğu kez bu elem pek az duyulur olabilir. O zaman da bunun ilk önce hakiki bir elem olup olmadığı araştırılmalıdır. Eğer duyulan büyük bir elem aslında sıradan bir şey ise duyduğum yeni ve büyük bir elemin karşısında onun şiddeti azalarak unutulmaya başlanır. Bu suretle öyle bir zaman gelir ki, duygunun veya tahayyül edilen duyguların basit veya zayıf olduğunu söylemek zor olur.

Hatıra ile idrak arasında yalnız derece itibariyle bir fark vardır. İdrak hatıranın yerini değiştirerek şimdiki hali vücuda getirmeye kadirdir. Fakat aslında, şimdi ile geçmiş arasında da nitelik itibariyle fark mevcuttur. Şimdinin, bizim fiillerimiz, yaşayışımız ile münasebeti vardır. Geçmişin ise bu hususta müşterek hissesi hemen hiç gibidir.

Bu meseleyi anlamak için matematiksel düşüncelerden [48] vazgeçilmeli, doğrudan doğruya ideal ile ilişkili meselelere zihin vakfedilmelidir.

Şimdi aslında geçmekte olan zamandır. Henüz geçmiş olan zaman geçmişe karışmıştır. Onun bizim hareketlerimiz ve dinginliklerimizle bir ilgisi yoktur. Şu halde idrak şimdiki hale, hatırlama geçmişe, tahayyül ise geleceğe ait zihinsel faaliyetten ibarettir ve doğrudan doğruya süre ile meşgul olur.

Psikoloji noktasından şimdi, geçmişin doğrudan idraki ve geleceğin doğrudan tayinidir. Bu itibar ile doğrudan geçmiş bir duyumdur; çünkü bütün duyumlar unsuri birtakım titreşimlerin devamlı bir sürekliliğini açığa çıkarır. Ânî ise açık delillerine göre bir fiil veya bir harekettir. Bundan çıkarılan sonuç: Şimdiki halimizin bir defalık duyum ve hareketten ibaret olduğudur ve mademki şimdi bu suretle müşterek bir şekilde tecelli ediyor; bu hareket duyumlara bağlıdır ve sonuçta fiil halinde tezahür etmesi lazım gelecektir. Şu halde şimdiyi duyu-motor (*sensori moteur*) tarzında formül olarak göstermek yeterlidir.

Aynı zamanda, şimdinin bedenimizde bulunan şuur ile kaim olduğu da unutulmamalıdır.

Beden ve Ruh: Beden daima bir fiili yapmaya yöneltilmektedir. O bu fiilinde ruhun hayatını meydana koymaktadır. Hazırlanışına [49] nispeten bir seçme aletidir. Bu hal akli ve ruhi olanı gerektirecek kabiliyette değildir. Vaziyet itibariyle her anda kâinatta işgal ettiği konumda beden maddenin kısımları ve görünüşleridir. Fenomenler üzerinde kuvve halindeki fiillerimizi ölçüp değerlendiren idrakimiz, şimdiye kadar organlarımız üzerinde tesiri görülen ve hareketlerimizi hazırlayan nesneleri sınırlar. Bunun işlevi hatıraları bir yere toplayıp biriktirmek değildir. Aksine ona yönelen hakiki kuvvetin yardımıyla faydalı hatıraları şuura sevk edip ulaştırmak için sadece seçmektir. İşte, bu ikinci işlevdeki seçim birinciye göre o kadar eğri değildir; çünkü geçmişte edindiğimiz tecrübeler birer şahsi tecrübedir. Hiçbir vakit müşterek bir mahiyete sahip olamazlar. Buna sebep ise muhtelif hatıraların daima pek çoğu aynı halde bulunmaz. Tabiat da idrak halinde olduğu gibi bizim tasarımlarımızı

belirginleştirmek için değişmez bir kaide koyamaz. Bunu fiillerin istikametine yönelten ruhtur.

Ruh maddeden ayrıdır; çünkü fiileri ile biz ruhu maddeden ayıracak birçok müspet nitelikleri gözlemlemekte ve tayin etmekteyiz.

Bergson'a göre nesneler yok, fiiller vardır. Allah ki, tayin edicidir, her şeye sahip değildir. O fasılasız bir hayat, fiil, özgürlüktür. Şu halde yaratılış bir sır değildir. Hayat bir harekettir. Madde ise karşıt bir harekettir. Bundan dolayı bu hareketlerden her biri de basittir. Parçalanamaz bir cereyan olan âlemi teşkil eden [50] madde organik ve hareketli birimlerden koparılan bir parçadır.

Bergson, hayatın evriminden uzaklaşan istikametleri şöyle anlatır:

Organik âlem arasında evrimleşmiş olan kuvvet sınırlandırılmış bir kuvvettir. Bu bizzat kendi sınırını çiğnemeye eğilimlidir ve daima kendisini vücuda getirmeye neden olan fiillere denk olmayan bir değerdedir.

Hayatın evriminde hiçbir şey diğerine benzer değildir. Organik âlem, bizim yapımıza ve oluşumumuza benzer bir birleşim değildir. Her tür mevcut olmak muamelesine, kendi vazifesine ve kendi hayatının tayinine sahip olamaz. Çalışma ile sonuç arasındaki nispetsizlikler daima göze çarpacak kadar barizdir. Yukarıdan aşağıya doğru organik âlem yalnız büyük bir hamledir. Çoğu kez bu hamle muhalif kuvvetlerle felce uğrar. Bazen de yapılmış olan şeyi dalgın olarak yapar. Bizim özgürlüğümüz kendi kendine açığa çıkan hareketlerde çoğu kez alışkanlıktan doğar. En canlı idealler onu açıklayan formüllerde cilalanır. Sarf edilen kelimeler fikre tâbi olmaz. Harfler ruhu öldürür. Fiil halinde zahiren beyan olundukları zaman en büyük heyecanlarımız bazen gayet tabii olarak bir fayda veya heyecan hesabıyla donar ve kaybolurlar. Bütün bu uyuşmazlıkların ve nispetsizliklerin yegâne sebebi dengenin tadili ve ıslahı mümkün olmayan ihtilafından ortaya çıkar. İşte, bunun [51] için hayat genellikle bizzat bir hareketlenme, bizzat bir sebatsızlıktır. Hayatın münhasır tezahürleri bu

