

T.C.
İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
SİSTEMATİK FELSEFE VE FELSEFE TARİHİ BİLİM DALI

HENRI BERGSON DÜŞÜNCESİNDE ZAMAN, YARATMA VE
ÖZGÜRLÜK

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

ENES KAVAK

TEMMUZ 2020

T.C.
İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
SİSTEMATİK FELSEFE VE FELSEFE TARİHİ BİLİM DALI

HENRI BERGSON DÜŞÜNCESİNDE ZAMAN, YARATMA VE ÖZGÜRLÜK

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

ENES KAVAK

Tez Danışmanı:

Doç. Dr. Yaylagül Ceran Karataş

TEMMUZ 2020

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu, akademik ve etik kurallara riayet ederek çalıştığımı ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt ederim.

Enes Kavak

Danışmanlığını yaptığım işbu tezin tamamen öğrencinin çalışması olduğunu, akademik ve etik kuralları gözeterek çalıştığını taahhüt ederim.

Doç. Dr. Yaylagül Ceran Karataş

İMZA SAYFASI

Enes KAVAK tarafından hazırlanan “Henri Bergson Düşüncesinde Zaman, Yaratma ve Özgürlük” başlıklı bu yüksek lisans tezi, Felsefe Anabilim Dalında hazırlanmış ve jürimiz tarafından kabul edilmiştir.

JÜRİ ÜYELERİ

İMZA

Tez Danışmanı

Doç.Dr. Yaylagül Ceran Karataş

.....

Kurumu: İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Üyeler:

Dr. Öğretim Üyesi Ferhat Yöney

.....

Kurumu: İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Dr. Öğretim Üyesi M. İkbâl Bakır

.....

Kurumu:İbn Haldun Üniversitesi

Tez Savunma Tarihi: 13 / 08 / 2020

ÖNSÖZ

Düşüncelerimi sarâhatle dile getirmem hususunda dil ve üslup bakımından bana özgür bir alan tanımaya ihtimam gösteren ve bunun yanında akademik formata uygunca yazabilmem noktasında açıklarımı gidermeye yönelik çabalarından ötürü danışmanım Yaylagül Ceran Karataş hocama, jüri üyeleri olarak tez sürecine katkıda bulunan Muhammed İkbâl Bakır ve Ferhat Yöney hocalarıma, değerlendirmeleriyle daha geniş bir perspektiften meselelere yaklaşmamı sağlayan Ahmet Ayhan Çitil hocama ve akademik ilgimin sürekli tazelenmesine vesile olan inayetlerinden ötürü Mehmet Cüneyt Kaya ve Eşref Altaş hocalarıma şükranlarımı borç bilirim.

ÖZET

HENRI BERGSON DÜŞÜNCESİNDE ZAMAN, YARATMA VE ÖZGÜRLÜK

Kavak, Enes

Yüksek Lisans Tezi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, Sistemantik Felsefe ve Felsefe Tarihi Bilim Dalı

Danışman: Doç Yaylagül Ceran Karataş

Ağustos, 2020, 91 Sayfa.

Bu yüksek lisans tezinde, Henri Bergson'un zamanı yaratıcı süreç olarak belirlemesinin gerekçeleri araştırılmaktadır. Çalışmamızın temel iddiası, Bergson'un, yaratıcı bir süreç olarak somut yaşamı insan tecrübesinin nihai zemini olarak belirlediğidir. Bunun ortaya konulması için ilk bölümde Bergson'un zaman anlayışı ve insana attığı yetiler analiz edildi. Bergson'un zamanı yaratıcı bir süreç olarak kabul ettiği ve buna ilişkin bilginin zeminini sezgi olarak belirlediği tespit edildikten sonra ikinci bölümde Bergson'un bu bağlamdaki yaklaşımının tarihsel arka planı tartışıldı. Üçüncü bölümde Bergson'un zamansal sezgi anlayışı ve bunun Modern felsefedeki yeri saptanması ile birlikte, yaratma anlayışı çerçevesinde çözüm önerilen bazı sorunlara işaret edildi. Bergson yaratma anlayışı itibarıyla teleolojik ve mekanik doğa bilimlerine aslî bir zemin kazandırmaya çalışmaktadır. Bu suretle üçüncü bölümün ikinci kısmında Bergson'un hareket anlayışı ile mevcudiyet ve temsil anlayışı irdelendi. İlk üç bölümde Bergson düşüncesi itibarıyla insan tecrübesinin temel unsurları ortaya konduktan sonra, dördüncü bölümde Bergson'un özgürlüğü hangi zeminde müspet kabul ettiği detaylandırıldı. Sonuç bölümüyle birlikte yaratıcı bir süreç olarak somut hayatın nihai bir zemin olarak kabul edilmesi ekseninde Bergson felsefesinin nasıl yorumlanması gerektiği noktasında bazı hususlar ve öneriler ifade edildi.

Anahtar Kelimeler: Bergson, Metafizik, Zaman, Yaratma, Özgürlük

ABSTRACT

TIME, CREATION AND FREEDOM IN HENRI BERGSON'S THOUGHT

Master Thesis, Department of Philosophy, Systematic Philosophy and History of Philosophy

Advisor: Assoc. Prof. Dr. Yaylagül Ceran Karataş

August 2020, 91 Pages.

In this master's thesis, the reasons for Henri Bergson's determining time as creative process are investigated. The main claim of our work is that Bergson determines concrete life as a creative process as the original ground for human experience. In order to put forward this, in the first chapter, Bergson's understanding of time and the capabilities attributed to human were analyzed. After it was revealed that Bergson considered time as a creative process and determined the basis of the knowledge related to it as intuition, in the second chapter, the historical background of Bergson's approach in this issue is discussed. In the third chapter, with Bergson's understanding of temporal intuition and determining its place in modern philosophy, some problems and Bergson's suggestions in the framework of his creation approach were pointed out. Bergson tries to provide a fundamental basis for teleological and mechanical natural sciences in terms of his conception of creation. Thus, in the third chapter, Bergson's understanding of movement and his conception of being and representation were examined. After introducing basic elements of human experience in terms of Bergson's thought in the first three chapters, the ground on which Bergson proved freedom was detailed in the fourth chapter. Along with the conclusion chapter, some issues and suggestions were expressed in respect of how Bergson's philosophy should be interpreted as from accepting concrete life in terms of creative process as original ground.

Key Words: Bergson, Metaphysic, Time, Creation, Freedom

İÇİNDEKİLER

BİLDİRİM.....	I
ÖNSÖZ.....	III
ÖZET.....	IV
ABSTRACT.....	V
KISALTMALAR LİSTESİ.....	VII
GİRİŞ.....	1
1. Tezin Konusu, Önemi ve Amacı.....	1
2. Tezin Metodu, Kapsamı ve Sınırları.....	5
3. Literatür.....	8
BÖLÜM I: BERGSONCU TEMEL KAVRAMLAR VE YARATICI SÜREÇ İLİŞKİSİ.....	10
1.1. Aritmetik Nesnelerin İnşası Bakımından Bir Aradalık.....	12
1.2. Şuurun Art Arda Gelen İzleri Bakımından Nicelik ve Nitelik.....	18
1.3. Hafıza.....	20
1.4. Zekâ, İçgüdü ve Sezgi.....	26
BÖLÜM II: YARATICI SÜREÇ OLARAK ZAMAN.....	36
2.1. Newton ve Descartes: Mutlak ile Göreli Zaman ve Mekân.....	39
2.2. Leibniz ve Newton: Cevherin Zaman ve Mekânla İrtibatı.....	45
2.3. Kant ve Zamansal Sezgi.....	49
BÖLÜM III. BERGSONCU ZAMANSAL SEZGİ.....	58
3.1. Yaratıcı Bir Süreç Olarak Hareket.....	60
3.2. Hareket, Mevcudiyet ve <i>Elan Vital</i>	65
BÖLÜM IV: ÖZGÜRLÜK.....	74
4.1. Nedensellik ve İrade.....	76
4.2. Şuur, Özgürlük ve Ben.....	79
SONUÇ.....	84
Kaynakça.....	89
Öz geçmiş.....	92

KISALTMALAR LİSTESİ

A.g.e. :	Adı geçen eser
Bkz. :	Bakınız
İng.:	İngilizce
Fr. :	Fransızca
Al. :	Almanca
Çev. :	Çeviren
Haz. :	Hazırlayan
v.d.:	ve diğerleri

GİRİŞ

1. Tezin Konusu, Önemi ve Amacı

Henri Bergson düşüncesinin mümeyyiz yönünün, metafizik bir zemini ortaya koyma çabası olduğunu söyleyebiliriz. Böyle bir çabanın ehemmiyeti ise, on dokuzuncu yüzyılın sonları ve yirminci yüzyılın başlarında hakim olan felsefî yönelimlerden kaynaklanmaktadır. Bu dönemde ön planda olan pozitivizm ve ampirizm bütüncül bir bilim tasavvurunu merkez fikir olarak görmemekte, bunun yerine tikel bilimlerin önemini vurgulamaktadır. Bergson ise tikel bilimlere sınır tayin eden bir metafizik anlayışı ortaya koymaya çalışmaktadır.

Bergson'un metafizik anlayışı, bazı kavramların anlamlı bir şekilde konuşma evrenine dahil olmasına olanak sağlamaktadır. Bunlardan en önemli olanlarının yaratma ve özgürlük olduğunu söyleyebiliriz. Özgürlük meselesi, Bergson dönemi filozoflarda da önemli bir gündem oluşturmaktadır. Fakat yaratma meselesi için aynı genellemeyi yapamayız. Her ne kadar Orta çağ ve bazı Modern çağ filozofları itibarıyla yaratma önemli bir mesele olmuşsa da özellikle günümüzde bu tarz bir soruşturmanın ehemmiyeti göz ardı edilmektedir.

Aristotelesçi gelenek metafiziğin konusunu mevcudiyet olarak belirlediğinden ve yöntem olarak temel kavramların analizine dayandığından dolayı, basit bir fiili ve kesintisiz bir oluşu ifade eden yaratıcı süreci nihai bir zemin olarak görmekten kaçınmıştır. Aristoteles öncesinde ise, Herakleitos ve bazı sofistler oluşu nihai zemin olarak kabul etmişlerdir. Ancak oluş'tan mevcudiyete geçiş noktasında kapsamlı bir anlayış ortaya koymak yerine –hususî olarak sofistler- ontoloji ve epistemoloji bakımından negatif bir tutum sergilemişlerdir. Aristoteles sonrası Plotinus ve İbn Sina gibi önemli isimler de yine mevcudiyet zemininden hareketle bir metafizik inşa etmeye çalışmışlardır.

Bu bağlamda söz konusu olan mevcudiyet fikri ile, esasen zamanı ve mekânı aşan var olanları kastetmekteyiz. Bu tarz mevcutları esas kabul eden bir metafizik

anlayışı, zamanda ve mekânda meydana gelen geçici varolanları, zamanı ve mekânı aşan bu mevcudiyetler itibarıyla ele almaktadır. Ancak biz, yaratmadan mutlak yokluktan varlığa geçişi anlamaktayız. Bu suretle de oluş fikrine mevcudiyetten evvel bir zemin temin edilmesi gerekliliğini savunmaktayız. Bu suretle, mutlak yokluk ve varlık arasında herhangi bir münasebetin kurulamamasından dolayı, yaşamın önceden tayin edilmeyen bir süreç olarak kabul edilmesi gerekliliğini ortaya koymayı amaçlamaktayız. Öngörülmez bir süreci ifade eden yaratma, mevcudiyet esasında şekillenen metafizik anlayışları itibarıyla öngörülebilir bir süreç olarak yorumlanmaktadır. Bu suretle de mevcudiyet fikri oluş fikrinin önüne geçmektedir. Ancak biz, somut yaşam tecrübemizin tekrarı olmayan bir süreç olarak kabul edilmesinin sağduyu açısından müspet bir fikir olduğu kanaatindeyiz. Bu nedenle de, insan zihni itibarıyla bütün olarak mevcudiyeti kuşatmaya çalışan bir felsefî anlayış yerine, yaşamı kuşatılamayan bir süreç olarak belirlemeye yönelik yaklaşımların sağduyu açısından daha isabetli olduğunu düşünmekteyiz.

Burada önem arz eden bir başka husus daha ön plana çıkmaktadır. Bütün olarak mevcudiyeti ele alan tümel bir bilim tecrübenin sınırlarını tayin etme noktasında zaruret ifade etmektedir. Zira her tikel bilimin bu tarz bir bakış açısının varsayıldığını düşünebiliriz. Bu nedenle mevcudiyet fikrinin kapsamlı bir değerlendirmeye tabi tutulması önem arz etmektedir. Bergson felsefesinin önemli bir vechesi bu bağlam itibarıyla belirgin hale gelmektedir. Bergson, yaratıcı sürecin farkındalığını merkezî fikir haline getirerek sağduyu itibarıyla söz konusu olan somut yaşam tecrübesini ihmal etmemekte; diğer taraftan insanın tikel bilim faaliyetine de sınırlar temin etmeye çalışmaktadır.

Bu tezde irdelleyeceğimiz temel husus, somut yaşam tecrübesinin bu çerçevede Bergson düşüncesinde nasıl ele alındığıdır. Bergson bu bağlamda önemli bir kavramsal yapı sunmaktadır. Bu nedenle, yaratıcı bir süreç olarak somut tecrübenin anlaşılır kılınmasını sağlayan temel kavramlar ve yetilerin ortaya konması araştırmamızın esas konusunu teşkil etmektedir. Bu temel kavramları sırasıyla zaman, yaratma ve özgürlük olarak kabul edebiliriz. Bergson felsefesinde zaman ve özgürlük, yaratma kavramının iki vechesini ifade etmektedir. Bu nedenle asıl konumuzun, Bergson felsefesinde yaratma fikrinin nasıl anlaşılır kılındığını ortaya koymak olduğunu söyleyebiliriz. Somut yaşamın nihai aşamada yaratıcı bir süreç

olarak belirlenmesi, özgürlüğe de teorik bir zemin temin etmektedir. Zira yaratma itibarıyla tekrarı olmayan varoluş süreci söz konusu olacağından dolayı, her fiilin kendisine mahsus bir varlık karakteri olacaktır. Böylece her eylem bir yenileşmeyi ifade edecektir. Bergson bu bağlam itibarıyla zaman ve yaratma anlayışı zemininde özgürlüğün imkanını temellendirmeye çalışmaktadır. Bu bağlamda özgürlük biricik varlıksal belirlenimlerin farkındalığı anlamına gelmektedir. Özgürlük bu yönüyle yaratma ve zamanın bir uzantısı olduğundan dolayı bir diğer konumuzu oluşturmaktadır.

Tezin önemini ve temel gayesini ortaya koymak için Bergson'un temel önermelerinin tarihsel bağlamına işaret etmemiz gerekmektedir. Aristotelesçi metafizik anlayışının modern döneme kadar temel hususiyetlerini muhafaza ettiğini söyleyebiliriz. Ancak bu paradigma, on yedi ve on sekizinci yüzyıllar itibarıyla önemli kırılmalarla karşılaşmıştır. Bu kırılmaların önemli eşiklerinden biri Isaac Newton'un fizik anlayışıdır. Newton eylemsizlik ilkesini takip ederek zaman ve mekânı şeylerin içinde belirlendiği nihai mevcudiyetler olarak kabul eder. Bu çerçevede Aristotelesçi gelenekten farklı olarak hakikî mevcudiyeti ifade eden cevher fikri yerine, zamanı ve mekânı nihai mevcudiyetler olarak düşünmektedir. Her ne kadar Leibniz Aristotelesçi cevher anlayışını muhafaza eden bir mekanik fizik anlayışı ortaya koymaya çalışsa da Immanuel Kant ile birlikte Newtoncu anlayış önemli bir ivme kazanmıştır. Kant'ın Aristotelesçi metafizik eleştirileriyle birlikte metafiziğin imkânını tekrardan ortaya koyabilmek önemli bir tartışma alanına dönüşmüştür.

Newton, zaman ve mekânı Tanrının yarattığı mevcudiyetler gibi düşünmeye çalışırken Kant, muhayyile yeteneğinin yaratıcı bir etkisi bakımından zaman ve mekânı ele almaktadır. Kant, zaman ve mekânı şeylerin içinde mevcut olduğu nihai dayanak olarak ele almakla yetinmemiş, özellikle zamanı düşünülür olan ile maddî olan arasında bir irtibat noktası olarak belirlemiştir. Bu nedenle zamanın nasıl anlaşılacağı, Kant sonrası felsefe için merkezî bir konu haline gelmektedir. Kant, muhayyilenin yaratıcı etkileri olarak zaman ve mekânın yaratma yönünü kapsamlı olarak ele almamıştır. Bununla birlikte Öklitçi olmayan geometri anlayışlarının ortaya çıkması ve Albert Enistein ile birlikte mutlak zaman ve mekân anlayışı yerine görelî bir zaman ve mekân anlayışının vaz edilmeye çalışılması, Kant felsefesinin

tekrardan gözden geçirilmesi gerekliliğini ortaya koymuştur. Kant felsefenin zaman ve yaratma yönü, Henri Bergson ve Martin Heidegger gibi filozoflarca eleştirel bir tarza ele alınmış ve bu açıdan Kant felsefesinin yeniden değerlendirilmesinin önü açılmıştır. Bu isimlerden Bergson zaman ve yaratma fikrini birbirleriyle irtibatlı kılarak, Heidegger'den farklı olarak yeni bir metafizik anlayışına kapı aralamaya çalışmaktadır. Bergson'un temel çıkış noktasını ise, zamanı yaratıcı bir süreç olarak yorumlamasıdır.

Kant sonrası felsefenin önemli temsilcilerinden olan Schelling, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche gibi filozoflar, yaratıcı bir süreç zemini itibarıyla mevcudiyeti ele almaya çalışan önemli isimlerdir. Oluş fikrinin tekrardan esas gündem olarak belirginlik kazanmasında, Kant felsefesinin Leibniz'in şahsında ortaya koyduğu Aristotelesçi metafizik anlayışı eleştirilerinin önemli bir payı vardır. Kant, tecrübenin kuruluşunda ideal kalıplar olarak zaman ve mekânı aslî unsurlar olarak ele alıp hakikî mevcudiyeti ifade eden kavramları /ideaları da zihin kaydı ile sınırlamaktadır. Kant felsefesinin özgül yönlerinden biri de, aklın aktif bir fiil ile dış dünya ile vasıtasız bir temas kurmasını kabul etmemesi, sadece duyular yoluyla kurulacak bir teması meşru görmesidir. Duyulara konu olması itibarıyla dış dünya sürekli bir oluş fikri vermektedir. Dış dünya ile başka bir temas vasıtasının kabul edilmemesinin doğal sonucu olarak oluş, nihai gerçeklik olarak ön plana çıkmaktadır. Mezûr filozofların oluş fikrini irdelemeleri ve biraz daha öteye giderek felsefe tarihini tekrardan yorumlamaya çalışmalarının gerekçesini bu şekilde özetleyebiliriz.

Oluş fikrinin merkeze çekilmesi ile birlikte Platon ve Platon öncesi bazı isimlerin tekrardan gözden geçirilmesi söz konusu olmuştur. Fakat meselenin bu yönüne tezimizde çok yer verilmeyecektir. Bunun yerine Bergson düşüncesine sadık kalarak yaratma fikri merkezli bir yorum geliştirmeye çalıştık. Temel maksadımız, yaratma ve zamanın aslî çerçeve olarak ortaya konması ile birlikte somut yaşam tecrübemizin anlaşılır bir zemine taşınmasıdır. Bu nedenle sonuç bölümünde Bergson felsefesinin nasıl yorumlanması gerektiği hususunda bazı önerilerde bulunduk. Bu önerileri ortaya koyarken de, yaratma ve özgürlük fikrini merkez olarak kabul ettik. Nihai amacımız ise, sağduyu ve somut yaşamdan yola çıkan felsefenin evine geri dönmesini sağlamaktır.

2. Tezin Metodu, Kapsamı ve Sınırları

Bu tezde esas itibarıyla Bergson düşüncesinin yaratıcı bir süreç merkezinde yorumlamaya çalışacağız. Bu nedenle ilk aşamada tecrübenin aslî zeminini ortaya koymamız gerekmektedir. Bu bağlamın oluşmasıyla birlikte diğer bağlantılı konular da sırasıyla kendilerini gösterecektir. Bu nedenle ilk bölümde Bergsoncu kavramsal çerçeveyi ortaya koymakla yetineceğiz. Birinci bölümün sonuyla birlikte Bergson felsefesinin tarihsel konumu itibarıyla nerde durduğunu göstermeye çalışacağız. Bu çerçevede Bergson felsefesinin nihai aşamada ne ifade ettiğini de göstermiş olacağız.

Bergson'un metafizik anlayışı temelde psikoloji anlayışına dayanmaktadır. Bergson şuur hallerini araştırmak suretiyle, mekânsal hareket üzerinden anlaşılan zamandan evvel olarak nitelik esasında anlaşılan bir zaman anlayışı vaz etmeye çalışmaktadır. Bu suretle şuurda art arda dizilen durumların, yan yana dizilen durumlardan doğa bakımından farklı olduğu ortaya konmaya çalışılmaktadır. Bergson, zamanın mekândan bağımsız yönünü göstermek için zamana mahsus düşünülen iç içe çokluk fikrini benimser. Zamanın parçalarını iç içe işleyen yetenek olarak da hafıza yetisi belirlenir. Bu zeminden kaynaklı olarak tezin ilk bölümünde Bergson'un zaman anlayışını ve onun uzantıları olarak belirlenen yetileri ortaya koymamız gerekmektedir.

Zaman meselesinin farklı uzantıları söz konusudur. Bunlardan ilki aritmetik nesneleridir. Tıpkı zamanın unsurları gibi art arda dizilen aritmetik nesnelerinin bu bağlamda nasıl düşünüldüğü önem arz etmektedir. Bu nedenle birinci bölümünün ilk alt başlığında Bergson düşüncesi itibarıyla aritmetik nesnelerinin nasıl ele alındığını ortaya koymamız gerekmektedir. Bergson genel olarak nicelik fikrini homojen mekân ile sınırlamaktadır. Art ardalık olarak zamanı ise şuur hallerinin mekândan bağımsız olarak art arda varoluşları bakımından ele almaktadır. Bu gerekçeden kaynaklı olarak birinci bölümde tahlil edeceğimiz bir diğer konu şuur halleri bakımından nicelik ve nitelik olacaktır.

Bergson, art arda dizilen ūur hallerinin homojen mekânda yan yana dizilişinden evvel olarak iç içe bir çokluk oluşturduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu suretle art ardalık ile yan yanalık arasında vasıta olarak hafıza yetisini belirlemektedir. Hafıza, art arda gelenleri varlık karakterine uygun olarak muhafaza ettiğinden dolayı ūura büzölmek suretiyle iç içe bir çokluğun düşünölmesine olanak tanımaktadır. Diėer yandan da çokluk ihtiva ettiği için yan yana dizilebilecek bir çokluğa da zemin temin etmektedir. Bu nedenlerden dolayı, ilk bölümde Bergson'un hafıza anlayışını da ortaya koymamız gerekmektedir. Böylece iç içe çokluk ve zaman ile yan yana çokluk ve mekân ilişkisini görme fırsatımız olacaktır.

Bergson zamanı nitelik esasında kavramak suretiyle hareket üzerinden anlaşılacak bir zaman anlayışı yerine var olma ve yok olma, yani varlık itibarıyla düşünölen bir zaman anlayışı ortaya koymaktadır. Bu çerçevede yaratma ve zaman birlikte düşünölmektedir. Bir başka ifadeyle art arda gelen ūur halleri aynı zamanda yaratıcı sürece ilişkin farkındalığı ifade etmektedir. Bu farkındalığın hangi yeti itibarıyla düşünöldüğü ortaya koymamız için Bergson'un zihne ait iki yeti olarak düşünödüğü zekâ ve sezgi anlayışını ele almamız gerekmektedir. Bergson, zekânın münasebet biçimlerinin nihai olarak homojen mekâna dayandığını göstermeye çalışır. Sezgi ise yaratıcı süreci vasıtasız olarak fark eden bir yeti olarak belirlenir. Sezgi, varlıkla kurulan vasıtasız bir teması ifade ettiği için, yaratma fiilinin düşünöldüğü zemindir. Bu nedenle zaman bölümünün sonunda Aristotelesçi geleneğin sezgi anlayışını işaret etmemiz gerekmektedir. Böylece ikinci bölüm itibarıyla sezginin zamana ilişkin muhteva açasından düşünölmесinin tarihsel zeminine değinme fırsatımız olacaktır.

Bergson sezgiyi esas itibarıyla zamana ve yaratmaya ilişkin bir farkındalık olarak ele almaktadır. Bergsoncu zaman anlayışına dair bir çözümleme, bizi yaratma kavramına götürmektedir. Bu nedenle ikinci bölüm itibarıyla esas konumuzu teşkil eden yaratma meselesini ele alacağız. Bergson'un zekâ ve sezgi anlayışı itibarıyla Aristotelesçi geleneğe yönelik eleştirilerinin arka planında Kant'ın eleştirel felsefesi vardır. Bergsoncu zamansal sezgi esas itibarıyla Kantçı anlayışın revize edilmesine dayanmaktadır. Bu nedenle Bergsoncu sezgiyi anlaşılır kılmak için, Kant'ın sezgiyi zamansal ve mekânsal olarak belirleme gerekçelerini kapsamlı bir şekilde ele almamız gerekmektedir. Kant'ın sezgi anlayışı, Descartes, Newton ve Leibniz arasındaki tartışmalara bir çözüm olarak ortaya çıkmıştır. Bundan dolayı ikinci

bölümde Kant felsefesinin sezgi anlayışını tahlil edeceğiz. Kant felsefesinde teleoloji ve mekanizm arasında bazı sorunlar ortaya çıkmaktadır. Bu sorunlar epistemolojik olmakla birlikte özgürlük meselesiyle de doğrudan alakalıdır. Bu çerçevede mekanik ve teleolojik fizik anlayışlarına işaret etmemiz gerekecektir. Böylece Bergson'un yaratıcı süreç fikrinin, teleoloji ve mekanizme alternatif bir açıklama modeli sunmaya çalıştığını göstermeyi amaçlamaktayız.

Üçüncü bölümde ise Bergson'un hareket ve pragmatizm anlayışını ortaya koyacağız. Bergsoncu çerçevenin olanak tanıdığı hareket kavrayışının var olma ve yok olma bakımından hareketin kavranmasına dayandığını ve yer değiştirme şeklindeki hareketin bu zemine ilişkin farkındalıktan sonra meydana gelen bir farkındalık olduğunu göstereceğiz. Bergson felsefesinin iç içe çokluk fikrinin nasıl anlaşılması gerektiğini de bu kısımda detaylı olarak ele alacağız. Netice olarak da yer değiştirme hareketinden bağımsız olarak yaratıcı bir harekete ilişkin farkındalığın söz konusu olduğunu ortaya koyacağız.

Bu bölümde ele alacağımız diğer konusu ise, Bergson'un mevcudiyet ve temsil anlayışı olacaktır. Bu kısımda Bergson'un oluştan mevcudiyete ve temsile geçiş zeminini değerlendireceğiz. Burada Bergson felsefesinin dâualist yönünü kapsamlı olarak ortaya koyacağız. Mevcudiyet ve temsil meselesi, yaratıcı sürece ilişkin farkındalığın kademeli olarak alışkanlıklara dönüşmek suretiyle sosyal hayatı nasıl belirlediğine işaret etmektedir. Bu kısımda, Bergson'un politik olan ve ahlaki olan ile ilgili yaklaşımına girmeyeceğiz. Daha ziyade Bergsoncu metafizik anlayışının nasıl bir yapı ortaya çıkardığını değerlendireceğiz.

Bergson'un zekâ ile sezgi anlayışı ve yaratıcı süreç anlayışının ortaya konmasıyla birlikte özgürlük meselesine de yer açılacaktır. Tezin son bölümünde özgürlüğün hangi zemin itibarıyla ele alındığını ele alacağız. Bergson, zekâ yeteneğinin doğasından kaynaklı olarak teleolojik ve meknik açıklama modellerine meyilli olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle özgürlüğün zekânın münasebet biçimleri marifetiyle anlaşılamayacağını ortaya koymaya çalışır. Bergson sezgi yetisinin vasıtasız olarak yaratıcı süreci kavramasını aynı zamanda özgürlüğün bilincine sahip olması şeklinde anlamaktadır. Bu anlayışın temel nedeni hayatın öngörülemez bir süreç olarak belirlenmesidir. Bu bağlam itibarıyla Bergson'un metafizik anlayışının

genel yapısının ortaya konmasından sonra özgürlük meselesini kapsamlı olarak ele alma fırsatımız olacaktır.

Sonuç bölümüyle birlikte Bergson felsefesinin nasıl anlaşılması gerektiği noktasında bazı önermeler ortaya koyacağız. Bu tezde yaratma merkezli bir okuma yaptığımızdan dolayı önerilerimiz, esas itibarıyla yaratma fikrinin sahih bir şekilde anlaşılmasına yönelik olacaktır. Bu çerçevede sağduyuya dayanan temel düşüncelerin felsefî bir zeminde ortaya konması amaçlanmaktadır.

3. Literatür

Henri Bergson yayımlamış olduğu eserleri ile birlikte yirminci yüzyılın başlarında Fransız, İngiliz ve Türk dünyasında önemli bir ilgi görmüştür. Metinleri erken dönemde hem Türkçeye hem de İngilizceye çevrilmiştir. Ancak bu ilgi 1930'lardan sonra azalmaya başlamıştır. Bunun temel nedeni Bergson'un *Yaratıcı Tekâmül* (1907) adlı eserinden sonra ciddi bir çalışma yayınlamamış olmasıdır. Bir diğer nedeni ise bu vakitlerde etkili olan Fenomenoloji ve varoluşçu felsefe hareketlerinin Bergson düşüncesini gölgede bırakmasıdır. Jean Hyppolite ve Maurice Merleau-Ponty gibi isimler sonraki süreçte Bergson'a yönelik kısmî bir ilgi gösterebilirler de Bergsonculuk Gilles Deleuze'un metinleri ile tekrar gündeme gelmiştir. Deleuze'nin *Le Bergsonisme* (1967) ve *Différence et Répétition* (1968) adlı metinleri, Bergson felsefesinin önemini vurgulamanın yanı sıra Bergson düşüncesinin yaratıcı süreç yönünü ön plana çıkarmaktadır. Deleuze'nin metinleri bu tezde kullandığımız önemli ikinci kaynakları teşkil etmektedir.

İngiliz felsefe geleneğinde Bergson ile ilgili metinler genel olarak eleştirel mahiyettedir. Bu bağlamda ön plana çıkan önemli isimlerden biri Bertrand Russell'dır. Russell gerek felsefe tarihinde, gerekse *On the Knowledge of External World* (1914) adlı eserinde Bergson felsefesinin temel önermelerini kendi dil ve mantık anlayışı bakımından eleştirmektedir. İngiliz düşünürlerin genel tavrına istisna olarak Alfred North Whitehead'i zikredebiliriz. Whitehead, *An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge* (1919) adlı metninde Bergson düşüncesine müspet bir tavırla yer yer göndermede bulunmaktadır.

Türkiye’de ise Rıza Tevfik Bölükbaşı, Mustafa Şekip Tunç ve Nurettin Topçu gibi isimler Bergsonculuğun önemli temsilcileri olmuşlardır. Bunlardan Mustafa Şekip Tunç, Bergson’un *Şuurun Vasıtasız Verileri, Yaratıcı Tekâmül ve Metafizik Nedir?* Gibi eserlerini Türkçeye tercüme eden isimdir. Bunun yanında Bergsonculuğu Türkiye’ye tanıtmak adına çeşitli makaleler yayınlamıştır. Rıza Tevfik Bölükbaşı ise Darülfünun’da verdiği *Bergson Hakkında* isimli ders metniyle ön plana çıkmaktadır. Kendi döneminde önemli bir şöhrete sahip olan Rıza Tevfik’in Bergson’a teveccühü, Bergson düşüncesinin Türkiye’de önem kazanmasını sağlamıştır. Ancak Türkiye’de Bergsonculukla en çok ön plana çıkmış iki ismin Mustafa Şekip Tunç ve Nurettin Topçu olduğunu söyleyebiliriz. Mustafa Şekip psikolog olması hasebiyle, Nurettin Topçu ise Fransa’da felsefe doktora yapması nedeniyle Bergsonculuk hakkında kapsamlı metinler ortaya koymuşlardır. Bunlardan en bilindikleri Nurettin Topçu’nun *İsyen Ahlakı* (1934) adıyla Türkçe yayınlanan doktora tezi ve doçentlik tezini olan *Bergson* (1968) adlı metinleridir.

