

MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

YENİLİĞİN SÜREKLİLİĞİ: BERGSON'UN ÖZGÜRLÜK ANLAYIŞI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Emir Can Civelek

Felsefe Anabilim Dalı

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Hakan Yücefer

Haziran 2024

MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

YENİLİĞİN SÜREKLİLİĞİ: BERGSON'UN ÖZGÜRLÜK ANLAYIŞI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Emir Can Civelek

Felsefe Anabilim Dalı

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Hakan Yücefer

Haziran 2024

ETİK BEYAN

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Lisansüstü Tez Yakım Kılavuzuna uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içindeki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel etik kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda ilgili eserlere bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu,
- Atıfta bulunduğum eserlerin tümünü kaynak olarak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Ücret karşılığı başka kişilere yazdırmadığımı (Dikte etme dışında),
- uygulamalarımı yaptırmadığımı,
- Bu tezin herhangi bir bölümünü bu üniversite veya başka bir üniversitede başka bir tez çalışması olarak sunmadığımı

beyan ederim.

YENİLİĞİN SÜREKLİLİĞİ: BERGSON'UN ÖZGÜRLÜK ANLAYIŞI

ÖZET

Bu çalışmada Henri Bergson tarafından 1889 yılında yazılmış *Bilincin Dolaysız Verileri Üzerine Bir Deneme* adlı eseri, Bergson felsefesindeki konumunu ve eserin soykütüğünü yapmayı amaçlıyoruz. Böylece kitaptaki ve ikincil literatürdeki tartışmaları daha iyi anlayabilmeyi umuyoruz. Bu tartışmalar Bergson'un içsel deneyimi, dışsal hiçbir belirlenime referans vermeden ya da onlara indirgmeden düşünebileceği iddiasının yaratmış olduğu problemlerdir. Bergson'un felsefe hakkındaki düşünceleri ve felsefesinin yöntemi bu tarz problemlerle ilgilendiğimiz sırada bizim için faydalı olacaktır. Söylemiş olduklarımızı gerçekleştirdikten sonra Bergson'un öznel olduğunu düşündüğümüz birçok şeyin aslında nesnel olduğuna ilişkin düşüncelerini tartışarak, içsel deneyimin öznelliğini duyum, duygu ve hafıza ile anlamaya çalışacağız. Bunun sonucunda Bergson için özgür eylemin koşullarını araştıracağız.

Anahtar Kelimeler: Bergson, Yenilik, Süreklilik, Süre, Mekan, Sezgi, Bilinç, Duyum, Duygu, Yaratıcılık, Özgürlük, Kant, Boutroux.



THE CONTINUITY OF NOVELTY: BERGSON'S CONCEPT OF FREEDOM

ABSTRACT

In this study, we aim to examine Henri Bergson's work titled "An Essay on the Immediate Data of Consciousness," written in 1889, in terms of its position within Bergson's philosophy and its genealogy. By doing so, we hope to better understand the discussions in the book and the secondary literature. These discussions are about the problems created by Bergson's claim that inner experience can be thought of without referencing or reducing it to any external determinations. Bergson's thoughts on philosophy and his philosophical method will be useful to us as we engage with these kinds of problems. After accomplishing what we have stated, we will discuss Bergson's thoughts on how many things we consider subjective are, in fact, objective, and we will try to understand the subjectivity of inner experience through sensation, emotion, and memory. As a result, we will explore the conditions for free act for Bergson.

Keywords: Bergson, Novelty, Continuity, Duration, Space, Intuition, Consciousness, Sensation, Emotion, Creativity, Freedom, Kant, Boutroux.



TEŞEKKÜR

BaŐta sonsuz sabrından dolayı annem Sevil Civelek'e, ynlendirmeleri ve yardımları için değerli hocam Dr. Öğr. Üyesi Hakan Yücefer'e, tez jürisi olmayı kabul ettikleri için Dr. Öğr. Üyesi Eylem Hacımuratoğlu zer'e ve Doç. Dr. Emre Koyuncu'ya ve dostlarım Ümit Altunkaynak'a, Deniz KarakaŐ'a, Seray Soysal'a, Emre Mert'e ve Erkin Ően'e destekleri için çok teşekkür ederim.





İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR	v
1.GİRİŞ	1
2. BERGSON FELSEFESİNİN EĞİLİMİ VE YÖNTEMİ	9
2.1. Süre ve Mekan: Toplumsal ve Gündelik Deneyimimiz.....	10
2.2. Zekanın Toplumsal ve Gündelik Yaşantımız Üzerindeki Etkisi.....	15
2.3. Zekanın Bilim, Dil ve Felsefeye Etkisi	18
2.4. Yöntem Olarak Sezgi	25
2.5. Yöntem ve Problem Kümesi	32
2.6. Sonuç.....	39
3. İÇSEL DENEYİMİN NİTELİĞİ	41
3.1. Yoğunluklar ve Büyüklükler.....	43
3.2. Bilincin Durumları	45
3.3. Sezgi ve Sempati	48
3.4. Sayma ve Sayılar	53
3.5. Niteliksel Çokluk	58
3.6. Derin Ben ve Yüzeysel Ben	62
3.7. Sonuç.....	67
4. DOLAYSIZ VERİLER'İN SOYKÜTÜĞÜ	69
4.1. Aşkınsal Felsefe	70
4.2. Özgürlük Antinomisi.....	76
4.3. Kant Sonrası Fransız Felsefesi	79
4.4. Émile Boutroux	86
4.5. Bir İfade Olarak Özgürlük	91
4.6. Bilinç ve Özgürlük	95
4.7. Sonuç.....	99
5.SONUÇ	103
KAYNAKÇA	115
ÖZGEÇMİŞ	119



1.GİRİŞ

Bu metinde, Henri Bergson'un *Bilincin Dolaysız Verileri Üzerine Bir Deneme*¹ adlı doktora tezindeki tartışmaları yakından incelemeyi amaçlıyoruz. Bergson'un *Dolaysız Veriler*'i yazmaktaki amacı ve kitapta ortaya koyduğu düşünceler, özgürlüğü radikal anlamda yeniden düşünmenin imkanlarını araştırmaktır. Ancak kitabın sonunda Bergson tarafından özgürlüğün tanımlandığını beklemek hayal kırıklığına neden olabilir. Elbette kitabın sonunda belirli bir özgürlük tanımına ulaşırız, fakat Bergson özellikle kitabın son bölümünde bizlere özgürlüğü nasıl düşünmememiz gerektiğini göstermektedir. *Dolaysız Veriler* üç ana bölümden oluşmaktadır. Bergson'un özgürlük üzerine verdiği cevap, kitabın ilk iki bölümündeki tartışmalarla birlikte ele alınabilir. Belki bu bölümlerde Bergson, kendi özgürlük fikrini doğrudan ifade etmez, ancak bu iki bölüm, onun özgürlük hakkındaki düşüncelerine dair birçok ipucu barındırır. Bergson, bu bölümlerde öncelikle bize bilincin durumlarının yoğunlukları hakkındaki düşüncelerimizin hangi dolayımardan geçtiğini sunar ve hemen ardından bilincin durumlarının nasıl bir çokluk oluşturduğunu açıklar. Böylece Bergson, bilincin ve bilincin durumlarının, onlar hakkındaki düşüncelerimizden ya da onları değerlendirme biçimimizden nasıl farklı olduğunu gösterir.

Bergson'a göre bilinç, süredir. Süre ise içsel deneyimimizdir. İçsel deneyimimiz olarak tanımlanan süre, sürekli olarak niteliksel anlamda farklılaşmaktadır. Süre, birbirine indirgenemeyen heterojen bir çoklukta oluşmaktadır. Bergson'un burada bilinç ve süreden anlamamızı istediği şey, bunların kendi dışımızda veya mekanda bulunan şeylerden farklı olduğudur. Çünkü Bergson'un birçok metninde süre, mekânın karşıtı olarak karşımıza çıkmaktadır. Peki, mekân nedir diye soracak olursak, Bergson'un buna cevabı ne olacaktır? Bergson'a göre mekân, her şeyden önce bilincin dışıdır, nesnelere bulunduğu homojen bir ortamdır. Mekânın homojen şekilde düşünülmesi, Bergson'un ona atfettiği özelliklerin bir sonucudur. Bergson'a göre mekân, her yerin birbirine eşdeğer olduğu ve şeylerin birbirlerine tercüme edilebildiği bir ortamdır. Mekanda gerçekleşen hareket, basit bir

¹ Bergson, H. (1889). *Essai Sur les Données Immédiates de la Conscience*.

yer değiştirmeden ibarettir. Her parçası aynı türde olan mekan, durağan ve bölünebilir; bu yüzden farklılığı ihtiva etmez ve homojen bir yapıya sahiptir. Başka bir deyişle, nesnel birbirlerinden yalnızca konum olarak ayrılmaktadır, ama en nihayetinde aynı mekanda yer alırlar. Bergson'un mekan tanımı, mekanın işlevselliğinden bağımsız düşünülemez. Zira Bergson'a göre mekan fikri, geometri ve matematiği olanaklı hale getirmiştir. Mekanın homojen yapısı göz önünde bulundurularak, içindeki nesnel sembollerle aynı türden ifade edilebilmiştir. Bergson için, bilincimizin dışarısının bu hali, düşünce biçimimizin arka planını oluşturmuştur.

Diğer taraftan, daha önce belirttiğimiz gibi, sürenin sahip olduğu özellikler mekanın özelliklerinden tamamen farklıdır. Bu nedenle sürenin kesintisiz bir süreklilik olduğunu ve bölünemez bir karaktere sahip olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla bilinç ile bilincin dışarısı arasındaki ilişki problematik hale gelir. Bu ayrım, kendimizi ve şeyleri düşünme veya anlama biçimimizle ilgilidir. Sürede gerçekteşen durumlar öznel, oysa mekânda bulunan belirlenimler neseldir. Bergson'a göre mekan, kendinde birtakım problemler barındırır; ancak bu problemler, mekanın terimlerinin yanlış şeylere uygulanmasından kaynaklanır. Başka bir deyişle, Bergson canlılığı ve yaşamı mekanın terimleriyle anlayamayacağımızı düşünür. Ancak bizler, mekanın cansız veya yaşamdan yoksun tasvirleriyle canlılığı ve yaşamı açıklama girişiminde bulunuruz. Bu durum, bizim metnimiz açısından önemlidir çünkü *Dolaysız Veriler*'in önemli bir bölümü, bilincin durumlarını mekanın terimleriyle düşünmemize yönelik eleştirilerden oluşur. Bergson'un eleştirilerinin nedeni, özneliği nesnel belirlenimlerle düşünmemiz ve ifade etmemizdir. Bunun sonucunda, Bergson'a göre, öznel olduğunu düşündüğümüz durumların aslında öznel olmadığını, yani nesnel olduklarını fark ederiz. *Dolaysız Veriler* öncelikle özneliğle ilgili düşüncelerimizi ve ifade biçimlerimizi tartışmaya açar. Bununla birlikte, Bergson özneliğin tüm bu nesnel belirlenimlerin ardında ne olduğuna ilişkin bazı çıkarımlar yapar. Bunu gerçekteşiren, belirli tanımlamalar yapar ancak bu tanımlar, özneliğimizi nasıl deneyimlediğimiz üzerinden şekillenir.

Bergson'un *Dolaysız Veriler*'de ortaya koyduğu felsefi düşüncelerin, deneyimimizin öznel yönlerini açığa çıkarmayı amaçladığını söyleyebiliriz. Bunu yaparken, deneyimlerimizin hangi nesnel koşullar altında gerçekleştiğini ve bu deneyimleri düşündüğümüz veya ifade ettiğimiz sırada hangi nesnel belirlenimleri taşıdığımızı gösterir. Bergson, bu koşulları belirledikten sonra, geriye doğru hareket ederek koşullardan koşulsuz olana ulaşmaya çalışır. Böylece deneyimin koşullarını aşarak deneyimin öznel yönünü açık kılar. Bergson'un deneyimize bu şekilde yaklaşması tesadüfi ya da bu konuyla sınırlı değildir. Bergson'a göre, bu süreçler felsefe yapmak için gereklidir. Başka bir deyişle, bu süreçler Bergsonculuğun yönteminin aşamalarıdır. Bergsonculuğun yöntemi sezgidir. Sezgi, en bilinen anlamıyla dolaysız bilgidir. Ancak Bergson'un kullandığı anlamda sezgi, felsefi bir yöntemdir ve yaygın anlamının tersine bir başlangıç noktasına sahiptir. Yöntem olarak sezgi, önce dolayımın farkına varmayı amaçlar ve ardından onların ardındaki dolaysız olanı düşünmeye yönelik bir çaba harcar.

Bergson'un eserlerinde sezginin yöntem olarak felsefi problemlere uygulandığını görmekteyiz. Bunun sebebi, Bergson'un, üzerine düşünülen felsefi problemlerin kurulma biçimlerinin, konu edilen kavram veya terimlerle ilgili zaten birtakım fikirleri barındırıyor olduğunu düşünmesidir. Peki bununla neyi kastediyoruz? Felsefede, problemler vesilesiyle açıklanmak istenilen kavramlarla filozofun veya herhangi birinin ilgisi sandığımız kadar dolaysız değildir. Demek istediğimiz, kavramların toplumsal, kültürel ve diğer birçok etken tarafından belirlenmiş olmalarıdır. Bu yüzden kavramlarla ilgili tartıştığımız problemler aslında bizi kavramların belirlenmiş anlamlarını yeniden tanımaya yönlendirir. Ancak bunu göstermekte veya düşünmekte yeni veya ilginç bir şey yoktur. Aynı zamanda bu tür bir çaba döngüsel ve kavramı belirleyen etkenleri etkin bir şekilde ifşa etmez. Bergson açısından buradaki sorun, bizim henüz kavramın kendi tekilliğini düşünmüyor olmamız ve onu kendisine dışsal belirlenimlerle birlikte ele alıyor olmamızdır.

Örneğin, *Dolaysız Veriler*'in başlangıcında Bergson, yoğunlukların büyüklükler olarak düşünülebileceğini sorgular, ancak soruyu cevaplamadan önce terimleri incelemeye başlar. Öncelikle, yoğunlukları ve büyüklükleri nasıl düşündüğümüzü, onları nasıl ifade ettiğimizi anlamaya çalışır. Yoğunluklar ve büyüklükleri düşünme ve ifade etme biçimlerimizi sorgulayan Bergson, onların deneyimde nasıl sunuldukları ile ilgilenir. Bu bağlamda, Bergson, onlarla ilgili düşüncelerimizin deneyimin kendisinde nasıl yer aldığını düşünür ve onların hakkında zaten sahip olduğumuz fikirlerin deneyimize yapay veya sonradan eklendikleri yönünde eleştiriler getirir. Eğer deneyimize veya düşüncelerimize yapay olarak eklenebilecek dışsal belirlenimler varsa, Bergson, neden böyle düşündüğümüzü düşüncenin içinde taşıdığı eğilimlerle birlikte gösterir. Kısacası, Bergson felsefesi ve yöntemi, felsefe yapmanın zorunlu olarak büyük düşünceler üzerine gerçekleşmediğini gösterir.

Biz de bu nedenle metnimizin ilk bölümünde Bergson'un yönteminin felsefeyle ve gerçeklikle nasıl ilişki kurduğuna değindik. Bununla birlikte Bergson'un günlük ve toplumsal yaşam deneyimimizin dil, bilim ve felsefeyle olan ilişkileri hakkındaki düşüncelerini ele aldık. Böylece Bergson'un deneyimimizi veya felsefi problemleri nasıl felsefi bir şekilde düşündüğünü gösterdik. Tüm bunların yanı sıra ilk bölümde *Dolaysız Veriler*'e özel bir ilgi göstermedik. Çünkü *Dolaysız Veriler* Bergson'un ilk eseridir. Başka bir deyişle, Bergson daha sonraki eserlerinde felsefe hakkında ve kendi felsefesi hakkında konuşmaktadır. Bu nedenle, onun felsefe ve kendi felsefesi hakkındaki düşüncelerini, onun yöntemden ve felsefeden ne anladığını, sonraki eserlerinden yararlanarak gösterdik. Burada üzerinde durulması gereken bir konu da Bergson'un, daha sonraki eserlerini *Dolaysız Veriler*'i anlamak için kullanıyor olmamızdır. Bu tercihimiz yanında gelen sorunlar üzerine de düşünmeyi ihmal etmedik.

Bir filozofun kullandığı kavramlar, kullanıldığı bağlamlara göre farklılık gösterebilir. Bergson'un kullandığı kavramlar, birçok metninde yeniden karşımıza çıkar. Ancak kavramlar, hem kullandıkları zaman farklı bağlamları ifade edebilirler

hem de zaman içinde gelişebilirler. Örneğin, Bergson felsefesi için belirleyici bir role sahip olan süre, metnimizde farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Süre, *Dolaysız Veriler*'de içsel deneyimin zamansallığı olarak ortaya çıkar, ancak Bergson daha sonra bu terimi, yalnızca canlılara değil; aynı zamanda cansızlara da atfeder. Bundan dolayı, süre, gerçek zaman anlamına da gelebilir. *Dolaysız Veriler*'de ise süre, içsel deneyimimizin zamanıdır. Ayrıca bilincin dışında zaman bulunmaz. Bilincin dışı, *Dolaysız Veriler*'de zamana sahip değildir. Bilincin dışında gerçekleşen durumlar, mekansal zaman anlayışında gerçekleşir. Bu yüzden de bilincin dışı veya doğa determinist bir yapıda kendisini gösterir. Böylece özgürlüğü de nereye konumlandırmamız gerektiği tartışmalı bir hal alır ve bilinçle birlikte yeniden düşünülür. Bergson için özgür eylem, bilincin durumlarının tümünün ifadesidir. Dolayısıyla bilinç ve doğa arasındaki ilişki de aynı zamanda bir sorun teşkil eder.

İkinci bölümde ise *Dolaysız Veriler*'in ilk iki bölümü ile ilgileneceğiz. Böylece kitabın üzerinde duracağı problemleri ve problemlerin kaynağını daha iyi anlayabileceğiz. Bu problemlerin başında daha önce söylediğimiz gibi kendimiz hakkında sahip olduğumuz fikirlerin gerçekten kendimizle ilgili olup olmadıkları hakkındaki tartışmalar gelmektedir. Bunun sonucunda kendimizi, bilincin durumlarını nasıl öznel bir biçimde düşünebileceğimizin yollarını görmeye başlarız. Bergson, bunları anlatabilmek adına mekanın terimlerini sürede yeniden düşünür ve bizim düşünce alışkanlıklarımızın ötesinde söz konusu terimleri esasen nasıl deneyimlediğimizle ilgilenir. Üçüncü bölümde, öncelikle *Dolaysız Veriler*'in yayımlandığı dönemdeki felsefi koşullara göz atacağız. Bunun için de Kant felsefesine ve özellikle de Kant'ın özgürlük fikrine değineceğiz. Çünkü Kant ve *Dolaysız Veriler* arasındaki dönemde Fransız felsefesi için Kant belirleyici bir rol oynamıştır. Bu sayede, Kant'ın 19.yy'ın başında Fransa'da yarattığı tartışmaları daha sağlıklı bir şekilde ele almayı hedefliyoruz. Fransa'da Kant ile ilgili yapılan tartışmalar, Bergson'dan aşına olduğumuz kavramların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Biz de bu kavramların hangi tartışmalarda ortaya çıktığını ve Bergson'a ulaşıncaya kadar gelişimlerini göstereceğiz.

Dolaysız Veriler'de karşımıza çıkan kavramların bir nevi soykütüğünü yaptıktan sonra, Bergson'un özgürlükle ilgili düşüncelerine daha yakından bakmak için kitabın üçüncü ve son bölümü hakkındaki tartışmaları gözden geçiriyoruz. Ancak Bergson, özgürlüğün nasıl düşünülmemesi gerektiği üzerine vurgu yapar. Sadece özgürlüğü reddeden fikirleri eleştirmekle kalmaz, aynı zamanda özgürlük fikrini savunan düşünceleri de sorgular. Çünkü Bergson'a göre, özgürlüğü savunan düşüncelerin, düşünce biçimleri özgürlüğü reddedenlerle tam olarak ayrılmamaktadır. Bu bağlamda Bergson'un, özgürlüğün teorik anlamda neden savunulamayacağına veya düşünülemeyeceğine değinecek ve özgür eylemin kendisinin bilinç durumlarının bir ifadesi olduğu sonucunu değerlendireceğiz.

Bugün *Dolaysız Veriler*'e özel bir ilgi göstermenin nedenleri sorulabilir. Elbette bu tarz sorular her filozof ve her metin için sorulabilir ve sorulmaya da devam edilecektir. Bir felsefe metninin yazarı belki de öncelikle bu soruları cevaplamalıdır. Bergson'u okumak her ne kadar karışık ve anlaşılacak için düzeyleri takip edebilmeyi zorunlu kılıyor olsa da onun metinleri aynı zamanda bize felsefe yapabilmeyi koşulunun büyük veya faydacı problemlere zorunlu olarak cevap vermemiz olmadığını gösterir. Bu durum felsefeyi basitçe bir düşünce egzersizine indirgemekten ziyade düşünürken kullanmış olduğumuz kavramların ve terimlerin ve yaşadığımız deneyimleri daha iyi anlamamızın yolu açmaktadır. Ancak Bergson'a özgü olan düşüncede veya deneyimde karşılaştığımız çokluğun dışında yer almadan, bizatihi maruz kaldığımız ve bize sunuldukları hallerde onlarla geçen yaşantımızdaki rollerini veya konularını yeniden düşünebilmenin imkanını sunuyor olmasıdır. *Dolaysız Veriler* de Bergson'un diğer eserleri gibi bize bu durumun en iyi örneklerinden biridir. Ancak söz konusu eseri ayrıcalıklı kılan yönü ise teorinin karşısına içsel deneyimi çıkartması, bununla birlikte düşüncenin öznellik ile ilgili ulaşabileceği alanları içsel deneyime uygun olacak şekilde ifade etmeyi araştırıyor olmasıdır. Burada eserin düşüncenin karşısında yer aldığını söylemek istemiyoruz. Demek istediğimiz Bergson'un düşünce ile yaşanan deneyim arasında yeniden bir bağ kurma çabasında içsel deneyimin mahiyetini ön plana çıkarıyor olmasıdır. Böylece Bergson düşünce tarafından içermeyen veya temsil edilemeyen noktaları tespit etmeye çalıştığı gibi

özgürlüğün düşüncelere uygun şekilde nasıl ifade edilebileceğini anlatmak yerine içsel deneyime göre düşüncely bir ifade aracı olarak görmektedir.

Tüm bunların sonucunda Bergson, felsefe tarihinde karşılaştığımız haliyle özgürlüğün deneyimin kendisinden hareketle kavranmadığını ve böylece de özgürlüğün yanlış bir şekilde düşünöldüğü iddia etmektedir. Bununla birlikte Bergson, özgürlüğü deneyimin sınırları içerisinde düşünmeye çalıştığı sırada öznelliğin sınırlarını da ortaya koymaya çalışmıştır. Ancak Bergson'a göre öznellik belirlenmiş bir öznenin verili özellikleriyle anlaşılmamaktadır. Bilakis, onun için, özne ve öznellik oluşumsal bir karaktere sahiptir. Başka bir deyişle Bergson, öznel olanın sürekli olarak farklılaştığını ve öznenin de bir sabitlikte anlaşılamayacağını düşünmektedir. Dolayısıyla Bergson, içsel deneyimin bir sürekliliği olduğunu ama söz konusu sürekliliğin ise yeniyi ürettiğini; ruhumuzu etkileyen her bir duygu veya duyumun kendi bütünlüğümüzün tonunu dönüştürdüğünü ve özgür eylemin, bu tonun içermiş olduğu farklı renk nüanslarının ortak ifadesi olması gerektiğini söyler.

Son olarak kullandığımız ikincil kaynaklara değinmek iyi olabilir. Zira Bergson ve *Dolaysız Veriler*'le ilgili ikincil kaynakları kullanırken onlardaki tartışmacı görüşlere değiniyoruz ya da bazı kavramları açık kılmak için onların tanımlamalarına başvuruyoruz. Bunun haricinde Türkçeye çevrilen Bergson kitapları oldukça eski oldukları için onları kullanmaktan da kaçınıyoruz. Çünkü bugün bir okurun onlardaki kelimeleri ve cümleleri anlayabilmesi için bir sözlüğe ihtiyacı olacaktır. Bunun önüne geçebilmek için Türkçe kaynaklardan yapmış olduğumuz alıntıları değıştirmeye özen gösterdik. İngilizce metinlerden yapılan alıntıları ise biz çevirdik.



2. BERGSON FELSEFESİNİN EĞİLİMİ VE YÖNTEMİ

Metnimizin esas amacı *Dolaysız Veriler*'in içsel deneyimimiz ile birlikte özgürlüğümüzü ve öznellik alanlarımızı nasıl ifade ettiğini taşıdığı problemlerle düşünmektir. Ancak ilgimizi söz konusu esere yöneltmeden önce bu bölümde Bergson felsefesinin temel unsurlarını ele alacağız. Böyle bir tercihte bulunmamızın nedeni Bergson'un kullanmış olduğu kavramların ve felsefi yöntemin kendi felsefesinin bütünlüğünde yönelimlerini anlamaktır. Ayrıca üzerinde duracağımız kavramlar ve yöntemin henüz daha ilk defa kullanıldıkları sırada sahip oldukları anlamların daha sonraki gelişimini (daha sonraki dönüşümlerini) de görmüş olacağız. Bu gelişim *Dolaysız Veriler*'e dönüş yaptığımız zaman birtakım problemleri de beraberinde getirecektir. Yine de biz Bergsonculuğun genel eğilimini göstermeye oldukça önem veriyoruz.

Bir filozofun kullanmış olduğu kavramlar bağlamsaldır. Fazlaca üretmiş bir filozofun kullandığı kavramlar da haliyle birçok bağlama sahiptir. Bu bölümde Bergson'un geç dönem eserlerinden yararlanıyor olmamız tesadüf değildir. Çünkü Bergson, bu bölümde bahsedeceğimiz kavramları veya yöntemini geç döneminde tanımlamıştır. Biz en azından bu bölümde tek bir kitaba odaklanmak yerine onun genel felsefesine yoğunlaşacağımız için kavramların bağlamlarına tek tek dikkat çekmek amacımızı saptıracaktır. Dolayısıyla bu bölümdeki yegane amacımız *Dolaysız Veriler*'i daha iyi anlayabilmek adına orada bahsi geçen kavramların üzerinde durmaktır.

Bergson'un metinlerini okuduğumuzda onun konulara yaklaşımını anlamak zor değildir. Bergson metinlerinde odağını değiştiriyor olsa da ortak kavramları benimser. Ancak ilgilendiği konulara özgünlüğünü kavramları imgesel olarak ifade ettiği sırada yeniden teslim eder. Biz de bölümümüzün hemen ilk kısmında Bergson'un oluşturmuş olduğu ikilikler (dikotomi) arasında özel bir konuma sahip olan süre ve mekan ikiliğine dikkat çekeceğiz. Bergson sıklıkla dikotomiler oluşturmaktadır. Söz konusu dikotomiler asla Hegelci diyalektik gibi birbirlerini çözümlene gücüne sahip değildirler. Bergson ikilikler oluşturarak ikiliklerin radikal anlamda başka olduklarını gösterir. Süre ve mekan da böyle anlaşılmalıdır. Bu ikiliğin Bergson tarafından

düşünüyor olmasının nedeni bu terimlerin birbirlerini temsil etmelerinin ya da birbirlerine çevrilmelerinin mümkün olmadığını göstermektir.

Süre ve mekan deneyimimizi koşullayan ya da oluşturan başka düzeylerdir. Bu yüzden de yaşamımızın bütününe sirayet etmişlerdir. Daha doğrusu toplumsal ve gündelik yaşantımızı deneyimlememiz ve anlamamız için oldukça önemlidirler. Aynı zamanda toplumsal ve gündelik yaşantımız etrafında gelişen bilim, dil ve felsefe için de temel motifleri sağlarlar. Bilim, dil ve felsefeyi yaşantımızla birlikte değerlendirdiğimizde Bergson onlara eleştirel bir tavır geliştirir. Bergson'un eleştirilerini ortaya koyduktan sonra artık Bergson'un felsefesinin yöntemine geçebilir ve onun felsefesinin pozitif yönünü de görebiliriz. Biz de Bergson felsefesine bir giriş olarak anlaşılabilir bölümümüzde bu planı takip edeceğiz.

2.1. Süre ve Mekan: Toplumsal ve Gündelik Deneyimimiz

Bergson'un eserlerinde sıklıkla karşılaştığımız bir ayrım olan süre ve mekan arasındaki ayrıma odaklanmak Bergson felsefesi ve onun yaşamla kurmuş olduğu ilişkiyi anlamamız için oldukça faydalı olacaktır. Zira sözünü etmiş olduğumuz ayrım, metnimizin geneline ilişkin birtakım problemlerin ve çıkarımların temelinde bulunmaktadır. Başka bir deyişle bugün Bergson'un düşüncelerini konu edinen bir metin onun felsefesini hazırlayan tartışmanın süre ve mekan arasındaki radikal başkalık ilişkisi olduğunu söylemekte tereddüt etmeyecektir. Süre ve mekan arasındaki başkalık Bergson'a göre yaşamla, deneyimimizle hatta daha genel olarak gerçeklikle kurmuş olduğumuz ilişkinin koşullarını düşünmemiz için temel yönelimleri oluştururlar. Dolayısıyla Bergson felsefesinin her şeyden önce dünya ile ilişkimizin bize sunulma biçimlerini problem edindiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Yaşamı ve deneyimlerimizi düşünme biçimimiz onların gerçekleştikleri koşullarla birlikte bizim kendi yönelimlerimizle de ilgilidir. Bergson için bu koşulların süre ve mekan olduğunu biliyoruz. Mekan hakkında bazı fikirlere sahibiz. Diğer taraftan sürenin ne olduğu, Bergson'a özgü bir tanımlama girişiminin bir sonucudur. Sürenin ilkin gerçek zaman olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla şimdilik zaman ve mekan

arasındaki başkalığa odaklanabiliriz. Söz konusu başkalık bize süreyi daha detaylı olacak şekilde tanımlama fırsatı verecektir. Gerçekliği zamana ve mekana uygun düşünmemizde de bir problem olmadığını düşünebiliriz. Aynı şekilde herhangi bir şeyin zamandan veya mekandan bağımsız olarak düşünülmemeyeceği konusunda da hemfikir olabiliriz. Ancak Bergson, genellikle şeyleri düşünme tarzımızın zamanı dışarıda bıraktığını iddia eder. Böyle bir iddia sağduyumuza ters gelebilir. En basitinden gündelik yaşantımızda zamanın asli bir rol oynadığını fark ederiz. Hayatımızı göz önüne aldığımızda olayları gerçekleştikleri zamanlarda düşünürüz. Örneğin saat kaçta kalktığımızı göre işlerimizi halletmeye, hobilerimize vakit ayırmaya çalışırız. Yapacağımız her şey o gün içerisinde ne kadar vaktimiz olduğuna, yani günün vakitlerine bağlıdır. Bu şekilde pratik kaygılarımıza ve onların üstesinden gelmek için yaptığımız planlara baktığımızda Bergson'un iddiası gülünç bile gelebilir.

Aslında Bergson tam olarak sağduyuya uygun olacak şekilde deneyimlerimize veya yaşadıklarımıza baktığımız için zamanın düşüncemizde içerilmediğini düşünmektedir. Çünkü az önce söylediklerimize bakacak olursak deneyimlerimizi veya yaşadıklarımızı ele alma biçimimiz bize onların ayrı anlardan oluşan çokluklar olduğunu gösterir. Örneğin saatin gündelik yaşamımız için bize bir şema sunduğunu yadsıyamayız. Saat örneği, Bergson'un zaman hakkındaki düşüncelerini anlamamızı kolaylaştıracaktır. Zira saat gibi bizi koşullayan bir etken, her şeyden önce bize dışsaldır. Başka bir şekilde söyleyecek olursak, saat bizim dışımızda olmasıyla beraber nesnel bir gerçekliğe sahiptir. Şimdilik kısaca nesnelğin yalnızca bizim için değil de, herkes için belirli bir karaktere sahip olduğunu; yani bizden bağımsız olduğunu ama aynı zamanda bizim etkinliklerimiz ve ilişkilerimiz açısından bir kıstas oluşturduğunu söyleyebiliriz. Böyle bir kıstas belirli olduğu ölçüde kendi yasalarını ve bütünlüğünü korumaktadır. Demek istediğimiz onun çerçevesi dahilinde hareketlerimiz her zaman birtakım belirli kurallar ile gerçekleşir. Diğer taraftan kendi deneyimimize odaklandığımızda her bir anın bizim için farklı hallerde gerçekleştiğine dair bir sezgimiz mevcuttur.

Burada Bergson'un dikkat çekmek istediği nokta yaşadığımız deneyimlerimiz üzerine düşündüğümüz sırada kendi içsel gerçekliğimizi ve sürekliliğimizi göz ardı ediyor olmamızdır. Bir sonraki bölümde daha detaylı göreceğimiz gibi Bergson açısından içsel deneyimlerimizin kendisi saf zamansal bir karaktere sahiptir. Yine de deneyimlerimizi açıklamak için kendimizin dışında bulunan etkenlere referans vermemizin ve böylece kendi öznelliğimizi göz ardı ediyor olmamızın birtakım nedenleri vardır. Öncelikle Bergson tarafından içsel deneyimimizin zamansal karakterinin nasıl tarif edildiğine bakalım ve sonrasında belirttiğimiz nedenler kendilerini gösterecektir. İçsel deneyimimiz, yani zamansallığımızın kendisi Bergson'un eserlerinde süre (*durée*) olarak adlandırılır. Gerçekliği süre bakımından ele almak kendi sürekliliğimizde gerçekleşen anların farklı yoğunluklarda gerçekleşiyor olduğunu gündeme getirir:

Örneğin, yarın ne yapacağımızı bilseniz bile onu düşünmeye çalışın. Belki hayal gücün yapılacak hareketi çağırabilir; ama onu gerçekleştirirken düşüneceğin ve hissedeceğin hakkında bugünden bir şey bilemezsin, çünkü yarınki durumun bütün hayatının sana katacaklarını içerecektir. Bu durumu önceden içermesi gereken şeylerle doldurmak için tam olarak bugün ile yarın arasındaki süreye ihtiyacın olacaktır; çünkü psikolojik hayatı tek bir an bile kısaltamazsın, içeriği değiştirilemeden bu yapılamaz. Bir melodinin uzunluğunu doğasını değiştirmeden kısaltabilir misin? İçsel yaşam da bu melodidir. Bu yüzden yarın ne yapacağını bildiğini varsaydığında yalnızca eylemin dış şeklini öngörürsün; içini önceden hayal etmeye yönelik herhangi bir çaba, eylemin gerçekleşeceği ana kadar uzanacak ve o sırada artık onu öngörme meselesi olmayacaktır.²

Kendi içsel deneyimimiz ve onun dışarıdan nasıl gözüktüğü arasında bir fark olduğunu yaptığımız alıntıdan çıkarabiliriz. Aynı şekilde geçmişte ne yaptığımızı düşünmek ile gelecekte ne yapacağımızı düşünmek arasında ise bir fark yoktur. Bunun nedeni geleceği düşündüğümüz sırada ona ilişkin tasarımıımızın geçmiş veya günümüzde bulunan unsurlardan oluşuyor olmasıdır. Bergson, bu yüzden zamanı düşündüğümüzü sandığımızda kendimize dışsal olanların yeniden düzenlenişini düşündüğümüzü düşünmektedir.

² Bergson, H. (1946). *The Creative Mind*, s. 18.

Diğer taraftan deneyimlerimizin içsel karakteri böyle düşünülemez. Çünkü etkinliklerimiz, hareketlerimiz her zaman için deneyimlediğimiz haliyle özel birer mahiyet teşkil edecektir. Tekil olmaları itibariyle hareketler, birbirine indirgenemeyecek anlardan oluşur ve bu farklılık da bölme işleminin uygulanabileceği homojen birimleri ortadan kaldırmasıyla bölünemez bir süreklilik olarak deneyimlenir. Böyle bir deneyim, hareketi anlara bölmek gibi sonradan geriye dönük uygulanacak bir düzenleme şeklinde anlamlandırılmaz. Bilakis her bir anın niteliksel anlamda farklılaştığı birbirlerine biçimsel düzeyde referans veremeyecek bir yaratım süreci olduğunu kabul eder. Hareket eden, nesne veya cisimden ziyade süre olarak zamanın kendisidir:

Ancak, sürenin özünün akmak olduğunu ve sabit olanların yan yana konulmasıyla sürenin oluşmayacağını nasıl göz ardı edebiliriz? Gerçek olan "durumlar" değil, değişim boyunca yeniden çektiğimiz basit anlık görüntüler değildir; aksine, gerçek olan akış, geçişin sürekliliği, değişimin kendisidir. Bu değişim bölünemez, hatta özsevidir. Zihnimiz onu özsüz olarak yargılamaya ısrar ederse, ona belirsiz bir destek sağlamak için, bu değişimi bitişik durumlar serisiyle değiştirdiği içindir; ancak bu çokluk yapaydır, tıpkı ona atfedilen birlik gibi. Burada sahip olduğumuz şey, sadece sürekli bir değişim itkisidir - her zaman kendine bağlı kalan ve kesintisiz olarak genişleyen bir süredeki değişim.³

Son söylenenlerle birlikte Bergson'un gerçek zamanla kastettiğinin süre olduğunu hatırlayalım. Zamanı düşünme, zamanı dışsal etkenlerle birlikte değerlendirme yönündeki nedenlere geri dönelim. Eğer gerçek zaman, içsel deneyimin zamanı olarak süre ise biz zamanı diğer türlü düşündüğümüz sırada aslında ne düşünüyoruz? Deneyimlerimize dair düşüncelerimizi koşullayan nedir? Bu sorulara Bergson'un vereceği yanıt mekan olacaktır. Mekanın özelliklerine baktığımız zaman daha önce vermiş olduğumuz örneklerin biçimsel karakterleri de gün yüzüne çıkmaktadır. Zamanın ve mekanın birbirlerinden radikal anlamda başka oldukları Bergson'un düşüncesi hakkında bilinen bir durumdur. Ancak biz yine daha önce vermiş olduğumuz örnekleri tekrar düşünecek olursak, örneklerin bize ifade etmiş oldukları durumların zamana ilişkin olmadıklarını söylemek kolay olmayacaktır. Kaldı ki Bergson'a göre de deneyimimizin dışsal etkenler sonucunda belirleniyor veya

³ A.g.e., s. 15.

anlamlandırılıyor olması zamanın özel bir türüne ilişkindir. Zamanın özel bir türüne geçmeden önce belirtmeliyiz ki bahsedeceğimiz bu özel tür esasen Bergson'a göre zamandan hiçbir şekilde pay almamaktadır. Zamanla ilgili bu özel tür Bergson açısından zamanın çarpık bir kavranışı olarak karşımıza çıkar. Çünkü bu tür, Bergson tarafından mekansal zaman anlayışı olarak adlandırılır ve zamanın mekanın terimlerine indirgenmesi ile birlikte açıklanmasını sağlar.

Mekanın terimlerine indirgendiği haliyle zaman birbirlerinden ayrı anlardan oluşmaktadır. Geleceği düşünme konusunda yapmış olduğumuz alıntıdaki gibi, süre birikmesiyle içsel deneyimimizin sürekliliğini sağlar. Dolayısıyla mekanda hareket, sürede ifade edildiğinden daha farklı bir tarzda karşımıza çıkar:

Eğer hareket bir dizi pozisyon ve değişim bir dizi durumsa, zaman hemen bitişik olan farklı parçalardan oluşur. Hiç şüphesiz hala onların birbirini takip ettiğini söyleriz, ancak bu durumda bu ardışıklık sinematografik bir filmdeki görüntülerin ardışıklığına benzer: film on, yüz, hatta bin kat daha hızlı oynatılsa bile gösterilenlerde en ufak bir değişiklik olmaz; eğer hızı sonsuza çıkarılsaydı, eğer açılması (bu sefer, aletten bağımsız) anında olsaydı, resimler yine de aynı olurdu.⁴

Birbirlerinden ayrı anlarda gerçekleşen hareket, bütünlüğünü veya devamlılığını belirli bir mekanda bulunuyor olmasına borçludur. Belirli bir mekanın hareketi düşünmek için bize sunmuş olduğu imkanlar var. Hareketin gerçekleştiği mekanın kıstas olarak düşünülebilmesi bu imkanların başında yer alır. Diğer bir deyişle hareketin birçok başka andan oluştuğunu düşünmek, hareketin aynı mekana yayıldığı anlamına gelecektir. Bunun sonucunda ortak çerçevedeki anlar birbirlerine referans vereceklerdir. Böylece hareket aynı zamanda anlaşılır ve aktarılabılır olacaktır.

Sürede gerçekleştiği haliyle hareket, mekanda gerçekleştiği gibi bize açık veya anlaşılır gözükmez. Her bir anın farklı yoğunluklara sahip olduğunu söylediğimiz süre ile beraber yaşadığımız deneyimin içsel yönünü tarif etmek oldukça zor ve problemli bir konudur. Ancak zamanın diğer türlü kavranışı bir anlamda bu tarz zorlukların ve problemlerin üstesinden gelmek için de kullanılır. Ayrıca iletişimin ve uzlaşımın mekansal zaman anlayışından yana olmasının elbette yaşamımızı koşullayan

⁴ A.g.e., s. 16-7.

toplumsal etkenler açısından da oldukça değerli olduğunu söyleyebiliriz. Bir sonraki kısımda zamanı mekansal olarak düşünmek için ihtiyaç duyduğumuz nedenlerimizi toplumsal etkenlerle beraber daha detaylandırmayı deneyelim. Bunun için de toplumsallık konusunu gündemimize alalım.

