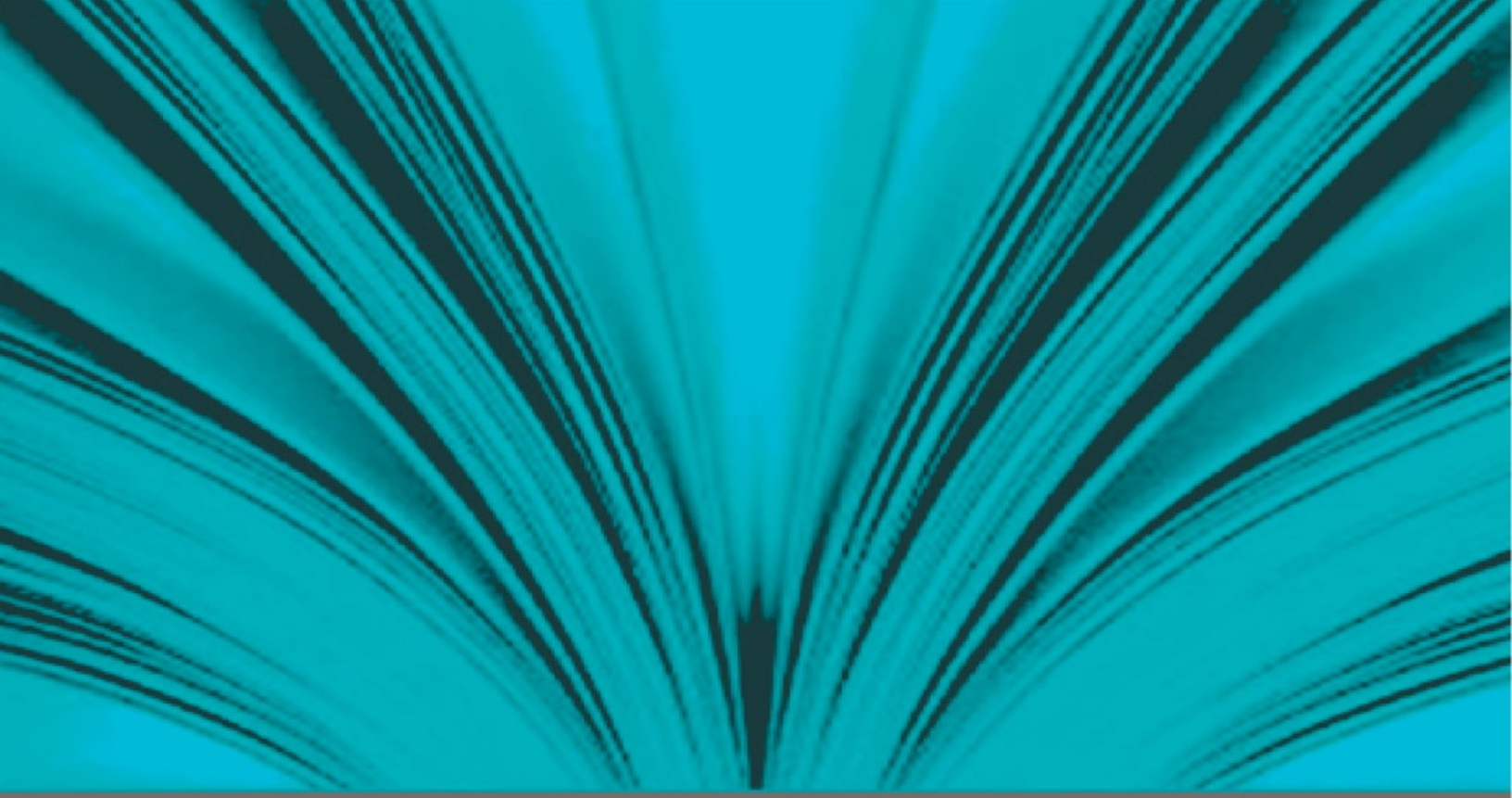


FİKİR MİMARLARI DİZİSİ - 10

BERGSON

Madde ve Bellek

•

Gülme

•

Metafiziğe Giriş

•

Ahlak ve Dinin İki Kaynağı

•

Yaratıcı Tekâmül

SAY

Fikir Mimarları - 10

BERGSON

Yazan ve Yayıma Hazırlayan:

Ali Osman Gündoğan

Say Yayınları

Fikir Mimarları - 10

BERGSON

ISBN 978-975-468-685-2

Sertifika No: 10962

Yayın Hakları © Say Yayınları

Bu eserin tüm hakları saklıdır. Yayınevinden yazılı izin alınmaksızın kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopyalanamaz, çoğaltılamaz ve yayımlanamaz.

Yayın Yönetmeni: Aslı Kurtsoy Hısım Editör: Derya Önder

Sayfa Düzeni: Mehmet İlhan Kaya

Baskı:Kurtiş Matbaası Fatih Sanayi Sitesi

No: 12/74 Topkapı/İstanbul Tel: (0212) 613 68 94

1. Baskı: Say Yayınları, 2007

2. Baskı: Say Yayınları, 2010

Say Yayınları

Ankara Cad. 54 / 12 • TR-34410 Sirkeci-İstanbul Telefon: (0212) 512 21 58 • Faks: (0212) 512 50 80

web: www.sayyayincilik.com

e-posta: sayyayinlari@ttmail.com

Genel Dağıtım: Say Dağıtım Ltd. Şti.

Ankara Cad. 54 / 4 • TR-34410 Sirkeci-İstanbul Telefon: (0212) 528 17 54 • Faks: (0212) 512 50 80

e-posta: dagitim@saykitap.com

online satış: www.saykitap.com

ÖNSÖZ

Henri Bergson, 20. yüzyılın önemli sayılabilecek ve Türk düşüncesini de derinden etkilemiş filozoflarının başında gelir. Metafiziğe karşı ilginin azaldığı bir dönemde pozitivizm, materyalizm, evrimcilik ve entelektüalizm gibi akımların sıkı bir eleştirisini yapan Bergson, söz konusu felsefe akımları ve bilimci anlayışlar karşısında sıkışmış durumda kalan ve kendilerine bir çıkış kapısı arayan kendi çağının insanları için önemli bir referans kaynağı olarak görülmüştür. Onun örneğin evrimcilik karşısındaki tutumu, kendi onurunun zedelendiğini düşünen maneviyatçı yönelimler için elverişli bir destek, pozitivizmden ve onun uzantısı olan fikir akımlarından rahatsız olanlar için de emsalsiz bir çıkış yolu olmuştur.

Yaşadığı dönemde, hem Fransa'da hem Fransa dışında haklı bir üne kavuşmuş olan Bergson, ele aldığı konulara yaklaşma biçimi ve yazılarında kullandığı üslup dolayısıyla meslekten felsefecilerden farklı, benzetmelerle yüklü, sanat değeri de felsefi değeri kadar yüksek denilebilecek eserler üretmiştir. Bergson' un bu tavrı, ona olan ilgiyi artırmış, kısa süre içerisinde eserleri, Türkçe de dahil olmak üzere pek çok dile çevrilmiştir. Yazma ve konuşma tarzının çekiciliği yanında, içinde yaşadığı dönemin büyük toplumsal-siyasal olayları karşısında da bir eylem adamı olarak tavır takınan Bergson, felsefe tarihi hakkındaki derin bilgisi, biyoloji ve psikoloji alanlarında spesifik denilebilecek bir derinliğe sahip olması, disiplinler arası bağlantıları kurma yeteneği sayesinde sadece felsefe alanında değil, pek çok alanda başvurulan bir düşün insanı olmuştur.

O, her şeyden önce bir psikologdur. Çünkü onun ilgilendiği, insanın iç halleridir. İç hallerin anlaşılması, ruh ve bilinç konularında derinleşme,

hafıza, beyin, düşünme alanlarında sistematik ve bu alanlar arasında bağlantılı düşünceler oluşturabilme, psikolojiye başvurmayı gerektirir. “Felsefeyi, metafiziğe uzanan bir psikoloji” olarak gördüğü ve insanın iç hayatını kendisine ilgi alanı olarak seçtiği için felsefeye başladığı gençlik sıralarında çok tutkun olduğu Spencer felsefesinden vazgeçmekte güçlük çekmemiştir. Çünkü Spencer felsefesinde, aradığı hürriyet halini temellendirebilecek bir zaman anlayışının dikkate alınmadığını görmüştür.

Kendi varlığımız ve iç dünyamız üzerine düşündüğümüzde, hem bir devamlılık hem de sürekli değişen bir yapıyla karşılaşmış olduğumuzu görüyoruz. Değişme ile devamlılık arasındaki çelişki ve bu ikili durumu süre ile açıklayabileceğini düşünen Bergson, sürenin de geleneksel felsefedeki zaman anlayışlarından, bilimin zaman konusuna getirdiği açıklamalardan farklı oluşuna dikkat çeker. “Sonsuz bir akış”, “bir nehir”, “bir kabarma” biçimindeki ifadelerle süreyi açıklamaya çalışan Bergson, kendi varlığımızla birlikte bütün gerçekliği dokuyan kumaşın süre olduğu sonucuna varır. Şayet bütün şeylerin temeli için bir töz söz konusu edilecekse bu töz, ancak süre olabilir. Bundan dolayı onun felsefesi, bir “süre felsefesi”dir. Süre felsefesinde değişme, oluş, hareket gibi kavramlara yapılan vurgu ve hakikat alanı olarak bizzat hareket ve değişme yani oluş içindeki hayat söz konusu edildiği için Bergson’un tavrı, Herakleitos’un tavrına benzer.

Hayat, oluş, yaratma, hürriyet, evrim gibi kavramlarla hemen hemen aynı anlamlara gelen süre, bir hakikat alanı olarak belirlendikten sonra bu hakikat alanının bilgisinin elde edilme sorunu, önemli bir sorun olarak ortaya çıkar. Bu sorunun çözümünde, kendisine kadar bilgi konusunda yapılmış rasyonalist ve amprist açıklamaları, tahlilci ve kavramlara dayalı bilgi anlayışlarını eleştiren Bergson, böyle bir hakikat alanının bilgisini bize verecek olan bilme vasıtasının sadece sezgi olabileceğini söyler. Ayrıca içgüdü ve zekâ arasında yapmış olduğu ayrım ve her iki yeteneğin sağlamış olduğu bilgiler dikkate alındığında, bir sempati olarak düşünülen ve her türlü akıl yürütme ile dilin kelimeleri ve kavramlarının ötesinde, hakikati doğrudan kavramamıza imkân veren sezginin ortaya çıkardığı bilgide,

bilginin aynı zamanda tecrübe içinde kalarak derin bir refleksiyon edimi olarak ortaya çıktığını ifade eder. Sezginin bir bilme metodu olarak kabul edilmesi, onun felsefesini yani süre felsefesini, sezgici bir felsefe daha doğrusu bir sezgicilik olarak tanımlamaya imkân verir. Böyle bir felsefe, doğal olarak bir irrasyonalizm olarak da adlandırılabilir. Çünkü aklın, hakikat alanı karşısında bu hakikat alanını tam olarak anlama ve bilme konusundaki acizliği ile sezginin aklın ötesinde bir bilme vasıtası olarak kabul edilmesi, onu irrasyonalist olarak nitelemek için tek başına yeterlidir.

Sezgi, ciddi felsefe sorunları karşısında, Bergson için önemli çıkış yolları da sağlamıştır. Daha farklı bir ifadeyle bu bilme metodu, bazı sorunlara uygulanmıştır. Bergson'un ahlak ve din hakkındaki açıklamalarına ve bu açıklamalarından elde ettiği sonuçlara damgasını vuran, sezgidir. Hürriyet sorunu, süre ve sezgi ile açıklanır ve bu suretle biz kendimizi keşfetme imkânı bulabiliriz. Madde ve hayata ilişkin konularda da, hayat hamlesinden ötürü bütün bir tabiat canlı olarak görünür ve hayat hamlesinin yaratması olan tabiatta, hayat hamlesi bitkilerde uyuşuk bir durumda iken hayvanlarda içgüdü, insanda ise zekâ biçiminde kendini gösterir. Bergson felsefesinde sezginin pratik olarak uygulandığı alan da ahlak ve din alanıdır. Gerek açık toplum ahlakı olan insani ahlakta gerekse dinamik dinde belirleyici olan hep sezgi olmuştur.

Biz bu çalışmamızda, Bergson'u bütün yönleriyle ele almaya ve onu, kendi metinlerinden hareketle anlamaya çalışmayı amaçlıyoruz. Bununla birlikte, Bergson üzerine yapılmış olan bazı çalışmalara da atıflarda bulunduk. Bu çalışma, tam anlamıyla Bergson'u anlamaya yönelik olduğu için betimsel bir özellik taşımaktadır. Bundan dolayı onun hayatı ve eserleri hakkında, kısa da olsa, bir bölüm ayırmak gerekiyordu. Çalışmanın birinci bölümünün konusu, Bergson'un hayatı ve eserleridir. Onun eserlerinde ele aldığı konular ve eserlerin içerikleri hakkında kısa da olsa, bilgiler verilmiştir.

Bir filozofu anlamak, aynı zamanda onun çağını da anlamaya bağlıdır. Çünkü her filozof, kendi döneminin filozofudur ve o dönemin tarihsel, toplumsal, bilimsel, kültürel konumundan ayrı düşünülemez. Dahası, her

filozofun bir tarihselliği vardır ve o, bir şekilde kendi döneminin de tanıklığını yapar. Düşünürün eserlerini verdiği dönemin önemli fikir akımları, bilimsel tutumu, toplumsal koşulları bilinmeden ve onun kaynakları hakkında bir görüş sahibi olmadan hakkında doğru düşüncelere ve görüşlere ulaşmak pek mümkün olamaz. İşte bu gerekçelerle, Birinci Bölüm'ü, Bergson'un yaşadığı dönemin genel olarak düşünce atmosferini de konu edinerek tamamladık. Çağının hemen bütün felsefelerine ve bilim tutumlarına karşı belli bir eleştiri ve çıkış içinde bulunan Bergson'u anlamak için de böyle bir bölüm zorunluydu.

Çalışmamızın İkinci Bölüm'ü, Bergson felsefesine ayrılmıştır. Bergson'un felsefeden ne anladığından hareketle, onun süre ve sezgi felsefesine giden yolda, yaratıcı evrim düşüncesinin merkezi kavramları olan madde, hayat, evrim, hayat hamlesi, zaman ve sezgi konusundaki düşünceleri üzerinde durulmuş ve son olarak da ahlak ve din hakkındaki görüşlerine yer verilmiştir.

Bergson'un eserlerinden seçilmiş metinler ve ülkemizde oluşan bir Bergsoncu hareket dolayısıyla, Türk düşüncesi üzerinde Bergson'un nasıl bir etkide bulunduğunu ele aldığımız bölüm, çalışmamızın son bölümünü oluşturmaktadır. İmparatorluğun son dönemi ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında önemli bir Türk aydın grubu, toplumun içinde bulunduğu koşulların ve döneme hâkim olan pozitivist-materyalist görüşlere duyulan bir tepki ile Bergson felsefesine yönelmiş, örneğin Dergâh Dergisi çevresinde bir Bergsonculuk akımı açıkça kendini göstermiştir.

Bergson ile olan ilk ciddi tanışıklığım, master tezim dolayısıyladır. "Aristoteles ile Bergson'un Zaman Görüşlerinin Karşılaştırılması" başlığıyla yaptığım çalışmada, Bergson'un yaşadığı döneme damgasını vuran ve döneminin hâkim anlayışlarının dışında kalan orijinal bir filozof olduğu konusundaki fikir, onun bütün olarak tanıtılması gerektiği hususunda bir düşünceye ulaşmama neden oldu. Bergson hakkında yapılmış çalışma sayısı, filozofun ülkemizde etkili olmasından dolayı hiç de az değildir. Buna rağmen, Bergson'a olan ilgi, onun Türk düşüncesi üzerindeki etkilerini tartıştığımız bölümde de gösterdiğimiz gibi belli bir aydın

grubuyla sınırlı kalmıştır. Ayrıca Bergson üzerine yapılan çalışmalar genelde onun sadece mistikliği veya sezgi konusundaki düşünceleri üzerine odaklanmıştır. Bundan dolayı, Bergson'u bütün yönleriyle ele alan bir çalışmanın eksikliği kendisini hissettirmektedir. Bütün bunların yanında, gerek toplumsal olarak içinde bulunduğumuz insani dünyamızın dinamiklerinden olan değerlere ilişkin sarsıntı ve bu sarsıntının ortaya çıkardığı var oluş sorunları gerekse dünyanın yaşadığı emperyalizm ve etik ilkeleri sorunlu, bir küreselleşme olgusu karşısında, Bergson gibi bir filozofun görüşlerinden fazlasıyla yararlanabileceğimiz düşüncesi, Bergson'u Türk okuyucusunun gündemine yeniden getirmenin gerekliliğine ve önemine işaret etmektedir.

Böyle bir çalışmanın yapılmasını teklif eden ve yayımlanmasını sağlayan Say Yayınlarına hem teşekkür etmem hem de çalışmanın gecikmiş olmasından dolayı onlardan özür dilemem gerektiğini biliyorum. Tashih sırasında görüş, düşünce ve eleştirilerini benimle paylaşan Necdet Subaşı'ya da şükran borçluyum.

Çalışmamızın Türk felsefesine ve Türk düşünce dünyasına katkılar sağlaması dileğiyle…

Ali Osman Gündoğan

BİRİNCİ BÖLÜM
YAŞAMI, YAPITLARI ve FELSEFESİ

A) Hayatı

Henri Bergson, 08 Ekim 1859 yılında, Yahudi kökenli Polonyalı bir baba ile İrlandalı bir annenin çocuğu olarak Paris'te dünyaya geldi. Yahudi bir aileden dünyaya gelmiş olmasına rağmen, din konusunda bütün hayatı boyunca liberal denilebilecek dini inançlara sahip oldu ve hatta orta yaşlardan sonra Hıristiyanlığa ve özellikle Katolikliğe eğilim gösterdi. Çünkü o, Katolikliği, Yahudiliğin kusursuz bir bütünlenişi olarak gördü. Bu tutumunu, son eseri olan *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı'*nda (1932), Hıristiyan mistiklerine özel önem ve ilgi duyarak, onların hayatlarından örnekler vererek gösterdi. Buna rağmen, özellikle II. Dünya Savaşı dolayısıyla, bütün dünyanın üzerine çökmekte olan antisemitizm tehlikesini gördüğü ve zulme uğrayan Yahudilerle dayanışma halinde kalmak istediği için din değiştirmemiştir. Yahudi düşmanlığının büyümemesi koşuluyla Katolik kilisesine vaftiz olacağını belirtmesine rağmen Yahudilerin zulüm

görüyor olmasından dolayı bu vaadini gerçekleştirmemiştir. 3 Ocak 1941 yılında da adını Yahudi olarak kaydettirmek için kuyrukta beklemiştir.

Dokuz yaşına kadar İngiltere'de yaşayan Bergson, orta öğrenimi boyunca çok başarılı bir öğrenci olarak matematik ve fiziğe ilgi gösterdi. Lise eğitimini, Fransa'nın önemli okullarından olan Condercet'de tamamladı. 1877 yılında, 18 yaşındayken, bir retorik yarışmasında, Pascal'ın çözmeden bıraktığı bir problemi çözerek, matematik ödülünü kazandı. Başlangıçta bilimler ve disiplinler arasında herhangi bir tercih yapmamış olmasına rağmen B. Aubé adlı felsefe hocasından, "sistemlerin hiçbirinin içinde hapsedilmemeyi" öğrenmiş ve hocası onu, " eklektik felsefenin mümessili (olan) M. De Biran'a yaklaştırmıştı."[1] Bergson'a olan bu etki, zaten felsefe ve edebiyata da yoğun bir ilgisi olduğu için onu, bilim veya felsefe-edebiyattan birini seçmek zorunda bırakmıştı. Nihayet matematiği yorucu bularak felsefeye yöneldi. Bu durumu matematik hocası Desboves, bir delilik olarak değerlendirdi ve Bergson'un yapmış olduğu tercihe, "Sen bir matematikçi olabilirsin, asla filozof olamazsın,"[2] diyerek tepki gösterdi.

19 yaşında, önemli biliminsanı ve filozofların yetiştiği ve hocalık yaptığı École Normale Supérieure'a girdi. Bu okulda, daha sonra oldukça ünlü düşünürler olarak adları anılacak olan Jaurès, Durkheim gibi öğrencilerle aynı sınıfı paylaştı. Orada, devrin önemli filozoflarından olan Ollé-Laprune ve Emil Boutreaux ile tanıştı. Bu tanışmanın Bergson üzerinde önemli etkileri oldu. Ollé-Laprune, koyu bir katolik idi ve o döneme egemen olan pozitivizm eleştirisi yapıyordu. Boutraux ise, determinist bilim ve dünya görüşü karşısında zorunsuzluğu savunuyordu.

Bergson, gerek öğrenciliği gerekse öğretmenlik yaptığı yıllarda, İngilizce avantajını da kullanarak Stuart Mill ve Herbert Spencer'in eserlerini okudu ve her iki filozoftan da etkilendi. Onun Alman felsefesinden ziyade İngiliz felsefesine yönelmesi, önemli ölçüde karakteri ile ilgili olduğu gibi Alman felsefesinin "insanı her türlü hakikat araştırması yapmaktan soğutan son sözü söylemiş olmak vasfı"[3] ile birlikte, aynı zamanda Bergson'un tecrübeye daha fazla ilgi göstermiş olmasından kaynaklanır. Yine aynı

dönemlerde, Platon felsefesinin de etkisinde kaldı, biyoloji ve tabiat bilimleri alanlarında önemli araştırmalar yaptı. Buna bağlı olarak özellikle Spencer'in etkisinde kaldığı dönemlerde, koyu bir mekanikçi izlenimini veren Bergson, felsefe eserlerinin hazırlığına giriştiği sıralarda bütün düşüncesine sinmiş olan mekanikçi kuramlardan ayrıldı. Çünkü Spencer'in evrim prensibinin hakiki bir prensip olmadığını ve bu felsefede sürenin yok sayıldığı, zamanın kavramlaşmış ve içeriğini kaybetmiş bir şekle dönüştüğünü gördü.

Yine Spencer felsefesi ile ilgili durumunu, 1920'de Oxford'da sunduğu bir bildiride, "Aşağı yukarı elli yıl önce Spencer felsefesine pek bağlıydım. Günün birinde, bu felsefede zamanın hiçbir işe yaramadığının, hiçbir şey yapmadığının farkına vardım,"[4] diyerek dile getirir. Bergson'un Spencer felsefesine bağlılığı ve bu felsefe hakkında derin bilgilere sahip oluşu, onda bu felsefe hakkındaki şüphelerin uyanmasına da neden olmuştur. Spencer'deki maddeci mekanizmin içinde bulunduğu "madde ile hayat, beden ile zihin, gerekircilik ile seçme" arasındaki ilişkileri açıklama biçimindeki hastalığı gördü.[5] Çünkü bu doktrin, hayatın başlangıcı, düşünce ile beyin arasındaki ilişki, gerekirciliğin hür iradeden daha çekici olup olmadığı konularında ortaya çıkan sorunlara yaklaşma biçiminde, Bergson'u tatmin etmiyordu. Bir bakıma Bergson, fizik-matematik ile psikoloji-biyoloji arasındaki savaşta psikoloji-biyolojinin tarafını tuttu. Onun İngiliz felsefesiyle biten bu ilişkisinin yanında, Alman idealizminden önemli ölçüde etkilenen Fransız spiritüalizmine da kendisini kapatmadı. Nitekim yukarıda adı anılan Boutreaux ve Ollé-Laprun'den bu spiritüalizmin kendisine yarar taraflarını aldı.

Bergson, 22 yaşındayken École Normale Supérieure'deki öğrenimini tamamlayarak felsefe doçenti oldu ve liselerde felsefe öğretmenliğine başladı. Önce Angers'de, sonra da Paris'teki Rolen Koleji ve Henry IV Lisesi'nde felsefe öğretmenliği yaptı.

1888 yılında doktora tezini (*Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*) tamamladı. Mezun olduğu okulda (École Normale Supérieure), 1886'dan

1900’e kadar konferansçı ve yine bu tarihte de Collége de France’a profesör oldu. 1901’den itibaren Ahlaksal ve Siyasal Bilimler Akademisi’ne, 1914’te de Fransız Akademisi’ne üye seçildi. Birinci Dünya Savaşı’ndan sonra Cenevre’de kurulan Milletler Cemiyeti’nde dokuz üyelik bilimsel işbirliği komisyonuna başkan oldu. Onun böyle bir göreve getirilmesinde savaş sırasındaki yazılarının ve ABD’deki konferanslarının etkili olduğu söylenebilir. I. Dünya Savaşı ile ilgili olarak Almanların emperyalist tutumu karşısında, savaşı metafizik açıdan değerlendirerek müttefiklerin tarafını tutan Bergson’a göre“Almanlar madde gücünü temsil ediyor ve ruhun ilerlemesine engel oluyorlar, halbuki müttefikler insanlık idealleri uğruna savaşıyorlardı.”[6] Almanlar, totaliter bir görüşe sahip oldukları için hürriyetin yayılmasını engelleyen bir felsefe tarafını tutuyorlardı.[7] Ancak şiddetli romatizma ağrılarının neden olduğu sağlık sorunlarından dolayı 1924’te bu görevden ayrılarak Paris civarındaki evinde münzevi bir hayat yaşamaya başladı.

1924 yılında başlayan münzevi hayatı sekiz yıl sürdü ve bu süre içerisinde toplumla ilgisini büyük ölçüde kesti. 1932 yılında, bu süreçte yazdığı *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı* adlı eserini yayımladı. Bu vesileyle evinden çıkarak Collége de France’da bazı dostlarını ziyaret etti. Bu eseri en iyi anladığına inandığı, Grenoble’da bir felsefe profesörü olan Jacques Chevalier’yi tebrik etmek ve kendisi adına ihdas edilen Bergson Madalyasını ona takmak üzere bu şehre gitti.

Hayatı boyunca pek çok eser vermiş olan ve 1928 yılında Nobel Edebiyat Ödülü’nü kazan Bergson, bir filozof olarak bu ödülü hak eden ve alan nadir filozoflardan birisi oldu. Ömrünün son yıllarında geçirmiş olduğu felç dolayısıyla, her şeyden el etek çekmek zorunda kalmış, 04 Ocak 1941’de de Paris’te ölmüştür.

B) Yapıtları

Bergson, gerek eserlerinde gerekse konuşmalarında kendisine has bir üslup kullanır. Kullandığı üslup, oldukça akıcıdır. Onun eserleri Aristoteles, Kant veya Hegel gibi filozofların eserlerinde kullandıkları önermeden önermeye geçerek yaptıkları akıl yürütme ve mantık örgüsünden uzaktır. Edebi bir tarz kullanan Bergson, sıkça benzetme ve sembollere başvurarak, felsefeye aşina olmayanların bile etkilenmesine ve okuduklarından zevk almasına neden olan bir dil kullanır. Ama böyle olmasına rağmen onun anlaşılması yine de oldukça zordur.

Bergson'un eserlerini anlamaktaki zorluğun birkaç nedeninden söz edebiliriz: Her şeyden önce onun eserlerini anlayabilmek için okuyucu, derin bir biyoloji bilgisine ihtiyaç duyar. Özellikle temel eseri olan ve bütün fikirlerinin temel taşı durumundaki *Yaratıcı Tekâmül*, en basit canlılardan en gelişmiş insana kadar her türlü canlı türüne ait örnek ve derin analizlerle doludur. Öte yandan onun kullandığı metot, üzerinde durduğu konular ve kavramlar, onun anlaşılmasındaki güçlüğün bir başka nedeni olarak görülebilir. Çünkü o, "basit bir mantıkçı" değildir. "O her şeyden önce, psikolojik temellere dayanan bir metafizik kurmak iddiasında"[8] olduğu için, böyle bir metafiziğe giden yolda kullandığı kavramlar dinamik bir süreci ifade eder.

Bergson, durgun olmayan, akıcı ve yaratıcı bir durumu, olmuş bitmiş olanı değil de oluşmakta olanı anlatmaya çalıştığı için, hayata dışarıdan değil, içeriden bakarak konuşmaktadır. Böyle bir gerçeklik alanının içinden konuşan filozof, her şeyi donuklaştıran bir zekânın eseri olan mantık ve önermeden önermeye geçerek yapılan akıl yürütme biçimi yerine, hayatın kendisi gibi akıcı ve yaratıcı bir dil kullanmak zorundadır. Bundan dolayı, bütün eserlerinde, soyut ve kuru bir dilin yerini canlı ve yaratıcı bir dil aldığı için onu özetleyen cümleler yoktur. Çünkü aranılan fikre, bir tek cümlede rastlamak neredeyse imkânsızdır. Hatta onun anlatmak istedikleri,

sadece bir tek eserinde bile bulunamaz. Bunun içindir ki bütün eserleri gözden geçirilmeden Bergson anlaşılamaz. Çünkü Bergson'un ele aldığı konu, bir tek eserinde bitirilmiş değildir.

Bergson'u muğlak hale getiren bir diğer husus da kullandığı kavramlardır. İnsanın bilinç ve ruhsal hallerini anlamaya çalışan filozof, bu halleri tanıtıcı olduğuna inandığı sezgi, süre, hürriyet gibi kavramlara sıkça atıfta bulunmaktadır. Oysa bu kavramlar, objektif bir gerçekliği dile getirmekten uzak, sübjektif hallerle ilgilidirler. Amaç, psikolojik temellere dayalı bir metafizik kurmak ve böyle bir metafiziğe giden yolun da bizzat insan hayatından geçtiğini göstermek olduğu için, sürekli birbirini takip eden bilinç halleri ve bu halleri ifadeye uygun kavramları bulup çıkarmak ne kadar zorsa, bu türlü kavramları anlamak ve anlatmak da o denli zor olmaktadır. Denilebilir ki Bergson, biraz da bu zorluğun filozofudur. Her şeyi kavramlaştıran zekânın sınırlarının ötesinden seslenmek isteyen Bergson, dikkati bizzat hayatın içine çekmek istemiştir. Böyle bir tavrın olumlu bir tarafı da vardır. Çünkü her okuyucu, onun ifadelerinde kendine ait bir şeyler bulur ve Bergson'un yüksek ifade gücünün etkisi altına girebilir.

Bergson'un ilk eseri, 1888 yılında Sorbonne'da verdiği doktora tezidir. *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri Üzerinde Deneme* (Essai sur les Données immédiates de la consience) adlı eserin konusu, süre ve hürriyet meselesidir. Esere yazdığı önsözde, "Burada seçilen mesele metafizik ve psikolojide müşterek olan hürriyet meselesidir."[9] der. Bu eserdeki amacının, deterministlerle karşıtları arasında yapılan bütün araştırmalarda süre ile zamandaşlığın, nitelik ile niceliğin birbirine karıştırıldığını, bu karıştırılmanın ortadan kaldırılmasıyla da hürriyet meselesinin ortadan kalkacağını göstermek olduğunu belirtir. Ancak ne var ki bu durumun ortaya konulması için eserin birinci ve ikinci bölümlerinin konusu olan şiddet ve süre kavramlarının incelenmesi işine girişir. Bergson, şuurun süre ve hürriyet olmak üzere iki verisi üzerinde durarak, bilinç tarafından yaşanmış ve bizde biricik gerçeklik olan süre fikrini analiz eder. Ruhsal

olguları, nitelik açısından farklı olduklarından ötürü diğer olgulardan ayıran Bergson, psikolojinin ruhsal olguları nicelleştirip saymaya çalışmakla çarpıttığını, bunu göstermek için de insanın, içsel benliğiyle ilgili olan varlığını anlatmaya çalışır. İç dünyamıza ait ruh hallerimiz arasında, sanılanın aksine, nicelik farkları kurmak mümkün değildir. Örneğin az sıcak, çok sıcak ile az kederliyim, çok kederliyim biçimindeki kullanımlar arasında hiç kimse hayrete düşmüyor. Kederli olma örneğinde olduğu gibi, yer kaplamayan ruh olguları arasında bu türlü ayrımlar yapılması hiç doğru görünmüyor. Buna rağmen, bu türlü ayrımlar yapıyoruz. Ama bu tür ayrımlar neden ve neye göre yapılıyor? Sayılar arasında büyüklük-küçüklük ilişkisi kurabiliriz, büyük küçüğü kapsar diyebiliriz. Ama ruh halleri söz konusu olunca aynı ilişkiyi yani niteliği neden niceliğe çeviriyoruz? Bunun tek nedeni, ruh hallerini de mekânda düşündüğümüz içindir. Oysa yer kaplayan bir miktarla yer kaplamayan bir miktar arasında ne gibi bir ortaklık olabilir? Böyle bir ortaklık olmadığı halde ruh olaylarını ve onların şiddetlerini mekân olayları gibi ele alıyor ve süre ile zamandaşlığı birbirine karıştırmış oluyoruz. Oysa süre, biricik gerçekliktir. Bergson, mekâna ait tasavvurlarla asla karışmamış olan bu süre fikrini, mekân fikrine karşı koyarak, iç deneyin verileri ile dış deneyin verilerini birbirinden ayırmıştır. Böylece Bergson, asıl gerçekliğin yaşanan ruh halleri olduğunu, eserin asıl amacı olan hürriyet fikrinin izahında da, yaşanan hürriyetin asıl realite olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Bu noktada Fechner ile Delboeuf'un psikofiziğini eleştirmiştir.

Bergson'un ikinci eseri, 1895'te yayımlanmış olan *Madde ve Bellek* (Matiére et Mémoire) dır. Bergson, kitabın yedinci edisyonuna önsözde kitabın konusunu şöyle ifade ediyor: "Bu kitap ruhun realitesini, maddenin realitesini doğruluyor ve açık bir örnek üzerinde, hafıza örneği üzerinde, birinden diğerine olan ilişkiyi belirliyor. Öyleyse bu kitap açıkça düalisttir."[10] Bergson, bu eserinde, hem maddeye hem de ruha ayrı ayrı gerçeklik atfettiği için ilk eseri olan *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri'*nde ortaya konulan görüşlerden bir nebze de olsa uzaklaşmaktadır,

denilebilir. Çünkü *Madde ve Bellek*, hem madde hem de ruh kendinde bir gerçekliğe sahip olmaları nedeniyle, düalist bir realizmi sunar. Maddeyi, bir imajlar bütünü olarak ele alan Bergson, imaj kelimesiyle de, "idealistin *tasarım* diye adlandırdığı şeyden daha fazla bir şeyi ama realistin de *şey* diye adlandırdığından daha az bir şeyi"[11] anlar. Eserin birinci kısmı, imajlar hakkındaki düşüncelere ayrılmıştır. Bu kısım, aslında oldukça karmaşıktır. Bergson da, bu kısmın, bazı felsefe alışkanlıklarına sahip olanlar tarafından karmaşık olarak nitelendirildiğinin farkındadır.[12] Ayrıca eserin üzerinde durduğu diğer konular imajların bilgisi, hafıza ve beyin, hafıza ve ruh, algı ve madde, ruh ve beden ilişkileridir. Açıkça görülmektedir ki ilk eserde söz konusu olan sadece bilinç ve ruh halleri iken yani insanın içsel hayatı iken, *Madde ve Bellek* ile birlikte inceleme dış âleme doğru yayılmıştır. Dış âlemin varlığı konusunda, "zihincilerin bazı vehimlerini görmüş ve bunları ortadan kaldırmaya *Madde ve Bellek* adlı eserini tahsis etmiştir."[13]

Madde ve Bellek, temelde madde ve ruh ya da ruh ve beden ilişkisini ele almakla psikolojinin bir meselesini ele alıyor gibi görünse de, Bergson bu eseriyle, metafiziğin derin meselelerine dokunmak zorunda kalıyor. Hafıza incelenmeden madde ile ruh ilişkisinin anlaşılamayacağına kanaat getiren Bergson, "madde ile ruhun münasebeti hafıza ile *beynin* münasebetidir"[14] görüşüne varıyor.

> Ruh ile madde ilişkisi nasıl inkâr edilemezse, şuur haliyle beyin ilişkisi de inkâr edilemez. Ancak şuur halinin, yani hafızanın beynin bir fonksiyonu olarak görülmesi mümkün değildir.[15]
>
> Çiviye astığımız elbise örneğinde olduğu gibi, çivi düştüğünde elbise düşmüş olsa da, nasıl ki elbise çividir denilemezse, aynı şekilde şuur halini beyin olarak tanımlamak da mümkün olamaz. Çivi örneğine bakılarak, "biri psikolojik öbürü fizyolojik iki seri arasında paralellik bulunduğu neticesi asla çıkarılamaz."[16]

M. Şekip Tunç, *Yaratıcı Tekâmül'*ün çevirisine yazdığı önsözde, *Madde ve Bellek'*in, diğer eserlere göre, en geç ve güç anlaşılan bir eser olduğunu, buna karşılık, ilim insanları arasında büyük bir ilgi gördüğünü, hatta William James'in sırf bu eser dolayısıyla Bergson ile ilgilendiğini ve

James'in Bergson'a yazdığı bir mektupta Kopernikvari bir inkılâp yaptığını yazdığını söylüyor.[17]

Bergson'un 1900'de yayımlanan eseri *Gülme'*dir (Rire). Bergson, komik şeylerden gelen gülme üzerine Revue de Paris'de yayımladığı üç makaleyi bu kitapta bir araya getirmiştir. Bu yazılardan maksadının, önsözde belirtildiği şekliyle, "komiğin 'kategorileri'ni tayin etmek, gülünç olguları mümkün mertebe çok toplayarak bunlardan kanunlar çıkarmak"[18] olduğunu söyler. Bergson, komik olan şeyde canlı bir şey görmek ve onu, "hayata karşı duyulması gereken bir saygı ile incelemek"[19] arzusundadır. İnsanlık dışında hiçbir şeyin gülünç olmadığı noktasından hareket ederek, insanı gülen bir hayvan olarak tanımlamanın mümkün olduğunu, ancak gülmek için sevgi ve acımayı bir müddet terk etmek gerektiğini düşünür. Otomatik ve mekanik olan insani hareketlerin gülünç ve komik olduğunu, komiğin "zekâya, sırf zekâya"[20] hitap ettiğini söyler. Sanat ile ilgili görüşlerini de bulduğumuz bu eserde, gülme ile bağlantılı olarak komediyi sanatla hayat arasında gelip giden bir sanat olarak gördüğü için Bergson, saf sanatı faydayla ilgisini kesmiş olarak tanımladığı halde, komediyi ve komiği bu tanımın dışında tutar.[21] Bundan dolayı da sanat, "hiç şüphe yok ki realiteyi daha doğrudan doğruya görüşten ibarettir."[22] Öyleyse gülünç olan ne tamamıyla sanata ne de tamamıyla hayata aittir. Ancak bu eserde, otomat ve mekanik olan komik bulunduğu için adeta bir mekanizm eleştirisi var gibidir.

1907'de yayımlanmış olan *Yaratıcı Tekâmül*, Bergson'un şaheseri durumundadır. İlk eseri olan *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri'*ndeki idealizmden *Madde ve Bellek* ile düalist bir realizme giden Bergson, bu eseriyle tekrar idealizme dönmüştür. Bu eserin konusu, hayatın evrimini sağlayan hayat hamlesi, yaratıcılık, mekanizm ve finalizm eleştirisi, hayat hamlesinin hayatın evrimi esnasında bitki, hayvan ve insanda aldığı türlü şekiller yani içgüdü ve zekâ, hayatın bütün bir manasıdır.

İlk eserinde insanın içsel hayatını analiz etmek suretiyle "Ben neyim?" sorusuna, *Madde ve Bellek* ile ben ile evren arasındaki ilişkinin ne olduğuna

cevap vermeye çalışan filozof, *Yaratıcı Tekâmül* ile de bizzat evrenin ne olduğunu araştırmaya koyulur. Bir bakıma *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri'*nde süre ile şuur arasındaki ilişkiden hafızaya geçen ve orada dış dünyadaki madde karşısında hayatı bulan Bergson, *Yaratıcı Tekâmül'*de Lamarck, Darwin ve Spencer'in evrimciliğinin teorileri içinde kalmayıp tecrübeyi esas alarak uzun araştırmalar sonucunda kitabını yazmıştır. Bu kitapla ilgili olarak 13 Temmuz 1907'de James'in Schiller'e yazdığı mektuptan Ziya Somar şu satırları aktarıyor: "Bu ilahi tecelli karşısında, her şey bana sönmüş görünüyor! Bu eser felsefe tarihinde bir mucizedir; eğer aldanmıyorsam, eserin ruhu, yepyeni bir devrin başladığını gösteriyor; ve, biraz da klasik olan şekli, yani üslubu, daima kaybolmadan kalan bir ses, yatağında dopdolu, muntazam ve karşı konulmaz bir kuvvetle akan, adeta hiç tükenmeyecek gibi, sonsuz ve bereketli yürüyen bir ırmak hissini veriyor."[23]

Bunun yanında Ch. Peguy, bu eser vasıtasıyla yeni bir dine girdiğini söylerken, eseri güzel bir şiir kitabı, çekici bir metafizik, bilimsel esastan uzak bir metafizik olarak değerlendirenler de bulunuyor.[24] Yaratmayı bir olgu olarak kabul eden bu eser, Bergson'un hayat ve evren hakkındaki görüşlerini sunduğu gibi, hayat ve evren hakkında daha önceden ortaya konulmuş mekanist, finalist ve entelektüalist görüşlerin de bir eleştirisini yapmaktadır. Ayrıca hayatı yaratıcı bir evrim olarak gören ve bu evrimi bize sezginin tanıtacağını iddia eden Bergson, Elea Okulu ve Kant'ın zaman hakkındaki görüşlerinin de geniş bir özetini sunar ve bunların eleştirisini yapar. Hayat, bir yaratma olarak düşünüldüğü için o, "hür bir fiili bir sanat eserini andırır."[25] Bundan dolayı da hayat, her türlü finaliteyi aşar. Fizik düzen, otomat ve mekanik bir düzen olduğu halde; hayati düzen, belki iradi değil ama istenmiş, bir anda olmuş bitmiş bir şey değil, durmadan olan ve oluşmakta olan bir şeydir. Elea Okulu, yanlış bir zaman anlayışına bağlandığı için hareketin inkârına kadar gitmiş, idea felsefesi de hakikat olan hareket, değişme ve oluşu göz ardı ederek, hakikati zamanın dışına atmıştır.

