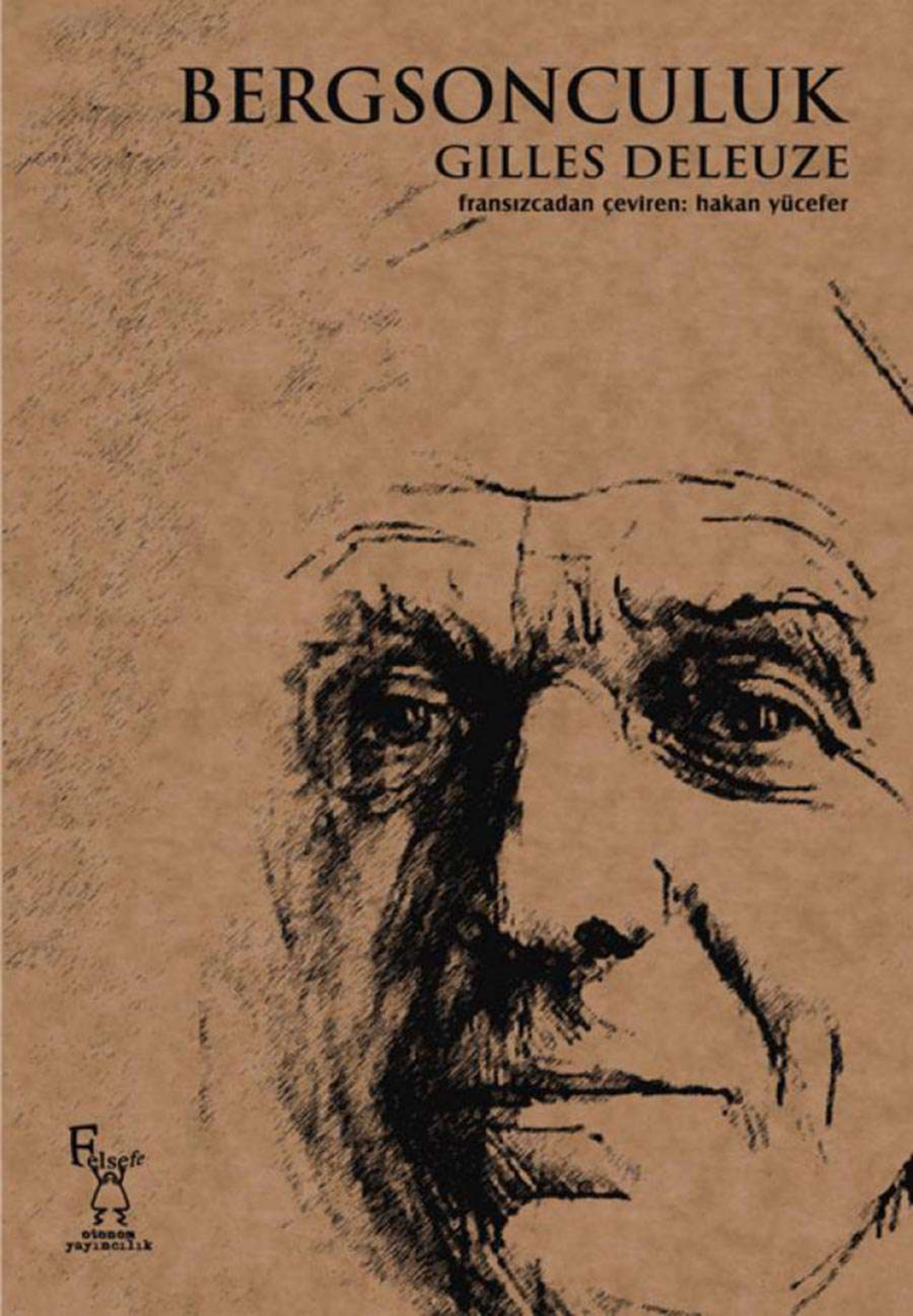
BERGSONCULUK

GILLES DELEUZE

fransızcadan çeviren: hakan yücefer



Felsefe

otonom yayıncılık

Otonom 5

Felsefe Dizisi 3

Bergsonculuk
Gilles Deleuze

ISBN 978-975-6056-28-8
Gözden geçirilmiş 2. Basım Şubat 2010, İstanbul (1000 adet)
1. Basım Ocak 2006, İstanbul (1000 adet)

© Presses Universitaires de France, 1966
© Türkçe yayım Hakları Otonom Yayıncılık, 2005
Çeviri Presses Universitaires de France/1998 basımından yapılmıştır

Kitabın Özgün Adı
Le Bergsonisme

Fransızcadan Çeviren
Hakan Yücefer

Yayıma Hazırlayan
Eylem Canaslan

Kapak ve İç Tasarım
Mert İnan - Barış Eroğlu

Baskı ve Cilt
Mart Matbaacılık Sanatları Tic. ve San. Ltd. Şti.
Tel (0212) 321 23 00

otonom

Yayınevi Sertifika no:11821

Otonom Yayıncılık
Yeniçarşı Cad. Kalkan Han No: 36/6 Galatasaray/Beyoğlu
İstanbul
Tel 0 212 244 87 09
Faks 0 212 292 23 66
e-posta: iletisim@otonomyayincilik.com
www.otonomyayincilik.com

BERGSONCULUK

Gilles Deleuze

Fransızcadan Çeviren

Hakan Yücefer

otonom felsefe

İÇİNDEKİLER

Deleuze'ün Bergsonculuğuna Giriş (Hakan Yücefer)	7
Çevirenin Notu	50
Kısaltmalar	51
I Yöntem Olarak Sezgi (Yöntemin beş kuralı)	53
II Dolaysız Veri Olarak Süre (Çokluklar kuramı)	77
III Virtüel Bir-Arada-Oluş Olarak Bellek (Geçmişin ontolojisi ve belleğin psikolojisi)	91
IV Bir Süre mi Birçok Süre mi? (Süre ve eşzamanlılık)	113
V Farklılaşma Hareketi Olarak Yaşamsal Atılım (Yaşam, zekâ ve toplum)	131
Bergsonculuk'un İngilizce Baskısına Sonsöz: Bergson'a Bir Dönüş	155

Deleuze'ün Bergsonculuğuna Giriş

Bergsonculuk (1966), Deleuze'ün daha sonraki bağımsız yapıtlarını hazırlayan erken dönem felsefe tarihi çalışmalarından biridir. Onun bu kısa kitapta bize sunduğu, Bergson'un yapıtının açıklayıcı olduğu kadar özgün de olan bir bütüncül okumasıdır. Yine de *Bergsonculuk*'un yalnızca bir felsefe tarihi kitabı olduğunu söyleyemeyiz. Deleuze, problemlere dayanmayan bir metin okumasının anlamsız olacağını sürekli vurgular. Çünkü bir yandan bir filozofu anlamak onun problemlerini anlamaktır; diğer yandan kafamızdaki problemler, bize ait sorular her zaman yaptığımız okumalardan önce gelip onları belirler. Aslında, Deleuze'ün felsefe metni karşısındaki tavrını, C. Descamps'ın ifadesiyle "bir felsefe kitabı hem zor bir kitaptır hem de tamamen erişilebilir bir nesne, tümüyle açık bir alet kutusudur; yeter ki o anda ona ihtiyacımız olsun, onu kullanmak isteyelim"[1] di-

1 G. Deleuze, *Pourparlers*, Minuit, 1990, s. 40 (*Müzakereler*, çev. İ. Uysal, Norgunk, 2006, s. 35). Deleuze'ün kendine özgü okuma tarzının özelliklerini M. Hardt açık bir ifadeyle dile getirir: "Deleuze'ün monografileri mükemmel girişler olarak hizmet verseler bile hiçbiri bir filozofun eserinin

yerek ortaya koyabiliriz. Deleuze için Bergson, her şeyden önce, önünde açık bulduğu zengin bir kavramsal alet kutusu, kendi problemlerini çözmek için kullanabileceği elinin altındaki bir nesnedir. Öyleyse söz konusu olan yalnızca Deleuze'ün Bergson'u felsefe yapmaya iten problemleri araştırması değil, kendisini ilgilendiren felsefi problemleri Bergson üzerinden geliştirmesidir de. Onun Bergson'a duyduğu ilginin ilk yazılarından[2] başlayıp *Felsefe Nedir?*'e (1991) kadar uzandığını anımsarsak, Bergson-Deleuze ilişkisinin anlık ve rastlantısal bir karşılaşma değil uzun süreli bir diyalog, ortak problemlere sahip iki filozofun diyalogu olduğunun farkına varırız.

Bergson'u Deleuze için böylesine çekici kılan şey nedir? Deleuze Bergson'u ne amaçla, hangi felsefi ihtiyacı karşılamak için "kullanır"? Deleuze'ün temel problemi, baştan beri, kavramla yaşam arasındaki uzaklığın aşılması; düşüncenin olayla, olayın hareketiyle birleşmesi olmuştur. Düşünce yaşamın dinamik hareketini, onu kavramın durağanlığında, statik çerçe-

---

kapsamlı özetini sunmaz; bunun yerine Deleuze bu noktada, bir filozofun düşüncesinin kendi projesine olumlu katkıda bulunan özgül yönlerini seçer [...] Eğer bir filozof Deleuze'ün hatalı bulabileceği argümanlar sunarsa, o bunları eleştirmez ama basitçe tartışmasının dışında bırakır [...] kapsamda kaybettiğini Deleuze odak yoğunluğunda kazanır" (M. Hardt, *Gilles Deleuze, Felsefede Bir Çıraklık*, çev. İ. Öğretir, A. Utku, Birey Yay., 2002, s. 26-27). Yine de *Bergsonculuk*, klasik felsefe tarihçiliğine, örneğin Deleuze'un 1988 tarihli Leibniz yorumundan çok daha yakındır. Deleuze, kendi düşüncesini geliştirdikçe, ele aldığı metinleri de daha özgürce kullanmaya başlar.

2 Deleuze'ün Bergson'a olan ilgisi, *Bergsonculuk*'un yayımlanmasından çok daha gerilere uzanır. 1956'da, on yıl sonra çıkacak olan kitabı ana hatlarıyla içeren iki yazı yayımlar: "Bergson 1859-1941" ve "Bergson'da Farkın Kavranışı". Bu iki metin, *Issız Ada ve Diğer Metinler* içinde bulunabilir; yay. haz. D. Lapoujade, çev. F. Taylan, H. Yücefer, Bağlam, 2009, s. 35-83. 1957'de, *Mémoire et vie* [Bellek ve Yaşam] başlıklı bir Bergson seçkisi hazırlar. 1960'da, Sorbonne'da *Yaratıcı Evrim* (III. bölüm) üzerine verdiği dersler ise Bergson yıllıklarının ikincisinde henüz yayımlanmıştır: *Annales bergsoniennes II, Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, yay. haz. F. Worms, PUF, "Epiméthée", 2004, s. 166-188.

vesinde dondurmadan nasıl yakalayabilir? Bir yanda statik yapıların, dile, bilimsel söyleme, kapalı ahlaka, Devlet'e özgü yapıların durduğu doğrudur. Deleuze bunların varlığını göz ardı etmez. Ama alttan alta işleyen, kendini ancak kendine ait bir yapı kazandığında açıkça ortaya koyan dinamik akışların, hareketlerin, olayların, karşılaşmaların olduğu da aynı biçimde doğrudur. Statik yapılar öngörülebilir, kontrol altına alınmış, yönü belirlenmiş homojen bir hareket (bir tür sahte hareket) sergileyerek adeta zamanı kendi düzenlerinde durdururlar. Gerçek hareket ise yeniyi kendinde taşıyan, süreklilikle yaratmayı birleştiren zamanın hareketidir; öngörülemez ilerleyişiyle yeni yaşam biçimleri, yeni algılama, duygulanma tarzları, yeni kavramlar yaratan odur. Bu, Bergson'un yaşamsal atılımdan, Nietzsche'nin güç istencinden, Spinoza'nın *conatus*'tan söz ederken farklı yollardan düşünmeye çalıştığı; Platon'un idealardan, Hegel'in Tin'in ilerleyişinden söz ederken farklı yollardan üzerini örttüğü şeydir. Bu, bizi çağıran bir olayla karşılaştığımızda, tümüyle başka bir yaşam sürebileceğimizi hissettiğimizde ya da kendimizde önceden farkında olmadığımız yeni güçler keşfettiğimizde önümüzde açılan; yorgunluktan ve güçsüzlükten statik olana sığındığımızda, gelmekte olanın çağrısına kendimizi kapadığımızda yitip giden şeydir. Deleuze için söz konusu olan yalnızca bu hareketi anlamak değildir; ona kapalı kalmamak, onu olumlamak da aynı ölçüde önemlidir. Deleuze, bütün yapıtı boyunca, bir yandan yaşamsal hareketi düşünmenin yöntemsel, epistemolojik, ontolojik, etik, politik araçlarını araştırır (bu onun düşüncesinin olumlayıcı yanıdır); diğer yandan statik olanın nasıl aslında dinamik olanda temellendiğini, ondaki bir katılaşmadan, duraklamadan kaynaklandığını göstererek neden çoğu kez bu harekete kapalı kaldığımızı anlamaya çalışır (düşüncesi böylece eleştirellik kazanır). Anlamayla olumlamanın iç içe geçtiği, felsefenin pratik hale geldiği bu iki yönlü (önce olumlayıcı, sonra eleştirel; olumlayıcı olduğu için eleştirel) Deleuzecü çabayla felsefe bir kez daha yaşamı yaka-

lamaya, yaşamın hareketine katılmaya yönelir. Deleuze'ün ileride içkinlik düzlemi adını vereceği şey, belki de kavramın yaşamla özdeşliğinden başka bir şey değildir. Eleştirilerin nihai hedefi olan aşkınlık ise düşüncenin yaşamdan kopması, kavramın yaşam için fazlasıyla soyut kalmasıdır. Tüm bunlardan sonra, Deleuze'ün Nietzsche ve Spinoza'nın yanı sıra Bergson'la da ilgilenmesi değil, ilgilenmemesi şaşırtıcı olurdu. Bergson'un bütün felsefesi gitgide genişleyen bir düzlemde yaşamın hareketini izlemekten, kendi kavramsal yaratıcılığıyla bu harekete katılmaktan ibarettir. Deleuze ve Guattari, *Felsefe Nedir?*'de, içkinliği içkinlik olarak, hiçbir aşkınlık tuzağına düşmeden düşünen tek filozofun Spinoza olduğunu belirttikten sonra, bu baş döndürücü düşünce olgunluğuna Spinoza'nın ardından yalnızca Bergson'un eriştiğini söylerler.[3]

Deleuze *Bergsonculuk*'ta Bergson'un felsefesini özetlemez; onu üç (süre, bellek, yaşamsal atılım) ya da dört (sezgi) Bergsoncu kavramın ilişkisini gözeterek yeniden kurar. İlk olarak, bu yeniden inşa sırasında virtüellik, çokluk, fark gibi her biri Deleuze'ü gitgide daha çok ilgilendirecek bir probleme işaret eden kavramların belli bir yaratıcılık içinde öne çıkarıldığını görürüz. Öte yandan, bu okuma tarzı, aynı zamanda felsefe tarihine yönelik keskin eleştiriler içermektedir. Virtüellik gücüllüğün, çokluk Bir ve Çok'un, fark olumsuzluğun eleştirisi, yadsınması, aşılmasıdır. Böylece, kavram yaratmayla mevcut kavramların eleştirisi birbirini tamamlar. Son olarak, tüm bunlar, Bergson'un felsefi evriminin özgün bir yorumu boyunca sergilenmektedir. Problemler geliştikçe, kavramların birbirleriyle ilişkisi aydınlandıkça, Bergson'un dört temel yapıtının nasıl eklemlendiği, Bergsonculuğun bu yolla nasıl bir ilerleme kaydettiği de netlik kazanır. Tarihsel okuma, yaratma ve eleştiriye eklenir.

Deleuze'ün kendine özgü felsefe tarihçiliği, özellikle bazı pasajların dikkatle okunmasına dayanan metinsel yorumun;

---

3 G. Deleuze, F. Guattari, *Felsefe Nedir?*, çev. T. Ilgaz, YKY, 1993, s. 49-50.

pek önemsenmemiş, kenarda köşede kalmış kavramların değerlendirilerek yeniden gündeme getirilmesine dayanan kavramsal yaratımın ve ilk bakışta kolayca birbirine karıştırılabilecek ama aslında tümüyle farklı hatta çelişik kavramların ayırt edilmesine dayanan felsefi eleştirinin olağanüstü bir kesişimidir. Onun felsefe tarihçiliğini felsefi kılan, bağımsız yapıtlarıyla yorumları arasındaki sınırı bulanıklaştıran tam da bu şaşırtıcı bileşimdir. Burada, Deleuze'de kesişerek onun dehasını yaratan farklı yönleri ayrı ayrı ele almayı deneyeceğiz. Önce, eleştirel boyutu iki örnekten (Hegel ve Kant eleştirisi) itibaren ele alıp sezginin nasıl yetkin bir felsefi yönteme dönüştüğünü göreceğiz. Ardından, sezginin gitgide genişleyerek Bergson'un düşüncesini onun dört başyapıtı boyunca nasıl ilerlettiğini, Deleuze'ün bu ilerlemeyi okuma tarzını; son olarak da virtüellik, çokluk ve farkın Deleuze'ün kavram yaratıcı yorumuyla birlikte kazandığı yeni anlamları ortaya koymaya çalışacağız.

Felsefede Kesinlik ve Sezgi

Bergson, felsefede en eksik kalmış şeyin kesinlik olduğunu söyler. Bu da kuşkusuz ilk bakışta şaşırtıcı değildir. Felsefeyi kesin bir bilime dönüştürme fikri başlangıcından bu yana felsefeye yön vermiştir. Ama Bergson'un kesinliği tanımlayışı onu diğer filozoflardan ayırır. Kesinlik, Bergson için, önermelerin tutarlılığı, yanlışlanamazlığı ya da sağlamlığını ifade etmez. Söz konusu olan, felsefenin "içinde yaşadığımız gerçekliği", gerçek tekil deneyimi yakalamasıdır. Kavramlar genellikle, Bergson'un benzetmesiyle, dünyaya bol gelen giysiler gibidir. Bu durumda, kesinlikten yoksunluk, fazlasıyla geniş kavramlarla düşünmekten doğar. Deneyimin somutluğu kavramın soyutluğunda, dünyanın biricikliği olanaklı dünyaların sonsuzluğunda yitip gider. "Felsefe sistemleri, içinde yaşadığımız gerçekliğin ölçüsünde kesilip biçilmemiştir. Ona göre fazlasıyla geniştirler. Bu sistemlerden uygun biçimde seçilmiş herhangi birini inceleyin: İçinde insandan başka ne bitki ne hayvan olan,

insanların yiyip içmeyi bıraktığı, uyumadığı, düş görmediği, başıboş dolaşmadığı, yaşlı doğup genç öldüğü, enerjinin zayıflayacağı yerde arttığı, her şeyin ters gittiği ve baş aşağı durduğu bir dünyaya da onun kolayca uygulanacağını göreceksiniz. Çünkü hakiki bir sistem öylesine soyut ve sonuç olarak öylesine geniş kavrayışların bir bütünüdür ki gerçeğin yanı sıra tüm olanaklı şeyleri, hatta olanaksız olanları bile içine alır."[4] Kesinlik, öyleyse, nesnesine uygun kavramlar yaratmaktır; kavramsallığın sınırındaki kavramlarla düşünmektir. "Adının hakkını veren bir deneycilik [...] nesnesi için o nesneye özgü bir kavram kesip biçer; yalnızca bu şeye uygulandığı için onun hâlâ bir kavram olduğunu söylemek bile zordur."[5]

Felsefe, kesin hale gelmek için, iki bakımdan bilime benzemelidir: Bir yandan, o, olanaklı dünyalarla değil *bu* dünyayla ilgilenmelidir; kavramlarını bu dünyadan çıkarmalıdır. Filozof hayvanlara ve bitkilere daha yakın, insanın çeşitli deneyimlerine daha duyarlı olmalıdır. Diğer yandan, her filozof, kendinden önce gelenlerin kurduğu sistemleri hiçe sayıp sıfırdan başlamak yerine, tıpkı bilimdeki gibi, birlikte araştırmaya, diğer çalışmalardan yararlanmaya açık olmalı, ilerletilebilir ve aktarılabilir bir bilgiyi hedeflemelidir. Bergson'un düşlediği, bu dünyanın ilerletilebilir felsefi bilgisidir. *Yaratıcı Evrim*'deki bitki ve hayvanla ilgili kısımlar yaşamın *bu* dünyadaki evrimine, *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*'ndaki çeşitli ahlaksal ve dinsel deneyimlerle ilgili kısımlar insanın *bu* tarihteki ilerleyişine Bergson'un gösterdiği ilgiyi açıkça ortaya koyar.

Deleuze için, kesinliğin bu biçimde yeniden tanımlanışı, bilimsel araştırmaya bu yakınlaşma felsefeyi tümüyle yenilediği gibi aynı zamanda felsefe tarihinin kökten bir eleştirisini yapmayı gerektirir. Felsefenin kavramları kesinlikten yoksun, yaşamdan uzak, ölü kavramlardır. Ama bir kavramın ölü olma-

---

4 H. Bergson, *La pensée et le mouvant* [Düşünce ve Hareket Eden], PUF, "Quadrige", 1998, s. 1.

5 A.g.y., s. 196-197.

ması ne anlama gelir? Felsefe, kavramlarını yaratırken, neden gerçekliği elinden kaçırır? Deleuze'ün Bergson'a dayanan Hegel ve Kant eleştirisinin yanıt aradığı sorular bunlardır. Deleuze, bir yandan Bergson'un felsefesini Hegelciliğe verilmiş bir yanıt olarak okur; öte yandan Deleuze'e göre, Bergson'un yöntemi bir ölçüde Kant'ın eleştirel yöntemiyle benzerlik taşısa da sonuç olarak onun aşılmasını ifade eder.[6]

Aslında Bergson'un kavramların soyutluğuna ilişkin genel eleştirisi yalnızca Hegelciliğin değil bütün bir sistemci felsefenin eleştirisidir. Çünkü bilimi model alarak kesin hale gelen felsefenin aksine, sistemcilik hem soyuttur hem de ilerletilemez yapıdadır. Bu soyutluğun ve kapalılığın kaynağında sistemci felsefenin her şeyi tek bir hamleyle yakalamak istemesi yatar. Bu tür bir felsefe, dünyayı bir anda ve tümüyle yakalamak için kendine özgü bir yönteme ve kavram üretme tarzına ise zaten kendiliğinden sahiptir: Sistemin soyut hareketine en uygun araç çıkarımdır. Filozof, sistemini kurmak için, diğer tüm kavramları kendinde barındırdığı varsayılan bir ilk kavramdan (Töz, Ben, İdea, İstenç...), gerçeğin tümünü olduğu kadar bütün olanaklı şeyleri de içeren kavramların kavramından yola çıkar; geri kalan şeyleri çıkarımlar yoluyla bu ilk kavramdan türetir. İşte bu yüzden, onun sistemi iki bakımdan zayıftır: Hem çıkarımlara dayalı ilerleyişi soyuttur, çünkü somut gerçeğin olumlu eklemlenmelerini değil varsayılan soyut bir ilk kavramın olumsuz karşıtlıklarla bölünmesini yansıtır; hem de ulaşmak istediği birliği zaten önceden varsayar, çünkü elde ettiği, bu

---

6 M. Hardt da Deleuze'ün Bergson okumasını anlamak için onun Hegel eleştirisinin önemli olduğunu düşünür. Ama Deleuze'ün anti-Hegelciliğine o kadar büyük bir önem atfeder ki onun gözünde Deleuze'ün Platon, Kant vb. eleştirileri bağımsızlıklarını tümüyle yitirir, bunların Hegel eleştirisine zemin sağlamaktan başka işlevi kalmaz (M. Hardt, *Gilles...*, s. 35). Oysa Deleuze'ün *Bergsonculuk*'ta Kant hakkında söyledikleri ancak çok kısıtlı bir noktada (iki tür olumsuzluğun da eşit biçimde eleştirildiği ikinci bölümün sonlarında) Hegel eleştirisiyle kesişir. Kant'ın eleştirel felsefesine doğrudan yöneltilen eleştiri, büyük ölçüde anti-Hegelcilikten bağımsız bir değer taşır.

dünyanın birliği değil en başta varsaydığı kavramın hipotetik birliğidir. Soyut ve hipotetik kavramın eleştirisi, olumsuzluk ve karşıtlığın eleştirisiyle tamamlanır. Deleuze'ün ısrarla altını çizdiği gibi, soyut kavram, gerçekliğe doğru ilerlerken onu tekilliği içinde ele almadığı için zorunlu olarak, somut farkların olumluluğunu karşıtların olumsuzluğuna indirger. Karşıtlık, aslında, farkın soyut ve genel ifadesidir; somut biçimde olaylardan kavramlara değil, soyut biçimde kavramdan ve karşıtından olaylara gider. Ama bu yolla ulaşılan şey, asla olayın kendisi olamaz. Karşıtlıklara dayalı bir sistem, gerçeklikten değil varsayımlardan çıkarılan kavramlar üretecek, bu dünyayı değil olanaklı herhangi bir dünyayı betimleyecektir. Sunduğu bilgi ise en baştan diğer filozofların katkılarına kapalıdır. O, attığı ilk adımla zaten hedefine ulaşmıştır; tamamlandığında ise başa dönmüş olur. Bu ilerletilemez düşünce karşısında tek yapabileceğimiz, onu olduğu gibi kabullenmek ya da reddetmektir. Bu sistemin içinde kalındığı sürece, yeni bir problemle karşılaşmak olanaksızdır. Bütün problemler kavramın soyut birliğinde ya zaten çözülmüş ya da çözülmelerini sağlayacak araçlarla donatılmıştır. Oysa Bergson için, hiçbir gerçeklik başka bir gerçeklikten düşünceyle türetilemez; dünyanın birliğe sahip olup olmadığını yalnızca deneyim gösterir. Yeni problemler gerçekten de vardır ve filozof her yeni problem karşısında o probleme özgü çözümleri araştırmak zorundadır.[7] Tüm bu eleştiriler idealist sistemleri, ama özellikle de Hegel'in sistemini akla getirir. Kesinlikten mutlak bir kavramı (Hegel'de Tin'i) tutarlı çıkarımlarla genişletmeyi anlayan idealist bir felsefe, Bergson'daki anlamıyla kesinlikten, yani bu dünyanın felsefesini yapma gücünden yoksun kalmaya mahkûmdur.

Deleuze, *Bergsonculuk*'ta özellikle Hegelci diyalektiği, onun olumsuzluklara ve karşıtlıklara dayanan işleyişini eleştirmiş,

---

7 Genel olarak sistemci felsefenin eleştirisi için bkz. H. Bergson, *La pensée...*, s. 26-27.

"Bergson'da Farkın Kavramışı" (1956) makalesinde ise Hegelci belirlenim kavramının karşısına Bergson'un fark kavrayışını çıkarmıştır. Bergson okumalarının ötesinde de anti-Hegelcilik Deleuze'ün yapıtının her satırına sinmiştir. Ama yine de bu eleştiriler her zaman dışsaldır, Hegel'in metinlerine doğrudan göndermeler yok denecek kadar azdır. Bu durum, Deleuze yorumcularını (örneğin Hardt'ı) Deleuzecü eleştiriyi Hegel metinleriyle ilişkiye sokarak geliştirmeye yöneltir. Belki de burada Deleuze'ün eleştirilerini Hegel'in *kötü sonsuzluk* olarak adlandırdığı şey üzerinde düşünerek genişletmek, Bergsoncu sezginin sistemci felsefe karşısında nasıl bir yönteme dönüştüğünü anlamamızı kolaylaştırabilir.

Kötü sonsuzluk analizi, Hegel'in sisteminde onun bu dünya karşısında nasıl bir tavır aldığını en açık gösteren yerlerden biridir. Aslında, Bergson gibi Hegel de soyutluğu ve genelliği eleştirmektedir. Ama Hegel'in soyutluktan anladığı tümüyle başka bir şeydir: Soyut olan, belirlenmemiş varlıktır, ayrımsızlıktır. Düşünce, bu soyutluktan belirli-varlığa doğru ilerler. Kötü sonsuzla da bu ilerleyişi sırasında karşılaşır. Belirli-varlığın belirliliği aynı zamanda sınırıdır; onun olumsuzlanması, başkasının ortaya çıkışıdır. Çünkü belirlenmek, Hegel için, kendi olmayandan, yani başkasından ayrılmaktır, başkasıyla arasına bir sınır çekmektir. Ama bunun için önce başkasının ortaya çıkması gerekir. Kötü sonsuzluk, işte tam bu noktada, bir şeyle başka bir şey arasındaki ilişkinin sonsuzca çoğaltılabilir oluşundan doğar: "Bir şey bir Başkası olur, ama Başkasının kendisi Bir şeydir, öyleyse benzer olarak o da bir Başkası olur, ve bu *sonsuza* dek böyle sürer."[8] Bu sonsuzluk kötüdür, çünkü belirli-varlığın sonluluğunun başkasının varlığı tarafından dışsal biçimde olumsuzlanmasından ibarettir. En baştaki belirlenmemiş ya da sonsuz varlık ne kadar soyutsa, belirli-varlığın sonluluğunu dışsal biçimde sonsuzca düşünmek

8 Hegel, *Mantık Bilimi*, çev. A. Yardımlı, İdea Yay., 1996, § 93, s. 112.

de o kadar kısırdır. Öyleyse, kötü sonsuzluk sonlunun sonsuzluğudur, sonlunun sonsuzca olumsuzlanmasıdır. Hegel buna iki yönlü bir örnek verir: zamana ve uzaya özgü sonsuzluk. Zamanda ya da uzayda ilerlerken, "[b]ir sınır koyulur, ötesine geçilir, ve sonra bir kez daha bir sınır koyulur, ve bu sonsuza dek böyle sürer."[9] Gerçek sonsuzluk, sonlunun aşıldığı sonsuzluktur; olumsuzlamanın olumsuzlanması, "kendi başkasında kendi kendisinde" olmaktır. Onu arayan düşünce, belirli-varlıktan, başkasını kendinden dışlayan kendi-için-varlığa ilerler.

Kötü sonsuzluk, düşüncenin bu dünyanın sonsuzluğu karşısında yolunu yitirmesidir ve aşılmadığı sürece felsefenin sonu olacaktır. Hegel'in bulduğu çözüm, kötü sonsuzu kendi-için-varlıkta eritmektir. Bergson'un kötü sonsuzu aşma tarzı ise Hegel'inkinden tümüyle farklıdır. Çözüm, bu kez, kendi kendisinde kendi başkasında olmak, sonlunun sonsuzluğunu dışsal olarak olumsuzlamak değil içsel olarak olumlamaktır. Bu, Hegelciliğin basitçe tersine çevrilmesi değildir. Çünkü olumsuzlamanın olumsuzlanması (kendine dönüş) bu yolla yerini sonludaki farkların sonlunun içselliği içinde olumlanmasına (kendinden çıkış) bırakır. Bergson'da, sonluya içselliği içinde açılmayı sağlayan şey sezgidir. "Sezginin ilk özelliği şudur: Onda ve onun yoluyla herhangi bir şey başka bir şeyden gelmek ve çıkarsanmak yerine kendini olduğu gibi sunar, olduğu gibi verir."[10] Az önce felsefenin iki bakımdan bilime benzemesi gerektiğini, yani bilim kadar nesnesine uygun ve ilerletilebilir olması gerektiğini söylemiştik. Sezgi, felsefeye onu bilimden ayıran bir başka özellik kazandırır. Bilimin nesnesine uygunluğu, kavramın soyutluğuna ve genelliğine düşmeyişi bilimsel bilginin dolaylı ve dışsal olmasını önlemez. Felsefi bilgi ise, sezgiye dayandığı ölçüde, dolaysızın bilgisidir, nesnesini içselliği içinde yakalayan bilgidir. Nedir bu dolaysız? "Dolaysız olan, tam da

---

9 A.g.y., § 94'e ek, s. 113.
10 G. Deleuze, "Bergson, 1859-1941", *Issız Ada...*, s. 36.

şeyin kendisiyle ona özgü farkın özdeşliğidir."[11] Bir şeyi sezgi yoluyla kavradığımızda, onu o şey olmayanlardan farklı olmasıyla değil içsel farkıyla, dolaysızlığıyla kavrarız. Kavramımız şeyin kendisinden daha geniş değildir.

Filozof, işte bu sezgi sayesinde, bitkinin ve hayvanın sonsuzluğuna, bu dünyanın farklı deneyimlerinin sonsuzluğuna daha yakın hale gelir; onları "olduğu gibi", içeriden kavrar. Bu deneyimler tüketilemezdir. Kötü sonsuzluğun aşılması, sonsuzluğun reddi anlamına gelmez, söz konusu olan sadece onun bilimdeki ve idealist metafizikteki gibi dışsal olarak değil içeriden, içsel farkıyla deneyimlenmesidir. Bu yüzden, sistem asla tamamlanamaz. Felsefe tek bir filozofun işi olmaktan çıkar, ilerletilebilir bir araştırmaya dönüşür. Ayrıca bu tamamlanmamışlık, mevcut deneyimlerin sonsuzluğu kadar gelecekteki deneyimlerin öngörülemezliği ya da yeniliğine, yani zamana da dayanır. Kavramın soyut hareketinden çıkarılamaz olan yenilikle karşılaşmanın tek yolu bekleyip görmektir. Yeni olup olmaması bir yana, herhangi bir olaya tanık olmak için de beklemek gerekir. En sıradan olay için bile, her bekleme, olayın farkını beklemedir, olayın dolaysızlığı içinde belirişini beklemedir. Soyut kavramın sınırı işte buradadır. Bergson, bunu *Yaratıcı Evrim*'in başlarında basit bir örnekle ortaya koyar: Bir bardak şekerli su elde etmek istiyorsak, şekerin suda erimesini beklemeliyiz.[12] Bu, dolaysız olay olarak şeker parçasının farkıdır.

---

11 G. Deleuze, "Bergson...", s. 40.

12 H. Bergson, *L'évolution créatrice* [Yaratıcı Evrim], PUF, "Quadrige", 2001, s. 9-10. Kuşkusuz, Hegel de beklemenin ya da zamanın öneminin farkındadır. Ona haksızlık etmemek için, belki de az önce Hegel'e yönelttiğimiz eleştirileri gözden geçirmemizi gerektirecek bir metni, *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nin önsözünün sonunda yer alan ünlü pasajı alıntılayalım: "Herkes kendi zamanının çocuğudur, felsefe de aynı şekilde kendi zamanını düşüncede özetler. Herhangi bir felsefenin çağdaş dünyayı aşabileceğini hayal etmek, bir kimsenin kendi zamanının üstünden atlayabileceğini [...] sanmak kadar saçmadır. [...] Felsefenin soluk rengi solgun zemine vurduğu zaman, hayatın bir tezahürü ihtiyarlık günlerini tamamlıyor demektir. Felsefenin soluk rengiyle o gençleştirilemez, sadece bilinebilir. Minerva'nın baykuşu ancak gün batarken uçmaya başlar" (çev. C. Karakaya, Sosyal Yay., 1991, s. 30-31.). Görüldüğü

Böylece Bergson'daki anlamıyla kesinliğe sahip olan felsefe, sezgiye dayanarak ilerleyen felsefedir. Çünkü yalnızca o, hem gerçekliği somutluğu içinde kavrar (kötü sonsuzu kat eder), hem tamamlanmayan, hep ilerletilebilir açık bir bilgi sunar (sonlunun sonsuzluğu kötü olmaktan çıkar, sonsuz olarak olumlanır), hem de nesnesini içeriden, dolaysızlığı içinde yakalar (sonlunun sonsuz farkına sınırlı ama mutlak biçimde ulaşır). Kesin felsefenin bu üç yöntemsel özelliği (somutluk, ilerletilebilirlik, nesnesini içeriden yakalama), Bergson'la Hegel'in felsefesini içerik bakımından da ayırır: Az önce gördüğümüz gibi, Bergson, Hegel'in tersine, yeninin gelişine açık bir felsefe geliştirir. Öte yandan Hegel'de süreç, ilerleme, tarihsel gelişim hep tek çizgiliyken Bergson'da hem doğal hem tarihsel ilerleme önceden belirlenmemiş farklılaşma çizgileri ortaya koyar, çoğul ve çok yönlüdür.

Hegelci diyalektiğin dışsal ve soyut kesinliğinin yerini nasıl Bergsoncu sezginin içsel ve somut kesinliğinin aldığını görüyoruz. Ama farkın içsel kavranışı olarak sezgi rastlantısal bir yaşantı ya da mistik bir deneyim değildir. Deleuze'ün Bergsonculuğun anlaşılmasına yaptığı en büyük katkılardan biri, Bergson'un sezgiyi nasıl yetkin bir felsefi yöntem haline getirdiğini kusursuz bir yorumla gözler önüne sermesidir. Sezgi, dolaysız olana, içsel farka ulaşmanın yöntemidir. Ama dolaysızlık, deneyimin doğrudan sunduğuyla özdeş değildir. Sezgi, dolaysıza ulaşmak için, kendini doğrudan sunan nesnenin ötesine geçer; nesnenin ardında nesneye özgü olan dolaysız farkı arar. Sezgi, nesnenin kendisinden nesnenin farkına, doğrudan verilenden dolaysız verilere, deneyimden deneyimin koşullarına dönüştür.[13] Bergson'un Kant'la ilişkisi de tam bu bağlamda

---

gibi, bir bakıma Hegel için de söz konusu olan, *bu* dünyayı anlamaktır. Ama bu, Hegel eleştirisini geçersiz kılmaz, sadece inceltilmesini gerektirir. Hegel, bu dünyayla, ancak tek bir mutlak Tin'in belirişlerini sunduğu ölçüde ilgilenmeyi sürdürmektedir.

13 "Dönüş" olarak ve doğrudan nesneye değil ona özgü farka yönelme ola-

önem kazanır. Yöntem olarak sezgi bir bakıma Kant'ın eleştirel felsefesinin Bergsoncu kesinliğe bağlı olarak geliştirilmesidir. Kant da Bergson da, başka yollardan ve başka nedenlerle, deneyimi anlamak için onun ötesine geçen felsefeler kurmuşlardır.

Öyleyse Kant'ın felsefeye kazandırdığı yöntem nedir ve bu yöntem hangi bakımdan Bergsoncu sezgiyle ilişkilendirilebilir? Eğer sistemci felsefenin yöntemi her şeyden önce çıkarımsa, eleştirel felsefenin (Kant felsefesinin) yöntemi de aşkınsal analizdir. Aşkınsal (transcendantal) olan, ampirik olmayandır, duyusal deneyimin ötesinde olandır; deneyimin verdiğinden fazlasını bilmemizi sağlayan odur. Öte yandan, aşkınsallık aşkınlık (transcendance) da değildir. Aşkınlık, bizim bilgi edinme yetilerimizi tümüyle aşan, kavrama gücümüzün ötesindeki varlıklara işaret eder. Örneğin Tanrı aşkındır. Oysa aşkınsallık, deneyimin deneyüstü bir varlığa ulaşmak için terk edilmesi değil, deneyimi anlamak için onu olanaklı kılan apriori yapıların belirlenmesidir ya da Deleuze'ün ifadesiyle "deneyimi deneyimin koşulları yönünde aşmak"tır. Örneğin, olanaklı her duyumsamanın deney öncesi biçimi olarak uzay ve zaman aşkınsaldır. Öyleyse aşkınsal analiz ne deneyimin ötesindeki bir varlık alanını betimler, ne de deneyime doğrudan neden olan, onu başlatan etkileri. Onun betimlediği, deneyimin, ama sadece yaşadığımız belli bir tekil deneyimin değil olanaklı her deneyimin deneyüstü koşullarıdır. Kant, *bu* tekil deneyime neden olan şey nedir? diye sormaz. Onun sorduğu, genel olarak deneyimin nasıl, deneyimleyen öznedeki hangi apriori yapılar sayesinde olanaklı hale geldiğidir.[14]

Deleuze Bergson'u Kant'la ilişki içinde okumaya bu noktadan itibaren başlar. Deleuze için, Bergson'un yöntemsel sezgisi de aşkınsaldır. Çünkü sezgi deneyimin doğrudan bize

---

rak sezgi için bkz. G. Deleuze, "Bergson...", s. 37 vd.

14 Bkz. G. Deleuze, *Kant'ın Eleştirel Felsefesi*, çev. T. Altuğ, Payel Yay. 1995, s. 49-51 ("Kendisi sayesinde, deneyimin, zorunlu olarak apriori tasarımlarımıza tabi kılındığı ilke, 'transcendantal' ilke diye adlandırılır").

verdiğiyle yetinmeyip deneyimin ardındaki saf eğilimlere doğru genişlemektedir. Deneyimi kuran, aslında sezginin ortaya çıkardığı bu saf eğilimlerdir. Kendini dolaysızca sunanın tekil farkını anlamak, onda deneyim düzeyinde kalındığında ancak birbirine karışmış halde görülebilecek eğilimleri deneyimin ötesine geçerek saf çizgilere ayırmaktır. Nasıl Kant, deneyimi anlamak için, ampirik deneyimde tümüyle birbirine karışmış olan iki temel yetiyi, duyumsama ve anlama yetilerini ayrı ayrı analiz ediyorsa, Bergson da nesnenin tekil farkını anlamak için, bu farkı kuran saf eğilimleri sezgi yoluyla ortaya çıkarır. İki durumda da deneyimi kavramak için onun ötesine geçmek zorunludur. Kant'ta ya da Bergson'da, aşkınsal felsefenin tek yaptığı, önce deneyimi aşarak ampirik karışımı saf bileşenlerine ayırmak, sonra da deneyimi bu bileşenlerden itibaren yeniden kurmaktır. Ya da başka bir ifadeyle, deneyimin koşullarını ve kuruluşunu anlayabilmek için deneyimde verili *olan*dan deneyimin ardında *olması gerekene* ilerlemektir.

Böylece kendimizi karmaşık bir kavramsal yapı karşısında buluruz. Hem Bergson'da hem de Deleuze'de sıkça karşımıza çıkan olan (en fait)-olması gereken (en droit) karşıtlığı bu yapının merkezinde yer alır. Olan, deneyimin kendiliğinden sunduğudur. Olması gereken, aşkınsal sezginin deneyimin ardında yeniden bulduğu saf yetiler, saf eğilimlerdir; deneyimin ardında bulunması gereken saf bileşenlerdir. Merkezdeki bu ayrım, kendisiyle birlikte bir dizi başka ayrımı, saf olan-saf olmayan, mevcudiyet-tasarım, deneyimin koşulları-deneyimin kendisi ayrımlarını getirir. Olması gereken düzeyinde saf, koşullayıcı mevcudiyetler (présence) varken, olan düzeyinde saf olmayan, koşullanmış, ampirik tasarımlarla (représentation) karşılaşırız. Deneyim tarafından doğrudan sunulan tasarımlar aslında göründükleri kadar dolaysız değillerdir; ampirik tasarım her zaman saf mevcudiyetlerin bir karışımıdır, örtük dolayımdır, mevcudiyetin yeniden işlenmesidir (tasarım ya da temsilin Fransızcası "représentation", yeniden mevcut kılma anlamına

da gelir). Tasarım tarafından dönüştürülen, tasarımda saflıklarını yitiren bu mevcudiyetler aslında deneyimi koşullamaktadırlar. Aşkınsal analiz, böylece, hem Kant'ta hem de Bergson'da olandan olması gerekene, saf olmayan tasarımlardan saf mevcudiyetlere, deneyimden deneyimin koşullarına, karışımlardan saf yetilere ya da Deleuze'ün sıraladığı ünlü Bergsoncu saf ikiliklere (süre-uzay, nitelik-nicelik, heterojen-homojen... vb.) ilerleyerek aslında deneyimin kendisini kavramaya çalışır.[15]

Ama Bergson, Kant'ın yalnızca sürdürülmesi değil, eleştirilmesi, aşılmasıdır da. Son kertede, Kant da Hegel kadar kesinlikten yoksundur, Hegel kadar soyuttur. Her şeyden önce Kant'ın ilgilendiği apriori yapılar, olanaklı bütün deneyimi belirlemektedir. Bu yüzden onun felsefesi yalnızca bu dünyaya değil soyutluğu içinde bütün dünyalara uygundur. Oysa Bergsoncu sezgi, gerçek tekil deneyimin koşullarının peşindedir. Bu temel fark, başka farkları doğurur:[16] 1) Kant şeyleri bizden gelen biçimler altında algıladığımızı söyler, çünkü ancak öznedeki deney öncesi biçimler, yalnızca tekil deneyimleri değil olanaklı her deneyimi koşullayabilecek genel çerçeveyi sunar. Böylece algımız kendini algıladığı nesneye uygun hale getirmez, nesne öznedeki yapılara boyun eğer. Kant'ın Kopernik Devrimi'nin anlamı budur. Buna karşılık, somut deneyime yönelen Bergson'da, dış dünyayı algılarken onun biçimlerine uymakla kalmayız, kendimizi bile çoğu kez bu dışsallık üzerinden düşünürüz. 2) Kant, olanaklı deneyimin koşullarını araştırdığı için, araştırmasının sonunda, bü-

---

15 Deleuze, ayrıca, yanılsamanın kavranışıyla ilgili olarak da Bergson'la Kant arasında bir benzerlik görür. Yanılsama, ikisi için de kaçınılmazdır; çünkü kaynağı Kant'ta aklın, Bergson'da zekânın derinliklerindedir.

16 Kant-Bergson karşılaştırması için, *Bergsonculuk* dışında, bkz. G. Deleuze, "Cours sur le chapitre III de *L'Evolution créatrice* de Bergson" [Bergson'un *Yaratıcı Evrim*'inin Üçüncü Bölümü Üzerine Ders], *Annales...*, s. 173-174. Ayrıca, A. Sauvagnargues da Deleuze'ün dersine yazdığı sunuşta bu karşılaştırmayı geliştiriyor: "Deleuze avec Bergson" [Bergson ile Deleuze], *Annales...*, s. 150-165.

tün olanaklı deneyimlere eşit ölçüde uygun düşen saf yapılara ulaşır. Bergson bu dünyayı kuran yaşamsal hareketten yola çıktığı için, onun aradığı şey yapılar değil hareket yönleri ve eğilimlerdir; tekil deneyimin farkını belirleyen saf eğilimler. 3) Buna bağlı olarak Kant'ta, duyumsama (alımlama) ve anlama (kendiliğindenlik) yetileri arasındaki ayrım en baştan aşkınsal olarak verilidir; bunların nasıl oluştuğu sorunu Kant'ı doğrudan ilgilendiren bir sorun değildir. Oysa Bergson'da özne-nesne, içsellik-dışsallık ayrımından önce gelen ve onu kuran yaşamsal hareket, tüm saf bileşenlerin kaynağında yer alır; aşkınsal alanı kuran yetilerin de bu hareketten itibaren olaysal oluşumları araştırılmalıdır. Yaşamsal atılım, anlama yetisini ya da belleği nasıl yarattı? Atılımdaki hangi eğilimler edimselleşerek görece statik yapılara dönüştü? Kendini kuran hareketle birlikte düşünüldüğünde, yeti bile bir eğilim haline gelir. 4) Son olarak Kant, duyumsamanın biçimini maddesinden ya da içeriğinden ayırır. Bu, aynı zamanda, olanaklı (ya da Kant'taki anlamıyla aşkınsal) olanla gerçek (ya da ampirik) olan arasındaki ayrımdır. Oysa Bergson'da ayrım, bellekle algı arasındadır, yani birazdan göreceğimiz gibi virtüel olanla edimsel olan arasında. Artık biçim maddeyi değil, bellek algıyı koşullamaktadır. Başka bir ifadeyle, bellek hiçbir zaman biçimsel olamayacağına göre, madde maddeyi, içerik içeriği koşullamaktadır. Tekil deneyimlerin aşkınsal koşulu yine tekil deneyimlerdedir. Aşkınsal olan, artık biçimsel değil maddi, genel değil tekil, yapısal değil eğilimseldir. Dünya, özne-nesne ayrımının berisinde, kendi kendini koşullamaktadır. Sezgi, deneyimden deneyimin koşullarına giderken, aslında bu dünyayı aşarak yeniden bu dünyayı bulmaktan başka bir şey yapmaz. Çünkü söz konusu olan gerçek deneyimin koşulları olduğunda, "koşullar koşullanandan daha geniş değildir."