hareketlenmeyi yalnız kederle kabul eder ve daima bizzat bunun üzerinde durur. Genellikle evrim doğru bir çizgi üzerinde durur. Halbuki her bir evrim özel bir döngüsel süreçtir.* Bu adeta rüzgârın yerden kaldırdığı toz kasırgalarına pek benzer. Canlılar bu tarzda bizzat kendi etrafında döner ve hayatının büyük esintisinde muallak bir haldedir. Onların eşkâli bizzat kendi tarifiyle yaşayabilir bir şekildedir. Organizmanın kendi hayat şartlarına uygunluğu ne tarzda açıklanırsa açıklansın türe taviz olunduğu zaman bu uygunluk gereği kadar yeterlidir. Şu hale göre, birbirinin yerine geçip giden türlerden her biri hayat tarafından elde edilmiş bir kazanım olacaktır.

Bergson zihin veya zekâdan başka bir de içgüdüyü kabul etmiştir. Dünya üzerinde ilk beliren insanların eserleri karşısında zekâ, suni nesnelerin yapımına uygun bir yetidir. Mükemmel bir içgüdü ise organik aletlerin üretimine, onlardan istifade etmek yetisine hasrolunur. Buna mukabil ise mükemmel bir zekâ cansız aletlerin yapımına ve kullanımına özel bir yetidir. Bu yüzden, daha ileri gidilecek olursa içgüdüyü bir sempati [52] (*sympathie*) gibi kabul lazım gelecektir. Biz hayat işlerinin anahtarını içgüdü ile elde ederiz.

*
* *

Bergson'un felsefesinin esası *L'Evolotion créatrice*'indedir. O burada sezginin nesneyi gittikçe açığa çıkardığını, felsefenin ise öncelikle elde etmek sonrasında açıp yapmak için yakaladığını, daha sonra da aralarındaki ahengi bulmaya çalıştığını söylemiştir. O der ki: Felsefe bizi ruhi hayata dâhil eder. Münasebetleri gösterir. Ruhçuluk mesleği taraftarlarının en büyük hatası ise, diğer şeyleri ruhtan ayrı varsaymalarıdır.

* *Processus circulaire.*

*
* *

Bergson *Gülme* (*Le rire*) adıyla yazdığı kitabının "Le comique de caractère" bölümünde sanatı şöyle izah eder –ve denebilir ki Bergson'un bütün izahlarında sanata bakış açısı konusunda bundan iyi bir fikri yoktur:

Sanatın konusu nedir?.. Eğer hakikat his ve şuurumuza (*conscience*) doğrudan doğruya zahir olsa idi; eğer nesneler ve nefsimiz ile doğrudan bağ kurabilse idik, eminim ki sanat lüzumsuz olacak idi. Yahut hepimiz sanatkâr olacaktık, çünkü bu takdirde ruhumuz tabiatın ahengi karşısında sürekli bir titreşime maruz kalır. Gözlerimiz hafızamızın yardımıyla zaman [53] ve mesafemiz arasında taklit edilmesi imkânsız binlerce tablo yaratır. Bakışlarımız, her adımda, eski zaman heykellerinden daha nefis insan vücudunun canlı mermerleri üzerine nakşedilmiş, değerli eserler vücuda getirirdi. Ruhumuzun derinliklerinde, neşe dolu ve çoğu kez sitemkâr; fakat daima yaratıcı bir musiki gibi içsel hayatımızın ardı arası kesilmez nağmelerini dinlerdik... Bütün bunlar bizim çevremizdir. Bütün bunlar bizdedir; böyle olmakla beraber, bunları tamamıyla duyamıyor ve idrak edemiyoruz.

Tabiatla aramızda, ne diyeyim, kendimizle şahsi şuurumuz arasında bir tül perde mevcuttur; öyle bir tül ki, çoğu kez insanlar için pek kalın, fakat sanatkâr ve şair olanlar için gayet ince, adeta şeffaf bir tül...

Bu tülü hangi peri dokumuştur? Bir şeytani hisle mi yoksa muhabbetle mi onu dokumuştur? Yaşamak lazım idi. Hayat ise bizden nesneleri terk etmemizi talep ediyor.

Hayat hareketi gerektirir. Yaşamak için nesnelerin yalnız yararlı izlenimlerini kabul etmek lazımdır; diğer yönleri siyah bir perde ile örtülmeli yahut bize ancak belirsiz izlenimleri ulaşmalıdır.

Gözüm olduğu için gördüğüme inanıyorum; kulağa sahip olduğum için işittiğime inanıyorum. Araştırırken kalbimin derinliklerini okuduğumu sanıyorum, lakin dış kâinatta

işittiğim ve gördüğüm [54] şeyler hareketlerimi aydınlatmak için duyularımın o kâinatla kaynaşmış olmalarından başka bir şey değildir; kendimde tanıdıklarım, görünüşlere paralel, hareketlerime ortak olanlardan ibarettir... O halde duyular ve şuurum, bana, ancak hakikatin bir pratik sadeleştirmesini[5] gösteriyor. Nesneler ve kendimden bana gösterdikleri hayalin insana bir fayda temin etmeyen safhaları silik ve gözle görünmez; fayda sağlayan yönleri ise özellikle keskin ve dikkat çekicidir.