Bergson felsefesinin mümeyyiz hususiyetleri zaman ve özgürlük olduğu için Türkiye’de yirminci yüylın sonlarından günümüze kadar yapılan çalışmaların da temel gündemi bu meseleler olmuştur. Bu nedenle Bergson felsefesiyle ilgili bu bağlamda yapılan bir çok çalışmaya rastlamak mümkündür. Bunlardan konumuzla paralel olarak görünen bir çalışma olarak Ortadoğu Teknik Üniversitesi’nde Esen Özyurt tarafından hazırlanan “Freedom and Creavity in Bergson’s Philosophy” adlı yüksek lisans çalışmasını zikredebiliriz. Bu eserde yaratmanın metafizik yönünden ziyade özgürlük yönü ele alınmaktadır. Biz ise esas itibarıyla yaratmayı merkez kabul edip özgürlüğü ise onun bir uzantısı olarak ele aldık. Bu nedenle mezkûr çalışmayı temel bir kaynak olarak kullanmadık.

Tezimizde Bergson’un *Şuurun Vasıtasız Verileri, Madde ve Hafıza ve Yaratıcı Tekâmül* adlı eserlerini esas kabul ettik. İkincil kaynak olarak da Bergson kendi konferans ve ders metinlerini kullandık. Bergson dışındaki filizoflarla ilgili kısımlarda ise mümkün olduğu kadar birincil kaynakları kullanmaya çalıştık.

BÖLÜM I: BERGSONCU TEMEL KAVRAMLAR VE YARATICI SÜREÇ İLİŞKİSİ

Bu bölümde Bergson'un zaman anlayışının detaylı olarak ele alacağız. Bu çerçevede zamanın nasıl olup da yaratıcı bir süreç olarak kavrandığını ortaya koymaya çalışacağız. Zaman temelde art arda dizilen unsurların oluşturduğu bir bütün olarak düşünülmektedir. Mekân ise yan yana dizilen unsurların oluşturduğu bir bütün olarak düşünülmektedir. Bergson, homojen ve heterojen çokluk ayırımına başvurarak zaman ve mekân arasında doğa farkı olduğunu göstermeye çalışmaktadır.

Bergson'a göre art ardalık olarak zamanın unsurları, mekân gibi homojen bir çokluk ifade etmemektedir. Bu nedenle de mekândan ayrıştırılmalıdır. Bergson, art arda gelen unsurların her birinin kendilerine mahsus bir varlık karakterine sahip oldukları için heterojen bir çokluk ifade ettiğini iddia eder. Bu heterojen çokluğun ise yan yanalık esasında değil de iç içelik esasında anlaşılması gerektiğini düşünür. Bergson bu suretle niceliğin nihai dayanağının homojen mekân fikri olduğunu ve zamanın da nicelik bağlamında anlaşılması durumunda mekâna indirgeneceğini ifade eder. Bu bağlamı göstermek adına birinci bölümün ilk kısmında Bergson'un aritmetik nesneler anlayışını ortaya koyacağız. Böylece Bergson'un biri iç içe ve diğer yan yana olarak kavradığı iki özel bir aradalık çeşitini tahlil edeceğiz. Bu kısım ile birlikte Bergson'un çokluk anlayışını ve zamanı nasıl bir bağlamda ele aldığını göstereceğiz.

Bergson iç içe çokluk olarak ele aldığı zamanı, şuura ait vasıtasız bir veri olarak kabul eder. Bu itibarla da şuura ait duyumların art ardalığını ifade eden nitelik ile mekânsal olanın miktarını ifade nicelik arasında bir ayrıma gider. Bu bölümün ikinci kısmına ise bu ayrımın zeminini ele alacağız. Bergson'un iç içe heterojen çokluk fikrindeki temel unsuru hafıza oluşturmaktadır. Zira Bergson'a göre hafıza her bir zaman parçasını kendisine mahsus varlık karakteri itibarıyla muhafaza ettiği için şuurun her ânında diğer ânları da katarak iç içe çokluk oluşturmaktadır. Bu zemini göstermek adına bu bölümün üçüncü kısmında ise Bergson'un hafıza anlayışına yer vereceğiz.

Bergson homojen çokluğu ifade eden mekânı insan aklının zemini olarak belirlemektedir. Bu suretle mekanik ve teleolojik fizik anlayışını da bu bağlamda düşünmektedir. Bergson'a göre akıl doğası gereği saf art ardalığı kavrayacak bir

yeteneğe sahip değildir. Bergson bunun yerine saf zamana ilişkin farkındalığın şuurun vasıtasız bilgisi olarak sezgi yeteneği bakımından ele almaktadır. Bu zemini ortaya koymak adına bu bölümün son kısmında Bergson'un akıl ve sezgi anlayışını ele alacağız.

Bergson zamanın nitelik esasında şuurun vasıtasız bilgisi olarak kabul edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Bu doğrultuda zamanın art arda gelen parçaları her biri kendisine has varlık karakterine sahip varoluşlar olarak düşünülür. Bu varoluşlar yokluktan varlığa doğru sıralanmakta ve şuur vasatında art ardalık düzeni sağlamaktadırlar. Bergson bu suretle zamanın yaratıcı bir süreci ifade ettiğini düşünmektedir. Bu bölümün son kısmında bu bağlamı göstermek adına Aristoteles üzerinden Aklın kurucu yönünü ve bunun gerekçelerine değineceğiz. Bu suretle de Aristotelesçi gelenek itibarıyla düşünülen yaratma bağlamına işaret edeceğiz. Bergson'un zamanı yaratıcı bir süreç olarak ele almasının kapsamlı değerlendirmesini ve tarihsel bağlamını ise bir sonraki bölümlerde ele alacağız.

1.1. Aritmetik Nesnelerin İnşası Bakımından Bir Aradalık

Aritmetik nesneleri art arda sıralanma karakterlerinden dolayı zamanla irtibatlı görünmektedir. Zaman bu suretle nicelik olarak belirlenmektedir. Bergson, zamanın nicelik kategorisi altında incelenemeyeceğini göstermek adına, niceliğin sadece homojen mekân fikrinden hareket ettiğini göstermeye çalışmaktadır. Bergson bu suretle art ardalık olarak zamanı nitelik esasında ele alınabileceğini, niceliğin ise yan yana olarak bir arada düşünülen çokluk ile sınırlı olduğunu ortaya koyar. Zamanı ise şuurun vasıtasız verilerinden hareketle iç içe düşünülen bir aradalık bakımından belirlemeye çalışır.

Bergson'a göre aritmetik nesnelerin hem malzemesi hem de kendisinde düşünüldüğü ortam (*medium*) homojen mekân, yani yan yanalık fikridir.¹ Bir diğer ifadeyle, sayma işleminin yeter koşulu, birbirleriyle mahiyetçe aynı olan ve boşluk faslıyla ayrılan türdeş çokluktur. Bu bağlamda birim (*unite*) ve çokluk (*multiple*) sentezi ile oluşan

¹ Henri Bergson, *Time and Free Will: An Essay on The Immediate Data of Consciousness*, çev. F. L. Pogson ve M.A. (New York: Dover Publications, 2001), 84.

sayma sayılar, geçici (*provisoire*) birlik cihetini zihnin özdeşliğinden, çokluk cihetlerini de yan yanalıktan almaktadır.² Söz gelimi beş sayısını düşündüğümüzde, zihnimiz birbirinden boşlukla ayrılan beş adet birimi yan yana dizmek suretiyle bir arada düşünmektedir. Beşlik anlamında birliğin, zihnin çokluğu kendi birliğiyle birlikte düşünmek suretiyle ilave ettiği geçici birliktir. Zihin dikkatini beş birimden uzaklaştırdıktan sonra geriye beşlik anlamında birlik de kalmayacaktır. Bergson bu çerçevede sayma sayıların sadece yan yanalık olarak bir aradalığa müracaat ettiğini düşünmektedir. Ancak tek tek sayıları sayarken art arda bir dizilme söz konusudur. Bu sıralanma itibarıyla zamanın da devrede olduğu düşünülebilir. Bu çerçevede, art ardalık söz konusu olmadan zihin tek tek birimleri bir arda düşünerek beş fikrine nasıl intikal etmektedir?

Bergson'un bu soruya cevabı hafıza olacaktır.³ Bergson zaviyesinden bu meseleyi kısaca özetlemek için şöyle bir örnek verebiliriz; gözümüzü kapatıp “1, 2, 3, 4, 5” diye saydığımızı varsayalım. Yalnız zihnimiz açısından ele alırsak, burada aslında “1, 1, 1, 1, 1” şeklinde bir ilerleme⁴ söz konusudur. Hatta bu 1'ler türdeş bile değildir. Zira belirlenimlerini temin eden süreleri cihetinden farklıdırlar. Bu farklılık niteliksel esasta düşünüldüğünde farklı varoluşları ifade etmektedir. Saf sürede bir ilerleme söz konusu olduğunu varsayacak olursak, buradaki birler varlıksal olarak farklılaşmak suretiyle art arda geleceklerdir. Zira, bir ‘1’ var olacak, sonra yok olacak ve başka ‘1’ var olacak, sonra o da yok olacak. Bu çerçevede zihin kendi fiiline dikkati yönelterek, sadece kendi ayniyetini düşünmektedir. Bergson bu anlamda birliği sayısal (*numerical*) değil niteliksel bir birlik olarak kabul etmektedir. Eğer sayma sayıların bu birlikle inşa edildiği düşünülürse sayılar türdeş olmayacaktır. Bu anlamda birlik, niteliksel bir belirleme olduğu için bölünmeyi kabul etmeyecek ve niceliksel bir ifade olamayacaktır. Neticede 2, 3, 4 gibi sayıların bu birlikle belirlenmesi ile birlikte bu sayılar ağaç, kalem, insan gibi farklı türler olacağı için toplama, çıkarma gibi işlemlere de konu olmayacaktır.

Bu bakımdan niceliksel esasta “bir”’in nasıl düşünüleceği önemli bir husus haline gelmektedir. Bu meyanda Bergson, iki farklı birliğin söz konusu olduğunu ifade eder.

² A.g.e., 82.

³ A.g.e., 84.

⁴ İlerlemenin olması için hafızanın sürece dahil varsayılması gerekir. Bu ifade zorunluluktan dolayı kullanılmaktadır.

Bunlardan biri, kendi kendine ilave edilmek suretiyle sayıyı teşkil eden nihai birlik; diğeri ise, teşekkül etmiş ve bizatihi çok olan sayılara, zekânın (*intelligence*) basit bir idrak fiiliyle temin ettiği geçici (*provisional*) birliktir.⁵ Geçici birlik bizatihi çokluk taşımasından dolayı bölünme kabul etmektedir. Bu anlamda birlik esasen toplamın birliğini / bir aradalığını ifade etmektedir. Böylece, bir arda tutulanlara limit tayin etmek suretiyle, çokluğu birlik haline getirmektedir. Ancak limit tayin edilen ve bu suretle bir arada düşünülen çokluk geçici bir birliğe sahiptir. Mesela, sayı olarak 4'ü, ikiye, dörde, hatta sonsuza kadar bölebiliriz. Zira, dördü ilk aşamada dört birimden oluşan olarak düşünmekteyse de tek tek birimler nicelik olmaları bakımından bölünme kabul edeceklerinden dolayı sonsuza kadar bölünme olanaklı olacaktır. Bunun temel nedeni, Bergson'a göre, niceliğin zemininde mekânın, yani eş zamanlı olarak bir arada düşünülen ve bölünme kabul eden bir zeminin olmasıdır. Bu çerçevede tek tek sayıları, zihin geçici birlik yoluyla muvakkat olarak düşünebilir. Ancak bu aşama, teşekkül etmiş sayıları varsaymaktadır. Bu çerçevede sayıların değişmez bir düzen itibarıyla teşekkül ettiği bir zeminin söz konusu olması gerekmektedir. Böylece zihnin sayıları kullanmak suretiye geçici sınırlar belirlemesi, birim ve çokluk koleksiyonları yapması olanaklı olacaktır.

Bergson, sayıların teşekkülünde öznel ve nesnel olmak üzere iki yönden bahsetmektedir. Öznel taraf, zihnin basit dikkatini yönlendirmesiyle ortaya çıkan bölünmez niteliksel belirlemedir ve sayıların teşekkülü bu aşamada gerçekleşmektedir.⁶ Sayılar teşekkül ettikten sonra ise homojen ortam olarak mekâna serilmek suretiyle nesnelleştirilmektedir.⁷ Bu bağlamda nesnelleştirme esasen yan yana dizmedir ve bu dizmenin şartı da parçaların hafızada muhafaza edilmesidir.⁸ Bergson, bu anlamda tek tek sayıların nasıl belirlendiğini sarâhatle ortaya koymamaktadır. Bu çerçevede sayıların teşekkülünde zamanın bir rolünün olup olmadığı muğlaktır.

Bergson zaman itibarıyla söz konusu olan art ardılığı, nitelik esasında kabul ederek sürekli bir yenileşme olarak ele almaktadır. Art arda gelenlerin yan yana düşünülmesinde ise hafıza yetisinin bir rolü olduğunu düşünmektedir. Bu bağlamda

5 A.g.e., 80.

6 A.g.e., 83.

7 A.g.e., 83.

8 A.g.e., 84.

duyulara verili olan var oluşlar art arda sırlanmaktadır. Her aşamada yenilenen varoluşlar hafızada muhafaza edilmek suretiyle bir çokluğa dönüşmektedir. Bergson'a göre hafıza bu yönü itibarıyla öncekileri sonrakilere kattığı için yan yanalık fikrine olanak tanımaktadır. Sayıların teşekkülü de yine bu bağlamda düşünülmektedir. Zihin iki şeyden bahsetme aşamasında ilkin kendi şimdisinde kendisini kavramakta, sonra da hafızadan bir anıyı da bu şimdi'de kendisine sunarak iki şey fikrine varmaktadır. Bu iki şey zihne bir arada sunulduğu için, artık art arda gelme karakterlerini kaybeder ve yan yana iki şey olarak nesnel hale gelirler. Zihin dikkatini bu iki şeye yöneltince, 2'nin basit birliğine geçiş yapmaktadır. Bu çerçevede 2, niteliksel olarak teşekkül etmektedir. Daha sonra ardından gelene geçiş yaparken, zihnin basit fiilin birliği ve hafızadan takviye edilen iki birlik devreye girmektedir. Bu suretle de sembol olarak 3'ü kullandığımız niteliksel belirlemeye geçilmektedir. Zihin daha sonra hafızada tutulan "1, 1" ve "1, 2"ye bir tane bir daha ekleyecek ve 3 olarak belirleyecektir. Neticede "1, 1, 1", "1, 2, 3" olarak sayılacaktır. Bu bağlamda, sayı isimlerinin de hafızada tutulduğu ve yan yana dizilmek suretiyle sayıldığı düşünülmelidir. Ancak zihin ilerleyişinde zamanın geçmesi gerekmektedir. Aksi durumda zihin, sayıları teşekkül edecek ilerlemeyi kat ettiği bir ortam bulamayacaktır. Bu bağlamda sayıların teşekkülünde zaman subjektif yön itibarıyla bir rol oynamaktadır. Ancak sayılar teşekkül ettikten sonra sadece mekân fikri söz konusu olmaktadır. Zira teşekkülden sonra zihin, bu sayıları kullanarak sonsuzca bölünme kabul eden homojen ortamda geçici birlikler üzerinden çokluğu sentezleyip ayırma işlemi yapmaktadır. Bergson bu suretle bölünme kabul eden niceliklerin sadece mekâna mahsus olduğunu düşünmektedir.

Mekân fikri temelde varlık bakımından birbirine zorunlu olarak ait olmayan homojen parçalar bütünü ifade etmektedir. Bu parçalar eş zamanlı olarak bir bütünü ifade ettiğinden yan yana düşünülmektedir. Eş zamandan ziyade bir art ardalık söz konusu olduğunda ise parçaların teşkil ettiği bütün fikri değişmektedir. Şuur bakımından düşündüğümüzde art arda gelen durumlarda hafıza her aşamada önceki ânları muhafaza edip sonrakilerin içine dahil etmektedir. Bergson bu süreçte söz konusu olan çokluğun farklı zaman karakterlerine sahip olması bakımından heterojen olduğunu ifade eder. Aritmetik nesnelerin bu bağlamda teşekkül ettiğini düşündüğümüzde öznel yan olarak şuur sadece birlik ve şimdiki ân fikrini

vermektedir. Hafızanın önceki anları muhafaza edip şimdiye dahil etmesiyle birlikte çokluk fikri söz konusu olacaktır. Bu çokluk bir arada düşünüldüğünde ise eş zamanlı olarak kavranan parçaların bütünü söz konusu olacaktır. Bergson bu nedenle aritmetik nesnelerinin mekân fikrine geçmek suretiyle söz konusu olduğunu düşünmektedir. Bu çerçevede şuur aritmetik nesnelerini oluştururken hem malzeme olarak hem de ortam olarak mekân fikrini kullanmaktadır.

Bergson sayıların teşekkül edip homojen mekân itibarıyla nicelleşmesiyle toplama ve çıkarma gibi işlemlerin söz konusu olduğu düşünülmektedir. Buna göre, söz gelimi 3 ve 4'ün toplamı kavramı, Bergson zaviyesinden sadece mekânsal bir gönderime sahiptir. 3 ve 4'ün toplamını düşündüğümüzde, zihin 3'ün birlik yönünü ve 4'ün birlik yönünü yan yanalık esasında bir arada düşünülmektedir. Ancak 7'ye geçmek için 3 ve 4'ün çokluk yönünü bir arada düşünmek zorundadır. Bergson bu suretle toplama işleminde de sadece mekân fikrinin gerekli olduğunu kabul etmektedir. Zihin 3 ve 4'ü homojen ortama sermek suretiyle nesnel hale getirmekte ve onlara dikkatini yönelmek suretiyle birlik olarak 7 sayısını kavramaktadır. Niceliği bu şekilde mekân ortamı itibarıyla düşünen Bergson'a göre zamanın nicelik esasında düşünülmesi durumunda zamanın parçaları bir bütün olarak yan yanalık esasında bir arada kavranacak ve böylece zaman mekâna indirgenmiş olacaktır. Bergson bu nedenle nicelik esasında düşünülen zamanın, mekânın dördüncü boyutu olduğunu zikreder.⁹

Bergson yer kaplama ile mekân anlayışının birbirinden ayrıştırılabilir olduğunu savunur.¹⁰ Bu bağlamda hayvanların mekân telakkisinin, şeyleri niteliklerine göre sunduğunu ifade eder. Art arda gelen duyular, art arda olma karakterlerini hafızada bulunmak suretiyle muhafaza etmektedirler. Ancak Bergson'a göre insandaki homojen mekân telakkisi, art arda gelen duyuların niteliksel farklarını homojen ortama sermek suretiyle ortadan kaldırmaktadır. Bergson buyumların homojen mekâna serilmeden evvel şuura ait iç içe bir çokluk oluşturduğunu düşünülmektedir. Bu çerçevede biri homojen mekâna ait ve diğeri de heterojen süreye ait olmak üzere iki çokluk (*multiplicite*)¹¹ gerçekliği söz konusu olmaktadır. Heterojen çokluk yahut çeşitlilik saf sürenin art ardılığı bakımından varlıksal olarak belirlenmekte ve

⁹ A.g.e., 109.

¹⁰ A.g.e., 96.

¹¹ Bu metinde, bu anlamdaki heterojen çokluğu çeşitlilik olarak ifadelendirdik. Bergson böyle bir ifade kullanmamaktadır.

niteliksel bir çeşitlenmeye konu olmaktadır. Bergson’a göre bu anlamda çokluk şuura mahsus bir çeşitliliklerdir. Homojen çokluk ise, birinci tür çokluğun hafıza vesilesiyle dışsallaştırılması ve bu anlamda tersine çevrilmesiyle (*inverse*) niteliksel farkların askıya alındığı mekâna mahsus çokluktur.¹² Bir başka ifadeyle homojen çokluk, yeğinsel (*intensive*) olanın, dışsallaşmak suretiyle çoklaşan yayılımsal (*extensive*) olana çevrilmesi suretiyle ortaya çıkar.

Bu bağlam itibarıyla Bergson’a göre saf süre;

“ ... biri diğerinin içine geçen (*penetrent*) ve birbirinde eriyen niteliksel değişimlerin art ardalığıdır. [Öyle ki] belirli hudutları, birbirlerine nispetle dışsallaştırılmaya eğilimi ve sayılarla ünsiyeti (*affinity*) olmaksızın [belirlenen] saf heterojenliktir.¹³”

Böylece saf süre, nicelikten ayrıştırılmakta ve varlıksal belirleme zemininde ele alınmaktadır. Zihnin yan yana dizmeden iki şeyi bir arada düşünemediğini ifade etmiştik. Dolayısıyla saf süredeki ilerleyiş saymaya konu edilmek için homojen mekâna serildiğinde niteliksel farklarını kaybederek bir başka şeye dönüşmektedir. Bergson bu suretle iç içe çokluğu sahil zamana ilişkin bir çokluk olarak ele almaktadır. Süreye ait bu çokluk şuura ait hallerin doğal akışına dayanmaktadır. Şuura mekân fikri sokulmadan evvel, iç içe bir çokluk oluşturan zamanın vasitasız bir farkındalığı söz konusu olmaktadır. Bergson’un zaman ve mekân arasında yaptığı bu ayrımın doğal sonuçlarından biri duyum ve algı arasında yaptığı ayrımdır. Şuura art arda verilenler iç içe bir çokluk oluştururken, bu duyumların homojen mekâna serilmesi ile yan yana bir çokluk devreye girmektedir. Yan yana dizme için şuur, bir çok duyumu eş zamanlı olarak düşünmektedir. Bergson bu çerçevede dışsallaştırmak suretiyle çokluk haline gelen yayılımsal (*extensive*) olanın söz konusu olduğunu ortaya koyar. Bu dışsallaştırma ile birlikte algının nedeni dışa yansıtılmakta ve temsiller dünyası söz konusu olmaktadır. Bu bağlam itibarıyla Bergson zaman ve mekân arasında ortaya koyduğu kökten ayrımı takip ederek yeğinsel olan (*intensive*) ile yayılımsal olan arasında da kökten bir ayrım olduğunu iddia eder.

¹² Aynı Yazar, *Yaratıcı Tekamül*, 290.

¹³ Aynı yazar, *Time and Free Will: An Essay on The Immediate Data of Consciousness*, 104.

1.2. Şuurun Art Arda Gelen İzleri Bakımından Nicelik ve Nitelik

Önceki kısım analizimizde ortaya çıktığı üzere, niceliğin nihai konusu, Bergson tarafından bölünme ve birleştirme kabul eden mahiyetçe aynı parçalardan müteşekkil mekân olarak belirlenmektedir. Bergson niceliği mekân ile özdeşleştirdiği için, nicelik dışsallaşmak suretiyle çoklaşan yayılımsal(*extensive*) bir büyüklük olarak düşünülmektedir. Mevzu bahis olan yan yanalık itibarıyla da artma ve eksilmeden bahsedilmektedir. Bunun doğal sonucu olarak mahiyet bakımından aynı olmayan parçalar arasında birleşme, bölünme yahut birbirlerine ilave etme, birbirlerinden çıkarma söz konusu olmamaktadır. Eş deyimle, nitelik bakımından ayrışan şeyler, yani heterojen çeşitlilik, niceliğe mahsus bir arada düşünme biçimine dâhil değildir. Bergson böylece şuurun art arda dizilen hallerinin temel koşulunu saf süre olarak belirlemektedir. Bu çerçevede şuur halleri açısından art arda dizilen duyular / izler söz konusu olmaktadır. Bu izler şuurun her ânında sahip olduğu zaman belirleniminden dolayı farklılık göstermektedir. Ancak şuur sadece belirli bir zamandaki duyulara ilişkin bir farkındalığa sahiptir. Çokluk fikrinin oluşması için hafızanın art arda gelenlerden önce olanları sonrakilere ilave etmesi gerekmektedir. Bu bağlamda şuurun edindiği izleri ifade eden algı ile bedende ortaya çıkan duyuların homojen mekâna serilmesi arasında keskin bir ayrıma gidilir. Bergson böylece algıya ilişkin izleri ifade eden yeğinsel olan ile mekâna yerleştirilen çokluğu ifade eden yayılımsal olan arasında yapı farkı görmektedir.

Şuurun Vasıtasız Verileri'nin ilk bölümünde Bergson, yeğinsel olanın (*intensive*) bir büyüklük olarak ele alınamayacağı ortaya koymaya çalışır. Bir önceki bölümde tahlil ettiğimiz üzere, Bergson'a göre büyüklük olma, dışsallaşmak suretiyle yan yana dizilen mahiyetçe aynı ve varlıkça ayrı (homojen) parçalara mahsustur. Bergson öncesi Kant, Hegel gibi filozoflar yeğinsel (*intensive*) olanı yayılımsal (*extensive*) olan üzerinden bir büyüklük olarak ele almaktadır. Bergson'un muhatap aldığı bazı bilim adamlarının çalışmaları da yine bu zemine dayanmaktadır. Bu suretle de

yeğinsel olan, nicelik esasında bir bilime konu olabilmekte ve matematiksel olarak belirlenmektedir.

Yeğinsel olan algıda ortaya çıkan etkiyi ifade etmektedir. Şuur bu etkileri art arda gelenler olarak algılamaktadır. Bu duyumlar hafıza birikerek bir çokluk meydana getirmektedir. Bu çokluğun yan yanalık esasında bir arada düşünülmesiyle birlikte Bergson'a göre homojen mekân ortamı devreye girmekte ve matematiksel belirlenimler söz konusu olmaktadır. Söz gelimi bir cismi kaldırdığımızda belirli bir ağırlık duyumu meydana gelmektedir. Bu ağırlığa ilişkin farkındalığın oluşması için duyumla birlikte cismin kütlesi ve maruz kaldığı kütle çekimine ilişkin bir farkındalık da söz konusu olması gerekmektedir. Ancak bunun belirlenmesi için duyumun homojen bir ortamda başka şeylerle birlikte düşünülmesi gerekmektedir. Bergson bu noktada algının yayılımsal olana çevrilmeden önce kendisine has bir varlık karakterine sahip olduğunu düşünmektedir. Ancak yeğinsel olanın yayılımsal olan üzerinden belirlenmesi, yani ikisinin de nicelik olarak düşünülmesi yeğinsel olanın bu yönünü iptal etmektedir. Bergson'a göre buradaki temel yanılgı, algıda ortaya çıkanın, yani duyumun, algının sebebiyle karıştırılmasıdır.¹⁴ Buna göre, yirmi derece sıcaklığın, yirmibir dereceye yükselmesi durumunda, duyumun artması söz konusu olmayacak; sadece duyumda farklı bir varlıksal belirleme, niteliksel bir değişim söz konusu olacaktır. Yirmibir derecelik duyumdaki yeğinsel fark ise, Bergson'a göre, dış sebebin miktarını işaret eden varlıksal belirlemedir, yani niteliksel bir farktır.¹⁵ Ancak ağırlıkta olduğu gibi, duyumlar çokluğunun yan yanalık esasında bir araya getirilip mukayese edilmesiyle birlikte niceliksel fark söz konusu olmaktadır. Söz gelimi yirmi ve yirmibir derece sıcaklıkları toplayıp kırk bir derecelik sıcaklık duyumu elde edemeyiz. Bergson'a göre bu iki derece arasında mahiyet farkı söz konusu olduğundan dolayı homojen olmamakta ve toplama işlemine konu edilememektedir.

Görüldüğü üzere Bergson, niteliksel farklılık itibarıyla çeşitlenen algının idrak yönünün, algıya yol açan itibarıyla düşünülen dışsal olandan katman bakımından farklılaştığını vurgulamaktadır. Bu meseleyi biraz daha detaylandırmak adına bir düşünce deneyi yapalım ve homojen mekânı yadsıdığımızı düşünelim. Evvelî olarak

¹⁴ Henri Bergson, *Time and Free Will::An Essay on The Immediate Data of Consciousness*, 47.

¹⁵ A.g.e., 47.

algımıza çarpan manzaralar (*enstantane*) ortaya çıkmaktadır ve bu algılar her biri diğerinden mahiyetçe farklı olmak suretiyle saf sürede süre-gitmektedir. Biz duyumların dışsal sebebine müracaat ettiğimiz anda, yani mekânı devreye soktuğumuz anda, tek tek algıların bir aradalığından bahsetmeye başlarız. Bergson'a göre ortaya çıkan duyumlar yan yana dizilmeden saf süre cihazlarıyla iç içe bir çokluk oluşturmaktadırlar. Duyumların yan yana dizilmesi ve dışsal yönünün dikkate alınması ile birlikte bir yapı farkı ortaya çıkmaktadır. Böylece süre ile birlikte yeğinsel olan ve mekân ile birlikte yayılımsal olan iki farklı kutup olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu iki uç arasında nasıl bir irtibatın söz konusu olduğu bu bağlamda önem kazanmaktadır. Felsefi düşünüş, bu tip durumlarda ya iki uçtan birini diğerinin içine yerleştirmekte ya da iki uç ile temas halinde olan bir üçüncüye müracaat etmektedir. Bergson, bir üçüncü olarak hafızaya başvurmaktadır.

Bergson tahlillerinden ortaya çıktığı üzere, yeğinsel olanın yayılımsal olana ve sürenin mekânsal-zamana geçişini temin eden hafızadır. Aritmetik nesnelerinin inşasını ele alırken hafızanın yan yanalık temini için özel bir fonksiyon icra ettiğini görmüştük. Hafızanın bu özelliğinden dolayı Bergson, *Hafıza ve Madde* adlı metninde, hafıza üzerine odaklanacak bir düşünmenin, madde ve zihin temasını anlaşılır kılabilceği yönünde bir teklif sunar.¹⁶ Bu çerçevede Bergson düşüncesi itibarıyla yan yanalığa indirgenmeksizin art ardalığın hangi biçimde bir arada düşünülebileceği, hafızanın anlaşılır kılınmasıyla doğrudan alakalıdır.

1.3. Hafıza

Bergson felsefesine dair analizimiz nihai aşamada bir sorunla karşılaşmıştı. Bu sorunu farklı bir ifadelendirme yoluyla değerlendirmemiz gerekmektedir. Aritmetik nesnelerinin inşasından bahsederken zihnin (*esprit*), ayniyetini muhafaza etmek suretiyle ilke olarak birliğin düşünülmesine zemin teşkil ettiğini söylemiştik. Bu bağlamda birlik, daimi surette özdeşliğini muhafaza eden zihne dayanmaktadır. Zihnin şuura ilişkin tarafı, kendisine çarpanlar yoluyla elde ettiği izlenimleri bu birlik

¹⁶ Henri Bergson, *Matter and Memory*, (çev.Nancy Margaret Pauland W. Scott Palmer). (Brooklyn: Eighth Printing, 2005), 9.

yoluyla düşünmektedir. Bu çarpanlar, art arda gelmeleri bakımından mahiyetçe farklılık, yani heterojenlik arz etmektedirler. Zihnin temin ettiği birlik nedeniyle de sanki bir ‘çokluk’ ifade ediyorlar gibi görünmektedirler. Bergson burada iç içe geçen bir çokluğun / çeşitliliğin söz konusu olduğunu söylemektedir. Buradaki çokluğun temini, hafızanın öncekini niteliksel karakteri ile birlikte muhafaza edip sonrakinin içine katması ile olanaklı olmaktadır. Bu açıdan sırf yan yanallığı odaklandığımızda, niteliksel farklar ortadan kalkar ve sırf yan yanallığını düşündüğümüz için mahiyetçe aynı parçalardan söz ederiz. Bu bağlamda niteliksel fark ve bu suretle çeşitlilik tamamen elenmekte midir? Bergson bu soruya “hayır” yanıtını vermektedir. Zira ona göre hafıza, çeşitliliği, çeşitlilik olması bakımından muhafaza etmektedir. Peki bunu nasıl yapmaktadır? Meseleye geri dönecek olursak, zihnin ayniyetinde art arda beliren tek defaya mahsus varlıkların teşkil ettiği iç içe çeşitlilik, algının idrak yönü dolayısıyla hafızaya geçmektedir. Bu anlamda şuura ait nevi şahsına münhasır parçalardan müteşekkil çeşitlilik, ne ise o olmaları bakımından muhafaza edilmiş olmaktadır. Zaten hafıza bu yeteneğinden dolayı yan yanallığa geçişi temin edebilmektedir. Bu itibarla hafızanın bir üçüncüsü olarak nasıl bir temas noktası olduğu ortaya çıkmaktadır. Bir taraftan yan yanallığa geçiş temin etmektedir; diğer taraftan art ardallığın varlıkça sürekliliğini sağlamakta, Bergson’un tabiriyle, çeşitliliği iç içe¹⁷ geçirmektedir. Hafıza bu karakteri itibarıyla şuura beliren varoluşları niteliksel farklarıyla birlikte muhafaza ettiğinden dolayı özgül bir farkındalık oluşturur. Bu farkındalık esas itibarıyla sürekli bir varoluşun farkındalığıdır. Hafızanın bu yönü, süreye ait özel bir “bir ardalık” olan iç içe çokluk fikrinin temelidir.

Bergson, niteliksel çeşitlilikte söz konusu olan manzaralar (*enstentane*) fikrinden hareketle *Madde ve Hafıza* adlı metnine imgeler bütünü olarak maddenin verili olduğu varsayımdan yola çıkar. Bu çerçevede imgeler bütünü içerisinde sürekli bir hareketlilik söz konusu olmakta ve bu hareketlilik imgeler içerisinde devrediyor gibi görünmektedir. Bu devir itibarıyla, hareketin toplam miktarı mı, harekete yol açan kuvvetin toplam miktarı mı, yoksa enerjinin mi toplam miktarı mı sabit kalmaktadır ?