Sonuç olarak, Bergson'un uyguladığı yöntemsel sezgi, bir yandan, dolaysız olandaki içsel farka yöneldiği ölçüde Hegelci diyalektiğin karşısında yer alır. Diğer yandan, o, dolaysız far-

kı deneyimin doğrudan verdiğinde değil onu koşullayan saf bileşenlerde bulduğu ölçüde Kant'ın eleştirel idealizmiyle bir noktaya kadar benzerlik taşımaktadır. Ama bu saf bileşenler, artık öznedeki aşkınsal yapılar değil yaşamsal hareketteki saf eğilimlerdir; söz konusu olan, deneyimin kendi kendini koşullamasıdır. Deleuze, *Bergsonculuk*'un birinci bölümünde, deneyimi aşan sezginin deneyimin ötesinde bir noktada somut deneyimi nasıl yeniden yakaladığını etkileyici bir analizle göstermiştir. Sezgi, ancak tüm bu özellikleriyle bir yöntem olarak kavrandığında, Bergson'un aradığı felsefi kesinliği sağlayabilecek hale gelir. Ama Bergson, bu kesinliğe bir anda değil, uzun bir olgunlaşma süreci boyunca, aşamalı olarak ulaşacaktır. Bergson'la birlikte sezgiyi yöntem edinen felsefe, hangi aşamalardan geçerek ilerledi? Şimdi, Deleuze'e bağlı kalarak bu soruya yanıt aramalıyız.

Bergson'un Gelişimi

Bergson'un felsefesine ilişkin bütüncül bir yorum ortaya koymanın önündeki ilk engel onun farklı çalışmalarının birbirlerine nasıl bağlanacağı sorunudur. Çünkü onun yapıtları ortak felsefi kaygılar, ortak sorunlar içerse bile, sergiledikleri şaşırtıcı genişleme, ele alınan konuların şaşırtıcı ölçüde değişmesi bu sürekliliği izlemeyi güçleştirir. Özgürlük probleminden beden-ruh ilişkisine, biyolojiden ve fizikten ahlakın ve dinin kaynaklarına; Bergson sürekli yeni alanlara yönelmektedir. Düşüncesi sistematik olmaktan tümüyle uzaktır. En azından bazı kitapları rahatlıkla diğerlerinden bağımsız denemeler olarak da okunabilir.

Bütüncül yorumun önündeki ikinci engel ise aynı kavramların kullanılışındaki gelişimi görememektir. Bergson'un ilk kitabı *Bilincin Dolaysız Verileri Üzerine Deneme*'de bulabileceğimiz sezgi, tam olarak *Madde ve Bellek*'teki sezgi değildir. Önceki kitaplardaki süre, kuşkusuz *Yaratıcı Evrim*'deki süre değildir. Temel kavramlar, hem çeşitli yapıtlar arasında sürekliliği sağ-

larlar, hem de bu yapıtlar boyunca bazen açıkça bazen alttan alta gelişme gösterirler.

Öyleyse bütüncül okuma, sürekliliği gelişerek ilerlemesine dayanan bir düşüncenin farklı alanları kat edişini izlemelidir. Bergsonculuğun vardığı sonuçlar kadar, belki de daha çok onun yol alışını, ilerleyişini göz önünde tutmalıdır. Bu, tam da Deleuze'ün yaptığı şeydir. Bir başka büyük Bergson okuyucusu olan Merleau-Ponty, iki tür Bergsonculuk olduğunu söyler: Gözü pek Bergsonculuk sorunlarla çarpışmaktadır, zaferden sonraki Bergsonculuk ise Bergson'un uzun araştırmaların sonunda vardığı sonuçları hemen kabul eder; yürümeden hedefe ulaşır.[17] Deleuze'ün Bergsonculuğu tartışmasız ilk türün en özgünlerindendir. Deleuze, işaret ettiğimiz iki engelin de üstesinden gelir. Bergson'un hem sürekliliği hem de gelişimi karşısında çok dikkatlidir; onun yorumuyla farklı alanlardaki dağınık ilgiler kesişir, Bergsonculuğun çoğul ve açık bütünlüğü kendini göstermeye başlar.

Bergson'un dört büyük yapıtı, sırasıyla *Bilincin Dolaysız Verileri Üzerine Deneme* (1889), *Madde ve Bellek* (1896), *Yaratıcı Evrim* (1907) ve *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*'dır (1932). Deleuze bunlara bir beşincisini, Einstein'a karşı yazılmış olan *Süre ve Eşzamanlılık*'ı (1922) da ekler. Onun Bergson'u (ve başka filozofları) okurken kullandığı yöntem, metinlerin tümünü ele almak yerine bazı pasajları öne çıkarmaya dayanır. Örneğin, *Dolaysız Veriler*'de özellikle Bergson'un matematikten ve iki tür çokluktan söz ettiği ikinci bölümle ilgilenir. *Yaratıcı Evrim*'de virtüelden edimsele geçiş, *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*'nda heyecan ve yaratıcılar yaratan toplum, Deleuze için diğer konulardan çok daha önemlidir. Ama tuhaf biçimde bu seçicilik Deleuze'ün yorumunun bütüncüllüğünü bozmaz. Tersine, seçtiği metinler ve konular Bergson felsefesinin tümünü okuyabilmemize izin veren belli bir genel perspektifte birleşir.

---

17 M. Merlau-Ponty, "Bergson se faisant" [Gelişimi İçinde Bergson], *Signes* [İşaretler], Gallimard, 2003, s. 296-311, bkz. s. 297.

Bu perspektifin bize sergilediği, psikolojiden ontolojiye ilerleyen bir Bergson'dur. Bergson'un düşüncesi, bir yandan, belki de Fransız Felsefesi'nin geneline özgü olan bir gelişim izleyerek, psikolojik tartışmalardan yola çıkıp ontolojiye doğru genişler.[18] Diğer yandan, bu, aynı zamanda düalizmden monizme, ikilikten birliğe giden bir genişlemedir; çünkü salt psikolojik yaklaşım kendisine ait olmayanı, doğrudan ruhla, bilinçle ilgili olmayanı dışarıda tutarak ruhsal olanla olmayan arasında bir ikilik oluşturur. Bu ikilik, ancak ruhu da maddeyi de aynı düzlemde ele alabilecek ontolojik bir yaklaşımla aşılacaktır. Bergson ilk kitabı *Dolaysız Veriler*'de daha çok psikolojik bir problem olan özgürlük problemiyle ilgilendiği ölçüde, bilincin verileriyle dış dünya hakkındaki dolaylı ve sembolik bilgimiz arasındaki uçurum aşılamadan kalır. İkinci büyük kitap *Madde ve Bellek*, beden-ruh ilişkisini aydınlatmaya çalışır. İlk bakışta tümüyle psikolojiye ait görünen bu tartışma, belleğin ontolojik anlamının keşfiyle yeni bir boyut kazanacaktır. *Yaratıcı Evrim*, süreyi artık yalnızca psikolojik olarak değil ontolojik olarak ele almaktadır. Bu, ikilikten çoğul bir birliğe doğru atılmış büyük bir adımdır. *Süre ve Eşzamanlılık* ise aslında Einstein'ı eleştirmekten çok Görelilik Kuramına ontolojik bir zemin sağlamak amacındadır. Bergson, burada tek bir evrensel süreden söz etmeye başlar. Nihayet son kitap, ahlakın ve dinin, toplumun ve sanatın kaynağını yaşamsal atılımda, varlığın hareketinde bulur.

Şimdi bu gelişimi daha ayrıntılı olarak izleyelim. Bergson, *Dolaysız Veriler*'de, psikolojik sayılabilecek bir problemden (özgürlük problemi) yola çıkar. Bergsonculuğun bu ilk aşamasın-

---

18 Gerçekten de Alman Felsefesi'nin XX. yy.'daki yoğun etkisine maruz kalana dek, Fransız Felsefesi, Maine de Biran'dan Lachelier'ye, hep psikolojiyle başlamıştır. Hatta XX. yy.'da bile, Sartre'ın ilk çalışmaları ontolojiye yönelmeden önce imgelem problemiyle, Merleau Ponty'ninkiler ise davranışın yapısıyla ilgilidir. Bergson'u da psikolojiden ontolojiye giden bu özgün gelenek içinde düşünebiliriz. Bu geleneğin tarihiyle ilgili olarak bkz. J. Beaufret, *Notes sur la philosophie en France au XIX. siècle* [XIX. yy.'da Fransa'da Felsefe Üzerine Notlar], J. Vrin, 1984.

da, bilinçle dış dünya, uzam-dışıyla uzam arasında yapılan ayrımlar daha çok psikolojinin getirdiği bir bölünmeyi ifade ederler. Sezgi, bu bölünme içinde, bilincin dolaysız verilerine ışık tutarken bilincin dışındaki dünyaya, maddeye ve uzama kapalı kalmaktadır. Sezginin ortaya çıkardığı bilinç, uzamda yer almaz; onun varlığı ancak zamanda ortaya çıkar. Dış dünya ya da madde ise temelde uzamsaldır. Ama bu uzamsallık da bilincinkine benzemeyen, yapay bir zamanın kaynağını oluşturur. Çoğu kez, alışkanlıklarımızın etkisiyle, bilinci bu dışsal zaman içinde ele alırız, onu kendi zamanına yerleştirmeyiz. Bilincin kendine özgü varoluşunu anlamamızı önleyen de işte bu karışıklıktır. Uzam-dışını uzamdan itibaren düşünme alışkanlığımız, zamanın gerçek doğasını kavramamızı önler ve sahte problemler doğurur. Böylece Bergson'un sezgiyle elde ettiği ilk önemli sonuç, bilinç ve dış dünya arasındaki ikiliğin her şeyden önce bilince ait içsel bir zamanla dünyaya ait dışsal bir zamanı, ya da gerçek zamanla simgesel zamanı karşı karşıya getirdiğidir. Sezginin bize gösterdiği ilk şey, yaygın zaman kavrayışımızın aslında zamana yabancı olan, uzama ait ölçütlerle belirlendiği, ama bilincimizin bu zamanın ötesinde kendine özgü içsel bir zamana sahip olduğudur.

Dış dünyaya özgü olan zaman "homojen zaman"dır, eşit aralıklara bölünerek ölçülebilir (sayılabilir) hale getirilmiş, çizgiselleştirilmiş, uzaylaştırılmıştır. Buna göre, zamandaki her an, düz bir çizgi üzerindeki homojen noktalara indirgenir; zaman birbiriyle bağlantısız noktaların toplamı olarak düşünülür. Bizim dışımızdaki (psikolojinin alanına girmeyen) nesneleri anlamak için bu homojen zaman yeterlidir. Ama insanın zamansallığı, uzamsal olmayan başka tür bir zaman anlayışını gerektirir. Bergson, dışsal zaman tarafından üzeri örtülen, ama içsel yaşantılarımızda kendini dolaysızca gösteren, bilince özgü bu heterojen zamana, yani "süre"ye sezgi yoluyla ulaşır. Süre sayıyla ölçülemez, uzayın terimleriyle ifade edilemez olan gerçek zamandır; yorulduğumuzda, sıkıldığımızda, korktuğumuzda,

sevindiğimizde, umutlandığımızda... farklı hızlar kazanan ölçüsüz tekilliğin zamanıdır. O, simgelerin dolayımıyla değil, sezginin dolaysızlığında yakalanabilir. Sezgi, saatlerin gösterdiği homojen zamanın ardında, içinde yaşadığımız zaman olan süreyi keşfeder. Zamanın yalnızca homojen zamandan ibaret olduğunu düşünürsek, sürenin varlığını unutursak hem kendi yaşantılarımızı anlayamaz hale geliriz, hem de homojen zamanın aslında nasıl sürede temellendiğini gözden kaçırırız.

Bilincin bu zamansal varoluşunu belirleyen nedir? Ruhsal durumlarımızı süreyle bağlantılı olarak nasıl ele almalıyız? Bergson, sorunun doğru yanıtından önce, yanlış yanıtlarla ilgilenir. Sürenin göz ardı edilmesinin yol açtığı en yaygın hatalardan biri, ruhsal durumları ölçmeye kalkmaktır. Bu yüzden *Dolaysız Veriler*'in ilk bölümünde, niceliksel yoğunluk kavramının dış dünyanın yanı sıra ruhsal durumlara da uygulanması eleştirilir. Bir acının ya da sevincin diğerine oranla az ya da çok yoğun olduğunu söylemek, uzamsal olmayan ruhsal durumlara uzama özgü niceliksel ölçütlerle yaklaşmaktır. Çünkü büyüklük ya da küçüklük, azlık ya da çokluk ancak uzamda yer alan cisimlerin karşılaştırılması için geçerli ölçütler sunar. Oysa acının dışsal kaynağı bunlarla ölçülebilse bile acının kendisi sayıyla ölçülemez. Ruhsal durumlar, duyumlar, duygular, tutkular... sadece niteliksel farklarla, doğa farklarıyla birbirlerinden ayrılırlar. Acının kaynağı (darbenin şiddeti, bedenin darbeden etkilenen kısımlarının darlığı ya da genişliği) uzamsaldır, homojen zamana aittir; ama acı uzam-dışıdır, süreye aittir. Acının niteliğini ona neden olan dışsal kaynağın niceliğiyle açıklamak indirgenemez iki alanı, niceliksel zamanla süreyi birbirine karıştırmak olur. Buna karşılık, Bergson sureyi uzamdan bağımsız olarak, kendine özgü akışı içinde kavramaya çalışır. Yoğunluğu eleştirmekle yetinmez, niceliksel yoğunluğun yerine süreye özgü niteliksel bir yoğunluğu koyar. Gerçekten de bizim süremize ait bir duygu yoğunluk değiştirebilir; ama bu, sayısal artıştan ya da azalmadan tümüyle farklıdır. Bergson,

buna bir dizi örnek verir: Bir işi gerçekleştirirken harcadığımız çaba süreye özgü niteliksel farklılaşmalardan geçerek yorgunluğa dönüşür. Önceleri belli belirsiz hissedilen bir arzu yoğunlaşarak delice bir aşka dönüşür... Tüm bu dönüşümlerde belirleyici olan, niceliksel değil niteliksel, mekanik değil dinamik, uzamsal değil zamansal, kısmi değil bütüncül bir harekettir. "Örneğin, karanlık bir arzunun yavaş yavaş derin bir tutkuya dönüşmesini ele alalım. Söz konusu arzunun zayıf bir yoğunluğu olmasının, öncelikle onun size yalıtılmış ve adeta içsel yaşamınızın geri kalanına yabancı görünmesinden kaynaklandığını göreceksiniz. Ama azar azar o, gitgide daha fazla sayıda ruhsal öğeye nüfuz eder; onları adeta kendi rengine boyar. Ve işte şeylerin bütününe ilişkin bakış açınız şimdi size tümüyle değişmiş görünür. [...] Bütün duyumlarınız, bütün fikirleriniz size tazelenmiş görünür; bu tıpkı yeni bir çocukluk gibidir."[19] Yoğunlaşmak, ruhsal durumlar söz konusu olduğunda, azalmak ya da çoğalmak değil nitelik değiştirmektir. Böylece arzuyla tutku arasında basit bir derece farkı yoktur, onlar doğaları bakımından farklıdır. Tutku, arzunun fazlalaşması değil nitelik değiştirmesidir. Arzu, yalıtılmışlığından kurtulup geçmişimizi gitgide daha etkili biçimde "kendi rengine boyarken", geçmişimiz de aynı kalmaz, sürekli nitelik değiştirir. Arzumuz tutkuya dönüştükçe, başka bir insan haline geliriz. Geçmişimiz başkalaştıkça, "yeni bir çocukluk" yaşamaya başlarız. Ama daha ileri gitmeliyiz. Tutku derken sözünü ettiğimiz şey de kendisiyle aynı kalan, değişmez bir durum değildir. Arzu ya da tutku adını verdiğimiz şey, aslında her an durmaksızın doğasını değiştirmektedir, evrilmektedir; ama dilin kısıtlılığı yüzünden, arzu ancak aralıksız nitelik değiştirerek yoğunlaşıp içsel yaşamımızı tümüyle "kendi rengine boyadığında" tutku adını alır. Kısacası, durmaksızın değişmekteyiz. Ama bu değişimler

19 H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience* [Bilincin Dolaysız Verileri Üzerine Deneme], PUF, "Quadrige", 2003, s. 6

gözle görülür dönüşümler yaratacak kadar etkili olmadıkça onları adlandırmıyoruz.

Süre nedir? Bergson, *Dolaysız Veriler*'in, Deleuze'ün özellikle ilgilendiği ikinci bölümünde doğrudan bu soruya yanıt arar. Bu bölümde sürenin net bir tanımını buluruz: "Tümüyle saf süre, benimiz kendini yaşamaya bıraktığında, şimdiki durumuyla önceki durumları arasında bir ayrım yapmaktan kaçındığında, bilinç durumlarının ardışıklığının aldığı biçimdir."[20] Bu tanımda iki nokta dikkat çekicidir: İlk olarak, süre bilincimizin ta kendisidir; bilinç durumlarımızın bir toplamı ya da daha doğrusu, bilincimizin içkin olduğu akıştır. Bu akışta, bilinç durumlarının ardışıklığı iç içe geçmeyle çelişmez. Şimdi içinde bulunduğumuz durum, hem az önce yaşadıklarımızı izler, hem de onlarla iç içe geçer. Bilinç, uzayıp giden bir çizgi gibi değil, büyüyen bir çığ gibi ilerlemektedir (işte bu yüzden, şimdi yaşadığımız tutku bütün geçmişimizi değiştirebiliyor). Ama ikinci olarak, bilincin süre şeklinde ortaya çıkması bir koşula bağlıdır: kendimizi yaşamaya bırakmak. Yaşadığımız durumları birbirinden ayırmaya kalktığımızda, onları içinde yer aldıkları akıştan koparark adlandırdığımızda, birine arzu diğerine tutku, birine acı diğerine sevinç dediğimizde, kısacası kendimizi "yaşamaya bırakmadığımızda" süreyi kavrayamaz hale geliriz. Bergson için, betimlemek, ayrımlar yapmak, yaşamımızı durumlara bölmek, süreyi homojen zamana indirgemek kaçınılmazdır; temel yaşamsal ihtiyaçlarımızı karşılamak için buna zorunluyuz. Ama süre bölümlere ayrıldıkça, yaşantılarımızın iç içeliği silinir; ardışıklık dışsal ve çizgisel olmaya başlar ve süreyi homojenleştirir. Üstelik yaşam bir kez birbirlerine dışsal bilinç durumlarının toplamı olarak kavrandığında, bilincin kendisi de bu durumlara maruz kalan, onları içeren ama temelde onların ötesinde yer alan soyut ve kayıtsız bir töze dönüşür.

---

20 A.g.y., s. 74-75. Bergson, *Yaratıcı Evrim*'in ilk sayfalarında da süreyi psikolojik boyutu içinde betimlemektedir.

Oysa bilinç, her şeyden önce, içinden geçtiği durumlara içkin sürekliliktir. O, bir geçmişe sahip olmaz; çünkü zaten kendi geçmişiyle özdeştir. Öte yandan bu geçmiş, öngörülemez bir geleceğe uzanmaktadır. Süremiz, geleceği nasıl yaşayacağımızı önceden belirlemez. Tersine süre, yaratımdır, özgürlüktür. Her deneyimimiz, örtük olarak bütün geçmişimizi içinde taşır, bütün geçmişimizce belirlenir, ama öngörülemez biçimde yeni olmayı da bırakmaz. Deleuze'ün ısrarla vurguladığı gibi, uzamsal çokluk derece farklarıyla, sayısal farklarla belirlenirken, çokluk olarak süre doğa farklarıyla belirlenir. Süredeki her "an", diğerlerinden ve kendi kendinden doğası bakımından farklıdır ve bu yüzden asla öngörülemez. Her an yenidir; her tekil deneyim yalnızca geçmişin bütününce belirlenmez, bu bütünü belirler, dönüştürür, onu "kendi rengine boyar". Böylece, bazen başımıza gelen yeni bir olay bütün geçmişimizi değiştirir; geçmişteki olaylara yeni anlamlar kazandırır.[21]

Görüldüğü gibi, süre bu şekilde ortaya konduğunda yalnızca insanın varoluşuna karşılık gelir. Bilinç sahibi olmayan varlıklar ve maddi dünya sürenin dışındadır. Bergson, bir sonraki kitabı *Madde ve Bellek*'in ilk bölümünde sürenin bu psikolojik tanımlanışına bağlı kalarak onu beden-ruh ilişkisi bağlamında geliştirir. Uzam ve süre arasındaki karşıtlık, artık yerini maddeyle bellek ya da maddeyle süre arasındaki karşıtlığa bırakmıştır. Ve Bergson'un maddeyle belleği tanımlayışı, onu tüm diğer filozoflardan ayıracak ölçüde özgündür. Madde, Bergson için, "imge"den başka bir şey değildir. Gözlerimi açtığımda bu imgeleri algılarım. Gözlerimi kapadığımda onlar benim için görünmez olur. Bundan çıkan sonuç şudur: Algım bana maddeyi doğrudan, olduğu gibi verir. Geleneksel yaklaşımların tersine,

---

21 *Dolaysız Veriler*'in burada üzerinde durmayacağımız üçüncü ve son bölümü özgürlük problemiyle ilgilidir. Bergson, homojen zaman-heterojen süre ayrımından yüzeysel ben-esas ben ayrımına geçerek özgürlüğü sürede temellendirir. Bu bölümle ilgili olarak bkz. D. Kurtoğlu Taşdelen, "Bergson'un Metafizik Özgürlük Anlayışı", *Felsefe Tartışmaları*, sayı 31, s. 69-86.

Bergson'da algı nesnel maddenin ya da dış dünyanın öznede bıraktığı dönüşmüş, kırılmaya uğramış iz değildir. Algı, olması gereken düzeyinde, yani saf eğilim olarak ele alındığında maddeyle özdeştir. Ama edimsel algı, zorunlu olarak maddeyi kendince kesip biçer; organizmanın ihtiyaçları doğrultusunda maddeden bazı kısımları alıp kalanı görmezden gelir. Öyleyse algı, imge olarak kavranan maddeyle aynı doğadadır; maddenin ihtiyaçlara göre belirlenmiş, doğa bakımından aynı ama eksik bir görüntüsünü sunduğu için, ondan yalnızca derece farklarıyla ayrılır. Öte yandan Bergson, pek çok filozofun tersine; belleğin algıdan derece bakımından değil doğa bakımından farklı olduğunu savunur. Bellek, şimdinin canlı imgesini sunan algıya göre aynı imgenin eskimiş, soluklaşmış bir çeşitlemesini sunuyor değildir. Belleğin ortaya çıkardığı geçmişin imgesi, algının imgelerinden çok daha canlı olabilir. Sorun, bir derece farkını belirlemek değil, algının ve belleğin farklı doğalarını kavramaktır. Algı ne kadar maddeye yakınsa bellek de o kadar maddeden uzaktır. Bergson, anıların beyinde saklı durmadığını, beynin bedenin ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik bir eylem merkezinden ibaret olduğunu göstermeye çalışarak belleği maddeden olabildiğince ayırır. Sezgi, bu kez aşkınsal yöntem olarak, deneyimi (algı-bellek karışımını) onu belirleyen saf eğilimlere (saf algı ve saf belleğe) ayırmaktadır. Bu eğilimlerin deneyimde somutlaşmasıyla ortaya çıkan, biri maddeye (bedene, uzama) diğeri belleğe (ruha, süreye) ait iki *olgu çizgisidir*.

Ama Bergson bu analizle yetinmez. Saf algıyla özdeş bir imgeler düzlemi olarak tanımlandığı sürece, maddenin ontolojik statüsü belirlenmeden kalacaktır. Bu belirsizliği aşmak için, Bergson psikolojiden ontolojiye, algının analizinden maddenin ontolojisine yönelir. Olgu çizgilerine değil bu çizgilerin oluşumuna, hâlihazırdaki şeye değil onun ardındaki harekete, olana değil oluşa odaklanır. "Bilincimizin kendi ilkesine ait herhangi bir şeyle rastlaşabilmesi için, kendini *hâlihazır* olandan (tout fait) koparıp *oluşmakta* olana (se faisant) bağlanması

gerekecektir."[22] Bergsoncu ontolojiye sıçrama, aynı zamanda psikolojik ikilikten Varlığın birliğine sıçramadır. Hâlihazırda bedenle ruh arasında, maddeyle bellek arasında indirgenemez bir bölünme vardır. Oysa oluşun kendisine yönelmek, uzlaşmaz gibi görünen kutupların kaynağını aynı harekette, Varlığın aynı kesintisiz oluşumunda bulmamızı sağlar.

Psikolojiden ontolojiye, çokluktan birliğe bu ilerleme, önce bellek düzeyinde karşımıza çıkar. Bergson için, hâlihazırda bulunan, algıyla karışmış, bedenin ihtiyaçlarıyla bağlantılı psikolojik belleğin temelinde maddeden bağımsız, hiçbir somut ihtiyacın karşılığı olmayan ontolojik bellek yatar. Bellek, beyinde bulunmadığına göre, kendi kendinde bulunmaktadır. Anılar, hiçbir işe yaramasalar da kendi kendilerini saklamaktadırlar. Nasıl maddenin ilgilenmediğimiz ya da bizden uzakta olan kısımları bizim dışımızda varlıklarını sürdürüyorsa, aynı biçimde zamanın artık yaşamadığımız, geçmişte kalmış kısımları da bizden bağımsız olarak varolmayı sürdürür. Böylece, asla anımsanamayacak olsa da bütün geçmişimiz silinmeden kalır. Burada Bergson'un esas kaygısı, Proust'a benzer tarzda kayıp zamanın ardından gitmek, geçmişin şu ya da bu anını olduğu gibi yeniden canlandırmak değildir. Söz konusu olan, Deleuze'ün ifadesiyle, "varlığın kendinde halini", "varlığın kendinde saklı durmasının biçimini" düşünmektir. Ama asıl sıçrama, *Madde ve Bellek*'in son bölümü olan dördüncü bölümde gerçekleşir. Bergson, şaşırtıcı biçimde, maddenin de sürenin hallerinden biri olduğunu söylemektedir. Madde, sürenin en gevşek, en seyrek halidir. Simgesel zamanın tersine, anlar sürede iç içe bulunur. Ama süre seyreldikçe anların iç içeliği yerini şeylerin yan yanalığına bırakır. Süreklilik gitgide zayıflar. Zaman genişleyerek uzama dönüşür. Aynı şekilde, şimdi geçmişin en sıkışmış halidir. Geçmiş şimdinin en seyrek halidir. Her şey, süredeki gevşeme ve sıkışmalarla eklemlenmeye başlar.

---

22 H. Bergson, *L'évolution...*, s. 238.

Sürenin içinde, karşıtların birbirini mutlak biçimde dışladığı bir ikilik artık mümkün değildir. Yaşamsal ihtiyaçlarını gidermeyi düşünen bilinç, önce süreye dâhil olmadığını varsaydığı bir maddeden yola çıkar, şimdiyi geçmişten koparır; sonra bu maddeyi ihtiyaçları doğrultusunda nesneler halinde parçalara ayırır, geçmişi şimdi için kullanır. Bu zorunludur. Ama ihtiyaçlarla yönlendirilmeyen sezgi, son kertede bölmez, birleştirir. Sürenin dışındaymış gibi görünen uzamın ve maddenin temelini de sürede bulur. İnsani deneyimin ardında, deneyimin kırılmaya uğrayıp insana özgü hale geldiği dönüm noktasının ötesinde sezgi Varlığın kendisini keşfeder. Tümüyle süre, tümüyle hareket, tümüyle oluş olan bir varlıktır bu. "[...] dış dünyayı olduğu gibi yeniden yakalayalım; yalnızca yüzeysel olarak şimdiki anda değil, derinliği içinde, ona baskı yapan, atılımını veren dolaysız geçmişiyle birlikte; kısacası her şeyi *sub specie durationis* (sürenin bakış açısına göre) görmeye kendimizi alıştıralım: o zaman yeniden canlanan algımızla katılaşmış olan yumuşar, uyuklayan uyanır, ölü olan dirilir."[23]

Dolaysız Veriler'in psikolojik süresi, böylece yerini Varlıkla özdeş olan Süreye bırakır. *Madde ve Bellek*'i böylesine anlaşılması güç kılan da budur. Madde ve süreyle ilgili ilk bakışta çelişik sayılabilecek önermeler Bergson'un ontolojiye sıçramasıyla açıklanır. Bir yandan madde süreyle karşıtlık içinde olmayı bırakıp kendi süresini kazanır; diğer yandan süre artık sadece insanın zaman deneyimi değil bütün evrenin hareketidir. Ama hâlihazır deneyim bize maddeyle süre, bedenle ruh arasında bölünmüş bir dünya sunmayı sürdürür. Maddenin de sürenin bir hali olabileceği fikri, akıl almazlığını korur. Hâlihazırda olanla oluşmakta olan, deneyimin kendisiyle onu kuran hareket, edimselle virtüel, olanla olması gereken arasındaki bu gerilim bizi en azından iki problemle karşı karşıya bırakır: Deneyimin sunduğu psikolojik bellek nasıl ontolojik bellekten türer? Yaşamın sunduğu çeşitli-

---

23 H. Bergson, *La pensée*..., s. 142. Ayrıca bkz. s. 176.

lik, madde, canlılar, insan nasıl tek bir Süreden türer? İlk sorunun yanıtı, *Madde ve Bellek*'te vardır. Deleuze, *Bergsonculuk*'un üçüncü bölümünde, bir yandan ontolojik belleği psikolojik bellekten ayırırken, diğer yandan nasıl sonuncunun birinciden doğduğunu gösterir. İkinci soru ise, ancak Bergson'un bir sonraki büyük yapıtında ele alınacaktır.

Madde ve Bellek, her şeye rağmen, bedenle ruh, maddeyle bellek arasındaki ikiliği tümüyle aşamaz. Tersine, algıyla belleğin birbirinden keskin biçimde ayrılmasıyla ikilik daha da derinleşmiştir. *Yaratıcı Evrim*'de bu durumdan çıkmak için Bergson, doğrudan yaşam üzerinde düşünmeye başlar. Bizim yaşamımızı belirleyen ikilik böylece kaynağını Yaşamın hareketinde bulacaktır. Yaşam, patlamalar halinde ve bölünerek ilerlemektedir. Bergson, bu çoklu ilerleyişi düşünmek için, yaşamsal atılım (élan vital) kavramına başvurur. Ontolojik anlamıyla bellek Sürenin farklı katmanlarının bir-arada-oluşunu ya da Varlığın kendinde halini ifade ediyorsa, yaşamsal atılım da bu katmanların ayrışarak olgusallaşmasını, deneyimin sunduğu çokluğu yaratacak biçimde açılmasını, kısacası Varlığın kendi için halini ifade eder. Süre, madde ve yaşam olarak bölünür; yaşam, bitki ve hayvan olarak bölünür... Her bölünme, bir-arada-olanın açılması, Varlığın virtüel birliğinin farklarla dolu bir çokluk yönünde edimselleşmesidir. Bu edimselleşme, çokluğu anlamamızı sağladığı gibi, Bergsoncu ikilikleri de açıklar. Yaşamın hareketinde, birbirine karşıt görünen iki temel yön vardır. Sürenin tümüyle olumlanmasına dayanan bir yükselme hareketi, her zaman sürenin anlık olanda silinmesine götüren bir düşüş hareketiyle dengelenir. Yaşam ne zaman dinamik atılımlarla kendi ötesine geçse, bu atılımı durağanlık ve katılaşma izler. İşte bu yüzden, deneyim her zaman karışımlar sunar. Hareketle durağanlık, atılımla durakлama deneyimde hep farklı oranlarla iç içe geçer.

Bergson, *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*'nda, sezginin kaynağının da yaşamsal harekette olduğunu gösterir. Sezgi, artık insanın kendi varoluşunun bilincine varması değildir; yaşamsal

hareketin kendi kendinin bilincine varmasıdır. Ama bu bilincine varma yalnızca insanda gerçekleşebilir, çünkü yalnızca o, bakışını dinamikliği içinde süreye yönelttiği ölçüde, varlığın kendi dışındaki (insana ait olmayan) eğilimleriyle ilişki kurabilir. Sezgi, insanda insana ait olmayana açılmanın yoludur. Böylece aşkınsal bir yöntem olarak sezginin nasıl deneyimi aşarak yeniden deneyimi bulduğunu anlarız. Sezgi, deneyimde karışmış halde bulunan eğilimleri birbirlerinden ayırır. Eğilimler, saflıkları içinde, yalnızca kendileri olarak ele alınırlar. Tüm ikilikler buradan doğar. Saf madde saf süreye yer bırakmaz... vb: Ama karşıtlık, aslında hiçbir zaman iki farklı varlık arasında değil, tek varlık olan Sürenin farklı eğilimleri arasındadır. Bu nedenle, ikilik, yalnızca sezgi deneyimin bileşenlerini saf eğilimler olarak değil de farklı varlıklarmış gibi ele aldığında, aşılmaz halde kalır. Eğilimler, ancak deneyimin ötesinde, yani olması gereken düzeyinde uzlaşmaz karşıtlıklar içindedir; olan düzeyinde eğilimler saflıklarını yitirdikçe, tüm karşıtlıklar tek varlık olan Sürede görelileşir. Görelileşmeyen, mutlak olarak kalan tek şey, Sürenin kendisidir. Çünkü Süre eğilim değil, tüm eğilimleri kendinde taşıyan varlıktır. Sürenin dışında yer alan, onu görelileştirecek hiçbir şey yoktur. Bu nedenle, sezgi varlığın saf eğilimlerinden varlığın kendisine ilerlemek, deneyimi deneyimin ötesinde yeniden bulmak zorundadır.

Böylece Bergsonculuğun pek çok sorununa açıklık getirilmiş olur. Ama bu kez de kendimizi yeni bir sorunla karşı karşıya buluruz. Bergson bir yandan varlığın kendisiyle özdeş tek bir Süreden söz ederken diğer yandan her şeyin, en azından her organik yapının kendine ait farklı bir süresi olduğunu söylemiyor mu? Sürenin içinde süreler mi var? Deleuze, doğrudan bu problemi ele almak için Bergson'un *Süre ve Eşzamanlılık* kitabına yönelir. Bergson, burada Einstein'la tartışmaktadır; zamanın birliğini reddeden, gözlemcinin konumuna bağlı olarak değişen göreli zamanların çokluğunu savunan Einstein'la... Çokluğun ve farkın filozofu Bergson, kendisinden beklenmeye-

cek biçimde, her şeyin sürede eşzamanlı olduğunu, zamanların göreliliğinin kısıtlı bir bilimsel anlamın ötesinde yaşamsal bir anlam taşıyamayacağını öne sürer. Bergson'un akıl yürütmesi şudur: iki cismin göreli olan zamanları, onları algıladığımızda bizim süremiz içinde eşzamanlı hale gelir. Aynı zamanda, bu cisimlerin başkaları tarafından da algılandığını fark ederiz. Başkaları, ortak olarak algıladığımız cisimlerle eşzamanlı, ama bizim algılamadığımız cisimler de algılamaktadır. Böylece eşzamanlılık, giderek algı alanının ötesine taşar ve bütün evreni kapsayacak kadar genişler. Evrenin süresi içinde ele alındığında, varolan her şeyin zamanı eşzamanlıdır. Einstein'ın başvurduğu örnekler, Bergson için soyutturlar, çünkü yaşanan zamanı göz ardı ederek onun yerini simgelerle doldurmaya dayanırlar.

Böylece, psikolojiden ontolojiye ulaştığımız gibi düalizmden çoklukları içinde barındıran bir monizme de ulaşırız. Uzamın bile kendine ait bir süresinin olduğu, bütün sürelerin tek bir Sürede birlikte varolduğu monist bir ontoloji. Ama psikoloji ve düalizm gerçekten de aşılabildiler mi? Bu soruya hemen kesin bir yanıt vermek zor. Einstein'a karşı eşzamanlılık, psikolojik anlamıyla süreden yola çıkılarak temellendirilmiyor mu? Psikolojik süreyle evrensel ya da ontolojik süre arasındaki analojinin sınırı nedir? Ontolojik süreyi adeta evrensel bir bilincin süresi olarak düşündüğümüz sürece psikolojiden tam olarak kurtulabilir miyiz? Öte yandan, ikilikler de Bergson'un tüm çabasına rağmen hep yeniden karşımıza çıkıyor gibi görünüyor. İkilikleri Süredeki eğilimler olarak düşünsek bile, onları monizmde eritmek ne ölçüde mümkün? Madde yaşamın hareketinde indirgenemez bir rol oynamıyor mu? Engel aşma ya da problem çözme olarak yaşam, çoklu kollar halinde genişleyerek edimselleşmek için, hep önünü kapaması gereken maddeye ihtiyaç duymuyor mu? Yaşam, patlayıcı güçlerini ancak maddeye çarptıkça açığa çıkarmıyor mu? En azından, Bergson'un ortaya koyduğu monist ontolojinin güç anlaşılır yanlar barındırdığını söyleyebiliriz. Yine de Bergson'un genel yönelimi, düalizme

yol açan psikolojik bir yaklaşımdan bunların aşılması yönünde ilerleyen bütüncül bir varlık felsefesine doğrudur. Deleuze, oldukça açıklayıcı bir yorumla, önce monizme ulaşır, sonra da artık psikolojik olmayan bir düalizmi bu monizmin içinden temellendirmeye çalışır. Ama ikiliklerden birliğe ulaşan düşüncenin bu birlikten nasıl tekrar ikilikleri türettiğini görebilmek için, Deleuze'ün Bergson yorumunu kendi özgün kavramlarını yarattığı noktaya dek izlemeliyiz.

Virtüellik, Çokluk ve Fark

Çağdaş felsefenin temel kaygısı, farklı yollardan hep metafiziğin aşılması olmuştur. Oysa öne sürdükleri savlar, yarattıkları kavramlar ne kadar yeni ve radikal olursa olsun, Bergson da Deleuze de metafizik tarihine aittirler; metafiziğin aşılmasını değil dönüştürülmesini, yenilenmesini ifade ederler. Onlar için, Varlığı düşünmek, Parmenides'e dek giden metafizik geleneğine dâhil olmak, varlığın *ne* olduğunu ve *nasıl* olduğunu sormak, kısacası bir yandan evreni, yaşamı, ruhu ve bedeni, Tanrıyı ya da tanrıları; diğer yandan zamanı, hareketi, oluş ve bozuluşu düşünmektir. Ama hareket probleminin tüm bu problemler yığını içinde ayrıcalıklı bir yeri vardır. Ölü değil canlı, akışkan kavramlarla ilerleyen dinamik bir felsefe, diğer problemleri hareket probleminden itibaren ele almak zorundadır. İşte bu yüzden hareket, Bergson'da da Deleuze'de de merkezi bir yere sahiptir.

Bergson'un bize gösterdiği, hareket problemini tartışmanın tüm gelenek için özel bir güçlük içerdiğidir. Hareket, metafizikçi için, ya yanılsamadan ibarettir ya da durağanlığa göre ikincildir, önemsizdir. Metafizikçi ne zaman hareketi kavramaya çalışsa kendini paradoksların içinde bulur. Bu, Parmenides'le birlikte açıkça ortaya çıkar. Parmenides için Varlığın hareketini düşünmek imkânsızdır. Çünkü Varlık ya Varlıktan gelebilir ya da yokluktan. Ama eğer Varlıktan geliyorsa kendinde kalıyordur ve dolayısıyla hareket etmiyordur. Yokluktan geldiği

ise düşünülemez bile. Yokluktan ancak yokluk çıkar. Böylece Parmenides, kendi kendine tümüyle özdeş, hareketsiz bir Varlık anlayışını savunur. Deneyimin sunduğu hareket görüntüden ibarettir. Düşünceyle görüntünün ötesine geçip Varlığın hareketsiz birliğini kavrarız. Deneyimle düşünce arasında aşılmaz bir uçurum açarak soyut kavramlar doğuran bu tuhaf paradoksa Antik Çağ'da en kapsamlı yanıt Aristoteles'ten gelmiştir. Aristoteles, varlığın mutlak anlamda yokluktan çıkamayacağını kabul eder. Ama hareketi tümüyle yadsımamak, deneyimle düşünceyi yeniden birleştirmek için mutlak anlamda yoklukla göreli anlamda yokluğu, yani yoksunluğu birbirinden ayırt etmek gerektiğini düşünür. Yoksunluk (στέρεσις), varlıktaki yokluktur; şu ya da bu varolanın henüz olmadığı, belki de hiç olmayacağı şeydir. Henüz çiçek açmamış bitki, henüz olgunlaşmamış meyve, henüz eğitilmemiş insan yokluk değil yoksunluk içindedir. Çiçek açmak, çiçek açmamış bitki tarafından olanak olarak, güç olarak taşınır. Buradan temel Aristotelesçi ikiliğe ulaşırız: *gücül* olan (δύναμις, puissance), henüz gerçekleşmediği halde bir varolan tarafından olanak olarak taşınan şeydir. Buna karşılık *edimsel* olan (ενέργεια, acte), gücülün gerçekleşmesi, bitkinin çiçek açmasıdır. Parmenides, hareketin ne yokluktan varlığa ne varlıktan varlığa gittiğini söylerken haklıdır. Hareket, varlıktaki yokluktan (henüz çiçek açmamış bitki) varlıktaki varlığa (çiçek açmış bitki) gider. Hareket etmek, gücül olanın edimselleşmesidir; varlığın olanakları olarak taşıdıklarını gerçekleştirmesidir.[24]

Metafizik tarihinin hareket paradoksuna vereceği yanıtlar hep Parmenides'le Aristoteles arasında bir yerde olacaktır: yanılsama olarak hareket ya da varlıkta zaten önceden varolan olanakların edimselleşmesi olarak hareket. Bergson, yalnızca birinci çözümü değil ikinciyi de reddeder. Son kertede, iki du-

---

24 Aristoteles'te yoksunluk kavramı, Parmenides'le polemik içinde, *Fizik*'in birinci kitabında ortaya çıkar. Gücüllük ve edimsellik kavramları ise en ayrıntılı biçimde *Metafizik*'in Θ kitabında geliştirilir.

rumda da söz konusu olan, statik olanın dinamik olana göre önceliğidir. Hareketsizlik, hareketten önce gelip onu belirler. *Virtüellik* kavramı tam da bu bağlamda önem kazanır. Virtüel, gücülle ya da olanakla aynı şey değildir.[25] Olanak temelde statiktir; ne olacağının zaten önceden de tümüyle bilindiğini gösterir. Hareket olanağın edimselleşmesi olarak kavrandığı sürece, hareket karşısındaki düşünce onda yeni olan hiçbir şey bulamaz; deneyim düşüncenin önceden bildiğini doğrulamaktan öteye gitmez. Bilgi bakımından, henüz çiçek açmamış bitkiyle artık çiçek açmış bitki arasında hiçbir fark yoktur. Birinden diğerine geçiş bir zaman meselesidir sadece. Buna karşılık virtüel, önceden belirlenmemiş güçtür. Ne olacağını görmek için hareketin gerçekleşmesini beklemek gerekir. Bir bestecinin kafasındaki henüz yazılmamış senfoni virtüeldir. Burada öngörülemez, gerçek bir yaratım vardır. Ama Bergson, evrenin herhangi bir hali "yenilik bakımından, radikal öngörülemezlik bakımından en büyük ustanın senfonisinden daha zengin değil midir?"[26] diye sorar. Çiçek açmanın şu ya da bu bitkide nasıl edimselleşeceğini hiçbir zaman tam olarak bilemeyiz. Çünkü çiçek açma aslında *olanak değil eğilim*dir. Evren bize statik yapılar sunabilir; bazen her şey adeta tümüyle öngörülebilir gibidir. Ama dinamik olan, yani yaşamın hareketi her zaman statikten, hareketsizlikten önce gelir; onu belirler, görelileştirir.

Varlık, önceden belirlenmiş olanakların statik biçimde gerçekleşmesi yoluyla değil, virtüel zar atımlarıyla ilerler. Virtüel güçlerin açığa çıkışı söz konusu olduğunda, hiçbir zar atımı rastlantıyı ve yaratmayı tumüyle ortadan kaldırmaz. Virtüelin oyunu karşısında olasılıklar hesabı her zaman çaresizdir. Zar atma üzerine XII. yüzyılda geçen tuhaf bir hikâye bu çaresizliği

---

25 Bergson, çoğu kez, virtüel (virtuel) ve gücül (en puissance) sözcüklerini birbirlerinin yerine geçebilecek şekilde kullanır. Aralarındaki ayrım, özellikle Deleuze'de keskinleşir. Ayrımı koruyabilmek, yanlış anlamaları ve karışıklıkları önleyebilmek için virtüeli çevirmeden bırakıyoruz.

26 H. Bergson, *La pensée...*, s. 13-14.

açıkça gösterdiği ölçüde alıntılanmayı hak ediyor: "Norveç kralıyla İsveç kralı, küçük bir kasaba için birbirleriyle çekişiyorlardı. Uygar insanlar oldukları için, küçük kasaba da pek önemli olmadığından ve savaşmaya da gerçekten niyetleri olmadığından, kasaba için kura çekmeye karar verdiler. İsveç kralı ilk zarı atar, 6 gelir, sevinir, çünkü açıkça küçük kasaba onundur. Ancak Norveç kralı sırası gelip de zarı atınca, ona da 6 gelir. Yeniden zar atılır. İsveç kralı yine 6 atar. O zaman Norveç kralına şöyle der: 'Gördün mü? Hiç zahmet etme. Tekrar 6 atamazsın'. Norveç kralı şöyle yanıtlar: 'Pekâlâ başka 6'lar da vardır ve yüce Tanrım bir 6'ya daha izin verebilir'. Zarı atar. Öyle kuvvetli atar ki zar kırılır; bir parçası 6, öteki parçası 1 gelir. İkisinin toplamı 7 ediyor."[27] Böylece virtüeli olanaktan ayıran şeyi anlıyoruz: ilk bakışta bir zar atımında yalnızca altı olanak vardır, olanaktan edimsele giden hareket sınırlandırma yoluyla ilerler ve en sonunda olanaklardan birini seçer. Bu tekrarlandığında, üst üste birçok kez aynı sayının gelmesi gibi olanaklar dâhilinde olan ama şaşırtıcı sonuçlar elde edilebilir. Oysa virtüelden edimsele giden hareket, yaratma yoluyla, olanakların sunduğu haritayı yırtarak ilerlemektedir. Virtüelin belirişi olanaktaki kırılmadır, zarın parçalanıp ikiye ayrılmasıdır. Dinamik olanın statiğin ardından kendi ilkselliğini göstermesidir. Kuşkusuz, bu hikâyeyi bir kez dinledikten sonra tek zarla 7 atmak da bir olanak haline gelir, neredeyse hiç gerçekleşmeyecek kadar zayıf bir olanak. Bu, Bergson'un "doğrunun geriye yönelik hareketi" adını verdiği şeydir. Virtüel bir kez öngörülemezliği içinde edimselleştiğinde, düşünce geriye dönüp onda olanaklar görmeye başlar. Ama virtüel de son sözünü söylememiştir. "Hiçbir nesne tümüyle edimsel değildir. Her edimsel olan şey, virtüel imgelerin bir sisiyle çevrelenmiştir."[28] Düşünce virtüeli kontrol

---

27 E. Noel (söyleşileri yapan), *Günümüzde Bilimsel Görüntüleriyle Rastlantı*, çev. Ü. Erdoğdu, Pencere Yay., s. 155. Hikayeyi Ivar Ekeland anlatıyor.