Fiillerimin harekete geleceği bana daha önceden çizilmiştir. Bu yollar, bütün insanlığın benden önce geçtiği yoldan başka bir şey değildir. Nesneler, bana temin edecekleri istifade nispetine göre sınıflandırılmıştır; ben bu sınıflandırmayı nesnelerin şekilleri ve renklerinden daha iyi görüyorum. Şüphesizdir ki insan bu açıdan hayvanların üstündedir; çünkü bir kurdun gözleri kuzu ile keçi arasında fark görmez; bunların ikisi de kurt için güzel bir av, elde edilmesi kolay bir gıdadır. Halbuki biz insanlar, bir kuzu ile keçi yavrusu arasında farklar görüyoruz; lakin iki keçi veya kuzu arasında bir fark var mıdır?.. Nesnelerin ve yaratılmışların şahsiyeti, bize temin ettikleri fayda ile vardır ve bu açıdan biz onları ayırt ederiz. Yoksa gözümüzün ayırt ettiği bizzat şahsiyetler, yani şekiller ve renkler itibariyle farklar değil, pratik teşhisimizi kolaylaştıran bazı hatların mevcudiyetidir.

Sözün özü, biz bizzat nesneleri görmüyoruz. Çoğu kez [55] onların üzerlerine konulan etiketleri okumakla yetiniyoruz... İhtiyaçtan doğan bu eğilim, dilin tesiriyle daha ziyade keskin bir şekil alıyor; çünkü özel isimler müstesnası olmak üzere bütün kelimelerin ifade ettikleri cinslerdir (*genre*).

Nesnelerin ancak değişken yönlerini ve en fazla bilinen işlevlerini ifade eden "kelime" nesneler ile aramıza girerek, nesnelerin bizzat kelimeyi yaratan ihtiyaçlar arkasında gizlenemeyen şekillerini de bakışlarımızdan saklıyor... Hatta

---

5 *Simplification pratique.*

yalnız dış maddeler değil, bizzat ruh halimiz de bu suretle karşımızda değişkenlik gösterir. Bir aşk veya kin duyduğumuz zamanlar, sevinçli veya kederli olduğumuz zamanlar, vicdanımıza binlerce derin çınlamalar ile ulaşan acaba bizzat kendi duygularımız mıdır?.. Eğer böyle olsa idi hepimiz romancı, şair, müzisyen olurduk; fakat biz, çoğu kez ruh hallerimizin ancak tezahürlerini gözlemliyoruz. Duygularımızın ancak şahsi olmayan tezahürlerini idrak ediyoruz ve bu tezahürleri dil, bütün insanlar için aynı şartlar altında ifade ediyor.

Bu suretle, hatta kendi şahsımızda bile "şahsiyet"i görmek mümkün olmuyor. Kuvvetlerimiz, bir meydanda, diğer kuvvetlerle ölçüldüğü gibi biz daima umumi fikirler ve simgeler arasında bulunuyoruz. En büyük menfaatlerimiz uğruna fiillerimizin seçimi olan bir alanda, tutkun ve büyülenmiş, kendimizin ve nesnelerin dışında, [56] fakat onların arasındaki bir ara çizgide yaşıyoruz. Bundan uzaklaşa uzaklaşa tabiat hayattan daha kopmuş ruhlar yaratır. Burada, felsefe ve düşüncenin ürünü olan özgür, şuurlu ve sistematik ürünlerden bahsetmiyorum. Ben, tabii, hissi ve şuurun yapısında yaratılıştan mevcut, bâkir bir eda ile ortaya çıkan ve özel bir tarzda gören, işiten ve düşünen başkalıklardan bahsediyorum.

Eğer bu kopmalar (*detachement*) tam ise, ruh hiçbir anlama tarzı ile fiillere icabet etmiyorsa, cihanın şimdiye kadar hiç görmediği bir sanatkâr ruhu olur.

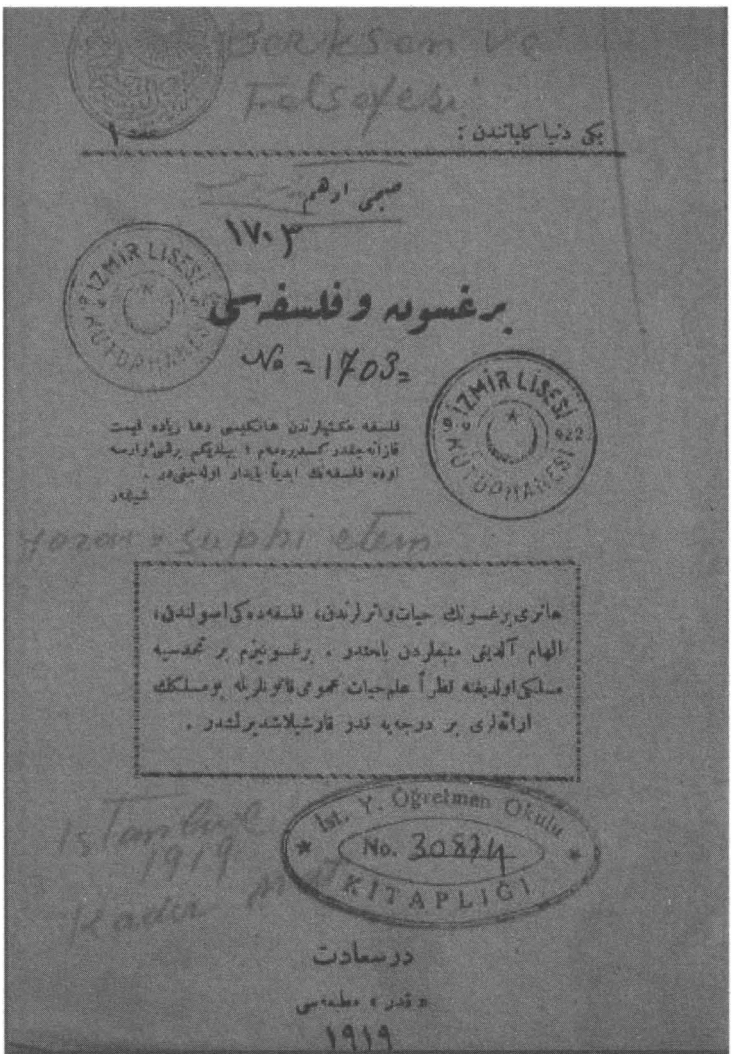
Böyle bir ruh bütün sanatlarda aynı zamanda başarılı olacak, daha doğrusu onları bir araya getirecektir.