17 Bergson iç içelikten (*penetrent*) ifadesiyle, çeşitlilik bakımının muhafazasını, yani varlıkça daimiliğini kastetmektedir. Bu açıdan geçmiş sürekli olarak şimdiye iştirak eder; ama yan yana ayrı parçaların birbirine ilave edilmesi şeklinde değil de, içinde bulunmak suretiyle iştirak eder.

Bu anlamda bir belirlenim, Bergson'a göre tümevarımsal olmak zorunda ve nihai aşamada bir şey ifade etmemektedir.¹⁸ Ona göre bu aşamada esas itibarıyla karşılaştığımız husus oluş meselesidir ve oluşun içinde sabiteler aramak sezgisel kavrayıştan sonradır.¹⁹ Bergson vurgu yapmasa da bu anlamda çıkarımların temelinde, zekânın kendisine mahsus münasebetler kurmak yoluyla hafızanın künhüne varma çabasının yer aldığını söyleyebiliriz. Ancak şu an için ilgilendiğimiz temel mesele, oluşun asliyeti ve onun algı merkezlerindeki yansımasıdır.

Bergson, imgeler bütünü içinde bir imge olan ve mekân vasıtasıyla diğerlerinden ayrışan bedene geçiş yaparak, zamanın şimdisi itibarıyla bedene ilişkin vasıtasız bilginin olduğunu ifade eder.²⁰ Bedenin vasıtasız olarak algılanması ile birlikte, temas halinde olduğu diğer imgelere dair de vasıtasız bilgi söz konusu olmaktadır. Bu çerçevede saf algı itibarıyla bedene ve temas halinde olduğu diğer maddî imgelere nüfuz edilmektedir. Ancak burada algının merkezi neresidir? Sinir ve kas sistemleri mi, beyin veya omurilik mi? Yoksa epifenomenal olarak belirlenen bir şuur mu? Bergson'un bütün çabası, şuur ve hafıza merkezlerinin buralar olmadığını göstermektir. Şöyle ki, hareketin devrinin vasıtasız farkındalığıyla şuura konu olan beden, daha çok dış dünya ile bir temas noktası, Bergson'un tabiriyle iletişimi devam ettiren yahut bekleten bir telefon santrali gibidir.²¹ Bu suretle beden, olası hareketlere hazırlık yapan, yani kendisine verilecek rolü yerine getirmeye hazırlanan bir aktör olarak anlaşılabilir.²² Bu hususta niyetlenen ama bir türlü başlanılmayan hareketler örnek verilir. Diğer taraftan bazı hareketler vardır ki, beden başlamıştır ama bizim farkındalığımız söz konusu değildir. Birinci durumda şuura ilişkin bir farkındalık ve dikkat söz konusudur ve beden de ona tabi olarak kendisini olası harekete hazırlamaktadır. İkinci durumda ise genel olarak alışkanlıklarda ve rüyalarda olduğu gibi beden, şuurun farkındalığı yahut engeli olmaksızın otomat gibi hareket etmektedir.

¹⁸ Henri Bergson, *Mind-Energy: Lectures and Essays*, çev. H. Wildon Carr (London: Greenwood Press, 1975), 49.

¹⁹ Aynı yazar, *Matter and Memory*, 138.

²⁰ A.g.e., 138.

²¹ A.g.e., 30.

²² Vladimir Jankelevitch, *Henri Bergson*, çev. Nils F. Schott (London: Duke University Press, 2015), 69.

Bu meseleyi açmak için yine Bergsoncu tahkiye anlatımına başvuralım ve biri sürekli görüştüğümüz, diğeri de çok uzak bir geçmişte bir defaya mahsus görüştüğümüz iki kişi tarafından birer mesaj aldığımızı düşünelim. Sürekli görüştüğümüz kişiyi ve mesajın bağlamını hemen tanırken, uzun bir zamandır görmediğimiz kişiden gelen mesajı anlamak için önce kişiyi hatırlamak üzere çaba sarf etmemiz gerekmektedir. Beden vasıtasız olarak mesajın içeriğiyle muhataptır ve yollayan kişiyi tanımadığı için mesajı da tam olarak anlayamamaktadır. Bu çerçevede hafızamıza başvurarak orada saklanan anılara erişmeye çalışırız; anıyı zihnimizde canlandırabilirsek, yani anıyı imgeye dönüştürüp bedenim şimdiye ilişkin fiilî farkındalığına dâhil edebilirsek mesajı anlamış olacağız. Dikkatimiz topladıktan sonra kişiyi hatırladığımız anda, geçmiş anıları şimdiye katmak suretiyle mesajı tanımaya başlarız. Daha doğrusu, zaten şimdide bilkuvve (*virtuel*) olarak bulunan hafızaya dikkatimizi yöneltiriz ve eğer bedenimiz buna hazırlanabilirse, saf anı imgeleşerek hareket hüviyeti kazanacak ve şimdi'ye ilişkin fiilî şuurumuzun alanına dâhil olacaktır. Sürekli görüştüğümüz birinden gelen mesajı kısa sürede anlamamız ise, dikkatimizin ve bedenimizin bu tanıma faaliyetini sürekli yapmış olmasından kaynaklanmaktadır.

Verdiğimiz örnek ile ortaya çıktığı üzere Bergson, geçmiş'i şimdiye büzülen (*contract*) olarak ele almaktadır. Ancak gelecek de şimdiden bağımsız olarak düşünülmez. Bergson şimdiyi, geçmiş ve gelecek arasında ideal bir sınır olarak düşünür. Zamanın bu unsurları arasında hakikî bir tefrik söz konusu değildir. Bu suretle somut zaman itibarıyla geçmiş, şimdi ve gelecek, Bergson'a göre, ayrılmaz bir bütün olarak sezgide verilidir.²³ Ancak Bergson'a göre gelecek, beklenti (*anticipation*) olarak şimdinin içinde bulunsa da bizatihi gelecek hiçbir şimdide içerilmemektedir.²⁴ Bu nedenle Bergson, genelde geçmişin şimdiye ve bu suretle geleceğe doğru ilerleyişi şeklinde ifadeler kullanır.²⁵

Hafızanın dahiliyetiyle birlikte üç temel kavram ortaya çıkmış bulunmaktadır; saf algı, anı-imge ve saf anı. Saf algı bedenimize ve bedenimiz vasıtasıyla diğer maddelere ilişkin vasıtasız fiilî şuurumuzu ifade etmektedir. Bergson'a göre, saf algı itibarıyla maddeye nüfuz ederiz, yani maddenin olumlu bilgisine erişiriz.²⁶ Bu suretle

23 Henri Bergson, *Matter and Memory*, 138-9.

24 Aynı yazar, *Yaratıcı Tekâmül*, 79.

25 Aynı yazar, *Matter and Memory*, 150.

26 A.g.e., 64-65.

madde, şimdiye ilişkin şuur olduğu için, maddenin sürekli değişimi söz konusu olmaktadır. Önceki bölümlere gönderimde bulunacak olursak, sırf çeşitlenmenin algısı söz konusu olmaktadır. Diğer taraftan saf anı itibarıyla hafıza, yok olan çeşitlenmeleri iç içe geçirmek suretiyle muhafaza etmekte ve şimdiler arasında temelde yan yanalık olmak üzere farklı münasebetler kurmaya zemin temin etmektedir. Anı-imgeler bu münasebetlerde karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda anı-imgeler, bedenimizin eyleme hazırlanma aşamasında saf anının imgeleşme sürecinde devreye girerler. Bergson'a göre anı-imgeler, hafızanın alışkanlığa, yani tekrarlanan hareketlere bakan aydınlık yüzünü ifade ederler.²⁷ Şimdiye dâhil oluşunun farkındalığı söz konusu olmayan anılar ise, kendi safiyetlerinde kendinde-hafızada karanlıkta kalmak suretiyle muhafaza edilmektedirler. Bergson saf anıyı, şuurun karanlık bölgeleri olan kendinde hafızada olduğunu düşünür. Bergson'un zaviyesinde psikologların ilgilendiği hafıza, yalnızca hafızanın alışkanlıklara bakan aydınlık yüzüdür.²⁸ Hafızanın aydınlık yüzü, şuurun içerisinde bulunduğu çevreleyen dünya itibarıyla fiilî olarak farkında olduğu duyuları ifade ettiği için mekân fikrinin de devrede olduğu bir zemindir. Bu nedenle psikanaliz yoluyla ortaya konabilecek nihai veriler, yan yanalık itibarıyla mekâna dayanmaktadır. Bergson'un çerçevesi itibarıyla bizatihi hafızanın analize konu olması ise imkansızdır. Zira bizatihi anılar tek defa yaşanmışlığa mahsustur. Bu anıların şuura çağrılması ise eyleme hazırlanan bedenin anıyı imgeye dönüştürme faaliyeti alanında söz konusudur. Bu dönüştürme anıların saflıklarının, fiilî şuur itibarıyla söz konusu olan duyusal verilerle kirlenmesine yol açmaktadır. Bu bağlamda Bergson, beyin lezyonları veya konuşma bozuklukları (afazi) itibarıyla düşünülen hafıza kayıplarının, anıların yitirilişinden kaynaklanmadığını; anıların ayıklanmasını (*selection*) hazırlaması gereken, hareketi devreden duyusal-mekanizmanın fiilini icra edemeyişinden kaynaklandığını vurgular.²⁹ Bergson'a göre tedavi ile anılar geri gelmemekte, anıları getirecek mekanizma tedavi edilmektedir. Hafıza, süreyle birlikte düşünülen art arda varoluşları, kendi varlık karakterlerini muhafaza etmek suretiyle bedenden ayrı bir yerde toplamaktadır.

27 A.g.e., 83.

28 A.g.e., 84.

29 A.g.e., 115.

Saf anıların, anı-imge haline gelmesi ve bu suretle maddî imgelerin yanında sıralanmasının nihai dayanağı hafızanın yan yanallığı olanaklı kılmasıdır. Diğer taraftan anıların çağırılması için bedene ilişkin vasıtasız farkındalığa sahip olan şuurun dikkati gerekmektedir. Şuur, bu dikkat itibarıyla özü gereği madde olan beden ve diğer maddeler üzerindeki etkisini planlamakta ve tasarlamaktadır. Böylece maddî malzemenin fiili olarak şuurda temsil edilmesi söz konusu olmaktadır. Bergson, Kant'a göndermede bulunarak, yan yanallık zeminine dayanan homojen mekân ve zamanın, madde üzerindeki plan ve tesirlerimizin şemaları olduğunu ifade eder.³⁰ Bu suretle zekâ yoluyla kurulan münasebetlerin zemini de yan yanallık olarak belirlenmektedir. Bergson bu nedenle zekâyı, "mekanik çerçeve itibarıyla suni nesneler icat etme yetisi (*faculté de fabriquer des objets artificiels*)" olarak tanımlamaktadır.³¹

Bergson, bir arada düşünme biçimlerinin temelde yan yana ve iç içe olmak üzere ikiye ayrıldığını göstermeye çalışmaktadır. Yan yanallık zemini dışsal olana ilişkin her türlü tasavvurumuzun nihai dayanağı olarak belirlenmektedir. İç içelik ise zamana ait özel bir çokluk ifade etmektedir. Bergson bu çokluk fikrinin hafızanın şuura eşlik eden bir yetenek olması dolayısıyla olanaklı olduğunu kabul etmektedir. Hafıza belirli bir zamana ait her varoluşu kendisine mahsus yönüyle birlikte muhafaza ettiği için sürenin çokluk ve süreklilik yönünü temin etmektedir. Zaman bu bağlamda hem varoluşa ilişkin olarak belirlenmekte, hem de süreklilik karakteri kazanmaktadır. Bergson bu suretle, somut yaşamın yaratıcı ve sürekli bir ilerleyiş olduğunu ortaya koymaya çalışır. Bu anlamdaki farklılık ise, zihnin zekâ dışında başka bir yetisi olan sezgi (*intuition*) vesilesiyle kavranmaktadır. Bergson sezgi yeteneği vesilesiyle somut yaşamın bu anlamda vasıtasız olarak insan tecrübesinin aslî zemini olduğunu düşünmektedir.

Bu aslî zeminin yaratma ile ilişkisini açıklığa kavuşturmadan önce Bergson'un sezgi ve zekâ anlayışını ele almamız gerekmektedir. Zira Bergson yaratıcı süreci zamanla özdeş hale getirmekte ve bunun sezgisel bir farkındalık olduğunu ortaya koymaktadır. Bu yetilerin genel olarak alımlanışlarını ve Bergsoncu zaviye itibarıyla

³⁰Bu bağlamı ikinci bölümde detaylı olarak ele alacağız.

³¹ Henri Bergson, *Creative Evolution*, çev. Arthur Mitchel (New York: Random House, 1944), 153.

kazandıkları nitelikleri ortaya koyduktan sonra esas tartışma alanımıza geçmiş olacağız.

1.4. Zekâ, İçgüdü ve Sezgi

Noesis-dianoia, *intellectus-ratio* terimleri genel anlamda insan zihninin faaliyet esaslarına gönderimde bulunmaktadır. Bu iki faaliyet esas itibarıyla bilginin farklı veçhelerini ifade etmektedir. Akıl *noesis- intellectus* olarak konusunu ne ise o olarak kavrarken, *ratio* olarak belirli münasebetler çerçevesinde çıkarımlar elde etmektedir. Bu bağlamda ilkinin mutlak, ikincisinin de göreceli bilgi verdiği düşünülebilir. Bu iki yeteneğin Bergson felsefesindeki karşılıklarının sezgi (*intuition*) ve zekâ (*intelligence*) olduğunu söyleyebiliriz. Bu iki yeteneğin faaliyet esasları ve sınırlarının tarihsel boyutu itibarıyla değerlendirmesini ele alamayacağız. Bunun yerine Aristoteles ve Aristotelesçi gelenek itibarıyla nasıl anlaşıldıklarını ortaya koymaya çalışacağız. Aristotelesçi gelenek akla sezgisel fiil yükleyerek, varlığın belirlenme aşamalarını bu çerçevede ele almaktadır. Bergson'un sezgi anlayışı ise zamansal art arda gelişe ilişkin bir farkındalığı bu belirlenme aşamalarının ilk basamağına koymaktadır. Bergson bu suretle yaratıcı bir süreç olarak kabul ettiği oluş fikrini merkeze çekmeye çalışmaktadır. Aklın oluştaki sabiteler araması ve bu esasta mevcudiyet fikrine geçişi ise sezgi faaliyetinden sonraki basamaklar olarak düşünülmektedir. Bergson'un sezgi anlayışı temelde Kant'ın sezgi anlayışıyla paralellik arz etmektedir. Bu noktayı ikinci ve üçüncü bölümde kapsamlı olarak ele alacağız. Bu kısımda ise akıl ve sezgi faaliyetinin yaratma ile ilişkisini göstermeye çalışacağız. Bu bağlamı oluşturmak için de Aristoteles'e müracaat etmemiz gerekmektedir.

Aristoteles, bir şeyi bilmenin, o şeyin nedenini bilmek anlamına geldiğini ifade eder.³² Eğer bir şey neden olmak bakımından biliniyor ise, sonuca ilişkin farkındalık da zaten söz konusudur. Zira neden olmak sonuç olamaya nispetlidir. Diğer taraftan

³² Aristoteles, *Posterior Analytics*, (çev. E. S. Bouchier ve B.A). (London: Oxford, 1901) 103.

elde bilmediğimiz bir şeyin (*fact*) var olduğunu düşünelim, bu şeyin ne olduğunu düşünürken, bildiğimiz şeylerle münasebet kurmaya yöneliriz. Yani bu şeyi betimlemeler, benzetmeler kurmak yolu ile bildiklerimize irca etmek suretiyle bilinir kılmaya çalışırız. Ancak betimlemeler, benzetmeler bir şeyin tam olarak ne olduğunu vermemektedir. Bu nedenle mezkûr şey, nedenin sonucu olmak bakımından araştırmanın konusu olur ve kendisinin nispetli olduğu dışsal bir neden aranır. Böylece bu şeyin nispetli olduğu, yani kendisiyle ispatlanacağı bir koşul veya hipotez gerekmektedir. Bu çerçevede, Aristoteles'in ifadesiyle hipotezler, kendilerinin varlıklarından sonuçların elde edileceği öncüller haline gelmektedir.³³ Neticede, bilinenden bilinmeyene, daha doğrusu bilinen yönleri itibarıyla bilinenden, bilinmeyen yönleri itibarıyla bilinmeyene, yani basitten karmaşığa bir ilerleyiş söz konusu olmaktadır.³⁴ Bilimsel akıl yürütmenin temelinde bu fikir hakimdir. Tikel nesnelerin tümel kaideler altında düşünülmesi şeylerin belirlenmesinde ilk adımı oluşturmaktadır. Bu bağlamda şeylerin kavramsallaştırılması, genel özellikler fikrini vermektedir. Bu genel özellikler itibarıyla de şeyin bir başka şey ile çeşitli münasebetleri kurulmaktadır. Bir şeyin varlığı ile birlikte zorunlu olarak bir başka şeyin varlığa gelmesi nedensellik münasebetine yol açmaktadır. Yine bir şey zorunlu olarak bir başka şeyde bulunma özelliğine sahipse cevher-araz münasebeti söz konusu olmaktadır. Bu çerçevede akıl yürütme çeşitli münasebetleri takip etmekle vaki olmaktadır. Ancak aklın münasebetler kurarak çeşitli tasniflere ve genel kavramlara varması bir nihayet bulmamaktadır. Bu bağlamda sonsuzca bir ilerleyişin söz konusu olduğunu düşünülebiliriz. Ancak ilk nedenlerin yahut aslî cevherin bilgiye konu edilememesi durumunda tamamlanmayan bir münasebet silsilesi söz konusu olacağından dolayı bu bağlamda bilinen şeyin mutlak anlamda bilindiği düşünülemeyecektir.

Tekrar Aristoteles'e kulak verecek olursak;

“Bu [başlangıçsal] prensipler doğuştan olamaz, zira zihindeki genellemelerin yahut birliklerin, hafızanın ve tecrübenin ortaya çıkmasına yol açan tekrarlanan algı verilerinden türetilmişlerdir. Böylece, başlangıçsal bilgiler tümevarım yoluyla türetilmekte ve

³³ A.g.e., 27.

³⁴ Bu anlamda çıkarım yahut nedeni/nispeti olma, öncül ve sonucun homojen, yani hem-cins olmasına yol açmaktadır. Zira birbirinden mutlak anlamda farklı olanlar, orta terimle vasıtalandırılmazlar. Bkz. A.g.e., 19-20.

kanıtlanamaz olduklarından, bilim itibarıyla öğrenilemez; yalnızca bilimin en yüksek prensibi olan, saf akıl (*nous*) yoluyla bilinebilirler.³⁵”

Aristotles bu bağlamda bilimin en yüksel prensibi olarak görebileceğimiz bir kavrayış yeteneğinin olduğunu ifade etmektedir. Bu yetenek esasen kendisi vasıtasıyla, kendisinde olan temel münasebetleri, kendisinde bilmekte ve bilginin en yüksek koşulu olmaktadır. Bu yeteneği genel anlamda sezme fiili olarak adlandırabiliriz. Fakat bu sezginin konusu ve mahiyeti nedir? Bunun belirlenmesinin metafizikçilerin temel meselesi olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü sezgi varlıkla kurulan ilk teması ifade etmektedir. Bu nedenle sezgi olarak nitelendirebileceğimiz kabiliyet, varlığa getirici, Aristoteles’in tabiriyle edilgen olmayan (*apathe*) aktif / yaratıcı (*poietikos*) bir yetenektir.³⁶ Böylece şeylere dair bilginin kendisine nispetli olduğu akıl, şeylerin varlıksal belirlenimini, şeylerin olduğu ve olabileceği şeyleri; sıfat, isim ve fiil halinde mevcudiyet olarak kendisinde bulmaktadır. Zira Aristoteles’e göre, genel bir ilke olarak temasa yönelen temas edilenden bir anlamda üstünlük ifade eder ve maddenin belirlenmesinin temel prensip haline gelir.³⁷ Bergson’un şuurun süreye ilişkin vasıtasız bilgisi olarak kabul ettiği sezgi yeteneği bu bağlamda yaratma olarak anlaşılabilir bir poetik faaliyet esasında düşünülebilir. Ancak Aristotelesçi gelenek itibarıyla sezgi zamansal bir içerikten ziyade kavramsal bir içeriğe sahiptir. Bu çerçevede itibarıyla Bergson, Aristotelesçi gelenekten ayrılmaktadır.

Bir önceki Aristoteles alıntısında, tekrarlayan algılardan bahsetmiştik. Bilindiği üzere Aristoteles, -tümele görelî olmayan- tikelin biliminin yapılamayacağını düşünmektedir.³⁸ Yani sürekli tekrar etmeyen, tek defaya mahsus veriler, Aristoteles tarafından, bir daha erişilemediklerinden dolayı bilgi nesnesi olarak düşünülmezler. Bergsoncu terimlerle söylersek, Aristoteles’e göre hafızanın aydınlık yüzü itibarıyla tekrarlamak suretiyle tümel içinde görülebilen veriler bilginin alanını oluşturmaktadır. Bergson felsefesi, tek defaya mahsus verilerin bütün bilgilerin nihai dayanağını temin ettiğini göstermeye çalışmaktadır. Tekrarlayacak olursak, algının idrak yönü itibarıyla varlıksal belirlenime sahip olan şeyle ilk temas, süreye

35 A.g.e., 126.

36 Aristoteles, *De Anima*, (çev. R. D. Hicks ve M.A.). (London: Cambridge University Press, 1907), 131-135.

37 A.g.e., 135.

38 A.g.e., 73.

ilişkin şuurun vesilesiyle olmaktadır. Kendi özdeşliğinde sabit olan zihin (*esprit*), algıda sunulanları art arda gelmek bakımından idrak eder ve bu suretle, kendilerine mahsus birliğe sahip niteliksel farklılık arz eden bir çeşitliliğin iç içe olarak zihne sunulması olanaklı olmaktadır. Ancak burada tekrar eden algılar söz konusu değildir. Bilakis Bergson, art arda gelen algıların heterojen bir çeşitlilik teşkil ettiğini düşünmektedir. Bu nesnelerin tümelleşmesi için algıların homojen mekâna serilmek suretiyle yan yana olarak düşünülmesi ve aynılık-farklılık itibarıyla ayrıştırılması gerekmektedir. Bergson bu bağlamda algıların tekrar yönünü bedeninin tekrar eden tavırları bakımından ele almaktadır. Tümelleşme fikri böylece yaratıcı bir zeminin farkındalığından sonra gelmektedir. Bu noktaya sonraki bölümde tekrar döneceğiz.

Bergson düşüncesinde yaratıcı sürecin nihai zemin olmasının temel koşulu, zihnin, sezme yeteneği sayesinde şeylerle aktif ilk teması sağlamasıdır. Ancak bu sezgi faaliyetinde sadece art ardalık farkındalığı söz konusudur. Algılar var olup hafızaya geçiş yaparak sürekli bir oluşu meydana getirmektedir. Bergson bu temas ile birlikte şeylerle bütünleşen ve şeyleri fiilî olarak var eden sezgiyi, hayvanlardaki içgüdüyle irtibatlı düşünmektedir. Bergson'a göre hayvanlar da içgüdüsel olarak –mesela- bal yapmayı, avlanmayı, ağ örmeyi, tehlikelerin gelişini mantıksal çıkarım yapmaksızın, hatta nesne haline getirmeksizin vasıtasız olarak biliyor görünmektedirler. Bu çerçevede Bergson'a göre içgüdü, kendinde şeye yerleşmesi bakımından sempati (Fr.*sympathie*)'dir. İlgilendiği nesneye kayıtsız olabilen (Fr. *desinteresse*), kendi nesnesi üzerine aksedip (Fr. *reflechir*) onu sonsuzca genişletebilen içgüdü ise sezgidir.³⁹İçgüdü, canlının ilgisi (Fr. *interesse*) müvâcehesinde organik alet yapma ve kullanmaya ilişkin vasıtasız bilgi vermektedir. Bu durumda konusu olan şeye belirli bir ilgi açısından bakmayan, yani ne ise o olarak gören sezgi, bu yönüyle içgüdüden ayrılmaktadır. Sezgi yeteneği bu suretle sırf varoluşu bakımından varolanla temas olarak belirlenmektedir.

Genel olarak canlılar belirli düzeyde hareketi devreden sinir ve kas sistemine sahip olduklarından dolayı olanaklı eylemlere hazırlanma aşamalarına sahip olduğu düşünülür. Bergson, Darwin'in adaptasyon kavramını bu bağlama yerleştirmektedir. Buna göre canlılar, dışsal maddî koşullara hazırlanmakta ve bu suretle organik aletler yapabilme şuurunu kendinde bulmaktadırlar. Bergson'un evrim anlayışı bakımından

39 Henri Bergson, *Creative Evolution*, 194.

bu şuur, *homo faber* olarak insanda inorganik maddelerden alet yapma yeteneğine dönüşmüştür. Buna göre, inorganik madde üzerinde tesirde bulunan zekâ (*intelligence*) ve organik madde üzerinde tesirde bulunan içgüdü aynı prensibin iki farklı mahiyetteki gelişim istikami olarak kabul edilmektedir.⁴⁰ Zekâ maddeye bizatihi temas sağlayamamakta, ancak sezgi vesilesiyle verilen madde üzerinde münasebetler (Fr.*rappports*) kurmak suretiyle tesirde bulunmaktadır. Bu nedenle zekâ açıklık taşımakta ve hipotetik [nispetli] önermelere karşılık gelmekte; içgüdü ise seçiklik karakteri taşımakta ve kategorik önermelere karşılık gelmektedir.⁴¹ Homojen mekân ve zaman şemaları vesilesiyle yan yanalık esasında maddeye tesir eden zekâ, süreksizliği ve hareketsizliği evvelî olarak temsil edebildiği için saf hareketin sürekliliğini (oluş) süreksizlik ve hareketsizlik üzerinden anlamlandırabilmektedir.⁴² Bu cihetle esasen mekanik esaslara göre eylemsiz madde üzerinde tasarrufta bulunmakta ve belirli bir sisteme göre iki şeyi bir araya getirme (Fr.*recompose*) veya belirli bir yasaya göre bir arada olan iki şeyi ayırma (Fr.*decompose*) yetisi olarak belirlenmektedir.⁴³

Bergson bu suretle aklın faaliyet alanına sınırlandırarak zekâ olarak kavramaktadır. Bu suretle akla yaratıcı / aktif bir fiil atfedilmez. Bergson yaratıcı fiili zamansal farkındalığı ifade eden sezgi alanında düşünmektedir. Akıl böylece yalnızca pratik hayata dönük faaliyet bakımından ele alınmaktadır. Bu çerçevede pratik akıl olarak zekânın, belirli bir hedefe ulaşmak adına çıkarımlar yapma yeteneği olarak Bergson tarafından kabul edildiğini söyleyebiliriz. Zekânın temel hedefi maddeyi kendi kalıplarına dökmek yoluyla madde üzerinde mutlak iktidara / temsile erişmek olarak belirlenmektedir. Bu suretle zekâ tarafından yapılan bilimsel faaliyetlerin esas gayesi inorganik alet yapmak olarak düşünülmektedir. Bergson zekâyâ aslî anlamda bir teorik faaliyet yüklememektedir. Zekânın matematik ve geometri yoluyla doğayı kendisine teorik bir çerçeve itibarıyla sunması bu gerekçeyle sahih anlamda bir teorik faaliyet olarak düşünülmez. Zira aklın belirli hedeften bağımsız olarak nesneyi ne ise o olarak görmeye çalışması olan teorik (*theoretike*) faaliyet Bergson tarafından zekânın aslî bir yeteneği olarak görülmez. Bergsoncu anlamda *theoria* yalnızca

40 A.g.e, 185.

41 A.g.e. 177.

42 A.g.e.179.

43 A.g.e. 173.

zamanın yenileşmesine ilişkin bir bilgi vermektedir. Bu yenileşme şuur itibarıyla söz konusu olmaktadır. Bergson bu şuuru genel hale getirerek, canlılığı bu bağlamda düşünmektedir. Böylece zekânın mekanik ve teleolojik –teorik- bakışlarının yerine, saf sürenin sürekli-oluşunu esas alan bir *theoria* faaliyeti önermektedir.

Sezginin aklî olmasından ziyade zamansal olarak kabul edilmesi Bergson felsefesinin hususiyetlerin biridir. Ancak Bergson böyle bir ikililiği özel olarak tartışmaz. Bunun temel nedeni, Bergson’un bu noktada sezgiyi zamansal ve mekânsal olarak belirleyen Kant ile hem fikir olmasıdır. Ancak Bergson zamansal sezgiyi sadece nitelik alanında ele alarak Kant’dan ayrılmaktadır. Kant ve Bergson arasındaki ikinci bölümde kapsamlı olarak ele alacağız. Şimdilik yaratma bağlamında sezginin aklî ve zamanî karakterinin ehemmiyetini ortaya koyacağız.

Tekrardan Aristoteles’e dönecek olursak, ona göre;

“ fiilî bilgi (*energian episteme*), - fiilî bilginin özdeşleştiği- fiilî konusuna (*pragmata*) ilişkindir. Kuvve halinde olan [bilgi] ise, varlıksal belirlenime sahip bireyin kendisinde zamansal olarak önceldir. Ama tümel olmak bakımından zamansal olarak öncel değildir.”⁴⁴

Aklın (*nous*) bu anlamda nesne ile teması, genel bir kurala, yani tümele göre nesnenin belirlenmesini ifade etmektedir. Bu suretle akıl bedendeki tikel duyumlarda ilave bir farkındalığa sahip olmaktadır. Aristoteles akli bu cihetle insan nefsinin (*psukhe*) varlığına öncel olarak kabul eder ve *nous poietikos* olarak akli, bedenden ayrı, ezeli bir varlık karakteri itibarıyla düşünür.⁴⁵ Bununla birlikte tek tek duyumların genel kurallarını ifade eden tümellerin bir şekilde duyumların bir parçası olarak kabul eder. Ancak duyumlarda tümelleşmeye olanaklı bir doğanın nasıl varsayılacağı önemli bir problem teşkil etmektedir. Bu bağlamda tümellerin zihinde mi, şeylerde mi yoksa ikisinden de bağımsız mevcudiyet halinde mi olduğu, Aristoteles sonrası Helenistik ve orta çağ dönemi filozofları arasında ciddi tartışmalara yol açmıştır. Bu noktada Platon ve Aristoteles arasında bir uzlaşma önerisi olarak Ammonius’un “şeyden önce (*ante rem*) tümel”, “şeyde (*in re*) tümel”, “şeyden sonra (*post rem*) tümel” şeklindeki ayrımı, bu bağlamdaki tartışmaların seyrini de belirlemiştir.⁴⁶

⁴⁴ Aristoteles, *De Anima*, 135.

⁴⁵ A.g.e., 135.

⁴⁶ Riccardo Chiaradonna ve Gabriele Galluzzo, haz. *Universals in Ancient Philosophy*, (Pisa: Edizioni Della Normale, 2013).5-6.

İnsan şuurunun dış dünya ile temasında belirli bir ânda belirli bir malzeme verilir. Bu malzeme, algılayanın kendisi olmayan bir başkasına yönelik temastan kaynaklanan olumlu bir içeriği ifade eder. Şuur esasen nüfuz edemediği bir tikelliğin farkına varmaktadır. Bu anlamda tikellik sadece duyunun temas ettiği ve işaret ettiği bir şeyi ifade eder. Belirli bir ânda verili olan algıdaki malzemeyi eğer tefrik edilebilen unsurlara ayırabiliyorsak, burada bir çokluktan bahsedebilmemiz olanaklı olacaktır. Bu tefrik için ya algıdaki malzemeyi söz gelimi ağaç, çiçek, böcek gibi belirli nesnelere ayırtmamız gerekir ki, burada algının dışında yargı gücünün dâhiliyeti söz konusu olacaktır, ya da sadece duyunun farklı yönleri işaret etmesi üzerinden malzemeyi farklı yerlere nispetle birbirlerinden ayırtmamız gerekmektedir. Ancak eğer mekânı Aristoteles gibi, kuşatılan cismin kuşatan cisimle temas eden sınırı şeklinde tanımlayacak olursak⁴⁷, mekânın kendisi sınır olmasından dolayı başka bir şeye nispetle var olacağı için, şeylerin tefrikinden sonra olacaktır. Dolayısıyla mekânın şeyleri ayırtabilmesi için, mekânın bir sınır olmaktan ziyade bir şekilde kendisinde mevcut olması gerekmektedir. Netice itibarıyla de mekân yahut zamanın töz haline getirilmesi söz konusudur. Bu noktaya Kant bağlamında tekrar döneceğiz, şimdilik tek ân'da verili olanın sadece bir şeyin mevcudiyeti fikri olduğu varsayımından devam edelim.

