TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK BİLİM DALI

HENRI BERGSON METAFİZİĞİNDE GERÇEKLİĞİN BÜTÜNCÜL BİLGİSİ: SEZGİ, BENLİK VE SAĞGÖRÜ

Doktora Tezi

ÜMİT KARTAL

ANKARA–2019

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK BİLİM DALI

HENRI BERGSON METAFİZİĞİNDE GERÇEKLİĞİN BÜTÜNCÜL BİLGİSİ: SEZGİ, BENLİK VE SAĞGÖRÜ

Doktora Tezi

Ümit KARTAL

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Erdal CENGİZ

ANKARA–2019

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
SİSTEMATİK FELSFE VE MANTIK BİLİM DALI

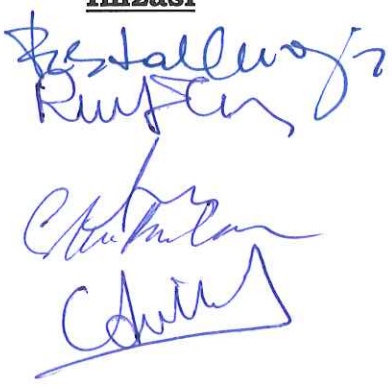
HENRI BERGSON METAFİZİĞİNDE GERÇEKLİĞİN BÜTÜNCÜL BİLGİSİ: SEZGİ, BENLİK VE SAĞGÖRÜ

DOKTORA

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Erdal CENGİZ

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı	**İmzası**
1-Prof. Dr. Erdal CENGİZ	
2-Prof. Dr. Ertuğrul Rufayi TURAN	
3-Prof. Dr. Kurtuluş DİNÇER	
4-Doç. Dr. Eyüp Ali KILIÇASLAN	
5-Doç. Dr. Cevriye Demir GÜNEŞ	



Tez Savunması Tarihi

5 ŞUBAT 2019

Tez Doğruluk Beyanı Belgesidir.

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Prof. Dr. Erdal CENGİZ danışmanlığında hazırladığım "HENRİ BERGSON METAFİZİĞİNDE GERÇEKLİĞİN BÜTÜNCÜL BİLGİSİ: SEZGİ, BENLİK VE SAĞGÖRÜ (Ankara.2019)" adlı doktora tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih: 05.02.2019
Ümit KARTAL

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....i

ÖNSÖZ ve TEŞEKKÜR.....iv

I. BÖLÜM: GİRİŞ.....1

II. BÖLÜM: GERÇEKLİĞİN BÜTÜNCÜL BİLGİSİNİN ARAYIŞI OLARAK BERGSON FELSEFESİ.....7

II. 1. Filozofun Yaşamı *versus* Yaşamın Filozofu.....9

II. 1. 1. Yaşam ve Yapıt: Filozofun Yaşamı.....11

II. 1. 2. Yaşam ve Kavram: Yaşam(a) Filozofu.....21

II. 2. Felsefenin Görevi: Düşünce Alışkanlıklarını Tersine Çevirmek.....33

II. 3. Zenon'un Paradoksları: Zaman Uzam mıdır?.....35

III. BÖLÜM: MUTLAĞIN BİLGİSİNİN İMKÂNI.....46

III. 1. Sürenin İçine Yerleşmek.....46

III. 2. Bergsoncu Metafiziğin Paradoksları/Açmazları.....84

IV. BÖLÜM: BENLİK, BEDEN VE BELLEK.....101

IV. 1. Sürenin ve Süreksizin Sınırında Ben/lik ve Özgür İrade.....107

IV. 2. Başka Bedenler ve Bellek: Bellek ve Eylemin Birleştiriciliği.....131

V. BÖLÜM: SONUÇ - HİKÂYE YARATMA İŞLEVİ, MİSTİK SEZGİ VE SAĞGÖRÜ 150

ÖZET 179

ABSTRACT 180

KAYNAKÇA 181

Bergson Yapıtlarının Fransızca Özgün Baskıları 181

Bergson Yapıtlarının İngilizce Çevirileri 181

Bergson Yapıtlarının Türkçe Çevirileri 182

İkincil Kaynaklar 183

Diyagramlar

Diyagram I: Seçme Krokisi……122

Diyagram II: Bellek Konisi……145

ÖNSÖZ ve TEŞEKKÜR

Bergson üzerine çalışmak tez sürecinden beklentimi neredeyse tamamıyla karşıladı. Başlarken pedagojik bir kabulüm, peşin hükmüm vardı: Bir doktora tezi akademik kariyerin devamını şekillendirmeye açık, kişinin kendi kendine verdiği ve ancak bittikten sonra daima yeniden, yeni bir ufukta başlayan bir ev ödevi olmalıydı. Bu yaklaşım bir yandan derinleşmenin sınırlarını genişletirken diğer yandan bir sonuca ulaşmanın gerekliliğini belirsizce erteleyen keyfi yön kayıplarını beraberinde getirdi. Öğretici bir deneyim oldu, fakat aynı zamanda fazlasıyla yorucu geçti.

Bu süreçte beni tamamen özgür bırakan, yön kayıplarımda eleştirilerini esirgemeyen, bu sürekli kayboluşlarımdan heyecanlı geri dönüşlerimde ise beni daima teşvik eden, öğrencisi olmaktan onur duyduğum sevgili hocam Prof. Dr. Erdal Cengiz'e teşekkürlerimi sunmak isterim.

Sevgili hocam Prof. Dr. Ertuğrul Rufayi Turan'a üzerinde çalıştığım meselenin farklı boyutlarına temas etmemi sağlayan yaklaşımının bana sunduğu katkıdan dolayı teşekkür ederim. Öncelikle bu sürecin başından itibaren yer alan sayın Prof. Dr. Kurtuluş Dinçer'e ve Doç. Dr. Cevriye Demir GÜNEŞ ile Doç. Dr. Eyüp Ali Kılıçaslan'a ayrıca teşekkürlerimi sunmak isterim.

Doktora sürecinde birlikte ders almaktan, tartışmaktan ve felsefi bağlamda çekişmekten keyif aldığım Adem Yıldırım ve Yasin Karaman'a teşekkürlerimi sunmak isterim. Ayrıca başta Dr. Ahmet Cüneyt Gültekin'e DTCF orta bahçede gerçekleştirdiğimiz keyifli sohbetler adına ve Dr. Vural Başaran'a, Arş. Gör. Zeynep

İrem Özatay, Arş. Gör. Burak Can Serdar, Arş. Gör. Z. Emir Özer ve Arş. Gör. Gülben Salman Shores ve Arş. Gör. Önder Tilci'ye göstermiş oldukları arkadaşlık ve felsefi paylaşımlarından ötürü teşekkür ederim.

Son olarak doktora sırasında tanıştığım fakat dostlukları baki Hasan Münüsoğlu, önce öğrencim şimdi arkadaşım ve ilerde meslektaşım olmasını umut ettiğim Kerem Kuru'ya ve Birgül Yıldız'a bu süreçte, iyi ve kötü zamanlarda, daima yanımda olduklarından ötürü teşekkürlerimi sunmak isterim.

I. BÖLÜM: GİRİŞ

Henri Bergson felsefesi mutlağın bilgisinin imkânını metafiziğe yeniden kazandırma yönünde bir girişimdir. Ancak bunu gerçekleştirirken mutlağı da tarih dışı, değişmez ve devinmez bir katılıktan kurtarır; onu yaşamın akışkanlığında deneyimlemenin yöntemine ilişkin bir arayışı işaret eder. Dolayısıyla, Bergson metafiziği öncelikle bir yöntem sorunu ekseninde açığa çıkar. Bu yöntem ilk uğrakta felsefi gündemi kilitleyen yanlış kurulmuş soruları elemeyi önüne görev olarak koyar. Bununla birlikte söz konusu yanlış soruların elenmesi basit bir ayıklama işlemi değildir. Bergsoncu metafiziğin bu güçlüğü aşmanın özgün aracısı olarak öne sürdüğü sezgi, her ne kadar doğrudan bilginin imkânı olarak belirlense de, çaba gerektirir.

Bu bağlamda Bergson felsefenin rolünü düşünce alışkanlıklarının tersine çevrilmesi olarak belirler. Bu tersine çevirme işlemi kavramsal düşüncenin gerçekliğin yalnızca genelleştirilebilir, soyutlanabilir ve dolayısıyla gayri şahsi yarısını hedefleyen tutumu karşısında gerçekliğin diğer yarısını, kavramsal düşüncenin araçlarıyla erişilemez olanı gündemine alır. Burada bütüncüllük, kavramsal düşüncenin kategorik anlamda kullandığı, kavramdan yaşama giden, bütünlük (totalité) değildir. Sezginin elde etmek istediği bütünlük yaşamdan kavrama giden bir bütüncül (intégral) anlayışı gerektirir. Gerçekliğin bütüncül bilgisi bu nedenle kendine has bir yöntem gerektirir. Bergson'a göre bu yöntem sezgidir. Sezgi kavramsal bilgi gibi gerçekliği analiz edip, parçalara ayırıp, sonra da bu parçaları yeniden bir araya getirerek gerçekliğin bilgisinin elde edilebileceğini iddia etmez. Tersine sezgisel yöntem öncelikle bu iddianın reddi üzerinde yol alır.

Sezgi, Bergson'a göre, *süre*den (durée) ayrı düşünülemez. Bu anlamda basit bir yöntemsel aygıt değildir. Süre, Bergson'a göre, gerçekliğin olmuş bitmiş olanın değil olmakta olanın, oluşun kendisidir. Süre astronomik zaman gibi türdeş ve boş uzam üzerinden anlaşılamaz. Süre oluşun akışını ifade eden bir gerçekliktir, gerçekliğin kendisidir. Dolayısıyla gerçekliği bu akışkanlık, devingenlik ve değişkenliği bağlamında anlamak ve açıklamak ancak sürenin içine yerleşmekle mümkündür. Kavramsal düşüncenin yaptığı gibi dışsal bir yaklaşımla mutlağın bilgisini elde etmek mümkün değildir. Bu nedenledir ki Bergson, bilginin göreliliğinde ısrar eden, felsefeyi bir sınır çizme edimi olarak konumlandıran ve çizdiği sınırın ayırdığı öteyi, mutlağın bilgisini ulaşılmaz sayan metafiziğe yönelik ciddi bir eleştirel tavır alır.

Bergsoncu anlamda sezgisel düşünce yanlış soruların ayırt edilmesi ve elenmesi için doğa ve derece farklarını bir ölçüt olarak kullanır. Bu bağlam felsefi gündemi işgal eden yanılsamaların üstesinden gelmenin bir uğrağıdır. Bergson külliyatını dikine kat eden kurucu birkaç yanılsamayı ısrarla gündeme getirir. Bu yanılsamalardan ilki, zamanın uzama indirgenmesidir. İkincisi niteliksel farkın niceliksel olana giderek açıklanmasıdır. Üçüncüsü ise ardışıklığın eş zamanlılıkla karıştırılmasıdır. Bu yanılsamalar doğa farkı olan yerde yalnızca derece farkı görmekten ya da bu farkları birbirine karıştırmaktan kaynaklanır. Dolayısıyla ilk yanılsamanın kurucu bir işlevi vardır.

Bergson bu yanılsamanın ilk(esel) örneği olarak Zenon'un paradokslarını işaret eder. Bergson'un sinematografik düşünme metodu olarak adlandırdığı bu yaklaşım bir gerçeklik olarak hareketi, hareketin gerçekleştiği yol üzerinden açıklamaya çalışır. Oysa hareket ve hareketin gerçekleştiği yol arasında ciddi bir fark vardır. Biri boş/türdeş uzamın kurgusallığına, diğeri ise hareketin sürekliliğine, sürenin gerçekliğine işaret

eder. Biri sonsuzca ve keyfi olarak bölünebilir diğeri ise kendine özgü bir deneyimdir, tekrar etmez, tersine çevrilemez. Bu anlamda öngörülemez ve manipüle edilemez. Dolayısıyla kavramsal düşünce özdeşlik, aynılık ve benzerliğe yönelip genel, soyut ve gayrı şahsi olana odaklanır, ortak bir ad altında toplanıp bireyselliğini yitirecek olanı tespit etmeyi hedeflerken sezgisel düşünce fark ve başkalığın kendine özgü ifadesini (akışkan kavramlarını, kavram olmayan kavramlarını) bulmaya çalışır.

Bergson'un çizdiği bu ayrımda metafizik ve bilimin birbirini dışladığı ya da sezgiyi yöntem alarak alan Bergsoncu metafiziğin bir irrasyonalizm olduğu yanılgısına düşmemek gerekir. Bergson'a göre metafizik ve bilim birbirini tamamlar, hatta metafizik bir bilim olarak konumlandırılır. Gerçekliğin bütüncül bilgisi ancak indirgeyici olmayan bir bakışla, *sürenin bakış açısından* görmekle mümkündür. Alt çeşitlenmeleri olmakla birlikte esas olarak Bergsoncu sezgi yönteminin iki ana hat üzerinden ilerlediği söylenebilir. İlk hat sözünü ettiğimiz yanlış soruların elenmesi, ikinci hat ise gerçeklikle doğrudan temas. Bergson'un ilk hat konusunda oldukça açık ve anlaşılır olduğu, yapıtlarının tümüne yayılmış olan eleştirel tutarlılıkta kendini gösterir. İkinci hat ise çok belirgin bir çözüm önerisiyle ortaya çıkmaz. Bergson takipçisini ve okurunu güçlendiren ilk hat karşısında ikinci hat muğlak bir zemin sunar.

Bu muğlaklık Bergson'da sezginin bir yöntem olarak kurulmasının sonradan gelişiyle alakalıdır. Çünkü sezgi Bergson'da yalnızca felsefi bir yöntem değil, aynı zamanda bilişsel bir yeti olarak içgüdü ve zekâ ile birlikte düşünülür. Ancak problem, bir içe bakış olarak sezginin ilk ve nihai olarak verdiği bilginin kişinin kendi mevcudiyeti olmasında karmaşıklaşır. Dolayısıyla felsefi sezgi nasıl kavramsal olanı dışarıda bırakıyorsa, bilişsel yeti olarak sezgi de ifade edilmez müphem bir bilgi karşısında bırakır bizi.

Bu bağlam, müphemlik, temel problemim olarak çalışmamın kurucu sorusunu oluşturdu. Bergson mutlağın bilgisinin mümkün olduğu, bu bilginin ancak sürenin içine sezgi vasıtasıyla yerleşmekle elde edilebileceği, bununla kalmayıp bu deneyimin bizi daha neşeli, daha etkin ve daha güçlü yapacağı yolundaki değerlendirmesi okuma ve yazma sürecinin belirleyicisi oldu. Böylesi içsel bir keşfin bizi nasıl daha neşeli, etkin ve güçlü kıldığı bir açıklama gerektirir. Ama Bergson burada sezgi yönteminin, sözünü ettiğimiz ikinci uğrağını, yanılsama ortadan kaldırıldıktan sonra gerçeklikle doğrudan temasın ifadesini sağlamakta aynı başarıyı gösterdiği söylenemez.

Bergson, sistemci felsefelere kökten karşı çıkar, fakat bu karşı çıkış onun sistematik bir düşünür olmadığı anlamına gelmez. Bergson'un yapıtlarında ele aldığı temaların bir süreklilik içerdiği ve birbirini tamamladığı söylenebilir. Bununla birlikte Bergson metinlerinin tek yönlü bir okumaya tabi tutulmasını gerektirecek bir sistem inşası söz konusu değildir. Dolayısıyla burada tartışmaları kronolojik bir bağlama sıkıştırmaktan kaçındım. Daha çok yukarıda vurguladığım probleme bir cevap arama doğrultusunda Bergson metinleri arasında çapraz okumalar yaptım.

Sürenin içine yerleşmenin bizi *nasıl* daha neşeli, aktif ve etkin kıldığı sorusunu metnin sonuç bölümüne erteleyerek, öncesinde bu yanıtı gerekli kılan sorunlu noktalara odaklandım. Bu nedenle, bunun öncesinde Bergson ve felsefesinin özgün karakterini öne çıkaracak noktaları ele aldım. Bu anlamda ikinci bölüm her ne kadar biyografik bir giriş gibi gözükse de bu bölümde Bergson'un düşüncesini doğrudan etkileyen meselelere odaklandım. Bu anlamda Bergson'un Bertrand Russell ve özellikle Albert Einstein ile olan entelektüel etkileşimi kendiliğinden öne çıktı. Bu bölümde ayrıca Bergson'un düşüncesinin temel yaklaşımlarını, felsefeye biçtiği rolü inceledim.

Bölümün sonunda ise Bergson'un karşısında konumlandığı düşünce geleneğinin ilk örneği olarak kabul ettiği Zenon paradokslarının öne çıkardığı yaklaşımı ele aldım.

Bu girizgâhın ardından tezin de temel sorusu ya da sorununu ortaya koyan ve belirginleştiren üçüncü bölümde Bergson'un mutlağın bilgisi, sezgi, süre, zekâ, içgüdü vb. meselelerdeki yaklaşımlarını ayrıntılı bir biçimde inceledim. Bu bölüm Bergson metinlerinin yakından ve titiz bir okumasına dayanmaktadır. Burada sonuç olarak Bergson'da bir sorun olarak ortaya koyduğum sezginin hem yöntem ve bilgi olmak bakımından yol açtığı müphemlik ya da özellikle sürenin içine yerleşmenin bize yine bizi veren işleyişinin, bir anlamda tekbenciliğe götürüp götürmediğini anlamanın önemini vurguladım. Bununla birlikte tartışmaya açık kalan ve iletişime dönüşmeyen bu içsel deneyimin nasıl bizi daha etkin, neşeli kılacağı ve yaşam gücüyle donatacağının belirsizliğine işaret ettim. Fakat bu eleştirel vargıyı ortaya koymadan önce Bergson'un yönteminin radikal ufkunun verimli uğraklarını ayrıntılarıyla ele aldım.

Dördüncü bölümde, üçüncü bölümde belirtilen muğlaklığın anlaşılırlık kazanması için Bergson'un irade özgürlüğü, beden ve belleğe ilişkin görüşlerini ele aldım. Bu sayede söz konusu muğlaklıktan kurtulma yolu olup olmadığına dair bir incelemeye giriştim. Bergson burada da, özellikle irade özgürlüğü ve benlik sorununu ele aldığı bağlamda, bizi belirsiz bir içsel deneyimle karşı karşıya getirir. Bununla birlikte bellek ve bedenle ilgili yaklaşımında her ne kadar doğrudan olmasa da yanıt aradığımız soruya bir yaklaşım geliştirmenin imkânını verebilecek olan bir açıklık ortaya çıkar. Her ne kadar alışkanlık üzerinden ve mekanik bir etkileşim bağlamında olsa da başka bedenler kendine bir yer açar. Belleğin iki türünden biri bedensel alışkanlıklar düzeyinde işlev kazansa da, Bergson'un gerçek bellek dediği diğer belleğin anılarının edimselleşmesinde de bedenin oynadığı rol öne çıkar. Bergson bu rolü

doğrudan öne çıkarmaz ama burada bellek ve beden, bu iki aşırı uç arasındaki etkileşimde, düşünme sürecinde, değinip geçtiği *sağgörü* kavrayışı ile birlikte ele alındığında aradığımız yanıtın yolunu hazırlanmış olur.

Son bölümde ayrıntılı metin incelemelerinden ziyade söz konusu soruya bir yaklaşım geliştirilmeye çalışılmıştır. Bu anlamda daha aktif, daha güçlü ve neşeli olabilmenin Bergson'un ısrarla dışarda bıraktığı toplumsallıkta düşünülebileceğini iddia ettim. Bergson'un *Ahlak ve Dinin İki Kaynağı*'nda öne sürdüğü mistik sezgiyi elde eden seçkin azınlığın çağrısına uyacak taklitçi kalabalıklarda aramanın ikna edici olmadığını ileri sürdüm. Bunun yanı sıra Bergson'un eleştirel olarak yaklaştığı hikâye yaratma fonksiyonu ile birlikte düşünüldüğünde *Gülme* yapıtında toplumsal olanın sadece baskıcı ve yasaklayıcı değil aynı zamanda özgürleştirici bir ufku olduğuna işaret ettim.

Son noktada Bergson'un yapıtlarına girmemiş erken dönem metinlerinden birinde, *Sağgörü ve Klasiklerin Eğitimi*'nde, tartıştığı sağgörü (*fr*., le bon sens) kavrayışında daha somut bir çözüm bulunabileceğini iddia ettim. Bergson sezginin aslında gizemli bir şey olmadığını örneklemek için öncelikle müzik *dinleme* üzerinde durur, daha sonra sezgi çabasını *okuma* ve başka bir bağlamda *yazma* deneyimiyle karşılaştırır. Bu bağlamda eksik olan *konuşma*, karşılıklı iletişime dayalı örneği ise sağgörü kavrayışının verdiğini ileri süreceğim.

II. BÖLÜM: GERÇEKLİĞİN BÜTÜNCÜL BİLGİSİNİN ARAYIŞI OLARAK BERGSON FELSEFESİ

Henri Bergson *Metafiziğe Giriş* metninin sonunda sezgi yetisini yazma deneyimiyle karşılaştırır, ancak "her şeyi söyleyip bitirme[nin] ise asla başarılamaz" olduğunu ifade eder (2011, s. 88). Bu ifade, sezginin süreyle olan ilişkisi düşünüldüğünde anlamlıdır. Süre asla tamamlanmış, bitmiş bir deneyim değildir, bu anlamda süreye ilişkin bilme girişiminin vasıtası olarak sezgi bize bu bütüncül hakikatin gerektirdiği dikkati sağlar.

Gerçekliğin kavranışına ilişkin bu tamamlanmamış olma deneyimi bağlamına yönelen Bergson, felsefenin de bu karakteri paylaştığını düşünür. Asli görevi düşünce alışkanlıklarını tersine çevirmek olan felsefe, Bergson'a göre, müşterek bir çabanın sonucudur, tamamlanmayı ve düzeltilmeyi bekler. Bergson felsefe tarihini yalnızca klasikleşmiş filozofların başarıları üzerinden okuma, yeniyi yalnızca eski ile karşılaştırarak değerlendirmenin, hem filozofa hem de felsefeye katkı sağlamayacağı, tersine her ikisini de kısırlaştıracağı görüşündedir.