O, içsel hayatın en dakik hareketleriyle, maddi âlemin renklerini ve şekillerini görerek nesneleri asıl saflıklarında gözlemleyebilecektir; lakin bu, tabiattan, haddinden fazla bir şey talep etmektir. Aramızda sanatçı geçinenler bile yalnız bir yönden önündeki örtüyü kaldırabilmiştir. Bunlar yalnız bir istikamette idraki faydaya bağlamayı unutmuşlar ve her bir istikamet bizim "duyu" dediğimize karşılık geldiğinden işte yalnız bu duyu ile sanatçı sanata bağlıdır. Bundan dolayıdır ki,

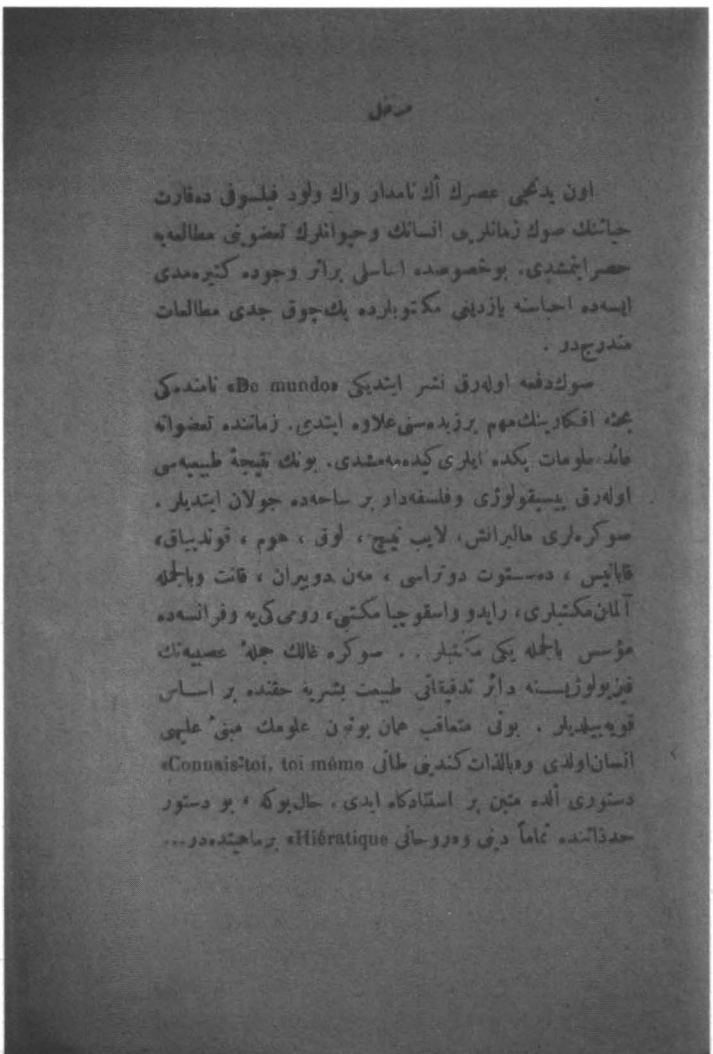
daha başlangıçlarında "sanat" dalları ortaya çıkmış ve sanatkârların yeteneği belirmiştir: Örneğin bir sanatkâr renkleri ve şekilleri seviyor; fakat [57] renkleri renk olmak özelliğiyle ve şekilleri şekil olmaları itibariyle severek onları kendisi için anlaşılır hale getirmez. Bu suretle, şekiller ve renkler vasıtasıyla nesnelerin iç hayatına nüfuz eder ve yavaş yavaş onları bizim de idrakimize dâhil eder; fakat biz ilk devirlerde onunla uzlaşamayız. Bir an geçici bir şekilde olsun bizi, bakışlarımızla hakikat arasına giren görünür renkler ve şekillerden soyutlayacaktır. İşte o vakit sanatkâr, bir durumun sırlarını açığa çıkarmaktan ibaret olan sanatın en büyük arzusunu tatmin etmiş olur.

Duyguların dışında şekillenen binlerce fiil altında, şahsi bir ruh halini ifade eden toplumsal ve değişken kelimesinin arkasında, sanatkârın sadece aradığı şey bu ruh hali ve duygulardır. Bizi de aynı tarzda görmeye sevk edebilmek için, gördüklerinden bazı şeyler göstermeye çalışırlar; bazıları kelimelere düzenli ve kafiyeli bir uyum temin ederek onlarla ifade edilemeyecek şeyleri bize söylerler. Daha doğrusu telkin ederler. -Bazıları da daha ziyade derinleştirirler; gerek duyulduğunda dile de tercüme edilebilecek bu zevkler ve kederler içinde onlar dil ile ilgisi olmayan bir şeyler, hayatın, içsel duygularımızdan daha derin olan bazı ölçülerini keşfederler. Bunlar öyle canlı kanunlardır ki, her şahsın sıkıntıları, heyecanları, esefleri ve ümitleriyle dönüşür. O sanatkârlar, bu ahenk ve musikiyi [58] yenileme ve şiddetlendirme ile dikkatimizi çekmeye çalışırlar. Bizi irade dışı bir surette kendilerine katılmaya sevk ederler ve ruhumuzun derinlerinde titremeye hazır bazı duyguların hareketini temin ederler.- Sözün özü sanat, resim, heykeltıraşlık, şiir ve musiki, hepsinin de gayesi önümüzde pratik faydanın doğurduğu simgeleri ve göreli, toplumsal genellikleri kaldırarak bizi eşyanın hakikati ile doğrudan doğruya temas ettirmektir. Sanatta realizm ve idealizm meslekleri arasında bu nokta üzerinde açığa çıkan tartışma bir yanlış anlama sonucudur. Sanat elbette hakikatin daha yakın