Algının yenileşmesi suretiyle art arda gelen algılar söz konusu olmakta ve bu suretle zihne bir çokluk sunulmaktadır. Zihin ise bu çokluğu genel kavramlar altında tasavvur ederek belirli bir çokluk arasında müşterek olan anlamlara ulaşmaktadır. Böylece zihne sunulan çokluğa, bu çokluğun her bir ferdine delalet edecek müşterek bir anlam mutabakatı esasında atfedilebilecek ve böylece zihin yargı yoluyla dikkatini çokluğa iştirak eden bir anlama verecektir. Neticede tek tek duyuların zihnin dikkatine sunulması bakımından, zihnin dikkatini çokluğun bir birlik yönüne doğrultması sonucu tümel bir anlamın farkındalığı ortaya çıkacaktır. Eğer zihne sunulan çoklukta birliğe indirgenecek bir yön yoksa, zihin dikkatine hangi yöne yöneltmek suretiyle çokluğu birliğe irca edecektir? Zira şeyler arasında ortak bir nokta yoksa, zihnin yalnızca bu şeyleri kuşatan bir mekâna nispetle şeyleri birlikte tuttuğunu ifade edebiliriz. Ancak zihne sunulan çokluğun fertleri arasında ortak parçalar varsa, bu parçalara odaklanmak suretiyle bir genelliğe erişilebilir. Böylece,

47 William David Ross, haz. *Aristotle's Physics*, (Oxford: Clarendon Press, 1936). IV/212a.

zihnin kendisine sunulan çokluktaki doğal anlamları fark etmesiyle birlikte zihinde tümelleşmeye olanaklı doğal anlamlar söz konusu olacaktır. Bu doğal anlamın, tek tek fertlere dış dünyada bulunmak kaydıyla iştirak etmesiyle birlikte zihnin dikkatinden de bağımsız olarak dış dünyada bir mevcudiyet sahibi olması gerekmektedir. Zira zihnin dikkat fiili şeylerde bulunan esasa tabidir. Ancak bu esasın şeylere nasıl dahil olduğu bu aşamada henüz muğlak kalmaktadır.

Bir örnek ile meseleyi açmaya çalışalım. Canlılık mefhumu zihinde bulunması ve dış dünyada bir çokluğa referans yapması bakımından tümel bir anlamdadır. Bu yönüyle maddî niteliklere sınır tayin etmektedir. Ancak zihnin kendisine sunulan çoklukta canlılık anlamına odaklanmak suretiyle belirli bir anlamı tümel hale getirebilmesi için canlılığın, verili olan çokluğun fertlerinin her birinde bir parça olarak bulunması gerekmektedir. Neticede canlılığın kendisi zihne sunulmadan evvel şeylerde tümelleşmeye olanaklı bir anlam halinde bulunması gerekecektir. Tek tek fertleri kuran tümel bir kuralın zihin dışında nasıl mevcut olacağı ise ciddi bir sorundur. Zira tek tek fertlere iştirak eden bir kural, mesela canlılık, fertlerde zaten mevcut olanın zihin tarafından tekrardan fark etmek suretiyle birliğe irca edilmesiyle olanaklıdır. Burada zihnin, kendisinde olanı dışa yansıtmak suretiyle nesnel hale getirmeye meyilli olduğu düşünülebilir. Ancak bu yansıtma fiili de doğal anlama tabi olmak durumundadır. Eğer dildeki isimlerin de bu doğal anlama tabi olarak ayrıştıklarını ve genelleştiklerini düşünecek olursak, bu doğal anlamının her koşulda varsayıldığı düşünülecektir. Zaten Ammonius'un *ante rem* ifadesi tümeli zihinden ve şeylerden yadsımak suretiyle kendinde şeye göndermede bulunmaktadır. Bunun olumlu bir gönderme olması için farklı bir fiil zemininde bu doğal anlamların düşünülmesi lazımdır. Fakat diğer taraftan bu doğal anlamların dış dünyada mevcut olmadığını, sadece öznenin faaliyet alanına girmek suretiyle belirli anlamlara kavuştuğu düşünülürse, zihnin çiçek, böcek, kuş vd. gibi kavramsal tasnifleri, biyolojik yahut aklî bir dikkatin yöneliminin sonucu olan geçici, yani dışsal hakikî mevcudiyeti olmayan tasnifler olacaklardır. Fakat bu yönelimin esası belirlenmediği sürece, aynı varsayıma tekrar başvurmamız gerekecektir.

Aristotelesçi geleneğin bu sorunu çözmek adına kendi kendisinin konusu olan ve saf / aktif bir fiil icra eden aklı vaz ettiğini söyleyebiliriz. Dışsal şeylerde bulunmadan önceki haliyle tümeller, zihni ve dış dünyayı aşan bir faaliyete referans

yapmaktadır. Bu anlamdaki faaliyet aklın aktif bir fiil ile maddî olanı belirlemesine geri taşınmaktadır. Bu aktif fiil ise var olanı bir şey olarak var eden nihai ilke olarak düşünülmektedir.⁴⁸ Modern felsefe ve özellikle mekanik fizikle birlikte dışsal olana ilişkin mutlak bir bilgiye geçişin ciddi engellerle karşılaştığını söyleyebiliriz. Descartes'in mekânı maddî olanın doğası olarak kabul etmesi ve Newton'un maddî olan da evvel olan mutlak zaman ve mekân tasavvuru, yeni tartışmalara yol açmakla birlikte, Kant'a aklın doğasına ilişkin eleştirel bir soruşturma ortaya koyma imkânı vermiştir. Bu tartışmaları bir sonraki bölümde kapsamlı bir şekilde ele alacağız. Burada şunu zikretmek gerekmektedir ki, Kant'ın maddî olanın sınırlanma sürecini, kaynağını zihinde bulan geometrik, matematiksel ve yargısal bağıntı kalıplarına dökülme süreci olarak ele alması, zihnin bilgi alanının belirlenme çabası açısından önemli bir fikir olarak karşılık bulmuştur. Bergson felsefesinin de bu havzada yer aldığını söyleyebiliriz. Ancak Bergson daha ileri giderek aklı bedenın işlevlerinin bir uzantısı olarak görmektedir. Bir başka ifadeyle zekânın faaliyet alanını, beden vasıtasıyla edinilen duyuların alanı olarak belirlemektedir. Bu bağlamda akıl bedenın olası tavırlarıyla belirlediği maddî olan üzerinden faaliyet göstermektedir. Bergson zihnin dikkatini biyolojik esasta bir dikkat faaliyeti olarak kabul etmektedir. Bu suretle tümelleşen anlam ve dil, evrimsel sürecin motorunu teşkil eden irrasyonel bir yönelim faaliyeti sonucunda meydana gelmektedir. Üçüncü bölümde ele alacağımız gibi Bergson, doğal anlamları bedenın harekete meyli itibarıyla

48 Bu hususları konumuzla doğrudan alakalı olmadığı için detaylıca ele almadık. Bu nedenle kendimizi Aristoteles sonrası bazı metafizikçilerin yaklaşımına işaret etmekle sınırlayacağız. Helenistik dönemin ön plana çıkan isimlerinden Plotinus, tıpkı bir insanın zihnindeki tasarımlara uygun eşyalar yaratması gibi aklın da kendisindeki düşünürlere uygun olarak şeyleri var ettiğini düşünmektedir. Bu çerçevede aklın fiilî nesnesine bakması, bir geometricinin çizmek suretiyle çizgiyi var etmesi gibi, onu var etmesi olarak düşünülmektedir. Bu çerçevede akıl dikkatini yöneltmek özdeşlik ve kalıcılık /süreklilik anlamında birlik ile doğaları yaratmaktadır. Plotinus "Bir" in bu yönüyle, aklı ve akledilebilir olandan evvel ve onu aşan bir karakterde olduğunu düşünmektedir. Bu çerçevede "bir" her şeyin yaratıcısı olmaktadır. Detaylı bilgi için bkz. Plotinus, *Enneads III. 1-9*. (çev. A. H. Armstrong). (Massachusetts: Harvard University Press, 1967). 3:8:1-11.

Orta Çağ'ın önemli düşünürlerinden İbn Sina da benzer bir şekilde doğal tümeli Tanrının inayeti bağlamında ele almaktadır. Bu çerçevede zâtında varlığın zorunlu olarak düşünüldüğü "Bir" in ârız olduğu kendisiyle var olanlar (*te'yis bih*), yaratmanın (*ibda*) var olamayan (*leys*) konusu olarak kabul edilmektedir. Bu çerçevede hem Plotinus'da, hem de İbn Sina'da yaratıcı ilkenin zamansal olarak değil, mantıksal olarak bir önceliğe sahip olduğunu vurgulamakla yetinelim. Detaylı bilgi için bkz. İbn Sina, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, (çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker), (İstanbul: Lîtera Yayıncılık, 2017). 5:1:450-452, 8:2:697-701.

düşünmekte ve bu suretle doğal anlamlara zamanı ve mekânı kuşatan bir varlık karakteri atfetmemektedir.

Bergson bedene ilişkin vasıtasız bilgiyi ise saf sürenin sezgisi olarak kabul etmektedir. Saf süre içerik olarak art arda dizilen varoluşları vermektedir. Bu suretle var olma ve yok olma esasında bir süreç söz konusu olmaktadır. Varlık ve yokluk arasında söz konusu olan bu gel giti yaratıcı bir süreç olarak düşünülür. Bu süreç içerisinde bir şey var olup yok olmakta ve başka bir şey var olup yok olmaktadır. Bunun bir süreç olarak düşünülmesi zamanın varoluş esasında ele alınması nedeniyle olanaklı olmaktadır. Böylece sezgi yoluyla dış dünya ile vasıtasız bir temas kurulmakta ve hafıza yetisinin dahiliyetiyle birlikte şuurda heterojen bir çeşitlilik farkındalığı meydana gelmektedir. Bergson verili olanların bedene etkisiyle meydana gelen duyumların, dışsal olana çevrilmek suretiyle homojen bir vasatta düşünüldüğünü ve bedenin pratik ilgilerine uygunca tümelleştiğini ifade etmektedir. Aklın fiili bilgisinin konusu (*pragmata*) ise, Bergson zaviyesinden, hafızanın aydınlık yüzünün bedene olası hareketleri belirlemek adına sunduğu veriyi ifade eder. Bu bakımdan *pragmata*, süre cihetinden ola-geleni değil, olmuş olanı kuşatmaktadır.

Bergson felsefesinin yaratıcı süreç olarak somut yaşamı tecrübenin nihai zemini olarak benimsemesinin temel nedeni zamansal bir sezgi anlayışıdır. Aklî sezgi ve zamansal sezgi arasındaki farklılığın ortaya konması ve zamansal sezginin öncel olarak belirlenmesi, Kant felsefesinin temel önermesidir. Bergson esas itibarıyla zamanı nicelik alanından ayırıştırarak Kant felsefesine ilave bir boyut katmaktadır. Diğer yandan Bergson'un biyolojik esastaki yönelimsellik fikrinin de Newtoncu ve Kantçı cevher anlayışının yol açtığı bazı sorunlardan kaynaklı olduğunu söyleyebiliriz. Bu nedenle Bergson'un sezgi ve akıl anlayışının nerde durduğunu tam olarak görmek için mezkûr bağlamda vuku bulan tartışmaları ele almamız gerekmektedir. Bu tartışmaları bir sonraki bölümde kapsamlı olarak ele alacağız. Nihai olarak Bergsoncu yaratma anlayışını ve bunu düşünebilmemize olanak veren iç içe çokluk fikrinin temel zeminini kuşatıcı bir şekilde görmemiz mümkün olacaktır. Böylelikle özgürlüğe açılan teorik zemini de kapsamlı bir şekilde değerlendirme fırsatımız olacaktır.

BÖLÜM II: YARATICI SÜREÇ OLARAK ZAMAN

Yaratma fikri temelde mutlak yokluktan varlığa geçişi ifade etmektedir. Varlık ve yokluk arasında bir vasıtasının düşünülmesi çelişki ilkesi nedeniyle imkânsız olduğundan dolayı bu geçiş vasıtasızdır. Varlık ve yokluk arasındaki git gel, oluş ve bozuluş fikrini vermektedir. Varlık saf varlık olarak ve yokluk da saf yokluk olarak düşünüldüğünde, bir vasıtasının olmaması nedeniyle süreklilik söz konusu olmamaktadır. Ancak varlık bir şeyin varlığı olarak, yokluk da bir şeyin yokluğu olarak düşünüldüğünde ise, ârız oldukları şey vasatında bir süreklilik söz konusu olmaktadır. Fakat bu noktada şeyin şeyliği varlıktan ve yokluktan bağımsız bir zemine oturmakta ve yaratma fikrindeki mutlak yokluktan varlığa geçiş anlamı ortadan kalkmaktadır. Bu nedenle bir şartın daha devreye girmesi gerekmektedir. Bu da varlığın kendisine nispetle varlık olduğu ve mutlak yokluğun kendisine nispetle /nispetsizlikte mutlak yokluk olduğu şuur vasatıdır. Şuur itibarıyla varlık ve yokluk arasında bir bağlantı söz konusu olduğu için, ikisi arasındaki git gel süreklilik karakteri kazanmaktadır. Bu suretle sürekli bir yaratma fikri olanaklı olmaktadır.

Bergson yaratmayı bu zeminde ele almaktadır. Bu noktada zaman fikri de devreye girmektedir. İlk bölümde Bergson'un süreyi art ardalık itibarıyla nitelik esasında ele aldığını ortaya koymuştuk. Bu suretle varlık ve yokluk arasındaki git gel, sürenin art arda ilerleyişine konu olması nedeniyle sürekli bir çeşitlenme ifade etmektedir. Zira art ardalık itibarıyla her varoluşun kendisine ait bir süresi olmakta ve bu suretle varoluşlar birbirlerinden tefrik edilmektedirler. Bergson bu bağlamda varlık ve yokluk arasındaki git gel itibarıyla söz konusu olan oluş fikrini soyut ve kavramsal bir zeminde düşünmemektedir. Bunun yerine somut ve algılanabilir olan esasında oluş fikrini ele almaktadır. Somut tecrübe bakımından algıda bir varoluş belirlemekte, ancak sürenin akışıyla birlikte yok olup hafızaya geçmektedir. Şuurun, yenileşen algıdaki varoluşu, hafızaya geçen ile birleştirmesiyle birlikte bir çokluk fikri meydana gelmektedir. Bergson böylece yaratıcı bir süreç olarak zamanı belirlemeye çalışmaktadır.

Şuur ve şurun kendisinde bulduğu zamansal içerik, Bergson felsefesi bünyesinde psikolojiden metafiziğe geçişe zemin temin etmektedir. Sürenin öngörülmeleyen akışı, belirli bir düzeyde bilgi alanının dışında olan merkezlere sahip canlı dünyasının bilinmezlik karakterine uygunluk taşımaktadır. Bergson sürenin bu yönü itibarıyla teleoloji ve mekanizme alternatif doğa tasavvuru ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu geçişin zeminini yakalayabilmek için şuur ile onun zamansal içeriğinin ilişkisini ortaya koymamız gerekmektedir. Bu çerçevede sezginin neden zamansal karakterde olduğu çok mühim bir soru haline gelmektedir. Bergson ilk metinleri itibarıyla, Kantçı zamansal sezgiyi eleştiri konusu yaparak özgürlüğe ve metafiziğe yer açmaya çalışmaktadır. Bergson düşüncesinde zamansal sezgi varlıkla kurduğumuz ilk teması, yani varoluşu ifade etmektedir. Zamanın sürekli akışı ise tekrar etmeyen biricik varlıksal momentler anlamına gelmektedir. Her biri kendisine mahsus varlıksal aşamayı ifade eden art arda ilerleyiş, nesne olarak bir şeyin belirlenmesinde aslî unsur olmaktadır. Önceki bölümde sezginin zamansal bir karakterde nitelik esasında ele alınması ve bu suretle yaratıcı bir sürecin farkındalığı olarak karşımıza çıkması hususuna değinmiştik. Bu noktada önemli bir soru belirginleşmektedir; neden aklî sezgi değil de, zamansal sezgi esas alınmaktadır? Bunun gerekçelerinin Bergson'da doğrudan bulunmadığını ifade etmiştik. Bergson bu açıdan Kant felsefesinin zemininden hareket etmektedir. Bu zemini ortaya koymak adına bu bölümde Kantçı sezgi anlayışını ele alacağız. Kant felsefesinin ilgilendiği meseleler temelde Newton / Newtoncular ve Leibniz / Leibnizciler arasında vuku bulan sorunlardır. Bu nedenle ilgili bölümde bu tartışmaların zaman ile ilgili olan yönlerini ele alıp Kant tarafından sezginin zamansal ve mekânsal karakterde belirlenmesinin gerekçelerini ortaya koyacağız.

Saf Aklın Eleştirisi'nde Kant, Newtoncu mutlak zaman ve mekânı varlık karakteri bakımından eleştiri konusu yapmakta ve bunların mutlak töz esasında Tanrı'nın bir modusu olarak kavranmasını problemli görmektedir. Kant, yer kaplayan cisimlerden bağımsız nesnel gerçekliği olan Newtoncu mekân yerine transandantal-ideal bir zaman ve mekân anlayışını kabul etmektedir.⁴⁹ Bu çerçevede Kant'ın ayrıştığı bir diğer isim de yalnızca ideal bir zaman ve mekân fikri benimseyen Leibniz'dir. Kant öncesinde Leibnizciler ve Newtoncular arasında ontolojik olarak şeylerin mi zaman

49 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, (çev. Guyer, P., & Wood). (London: Cambridge University Press, 1998). A32-33.

ve mekândan önce olduğu, yoksa zaman ve mekânın mı şeylerden önce varolduğu şeklinde temel bir tartışma söz konusu olmuştur. Mantıktan hareket ederek bir sistem kurmaya çalışan Leibniz ile fizik anlayışının temel ilkelerine metafizik bir zemin kazandırmaya çalışan Newton arasındaki bu tartışmalar, Kant'ın felsefesiyle birlikte yeni bir kavramsal yapıya kavuşmuştur. Ancak temel tartışmaların tam olarak cevap bulunduğunu söyleyemeyiz. Bu tartışmaların ortaya çıkarılması için Descartes, Newton ve Leibniz'in mekân ve zaman bakımından ayrışmalarının gerekçelerini sunacağız. Daha sonra Kant'ın çözüm önerilerini ve yol açtığı bazı sorunları ele alacağız. Böylece bir sonraki bölüm itibarıyla Bergsoncu sezgi anlayışının bütün yönlerini ele alma olanağımız olacaktır.

2.1. Newton ve Descartes: Mutlak ile Görelî Zaman ve Mekân

Newton *Principia*'nın tanımlar bölümünü düştüğü şerhte mutlak hareketin tanımını ortaya koymaya çalışır. Bununla beraber eylemsiz referans çerçevesinin bir uzantısı olarak mutlak hareketin unsurları olan zaman ve mekânı, kendilerine mahsus mevcudiyetler olarak kabul eder. Bu bağlamda hakikî hareketi görelî hareketlerle sınırlayan Kartezyen fizikçiler de eleştiri konusu yapılmaktadır. Newton mutlak hareketin tanımını ortaya koymaya çalışarak, yörüngeleri takip eden gezegenlerin hakikî bir hareket halinde olduğunu göstermeye çalışır. Mutlak zamanın ve mutlak yerlerin varlık karakteristiği ise Yeni-Platoncu çerçeveyi andıran sudurcu bir anlayışla ortaya konur. Newton'un anlayışını detaylandırmadan önce, Descartes'in hareket ve mekân anlayışını ele alacağız. Newton bu meyandaki fikirlerini, özellikle de mutlak hareket konusundaki düşüncelerini, kendisini Kartezyen anlayıştan ayırtırmak suretiyle beyan etmektedir.

Yayılımı (*extension*) maddenin zatî bir niteliği olarak belirleyen Descartes, maddesiz bir mekân söz konusu olamayacağından dolayı hareketleri görelî mekânlara referansla tanımlar. Bu bağlamı açmak adına Descartes'ın temel öncüllerini takip etmeye çalışalım. Kendisinde üç boyutun farzedildiği cisimlik suretiyle maddenin özdeşleşmesi, matematiksel cismin dış dünyada maddî olanın mahiyetine dahil

olduğu anlamına gelmektedir.⁵⁰ Öncelikle bu belirleme fikri zihinde nasıl bulunmaktadır? Descartes'ın “düşünüyorum, o halde varım” şeklindeki temel önermesi; saf düşünme fiilini, onun varlığını ve varlığının zorunluluğu ifade eder.⁵¹ Ancak saf düşünme fiilinin birey olarak öznedeki varlığının zorunluluğu, sonluluk farkındalığıyla kayıtlıdır. Zorunluluk kavramı ise, nesnel içeriğe sahip olduğundan dolayı sonlulukta bizatihi düşünülmez. Descartes böylece, mahiyetinde varlığın zorunluluğunun düşünüldüğü niteliksel sonsuzluk / Tanrı kavramının farkındalığına sahip olduğunu ifade etmektedir.⁵² Descartes tözsel bir mevcudiyet olarak yayılımı, maddî özelliklerin zâtı olarak kabul eder. Bu suretle mekân, bir sınır olmaktan ziyade maddî olanın mahiyeti haline gelmektedir. Descartes böylece maddeyi niceliksel sonsuz (*indefinite*) olarak belirlemektedir. Niteliksel sonsuz (*infinite*) olarak saf düşüncede bulunan Tanrı kavramı, yaratıcı etkisi / inayeti yoluyla niceliksel olanın zâtına dahil olan varoluşu temin etmektedir. Descartes bu zemin itibarıyla maddeye göreli yer tayini ve hareketin sürekliliği fikri ile Tanrının sürekli yaratımı fikrine gitmektedir.⁵³

Konumuza dönecek olursak, bu çerçeveye itibarıyla yer fikri, madde ile birlikte düşünüleceğinden dolayı bir cismin yer değiştirmesi, ancak bu cismin kendisinin bir parçası olduğu sabit bir cisim varsayıldığında olanaklı olmaktadır. Descartes'in verdiği örnekle, gemide güvertede oturan kişi, geminin içine baktığında hareketsiz durduğunu düşünecekken, geminin dışına baktığında hareket ettiğini düşünecektir.⁵⁴ Bu çerçevede gemideki kişinin mekânı, geminin içine, geminin dışına, gemiye dışardan bakan kişiye göre mekânsal münasebetler değiştiği için farklılık gösterecektir. Yayılım maddenin mahiyetine dahil olduğu gibi madde de yayılımın zâtına dahil olmaktadır. Ancak yayılımın madde ile özdeşleşmesinin zemini muğlak kalmaktadır. Bu noktada maddî özelliklerin niceliksel miktarlara tamamen indirgenip indirgenmediği sorununu bir kenara bırakacağız. Descartes, zihinde bulunan yayılım kavramının Tanrının yaratması yoluyla nesnel içeriğe kavuştuğunu düşünmektedir.

50 Bkz. Rene Descartes, *Principle of Philosophy*, (çev. V. R. Miller ve R. P. Miller), (London: Kluwer Academic Publishers, 1982). II/1,9.

51 Bir başka ifadeyle, insan öznesinin saf düşünme fiilinde, varlık ve zorunluluk kavramı öncelenmektedir. Bkz. A.g.e., I/10.

52 Bkz. Rene Descartes, *Principles of Philosophy*, I/17-18.

53 Bu bağlamın kapsamlı bir değerlendirmesi için bkz. Laberthonniere, *Descartes Üzerine Tetkikler*, (çev. Mehmet Karasan), (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1977). 110-141.

54 A.g.e., II/24.

Bu bakımdan maddenin yayılımsal olarak takdir edilmesi için, yayılım fikrinin Tanrı'da bulunması gerekmektedir. Birazdan göreceğimiz üzere Newton, bu zemini ön plana çıkartarak mutlak mevcudiyet olarak zaman ve mekân fikrini benimsemektedir.

Descartes, mekân ve hareket anlayışının bir uzantısı olarak güneş sistemindeki gezegenleri, bir girdapta hareket ediyor gibi görünen nesneler olarak açıklamaya çalışır. Descartes'ın anlayışına göre, mekân doğası gereği madde ile dolu olacağından dolayı yalnızca dairesel hareketler olanaklı olmaktadır.⁵⁵ Burada eylemsizlik ilkesini hatırlayacak olursak, bir cismin hareketinde, herhangi bir dışsal müdahale olmadığı sürece doğrusal bir hareketin söz konusu olması umulur. Doğrusal hareketten sapmalar ise, cisme harici kuvvetler uygulandığını gösterir. Bu nedenle doğrusal hareket dışındaki bütün hareketler bir başka maddeye nispetle anlaşılır kılınmaktadır. Tek tek bütün gezegenler ve gezegenlerde bulunan cisimler merkez çekimine maruz kaldıklarından dolayı mevcut hareketler dairesel hareketler ile sınırlanmaktadır. Bu çerçevede Descartes, gezegenlerin dairesel hareketini açıklamak için evrende, gezegenleri sabit yıldızlar etrafında ve uyduları gezegenler etrafında taşıyan akışkan bir maddenin var olduğunu ifade eder.⁵⁶ Madde olarak gezegenden beklenen doğrusal hareket olsa da ortamında bulundukları akışkan, merkezin çekimine karşı merkezkaç eğilimi ile denge sağlamak ve dairesel hareketlere yol açmaktadır.

Descartes, hareketin ilk yasası [*inertia*] olarak cismin kendisindeki nicelik (*quantum in se est*) bakımından hareket ilkesini kendisinde taşımadığını, dışsal bir kuvvet tarafından sürekli devam edecek bir hareket söz konusu olana kadar aynı durumda kaldığını ifade eder.⁵⁷ Descartes'ın belirlediği ikinci yasaya göre ise, kendisinde bütün hareketler doğrusal olarak belirlendiklerinden, dairesel hareket eden cisimlerde merkezden kaçma eğilimi, yani merkezkaç kuvvet varsayılmaktadır. Bu çerçevede Descartes'a göre gezegenler, merkezinde güneşin bulunduğu akışkan bir madde üzerinde ortaya çıkan girdaptan dolayı, kusurlu dairesel harekette bulunurlar.⁵⁸ Akışkan madde tarafından taşınan gezegenler, bu akışkan maddenin hareketsiz olarak

55 Robert Disalli, *Understanding Space-Time*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2006). 19.

56 A.g.e., 19.

57 Rene Descartes, *Principles of Philosophy* II/37.

58 A.g.e., III/30.

dikkate alınması bakımından durağan olarak kabul edilecektir. Nitekim Descartes dünyanın “felsefî” olarak durağan olduğunu ifade eder.⁵⁹

Newton ise, mutlak hareketin tanımını ortaya koymak suretiyle gezegenlerin hakikî harekette olduklarını göstermeye çalışır. *Principia*’nın tanımlar bölümüne düştüğü notta, mutlak ve görelî hareket ile durağanlığın (1) nedenleri, (2) özellikleri ve (3) etkileri cihetinden birbirinden ayırt edilebileceğini söyler.⁶⁰ İlk ayrıştırma (1) harekete neden olan kuvvet üzerinden düşünülmektedir. Buna göre, cismin maruz kaldığı toplamı sıfırdan büyük bir kuvvet, ancak cismin mutlak hareketine yol açabilirken; görelî bir hareketin meydana gelmesi için bu kuvvet zorunlu bir neden değildir.⁶¹ Zira görelî hareket, cismin (gemideki insan) kendisine nispetle durağan düşünüldüğü şeyin (gemi) kendisine kuvvet uygulayarak harekete geçirmek suretiyle de olanaklı olmaktadır. Özellikler itibarıyla ayrıştırma (2) için Newton üç özellik sayar. (A) İlki, bir cismin hakikî durağanlığının bir başka cisme nispetle bilinemeyeceğine dayanır. (B) İkincisi, bütüne nispetle durağan olan cisim parçasının, bütünün hareketine iştirak edeceğini ve bu nedenle hakikî değil de görünürde bir durağanlığa sahip olacağını ifade eder. (C) Sonuncu özelliğe göre ise, cismin (gemideki insan) hareketiyle birlikte, kendisinin hareket ettiği yer (gemi) de değişiyorsa, hatta onunda hareket ettiği yer değişiyorsa (deniz), sonsuza giden bir zincirlemeye söz konusu olacağından dolayı nihai aşamada bir şeyin hareket edip etmediği belirsiz kalacaktır. Bu nedenle Newton’a göre, mutlak hareket ve durağanlığın varsayılması gerekmektedir. Etki üzerinden ortaya konan ayrıştırma (3) ise girdap teorisine ilişkindir. Bu teori gezegenlerin durağanlığını, güneşin merkezi olduğu göksel girdabın gözlemlenemeyen akışkan maddesine nispetle ortaya koymaya çalışmaktaydı. Newton ise, dairesel hareketle birlikte ortaya çıkan dairesel hareketin ekseninden kaçma çabasının, bir başka dairesel hareket ile açıklanamadığını ifade eder.⁶² Newton’un bu bağlamda ortaya koyduğu deneyi kısaca özetleyelim. İçine su koyulmuş ve bir iple asılı duran bir kovanın ipi, çevrilmek suretiyle gerginleştirip sonra serbest bırakıldığında, su kovada durağan bir haldeyken zamanla kovanın kenarlarından yükselerek bir girdap oluşturacaktır.

⁵⁹ A.g.e., III/26-27.

⁶⁰ Florian Cajori, haz. *Sir Isaac Newton’s Mathematical Principles*, (çev. Andrew Motte), (Berkeley: University of California Press, 1966). 8.

⁶¹ A.g.e., 10.

⁶² A.g.e., 10.

Newton'a göre bunun temel nedeni, başlangıçta suyun görelî hareketi en fazlayken, zamanla bu hareketin azalmasıyla birlikte suyun eksenden kaçma çabasıdır. Newton bu çabanın, suyun kendisini kuşatan kovaya nispetle devretmesine (*translation*) dayanmadığını ve onunla tanımlanmadığını düşünür. Ona göre görelî bir dairesel harekette böyle bir kuvvet olmayacağından dolayı doğrusal olarak hareket eden mutlak bir hareketin varsayılması gerekmektedir.⁶³

Newton'un mutlak hareket bağlamında *Principia* adlı eserinde ortaya koyduğu argümanları böyle sıralayabiliriz.⁶⁴ Newton esas itibarıyla, mutlak hareket ile görelî hareketin üç cihetten birbirinden ayırıştırılabileceğini ve mutlak hareketin görelî hareket üzerinden tanımlanamayacağını ifade etmektedir. Newton'ın zaman ve mekânın varlık karakteri hakkında neler düşündüğüne gelmeden önce, buradaki tartışmayı açıklığa kavuşturalım. Descartes hareketi, bir cismin kendisine vasıtasız olarak temaslı olan ve durağan kabul edilen bitişik cisimlerden başka bitişik cisimlere geçişi olarak tanımlamaktadır.⁶⁵ Bu çerçevede hareketin miktarı, kaplanan yer ve hızla orantılı olup hareketin yönü de hareketin kendisinde vuku bulduğu cisme dayanmaktadır. Neticede cismin kendisinde hareketin yönünü tayin edecek bir unsur bulunmamaktadır.

Newton, maddenin eylemsiz (*inertia*) durumunun tanımına durağanlık ile birlikte doğru bir çizgide biçimde hareket kaydını ilave eder.⁶⁶ Önceki tanımlarda ise, hareket miktarının maddenin hızı ve kütlesi ile, kütlenin de yoğunluk ve hacim orantılı olduğunu ifade eder. Newton ilk tanımdan sonra, kaplanan yer ve yoğunluk ile orantılı olan, kütle olarak adlandırdığı bir niceliğin her yerde olacağını ortaya koyar.⁶⁷ Bu çerçevede sırf kütlesi dikkate alındığında bir cisim, hareket halindeyken durağanlığa; durağanken de harekete karşı bir direnç göstermesi beklenmektedir. Cisme kütlesinden büyük bir kuvvet uygulandığında ise, bu kuvvet cismin

63 A.g.e., 11.

64 Newton ayrıca deneysel bir örnek de vermektedir. Buna göre birbirlerine iple bağlı kürelerin, kendi kütle çekimlerinden kaynaklı olarak yaptıkları dairesel hareketin niceliği, ikisini kuşatan bir mekân referans yapmadan, sırf ipin gerginliğinden de hesaplanabileceğini iddia eder. Newton'un mutlak mekân ve zaman anlayışının nihai zeminine dair kapsamlı bilgi için bkz. Michael Friedman, *Foundations of Space-Time Theories*. (New Jersey: Princeton University Press, 1983). 71-121.

65 Rene Descartes, *Principles of Philosophy*, II/25.

66 Florian Cajori, haz. *Sir Isaac Newton's Mathematical Principles*, (çev. Andrew Motte), (Berkeley: University of California Press, 1966). 2.

67 A.g.e., 1.

ivmelenmesine yol açacaktır. Kuvvet böylece cismin her parçasının ivmesinin toplamıyla orantılı olmaktadır.