28 G. Deleuze, "L'actuel et le virtuel" [Edimsel ve Virtüel], *Dialogues* [Diyaloglar] (C. Parnet ile birlikte), Flammarion, 1996, s. 177-185. Bkz. s. 179

altına almaya çalıştıkça, virtüel de saklandığı sis bulutundan çıkıp kendini gösterecek, öngörülemez zar atımlarıyla düşüncenin şemasını yerle bir edecektir.

Ama bu yerle bir etme nasıl gerçekleşir? Virtüel, kendini nasıl edimselleştirir? Aristoteles'te gücül olanın nasıl yoksunluk anlamına geldiğini gördük. Aristotelesçi edimselleşme, bir eksikliğin giderilmesi ya da varlığın kendi zayıflıklarını aşması, kendi özünü ortaya koymasıdır. Oysa Bergson'da virtüel, hiçbir eksiği tamamlamaya gelmez. Müzisyenin yarattığı senfoni, bestelendikçe, kendisini önceleyen bir ihtiyaca yanıt veriyor değildir. Virtüel, herhangi bir yoksulluğu gidermeden varlığı zenginleştirir. Yaşam, yaratıcı atılımını kazandığında, yoksunluktan tamlığa değil, eksiksizlikten eksiksizliğe ilerler. İşte çokluğu doğuran da bu ilerleyiştir. Burada söz konusu olan, Deleuze'ün açıkça gösterdiği gibi, varlığın sıfatı olan "çok" değil, varlığın ta kendisi olan "çokluk"tur. Çok, her zaman Bir'in sıfatıdır; bu yüzden ancak Aynı'daki Başka, özdeş olandaki fark olabilir. Bir, her zaman çok yoluyla kendini tamamlayacak, yoksunluklarını giderecektir. Buna karşılık çokluk, mutlak farktır, özdeşliğe göre ikincil olmayan farktır. Çokluğu meydana getiren farklılaşma, kendini önceleyen ve aşan herhangi bir eksiksizlik ufkundan (Bir'in olası tamlığından, varlığın özünden) itibaren değerlendirilemez. Çok'un Bir'e ait olması gibi, olanak ya da gücüllük de Varlığa aittir. Oysa çokluk da virtüel de yalnızca kendilerine aittir; yalnızca kendilerinde varolur. Böylece hareket öngörülemez güç olan virtüelin edimselleşmesi biçiminde tanımlandığı ölçüde, edimsel Varlık indirgenemez çokluk olarak tanımlanır. Başka bir ifadeyle, yoksunluk (Bir'deki yoksunluk), zorunlu olarak tamlığa, yani tek bir şeye yönelir. Çok, son kertede, Bir'in tamlığa doğru çizgisel ilerleyişinden

---

(*Diyaloglar*'ın 1996'dan sonraki Fransızca baskılarına eklenen bu kısa ama yoğun metin, kitabın Türkçe çevirisinde yer almıyor. Bu metnin Türkçe çevirisi için bkz. http://yasamisaretleri.blogspot.com/2009/07/virtuel-ve-edimsel-1-cevrilmemis-bir.html).

başka bir şey değildir. Oysa virtüel, tamlığa yönelmediği için, çokluk halinde kendini gösterir. Virtüelin hareketi edimsellerin çokluğudur. Yaşamsal atılım, kendini dallanıp budaklanan çoklu çizgiler halinde açığa çıkarır.

Bergson'un kavradığı haliyle Varlık, Deleuze'ün yorumunda, iki boyuta sahiptir: virtüel boyut ve edimsel boyut. Hareket, virtüel bütünün çokluklar üretmesidir. Böylece virtüel birlikten edimsel çokluklara (psikolojik değil ontolojik ikiliklere) geçilir. Artık Deleuze, Bergson'un kavramlarını yeni bir terminoloji içinde geliştirmektedir. Varlık, Süredir. Ama Süre de Farktır. Süre (Fark), süreler (farklar) doğurur. Ontolojik Bellek, Farkın virtüel yanıdır; yaşamsal atılım ise bu virtüel yanın edimselleşerek çokluklar üretmesi. Varlığın, Sürenin ya da Farkın birliği yalnızca virtüeldir, çokluğu ise edimsel. Ama bu, virtüel boyutta çokluk olmadığı anlamına gelmez. Virtüelin de edimsel olmayan, iç içe geçmiş çoklukları vardır. Varlığın iki temel boyutuna özgü biri edimsel diğeri virtüel olan bu iki çokluk, Farkı ayrı yollardan taşıdıkları için birbirlerinden ayırt edilirler. Varlık, özdeşliğe bağlı olmayan mutlak Farktır. Ama Farkın kendisi de iki yönlüdür. Bergson'un derece farklarıyla doğa farkları arasında yaptığı ayrım, Deleuze'de Fark olarak kavranan Varlığın iki temel boyutuna karşılık gelir. Edimsel boyuta özgü çoklukta, şeyler birbirlerinden doğa bakımından farklıdır. Ama bu edimsel doğa farkları, virtüel bütünlüğe dek geri götürüldüklerinde, farklar kendinde Farkın içinde düşünüldüklerinde, geriye derece farklarından başka bir şey kalmaz. Doğa farkları, aynı virtüel bütünde iç içe geçerek bu bütünün dereceleri haline gelmeye, virtüel bir çokluk oluşturmaya başlarlar. Bu, yaşantıların virtüel bellekte anılar haline gelmesine benzer. Yaşantılar farklı doğalara sahiptir. Ama fark bütün yaşantıları içeren bir bellek içinde ele alındığında, doğa farkı ortadan kalkar, derece farkına dönüşür.

Varlığın virtüel birliğinin ontolojik bir bellek gibi düşünülmesinde psikolojizmin bir kalıntısını mı görmeliyiz? Virtüelle

edimsel arasında psikolojik olmasa da indirgenemez bir ikilik mi var? Deleuze, *Bergsonculuk*'ta bu soruların yanıtlarını Bergson felsefesi içinde kalarak bulmaya çalışır. 1968 tarihli *Fark ve Tekrar*, aynı sorulara daha bağımsız yanıtlar arayacaktır. Burada da Varlık fark olarak kavranır; "fark her şeyin ardındadır, ama farkın ardında hiçbir şey yoktur."[29] Ama Deleuze, bu kez, hem psikolojik paradigmayı tümüyle bir yana bırakır, hem de Varlığın iki boyutunu aynı anda tek bir kavramla düşünebilmek için yeni bir kavram ortaya atar: "différen(*t/c*)iation"; "farklanma/farklılaşma" ya da "fark(*lan/lılaş*)ma". Önce bu tuhaf kavramın iki bileşeni ayrı ayrı tanımlanır: "İde'nin virtüel içeriğinin belirlenimini fark*lan*ma (différentiation) olarak adlandırıyoruz; bu virtüelliğin ayrı türlerde ve kısımlarda edimselleşmesini fark*lılaş*ma (différenciation) olarak adlandırıyoruz. Türlerin ve kısımların fark*lılaş*ması her zaman fark*lan*mış bir probleme, fark*lan*mış problem koşullarına bağlı olarak, problemin çözümlerine karşılık gelecek şekilde işler."[30] Virtüelin kendine özgü bir içeriği, kendine ait bir çokluğu vardır. Henüz gerçekleşmemiş güçlerin toplamı olarak virtüel, durmaksızın farklanır. Ama bu farklanma, edimsel şeylerdeki farkla özdeş değildir; virtüel, edimselin soluk bir kopyası değildir. Bu yüzden, edimselleşen şeyin kendini önceleyen ve belirleyen güçten kopması, kendi farkını yaratması gerekir. Edimsel, farklılaşarak bireyleştikçe, virtüeli öngörülemez yollardan gerçekleştirdikçe, ortaya yeni tekillikler çıkar. Virtüel, Varlığın kendine yönelttiği soru, kendi önüne koyduğu problemdir. Varlık, edimselleşerek bu probleme tümüyle yaratıcı çözümler getirir. Deleuze bir yandan Bergson'a bağlı kalmayı sürdürür. Problem ve virtüellik kavramları doğrudan Bergson'dan alınmıştır. Problemin virtüelle, önceden belirlenmemiş güçle bağlantılı olarak ele alınması; edimselleşmenin çözüm bulmayla bir tutulması; Varlığın

---

29 G. Deleuze. *Différence et répétition* [Fark ve Tekrar], PUF, 1997, s. 80.
30 A.g.y. s. 267.

farkın hareketi olarak düşünülmesi... tümüyle Bergsoncudur. Öte yandan, hareket artık evrensel bir belleğin hareketi değildir. Bergson'un kozmik psikolojizmi aşılmıştır. İkiliği aşmak için ise bir adım daha atmak gerekir. "[...] nesnenin bütünlüğünü (intégrité) ya da bütünselliğini (intégralité) ifade etmek için, karmaşık bir kavram olan fark(*lan/lılaş*)ma kavramını oluşturmak gerekir."[31] Farklanma, farkın Varlığın kendinde halindeki, virtüellikteki hareketidir; virtüel bir-arada-oluştaki edimselleşmemiş, bireyleşmemiş hareketidir. Farklılaşma, virtüelin bireyleşerek edimselleşmesi, edimsel bir çokluk üretmesidir. Ama sonuçta, bu ikisi bir ve aynı hareketten başka bir şey değildir. Problem, çözüme özdeş değildir. Ama problemi ortaya koymak için onu çözmek gerekir. Çözümü bulmak için, problemi ortaya koymak... Varlığın kendine soru sormasıyla onu yanıtlaması aynı hareketle olur. İşte bu yüzden Varlık hiçbir zaman yoksun değildir; hareketinin her anında zaten eksiksizdir. Problemle çözüm birbirinden ayrılmadıkça, çözümsüz problemler Varlığı olumsuzluğa sürüklemedikçe yoksunluktan ya da eksiklikten söz edilemez. Kısacası, bireyleşme somut tekillikler ürettikçe virtüel olan farklanır; virtüel olan problem ortaya koydukça edimsel farklılaşır. Ama farkın hareketi, tek bir hareket olmaktan çıkmaz. Deleuze, farkın işte bu hareketine bütünlüğü içinde "fark(*lan/lılaş*)ma" adını verir. Bütün renkler virtüel bir renkte, bütün diller virtüel bir dilde... bir arada farklanmaktadır. Her somut tekil renk, her somut tekil dil... edimselleşerek farklılaşmaktadır. Ama virtüel renk asla somut rengin varoluşunu önceden belirlemez. Farklanma, asla farklılaşmanın şemasını önceden çizmez. Varlık farklanarak farklılaşır, farklılaşarak farklanır; fark(*lan/lılaş*)ır. Bu karmaşık kavramsal yapı, Bergson'da hep indirgenemez bir ikilik gibi

---

31 A.g.y. s. 270. Aslında Deleuze bu kavramı daha da karmaşıklaştırır. Farklanma, bireyleşme, dramlaşma ve farklılaşmadan oluşan dörtlü bir yapı ortaya koyar: "indi-drama-di(f)féren(t/c)iation", "birey-dram-fark(*lan/lılaş*)ma"(s. 317)! Biz, burada kavramın ikili aşamasını ele almakla yetineceğiz.

karşımıza çıkan yaşam ve madde ikiliğini de görelileştirmeyi sağlar. Aynı yapı, organik-inorganik ayrımının ötesinde, farkın karşımıza çıktığı her yerde işlemektedir. Yaşam maddeyi kat etmez. Farkın hareketi, yaşamı da maddeyi de farklı yollardan kat eder.

Geriye son bir soru kalıyor: böyle bir yaklaşım için felsefenin anlamını bulmak. Neden felsefe yapıyoruz? Felsefenin kaynağında ne var? Felsefenin akla ya da zekâya dayandığı söylenebilir. Ama bu fazlasıyla alışıldık yanıt hiç de Bergsoncu olmayacaktır. Çünkü Bergson için zekâ, her şeyden önce bireyin kendi varlığını korumasının aracıdır; bencil ve sınırlıdır. Oysa felsefe, bireysel olmayana açılma, kendinden farklı olanı sezmedir. Bir başka alışıldık yanıt, Bergson'un sezgici olduğunu vurgulayıp felsefeyi akıldışı sezgilerde, karanlık içgüdülerde temellendirecektir. Ama bu yanıt da en az bir önceki kadar Bergson'dan uzaktır. İçgüdü, özgür değil baskıcıdır. Yaşamsal atılımın canlıda kör bir biçimde işlemesini sağlar. Felsefe körluk değil bakıştır. Öyleyse yanıt, bencil zekâyla baskıcı içgüdünün ötesinde aranmalıdır. Deleuze, bu noktada, *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*'nın özgün ve şaşırtıcı bir okumasını sunar. Nasıl bellek beynin etkiyle tepki arasında açtığı aralığa gelip yerleşiyorsa, felsefe de insan toplumlarında zekâyla içgüdü arasındaki aralıkta ortaya çıkmalıdır. Felsefenin kaynağında ne akıl vardır ne de akıldışı. Kaynak, yaratıcı heyecandır. Felsefe, ne bireysel ne toplumsal, ne bencil ne baskıcı olan heyecanla başlar. En başta, heyecanın somut bir nesnesi yoktur. Neden heyecanlandığımızı bilmeden heyecanlanırız. Kuşkusuz, bütün felsefeler bizde aynı heyecanı uyandırmaz. Her şeyin önceden belli olduğu, virtüele yer bırakmayan bir felsefe sistemi, baştan sona her satırını anladığımız bir felsefe kitabı sonunu bildiğimiz bir hikâye ya da roman kadar sıkıcıdır. Bizi heyecanlandıran, bilgisiyle cehaletinin arasındaki sınırda konuşan filozof,

henüz dillenmemiş olanı dile getirmeye çalışan romandır.[32] Virtüel güçlerin kendilerinde taşıdığı, henüz ortaya çıkmamış yeni tekilliklerdir. Bergson için felsefe yapmak, yaşamsal haretketeki bir duraklamayı soyut ve yalıtılmış olarak ele almak değildir. Nesneyi virtüel güçleriyle birlikte, ortaya çıkarabileceği yeni tekilliklerle birlikte, kendine özgü farkı içinde, asla tüketilemez, asla tam olarak kavranamaz yanı içinde düşünmektir. İşte asıl heyecan verici şey budur. Böylece felsefe, yalnızca hareketi anlama çabası olmaktan çıkar, hareketin yaratımına katılmaya da başlar. Deleuze, *Bergsonculuk*'un son sayfalarında karşımıza Nietzsche'yi anımsatan bir Bergson çıkararak herkesin yaşamın hareketine katılacağı "yaratıcılar toplumu"ndan söz eder. Bu, zekâya dayalı bencillikle içgüdüye dayalı baskıyı ayıran aralığın genişlediği, yaratıcı heyecana gitgide daha fazla yer verilen bir toplum olacaktır.

En başta, Deleuze'ün Bergsonculuğunun üç temel bileşenini ayırt edebileceğimizi söylemiştik: tarihsel eleştiri, bütüncül metin okuması ve kavram yaratımı. Bunları ayrı ayrı ele aldıktan sonra, şimdi üç katmanın nasıl birbiriyle kesiştiğini görebiliyoruz. Eleştirilere hedef olan üç temel kavram olumsuzluk, gücüllük (ya da olanaklılık) ve "Bir ve Çok"tur. Bergson okumasının merkezi üç kavramı Süre, Bellek ve Yaşamsal Atılımdır. Deleuze'ün Bergsonculuğa kazandırdığı üç kavram ise fark, virtüellik ve çokluktur. Bu diziler birbirleriyle örtüşür. Süre, olumsuzluk değil Farktır. Bellek, olanaklarından itibaren değil virtüel gücünden itibaren düşünülmelidir. Bu gücün edimselleşmesi olarak yaşamsal atılım ise Bir ve Çok'un diyalektiği içinde değil çokluklar üreten bir farklılaşma olarak kavranabilir ancak. Deleuze'ün Bergsonculuğunun belirleyici özellikleri, bu tamamlayıcılık içinde ortaya çıkar.

---

32 A.g.y, s. 4 (felsefeyle bilim-kurgu arasındaki yakınlık).

Deleuze'ün Bergsonculuğu, Varlığı statik değil dinamik kavramlarla ele almaya dayanır. Varlık, öncelikle töz değil oluş, form değil hareket, özdeşlik değil farktır. Oluş tözleri yaratır; hareket durağanlaştıkça türler ya da görece sabit formlar ortaya çıkar. Özdeşliğin kaynağında fark vardır. Filozofların öne sürdüğü pek çok paradoks, her şeyden önce de hareketle ilgili paradokslar, aslında tözü yapay biçimde oluştan bağımsız olarak düşünmeye, hareketi sabitliğe göre ya da farkı özdeşliğe göre ikincil kılmaya dayanır. Varlık dinamik biçimde kavrandıkça, tüm bu paradokslar, özgürlüğe, hiçliğe, düzenliliğe, olanaklara... ilişkin tüm sahte problemler dağılmaya başlar. Felsefenin gerçek problemleri, yaşamın hareketiyle, Süreyle ilgili problemlerdir.

Deleuze'ün Bergsonculuğu, ontolojiyle etiğin örtüşmesini gerektirir. Çünkü Varlığın hareketini düşünmek, aynı zamanda bu hareketi olumlamak, ona katılmaktır. "Bilincimizin kendi ilkesine ait herhangi bir şeyle rastlaşabilmesi için, kendini *hâlihazır* olandan koparıp *oluşmakta* olana bağlanması gerekecektir. Kendine dönen ve kendi üzerine kıvrılan *görme* yetisinin artık *isteme* edimiyle bir olması gerekecektir."[33] Felsefenin nesnesi durağan tözler değil de bunları kuran dinamik hareketse, yaratmaysa; bu hareket dışsal soyutlamalarla değil onu içeriden yakalayan sezgiyle düşünülebiliyorsa; tüm bunlardan çıkan sonuç açıktır: Oluşu düşünmenin tek yolu oluşla bir olmaktır, ontoloji zaten etiktir, teori zaten pratiktir, filozofun bakışı kendiliğinden ve zorunlu olarak isteme, olumlama ve yaratmadır.

Deleuze'ün Bergsonculuğu, felsefenin bilimle ilişkisini önemser. Felsefe, bilimden bağımsız değildir. Bilimdeki gelişmeler, daha derin metafizik dönüşümlerin, Varlığın yeni kavranışlarının habercisidir. Buna karşılık, bilim de felsefeden bağımsız olamaz. Felsefe, bilime onda eksik olan sezgiyi verir. Bilimin verili deneyimden yola çıkarak ortaya koyduklarını yaşamsal

---

33 H. Bergson, *L'évolution...*, s. 238.

hareketin içine yerleştirir. Bu yüzden Deleuze, Bergson'u yorumlarken Bergsoncu çokluklar kuramının Riemann'la ilişkisine özel bir önem verir. Bergson'un Einstein'la tartışmasına ayrı bir bölüm ayırır. Bu bağlantıları araştırmak, yalnızca Bergson'u anlamak için değil, Bergsoncu yeni yollar açabilmek için de gereklidir. Bugün Bergsoncu olmak, örneğin moleküler beyin biyolojisinin metafiziğini kurmak ya da kara deliklerin ontolojisini yapmaktır.

Deleuze'ün Bergsonculuğu, sözcüğün dar anlamıyla politik değildir, ama politikanın ufku üzerine düşünmemizi sağlar. Deleuze'ün Bergson'la ilgili kitabında ve yazılarında politika üzerine somut hiçbir şey bulamayız. Ama politik olanı bütün somutluğuyla düşünmeye çalışırken çoğu kez göz ardı ettiğimiz bir şeyi buluruz: Son noktada politika, "yaratıcılar yaratan bir toplum" kurmanın araçlarını aramaktır. Yaşamsal hareketi tıkayan engelleri ortadan kaldırarak herkesin bu harekete katılacağı bir topluma yönelmektir. Deleuze'ün çalışması, belki de ilk büyük sol Bergson okumasıdır. Marx, kitap boyunca yalnızca iki kez karşımıza çıkar. Ama iki gönderme de Deleuze'ün konumunu anlamak için önemlidir. İlkinde, Deleuze, problemleri çözümlerden bağımsız olarak yaratma konusunda Marx'ın Bergson'a oldukça yakın olduğunu söyler. İkinci gönderme, bir dipnotta bulunur ve Marx, Hegel karşısında, Feuerbach, Kierkegaard ve Nietzsche'yle aynı safta yer alır. Deleuze, Hegelci, diyalektikçi, belirlenimci bir Marx'a karşı, Nietzsche'ye yakın olumlayıcı, özgürlükçü bir Marx'ı öne çıkarır.

Bu özellikler çoğaltılabilir. Ama *Deleuze'ün Bergsonculuğu, her şeyden önce, dünyayı unutmaya dayalı umutsuz felsefelere karşı yaşamla kavramı birleştirmeye yönelen sevinçli felsefeler yaratmaya çağrıdır.* "[...] felsefe zaten bizde sevinç uyandırmaya yeter."[34] Varlığı oluş olarak kavramak, ontolojiyle etiğin, bilimle felsefenin kesişmesi, politikanın yaşamla bağının yeniden kurulma-

34 H. Bergson, *La pensée...*, s. 142.

sı... Tüm bunlar, Deleuze'ün gözünde, sevinçli felsefenin bileşenleridir; Bergson'da olduğu kadar Epikuros ve Lukretius'ta, Spinoza ve Nietzsche'de karşımıza çıkan olumlayıcı felsefe... Deleuze'ün felsefe tarihçiliği, olumlayıcı felsefeye bir övgü, bu yönde felsefe yapmaya bir çağrıdır. Deleuze'ün yorumlarının gösterdiği gibi, aynı bileşenler, Bergson'da kesin felsefeyi, Spinoza'da bilgeliği, Nietzsche'de "şen bilgi"yi ortaya çıkarmak için farklı düzenlemelerle yeniden bir araya gelirler. Ama Deleuze'ün felsefe tarihçiliği, aynı zamanda felsefe tarihinin keskin bir eleştirisidir de. Çünkü olumlayıcı felsefeler çokluğu karşısında, her zaman aşkınlığa odaklanan umutsuz felsefeler vardır. En başta da söylediğimiz gibi, aşkınlık felsefenin yaşamdan kopmasıdır, yaşamla kavram arasında açılan uçurumdur. İktidarını insanların hınçları üzerine inşa eden ikiyüzlü politikacı, dünyayı olumlamaktan aciz din adamı, ölü kavramlarla iş gören sıkıcı akademisyen... ve onların peşinden sıradanlıklara koşan insanlar işte bu uçuruma yerleşir. Dünyayı ve karşısındakini hiçe sayan, olumsuzlamaya dayalı tüm bu figürlerden uzakta, Deleuze'ün felsefesi, dünyaya evet deme yönünde *bize* yapılmış bir çağrıdır. Deleuze'ü okudukça, filozof olabileceğimizin farkına varırız. Ya da belki sanatçı belki mistik; ya da başka bir şey... Çünkü dünyaya evet demek, her şeyden önce, bencil zekâyla baskıcı içgüdüyü ayıran aralıkta, felsefeyle ya da başka yollarla dünyanın yaratımına katılmak, kendi virtüel zarlarımı içkinlik düzlemine fırlatıp ortaya çıkacak kırılmaları ve yeni düzenlemeleri istemektir.

Hakan Yücefer

Çevirenin Notu

Deleuze'ün metnindeki temel kavramların ya da çevirisi tartışmalı olabilecek bazı sözcüklerin Fransızcasını köşeli parantez içinde belirttim. Metin boyunca ya da dipnotlarda gönderme yapılan Türkçeye çevrilmemiş kitapların adlarını da önce italik olarak yazdıktan sonra Türkçelerini yine köşeli parantez içinde belirttim. Bergson'dan yapılan alıntıları çevirirken Türkçe çevirilere başvurmadım.[1]

99. sayfadaki şema metnin aslında yer almıyor. Eylem'le çeviriyi gözden geçirirken, Bergson'un *Madde ve Bellek* kitabında bulunan bu şemayı eklemeye karar verdik. 143. sayfadaki şema ise Deleuze'e aittir. Ayrıca Deleuze'ün *Bergsonculuk*'un İngilizce baskısı için yazdığı, Fransızca baskıda yer almayan sonsözü de kitaba eklemenin yararlı olacağını düşündük.[2]

İkinci Baskıya Not

Bergsonculuk'un ikinci baskısını hazırlarken, çeviriyi tümüyle gözden geçirdik ve birinci baskıda ortaya çıkan bazı basım hatalarını düzelttik.

---

1 Bunun tek istisnası *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*'nın son Türkçe çevirisidir. Bkz. H. Bergson, *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*, çev. Mukadder Yakupoğlu, Doğu-Batı Yay., 2004.

2 Sonsözün Fransızcası için bkz. "Postface pour l'édition américaine : « Un retour à Bergson »", *Deux régimes de fous* (yay. haz. D. Lapoujade), Minuit, 2003, s. 313-315.

KISALTMALAR[1]

Bergson'un yapıtlarını alıntılarken şu baş harfleri kullanıyoruz:

Essai sur les données immédiates de la conscience [Bilincin Dolaysız Verileri Üzerine Deneme], 1889: *DI*.

Matière et Mémoire [Madde ve Bellek], 1896: *MM*.

Le Rire [Gülme], 1900: *R*.

L'Evolution créatrice [Yaratıcı Evrim], 1907: *EC*.

L'Energie spirituelle [Zihinsel Enerji], 1919: *ES*.

Durée et Simultanéité [Süre ve Eşzamanlılık], 1922: *DS*.

Les deux sources de la morale et de la religion [Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı], 1932: *MR*.

La Pensée et le Mouvant [Düşünce ve Hareket Eden], 1941: *PM*.

DS'yi dördüncü basımından alıntılıyoruz. Tüm diğer yapıtlar için, referanslar önce yüzüncü yıl baskısının (Presses Universitaires de France) sayfa numaralarına, sonra, bu baskıdaki bilgilere de uygun olarak, 1939-1941 yeniden basımlarına gönderme yapıyor.

---

1 Deleuze'ün notu.

I

Yöntem Olarak Sezgi

Süre, Bellek ve Yaşamsal Atılım [Élan vital] kavramları Bergson'un felsefesinin büyük aşamalarını ifade eder. Bu kitabın amacı bu üç kavram arasındaki ilişkiyi ve içerdikleri ilerlemeyi belirlemektir.

Sezgi Bergsonculuğun yöntemidir. Sezgi bir duygu, bir esinleniş ya da belirsiz bir duygudaşlık değildir. O, gelişmiş bir yöntemdir, hatta felsefenin en gelişmiş yöntemlerinden biridir. Bu yöntemin, Bergson'un felsefede "kesinlik" dediği şeyi oluşturan kendine ait katı kuralları vardır. Öte yandan Bergson'un, yöntem olarak anlaşılan sezginin *süre*yi zaten gerektirdiğini ısrarla vurguladığı da doğrudur. "Süre üzerine bu düşünceler bize çok önemli görünmüştü. Bunlar sezgiyi derece derece bir felsefi yöntem haline getirmemizi sağladı. Sezgi zaten uzun süre bizi tereddütte bırakan bir sözcüktü."[1] Bergson Höffding'e de şöyle yazar: "Siz sezgiyle ilgili kuramım üzerinde süre kuramımdan çok daha fazla duruyorsunuz.

---

1 *PM*, 1271, 25.

Oysa ancak süre kuramının ardından sezgi benim gözümde açık hale geldi."[2]

Ama birincil ve ikincil olmak pek çok anlama gelebilir. Sezginin süreye ya da belleğe göre ikincil olduğu açıktır. Fakat süre ya da bellek kavramları, kendi başlarına, yaşanan gerçekliklere ya da deneyimlere işaret etseler bile henüz bize bunları (bilimdekine benzer bir kesinlikle) *bilme* olanağını vermezler. Tuhaf bir biçimde şunu diyebiliriz: Tam da Bergsoncu anlamında yani yöntem olarak sezgi olmasaydı, süre sözcüğün yaygın anlamıyla tümüyle sezgisel olarak kalacaktı. Gerçek şu ki, Bergson felsefeyi mutlak olarak "kesin" bir disiplin haline getirmek, bilimin kendi alanında sahip olduğu kesinliği ona kendi alanında kazandırmak, onun bilim kadar ilerletilebilir ve aktarılabilir olmasını sağlamak için sezgi yöntemine güveniyordu. Süre, Bellek, Yaşamsal Atılım kavramları arasındaki ilişkiler de sezginin yöntemsel yön vericiliği olmaksızın bilgi bakımından belirsiz kalır. Tüm bu nedenlerden dolayı, sağlam ya da kesin bir yöntem olarak sezgiyi bu çalışmanın ilk bölümünde ele almalıyız.[3]

Yönteme ilişkin olarak en genel soru şudur: Her şeyden önce dolaysız bir bilgiye işaret eden sezgi nasıl olur da bir yöntem oluşturabilir? Yöntem özünde bir ya da birçok dolayım içeriyor değil midir? Bergson sezgiyi sık sık yalın bir edim olarak sunar. Ama yalınlık ona göre niteliksel ve virtüel bir çokluğu, bu çokluğun içinde edimselleşmekte olduğu çeşitli yönleri dışarıda bırakmaz. Bu bakımdan sezgi birçok anlam, indirgenemez birçok bakış içerir.[4] Bergson temelde yöntemin kurallarını belirleyen üç tür edimi birbirinden ayırt eder: Bunların ilki problemlerin

---

2 *Lettre à Höffding* [Höffding'e Mektup], 1916 (bkz. *Ecrits et Paroles* [Yazılar ve Konuşmalar], c. III, s. 456).

3 *Dolaysız Veriler* ile *Madde ve Bellek*'te *sezgi* sözcüğünün kullanımı ve bu kavramın oluşumu için şu kitaba başvurulabilir: L. Husson, *L'intellectualisme de Bergson* [Bergson'un Zihinciliği], PUF, 1947, s. 6-10.

4 *PM*, 1274-1275, 29-30.

ortaya konuşu ve yaratılışına, ikincisi hakiki doğa farklarının keşfine, üçüncüsü ise gerçek zamanın kavranışına ilişkindir. Yönteme ilişkin genel soruya yanıt vermek için, sezginin bir anlamından diğerine nasıl geçildiğini ve "temel anlamı"nın ne olduğunu göstererek yaşanan edim olarak sezgideki yalınlığı yeniden bulmak gerekir.

* * *

BİRİNCİ KURAL: *Problemlere de doğruluk ve yanlışlık atfetmek, yanlış problemlerin geçersizliğini göstermek, doğruluk ve yaratmayı problemler düzeyinde uzlaştırmak.*

Aslında doğru ve yanlışın yalnızca çözümlerle ilgili olduğuna, ancak çözümlerle başladığına inanmakla hata ediyoruz. Bu önyargı toplumsaldır (çünkü toplum ve onun kurallarını aktaran dil, bize hep "devletin idari dosyaları"ndan çıkmış gibi hâlihazırda bulunan problemler "verir", çok zayıf bir özgürlük alanı bırakarak bizi bu problemleri "çözmeye" zorlar). Dahası söz konusu önyargı çocuklukta başlar ve okulda karşımıza çıkar: Problemleri "veren" hep hocadır, öğrencinin görevi çözümü bulmaktan ibarettir. Böylece bir tür kölelik durumunda tutuluruz. Gerçek özgürlük problemlerin ne olduğuna karar verebilme, onları kurabilme gücünde yatar: Bu "yarı-tanrısal" güç, doğru problemlerin yaratıcı biçimde ortaya çıkarılmasını olduğu kadar yanlış problemlerin ortadan kaldırılmasını da içerir. "Gerçek şu ki felsefede ve hatta başka alanlarda asıl söz konusu olan problemi çözmekten çok onu *bulmak* ve sonuç olarak onu *ortaya koymak*tır. Çünkü spekülatif bir problem doğru ortaya konar konmaz çözülür. Şunu demek istiyorum, doğru ortaya konan problemin çözümü de vardır, bu çözüm saklı, adeta örtülü kalabilir; bu durumda tek yapmak gereken örtüyü kaldırmak, onun ardındakini keşfetmektir. Ama problem ortaya koymak sadece keşfetmek değil icat etmektir. Keşif, edimsel ya da virtüel olarak zaten varolana ilişkindir; bu yüzden er ya da

geç gerçekleşecektir. İcat ise varolmayana varlık verir, bu yüzden asla gerçekleşmemesi de mümkündür. Matematikte, daha da güçlü bir biçimde metafizikte, icat çabası çoğu kez problemi ortaya çıkarmaktan, problemi ortaya koymayı sağlayacak terimleri yaratmaktan ibarettir. Problemin ortaya konuşu ve çözümü neredeyse aynı anlama gelir: Gerçekten büyük problemler ancak çözüldüklerinde ortaya konabilirler."[5]

Bergson'u haklı çıkaran yalnızca bütün bir matematik tarihi değildir. Bergson'un metninin son cümlesini Marx'ın doğrudan pratik için geçerli olan ifadesiyle karşılaştırabiliriz: "İnsanlık ancak çözebileceği problemleri kendi önüne koyar."* İki durumda da söz konusu olan, problemlerin önceden varolan çözümlerin gölgesi gibi olduğunu söylemek değildir (bütün bağlam bunun tersine işaret ediyor). Bu yalnızca problemlerin önemli olduğunu söylemek de değildir. Tersine, önemli olan çözümdür ama problem her zaman ortaya konuş tarzına, problem olarak belirlendiği koşullara, onu ortaya koyarken kullanılan araçlara ve terimlere uygun düşen çözüme sahiptir. Bu bakımdan, insanlık tarihi teorik açıdan olduğu kadar pratik açıdan da problemlerin kuruluşunun tarihidir. İnsanların gerçek tarihlerini yaptıkları yer burasıdır ve bu etkinliğin bilincine varmak özgürlüğün kazanılması gibidir. (Aslında, Bergson'da problem kavramının kökleri tarihin de ötesinde yaşamın kendisinde ya da yaşamsal atılımdadır: Engelleri aşma, bir problem ortaya koyup onu çözme ediminde kendini özsel olarak belirleyen yaşamdır. Organizmanın oluşumu hem bir problemin ortaya konuşu hem de o problemin çözümüdür.)[6]

Ama problemdeki bu kurucu güç bir doğruluk normuyla nasıl uzlaştırılabilir? Verili bir problemin çözümleri söz konu-

---

5 *PM*, 1293, 51-52 ("yarı-tanrısal durum" için, bkz. 1306, 68).

* Marx'tan yapılan bu alıntı, *Ekonomi-Politiğin Eleştirisine Katkı*'nın önsözünde yer almaktadır (çev. Sevim Belli, Sol Yay., 1993, s. 24). (ç.n.)

6 Bergson'a göre, *problem* kategorisi, olumsuz bir kategori olan *ihtiyaç*tan çok daha büyük bir *biyolojik* öneme sahiptir.

su olduğunda doğru ve yanlışı tanımlamak görece kolay sayılabilir, problemlerin ortaya konuşu bağlamında neyin doğru neyin yanlış olduğunu söylemek ise çok daha zor görünüyor. Pek çok filozof bu durum karşısında kısırdöngüye düşmüş gibidir: Doğru-yanlış ölçütünü çözümlerin ötesinde problemlere de uygulamak gerektiğinin bilincinde oldukları halde bu filozoflar, bir problemin doğruluğunu ya da yanlışlığını, çözüme kavuşmasının mümkün olup olmadığı üzerinden tanımlamakla yetinirler. Bergson'un büyük başarısı ise, aksine, "yanlış problem" ifadesindeki yanlışın ne olduğunu çözümlerden bağımsız olarak belirlemeye kalkışmış olmasıdır. Buradan önceki genel kuralı tamamlayıcı bir kural çıkar.

TAMAMLAYICI KURAL: *İki tür yanlış problem vardır: "Varolmayan problemler", terimlerinde "artı" ile "eksi"nin birbiriyle karıştırılmış olmasıyla tanımlanır; "kötü ortaya konmuş problemler," terimlerinin kötü analiz edilmiş karışımları temsil etmesiyle tanımlanır.*

Bergson birinci türe yokluk, düzensizlik ya da olanaklılık problemlerini (bilgi ve varlık problemleri); ikinci türe özgürlük ya da yoğunluk problemlerini örnek gösterir.[7] Bergson'un bunlara ilişkin analizleri oldukça ünlüdür. İlk durumda analiz, yokluk fikrinde varlık fikrine oranla, düzensizlikte düzene oranla, olanaklıda gerçeğe oranla *eksi* değil *artı* bulunduğunu göstermeye dayanır. Yokluk fikrinde, aslında, varlık fikri artı genelleştirilmiş bir mantıksal olumsuzlama işlemi artı bu işlemin ardındaki tekil psikolojik güdü vardır (herhangi bir varlık bizim beklentimize uygun düşmediğinde onu yalnızca eksiklik olarak, bizi ilgilendiren şeyin olmayışı olarak kavrarız). Düzensizlik fikrinde düzen fikri artı bunun olumsuzlanışı artı bu olumsuzlamanın ardındaki güdü vardır (aslında beklediği-

7 *PM*, 1336, 105. – Örneklerin dağılımı Bergson'un metinlerine göre değişir. Bu da şaşırtıcı değildir, çünkü her yanlış problem, göreceğimiz gibi, değişen oranlarda iki yöne de sahiptir. Yanlış problemler olarak özgürlük ve yoğunluk için, bkz. *PM*, 1268, 20.

mizden farklı bir düzenle karşılaşmışızdır). Olanaklılık fikrinde gerçeklik fikrinden daha fazla şey vardır: "Çünkü olanaklıda, gerçek olana, bir kez gerçekleştikten sonra bunun imgesini geçmişe geri yansıtan bir zihin edimi" ve bu edimin ardındaki güdü eklenir. (Aslında evrende bir gerçekliğin ortaya çıkışını, kapalı bir sistemde durumların art arda gelişiyle karıştırırız).[8]

"Neden hiçbir şey değil de bir şey var?" ya da "neden düzensizlik değil de düzen var?" ya da "neden (eşit biçimde olanaklı oldukları halde) şunun yerine bu var?" diye sorduğumuzda hep aynı hataya düşeriz: Artıyı eksi olarak alırız, yokluk varlıktan, düzensizlik düzenden, olanaklı olan varolandan önce geliyormuş gibi yaparız. Varlık gelip bir boşluğu doldurmuş, düzen kendinden önce gelen bir düzensizliği örgütlemiş, gerçek olan bir ilksel olanağı gerçekleştirmiş gibidir. Varlık, düzen ya da varolan, doğruluğun ta kendisidir. Ama yanlış problemde "doğru olanın geriye yönelik hareketi"nden kaynaklanan temel bir yanılsama vardır, bu hareket varlığın, düzenin ve varolanın birer imgesini geriye, ilksel olduğu varsayılan bir olanağa, bir düzensizliğe, bir yokluğa yansıtır; böylece bunların varlıktan, düzenden ve varolandan ya da onları kuran yaratıcı edimden önce geldiklerinin sanılmasına yol açar. Bu konu Bergson'un felsefesinde büyük önem taşır: Onun yanlış problemlerin kaynağı olarak olumsuzluğa ve tüm olumsuzlama biçimlerine yönelttiği eleştiriyi özetler.

İkinci tür yanlış problemler olan kötü ortaya konmuş problemler ise başka bir mekanizmayı devreye sokar: Bu kez söz konusu olan kötü analiz edilmiş karışımlardır. *Doğaları bakımından farklı olan* şeyler rastgele birlikte sınıflandırılmıştır. Örneğin mutluluğun zevke indirgenip indirgenemeyeceğini sorarız; oysa belki zevk terimi çok çeşitli indirgenemez durumları kapsamaktadır, aynı şey mutluluk terimi için de geçerlidir.

---

8 *PM*, 1339, 110. – Düzensizliğin ve yokluğun eleştirisi için ayrıca bkz. *EC*, 683, 223 vd. ve 730, 278 vd.

Eğer terimler "doğal eklemlenmeler"e karşılık gelmezse problem yanlıştır, "doğrudan şeylerin doğasına" ilişkin değildir.[9] Bergson'un, yoğunluk kavramını bu tür bir karışım olmakla eleştirdiği analizleri de oldukça ünlüdür: Duyumun niteliği ister ona karşılık gelen kas bölgesiyle ister onu üreten fiziksel nedenin niceliğiyle karıştırılsın, yoğunluk kavramı doğa bakımından farklı olan belirlenimlerin saf olmayan bir karışımını içerir. Öyle ki "duyumun ne kadar arttığı" sorusu her zaman yanlış ortaya konmuş bir probleme gönderme yapar.[10] Aynı biçimde, özgürlük probleminde iki tür "çokluk" [multiplicité], uzayda bitişik bulunan terimlerin çokluğuyla sürede kaynaşan durumların çokluğu birbirine karıştırılır.

Birinci tür yanlış problemlere dönelim. Bergson bunlarda artının eksi olarak alındığını söyler. Ama aynı biçimde, Bergson'un eksinin artı olarak alınmasından söz ettiği durumlar da vardır: Bir eyleme ilişkin kuşku nasıl ancak görünüşte eyleme ekleniyorsa, ama aslında bir istenç eksikliğine işaret ediyorsa, olumsuzlama da *olumsuzladığı şeye* eklenmez, yalnızca *olumsuzlayandaki* bir zayıflığa işaret eder. "Şunu hissederiz: Kutsal bir yaratıcılığa sahip düşünce ya da istenç, gerçekliğinin uçsuz bucaksızlığı içinde öylesine kendisiyle doludur ki bir düzen eksikliği ya da varlık eksikliği fikrinin onun yalnızca yanından geçip gitmesi bile mümkün değildir. Mutlak bir düzensizliğin, dahası hiçliğin olabileceğini tasarlamak, onun için, kendisinin de varolmayabileceğini söylemek olurdu; bu ise onun güç sahibi olmaya dayalı doğasıyla uyuşmayan bir zayıflık olacaktı... Söz konusu olan artı değil eksidir, istençteki azalmadır."[11] – Yokluğu bir yandan varlığa göre artı olarak diğer yandan eksi olarak gösteren bu iki ifade arasında bir çelişki var mı? Eğer Bergson'a göre, "varolmayan" problemlerde yanlışlığın *ne olursa olsun* artı ve eksi terimleriyle düşünme saplantısından kaynak-

---

9 *PM*, 1293-1294, 52-53.
10 Bkz. *DI*, I. bölüm.
11 *PM*, 1304-1305, 66.

landığını hesaba katarsak burada bir çelişki yok. Düzensizlik fikri, birbirlerine indirgenemez iki ya da daha çok düzen olduğunu görmek yerine (örneğin, yaşamın düzeni ve mekanizmanın düzeni; birinin olduğu yerde diğeri yok) yalnızca genel bir düzen fikrine dayanıp bunu düzensizliğin karşısına koymakla, düzensizlik fikriyle bağlantı içinde düşünmekle yetindiğimizde ortaya çıkıyor. Yokluk fikri, durmadan yerlerini birbirlerine bırakan farklı gerçeklikleri kavramak yerine bunları genel bir Varlığın homojenliğinde birbirlerine karıştırdığımızda, dolayısıyla bu Varlığı hiçliğin karşısına yerleştirdiğimizde, hiçlikle ilişkilendirdiğimizde ortaya çıkıyor. Olanaklılık fikri, her varolanı yeniliği içinde kavramak yerine varoluşun bütününü her şeyin kendisinden salt "gerçekleşme" yoluyla çıktığı varsayılan, önceden varolan bir öğeye taşıdığımızda ortaya çıkıyor.

Kısacası, ne zaman artı ve eksi terimleriyle düşünsek iki düzen arasındaki, varlıklar arasındaki ya da varolanlar arasındaki doğa farklarını göz ardı etmiş oluyoruz. Böylece, *nasıl birinci tür yanlış problemlerin son kertede ikincilere dayandığı görülüyor*: Düzensizlik fikri kötü analiz edilmiş bir karışım olan genel bir düzen fikrinden doğar, vs. Her şeyi artı ve eksi terimleriyle kavramak, daha derin doğa farkları olan yerlerde yalnızca derece farkları ya da yoğunluk farkları görmek belki de düşüncenin en genel hatası, bilimin ve metafiziğin ortak hatasıdır.

Öyleyse, yanlış problemin iki yönünü de içeren temel bir yanılsamanın [illusion] pençesindeyiz. Yanlış problem mefhumunun kendisi bile aslında basit hatalara (yanlış çözümlere) karşı değil daha derin bir şeye, içinde bulunduğumuz koşullardan ayrılamaz, bizi kuşatan, sürükleyen bir yanılsamaya karşı mücadele etmemiz gerektiğini gösteriyor. Bu, Bergson'un olanaklı olanın geriye yansıtılmasıyla ilgili olarak sözünü ettiği seraptır. Bergson Kant'ın bir fikrini ödünç alıp onu tümüyle değiştirerek kullanır: Aklın kendi derinliklerinde hatalar değil *kaçınılmaz* yanılsamalar oluşturduğunu, bunların sonuçlarını önlemeye çalışmaktan öte bir şey yapamayacağımızı söyleyen

Kant'tır. Bergson yanlış problemlerin doğasını bambaşka bir biçimde belirlese de, bizzat Kant'ın eleştirisi onun için kötü ortaya konmuş bir problemler öbeğinden ibaret olsa da Bergson'un yanılsamayı ele alış biçimi Kant'a benzer. Yanılsamanın kaynağı zekânın derinliklerindedir, doğrusunu söylemek gerekirse yanılsama yok edilmiş ya da yok edilebilir değildir, onu yalnızca *bastırabiliriz*.[12] Artı ve eksi terimleriyle düşünme, yani doğa farklarının olduğu yerde derece farkları görme yönünde bir eğilime sahibiz. Zekâdaki bu eğilime ancak yine zekâ *yoluyla*, eleştirel bir başka eğilim oluşturarak karşı koyabiliriz. Peki, bu ikinci eğilim tam olarak nereden geliyor? Onu oluşturabilecek ve harekete geçirebilecek tek şey sezgidir, çünkü sezgi derece farklarının ardındaki doğa farklarını yeniden bulur ve doğru problemleri yanlışlarından ayırmayı sağlayan ölçütleri zekâya iletir. Bergson zekânın genel olarak problemleri ortaya koyan yeti olduğunu gösterir (içgüdü ise daha çok çözümler bulma yetisidir).[13] Ama yalnızca sezgi, zekânın kendine karşı işlemesi pahasına, ortaya konan problemlerin doğru ya da yanlış olduğuna karar verir.