ve vasıtasız bir görünümüdür (*vision*). Bu idrak saflığı (*pureté de perception*) fayda ile alakayı kesmeyi ve çoğu kez idealizm tabir olunan hayatın bir tür malik olmayanını gerektirir. Bu suretle, kelimelerin manasını dikkate almayarak denebilir ki, realizm eserde, idealizm de ruhtadır ve yalnız idealite (*idéalité*) kuvvetiyle hakikate (*réalité*) temas mümkündür. [59]



Subhi Edhem, *Bergson ve Felsefesi*, Yeni Dünya Külliyâtından, Aded: 1, Kader Matbaası, İstanbul, 1919.

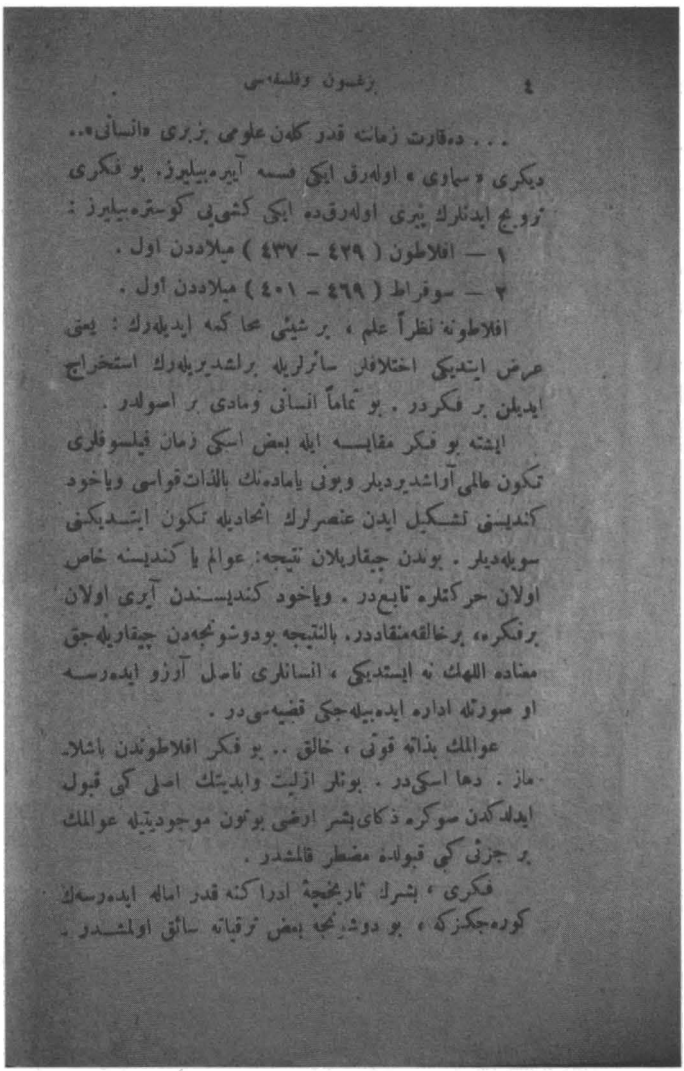


مدخل

اون يدنجى عصرك آك نامدار واك ولود فيلسوف دەقارت
حياتنك صوك زمانلرى انسانك وحيوانلرك تعضوينى مطالعەيه
حصر ايتمشدى. بوخصوصده اساسلى براثر وجوده كتيرەمدى
ايسەده احياسنه بازديغى مكتوبلرده بك چوق جدى مطالعات
مندرجدر.

سوك دفعه اولەرق نشر ايتديكى «De mundo» نامندەكى
بحثه افكارينك مهم برزيدەسنى علاوه ايتدى. زمانمزده تعضوانه
عائد معلومات بكدەايلرى كيدەمەمشدى. بونك نتيجهٔ طبيعيەسى
اولەرق بيسيقولوژى وفلسفەدار بر ساحەده جولان ايتديلر.
سوكرەلرى مالبرانش، لايب نيج، لوق، هوم، توندياق،
قابانيس، دەستوت دوتراسى، مەن دوبيران، قانت وبالجمله
آلمان مكتبلرى، رايدو واسقوچيا مكتبى، روسيكيه وفرانسەده
مؤسس بالجمله يكى مكتبلر.. سوكره غالك جملهٔ عصبيەنك
فيزيولوژيسنه دائر تدقيقاتى طبيعت بشريه حقنده بر اساس
قويه بيلديلر. بونى متعاقب همان بوتون علومك مبنىٔ علميى
انسان اولدى وەبالذات كندينى طاتى «Connais-toi, toi même»
دستورى آلده متين بر استقامتكاه ايدى. حال بوكه، بو دستور
حقدانمده تماماً دينى وەروحانى «Hiératique» بر ماهيتدەدر...

"Medhal"



٤ پزیتیون وفلسفه‌سی

. . . دەقارت زمانه قدر کلەن علومی بزری «انسانی»..
دیکری «سماوی» اولەرق ایکی قسمه آیرمەیلیرز. بو فکری
ترویج ایدنلرك پیری اولەرقدە ایکی کشیی کوسترەبیلیرز :

۱ — افلاطون (٤٢٩ — ٤٣٧) میلاددن اول .