2.2. Zekanın Toplumsal ve Gündelik Yaşantımız Üzerindeki Etkisi

Deneyimimizi düşünme biçimlerimizi oluşturan süre ve mekan hakkında konuşmuş olduk. Şimdi iki başkalığın bize nasıl sirayet ettiğini göstererek zamanı ve deneyimlerimizi neden mekansal olarak düşündüğümüzü anlaşılır kılmaya çalışalım. Gilles Deleuze'un erken dönem metinlerinden biri olan "İçgüdüler ve Kurumlar"ın içgüdü ve zeka gibi Bergsoncu kavramların etrafında oluştuğunu söyleyebiliriz. Deleuze bu kısa metninde gündelik yaşantımızın toplum tarafından koşullandığına dikkat çekmektedir. Ancak söz konusu koşullanma toplumsal eğilimleri ortaya çıkarmaktan ziyade eğilimlerimizin toplumsal olana uygun olarak gerçekleşmesi anlamına gelmektedir. Bununla birlikte eğilimlerimizi topluma uygun olacak şekilde gerçekleştirmemizi mümkün kılan mekanizmalar da kurumlar olmaktadır: "Kurum sayesinde eğilimin doyum bulduğu kuşku götürmez: evlilikle cinsellik, mülkiyetle açgözlülük doyurulur".⁵ İnsanın eğilimlerini gerçekleştirme biçiminin toplum tarafından dönüştürülmesi bize onun kendi türüyle kurmuş olduğu ilişkiyi yeniden düşündürür. İnsanın ait olduğu türe baktığımızda hayvanların ihtiyaçlarını karşılama şeklinin insaninkinden farklı olduğunu görürüz. Hayvan türü cinsel ya da açgözlü eğilimlerini kurumlar dolayımı ile gerçekleştirmez. Bu farklılık bize içgüdü ve kurum arasında bir ayırım yapmamız gerektiğini gösterir. Kurumlar esasen ihtiyaçlarımızın toplum bağlamında karşılanması için modeller oluşturmaktadır. Söz konusu modeller eğilimlerimizi topluma uygun bir şekilde karşılanması yönünde düzenlerken aynı zamanda onları belirler. Böylece kurumlar bedenimizi modeller ve ona bir proje kazandırır.⁶ Başka bir deyişle beklentilere yönelik çalışırlar.

⁵ Deleuze, G. (2009). *İssız Ada ve Diğer Metinler* "İçgüdüler ve Kurumlar", s. 31.

⁶ A.g.e., s. 34.

Kurumları oluşturan ve onlara çalışma prensiplerini kazandıran yetimiz zekadır (*intelligence*). Toplumsal deneyimi örgütleyen bir yeti olarak karşımıza çıkan zeka, yalnızca kurumlar oluşturarak onu düzenlememektedir. Aynı zamanda insan tarihinin ilerlemesine ölçüt oluşturan ve toplumsal deneyimin kaçınılmaz unsurları haline gelen aletler ve araçlar da zeka tarafından oluşturulmuştur.⁷ Böylece içgüdüler ve kurumlar arasında bir ayırım yapmak yerine artık içgüdü ve zeka arasında ayırım yapabiliriz. Zekayı içgüdüden ayıran en önemli özelliği onun belirli bir nesneye yönelik olmaması, yalnızca herhangi bir nesneye uygulanacak bir modele ilişkin olmasıdır. İçgüdü ise belirli bir nesne ile dolaysız bir ilişki kurar. Diğer taraftan zeka tarafından oluşturulmuş araç gereçlere ve kurumlara yakından bakıldığında onların nesneyi mekanik süreçlere dahil ettiği anlaşılır. Kısacası gündelik deneyimimiz zekanın bize tertip ettiği haliyle mekanik hale gelmiştir. Dolayısıyla gündelik deneyimi anlamak için zekanın mekanik tavrını analiz etmemiz gerekmektedir.

Zekanın öncelikle pratik kaygılar güttüğünü söylemek yanlış olmayacaktır. Peki zeka nedir diye sorulduğu zaman vereceğimiz cevap ne olacaktır? Her şeyden önce zekanın özel bir tür organ olduğunu, daha doğrusu bedenden ziyade zihnin sahip olduğu bir organ olduğunu söyleyebiliriz;

Beden için göz ya da kulak ne ise zihin için de zeka odur. Tekamül sürecinde beden, gerçekliğin ifşasını veya bu ifşanın boyutunu ve formunu almadan aynı zamanda onu sınırlayarak almasına olanak sağlayan bazı özel duyu organlarıyla donatılmış olması gibi, zeka da bahsedildiği varlığa onun dışındaki gerçekliği görmesini sağlayan, ancak aynı zamanda zihnin aldığı görüşün hem karakterini hem formunu sınırlayan, zihnin özel bir adaptasyonudur.⁸

Zeka, zihni tıpkı bir duyu organı gibi belirli bir ilgiye yönelik sınırlandırır ve temsil üretir, yani o gerçekliği kendi tarzında ifade eden zihnin dışarıya ilişkin bir yetisidir. Bergson'a göre zihnin bu yetisi maddeyi izleyerek gelişmiştir: "O halde bundan, kelimenin tam manasıyla *zekanın ödevi* vücudumuzu çevresine uydurmak, dış şeyler arasındaki münasebetleri anlamak ve nihayet maddeyi düşünmektir, neticesinin

⁷ Bergson, H. (2017). *Yaratıcı Tekamül*, s. 199.

⁸ Carr, H. (2022). *Değişimin Felsefesi*, s. 24.

çıkması lazım geliyor”.⁹ Gelişimi takip etmek adına maddenin bize nasıl sunulduğuna bakalım. Dünyanın kendisini seyre daldığımız sırada dünyayı olumsuzlukların, cisimlerin birbiri ardına dizildiği bir yer olarak görürüz. Bu portre karşısında gelişen zeka, hareketi de bu şekilde değerlendirir ve hareketi biçimlerini koruyan temsiller çokluğu olarak anlar. Ancak temsillerin biçimlerini korumalarının nedeni onların yapmış oldukları hareketin yalnızca basit bir yer değiştirme ile sınırlandırılmasıdır. Zekaya dair ilk anlaşılması gereken onun sabitliği veya durağanlığı kendi işleyiş biçimine içselleştirmiş olduğudur.

Gerçekliği zekanın bize sunmuş olduğu haliyle ele aldığımız zaman hareketin kendisi de sorunsallaşır (problem haline gelir). Bergson, hareketin basit bir yer değiştirme olamayacağını düşünür. Hareketi böyle düşünmek onu mekanın terimlerine indirgemek olacaktır. Başka bir deyişle hareket artık olmuş bitmişler tarafından anlaşılacaktır. Bergson’a göre ise “Realite kendini yapıyor, bozuyor, fakat hiçbir zaman olmuş bitmiş bir halde bulunmuyor”.¹⁰ Hareket veya gerçekliği bu duruma uygun olacak şekilde düşünebilmek öncelikle düşünce tarzımızı belirleyen mekanın terimlerinin eleştirisini yapabilmeyi gerekli kılar. Daha önce belirttiğimiz gibi Bergson, zamanın kendisine dikkat çekebilmek adına zekanın hareketi anlama biçimiyle zamanın süre olarak kavranması arasında ayrım yapar. Bergson’un matematiksel zaman anlayışı ile birlikte kastettiği hareketin doğrusal bir çizgide gerçekleşiyormuş gibi düşünülmesidir. Bu anlayış çerçevesinde hareket, gerçekleştiği düşünülen doğru üzerindeki noktalara bölünecektir. Böylece hesaplanabilir olacaktır. Ancak hareket burada hareket edenden ziyade doğrunun kendisine ait olacaktır. Başka bir deyişle hareket hesaplandığı sırada ölçülen esasen doğrunun kendisidir. Dolayısıyla dikkate alınan unsurlar aslında mekanın sahip olduğu nüanslardır. Bu durum olmuş bitmişler üzerine konuşmaktan farksızdır.¹¹ Ayrıca hareketi anlayabilmek için hareketin sürekli olarak yeniden başlaması ve bitmesi

⁹ Bergson, H. (2017). *Yaratıcı Tekamül*, s. 65. (Çeviride değişiklikler yaptım).

¹⁰ A.g.e., s. 323.

¹¹ Bergson, H. (1946) *The Creative Mind*, s. 10.

gerekmektedir. Çünkü zeka hareketi düşündüğü sırada yalnızca onun durduğu yerlerle ilgilenebilir:

Onlar yalnız enstantane olacak bir zamanı hesap ederler. Arada geçen gerçek zamanı hesap etmedikleri gibi hesaplarına da sokmazlar. Bu fasıladaki yerleştiklerini söyleseler bile daima belli bir noktada, belli bir anda yerleşmişlerdir. Eğer dt diferansiyeli göz önüne alınarak fasılayı sonsuz en küçük bölümlere bölerse bununla sadece ivmelerle hızları, yani temayülleri kaydeden ve sistemin muayyen bir andaki durumunu tarife yarıyan adet ile göz önüne aldığını ifade eder; fakat bu, akan bir zaman değil, daima duran muayyen bir andır. Kısaca, matematikçinin üzerinde çalıştığı dünya her lahza ölen ve yeniden doğan bir dünyadır.¹²

Mekansal zaman ve matematiksel zaman aynı anlamlara gelmektedir. Mekansal zaman homojen, niceliksel ve koordinatlarına görecelidir.¹³ Diğer taraftan Bergson'un niteliksel bir süreklilik olduğunu söyleyeceği hareketin sayısal bir karşılığı yoktur. Aynı zamanda hareketi mekanın bölümlerine paylaşmak, her bir anın veya noktanın birbirlerine dışsal olduğunu kabul etmektir. Geçişliliğin olmadığı yerde süreklilikten bahsetmeye hakkımızın olduğunu söylemek tartışmalıdır. Hareketi tanımlamaya dair böyle bir girişim ulaşacağı diyagram ile yetinecektir.¹⁴ Yine de hareketi veya zamanı diyagramlarla düşünmenin toplumsal ve gündelik yaşantımız göz önünde bulundurulunca bize sağlamış olduğu faydalar oldukça fazladır. Örneğin geleceğe yönelik planlar yapabilmemiz buna bağlıdır. Belki zaman hakkındaki tasarımlarımız, içinde birtakım problemleri taşıyor gibi görünse de Bergson ele almış olduğumuz anlayışların bilimin imkanını oluşturduğunu düşünmektedir.¹⁵

2.3. Zekanın Bilim, Dil ve Felsefeye Etkisi

Bilimin yaşantımıza olan etkileri tartışılmayacak kadar fazladır. En genel anlamıyla bilimin rolünün öngörmek ve faydalı olmak olduğunu söyleyebiliriz. Bilim, kendisinden beklentilerimizi gerçekleştirmek için ilgisini tekrar edene ve hesaplanabilir olana yöneltir. Bunun sonucunda bahsetmiş olduğumuz anlayışların bilime ne kadar sirayet ettiğine bakmamız gerekiyor. Örneğin pozitif bilim gözlemler

¹² Bergson, H. (2017). *Yaratıcı Tekamül*, s. 93.

¹³ Allen, B. (2013). "The Use of Useless Knowledge: Bergson Againsts the Pragmatists", s. 48.

¹⁴ A.g.e., s. 48.

¹⁵ Bergson, H. (1946). *The Creative Mind*, s. 19.

üzerine kuruludur. Gözlemleri doğrultusunda elde etmiş olduğu malzemeyi soyutlayarak veya genelleştirerek zekanın çalışma prensiplerini uygular.¹⁶ Tekrarlara odaklanan bu bilimsel yaklaşım, ilkel dönemlerden bugüne kadar hayatımızı kolaylaştırmaktadır. Bunun için de bize fayda sağlayacak araç ve gereçler icat etmektedir. Bilimin üretmiş olduğu araç ve gereçler maddeyi kullanışlı olacak şekilde modeller. Bergson bu yüzden bilimsel gayretin maddeye hakim olma amacıyla geliştiğini düşünür.¹⁷ Bergson'un böyle düşünmesinin nedeni bilimin zekaya uygun olacak şekilde geliştiğini düşünüyor olmasıdır. Bergson'a göre bilim ilk olarak matematik ile başlamış ve hareketi anlamak için mekaniğe, yani fiziğe doğru bir gelişim sergilemiştir. Bilim cansız madde ile uğraştığından biyolojiye geç ulaşmıştır. Ancak yine Bergson'a göre biyolojiye ulaştığı sırada bile canlı olanı fiziko-kimyasal referanslarla düşünmüştür. Bergson'un üzerinde durduğu "bilim tarihi"nin amacı bilimin canlıyı anlama konusunda başarısız olduğuna dikkat çekmektir.

Kısacası tüm bu sürecin sonunda bilim canlının özelliklerini anlamak için yetersiz kalmıştır. Dolayısıyla zihin konusunda zorlanmıştır: "Bu bilimin zihin hakkında bir şeyler bilemeyeceği anlamına gelmez ama zihin ve madde arasındaki sınırdan uzaklaştıkça bilginin de belirsizleşeceğini gösterir".¹⁸ Bergson bunu söylerken zihin için özel bir duyu olarak tanımlamış olduğumuz zekanın aslında kendi kökenini anlamlandıramıyor olduğunu ve zekanın zihinsel süreçleri veya tercihlerimizi anlayabilme konusunda yetersiz kaldığını göstermeyi amaçlar. Başka bir şekilde söyleyecek olursak Bergson için bilimsel bilgiyi koşullayan zekanın canlıyı ve canlıya dair unsurları maddeye indirgemekte olduğu ve onu matematiksel bir ifadenin imkanı ölçüsünde çözümlene girişiminde bulunduğudır. Zekayı düşündüğümüzde artık düşünmek için farklı bir yöntem ihtiyacımız olduğunu sezeriz. Bu yüzden ilerleyen kısımlarda ilginç zekanın hem kökeni olduğunu hem de ondan farklı olduğunu söylediğimiz zihne yönelteceğiz. Şu an için zekanın zihin ile madde arasında ilişki

¹⁶ A.g.e., s. 41.

¹⁷ A.g.e., s. 42.

¹⁸ A.g.e., s. 41-2.

kurduğunu da görmüş olduk. Zihin maddeye doğru olan hareketinde mekansallaşmaktadır.¹⁹

Daha önce zekanın hareketi düzenlediğini ve ona ilişkin tasarımını hareketin durduğu noktalara referans vererek yaptığını değinmiştik. Zekanın hareketi anlamlandırması için hareketin bitmesi gerektiği sonucuna da böyle ulaştığımız. Dolayısıyla hareketin durduğu nokta zeka açısından oldukça önemli bir konuma sahiptir. Son nokta ile birlikte sonuç belirli olur. Sonuçla birlikte hareketin amacı tasdik edilir. Amaç burada fiil ve fiil de belirlenmiş bir fikir olarak karşımıza çıkar.²⁰ Böylece hareket hala daha bir halden bir hale sıçramanın ifadesi durumunda kalacaktır. Zekanın ilgisinin hallere yönelik olmasının nedeni hareketi veya deneyimi anlama yetimiz ve onun kategorilerine uygun getirme çabasıdır. Bergson, sağduyumuzdan kaynaklı böyle bir eğilimimizin sonucunda hareketten veya deneyimden neyin yitmiş olduğunu göstermek için “Çocuk adam oldu” cümlesini örnek verir.²¹ Cümledeki “oldu” fiili, aralarında tezatlık ilişkisi olduğunu bile söyleyebileceğimiz cümlenin öznesi ve yüklemi arasındaki ilişkiyi birinden birine geçiş olarak, yani birinin terk edildiği ve artık başka bir şey olmuş olduğunu bizlere göstermektedir. Ancak “Çocuktan adama doğru bir oluş var” dediğimiz zaman artık oluşun kendisine dikkat çekmekle birlikte en azından hareketin kendisine de duyarlı bir pozisyon almaktayız. Bergson’un buradaki amacı dikkatimizi düşüncenin veya matematiğin sembollerinin gizlemiş olduğu oluşa çekmektir.

Bergson, fiillerin fikir olarak belirli bir amaç doğrultusunda anlamlandırılmasını ve düşüncenin de bilgiye doğru yönelimini sinematografik bilgi metodu olarak adlandırmaktadır.²² Sinematografik metodun sürekli bir devinim halinde olan gerçekliği anlayabilmesinin önündeki engel, söz konusu metodun sürekli yeniden başlamaya ihtiyaç duyuyor olmasıdır. Böyle bir betimlemeyle ilkin Zenon’un paradokslarında karşılaşmaktayız. Bu paradoksların yaratmış olduğu tartışmaların

¹⁹ A.g.e., s. 45.

²⁰ Bergson, H. (2017). *Yaratıcı Tekamül*, s. 347.

²¹ A.g.e., s. 358.

²² A.g.e., s. 353.

felsefe tarihine etkisini biliyoruz. Bergson, Zenon'un paradokslarının farklı amaçları olabileceğini ama paradoksların çelişkileri sunma biçimi nedeniyle sinematografik düşünme metodunun tarihinin henüz başlangıcında felsefeye dahil olduğunu öne sürmektedir.²³ Zenon paradoksları matematiksel zaman ile sinematografik metodun benzerliğini açık kılmaktadır:

Yayıdan fırlamış bir okun hareketini göz önüne alan Zenon'un söylediklerine bakılırsa, bu ok, hareketinin her lahzasında hareketsiz olacaktır, çünkü kıvılcımda yani hiç değilse ardı sıra gelen iki yer işgal etmesi için lazım olan zamanı bulamayacaktır, meğer ki hiç olmazsa iki lahza verilmiş olsun. Dolayısıyla belirli bir anda belirli bir noktada hareketsizlik halinde olacaktır. Geçtiği yerlerin her noktasında, hareket ettiği müddetçe, hareketsizdir.²⁴

Bu noktada artık zeka ile felsefe ilişkisinden bahsedebiliriz. Felsefe en genel anlamıyla eleştirel bir tavırla kanıların ve varsayımların sorgulanması anlamına gelir. Dolayısıyla felsefeyi ilgilendiren konu hakikat ve hakikatin sağduyu ile ilişkisi olacaktır. Bergson felsefeden ve felsefe yapmaktan söylediklerimizi anlamaktadır. Ancak yine Bergson'a göre filozoflar bu misyonu gerçekleştirmekte başarısız olmuşlardır. Bunun nedeni, hakikate ilişkin düşüncelerinin sağduyu tarafından belirlenmiş olmasıdır. Çünkü çoğu filozof anlama yetisine, dile ya da bilime uygun olacak şekilde düşünmeye çalışmıştır.²⁵ Böylece felsefeye ve filozoflara yönelik eleştirel tavır Bergson'un hemen hemen bütün metinlerine sirayet etmiştir. Bergson'un eleştirilerinin nedeni felsefenin esasen karşısında olması gerektiği tutumu benimsemiş olduğunu düşünmesidir. Bergson için Zenon paradoksları aynı zamanda metafiziğin başlangıcıdır. Zenon hareketi ve değişimi problem ettiği sırada bizlere zekanın çalışma prensipleri ile deneyimlenen gerçeklik arasında bir ayrım olduğunu hatta bariz bir çelişki olduğunu göstermiştir. Böylece felsefe, hakikati zekaya uygun olacak şekilde onu deneyimden ayrı ve bağımsız olarak düşünmüştür. Bu yüzden hakikat hareketsiz ve değişmez bir karakter kazanmıştır; "Birisi kelebeğin çıkacağı kabuk hakkında

²³ A.g.e., s. 354.

²⁴ A.g.e., s. 353. (Çeviride değişiklikler yaptım).

²⁵ Bergson, H. (1946). *The Creative Mind*, s. 17.

düşünebilir ve uçuşan, değışen ve yaşayan kelebeğın var olma nedenini (*raison d'être*) ve gerçekleşmesini onun durağan kabuğı ile açıklayabilir".²⁶

Zekanın sunmuş olduğı bilgi modeli özünde faydaya yönelik olarak gelişmiştir. Zekanın gelişimi zihnin çevreye yönelik adaptasyonundan bağımsız düşünülemez.²⁷ Dolayısıyla zekanın ilgisi ihtiyaç doğrultusunda belirlenmiş ve bu yüzden de potansiyelleri düşünmeye yatkın bir hale gelmiştir. Bergson da bilginin bu tarz modelinin felsefe tarafından benimsenmesini adaptasyon bağlamında pratik ve fayda amacı gütmekten dolayı edindiğı bilginin göreceli olması yüzünden eleştirmektedir. Kendimizin dışında olanları anlamak için kendisini mekanik modellerle ifade eden zeka nesnelere anlamak adına onları parçalar; düşüncemizin kolaylıkla işleyebilmesi için nesnenin homojen parçalarını seçer.²⁸ Başka bir deyişle nesneyi homojen bir çokluk olarak düşünür ve onu parçalarına indirger. Soyut bir basitlikte nesneyi yüzeysel olarak yeniden ifade eder.

Jankélévitch, söz konusu tavrın mekanizmalarla ilgili olduğı sürece meşru olabileceğini ifade eder: "Elbette makineler basit 'parçalardan' ve yalnızca onların 'monte' edilmeleriyle oluştururlar. Bir maddi sistemin morfolojik bütünlüğü, parçalarının sonlu toplamından daha fazla bir şey değildir, bu yüzden geride bir parça bırakmayacak şekilde yeniden oluşturulabilir".²⁹ Böyle bir zihinsel üretim yalnızca nesneye dair sentez modelini keşfeder ve edindiğı modeli takip ederek onu yeniden kurar. Bergson, geriye dönük bir şekilde yeniden kurma faaliyetini retrospektif yanılısma olarak adlandırır. Düşüncenin kendisini yormadan sergilediğı temsil ve taklit etme süreci sadece düşünceyi fiili bir olgu olmaktan çıkarmaz. Aynı zamanda yaşamın yönünü de tersine çevirir.³⁰ Bu henüz gerçekleşmemiş olanın da mevcut olduğunu, mevcutlarla birlikte anlaşılabilceğı sonucunu doğurur. Dolayısıyla yenilik hakkında düşünmek için zeka yeterli olmayacaktır. Çünkü söylenenlerden de anlaşılacağı üzere zeka yeniliğı düşüneceğı sırada onu eskinin yeni bir düzenlenişi

²⁶ A.g.e., s. 16.

²⁷ Allen, B. (2013). "The Use of Useless Knowledge: Bergson Againsts the Pragmatists", s. 49.

²⁸ Jankélévitch, V. (2015). *Henri Bergson*, s. 121-2.

²⁹ A.g.e., s. 15.

³⁰ A.g.e., s. 17.

olarak ya da potansiyellerin gerçekleşmesi olarak düşünmek zorunda kalacaktır.³¹ Bu yüzden yeniliği düşünebilmek için artık mevcut kavramları da bir kenara bırakmamız gerekecektir. Çünkü deneyim yeni olduğu müddetçe kendisine uygun düşecek kavram da kendisiyle birlikte ortaya çıkar. Daha doğrusu mevcut kavramlar yeterliliklerini yitirdiğinde imgelerin de kavramlara katılması ve yeni kavramların yaratılması gerekecektir.³² Felsefe de artık dogmalaşmaya karşı yeni kavramlarla silahlanacak, gerçek metafizik de dile veya sağduyuya yerleşmiş kavramların eleştirisi olacaktır.

Kant şeylerle ve dışarıyla kurmuş olduğumuz ilişkinin aşkınsal bir mahiyeti olduğunu ortaya koymuştur. Bu yüzden de ampirik bilgimizin nesnel ve zihinsel a priori koşulları ile ilgilenmiştir.³³ Kant ile birlikte artık şeylerin kendilerini bilme iddiamızdan vazgeçmemiz gerekmiştir. Ancak Bergson, Kant'ın deneyimimizin ampirik veçhesi ile ilgili kavrayışına alternatif oluşturacak yeni tip bir sezgiye ihtiyacımız olduğunu öne sürmüştür. Yine de söz konusu sezgi, asla şeylerin kendilerini bilmekle ilgilenmemektedir. Sezgisel bilginin bir nesnesi yoktur. Bergson'un önermiş olduğu sezgi, yalnızca süreyi bilmektedir. Süre ise zamandır, zamanın kendisidir. Böyle bir bilgi, bilginin mahiyetini değiştirmektedir. Aynı zamanda zekanın oluşturmuş olduğu felsefi problemleri de aydınlatmaktadır. Burada dikkat çekmek istediğimiz bir diğer konu da Bergson'un tarif ettiği zihinsel bilginin biçimsel özellikleri ile Kant'ın aşkınsal koşullarının birbirleriyle karıştırılmaması gerektiğidir. Çünkü Bergson'un onlar hakkında söyledikleri onların pragmatik yönlerini belirtmek içindir: "Bunlar türün hayatta kalması adına gelişmiş bilişsel güçlerdir".³⁴

Yukarıda zeka ile içgüdü arasında bir ayrımın olduğunu, zekanın nesne ile kurmuş olduğu ilişkinin dolaylı olacak şekilde model tarafından gerçekleştiğini ve buna karşın içgüdünün ise nesnesiyle dolaysız bir ilişki kurduğundan bahsetmiştik. İki arasında böyle bir farkın olmasının nedeni zekanın biçimsel bir mahiyete sahip

³¹ Bergson, H. (1946). *The Creative Mind*, s. 19.

³² A.g.e., s. 52.

³³ Allen, B. (2013). "The Use of Useless Knowledge: Bergson Against the Pragmatists", s. 38.

³⁴ A.g.e., s. 39.

olması ve biçimsel ilişkileri gözetmesinin esasen bilinçli olmasının bir sonucu olmasıdır. Diğer taraftan içgüdü bilinçli değildir. Yine de içgüdünün nesnesiyle dolaysız bir ilişki kuruyor olması onu sezgiye yakınlaştırır. Çünkü sezgi veya sezgisel bilgi bilindiği üzere dolaysız bilme anlamına gelir. Ayrıca içgüdü deneyimi aşma girişiminde bulunmaz, deneyimin içerdiği unsurlar tarafından sınırlanır. Ancak içgüdü de tıpkı zeka gibi fayda veya adaptasyona yönelik bir harekettir. Dolayısıyla Bergson'un öne sürmüş olduğu eğilimlerimizi karakterize eden zeka ve içgüdü felsefeyi tanımladığımız şekliyle gerçekleştirmemiz açısından kusurludurlar. Bergson'un sezgiyi felsefeye dahil etmekteki asli nedeni deneyimin kendisinde içerilmeyen kategorilerle olan ilişkisini ortadan kaldırmak ve deneyimi virtüel anlamda şematize edebilmektir.³⁵ Böylece süre ile sezgi arasındaki ilişkiyi de görmekteyiz. Süre bilinçli durumların zamanı anlamına gelmekle birlikte deneyime ait zamandır. Bu yüzden sezgi yöntemi, zeka ile içgüdünün beraber çalışmasını gerektirir. Çünkü içgüdünün bir bilinci yoktur ve zekanın da gerçek deneyim nezdinde eleştirisi verilmelidir. Kısacası bilginin iki kaynağı birbirlerini tamamlamalıdır. Bunun gerçekleşmesi de deneyimi, deneyimin koşullarına doğru aşmayı amaçlar.

Milič Čapek, sezgiyle beraber deneyimi bu şekilde değerlendirmenin olumsuzlayıcı bir eylem olduğunu düşünmektedir.³⁶ Çünkü Čapek sezginin deneyimi zeka sayesinde anlamlandırmaya yönelik eğilimlerimizi ortadan kaldırmayı amaçladığını düşünür. Ancak ileride tekrar bahsedeceğimiz gibi sezgi deneyimde yalnızca olumlu olanı, deneyimin kendisini dikkate almaktadır. Başka bir şekilde söyleyecek olursak, zekanın deneyimi düşünebilmek adına kullanmış olduğu kavramların veya kategorilerin deneyimin kendisine ikincil olduğunu kabul ediyorsak onları dikkate almamız olumsuzlu olumsuzlamamız anlamına da gelmeyecektir. Zeka en nihayetinde deneyimin içerdiği unsurları olumsuzlar ve böylece deneyimi anlamlandırır. Diğer taraftan sezginin olumsuzlayıcı gücü deneyime dair değildir. Sezgi, zihni konu edindiği sırada zihinde ikame eden fikirleri ve kökleşmiş alışkanlıklarımızı tespit eder ve onların gerçek deneyimde yer almadıklarının farkına

³⁵ A.g.e., s. 42.

³⁶ Čapek, M. (1971). *Bergson and Modern Physics*, s 58.

varmasıyla onlardan geriye döner. Hem deneyim hem de zihinle ilgili olarak sezgi bizden gündelik deneyimimizden daha fazla zihinsel gayret talep eder. Çünkü karşılaşılan her zaman yeni bir durumdur. Deneyim veya bilmenin ilgisi yenilendiği sürece yeniden düşünmeye başlarız. Bergson açısından ilgilenilen durumun konusu, kendisi ve kavramı arasında bir boşluk olmaması gerekir.³⁷ Dolayısıyla felsefi olarak problem edilen bir konuya verilecek olan bir cevap veya ulaşılabilecek bir çözüm özel bir konuma sahip olacaktır. Bir çözüm bir diğer probleme ilişkin çözümü aydınlatamaz.³⁸ Bunun nedeni karşılaşılan her bir problemin yeni bir çabayı gerekli kılmasıdır. Sürekli yeni ilişkilerin kurulmasını koşullayan bu anlayış Platon'un zihne dair anlayışından farklı olarak zihnin statik idealarını varsaymaz. Aksine kavramların icat edilmesi ve sürekli yeniden yorumlanmaya açık olmalarına dikkat çeker.³⁹ Her yeni fikrin yoğunlaşmış zihinsel süreçlerimize uyguladığı kuvvette düşünmenin aktif edimi kendisini gösterir.

2.4. Yöntem Olarak Sezgi

Metnimizin bu kısmına kadar Bergson'un dile, bilime ve felsefeye dair eleştirilerine değinmiş olduk. Bilim, dışarıya veya nesneye ilişkin olduğu sürece doğru bir yaklaşıma sahiptir; dil ise oluşu saklamak zorunda değildir, oluşa dikkat çekecek ifadeler mümkündür. Şimdi tüm bu eleştirilerden sonra Bergson'un süreyi nasıl düşünebildiğine değinmeye çalışalım. Bergson'un süreyi düşünme biçimi, felsefeye getirmiş olduğu eleştirilerin antitezini oluşturmaktadır. Bunu gösterebilmek bazı problemleri beraberinde getirir. Çünkü buraya kadarki süreçte birçok ifade biçimini terk ederek süreyi homojen, sayısal nüanslarla temsil etmemek; heterojen ve niteliksel karakterini koruyarak yaratıcı bir şekilde düşünmek ve ifade etmek zihinden daha yoğun bir çaba beklemek anlamına gelecektir.⁴⁰ Ayrıca gerçekliğin kendisini ifade edecek olan imgesel bir kavram inkar etme gücünü taşıyacaktır; yöntem olarak sezginin neyi olumladığı deneyime göre farklılık gösterecek olsa da neleri

³⁷ Bergson, H. (1946). *The Creative Mind*, s. 7.

³⁸ A.g.e., s. 34.

³⁹ Čapek, M. (1971). *Bergson and Modern Physics*, s. 60.

⁴⁰ Maritain, J. (1941). *Ransoming the Time*, s. 55.

olumsuzladığı, inkar ettiği değişmeyecektir.⁴¹ Bu, sezginin ontolojik düzenidir. Bunun dışında sezginin olumladığı tek şey süredir. Süre, varlık olarak, zihin tarafından yeniden düşünülebilme için öncelikle kendisiyle yeniden ilişki kurabilmesi gerekmektedir. Söz konusu ilişki gerçekleştiğinde zihin yalnızca varlığı düşünebilecektir. Kısacası Bergson'un kavramlara yönelik tutumumuzu dönüştürme girişimi zihin ve gerçeklik arasındaki ilişkiyi yeniden oluşturmaktadır.⁴²

Bergson ile birlikte metafizik artık soyut veya biçimsel olan ile ilgilenmez. Algının nesnesi ile metafizik arasında yeniden bir ilişki kurar; böyle bir empirizm yaşama nüfuz etmeyi amaçlamaktadır:

Ancak, sahici bir empirizm, bizzat orijinal olanı mümkün mertebe yakından izlemeye, hayatı orijinalinden hareketle derinleştirmeye ve adeta stetoskop takıp spiritüel bir dineleme yoluyla orijinal olanda ruhun titreştiğini hissetmeye niyetli olan empirizmdir. Bu sahici empirizm de hakiki metafiziktir. Yapılması gereken çalışma son derece meşakkatlidir, çünkü düşüncenin gündelik işlemlerinde kullandığı hazır kavramların hiçbiri artık işe yaramaz.⁴³

Bu tarz bir empirizm de gerçek metafizik olarak karşımıza çıkar. Bahsi geçen empirizmin diğer empirik yöntemlerden farkı temelde iki farklı (olumlu ve olumsuz) yöneline sahip olmasıdır.⁴⁴ Olumsuz yön, kendisini diğer empirizmlerden ayırmasını ve nesne ile olan etkileşimde nesnede bulunmayan özellikleri hesaba katmamaya ilişkindir. Böylece sağduyu ve gündelik deneyimin, deneyime katmış olduğu unsurlardan sıyrılmasına odaklanır ve yalnızca algılanan üzerinde çalışır. Bu nedenle de metafiziğin kendisi gerçek deneyimi algılamanın bir yolu olmakla beraber gerçekliği kendisinden farklı olarak düşünmek yerine yükseltilmiş bir gerçekliği algılamanın faaliyeti olur.⁴⁵

Süreyi hem zamanın kendisi olarak hem de içsel deneyimin zamanı olarak tanımlamıştık. Anlaşılacağı üzere süreyi zamanın kendisi olarak tanımlamak zamana dair ontolojik bir yaklaşımı imler ve onun tözsel mahiyetine dikkat çeker. Peki süreyi

⁴¹ A.g.e., s. 77-8.

⁴² Mullarkey, J. (2000). *Bergson and Philosophy*, s. 229.

⁴³ Bergson, H. (2023). *Metafiziğe Giriş*, s. 53. (Çeviride değişiklik yaptım).

⁴⁴ Mullarkey, J. (2000). *Bergson and Philosophy*, s. 230.

⁴⁵ A.g.e., s. 230.

içsel deneyimin zamanı olarak tanımlamak ve Bergsoncu felsefenin esas görevinin deneyimin kendisini anlayabilmek olduğunu söylemek; sürenin göreceliğine işaret etmez mi? Başka bir deyişle süreyi içsel deneyimin zamanı olarak tanımlamak, dışsal şeylerin süre ile kurmuş oldukları ilişkiyi anlama konusunda yeterli bir açıklama gücüne sahip olup olmadığını bir problem olarak bırakır.⁴⁶ Böyle bir sorunun üzerinden Bergson'un bilime dair eleştirileri ile yetinerek bu sorunun üzerinden gelebiliriz. Çünkü yukarıda sözünü ettiğimiz gibi bilim nesnelere kurmuş olduğu ilişki sonucunda nesnenin diğer nesnelere olan ilişkisinden ayrı, izole bir şekilde açıklama girişiminde bulunur. Bunu gerçekleştirirken nesneyi hazırlayan sürelerden de bağımsız olarak ortaya koyar. Aynı zamanda bu durum Bergson'un rölativist pozisyondan ne anladığına işaret eder. Ancak içsel deneyimi anlamaya yönelik bir çabayı eleştirilen bilimsel çabadan ayırmak gerekecektir.⁴⁷ Bu yüzden şeyleri düşünme biçimimizi de yenilememiz gerekmektedir.

Bergson'un eserleri sürenin ele alınış biçimleri konusunda farklılık gösterirler. Örneğin Keith Ansell-Pearson, Bergson'un süreyi en azından üç pozisyona yerleşerek düşündüğünü iddia eder. Bunlar kendi içsel süremizin çeşitliliğine, dışımızda kalan maddi şeylerin bizim süremize olan etkilerine ve bilincimizi, diğer canlı varlıkları ve maddi şeyleri dahi kapsayan tek bir sürenin olduğuna ilişkin olarak birbirlerinden ayrılmaktadırlar.⁴⁸ Üçüncü pozisyon ile birlikte rölativizme karşı eleştirel bir tutumu benimseyebileceğimiz anlaşılmaktadır. O halde bu pozisyonu düşünmeye çalışalım. Eğer tek bir süre varsa bunun anlamı tam olarak nedir? Bergson, gerçekliği açıklamak için eleştirmiş olduğu metafizik bir dogmayı mı kullanmaktadır?⁴⁹ Bergson kendisinden önceki filozofları, daha doğrusu sistem filozoflarını, ortaya koymuş oldukları sistemlerin kapalı olması dolayısıyla eleştirmektedir.

Dünyayı ya da gerçekliği sistematik bir birlik olarak açıklama girişimi her şeyden önce her şeyi açıklayabilecek ortak bir ilkeyi gerektirir. Böyle bir ilkenin

⁴⁶ Ansell-Pearson, K. (2002). *Philosophy and the Adventure of the Virtual*, s. 36.

⁴⁷ A.g.e., s. 37.

⁴⁸ A.g.e., s. 36-7.

⁴⁹ Bergson, H. (1946). *The Creative Mind*, s. 33-4.

varlığı ve doğruluğu yalnızca tüm şeylerin ortak bir yönü olduğu zaman geçerli olacaktır. Bütün şeylere dair bu yönde bir bilgiyi oluşturacak ilkenin bir varsayımdan daha fazlası olduğunu söyleyemeyiz. Şeylere yönelik bu tür bir bilgiyi bize yalnızca deneyim verebilir.⁵⁰ Böylece bu tarz bir ilkeyi deneyimden türetmek neredeyse imkansız olduğu için gerçekliğin ilkeye göre tasarlanması daha tercih edilebilir olmuştur. “Felsefe bu şekilde anlaşıldığında, panteist bir kesinlikle, her şey önceden verildiği için kavramların kavramı olan bir ilke sayesinde her şeyi tündengelim ile hiçbir zorlukla karşılaşmadan tüm gerçekliği ve olabilecek olanları açıklayacaktır. Ancak bu açıklamalar belirsiz ve varsayımsal olacak, bu birlik de yapay olacaktır ve felsefe bizim dünyamızdan farklı bir dünyaya eşit derecede uygulanabilecektir”.⁵¹ Sezginin, sürenin birliğini kavraması; belirli bir ilkeden veya öncelikli olarak gerçekliğin bütününe kavramaya yönelik değildir. Sezgi her şeyden önce bizim süremize ilişkindir. Dolayısıyla sezgiyle birlikte ilk olarak kendi süremizi açık bir şekilde kavrarız: “Fakat, şayet süreyi analiz etmeye (yani, esasen, sürenin kavramlarla sentezini yapmaya) kalkışmak yerine, bir sezgi çabasıyla önce kendimizi süreye yerleştirirsek, belirlenişinin [*détermination*] kendisinin, mümkün sürelerin sonsuzluğu içinden yapılan bir tercih olarak tezahürü, belirlenmiş [*détermine*] bir *gerilim* duygusuyla karşılaşılmış olur”.⁵² Demek istenilen sezgi ile birlikte açık kılınan kendi süremizin esasen bir süreler sonsuzluğundan seçilmiş olduğunun farkına varılmasıdır: “(..)Bu fikir artık yalnızca benim varlıkla ilişkimini değil, bütün şeylerin varlıkla ilişkisini ifade eder”.⁵³

Bergson, bu fikri açıklamak için birçok yerde sözünü etmiş olduğu şerbet yapımı örneğini verir. Şerbet yapımında şekerin suda erimesini beklediğimizde, bu zaman artık düşünülmüş olmaktan ziyade yaşanılmış bir ana karşılık gelmektedir. Bu yüzden şekerin suda erimesiyle kurmuş olduğumuz ilişki göreceli olmayacak, mutlak bir ilişki olacaktır. Aynı zamanda bu ilişki bize bütünle kurulan ilişkinin kapalı sistemlerin iç içe olarak düşünülmesinin ötesinde sürenin veya sürelerin birbirlerine

⁵⁰ A.g.e., s. 33-4

⁵¹ A.g.e., s. 33-4.

⁵² Bergson, H. (2023). *Metafizğe Giriş*, s. 61. (Çeviride değişiklik yaptım).