*Yaratıcı Tekâmül'*ün merkezi kavramlarından biri olan hayat hamlesi (élan vital), bir yaratma isteği olarak ortaya çıkar ve bütün canlılar "Aynı büyük

hamleye boyun eğerler… Nitekim hayvanlar nebatlara dayanıyor, insanlar hayvanlara dayanıyor, bütün insanlık da, mekân ve zamanda, her birimizin yanında, ön ve arkamızda sürükleyici bir hamle içinde bütün mukavemetleri süpürerek, birçok engeli, belki de ölümü aşacak büyük bir ordu gibi ilerlemektedir.”[26] Ancak hayatın bu ilerleyişi ve gelişmesi tek bir istikamette olmayıp, hayat hamlesi ile madde arasındaki düalizmden ötürü türlü yollara ayrılır. Hayat, genişleme eğilimini temsil ederken, madde onu sınırlandıran ve engelleyen bir fonksiyonu yerine getiriyor. Bundan dolayı evrimin ana çizgilerinden hayat hamlesi bitkilerde uyuşuk bir durumda kalırken; hayvanlarda içgüdü, insanda da zekâ olarak kendisini gösteriyor.

Bergson, bu eserinde tabiat ve ruh felsefesini ortaya koyup, Darwin ve Spencer’in evrimciliğinden ayrılarak, “realiteyi bütün inkişafı esnasında kavrayan yaratıcı bir tekâmülcülüğü koymaya çalışıyor.”[27]

Bir diğer çalışması, *Süre ve Zamandaşlık* adlı eser, 1922 yılında, Einstein’ın rölativite teorisine bir cevap niteliğinde yazılıp yayımlanmıştır. Bu eserde, Bergson’un doktora tezinde ve *Yaratıcı Tekâmül’*de de üzerinde durduğu süre hakkındaki görüşlerini bulmaktayız. Hayat hamlesi, yaratıcılık, hürriyet gibi kavramlarla da birlikte düşünülen süre, asıl gerçekliktir. Hatta metafizikte olduğu gibi Bergson için de bir töz aramak gerekseydi, bu muhakkak surette süre olurdu. Hiç şüphe yoktur ki zaman, Bergson’a göre, iç hayatımızın sürekliliğiyle uygunluk halindedir. Bu süreklilik, aslında süreden başka bir şey değildir.

Süre, Bergson’un metodu olan sezginin elde ettiği en doğru gerçekliktir. Bizim içsel hayatımıza ait olan süre, geçmişin halde devamı ve geleceği kemiren bir zaman olarak anlaşılır. Sürenin dışında bir de mekânda düşünülen zaman vardır ki buna *matematiksel zaman* denir. Hakiki zaman olan süre, tam bir değişiklik, bölünemez bir süreklilik ve ölçüye gelmez bir niteliktir. Mekânda tasavvur edilen zaman ise olayları mekânda cereyan eden şeyler olarak düşünen ve bundan dolayı onu ölçmeye kalkanların düşündüğü matematik zamandır. Sözgelimi bir yerden bir yere giderken üç saat geçti deriz. Aslında eşyada geçen hiçbir şey yoktur.

> “Bizim şuurumuzda geçen olaylar arasında bir yaşanma, olgunlaşma ve yığılma, zamanın geçmesi tasavvurunu bizde yaratmaktadır. Eşyada ancak zaman beraberliği (simultanéité) ruhta da ancak süre (durée) bulunmaktadır.”[28]

Süre, geçmişin haldeki devamı ve geleceği kemiren bir şey olmakla birlikte geçmiş, hiçbir biçimde halde aynen tekrar etmez ve her an sürenin yarattığı yeni bir durumu belirler. Süre, doğrudan geçmişimiz ile doğrudan geleceğimizi belirleyen bir şeydir. Bu ikisi arasındaki köprü ise bilinçtir.

Bergson’un yayımladığı son eseri, *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*’dır. Uzun bir inziva döneminin sonunda, 1932’de yayımlanmış olan bu eser, filozofun din, ahlak ve toplum hakkındaki görüşlerini yansıtır. Bergson, bu eserde ortaya koyduğu görüşlerle kendi sistemini tamamlamaya çalışmış, ancak bu eser, Bergson’un diğer eserlerinde gösterdiği başarılardan uzak kalmıştır. Çünkü yeri geldiğinde değinileceği gibi, bu eser sistematik bir din, ahlak ve toplum felsefesi sunmak yerine, *Yaratıcı Tekâmül*’deki biyolojik delillere de dayanmak suretiyle din, ahlak ve toplum konularında felsefi bir tenkit yapmakta ama metodu olan sezginin hakkını tam olarak ortaya koyamamaktadır.[29]

Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı, önce ahlaksal ödevin kaynağının ne olduğunu araştırmakla işe başlar. Zihnimizde en eski hatıra, yasak meyve hatırasıdır. Tıpkı bu hatırada olduğu gibi çocukluğumuzdan itibaren bütün hayatımız boyunca isteklerimizi gerçekleştirmek üzere harekete geçtiğimizde karşımıza çıkan engeller ve yasakların kaynağı araştırıldığında, ahlakın toplumsal zemine dayanan bir zorunluluk duygusuna bağlandığını görüyoruz. Toplumsal ben, bireysel benimizi içine almakta ve bireysel beni kendine göre biçimlendirmektedir. Toplum, adeta bir organizma gibi, zorunlu yasalara tabi olan organizmanın oluşturduğu alışkanlıklar gibi bireylerde alışkanlıklar oluşturur. Böylelikle toplumsal sistem “bir alışkanlık sistemi” gibidir.[30] Bu alışkanlıkların ortaya çıkardığı ahlak, toplumsal ödev ahlakıdır.

Bu şekildeki toplumsal ödev ahlakının karşısında insani ahlak vardır. İki ahlak arasında mahiyet farkı gören Bergson, birincisini kişilik dışı olarak

değerlendirirken, ikincisini de örnek haline gelmiş şahısların hayatlarında bulduğumuzu belirtir. Toplumsal ödev ahlakı, insanlar üzerinde bir baskı ve zorlama oluştururken insani ahlakta bir sevgi ve davet vardır.[31]

İnsani ahlak, mistik kişilerde temsil edilmiştir. Bergson, büyük ahlak kahramanları ve Hıristiyan azizlerin hayatlarından örnekler vererek bu ahlakı anlatmaya çalışır. Açık ruhlu insanların ahlakı olan insani ahlak açık toplum ahlakı, toplumsal ödev ahlakı ise kapalı toplum ahlakıdır.

Ahlakta karşılaştığımız ayrıma benzer bir ayrım din alanında da geçerlidir ve bu bakımdan Bergson dinleri, statik ve dinamik olmak üzere ikiye ayırmıştır. Statik din, toplumsal ödev ahlakı ve kapalı toplum ile ilişkilendirilirken; dinamik din, insani ahlak ve açık toplum ile ilişkilendirilmiştir. Dinin kaynağında insanın kendisini güvende hissetme ve zekânın masal yaratma işlevini gören Bergson'a göre "din, zekânın ölümün kaçınılmazlığı hakkındaki tasavvuruna karşı doğanın koruyucu bir tepkisidir."[32]

İlkel dinleri *statik din* olarak değerlendiren Bergson, bu dinlerin toplumsal düzeni ve güveni sağladığına, insanları korkudan kurtardığına ve onlara güven verdiğine inanır. Bir bakıma inanç, korkuya karşı bir emniyet sağlıyor ve bu fonksiyonu zekâ yerine getiriyor. İnsanı bir topluma bağlayan ama aynı zamanda diğer toplumlardan ayıran statik din, bireyi "umutsuzluğa düşürücü ve toplum için bozucu olabilecek olan şeylere karşı doğanın koruyucu bir tepkisi"[33] diye tanımlanır. Ancak birey için korunmak ve güven içinde olmak önemli olmakla birlikte bu yetmemekte, onu bütün bir insanlıkla ilişkiye sokacak hareketlere ve ümitlere de ihtiyaç duyulmaktadır. İşte ona bu imkânı dinamik din yani kaynağında mistiklik ve aşk bulunan bir din sağlayabilir. İlkel dinlerde, eski Hint dinlerinde ve Yunan dinlerinde bu mistikliği bulamayan Bergson, bu mistikliğin Yahudi peygamberleri tarafından hazırlanıp Hıristiyanlıkla tam olarak gerçekleştiğini düşünür. Statikten dinamiğe geçişi sağlayan mistik, "türe maddeselliğiyle çizilen sınırları aşacak ve böylece Tanrısal hareketi sürdürecek ve ileri götürecek kişidir."[34]

Mistiğin hareketiyle sağlanacak olan şey aydınlanmadır ve bu aydınlanma, onda onu yakan bir aşka neden olur. Bu aşk, mistiğin Allahla birleşmesini sağlar. Ancak bu aşk, sadece "bir insanın Tanrı için duyduğu bir aşk değildir; bu Tanrının da bütün insanlar için duyduğu bir aşktır."[35]

Bergson'un bu eserinin son bölümü *Mekanik ve Mistik* adını taşır ve mekanik ile mistiklik arasında bir ilişki kurmayı dener. Bu bölümde, kendi çağının bazı sosyal ve siyasal sorunlarına da yer veren Bergson, mekaniğin mistiklik ile tamamlanması gerektiğini düşünür. Çünkü mekanik günümüzde, belli sayıdaki insan için refah ve lüks sağlamıştır. Bu, maddi bir lüks ve refahtır. "İnsan ancak güçlü bir aletin ona dayanak noktası vermesiyle yerin üzerinde doğrulacaktır. Eğer maddeden kurtulmak istiyorsa maddeye ağırlığını vermek zorundadır. Diğer bir anlatımla, mistik mekaniği çağırır."[36]

Bergson'un *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı* adlı eseri, okuyucuyu umutsuz bırakmaz ve çağdaş medeniyetin endüstri çılgınlığı karşısında mistiklik ile mekaniklik arasında kurduğu ilişki ile sona erer. Ancak, Bergson'un diğer eserlerinde karşılaştığımız düalizmin bu eserde de sürdüğünü görüyoruz. Zaten Bergson felsefesi, bir düalizm olarak tanımlanır ve hayat-madde, ruh-beden, zaman-mekân, hafıza-beyin, insan-hayvan biçiminde daha önceki eserlerde karşımıza çıkan düalizm, bu eserde de açık toplum-kapalı toplum, toplumsal ödev ahlakı-insaniyetçi sevgi ahlakı ve dinamik din-statik din olarak kendisini gösterir.

Bergson'un yukarıda ele aldığımız eserlerinin dışında, yapmış olduğu konuşmalar ve yayımlamış olduğu makaleler de kitap şekline dönüştürülmüştür. Bunlardan ilki, *Énergie Spirituelle* adlı eser, Bergson'un 1901 ile 1913 yılları arasında vermiş olduğu bazı konferanslardan ve yayımlanmış bazı makalelerden meydana gelmiştir. Bu eser, *Zihin Kudreti* adı altında Türkçeye çevrilmiştir. Ayrıca, bu eserde yer alan yazılar, tam anlamıyla Bergsoncu olan M. Şekip Tunç tarafından da *Bergson ve Manevi Kudrete Dair Birkaç Konferans* başlığı altında dilimize kazandırılmış ve 1934 yılında yayımlanmıştır. Bergson'un bu eserinde psikoloji ve felsefe

konusunda ortaya konulmuş çalışmalar yer almaktadır. Bergson, bütün bu meselelerin, zihin kudreti meselesine vardığı için esere böyle bir ad verdiğini söyler.[37]

Düşünce ve Devingen adlı eser de aynı şekildeki konferans ve makalelerinin ikinci cildini oluşturmaktadır. 1919 yılında yayımlanmış olan *Zihin Kudreti*'nin ilk makalesi "Şuur ve Hayat" başlığını taşır. Bu yazı, 29 Mayıs 1911'de Birmingham Üniversitesi'nde verilmiş olan bir konferanstır.

Diğer makalelerde olduğu gibi bu makalede de eserlerinin çoğunda ortaya konulmuş görüşler tekrar edilse de özellikle zihin, şuur, dikkat, ruh ve beden, şuur-beyin, madde-hayat gibi konular ve düaliteler üzerinde durulmuştur. Bergson, şuuru ilkin hafıza anlamında kullanır. Çünkü o, "geçmişin şimdi içre barınması ve yığınlaşmasıdır."[38]

Şuurun beyne bağlı olduğu iddiasını eleştiren Bergson, şuurun seçim demek olduğunu, karar vermek gibi bir rolü bulunduğunu, bundan dolayı da hayata dikkat kesilme organı olduğunu düşünür.

"Ruh ile Beden", bu kitabın ikinci yazısıdır. 28 Nisan 1912'de Foie et Vie'de verilmiş bir konferanstır.

> *Madde ve Bellek'*te de değinildiği gibi ruh ile beden arasındaki ilişkide beden, madde kanunlarına tabi olarak bir mekânda bulunmakla beraber bizde, bu kanunları aşan, otomatizmin ötesine geçen, mekânı aşan bir taraf vardır: Bu ben'dir, ruhtur, zihindir.[39]

Deney, ruh veya şuur hayatının beden hayatına bağlı olduğunu gösterir ama bundan, tıpkı çiviye asılı elbise örneğinde olduğu gibi, ruh veya şuurun beden olduğu sonucu çıkmaz. Ancak şuur, sadece hayatta mümkündür.

Kitabın diğer makaleleri de aynı şekilde, psikoloji ve felsefe meseleleriyle ilgidir. "Hayalet Diriler" ve "Ruh Araştırmaları" adlı konferans, 1913'te Londra'da Society for Psychial Research'te verilmiştir. "Rüya" adlı makale, 1901'de Genel Psikoloji Enstitüsü'nde yapılmış bir konuşmadır. Bu konuşmada, rüyanın doğuşu ve gerçek hayatla ilişkisi üzerinde durulmaktadır. "Yanlış Tanıma" adlı makale, 1908'de Revue Philosophique'te yayımlanmıştır ve bu makale, "Rüya" adlı konuşmada ele alınan konularla birlikte kavrayış, hatıra, hayal, hafıza gibi kavramları da

incelemektedir. Eserin altınca makalesi, 1902'de Revue Psychologique'te yayımlanmış olan "Akıl Çabası"dır. Burada Bergson, daha önceki eserlerinde ve konuşmalarında da ele aldığı "dikkat" meselesini tekrar ele alır ama meseleyi çağdaş psikolojinin ortaya koyduğundan farklı bir şekilde değerlendirir. Aklın çabası olarak gördüğü yorumlamak, anlamak, dikkat etmek gibi hususlar, "taslaktan hayale doğru gidiş yörüngesi üzerinde husule gelir."[40] Eserin son yazısı, 1904'te Cenevre Felsefe Kongresi'nde sunulmuş ve Revue de Métaphysique et morale'de "le paralogisme psychophysiologique" başlığıyla yayımlanmış olan "Beyin ve Düşünme" adlı makaledir.

*Zihin Kudreti'*ndeki yazıları tamamlar mahiyette olan *Düşünce ve Devingen*, 1903 ile 1930 yılları arasında yayımlanmış makale ve konferanslardan oluşmakta ve 1934 yılında yayımlanmış bulunmaktadır. Bu kitap içinde bulunan yazıların çoğunda sezgi açıklanmakta, zaman ve süre kavramları üzerinde durulmakta ve bazı sistemler eleştirilmeye çalışılmaktadır. Bu kitaptaki yazılar içerisinde "Metafiziğe Giriş" adlı makale, Bergson felsefesine bir giriş mahiyetinde olduğu ve sisteminin adeta özünü verdiği için burada söz konusu makale üzerinde detaylı bir şekilde durmanın önemli olduğunu düşünüyoruz. Ayrıca bu makale, dilimizde bağımsız bir kitap olarak da yayımlanmış bulunmaktadır.

"Metafiziğe Giriş" adlı deneme 1903'te Revue de Métaphysique et Morale'de yayımlanmıştır. Denemenin yayımlandığı dönem göz önüne alınınca, denemenin başlığındaki metafizik tabirinin önemi daha kolay anlaşılacaktır. Çünkü Kant'la birlikte başlayan dönem, bir taraftan rölativist bir anlayışı ortaya çıkarırken, öte yandan da bilgi elde etme aracı olarak sadece duyuları ve zihni esas aldığı ve onlara da bir sınır çizdiği için mutlak araştırması olan metafiziği imkânsız kılmıştı. Bir bakıma 19. yüzyıl felsefesine Kant felsefesinin ve onun göreceliğinin egemen olduğunu söyleyebiliriz. Kant felsefesinin egemenliği, mutlak konusunda zaten Kant'ın kendisi agnostik olmakla agnostisizmi, diğer taraftan da metafizik ve mutlak konusunda "bütün endişelerini bilgi dışına ve iman sahasına atan

fidéisme'in doğuşu"na neden oluyor ve "on dokuzuncu asrı her cihetten metafizik düşmanı denecek bir hale getiriyordu."[41] 19. yüzyılın bu özelliklerine pozitivizmin metafizik karşıtı olan tutumu da katıldığında, felsefenin metafizik konusundaki bunalımı daha da bir netlik kazanıyordu. Böyle bir durumda Bergson, bilimin yönteminin dışında farklı bir yöntem teklif etmek suretiyle ve ayrıca rasyonalizmi, ampirizmi ve zekânın yaptığı bilimi özellikle hayat sahasında eleştirerek, insan için mutlak olana kapı açmaya çalıştı. İşte *Metafiziğe Giriş*, bu çabanın bir ürünüdür.

Bir şeyi bilmenin iki yolu vardır: Birincisi görece, sembolik ve tamamen görünüşe ait bir bilgi olduğu halde; ikincisi bizi mutlak'a ulaştırır. Birincisi, nesnenin çevresinde dolaşarak elde edildiği halde; ikincisi, bizi nesnenin içine sokar, bundan dolayı da öze aittir. Bir kahramanı tanıtan bir roman düşünün. Yazar, bu kahramanı pek çok yönüyle tasvir ederek tanıtır. Ama yazarın hiçbir tasviri, yalnızca kahramana özgü olanı hiçbir surette veremez. Çünkü kahramanın özünü oluşturan, ona özgü olan şey içsel olduğundan dıştan bakılarak anlaşılamaz, "simgelerle dile getirilemez. Betimleme, tarih ve çözümleme beni burada görece bir konumda bırakır."[42] Oysa bir kişiyi, bir olayı anlamanın en sağlam yolu, o kişiyle bir olma, o olayın ayrılmaz bir parçası olmadır. Bunun yolu da, ayrı bir bilme biçimi olan sezgidir. Sezgi, bir şeyi içten bilmektir ve sezgiden de, "kendinde tek olan, buna bağlı olarak da dile getirilemez şeyle bir olmak için kendimizi o şeyin içine yerleştirmemizi sağlayan bir tür anlıksal duyumdaşlık anlaşılır."[43] Çözümleme ise sezginin tam tersidir. Bundan dolayı hiçbir çözümleme, bir nesneyi kendisi olarak vermez, onun bir fonksiyonunu dile getirir, bir temsil etmedir. Oysa "sezgi, yalın bir edimdir."[44]

Pozitif bilimler, çözümleme yöntemini kullandığı, simgelerle çalıştığı için görece bilgilere ulaşır. Amaç, bir şeyi görece bilmek değil, onu mutlak olarak bilmektir; ona dıştan bakmak değil, onun içine girmektir; onun çözümlemesini yapmak değil, onu seçmektir. Bunun yolu da metafiziktir. "Öyleyse metafizik simgelerden sıyrılma savında olan bilimdir."[45] İçeriden sezgi yoluyla kavradığımız bir gerçeklik alanı var mıdır? Bergson'a göre

böyle bir gerçeklik alanı vardır ve bu alan, kendi kişiliğimizdir. Çünkü kendimiz hakkındaki bilgimiz birinci derecedendir; diğer bütün bilgiler ise ikinci derecedendir. Böylece Bergson bizi, içebakışçı bir psikolojiyle yüz yüze getirir. İçsel hayatımıza da baktığımızda onun, niteliklerin çeşitliliği, gelişimin sürekliliği ve yönelimin birliğinin bir toplamı olduğunu görürüz. Böyle bir hayat, simgelerle temsil edilemediği gibi kavramlar tarafından da temsil edilemez. Çünkü kavramlar, nesnenin yapay bir yeniden yapımından başka bir şey değildir. Kavram, "yalnızca bir cismin gölgesi"[46] olduğu için gerçekliği bozar. Bundan dolayı metafizik, "kavramları aşmak zorundadır."[47]

Bilim, deneycilik ve akılcılık da sezginin verdiği bilgiyi vermekten uzaktır. Deneycilik, "sezginin bakış açısı ile çözümlemeninki arasındaki bir karışıklıktan"[48] doğmuştur. Böylece deneycilik, bilginin dış etkilerden doğduğuna inanır ve insan kişiliğinin birliğini ortadan kaldırır. Akılcılık ise kavramlara dayandığından, asıl gerçeklikten bir kopuş olarak değerlendirilir. Bizi gerçek ile yüz yüze getirecek ve ona nüfûz ettirecek olan sezginin de doğasını anlamak, nerede başlayıp nerede bittiğini belirlemek için süre ile olan ilişkisini kurmak gerekir. Süre değişme, hareket ve yaratıcılıktan başka bir şey değildir. Asıl gerçek olan süre olduğuna göre sabit, olmuş-bitmiş hiçbir şey mevcut değildir ve her şey her an oluş halindedir. Kısacası hayat, "oluş"tur ve bunun kavranması da zekânın aşılması, oluş halini şuurda yaşama ve böylece oluşun içine yerleşmek ile mümkün olur. Bu oluş, sürenin nesnesidir ve süre de bizde cereyan ettiğine göre onun ruhsal bir doğası vardır. Bundan dolayı Bergson'un kurmak istediği metafiziğin psikolojik bir temeli olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Bergson'a göre gerçek, değişen durumlardan ibaret olduğuna göre zihin, "durağan destek noktası" aradığı, hareketin anlık görüntülerini aldığı için "sürekliliğin yerine süreksizliği, devinimin yerine durağanlığı" geçirdiğinden dolayı "gerçeğin işsel ve metafizik bilgisine" ulaşamaz.[49] Zihin, kavramlarla iş görmeye alıştığı için, sezgiyi bir yöntem olarak

kullanacak olan felsefe, “düşüncenin ödevinin alışılmış yönünü tersine çevirmek,”[50] anlamına gelecektir. Bu tersine çevirme, gerçeğin bizzat içine yerleşerek ve ona nüfûz ederek, gerçeği dışından ve sonuçlarından değil, bizzat içine yerleşerek değişim eğiliminde kavramaktır. Nihayet Bergson’un bu deneme ile göstermek istediği şey, metafiziğin sezgi yöntemiyle mümkün olduğu, mutlak olana ancak bu yolla ulaşılabileceği, bilim ile metafiziğin de sezgi yoluyla bir araya gelmesi ve ikisinin birliğinin gerçekleştirilmesinin imkânıdır. Çünkü “böylesi bir birlik, bir yandan metafiziği bir pozitif bilime [...] dönüştürürken, diğer yandan da pozitif bilim diyebileceklerimizin gerçek alanının düşleyebileceklerinden çok daha geniş olduğunun bilincine varmalarını sağlayacaktır. Metafiziğe daha fazla bilim, bilime daha fazla metafizik katacaktır.”[51] Bu şekildeki bir bilim, Kant’ın biliminin göreli bilgisinden, bu şekildeki bir metafizik de, yine Kant’ın metafizikten kastettiği boş bir kurgudan kurtulmuş olacaktır. Bütün bunların ötesinde Bergson bilim, felsefe, sanat ve metafizikte sezginin önemli bir rol oynadığını düşünür ve 20. yüzyıl felsefesinin metafizik konusundaki nefes darlığına önemli ölçüde çare olmaya çalışır.

C) Yetiştiği Dönemin Fikri Durumu

Doğum, ölüm ve eserlerini verdiği tarihler dikkate alındığında, 19. yüzyılın ikinci yarısı ile 20. yüzyılın ilk yarısı, Bergson felsefesinin vücut bulduğu yıllar olarak değerlendirilmelidir. Bergson’un felsefesi, aslında döneminin fikri yapısı hakkında da önemli ipuçları sunar. Çünkü o, içinde bulunduğu dönemin bütün akımlarına karşı eleştirel bir tutum takınmıştır ve eleştirilerini bu döneme ve döneme etkide bulunan felsefe akımlarına ve

filozoflara yöneltmiştir. Çünkü Bergson, yaşadığı dönemde bir fikir değişikliğinin gerekliliğine inanmış, zekâ ile içgüdü arasında yapmış olduğu ayrım ile de düşüncenin iki yönünü göstermiştir: "Bir yandan, düşünce tasnife doğru, önceden görüşlere ve dolayısıyla, teknik uygulamalara, tek taraflı sosyal kaidelere imkân veren kanunların keşfine doğru ilerliyor: Düşüncenin bu ilerlemesi, maddi olayların bilinmesine ulaştığı takdirde, şüphe yok ki, faydalı hatta gerekli bir yönelmedir; düşüncenin bu yönelmesi, düşünce, kendi hayatı içinde, kendi hürriyeti içinde, yaratıcı hamlesi içinde kavranmak istendiği takdirde, kötü ve (aciz) bir yönelmedir."[52]

İşte bu noktada Bergson'un sezgisine ihtiyaç vardır ve Bergson'un zamanı, sezgiyi hesaba katmak suretiyle, aciz ve kötü durumda kalan düşünceye yeni bir yol açma imkânına kavuşur. Bu yol insan, hayat, ahlak ve hatta din konusunda bir fikir değişikliğine gitmenin de yoludur. Bu fikir değişikliğinde Bergson ile birlikte, aksiyon felsefesi kurucusu Maurice Blondel'in de önemli katkıları olduğunu söylemek gerekir.

19. ve 20. yüzyıllar, her şeyi açıklama iddiasında bulunan ve bütün bir evreni içine alan felsefi sistemlerin artık bir anlamda son bulduğu zamanlardır. Hatta Hegel'in felsefesi, bu anlamda son sistemdir. Büyük sistemlerin yokluğu, felsefi akımların sayısını artırmış, Kant'la birlikte egemen olan rölativizm bireyciliği doğurunca, filozof sayısınca felsefi akımlarının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu açıdan felsefede, bir dallanma ve budaklanma dönemi başlamıştır, denilebilir.

Bergson felsefeye başladığı zaman, Kant'ın metafiziği yasaklayan epistemolojisi ve bu epistemelojiyi mümkün kılan insan zihni hakkında, "Beşer zihni böylece uzak bir öğrenci gibi kendi damına atılmıştı: gerçeği olduğu gibi görmek için dönüp artık bakmak yasaktır."[53] der. Topçu'nun da ifade ettiği gibi aslında Kant, bir yanılsama içerisindedir. Çünkü Kant, bilginin maddesi ile şeklini ayrı şeyler olarak gördü. Zekâ ise ona göre, ilişkiler kurma yeteneğiydi. Bizde mevcut olan formlar, dışarıdan gelen bilginin maddesine şeklini vermek suretiyle bilgi ortaya çıkıyordu. Ama ilişkileri kuran kalıplar nasıl meydana geldi? Kant, bunu açıklamadı.[54] Ayrıca Kant, zihnimizin sürekli değiştiği fikrine yabancı olduğu gibi

sürenin varlığını tanımıyor ve zamanı da mekândan ayırmıyordu. Bütün bunlara bağlı olarak da numene (kendinde şey) ait bir sezginin bulunmadığına inanmıştı.[55] Bergson'a göre Kant'ın epistemolojisi, bilgi ile hayatı birbirinden tamamen koparıyordu. Oysa hayat hakkındaki fikirler ile bilgi hakkındaki fikirler birlikte gitmeli ve birbirlerini tamamlamalıdırlar.

19. yüzyıl ile 20. yüzyıl başlarında felsefe, Kant'ın miras bıraktığı bilgi meselesiyle uğraşmaya devam etti. Gerçi Hegel'e gelinceye kadar Alman romantikleri ve idealistleri Fichte, Schelling, Schopenhauer gibi filozoflar, Kant'ın numen ile fenomen arasına çizdiği sınırı kaldırmaya çalışmış olsalar da ve Hegel, bunu üst seviyeden ve bütün sınırları çizilmiş mutlak idealizm ile iki alan arasındaki boşluğu kaldırmayı denemişse de, sisteminin gerek kendi içinden gerekse dışından gelen sebeplerden dolayı kısa sürede yıkılmış olmasından ötürü, Kant rölativizmi yok edilememiş ama idealizm daha da güçlü olarak varlığını devam ettirmiştir.

Hegel sisteminin son bulmasıyla birlikte felsefede, bir alanını kaybetme tehlikesinin başladığından söz etmek gerekir. 1900'lü yıllar, bu sıkıntının yıllarıdır. Hegel'den sonra, "Hegel'in felsefesinde tamamıyla arka planda kalan bilginin sınırı problemi ön plana geçti."[56] Felsefe, bilginin bir bilimi olmaya ve "metotlarını incelediği ilimlere dayanmaya başladı... Bu ilimler Marburglu Yeni Kantçılarda tabiat ilimleriydi. Felsefe tabiat ilimlerinin bir bilgi teorisi oldu... Psikoloji ve mantık felsefeden ayrıldı."[57]

Öte yandan W. Dilthey ise tarihselci bir bakış geliştirmeye çalıştı ve o da bir rölativizme vardı. Felsefenin içinde bulunduğu bu durumdan çıkmasında E. Husserl fenomenolojisinin 20. yüzyıl başlarındaki çabası felsefeye yeni bir soluk getirdi.

Rölativizm, sadece felsefe sahasında değil, bilim sahasında da etkili oldu. Mesela, Pierre Duhem, hakikati conventionlarda görüyor; Poincaré, Öklid geometrisini daha kullanışlı bulduğu için tercih ediyordu.[58] Ancak, Avrupa'ya hâkim olan pozitivizm gücünü bilimden almıştı. Bu pozitivizm, Kant'ın epistemolojisinden kaynaklanmakla birlikte, Bacon'dan beri hazırlanmış ve bilhassa A. Comte tarafından da sağlam bir şekilde tesis

edilerek sadece bilim sahasında değil, bütün alanlarda felsefede, etikte, sosyolojide, psikolojide hatta siyasette bile egemen olmuştur. Pozitivizm ile birlikte gelişen bilimcilik, her şeyin pozitivizme ve doğabilimi modeline göre kurulmasını zorlamıştır. Dolayısıyla idealizm ve rölativizmin yanında, Bergson felsefeye başladığında, pozitivizm ve bilimcilik, döneme damgasını vuran bakış açıları durumundaydı. Bergson'da bu bilimci-pozitivist tutumun sıkı bir eleştirisiyle karşılaşmamız boşuna değildir. Çünkü pozitivist bilim tutumu, bize eşyanın sadece görünüşlerini tanıtan ama bu görünüşleri de gerçek olarak sunan bir yaklaşım sergilemektedir. Ruh olaylarına ve metafiziğe kendini kapatan böyle bir anlayışın hakikati olduğu gibi vermesi mümkün olmadığından Bergson, rölativizm karşısındaki tutumunu, aynı şekilde pozitivizm ve bilimcilik karşısında da sürdürdü. Ayrıca, objektif-reel dünyanın dışında, bu dünyayı aşan başka bir dünyanın reddedilmesi, Bergson'a göre kabul edilebilecek gibi değildi. Çünkü pozitivist-bilimci görüş, sadece madde dünyasını ve bu dünyanın bilgisini gerçek ve geçerli görüyor, ruhun hâkim olduğu hayat alanını ya yok farz ediyor veya onu da madde dünyasının kanunlarına tabi kılıyordu. Oysa iki ayrı gerçeklik alanı ve her alanın da kendine mahsus bilgi elde etme metodu olduğunu, ruh ve hayat olaylarında bu metodun sezgi olarak vücut bulduğunu, Bergson ortaya koydu.

Kant'tan itibaren gelen Alman idealizminin Hegel'de en üst seviyede temsil edildiğini söylemiştik. Bu idealizm, koyu bir entelektüalizm olarak Hegel'in, "Akli olan gerçek, gerçek olan aklidir" sözüne de sadık kalarak aklı ve zihni mutlak güç haline getirdi ve tek ölçü olarak akıl ve zihni kabul etti. Bu, koyu ve katı bir rasyonalizm idi. İnsanı da sadece bir akıl ve zihin varlığı olarak gören bu anlayışa aslında Kierkegaard, Nietzsche ve hatta Hegel zamanında Schopenhauer gibi filozoflar tarafından önemli tepkiler gösterilmişti. Bergson, akıl ve zihin dışında bizi gerçeğin bilgisine götürecek ve metafiziğe adım attıracak olan bir bilme vasıtası olarak sezgiyi ortaya koymak suretiyle, bu entelektüalist-rasyonalist anlayışa en önemli sarsıntıyı yaşattı, denilebilir.

Bergson'un yetiştiği felsefe çevresi içinde önemli isimlerden birisi de Nietzsche'dir. Aslında Nietzsche'nin yaşadığı dönemdeki felsefeye olan etkisi, günümüze olan etkisi kadar değildi. Ancak o, 1900'de öldüğü zaman, Bergson ile ortak denilebilecek tarzda bazı görüşler bırakmıştı. Her şeyden önce her iki filozof da, hayat felsefesi filozofudur. Her ikisi de biyolojiden faydalanmıştır. Nietzsche, Darwin'in doğal ayıklanma görüşünden hareketle üstün insan anlayışını ortaya koyarken; Bergson, felsefesindeki iddialarını, biyolojiden deliller alarak temellendirmeye çalışmıştır. Bir bakıma üstün insan ile mistikler arasında önemli farklar bulunsa da, formel benzerlikler ileri sürülebilir. Ancak, Nietzsche'nin ortaya çıkardığı bireycilik, hakikati bir tek insanın zihnine bağlı hale getirmek suretiyle rölativizmi daha da kuvvetlendirmeye yaramıştır. Böyle bir anlayış, solipsizme kapı açıyor ve "herkesin kendi hakikatinden bahsedecek kadar ileri gidiyordu."[59]

Ayrıca Nietzsche, sadece bilgi meselesinde değil değerler meselesinde de üstün insanın, "insanlara kabul ettirmek için yeni kıymetler yaratacağını da söyleyerek hakikat meselesinde tam bir illusionnisme'e ulaşıyordu."[60] Bunun yanında Nietzsche, Darwin'in evrim hakkındaki görüşlerini desteklerken Bergson, bu görüşleri eleştiriyordu. İnsan ile hayvan arasındaki mahiyet farkını ortadan kaldıran Darwin'in evrim görüşüne karşı Bergson, insandaki ruhi tarafı yüceltmek suretiyle, "Darwin teorisinin sarsıntısını teskin etti. Ona göre, biz kendimizi hayvansal dünyadan bir parça olarak merhametsiz bir hayat mücadelesinin hükmü altında düşünmekten hoşlanmayız."[61] Oysa Nietzsche' de hayatın esası mücadeledir ve kriz dönemlerinde yaşama şansı olan sadece güçlülerdir.

19. yüzyılda, Kant'ın temel sorusu olan bilgi meselesi, psikoloji ile de izah edilmeye çalışıldı. Bu açıdan, bilgi meselesinin çözümü için bilen öznenin bilme edimini gerçekleştiren süreçler ele alındı ve bu süreçler üzerinde duruldu. Bunlar algı, düşünme, zihin, bilinç gibi süreçler ve kavramlardır. Burada bilginin kendisi araştırılmadığı için bir epistemolojiden ziyade bir "psikolojizm" ortaya çıktı. Çünkü "ilmin kıymetini anlamak, ilmi yapan psikolojik faaliyeti tetkik etmekle

kabildir.”[62] Temele, öznelerin psikolojik yapı ve faaliyetleri konulduğu zaman dünya, öznelere farklı görüneceği için özneler arası ortak bir dünya tasavvurundan söz etmek mümkün olamazdı. Böylece ortaya psikolojik bir rölativizm ve septisizm çıktı, denilebilir. Psikolojizmin yanında, yakın zamanlara kadar oldukça etkili olan ve sosyal pozitivizmden de etkilenerek güçlenen bir sosyolojizmden de bahsetmek gerekir. Sosyolojizm, bilgi meselesini, “bir nevi cemaat ruhiyatı” ile açıklamaya kalkıştı. Her toplumun ruhiyatı, birbirinden farklı olduğu için, tıpkı tarihselci filozoflarda olduğu gibi, sosyolojizm taraftarları da rölativizme kapı açmaları bakımından, psikolojizmin şüpheciliğine benzer bir şüpheciliğin yenilenmesine sebep oldular.

Bergson döneminde, Darwin ve Spencer’in evrimciliğinin önemli etkileri vardı. Bergson, her ikisinden de etkilenmekle birlikte hem Darwin’i hem de Spencer’i oldukça eleştirdi. Gençliğinde Spencer’e oldukça tutkun olan Bergson, Spencer’in 19. yüzyıl üzerinde büyük bir çekiciliği olduğunu söylemekle birlikte, onun bu çekiciliğe cevap vermekten uzak kaldığını da ekler. “Onun doktrini gerçi tekâmülcülük adını taşıyor; evrensel oluşun akışını aşağıdan yukarıya çıkmak ve yukarıdan aşağıya inmek suretiyle göstermek istiyordu. Hakikatte ise yaptığı felsefede ne oluştan, ne de tekâmülden eser vardı.”[63]

Çünkü onun metodu, “tekâmül etmişin parçalarını yeniden inşa etmekten ibarettir.”[64]

Bu, mekanik bir tekâmülcülüktür ve Darwin’inkiyle birlikte oluş ve süreyi yok sayan bir karaktere sahiptir, dolayısıyla da onun tekâmül anlayışında yaratıcılık yoktur. Bu, özellikle Spencer için bir yanılsamadır. Onun yaptığı, bir yap-boz oyunu gibi, gerçekliği bugünkü şekliyle ele alıp, sonra onu tekrar parçalara ayırıp, tekrar birleştirmekten ibarettir.

Bergson Darwin’e karşı, “insanın aşağı hayvanlardan türemediğini tersine, hayvan türlerinin insana doğru giden gelişme yolunda yolda bırakılmış bozuk-çatlak ürünler olduğunu”[65] ileri sürdü. Böylece Darwin’in insan ile hayvan arasında kaldırdığı mahiyet farkını Bergson tekrar koydu.

Bergson’un hayatı kısmında değindiğimiz iki hocasının Olle`Laprune ve Boutraux’un ve bunların dışında M. De Biran’ın ve Lachelier’in filozofumuz üzerinde önemli etkileri olduğunu söylemeliyiz. Çünkü bu filozoflar tarafından geliştirilmiş olan spritüalizmin, Bergson’un yazıları üzerindeki etkileri küçümsenmeyecek derecededir.

Bergson’un yetiştiği dönemin Avrupası ve özellikle Fransa’da yaşanan toplumsal olayların da Bergson’un görüşlerinin oluşmasında önemli olduğu vurgulanmalıdır. Bütün dünyayı etkileyen I. Dünya Savaşı öncesi ve sonrası durum, 1917’deki Bolşevik İhtilali gibi olayların Bergson üzerinde etkili olduğu muhakkaktır. Hatta savaş ile ilgili değerlendirmeleri, ABD’de yaptığı konuşmalar, bu etkileri açıkça gösterir mahiyettedir.

Bergson’un çağının en önemli felsefe hareketlerinden birisi de varoluşçuluktur. Bergson’un varoluşçuluk ile yakın bir ilişkisi vardır. Hatta E. Mounier, *Varoluş Felsefelerine Giriş* adlı eserinde, Bergson’u Hıristiyan Varoluşçular arasında sayar.[66]

Bergson, kendisi ile aynı dönemde yaşamış olan eylem felsefesinin kurucusu Blondel ile yakın fikirlere sahiptir. Her iki filozof için de spiritüalist nitelemesi yapılmakta ve bilhassa Bergson, tam anlamıyla insan varlığını onun psikolojisinden hareketle tanımanın imkânına işaret etmektedir. Bergson için de, tıpkı varoluşçularda olduğu gibi amaç, insan varoluşunu, onun hayatını anlamak ve bu anlamayı sağlayacak bir yöntem geliştirmektir. Gerçi pek çok varoluşçuda bir metot arama sorunu söz konusu değildir. Çünkü onlar, Bergson’a nazaran, fenomenolojiye bağlılıkları sayesinde metot sorununun zaten Husserl tarafından halledildiğini düşünürler. Elbette Bergson’un elde etmek istediği tarzda bir bilgi ve bu bilgiyi elde etme metodu, varoluşçularda pek kabul görmez. Ancak hepsinin ilgi alanının somut, şahsi tecrübeler edinen insan ve onun hayatı olmasıyla birlikte, bu insana ve onun hayatına yaklaşma biçimi, yaşantı ve yaşama deneyimine verilen değer açısından da aralarında önemli benzerlikler vardır.

İKİNCİ BÖLÜM
BERGSON'UN FELSEFESİ

Russell, felsefeleri yöntemlere, sonuçlara, filozofu felsefe yapmaya iten egemen isteğe göre olmak üzere birkaç bakımdan sınıflandırır. Yöntemlere göre ampirik ve a priori; sonuçlara göre de idealist felsefeler ortaya çıkar. Bir diğer bakımdan yapılan sınıflandırmaya göre de, "mutluluk sevgisinden esinlenen duygu felsefeleriyle, bilgi sevgisinden kaynaklanan kuramsal ve eylem sevgisinden esinlenen pratik felsefeler elde ederiz."[1]

Bergson'un felsefesi, "eylemi en üstün iyi, mutluluğu bir sonuç, bilgiyi başarılı etkenliğe sadece araç sayan"[2] bir felsefe olarak pragmatistlerle birlikte anılır. Zira ona göre biz, düşünmekten ziyade hareket etmek için yaratılmış olduğumuz için "hep bir şeyler yapmak kastıyla"[3] düşünür ve bir amaç olmadıkça da hiçbir şey yapmayız. Dahası, mahrumiyet duymadıkça bir şey aramayız.