Esas meselemize geri dönecek olursak, Newton, görelî hareket ve mutlak hareketin birbirinden nasıl ayrıştırılacağını ortaya koymaya çalışır. Bu çerçevede mutlak mekân ve zaman anlayışına geçer. Bunun temel gerekçesi her yerde sabit olan kütle belirlenimi için mutlak bir mekân fikrine gereksinim olduğu söylenebilir. Newton, Descartes'ın girdap teorisi bağlamında, görelî hareket bakımından mekezkâç kuvvetinin tanımlanamayacağını, ancak mutlak bir dairesel hareket olarak değerlendirilirse hareketin niceliğine göre büyük ya da küçük kuvvetin söz konusu olabileceğini ifade eder.⁶⁸ Zira akışkan maddenin taşıdığı cisim, görelî bir durağanlığa sahip olacağından dolayı kendisinde merkezden kaçma çabası düşünölmeyecektir. Bunun yerine yalnızca onu taşıyan akışkan maddenin doğrusal hareket meylinde kaynaklanan merkezkaç çabası söz konusu olacaktır. Ancak bu çabanın da söz konusu olması için, akışkan maddenin kendisine nispetle hareketli olacağı durağan bir başka cisim gerekecek ve neticede mutlak durağanlığa referans yapılmaksızın bu hareket tanımlanamayacaktır.

Newton mutlak hareketi, mutlak yerden bir başka mutlak yere intikal olarak tanımlar.⁶⁹ Mutlak harekette düşünölen mekân ise, “dışsal bir şeye nispetli olmaksızın kendi doğasında aynı ve durağan kalan” olarak tanımlanır.⁷⁰ Benzer şekilde zaman da, “dışsal bir şeye nispetli olmaksızın kendi doğasından [kaynaklı olarak] eşitçe akan” olarak tanımlanmaktadır.⁷¹ Bu çerçevede mutlak harekette düşünölen mutlak zaman ve mutlak mekânın nasıl bir varlık karakterine sahip olduğu *Principia*'da ele alınmaz. Ancak Newton'ın mezkûr bağlamdaki düşöncelerini yayınlanmamış *De Gravitatione* adlı el yazmasında bulmak mümkündür. Bu metnin Newton'a atfedilebilirliği meyanında yapılan tartışmalara girmeyeceğiz, sadece buradaki fikirleri kısaca ele alamakla yetineceğiz.

Newton varolan her şeyin bir yere nispetle varolduğunu düşünür ve mekânı varolmaya yönelik bir istidat (*disposition*) olarak niteler.⁷² Bu çerçevede cisim,

68 A.g.e., 10.

69 A.g.e., 7.

70 A.g.e., 6.

71 A.g.e., 6.

72 A. Rupert Hall ve Marie Boas Hall, haz. *Unpublished Scientific Papers Of Isaac Newton*, (London: Cambridge University Press, 1978). 136.

mekân ve zamanın kendisine nispetle bir arada olduğu⁷³ (*omnipresent*) Tanrının belirli koşullarla takdir ettiği yayılımın niceliği olarak tanımlanır.⁷⁴ Newton buradaki Aristocu heyula ve suret analogisini teslim eder ve birincinin yerine yayılımı aldığını, ikincisi yerine de Tanrının iradesini aldığını söyler. Bu bakımdan Newton'ın, Aristoteles'ten ziyade, şekli (*figure*) cevher olarak düşününen Pisagorculara yakın bir yaklaşıma sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bu çerçevede yayılım, cisimler ve Tanrı arasında bir vasıta olarak bir yandan Tanrıya nispetli olarak bir aradayken, diğer yandan Tanrıyla birlikte yaratılmamış bir karakter kazanır. Newton'ın bu bağlam itibarıyla Kartezyen çerçeveyi genişletmeye çalışması ve zaman ile mekânı cevher haline getirmesi bazı sorunları da beraberinde getirmektedir. Öncelikle, niceliksel takdir yahut yayılım, bölünme kabul edeceğinden dolayı bu tarz bir töz hakikî bir bireysellikten yoksun olacaktır. Bu husus Leibniz ve Newtoncular için önemli bir tartışma noktasıdır. Yine bu bağlamda vuku bulan bir diğer tartışma da Tanrıya nispetle yan yanalık ve art ardalık düzenine sahip olan mekân ve zamanın türdeş parçalardan oluşması nedeniyle birbirlerinden tefriki sağlayacak yeter-sebebin kendilerinde nasıl bulundurduğu hususudur. Bu meseleri detaylandırmak için Newton ve Leibniz arasındaki zaman ve mekân tartışmalarını ele almamız gerekmektedir.

2.2. Leibniz ve Newton: Cevherin Zaman ve Mekânla İrtibatı

Leibniz'in Newtoncu mutlak mekân ve mutlak zaman eleştirilerini, Newton'un önemli destekçilerinden olan Samuel Clarke ile olan mektuplaşmalarından takip etmek mümkündür. Leibniz burada art ardalık ve yan yanalık düzeninin homojen parçalardan müteşekkil olması durumunda bazı sorunlara yol açacağını ifade eder. Newton'un verdiği bir örnek üzerinden meseleyi detaylandıracak olursak, bugün ve yarının yer değiştirmesi durumunda, zaman parçalarının değişmez düzeninden dolayı bugünün yarın, yarının da bugün olması gerekir. Leibniz'e göre, bir şeyin neden bu zamanda değil de başka zamanda, yahut neden şu mekânda değil de başka mekânda

73 Newton'un mekânı, Tanrının *sensorium*'u olarak nitelemesi de bu bağlamda anlaşılmalıdır. Bkz. Roger Ariew, çev. ve haz. *G. W. Leibniz and Samuel Clarke Correspondence*, (Cambridge: Hackett Publishing Company, 2000). 5.

74 A. Rupert Hall ve Marie Boas Hall, haz. *Unpublished Scientific Papers Of Isaac Newton*, 140.

yaratıldığına dair bir soru sorulduğunda, yerler ve zamanlar türdeş olacağından dolayı birbirlerinden tefrik edilmek için yeter-sebep veremeyeceklerdir. Tercih edilebilirliğe yol açacak neden fikri burada söz konusu olmayacağı için Leibniz' e göre, Tanrının yaratıcı etkisinin düşünülmesi de imkansız olacaktır. Leibniz bu gerekçeyle mekân ve zamanın tefrik edilebilen şeylerin düzenine dayanmaları gerektiğini ifade eder.⁷⁵ Her ne kadar zaman ve mekân, düzenleri itibarıyla birbirinden tefrik ediliyorsa da düzende düşünülen parçaların yerlerinin değiştirilmesi bir farklılık yaratmamaktadır. Leibniz, zaman ve mekânın bu anlamda bir düzene sahip olması için heterojen şeylere dayanması gerektiğini düşünmektedir.

Leibniz'in bu bağlamdaki eleştirileri mutlak varlık olarak düşünülen zaman ve mekân parçalarının nasıl düşünülmesi gerektiğine ilişkindir. Newtoncu bakış açısından ortaya çıkan önemli sorunlardan biri, kendi kendilerinin yeri ve zamanı olan bu parçaların Tanrı ile bilirlkte cevher mahiyeti kazanmalarındır. Bu parçalar kendilerinde tefrik unsuru ihtiva etmeseler de Newton açısından, Tanrının tek tek parçalara nispetinde bir düzen ortaya çıkmaktadır. Fakat Tanrının hangi nedene göre birini diğerinin yanına, önüne, ardına vs koyduğu belirsiz kalmaktadır. Şunu da ifade etmek gerekir ki, bu tarz bir eleştiri, cevheri niteliklerden bağımsız bir varoluş olarak kabul eden bütün sistemler için geçerlidir. Zira bu şekilde düşünülen cevherleri birbirlerinden tefrik edebilecek tek unsur varlık olacaktır. Varlığın konusunu özelleştirmesi ve “bir şey” olarak belirlemesi için “şeyin başkası”ndan ayrıştırması gerekmektedir. Bu ayrıştırma ise ancak şey’de varsayılan niteliklerin sınırlandırılmış olması ile olanaklı olmaktadır. Ancak niteliklerin şeyin zâtına dahil olmadığını düşündüğümüzde, şeyleri ayırt edecek özellikler kalmayacağı için birbirleriyle aynı olan şeyler çokluğu, bir başka ifadeyle “her şey, her şey[de]dir” fikri söz konusu olmaktadır. Diğer taraftan, mekân parçalarının hakikî bireyselliğe sahip olmaları için niteliksel belirlenmeye konu olmaları gerekmektedir. Ancak bu, zaman ve mekânı süreksiz nicelik haline getirecektir. Bir sonraki kısımda ele alacağımız Kant, bu zeminden dolayı insan tecrübesinin zeminine homojen bir çokluğu koymakta ve cevher ile nitelikleri arasındaki münasebeti de birbirlerine zorunlu olarak ait olan şeyler münasebeti, yani bağıntı olarak kabul etmektedir.

75 Bkz. Roger Ariew, çev. ve haz. *G. W. Leibniz and Samuel Clarke Correspondence*, 15-17, 24-25.

Gözlemlenebilir, fenomenal olana baktığımızda zaman ve mekânı şeylerle birlikte düşünmekten kendimizi alıkoyamayız. Bir cismi, sözelimi kalemi, çantanın içinde, çantayı evin içinde, evi yeryüzünün içinde vs. düşünürüz. Kalemin kendisini kuşatan bütün bu diğer cisimlerden bağımsız olarak, kendisine mahsus mutlak bir yer düşüncesi, zihnin bir soyutlaması gibi durmaktadır. Aksi durumda cismin kapladığı yerin, cismin kendisinden evvel kendi kendisinin yeri olarak ‘orada’ olup bir şekilde cismi belirlediğini düşünmemiz gerekmektedir. Aynı şeyleri zaman için de söyleyebiliriz. Günleri ve yılları dünyanın hareketleriyle düşündüğümüz gibi, art arda gelen ânları, bir harekete referansla düşünmek durumunda kalırız. Leibniz benzer gerekçelerden dolayı, zaman ve mekân tasavvurunun, şeylerin kordinasyonları itibarıyla zihinde meydana gelmesi gerektiğini savunur. Leibniz, nüfuz edilmezliğin ve harekette aynı kalmanın kendisine referansla düşünüleceği şeyin şeyliğini, birincil madde olarak düşünebileceğimiz birincil edilgen kuvvet ve birincil etken kuvvetin terkibi ile ortaya çıkan ikincil (*derivative*) aktif ve pasif kuvvet bağlamında düşünmektedir.⁷⁶ Bu bağlamda düşünülen cevherler niteliksel belirlenime sahip olduklarından dolayı belirli özellikleri taşıyan özneler olarak kabul edilir. Leibniz’in düşüncesinde, her türlü mekânsal ve zamansal münasebetlerden öncel olan bu kendinde şeylerin nihai belirlenim noktasını ise mantıktır.⁷⁷ Heterojen bir çokluk oluşturan bu kendinde şeyler, kendilerini aşan bir fiil yordamıyla fenomenal belirlenimlerden evvel olarak özel bir bir-aradalık, Leibniz’in ifadesiyle önceden tayin edilmiş uyum itibarıyla düşünülmektedir.

76 Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadoloji-Metafizik Üzerine Konuşma*. (çev. Atakan Altınörs). (İstanbul: Bilge kültür sanat yayınlar, 2011). 49-53.

77 Bu bağlamı kısaca şöyle özetleyebiliriz; “A, B’dir.” şeklinde bir yargıda iki temel unsur söz konusu olmaktadır. Birbirlerinden mahiyetçe farklı iki kavram (A ve B) ve onları varlıkta bir araya getiren varlık fiili (olma / dır). Bu çerçevede B, A’ya varlık bakımından dahil olacaktır. Leibniz, Aristotelesçi geleneği takip ederek hakikat kavramını bu bağlamda ortaya çıkan “içinde olma (*in-esse*)” bakımından düşünür. Varlık itibarıyla birlik, bölünme kabul etmediği için “içinde olunan” içinde olanı varlıksal anlamda kuşatmaktadır. Netice itibarıyla bu çerçevede düşünülen özneler (monadlar), niteliklerin kendilerinde düşünüleceği hakikî konular haline gelmektedir. Monadlar olanaklı yüklemelerinden bağımsız varoluşlar oldukları için bu yüklemeler cihetinden birbirlerinden ayrılamazlar. Ancak bir mevcut olarak belirlenmeleri koşuluyla birbirlerinden ayrışabilirler. Bu nedenle bir şey olarak bir mevcudun, bir başkasını dışlaması için olanaklı yüklemeleri kendisinde varsaymalı ve kendi-için varlık olarak düşünülmesi gerekmektedir. Fakat bu, cevher araz-bağlantısını izafet haline getirmektedir. Leibniz ise, monadları “dünya içre dünya” olarak düşünme yoluna gitmektedir. Leibniz mantık- metafizik itibarıyla ortaya koyduğu bu zeminde mekaniği inşa etmeye çalışmaktadır. Bu noktaya Kant bağlamında tekrar döneceğiz. Detaylı bir değerlendirme için bkz. Martin Heidegger, *Metaphysical Foundations of Logic*. (çev. Michael Heim). (Bloomington: Indiana University Press, 1984). 27-108.

Leibniz mekânın, kendi içsel belirlenimi taşıyan bağımsız varoluş noktaları dayanağından türetilmesi gerektiğini düşünür.⁷⁸ Buna göre mekân, temelde yer kaplayan şeylerin bir arada varoluşunun, yani aynı anda mevcut olan bir çok şeyin yan yanalık esasında birlikte mevcudiyetine dayanan yerlerin münasebetlerinin (*relation*) real değil de, ideal bir ifadesi olmaktadır.⁷⁹ Kendisindeki çokluk (*plurality*) bakımından aritmetik ve sahip olduğu süreklilik (*continuity*) bakımından da zaman ve hareket ile aynı niteliği taşıyan mekânın zatî niteliği, ideal düzlemde yer alan çokluğun sürekli bir aradalığı (yayılım) fikridir. Leibniz bu suretle yayılımı hakikî bir mevcudiyet olarak kabul etmez. Leibniz'in ifadeleriyle;

“ yayılımın (extension) somut bir [şey] olduğunu reddediyorum. Zira o, yayılan [şeylerin] soyutlamasıdır... Yayılım sadece soyutlanan bir şeydir ve yayılan bir şeylere ihtiyaç duyar. O, tıpkı konum gibi, bir özneye ihtiyaç duyar, [ve] o bu özneye göreli olan bir şeydir. Hatta o [yayılım], kendisinde yayılan özneye, kendisini önceleyen bir şey varsayar, [ve] bu özne ile yayılır ve sürekli olur. Yayılım, bu doğanın ya da niteliğin yayılımıdır.”⁸⁰

Leibniz, mekân ve zamandan cisimler çokluğunun soyutlanması durumunda, geriye sadece ideal figürlerin, yani aritmetik ve geometrik nesnelerin kalacağını ifade eder.⁸¹ Bu bağlamda ideal olan, şeylerden edinilen izlenimlere dayanmaktadır. Bu bakımdan zihinden bağımsız varoluş noktalarının yayılmalarının yan yanalık düzeni izlenimleri mekân fikrini verirken; art arda sıralanmasının düzeni izlenimleri ise, zaman fikrini vermektedir. Dış dünyanın fenomenal olması nedeniyle, mekânsal ve zamansal belirlenimler dış dünya itibarıyla fenomenal düzeyde real, zihinde ise ideal bir nitelik kazanmaktadır.⁸²

Leibniz'in düşüncelerini bu şekilde özetleyebiliriz. Leibniz temelde homojen bir çokluk olarak düşünülen mekânın ve zamanın cevher haline getirilmesi durumunda düzen fikrinin nedenini vermeyeceğini düşünür. Bu nedenle zaman ve mekânın heterojen çokluğa dayanan ideal nitelikler olarak kabul eder. Leibniz'in şeylerden türetilen mekân ve zaman anlayışı, yönleri açıklayamadığı gerekçesiyle eleştirilmiştir. Önce matematikçi Euler ve daha sonra birazdan ele alacağımız Kant, şeylerin nitelikleri olarak kabul edilen mekân fikrinin, yönleri açıklayamadığını

78 Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadoloji-Metafizik Üzerine Konuşma*, XVII.

79 Michael J. Futch, *Leibniz Metaphysics of Time and Space*. (Oklahoma: Springer, 2008). 30.

80 Alıntıl原因 A.g.e., 44.

81 Emile Boutroux, *Leibniz*, (çev.Atakan Altınörs). (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2009). 67.

82 A.g.e., 68.

düşünür. Erken dönemleri itibarıyla Leibniz ve Newton arasında gidip gelen Kant, bu iki anlayışı yeni bir kavramsal çerçeveye ele almak suretiyle Newton ve Leibniz arasında vuku bulan tartışmalara çözüm önerme iddiasındadır. Leibniz'in ideal zaman ve mekân fikri ve Newton'un bütün varolandan ontolojik olarak evvel olan mutlak varlık olarak zaman ve mekân anlayışı, Kant felsefesinde transandantal-ideal zaman ve mekân olarak karşılık bulmaktadır. Ancak Newton'dan farklı olarak Kant, zaman ve mekânı Tanrının *sensorium*'u olarak değil, zihnin duyumsama faaliyeti bakımından düşünmektedir. Yine Leibniz'den farklı olarak kendinde şeylerden türetilen zaman ve mekân yerine, muhayyile yetisinin tecrübeyi kuşatan bir yaratma fiili bakımından bu ikisini ele almaktadır.

2.3. Kant ve Zamansal Sezgi

Kant felsefesinin temel hususiyetlerinden biri, aklın varlıkla aktif bir teması olan sezme fiilinin, nesnenin tam belirlenmesinde yeter-sebep teşkil etmediğine ilişkindir. Kant'a göre algıdaki nesnenin belirlenmesinde kavramsal, yani fertleşmek suretiyle tekrar eden özdeşlikten öncel olarak zamansal ve mekânsal bir belirleme söz konusu olmaktadır. Algıda sunulan maddî muhtevanın belirlenme sürecinin ilk aşması, yer ve zaman tayini suretiyle nesnelere belirli bir zaman ve belirli bir mekân sınırlarının ilavesi oluşturmaktadır. Kant bu çerçevede yer ve zaman tayin etmeyi, algılamının temel koşulu olarak kabul etmektedir.

Prolegomena adlı metninde Kant, mekân ve zamanı, kendinde şeylere bağlı gerçek nitelikler gibi düşünmekten kendilerini alıkoyamayanların, örtüşmeyen eşler paradoksuna bakmalarını tavsiye eder.⁸³ Kant'a göre, mekândaki parçaların birbirlerine ilişkin konumları, yönleri meydana getirmemekte; aksine, kendisinde belirli münasebetler ile tertipleneceği yönleri varsaymaktadır.⁸⁴ Buna göre bir şeye ait parçaların konumları, o şeye nispetle belirlenirken, parçalar düzeninin yönelik olduğu yönler şeyin dışındaki mekâna referans yapmakta; bu mekân ise tek tek yerler

83 Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*. (çev. İoanna Kuçuradi, Yusuf Örnek). (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2015). 13; 34-35.

84 Immanuel Kant, "Concerning the ultimate ground of the differentiation of directions in space", *Theoretical Philosophy* içinde, (çev. David Walford), (Cambridge: Cambridge University Press, 1992). 2:377.

değil, bütün yerlerin kendisinin parçası olduğu bütün mekân olarak düşünülmektedir.⁸⁵ Bir başka ifadeyle, Kant'a göre yönlerin kendisine nispetle olduğu şey, mutlak mekândır. Kant 1768'de yazdığı bir makalesinde şeylerdeki yönsef farkların ancak aslî (*orginal*) ve mutlak bir mekân zeminiyle olanaklı olacağı sonucuna varır. İki yıl sonra yazdığı profesörlük tezinde ise, mekân ile birlikte zamanı da algıya ilişkin dünyaya ait saf sezgi olarak ele alır.⁸⁶

Yönler temelde işaretin, hareketin, kuvvetin yahut ivmenin kendisine doğru olduğu şeyi ifade eder. Yönlerin işarete konu olmaları için hakikî bir varlık itibarıyla düşünölmeleri gerekmektedir. Bu varlık karakteri cismin sınırları bakımından araz olarak düşünölebilir. Ancak önceki bölümde ele aldığımız Newtoncu fizik, belirli yönde kuvvet uygulanan bir cismin başka yönlerden bir kuvvet söz konusu oluncaya kadar, eylemsiz bakış açısı (*inertial framework*) itibarıyla aynı yönde hareketini muhafaza etmesini öngörmektedir. Matematikçi Leonhard Euler, yönlerin aynı kalışı bakımından hakikî bir mekân ve zamanın düşünölmesi gerektiğini ifade eder.⁸⁷ Euler'in bu eleştirisi esasında yönlerden ziyade Newton'ın dinamiğe ilişkin tasavvuruyla alakalıdır. Kant'ın bu bağlamdaki yaklaşımı Euler'inkinden biraz farklıdır. O daha çok Leibnizci çerçeve itibarıyla nesneleri tefrik etmede yeter-sebep teşkil eden unsurları ele almaya çalışıp mekânın ve zamanın bu bağlamda kavramsal olandan öncel bir koşul arz ettiğı sonucuna varmaktadır.

Kant nesnelerin öncelikli olarak zamansal ve mekânsal belirlenme yoluyla tefrik edilmesi gerektiğini düşünür. Bu zemin Kant'a göre kavramsal belirlemeden öncedir. İki nesne, sahip olduğu bütün özellikler bakımından aynı ise bu nesneler birbirlerinden tefrik edilemeyecekleri için birbirinin aynı olurlar. Bu bağlamda aynı boyutlara sahip iki küre düşündüğümüzde, bunlar mekân karakteristiğı itibarıyla tefrik edilebilirler. Bu mekânlarının da aynı olduğunu düşünürsek bu iki şey tefrike konu olamayacağından, iki şey olmaktan çıkıp aynı şey haline gelirler. Bu bağlam itibarıyla söz konusu olanlar art ardalık olarak zaman için de geçerlidir. Art arda gelen birbirinin aynı olan iki küre zamansal farkla tefrike konu olmaktadır. Gerek zamansal gerek mekânsal farkı nesneye ait bir özellik olarak düşündüğümüzde,

⁸⁵ A.g.e., 2:378.

⁸⁶ Bkz. Immanuel Kant, "On the form and principles of the sensible and the intelligible world", ", *Theoretical Philosophy* içinde, (çev. David Walford), (Cambridge: Cambridge University Press, 1992). 14-15.

⁸⁷ Robert Disalli, *Understanding Space-Time*, 37.

nesneler bütün özellikleri bakımından aynı olmadıkları için tefrik edilebilir olacaklardır.

Kant bu noktada simetrik nesneleri ayrı bir yere koymaktadır. Simetrik iki nesne düşündüğümüzde bu şeyler farklı yerde bulunma özelliklerinden dolayı birbirinden farklılaşacaklardır. Ancak burada başka unsur daha devreye girmektedir. Birinin yerine diğerini koyabilmemiz için, diğerinin yönünü ters çevirmemiz gerekmektedir. Eş deyişle, ikisinin aynı boyutta olması mekân özelliğinin aynılaştırılmasına imkân vermemektedir. Zira bir de yönsel fark söz konusu olmaktadır. Söz gelimi iki elimiz, ancak dış yüzeylerinin yahut iç yüzeylerinin birbirlerine temas etmeleriyle çakışmaktadır. Aynı yüzeyler aynı yöne bakacak şekilde temas sağladığımızda tam örtüşme sağlanmamaktadır. Yine Kant'ın verdiği eldiven örneği üzerinden düşünersek, sağ ele giydiğimiz eldiveni sol ele giymek için, eldivenin iç tarafının dış taraf olacak şekilde ters çevrilmesi gerekmektedir. Yani sadece konum değişikliği, sağ eldivenin çevrilmeden sol elde giyilmeye çalışılması örtüşmeyi sağlamamaktadır. Kant'ın iddiasına göre bu bağlamdaki yönün çevrilmesi gerekliliği, yönün konumdan farklı olduğunu ortaya koymaktadır. Zira iki elin bu anlamda farklı olması, sadece bütüne referansla düşünülen konumlarından kaynaklı olsaydı, birbirleriyle örtüşmeleri için ters çevrilmeleri gerekmecekti. Bu aşamada Kant'a göre şeyler, yönlerdeki farklılık itibarıyla içe ilişkin olan (Alm. *innere*), ama iç kaynaklı (Alm. *innerlich*) olmayan bir tefrik esasına konu olmaktadır.⁸⁸ Bu tefrik esası, ona göre kendisine referansla mekânlı olunan ve sabit yerlerin bütünü olarak mekândır. Kant buradaki geçişin biraz muğlak olduğunu teslim eder.⁸⁹ Ancak bu metinle birlikte Kant'ın Leibnizci mekân anlayışından uzaklaşarak, kuşattığı şeylerden bağımsız ideal-mutlak bir varlığı olan mekân fikrine vardığını söyleyebiliriz.

Kant'ın burada zikrettiği argüman esasen mekân ile ilgili olsa da o, zamanı da bu bağlamda düşünmektedir. Newtoncu anlayışın mutlak varlıklar olarak zaman ve mekân parçalarını cevher haline getirmeye meyilli olduğunu ve bu bağlamda ortaya

88 Immanuel Kant, *Prolegomena*, 57.

Burada *innerlich Verschiedenheit* ifadesi içsel kaynaklı ve kavramsal tefriki ifade etmekte; *innere Verschiedenheit* ise, iç'e ilişkin olmasına rağmen, içsel kaynaklı ve kavramsal olmayan, yani saf uzay-zaman görüşü kaynaklı olarak iç'e ilişkin olan bir tefrik esasına göndermede bulunmaktadır. Bu bağlamda detaylı bir değerlendirme için bkz. Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*. (çev. Paul Patton). (New York: Columbia University Press, 1994). 26-27.

89 Immanuel Kant, "Concerning the ultimate ground of the differentiation of directions in space", *Theoretical Philosophy* içinde, 2:278.

çıkan sorunları ele almıştık. Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde Newtoncu anlayışı bu bakımdan eleştirmektedir.⁹⁰ Bunun yerine, muhayyilenin algılama yeteneğini de aşan bir fiili itibarıyla saf mekâna ve zamana kaynak temin etmektedir. Bir başka ifadeyle, saf algıda ihtiva edilen belirli zaman ve belirli mekân ile maddî olandan, sonuncusunun dış dünya itibarıyla verili ve ilk ikisinin de zihinde muhayyile tarafından ilave edildiği düşünülmektedir.

Kant algı, muhayyile ve tamalgı (Alm. *Apperzeption*) olmak üzere zihnin üç yeteneği üzerinden tecrübenin belirlendiğini ifade eder.⁹¹ Algı itibarıyla duyulara verilen çeşitlilik (Alm. *manifold*) algı tarafından a priori olarak belirlenir. Verili olanlar, içsel yahut dışsal algı itibarıyla olsun, nihai olarak zamansal art ardalık itibarıyla dizilir ve bu anlamda bir arada düşünülür.⁹² Algının idrak yönü itibarıyla a priori ciheti temin eden, idrak fiiliyle birlikte meydana gelen saf mekân ve zaman temsilidir. Böylece muhayyilenin, biri verilen malzemenin duyu vasıtasıyla idrakine, diğeri de bu idrakın saf cihetine yönelik iki fiili söz konusu olmaktadır. Bu fiiller, sırasıyla yeniden üretici terkip ve üretici terkip olarak adlandırılır. Muhayyile, ilki vasıtasıyla idrak edileni algıda fiilî olmadığında yeniden üreterek algıyı bütünlemekte; ikincisi vasıtasıyla da algının belirli zaman ve belirli mekân yönünü tayin etmektedir.

Kant, idrakin saf yönü olarak mekân ve zamanın saf nesnel birliklerinin saf, kökensel, sabit transandantal “apperzeption” olarak tesmiye olunan bir şuura nispetle (*relation*) olduğunu ifade eder.⁹³ Bu şuurun şuur olma ciheti ise, zihnin çeşitliliği (*manifold*) bir araya getirmede icra ettiği fiilin özdeşliğine ilişkin bir şurudan kaynaklanmaktadır.⁹⁴ Kant tek anda içerilen temsilin mutlak birlikten başka bir şey olamacağını, yani çeşitlilik (*manifold*) olamayacağını ifade eder.⁹⁵ Bu mutlak birlik, algılayanın birliğiyle mi, yoksa ân'da verili olanların tefrik edilemez olmasıyla mı alakalı olduğu açık değildir. “Ân”da verilenin, dışsal olması kaydıyla tıpkı bir

90 Kant ve Newton'un, zaman ve mekân hususundaki ortak noktaları ve ayrıştığı noktaların kapsamlı bir değerlendirmesi için bkz. Michael Friedman, “Newton and Kant on Absolute Space: From Theology to Transcendental Philosophy”. *Constituting Objectivity: Transcendental Perspectives and Modern Physics* içinde.(ed: M. Bitbol, P. Kerzberg ve J. Petitot). (Springer, 2009).

91 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, B127.

92 A.g.e., A99.

93 A.g.e., A107.

94 A.g.e., A108.

95 A.g.e., A99.

fotoğraf karesindeki çokluk gibi, sırf işaret edilen yönler itibarıyla çokluk hale getirilebileceği söylenebilir. Ancak algının dışsal tarafının da içsel taraf olan zaman algısına tabi olduğunu ifade eden Kant'ın, algıdaki “ân”ın idraki itibarıyla birliğin, algıya yönelenin kendisini idrak etmesi (Alm. *Apperzeption*) ile temin edilen birlik olarak anladığı söylenebilir. Bu suretle algının saf ciheti, art arda gelenlerin tek şuurda bütün hale gelmeleri suretiyle çokluk (Alm. *menge*) olarak düşünülür. Kant, farklı zamanların bir ve aynı zamanın parçaları olduğunu ifade eder.⁹⁶ Ancak zaman parçalarının sezgide art arda verilmesi önceldir ve şuurun birliğine nispetli olmak bakımından bütün teşkil eder. Kant dıştan verilen izelerin iç duyunun koşulu olan zamana tabi olduğunu düşünür. Bu bağlamda dıştan iç'e doğru bir geçişin esas alınması, zamanın mekân üzerinden anlaşılmasına yol açmaktadır. Bu suretle Kant, mekân ile birlikte zamanı da birbirine dışsal olan ama mahiyetçe aynı olan parçalardan müteşekkil yayılımsal (*extensive*) büyüklük olarak düşünür.⁹⁷

Kant, duyular vasıtasıyla belirli zaman ve belirli mekân tayin edilen çokluğun zihinde bulunması itibarıyla yargıya konu olduğunu ve bu suretle nesne haline geldiğini ifade eder. Bu çerçevede yargıda kendini açığa vuran tümellik-tikellik, olumlama-yadsıma, imkân-zorunluluk, kategorik-hipotetik vs gibi anlamlar, mezkûr çokluğa zihinde bir yargıya konu olması bakımından ilişmektedir. Kant, şematizm öğretisi çerçevesinde zihinde bulunan anlamlarda düşünülen saf kavramların vasıtasız olarak dış dünya ile temas halinde olmadığını, önce kurallar (zamanda kalıcılık, zamanda birlik vs) temin etmek suretiyle muhayyilenin saf temsilleri olarak zaman ve mekâna ile, onun vasıtasıyla da dış dünya ile temaslı olduğunu düşünür. Bu çerçevede kavram altında düşünülen nesnenin sezgideki karşılığına uygun olarak sergilenmesiyle (Alm. *Darstellung*) empirik kavramlar ortaya çıkmaktadır.

Önceki bölümün sonunda tümel meselesini ele alıp tümelleşmenin sırf zihinde meydana gelemeyeceğini, bir şekilde zihne dışardan dahil olmaya uygun olması gerektiğini ve bu bağlamda ortaya çıkan diğer sorunları ele almıştık. Kant'ın birinci kritiği bağlamında aynı sorunun geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Zira eğer sezgisel çokluk kendisinde tekil anlamlar barındırmıyorsa, zihnin bunları tefrik ve tasnif edip tümel altında düşünmesi olanaksız olacaktır. Bu çerçevede türlere ve cinslere

96 A.g.e., A32.

97 A.g.e., B202.

ayırması hakikî bir ayırma söz konusu olamayacaktır. Ancak diğer taraftan verili olan tekillik kendi bireyselliğinde dışta varlığını muhafaza ediyorsa bu mekaniğin temel ilkeleriyle çelişkili olacaktır. Bu ilkeleri Descartes ve Newton bağlamında ele almıştık. Kısaca hatırlayacak olursak, eylemsizlik ilkesi itibarıyla bir cismin sırf kendi haline düşünülmesi durumunda mevcut durumunu muhafaza etmeye çabalayacağından dolayı cismin ivmelenmesi, cisme etki eden dışsal bir kuvvetin söz konusu olduğu anlamına gelecektir. Eğer nesne kendi tekilliğinde belirlenmişse, zamansal ve mekânsal hallerini de kuşatan bir birlik içerisinde olacağından içsel bir hareket prensibi taşıması gerekecektir. Özellikle canlılar dünyasında bu anlamda tekilliklerin varolduğunu düşündüğümüzde, bir yandan teleoloji ve bir yandan mekanizm olmak üzere, Kant'ın tabiriyle bir antinomi ortaya çıkmaktadır.