⁵³ Deleuze, G. (2020). *Bergsonculuk*, s. 140.

olan açıklığını göstermektedir. Başka bir deyişle bütünü tanımlayacaksak, onu ilişkilerden ayrı tanımlamamız gerekecektir.⁵⁴ İlişkiler üzerinde durulduğunda, sürenin birbirine indirgenemez ama virtüel anlamda bir-arada olan bir çokluk hareketi olduğu anlam kazanır:

O halde, hareketin bir anlamda iki yüzü vardır. Bir taraftan, nesnelere ya da parçalar arasında olup bitendir, diğer taraftan süreyi ya da bütünü ifade eden şeydir. Bu da demektir ki, süre nitelik değiştirmek suretiyle nesnelere içinde bölünür ve nesnelere de derinlik kazanarak, dış hatlarını kaybederek sürenin içinde birleşirler. Hareketin, kapalı bir sistemin nesnelere açık süreye ve süreyi de açılmaya zorladığı sistemin nesnelereyle ilişkilendirdiğini söyleyeceğiz o halde. Hareket, aralarında olduğu nesnelere ifade ettiği değişen bütünlü ve ifade ettiği bütünü de aralarında olduğu nesnelere ilişkilendirir. Bütün, hareket vasıtasıyla, nesnelere içinde bölünür ve nesnelere de bütün içinde biraraya gelirler: Ve tam olarak bu ikisi arasında 'bütün' değişir.⁵⁵

Bütün, böylece kendi algısından önce herhangi bir önceden kurulu düzene veya kavrama ait olarak ele alınmaz. Ampirist bir felsefe yaklaşımıyla birlikte bütün, merkezless bir sürekliliğin hareketi olarak üstün bir ampimizmin sonucu olarak kavranmış olacaktır.⁵⁶

Burada ampimizm yerine üstün bir ampimizm dememizin nedeni Bergson'un bilime dair eleştirilerinden bağımsız düşünülemez. Bergson'un dikkat çekmek istediği nokta pozitivizm ile ampimizm arasındaki ortaklıktır. Pozitivizmle birlikte düşünüldüğünde ampimizm yalnızca gözleme, yani dışarıya dönük bir etkinlik olarak anlaşılır. Ancak Bergson, dışarıyla ilişkilendiğimiz sırada gerçekleşen ilişkiyi gözlemlenebilir olanlar özelinde anlamının deneyimimizin yalnızca bir kısmından ibaret olacağını düşünmektedir. Diğer taraftan üstün ampimizm, deneyimimizin içsel yönünü; sahip olduğumuz eğilimleri de göstermenin yanı sıra kavramlarla kurduğumuz ilişkinin de yönünü tersine çevirdiği ve onların bir eleştirisini sağladığı için üstündür:

Düşünmek, alışılmış haliyle, kavramlardan şeylere gitmekten ibarettir; şeylerden kavramlara değil. "Bilmek" kelimesinin yerleşik anlamında, bir realiteyi bilmek,

⁵⁴ Deleuze, G. (2014). *Sinema 1 Hareket-İmge*, s. 22.

⁵⁵ A.g.e., s. 23.

⁵⁶ Ansell-Pearson, K. (2002). *Philosophy and the Adventure of the Virtual*, s. 38.

önceden yapılmış kavramları almak ve reel olanın pratik bir eşdeğer elde edinceye kadar onların dozunu ayarlamak ve terkip etmektir. Ama zekanın olağan işleyişinin, menfaat gözetmeyen bir işleyişe uzak düştüğünü unutmamak gerekir. Genellikle, bilmek için bilmeyi değil, bir taraf tutmak için, bir fayda sağlamak için ve en nihayet elde edilecek bir menfaat için bilmeyi hedefleriz. Bilinecek nesnenin/konunun hangi noktaya kadar *şu* ya da *bu* olduğunun, bize bilinen hangi cinse dahil olduğunun, bize ne tür bir eylem, yol yordam ya da tavır telkin etmesi gerektiğinin peşine düşeriz. Mümkün olan bu muhtelif eylemler ve tavırlar, düşüncemizin, büsbütün belirlenmiş *kavramsal istikametleridir*; artık onları takip etmek dışında bir yol kalmaz; kavramların şeylere uygulanması da barizdir ki bundan ibarettir. Bir kavramı nesnede/konuda denemek, ona yapacak olduğumuz şeyi yine ona sormaktır. Bir nesnenin üstüne bir etiket yapıştırmak, onun bize telkin etmesi gereken eylem ya da tavır türünü belirli terimlerle işaretlemektir. O halde, doğrusunu söylemek gerekirse her bilgi, belirli bir istikamete veya belirli bir bakış açısına yöneliktir. Şurası muhakkaktır ki menfaatimiz çoğu kez karmaşıktır. Ve bundan dolayı, aynı konu/nesne hakkındaki bilgimizi peş peşe birçok istikamete yönelttiğimiz ve onun hakkındaki bakış açılarını çeşitlendirdiğimiz olur. Nesnenin, terimlerin yerleşik anlamında “geniş” ve “kapsamlı” bir bilgisi de bundan ibarettir: o esnada nesne, tek bir kavrama değil, “dahil olduğu” sanılan birçok kavrama götürülür. Nesne bütün bu kavramlara aynı anda nasıl dahil olur? Bu, pratikte önem taşımayan ve sorulmayan bir sorudur.⁵⁷

Böylece Bergson, yöntem olarak sezgiyle birlikte felsefenin pratik ve faydaya yönelik bir uğraş olmadığını açıklamaktadır. Başka bir deyişle Bergson, gündelik yaşamın işlerliği açısından kavramların çeşitli anlamlara gelebileceğini ve bunun bir sakıncası olmadığını düşünür. Diğer taraftan felsefe ise kavramların yeniden değerlendirilmesini ve onların taşıdıkları anlamların kendilerine ulaşılmasını mümkün kılmaktadır.

Sezgi, süreye göre ikincil olsa da sezgi olmaksızın süre açık olmak yerine belirsiz olacaktır.⁵⁸ Zeka açısından yeni, eskinin başka bir şekilde yeniden düzenlenişi olduğu için açıktır. Ancak sürenin kendisini böyle düşünemeyeceğimizden dolayı bu tarz bir açıklıktan söz edemeyiz. Sezgi, yeniyi bir farklılaşma hareketi olarak açık bir şekilde düşünmemizi sağlar.⁵⁹ Sezgi, süreyi açık kıldığı sürece süreyi anlaşılabilir ve ifade edilebilir, yani aktarılabilir hale getirebilir. Bergson’un bilimin, dilin ve felsefenin sahip olduğu uzlaşımsal değerlere yöneltmiş olduğu eleştirilerini düşündüğümüz zaman sezginin de böyle bir işlevinden bahsetmek elbette üzerine düşünülmesi gereken bir durum olmaktadır. Bu yüzden sezginin süreyi düşünürken

⁵⁷ Bergson, H. (2023). *Metafiziğe Giriş*, s. 54-5. (Çeviride değişiklikler yaptım).

⁵⁸ Deleuze, G. (2020). *Bergsonculuk*, s. 65.

⁵⁹ Bergson, H. (1946). *The Creative Mind*, s. 38.

uzlaşımsal anlamda karşılaşılan hatalardan ne ölçüde ayrıldığını, iletişimi ve aktarımı temsile düşmeden nasıl gerçekleştirdiğini açıklamamız gerekir. Herhangi bir temsil yeniliği, farkı, hareketi ve değişimi düşünmek yerine onlara ikincil bir pozisyon olarak kendi yasalarına indirger.

John Mullarkey, Bergson'un sürenin kendisini nasıl düşünebildiğine ve onun hakkındaki düşüncelerini bize nasıl aktarmış olduğunu düşünür. Mullarkey, Bergson'un bunları özgün bir dil kuramı oluşturmadan kendi yazma biçimiyle gerçekleştirdiğini söyler.⁶⁰ Mullarkey, Bergson'un metinlerinde kavram ile imgenin birlikte kullanıldığına dikkat çeker. Başka bir deyişle Bergson'un kullanmış olduğu kavramlar ve imgeler, kavram ve imge arasındaki sınırı problemlili bir hale dönüştürmektedir. Kavram ile imge arasındaki farklar belirsizleştğinde kavramlar somutluğu soyut bir biçimde tasvir etmenin araçları olmaktan çıkarlar. Böylece kavramlar somutluk kazanırlar. Yine kavramların imgeler ile birlikte kullanıldıkları sırada gerçeklik kazandıklarını söylemek bizim için yeterli değildir. Çünkü "hareket" kavramı gibi hareketsiz bir kavram ile hareket arasındaki farkın ne olduğu belirli değildir. Kavramları da gerçeklik mertebesine yükseltmekteki amaç, gerçekliğin kavramlar tarafından anlamlandırılması ya da belirlenmesi değil; kavramların gerçeklikten hareketle oluşturulmasıdır.⁶¹ Kavramlarla kurmuş olduğumuz ilişki, gerçeklikten yana tersine çevrilir. Dolayısıyla kavram yaratmak, gerçekliği kendisine uygun olarak felsefi anlamda düşünmenin koşuludur. Hala daha kavram yaratmayı tam anlamıyla temsilden veya taklit etmekten ayıramıyor olsak da böyle bir etkinliğin basitçe temsil veya taklit olduğunu söyleyemeyiz. Bunun nedeni kavram yaratmanın biçime yönelik soyut bir tasvirden öte bireysel olanın özgünlüğünü ifade eden bir yaratım olmasıdır. Yine burada yerleşmiş kavramların kullanılmasının neleri göz ardı ettiğini daha iyi anlamaktayız.

⁶⁰ Mullarkey, J. (2000). *Bergson and Philosophy*, s. 223.

⁶¹ A.g.e., s. 221.

2.5. Yöntem ve Problem Kümesi

Bergson, felsefenin öncelikli olarak problemleri zamanda düşünmesi gerektiğinden ve yanlış problemleri elemesinden söz eder. Sezgi, problemlerin doğasını aydınlatır ve onları zamanda yeniden kurar.⁶² Böyle bir anlayış odağına problemleri yerleştirdiği için felsefe artık çözüme yönelik bir etkinlik olmayacaktır. Bergson'un söylemiş olduğu haliyle sahici olmayan, kurgusal bir problem zaten çözüme sahiptir ve bunda yeni bir şey veya aydınlatılacak bir nokta yoktur.⁶³ Bu tarz problemlerde düşüncenin seyri halihazırda bulunan çözümlerin yalnızca felsefi olarak yeniden ifade edilişi olacaktır. Düşünce odağına çözümleri alarak, hakikatin zaten gizil olarak bilindiği varsayımıyla hareket edecektir. Bergson böyle bir etkinlikte filozofun rolünü kendisinden belirli bir sonuca ulaşması beklenen, öğretmeni tarafından verilmiş bir ödevi yapmaya çalışan bir öğrenciye benzetmektedir. Bu yüzden Bergson'un yönteminin sezgi olduğunu ve problemlerin yönelimlerini ortaya çıkardığını söyleyebiliriz.

Bergson'un yönteminde doğru ve yanlış kategorileri çözüme ilişkin olmaktan çok problemlere ait yüklemeler olarak karşımıza çıkarlar.⁶⁴ Bu yöntem ile birlikte bilimin, dilin kısaca sağduyunun şeyleri bize sunma biçimlerinin eleştirisi verilir ve onlar tarafından şeylerde ve gerçeklikte ihmal edilen unsurların farkına varırız. Böylece felsefe gerçekliğe duyarlı hale gelir. Gerçeklikle kurmuş olduğumuz ilişkiyi dönüştürür. Sağduyunun izin verdiği şeylerle dışsal bir ilişki kurarız. Ancak bu durumun psikolojik süreçlerin bir sonucu olduğunu söylememiz tam anlamıyla doğru olmayacaktır. Çünkü madde, zekanın ontolojik ilkesidir.⁶⁵ Bu yüzden felsefi bir problem teşkil etmektedir. Esasen iki farklı gerçeklik yoktur. Bir ve aynı gerçekliğin farklı şekillerde kavranması vardır. Sağduyu ve sezgi gerçekliğe dair farklı yaklaşımları ifade eder. Deneyimde karşılaştığımız öncelikle yüzeyledir. Önyargılarımız yüzeyi kuşatır ve karşılaşmaları koşullar. Henüz deneyimin kendisini düşünmeyiz. Deneyimin kendisini düşünebilmek adına zekayı yeniden keşfetmemiz

⁶² Deleuze, G. (2009). *İssiz Ada ve Diğer Metinler* "Bergson, 1859 – 1941", s. 35.

⁶³ Bergson, H. (1946). *The Creative Mind*, s. 58.

⁶⁴ Deleuze, G. (2020). *Bergsonculuk*, s. 67-8

⁶⁵ Deleuze, G. (2009). *İssiz Ada ve Diğer Metinler* "Bergson, 1859 – 1941", s. 37.

gerekir. Zekadan hareketle dolaysız olana doğru ilerleriz; “Dolaysız olanı yeniden keşfederiz, çünkü onu keşfetmek için geri dönmemiz gerekir. Felsefede ilk kez zaten ikinci kezdir, temel mefhumu böyledir işte”.⁶⁶ Dolaysız bir bilme anlamına gelen sezgi kendi anlamını bu süreçte korumuş olur. Peki sezginin zekanın bize sunmuş olduğu haliyle deneyimde yeniden keşfettiği ilkeler ve bu ilkelerde yitip giden nedir? Zekanın deneyimize sunmuş olduğu homojen olarak düzenlemiş birimlerdeki heterojenliği, yani farkı ve farklılaşmaları yeniden keşfeder. Bergsoncu fark felsefesinde farkın hem ontolojik hem de metodolojik olarak birbirlerine gönderme yapan iki farklı işlevi olduğunu söyleyebiliriz.⁶⁷

Deleuze’e göre Bergson’un işaret etmiş olduğu yanlış problemleri, var olmayan problemler ve kötü ortaya konmuş problemler yönünde ikiye ayırmak mümkündür.⁶⁸ Var olmayan problemler “artı” ile “eksi”nin birbirleriyle karıştırılmasından ortaya çıkan bilgi ve varlıkla ilgili olarak yokluğu, düzensizliği ve olanaklılığı konu eden problemlerdir. Diğer taraftan kötü problemler, terimlerin kötü analiz edilmesi sonucu meydana gelen özgürlük ve yoğunluğa ilişkin problemlerdir. Var olmayan problemler merkezlerine almış oldukları konuları, kendi karşıt terimlerine gönderme yaparak ele almaktadır. Aynı zamanda Bergson bu durumun psikolojik açıdan da koşullandığını düşünmektedir. Örneğin bizi ilgilendiren varlığın olumsuzlanması ile yokluk fikrine ulaşıldığını belirtir. Aynı şekilde düzensizliğin belirli bir düzenin, zekanın fonksiyonlarına tabi veya istenilen bir düzenin eksikliğine ilişkin bir yanılsama olduğunu düşünür. Her iki durumda bulunan ortak özellik belirli olanın veya beklenilenin olmamasıdır.

Yakından bakıldığı takdirde anlaşılacaktır ki yokluk veya düzensizlik terimlerini mutlak anlamlarıyla beraber kullanmamız için yeterli gerekçemiz yoktur. Çünkü karşılaşılan ya başka bir şeydir ya da beklenilenin aksine gelişmiş bir durumdur. Henüz bilinmeyen veya belirlenmemiş olduğu için mutlak anlamda yokluğu veya düzensizliği imlemez. Bilinen veya belirli olan, karşılaşılan şeyin olumsal mahiyetinden ziyade

⁶⁶ A.g.e., s. 37.

⁶⁷ Deleuze, G. (2009). *İssız Ada ve Diğer Metinler* “Bergson’da Farkın Kavranışı”, s. 52.

⁶⁸ Deleuze, G. (2020). *Bergsonculuk*, s. 70.

bizim için eksik olan özellikleridir. Başka bir deyişle, bu tarz fikirlerin oluşması beklenen varlık veya düzenin mevcudiyete eşlik etmesinin sonucudur. Bu söylediklerimiz olanaklılık fikri için de geçerlidir. Göreceğiz ki olanak da mevcut gerçekliğe fazladan bir şey eklemektedir. Bergson'a göre söz konusu fikirlerin felsefenin gündemine gelebilmesinin nedeni düşüncemizin mekanın terimleri tarafından koşullanmasıdır.

Bergsoncu metafiziği, dikkat çektiğimiz üç kavramla birlikte anlayabiliriz. Onlarla birlikte Bergsoncu metafiziğin içeriği belirgin bir hal alır. İlk yokluk fikrine bakalım. Bergson, yokluk fikrini mutlak anlamıyla, yani hiçlik fikri ile birlikte değerlendirmektedir. Hiçlik bütünü yokluğudur. Ancak algımız mevcut olanlara yönelik olduğu sürece hiçlik fikrine ilgimiz yalnızca düşünseldir. Hiçlik dediğimiz, her şeyin ortadan kalktığı veya bulunmadığı durum mekanın boşluğu olarak anlaşılabilir. Böyle bir olumsuzlama hareketi gerçekte neyin olduğu hakkında bize bir fikir vermemektedir. Aynı zamanda mutlak anlamda hiçbir şeyin olmadığını öne sürebilmek kendisiyle çelişen bir fikir olmaktadır. Kendi anlamını gerçekleştiremeyen bir fikir, sahte bir fikir olarak kalacaktır. Bu sebepten ötürü bağımlı bir fikir, ikincil bir fikirdir. Gerçeklikle kurduğu ilişki ikincildir. Çünkü gerçekliğin kendisinden değil de onun olumsuzlanmasıyla birlikte var olabilir.

Olanaklılık fikrine karşın değişim üzerine düşünmek bize Bergson'un hiçlik hakkındaki eleştirilerinin pozitif sonuçlarını gösterir.⁶⁹ Bergson, olanak veya potansiyel kavramlarının mevcudiyetten oluşturulduğunu düşünür. Bergson'a göre bu kavramlar mevcut durumun mevcudiyetinden önce de bulunduğu iddiasını taşımaktadır. Ayrıca söz konusu mümkün aynı zamanda geleceğe yönelik ideal bir tasarım da olabilir. Ancak bu kavramlara karşı böyle bir yaklaşım biçimi anlaşılacağı üzere oldukça basit ve indirgemeci olacaktır. En nihayetinde Bergson'un potansiyeller hakkında yapmış olduğu eleştiri onların bize deneyimden veya şeyin kendisinden daha fazlasını düşünmeyi talep ediyor olmalarıdır.

⁶⁹ Maritain, J. (1941). *Ransoming the Time*, s. 72.

Bir Őeye iliŐkin olarak ortaya konan olabilirliği, Őeyin taŐıdıĐı potansiyel hakkında dŐŐnmek o Őeyin henŐz olmadığı ama kendisinden daha fazlasını taŐıdıĐını kabul etmektir. Aynı zamanda bu tŐr bir bakıŐ aŐısı henŐz gerŐek olmayanı gerŐek olarak değerlendirmek anlamına da gelecektir. BŐylece var olan gerŐekliĐin kendisi her zaman daha az veya eksik olacaktır. Bu durum varlıkla, oluŐla ilgili yalnızca niceliksel bir bakıŐ aŐısının ūrŐnŐdŐr. Anlar deĐiŐimi veya oluŐu yapay duraklara bŐldŐgŐmŐz zaman niceliksel olarak değerlendirilebilir.⁷⁰ GerŐekliĐe iliŐkin Őarpık imgelerimizin nedeni de budur. EĐer hareket bu Őekilde anlaŐılacak olursa her bir an kendi mahiyetini bir baŐka anın gerekliliklerine ya da kendisinden önce veya sonra gelen ve gelecek ana göre, ardıŐıklıĐın ŐizgiselliĐini koruma uğruna kaybedecektir.⁷¹ Dolayısıyla gerŐekliĐin yoksullaŐtırılmasına neden olacaktır. Bunun iŐin anların niceliksel bir bŐtŐnlŐk oluŐturmaları uğruna anların kendilerinde fazla veya iletilemez olan özelliklerinden vazgeŐmek gerekir. GeŐmiŐ, Őimdi ve gelecek ideal oluŐturacak Őekilde mekansal anlamda beraberce rgŐtlenmiŐlerdir.⁷² HenŐz oluŐun kendisi baŐlamadan bitmiŐ, ūzerine dŐŐnebilmek iŐin de tamamlanmıŐtır. Yenilik ve ngrŐlemezlik artık sahte fikirler olmuŐtur.

TŐm bu söylenenlerden sonra Bergson felsefesinde yeniliğin, ngrŐlemezliĐin yoktan mı varlığa geldiğini söyleyeceğiz? Bergson felsefesinde olanaklılığın özel bir tarzda ele alındığını söyleyebiliriz. Yine de söz konusu kavramı mekanın terimlerinden ziyade sŐrenin bizden talep ettiği ifade biÇimiyle aÇıklamamız gerekmektedir. Devamlılık ve sŐreklilik sŐrenin tabirleriyle birlikte dŐŐnŐldŐĐŐ zaman asla önceden belirlenmiş anların ardışık bir Şekilde gerŐekleŐmesi değildir. Birbirlerine nŐfuz eden farklı anların heterojen bir aradalığının heterojenliğini koruduğu bir geliŐimdir.⁷³ Zamana yaratıcılık atfedilen bir dŐŐnce iÇin mŐmkŐn sŐrekli olarak yeniden yaratılmaya ihtiyaÇ duyar. Bergson'un metinlerinde radikal anlamda yenilik veya

⁷⁰ Jankėlėvitch, V. (2015). *Henri Bergson*, s. 180.

⁷¹ Bergson, H. (1946). *The Creative Mind*, s. 16-7.

⁷² A.g.e., s. 17.

⁷³ A.g.e., s. 17.

yaratıcılık sıklıkla sanata ve sanatçıya dair örneklerle ifade edilir. Onun örneklerindeki imgeler kavramsal bir değer taşır:

Bir melodi dinleyelim, onun bizi sakinleştirmesine izin verelim; hareket hareketli olan bir şeye bağlı olmadığı ve değişimin de değişen bir şeye bağlı olmadığına yönelik algımız açık değildir. Ancak bu değişim yeterlidir, değişimin kendisidir. Zaman alıyor olsa da hala bölünebilir değildir; melodi daha erken durursa, artık aynı sesli bütün olmaz, başka, yine eşit olarak bölünemez bir şey olurdu. Şüphe götürmez ki, melodiyi ayrı noktalara bölmek ve süreksizlik oluşturacak şekilde düşünmeye eğilimimiz vardır.(...)Bu yüzden de melodiyi bir orkestra şefinin bir kağıttan notaları izlediği gibi dinleriz. Hayali bir kağıt üzerine yerleştirilmiş noktaları düşünürüz.(...)Bu mekansal hayallere dalmazsak, saf değişim, kendisine yeterli ve bölünmemiş olarak değişen bir 'şeye' bağlı olmayacaktır.⁷⁴

Melodinin deneyimize sunmuş olduğu bölünmez süreklilik, sürenin doğasını oluşturmaktadır. Buradaki kavramsallaşan imge, süreyi belirli bir tanıma indirgemekten çok süreyi hayatın derinliklerinin kesintisiz bir uğultusu olarak dinlemektir: “Onun sayesinde içimizde ve dış dünyada tanık olduğumuz daha uzun veya daha kısa değişiklikler, tek bir aynı zamanda gerçekleşir”.⁷⁵ Söz konusu örnek üzerinden devam edecek olursak, melodinin doğası bize aynı zamanda sürenin sonsuzca bölünebilen ancak bölündükçe de kesintiye uğrayan hareket algısının aksine gerçekliğin nasıl bir akış halinde düşünülebileceğini gösterir. Akışın kendisi, gerçekliğin kendisi olarak tek bir zamanın varlığını belirgin kılmasıyla felsefi sezgiye götürür.⁷⁶

Özgürlük ve yoğunluk hakkındaki yanlış problemler doğa farklarının derece farkları ile karıştırılmasından ya da onları derece farklarına indirgemekten kaynaklanır. Bu yüzden diğer türden yanlış problemleri de kapsadıklarını söyleyebiliriz. Çünkü derece farkları ile ilgilenmek mekanın terimleriyle birlikte mümkündür. Bergson yöntemsiz sezgiyi dolaysız olana ulaşmak için bir şeyin kendisinden hareketle kavranmasına, şeyin içsel farkına; yani doğa farklarına yönelik geliştirmiştir. Doğa farkları, şeyin kendisi oldukları sürece yöntemin işlevi onları yeniden keşfetmek olacaktır. Böyle bir uğraş eğer karşılaşmalarımız yalnızca şeylerin

⁷⁴ A.g.e., s. 173.

⁷⁵ A.g.e., s. 175 – 6.

⁷⁶ A.g.e., s. 149-0.

kendileri tarafından koşullanıyor olsaydı gereksiz olacaktı ama deneyimde karşılaşılan her zaman bir karışımdır.⁷⁷ Karışımları unsurlarına göre ayırtırmak adına sahip oldukları eğilimlere bölmeliyiz:

Bergson için söz konusu olan hep bir karışımı doğal eklemlemelerine bölmektir.(...) Kısacası, karışımları kendisi de saf olmayan, zaten karışmış olan bir birimle ölçeriz. Karışımların ardındaki sebebi yitirmişizdir. Bergson'un saf olana ilişkin takıntısı doğa farklarını yeniden kurmayla ilgilidir. Yalnızca doğa bakımından farklı olanın saf olduğu söylenilebilir, ama yalnızca eğilimler doğa bakımından farklıdır.⁷⁸

Yanlış kavramların her ne kadar olumsuz karakterde olsalar da karşıtlık ilişkisinde buldukları fikirlerden daha fazlasına sahip olduklarını söz konusu fazlaca olanın esasen mevcut olanı yoksullaştırma niyetinde olduğunu görmüştük. Eğer felsefe deneyimin kendisini veya deneyimi oluşturan asli etmenleri merceğine alacaksa deneyimi dışarıdan koşullayan fazlalıkları seçebiliyor olmalıdır. Bunun nedeni onların bir gerçekliğe dair ikincil bir pozisyondan türemiş olmalarıdır. Dolayısıyla Bergson felsefesi bizim gündelik ve toplumsal yaşantımız doğrultusunda belirlenmiş beklentiler ve ihtiyaçları deneyimin kendisini merkeze alarak aşma girişimidir. Diğer bir deyişle sezgi, deneyimin kendisini aydınlatmanın yöntemidir.

Mutluluk ile haz aynı mıdır sorusuna bir bakalım. Bu soru terimlerin mevcut anlamları dikkate alındığı zaman mutluluğun hazlardan oluştuğu sonucunu içinde taşır. Diğer taraftan böyle bir soruya verilecek yanıt, terimlerin toplumsal ve gündelik yaşamda kendilerini nasıl gösterdiklerine ilişkin olacaktır. Buna rağmen problem yapay olmaktan ziyade doğal olarak değerlendirilecektir. Ancak haz adı altında toplanan şeylerde ortak olduğunu söyleyebileceğimiz yegane unsur, insanlığın tarihsel anlamda gelişen ilgisinden bağımsız olmayacaktır:

Bu, genel fikirlerin kökeni ve değeri sorusunun herhangi bir felsefi problem vesilesiyle ortaya çıktığını ve her durum için özel bir çözüm gerektirdiğini söylemek anlamına gelir. Etrafında tartışmaların yükseldiği bu konu, felsefe tarihini doldurur. Belki de herhangi bir tartışmadan önce kendimize, bu fikirlerin gerçekten bir tür oluşturup oluşturmadığını ve belki de özellikle genel fikirlerle uğraşırken genelliklerden kaçınılması gerektiğini sormalıyız. Şüphesiz, genel bir

⁷⁷ Deleuze, G. (2020). *Bergsonculuk*, s. 76.

⁷⁸ A.g.e., s. 76-7.

fikir olarak genel bir fikri rahatlıkla koruyabiliriz, ısrar edersek. Genel fikri, adı altında belirsiz sayıda şeyi gruplayan bir temsil olarak adlandırmak yeterlidir: bu şekilde çoğu kelime genel bir fikre karşılık gelecektir. Ancak filozof için önemli olan soru, nesnelere böyle gruplandırıldığı işlemi, hangi nedenle ve özellikle gerçeğin hangi yapısı sayesinde yapılabilir ve bu sorunun tek ve basit bir çözümü olmadığıdır.⁷⁹

Her ne kadar farklı olsalar da ortak ele aldığımız şeyler hakkında kendi ilgimizden bağımsız bir şey bilmemekteyiz. Onları gerçek anlamda tanımlamak ve tanımlarının bizim ilgimizin bir ürünü olup olmadıklarını sorgulamak yöntemin mekandan ziyade zamandaki ekstra gayretiyle mümkündür: “Gerçeği kendi eğilimlerine göre parçalara ayırma işinde, maddenin alanından zihnin alanına geçilmekteki temel bir zorluk söz konusudur (?)”.⁸⁰ Doğa farklarına dönebilmek için bölmeye daha yakından baktığımızda ikilikleri kuşatan temel bir ikilik olan mekan ve zaman ile karşılaşıyoruz;

Tüm diğer bölmeler, tüm diğer ikilikler bunu içerir, buradan türer ya da buna ulaşır. Oysa süre ile mekan arasında basitçe bir doğa farkı olduğunu söylemekle yetinemeyiz. Bölme, bütün doğa farklarını üstlenme ya da kendine taşıma ‘eğiliminde olan’ süre ile (çünkü sürenin kendisi niteliksel olarak değiştirme gücüne sahiptir) yalnızca derece farkları sunan mekan (çünkü uzay niceliksel homojenliktir) arasındadır. Öyleyse, bölmenin iki yarısı arasında bir doğa farkı yoktur; doğa farkı bütünüyle taraflardan birine aittir.⁸¹

Deleuze’den yapmış olduğumuz alıntıdan çıkarttığımız sonuç, karşılaştığımız şeyi kendisini çevreleyen mekan ile düşündüğümüzde bu şey beraber olduğu şeylerle birlikte düşünülür ve derece farkları ile anlaşılır. Diğer taraftan sürede ise şeyin kendisi düşüncemizin yegane unsuru olur ve kendisinden nasıl farklılaştığını, yani zamandaki oluşunu anlamış oluruz. Zekanın deneyimi anlama çabasının sonucunda mevcut olandan daha fazlasıyla ilgilenmemiz gerektiğini anlarız. Çapek’in belirtmiş olduğu olumsuzlayıcı edimin aksine Bergson’un temel motifi olmayanı olumsuzlamaktan çok olumlu olanlara haklarını geri kazandırmaktır. Çünkü olumsuzlandığı iddia edilen unsurların varlığı aslında olanın olumsuzlanmasıyla olanaklı hale gelmiştir.

⁷⁹ Bergson, H. (1946). *The Creative Mind*, s. 59-0.

⁸⁰ A.g.e., s. 58.

⁸¹ Deleuze, G. (2020). *Bergsonculuk*, s. 87. (Çeviride değişiklikler yaptım).

2.6. Sonuç

Tüm bu söylenenlerden sonra Bergson'un felsefesinin deneyimimizle ve gerçeklikle ilgili hangi noktaları aydınlatmak istediğini göstermiş olduk. Sezginin yöntemsel kullanımı, deneyimin ötesinden kaynağını alan fazlaca belirlenmiş süreçlerden tekilliğin dolaysızlığına doğru bir hareketi gerçekleştirir. Böylece sağduyunun bize sunmuş olduğu belirli yönelimlerin eleştirilerini yine yöntem sayesinde gerçekleştiririz. Yöntem sayesinde Bergson, eleştirmiş olduğu bilim, dil ve felsefe gibi disiplinlerin nasıl yeniden somutluktan pay alabileceklerini de göstermiştir.

Bergson felsefesi bize felsefe yapmanın büyük düşünceleri zorunlu olarak içermesi gerekmediğini göstermektedir. Aynı zamanda felsefe yapmaya dair benimsenen tutumunun kendisi yaşamımızı deneyimleme biçimimizi de dönüştürmektedir. Bergson felsefesinin olumlu açıdan ilk nüvelerini görebilmek için *Dolaysız Veriler*'e geri dönebiliriz. Böylece içsel deneyimimizi koşullayan dışsal etkenlerden bağımsız, kendi eğilimlerimizi mercek altına alabiliriz. *Dolaysız Veriler*'de göreceğimiz gibi deneyimin kendisini içsel mahiyetine uygun bir şekilde değerlendirmek Bergson'un felsefeye yöneltmiş eleştirilerden bağımsız okunamaz. Zira *Dolaysız Veriler*, sağduyu tarafından hazırlanmış hareketsiz veya cansız bir düşünce modelinin terk etmeye çalışmış ve yeniliği ve sürekliliği düşünebilmeyi amaçlamıştır. Bunun sonucunda ise özgürlük söylemiş olduğumuz iki kavramla birlikte Bergson felsefesinde yeniden ilişkilendirilmiştir. Kısacası Bergson'un felsefe yapma yöntemi, düşünceyi deneyime göre düzenleyerek hareketi, yeniliği ve sürekliliği düşünmenin imkanını sağlarken felsefi problemlerin de bu kavramlar ekseninde yeniden düşünülebilmesini mümkün kılmaktadır.



3. İÇSEL DENEYİMİN NİTELİĞİ

Önceki bölümle birlikte Bergson'un yöntemine dair öğrendiklerimiz bize onun felsefi incelemelerindeki tavrı ve ilgilenmiş olduğu konulara yaklaşımı hakkında genel bir fikir vermektedir. Bizim de bu bölümdeki amacımız bahsetmiş olduğumuz çerçeveye uygun olacak şekilde *Dolaysız Veriler* adlı eseri değerlendirmektir. Yine de bunu gerçekleştirmeden önce önemli bir husustan bahsetmemiz gerekmektedir. Zira önceki bölümde anlatmış olduğumuz Bergson felsefesinin genelinden edinilmiş birtakım çıkarımlardan oluşmaktadır. *Dolaysız Veriler* ise Bergson'un kaleme almış olduğu ilk eser olması nedeniyle özel bir konuma sahiptir. Ancak biz ilk bölümde söz konusu eser üzerinde pek durmamış ve ona olan ilgimizi ertelemiştik. Bunun sonucunda ilk bölümden şimdiki bölüme geçişimiz bazı problemleri de beraberinde getirmektedir. Çünkü bir filozofun felsefesinin bütününe dair bir tablo ortaya koyduktan sonra onun henüz ilk felsefi girişimine geri dönmek bizi onun zaman içerisinde tartıştığı problemlerden ve geliştirmiş olduğu kavramlardan mahrum bırakmaktadır. İlerleyen eserlerindeki fikirlerini birer varsayım olarak kullanmak bizi bazı tartışmalardan kurtarabilir; ancak mercek altına aldığımız esere yoğunlaşan dikkatimizi dağıtacaktır. Elbette bir filozofun ilk zamanlarından son zamanlarına kadar felsefesinde süregelen yönelimler, düşünceler bulunmaktadır. Bu tarz durumlar Bergson için de geçerlidir. Örneğin zaman ve mekan arasındaki karşıtlık veya farklılık ile ortaya konan ikisi arasındaki radikal başkalık onun felsefesi için temel motif olagelmış ve süreyi açık kılmak her zaman önemli olmuştur. Böylece niteliksel ve niceliksel fark arasındaki ayırım da kendisini *Dolaysız Veriler*'de korumuştur.

Diğer taraftan felsefi bir yöntem olan sezginin Bergson'un ilk eseri özelinde karşılığı belirsizdir. Sezginin süreye ikincil olduğunu söylemiştik ama ikisi de Bergson tarafından birbirleri için yaratılmışlardır. Bergson yöntemini *The Creative Mind*'da ilk defa özgürlük problemi üzerinde kullandığını belirtir.⁸² Bunu yaparak felsefenin dış kabuğunu kırabileceğini ve içsel deneyimin kendisini problematik halde ele alabileceğini düşünmüştür. Ancak *Dolaysız Veriler* açısından yöntem olarak sezginin yeniden keşfedilmesi gerekmektedir. Çünkü birçok eserinde felsefi bir yöntemin nasıl

⁸² Bergson, H. (1946). *The Creative Mind*, s. 27-8.

olması gerektiğini tartışmış olan Bergson, *Dolaysız Veriler*'de böyle bir tartışmaya başvurmamış ve daha sonrasında kitapta kullandığını söylemiş olduğu yöntemi kitabın kendisinde açıklamamıştır. *Dolaysız Veriler*'de sezgi hakkında söylenen tek şey onun süreyi açık kıldığıdır.⁸³ Kısacası bu bölümde *Dolaysız Veriler*'de karşılaşılabileceğimiz açmazlarda yöntem olarak sezgiye başvurmakta abes bir durumun olmadığını söyleyebiliriz.

Peki *Dolaysız Veriler*'de Bergson felsefesi için son derece önem taşıyan sezginin boşluğunu Bergson hangi kavramlarla doldurmaktadır? Örneğin kitapta kullanıldığı haliyle sempatinin sezgiye bir alternatif oluşturduğunu söyleyebilir miyiz? Bu soruyu sormamızın nedeni *Metafizğe Giriş*'te Bergson'un sezgi ile sempatiyi birbirlerine özdeş kılıyor olmasıdır;

Mutlak bir hareketten söz ettiğimde, hareket edene ruhsal durumlar gibi bir 'iç' atfeder, durumlarla sempatiye geçer ve muhayyilemin/imgeleme gücümün çabasıyla o durumların içine kendimi sokarım. Öyleyse, objenin hareketli veya hareketsiz olmasına, falan hareketi ya da filan hareketi sergilemesine bağlı olarak aynı şeyi tecrübe etmem. Tecrübe edeceğim şey, objenin/konunun ta kendisinin içinde olacağım için onun hakkında benimseyebileceğim herhangi bir bakış açısına tabi olamayacağı gibi, orijinali elde etmek üzere her tür tercüme reddedeceğim için objeyi/konuyu tercüme edebileceğim simgelere de tabi olmayacaktır. Sözün kısası, hareket artık dışarıdan ve bir bakıma benim indimde [chez moi] değil; içeriden, objede, bizzat anlaşılmalı olacaktır. Bir 'mutlak'ı ele geçireceğim.⁸⁴

Sempatinin *Dolaysız Veriler*'de içsel deneyimi anlamak açısından önemli bir role sahip olduğunu söyleyebiliriz. Ancak henüz *Dolaysız Veriler*'de sempati ve sezgi arasında özdeşlik ilişkisi olduğunu söylemek için erken olacaktır. Bölümün ilerleyen kısımlarında sempatinin sezgiyle olan ilişkisini ele alacağız.

Yine bu bölümde kitabın adından da anlaşılacağı üzere bilinç ve bilinç durumlarını konu edineceğiz. Bergson için bilincimiz ve süremiz aynı anlamı taşıdığından bilincin durumları da sürede gerçekleşmektedir. Dolayısıyla yöntem olarak sezginin kullanımı da bilincin durumlarına yöneliktir. Çünkü hatırlayacağımız

⁸³ Bergson, H. (2001). *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*, s. 114.

⁸⁴ Bergson, H. (2023). *Metafizğe Giriş*, s. 40.

gibi yöntem olarak sezgi her şeyden önce süreyi açık kılma amacı taşımaktadır ve Bergson, *Dolaysız Veriler*'de süreyi sonraki eserlerinde olduğu gibi bütün bir evreni ve yaşamı kuşatacak güçte düşünmez. *Dolaysız Veriler*'de süre yalnızca bilinçle ve bilincin durumları ile sınırlı kalmaktadır. Süre hakkındaki anlayışımızı bilinç ile sınırlandırmamız gerekmektedir. Böylece içsel deneyimimizi zamansal olarak düşünebileceğimiz gibi öznelliği de radikal anlamda özgürlükle ve yenilikle ilişkilendirebileceğiz. Bunu yapabilmek için ilkin bilincin durumlarının yoğunluklarını niçin büyüklükler gibi niceliksel anlamda değerlendiremeyeceğimize değineceğiz. Yoğunluklar ve büyüklükler arasındaki ayrımı gösterdikten sonra bilincin durumlarını yalnızca kendilerine referans vererek onların nüanslarına deneyim içerisinde Bergson tarafından nasıl ele alındıklarını anlayacağız. Başka bir deyişle onları sürede düşünmeye yönelik bir girişimde bulunuyoruz ve yöntem olarak sezginin *Dolaysız Veriler*'deki rolünü incelemeye geçiyoruz. Burada sezgi ile sempati kavramını birlikte nasıl düşünebileceğimizi problem ettikten sonra bilincin durumlarının niteliksel karakterine yoğunlaşıyor ve onların Bergsoncu "benlik" fikrinin oluşumundaki rollerini ortaya koyduktan sonra bir sonraki bölümde tartışacağımız özgürlük düşüncesi hakkında birtakım çıkarımlara ulaşıyoruz.

3.1. Yoğunluklar ve Büyüklükler

Dolaysız Veriler'in ilk satırlarında Bergson bize birtakım sorular yöneltmektedir.⁸⁵ Bu soruların amacı yoğunlukların bizim tarafımızdan nasıl düşünüldüğünü ve onları mekansal bağlamda ifade etme biçimimizi tartışmaya açmaktır. En basit haliyle Bergson'un kitabın ilk bölümünde problematik anlamda ele almak istediği sorun, yoğunlukların artış veya azalış gibi belirlenimlere sahip olup olmadıklarıdır. Zira Bergson'a göre yoğunluklar sağduyu tarafından belirlenmiş gündelik yaşamımızda, bilimsel faaliyetlerde ve dilde niceliksel değerlerde karşımıza çıkmaktadırlar.⁸⁶ Böylece bilincin durumlarının; duyuların, duyguların sahip oldukları yoğunluklar bizim tarafımızdan ifade edilirken sayısal özelliklere başvuruyor olmamız kanıksanmış bir durum haline gelmiştir. Bergson'un bilincin

⁸⁵ Bergson, H. (2001). *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*, s. 2-3.

⁸⁶ A.g.e., s., 1.

durumlarından böyle bahsedilmesindeki endişesi öznelliğimizin nesnel bir mutabakat zemininde göz ardı ediliyor olmasıdır. Öznelliğimizin göz ardı edilmesindeki sorun, onun için, içsel deneyimimizin deneyimize dışsal etkenlerle birlikte açık kılınması ve deneyimimizin artık nesneye ait tabirlerle üstünün örtülmesiyle kendimize yabancılaşmamızdır. Bergson'un yabancılaşmaya dair düşüncelerine metnin ilerleyen kısımlarında değineceğiz. Şimdilik bilinci nesnelere sahip oldukları özelliklerle anlatmaya neden ihtiyaç duyduğumuza ve bunu gerçekleştirmemizi sağlayan imkanın ne olduğuna bakalım.