Bergson filozofun ne çağının problemleri ve tartışmalarınca belirlendiğini ne de felsefenin geçmişinin, tarihinin filozofun çalışmalarında kendini sürdürdüğünü reddeder. Bergson filozofun düşüncesinin anlaşılmasının yalnızca bu bağlama indirgenmesine karşı çıka ve dolayısıyla bu belirlenimlerin filozofun özgün yaklaşımını anlamanın önüne set çekeceğini düşünür. Bu anlamda Bergson yaşarken uluslararası bir tanınma ve ün kazanmış olsa da, kendisine karşı ciddi eleştiriler yönetilmiştir. Bu

eleştirilerin en şiddetlisi Bergson'u eklektik bir filozof olarak konumlandırmak ve düşüncesinin özgün olmadığını iddia etmek üzerine kurulmuştur.

Scharfstein *Roots of Bergson's Philosophy*'de Bergson'un ele aldığı temaları tek tek kendinden önceki ve çağdaşı filozofların görüşleriyle karşılaştırır. Kendi ifadesiyle, bu felsefenin kurucu düşüncelerinin izini süren soy kütük araştırmasında Bergson felsefesinin özgün olup olmadığını sorun haline getirir (1943, s. 4). Bu bağlamdan bakıldığında, Goudge'ın listelediği üzere Begson yaşamın *akışını* asli içsel deneyim olarak görmesini Maine de Biran'dan; felsefi düşüncenin doğrudan sezgiye konu olana, somut bireye, dayanması gerektiği ve mekanizmin içsel spiritüel bir etkinliğin dışsal biçimi olduğu görüşünü Felix Ravaisson'dan; insan eyleminde içkin bir özgürlük olduğu Alfred Fouillée'nin yaklaşımından; doğada kökten bir olumsallık olduğunu ileri süren Emile Boutroux'dan etkilenmiş olduğu söylenebilir ("Henri Bergson," 1964, s. 563). Goudge bu listeye Plotinus, Darwin ve Spencer'ı eklemeyi de ihmal etmez.

Bu belirlemelere itiraz etmek yersiz olduğu gibi, Bergson'u anlama veya reddetmenin dayanağı olarak yalnızca bu etkilenmeleri sıralamak yetersizdir. Nasıl ki sezgi bir yöntem olarak gerçekliğin içine yerleşmeyi talep ediyorsa, bir felsefe okuru da aynı biçimde bir düşüncenin özgünlüğünü öncelikle filozofun metinlerinde aramalıdır. Bergson metinlerinde felsefenin klasik sorularıyla karşılaşmak tesadüfi bir deneyim değildir, asli olan Bergson'un bu sorulara kendine has bir yanıt üretip üretmediğidir.

II. 1. Filozofun Yaşamı *versus* Yaşamın Filozofu

Henri Bergson'un (1859–1941) özgünlüğü, farklılığı, felsefe ve düşünce tarihine sunduğu katkı öncelikle üzerinde durulması ya da açıklanması gereken önemli bir noktadır. Fakat bu açıklamanın hangi ilke temelinde gerçekleşeceği de bir o kadar önemli bir tercihtir. Bu tercih felsefenin tanımı ve tarihine ilişkin soruları da beraberinde getiren çok katmanlı bir sürece işaret eder. Bergson felsefeye, filozofa ve felsefenin tarihine ilişkin muhtelif değerlendirmelerde bulunmuş olmakla birlikte, bu değerlendirmeler tek bir tanıma, tek bir ilkeye indirgenemezler.[1] Bergson'un her yapıtı aynı zamanda felsefenin ve felsefi edimin yeniden konumlandırılmasına yönelik bir çaba olarak görülebilir.[2]

---

[1] Bu anlamda John Mullarkey'in *Bergson and Philosophy* [Bergson ve Felsefe] eserinde Bergson metafiziğinde kendine has bir "meta-felsefe" tartışmasının sürekliliği ilişkin yorumuna kesinlikle katılıyoruz (2000, s. 165–190)

[2] Bununla birlikte kaynağını Gilles Deleuze'de bulan ve yaygınlık kazanan yorumlardan biri Bergsoncu sezgiyi esas itibariyle bir yöntem olarak kavramaktır. Deleuze'e göre sezgi, "gelişmiş bir yöntemdir, hatta felsefe tarihinin en gelişmiş yöntemlerinden biridir" (*Bergsonculuk*, 2014, s. 53). Bu yaklaşım, Bergson'u yalnızca Deleuze üzerinden okuyanlar açısından yanlış anlamalara yol açabilir. Sezginin yöntem oluşuna yönelik bu kavrayış sezginin yalnızca bir yanına işaret eder. Sezgi mutlak bilgiye ulaşmanın aracı değil aracısıdır. Dolayısıyla Bergsoncu yöntem, Kartezyen yöntemde ya da onun bir devamı olan geometrik yöntemde, teknik ifadesiyle, lat. *more geometrico*, olduğu gibi, felsefi araştırma sürecini öncelemez bilakis bizatihi sürecin kendisidir.

Edmund Husserl'e göre (1859–1938) bir filozofu ortaya çıkaran araştırma teşviki başka felsefeler ya da felsefe tarihiyle kurulacak "eklektik" veya "anakronik" ilişkilenmede aranmamalıdır, filozof "*şeylerden ve problemlerden yola çık*[malıdır]" (1997, s. 71). Nicolai Hartmann (1882–1950) Husserl'in bu görüşünü bir adım ileri taşır ve felsefe tarihini bir "problemler tarihi" olarak tanımlar (*aktaran* Gökberk, 1963, s. 136). Bergson bu konuda benzer fikirdedir: bir filozofun düşüncesinin aranacağı ve anlaşılacağı yer onun yapıtlarıdır; bu yapıtlara doğrudan, aracısız nüfuz etmektir ("Felsefi Sezgi," *Düşünce ve Devingen* içinde, 1959, s. 145). Filozofun yaşam öyküsü bu bağlamda önemini yitirir. Buna karşın Bergson'un yapıtının anlaşılırlığı açısından zorunlu olmamakla birlikte, bu düşüncenin özgünlüğünün belli noktalarının kavranmasında tamamlayıcı unsurlar olarak görülebilecek bazı biyografik ayrıntılara kısaca yer vermek gerekir.

Sezginin süreyle olan karşılıklı ve zekâyla olan tamamlayıcı karşıtlık ilişkisi dikkate alınmadan onu sadece bir yöntem olarak kabul etmek tartışmaya açık bir tutumdur.

II. 1. 1. Yaşam ve Yapıt: Filozofun Yaşamı

On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında (1859) başlayıp yirminci yüzyılın ikinci yarısına (1941) varan yaşamında Bergson yaşarken uluslararası üne kavuşmuş filozof figürünün ilk örneği olarak kabul edilebilir.[3] İkinci yapıtı olan *Madde ve Bellek*, 1896, ona belirli bir tanınırlık sağlamışsa da asıl katkı 1907 yılında yayınlanan *Yaratıcı Tekâmül* olmuştur. William James [1842–1910], bir mektubunda, *Madde ve Bellek*'i Berkeley'in [*İnsan Bilgisinin*] *İlkeler*'i ve Kant'ın [*Arı Usun*] *Eleştiri*'si ile eşdeğer bir Kopernik devrimi olarak selamlar ve "daha fazla tanındıkça, felsefi tartışmalarda muhtemelen yeni bir çağ açacağı[nı]" heyecanla ifade etmektedir (1920, s. 179). Fakat bu uluslararası tanınma Bergson ve felsefesinin koşulsuz bir kabul ve yaygınlık kazandığı anlamına gelmez. Başta İngilizce olmak üzere, yapıtları birçok dünya diline Bergson hayattayken, hatta yapıtlar yayınlandıktan kısa bir süre sonra, tercüme edilmiş ve beraberinde Bergson takipçileri ve karşıtları arasında açığa çıkan tartışmalarla felsefi gündeme canlılık kazandırmıştır.[4]

---

[3] Bergson'un ününe değilse de bu ünün sürekliliğine katkıda bulunan bir durum da Bergson'un Birinci Dünya savaşı öncesine politik misyonla Amerika'ya ve İspanya'ya yaptığı ziyaretlerdir (Mossé-Bastide, 1955, s. 109, 111 ve 113). Bu ziyaretlerin amacı öncelikle Amerika'yı savaşa dâhil olmaya ikna etmek olsa da, Bergson Amerika'dan, Harvard ve Columbia üniversitelerinden, ciddi bir ilgiyle karşılaşan, felsefi sunumlar yapmak üzere davet almış ve yine felsefi görüşlerine ilişkin günlük gazetelerde röportajlar vermiştir (Grogin, 1988, s. 176).

[4] Bergson'un İngilizce çevirilerinin önemli bir özelliğinden bahsetmek gerekir. Bu

Bergson Yahudi bir ailenin (İngiliz anne ve Polonyalı baba) üyesi olarak Paris'te dünyaya gelmiştir. İngilizce ile bu doğrudan bağı Bergson'un Fransa dışındaki tanınırlığına önemli bir katkı sunmuştur.[5] Bir piyanist ve kompozitör olan babası vesilesiyle de müziğe yönelik bir eğilim geliştirmiştir. Müziğe yönelik bu eğilim

---

çevriler Bergson'un çeviri sürecine katkısı ve onayıyla gerçekleşmişlerdir. Dolayısıyla bu çevirilerin özgün dili yanında önemli bir kaynak olduğunu söylemek gerekir. Biz de bu bağlamda Fransızca özgün metinlerin yanı sıra genellikle İngilizce metinlerden faydalandık. Alıntılarda Türkçe çeviriler kullanılmakla birlikte, gerektiğinde ekleme ve düzeltmeler yapılmıştır.

Burada ayrıca belirtmek gerekir ki Bergson sadece kendi yapıtlarının çevirisine değil, kendi üzerine yazılan yapıtlara da katkıda bulunmuştur. Bu katkı kendi düşüncesinin doğru anlaşılıp anlaşılmadığının bir denetlenmesi olmanın ötesindedir. Bergson her ne kadar yanlış anlaşılma konusunda hassas ise de farklı yorum ve kavrayışları dışlamaz.

[5] Gerçi Bergson Amerika'da verdiği konferanslardan genel kamuya açık olanı Fransızca olarak gerçekleştirdiğini Isaac Benrubi'yle, *Souvenirs sur Henri Bergson* [Henri Bergson'dan Hatıralar], görüşmelerinde aktarmıştır (1942, s. 74). Bu küçük yapıt kişisel tanıklık ve doğrudan iletişime dayalı olmasından ötürü önem arz eder. Görüşmeler dünya savaşı yüzünden kesintilere uğramakla birlikte 1909'dan 1941'e kadar uzanır. Özellikle bu bakımdan ondan fazlasıyla faydalandık. Aynı bağlamda fakat daha kapsamlı olan Jacques Chevalier'nin (1959) *Entretiens avec Bergson* [Bergson'la Mülakatlar] yapıtına da burada değinmek isteriz. Ayrıca Bergson'un yapıtlarında referans verdiği kaynaklar takip edildiğinde Almanca metinlere de aşina olduğu açıkça görülür.

Bergson'un temel yaklaşımlarını açıklarken sıklıkla başvurduğu örnekler arasında öncelikli bir yer tutar. *Süreyi* anlaşılır kılmak açısından verdiği *melodi* örneği birçok yapıtında tekrar tekrar karşımıza çıkar.[6]

Bergson'un Yahudi aidiyeti ya da genel olarak Bergson'un dinsel kimliği ihtilaflı bir konudur. Aile kökeni itibarıyla bir Yahudi olan Bergson kendi tercihini Katolik Hıristiyanlıktan yana kullanmak istemiştir. Din değiştirme işlemini gerçekleştirip gerçekleştirmediği tartışmalı bir konudur. Bizi burada ilgilendiren, Bergson'un Fransa Naziler tarafından işgal edildiğinde, kendisine işgal hükümetince ayrıcalık tanınmasına rağmen bu iltiması reddedip kendisini Yahudi olarak kaydettirmesiyle "devrimci" bir tutum sergilemiş olmasıdır.[7] Martin Jay'in *Diyalektik İmgelem*'de aktardığı üzere, bu tutumun işaretini Frankfurt Okulu'nun Almanya'yı terk

---

[6] Benrubi 1914 yılının ilk günlerinde gerçekleştirdiği söyleşinin notlarında Bergson'un "iyi bir müzisyen" olduğunu vurguladıktan hemen sonra önemli bir ayrıntı verir. Bergson'un "günün birinde müzik estetiği üzerine yazmak niyetinde" olduğunu aktarır (1942, s. 93). Bu niyet maalesef gerçekleşmemiştir. Bergson'un notları arasında böyle bir çalışma olup olmadığını da bilmiyoruz, zira Bergson'un vasiyeti üzerine öldükten sonra yarım kalan çalışmaları eşi tarafından yakılmıştır (a.g.e., s. 136).

[7] Michael Foley, *Life Lessons from Bergson*'a, burjuva sükûneti içinde sürdürdüğü yaşamında Bergson'un belki de tek devrimci tutumunun Yahudiliği reddedişi olduğunu ifade eder (2013, s. 4). Foley'nin bu konudaki yaklaşımına katılmıyoruz. Zira bir filozofun devrimci tutumu öncelikle felsefi düşüncelerinde aranmalıdır. Fakat yine de siyasi tutumda arayacak olursak burada az önce verdiğimiz örnekler yeterlidir.

ettiği sırada onlara destek olmak ve yeni bir ikamet sağlamak üzere gösterdiği çabayla daha öncesinde vermiştir (1989, s. 55).[8]

Hastalığı nedeniyle uzun süredir akademik ve kamusal yaşamdan çekilmiş olan Bergson'un sözünü ettiğimiz, bu kaydolma sırasında soğukta saatler süren bekleyişinin ardından birkaç gün içinde öldüğünü söylemekle yetinelim. Jean-Louis Fabiani'nin *Fransız Filozofu Kimdir?* eserinde "Bergson Vak'ası" olarak ayrıca ele aldığı üzere, Bergson kendisine yönelik Yahudi aleyhtarı yaftalamaların eşlik ettiği uzun süren bir kampanya sonucu 12 Haziran 1914'te Roma Katolik Kilisesi tarafından sansürlenmiştir (2013, s. 168).[9] Kimileri Bergson'u mistisizm kavrayışı bağlamında dinsel düşüncenin sınırlarında kavrarken, kimileri de Bergson'u dinsizliğin bir temsilcisi olarak lanetlemiştir.

Bu dışsal yaklaşımların bir ucu olarak Bergson felsefesi mistisizme indirgendiğinde bu düşüncenin inancın aşkın ve belirsiz ufkuna ötelendiği kanaati öne çıkar. Oysa Bergsoncu felsefe, ya da eş deyişiyle metafizik, bir kesinlik arayışıdır. Fakat kesinliğin meşruiyetini matematiksel paradigmada arayan modern bilimsel ve felsefi yaklaşımdan ayrılmasıyla özgün karakterini kazanır. Gözden kaçırılan bir nokta vardır ki o da Bergson'un akademik kariyerinin başında matematikle olan ilgisidir. Bu ilgi

---

[8] Bu örnekleri seçmiş olmamızın nedeni genellikle Bergson'un yalnızca sağ muhafazakâr bir siyasal tavrın temsilcisi olarak görülmesi ve bu görüş taraftarlarınca önemsendiği konusundaki yanlış algıya karşı birkaç örnek sunmaktır.

[9] Bu sansürü tetikleyen 1907 yılında yayınlanan *Yaratıcı Tekâmül* yapıtıdır. Ancak daha önce yayınlanan *Şuurun Doğrudan Verileri* (1889), *Madde ve Bellek* (1896) de sansürden nasibini almıştır.

amatör bir ilginin ötesindedir ve ona bir ödül kazandıracak kadar belirleyicidir.[10] Bergson'un bu ilgiye ilişkin anısı alıntılamaya değer:

> Condercet'de (Lisesi) hayatımın ilk ve belki de tek tereddüdünü tecrübe ettim. Bilim ve edebiyatla aynı ölçüde ilgiliydim, matematik ve felsefeye eşdeğer bir yeteneğim vardı. Ancak bir seçim yapmam gerekiyordu. Nihayetinde edebiyata karar verdiğimde, matematik öğretmenim ailemi ziyaret edip, onlara geri dönüşü olmayan bir çılgınlık yapmak üzere olduğumu söyleyerek, olay çıkardı (*aktaran* Scharfstein, 1943, s. 8).[11]

Bu ilgi Bergson'un yapıtlarında izleri sürülebilecek olan kalıcı bir etki bırakmıştır. Bergson'un yapıtları zamanının biliminin güncel bulgularını her zaman yakından takip etmiştir. "Fransız Felsefesi" (1915) başlıklı risalesinde Bergson yaptığı değerlendirmelerde ısrarla vurguladığı üzere, bu tutum yalnızca ona özgü değildir: bilim ve felsefe Fransız düşünce geleneğinde daima birlikte iş görmüşlerdir. Bergson bu bağlamda kendisini Fransız düşüncesinden ayırt etmez. Fakat ayrıldığı yer bu iki kutbun bir tarafının diğeri üzerinde tahakküm kurma arayışıdır.

Bergson'un yapıtlarının retorik kuvveti tartışma götürmez. Taraftarları kadar karşıtlarınca da onaylanan bir hitabet kabiliyeti söz konusudur. Bergson yalnızca yapıtlarıyla değil üniversitede verdiği dersler ve kamuya açık genel konferanslarıyla da

---

[10] Bergson 1877 yılında Pascal'ın ortaya attığı bir probleme getirdiği çözümle matematik alanında ödül kazanmıştır.

[11] Çeviride edebiyat olarak karşıladığımız *lettres* bizdeki edebiyat fakültesine karşılık geliyor, edebiyat eğitimine değil.

entelektüel yaşamın kendine has bir örneği olmuştur. Aristoteles'in Lyceum'da yaptığına benzer biçimde, biri öğrencilere diğeri genel kamuya açık olmak üzere, iki farklı dersi vardır. Dersler ve konferanslar kalabalık ve geniş yelpazeli bir izleyici kitlesi meydana getirmiştir.[12]

Bergson polemikçi, söz dalaşını seven bir düşünür değildir (Benrubi, 1942; Chevalier, 1959). Bu tarzdan özellikle kaçınır. Fakat bu kaçınma öze dair değildir, yöntemseldir. Kendisine yönelik soru ve eleştirileri yanıtlamaktan kaçınmaz. Bu yanıtları konferanslarında, yazılarında, hatta yapıtlarının güncel baskılarında dile getirir. Fakat Bergson söz dalaşından ne kadar kaçınırsa kaçınsın özellikle Albert Einstein (1879–1955) ile zaman bağlamında görelilik kuramı üzerine tartışmasından, buna Bertrand Russell'ın (1872–1970) alaycı eleştirisini de ekleyebiliriz, yıpranarak çıkmıştır.[13] Bergson'un 1922 yılında kendi süre kavrayışı bağlamında görelilik

---

[12] Jonah Lehrer *Proust Bir Sinirbilimciydi* yapıtında Bergson'un izleyici kitlesinin farklılık ve kalabalığını "felsefi turistler" olarak niteler (2016, s. 86). Bu alaycı yaklaşım Bergson düşüncesinin özgünlüğünü kavrayamamanın yanı sıra Fransa'da felsefenin eğitimin, entelektüel ve kamusal yaşamın önemli bir bileşeni haline gelmesini sağlayan eğitim reformunu ve bu reformun ciddi sonucunu gözden kaçırır. Fransa'da on dokuzuncu yüzyılda gerçekleştirilen eğitim reformu üniversite eğitiminde felsefeye ayrı bir yer açar. Garry Gutting, *French Philosophy in the Twentieth Century* eserinde, buradaki amacın liselerde ders verecek öğretmenlerin ciddi araştırmalar temelinde yetiştirilmesi olduğunun vurgular ve bu reformun sonucunun "felsefede ciddi derecede uzmanlık bilgisine sahip yetenekli lise öğretmenleri" olduğunu ekler (2001, s. 5).

[13] Her iki tartışma ve eleştiriyi tekrar ele alacağız. Zira bu iki eleştiri Bergsoncu

kuramının zaman kavrayışına yönelik eleştirilerini tartıştığı yapıtı *Durée et Simultanéité* [Süre ve Eşzamanlılık] Bergson'un *Yaratıcı Tekâmül* ile zirve yapan popülerliğinin düşüşe geçişini simgeler. Bergson da bu yapıttan, özellikle matematiksel kanıtlamaların zayıflığından, hoşnut değildir. Dolayısıyla yeni baskı yapılmasını istemez.

Bu noktada Bergson'un bu isteksizliği tartışmayı kaybetmiş olduğunu ve düşüncelerinin yanlışlığını kabul etmesi anlamına gelmiyor. Aksine, bu tavır, Bergson'un kitap yayınlama konusundaki görüşüyle tutarlılık sağlıyor:

> Felsefi kariyerim boyunca kendimi asla bir kitap yazma yükümlülüğü altında hissetmedim. İzini sürdüğüm araştırma güzergâhlarının pek çoğu beni herhangi bir yere götürmedi. Dünyaya 'var olmayan bir yerden' haber vermenin zorunlu olduğunu düşünmedim. Yalnızca, bir soruna olumlu bir yanıt elde ettiğimde onu bir kitap formunda somutlaştırdım.[14]

Vaktinden erken yayınlanmış bu yapıtın yeni baskılarını engellemiş olsa da bu konuya tekrar geri dönmemiştir Bergson. Son olarak, uzun yıllar üzerinde çalıştığı ve nihayet 1932 yılında yayınlanan *Ahlak ve Dinin İki Kaynağı* söz konusu zirveden düşüş ve unutuluşun son uğrağını temsil eder. İki dünya savaşı arasında yayınlanmış bu iyimser yapıt, klasik anlamda bir ahlak kitabı olmaktan ziyade bir felsefi antropoloji olarak değerlendirilebilir. İnsani deneyimin parçalandığı ve bütünlük ufkunu yitirdiği bir zaman diliminde filozofun mistik çağrıya işaret etmesi naif değilse de gecikmiş bir çaba olarak görülebilir.

---

düşüncenin anlaşılmasında önemli bir uğrak oluştururlar.

[14] The New York Times 22 Şubat 1914 "Bergson Sees Great Future For American Philosophy".