* * *

İKİNCİ KURAL: *Yanılsamaya karşı mücadele etmek, hakiki doğa farklarını ya da gerçeğin eklemlenmelerini yeniden bulmak.*[14]

Bergson'un ikilikleri ünlüdür: süre-uzay, nitelik-nicelik, heterojen-homojen, sürekli-süreksiz, iki çokluk, bellek-madde, anı-algı, sıkışma-gevşeme, içgüdü-zekâ, iki kaynak

---

12 Bkz. *PM*, 1306, 68'deki çok önemli dipnot.

13 *EC*, 623, 152.

14 Doğa farkları ya da gerçeğin eklemlenmeleri Bergson felsefesinde sürekli karşımıza çıkan terimler ve konulardır: bkz. özellikle *PM*'nin Giriş'i. Bu anlamda Bergson'un Platonculuğundan söz edebiliriz (bölme yöntemi); Bergson, Platon'un kesim yapma ve iyi aşçılık üzerine bir metnini alıntılamayı sever: bkz. *EC*, 627, 157.

vs. Kitaplarında her sayfanın üzerine yerleştirdiği açıklayıcı başlıklar bile Bergson'un ikiliklere ne kadar düşkün olduğunu gösterir – yine de bu ikilikler onun felsefesinde son sözü söylemezler. Öyleyse bu ikiliklerin anlamı nedir? Bergson için, söz konusu olan hep bir karışımı doğal eklemlenmelerine göre, doğa bakımından farklı olan öğelerine bölmektir. Yöntem olarak sezgi Platoncu ruha sadık bir bölme yöntemidir. Bergson şeylerin gerçekte, olguda birbirlerine karıştığını göz ardı ediyor değildir; deneyimin kendisi bize yalnızca karışımlar sunar. Fakat sorun buradan doğmaz. Örneğin zaman hakkında geliştirdiğimiz tasarıma uzay da karışmıştır. Can sıkıcı olan şey, bu *tasarım*da [représentation], doğaları bakımından farklı iki oluşturucu öğeyi, biri süreye diğeri uzama ait iki saf *mevcudiyeti* [présence] artık birbirlerinden ayıramaz hale gelmemizdir. Uzam ve süreyi öylesine birbirine karıştırırız ki onların karışımını artık ancak hem uzay dışı hem zaman dışı olduğu varsayılan bir ilkenin karşısına yerleştirebiliriz. Bu uzay dışı ve zaman dışı ilkeye göre uzay ve zaman, süre ve uzam derece derece zayıflamadan ibarettir.[15] Yine örneğin anımsamayı ve algılamayı karıştırırız; neyin algılamaya neyin anımsamaya karşılık geldiğini tanıyamaz hale geliriz, biri belleğe diğeri maddeye ait iki saf mevcudiyeti tasarımda artık ayırt edemeyiz, tek görebildiğimiz algı-anılar ve anı-algılar arasındaki derece farklarıdır. Kısacası, karışımları kendisi de saf olmayan, zaten karışmış olan bir birimle ölçeriz. Karışımların ardındaki sebebi yitirmişizdir. Bergson'un *saf olan*a ilişkin takıntısı doğa farklarını yeniden kurmayla ilgilidir. Yalnızca doğa bakımından farklı olanın saf olduğu söylenebilir, ama yalnızca *eğilimler* doğa bakımından farklıdır.[16] Öyleyse söz konusu olan, karışımı niteliksel, nitelikli eğilimlerine göre; yani hareketler olarak, hareket yönleri olarak tanımlanan süre ve uzamı bir

---

15 *EC*, 764, 318.

16 Örneğin, zekâ ve içgüdü, *saf* olarak ancak eğilimlere ayrıştırılabilen bir karışım oluşturur. Bkz. *EC*, 610, 137.

araya getiriş tarzına göre bölmektir (böylece süre-sıkışma ve madde-gevşemeye ulaşılır). Bir bölme yöntemi olarak sezgi bir kez daha aşkınsal analizle benzerlik taşır: Karışım, olanı [fait] temsil ettiğine göre, onu yalnızca *olması gereken* [en droit] düzeyinde varolan eğilimlere ya da saf mevcudiyetlere bölmeliyiz.[17] Böylece deneyimi, deneyimin koşulları yönünde aşmış oluruz (ama bunlar, Kant'takinin tersine, olanaklı her deneyimin değil gerçek deneyimin koşullarıdır).

Bergson sıkça şunu vurgular: Doğa farklarının olduğu yerde herkes yalnızca derece farkları görmüştür. Bu sayede Bergson çok çeşitli olan temel eleştirilerini aynı başlık altında toplar. Metafiziği, temelde, uzaylaştırılmış bir zaman ile ilksel olduğu varsayılan bir bengilik arasında yalnızca derece farkları gördüğü için eleştirecektir (zamanı varlığın derece derece zayıflaması, gevşemesi ya da azalması olarak gördüğü için...): Tüm varlıklar metafizik tarafından mükemmelliğin ve hiçliğin iki uç noktasını oluşturduğu bir yoğunluk cetveline göre tanımlanırlar. Ama Bergson bilime de benzer bir eleştiri yöneltecektir; çünkü *mekanist* yaklaşımın tek tanımı yine uzaylaştırılmış bir zamana dayanarak yapılabilir, varlıklar buna uygun olarak artık sadece derece, konum, boyut ve oran farkları sunarlar. Evrimcilikte bile, tek çizgi halinde bir evrim varsayıldığı, bir canlı organizmadan diğerine geçiş basit derece aralıkları, değişimleri ve çeşitlemeleri yoluyla sağlandığı ölçüde mekanizmin etkisi vardır. Tüm yanlış problemlerin ve bizi engelleyen yanılsamaların kaynağında hakiki doğa farklarının göz ardı edilmesi yatar: Bergson, *Madde ve Bellek*'in ilk bölümünden itibaren bir yandan algı ile duygu [affection], diğer yandan algı ile anı arasındaki doğa farklarının unutuluşunun nasıl bizi algımızın uzamsız karakterde olduğuna inandırarak her çeşit yanlış problemi doğurduğunu gösterir: "Tümüyle içsel olan du-

17 "Olan-olması gereken" karşıtlığı için bkz. *MM*, I. bölüm (özellikle 213, 68). – "mevcudiyet-tasarım" ayrımı için bkz. 185, 32.

rumları kendi dışımıza yansıtıyor olduğumuz fikrinde öylesine çok yanlış anlama, kötü sorulmuş sorulara verilmiş topal yanıt bulunabilir ki..."[18]

Hiçbir metin sezginin bir bölme yöntemi olarak uygulanışının karmaşıklığını *Madde ve Bellek*'in ilk bölümü kadar iyi gösteremez. Bu bölümde söz konusu olan, tasarımı onu koşullayan öğelere, doğa bakımından farklı saf mevcudiyetlere ya da eğilimlere bölmektir. Bergson burada nasıl hareket eder? Önce neyle neyin arasında doğa farkı olabileceğini (ya da olamayacağını) sorar. İlk yanıt şudur: Beyin diğer imgelerin ortasında bir "imge" olduğuna göre ya da diğer hareketlerin ortasında bazı hareketleri üstlendiğine göre, beynin algılama yetisi denen şeyle omuriliğin refleks işlevleri arasında doğa farkı *olamaz*. Öyleyse, beyin tasarımlar üretmez; yalnızca, alımlanan bir hareketle (uyarım) uygulanan bir hareket (yanıt) arasındaki ilişkiyi karmaşıklaştırır. Bu ikisi arasında bir aralık meydana getirir, ya alımlanan hareketi sonsuza dek böler, ya da onu olanaklı tepkiler çoğulluğu boyunca sürdürür. Anıların bu aralıktan yararlanmaları, açık söylemek gerekirse "araya girmeleri" bir şeyi değiştirmez. Anıları bir başka "çizgi"ye ait oldukları için şimdilik bir yana bırakabiliriz. Çizmekte olduğumuz çizgi üzerinde yalnızca madde ve hareket, az ya da çok karmaşık, az ya da çok geciktirilmiş hareket vardır, varolabilir. Bütün mesele algıyı da bu çizgi üzerine yerleştirip yerleştiremeyeceğimizi bilmektir. Beynin açtığı aralık sayesinde, bir varlık maddi nesneden ve ondan yayılan etkinliklerden yalnızca kendisini ilgilendiren kısmı alıkoyabilir.[19] Böylece algı nesne *artı* başka bir şey değil, nesne *eksi* bir şey, nesne eksi bizi ilgilendirmeyen

---

18 *MM*, 197, 47.

19 *MM*, 186, 33: "Eğer canlı varlıklar evrende 'belirlenimsizlik merkezleri' oluşturuyorsa ve bu belirlenimsizliğin derecesi işlevlerinin sayısı ve düzeyiyle ölçülüyorsa, bunlardan şu sonucu çıkarabiliriz: canlı varlıkların yalnızca mevcudiyetleri bile, nesnelerin kendi işlevleri için önemli olmayan tüm kısımlarının ortadan kaldırılması anlamına gelebilir."

kısımdır. Yani nesnenin kendisi virtüel bir *saf* algıyla özdeşleşirken, bizim gerçek algımız, bizi ilgilendirmeyen kısmını çıkardığı nesneyle örtüşür. Buradan Bergson'un ünlü tezi doğar, bunun tüm sonuçlarını ileride inceleyeceğiz: Şeyleri oldukları gibi algılarız, algı bizi doğrudan maddeyle buluşturur, kişisel değildir ve algılanan nesneyle örtüşür. Bergson'un bu çizgiyle ilgili tüm yöntemi aralarında doğa farkı *olamayacak* terimleri aramaktan ibarettir: Beynin yetisiyle omuriliğin işlevi arasında, maddenin algısıyla maddenin kendisi arasında doğa farkı değil yalnızca derece farkı vardır.

Böylece artık ilkinden doğası bakımından farklı olan ikinci çizgiyi çizebilecek duruma geliriz. İlk çizgiyi meydana getirmek için *kurgulara* gereksinim duyuyorduk: Bedenin uzayda saf bir matematiksel nokta, zamanda saf bir an ya da anlar ardışıklığı olduğunu varsaymıştık. Ama bu kurgular basit hipotezlerden ibaret değildi: Doğrudan deneyimden çıkarılan bir yönelimi deneyimin ötesine taşımaya dayanıyorlardı; ancak bu yolla deneyimin koşullarının bir kısmı ortaya çıkarılabildi. Şimdi geriye beynin açtığı aralığı neyin doldurduğunu, neyin ortaya çıkmak için bundan yararlandığını sormak kalıyor. Bergson'un yanıtı üçlüdür. İlk yanıt duygulanırlıktır [affectivité]; duygulanırlık tam da bedenin matematiksel bir noktadan başka bir şey olmasını gerektirir, ona uzayda bir hacim verir. Sonra belleğin anıları gelir. Bunlar anları birbirine bağlar ve geçmişi şimdiye dâhil ederler. Son olarak yine bellek, ama maddenin niteliği ortaya çıkaracak bir sıkışması olarak bir başka biçim altında bellek gelir. (Böylece, bedenin anlarda kalmasını önleyen, ona zamanda bir süre sağlayan bellektir.) İşte yeni bir çizgi, duygulanırlığın, anı-belleğin ve sıkışma-belleğin art arda dizildiği öznelliğin çizgisi karşısındayız: Buradaki terimlerin bir önceki çizginin terimlerinden (algı-nesne-madde) doğa bakımından farklı olduğunu söyleyeceğiz.[20]

---

20 Çizginin bütünüyle homojen olması zorunlu değildir; kırık bir çizgi de olabilir. Bu yüzden, duygulanırlık algıdan doğası bakımından ayrılır, ama bunu bellekle aynı tarzda yapmaz: *Saf* bir bellek saf algının karşısında yer alırken,

Kısacası, genel olarak tasarım, doğası bakımından farklı iki yöne, tasarımlanması mümkün olmayan iki saf mevcudiyete bölünür: Algının mevcudiyeti bizi *birdenbire* maddeyle buluşturur, belleğin mevcudiyeti bizi *birdenbire* zihinle buluşturur. Bir kez daha vurgulayalım, sorun bu iki çizginin karşılaşması ve karışması değildir. Bizim deneyimimiz, bizim tasarımımız tam da bu karışımdır. Ama tüm yanlış problemlerimiz, deneyimi deneyimin koşulları, gerçeğin eklemlenmeleri yönünde aşamamaktan, bize verili olan, içinde yaşadığımız karışımlarda neyin doğa bakımından farklı olduğunu bulamamaktan kaynaklanır. "Algı ve anı hep birbirine karışır, hep bir iç içe geçme, kaynaşma fenomeni yoluyla tözlerinin bir kısmını değiş tokuş ederler. Psikologun rolü onları ayırmak, her birine doğal saflığını iade etmektir; böylece psikolojinin hatta belki de metafiziğin karşılaştığı pek çok zorluk aydınlanacaktır. Ama yapılan hiç de bu değil. Eşit olmayan dozlarda saf algı ve saf anıdan oluşmuş bu karma durumların yalın durumlar olmasını istiyoruz. Bu yüzden, saf anıyı da saf algıyı da bilemez hale gelmeye, yalnızca hangi yöne ağırlık veriyorsak ona göre bazen anı bazen algı diye adlandıracağımız tek bir fenomeni tanımaya, sonuç olarak da algı ile anı arasında doğa farkı değil yalnızca derece farkı görmeye kendimizi mahkûm ediyoruz."[21]

Sezgi bizi deneyim durumunu deneyimin koşulları yönünde aşmaya yöneltir. Ama bu koşullar ne genel ne de soyuttur, koşullar koşullananından daha geniş değildir, çünkü söz konusu olan gerçek deneyimin koşullarıdır. Bergson, "deneyimi kendi kaynağında aramaktan, ya da daha doğrusu, deneyimin bizim çıkarımız doğrultusunda kırılmaya uğrayarak tam olarak *insani* deneyim haline geldiği belirleyici *dönüm noktası*nın [tournant]

---

duygulanırlık daha çok algıyı bulandıran bir "saf-olmayış" gibidir (bkz. *MM*, 207, 60). İleride, duygulanırlık, bellek, vs.'nin nasıl öznelliğin çok çeşitli yönlerini ifade ettiklerini göreceğiz.

21 *MM*, 214, 69.

ötesinde aramaktan"[22] söz eder. Bu dönüm noktasının ötesi, tam da nihayet doğa farklarını keşfettiğimiz noktadır. Ama bu odak noktasına ulaşmayı önleyen öyle çok zorluk vardır ki sezgi edimlerini görünüşte çelişik olacak biçimde çoğaltmak gerekir. İşte bu yüzden Bergson bize bazen deneyimle tümüyle aynı genişlikte bir hareketten, bazen bir genişletmeden, bazen de bir sıkıştırma ya da daraltmadan söz eder. Bunun nedeni, ilk olarak, her "çizgi"nin belirleniminin bir tür sıkışma içermesidir; görünüşte çeşitli olan olgular doğal yakınlıklarına göre sınıflandırılmış, eklemlerine göre sıkıştırılmıştır. Öte yandan, her çizgiyi dönüm noktasının ötesine, deneyimimizi aşan noktaya dek götürürüz. Bu, bizi maddenin tümüne özdeş bir saf algıyı, geçmişin tümüne özdeş bir saf belleği düşünmeye zorlayan olağanüstü bir genişlemedir. Bergson felsefenin tutumuyla sonsuz küçükler hesabının işlemlerini pek çok kez işte bu bakımdan karşılaştırır: Deneyimde bize bir eklemlenme çizgisi gösteren küçük bir parıltı yakaladığımızda geriye onu deneyimin dışına dek uzatmak kalır – tıpkı matematikçilerin gerçek eğri parçasından aldıkları sonsuz küçük öğelerle "bunların ardındaki karanlıkta uzanan eğrinin kendisinin biçimini" yeniden inşa etmeleri gibi.[23] Ne olursa olsun, Bergson, felsefede tümüyle insani bir bilgelik ve denge gören filozoflardan değildir. Kendimizi insanlık dışına ve insanüstüne (bizimkinden aşağıda ya da yukarıda olan *süreler...*) açmak, insanlık durumunun ötesine geçmek; içinde bulunduğumuz durum bizi kötü analiz edilmiş karışımlar arasında yaşamaya ve bizzat kötü analiz edilmiş bir

---

22 *MM*, 321, 205.

23 *MM*, 321, 206. – Bergson çoğu kez sonsuz küçükler analizini eleştiriyor gibidir: Bu analiz, istediği kadar ele aldığı aralıkları sonsuza indirgesin, hâlâ hareketi kat edilen uzaydan itibaren anlamakta diretmektedir (örneğin *DI*, 79-80). Ama konuyu daha derinlemesine ele alırsak, Bergson'a göre, metafizik de, kendi adına, calculus'un bilimde yaptığı devrime *benzer* bir devrim yapmak zorundadır: bkz. *EC*, 773-786, 329-344. Hatta metafizik "niteliksel diferansiyeller ve integrallerle işlem yapmak" için "matematiğimizin yaratıcı fikrinden" esinlenmelidir (*PM*, 1423, 215).

karışım olmaya zorladığı müddetçe Bergson için felsefenin anlamı bunlardır.[24]

Ama bu genişleme, hatta bu öteye geçme, deneyimin kavramlar yönünde aşıldığı anlamına gelmez. Çünkü kavramlar, Kant'ta olduğu gibi, yalnızca genel olarak her olanaklı deneyimin koşullarını tanımlar. Burada ise tersine, tüm tekil özellikleri içindeki gerçek deneyim söz konusudur. Ve onu genişletmek, hatta onun ötesine geçmek gerekiyorsa, bunun tek amacı söz konusu tekil özelliklerin bağlı olduğu eklemlenmeleri bulmaktır. Öyle ki deneyimin koşulları kavramlardan çok saf algılamlarla [percepts] belirlenir.[25] Bu algılamlar bir kavramda toplandığında ise ortaya çıkan kavram doğrudan şeyin kendisine göre kesilip biçilmiş, yalnızca ona uygun olan ve bu bakımdan, açıklamak zorunda olduğu şeyden daha geniş olmayan bir kavramdır. Çünkü her bir "çizgi"yi deneyimin dönüm noktasının ötesine dek izlerken, aynı zamanda, çizgilerin birbirini kestiği, yönlerin karşılaştığı, doğa bakımından farklı olan eğilimlerin bizim tanıdığımız haliyle şeyin kendisini oluşturmak için birbirine bağlandığı noktayı bulmak gerekir. Bundan daha kolay bir şey olmadığı, deneyimin zaten kendiliğinden bu noktayı bize verdiği söylenebilir. Sorun bu kadar basit değildir. Iraksayan çizgileri *dönüm noktasının ötesine dek* izledikten sonra, bu çizgilerin yola koyulduğumuz noktada değil, kendisi de deneyimin dönüm noktasının ötesinde yer alan virtüel bir noktada, başlangıç noktasının virtüel bir imgesinde kesişmesi gerekir. Bu virtüel nokta bize nihayet şeyin yeter sebebini, karışımın yeter sebebini, başlangıç noktasının yeter sebebini verebilir. Öyle ki "belirleyici dönüm noktasının ötesinde" ifadesi iki anlama gelir: İlk olarak çizgilerin, karışık halde bulundukları deneyimde verili ortak bir noktadan yola çıkarak hakiki doğa farklarına

---

24 Bkz. *PM*, 1416, 206. – ve 1425, 218: "Felsefe, insanlık durumunu aşma çabası olmalı." (*Deneyimin dönüm noktası* üzerine yapılan bir önceki alıntı bu ifadenin bir yorumudur.)

25 *PM*, 1370, 148–149.

gitgide daha uygun biçimde ıraksadıkları momente işaret eder; ikinci olarak aynı çizgilerin bu kez ortak noktanın virtüel bir imgesini ya da belirgin sebebini bize vermek için yeniden yakınsadıkları bir başka momente işaret eder. Dönüm noktası ve geriye dönme. Böylece, düalizm monizmin yeniden inşasına ulaşmak zorunda olan bir momentten ibarettir. Bu yüzden, genişlemenin ardından son bir yeniden sıkışma, farklılaşmanın ardından bütünleşme gelir. "Önceleri, yeterince uzağa gitmedikleri için hakikatin yalnızca yönünü gösteren olgu çizgilerinden söz ediyorduk: Bunlardan ikisini kesiştikleri noktaya dek uzatarak doğrudan hakikatin kendisine de ulaşabiliriz... Bu kesiştirme yönteminin metafiziği kesin biçimde ilerletebilecek tek yöntem olduğuna inanıyoruz."[26] Öyleyse, deneyimin birbirini izleyen ters yönlü iki dönüm noktası vardır: Bunlar Bergson'un felsefede *kesinlik* dediği şeyi oluşturur.

Buradan ikinci kurala ilişkin bir TAMAMLAYICI KURAL *çıkar: Gerçek, doğal eklemlenmelere göre ya da doğa farklarına göre parçalara ayrılmakla kalmaz, bunun yanı sıra, aynı ideal ya da virtüel noktaya doğru yakınsayan yollara bağlı olarak kesişir.*

Bu kural iyi ortaya konmuş bir problemin nasıl kendiliğinden çözüleceğini göstermek bakımından özellikle işlevseldir. Örneğin, yine *Madde ve Bellek*'in birinci bölümüne göre, bellek problemini ancak anı-algı karışımından yola çıkıp bu karışımı beden ve ruh, zihin ve madde arasındaki hakiki bir doğa farkına karşılık gelen ıraksayan ve genleşmiş iki yöne böldüğümüzde uygun biçimde ortaya koymuş oluruz. Oysa problemin çözümünü ancak yeniden sıkıştırma yoluyla elde ederiz: Bunun için ıraksayan iki yönün yeniden yakınsadığı kökensel noktayı, anının algıya katıldığı kesin noktayı, adeta başlangıç noktasının yansısı ve sebebi olan virtüel noktayı kavramamız gerekir. Böylece beden ve ruh, madde ve zihin problemi, ancak Bergson'un nesnellik ve öznellik çizgilerinin, dış gözlem ve iç

---

26 *MR*, 1186, 263.

deneyim çizgilerinin nasıl kendi farklı süreçlerinin sonunda (afazi vakasına dek) yakınsamak zorunda olduğunu gösterdiği nihai bir yeniden sıkıştırma yoluyla çözülür.[27]

Bergson, aynı şekilde ruhun ölümsüzlüğü probleminin iki çok farklı çizginin, bellek deneyimi çizgisiyle bambaşka mistik bir deneyimin çizgisinin yakınsaması yoluyla çözülebileceğini gösterir.[28] *Üç* olgu çizgisinin yakınsama noktasında çözülen problemler daha da karmaşıktır: *Zihinsel Enerji*'nin ilk bölümündeki bilincin doğası problemi böyledir. Bu kesiştirme yönteminin başlı başına bir olasılık kuramı oluşturduğu fark edilecektir: Her çizgi bir olasılığı tanımlar.[29] Ama söz konusu olan niteliksel bir olasılık kuramı, niteliksel olarak ayrı olan olgu çizgileridir. Iraksadıkları, doğa farklarına uygun olarak gerçeğin eklemlenmelerini çözdükleri zaman, bu çizgiler zaten problemleri ortaya koyabilecek, deneyimi somut koşulları yönünde aşabilecek üst düzeyde bir deneycilik oluşturuyordu. Şimdi yakınsadıkları, gerçeğin kesişmesini sağladıklarında ise, problemleri çözebilecek, koşul ile koşullananı aralarında hiç mesafe kalmayacak kadar birleştirebilecek üst düzeyde bir olasılık kuramı oluşturuyorlar.

* * *

ÜÇÜNCÜ KURAL: *Problemleri uzaydan çok zamana bağlı olarak ortaya koymak ve çözmek.*[30]

Bu kural sezginin "temel anlamı"nı verir: Sezgi süreyi gerektirir, sürenin terimleriyle düşünmeye dayanır.[31] Onu anlamanın tek yolu doğa farklarını belirleyen bölme hareketine

---

27 *PM*, 1315, 80.
28 *MR*, 1199-1200, 280-281.
29 *ES*, 817-818, 4; 835, 27.
30 Bkz. *MM*, 218, 74: "Özne ve nesneyle, bunların ayrımları ve birlikleriyle ilgili sorular, uzaydan çok zamana bağlı olarak ortaya konmalıdır."
31 *PM*, 1275, 30.

dönmektir. İlk bakışta, bir doğa farkının iki şey ya da daha doğrusu iki eğilim arasında olduğunu düşünebiliriz. Bu doğrudur, ama yalnızca yüzeysel olarak. Bergson'daki en temel bölmeyi ele alalım: süre ve uzay. Tüm diğer bölmeler, tüm diğer ikilikler bunu içerir, buradan türer ya da buna ulaşır. Oysa süre ile uzay arasında basitçe bir doğa farkı olduğunu söylemekle yetinemeyiz. Bölme, bütün doğa farklarını kendi adına üstlenme ya da taşıma "eğiliminde olan" süre ile (çünkü süre kendisini niteliksel olarak değiştirme gücüne sahiptir) yalnızca derece farkları sunan uzay (çünkü uzay niceliksel homojenliktir) arasındadır. Öyleyse, bölmenin iki yarısı arasında bir doğa farkı yoktur; doğa farkı bütünüyle taraflardan birine aittir. Herhangi bir şeyi doğal eklemlenmelerine göre böldüğümüzde, karşımızda, duruma göre çok çeşitli olan oranlar ve şekiller altında, bir yanda bir şeyin diğer şeylerden *ve kendisinden* yalnızca derece bakımından farklılaşabileceği (çoğalma, azalma) uzay tarafını, diğer yanda bir şeyin diğer şeylerden *ve kendisinden* doğa bakımından farklılaştığı (başkalaşma) süre tarafını buluruz.

Bir şeker parçasını ele alalım: Şeker parçası uzayda bir biçime sahiptir, ama bu yönüyle onunla tüm diğer şeyler arasında yalnızca derece farkları görebiliriz. Oysa aynı şeker parçasının bir süresi, sürede bir ritmi, kendini en azından kısmen şekerin çözülüp erime sürecinde görünür kılan ve şekerin doğası bakımından yalnızca diğer şeylerden değil, her şeyden önce ve özellikle kendisinden nasıl farklılaştığını gösteren bir zamanda oluş tarzı da vardır. Başkalaşma şeyin özüdür ya da tözüdür, şeyi Sürenin terimleriyle düşündüğümüzde kavradığımız işte bu başkalaşmadır. Bu bakımdan, Bergson'un ünlü ifadesi "şekerin erimesini beklemek zorundayım", bağlamın hissettirdiğinden çok daha geniş bir anlama sahiptir.[32] Bu ifadenin anlamı şudur: Benim kendi sürem, örneğin beklentilerimden doğan

32 *EC*, 502, 10. - İfadenin geçtiği bağlamda Bergson, şeker parçasına, evrenin bütününe katıldığı ölçüde bir süre atfeder. İleride bu kısıtlamanın anlamını göreceğiz: bkz. IV. bölüm.

sabırsızlık içinde onu yaşadığım haliyle, başka ritimlere sahip, benimkinden doğa bakımından farklı başka sürelerin farkına varmamı sağlar. Süre her zaman doğa farklarının yeri ve ortamıdır, hatta süre bu farkların toplamıdır, çokluğudur; yalnızca sürede doğa farkları vardır – oysa uzay derece farklarının yerinden, ortamından, toplamından ibarettir.

Belki de en genel yöntemsel sorunu çözecek araca artık sahibiz. Platon da kendi bölme yöntemini geliştirirken, bir karışımı iki yarıya ya da birkaç çizgiye bölmek istiyordu. Ama tüm sorun doğru yarının nasıl seçileceğini bilmekti: Neden aramakta olduğumuz şey şu tarafta olsun da bu tarafta olmasın? Bu yüzden, bölme yöntemi hakiki bir yöntem olmamakla suçlanabilirdi, çünkü onda "orta terim" eksikti ve her şey hâlâ esinlenmeye bağlıydı. Öyle görünüyor ki Bergsonculukta bu güçlük ortadan kalkar. Çünkü karışımı yalnızca biri şeylerin zamanda niteliksel olarak değişme tarzını sergileyen iki eğilime bölerek Bergson, gerçekten de her durumda "doğru tarafı", öze ait olan tarafı seçme yolunu bulur. Kısacası, sezgi yönteme dönüşür ya da daha doğrusu, yöntem dolaysız olana kavuşur. Sezgi süre değildir. Sezgi, daha çok, kendi süremizin dışına çıkmamızı, bizden aşağıda ya da yukarıda bulunan başka sürelerin varoluşunu dolaysızca olumlamak için kendi süremizden yararlanmamızı sağlayan harekettir. "Yalnızca sözünü ettiğimiz yöntem hem idealizmi hem de realizmi aşmamıza, bizden aşağıda ya da yukarıda ama bir anlamda da içimizde bulunan nesnelerin varoluşunu olumlamamıza... izin verir. Hepsi birbirinden çok farklı, sayısız süre algılarız" (*aşağı* ve *yukarı* sözcükleri bizi yanıltmamalı; söz konusu olan doğa farklarıdır).[33] Yöntem olarak sezgi olmadan, süre sıradan bir psikolojik deneyim olarak kalır. Buna karşılık sezgi de süreyle çakışmadıkça, sıraladığımız kurallara uygun programı gerçekleştirmeyi, yani doğru problemleri ya da hakiki doğa farklarını belirlemeyi... başaramaz.

---

33 *PM*, 1416-1417, 206-208.

Şimdi yanlış problemlerdeki yanılsamaya dönelim. Bu yanılsamanın kaynağı nedir ve hangi anlamda kaçınılmazdır? Bergson, şeylerden yalnızca ilgilendiğimiz kısmı almamız için bizi yönlendiren ihtiyaçların, eylemin ve toplumun düzenini, uzayla doğal bir yakınlık içinde olan zekânın düzenini ve doğa farklarını örten genel fikirlerin düzenini bu yanılsamanın kaynağına yerleştirir. Daha doğrusu, bazıları canlı cisimlerdeki nesnel benzerliklere, bazıları cansız cisimlerdeki nesnel özdeşliklere, bazıları ise üretilmiş cisimlerdeki öznel zorunluluklara gönderme yapan, kendileri de doğa bakımından farklı, çok çeşitli genel fikirler vardır; ama biz tüm genel fikirlerden bir genel fikir çıkarmada ve tüm doğa farklarını bu genellik öğesi içinde eritmede pek aceleci davranırız.[34] – "Niteliksel farkları onları taşıyan uzayın homojenliğinde eritiriz."[35] Bu gerekçeler silsilesinin hâlâ psikolojik olduğu, içinde bulunduğumuz durumdan ayrılmadığı doğrudur. Daha derinlerdeki nedenleri de hesaba katmalıyız. Çünkü homojen bir uzay fikri bizi gerçeklikten ayıran bir çeşit yapaylık ya da simgesellik içerse bile, maddenin ve uzamın önceden uzayın düzenini haber veren gerçeklikler olduğu da kuşku götürmez. Yanılsama yani uzay yalnızca bizim doğamızda değil şeylerin doğasında da temellenir. Madde, gerçekten de şeylerin birbirlerine ya da bize yalnızca derece farkları sunma eğiliminde oldukları "taraf"tır. Deneyim bize karışımlar verir; ama karışım durumu yalnızca doğa bakımından farklı öğeleri bir araya getirmeye değil, bu öğelerin karışımdaki kurucu doğa farklarının *kavranamaz* hale geldiği koşullar içinde bir araya gelmesine de dayanır. Kısacası, doğa farklarının artık kendilerini gösteremeyeceği bir bakış açısı, dahası bir şey durumu söz konusudur. Doğrunun *geriye dönük hareketi*, yalnızca doğru *hakkında* bir yanılsama değil

34 *PM*, 1298-1303, 58-64.
35 *EC*, 679, 217.

doğrunun *kendisine* ait bir yanılsamadır. "Din" karışımını statik din ve dinamik din olarak iki yöne bölerken Bergson şunu ekler: Belli bir bakış açısına yerleşerek, "gerçekte radikal bir doğa farkı olan yerde, derece farkları gibi olan bir dizi geçiş görülebilir."[36]

Öyleyse, yanılsama yalnızca bizim doğamıza dayanmaz; içinde yaşadığımız dünyaya, varlığın bize kendisini en önce gösteren tarafına dayanır. Yapıtının başından sonuna dek Bergson bir bakıma gelişme göstermiştir. Onun gelişiminin iki temel noktası şudur: Süre ona psikolojik bir deneyime gitgide daha az indirgenebilir görünmüş, bunun yerine şeylerin değişken özüne dönüşerek karmaşık bir ontolojinin konusu haline gelmiştir. Aynı zamanda, diğer yandan uzay da bizi bu psikolojik gerçeklikten ayıran bir kurguya gitgide daha az indirgenebilir olmuş ve o da varlıkta temellenerek varlığın iki yamacından, iki yönünden birini ifade etmeye başlamıştır. Bergson, mutlağın iki *tarafı* olduğunu söyleyecektir: metafiziğin nüfuz ettiği zihin, bilimin araştırdığı madde.[37] Böylece bilim göreli bir bilgi, yalnızca başarıları ya da etkililiği dolayısıyla tavsiye edilen simgesel bir disiplin olmaktan çıkar; bilim ontolojiye aittir, ontolojinin iki yarısından biridir. Mutlak, farktır; ama farkın iki yüzü vardır: derece farkları ve doğa farkları. İşte bu yüzden, şeyler arasında basit derece farkları gördüğümüzde, bilim bizi dünyayı böyle görmeye çağırdığında bile hâlâ bir mutlağın içindeyizdir ("modern fizik gitgide bizim niteliksel ayrımlarımızın ardında sayısal farklar ortaya çıkarır...").[38] Oysa bu bir yanılsamadır. Ama yalnızca varlığın ilk yönünün sunduğu gerçek manzarayı ikinciye yansıttığımız ölçüde karşımıza çıkan bir yanılsamadır. Eğer yanılsama bastırılabilirse, bu, varlığın diğer yönüne, yani süreye bağlı

---

36 *MR*, 1156, 225.

37 Bkz. *PM*, 1278 vd., 34 vd. (ve 1335, 104: Zekâ "böylece mutlağın bir yanıyla temas içindeyken, bilincimiz de diğer yanıyla temas içindedir...")

38 *PM*, 1300, 61.

olarak yapılabilir. Sürenin bize sunduğu doğa farkları uzayda, ondan önce de maddede ve uzanımda ortaya çıkan oran farklarıyla *son kertede örtüşür.*

* * *

Sonuç olarak sezgi üç (ya da beş) kuralı olan bir yöntemdir. Bu, temelde *problemler ortaya koyan* (yanlış problemlerin eleştirisi ve doğrularının icadı), *farklılaştıran* (parçalara bölme ve kesiştirme), *zamansallaştıran* (sürenin terimleriyle düşünme) bir yöntemdir. Ama sezgi nasıl süreyi gerektirir, nasıl bunun karşılığında süreye varlık ve bilgi bakımından yeni bir boyut kazandırır, geriye bunları belirlemek kalıyor.

II

Dolaysız Veri Olarak Süre

Dolaysız Veriler'de ve *Yaratıcı Evrim*'in ilk sayfalarında, sürenin nasıl psikolojik bir deneyim olarak betimlendiğinin bilindiğini varsayıyoruz: Söz konusu olan bir "geçiş", bir "değişim", bir *oluş*, ama süren bir oluş, tözün kendisiyle özdeş bir değişimdir. Bergson'un sürenin iki temel özelliğini, süreklilik ve heterojenliği uzlaştırmada hiçbir güçlük çekmediğini görüyoruz.[1] Ama süre böyle tanımlandığında, yalnızca yaşanan bir deneyim olmaktan çıkar, genişleyen bir deneyime dönüşür, hatta deneyimi aşarak deneyimin koşulu haline gelir. Çünkü deneyimin sunduğu hep uzayla sürenin bir karışımıdır. Saf süre bize dışsallığa sahip olmayan, tümüyle içsel bir ardışıklık; uzay ise ardışıklık içermeyen bir dışsallık sunar (aslında, geçmişin belleği, uzayda olmuş olanın anımsanması, süren bir zihni yine de içermektedir). Bu ikisi arasında bir karışım oluşur, uzay karışıma dışsal ayrımlarının,

1 Bu noktayla ilgili olarak, bkz. A. Robinet'nin kusursuz analizi, *Bergson* (Seghers, 1965), s. 28 vd.

homojen *ve* süreksiz "kesitleri"nin biçimiyle katılırken, süre içsel, heterojen *ve* sürekli ardışıklığını getirir. Böylece, uzayın anlık durumlarını "saklamayı" ve onları bir tür "ikincil uzay"da bitiştirmeyi başarırız; ama bunu yaparken kendi süremize dışsal ayrımlar sokmuş oluruz, onu dışsal parçalara ayırıp bir tür homojen zaman içinde çizgiselleştiririz. Böyle bir karışım (homojen zaman ikincil uzayla karışır) bölünmelidir. Sezginin bir yöntem olduğunun farkına varmadan önce bile Bergson karışımın bölünmesi görevini karşısında bulur. Bölme bu aşamada da iki saf yöne göre mi yapılacaktır? Bergson uzayın ontolojik kökeni problemini açıkça ortaya koymadıkça, söz konusu olan daha çok karışımı yalnızca biri (süre) saf olan, diğeri (uzay) bozulmaya yol açan saf-olmayışı temsil eden iki yöne bölmektir.[2] Süre "dolaysız veri" olarak kavranacaktır, çünkü tam da karışımın uygun, doğru tarafına karşılık gelmektedir.

Önemli olan, karışımın parçalara ayrılmasının bize iki tür "çokluk" olduğunu göstermesidir. Bunların biri uzay tarafından (ya da daha doğrusu, tüm nüansları göz önünde tutarsak, homojen zamanın saf olmayan karışımı tarafından) temsil edilir: Bu bir dışsallık, eşzamanlılık, bitişiklik, düzen, niceliksel farklılaşma, *derece farkı* çokluğudur, sayısal, *süreksiz ve edimsel* bir çokluktur. Diğeri ise saf sürede kendini sunar; içsel bir ardışıklık, kaynaşma, örgütlenme, heterojenlik, niteliksel ayrım ya da *doğa farkı* çokluğudur, *virtüel ve sürekli* olan, sayıya indirgenemez bir çokluktur.[3]

* * *

2 Öte yandan, Bergson'un *Dolaysız Veriler*'de de *uzay* kavramının uzamın bir algısından itibaren nasıl oluşabileceği problemine işaret ettiği doğrudur: bkz. 64-65, 71-72.

3 *DI*, II. bölüm (ve III. bölüm, 107, 122). -- Kötü analiz edilmiş karışım ya da iki çokluğun birbirine karıştırılması, tam da yanlış bir kavram olarak yoğunluğu tanımlar.

Bize öyle geliyor ki "çokluk" [multiplicité] sözcüğünün Bergson'da nasıl kullanıldığına yeterince önem verilmedi. "Çokluk"un felsefenin geleneksel sözcük dağarcığında hiç yeri yoktur – özellikle de bir *continuum*'u [sürekliliği] belirtmek için kullanılıyorsa. Bu sözcüğün yalnızca yöntemin geliştirilmesi açısından temel bir önem taşımakla kalmadığını göreceğiz, *Dolaysız Veriler*'de ortaya çıkan ve daha sonra geliştirilecek olan problemler hakkında da "çokluk" bize önceden bilgi verir. Burada, "çokluk" sözcüğü oldukça tanıdık bir felsefi kavram olan genel olarak Çok'la [Multiple] aynı anlama gelen belirsiz bir ad değildir. Aslında, *Bergson için söz konusu olan Çok'u Bir'in karşısına koymak değil tersine iki tür çokluğu birbirinden ayırmaktır.* Ama bu problem dahi bir bilgin, fizikçi ve matematikçi olan Riemann'a kadar gider. Riemann, şeyleri boyutlarına ya da bağımsız değişkenlerine göre belirlenebilecek "çokluklar" olarak tanımlıyordu. *Süreksiz çoklukları sürekli çokluklar*dan ayırıyordu; ilk türden çokluklar ölçümlerinin ilkesini kendilerinde taşıyorlardı (parçalardan her birinin ölçüsü parçaların içerdiği öğelerin sayısınca veriliyordu) – diğerleri bu ilkeyi başka bir şeyde, en azından kendilerinde oluşan fenomenlerde ya da kendilerinde etkin olan güçlerde buluyorlardı.[4] Bergson'un, bir filozof olarak, Riemann'ın genel problemlerinden haberdar olduğu kesindir. Bunu yalnızca onun matematiğe duyduğu ilgiden çıkarmıyoruz. Bergson, ayrıca, kendi öğretisini Riemann'a sıkı sıkıya bağlı olan Görelilik Kuramıyla karşılaştırdığı *Süre ve Eşzamanlılık* adlı bir kitap yazmıştır. Eğer varsayımımız doğruysa, iki bakımdan tuhaf sayılabilecek bu kitap artık tuhaf olmaktan çıkar: Çünkü bir yandan, bir anda ve nedensiz

4 Riemann'ın çokluklar kuramı için bkz. B. Riemann, *Œuvres mathématiques* [Matematik Yapıtları] (fr. çev. Gauthier-Villars, "Sur les hypothèses qui servent de fondement à la géométrie" [Geometriye Temel Teşkil Eden Hipotezler Üzerine]). Ayrıca H. Weyl, *Temps, Espace, Matière* [Zaman, Uzay, Madde]. – Husserl de, Bergson'dan tümüyle başka bir yönde de olsa, Riemann'ın çokluklar kuramından esinlenmiştir.

biçimde yazılmamıştır, sürekli çoklukların Riemanncı yorumuyla Bergsoncu yorumu arasında o ana dek örtük kalmış bir karşılaştırmayı gün ışığına çıkarmaktadır; öte yandan, eğer Bergson daha sonra bu kitaptan vazgeçip onun yetersizliğini kabul etmişse, belki de bunun nedeni çokluklar kuramını matematiksel içerimlerine varana dek ele alamayacağını düşünmesidir. Aslında Bergson, Riemann'ın yaptığı ayrımın anlamını derinlemesine değiştirmişti. Sürekli çokluklar ona esasen sürenin alanına aitmiş gibi geliyordu. Böylece süre, Bergson için, sadece bölünemez ya da ölçülemez olan değil, daha çok ancak doğasını değiştirerek bölünebilen, ancak bölmenin her aşamasında ölçümün ilkesini değiştirerek ölçülebilen şeydi. Bergson, süreye ilişkin felsefi bir bakışı uzayın bilimsel kavranışının karşısına koymakla yetinmiyordu, problemi iki tür çokluğun alanına taşıyor, süreye özgü çokluğun kendi payına biliminki kadar büyük bir "kesinlik" taşıdığını – dahası, bilime etkide bulunması ve ona Riemann'ın ve Einstein'ın izlediği yolla bağdaşmak zorunda olmayan bir yol açması gerektiğini düşünüyordu. İşte bu yüzden, Bergson'un çokluk kavramını ödünç alıp onun erimini ve bölümlenişini yenileme tarzına büyük bir önem atfetmeliyiz.

Sürenin niteliksel ve sürekli çokluğu, niceliksel ya da sayısal çoklukla karşıtlık içinde nasıl tanımlanır? *Dolaysız Veriler*'deki güç anlaşılır bir metin, *Madde ve Bellek*'teki gelişmeleri haber verdiği ölçüde bu bakımdan daha da anlamlıdır. Burada öznel ve nesnel olanın ayırt edilmesi söz konusudur: "Tümüyle ve aslına uygun olarak biliniyor görünen şeyi öznel diye adlandırıyoruz, kendisi hakkında sahip olduğumuz fikrin yerine gittikçe artan bir yeni izlenimler çokluğunu koyabileceğimiz şekilde bilineni ise nesnel diye adlandırıyoruz."[5] Eğer yalnızca bu ifadelerle yetinseydik yanlış anlamalara düşme tehlikesiyle karşı karşıya kalırdık; ama neyse ki bağlam bize yol gösteriyor.

---

5 *DI*, 57, 62.

Bergson şunu açıkça belirtir: Bir *nesne* sonsuz biçimde bölünebilir; oysa bu bölmeler gerçekleştirilmeden bile, düşünce onları, nesnenin bütününde hiçbir değişiklik olmaksızın, olanaklar olarak kavrar. Öyleyse, söz konusu bölmeler zaten nesnenin imgesinde görülebilirler: Gerçekleşmedikleri (yalnızca olanaklı oldukları) halde, edimsel olarak algılanırlar ya da en azından algılanabilirler. "Bölünmemiş olanın altbölümlerinin bu yalnız virtüel değil edimsel tamalgısı, tam da nesnellik olarak adlandırdığımız şeydir." Bergson demek istiyor ki nesnel olan, *virtüelliğe sahip olmayan*dır – gerçekleşsin ya da gerçekleşmesin, ister olanaklı ister gerçek olsun, nesnel olandaki her şey edimseldir. *Madde ve Bellek*'in birinci bölümünde bu konu daha açık biçimde geliştirilecektir: Maddenin ne virtüelliği ne de gizli bir gücü vardır, bu yüzden onu "imge"yle özdeşleştirebiliriz; kuşkusuz maddede onun hakkında sahip olduğumuz imgeden *fazlası* bulunabilir, ama başka türden bir şey, başka bir doğaya ait bir şey bulunamaz.[6] Başka bir metninde ise, Bergson cisimle fikri özdeşleştirdiği için Berkeley'i kutlar, çünkü tam da maddenin "içerisi, altı yoktur... madde hiçbir şey saklamaz, hiçbir şey barındırmaz... ne tür olursa olsun hiçbir gücü, virtüelliği yoktur... yüzeyde serili durur ve her an, sunduğu şeyde tümüyle mevcuttur."[7]

Özetle, yalnızca bölünen değil bölünürken doğasını değiştirmeyen şey nesne, nesnel olarak adlandırılacaktır. Öyleyse söz konusu olan, derece farkları bakımından bölünen bir şeydir.[8] Nesneyi belirleyen şey, bölünenin ve bölmelerin, sayının ve birimin karşılıklı uygunluğudur. Nesneye, bu anlamda, "sayısal bir çokluk" denebilir. Çünkü sayı, her şeyden önce de aritmetik birimin [unité] kendisi, doğasını değiştirmeden bölünen şeyin

---

6 *MM*, 218-219, 75-76.

7 *PM*, 1353, 127.