Bilincin durumlarının yoğunluklarını nesneye ait özelliklerle birlikte anlıyor olmamız, onların nesnelere gibi birer büyüklüğe sahip olduklarını düşünüyor olmamızdan kaynaklanır. Onları böyle düşünmek, onlar arasında karşılaştırma yapabilmemizi olanaklı kılar ve içinde bulunduğumuz durumu daha güçlü ifade edebilmemizi sağlar. Bergson'a göre büyüklükleri belirleyen ise kapsamlarının genişliğidir. Kapsamları anlamak için onları sayısal değerlere indirgeyebiliriz. Zira bir sayıyı bir diğerinden daha fazla ya da daha az kılan etken diğer sayıyla kurmuş olduğu ilişkideki rolünün kapsayan ya da kapsanan olmasıdır. Aynı şekilde bu durumu büyüklüklere ilişkin düşünmek de zor olmayacaktır. Ancak bilincin durumlarını kapsam bağlamında değerlendirmek, onların mahiyeti hakkında düşünmemizi gerekli kılar. Çünkü böyle düşünmeye devam edersek, onların birbirleriyle kurdukları ilişkiyi dışsallaştırır ve dışsal oldukları ölçüde onları mekan tarafından kuşatmış oluruz. Buradaki dışsallık, kapsayanın kapsanandan ayrı olmasıdır. Bu durum bilincin durumlarına ilişkin söylendiğinde duyguların ve duyuların mekansal olduğu anlamına gelecektir. Bergson'un bu anlayıştan ayrılmak istemesinin nedeni bilincin durumlarının kendi benzersizliklerinde belirgin ve yeni olduklarını göstermektir.⁸⁷

Diğer taraftan metnimizin ilk bölümünde içsel deneyimimiz ile özdeşleşen süremizin doğasının mekansal belirlenimlere sahip olamayacağına değinmiştik. Bundan ötürü bilinç durumlarının bilincimizdeki sürekliliklerinin her zaman bir yenilik anlamına geldiğini ve sayılara indirgenemeyecek oldukları için ölçülebilir

⁸⁷ Barnard, G.W. (2011). *Living Consciousness: The Metaphysical Vision of Henri Bergson*, s. 36.

değerlere sahip olmadıklarını anlayabiliriz.⁸⁸ Bilinç durumlarının yoğunluklarının artabildiğini ya da azalabildiğini, ölçülebilir ve kıyaslanabilir olduklarını söylemek; onların, türdeş oldukları varsayımına dayanmaktadır. Duyumlar veya duygular ortaya çıktıkları anda, onların her zaman aynı duyum veya duygu olduklarını düşünmek onları niceliksel olarak değerlendirmektir. Halbuki sürede gerçekleşen daima kendi doğasının farklılaşmasıdır. Kısacası bu noktada bir kez daha içsel olan ile dışsal olanın birbirleriyle karıştırılmasının sonucunda niteliksel fark ile niceliksel fark birbirlerine karışmaktadır.⁸⁹ Böylece kitabın ana tezine değinebiliriz. Çünkü içsel deneyimimizi bize dışsal olan nesnelere gibi düşünmek, bilinci maddenin yasalarına tabi kılmak anlamına gelecektir. Dolayısıyla kendimizi mekanik örgütlenmenin nedensellik zincirine eklememiz. Başka bir deyişle radikal anlamda yeniliği ve özgürlüğü düşünemeyiz. Buradan hareketle Bergson, bilincin durumlarının dışarıyla kurmuş olduğu ilişkiyi yeniden düşünecektir.

3.2. Bilincin Durumları

Bergson, duyguları veya duyumları tanımlamaya girişmek yerine onların nasıl deneyimlendiği ile ilgilenmektedir. Suzanne Guerlac'ın *Dolaysız Veriler* hakkındaki gözlemi de şimdiye kadar söylediklerimizle paralellik göstermektedir. Guerlac, Bergson'un amacının öncelikle bizim bilincin durumlarını nasıl düşündüğümüzü anlamak ve bu tarz düşüncelerin içsel deneyimimizi açık kılma konusundaki sorunlarını anlayabilmek olduğunu söylemiştir.⁹⁰ Böylece Bergson, yöntemine sadık bir şekilde problemleri zamanda düşünür. Başka bir deyişle ilkin bilincin durumları ile sorulmuş soruların taşımış olduğu eğilimlerin farkına varır ve onlardan dolaysız olana doğru hareket eder. Bunun sonucunda ise Bergson artık onların doğa farkına ve niteliksel farklılaşma hareketlerine ulaşır. Adım adım gitmeyi deneyelim. Deneyimin bize her zaman bir karışım sunuyor olması, bilincin durumlarını yanlış anlamamıza yol açmaktadır. Örneğin duyumlara dair ilk bakışımızda onların bir uyarana yönelik tepki olduklarını söyleyebiliriz. Tepkiyi anlayabilmek için onu harekete geçirmiş

⁸⁸ A.g.e., s. 35.

⁸⁹ Bergson, H. (2001). *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*, s. 2.

⁹⁰ Guerlac, S. (2006). *Thinking in Time*, s. 47.

etkenin özelliklerine başvururuz.⁹¹ Bizi ilgilendiren her şeyden önce bu unsurun kuvveti, gücüdür. Aynı şekilde duyumumuz bedenimizde bir odak noktası oluşturur. Bundan dolayı onu bir kas hareketi olarak değerlendirebileceğimizi, onu tanımlamak adına fiziksel terimleri kullanmamız için bir engel olmadığını düşünebiliriz. Ancak bizim içsel deneyimimiz duyumun kendisi ile başlamıştı ve sadece ondan ibaretti. Bilincin derininde gerçekleşen duyum, bedenin yüzeyine çıktığında niteliksel doğasını kaybeder. Duygulara baktığımız zaman mesela öfkeli bir kimsenin yumruğunu sıkmasının veya göğüs kafesinin daralmasının elbette fiziksel bir boyutu vardır. Burada karşılaşılan sorun bedenin kendisini bir mekan olarak tasarlama girişimimizdir.⁹² Değerlendirilen hareketler yüzeyden ayrı bir şekilde düşünülemez. Onların ardında alttan alta oluşlar, yani dolaysız gerçekleşen nitelik değişimleri bulunmaktadır.

İçsel deneyimimizi belirleyen duyular ve duyguların dışsallık ile nasıl bir ilişkileri olduğuna dikkat çektikten sonra Bergson, doğrudan gözümüzde canlanacak fiziksel bir karşılığı olmayan derin sevinç, derin üzüntü ve estetik heyecanlara değinir.⁹³ Bu tarz yoğunlukların varlığı bizde, bilinçte dışsal bir değişiklik meydana getirmiyor ve belirli bir nesneye ilişkin olmasa bile içsel deneyimimizin niteliğini veya tonunu dönüştürüyor. İçsel deneyimimizi dönüştürmeleri onların birbirlerine dışsal olmadıklarını aksine birbirlerine sirayet ettiklerine işaret eder. Böylece kitabın ilk önermesi ile karşılaşırız:

Gerçek şu ki, bilincin derinliklerine doğru ilerledikçe, psişik fenomenleri yan yana duran şeyler olarak ele alma hakkımız giderek azalır. Bir nesnenin ruhunun geniş bir alanı kapladığı veya tamamen doldurduğu söylendiğinde, bunu şu şekilde anlamalıyız: Görüntüsü, binlerce algının veya anının rengini değiştirmiş ve bu anlamda onları sarmıştır, ancak kendisi görünmezdir. Dolayısıyla, her şeyin aynı kaldığını varsayarak, bir arzunun belli bir büyüklüğe ulaştığını farz edecek ve çokluğun veya mekanın olmadığı bir yerde bile büyüklükten bahsedilebilmiş gibi davranacaktır!⁹⁴

⁹¹ Bergson, H. (2001). *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*, s. 4.

⁹² A.g.e., s. 7, 49.

⁹³ A.g.e., s. 7.

⁹⁴ A.g.e., s. 9.

Bergson yapmış olduğumuz alıntıda yalnızca yoğunlukların niçin büyüklükler olarak düşünüldüğünü değil, aynı zamanda bilincin durumlarını mekana ilişkin tasvirlerle düşünmememiz gerektiğini de açıklamaktadır. Mekansal bir belirlenimde olduğu gibi yan yana bulunmayan bilinç durumlarının yoğunluklarının artışı farklı deneyimlerin birikimleri sonucunda gerçekleşir.⁹⁵

Buraya kadar söylenenler deneyimin fizyolojik veya dışsal bir anlam taşımadığına yönelik savlardan oluşmamaktadır. Bilincin durumlarını veya içsel deneyimin kendisini anlama gayretimizin tek taraflı şekilde yalnızca dışsallık ile anlaşılmasına dikkat çekmek istedik. Bergson'un amacı yalnızca bilinç durumları özelinde bir inceleme gerçekleştirmek ve bilincin kendisini anlamaktır. Çünkü ona göre bilinç zamansal olduğu için yaratıcılığın ve özgürlüğün imkanıdır. Bunu gösterebilmek adına duyuları ve duyguları zamansal bir analize tabi tutar. Dışsal veya mekansal belirlenimlerden ayrı değerlendirmek için de az önce bahsetmiş olduğumuz derin duyguları değerlendirir. Örneğin derin sevinç niceliksel anlamda bir değişiklik göstermez, geleceğe yönelik bir eğilim taşır. Diğer taraftan derin üzüntü ise geçmişe doğru yönelir. Derin sevinç durumunun geleceğe doğru eğilimi bilinci rahatlatmasında, yani hareketi kolaylaştırmasından kaynaklanır; derin üzüntü de tam tersine hareketi durağanlaştırır.⁹⁶ Başka bir şekilde söyleyecek olursak ilk durum içsel deneyimimizi hızlandırır ve ikinci durum yavaşlatır. Sürede gerçekleştiklerinden dolayı söz konusu eğilimlerin doğaları farklılaşmaktadır.

Bir arzu zamanla ihtirasa dönüşebilirken, acımadan korkuya ve tiksitmeye geçiş zamansal bir bağlama sahiptir.⁹⁷ Estetik heyecanlar harekete yönelik meyli anlamamız açısından kritik önem taşımaktadır. Bergson, estetik heyecanları anlamamız için zarafet duygusuna başvurur. Ona göre zarif bir dans, dansçının akıcı hareketlerinden oluşmaktadır. Akıcılık, hareketlerin birbirlerine geçişleri olarak tanımlanır. Dansçının hareketleri şimdi ile gelecek arasında kurduğu ilişkiyle birlikte

⁹⁵ Mensch, J. Lectures on Bergson's Time and Free Will, s. 6.

⁹⁶ Bergson, H. (2001). *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*, s. 11.

⁹⁷ A.g.e., s. 8-9, 19.

bizim sempatimizi kazanır.⁹⁸ Sempatiyi mümkün kılan, dansçının eğilimlerini yetkin bir şekilde sergilemesidir. Böylece biz eğilimleri fark edebiliriz. Kısaca sanat, bizim doğamızı bir tür duygudaşlıkla dönüştürür. “Bu kurgusal sahnede, dansçı, niteliklerdeki farklılıkların dinamik açığa çıkışını ya da ‘niteliksel ilerlemeyi’ deneyimlediğimizde içimizde ne olduğunu bizim için gerçekleştirir. Ve dolaylı olarak, dansçının müzik ve ritim tarafından belirlenen zamanda hareket etmesi, örneğin bize, duyguyu deneyimlerken nitelikler arasında farklılaşmayı gerçekleştiren şeyin zaman akışı olduğunu gösterir”.⁹⁹

Bergsoncu anlamda sanatın benliğimizi dönüştüren bir etkinlik olarak tanımlanabileceğini, sanatsal etkinliği anlayabilmek adına kendimizden farklılaşmamız gerektiği anlamına geldiğini iddia edersek yanılmış olmayız. Kavram ile imgenin özdeşliğini dansçı örneği ile birlikte yeniden görürüz. Dansçı örneği özelinde imge özneleşir. Ancak “Özne olan, eğilimdir. Bir varlık özne değildir, eğilimin ifadesidir (...)”.¹⁰⁰ Yine de sözünü etmiş olduğumuz örnekle ilgili değinmemiz gereken önemli bir husus daha bulunmaktadır. Dansçının ritmiyle beraber bilincimiz rahatlar ve geleceğe yönelik bir eğilimde bulunur. Bergson daha da ileriye giderek estetik heyecanın böyle bir rahatlamaı koşulluyor olmasını hipnoza benzetir. Bilinci rahatlattığı sırada sanatçı bize kendi içsel deneyimini yaşattığında bizi yönlendirmektedir. Sanatçı ile kurmuş olduğumuz ilişkide içsel deneyimimiz onun içsel deneyimi ile dolar. Sanat bize farklı deneyimleri deneyimleme imkanı sunmaya devam eder ama artık yönlendirme ve belirleme işlevi görür. Dolayısıyla sempatinin Bergson’un felsefesinde oynadığı rolü yeniden değerlendirmemizde fayda var. Böylece sempatinin bir taklit mi olduğunu ya da ne tür bir taklit olduğunu anlayabiliriz.

3.3. Sezgi ve Sempati

Bergson, birçok metninde felsefi bir yöntemin nasıl olması gerektiğinden bahsetmiştir. *Dolaysız Veriler*’de ise bu durum biraz farklıdır. Çünkü söz konusu eserde Bergson, felsefi bir yöntemi tartışmaya açmaktan ziyade bilimsel yöntemlerle,

⁹⁸ Guerlac, S. (2006). *Thinking in Time*, s. 49.

⁹⁹ A.g.e., s. 49.

¹⁰⁰ Deleuze, G. (2009). *İssız Ada ve Diğer Metinler* “Bergson’da Farkın Kavramı”, s. 58.

özellikle psiko-fizikçilerin yöntemleri ile ilgilenmektedir. Bergson'un onlara yönelik ilgisi de eleştireldir. Dolayısıyla *Dolaysız Veriler* kendi yönelimlerine dair olumlu anlamda bir yöntem deklare etmez. Biz yöntem olarak sezginin *Dolaysız Veriler*'de uygulanmış olduğunu söylemiştik. Yine sezginin süreyi açık kıldığını ve *Dolaysız Veriler* özelinde sürenin bilinç ile sınırlı olduğunu hatırlatalım. Bunun yanı sıra Bergson *Dolaysız Veriler*'de sıklıkla süreyi tanımlamakta ve örneklendirmektedir. Bergson'un süreye ilişkin böyle bir tavır benimsemesinin nedeni öncelikle sürenin deneyimimizi düşünme açısından daha doğru bir yaklaşım olduğuna bizi ikna etmektir. Sezginin *Dolaysız Veriler*'de yöntemsel kullanımı kendisini eserin üzerinde durmuş olduğu problemlerde de gösterir. Bergson, dikkat çektiği problemlerin yetersizliğinin, onların mekan tasviriyle veya mekana özgü terimlerle ifade edilmesinden kaynaklandığını düşünmektedir. Bu nedenle problemleri zamana taşır ve felsefede oluşturdukları çıkmazların, niteliğin ve niceliğin birbirine karıştırılmasıyla ortaya çıktığını açıklar.¹⁰¹

Yöntem olarak sezgiyi hatırlamış olduk. Ancak Bergson zarif bir danstaki eğilimleri fark ettiğimizde ve onlardan geriye dolaysız olanı, yani niteliksel farklılaşmayı anladığımızda neden sempati kavramını kullanmaktadır? Bunu anlamaya çalışalım. Öncelikle Bergson'un neden estetik bir örneğe başvurmuş olduğunu düşünebiliriz. Ansell-Pearson, estetiğin algıdan daha farklı bir şey olduğuna dikkat çekmektedir.¹⁰² Algı bize yalnızca algılananı sunarken estetik, sunulma tarzının koşullarını da düşünür. Sanatçı da buna geriye dönmeyi amaçlar.¹⁰³ Buna ek olarak Bergson, Ravaisson hakkında yazmış olduğu bir denemede derin bir filozof ile büyük bir sanatçıyı oluşturanın çeşitli şekillerde uygulanan aynı sezgi olduğunu söyler.¹⁰⁴ Sanatçının eğilimlerinin bizde sempati yaratmasının nedeni süreyi felsefeden farklı bir tarzda ifade ediyor olmasıdır.

¹⁰¹ Lipsanen, K. (2023). *Acta Philosophica Fennica 2023* "Temporal Nature of Philosophy and the Concept of Duration in the Philosophical Method of Henri Bergson", s. 190-1.

¹⁰² Ansell-Pearson, K. (2018). *Thinking Beyond the Human Condition*, s. 166.

¹⁰³ A.g.e., s.166.

¹⁰⁴ Bergson, H. (1946). *The Creative Mind*, s. 273.

David Lapoujade, sempatinin Bergson'un kullandığı haliyle bilincin ve durumlarının sezgisel açıklamasını sunduğunu ileri sürmektedir.¹⁰⁵ Bir önceki bölümde Bergson'un gerçekliği ilişkiler bütünlüğü olarak ifade ettiğine değinmiştik. Lapoujade, bu tarz ilişkileri fark edebilmemizin sempati ile birlikte gerçekleştiğini düşünmektedir.¹⁰⁶ Ona göre sempati, sezgiyle birlikte hareket eder. Başka bir deyişle sempati, sezgideki çabadır. Böylece sezgi ve sempati arasındaki metodolojik birliktelik süremizin diğer süreler ile olan ilişkisidir: “(...) sempati sayesinde, yaşam metafizik için (ruh veya bilinç olarak) bir konu haline gelirken, fizikokimsiyal madde olarak bilim için bir nesne olarak kalır. Sempati burada temel bir rol oynar: canlının uygun bir şekilde manevi niyetini serbest bırakır ve bu da onun metafizik içinde bir konu eğilimi olarak ele alınmasına izin verir. Aynı hareketle, onu sezgiye erişebilir hale getiriyor gibi görünür”.¹⁰⁷

Sezginin ve sempatinin ortak ilgisinin süre olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bir çeşit duygudaşlık anlamına gelen sempatinin içinde barındırdığı benzetme ve taklit etme gücünü nasıl anlamamız gerekiyor? Bergson, benzetmenin veya temsilin yasalarına indirgmeden felsefeyi gerçekleştirmenin yöntem olarak sezgi ile mümkün olduğunu göstermişti. Sempati hakkında estetikten ve sanattan bahsettiğimiz sırada bu durum nasıl gerçekleşebilir? Bu soruların yanı sıra Lapoujade, sempatinin analogik karakterini de gündeme getirir: “Bir kez diğer gerçeklikleri kavradığında, ilişki zorunlu olarak dolaylı hale gelir. İşte burada, sempatiye uzatılması gerekir, çünkü sempati, onu yaklaşık olarak sezgisel bir eyleme benzeten mesafesiz bir birleşmeden farklıdır. Daha ziyade, analogi yoluyla akıl yürütmeye dayanır. Bu, onun sezgiden temel farklılıklarından biridir. Klasik analogi ile aynı kesinliğe sahiptir, ancak akıl yürütmesini aynı prensiplere dayandırmaktadır”.¹⁰⁸ Klasik analogi farklı ilişkilerdeki terimlerin birbirlerine oransal olarak eşit olmaları yönünde tanımlanabilir. A'nın B'ye oranı ile C'nin D'ye oranı eşit ise söz konusu eşitlik analogiyi mümkün kılar. Lapoujade, klasik analoginin Platoncu olduğu söyler. Yine de Bergson ve Platon

¹⁰⁵ Lapoujade, D. (2017). *Powers of Time*, s. 39.

¹⁰⁶ A.g.e., s. 40.

¹⁰⁷ A.g.e., s. 42.

¹⁰⁸ A.g.e., s. 44.

arasındaki ortaklık analojiyi kullanma biçimlerinden ziyade hafızaya vermiş oldukları roldür. Lapoujade'e göre Bergson, analojiyi terimlere yönelik oluşturmamaktadır.

Lapoujade, Bergson'un sempatiyi eğilimlerin ve hareketlerin içsel iletişimini göstermek amacıyla kullandığını düşünür. Buradaki Platoncu izler, hafızanın rolünde kendilerini gösterir. İdeanın önsel bir belirlenim olduğu söylenebilir. Ancak İdea aynı zamanda saf hatırlama anlamına da gelmektedir. Başka eğilimlere veya harekete katılım kendinde, kendine doğru (dolaysız olana) yönelimde ortaya çıkar. Hatırlamanın geçmişe doğru hareketi, geleceğin daha büyük bir açılımının imkanıdır: "Bu, Bergson'daki temel orandır: geleceğin açılması, şimdiye eklenen geçmiş miktarına orantılıdır".¹⁰⁹ Dolayısıyla benzerlik, belirli terimlerin çağrışımı olmadığı için genelleştirerek kurulmaz. Süreleri, süre olarak fark etmektir. Bunun için ilkin hafıza sayesinde kendi süremizin farkında oluruz. Böylece onun niteliksel karakterini koruruz.

Bir başka sürenin heterojen doğası bizi etkiler. Buradaki ilişki dışsal benzerlikten ziyade yapının ortaklığıdır; bir arada bulunma halidir. Doğa farklarının bilinçte ihtiva ediliyor olması gerçekliği, ilişkinin bütünlüğü olacak şekilde sunar. Guerlac da Bergson'un sempatinin etimolojik kökenine dair çıkarımlarda bulunduğunu öne sürer: Guerlac, mefhumun *sym* kökünün birliktelik anlamına geldiğini hatırlatırken *pathos* kelimesiyle birleştiğinde beraber hissetme durumunun kavramsal ifadesini oluşturduğunu düşünmektedir.¹¹⁰ İçsel deneyim anlamına gelen süre, ilerlemenin ve heterojenliğin sürekliliğidir.¹¹¹ Böyle bir süreklilik hafızayı ve farklılaşmayı bir araya getirir, yani farkı içselleştirir. Başka bir deyişle hafızanın geçmişi koruyucu olması deneyimi yeniden tanımanın nesnesi haline getirmekten ziyade geçmişin farkını koruyucu olduğu anlamına gelir.¹¹² Sonuç olarak sempati, süremizin diğer sürelerle olan ilişkisini olanaklı hale getirir ve sezgiyi genişletir.

¹⁰⁹ A.g.e., s. 46.

¹¹⁰ Guerlac, S. (2006). *Thinking In Time*, s. 49.

¹¹¹ Lawlor, L. (2010). *Bergson and Phenomenology* "Intuition and Duration: an Introduction to Bergson's 'Introduction to Metaphysics'", s. 29.

¹¹² A.g.e., s. 29.

Tüm bu söylenenlerden sonra sempatinin *Dolaysız Veriler* açısından oldukça önemli bir görevi olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü süre ve bilinç özdeşliği iddiası bilincin sürekli süre gibi kendisinden farklılaştığını ve heterojen unsurlardan oluştuğunu gösterir. Dolayısıyla benlik fikrinin kendisinin de bu tarz unsurlardan ve eğilimlerden muaf olmadığı yönünde bir çıkarım yapabiliriz. İşte sempatinin rolü onların farkındalığı üzerine inşa edildiğinde öznellik hakkındaki tartışma psikolojik olmaktan çok ontolojik bir değer taşır. Psikolojik bir analiz benlik tarafından ihtiva edilen bilincin durumlarını birbirlerinden ayırarak inceler.¹¹³ Bilincin durumlarını birbirlerinden ayırmasıyla birlikte onları oluşturan veya farklılaştıran diğer durumlar incelemenin konusundan ayrılır. Böylece odağa yerleştirilen duyum ve duygu kendi teriminin kapsamı dahilinde genelleşir. Diğer taraftan sempati ile birlikte benlik, fazlaca belirlenmiş olanın ne olduğuna veya ne yapabileceğine yönelik psikolojik tahliller özelinde düşünülen bir problem olmaktan çıkar; daimi bir oluşun kaynaklarını araştırmanın konusu olur. Sezgi ve sempati bizim burada ele aldığımız haliyle belki birbirlerine özdeş değildirlere ama metodolojik açıdan birbirlerine gönderme yapmaktadırlar.

En nihayetinde Bergson, içsel deneyimi niteliksel ve zamansal olarak değerlendirmeyi mümkün kılar. Bergson'un amacı içsel deneyimimizi dışsal koşullardan ayırarak bilincin özgürlüğün vuku bulduğu durumlara sahip olduğunu göstermektir. İçsel deneyim, dışsal koşullardan ayrıldığında dışsallığın oluşturduğu mekanik düzenden ayrılmaktadır. Özgür eylemin otomatik bir davranış modelinden farkı, duygudaki veya duyumdaki yeniliğin farkına varmaktır. Zira duygu ve duyumlar zamansal bir değer taşıdıklarında geleceğe doğru bir harekete yönelirler ama bu durum yalnızca duygu ve duyumun yeniden oluştuğu durumlar için geçerlidir. Karşılaşılan olgularda gerçekleşen otomatik refleksler, nedenlerini zaten bizde bulmazlar ve bu durumlar belirli potansiyellerin gerçekleşmesi ile sınırlı kalır. Böyle durumlar, bilinçsizliktir. Başka bir deyişle Bergson için özgür eylem her şeyden önce bilincin farkındalığına ihtiyaç duymaktadır. Bir eylem derin benden ne kadar pay alırsa o kadar

¹¹³ A.g.e., s. 31.

özgürdür.¹¹⁴ Şimdi bilinçte bulunan durumların çokluğunu Bergson'un nasıl ele aldığına bakalım ve böylece ileride ilgileneceğimiz derin ben fikrini anlama konusunda bir adım atalım. Süredeki çokluk fikri, niteliksel bir çokluğu imlediği için niceliksel anlamda bir çokluktan farklıdır. Peki çokluk, niteliksel anlamda nasıl düşünülebilir?

3.4. Sayma ve Sayılar

Bilinç durumları niteliksel bir çokluk oluşturmaktadır. Böyle bir çokluk hakkında konuşmadan önce Bergson'un niceliksel çokluktan tam olarak ne anladığına değinmekte fayda var. Çünkü Bergson, niteliksel çokluğu niceliksel bir çokluk anlayışına karşı alternatif bir fikir olarak geliştirmiştir. Bunun için de öncelikle onun sayıyı nasıl tanımladığına bakmamız gerekmektedir. Böylece sürenin niçin ölçülebilir bir karaktere sahip olmadığını daha iyi anlayabiliriz. Ayrıca sayılarla ilgili tartışma *Dolaysız Veriler*'in ikinci bölümünün ana konusunu oluşturmaktadır. Önceki bölümde de söylediğimiz gibi Bergson için bilim ölçme gayesi ile hareket etmektedir. Bu kısımda sayıya göstereceğimiz ilgiyle beraber yalnızca ölçümün değil, toplamın da Bergson açısından nasıl gerçekleştiğini görebiliriz. Şimdi Bergson'un sayıları nasıl tanımladığına bakalım ve onun bize sunmuş olduğu tanımı değerlendirelim. Bergson her şeyden önce sayıların birer birlik olduğunu, yani birin ve çoğun bir sentezi olduklarını söyler.¹¹⁵ Bu tanımdan da anlaşılacağı üzere sayılar birer bütün oluştururlar ve oluşan bütünün toplamını ifade ederler. Söz konusu tanımı açık kılabilmek adına sayma hakkında düşünmeye başlar ve onu örneklendirir. Bir çobanın sürüsündeki koyunları saymak için kendince özel bir ilgi belirlemesi gerektiğini, koyunları yalnızca koyun olmak bakımından düşünerek onların kendi tekiliklerini askıya alarak, onları sayı olacak şekilde soyutlayarak eylemi gerçekleştirdiği öne sürer.¹¹⁶ Bunun nedeni koyunların veya bir bütünlük oluşturduğunu söylediğimiz şeylerin kendiliklerine odaklandığımız sırada onların başka şeylerle birlikte ele alınabilmelerini problematik bir hale getiriyor olmamızdır. Kendiliklerini hesaba kattığımız zaman bir toplama

¹¹⁴ Sinclair, M. (2020). *Bergson*, s. 59.

¹¹⁵ Bergson, H. (2001). *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*, s. 75.

¹¹⁶ A.g.e., s. 76.

ulaşamayız. Neyin toplamı olduğu sorusu baki kalır. Başka bir deyişle bir toplamdan söz edebilmek için toplamı oluşturan unsurların ortak özelliklerinin ne olduğunu, yani toplamı neyin özelinde gerçekleştirdiğimizi bilmemiz gerekir.

Bergson'un vermiş olduğu örnekte göstermek istediği sayıları düşünme biçimimizi koşullayan bir tasarımın varlığı ile ilgilidir. Şu an için sayı ve sayma arasındaki ilişkiden söz edecek olursak, saymanın imkanı ilkin bir ve aynı olduğunu varsaydığımız bütünlüklerin sembolik bir değeri ifade edecek şekilde sayısal olmalarıdır. Peki bütünlükleri veya şeyleri birbirlerinden ayıran ve başka bir bütünlük olarak kabul etmemizi sağlayan etken nedir? Bergson, sayılan unsurların türsel veya özellik bakımından birbirlerinden ayırlamıyor olduklarını ama konumları itibariyle ayrıldıklarını söyler.¹¹⁷ Sayma işlemi mekanda gerçekleşir ve unsurlarını mekanda yan yana getirmekle mümkündür.¹¹⁸ Başka bir deyişle sayı ve sayma mekan tasvirine bağlıdır. Kısacası mekan tasarımı sayıları koşullar; bir ve aynı mekanda, bir ve aynı bütünlüğün parçalarını yeniden sayarız. Yoğunluklar ve büyüklükler arasındaki ilişkiyi değerlendirirken de sayıların kapsam bağlamında nasıl değerlendirildiğine değinmiştik. Söylenenlerden sayı fikrine bütünlüklerin veya mevcudiyetlerin soyutlanması ile ulaşıldığı sonucu çıkar. Diğer taraftan Bertrand Russell'in Bergson'a yöneltmiş olduğu eleştiriler soyutlamanın zorunluluğuna ilişkindir.

Bergson'un sayılarla kurmuş olduğu ilişkinin olumsuz bir mahiyete sahip olduğunu söylemekte bir yanlışlık yoktur. Ancak söz konusu olumsuz yaklaşımın nedeni şeylerin pragmatik açıdan kendilerinden başka bir şey haline gelmeleridir. Bergson, gündelik deneyim için bu tür durumlarının kabul edilebileceğini söylüyor olsa da felsefenin böyle yapılmaması gerektiği hakkındaki görüşünü hatırlayalım. Bergson, hareketi ve değişimi kendi olmadıkları haliyle, yani sabitlikle açıklıyor olmasından ötürü matematiksel zamana karşı eleştirel bir fikir geliştirmiştir.¹¹⁹ Başka bir deyişle kavramların veya terimlerin anlamı yeniden analiz edilmiştir. Şu an için

¹¹⁷ A.g.e., s. 85.

¹¹⁸ Guerlac, S. (2006). *Thinking in Time*, s. 61.

¹¹⁹ Costelloe, K. (1914). *The Monist; January, 1914, Vol. 24, No. 1* "An Answer to Bertrand Russell's Article on The Philosophy of Bergson", s. 146-7.

Russell'in eleştirilerini konumuz itibariyle daraltalım ve onun Bergson'u sayıları anlamadığı yönündeki eleştirisine odaklanalım. Aynı zamanda Russell'in eleştirileri bizim için *Dolaysız Veriler*'deki sayı tanımlarının karşılaştırılmasına ve incelenmesine olanak sağlar.

Bergson, sayıyı zihnimizde canlandırmak istediğimiz sırada oluşan tasarımların mekana ihtiyaç duyduğunu ve tasarım böyle bir çerçevede birer bütünlük olarak anlaşılabilirliğini söylemişti. Yine bu bölümün başında aktardığımız haliyle Bergson, sayıların karşımıza kapsam ve kapsanan bağlamında çıktığını ve böylece büyük ve küçük gibi sıfatlarla beraber düşünülebileceklerini gösterdiğinde de onların mekan tasarımından ayrı düşünülmediğine değinmişti. Biraz önce ise sayılar, bir ve çokun sentezi olarak tanımlandı. Russell'in eleştirisi de Bergson'un birden fazla sayı tanımının birbirleriyle karışıyor olmasıdır.¹²⁰ Bunlar bizim burada yeniden ele aldığımız sırayla genel bir kavram olarak sayı, belirli sayılar ve belirli sayılara uygulanabilen birlikler anlamına gelmektedir. Böylece Russell ilk tanıma başvurarak Bergson'un söylediği gibi genel bir kavram olan sayının doğrudan zihnimizde belirli bir tasarımı zorunlu olacak şekilde koşullamadığını söyler: "On iki havari, İsrail'in on iki kabilesi, on iki ay, on iki burç hepsi birimlerin topluluklarıdır ama hiçbiri on iki sayısı değildir".¹²¹ Başka bir deyişle Russell, sayıların belirli birliklerin toplamı olsalar da sayının kendisinin oluşturdukları birlikten daha başka bir şey olduğunu, daha soyut olduğunu savunur. Dolayısıyla birlikleri düşündüğümüz sırada sayının kendisi hakkında bir tasarım oluşturmamız zorunlu değildir. Russell'in bunu göstermekteki amacı birlikleri düşündüğümüzde onlara mekan tasarımının eşlik ediyor olmasının bir zorunluluk taşıyor olmasıdır. Ancak Carr'ın da dikkat çekmiş olduğu gibi Russell ilk tanımı, Bergson'un üçüncü tanım için söylemiş olduğu duruma uyarlamaktadır.¹²² Carr'ın söylemek istediği, genel bir kavramın bir ve çokun sentezine uygulanmasıdır. Eğer böyle bir uygulama meşru olsaydı, kavramların şeylerden daha fazla bir şey olduğunu söyleyemez veya kavramların genellikleri tartışmalı bir konu haline gelirdi.

¹²⁰ Russell, B. (1914). *The Philosophy of Bergson with a Reply by H. Wildon Carr*, s. 14.

¹²¹ A.g.e., s. 14.

¹²² Carr, H. W. (1914). *The Philosophy of Bergson with a Reply by H. Wildon Carr*, s. 27.

Örneğin, masaların masa olduğunu söylediğimiz sırada başka bir grup masa için de kullandığımız masa kavramını iki gruptan birine indirgemek zorunda olmadığımızı biliriz.

Peki Bergson'un söylemiş oldukları belirli bir sayı tanımı için doğru ama diğeri için yanlışsa bu bizim için hala geçerliliğini koruyan bir problem değil midir? Carr, Bergson'un sunmuş olduğu tanımların birbirleriyle bağlantılı olmanın yanı sıra bir bilme düzeni de oluşturabileceklerini düşünür. Sayıyı genel bir kavram olarak biliyorum, çeşitli sayıları tanıyorum ve onları karşılık gelebilecekleri topluluklarla ilişkilendiriyorum. Kaldı ki Russell 12 sayısı ve topluluklar hakkında vermiş olduğu örnekte bunu göstermiştir.¹²³ Öyleyse buradaki sorun tam olarak nedir? Russell'in söylemek istediği 12 sayısının kendisini bir tasarım oluşturacak şekilde düşünemeyeceğimizdir.¹²⁴ Ancak Bergson, 12 sayısının kendisini tasarlayabileceğimizi iddia etmemektedir; sayı ne kadar soyut olursa olsun onun neyi imlediğini biliyor olmamıza dikkat çekmektedir.

Buraya kadar söylediklerimiz itibariyle Bergson sayıları ve saymayı mekansal bir bağlamda nasıl düşündüğümüzü göstermiştir. Yine de Bergson'un sayılar ve sayma ile kurmuş olduğu ilişki ikirciklidir. Daha önce söylediğimiz gibi *Dolaysız Veriler* için bir şeyin ne olduğu her zaman ikinci plandadır. Eserin esas iddiaları her zaman deneyimlerin nasıl gerçekleştiğini anlamak üzerinedir. Bergson'un deneyimler özelinde içsel deneyim hakkında söylemiş oldukları eserin pozitif yönünü oluşturur. Bir kez daha onun sayıları ve saymayı tanımlama biçimi dışsal olanlarla ve dışsal olanların zihinde yeniden canlandırılması ile ilgili olduğu ölçüde mekansal bir değer taşır. Diğer taraftan sayıları veya saymayı dışsallık ile ilişkilendirmeden içsel bir süreç olarak değerlendirmenin de imkanı vardır.¹²⁵ Sonuçta düşünmenin kendisi ile düşünmeye dair bir düşünce birbirlerinden farklı şeylerdir.¹²⁶ Sürede gerçekleşen bir etkinlik olarak sayma bize farklı türden birlikler olduğu konusunda bir fikir verir.

¹²³ A.g.e., s. 28-9

¹²⁴ Russell, H., Carr, H. W. (1914). *The Philosophy of Bergson with a Reply by H. Wildon Carr*, s. 14, 29.

¹²⁵ Henri Bergson, *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*, s. 85-6.

¹²⁶ A.g.e., s. 83.

Sayma mekansal bir belirlenim taşıdığına birbirinden ayrıksı birimlerin sırayla ifade etmiş olduğu çokluğa miktar bakımından ulaşabiliriz. Şimdi saymanın bu türüne alternatif olacak sürede gerçekleştiği haliyle saymanın ona karşıtlık oluşturması gerektiğini ya da en azından ona hiç benzemediğini düşünebiliriz. Süredeki sayma, Lapoujade ile beraber daha önce bahsettiğimiz Bergsoncu ideal oranı korur. İdeal oranı hatırlayacak olursak geçmiş ve şimdinin birbirlerinden ayrı olmadıklarını ve böylece birbirleriyle kaynaşmalarını ve geleceğe yönelmelerini süredeki sayma için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz.¹²⁷ Burada ilginç olan Bergson'un saymayı süre bakımından ele aldığı sırada sayılara bilinç durumlarına benzer bir şekilde yaklaşıyor olmasıdır. Mekan tarafından belirlendikleri sırada nesnelere soyutlanmasını talep eden sayma, sürede olduğunda nesneden ayrılır ve bilincin kendisindeki hareket ön plana çıkar.

Bergson, sözünü etmiş olduğumuz saymanın iki farklı türünü bize tek bir örnekle açık kılar;

Aslında açıkça mekandan kaynaklanan duyularımızda böyle bir temsili varlığının farkında oluruz. Nitekim, sokakta ayak seslerini duyduğumuz zaman birinin etrafta yürüdüğüne dair belirsiz bir görüye sahip oluruz: birbirini takip eden sesler, o anda oradan geçen kişinin bastığı noktaya konumlanır: duyularımızı, adım seslerinin sıralandığı mekanda sayarım. Belki bazı insanlar benzer bir şekilde uzaktaki bir çanın gidip gelmesiyle oluşturduğu vuruşları hayal edebilir; bu mekansal görü, ilk iki birim için yeterlidir, diğerleri onları takip eder. Ancak birçok insanın aklı böyle çalışmaz. Ardışık sesleri ideal bir mekanda sıralarlar ve ardından saf sürede saydıklarını hayal ederler. Bu konuda net olmamız gerekmektedir. Elbette çanın sesleri bana sırayla ulaşmaktadır; ama iki seçenekten birinin doğru olması lazım. Ya bu ardışık duyuların her birini saklarım, böylece bana onları hatırlatabilecek şekilde bir araya getirebilirim: haliyle sesleri saymam, kendimi bütünlüğün oluşturduğu niteliksel izlenimi toplamakla sınırlarım.¹²⁸

Yapmış olduğumuz alıntıdaki dikkat çekici noktalardan ilki, mekanda gerçekleştiğinde saymanın sonucunda bir toplama ulaşıldığı ama süredeki saymanın belirli bir toplam oluşturmadığıdır. Diğer önemli nokta ise çokluğun iki farklı türde ifade edilebiliyor olmasıdır. Son söylenilenin eserin ikinci önermesi olduğunu söyleyebiliriz; bilinç durumlarının ihtiva edildiği çokluk ile mekan tasarımı ile oluşturulan çokluk

¹²⁷ A.g.e., s. 83-4.

¹²⁸ A.g.e., s. 86

birbirlerinden farklıdır.¹²⁹ Çokluklar arasında yapılan ayırım Alman matematikçi Bernhard Riemann'a uzanmaktadır. Riemann, çokluklar arasındaki farkı süreksiz ve sürekli olacak şekilde ortaya koymuştur. Süreksiz çokluklar, onun için elemanlarının birbirlerine referans verecek şekilde bulunmaktaydı. Sürekli çokluklar ise kendi etkin güçleri ile bir araya gelmişlerdi.¹³⁰ Başka bir deyişle ilk tür çokluklar ölçümün olanaklı olabilmesi için aynı ilkeye sahiptir. İkinci tür çoklukta ise kendi ilkelerini taşımaktadırlar. Bergson'un çokluklara yaklaşımı bu ayırımı nasıl değerlendirdiği ile açığa çıkaracaktır.