Bergson düşüncesinin yanlış anlaşılmasına karşı temkinli davranışını öldükten sonrası için de garanti altına almak isteyen bir vasiyet bırakmıştır. Bergson sonrası Fransız felsefesinin önemli bir meselesi olarak yazı ve söz arasındaki gerilimin izlerini burada görmek mümkün. Derrida'nın *Platon'un Eczanesi*'nde söz ve yazı/baba ve oğul arasındaki ilişkiye/karşıtlığa dair yaklaşımını bir anlamda Bergson'un yayınlanmamış notlarına yönelik tavrımda görebiliriz (2012, s. 98–111). Bergson sözünü öksüz bırakmaktansa evlat katili olmayı yeğleyen vasiyeti gayet açık ve nettir:

> Kamuya sunmak istediğim bütün her şeyi yayınlamış olduğumu beyan ederim. Dolayısıyla herhangi bir elyazması ya da evrakım arasında veya başka bir yerde bulunan el elyazmasından bir bölümün yayınlanmasını resmi olarak yasaklıyorum. (*aktaran*, Mossé-Bastide, 1955, s. 352).

Bununla da sınırlı değildir Bergson'un yasakları; bütünlük taşımayan, notlar halinde kalmış ders, kurs ve konferans notları, hatta mektuplarının da yayınlanmasını yasaklamıştır (age, s. 352).

Bir ressamın her bir eskizinin başlı başına bir yapıt olduğunu teslim eden Bergson'un kendi düşünce eskizleri/çalışma notları söz konusu olduğunda görmezden gelmesi sebepsiz değildir. Bergson'un ders hazırlama yöntemine bakacak olursak bu sebep belirginlik kazanır. Benrubi'nin doğrudan tanıklığına başvuracak olursak:

> Daha ziyade yalnızca konuştuğu esnada kristalleşen birçok (kesin deyişle yedi ya da sekiz) taslak hazırlamakla yetiniyor, öyle ki dersinin hangi biçimi alacağını önceden söylemesi kabil değildi (1942, s. 22–23).

Dolayısıyla Bergson bu tavrı düşüncesinin izlerini henüz gitmedikleri yerde sürmeye çalışan edilgin bir okuma yerine, Frédéric Worms'un *Lire Bergson*'da [Bergson'u

Okumak] vurguladığı ifadesiyle nihayetinde kendi sorularını soran ve kendi cevaplarını arayan bir okur çıraklığı gerektirir (2013, s. 3).

Bergson'un felsefi düşüncesi "*la philosophie nouvelle*"[15] (yeni felsefe) olarak selamlanmış fakat aynı zamanda bu düşünce kendi karşıtlarını da üretmiş ve Bergson "neredeyse bir *philosophe maudit*"[16] (lanetli bir filozof) ilan edilmiştir. Yirminci yüzyılın başında felsefi gündemi yeniden belirleyen Bergson, Leszek Kolakowski'ye göre, yirminci yüzyılın ortalarında, İkinci Dünya Savaşından sonra, entelektüel sahneden adeta tamamen kaybolmuş olduğunu ve sonrasında "ölü bir klasik" olarak varlığını sürdürdüğünü, hatta Fransa'da bile etkisinin "tortu" düzeyinde kaldığını iddia eder (*Bergson*, 1985, s. 1 ve 2).

Bergson düşüncesinin canlılığını onun üzerine yazılan tez veya makalelerin istatiksel analizinden çıkartacak olursak bu yorum doğrudur. Ancak Bergson düşüncesinin Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Levinas, Jean Paul Sartre, Jacques Derrida ve hatta Michel Foucault'nun düşüncelerine nüfuz etmiş mevcudiyetini dikkate alacak olursak, bu "ölü klasik" yaklaşımı doğru görünmemeye başlar. Nitekim Kolakowski'nin bu yorumundan sadece üç yıl sonra, Gilles Deleueze'ün (1925–1995)

---

[15] Bu ifadenin sistematik referansı Edouard Le Roy'un yapıtıdır: *Une Philosophie Nouvelle, Henri Bergson* [Yeni Bir Felsefe, Henri Bergson], Librairie Felix Alcan Paris, 1912. Le Roy Bergson'un ardılı olarak kürsüsünü devralmıştır.

[16] Merleau-Ponty, M, "Bergson in the Making," *Signs* içinde, (1964, s. 182). Merleau-Ponty'nin bu yorumu dönemin Bergson'a karşı ikircikli tutumunu vurgulaması bakımından önemli. Bir yanda Bergson karşıtlarının ısrarcı karalama kampanyası, diğer tarafta ciddi bir izleyici/dinleyici kitlesi ve Akademi üyeliği.

1968 yılında yayınladığı *Bergsonculuk* yapıtının İngilizceye çevrilmesiyle Bergson düşüncesi yeniden felsefenin gündemine taşınacak hem bu gündemi hem Bergsoncu düşüncenin ufkunu güncelleyecektir. Ancak burada önemli nokta Worms'un sözünü ettiği biçimde kendi soruları ve cevaplarını arayan okur çıraklığıyla gelen bir Bergson'a dönüştür bu ve yankısını Bergson'un kendi yapıtlarında olduğu gibi daha çok Amerika'da bulmuştur.

II. 1. 2. Yaşam ve Kavram: Yaşam(a) Filozofu

Filozofun, Bergson'un, yaşamı yaşamın anlamı etrafında şekillenmiştir. Bergson yaşamın sadece biyolojik anlamda, canlılık ekseninde, kavranamayacağını, yaşam sürecinin matematiksel ölçüye vurulamayacağını öne çıkarır. Aksine, yaşam kavramsal düşüncenin tam karşısında durur. Bergson'un düşüncesi yaşamı, kavrama indirgenemez bir devinim, değişim, öngörülemez ve tersine çevrilemez bir süreç ve yaratıcılık olarak ele alır. Dolayısıyla Bergson düşüncesi, esas itibarıyla kavramsal bir edim olan felsefeyi yaşamı, devinim ve değişimi, oluş ve akışında kavrayacak, onu bu canlılığın asla tercüme edilemeyeceği sembolik bir dile indirgemeksizin, somut bütünlüğünde deneyimlemenin güzergâhında yeniden kuracak yeni bir bakış, yeni bir yöntem arayışıdır.

Bergson yapıtlarında ele aldığı konular, yürüttüğü tartışmalar, kavramsal dağarcığı ve üslup sahibi bir yazı adamı olması bakımından özgün bir düşünürdür. Bu özgünlük aynı zamanda onun sınıflandırılması zor olan bir filozof olduğunu da ortaya koyar. Bu zorluk öncelikle onun felsefi anlamda sistem karşıtı bir filozof olmasından kaynaklanır. Bergson'un sistem karşıtlığının temelinde yatan "her şeye cevabı" olmaması değildir sadece;

> Geleneksel felsefe sistematik olmuştur daima. Başka bir tarz yaratmak istedim. Katiyen her şeye bir cevabım yok. Öncüllerimin beni hangi sonuçlara götüreceğini bilmiyorum. Bilimsel belgelendirmeye sürekli başvururum. Şurası kesinidir ki önceki matematik eğitiminin büyük faydası dokunmaktadır bana (*aktaran* Scharfstein, 1943, s. 10).

Görüldüğü üzere, Bergson, felsefi sistemlere esastan karşı çıkmaktadır. Zira felsefi sistemler belirli bir bakış açısı, belirli bir varlık yorumu etrafında temellenir ve gerçekliği yalnızca bu temeller üzerinde kurar. Canlı olanın üzerine akıl yürütmenin mekanik prosedürünü uygular. Bu karşıtlık kendi felsefesinin kurucu unsurudur ve sözünü ettiğimiz tasnif edilemezliğin kaynağını oluşturur. Dolayısıyla Bergson'un geleneksel felsefenin sistematik yaklaşımlarının dışında yer aldığı açıktır. Ancak bu tutum Bergson'un geleneğin tamamen dışında olduğu anlamına gelmez. Bergson kendisini bu yönde konumlandırmaya çalışanlara karşı sert ve klasik bir yanıt verir: "hiçten hiçbir şey inşa edilemez" (*aktaran* Benrubi, 1942, s. 102).[17] Bu sert tutumunda haklıdır Bergson, çünkü kendisini bütünüyle felsefi geleneğe karşıt olarak konumlandırmaya çalışan bu yaklaşım nihai olarak, onu felsefi geleneğin eleştirel bir ufku olarak görmek bir yana, filozof kimliğini bütünüyle reddetmeye kadar gider.

Merleau-Ponty iki tür Bergsonculuk ayırt eder. Bunlardan biri sorularla boğuşan ve çarpışarak kendine bir yol açan "cesur" Bergsonculuk, diğeri ise bu çaba sonuçlarına ulaştıktan, zaferden sonra meydan çıkan müesses Bergsonculuk (*Signs*, 1964, s. 182–183). Dolayısıyla Bergson ve Bergsonculuk sınıflandırılması kolay, fakat aynı zamanda bir o kadar zor olan bir düşüncedir. Burada Bergsonculuk ile kastettiğimiz belirli bir

[17] Felsefi gelenek ve filozof arasındaki ilişkiyi, geleneksel batı metafiziğinin bütününü yapı-sökümcü müdahaleye tabi tutmuş olan Derrida'nın "Teoriyi İzlemek" söyleşisinde tarif ettiği biçimde "sadakat" ve "ihanet" ilişkisinin birbirinden ayırt edilmez karmaşıklığında kavrayacak olursak Bergson'u da konumlandırmak açısından bir tutamak noktası bulmuş olduğumuz söyleyebiliriz (2004, s. 10).

Bergson ekolü değil, fakat Bergson da dâhil olmak üzere bu düşüncenin dağıldığı farklı güzergâhlar, içerdiği olanakların muhtelif yön ve yönelimlerini izleyen düşüncelerdir.

Bergson Fransız felsefesinin Descartes'ten başlayarak kendisine gelen tarihi itibari ile bir süreklilik içerdiğini ifade eder. Fakat yine Bergson yorumcularından Camille Riquier'nin *Archéologie de Bergson*, *Temps et Métaphysique* yapıtında doğru bir şekilde vurguladığı gibi Bergson'un ortaya çıkardığı "açık ve reddedilemez" kopuşu da hesaba katmak gerekir (2009, s. 13). Bergson'un yaptığı bu süreklilik vurgusunun ardında aslında Fransız felsefesinin, diğer felsefi geleneklerden farklı olarak, bilim ve felsefeyi daima bir arada icra ettiği düşüncesi yatar. Bergson bu özelliğin tek başına Fransız felsefesini tanımlamaya yeteceğini ifade eder.

Bergson her ne kadar bilim ve felsefe arasındaki ilişkiyi asla göz ardı etmese de, ona yönelik eleştirilerin büyük çoğunluğu, kaynağını Einstein ile tartışmasında bulan, Bergson'un bilimsel yetersizliği hatta bilim karşıtlığı üzerine kurulur. Hans Reichenbach (1891–1953) *Bilimsel Felsefenin Doğuşu* yapıtında sistemler felsefesinin bilimle doğrudan ilişkili olduğunu ve bunun Kant ile birlikte sona erdiğini ileri sürer. Reichenbach Bergson'un da dâhil olduğu kimi on dokuzuncu yüzyıl filozoflarının bu bakımdan ele alınmasına tepki gösterir, çünkü Reichenbach'a göre, bu felsefeciler bilim ve felsefe arasındaki ilişkiyi görmezden gelmişlerdir. Dolayısıyla bu felsefecilerin ünü ya kullandıkları "dilin kandırıcılığı" ya da "üsluplarındaki sahte bilimsel kurulu[ğa]" dayanır (1993, s. 96).

Bergsoncu düşünceyi sınıflandırmayı hem kolaylaştıran hem güçleştiren odaklardan biri dolayısıyla Bergson ve bilim arasındaki ilişki olduğu söylenebilir. Bu odağın biri olumlu, diğeri ise olumsuz bir kavrayış ve yaklaşıma dayandığını söylemek gerekir. Olumsuz kavrayışın da olumlu kavrayışın da önemli temsilcileri vardır. Fakat

olumsuz odağın temsilcilerin otoritesi baskın çıktığı dikkate alındığında eleştirilerinin kabul edilme gücü sayesinde bir yaygınlık kazanmış ve Bergson'un bu eleştiriler üzerinden uzun yıllar ihmal edilmesinin yolunu açmıştır. Bu açıdan Bertrand Russell ve Albert Einstein iki önemli örnektir.

F. C. T. Moore *Bergson, Thinking Backwards* kitabında Russell'ın "yanlış anlama ve yanlış yorumlarının" Bergson'un analitik felsefe geleneği tarafından ihmal edilmesindeki rolünü vurgular ve buna ihmale karşın Bergson'un analitik geleneğin "temel varsayımlarına radikal meydan okumaları" olduğunun altını çizer (1996, s. xi). John Mullarkey *The New Bergson* derlemesine yazdığı *La Philosophie Nouvelle* or Change in Philosophy başlıklı giriş bölümünde Bergson'un eserlerinin üzerinde durduğu sorunlar itibarıyla kıta felsefesi ve analitik felsefe gelenekleri bakımından bir "ara kesit" olduğunu ileri sürer (1999, s. 2–3). Mullarkey'e göre Bergson'un analitik gelenekle ilişkisinin bağlamı onun zihin-beden problemi, görelilik fiziği ve biyolojiye dair düşünceleridir. Russell'ın *Batı Felsefesi Tarihi* kitabında Bergson bölümü 1912'de The Monist dergisinde yayınladığı makaleye dayanır. Bergson'un felsefi anlamda sınıflandırılamaz olduğunu göstermeye çalışırken aslında Bergson'u alaycı bir dille felsefi düşüncenin dışında sınıflandırır. Russell'ın eleştirisi Bergson'un görüşlerinin temellendirmesini yapmadığı, nedenlerini sunmadığı, okuru benzetmeler ve karşılaştırmalarla ikna etmeye çalıştığına dayanır ve nihai olarak üslubun çekiciliğine dayalı bu şiirsel ifadelerin "ne kanıtlanabilir ne de çürütülebilir" olduğu ve argümana dayanmadığı için argümanla alt edilemeyeceği yargısına karar kılar (2012, s. 520, 530 ve 536).[18] Russell'ın felsefi mirasının asıl ekseni felsefe tarihçiliği değildir kuşkusuz.

[18] Bergson'un bellek ve beden kuramını ele alacağımız bir sonraki bölümde bu katkının

Russell'ın bu taraflı ve öznel yorumu Bergson düşüncesinin analitik gelenekte değerlendirilmesini engellemişse de bugün analitik felsefenin gündeminde önemli bir yer tutan yapay zekâ tartışmalarında Bergson'un birçok düşüncesinin katkı sunabileceğini düşünüyoruz.[19]

Jimena Canales *The Physicist and The Philosopher* kitabında Einstein-Bergson tartışmasının kapsamlı bir incelemesini sunar. Canales Bergson'un, Einstein'ın, felsefi tartışmalarına aşina olmadığı, hatta eleştiriye konu olan *Durée et Simultanéité*'yi doğrudan incelememiş olduğu, itirazlarını dolaylı eleştirilere, hâlihazırda Fransa'da kendisine karşıt olan bilim çevrelerine dayandırmış olduğuna ilişkin görüşlerini çeşitli kaynaklardan aktarır (2015, s. 46). Einstein Bergson'un zamana ilişkin kavrayışının tamamen bir hata olduğunu vurgular (*aktaran* Benrubi, 1942, s. 108). Bergson Einstein'ı sadece yeni bir fizik değil, yeni bir düşünce tarzı ortaya koymuş olmasıyla takdir ederek başlar incelemesine (*Durée et Simultanéité*, 2003, s. 8). Bergson'un yapmaya çalıştığı şey kurama ontolojik bir temel vermek ve metafizik ile bilim arasındaki köprüyü bu problem etrafında yeniden kurmaktır. Bergson'un temelde reddettiği düşünce ise kendi süre kavrayışıyla tutarlı olarak "evrenin tek bir matematiksel temsile" indirgenmesidir (age, s. 21). Timothy S. Murphy'nin özetlediği üzere, Einstein'a göre "geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki ayrım bir yanılsamadır" ve

---

boyutlarına değineceğiz.

[19] Bergson, Chevalier ile görüşmelerinde ifade ettiği üzere, Russell'ın kendisine karşı bu "düşmanca" tavrının aslında bir "intikam" olduğunu düşünmektedir. Bergson zamanında Russell'ın "Platoncu İdealara ilişkin fazlasıyla özdeksel yorumunu reddetmesinden" ötürü kendisini bağışlamadığını düşünür (Chevalier, 1959, s. 197).

"fiziğin bakış açısından zaman ve onun ölçtüğü olaylar ilkesel olarak daima tersine çevrilebilir ki bu da zamanın bir dayanağı ve gerçekliği olmadığı anlamına gelir" (Mullarkey, ed. 1999, s. 70). Canales Einstein ve Bergson arasındaki tartışmayı "zamana ilişkin anlayışımızı değiştiren bir tartışma" olarak değerlendirir. Buna karşın Alan Sokal ve Jean Bricmont'un *Son Moda Saçmalar* adıyla dilimize çevrilen *Impostures intellectuels* kitabı, bu tartışmayı öncelikle "bilim savaşları" olarak niteledikleri çatışmanın kaynaklarından biri olarak ele alır. Nihai olarak bu savaşı bilimin zafer hanesine bir başarı olarak kaydeder ve Bergson'u eleştirdikleri postmodernizm kaynağında akla karşı sezgi ve öznel deneyimi koyan geleneğin temsilcisi olarak yaftalarlar (1997, s 165).[20]

Bergson'un bu tartışmadaki başarısızlığı biçimseldir; görelilik kuramına ilişkin eksik ve hatalı teknik bilgisinden kaynaklanır. Ne var ki Bergson görelilik kuramıyla çekişme halinde bulunan kuantum fizikçileri açısından doğrudan etki ve dolaylı

---

[20] Sokal ve Bricmont'un yapıtı ülkemizde de popülerlik kazanmıştır. Fakat Türkçe çeviri, İngilizce çevirisinde olduğu gibi, yazarların tercihine dayalı olarak Bergson üzerine yazılmış bölümü (özgün baskıda 11. Bölüm *Un regard sur l'histoire des rapports entre science et philosophie: Bergson et ses successeurs* [Bilim ve felsefe arasındaki ilişkinin tarihi üzerine bir bakış: Bergson ve halefleri]) dışarda bırakır. Yazarlar İngilizce çeviride Bergson bölümünün okuru ilgilendirmeyeceği gerekçesiyle çıkartırlar. Bu görüşe katılmıyorum. Değindiğim üzere Bergson hem tarihsel hem de güncel olarak İngilizce konuşulan ülkelerde ilgiye mazhar olmuştur. Ülkemizdeki Bergson ilgisinin kendine has tarihi dikkate alındığında ise bu yazar-çevirmen tercih ortaklığının anlaşılır olmadığını belirtmek isterim.

paralellikler söz konusudur. Timothy S. Murphy'nin aktardığı üzere Louis de Broglie (1892–1987) kuantum mekaniği ve Bergson'un felsefesinin bütünü arasında birçok benzer nokta olduğu kanısındadır (Mullarkey, ed., 1999, s. 79). Murphy, David Bohm ve Basil J. Hiley'de doğrudan Bergson'a referans olmaksızın şaşırtıcı paralellikler olduğunu vurgular (age, s. 80). Bu etkileşim Bergson'un bilim ve felsefenin birbiriyle karşılıklı ilişkisinin gerçekliğin bütünsel algısı için gerekliliği görüşünü bir kez daha onaylar. Ilya Prigogine *Is Future Given*? [Gelecek Verili midir?] kitabında Einstein'ın da Bergson'u anlamadığını, zira dönemin fiziğinde zaman kavrayışının göksel cisimlerin periyodik ve döngüsel hareketlerine odaklanırken, bu fiziğin Bergson'un özgün biçimde ifadesini bulmaya çalıştığı içsel, gerçek ve yaratıcı zamanın yönünü görmezden geldiğini vurgular (2003, s. 60–1).

Bilim ve bilimsel felsefe cephesinden gelen bu iki kuvvetli eleştiriyle aynı düzeyde olmasa da genel niteliği itibarıyla Bergson felsefesine karşı olumsuz tutumda birleşen ve etki gücü bakımından farklılıklar gösteren bir başka yaklaşım ortaklığı söz konusudur. Bu yaklaşım Bergson felsefesini doğrudan konu edinmek yerine onda olmayana odaklanarak kurar eleştirisini. Bu eleştirilerin bir ekseni taraflı ve aceleci bir Bergson reddiyesi olarak öne çıkarken, diğer ekseni belirleyen Bergson'da kurucu bir karşıtlık bularak aslen kendi düşüncelerini meşrulaştırma arayışıdır. Bu eksenler nihai olarak kesişirler, dolayısıyla bu eleştirel yaklaşımların tümünü tasnif etmek ve ele almak yerine öne çıkan ve Bergson düşüncesinin etkileşim ağını gösteren birkaç örneğe değinmek yerinde olacaktır.

Yaşama, devinim ve değişimin, oluşun sürekliğinin yaratıcı akışında yaklaşan Bergson'a yönelik eleştiri odaklarından biri bu düşüncede ölüme ve trajik olana yer

olmadığı, dolayısıyla kötülük problemini görmezden geldiğine işaret eder.[21] Bir başka eleştiri ise Bergsoncu özgün zaman kavrayışının, sürenin, öncelik ve sonralık ya da geçmiş, şimdi ve gelecek ilişkisine getirdiği yaklaşımın bir tarih felsefesi imkânını ortadan kaldırdığı görüşünü öne çıkarır.[22] Bu görüşle bağlantılı olarak

---

[21] Bu eleştirinin kapsamı Bergson'un dindar muarızlarının genişliği ile doğru orantılıdır. Fakat bu görüş ölümde bir "realite nouvelle" (yeni bir gerçeklik) gören Marcel Proust (1871–1922) ve onun üzerinden Walter Benjamin'e (1892–1940) geçmiş bir eleştiriye evrilir. Bu eleştirinin özgün ufku Bergson'dan farklı olarak, insani deneyimi parçalandığı bir uğrakta ele almalarıdır. Benjamin'in tarih tezlerinin ve insani deneyime ilişkin kavrayışlarının Bergson'a olan borcu ayrıca ele alınması gereken bir konudur.