Bergson, akıl ve zekâyı hakikate ait bilgiyi elde etmede ve bizzat hakikatin kendisi olan oluş ve süreyi anlamakta yetersiz kaldığı, dolayısıyla da bilme vasıtası olarak sezgiyi kabul ettiği için irrasyonalist ve sezgici bir filozof olarak nitelendirilir. Bunun yanında, bütün canlılarda bir hayat hamlesi kabul ettiği ve buna bağlı olarak bir evrim düşüncesi ortaya koyduğu için[4] vitalist bir filozof olarak karşımıza çıkar.

Bergson'un felsefe anlayışı ve yöntemi, hakikat anlayışına ve bilim ile olan ilişkisine bağlı olarak biçimlenmiştir. Bu hakikat anlayışı, Eski Yunandan beri devam eden rasyonalist-idealist hakikat anlayışından farklıdır. Bazı filozoflar tarafından itirazlar yapılmış olsa da, geleneksel felsefe, evrende değişmez bir töz aramış, asıl hakikat olarak böyle bir tözün varlığını kabul etmiş, bu hakikat bilgisini elde etme aracı olarak da aklı ele almıştır. Bergson ise geleneksel felsefede ifadesini bulan ve değişmez bir hakikatin varlığına kendisini bağlayan özcü, ideacı felsefelere karşı

kendisine ait hakikat alanı olarak hayat ve evrimin kendisi olan oluşu kabul etmiştir. Onun bilim anlayışı ise özellikle biyolojide ortaya çıkan determinist-mekanist evrimci anlayışın tersinedir. Ayrıca bilimlerin işleme biçimi, hareket halindeki durumlardan hareketsiz görünüşler elde etmeye yönelik olduğu için Bergson'un yöneldiği hakikat alanını bozucudur. Çünkü Bergson'un yöneldiği hakikat alanı, hayatın kendisidir ve hayattan anlaşılan da, şuur tarafından kavranan ve tamamen insanın iç dünyasında devam eden süre veya oluş ile mekândan bağımsız olan hareketliliktir. Bir bakıma bu hayat, biyolojik değil ama psikolojiktir. Zira bahsedilen hareketlilik, oluş veya iç dünyamızda devam eden süre, çözümleme yoluyla değil de içeriden sezgi yoluyla kavradığımız bir gerçeklik alanıdır. Aslında bu alan yani içimizde geçen süre, kendi kişiliğimizdir. Kişiliğimize ilişkin bir bilme edimi aynı zamanda psikolojiyi hesaba katan bir bilme edimi olabilir. Bundan dolayı Bergson, psikolog bir filozof olduğu gibi felsefesi de psikolojik temellere dayalı bir yaşama felsefesidir. Hatta onun felsefesi "metafizikle nihayetlenen bir psikoloji"dir.[5]

Psikolojik temellere dayalı ama delillerini biyolojiden alan bir yaşam felsefesi peşinde olan filozof sembolik, dıştan, ikinci dereceden bilgi veren kavramlardan ve simgelerden sıyrılmaya çalışır. Çünkü hakikat alanı olarak nitelendirilen ve "niteliklerin çeşitliliği, gelişimin sürekliliği, yönelimin birliği"[6] gibi hususlardan ibaret içsel hayat, simgelerle temsil edilemediği gibi kavramlarla da ifade edilemez. Çünkü hiçbir simge, hiçbir soyut ve genel kavram kendi bilinçli hayatımızda tecrübe ettiğimiz özgün duyguyu eksiksiz biçimde veremez. Kavram ve simge, hayatımızın yerine geçemez. Bergson'un felsefe anlayışı, felsefeyi bir bilim ve ciddi bir zihinsel uğraş olarak kabul ettiği için kavramları ve simgeleri aşmak zorunda kalır. Bir gerçekliğin kopyası veya gölgesi olan kavramları ve simgeleri aşan Bergson'un felsefedeki metodu, asıl gerçeklik olan sürenin sezgisine dayanır. Sürenin sezgisini bilim, deneycilik ve akılcılık veremez. Bu anlamda onun felsefeye başlangıcı, bir tür bilimcilik, deneycilik ve akılcılık eleştirisidir ve onun felsefesi, çağının egemen bütün görüşlerine bir karşı

çıkışı ifade eder. Deneycilik, “sezginin bakış açısı ile çözümlemeninki arasındaki bir karşıtlıktan”[7] doğmuştur. “Felsefece deneycilik özgün olanı, doğal olarak içinde olamayacağı dönüştürmede arar, özgün olanın varlığını da dönüştürmede bulamadığından yadsır.”[8]

Akılcılık, “deneycilik gibi, ruhsal durumları onları birbirine bağlayan egodan kopmuş parçalar olarak görür; deneycilik gibi, benliğin birliğini yeniden yaratmak için bu parçaları bir araya getirmeye çalışır.”[9]

Deneycilik ile akılcılık arasında bu türlü benzerlikler olmasına rağmen deneycilik kişiyi, ruhsal durumların çokluğundan ibaret görürken, akılcılık kişinin birliğini savunur.

Sezgiye dayanan bir felsefe kurmak iddiasında olan Bergson, sezginin tecrübeye dayandığı, bundan dolayı da kavramlardan gerçekliğe değil de, gerçeklikten kavramlara geçen bir felsefe önerir. Bu felsefe, gerçeğin bizzat içine yerleşmeyi, ona bu yolla nüfûz etmeyi, değişimin içinden onu kavramayı gerektirir. Ona göre gerçek deneycilik, aslında gerçek metafiziktir ve gerçek deneycilikten de “özgün olanın kendine olabildiğince yaklaşmayı, onun yaşamını derinlemesine araştırmayı, böylece de anlıksal bir dinlemeyle onun ruhunun kalp atışlarını duyumsamayı”[10] anlar. Böyle bir yoldan hareket eden felsefe, herhangi bir taraf tutmadan, belli kavramlara dayanmadan sadece sezgiye dayanır. Sadece akıl ve zekâ ile felsefe yapmak, bugünkü bilimlerin yaptığını yapmaktır ve aslında bu, felsefeden vazgeçmektir. Daha önce de ifade edildiği gibi, “düşüncenin ödevinin alışılmış yönünü tersine çevirmek”[11] felsefe yapmak anlamına gelir. Oluş filozofundan daha farklı bir felsefi tavır da beklenemez. Çünkü oluş filozofu, değişende, değişmez olanda olduğundan daha fazla bir şey olduğunu düşünür. Olay ve varlık diye iki ayrı şey düşünmeyen Bergson, bütün varlığı bir süreklilik ve oluştan ibaret görür. Bundan dolayı Bergson, olguların genelleştirilmesiyle değil, “bütünleştirici deneyim” ile ilgilenir. Böyle bir deneyim ile ilgilenmek, felsefeyi, doğrudan doğruya bilinene yani hayatın bizzat kendine bağlamaktır. Oysa hakikati değişmez olanda arayan özcü felsefeler, tam tersi olan bir inançtan hareket etmişlerdir. Platon’dan

Yeni Platonculuğa, oradan Kant'a hatta kendi zamanına kadar olan felsefeler, varlık ile soyut düşünce arasında bir uygunluk kurdukları için varlığı, düşüncenin uğruna feda etmişler, böylece de zihinciliğe veya tam tersi bir materyalist tutum olan mutlak monizme varmışlardır. Böylece de gerçekliği genel bir kanun ya da fikirden ibaret görmüşler ve dış dünyadan süreyi, oluşu, yaratmayı ve hareketliliği kaldırmışlardır. Bu türlü felsefelerin ulaştığı sonuç, zihincilik ve mutlak monizm ile birlikte evrensel bir mekanizm olmuştur. Çünkü kanun, her şeyi açıklayıcı bir mahiyet ile karşımıza çıkar. Olgu, her şeyi katı ve donuk hale getiren kanunun açıkladığı bir şey olur. Oysa Bergson'un felsefedeki çabası, mutlak bilgiyi imkânsız kılan görüşlerle mücadele etmek, böyle bir bilgiye kapı açacak bir metafizik oluşturmaktır. Bu metafiziğin ve felsefenin hareket noktası, insanın kendi kişiliğidir. Zira kişiliğin bir birliği vardır. Felsefenin görevi de, soyut olarak ortaya konulan birliğin üstünde, somut birliğin ne olduğunu bilmektir. "Felsefe bunu ancak benlikle benliğin yalın sezgisinin iyeliğini yeniden elde ettiğinde bilebilir."[12] Bu ne demektir? Bergson'un cevabı, onun felsefedeki metodunu da açıklar: "Felsefe birinin kendini bir sezgi çabasıyla nesnenin içine yerleştirmesinden ibarettir."[13] Demek ki onun söz konusu ettiği mutlak bilgi, geleneksel felsefedeki töz araştırması yapan ve gerçeklik olarak bir özler alanı kabul edip gerçekliği donduran, böylece de bilginin konusu olarak durgun, hareketsiz bir alandan mutlak bilgiyi elde etmek isteyenlerin karşısında, oluşun içinden çıkan ama aracısız ve doğrudan elde edilmiş bir bilgidir. Öyleyse Bergson'un felsefesinin yöneldiği ve metafiziğiyle elde etmeye çalıştığı mutlak bilgi, "boş bir kurgu" olmanın ötesindedir. Fikirlerini, M. Şekip Tunç'un ifadesiyle, "musiki notaları" gibi yazan Bergson'un felsefesi, diskürsif bir akıl yürütmenin ürünü olarak görülmediğinden ama fikirler arasında, benzetmelerle bezenmiş bir uyum bulunduğundan, onu anlamaya yönelmek, onu bütün bir ruh ile dinlemeye bağlıdır.Bir bütün olarak gözden geçirildiğinde Bergson'un felsefesi bir düalizm olarak karşımıza çıkar: Madde-Hayat, İçgüdü-Zekâ, Mekân-Zaman, Ruh-Beden, Statik Toplum-

Dinamik Toplum, İnsani Ahlak-Toplumsal Ödev Ahlakı. Bu ikilikler içerisinde en orijinal ve merkezi olan kavramlar ise içgüdü-zekâ ikiliğinden ortaya çıkan sezgi kavramı ile mekân-zaman ikiliğinden ortaya çıkan süre kavramlarıdır. Bundan dolayı onun felsefesi, süre ve sezgi felsefesi olarak adlandırılır.

A) Madde-Hayat ve Evrim

Maddenin meydana gelişini *Yaratıcı Tekâmül'*de; hayat-madde, ruh-beden, hafıza-madde gibi ilişkileri de *Madde ve Bellek* adlı eserinde ortaya koyan Bergson, madde sorununu hayattan, özellikle yaratıcı bir evrim olarak düşünülen hayattan bağımsız olarak düşünmez ve ele almaz. Çünkü Bergson'da her şey, hayat ve harekettir ve madde, "azaltılmış bir hayat", hayatı alçaltan, onu aşağıya çeken bir şey olarak ortaya çıkar.

Bütün evren, iki karşıt kuvvetin çatışmasından ibarettir. Bu çatışma, madde ile hayat arasındaki bir çatışmadır ve her iki kuvvetin yönü birbirine terstir. Hayat, yukarıya doğru olan hareket, madde ise aşağıya doğru olan harekettir; daha doğrusu onu bir hareket olarak değil, hareketsizlik olarak düşünmek daha doğrudur. Çünkü onun, yaratma ve hareket olan hayata nispetle, azaltılmış hayat olarak nitelendiğini biliyoruz. Madde, yukarıya doğru çıkan hayatı adeta aşağı doğru çekmekte ve onun genişlemesinin önünde bir engel olmaktadır. Çünkü "madde atalet, geometri ve zarurettir."[14] Buna karşılık hayat ise hürriyettir. Madde mekânın, hayat ise zamanın ortaya çıkardığı bir şey olduğu için "madde uzay içinde vardır."[15] Bunun içindir ki, madde üzerinde egemen olan sadece zekâdır. Çünkü madde, olduğu gibi kalır veya dışarıdan gelen bir kuvvetin etkisiyle

değiştiği için zekâ, “bu değişmeleri değişmeyen parçaların yer değiştirmeleri”[16] gibi tasarlar. Madde, zorunluluk ifadesi olduğu için hürriyet, onda barınamaz. Ancak maddedeki zorunluluğun gevşemesiyle hayat ortaya çıkar ve hayat zorunluluğu hürriyete çevirir. Maddenin zorunluluğunun gevşediği yere şuur yerleşir ve şuur, yerleştiği yerde kendini genişletir. Hatta bundan dolayı Bergson, hayatın kaynağında ne vardır? sorusuna, “supra-conscience” (üst-şuur) vardır biçiminde bir cevap verecektir. Şuurun genişlemesi, bir bakıma hayatın genişlemesi demektir ve bu genişlemenin nedeni de şuurun zaman ile iş görmesi ve zamanı emrinde kullanmasıdır.

Madde, belli şartlar içinde, belli bir tarzda davranır. Maddenin davranma tarzı ve yaptığı şeyler, belli şartlar içinde ve belli bir tarzda olduğu için önceden kestirilebilir. Bu kestirme işini yapan da zekâdır. Çünkü zekâ, sabit noktalara dayanarak iş görür. Zekâya sabit noktaları ise madde sağlar. Madde, zekânın konusudur. Zekânın sabit noktalara dayanarak iş görmesi faaliyeti ise bilimdir. Öyleyse madde, aynı zamanda bilimin konusudur. Burada zekâ, araçtır. Madde konusunda söylenenlerin tam tersine olarak hayatta ise bir evrim vardır. Bu evrim, yaratıcı ve artistik bir karaktere sahiptir. Hayattaki evrim, zannedildiği gibi tek bir çizgi istikametinde değildir. Evrim kavramı, ilkelden mükemmele, az gelişmişten olgunlaşmış, kemale ermişe gidişi imlese de Bergson’da farklı bir evrim anlayışı ile karşılaşırız. Özellikle kendisinden önceki evrim anlayışlarından en önemlisi olan Darwin’inkiyle hiç benzeşmeyen bir evrim anlayışına sahiptir. Eğer evrim, bir tek çizgi yönünde olsaydı, bu evrim “hareketi basit bir şey olacak, yönü de çabuk tayin edilecekti.”[17]

Evrim, türleri bir noktada birleştirmek yerine, yani evrimin unsurlarını birleştirmek yerine parçalanma ve ayrılma yoluyla ilerlediği için onun yönü, seyri çok değişik sapmalara uğramakta ve bu surette ilerlemekte, böylece de karmaşık bir biçimde karşımıza çıkmaktadır. Bir hedefe doğru birleşerek gelişen ve ilerleyen bir hayat değil; bölünen, parçalanan, ayrılan bir hayat karşısında bulunuyoruz. Bu, nasıl gerçekleşir? Bergson burada

sembolizme başvurur ve bu bölünmeyi benzetmelerle açıklar: Bir sürü sokağa açılan bir kavşak düşünelim. Esen rüzgâr, kavşaktaki sokaklardan her birinde kendisine bir yol bulmaya çalışır ve bütün sokaklara dağılır. Rüzgârın yönü ve hangi sokağa ne kadar akacağı bilinemez. Bir bakıma rüzgârın şiddeti ve karşılaştığı engeller, onun farklı sokaklara akmasına neden olur. Bu benzetmede olduğu gibi hayat da çeşitli engellere uğrayarak değişik yönlere akar. Ama hayatın akış yönü ve akma biçimi önceden bilinemez. Hayat, Bergson'un başka bir benzetmesiyle, patladığında dağılıp parçalanan bir top mermisinin her bir parçasının tekrar patlayıp parçalanarak etrafa yayılması gibidir. Rüzgâr örneğinde olduğu gibi değişik yönlere akan ve aktığı her yönde aktığı kadar kendisini temsil eden hayat, top mermisi örneğinde olduğu gibi de dağılmayı, parçalanmayı, etrafa yayılmayı, genişlemeyi yani zenginliği ifade eder. Patlamış bir top mermisinin parçalanma niceliği ise iki kuvvetle açıklanır: "Barutun patlama kuvveti ile güllenin bu kuvvete gösterdiği mukavemet."[18]

Patlama kuvveti, hayatın prensibi olan hayat hamlesini (élan vitale), mukavemet ise maddenin, barutun patlama kuvvetine karşı gösterdiği direnci ifade eder. Öyleyse maddenin fonksiyonu, hayatın genişlemesine direnmek suretiyle onu sınırlandırmak olduğu halde, hayat da maddenin direncini kırıp kendisine bulacağı yol önceden tayin edilmiş olmamakla birlikte, "her şeyden önce ham maddeye tesir etmek temayülüdür."[19]

Hayatın maddeye etki etmesi, zorunluluğun hâkim olduğu maddeye hürriyet katmak içindir.

Hayattaki evrim, yaratıcılıktan başka bir şey değildir. Bunu idare eden prensip de hayat hamlesidir. Bu evrim, mekanizmin savunduğu gibi, çevreye uyum faktörü ile açıklanamaz. Belki çevreye uyum önemli olabilir. Çünkü çevreye uyum sağlayamayan tür yaşayamaz ama uyum, evrimin kendisini açıklamaktan uzaktır.

Hayatın geleceği şimdiki halini aşacağı için evrim, önceden düşünülmüş bir planın gerçekleşmesi de olamayacağından dolayı finalizm de bu yaratıcı evrimi açıklamak konusunda başarılı olamaz. Gerek mekanizm gerek finalizm, dünyada esaslı bir değişim olmadığı konusunda aynı düşünceye sahip-

tirler. Mekanizm, evreni donmuş bir göl olarak düşünürken; finalizm ise evreni, bu göle giden bir ırmak olarak farz eder. Finalizmin kabul ettiği değişme, belli bir amaca ve yöne gidişin basamaklarıdır. Mekanizmde ise böyle bir değişmeye bile imkân tanınmaz. Bundan dolayı Bergson, finalizme biraz daha sempati duymasına rağmen evrimi açıklarken finalizmde, hiçbir yaratıcılık görmediği için onu da reddeder. Mekanizme göre gelecek, geçmişte içkin olarak bulunurken; finalizmde gelecek, önceden belirlenmiş ideal bir model olarak karşımıza çıkar. İkisi arasındaki temel fark, mekanizmin sebeplerden, finalizmin ise amaçlardan bahsetmesidir. Oysa ne sebepler ne amaçlar, tek başlarına evrimi açıklayabilirler. Evrim, sebeplerin ve amaçların üstünde, onları aşan bir şeydir. Bundan dolayı hayatın ortaya çıkardığı şekiller çok çeşitlidir ve hiçbiri önceden kestirilemez. Bu durumda aslında, iki açıklama modeli arasında hiçbir fark kalmamakta ve bunlar Bergson tarafından bir madalyonun iki yüzü gibi değerlendirilmektedir. Bütün bunlara ek olarak evrim, sadece ileriye giden bir hareket de değildir. Hayatın evrimi esnasında yerinde saymalar olduğu gibi sapmalar ve gerilemeler de ortaya çıkar. Örneğin türler ve bireyler, hayat hamlesini kendi üzerlerinden aktaracakları yerde, hamleyi kendilerinde durdurmak isterler. Buna rağmen idare edici prensipten dolayı “hayatın tekâmülü önünde geleceğin kapıları, aksine, ardına kadar açıktır. Çünkü tekâmül asli bir karakterin icabı olarak sonsuz bir yaratıştır.”[20] Bu ifadeler açıkça şunu gösterir: Evrim, bir planın gerçekleşmesi olamaz. Zira öyle olsaydı, planın gerçekleşmesiyle birlikte evrim de sona ererdi.

Hayat, sonsuzca bir hareketlilik ve yaratıcı bir evrim olarak düşünüldüğü için Bergson’a göre onda, yerinde sayma ve tekrarlar yoktur ve “mümkün olduğu kadar etkin olmak ister.”[21] Bundan dolayı Bergson, daima hareket halinde bir yaratıcılık olarak düşünülen hayat ile ilgilenir. Böyle bir ilgileniş, eleştirdiği finalizmi ve mekanizmi aşmasını gerektirir. Organik dünyayı “ahenkli bir bütün” göstermeye çalışsa da finalizmin ve mekanizmin hiçbir surette kabul edemeyeceği ahenksizliği, Bergson’un organik dünyası kabul eder. Çünkü Bergson’a göre her türde, hatta her bireyde, evrimin temel prensibi olan hayat hamlesinden “ancak bir parça vardır” ve her tür ya da birey, “bu hamleyi kendi çıkarına kullanmaya yatkındır.”[22] Öyleyse türler ve bireyler kendilerini düşünürler ve hayatın

diğer şekilleriyle çarpışma ihtimali de buradan kaynaklanır. Hayatı, tek bir ve aynı hamlenin yani hayat hamlesinin devamı olarak düşünen Bergson, rüzgâr örneğinde olduğu gibi farklı sokaklara sapan veya gülle örneğinde olduğu gibi sayısız parçalara ayrılan bir hayat anlayışına sahiptir. Böyle düşünülen bir hayat Darwincilik, Spencercilik, Lamarkçılık ve Yeni Lamarkçılık gibi doktrinler tarafından anlaşılamaz ve bu doktrinler, hayattaki yaratıcı evrim sorununu çözemezler. Bütün bu doktrinler, gerçekliğin sadece bir tarafına dokunmaktadırlar ama gerçekliğin bizatihi kendisi, bütün bu doktrinleri aşar. Bergson'un bu konuda verdiği göz örneği üzerinde düşünmek yeterlidir. Gözün yapısındaki karmaşıklık ile fonksiyonundaki basitlik arasındaki ters orantı, organik hayatın söz konusu doktrinler tarafından anlaşılamayacağının en güzel örneğidir. Gözün yapısı, muhtelif karmaşık unsurların karmaşık bir bileşimi olduğu halde görme işi, basit bir iştir. Göz açıldığında görme işi yerine gelir, kapandığında görme ortadan kalkar. Eğer tabiat ya da evrim, gözün yapısı üzerinde küçücük bir ihmal gösterseydi görme işi imkânsız olacaktı.

Ne geçmişin içtepisiyle hareket etmek ne de geleceğin cazibesine kapılmak: Bergson'un yaratmadan başka bir şey olmayan hayattaki evrim hakkındaki temel prensibi işte budur. Geçmişin içtepisiyle hareket etmek, her şeyin olmuş bitmiş olduğunu farz etmektir. Geleceğin cazibesine kapılmak ise önceden tayin edilen ideal modeli gerçekleştirmenin peşinden koşmaktır. Oysa Bergson'un dünyasında hiçbir şey olmuş bitmiş değildir ve hiçbir şey önceden tayin edilebilir, kestirilebilir olamaz. Çünkü benzetmede olduğu gibi ne barutun patlama gücü ne de patlama gücüne direnen maddenin direnç gücü bilinebilir. Öyleyse hayat, türlere ve bireylere ayrılarak evrimleşir ama bu evrimin yönü ve seyri önceden kestirilemez.

B) Hayat Hamlesi

Evreni büyük bir sanat eseri olarak düşünen Bergson, böyle bir düşünceye, evrimin yaratıcı ve artistik bir karaktere sahip olmasından dolayı varır. Ona göre hayat, maddenin gösterdiği direncin engelini aşmak zorunda kalmıştır. Bundan dolayıdır ki hayat, bazen maddenin kılığına girmiş ve ilk ortaya çıkan şekillerin organik olup olmadıkları tartışmalı olmuştur. Nitekim ilk canlı şekillerin, amip gibi pek basit olmaları da bundan dolayıdır. Nasıl oluyor da bu pek basit şekiller en yüksek şekillere giden yolun başlangıçlarında bulunabiliyor veya bu pek basit şekillerden nasıl oluyor da pek yüksek şekiller ortaya çıkabiliyor? Cevap: Hayat hamlesi. Çünkü hayat hamlesinde en yüksek şekillere çıkacak bir eğilim bulunduğu gibi bu eğilimin kendisi yani bizzat hayat hamlesi, bu pek basit şekillerde de mevcuttur. Bir yaratma isteği olarak anlaşılan hayat hamlesi sayesinde bütün canlılar birbirine bağlı hale gelir ve "hepsi de bu büyük hamleye boyun eğerler."[23] Daha önce ifade edildiği gibi hayvanlar bitkilere, insanlar hayvanlara dayanır ve bütün bir hayat, karşısına çıkan engelleri aşarak büyük bir ordu gibi ilerler. Bu ilerlemede hayatın bölünüp parçalanması eğer varsa, bizzat hayatın kendi mahiyeti gereğidir.

> "Çünkü hayat demek temayül demektir; temayülün esası da bir ağaç gibi büyümek ve dallarının her birinde hayat hamlesini taşıyan muhtelif yönler yaratmaktır."[24]

Ancak hayatın zaman içerisinde aldığı yolda sayısız hayatlara sahip olan tabiat, sahip olduğu temayülleri ayrı ayrı yönlerde evrimleştirerek çeşitli türler yaratır. Bu türler, aynı anda ve aynı dönemde olmayabilirler. Bergson'un ifadesiyle, "tekâmül yolundaki dallanmalar pek çoktur, yalnız açılan iki yahut üç büyük yolun yanında birçok çıkmaz da olmuştur. Bu yollardan yalnız biri, insana kadar giden omurgalıların yoludur ki hayatın büyük hamlesinin serbestçe geçmesine elverişli olacak kadar geniş olmuştur."[25]

Bergson'un hayat hamlesi kavramı, kendisinden önceki kimi filozoflardaki bazı kavramlara, örneğin Schopenhauer'deki yaşama iradesi, Schelling'deki kendisi şuursuz bir zekâ ve edimi yaratma olan tin

kavramlarına benzetilebilir. Tin, teleolojik bir tabiat tasarımının kaynağında bulunur ve gittikçe kendi hürriyetine sahip bir varlık olan insana kadar yaratması devam eder. Tin ile tabiat eşittir ve tabiatta canlı olmayan hiçbir şey yoktur. Varlıklar arasında özü gereği bir fark görmeyen Schelling için tin, bir töz varlığıdır. Hayat hamlesi ise, sadece canlı varlıklarda bulunan bir ilkedir. Bergson için Schelling'de olduğu gibi tabiatta bir özdeşlikten bahsedilemez. Schopenhauer'deki yaşama iradesi, kör bir iradedir. Evren, bu iradenin bir açılımıdır. Her türlü nedenselliğin dışında olan bu irade de, bir töz gibidir. Hayat hamlesinin ise töz olma özelliği yoktur. O, evrimdeki bir temayülün ifadesidir. Çünkü hayat, yaratıcı bir evrimdir ve bu evrimi idare eden ilke de hayat hamlesidir. Top mermisi örneğinde söz konusu edilen barutun patlamasına sebep olan enerji, hayat hamlesi olarak düşünülebilir.

Bergson'a göre evrimin türlü yönleri arasında asıl uğraşılması gereken, insana varan evrim yoludur. Hayat ile madde arasındaki düalizm nedeniyle çeşitli yollara ayrılan evrimde, hayat hamlesinin, "her türün kendisini düşünmesi" nedeniyle türlerde duraklaması tabiattaki sayısız mücadele ve savaşların da nedeni olmuştur. Hayatın evriminde "geriye dönmeler, duraklamalar, çeşit çeşit tesadüfler" görülse de şu iki şey zorunlu olarak kendini göstermiştir: "1) Enerjinin yavaş yavaş toplanması, 2) Toplandıktan sonra belli olmayan muhtelif yönlerde elastiki bir surette kanalize edilmesi ve bunun sonunda hür hareketlerin gelmesi."[26]

Burada enerjiden kasıt, hayat hamlesidir. Kısacası hayat hamlesi, bir yaratma isteğidir. Ama bu hamle, maddenin direnciyle karşılaştığı için yaratması mutlak ve sınırsız değildir. Bu, evrimin mutlak ve sınırsız olmadığı anlamına gelir. "Ne saf bir birlik ne de saf bir çokluk" olarak görülen ama bir ilke gibi değerlendirilen hayat hamlesinin yönlendirdiği evrimin yönü düşünceye doğrudur. Bunun nedeni de Bergson'a göre "hayatın kaynağında şuur yahut daha iyisi hava fişeğini andıran, bir 'supra-conscience' vardır."[27] Bu şuurun sönmüş parçaları da maddedir. Yaratmanın

mümkün olduğu yerde ortaya çıkan bu şuur da bir yaratma isteği olarak anlaşıldığı için aslında hayat hamlesinden başka bir şey değildir, denilebilir.

Hayatın evriminin sonunda ortaya çıkan varlık insandır. Çünkü evrim sürecinde engelleri aşan tek varlık sadece insan olmuştur. Evrimin sonunda insanın ortaya çıkması, Bergson için hayatın bir amacı olduğu anlamına gelmez. Çünkü engelleri sadece insan aşmıştır ve eğer evrim, başka engellerle karşılaşmış olsaydı daha farklı bir varlık ortaya çıkardı. Ona göre "hayat, toptan olarak bir merkezden kopup gelen ve yayılan bir dalga gibidir. Yayıldığı alanda maddenin mukavemetiyle duraklamış, yerinde sallanmaya mecbur olmuş; mania yalnız bir noktada zorlanmış, hayat hamlesi de yalnız bu noktadan serbestçe geçebilmiştir. İnsan şekli işte bu hürriyeti tespit eder. İnsandan başka her yerde hayat hamlesinin bir çıkmaza dayandığı ve yoluna ancak insanla devam ettiği görülür."[28] Ancak hemen şunun belirtilmesi gerekir ki bu evrimde hayatın taşıdığı bütün imkânlar, insanın beraberinde götürdüğü imkânlardan ibaret değildir. Çünkü hayatın bazı eğilimleri de başka evrim yollarında devam etmiştir. Hatta bu evrim yolunda hayvanlar insanlara ne kadar uzak olsalar da Bergson onların insanlar için yol arkadaşlıklarının inkâr edilemeyeceğini düşünür. Kendisinden önceki diğer evrim anlayışlarından, özellikle Darwin'in evrim anlayışından farklı olarak Bergson'un evrim görüşünde insan ile hayvan arasında bir mahiyet farkı vardır. Böyle bir mahiyet farkının nedeni, hayat hamlesinin hayvanda ve insanda aldığı gerçekleşme biçimidir.

Hayat hamlesinin evrim boyunca insana giden yolda bitki, hayvan ve insan olmak üzere takip ettiği üç yol vardır. Bunlar bitki, hayvan ve insandır. Bu üç türden bir üstteki alttakine dayanır.

> "Nitekim hayvanlar nebatlara dayanıyor, insanlar hayvanlara dayanıyor, bütün insanlık da mekân ve zamanda, her birimizin yanında, ön ve arkamızda sürükleyici bir hamule içinde bütün mukavemetleri süpürecek, birçok engeli, belki de ölümü aşacak büyük bir ordu gibi ilerlemektedir."[29]

Hayat hamlesi bitkilerde uyuşuk bir vaziyette bulunurken hayvanda içgüdü, insanda ise zekâ olarak ortaya çıkar. Bergson'da içgüdü ve zekâ ayrımı

oldukça önemlidir ve onun süre ve sezgi kavramlarına giden yolun anlaşılması için başvurulması gereken kavramlar durumundadırlar.

C) Zekâ ve İçgüdü

Bergson'un sisteminde içgüdü ve zekâ yeteneklerinin önemi, sağladıkları bilgiler arasındaki farktan kaynaklanmaktadır: Bir tarafta madde vardır ve onun bilgisini araştırmak zorundayız. Buradaki aletimiz zekâdır. Diğer tarafta hayat vardır ve onu da tanımak istiyoruz. Bu tanımadaki aracımız ise sezgidir. Sezgi, içgüdüye muhtaçtır. Çünkü içgüdüde, adeta bir kâhin bilgisi mevcuttur. Ayrıca mekân için zekâya, süre için sezgiye; durağan ve sabit durumlar için zekâya, oluş ve hareketlilik için sezgiye; bilim için zekâya, metafizik için sezgiye başvurmak zorundayız.

Zekâ ve içgüdü, hayatın evrimi boyunca ortaya çıkan iki önemli yetenektir. İkisi de alet yapmak ve kullanmak yeteneği olarak tanımlanır. Ancak ürettikleri ve kullandıkları aletler, birbirinden farklıdır. İçgüdü, organik aletleri üretir ve kullanırken; zekâ, yapma aletler üretir ve kullanır. İçgüdü ve zekâ, farklı yetenekler olmalarına rağmen yine de birbirlerine muhtaçtırlar ve birbirlerini tamamlarlar. Çünkü her iki yetenek de ilk zamanlarda iç içe bulunduklarından dolayı kendi ortak kaynaklarından bir şeyler saklarlar. "Bunun için de ne saf bir zekâya ne de saf bir içgüdüye rastlanır."[30] Şuur ve hareketin bitkilerde uyanabileceği, hayvanın da daima bitki hayatına dönme tehlikesi içerisinde bulunabileceği gibi, zekâ ve içgüdü için de aynı tehlike söz konusudur. Zira Bergson'un evrim anlayışında geriye gidişlerin ve sapmaların olduğunu biliyoruz. Öyleyse birbiriyle karışmış bir durumda bulunan içgüdü ile zekâ arasındaki fark, bir

nispet farkı olarak kalmaktadır. Burada şu soru akla gelebilir: İçgüdü hayvana, zekâ insana mahsus yeteneklerdir. İnsan ile hayvan arasında da bir mahiyet farkı vardır. Aynı fark neden içgüdü ile zekâ arasında da olmasın? Böyle bir soruya Bergson'un cevabı şudur: "İçgüdünün izlerini taşımayan bir zekâ olmadığı gibi etrafında bir zekâ çevresi bulunmayan bir içgüdü de yoktur. […] Somut her içgüdü zekâ ile, somut her zekâ da içgüdü ile karışıktır."[31] Öyleyse içgüdü, hayvan ile artık kesintiye uğrayan bir yetenek değil insanda da devam eden bir yetenektir. Zaten içgüdüden faydalanmayan bir sezgi olmadığı için aksi durumda insanda sezginin açığa çıkması imkânsız olacaktı.

Gerek içgüdü gerek zekâ, her ikisi de bütün evren için olduğu gibi, olmuş-bitmiş şeyler olmadıklarında, daima olmak ve oluşmak üzere bulunan eğilimler olduklarından dolayı haklarında kesin bir tanım yapmak da pek mümkün görünmemektedir. Yine de onların kendilerini gösterme biçimlerinden hareketle, fonksiyonlarının ne olduğu konusunda konuşmak mümkündür.

Zekâ, mekân ile bağlantılı düşünülmek zorundadır. Hayatın evrim tarihi incelendiğinde, hayatın içinden çıkmış olmasına rağmen zekâ, hayatı düşünmek için yaratılmamıştır. Onun ödevi, "vücudumuzu çevresine uydurmak, dış şeyler arasındaki münasebetleri anlamak ve nihayet maddeyi düşünmektir."[32] Zekânın fonksiyonu, maddi gerçekliği teknik gelişme için kullanmaktır. Hayat yönünde değil ama teknik yönünde fonksiyon yerine getiren zekâ, "yapma şeyler vücuda getirmek ve bilhassa aletler vasıtasıyla aletler yapmak ve bunları alabildiğine değiştirmek melekesidir, denilebilir."[33]

Bundan dolayı Bergson'a göre insan zekâsının gösterdiği bütün vasıflar dikkate alınarak insan için"düşünen insan (homo sapiens) değil, belki yapan insan (homo faber)"[34] şeklinde bir tanım yapılsa daha yerinde olacaktır. Ancak alet, sadece insan zekâsının üretip kullandıklarından ibaret değildir. Hayvanlar da aletlere sahiptir ve onlar da sahip oldukları aletleri kullanırlar.

Hayvanların aletleri, “vücutlarının bir kısmını teşkil eder ve bu aletler, onu kullanmasını bilen bir içgüdü tarafından idare edilirler.”[35]

İçgüdü, doğuştan bir yetenektir ve kullanacağı aleti kendisinin ayrılmaz bir parçası haline getirir, böylece de organ içgüdüde devam eder. Zekânın aletleri değişken olduğu halde içgüdünün aletleri, değişmez organlardır. Bu açıdan içgüdü ile zekâ karşılaştırıldığında denilebilir ki, “kemalini bulmuş bir içgüdü, organlaşmış aletler kullanmak ve hatta yapmak melekesidir. Kemalini bulmuş bir zekâ da cansız aletler yapmak ve kullanmak melekesidir.”[36] Ancak her ikisinin alet kullanma ve yapma biçimi farklıdır.

İçgüdü, ihtiyacı olan aleti elinin altında bulundurur. İçgüdü, bir aleti zorunlulukla belli bir şey için kullandığı halde, zekâ tarafından yapılan alet, belli bir çabayı ve zahmeti gerektirir; aynı zamanda kusurludur.

Zekânın kendini bulduğu ve tamamıyla gerçekleştiği varlık insandır.

> “Çünkü insanın düşmanlara, soğuk ve açlıklara karşı korunması için kullandığı tabii vasıtalar ona yetmemiştir. Bu yetmezlik, içgüdünün zekâdan kesin olarak ayrılmasının sebebini gösterir.”[37] Hayat, tabiat karşısında insanı biyolojik olarak güçsüz yaratmış olmasına rağmen, onu bu güçsüzlüğünü zekâ ile telafi edebilme imkânına sahip kılmıştır.
>
> Zekâ ile içgüdünün fonksiyonları farklı olduğu gibi verdikleri bilgiler de birbirinden tamamen farklıdır. Zekâ, insanın düşünme tarzıdır. Bundan dolayı da kavramlar icat eder ve analizler yapar. Nasıl ki içgüdü, hayvanın davranışını güdüyorsa; zekâ da bize kendi davranışımızı gütmek için verilmiştir. İçgüdü, hayat yönünde giderken; zekâ, hayatın sonunda ortaya çıkan bir yetenek olduğu halde hayattan uzaklaşır, evrimi ve hayatı düşünmek için yaratılmamıştır ve dikkatini maddi olana verir. Görme içgüdüye, dokunma zekâya kıyaslanmıştır. Bundan dolayı zekâ, uzaktaki şeylerin bilgisini vermekten uzaktır.[38]

Eğer çeşitli içgüdü davranışlarına bakılacak olursa, içgüdünün sağladığı bilgi, “‘bu budur’ der. Zekâ ise Bergson’a göre belirli hiçbir şeyi bilmez, ilişkileri, nispetleri, öncüllerden hareketle sonuçları bilir; ‘bu budur’ diyemez, ‘şartlar böyle ise şartlanan (yani netice) şöyle olur’ der.”[39] İçgüdünün, “bu budur” diyebilmesinin nedeni, onda içten gelen bir sempatinin varlığıdır. Sezginin kaynaklarından birini bu sempati oluşturur. Ama içgüdü ve zekânın sağladığı bilginin eksiklikleri, ikisinin kaynaşması olarak ifade edilen

sezgiyle ortadan kaldırılacaktır. İçgüdünün eksikliği, kendi üzerine katlanıp düşünememe, bundan dolayı da dar bir alana sıkışıp kalmasıdır. Zekânın eksikliği de sadece maddeye nüfûz etmesi, hayat hakkında hiçbir şey söyleyememesidir.

Zekâ, pratik sonuçlar elde etmeye yönelik bir yetenektir. "Zekâ uzay içinde ayırır, zaman içinde belirler."[40] İşi, ayırmak ve belirlemek olduğu için oluşu sabit hale getirir ve onu bozar. Çünkü zekâ "oluşu, bir durumlar dizisi biçiminde saptamak üzere yaratılmıştır."[41] Durgunluk eğilimi maddeye ait bir eğilim olduğu için "zekânın doğuşuyla maddi cisimlerin doğuşu, karşılıklı ilişkiye sahiptir. Zekâ da maddi cisimler de karşılıklı uyuşmayla gelişmiştir."[42] Bundan dolayı zekâ, maddeye hâkim olmak için mekânda kolayca gelişir ve organik olmayanda kendini kurar. O, üretim işine yatkındır. "Mekanik sanata başlayan bir faaliyetle ve ilmi haber veren bir dille kendini gösterir."[43] Zekânın gelişmesi ile bilim ve teknik faaliyetin gelişmesi arasında bir paralellik vardır.

Zekâ, etleri parçalayan bir kasap gibidir. "Ancak parçalanan etin daima ayrılan parçalar olduğunu imler (tasavvur eder)."[44] Bütünden ayrılan parçaları, bütünün kendisiymiş gibi görür. Oysa oluş felsefesinde hiçbir şey, başka bir şeyle aynı değildir ve hiçbir şey, başka bir şeyi aynen temsil etmez. Aynı olan iki an ve iki varlık asla yoktur. Zekâ, oluşu durdurduğu, yukarıya doğru çıkan hayat içinden aşağıya doğru inen maddeye baktığı veya böyle bir bakışla ortaya çıktığı için durgun, hareketsiz, sabit bir varlık tasavvuru geliştirir. Zaman ve süre ile ilişki kuramayan ve evrimi düşünmek için yaratılmamış olan zekâ, tekrar eden şeyi düşünür.

Görüldüğü gibi hem zekâ hem içgüdü, tek başlarına kaldıklarında, eksik birer bilgi kaynağıdırlar. Zekânın ürettiği bilim, hayata ilişkin bir bilme faaliyetine giriştiğinde başarısız olmakta, sadece içgüdü sayesinde de insan hayatı, bütünüyle anlaşılamamaktadır. Bergson'un bilim ve zekâya, hayatı anlama çabaları konusunda kesin bir itirazı vardır.

D) Dilbilim Eleştirisi ve Hayatı Anlamak[45]

Modern bilimin doğuşuyla birlikte geçen süre içerisinde bilim teriminden genelde doğabilimi veya pozitif bilim anlaşılmış ve bu bilim çok yaygın bir şekilde kabul görmüştür. Bunun en önemli nedenleri olarak; elde ettiği bilgilerin kesinliği, bu bilgilerin yararcı bir tarzda kullanılabilmesi, metafiziğe karşı oluşan olumsuz bakışın yaygınlaşması gibi hususlar sayılabilir. Bütün bu nedenlerin birleşmesiyle birlikte her türlü bilgiyi pozitif bilime ve bu bilimin ölçütlerine taşıma, ona indirgeme, pozitif bilimin ister doğal olsun ister tarihsel/toplumsal/kültürel olsun her türlü gerçeklik alanının incelenmesi için tek otorite olduğu anlayışına yani bilimcilik anlayışına gidilmiştir. Pozitif bilimin bulup doğruladıklarının dışında herhangi bir gerçeklik alanı da kabul etmeyen bu anlayışa göre pozitif bilimin metodolojisi, tek metodoloji olarak her türlü gerçeklik alanına uygulanmalı ve bu metodolojinin uygulanma alanının dışındaki her şey de ya inkâr edilmeli veya yok sayılmalıdır. Bunun en güzel ifadesi de pozitivizmdir. Bunların gözünde sosyoloji bile bir “sosyal fizik”tir.