8 Bkz. *MM*, 341, 231: "Uzay söz konusu olduğu sürece, bölmeyi istediğimiz kadar ileri götürebiliriz; bu yolla bölünen şeyin doğası değiştirilmiş olmaz..."

modelidir. Sayının yalnızca derece farklarına sahip olduğunu söylemek, sayısal farkların, gerçekleşsin *ya da gerçekleşmesin*, hep edimsel olduğunu söylemektir. "Aritmetiğin sayıları oluştururken kullandığı birimler geçici, sonsuza dek yeniden bölünebilir birimlerdir ve bunların her biri tasarlanabildiğince küçük ve çok olan kesirli niceliklerden bir toplam oluşturur... Eğer her çarpma işlemi* herhangi bir sayıyı kendine eklenebilecek geçici bir birim gibi ele alma olanağını içeriyorsa, buna karşılık birimler de kendi paylarına istendiği kadar büyük olan, ama kendi aralarında birleştirilmek için geçici olarak bölünemez oldukları düşünülen hakiki sayılardır. Ama tam da birimin istendiği kadar parçaya bölünebildiği kabul edilince, onun uzamsal olduğu onaylanmış olur."[9]

Buna karşılık, bir niteliksel çokluk nedir? Özne ya da öznel olan nedir? Bergson şu örneği verir: "Karmaşık bir duygu, çok büyük sayıda daha basit öğe içermek zorundadır; ama bu öğeler kusursuz bir netlikle ortaya çıkmadıkça onların bütünüyle gerçekleşmiş olduğu söylenemez, bilinç bunların seçik algısına sahip olduğunda ise, öğelerin sentezinden doğan ruhsal durum tam da bu yüzden değişmiş olacaktır."[10] (Örneğin, bir sevgi ve nefret karışımının bilinçte edimselleşmiş olduğunu düşünelim; nefret de sevgi de hem birbirlerinden hem de bilinçdışı karışımlarından doğa bakımından farklı olmak koşuluyla bilinçli hale gelecektir.) Öyleyse, sürenin düpedüz bölünemez olduğuna inanmak, Bergson çoğu kez kolaylık olsun diye kendini böyle ifade etse bile, büyük bir hata olacaktır. Aslında süre bölünür, ara vermeksizin bölünür: Bir *çokluk* olmasının nedeni de budur. Ama doğasını değiştirmeden bölünmez, bölünürken doğasını değiştirir: Bu yüzden sayısal olmayan bir çokluktur, yani böl-

---

* Deleuze'ün alıntısında, "multiplication" (çarpma işlemi) yerine "multiplicité" (çokluk) yazıyor. Alıntıyı Bergson'un kendi metniyle karşılaştırarak bu hatayı düzeltiyoruz. (ç.n.)

9 *DI*, 55-56, 60-61.

10 *DI*, 57, 62.

menin her aşamasında "bölünemez olanlar"dan söz edebiliriz. *Birçok* olmayan bir *başka* vardır, yalnızca gücül halde olan sayı.[11] Başka türlü söylersek, öznel olan ya da süre, *virtüel olan*dır. Daha açıkçası, bu edimselleşen, edimselleşmekte olan, edimselleşme hareketinden ayrılamaz bir virtüeldir. Çünkü edimselleşme farklılaşma yoluyla, ıraksayan çizgiler yoluyla ortaya çıkar ve kendine özgü hareketiyle doğa farkları yaratır. Sayısal bir çoklukta her şey edimseldir: Her şey "gerçekleşmiş" değildir ama her şey edimseldir, yalnızca edimsel şeyler arasındaki ilişkiler ve yalnızca dereceyle ilgili farklar vardır. Buna karşılık, süreyi ya da öznelliği tanımlayan sayısal olmayan çokluk artık uzaysal olmayan, tümüyle zamansal bir başka boyuta dâhil olur: Virtüel olandan bunun edimselleşmesine gider, kendi doğa farklarına karşılık gelen farklılaşma çizgileri yaratarak edimselleşir. Böyle bir çokluk, özünde, süreklilik, heterojenlik ve yalınlık özelliklerini taşır. Ve burada, Bergson için, heterojenlikle sürekliliği uzlaştırmada gerçekten de hiçbir güçlük yoktur.

Bergson'un öznel ve nesnel olanı ayırt ettiği, *Dolaysız Veriler*'deki bu metin, Bergson felsefesinde gitgide daha büyük bir önem kazanacak olan virtüel kavramını dolaylı olarak da olsa öne süren ilk metin olduğu ölçüde, bize oldukça önemli görünüyor.[12] Çünkü göreceğimiz gibi, *olanak* kavramını – bu

---

11. *DI*, 81, 90.

12 Aslında, nesnel olan, virtüel olarak değil edimsel olarak algılanan parçalarla tanımlanır (*DI*, 57, 63). Bu da karşılığında, öznel olanın, parçalarının virtüelliğiyle tanımlanmasını içerir. Öyleyse metne dönelim: "Tümüyle ve aslına uygun olarak biliniyor görünen şeyi öznel diye adlandırıyoruz, kendisi hakkında sahip olduğumuz fikrin yerine gittikçe artan bir yeni izlenimler çokluğunu koyabileceğimiz şekilde bilineni ise nesnel diye adlandırıyoruz." Bu tanımlar, harfiyen alındıklarında, tuhaftır. Hatta bağlama dayanarak onları ters çevirmek isteyebiliriz. Çünkü virtüelliği olmadığı için, "görünüşüne" [apparaître] benzer bir varlığa sahip olan ve böylece aslına uygun olarak bilinebilen şey, nesnel olan (madde) değildir de nedir? Hep, yalnızca virtüel olarak içerdiği, başka bir doğaya sahip parçalara bölünebilir olan şey ise öznel olan değil midir? İnsanın adeta bir basım hatası olduğuna inanası geliyor. Ama Bergson'un kullandığı terimler bir başka

kavrama yalnızca maddeye ve "kapalı sistemler"e ilişkin bir kullanım ayırarak ama her çeşit yanlış problemin kaynağını da hep onda görerek – reddeden bu yazar, aynı zamanda, *virtüel* kavramını en yüksek noktaya taşıyan ve onun üzerine tüm bir bellek ve yaşam felsefesi inşa eden kişidir de.

Çokluk kavramında böylesine önemli olan şey, bu kavramın herhangi bir Bir ve Çok kuramından nasıl ayrıldığıdır. Çokluk kavramı bizi "Bir ve Çok" terimleriyle düşünmekten kurtarır. Felsefede, bir ve çok'u bağdaştıran pek çok kuram tanıyoruz. Bunların ortak yanı hepsinin de gerçekliği genel fikirlerle yeniden inşa etme iddiasında olmasıdır. Bize şunu derler: Ben hem birdir (tez), hem de çoktur (antitez), böylece çoktaki birliktir (sentez). Ya da şunu derler: Bir zaten çoktur, Varlık yokluğa karışır ve oluşu üretir. Bergson'un soyut düşüncenin bu hareketinin geçersizliğini gösterdiği sayfalar, yapıtının en güzel kısımlarındandır: Bergson bu tür bir *diyalektik* yöntemde, tıpkı bol gelen kıyafetler gibi, fazlasıyla geniş olan kavramlardan yola çıkıldığı izlenimine sahiptir.[13] Genel olarak Bir, genel olarak çok, genel olarak varlık, genel olarak yokluk... gerçeklik böylece soyut kavramlarla inşa edilmektedir. Ama fazlasıyla geniş ya da fazlasıyla genel bir kavramın yetersizliğini daha az geniş ya da genel olmayan karşıt kavrama başvurarak giderdiğinde gerçeği yakaladığını sanan bir diyalektiğin değeri

---

bakış açısından doğrulanır. Öznel süre söz konusu olduğunda, bölünmeler ancak gerçekleştiklerinde, yani edimselleştiklerinde geçerlidirler. "Süremizin parçaları onu bölen edimin ardışık anlarıyla örtüşür... eğer bilincimiz bir aralıkta ancak belli sayıda temel edim ayırt edebiliyorsa, eğer bölmeyi herhangi bir yerde durduruyorsa, orada bölünebilirlik de durur" (*MM*, 341, 232). Öyleyse, düzeylerinin her birinde, bölmenin bize şeyin bölünemez doğasını aslına uygun olarak verdiğini söyleyebiliriz. Oysa nesnel madde söz konusu olduğunda, bölmenin gerçekleşmesine bile gerek yoktur: Şeyin doğasında hiçbir değişim olmadan bölmenin olanaklı olduğunu önceden biliriz. Bu bakımdan, eğer nesnenin bizim bildiğimizden *başka* hiçbir şey içermediği doğruysa, yine de o hep *daha fazlasını* da içermektedir (*MM*, 289, 164); bu yüzden aslına uygun olarak bilinmez.

13 *PM*, 1408, 196-197.

nedir ki? Bir kavramin yetersizliğini karşıtının yetersizliğiyle ilişkilendirmekle somut gerçek asla yakalanamaz; bir genelliği başka bir genellikle düzeltmekle tekillik asla yakalanamaz. – Bunları söylerken Bergson elbette Hamelin'i düşünmektedir, Hamelin'in *Essai sur les éléments principaux de la représentation*'u [Tasarımın Temel Öğeleri Üzerine Deneme] 1907 tarihlidir. Ama bu sayfalarda, Bergsonculuğun Hegelcilikle, hatta tüm diyalektik yöntemle uyuşmazlığı da kendini gösterir. Bergson, diyalektiği *sahte bir hareket* yani kesinlikten yoksun olmanın başkısıyla bir karşıttan diğerine giden soyut kavramın bir hareketi olmakla suçlar.[14]

Bir kez daha söyleyelim, Bergson Platoncu vurgulara dönmektedir. Platon, Bir çoktur, çok birdir, Varlık yokluktur vs. diyenlerle alay eden ilk kişidir. Platon, her durumda, *ne kadar, nasıl, nerede* ve *ne zaman* diye soruyordu. Çoktaki "hangi" birlik, birdeki "hangi" çok?[15] Karşıtların bağdaştırılması öylesine gevşek bir ağ oluşturur ki her şeyi elinden kaçırır ve hiçbir işe yaramaz. Bergson, Platon'un kesim yapma ve iyi aşçıyla ilgili pek sevdiği metaforlarını iyi terzi ve ölçülü kıyafetle ilgili kendi metaforlarıyla destekler. Kesin kavramlar böyle olmalıdır. "Felsefe için gerçekten önemli olan, *hangi* birliğin, *hangi* çokluğun, soyut bir ve çok'a üstün olan *hangi* gerçekliğin kişinin çoklu birliği olduğunu bilmektir... Çoğunlukla kavramlar çiftler halindedir ve iki karşıtı temsil ederler. Üzerine aynı anda iki karşıt bakış yöneltemeyeceğimiz ve sonuç olarak birbiriyle çatışan iki kavram altında aynı anda yer almayacak hiçbir somut gerçeklik yoktur. Buradan bir tez ve bir antitez doğar ve bunlar mantıksal olarak uzlaştırılmaya çalışılır; bu çok basit bir nedenden ötürü boşa harcanan bir çabadır, çün-

---

14 Oldukça farklı bağlamlarda, Hegelci diyalektiğin sahte bir hareket, soyut bir hareket olmakla, gerçek hareketi anlamamakla suçlanması Kierkegaard'ta, Feuerbach'ta, Marx'ta, Nietzsche'de sıkça karşımıza çıkan bir temadır.

15 Bkz. Platon, *Philebos*.

kü asla kavramlardan ya da bakış açılarından bir şey türetilemez... Eğer süreyi *analiz etmeye*, yani onu hâlihazırdaki kavramlara ayrıştırmaya çalışıyorsam, kavramın ve analizin doğası gereği, *genel olarak süre* üzerine iki karşıt bakış alıp sonra bunlarla süreyi inşa ettiğimi iddia etmek zorunda kalırım. Böyle bir bağdaştırma, ne bir dereceler farklılığı ne de bir biçimler çeşitliliği sunabilir: O ya vardır ya yoktur. Örneğin, bir yandan, bir ardışık bilinç durumları *çokluğu* olduğunu, diğer yandan, bir birliğin onları birleştirdiğini söyleyeceğim. Süre bu birliğin ve bu çokluğun *sentezi*, tekrar ediyorum, nüansları ya da dereceleri nasıl taşıyacağı belli olmayan gizemli bir işlem olacak."[16]

Bergson'un diyalektiğe karşı, karşıtların genel olarak kavranışına (Bir ve Çok) karşı öne sürdüğü şey, çokluğun ince bir algısı, "hangi"nin ve "ne kadar"ın, "nüans" ya da gücül haldeki sayı olarak adlandırdığı şeyin ince bir algısıdır. Süre oluşa tam da bir çokluk olduğu için; karşıtların, genel olarak Bir ve Çok'un, genelliklerinin uç noktasında kavranmak, bütün "ölçü"lerinden ve bütün gerçek tözlerinden boşaltılmak pahasına uzlaştırıldıkları aşırı geniş bir bağdaştırmaya indirgenemez türden bir çokluk olduğu için karşı koyar. Nasıl sürenin yalınlığı Bir'le karışmıyorsa, süre olan çokluk da asla çok'la karışmaz.

---

16 *PM*, 1409-1416, 197-207. - Bu metin, diyalektiğin kolaycılığını eleştiren Platon'un metniyle yakınlık içindedir. Bergson'un bölme yönteminin Platon'dan esinlenmiş olduğunu gördük. Bergson'un ve Platon'un ortak noktası, her bir durumda, "ölçü"yü, "hangi"yi ya da "ne kadar"ı belirleyebilecek olan bir işlemi aramalarıdır. Platon'un inceltilmiş bir diyalektiğin bu gerekleri karşılayabileceğini düşündüğü doğrudur. Bergson ise tersine, genel olarak diyalektiğin, Platon'unki de dahil olmak üzere, yalnızca felsefenin (ve felsefe tarihinin) başlarında geçerli olabileceğini düşünür: diyalektik gerçek bir bölme yöntemini ıskalamaktadır, tek yapabildiği, gerçeği tümüyle biçimsel ya da sözel eklemlenmelere göre parçalara ayırmaktır. Bkz. *PM*, 1321, 87: "Felsefenin önceleri bununla yetinmesi ve saf diyalektik olmakla işe başlamasından daha doğal bir şey yoktur. Felsefe başka bir şeye sahip değildir. Bir Platon, bir Aristoteles dilde tümüyle hazır buldukları gerçekliğin bölümlenişini benimserler..."

Çoğunlukla, olumsuzluğun iki biçimi birbirinden ayırt edilir: basit sınırlama olarak olumsuzluk ve karşıtlık olarak olumsuzluk. Kant ve ardıllarıyla birlikte, ikinci olumsuzluk biçiminin birincinin yerini alması felsefede önemli bir devrim olarak değerlendirilir. Bu yüzden, Bergson'un, olumsuzluğu eleştirirken, bu iki biçimin de eşit ölçüde geçersiz olduğunu söylemesi daha da dikkat çekici hale gelmektedir. Bunların ikisi de, ona göre, birbirlerini karşılıklı olarak içerir ve aynı yetersizliğin göstergesidir. Çünkü *düzensizlik* ya da *yokluk* gibi olumsuz kavramları ele alırken, bunları varlık ve düzenden itibaren bütün şeyleri (analitik biçimde) içeren bir aralığın derece derece "zayıflama"sının sınırı olarak düşünmekle, varlık ve düzene karşıt olarak, yani bütün şeyleri (sentetik biçimde) üretmek için güç uygulayan ve karşıtlarıyla bağdaşan kuvvetler olarak düşünmek aynı kapıya çıkar. O halde Bergson'un eleştirisi iki yönlüdür; olumsuzluğun iki biçiminde de bazen "zayıflama"larla bazen karşıtlıklarla yeri doldurulmaya çalışılan, *doğa farklarına* ilişkin aynı bilgisizliği görür. Bergson'un projesinin özü, doğa farklarını tüm olumsuzlama biçimlerinden bağımsız olarak düşünmektir: Varlıkta farklar vardır, olumsuzluklar değil. Çünkü olumsuzlama, her zaman fazlasıyla genel, soyut kavramlar içerir. Bütün olumsuzlamaların ortak kaynağı aslında nedir? Bunu görmüştük: İki düzen arasındaki doğa farkından, iki varlık arasındaki doğa farkından hareket etmek yerine, düzene ya da varlığa ilişkin genel bir fikir oluşturulur. Bu ise ancak genel bir yoklukla, genel bir düzensizlikle karşıtlık içinde düşünülebilir *ya da* ancak bizi genel bir düzensizliğe, genel bir yokluğa götürecek bir zayıflamanın başlangıç noktası olarak ortaya konabilir. Her durumda, doğa farkları sorunu göz ardı edilir: "hangi" düzen, "hangi" varlık? Aynı şekilde, iki çokluk türü arasındaki doğa farkı da göz ardı edilir; böylece, her şeyi çok'a karşıt kuvvetten ya da Bir'in zayıflamasından türetmek için, genel bir Bir fikri oluşturulur ve bu, karşıtıyla, genel olarak Çok'la ilişkilendirilir. Aslında, Bir ve Çok terimlerini kullanan bir düşüncedeki al-

datmacayı ortaya çıkarmamızı sağlayan şey, doğa bakımından farklı iki türüyle çokluk kategorisidir. Böylece, Bergson felsefesinin bütün eleştirel yönlerinin nasıl aynı tema etrafında geliştiğini görürüz: sınırlama olarak olumsuzluğun, karşıtlık olarak olumsuzluğun ve genel fikirlerin eleştirisi.

* * *

"Hareket kavramını da aynı analize tâbi tutarak..."[17] Aslında, fiziksel deneyim olarak hareketin kendisi de bir karışımdır: Bir yanda, hareketli cisim tarafından katedilen, sonsuzca bölünebilir sayısal bir çokluk oluşturan, gerçek ya da olanaklı bütün parçaları edimsel olan ve yalnızca derece bakımından farklılaşan uzay vardır; diğer yanda ise *başkalaşma* olan, niteliksel virtüel çokluk olan saf hareket, tıpkı adımlarla bölünen, ama her bölündüğünde doğasını da değiştiren Akhilleus'un koşusu gibi.[18] Bergson, yer değişiminin ardında, her zaman, başka bir doğaya sahip bir değişim olduğunu keşfeder. Dışarıdan bakıldığında koşuyu oluşturan sayısal bir kısım gibi görünen şey, içeriden yaşandığında aşılmış bir engelden başka bir şey değildir.

Ama sürenin psikolojik deneyimini hareketin fiziksel deneyimiyle birlikte ele aldığımızda, acilen çözülmesi gereken bir problem ortaya çıkar. Psikolojik deneyim açısından, "dışsal şeylerin de süresi var mıdır?" sorusu yanıtsız bırakılmıştı. Zaten Bergson, *Dolaysız Veriler*'de iki defa "dile getirilemez", "anlaşılmaz" bir sebepten söz ediyordu. – "Bizim dışımızda da süre var mı? Bizim dışımızda yalnızca şimdiki zaman ya da başka bir ifadeyle eşzamanlılık var. Kuşkusuz, dışsal şeyler de değişir, ama onların anları yalnızca onları anımsayan bir bilinç için birbirini izler... Öyleyse dışsal şeylerin sürenin içinde olduğunu

---

17 *DI*, 74, 82.

18 Bkz. *EC*'deki çok önemli metin, 757 vd., 310 vd.: "Her hareket içsel olarak eklemlenmiştir" vs.

söylemektense onlardaki dile getirilemez bir sebep sayesinde, kendi süremizin ardışık anlarında onlarla her karşılaştığımızda, onların değişmiş olduğunu da gözlemlediğimizi söylemek gerekir." – "Şeyler bizim gibi sürenin içinde olmasalar bile, yine de onlarda, bütün fenomenlerin aynı anda ortaya çıkmayıp birbirlerini izliyormuş gibi görünmelerini sağlayan anlaşılmaz bir sebep olmalıdır."[19]

Buna karşın, *Dolaysız Veriler* bir hareket analizine sahipti. Ama hareket, her şeyden önce, bilinçli ve süren bir özneyi içeren, psikolojik deneyim olarak süreyle karışan bir "bilinç olgusu" olarak ortaya konmuştu. Ancak hareketin bilince ait olduğu kadar şeylere de ait olduğu kavrandığı takdirde, hareket psikolojik süreyle karıştırılmayı bırakacak, sürenin uygulandığı alanın sınırlarını değiştirecek ve böylece şeylerin de sürenin kendisine doğrudan katılımını zorunlu hale getirecektir. Eğer şeylerde de, tıpkı bilinçteki gibi, nitelikler varsa, eğer benim dışımda da niteliklerin bir hareketi varsa, şeylerin de kendilerine özgü bir tarzda sürenin içinde olmaları gerekir. Psikolojik sürenin sadece belirli bir durum olması, ontolojik bir süreye doğru açılma olması gerekir. Ontolojinin mümkün olması gerekir. Çünkü süre baştan beri bir çokluk olarak tanımlanmıştı. Bu çokluk, hareket sayesinde, varlığın kendisiyle örtüşmeyecek midir? Ve söz konusu çokluk çok özel bazı özelliklerle donanmış olduğuna göre, hangi anlamda *birçok* süre, hangi anlamda *bir tek* süre olduğunu söyleyeceğiz, hangi anlamda bir-birçok arasındaki ontolojik alternatifi aşacağız? Aynı şekilde, bununla bağlantılı bir problem de gitgide önem kazanır. Eğer şeyler sürüyorlarsa ya da şeylerde de süre varsa, uzayla ilgili sorunun da bir kez daha yeni temeller üzerinde ele alınması gerekecektir. Çünkü uzay yalnızca dışsallığın bir formu, sürenin doğasını bozan bir tür engel, saf olanı bulandıran bir saf-olmayış, mutlak olanla karşıtlaşan bir görelilik olmaktan çıkacaktır; onun

19 *DI*, 148, 170 ve 137, 157.

da şeylerde, şeyler ve süreler arasındaki ilişkilerde temellenmesi, onun da mutlağa ait olması, kendi "saflığını" edinmesi gerekecektir. Bergson felsefesinin ikili ilerleyişi işte bu doğrultuda olacaktır.

III

Virtüel Bir-Arada-Oluş Olarak Bellek

Süre özünde bellektir, bilinçtir, özgürlüktür. Süre, önce bellek olduğu için bilinç ve özgürlüktür. Ama belleğin sürenin kendisiyle bu özdeşliğini Bergson hep iki biçimde sunar: "geçmişin şimdide saklanması *ve* birikmesi." Ya da: "şimdi *ister* geçmişin gitgide büyüyen imgesini açık biçimde kendinde taşısın, *ister* ardımızda sürüklediğimiz, biz yaşlandıkça daha da ağırlaşan yüke sürekli nitelik değiştirmesiyle tanıklık etsin." Ya da son olarak: "dolaysız algının oluşturduğu bir zemini anıların örtüsüyle kaplıyor olarak ve de ayrıca, bir anlar çokluğunu sıkıştırıyor olarak, *iki biçimi* altındaki bellek."[1] – Gerçekten de sürenin birbirlerine özdeş anların yinelenmesinden oluşan süreksiz bir diziden nasıl ayrı olduğunu iki biçimde ifade etmeliyiz: Bir yandan "her zaman, bir sonraki an, önce gelen anı

---

1 *ES*, 818, 5; *PM*, 1411, 201; *MM*, 184, 31. – Bu metinlerin her birinin altını biz çiziyoruz. Belleğin bu iki biçimini Bergson'un *Madde ve Bellek*'in ikinci bölümünün başında (225, 83) sözünü ettiği iki bellek biçimiyle karıştırmamak gerekir; ayrımı sağlayan ilke aynı değildir. Bkz. bu bölümün 35. dipnotu.

içerdiği gibi, bu anın kendisine bıraktığı anıyı da içerir";[2] diğer yandan iki anın biri diğerinde sıkışır ya da yoğunlaşır, çünkü biri belirdiğinde diğeri henüz kaybolmamıştır. Öyleyse, iki bellek ya da belleğin çözülmezcesine birbirine bağlı iki yönü var: anı-bellek ve sıkışma-bellek. (Ayrıca, süredeki bu ikiliğe neyin sebep olduğunu sorabiliriz. Bu sebebi daha ilerde inceleyeceğimiz bir harekette bulacağız. Bu hareket yoluyla, süren "şimdi", her "an", biri geçmişe yönelen, geçmişte genleşen, diğeri sıkışmış, geleceğe doğru sıkışan iki yöne bölünür.)

Ama saf sürenin kendisi de "olması gereken" düzeyindeki bir bölmenin sonucudur. Belleğin süreye özdeş olduğu, süreyle aynı genişliğe sahip olduğu kesindir, ama bu önerme olandan çok olması gereken düzeyinde geçerlidir. Belleğe ilişkin özel problem şudur: Nasıl, hangi mekanizma yoluyla süre, olan düzeyinde, belleğe dönüşür? Olması gereken nasıl edimselleşir? Aynı şekilde, Bergson, olması gereken düzeyinde, bilincin yaşamla aynı genişliğe sahip olduğunu gösterecektir; ama nasıl, hangi koşullarda, yaşam, olan düzeyinde, kendinin bilincine dönüşür?[3]

* * *

Madde ve Bellek'in birinci bölümündeki analizi yeniden ele alalım. Bu analiz, bizi öznelliğin beş anlamını ya da beş yönünü ayırt etmeye götürür: 1° *ihtiyaç-öznellik*, olumsuzlama momenti (ihtiyaç, şeylerin sürekliliğini delik deşik eder ve nesneden yalnızca kendini ilgilendireni tutarak geri kalanı bir yana bırakır); 2° *beyin-öznellik*, aralık ya da belirlenimsizlik momenti (beyin nesnede ihtiyaçlarımıza karşılık gelen yanı "seçmemizin" aracını sunar; alımlanan hareketle uygulanan hareket arasında bir aralık açan beyin iki bakımdan seçim haline gelir, çünkü sahip olduğu sinirsel kanallar sayesinde uyarımı sonsuza dek

2 *PM*, 1398, 183.
3 Bkz. *ES*, 820, 8.

böler ve omuriliğin harekete geçirici hücrelerine oranla, olanaklı pek çok tepki arasında seçim yapmayı bize bırakır); 3° *duygulanım-öznellik*, acı momenti (çünkü duygulanım beynin ya da bilinçli algının bedelidir; bazı organik kısımlar onları acıya açık hale getiren tümüyle alımlayıcı bir rolün hareketsizliğine mahkûm edilmeden algı olanaklı eylemi yansıtamaz, beyin açtığı "aralık"ı güvence altına alamaz); 4° *anı-öznellik*, belleğin ilk yönü (anı, aralığı doldurmaya, yalnızca beyne özgü bu mesafede ortaya çıkmaya ya da edimselleşmeye gelen şeydir); 5° *sıkışma-öznellik*, belleğin ikinci yönü (beden zamandaki nokta-biçimli bir an olmadığı gibi uzaydaki bir matematiksel nokta da değildir; beden maruz kalınan uyarımların sıkıştırılmasını üstlenir, nitelik buradan doğar).

Ama bu beş yön, yalnızca gittikçe artan bir derinlik düzeni içinde örgütlenmez, ayrıca *iki çok farklı olgu çizgisine göre ayrılır. Madde ve Bellek*'in birinci bölümü, bir karışımı (Tasarım) iki ıraksayan yöne ayrıştırmayı hedefler: madde ve bellek, algı ve anı, nesnel ve öznel – bkz. *Veriler*'deki iki çokluk. Öznelliğin beş yönünden ilk ikisi açıkça nesnel çizgiden pay alır, çünkü biri nesneyi eksiltmekle, diğeri ise bir belirlenimsizlik alanı kurmakla yetinir. Öznelliğin üçüncü anlamı olan duygulanımın durumu daha karışıktır ve kuşkusuz iki çizgi arasındaki kesişmeye bağlıdır. Ama somutluğu içinde duygulanım, henüz saf nesnelliğin karşısına çıkacak bir saf öznelliğin mevcudiyeti değildir, daha çok saf nesnelliği bulanıklaştıran bir "saf-olmayış"tır.[4] – Öyleyse, öznelliğe ait saf çizginin payına düşen, dördüncü ve ardından beşinci anlamlardır. Yalnızca belleğin iki yönü tam olarak öznelliği ifade eder, diğer anlamlar bir çizginin diğerine dâhil olmasını, bir çizginin diğeriyle kesişmesini hazırlamakla ya da güvence altına almakla kalır.

* * *

4 Bkz. *MM*, 206, 59.

Anılar nerede saklı dururlar sorusu bir yanlış problem, yani kötü analiz edilmiş bir karışım içerir. Sanki anılar bir yerde saklı durmalıymış, örneğin beyin onları saklamayı becerebilirmiş gibi yaparız. Oysa beyin tümüyle nesnellik çizgisi üzerindedir: Maddenin diğer durumlarıyla arasında hiçbir doğa farkı olamaz; beyinde her şey harekettir, tıpkı beynin belirlediği saf algıda olduğu gibi. (Üstelik *hareket* terimi burada elbette süren hareket olarak değil, tersine, "anlık bir kesit" olarak anlaşılmalıdır.)[5] Anı ise, bunun tersine, öznellik çizgisine aittir. Beyni anıların dayanağı ya da deposu olarak kavrayarak iki çizgiyi birbirine karıştırmak saçmadır. Dahası, ikinci çizgiyi incelemek, anıların sürenin "içinde" değil de başka bir yerde saklı durmasının gerekmediğini göstermeye yetecektir. *Öyleyse, anı kendi kendinde saklı durur.* "Saf haldeki içsel deneyimin, bize özü tam da *sürmek*, yani silinemez bir geçmişi şimdide aralıksız devam ettirmek olan bir *töz* sunarak, bizi anının nerede saklı durduğunu aramaktan kurtardığının, hatta bunu yasakladığının farkına varmıştık. Anı kendi kendini saklar..."[6] Ayrıca, geçmişin *kendinde* değil başka bir yerde, örneğin beyinde saklandığını varsaymak bize hiçbir yarar sağlamaz; bu kez, beynin kendi kendini saklama gücüne sahip olması gerekecektir; sürede olduğunu kabul etmediğimiz bu kendini saklama gücünü maddenin bir haline ya da bütün maddeye atfetmemiz gerekecektir.[7]

Böylece Bergsonculuğun en derin, belki de en az anlaşılmış yönlerinden birine temas ediyoruz: bellek kuramı. Madde ve bellek arasında, saf algı ve saf anı arasında, şimdi ve geçmiş arasında bir doğa farkı olmalıdır, tıpkı daha önce ayırt ettiğimiz iki çizgi arasında olduğu gibi. Geçmişin kendinde yaşamını sürdürdüğünü düşünmekte böyle güçlük çekiyorsak, bunun nedeni geçmişin artık varolmadığına, varolmayı bıraktığına inanmamızdır.

---

5 *MM*, 223, 81.
6 *PM*, 131.5, 80.
7 *MM*, 290, 165-166.

Böylece, Varlığı şimdiki-varlıkla karıştırırız. Oysa şimdi *yoktur*; o, daha çok hep kendi dışında olan saf haldeki oluştur. Şimdi yoktur ama eylemde bulunur. Onun temel öğesi, varlık değil eylemde bulunan ya da yararlı olandır. Bunun tersine, geçmişin eylemde bulunmayı ya da yararlı olmayı bıraktığı söylenmelidir. Ama geçmiş varolmayı bırakmamıştır. Yararsızlığı ve eylemden uzaklığıyla, ulaşılmazlığıyla, o, sözcüğün tam anlamıyla VARDIR: Geçmiş, kendinde varlıkla örtüşür. Geçmişin "varolmuş olduğunu" söyleyemeyiz, çünkü o, varlığın kendinde halidir, (varlığın kendini tükettiği ve kendi dışına yerleştiği biçim olan şimdinin karşısında) varlığın kendinde saklı durmasının biçimidir. Son kertede, sıradan belirlenimler yer değiştirir: Şimdinin her an zaten "varolmuş olduğunu", geçmişin ise "varolmakta olduğunu", öncesiz sonrasızca, her zaman varolduğunu söylemek gerekir. – Geçmiş ve şimdi arasındaki doğa farkı budur.[8] Ama Bergson'un kuramının bu ilk yönü, psikolojinin ötesinde bir kapsamı olduğunun altını çizmezsek, bütün anlamını yitirir. Bergson'un "saf anı" olarak adlandırdığı şeyin hiçbir psikolojik varoluşu yoktur. Bu yüzden, onun *virtüel*, eylemdışı ve bilinçdışı olduğu söylenir. Tüm bu sözcükler tehlikelidir; her şeyden önce de Freud'dan beri bilhassa etkili ve etkin bir psikolojik varoluştan ayrılamaz görünen "bilinçdışı" sözcüğü. İleride Freud'daki bilinçdışıyla Bergson'un bilinçdışını karşılaştırmak zorunda kalacağız, çünkü bizzat Bergson bunlar arasında bir yakınlık kuruyor.[9] Ama şimdiden, Bergson'un "bilinçdışı" sözcüğünü bilincin dışındaki bir psikolojik gerçekliği belirtmek için değil, psikolojik olmayan bir gerçekliği, kendinde olduğu haliyle varlığı belirtmek için kul-

---

8 Yine de başka bir yerde, Bergson varlıkla yararlı varlık arasında yalnızca bir derece farkı olduğunu belirtiyordu: Aslında algının algıladığı nesneden ayırt edilmesinin tek nedeni, nesnesinden yalnız bize yararlı olanı alıkoymasıdır (bkz. *MM*, I. bölüm); nesnede algıdan *fazlası* vardır, ama başka bir doğada olan hiçbir şey yoktur. – Ama bu durumda, varlık, yalnızca maddenin ya da algılanan nesnenin varlığı, yani *yararlı* olandan derece farkı dışında ayırt edilmesi gerekmeyen bir *şimdiki-varlık*tır.

9 *PM*, 1316, 81.

landığını anlamamız gerekir. Kesin olan şu ki, psikolojik olan, şimdidir. Yalnızca şimdi, "psikolojik"tir; ama geçmiş saf ontolojidir, saf anı yalnızca ontolojik bir anlama sahip olabilir.[10]

Bergson'un bütün kuramını özetlediği hayranlık verici bir metni alıntılayalım: Aklımıza gelmeyen bir anıyı ararken, "şimdiden kendimizi koparıp, önce genel olarak geçmişe, ardından geçmişin belli bir bölgesine yerleştiğimiz *sui generis* [kendine özgü] bir edimin bilincindeyizdir: fotoğraf makinesinin ayarlanmasına benzer bir el yordamıyla arama uğraşı. Ama anımız hâlâ virtüel haldedir; bu yolla sadece uygun bir tutum takınarak anıyı alımlamaya hazırlanırız. Anı, yoğunlaşmakta olan bir bulut katmanı gibi, yavaş yavaş belirir, virtüelden edimsel hale geçer..."[11] Burada da metnin fazla psikolojik bir yorumundan kaçınmak gerekir. Bergson elbette psikolojik bir edimden söz etmektedir; ama bu edimin "*sui generis*" olmasının nedeni, onun gerçek bir *sıçrama* yapmaya dayanmasıdır. *Birdenbire*, geçmişe yerleşiriz, kendine özgü bir katmana sıçrar gibi geçmişe sıçrarız.[12] Şeyleri nasıl kendimizde değil de oldukları yerde algılıyorsak, geçmişi de ancak olduğu yerde, yani bizde ya da bizim şimdimizde değil kendisinde kavrarız. Öyleyse, şu ya da bu şimdinin tekil geçmişi olmayıp ontolojik bir alan gibi olan "genel bir geçmiş", her tekil şimdinin "geçmesinin" koşulu olan, öncesiz sonrasız her zaman varolan bir geçmiş vardır. Bütün geçmişleri mümkün kılan, bu genel geçmiştir. Önce, der Bergson, genel olan geçmişe yerleşiriz: Bergson'un böyle betimlediği şey, *ontolojiye sıçrama*dır. Varlığa, kendinde varlığa, geç-

---

10 Bu nokta, *Madde ve Bellek*'in "psikolojist" yorumlarını eleştiren Jean Hyppolite tarafından derinlemesine analiz edilmiştir: bkz. "Du bergsonisme à l'existentialisme" [Bergsonculuktan Varoluşçuluğa], *Mercure de France*, Temmuz 1949; ve "Aspects divers de la mémoire chez Bergson" [Bergson'da Belleğin Çeşitli Yönleri], *Revue internationale de philosophie*, Ekim 1949.

11 *MM*, 276-277, 148.

12 *MM*'ın II. ve III. bölümlerinde "birdenbire" [d'emblée] deyişi sıkça kullanılır.

mişin kendinde varlığına gerçekten sıçrarız. Psikolojiden çıkmak söz konusudur. Anıların ötesindeki Bellek ya da ontolojik Bellek söz konusudur. Yalnızca bunun ardından, bir kez sıçrama gerçekleştikten sonra, anı yavaş yavaş psikolojik bir varoluş kazanır: "Virtüelden edimsel hale geçer..." Geçmişi önce olduğu yerde, ulaşılamaz Varlıkta ararız, sonra yavaş yavaş onun ortaya çıkmasını, "psikolojik hale gelmesini" sağlarız.

Başka metinlerin bu metinle paralellik içinde olduğunun altını çizmeliyiz. Çünkü Bergson dili de bellekle aynı biçimde analiz eder. Bize söyleneni anlama tarzımız, bir anıyı bulma tarzımızla aynıdır. Anlamı, işitilen seslerden ve birleştirilen imgelerden itibaren oluşturmayız; önce anlam katmanına, ardından bu katmanın belli bir bölgesine *birdenbire yerleşiriz*. Varlığa gerçek bir sıçramadır bu. Ancak bu sıçramanın ardından, anlam, fizyolojik olarak algılanan seslerde, psikolojik olarak seslerle birleştirilen imgelerde edimselleşir. Burada, adeta anlamın aşkınlığı ve dilin ontolojik temeli söz konusudur. Göreceğimiz gibi, dil hakkında çok kestirme bir eleştiri yapmış olduğu düşünülen bir yazarda, bunlar özellikle önemlidir.[13]

Geçmişe birdenbire yerleşmek gerekir – bir sıçramayla, bir atlayışta. Burada da, sürekliliği öylesine çok sevdiği düşünülen bir filozofta, bu adeta Kierkegaardvari "sıçrama" fikri tuhaftır. Bu fikrin anlamı nedir? Bergson şunu söylemekten vazgeçmez: Hangi şimdiler söz konusu olursa olsun, geçmişi asla şimdilerle yeniden oluşturamazsınız – "tek başına imge ancak, eğer zaten onu geçmişte aramaya koyulmuşsam, beni geçmişe götürebilir."[14] Geçmişin bize iki şimdi arasında kıstırılmış gibi göründüğü doğrudur; o, olmuş olduğu eski şimdiyle kendisine göre geçmiş olduğu şimdiki şimdi arasındadır. Buradan iki yanlış inanış doğar: Bir yandan geçmişin ancak önce şimdi olduktan *sonra* geçmiş olarak kurulduğuna, diğer yandan geç-

13 Bkz. *MM*, 261, 129: "Dinleyici, birdenbire, kendini uygun düşen fikirlerin arasında bulur..."

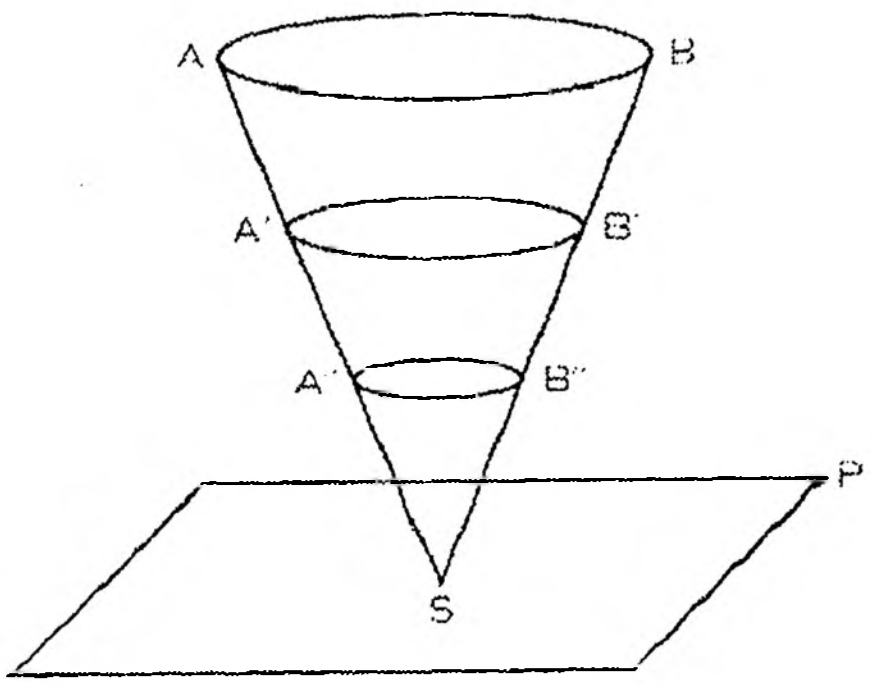
14 *MM*, 278, 150.

mişin şu anda geçmişi olduğu yeni şimdi tarafından bir şekilde tekrar kurulduğuna inanırız. Bu çifte yanılsama, tüm fizyolojik ve psikolojik bellek kuramlarının merkezindedir. Bu yanılsamanın etkisi altında, anı ve algı arasında yalnızca derece farkı olduğu varsayılır. Kötü analiz edilmiş bir karışıma yerleşilir. Bu karışım, psikolojik gerçeklik olarak imgedir. Aslında imge, edimselleştirdiği ya da ortaya çıkardığı anıyı aramış olduğumuz bölgelerden bir şeyler taşımaktadır; ama söz konusu anıyı tam da şimdinin gereklerine uydurarak edimselleştirir, onu şimdiye ait bir şey haline getirir. Böylece, şimdi ve geçmiş arasındaki, saf algı ve saf bellek arasındaki doğa farkının yerine anı-imgeler ve algı-imgeler arasındaki basit derece farklarını geçiririz.

"Şimdi"nin terimleriyle düşünmeye fazlasıyla alışığız. Bir şimdinin geçmiş olduğuna, ancak bir başka şimdi onun yerini aldığında inanıyoruz. Oysa bir düşünelim: Eğer eski şimdi şimdiyken aynı zamanda geçmiyorsa nasıl yeni bir şimdi ortaya çıkabilir? Herhangi bir şimdi, şimdiyken *aynı zamanda* geçmiş de değilse, nasıl geçebilir? Geçmiş, şimdi olduğu zaman zaten kurulmamışsa asla sonradan kurulamaz. Burada, adeta zamanın temel bir konumu söz konusudur, ama belleğin en derin paradoksu da buradadır: Geçmiş, *olmuş olduğu* şimdiyle "eşzamanlı"dır [contemporain]. Geçmiş artık olmamayı beklemek zorunda kalsaydı, hemen şimdi geçmiş, "genel olarak geçmiş" olmasaydı, asla olduğu şeye dönüşemezdi, asla *şu* belli geçmiş olamazdı. Hemen kurulmuş olmasaydı, sonraki bir şimdiden itibaren hiç kurulamazdı. Geçmiş, geçmişi olduğu şimdiyle bir arada varolmasaydı, asla kurulamazdı.[15] Geçmiş ve şimdi, iki ardışık anı değil, bir arada varolan, biri şimdi olan ve hep geçen, diğeri geçmiş

15 Bkz. *ES*, 913-914, 130-131: *"Anının oluşumunun algınınkinden sonra gelmediğini, onunla eşzamanlı olduğunu* iddia ediyoruz... anının algıyla aynı zamanda oluşmadığını varsayalım: onun hangi anda ortaya çıkacağını soruyorum... Bunun üzerine düşündükçe, anının, algıyla birlikte oluşmuyorsa, nasıl ortaya çıkabileceği daha da az anlaşılır hale gelir..."

olan ve hep varolan ama tüm şimdilerin geçmesini sağlayan iki öğeyi ifade eder. İşte bu anlamda, saf bir geçmiş, bir tür "genel geçmiş" vardır: Geçmiş şimdinin ardından gelmez, tersine şimdinin geçmesinin saf koşulu olarak şimdi tarafından varsayılır. Başka türlü söylersek, her şimdi geçmiş haline gönderme yapar. Böyle bir tezin benzeri yalnızca Platon'da vardır – Anımsama [Réminiscence]. Anımsama da geçmişin saf varlığını, geçmişin kendinde varlığını, zamanın akıp gitmesine temel oluşturabilecek ontolojik bir Belleği kabul eder. Bir kez daha Platon etkisi Bergson'da derinlemesine hissedilir.[16]



Şimdinin ve geçmişin eşzamanlılığı fikrinin son bir sonucu vardır. Geçmiş, olmuş olduğu şimdiyle bir arada varolmakla kalmaz; (şimdi geçerken) geçmiş kendinde saklı durduğuna göre, – ta-

16 Bu, aynı zamanda, Bergson ve Proust'un bir karşılaştırmasını yapmamızı sağlayan noktadır. Onların zaman anlayışları son derece farklıdır; ama ikisi de bir tür saf geçmişi, geçmişin kendinde varlığını kabul ederler. Gerçek şu ki, Proust'a göre, bu kendinde varlık, zamanın iki anı arasındaki bir rastlaşma sayesinde yaşanabilir, deneyimlenebilir. Oysa Bergson'a göre, saf anı ya da geçmiş yaşantının alanına ait değildir: *paramnezi*de bile, yalnızca bir anı-imgeyi yaşarız.

mamıyla bütün bir geçmiş, *bütün* geçmişimiz, her şimdiyle bir arada varolur. Ünlü koni metaforu, bu bütüncül bir-arada-oluş halini temsil eder. Ama son olarak, böyle bir hal, geçmişin kendisinde, bir-arada-oluştaki bütün olanaklı aralıkları ifade eden, her türden derinlik düzeyinin bulunmasını gerektirir.[17] AB geçmişi S şimdisiyle bir arada varolur, ama bunu yaparken, S'ye göre tümüyle ideal olan bir yakınlık ya da uzaklığın derecelerine karşılık gelen bütün A'B', A''B'' vs. kesitlerini kendinde taşır. Bu kesitlerin her biri, *virtüel*dir, geçmişin kendinde varlığına aittir.[18] Bu kesitlerin ya da bu düzeylerin her biri, geçmişe ait şu ya da bu öğeleri değil, her zaman geçmişin bütününü içerir. Fakat bu bütünü az ya da çok genleşmiş, az ya da çok sıkışmış bir düzeyde içerir. İşte Sıkışma-Bellek'in Anı-Bellek'e dâhil olduğu ve bir bakıma onun *görevini üstlendiği* nokta tam olarak buradadır. Buradan açıkça şu sonuç çıkar: Bergsoncu süre, son kertede, ardışıklıktan çok bir-arada-oluşla tanımlanır.

Dolaysız Veriler'de, süre, uzaya gönderme yapan bir-arada-oluşla değil ardışıklıkla, Maddeye gönderme yapan yinelenmeyle değil yenilik gücüyle tanımlanır. Ama daha derinlemesine, süre yalnızca göreli olarak ardışıklıktır (aynı biçimde, sürenin yalnızca göreli olarak bölünemez olduğunu gördük). Süre, elbette gerçek ardışıklıktır, ama yalnızca daha derin olarak *virtüel bir-arada-oluş* olduğu için gerçek ardışıklıktır: tüm düzeylerin, tüm gerilimlerin, tüm sıkışma ve gevşeme derecelerinin kendiyle bir-arada-oluşu. Ayrıca, bir-arada-oluşla birlikte yinelenmeyi de süreye yeniden dâhil etmek gerekir. Maddenin "fiziksel" yinelenişinden tümüyle başka olan "ruhsal" yinelenme. Bir ve aynı düzlem üzerindeki öğelerin yinelenmesinin yerine "düzlemler"in yinelenmesi. Edimsel değil virtüel yinelenme. Bütün geçmişimiz, çizdiği tüm düzeylerde aynı anda rol oynar, yeniden başlar; *aynı zamanda* yinelenir.[19] Bir anıyı ararken birdenbire geçmişe yerleşerek yaptığımız

---

17 Koni metaforu, ilk olarak *MM*, 293, 169'da karşımıza çıkar; *MM*, 302, 181'de koninin kesitlerinden söz edilir.

18 *MM*, 371, 272.