[22] Tarihin ihmali ve tarih felsefesine ilişkin Fransız felsefesinin kayıtsızlığı yalnızca Bergson'a yöneltilen bir eleştiri değildir. Bernauer, *Foucault'nun Özgürlük Serüveni*'nde, Descartes'ten Bergson'a uzanan bu ilgisizliğin kutuplarından biri olarak görülmesi itibarıyla önemlidir (2005, s. 37). Burada vurgulanması gereken Hegelci düşüncenin Bergson sonrası Fransız düşüncesine girişi ve Bergsoncu düşüncenin bu düşünceye karşı eleştirel tutumun bir dayanağı olarak etkide bulunduğudur. Gilles Deleuze'ün fark felsefesinin kurucu bileşenlerinden biri olarak Bergson'un rolü oldukça belirgindir. Michael Hardt, *Gilles Deleuze, Felsefede Bir Çıraklık*'ta, Deleuze'ün "Bergson düşüncesinin temel güdüsünün Hegel'e karşı doğrudan bir antagonizm olduğunu iddia etmese de, onun Bergson okuması Hegel'e saldırıyı sürekli kendi eleştirel sınırı olarak tut[tuğunu]" ileri sürer (2002, s. 31).

Bu felsefi katkının yanı sıra Bergson'un genel olarak tarih tasarımı bağlamındaki etkisine bakmak gerekir. R. G. Collingwood *Doğa Tasarımı* eserinde Bergson'un

düşünebileceğimiz bir diğer eleştiri Bergson'da boşluğa, süreksizliğe ve kesintiye yer olmamasını sorun edinir.[23] Bu eleştiriler arasında hem tarihsel hem de güncel olanı Bergson'un zaman kavrayışının uzama yönelik eleştirisinin uzam/mekân alandaki çalışmaların ortaya çıkmasını geciktiren ve engelleyen bir etkisi olduğunda ısrar eder.[24]

---

hatasının "yaşamı ciddiye alması değil, başka hiçbir şeyi ciddiye almaması" olduğuna işaret eder (1999, s. 164). Eleştirel tavrını korumakla birlikte Collingwood *Tarih Tasarımı*'nda Bergson'un bilince dair yaklaşımının yalnızca Fransız tarihçiliğine değil fakat "tarih kuramına değerli bir katkı" sunduğunu vurgular. Collingwood, olgularla kavga eden Alman tarihçilerinin tavrı karşısında Fransız tarihçilerinin başarısının Bergsoncu kendini sürenin/olayların içine yerleştirme anlayışına dayandığını ileri sürer (1996, s. 228). Collingwood'a göre nihayetinde Bergson'un özgün katkısı öznelliğin, içsel deneyimin sınırında kalarak bu başarıyı sürekli kılamaz (age, s. 228–229).

[23] Bu eleştiri Gaston Bachelard'ın (1884–1962) *Sürenin Diyalektiği*'nde ortaya koymak istediği "durma felsefesi" bağlamında Bergson'u Bergson'a karşı okumaya dayanır. Bachelard bu girişimi şöyle özetler: "O halde süreksiz bir Bergsonculuk denemesi geliştirmek istiyoruz, Bergsoncu süreye *daha fazla* akışkanlık, *daha fazl*a sayı, düşünce fenomenlerinin gerçek olanın nicel özellikleriyle kurduğu bağlantıda da *daha fazla* kesinlik vermek için, bu sürenin *aritmetikleştirilmesinin* zorunlu olduğunu göstermek istiyoruz" (2010, s. 23, vurgular bana ait).

[24] Edward W. Soja'nın *Postmodern Coğrafyalar*'da ortaya koyduğu üzere Bergson "mekânsal miyopluğun" temsilcisi olarak işaret edilir ve "mekânın olağanüstü değersizleştirilmesi ve ikincil konuma (zamana göre) itilmesinin" müsebbibi olarak suçlanır (2017, s. 165). Soja mekâna dair çalışma alanın kurucularından Henri

Görüldüğü üzere bu eleştiriler çoğunlukla mahkûm etmek üzerine kuruludur, fakat son noktada Bergsoncu düşüncenin özgün eleştirilerini göz ardı etmek ya da kendine özgü bir düzeyde yeniden kurmaktan geri durmayarak bu düşüncenin sürekliliğinin birer uğrağı olurlar.

Michel Foucault, Georges Canguilhem'in *Le Normal et le Pathologique* yapıtına yazdığı "Yaşam: Deneyim ve Bilim," başlıklı önsözde Bergson'u Fransız felsefesini belirleyen yaşam ve kavram ikiliğinin yaşam kutbunun temsilcisi olarak ele alır (*Felsefe Sahnesi* içinde, 2011, s. 356). Foucault için bu ayrım Fransız felsefesindeki diğer karşıtlıkları kapsayan temel bir karşıtlık oluşturur. Foucault bunu şöyle ifade eder: "Bu çizgi, bir deneyim, anlam, özne felsefesini, bilgi, rasyonalite ve kavram felsefesinden ayıran çizgidir" (age, s. 356). Alain Badiou, Foucault'ya göndermede bulunmaksızın, yaşam ve kavram arasındaki bu ayrımı "XX. yüzyılın ikinci yarısında Fransız felsefesinin esas problemi" olarak belirler (2015, s. 12). Bu ayrım/karşıtlıkta Bergson'un karşısına konan Canguilhem ise *Normal et Pathologique* ile aynı yıl yayınladığı "Le concept et la vie" [Kavram ve yaşam] makalesinde kavram ve yaşam ayrımını daha geriye götürür. Karşıtlığın her ikisinin de Aristoteles'e bağlandığını gösterir: "Aristoteles bir kavram mantıkçısı ve aynı zamanda canlı varlıkların bir sistematik düşünürü değil midir?" (1966, s. 194).

Lefebvre'ye (1901–1991) referansla bu suçlamasını meşru kılmaya çalışsa da David Harvey, Lefebvre'in *Mekânın Üretimi* yapıtına yazdığı sonsözde Lefebvre'nin Bergson'a olan dolaylı borcunu ortaya koyar (2014, s. 420). Bu bağlamda bir itiraf da Paul Ricoeur'den (1913-2005) gelir. *Eleştiri ve İnanç*'ta bir araya getirilen söyleşilerden birinde ifade ettiği üzere Ricoeur Bergson'u mekâna dair eleştirileri nedeniyle zamanında hakkıyla ele almadığını vurgular (2017, s. 126).

Canguilhem'in bu yaklaşımına katılarak bu karşıtlığın felsefe tarihini dikine kesen ve her zaman farklı kaynaklarda değil bazen aynı düşüncenin içinde temsil edilen kurucu bir süreklilik olduğunu düşünüyorum. Bu bağlamda Bergson'un kesinlik ve nesnellik ufku olmayan, öznelliğe gömülü, akıl karşıtı, hatta irrasyonalist bir düşünür olmaktan ziyade yaşam ve kavram arasındaki ilişkiyi kavramın katılığında değil yaşamın akışkanlığında tesis edecek başka bir mantık arayışında temellendiğinin açıkça anlaşılmasının Bergson'un düşüncesini bütüncül bir kavrayışı açısından gerekli olduğunun altını çizmek istiyorum.

Bergson Friedrich Nietzsche (1844–1900) ve Wilhelm Dilthey (1833–1911) ile birlikte yaşama felsefesinin, alm. *Lebensphilosophie*, bir bileşeni olarak sınıflandırılır.[25] Bu üç filozofu bir araya getiren özellikler akla yönelik eleştirel tutumlarında, soyut rasyonalizmin birey ve farkı katılaştırıp şeyleştiren mekanizmine karşı tepkilerinde görülebilir. Bu tepkisel ortaklık yaşam ve kavram arasındaki karşıtlığın yeni bir biçimde ortaya çıktığı tarihsel bir uğrağı işaretler. Burada belirtmek gerekir ki bu üç filozofun yaşama yaklaşımı kendine has farklılıklar içerir. Ortaklaştıkları nokta yaşamın, dönemi itibarıyla, henüz şekillenmekte olan ve fiziksel matematiğin yöntemsel eğilimlerini takip eden biyoloji ile değil yaşanmış deneyimin kendisine odaklanan bir metafizik bağlamında ele alınmasıdır.

Bergsoncu düşüncenin temel eğilimi yaşam ve kavram arasında açılan mesafenin, metafizik yoluyla kapatılması, insani deneyimi indirgenemez bütünlüğünde

---

[25] Bergson'u fenomenolojinin ya da varoluşçuluğun öncüsü olarak sınıflandıranlar olduğu gibi, tam tersine bu iki felsefi geleneği Bergsonculuğun gündemden düşmesinin kaynağı olarak görenler de mevcuttur.

kavramanın çabasıdır. Entelektüel biyografi, bir filozofun düşüncesinin anlaşılmasında her ne kadar yararlı olsa da, tek başına asla yeterli değildir. Dolayısıyla Bergson'un sözünü ettiğimiz çabasının uğrakları, başarı ve başarısızlıkları ancak yapıtın kendisine geri gitmekle mümkündür.

II. 2. Felsefenin Görevi: Düşünce Alışkanlıklarını Tersine Çevirmek

Bergson, temel yapıtlarının dışında, konferans ve bildirilerinde, zaman içinde düşüncesinin problemli yanlarına dair ya da kendisine yöneltilen eleştirilere cevap olarak tashihler ortaya koymaya çalışmıştır.[26] Fakat yine de bu tashihler Bergsoncu düşüncenin kendi iç çatışmaları ve çelişkilerinden bütünüyle arınmış olduğu anlamına

---

[26] Burada temel yapıtlar olarak vurguladığımız yapıtlar: *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri* (1889), *Madde ve Bellek* (1896), *Yaratıcı Tekâmül* (1907) ve *Ahlak ve Dinin İki Kaynağı* (1932). Bu "temel" yapıt yaklaşımı Bergson çalışmalarına öne çıkan bir tercihi belirler. Ayrıntılı olarak değindiğimiz Bergson-Einstein tartışmasını belirleyen *Durée et Simultanéité* (1922) ve Bergson'un estetiği olarak addedilen *Gülme* (1900) yapıtları bu *temel* yapıtlar listesine dâhil edilmezler. Bu tercihler kendi içlerinde, Bergson okumalarının çerçevesi itibarıyla, tutarlıdır. Ancak burada bu yaklaşımın dışına çıkarak bütün kuşatıcılığıyla olmasa da *Durée et Simultanéité* ve asıl olarak *Gülme* yapıtını Bergson'un temel ya da ikincil yapıtları bağlamında sınıflandırmadan, bu düşüncenin kendi iç çelişkilerine cevap üretecek bir kaynak olarak ele alacağım. Bu bağlamda yeri geldiğinde ekleyeceğim, henüz Türkçeye ve İngilizceye çevrilmemiş, birkaç küçük metin de bizim Bergson okumamızın temel odağı olacak. Bergson'un temel yapıtları arasına katılmamakla birlikte Bergson'un sözünü ettiğimiz muhtelif konuşma ve konferanslarından oluşan iki yapıt *Zihnin Kudreti* [*L'Energie Spirituelle*] (1919) ve *Düşünce ve Devingen* [*Pensée et Mouvant*] (1933) da bu ilgisizlikten payını almışlardır. Fakat bana göre Bergsoncu düşüncenin etkisinin kendi içinde sürekli bir etkinlik ve etkileşim taşıyor olmasından kaynaklandığını göstermek açısından önem taşırlar.

gelmez. Nasıl ki Bergson'un sistem düşüncesine olan karşıtlığı bazen bu çatışma ve çelişkileri ihmal etmeyi meşru göstermezse, bu çatışma ve çelişkilerle hesaplaşmadan bu özgün düşüncenin bütünüyle yadsınması sonucuna gitmek de aynı düzeyde gayrimeşrudur.

Bergson düşüncesinde yol alacağımız güzergâhın ana hatlarını belirlemek adına Bergson düşüncesinin temel eleştirel dağarcığının önemli bir parçası olan Zenon paradokslarına geri dönmek gerekir. Dolayısıyla öncelikle bu paradoksları, Bergson'un eleştirisine konu olduğu biçimiyle, ele alacağız. Bergsoncu düşüncenin kendi paradokslarının, çelişki ve çatışkılarının, ele alınması ancak bu bağlamda anlaşılırlık ve derinlik kazanır.

II. 3. Zenon'un Paradoksları: Zaman Uzam mıdır?

Matematik tarihi açısından çözümsüz problemler dağarcığının ayrıcalıklı bir yeri vardır. Casti ve de Pauli *Gödel* kitabında bu, henüz, "çözülmemiş problemlerin" matematiğin "yaşam kaynağı" olduğu kanısını tartışırlar (2004, s. 77). Paradokslar da, matematik tarihinde ayrıcalıklı bir yeri olan söz konusu çözümsüz problem dağarcığında ayrıcalıklı yer tutarlar. Felsefenin esasen soruda temellendiği klasik görüşünü taşıyan Sorensen paradoksların "felsefenin atomları" olduğu iddiasındadır (*A Brief History of Paradoxes*, 2003, s. xi). Paradokslar üzerine çalışan başka bir düşünür, Sainsbury, ise paradoksların önemli bir işlevine dikkat çeker: "…paradokslar ciddi problemler ortaya koyarlar. Tarihsel olarak düşünce krizleriyle ve devrimci atılımlarla bağlantılıdırlar" (*Paradoxes*, 2009, s. 1). Bu bakımdan Zenon'un paradoksları paradigmatik olarak öne çıkarlar.

A. N. Whitehead (1861–1947), çağlar boyu gündeme kalan, bu paradigmanın ihtilaflı konumunun altını çizer: "Zenon'un yadsınmaksızın ele alındığı hiç görülmemiştir ve her çağ onun yadsınmaya değer olduğuna kanaat getirmiştir" (*aktaran* Sorensen, 2003, s. 56). Zenon ve paradoksları ilk yapıtlarından itibaren farklı yoğunluklara fakat devamlılığını koruyarak Bergson'un gündeminde kalmıştır.[27] Bu paradigmayı Bergson açısından sürekli gündemde tutan bu paradigmanın Bergson'un eleştirisinin eriminde olan başka bir paradigmanın kaynağı, dayanağı olmasındandır: zamanın uzama indirgenmesi ya da uzamın zamanı ikame etmesi. Dolayısıyla bu

[27] Bu sürekliliğin Bergson yapıtlarındaki zirvesi, kuşkusuz, bu meselenin kendi başına, ayrıntılı ve nihai biçimde ele alındığı yer, *Yaratıcı Tekâmül*'dür. Dolayısıyla bu alt bölüm genel itibarıyla bu yapıta odaklanacaktır.

paradigmanın eleştirisi, Leonard Lawlor'un *The Challenge of Bergsonism*'de vurguladığı üzere, aynı ve başka arasındaki tek yanlı ilişkide temellenen özdeşlik mantığının eleştirisidir (2004, s. x).

Zenon ve paradoksları Bergson için sürekli eleştirel ilgi kaynağıdır. Bu bakımdan *Yaratıcı Tekâmül*'ün son bölümünde, Zenon'a yapılan atıf da tesadüfi değildir.[28] Bu atıf gerçekliğin veya Bergson açısından aynı anlama gelen oluşun sürekliliğinin asli anlamının araştırılmasına adanmış bölümün temel odağıyla ilgilidir. Bergson, hareketi ve çokluğu reddetme ekseninde ileri sürülen Zenon'un argümanlarının Batı biliminin ve metafiziğinin sinematografik metodu için temel paradigmayı temsil ettiği kanaatindedir. Dolayısıyla Bergson, Zenon'un dört argümanı da aynı yanılsamayla sonuçlandığını iddia eder. Bergson bu yanılsamaların sözde kanıtlarının "hareket esnasında geçilen hattın harekete hasredilmesi ve bu çizgi için doğru olanın hareketin kendisi için de doğru olduğunun varsayılmasından" ibaret olduğunu ileri sürmektedir (*Yaratıcı Tekâmül,* 2017, s. 357). *Yaratıcı Tekâmül*'ün bu bölümünde Bergson, batı bilimi ve felsefesinin iki temel yanılsamasını da bu eleştirel bağlamda ele alır. Zenon'un genel olarak hareket ve gerçeğe yönelik yanlış kavrayışı Bergson'un karşı çıktığı ilk yanılsama ile çakışır. Bergson'a göre bu ilk yanılsama "durağan olmayanı durağan olan, hareketi hareketsiz olan aracılığıyla düşünebileceğimiz" varsayımdan kaynaklanmaktadır (age., s. 324). Öte yandan, Bergson için zaman ve hareket gerçektir, hatta hareket aslında gerçekliğin kendisidir. Üstelik hareket söz konusu olduğunda,

[28] Bölümün tam başlığı kendi başına Bergson'un eleştirisi hakkında fikir verir: "Düşüncenin Sinematografik Mekanizması ve Mekanistik İllüzyon, Sistemlerin Tarihine Bir Bakış."

zaman asla ihmal edilebilir değildir. Dolayısıyla, zaman, hareketten ayrıştırılabilir bir şey olarak anlaşılamaz. İkinci illüzyon, Bergson'a göre, faydacı aklın çalışma tarzından kaynaklanmaktadır. Bergson, bu iki yanılsamanın kaynağının aynılığının altını çizer. Bergson bu anlamda, ikinci yanılsamanın ortaya çıkma nedenin "pratik eyleme yönelik bir prosedürün spekülatif olana aktarılması" olduğu görüşündedir (age., s.324). Bununla birlikte, Bergson, bu düşünme tarzı bize gerçeğin yalnızca bir bölümünü verebileceğini düşünmektedir. Gerçekliğe dışarıdan yaklaşan bu düşünme tarzı tek yanlı ve taraflıdır, oluşu değil olmuş olanı pratik ihtiyaçların süzgecinden geçirerek, ait olmadığı bir dile tercüme eder. Dolayısıyla Bergson bu düşünce tarzının fayda uğruna gerçekliğin bütüncül doğasını göz ardı ettiğini göstermeye çalışır.

Bergson, mutlak bilginin mümkün olduğunu, yani, gerçekliğin bütüncül bir açıklanmasını, pratik faydanın gerekliliklerine taviz vermeden elde edebildiğimizi iddia etmektedir. Ancak, Bergson'a göre, mutlak bilgi, söz konusu sinematografik yöntemle değil, sezgisel yöntemle elde edilebilir. Zekâ ve sezgi bilincin vazgeçilmez unsurları olmakla birlikte, zıt yönlerde yol alırlar. Zekâ cansız maddeye, sezgi hayata yöneliktir. O halde, bilgi teorisi ve yaşam teorisi arasındaki kopukluk yalnızca sezgi yoluyla birleşebilir. Bergson bunun basit bir iş olmadığının farkındadır. Dolayısıyla, öncelikle, hareket eden, değişen ve devinen, gerçeklik içine kendimizi yerleştirmek, faydacı aklın dışsal bakışının yanılsamalarından kurtulmak için, gerçeğe içerden bakmanın bir yordamını elde etmemiz gerekir.

Bergson bize gerçekliğin ancak belirli kısmını verebilecek bir tür eylem veya fayda eksenli zihinsel tutumun aksine, "sürede gerçeğin tam da özgün yapısını gören bir felsefe" önermektedir (*Yaratıcı Tekâmül,* 2017, s. 323). Bergson'un Zenon'a verdiği cevabı bağlamına oturtmak açısından, ilk önce onun bu zihinsel alışkanlığın temel

özelliklerine, yani düşüncenin sinematografik mekanizmasına ilişkin eleştirisine değinmek önemlidir. Nihayetinde, hareketin gerçekliğinin reddedilmesine dayanan bu paradokslar, Bergson açısından, sinematografik düşünce olarak adlandırdığı mekanizmanın arketipi olarak anlaşılmaktadır. Buradan hareketle ifade etmek gerekir ki Bergson'un sinematografik düşünce mekanizması ve onun yanılsamalara dayalı sonuçlarına yönelik sistematik ve radikal reddiyesi kendi alternatif metafiziğini belirgin kılan çizgilere dayanak sunar.

Bergson'a göre, Zenon'un paradokslarında örneklenen, bu entelektüel eğilim, düşüncenin sinematografik mekanizması batı felsefesi ve bilimi tarihi bağlamında hakim bir paradigmadır. Dolayısıyla düşüncenin sinematografik mekanizması ve onun yanılsamaya dayalı gerçeklik anlayışı sınırlı bir olgu değildir. Şimdi şunu sorabiliriz, sinematografik yöntemin izlediği yol nedir? Bergson'a göre, sıradan bilgi, sinematografla benzer şekilde çalışır. Bu sıradan bilginin mekanizması ise şu şekilde açıklanır:

> Kendimizi şeylerin içsel oluşuna bağlamak yerine, bu oluşu yapay biçimde yeniden kurmak için şeylerin dışında konumlandırmaktır. Geçip gitmekte olan gerçeklikten, sanki anlık görüntüler alırız ve bunlar gerçekliğin karakteristikleri olduğundan, bu anlık görüntüleri bilgi düzeneğinin arkasında soyut, tek biçimli ve görünmez bir oluş boyunca sıralamak yoluyla asıl oluştaki karakteristiği taklit etmeyi yeterli buluruz. Algı, zekâ, dil genel olarak hep böyle işler. Oluş ister düşünülmüş isterse ifade edilmiş, ya da algılanmış olsun, içimizde bir çeşit sinematografı harekete geçirmekten başka bir şey yapılmış olmaz (*Yaratıcı Tekâmül*, s. 352–353, çeviride kısmen farklılaştım).

Bergson için bu düşünce tarzı yalnızca modern felsefe ve bilime dair bir mesele değildir. Antik ve modern bilim ile metafizik aralarındaki farklılıklara rağmen, özgün ilişkileri dikkate alındığında, modern metafizik ve bilimin antik felsefe ve bilim ekseninde kurulduğunu göstermektedir. Bu nedenle, Bergson için aradaki fark bir doğa farkı değil yalnızca bir derece farkıdır. Antik entelektüel gelenek gerçekliğin çeşitliliği ve oluşun evrenselliğini *kavram*lara indirgerken, modern gelenek aynı indirgeyici zihinsel tutumu korumakla birlikte, bu tutumu *yasa*lar üzerinden icra etmiştir.

Bergson, metafiziğin temel sorusunu şimdiye kadar sürdürülen bu sinematografik zihinsel tutuma karşı sezgi ekseninde yeniden kurmaya uğraşmıştır. Görev bu şekilde kurulduktan sonra, Bergson'un neden bu yeni metafiziği açıklama sürecinde hakim düşünce sistemlerini ya da genel olarak sistem düşüncesini eleştirmek için ciddi bir çaba sarf ettiğini görmek şaşırtıcı değildir. Ancak bütün büyük filozoflar tarafından sergilenen meydan okumalardan bildiğimiz "tevazu" ile Bergson'da da karşılaşırız: "[...] bu türden bir felsefe bir günde yapılamaz. Bu felsefe şimdiye kadar bildiğimiz felsefe sistemleri gibi ya toptan kabul edilecek ya da reddedilecek bile olsa bir kişinin eseri olarak değil, birçok düşünür ve gözlemcinin birbirini tamamlayan, düzelten ve geliştiren ortak ve ilerletici çabasıyla kurulacaktır" (*Yaratıcı Tekâmül*, 2017, s. 70).