Aslında bilimin çok farklı tanımları yapılmıştır. En geniş anlamıyla ele alındığında, teorik bilginin her türüne bilim denildiği gibi nesnelerin doğası veya onların var oluşunun nedenleri ve koşullarını araştırmakla elde edilen rasyonel ve kesin bilgiye de bilim denilmiştir. Bu anlamda, Yunan filozofları, özellikle Sokrates öncesi filozofların yaptığı da bir bilimdir. Ayrıca bilimsel bilginin bütünü bilim olarak adlandırıldığı için bu türlü bilgiler belli bir metodik çerçeve ve süreç içinde elde edildiklerinden dolayı bu çerçeve ve sürece göre organize olmuş bilgilerin bütününe de bilim denilmiştir.

Bilimlerin konu, metot ve amaçları göz önünde bulundurulmak suretiyle teorik ve uygulamalı, doğabilimleri/pozitif bilimler ve manevi bilimler biçiminde sınıflandırmaların yapıldığını görüyoruz. Doğabilimleri fiziko-kimyasal bilimler iken; manevi bilimler ise beşeri bilimler, insan bilimleri,

tin bilimleri biçimindeki adlarla anılmışlardır. Bilimler içerisinde bütün bir bilim tarihi boyunca, hakkında bazı tartışmalar yapılmakla birlikte, en ön plana çıkan matematik olmuştur. Matematik, uygulamalı tarafı olmakla birlikte hipotetik-dedüktif olan, tanımlardan ve aksiyomlardan bir sistem oluşturup bu sistemin hipotezlerinden seri sonuçlar çıkaran bir bilimdir.

Bilimin en önemli amacı, evreni anlamak ve açıklamaktır. Bundan dolayıdır ki bilim, öncelikle sırf bilmek için bilmek amacına yönelmiş bir etkinliktir. Ancak elde ettiği sonuçlardan pratik olarak yararlanma imkânı sunduğu için de yararcı bir tarafı vardır.

Doğabilimleri, doğadaki olguları ve olguların nedenlerini belirlemeye, olgular arasındaki ilişkileri mantıksal, nesnel, genelleyici ve aynı zamanda ölçülebilir bir tarzda ortaya koymaya çalışan ve ilgilendikleri alanları determinist-mekanist olarak açıklamaya dayalı nitelikleriyle karşımıza çıkan bilimlerdir. Bilim, kendi konusu üzerinde çalışırken olguların gözlemi, olguların açıklanması, hipoteze ulaşma ve hipotezi doğrulama olarak aşamalarını sayabileceğimiz deneysel metodu kullanır. Acaba bu deneysel metodu kullanarak her türlü gerçeklik alanının mantıksal, nesnel, genelleyici, nedenselci ve ölçülebilir yani nicel bir bilgisi elde edilebilir mi? Bilimci bir metodoloji ve pozitif bilimlerin epistemolojisi ile doğal gerçeklik alanının dışındaki insan ve onun hayatının anlaşılması mümkün müdür? Bu soru çerçevesinde oluşan tartışmaların başında tarihselci filozofların yaptığı pozitivizm eleştirisi gelir. Bu eleştiriye benzer bir eleştiri de Bergson tarafından yapılmış, pozitif bilimin insan hayatını anlamaktaki yetersizliği ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Bergson felsefesi, ikilikler felsefesidir, demiştik. Bu ikiliklerin başında da madde ve hayatın geldiğini gördük. Hayat, bilinç tarafından doğrudan doğruya kavranan saf süre veya bununla aynı anlama gelen oluş ile mekândan bağımsız olan hareketlilikten ibarettir. Asıl gerçeklik de budur. Bu gerçeklik, “yapılmış şeyler değil, yapılmakta olan şeyler; kendini koruyan durumlar değil değişen durumlar”dır.[46] Bu durum, özellikle “derin psikolojik olguların bir cinsten olmadıkları ve bunlardan iki tanesinin bile

birbirlerine tamamen benzeyemeyecekleri" anlamına gelir.[47] Böyle bir anlama bizi taşıyan ise süredir. Süre, zamandan farklı olarak, hayat olayları ve ruhsal durumlar söz konusu olduğunda nedenselliğin ve tekrarın işlemediğini, her anın yeni bir an olarak ortaya çıktığını, hayatın bir yaratmadan ibaret olduğunu gösterir. Sürekli yaratma, hareket, değişme ve oluştan ibaret olan hayatın karşısında madde bulunur. Hayatı oluşturan yaratıcı evrim, maddenin direnciyle karşılaşır ve madde hayatı sınırlandırır. Çünkü madde, hayata karşıt olarak durgunlaşma, hareketsizlik eğilimini gösterir. Madde, davrandığından başka türlü davranamayan bir yapıda olduğu için zorunluluğa tabidir. Hayatta ise hürriyet vardır. Zorunluluk ve durgunluk eğilimini temsil eden maddede tekrar mümkündür. Maddeyi bilme vasıtası zekânın ürünü olan bilim, hayatı anlama vasıtası ise içgüdü ile zekânın kaynaşmasıyla ortaya çıkan ve bir sempati olarak tanımlanan sezgidir.

İki bilme vasıtası olarak ortaya çıkan zekâ ile sezginin yönleri de birbirinden farklıdır. Sezgi hayat yönünde giderken zekâ, tabiatı icabı maddenin hareketlerine göre davranır. Çünkü zekâ, Bergson'a göre "madde üzerinde mekanik olarak etkin olmak için vardır; o halde zekâ, şeyleri mekanik olarak tasavvur eder; evrensel mekanizmayı ilke olarak ileri sürer ve hareketin başladığı anda amaca ulaşmadan önce rastladığı her şeyi önceden kestirmesini sağlayan bir bilimi potansiyel olarak tasarlar."[48] Doğal halinde pratik bir amaç peşinde koşan zekâ, durgunluk ve hareketsizliğe sahip olan maddeye bağlanır, sadece ve sadece hareketsizliği tasarlar. Zekâyı alet yapma ve kullanma yeteneği olarak da tanımlayan Bergson'a göre zekâ, pratik bir amaç peşinde koştuğu için bu amacını ancak bilim sayesinde gerçekleştirebilir. Madde üzerinde egemenlik kuran bilim yapan zekâ, fizik olayları keşfetmeye çalışır ve hayata dair herhangi bir başarı elde edemez. Çünkü hayat, önceden kestirilmesi imkânsız olan yeni şekiller yaratarak kendini geleceğe taşır. Madde konusunda tahminde bulunan zekâ, hayat konusunda geleceğe dair hiçbir öngörüde bulunamaz. Hayatın mahiyeti gereği öngörüde bulunulamayacağı gibi zekânın yapısı

gereği de böyle bir imkân gerçekleşemez. Zekâ ve dolayısıyla onun yaptığı bilim, dıştan görünüşler elde eder, kavramsal ve sembolik sonuçlara ulaşır. Bilimin ulaştığı sonuçlar, gerçeğin özüne ait olmadıkları için bilim bizi maddeye dikkat ettirmekle yetinir ve sinematografik bir metotla çalışır. Bu metot, varlığın yerine varlığı temsil eden sembolleri koymaktan ibarettir. Böylece bilim, gerçeğin durgun bir görünüşünü elde eder. Oysa gerçek oluş, değişme, yaratıcı bir evrimdir. Bilim yapan zekâ evrimi düşünmek için yaratılmadığından oluşu da, "bir durumlar dizisi biçiminde saptamak üzere" iş görür.[49] Russell'ın madde ve hayat karşısında zekânın durumunu saptamak üzere yaptığı bir benzetmeye göre "evrenin, kablolarla inip çıkan bir dağ treni olduğunu tasavvur edebiliriz. Yaşam, bu kablolarla yukarı doğru çıkmakta, maddeyse aşağı inmektedir. Zekâ, içinde bulunduğumuz çıkan trenin, inen treni gözlemesinden doğar."[50] Bilim de bu gözlemin sonucudur. Aşağı inen tren, otomat ve mekaniktir. Böylece zekâ, hayatın sonunda ortaya çıkan bir yetenek olmakla birlikte maddeyi tasarlamak üzere yaratıldığı için hayattan kopar. Çünkü onun ilgilendiği dünya, her an ölen ve yeniden doğan bir dünyadır ve böyle bir dünyada, bir süreklilik söz konusu değildir.

Bilim, ilgilendiği olguları ölçmek niyetiyle hareket eder. Çünkü öngörmek, eylemde bulunmak ve yarar sağlamak için kesinlik peşinde koşar ve bunun için de ölçmeye ve hesaplamaya ihtiyaç duyar. "Önce varsayar, daha sonra evrenin matematiksel yasalarla yönetildiğini saptar."[51] Acaba hayata dair olgular ölçülebilir mi?

Öncelikle belirtilmesi gereken husus, hayattan kastedilenin insana ilişkin ruh ve bilinç durumları olduğu, mekânda yer işgal eden bedenin organik varlığının söz konusu edilmediğidir. Bir bakıma sürenin bilinç ve ruhumuzda bıraktığı etkilerdir. Bilinç ve ruh durumları ise niceliksel değil niteliksel durumlardır. Buna rağmen özellikle bazı dış uyarıcıları ölçtüğümüzü iddia ederiz. Çünkü bizde etki bırakan duyumun şiddetini miktarla, sayıyla yorumlamaya kalkarız. Bu ise niteliğin yerine niceliği koymak anlamına gelir. Sağ elimizle sol elimize bir iğne batırdığımızı, sağ

elin şiddetini gittikçe artırdığımızı düşünelim. Duyduğumuz ve giderek artan acının "birbirinden keyfiyet farklarıyla ayrıldıklarını, birbirlerinin çeşitlerinden başka bir şey olmadıklarını göreceksiniz. Böyle olduğu halde yine gittikçe yayılan, gittikçe şiddetlenen bir tek ve aynı batırılış duyumundan bahsedeceksiniz. Çünkü iğneyi batıran sağ elin gittikçe artan şiddetini iğneyi yiyen sol elin duyumuna katıyor, daha doğrusu neticenin içine sebebi koyuyor"sunuz.[52] Bu yanılmanın tek nedeni, yer kaplamayanla yer kaplayan, nitelik ile nicelik arasında hiçbir ilişki olmadığı halde bir ilişki varmış gibi düşünmemizden başka bir şey değildir. Bu yanılmadan ötürü bilim ve özellikle psiko-fizik, duyumu uyarıcı ile karıştırdığı ve uyarıcının şiddetiyle duyumun şiddetini bir tutup ölçtüğünü farz ettiği uyarıcının şiddetiyle duyumu açıkladığı için, içsel durumlar da dahil olmak üzere, insan varlığına ait her şeyi açıklayabileceğini düşünmüştür. Böyle bir düşünme biçimi doğru ise yani bilimcilik iddialarında haklı ise felsefeye ne gerek vardır? Bilimin ele aldığı madde evreniyle yaşanan hayat evreni arasındaki farkı görmeden ve her iki evren arasındaki mahiyet farkına işaret etmeden bu bilimci tavırdan kurtulmak mümkün olamayacaktır. Aksi takdirde hayat evrenine ait olup da madde evreninde bulunmayan her şey bir kuruntudan ibaret görülecek ve yok sayılacaktır. Nitekim Bergson felsefesinde evrim, oluş, yaratma, hürriyet ile aynı anlamlara gelen süre, bilim tarafından bir kuruntu olarak görüldüğü için yok sayılmış ve onun yerine zamanı mekânlaştıran zamandaşlık fikri geçmiştir.

> Bilim yapan ve aletler üretip onları kullanan zekâ, sabit ve değişmeyen destekler arar. Bundan dolayı da "uzun aralıklarla gerçeğin bölünmemiş devimliliğinin hemen hemen anlık görüntülerini alır […] Bu yolla sürekliliğin yerine süreksizliği, değişme sürecindeki eğilim yerine değişim ve eğilimin yönünü gösteren sabit noktaları geçirir."[53]

Bu durum, pozitif bilim için zorunludur. Maddi algılar ve durağan kavramlarla ilerleyen bilim, hareketsiz olandan başlayıp, hareketi hareketsizliğin bir işlevi olarak dile getirir. Bu ise asıl gerçeği bozmaktır.

Buraya kadar zekâ ve bilim hakkında söylediklerimizden şu sonucu çıkarabiliriz: Zekâ ve bilim tek başına ne hayatı ne ruhu ne yaratmayı ne

oluşu ve süreyi hatta ne de bütün olarak evreni anlayabilir. Eğer felsefe de sadece akıl ve zekâya dayanıyorsa, onun yaptığı da bilimin yaptığından daha farklı bir şey olmayacaktır. Oysa felsefenin görevi ve amacı, bilimsel ve görece hakikatlere varmak değildir. Felsefe, mutlak'ın peşinde olmalı ve hakikati doğrudan kavrayan bir bilme vasıtasıyla mutlak olanın hakikatine ulaşmalıdır. Bergason'a göre böyle bir yeti vardır ve bu yetinin adı sezgidir. Bütün bu düşünceleriyle Bergson'un söylemek istediği, Tunç'un da ifade ettiği gibi şudur: "Bilimsel bilgiden başka bir bilgi çeşidi daha vardır. Bu bilgi, felsefi bilgidir. Zekâdan başka bir bilme vasıtası vardır. Bu bilme vasıtası da, sezgidir."[54] Sezgi metodunu öne sürmesiyle Bergson hayatın, oluşun, bütün bir evrenin aklı aştığını, evrimin nitelik halinde bir çokluk olarak gerçekleştiğini ifade etmiş olur. Onun bu tutumu, irrasyonalist bir tutum olarak ortaya çıkar.

Sezgi, zihinsel duyumdaşlıktır. Bu duyumdaşlık, içgüdü ile zekânın sempatisidir. Ancak bu duyumdaşlık, kolay gerçekleştirilebilir bir şey değildir. Zira zihnin belli bir düşünme alışkanlığı vardır. Bu alışkanlık, zihnin kavram ve sembollerle düşünme alışkanlığıdır. Oysa içgüdü ile zekânın sempatisinde zihin bizzat varlığın, evrenin sürekliliği içerisine yerleşir ve bu sürekliliği kendi akışkanlığı içerisinde dolaysız olarak kavrar. Öyleyse felsefe yapmak, *Metafiziğe Giriş'*te de belirtildiği gibi düşüncenin alışkanlığının tersine çevrilmesiyle mümkün hale gelmektedir. Bize, göreli ve kavramsal bilginin ötesinde mutlak olanın bilgisini verecek olan metafiziğin anahtarı da zihnin alışılagelmiş düşünme alışkanlığından kurtulması olarak belirlenebilir. Buradaki mutlaktan kasıt, mutlak varlık ve onun hakkındaki bilgi değildir. Buradaki mutlak bilgiden kasıt, hayat ve bütün bir evren hakkında görünüşe ait kavramsal, sembolik soyut bir bilgi değil; öze ait, varlığı içten kavrayan ve bizi varlığın en iç özüne nüfûz ettiren doğrudan bir bilgidir.

İçgüdü ve zekâyı sezgide bir araya getiren Bergson, bu yolla bilim ve metafiziği de bir araya getirmiş olur: "Gerçekten sezgisel bir felsefe, bilim ile metafiziğin çok arzulanan birliğini gerçekleştirecektir. Böylesi bir birlik, bir yandan metafiziği bir

pozitif bilime –yani ilerleyen ve belirsizce kusursuzlaştırılabilir bir şeye– dönüştürürken, diğer yandan da pozitif bilim diyebileceklerimizin gerçek alanının düşleyebileceklerinden çok daha geniş olduğunun bilincine varmalarını sağlayacaktır. Metafiziğe daha fazla bilim, bilime daha fazla metafizik katacaktır.”[55]

Dikkat edilecek olursa Bergson, bilime karşı değildir. Bilimin madde evrenindeki başarısını ve elde ettiği bilginin meşruiyetini kabul eder. Ancak bilime bir sınır çekmenin zorunluluğuna işaret ederek, kendi alanının dışına çıktığında karşılaşacağı başarısızlığı engellemek ister.

Açık bir şekilde görülmektedir ki Bergson, aranılan bilgiye ve hayatı anlamaya, ancak sezgi sayesinde ulaşılabileceğine kanaat getirmiştir. Ancak sezgi, onun süre konusundaki görüşlerinden ayrılmaz ve süre dikkate alınmadan sezgi, anlaşılamaz. Süre, zaman konusunun merkezi kavramıdır. Bundan dolayı, süreyi merkeze alan zaman konusunun nasıl değerlendirildiğini ele almamız gerekmektedir.

E) Zaman-Süre

Bergson’un en orijinal görüşü, zaman hakkındadır. Zaman hakkında ortaya konulacak fikirler, gerçekliğin ne olduğu sorusunun da cevabıdır. Ayrıca Bergson, zaman görüşüyle, hürriyeti haklı çıkarmak, oluş fikrini ortaya koymak, hafıza ile madde ilişkisini de açıklamak ister.

Zaman, şuur ve ruh hallerinin sürekli bir akışı ve dolayısıyla yaşanan, somut bir gerçeklik, var oluşsal bir haldir. Yaşanan zaman, “şuur hallerinin mütevali (art arda gelen, ardışık) akışı, daimi oluş ve değişmelerdir.”[56] Ancak şuur hallerinin sürekli akışının yani gerçek zaman olan sürenin dışında bilim ve eski felsefenin, bilhassa Elea Okulu’nun zamandan

anladığını birbirinden ayırmak gerekir. Eski felsefenin ve bilimin anladığı zaman, bir cinsten olan ölçülür bir mekândan ibarettir. Halbuki somut zaman, şuurumuzun bir oluşu ve yaratıcı bir tekâmüldür. Matematikçi ve geometricinin de zamana bakışı farklıdır. Bir cebir denklemi daima bir 'olup bitti'yi ifade eder. Halbuki süre ve hareketin özü, şuurumuzdaki görünüşü ile devamlı bir oluş halindedir. Cebir dahi sürenin belli bir anını ve belli bir hareketlinin mekân üzerinde aldığı yerlerin bazılarını ifade edebilir fakat bunlardan hiçbiri süre ve hareketin kendisi değildir. Süre ve hareket, eşyaların birbirine bağlanması olmayıp, bir zihin sentezidir.

Fizik, matematik ve geometri ile eski felsefenin zamanı yanlış anlamalarının nedeni, onu mekânlaştırmış olmalarıdır. Çünkü dışımızda yani mekânda tasarladığımız zaman, gerçek zaman değildir ve o, bizim tarafımızdan uydurulmuştur. Bu daha çok matematik bir zamandır yani gerçekte bir mekân biçimidir. Demek ki mekânın araya girmesiyle oluşan zaman fikri, gerçek zamanı ifade etmez. Zaten Bergson'a göre insan ruhu ve şuuru için söz konusu olan zaman ile insanın dışında ortaya çıkan zaman diye bir ayrım vardır ve bu ayrım, süre ile zaman ayrımına da denk düşer. Süre kavramı, insan ruhu ve şuurunda cereyan eden zaman kavramı için kullanılırken; insan dışında maddi evrende geçen zaman için kullanılmamaktadır. Çünkü maddi evrendeki zamanın işleyişi ile ruhumuzda geçen zamanın işleyişi arasında fark vardır. Maddi evrende zaman, çizilmiş bir çizginin noktalarını takip ederek tekdüze bir şekilde ilerlerken hiçbir yaratma, hareketlilik ve oluş ifade etmez. Oysa asıl zaman dinamiktir ve sürekli bir yaratmadır. Yaratıcı evrim ile gerçek zaman olan süre arasında bundan dolayı tam bir uygunluk vardır.

Bergson'un zaman konusundaki görüşleri iki gerçeklik alanı arasındaki farka göre belirlenmiştir: Psikolojik olgular-fizik olgular, içsel olanlar-dışsal olanlar, ruhsal ve şuurumuza ait olanlar-maddi dünyaya ait olanlar. Bu ikilikler arasında gerçek zamanın kendini gösterdiği yer, birinci gerçeklik alanıdır. Çünkü iki gerçeklik alanı arasında aslında özsel bir fark vardır. Birinci gerçeklik alanı niteliksel olan değişme, oluş ve hareketliliğe sahip iken; ikinci gerçeklik alanı ise niceliksel olan mekânsal bir durumu ifade

eder. Bilim sayma, ölçme işiyle ilgilendiği için ikinci gerçeklik alanında ortaya çıkan zaman anlayışına bağlanır ve hatta niteliksel değişme ve süreklilikten ibaret olan ruhsal ve şuurumuza ait durumları da ölçmeye kalkışır. Oysa ölçülebilen, sadece dışsal ve fiziksel olanlardır. Fiziksel olan ile ruhsal olanın zaman ile ilişkisini ve aralarındaki farkı belirtmek için şu örnek verilebilir: Bir bardak şerbet veya limonata yapmak amacıyla suyun içine koyduğumuz şekerin erimesini bekleyelim. Şekerin erimesi için belli bir zamanın geçmesi gerekir. Suyun sıcaklığı, şekerin miktarı ve katılık derecesi, karıştırma frekansı bilindiği takdirde şekerin erimesi için geçen süre önceden tayin edilebilir ve erime süresi ölçülebilir. Bu ölçülen süre, matematik bir zamandır. Ama aynı süre, benim için beklenilerek geçirilecek bir zamandır da. Yani benim susuzluk durumum, şerbet veya limonataya olan ilgim ve ihtiyacıma göre birtakım ruhsal dalgalanmalar, heyecanlar, beklentiler, duygusallıklar bu bekleme süresi içerisinde eriyen şekerle ilgili olarak beni etkisi altına alacaktır. Burada zamanı belirleyen şey, saatin akrep ve yelkovanının hareketleri değil benim psikolojimdir, yaşadığım somut tecrübe halidir. Bu somut hal, bir nicelik olmayıp nitelik olduğu için soyut ve matematik zaman ile de ilgisi yoktur ve ölçüye gelmez. Benim dışımda geçen fizik süre, şekeri eritip suyu şerbet veya limonata haline getirecektir. Ama benim iç dünyamda geçen süre, “artık maddenin bir olgusu olamaz, belki maddenin akışına karşı giden hayatın bir olgusudur.

> […] O halde kâinatın süresi yahut oluşu ile meydanı ancak kâinatta bulabilen yaratma serbestisi arasında bir fark olmamak lazım gelir.”[57]

Şekerin suda erimesi olayına insan şuurunun bakışı ve ondan etkilenme biçimiyle bir fizikçinin bakışı arasında fark vardır. Bu fark, yaşanan zaman ile biliminsanının ölçmeye çalıştığı zaman arasındaki farktır.

Zaman sorununa, eski bilimsel zihniyet ile bugünkü bilimsel zihniyetin bakışları da farklıdır. Yeni bilim diyor Bergson, “bilhassa müstakil değişken olarak zamanı almak meyliyle tarif edilmelidir.”[58] Eski bilimsel anlayış, statik bir evren tasavvuruna sahip olduğu için zamanı dışta bırakır. Çünkü inceledikleri değişmeyi ya toptan olarak ele alır veya değişmenin her

kısmından statik bir blok oluşturur. Eski bilim "sürenin bölünmez devrelerinden vakit vakit ancak birbirlerini takip eden safhaları, şekillerin yerine geçen şekilleri görür, bu ilim eşyanın keyfiyetini tasvir etmekle yetsinir, eşyayı canlı varlıklara çevirir. (Yeni bilimde ise) iki an arasında husule gelen değişmeler, hipotez icabı, artık keyfiyet değişmeleri olmayıp olayın, kendisinin, hem de en küçük parçalarının kemiyetçe olan değişmeleridir."[59]

Demek ki başta fizik olmak üzere bugünkü bilim, zamanı sonsuz olarak tahlil eder. Eski anlayışta ise zaman, doğal algımız çapında birtakım devrelere ayrılır. Halbuki bir Galileo, bir Kepler için zaman, tersine olarak, kendini dolduran madde ile hiçbir tarzda bölünmüş değildir. Çünkü zamanda doğal bir bölünme yoktur. Ancak her anın bizim için bir kıymeti olduğundan ötürü biz, kendi keyfiyetimize bağlı olarak, sadece zihinsel olsa da zamanı istediğimiz kadar bölebiliriz.

Bergson'un zaman konusundaki tahlilleri, gerçekliğin sürekli bir yaratma olduğu fikrini destekler. Bu, aslında değişikliğin sürekli ve bölünemez olduğunun da ifadesidir. Çünkü geçmiş, şimdi içinde barınıp gitmektedir. Geçmişin şimdi içinde barınıp gitmesi, zamanın, daha doğrusu sürenin sürekliliği ve bölünemezliği anlamındadır. Araya mekân fikri girdiği, zaman ile mekâna aynı şeylermiş gözüyle bakıldığı için mekân konusunda söylenenler zamana da eklenmiştir. Bilim ve felsefenin gerçek süreden el çekmesi, zamanı ifade eden kelime ve kavramlara mekânın karşılık vermesi, zaman konusundaki yanlış değerlendirmelerin temel nedeni olmuştur. Zaman, içinde şuur hallerinin yayılır göründüğü bir çevre yapılınca, onu süreklilikten çıkarmış oluyoruz. Böyle bir zaman anlayışı karşısında Bergson, "(Türdeş) mütecanis bir çevre olarak anlaşılan zaman saf şuur alanına mekân fikrinin sokulmasından doğmuş piç bir kavram değil midir?"[60] diye sorar. Oysa birbirinden ayrı olmak, yer kaplayan şeylere hastır. Şuur olguları ise birbirinden ayrı değildirler.

Değişmenin, değişen durumlar dizisine göre biçimlendiği görüşü, sinematografik dünya görüşüdür. Bu görüş, kökten yanlış olmakla birlikte,

zekâ için de doğal bir görüştür. Bu görüş, gerçek değişmeyi ve zamanı açıklayamaz. Değişmeyi, film kareleri biçiminde düşündüğü için sürekliliği, kesik kesik durumların birbirini takip etmesi olarak algılar. Bu durumların her birinin ölçülebildiğini, üzerlerinde egemenlik kurulabileceğini ve birbirlerinden bağımsız olduklarını farz eder ve dünyayı statik olarak ele alır. Gerçek değişme ise sadece süre fikri ile açıklanabilir. Statik dünya görüşünün karşıtı olan dinamik dünya görüşüne göre gerçeklik hareket, değişme, süreklilik ve yaratmadan ibarettir. Mesela statik dünya görüşüne bağlanan Elealı Zenon hareketi, değişmeyi, sürekliliği inkâra kadar varmıştır. Bu konu ile ilgili olmak üzere Bergson hareketi, değişmeyi ve sürekliliği inkâra kadar giden Zenon'un ok, çizgi ve koşucu paradokslarının bir eleştirisini yapar. Zenon'a göre hedefe giden bir ok, geçtiği her noktada bulunduğu için, bir noktada bulunmak da hareketsiz olmayı gerektirdiği için oku, hem hareketli hem hareketsiz olarak düşünmüş ve hareketi düşünen zihni, bir çelişkiye sürüklemiş idi. Zihin, bir konu hakkında çelişkiye düşüyorsa o konu düşünülemezdi. Çünkü sadece var olan şey düşünülebilirdi. Bergson'a göre ise ok, geçtiği yerlerin hiçbir noktasında bulunuyor olamaz. Zenon'un hatası, okun hareketi ile okun geçtiği mekânı özdeşleştirmiş olmasıdır. Zenon, mekân bölünebildiğine, hareket ile mekân da özdeş olduğuna göre hareketin de bölünmesi gerektiğini düşünerek yanılmıştır. Nitekim çizgi paradoksunda, çizginin sonsuzca bölünebilir olmasından hareketle, hareketin de bölünmesi gerektiği sonucu çıkarılmıştır. Koşucu Achille'in adımlarının parçalanamaz olduğu kabul edildiği takdirde koşucu, birkaç adım sonra kaplumbağayı geçecektir.

Dilin alışkanlıklarından dolayı ortaya çıkan bir abeslik, hareket sorununda ortaya çıkan durumu ve sinematografik dünya görüşünü çok güzel anlatıyor: "Çocuk adam oldu" denildiğinde çocukluk, ergenlik, olgunluk ve ihtiyarlık dönemlerini hiç düşünmeden, aradan geçen süreyi hesaba katmadan bir hüküm vermiş oluyoruz. Aradan geçen bu dönemleri sanki yaşamadan, "adam oldu" önermesinde çocuk, önermenin öznesi olarak kendini gösteriyor. Oysa "adam oldu" denildiğinde "adam olan" çocuk değil, artık adamın kendisidir. Yani çocuk dediğimizde adam yoktur, adam

dediğimizde de çocuk yoktur. Bunun nedeni, çocukluktan adamlığa doğru gidişte geçen her durağı birbirinden ayrı dönemler olarak düşünmektir. Oysa "çocuktan adama doğru oluş var"[61] demek daha doğrudur. Bunun tam tersini düşünen Elealı Zenon, "düşüncenin alışkanlıklarına aykırı olduğu, ayrıca dilin kadrolarına iyi girmediği için oluş, gerçek değildir demişti. Mekândaki hareketlerle alelumum değişiklikleri bir illüzyon gibi görmüştü."[62] Elea Okulu ve özcü felsefeye göre, yaptıkları oluş ve değişme olduğu halde gerçeklik değişmemeliydi. Çünkü özcü felsefe, böyle bir şeyi gerektiriyordu. Zira varlığı idealara indirgeyen bu görüş, her şeyi sanki zaman kanununun dışında bırakıyordu. Onlarda oluş, süre değişmeyen ebediliğe göre bir alçalmadan ibaret görüldü. Öyleyse ideaları kaldırdığınız takdirde "mevcudatın daimi akışını elde edersiniz"[63] biçimindeki bir görüş, Bergson'a uygun bir görüş olmalıydı.

Bergson'a göre hareket, türdeş bir sürenin görünürde canlı bir timsalidir. Hareketin bir mekân içinde olduğu söylense de o, sadece kat edilmiş bir mekân değildir. Hareketli birinin, bulunduğu yerler itibarıyla mekânda bir yer kapladığı görülse de "bir yerden bir yere geçme işi süre işgal eden ve ancak şuurlu bir seyirci için realite olan bu ameliye mekândan azadedir."[64] Hatta "bir noktadan diğer bir noktaya geçiş olarak hareket, zihni bir sentez, ruhi bir süreç, binnetice mekânla alakası olmayan bir oluştur."[65] Bergson için hareket sürede, süre ise mekân dışında bir gerçekliktir. Hareketli olanlar mekânda olmakla birlikte hareketleri mekânda değil ama bizzat süredir. Süre, bir nitelik olduğu için de ölçülemez. Hareketi ölçmeye çalışanlar, zamandaşlığı tespit etmekten başka bir şey yapmazlar. Hareketi ölçmek demek; zamandan süreyi, hareketten hareketliliği çıkarmak demektir.

Süre, bir zihin sentezidir, ruhsal bir oluştur, bir nitelikler yumağıdır ve sayı ile ilişkisi yoktur. Ölçülebilen sadece mekândır. Çünkü mekân bir cinstendir, onda süre ve süreklilik yoktur. Sayma işi sadece mekânda olur. Zaman anları, birbirine katılmak suretiyle asla toplanamazlar. Çünkü gerçek

zaman olan sürenin özü, akıp gitmektir. Bundan dolayı da süre; sürekli yaradılış, yeniliğin kesiksiz fışkırışıdır.

Bergson'a göre genel anlamda söz konusu edilen zamanın, bizim iç hayatımızın sürekliliğiyle bir ilgisi olmadığı açıktır. İç dünyamızdaki bu süreklilik "bir akış", "bir intikal"dir. Bu öyle bir akış ve intikaldir ki onlar kendi kendilerine yetmezler. Akan nesnenin kendisini içermeyen bir akış, geçmiş durumları ayrı ayrı farzetmeyen bir geçiş. Tabii olarak tecrübe edilmiş ve yaşanmış olan bu geçiş ve süreklilik, sürenin bizzat kendisidir. Burada süre, akan şeylerin durumları, anları arasında yapay olmayan bağlantılı bir akış ve intikaldir. Bunu en iyi şekilde yaşadığımız örnek Bergson'a göre gözlerimizi kapayıp bir melodiyi dinlediğimiz andır.[66] Gözlerimizi kapayıp, sadece melodinin kendisini dinlediğimiz anda, harici dünyanın sınırları dışına çıkıp tamamen iç dünyamıza ait canlı ve akıcı olan bir süreyi yaşıyoruz. Burada, haller arasında devamlılığı ve geçişi sağlayan da hafızadır. Bundan dolayı süre, "hafızadır."[67]

Bergson'a göre psikolojik hayatımızı dokuyan kumaş, ancak ve ancak zamandır. Ruhi bir süreç olan zaman, anların birbirini takip etmesi değildir. Eğer zaman, anların birbirini takip etmesi olsaydı, "hal'den (présent) başka bir şeyin olmasına imkân kalmaz, geçmişin halde uzaması, tekâmül ve somut süre asla olamazdı."[68]

Bundan dolayıdır ki zaman, "olup bitmekte bulunan ve hatta her şeyin olup bitmesini sağlayandır."[69] Dinamik, yaratıcı bir zaman, asıl gerçekliği de ifade eder. Dinamik ve yaratıcı olan gerçek zamanı "düşünemeyiz, fakat yaşarız çünkü hayat zekâyı aşar."[70] Bu demek oluyor ki daha önce de söylendiği gibi hayat, yaratıcı bir süreç olan zaman, zekâ tarafından anlaşılamaz. Çünkü "gerçek zaman şuur halleridir. Bunlar arasında hiçbir boşluk yoktur. Ruhun bütün geçmişi, hem şuur hallerinin topunda, hem de her birisinde tamamıyla saklıdır."[71] Bu şuur halleri ve ruhi süreç, Bergson için süreden başka bir şey değildir. Şuur halleri arasında hiçbir boşluk kabul etmeyen süre fikri, hem sürekli değişmeyi hem de sürekli olmayı yani bir

devamlılığı gerektiriyor. Bir akım, bir gidiş, bir nehir sanki sonsuz bir akış, bütün bir varlığı dokuyan bir kumaş olarak düşünülüyor.[72]

"Adede benzemeyen keyfiyet halinde bir çokluk, organik bir gelişme" olarak düşünülen süre, psikolojik hayatımıza ait bir kavram olarak ortaya çıkmaktadır. Dışımızda süre değil, zamandaşlık vardır. Biraz önce de ifade edildiği gibi süreyi, en iyi şekilde kendimizi tam olarak verip bir melodiyi dinlerken anlayabiliriz. Bu dinlemede, tamamen saf ve mekân ile hiç karışmamış olan bir süre yaşadığımızı anlıyoruz. Demek ki biri, her türlü alaşımdan uzak tamamen saf, diğeri de araya mekân fikrinin sokulduğu iki türlü süre olabilir.

> "Tamamıyla saf olan süre, şimdiki hal ile evvelki haller arasında bir ayrılık yapmaksızın kendini serbestçe yaşamaya bıraktığı zamanlardaki şuur hallerimizin aldığı bir tevali şeklidir."[73]

Tevali (sürüp gitme), şimdinin geçmiş ile karşılaştırılmasıyla düşünülebilen bir durumdur. Burada şuur hallerimizin sürekli olarak birbirini takip edişi, bu hallerin karşılıklı olarak birbirine girmesi, birbirleriyle dayanışması, onların mahrem bir biçimde kaynaşması vardır. Mekân fikriyle yoğrulmuş bir sürede ise şuur hallerimizi iç içe değil, zamandaş olarak algılar tarzda yan yana sıralıyoruz. Böyle bir durumda da şuur hallerinin birbirini takibi, bir zincir gibi, zamandaş olan bir "önce ve sonra" algısını içerir. Şuurun algıladığı gerçek süre yani saf ve iç süre, "ancak iç içe giren, birbirlerinde eriyen, kenarsız, birbirlerine nispetle hiçbir ayrılık temayülü ve adetle hiçbir yakınlığı olmadan sadece keyfiyet (nitelik) halinde bir değişmeler"[74] yumağı olabilir.

Bergson'un süre anlayışı, "derin psikolojik olguların bir cinsten olmadıkları ve bunlardan iki tanesinin bile birbirlerine tamamen asla benzemeyecekleri"[75] anlayışına dayanır. Süre, geçen anların izlerini korur, bundan dolayı da şuur için gerçek bir şeydir. Ama ruh halleri birbirleriyle aynı değildir, birbirlerinden ayrı da değildir. İnsan ruhunda ve şuurunda hiçbir şey aynen tekrar etmez. Hatta aynı duygu bile sadece tekrarlanmakla yeni bir duygu halini alır. Dış olaylarda gördüğümüz aynı sebeplerin aynı

sonuçları doğurduğu iddiası, iç olgular âleminde geçerli değildir. Derin bir ruhi sebebin sonucu, ancak bir defa görülebilir, bu sebep bir daha aynı sonucu hiçbir biçimde vermez. Süre, içimizde geçen zamanla ilgili olarak ruh hallerimizdeki sürekli değişmeyi ifade eder. Süre, geçmiş ile bağlantısını kesmeden yeni bir yaratıştır. Yeni olmanın yanı sıra, bu yaratışın önceden keşfedilmesi de imkânsızdır. Çünkü önceden görmek, daha önce görülmüş bir şeyi geleceğe aksettirmekle mümkündür. Yeni olan ise, hiç görülmemiş olandır. Bu durum, psikolojik hallerimiz için de geçerlidir. Biz bir portre için modeli, sanatkârı ve renkleri biliriz ama bunlar, portrenin nasıl olacağını açıklamaz. Aksi takdirde bu, portreyi, yapılmadan önce yapılmış görmek anlamına gelir.

> “Sanatkârı olduğumuz hayatın anları için de aynı şey söylenebilir. Bunların her biri adeta bir yaratmadır.”[76]

Biz yaptığımızla kendimizi yaratıyoruz ve bu yaratma sürekli oluyor. Yaptığımız şey de, biz ne isek ona göre gerçekleşiyor. Buradaki gerçekleşme edimi, “bir suretler yaratma, bir icat, yeninin mutlak olarak daimi bir yapılması”dır.[77]

Bu yapılma ve yaratma, anların birbirini takip etmesi, birinin yerini diğerinin alması değildir. Geçmişin şimdi içinde barınıp devam etmesi ve geleceğe uzanmasıdır.

> “Süre, geleceği kemiren ve ilerledikçe büyüyen geçmişin daimi ilerlemesidir.”[78]

Geçmiş, sürekli olarak kendi üzerine yığılır ve kendini korur. Geçmiş, halde belirerek geleceği inşa eder. Tepeden yuvarlanan ve yolu üzerinde topladığı karlarla büyüyerek önünü açan bir kartopu gibidir süre. “Varlıkları dişleyen ve üzerinde dişlerinin izini bırakan bir zaman”[79] olarak anlaşılan bu gerçek zamana tabi olmayan bir varlık yoktur. Zaman içinde olan her şey içten içe değişir, somut bir realite aynen tekrar etmez. Eğer zamanda tekrar mümkün olsa, geçmiş şimdide aynen gerçekleşse, sürekli bir oluş ve akış mümkün olmasa, kısaca “mevcudiyetimiz şekilsiz, kayıtsız ve değişmez bir ‘ben’in terkibettiği birbirinden ayrı hallerden yapılmış olsaydı, bizim için de süre

olmayacaktı.”[80] Şayet değişme mümkün olmasa, sürenin yaşandığı ruh halleri değişmeden kesilseler, ruhun süresi de akmaktan kesilir. Ancak durum hiç de böyle değildir. Çünkü en az değiştiğini düşündüğümüz bir ruh halinin dışarıdan algılanmasında bile ilk algım ile daha sonraki algım arasında muhakkak bir fark olacaktır. Bunun nedeni, ilk algıma ikinci algımda hafızam muhakkak bir şeyler katmıştır.

> “Zaman yolu üzerinde ilerleyen ruhumun hali de topladığı sürelerden bir kartopu gibi mütemadiyen büyümüştür.”[81]

Somut, ayrı cinsten ve canlı bir sürenin safhaları olan süreklilik, bölünemezdir. Bir bakıma süreyi oluşturan şey, işte bu değişme, süreklilik ve bölünemezliktir. Bu süre, içimizde akıp giden zamandır. İçimizde akıp giden zaman olarak ifade edilen süre, “belleğin geçmişi şimdide taşıyıp devam eden yaşamı; ya içinde geçmişin durmadan büyüyen imgesinin ayrık bir biçimini taşıyan, ya da daha büyük olasılıkla, geçmişin niteliğin sürekli değişimiyle arkamızdan sürüklediğimiz, yaşlandıkça daha da ağırlaşan bir yük olduğunu gösteren şimdidir.”[82]

Geçmiş şimdide yaşamayı sürdürmeseydi, sadece anlık oluşlar olur ve süre ortadan kalkardı. Hayatın, belki de bütün gerçeğin özünü zamanda gören, zamanın bir birikim, bir büyüyüp gelişme, bir sürüş olduğunu düşünen Bergson, sürmek kavramından da, geçmişin devam etmesi ve hiçbir şeyin kaybolmamasını anlar. Geçmişin biriktiği yer hafızadır. Çünkü geçmişin şimdi içinde yaşadığı, varlığını devam ettirdiği, ruhi hayatımızda elde edilenlerin şimdide şuura kendiliğinde geldiği yer, hafızadan başka bir yer değildir. Hafıza bunu, hatırlama suretiyle yapar. Hatırlama da, “geçmişin lazım oldukça kendiliğinden gelip hal ile kaynaşmasından ibarettir.”[83] Russell’ın ifadesiyle hafıza, “geçmişi ve geleceği, onlarla ilişki arzusuyla gerçek duruma getiren, böylece, gerçek süreyi ve gerçek zamanı yaratan”dır.[84]

Bergson, süre anlayışıyla şuur arasında önemli bir ilişki kurar ve hafıza ile de şuuru çoğu zaman aynı anlamlara gelmek üzere de kullanır. *Metafiziğe Giriş’*te “Bilinç demek bellek demektir.”[85] der ve onu hayata dikkat etme

olarak niteler. “Şuur ve Hayat” adlı konferansında da şuuru hafıza anlamında kullanır. Çünkü hafıza, olup bitmiş olan bir şeyi hatırda tutar. Kendi geçmişinden hiçbir şeyi barındırmayan, sürekli kendi kendini unutan bir şuur nasıl var olabilir? Şuursuz dediğimizde bunu söylüyoruz, hiçbir şeyin farkında olmadığımızı söylüyoruz. Öyleyse “her şuur hafızadır, geçmişin şimdi içre barınması ve yığılaşmasıdır.”[86]

Şuur, aynı zamanda dikkat ile ilgilidir. Çünkü herhangi bir şeye karşı dikkat yokken, şuur da yoktur. Şuur, bir bakıma artık var bulunmayan şeyi yani geçmişi ezberde bulunduruyor, henüz var bulunmayan şeyin üzerine de yani geleceğe de bindiriyor.