Kant her ne kadar birinci kritiğinde bu sorunu ihmal etse de üçüncü kritiği olan *Yargı Yetisinin Eleştirisi* adlı metninde bu sorunun çözümü için titiz bir kavramsal çerçeve sunmaya çalışır. Ancak Kant'ı sezgi yeteneğini duyulara mahsus olarak kabul etmeye götüren gerekçeler, insan zihninin dış dünyaya evvel olarak düşünülebilecek bir yer fikri ile temas imkânını ortadan kaldırmaktadır. Böylece Kant'ın birinci kritikte sunduğu teorik çerçeve gaye nedenlerin kendisine nispetle düşünüleceği aşkın zemini bilgi alanının dışında görmek zorunda kalmaktadır. Kant bunun yerine, mekanik açıklamanın teleolojik açıklamaya tâbi olacağı (*subordinated*) bir metot önerisinde bulunur. Kant canlı varlığın maddî olanın terkip edilmesi suretiyle meydana geleceğini teslim eder. Ancak diğer yandan canlı varlıkların da fizik yasalarına tâbi doğal varlıklar olarak kabul eder. Kant'ın ifadeleriyle meseleyi şöyle özetleyebiliriz;

“hangi yolla vuku bulduğunu kati suretle bilememize rağmen, doğanın her iki tümel yasayla (fiziksel yasalar ve gaye nedenlerin yasaları) uygun olmak kaydıyla, bütün olarak olanaklı olduğu varsayılabilir. Ayrıca bizim için olanaklı olan mekanik açıklama tarzının ne kadar daha genişleyeceğini de bilemeyiz. ... Mekanizmin ilkeleri itibarıyla doğa araştırmaları yapmak aklımızın teorik kullanımı için çok önemli olduğundan şu metoda başvurmalıyız: doğanın eserlerini [canlılar] ve olaylarını, hatta gayeselliği en çok [taşıyanlarını], mümkün olduğu kadar mekanik çerçevede açıklamalıyız (ancak bu tarz bir araştırmada bilgi sınırlarımızı belirleyemeyiz); fakat böyle yaparak, şu gerçeği gözardı etmememeliyiz ki, bir gaye nedenin kavramı altında olmaksızın araştırmaya dahi başlayamadığımız doğal

varlıklara ilişkin olarak aklımızın temel yapısı, mekanik nedenlere rağmen bizleri bu varlıkları gayesel nedenlere tâbi kılmaya zorlayacaktır.”⁹⁸

Canlılar dünyasına dair araştırmalar temelde maddî özelliklerin tanınmasına ve aralarındaki niteliksel ve niceliksel bağıntıların ortaya konmasına dayanmaktadır. Söz gelimi bir hekim, vücudun maddî özelliklerini tespit edip bu suretle belirli maddî karışımları takviye ederek sağlıklı beden oranını temin etmeye çalışmaktadır. Bu tarz bir araştırmada insan, maddî özelliklerden mürekkep bir toplam olarak düşünülmektedir. Fakat gerek dilde farklı bir isim olarak hazır bulunmasından, gerekse bu tarz bakış açısı itibarıyla söz konusu olan karmaşık yapısından dolayı insanın deneysel bir araştırmanın dışında kalan yönü söz konusu olmaktadır. Bu yön esasen belirli maddî özellikleri birlik içerisinde tutan yöndür. Bu birlik sayesinde öncelikle türleşme söz konusu olmakta, sonrasında ise daha özel olarak tekil şeyler söz konusu olmaktadır. Mezkûr birlik ile maddî özellikler sınırlanmaktadır. Bu noktadaki temel soru bu sınırlamaların hakikî mi yoksa geçici mi, olduğudur. Geçici olması bütün olarak düzen fikrinin de geçiciliği anlamına gelecektir. Kant bu bağlamda, retorik düzeyde dahi olsa hakikî bir düzen fikrinin varsayılması ve bu suretle deneysel araştırmaların yapılması gerektiğini, ancak nihai anlamda bu sürecin tamamlanamayacağını ifade eder.

Önceki bölümlerde işaret ettiğimiz gibi bu meselenin bir boyutunu hakikat kavramı oluşturmaktadır. Kant nedensellik gibi cevher-araz ilişkisini de bağıntı (*relation*) olarak ele almaktadır. Nasıl nedensellik dış dünyada nedeni olduğu şeyden evvel varlığa sahip olmasına rağmen, zihinde bulunması bakımından neden olarak idrak edilebilmesi için nedeni olduğu şeyle birlikte-mevcut olma durumundaysa; Kant’ın anlayışına göre cevher de yükleme konu olması bakımından arazla birlikte-mevcut olarak ele alınır. Bu çerçevede sırf zihnin dikkati itibarıyla bir cevherleşme söz konusu olacağından dolayı cevher, zihnin dikkatini belirli niteliklerin toplamına yönlendirmesine indirgenecek ve aslî varlık karakteri olmadığı için yüklemenin anlamı değişecektir.

⁹⁸ Immanuel Kant, *Critique of Judgment*, (çev. Werner S. Pluhar). (Cambridge: Hackett Publishing Company, 1987). 2:78:415.

Kant sonrası bazı filozoflar bu sorunları çözmek adına Kantçı çerçevenin teorik yönünü genişletmeye çalışmışlardır. Bu isimlerden biri olan Bergson zamansal sezgi anlayışı ve biyolojik esasta kavradığı yönelimsellik fikriyle bu sorunları çözmeye çabalamaktadır. Bergson, Kant'ın zamanı yayılımsal bir büyüklük olarak ele almasından ötürü, hakikî zaman yerine mekânlaştırılmış bir zaman anlayışını ikame ettiğini düşünür. Buradaki temel husus, Kant'ın hafıza vasıtası olmaksızın zamanı *apperzeption*'a nispetli olarak düşünmesidir. Bergson bu anlamdaki zamanın mekândan farksız olduğunu düşünmektedir. Bu suretle de art arda gelenlerin, art arda olmaları bakımından sahip olduğu farkın ortadan kaldırıldığını ve yan yana olan parçalara dönüştürülmüş olduğunu ifade eder. Başka bir deyişle, Bergson'a göre geçmişe ilişkin bir idrak, o âna mahsus olmak kaydıyla fiilîdir; muhayyile tarafından yeniden-üretirse de geçmişe ait olmak itibarıyla sahip olduğu zaman karakterini kaybetmiş olmaktadır. Öyle görünüyor ki Kant, idrak fiilini hafızayı kuşatan bir yapıda ele almaktadır. Bu çerçevede idrak ve muhayyile faaliyetleri doğrultusunda, hafızaya referans yapmadan tecrübenin teşekkül edebileceğini düşünmektedir. Bu noktada hafızaya geçen idrak edilenin, idrak edilme şartına tabi olması önemlidir. Ancak hafıza olmaksızın bu idrak olayının aynıyla –sahip olduğu zamansal belirlenimle- nasıl muhafaza edileceği problemlidir. Aynı şekilde zamanın parçaları her ne kadar bir arada mevcut olmasa da, belirli bir şuurun idrakine konu olmaları bakımından bir aradalığa dönüşmektedir. Ancak zamanın her parçası onu tecrübe edildiği âna mahsus olduğu için, idrak edildikten sonra idrak faaliyetinin dışına çıkmakta ve belirli bir “yer”de muhafaza edilmesi gerekmektedir. Bergson bu suretle hafızayı devreye sokarak zamanı sırf kendisi olması bakımından ortaya koymaya çalışmaktadır. Bergson Kant'ın mezkûr çerçeve itibarıyla zamanı yan yanalığa indirgeniğini ve bu suretle hakikî anlamda zamanı sistemine dahil etmediğini düşünmektedir. Bergson bu çerçevede ortaya çıkan psikoloji anlayışını canlılar dünyasına genişleterek, teleolojiden de farklı bir teorik çerçeve sunmaya çalışmaktadır.

Teleolojik açıklamanın en büyük sorunu bir şeyi yine kendisiyle, yani içsel yapısıyla açıklayarak bilgiyi genişletecek unsurlar sunmamasıdır. Kant'ın teleoloji eleştirilerini ele almadık. Ancak teleolojide kullanılan totolojik açıklama modelinin temel eleştiri noktası olduğu söylebiliriz. Kant, doğayı mümkün olduğu kadar mekanik ilkelere

uygun olarak açıklama gerekliliğiyle birlikte aklın gaye nedenlere yönelik özsel bir ilgisinin olduğunu ifade eder. Bergson ise, mekânı aklın nihaî faaliyet alanı olarak belirlemek suretiyle hem teleolojiyi hem de mekanizmi aklın temel eğilimi olarak kabul eder. Bu çerçevede organik varlıklara ilişkin bilginin nihai zemini olarak mekân fikrinden bağımsız düşünülen süreye ilişkin sezgiyi belirler. Bu meselenin bir diğer boyutunun cevherin nasıl bir varlık karaktere sahip olduğuna ilişkin bir kavrayış olduğunu söylemiştik. Bu hususta Bergson çağdaşları gibi yönelimsellik fikrinden hareket etmektedir. Bergson bedeni hareketi devreden duyumsal bir mekanizma olarak belirlemek suretiyle verili olan algıların bedenın olası eylemlerine konu olduğunu ve bu suretle bedenın ortak olası tavırlarının nesneler arasında ortaklığa yol açtığını düşünür. Homojen zaman ve mekân ise, bedenın bu etkilerinin saf şemaları olarak Bergson'da karşılık bulur. Bergson bu zeminle birlikte mekanik anlayışı, insan yaşamının zekâ marifetiyle maddî dünyaya intibak etme çabasıyla sınırlar. Bu meseleleri daha detaylı olarak ele almak adına Bergsoncu zamansal sezgi anlayışına tekrar geri dönmemiz gerekmektedir. Böylece Bergson'un, bu antinomiye sunduğu kavramsal yaklaşımı daha kapsamlı bir şekilde ele alma imkânımız olacaktır.

BÖLÜM III. BERGSONCU ZAMANSAL SEZGİ

Bergson'un, zamana mahsus vasıtasız kavrayışı insan tecrübesinin aslî zemini olarak ortaya koyduğunu ifade etmiştik. Hayat bu bağlamda sürekli farklılaşan bir yaratma süreci olarak karşımıza çıkmaktadır. Bergson bu süreci iç içe işleyen bir süreklilik olarak vaz eder. Bu sürecin sürekliliği, zihin itibarıyla şuurun, zamanın yenilenen ânları irtibatlı kılmasına dayanmaktadır. Zaman bu nedenle şuurlu olmanın temel koşulu haline gelmektedir. Şuur ise zamanın art ardılığıyla birlikte farklılaşmakta ve sürekli bir yenileşmeye konu olmaktadır. Bu çerçevede büyüme ve gelişme gibi niteliksel hareketlerin temel koşulu, zamana ilişkin vasıtasız şuur olarak belirlenmektedir. Bergson böylece canlılar dünyasına içsel bir hareket ilkesi vaz etmekte ve teleolojik fizik anlayışına geri dönmektedir. Ancak Bergson'un sezgi anlayışı teleolojinin sınırlarını da aşmaktadır.

Bergson türlerin ortak bir ilkedен türetilmesi konusunda Darwin ile hemfikir olsa da bu ilkeyi maddî olandan türetmek yerine şuura müracaat etmeyi tercih eder. Canlılığın ilerleyişini de olasılıklar ve tesadüfler üzerinden anlamak yerine, şuurlu bir hareketin maddî olanla karşılaşması ve onu aşma süreci olarak yorumlar. Böyle bir ilkenin vaz edilmesinin temel gerekçesi Bergson'un hareket tasavvuru olduğunu söyleyebiliriz. Bunun yanında Bergson, çeşitli canlıların ayrı yerlerde hatta ayrı zamanlardaki farklı maddî koşullara aynı intibak tavrı ile karşılık vermesine dair empirik verilere fazlasıyla müracaat eder. Bergson bu bağlamda Aristoteles'i takip ederek, tesadüf ve rastgelelik gibi insan aklının kuşatamadığı açıklama modellerinin, mezkûr olayların mükerrer olmalarından dolayı geçersiz saymaktadır.

Bergson'un bu meyandaki fikirlerini açmak için onun hareket tasavvurunu detaylı bir şekilde ele almamız gerekmektedir. Kant felsefesinin karşılaştığı antinomiden bahsetmiştik. Buna göre canlı olanı, moleküler biyoloji, tıp vs gibi alanlarda maddî özelliklerin bir toplamı olarak görmekten kendimizi alıkoyamıyorken; aynı zamanda canlılık ilkesinin parçalardan evvel bir bütüne referansla açıklamakta dilin ve aklın bir meyli söz konusu olmaktadır. Bu çerçevede canlılığın çok karmaşık maddî bir

sistem olması yahut parçalarından önce gelen bir bütünü varsayması şeklinde yapılacak açıklamalar bazı bağlamlarda anlamlı görünmektedir. Bergsoncu yaratıcı ilke fikri mezkûr iki uç noktanın türetileceği bir zemin ortaya koymaktadır. Buna göre her ne kadar parçalara birlik veren bir ilke söz konusu olsa da bu ilkenin hangi hedefe yöneldiği bir kestirimin konusu olamamaktadır. Dil ve aklın bu noktada rehberlik yapması olanaksız hale gelmektedir. Bergson'un, sezgi anlayışı ile birlikte mezkûr antinomiye, bir üçüncüsüne zemin temin etmek suretiyle aşmaya çalıştığını söyleyebiliriz. Bu üçüncüsü yaratıcı hareket fikridir. Bu bağlamda sezgi ise bu hareketi ne ise o olarak bize sunmaktadır. Sunma olayı ile birlikte insan bedenine muhteva temin edilmekte ve o da maddî olanı kendi olası hareketlerinden yola çıkarak mekanik ve teleolojik tarzda bir açıklama modeline müracaat etmektedir.

Canlılara mahsus düşünülen yaratıcı ilkenin nasıl anlaşılacağı Bergson'un hareket anlayışına dayanmaktadır. Mekanizmin temel ilkeleri, varolanlarda içsel bir prensibi dışlamaktadır. Bu nedenle Bergson'un içsel ilkeye tayin ettiği yeri belirlemek çok önemlidir. Yaratıcı ilke esasen varlıkla kurulan ilk temasın hakikî verisini ifade etmektedir. Bergson bu suretle mekanizmi ve onun faaliyet alanını, bu temastan sonra söz konusu olan bedenin ilgileriyle sınırlamaktadır. Yaratma bağlamından bahsederken Bergson'un iç içe çokluk anlayışının, bu kavramın anlaşılır kılınmasına zemin temin ettiğini ifade etmiştik. Şimdi hareket kavramını analiz etmek suretiyle bu zemini detaylandıracağız. Daha sonra beden itibarıyla temaslı hale gelen süre ve mekân gibi iki ucun nasıl düşünüldüğünü ele alacağız. Netice itibarıyla de özgür eylemin yaratıcı eylem anlamına geldiğini ve sadece bu zeminde düşünülebileceğini ortaya koyacağız.

3.1. Yaratıcı Bir Süreç Olarak Hareket

Hareket temelde niteliksel, niceliksel, tözsel, mekânsal ve –bazı fizik anlayışları itibarıyla- konumsal değişimleri ifade etmektedir. Bir arada düşünülen iki durum, mesela büyüme-çürüme, artma-eksilme, var olma- yok olma, yer değişimi gibi yönlerden tefrik edilebiliyorsa burada bir değişimin söz konusu olduğu düşünülebilir. Bu çerçevede tefrik edilen iki durum arasındaki farkı art ardarda olarak tespit etmek

ve bunu zaman olarak kabul etmek mümkündür. Fakat burada dört yön söz konusu olmaktadır. Acaba diğer üçü bir tanesine indirgenip zaman onun üzerinden anlaşılabilir mi? Söz gelimi Aristoteles, niteliksel ve niceliksel değişimleri yer değiştirmeye indirgeyip tözsel değişimi de hareketin konusu olmaktan çıkarmakta ve yer değiştirme hareketi esasında zamanı belirlemektedir. Büyüme-çürüme, artma-eksilme olayları sırf mekânsal değişimler itibariyle fark edilebilir. Fakat var olma ve yok olma itibariyle bir zaman tasavvuru olanaksız mıdır?

Buradaki en önemli sorun, varlıksal belirleme ile yokluksal belirleme arasında bir vasıtayı olanaksız kılan çelişmezlik ilkesidir. Şeylerin var olup belirli bir zamandan sonra yok oldukları elbette düşünülebilir. Ancak varlıktan yokluğa geçişe yahut yokluktan varlığa geçişe odaklandığımızda, var olma durumu ile yok olma durumu arasında bir zamansal fark olduğunu iddia etmek imkânsızdır. Şeyin varlıktan yokluğa geçişinde eğer bir zamansal fark varsa, hatta bu bölünür ise, varlık ve yokluk arasında bir ara durum farz edilmesi gerekmektedir. Bu ara zamanlarda şeyin var olmaması ve yok da olmaması gerekmektedir. Bu elbette çelişkili bir ifade olacaktır. Diğer taraftan şeyin yokluktan varlığa geçişi bölünmez bir ânda olduğu düşünülürse, bu şeyin aynı ânda hem yok hem var olduğu yahut ne var ne de yok olduğu gibi bir sonuca götürecektir ki, bu da yine çelişkili olacaktır. Benzer gerekçelerle Platon, Plotinus gibi filozoflar ideaların hep varolan ezeli varlıklar olarak kabul etmek zorunda kalmışlardır.⁹⁹ Zira var olma ânını tespit etmek olanaksızdır. Aristoteles bu gerekçelerden dolayı tözsel değişimi dışarda bırakarak zamanı yer değiştirmenin ölçüsü olarak kabul etmektedir.

Zamanın yer değiştirme hareketi üzerinden anlaşılması ve değişen yerlerin miktarı olarak belirlenmesi bazı temel sorunlara yol açmaktadır. Bunlardan ilkinin kaynağı, mekânın bütün parçaları bir arada mevcutken, zamanın parçalarının bir arada mevcut olmamasıdır. Yine mekân süreklilik ve bölünme karakterine sahipken zamanın da bunlara sahip olması beklenmektedir. Ancak ilk bakışta zaman sanki süreksiz basit şimdilerden müteşekkil gibi görünmektedir. Hareketin değişen yerler üzerinden anlaşılmasının yol açtığı sorunların en meşhurları Zenon paradokslarıdır. Bergson hem *Madde ve Hafıza* adlı metninde, hem de *Şuurun Vasıtasız Verileri* adlı metninde hareketi ele alırken hususiyetle Zenon'un hareket paradoksları üzerinde durur.

99 Bkz. Plotinus, *Enneads III. 1-9*, 3.7.1-13.

Zenon paradoksları temelde hareketin bölünür bir mekân itibarıyla düşünülmesi durumunda, hareketin başlangıcının sonsuz küçük, nihayetinin sonsuz büyük olacağını ve bu durumda hareketin başlamasının ve bitmesinin imkânsız olduğunu ortaya koyar. Yine ok paradoksunda olduğu gibi eğer hareketin her aşamasında cismin bir yerde olacağı düşünülürse, hareket durağan yerlerin toplamı anlamına geleceğinden dolayı esasen durağanlıktan ibaret olacak ve bir algı yanılsamasına dönüşecektir. Bunun diğer boyutu da zamanın süreksiz basit ânlardan müteşekkil olarak düşünülmesidir.

Aristoteles sonsuz büyük ve sonsuz küçükler meselesiyle alakalı olan paradoksları çözmek için çizgi tasavvurundan yardım alır. Buna göre nasıl ki çizgi, nihayetleri nokta olan çizgilerden teşekkül ediyorsa, hareketin nihayetleri de nokta gibi bölünmez olmalıdır. Bu çerçevede hareket bölünmez bir ânda başlayıp bölünmez bir ânda nihayete eren sonlu-sonsuz bir yörünge takip ettiği düşünülür.¹⁰⁰ Zamanın ânlardan oluşmasına dayanan ok paradoksu da benzer bir yöntemle çözülür. İki basit nokta gibi iki ân bir araya geldiğinde ya iç içe geçip özdeş hale gelirler ya da bir şekilde birbirine temaslı olarak kalırlar. Temaslı iki noktanın söz konusu olması için nokta yahut ânın temas eden parça ve etmeyen parçadan oluşması gerekmektedir. İlk durumda iç içe geçmeden ötürü yalnızca tek nokta yahut ân söz konusu olacaktır. İkincisinde ise, basit olanın bir yönden bölündüğü varsayılacaktır. Aristoteles bunu zamana uygulayarak basit ânlardan mürekkep bir zamanın söz konusu olamayacağını, zamanı yine zamanlardan müteşekkil ve yine zamanlara bölünen tek boyutlu bir çizgi gibi düşünür.¹⁰¹ Bu bağlamda Bergsoncu çerçeve itibarıyla şunu sorabiliriz, acaba noktalar / ânlar şuurlar tarafından sentezlenerek iç içe geçen bir çokluk oluşturamazlar mı? Bu suretle var olma ve yok olma açısından düşünülen bir zaman söz konusu olabilir mi? Nasıl çizgiler arasında, çizgilerle türdeş olmayan nokta bir sınır olarak düşünülmekteyse; benzer şekilde geçmiş ve gelecek arasında yer alan ân, ikisiyle türdeş olmayan bir sınır olarak düşünülmekteyse; şuurun sentezi ve hafızanın biricik ânlar muhafazası ile iç içe geçen ânlar itibarıyla düşünülen bir zaman söz konusu olabilir mi? Bu sorunun cevabı olumlu ise, var olma ve yok olma şeklindeki değişim itibarıyla bir zamanın düşünülmesi olanaklı olacaktır. Bu yönüyle zaman, basit varoluşlar şeklindeki oluşun bir veçhesi haline gelecektir.

100 Bkz. William David Ross, haz. *Aristotle's Physics*, VI/236-237b, 239b.

101 Bkz. A.g.e., VI/231a-232a

Bergson'un tam da böyle bir zemin oluşturmaya çalıştığını söyleyebiliriz. Bergson'un iç içe geçme (*penetrate*) ifadesi temelde bir şeyin bir başkasına nüfuz etmesi anlamına gelmektedir. Şimdi iki noktanın temaslı olması durumunda ya çizgi gibi düşünüleceğini ya da iç içe geçerek tek noktaya irca olunacağını ifade etmiştik. Aynı şey basit olarak düşünülen ânlar için de geçerli olacağından dolayı burada ânları temaslı kılan bir fiil ve iç içe geçirilen bir yer gerekli olmaktadır. Bergson felsefesinde bunlardan ilki şuurun sentezleme fiili, ikincisi de hafızanın muhafaza fiilidir. Meseleyi daha açmak adına Bergson'un hareketle ilgili önermelerini ele almaya çalışalım.

Bergson'un hareketle ilgili temel önermesi; hareketin, durağanlıktan bir başka durağanlığa geçiş olarak bölünmez olduğunu ifade etmektedir.¹⁰² Hareketin mekân yönü ile zaman yönü burada ayrıştırılmakta ve zaman yönü itibarıyla hareket bölünmez kabul edilmektedir. Şuurlu bir gözlemcinin hareketi seyredişi üzerinden bir örnek vermeye çalışalım. Buna göre hareketli bir ânda idrak edilecek sonra diğer âna geçilecek. Şuur ikinci ânda yine vasıtasız bir kavrayışa sahip olacak ve ilk ânı da hafızada muhafaza ettiği için ikinci ândaki vasıtasız bulunuşunda ilk ânı da ikinci ânın içinde vasıtasız olarak kavramış olacaktır. Önceki bölümde ele aldığımız aritmetik nesneler gibi, bunlar birinci, ikinci, üçüncü, dördüncü ânlarda böyle sıralanacaktır. Hareketin dördüncü ânda bittiğini varsayacak olursak, diğer üç ân hafızada bulunacağından, dördüncü ândaki vasıtasız bulunuşunda iç içe geçen ânlardan bahsetme imkânı doğacaktır. Hareket bittikten sonra geçmişi muhayyilede tekrar belirginleştirip bunları bir çizgi ile temsil etmek de olanaklı hale gelecektir. Ancak bu, hareket tamamlandıktan sonra söz konusu olmaktadır. Bergson bu nedenle çizgi temsilini, gerçek hareketten sonra meydana gelen sembolik, muhayyel bir varlık karakteri olarak değerlendirir.¹⁰³ Yine ona göre hareketin bölünme yönleri de hareketten sonra muhayyiledeki temsiller cihetinden söz konusu olmaktadır. Bergson bir adım daha ileri giderek, homojen mekân ile zamanı algıdan sonra ortaya çıkan ve maddî dünya üzerindeki etki kabiliyetimizin şemaları olarak ele alır.¹⁰⁴ Bu noktaya tekrar geri döneceğiz. Buradaki önemli husus, sürenin hareketin bölünmez bir yönü olduğu vurgusudur.

102 Henri Bergson, *Matter and Memory*, 188.

103 A.g.e., 189-190.

104 A.g.e., 211.

Bergson mekanik anlayışı, evrimin son aşamalarında ortaya çıkan zekânın maddî olanı tam temsil etme ve maddî dünya üzerinde tam hakimiyet kurma çabası bağlamında ele alır. Bunun temel nedeni ise, maddî dünyanın hareket prensipi olan yaratıcı hamlenin zekâyâ evrilmekle birlikte maddeden hürleşme çabasının son aşmasını temsil etmesidir. Zekâ bu yönüyle maddî koşullara intibak etmekten öte, onu aşma çabası olarak görülebilir. Ancak bu çaba yetersiz olduğundan kendi doğal yönelimleri çerçevesinde maddî olanı sınırlamaya çalışır. Bergson bu nedenle hareketin bir mekân çizmesini ve çizilen mekânın her parçasında durabileceği varsayımını pratik yaşam için gerekli olgular olduğunu, ancak durağanlıklardan yola çıkarak hareketin hakikî bir inşasının olanaklı olmayacağını ifade eder.¹⁰⁵ Hareketin ilerleyişi, şuur cihetinden ânların birbirleriyle sentezlenmesi ve önceki ânlarında hafızada muhafaza edilmesi olarak değerlendirilmektedir. Var olan bir ân, sonraki âna geçerken yok olur ve artık başka bir ân var olmaktadır. Bu çerçevede yok olan ânlar hafızaya geçer ve her ânın içinde -hafızanın diğer ânları anı olarak taşımasından dolayı- iç içe geçen ânların düşünülmesi olanaklı hale gelir. Bergson yan yanalık ve dışsallık fikrinin bu aşamada devreye girdiğini düşünmektedir. Mezkûr heterojen çokluk, homejen mekâna serilmek suretiyle homojen çokluk haline gelmektedir. Bergson'a göre heterojen çokluk esas itibarıyla saf süreyi ifade ederken, homojen ortama serimesiyle birlikte sadece yan yanalık fikri söz konusu olduğundan dolayı zamanın art ardalık özelliği kaybolmaktadır. Bu geçiş bedeninin dış dünyaya etki etme yönü bakımından ele almaktadır.

Bergson ânlarda verili olanın vasıtasız bir algı olduğunu ve maddî bir imge / manzara verdiğini düşünür. Bu çerçevede maddî dünyanın bir nitelikler sistemi (nüfuz edilmezlik ve renkler gibi) olarak verildiğini ve maddî olanın sınırları mutlak anlamda belirlenmiş bağımsız cisimlere her bölümlenişini de yapay bir bölümlenme olarak kabul eder.¹⁰⁶ Bu bağlamda Bergson algı (*perception*) ve duyum (*affection*) arasında bir ayrıma gider. Bedeni de bu ayrımın tam ortasına yerleştirir. Bergson'un temsil ve hakikat / mevcudiyet fikri ile bedeni hareket merkezi olarak kabul etmesinin zemini burasıdır. Bergson'un temsil ve mevcudiyet tasavvurunu değerlendirmeden önce birkaç hususu daha zikretmemiz gerekir. Newtoncu mekanik, hatta Descartesçi mekaniğin temel ilkeleri, mutlak bir hareketi ve onun unsurları

¹⁰⁵ A.g.e., 191-192.

¹⁰⁶ A.g.e., 196.

olarak mutlak zaman ve mekân fikrini varsaymaktadır. Bergson hareketin mutlak yönünün sadece mutlak bir süre anlayışıyla temin edilebileceğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Gözlem alanına girmeyen mutlak zaman ve mekân düşüncesinin, Ernst Mach ve Albert Einstein'ın formülasyonları ile birlikte önemli itirazlarla karşılaştığını söyleyebiliriz. Bergson yine de Einstein'ın özel görelilik teorisinin mutlak bir unsur olarak süreyi içerdiğini ortaya koymaya çalışır. Bu meseleyi detaylandırmayacağız. Ancak şunu ifade edelim ki, Bergson matematiksel ve geometrik temsilleri, bedenin maddî dünyaya etki kapasitesinin sembolik / pragmatik kabiliyetleri olarak kabul etmektedir. Bu nedenle hareketlinin kat ettiği yörüngeyi durağan kabul eden referans sistemi ile, hareketli kabul eden referans sisteminin mukayesesi ve dönüştürme formülasyonları Bergson açısından ciddi bir sorun teşkil etmemektedir. Zira ona göre buradaki zaman zaten mekân üzerinden anlaşılan bir zamandır. Yine bu iki referans sisteminin mukayesiyle ortaya çıkan eş zamanlılıkların kayması ve mekânda ortaya çıkan büzüşme (*contract*) ve buna uygun bir geometri tasavvuru da Bergson için bir sorun teşkil etmemektedir. Ancak ifade ettiğimiz gibi Bergson homojen mekânı şeylerin bir özelliği olarak kabul etmez. Onun için nihai gerçeklik şuurun vasıtasız verisi olan süredir. Bu nedenle Bergson, Einstein'ın referans noktasının kendisine göre belirleneceği şuurlu bir gözlemci varsaydığı müddetçe mutlak bir süreyi kendisine konu edinmek durumunda kaldığını savunur.¹⁰⁷

3.2. Hareket, Mevcudiyet ve *Elan Vital*

Bergson'un sezgi metodunun temel hususiyetlerinden biri, analitik yöntemi dışarda bırakmasıdır. Önceki bölümde her ne kadar süreye ilişkin sezgiyi temel kavramlara ayırıştırıp ele almaya çalışsak da bu, basit bir fiili ifade eden sezginin yeniden inşası anlamına gelmemektedir. Bergson, analizden yola çıkarak sezginin mutlak yönüne

107 Bergson'un, Einstein'a karşıt olarak süre cihetinden ayrıcalıklı bir referans sistemi kabul etmesi, onun zaman anlayışı bağlamında anlaşılmalıdır. Bu mesele doğrudan konumuzla alakalı olmadığı için detaylıca ele alamıyoruz. Bergson'un bu noktadaki değerlendirmeleri için bkz. Henri Bergson, *Duration and Simultaneity*. (çev. Leon Jacobson). (New York: The Bobbs-Merrill Company, 1965). 44-66.

geçiş i meş ru görmez.¹⁰⁸ Bunun temel gerekçesi, analiz metodunun nihai parçalara varmak yerine, tamamlanamayan sonsuz parçalar dizisiyle karşı karşıya kalma durumudur. Nihai parçalara varsa dahi, bu parçaların nihai oluşunu kuş atan basit ve mutlak bir fiile tekrar geri dönmek durumunda kalmaktadır. Bu nedenle Bergson sezgiyi, “biricik ve bu itibarla dile getirilemez olanla tam bir örtüş me yakalamak üzere bir konunun (*obje*) içine kendimizi taşıdığımız sempati” olarak tanımlar.¹⁰⁹ Önceki bölümlerde “ben”in kendisine ilişkin vasıtasız bilgisinde saf oluşun içerili olduğunu ve bunun da şuur ile hafıza yetilerinin faaliyetleri doğrultusunda farkındalığa dönüştüğünü ifade etmiştik. Bu çerçevede çok önemli bir sorun belirginlik kazanmaktadır. Oluştan mevcudiyete nasıl geçilmektedir ve hangi anlamda bir mevcudiyetten bahsedilmektedir?

Bergson, kavramları eyleme dönük tavırlara hasretmektedir. Bu nedenle sürenin kavramlarla, söz gelimi birlik ve çokluk yoluyla inşası olanaksız hale gelmektedir. Ancak saf bir hareketliliği ifade eden oluşun, sınırlama ve durağanlık taşıyan kavramlarla ikame edilme çabası sağdayu, dil, pratik hayat ve pozitif bilimler için ehemmiyet arz etmektedir. Bergson, ikame faaliyetini beden in etkinlik alanıyla sabitlemektedir. Bu nedenle süreye ilişkin saf sezgi analize kapalı kalmaktadır. Neticede maddî niteliklerin matematiksel ve geometrik bağıntılarla sınır lanması ve daha sonra kavramsal kalıplara dökülerek dile aktatırılması yahut tam tersi bir süreç, bütünüyle beden in olası etkilerinin, yani pratik ilgilerinin bir ifadesi olarak kabul edilmektedir.

Bergson, maddî olanı istidatlara kâbil malzeme olarak kabul eden anlayışlarla paralel hareket etmektedir. Bu maddî özelliklerin sınırlandırma sürecinde ilk aşamayı, algıdaki mevcudiyet oluşturmaktadır. Bergson algı (*perception*) ile duygulanım (*affection*) arasında yapı farkı olduğunu ifade eder.¹¹⁰ Algıdaki mevcudiyet ilgisiz (*Fr.disinteresse*) bir temas itibarıyla dışsal mevcudiyet olarak maddeye gönderimde bulunurken duygulanım, bedene ilişkin vasıtasız bilgisi olan şuur ve hafızanın geçmişi şartlandırdığı beklentiler bakımından maddî olandan bazı nitelikleri alımlar. Böylece belirleme (*recognition*) faaliyeti, beden in kendi

108 Henri Bergson, *Metafizîğe Giriş*. (çev. Atakan Altınörs). (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2016). 65.