3.5. Niteliksel Çokluk

Görüldüğü üzere Bergson'un zamanın ve mekanın birbirlerinden farklı olduklarını göstermesi çokluğun başka tarzlarda ifade edilebilmesi için oldukça önemlidir. Bilincin durumları homojen bir şekilde mekana yerleşemedikleri gibi onları birlikte düşünmek adına mekan tasarımına da ihtiyaç duymayız. Bilincin durumlarından oluşan bütünlük, sürede ihtiva edilen niteliksel çokluktur. Onların birlikteliği nedeniyle duyumsamamız her birine ilişkin gerçekleşmektedir. Yine deneyimimize geri döndüğümüzde veya deneyimimiz üstüne düşündüğümüzde onların devamlılığını ardışık olarak düşünebiliyoruz.¹³¹ Son söylenen durum açıkça bir soyutlamanın ürünü olmaktadır. Bu noktada yöntem olarak sezgi ile bir kez daha karşılaşmaktayız. Çünkü buradaki soyutlamanın deneyimin kendisinde içerilmeyen ama onu anlamaya yönelik çabamızın sonucunda katmış olduğumuz unsurların farkına varabilmemiz sezgiyle mümkündür. Böylece karşılaşmalarımız birden fazla eğilimi taşır ve onlar tarafından yönlendirilir ama eğilimler sezgi tarafından anlamlı kılınır. Sezgiyi bu şekilde değerlendirmek eylemlerimizi bilinçsizlikten bilinç durumuna yükseltir. Bunun nedeni bilincin ilgisini sabit fikirlerden duyuların veya duyguların akışına çevirmesidir. Mekansal tasvirlerle uygun sabitlikle birlikte bilincin kendisini anlamının imkanı bulunmamaktadır.¹³² Dolayısıyla sürenin sezgisi bize artık kendisini zihinsel bir sentez olacak şekilde sunmaktadır. Böyle bir sentez bilinçte gerçekleşir ve

¹²⁹ A.g.e., s. 87.

¹³⁰ Deleuze, G. (2020). *Bergsonculuk*, s. 95-6.

¹³¹ Bergson, H. (2001). *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*, s.101.

¹³² Sinclair, M. (2020). *Bergson*, s. 49.

bilinci oluşturur ama henüz bir irade anlamına gelmez.¹³³ Bunun nedeni iradenin yaşanılan deneyimlerin içkin bir sentezinin bilincinde olmayı koşul olarak gerektiriyor olmasıdır.

Daha önce söylediğimiz gibi zaman ve mekan arasındaki ayrım, niteliksel çokluk ve niceliksel çokluk ayrımını; yani birden fazla kavrayış biçiminin olduğunu gösterir. Bergson'a göre zamanı süre olarak deneyimleme ve deneyimi mekana dair tasvirlerle anlamaya yönelik çabamızın birbirlerinden farklı olması nedeniyle yine dikkat çektiğimiz üzere bilincin farklı eğilimlere sahip olmasından dolayı benlik hakkında da fikirleri ikirciklidir. Deneyimi mekanda sunulduğu haliyle kabul ettiği ve böylece mekanın terimleri ile düşündüğü sırada bilinç yansıtıcı bir işlev görür; deneyimleri kendisine sunulma tarzıyla anlamlandırır, yani nesnel açıdan değerlendirir.¹³⁴ Diğer taraftan anlık bilinç ise zamanı başka bir kavramdan ödünç aldığı terimlerle birlikte açıklamaz; süreyi deneyimler.¹³⁵ Bergson, sözünü etmiş olduğumuz iki bilinç halini tanımladığı sırada esasen eserinde radikal anlamda zaman ve mekan arasındaki farklılıkları ortaya koymuştur. Sonraki kısımda benlik fikirleri üzerinde daha detaylı duracağız. Bu kısımda yalnızca zihinsel sentezin nasıl gerçekleştiğini anlatmak adına bilinçteki hareketin, farklılaşmanın doğasına odaklanacağız.

Deneyimin başlangıcının dolaysızlığı, dolaysız bilincin heterojen bir şekilde harekete geçirilmesinden kaynaklanır; "Aslında, niteliksel farklılıklar doğada her yerdedir, heterojenlik deneyimimizin tam da temelini oluşturur".¹³⁶ Dolaysız bilincin deneyiminin başlangıcı heterojenliktir. Bu nokta Bergson'un zaman ve mekanı tanımlaması ile birlikte Kantçı deneyimden oldukça farklı bir deneyim anlayışına sahip olduğunu gösterir. Kant, zaman ve mekanı görüşleri hazırlayan ve görüşler tarafından doldurulan bir mekanda deneyimlerin gerçekleştiğini düşünmektedir. Geleneksel anlamıyla zaman melez bir mefhumdur; mekanın bilince karışmasıyla onu

¹³³ A.g.e., s. 52.

¹³⁴ Guerlac, S. (2006). *Thinking in Time*, s. 62.

¹³⁵ A.g.e., s. 62.

¹³⁶ Bergson, H. (2001) *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*, s. 97.

bilinçsizleştirir, yani süreyi deforme eder. Dış unsurlar birbirlerini sınırlandırır. Bunun nedeni mekanda farklı konumlandırılmış olmalarıdır. Diğer taraftan iç haller ise birlikte ve birbirlerine taşmışlardır. Dolayısıyla iç hallerin hareketini farklılaşma olarak tanımladığımız zaman mekanda gerçekleştiği haliyle tasarlamış olduğumuz hareketten daha başka bir şeyden bahsetmekteyiz.

Birbirlerinden ayrı şekilde mekanda konumlanan şeylerin hareketi yalnızca basit bir yer değiştirme olacak şekilde bizim tarafımızdan tasarlanır. Süredeki hareket her şeyden önce geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki anlatıyı çizgisel kılmayan bir sentezdir.¹³⁷ Zamanın bahsi geçen üç hali tekillikteki çokluk anlamına gelir. Böyle bir hareketlilik gerçek hareket olarak tanımlanır. Harekette ayrılması gereken iki nokta, kat edilen mekan ve mekanda gerçekleşmiş eylemdir. Bilincimiz için ikincisi sentez faaliyeti sonucunda niteliksel gerçeklik olur.¹³⁸ Gerçekliğin bilinç açısından sürekliliği ise geçmişin, şimdiki hal ile birlikte olduğu sürece mümkündür.¹³⁹ Buradan da anlaşılacağı üzere süre, hafıza ve bilinç gibi mefhumlar birbirlerini tamamlamakta ve benliği, benliğin sürekliliğini oluşturmaktadır:

Bunun nedeni, süre ve hareketin zihinsel sentezler olup, nesne olmamalarıdır; hareket eden cisim bir çizgi üzerinde ardışık noktaları işgal etse de, hareketin kendisinin bir çizgi ile ilgisi yoktur. Ve son olarak, hareket eden cismin işgal ettiği konumlar farklı süre anlarıyla değişse de, hatta sadece farklı konumlar işgal ederek farklı anlar yaratsa da, doğru anlamıyla süre, özünde heterojen, kesintisiz olup, birbirine özdeş veya dışsal anlara sahip değildir ve sayıyla hiçbir benzerliği yoktur.¹⁴⁰

Ve,

Şimdi, bu iki yönlü süreç, bizim için hareket biçimini alan dış fenomenin algılanmasında hiçbir yerde bu kadar kolay gerçekleştirilemez. Burada kesinlikle bir dizi özdeş terimle karşı karşıyayız, çünkü her zaman aynı hareket eden cisim vardır; ancak, diğer yandan, bilincimizin mevcut konum ile hafızamızın önceki konumlar olarak adlandırdığı şey arasında gerçekleştirdiği sentez, bu imgelerin

¹³⁷ Guerlac, S. (2006). *Thinking in Time*, s. 66.

¹³⁸ A.g.e., s. 67.

¹³⁹ Bergson, H. (2001) *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*, s. 115-6.

¹⁴⁰ A.g.e., s. 120.

birbirine nüfuz etmesine, tamamlanmasına ve bir anlamda birbirini devam ettirmesine neden olur.¹⁴¹

Böylece bu bölümde dile getirdiğimiz iki önerme artık bir sonuca kavuşmaktadır. Benlik, dinamik süreçlerden oluşmaktadır; süreçler sürede deneyimleniyor ve hafıza tarafından sentezleniyorlar. Duyumların da her zaman tekrar ettiklerinde farklılaşmasının nedeni budur. Çünkü her seferinde yenilenen bir tarzın nüansı haline geliyorlar. Riemann'ın çokluklar hakkındaki fikri Bergson'un düşüncelerine sirayet etmiştir. Ancak anlaşılacağı üzere Bergson, çoklukları süre ve mekana paylaştırmıştır: “Aslında Bergson, Riemann'ın yaptığı ayrımın anlamını derinlemesine değiştirmişti. Sürekli çokluklar ona esasen sürenin alanına aitmiş gibi geliyordu. Böylece süre, Bergson için, sadece bölünemez ya da ölçülemez olan değil, daha çok ancak doğasını değiştirerek bölünebilen, ancak bölmenin her aşamasında ölçümün ilkesini değiştirerek ölçülebilen şeydi”.¹⁴²

Deleuze, niceliksel ve niteliksel çokluk konusunu nesnel ve öznel ikiliği üzerinden düşünebileceğimizi gösterir. Böylece söz konusu ayrım deneyimin dış ve iç yüzünü anlamamız için katkıda bulunur. Aynı zamanda Deleuze, bölmenin de artık Bergson'daki anlamının dönüştüğünü düşünür. Başka bir deyişle bölme işlemi çokluk türlerinde farklı şekilde gerçekleşir. Süre, heterojen bir arada bulunmıklıkla bölündükçe yeni diziler oluşturmaktadır. Dolayısıyla nesnellik edimsel bir boyuta sahipken öznellik virtüeldir:

Daha açıkçası, bu edimselleşen, edimselleşmekte olan, edimselleşme hareketinden ayrılamaz bir virtüeldir. Çünkü edimselleşme farklılaşma yoluyla, ırsayan çizgiler yoluyla ortaya çıkar ve kendine özgü hareketiyle doğa farkları yaratır. Sayısal bir çoklukta her şey edimseldir: Her şey “gerçekleşmiş” değildir ama her şey edimseldir, yalnızca edimsel şeyler arasındaki ilişkiler ve yalnızca dereceyle ilgili farklar vardır. Buna karşılık, süreyi ya da özneliği tanımlayan sayısal olmayan çokluk artık uzaysal olmayan, tümüyle zamansal bir başka boyuta dâhil olur: Virtüel olandan bunun edimselleşmesine gider, kendi doğa farklarına karşılık gelen farklılaşma çizgileri yaratarak edimselleşir. Böyle bir çokluk, özünde, süreklilik, heterojenlik ve yalınlık özelliklerini taşır. Ve burada, Bergson için, heterojenlikle sürekliliği uzlaştırmada gerçekten de hiçbir güçlük yoktur.¹⁴³

¹⁴¹ A.g.e., s. 124.

¹⁴² Deleuze, G. (2020). *Bergsonculuk*, s. 96.

¹⁴³ A.g.e., s. 100.

3.6. Derin Ben ve Yüzeysel Ben

Bergson'a göre alışkanlıklarımızdan ötürü bilinç durumlarını dışsal olgulara benzer bir şekilde değerlendiriyoruz.¹⁴⁴ Bilincin durumlarını niteliksel karakterlerine sadık kalarak düşünmeye çalıştığımızda bakışımızı kendimize yöneltmeliyiz. Dolayısıyla "benlik"i tartışmamızın gündemine almalıyız. Bergson açısından benliğin, yaşamakta olduğumuz süreden ibaret olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Onun için zaman deneyimlerimizden ayrı değildir; "(...) aksine zaman deneyimimizdir veya daha doğru bir ifadeyle, zaman (en azından belirli açılardan) bizizdir".¹⁴⁵ Ancak bunu anlamak bizim için güç olacaktır. Çünkü benliğin sürekli kendisinden farklılaştığını söyleyecek olursak onun ne olduğuna ilişkin düşüncelerimiz de belirli bir sabitlikte olamayacaktır. Sonuçta zekanın anlama meziyeti statik olanlara yönelik bir çabayı gerektiriyordu. Görüldüğü üzere bilinç olarak gerçek zaman, yani süre Bergson için Newtoncu veya Kantçı zaman anlayışından oldukça farklı olmasından dolayı aynı zamanda mutlak bir şimdi de yoktur. William Barnard da odağımıza kendimizi, yani bilinç akışımızı alma konusundaki güçlüğü dile getirmekle kalmamış, kendimiz hakkında düşündüğümüzde kendimizi bilinç akışımıza dışsallaştırma tehlikesinden söz etmiştir.¹⁴⁶ Böyle bir tehlikenin üstesinden gelmek için yöntem olarak sezgiye geri dönmemiz gerekmektedir. Yöntem kendisini deneyimin sunulma tarzıyla sınırlandırır ve koşullarına doğru aşar. Bilincin durumlarını anlamak için de ilkin dolaylıların farkına varmalı ve onları deneyimin kendisinden ayırt etmeliyiz. Kaldı ki kitapta sıklıkla bu tarz girişimler ile karşılaşmaktayız. Bergson, deneyimi niteliğin ve niceliğin bir karışımı olarak sunarak daha sonrasında duygu ve duyumların içsel olarak nasıl deneyimlendiğini gösterir.

Bunu gösterebilmek için zaman ve mekan arasındaki ayrım tekrar gündeme gelir. Böylece *Dolaysız Veriler*'de sürenin nasıl tanımlandığını da daha iyi görebiliriz. Süre öncelikle eserde takdim edildiği haliyle yine mekansal zaman anlayışının eleştirisi olarak zamanın kendiliği anlamına gelecek şekilde karşımıza çıkar.¹⁴⁷ Mekan

¹⁴⁴ Bergson, B. (2001). *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*, s. 4.

¹⁴⁵ Barnard, G. W. (2011). *Living Consciousness: The Metaphysical Vision of Henri Bergson*, s. 30.

¹⁴⁶ A.g.e., s. 3.

¹⁴⁷ Bergson, H. (2001). *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*, s. 99.

söz konusu eserde kendi gerçekliğinde bizim ayrılıkları görebilmemiz ve böylece sayabilmemiz ve soyutlayabilmemiz hatta konuşabilmemiz için bir zemin hazırlamaktadır.¹⁴⁸ Buradan da anlaşılacağı üzere mekan daha önce söylediğimiz gibi dil, bilim ve düşünmeye ait uğraşlarımızın arkasında bulunmakla birlikte onları koşullamaktadır. Bergson, mekana ait terimlerle ve tasvirlerle hazırlanan bilimsel tespitleri doğrudan eleştirmemektedir. Bergson'un eleştirel bakış açısı temelde tek bir fikrin ekseninde gerçekleşir. Bu fikir de sürede gerçekleşenler ile mekanda bulunan unsurların birbirlerine karıştırılmasıdır. Eser yoğun bir şekilde psiko-fizikçilerin¹⁴⁹ yapmış oldukları deneyler veya ortaya koymuş oldukları kuramları incelemektedir. Eserde bahsi geçen deneyler ve kuramların bir ortak noktaları olduklarını söyleyecek olursak; bu ortak noktanın mekanın unsurlarının, yani nesnelere özelliklerine yönelik bir araştırma ile bilincin durumları hakkında bir takım çıkarımlara sahip olmalarıdır. Bergson'un bu durumu anlatabilmek için kullandığı bir örneğe bakalım:

Dört mum tarafından aydınlatılan bir kağıt parçasına yakından bakın ve ardından mumları sırayla birer birer söndürün. Yüzeyin beyaz kaldığını ve parlaklığının azaldığını söylüyorsunuz. Ancak, bir mumun az önce söndürüldüğünün farkındasınız; ya da bunu bilmiyorsanız, benzer bir değişikliği aydınlatma azaldığında beyaz bir yüzeyin görünümünde sıkça gözlemlemiştirsinizdir. Geçmiş deneyimlerinizi ve mevcut deneyimleriniz hakkında alışkın olduğunuz şeyleri bir kenara bırakın; aslında algıladığınız şey, beyaz yüzeyin azalan aydınlatması değil, mum söndüğünde bu yüzeyin üzerine geçen bir gölge katmanıdır. Bu gölge, bilinciniz için ışığın kendisi kadar gerçektir. İlk yüzeyi tüm parlaklığıyla beyaz olarak adlandırırsanız, şimdi gördüğünüz şeye başka bir ad vermeniz gerekecektir, çünkü bu farklı bir şeydir: bu, deyim yerindeyse, yeni bir beyaz tonudur.

Geçmiş deneyimlerimizin ve fiziksel teorilerin birleşik etkisiyle, siyahı ışık hissini yokluğu ya da en azından minimumu olarak ve ardışık gri tonlarını azalan beyaz ışık yoğunlukları olarak görmeye alıştık. Ancak gerçekte siyah, bilincimiz için beyaz kadar gerçek bir varlığa sahiptir ve belirli bir yüzeyi aydınlatan beyaz ışığın azalan yoğunlukları, önyargısız bir bilince birçok farklı ton olarak görünürdü, tıpkı spektrumun çeşitli renkleri gibi. Bu nedenle, duyumdaki değişim, dış nedenin olduğu gibi kesintisiz değildir ve ışık, beyaz yüzeyimizin aydınlatmasında herhangi bir belirgin değişiklik yaratmadan belli bir süre boyunca artabilir veya azalabilir: aydınlatma, dış ışığın artışı veya azalması yeni bir kalite üretmek için yeterli olana kadar değişmiş gibi görünmeyecektir.¹⁵⁰

¹⁴⁸ A.g.e., s. 97.

¹⁴⁹ Psiko-fizikçiler, genel olarak, fiziksel süreçlerin ve zihinsel süreçlerin arasındaki ilişkiyi inceleyen bilim insanlarıdır. Bergson, bu alandaki çalışmalarını eleştirirken, zamanın ve bilinç deneyiminin matematiksel veya fiziksel kavramlarla tam olarak anlaşılabilirliğine karşı çıkar.

¹⁵⁰ A.g.e., s. 53-4.

Söylediğimiz gibi Bergson burada nedenin sonuca doğrudan aktarılmasının birtakım sorunlar meydana getirmesi üzerinde durmaktadır. Böylece psiko-fizikçiler mumlar hakkında konuşmaktadırlar. Ancak kağıdın niteliksel farklılaşmasını anlayamazlar ama ulaştıkları sonucun onunla ilgili olduğunu öne sürerler. Deleuze de “dolaysız veri”nin karışımın süre tarafına düştüğünü belirtir.¹⁵¹

Bergson’un bu tip bilimsel çıkarımlara karşı takındığı eleştirel tavır, bilimin kendisine dair değildir. Bergson’a göre ele almış olduğu düşüncelerin hatası onların mekanın terimleri ve tasvirleri ile bilinç durumları hakkında kanaat getirmeleridir. Bunun bir sorun teşkil ediyor olması bilinç durumlarının eserde geçmiş ve şimdiki hallerimizin sürekliliği olarak saf sürede gerçekleşiyor olmasıdır.¹⁵² Eserin amacı ise bilinç durumları ile nesnelerin belirlenimlerini birbirlerinden ayrı olacak şekilde ele almaktır.

Sürenin geçmiş ve şimdiki hallerimizin sürekliliği olduğunu söylemek ne anlama gelmektedir? İlk sürenin kendisini koruduğu ve bir çokluk olduğu anlamına gelmektedir. Peki sürenin kendisini koruyor olması, daha önce bahsetmiş olduğumuz haliyle bir tezatlık oluşturmuyor mu? Demek istediğimiz özü gereği kendi doğasından farklılaşan sürenin kendisini nasıl koruyabildiğidir. Sürenin hareketi farklılaşma olduğu için ve bundan dolayı her an benlik fikrinin başka bir şeyi ifade ettiği sırada korunanın ne olduğu ve benliğin ne anlama geldiği sorusunun ortaya atılması kaçınılmazdır. Buna cevap verebilmek adına sürenin ve benliğin aynı zamanda bir çokluk olduğu fikrini de hesaba katmalıyız.

Mekansal anlamda çokluğu düşünmek oldukça kolaydır. Kaldı ki bizim çokluğu mekanda düşünmeye ilişkin bir yönelimimiz de mevcuttur. Basitçe birbiri ardına sıralanmış birimleri veya nesnelere mekanda düşünebiliriz. Ancak mekan ile radikal bir başkalağa sahip olan sürenin ihtiva ettiği çokluk böyle düşünülemez. Geçmiş ve şimdiki hallerin oluşturduğu bir çokluğu, öncelik sonralık ilişkisine göre

¹⁵¹ Deleuze, G. (2020). *Bergsonculuk*, s. 94.

¹⁵² Bergson, H. (2001). *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*, s. 100.

mekanda sıralayamayız.¹⁵³ Şimdilik süredeki çokluğu düşünebilmek için onu, mekansal çokluk ile karşıtlık ilişkisi oluşturacak şekilde düşünebiliriz. Mekanın her şeyden önce ayrımı mümkün kıldığını söylediğimiz zaman sürenin herhangi bir ayrıma izin vermediği çıkarımını yapabiliriz. Sürede gerçekleşen haller arasında bir ayrım olmadığını söylemek, onların birlikte bulunduğunu ama birbirlerini belirlemekten ziyade birbirlerini etkilediklerini; kendi farklarını koruduklarını ama heterojen olmalarından ötürü etkileşimleri sonucunda kendilerini ve birbirlerini farklılaştırdıkları anlamına gelecektir. Neticede iki farklı çokluk vardır. Mekansal bir belirlenime sahip bir çokluk ve sürede ihtiva edilen çokluk. Mekanın niceliksel farklar barındırdığını ve sürenin niteliksel farklardan oluştuğunu ilk bölümde ifade etmiştik. Dolayısıyla zamanın ve mekanın ortak bir özelliği olmadığını anlamadan ikisinin sahip olduğu çokluk türlerini de ayırt edemeyiz.

Daha öncesinde Bergson'un düşüncelerinin aynı zamanda bir yabancılaşma kuramına da hizmet ettiğine değinmiştik. Söz konusu yabancılaşmaya dair kuram, iki tür çokluk düşüncesi ile birlikte anlam kazanır. Yine iki tür çokluk aslında yaşamın iki farklı yüzünü bizlere göstermektedir. Süre ve bilinç arasındaki ilişkiye odaklandığımızda, yani yalnızca içsel deneyim ile ilgilendiğimizde mercek altına almış olduğumuz benlik, eserde, "derin ben" (*moi profond*) olarak adlandırılmaktadır. Bergson, dışsal belirlenimlerin farkına vardığımız sırada benliğimize ilişkin izlenimimizin bilincimizin birçok hali ve bu hallerin sürekli birbirlerini etkilemeleri veya dönüştürdükleri yönünde olacağını belirtir.¹⁵⁴ Diğer taraftan dışarıya dönük ve tepkisel var olma tarzımızı Bergson, "yüzeysel ben" (*moi superficiel*) diye adlandırır. Dışsal yönelime ve belirlenime sahip yüzeysel ben, aynı zamanda toplumsal kişiliğimizi oluşturmaktadır. Dolayısıyla Bergson'a özgü yabancılaşma kuramı, iki benlik sınıflandırmasının bir sonucudur. Yüzeysel ben, kendimizin dışsal etkenler tarafından belirlenmesi ile birlikte nesnel bir karakter taşıdığımız, toplumsal bir mahiyete sahip ve dile getirilen, dünyada yaşadığımız bedene ilişkindir.¹⁵⁵

¹⁵³ A.g.e., s. 101.

¹⁵⁴ A.g.e., s. 112.

¹⁵⁵ A.g.e., s. 53.

Benliğimizin derininden uzaklaştığımız zaman bilincin durumları mekana serilmiş vaziyette niceliksel çoklularla; gittikçe daha cansız, gayri şahsi ifadelerle anlaşılır. Derin ben veya esas ben ise ancak yoğun bir tahlil sonucunda açık veya anlamlı kılınabilmektedir. Her ne kadar yoğun bir uğraşı bizden talep ediyor olsa da bunun güçlüğü kendimizi dışımızdaki nesnelere açıklama alışkanlığımızdan kaynaklanmaktadır. Alışkanlıklarımızın bizi belirlediği ölçüde artık kendimiz hakkında konuşmamaktayız:

En güçlü şekilde bağlı olduğumuz inançlar, açıklamasını en zor bulacağımız inançlardır ve onları haklı çıkarmak için kullandığımız nedenler, genellikle bu inançları benimsememize neden olanlar değildir. Bir anlamda, onları herhangi bir neden olmadan benimsemişizdir, çünkü onları değerli kılan, diğer tüm fikirlerimizin rengine uyum sağlamaları ve en başından beri onlarda kendimizden bir şeyler görmemizdir. Bu yüzden, onları kelimelerle ifade etmeye çalıştığımızda zihinlerimizde sıradan bir biçim almazlar ve başka zihinlerde aynı ismi taşıyalar da kesinlikle aynı şey değildirler. Gerçek şu ki, her biri organizmadaki bir hücreyle aynı türden bir yaşama sahiptir. Kendiliğın genel durumunu etkileyen her şey onu da etkiler. Ancak hücre organizmada belirli bir noktayı işgal ederken, gerçekten bize ait bir fikir benliğimizin tamamını kaplar. Bununla birlikte, tüm fikirlerimiz bilinçli hallerimizin akışkan kütesinde bu şekilde yer almaz. Birçoğu, göletin üzerindeki ölü yapraklar gibi yüzeyle yüzer: zihin onları tekrar tekrar düşündüğünde, hep aynı kalırlar, sanki zihnin dışında gibidirler. Bunların arasında, hazır aldığımız ve asla düzgün bir şekilde özümsemeyen ya da önem vermeyi ihmal ettiğimiz için solmuş olan fikirler bulunur. Kendiliğimizin derin katmanlarından uzaklaştıkça, bilinçli hallerimizin sayısal bir çokluk formunu daha fazla benimsemeye ve homojen bir uzayda yayılmaya eğilim göstermesi, bu bilinçli hallerin giderek daha cansız ve daha kişiliksiz hale gelme eğiliminde olmasından kaynaklanır.¹⁵⁶

Diğer taraftan yüzeysel ben, fazlaca belirlenmiş olmanın da faydasıyla nesnel hazır kavramlara sahiptir ama derin ben sürekli bir değişime sahiptir ve halleri birbirlerine indirgenemez.¹⁵⁷ Bir önceki bölümde deneyimimizi anlama açısından niçin mekanı süreye tercih ediyoruz sorusu üzerinde durmuştuk. Aynı durum Bergson için benlik türleri arasındaki tartışmada da geçerlidir. Bergson'a göre benzer sebeplerden ötürü yüzeysel benlik ile kendi benliğimizi tanımladığımızı söyleyebiliriz. Bunun yaratmış olduğu problemlerden ziyade bize sağlamış olduğu faydaları gözetiyoruz.

¹⁵⁶ A.g.e., s. 136.

¹⁵⁷ A.g.e., s. 135.

3.7. Sonuç

Dolaysız Veriler Bergson'un doktora tezidir. Bergson, bilinç ve süre arasındaki özdeşlik ilişkisinden hareket eder. Bu sayede Bergson, bilincin durumlarının heterojen bir karakterde olduğunu ve sürekli niteliksel anlamda farklılaştıklarını ortaya koyabilmektedir. Böylece Bergson özgürlük hakkındaki tezini oluşturabilecektir. Başka bir deyişle Bergson'a göre özgürlük ile içsel deneyimin niteliksel olması doğrudan bağlantılıdır. Biz de onun özgürlük hakkındaki düşüncelerine geçmeden önce içsel deneyimi nasıl düşündüğüne değindik. Bir sonraki bölümde ise özgürlük konusunu ele alacağız. Ancak Bergson, *Dolaysız Veriler*'de özgürlüğün yalnızca negatif tanımlarını vermektedir. Daha doğrusu Bergson özgürlüğü tanımlamaktan ziyade özgürlüğün ne olmadığını veya nasıl düşünülmemesi gerektiğini bize sunar.

Dolaysız Veriler hakkında anlattıklarımızla birlikte Bergson külliyatında sıklıkla rastlamış olduğumuz kavramları yeniden görmüş olduk. Bunun yanı sıra yöntem olarak sezginin de söz konusu eserde nasıl kullanıldığını da gösterdik. Ayrıca Bergson, yöntemini bilincin durumlarına uyguladığında karşımıza sempati kavramı çıktı. Bergson açısından sempati kavramının üzerine daha geniş düşünülmesi gerektiğine dikkat çektik. Yine de biz eserde sempati kavramının rolünü tespit etmekle yetindik. Sempati kavramı ile birlikte sürenin tekliği fikrini kullanmadan süreler arasındaki ilişkiyi kitaptaki haliyle ortaya koyduk. Buna ihtiyaç duymamız önemliydi. Çünkü bunu gösterirken kitaptaki süre tanımına sadık kaldık. Diğer türlü kitabın bağlamından uzaklaşabilirdik. Bergson ilk kitabında kendi dışımızdaki sürelerin mahiyetini araştırmaya gerek duymamıştı. Bizim dışımızdaki sürelerle ilgili söyleyebileceğimiz yegane şey onlarla eşzamanlılığa sahip olduğumuzdur.

İlkin Bergson'un bilincin durumlarını niçin mekanda düşünülmemesi gerektiği düşüncesi ile ilgilendik. Burada bilincin durumlarını böyle düşündüğümüz zaman karşılaşılabileceğimiz birtakım sorunları dile getirdik. Dolayısıyla onları sürede gerçekleştikleri haliyle düşünmenin, yani deneyime uygun olacak şekilde yeniden değerlendirmenin daha iyi olabileceği sonucuna ulaştık. Sürede gerçekleştikleri için niceliksel bir değer taşıyamayacaklarının altını çizdikten sonra onların niteliksel mahiyetlerine odaklandık. Böylece deneyime yaklaşma biçimlerinin farklı benlikleri

işaret ettiğini görmüş olduk. Söylediklerimizden sonra yeniliğin ve özgürlüğün derin ben tarafında yer aldığını söyledik. Bir önceki bölümün geneline yayılmış hareket tartışmasında ise hareketin yalnızca bilincin deneyimine ilişkin olacak şekilde sınırlandırılmış halini görebildik. Bunun nedeni Bergson'un *Dolaysız Veriler* özelinde hareketi bilincin ve hafızanın ortak çalıştığı bir sentez faaliyeti olarak görmesidir. Şimdi bu tartışmaların ardından artık Bergsoncu anlamda özgürlüğün üzerinde durabiliriz. Bunu yaparken önce *Dolaysız Veriler*'in gelişmiş olduğu felsefi çevreyi veya etkenleri görmek bizim için önemli olacaktır. Çünkü kitabın bir Kant eleştirisi olduğunu biliyoruz. Ancak bunu anlayabilmek için dönemin Kantçılıkla çalkantılı ilişkisini de anlayabilmek gerekiyor. Bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi *Dolaysız Veriler*, yazılmış olduğu dönemden bağımsız bir şekilde değerlendirilemez.

4. DOLAYSIZ VERİLER'İN SOYKÜTÜĞÜ

Önceki bölümle birlikte *Dolaysız Veriler*'in büyük bir kısmına değinmiş olduk. Bu süreçte eserin yönelimini ve Bergson'un sıklıkla kullanmış olduğu kavramları eserin problemleri doğrultusunda nasıl karşımıza çıkmış olduklarını gördük. Ayrıca tüm söylediklerimizle beraber artık kitabın öne süreceği özgürlük fikri hakkında da birtakım fikirlerimiz oluşmuş oldu. Biz de şimdiki bölümde Bergson'un özgürlük düşüncesine bakacak ve onu tartışacağız. Ancak bundan önce eserin ortaya konmuş olduğu dönemin felsefi anlamda nasıl koşullandığını göstermekte fayda olduğunu düşünüyoruz. Çünkü eserin arka planının nasıl iç yüzüne etki ettiğini göstermeyi istiyoruz. Dolayısıyla söz konusu dönem özelinde özgürlüğün nasıl düşünüldüğüne bakacağız. Bunun için de öncelikli olarak kendisinden sonra özgürlüğe dair düşünceleri kaçınılmaz bir şekilde etkilemiş olan Kant'ın özgürlüğü nasıl düşündüğünü burada anlamaya çalışmak ele alacağımız dönemi açık kılacaktır.

Felsefe tarihinde kendisinden sonra düşünce dünyasının değiştiği ve hatta değişmek zorunda kaldığı filozoflar ile karşılaşmaktayız. Felsefede bu tarz değişimlerin ve dönüşümlerin genellikle mevcut düşünme biçimlerinin güncel problemler karşısında yetersiz kaldığı ve bunun sonucunda düşüncenin krize girdiği zamanlarda gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Böylece düşüncenin odağının ve sınırlarının yeniden ortaya konması gerekmiştir. Sözü etmiş olduğumuz bu tip durumların en bilinen örneklerinden biri elbette Kant'ın Aşkınısal Felsefe adı altında yapmış olduğu Kopernik Devrimi'dir. Kopernik Devrimi sonucunda Aşkınısal Felsefenin amacı olanaklı deneyimi ve bilgiyi sadece özneye ait zorunlu koşullara referans vererek açıklama girişimi olmuştur. Kant'a göre özneye ait zorunlu koşullar zaten deneyimde içerilebilecek yegane unsurlardır. Deneyimin Kant tarafından olanaklı olarak nitelendirilmesinin sebebi ise deneyime ait görünün (*anschauung*) zaman ve mekan a priori formlarında ifade edilmesidir. Bunun anlamı deneyimin imkanının zamanın ve mekanın sınırlarında gerçekleşiyor olmasıdır. Yine belirtmemiz gerekiyor ki bahsi geçen a priori formlar bizim dışımızda var olmamaktadırlar. Kendi imkanlarını aşkınısal öznedeki bulmaktadırlar. Özneyi deneyimin ve bilginin merkezine yerleştirmek dünya ve bizim dışımızdaki var olanlar ile ilişkimizi radikal anlamda

dönüştürmektedir. Dünya aşkınsal özne tarafından koşullanmakta ve içerilmektedir. Böylece şeylerin kendileri de artık bizim ilgimizin dışında yer almaktadır.

Kant'ın bilginin koşullarını aşkınsal öznenin sahip olduğu imkanlar doğrultusunda sınırlamasının en önemli nedeni metafizik tarihinde tartışılabilmiş birçok problemin çözümünün aslında insan bilgisinin sınırları dışında kaldığını düşünüyor olmasıdır. Bu yüzden de cevabını asla bilemeyeceğimiz soruların peşinden giderek gereksiz bir zihinsel çaba harcıyor olmamızın önüne geçmeyi istemektedir. Kant, bahsetmiş olduğumuz haliyle böyle problemleri *antinomiler* olarak aklın diyalektik bağlamda kullanımını göstermek için kullanır. Biz de bu bölüm açısından önemli olduğunu düşündüğümüz özgürlük antinomisi ile ilgileneceğiz. Bunu gerçekleştirmek adına söz konusu antinominin *Saf Aklın Eleştirisi*'nde ve *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde Kant tarafından nasıl ele alındığına bakacağız.

Tüm bunları gerçekleştirdikten sonra ise Kant ile Bergson arasındaki zaman aralığından bahsedeceğiz ve bunun sayesinde özgürlüğü yalnızca Kant ile Bergson arasında geçen bir tartışma olarak değerlendirmek yerine Kant ve ondan sonraki dönemin *Dolaysız Verileri* nasıl hazırladığını ve Bergson'un eserinin çıkış noktasını ve ulaştığı sonucun mahiyetini daha iyi anlayabilmeye çalışacağız.

4.1. Aşkınsal Felsefe

Şimdi Kant'ın aşkınsal felsefesini *Saf Aklın Eleştirisi* özelinde, özgürlük bağlamında düşünelim. Yine bunu yaparken Bergson felsefesi ile nasıl ilişkilendiğine de bakalım ve Bergson'un Kant'a yönelttiği eleştirilerden söz edelim. Bergson'un Kant'ı sıklıkla eleştirmesinin sebebi ikisinin de felsefeden veya metafizikten beklentilerinin benziyor olmasıdır. Her ikisi de kendimizle ve dünya ile kurmuş olduğumuz ilişkinin çarpıklığından yakınmaktadır. Bu yüzden onların felsefi misyonları öncelikle bahsettikleri çarpıklığı ortadan kaldırmaktır. Kant da Bergson gibi söz konusu çarpıklığın nedeninin metafiziği ve metafizik tarihini meşgul etmiş ortaya yanlış konulmuş problemler olduğunu düşünmüştür. Ancak ikisi de dünya ile kurmuş olduğumuz böyle bir ilişkiyi çözebilmek adına farklı yolları kullanmışlardır. Dolayısıyla Kant için öncelikle çarpıklığın kendisini açmamız gerekmektedir.

Kant açısından metafizik adı altında tartışılmış çarpık düşüncelerin kaynağını anlamak onun Aşkınsal Felsefesinde öznenin sahip olduğu ayrıcalıklı konumu anlamaktan geçer. Çünkü Kant'a göre her türden bilme bilen öznenin bilincine bağlıdır. Bilinç boş bir levha olmaktan ziyade Leibniz'in de iddia etmiş olduğu haline benzer bir şekilde bilmeyi oluşturan potansiyel ilkelerle donatılmıştır. Tüm bilme süreci bilen öznenin kendisini bilmesiyle mümkündür. Başka bir deyişle, bilinç bilgi sürecinde esasen kendini hedeflemektedir. Böylece özne hem her türden bilginin hem de olanaklı deneyimin nihai koşulu olmaktadır. Dolayısıyla Kant'ın bilgi kuramı dünya ile özel bir ilişkiyi hatta dünya ile kurmuş olduğumuz ilişkiyi hepten dönüştürmemizi gerekli kılan bir perspektif değişimini bizden talep etmektedir. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin Aşkınsal Estetik bölümünde Kant, duyumsama yetisi (*sinnlichkeit*) ile ilgili olacak şekilde görünün a priori formlarının zaman ve mekan olduğunu söylemiş ve bu formların zorunlu olarak temsillerimizi koşulladığını öne sürmüştür. Böylece Kant tarafından zaman ve mekan mutlak bir anlam taşımaktan ziyade gerçeklikleri yalnızca bilmenin ampirik veçhelerine ait olmak kaydıyla anlaşılmaktadır. Bunun anlamı dünyanın bizim temsilimiz olduğu ve imkanının da bizle beraber mümkün olduğudur. Dünya her şeyden önce bizim tarafımızdan koşullanmaktadır. Kant'ın dile getirmiş olduğu metafizik yanılgıların sebebi bu durumun göz ardı edilmesidir. Buradan kaynaklı yanlış problemler veya metafizik yanılsamalar antinomi olarak bilinirler.

Saf Aklın Eleştirisi, en genel anlamıyla aklın sınırları içinde kalacak şekilde ilginin neye yönelik olması gerektiğini ortaya koyan bir eserdir. Ancak bahsetmiş olduğumuz yanılgılar aklın bizzat kendisinde bulunmaktadır. Kant'ın bilgi kuramının iki temel üzerine inşa edildiği ve bunların da duyumsama ve anlama yetisi (*verstand*) oldukları bilinen bir gerçektir. Görünün a priori formları olan zaman ve mekan duyumsamaya ait a priori ilkeler olmaktadır ve kategoriler de anlama yetisinin bu tarz ilkelerini oluşturmaktadırlar. Diğer taraftan aklın a priori ilkeleri ise idelerdir. Söz konusu ideler evren, ruh ve tanrıdır. Aklın yanılgısı da idelerin koşulsuz doğalarından kaynaklanmaktadır. Başka bir deyişle, akıl koşulsuz olanları düşünmeye çalıştığı

sırada herhangi bir idenin ilgisinin bütün koşullarını kapsamaktadır. Düşüncenin bu çabası sonucunda akıl ideleri kendilerinde, mutlak olarak düşündüğü yanılığısına düşer.

Son söylenenlere dair bir örnek verecek olursak, evren idesinin neden herhangi bir deneyimde nesne olarak değerlendirilemeyeceğinden bahsedebiliriz: “Evrenin obje olabileceği hiçbir deneyimin olanağı yoktur; çünkü biz ancak şeyleri ya da şeyler arasındaki bağılıkları algılayabiliriz. (...)Evren idesi ise bu şeylerin hepsini, bilebildiğimiz her şeyi içine alan ‘bütün’e uzanır. Kant’ın diliyle söylersek: Evren kavramında koşulların üstüne çıkan, kendisi artık koşulsuz olarak düşünülen bir ‘koşullar bütünlüğü’ne ulaşmıştır”.¹⁵⁸ Özgürlük ile ilgili antinominin kaynağı da burasıdır. İnsan yaşamış olduğu tüm karşılaşmalar veya deneyimler arasında nedensellik kategorisi altında bağlantılar kurmaktadır. Bu süreç bir nedenden bir başka nedene doğru ilerlerken koşulsuz ile ilgilenen akıl için bir koşuldan bir başka koşula geçmek yetersiz kalacaktır. Özgürlük antinomisini özel kılan nokta burada devreye girmektedir. Çünkü özgürlük tanımı gereği zaten koşullardan bağımsız olacak şekilde değerlendirilmesi gereken bir kavramdır.

Özgürlüğü Kantçı bağlamda düşünebilmek için *görünüş* ve *numen* arasındaki ayrımı belirtmemiz gerekmektedir. Görünüşler bahsetmiş olduğumuz haliyle görünün zaman ve mekan a priori formları ile koşullanırken numen aksini oluşturacak şekilde kendinde ve kendinde şey olarak tanımlanır; öznenin olanaklı bilgisinde veya deneyiminde içerilemeyecek, yani ilgisine dahil olamayacak bir karaktere sahiptir. Dolayısıyla Kant, özgürlüğü zaman ve mekanın ötesinde bir durum olarak değerlendirmektedir. Burada geri dönülmesi gereken nokta öznenin bilmeyi ve deneyimi koşulladığı anlayışıdır. Zira özne kendisini kendisinden ötürü bilmektedir. Bilgiyi etkin bir şekilde oluşturan ve deneyimi anlamlandıran öznenin bu süreçte döngüsel olarak kendisini bildiğinden bahsetmiştik. Bu durum *Aşkınsal Tamalgı* olarak tanımlanır ama yine de Tamalgı’da özne deneyimin nesnesi değil, deneyimin koşuludur.

¹⁵⁸ Heimsoeth, H. (2019). *Kant’ın Felsefesi*, s. 99.