> “Biz bu geçmiş üzerine dayanmışızdır, biz bu gelecek üzerine eğilmişizdir; böyle dayanmak ve böyle eğilmek şuurlu bir varlığın hasletidir […] Şuur var olmuş bulunan şey ile, var olacak şey arasında bir bağlantı çizintisidir; geçmiş ile gelecek arasına atılmış bir köprüdür.”[87]

Bu ifadelere sürenin, şuur halleri olarak anlaşılmış olmasını da kattığımızda, Bergson’un süre anlayışında, şuurun önemi daha da açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Seçme, karar verme gibi rolleri de bulunan şuur, geçmişi ezberinde tutar, geleceği de yakalar. Geçmişimiz, şuur sayesinde bizi takip etmekte ve “yolu üzerinde topladığı şimdiyle hiç durmadan ilerlemektedir.”[88] Şuurun bu rolü, süreyi de açıklamaktadır. Çünkü süre, tıpkı bir kartopunun yuvarlanarak büyümesi gibi geleceği kemiren ve ilerledikçe büyüyen geçmişin daimi bir ilerlemesinden başka bir şey değildir. Sürenin en önemli özelliklerinden biri, zaman yolunun her bir anını devamlı yeni yaratmalarla bezemiş olmasıdır. Süre, yaratma demektir. Gerçek süre ile karşılaşıldığında onun yaratma olduğu hemen görülür; o, sürekli yaratılış, yeniliğin kesiksiz bir fışkırışı ve gerçeğin ta kendisidir. Sürenin bu şekilde anlaşılması onun, yaratıcı bir evrim olduğunu gösterir. Yaratıcı bir evrim olan süre; akan, hareket eden şeyleri akmayan ve hareketsiz şeyler olarak düşünmeye alışmış olan zekâ tarafından anlaşılamaz. Bizzat sürenin içinde, hiçbir aracı olmadan onun anlaşılması gerekir. Onu anlamanın yolu, ancak ve ancak sezgi olabilir. Çünkü

Bergson’a göre, “sezgi yoluyla düşünmek, süre içre düşünmektir.”[89] Bir bakıma sezginin nesnesi, süredir. Sezgi çabasıyla sürenin içine yerleşmek, birçok süre yerine, sürenin bir devamlılığıyla ve hayatın sonsuzluğuyla bizi yüz yüze getiren süre ile karşılaşmak demektir.

Bergson’un süre anlayışı, hürriyet konusundaki düşüncelerinin de kaynağında bulunur. Süre ile evrim bir ve aynı şeyler olarak anlaşıldığına, evrim de tıpkı süre gibi geçmişin haldeki devamı, oluş ve yaratma olarak düşünüldüğüne ve evrensel bir kanunu bulunmadığına göre bu, hürriyetin de kendisidir. Nasıl ki süre ve evrim önceden tayin edilemez idiyse, hürriyet de tanımlanamaz. Hürriyeti, “somut ‘ben’in vücuda getirdiği fiil ile olan münasebeti”[90] olarak düşünen Bergson, bu münasebeti, hür olduğumuzdan dolayı tanımlayamayız, der. Bu münasebeti tanımlamaya, tahlil etmeye kalkarsak, süreyi mekâna çevirmiş oluruz. Oysa “hür fiil akıp gitmiş bir zamanda değil akmakta olan bir zaman içinde”[91] yani sürede gerçekleşiyor. Öyleyse hürriyet somut, yaşanan bir olgudur. Hatta hürriyeti tanımlamaya çalışan her çaba, sonunda hürriyetin imkânını inkâr eden determinizme hak verir.

Bergson’un zaman anlayışında ortaya koyduğu süre fikri evrimi, oluşu, hürriyeti ve sezgiyi açıklayabilmesi için dayandığı en önemli kavram olarak karşımıza çıktı. Sürekli yaratma olarak anlaşılan ve bizim ruhi durumumuza ve şuur hallerimize ait bir kavram olan sürenin ortaya çıkardığı gerçeklik alanının bilgisi, ancak sezgi ile mümkün olabilmektedir.

F) Sezgi

Bergson’un felsefesinin en önemli kavramlarından biri de sezgidir. Onun sezgici bir filozof olarak adlandırılmasının nedeni, aradığı mutlak bilginin sezgisel bir bilgi ve metafiziğin yönteminin sezgiden ibaret olduğuna dair görüşüdür. Süre hakkında ortaya konulmuş olan düşünceler de zaten sezginin bir yöntem olarak düşünülmesinde önemli olmuştur.

Latince intuitus’tan gelen ve bakmak, görmek, görme faaliyeti anlamlarına gelen intuition’un dikkatlice bakmak, temaşa etmek gibi anlamları da vardır. Bu terim, insanın düşüncesini bir konu üzerine sabitlemek ve konu ile düşüncesi arasındaki bütün araçları ortadan kaldırarak bir şeyi doğrudan ve dolaysızca kavramak anlamına sahiptir. Genel olarak, diskürsif akıl yürütmenin veya tahlilci düşünmenin tersine, birden ve aracısız olarak bir şeyi kavrama, ilişkileri keşfetme, şeylerin veya ilişkilerin zihinde birdenbire açılması, ne ise o olarak görünmesi ve saf görü diye de düşünülebilir.

Sezginin çok değişik, farklı biçimlerinden bahsedilmektedir: Ampirik sezgi, rasyonel sezgi, metafizik sezgi, mistik sezgi. Duyusal ve psikolojik olmak üzere iki türünden bahsedilen ampirik sezgi, kaynağında tecrübe bulunan doğrudan bilgiyi veren bir sezgi biçimidir. Duyusal olanı, duyulardan gelen doğrudan bir bilgi; psikolojik olanı da bize kendi içimizden gelen duygu ve imajların doğrudan bilgisidir. Rasyonel sezgi, ilişkileri gören ve aklın yapısını oluşturan ilk ilkeleri kavrayan bir sezgidir. Örneğin Descartes için geçerli olan sezgi budur ve aklın apaçık kavradığı Cogito bilgisi, böyle bir sezginin sonucudur. Kantçı anlamı içerisinde pure sezgi, duyarlılığın a priori formları olan zaman ve mekân ile ilgili oldukları için tamamen duyularımıza bağlı olarak ortaya çıkar. “Bu anlama göre

sezgi, duyarlılığımızın önsel (a priori) şekillerinden elde edilen verilerden (donnée) ibaret”[92] olarak düşünülmüştür. Bu sezgi türlerinin yanında Tanrı ve din ile ilgili hakikatlerin bilgisine yönelik mistik sezgi; sanatta, bilimde, teknikte sıkça görülen keşfedici sezgi, fenomenolojik sezgi olarak adlandırılan başka sezgi türlerinden de bahsedilmektedir.

Bütün bunların dışında, mutlak olanı elde etmek için harcanmış bir gayret olarak ortaya çıkan Bergson’un sezgisi, içten bilme ve kavrama olarak adlandırılır ve Bergson tarafından şöyle tanımlanır: “kendinde tek olan, buna bağlı olarak da dile getirilemez şeyle bir olmak için kendimizi o şeyin içine yerleştirmemizi sağlayan bir tür anlıksal duyumdaşlık”tır[93] Daha önce de söylendiği gibi Bergson’da sezgi, içgüdü ve zekâ olmak üzere iki bilme vasıtasının dışında, mutlak olanı ve metafiziğe ait olanı bizim bilmemizi sağlayan en temel bilme biçimi olarak ortaya çıkar. Sezgi içgüdü ve zekâdan farklı olmakla birlikte hem içgüdüden hem de zekâdan faydalanır. İçgüdü ve zekânın bir sentezi olarak düşünülen sezgi, “gerçeği dolaysız kavramakla içgüdüden” ve zekânın “içgüdüyü tutkularından” kurtarması ve “içgüdüde uyku halinde olan bilinci tam olarak” uyandırmasıyla da zekâdan faydalanır.[94] “İçgüdü, sempatidir.”[95] Eğer bu sempati, kendi üzerine düşünüp katlanabilseydi, dar bir alana mahsus olmasaydı, zekâ nasıl ki maddeye nüfuz ediyorsa, o da aynı şekilde hayata nüfuz ederdi. Kendisinde bir kâhin bilgisi olmasına ve hayata doğru yol almasına rağmen içgüdü, zekâ ile zıt yönlere koyulmakla birlikte, bu iki yeteneğin birleşmesi ile tam ve mükemmel insanlığa ulaşılabilir. Sezgi de bu iki yeteneğin birleşmesi ile gerçekleşir. Bundan dolayıdır ki Bergson için sezgi, kendi şuuruna varmış içgüdü olarak düşünülür. Hatta sezginin ortaya çıkışında içgüdü, zekâya oranla daha etkilidir ve sezgiye daha yakındır. Bunun nedeni, içgüdünün verdiği bilginin daha çok hayata, zekânın ise maddeye ait olmasındandır. Sezgi de “bir tür anlıksal duyumdaşlık” olarak nitelendiği için “sempati” olarak nitelenen içgüdüye daha yakın durmaktadır. Öyleyse sezgi ile zekâ zıt yönlerde iş görürler. Bergson’un düşüncesine göre zekâ, sezgiden farklıdır. O (zekâ), hareketsizlik ile işe başlar ve hareketi, birbirinin üzerine

sıralanmış hareketsizlik olarak görür. Sezgi ise işe hareketle başlar, onu gerçeğin ta kendisi olarak sezer ve hareketsizliği, hareketi ve değişmeyi donduran bir anın fotoğrafı olarak görür. Zekânın aradığı istikrar olduğu için değişiklik istikrarda bir ilinek olarak görülür. Oysa sezgi için ise esas olan değişikliktir. Zekâ, hayatın içine girmeden, dıştan görünüşler elde etmeye baktığı halde "sezgiye bizi hayatın içine götürecek, yani hasbileşmiş, şuurlaşmış, konusunu düşünebilecek ve sınırsızca genişletebilecek bir hale gelen bir içgüdü olabilecektir."[96]

İçgüdünün sezginin gerçekleşmesine olan katkısının yanında zekânın katkısı da küçümsenemez. Zira "zekâ olmasa sezgi, içgüdü şeklinde ve kendisini pratik olarak ilgilendiren şeylere bağlı ve hareketler halinde haricileşmiş bir halde kalacaktır."[97]

Gerçeği görece bilmek değil onu mutlak olarak bilmek amacında olan Bergson'un sezgisi, asıl gerçek olarak nitelenen sürenin sezgisinden ibaret olarak düşünülür. Gerçek dediğimiz şey, tecrübe edilmiş ve somut olan bir durum olduğu için sezgi, böylece ifade edilen gerçeğin yani sürenin içine yerleşmektir. Çünkü süre, ölçülebilir bir nicelikler yumağı olmayıp, niteliklerden ibaret gerçeklik olduğu için onlar, sadece hissedilebilir veya idrak olunabilir yani kısacası sezgi ile kavranabilirler. Sezgi ile süre arasında kurulan yakınlık, sezgi yoluyla düşünmenin süre içinde düşünmek olarak ifade edilir. Ancak burada söz konusu edilen süre, ruh ve şuur hallerimiz ile ilgili olan niteliksel değişmelerden ibaret olduğundan iç süredir. Bunun içindir ki sezgi asıl değişikliği anlayıp kavrayan bir yetenektir. Bu yetenek, üst üste gelmiş olmayan bir zincirlemeyi, içten olup biten bir gelişmeyi, "geçmişin geleceğe bindiren şimdiki aralıksız ve eksiksiz sürüp gidişini"[98] kavramaktadır. Bir şeyi dıştan bilme ile içten bilme ayırımını yapan Bergson, sezginin, duyumdaş olma niteliğinden ve gerçeğin bizzat içine yerleşmemizi sağlamasından ötürü içten bilmenin yani mutlak olarak bilmenin saf bir edim olduğunu düşünür. Çünkü dıştan bilmek, görece ve sembolik olarak bilmektir ve varlığın en iç özüne ait bir bilgi ortaya çıkarmaz. Kavramlarla, simge ve sembollerle ve analiz yoluyla

gerçekleşen bilme edimi, ikinci dereceden bir bilgiyi ortaya çıkarır. Ama en azından açık olarak biliyoruz ki, “sezgi yoluyla, içeriden kavradığımız, en azından tek bir gerçeklik vardır. Bu, olagelen benliğimiz, zamandaki akışında kendi benliğimizdir. Anlık açısından başka hiçbir şeyle duyumdaş olmayabiliriz ama kendi benliğimizle kesinlikle duyumdaşızdır.”[99] İşte sezginin konusu, öncelikle duyumdaş olduğumuz şey, yani gerçeğin içimizdeki cereyan ediş biçimidir. Metafiziğe açılan kapı da buradadır.

Sezginin, iç gerçekliğin bilgisi olduğunu, onun yakaladığı şeyin şuura ait veriler ve ruh durumları olduğunu, bu suretle de süre ve hürriyetin varlığını ortaya çıkardığını söylüyoruz. Ama sezgi, acaba dış dünyaya hiç mi yönelmez ya da dış dünyanın sezgisinden bahsedilemez mi? Hatta daha ileri bir adım atarak şöyle bir soru sorabiliriz: Hakikate ait bilgi, sezgi sayesinde kazanıldığına, sezginin konusu da sürenin hareketi olduğuna ve sürenin de aslında şuura veya ruha ait yani psikolojik bir şey olduğuna göre böyle bir bilgi, bilen özneyi kendi ruhu veya şuuru içine hapsetmiş olmaz mı? Sürenin içine yerleşmek, sürenin sürekliliğinin içine yerleşmek, bu da kendi süremizi aşmak ve bütün bir hayatın içine girmek demektir. Bizce hayatın içine girmek, bütün bir hayatı kendi ruhumuzda ve şuurumuzda yaşamak ve sezmek demektir. Çünkü “realite, zaman içinde sezdiğimiz şuurumuzdan başka bir şey değildir.”[100] Öyleyse gerçeklik dediğimiz şey, şuurumuzda içkin halde olduğu için aslında biz bütün bir evrenin süresini yaşamış olmuyor muyuz? Böyle olmadığını varsaysak bile ayrıca elbette ki sezgi, dış dünyaya da yönelir. Ancak dış dünya da zaman ve hareketin etkisine her an maruz kalsa da, oraya yöneldiğimizde sürekli maddenin direnciyle karşılaşıyor ve iç dünyamız ile kurduğumuz teması aynen dış dünya ile kurmakta güçlük çekiyoruz. Biz sezgide, sezginin nesnesi ile tam anlamıyla kaynaşmak ve o nesnenin içine yerleşmek durumunda olduğumuzdan, dışımızdaki dünya ile birleşebilmek ve onun içinde yer alabilmek için kendimizden çıkmak zorunda kalıyoruz. Bu durumda “dinamik bilgi” diyebileceğimiz bir bilgi ortaya çıkıyor ki dış dünyanın sezgisini veren bu bilgi, saf algı ve sempati sayesinde gerçekleşiyor. Saf algı, “bizi maddenin

mutlak varlığıyla temas” ettirirken, dışımızda yaşamakta olan süreyi yakalayabilmek için” keşfedici bir sempatiye ihtiyaç duyarız.[101] Ancak şurası unutulmamalıdır ki yukarıda da ifade edildiği gibi Bergson için asıl sezgi, bize metafiziğin imkânını gösteren ve mutlak olarak bilmek anlamında kullanılan iç süreye ait sezgidir. Çünkü sezgi, birbirleriyle etkileşim halinde olan zamansal ve süreye ait çokluğu yakalar ama “dışsal cisimlerin uzaysal çokluğunu değil.”[102]

Bilimde, sanatta, metafizikte kısacası hayatın her alanında aslında sık sık sezgiye başvuruyoruz. Büyük icatların çoğunun kaynağında sezgilerimiz bulunuyor. Öyleyse sezgi, kaynağı karanlık kalan ve anlaşılması imkânsız olan bir bilme yolu değildir. Hayatın ve somut olarak yaşanmış tecrübelerin içinden çıkar.

> “Sezgiye varmak için duyular ve şuur alanının dışına çıkmaya gerek yoktur.”[103]

Bundan dolayı da bu sezgi, zaman ve mekân üstü hakikatlere yönelik bir bilme edimi olmayıp, zaman ve mekân içindeki gerçek hakkında hakiki bir bilme edimi olarak değerlendirilebilir. İnsanın eksik olan iki bilme yeteneğinin kaynaşmasının sonucu olarak ortaya çıktığı için sezgi, sentetik bir yetenektir.

G) Din ve Ahlak

1) Ahlak

Bergson’un eserleri hakkında bilgi verdiğimiz bölümde, kısa da olsa onun din ve ahlak konusunda yazdığı *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı* adlı eserinden bahsetmiştik. Bu eser, onun son eseridir ve o, bu son çalışmasıyla, daha

önceki eserlerinde ortaya koyduğu görüşlere uygun düşecek tarzda bir ahlak, din ve toplum düşüncesi oluşturmaya çalışmıştır.

Yahudi bir aileden gelmiş olmasına rağmen din ve ahlak konusundaki düşüncelerine Yahudilikten ziyade Hıristiyanlığın ve özellikle Hıristiyan mistiklerinin hayat hikâyelerinin önemli ölçüde etkili olduğunu görüyoruz. Onun ahlak konusunda ulaştıkları, bir ahlak felsefesi çerçevesinde olmaktan çok toplumsal ahlak ile ilgili görüşlerin eleştirisinden yola çıkarak elde edilen düşüncelerden ibarettir, denilebilir. Aynı husus, din ile ilgili fikirleri için de söylenebilir. Ancak onun ahlak ve din hakkında söylediklerine uygun bir toplum analizi de yapmaya çalışması ve bu üç alan ile ilgili düşünceleri arasında bağ kurma çabası, kurulan bu bağda etkili olan felsefesinin temel düşüncesine yani süre ve sezgi felsefesine bağlılık önemli bir nitelik olarak karşımıza çıkmaktadır.

Toplumsal ödev ahlakı ile insani ahlakını birbirinden ayıran Bergson, ilk ahlakı kapalı, diğerini de açık ahlak olarak nitelendirir. Toplumsal ödev ahlakında önemli olan emirler, yasaklar, ödevler ve sorumluluklardır. Bu ahlakın köklerine inildiğinde karşımıza toplum çıkar. Hatta insanlığın zihnindeki en eski hatıra olan “yasak meyve” hatırasının da aslında bir emir ve yasaklar hatırası olduğu gözden uzak tutulamaz. Ancak zaman içerisinde yaşanan böylesi o kadar çok hatıra vardır ki pek çoğunun silinip gitmiş olduğu gibi bu hatıra da sanki ahlak söz konusu olduğunda pek hatırlanmaz.

Çocukluğumuzdan itibaren bütün hareketlerimizin karşısına dikilen “yasak” emrinin kaynağına dönüp baktığımızda, ilk bakışta gördüğümüz, ebeveynlerimiz veya öğretmenlerimiz olsa da aslında bütün bunların gerisinde toplum vardır. Bu emir, fonksiyonu düşünüldüğünde, bizden, genelin iyiliği için tekilin feda edilmesi gerektiğini talep eder. Bu emirler, bir organizmanın kazandığı alışkanlıklar gibi, zamanla sanki zorunlu yasalara tabi olan toplumun bireylerinde de alışkanlıklar oluşturur. Bu açıdan toplum, bir alışkanlıklar sistemidir ve insanları da bu sisteme uymaya zorlar. Buradaki alışkanlıklar, genelde boyun eğme alışkanlıklarıdır ve bireyler buna kendilerini mecbur hissederler. Bergson, açık olarak böyle bir ifade kullanmasa da bir tür konformist ahlak ile yüz yüze geliriz.

Alışkanlıklar sistemi olarak ortaya çıkan toplumsal hayat, toplumsal ihtiyaçlara cevap veren, toplumsal düzeni de kendi çapında sağlayan bir sistem olmak arzusundadır. Toplumda alışkanlıkların ortaya çıkardığı davranış tarzları ve bu davranış tarzlarını yöneten alışkanlıkların kendilerinden kaynaklandığı emir ve yasaklar, zamanla toplumsal yasalar biçimine dönüşür ve bir ölçüde doğa yasalarına benzer bir hal alırlar. Bireyin doğar doğmaz kendisini içinde bulduğu toplumda kendisi için a priori denilebilecek bu alışkanlıklar, toplumsal bir ihtiyacı karşıladıkları için "hepsi birleşir ve bir blok oluştururlar. Ancak insan toplumu bir özgür varlıklar bütünüdür."[104] Toplumda oluşan alışkanlıklar sistemi, toplumsal düzeni sürdüren yasalara dönüşse ve benzese de ve bunlar ile tabiat yasaları arasında analojik bir ilişki kurulsa da onların tabiat yasalarıyla aralarında radikal bir fark vardır. Buyuran yasa ile saptayan yasa arasındaki fark ne ise toplumun yasaları ile doğa yasaları arasındaki fark da odur. Toplumsal yasalar zorlar ama zorunlu tutmaz; oysa diğeri ise kaçınılmaz bir şey olarak karşımıza çıkar. Ne var ki sıradan insan bunun farkında değildir ve onun gözünde "toplumsal düzeni ihlâl böylece doğa karşıtı bir niteliğe bürünmektedir."[105]

Bergson, emrin arkasında toplum değil de dinsel bir emir bulunsa ne olur? diye sorar ve dinin de aslında toplumsal bir rol oynadığını ve bu rolün de, "toplum buyruğuyla doğa yasası arasında yer alan ve ortak bilincin alışkanlıklarıyla daralan mesafeyi kapatma"[106] olduğunu söyler. Alışkanlıklar sayesinde toplum, organizmadaki bütünlük ve disipline benzer bir disiplin ve düzen kazanır. Aslında insan için alışkanlıkların ne kadar önemli olduğu,"habitus" kavramı çerçevesinde Pierre Bourdieu tarafından da Bergson'dan sonra dile getirilmiştir. Bu çerçevede söz konusu edilen alışkanlık, çocukluk döneminde kazanılan eylemde bulunma ve düşünce kalıplarını da kapsar. Alışkanlık varlığı olarak insanın tanımlanması, onun eylemde bulunurken, alışkanlıklarından hareket etmesi elbette ki tabii bir durum olarak karşılanır. Ancak bu alışkanlıklar sistemi, toplumsal bir determinizm sayesinde kazanıldığı için zamanla ödev biçimine dönüşür.

Alışkanlıklar, ahlaki bir durum olan ödevin zorunluluğunu ortaya çıkarır. Ödevin kendisine rasyonel yollarla dönmek mümkün olsa bile, rasyonel olmasını mümkün bile görmeyen, bundan dolayı da toplumsal ahlakın rasyonel olmasının zorunlu olmadığını düşünen Bergson, ödevin bizden talep ettiği şeyin itaat olduğunu ifade eder. Bu ödev, bir baskıyı ifade ettiği için, rasyonel olması beklenemez. Ödeve itaatin sağladığı, "toplumun korunması" ve "rahatlığı" dır. Ödeve itaatin gerçekleşmesi de bir tür toplumsal içgüdüdür ve bu itaat, farkında bile olmadan kendiliğinden gerçekleşebilir. "Gerektiği için gerekiyor."[107] Nedeni araştırdığımızda, bunun belli bir nedeni olmadığını görüyoruz. Aslında burada gerçekleşen şey, Erişirgil'in de üzerinde durduğu gibi, ahlakın esasında bir sorumluluk vardır, bu sorumluluğun kaynağı, ahlakın da kaynağıdır ve gerçekleştirdiğimiz her ahlaki harekette bu sorumluluğu duymayız çünkü biz ona alıştırılmışızdır.[108] Bu sorumluluk, ödevden başka bir şey değildir ancak ödevin içgüdüsel oluşu, organizmanın içgüdü davranışından farklıdır. Aslında her toplum da, bir organizasyondur, "bir düzenlemeyi ve genel olarak da unsurların birbirine boyun eğmesini gerektirir; o halde toplum, ya sadece yaşanmış ya da tasarımlanmış bir kurallar veya yasalar toplamı sunar."[109] Ancak hayvan toplumları değişmez iken, insan toplumları gelişmelere açıktır ve değişkendir. Ödevin, bir organizmanın içgüdüsü gibi olmadığının en açık ifadesi budur. Ödevin kaynağında, toplumsal içgüdülerin bulunması, toplumsal taleplerle ilgilidir. Toplumsal dayanışma ve toplumsal birlik sağlansa da, bu ahlakın geçerli olduğu toplum, değişmeye direnir ve kapalı bir toplum olur. Çünkü bu ahlak, geleneklerde, fikirlerde, kurumlarda sabit hale gelmiş, tabiat tarafından dayatılan ortak yaşama ihtiyacından dolayı da zorunlu olma gibi bir özelliğe sahip olmuştur.

Burada söz konusu edilen ahlak, toplumsal yaşama zorunluluğu ile birlikte tabiatın ortaya çıkardığı zorunlu bir ahlaktır ve toplumsal uyum sonucu otomatik olarak gerçekleşir. Hayatın evriminin ortaya çıkardığı toplum, kendi yapısına uygun böyle statik bir ahlakı da gerekli kılmıştır.

Toplumsal ödev ahlakının karşısında, temsilcilerinden hareketle hakkında konuşabileceğimiz başka bir ahlak daha vardır ki, sevgi ahlakı, insani ahlak, heyecan ahlakı veya açık ahlak gibi isimlerle nitelenebilir. Bu ahlakın kaynağında toplum değil de dehalar olduğu için bu ahlak, bazı insanların şahsında; Yunan bilgeleri, Yahudi peygamberleri, Budizmin arahantları[110] ve Hıristiyan azizlerinin şahsında somutlaşmıştır. İki ahlak arasında derece farkından çok yapı ve mahiyet farkı vardır: "Birincisi kişilik-dışı formüllere ne kadar iyi bir şekilde indirgenirse o kadar saf ve mükemmel olurken, ikincisi tamamen kendi olmak için, bir örnek haline gelen ayrıcalıklı bir kişide somutlaşmak durumundadır. Birincisinin genelliği bir yasanın evrensel kabulüne bağlıyken, ikincisinin genelliği bir modelin ortak taklidine bağlıdır.

> Azizlerin niçin taklitleri vardır ve iyiliğin büyük insanları neden arkalarından yığınları sürüklemişlerdir? Hiçbir şey istemiyorlar ve buna rağmen elde ediyorlar. Çağırmak zorunda değillerdir; yalnızca varolurlar; varoluşları bir çağrıdır. Çünkü bu ahlakın özelliği tam da budur. Doğal ödev baskı ve zorlamayken, tam ve mükemmel ahlakta bir çağrı vardır."[111]

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı gibi toplumsal ödev ahlakı, toplumsal ihtiyaçlara cevap veren, anonim bir emir ve yasaklar sistemi iken; diğeri bütün insanlık tarafından en iyi olarak kabul edilebilecek ve bir kişide temsil edilen ama bu kişinin varlığıyla bütün insanlara bir davet olan zorlamasız, gönüllü, kişisel bir ahlaktır. Ödev, emre bağlanırken; davet, heyecan uyandırır. Açık ahlak, bütün insanlığa yöneliktir, insanlık sevgisinden kaynaklanır ve hiçbir zorlama olmadan insan eylemde bulunur. Oysa kapalı ahlakta, kendimizi zorunlu hissettiğimiz zamanlardaki eylem biçimimiz geçerlidir. Zorlama, içten gelen bir şey değil tamamen dışımızdan gelen bir etkidir. Bu zorlamanın, hürriyeti ortadan kaldıran bir özelliği vardır. Çünkü felsefi olarak hürriyet, içten ve dıştan gelen etkiler karşısında insanın kendi otonomisini koruyabilmesiyle elde edilir. Toplumsal ödev ahlakında kişi, toplumla bütünleşmek durumundadır. Çünkü bu ahlak insanı, belki toplumsal değil ama toplumcul kılar. Bunun nedeni, insanın toplum içerisinde kendisini muteber ve meşru bir kişilik olarak teminat altına alabilmesi için duyduğu ihtiyaçtır. Dışlanmamak, hatırlı olmak, toplumun ölçüleriyle donatılmış olmaya bağlı olarak kabul

edildiği için birey, farklı davranma cesaretini de gösteremez. Bireyin eylemi, toplumun sınırlarının ötesine geçemez ve birey, toplum tarafından sınırlandırılmış, toplum denilen dairenin içine kapanmıştır. Bireyin ruhu, bu dairenin dışına çıkamaz. Bizi insanlığa bağlayan ahlakın davranışı ise "açık ruhun davranışıdır."[112]

Hatta Bergson'a göre açık ruhun içine giren sadece insanlık değil, bütün bir varlıktır. Açık ruh sahibi bir ahlak kahramanı, sadece insanlığa değil bütün bir varlığa bağlanır.

Toplumsal ahlakta sevgi aile, vatan sevgisi gibi sınırlı alanlarda ortaya çıkar ve bu alanların dışında kalan alanlar için bir nefret durumu gerçekleşebilir ama diğer ahlakta nefrete hiçbir zaman yer yoktur.

> "İlk iki duygu (aile ve vatan sevgisi), onları çeken bir nesneye doğrudan yerleşirler. Üçüncü duygu (insanlık sevgisi), nesnenin çekimine teslim olmaz; onu hedeflememiştir; daha uzağa atılmamıştır ve insanlığa ancak onu geçerek ulaşır."[113]

Açık ahlaktaki sevgi, şunu veya bunu sevme değildir. Buradaki sevgi, sadece sevgidir ve nesnesi tarafından teslim alınmaz. Bu ne demektir? Bu, sevginin hiçbir menfaat duygusuna bağlanmaması, bir şeye bağlı olarak ortaya çıkmaması yani nesnesiz olmasıdır. Genel olarak bir şeyi sevmek veya bir şeyden nefret etmek gibi bilinç halleri, bilincin nesnesine yönelimini gerektirir. Çünkü sevmek, bir şeyi sevmektir; nefret etmek, bir şeyden nefret etmektir. Burada bilincin sevgi veya nefretin nesnesine yönelmesi, Husserl'in entansiyonalite dediği şeydir. Sevgi veya nefretin nesnesini kaldırdığınızda bilincin yönelimi ve buna bağlı olarak da sevgi veya nefret de ortadan kalkar. Oysa açık ahlakta sevgi öyle bir haldir ki belli bir nesnesi yoktur ve böylece de şu veya bu durumun sınırlandırmasından bağımsızdır.

Toplumsal ödev ahlakının yapısı olan alışkanlıkların zorunluluğu ile tabiat yasaları arasında ortaya çıkan benzerlikten ötürü, sıradan insanların ahlakı, tabiat tarafından istenmiş olarak kabul ettiklerini belirten Bergson, bu ahlakın kendimiz tarafından kazanılmadığını, bizim onu içine doğduğumuz toplumda hazır bulduğumuzu söyler. Oysa açık ahlak, "sonradan

kazanılmıştır; bir çaba gerektirmiştir ve her zaman bu çabayı gerektirmektedir."[114]

Bergson'un benzetmesiyle, açık ahlakı temsil edenler, bizi bir müziğin dansa davet etmesi gibi ve bizi müziğin ifade ettiği duyguların içine sokması gibi, kendileriyle birlikte bu müziğin içine sokarlar, bir heyecan dalgasına katarlar. Bunlar din kurucuları ve reformcular, mistikler ve azizlerdir. Bu kahramanlar, doğanın direncini kırarlar ve insanlığı yeni heyecanlara taşırlar. Bunlar, hür kişilerdir ve refah, haz, zenginlik gibi hususlar karşısında kayıtsızdırlar. Onlarda uyanan dinginlik ve sevinç halinin kaynağı, işte bu kayıtsızlıklarıdır. Onlar, Bergson'un benzetmesiyle, yeryuvarlağının merkezinde bulunan ateşin püskürdüğü volkanların tepeleri gibidirler. Onlar, büyük ruhlardır. Büyük ruhlar hakkında Bergson, içtenlikle ve heyecanla konuşur: "Doğa insana, grup halinde yaşamasını gerektiren ahlaki yapıyı vererek, muhtemelen tür için yapabileceği her şeyi yapmıştır. Ama zekânın sınırlarını genişletmek için dahi insanların bulunması gibi ve bu şekilde birden bire türe verilmesi olanaksız olan bir miktarı bireylere zaman zaman vermesi gibi, böylece kendilerini bütün ruhlara yakın hisseden ve grubun sınırları içinde kalma ve doğa tarafından kurulan dayanışmaya bağlanma yerine bir aşk atılımıyla genel olarak insanlığa yönelen ayrıcalıklı ruhlar ortaya çıkmıştır. […] Coşkulu olan bu ruhlar, hiçbir zaman tamamen sönmeyen ve her zaman kendi ışığını bulabilen bir coşku yayarlar. Bugün bu iyilik timsali insanları kafamızda canlandırdığımız zaman, onların konuşmalarını dinlediğimiz zaman ve bu iyilikleri yaparken onlara baktığımız zaman, ateşlerini bize geçirdiklerini ve devinimlerinin içine bizi de soktuklarını hissederiz. Bu artık az veya çok yumuşamış bir zorlama olmayıp az veya çok karşı konulamayan bir çekimdir. Ama bu ikinci gücün ilki gibi açıklanmaya gereksinimi yoktur."[115]

> "İdeal adamını ve fedakâr insanı yaratan" ikinci ahlakı temsil edenler, hayatın evrimini sağlayan hamle ile temas eden ve bu hamleyi kendi içlerinde duyan heyecan ve sevgi insanıdırlar.[116]

Madde ile hayat, içgüdü ile zekâ arasındaki düalizme benzer bir biçimde, ahlakta da böyle bir düalizmi gören Bergson'a göre, nasıl ki madde değişmeye direniyorsa, tıpkı onun gibi toplumsal ödev ahlakı da düzeni ve birliği korumak adına değişime direniyor. Bu ahlak, herhangi bir zaman ve mekânda kazandığı şekli, ideal ahlaki şekil olarak benimser ve onu

korumaya çalışır. Nasıl ki hayat, maddenin direncini kırmak suretiyle değişme ve gelişme eğilimi gösteriyorsa, tıpkı bunun gibi açık ahlak da hem tabiatın hem de toplumun direncini kırmak suretiyle bütün bir varlıkla bütünleşme halinde olmak istiyor. Bu bütünleşmenin ortaya çıkardığı şey zevk değil, neşedir. Kapalı ahlak ise, zevke neden olur. Neşe, zevkten daha fazla bir şeydir. Zevk, rahatlık verir, insan kendisini garantide hisseder. Ama zevkte neşe bulunmadığı halde neşede zevk, potansiyel olarak bulunur.

Tabiat tarafından istenmiş olan kapalı ahlak statik, diğeri ise dinamiktir. Toplum üstü bir niteliğe sahip açık ahlakta, alışkanlıkların karşısında atılım, sezgi ve heyecan vardır. Kapalı ahlak, bireyi iten ve onu toplumun baskısı altına alan bir mahiyete sahip iken; açık ahlak, bireyi kendine çeker ve bireyde cazibe uyandırır. Çünkü bu ahlakı kendi şahsında yaşayan, onu temsil eden somut şahsiyetler vardır. Bundan dolayı, bu ahlakın teorisi yoktur. Çünkü açık ahlak bir fikir değil bir haldir; ideal bir tip ve örnek insan işidir.

Kapalı ahlaktan açık ahlaka geçişte dinlerin ve peygamberlerin büyük rolü olmuştur. İlk olarak Yahudilik, ikinci olarak da Hıristiyanlık bu geçişe katkıda bulunan dinlerdir. Bunun nedeni, Bergson açısından açık ahlakın mistik bir ahlak olarak nitelendirilmesi ve özellikle Hıristiyanlık gibi dinlerin kaynağında da mistisizmin görülmesidir. Hatta onun açık ahlak konusundaki düşünceleri, belli ölçüde de olsa bir din felsefesi konusu olarak düşünülebilir veya açık ahlak sorunu ile din sorunu birleşen sorunlardır, denilebilir. Acaba filozofların bu geçişe katkısı olmamış mıdır? Aslında İlkçağda açık ahlakın temsilcisi olarak Sokrates'i görür ama filozoflar ahlaktaki bu ilerlemeye yaklaşmış oldukları ve açık ahlaka dokunmuş oldukları halde onu ellerinden kaçırmışlardır. Bu konuda Bergson'un verdiği örnek Platon'dur. Platon'un idealar öğretisinden bütün insanların aynı özden olduğu sonucu çıkar.

> "Buradan, herkesin insan olarak aynı değere sahip olduğu ve özdeki topluluğun onlara aynı temel hakları verdiği fikrine sadece bir adım vardır. Ama o adım atılamamıştır."[117]

Bu adımın atılamamasının nedeni, köleliğin bir kurum olarak kabul edilmesi, yabancıların barbar olarak nitelendirilmesi gibi fikirlerdir. Çünkü İlkçağın bu fikirlerinde evrensel kardeşlik fikri yoktur.

Kapalı ahlakta ahlak eğitimcisinin metodu terbiye etme, diğerinde ise mistikliktir.

> "İlk yöntemle kişisiz alışkanlıklarla oluşmuş bir ahlak kafalara yerleştirilmektedir; ikincisiyle bir kişinin taklit edilmesi ve hatta tinsel bir birleşme, onunla az veya çok bir uyum elde edilmektedir."[118]

Terbiye otomatiktir, diğeri ise dini ve mistiktir. Otomatik olan terbiye, toplumun alışkanlıklarını bireylere kabul ettirir. Din gerçi ceza ve ödül, korku ve umutlarla kapalı ahlaka da yardımcı olur. Adaletin, bu dünyadan sonra gerçekleşeceğini vaat ederek toplumsal ahlaka, insanların dünyasındaki düzene etki eder. Burada hâlâ geçerli olan terbiyedir. Mistik deneyim ise dini terbiyeden çok farklıdır. Ancak dini terbiye, sadece toplumsal düzene etki eden bir ceza ve ödül, korku ve umut aşılayan sistem olarak da düşünülmemelidir. Çünkü kaynağında mistiklik bulunan dinamik dinler, tam da Bergson'un açık ahlakında aradığı şahsiyetlere ve örnek kişilere sahip olan dinlerdir. Bunun içindir ki, "gerçek mistikler yalnızca kendilerini saran akıntıya açılırlar. Kendilerinden emindirler çünkü büyük eylem adamları olarak ortaya çıkarlar ve mistisizmi yalnızca saplantı, taşkınlık ve esrime olarak görenleri şaşkınlığa düşürürler. Kendi içlerinden akmaya bıraktıkları şey, onların içinden diğer insanları kazanmayı isteyen ve aşağıya doğru inen bir akımdır."[119] Onlar, aldıklarını bir aşk atılımıyla kendi çevrelerine yayarlar ve bu aşk sayesinde insanlar, kendi ruhlarını bütün insanlığa açarlar.

Bergson'un ahlak konusundaki düşüncelerinden anladığımız kadarıyla, ahlakın şekli önemli olmakla birlikte, ahlakın zorunlu olarak varlığı ve bunun dışında bir toplum veya insan düşünebilmenin imkânsızlığı açık olarak kendini göstermektedir.

2) Din

Ahlakta karşılaştığımız ayrıma benzer bir ayırım ile dinde de karşılaşıyoruz. Bergson için dinin iki türünden bahsedilebilir: Statik din, dinamik din. Mistiklik ile din arasında yakın ilişkiler kuran ve bilhassa dinamik dinin kaynağında mistikliği gören Bergson'a göre, zamanla bütün dinlerin statik din olmaya doğru yüz tutacağı tehlikesi içerisinde olduklarını; bir dinin, boş inançlarla soysuzlaşmasını önlemenin yolunun da, inançlara zindelik veren mistik tecrübe ve dinamik dinden geçtiğini söyleyebiliriz.

a- Statik Din

Toplumların tarihi incelendiğinde açıkça görüyoruz ki inançları ister doğru ister yanlış, ister saçma isterse akli olsun, hiçbir zaman dinsiz bir toplum olmamıştır. Varlıklar içerisinde akıllı olan ve homo sapiens olarak tanımlanan tek varlık insan olmasına rağmen, saçma olan pek çok inancı düşündüğümüzde, "varlığını akıldışı şeylere bağlayabilen tek varlığın" yine insan olduğunu görüyoruz.

İnançlara sahip olmanın (ilkel veya modern insan olsun), onun hem kendi bireyselliğiyle hem de içinde yaşadığı toplumdaki kolektif tasavvurlarla yakından ilgisi vardır. İnançları doğuran tasavvurların ortak özellikleri, onların "fantasmatik" (düşsel, hayali) olmalarıdır. Bergson, fantasmatik tasavvurları ortaya çıkaran eyleme, "masal yaratma" veya "kurmaca" adını verir. Masal yaratma veya kurmaca, Bergson'a göre, insanın ortaya çıkışı ile birlikte duran yaratıcı evrimin başka bir boyutta devam etmesi, bunun zekâ ile birlikte, zekânın içinde devam eden masal yaratma işlevi olması demektir. İnsanın psikolojik yapısının her şeyden önce, bireysel ve toplumsal hayatı korumak zorunluluğuna dayandığını da düşünecek olursak, öncelikle yaşamak zorunda olduğumuz bir gerçektir. Bundan dolayı "din, düşünceyle donanmış varlıklarda görülmesi muhtemel bir yaşama bağlılık eksikliğini dolduran şeydir."[120] Zekânın, dinin kaynağında olduğu düşünülen "masal yaratma işlevi", bireysel veya toplumsal ama

daha çok ikisi de olmak üzere, bir ihtiyaç olarak, zekânın bizzat kendisinden talep edilmiştir.