Bergson'un batı metafizik ve bilimine yönelik genel eleştirileri ile ilgili olarak Zenon'un tartışmaları, bu iki birbirine bağlı geleneğin temel bir yanılsamasını örneklendirmek bakımından büyük önem taşıyor. Bu yanılsama, hareket eden gerçekliğin hareketsizlik açısından düşünülmesi ve şeylerin sürekli akışını statik olarak ölçülmesinden, ya da ölçülebilir olduğunun iddia edilmesinden, oluşur. Bu nedenle, bilen özne ile bilinen nesne arasındaki boşluk kapatılamaz ya da yalnızca gerçekliğin

kaybı pahasına bir arada tutulabilir. Bu sonuç aklın faydacı yönü nedeniyle kaçınılmazdır. Kendimizi deneyime yaklaştırmak yerine, bu faydacı yanılsamaya dayalı yaklaşım bize, kaba sembol ve göstergeler yoluyla, oluşun kesintisiz akışını kendi özgünlüğünde anlamayı imkânsız kılan bir gayrimeşru ikame ilişkisi sunar.

Yaratıcı Tekâmül'ün bu belirlemesi bağlamında, Elea okulunun Batı felsefi geleneğine katkısını geri dönmek aydınlatıcı olabilir. Bu okulun Batı felsefesinin tarihinde önemli bir köşe taşı olduğu yadsınamaz. Tanınmış bir antik felsefe uzmanı olan Charles H. Kahn, "The Thesis of Parmenides" [Parmenides'in Tezi] makalesinde, "Herhangi bir anlamda, eğer ontoloji Varlığın, var olanın araştırılmasıysa ve metafizik nihai Gerçekliğin veya en temelde olanın ne olduğunun araştırılması ise Parmenides'in hem ontoloji hem de metafiziğin kurucusu olarak kabul edilmesi makuldür. Zira Varlık veya Gerçeklik kavramlarını felsefi tartışmanın ayırt edici bir konusu olarak ortaya koyan ilk kişi odur" der (*Essays on Being* içinde, 2009, s. 143). Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology* yapıtında [Anaksimander ve Yunan Kozmolojisinin Kökeni] Parmenides'in Yunan düşüncesinin gelişimindeki etkisinin belki de modern felsefede Kant'ın *Eleştirisi*'yle karşılaştırılabileceğini" iddia eder (1994, s. 205). O halde, Zenon'u ele almadan önce, varlık anlayışının Parmenidesçi temel özelliklerine kısaca göz atmak gerekir. Parmenides, varlığın hiçbir başlangıcı olmadığını, yani yaratılmadığını ve hiçbir zaman yok edilemeyeceğini iddia etmektedir. Varlık hareket ettirilemez ve bütündür, olduğu gibidir ve sonu yoktur; varlık vardır. Bu akıl yürütme biçiminin sistematik formunu Platon ve Aristoteles felsefelerinde bulmuş olduğu söylenebilir. Bu bağlamda, söz konusu akıl yürütme, Bergson'un karşısına aldığı entelektüalist düşünce çizgisinin soy kütüğüne işaret eder.

Zenon'un hareketin olanaksızlığı hakkındaki argümanları, paradokslar, kendilerini belirli bir tür entelektüel geleneğin kalıplaşmış örnekleri olarak ortaya koyar. Felsefe ve bilim tarihi boyunca hareket kavramının önemi göz önüne alındığında, Zenon'un paradokslarının açıkça üretken ve bu nedenle filozoflar ve bilim insanları arasında büyük tartışmalara yol açan büyük bir etkisi olmuştur. *Parmenides* diyaloğu, 128b'de, genç Sokrates, hocası üzerinden Zenon'un özgünlüğünü küçümseyen bir tartışma açar: "Siz [Parmenides] şiirinizde her şeyin bir olduğunu iddia ediyor ve bunun için takdire şayan deliller sunuyorsunuz. Siz birliği savunuyorsunuz, Zenon, kendi adına, çokluğun olmadığını öyle kendine has bir tarzda, argümanlarınız aslında tamamen aynı olsa da, hiç ortak bir noktaları yokmuş gibi ifade ediyor" (1989, s. 922). Genç Sokrates'in eleştirilerinin aksine, Parmenides'in genç bir öğrencisi olan Zenon, sadece hocasının kuramının sıradan bir savunucusu değildir. Zenon'un argümanlarında öne sürdüğü düşüncenin yanı sıra, onları nasıl ifade ettiğinin de büyük bir önemi vardır. Ancak eklemek gerekir ki bu argümanların kabulü tartışmalıdır. Bergson, eleştirilerini Zenon'un paradokslarının bizi gerçeğin eksik ve yanlış bir anlayışına götürmekten başka bir şey yapmayan bir düşünce geleneğinin kurucu örneği olarak kabul eder.

Buradan hareketle yineleyecek olursak Zenon, Parmenides'in bir öğrencisi ve Elea Okulunun bir üyesiydi, fakat Parmenides'in basit bir takipçisi değildi. Platon'un Parmenides diyaloğu aracılığıyla, meşhur *reductio ad absurdum* yöntemini kullanarak, Zenon'un, çoğulluk ve hareket tezlerinin saçmalıklarını kanıtlamaya çalışan bir kitap yazmış olduğunu biliyoruz. Bu referansın yanında, Aristoteles'in tanıklığı ve Aristeles'in otoritesini takip eden doksografik gelenek haricinde, Zenon'un belirli herhangi bir kitabı günümüze ulaşmış değil. Wheelwright, "Zeno'nun Parmenides'in monizminin bir ya da daha fazla yönünü desteklemek için kırk farklı akıl yürütme geliştirdiği söylentisini" gündeme taşır (*The Presocratics*, 1989, s 106). Wheelwright'a göre "Zenon'un

mekânsal hareketle ilgili daha iddialı argümanları kendi sözleriyle değil, sadece bu sözlerin daha sonraki filozoflar tarafından, özellikle de Aristoteles, özetlendiği biçimiyle korunmuştur" (age., s. 107). Bergson için Elea Okulu'nun oluş, hareket ve çoğulluğun reddedilmesine dayanan varlık kavrayışı batı metafiziği ve biliminin temel bir tutumunu temsil etmektedir. Bergson "şeylerin akışına yönelik düşünce ve dil tutumunu suçlamak yerine, [Yunanlılar] şeylerin gidişatının kendisini yanlış addetmeyi tercih ettiklerini" belirtir (*Yaratıcı Tekâmül*, 2017, s. 360). Bu tavrın esasen Elea okulun konumu olduğunu savunur.

Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*'de, Zenon'un yalnızca hareketin imkânsızlığını göstermeyi amaçlayan argümanlarını ele alır; uçan ok ile Aşil ve kaplumbağa. Bununla birlikte, Bergson diğer argümanların hepsinin aynı hatalı temele dayandığını düşünmektedir. Bergson'a göre Zenon'un argümanları, "hareketi kat edilen çizgiye tatbik ederek çizgi hakkında doğru olan şeyin hareket hakkında da doğru olduğunu farz etmekten ibarettir" (*Yaratıcı Tekâmül*, 2017, 356). Zenon'un uçan ok paradoksunu Bergson, hareketin imkânsızlığını göstermeyi amaçlayan iddiasının saçmalığına bir örnek olarak ele alır. Zenon'un tartışmasının iddiası, sinematografik düşünce mekanizmasının ilk yanılsamasına, yani hareketli gerçekliğin hareketsizlik açısından düşünülmesi ile çakışmaktadır. Bu zihinsel tavır, temsil edilen şeyden temsilin kendisine doğru kayda değer bir kaymayı örneklendirmektedir. Bergson, Zeno'nun argümanını şu şekilde özetliyor: "Yayından fırlamış okun hareketini göz önüne alan Zenon'un söylediklerine bakılırsa, bu ok, hareketinin her anında hareketsiz olacaktır, çünkü hareket etmesi en azından iki ardışık konum işgal etmesi için gereken zamanı bulamayacaktır… Bu nedenle belirli bir zamanda, belirli bir noktada hareketsiz halde olacaktır. Geçtiği yerlerin her noktasında, hareket ettiği müddetçe hareketsizdir" (*Yaratıcı Tekâmül*, 2017, s. 355). Bergson, bu argümanı ancak varsayımını

sorgulamadan sonucunu kabul edersek doğru kabul edileceğini iddia eder. O halde bu varsayımlar nelerden oluşur? Temel olan okun hareketi ve gittiği yolun özdeş olarak anlaşılmasıdır. Ardından, bu özdeşleştirme, hareketli okun bu kat ettiği yolun her noktasında durduğunu varsayımına bağlanır. Ok dolayısıyla hareketsizdir. Bu anlayış özünde, hareket anlayışının mekâna indirgenmesine bağlıdır. Nihai olarak hareketin süresi dikkate alınmaz. Bununla birlikte, Bergson için okun belirli bir A noktasında belirli bir B noktasına hareketi tek bir harekettir, bölünemezdir. Öte yandan, hareketli cismin geçtiği yörünge, sonsuza kadar bölünebilir, çünkü sadece harekete dışsal olan gözlemci için anlamlıdır. Hareketli cisim ile geçtiği çizgi/kat ettiği yol arasında bir doğa farkı vardır. Bergson'a göre kat edilen yolun "içsel örgütlenişi yoktur", keyfi olarak seçilen sanal duraklar varsayımına bağlıdır (*Yaratıcı Tekâmül*, 2017, s. 355). Bergson, bu nedenle, hareketli olanın hareketsiz olarak düşünülmesinden kaynaklanan saçmalığın nasıl ortadan kalkacağını şu sözlerle ifade eder:

> Fakat gerçek hareketin sürekliliği düşünüldüğü andan itibaren, örneğin kolumuzu kaldırdığımız, adımımızı attığımız zaman gerçek hareketin nasıl olduğu hakkında hepimizin bilinci olduğu için böyle bir iddianın yeri kalmaz. O zaman pekâlâ duyarız ki iki durak arasında kat edilen çizgi, bölünmesi imkânı olmayan tek bir çizgidir ve bu çizgiyi çizen harekete artık mukabil bölümler yapmayı aramak boşunadır (*Yaratıcı Tekâmül*, 2017, s. 356).

Çizgi, kat edilen yol, parçalarına ayrılabilir ve yeniden oluşturulabilir. Bununla birlikte, hareketin kendisi hareketsiz yörüngenin hareketin kendisi yerine ikame edilmesini içeren bu dışsal zihinsel müdahaleleri reddeder. Bergson eleştirisini ileriye götürerek genel bir yargıda bulunur: "Hareketli cismin kat ettiği çizgi kendine özgü bir bölünme yaratır çünkü iç organizasyonu yoktur. Fakat bütün hareket içsel olarak eklemlenmiş

olduğundan bölünmez bir sıçrayış (yine de, çok uzun bir süre işgal edebilir) veya bölünemez bir dizi sıçrayışlardır. Bu hareketin eklemlerini hesaba katın ya da doğasında fikir yürütmekten vazgeçin" (*Yaratıcı Tekâmül*, 2017, s. 357, çeviride farklılaştım).

Bergson'un, düşüncenin sinematografik mekanizmasına ve bu mekanizmanın yanıltıcı sonuçlarına yönelik eleştirisi yeni bir metafizik kurma girişimine önemli dayanak oluşturur. Bergson bu uyarıcı dayanak temelinde yeniden inşa edilecek metafiziğin yönünü şu cümlelerle ifade eder: "Devinen gerçekliğin hareketiyle ilerlemek için, ilk önce onun içine yerleşmelisiniz. Kendinizi değişimin içine yerleştirin, hem değişimi hem de değişimin herhangi bir anında hareketsiz kılınabilecek ardışık durumları anında kavrayacaksınız" (*Yaratıcı Tekâmül*, 2017, s. 354, çeviride farklılaştım). Bu anlamda, öncelikle Bergson'un oluş anlayışına geri dönmeliyiz. Kısaca şöyle özetlenebilir; oluş, Bergson'a göre, devamlı hareketten ibarettir, bölünemezdir ve keyfi olarak seçilen bir yasa dolayısıyla, yani içsel eklemlerinin dokunulmadığı bir dışsallık yoluyla değerlendirilmedikçe hareketsizlik açısından anlaşılamaz.

Bu bağlamda zaman sorunu ortaya çıkar. Bergson'a göre, antik bilim "zamanı hiç hesaba" katmaz (age., s. 376). Onlara göre, zaman "teorik olarak önemsizdir, çünkü bir şeyin süresi yalnızca özünün bozulmasını gösterir, bilimin ele aldığı hareketsiz özlerdir" (age., s. 376). Bununla birlikte modern bilim de aynı ihmalin başka bir boyutunu oluşturur; matematiksel ve soyut bir zaman tasavvuru ekseninde hareketin kendisine karşı aynı dışsal yaklaşımı sürdürür. Bergson için gerçek zaman "varlığın esas hareketi" olarak ortaya konur, fakat bu geçeklik anlamını modern fiziğin homojen zamanı keşfi yoluyla "bağımsız bir değişkene" indirgenerek önemini bir kez daha kaybeder (*Yaratıcı Tekâmül*, 2017, s. 379). Bergson'un metafiziğin gündeminde

yaratmaya çalıştığı kırılma zamanın uzama indirgenmesine ve bu indirgemeden türeyen homojen zaman kavrayışının eleştirisi üzerine kuruludur.

Bergson'a göre oluş uzama indirgenmiş zaman açısından anlaşılamaz. Bu anlayış ancak homojen zaman kavrayışı karşısında somut ve yaşanmış sürenin doğrudan deneyimi vasıtasıyla olur. Gerçek oluş, sonsuz olarak çeşitlidir. Öte yandan, genel olarak dil ve özel olarak da bilimin dili, bu sonsuz çeşitliliği sembolik bir dile çevirir. Sembolik dilin kalıpları bu akışkan gerçekliğe yabancıdır, söz konusu çokluğu ortadan kaldıran bir filtre gibi çalışır; oluşu, onu ölçmek, hesaplamak ve manipüle etmek adına, devinim halindeki gerçekliğinden izole eder. Dolayısıyla, gerçekliği artık bir süreyi haiz olmayan belirli virtüel duraklar tesis ederek, bir takım dışsal açıklayıcı ilkelerin uygulanmasıyla, nicel bir yaklaşımla bilinebileceği varsayımına uzanan temel hatanın kaynağı zamanın ihmaline, uzamsal olanla ölçülmesine dayanır. Diğer yandan, Bergson, hareketli gerçekliğin, oluşun sürekliliğinin, bütünün kendisinden, gerçekliğin akışından kopuk olduğu sürece anlaşılamayacağını iddia eder. Bu nedenle, Bergson, deneyimin kendisine müracaat etmemiz gerektiğin öne sürer. Bununla birlikte, Bergson'un burada önerdiği, basit bir deneycilik ya da materyalizm değildir. Sonuç olarak, Bergson, eylem ve çıkar odaklı zekâ yaklaşımlarını bir kenara bırakarak, bizi gerçekliğe, yani harekete, devinim ve değişime dâhil olmanın bir yordamını bulmaya çağırır. Dolayısıyla, hareketli gerçeklik içinde kendimizi yerleştirmek için zekânın alışılageldik yolunu tersine çevirmek gereklidir. Bu da, Bergson için, metafiziğin asli görevi olarak karşımıza çıkar.

III. BÖLÜM: MUTLAĞIN BİLGİSİNİN İMKÂNI

III. 1. Sürenin İçine Yerleşmek

Paradoksları, Russell'ın kabul ettiği tarzda "deneyin bilimde oynadığı rolü" felsefede yerine getiren örnekler olarak görebilir veya Sainsbury'i izleyerek, çözüme ulaştırılmayı bekleyen düşünce krizlerini işaretleyen ciddi problem örüntüleri olarak ele alabiliriz (Sorensen, 2003, s. 30, Sainsbury, 2009, s. 1). Bergson düşüncesinin felsefi ve bilimsel karakterini tümden reddeden Russell, paradokslara ilişkin bu tutumuyla tutarlı olarak, felsefi araştırmanın kesin cevaplardan ziyade sorular bakımından anlamlı olduğunu öne sürer (*aktaran* Palmer, *Does The Center Hold?*, 2002, s. 35).

Bergson'un paradokslara olan ilgisi Zenon'un devinim ve değişimi yadsıyan paradoksları ile sınırlı görünse de temelde daha kapsamlı bir boyut içerir. Bergson açısından paradokslar öncelikle, felsefenin soru da mı cevapta mı tanımlanacağı ikiliğine sıkışmak yerine, felsefenin cevap arayışının yanlış sorulara karşı bir dikkat geliştirmek bağlamında önem taşırlar. Nihayetinde bu yöntemsel dikkat, sezgi, asli olarak dikkatin yaşama yöneltilmesine, metafiziğin yalnızca bir *bilgi* kuramı değil aynı zamanda *yaşam* kuramı olmasına, daha doğrusu bu iki kuramın birbirine indirgenmeksizin sentezinde ve bu bağlamda özgün bir yaşama anlayışı doğrultusunda deneyimin bir dönüşüme uğramasına yol açmayı hedefler.[29] Bu dönüşüm, Bergson'a göre, felsefenin temel işleyişi ve rolüne doğrudan bağlantılıdır:

---

[29] Jonathan Crary *Gözlemcinin Teknikleri*'nde, Bergson'un *Madde ve Bellek* (1896) yapıtını "geç on dokuzuncu yüzyılın bilimsel psikolojisinin merkezi bir meselesi olan *dikkat* sorunu" bakımından W. Wundt (1832–1920) ve Th. Ribot (1839–1916) ile

> Felsefenin rolü, artık, dikkatimizin belirli bir yön değiştirme vasıtasıyla bizi gerçekliğin daha kuşatıcı bir kavrayışına götürmek değil midir? Bu durum dikkati evrenin pratik bakımdan ilgiye konu olan yönünden *çevirmek* [détourner] ve onu, pratik bakımdan çıkara dayanmayan yöne doğru *döndürmek* [retourner] anlamına gelir. Dikkatin bu dönüşümü [conversion] felsefenin kendisi olacaktır ("Değişimin Kavranışı," *Düşünce ve Devingen* içinde, 1959, s. 185).[30]

Bilgi kuramı ve yaşam kuramı arasındaki bağın gerekliliği, bir "yaşam metafiziği" olarak konumlandırdığı, *Yaratıcı Tekâmül*'de sistematik ifadesini bulsa da Bergson'un yapıtlarının ana eksenlerinden biridir (2017, s. 69). Dolayısıyla felsefenin veya metafiziğin görevi belirli ve dışsal bir bakış açısından, farkın üzerinden atlayıp aynılığın/özdeşliğin kavramsal sunumu değildir. Bergson'a göre bu görev tam ters istikamette, şeyleri sürenin bakış açısından, *sub specie durationis,* olup bittikleri halde, kadavra olarak değil, oluş halinde, akış ve canlılığında kavramaya dönük yeni bir bakışın örneğini hazırlamaktır ("Değişimin Kavranışı," *Düşünce ve Devingen* içinde, 1959, s. 212).

---

birlikte öncü çalışmalar arasında olduğunu belirtir (2015, s. 98, vurgu bana ait).

[30] Çeviriyi Fransızca orijinaliyle karşılaştırarak fazlasıyla değiştirdim. Türkçe çeviri yanlış olmamakla birlikte çeviri tercihine bağlı olarak Bergson'un düşüncesine aykırı düşecek bazı karşılıklar kullanmaktadır. Örneğin Katırcıoğlu'nun çevirisinde ilk cümle şöyledir: "Felsefenin rolü burada, dikkatimizin şöyle böyle yön değiştirmesiyle bizi, gerçekliği daha som ve yetkin olarak kavramağa alıştırmak değil midir?" Oysa Bergson açısından felsefenin rolü alışkanlık kazandırmak asla değildir. İtiraz noktalarım bu başlık kapsamında anlaşılırlık kazanacaktır.

Paradokslar, özelde Zenon'un paradoksları, Bergson'a göre, felsefe ve bilim tarihini kuşatan temel bir yanılsamayı belirgin kılar. Bu paradokslar dilin yanlış kullanımına ve bunun sonucu olarak sorunun yanlış formda kurulmasına dayanır. Aslında burada döngüsel bir açmaz söz konusudur. Sorunun yanlış ifadesi yalnızca dilin yanlış kullanımından kaynaklanmaz, çünkü dilin yanlış kullanımının temelinde sorunun sahte bir probleme dayanmasından ortaya çıkar. Dolayısıyla, Bergson felsefe için, onu kökten reddeden Russell ve bu redde bağlı olarak Bergson'u ihmal eden analitik gelenekle bir araya getirecek, bir ilkeyi ya da görevi gündeme taşır: Felsefenin önceliği yanlış kurulmuş soruların tespit edilmesi ve elenmesidir. Fakat bu benzerlik yöntemsel farklılıkta uzlaşmaz bir ayrılığı belirler. Bu benzerliğe yapılan vurgunun nedeni naif bir Bergson savunusu değildir, tersine sınıflandırma ölçütlerinin herhangi bir düşüncenin özgün uğraklarını ihmal etme riski taşıdığına ilişkin Bergson düşüncesinin iyi bir örnek olduğunu göstermektir.

Russell ve genel olarak analitik gelenek dilin yanlış kullanımını doğal dilin belirsizliklerine indirgerken felsefi analizin imkânını bu dili öncelikle mantıksal dilin doğru formuna tercüme edilmesi gerekliliğinde görür (Chapman, "Definite Descriptions," ed. Chapman ve Routledge, 2009, s. 55). Benzer biçimde Ludwig Wittgenstein (1889–1951) *Tractatus*, 4.003'te, felsefi ifadelerin genellikle yalnızca yanlış olmakla kalmayıp aynı zamanda saçma olduklarını belirtir ve şöyle devam eder "Filozofların, çoğunluk soruları ve tümceleri, dil mantığımızı anlamamamıza dayanır" (2001, s. 45). Bergson ise bu mantıksal, matematiksel ve bilimsel, sembolik, dile tercümeyi karşısına almakla kalmaz, dili bütünüyle gerçekliğin ifadesi bakımından

hükümsüz kılar.[31] Bergson'un gerçekliğin sembolik tercümesine yönelik bu mantık ve dil eleştirisinin naif bir reaksiyon olmadığı, tersine fazlasıyla öngörü içeren ciddi bir tahlile dayandığını görmek için *Yaratıcı Tekâmül*'ün şu satırları yeterli olacaktır:

> Gerçekten mevcudatın yerine koyduğu *işaretlerle* çalışmak ilimin özünü teşkil eder. Bu işaretler dilin işaretlerinden hiç şüphesiz hem daha sarih hem de daha etkilidir. Böyle olmakla beraber işaretin genel şartları icabı realitenin durgun bir yüzünü yine durgun olarak kaydetmekten kurtulamaz (2017, s. 373).