Akıl bu sayede kendine özgü bir nedensellik idesi taşır ve bu ide ile birlikte özgür eylemin temelini oluşturur:

Eğer aklın böyle, idelere ve özetkinliğine dayanan bir düzeni varsa, bunun etkilerini deneyim alanında da görmeliyiz. Nitekim, bizim varlık-yapımızda, intellegibel nitelikte olan yanımızda, kendisini bilemediğimiz öyle bir yeti vardır ki, bununla biz, spontan hareketlerde bulunuruz; işte buna, iradeyi yöneten 'aklın nedenselliği' diyoruz. Kant'a göre, evrensel bir ide olarak kanıtlanamayan, algı alanında gösterilemeyen, bu yüzden algı ile doldurulamayan bir düşünce olarak kalma zorunda olan aklın bu idesi, yani 'özgürlüğün nedenselliği', insanda özgür eylemlerin temeli oluyor.¹⁵⁹

Başka bir deyişle insan eylemlerini doğada veya dünyada gerçekleştirdiğini düşündüğü müddetçe deneyimi zaman ve mekan ile koşullanacaktır. Ancak koşulların nedenini kendinde bulduğu, kendi kendini mesele ettiği sürece başka tip bir ilişkilenmeyi düşünmek durumunda kalacaktır. Söz konusu başka bir tip ilişkilenmeyi sonraki kısımlarda değerlendireceğiz. Şimdilik Bergson'un özgürlüğü zaman ve mekanın ötesinde düşünülmesi önerisine dair eleştirilerine bakalım.

Daha önce söylediğimiz gibi Bergson yanlış problemlerin önüne geçebilmek adına problemleri mekandan ziyade zamanda yeniden düşünülmesi gerektiğini ifade etmektedir. Kant'ın ondan ayrıldığı nokta ise daha radikal bir söylemin ürünüdür. Çünkü Kant bu tarz problemlerin hem mekandan hem de zamandan bağımsız olarak düşünülmesi gerektiği sonucuna ulaşmıştır. Böylece ikisi arasındaki ayrılığın nedenini bulduğumuzu söyleyebiliriz. Yine de Bergson'un Kant'a yönelttiği eleştirinin temel nedeni, Kant'ın özgürlüğü zamanda düşünemeyecek olmamızı söylemesi değildir. Bergson, Kant'ın zaman anlayışının esasen mekanın terimleri ile düşünmenin bir sonucu olduğunu düşünür. Dolayısıyla esas eleştiri zaman ile mekanın birbirlerine karıştırılmasıyla ilgilidir. Kant'ın zaman ve mekan hakkındaki düşüncelerine bakacak olursak Bergson'un yakındığı durumu anlamamız güç olmayacaktır. Kant için mekanı nesnelere ayrı bir şekilde düşünebiliriz ama nesnelere ve aralarındaki bağlantıyı oluşturabilmemiz adına onları mekandan bağımsız düşünemeyiz. Böylece homojen bir bütün olan mekanın yokluğunu da düşünemeyiz.¹⁶⁰ Bu yüzden mekan temsiller için

¹⁵⁹ Heimsoeth, H. (2019). *Kant'ın Felsefesi*, s. 108.

¹⁶⁰ Ansell-Pearson, K. (2002). *Philosophy and the Adventure of the Virtual*, s. 30.

önsel bir koşul olmaktadır.¹⁶¹ Aynı şekilde zaman da bu türden bir koşuldur. Aslında bu gereklilik zamanın veya mekanın tek tek deneyimlere özgü ortaya çıkmadıklarına bir işarettir. Demek istenilen, Kant için tek bir zaman ve tek bir mekanın olduğudur. Böyle ele alındıkları takdirde zaman ve mekan birer bütünlüğe gönderme yaparlar.

Bizim dışımızda yer almayan bu bütünlüklerin temel işlevi nesneyi, özneye göre hazırlamaktır. Bunun gerçekleştirilmesinde bir problem ile karşılaşılmasının nedeni, birer bütünlük olan zaman ve mekanın sonsuz bir büyüklüğe sahip olmalarıdır. Sonsuz büyüklükte olmaları sınırlanacak olanlarla kurdukları ilişkide anlam kazanır. Artık son söylenenle birlikte Bergson'un zamanı, mekanın terimleriyle birlikte düşündüğü yönündeki eleştirisinin Kant'ın düşüncesinde de yer edindiği anlaşılmaktadır. Zaten Kant, zaman dizisini sonsuzluğa doğru ilerleyen bir çizgi şeklinde temsil ettiğimizi ve bu dizideki eşzamanlılığı parçalar arasındaki ilişkiden başka bir şey imlemediğini söylemesiyle¹⁶² birlikte Bergson'a göre alışkanlığın getirmiş olduğu hataya düşer; "(...)Şeylerin bir dizi konumlandırma içinde gerçekleştiğini düşünmek, bir mekanın önceden varsayımı anlamına gelir. Kant, zamanın, yan yana gelme (eşzamanlılık) ve dışsal ilişkiler (ardışıklık) tarafından belirlenen ayırık bir çokluk olarak düşünüldüğünü savunur".¹⁶³ Dolayısıyla değişim veya hareket mefhumları da zaman içinde sunularak temsil edilir. Aynı şekilde zaman, temsillerde bahsini etmiş olduğumuz mefhumların ardında, yani değişimin değişmeyen formu durumunda bulunmaktadır; değişim zamanın kendisini etkilemez, ancak sadece zaman içindeki görünümleri etkiler.¹⁶⁴ Kant'a göre zaman bir temsil biçimidir. Bergson da zamanı süre olarak, yani tek olarak ele alır ama bu teklik daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi niteliksel bir çokluk anlamına da gelmektedir. Ancak Kant, zamanı tek olarak düşünse bile görünümün a priori formunun içsel karakteri olmasıyla deneyimi önceleyen homojen bir bütünlük halinde düşünmektedir. Bu

¹⁶¹ Kant, I. (2000). *Critique of Pure Reason*, s. 157.

¹⁶² A.g.e.,s. 163.

¹⁶³ Ansell-Pearson, K. (2000). *Philosophy and the Adventure of the Virtual*, s. 30-31.

¹⁶⁴ Kant, I. (2000). *Critique of Pure Reason*, s. 300.

şekilde düşünülduğünde yoğunluk bir büyüklük olmak kaydıyla sürekliliği artma ve azalmadan ibaret olur.

Dolaysız Verileri'nin Kant eleştirisi olduğunu söylemekte yeni bir şey yoktur. Bergson bu eserinde ardışıklığı mekana ait bir tasvir olarak değerlendirerek, süre ile birlikte çokluk ve oluş konseptlerini yeniden düşünebilmemizin önünü açmıştır.¹⁶⁵ Diğer taraftan Kant'ın ardışıklığı zamansal bir durum olarak tanımlaması, nedensellik düşüncesini oluşturmuştur. Dolayısıyla bizden bağımsız olacak şekilde ifade edemeyeceğimiz dünyada özgürlüğe yer yoktur. Çünkü bütün olaylar öncelik ve sonralık ilişkisine göre anlaşılacaktır. Bu yüzden Kant, özgürlüğü düşünebilmek adına ilgisini görünüşler dünyasından ayırmak zorunda kalmıştır. Özne, kendisi tarafından belirlenmiş dünyanın sonucu olamaz.¹⁶⁶ Görünen o ki, *Saf Aklın Eleştirisi* bizlere özgürlüğü nasıl veya hangi bağlamda düşünmemiz gerektiğini göstermektedir. *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde göreceğimiz gibi özgürlük yalnızca ahlaki ve iradi anlamda zamanın veya doğanın dışında düşünülebilecek bir kavramdır.

Bergson ise tersine özgürlüğü zamanda, yani sürede bulur. Aynı zamanda Bergson için doğanın dışı veya ötesi diyebileceğimiz bir alan bulunmamaktadır. Kısacası onun felsefesinde doğa, homojen bir zamandan oluşmaz.¹⁶⁷ Yine de bu düşünce henüz *Dolaysız Veriler*'de içerilmez. Zamanın mekansal tasvirlerden yola çıkılarak anlaşılmasının yapay bir durum olduğunu söylerken Bergson, Kant'ın özgürlük hakkındaki argümanlarının temeline saldırmaktadır. Ona göre zamanı Kantçı bir bağlamda anlamak, insani gereksinimlerin bir sonucudur. Bergson zamanı ikincil bir kavram olmaktan ziyade süre olarak zamanın kendisini düşünerek özgürlük ve zaman arasındaki ilişkiyi yeniden kurmaya çalışır. Göreceğimiz gibi *Dolaysız Veriler*'de doğanın rolü negatiftir. *Dolaysız Veriler*'de Bergson özgürlüğü yalnızca bilinç hakkında söyledikleri üzerinden şekillendirir. Bunun imkanını da bilincin doğrusal bir çizgi üzerinde olduğu Kantçı savı reddetmekte bulur. Zeka, zihnin

¹⁶⁵ Kleinherenbrink, A. (2014). Time, Duration and Freedom – Bergson's Critical Move Againsts Kant, s. 204.

¹⁶⁶ A.g.e., s. 207.

¹⁶⁷ A.g.e., s. 213.

eğilimlerinden bir tanesidir; kendisi değildir. Bu yüzden Bergson'un bilincin ve bilincin durumlarını bu tip yönelimlere doğru hareketinin bir zorunluluk taşımadığını *Dolaysız Veriler*'de göstermeyi amaçlamıştır.

4.2. Özgürlük Antinomisi

Şimdiye kadar Kant'ın özgürlüğü *Saf Aklın Eleştirisi*'nde nasıl ele aldığına dair birtakım açıklamalarda bulduk. Bu noktadan sonra özgürlüğün Kant felsefesi açısından pozitif yönünü değerlendirmek adına *Pratik Aklın Eleştirisi*'ni de hesaba katacağız. *Pratik Aklın Eleştirisi*, kendisinden bir önceki eleştiriye kendi bütünlüğünü atfetmektedir. Bunun yanı sıra aklın ilgisinin koşulsuz olanlara yönelik olduğunda kendi sınırlarını aşip aşmadığını da eleştiriye tabi tutmaktadır.¹⁶⁸ Böylece belirtmiş olduğumuz antinomileri düşünebilmek için gerekli zemin ikinci eleştiri ile birlikte oluşturulur. Ayrıca böyle bir zemin için özgürlük kavramı temel bir rol oynamaktadır. Çünkü özgürlük kavramı, diğer belirlenime sahip olmayan kavramların da nesnel düzeyde gerçeklik kazanmalarını mümkün kılar.¹⁶⁹ Yine de Kant'ın bahsetmiş olduğu haliyle özgürlüğü düşünebilmemiz her şeyden önce ahlakiliği ve bunun sonucunda ahlak yasaları ile ilgilenmemizi koşullar.

Saf Aklın Eleştirisi, aklın teorik kullanımını bize bilgiyi sunan yetiler üzerinden değerlendirmektedir. Diğer taraftan *Pratik Aklın Eleştirisi*, istemenin belirlenme nedenlerini anlayama çalışmaktadır.¹⁷⁰ Dolayısıyla bir önceki kısımda aşkınsal yetiler aracılığıyla belirlenen nedenselliğe alternatif oluşturacak özgürlüğe özgü bir nedensellik kavramı düşünmeliyiz. Aklın koşulsuzlara olan ilgisi, deneyim bağlamının ötesinde, saf pratik olduğu ölçüde geçerlidir. Bunu ortaya koyabilmek için Kant, bilgi kuramının tersine bir işleyişi; ilkelerden hatta nedenselliğe dair ilkelerden duyumsamaya doğru bir işleyişi gösterir.¹⁷¹ Çünkü özgürlüğün nedenselliği kendi başlangıcını oluşturmalıdır.

¹⁶⁸ Kant, I. (1999). *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 3.

¹⁶⁹ A.g.e., s. 4.

¹⁷⁰ A.g.e., s. 16.

¹⁷¹ A.g.e., s. 17-8

Kant'ın sunmuş olduğu antinomilerin tez ve antitez olarak çift yönü bulunmaktadır. Zira onlara antinomi dememizin nedeni antitezlerinin tezleri kadar güçlü olması, yani onlar hakkındaki tezleri oluşturan durumun antitezler yönünde de uygulanabilir olmasıdır. Koşullu ve koşulsuz gerilimi bize bunu anlatmaktadır. Başka bir deyişle bir ilk veya özgür nedenin olduğunu düşünmemiz zorunlu olmakla birlikte imkansızdır. Allen Wood, antinomilerin argümanlarında koşullanma bağlantısının geçişken olduğuna yönelik en azından bir soru yöneltmeye hakkımız olduğunu düşünür.¹⁷² Wood'un sormak istediği soruda dikkat çekmek istediği, her etki kendi nedeni tarafından koşullanıyor olsa da söz konusu durumun kendi koşullarından daha fazlasını, kendi koşulunun koşulunu içeriyor olmasıdır. Çünkü mevcudiyeti ilişkin bilginin tüm süreçleri kapsadığını düşünmek yetilerin a priori bir kullanımın sonucu olmaktan ziyade ampirik bir gerekliliğe ihtiyaç duyar. Ayrıca Wood, mevcudiyetin bizlere sonsuz bir ilişkilene biçimi sunuyorsa da mevcut olanın zaten gerçekleştiği için sonsuz neden karmaşasının yalnızca kötü bir intiba olduğuna değinir.¹⁷³ Tüm bunların can alıcı noktası nedenlerin bizi sonsuzluğa ya da bir ilk nedene yönlendiriyor olsa bile her iki türlü de mevcudiyeti koşullayan koşullar açısından yetersiz bir bilgiye sahip olduğumuzdur. Bunun nedeni sonsuzca geriye gidip sonsuz koşulları düşünemiyor veya bir ilk nedene ulaşamayacak olmamızdır. Buradaki güçsüzlüğümüzü oluşturan bir diğer durum sonsuz nedenleri veya bir ilk nedeni aynı zamanda koşullananda bulmamız gerektiğidir. Son söylenen antinomilerin hem tezlerinin hem de antitezlerinin ortak noktasıdır. Dolayısıyla bu şekilde ele alındıkları haliyle çözümsüz kalırlar.

Biraz önce antinomilerin, dünya ile kurmuş olduğumuz ilişkinin çarpıklığından kaynaklandığını söylemiştik. Kant kendi felsefesinde bu durumla sıklıkla yüzleşmektedir. Onun kendinde şey ile bizim deneyimimizin olgusalığında içerilen bilginin arasındaki ayrımı hatırlayacak olursak tezlerin veya antitezlerin görüye uygulanması sonucunda yanlışlık ile karşılaşılır. Bir olay görünümünün dahilinde ise bir başka olaydan ve olaylardan bağımsız şekilde deneyimlenemez. Bu yüzden yalnızca

¹⁷² Wood, A. W. (2020). *Kant*, s. 153.

¹⁷³ A.g.e., s. 156.

neye ilişkin konuştuğumuz değil, ne düzeyde konuştuğumuz Kant açısından daha önemlidir. Kant'ın antinomilere dair çözümü, tez ve antitezin koşullar bütününe ya da koşulsuz olanın bilgisinin verili olmak zorunda olduğu varsayımının geçersiz olması iddiasına dayanır.¹⁷⁴ Çünkü koşulların bütünü verili olsaydı iki argümanın da geçerli olabilmesi için gerekli imkan sağlanmış olurdu. Kant imkanın var olabildiğini reddederek tartışmayı sonlandırmaktadır. Wood, Kant'ın tartışmayı kapatmasındaki mantığının verili olmanın aynı zamanda ampirik bir mahiyete sahip olabileceğinin, yani deneyimde aşkınsal yasalara bağlı olacak şekilde mevcut ve fiili anlamına gelebilmesine bağlar. Wood'un böyle düşünmesinin nedeni bütünlük kategorisinin dünyaya uygulanabilmesi için dünyanın da bir nesne olması gerekmesinden kaynaklanmaktadır. Eğer bütünlük kategorisi dünyaya uygulanabiliyorsa antinomi bir çözüme sahip olabilirdi ancak Kant için bu durum problematik bir değer taşır:

Kendi resmi öğretilerinin Kant için hala açık bıraktığı kapı, varsayımına bağlı “verili” ve fiili algıyı bağlantıya sokmayı mümkün kılacak iki tür “yasa” arasında ayırım yapmaktır. Söz konusu yasa türlerinden biri Aşkınsal Analitik'in İlkeler başlığı altında ifade edilen aşkınsal yasalar ile bunlar üzerinde temellenen ampirik yasaları kapsar. Diğeri ise, anlama yetisinin değil aklın ilkelerini, özellikle de “koşullu olan veriliyse koşullar serisinin (koşulsuz) bütünü de verilidir” ilkesini kapsar. Bu ilke Kant'ın haklı olarak işaret ettiği gibi sentetiktir: “Koşullu, analitik olarak bir koşula bağlıdır, koşulsuza değil” (KrV A308/B365). Kant'ın resmi tutumuna göre, aklın bu türden sentetik ilkeleri yalnızca düzenleyicidir, tesis edici değil. Bize nasıl araştırma yapacağımızı, araştırmalarımızda hangi varsayımları kullanmamız gerektiğini öğretir. Fakat bu, varsayımların doğruluğunu veya dünyanın hakiki tesisi bakımından onlara tekabül etmesini teminat altına almaz. Bu ayırım Kant'a her koşul serisinin bütünlüğünün tesis edici ilkelere göre “verili” olmadığını söyleme imkanı verir. Bu da koşullar serisi bütününe fiilen sonlu ya da sonsuz olduğu çıkarımının yapılmasını engeller.¹⁷⁵

Dolayısıyla aklın ilkeleri tesis edici olmaktan ziyade düzenleyici bir role sahiptir.

Kant için pratik özgürlük, ahlak yasasının geçerliliğini tesis etmektedir. Pratik özgürlük aslında akla uygun ilkelere göre davranabilmektir.¹⁷⁶ Böylece özgürlük ahlaki bir özne olmanın yanı sıra akıl yoluyla ulaştığımız yargıları gerçekleştirebilmemizi sağlar. Buradaki sorun davranışlarımızın zaman ve mekan a

¹⁷⁴ A.g.e., s. 159.

¹⁷⁵ Wood, A. W. (2020) *Kant*, s. 161-2.

¹⁷⁶ A.g.e., s. 164. (Çeviride değişiklikler yaptım).

priori görü formlarında gerçekleşiyor olması ve buna bağlı olarak onlar tarafından koşullanmasıdır. Özgürlüğü düşünebilmek için davranışımızın nedenini ve nedenselliğini kendimizden başlatmamız gerekmektedir. Dolayısıyla özgürlük yalnızca numenal dünyanın üyesi olarak zamansız bir tercihimiz ile gerçekleşebilir. Kant'ın bu son hamlesi kendi felsefesini karşısına almış olduğu anlayışa yakınlaştırıyor gibi görünüyorsa da düşüncesinin amacını iyi anlamamız gerekmektedir. Kant, özgür olduğumuzu teorik açıdan ispatlayabileceğimizi veya özgür davranışlarımızla ilgili bilgiye erişebileceğimizi düşünmez:

Kendinde şeylerin numenal veya akli dünyasında olup bitenin bilgisinin bizim için tamamen imkansız olduğunu düşündüğünden, akli dünyada özgür fiiller olduğumuzu bildiğimizi, hatta böyle bir özgür nedenselliğin nasıl işlediğine ilişkin herhangi bir olumlu şey iddia edebileceğimizi savunması kendi içinde bir çelişki olurdu. Meşru amacı sadece, fiillerimizi doğanın nedensel mekanizması dahilinde kalan olaylar gibi değerlendirmek ile aynı zamanda aklımızın özgür nedenselliğinin etkileri olduklarını iddia etmek arasında çelişkili hiçbir şey olmadığını göstermek olabilir. Bunun için ihtiyaç duyduğu tek şey, numenal varlıklar olarak özgür nedensellikler oluşturabileceğimizi varsaymanın kendi içinde çelişen bir yönünün olmadığını temellendirmektir. Hem fiillerimizi doğal olaylar olarak görüp hem de özgür olduğumuzu iddia etmenin kendi içinde tutarlı olduğunu bir kez temellendirdikten sonra, özgürlük ile doğal nedenselliğin birbirine fiilen nasıl bağlandığına ilişkin herhangi bir olumlu açıklamayı reddedebilir (ve aslında etmek zorundadır).¹⁷⁷

Böylece Kant, özgürlük ile determinizmin birlikte; birbirlerine çelişmeden var olabileceğini göstermiş olur.

4.3. Kant Sonrası Fransız Felsefesi

Metnimizin bu kısmında Bianco'nun çalışmasına odaklanacağız.¹⁷⁸ Bianco'nun üzerinde duracağımız çalışması ile beraber Kant felsefesinin Bergson'a hangi şartlar altında ulaştığını göreceğiz. Böylece bir Kant eleştirisi olduğunu söylediğimiz *Dolaysız Veriler*'in onu hazırlayan koşulların felsefi eğilimlerini de değinmiş olacağız. Bianco söz konusu süreci Napolyon'un 1808 yılında gerçekleştirmiş olduğu üniversite reformu ile başlatmaktadır. Zira Napolyon'un üniversite reformu Fransa'daki akademik felsefenin akıbetini dönüştürmüştür.

¹⁷⁷ A.g.e., s. 164-5.

¹⁷⁸ Bianco, G. Duration, Long and Short: Sketches of a Genealogy of a Bergsonian Concept.

Üniversite reformu ile birlikte felsefenin artık orta ve yüksek öğretimde bilim fakültelerinden ayrılması ve edebiyat fakültesine ait bir bölüm haline gelmesinin sonuçları Fransız felsefesi için belirleyici olmuştur.

Reformdan sonra felsefe ve bilim bağı kopmuş ve felsefe eklektik ruhçuluk doktrinini benimsemiştir:

Ruhçuluk, filozof ve politikacı Victor Cousin (1792-1867) ile destekçileri ve öğrencilerinin bir "yaratısı" olarak ortaya çıkmıştır. Pierre Maine de Biran'ın (1766-1824) post-ideolojik psikolojisi, Kanalı diğer tarafından ithal edilen İskoçya ortak-akıl felsefesi ve basitleştirilmiş bir Kantçılığın unsurlarının birleşimi sonucudur. Bu doktrin, Orta Yolcu olanları memnun etmeyi amaçlayan bir "Makyavelci uzlaşma" idi çünkü İdeologların aşırılıklarını reddetmeyi ve Katolik gerici kesimlerle pazarlık yapmayı başarabiliyordu. Doktrin, "ruhçu" olarak adlandırılmıştır çünkü zihni veya benliği (Esprit veya ruh) ölümsüz ve özgür bir ruh olarak tanımlamıştır, farklı yetenekler ve içkin fikirler doğrultusunda işlemektedir; zihnin çalışması filozoflara ayrılmış ve fizyolojiye ulaşılamaz olarak kabul edilmiştir. Ruhçular, "psikoloji"nin zihnin tek meşru bilimi olduğunu düşünmüşlerdir. Temmuz Monarşisi döneminde (1830-1848), Cousin devlet felsefi kurumlarının direktörü ve yöneticisi olduğunda, bu kurumlarda felsefe yapmak isteyen her bilim insanının ruhçuluk dogmalarına uyması gerekiyordu. Bu dönemde, ruhçuluğu eleştirmeyi cesaret eden çok az bilim insanı olmuştur ve hepsi felsefe alanından değil, ya tıp alanından, örneğin François Broussais (1772-1838) ve öğrencileri, ya da bağımsız bilim insanlarından gelmişlerdir, örneğin Pierre-Henri Leroux (1797-1871).¹⁷⁹

Bianco, İkinci Cumhuriyet'in (1848-1852) sonunda İkinci İmparatorluğun ortaya çıkmasıyla birlikte kurumsal Fransız Felsefesi ya da diğer adıyla ruhçuluğun yeni saldırılar ile karşılaştığını söyler. Çünkü söz konusu dönemde doğa bilimleri göz ardı edilemeyecek seviyede bir gelişim göstermiştir. Bunun sonucunda ruhçuluğun felsefeyi retoriğe indirgediği düşüncesi yaygınlaşmıştır. Cousin'ın takipçileri bu durumun üstesinden gelebilmek için hocalarının doktrinini güncellemeleri gerektiğini düşünmüşlerdir. Felix Ravaisson tarafından 1867 yılında yazılan *Rapport sur la Philosophie en France au XIXe Siècle* ruhçuluğa pozitivist ve gerçekçi bir yaklaşım getirmiştir. Ravaisson'un girişimi sonucunda felsefe, bilimlerin temeli olma görevini üstlenmiştir. Böylece Kant'ın felsefesi yeniden gündeme gelmiştir. Ancak Kant felsefesinin önemi, Kant'ın bilimlerin temelini oluşturma projesi ile sınırlı kalmamaktadır. Daha doğrusu Kant'ın bilimlerin temelini oluşturma projesi, yukarıda

¹⁷⁹ A.g.e., s. 3.

gördüğümüz haliyle, bilim yapabilme ile insan özgürlüğünün birbirleriyle çelişmiyor olduğunu ortaya koyduğu için ayrı bir öneme sahip olmuştur.

1870'lerde popülerlik kazanan Aşkınsal Felsefe, neokritisizm, École normale supérieure'de öğrenci olan Émile Boutroux ve pozitif bilimlerdeki ilerlemelerin yaratmış olduğu epistemoloji tartışmalarına ilgi duyan birçok öğrenci, dönemin önemli bilim insanlarıyla tanışma fırsatı bulmuştur. Bilimsel gelişmelere yönelik farkındalık kazanan Boutroux, felsefi tartışmaların tutarlılığına da özel ilgi göstermiştir.

Aynı dönemlerde bilim ve felsefenin yakınlığı sonucunda farklı fraksiyonlar da ortaya çıkmaya başlamıştır. Bianco bu fraksiyonların Ribot'nun başlatmış olduğu *Revue philosophique de la France et de l'étranger* dergisinin ilk on cildinde kendilerini gösterdiğini aktarır:

Revue'nun ilk on cildinin (1876-1886) katkılarını yazarların özelliklerine göre sınıflandırabiliriz: 1) Ruhçu eski muhafazakarlar; 2) Alman, İngiliz ve İtalyan yazarlar, yeni deneysel psikolojiyi temsil eden Fransız hekimler, nörologlar ve akıl hastalıkları uzmanları; 3) İnsani bilimler alanında özgün makaleler yazan, dış gözleme dayalı bir yaklaşıma olumlu bakan, ancak felsefede agrégasyon eksikliğine sahip bir grup; 4) Bilimsel teoriler ve mantıklarıyla ilgili soruları ele alan École polytechnique'de eğitim almış Fransız bilim insanları; 5) Yeni bir nesil filozoflar, başlangıçta kitap incelemeleri veya felsefe tarihiyle ilgili temkinli denemeler yazan, ancak 1870'lerin sonlarına doğru dördüncü grupta ele alınan konularla benzer konularda makaleler yayımlamaya başlayanlardı.¹⁸⁰

Epistemolojik çatışmaların başlıca nedeni zihinsel yetilerin ya sezgi ya analiz ya da dış gözlem ve ampirik yolla mı ele alınması gerektiği hakkındaki fikir ayrılıklarıdır. Bergson bu dönemlerde gelişmiş ve yaygınlaşmış Kantçılığa tepki göstermek istemiş ve hatta arkadaşları tarafından kendisine “anti-Kantçı” lakabı takılmıştır.¹⁸¹ Bergson yine bu dönemde bilim felsefesine odaklanmıştır. Bergson beşinci gruptaki filozoflardan etkilenmiş olsa da Bianco beşinci gruptaki filozofların daha sonrasında dördüncü gruba yakın yazılar ve eserler ürettiğinin altını çizer.¹⁸² Onlar daha çok bilim insanlarının öne sürmüş oldukları kuramların mantıksal analizi

¹⁸⁰ A.g.e., s. 4-5.

¹⁸¹ A.g.e., s. 6.

¹⁸² A.g.e., s. 6.

ile ilgilenmişlerdir. Aynı şekilde beşinci gruptan etkilenen François Evellin zaman, mekan, süreklilik, sonsuzluk, nicelik ve nitelik hakkında yazmış olduğu tezde bizim bu tarz kavramlarla akıl yoluyla kurduğumuz ilişkide birtakım problemler olduğunu belirtmiştir:

Evellin, süre, mekan ve hareket kavramlarının, sayıca sınırlı unsurların birleşimi olarak değerlendirilmesi gerektiğini ve sonsuzluk ve süreklilik kavramlarının hayal gücünün ürünü olduğunu iddia etti. Evellin, Kant'ın antinomilerini akıl ile kendi arasındaki çatışmanın değil, akıl ile hayal gücünün çatışmasının sonucu olarak gördü. Hayal gücü, akıl ile bağlantılı olan duygusal algıya bağlı olarak bilimdeki ideal temsilleri bile etkileyebilecek şekilde tasarlanmıştı. Bir bölümde, Evellin, Zenon'un paradokslarını veya antinomilerini uzun uzadıya tartıştı. Bu konular yalnızca Renouvier tarafından *Tahrif Edilmemiş Akıl Kavramı*'nda ve ardından *Bir Felsefe Konuşması* (1875) adlı eserinde ele alınmıştı. Evellin, Renouvier'in büyük bir hayranıydı.¹⁸³

Ayrıca Bianco söz konusu dönemde paradoksların kuramsal çalışmaların da konusu olduğunu eklemiştir. Bergson'un *Dolaysız Veriler*'de paradoksları ele alma biçimi Evellin'den farklı olmuş ve bu ayrılık Bergson'un zaman ve mekanın birbirlerinden ayrı şeyler olduğu sonucuna ulaşmasıyla farklı çokluk türlerini ortaya koymasına neden olmuştur. Tüm bunların sonucunda Bergson'un süre fikrini geliştirmeye başladığını söyleyebiliriz.

Bugün biz felsefede zaman ve mekan arasında radikal bir başkalık olduğu fikri ile karşılaştığımız zaman ilkin aklımıza Bergson ve onun süre fikri gelmektedir. Ancak süre fikrinin kendisi de Bergson'un içinde bulunduğunu söylediğimiz Fransa'daki akademilerde gelişmekteydi. Örneğin 1870'ler 1880'lerde ortaya çıkan psikofizik ve psikometri alanlarıyla beraber aynı tarihlerde Fransa'da Öklid dışı geometrilerin fiziğin ve matematiğin temellerini tartışmalı kılmasıyla Aşkınısal Felsefeden veya rasyonalizmden etkilenen filozofların zaman ve mekanı bilincin a priori unsurları olarak düşünüyor olmalarının aksine psikologlar onların oluşumlarını ampirik gözlemlerle açıklama girişiminde bulunmuşlardı:

Psikometrinin tanıtılmasında ilklerden biri, Belçikalı bilim insanı Joseph Delboeuf (1831-1896) oldu. Delboeuf, *Revue scientifique* dergisinde Fechner yasasına dair bir makale yayımladı. Bu yasa, bir duyumun şiddetinin uyarılmanın

¹⁸³ A.g.e., s. 7-8.

logaritması ile orantılı olduğunu belirtir. 1874 ve 1875'te, Wundt'un önemli eseri Grundzüge der physiologischen Psychologie'nin (1874) [Fizyolojik Psikolojinin İlkeleri] yayımlanmasının ardından, Ribot aynı dergide iki uzun makale yayımladı ve bunları 1879'da yayımlanan La Psychologie allemande contemporaine (Çağdaş Alman Psikolojisi) adlı kitabına dahil etti. Ertesi yıl, Revue philosophique dergisinde yayımlanan ve "De la durée des actes psychiques" [Psikolojik Eylemlerin Süresi Üzerine] başlıklı ilk makalesinde, Ribot, "bilincin verilerini" (données de la conscience) analiz etme girişimlerine büyük bir heves gösterdi. Bu analizler, öznel zaman kavramının, nesnel zamana karşıt olarak, nasıl inşa edildiğini anlamayı amaçlıyordu.¹⁸⁴

Bergson'un süreyi ilk tanımlama girişimi olan *Dolaysız Veriler*'de yapmış olduğumuz alıntıda isimlerle ve onların öne sürmüş oldukları kuramlarla karşılaşmaktayız. Ayrıca Bianco'nun alıntının son kısmında bahsettiği Ribot'nun öznel zamanı, nesnel zamana karşıt olarak değerlendirmesi dikkatimizi çekmektedir. Yine de Ribot'nun düşünceleri, duyum ve kas tepkisi arasındaki ilişkinin ölçülebilir bir karaktere sahip olduğu fikri ile birlikte bilincin fiziksel şeyler gibi ele alınabileceği yönünde ilerledi. Bilinci aksi halde düşünmenin anti-bilimsel bir fikir olduğunu düşünmesinin yanı sıra bilincin verilerini anlamak açısından sürenin ve yoğunluğun önemine dikkat çekti.¹⁸⁵

Ribot'nun fikirleri ile Bergson'un felsefesindeki yakınlıkları ve uzaklıkları görmek zor olmasa gerek. Ancak Ribot, Bergson felsefesi ile ilişki kurabileceğimiz tek isim değildi. Örneğin Jules Tannery, duyumların yoğunluklarının özne tarafından algılandığını ancak ölçülemeyeceklerini; Paul Janet, sürenini öznel olduğunu; Victor Egger, fizyolojinin mekanda yer kaplayan şeylerle ilgilendiğini ancak psikolojinin mekanda yer kaplamadığını ve sürede gerçekleştiği haliyle düşünülmesi gerektiğini savunmuşlardı ve kendi dönemlerinde tartışmalar yaratmışlardı.¹⁸⁶ Daha sonrasında Egger'ın düşüncelerinden etkilenen Lionel Dauriac 1878 yılında yazdığı tezinde Kant'ın sayı düşüncesini eleştirmiş ve bunu yaparken de bilincin durumlarının sürekliliğinin niteliksel olduğu iddiasında bulunmuştu:

Kant'ı tartışırken, Dauriac, sayı kavramının doğuşunu mekânın apriori kategorisi ile algının birlikte olduğunu ve burada zaman kategorisinin de bulunduğu algıya dayandırdı. Ona göre, bu iki unsur - mekân ve algı - olmadan sayı kavramı

¹⁸⁴ A.g.e., s. 9.

¹⁸⁵ A.g.e., s. 10.

¹⁸⁶ A.g.e., s. 10-1.

oluşturulamazdı. Bu yüzden, ona göre, "bilinç durumları," kendi başlarına ele alındığında sürekli ve kesikli değildir, nitelikleri farklı yoğunluklara göre sınıflandırılabilir, ancak onları geniş miktarlar aracılığıyla ölçmek mümkün değildir, yani sayılar kullanılarak hesaplanamazlar. Onları ölçmenin tek yolu, iddia ettikleri dışsal nedenlerle ilişkilendirmektir ve bu, Dauriac'ın "fizyologların" psike analizine sayıyı dahil etme girişimine karşı çıkma nedenidir.¹⁸⁷

Bianco, Dauriac'ın çalışmalarında öne sürmüş olduğu fikirler nedeniyle Bergson için öncü bir figür olduğunu belirtir. Çünkü Dauriac'ın metinleri bilincin durumlarının birbirleriyle homojen olacak şekilde ilişkilendirmediğini ve birbirlerini heterojen ve niteliksel anlamda etkiledikleri düşüncesi hakimdir.¹⁸⁸ Böylece Dauriac, bilincin mekansal belirlenimler ile tanımlanamayacağı konusunda Bergson'a öncülük etmiştir.

Dauriac'ın Kant'a karşı çıkışı sayılara dair algımızı o dönem için tartışmalı bir hale getirmiştir. Onun sayılar hakkındaki düşünceleri sonucunda Renouvier ve Pilon, tarafından eleştirilmiştir.¹⁸⁹ Onların eleştirileri miktarın büyüklük kavramıyla değişmesi gerektiği ve aritmetiğin sayıları sürekliliğe sahip olacak şekilde üretebilecek olduğunu düşünmelerinden kaynaklanmaktadır. Georges Noel bu tartışmaya Dauriac'tan yana dahil oldu ve sayı kavramını üretmek için zihnin ne zaman ne de mekan formlarına ihtiyacı olduğunu belirtti. Noel'e göre sayı bu formlara ait değildi; niteliğin kategorisine aitti. Böylece yine Bergson felsefesinde, özellikle *Dolaysız Veriler*'de, karşılaşmış olduğumuz iki tür çokluk fikrinin 19.yy ortasında Fransa'da tartışılmaya başlandığını görüyoruz. Niteliksel çokluk Bergson'a benzer haliyle Riemann tarafından daha öncesinde üzerinde çalışılmıştı. Riemann, sürekli ve süreksiz çokluk arasında ayırım yapmıştı. Ancak Riemann'ın fikirleri Bergson'a dolaylı olarak ulaşmıştı. Çünkü Bianco'ya göre böyle bir konu Bergson'un matematik bilgisinin aşırıydı ve onun Riemann'ı okuduğuna dair bir bilgi söz konusu değildi.¹⁹⁰ Riemann'ın düşüncelerini benimseyen başka isimler de mevcuttu; Helmholtz, Wundt aynı dönemlerde nesnel karakterlerine benzer kılınma uğruna öznel olanın,

¹⁸⁷ A.g.e., s. 11.

¹⁸⁸ A.g.e., s. 12.

¹⁸⁹ A.g.e., s. 12.

¹⁹⁰ A.g.e., s. 13.

bilincin ihtiva ettiği çokluğun niceliksel çokluğa indirgeme eğilimimiz olduğunu söylemişlerdi.

Almanya'daki bilimsel çalışmalara pek hakim olmayan Fransızlar, dilin doğrudan düşüncenin eşleniği olamayacağını düşünmüşlerdir. Çünkü onlara göre dil mekansal işaretleri taşıyordu ve motor mekanizmasına sahipti hatta bu durumun özgürlüğü tehdit ettiğini bile düşünüyorlardı:

Janet tarafından hayranlıkla karşılanan ve alıntılanan Lemoine, döneminin biyolojik ve tıbbi keşifleriyle felsefi bir bakış açısından yüzleştiği birkaç eserin yazarıdır. Bu pek tanınmayan filozofun iki eseri anılmalıdır. "De la physionomie et de la parole" (1865) [Fizyonomi ve Konuşma Üzerine] adlı eserinde, o zamanlar doktor Paul Broca (1824-1880), afaşililerde konuşmaya dair bir motor uyarının varlığını göstermişti. Lemoine, işaretlerden oluşan bir konuşma olmadan düşüncenin olmayacağı fikrine karşı çıkmıştı: Egger'ın on beş yıl sonra ifade ettiği gibi, mekanda kullanılan işaretlerle azaltılamayan bir "içsel konuşma" vardır ve genel olarak, fikirler işaretlerden önce gelir. "L'habitude et l'instinct: études de psychologie comparée" (1875) [Alışkanlık ve İçgüdü: Karşılaştırmalı Psikoloji Çalışmaları] adlı eserinde, Lemoine, alışkanlık ve mekanizma ile ilişkilendirilen tekrarlayıcı fenomenlerin içgüdü ve hayvanlıkla hiçbir ilgisi olmadığını, bunun yerine insan özgürlüğünün belirtileri olduğunu, fizyoloji, tıp ve doğa bilimlerinden gelen materyallerin analizi yoluyla kanıtlamaya çalışmıştır. Özgürlük, içinde kendi süresini içten bir şekilde ele geçirebilmek suretiyle, bir dönüşüm eylemiyle erişilebilir, Lemoine bu kelimeyi yaklaşık otuz kez kullanır. Alışkanlık zamanın sürekliliğini garanti eder, geçen sürenin çeşitli anlarının arasındaki bağlantıyı "çözülmez bir dayanışma" içinde sağlar; "geçmiş devam ettirir ve sonsuz bir şekilde şimdiyi uzatır," "geçmiş şimdi içinde uzatır ve hatta geleceği tahmin eder," "özgür ruha her zaman daha güçlü bir kişilik kazandıran irade kendisini sürenin ardışık anlarında sürdüren şeydir."¹⁹¹

Bilim insanlarının ve filozofların süre hakkındaki tartışmaları Felix Ravaisson'un 1838 yılında yazmış olduğu tezinde içerilmekteydi. Ravaisson da mekansallaştırma eğilimimizin anlama yetisine ait bir fonksiyon olduğunu savunmuştur.

Bianco'nun makalesi bize *Dolaysız Veriler*'de içerilen fikirlerin birçoğunun zaten eserin kendi döneminde felsefe, psikoloji ve bilim için ana akım tartışma konuları olduğunu göstermiş oldu. Son bir kez daha Bianco'ya kulak verecek olursak, Bergson'un doktora tezinde tartışmış ve eleştirmiş olduğu bilimsel kuramlar akademi filozofları tarafından da benzer bir tavırla karşılandığı için tezin birinci bölümünün kendi dönemi çerçevesinde güncel bir çalışma olduğunu söyleyebiliriz. Buna ek olarak

¹⁹¹ A.g.e., s. 15.

bizim de önceki bölümde gördüğümüz gibi Bergson'un tezinin ikinci bölümü, yine mevcut tartışmalardan izler taşıyor; süre, niteliksel çokluk gibi fikirleri geliştiriyordu. İkinci bölümde geliştirilen kavram veya fikirlerin sonucunda üçüncü bölüm artık özgürlüğü, bilimsel eleştirilere karşı savunmanın imkanını yaratmıştı. Biz de bundan böyle Bergson'un tüm bu fikirleri ışığında özgürlük problemini nasıl ele aldığını ve ona ne gibi bir çözüm sunduğuna odaklanabiliriz. Ancak buna geçmeden önce Boutroux'ya özel bir ilgi göstermemiz gerekiyor. Boutroux'nun özgürlük düşüncesini bilmek bize Bergson'un ona yönelttiği eleştirinin ışığında özgür eylemin ex nihilo olmadığını gösterecektir.