İnsan türü, her zaman için iki temel özellik gösterir: Zekâ ve toplumsallık. Çünkü bu iki özellik, hayatın genel evriminin sonucudur. İnsan toplumları ile hayvan toplumları karşılaştırıldığında, hayvan toplumlarında bireylerin bütünüyle topluma bağlı oldukları halde, insan toplumlarında zekâdan ötürü, bireyle toplum arasındaki bağlılığı koparabilecek bireylere has bir bağımsızlık ve hürriyet olduğu görülür. Ama toplum, varlığını sürdürmek zorundaysa, buna katkı sağlayabilecek bir güce de ihtiyaç vardır. Bu güç, Bergson için, zekânın hayali tasarımlar ve masal yaratma işlevidir ve bu işlev, toplumsal bir rol oynar, dahası hem toplumu hem bireyi güçlendirir ve onların varlığının devam etmesine katkıda bulunur. Bunu, Bergson'u takip ederek şöyle de açıklayabiliriz: İlkel toplumlarda ahlak, gelenek ve din varlıklarını iç içe olarak birlikte sürdürmüşlerdir. Çünkü "gelenek bütün bir ahlakı oluşturur; ve din gelenekten ayrılmayı yasakladığı için ahlak dinle birlikte vardır."[121] Ahlak, gelenek ve din, insanın ve onun oluşturduğu toplumun tehlikeler karşısında korunmasını sağlayan bir tepki olarak düşünülür. Bu tepki, aslında tabiatın, insanın düşünmeye yönelmesiyle başlayacak tehlikelere karşı koruyucu bir tepkisidir. Çünkü insan, düşünmeye başlamak ile birlikte gelenek, ahlak ve din birlikte iç içe giderken; zekâ, belki de akıldışı ve toplum dışı emir ve yasaklara karşı farklı düşüncelere dalabilir, bu durumda hem bireyin hem de toplumun düzeninde bir dağılma tehlikesi ortaya çıkabilir. Bu tehlikeye karşı, doğrudan toplumun korunmasına yönelik olan, mesela tabu, birey için akıldışı olsa da, tolum için aklidir ve yaralıdır. Çünkü tabu, "toplumun belli bir yarar bulduğu bir yasaklamadır."[122] Toplumun ve bireylerin varlığını devam ettirme, statik dinin ilk işlevi olarak ortaya çıkar.

Statik dinin ikinci işlevi, ölümle ilgilidir. Bu işlev ile ilgili olarak düşünülen din, "zekânın ölümün kaçınılmazlığı hakkındaki tasavvuruna karşı doğanın koruyucu bir tepkisidir."[123] Çünkü canlılar içerisinde öleceğini bilen tek varlık insandır ve ölüm fikrinden ötürü, hayatın ölümden

sonra da devam edeceği fikrini ortaya koymak son derece tabiidir. Eğer ilkel insanlar, toplumu oluşturan bireylerin sürekliliğine inanmasaydı, onların toplum içerisindeki otoriteleri ne hale gelirdi? Birey, nasıl ki, koruyucu bir tepki olarak dine dayanıyorsa, toplumun aradığı da istikrar olduğu için toplum da bu tepkiye kayıtsız kalamazdı. İlkel toplumun en önemli özelliği, insanlara dayanmasıdır. Toplumun dayandığı insanların, ölümden sonra da varlıklarını devam ettirmesi fikri, önemli bir fikirdir. Bu fikrin ortaya çıkardığı tapınma, atalara veya onların ruhlarına tapınma evresi dinde önemli bir evredir. Bu evrede "zekâ, ölüleri hâlâ iyilik ve kötülük yapabildikleri bir toplumda canlılara karışmış olarak tasavvur eder."[124] Bu tasavvurun, dinin ortaya çıkmasında ve dinin bazı ayin ve ritüellerinin oluşmasında önemli bir katkısı vardır.

Acaba ilkel insan, varlığının hangi şekilde devam edeceğine inanır? İlkel insanların inancında, ölen insanın varlığının "gölge veya hayalet" biçiminde devam edeceğine dair çok tabii olarak kabul edilen bir inanç vardır. Bu inancın açıklanmasında Bergson, "mana" fikrinden faydalanır ve güç ifade eden mana ile ölenin devam eden varlığı, eylem olarak varlıklar üzerinde etkide bulunur. İşte ölümden sonra devam eden asıl bu güçtür ve ilkeller için bu inanç, tabii bir inançtır. Ölüm ile birlikte bedenden kopan can ile ruh aynı cinstendir ve can fikri ruh fikrine katılmıştır. İşte statik dinin kaynağında olan zekânın masal yaratma işlevi bu noktada yerine getirilir ve zekâ, can veya ruhlara karşı hep ihtiyatlı davranır. Çünkü ruhlar, tabii güçlere etki ederler. Bir bakıma dinin ortaya çıkışında önemli bir etkiye sahip olan zekânın masal yaratma işlevi, "insan türünün varoluş koşullarından doğmaktadır."[125] Bireyde doğuştan olan masal yaratma işlevinin ilk amacı, toplumu sağlamlaştırmaktır. Ancak bu işlev, aynı zamanda bireyi desteklemeye de yöneliktir ve zaten toplumun çıkarı da buradadır.

Dinin korku ile olan ilişkisi nedir? Bazı görüşler dinin kaynağında korkunun olduğunu iddia ederler. İnsanın doğa karşısında kapıldığı heyecan ve korkuların dinlerle elbette ilişkisi vardır. Ama Bergson için din,

korkudan ziyade, “korkuya karşı bir dirençtir.”[126] Dinin büyü ile olan ilişkisine gelince Bergson, ikisinin de aslında aynı kaynaktan çıktıkları, onların çağdaş olduklarını ama birbirlerinden ayrıldıklarını, bundan dolayı da dini büyüden çıkarmanın imkânsızlığını ifade eder. Şöyle ki; büyü ile din ilişkisi, dinden ne anlaşıldığına bağlıdır. Aşağı düzeyde bir din söz konusuysa, büyü dinin bir parçası olur. Çünkü “büyü de, genel olarak bu din gibi, zeki varlığın karşı karşıya kaldığı tehlikelere karşı doğanın aldığı bir tedbiri temsil etmektedir.”[127] Ama orta bir yol izlenir, dua ile başvurulan Tanrılara tapınmayı din olarak alırsak, bunun büyü ile tamamen zıt olduğu görülür. Bergson, büyü ile din arasında kısaca şu karşılaştırmayı yapar: “Büyü öz olarak bencildir ve din çıkarını düşünmemeyi kabul eder ve hatta çoğu zaman gerektirir. Biri doğayı kabul etmeyi zorlar, diğeri Tanrının lütfu için yalvarır. Özellikle de büyücülük yarı-fiziksel, yarı-tinsel bir ortamda gerçekleşir; büyücünün herhalde bir kişiyle işi yoktur; tam tersine, din en büyük etkinliğini Tanrının kişiliğinden alır.”[128]

Özetle söylemek gerekirse, Bergson’a göre hayata ilişkin evrim, insan türü ile birlikte durunca, “o sırada insan, zekâsıyla, bu zekânın neden olabileceği tehlikelerle ve bu tehlikelere çare olabilecek masal yaratıcı işlevle bütünüyle ortaya konmuştu; büyücülük ve basit canlıcılık, bunların hepsi blok olarak belirmişti, bunların hepsi, kesin olarak doğanın belirlediği tutkularla sınırlanan bireyin ve toplumun ihtiyaçlarına cevap veriyordu.”[129] Nihai olarak bu din de, “zekânın işleyişinde, birey için umutsuzluğa düşürücü ve toplum için bozucu olabilecek şeylere karşı doğanın koruyucu bir tepkisidir”[130] biçiminde tanımlanıyordu. Statik dinin sağladığı faydalar elbette küçümsenemez. Bu din, bir grubun üyelerinin ortak dinidir, bu grubun üyelerini ortak seremoni, ayin gibi pratiklerle birbirine bağlar, bu grubu diğer gruplardan ayırır, ortak girişimde bulunmaya, dayanışma halinde olmaya götürür, tehlikeler karşısında onları güçlendirir. Statik din, insanlara hâkim olan inanç eğilimleri arasında muhafazakâr, değişmeye kapalı olan bir inanç eğilimini temsil eder. Bu din, zamanla boş ve batıl inançlar tarafından istila edilmeye ve bozulmaya yüz tutabilir. İlkel toplumlardan çıkmış olan ve bugün de hâlâ varlığını devam ettiren statik

din, toplumun dinidir, kapalı dindir ve insanlarda bütün insanlığa yönelecek bir heyecan uyandırmaz.

b- Dinamik Din

Statik din, evrimin insanda durması ve buna karşı zekânın masal yaratma işleviyle durmuş olan işleyişin devam etmesi sonucu ortaya çıkan ve kapalı toplumlara has olan bir din olarak kendini gösterdi. Ne var ki bu din, "insana çocukları avutmak için söylenen hikâyelere benzer hikâyeler anlatarak, onu yaşama ve dolayısıyla topluma bağlar."[131] Ama insan, bu hikâyelerle avunmak yerine, yerinde saymaktan kurtulup yeniden evrimin akımına, bu evrimin akımını da devam ettirecek tarzda dahil olunca, "zihin-üstü" olarak nitelendirilebilecek ve bütün insanlığa açık bir din olan dinamik dine geçildi. Çünkü zekâ, insana sadece belli imkânları göstermekte, lakin hiçbir zaman ona, bütün bir varlığın manasını kavratabilecek sezgiyi verememektedir. İlkelden başlayıp günümüze kadar gelen dinler içerisinde statik din, dinamik dinin içinde kısmen de olsa varlığını sürdürmeye devam etti. Ama asıl olarak, statik dinden dinamik dine geçiş ve gerçek din, Hıristiyanlık ve İslamiyet ile birlikte olmuştur ve bu dinler, bütün insanlığa açıktır. Bundan dolayı bu din, açık dindir, açık toplumun dinidir ve bütün varlığı, ateşli bir sevgi ve aşkla kucaklamaya dayanan mistisizmden kaynaklanır. Mistiklik ile sezgi arasında da sıkı bir ilişki vardır. Nitekim "Bergson, 'zekânın çevresindeki bir ışıltı' olarak nitelendirdiği sezgi demetinin ferdi çabayla kuvvetlendirilmesi ve bir faaliyetle tamamlanması, ayrıca konusu olan hayatı bütün halinde kavrayacak kadar genişlemesi kaydıyla mistik bir nitelik kazanacağı ve bunun da dinamik din gerçekliğini vereceği kanısındadır."[132] Öyleyse hakiki din, özü gereği mistiktir. Çünkü dinamik din, hayata bağlılıkla yetinmeyip, insan ruhunda hayata bağlılığın yerini "sevincin içindeki sevinç ve yalnızca aşk olan şeyin aşkı alacaktır."[133] İşte bu sevinç ve aşk, ancak mistisizmin verebileceği bir haldir. Güvende olmakla yetinmeyip, umutlar

da isteyen insan ruhu, dinamik din ile bu umutları gerçekleştirmeye çalışır. Bu uğurdaki kaynağı ve yolu, mistikliktir. Çünkü "mistisizm doğanın birleşmek zorunda kaldığı engellere meydan okur."[134] Mistik, hayat hamlesinin, maddenin içine koyduğu tinsel akımın gidemediği yere yerleşen bir şahsiyet olduğu için onun, karşısına çıkan engellere aldırması söz konusu değildir. Çünkü mistikler, kendilerinden Tanrıya giden, Tanrıdan da kendilerine inen bir akımı hissederler. Onların ruhu, hür bir ruhtur ve bu ruhun önünde hiçbir maddi engel barınamaz.

O halde mistik kimdir? Türün bütün üyeleri mistik bir noktaya ulaşabilir mi? Mistisizmin özü gereği, mistik insanlar ender yetişir.

> "Eğer bütün insanlar, eğer çok sayıda insan bu ayrıcalıklı insan kadar yükseğe çıkabilselerdi, doğa insan türünde durmazdı, çünkü tür gerçekte insandan daha fazla bir şeydir."[135]

Mistik, öyle bir kişiliktir ki o, bizi keşfeder. Onun büyüsü içimize işler. Bergson, mistik insanın tanımıyla bağlantılı bir şekilde mistisizmin insanı hangi noktalara kadar götürebileceğini de açıklar: "Bize göre mistisizmin vardığı yer, yaşamın ortaya çıkardığı çabayla temasa geçme ve dolayısıyla kısmi bir uyumdur. Bu çaba, Tanrının kendisi olmasa bile, Tanrıdan gelmektedir. Büyük mistik, türe maddeselliğiyle çizilen sınırları aşacak ve böylece Tanrısal hareketi sürdürecek ve ileri götürecek kişidir. Bizim tanımımız böyledir."[136]

Böyle bir tanımın uygulamasının olup olmadığı araştırıldığında, üzerinde durulan kültürler bellidir. Helen, Hint, Hıristiyan kültürlerden örneklerle karşılaşıyoruz. Bergson, bu örnekler üzerinde, mistisizmin ne derece gerçekleştiğini tartışır. İlkçağda Plotinos, en son aşamada, "eylem, temaşanın zayıflamasıdır" dediği için Yunan entelektüalizmine sadık kalmış, mistisizme çok yaklaştığı halde onu elde edememiştir: "Vaat edilen toprağı gördü" ama "üzerine basamadı," diye düşünür Bergson. Mistiklik ile diyalektik yani felsefe arasında kesin bir ayrım yapılmış olması, Yunanda mistikliğin diyalektik adına feda edilmesini getirmiştir.

Hint düşüncesinde ise diyalektik ile mistikliğin birbirilerinin içine karışmış olarak bulunmuş olmalarına rağmen Bergson'a göre yine de bu ayrımın devam ettiğini söyleyebiliriz. Bu ayrımın devam etmiş olması, karşılıklı olarak mistiklik ile diyalektiğin birbirlerine engel oldukları anlamına gelir. Ona göre Hint düşüncesi, hem fizyolojik hem psikolojik bakımdan iki yöntemle bir atılım denemiştir. Hintlilerin İranlılarla ortak olduğu dönemlerde "soma" adlı baş döndürücü bir içkinin kullanımı onlara Tanrısal bir sarhoşluk vermektedir. Yine aynı kültür içerisinde yoga, duyuyu durduran, zihni yavaşlatan ve hipnoza varan bir alıştırmalar bütünüdür. Bunlar mistisizm olabilir mi? Hipnoz mistisizm değildir ama belki mistisizmi haber verebilir. Bergson'a göre, Hint düşüncesinde, tam olarak mistikliği ifade etmese de, mistisizme yaklaşan din, Budizm'dir. "Tam mistisizm eylemdir, yaratmadır, aşktır."[137] Ama Budizm, sevgiyi tanımakla birlikte insan etkinliğine inanmıyor, eyleme güven duymuyordu. Hindistan tarihinde, Bergson'a göre daha yeni tarihlerde Ramakrishna'da veya bir Vivekananda'da[138] yakıcı bir sevgi, Hıristiyan mistisizmine benzeyen daha tam bir mistisizm vardır. Bu mistikliğin doğduğu yıllar, Hıristiyanlığın da Hindistan'a girdiği yıllardır ve yüzeysel de olsa, Hindistan üzerinde Hıristiyanlığın bir etkisi olduğu söylenebilir. Bergson'un ifadeleriyle, kısaca da olsa söylemek gerekirse, "Ne Yunanistan'da, ne de Antik Hindistan'da tam mistisizm gerçekleştiği sonucu çıkıyor. Bunun nedeni kimi kez atılımın yetersiz olması, kimi kez de bu atılımın maddi koşullar ve çok dar bir entelektüellik tarafından engellenmesidir."[139] Tam mistisizm, büyük Hıristiyan mistiklerinde görülür. Aziz Paul, Azize Teresa, Azize Catherine de Sienne, Aziz François, Jean d'Arc ve daha birçoklarının gerçekleştirdiklerini düşününce, mistisizmin ne olduğu daha kolayca görülür. Onlar, "yepyeni bir güç içinde gerilmek için kendi içlerine kapanırken bir bendi yıkmışlardır; devasa bir hayat akıntısı onları sarmıştır; artan canlılıklarından bir enerji, bir gözüpeklik, doğaüstü bir anlayış ve gerçekleştirme gücü ortaya çıkmıştır."[140] Mistiğin gerçekleştirdiği şey, Tanrıyla birleşmedir. Bu birleşmede "seven ile sevilen arasında kökten bir

fark kalmamıştır: Tanrı oradadır ve sevinç sınırsızdır.”[141] Bu birleşmeyi gerçekleştiren ruh, birleştiği kaynak gibi alçakgönüllüdür ve sevgi doludur. Bu birleşme, gerçek ile şahsi bir temastır ve bu birleşmede mistik, “gerçeğin kaynağından kendi içine hareketli bir güç olarak aktığını hisseder.”[142] Mistik, kendi içine akan bu gerçeği, güneş nasıl ki ışığını yaymaktan kendini alamıyor ve ondan ışık zorunlu olarak çıkıyorsa, tıpkı bunun gibi, o da bu gerçeği yaymaktan kendini alıkoyamaz. O, sadece kendisi için değil, bütün insanlık için yanan biridir. Tanrının aşkı da sadece kendisi için yananlara değil bütün bir insanlığadır. Mistik, işte bu aşkı yaşar. Bunun içindir ki, “mistik, Tanrıdan geçerek, Tanrı yoluyla bütün insanlığı Tanrısal bir aşkla sever.”[143] Bergson’a göre mistiğin bu hali, bir kardeşlik fikri veya kendi hemcinslerine duyduğu bir sempati, bir içgüdünün devamı değildir. Hatta bu hal, ne bir fikirden kaynaklanır ne duyumsal ne de rasyoneldir ve dahası ahlaksal da değildir ama metafizik bir öze sahiptir. Bu aşk, “ bir çabayla elde edilen mistik ruhun paylaşılması idealidir, ki Hıristiyan mistisizminde Hz. İsa sevgisiyle, […] tezahür etmektedir.”[144]

Mistik, durmuş olan hareketi ve atılımı yeniden yaratıcı bir çabaya dönüştürmek isteyen ayrıcalıklı birisidir. Mistik, bu çabasını gerçekleştirirken önünde, “görülmeyen ve öğretilen dinde hazır bulunan ve diğer mistikler tarafından anlaşılmak üzere hazırlanmış bir insanlık”[145] bulur. Bu insanlık, içinde yaşadığı toplumun dinine sahiptir. Mistik, mevcut dinden faydalanır. Çünkü o da, o dinden çıkmıştır. Bu bakımdan mistisizm ile Hıristiyanlık, karşılıklı olarak birbirlerini beslerler. Dahası, eğer İsa ve dolayısıyla Hıristiyanlık olmasaydı, yukarıda anılan mistiklerden bahsedebilir miydik? Onlar, İsa’nın “taklitçileri ve takipçileridirler.”[146] Bergson, Yahudi peygamberlerinin tam mistikler arasında adını anmaz. Çünkü Yahudilik, milli bir dindir ve bu dinin bütün insanlığı Tanrısal bir aşkla sevmesi mümkün değildir. Zira önü kapalıdır. İsa, milli bir dinden evrensel bir dine geçişi sağlamıştır. Yahudiliğin Hıristiyanlığa olan etkisini kabul eden Bergson, daha da ileri giderek, Yahudi peygamberlerinin Hıristiyan mistisizmine büyük bir etkisi olduğu düşüncesindedir. Çünkü

Hıristiyanlık, Yahudiliğin içinden çıkmış ve ondan önemli bir miras da almıştır.

Bergson, teolojide Tanrının varlığıyla ilgili olarak ortaya çıkan sorunlara mistisizmin, teorik olarak değil ama deneysel olarak bir çözüm de olabileceği düşüncesindedir. Gerçi Tanrısal tecrübe ve Tanrı ile şahsi bir ilişki tecrübesi iddiasına karşı pek çok itiraz yapılabilir. Örneğin, bu türlü tecrübeler ile ilgili patolojik nitelemesi, hemen akla gelen bir itirazdır. Bergson, uzun uzadıya bazı vecd halleri ile anormal denilecek haller arasında karşılaştırmalar yapar ve mistiğin içinde bulunduğu halleri anormal hallerden ayırır. Ayrıca mistik insanın şahsi tecrübesi, nasıl olur da herkes için kabul edilebilecek bir tecrübe olabilir? Böyle bir tecrübenin gerçekleşmiş olmasının teminatı yoktur. Buna rağmen Bergson, mistiğin tecrübesini, başkaları bu tecrübeyi fiilen gerçekleştirmeseler bile, onların buna bir hak olarak sahip olduklarını düşünür. Ancak, böyle bir hakka sahip olmanın farkında olmayan için bu hakkın da hiçbir anlamı yoktur. Daha farklı durumların gözden geçirilmesi gerekir. Mistik bir tecrübenin gerçekliği konusunda en akla yatkın olan, mistik kişilerin hayatlarının birbirlerine çok benzer olması ve aralarında ortak uyumun bulunması gerçeğidir. Onlar arasındaki benzerliğin ve uyumun nedeni olarak Bergson, "iletişim içinde olduklarını düşündükleri varlığın gerçek varoluşuyla açıklanabilen bir sezgi özdeşliğini"[147] kabul eder. Çünkü hepsinin yönü aynıdır. Bu yön, aşk yönüdür. "Bu aşk, Tanrının kendisidir."[148]

Seven sadece insan değil aynı zamanda Tanrı da sever ve mistiğin bu şahsi ilişkisi için insanın Tanrıya olduğu kadar Tanrının da insana ihtiyacı vardır. "Eğer bizi sevmek için değilse, Tanrının ne için bize ihtiyacı olabilir?"[149] Mistik tecrübeyi esas alan felsefenin varacağı sonuç budur. Çünkü Tanrı, teorik açıklamaların değil dini tecrübenin konusudur. Zaten Bergson, hiçbir eserinde Tanrının varlığı konusunda herhangi bir kanıt getirmez. Çünkü mistik, Tanrının varlığını görür. Kaynağı insan zekâsının derinliklerinde bulunan ve metafiziğin temel meselelerinden olan; maddenin, ruhun, Tanrının varlığına yahut yokluğuna dair sorular mistik

için soru bile değildir. […] O, Tanrının varlığını görür (veya en azından öyle sanır); Oysa O'nun var olmadığına dair hiçbir gördüğü yoktur."[150]

Bergson'un ahlak ve din hakkındaki açıklamalarının en önemli sonuçlarından birisi, toplumsal alanda kapalı olanı açık olandan ayırmaktır. Bu ayırma ahlak, din ve bizzat toplumun kendisini de içine alacak tarzda yapılmaya çalışılmıştır. Kapalı toplum, kendi toplumlarının dışında olan insanlara kayıtsız, her an için kendilerini savunmak veya başkalarına saldırmak adına birbirine tutunmuş insanların toplumudur. İlk toplumlar, bu özellikleri gösteren kapalı toplumlardır. Doğa, insanı toplum için yarattığından toplumsal güç, "bireysel istençleri aynı yöne sokarak grubun birliğini sağlar. ahlaksal ödev budur."[151] Bu durum, kapalı topluma hastır. Zekânın masal yaratma işlevinden kaynaklanan statik din de, aynı şekilde kapalı topluma has bir dindir ve bu din, kapalı toplumun üyelerinin aradığı güveni sağladığı gibi zekânın bozucu etkisine de karşı koyar. Bütün bunlardan, statik din ile ödev ahlakının kapalı toplumun kurucu unsurları olduğu sonucu çıkar.

Bergson, tabiatın elinden çıktığı şekliyle toplumun yani kapalı toplumun politik rejiminin monarşi veya oligarşi ve muhtemelen ikisinin de birden olduğu; bu tür rejimlerin de itaat ile komuttan ibaret birer rejim oldukları görüşündedir.[152] Antik sitelerde kölelik bir kurum olarak kabul edildiği için sahte bir demokrasiye sahip olmalarından dolayı, demokrasiye çok geç geçilmiştir. Demokrasi, bir açık toplum rejimidir. Çünkü "demokrasi, bütün politik anlayışlar arasında, doğadan en uzak, en azından eğilim olarak 'kapalı toplum'un koşullarını aşan tek anlayıştır. İnsana dokunulmaz haklar vermektedir… Demokrasi özgürlüğü ilan eder, eşitliği talep eder..."[153] Demokrasi ile İncil arasında benzerlikler kuran Bergson, demokrasiye hareket verenin de aşk olduğu, demokratik ruhun tabiatın zıttı yönünde bir çabaya sahip olduğu ve eşitliği talep edip kardeşliği her şeyin üzerine koyması gibi nedenlerden dolayı kaynağında da İncil'in bulunduğunu düşünür. Ancak ne var ki bir şekilde de olsa, kapalı toplumun nitelikleri demokrasinin geçerli olduğu toplumlarda da sürüp gitmektedir. Bunların en

başında geleni, kapalı toplumun en büyük eğilimi olan savaştır. Ama günümüzün en önemli özelliği, makine çağı olması ve mekaniğin insanlar üzerindeki etkisidir. Çünkü insanlık için sorun oluşturan pek çok olumsuzluğun kaynağında sanayinin gelişmesi vardır. "Konforu, refahı, lüksü istiyoruz. Eğlenmek istiyoruz."[154] Çünkü makine çağı, bütün bunlara imkân veriyor. Dahası, "insanlık kuşkusuz bugün her zamankinden daha fazla mistisizmden uzaktır"da.[155] Bergson, büyük ahlaki dönüşümlerin kaynağı olan mistisizm ile endüstriyel uygarlık arasında bir ilişki kurmaya ve mekanik ile mistikliği birleştirmeye çalışır. Basit bir kural olarak, "bir yönde devam eden her eylem ters yöndeki bir karşı eylemi doğurur."[156] Bu nasıl gerçekleşecektir? Bergson'un cevabı şudur: "Mistisizmin çilekeşliği çağırdığına kuşku yok. Her ikisi de her zaman az sayıdaki insana özgüdür. […] Bu mistisizm, karnını doyuramama korkusuyla dolu bir insanlıkta, yoğunluğu azalmış ve zayıflamış olarak nasıl yayılırdı? İnsan ancak güçlü bir aletin ona dayanak noktası vermesiyle yerin üzerinde doğrulacaktır. Eğer maddeden kurtulmak istiyorsa maddeye ağırlığını vermek zorundadır. Diğer bir anlatımla, mistik mekaniği çağırır. Bu yeteri kadar fark edilememiştir çünkü mekanik, bir makas değiştirme kazası sonucu, ucunda herkes için özgürlük yerine belirli sayıdaki insan için abartılı refahın ve lüksün olduğu bir yola atılmıştır."[157]

Bu ifadelerden çıkan sonuç şudur: Endüstri, herkes için faydalı olacak tarzda bir yola girmelidir. Mekanik sayesinde mistiğin arzusuyla bütün insanlığın gelişmesi, mistisizm sayesinde de mekaniğin olumsuz sonuçlarının giderilmesi mümkündür.

Statik dinin karşısında, dinamik dinin inançlara zindelik veren, değişmeye açık ve hayat hamlesini sonsuza dek sürdürmek durumunda olan ama sadece bazı imtiyazlı ruhlara mahsus bir din olduğunu gördük. Bu dinin içinde yaşadığı toplumun açık toplum olduğunu da biliyoruz. İnsanda bir heyecan uyandıran ve bir aşka bağlanan bir din olan dinamik din, sadece varlığı davet olan mistiklerin temsil ettiği bir din olarak ortaya çıktı. Son derece şahsi olan ve şahsi bir mistik tecrübeyi esas alan bu din, Bergson'un tamamen tarihsel örneklerden çıkardığı bir inanç eğilimi olarak düşünülebilir. Çünkü dinamik din hakkında yapılan tanımı, din tanımı

olarak kabul etmeyenler de vardır ve onlar bu dinin, dogmalara ve ayinlere sahip olmamakla din tanımın dışına çıktığına inanırlar, hatta belirsiz bir din duygusu olarak değerlendirirler ve Bergson'u mistikliği de yanlış anlamakla eleştirirler. Örneğin Guénon, böyle düşünür.[158]

Bergson, ahlak ve din konusundaki düşüncelerinde, diğer düşüncelerinde olduğu kadar başarılı sayılamaz. Çünkü *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*, ahlak felsefesi ve din felsefesi mahiyetinde olmaktan uzak görünmektedir. Bu eser, ahlak ve din üzerine felsefi bir düşünüş olmaktan ziyade, daha sosyolojik ve psikolojik bir niteliğe sahip olarak değerlendirilebilir. Hatta bu eser için, din ve ahlaktan ziyade, din ve ahlak bağlamında mistiklik üzerine bir düşünüştür demek, daha doğru olacaktır. Bergson'un metodu olan sezgi de, böyle bir düşünceyi kuvvetlendirir. Elbette o, mistik bir filozoftur. Ancak ondaki mistiklik, bir yaşama hali değil, teorik bir mistikliktir. Bütün bunlara rağmen Bergson'u, mistiklik konusundaki düşüncelerinde başarılı saymak gerekir. Çünkü kendisi bir din mistiği olmadığı halde[159] mistiklik üzerine, sadece tarihsel örneklerden kalkarak, böylesine tutkulu konuşabilmek kolay değildir. Mistisizmin Tanrı anlayışının, teolojinin veya Tanrı konusuna getirilen rasyonel, mantıksal, çıkarımsal Tanrı tanıtlamalarıyla ilgisi yoktur. Çünkü Tanrı bir fikir değildir, Tanrı tanıtlanması gereken bir denklem değildir. Tanrı, somut bir şahsiyettir ve Tanrının varlığı, mistik tecrübe ile yaşanarak açığa çıkar.

Ahlak ile din hakkındaki düşünceleri birbirine bağlı olan ve bundan dolayı bir din felsefesi durumundaki Bergsoncu ahlak, kaderci olmayan ama iyimserlikle de sonuçlanabilecek fakat risk duygusallığıyla dolu, ortaçağın çileci tutkunluğunun karşısında medeniyetimizi endüstriyel tutkunluğa koşturan tehlike üzerinde hayran olunacak bir felsefeyle tamamlanıyor.[160] Çünkü ahlakta ve dinde mistisizmi öğütleyen bir filozoftan, endüstri çağının sonuçları karşısında içe kapanmayı beklemek yerine Bergson insanlığı, tam da bu sorunların çözümüne davet ediyor ve insanlıktan eylem bekliyor.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
SEÇİLMİŞ METİNLER

YARATICI TEKÂMÜL
“Spencer’in Tekâmülcülüğünün Eleştirisi”

19. yüzyıl düşüncesinin indilikten kurtulmuş, olguların teferruatına kadar inebilmiş bu neviden bir felsefe istediği şüphesizdir. Bu felsefenin somut süre dediğimiz zamanın içinde yer almayı istediğinde de şüphe yoktur. Manevi ilimlerin yükselmesi, psikolojinin ilerlemesi, biyoloji ilimleri arasında ambriyolojinin gittikçe ehemmiyet kazanması, velhasıl, bütün bunlar içten gelişen, sürenin kendisi olan bir realite fikrini telkin etmeliydi. Nasıl ki tekâmül doktrinini müjdeleyen bir mütefekkir çıktığı zaman bütün nazarlar ona dönmüştü, çünkü maddenin görme ve idrak etme kabiliyetine, ruhun da akliliğe doğru ilerlemesi bu tekâmülde yeniden çizilmiş ve bu ilerlemede dış ile iç arasındaki tekabüllerin derece derece artan karışıklıkları takip edilmiş olacak, ve nihayet mevcudattaki cevherin değişmeden ibaret olduğu görülecekti. Nitekim, Spencervari tekâmülcülüğün 19. yüzyıl düşüncesi üzerindeki büyük çekiciliği de buradan geliyordu. Spencer, Kant’tan ne kadar uzak görünürse görünsün, Kantçılığı da ne kadar bilmez olursa olsun, felsefenin Kantvari kritiği hesaba katar hangi istikamette yoluna devam edebileceğini biyoloji ilimleriyle daha ilk temasta çok iyi hissetmişti.

Fakat bu yola daha girer girmez yan çizmiş bulundu. Mevcudatın tekevvününü yeniden çizmeyi vadetmişti. Fakat bambaşka bir şey

yapıyordu. Doktrini gerçi tekâmülcülük adını taşıyor; evrensel oluşun akışını aşağıdan yukarıya çıkmak ve yukardan aşağıya inmek suretiyle göstermek istiyordu. Hakikatte ise yaptığı felsefede ne oluştan, ne de tekâmülden eser vardı.

Bu felsefeyi derinden incelemek niyetinde değiliz. Sadece şunu söyleyelim: Spencer'in mûtad metodu tekâmülü, tekâmül etmişin parçalarıyla yeniden inşa etmekten ibarettir. Bunu bir misal ile anlatalım: Bir mukavvanın üzerine bir resim yapıştırır, sonra da parçalara bölersem bu resmi tekrar vücuda getirmek için mukavva parçalarını lâzım olduğu gibi birleştirebilirim. Bu tarzda kesilmiş parçaları tertip ederek güzel ve renkli bir resim elde eden bir çocuk böylece resmi ve renkleri vücuda getirdiğimi sanır. Halbuki çizmek ve resim yapmak işi ile evvelce resmedilmiş ve boyanmış bir resmin parçalarını bitiştirmek işi arasında hiçbir münasebet yoktur. Bunun gibi, tekâmülün en basit neticelerini terkip etmekle de en karmaşık neticelerini iyi kötü taklit edebilirsiniz; fakat bunların hiçbirinde tekâmülün doğuşunu yeniden çizmiş olmazsınız. Çünkü tekâmül etmişin tekâmül etmişe bu suretle yamanması asıl tekâmül hareketine hiçbir zaman benzemeyecektir.

Spencer'in illüzyon'u bunu yapmakla tekâmül hareketini ifade etmiş olduğu zannı idi. Halbuki realiteyi bugünkü şeklinde alıyor; sonra da kırıp, parçalara ayırarak rüzgâra savuruyor; daha sonra bu parçaları "toplayıp tamamlıyor", tamamlıyor amma "tekâmülün akış ve hareketini de ortadan kaldırmış oluyor." Bütün'ü bir mozaikçi gibi taklit ettikten sonra resmi yeniden çizdiğini, oluş ve tekâmülü gösterdiğini sanıyor.

Maddeden mi bahsediyor? Gözle görülür, elle tutulur cisimler halinde birleştirerek tamamladığı dağınık unsurlar, önce mekân boyunca saçılmış farz ettiği basit cisimlerin parçacıkları gibi görünüyorlar. Bunlar herhalde "maddi noktalar"dır ki netice itibariyle değişmez noktalar hakiki küçük katı şeylerdir: bize en yakın ve bizim tarafımızdan kullanılmaya en elverişli olan da bu katılık olduğu için sanki maddiliğin aslı da katı olanı imiş. Halbuki fizik ilerledikçe esir, elektrik gibi maddelerin hassaları, gözle gördüğümüz maddelerin hassalarına bakarak tasarlamanın imkânı olmadığını gösteriyor,

hatta bunlar belki de bütün cisimlerin esasıdır. Fakat felsefe olaylar arasında duyularımızla kavranan münasebetlerin şematik olarak gösterilmesinden başka bir şey olmıyan esir'den daha yükseklere çıkar. Pekâlâ biliyor ki mevcudatta yapmamız imkânı olan aksiyonları gösterir. Tekâmül etmişleri bölmekle tekâmül eden şeyin esasına erişilecek değildir. Tekâmül etmiş olanı kendi kendisiyle yeniden terkip etmekle de tekâmül, yeniden yapılmış olacak değildir: çünkü tekâmül etmiş şeyler tekâmülün son hadleridir.

Ruhtan mı bahsediliyor? Spencer burada da refleksleri reflekslerle terkip etmek suretiyle içgüdülerini iradenin vücut buluşunu göstermiş olduğunu sanır. Görmez ki irade gibi ihtisaslaşmış olan bir refleks tekâmülün son noktasıdır, başlangıçta farz edilemez. Yalnız kesin şekline ikincinin birinciden önce varmış olması çok muhtemeldir; şu kadar var ki bunların ikisi de tekâmül hareketinin tortuları oldukları için bu hareketin kendisi ne yalnız ikincisine, ne de yalnız birincisine bakmakla ifade edilecek gibi değildir; çünkü refleks hareketiyle irade hareketini birbirine karıştırmakla işe başlamak lazım gelecektir. Bundan sonra da bu iki şekil altında anılan ve her ikisine iştirak ettiği halde hiçbiri olmayan seyyal realitenin aranması lazım gelecektir. Hayvan silsilesinin henüz farklılaşmamış bir protoplazma yığınından ibaret olan ve en aşağı derecesinde bulunan canlı bir varlıkta tenbihe karşı gösterilen reaksiyonun, irade fiilinde olduğu gibi, henüz muayyen bir mekanizması yoktur; o halde ki henüz ne bir ifade hareketi, ne de bir reflekstir, bununla beraber her ikisini de müjdeler. Nitekim ani bir tehlikeden kurtulmak için yarı iradi, yarı otomatik hareketler yaptığımız zaman bu ana faaliyetin bir parçasını kendi nefsimizde tecrübe ediyoruz: bu hareketler ilk faaliyetin eksik bir taklidinden başka bir şey değildirler, çünkü burada: teşekkül etmiş, hem beyinde hem de omurilikte yerleşmiş iki faaliyetin bir halitası karşısındayız, halbuki ilk faaliyet basit bir faaliyettir, bu basit faaliyet omurilik ve beyin mekanizmalarının teşekkül etmeleriyle farklılaşmıştır. Spencer bütün bunları görmüyor çünkü metodunun esası teşekkülün yavaş yavaş olan ve tekâmülden ibaret bulunan gidişini bulup çıkartacak yerde teşekkül etmişi teşekkül etmişle yeniden terkip etmekle kalıyor.

Nihayet ruh ile madde arasındaki münasebetten mi bahsediliyor? Zekâyı maddeye uygunlukla tarif etmekte Spencer'in hakkı vardır. Burada bir tekâmülün sonunu görmekte de haklıdır. Fakat bu tekâmülü yeniden çizmek noktasına gelince yine tekâmül etmişi tekâmül etmişle tamamlamak suretiyle boşuna uğraşıyor. Halen tekâmül etmiş en ufak bir parçayı ele alarak bununla bugünün tekâmül etmiş bütününü teşkil ediyor, böylece oluşu, tekâmülü gösterdiğini boş yere iddia ediyor.

Filhakika Spencer'e göre, tabiatta birbiri ardınca vukubulan olaylar insan zihnine tasavvurlar halinde akseder. Buna göre olaylar arasındaki münasebetlere tasavvurlar arasındaki münasebetler simetrik olarak karşılık olur. Tabiatın olaylar arasındaki münasebetleri yoğunlaştıran en genel kanunları bu suretle düşüncenin nazım prensiplerini doğurtmuş bulunur. Tasavvurlar arasındaki münasebetler de bu prensiplerde tamamlanmışlardır. Buna göre zihin tabiatın bir aynası oluyor. Düşüncemizin mahrem yapısı mevcudatın yapısına noktası noktasına tekabül ediyor. Şu kadar var ki insan zihni olaylar arasındaki münasebetin bir aynası olmak için her şeyden önce olayların mevcut olması, yani oluş sürekliliğinden koparak ayrılmış olguların bulunması lazımdır, bu tarzda ayrılmalar elde birmiş gibi sayılarak bugünkü idrak tarzımız olduğu gibi alındıktan sonra zekâmız da bugünkü haliyle elde birmiş gibi alınıyor demektir, çünkü bütün bu ayırma tarzları ona nispetle, yalnız ona nispetle oluyor. Memeli hayvanlarla böceklerin de tabiatı aynı gözle gördükleri ve mevcudatı birbirlerinden aynı suretle ayırdıkları mı düşünülüyor? Zeki olmak itibariyle, böcekler de, zekâmızdan bir parçaya zaten sahiptirler. Canlı her varlık madde dünyasını aksiyonlarının takip edeceği yollara göre ayırır, bunlara göre parçalar: Takip edilmesi mümkün olan bu aksiyon yollarıdır ki birbiriyle çaprazlaşarak tecrübe ağını örerler. Tecrübe ağının her gözü böylece bir olgu olur.

Nasıl ki bir şehir de sadece binalardan terekküp eder, şehrin sokakları binalar arasındaki aralıklardan başka bir şey değildir; denebilir ki tabiatta da bunun gibi yalnız olgular vardır, olgular bir kere vazedildikten sonra münasebetler olgular arasında uzanan yollardan ibaret kalır. Fakat bir şehirde binaların yerleriyle şekillerini ve sokakların istikametini tayin eden

âmil, arsaların tedricen yapılan taksimatıdır. Binaların bulundukları yeri ve sokakların istikametini gösteren ikinci derecedeki taksimat tarzını anlamak için önceden tedricen yapılan bu taksimatı bilmek lazımdır. Spencer'i asıl yanıltan şey bu taksimat âmilini elde birmiş gibi almasıdır, halbuki asıl mesele bu taksimatın nasıl yapıldığını bilmektir. Düşünce kanunlarının olgular arasındaki münasebetleri tamamlamak olduğu da kabulüm. Fakat bu olguları bugün benim için nasılsalar o şekilde vazettiğim andan itibaren idrak ve düşünce melekelerimi bugün bende nasılsalar öyle farz ediyorum demektir; çünkü reel âlemi cisimlere ayıran bu melekeler olduğu gibi realitenin bütününü olgulara ayıran da bu melekelerdir. Böyle olduktan sonra düşüncenin kanunları olgular arasındaki münasebetlerden çıkmıştır diyecek yerde, idrak edilen olgular ve binnetice aralarındaki münasebetler düşüncenin şeklinden çıkmıştır iddiasında da bulunabilirim. Çünkü bu iki ifade tarzı aynı kıymettedir. Esas itibariyle aynı şeyi söylüyorlar. İkinci ifade tarzı ile vakaa tekâmülden bahsetmekten vazgeçiliyor.