109A.g.e., 43.

110 Henri Bergson, *Matter and Memory*, 56.

geçmişine müracaat etmesi yoluyla olanaklı hale gelmektedir. Bedenin geçmişinden, yani hafızadaki anıları şimdiye dahil etmesi doğal bir ayıklama (*selection*) faaliyeti olarak kabul edilmektedir. Bedenin etkinlik alanında pragmatik ilgilerin damgalarını taşıyan temsiller dünyası bu bağlamda söz konusu olmaktadır. Bu çerçevede nesnelerin aynılık ve farklılıklar itibarıyla türlere ve cinslere ayrılması, bedenin tavırlarının aynılığı yahut farklılığı bakımından meydana gelen bir tasnife dönüşmektedir.

Bedenin şimdiki ânına odaklandığımızda, saf süre algısından kaynaklı olan saf bir hareketin söz konusu olduğunu söyleyebiliriz. Bu çerçevede bitmiş eylemler hafızada büzülmüşken, gelecek eylemler de algıda hazır olan mevcut madde tarafından teşvik edilmektedir. Bu suretle Bergson, şimdiye ilişkin algımızda, şuurun hafıza ile dışsal mevcudiyet arasındaki bağlantıyı sağladığını ifade etmektedir.¹¹¹ Algıya ilişkin vasıtasız bilğimiz; algı itibarıyla şimdiyi, hafıza itibarıyla geçmişi ve algıda sunulan mevcudiyetin bedenimizi koşullayacağı olası hareket itibarıyla geleceği vermektedir. Bergson bu üç unsurun saf algıda tam bir büzüşmeye (*contract*) konu olduğunu düşünür. Saf algının geçmiş yönü itibarıyla maddeden bizi ilgilendiren şeylerin ayıklanmasına ve temsiller dünyasına, gelecek yönüyle de hakiki mevcudiyet dünyasına yerleşmesi söz konusu olmaktadır. Bergson bu suretle içsel yaşamı, niteliksel çeşitlenme, sürekli bir ilerleme olarak belirlemektedir.

Önceki bölümlerde tümeller meselesinde vaki olan bazı problemlere işaret etmiştik. Şimdi bu sorunun Bergsoncu çerçevede nasıl bir hal aldığını ele almaya çalışalım. Bir nesnenin, mesela bir fesleğenin zihnimizde açıklama ve seçikleşme sürecini analiz edelim. Fesleğen algımıza mevcut bir madde olarak kendisini sunmaktadır. Bu maddenin mevcudiyeti, ilk aşamada işgal ettiği süre itibarıyla belirginlik kazanmakta ve onu algılayan maddeye (bedene) dışardan bir etki aktarmaktadır. Bedende oluşan etkiler, söz gelimi fesleğenin kokusu, tadı gibi maddî özellikler, bedenimizdeki ilgili duyum organlarında duyum olarak bazı etkilere yol açmaktadır. Şuurumuz ise geçmiş hatıralar ile bu algının irtibatını sağlayarak, bedenin benzer tavırlar verdiği algılar arasında bir ortaklığın farkındalığını kendisinde bulur. Bu çerçevede yeni bir fesleğenin tanınması söz konusu olmaktadır. Fakat bedende aynı tepkiyi doğurmaları için tek tek fesleğen algılarının aynı olmaları ve tikel

111 A.g.e., 69-70.

fesleğenlerin algıya sunulmadan evvel maddî özelliklerinin sınırlanması, yani kendinde belirli bir doğa taşıması gerekmez mi? Bu sorunun Kant felsefesinde teleoloji ve mekanizm antinomisine yol açtığını ifade etmiştik. Aynı soru Bergson'a da sorulabilir. Bergson'un bu soruya cevabına ele almak için öncelikle mutlak ve izafi bilgi arasında yapılan ayrıma değinelim. Ancak genel bir epistemolojik tartışmaya girmek yerine, kendimizi Bergson felsefesi bağlamıyla sınırlayacağız.

Mutlak bilgi, bilenin bilineni kendisinde vasıtasız olarak bulmasını ifade etmektedir. Bu anlamda bilinen, bilen ile özdeş hale gelmektedir. İzafi bilgi ise, bilenin bir vasıta itibarıyla bilinen ile temas kurmasını ifade etmektedir. Vasıta nedeniyle bilen ve bilinende birbirlerine bakan yönler söz konusu olmakla birlikte, bu ikisi kendilerinde birbirlerinden ayrı mevcudiyet olarak kalmaktadırlar. Bu çerçevede bilginin olanaklı olması birbirinden ayrı ama birlikte mevcut olma kaydı altındadır. Tekrar Bergson'a dönecek olursak, Bergson'a göre mutlak bilgi sadece saf algıda söz konusu olmaktadır. Bu algı itibarıyla bedenın bazı özellikler emerek bir nesne temsil etmesi ise izafi bilgi olarak düşünülmektedir. Az önce verdiğimiz örneğe geri dönelim. Fesleğen olarak isimlendirdiğimiz maddî olan esasen sadece olanaklı maddî özellikleri taşıyan bir mevcudiyet olarak karşımızda bulunmaktadır. Fesleğen olarak genel bir kavram altında düşünülmesi ise bedenın bu maddî olandan bazı özellikleri devşirmesi ile söz konusu olmaktadır. Bu da mezkûr çiçekten hangi amaçlarla istifade ettiğimiz ile bağlantılıdır. Bergson bitkileri ve hayvanları belirli derecelerde şuurlu varlıklar olarak kabul etmektedir. Bu çerçevede fesleğende geçmişi ve geleceği irtibatlı kılan bir şuur varsayıldığından dolayı kendi için bir varlığı söz konusu olmaktadır. Bedenın ondan edindiği nitelikler ise bu mevcudiyetin parçaları olmakla beraber, büsbütün kendisi değildir. Bizim edindiğimiz nitelikler daha çok teknik bir amaç doğrultusunda vaki olmaktadır. Söz gelimi ağaçlardan yapılan masaları düşündüğümüzde, yalnızca bedenın belirli pratik ilgileriyle sınırlanan maddî özelliklerin topladığı bir nesnenin söz konusu olduğunu söyleyebiliriz. Bu maddî özelliklerin masa olarak kalması da ancak benzer gaye ile kendisine yönelen bir beden ile olanaklı hale gelmektedir. Zira maddî olan, bedenın kendisinde bulunan anlama ve tavra izafeten masa olarak sınırlanmaktadır. Fakat masa olarak değil de maddî bir mevcudiyet olarak masa kendi lehine bir varlık olarak kalmaktadır. Aynı

şekilde fesleğene yönelik ilgi de bu şekildedir. Bedenin ona ilgisi sadece pratik menfaatleri açısından belirlenmektedir.

Bergson böylece tek tek duyumlara iştirak eden özdeşlik yerine, bedenin verdiği tepkilerin özdeşliğini ikame etmektedir. Bu anlamda tek tek duyumlara eşlik eden duyum gene de parçalardan evveldir. Bergson temsil ve mevcudiyet arasında parça bütün ilişkisinin olduğunu ifade eder.¹¹² Bütün, saf algıda sunulan mevcudiyette ihtiva ediliyorken, temsiller bedenin bu mevcudiyetten emdiği parçaların ortaya çıkardığı tavır özdeşliğinden ibarettir. Bu bağlamda temsillerin kaynağını ve belirlenimlerini, bedenin olası etkileri oluşturmaktadır. Fakat eğer bedende tepkilere yol açan maddenin etki-tepki yasalarına tabi olduğunu düşünecek olursak, belirli maddelerin belirli tepkilere neden olduğunu kabul etmemiz gerekecektir. Bu sebeple bedenin tavır özdeşliğinin verili olan maddenin etki özdeşliği ile orantılı olması söz konusu olmaktadır. Ancak burada etkide bulunan maddî niteliklerin bedene sunulmadan evvel sınırlanmış olması gerekmektedir.

Bergson, maddî mevcudiyeti ifade eden imgeleri, yan yanalık esasında etki-tepki yasalarına uyan maddî bir bütün olarak ele almaktadır. Bu bağlamda söz konusu olan mekânın varlık karakterinin ne olduğu önem arz eden bir sorudur. Bergson mekânın ne özneye ne nesneye ne de duyuma ait olduğunu ifade eder.¹¹³ Fakat duyumdan bağımsız düşünülen maddî olanlar nerededir? Bergson, duyum ve temsil alanını bedenin etki faaliyeti bakımından ele aldığından dolayı duyumların ve temsillerin ideal bir ortamda kordinasyonlarını temin eden homojen mekânı bedenin etki şemaları olarak değerlendirmektedir. Etki-tepki yasaları da bu kordinasyon itibarıyla söz konusu olacağı için Bergson'un ciddi bir yöntem hatası yaptığı düşünülebilir. Benzer bir şekilde, belirli etkiler doğuran maddî olanın bu etkileri meydana getirecek özellikler yönüyle önceden sınırlanmış olması gerektiğini ifade etmiştik. Ancak Bergson maddî özelliklerin bedene belirmesi ile birlikte bedenin olası tavırları esasında sınırlandığını düşünmektedir. Bu bağlamda yine bir yöntem hatası göze çarpmaktadır. Ancak bu tarz bir düşüncenin acelecilik olacağı kanaatindeyiz.

Bergson, bedenin şimdiki ânına ilişkin vasıtasız bilgisinde, bedenimize ve bedenin temaslı olduğu maddelere nüfuz ettiğimizi; hafıza itibarıyla geçmişin ve olası

112. A.g.e., 230.

113 A.g.e., 216.

eylemler olarak da geleceğin verili ânda büzülerek (*contract*) iç içe geçtiğini düşünür.¹¹⁴ Tıpkı bir noktada kesişen iki çizgi gibi, şuur ve maddenin (zihin ile beden) de bir noktada kesişen ayrı çizgiler olarak düşünülmesi istenmektedir. Fakat Bergson buna rağmen zihin ve maddeyi kökten ayırmaktadır. Bergsoncu yöntem, bu bağlamda söz konusu olan büzülme (*contract*) ve genişleme fikrine dayanmaktadır. Saf algıda hafıza, şuur vasıtasıyla sonsuz küçülerek maddeye nüfuz etmekte ve tekrar genişleyerek bir rulonun açılması gibi beden in etkinlik alanı olan duyumlar ve temsiller dünyasını oluşturmaktadır. Bu çerçevede iç içe geçerek büzülen geçmiş ile birlikte şuur, aslı olarak sürenin iç içe geçen sürekliliğini katetmektedir. Şuur, yeni duyumları hafıza ile irtibatlı kılarak, kordine edilecek duyumlar çokluğuna zemin teşkil eder. Ancak bu, algının bedene ve şuura ilişkin genişleme yönüdür. Algıda ne ise o olarak kendisini sunan maddî yön itibarıyla genişleme ise, maddenin dışsal mevcudiyetine gönderimde bulunur. Bedende ortaya çıkan tepki ile birlikte duyum alanına geçildiğinden dolayı maddî olanda etki kabiliyeti varsayılmaktadır. Ancak onun homojen bir mekânda düşünülmesi sadece temsil cihetinden olup, kendisinde mevcut haline dair bir tasavvur değildir. Neticede maddî olan itibarıyla genişleme sürede verili olan maddenin belirli nitelikler taşıması ile sınırlı kalmaktadır.

Bergson'un bu bağlamda süre cihetinden bir zihin ve beden ayrımı ortaya koymaya çalıştığını söyleyebiliriz. Ancak burada tam bir dâualizmin söz konusu olduğunu söylemek çok zordur. Zira art arda gelen algılardan, yan yana dizilen duyumlara tedrici bir geçiş düşünülebilir. Bu çerçevede monist bir felsefenin ortaya çıkması söz konusu olabilir. Fakat Bergson'un bu bağlamda yorumlanması özgürlük ve yaratıcı süreç fikrini ortadan kaldıracaktır.¹¹⁵ Buradaki önemli nokta, sürenin bir bütün olarak bir zemine nispetli kılınıp kılınmayacağıdır. Art arda gelen ânlar, öncelik ve sonralık bakımından ayrılmaktadır. Bu anlamda önce olma ve sonra olma şuurun idraki ile münasebet haline girmekte ve şuura nispetli olmak bakımından bir birlik itibarıyla düşünülmektedir. Bu bağlamda şuurun kendisine ilişkin bilgisi bakımından [şuura] nispetli birlik olarak bir zamandan bahsedilmesi ile birlikte, art arda parçalar yan yana düşünüleceğinden dolayı kademeli olarak [şuura] nispetli birlik olarak mekân fikri de devreye girecektir. Burada sorulması gereken soru, şuurun kendisine ilişkin

114 A.g.e. 219.

115 Bu bağlamda düşünülebilecek anlayış, için bkz. Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation I*, (çev. E. F. J. Payne) (New York: Dover Publications, 1969).

bilgisinde nelerin içerilip nelerin içerilmediğidir. Bergson şuuru, sadece geçmiş olarak hafızanın ve gelecek olarak da olası hareketlerin geçiş güzergahı olarak düşünür. Bu çerçevede iç içe heterojen bir çokluk meydana gelmektedir. Bunun nihai koşulu süre itibarıyla art arda imgelerin verili olmasıdır. Ancak bütün olarak imgelerin şuura verili olduğu söylenemez. Zaman tekrar etmeyen bir ilerleyiş olduğundan dolayı esasen her fiil yeni bir şeyin yaratılma tecrübesini ifade etmektedir. Bergson'a göre bu zemin ile birlikte şuur, dikkat fiilini kendisine yönelterek özgürce olası eylemleri belirlemektedir. Fakat eğer madde sadece bedene verilmesi itibarıyla sınırlanıyorsa, kendisinde maddenin zihin bakımından sınırlanmaya el verişli malzeme olarak kabul edildiği söylenemez mi? Bu suretle şuurun kendisine bakıldığında, kendisinde maddî malzemeyi belirleyecek mutlak bir cevher, mutlak bir "ben" yahut da mutlak bir irade bulunduğu söylenemez mi? Bergson bu noktada negatif teolojik bir anlayışa sığınmaktadır.

Bergson, Spinozacı Cevher'in, Fichteci "Ben" in, Schellingci Mutlak'ın, Hegelci İdea'nın, Schopenhauerci İrade'nin yalnızca bir isimden ibaret olduğunu ve şuurun kendisinde süreyi kuşatacak bu anlamda bir şeyin içerilmediğini ifade eder.¹¹⁶ Bergson'a göre mezkûr filozoflar, yalnızca isim teleffuz etmekle (*flatus vocis*) bir şeyi zemin olarak belirlediklerini düşünürler. Bergson şeylerin toplamının bir kavram altında tutulmuş olması ve bunun da "İrade", "Ben", "Akıl" gibi terimlerin anlamının yetkinleştirilmesi ile ifadelendirilmesini hatalı bir tutum olarak görür. Meseleyi çok uzatmadan şunu ifade edelim ki Bergson esasen bilinmezin biline ne kıyas yoluyla isimlendirilmesi ve anlaşılır kılınmasına dayanan pozitif teoloji anlayışını yetersiz görmektedir. Bunun temel gerekçesinin, kıyas edilen şeyler arasında türdeşliğin varsayılması olduğunu söyleyebiliriz. Bütünü ifade eden bu tarz bir kavramın bütünün bir parçası yoluyla anlaşılır kılınmasını geçersiz sayılmaktadır. Bergson bu çerçevede kendisini mistiklerin konumlarına yakın görmektedir.¹¹⁷

Bergson eylemsiz referans sistemine uygun olarak maddeyi tekrar hareketi yapan bir özellikte kavramaktadır. **Maddenin** sürekli tekrar hareketi yapması, tekrar etmeyen bir süreci ifade eden süreye ilişkin bir farkındalığa sahip olmadığı anlamına gelmektedir. Madde itibarıyla önce ve sonranın bir arada düşünülememesi, aynı

¹¹⁶ Henri Bergson, *Creative Mind*, 55-56.

¹¹⁷ A.g.e., 57.

zamanda bunları sentezleyecek bir şuurun olmadığını ifade etmektedir. Bu nedenle maddede süreye ve şuura ilişkin bir unsur bulunmaz. Bergson bu nedenle canlılığı maddenin içine nüfuz eden yaratıcı / hayatî bir hamle (*elan vital*) fikri yoluyla ele almaktadır. Maddeye nüfuz eden bu hamle, madde ile mücadele ederek özgürleşme yolunda ilerlemektedir.

Bergson özgür olmayı, saf zamana ilişkin şuur alanında iç içe geçen çeşitlenme zemini itibarıyla düşünmektedir. Bu anlamda hayatın ilerleyişi, niteliksel farklılığın art arda gelişi şeklinde bir birikme olarak ele alınmaktadır. Bir şuur itibarıyla geçmişin şimdide, geleceğe yönelen sürekli bir toplaşması söz konusudur. Bergson, süreye ilişkin farkındalığı ifade eden şuur canlılar dünyasına genişleterek, canlılığa ilişkin şuur genel şuur olarak isimlendirir.¹¹⁸ Mezkûr şuur en küçük canlı biriminden itibaren niteliksel farklarını ihtiva ederek büyüyüp gelişmekte ve çeşitlenmektedir. Eş deyişle canlılar üzerine yapılacak her araştırma, bu izlerin takip edilmesi suretiyle canlılık prensibine varmakla sonuçlanacaktır. Bergson'a göre canlı olmanın temelinde, niteliksel olarak farklılaşan unsurların fonksiyonel birlikteliği vardır.¹¹⁹ Birlikte fiil icra eden bu çeşitlilik, canlılığa ilişkin basit bir şuur irtibat merkezi olarak varsaymaktadır.¹²⁰ Bu nedenle de bireyin bölünme kabul etmemesi gerekir. Ancak hayat alanında bu nevi bir bireysellikten bahsetmek imkâsız görünmektedir. Bergson'un da vurguladığı gibi üreme itibarıyla her canlı bölünerek hayatı sürdürmektedir.¹²¹ Yine de canlı olmak bakımından bir bölünmenin söz konusu olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü ayrılan parça canlılığını sürdürmektedir. Dolayısıyla canlılığın temel prensibi olan hayat hamlesini, maddeye nüfuz eden ve maddi özellikler kazanan, ancak büsbütün homojenleşmeyen ve fiil esasında birlik temin eden bir prensip olarak düşünmemiz gerekmektedir. Parçaların bu anlamda sentezlenmesini ifade eden birlik şuur varsaymakta ve öngörülemez çabanın irtibat merkezi olmaktadır. Hayat böylece öngörülemez bir çeşitlenmeye sahne olmaktadır.

¹¹⁸ Henri Bergson, *Creative Evolution*, 245.

¹¹⁹ A.g.e., 153.

¹²⁰ Bergson kristalin dahi bireyselliğe sahip olmadığını savunur. Eş deyişle inorganik dünyanın geleceği ve geçmişi şimdide irtibatlı kılan bir fonksiyona sahip olmadığını savunur. İrtibat merkezi olma, burada varlıksal belirlenimi ve sürekliliği ifade eder ve fiilin basit birliği bakımından mekâna ve maddeye dışsal olan bir şuurun içeriğidir.

¹²¹ A.g.e., 153.

Hayat hamlesi önceden belirlenen bir programın serimlenmesi olarak düşünülmez. Bergson hayat hamlesini daha çok bir çaba yahut kararlılık olarak düşünür. Bu hamle bütün olarak maddeyi kendisinde bulmadığı için mutlak olarak madde üzerinde bir iktidar sahibi değildir. Bergson’a göre hayat hamlesinin bir uzantısı olan zekâ bu anlamda bir iktidarı hedeflediği için bütün olarak maddeyi kuşatan metafizik bir çerçeveye meyillidir. Ancak zekâ sadece olmuş olanı kuşatmaktadır. Bir beklenti olarak geleceği de alışkanlıklar ve tekrar fikri üzerinden belirlemeye çalışmaktadır. Bergson zekânın madde ile temasını zamansal sezgi temasından sonra düşünmektedir. Bu suretle bedenın alışkanlıklarına ve tekrar eden tavırlarına hizmet eden bir zekâdan evvel varlıkla bir teması vaz eder. Bu temas esasen tekrar etmeyen bir süreç olarak hayatın bilgisini vermektedir. Bergson bu bağlamda Kant felsefesinin ortaya koyduğu teorik aklın güçsüzlüğünün, bedene hizmet eden bir zekânın güçsüzlüğü olduğunu ifade eder.¹²² Homojen mekân ile zaman ve bu itibarla temellendirilmiş geometri ve matematik de yine bedenın maddî olana etki etmesinin saf kalıpları olarak belirlenmektedir. Netice itibarıyla Bergson yaratıcı bir süreç olarak hayatı zekânın faaliyet alanlarını kuşatan aslî bir zemin olarak kabul etmektedir.

Hamle esasen “iyi” fikrini, yani şeylerin uygunluk esasında belirlemmesine yönelik özgür eylemini ifade etmektedir. Ancak bu hamle, bütün olarak maddî olanı kuşatmamaktadır. Bergson bu suretle teleolojik ve mekanik fizik anlayışına dayanan metafizik anlayışlarından kendisini ayırmaya çalışmaktadır. Bu hususu sonuç bölümünde kapsamlı bir şekilde değerlendireceğiz. Bu değerlendirmede özgürlüğün ve yaratmanın olanaklı olması bakımından bir yorum ortaya koyacağımızdan dolayı öncelikle Bergson’un özgürlük bağlamındaki fikirlerini ele alacağız. Ancak şunu ifade etmeliyiz ki, Bergsoncu yaratıcı süreç ve özgürlük anlayışını esas kabul ettiğimizde, Bergson felsefesinin dâalist bir yapıda kavranması zaruret ifade etmektedir.

122 A.g.e., 184.

BÖLÜM IV: ÖZGÜRLÜK

Özgürlük bilincine ilişkin şüphelerin izale edilmesi Bergson felsefesinin en önemli gündemlerinden biridir. Önceki bölümlerde ortaya koymaya çalıştığımız gibi Bergson metafizik anlayışı itibarıyla özgürlüğe teorik bir çerçeve sunmaya çalışmaktadır. Bu sorunun çözümü için önce zekânın münasebet (*relation*) biçimlerinin zeminini belirlemekte ve bunları maddî olana tesir etme ile sınırlamaktadır. Bergson zekânın mekân fikrinden hareketle münasebetler kurduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu çerçevede uzaya yerleştirilen ve bu zemin itibarıyla düşünülen bir şeyin zorunluluk alanından özgürlük/imekân alanına yükselmesini de imkânsız görmektedir. Ancak insan zihninin diğer yeteneği olan sezgi, süreye ilişkin vasıtasız şuurundan dolayı hayatı sürekli çeşitlenen ve öngörülemeyen bir süreç olarak kabul etmektedir. Saf süre cihetinden vuku bulan her şey tek âna mahsus, biricik ve tekrarlanamazdır. Ancak vuku bulduktan sonra temsil cihetinden üzerine düşünülebilir ve temel unsurlar yan yana dizilip zekânın münasebetlerine konu olabilirler. Bergson'a göre bu anlamda münasebetler kurma, hareket nihayete erdikten sonra temsil cihetinden hareketin üzerine tekrardan (İng. *retro-active*) düşünmedir.¹²³ Hareketin tamamlandıktan sonra tekrardan düşünülmesi, hafızaya geçen izlerin eş zamanlı olarak tutulup niceliksel bir çokluk olarak ele alınmasına yol açmaktadır. Bergson, hareketin süre cihetini, niteliksel olarak çeşitlenen basit fiil esasında anlaşılması gerektiğini ifade etmektedir.¹²⁴ Dolayısıyla süre cihetinden, harekete ilişkin şuur esasen bölünmez bir özellik kazanmaktadır. Bu durumda hareketin her ânında iç içe geçen ve hafızada muhafaza edilen bir çeşitlilik söz konusu olmaktadır. Hareket bittikten sonra bu çeşitliliğin izleri, hafızadan zihne homojen parçalar şeklinde bir bütün olarak sunulur. Neticede çeşitlilik askıya alınır

123 Henri Bergson, *The Creative-Mind*, 22-23.

124 Aynı yazar, *Matter and Memory*, 188.

ve mahiyetçe aynı olan parçaların münasebetleri düşünölmeye başlanır. Oysa Bergson'a göre algının idrak yönü itibarıyla verili olan çeşitliliğin dışa yerleştirmek suretiyle homojen parçalar çokluğuna çevrilmesi üzerinden anlaşılması, iç içe olan çeşitliliğe ilişkin şuurun göz ardı edilmesi anlamına gelmektedir. Çevrilmenin zemininde her ne kadar hafıza yatsa da, burada mantıksal bir öncelik ve sonralıktan ziyade, bir düalizm söz konusu olmaktadır. Bergson bu düalizmin süre yönü itibarıyla, özgürlüğün iç içe çokluk zemininde olumlu olarak vasıtasız kavrandığını düşünmektedir.

Bergson insan bilgi yetilerinden olan sezginin özgürlük fikrini olumlu olarak verdiğini düşünmektedir. Sezgi içerik olarak sürekli bir yaratımın farkındalığı anlamına gelmektedir. Bu suretle söz konusu olan yenileşme, gelecek farkındalığından ziyade sadece şimdiye dair bir veridir. Bergson bu zeminden dolayı bizatihi geleceğin, geçmiş ve şimdide içerili olmadığını düşünmektedir. Ancak rasyonel bir canlı olan insanın fiilde bulunurken belirli nedenlere, yargılara göre fiilde bulunması beklenmektedir. Fiile sevkeden bu yargılar fiilî şuurda bulunma derecelerine göre duyumdan, muhayyileden yahut anlama yetisinden kaynaklanabilirler. Neticede itibarıyla iradenin yargıya dönüşmesi nedensellik fikrini devreye sokmaktadır.

Özgürlüğü düşünme imkânı önündeki en büyük engel, akl   çıkarımların zemininde yer alan yeter sebep ilkesidir. Herhangi bir şeyin yeter koşullarının fiilî olmasıyla birlikte o şeyin de fiilî olmasını düşünmek aklın en temel varsayımıdır. Bu suretle iki şeyin yan yanalık esasında zihne sunulması gerekmektedir. Diğer taraftan, birbirleriyle homojen yönü olmayan iki şeyin bu anlamda münasebet halinde olması düşünülemez. Zira birbirlerinden bütün cihetleri itibarıyla başka olan şeylerin birbirleriyle nedensellik münasebetinde olması imkânsızdır. Bu açıdan da nedensellik fikrinin homojen mekân ile irtibatı söz konusu olmaktadır. Bergson özgürlüğün yalnızca saf süre cihetinden olanaklı olduğunu ve nedensellik fikrini de mek  nla ilişkili gördüğü için sezgisel veriler itibarıyla özgürlüğün düşünülmesi gerektiğini vurgular.

4.1. Nedensellik ve İrade

Bergson'un temel gayesi mekanizm ve teleolojiyi önceleyen ve özgürlüğün kendisinde düşünülebileceği bir zemin ortaya koymaktadır. Bu suretle yaratıcı bir süreç olarak hayat, insan tecrübesinin aslî zemini olarak belirlenir. Bu zemin esas itibarıyla insan tecrübesinin süre cihetini ifade etmektedir. Nedenselliğin düşünüldüğü zemin ise sürenin etken olmaktan çıktığı ve yalnızca mekân fikrinin hakim olduğu bedenin etkinlik alanıdır. Bergson insan aklının bu zemin itibarıyla teleolojik ve mekanik açıklama modelleri kullandığını düşünür. Ancak ona göre bu iki model de determinist bir tutuma yol açmaktadır.

Bergson'un bu meyandaki fikirlerini açmak adına mekânda tek tek maddeler ile temaslı olduğumuz varsayımından hareket edelim ve temaslı olduğumuz masayı ittiğimizi düşünelim. Maddî evrende bir parça olan masa, ileri doğru hareket edip diğer maddi parçaları da hareket ettirmektedir. Bu suretle evrene yeni bir enerji yahut kuvvet mi ilave edilmektedir? Eğer belirli yasaları ve kuralları olan bir evren tasavvuru söz konusuysa, buradaki bir ilave, sistemi tahrip edecektir. Diğer taraftan eğer hareketi temin eden bizler, temas halinde olduğumuz maddi parçayla aynı cinsten olup birlikte maddî parçalar bütünü olarak evrenin bir parçasıysak, burada ilaveden ziyade devretme söz konusu olacaktır. Bu bağlamda hareketin devri, formel koşullardan ziyade homojen maddî koşul bakımından düşünülecektir. Zekâ bütün olarak maddeye ilişkin bir teorik çerçeve dayattığı için buradaki çerçeve daha baştan determinizm olarak belirlenmiştir. Ancak şuur sahibi canlılar söz konusu olduğunda hareketin devri etki-tepki yasasına göre mi şekillenecek yahut formel koşul da söz konusu olacak mıdır?

Formel koşullar esasen, harekete karar verme yahut hareketi devretme merkezlerinin niyetleri belirlemesi anlamına gelmektedir. Bu çerçevede formel koşullarla birlikte imkân kavramı da söz konusu olmaktadır. Böylece harekete, nedenselliğin etki-tepki yasası veçhesinin yanında şuur veçhesi de karışmaktadır. Ancak mekanizmin temel ilkesi olan eylemsizlik, maddede içsel bir hareket ilkesinin düşünülmesini imkânsız kılmaktadır. Bu açıdan mekanizmde formel yahut şuurlu bir neden içerilmemekte,

yalnızca harici nedenler söz konusu olmaktadır. Bu harici nedenler de kuvvet yahut enerji devretme bakımından faaliyette bulunmaktadır. Bergson bu tarz teorik çerçevelerin, şuurun iç içe çokluğu homojen mekâna sermek suretiyle yan yana çoklukluğa ve niceliğe dönüştürdüğü homojen mekân itibarıyla geçerli olduğunu düşünür. Bu suretle formel koşul olarak düşünebileceğimiz şuurlu neden iç içe çokluk alanında aranmaktadır.

Formel neden esas itibarıyla maddî özelliklerin sınırlandırmasını ifade etmektedir. bu suretle insan, ağaç, çiçek vd. olarak belirlenen maddî özellikler, sınırlandırılmış özelliklerin toplamı olarak düşünülür. Bu çerçevede form itibarıyla düşünülen özelliklerin fiilî duruma geçmesi umulmaktadır. Bergson'un anladığı anlamda şuurlu nedensellik bu tarz bir düşünceyi dışlamaktadır. Zira Bergson'un anladığı anlamda form, burada sadece zamansal momentlerin irtibatını vermektedir. Söz gelimi fesleğeni gözlemlediğimizde, form bir yönüyle belirli maddî çokluğun bir aradalığını ve bu bir aradalığın zamansal / varlıksal sürekliliğini vermektedir. Fesleğenin madenlerden enerji devşirmek suretiyle büyümesi bu anlamda birliğin devamı noktasındaki bir çabanın tezahürüdür. Bergson bu hususta belirli bir gayeye yönelen içsel bir belirlenimden ziyade, belirli maddî koşullarla mücadele etmek suretiyle ortama intibâk etmeye yönelik bir çabanın söz konusu olduğunu düşünür. Böylece teleolojik bir açıklama yerine sezgi metoduna dayalı bir *bio* kavrayışı ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu kavrayış itibarıyla bitkilerde dahi özgürlük uyuyan bir prensip olarak varsayılmaktadır.

Bu noktayı detaylandırmak adına insan fiillerini odaklanalım. Öncelikle insan fiillerinin çoğunun toplumsal kuralların tekrarına dayandığını ifade edebiliriz. Çoğu fiiller şuurun dakik bir şekilde tasarladığı ve planladığı fiiller olmak yerine, belirli nedenlerin tekrarıyla birlikte tekrarlanan fiillerdir. İnsan sadece bazı kritik ânlarda dikkatini toplayarak fiiller tasarlamaya çabalamaktadır. Bu tasarım içerisinde, adeta bir satranç hamlesi yaparcasına belirli imkânları değerlendirir ve belirli nedenlerden ötürü belirli bir fiili icra etmeye niyetlenir. Fiiller meydana getirildikten sonra bu bağlamın yeniden düşünülmesiyle birlikte özgür eylemde bulunup bulunmadığımız tartışmaya açılmaktadır.