Bergson rasyonalizm/entelektüalizmin kavramsal düşünce ve analizi temel alan tutumu karşısına gerçekliğe ilişkin sahici bir bilme tarzı olarak sezgiyi koyar. Bu bilme tarzının karşısına aldığı Bergsoncu eleştirinin ilk ve devamlılık arz eden kurucu argümanı *düşüncemizin* genel olarak "mekâna bağlı olması" ve dolayısıyla bu düşüncelerin ifadesinde kullandığımız *dilin* "mekânla hiç ilgisi olmayan olayları mekânda sıralamakta" ısrar etmesinden kaynaklandığına yapılan vurguya dayanır. Dolayısıyla Bergson'a göre "yer kaplamayan olayları yer kaplayan olaylara niteliği niceliğe çevirerek" ortaya konulan çelişik problemler metafiziğin "çözümsüz büyük soruları" dağarcığını oluştururlar (*Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, 1990, s. 8). Bu eleştiri ele aldığımız Zenon paradokslarında kaynağını bulur ve paradigmatik olarak bilim ve felsefe tarihinin tümüne yayılan bir düşünce çizgisini oluşturur. Bu düşünce

---

[31] Bu anlamda Bergsoncu eleştirinin yüzeyde kazandığı önemli eleştirel ufku derinlikte kaybetmiş olup olmadığı sorusu ortaya çıkar. Bu Bergson felsefesinde tek problematik, ya da paradoksal yan değildir. Bu paradoksal yanlar bu başlık altında yeri geldikçe vurgulanacak fakat bu paradoksların tartışılması bir sonraki başlığın konusu olacaktır.

çizgisi, Bergson'a göre, metafiziği "şeylerin gerçekliğinin zamanın *üzerinde*, değişen ve devinen şeylerin *ötesinde* ve nihai olarak duyum ve bilincimizin algıladıklarının *dışında* aramaya," yani asla bulunamayacakları bir tarafa, yöneltir ("Hakikatin Gelişmesi, Hakikatin Geriye Doğru Giden Hareketi," *Düşünce ve Devingen* içinde, 1959, s. 12).[32]

Burada, özelikle ifade etmek gerekir ki Bergson'da felsefe ve metafizik aynı anlamda kullanılmaktadır. Dolayısıyla pozitivistlerin ya da bilimcilerin yaptığı tarzda metafiziği bilimsel bilginin dışında, ilkel ve aşılması gereken bir kuruntu olarak konumlandırıp ondan topyekûn kurtulmaya giriştiği bir zamanda Bergson'un çabası bu tek yanlılığın bilginin göreliliğine yol açacağına dair ciddi bir uyarı olarak okunabilir. Bu metafizik geleneksel yaklaşımlardan farklı ve onlara ters düşecek biçimde sistem karşıtıdır. Felsefe/metafiziğin tanımı ilk uğrakta bu karşıtlık üzerinden kurulur. Bergson'a göre sistem düşüncelerinin temel hatasının "mutlağa bir ad takarak bize bilgi verdiklerini" sanmaları olduğunu iddia eder. Bergson şöyle devam eder, "kelimenin, bir şeyi ifade eylediği vakit iyice belli bir anlamı olabilir; bütün eşyaya uyguladığımız andan itibaren kelime bu anlamı yitirir" (*Düşünce ve Devingen*, 1959, s. 62–63). Dolayısıyla mutlağı ister Spinoza'yla birlikte "töz" diyelim, ister Fichte'yle birlikte "ben" olarak ya da sıklıkla Bergson'la benzerlikleri üzerinde vurgu yapılan Schopenhauer'le "irade" olarak adlandıralım, mutlak nihayetinde her şeyi ifade eden bir genellik ve soyutluğa ulaşırken artık gerçekliğin bir ifadesi olmaktan çıkar ve düşüncenin bir kurgusuna dönüşür. Sistem metafizikleri kendilerini tek bir kavram etrafında kurarken son kertede yine o kavramı keşfederler. Yaşamı, oluşu, devinim ve

[32] Vurgular bana ait ve çeviride kısmen farklılaştım.

değişimi bu tek kavrama geri götürerek açıklarlar, katı cisimler mekaniğinin mantıksal çerçevesine riayet eden bir düşünsel alışkanlığı sürdürürler.

Bergson düşüncesinin anlaşılırlığı bakımından *alışkanlık* üzerinde ayrıca durmayı gerektiren bir meseledir. Birçok açıdan Bergson alışkanlığa dair genel yaklaşımları tekrar eder. Alışkanlık, insan yaşamının gereksinimleri karşısında ortaya çıkan insani bir davranış biçimidir. Bu davranış insan yaşamının vazgeçilmez bir bileşenidir. Öyle ki bir davranış biçimi olarak açığa çıkan alışkanlık bir kez inşa edildiğinde artık davranışın bütününe yön veren ve onu kontrol eden bir sistematiğe dönüşür. Dolayısıyla yalnızca davranışı değil davranışın öznesini de dönüştürür. Bu eksende söz konusu dönüşümün toplumsal sonuçları olması kaçınılmazdır. Aslında alışkanlıklar, Bergson'un son yapıtında ortaya özgün bir biçimde koyduğu üzere, toplumu kuran ve koruyan bir sistemler bütünüdür (*Ahlak ve Dinin İki Kaynağı*, 2004, s. 8). Ancak burada odaklanacağım sonuçlar şimdi ele alacağım üzere daha çok düşünsel bağlamda kendisini gösteren alışkanlıklardır.[33] Bu alışkanlıkların getirdiği dönüşümün

---

[33] Alışkanlıklar sisteminin toplumu kendi üzerine kapatan ve toplumsalı katılaştıran olumsuz etkisi Bergson'un özellikle son yapıtında tartıştığı önemli bir meseledir. Bu meseleye yeri geldiğinde tekrar değineceğim. Fakat geçerken belirtmek isterim ki, alışkanlık kavrayışı etrafında açığa çıkan, bu eleştirel tutum Bergson'un bilinç durumlarının kendine özgü niteliksel çokluğuna ve dolayısıyla özgürlüğe ilişkin yaklaşımında, bellek kuramına özgül ayrımlarını veren belirlemelerde ve ahlak ile dine ilişkin kavrayışında toplumsal ve bireysel olana yönelik çözümlemelere eşlik eder. Alışkanlığa yönelik ısrarcı eleştiri Bergson düşüncesindeki süreklilik çizgilerinden birini oluşturur.

olumlu ve olumsuz iki yönü vardır. Olumlu yanı insan yaşamının sürekliliğini mümkün kılan, onu kolaylaştıran ve hızlandıran bir unsur olmasına dayanır. Olumsuz yanı ise bu sürekliliği kısır bir döngüye dönüştürerek düşünme ve davranış arasındaki bağı zayıflatmasındadır.

Bu iki zıt yön alışkanlığın canlı türünde içgüdünün oynadığı rol ile olan simetrisini gündeme getirir. İçgüdü türün bütününde gözlenen bir davranış kalıbıdır, doğuştandır, değişiklik göstermez. Oysa alışkanlık sonradan kazanılan, öğrenilmiş ve öğretilebilen bir davranış kalıbıdır. Kuşkusuz alışkanlığın pedagojisi, öğrenme-öğretme diyalektiği, tekrar ve yinelemenin kendiliğindenlik ve özgünlüğü askıya alan sınırında iş görür. Alışkanlıklar, Bergson'a göre, insanı çevreye olan uyumuna götüren bir yeti olan zekânın ürünüdür. Dolayısıyla alışkanlık teriminin Latince kökenini, *habit*, takip edecek olursak habitat ve habitus ile doğrudan ilişkini de görmüş oluruz.[34] Alışkanlık yalnızca doğal çevreye uyarlanma olarak algılanamamalıdır. Zira insan davranışı toplumsal çevrede anlam taşır ve bu bağlamda, geniş anlamda alacak olursak, siyasal bir ufuk kazanır. Özetleyecek olursak, alışkanlık insan yaşamı ve davranışı açısından vazgeçilmez bir ögedir, ancak bu öge uç noktasına götürüldüğünde bu yaşam ve

[34] Habitus, Pierre Bourdieu (1930–2002) sosyolojisinin temel kavramlarından biridir. Burada Bergson ve Bourdieu arasında herhangi bir bağ kurma kaygısı taşımadan toplumsal ve sınıfsal yaşantının davranış üzerindeki etkisini, bir anlamda politik boyutunu vurgulaması ve uzamsal olanın zihniyet üzerindeki tahakkümüne işaret etmesi bakımından önemli bulduğumu söylemek istiyorum.

davranışın içinden düşünme edimini dışlayan ve insan eylemini özgünlük, ya da aynı anlama gelen yaratıcılık ve yenilikten alıkoyan bir despotik katılığa bürünür.[35]

Henri Bergson bu katılığın tehlikeli boyutlarını gören ve bu kısıtlılığın "demir kafesinden" kurtulmanın, bu kısır döngünün ötesine geçmenin imkânlarını yoklayan bir felsefeyle öne çıkar.[36] Bu felsefe aslında tam da söz konusu alışkanlıkların düşünceyi rehin alan gayri şahsilik ve otomasyonun karşısında bir direnç olarak konumlanır.

---

[35] İnsan davranışı ve insan eylemi arasındaki kullanım farkı aslında düşünsel bir tavrın sonuçlarında kendini gösterir. Davranış terimi psikolojinin ayrı bir disiplin olarak deneysel alanda kendini kurmaya başladığı dönemde yerleşmiştir (*ing*. behavior ve *fr*. comportement). Hannah Arendt (1906–1975) modern çağın yükselişi ile birlikte onun ayırt edici özelliği olarak toplumsal alanın siyasal alanı kapatmasına yönelik ciddi eleştirisinde eylemin davranışa tahvil edilmesinin politik sonuçlarıyla birlikte ortaya koyar (*The Human Condition*, 1998, özellikle, s. 248–325). Bu anlamda Bergson felsefesi her ne kadar son dönemi itibarıyla mistik bir doku kazanmış olsa da esas itibarıyla bir aksiyon felsefesidir. Mistik de "bir eylem adamıdır" Bergson'a göre fakat daha sonra temel bir tartışma olarak yeniden ele alacağım için bu konuya şimdilik kısaca değinmekle yetineceğim.

[36]"Demir kafes" Max Weber'in (1864–1920) rasyonalite ve bürokratik kurumların eleştirisinde kullandığı kullanışlı bir metafordur. Bu kurumsal yapılar alışkanlıklar sisteminin temel özellikleri bağlamında yer alan toplumsal boyutu ortaya koyarlar. Benrubi Alman felsefe ve toplumbilim gündeminin Bergson'a olan uzaklığı dönem itibarıyla Fransız felsefesinin pozitivizmden ibaret olarak görülmesinden kaynaklandığını belirtir.

Felsefenin asli görevi, Bergson'a göre, metafiziğin önünde bir "engel" olarak duran bu düşünsel alışkanlığı yalnızca eleştirmek değil, metafiziğe bu engeli aşacak ve onun ötesine geçecek yeni bir yön ve yöntem vermektir ("Hakikatin Gelişmesi," *Düşünce ve Devingen* içinde, 1959, s 29).

Bergson felsefe/metafiziğin ilk ve acil bir görevinin bu "düşünce işinin alışılmış doğrultusunu tersine çevrilmekten ibaret" olduğunu ileri sürer ("Metafiziğe Giriş," *Düşünce ve Devingen* içinde, 1959, s. 257) Bu tersine çevirme basit bir ayakları üstüne dikme anlamında retorik bir müdahale değildir. Bütünüyle yeni bir bakışın ya da bakışın yeni bir paradigma ekseninde kuruluşunun söz konusu olduğu kurucu bir müdahaledir. Bergson bu tersine çevirme müdahalesinin bilim ve metafizik açısından önemli sonuçlar doğurduğunun muhtelif örnekleri olduğunu kabul etmekle birlikte bu işlemin "metotlu olarak hiçbir vakit yapılmış [olmadığını]" öne sürer (age, s. 257). Dolayısıyla daha evvel değindiğim dilin doğru kullanımı burada özgün bir biçimde tekrar karşımıza çıkar. Bergsoncu düşüncenin eleştirel derinliğinin temel kayıtlarından biri, Deleuze'ün de özellikle üzerinde durduğu gibi, felsefi soruların doğru olarak ortaya konulmasıdır (*Bergsonculuk*, 2006, s. 55). Bu arayışın temel nedeni Bergson açısından felsefi soruların içerdiği çelişkilerin, bu felsefelerin söz konusu sorulara ilişkin ürettikleri cevapları birer yanılsamaya dönüştürmesidir.

Bergson "felsefede ve hatta başka alanlarda asıl söz konusu olan problemi çözmekten çok onu *bulmak* ve sonuç olarak onu *ortaya koymak*" olduğunu ileri sürer ve şöyle devam eder "çünkü spekülatif bir problem doğru ortaya konur konmaz, çözülür." Bununla Bergson'un işaret ettiği "doğru olarak ortaya konan problemin çözümü de" olduğudur. Fakat Bergson bu çözümün her zaman apaçık ortada olmayabileceğinin örtük olarak kalabileceğinin farkındadır ve bu durumda felsefeye düşen, Bergson'un

ifadesiyle, "örtüyü kaldırmak, onun ardındakini keşfetmektir." Bununla birlikte Bergson şunu ileri sürer, "problem ortaya koymak sadece keşfetmek değildir," fakat aynı zamanda "icat etmeyi" de gerektirir. Özetle söylenecek olursa, Bergson'a göre "büyük problemler ancak çözüldüklerinde ortaya konabilirler" ("Meselelerin Konuluşu," *Düşünce ve Devingen* içinde, 1959, s. 66, çeviride farklılaştım).

Öyleyse bu tersine çevirme müdahalesi ve yanılsamanın ortadan kaldırılması, metafiziğin, bir yaşam metafiziğinin kurulması nasıl mümkündür? Yaşamı, devinim ve değişimi askıya alan katı cisimler mantığının karşısında başka bir mantığın imkânı nasıl temellendirilebilir?

Bu imkân ve temellendirmenin *keşif* ve *icatları*nın ne olduğu soruları bizi öncelikle kesinlik sorununa getirir. Kesinlik arayışı felsefenin baki gündemidir. Fakat özellikle modern bilimin, matematiksel fiziğin, ortaya çıkışı ve hâkimiyeti ile birlikte bu gündem bilginin meşruiyeti sorununu felsefe açısından fazlaca karmaşıklaştırmıştır. Bununla birlikte felsefede kendi iç gerilimlerinden kaynaklanacak dışlayıcı bir bölünmenin zeminini hazırlamıştır. Bütünün kuşatıcı, katıksız bilgisini hedefleyen metafizik, bütünü parçalarında tetkik etmeye yönelen bilimin başarıları karşısında görece mevzi kaybederken, bu kaybı yönteme dair yeni bir yaklaşımla tekrar elde etmeye yönelik bir çaba olarak çıkar karşımıza Bergson'un yaşam metafiziği.

Bergson tam da bu bağlamda tarihsel olduğu kadar çağdaş bir figürdür. Felsefeyi hem kendi içinde yeniden yapılandırır hem de onu bilimle yeni bir düzeyde ilişkilendirir. Felsefede eksik olanın, "felsefenin en çok mahrum kalmış olduğu şey[in]," kesinlik olduğunu kabul eder ("Hakikatin Gelişmesi," *Düşünce ve Devingen* içinde, 1959, s. 3). Ancak Bergson bu eksikliğin bilimle kapatılabileceği, bilimsel yöntemin icrasının felsefeyi sağaltacağı, doğru yola sokacağı yolundaki öncelleri (özellikle Kant

ve Yeni-Kantçılar) ve çağdaşlarını (bilimciler ve pozitivistler) saran hevesin beyhudeliğini gösterir. Bergson bu başarısızlığın nedeni olarak bu felsefe sistemlerinin "yaşamakta bulunduğumuz gerçeğin ölçüsüne göre biçilmiş" olmamasına bağlar (age, s. 3). Bu kesinlik, Bergson'a göre, kavramsal düşüncenin dedüktif yöntemiyle elde edilebilir değildir. Tam tersine bu yaklaşım kesinlik yoksunluğuna yol açar, çünkü bu yöntem, Bergson'un ifadesiyle, "bir şeyin fazlasıyla geniş bir türe dahil edilmesine" dayanır ve nihayetinde önceden mevcut olan kavramlar ve şeyler arasında bir mütekabiliyet ilişkisi kurma çabasını yansıtır (age, s. 30, çeviride farklılaştık). Bergson'a göre kesinlik arayışı öncelikle bu "hazır kalıp kavramları bir kenara bırakmakla" işe başlamalı ve gerçekliğin dolaysız bilgisini ancak gerçekliğin *eklemlerine* uygun biçimde dikkate almayı sağlayacak bir yaklaşımla şekillenmelidir (age, 29–30). Dolayısıyla kavramdan yaşama değil, yaşamdan kavrama gidecek bir çaba olarak felsefe yalnızca bir keşif olmakla kalmayacak gerektiğinde gerçekliğin kumaşına göre biçilmiş kavramlar icat edecektir.

İki tür kesinlik anlayışı söz konusudur Bergson'a göre. Kesinliğe ilişkin birinci anlayış zekâ ve kavramsal düşüncenin eksenindeki bilim ve felsefenin "gerçeğin yanı sıra olanaklı ve hatta olanaksız olanların tümüne" genişletilebilen bir genelleme ve soyutlamanın ürünüdür (Hakikatin Gelişmesi, Hakikatin Geriye Doğru Giden Hareketi," *Düşünce ve Devingen* içinde, 1959, s. 4). Kesinliğe yönelik ikinci, Bergson için asli olan, yaklaşım bütünlüğün [totalité] kategori olarak kavrandığı ve "yalnızca gerçeğin bütününün değil de aynı zamanda olabilirin tümünün gösterildiği" iddiasında olan ilk yaklaşıma karşı gerçeği, gerçekliğin yaşanan deneyimin bütüncüllüğüne dayanan açık uçlu, tamamlanmamış bir kesinliktir (*Ahlak ve Dinin İki Kaynağı*, 2004, s. 231). Fakat bu ikinci kesinlik anlayışı, bu haliyle yine de geometrik akıl yürütmenin gayrı şahsiliği karşısında bir kategori olarak değil bilakis yaşanmış deneyimin "bütüncül" [intégral]

karakterini ortaya koyması bakımından özgün biçimde ayrılır ("Metafiziğe Giriş," *Düşünce ve Devingen* içinde, 1959, s. 272).

Söz konusu iki tür kesinlik anlayışı doğal olarak bilgiye dair iki tür yaklaşım ayrılığını da beraberinde getirmiştir: mutlak ve göreli bilgi. Bergson'un ifadesiyle göreli bilgi nesnesinin "etrafından dolanır," "belli bir bakış açısına," Heidegger'in "Dünya Resimleri Çağı" metninde işaret ettiği üzere belli bir varlık yorumuna yerleşir ve bu yorumun sembolik ikamesini konusuna dayatır ("Metafiziğe Giriş," *Düşünce ve Devingen* içinde, 1959, s. 214, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü* içinde, 2001, s. 66). Buna karşın mutlak bilgi, Bergson'a göre, doğrundan deneyime, ele alınan konuya "nüfuz etmeye," onun içine yerleşmeye dayanır (age., s. 66). Bu doğrultudan bakıldığında metafizik, Bergson'a göre, yalnızca dışsal bir bilim veya bilgi kuramı ya da bu kuramlara temelini veren bir ontoloji olmanın ötesinde, bizatihi deneyimin kendisine odaklanan "gerçek deneycilik" olarak anlaşılır (age., s. 236). Söz konusu bu metafizikten "basit sonuçlar" ve "kökten çözümler" beklemenin anlamsızlığını gösteren yine deneyimin kendisidir Bergson'a göre. Böylesi bir talebin bu metafiziği eleştirdiği noktaya, kavramsal düşüncenin açmazlarına geri götüreceği inancıyla Bergson "deneyim alanında, [kavramsal düşüncenin] tersine olarak, tam olmayan, çözümler ve geçici sonuçlarla işbu metafizik sonunda *kesin bilgi* ile eşdeğer olabilecek artan bir ihtimale ulaşacaktır" ("Meselelerin Konuluşu," *Düşünce ve Devingen* içinde, 1959, s. 58).

Bergson'un bilgi ve kesinlik anlayışı onun metafiziğinin bütününe yayılmış tartışma örüntülerini bu bağlamda ele almayı gerektiriyor. Bunun özgün bir nedeni Bergson felsefesinin Bergson'un her yeni yapıtında yeniden konumlanmış olmasından kaynaklanır. Temel yaklaşımlar ve kavramlar sürekliliğini korusalar da Bergsoncu

*süre*nin temel karakterini izleyerek yeni ve farklı güzergâhlar edinirler. Bu bağlamda her adımda felsefenin ne olduğu sorusu yeniden gündeme alınırken yöntemin farklı boyutları da kendini açarlar. Buradaki vurgum Bergson'un retorik bir stratejisi olarak ortaya çıkan yinelenmenin alışkanlığın mekanizmi ve konforuna değil yaratıcılığın zahmetine, her sıçrayışında aynılığın sınırlarını ihlal eden farka ilişkin bir çabanın bir uğrağı oluşunu belirgin kılmak isteğidir. Bu bağlamda öncelikle söylenmesi gereken Bergson düşüncesinde kavramsal düşünce ve sezgi temelinde kurulmuş metafizik karşıtlığı sürekliliğini korumuş olduğudur.