Fakat birinci ifade tarzıyla tekâmülden yalnız bahsediliyorsa da fazla bir şey yapılmış olmuyor. Çünkü gerçek bir tekâmülcülüğün arayacağı şey zekânın nasıl bir yaşama tarzı ile kendi yapı planını almış olduğunu, maddenin cisimlere ayrılma tarzının nasıl vücut bulduğunu meydana çıkarmaktır. Bu yapı ve bu cisimlere ayrılma zekâ ile maddenin iki dişli çark gibi birbirlerine geçmeleri ile olmuştur. Bu itibarla birbirlerini tamamlarlar. Birbirleriyle de ilerlemek mecburiyetindedirler. Hatta zihnin ister bugünkü yapısı vazedilsin, ister maddenin cisimlere ayrılması elde birmiş gibi alınsın, her iki halde de tekâmül etmişte kalınıyor: tekâmül eden şeyden ve tekâmülden hiçbir şey söylenmiş olmuyor.

Halbuki yeniden bulunması lazım gelen şey bu tekâmüldür. İlimlerini son derece derinliklere götüren âlimler fizik alanında parçalar üzerine yürütülen muhakemelerin bütün üzerine yürütülen muhakemeler gibi olamayacağına, bir ilerlemenin başı ile sonuna aynı prensiplerin tatbik edilemiyeceğine, mesela ne yaratma, ne de yok etmenin atomu vücuda getiren korpüslükler bahsinde kabul edilemez bir şey olmadığına inanmaya daha şimdiden temayül etmektedirler. Bu bakımdan adeta somut sürede yer almaya

temayül ediyorlar. Bu suretle somut sürenin içinde yer almaya doğru gidiyorlar; sadece parçaların terekküp ettiği değil de doğuşun olduğu biricik yer de bu sürenin içidir. Vakıa âlimlerde sözü geçen yaratma ve yok etme, hareket ve enerjiye taallûk ediyor, yoksa enerji ve hareketin içinden geçtiği tartıya gelmez muhite taallûk etmiyor. Fakat maddeye hakiki manasını veren, onu tayin eden enerji ve hareket kalmadıktan sonra geri kalan ne olabilir? Filozoflar âlimlerden daha uzaklara gitmelidirler. Hayali bir sembolden başka bir şey olmıyan şeyleri silip süpürdükten sonra madde âleminin basit bir seyyaleye, bir akış sürekliliğine, bir oluşa döndüğünü görecekler. Böylece gerçek süreyi daha faydalı olan hayat ve şuur alanlarında yeniden bulmağa hazırlanacaklardır. Daha faydalı olan hayat ve şuur alanlarında diyoruz, çünkü ham madde âlemindeki akış ağır bir hata irtikap edilmiş olmadan pekâlâ ihmal olunabilir: zaten demiştik ki madde geometri ile safralanmıştır, fazla olarak, zamanda gelişmediği gibi inen bir realite olmak itibariyle ancak çıkan bir realiteyle dayanışmak suretiyle gelişebilir. Hayatla şuur ise bu çıkan realitenin ta kendisidir. Bunların hareketlerini kabul ederek esaslar bir kere yakalandıktan sonra geri kalan realitenin bunlardan nasıl çıktığı anlaşılır. Tekâmül de çıkagelir ve her ikisinin bu tekâmül içinde, gittikçe yerleşmeleriyle maddeleşme ve zihinleşmenin derece derece belirdiği görülür. İşte o zamandır ki bugünkü neticeleri suni olarak tekâmülün parçalariyle yeniden terkibedilecek yerde, bugünkü neticelerine kadar gitmek üzere tekâmül hareketinin içine girilir. Bize kalırsa felsefenin asıl fonksiyonu da burada görülür. Böyle anlaşılan bir felsefe sadece ruhun kendine dönmesi değildir, beşeri şuurun içinden çıktığı canlı prensiple yek vücut olması, yaratıcı ceht ile temasa gelmesidir. Bu felsefe umumiyetle oluşun derinleştirilmesidir, gerçek temadisidir, şu şartla ki ilim kelimesinden tesbit edilmiş yahut ispat edilmiş hakikatlerin bir bütünü anlaşılsın; yoksa Aristo’nun eski fiziği etrafında olduğu gibi Galilée fiziği etrafında da on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında püskürmüş yeni bir skolastik anlaşılmasın.[1]

YARATICI TEKÂMÜL
“Tekâmülün Manası”

Bizim noktainazarımıza göre hayat, toptan olarak bir merkezden kopup gelen ve yayılan büyük bir dalga gibidir. Yayıldığı alanda maddenin mukavemetiyle duraklamış, yerinde sallanmaya mecbur olmuş; mania yalnız bir noktada zorlanmış, hayat hamlesi de yalnız bu noktadan serbestçe geçebilmiştir. İnsan şekli işte bu hürriyeti tesbit eder. İnsandan başka her yerde hayat hamlesinin bir çıkmaza dayandığı ve yoluna ancak insanla devam ettiği görülür. Bunun için de hayatın taşıdığı bütün şeyleri beraberinde sürüklememekle beraber hayat hareketini alabildiğine devam ettiren yalnız insan olmuş, hayatın taşıdığı başka temayüller yollarında gelişmiştir. Bu temayüllerden insanın da bir şeyler sakladığı şüphesizdir, çünkü hayatta her şey karşılıklı bir girişme halindedir, yalnız insanın bu temayüllerden sakladığı şey çok değildir. Öyle görülüyor ki her şey sanki kararsız ve seyyal bir varlık, buna isterseniz insan yahut insan-üstü deyiniz, kendisini gerçekleştirmeyi arıyor ve yolda ancak kendisinden bir parça bırakmakla buna eriştiğini gösterir gibi oluyor: İnsan gayrı hayvanları ve hatta nebat (bitki) dünyasını temsil eden de bu bırakılan parçalar oluyor.

Bu bakımdan tabiatta gördüğümüz ahenksizlikler çok hafifliyor. Uzvileşmiş bütün dünya, insanın yahut ona manen benzeyen bir varlığın, yetişmesi icap eden bir ümüs gibi oluyor. Hayvanlar da insan nevine ne kadar uzak ve hatta düşman olsalar bile az faydalı bir yol arkadaşı olmuyorlar; şuur da bu yolda sürüp götürdüğü engellerden kurtularak önüne yeniden açılan sonsuz ufuklarda insan vasıtasıyla yükselmek imkânını bulmuş oluyor.

Hakikat şu ki şuur bu yolda yalnız engel olan bir yük bırakmakla kalmıyor. Kıymetli nimetlerden de el çekmek zorunda kalıyor. Çünkü insandaki şuur bilhassa zekâdan ibarettir. Halbuki bu şuur sezgi de olabilirdi, ve olmak zorundadır. Sezgi ile zekâ şuurlu çalışmanın birbirlerine

zıt iki istikametini gösterir: Sezgi hayat istikametinde gider, zekâ tabiatı icabı aksine maddenin hareketlerine göre ayarlanır. Tam ve mükemmel bir insanlığa bu iki şuurlu faaliyet şeklinin tam bir gelişmesiyle erişilir.[2]

ŞUURUN DOĞRUDAN DOĞRUYA VERİLERİ
"Süre"

Biraz aşağıda etrafıyla göstereceğimiz gibi sürenin filhakika biri her türlü halitadan arı olarak saf, diğeri araya haksız yere mekân fikri sokulan iki telakkisi olabilir. Tamamıyla saf olan süre, Şimdiki hal ile evvelki haller arasında bir ayrılık yapmaksızın kendini serbestçe yaşamaya bıraktığı zamanlardaki şuur hallerimizin aldığı bir tevali şeklidir. Bunun için kendini tamamıyla duyumlara yahut da gelip geçen fikirlere bırakmak lazım değildir, çünkü şuur bu takdirde aksine olarak bir süre olmaktan çıkar. Evvelki halleri unutmak da istemez: bu halleri hatırlarken iki noktanın birbiri üzerine katılması gibi değil, birbirleriyle organikleşen, iç içe girip kaynaşan bir melodinin notalarını hatırlar gibi hatırlar. Bu notalar gerçi tevali ediyorsa da birbirleri içinde duyuluyor, topuyla canlı bir varlık gibi oluyor, parçaları ayrık olmakla beraber aralarındaki dayanışma sayesinde birbiri içine giriyorlar denemez mi? Delili de şu ki eğer tempoyu bozar, melodinin bir notası üzerinde fazla durursak bize hatamızı haber verecek notanın fazla uzaması olmuyor, bütün bir müzik cümlesinde görülen bir keyfiyet değişikliği oluyor. O halde tevali, karşılıklı bir girişme, bir dayanışma, unsurların mahrem bir organikleşmesi gibi de anlaşılabilir. Bütünü temsil eden bu unsurlardan hiçbiri bütünden ayrı olarak duyulmaz, meğer ki bunları soyutlayabilecek bir düşüncenin haddesinden geçerler. Kendi kendinin hem aynı olan, hem de değişen ve mekân hakkında hiçbir fikri olmayan bir varlığın süre hakkında edineceği tasavvurun da böyle

olacağı şüphesizdir. Fakat mekân fikriyle yuğrulmuş, hatta bu fikrin meclûbu olan bizler saf süreye haberimiz olmadan mekân fikrini sokuyor; şuur hallerimizi de iç içe değil zamandaş olarak idrak eder tarzda yan yana sıralıyoruz. Kısacası zamanı mekânı yankılıyor, süreyi mekân ile ifade ediyor, tevaliyi sürekli bir çizgi yahut parçaları iç içe girmiyen sadece birbirlerine dokunan bir zincir gibi görüyoruz.[3]

YARATICI TEKÂMÜL
“Süre”

Mevcudiyetinden en emin olduğumuz ve en iyi bildiğimiz şüphe yok ki kendi varlığımızdır, çünkü diğer bütün şeyler hakkındaki bilgilerimizin dıştan ve sathi olduklarına hükmolunabilir, halbuki kendimizi içten ve derinden biliyoruz. Öyle ise bu bilgide neler buluyoruz? Bu imtiyazlı halde “mevcut olmak” kelimesinin tam ve sarih sonuçlarını kısaca hatırlayalım.

Evvela halden hale geçtiğimi görüyorum. Üşüyorum yahut yanıyorum, şenim yahut kederliyim, çalışıyorum yahut aylak bulunuyorum, etrafıma bakınıyorum yahut başka bir şey düşünüyorum. Duyumlar, duygular, dilekler, tasavvurlar, işte mevcudiyetimizin uğradığı değişiklikler ve vakit vakit boyandığı renkler. Öyleyse hiç durmadan değişiyoruz. Fakat bunu söylemek de yetmez. Çünkü değişme, ilk bakışta sanıldığından çok daha köklüdür. […]

Küçük bir dikkat cehti bana her an değişmeyen hiçbir teessür, hiçbir tasavvur ve hiçbir dileğin olmadığını gösteriyor. Ruh halleri değişmeden kesilseler ruhun süresi de akmaktan kesilecek. Mesela iç hallerimizden en az değişen hareketsiz dış bir şeyin gözle olan idrakini ele alalım. Bu şey istediği kadar aynı kalsın, ben de ona istediğim kadar aynı noktadan bakayım; burada ilk idrakimle biraz sonraki arasında bir fark duymamak

kabil değildir. Çünkü ikinci idrakim bir anlık olsun ihtiyarlamıştır. Hafızam da haldeki idrake geçmişteki idraklerden bir şey katmıştır. Zaman yolu üzerinde ilerleyen ruhumun hali de topladığı sürelerden bir kartopu gibi mütemadiyen büyümüştür. […]

Eğer mevcudiyetimiz şekilsiz, kayıtsız ve değişmez bir "ben"in terkibettiği birbirlerinden ayrı hallerden yapılmış olsaydı bizim için süre de olmayacaktı. Çünkü değişmeyen bir ben akmadığı gibi yerine diğer bir hal geçmeyerek kendi kendinin aynı kalan psikolojik bir halde akış da olmaz. O halde bu psikolojik halleri tutan bir "ben"in üzerine sıralamak beyhudedir, çünkü katı bir ip üzerine geçirilen katı şeylerden akıcı bir süre yapılamaz. Hakikat şu ki bunu yapmakla iç hayatının kendisi değil, yapma bir taklidi, mantık ve dilin ihtiyaçlarına elverişli durgun bir eşi yapılmış olur; çünkü iç hayatındaki gerçek zaman ortadan kaldırılmıştır. Fakat kendisini örten semboller altında akan psikolojik hayata bakınca onu dokuyan kumaşın zaman olduğu kolaylıkla görülür.

Kaldı ki bundan daha dayanıklı, daha özlü bir kumaş da yoktur. Çünkü bizim içimizde geçen zaman, bir anın yerine diğer bir anın geçmesi değildir; böyle olsaydı hal (présent) den başka bir şeyin olmasına imkân kalmaz, geçmişin halde uzaması, tekâmül ve somut süre asla olmazdı. Süre, geleceği kemiren ve ilerledikçe büyüyen geçmişin daimi bir ilerlemesidir. Geçmiş hiç durmadan büyüdükçe kendisini de hiç durmadan hıfzeder. […] Hafıza, bir çekmecenin muhtelif gözlerine hatıraları yerleştiren, yahut deftere geçiren bir meleke değildir. Ortada ne defter, ne çekmece, ne de meleke vardır, çünkü böyle bir meleke durmaksızın çalışmaz, istediği ve gücünün yettiği zaman çalışır, halbuki geçmişin geçmiş üzerine yığılması hiç durmadan olur.[4]

ŞUURUN DOĞRUDAN DOĞRUYA VERİLERİ
"Hürriyet"

Artık hürriyet telakkimizi bir formül ile verebilecek gibiyiz.
Somut “ben”in vücuda getirdiği fiil ile olan münasebetine hürriyet deniyor. Bu münasebet tarif edilir gibi değildir, tarif edilmemesi hür olduğumuzdan ileri geliyor. Eşya tahlili olunabilir, fakat süre tahlili olunamaz, tahlil etmekte ısrar edilirse hiç farkında olmadan ilerleme eşyaya, süre mekâna çevrilmiş olur. Somut zamanı tahlil etmek iddiası ihtiva ettiği anları homojen mekâna sermekten, olmak üzere olan bir olgunun yerine olmuş bitmiş bir olgu koymaktan başka bir şey olmaz. Zaten “ben”in faaliyetini dondurarak başlıyan tahlilde hareketin atalete, hürriyetin zarurete kendiliğinden çevrildikleri görülür. Bütün hürriyet tariflerinin determinizme hak kazandırması da bu yüzdendir.

Hür fiil, öyle olmaması da mümkün olan, olmuş bitmiş bir fiildir suretinde mi tarif edilecek? Fakat bu hüküm gibi – somut süre ile onun mekânı sembolü arasında mutlak bir muadeleti gerektir ki bu muadelet bir kere kabul edildikten sonra şimdi zikredilen formülün geliştirilmesiyle hiç şaşmaz bir determinizme varılır.

Hür fiil: “Bütün şartları peşinden bilindiği halde önceden keşfolunamayan fiildir” mi denecek? Fakat burada bütün şartları bilinir olarak tasarlamak demek somut sürede fiilin yaptığı ana yerleşmek demektir. O zaman da ruhi süre kumaşının önceden sembolik olarak tasavvur olunabileceği kabul olunuyor demektir, bu da, yukarda söylemiş olduğumuz gibi, zamanı homojen bir mekân gibi almaktan başka bir şey olmuyor; yalnız bu kadarla da değil, süre ile onun sembolünün mutlak muadeletini yeni bir şekilde kabul etmek demek oluyor. Hürriyetin bu ikinci tabiri de derinleştirilirse gene determinizme varılacaktır.

Nihayet, hür fiil kendisini doğuran sebeple zaruri olarak taayyün etmemiş olan bir fiildir suretinde mi tarif edilecek? Bu kelimelerden ya hiçbir mana çıkmaz, yahut aynı iç sebeplerin daima aynı neticeleri davet etmiyeceği manası çıkabilir. O halde hür bir fiilde ruhi öncüllerin tekerrür edebilecekleri ve hürriyetin anları birbirlerine benziyen bir süre içinde vücut bulduğu, zamanın mekân gibi mütecanis bir çevre olduğu kabul

olunuyor demektir, fakat bu yoldan da yine süre ile onun mekânı sembolü arasında bir muadillik fikrine varılacak, o haldeki ne kadar hürriyet tarifleri yapılsa hep determinizme gidilecektir.

Kısacası, ne yoldan gidilirse gidilsin hürriyete ait her açıklama isteği farkında olmadan şöyle bir sorguya varıyor, “mekân, zamanın aynı olarak tasavvur edilebilir mi?” Eğer geçmiş bir zamandan bahsediliyorsa *hayır* diyeceğiz. Çünkü hür fiil akıp gitmiş bir zaman içinde değil, akmakta olan bir zaman içinde vücut buluyor. O halde hürriyet bir olgudur, hem de olguların en açığıdır. Meselenin bütün güçlüğü, hatta kendisi mekândaki vasıfları sürede bulmaktan, tevaliyi zamandaşlıkla yorumlamaktan hürriyet fikrini ona tercüman olmıyacağı aşikâr olan dille tasvir etmekten geliyor.[5]

AHLAKIN ve DİNİN İKİ KAYNAĞI

“Ahlak”

Bu ikinci ahlakın gücü nereden ileri geliyor? Burada doğal ödevin yerine geçen veya daha çok bu ödevi emerek bitiren eylemin özü nedir? Bunu bilmek için, öncelikle bizden üstü kapalı olarak istenen şeyi görelim. Şimdiye kadar söz konusu olan ödevler toplumsal yaşamın bize dayattığı ödevlerdir; bizi insanlıktan çok siteye karşı sorumlu tutmaktadır. O halde ikinci ahlakın birincisinden sadece toplumsal olmak yerine insani olmasıyla ayrıldığı söylenebilir. Ve tam olarak hataya da düşmüş olmaz. Gerçekte, siteyi genişleterek insanlığa ulaşılamadığını görmüştük: Toplumsal bir ahlak ile insani bir ahlak arasındaki fark derece değil, yapı farkıdır. Birincisi, genelde kendimizi mecbur hissettiğimiz zamanlarda düşündüğümüz ahlaktır. Çok açık olan bu ödevlerin üzerine, üst üste gelen ve daha çok belirsiz olan başkalarını tasarımlamayı seviyoruz. Adamak, kendini vermek, feda etmek düşüncesi ve merhamet; o ödevleri

düşündüğümüz zaman kullandığımız sözcükler bunlardır. Ama bu durumda, çoğu zaman sözcüklerin dışında bir şeyi düşünüyor muyuz? Kuşkusuz hayır ve bunun da çok iyi farkındayız. Sadece kendi kendimize formülün orada olması yeterli diyoruz; bir vesile çıktığı zaman, bu formül tüm anlamına kavuşacak ve onu dolduracak fikir etkin olacaktır. Çok kişi için vesile çıkmayacağı veya eylemin erteleneceği de doğrudur. Bazılarında istenç biraz sarsılacaktır ama hissedilen sarsıntı, çok az da olsa, insani ödeve doğru genişleyen ve zayıflayan toplumsal ödevin genleşmesine atfedilebilecektir. Ama formüller maddeye dolar ve madde canlanır: Kendini gösteren yeni bir yaşamdır; yeni bir ahlakın ortaya çıktığını anlarız ve hissederiz. O halde burada insanlık sevgisinden söz ederken, kuşkusuz bu ahlak belirtilmektedir. Ve buna rağmen bu ahlakın özü ifade edilmiyor, çünkü insanlık sevgisi kendi kendine yeten ve doğrudan harekete geçen bir itki değildir. Gençliği eğitenler özgeciliğin öğütlenmesiyle bencilliğin alt edilemediğini çok iyi bilirler. Hatta cömert, kendini adamakta sabırsız olan bir ruhun “insan türü için” çalışacağı düşüncesiyle birden bire soğuması da olağandır…

Öncelikle insanın şu ana kadar göz önünde bulundurduğumuz ahlaksal davranışını tanımlayalım. Bu davranış toplumla bütünleşmektedir; insan ve toplum, bireysel ve toplumsal korunma görevine birlikte kapılmışlardır. İnsan ve toplum kendilerine yönelmişlerdir. […] Aynı anda hem bireysel, hem de toplumsal olan ruh burada bir dairenin içinde dönmektedir. Ruh kapalıdır.

Diğer davranış açık ruhun davranışıdır. Bu ruh içine neyin girmesine izin vermektedir? Eğer ruhun bütün insanlığı kucakladığı söylenirse, fazla uzağa gidilemeyecektir, hattâ yeterince bile uzağa gidilemeyecektir, çünkü sevgisi hayvanlara, bitkilere, tüm doğaya yayılacaktır. Ve buna rağmen bu şekilde onu meşgul edecek şeylerin hiçbiri aldığı tavrı tanımlamaya yetmeyecektir, çünkü gerektiğinde bunların hepsinden vazgeçebilecektir. Biçimi içeriğine bağlı değildir. Bu içeriği doldurmuştuk; şimdi aynı şekilde onu

boşaltabiliriz. Merhamet, ona sahip olan kişide, dünyada başka bir canlı olmadığı zaman bile varlığını sürdürecektir.[6]

AHLAKIN ve DİNİN İKİ KAYNAĞI
"Mistisizm"

Tam mistisizm gerçekten büyük Hıristiyan mistiklerinin mistisizmidir. Şimdilik onların hıristiyanlığını bir tarafa bırakalım ve onlardaki maddesiz biçimi ele alalım. Çoğunun antik mistisizmin vardığı çeşitli noktalara benzeyen belirli hallerden geçtiği şüphesizdir. Ama sadece içinden geçmişlerdir: Yepyeni bir güç içinde gerilmek için kendi içlerine kapanırken bir bendi yıkmışlardır; devasa bir hayat akıntısı onları sarmıştır; artan canlılıklarından bir enerji, bir gözüpeklik, olağanüstü bir anlayış ve gerçekleştirme gücü ortaya çıkmıştır. Eylem alanında, bir aziz Paul'ün, bir Azize Teresa'nın, bir Azize Catherine de Sienne'in, bir Aziz François'nın, bir Jean d'Arc'ın ve daha birçoklarının gerçekleştirdiklerini düşünelim. Çok sayıdaki bu etkinliklerin neredeyse hepsi hıristiyanlığın yayılmasında kullanılmıştır. Bununla birlikte istisnalar vardır ve Jean d'Arc'ın durumu biçimin maddeden ayrılabileceğini göstermek için yeterlidir.

Büyük mistiklerin içsel gelişimi böylece son noktasında ele alındığı zaman, onların nasıl hastalarla bir tutulabileceğini sormalıyız. Kuşkusuz, değişken bir denge durumunda yaşıyoruz ve bedenin olduğu gibi ruhun ortalama sağlığı tanımlanması zor bir şeydir. Bununla birlikte kolaylıkla fark edilebilen sağlam, istisnai bir entelektüel sağlık vardır. Bu sağlı, eylem zevkiyle, esneklikle birleşen bir kararlılıkla, mümkün ile imkânsızı kâhince birbirinden ayırmayla, karmaşıklıkları alt eden bir kafayla, yüksek bir sağduyuyla kendini gösterir. Sözünü ettiğimiz mistiklerde bulduğumuz şey

tam da bu değil midir? Ve bunlar entelektüel sağlamlığın tanımına yardımcı olamazlar mı?

Eğer onlar için farklı bir yargıya varılmışsa, bunun nedeni, çoğu zaman onlardaki nihai dönüşümü haber veren anormal hallerdir. Gördükleri hayallerden, esrimelerden, kendinden geçişlerden söz ederler. Bütün bunlar aynı zamanda hastalarda meydana gelen ve onların hastalıklarını oluşturan hallerdir... Ama sağlıklı hallerin taklitleri olan hastalıklı haller vardır: ancak bu durum onların sağlıklı veya hastalıklı hallerini değiştirmez. Bir deli kendini imparator sanabilir; jestlerine, konuşmalarına veya eylemlerine sistematik olarak Napolyonvari bir hava verebilir ve bu, tam da deliliğin ta kendisidir: Bunlardan Napolyon'a bir şey düşer mi? Aynı şekilde mistisizmin de parodisi yapılabilir ve bu durumda da mistik bir delilik söz konusu olacaktır: Bundan mistisizmin delilik olduğu sonucu çıkar mı? Bununla birlikte, esrimelerin, hayal görmelerin, kendinden geçmelerin anormal durumlar oldukları ve anormal ile hastalıklı arasında ayrım yapmanın zor olduğu da bir gerçektir. Zaten büyük mistiklerin kendileri hakkındaki görüşleri de böyleydi. Müritlerini tamamen sanrısal olabilecek hayal görmelere karşı uyaranlar da onlardı. Ve kendileri hayal gördükleri zaman, bunlara genel olarak ikincil derecede bir önem vermişlerdir: Bunlar yolda yaşanan olaylardı; insan istencinin Tanrısal istençle aynılaşması olan sonuca ulaşmak için, bunları aşmak ve kendinden geçmeleri ve esrimeleri arkada bırakmak gerekmektedir. Gerçek şu ki eğer statikten dinamiğe, kapalıdan açığa, olağan yaşamdan mistik yaşama geçiş olan alt üst oluş düşünülürse, bu anormal haller, onların hastalıklı hallere benzerlikleri ve kuşkusuz bazen onlara dahil olmaları kolaylıkla anlaşılır. Ruhun karanlık derinlikleri sarsıldığı zaman, yüzeye çıkan ve bilince ulaşan şey, eğer şiddeti yeterliyse, bir imgenin veya bir heyecanın biçimini alır. İmge çoğu zaman saf sanrıdır ve heyecan da faydasız bir çalkantıdan başka bir şey değildir. Ama her ikisi de alt üst oluşun yüksek bir denge için sistematik bir yeniden ayarlama olduğunu gösterir: İmge böylece hazırlanan şeyin semboliğidir ve heyecan bir dönüşüm beklentisindeki ruhun yoğunlaşmasıdır. Bu son hal mistisizm halidir ama diğerine de benzeyebilir;

yalın olarak anormal olan bir şey açıkça hastalıklı olan bir şeyle birleşebilir; bilinçle bilinçdışı arasındaki olağan ilişkileri bozmakla riske girilmektedir. O halde, sinirsel rahatsızlıkların bazen mistisizme eşlik etmesine şaşırmamak gerekir; bu rahatsızlıklara başka biçimler altında dehalarda ve özellikle müzisyenlerde rastlanmaktadır. Burada yalnızca birtakım tesadüflerin olduğunu görmeliyiz…

Ruh, onu sürükleyen akımla derinden sarsılmış olarak, türün ve bireyin birbirlerini dairesel olarak koşullandırmasını isteyen yasadan bir an için kurtularak, kendi üzerine dönmekten vazgeçer. Sanki onu çağıran bir sesi dinliyormuş gibi durur. Daha sonra kendini ileriye doğru bırakır. Onu hareket ettiren gücü doğrudan algılayamaz ama simgesel bir görmeyle onun tanımlanamaz varlığını hisseder veya keşfeder. Sonra büyük bir sevinç, içinde eridiği bir esrime hali veya kendinden geçiş hali gelir: Tanrı oradadır ve o Tanrının içindedir. Artık gizem yoktur. Sorunlar ortadan kalkar, karanlıklar dağılır; bu bir aydınlanmadır.[7]

TÜRK DÜŞÜNCESİNDE BERGSON

Hayatta iken tanınmış ve fikirleriyle kendi ülkesi dışında etkili olmuş filozofların başında Bergson gelir. Bunun en önemli nedenlerinden birisi, Bergson'un çağındaki hâkim felsefe akımlarına ve dünya görüşlerine bir karşı çıkış içinde olması ve özellikle pozitivist-materyalist-mekanist fikirler karşısında insanın içsel dünyasına, ahlak ve din konularına dikkat çekmesi ve insanı başarabileceği imkânlara yönlendirmiş olmasıdır. Eserlerinin edebi bir üslupla yazılmış olması, süslü ve hayatın içinden benzetmelerle zenginleştirilmesi eserlerine olan ilgiyi artırmış ve içinde bulunduğu çağın olumsuzlukları karşısında iyimser bir mesaj vermesi onu önemli kılmıştır. Almanya'da, İngiltere'de ve Amerika Birleşik Devletleri'nde geniş ölçüde

etkileri olan Bergson'un ülkemizde de imparatorluğun son ve Cumhuriyetin ilk yıllarında önemli ölçüde Türk aydın ve yazarları üzerinde etkili olduğu ve hatta Bergsonculuk adıyla bir akımın başladığı söylenebilir.

Bergson'un Türkiye'de etkili olması, bir grup yazar tarafından tanıtılması ve bazı görüşlerinin benimsenmesi, 1900'lü yılların başında Türkiye'nin içinde bulunduğu toplumsal ortamdan kaynaklanır. Yanı sıra bu dönemde etkili olan pozitivist ve materyalist hatta sosyolojist iddia ve görüşlere karşı ciddi argümanlar taşıması da ilgi görmesini sağlamıştır. Bu durumu H. Ziya Ülken şöyle anlatır: "İstanbul'da yıkılan İmparatorluğun enkazı üzerinde ancak iki türlü fikir beslenebilirdi. Biri maddi imkânsızlıklar önünde manevi kuvvete ve yarı mistik bir ruh hamlesine dayanmak; ikincisi yenilişin doğurduğu ümitsizliğe karşı, idealist harekete tepki halinde, maddeye dayanan yeni bir hız almak. Bunlardan birincisi Bergson metafiziği, ikincisi diyalektik materyalizmdir."[1]

Bergson'un Türkiye'de etkili olmaya başladığı yıllar, ıstırap yıllarıdır. Ümitsizliği yok edecek, insanlara başarabilecekleri hedeflerin mümkün olduğunu gösterecek, yaratıcı bir hayat hamlesinin maddi imkânsızlıkların üstesinden gelebileceğine işaret edecek bir felsefeye duyulan ihtiyaca verilecek cevabı, bazı Türk aydınlarının Bergson'da bulmaları çok doğal idi. Nitekim Bergsonculuğu başlangıçta, Dergâh Dergisi'ni çıkaran İsmayıl Hakkı (Baltacıoğlu), M. Emin (Erişirgil) ve M. Şekip (Tunç) gibi düşünürler savunmuşlardı ve bunların üçünde de şu ortak fikir vardı: "Batı istilası karşısındaki direnmemiz büyük bir ölüm-dirim anından ve bunun uyandırdığı son derece şiddetli bir hayat gerginliğinden ileri gelmektedir. Başarımızın sırrı canlıların hayat mücadelesindeki hâkim güçleri alan içgüdülerden, "hayat hamlesi"den (élan vital) gelmektedir."[2] Bu, niteliğin niceliğe, yaratıcı hamlenin mekanizme karşı kazandığı bir zafer olduğu için, ruh gücünün değerini inkâr eden biyolojik evrimi doğal seleksiyon ile açıklayan Darwin'in görüşlerine göre bize daha uygun düşmektedir. Ayrıca Bergson'un *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı'*nda ortaya koyduğu mistisizm ile ilgili düşünceleri, Anadolu Sofiliğinden ötürü kültürümüze yabancı olmadığı için o, kısa sürede kabul görme imkânına kavuşmuştur. Hatta

varlığı bizzat bir “davet” olan ve bütün insanları kendisine çeken mistik ahlak kahramanları hakkında Bergson’un düşünceleri, sıkıntılı yıllar yaşayan Türk insanına örnek bir insan modeli sunar ve Mehmet Emin Erişirgil’in de işaret ettiği gibi “bu örnek modeli Mustafa Kemal Atatürk’ün şahsında somutlaştırır.”[3]

Yukarıda adı geçen Dergâh çevresindeki bir grup yazardan da önce, Bergson’dan ilk defa bahseden Ahmet Şuayip ve Rıza Tevfik olmuştur. Hatta Ziya Gökalp de Bergson’u okumuş[4] olmakla birlikte kendi sosyolojizmi ile Bergson’un içebakışçı psikolojisinin uyuşması mümkün olmadığından Bergson’dan tamamen uzak durmuştur.

Rıza Tevfik (1869–1949), Bergson ile ilgili olarak 1921’de yayımlanmış olan *Bergson Hakkında* başlığını taşıyan bir kitap ile İçtihat Dergisi’nde yayımlanmış olan “Henri Bergson ve Felsefesi” adlı bir makale yazmıştır. Kitap, Rıza Tevfik’in Dârülfünûn’da verdiği dersler ile ilgili olarak hazırlanmıştır. Rıza Tevfik, bu kitapta Bergson’un, zamanının en meşhur filozofu olduğunu, etkisinin felsefenin de dışında güzel sanatlara ve edebiyata kadar yayıldığını, pek çok çağdaşı için rehber kabul edildiğini, bütün bunlardan dolayı da, *Gülme* dışında kendi zamanına kadar yayımlanmış olan kitaplarının hepsini ve ayrıca Bergson’un lehinde ve aleyhinde yayımlanmış pek çok eseri de okuduğunu ifade eder.[5] Rıza Tevfik’e göre Bergson felsefesi, çağdaşları için iyi bir rehber kabul edildiğinden dolayı iyice tanınmalı ve çağdaşlarını hangi hedeflere yönelttiği iyice anlaşılmalıdır. Bundan dolayı Rıza Tevfik, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*’nden hareketle Bergson’u anlamaya çalışır. Çünkü ona göre Bergson’un “bütün felsefesi, bu ilk eserinde ortaya koyup savunmuş olduğu teorilerin gelişimlerinden ibarettir.”[6]

“Birinci dereceden belagat sahibi bir yazar” olan ve “ ifadesinin üslubunda garip bir büyü” bulunan Bergson, Rıza Tevfik tarafından “zeki ve parlak (bir) filozof” olarak nitelendirilir.[7]

Rıza Tevfik’e göre Bergson spiritüalisttir ve mekanizm eleştirisi yapmıştır; spiritüalizmi savunmasında, mekanizmi eleştirmesinde de

başarılıdır: “Mösyö Bergson, kendi öğretisini savunma uğruna ortaya çıkmış bir mücahittir. […] Spiritüalizmin temelini sarsıp hayatını ve niteliğini tehdit eden deneysel keşifler ve bilimsel gelişmelerden, Mösyö Bergson kuvvet alarak, yine spiritüalizmi canlandırmanın çarelerini buldu ve o felsefeye yeni bir şekil ve konum vererek, teveccüh kazandırabildi ki, bütün dehası ve olanca marifeti işte bu başarılarında açığa çıkar.”[8]

Söz konusu edilen makalede ise Rıza Tevfik Bergson’u, sezgici bir filozof olarak tanımlar, zaman konusundaki fikirlerinin felsefesinin temeli olduğunu ifade eder; bu temelden de ruhun özgürlüğünün, determinizmin reddinin çıkarıldığını ve hayatın da maddilikten bağımsız bir kuvvet olarak görülmesi gerektiğini söyler.[9]

Rıza Tevfik’in Bergson hakkında yaptığı, onu tarafsız bir biçimde tanıtmak olmuştur. Çünkü kendisi Bergso’cu olmadığı gibi Bergson’a karşı da değildir.

Rıza Tevfik, Bergson felsefesi ile tasavvuf arasında da ilginç benzerlikler bulunduğu görüşündedir. Bilhassa Abdullah Uçman’ın, “Rıza Tevfik ve Henri Bergson Üzerine Birkaç Söz” başlıklı yazısında Rıza Tevfik’in, “Büyük Mütefekkir Şeyh İbrahim Efendi ve Prof. Bergson” adlı makalesine atıfta bulunularak, Bergson’un zaman anlayışı ile İbrahim Efendi’nin “ân-ı daim” görüşü arasında önemli ilişkiler tespit edilmektedir.[10]

Bergson hakkında ilk eser yazanlardan biri de, doğum ve ölüm tarihleri hakkında kesin bilgi sahibi olamadığımız Suphi Ethem’dir. Suphi Ethem, evrim teorisi ve materyalist fikirler etkisinde düşüncelere sahiptir ve “Bergson’u Lamarckçı ve Darwinci bir açıdan” eleştirerek, yanlı bir şekilde tanıtmaya çalıştığı *Bergson ve Felsefesi* (1919) adlı bir eser sahibidir. Hatta bu eserde, Suphi Ethem’in, Bergson felsefesini tahrif ettiği, bunların M. Ali Ayni tarafından Bergson’un eserlerinin orijinallerini kaynak göstererek tespit edildiği iddia edilir.[11]

Dergâh Dergisi etrafında Bergsoncu hareket içinde bulunan ve Bergson’u tanıtan yazarlardan birisi de Mehmet Emin Erişirgil’dir (1891–1965). O, Bergsoncu sezginin mutlak’ı bildirecek bir bilmek metodu olduğuna inanmasına rağmen, pragmatizme meyilli hatta pragmatist olan bir

düşünürdür. Pragmatist olmakla, dahası Bergsoncu olmamakla birlikte, "Bergson'un fikirlerinin anlaşılması için yaptığı şerhler, hem Bergson'dan yaptığı çeviriler ve bu çevirilere yazdığı tanıtma yazıları [...] hem Bergsonculukla çelişen görüş ve sistemlere yönelttiği eleştirilerle, Bergsonculuğun tanınmasına ve yerleşmesine hizmet etmiştir."[12] Erişirgil, "Gülmek Nedir? Kime Gülüyoruz?" adlı yazısıyla Bergson'un *Gülme* adlı eserini tanıtmakta; bilinç, beyin ve hayat ile ilgili olarak Bergson'a yaklaşan fikirlerini "Hasbihal" ve "Ne Çıkar?" adlı yazılarında ortaya koymaktadır.[13]

Bergson'un *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*, Fransa'da yayımlandıktan bir yıl sonra M. Emin Erişirgil, eserin sadece "Ahlaki Mükelleflik" kısmını tercüme edip 1933'te yayımlamıştır. "Tercüme Ederken Düşündüklerim" başlıklı yazısında Erişirgil, Bergson'un ahlak felsefesinin teorik ve pratik bakımlardan taşıdığı önemini, ahlakın kaynağını araştırmanın gerekliliğini, Bergson'un ahlak felsefesinin ana hatlarını ve bu felsefenin teorik ve pratik sonuçlarını ele alır. Erişirgil'e göre Bergson'un bu eseri, toplumumuz açısından teorik ve pratik olmak üzere, iki bakımdan önemlidir. Bu eserin teorik bakımdan taşıdığı önem, toplum olarak yaşadığımız değişmelerle ilgilidir: "Büyük bir değişiklik, büyük bir inkılap geçirdik. Her inkılap bir ahlaki ve içtimai nizamdan diğer bir ahlaki ve içtimai nizama atlama tecrübesidir. Bir cemiyet böyle bir tecrübeye nasıl girişir? Bir memlekette böyle bir hamle nasıl doğar? Hakiki içtimai ilerlemeler ne için büyük şeflere, büyük dehalara lüzum gösterir. […] Ahlakın kaynaklarını araştıran bu eser ayni zamanda ahlaki ve içtimai ilerlemenin hakiki sebeplerine de temas ediyor."[14]

Erişirgil'in yukarıdaki ifadeleri, bu kitabın teorik önemini göstermekte ve 1930'lu yıllar dikkate alındığında, Bergson'un fikirlerinin, yeni bir ahlak arayışı içinde olanlara rehberlik edebileceği ima edilmektedir.

Erişirgil'e göre, Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı, "laik terbiyeyi yeni kabul etmiş bir memleket için" ahlak eğitiminde takip edilecek yolu aydınlatması bakımından da önemlidir: "Ahlak terbiyesinde nasıl bir yol, daha doğrusu ne gibi yollar takip etmeliyiz sualine esaslı ve etrafile düşünülmüş bir cevap verebilmek için ahlaki mükellefliğin hangi kaynaklardan çıktığını vazıh olarak bilmemiz lazımdır. Vakıa bir mürebbi göreneğe uyarak, yahut yaşadığı geniş veya dar içtimai muhitin isteklerini kendine rehber yaparak ahlak terbiyesi

sahasında bir yol bulur ve tatbik eder. Bazen onun tesiri hayırlı da olabilir. Ancak terbiye hususunda direktif vermek mevkiinde olanlar bu işte kendilerini müphem, yahut aralarında tecanüs bulunmayan muhtelif fikirlerin sevkine bırakamazlar. Esaslı fikirlere dayanan bir ahlak terbiyesi kurmak arzusunda olanlar ahlakın kaynakları üzerinde düşünmeye mecburdurlar. Bergson'un bu eseri o cihetten de terbiye ve maarif işiyle meşgul olanları şiddetle alakadar eder."[15]

Eğitim işi ile ilgilenmiş birisi olan Erişirgil'e göre, öğrencinin belli talimatlara göre eğitilmesi ve alışkanlıklar kazandırılması sonucunda onun mekanikleştiğini görürüz. Toplumun kurallarına uyan "namuslu adam" yetiştirmeye yarayan bu yöntemin yanında, öğrencinin aynı zamanda hür ve yaratıcı bir insan haline gelmesi de gereklidir. Bergson'un açık toplum ahlakına göre "ideal adamı ve fedakâr insanı" yetiştirmek zorundayız. Ahlakın, sadece kapalı toplumdan kaynaklanan alışkanlıklarla değil, "ahlakta ilerleme yolunu açmış mümtaz adamlarla gençlerin ruhu arasında bir tevafuk (uygunluk), bir birleşme"[16] meydana getirmek gerektiğini de bilmeliyiz.

İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu (1886–1978), eğitimci ve aynı zamanda sosyolog ve yazıları da sosyoloji içerikli olmasına rağmen bir metot olarak sezgiyi kabul eder, döneminde egemen olan mekanizme karşı çıkar ve bilimsel metodun hayatı anlayamayacağını düşünür. Bu düşüncelerine ek olarak Baltacıoğlu hayat, insan, evrim, içgüdü, zekâ ve hatta zaman konularında Bergsoncudur denilebilir.[17] Türkiye'de Bergsonculuğu tam anlamıyla temsil eden ve Bergson'u tanıtan M. Şekip Tunç'a Bergson'u okumasını tavsiye eden Baltacıoğlu olmuştur. Baltacıoğlu'nun "Kerbelaya Giden Derviş", Bergson'un mistik yönlerini taşır. Ayrıca "Bergson" adlı makalesinin yanında diğer bazı yazılarında, örneğin "Kalbin Gözü", "Ölenlerin Felsefesi" gibi yazılarında Bergsoncu etkileri taşıdığı görülür.[18]

Mustafa Şekip Tunç (1886–1958), gerek mizacı gerekse toplumsal ve siyasal olaylar karşısındaki tavrından dolayı Bergson felsefesine uygun bir ruh ve zihin sahibi olmakla, bu felsefeyi tam olarak benimseyip tanıtan tek düşünürümüzdür. Diğer düşünürler Bergson'u bütün olarak benimsemeden bazı görüşlerinden faydalanma yoluna gitmiş ve sadece meraktan dolayı

tanıtmayı amaçladıkları yerde M. Şekip Tunç, Bergson'u hem benimseyen hem tanıtan hem de tam anlamıyla Bergsoncu olan bir düşünürdür. Bergson'dan yaptığı çeviriler oldukça önemlidir: 1923'te *Bergson ve Kudret-i Ruhiyyeye Dair Birkaç Konferans* adıyla yayımlanan eser, daha sonra da 1934'te, *Manevi Kudrete Dair Birkaç Konferans* adıyla yayımlanmıştır. Diğer tercümeleri *Yaratıcı Tekâmül* (1934), *Gülme* (1945), *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri* (1950) adlı eserlerdir. Bu son eser, 1928 yılında *Şuurun Bilâvasıta Mutaları Hakkında* başlığıyla Halil Nimetullah tarafından da Türkçeye çevrilmişti.