4.4. Émile Boutroux

Émile Boutroux'nun özgürlük ve olumsuzlukla ilgili düşüncelerini Bergson ile birlikte değerlendirmek adına Sinclair'ın bu konu hakkındaki makalesine¹⁹² bakacağız. Sinclair, çalışmasında Bergson'un *Dolaysız Veriler*'de ortaya koyduğu düşüncelerin aslen Boutroux'nun 1874'te yazmış olduğu *Doğa Yasalarının Olumsuzluğu Üzerine* adlı tezini zamansal olarak ele almasının bir sonucu olduğunu düşünmektedir. Bu durum aynı zamanda Bergson'un Boutroux'nun düşüncelerini eleştirdiği anlamına gelmektedir. Boutroux'ya göre olumsuzluk cansızdan canlıya doğru derece derece artmaktadır. Kant'ın aksine Boutroux, olumsuzluğun doğada bulunduğunu, yani insanın doğa ile bağının özgürlük uğruna kopartılması gerektiğini düşünmemektedir.¹⁹³ Başka bir deyişle Boutroux için özgürlüğü düşünebilmemizin yegane yolu zorunluluğun kendisiyle çatışmamız değildir. Boutroux ile Kant'ı ayıran bir diğer nokta ise Boutroux'nun özgürlüğün aşkınsal veya numenal bir ilke tarafından oluşturma yönünde bir çaba sarf etmemesidir. Boutroux, doğayı olumsuz bir şekilde düşünmesi nedeniyle özgürlüğü doğa yasalarıyla düşünmekte bir sorun görmez.

Boutroux, enerjinin korunumu yasası ile zihnin deneysel süreçleri arasındaki ilişkiyi sorgular.¹⁹⁴ Bununla birlikte ruhun nicelikten ziyade niteliksel olduğunu hatta ruhun sürekli niteliksel değişim alanı olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla bilincin

¹⁹² Sinclair, M. Boutroux and Bergson on Freedom and Contingency.

¹⁹³ A.g.e., s. 2.

¹⁹⁴ A.g.e., s. 4.

niceliksel anlamda değeriendirilemeyeceğini ve enerjinin korunumunun mümkün olamayacağını düşünür: “Yoğun niceliğin değişimi, yani aynı niteliğin artışı ve azalması da nihayetinde niteliksel bir değişime indirgenebilir; çünkü belirli bir noktaya taşındığında, bir niteliğin zıddına dönüşmesiyle sonuçlanır ve önemli bir yoğun değişim durumunda ortaya çıkan özellik, ayrıntılı değişimlerin toplamında önceden var olmalıdır”.¹⁹⁵ Böylece psikolojik bir halin dışsal nedeniyle açıklanamayacağını da düşünmektedir: “Psikolojik fenomenler, hareket gibi ölçülemezler ve aralarında dereceler oluşturulabilse bile, ruhun yüksek bölgelerindeki bu değişimlerin, fiziksel kuvvet miktarındaki değişimlerle belirlenebilir bir ilişkisi yoktur”.¹⁹⁶ Boutroux’nun öğrencisi Bergson’a etkisini görmeye başlıyoruz. Her ikisi de bilinçte ortaya çıkan bir durumun niteliksel anlamda yeni olduğunu ve dışsal koşullara veya bilincin önceki durumlarına indirgenemeyeceğini düşünürler. Sinclair’a göre Boutroux’nun enerjinin korunumu yasasına yönelik eleştirileri için “yaratıcılık” deneyimi oldukça önemlidir. Diğer türlü enerjinin korunduğunu düşündüğümüzde geriye dönük bir yanılısma içerecektir. Bu yüzden Boutroux, bilincin durumlarında düşünme biçimimizin bizden gizlediği olumsuzlukların bulunduğunu düşünmektedir.¹⁹⁷

Gizlenmiş olumsuzluk iradedir. Ancak Boutroux’ya göre irade bilincin durumlarının nedeni değildir: “Bu, iradenin, motivasyonların üzerinde veya tamamen bağımsız olan mutlak bir güç olduğu anlamına gelmez; Boutroux’ya göre, sadece motivasyonların çatışması, psikolojik güçlerin dengesi olduğunda, iradenin kendi ışığıyla bir eylemi yönlendirme gücüne müdahale edebileceği anlamına gelir (1874: 125).”¹⁹⁸ Bu irade ile bilincin durumlarının karşılıklı bir ilişkiye sahip olduğunu gösterir. Boutroux’nun göstermek istediği söz konusu ilişkinin enerjinin korunum ilkesinin nedenselliğine aykırı olduğudur. Boutroux iradenin belirlenmesinin ahlaki olarak açıklar: “Boutroux, zorunluluğun kavranılmasını bir akıl yetisi olarak kabul edildiğini ve olumsuzluğun kavranabilmesi için kendi yetisine ihtiyaç duyduğunu savunur (1874:154). Bu yeti, pratik, ahlaki boyutlarıyla aklın kendisidir. Ahlaki

¹⁹⁵ Boutroux, É. (1920). *The Contingency of the Laws of Nature*, s. 29.

¹⁹⁶ A.g.e.,s. 133.

¹⁹⁷ A.g.e.,s. 134.

¹⁹⁸ Sinclair, M. Boutroux and Bergson on Freedom and Contingency, s. 6.

zorunluluk deneyiminde, zihnin algıladığı en iyiyi takip etmek konusunda ‘zorunlu olarak’ yönlendirildiği görünebilir, ancak 'bu, zaten gerçekleştirilmiş bir şey tarafından itilmemektedir; zaten verilmemiş olan bir şey tarafından çekilir ve belki de hiç verilmeyecek olan bir şeye çekilir' (1874: 154)".¹⁹⁹ Boutroux için bu tarz durumlar olumsal bir model sunar.²⁰⁰ Kısaca Boutroux'nun modeli olumsalın açıklamasını sunacaktır.

Diğer taraftan Bergson, özgürlüğü ahlaki bir boyutta ele almaktan ziyade onu güzel sanatlarla birlikte düşünür: “Kısacası, eylemlerimiz tüm kişiliğimizden kaynaklandığında, onu ifade ettiğinde ve bazen sanatçı ile eseri arasındaki o tarif edilemez benzerliğe sahip olduğunda özgürüz”.²⁰¹ Bergson, sanat eserinin ex nihilo bir üretim olmadığını 1904-1905 Collège de France derslerinde dile getirmiştir: “Az önce söylediklerimi özetleyeceğim: olumsallık ve özgürlük, kısacası, bunların hepsi yaratıcılık anlamına gelir. Benim için özgürlük, eylemde gözlemlediğimizi düşündüğümüz bir yaratmadır. Bu karşılaştırmayı daha önce yapmıştım, ama sık sık geri döneceğim: özgürlük, bir sanat eserinde yaratma dediğimiz anlamda bir yaratmadır. Bununla ne demek istiyoruz? Sanat eserinin yoktan var edilmesi, hiçbir şeyden yapıldığını söylemek istemiyoruz. Bununla demek istediğimiz, eserin üretimine katkıda bulunan koşullar verildiğinde, eser gerçekten bir sanatçının eseri ise, bu koşullara tamamen yeni, tamamen öngörülemeyen bir şey ekler”.²⁰² Sinclair'a göre yapmış olduğumuz alıntı yeniliği üretmenin niçin yaratımı ex nihiloya indirgemememizin gerektiğini pek iyi anlatmaz. Bu yüzden Sinclair, *Yaratıcı Tekamül*'den yeni bir yorum geliştirir: “(...) sanatsal dehanın eseri, hücre bölünmesinin temel gerçeğinde görüldüğü gibi biyolojik yaşam gibi ilerler, önceden verilmiş unsurların birliğinden ziyade bu unsurların önceden verilmiş bir bütünden ayrılmasıyla gelişir”.²⁰³

¹⁹⁹ A.g.e., s. 9.

²⁰⁰ A.g.e., s. 9.

²⁰¹ Bergson, H. (2001). *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*, s. 172.

²⁰² Bergson, H. (2024). *Freedom: Lectures at the Collège de France, 1904-1905*, s. 84.

²⁰³ Mark Sinclair, Boutroux and Bergson on Freedom and Contingency, s. 9-10 (ayrıca bkz: Mark Sinclair, *Bergson*, Bölüm 8).

Bergson'un özgür eylemin geriye dönük bir şekilde anlaşılamayacağına yönelik açıklaması bize akıldan başka bir şeyi önerir. Ravaisson hakkındaki metnini hatırlayacak olursak, bunun sezgi olduğunu da düşünebiliriz. Böylece Bergson ahlak ve akıl yerine sezgiyi öncelik haline getirerek özgür eylemin daha az teleolojik formuna ulaşmayı amaçlar:

Bergson, Kant'ın *Yargı Gücünün Eleştirisi*'ndeki deha hakkındaki anlatımına geri dönen bir şekilde, ustalık ile güzel sanat üretimini ayırır, çünkü ilki kavramsal olarak belirlenmiş hedeflere yönelirken, ikincisi yönelmez. Elbette, bu, eyleyenin veya sanatçının ne yaptığı hakkında düşünmemesi gerektiği, amacının olmadığı anlamına gelmez, ancak gerçekten yaratıcı her eylemde öngörülemeyen, tahmin edilemez bir yenilik unsuru olacaktır; 'Eğer eylemden önce düşünürsem, düşünce anlarım, bir ressamın resmine çizeceği her biri kendi tarzında özgün olan ardışık eskizler gibi sunulur; ve eylem kendisi, gerçekleştirilirken arzulan ve dolayısıyla öngörülen bir şeyi gerçekleştirebilir, ama yine de kendi özgün formunu taşır' (1934: 100/1945: 108). Deha çalışması olarak anlaşılan güzel sanat üretimi, önceden görülen alternatif eylem yolları hakkında rasyonel düşünceden önce ve daha temel bir şekilde, özgürlüğün öncesi ve daha temel bir formunu sağlar. Sanatçının çalışmasının sürecinde, kendi düşünce sürecimizde olduğu gibi, 'gerçekte iki eğilim veya hatta iki yönlü olmadığı, ancak özgür eylemin' veya tamamlanmış eserin 'üzerine düşmüş bir ağaç meyvesi gibi, kendi tereddütleri yoluyla yaşayan ve gelişen bir benlik vardır' (1889: 116/1910: 176)..²⁰⁴

Bergson için özgür eylem eğer Boutroux'un söylediği gibi gerçekleşmemiş bir itkiye bu itki zihinsel olarak kavranan bir hedefdir. Ancak Bergson'a göre özgür eylem derin benliğin zamansal süreçlerinin ifadesidir.²⁰⁵ Eylemin benliğin bir sonucu olmaması sürenin birliğine dahil olmasından kaynaklanır. Sinclair göre *Dolaysız Veriler*'in özgünlüğü budur.²⁰⁶

Bergson 1904-5 derslerinde olumsuzluk fikrinin sınırlarını aksine belirsiz bir fikir olmadığını savunur.²⁰⁷ Bergson'un olumsuzluk hakkındaki düşüncesi: "Olumsuzluğa inanmak, geleceğin veya en azından yakın geleceğin, özellikle de yakın geleceğin, şu an tarafından mutlak surette belirlenmediğine inanmaktır; bir an içinde ne olacağı, şu anda var olanlardan zorunlu olarak ortaya çıkmaz. Olumsuzluğa inanmak,

²⁰⁴ A.g.e., s. 10.

²⁰⁵ Bergson, H. (2001). *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*, s. 125-6.

²⁰⁶ Sinclair, M. Boutroux and Bergson on Freedom and Contingency, s. 11.

²⁰⁷ A.g.e., s. 1.

belirli koşullar altında, belirli durumlarda, birkaç olayın eşit derecede mümkün olduğunu varsaymaktır. Olumsuzluğa inanmak, örneğin, bir kişinin belirli motivasyonları, belirli durumları, belirli bir anda belirli bir karaktere sahip olması durumunda, ne yapacağını mutlak surette belirlenmediğini kabul etmektir. Kişinin bir seçimi vardır. Birden fazla eylem eşit derecede mümkündür. Genel olarak, olumsuzluğu kabul etmek, geleceğin geçmişten zorunlu olarak ortaya çıkmadığına inanmaktır²⁰⁸ şeklindedir. Kısaca olumsuzluk, var olan şeyin var olmak zorunda olmadan mevcut olma durumunu ifade etmektir. Böylece olumsuzluk, özgürlüğü nedensellikten veya zorunluluktan ayırabilir. Ancak Boutroux, Bergson'a göre, özgür eylemi çizgisel bir zaman anlayışı ile uzlaştırmaya çalışmaktadır. Bergson açısından iradeyi anlamamız zamanın gerçek doğasını anlamaktan geçmektedir. Bu yüzden Bergson'un Boutroux'nun doktrinini zamanı hesaba katarak revizyon etmelidir.

Tüm bu söylenenlere bir ek yapacak olursak *Dolaysız Veriler*'in doğayı etkin anlamda düşünmediğine değinebiliriz. Bunun sonucunda doğadaki olumsuzluk fikri kitapta tartışmaya açılmaz. Dikkat çektiğimiz üzere *Dolaysız Veriler* yalnızca bilincin kendisini düşünmeyi amaçlar. Böylece zaman ve mekan arasındaki radikal başkalık bilinç ve dışarıyı arasındaki başkalık olarak karşımıza çıkar. Boutroux'nun aktardığımız haliyle düşüncelerinin birçoğuna Bergson'un da katılabileceğini düşünebiliriz. Ancak Bergson, Boutroux gibi kendimiz ile doğa arasında bir analogi kurmaz. Boutroux, canlıdan cansıza doğru bir skalada olumsuzluğun azaldığını düşünür ama doğada olumsuzluğun son bulunduğunu düşünmez. Nasıl biz motor hafıza sayesinde birtakım alışkanlıklar geliştiriyorsak Boutroux'ya göre doğada da konsolide olmuş alışkanlıklar bulunmaktadır. Daha anlaşılır bir ifade ile söylemeye çalışalım. Her ne kadar bizim geliştirdiğimiz motor alışkanlıklar, belirli bir tasarıma sahip olsalar bile her uygulandıklarında şema bir ve aynı eyleme uygulanmamaktadır. Dolayısıyla Boutroux burada dinamik bir sürecin olduğunu düşünür ve doğada olayların da bu şekilde gerçekleştiğini, yani kaba bir nedensellik olmadığını düşünür. *Dolaysız Veriler* özelinde sezgimiz dışarıya, en azından doğaya doğru genişlememektedir. Bergson için

²⁰⁸ Bergson, H. (2001). *Freedom: Lectures at the Collège de France, 1904-1905*, s. 72.

bu durumun tartışma konusu olmadığını söylemiştik. Sinclair, Boutroux'nun doğaya yaklaşımının *Yaratıcı Tekamül* için belirleyici olacağını söyler.²⁰⁹

4.5. Bir İfade Olarak Özgürlük

Zamanı süre olarak yeniden düşünen Bergson, bilinç ve özgürlük arasında içkin bir bağlantı kurar. Süre, bilincin zamansallığını niteliksel bir çokluk olarak düşünülmesini mümkün kılar ve bunun sonucunda derin ben fikri oluşur. Böylece irade ve eylemlerimiz arasındaki neden sonuç ilişkisi de ortadan kalkar. Başka bir deyişle Bergson'un *Dolaysız Veriler*'de yapmış olduğu atılım, iradenin eylemlere olan etkisini dışsallaştırmadan inceltmektir. Bergson'un özgürlük problemine getirmiş olduğu yenilik, onun problemleri düşünme biçiminde saklıdır. Zira özgür irade problemini sürede düşünen Bergson aynı zamanda özgürlük imkanının da sürede bulunduğunu gösterir. Çünkü özgürlük tartışmasında özgürlüğü savunan veya reddeden kimselerin düşmüş oldukları hata onun için aynıdır. Böyle bir hatanın kaynağında bilinç durumlarının mekanın tasvirleriyle düşünülmesi yatmaktadır. Her iki pozisyon da bilinç durumlarını, iradeyi ve eylemi birbirlerine mekanın sunduğu haliyle ardışık olarak değerlendirmektedir.

Bergson'un bilincin durumlarının ardışık olacak şekilde düşünülmesine getirdiği eleştirileri biliyoruz. Onların ardışık olduklarını söylemek nedensellik fikrinin onlara uygulanabileceği anlamına gelir. Ancak Bergson, Kant'a benzer bir şekilde nedensellik kategorisini uyguladığımızda dış dünyaya nesnel bir belirlenim kazandırdığımızı düşünür.²¹⁰ *Dolaysız Veriler*'in üçüncü ve son bölümü nedensellik fikrini içeren determinizmin eleştirisini bize sunar. Bunun sonucunda Bergson'un özgürlük düşüncesinin pozitif yönü bizim için hala daha açık olmayabilir. Ancak Bergson özgürlüğün ne olduğu konusunda açık olmasa da önemli işaretler verir. Ayrıca Bergson, yalnızca özgürlüğü reddeden düşüncelerin özgürlük adına bir tehdit oluşturduğunu düşünmemektedir. Özgürlüğü savunan düşüncelerin de özgürlük için sorun oluşturduğuna değinir. Örneğin üçüncü bölümün başlangıcı mekanizm ve

²⁰⁹ Sinclair, M. Boutroux and Bergson on Freedom and Contingency, s. 3.

²¹⁰ Mensch, J. Lectures on Bergson's Time and Free Will, s. 42.

dinamizm gibi iki karşıt düşünce arasındaki tartışmayı sade biçimde aktarır. Bergson, mekanizmin kendi yasalarının a priori olduğunu düşündüğünü ve böylece kendilerinden açık yasaların deneyimi açıklamak için uygun bir yöntem oluşturduğunu düşündüklerini söyler. Diğer taraftan Bergson dinamizmin ise deneyimin iradeden kaynaklandığını ve oluşun olgusal karakterinin yalınlığını düşündüklerine değinir. Yine de dinamizm, Bergson'a göre, deneyimi ifade edebilmek için yasaların sembolik ifadelerini kullanmaktan çekinmemektedir. Dolayısıyla Bergson açısından buradaki sorun mekanizmin hareketsizlikten hareketi anlamaya çalışması ve dinamizmin hareketi hareketsiz olacak şekilde aktarmasının gerçek bir karşıtlık oluşturmamasıdır.

Bergson için mekanizm ve dinamizm arasındaki ilişkinin aynı kum saatinin tersine çevrilmiş haline benzediğini söyleyebiliriz. Önceki bölümlerden bildiklerimizi hatırlayacak olursak dinamizmin oluşun yalınlığına dikkat çekiyor olmasına rağmen niçin Bergson'un hedefinde olduğunu anlayabiliriz. Zira Bergson da bir önceki bölümde söylediğimiz gibi duyumlardan veya duygulardan oluşan içsel deneyimimizin kendilerinden hareketle anlamaya çalışıyordu. Onları içsel karakterlerine uygun şekilde ifade etmenin yaratmış olduğu problemlere de değinmiştik. Bergson'un mekanizm hakkındaki eleştirileri ise mekanizmin fiziksel boyuta göre şekillenmiş olmasıdır. Eğer mekanizm kendi yasalarını bilince uygulamak istiyorsa öncelikle bilincin bedenle ilişkisinin metafiziksel bir boyutu olmadığını göstermesi gerekmektedir. Bergson'un bilincin ve sürenin özdeş olduğu ve hafızanın sentez faaliyetini yerine getirdiği fikirleri bilincin mevcut durumlarına ve virtüel yönelimlerine ontolojik bir boyut kazandırmıştır. Dolayısıyla Bergson, bilincin sürekliliği ile beynin sürekliliğinin aynı olmadığını düşünür:

Örgütlü cisimleri oluşturan madde aynı yasalara tabi olduğundan, sinir sisteminde örneğin, yalnızca hareket halinde olan ve birbirlerini çeken ve iten moleküller ve atomlar buluruz. Şimdi, tüm cisimler, örgütlü ya da örgütsüz, nihai parçalarında birbirleriyle bu şekilde etkileşime girerse, beynin belirli bir anda moleküler durumu, sinir sisteminin çevresindeki maddeden aldığı şoklarla değişecektir; böylece bizde ardı ardına gelen duyumlar, hisler ve düşünceler, dışarıdan alınan şokların sinir maddesinin atomlarının önceki hareketleriyle bileşiminden elde edilen mekanik sonuçlar olarak tanımlanabilir. Ancak, tersi fenomen de meydana gelebilir; ve sinir sisteminde devam eden moleküler hareketler, birbirleriyle veya başkalarıyla birleştiğinde, genellikle organizmamızın çevresine bir tepkisini

sonuç olarak verir: bu nedenle refleks hareketler, ve aynı zamanda sözde özgür ve gönüllü eylemler ortaya çıkar.²¹¹

Buraya kadar anlatmış olduklarımızdan da anlaşılacağı üzere Bergson, en azından *Dolaysız Veriler* özelinde özgürlüğü Boutroux'nun aksine doğa ile birlikte düşünmemektedir.

Mekanizm ve dinamizm Bergson'un anladığı haliyle determinizm fikrine hizmet ederler. Determinizm birçok farklı şekilde düşünülebilir. Demek istediğimiz determinizm karşımıza her zaman yeniliği ve öngörülemezliği ortadan kaldıran bir sistem olarak çıkmadığıdır. Felsefe tarihinde bu durumun örnekleri mevcuttur.²¹² Bergson'un onlara yönelik eleştirileri de vardır ama bizim için şuan onları tartışmanın bir önemi yoktur. Çünkü Bergson determinizmden bahsederken geleceğin şimdide bulunduğu dair bir fikri anlamaktadır. Mauro Dorato'ya göre Bergson'da determinizme bu şekilde rastlıyor olmamızın nedeni Laplace'ın epistemolojik determinizm tanımıdır:

O halde, evrenin mevcut durumunu önceki durumunun bir etkisi ve gelecekteki durumun bir nedeni olarak düşünmeliyiz. Bir zeka, belirli bir anda, doğayı harekete geçiren tüm kuvvetleri ve onu oluşturan varlıkların birbirlerine göre konumlarını anlayabilse, ayrıca bu verileri analiz edebilecek kadar geniş olsaydı, evrendeki en büyük cisimlerin hareketlerini ve en hafif atomların hareketlerini aynı formülde kapsardı. Böyle bir zeka için hiçbir şey belirsiz olmazdı ve gelecek, tıpkı geçmiş gibi, onun gözleri önünde açık olurdu. İnsan zihni, astronomiye verebildiği mükemmeliyetle, bu zekanın zayıf bir benzerliğini sunar. Mekanik ve geometri alanındaki keşifleri, evrensel yerçekimi keşfi ile birleştiğinde, ona dünyanın sisteminin geçmiş ve gelecekteki durumlarını aynı analitik ifadelerde anlama olanağı sağlamıştır. Bilgisine konu olan diğer nesnelere aynı yöntemi uygulayarak, gözlemlenen fenomenleri genel yasalara bağlamayı ve belirli koşulların ortaya çıkarması gereken fenomenleri öngörmeyi başarmıştır.²¹³

Laplace'ın tanımı Bergson'un eleştirmiş olduğu determinizme uygundur. Bu tanım Bergson'un bilimlere yönelik geliştirdiği eleştirilerde bulunmaktadır. *Yaratıcı*

²¹¹ Bergson, H. (2001). *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*, s. 143-4.

²¹² Örneğin Leibniz'in felsefesinde determinizm, yeniliği ve sürekliliği düşünmek için bir sorun teşkil etmemektedir.

²¹³ Laplace, P. (1995). *Philosophical Essays on Probabilities*, s. 2 (bkz. Mauro Dorato, Some Contemporary Reflections on Bergson's Time and Free Will, s. 71-2.)

Tekamül'de Bergson, Laplace'ın alıntıladığımız tanımının benliğimize uygulanamayacağı da söyler:

Benliğimiz de hiç durmadan işte böyle doğuyor, böyle büyüyor, böyle olgunlaşıyor. Onun bir öncesinden bir sonrakine katılan anlarının hepsi yeni oluyor. Daha ileriye gidelim: yalnız yeni değil, önceden keşif olunamıyor da... Şimdiki halim, geçmişim ve şimdi üzerime tesir edenlerle açıklanabilir, bu muhakkak. Onu tahlil etmekle de başka unsurla bulacak değilim. Fakat hiçbir zeka, hatta insan zekasına üstün bir zeka bile tamamıyla soyut olan bu unsurlara somut biçim veren basit ve parçalanmaz şekli önceden keşfedemez. Çünkü önceden görmek evvelce görülmüş bir şeyi geleceği aksettirmeğe yahut evvelce görülmüş unsurları ilerisi için başka bir şekilde tasarlamaya bağlıdır. Fakat hiç görülmemiş, aynı zamanda basit olan bir şey zaruri olarak keşfedilemez. O halde psikolojik hallerimizden her biri akan bir tarihin bir anı gibi düşünülürse bunlar için de aynı şey söylenebilir: Psikolojik her hal basittir, evvelce görülmüş olmalarına imkan yoktur, çünkü bireyselliğinde hem geçmişi hem de halin ona kattığını toplar, daha az orijinal olmayan bir tarihin orijinal bir anıdır.²¹⁴

Söylemek istediğimiz, Laplace'ın üstün zeka örneğinin Bergson açısından bilincin durumları üzerinde bir etkisi olmadığıdır.

Jankélévitch'ten daha önce yapmış olduğumuz morfoloji hakkındaki alıntıyla birlikte zekanın cansız maddeyi düşünme biçiminin Laplace'ın epistemolojik tanımına uyduğunu söyleyebiliriz. Diğer taraftan Guerlac, canlı ve cansız arasındaki ayrımın Bergson'un özgürlük tartışması için kurucu bir role sahip olduğunu belirtir.²¹⁵ Bu durum Bergson'un fizikteki enerjinin korunumu yasasına dair düşüncesinde görülür:

Kıscacası, zaman buna dokunamaz; ve insanların belirli bir miktar madde ve belirli bir miktar enerjinin korunması konusundaki içgüdüsel, ancak belirsiz inancı, belki de hareketsiz maddenin geçmiş zamandan herhangi bir iz taşımadığı ya da süreklilik göstermediği gerçeğinde köklenir. Ancak, bu durum yaşam alanında geçerli değildir. Burada, süreklilik kesinlikle bir neden gibi görünür ve belirli bir süre sonunda her şeyi yerine geri koyma fikri bir tür saçmalık içerir, çünkü bu tür bir geriye dönüş hiçbir zaman yaşayan bir varlık için gerçekleşmemiştir.²¹⁶

Bir canlı olarak kendimizi cansız madde gibi düşünmemizin pragmatik nedenleri vardır. Örneğin doğa olayları modern dönemde artık gizemli değildir. Doğa olaylarını

²¹⁴ Bergson, H. (2017). *Yaratıcı Tekamül*, s. 79-0. (Çeviride değişiklikler yaptım).

²¹⁵ Guerlac, S. (2006). *Thinking in Time*, s. 77-8.

²¹⁶ Bergson, H. (2001). *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*, s. 152-3.

ön görebildiğimiz için onlara karşı önlemler de alabiliyoruz. Kendimizi de doğaya yerleştirdiğimiz zaman doğaya yüklemiş olduğumuz nedensellik fikrini kendimize uygulayabilmekteyiz. Bergson ise dışsal belirlenimlerin ve bilimlerin içsel süreçleri anlamamız konusunda birer postüla olarak kullanılmaması gerektiğini düşünür. Çünkü bilinç böyle bir dolayımından sonra onlara göre ikincil bir duruma yerleşecektir.

Nedenselliğin tek türü ardışıklık değildir. Nedensellik, içerme olarak da karşımıza çıkabilir. İçerme, nedenin sonucu içinde taşıdığı anlamına gelir. Ancak bu durum zamansal olmaktan ziyade mantıksaldır. Çünkü zamansallık Bergson'un bize aktardığı haliyle geriye dönük bir açıklama sunmamaktadır. Aynı durum gelecek hakkında konuştuğumuz sırada da geçerlidir. Geleceğin mevcudiyette içerildiğini söylemek mevcudiyete daha fazla bir şey eklemek değil midir? Şimdinin geçmişte, geleceğin şimdide içerildiğini mantıksal olarak düşünebiliriz ama bu durum ya geriye dönük ya da henüz mevcut olmayan hakkında üretilmiş bir fikir olacaktır.

4.6. Bilinç ve Özgürlük

Bergson'un doğayı özgürlük için olumsuz bir faktör olarak görmesinin nedeni *Dolaysız Veriler*'de henüz süre ve doğa ilişkisini olumlu anlamda geliştirmemiş olmasıdır. Biz eserin amacının içsel deneyimin niteliksel karakterinin özgürlükle birlikte değerlendirilmesi olduğunu söylemiştik. Haliyle *Dolaysız Veriler*'de bilincin dışarısı ile bağı olumsuz bir ilişkidir. Ancak yine de söylemeliyiz ki *Dolaysız Veriler* aslında dışarısının biçimselliğinin ve belirlenimlerinin bilince yanlış bir şekilde uygulandığını göstermektedir. Başka bir deyişle esasen bilinç ve dışarısı arasında bir bağ olmadığını önermek yerine bunun meşru olmayan durumlarını bize aktarır. Bunun bir örneği Bergson'un çağrışımıcılığa (*associationism*) yaklaşımıdır. Çağrışımıcılar, insan bilincini psikolojik determinizmle açıklama girişiminde bulunurlar. Böylece fiziksel determinizmi psikolojiye uygularlar. Bunu gerçekleştirebilmek için bilincin durumlarını mekansal ardışıklıkta düşünürler.

John Stuart Mill, bilincin durumlarının arasında hiyerarşi olduğunu düşünür.²¹⁷ Mill'e göre eylemlerimiz baskın motivasyonlar tarafından belirlenir. Örneğin bireysel

²¹⁷ A.g.e., s. 159.

özgürlüğüme düşkünlüğüm beni birini öldürmekten alıkoyabilir. Böyle bir durumda özgürlüğüme düşkünlüğüm öldürmek istediğim kişiye olan nefretimden daha fazladır. Çünkü hapse girmek istemem. Bu fikir bilincin durumlarını birbirlerine dışsallaştırır ve nesnel olarak ifade eder: “Bu görüşler, örneğin, bir kararın zihindeki ayrı şeyler olarak arzu, nefret veya korku tarafından neden olduğunu varsayar. Bu yaklaşım, zihni, çarpışmalarında belirli bir sonuç üreten farklı kuvvet derecelerindeki topların bulunduğu bir bardo masasına benzer şekilde resmeder. Dil, bu resmi kabul etmemizi teşvik eder çünkü korku, nefret, arzu gibi şeylerden bahsederiz; son örneği ele alacak olursak, arzu zihnin yaşamında izole edilmiş ve tüm örneklerinde özünde aynı olan bir şeymiş gibi konuşuruz”.²¹⁸ Yüzeysel ben bu şekilde ifade edilebilir. Derin ben ise fikirlerin veya duyguların koleksiyonundan oluşmaz.²¹⁹ Derin ben, bilincin durumlarını ihtiva etmez; onlarda bulunur. Bu durum benlik ve bilinç durumlarının zamansal olduğuna dikkat çeker. Bergson için özgür eylem tercih meselesi değildir. Birbirine nüfuz eden heterojen bilinç durumlarının bir ifadesidir:

Bu argümanın bir rekonstrüksiyonu şöyle olabilir: Eğer bir kişi tek bir bağımsız istek veya neden üzerine hareket ederse, karşılık gelen eylem, yapana ait kişiliğin tamamını ifade etmeyecektir. Çünkü deterministik ilişkilendirme doktrininde, benlik, bağımsız bir dizi bilinç durumuna parçalanmıştır ve her biri bir sonrakinin deterministik nedenidir ve kişilik, birbirinden bağımsız olan nedenlerin ve etkilerin toplamından kaynaklanır. Bergson'un görüşüne göre, deterministik bir eylem, "derin ben'in tüm geçmişini" - ve dolayısıyla bir kişinin tüm kişiliğini - ifade etmeyecektir, ancak yaşamının herhangi bir anında, yalnızca mevcut deneyimin içeriğini ifade edecektir, ki bu da hemen önce gelen deneyimler tarafından neden olunmuştur.²²⁰

Sonuç olarak özgür eylem, bir motivasyonun hareketi değildir; bütün benliğin dışı yansımasıdır. Söz konusu özgür eylem bütün benliği ifade etmektedir.²²¹ İçsel deneyimimizi, yani süreyi ifade ederken ne tür problemler çıktığına uzunca değinmiştik. Bu problemler elbette davranışlarımızı ifade etme ve düşünme biçimimize de sirayet etmektedir. Ancak az önce söylediğimiz gibi özgürlüğü Bergson

²¹⁸ Sinclair, M. (2020). *Bergson*, s. 67.

²¹⁹ Dorato, M. (2022). Some Contemporary Reflections on Bergson's Time and Free Will, s. 76.

²²⁰ A.g.e., s. 76-7

²²¹ Bergson, H. (2001). *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*, s. 165-6.

için eylem ile ifade ederiz. Özgürlüğü savunan düşüncelerdeki sorun yine özgür eylemin kendisini kendimizden hareketle değil de dışsallıkla ilişkilendiriyor olmalarıdır ve böylece özgür eylemi belirli tercihler arasındaki karara indirgemeleridir. Bu yüzden Bergson gönüllülük (*voultarism*) düşüncesinin aslında determinizme hizmet ettiğini bir soruyla gündeme getirir:

X ve Y gibi iki olası eylem arasında tereddüt ediyorum ve sırayla birinden diğerine geçiyorum. Bu, bir dizi durumdan geçtiğim ve bu durumların X'e veya tam tersine daha fazla eğildiğime göre iki gruba ayrılabilceği anlamına gelir. Aslında, bu zıt eğilimlerin kendileri gerçek bir varlığa sahiptir ve X ve Y, kişiliğimin ardışık anlardaki iki farklı eğilimi, varış veya bitiş noktaları olarak temsil ettiğim sembollerdir. O halde eğilimlerin kendilerini X ve Y olarak adlandıralım; bu yeni notasyon somut gerçeğin daha sadık bir görüntüsünü verir mi?²²²

Bergson açısından X ve Y eylemleri arasında dışsal bir fark bulunmaz. Her iki eylem esasen birer eğilimdir, yani benliğe içseldir. Gönüllülük fikri ise X ve Y gibi diğer bütün eylemleri mekansal hareket şeması ile birlikte anlar. Dolayısıyla eğilimlerin somut gerçekliği, çizginin soyut noktasıyla ifade edilmektedir ve bu durum onları önceden belirlemektedir:

Ancak, gönüllü etkinlik konusundaki bu kavram, mekanizmanın sadık bir takipçisi olduğu için, net tanımları, keskin tanımlanmış kelimeler veya farklı mekansal pozisyonlarla ifade edilenleri seven sağduyuyu tatmin etmez. Bu nedenle, bir dizi bilinç durumunu geçtikten sonra, 0 noktasına ulaştığında, önünde eşit derecede açık olan iki yön 0 X ve 0 Y bulan bir benlik hayal edecektir. Bu yönler böylece şeyler, bilinç ana yolunun yol açtığı gerçek yollar haline gelir ve hangisine girileceği yalnızca benliğe bağlıdır. Kısacası, soyutlamayla ayırt ettiğimiz, benliğin bu sürekli ve canlı etkinliği, kendi başına, hareketsiz ve kayıtsız şeyler haline gelen bu yönlerin kendileriyle değiştirilir. Ancak o zaman kesinlikle benliğin etkinliğini bir yere taşımamız gerekecek. Bu hipoteze göre, onu 0 noktasına koyacağız: benliğin 0 noktasına ulaştığında ve önünde iki açık yol bulunduğunda tereddüt ettiğini, düşündüğünü ve sonunda bunlardan biri lehine karar verdiğini söyleyeceğiz. Bilinçli etkinliğin çift yönünü sürekli gelişiminin tüm aşamalarında tasavvur etmekte zorlandığımız için, bu iki eğilimi bir yanda ve benliğin etkinliğini diğer yanda ayırıyoruz: böylece, tarafsızca etkin bir ego elde ediyoruz, iki hareketsiz ve adeta katılaşmış eylem yolu arasında tereddüt ediyor. Şimdi, eğer 0 X lehine karar verirsek, 0 Y hattı yine de kalacaktır; eğer 0 Y'yi seçerse, benliğin geri dönmesi durumunda onu kullanmak için açık kalan 0 X yolu açık kalacaktır. Özgür bir eylemden bahsederken, zıt eylemin de aynı derecede mümkün olduğunu bu anlamda söylüyoruz. Ve bir geometrik şekli kağıda çizmesek bile, özgür eylemde bir dizi ardışık aşamayı, zıt motivasyonların kavramını, tereddütü ve seçimi ayırt ettiğimiz anda, neredeyse istemsiz ve

²²² A.g.e., s. 175.

bilinçsizce bunu düşünürüz - böylece geometrik sembolizmi bir tür sözel kristalizasyonun altına gizleriz. Şimdi, bu gerçekten mekanik özgürlük kavramının en katı determinizmde doğal ve mantıklı bir şekilde sonuçlandığını görmek kolaydır.²²³

Bergson burada gönüllülüğün determinist şemayı kabul ettiğini göstermek ister. Sinclair'a göre gönüllülük, eylemi tercihe indirgediği sırada karşısındaki pozisyonun hareket alanında savaşa girmiştir. Çünkü gönüllülük özgür eylemi tercihlerde bulunduğunu göstermek istemiş ama özgür eylemi duraklara yerleştirmiştir. Bunu yapabilmek için de zamanda geriye gitmiştir. Bergson için zaman her zaman geleceğe doğru akar.

Bergson'un hem özgürlüğü savunan hem de özgürlüğü reddeden fikirlere karşı geliştirmiş olduğu eleştiriler bizi nasıl bir sonuca götürmektedir? Anlatmış olduklarımızdan özgürlüğün tanımlanamaz olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Bergson'un göstermek istediği öznel olduğunu düşündüğümüz durumların genellikle benliğin dışından, dış dünyadan ödünç alınmış belirli biçimler olduğudur. Ancak Bergson'un dış dünyadan kastı cansız madde zamanın izini taşımamaktadır.²²⁴ Kısacası Bergson'a göre bilincin durumlarını sağduyuya uygun olacak halde düşünüyor olmamız özgürlükle ilgili problemlerin yanlış kurulmasına neden olmaktadır:

Bütün zorluk, her iki tarafın da düşünmeyi mekanda bir salınım olarak tasvir etmesinden kaynaklanmaktadır; oysa bu, gerçekte benlik ve onun motivasyonlarının, gerçek canlı varlıklar gibi sürekli bir oluş halinde olduğu dinamik bir ilerlemeyi içerir. Benlik, doğrudan deneyimlerini onayladığında yanılmazdır, kendini özgür hisseder ve bunu söyler; ancak özgürlüğünü kendine açıklamaya çalıştığı anda, kendini sadece bir tür mekansal kırılma aracılığıyla algılar. Bu nedenle, özgür iradeyi kanıtlama, çürütme veya açıklama konusunda eşit derecede yetersiz olan mekanik bir sembolizm ortaya çıkar.²²⁵

Bergson, özgürlüğün içsel deneyimin karakterinde saklı olduğunu düşünür. *Dolaysız Veriler*'de içsel deneyimi süreksiz bir şekilde düşünmememiz gerekmektedir. Çünkü bunun sonucunda bilincin durumlarının heterojenliğini anlayamayacağımız gibi onların sürekli olarak kendilerinden farklılaştıklarını da düşünemeyiz. Aslında

²²³ A.g.e.,s. 176-7.

²²⁴ A.g.e., s. 200.

²²⁵ A.g.e., s. 183.

farklılaşma eğilimleri de saf sürenin kendisi de neredeyse düşünemeyecek bir karakterdir. Onları düşünmek adına yapabileceğimiz tek şey hali hazırda bulunan düşünme biçimimizi bir kenara bırakmak olacaktır. Başka bir deyişle bilincin durumlarını aynının terimleriyle birlikte düşünmek ve onları ölçmeye yeltenmek bizim onların niteliksel farklarını görmemizi engeller:

Elbette, saf bilinç zamanı süre birimleri toplamı olarak algılamaz: kendi haline bırakıldığında, zamanı ölçmek için ne aracı vardır ne de sebebi; ancak bir duygu, örneğin, sadece yarı süre boyunca sürseydi, artık aynı duygu olmazdı; yavaş yavaş yoğunlaşan ve rengini değiştiren binlerce izlenimden yoksun kalırdı. Doğru, bu duyguya belirli bir isim verdiğimizde, onu bir şey olarak ele aldığımızda, süresini yarıya indirdiğimizi ve tarihin geri kalanının süresini de yarıya indirdiğimizi düşünürüz: yine aynı yaşam olurdu, sadece daha küçük ölçekte. Ancak bilinç hallerinin şeyler değil, süreçler olduğunu unuturuz; her birini tek bir kelimeyle ifade ediyorsak, bu dilin kolaylığı içindir; onların canlı olduğunu ve bu nedenle sürekli değiştiğini; dolayısıyla onlardan bir anı kesip çıkarmanın, bazı izlenimlerin kaybıyla onları daha yoksul hale getirdiğini ve böylece niteliklerini değiştirmek anlamına geldiğini unuturuz.²²⁶

Dolayısıyla onları dil veya bilimin sembolik ifadelerine tercüme etmek, onlardan başka bir şey hakkında konuşmaktır.