Bergson'un kavramsal düşünceye yönelik eleştirileri değişiklik göstermiyor temel bir sürekliliği koruyor olsa da bu düşünce karşısında konumlandırdığı ve bu düşünceyi "aşmayı" hedef koyduğu kendi yaşam metafiziğinin temel kavrayışları belli noktalarda ciddi dönüşümler göstermişlerdir. Bu dönüşümlerin anlaşılması öncelikle sezgi ve süre kavrayışlarının anlaşılmasına, bu kavrayışların zekâ ile ilişkisine bakılmakla mümkün olacağı kanısındayız. Fakat bundan önce şunu vurgulamak gerekir ki Bergson'a göre, metafizik yalnızca bir "düşünceler oyunu" değilse ve "ciddi bir uğraş" olduğunu kanıtlayacaksa, sözünü ettiğimiz nüfuz etme işlemini gerçekleştirecek yöntemi, sezgiyi elde etmeye çalışacaksa, "kavramları aşmak" zorundadır ("Metafiziğe Giriş," *Düşünce ve Devingen* içinde, 1959, s. 227).[37] Bu zorunluluğun nedeni kavramsal

[37] Çevirmen Miraç Katırcıoğlu burada *transcender* fiilini Türkçeye "aşmak" yerine "yüceltmek" olarak tercüme etmiştir maalesef. Metnin, *Metafiziğe Giriş*, daha güncel çevirileri bulunmakla birlikte sürekliliğe korumak açısından bu metni tercih ettim. Ayrıca güncel çeviriler de maalesef yer yer terminolojik problemler veya belirli hatalar içeriyor.

düşüncenin genelleyici ve soyutlayıcı karakteridir. Genel düşünceler Bergson'a göre "belirsiz sayıda bir takım eşyayı aynı ad altında bir araya getiren bir *temsil*" olarak ifade edilir ("Meselelerin Konuluşu," *Düşünce ve Devingen* içinde, 1959, s. 68).[38] Kavram, Bergson'un öne sürdüğü üzere "özel bir vasfı ancak bunu bir sürü eşyada ortaklaşa bir duruma getirerek sembolleştirebilir" ("Metafiziğe Giriş," *Düşünce ve Devingen* içinde, 1959, s. 226).

Sezgi ve süre arasındaki ilişkinin öncelikle ele alınması gerekliğini vurguladık fakat bu öncelik, Bergson'un bu kavrayışlara dair tanımlarını sıralamaktan ziyade bu yaklaşımları işbaşında göstermeye gerektirmektedir. Zira Bergson bu kavrayışları doğrudan tanımlamaktan imtina eder ve genellikle eleştirel karşıtlık üzerinden kurar düşüncesini. Vincent Descombes, *Modern Fransız Felsefesi*'nde, Bergson'un, Merleau-Ponty'nin felsefesinin bütününe yayılmış, bu tavrını eleştirel bir biçimde şöyle ifade eder: "ortaya sürülen konu ne olursa olsun, bir karşısav yalnızca yadsınmak üzere tasarlanır (Ne … ne de …)" (1993, s. 62). Bu yaklaşım kısmen doğruluk taşısa de Bergson'un düşüncesinin kavrayışlarını ele alırken klasik evet-hayır ikilemine dayanmak yerine metafiziğinin bir takım ikili karşıtlıkları özgün biçimde bir arada tutmaya çalışan bir yaklaşıma sahip olduğunu gözden kaçırmamak gerekir.

---

[38] Bu eleştiride Berkeley'in Locke'un soyutlama anlayışına yönelttiği eleştirilerin bir sürekliliği ile karşılaşırız. Yüzeysel bir benzerlikten ziyade Berkeley Bergson üzerinde önemli etkiler bırakmış bir filozof olduğunu belirtmek gerekir. Bu etkiye daha sonra, Bergsoncu düşüncenin açmazlarını ele alırken, solipsizm bağlamında, akılda tutmak yaralı olacaktır.

Bilgide kesinlik ve mutlak olanın deneyiminin önündeki önemli problemin gerçekliğin tek yanlı bilgisinde ısrar eden kavramsal düşüncenin yanlış soruları olduğunu ve bu yanlış soruların temelde dilin uzamsal olanın özelliklerini kendinde temellük etmesinden kaynaklan bir yanılsamaya dayandığına dair Bergson eleştirisini vurguladım. Bergson'da özgül bir yer tutan temel bir eleştirel kavrayışın odaklarından biri niceliktir. Burada Bergson'un eleştirisine konu olan uzamsal paradigma, uzamın "homojen, boş ve sonsuzca bölünebilir" olarak ortaya konan özelliklerinin gerçekliğin tümüne aktarılmasına dayanan zihinsel bir tavra karşılık gelir (*Yaratıcı Tekamül*, 2017, s. 215). Bu tavrın temel yaklaşımı indirgeyicidir, çünkü birbirine tercüme edilemez olan farklı gerçeklik düzeylerini aynı ölçütlere göre ele alır ve buradan gerçekliğe dair nihai bir söylem iddiasında bulunur.

Söz konusu indirgeyici yaklaşım niteliğe ve farka yönelen Bergson felsefesi açısından hesaplaşılması gerekli bir odaktır. Son noktada bu indirgeyici kavrayış karşısında Bergson'un metafiziğinin tümüne yayılan bir yöntem olarak sezgi, süre ve nitelik bağlamında bilinç durumlarının niteliksel çokluğuna yaptığı vurgunun anlaşılırlığının zeminini oluşturur. Bergsoncu düşünce esas itibarıyla bir yaşam metafiziği olduğu kadar, bu metafiziğin temel dokusunun özgün bir zaman felsefesi olduğu açıktır.

Bu açıklık Bergson'un henüz ilk yapıtı, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*'nde ortaya konan fakat daha sonra "doğa farkı" ve "derece farkı" ayrımının belirlenmesinde merkezi bir rol üstelenecek olan, metafiziği bloke eden yanlış problemlerin tespit ve tefrik edilmesinin bir uğrağı olarak iki tür çokluk ayrımında kendini gösterir.

Uzam homojen, boş ve sonsuzca bölünebilir olarak alındığında uzamda gerçekleşen olaylar bu algının ölçütleri ve ölçme tarzıyla açıklanmaya çalışılır. Her şey,

durum veya olay, hatta kişi, niceliksel olana indirgendiğinde, bir biçimde azlık çokluk bildirdiği ve dolayısıyla sayılabilir olduğu yargısına ulaşılır. Oysa Bergsoncu düşünce bağlamında her şey aynı biçimde ölçülemez. Bergson'da sayı ve sayılabilir olan, niceliksel ve dolayısıyla uzamsal bir karakter taşıyan yönleriyle karşımıza çıkar. Bergson'un sorusu ya da sorunu öncel ve çağdaşlarının ısrarla sorduğu ve yanıt aradığı "sayı nedir" sorusu değildir.[39] Bunun tersine, Bergson'un yaklaşımı, matematiksel ölçmenin dayandığı eşit birimlerin ve bu birimleri ifade eden sayısal ilişkilerin gerçekliğin her alanına aynı biçimde uygulanamayacağına dayanan bir eleştiridir.

Bergson'un gerçekliğe, süreye ve dolayısıyla bunu deneyimleyen bilince ilişkin kavrayışı niceliksel olan ufkunda belirlenmez. Bergsoncu niteliksel zaman, ya da teknik terminoloji ile süre, bilimin homojen zamanı, ya da uzamsallaştırılmış zamanı değildir. Bergsoncu yaşam felsefesi ya da metafiziğinin temel eleştirisi sürenin homojen zamanla aynı şey olmadığı, yani devinimin devinimsizliğe indirgenemeyeceği, hareketin izlediği yol üzerinden anlaşılamayacağına dayanır.

O halde burada iki tür çokluk arasında bir ayrım yapmak gerekir: niceliksel ve niteliksel çokluk. Bergson'a göre niceliksel çokluk "doğrudan doğruya sayı kavrayışının uygulanabildiği maddi şeylerin çokluğu," niteliksel çokluk ise "zaruri olarak mekânın araya girdiği sembolik bir takım tasavvurların delaleti olmadıkça sayısal olarak

---

[39] Gottlob Frege (1848–1925), Georg Cantor (1845–1918), Edmund Husserl (1859–1938), David Hilbert (1862–1943) ve Kurt Gödel'in (1906–1978) sayı üzerine çalışmaları matematik ve felsefe arasındaki ilişkinin formunu güncelleyen canlı bir tartışmayı teşvik etmiştir. Bu tartışma yirminci yüzyılda *dilsel dönüş* uğrağının kurucu unsuru olmakla kalmaz, bu *dönüş*ün kavramsal dağarcığını da şekillendirir.

değerlendirilemeyecek olan bilinç durumlarının çokluğu[dur]" (*Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, 1988, s. 84). Dolayısıyla bu iki tür çokluk kavrayışı iki tür gerçeklik anlayışına karşılık gelir. Bergson'a göre bu gerçekliklerden biri "duyulur niteliklerin heterojen gerçekliği," diğeri ise "homojen olanın, uzamın, gerçekliği[dir]" (*Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, 1988, s. 92, çeviride farklılaştım). Bergson gerçekliğin bu iki ayrımın temel bir karşılığı olduğunu iddia ederek devam eder. Bergson'a göre "İnsan anlığının açıkça idrak ettiği [uzamın] gerçekliği bize kesin ayrımlar yapma, sayma ve soyutlama, hatta konuşmanın imkânını verir" (age., s. 92).

Bergson, homojenliğin temel karakterinin herhangi bir nitelikten yoksun olmasında temellendiğini vurgular. Dolayısıyla Bergson'a göre bu yoksunlukta "homojenliğin iki formunun birbirinden nasıl ayırt edileceğini" anlamanın güçlüğü sorunu ortaya çıkar (*Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, 1988, s. 93, çeviride farklılaştım). Bu sorun zamana doğru genişletildiğinde karmaşıklığı artar. Zira Bergson "zamanı bilinç hallerinin kendini açtığı homojen bir ortam olarak" ele aldığımızda "onu bir kerede bütünüyle verilmiş olarak" kabul ettiğimizin ve bunun da zamanı "süreden soyutlamış" olacağımız anlamına geldiğinin altını çizer (age., s. 93, çeviride farklılaştım). Bu bağlamda Bergson felsefesinin geleneksel metafiziğin temel yaklaşımlarından birini karşısına aldığını görmek gerekir. Buradaki yaklaşım, bütünün verilmiş olması, determinizmi beraberinde getirir ve nihai olarak özgürlüğü bir problem haline dönüştürür.

Bergson'un ele aldığı ve burada değindiğimiz düşünsel alışkanlıklar ile bu alışkanlıkların tetiklediği yanılsamalar, yanlış kurulmuş ve sahte problemler aslında temel bir sorunun, özgürlüğün, kavranışının önündeki engelleri kaldırmak bağlamında gündeme getirilir. Burada şimdilik vurgulamak gerekir ki bu sorunun temel kaynağı

heterojen zamanın, somut sürenin homojen uzamla, ardışıklığın eşzamanlılıkla ve son noktada niteliğin nicelikle karıştırılmış olmasına geri gider.[40]

Bergson niteliksel farkların doğada yaygınlığına işaret eder ve bu anlamda homojen bir boş ortam kavrayışının insani deneyime ters düştüğünü vurgular (*Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, 1988, s. 92). Bu vurgu aynı zamanda metafiziğin görevlerinden birini öne çıkarır. Bergson "*metafiziğin konularından birinin, nitel farklılaşma ve bütünleşme işlemleri yapmak*" olduğunu ileri sürer ("Metafiziğe Giriş," *Düşünce ve Devingen* içinde, 1959, s. 259).[41] Ancak bu işlemin prosedürünü tanımlamak yerine, Bergson her zamanki stratejisini burada da uygular.

---

[40] Özgürlük sorunu sonraki bölümlerde ayrıca ele alınacağından burada sadece problemi ortaya çıkaran nedenleri vurgulamakla yetindim.

[41] Burada Bergson'un matematikçi yanını özgün bir biçimde görmek mümkün. Nitel farklılaşma ve bütünleşme sözcüklerinin özgün metindeki kullanışları bu yanı daha belirgin kılar: *fr.*; différenciation ve intégration. Bu sözcükler matematiğin teknik terimleriyle türev ve integrale göndermede bulunur. Matematiğin bu atılımı modern bilime *değişimi* ele almak açısından önemli bir katkı sunmuştur. Bergson niceliğin "daima, doğmakta olan bir nitelik hakkında" olduğunu ifade eder ve ekler "O halde metafiziğin, bütün niteliklere, yani genel olarak realiteye uzanması için, matematiğimizin genelleştirme fikrini kedine uyarlaması doğaldır. Bundan dolayı metafizik hiç de evrensel matematik ile, modern felsefenin bu kuruntusuyla sonuçlanmayacaktır" ("Metafiziğe Giriş," *Düşünce ve Devingen* içinde, 1959, s. 258, burada Atakan Altınörs'ün çevirisini alıntıladık, *Metafiziğe Girişi* 2011, s. 78)

Bergson bu işlemin önündeki engelleri ortadan kaldırmak için öncelikle bu engelleri belirgin kılacak açıklıkta ortaya koyar; içerdikleri çelişkiler ve bu çelişkilerin hükümlerinde tekrar ettiğini göstererek kendi konumunun haklılığını bir kez daha kanıtladığına ikna olur. Burada söz konusu olan engeller, evreni sıkı biçimde tanımlanmış kapalı sistemlere indirgeyen yaklaşımların katı bir determinizmle sonuçlanan mekanist ve finalist evren tasavvurlarıdır. Her ne kadar farklı yollardan yürüyor olsalar da bu iki yaklaşım, mekanizm ve finalizm, nihai olarak aynı sonuca ulaşır: genel olarak evren ve özel olarak insan dünyası katı bir neden-sonuç ilişkisi içinde belirlenmiştir. İster belirlenimi aynı nedenin daima aynı sonuca götürmesi bağlamında biçimsel olarak düşünelim, isterse önceden kurulmuş bir uyumun kendini açması olarak kabul edip teolojik boyutu meseleye dahil edelim ulaşacağımız nokta benzerlikler üzerine kurulu, kendini tekrar eden ve dolayısıyla ön görülebilir bir evren tasavvurudur. Gerçeklik bu tasavvurda yalnızca verili bir imkânın zorunlu olarak ortaya çıkışı olarak algılanır.

Bu bağlamda, Bergson'un mekanizm ve finalizm eleştirileri, felsefenin öncelikle yanlış kurulmuş sorularla uğraşması gerektiğine yaptığı vurgunun ikinci yanı çıkartır karşımıza. Bergson'a göre bu yan varlık ve bilgi kuramlarında ortaya çıkan sahte, var olmayan problemlerdir ("Mümkün ve Gerçek", *Düşünce ve Devingen* içinde, 1959, s. 130). Bu sahte problemler, Bergson'a göre, "boşluktan doluluğa gitmek alışkanlığı" temelinde kurulur. Bergson düşüncesinde evren "radikal yenilik ve sürekli yaratma" olarak kavranır (age., s. 122). Bununla birlikte, Bergson düşüncesinin bütününde, insan eylemi de özgürlük ve kendiliğindenlik bağlamında anlaşılır. Bu yaklaşımlar sürenin somut bütünlüğünde kavranışının sonuçlarıdır. Ancak söz konusu sahte problemler bu kavrayışın ters istikametinde yol alırlar.

Varlığı merkeze alan metafizik gelenek, Bergson'un birçok yerde fakat özellikle *Yaratıcı Tekâmül* ve "Mümkün ve Gerçek" metinlerinde tartıştığı üzere, Leibniz'in ortaya koyduğu, "neden hiçlik yerine herhangi bir şey var" ya da "neden düzensizlik yerine düzen var" soruları etrafında temellenir. Nihai olarak bu gelenek, her ne kadar aksini ispat etmek istese de, hareketin, değişimin ve oluşun, asli olarak hayatın değillenmesi/olumsuzlanması üzerine kurulan katı bir varlık ve kapalı bir evren kavrayışına dayanır. Bir ve çok arasındaki diyalektik mekanik ve otomatik bir zemine raptedilir. Bu zemin hayatın özüne ilişkin olan yaratıcılık ve otonomiyi ilga eder ve aynı/özdeş olanın mekanik yinelenişinde kendine has ifadesini bulur. Buna karşın, Gilles Deleuze'ün "Bergson, 1859–1941" metninde öne sürdüğü üzere, Bergson için temel soru varlık-hiçlik, düzen-düzensizlik değil, "neden başka bir şey yerine bu şey var" sorusudur (*Issız Ada* içinde, 2009, s. 38). Sorunun bu biçimde yeniden konuluşu Bergson'un metafiziği "farklılaşma ve bütünleştirme işlemi" olarak tanımlamasına geri götürür ("Metafiziğe Giriş," *Düşünce ve Devingen* içinde, 1959, s. 259). Deleuze, Bergson'un soruyu bu biçimde tadil edişinin, "varlığın fark olduğunu söylemek" anlamına geldiğini vurgular ("Bergson, 1859–1941," *Issız Ada* içinde, 2009, s. 40). Deleuze bu vurguyu "bilimin, felsefe ona nüfuz etmediği takdirde yitirme tehlikesi içinde olduğu şey, şeyin kendisinden çok, o şeye özgü fark" olduğu yargısıyla pekiştirir (age., s. 39).

Farka yönelen bu felsefenin özgünlüğünün anlaşılırlığı aynılığın/özdeşliğin ekseninde hareket eden ve bu hareketi kavramsal düşüncenin genel ve soyut mantığında

temellendiren entelektüalizm karşısında belirginleşir.[42] Bergson'un entelektüalizme yönelik bu özgün eleştirisi aynı zamanda onun anlaşılması önündeki engelleri kuran bir yanlış okumaya götürür. Bu eleştirinin bir akıldışılık, irrasyonalizm, savunusu olduğu yolunda yanlış ya da eksik bir konumlandırma ortaya çıkar. Bu hatalı okumaya karşı William James'in *A Pluralistic Universe* kitabında bir araya getirilen Hibbert seminerlerinde ifade ettiği ayrımı dikkate almak önemli bir katkı sunar. Bu seminerlerde James Bergson'u yalnızca kendisini derinden etkileyen önemli bir düşünür olarak işaret etmekle kalmaz aynı zamanda entelektüalizme vurduğu radikal yıkıcı darbenin altını çizer (*William James Writings* içinde, 1987, s. 726). James öncelikle şu soruyu sorar; *özdeşlik mantığından* vazgeçmek nihayetinde gerçekliğin *irrasyonel* olduğunu iddia etmeyi mi gerektirir? (age., s. 725). James bu soruyu yanıtlamadan önce "gerçeklik, yaşam, deneyim, somutluk" gibi sözcüklerin mantığı aştığını iddia eder. Soruya verdiği yanıtta James Bergson gibi özünde zamansal olarak kabul ettiği bu gerçekliğin irrasyonel değil fakat yapısı itibarıyla rasyonel-olmayan olarak anlaşılması gerektiğini ifade eder (age., s. 725). Bu bağlamda, Edouard Le Roy'un Bergson'un sezgi kavrayışını "transentelektüel" olarak değerlendirmesi yeterince açıklayıcıdır (*aktaran* Bayraktar ve Taşdelen, "Bergsonculuk," 2004, s. 317). Söz konusu sezgi kavrayışının yalnızca rasyonel düşüncenin bütünüyle reddi olmaktan ziyade bu düşüncenin gerçekliğin tek bilme yordamı olduğuna dair ciddi ve kuvvetli bir itiraz olduğunu görmek gerekir.

---

[42] Burada entelektüalizm olarak kullandığım terimi rasyonalizm olarak da okunabileceği kanısındayım. Nitekim bu kavramı anlıkçılık ya da zihincilik olarak çevirmek kendi içinde bir takım problemleri de beraberinde getireceğinden bu biçimde kullanmayı doğru buldum.

Bergson düşüncesini bir fark felsefesi olarak konumlandırmak onu Fransız felsefesinde yirminci yüzyılın ikinci yarısında etkilerini gösterecek Hegel karşıtı yaklaşıma önemli bir katkı sunduğu yorumunu da beraberinde getirir (*Felsefede Bir Çıraklık*, 2002, s. 15). Bununla birlikte vurgulamak gerekir ki Bergson'un özdeşlik mantığına, entelektüalizme yönelik eleştirisi "gerçek olanın rasyonel, rasyonel olanın gerçek" olduğunu iddia eden Hegel'e karşı kurulmuş değildir.[43] Bergson'un eleştirisi, öncellerinde de kendini ortaya koyan, Kant'a yöneliktir.[44]

İngiliz deneycileri vasıtasıyla filozofların dikkati deneyimin kendisine yöneltilirken aslında Kant'ta doruğuna ulaşacak spekülatif felsefenin temel kırılma

---

[43] Hegel'in yapıtları 1940'ların sonuna doğru Fransızcaya çevrilmeye başlanmış, fakat Hegel düşüncesi bu tarihin öncesinde Kojeve'nin seminerleri ile popülerlik kazanmıştır. Bu popülerliğin yanı sıra Hegel karşıtı düşünceyi tetikleyen durum Bergsoncu felsefi düşünce mirasının hazırladığı zeminin yanı sıra bu dönemde Fransız akademik ve entelektüel ortamında etkisini arttırmaya başlayan Husserl ve Heidegger'e dayanan fenomenoloji geleneğidir.

[44] Bu önceller arasında Jules Lachelier (1832–1918) ayrı bir yer tutar. Doğrudan hocası olmamışsa da Bergson Lachelier'yi hocası olarak görür ve ilk yapıtını ona ithaf eder. Lachelier'nin önemi Bergson'un Kant yorumunun, eleştirisinin, önemli ölçüde kaynağı olmasındadır. Bu kaynak ve onun devamı olarak Bergson Kant'ın mutlağın bilgisine ilişkin çizdiği sınırı, fenomen ve numen, aşma çabaları olarak okunabilir. Kuşkusuz Lachelier ve Bergson farklı yollar izlemişlerdir. Lachelier Bergson'un eleştirdiği entelektüalizm geleneği içinde temellendirmiştir Kant eleştirisini. Bergson ise tam tersine entelektüalizmin eleştirisi içerisinde Kant'ı hedef alır.

noktasının belirleyici bir yanı da öne çıkmaya başlayacaktır. Burada söz konusu olan deneyim "benim" deneyimimdir. Dolayısıyla deneyciler nihai olarak bu sorunu rasyonalist geleneğin soyut benliği ve bu benliğin dayanağı olan metafiziğin töz kavrayışlarının dışında yanıtlayabilmek için ciddi bir çaba sarf etmek zorunda kalmışlardır. Bu arayışlarında ortaya koydukları yanıtların başarı düzeyi müphem olsa da felsefe tarihinin esaslı tartışmalarını tetikleyerek metafizik ve psikoloji arasındaki ilişkinin Bergson'a uzanan güzergâhını belirlemişlerdir.