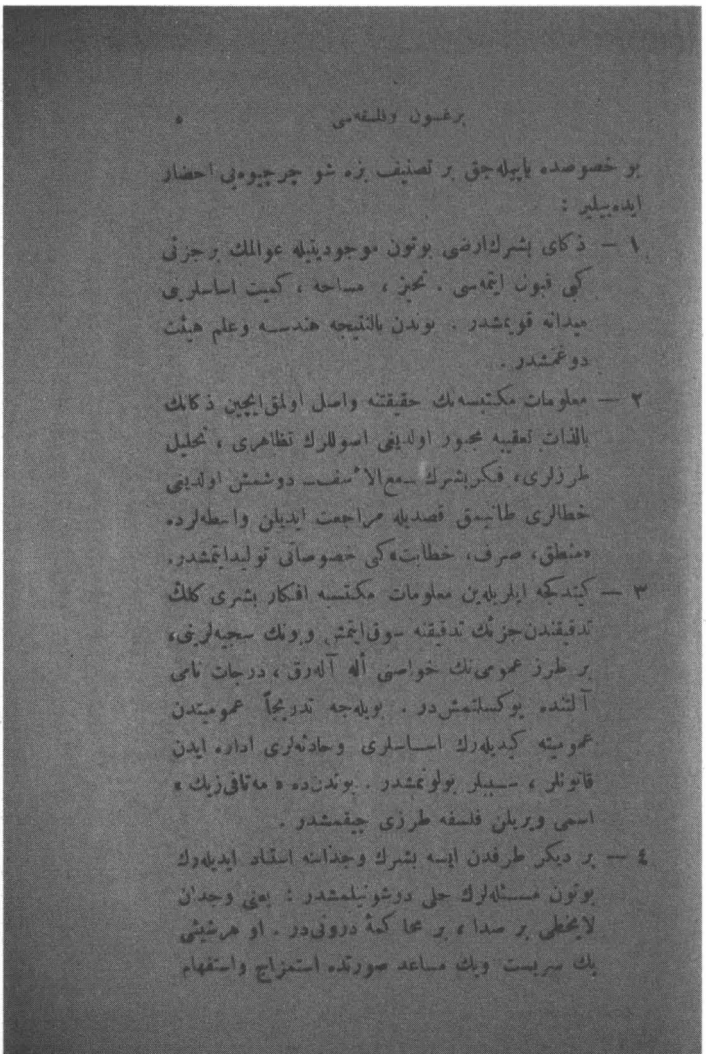
۲ — سوقراط (٤٦٩ — ٤٠١) میلاددن اول .

افلاطونه نظراً علم ، بر شیئی محاکمه ایدیلەرك : یعنی
عرض ایتدیکی اختلافلر سائرلریله برلشدیریلەرك استخراج
ایدیلن بر فکردر . بو تماماً انسانی ومادی بر اصولدر .

ایشته بو فکر مقایسه ایله بعض اسکی زمان فیلسوفلری
تکون عالمی آراشدیردیلر وبونی یامادەنك بالذات قواسی ویاخود
کندیسنی تشکیل ایدن عنصرلرك انحادیله تکون ایتدیکنی
سویلەدیلر . بوندن چیقاریلان نتیجه: عوالم یا کندیسنه خاص
اولان حرکتلره تابعدر . ویاخود کندیسندن آیری اولان
برفکره، برخالقه‌منقاددر. بالنتیجه بودوشونجەدن چیقاریلەجق
مضاده اللهك نه ایستدیکی ، انساناری ناصل آرزو ایدەرسه
او صورتله اداره ایدەبیلەجکی قضیه‌سی‌در .

عوالمك بذاته قوتی ، خالق .. بو فکر افلاطوندن باشلا-
ماز . دها اسکیدر . بونلر ازلیت وابدیتك اصلی کی قبول
ایدلدکدن سوکره ذکای بشر ارضی بونون موجودیتیله عوالمك
بر جزئی کی قبولەیه مضطر قالمشدر .

فکری ، بشرك تاریخچهٔ ادراکنه قدر اماله ایدەرسەك
کورەجکزکه ، بو دوشونجه بعض ترقیاته سائق اولمشدر .



برغسون وفلسفه‌سی

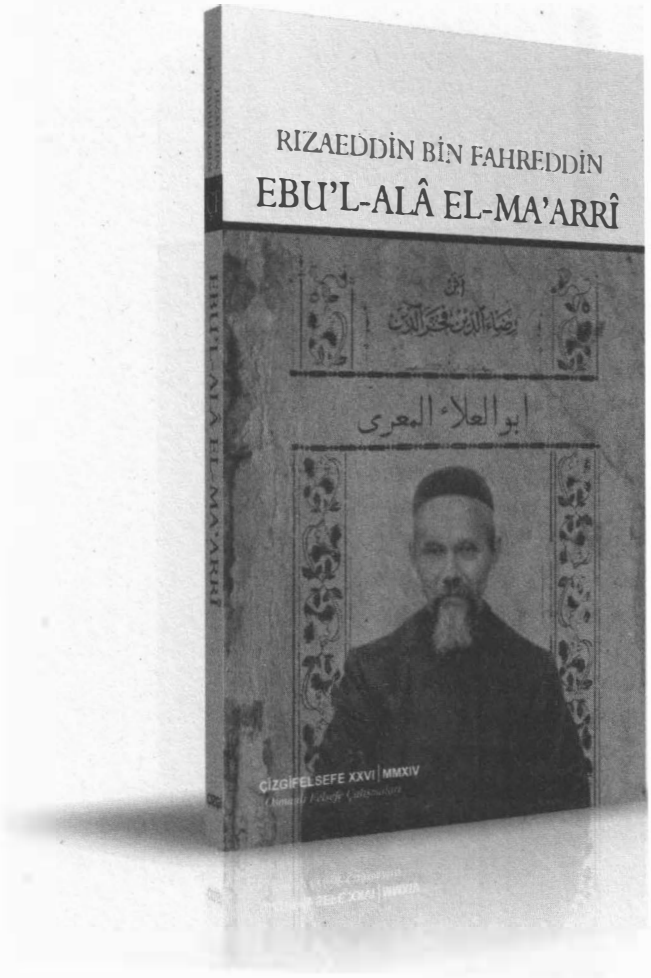
بو خصوصده بایله‌جق بر تصنیف یزه‌جو چرچیوه‌یی احضار ایده‌بیلیر :