4.7. Sonuç

Kant, zamanı ve mekanı olanaklı deneyimin koşulu olarak görmüştür. Ancak bunu gerçekleştirirken zamanı mekânın terimleriyle birlikte düşünmüştür. Böylece deneyim alanı doğa bilimlerini mümkün kılacaktı. Başka bir deyişle, Kant doğanın matematiksel olarak bilinebilir ve mekanik bir işleyişe sahip olduğunu gösterir. Diğer taraftan özgürlüğün ise bu tür bir işleyişin sonucunda oluşan nedensel durumlarla bir arada bulunamayacağını düşünür. Bu yüzden özgürlük kavramını deneyim alanının ötesine yerleştirir. 19.yy başında Fransız akademilerinde yükselişe geçen ruhçuluk insan özgürlüğünü savunmaktaydı ama bilimsel gelişmelerin arkasında kalmıştı ve dogmatik bir hale gelmişti. Ravaisson, özgürlüğü ve bilimi uzlaştırmak adına Kantçılığı Fransız felsefesinde canlandırdı. Böylece özgürlük ve bilim bir süre daha birlikte düşünülmüştü. Daha sonrasında yaşanan bilimsel gelişmeler Kantçılığı tartışmalı bir pozisyona sürüklemişti. Tüm bu gelişmelerin sonucunda bilinç ve

²²⁶ Bergson, H. (2001). *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*, s. 196.

bilincin dışı felsefe, psikoloji ve bilimde ana akım tartışmaları belirlemiştir ve zaman ve mekan; nitelik ve nicelik; bilinç ve nesne ikilikleri oluşmuştur. Bergson da *Dolaysız Veriler*'de bahsetmiş olduğumuz ikiliklerin birbirlerinde farklı şeyler olduklarını göstermiş ve özgürlüğü düşünmek için zaman, nitelik ve bilinç gibi kavramların yeniden düşünülmesi gerektiğini dikkat çekmiştir.

Bergson'un zamanı, niteliği ve bilinci yeniden düşünmesi söz konusu kavramların karşıtlarına indirgenemeyeceğini ortaya koymuştur. Böylece Bergson, bilincin durumlarına ilişkin nedensellik düşüncesinin yapay bir düşünce olduğu sonucuna ulaşmıştır. Determinizmi *Dolaysız Veriler*'de doğaya uygulanabileceğini düşünmüştür. Henüz daha Boutroux'nun yaptığı gibi doğayı olumsal anlamda düşünmemiştir. Bilincin durumlarını zamansal olarak ele alan Bergson, bilinç ve süreyi birbirlerine özdeş biçimde kullanmasıyla bilincin mekanın terimleriyle açıklanamayacağını öne sürmüş ve özgür eylemin tanımlanamayacağını iddia etmiştir. Özgür eylem, eylemin kendisinden; eylemde ihtiva edilen bilinç durumlarının bir ifadesi olduğu ölçüde anlaşılmalıdır. Çünkü bilincin her bir durumu yeni ve oluşumsaldır; benlik bu durumlarla birlikte sürekli farklılaşmaktadır. Dolayısıyla benlik onlardan bağımsız bir şekilde düşünülemez. Ancak kendi gündelik yaşantımıza baktığımızda eylemlerimizin onların ifadeleri olduğunu söylemek doğru olmayacaktır.

Toplumsal hayatımızda bilincin durumlarını yüzeysel olarak ifade ederiz. Yüzeysel oldukları ölçüde nitelikleri veya canlılıkları niceliksel veya nesneye özgü tasvirlerle ifade edilir. Onları kendilerine özgü bir şekilde anlamak yöntem olarak sezgi ile mümkündür. Sezgi bizden daha yoğun bir çaba talep eder. Böylece bilincin durumlarını eylemle ifade ediyor olmamız son derece nadir anlarda gerçekleşir:

Tamamen özgür eylemler nadirdir; kişinin bütün benliğini, yani tüm geçmişini ifade ederler ve özgürlük bir derece meselesidir. Bir eylem, temel benliğin, yani karakterimizin, ne ölçüde kendini ifade ettiğine bağlı olarak daha az veya daha çok özgür olabilir. Bu açıdan özgürlük, bir ifade fonksiyonudur. Bergson'un özgürlük anlayışı, "ifadeci"²²⁷ bir özgürlük kavramıdır: özgür eylem, motivasyonlarını ve bu motivasyonlara sahip olan benliği ifade eder. Özgür eylem, motivasyonları tarafından belirlenmek yerine, eylemin motivasyonlarına

²²⁷ Expressivist.

ve bu motivasyonlara sahip olan benliğe form ve şekil verir ve böylece onları "belirler". Burada ifade, mekanik bir nedensellik değildir ve Bergson'un yaklaşımı, özgürlüğün, eyleyenin istediğini yapma gücüne veya yeteneğine ve dışsal kısıtlamaların yokluğuna ihtiyaç duyduğunu savunan yumuşak-determinist, uzlaşmacı pozisyon değildir.²²⁸

Başka bir deyişle Bergson'un özgürlüğü düşünme biçimi teorik değildir. Deneyimin niteliksel zamansallığının geri verilmesidir.

Sonuç olarak *Dolaysız Veriler*'in sonunda felsefede özgürlük problemiyle çeşitli biçimlerde karşılaşıldığını ama bunların terimlerinin kötü analiz edilmiş problemler olduğu sonucuyla karşılaşıyoruz. Bergson'un kötü ortaya konmuş olduğunu göstermiş olduğu üç problem bulunmaktadır. Bunlar, "Özgür eylemi, bu eylemin yapıldıktan sonra, yapılmamış olabileceğini söyleyerek mi tanımlamalıyız?"²²⁹; "Özgür eylemi, 'tüm koşullar önceden bilindiğinde bile öngörülemeyen şey' olarak mı tanımlamalıyız?"²³⁰; "Son olarak, özgür eylemi, nedenleri tarafından zorunlu olarak belirlenmediğini söyleyerek mi tanımlamalıyız?"²³¹. Bergson'un özgürlüğe negatif anlamda yaklaşıyor olmasını söylememizin nedeni de bu problemlerin incelendiklerinde aslında süre ve mekan, nitelik ile niceliği, ilerleme ile ardışıklığı birbirine karıştırıyor olduklarının ortaya çıkmasıdır. Böylece geriye tek bir soru kalır: "Zaman, mekan tarafından yeterince temsil edilebilir mi?"²³². Bu soruya evet cevabı yalnızca geçmiş zamanla uğraştığımız zaman ve deneyimlerimize dışsal bir bakış açısı geliştirdiğimiz zaman verilebilecektir. Öte yandan deneyimlerimizi çizgisel olmayarak ve içsel olarak düşündüğümüz sırada Bergson açısından mekan zamanı yeterince temsil edemeyecektir.

²²⁸ Sinclair, M. (2020). *Bergson*, s. 74.

²²⁹ Bergson, H. (2001). *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*, s. 220.

²³⁰ A.g.e., s. 220.

²³¹ A.g.e., s. 220.

²³² A.g.e., s. 221.



5.SONUÇ

Bergson felsefesinin ikilikler üzerine kurulu olduğu düşüncesi yanlış bir tespit değildir. Bergson ikilikleri keşfeder. Bu yüzden Bergson ilkin fazlaca belirlenmiş ikiliklerin sahiden de birer ikilik oluşturduklarından emin olmak ister. Bunu yapabilmek için de ikiliklerin terimlerinin birbirlerinden radikal anlamda farklı olup olmadıklarını test etmektedir. Dolayısıyla Bergson felsefesinde ikiliklerin terimleri birbirleriyle uzlaşmak zorunda değildir. Bilakis radikal farklar üzerinden ikilikler oluşmaktadır. Yine de Bergson felsefesi yalnızca ikiliklerden oluşmaz. Başka bir deyişle ikilikler Bergson felsefesinin temelini oluştururlar ama Bergson için felsefe onların farkına varmakla başlar. Çünkü terimlerle ilişkimiz doğrudan değildir. Gündelik deneyimimizde kullandığımız terimler birçok dolayımaya sahiptir. Bergson felsefesi açısından diğer tüm ikiliklerin imkanı olduğunu söyleyebileceğimiz süre ve mekan ikiliği bu durumun en iyi örneklerinden biridir. Bergson süre ve mekan hakkındaki tartışması aslında zaman ve mekan hakkında bir tartışmadır. Ancak Bergson, zaman kavramının kullanılma, anlaşılma ve aktarılma biçimlerine bakarak zaman ve mekanın gerçekten bir ikilik oluşturduğunu düşünmez. Bunun nedeni zamanın anlaşılma biçiminin esasen mekan tasvirleri veya mekanın terimlerini içeriyor olduğunu düşünüyor olmasıdır. Bu yüzden Bergson, zamanın gündelik deneyimde ve dilde mekandan pek de farklı olmadığını düşünmektedir. Bergson, zamanı zaman olarak mekanın terimlerinden bağımsız bir şekilde düşünebilmek ve buna dikkat çekebilmek için süre fikrini geliştirmiştir. Böylece süre ve mekan ikiliğinin terimleri artık birbirlerine indirgenebilecek bir ortaklığa sahip olmayacaktır.

Bergson'a göre terimlerin kendilerini düşünebilmek oldukça önemlidir. Çünkü birçok terim farklı disiplinlerde veya yine gündelik deneyimde ve dilde kendisinden farklı bir şekilde düşünülmektedir. Bununla ilgili basit bir örnek verebiliriz. Bergson'un hareketi anlama biçimimizi yönelik yaptığı eleştirilere bakabiliriz. Bergson'un eleştirilerindeki temel nokta hareketi düşüneceğimiz yerde hareketsizliği düşünüyor olmamızdır. Bergson için terimlerle kurduğumuz yanlış ilişkiler gerçeklikle kurduğumuz ilişkiye de sirayet etmektedir. Biz burada terimlerle kurmuş olduğumuz çarpık ilişkilerle beraber kendimizi ve kendi deneyimimizi anlamak konusunda

yaşamış olduğumuz sorunlara değiniyoruz. Buraya kadar anlattıklarımız Bergson felsefesinin pozitif bir yönünün olmadığına dair bir izlenim oluşturabilir. Ancak bu Bergson felsefesinin yöntemine ilişkin bir sorundur. Bergson felsefesinin yöntemi sezgidir. Felsefi bir yöntem olan sezgi öncelikle terimin veya deneyimin sunulma tarzının koşullarını araştırır. Böylece koşullardan koşulsuza doğru hareket eder. Felsefe tarihinde tartışılmış problemlerin terimlerine de bu şekilde yaklaşan Bergson, problemleri sürede düşünmektedir. Dolayısıyla geleneksel anlamıyla dolaysız bilgi anlamına gelen sezgi, Bergson felsefesinde artık dolayımardan dolaysıza inen bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bergson, yöntem olarak sezgiyi ilk defa *Dolaysız Veriler*'de özgürlük problemine uygulamıştır. *Dolaysız Veriler*, Bergson'un ilk eseridir. Bunun yanı sıra Bergson, süre fikrini ilk defa bu kitapta ortaya koymuştur. Süre, *Dolaysız Veriler*'de içsel deneyimin karakteri olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla Bergson, özgürlük problemini sürede düşünebilmek için ilkin deneyimin içsel yönünü gösterir. Bunu gerçekleştirirken bizim deneyimlerimizi düşünme biçimlerimizin eleştirisi yapar. Bergson'un bizim deneyimlerimizi düşünürken deneyimlerimizin içsel yönünü değil dışsal yönleri ile ilgilendiğimizi öne sürer. Örneğin, elimize bir iğne battığı sırada duyduğumuz acıyı iğneye ait özelliklerle tarif etmenin yanı sıra acıyı niceliksel değerlerle birlikte ifade ederiz. Her iki durumda da söz konusu duyumumuzu ya da duygumuzu kendimizden hareketle anlamaya çalışmayız. Bergson ise duyular ve duygular gibi bilincin durumlarını, dışsal belirlenimlerden ve niceliksel değerlerden ayırarak onların niteliksel karakterine ulaşmak adına yöntemini kullanır. Böylece bilincin durumlarını sürede, yani içsel deneyimde yeniden düşünür ve onların doğa farkları hakkında birtakım çıkarımlar yapar.

Bergson'un bilincin durumlarını tanımlamak yerine onların bizim tarafımızdan nasıl deneyimlendiklerini gösterme tercihi bizim onlar hakkındaki fikirlerimizin yeniden gözden geçirilmesini olanaklı kılar. Çünkü bizler duyularımızı veya duygularımızı deneyimlediğimiz zaman onların sahip oldukları yoğunlukları büyük ve küçük gibi niceliksel değerler üzerinden tanımlarız. Diğer taraftan bilincin durumları

sürede gerçekleştikleri haliyle büyük ve küçük gibi niceliksel ve mekânın terimleri ile birlikte düşünülemezler. Bergson duyuların ve duyguların sürede gerçekleştikleri için birer nitelik olduklarını ve sürekli olarak kendi doğalarından farklılaştıklarını düşünmektedir. Bunun nedeni niceliksel bir değere sahip olmamalarıdır. Başka bir deyişle eğer niceliksel anlamda değerlendirilebiliyor olsalardı o zaman artabilir ve azalabilirlerdi. Ancak onlar deneyimlendikleri sürece farklılaşmaktadırlar. Onları niceliksel anlamda düşünebilmek onları kendilerinden başka şeyler olarak düşünmek anlamına gelecektir. İçsel deneyimimizi belirleyen duyular ve duygular, benliğimizin tonunu dönüştürmektedirler. Başka bir deyişle, Bergson'a göre, bir arzu yoğunlaştıkça ihtirasa dönüşebilir; artınca değil.

Bergson'un sayılara yaklaşımı ikirciklidir. Bergson genellikle sayılarla olumsuz bir ilişki kurmaktadır. Demek istediğimiz, sayılar Bergson tarafından sıklıkla ölçümü mümkün kılan etkenler olarak ele alınmaktadır. Bergson için ölçümü gerçekleştirmek adına birbirine indirgenemez birçok şeyi aynı biçimde değerlendirebilmek onları aynı biçimde düşünebilmeyi gerekli kılar. Böylece birbirlerinden farklı koyunları, koyun oldukları için sayabiliriz. Aynı durumu zamana veya harekete uyguladığımız zamanda zamanın veya hareketin her bir anın ortak bir yerde geçtiğini ya da gerçekleştiğini düşünerek zamanı veya hareketi ölçebilmekteyiz. Ancak gerçeklikte hiçbir koyun tam anlamıyla bir başka koyunla özdeş değildir. Bunun yanı sıra zamanın veya hareketin hiçbir anı da birbirine benzememektedir. Bizler süre olarak deneyimlediğimiz zamanın her bir anının farklı yoğunluklarda gerçekleştiğini biliriz. Yine de olaylara ve durumlara bu bakış açısı ile yaklaşırsak ortaya bir şey çıkmayacağını düşünebiliriz. Çünkü her şey farklıdır ve bir araya getirilemezdir. Bunun için Bergson Riemann'ın çokluklar hakkındaki fikirlerini geliştirmeyi amaçlar.

Bergson süredeki çokluk ile mekândaki çokluk arasında bir ayrım yapar. Çoklukları mekânda düşünebilmek bizim için bir sorun değildir. Zira çoklukları mekânda düşünmeye dair bir eğilimimiz vardır. Örneğin mekânda olduğu haliyle çokluk yan yana, art arda bir vaziyette tahayyül edilir. Bunun dışında belirli bir

kavramın altına yerleşen birçok tikel de böyle bir durum için örnek olarak verilebilir. Ancak Bergson felsefesindeki yenilik çoklukları niteliksel olarak düşünmektir. Niteliksel çokluk sürenin karakteridir ve niceliksel veya mekandaki çokluktan tamamıyla farklıdır. Bilincin durumlarının niceliğe indirgenemeyeceğinden onların niteliksel olduklarından bahsetmiştik. Niteliksel çokluk Bergson tarafından bilincin durumlarının çokluğunu anlayabilmek için geliştirilmiştir. Bilincin durumları mekanda art arda ya da yan yana bilinçte bulunmazlar. *Dolaysız Veriler*'de bilinç ve süre özdeştir. Böylece bilinç, mekan tasvirleriyle anlaşılabilir. Peki bilincin durumlarının oluşturduğu çokluk bilinçte nasıl bulunmaktadır? Bergson'a göre homojen bir mekânın tersine heterojen olan sürede bilincin durumları birbirlerine nüfuz etmektedir. Başka bir deyişle bilincin durumları birbirlerine dışsal değildirler ve birbirlerini etkilemektedirler. Biz deneyimimiz üzerine düşündüğümüzde onları birbirlerine dışsal olarak düşünmekteyiz. Bu durum bir soyutlamanın sonucudur. Dolayısıyla bilinç veya süre zihinsel bir sentezden oluşmaktadır.

Süre ve mekân ikiliğini radikal anlamda ele alan Bergson, niteliksel çokluk ve niceliksel çokluk ayrımını gerçekleştirmiştir. Bunun sonucunda deneyimin birden fazla kavrayış biçimi olduğunu göstermiştir. Kendi deneyimlerimizi sürede ya da mekanda düşünmek oldukça farklı şeyleri bize sunmaktadır. Yöntem olarak sezginin *Dolaysız Veriler*'deki işlevi öncelikle bizim bilincin durumları hakkındaki düşüncelerimizin dışsal belirlenimler tarafından nasıl etkilendiğini açığa çıkarmaktır. Bundan sonra da bilincin durumlarının yalnızca içsel karakterleri ile ilgilenecek onların doğa farklarını ortaya koymaktır. Bilincin durumları bilinçte yan yana bulunmak yerine zihinsel bir sentezdir, yani bir harekettir. Başka bir şekilde söyleyecek olursak, mekanda düşünüldüğü haliyle hareket yalnızca belirli bir konumda gerçekleşmektedir. Dolayısıyla hareketin mekansal analizi konumlarla ilgilidir. Ancak zihinsel bir sentez bu şekilde gerçekleşmemektedir. Bergson için *Dolaysız Veriler*'de kendimizin dışında gerçekleşen hareketin böyle olduğunu düşünebiliriz. Diğer taraftan bizim kendi dışımızdaki hareketi sürede nasıl deneyimlediğimize baktığımız zaman her bir anın bir diğerinden ayrı olmadığını ve tamamlanmış hareketin aslında bizde toplanmış intibalar olduğunu görürüz. Bergson'a

göre bilincin durumları böyle anlaşılmalıdır. Zira duyular ve duygular bilinçte birbirlerinden ayrı değildirler ve birbirleriyle etkileşim halindedirler. Bunun sonucunda birbirlerini farklılaştırırlar. Sentez, böyle bir çoklukta her bir duyumun ve duygunun farkını korur. Son söylenen koruma faaliyetinde hafıza önemli bir rol oynamaktadır. Hafıza geçmişin farkını korur. Böylece geçmişin farkı şimdide ihtiva edilir. Bergson'da gelecek geçmiş ve şimdinin birbirlerine olan etkisiyle mümkündür. Bu yüzden çizgisel bir zaman anlayışı bilincin kendisini anlamak için yeterli olmayacaktır.

Zihinsel sentezle beraber deneyim artık tanınmanın nesnesi olmaktan ziyade farklılaşmanın konusu olur. Bergson'un niteliksel çokluk ve niceliksel çokluk ayrımında göstermek istediği benliğe dair yaklaşımlarımızın sonucunda farklı benlik türleriyle ilgilendiğimizdir. Bergson'a göre alışkanlıklarımızdan dolayı bilincin durumlarına kendi dışımızda bulunan nesnelere yaklaştığımız gibi yaklaşıyoruz. Bunun sonucunda bilincin durumların birbirlerine dışsal olarak ele alıyoruz. Benliğimizi böyle düşündüğümüz sırada esasen benliği dışsal belirlenimlerle birlikte düşünüyoruz. Bu yüzden, Bergson'a göre, benlik hakkındaki düşüncelerimiz onun yüzeysel karakteri ile sınırlı kalmaktadır. Bergson bu şekilde düşünülen benliğe yüzeysel ben demektedir. Yüzeysel ben, bizim toplumsal kişiliğimizle, yani nesnel kimliğimizle özdeşleşmektedir. Başka bir deyişle yüzeysel benlik dışarıdan nasıl anlaşıldığımızdır. Diğer taraftan benliğimizin içsel yönü, bilincimizin durumlarından oluşan benlik *Dolaysız Veriler*'de karşımıza derin ben olarak çıkmaktadır.

Derin benin bilincin durumlarıyla ilişkisi karşılıklıdır. Demek istediğimiz bilincin durumlarının sentezi derin beni oluşturur ama aynı zamanda bilincin durumları derin bende ihtiva edilir. Derin ben ve yüzeysel ben eylemlerimizin formunu oluşturur. Kaynağını derinde bulan eylemler, etkindirler. Yüzeysel ben tarafından gerçekleştirilen eylemler ise tepkiseldirler. Çünkü nedenlerini benin dışında bulurlar. Buradan hareketle Bergson'un benlikler arasında bir ayrım yapmasının sonucunda kendine özgü bir yabancılaşma kuramı geliştirdiğini söyleyebiliriz. Yüzeysel ben derin benin yalnızca bir temsilidir ve dışarıyla tanınma ilişkisi kurar. Derin ben ise bilincin

durumlarının sürekliliğidir ve yüzeysel benin tepkisel eylemlerinden farklı olarak bilinci, süreyi ya da benliğin kendisini eylemlerde ifade etmektedir. Dolayısıyla Bergson için bir eylem derin benden ne kadar pay alırlarsa o kadar özgürdür diyebiliriz.

Bergson'un özgürlüğü veya özgür eylemi *Dolaysız Veriler*'de nasıl düşündüğünü anlamak için eserin yayımlandığı döneme bakmak faydalı olacaktır. Zira 1889'da yazılan eserde Kant'ın Fransa'da yaratmış olduğu tartışmaların izleri bulunmaktadır. Kant'ın özgürlük düşüncesi insanı ahlaki anlamda tanımlamanın imkanını sunmaktadır. Ancak biz bu metinde Kant'ın özgürlük düşüncesinin ahlaki bağlamı üzerinde pek durmadık. Böyle bir tercihte bulunmamızın nedeni Kant eleştirisi olarak karşımıza çıkan *Dolaysız Veriler*'in Kantçı özgürlük fikrine yönelmiş olduğu eleştirilerin Kant'ın deneyimi düşünme biçimlerine ilişkin olmasıdır. Bununla birlikte Bianco'nun makalesi ile yer vermiş olduğumuz 1808-1889 arası Fransız düşünürlerin Kant'a karşı çıkışları da onun ahlak hakkındaki düşüncelerinden oluşmamaktadır. Onlar da Bergson gibi Kant'ın deneyimi düşünme biçimine karşı çıkmışlardır. Şimdi Kant ve Bergson ilişkisini, dönemin Fransız felsefesi ile birlikte özetlemeye çalışalım.

Wood'a göre Kant'ın özgürlük düşüncesinin önemi insan deneyiminin mekanik doğada gerçekleşmesine rağmen insanın kendinde özgür olmasıdır. Böylece Kant, doğanın işleyişinin belirli olduğunu ancak insanın bu tarz belirlenimlerden özerk olabileceğini ortaya koymuştur. Bunun sonucunda doğadaki nedensellik fikri, insan özgürlüğünün karşısında yer alıyordu. 19. Yüzyılın başlarında Fransa'da ruhçuluk akımı hakimdi. O dönemde ruhçuluk akımını benimsemiş figürler, insan özgürlüğünü doğadan ayırmış ve manevi bir boyuta yerleştirmişlerdi. Ancak bu durum fazla uzun sürmedi. Çünkü ruhçuluk o dönemde doğa bilimlerinde yaşanan gelişimlerin gerisinde kalmıştı ve bu yüzden de dogmatik olmakla suçlanmıştı. Bu durumun üstesinden gelebilmek adına Fransızlar felsefede Kantçı bir pozisyona yönelmişlerdir. Bunun nedeni Kant felsefesinin, felsefeyle birlikte bilimlerin temelini oluşturma girişimi ve özgürlük ile bilimin zorunlu olarak çatışmasının gerekli olmadığı fikrine sahip

olmasıdır. Dolayısıyla Kantçılıkla birlikte Fransa’da felsefe ve bilim yeniden birlik içine girmiştir.

Fransa’daki bu durum felsefenin yüzünü bilime çevirmesiyle gerçekleşmiştir. Felsefenin gündemi artık bilim ve bilimsel gelişmeler tarafından belirlenmiştir. Ancak bilimsel gelişmelerle ilgilenen felsefe, Öklid dışı geometrilerin ortaya çıkmasıyla Kant’ın deneyime ilişkin düşüncelerine eleştirmeye başlamıştır. Bunun sonucunda Kant’ta olanaklı deneyimin a priori formları olan zaman ve mekanın kendilerini deneyimde nasıl gösterdikleri tartışmalı bir konu olmuştur. Kant’ın a priori formlar olarak tanımladığı zaman ve mekan bahsettiğimiz gelişmeden sonra a priori oldukları konusu tartışmaya açılmıştır. Tartışmanın bir tarafı zaman ve mekan formlarının deneyimde ortaya çıktıklarını düşünmüşlerdi. Ribot, öznel zamanı ve nesnel zamanı birbirlerinin karşıtı olarak değerlendirmişti. Bildiğimiz üzere Bergson felsefesinde de süre olarak zaman *Dolaysız Veriler*’de içsel ve öznel dir. Diğer taraftan mekansal ve matematiksel zaman ise nesnel bir karaktere sahiptir. Ancak Ribot, Bergson’u *Dolaysız Veriler*’i yazarken etkileyen tek kişi değildir. Tannery, duyumların yoğunluklarının özne tarafından algılandığını ama ölçülemeyeceklerini, yani kendilerini dışsal bir forma taşıyamayacaklarını; Janet, sürenin öznel olduğunu; Egger, psikolojinin mekanda yer kaplayan nesnelere benzemediğini ve bilincin durumlarının sürede gerçekleştikleri halleriyle düşünülmesi gerektiğini savunmuşlardır.

Tannery, Janet ve Egger’den sonra Dauriac, bilincin durumlarının heterojen ve niteliksel olduğu haliyle de bilincin mekansal belirlenimler ile tanımlanamayacağını düşünmüştür. Böylece Ribot’dan sonra Tannery, Janet, Egger ve Dauriac’ın Bergson’a öncelik etmiş olduklarını söyleyebiliriz. Kısacası Bergson’un *Dolaysız Veriler*’de süre, bilincin durumları ve içsel deneyim hakkındaki fikirleri dönemin Fransız filozoflarının metinlerinde ve eserlerinde bulunmaktaydı. Tüm bu adını andığımız filozofların yanı sıra Sinclair, Émile Boutroux’nun özgürlük ve olumsuzlukla ilgili düşüncelerinin Bergson’un özgürlük fikrini etkilediğini düşünmektedir. Hatta Sinclair’a göre *Dolaysız Veriler*, Boutroux’nun *Doğa Yasalarının Olumsuzluğu Üzerine* adlı tezinin süre ile birlikte yeniden yorumlanmasıdır. Boutroux tezinde doğayı

olumsal bir şekilde düşünmüştür ve bunun sonucunda doğanın zorunlulukla ya da nedensellikte doğrudan ilişkilendirmediği yönündeki düşüncelerini aktarmıştır. Başka bir deyişle Boutroux doğayı Kant'tan farklı bir şekilde anlamış ve özgürlüğümüzün imkanının doğayla olan bağlarımızın koparılmasında bulmamıştır. Aynı zamanda Bergson gibi Boutroux da deneyimlerimizi düşünme biçimlerimizin deneyimdeki olumsallıkları görebilmemize engel oluşturduklarını da düşünmektedir. Deneyimlerimizde ve eylemlerimizde gizlenmiş olumsallık iradedir. Boutroux'ya göre irade motivasyonlarımızın birbirleriyle çatıştığı sırada psikolojik güçlerin dengesine müdahale etmektedir. Zihin bunun sonucunda algılamış olduğu en iyi durumu gerçekleştirmeye yönelir.

Bergson, Boutroux'nun aksine özgür eylemin bu şekilde gerçekleştiğini düşünmez. Bergson'a göre eğer özgür eylem Boutroux'nun söylediği gibi gerçekleşiyorsa bu zaten zihin tarafından belirlenmiş bir hedefdir. Bergson özgürlük ve olumsallık ilişkisinin yaratım olduğunu düşünür. Bu yüzden özgür eylem, Bergson için, sanattaki yaratıcı süreçlere benzemektedir. Bergson, sanatçının eserine tamamen yeni, yani tamamen öngörülemeyen bir şey eklediğinden bahseder. Sinclair'a göre bu, önceden verilmiş unsurların bütünlüğünden ayrılmış bir eserdir. Dolayısıyla Bergson adına dehanın ürünü olduğunu söylediğimiz sanat eserleri rasyonel düşünceden ayrılır ve iki eğilim ya da iki yönün olmadığı yalnızca özgür eylemde bulunan yaşayan ve gelişen bir benin ifadesi olmaktadır. Aynı zamanda olumsallık da Bergson'un söylediği haliyle geleceğin geçmişten zorunlu olarak ortaya çıkmadığına işaret etmektedir. Sonuç olarak Bergson'un Boutroux'da özgürlük konusunda karşı çıkmış olduğu nokta, özgür eylemin olumsal karakterinin çizgisel bir zamanda tanımlıyor olmasıdır.

Bergson'un ele aldığı haliyle bilincin durumlarının birbirlerine ardışık olacak şekilde düşünülmemesi gerektiğini biliyoruz. Eğer bilincin durumları birbirlerine ardışık olsalardı nedensellik fikri onlara uygulanabilirdi. *Dolaysız Veriler*'in üçüncü ve son bölümü nedensellik ve determinizm düşüncelerini eleştirmektedir. Ancak Bergson onları eleştirirken yalnızca özgürlüğü reddeden düşüncelere karşı çıkmaz.

Bergson aynı zaman özgürlüğü savunan düşünceleri de eleştirmektedir. Böylece bahsetmiş olduğu karşıt görüşlerin aslında bir ikilik oluşturmadığını gösterir. Başka bir deyişle zorunluluk ve özgürlük Bergson'un dikkat çektiği düşüncelerde tam anlamıyla birer karşıtlık oluşturmaz. Çünkü Bergson'a göre deneyimi anlama biçimleri arasında pek bir farklılık yoktur. Çağrışımıcılık ve gönüllülük gibi özgür iradeyi savunan düşünceleri Bergson, onların özgürlüğü hala mekan tasviriyle birlikte düşündükleri için eleştirmektedir. Yukarıda gördüğümüz gibi kendimizi mekanın terimleriyle birlikte düşünmek yalnızca yüzeysel benle ilgilenmek anlamına gelecektir. Diğer taraftan derin ben, bilincin durumlarıyla ve süreyle ilişkilidir. Bundan dolayı derin benden kaynaklı eylemler deneyimimizdeki olumsuzlukları ve bilincin tüm durumlarını ifade etmektedir. Bu yüzden de Bergson için özgür eylem tanımlanamazdır. Özgür eylemi tanımlama girişimi özgür eylemi dilin veya bilimin sembolik değerlerine tercüme etmek olacaktır. Dolayısıyla artık bilincin durumlarını ihtiva eden eylem hakkında konuşamayız. Yine de toplumsal yaşantımızda bilincimizin durumlarını bu tarz sembollerle aktarabilir hallerde kullanıyoruz. Yine de Bergson, özgür eylemin teorik bir yönü olduğunu düşünmemektedir.

Buraya kadar söylediklerimizi toparlamaya çalışalım ve artık sonuç kısmını bitirelim. Kant deneyimimizin ampirik veçhesini nesnel olarak değerlendirebilmemizi göstermiştir. Bunun sonucunda nesnelere aklın belirli yapıları aracılığıyla temsil edebildiğimizi söylemiştir. Böylece nesnelere hakkında bilebileceğimiz yegane şeyler onlara ilişkin temsillerimizde içermektedirler. Diğer taraftan nesnelere görünüşlerin ardındaki kendilikleri ise üzerine konuşamayacağı durumdadırlar. Bilebileceklerimiz ve bilemeyeceklerimiz görünüş ve numen olacak şekilde birbirlerinden ayrılırlar. Görünüşler bize ait zaman ve mekan a priori formlarından ayrı değildirler. Dolayısıyla temsillerin mutlaklığı kendilerinden ziyade bizim onları temsil etme biçimlerimizden kaynaklanmaktadır. Bergson ise Kantçı perspektifi tersini çevirmiştir.²³³ Çünkü Kant'ın söz konusu formları dış dünyayı anlama biçimimizden ödünç alıp almadığı onun için problemlidir bir konu olmuştur.

²³³ Guerlac. S. (2006). *Thinking on Time*, s. 94.

Bergson *Dolaysız Veriler*'de kendimizi ve bilincin durumlarını anlama biçimlerimizin eleştirilerini yapmıştır. Eleştirilerin hedefinde ise kendimizi ve bilincimizi kendimizin ve bilincimizin dışındaki unsurların belirlenimlerine göre düşünüyor olmamız bulunmaktadır. Bergson bunu gösterebilmek için yoğunluk, süre ve çokluk gibi kavramları mekan tasvirlerinden ve mekanın terimlerinden ayrı bir şekilde düşünmeye çalışmıştır. Bergson'un söylediğimiz kavramları bu şekilde yeniden tanımlaması *Dolaysız Veriler*'in tezini oluşturmaktadır. Demek istediğimiz Bergson süreyi içsel deneyimin zamanı olarak bilinçle özdeşleştirir ve bilincin durumlarının yoğunluklarını niceliksel veya homojen olarak ifade edilemeyeceğini açıklar. Bunun üzerine bilincin durumlarının niteliksel çokluk oluşturdukları ve böylece onların kendi farklarını koruyabildiklerini hatta heterojen olmalarından dolayı birbirleri etkilediklerini ve birlikte farklılaştıkları sonucuna ulaşır.

Bergson'a göre Kant'ın hatası görünün içsel formu olduğunu söylediği zamanı mekanın terimleriyle birlikte ifade etmiş olmasıdır.²³⁴ Bu yüzden de benliği mekansal anlamda düşünmüştür ve bunun sonucunda bilincin durumlarını nedensellikte birlikte düşünmüştür. Kant'ın böyle düşünmesi benliği de bir görünüşe indirgemesine neden olmuştur. Dolayısıyla Kant, özgürlüğü yeniden olanaklı kılabilmek adına görünüş ve numen ikiliğinden yararlandı. Böylece bir benliği ikiye ayırdı ve numeni imlediği yönüyle benliği zaman ve mekan formlarından, nedensellikten ve dışsal belirlenimlerden de ayırmış oldu. Kant'ın başarısı doğa bilimlerine ait nedensellik fikrinin hem geçerliliğini hem de insan özgürlüğü için bir problem olmadığını göstermesidir. Bergson'un Kant'a yönelik eleştirisi Kant'ın zamanı ona göre yanlış anlıyor olmasından kaynaklanır. Çünkü Bergson için özgürlük zamandadır, yani sürededir.

Bergson'un *Dolaysız Veriler*'de bize aktardığı haliyle özgürlük hakkındaki tartışmalar özgürlüğü mekanın terimleriyle birlikte düşündükleri için ortaya kötü konmuş problemlerdir. Çünkü Bergson *Dolaysız Veriler*'de özgürlüğün dünyada

²³⁴ Bergson, H. (2001). *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*, s. 231-2

yalnızca eylemlerimizin bütün bilinç durumlarımızı ifade ettiği sırada gerçekleştiğini söyler. Başka bir deyişle özgür eylem, öznel durumların bir ifadesidir ve bu yüzden de sürede düşünülmesi gerekmektedir. Bunun dışında özgürlüğün nasıl düşünülmemesi gerektiğini veya bizim tarafımızdan nasıl yanlış bir şekilde düşünüldüğünü gösteren Bergson, öznel olduğunu düşündüğümüz duyular ve duygular gibi içsel karakterimizi oluşturan durumların onları anladığımız haliyle dışsal ve nesnel belirlenimlerden ibaret olduklarına dikkat çeker. Kısacası yöntem olarak sezgiye uygun olacak şekilde Bergson *Dolaysız Veriler*'de bilincin durumlarının bize sunulma koşullarından onların doğa farklarına doğru bir hareketi gerçekleştirmiştir. Böylece onlarla ilgili problemlerin gerçekten neyle ilgili olup olmadıklarını, yani özgürlüğe ilişkin asli terimleri gözetip gözetmediklerini göstermiştir.



KAYNAKÇA

Allen, B. (2013). *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 43, No. 1 (2013), s. 37-59. The Use of Useless Knowledge: Bergson Against the Pragmatist.

Ansell-Pearson, K. (2002). *Philosophy and the Adventure of the Virtual*. London: Routledge.

Ansell-Pearson, K. (2018). *Thinking Beyond the Human Condition*. New York: Bloomsbury.

Barnard, G. W. (2011). *Living Consciousness: The Metaphysical Vision of Henri Bergson*. New York: Suny Press.

Bergson, H. (2024). *Freedom: Lectures at the Collège de France, 1904-1905*. Çev. L. Lawlor. London: Bloomsbury.

Bergson, H. (1991). *Matter and Memory*. Çev. N. M. Paul & W. S. Palmer. New York: Zone Books.

Bergson, H. (2023). *Metafiziğe Giriş*. Çev. Altınörs, A. İstanbul: Pinhan.

Bergson, H. (1946). *The Creative Mind*. Çev. M. L. Andison. New York: Philosophical Library New York.

Bergson, H. (2001). *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*. Çev. Pogson, F. L. New York: Dover Publications.

Bergson, H. (2017). *Yaratıcı Tekamül*. Çev. M. Ş. Tunç. İstanbul: Dergah.

Bianco, G. Duration, Long and Short: Sketches of a Genealogy of a Bergsonian Concept.

https://www.academia.edu/82294741/Duration_long_and_short_Sketches_of_a_genealogy_of_a_Bergsonian_concept?email_work_card=view-paper

Boutroux, É. (1920) *The Contingency of the Laws of Nature*. Çev. F. Rothwell. Chicago & London: The Open Court Publishing Company.

Čapek, M. (1971). *Bergson and Modern Physics*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.

Carr, H. W. (2022). Çev. Er, S. E. & Varolun, O. *Değişimin Felsefesi*. Ankara: Fol.

Costelloe, K. (1914). *The Monist*, January, 1914, Vol. 24, No. 1 “An Answer to Mr. Bertrand Russell’s Article on the Philosophy of Bergson”. Oxford: Oxford University Press.

Deleuze, G. (202*). *Bergsonculuk*. Çev. H. Yücefer. İstanbul: Alfa.

Deleuze, G. (2009). *İssız Ada ve Diğer Metinler* “Bergson, 1859-1941”. Çev. Yücefer, H. İstanbul: Bağlam.

Deleuze, G. (2009). *İssız Ada ve Diğer Metinler* “Bergson’da Farkın Kavranışı”. Çev. Yücefer, H. İstanbul: Bağlam.

Deleuze, G. (2009). *İssız Ada ve Diğer Metinler* “İçgüdüler ve Kurumlar”. Çev. Yücefer, H. İstanbul: Bağlam.

Deleuze, G. (2014). *Sinema 1: Hareket İmge*. Çev. Özdemir, S. İstanbul: Norgunk.

Dorato, M. (2022). *Some Contemporary Reflections on Bergson’s Time and Free Will*. Berlin: De Gruyter.

Guerlac, S. (2006). *Thinking In Time*. Ithaca & London: Cornell University Press.

Heimsoeth. H. (2019). *Kant’ın Felsefesi*. Çev. Mengüçoğlu, T. Ankara: Doğubati.

Kant, I. (1999). *Pratik Aklın Eleştirisi*. Çev. Kuçuradi, İ. İstanbul: Türkiye Felsefe Kurumu.

Kant, I. (2000). *Critique of Pure Reason*. Çev. Guyer, P. & Wood, A. W. Cambridge: Cambridge University Press.

Kleinherenbrink, A. (2014). Time, Duration and Freedom – Bergson’s Critical Move Against Kant. *Diametros*, (39), 203-230.

Lawlor, L. (2010). *Bergson and Phenomenology* “Intuition and Duration: an Introduction to Bergson’s ‘Introduction to Metaphysics’”. London: Palgrave Macmillan.

Laplace, P. (1995). *Philosophical Essay on Probabilities*. Çev. Dale, A. I. New York: Springer-Verlag.

Lapoujade, D. (2017). *Powers of Time*. Çev. Goffey, A. Minneapolis & London: Univocal Book.

Lipsanen, K. (2023). *Acta Philosophica Fennica 2023* “Temporal Nature of Philosophy and the Concept of Duration in The Philosophical Method of Henri Bergson”.

Maritain, J. (1941). *Ransoming the Time*. Çev. Lorin, H. New York: Charles Scribner’s Sons.

Mensch, J. Lectures on Bergson’s Time and Free Will. https://www.academia.edu/1741161/Lectures_on_Bergsons_Time_and_Free_Will?email_work_card=view-paper

Mullarkey, J. (2000). *Bergson and Philosophy*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Russell, B. (1914). *The Philosophy Of Bergson*. Cambridge: Bowes and Bowes.

Sinclair, M. 2020. *Bergson*. New York: Routledge.

Sinclair, M. (2021). *Boutroux and Bergson on Freedom and Contingency*. https://www.academia.edu/42919088/Boutroux_and_Bergson_on_Freedom_and_Contingency?email_work_card=view-paper

Wood, A. W. (2020) . *Kant*. Çev. Kovanlıkaya A. Alfa: İstanbul



ÖZGEÇMİŞ

Lisans: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi - Felsefe (2018-2022)

Yüksek Lisans: Mimar Sinan Güzel Sinan Üniversitesi - Felsefe (2022-2024)