Tunç, *Yaratıcı Tekâmül'*ün çevirisine Bergson'u her yönüyle tanıtan uzun bir önsöz yazmıştır. Daha önsöz'ün ilk cümlesinde, "yalnız metafizikte değil, ilimlerin yarı şuurlu ve şuursuz temayülleri temsil etmek ve bunları son derece canlandırmak suretiyle önemli bir inkılap yapan bir felsefe"[19] olarak Bergson'un felsefesini tanımlayan M. Şekip, yapmış olduğu çevirilerin dışında "Hakiki Hürriyet, Ruha Dikkat, Hislerimizin Mantığı" adlı yazılarında tam bir Bergsoncu olarak karşımıza çıkar. Bu yazılar da sırasıyla, Dergâh'ın 3, 4, ve 7. sayılarında yayımlanmıştır.[20]

Erişirgil'e göre başlangıçta pragmatizme bağlanan ve "James'den geçerek Bergson'a ulaşmış olan"[21] M. Şekip Tunç, Bergson felsefesinin etkisiyle sosyolojizm karşıtı yazılar yazmış ve Gökalpçiler ile arasında bir polemiğin doğmasına da neden olmuştur. Sosyolojizm, "birey yok, toplum var" sloganıyla bireyi, toplumsal determinizmin bir ürünü sayar ve yaratıcı bireylerin önemini, onların yetişmesini ihmal eder. Hedefi, toplumsal düzeni sağlamaktır ve birey, genel için feda edilir. Her türlü kurum ve değerlerin kaynağını toplum olarak görür. Bir bakıma sosoyolojizmin savunduğu, Bergson'un *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı'*nda anlatıp eleştirdiği kapalı toplum, ödev ahlakı ve statik dindir. Oysa Bergsoncu olan Tunç, bireylerin ruh ve zihin dünyasının zenginlik ve değerine inandığı için sosyolojizmin yapmak istediği şeyi, hürriyeti öldürücü bir zorbalık olarak görür. Çünkü "gözleri kapalı" olarak görev yapan bir birey yok demektir. Oysa "hakiki irade ve hürriyet bütün ruhumuzla yaşamaktır."[22] Sosyolojizm

ise taklitçi bireyler yetiştirir. Tersine olarak, bize hürriyeti sağlayacak olan ise oluş halidir. Taklit, insanda yapıcı ve yaratıcı mahiyette değişiklik oluşturmaz, bunu sağlayan ise sadece oluştur. Bergson'u bütünüyle benimsemiş ve tanıtmak için her türlü çabayı göstermiş olmasına rağmen, bunun çok güç bir iş olduğunu, "dogmatik bir mantıkla idrak (olunamayacak), kırk seneden beri ilim ve felsefe idrakini değiştiren, insan düşüncesini asırlar görmüş yatağından çıkararak yeni ufuklara salan (bu felsefeyi), hakikatte sahibinden başka" hiç kimsenin anlatamayacağını düşünür.[23] Böyle olmakla birlikte M. Şekip Tunç'un, "matematik bir gidiş olmakla beraber yüksek bir şair edası olan ve çekici bir telkin kudreti" gördüğü bu felsefenin "insan zihninde hiç olmazsa hayali, takribi veya zanni bir düşünce" uyandırabileceğini ifade ettiğini görüyoruz.[24] Çünkü o, Bergson'da, birinci sınıf yazarlarda gördüğü bir üslup, felsefi tavrında orijinallik bulur ve bu yeteneklerin, üslup ve düşüncenin beraberliğinde başka filozoflara kolay kolay nasip olmadığını düşünür.

Dergâh çevresindeki yazarlarda oluşan Bergsonculuk düşüncesi, öncelikle dönemin bilimsel, siyasi ve toplumsal koşullarıyla açıklanabilecek bir husustur. Hem yaygın pozitivist tutuma karşı oluş hem de yeni kurulmakta olan toplumsal yapıya özellikle bir ideal ve ahlak kazandırmak, bunun için de mevcut durumu anlamak gibi nedenlerle Bergson felsefesine ilgi duyulduğunu söyleyebiliriz. Bu yazarlar arasında Erişirgil ve Baltacıoğlu'na nispetle M. Şekip Tunç, Bergson'u sadece tanıtmakla kalmayıp, aynı zamanda orijinal fikirlere ulaşma gayreti içerisine girmiştir, denilebilir.

Buraya kadar ele aldığımız yazarların dışında Ziya Somar'ın *Bergson Hayatı Felsefesi ve İlk Eseri* başlıklı kitabı 1939'da yayımlanmıştır. Somar bu eserinde, Bergson'un ilk eseri olan *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri* adlı eserinden hareketle, süre ve sezgi konusundaki düşünceleri üzerinde durur ve ayrıca hürriyet konusuna da yine aynı eser bağlamında değinir. Bergson'un süre anlayışı ile Einstein'ın zaman konusundaki düşünceleri arasında karşılaştırmalar yapar.

Bergsoncu etkiler taşıyan ama bazı bakımlardan da onu eleştiren Nurettin Topçu, “Bergson” adlı bir doçentlik tezi hazırlamış, ayrıca “İsyan Ahlakı” (Confomisme et Révolte) adlı doktora çalışmasında da, Bergson’un sezgi ve hürriyet anlayışı ve eleştirisi olarak bir kısım ayırmıştır. Topçu, Bergson’un *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri* adlı eserini temel alan ve onun sezgi ve süre kavramlarına bağlı olarak yaptığı hürriyet tanımı ve analizini eleştirir. Bergson’un hürriyeti ele alırken deterministlerin görüşlerini eleştirdiği ama her türlü hürriyet tanımının da deterministlere hak verdirdiği düşüncesini Topçu doğru bulmaz. Çünkü böyle bir düşüncenin “kör bir kabul” olduğunu, “ne pahasına olursa olsun hürriyetin gerçek mahiyetini” tanımaya çalışacağını ifade eder.[25] Ayrıca Topçu, Bergson’un hürriyet anlayışında sorumluluğun savunulabileceğine de pek kanaat getirmez. Bergson’a göre zaman ya da süre ile birlikte hem eylem hem hürriyet de akıp gitmekte veya bu akışın kendisi eylem ve hürriyet olarak gerçekleşmektedir. Bu noktada Bergson, hürriyeti bir olgu olarak görmekte ve tanımlanmasını imkânsız kabul etmekte, bunu bir tür belirsizlik olarak ortaya koymaktadır. Çünkü oluşun bir nedenden nasıl kaynaklandığı ve yönünün nereye olduğu bilinmemektedir. Bu durumda sorumluluk “sezgiye de dayanmadığı” için savunulamamakta, eylemi hiçbir bilinen nedene dayandırmadan anlamaya çalıştığı için de, özellikle cüz’i iradenin reddi ortaya çıkmaktadır. Topçu’nun, hürriyet ile ilgili olarak örneğini verdiğimiz bazı eleştirileri olsa da, Bergson’un bütün eserlerinin oluşturduğu sisteme yüce bir övgüsü söz konusudur: “Eflatun’dan Darwin’e kadar felsefenin ve ilimlerin başlıca ana meselelerinde, gerek tenkit, gerek takdir maksadıyla görüşler ortaya koymuş olan Bergson’un metafizik dünyasında, birbirlerinden bambaşka düşünüş ve duyuş tarzlarını benimsemeye çalışarak, aynı zamanda modern fizikle biyolojinin verilerinden her adımda faydalanmak suretiyle ortaya koyduğu muhteşem eser, insan ruhunu kâinatın muammalarında derinleştiren saf metafizik eseri olmaktan ziyade birbirlerine en yabancı motiflerle en mükemmel ve geniş terkipler yaratmaya kabiliyetli, aydınlıkları aksettiren ince bir stil sayesinde gözleri kamaştırıcı üstat bir mimarın, bir cephesi realiteyi ve tarihi, öbür cephesi ise sanat ve hayali yaşatan gotik bir mimari eserini andırıyor.”[26]

Nurettin Topçu, diğer eserlerinde de Bergsoncu etkiler taşır. Özellikle tarih ile ilişkili olarak yaptığı millet tanımında, Bergson'un zaman hakkındaki görüşlerinden önemli derecede etkilediğini görüyoruz. Topçu'ya göre millet, "kökleri mazide, gövdesi halde bulunan, dalları ve yaprakları istikbale uzanan, geçmişte, halde ve gelecekte hatıraları, temayülleri ve tasavvurlarıyla birleşmiş bir varlık"tır.[27] Milleti yaşatan hayati kuvvetler geçmiştedir, ama bu kuvvetler hali suladıktan sonra, birbirini iç içe girmiş bir şekilde takip eden anlar gibi, kaybolmazlar ve geleceği de yaratırlar. Bergson'un süre fikrinde olduğu gibi, kesintisiz bir şekilde ve birbirini yaratarak devam ederler. Bu, bölünemez bir süreklilik demektir. Ancak her an bir defalık ve biriciktir. Zamanda ve tarihte geriye dönüş ve tekrar yoktur. Bergson'un zamanı, özellikle şuur ile ilgisi dahilinde ele aldığı "Şuur ve Hayat" adlı konferansında, Topçu'nun yukarıda verilen millet tanımında geçen zamana ilişkin yorumun hemen hemen aynısını görürüz. Çünkü geçmişi halde koruyan şuur, aynı zamanda geçmiş ile gelecek arasında kurulmuş olan bir köprüdür. Bundan dolayı şuurlu bir varlığın en önemli özelliği, hem geçmişe dayanmak (kökleri mazide olmak), hem de geleceğe eğilmektir (dalları ve yaprakları istikbale uzanmak). Geçmişi koruyan ve geleceği, koruduğu geçmiş ve şimdiyle birlikte hazırlayan şuur, Topçu'nun millet tanımında söylediklerine benzer bir şekilde, zamanın bütün anlarını kendisinde birleştiren bir varlık olarak karşımıza çıkar. Bir bakıma tarihin ilerlemesindeki gibi, geçmişten topladıklarını şimdi'de biriktirerek geleceği hazırlar. Zaman ilerledikçe, geride bıraktığımız tepenin büyümesi gibi geçmiş de büyür ve adeta, tepeden yuvarlanan bir kartopu gibi, yuvarlandıkça biriktirdikleriyle geleceği hazırlar.

Topçu, M. Şekip Tunç gibi, Bergson ve elbetteki özellikle Blondel'den aldığı etkilerle sosyolojizm karşıtı yazılar yazmış ve sosyolojizmi etkili bir biçimde eleştirmiştir. Ona göre de sosyolojizm konformist, sosyal dayanışmacı ve toplumcu olmak bakımından sosyal pozitivist ve mekanist bir yapıya sahip olduğu için ahlak kahramanlarının, mistik dehaların

yetişmesine engeldir, kapalı bir toplum yapısından yanadır. Topçu ise anarşist olmayan bir isyanı savunur.

Bergson gibi Topçu da, dinin kaynağında mistikliği görmekle birlikte mistikliğin sezgiyle değil, ama özellikle din söz konusu olduğunda, ilahi ilhamla, vahiyle mümkün olduğu görüşündedir. Topçu, *Bergson* adlı eserinde de bazı bakımlardan, Bergson sistemini eleştirmektedir. Topçu'ya göre Bergson'un ahlakında ortaya koyduğu "biyolojik temelden hareket ederek ilâhi aşka ulaşma keyfiyeti, kolay anlaşılabilecek bir şey değildir."[28] Ayrıca açık ahlak, sadece "insaniyetçilik olarak, ahlaki bir gayeye götürücü (olmadığı gibi), kapalı cemiyet içinde yaşayan ve onun idealini seven açık ruhlar (da) vardır."[29] Ve ilave olarak, hümanistlerin hepsi ahlaklıdır da denemez. Bunlarla birlikte, *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı* adlı eserin, hareketlerimizin eleştirisini yapmadığı, psikolojik bir değerler sistemini temele almadığı, Bergson sezgici olmakla birlikte bu eserin sezginin değil de zekânın eseri olduğu, eserin sosyolojik izahlarla bitirildiği, yaptığı şeyin sadece dini düşünce tarihinin bir eleştirisi olduğu gibi hususlardan ötürü Topçu tarafından eleştirildiğini görüyoruz.[30]

Bergson etkisini, Bergson ile hemen hemen aynı yıllarda yaşamış olan Yahya Kemal'in (1884–1958) bazı düşüncelerinde de görmek mümkündür. Özellikle onun tarih görüşünün oluşmasında, Bergson'un zaman hakkındaki görüşlerinin etkisi olmuştur denilebilir. Zamanın geçmiş-şimdi-gelecek diye kısımlara ayrılması görece bir ayrılmadır. Çünkü zamanın "sabit olması, değişmemesi gerekir" ki o bölümlere ayrılabilsin. Bergson'da da zamanın sürekli bir nitelik olarak görülmesi ve Yahya Kemal'de de geçmiş, şimdi ve gelecek değil de, ortada bir "imtidad" yani devamlılığın gerçek olarak kabul edilmesi, bunun oluş olarak nitelendirilmesi ikisi arasında önemli bir benzerlik olarak ortaya çıkmaktadır. Yahya Kemal, "bütün tarih anlayışını bu süreklilik ve devamlılık üzerine kurmuştur."[31] Bu süreklilik ve devamlılığın da, zaman görüşü bakımından teorisi Bergsoncu süre fikrinde bulunmaktadır. Çünkü Bergson'a göre de oluş ve değişiklilik bir süreklilikten ibarettir ve kesintiye uğramaz. Sadece teorik olarak mantıken

ayırabildiğimiz zamanın bölümleri arasındaki sürekliliği sağlayan da şuurumuzdur. Yahya Kemal'in, "kökü mazide olan atiyim" ifadesiyle, Bergson'da şuurun geçmişe dayanıp, geleceğe binmesi arasında bir fark görmek mümkün değildir.

Yahya Kemal, Bergson'u okumuş mudur? Onun şiirlerinde böyle bir etki olduğu kuvvetli bir ihtimaldir. Yine bilinmektedir ki Yahya Kemal Bergson'u tanımaktadır. Zira Yahya Kemal Gökalp'i anlatırken [...] "Ziya Gökalp [...] Garp felsefesini Sokrat"tan Bergson'a kadar en derin ve yeni telakkisiyle kavramıştı'" der.[32]

Ayrıca Yahya Kemal'in, *Dergâh'*ta da yazılar yayımlamış olması, *Dergâh* çevresinde bulunması, Bergson'u ilk tanıtan yazarların da aynı çevrede fikir üretmeleri, onun, Bergson'u tanıdığı ihtimalini güçlü kılmaktadır.

Buraya kadar ele aldığımız yazarlarımızın dışında başka bazı yazarlarımızda da Bergson etkisi görülmektedir. Örneğin, "*Erenlerin Bağı*"ndan ile Yakup Kadri'de, "*Çamlıca'daki Enişte*mi*z*" ve "*Fehim Bey ve Biz*" ile A. Şinasi Hisar'da, hemen bütün romanlarıyla A. Hamdi Tanpınar'da, "*Tohum*", "*Bir Adam Yaratmak*" ile N. Fazıl'da, "*Matmazel Noralyanın Koltuğu*" ve "*Yalnızız*" ile Peyami Safa'da, "*Sanat Felsefesi*" ve "*Estetik ve Ana Sorunları*" ile Suut Kemal Yetkin'de bu etki açıkça tespit edilebilmektedir.[33]

Kısaca söylemek gerekirse; bir yandan Türkiye'nin içinde bulunduğu siyasi ve toplumsal koşullar, öte yandan da dönemin hâkim fikir akımları karşısında muhafazakâr ve ruhçu Türk aydını için Bergson önemli bir referans olmuştur. Buna rağmen M. Şekip Tunç bir yana bırakılırsa, diğer yazarlarımızda sistemli bir Bergsonculuğun oluştuğunu söylemek mümkün değildir. Bergsoncu etkiler taşıyan bazı eserler ve fikirler de günün hâkim görüşü olan Gökalpçiliğin gölgesinde kalmıştır.

SONUÇ

Bergson’un düşüncelerinden, felsefenin temel sorunları adına, hayatı da içine alan bir evren görüşü, bu evren görüşüne uygun bir epistemoloji ve nihayet bir Tanrı sorunuyla birleşmiş bir ahlak ve din görüşü çıkarmak mümkün görünmektedir. Bütün bunlar, metafiziğin mümkün olduğunu göstermeye adanmış, kendi zamanında bir fikir dönüşümünün yaşanmasını da sağlamış çabalardır.

Pozitif bilimlerin, kendi konuları hakkında elde ettikleri bilgilerin kesinliğine benzer kesinlikte bir bilgi, hayat söz konusu olduğunda da mümkün olabilir mi? Bergson’a göre bu, mümkündür. Ancak böyle bir bilginin çıkarılacağı gerçeklik alanını tanımak gerekir. Bergson bu amaçla, Antik Yunan’da Herekleitos ile Elealılar arasındaki oluş problemi tartışmasında bütün bir özcü felsefe eleştirisi yaparak ve zaman ile mekânın farklı şeyler olduğunu, bunların birbiriyle karıştırılması durumunda zaman konusunda yanlış sonuçlara gidildiğini, Zenon’un paradokslarını eleştirmek suretiyle gösterip oluşun, değişmenin, hareketin hakikatini gösterdi. Zaman konusundaki tartışmalara, kendisi ele alıncaya kadar pek üzerinde durulmamış olan bir kavram ile, *süre* kavramı ile açıklık getirdi. Süre, onun aradığı ve tespit ettiği hakikat alanını en iyi şekilde ifade eden bir kavramdır. Çünkü onun için önemli olan insanın bilinç ve ruh durumlarıdır. Bununla birlikte Bergson, değişim ve hareketin sadece insan ruhu ve şuurunda değil, bütün bir evrende hüküm süren ve varlığı bütünüyle etkisi altına alan bir hayat hamlesinin ürünü olduğunu iddia etti: Değişim, evrendeki sürecin özüdür. Değişmeler, kurgulanmış ve birbirini tekrar eden monoton durum değiştirmeler değil, orijinal ve yaratıcıdırlar. Nietzsche’nin güç istenci gibi hayat hamlesi de yaratıcıdır ve evrimin gerçekleşmesinin nedenidir. Oluş, yeninin sürekli olarak kendisini yaratmasıdır. Hayat, bu yaratmanın ürünüdür ve tıpkı bir sanat eseri gibi kendi kendini oluşturan bir süreçtir.

Değişmenin, oluşun, hareket ve yaratmanın gerçekliği, zamanın gerçekliğini gösterir. Bu, aslında sürenin gerçekliğidir. Süre, sürekliliğinden dolayı sonsuz ama mekân sonludur. Bütün bir evren, mekânı sonlu ama

süresi sonsuz olan varlıkların kendisine boyun eğdiği hayat hamlesinin, maddenin direncini kırabildiği ölçüde, kendisini göstermesinden ve yaratıcı süreci gerçekleştirmesinden ibarettir. Tekrarın olmadığı, kendisi böyle bir ifade kullanmasa da hayat hamlesinin önünün sonsuzluğa ve belirsizliğe açık olduğu bir hayatın nihai bir gayesinin olmadığını savunan Bergson, her türlü gayeyi aşan hayatın, hayat hamlesi sayesinde insana, mevcut varlığının ötesinde olabilecek daha yüksek varlık formlarına doğru yol alabileceği imkânını gösterdi. Böylece insan varlığı, kendini aşmak imkânına sahip bir varlık olarak anlaşılmaktadır.

Hayat hakkındaki düşünceleri ve sürenin hakikati konusundaki fikirleri, bu hayatın; donmuş veya bir modeli gerçekleştirmeye yönelik evren hakkındaki bilgiyi sağlayan araçlar tarafından tanınamayacağı sonucunu çıkarmaktadır. O, yeni bir bilme aracı sayesinde, yaratıcı olan hamlenin bizzat içine yerleşerek onu doğrudan kavramanın imkânına işaret etti. Bu araç, sezgi idi. Böylece hem hayatı donuklaştıran zekânın yetersizliğini hem de içgüdünün eksikliğini gidermenin mümkün olduğunu savundu. Çünkü sezgi, içgüdü ile zekânın kaynaşmasının sonucu olarak ortaya çıkıyordu. Böylece Bergson, zekânın yaptığı bilime metafizik, metafiziğe de bilim katmaktan bahsetti. Genel olarak, bilim ile metafiziğin bu şekildeki bir birliği, karşılıklı olarak birbirlerini bozucu etkiye neden olur diye düşünülmesi gerekirken Bergson, tam tersini savundu: Metafizik, her türlü teorik açıklamadan uzaklaşabileceği gibi bilim de, görece olmaktan bir ölçüde de olsa kurtulabilir.

Hayatın evrimini sağlayan yaratıcı hamle, doğada karşılaştığı engeller yüzünden kendini evrimin en üst seviyesinde ortaya çıkan insanda, insanın eylem ve inanç dünyasında devam ettirmektedir. Doğanın elinden çıkmış haliyle toplum, birlikte yaşama zorunluluğundan kaynaklandığı için insanı güvence altına almakta ve düzeni sağlamakta olan alışkanlıklardan doğan bir ahlaka neden olmuştur. Oysa yaratıcı hamleyi kendi iç dünyasında bulan mistik insanlar, ait oldukları toplumun sınırlarını aşarak bütün insanlığa bağlanan bir eyleme öncülük ederler. Bu, onların açık ruh sahibi olduklarını gösterir ve hiçbir menfaat olmadan sırf sevgiden dolayı eylemde bulunurlar.

Çünkü kendilerini, bir sezgi çabasıyla hayat hamlesinin ve yaratıcı evrimin merkezine yerleştirerek bu yaratıcı hamlenin akımına ortak olurlar. Buna benzer bir durumu, din sahasında da görürüz. Doğanın gereği ve insan varlığının zekâsının ürünü olarak ortaya çıkan din, kapalı toplumun dinidir ve değişmeye kapalıdır. Dinamik dinler ile birlikte, kaynağında mistiklik bulunan ve yüce bir ruha sahip olanlarla temsil edilen açık din, ahlaka paralel olarak, Tanrı ile şahsi temas düşüncesine dayandığı için ahlak, din ve Tanrı sorununu kendi içinde bulundurur.

Sonuç olarak, Bergson'un felsefesi hayat, bilgi, ahlak ve din alanlarında sezgi ve sezginin kaynakları ile mistisizm üzerine bir düşünüşten ibarettir.

KAYNAKÇA

Akarsu, Bedia. *Çağdaş Felsefe*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979.

Bayraktar, Levent. *Bergsonculuğun Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, Ankara: Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), 1997.

Bergson, Henri. *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, Çev. M. Şekip Tunç, İstanbul: MEB Yayınları, 1990.

Bergson, Henri. *Matiére et Mémoire*, Paris: PUF, 1939.

Bergson, Henri. *Düşünce ve Devingen*, Çev. Miraç Katırcıoğlu, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986.

Bergson, Henri. *Gülme*, Çev. M. Ş. Tunç, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1989.

Bergson, *Henri Yaratıcı Tekâmül*, Çev. M. Şekip Tunç, İstanbul: MEB Basımevi, 1986.

Bergson, Henri. *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*, Çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2004.

Bergson, Henri. *Zihin Kudreti*, Çev. Miraç Katırcıoğlu, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1989.

Bergson, Henri. *Metafiziğe*, Çev. Barış Karacasu, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998.

Bergson, Henri. *Durée et Simultanéité*, Paris: Librairie Félix Alcan, 1922.

Bréhier, Émile. *Bugünkü Felsefe Konuları*, Çev. Mehmet Toprak, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1966.

Bréhier, Émile. *Histoire de la philosophie*, Paris: PUF, 2004.

Challaye, Félicien. *Petite Histoire des Grandes Philosophie*, Paris: PUF, 1948.

Dede, Münir. *F. W. Nietzsche ile H. Bergson'un Ahlak Anlayışları* (Karşılaştırmalı Olarak), Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış doktora tezi), 1996.

Durozoi, G., Roussel, *A. Dictionnaire de Philosophie*, Paris: 1997.

Elibol, Sadettin. "Bergson Felsefesi ve Türkiye", *Felsefe Dünyası*, Sayı: 2, 1991.

Erişirgil, Mehmet Emin. "Tercüme Ederken Düşündüklerim", Henri Bergson, *Ahlak ve Dinin İki Kaynağı Birinci Kitap* içinde, Çev. Mehmet Emin, İstanbul: Devlet Matbaası, 1933.

Kök, Mustafa. *Mistik Dünya Görüşü ve Bergson*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2001.

Lalande, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris: 2002.

Mayer, Frederick. *Yirminci Asırda Felsefe*, Çev. Vahap Mutal, İstanbul: Dergâh Yayınları, (tarihsiz).

Mounier, Emmanuel. *Varoluş Felsefelerine Giriş*, Çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, İstanbul: Alan Yayınları, 1986.

Özden, H. Ömer, *Estetik ve Tarih Felsefesi Açısından Yahya Kemal*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.

Russell, Bertrand. *Batı Felsefesi Tarihi Yeniçağ*, Çev. Muammer Sencer, İstanbul: Say Yayınları, 2000.

Sena, Cemil. *Filozoflar Ansiklopedisi*, Cilt: I, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1974.

Somar, Ziya. *Bergson Hayatı, Felsefesi, İlk Eseri*, İstanbul: Sühulet Kitabevi, 1939.

Tevfik, Rıza. *Bergson Hakkında*, Yayına Hazırlayanlar: Erdoğan Erbay-Ali Utku, Konya: Çizgi Yayınevi, 2005.

Topçu, Nurettin. *İsyan Ahlakı*, Çev. Mustafa Kök-Musa Doğan, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1995.

Topçu, Nurettin. *Bergson*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998.

Topçu, Nurettin. *Ahlak Nizamı*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1997.

Tunç, Mustafa Şekip. "*Yaratıcı Tekâmül'e Önsöz*", İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986.

Uçman, Abdullah. "Rıza Tevfik ve Henri Bergson Üzerine Birkaç Söz", Rıza Tevfik, *Bergson Hakkında* içinde, Yayıma Hazırlayanlar: Erdoğan Erbay-Ali Utku, Konya: Çizgi Yayınevi, 2005, s. 9–15.

Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: Ülken Yayınları, 1992.

Ülken, Hilmi Ziya. *Yirminci Asır Filozofları*, İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1936.

DİPNOTLAR

1 Ziya Somar, *Bergson, Hayatı, Felsefesi*, İlk Eseri, İstanbul: Suhulet Kitabevi, 1939, s. 21.

2 Cemil Sena, *Filozoflar Ansiklopedisi*, Cilt: I, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1974, Bergson Maddesi, s. 213. Somar, a.g.e., s. 22.

3 Somar, a.g.e., s. 24.

4 Henri Bergson, *Düşünce ve Devingen*, Çev. Miraç Katırcıoğlu, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986, s. 125.

5 Will Durant, *Felsefe Kılavuzu*, Çev. Ender Gürol, İstanbul: Milliyet Yayınları, 1973, s. 383.

6 Frederick Mayer, *Yirminci Asırda Felsefe*, Çev. Vahap Mutal, İstanbul: Dergâh Yayınları, (tarihsiz), s.105.

7 A.g.e., s. 105.

8 Nurettin Topçu, *Bergson*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998, s. 17.

9 Henri Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, Çev. M. Şekip Tunç, İstanbul: MEB Yayınları, 1990, s. 8.

10 Henri Bergson, *Matiére et Mémoire*, Paris: PUF, 1939, s. 1.

11 A.g.e., s. 1.

12 Bergson, *Düşünce ve Devingen*, s. 104.

13 Mustafa Şekip Tunç, *Yaratıcı Tekâmül'e Önsöz*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986, s. XXII-XXIII.

14 A.g.e., s. XXIII.

15 Bergson, *Matiére et Mémoire*, s. 107.

16 Topçu, a.g.e., s. 33.

17 Tunç, a.g.e., s. XXIII.

18 Henri Bergson, *Gülme*, Çev. M. Ş. Tunç, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1989, s. 5.

19 A.g.e., s. 13.

20 A.g.e., s. 15.

21 A.g.e., s. 111.

22 A.g.e., s. 103.

23 Somar, a.g.e., s. 36.

24 A.g.e., s. 36-37.

25 Henri Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, Çev. M. Şekip Tunç, İstanbul: MEB Basımevi, 1986, s. 290.

26 A.g.e., s. 348.

27 Hilmi Ziya Ülken, *Yirminci Asır Filozofları*, İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1936, s. 61.

28 Topçu, a.g.e., s. 37.

29 A.g.e., s. 37.

30 Henri Bergson, *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*, Çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2004, s. 8.

31 A.g.e., s. 30.

32 A.g.e., s. 117.

33 A.g.e., s. 182.

34 A.g.e., s. 195.

35 A.g.e., s. 206.

36 A.g.e., s. 272.

37 Henri Bergson, *Zihin Kudreti*, Çev. Miraç Katırcıoğlu, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1989, s. 5.

38 A.g.e., s. 14.

39 A.g.e., s. 50.

40 Bergson, *Zihin Kudreti*, s. 245.

41 Ülken, a.g.e., s. 5.

42 Henri Bergson, *Metafiziğe Giriş*, Çev. Barış Karacasu, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998, s. 7.

43 A.g.e., s. 8.

44 A.g.e., s. 9.

45 A.g.e., s. 9.

46 A.g.e., s. 16

47 A.g.e., s. 16.

48 A.g.e., s. 23.

49 A.g.e., s. 42.

50 A.g.e., s. 44.

51 A.g.e., s. 47.

52 Émil Bréhier, *Bugünkü Felsefe Konuları*, Çev. Mehmet Toprak, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1966, s. 34.

53 Bergson, *Düşünce ve Devingen*, s. 87.

54 Topçu, a.g.e., s. 19.

55 A.g.e., s. 19-20.

56 Takiyettin Mengüşoğlu, *Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann*, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1976, s. 1.

57 A.g.e., s. 1-2.

58 Ülken, a.g.e., s. 6-7.

59 A.g.e., s. 6.

60 A.g.e., s. 6. Ayrıca Nietzsche ile Bergson'un ahlak anlayışlarının, üstün insan ile mistik insan anlayışlarının karşılaştırılması için bkz. Münir Dede, *F. W. Nietzsche ile H. Bergson'un Ahlak Anlayışları* (Karşılaştırmalı olarak), Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış doktora tezi), 1996.

61 Mayer, a.g.e., s. 104.

62 Ülken, a.g.e., s. 7.

63 Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 465.

64 A.g.e., s. 465.

65 Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979, s. 58.

66 Emmanuel Mounier, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, Çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, İstanbul: Alan Yayıncılık, 1986, s. 48.

../. hem gerçeğin bir teorisi hem de mekanizmin bir olumsuzlanmasıdır; bu, maddeyi tamamen özel bir olgu, hayatın sınır olgusu olarak düşünen spesifik bir realizmdir. (Didier Julia, *Dictionnaire de la Philosophie*, Paris: 1988, s. 300.) 5 Topçu, *Bergson*, s. 40.

6 Bergson, *Metafiziğe Giriş*, s. 13.

7 A.g.e., s. 23.

8 A.g.e., s. 23.

9 A.g.e., s. 23.

10 A.g.e., s. 25.

11 A.g.e., s. 44.

12 A.g.e., s. 26.

13 A.g.e., s. 29.

14 Bergson, *Zihin Kudreti*, s. 24.

15 Bergson, *Matier et Mémoire*, s. 261.

16 Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 20.

17 A.g.e., s. 135.

18 A.g.e., s. 135.

19 A.g.e., s. 135. ve a.g.e., s. 134.

20 A.g.e., s. 143.

21 A.g.e., s. 171.

22 A.g.e., s. 171.

23 A.g.e., s. 348.

24 A.g.e., s. 136-137.

25 A.g.e., s. 137-138.

26 A.g.e., s. 329.

27 A.g.e., s. 336.

28 A.g.e., s. 342.

29 A.g.e., s. 348.

30 A.g.e., s. 180.

31 A.g.e., s. 180-181.

32 A.g.e., s. 3.

33 A.g.e., s. 185.

34 A.g.e., s. 185.

35 A.g.e., s. 185.

36 A.g.e., s. 186.

37 A.g.e., s. 189.

38 Russell, a.g.e., s. 161.

39 Kök, a.g.e., s. 41

40 Russell, a.g.e., s. 156.

41 A.g.e., s. 156.

42 A.g.e., s. 156.

43 Bergson, *Düşünce ve Devingen*, s. 105.

44 Russell, a.g.e., s. 157.

45 Bu kısım, “Bilim ve Hayatı Anlamak” başlığı altında sunduğum bildiriye dayanmaktadır. Bkz.: “Bilim ve Hayatı Anlamak”, *Sosyal Bilimler ve Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, Vadi Yayınları, 2006, s.s. 363–369.

46 Bergson, *Metafiziğe Giriş*, s. 42.

47 Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 182.

48 Bergson, *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*, s. 124.

49 Russell, a.g.e., s. 156.

50 A.g.e., s. 157.

51 Bergson, *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*, s. 151.

52 Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 44.

53 Bergson, *Metafiziğe Giriş*, s. 42.

54 Tunç, *Yaratıcı Tekâmül*'e Önsöz, s. X.

55 Bergson, *Metafiziğe Giriş*, s. 47.

56 Mustafa Şekip Tunç, a.g.e., s. XIV.

57 Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 435.

58 A.g.e., s. 430.

59 A.g.e., s. 426.

60 Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 93.

61 Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 400.

62 A.g.e., s. 402.

63 A.g.e., s. 405.

64 Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 103.

65 A.g.e., s. 104.

66 Bergson, *Durée et Simultanéité*, Paris: Librairie Félix Alcan, 1922, s. 54-55.

67 A.g.e., s. 55.

68 Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 16.

69 Bergson, *Düşünce ve Devingen*, s. 5.

70 Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 69.

71 Tunç, a.g.e., s. XV.

72 Félicien Challaye, *Petite Histoire des Grandes Philosophie*, Paris: PUF, 1948, s. 273-274.

73 Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 206.

74 A.g.e., s. 98.

75 A.g.e., s. 182.

76 Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 19.

77 A.g.e., s. 24.

78 A.g.e., s. 16.

79 A.g.e., s. 68.

80 A.g.e., s. 16.

81 A.g.e., s. 13.

82 Bergson, *Metafiziğe Giriş*, s. 30.

83 Tunç, a.g.e., s. XXVIII.

84 Russell, a.g.e., s. 162.

85 Bergson, a.g.e., s. 11.

86 Bergson, *Zihin Kudreti*, s. 14.

87 A.g.e., s. 15.

88 Bergson, *Düşünce ve Devingen*, s. 221.

89 A.g.e., s. 37.

90 Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 199.

91 A.g.e., s. 201.

92 Topçu, a.g. e., s. 65.

93 Bergson, *Metafiziğe Giriş*, s. 8.

94 Akarsu, a.g.e, s. 57.

95 Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 231.

96 A.g.e., s. 231.

97 A.g.e., s. 233.

98 Bergson, *Düşünce ve Devingen*, s. 34.

99 Bergson, *Metafiziğe Giriş*, s. 10.

100 Somar, a.g.e., s. 33.

101 Topçu, a.g.e., s. 94.

102 Russell, a.g.e., s. 161.

103 Bergson, *Düşünce ve Devingen*, s. 170–171.

104 Bergson, *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*, s. 9.

105 A.g.e., s. 11.

106 A.g.e., s. 11.

107 A.g.e., s. 23.

108 “Tercüme Ederken Düşündüklerim”, Henri Bergson, *Ahlak ve Dinin İki Kaynağı* Birinci Kitap içinde, Çev. Mehmet Emin, İstanbul: Devlet Matbaası, 1933, s. VI-VII.

109 Bergson a.g.e., s. 24.

110 Arahant, Budizmde Nirvanayı arayan, kendi kurtuluşunun peşinde olan veya Nirvanaya ulaşmış ve her türlü isteğin köleliğinden kurtulmuş kişidir.

111 A.g.e., s. 30.

112 A.g.e., s. 33.

113 A.g.e., s. 34.

114 A.g.e., s. 35.

115 A.g.e., s. 84.

116 Erişirgil, a.g.y., s. X- XIV.

117 A.g.e., s. 68.

118 A.g.e., s. 86.

119 A.g.e., s. 87-88.

120 A.g.e., s. 186.

121 A.g.e., s. 110.

122 A.g.e., s. 114.

123 A.g.e., s. 117.

124 A.g.e., s. 117.

125 A.g.e., s. 174.

126 A.g.e., s. 136.

127 A.g.e., s. 155.

128 A.g.e., s. 155.

129 A.g.e., s. 165.

130 A.g.e., s. 182.

131 A.g.e., s. 186.

132 Kök, a.g.e., s. 110.

133 Bergson, *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*, s. 188.

134 A.g.e., s. 189.

135 A.g.e., s. 189.

136 A.g.e., s. 195.

137 A.g.e., s. 195.

138 Ramakrishna, 1836-1886 yılları arasında yaşamış Hintli bir azizdir. Vivekananda da 1863-1902 yılları arasında yaşamış Hintli bir keşiştir.

139 A.g.e., s. 200.

140 A.g.e., s. 201.

141 A.g.e., s. 204.

142 A.g.e., s. 206.

143 A.g.e., s. 206.

144 Kök; a.g.e., s. 101-102.

145 Bergson, *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*, s. 211.

146 A.g.e., s. 212.

147 A.g.e., s. 222.

148 A.g.e., s. 222.

149 A.g.e., s. 225.

150 Kök, a.g.e., s.158.

151 Bergson, *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*, s. 235.

152 A.g.e., s. 245.

153 A.g.e., s. 248-249.

154 A.g.e., s. 257.

155 A.g.e., s. 257.

156 A.g.e., s. 258.

157 A.g.e., s. 272.

158 Kök, a.g.e, s. 115.

159 A.g.e., s. 82.

160 Émile Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, Paris: PUF, 2004, s. 1633.

1 Henri Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, Çev. M. Şekip Tunç, İstanbul: MEB, 1986, s.s. 464-473.

2 Henri Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, Çev. M. Şekip Tunç, İstanbul: MEB, 1986, s.s. 342-344.

3 Henri Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, Çev. M. Şekip Tunç, İstanbul: MEB, 1990, s.s. 94-96.

4 Henri Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, Çev. M. Şekip Tunç, İstanbul: MEB, 1986, s.s. 12–17.

5 Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, Çev. M. Şekip Tunç, İstanbul: MEB Yayınları, 1990, s. 199-201.

6 Henri Bergson, *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*, Çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2004, s.s. 31-34.

7 Bergson, *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*, Çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2004, s.s. 201-202-203.

1 H. Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: Ülken Yayınları, 1992, s. 375.

2 A.g.e., s. 376.

3 Levent Bayraktar, *Bergsonculuğun Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, Ankara: Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), 1997, s. 91.

4 Ülken, a.g.e., s. 375. Somar, a.g.e., s. 189.

5 Rıza Tevfik, *Bergson Hakkında*, Yayıma Hazırlayanlar: Erdoğan Erbay-Ali Utku, Konya: Çizgi Yayınevi, 2005, s. 77–81.

6 A.g.e., s. 77.

7 A.g.e., s. 81.

8 A.g.e., s. 84.

9 Rıza Tevfik, "Henri Bergson ve Felsefesi", *Bergson Hakkında* içinde, s. 125-126.

10 Abdullah Uçman, "Rıza Tevfik ve Henri Bergson Üzerine Birkaç Söz", Rıza Tevfik, *Bergson Hakkında* içinde, Yayıma Hazırlayanlar: Erdoğan Erbay-Ali Utku, Konya: Çizgi Yayınevi, 2005, s. 9–15.

11 Süleyman Hayri Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1995, s. 115.

12 Bayraktar, a.g.e., s. 82.

13 A.g.e., s. 85-87.

14 Mehmet Emin, "Tercüme Ederken Düşündüklerim", Henri Bergson, *Ahlak ve Dinin İki Kaynağı*, Birinci Kitap, Çev. Mehmet Emin, İstanbul: Devlet Matbaası, 1933, s. V.

15 A.g.y., s. V-VI.

16 A.g.y., s. XIV.

17 Bayraktar, a.g.e., s. 110-114.

18 Bayraktar, a.g.e, s.116, Ülken, a.g.e., s. 376.

19 Tunç, *Yaratıcı Tekâmül'e Önsöz*, s. I.

20 Ülken, a.g.e., s. 378-379.

21 A.g.e., s. 376.

22 A.g.e., s. 379.

23 Tunç, a.g.e., s. VII.

24 A.g.e., s. VII-VIII.

25 Topçu, a.g.e., s. 88.

26 Topçu, Bergson, s. 58.

27 Nurettin Topçu, *İsyan Ahlakı*, Çev. Mustafa Kök, Musa Doğan, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1995, s. 59.

28 Topçu, *Bergson*, s. 123.

29 A.g.e., s. 123.

30 A.g.e., s. 123.

31 H. Ömer Özden, *Estetik ve Tarih Felsefesi Açısından Yahya Kemal*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001, s. 134.

32 A.g.e., s. 140. (Y. Kemal'e ait ifade Yahya Kemal, *Siyasi ve Edebi Portreler*, İstanbul: Fetih Cemiyeti, 1986, s. 22'den aktarılmıştır.) 33 Elibol, a.g.m., s. 69-70.