۱ — ذکای بشرك ارضی بوتون موجودیتیله عوالمك رجزنی کی قبول ایتمه‌سی . تحیز ، مساحه ، کمیت اساسلری میداته قویمشدر . بوندن بالنتیجه هندسه وعلم هیئت دوغمشدر .

۲ — معلومات مکتسبه‌نك حقیقته واصل اولمق ایچین ذکانك بالذات تعقیبه مجبور اولدیغی اصوللرك تظاهری ، تحلیل طرزلری ، فکرك بشرك سعی الاسف دوشمش اولدیغی خطالری طاتیمق قصدیله مراجعت ایدیلن واسطه‌لرده منطق ، صرف ، خطابت‌ه‌کی خصوصاتی تولید ایتمشدر .

۳ — کیندیکه ایلریله‌ین معلومات مکتسبه افکار بشری کلك تدقیقندن جزئك تدقیقنه سوق ایتمش ، وونك سجیه‌لرینی ، بر طرز عمومی‌نك خواصی ألده آلمق ، درجات نامی آلتنده یوکسلتمش‌در . بویله‌جه تدریجاً عمومیتدن عمومیته کیدیله‌رك اساسلری وحادثه‌لری اداره ایدن قانونلر ، سببلر بولونمشدر . بوندن‌ده « مه‌تافی‌زیك » اسمی ویریلن فلسفه طرزی چیقمشدر .

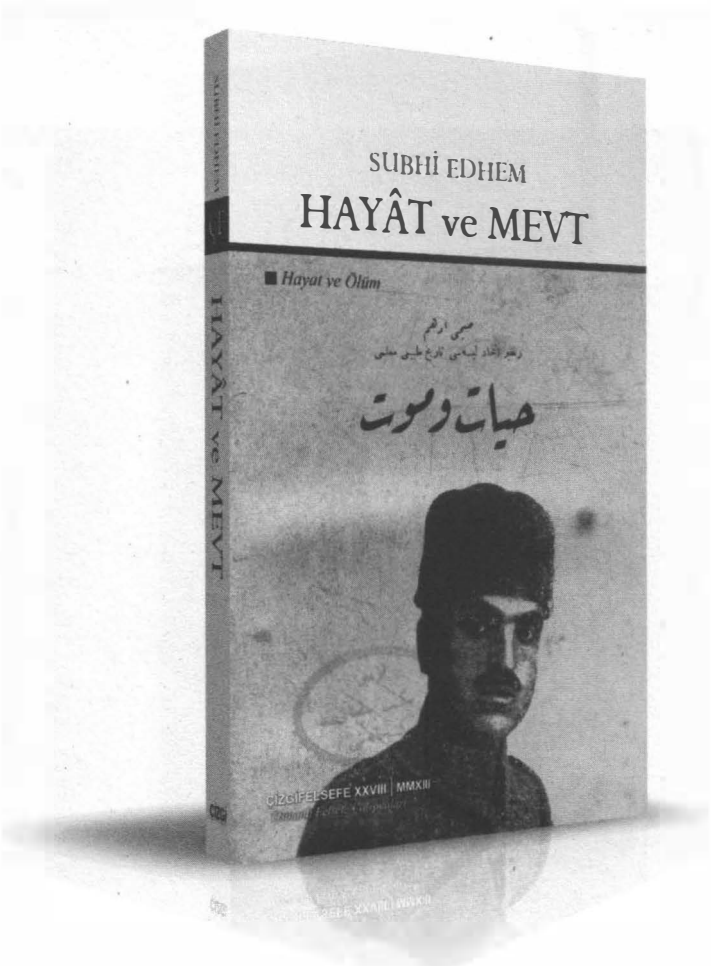
٤ — بر دیکر طرفدن اینسه بشرك وجدانه استناد ایدیله‌رك بوتون مسئله‌لرك حلی دوشونیلمشدر : یعنی وجدان لایحطی بر صدا ، بر محاکمهٔ درونی‌در . او هرشیئی بك سریعت ویك مساعد صورتده استمزاج واستفهام