19 Bu *metafizik yinelenme* ile ilgili olarak bkz. *MM*, 250, 115; 302, 181.

"sıçrama"ya dönelim: Bergson şunu vurgular: "Önce genel olarak geçmişe, ardından geçmişin belli bir bölgesine" yerleşiyoruz. Söz konusu olan, başka şeyleri içerecek bir başka bölgeye karşıt olarak, geçmişin şu öğelerini, şu anıları içeren bir bölge değildir. Her biri bütün geçmişimizi, ama az ya da çok sıkışmış bir halde içeren ayrı düzeyler söz konusudur. Bu anlamda, Varlığın bölgeleri vardır, hepsi bir arada varolan, her biri diğerini "yineleyen", "genel olarak" geçmişe ait ontolojik bölgeler vardır.

Bu öğretinin nasıl Bergsonculuğun bütün problemlerini yeniden ele almayı sağladığını göreceğiz. Şimdilik, her biri bir paradoks oluşturan dört büyük önermeyi özetlemekle yetinelim: 1° geçmişin ontolojik katmanına birdenbire, bir sıçramayla yerleşiriz (sıçrama paradoksu); 2° şimdi ve geçmiş arasında doğa farkı vardır (Varlık paradoksu); 3° geçmiş olmuş olduğu şimdinin ardından gelmez, onunla bir arada varolur (eşzamanlılık paradoksu); 4° her şimdiyle bir arada varolan şey, çeşitli sıkışma ve gevşeme düzeylerindeki bütün bir geçmiştir (ruhsal yinelenme paradoksu). – Bu paradokslar birbirlerine bağlanır; her biri diğerlerini gerektirir. Buna karşılık, eleştirilen önermeler de sıradan bellek kuramlarına özgü bir bütünlük oluşturur. Çünkü hem geçmişi şimdilerle yeniden oluşturabileceğimize, hem bunların birinden diğerine dereceli olarak geçtiğimize, hem birinin diğerinden önce ve sonraya göre ayrıldığına, hem de zihnin işleyişinin (düzeylerin değişmesiyle, hakiki atlayışlarla, sistemlerin dönüşmesiyle değil) öğelerin eklenmesiyle olduğuna bizi inandıran, Zamanın özüne ilişkin bir ve aynı yanılsamadır, aynı kötü analiz edilmiş karışımdır.[20]

---

20 Bkz. *MM*, 249-250, 114. – Bergson, geçmiş ve şimdi arasında yalnızca bir *derece farkı* olduğunu kabul ettiğimizde, geçmişin şimdinin *ardından geldiğine* inanmak zorunda kalacağımızı gösterir: bkz. *ES*, 914, 132 ("Algı [aynı şeyin] güçlü hali, anı ise zayıf hali olarak tanımlanınca, bu yüzden bir algının anısı o algının zayıflamış hali olmak zorunda kalınca; belleğin, bir algıyı bilinçdışında kaydedebilmek için, algının gücünü yitirerek anı haline gelmesini beklemek zorunda olduğuna inanırız. Bu yüzden de bir algının anısının bu algıyla birlikte oluşamayacağını, onunla aynı zamanda gelişemeyeceğini düşünürüz.")

* * *

Problemimiz şimdi şu: Saf anı nasıl psikolojik bir varoluş kazanır? – Bu saf virtüellik nasıl edimselleşir? Şimdiki durumun gereklerine ya da ihtiyaçlarına göre, bir çağrı şimdiden yola çıkar. "Sıçrama"yı yaparız: Yalnızca genel olarak geçmiş katmanına değil, bir tür Anımsama yoluyla o anki ihtiyaçlarımıza karşılık geldiğini varsaydığımız geçmişin şu ya da bu bölgesine, yani şu ya da bu düzeye yerleşiriz. Her düzey geçmişimizin bütününü, ama az ya da çok sıkışmış bir halde içerir. Bergson şunu da ekler: Baskın anılar, bir düzeyden diğerine değişen *dikkat çekici noktalar* da vardır.[21] Diyelim ki önümde İngilizce bir sözcük telaffuz edildi: Bu durumda, bana bu sözcüğün ait olduğu genel dilin hangisi olabileceğinin sorulmasıyla, bu sözcüğü ya da bir benzerini bana daha önce söylemiş olan kişinin kim olduğunun sorulması aynı şey değildir. Duruma bağlı olarak geçmişin aynı bölgesine sıçramam, aynı düzeye yerleşmem, aynı baskın anıları yardıma çağırmam. Bazen ıskaladığım da olur: Bir anıyı ararken, ona göre fazlasıyla sıkışmış, fazlasıyla dar ya da tersine, fazlasıyla geniş ve genleşmiş bir düzeye yerleşirim. O zaman, doğru sıçramayı bulmak için, her şeyi baştan yapmak gerekir. – Şunun üzerinde duralım: Psikoloji açısından incelikle dolu görünen bu analiz gerçekte bambaşka bir anlama sahiptir; aslında varlıkla yakınlığımıza, Varlıkla ilişkimize, bu ilişkinin çeşitliliğine ilişkindir. Psikolojik bilinç henüz doğmamıştır. Doğacaktır, ama tam da tümüyle ontolojik olan kendi koşullarını burada bulduğu için.

Aşırı ölçüde zor metinler karşısında, yorumcunun görevi ayrımları çoğaltmaktır; özellikle de bu metinler ayrımları açıkça ortaya koymaktan çok ima etmekle yetiniyorsa. İlk olarak, anıya yönelik çağrıyla [appel] "imgenin yeniden çağrılması"nı [rappel] (ya da çağrışımı) birbirine karıştırmamalıyız. Anıya yönelik çağrı, virtüele, geçmişe, geçmişin şu ya da bu sıkışma

---

21 *MM*, 309-310, 190.

düzeyindeki belli bir bölgesine yerleşmemi sağlayan sıçramadır. Bu çağrının, insanın ya da daha doğrusu belleğin tümüyle ontolojik boyutunu ifade ettiğine inanıyoruz. "Ama anımız hâlâ virtüel haldedir..."[22] Buna karşılık, çağrışımdan ya da imgenin yeniden çağrılmasından söz ettiğimizde bambaşka bir şey söz konusudur: Anıların beklediği herhangi bir düzeye bir kez yerleştiğimizde, yalnızca ve yalnızca o zaman, bu bekleyen anılar edimselleşmeye yönelir. Şimdinin çağrısıyla birlikte, onları saf anılar olarak belirleyen güçsüzlükten, ulaşılmazlıktan kurtulur, "yeniden çağrılmaya" uygun anı-imgeler haline gelirler. Edimselleşirler ya da ortaya çıkarlar. Bu edimselleşmenin birçok ayrı yönü, aşaması ve derecesi vardır.[23] Ama bu aşamalar ve derecelerden geçerek psikolojik bilinci kuran, yalnızca ve yalnızca edimselleşmedir. Ne olursa olsun, Bergson'un yaptığı devrim görülüyor: Biz şimdiden geçmişe, algıdan anıya gitmeyiz; geçmişten şimdiye, anıdan algıya gideriz.

"Belleğin bütünü, şimdiki durumun çağrısına iki eşzamanlı [simultanés] hareketle yanıt verir; kendini bütün olarak deneyimin önüne taşımasını ve böylece eyleme yönelik olarak bölünmeksizin az ya da çok *sıkışmasını* sağlayan *aktarma* [translation] hareketi ve anın durumuna *yönelip* ona en yararlı yanını sunmasını sağlayan kendi üzerinde *dönme* [rotation] hareketi."[24] İşte edimselleşmenin iki yönü: sıkışma-aktarma ve yönelme-dönme. Sorumuz şu: Bu sıkışma-aktarmayı az önce sözünü ettiğimiz, geçmişin bölgelerinin ve düzeylerinin değişken sıkışmasıyla bir tutabilir miyiz? Bergson'un sunduğu bağlam, bizi bunu yapmaya davet ediyormuş gibi görünüyor, çünkü çoğu kez Bergson sıkışma-aktarmaya koninin kesitleri, yani geçmişin düzeyleri söz konusu olduğunda başvuruyor.[25] Yine de pek çok sebep, iki sıkışma arasında açıkça bir ilişki olduğu-

22 *MM*, 277, 148.
23 *MM*, 274-275, 145.
24 *MM*, 307-308, 188 (vurgu bize ait).
25 Alıntılamış olduğumuz metinde bile böyledir.

na, ama bunların hiç de birbiriyle özdeş olmadığına bizi ikna ediyor. – Bergson geçmişin düzeylerinden ya da bölgelerinden söz ettiğinde, bu düzeyler genel olarak geçmişten daha az virtüel değildir; dahası, bunların her biri, bütün bir geçmişi, ama bazı değişken baskın anıların çevresinde az ya da çok sıkışmış bir halde içerir. Öyleyse, sıkışmanın az ya da çok büyük oluşu, bir düzeyle diğeri arasındaki farkı ifade eder. – Buna karşılık, Bergson aktarmadan söz ettiğinde, şu ya da bu düzeye ait bir anının edimselleşmesi için gerekli olan bir hareket söz konusudur. Burada, sıkışma artık iki virtüel düzey arasındaki ontolojik farkı değil, bir anının kendine özgü olan düzeyle *aynı zamanda* (psikolojik olarak) edimselleşmesini sağlayan hareketi ifade eder.[26]

Asıl yanlış anlama, bir anının, edimselleşebilmek için, gitgide daha sıkışmış olan düzeylerden geçerek en üst sıkışma noktası ya da koninin tepesi olan şimdiye yaklaşması gerektiğine inanmak olurdu. Bu, birçok sebepten ötürü savunulamaz bir yorumdur. Koni metaforunda, tepeye çok yakın, çok sıkışmış bir düzey bile, edimselleşmedikçe, bu tepeden, yani şimdiden hakiki bir doğa farkıyla ayrılmayı sürdürür. Üstelik bir anıyı edimselleştirmek için düzey değiştirmek zorunda değiliz; bunu yapmak zorunda olsaydık, belleğin işlemesi olanaksız hale gelirdi. Çünkü her anı kendine özgü bir düzeye sahiptir; daha geniş bölgelerde fazlaca parçalanmış ya da dağılmıştır, daha dar bölgelerde ise fazlaca sıkışmış ve karışmıştır. Eğer her anıyı edimselleştirmek için sırayla bir düzeyden diğerine geçmek gerekseydi, her anı kendi bireyselliğini yitirecekti. İşte bu yüzden aktarma hareketi, anının kendi düzeyiyle aynı zaman-

---

26 Gerçekten de düzey, en az taşımakta olduğu anı kadar edimselleşmek zorundadır. Bkz. *MM*, 371, 272: "Bu düzlemler zaten birbirlerinin üzerine yerleştirilmiş hâlihazırdaki şeyler olarak verilmiş değildir. Onlar, daha çok, virtüel olarak, zihnin nesnelerine özgü bir varoluşla varolurlar. Zekâ, onları ayıran aralık boyunca her an hareket ederek, onları keşfeder ya da daha doğrusu sürekli olarak onları yeniden yaratır..."

da edimselleşmesini sağlayan bir harekettir: Sıkışma vardır, çünkü imge haline gelen anı, şimdiyle "kaynaşma" içine girer. Böylece, onu ortaya çıkaran "bilinç düzlemleri"nden geçer. Ama ara düzeylerden asla geçmez (bu, tam da onun ortaya çıkmasını önleyecektir). Anının edimselleşmesini sağlayan *bilinç düzlemleri*yle daima virtüel olan anının çeşitlenen hallerini ifade eden *geçmişin bölgeleri, kesitleri ya da düzeyleri*ni birbirine karıştırmama zorunluluğu buradan gelir. Tüm düzeylerin, sıkışmış ya da gevşek, virtüel olarak bir arada varolduğu, yoğunluğa dayalı [intensive] ontolojik sıkışmayla; (ne kadar gevşek olursa olsun) her düzeydeki anının, edimselleşmek ve imge haline gelmek için geçmek zorunda olduğu, aktarmaya dayalı [translative] psikolojik sıkışmayı ayırt etme zorunluluğu buradan gelir.

Ama diğer yanda da, der Bergson, kendi üzerinde dönme var. Edimselleşme süreci içindeki anı kendisini şimdiyle birleştiren aktarmayı meydana getirmekle kalmaz, bu birliğe kendi "yararlı yanı"nı sunmak için, kendi üzerinde dönmeyi de meydana getirir. Bergson, bu dönmenin doğasını aydınlatmadan bırakır. Başka metinlerden yola çıkarak hipotezler öne sürmeliyiz. – Aktarma hareketinde, belli bir anıyla aynı zamanda edimselleşen, geçmişin bütün bir düzeyidir. Böylece bütün bir düzey, artık saf bir anı olmayan, ama henüz tam anlamıyla bir imge de olmayan bölünmez bir tasarımda sıkışmış olarak bulunur. Bu yüzden Bergson, bu bakış açısından, henüz bölme olmadığını belirtir.[27] Kuşkusuz, anı kendi bireyselliğine sahiptir. Ama onun bilincine nasıl varırız, anıyla birlikte edimselleşen bölgenin içinde anının kendisini nasıl ayırt ederiz? Edimselleşmek üzere olan tüm anıların karşılıklı bir iç içe geçme ilişkisi içinde olduğu (Bergson'un "dinamik şema" [schéma dynamique] olarak adlandıracağı) bu bölünmemiş tasarımdan yola çıkarız; onu şu ya da bu anıya karşılık gelen, birbirine dışsal, ayrı imgeler

27 *MM*, 308, 188 ("bölünmeksizin...").

halinde geliştiririz.[28] Burada da Bergson "bilinç düzlemleri"nin bir ardışıklığından söz eder. Ama buradaki hareket artık bölünmemiş bir sıkışma hareketi değildir; tersine bir bölünme, bir gelişme, bir genişleme hareketidir. Anı yalnızca imge haline geldiğinde, onun edimselleşmiş olduğu söylenebilir. Ancak o zaman, şimdiyle yalnızca "kaynaşma" içine girmez, onunla bir tür *devre* oluşturur, anı-imge algı-imgeye gönderme yapar ve tersi olur.[29] Bu devreyi hazırlayan az önceki "dönme" metaforu buradan gelir.

İşte edimselleşmenin biri sıkışma diğeri genişleme olan iki hareketi. Onların özel bir biçimde koninin bazısı gevşek bazısı sıkışmış çeşitli düzeylerine karşılık geldiğini görüyoruz. Çünkü tek yaptığı rüya görmek olan bir yaratığın başına gelen nedir? Uyku dinlenmekten başka bir gereği, "yarar gütmeme"den başka bir yararı olmayan bir şimdinin hali olduğuna göre, uykuda sanki sıkışma yoktur, anının şimdiyle aşırı ölçüde gevşek ilişkisi geçmişin en gevşek düzeyini yeniden üretiyor gibidir. Buna karşılık, bir otomatın başına gelecek olan nedir? Her şey dağılma olanaksız hale gelmiş gibi olacaktır; imgeler artık ayırt edilemiyormuş, varlığını sürdürebilen tek şey geçmişin en sıkışmış düzeyiymiş gibi olacaktır.[30] Öyleyse, koninin farklı düzeyleriyle edimselleşmenin her düzeye özgü tarzları arasında güçlü bir benzerlik vardır. *Sonuncuların öncekileri içermesi kaçınılmazdır* (az önce işaret edilen belirsizliğin nedeni budur). Ama yine de bunları birbiriyle karıştırmamalıyız, çünkü ilk tema kendinde anının

---

28 *ES*, 936-938, 161-163. – Dinamik şemayı ortaya koymak için başvurulan piramit metaforu buradan gelir: "Piramidin tepesinden tabana doğru yeniden inilecektir..." Burada, piramidin koniden çok farklı olduğu ve başka tarzda yönlendirilmiş, bambaşka bir harekete işaret ettiği açıktır. Yine de bir başka metinde (*ES*, 886, 95), Bergson, piramidi koninin eşanlamlısı olarak kullanır; bunun sebebi, yukarıda, 25. dipnotta işaret edilen belirsizliktir.

29 *MM*, 249-250, 114-115.

30 Bu iki uçla ilgili olarak, *MM*, 294, 170.

virtüel çeşitlenmeleriyle ilgilidir, diğeri ise bizim için anıyla, anının anı-imge olarak edimselleşmesiyle ilgilidir.

Edimselleşmek üzere olan anıyla (imge haline gelen anıyla) algı-imgenin ortak çerçevesi nedir? Bu ortak çerçeve hareket-tir. Edimselleşmenin son momentlerini de imgenin hareketle ilişkisinde, imgenin hareket olarak kendini sürdürme tarzında aramak gerekir: "Anılar, edimselleşmek için, hareket ettirici bir yardımcıya ihtiyaç duyarlar."[31] Burada da söz konusu yardımcı, ikilidir. – Bazen algı doğal biçimde kendini hareket olarak sürdürür; hareket ettirici bir eğilim, *hareket ettirici bir şema* [schème moteur] algılananın yararlılık bakımından ayrıştırılmasını sağlar.[32] Tek başına bu algı-hareket ilişkisi, anıların işe karışmasına gerek kalmadan, tümüyle otomatik bir yeniden-tanımayı [reconnaissance] (ya da başka bir ifadeyle, tamamen hareket ettirici mekanizmalarda bulunan anlık bir belleği) tanımlamaya yetecektir. Bununla birlikte anılar gerçekten de işe karışmaktadır. Çünkü anı-imgeler o anki algıya benzedikleri ölçüde, zorunlu olarak, algıya karşılık gelen hareketlerde kendi varlıklarını sürdürürler ve kendilerini algıya "benimsetirler".[33]

Şimdi, bu algı-hareket eklemlenmesinde bir bozukluk olduğunu, hareket ettirici şemada *mekanik bir bozukluk* olduğunu varsayalım: Yeniden-tanıma olanaksız hale gelir (yine de başka tür bir yeniden-tanıma varlığını sürdürür; örneğin bazı hastalar bir nesnenin adı kendilerine söylendiğinde onu oldukça iyi betimleyebiliyorlar, ama onu "kullanmayı" bilmiyorlar, ya da kendilerine söyleneni doğru bir biçimde tekrarlayabiliyorlar, ama kendiliğinden konuşmayı beceremiyorlar). Hasta artık

---

31 *MM*, 265, 133. – ve 245, 108: "anının gerçekleşmesinin son aşaması... eylem aşaması".

32 Bkz. *MM*, 238-240, 100-102; 243-244, 107; 255-256, 121-122. -*Hareket ettirici şemayı dinamik şema*yla asla karıştırmamak gerekir: İkisi de edimselleşmede yer alırlar, ama tümüyle farklı aşamalara aittirler; biri tümüyle duyumsal-hareket ettiricidir, diğeri ise psikolojiktir ve anımsamayla ilgilidir.

33 *MM*, 241, 104.

yönünü bulmayı, tasarlamayı, yani bir nesneyi hareket ettirici eğilimlere göre ayrıştırmayı beceremiyor; algısı artık sadece dağınık hareketlere neden oluyor. Oysa anılar hâlâ onda mevcutlar. Üstelik çağrılmaya, ayrı imgeler halinde ortaya çıkmaya, yani edimselleşmenin ilk momentlerini karakterize eden aktarma ve dönmeye tabi olmaya devam ediyorlar. Öyleyse eksik olan, son moment, son *aşama*, eylem aşamasıdır. Algıya eşlik eden hareketler düzensiz olduğu için, anı-imge saf bir anı kadar yararsız, etkisiz kalır ve artık eylem olarak kendini devam ettiremez. İşte ilk önemli olgu: anıların varlığını sürdürmeye devam ettiği ruhsal ya da sözel körlük ve sağırlık vakaları.[34]

İkinci tür algı-hareket ilişkisine, dikkate dayalı bir yeniden-tanımanın koşullarını belirleyen ilişkiye geçelim. Artık "yararlı sonuçlar çıkarmak için algımızı devam ettiren" ve nesneyi ihtiyaçlarımıza göre ayrıştıran hareketler değil, sonucu bir yana bırakarak bizi nesneye *götüren*, ona ayrıntılarını ve bütünlüğünü iade eden hareketler söz konusudur. Böylece, anı-imgeler, şimdideki algıya benzer biçimde, "ikincil değil de üstün", rastlantısal değil de düzenli bir rol kazanır.[35] Bu ikinci tür hareketin sakatlandığını varsayalım (duyumsal-hareket ettirici işlevlerin mekanik değil *dinamik bozukluğu*).[36] Otomatik yeniden-tanımanın hâlâ devam etmesi mümkündür, tümüyle kaybolmuş görünen şey anının kendisidir. Bu gibi vakalar en sık karşılaşılanlar olduğu için, afazinin geleneksel olarak, beyinde biriktirilen anıların kaybolması biçiminde kavranması-

---

34 Bkz. *MM*, 252-253, 118-119.

35 *MM*, 244, 107. – Öyleyse, biri otomatik, diğeri dikkate dayalı iki yeniden-tanıma biçimi vardır; bunlara biri hareket ettirici ve "adeta anlık", diğeri temsil eden ve süren iki bellek biçimi karşılık gelir. Anının edimselleşmesi bakımından yapılan bu ayrımı, kendinde Bellek bakımından yapılan bambaşka bir ayrımla (anı-bellek ve sıkışma-bellek) kesinlikle karıştırmamak gerekir.

36 İki bozukluk türüyle ilgili olarak üç temel metne bakınız: 245, 108; 253, 118; 314, 196 (Bergson mekanik ve dinamik bozuklukları bu sonuncu metinde ayırt eder).

na yol açmışlardır. Bergson'un bütün problemi şudur: Tam olarak ne kaybolmuştur?

Birinci hipotez: saf anı mı? Elbette hayır, çünkü saf anı psikolojik bir doğaya sahip değildir ve yok edilemez. İkinci hipotez: anıyı çağrıştırma, yani onu bir anı-imgede edimselleştirme yeteneği mi? Kesin olan şu ki Bergson kendini bazen böyle ifade eder.[37] Yine de durum daha karmaşıktır. Çünkü edimselleşmenin ilk iki yönü (aktarma ve dönme) ruhsal bir tutuma bağlıdır; son ikisi ise (iki tür hareket) duyumsal-hareket ettirici işlevlere ve bedenin tutumlarına bağlıdır. Bu iki boyut arasındaki dayanışma ve tamamlayıcılık ne olursa olsun, biri diğerini tümüyle ortadan kaldıramaz. Hasar gören yalnızca otomatik yeniden-tanımanın hareketleri olduğunda (duyumsal-hareket ettirici işlevlerdeki mekanik bozukluklar), anı ruhsal edimselleşmesini bütünüyle gerçekleştirmeyi bırakmaz; "normal durum"unu korur, ama artık kendini hareket olarak devam ettiremez, edimselleşmesinin bedensel aşaması olanaksız hale gelmiştir. Hasar gören dikkate dayalı yeniden-tanıma hareketleri olduğunda ise (duyumsal-hareket ettirici işlevlerdeki dinamik bozukluklar) kuşkusuz ruhsal edimselleşme bir önceki durumdan daha fazla tehlikeye düşmüştür – çünkü burada, bedensel tutum gerçekten de zihinsel tutumun bir koşuludur. Yine de Bergson, burada bile, hiçbir anının "kaybolmuş" olmadığını savunur. Yalnızca bir "denge kopukluğu" söz konusudur.[38] Belki de bundan anlamamız gereken, edimselleşmenin iki ruhsal yönünün varlığını sürdürdüğü, ama iç içe geçebilecekleri ve birleşebilecekleri bir bedensel tutumun eksikliği yüzünden adeta ayrı kaldıklarıdır. Öyleyse bazen aktarma, sıkışma gerçekleşecektir ama tamamlayıcı dönme hareketi eksik kalacaktır; öyle ki ayrı hiçbir anı-imge olmayacaktır (ya da en azından bir anı-imgeler kategorisi tümüyle ortadan kalkmış gibi olacaktır). Bazen de tersine, dön-

37 Bkz. *MM*, 253, 119 ("anıların çağrıştırılması engellenmiştir"); ayrıca 245, 108.

38 *MM*, 314, 196.

me gerçekleşecektir, ayrı imgeler oluşacaktır, ama bellekten kopuk olarak ve diğer imgelerle dayanışma içinde olmaksızın. Her durumda Bergson'a göre, saf anının daima saklı durduğunu söylemek yetmez; hastalığın anı-imgeyi asla tümüyle ortadan kaldırmadığını, yalnızca edimselleşmesinin şu ya da bu *yönünü* tehlikeye attığını da söylemek gerekir.

Öyleyse, işte edimselleşmenin dört yönü: tam anlamıyla ruhsal momentleri oluşturan aktarma ve dönme; dinamik hareket, bedenin önceki iki belirlenimin uygun dengesi için zorunlu olan tutumu; son olarak da mekanik hareket, edimselleşmenin son aşamasını temsil eden hareket ettirici şema. Tüm bunlarda söz konusu olan, geçmişin şimdiye uyarlanması, geçmişin şimdi adına kullanılması, yani Bergson'un "yaşama yönelik dikkat" dediği şeydir. İlk moment, geçmişin şimdiyle karşılaşma noktasını güvence altına alır: Harfiyen, geçmiş, onunla bir temas (ya da sıkışma) noktası bulmak için şimdiye taşınır. İkinci moment, geçmişin şimdide konum değiştirmesini, genişlemesini, şimdinin diline çevrilmesini güvence altına alır: Anı-imgeler, geçmişin ayrımlarını, en azından yararlı olanları şimdiye geri verirler. Üçüncü moment, yani bedenin dinamik tutumu, birini diğeriyle düzelterek ve ikisini de sınırlarına dek götürerek önceki iki momentin uyumunu güvence altına alır. Dördüncü moment, yani bedenin mekanik hareketi, bütünün kendine özgü yararlılığını ve şimdideki verimliliğini güvence altına alır. – Ama tam da bu yararlılık ve verimlilik, eğer bu dört momente hepsi için geçerli bir koşul eklenmezse, hiçbir değere sahip olmayacaktır. Saf anının, *olmuş olduğu* şimdiyle eşzamanlı olduğunu gördük. Öyleyse edimselleşmekte olan anı, bu [geçmişteki] şimdiyle eşzamanlı olan bir imgede edimselleşmeye yönelir. Oysa böyle bir anı-imgenin, böyle bir "şimdinin anısı"nın tümüyle yararsız olacağı, çünkü yalnızca algı-imgenin bir benzerini üreteceği açıktır. Anının (eşzamanlı olduğu) kendi şimdisine göre değil, onun geçmiş olmasını sağlayan yeni bir şimdiye göre ortaya çıkması gerekir. Bu koşul,

normal olarak, geçmeyi, ileri doğru gitmeyi ve bir aralığı açmayı hep sürdüren şimdinin doğası gereği gerçekleşir. Öyleyse, edimselleşmenin beşinci yönü de şudur: geçmişin ancak olmuş olduğundan başka bir şimdiye göre ortaya çıkmasını sağlayan bir tür yer değiştirme (bu sonuncu yöne karşılık gelen bozukluk, "şimdinin anısı"nı olduğu gibi edimselleştirecek olan *paramnezi*dir).[39]

* * *

Böylece, ontolojik bilinçdışından ayrı bir psikolojik bilinçdışı tanımlanmış olur. Ontolojik bilinçdışı, saf, virtüel, ulaşılmaz ve etkisiz olan *kendinde* anıya karşılık gelir. Psikolojik bilinçdışı, edimselleşmekte olan anının hareketini temsil eder: O halde Leibniz'deki olanaklılar gibi, anılar da ortaya çıkmaya çalışırlar, alımlanmak için baskı yaparlar – öyle ki yararsız ya da tehlikeli olan anıları geri itmek için, şimdiden ve "yaşama yönelik dikkat"ten gelen tam bir bastırma gerekir.[40] İki ayrı bilinçdışının bu iki betimlenişi arasında hiçbir çelişki yoktur. Dahası, *Madde ve Bellek*'in tümü, bu ikisi arasında gelişir. Bize bunun sonuçlarını analiz etmek kalıyor.

---

39 *ES*, 925-928, 146-150.
40 *ES*, 896, 107.

IV
Bir Süre mi Birçok Süre mi?

Bergson'un yöntemi, biri düalist diğeri monist, iki temel yön barındırıyordu: Önce ıraksayan çizgileri ya da doğa farklarını "deneyimin dönüm noktası"nın ötesine dek izlemek gerekiyordu; ardından, daha da ötede, bu çizgilerin yakınsama noktasını yeniden bulmak ve yeni bir monizme haklarını iade etmek gerekiyordu.[1] Bu program, *Madde ve Bellek*'te fiilen gerçekleşmiş bulunur. – Önce gerçekten de nesnenin ve öznenin iki çizgisi arasındaki, algı ve anı, madde ve bellek, şimdi ve geçmiş arasındaki doğa farkını ortaya koyarız. – Sonra ne olur? Kuşkusuz, anı edimselleştiğinde, algıyla anı arasındaki doğa farkının silinmeye yüz tuttuğu ortaya çıkar: Artık anı-imgeler ve algı-imgeler arasında derece farklarından başka bir şey yoktur, olamaz da.[2]

---

1 Bkz. yukarıda, s. 66-69.

2 *MM*, 225, 83: "Belli belirsiz derecelerle, zaman boyunca dizilmiş anılardan, bu anıların doğmakta olan ya da olanaklı eylemini uzayda çizen hareketlere geçeriz..." – 266, 135: "Burada sürekli bir ilerleyiş vardır... Hiçbir anda, fikrin ya da anı-imgenin sona erdiğini, anı-imgenin ya da duyumun başladığını kesin bir biçimde söyleyemeyiz." – 270, 140: "Bu anılar daha tam, daha somut

Hatta bu yüzden, sezgi yöntemi olmadığı zaman, kökensel doğa farklarının ayırt edilemez hale geldiği, kötü analiz edilmiş bir psikolojik karışıma ister istemez mahkûm oluruz.

Ama bu düzeyde, henüz gerçek bir birlik noktasına sahip olmadığımız açıktır. Birlik noktası, deneyimin içinde karışımla örtüşmemeli, deneyimin dönüm noktasının *öteki yanından* karışımı açıklamalıdır. Aslında, Bergson, anı-imgeyle algı-imge arasında derece farklarından başka bir şey olmadığını söylemekle yetinmez. Çok daha önemli bir ontolojik önerme de ortaya koyar: *Eğer geçmiş kendi şimdisiyle bir arada varoluyorsa ve eğer kendi kendisiyle de çeşitli sıkışma düzeylerinde bir arada varoluyorsa, şimdinin sadece geçmişin en sıkışmış düzeyi olduğunu kabul etmemiz gerekir.* Bu kez, olduğu gibi saf şimdi ve saf geçmiş, saf algı ve saf anı, saf halleriyle madde ve bellek artık sadece gevşeme ve sıkışma farklarına sahiptirler ve böylece ontolojik bir birlik kazanırlar. O halde anı-belleğin ardında daha derin bir sıkışma-bellek keşfederek, yeni bir *monizmin* olanağını temellendirmiş oluruz. Algımız, her an, "anımsanan öğelerin hesaplanamaz bir çokluğunu" sıkıştırır; şimdimiz, her an, geçmişimizi sonsuzca sıkıştırır: "Daha önce birbirinden ayırmış olduğumuz iki terim sıkı sıkıya birbirine kenetlenmeye başlar..."[3] Bir duyum aslında nedir? Alımlayıcı bir yüzey üzerinde, trilyonlarca titreşimin sıkıştırılması işlemi. Sıkışmış nicelikten başka bir şey olmayan nitelik buradan doğar. İşte böylece, sıkışma (ya da gerilme) kavramı, homojen nicelik-heterojen nitelik ikiliğini aşmamızı ve birinden diğerine tek bir sürekli hareketle geçmemizi sağlar. Buna karşılık, maddeyle bağ kurmamızı sağlayan şimdimizin geçmişimizin en sıkışmış derecesi olduğu doğruysa, maddenin kendisi de sonsuzca genleşmiş, gevşemiş (bir sonraki an ortaya çıktığında bir öncekinin kaybolmasına yol açacak kadar gevşemiş) bir geçmiş gibi olacaktır. İşte şimdi de gevşeme – ya da uzanım – fikri uzamsal olmayan ile uzam arasındaki ikiliği aşacak, birin-

---

ve daha bilinçli bir tasarım biçimini aldıkça, onları kendine çeken, kendi çerçevesine uyarlayan algıyla giderek daha fazla karışma eğilimi gösterirler."

3 *MM*, 292, 168.

den diğerine geçmemizi sağlayacaktır. Çünkü algı da uzamsaldır; duyum, sıkıştırdığı şey tam da uzam, tam da gevşeklik olduğu ölçüde, bir uzanıma sahiptir (duyum, zamana ne oranda sahipsek uzaya da "tam aynı oranda" sahip olmamızı sağlar).[4]

Madde ve Bellek'in önemi buradan gelir: Hareket şeylerin kendisine atfedilmiştir, öyle ki maddi şeyler sürenin bir sınır durumunu oluşturarak doğrudan süreden pay alırlar. *Dolaysız Veriler* aşılır: Hareket bende olduğu kadar benin dışındadır da; Ben'in kendisi de süredeki durumlardan birinden ibarettir.[5] Ama bu yüzden pek çok problem ortaya çıkar. Bunların en temel ikisi üzerinde duralım.

1° Yöntemin iki momenti arasında, doğa farklarının düalizmiyle sıkışma-gevşeme monizmi arasında bir çelişki yok mudur? Çünkü birinciye dayanarak, *derece* farkları ya da *yoğunluk* farklarıyla yetinen felsefeleri eleştiriyorduk. Dahası eleştirilen şey, bütün yanlış problemlerin kaynağında yer alan ve dereceden, yoğunluktan zıtlığı ya da olumsuzlamayı anlayan yanlış derece ve yoğunluk kavramlarıydı. Bergson yerle bir ettiği her şeyi yeniden inşa etmiş olmuyor mu? Gevşeme ile sıkışma arasında derece ya da yoğunluk farkı dışında ne türden bir fark olabilir ki? Şimdi geçmişin en sıkışmış derecesinden ibarettir, madde ise şimdinin en gevşek derecesinden (*mens momentanea*).[6*] Buradaki fazlasıyla "dereceli" şeyi düzeltme-

---

4 Nicelik-nitelik ve uzam-uzamsal olmayan arasındaki iki düalizmin aşılmasıyla ilgili olarak bkz. *MM*, I. ve IV. bölüm.

5 Ben'e ait olduğu kadar şeylere de ait olan hareketle ilgili olarak bkz. *MM*, 331, 219; 340, 230.

6 *Dereceler ve yoğunluklar konusunun yeniden ortaya çıkması*: bkz. *MM*, IV. bölüm, çeşitli yerler ve 355, 250: "Kaba maddeyle düşünüme en yetenekli zihin arasında, belleğin bütün olanaklı yoğunlukları ya da aynı anlama gelecek biçimde, özgürlüğün bütün dereceleri bulunur." – *EC*, 665, 201: "Süre duygumuzun, bununla benimizin kendisiyle örtüşmesini kastediyorum, dereceleri vardır." – Ve daha *DI*'ta, 156, 180: "Bunun nedeni, öğelerin iç içe geçtiği somut süreden anların birbirine bitiştiği simgesel süreye, dolayısıyla özgür etkinlikten bilinçli otomatizme hissedilemeyen derecelerle geçmemizdir."

* Maddeyi ilk kez *mens momentanea* olarak, sürekliliği olmayan anlık bir ruh

ye kalkıştığımızda ise bunu ancak Bergson'un nesnesine uygun olmayan, soyut kavrayışlar olarak eleştirdiği tüm o zıtlığı, karşıtlığı süreye yeniden dâhil ederek yapabiliriz. Sürenin zayıflaması olarak maddeden kurtulmak ancak sürenin "ters çevrilmesi" olarak maddeye düşmek pahasına mümkündür.[7] Bergson'un Farkın doğa farkı olarak, *olumsuzluk*tan (karşıtlığın olumsuzluğu kadar zayıflamanın olumsuzluğundan da) bağımsız olarak anlaşılabileceğini ve anlaşılması gerektiğini gösterme projesi ne olacaktır? Çelişkilerin en korkuncu sistemin tam ortasına yerleşiyor gibi görünüyor. Her şey yeniden kabulleniliyor; dereceler, yoğunluk, karşıtlık.

2° Bu problemin çözüldüğünü varsaysak bile yeniden bulunan bir monizmden söz edebilir miyiz? Her şey süre olduğu ölçüde, bir anlamda evet. Ama diğer yandan, süre kendisini etkileyen tüm bu derece, yoğunluk, gevşeme ve sıkışma farklarının içinde dağıldığı için, daha çok bir tür niceliksel çoğulculuğa düşüyoruz. Süre bir midir, birçok mudur, hangi anlamda böyledir? sorusunun önemi buradan gelir. Gerçekten düalizm aşılmış mıdır, yoksa çoğulculuğun içinde boğulmuş mudur? Bu soruyla başlamalıyız.

* * *

Ama Bergson'un metinleri bu bakımdan aşırı ölçüde değişken görünür. Sürelerin radikal bir çoğulluğunun olumlanmasında en ileri giden metinler *Madde ve Bellek*'tekilerdir: Evren

---

olarak tanımlayan Leibniz'dir. Madde (ya da beden) ruhla karşıtlık içinde değildir, ruhun en alt derecesini oluşturur. Böylece madde ruhtan doğa farkıyla değil derece farkıyla ayrılır. (ç.n.)

7 Hem sınırlama hem de karşıtlık olarak *olumsuzluk konusunun yeniden ortaya çıkması*: bkz. *EC*, 571 vd., 90 vd. (madde hem hareketin sınırlanması hem de hareketin önündeki engeldir, "pozitif bir gerçeklikten çok bir olumsuzlamadır") - 666, 202 ("tersine çevrilme", "düzenini değiştirme", "kesintiye uğrama"... olarak madde). – Oysa bu metinler Bergson'un her türlü olumsuzluk kavramını reddettiği metinlerle komşudur.

dönüşümlerden, altüst oluşlardan, gerilim ve enerji değişimlerinden yapılmıştır; başka bir şeyden değil. Kuşkusuz, Bergson sürenin *ritimlerinin* bir çoğulluğundan söz etmektedir; ama bağlam içinde, daha az ya da daha çok yavaş ya da hızlı sürelerle ilgili olarak, her bir sürenin bir mutlak olduğunu ve her ritmin de bir süre olduğunu belirtir.[8] 1903 yılına ait temel bir metinde, *Dolaysız Veriler*'den bu yana ortaya koyduğu ilerlemenin üzerinde durur: Psikolojik süre, bizim süremiz artık diğer sürelerin sonsuzluğu içindeki bir durumdan ibarettir, "belirlenmişliği tam da olanaklı süreler sonsuzluğu arasında yapılmış bir seçim gibi görünen, belli bir belirlenmiş gerilimdir."[9] İşte böylece *Madde ve Bellek*'e uygun olarak, psikoloji artık ontolojiye bir açılmadan, Varlığa "yerleşmek" için bir sıçrama tahtasından ibarettir. Ama ona yerleşir yerleşmez, Varlığın çok olduğunun, sayısız süre bulunduğunun, kendi süremizin ise daha dağınık sürelerle daha gergin, daha yoğun süreler arasında kalmış olduğunun farkına varırız: "O zaman, hepsi birbirinden çok farklı, sayısız süre algılarız..." Geçmişin tüm düzeylerinin, tüm gerilim düzeylerinin virtüel olarak bir-arada-oluşu fikri böylece evrenin bütününe genişletilir: Bu fikir artık yalnızca benim varlıkla ilişkimi değil, bütün şeylerin varlıkla ilişkisini ifade eder. Her şey evren adeta olağanüstü bir Bellekmişçesine olup bitmektedir. Bergson sezgi yönteminin gücünden sevinç duyar: Ancak sezgi "hem idealizmi hem de realizmi aşmamıza, bizden *aşağıda ya da yukarıda*, ama bir anlamda da içimizde bulunan nesnelerin varoluşunu olumlamamıza, güçlük çıkmadan onların *bir arada varolmasını* sağlamamıza izin verir." Virtüel bir-arada-oluşun türlere özgü sürelerin sonsuzluğuna doğru genişletilmesi, *Yaratıcı Evrim*'de açık biçimde ortaya çıkar.

---

8 Bkz. *MM*: dönüşümler ve altüst oluşlarla ilgili olarak 337, 226; - indirgenemez ritimlerle ilgili olarak 342, 232-233; - farkların mutlak karakterde oluşuyla ilgili olarak 331-332, 219.

9 *PM*, 1416-1419, 207-209 (sonraki iki alıntı da Bergson'un bütün felsefesi için çok önemli olan bu aynı metinden yapılmıştır).

Burada, yaşamın kendisi bellekle kıyaslanır, cinsler ve türler bu yaşamsal belleğin bir arada varolan derecelerine karşılık gelir.[10] Öyleyse, söz konusu olan, genelleştirilmiş bir çoğulculuğu içeriyor gibi görünen bir ontolojik bakıştır.

Ama tam da *Yaratıcı Evrim*'de önemli bir kısıtlama getirilir: Şeylerin sürmekte olduğunun söylenmesi, onların kendilerinde ya da mutlak olarak sürdükleri anlamına gelmez; şeyler daha çok, onları ayıran ayrımlar yapay olduğu ölçüde katıldıkları evrenin Bütünüyle ilişki içinde sürerler. Böylece, şeker parçasının bizi bekletmesinin tek nedeni, keyfi olarak kesilip alınmış olmasına karşın, bütünlüğü içindeki evrene açılmasıdır. Böyle düşününce, artık her şeyin kendine özgü bir süresi yoktur. Yalnızca bize benzeyen varlıkların (psikolojik süre), daha sonra doğaları gereği görece kapalı sistemler oluşturan canlıların, son olarak da evrenin Bütününün bir süresi olacaktır.[11] Öyleyse bu, genelleştirilmiş değil kısıtlanmış bir çoğulculuktur.

Son olarak *Süre ve Eşzamanlılık*, mümkün bütün hipotezleri özetler: genelleştirilmiş çoğulculuk, kısıtlanmış çoğulculuk, monizm.[12] Bunların ilkine göre, tümüyle farklı ritimlerin, gerçekten ayrı sürelerin bir-arada-oluşu, yani Zamanın radikal çokluğu vardır. Bergson, bir zamanlar bu hipotezi öne sürdüğünü, ama bunun bizim dışımızda yalnızca canlı türler için geçerli olduğunu ekler. "Sürelerin çokluğuna ilişkin bu hipotezi maddi evrene de uygulamak için o zamanlar hiçbir gerekçe görmüyorduk, bugün de görmüyoruz." Buradan ikinci bir hipotez ortaya çıkar: Bizim dışımızdaki maddi şeyler, mutlak olarak farklı sürelerle değil, göreli olarak, bizim süremize katılma ve

---

10 Bkz. *EC*, 637, 168.

11 *EC*, 502, 10: "Bu, şu anlama gelmez mi: Su bardağı, şeker ve şekerin suda çözülmesi süreci kuşkusuz soyutlamalardır ve duyularımla aklımın onları içinden kesip çıkardığı Bütün belki de bilince benzer bir biçimde ilerlemektedir?" – Canlının özel karakteri ve Bütün ile benzerliği için bkz. *EC*, 507, 15. – Ama daha *Madde ve Bellek*'te Bergson şeylere bir hareket ve bir süre atfetmenin koşulu olarak Bütüne başvuruyordu: *MM*, 329, 216; 332, 220.

12 *DS*, 57-58.

onu duraklara ayırmanın [scander] belli bir tarzıyla ayırt edilirler. Öyle görünüyor ki burada Bergson, *Dolaysız Veriler*'in geçici öğretisiyle (şeyler bizim süremize gizemli bir biçimde katılırlar, bunu sağlayan "dile getirilemez bir sebep" vardır) *Yaratıcı Evrim*'in daha gelişmiş öğretisini (bizim süremize bu katılım, şeylerin evrenin Bütününe ait olmalarıyla açıklanır) özetlemektedir. Ama ikinci durumda bile, Bütünün doğasıyla ve bizim Bütünle ilişkimizle ilgili gizem ortadan kalkmaz. Üçüncü hipotez buradan doğar: Bizim bilinçlerimizi, canlıları ve maddi dünyanın bütününü içine alacak biçimde, her şeyi kapsayan tek bir zaman, tek bir süre vardır yalnızca. Okuyucuyu şaşırtmak pahasına, Bergson bu hipotezi en doyurucu hipotez olarak sunar: *sadece, kişisel olmayan, tek bir evrensel Zaman.*[13] Kısacası, Zamanın bir monizmi... Hiçbir şey bundan daha şaşırtıcı görünmüyor; diğer iki hipotezden herhangi biri, Bergsonculuğun *Madde ve Bellek*'ten ya da *Yaratıcı Evrim*'den sonraki halini daha iyi ifade edebilirdi. Dahası: Bergson, *Dolaysız Veriler*'den itibaren, süreyi, yani gerçek zamanı bir "çokluk" olarak tanımladığını unuttu mu?

Buna yol açan nedir? Elbette Görelilik Kuramıyla yüzleşme. Bu yüzleşme Bergson için zorunluydu, çünkü Görelilik de kendi adına, uzay ve zaman söz konusu olunca, genişleme ve sıkışma, gerilme ve genleşme gibi kavramlara başvuruyordu. Ama her şeyden önce, bu yüzleşme birdenbire ortaya çıkmış değildi: O, Einstein'ın Riemann'dan aldığı ve Bergson'un, kendi adına, *Dolaysız Veriler*'de kullanmış olduğu temel bir kavram olan Çokluk tarafından hazırlanmıştı. Einstein'ın kuramının

---

13 *DS*, 58-59. – Bergson bu kişisel olmayan Zamanın tek bir "ritme" sahip olduğunu söyleyecek kadar ileri gider. Buna karşılık, *Madde ve Bellek*, ritimlerin çoğulluğunu ve sürelerin *kişisel* karakterini kabul ediyordu (bkz. 342, 232: "söz konusu olan, bu kişisel olmayan, homojen, her şey ve herkes için aynı olan süre değildir..."). Ama çelişki yoktur: *DS*'de, terminolojik açıklıkla ilgili nedenlerden ötürü, *akışların* çeşitliliği ritimlerin çeşitliliğinin yerini alır; kişisel olmayan Zaman ise, göreceğimiz gibi, kişisel olmayan, *homojen* bir süre olmayacaktır.

başlıca özelliklerini, Bergson'un özetlediği haliyle, kısaca gözden geçirelim: Her şey cisimlerin sıkışmasını ve zamanlarının genleşmesini gerektiren belli bir hareket fikriyle başlar; buradan eşzamanlılığın yerinden edilişi sonucuna varılır, kapalı bir sistemde eşzamanlı olan şey hareketli bir sistemde eşzamanlı olmayı bırakır; dahası, durağanlığın ve hareketin göreliliği nedeniyle, hızlandırılmış hareketin bile göreli oluşu nedeniyle, uzamın bu sıkışmaları, zamanın bu genleşmeleri, eşzamanlılığın bu kesintiye uğrayışları mutlak biçimde karşılıklı hale gelir; bu anlamda, zamanın bir çokluğu, farklı akıp gitme hızlarına sahip, hepsi gerçek, her biri belli bir gönderme sistemine özgü zamanların bir çoğulluğu olmalıdır; ve bir noktanın yerini belirlemek için onun uzayda olduğu kadar zamanda da konumunu belirtmek zorunlu hale geldiğine göre, zamanın tek birliği uzayın bir dördüncü boyutu olmaktan ibarettir; tam da bu Uzay-Zaman bloğu, edimsel olarak, her biri bir sisteme özgü olan sonsuz tarzda uzay ve zamana bölünür.