İnsanın, kendisine nispetle fiilde bulunduğu bazı genel nedenlerin söz konusu olduğu düşünülebilir. Bunları genel anlamda, öznel yönüyle biyolojik ve toplumsal menfaatler ile tüm akıl sahibi canlıların aklın bizatihi kendisinde bulabileceği nesnel zorunluklar şeklinde sıralayabiliriz. Bu bakımdan eyleme geçmeden önce dikkatin belirli nedenlere yönelmesi ve belirli bir nedeni esas alıp ona uygun fiilde bulunması beklenmektedir. Bu suretle özgür edimin, karar aşaması itibarıyla insanın niyetini hangi nedene nispetli kılacağı hususunda söz konusu olduğu düşünülebilir. Ancak Bergson bu noktada determinizmin hayaletinin söz konusu olduğunu ifade etmektedir. Zira karar aşamasına odaklandığımızda, imkân dâhilinde bazı fiilleri görürüz ve neden A'nın değil de B'nin tercih edildiğini sorduğumuzda, B'nin bazı özelliklerinden dolayı tercih edildiğini söylemek durumunda kalırız. Belki B'nin, diğerlerinin kendisi için olduğu şey olduğunu, yani esas gaye olduğunu söyleyebiliriz. Nihai olarak karar verme aşamasında belirli nedenler yahut gayeler arasında tercihte bulunma imkânı olduğu düşünülür. Bu suretle niyetlerin, ön plana çıkan nedenler tarafından belirlendiği fikri baskın hale gelmektedir. Buna göre niyeti kendisine tabi kılan nedenler ve gayeler ön plana çıkmaktadır. Böylece özgür eylem, harici bir unsur tarafından belirlenen yahut da içsel bir unsur tarafından önceden tayin edilen bir fiile dönüşmektedir. Bergson ilkinin İngiliz filozof Stuart Mill'in, ikincisini de Kant'ın ahlak anlayışı bağlamında ele alır.

Bergson fiillerin meydana gelmesinden sonra bir neden yahut gaye tayin edilmesini olağan görmektedir. Ancak bu tayinin söz konusu olduğu zemin, fiilin olup bitmesinden sonra zihin tarafından tekrardan üzerine düşünülmesi durumudur. Bu bağlamda fiilden önceki durumlar da hesaba katılır ve farklı olanaklar belirlenmek suretiyle hangi nedenlerin ön plana çıktığı saptanmaya çalışır. Ya da Kant'ın ahlak anlayışından olduğu gibi, aklın doğasından kaynaklı olarak nesnel hedeflerin var olduğunu ve bunların mekanik alemin dışında adeta niyetleri cebrettiğini düşünecek olursak da yine fiilere belirli nedenler tayin etme durumu söz konusudur. Bu çerçevedeki nedenlerin hangisi yeter-sebebe ifade ederse, eylemin ona göre belirlendiği düşünülmesi icap etmektedir. Bergson'a göre nedenlerin ön plana çıkarılması üzerinden ortaya konacak bütün fikirler determinizm ile sonuçlanmaktadır. Bergson'un bu neticeye varmasının temel gerekçesi, nedenselliği mekân fikri zemininde anlamasıdır. Nedensellik fikriyle özgürlüğün ele

alınamayacağını düşünen Bergson, sahih anlamda özgürlüğü şuurun vasıtasız verisi olarak kabul eder.

4.2. Şuur, Özgürlük ve Ben

Bergson'un kavrayışı itibarıyla hareketin süre cihetinin yaratıcı bir ilerleyişi ifade ettiğini, ancak hareket tamamlandıktan sonra bütün momentlerin bir çizgi gibi düşünülebileceğini ortaya koymuştuk. Bergson aynı şekilde özgür eylemi de süre ciheti itibarıyla yaratıcı bir eylem olduğunu, ancak eylem tamamlandıktan sonra nedensellik münasebeti itibarıyla bütün unsurların ele alınabileceğini düşünmektedir. Fakat Bergson'a göre bu tarz bir düşünme özgür eylem bilincini tam olarak vermeyecektir. Zira süre yönüyle özgür eylem vuku bulduktan sonra yok olmuş ve hafızaya geçmiştir. Bu nedenle özgürlük bilinci sadece eylem aşamasında söz konusu olmaktadır. Bergson süreyi sadece yaşantı ile sınırladığı için özgür edimi de sadece bu bağlamda düşünmektedir. Bu çerçevede özgür fiil, esas itibarıyla çevreleyen maddî koşullara yönelik bir mukavemet haline gelmektedir. Ancak bunun farkındalığı durağan bir noktadan hayatın seyredilişi değildir. Her daim hareket halinde olan beden bu hareket halinde oluşunun farkındalığıyla birlikte sürenin farkındalığına geçmektedir. Bu suretle de hayatın tekrar etmeyen yaratıcı bir süreç olduğunun farkındalığı devreye girmektedir. Fiilde bulunan geleceği bizatihi kendisinde bulamamaktadır. Diğer taraftan tasarladığı fiili vasıtasız olarak gerçekleştirememektedir. Zira bu fiil esas itibarıyla maddeye bir mukavemet halinde vuku bulmaktadır. Şuur kendisinde bütün olarak madde temsilini bulamadığı için bu fiili aynıyla gerçekleştirme iktidarına da sahip değildir. Bu anlamda ben'in özgürlüğü analize kapalı bir hal almaktadır. Burada ön plana çıkan temel soru ise, özgürlüğün bilincine vasıtasız olarak sahip olan "ben" in nasıl bir ben olduğudur.

Bergson'a göre toplumsallık ve dil, esas itibarıyla homojen mekân zemininde hareket etmektedir. Buna göre toplum bireylerden oluşan bir toplam gibi düşünülür. Bergson niceliği homojen mekâna has kıldığı gibi, toplum anlayışını da mekâna has kılmaktadır. Bu noktadan hareketle düşünülen "ben", Bergson'a göre aslî (Fr.

fundamentale) olmaktan ziyade toplum içinde temsil edilen sembolik bir “ben”dir.¹²⁵ Bu çerçevede olmak üzere Bergson toplumu birimlerden müteşekkil toplam gibi düşünmektedir. Toplamdaki bir birim gibi düşünülen sembolik ben, Bergson zaviyesinden özgür değil, daha çok alışkanlıklar ve zorunluluklarla hareket eden “ben”dir.¹²⁶ Bergson özgürlük fikrine sahip olan “ben”i, aslî ben olarak isimlendirmektedir. Bu “ben” saf süreyi tecrübe eden ve dünyaya herhangi bir pratik ilgi esasında bakmayan “ben”dir. Ancak “aslî ben”, her ne kadar vasıtasız olarak özgür olduğunun bilincindeyse de özgürlüğünü açıklamaya çalıştığı anda kendisini mekâna yansıtılmış bulmaktadır.¹²⁷ Bu yönüyle özgürlük, benliğin çok derinlerinde yer alan, adeta sorulmadığında bilinen, sorulduğunda ise açıklanamayan bir şey haline gelmektedir. Bergson, özgür fiillerin atfedildiği esas şahsın “aslî ben” olduğunu zikreder.

Mezkur aslî ben esas itibarıyla sürenin verilerini vasıtasız olarak fark eden ben’dir. Bergson özgürlüğün insan tecrübesinin süre ciheti itibarıyla ele alınması gerektiğini düşünmektedir. Sürenin hesaba katılması ise her fiilin vuku bulduğu âna mahsus kalması anlamına gelmektedir. Bu çerçevede gelecekte vuku bulacak bir olayın nedensellik silsilesi itibarıyla tespit edilme imkânı söz konusu olmamaktadır. Söz gelimi bir kâhinin gelecekte vaki olacak bir hâdiseden haber verdiğini düşünelim. Hadise kâhine yazılı yahut görsel olarak iletilmiş olabilir veya kâhin, bir bütün olarak nedensel silsileyi kavrayıp hâdiseyi öngörmüş olabilir. Bu seçenekler, temelde beklenti olarak geleceğin bir bütün halinde yan yanalık esasında verili olduğu düşüncesine yol açacaktır. Ancak bu şekilde süre hesap edilmemiş olacaktır. Bergson süreyi hâdiseyi yaşayan şuurun vasıtasız bir verisi olarak değerlendirmektedir. Bu nedenle öngörüye konu olan hâdisenin yaşayan şahsa atfı imkansızdır. Kâhinin hâdiseyi şahsa atfetmesi için ise, süreyi de hesaba katması gerekmektedir. Ancak bu durumda kâhinin, hâdiseyi yaşayan şuura tam anlamıyla eşlik etmesi lazımdır. Zira süre, Bergson zaviyesinden, onu yaşayan şuura mahsustur. Böylece kâhinin o kişiyle saf süre itibarıyla tam örtüşmesi söz konusu olacağından dolayı kâhin hâdiseyi yaşayan kişi olacaktır.¹²⁸

125 Henri Bergson, *Time and Free Will: An Essay on The Immediate Data of Consciousness*, 128-9.

126 A.g.e., 129.

127 A.g.e., 193.

128 Bkz. a.g.e., 192.

Sürenin esas olması, bu bağlamda belirli bir olayı yaşayan şuur ve olayın zamanını ön plana çıkartmaktadır. Bu suretle aslî ben her olayı kendisine mahsus süre itibarıyla tecrübe etmektedir. Aslî ben'in her tecrübesi yeni bir olayı ifade ederken, geçmiş tecrübeleri anı olarak hafızaya geçmektedir. Hafızanın şuura eşlik etmesiyle birlikte geçmiş iç içe geçmek suretiyle büzülüp şuura dahil olacaktır. Aslî ben böylece bütün olarak şahsiyetin bir ifadesi haline gelmektedir. Bütün hâdiseler bu ben'e iç içe bir çeşitlilik olma suretiyle atfedilmektedir. Bergson sembolik ben'i, hafızanın fiilî tecrübeye bakan aydınlık yüzü itibarıyla değerlendirirken, aslî ben'i bütün olarak hafızayı kuşatan bir çerçevede ele almaktadır. Bu suretle aslî ben itibarıyla tekrar eden hareketler yahut alışkanlıklardan ziyade salt bir yenileşme söz konusu olmaktadır.

Bir önceki bölümde Bergson'un kendi çağdaşları olan bazı metafizikçilere yönelik eleştirilerini ele alıp Bergson'un negatif teoloji meyilli olduğunu ifade etmiştik. Bu zemin itibarıyla düşünülen aslî ben, nihai aşamada mutlak bir ilke izlenimi vermektedir. Bergson aslî ben ile hayat hamlesi arasında hiç irtibat kurmaz. Zaten aslî ben tasavvuru sadece erken dönem metinlerinde karşımıza çıkmaktadır. Aslî ben'e ilişkin temel bilgimiz, bu ben'in hayatı tekrar etmeyen bir süreç olarak kabul ettiğinden ibarettir. Diğer taraftan alışkanlıkları da kuşattığı için bütün olarak hafızanın farkındalığına da sahiptir. Böylece esas şahsiyetimiz anlamına gelmektedir. Ancak bu ben'in bütün olarak varolanları kuşatan bir karakterde düşünülmesi söz konusu değildir. Yine de bu ben'in hafıza yönü bedenden bağımsız olduğu için kendinde bir varlık taşımaktadır. Bu suretle de aslî benlerin birikmesiyle bir bütün meydana gelmektedir. Fakat bu bütün nihai aşamada zamanı kuşatan bir bütünlük değildir.

Bergson bu suretle çok özel bir Tanrı kavrayışı ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu Tanrı kavrayışı temelde mutlak yokluktan varlığa dahil olan süreç itibarıyla anlamlı kılınmaya çalışılmaktadır. İnsan şuurı yalnızca öngörülemeyen ve bu suretle yaratılan varoluşlara tanıklık etmektedir. Bu farkındalık mutlak bir iktidarın farkındalığı olarak düşünülmektedir. Ancak insan şuurı ve tecrübesi bakımından bu kuvvetin bizatihi kendisine ilişkin herhangi olumlu bir yargı söz konusu olmamakta, bu suretle de bütün olarak insan faaliyet alanını aşmaktadır. Yalnızca varlık-yokluk

arasındaki git-gel, insana fiilî durum itibarıyla bir farkındalık sağlamaktadır. Bu farkındalık ise benliğin derinliklerinde vaki olan bir farkındalıktır.

Tanrı ile insanın hiçbir yönden homojen olmaması, diğer bir yönden nihlist bir yaklaşım olarak görülebilir. Zira burada varlığın da ötesinde bir alandan bahsedildiği için yalnızca yokluğun düşünüleceği bir zemin ortaya çıkmaktadır. Ancak buradaki yokluk insana nispetle bir yokluk olduğu için bizatihi bir yokluk olarak düşünülmez. Bergson, varoluş ve bu suretle yaratıcı sürece ilişkin farkındalığı Tanrıya ilişkin bir temas noktası olarak ortaya koymaktadır. Ancak burada varlık Tanrının zâtı olmamaktadır. Tanrı daha çok mutlak gayb olarak belirlendiği için insan fiilerine dair ön-bilgiye sahip olup olmadığı tartışma konusu edilmemektedir. Bu bağlamda Tanrı, daha ziyade yaratıcı süreç ile birlikte insan farkındalığının eriştiği nihai hizayı ifade etmektedir.

İnsan tecrübesinin nihai zeminin yaratıcı bir süreç olarak kabul edilmesi ve bunun sezgi vasıtasıyla olumlu bir içerik olarak insan bilgisine dahil edilmesi, Bergson'un, özgürlüğe teorik bir zemin temin etmesini sağlamaktadır. Bergson'un pozitif teolojiye müracaat etmemesi, bu özgürlük zeminine sadık kalma çabasından kaynaklanmaktadır. Böylece özgürlük de süre gibi şuurun vasıtasız verisi olarak kabul edilmektedir. Bunun yanında Bergson mekanizm ve teleolojik açıklama modellerinin faaliyet alanlarını sınırlayarak, bu modellerin doğayı nihai olarak açıklama metotları olmadığını göstermeye çalışır. Böylece çağdaş bilimlerin içerisinde özgürlüğün hangi bağlamda ele alınması gerektiğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu sınırlamalar sayesinde, sezgi / özgürlük bilinci ve zekâ / mekanizm bir antinomi meydana getirmekten ziyade, kendilerine mahsus alanlarda faaliyet gösteren iki ayrı yetenek / bilgi haline gelmektedirler. İkisinin konuları aynı olmadığı için de bir karşıtlık söz konusu olmamaktadır.

SONUÇ

Bergson felsefenin yaratma ve özgürlük eksenli bir okumasını sunmaya çalıştık. Bu bağlamdaki temel uğrak noktası zaman oldu. Zaman meselesinin kapsamlıca serimlemesiyle birlikte zihnin, hafızanın, bedeninin ve genel olarak canlılığın hususî yönü ortaya çıkmış oldu. Bergson düşüncesinde zihnin zekâ ve sezgi olmak üzere iki fonksiyonu olduğunu söyleyebiliriz. Zekânın nasıl belirlendiğini fark etmek kolay olsa da, hangi yöntemle sezginin ele alındığını görmek dikkatli bir bakış gerektirmektedir. Bergson zamanı, var olma ve yok olma sürecine, yani oluşa dayanarak ele almaktadır. Ancak zamanın mı oluşla kaim olduğunu, yoksa oluşun mu zamanla kaim olduğu şeklindeki bir soruya Bergson felsefesi itibarıyla cevap bulmak zordur. Bununla birlikte Bergson'un, hareketle birlike ele alınan zaman anlayışından evvel olarak varlıkla birlikte ele alınan aslî bir zaman anlayışı vaz ettiğini söyleyebiliriz.

Var olma ve yok olma şeklindeki ilerleyiş, arada bir vasıta bulundurmadiğından dolayı birbirleriyle münasebet içinde olmayan iki şeyin art arda sıralanışını ifade etmektedir. Bu çerçevede şeyler, Bergson düşüncesinde nihai tefrik unsuru olan zamansal farkla ayrılmaktadırlar. Bu anlamda art ardalık belirli bir zihinde vuku bulmak kaydıyla, esasen art ardalık itibarıyla bir münasebete girerler. Bu münasebet, şuura belirgin olmak itibarıyla söz konusu olan art ardalık düzenidir. Böylece şunu söyleyebiliriz; şeyler varoluş olarak şuura verilir ve şuurda art arda gelenlerin sentezlenmesine yol açarak zamana ilişkin bir farkındalığa yol açar. Bu çerçevede

olmak üzere, önceki ânları muhafaza eden hafıza da, art arda gelenlerin çokluk olma veçhesini temin eden bir yetenek olmaktadır. Dolayısıyla hafıza olmadan art ardalık olarak zamandan bahsetmek olanaksız olacaktır. Neticede şunu ortaya koyabiliriz; art ardalık olarak zamana ilişkin farkındalık varoluş, şuur ve hafızaya dayanmaktadır.

Hafıza yeteneğini dışarda bıraktığımız zaman, geriye sadece varoluşa ilişkin bir farkındalık kalmaktadır. Bu varoluşun sürekli yenilendiğini, yahut yok olup bir başka varoluşa yerini bıraktığını henüz bilemeyiz. Zirâ bunun için hafızanın önceki varoluşu muhafaza edip, zihnin kaydı altında diğer varoluşla bir mukayeseye olanak tanınması gerekmektedir. Ancak hafızayı dışarda tuttuğumuzda, sadece varoluşa ilişkin bir farkındalık söz konusudur. Bir başka ifadeyle, burada sadece algılayan olarak şuur ve algılanan olarak madde düşünülür. Şuurun maddî olanı ne ise o olarak algıladığı bu biricik ânda, yalnızca varolma olayına dönük bir farkındalık bahis konusudur. Bu çerçevede şunu söyleyebiliriz; şuurun bu biricik ânda farkına vardığı meydana gelme olayı yaratmaya ilişkin basit fiilin farkındalığıdır.

Bu aşamada madde, sadece sınırlandırılmaya el verişli nitelikler çokluğu sunmaktadır. Maddeden bazı özelliklerin tercih edilip sınırlandırılması süreci, yani maddenin artık belirli bir nesne olarak düşünülmesi ise, bedeninin ihtiyaçlarına binânen maddî olanı kendisine temsil etmesiyle teşekkül etmektedir. Bergson'un bazı köklü felsefî sorunları bu bağlamda çözmeye çalıştığına işaret etmiştik. Bedenimize ilişkin şuurumuz, bedenimizi harekette ve bu suretle de geleceğe yönelme içerisinde bulmaktadır. Hafıza vesilesiyle söz konusu olan bu farkındalık, bedeninin irade olarak düşünülmesine olanak tanımaktadır. Bu bağlamda Bergson felsefesinin önemli bir hususiyetini şöyle ifade edebiliriz; şuurun kendisinde bir irade bulması ve vesileyle maddî olanı sınırlandırmasından /belirlemesinden evvel olarak, maddî olanın ne ise o olarak meydana geldiği biricik bir kavrayış söz konusudur. Art ardalık olarak zamana ilişkin farkındalık da, yine bu var olma olaylarının yenileşmesine dayanmaktadır.

Şuur ve madde, bu bağlamda iki ayrı uç olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak saf algıda, birbirlerine sonsuzca yaklaşmaktadır. Bergson burada şuurun büsbütün olarak maddeye nüfuz ettiğini düşünmektedir. Dolayısıyla Bergson'a göre, sonsuzca yakınlasmaktan öte, tam örtüşme durumu söz konusu olmaktadır. Ancak biz burada büzüşme fikrinden dolayı sonsuzca küçülme ve bağlamda düşünülecek bir örtüşme

fikrini daha uygun bulduk. Bunun gerekçesini kısaca ifade edelim. Saf algı itibariyle hafıza, büzülerek maddeyle temaslı hale gelmektedir. Eğer şuur saf algıda, bütün olarak maddî özelliklerin farkına varıyorsa, bedenın yöneliminin izlerini taşıyan temsiller dünyasından evvel olarak yaratıcı bir ilerleyişe ilişkin bir farkındalık söz konusu olmayacaktır. Zira madde, bütün olarak şuura verili olacağından dolayı, şuur kendisinde, bütün olanaklı temsilleri ihtiva ediyor olacaktır. Bu çerçevede yaratmaya ilişkin farkındalık olarak düşünülen biricik ân, ezeli bir ân olarak düşünülecek ve varlık önceden tayin edilen bir süreç olarak belirlenecektir. Bunun temel sonucu da özgürlüğün anlamsız bir hal almasıdır. Diğer açıdan hafızanın tam anlamıyla madde ile temaslı olması, anı ile algı arasındaki yapı farkını ortadan kaldırmaktadır. Bu nedenle Bergson'un tam örtüşmeden kastının, büzülme kavramı itibarıyla sonsuzca yaklaşma fikri olması gerektiğini söyleyebiliriz.

Diğer taraftan, maddî olanın bir süreç itibariyle verili olmasını düşünmemiz gerekmektedir. Bu çerçevede maddenin sırf art ardalık itibariyle şuurlu varlık tarafından kendinde mevcudiyet olarak idrak edilmesi gerekmektedir. Bergson psikoloji bağlamında düşündüğü şuurı genişleterek, metafizik bir ilkeye dönüştürmektedir. Bu bağlamda düşünülen *elan vital*, yani hayat hamlesi, maddeye yönelerek, maddeyi kendi kalıbına sokmaya çalışmaktadır. Bir başka ifadeyle, maddeyi bütün olarak kendisinde bulamadığı için, karşılaştığı maddî olanı bir süreç itibarıyla kendi ilgisine / kendi kalıplarına uygun olarak temsil etmeye meyillidir. Neticede maddî olan, bütün olarak şuur dışında kendi lehine bir mevcudiyet olarak kalmaktadır. Maddî olanın şuura verililişiyile birlikte şuurun kaydı altında bir yaratımın farkındağı söz konusu olmakta ve şuur, maddî olanı kendi kalıplarına dökerek temsil etmektedir. Bergson, teleolojik ve mekanik açıklama modellerini, şuurun beden vasıtasıyla sahip olduğı temsil kalıplarıyla sınırlamaktadır. Art arda bir ilerleyişi ifade eden süreye ilişkin vasıtasız farkındalık ise, herhangi bir öngörüye /açıklama modeline konu olmadığından dolayı önceden tayin edilmeyen madde ile bir karşılaşma sürecini ifade etmektedir. Tekrar edersek, bu farkındalık şuur itibarıyla yaratımın ilk farkındalığıdır. Bergson bu suretle, özgürlüğe teorik bir zemin temin etmeye çalışmaktadır.

Buradaki tartışmanın diğer boyutu ise zamanın ve mekân arasında nasıl bir ilişkinin mevzu bahis olduğudur. Bergson art ardalığın hafıza yeteneğı vasıtasıyla mekâna

geçtiğini düşünür. Bu çerçevede art arda gelenler, sırf kendileri açısından dikkate alındıklarında iç içe geçen bir çokluk olarak kabul edilir. Ancak hafızada muhafaza edilenler muhayyilede canlandırılarak yan yanalık esasında düşünülebilirler. Bergson homojen mekânı bedenın etki alanı açısından ele almaktadır. Bunun dışında bir mekân kavrayışı vaz etmemektedir. Bu nedenle de şuura dışarıdan verili olan maddî mevcudiyete ilişkin bir yer fikrinden bahsedilmemektedir. Bu husus, Bergson felsefesinin idealist-monist bir anlayış çerçevesinde yorumlanmasına yol açmaktadır.

Bergson aklı, maddî olanı bütün olarak temsil etmeye meyilli bir yapıda kabul etmektedir. Fakat aklın faaliyet alanı bedenın etkinlik alanıyla sınırlamaktadır. Bu nedenle Bergson'un, rasyonel metafizik ve teoloji anlayışlarını bir yanılısama olarak kabul ettiğini söyleyebiliriz. Yine de hayat hamlesi, nedeni olmayan bir neden (irrasyonel) olarak düşünülebilir. Fakat bu da Bergson felsefesine idealist-monist veçhe katacaktır. Bergson metinleri itibariyle bu bağlamdaki tartışmalara çok girmedii için bazı muğlaklıklar söz konusu olmaktadır. Bergson felsefesini yaratma ve özgürlük açısından yorumladığımız için, Bergson felsefesinin dūalist yapısını korumaya çalıştık. Netice itibariyle şunu ifade edebiliriz; Bergson, karşılaştığı maddeye nüfuz eden ve maddeyi temsil etmek suretiyle büyüyüp genişleyen ama nihayete eremeyen yaratıcı bir cevher fikri ortaya koymaktadır. İç içelik esasında anlaşılan çokluk fikri böyle bir kavrayışa zemin sağlamaktadır. Bergson oluş meselesini de yine bu zemin itibariyle nihai hakikat olarak kabul etmektedir. Fakat maddî olanın nasıl bir varlık karakterine sahip olması gerektiği hususu tamamen ihmal edilmektedir. Bergson felsefesinin monist bir çerçevede ele almaya çalışan düşünürler bu ihmalden hareket etmektedirler. Ancak bize göre Bergson, saf algı itibarıyla zihin ve maddenin birbirlerine sonsuzca yakılaştığını ama tam anlamıyla iç içe geçmediğini göstermeye çalışmaktadır. Bu suretle dūalisme daha yakın durmaktadır.

Özgürlük meselesine geri dönecek olursak, Bergson'un yorumuna göre burada temelde nedensellikten kaynaklı olmak üzere iki yönden sorun ortaya çıkmaktadır. Bunlardan ilki, doğa olaylarının -mekanik- nedensellik yasasına uygunca vuku bulduğu kabulüdür. Bu çerçevede doğal bir varlık olarak insanın fiillerinin de bu yasaya uyması beklenmektedir. Nedensellik yasası diğeri açıdan akıl yürütmenin zemininde bulunduğu için insan fiillerinin anlaşılmasına yönelik her çabada zorunlu

olarak devrede olmaktadır. Bergson bu gerekçeden dolayı, özgürlüğü temellendirmeye çalışanların dahi örtük olarak mekanizme yol açtıklarını düşünmektedir. Diğer yön ise teleolojik nedensellik anlayışıyla alakalıdır. Doğal varlıkların kendilerinde içsel bir belirlenme taşıdıkları düşünüldüğünde, nesnelerin zamanda ve mekânda içsel belirlenimleri bakımından öngörülebilir tavırlar sergilenmesi beklenir. Zira nesnelerin bütün fiilî durumları bu içsel belirlenime irca edilebilir. Böylece özgür bir eylemden ziyade, önceden belirlenmiş bir hedefe yönelme söz konusu olacaktır.

Bergson'un, süreyi aslî bir zemin olarak vaz etmesi özgürlüğe yer açması açısından önemlidir. Zira sürenin yaratıcı bir ilerleyiş olması ve nevi şahsına münhasır varoluşları ifade etmesi özgür eylem fikriyle örtüşmektedir. Özgür eylem böylece yaşanan duruma ilişkin bir bilinç olarak kabul edilmektedir. Bu bilinç geleceğe yönelirken bütün olarak gelecek mutlak yokluk halindedir. Bu nedenle vaki olan tamamen yeni bir şeydir. Sürenin bu ilerleyişinin farkındalığı vasıtasız bir farkındalık olarak ele alınır. Bergson bu suretle nedensellik ve teleolojik tasavvurları aklın alanıyla sınırlayıp süreye mahsus bir yeti vaz ederek, özgürlüğe yönelik bir kavrayış ortaya koymaya çalışmaktadır. Hayatın geri dönüşü olmayan, öngörülemeyen bir yenileşme süreci olması her fiilî durumu biricik hale getirmektedir. Yenileşmenin bu iki yönünü insan eylemlerine atfettiğimizde özgürlük şüphe edilmez bir veçhe kazanmaktadır. Buradaki temel husus insanın sezgi yeteneğini Bergsoncu çerçevede kabul etmektir. Zira teleolojik ve mekanik nedensellik itibarıyla düşünülemeyen özgürlük, başka bir kavrayış yeteneğine ihtiyaç duymaktadır. Aksi durumda olumlu yargılarla özgürlükten bahsedilemeyecektir. Netice itibarıyla Bergson, sezgi yeteneği vasıtasıyla özgürlüğe ilişkin olumlu bir içeriğe sahip olduğumuzu düşünmektedir. Bu bağlamda şunu ifade edebiliriz; Bergson'un psikoloji ve onun uzantısı olarak metafizik anlayışı bakımından süreyi öngörülemeyen ve geri dönüşü olmayan bir yaratma süreci olarak ele alması ve buna özgü bir yeti kabul etmesi özgürlüğe olumlu bir içerik kazandırmaktadır.

Kaynakça

Ariew, R. çev. ve haz. (2000). *G. W. Leibniz and Samuel Clarke Correspondence*. Cambridge: Hackett Publishing Company.

Aristoteles. (1907). *De Anima*, çev. R. D. Hicks ve M.A. London:Cambridge University Press.

Aristoteles. (1901). *Posterior Analytics*, (çev. E. S. Bouchier ve B.A.) London: Oxford

Bergson, H. (2017). *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*, (çev. M. Mukadder Yakupoğlu). İstanbul: Dergah yayınları.

Bergson, H. (1941). *Creative Evolution*, (çev. Arthur Mitchel). New York: Random House.

Bergson, H. (1945). *The Creative-Mind*, (çev. Mabelle L. Andisom). New York: Philosophical Library.

Bergson, B. (1965). *Duration and Simultaneity*, (çev. Leon Jacobson). New York: The Bobbs-Merrill Company.

Bergson, B. (2005). *Matter and Memory*, (çev.Nancy Margaret Paul and W. Scott Palmer). Brooklyn: Eighth Printing.

- Bergson, H. (2016). *Metafiziğe Giriş*, (çev. Atakan Altınörs). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Bergson, H. (1975). *Mind-Energy: Lectures and Essays*, (çev. H. Wildon Carr). London: Greenwood Press.
- Bergson, H. (2001). *Time and Free Will: An Essay on The Immediate Data of Consciousness*, (çev. F. L. Pogson ve M.A.). New York: Dover Publications.
- Bergson, H. (2017). *Yaratıcı Tekâmül*, (çev. Mustafa Şekip Tunç). İstanbul: Degah yayınları, 2017.
- Boutroux, E. (2009). *Leibniz*, (çev. Atakan Altınörs). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Cajori, F. haz. (1966). *Sir Isaac Newton's Mathematical Principles*, (çev. Andrew Motte). Berkeley: University of California Press.
- Chiaradonna, R. ve Galluzzo, G. haz. (2013). *Universals in Ancient Philosophy*. Pisa: Edizioni Della Normale.
- Descartes, R. (1982). *Principle of Philosophy*, (çev. V. R. Miller ve R. P. Miller). London: Kluwer Academic Publishers.
- Disalli, R. (2006). *Understanding Space-Time*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Friedman, M. (1983). *Foundations of Space-Time Theories*. New Jersey: Princeton University Press.
- Friedman, M. (2009). "Newton and Kant on Absolute Space: From Theology to Transcendental Philosophy". *Constituting Objectivity: Transcendental Perspectives and Modern Physics* içinde. (ed: M. Bitbol, P. Kerzberg ve J. Petitot). Springer.
- Futch, M. J. (2008). *Leibniz Metaphysics of Time and Space*. Oklahoma: Springer.
- Hall, A.R ve Hall, M. B. haz. (1978). *Unpublished Scientific Papers Of Isaac Newton*. London: Cambridge University Press.
- Heidegger, M. (1984). *Metaphysical Foundations of Logic*. (çev. Michael Heim). Bloomington: Indiana University Press.

İbn Sina (2017). *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, (çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker). İstanbul: Litera Yayıncılık.

Jankelevitch, V. (2015). *Henri Bergson*, (çev. Nils F. Schott). London: Duke University Press.

Kant, I. (1992). "Concerning the ultimate ground of the differentiation of directions in space", *Theoretical Philosophy* içinde, (çev. David Walford). Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Kant, I. (2015). *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*. (çev. İoanna Kuçuradi ve Yusuf Örnek). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason*, (çev. Guyer, P., & Wood). London: Cambridge University Press.

Kant, I. (1987). *Critique of Judgment*, (çev. Werner S. Pluhar). Cambridge: Hackett Publishing Company.

Kant, I. (1992). "On the form and principles of the sensible and the intelligible world", *Theoretical Philosophy* içinde, (çev. David Walford). Cambridge: Cambridge University Press.

Laberthonniere (1977). *Descartes Üzerine Tetkikler*, (çev. Mehmet Karasan). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Leibniz, G. W. (2011). *Monadoloji-Metafizik Üzerine Konuşma*. (çev. Atakan Altınörs). İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınlar.

Plotinus (1967). *Enneads III. 1-9*. (çev. A. H. Armstrong). Massachusetts: Harvard University Press.

Ross, W. D. haz. (1936). *Aristotle's Physics*. Oxford: Clarendon Press, 1936.

Schopenhauer, A. (1969). *The World as Will and Representation I*, (çev. E. F. J. Payne). New York: Dover Publications.

Öz geçmiş

Ad-Soyad: Enes Kavak

Doğum Tarihi: 20.09.1995

Adres: 1. Cebeci Yolu 2511 sk. 3/1 Sultangazi/İstanbul

Cep Telefonu: 05312311960

Mail: eneskavak222@gmail.com / eneskavak@std.sehir.edu.tr

EĞİTİM BİLGİLERİ

İlk ve Orta öğretim: Ali Cevat Özyurt İlköğretim Okulu

Lise: Beyoğlu Anadolu İmam-hatip Lisesi (2013 mezunu; 80,39 ort.)

Lisans: İstanbul Şehir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi (2018 mezunu; 3,29 ort.)

Yüksek Lisans: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Sistematiik Felsefe ve Felsefe Tarihi Anabilim Dalı (tez dönemi)

YABANCI DİLLER

-İyi derecede Arapça ve İngilizce.

- Asgari düzeyde Antik Yunanca ve Farsça.