Ebu'l-Alâ El-Ma'arrî

Rızaeddin Bin Fahreddin

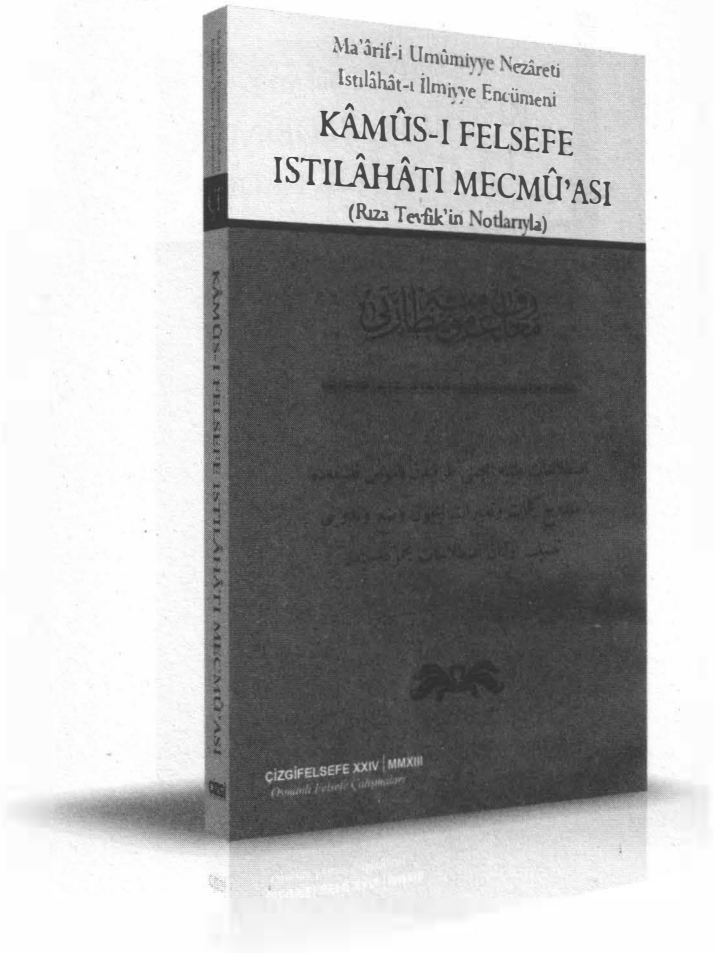
166 Sayfa
1. Basım – Ocak 2014
ISBN: 978-605-5022-21-1



Hayat ve Mevt

Subhi Edhem

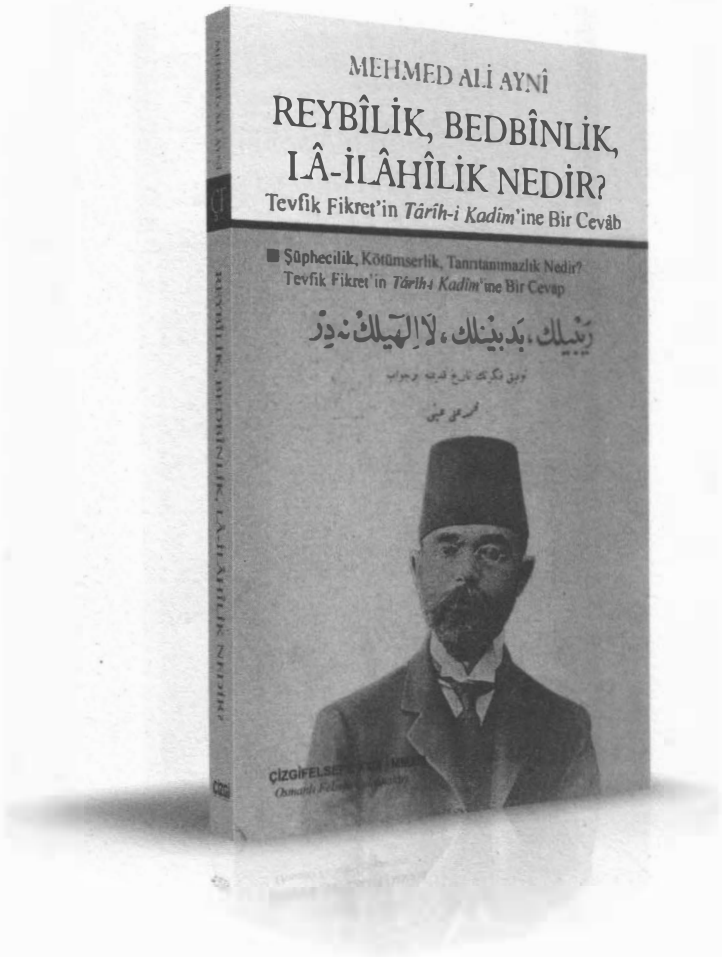
84 Sayfa
1. Basım – Ocak 2014
ISBN: 978-605-5022-24-2



Kâmûs-ı Felsefe Istılâhâtı Mecmû'ası

Ma'ârif-i Umûmiyye Nezâreti
Istılâhât-ı İlmiye Encümeni
Kâmûs-ı Felsefe Istılâhâtı Mecmû'ası
(Rıza Tevfik'in Notlarıyla)

240 Sayfa
1. Basım – Ocak 2014
ISBN: 978-605-5022-22-8



Reybîlik, Bedbînlik, Lâ-ilahîlik Nedir?

Tevfîk Fikret'in Târîh-i Kadîm'ine Bir Cevâb

Mehmed Ali Aynî

164 Sayfa
1. Basım – Ocak 2014
ISBN: 978-605-5022-23-5



BERGSONVEFELSEFESİSUBHİEDHEM

"Bir filozofun en önce yapabileceği şey mesleğindeki çıkış noktasını göstermektir. Eleştirmenin vazifesi ise girişilen bu hareket tarzını tayin etmektir. Şimdi ben onu yapacağım: Bergson'un felsefesi eklektik bir felsefedir. Esasta ise kendisi bir metafizikçidir. Bununla beraber 'o, teorik bilgiler bir süs, eylem ise bir gerekliliktir' demiş durmuştur."
Bergson zamanının bilimsel düşüncelerini iyi takip ettiği halde bunlardan kendisine asli bir kanaat edinememiştir. İnsanın varoluşu ve iradesi hakkındaki tasavvurları bilimin esaslarından pek uzaktadır. Ortaya koyduğu felsefi değerlendirmeler pek münferit ve pek çıplaktır. Hepsi bir araya toplansa arada derin bir çelişki göze çarpar. İncelemesi pek geniş ve etraflı olduğu halde, bunlar arasında bulduğu irtibatlar pek sönük ve pek zayıftır. Sonuçta oluşturduğu meslek de pek müterediddir."

Subhi Edhem



ISBN 978-605-5022-20-4
9 786055 022204
çizgi KİTABEVİ

www.cizgikitabevi.com