Tartışma neyle ilgilidir? Sıkışma, genleşme, hareketin göreliliği, çokluk, bütün bu kavramlar Bergson için tanıdıktır. Bergson onları kendi adına kullanır. Sürenin, yani zamanın özünde çokluk olduğu fikrinden Bergson asla vazgeçmeyecektir. Ama problem ne tür bir çokluğun söz konusu olduğudur. Bergson'un iki tür çokluğu, edimsel, sayısal ve süreksiz çokluklarla virtüel, sürekli ve niteliksel çoklukları karşıtlaştırdığını anımsıyoruz. Kesin olan şu ki Bergson'un terminolojisine göre, Einstein'ın Zamanı ilk kategoriye aittir. Bergson'un Einstein'da eleştirdiği şey, iki tür çokluğu birbirine karıştırmış olmak, bu yüzden de zamanın uzayla karıştırılmasını güçlendirmektir. Tartışma, yalnızca görünüşte, zamanın bir mi çok mu olduğuyla ilgilidir. Gerçek problem, zamana özgü çokluğun hangisi olduğudur. Bergson'un kişisel olmayan, tek bir evrensel Zamanın varoluşunu savunma tarzında bu açıkça görülür.

"Bir nehrin kenarına oturduğumuzda, suyun akışı, bir geminin kayıp gidişi ya da bir kuşun uçuşu, içsel yaşamımızın kesin-

tisiz fısıltısı, bizim için isteğimize göre üç farklı şey ya da bir tek şeydir..."[14] Burada, Bergson, dikkat yetisine "bölünmeden kendini paylaştırma", "bir ve birçok olma" gücünü; ama daha derinlemesine, süreye kendi kendini içine alma gücünü atfeder. Suyun akışı, kuşun uçuşu, yaşamımın fısıltısı üç akış oluşturur; ama bunun böyle olmasını sağlayan, benim süremin de bu akışlardan biri ve ayrıca diğer ikisini içeren öğe olmasıdır. Neden iki akışla, örneğin benim sürem ve kuşun uçuşuyla yetinmeyelim? Çünkü üçüncü bir akışta içerilmiyorlarsa, iki akışın bir arada varolduğu ya da eşzamanlı olduğu asla söylenemez. Kuşun uçuşu ve benim kendi sürem, ancak bana ait bu süre ikiye bölündüğü ve kuşun uçuşunu içerirken aynı zamanda kendini de içeren bir başka sürede yansıdığı ölçüde eşzamanlıdır: Öyleyse akışların temel bir üçüz yapısı vardır.[15] İşte bu bakımdan benim sürem özünde diğer süreleri açığa çıkarma, sonsuza dek onları ve kendini içine alma gücüne sahiptir. Ama kendi üzerine yansımaya ya da dikkate özgü bu sonsuzluğun süreye gerçek özelliklerini iade ettiğini de görürüz. Bu özellikleri hep akılda tutmak gerekir: Süre, basitçe bölünemez olan değildir, çok özel bir bölünme tarzına sahip olandır; süre basitçe ardışıklık değildir, çok özel bir birarada-oluş, akışların eşzamanlılığıdır. "Eşzamanlılığa ilişkin ilk düşüncemiz budur. Öyleyse, hem biri hem diğeri üçüncü bir sürenin, bizim süremizin içinde bulunduğu için aynı süreye ait olan iki dışsal akışın eşzamanlı olduklarını söylüyoruz... Bizi içsel süreye, gerçek süreye götüren, akışların (bu) eşzamanlılığı(dır)."[16]

Bergson'un süreyi virtüel ya da sürekli bir çokluk olarak tanımlamasını sağlayan özelliklere yeniden bakalım: Bir

---

14 *DS*, 67.

15 *DS*, 59: "Bilincimizi ikiye bölerek ve çoğaltarak kendi kendimizi görü-rüz..." – Sürenin bu kendi üzerine yansıma özelliği, onu özel olarak bir *cogito*'ya benzer kılar. Üçüz yapıyla ilgili olarak bkz. 70: Aslında, sürekliliğin üç temel biçimi vardır; içsel yaşamımızın sürekliliği, istemli hareketin sürekliliği ve uzaydaki bir hareketin sürekliliği.

16 *DS*, 68 ve 81.

yandan süre doğa bakımından farklı öğelere bölünür, diğer yandan bu öğeler ya da bu kısımlar ancak bölme gerçekten yapıldığında edimsel olarak varolur (eğer bilincimiz "bölmeyi herhangi bir yerde durduruyorsa, orada bölünebilirlik de durur."[17]) Eğer bölmenin yapılmamış olduğu bir ana, yani virtüel olana yerleşirsek, açıktır ki yalnızca bir tek zaman olacaktır. Ardından bölmenin yapılmış olduğu bir ana, örneğin Akhilleus'un koşusuyla kaplumbağanın koşusundan oluşan iki akışa yerleşelim. Bu iki akışın (ve eğer bölmeyi daha da öteye götürürsek, hem Akhilleus'un her adımının hem kaplumbağanın her adımının) doğa bakımından farklı olduğunu söyleriz. Bölmenin edimsel olarak yapılmış olma koşuluna tabi olması, kısımların (akışlar) yaşanıyor ya da en azından yaşanabilir olarak ortaya konuyor ve düşünülüyor olmaları gerektiği anlamına gelir. Oysa Bergson'un bütün tezi, *kısımların ancak tek bir zaman perspektifi içinde yaşanabilir ya da yaşanmış olduğunu kanıtlamaya dayanır.* Bu kanıtlamanın ilkesi şudur: [Einstein'ın iddia ettiği gibi] birçok zamanın varoluşunu kabul ettiğimizde, A akışını ve B akışını ya da hatta A öznesinin B hakkında sahip olduğu imgeyi (kaplumbağanın koşusunu kaplumbağa tarafından yaşanabilecek bir şey olarak kavrayan ya da hayal eden Akhilleus) hesaba katmakla yetinmeyiz. İki farklı zamanın varoluşunu ortaya koymak için, tuhaf bir etkeni daha işin içine sokmak zorunda kalırız: A'nın, asla B'nin kendini böyle yaşamadığını bildiği halde, B hakkında sahip olduğu imge. Bu, tümüyle "simgesel", yani yaşantıya karşı koyan, yaşantıyı *dışlayan* bir etkendir; sözde ikinci zaman, yalnızca bu simgesellik sayesinde ortaya çıkar. Bergson, buradan, edimsel kısımlar düzeyinde de, tıpkı virtüel Bütün düzeyinde olduğu gibi, yalnızca ve yalnızca tek bir Zamanın varolduğu sonucunu çıkarır. (Ama bu anlaşılmaz kanıtlama ne anlama geliyor, bunu birazdan göreceğiz.)

---

17 *MM*, 341, 232.

Öte yandan, eğer bölmeyi diğer yönden başlatırsak, aşağıdan yukarı doğru çıkarsak, her defasında, akışların *kendi doğa farklarıyla, kendi sıkışma ve gevşeklik farklarıyla* onların koşulu gibi olan bir tek ve aynı Zamanın içinde iletişime geçtiklerini görürüz. "Aynı tek süre, kat ettiği yol boyunca, maddi dünyanın bütünündeki olayları toplayacaktır; önceleri düşüncemizin hareketi için ara sıra başvurduğumuz insan bilinçlerini artık bir yana bırakabiliriz: Artık her şeyin içinde aktığı kişisel olmayan zamandan başka bir şey yoktur."[18] Akışların üçüz yapısı buradan gelir; bizim süremiz (bir izleyicinin süresi) hem bir akış olarak hem de bütün akışların içinde eridiği Zamanın temsilcisi olarak gereklidir. – İşte bu bakımdan Bergson'un çeşitli metinleri kusursuz biçimde uzlaşır ve hiçbir çelişki içermez: Yalnızca bir tek zaman vardır (monizm), buna karşın, edimsel akışların bir sonsuzluğu da vardır (genelleştirilmiş çoğulculuk) ve bu akışlar zorunlu olarak aynı virtüel bütüne dâhil olurlar (kısıtlı çoğulculuk). Bergson, ne edimsel akışlar arasındaki doğa farkı fikrinden, ne de bu akışları içine alan ve onlarda edimselleşen virtüellikteki gevşeme ve sıkışma farkları fikrinden vazgeçer. Ama bu iki kesin bilginin biricik bir zamanı dışlamadığını, tersine içerdiğini düşünür. Kısacası: Virtüel çokluklar tek bir zamanı içermekle kalmaz, virtüel çokluk olarak süre, bu tek ve aynı Zamandır.

Geriye Bergson'un zamanların çoğulluğunu kabul etmenin neden çelişik olduğunu anlaşılmaz bir kanıtlamayla göstermiş olması kalıyor. Bu kanıtlamayı Görelilik Kuramı bağlamında ele alalım. Çünkü paradoksal biçimde yalnızca bu kuram söz konusu kanıtlamanın açık ve ikna edici hale gelmesini sağlar. Aslında, niteliksel olarak ayrı akışlar söz konusu oldukça, iki öznenin aynı zamanı yaşayıp yaşamadığını, aynı zamanı algılayıp algılamadığını bilmek zor olabilir: Tahminimizi birlikten yana yaparız, ama yalnızca daha "akla yatkın" bir fikir oldu-

18 *DS*, 59.

ğu için. Buna karşılık, Görelilik Kuramı şu hipotezi savunur: Niteliksel akışlar değil "karşılıklı ve tekbiçimli olarak yer değiştirme halinde olan", artık ayrıcalıklı bir sistem olmadığı için gözlemcilerin birbirlerinin yerine geçebildiği sistemler vardır.[19] Bu hipotezi kabul edelim. Einstein, iki sistemin, S'in ve S''in zamanının aynı olmadığını söyler. Ama bu *başka* zaman nedir? Bu ne S'teki Pierre'in zamanıdır ne de S''deki Paul'ün zamanı; çünkü hipotez gereği, bu iki zaman ancak niceliksel olarak farklıdır ve bu fark, S ve S′ sırayla gönderme yapılan sistemler olarak alındığında ortadan kalkar. En azından, bu başka zamanın Pierre'in Paul tarafından yaşanıyor ya da yaşanabilir olarak kavradığı zaman olduğu söylenebilir mi? Bu da söylenemez – *Bergson'un akıl yürütmesinin özü de buradadır.* "Kuşkusuz, Pierre bu Zamanın üzerine Paul adına bir etiket yapıştırır; ama eğer Paul'ü bilinç sahibi olarak, kendi süresini yaşıyor ve ölçüyor olarak tasarlarsaydı, bunu yaparken Paul'ün kendi sistemini gönderme sistemi olarak aldığını ve böylece, az önce sözünü ettiğimiz, her sistemin içinde olan bu biricik Zamana yerleştiğini görecekti: Üstelik yine bunu yaparken, Pierre geçici olarak kendi gönderme sistemini, bunun sonucunda fizikçi olarak kendi varoluşunu ve yine bunun sonucunda kendi bilincini terk edecekti; Pierre kendinde Paul'ün bir görüşünden başka bir şey görmeyecekti."[20] Kısacası, *başka* zaman, ne Pierre'in, ne

---

19 Göreliliğin büyük önem taşıyan bir tür deneyin koşullarını belirleyen bu hipotezi için: bkz. *DS*, 97, 114, 164.

20 *DS*, 99. – Sıklıkla, Bergson'un akıl yürütmesinin Einstein'la ilgili bir yanlış anlama içerdiği söylenir. Ama yine sıklıkla, bizzat Bergson'un akıl yürütmesi hakkında yanlış anlamaya düşülür. Bergson, benimkinden farklı bir zamanın ne benim tarafımdan ne de başkası tarafından yaşandığını, ama başkası hakkında oluşturduğum bir imge içerdiğini (ve bunun karşılıklı olarak gerçekleştiğini) söylemekle *yetinmez*. Çünkü süreler arasındaki çeşitli gerilimleri ve ilişkileri ifade eden böyle bir imgenin meşruluğunu Bergson tümüyle kabul eder; *bunu kendi adına kabul etmekten vazgeçmeyecektir*. Görelilikte eleştirdiği, bambaşka bir şeydir: Benim başkası hakkında oluşturduğum ya da Pierre'in Paul hakkında oluşturduğu imge, (Pierre tarafından, Paul tarafından *ya da Paul'ü hayal eden Pierre tarafından*) çelişki

Paul'ün, ne de Pierre'in hayal ettiği haliyle Paul'ün yaşayabileceği bir şeydir. Söz konusu olan, yaşantıyı dışlayan ve yalnızca diğer sistemlerin değil de şu belli sistemin gönderme yapmak için alındığını gösteren saf bir simgedir. "Pierre artık Paul'de bir fizikçi, hatta bilinçli bir varlık, hatta bir varlık bile görmez: Paul'ün görsel imgesini bilinçli ve canlı içselliğinden koparır, onun kişiliğinin yalnızca dışsal zarfını alıkoyar".

. Böylece, Göreliliğin hipotezinde, yalnızca, yaşanabilir ve yaşanan tek bir zaman olabileceği açık hale gelir. (Bu kanıtlama, Görelilik hipotezinin ötesine de genişletilir, çünkü niteliksel farklar da sayısal ayrımlar oluşturamazlar.) Bu yüzden Bergson, Göreliliğin zamanların çoğulluğuna ilişkin olarak aslında savunduğu şeyin tam tersini kanıtladığını iddia eder.[21] Bergson'un bütün diğer eleştirileri buna dayanır. Einstein, eşzamanlılığın bir sistemden diğerine değişken olduğunu öne sürerken, hangi eşzamanlılığı düşünmektedir? Birbirinden uzakta duran iki duvar saatinin gösterdikleriyle belirlenen bir eşzamanlılığı. Bu türden bir eşzamanlılığın değişken ya da göreli olduğu doğrudur. Ama tam da buradaki görelilik yaşanmış ya da yaşanabilir herhangi bir şeyi değil az önceki simgesel etkeni ifade ettiği için, bu doğrudur.[22] Bu bakımdan, söz konusu eşzamanlılık, anın içinde, değişken değil de mutlak olan, kendisiyle bağlantılı iki başka eşzamanlılığı varsayar: dışsal hareketlerden kesip alınan iki anın eşzamanlılığı (bir yakın fenomen ile duvar saatinin bir anı) ve bu anların bizim süremizden kesip aldıkları anlarla eşzamanlılığı. Bu iki eşzamanlılık ise bir diğerini, daha da az değişken olan

---

olmadan yaşanamayan ya da yaşandığı düşünülemeyen bir imge haline gelir. Bergson'un terimleriyle, bu bir imge değildir, bir "simge"dir. Bu nokta unutulursa Bergson'un bütün akıl yürütmesi anlamını yitirir. Bu yüzden, Bergson, *DS*, s. 234'ün sonunda, şunu anımsatmaya özen gösterir: "Ama bu fizikçiler gerçek olarak ya da gerçek olabilecek gibi hayal edilmemişlerdir..."

21 *DS*, 112-116.

22 *DS*, 120-121.

akışların eşzamanlılığını varsayar.[23] Böylece Bergson'un *eşzamanlılık* kuramı, sürenin bütün derecelerin bir tek ve aynı zamandaki virtüel *bir-arada-oluşu* olarak kavranışını doğrulamaktadır.

Kısacası, *Süre ve Eşzamanlılık*'ın başından sonuna dek, Bergson'un Einstein'da eleştirdiği şey, virtüel olanla edimsel olanı karıştırmış olmaktır (simgesel etkenin, yani bir kurgunun işin içine girmesi bu karışıklığı ifade eder). Bu, aslında, biri virtüel diğeri edimsel olan iki çokluk türünü karıştırmış olmaktır. "Süre bir midir çok mudur?" sorusunun ardında bambaşka bir problem buluruz: Süre bir çokluktur, *ama hangi türden bir çokluk*? Bergson'a göre, yalnızca biricik bir Zaman olduğu hipotezi virtüel çoklukların doğasını açıklar. Einstein bu iki türü, uzaysal edimsel çoklukla zamansal virtüel çokluğu birbirine karıştırarak, yalnızca zamanı uzaylaştırmanın yeni bir tarzını icat etmiştir. Onun uzay-zaman kavramının özgünlüğü, bilim adına ortaya koyduğu olağanüstü kazanım yadsınamaz (uzaylaştırma asla bu ölçüde, bu tarzda ileriye götürülmemişti).[24] Ama bu kazanım, karışımları ifade edebilecek bir simgenin kazanımıdır; Proust'un deyişiyle, "saf haldeki birazcık zamanı" ifade edebilecek bir yaşantının kazanımı değil. Varlık, ya da Zaman, bir *çokluktur*; ama asla "çok" değildir, *kendi* çokluk türüne uygun olarak Bir'dir.

* * *

---

23 O halde Bergson, gittikçe artan bir derinlik düzeni içinde, dört tür *eşzamanlılığı* birbirinden ayırır: *a)* birbirinden uzakta duran iki duvar saati arasındaki görececi eşzamanlılık (*DS*, 71 ve 116 vd.); *b)* o anda, hem olayla yakındaki duvar saati arasındaki hem de bu anla bizim süremizdeki bir an arasındaki iki eşzamanlılık (70-75); *c)* akışların eşzamanlılığı (67-68, 81). – Merleau-Ponty, Bergson'da eşzamanlılık konusunun, gerçek bir "bir-arada-oluş" felsefesini desteklediğini gösterir (bkz. *Eloge de la philosophie* [Felsefeye Övgü] s. 24 vd.).

24 *DS*, 199 ve 233 vd.

Bergson zamanın biricikliğini savunurken, çeşitli gevşeme ve sıkışma derecelerinin virtüel bir-arada-oluşuna ve edimsel akışlar ya da ritimler arasındaki doğa farkına ilişkin olarak daha önce söylemiş olduğu hiçbir şeyden vazgeçmez. Asla uzay ve zamanın birbirine "taşmadığını", "iç içe geçmediğini" söylerken, yalnız onların ayrımlarının gerçek olduğunu savunurken[25] ise, *Madde ve Bellek*'teki uzaydan bir şeyleri süreye dâhil etme ve sürede uzanımın yeter sebebini bulma tutkusundan vazgeçmez. Başından beri eleştirdiği şey, uzayın tümüyle hazır olarak ele alındığı,[26] zamanın ise bu yüzden uzayın dördüncü bir boyutu haline geldiği kötü analiz edilmiş bir karışımda, uzay ve zamanın *birleştirilmesi*dir. Kuşkusuz, zamanın uzaylaştırılması bilime sıkıca bağlıdır. Göreliliğe özgü olan, yepyeni bir tarzda, bu uzaylaştırmayı ilerletmiş ve karışımı kaynaştırmış olmasıdır: Çünkü Görelilik öncesi bilimde, uzayın dördüncü boyutuyla bir tutulan zaman, yine de gerçekten ayrı ve bağımsız bir değişkendir; buna karşılık, Göreliliğe, zamanın uzayla bir tutulması uzaklığın değişmezliğini ifade etmek için zorunludur, öyle ki bu bir tutma açıkça hesaplara da dâhil olur ve gerçek bir ayrımın korunmasına izin vermez. Kısacası, Görelilik sıkı sıkıya bağlanmış bir karışım oluşturmuştur; ama bu, Bergson'un genel olarak "karışım"a ilişkin eleştirisinden kaçamaz.

Buna karşılık, Bergson'un bakış açısına göre, birleştirmeler bambaşka bir ilkeye bağlı olarak da kavranabilir, kavranmalıdır. Hepsi bir arada varolan gevşeme ve sıkışma derecelerini ele alalım: Gevşemenin sınırında maddeyi buluruz.[27] Ve kuşkusuz, madde henüz uzay değildir, ama şimdiden uzamsaldır. Sonsuzca

---

25 Bkz. *DS*, 199 ve 225 ("zamanı yutan bir uzay"ın, "buna karşılık, uzayı içinde eriten bir zaman"ın eleştirilmesi).

26 Tümüyle hazır olarak düşünülen bir uzay fikrine karşı bkz. *EC*, 669, 206.

27 Bu bakımdan, madde ve rüya doğal bir yakınlığa sahiptir; ikisi de, bizde ya da bizim dışımızda, bir gevşeme halini temsil etmektedir: *EC*, 665-667, 202-203.

gevşetilmiş, serbest bırakılmış bir süre, anlarını birbirine dışsal hale getirir; bu anların biri belirdiğinde diğeri kaybolmuş olmalıdır. Bu anlar, birbirinin içine geçme bakımından kaybettiklerini karşılıklı uzanmada kazanırlar. Gerilim olarak kaybettiklerini uzanım olarak kazanırlar. Öyle ki her an, her şey, başka bir anda varlığını sürdürmeyecek olan, bir sonraki anda yeniden doğmak için ölecek olan, anlık, sonsuzca bölünebilir bir *continuum*'da; hep yeniden başlayacak bir parlayıp sönme ya da ürpertide yayılma eğilimindedir.[28] Uzayı elde etmek için bu gevşeme hareketini sonuna dek götürmek yeterlidir (ama uzay, farklılaşma çizgisinin ucunda, tam da süreyle *artık* birleşmeyen bu uç sınır olarak bulunmuş olur). Aslında uzay madde ya da uzanım değildir, maddenin "şema"sıdır, yani bütün olanaklı uzanımların dış zarfı olarak, gevşeme hareketinin ulaşacağı sınırın temsilidir. Bu bakımdan, uzayda olan, madde ya da uzam değildir, bunun tersi doğrudur.[29] Maddenin gevşemesinin ya da uzanmasının bin türlü yolu olduğunu göz önünde tuttuğumuzda ise ancak bizim uzay şemamızda birbirine karışacak olan, hepsi akraba, ama hâlâ niteliksel olarak farklı, birbirinden ayrı uzam türleri olduğunu söylememiz gerekir.

Aslında önemli olan, gevşeme ve sıkışmanın nasıl göreli olduğunu, birbirlerine göreli olduğunu görmektir. Gevşeyen, sıkışmış olan değil de nedir – sıkışan ise uzamış, gevşemiş olandan başka nedir? *Bu yüzden, süremizde her zaman uzam, maddede her zaman süre vardır.* Algılarken, milyonlarca ilksel titreşimi ya da sarsıntıyı hissedilen bir nitelikte sıkıştırırız; ama bu şekilde sıkıştırdığımız, bu şekilde "gergin hale getirdiğimiz" şey maddedir, uzanımdır. Bu bakımdan, uzaysal duyumlar olup olmadığını, bunların hangilerinin uzaysal olduğunu hangilerinin olmadığını sormak yersizdir: Bütün duyumlarımız uzanımsaldır, hepsi, ortaya koydukları sıkışmanın cinsine göre çeşitli

---

28 *EC*, 666-667, 203-204 – ve *MM*, IV. bölümde çeşitli yerler.

29 Şema [schème ya da schéma] olarak uzay için bkz. *MM*, 341, 232; 344-345, 235-236; *EC*, 667, 203.

derecelerde ve farklı tarzlarda da olsa "hacimli" ve uzamsaldır. Nitelikler ise bize ait oldukları kadar maddeye de aittirler: Nitelikler, onları içsel olarak duraklara ayıran titreşimler ve sayılar gereği, maddeye aittir, maddededir. Öyleyse, uzamlar hâlâ niteliklere sahiptir, çünkü onlarda gevşeyen sıkışmalardan ayrılamazlar; madde ise asla süreye katılmasını, süreye ait olmasını sağlayan asgari sıkışmaya da sahip olmayı bırakıp saf uzay olacak kadar gevşek hale gelmez.

Buna karşılık, süre asla içinde hareket ettiği içsel maddeden ve gergin hale getirdiği uzanımdan bağımsız hale gelecek kadar sıkışmaz. Baş aşağı çevrilmiş koni imgesine dönelim: Koninin ucu (bizim şimdimiz), süremizin en sıkışmış noktasını temsil eder; ama aynı zamanda, en az sıkışmış olana, yani sonsuzca gevşek bir maddeye dâhil oluşumuzu da temsil eder. Bu yüzden Bergson'a göre, zekâ, kendisine özsel olan bir belirsizliği oluşturan birbiriyle bağlantılı iki yöne sahiptir: Zekâ maddenin bilgisidir, kendimizi maddeye uygun hale getirişimizin belirtisidir, maddeye göre kalıba girer; ama bunu ancak zihin ya da süre sayesinde, maddeyi egemenliği altına almasını sağlayan bir gerilme noktasında maddeye dâhil oluşu sayesinde yapar. Öyleyse zekâda biçimi anlamdan ayırmak gerekir: Zekânın biçimi maddededir, o biçimini maddeyle, yani en gevşek olanda bulur; ama anlamını, maddeye egemen olmasını ve onu kullanmasını sağlayan en sıkışmış olanda bulur. Öyleyse, zekânın biçiminin onu anlamından kopardığını, ama bu anlamın onda hep mevcut olduğunu ve sezgi yoluyla keşfedilmesi gerektiğini söyleyebiliriz. Bu yüzden de son olarak Bergson, zekâyı maddenin önceden varsayılan bir düzeninden itibaren ya da maddedeki fenomenleri zekâda bulunduğu varsayılan kategorilerden itibaren açıklayacak bütün basit oluşum [genèse] kuramlarını reddeder. Maddenin ve zekânın eşzamanlı bir oluşumu olabilir ancak. Bir adım biri için, bir adım diğeri için: Zekâ maddede sıkışırken madde de sürede gevşer; ikisi de uzamda ortak biçimlerini, dengelerini

bulur; ama zekânın, bu biçimi maddenin ve uzamın asla kendi başlarına ulaşamayacakları bir gevşeklik derecesine götürmesi, onu saf bir uzay biçimine dönüştürmesi pahasına.[30]

30 Bkz. *EC*, III. bölüm.

V

Farklılaşma Hareketi Olarak Yaşamsal Atılım

Problemimiz şimdi şu: Düalizmden monizme, doğa farkları fikrinden gevşeme ve sıkışma düzeyleri fikrine geçerek, Bergson geçersizliğini gösterdiği her şeyi, *Dolaysız Veriler*'de o denli eleştirilen derece ya da yoğunluk farklarını kendi felsefesine yeniden dâhil etmiyor mu?[1] Bergson, hem geçmişin ve şimdinin doğa bakımından farklı olduğunu, hem de şimdinin yalnızca geçmişin en sıkışmış düzeyi ya da derecesi olduğunu söylüyor: Bu iki önerme nasıl uzlaştırılabilir? Burada problem artık monizm problemi değildir; bir arada varolan gevşeme ve sıkışma derecelerinin, "akışlar"ın bile eşzamanlı olduğu biricik bir zamanı nasıl gerçekten içerebildiğini gördük. Bir kez düalizm momentinin hiç de ortadan kalkmış olmadığı, aksine tümüyle anlamını koruduğu söylenince; problem artık doğa farkları düalizmiyle gevşeme dereceleri monizmini, yöntemin iki momentini ya da deneyimin dönüm noktasının "ötesindeki" iki yeri uzlaştırma problemidir.

---

1 Bkz. s. 115.

Dolaysız Veriler'deki yoğunluk eleştirisi oldukça belirsizdir. Bu eleştiri, doğrudan niceliğin yoğunluğa dayalı olarak kavranmasına mı yöneltilmiştir, yoksa sadece, ruhsal durumların bir yoğunluğu olabileceği fikrine mi? Çünkü yoğunluğun asla saf bir deneyimde verili olmadığı ne kadar doğruysa, deneyimlediğimiz bütün nitelikleri yoğunluğun *verdiği* de o kadar doğru değil midir? Örneğin *Madde ve Bellek*, kendi dışımızda olarak yaşadığımız ve maddeye ait olan niteliklerde yoğunluklar, dereceler ya da titreşimler olduğunu kabul eder. Niteliklerde gizlenen sayılar, sürede bulunan yoğunluklar vardır. Yine Bergson'daki bir çelişkiden mi söz etmek gerekir? Yoksa daha çok, yöntemin farklı momentlerinden, bazen biri bazen diğeri vurgulanan ama hepsi bir derinlik boyutunda bir arada varolan momentlerden mi söz etmeliyiz?

I. – Bergson, derece ya da yoğunluk farkları üzerine kurulu bütün dünya görüşlerini eleştirmekle başlar. Esas önemli olan nokta, yani gerçeğin eklemlenmeleri ya da nitelik farkları, doğa farkları, bu görüşlerde elden kaçırılmaktadır. Uzay ve süre, madde ve bellek, şimdi ve geçmiş vs. arasında bir doğa farkı vardır. Bu farkı, ancak, deneyimde verili karışımları "dönüm noktası"nın ötesine giderek parçalarına ayırdığımızda keşfederiz. Her karışımı aralarında paylaşan saf haldeki iki edimsel eğilim, iki edimsel yön arasındaki doğa farklarını keşfederiz. Bu, saf düalizm ya da karışımların bölünmesi momentidir.

2. – Ama hemen, doğa farkının iki eğilim *arasında*, iki yön arasında, uzay ve süre arasında... olduğunu söylemenin yeterli olmadığını görürüz. Çünkü iki yönden biri bütün doğa farklarını kendi üzerine alır; bütün derece farkları ise diğer yönün, diğer eğilimin payına düşer. Bütün niteliksel farkları içeren şey süredir, bu yüzden kendi kendinden başkalaşma olarak tanımlanır. Yalnızca derece farkları sunan şey uzaydır, bu yüzden sonsuz bir bölünebilirlik şeması olarak ortaya çıkar. Aynı şekilde, Bellek özsel olarak farktır, madde ise özsel olarak yinelenme. Öyleyse artık iki eğilim arasındaki doğa farkları değil, bir

eğilime karşılık gelen doğa farklarıyla diğer eğilime gönderme yapan derece farkları *arasındaki* fark söz konusudur. Bu, etkisizleştirilmiş, dengelenmiş düalizm momentidir.

3. – Süre, bellek ya da zihin kendinde ve kendi için doğa farkıdır; uzay ya da madde ise kendi dışında ve bizim için derece farkıdır. Öyleyse bu ikisi arasında *farkın tüm dereceleri* ya da başka bir ifadeyle *farkın tüm doğası* vardır. Süre maddenin en sıkışmış derecesinden ibarettir, madde sürenin en gevşek derecesidir. Üstelik süre adeta bir oluşturan doğadır, madde ise oluşturulan doğa.* Derece farkları, Farkın en alt derecesidir; doğa farkları, Farkın en üst doğasıdır. Artık, doğa ve dereceler arasında hiçbir düalizm yoktur. Bütün dereceler, kendini bir yandan doğa farklarında diğer yandan derece farklarında ifade eden tek bir Doğada bir arada varolurlar. Monizm momenti budur: Bütün dereceler, kendinde doğa olan tek bir Zamanda bir arada varolurlar.[2] Yöntemin momentleri olarak, bu monizmle düalizm arasında bir çelişki yoktur. Çünkü ikilik, deneyimin ilk dönüm noktasının ötesine ulaşan edimsel eğilimler, edimsel yönler arasında geçerliydi. Oysa birlik, ikinci bir dönüm noktasında gerçekleşir: Bütün derecelerin, bütün düzeylerin birarada-oluşu virtüeldir, yalnızca virtüeldir. Birleşme noktasının

---

* Bergson, *natura naturans* [oluşturan doğa] ve *natura naturata* [oluşturulan doğa] arasındaki ayrımı Spinoza'dan alır. Spinoza için oluşturan ya da etkin doğa özgür bir neden olarak Tanrıdır. Oluşturulan ya da edilgin doğa ise Tanrıya ait olan, ancak Tanrı yoluyla kavranabilen kiplerdir. (*Etika*, 1. bölüm, 29. önerme, not). Bergson'da oluşturan doğa yaşamsal atılımın kendisini, oluşturulan doğa ise onun maddede statikleşmesini ifade eder. (ç.n.)

2 Bu ontolojik "natüralizm", *MR*'de açık biçimde ortaya çıkar (oluşturan Doğa ve oluşturulan Doğa ile ilgili olarak bkz. 1024, 56). Görünüşte tuhaf olan "doğanın planı" kavramı da burada ortaya çıkar (1022, 54). Bergson'un bazı ifadelerine karşın ("doğanın istediği gibi", 1029, 63), bu kavramı fazla erekselci bir biçimde yorumlamamak gerekir: birçok *plan* vardır ve her biri, göreceğimiz gibi, hepsi sürede bir arada varolan sıkışma dereceleri ya da düzeylerinden birine karşılık gelir. "Plan" sözcüğü, bir proje ya da amaçtan çok koninin kesitlerine, bölümlerine gönderme yapar.

kendisi de virtüeldir. Bu nokta, Platoncuların Bir-Bütün'üyle de benzerlik taşır. Bütün gevşeme ve sıkışma düzeyleri biricik bir Zamanda bir arada varolurlar, bir bütünlük oluştururlar; ama bu Bütün, bu Bir saf virtüelliktir. Bu Bütünün parçaları vardır, Bir'in bir sayısı vardır, ama yalnızca gücül olarak.[3] Bu yüzden Bergson, virtüel bir bir-arada-oluştaki, biricik bir Zamandaki, yalın bir Bütünlükteki farklı yoğunluklardan ya da derecelerden söz ederken kendiyle çelişmiş olmaz.

* * *

Böyle bir felsefe, virtüel kavramının bulanık ve belirlenmemiş olmaktan çıkmasını gerektirir. Bu kavram tam bir kesinliğe sahip olmalıdır. Bu koşul, ancak monizmden yola çıkarak düalizmi yeniden bulabilir ve onu yeni bir düzlemde açıklayabilirsek yerine getirilmiş olur. Öyleyse, az önceki üç momente bir dördüncüsünü; yeniden bulunmuş, egemenlik altına alınmış ve bir anlamda meydana getirilmiş düalizm momentini eklemek gerekir.

Bergson *yaşamsal atılım*dan söz ederken neyi kasteder? Söz konusu olan hep, edimselleşmekte olan bir virtüellik, farklılaşmakta olan bir yalınlık, bölünmekte olan bir bütünlüktür: "Ayrışma ve ikiye bölünme yoluyla", "dikotomi" yoluyla ilerlemek, yaşamın özüdür.[4] En bilinen örneklerde, yaşam bitki ve hayvan olarak bölünür; hayvan içgüdü ve zekâ olarak bölünür;

---

3 Bergson'a göre, "Bütün" sözcüğü bir anlama sahiptir, ama edimsel bir şeye işaret *etmemek* koşuluyla. Bergson, sürekli olarak, Bütünün verili olmadığını anımsatır. Burada kastedilen, bütünlük fikrinin anlamdan yoksun olması değil, bir virtüelliğe işaret etmesidir; çünkü edimsel parçalar bütünleşemezler.

4 Bkz. *EC*, 571, 90; ve *MR*, 1225, 313: "Yaşamsal bir eğilimin özü, demetler halinde gelişmek, yalnızca kendi gelişimiyle atılımın bölüneceği ıraksayan yönleri yaratmaktır." – En başta bölünmemiş halde olan bir Bütünlüğün, bir Birliğin ya da bir Yalınlığın buradaki önceliği ile ilgili olarak bkz. *EC*, 571-572, 90-91; 595, 119 ("kökensel özdeşlik").

bir içgüdü de çeşitli türlerde edimselleşen pek çok yöne bölünür; zekânın bile kendi tarzları ya da özel edimselleşmeleri vardır. Yaşam, dallara ayrılan dizilerde, farklılaşma hareketinin kendisiyle karışıyor gibidir. Kuşkusuz bu hareket sürenin maddeye yerleşmesiyle açıklanır: Süre, maddede karşılaştığı engellere göre, kat ettiği maddiliğe göre, sıkıştırdığı uzanımın türüne göre farklılaşır. Fakat farklılaşmanın yalnızca dışsal bir nedeni yoktur. Süre, kendindeki içsel bir patlayıcı kuvvet yoluyla farklılaşır: O yalnızca, dallara ayrılan ya da dallanıp budaklanmış dizilerde kendini olumlar, sürüp gider ve ilerler.[5] Tam da bu hareketin içinde ortaya çıktığında, Süre yaşam adını alır. Neden farklılaşma bir "edimselleşme"dir? Çünkü o, bir birliği, ilksel virtüel bir bütünlüğü gerektirir. Bu birlik, bu bütünlük farklılaşma çizgilerine göre ayrışır, ama her çizgide varlığını hâlâ sürdüren birliğine, bütünlüğüne de işaret eder. Böylece yaşam bitki ve hayvan olarak bölündüğünde, hayvan içgüdü ve zekâ olarak bölündüğünde, bölmenin her kısmı, her dallara ayrılma, bütünü de, belli bir yönüyle, kendine eşlik eden, bölünmemiş kökenine tanıklık eden bir sis bulutu gibi, kendiyle taşır. Ve zekâda bir içgüdü halesi, içgüdüde bir zekâ parçacığı vardır; bitkilerde hayvansal bir şey, hayvanlarda bitkisel bir şey vardır.[6] Farklılaşma, her zaman, ıraksayan edimsel çizgiler boyunca direnmeyi sürdüren bir virtüelliğin edimselleşmesidir.

Böylece Bergsonculuğa özgü bir problemle karşılaşırız: Birbirine karıştırılmaması gereken iki tür bölme vardır. Birinci türe göre, bir karışımdan, örneğin uzay-zaman karışımından ya da algı-imge ve anı-imge karışımından yola çıkarız. Bu karışımı doğa bakımından farklı olan ve deneyimin dönüm noktasının ötesine dek uzatacağımız iki ıraksayan edimsel çizgiye

---

5 *EC*, 578, 99.

6 Aslında, farklılaşmanın ürünleri, deneyimde asla tümüyle *saf* değildir. Üstelik her çizgi, tekelinde olan şeyi "telafi eder": örneğin, zekâya götüren çizgi, zeki varlıklarda içgüdünün bir eşdeğerine, *masal anlatma*yla [fabulation] temsil edilen bir "virtüel içgüdü"ye yol açar (bkz. *MR*, 1068, 114).

böleriz (saf madde ve saf süre ya da saf şimdi ve saf geçmiş). – Oysa şimdi, tümüyle başka tür bir bölmeden söz ediyoruz: Başlangıç noktamız bir birlik, bir yalınlık, virtüel bir bütünlüktür. Doğa bakımından farklılaşarak ıraksayan çizgiler boyunca edimselleşen şey bu birliktir; o, virtüel olarak saklı tuttuğunu "açıklar", geliştirir. Örneğin saf süre, her an, biri geçmiş diğeri şimdi olan iki yöne bölünür; ya da yaşamsal atılım, her an, biri maddeye düşen bir gevşeme, diğeri sürede yükselen bir gerilme olan iki harekete ayrışır. İki tür bölmeyle elde edilen ıraksayan çizgilerin örtüştüğü ve üst üste geldiği ya da en azından sıkı sıkıya birbirlerine karşılık geldiği görülüyor: İkinci tür bölmede, birinci türe göre belirlemiş olduklarımıza özdeş ya da benzer doğa farklarını yeniden buluruz. İki durumda da daha derin olarak doğa farkları olan yerde, yalnızca derece farklarını alıkoyan bir dünya görüşü eleştirilir.[7] İki durumda da doğa bakımından farklı olan eğilimler arasında bir düalizm belirlenir. Ama söz konusu olan, hiç de düalizmin aynı hali, aynı bölme değildir. Birinci türde, *saf olmayan bir karışımın parçalara ayrılmasına dayanan*, kendi üzerine dönen bir düalizm vardır: Bu, yöntemin ilk momentini oluşturur. İkinci türde, *Yalın-Olanın ya da Saf-Olanın farklılaşmasından gelen*, oluşumsal [génétique] bir düalizm vardır: Bu, yöntemin son momentidir ve nihayet başlangıç noktasının yeni bir düzlem üzerinde yeniden bulunmasını sağlar.

Böylece bir soru gitgide daha zorunlu hale geliyor: Bir ve yalın olan bu Virtüelin doğası nedir? Nasıl oldu da Bergson felsefesi, önce *Dolaysız Veriler*'de, sonra *Madde ve Bellek*'te, olanaklılık kategorisini reddederken virtüellik fikrine böylesine önem verebildi? Bunun nedeni, "virtüel"in "olanaklı"dan en az iki açıdan farklı olmasıdır. Aslında bir açıdan, olanaklı olan gerçek olanın zıddıdır, gerçek olanla karşıtlık içindedir; oysa

---

7 Bergson'un Doğa felsefelerine yönelttiği başlıca eleştiri, evrimde ve farklılaşmada, yalnızca aynı çizgi üzerindeki derece farklarını görmüş olmaktır: *EC*, 609, 136.

virtüel olan edimsel olanla karşıtlık içindedir, bu tümüyle başka bir şeydir. Bu terminolojiyi ciddiye almak zorundayız: Olanaklı olanın gerçekliği yoktur (oysa bir edimselliği olabilir); buna karşılık, virtüel olan edimsel değildir, ama *virtüel olarak bir gerçekliğe sahiptir.* Bir kez daha, virtüelliğin hallerini belirlemek için en uygun ifade Proust'unkidir: "edimsel olmadan gerçek, soyut olmadan ideal". Öte yandan bir başka açıdan, olanaklı olan "gerçekleşen" (ya da gerçekleşmeyen)dir; ama gerçekleşme süreci iki temel kurala, benzerlik ve sınırlılık kurallarına tabidir. Çünkü gerçek olanın gerçekleştirdiği olanaklı şeyin imgesine uygun olduğu kabul edilir (ondan tek farkı, fazladan varoluşa ya da gerçekliğe sahip olmasıdır; kavram bakımından gerçek olanla olanaklı olan arasında fark olmadığını söylerken bunu ifade ederiz). Ve bütün olanaklılar gerçekleşmediğine göre, gerçekleşme, bazı olanaklıların geri itildiğinin ya da engellendiğinin varsayılmasını, bazılarının ise gerçek olana "geçmesini" sağlayan bir sınırlılık içerir. Buna karşılık, virtüel olan gerçekleşmek değil edimselleşmek zorundadır; edimselleşmenin kuralları ise benzerlik ve sınırlılık değil, fark ya da ıraksama ve yaratmadır. Bazı biyologlar, organik bir virtüellik ya da gücüllük kavramına başvurdukları halde, bu gücüllüğün basitçe genelde yapılabileceklerin sınırlanması yoluyla edimselleştiğine inanmayı sürdürdükleri için, açıktır ki virtüel olanla olanaklı olanı birbirine karıştırmaktadırlar.[8] Çünkü virtüel olan, edimselleşmek için, eleme ya da sınırlama yoluyla hareket edemez; pozitif edimlerle kendi edimselleşme çizgilerini *yaratmak* zorundadır. Bunun sebebi basittir: Gerçek olan gerçekleştirdiği olanaklının imgesindeyken ve ona benzerken, edimsel olan, tersine, ortaya çıkardığı virtüelliğe *benzemez.* Edimselleşme sürecinde ilk olan farktır – yola çıkılan virtüelle ulaşılan edimseller arasındaki fark ve ayrıca edimsel-

8 Felsefi olarak, Leibniz'inki gibi bir sistemde, virtüel ve olanaklı kavramlarına ilişkin benzer bir tereddüt bulunabilir.

leşmenin izlediği, birbirlerini tamamlayan çizgiler arasındaki fark. Kısacası virtüelliğin özü, farklılaşarak edimselleşecek, edimselleşmek için farklılaşması, kendi farklılaşma çizgilerini yaratması zorunlu olacak biçimde varolmaktır.

Bergson neden virtüellik kavramını kabul ettiği halde olanaklılık kavramını reddeder? Bunun nedeni tam da, az önceki nitelikleri yüzünden, olanaklılığın yanlış problemlerin kaynağı olan bir yanlış kavram olmasıdır. Gerçeğin ona benzediği varsayılır. Bu ise hâlihazırda bulunan, önceden oluşmuş, kendinden önce varolan ve ardışık bir sınırlamalar düzenine göre varoluşa geçecek bir gerçeği kabul etmek demektir. Olanaklı olanın sahte-edimselliğinde, her şey zaten *verili*dir, bütün gerçek imge halinde verilidir. Böylece aldatmaca apaçık hale gelir: Gerçeğin olanaklı olana benzediğini söylüyorsak bunun nedeni, gerçeğin kendi araçlarıyla oluşmasını bekleyip onun kurgusal bir imgesini "geriye yansıtmamız" ve onun oluşmadan önce bile hep olanaklı olduğunu iddia etmemiz değil midir? Aslında gerçek olanaklı olana benzemez, olanaklı olan gerçeğe benzer; çünkü olanaklı olan, gerçek bir kez oluştuktan sonra ondan soyutlanmış, kısır bir kopya gibi gerçekten rastlantısal olarak çekip çıkarılmıştır.[9] Bu durumda, artık ne farkın mekanizması ne yaratmanın mekanizması anlaşılabilir.

Evrim, virtüelden edimsellere doğru olur. Evrim edimselleşmedir, edimselleşme yaratmadır. Öyleyse, biyolojik evrimden ya da canlının evriminden söz edildiğinde, iki yanlış anlamadan kaçınılmalıdır: evrimi gerçekleşen "olanaklı"nın terimleriyle yorumlamak ya da saf edimsellerin terimleriyle yorumlamak. İlk yanlış anlama önoluşumculukta [préformisme]* açıkça ortaya çıkar. Evrimcilik, her zaman, önoluşumculuk

---

9 Bkz. *PM*, "Le possible et le réel" [Olanaklı ve Gerçek].

* Önoluşumculuk, canlı organizmanın zaman içinde yapısal değişimlerden geçerek, aşamalı olarak oluştuğunu reddeder. Canlının döllendiği andaki haliyle gelişmiş hali arasında yapı bakımından fark olmadığını savunur. (ç.n.)

karşısında, yaşamın farkların üretilmesi, yaratılması olduğunu anımsatma başarısına sahiptir. Bütün problem, bu farkların doğası ve nedenleriyle ilgilidir. Elbette, bu yaşamsal farklar ya da çeşitlenmeler, tümüyle rastlantısal olarak kavranabilir. Ama böyle bir yoruma karşı üç itiraz öne sürülebilir: 1° ne kadar küçük olurlarsa olsunlar, rastlantıya bağlı bu çeşitlenmeler birbirlerine dışsal, "kayıtsız" kalacaklardır; 2° dışsal oldukları için, birbirleriyle mantıksal olarak yalnızca bir araya gelme ve eklenme ilişkilerine girebilirler; 3° kayıtsız oldukları için, gerçekte böyle ilişkilere girmekten bile acizdirler (çünkü ardışık küçük çeşitlenmelerin aynı yönde birbirine bağlanması ve eklenmesi için hiçbir sebep yoktur; öte yandan, ani ve eşzamanlı çeşitlenmelerin yaşanabilir bir toplamda düzenlenmesi için de bir sebep yoktur).[10] Ortamın etkinliği ve dış koşulların etkisine başvurulduğunda da bu üç itiraz bir başka biçim altında geçerliliğini korur: Çünkü farklar hâlâ tümüyle dışsal bir nedensellik zemininde yorumlanmaktadır; farklar, doğaları bakımından yalnızca edilgin sonuçlar, soyut olarak bağdaştırılabilir ya da birbirine eklenebilir öğelerdir; ilişkileri bakımından ise nedenlerine egemen olacak ya da onları kullanacak biçimde, "blok halinde" işlemekten acizdirler.[11]

Öyleyse evrimciliğin hatası, yaşamsal çeşitlenmeleri bir tek ve aynı çizgi üzerinde düzenlenmek zorunda olan edimsel belirlenimler olarak kavramasıdır. Bir yaşam felsefesinin üç gereği şunlardır: 1° Yaşamsal fark ancak içsel bir fark olarak yaşanabilir ve düşünülebilir; yalnızca bu anlamda, "değişme eğilimi" rastlantısal değildir ve çeşitlenmeler bu eğilimde bir içsel neden bulurlar. – 2° Söz konusu çeşitlenmeler, bir araya gelme ve eklenme ilişkilerine değil, tersine ayrışma ya da bölünme ilişkilerine girerler. – 3° Böylece, ıraksayan çizgilere göre

10 *EC*, 549-554, 64-70.

11 *EC*, 555, 72: dışsal bir fiziksel enerji, örneğin ışık, "kendisinin bıraktığı bir izlenimin onu kullanabilecek bir makineye dönüşmesini" nasıl sağlayabilir ki?

edimselleşen bir virtüellik içerirler; öyle ki evrim, homojen, tekçizgili bir dizide, bir edimsel terimden diğer bir edimsel terime değil, bir virtüelden onu dallara ayrılan bir dizi boyunca edimselleştirecek olan heterojen terimlere doğru ilerler.[12]

Ama Yalın-Olanın ya da Bir'in, "kökensel özdeşlik"in, farklılaşma gücüne nasıl sahip olduğu sorulabilir. Bunun yanıtı *Madde ve Bellek*'te zaten vardır. Ve *Yaratıcı Evrim*, *Madde ve Bellek*'e kusursuz bir sağlamlıkla bağlanır. *Virtüelin virtüel olarak bir gerçekliğe sahip olduğunu* biliyoruz; evrenin tümüne yayılan bu gerçeklik bir arada varolan bütün gevşeme ve sıkışma derecelerinden başka bir şey değildir. Her şeyin, düzey farkı hariç, kendiyle bir arada varolduğu devasa bellek, evrensel koni. Her bir düzeyde, o düzeye özgü dikkat çekici noktalar olarak birkaç "parlak nokta". Bütün bu düzey ya da dereceler ve bütün bu noktalar virtüeldirler. Biricik bir Zamana aittirler, bir Birlikte bir arada varolurlar, bir Yalınlıkta saklıdırlar, kendisi de virtüel olan bir Bütünün gücül parçalarını oluştururlar. *Bu virtüelin gerçekliği*dirler. En baştan beri, Bergson'un felsefesine yön veren virtüel çokluklar kuramının anlamı budur. – Virtüellik edimselleştiğinde, farklılaştığında, "geliştiğinde", kendi parçalarını edimselleştirip geliştirdiğinde, bunu ıraksayan ama her biri virtüel bütünlükteki şu ya da bu dereceye karşılık gelen çizgilere göre yapar. Burada artık bir arada varolan bir bütün söz konusu değildir; yalnızca *bazıları ardışık, diğerleri eşzamanlı olan*, ama her biri bütünün belli bir yönde edimselleşmesini temsil eden ve diğer çizgilerle ya da diğer yönlerle birleşmeyen edimselleşme çizgileri vardır. Yine de bu çizgilerin her biri, hep-

---

12 Kuşkusuz, ıraksayan çizgiler ya da dallara bölünen diziler fikri, XVIII. yüzyıldan beri, sınıflandırıcılar tarafından biliniyordu. Ama Bergson için önemli olan, bu yön ıraksamalarının ancak bir virtüelin edimselleşmesi perspektifinden yorumlanabileceğidir. - Bugün, R. Ruyer'de, Bergson'dakilere benzer vurgular bulabiliriz: "uzay-aşırı, belleksel ve yaratıcı bir gücüllük"e başvurma, evrimi tümüyle edimsel terimlerle yorumlamayı reddetme (bkz. *Elément de psycho-biologie* [Psiko-biyolojinin Esasları], PUF).

si virtüelde bir arada varolan derecelerden birine karşılık gelir; karşılık geldiği düzeyi diğerlerinden ayırarak edimselleştirir; diğer düzeylerde ne olduğunu bilmeksizin, bu düzeydeki dikkat çekici noktaları ortaya çıkarır.[13] Süre, madde ve yaşam olarak bölündüğünde; ardından yaşam, bitki ve hayvana bölündüğünde, yalnızca virtüel halde kaldıkça bir arada varolabilen farklı sıkışma düzeylerinin edimselleştiğini düşünmeliyiz. Hayvansal içgüdü, çeşitli içgüdülere bölündüğünde ya da özel bir içgüdü türlere bölündüğünde de yine düzeyler birbirlerinden ayrılırlar ya da hayvana veya cinse ait bölgede, edimsel olarak parçalara bölünürler. Ve edimselleşme çizgileri, virtüel gevşeme ya da sıkışma düzeylerine ya da derecelerine ne kadar kesin biçimde karşılık gelirlerse gelsinler; bu çizgilerin onları kopya etmekle, basit benzerlik yoluyla onları yeniden üretmekle yetindiklerini düşünmemek gerekir. Çünkü virtüel olanda bir arada varolan şey, edimsel olanda bir arada varolmayı bırakır ve her biri bütünü belli bir yönden, belli bir açıdan içeren ama bütün olmayan çizgilere ya da parçalara dağılır. Ayrıca bu farklılaşma çizgileri gerçekten de yaratıcıdırlar: Ortaya çıkardıkları ontolojik düzeyin fiziksel, yaşamsal ya da ruhsal temsilcisini, bu koşullarda, ancak yeni buluşlar yoluyla edimselleştirirler, onu yaratırlar.

Eğer yalnızca her çizgiyi sona erdiren edimselleri göz önüne alırsak, bunlar arasında ya derecelenme ya karşıtlık ilişkileri kurarız. Örneğin bitki ve hayvan arasında, hayvan ve insan arasında artık derece farklarından başka bir şey görmeyiz. Ya da her birine temel bir karşıtlık yerleştiririz: Birinde diğerinin olumsuzunu, diğerinin ters çevrilmiş halini ya da diğerinin

---

13 Bergson, "Yaşam, belirli bir tür olarak sıkışınca, yeni doğmuş olan türü ilgilendiren bir iki nokta dışında, kendinin geri kalanıyla temasını yitiriyormuş gibi görünüyor. Yaşamın burada genel olarak bilinç gibi, bellek gibi davrandığını nasıl göz ardı edelim?" dediğinde (*EC*, 637, 168), okuyucu, bu bir iki *noktanın* koninin her düzeyinde öne çıkan parlak noktalara karşılık geldiğini düşünmelidir. Böylece, her farklılaşma ya da edimselleşme çizgisi, virtüel bir kesiti ya da düzeyi kendi tarzında ortaya koyan bir "doğa planı" oluşturur (bkz. bu bölümde 2. dipnot).

karşısına çıkan engeli görürüz. Bergson'un da sık sık kendini karşıtlık terimleriyle ifade ettiği olur: Madde, yaşamsal atılımın aşması gereken bir engel gibi; maddilik, yaşamın hareketinin ters çevrilmesi gibi sunulur.[14] Bunlara karşın, Bergson'un ne daha önce eleştirmiş olduğu bir olumsuzluk kavrayışına ne de bir dereceli zayıflama kuramına döndüğünü düşünmeliyiz. Çünkü farklılaşmanın asla olumsuzluk olmadığını, yaratma olduğunu ve farkın, olumsuz değil özünde olumlu ve yaratıcı olduğunu görmek için, edimsel terimleri onları üreten harekete yerleştirmek, onlarda edimselleşen virtüellikle ilişkilendirmek yeter.

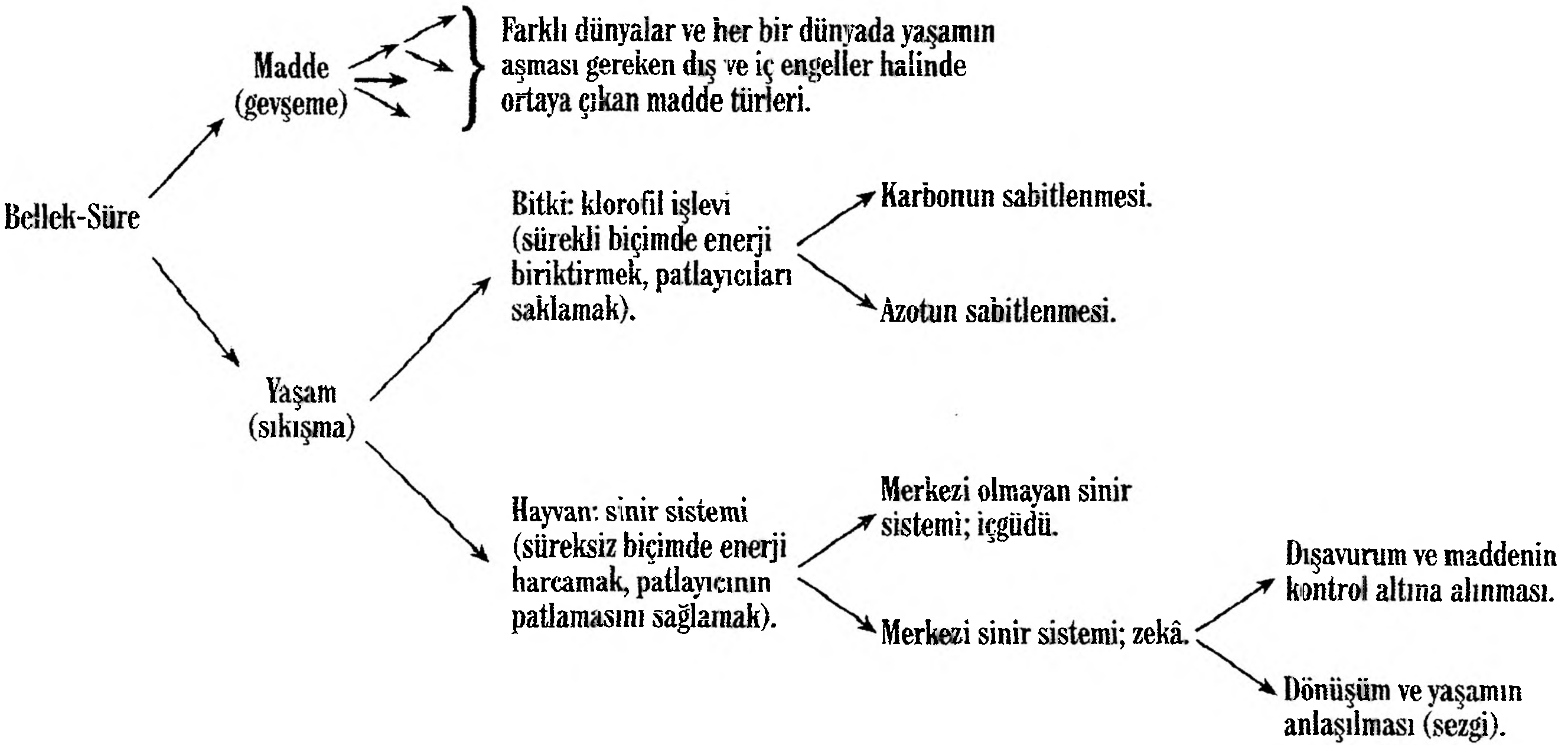
* * *

Bu edimselleşme ya da farklılaşma çizgilerinde her zaman ortak yasalar buluruz. Yaşam ve madde arasında, gevşeme ve sıkışma arasında, bunların karşılıklı derecelerinin virtüel Bütünde bir arada-oluşuna ve edimselleşme sürecindeki özsel göreliliklerine tanıklık eden bir bağıntı vardır. Yaşamın her çizgisi, yalnızca dışsal bir ortam olmayan ama canlının bir beden, bir biçim oluşturmasını sağlayan bir madde türüyle ilişki içindedir. Bu yüzden, canlı, her şeyden önce, maddeyle ilişki içinde problem ortaya koyma olarak ve problemleri çözme gücü olarak ortaya çıkar: Örneğin, bir gözün oluşması, her şeyden önce, ışıkla bağlantılı olarak ortaya konmuş bir problemin çözümüdür.[15] Ve her seferinde, çözümün, problemin ortaya konuş tarzına ve canlının onu çözmek için sahip olduğu araçlara göre, olabildiğince iyi olduğu söylenecektir. (Bu yüzden, çeşitli türlerdeki benzer bir içgüdüyü karşılaştırırken, onun az ya da çok eksiksiz, az ya da çok yetkin olduğunu söylemektense, çeşitli derecelerde olabilece-

14 Bu olumsuz sözcük dağarcığıyla ilgili olarak bkz. *EC*, III. bölümün tamamı.

15 Yaşamın problem ortaya koyma ve çözme özelliği, Bergson için, olumsuz bir belirlenim olan ihtiyaçtan çok daha önemli görünmektedir.

Farklılaşmanın Özet Şeması (*EC*, II. Bölüm)



ği kadar kusursuz olduğunu söylemek gerekir).[16] Yine de açıktır ki her yaşamsal çözüm kendinde bir başarı değildir: Hayvanı Eklembacaklılar ve Omurgalılar olarak ikiye bölerken, yaşamsal atılım için bir başarısızlık olan iki başka yönü, Derisidikenliler ve Yumuşakçaları hesaba katmayız.[17] Adeta canlılar da onları yitip gitme tehlikesiyle karşı karşıya bırakan yanlış problemler ortaya koymaktadırlar. Dahası her çözüm, problemin ya da ortamın koşulları bakımından nasıl göreli bir başarıysa, onu icat eden hareket bakımından da göreli bir başarısızlıktır: *Hareket* olarak yaşam, ortaya çıkardığı maddi *biçim* içinde kendine yabancılaşır; edimselleşirken, farklılaşırken, "kendinin geri kalanıyla teması"nı yitirir. Öyleyse her tür, harekette bir duraklamadır; canlının kendi çevresinde döndüğü ve kendi üzerine *kapandığı* söylenebilir.[18] Başka türlü de olamaz, çünkü Bütün yalnızca virtüeldir, edim haline gelirken bölünür ve birbirlerine dışsal kalan edimsel parçalarını bir araya toplayamaz: Bütün asla "verili" değildir. Edimsel olanda ise, ister canlılar ister dünyalar söz konusu olsun, her şey kendi üzerine "kapalı" olduğu için, indirgenemez bir çoğulculuk hâkimdir.

Ama bir başka kararsızlık söz konusu olduğunda, *Bütün*ün verili olmadığına sevinmeliyiz. En baştan beri, Bergson'un felsefesinin sürekli konusu şudur: Uzay ve zamanın birbirine karıştırılması, zamanın uzaya indirgenmesi, bizi en azından

---

16 *EC*, 640, 172; *MR*, 1082, 132 ("...her duraklamada, kendi cinsinde kusursuz bir düzenlenme").

17 *EC*, 606, 132.

18 Yaşam-biçim karşıtlığıyla ilgili olarak *EC*, 603 vd., 129 vd.: "Esen rüzgarın kaldırdığı toz çevrintileri gibi, yaşamın büyük soluğunda asılı kalan canlılar da kendi çevrelerinde dönerler. Öyleyse canlılar göreli olarak sabittirler ve hatta hareketsizliği oldukça iyi taklit ederler..." – "Duraklama" olarak tür için bkz. *MR*, 1153, 221. – İnsan toplumunun incelenmesinde büyük bir önem kazanacak olan *kapalılık* kavramının kökeni buradadır. Çünkü belli bir açıdan, İnsan da diğer hayvan türleri gibi kendi çevresinde dönmektedir, kendi üzerine kapanmıştır, çemberseldir: onun da "kapalı" olduğu söylenebilir. Bkz. *MR*, 1006, 34; 1193, 273.

olması gereken düzeyinde, en azından Tanrının bakışı altında her şeyin verili olduğuna inandırır. Bu, tam da mekanizmin ve erekselciliğin ortak hatasıdır. İlki bir duruma bağlı olarak her şeyin hesaplanabilir olduğunu, diğeri bir programa bağlı olarak her şeyin belirlenebilir olduğunu varsayar: Her durumda, zaman artık bengi olanı bizden saklayan, yani Tanrının ya da insanüstü bir zekânın bir bakışta görebileceğini bize ardışık olarak sunan bir engelden başka bir şey değildir.[19] Ama biz zamanı uzaylaştırdıkça, bu yanılsama kaçınılmazdır. Aslında, oluşmakta olan hareketin bize hâlihazırdaki bir biçim olarak görünmesi için, içinde bir fenomenin olup bittiği uzaysal boyutlara fazladan bir boyut daha eklemek yeterlidir. Zamanı uzayın dördüncü boyutu olarak ele aldığımızda, bu dördüncü boyutun evrenin bütün olanaklı biçimlerini blok olarak içerdiğini varsaymış oluruz; uzaydaki hareket ise, tıpkı zamandaki akış gibi, üç boyuta bağlı aldatıcı görünüşlerden ibaret olacaktır.[20] Ama aslında, gerçek uzayın yalnızca üç boyutu olması, Zamanın uzayın boyutlarından biri olmaması şu anlama gelir: Zamanın bir etkililiği, bir olumluluğu vardır; bu, şeylerdeki bir "kararsızlık"la ve sonuç olarak dünyadaki yaratmayla aynı şeydir.[21]

Sürenin bir Bütünü olduğu kesindir. Ama bu bütün, virtüeldir. Iraksayan çizgilere göre edimselleşir; bu çizgiler asla kendi başlarına bir bütün oluşturmazlar ve edimselleştirdikleri şeye benzemezler. Erekselcilik mekanizme göre daha tercih edilebilirdir; *ama onu iki düzeltmeye tabi tutmak koşuluyla.* Bir yandan, o, canlıyı evrenin bütünüyle karşılaştırmakta haklıdır; ama bu karşılaştırmayı iki kapalı bütünlük (makrokozmos ve mikrokozmos) arasındaki bir tür benzerliğin ifadesi olarak yorumlarken hatalıdır. Eğer canlıda ereksellik varsa, bu, aksi-

19 *EC*, 526-528, 37-40.

20 *DS*, 203 vd. ("düzlem eğrisi" ve "üç boyutlu eğri" örneği).

21 *DS*, 84: "şeylerin belli bir kısmına özgü olan" ve yaratıcı evrimle karışan "belli bir kararsızlık ya da belirlenimsizlik".

ne, canlı kendisi de açık olan bir bütünlüğe özsel olarak açık olduğu ölçüdedir: "Ereksellik dıştadır ya da hiç yoktur."[22] Böylece bütün klasik karşılaştırmanın anlamı değişir; artık bütün bir organizma gibi kendi üzerine kapanmaz, organizma bir bütüne açılır ve bunu bu virtüel bütünle aynı tarzda yapar.

Diğer yandan, ıraksayan çizgiler üzerinde benzer edimselleşmeler, özdeş yapılar ya da aygıtlar keşfettiğimiz ölçüde (örneğin, Yumuşakçadaki ve Omurgalıdaki göz), erekselliğin bir kanıtı vardır. Çizgiler birbirinden ne kadar uzaksa, benzer organ ne kadar benzemez yollardan elde edilmişse, örnek de o kadar anlamlı olur.[23] Edimselleşme süreçlerinde, benzerlik kategorisinin bile nasıl ıraksama, fark ya da farklılaşma kategorisine bağlı olduğu burada görülüyor. Edimsel biçimler ya da ürünler benzeşse bile, ne üretim hareketleri birbirine benzer ne de ürünler ortaya çıkardıkları virtüelliğe benzer. Bu nedenle edimselleşme, farklılaşma gerçekten de bir yaratmadır. Bütünün, edimselleşmesini sağlayan ıraksayan çizgileri ve her çizgi üzerinde kullandığı benzemez araçları *yaratması* gerekir. Ereksellik vardır, çünkü yaşam yönler olmadan hareket edemez, ama "erek" yoktur, çünkü bu yönler hâlihazırda önceden varolmazlar ve onları kat eden edim "boyunca" yaratılırlar.[24] Her edimselleşme çizgisi, bir virtüel düzeye karşılık gelir; ama her seferinde, bu karşılıklılığın biçimini icat etmek, yalnızca saklı olarak varolanın gelişmesi için, karışmış olarak varolanın ayrılması için araçlar yaratmak zorundadır.

* * *

22 *EC*, 529, 41.

23 *EC*, 541 vd., 55 vd. ("Nedenler sonsuz sayıdayken ve sonuç sonsuzca karmaşıkken, rastlantısal bir düzende ortaya çıkan rastlantısal nedenlerin birçok kez aynı sonuca ulaşmış olduğunu nasıl varsayabiliriz?") – L. Cuénot, Bergson'un kuramıyla aynı doğrultuda olan çeşitli örnekler sunmuştur, bkz. *Invention et finalité en biologie* [Biyolojide İcat ve Ereksellik].

24 *EC*, 538, 51.

Süre, Yaşam; olması gereken olarak bellek, olması gereken olarak bilinç, olması gereken olarak özgürlüktür. Olması gereken olarak, virtüel olarak demektir. Bütün sorun (*quid facti?*), hangi koşullarda sürenin *olan* düzeyinde kendinin bilinci haline geldiğini, yaşamın *edimsel olarak* olgusal bir belleğe ve özgürlüğe kavuştuğunu bilmektir.[25] Bergson'un yanıtı şudur: Yalnızca İnsan çizgisi üzerinde yaşamsal atılım başarıyla "geçer"; bu bakımdan insan, "gelişimin tümünün varlık sebebi"dir.[26] Yalnızca ve yalnızca insanda, edimsel olanın virtüele upuygun hale geldiği söylenebilir. İnsanın, virtüel Bütünde bir arada varolan tüm gevşeme ve sıkışma düzeylerini, tüm dereceleri yeniden bulabileceği söylenebilir. O, adeta tüm kendi dışına taşmalara yeteneklidir ve dışarıda yalnızca farklı türlerde ortaya çıkabilen şeylerin kendinde birbirlerini izlemesini sağlayabilir. Rüyalarında bile maddeyi yeniden bulur ya da hazırlar. Onun aşağısında ya da yukarısında olan süreler aynı zamanda onun içindedir. Öyleyse insan, Bütün için geçerli olan bir farklılaşma yaratır ve yalnız o, kendisi de açık olan bir bütünü ifade edebilecek açık bir yön çizer. Diğer yönler kendi üzerlerine kapanarak dönüp dururken, her bir yöne doğanın ayrı bir "plan"ı karşılık gelirken, insan, nihayet oluşturan Doğayı ifade etmek için, planları altüst edebilir, kendi koşulu olan kendi planını aşabilir.[27]

İnsanın bu ayrıcalığı nereden geliyor? İlk bakışta, bunun kökeni basittir. Sürenin her sıkışması bir gevşemeye ve her yaşam bir maddeye hâlâ göreli olduğuna göre, başlangıç noktası, beyni oluşturan maddenin belli bir halindedir. Bu maddenin alımlanan uyarımı "analiz ettiği", tepkiyi seçtiği, uyarım ve tepki arasında bir *aralığı* olanaklı kıldığı anımsanacaktır; bu-

---

25 Bkz. *EC*, 649, 182; *ES*, 818 vd., 5 vd.

26 *MR*, 1154, 223.

27 Doğayı aldatan, onun "plan"ının ötesine geçen ve oluşturan Doğaya ulaşan insanla ilgili olarak bkz. *MR*, 1022-1029, 55-64. - İnsanın kendi koşulunu aşmasıyla ilgili olarak, *MR*, çeşitli yerler ve *PM*, 1425, 218.

rada çok karmaşık bir maddenin fiziksel-kimyasal özelliklerini aşan hiçbir şey yoktur. Ama görmüş olduğumuz gibi, bütün bellek, söz konusu aralığa iner ve edimsel hale gelir. Bütün özgürlük edimselleşir. İnsanın farklılaşma çizgisi üzerinde, yaşamsal atılım, maddeden bir özgürlük aracı yaratmayı, "mekanizme karşı zafer kazanan bir mekanizma oluşturmayı", "doğanın belirlenmişliğini onun gerdiği ağın ilmikleri arasından geçecek biçimde kullanmayı"[28] başarmıştır. Özgürlük tam da bu fiziksel anlama sahiptir: bir patlayıcının "patlamasını sağlamak", onu gitgide daha güçlü hareketler için kullanmak.[29]

Ama böyle bir başlangıç noktası nereye varmaktadır? Algıya, ayrıca yararlı anılar beyindeki aralıkta edimselleştiğine göre yararcı bir belleğe, maddeye egemen olma ve onu kullanma organı olarak zekâya. İnsanların *toplumlar* oluşturması bile anlaşılır bir şeydir. – Toplum yalnızca ya da temelde zekâya dayandığı için değil. Kuşkusuz insan toplumları, baştan beri, ihtiyaçlara ilişkin zekâya dayalı belli bir anlayışı ve etkinliklerin belli bir akılcı örgütlenişini içerirler. Ama akıldışı, hatta saçma etkenler sayesinde de oluşurlar ve ancak böyle ayakta kalırlar. Yükümlülüğü [obligation] ele alalım: Onun akılcı bir temeli yoktur. Her özel yükümlülük uzlaşımsaldır ve saçmalığa dek varabilir; temellenmiş olan tek şey yükümlülüklere sahip olma yükümlülüğüdür, "yükümlülüğün bütünü"dür; bu ise akılda değil, doğanın bir gereğinde, bir tür "virtüel içgüdü"de, yani doğanın akıl sahibi varlığa, zekâsının kısmiliğini telafi etmek için verdiği bir karşılıkta temellenir. Her farklılaşma çizgisi, tek bir yönde olduğu için, diğer çizginin avantajlarını kendine özgü yollarla yakalamaya çalışır: Örneğin ayrı oldukları halde, içgüdü ve zekâ öyle bir yapıdadırlar ki biri kendinde zekânın bir taklidini, diğeri içgüdünün bir eşdeğerini yaratır. "Masal anlatma işlevi" budur: tanrıları yaratan, dinleri, yani "gerçeğin

28 *EC*, 719, 264.
29 *ES*, 825-826, 14-15.

temsiline kafa tutacak ve tam da zekâ aracılığıyla zekânın çalışmasına engel olmayı başaracak" kurgusal temsilleri icat eden virtüel içgüdü. Ve tıpkı yükümlülük gibi, her tanrı olumsaldır, hatta saçmadır; doğal, zorunlu ve temellenmiş olan şey tanrılara *sahip olmak*tır, tanrıların panteonudur.[30] Kısacası, (insani anlamda) toplumsallık, yalnızca zeki varlıklar*da* varolabilir, ama onların zekâsı *üzerinde* temellenmez: Toplumsal yaşam zekâya içkindir, onunla başlar, ama ondan türemez. O halde, problemimiz çözülmekten çok karmaşıklaşıyor gibi görünüyor. Çünkü zekâ ve toplumsallık hem birbirlerini tamamlamaları hem de farklılıkları bakımından ele alındığında, henüz hiçbir şey insanın ayrıcalığını haklı çıkarmaz. İnsanın kurduğu toplumlar hayvan türlerinden daha az kapalı değildir; onlar da, tıpkı hayvan türleri ve toplumları gibi doğanın bir planının parçasıdır; insan ise, tıpkı türlerin kendi çevresinde ya da karıncaların kendi alanlarında dönmesi gibi, kendi toplumunda dönüp durmaktadır.[31] Hiçbir şey insana az önce sözü edilen, kendi "plan"ını ve koşulunu aşma gücü olacak istisnai açılmayı vermiyor gibidir.

Zekâ ve toplum arasındaki bir tür oyun, ikisi arasındaki bu küçük aralık doğrudan belirleyici bir etken sayılmadıkça sorun çözülemez. Beynin içindeki küçük aralık zekâyı ve yararlı bir belleğin edimselleşmesini olanaklı kılıyordu; dahası, onun sayesinde beden zihnin tamamının yaşamını yansıtabiliyordu ve biz bir sıçrayışta saf geçmişe yerleşebiliyorduk. Bu kez, beyinler-arası, zekânın kendisiyle toplum arasındaki *bir başka aralıkla* karşı karşıyayız: Şeylerin süredeki üst "kararsızlığını" taklit edecek ve insanın bir sıçrayışta kapalı toplumların çemberini kırmasını sağlayacak olan, zekânın bu "kararsızlığı" değil mi? İlk bakışta, hayır. Çünkü eğer zekâ kararsız kalıyorsa

---

30 *MR*, 1145, 211. – Masal anlatma işlevi ve virtüel içgüdüyle ilgili olarak, 1067 vd., 113 vd., ve 1076, 124. – Yükümlülük ve virtüel içgüdüyle ilgili olarak, 998, 23.

31 *MR*, 1006, 34.

ve bazen başkaldırıyorsa, bunu öncelikle, toplumsal gereklere karşı korumaya çalıştığı bir bencillik adına yapar.[32] Ve eğer toplum kendine boyun eğdiriyorsa, bunu, zekâyı toplumsal yükümlülüğü onaylamanın kendi yararına olduğuna ikna eden masal anlatıcı işleve borçludur. Böylece hep bir terimden diğerine gönderiliyor gibiyizdir. – Ama aralığa bir şey daha gelip yerleştiği ölçüde durum tamamen değişir.

(Tıpkı anı-imgenin beynin zekâya özgü aralığına yerleşmesi gibi) zekâ-toplum aralığına gelip yerleşen şey nedir? Bunun sezgi olduğunu söyleyerek yanıt veremeyiz. Aslında, tersine, sezginin nasıl oluştuğunu açıklamak, yani bizzat zekânın sezgi haline gelme ya da getirilme tarzını belirlemek söz konusudur. Farklılaşmanın yasalarına göre, zekânın içgüdüden ayrılırken bile içgüdünün adeta sezginin çekirdeği olacak bir eşdeğerini koruduğunu anımsatarak da ciddi bir ilerleme kaydetmeyiz; çünkü içgüdünün bu eşdeğeri, kapalı toplumda, masal anlatma işlevi tarafından tümüyle seferber edilmiş haldedir.[33] Bergson'un gerçek yanıtı bambaşkadır: Aralığa gelip yerleşen şey, *heyecan*dır. Bu yanıtı verirken, "seçim şansımız yoktur."[34] Yalnızca heyecan, hem zekâdan hem içgüdüden, hem zekâya dayalı bireysel bencillikten hem neredeyse içgüdüsel olan toplumsal baskıdan doğa bakımından farklıdır. Elbette hiç kimse bencilliğin heyecan uyandırdığını yadsımaz; bu, masal anlatıcı işlevin bütün fantezileriyle birlikte toplumsal baskı için daha da çok geçerlidir.

---

32 *MR*, 1053, 94; 1153, 222.

33 Bergson yine de bazı metinlerinde, örneğin *MR*, 1155, 224'te bu tür bir açıklamaya başvurur. Ama bu açıklamanın yalnızca geçici bir değeri vardır.

34 *MR*, 1008, 35. (Yaratıcı heyecan kuramı, duygulanırlığa daha önceki yapıtlarda sahip olmadığı bir statü verdiği ölçüde daha da önem kazanır. *Dolaysız Veriler*'de, duygulanırlık, genel olarak süreyle karışma eğilimindedir. *Madde ve Bellek*'te ise, tersine, çok daha kesin bir role sahiptir, ama saf değildir ve daha çok acı vericidir.) – Yaratıcı heyecan ve onun sezgiyle ilişkileri hakkında, H. Gouhier'nin, *L'histoire et sa philosophie* [Tarih ve Felsefesi] içindeki incelemesine başvurulabilir (Vrin, s. 76 vd.).

Ama iki durumda da heyecan her zaman, tabi olduğu varsayılan bir tasarımla ilişkilendirilmiştir. Böylece saf öğe olarak heyecanın doğasının, gücünün ne olduğunu görmeden, bir heyecan ve tasarım karışımına yerleşiriz. Aslında saf heyecan bütün tasarımlardan önce gelir, bizzat yeni fikirlerin oluşturucusudur. Açık konuşmak gerekirse, onun bir nesnesi yoktur, yalnızca çeşitli nesnelere, hayvanlar, bitkiler ve bütün doğaya yayılan bir *özü* vardır. "Yüce bir müzik aşkı ifade eder. Ama bu, kimsenin aşkı değildir... aşk nesnesiyle değil özüyle nitelenecektir."[35] O, kişiseldir ama bireysel değildir; aşkındır, bizdeki Tanrı gibidir. "Müzik ağladığında onunla birlikte ağlayan insanlıktır, bütün doğadır. Aslına bakılırsa, müzik bu duyguları içimize sokmaz; daha çok bizi o duyguların içine sokar, tıpkı o sırada oradan geçenleri bir dansın içine sürükler gibi." Kısacası, heyecan yaratıcıdır (önce bütünüyle yaratmayı ifade ettiği için, ardından kendini ifade ettiği yapıtı kendi yarattığı için, son olarak da bu yaratıcılığın birazını izleyicilere ya da dinleyicilere ilettiği için).

"Toplumun baskısı-zekânın direnci" arasındaki küçük aralık, insan toplumlarına özgü bir değişkenliği belirliyordu. Oysa bazen bu aralık sayesinde olağanüstü bir şey oluşur ya da ortaya çıkar: yaratıcı heyecan. Bunun artık ne toplumun baskılarıyla ne de bireyin itirazlarıyla bir ilgisi vardır. Ne itiraz eden, hatta icatta bulunan bir bireyle ne de zorlayan, ikna eden, hatta masal anlatan bir toplumla bir ilgisi vardır.[36] O, yalnızca, çemberi kırmak için onların çembersel oyunundan yararlanmıştır; tıpkı Belleğin anıları imgeler halinde ortaya koymak için, uyarım-tepki arasındaki çembersel oyundan yararlanması gibi. Ve bu yaratıcı heye-

---

35 *MR*, 1191-1192, 270 (ve 1007-1008, 35-36).

36 Bergson için, sanatın da iki kaynağı olduğu fark edilecektir. Bazen toplu, bazen bireysel olan *masal anlatıcı* bir sanat vardır (*MR*, 1141-1142, 206-207). Ama *heyecana dayalı* ya da *yaratıcı* bir sanat da vardır (1190, 268). Belki her sanat bu iki yöne değişken oranlarda sahiptir. Bergson, masal anlatma yönünün sanatta ona daha aşağı göründüğünü saklamaz; roman özellikle masal anlatmadır, müzik ise tersine, heyecan ve yaratmadır.

can, bütün düzeyleri aynı anda edimselleştiren, insanı yaratma hareketinin bütününe uygun bir yaratıcı haline getirmek için onu kendine özgü plandan ya da düzeyden özgürleştiren kozmik bir Bellek değil de nedir?[37] Kuşkusuz bu özgürleşme, kozmik belleğin yaratıcı heyecanlar halinde ortaya çıkışı, ayrıcalıklı ruhlarda gerçekleşir. Kozmik bellek kapalı çölleri aşarak "uzaktan uzağa", bir ruhtan diğerine sıçrar. Ama kapalı bir toplumun her üyesine de bu özgürleşmeye açıldığı takdirde, bir tür anımsama, kendini izlemesini sağlayacak bir coşku iletir. Böylece ruhtan ruha *açık* bir toplum; çıraklar, izleyiciler ya da dinleyiciler aracılığıyla bir dehadan diğerine geçilen bir yaratıcılar toplumu tasarısı çizer.

Bu, zekâda sezginin oluşumudur. Öyleyse insan açık yaratıcı bütünlüğe erişebilmesini, temaşa etmekten çok eylemde bulunmaya, yaratmaya borçludur. Felsefede bile hâlâ fazlasıyla uydurma temaşa vardır: Zekâ zaten heyecanla, dolayısıyla da sezgiyle dolu gibidir; ama henüz bu heyecana uygun biçimde yaratmaya yetecek kadar sezgisi yoktur.[38] Filozofların da ötesindeki büyük ruhlar, sanatçıların ve mistiklerin ruhlarıdır (en azından, Bergson'un baştanbaşa dolup taşan etkinlik, eylem, yaratma olarak betimlediği Hıristiyan bir mistisizm söz konusu olduğunda).[39] Son kertede, bütün yaratmayı kullanan, onun dinamik olduğu ölçüde aslına uygun bir ifadesini icat eden kişi, mistiktir. Açık ve sonlu (bunlar Yaşamsal Atılımın özellikleridir) bir Tanrının hizmetinde olan mistik ruh, bütün evreni etkin biçimde kullanır ve içinde görülecek ya da temaşa edilecek hiçbir şey olmayan bir Bütüne açılmayı yeniden üretir. Zaten heyecanla harekete geçmiş olan filozof, deneyimde verili karışımları kendi aralarında paylaşan çizgileri ortaya çıkarıyordu; onların çizimini "dönüm noktası"nın ötesine dek uzatıyordu; hepsinin karşılaşacağı uzaktaki virtüel noktaya işaret ediyor-

37 Bkz. *MR*, 1192, 270: "...yaratıcılar yaratmak".

38 *MR*, 1029, 63.

39 Yunanlı, Doğulu ve Hıristiyan üç mistisizmle ilgili olarak bkz. *MR*, 1158 vd., 229 vd.

du. Felsefi sezgide belirlenmemiş olarak kalan şey, mistik sezgiyle yepyeni bir belirlenim kazanıyor gibidir – sanki felsefeye özgü olan "olasılık", mistik kendinden eminlikle [certitude] sürüp gitmektedir. Kuşkusuz filozof, mistik ruhu yalnızca dışarıdan ve olasılık çizgileri bakımından ele alabilir.[40] Ama tam da mistisizmin varlığı, bu nihai kendinden eminliğe dönüşmeye üst düzey bir olasılık verir ve bu da yöntemin bütün yönlerinin bir kılıfı ya da sınırı gibidir.

* * *

En başta, üç temel kavram olan Süre, Bellek ve Yaşamsal Atılım arasındaki ilişkinin ne olduğunu, bunların Bergson'un felsefesinde nasıl bir ilerleme sağladıklarını sormuştuk. Bize öyle geliyor ki Süre, özünde virtüel bir çokluğu (*doğa bakımından farklı olanı*) belirlemektedir. Böylece Bellek, bu çokluktaki, bu virtüellikteki bütün *fark derecelerinin* bir-arada-oluşu olarak ortaya çıkar. Son olarak, Yaşamsal Atılım, derecelere karşılık gelen *farklılaşma çizgilerine* göre bu virtüelin edimselleşmesini ifade eder. – Bu ise Yaşamsal Atılımın kendinin bilincine vardığı kesin çizgi olan insana kadar uzanır.

40 Bkz. *MR*, 1184, 260. – Bergson'un yönteminde olasılık kavramının çok büyük bir öneme sahip olduğunu ve sezginin içsel olduğu kadar dışsal bir yöntem olduğunu anımsayalım.

Bergsonculuk'un İngilizce Baskısına Sonsöz: Bergson'a Bir Dönüş

"Bergson'a bir dönüş" yalnızca büyük bir filozofa duyulan hayranlığın yenilenmesi anlamına gelmez; onun girişimini, bugün, yaşamın ve toplumun dönüşümleriyle ilişki içinde, bilimdeki dönüşümlerle bağlantılı olarak yeniden ele almak ve sürdürmek anlamına da gelir. Bergson'un kendisi, metafiziği, dünyada sürekli olarak ortaya çıkan yeni yollara göre devam ettirilebilecek sağlam bir disiplin haline getirdiğine inanıyordu. Bize öyle geliyor ki bu şekilde anlaşıldığında Bergson'a dönüş, üç temel özelliğe dayanır.

1. *Sezgi*: Bergson, sezgiyi dille anlatılmaz bir çağrı, duygusal bir katılım ya da yaşantı düzeyinde bir özdeşleşme olarak değil, hakiki bir yöntem olarak kavrar. Bu yöntem, öncelikle, problemlerin koşullarını belirlemeyi, yani yanlış problemlerin ya da kötü ortaya konmuş soruların geçersizliğini göstermeyi ve şu ya da bu problemin şu biçimde ifade edilmesini gerektiren değişkenleri keşfetmeyi hedefler. Sezgi tarafından kullanılan araçlar, bir yandan verili bir alan içinde gerçekliği farklı doğa çizgilerine göre parçalara ayırma ya da bölme; diğer yandan

çeşitli alanlardan ödünç alınan ve yakınsayan çizgilerin kesiştirilmesidir. Çözümün bile buna bağlı olacağı biçimde bir problemin doğru ortaya konmasını sağlayan şey, eklemlenmelere göre parçalara ayırmaya ve yakınsamalara göre kesiştirmeye dayanan bu karmaşık çizgisel işlemdir.

2. *Bilim ve metafizik*: Bergson bilimi eleştirmekle yetinmedi, bilimi yalnızca uzayla, katı ve hareketsiz olanla ilgileniyor olarak ele almadı. O daha çok Mutlağın, biri bilime diğeri metafiziğe karşılık gelen iki "yarı"sı olduğunu düşünüyordu. Aynı tek atılım içinde düşünce, biri maddeye, maddenin cisimlerine ve hareketlerine, diğeri ruha, ruhun niteliklerine ve değişimlerine yönelen iki yola bölünür. Böylece Antik Çağ'dan beri fizik, hareketi ayrıcalıklı konumlarla ve anlarla ilişkilendirdikçe, metafizik de bu konumların bağlı olduğu öncesiz sonrasız aşkın biçimleri kurdu. Ama "modern" denilen bilim, tersine, hareket "herhangi bir an"la ilişkilendirildiğinde başlar: O, artık yalnızca aralıksız değişen içkin süreleri göz önünde tutan yeni bir metafiziği gerektirmektedir. Süre, Bergson için, modern bilimin metafiziğinin karşılığı olacaktır. Onun Einstein'ın göreliliği ile hesaplaştığı *Süre ve Eşzamanlılık* adlı bir kitap yazdığını biliyoruz: Eğer bu kitap pek çok yanlış anlamaya yol açmışsa, bunun nedeni Bergson'un Einstein'ı çürütmeye ya da düzeltmeye kalkıştığının sanılmasıdır. Oysa onun yapmak istediği, sürenin yeni özellikleri sayesinde, görelilik kuramına onda eksik olan metafiziği kazandırmaktı. Başyapıtı *Madde ve Bellek*'te ise kendi adına epeyce katkıda da bulunduğu beynin bilimsel kavranışından yeni bir bellek metafiziğinin ilkelerini çıkarır. Bergson için, bilim asla "indirgemeci" değildir; tersine onsuz soyut, anlamdan ya da sezgiden yoksun kalacağı bir metafiziğe ihtiyaç duyar. Bugün Bergson'un projesini devam ettirmek, düşüncenin metafizik bir imgesini, örneğin moleküler beyin biyolojisi tarafından keşfedilen yeni yollara, açılımlara, izlere, sıçramalara, dinamizmlere karşılık gelecek biçimde kurmaktır: düşüncenin içinde yeni bağlantılar, yeniden-bağlantılar...

3. *Çokluklar*: *Dolaysız Veriler*'den itibaren, Bergson süreyi bir çokluk olarak, bir tür çokluk olarak tanımlar. Bu tuhaf bir sözcüktür, çünkü buradaki çok artık sıfat değil hakiki bir isimdir: Böylece Bergson, geleneksel bir ve çok konusunu bir yanlış problem olarak geçersiz kılar. Çokluk ya da Değişkenlik sözcüğünün kökeni fiziksel-matematikseldir (Riemann). Bergson'un sözcüğün bilimsel kökenini ve metafizikteki kullanımının yeniliğini bilmediğine inanmak zordur. Bergson biri kesintili ya da süreksiz, diğeri sürekli; biri uzaysal, diğeri zamansal; biri edimsel, diğeri virtüel iki büyük çokluk türünü ayırmaya yönelmektedir. Bu, Einstein'la hesaplaşmada temel bir öğe olacaktır. Burada da Bergson, çokluklara bilimsel ele alınışlarının gerektirdiği metafiziği kazandırmak ister. Bu belki de düşüncesinin en çok göz ardı edilen yanlarından biridir; bir çokluklar mantığı kurmak.

Bergson'u yeniden bulmak, onun tutumunu bu üç yönde izlemek ve sürdürmektir. Fenomenolojinin de bu üç öğeyi, yani yöntem olarak sezgiyi, sağlam bilim olarak felsefeyi, çokluklar kuramı olarak yeni bir mantığı sunduğu fark edilecektir. İki durumda bu kavramların çok farklı biçimde anlaşıldığı doğrudur. Yine de kesişme olanaklıdır; bu, Bergsonculuğun Minkowski'nin çalışmalarını (*Le Temps vécu* [Yaşanan Zaman]), fenomenolojinin ise, psikozlarda uzay-zamanların ortaya çıkarılması bakımından Binswanger'in çalışmalarını (*Le Cas Suzanne Urban* [Suzanne Urban Vakası]) esinlendirdiği psikiyatri alanında görülebilir. Bergsonculuk sürenin bir patolojisini mümkün kılmaktadır. "Paramnezi" (sahte yeniden-tanıma) üzerine örnek bir makalesinde,* Bergson, süre her an biri geleceğe giden diğeri geçmişe düşen iki eşzamanlı eğilime bölündüğü için anımsamanın nasıl şimdinin algısından *sonra* değil, tam da onunla eşzamanlı olarak kurulduğunu gösterirken

* Bkz. "Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance" [Şimdinin Anısı ve Sahte Yeniden-tanıma], *L'Energie spirituelle* [Zihinsel Enerji], PUF, 1982, s. 110-152. (ç.n.)

metafiziğe başvurur. Öte yandan adaptasyondaki bir eksiğin, nasıl anının şimdiyi olduğu gibi kuşatmasına yol açabileceğini göstermek için de psikolojiye başvurur. Bilimsel hipotez ve metafizik tez, Bergson'da, bütüncül bir deneyimi dile getirmek için aralıksız birbirlerine bağlanır.

G. D.
Paris, Temmuz, 1988



Deleuze'ün felsefi gelişimi içerisinde Bergson okuması çok temel bir yer teşkil eder. Deleuze metafizik tarihindeki radikal biçimde farklı bir gelenek üzerine kurmuştur kendi felsefi-politik sistemini: "Devlet felsefesi"ne karşı minör bir felsefe. Onun olumlama ve fark ontolojisi, Spinoza'dan etkilendiği ölçüde Bergson'dan da etkilenmiştir. Deleuze, varlığın etkinliğine, ifadesine ve salt olumluluğuna dayanan radikal ontolojisini Spinoza üzerinden kurarken önce Bergson'a uğrar ve burada Hegelci olumsuzlamaya karşı güçlü bir temel bulur kendine. Ontolojik fark kavramını, ontolojik hareketin alanı olarak süre kavramını açığa çıkarabileceği bir temel. Deleuze Bergson'un önemini şöyle ifade eder: "Bugün Bergson'un projesini devam ettirmek, düşüncenin metafizik bir imgesini, örneğin moleküler beyin biyolojisi tarafından keşfedilen yeni yollara, açılımlara, izlere, sıçramalara, dinamizmlere karşılık gelecek biçimde kurmaktır: düşüncenin içinde yeni bağlantılar, yeniden-bağlantılar..." Deleuze 1966 yılında yayımlanan bu kitapta Bergson'un süre, bellek ve yaşamsal atılım kavramları arasındaki ilişkinin ve bu kavramların gelişiminin izini sürdü

www.otonomyayincilik.com
iletisim@otonomyayincilik.com

Yeni Çarşı Caddesi Kalkan Han
No: 36/6 Galatasaray
İstanbul / Türkiye
34433

Tel: 0212 2448709
Faks: 0212 2922366