Kant Kopernikçi devrimini metafiziği bilimle aşılama çabasına eklemlediğinde (bilen) ben/özne merkezi konuma yerleşir.[45] Ne var ki deneycilerin karşılaştığı sorun ortada durmaya devam eder: Ben bu biçimde merkeze alındığında başka benler meselesi nasıl açıklanacak, dolayısıyla en az iki ben'in, bilinçli öznenin, aynı nesne, şey veya durum hakkında ortak bir ifade ve anlayış geliştirmesinin ölçütü ve garantisi ne olacaktır. Locke bu soruya ustaca deneyimin bir ucu ve diğer uç noktasını, dış dünyada yer alan/kaplayan şey ve onun zihindeki soyut varlığı/idesi arasında bir temsil bağı

---

[45] Bergson, daha önce vurguladığım üzere James'in ifadesiyle, Kopernikçi devrimini ortaya koyduğu, alt başlığı "Beden-Ruh İlişkisi Üzerine Deneme" olan, *Madde ve Bellek* yapıtında düalist tavrı eleştirel bir yaklaşımla koruyarak, metafiziğini özne ve nesne arasındaki ayrımda değil madde ve ruh arasında temellendirir. Bu temellendirmenin beraberine gelen ruh ve bedenin birliğine ilişkin klasik soruya bir cevap verme girişimidir. Bu girişim özgün bir tartışmayı beraberinde getirir. Bergson'un beden ve eylem üzerine ortaya koyduğu düşünceler ekseninde özgürlük sorunu da yeni bir boyut kazanır. Bu boyut daha sonra ele alınacak ve sonuçları itibarıyla dördüncü bölümde tekrar geri dönülecektir.

kuran sözcükler bağlamında kurar. Dolayısıyla eski sorun yeniden kendini gösterir. Felsefe yaşam ve kavram arasında bir tercih yapmak durumunda kalır. Buradaki keskin ayrım bilen öznenin ya da bilinçli benin de bir parçası olduğu dünyanın bilgisi konumundan, dünyanın bilen öznenin bilme ediminin bir parçası/konusu olmasına geçişle ifade edilebilir.

Kant *Eleştiri*'nin görevini "metafizikte bugüne dek süregelen yordamı [metot] dönüştürmeye yönelen" bir girişim olarak tarif eder (*Arı Usun Eleştirisi*, 2010, s. 33). Bergson'un itirazı Kant'ın bu girişimi "geometricilerin ve doğa araştırmacılarının örneklerine göre tam bir devrim yoluyla yerine getirmeyi" üzerine alması bakımından temellendirilmesinde görülebilir (age., s. 33). Kant metafiziğin olanağını sentetik *a priori*, deneyimden türetilmeyen fakat onu genişleten, yargıların imkânında arar. Nesneler duyarlığa sezgi yoluyla verilirler fakat bu deneyim ancak bu biçimsiz çokluğun anlığın saf kavramları altında tasnif edilmesiyle ortaya çıkar. Bergson bu tasnifi "şeylerde bulduğumuz düzen bizim onlara verdiğimiz düzen" olduğunu, *Arı Usun Eleştirisi*'nin asıl meselesinin "belli bir düzenin *bağlantısız* farz edilmiş bir takım malzemeye nasıl ilave edildiğini açıklamak" olduğunu ileri sürer ("Meselelerin Konuluşu," *Düşünce ve Devingen* içinde, 1959, s. 87, çeviride farklılaştım). Dolayısıyla Bergson Kant'ın metafiziği bir bilim olarak kurma girişiminin son noktada metafiziğin imkânsızlığına vardığını iddia eder.

Bergson metafiziğin imkânsızlığına götüren problemin Kant'ın *kendinde şey* [chose en soi] ve fenomenler arasında çizdiği sınırda temellendiği kanaatindedir. Kantçı bilgi kuramının kendinde şeyin mevcudiyetini reddetmediği fakat bilgiye ancak "entelektüel bir sezgi" yoluyla konu olabileceğini ileri sürdüğünün de altını çizer. Bununla birlikte, Bergson Kant'ın "metafizik mümkünse, bunun belki de ancak bir

sezgi çabasıyla olabileceğini kesin olarak ortaya koydu[ğunu]" kabul eder; fakat Kant'ın söz konusu kanıtla birlikte bu sezginin "imkânsız" olduğunu eklediğini hatırlatır ("Değişikliğin Kavranışı," *Düşünce ve Devingen* içinde, 1959, s. 187, çeviride farklılaştım). Bergson'un Kant'a yönelik asıl eleştirisi fenomenler ve kendinde şeyler arasında çektiği "aşılmaz engelin" içerdiği problematik yaklaşımın özgürlüğü zamanın dışında konumlandırmasıdır. Bergson *Arı Usun Eleştirisi*'nin sonuç olarak özgürlüğü kavranamaz bir şey olarak koyduğunu iddia eder. Bergson'a göre, *Eleştiri*, özgürlüğü kavranamaz kılan, içinde sürekli aynı durumların tekrar ettiği bir homojen süre anlayışı ve bu anlayışın dayattığı bir nedensellik fikrine dayanır (*Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, 1990, s. 214).[46]

---

[46] Bergson'un Kant eleştirisi bütüncül bir reddetme temelinde değildir. Bununla birlikte Bergson'un eleştirisi, Kant sonrası Alman idealizminde ortaya çıkan güçlü bir eğilimin devamı olarak da okunmamalıdır. Bu eğilim kendinde şeyin bilinebileceğini iddia eder. Bu iddia ise belirli bir kendinde şey tasarımı etrafında temellenir. Bergson'un metafiziği mutlak bilginin elde edilebileceği savından hareket eder fakat bu sav yalnızca bir ad verme işlemi olarak görülemez. Burada Bergson'un yaklaşımı gerçekliğin somut bilgisinin sezgi çabasıyla dolaysız bir deneyimidir, özgürlük probleminin anlaşılırlığı, ancak bu deneyimde açığa çıkar. Bu anlamda Bergson'un Kant'ın düşüncesini problematik noktasından, gerçekliğin bilgisi ve özgürlük, ileri taşıma ve tamamlama girişimi olarak okumak söz konusu olabilir. Elbette, burada söz konusu olanın Bergson'un Kantçılığı değil, felsefi problemlerin sürekliğinin yeni cevapları tetikleyen etkileşimi olduğunu kaydını düşmek gerekir.

Bergson'a göre Kant entelektüalist düşünce çizgisinin önemli bir örneğidir. Bu düşünce bir yandan gerçekliğin kendisini bilemeyeceğimizi iddia edip bilgiye sınır çekerken, diğer taraftan çizdiği sınırın bilinebilir addettiği kısmında da yalnızca anlama yetisinin eserinden başka bir şey bulmaz (*Yaratıcı Tekâmül*, 2017, s. 262). Bu anlamda Bergsoncu metafizik bu sınırı aşma, bilgiyi görelilikten kurtarma girişimi olarak öne çıkar. Bu girişimin anlaşılırlığı kavramsal düşüncenin dayandığı düşünce alışkanlıklarının temeline geri gitmeyi, zekâyı ele almayı, ardından bu yetinin karşıtı ve tamamlayıcısı olarak sezginin imkânını değerlendirmeyi ve son olarak da bu değerlendirmenin ortaya koyduğu gerçeklik tasavvurunu, süreyi, belirgin kılmayı gerektirir.

Bergsoncu felsefe zekâ ve sezgi arasındaki farkta ısrar eder. Biri faydaya, gündelik hayatın gereksemelerine, bilimsel düşüncenin genelleme ve soyutlamalarına dayanır, diğeri ise deneyimin kendisine, yaşam ve oluşa çıkar gözetmeksizin odaklanır. Sezgi yaşam ve süreyi bütünlüğünde deneyimlemeye çalışır, zekâ isle gerçeklikten kesitler alıp, yapay bir biçimde yeniden kurmaya ve bu kurguyu yaşamın kendisi yerine koymakla sonuçlanan bir uğraktır.

Sezgi, Bergson'da, bilincin iki ayrı uğrağı olan içgüdü ve zekâ ile birlikte üçüncü bir uğrağı oluşturur. Bergson'un sezgiye ilişkin yaklaşımı zekâya karşıtlıkta kurulmakla birlikte içgüdüye yakınlık gösterir, ancak bu yakınlık aynılık değildir. Bu üç bilişsel yeti Bergson'da evrim sürecinin bir sonucu olarak karşımıza çıkar. Söz konusu üç bilişsel yeti, Bergson'a göre, saf anlamda birbirinden ayrı olarak bulunmazlar, birbiriyle karışmışlardır, zıt fakat birbirlerini tamamlayıcıdırlar, zira fonksiyonları birbirinden farklıdır (*Yaratıcı Tekâmül*, 2017, s. 197).

Bergson önce içgüdü ve zekâ arasındaki ilişkiden yola çıkar. Bergson'a göre bu iki yeti ortak bir kaynak ve bu kaynağın ortaya koyduğu ortak bir soruna verilmiş bir yanıt etrafında şekillenmiştir. Bergson'a göre "bir organizma vasıtasıyla belirmiş olan hayat, ham maddeden bir şey koparmak çabasıdır" ve zekâ ile içgüdü "bu çabanın çeşitleridir," dolayısıyla "ruhun bu iki faaliyet şeklinde her şeyden önce hayatın cansız madde üzerine yapmak istediği tesirlerin iki muhtelif metodunu" görmek gerekir (*Yaratıcı Tekâmül*, 2017, s. 198).

Bu iki yeti, cansız maddenin direnci karşısında bu direnci kıracak ve yoluna, yaşamaya devam edecek, bir çözüm üretir: *alet yapmak*. Kuşkusuz her iki yetinin alet yapma yordamı farklıdır. İçgüdü *organlaşmış aletler*, zekâ ise *cansız aletler* yapar ve kullanır (age., 201). Aletler yapma özelliğini Bergson daha ileriye taşıyarak, insanın ayırıcı özelliği olarak vurgulanabileceğini iddia eder: *homo faber*.[47] Bergson zekâyı içgüdüye üstün kılan yanın zekânın sadece alet imal etmekle sınırlı kalmayıp "alet imal eden makinalar" imal etmesinde olduğunu ifade eder (age., 202). Dolayısıyla zekâ temelde insana özgü bir yeti olduğu söylenebilir. Bergson bununla insana bir ayrıcalık atfetmek yerine zekânın insanın doğal güçlükler karşısındaki yetmezliğinde temellendirir.

İçgüdü doğal sınırları korurken, zekâ başka bir başarı elde eder: yalnızca bir ihtiyaca cevap verecek bir imalatın sınırlarını aşar. Zekânın bu başarısının onun bilgide tek yanlılığa düşmesine götürecek yolda evrimsel ve tarihsel kökenine dikkat etmek

---

[47] Bergson'un bu iddiası zekânın alet üreten yanının eleştirel boyutunu görmezden gelmez. Bilakis Bergson'un özellikle son yapıtında gündeme gelecek tüketim, lüks ve savaşa yönelik eleştirinin önemli bir uğrağı olacaktır.

gerekir. Bu fark Bergson açsından önemli bir noktayı öne çıkarır: "bu tarzlardan biri doğrudan doğruya başarı sağlamış, fakat tesir itibariyle sınırlı kalmıştır; diğeri ise talihe bağlı, fakat bağımsızlığa eriştiği takdirde fetihlerini istediği kadar genişletebilecek gibi olmuştur" (age., s. 203).

Bergson zekâyı doğuştan getirdiğimiz fikrindedir, fakat burada Kartezyen doğuştan fikirler değildir söz konusu olan. Bergson bir yeti olarak zekânın doğuştanlığını vurgular ve bu yetinin doğuştan gelen temel meziyetini de "*münasebet* kurma temayülü" olarak ifade eder (age., s. 210).[48] Bu temayülün temel karakteri benzeri benzere götüren bir zihniyet olması, dolayısıyla yalnızca süreksize, hareketsize ve cansız olana odaklanmasıdır. Doğuştan gelen bu yeti, Bergson'a göre, biçimsel bir bilgidir, içeriği yoktur. Buna karşın içgüdü "bir maddenin bilgisini tazammun eder" (age., 207). Bilginin içeriksiz bir formu olarak zekâ, Bergson'a göre,

> muayyen hiçbir şey bilmez; yalnız bir şeyi diğer şeye, bir parçayı başka bir parçaya yahut bir tarafı bakla bir tarafa nispet etmek, nihayet öncüller bilindiği zaman sonuçlar çıkarmak ve bilinen bir şeyden bilinmeyen şeye gitmek tarzında bir bilgisi olan tabii bir melekedir (age., s. 208–9).

Bu bağlamda anlaşıldığında, Bergson, "içgüdünün bilgisi sınırlı," zekânın bilgisini ise "farazi" olduğunu ifade eder. Bununla birlikte, Bergson'a göre, içgüdünün bilgisi

---

[48] Bergson dil için de aynı vurguyu yapar, dil yetisi doğuştandır, fakat dilin kullanımı toplumsaldır ve dilsel göstergelerin ilişkilendirilmesi keyfidir. Bu bakımdan yapısalcı ve post yapısalcı dil eleştirisinin tartışmalarını önceleyen özgün bir yaklaşım ortaya koyduğunu görmek gerekir. Bu görüş Bergson'un dil eleştirisinin naif bir reddiye olmadığının altını çizmesi bakımından önemlidir.

konusunu "içten ve tam olarak bilir," zekânın bilgisi ise temel karakteri daima dışsallık olarak şekillenmiştir (age., s. 210). Fakat zekâ alet yapan aletler imal ederek içgüdü karşısında kazandığı başarı ve bu başarının ihtiyacın ötesinde genişletilmesine imkân vermesine benzer bir başarıyı dil sayesinde elde ederek söz konusu "farazi" yapısını insan düşüncesinin temel bir karakteri haline getirmiştir. Bergson'a göre dil, "zekânın kendi üzerine katlanamayan kısıtlılığını aşmasına mahal verir," dolayısıyla "aslen cansız maddenin şekline uymuş" olan zekanın "faaliyet alanını genişletmesini" sağlar (age., s. 217 ve s. 218).

Zekâ ve içgüdüyü karşılaştıran Bergson, zekânın pratik anlamda kazandığı başarı bir yana bırakılırsa parçalara ayıramayacağı meseleleri bilemeyeceğinden böylesi bir işleme imkân tanımayan bir şeyle, yaratma olarak gerçeklik, karşılaştığında yaratmayı "ne parçalanamaz olan *fışkırışı*nda ne de *deha*sında kavramağa muvaffak olam[ayacağını]" iddia eder (*Yaratıcı Tekâmül*, 2017, s. 222). Zekânın mekanizmine karşı içgüdü, Bergson'a göre, "hayatın şekline göre yoğrulmuştur," dolayısıyla "eğer içgüdüde uyuklayan şuur uyansa da fiil halinde harcanacağına bilgi halinde içimize sinseydi, biz de ona sormasını bilseydik ve o da cevap vermesini bilseydi hayat, en gizli sırrını teslim ederdi" (age., s. 224). Bergson burada içgüdüyü sempati olarak, sempatiyi ise düşünümsel olmayan duygu olarak tanımlar. Bu yaklaşımında Bergson'un sezgiye kapı açan arayışına tanıklık ederiz. Sempati olarak içgüdü, dilin zekâya tanıdığı imkânı vermez, yani kendi üzerine katlanma ve konusunu genişletebilme imkânını sunmaz.

Sezgi, Bergson'a göre, bu genişlemeyi, hayata nüfuz edecek içsel bilgiyi, sağlayabilecek bir yeti olarak gündeme gelir. Bergson bunu şöyle ifade eder: "sezgi bizi hayatın içine götürür -sezgiden hasbileşmiş [désintéresse], kendinin bilincinde, konusunu düşünebilecek ve onu sınırsızca genişletebilecek bir hale gelen bir içgüdüyü

anlıyorum" (age., s. 233). Buradan anlaşılacağı üzere sezgi ve zekâ arasında tamamlayıcı bir bağ vardır. Bergson'a göre, "zekâ eğer hakikaten maddeye, sezgi de hayata tahsis edilmiş ise konularının özü alınmak için bir yandan birbirinden istifade etmeleri lazım gelecek[tir]" (age., s. 234). Fakat burada en önemli nokta, daha önce vurguladığım üzere, sezgi ve zekâ arasındaki ilişkinin tek yönlü oluşudur; sezgiden zekâya gidilir, fakat tersi ancak sezginin sağladığı hayata ilişkin bütüncül bilgiden zekânın sunduğu farazi ve göreli bilgiye geri dönmeden mümkün değildir. Mutlağın bilgisi, Bergson'a göre, yalnızca sezgi vasıtasıyla mümkündür ve sezgi "onda *biricik* ve bu itibarla da dile *getirilemez* olanla tam bir örtüşme yakalamak üzere bir nesnenin/konunun içine kendimizi taşıdığımız *sempatidir*" ("Metafiziğe Giriş," *Düşünce ve Devingen* içinde, s. 213).[49]

Sezgi, Bergson düşüncesinde, bir anlamda bilişsel bir yeti olmakla birlikte mutlak bilginin, doğrudan deneyimin imkânını taşıyan bir bilme tarzı, felsefi bir yöntemdir. Dolayısıyla bu bilme yetisi ve yöntemin ne olduğu soruları açık bir biçimde yanıtlanmalıdır. Bu soruları yanıtlamak birbirinden ayırt edilemeyecek tarzda iç içe geçmiş iki noktayı ortaya koymayı sağlayacaktır: Bergson'un felsefe kavrayışı ve bu kavrayışın sunduğu gerçeklik tasavvuru. Bergson'un felsefe kavrayışının düşünce alışkanlıklarını tersine çevirerek sürenin bakış açısını temellük etme yönünde bir eleştirel bir çaba olduğuna işaret etmeye çalıştım. Fakat Bergson'un yaşam metafiziği yalnızca eleştirel bir tepki ve tavırda sınırlı kalmaz. Bu metafizik gerçekliğin mutlak bilgisinin imkânını, deneyimin mümkün koşullarında, dışsal kavramsal şemalarda değil, bilakis deneyimin kendisinde temellendirir.

---

[49] Burada Altınörs'ün *Metafiziğe Giriş* çevirisini takip ettim (2011, s. 43).

Gerçekliğin bilgisi, Bergson'a göre, sezgi ve süre ikilisinin doğrudan ilişkisinde kendini açar. Gerçeklik oluşun sürekliliği, devinim ve değişim olarak ortaya konulunca ona dair bilginin de bu özellikleri içerebilecek bir bakışa sahip olması gerekir. Bu anlamda söz konusu bakışı, Bergson'un ifadesiyle şeyleri sürenin bakış açısından görme çabası, bize verecek olan sezgidir. Bergson'un görme ve bakışa yaptığı vurgu, sezginin doğrudan bilginin vasıtası olmasıyla birlikte okunduğunda sezginin bize yalnızca aşikâr, göz önünde olanı geri verdiği düşünülebilir. Göz ve bakış burada metaforik kullanımlardır, zira Bergson için bütünün verili olmadığını ve gözün de algıda zekaya benzer bir rol oynadığı dikkate alınmalıdır. Göz, Bergson'a göre, değişende değişmeyene, süreklikte durgun olana ve uzamsal konumlanışlara odaklanır (*Yaratıcı Tekâmül*, 2017, s. 76 ve s. 233). Burada sezginin oynayacağı rol, Bergson'a göre, sanatçının bakışına benzetilebilir: görünür olanın ilk bakışta göze kendini sunmayan derinliğinin idraki.[50] Bergson bunu "gözün görüşünü tinin görüşüyle genişletmek" olarak ifade eder, fakat eklemek gerekir ki bu genişletme sezginin alanını, yani "gerçek, somut ve tekil, şeyleri," terk etmeksizin mümkündür ("Ravaisson'un Hayatı ve Eseri," *Düşünce ve Devingen* içinde, 1959, s. 306). Bu alan terk edildiğinde soyutlama ve

---

[50] Bergson, yapıtlarının çoğunda, sezgisel bakışı sanatçının, özellikle ressamın, bakışında örneklendirir. Ancak bu örneğin sınırlılığının farkındadır, çünkü estetik sezgi "tekil olgulara erişir" fakat sezgisel bakışın asli anlamda genişletilmiş bir bakış olabilmesi felsefeyle mümkündür, ya da felsefe bu arayışta temellendirilmelidir (*Yaratıcı Tekâmül*, 2017, s. 233). Bergson'un ressamın bakışına ilişkin bu yaklaşımı Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi*'nde fakat özellikle *Göz ve Tin*'de "anlamın ilksel örüntüsünün" yeniden keşfine yaptığı vurgunun önemli bir örneği olarak sürekliliğini korur (2003, s. 30).

genellemenin nihai olarak "yalın hiçliğe" vardığı noktaya geri dönülür ve gerçekliğin bütüncül deneyiminden kavramsal düşüncenin, zekânın, tek yanlı sembolik ifadesinin durağan, sabit ve statik tasavvuruna bağlanılır.

Bergson zekânın ortaya koyduğu düşünce tarzının uzamı ve uzamsal ilişkileri model aldığını ileri sürerken sezgisel düşünceye başka bir yol tanzim eder. Bergson'a göre sezgisel düşünce "sürenin içinde düşünmektir" ("Meselelerin Konuluşu," *Düşünce ve Devingen* içinde, 1959, s. 37). Bergson'un felsefenin önüne bir görev olarak koyduğu düşünce alışkanlıklarının tersine çevrilmesi yaklaşımının ilkesidir bu düşünüş tarzı. Bergson uzamsal paradigmanın ölçütleri üzerinden belirlenen zaman anlayışına karşı süre kavramını öne çıkarır.[51] Bergson'a göre sürenin anlarını ölçmek bize sürenin

[51] Zaman (*fr*. le temps) ve süre (*fr*. durée), arasındaki ayrım Fransız dilinde de Bergsoncu anlamı sonradan kazanmıştır. Bu anlamda Bergson'un "Fransız Felsefesi" metninde ifade ettiği gibi filozof yalnızca yeni kavramlar icat etmez dilin mevcut kavramlarına da esneklik kazandırarak o dile ayrıca hizmet eder. Söz konusu ayrımın Türkçe açısından da bazı sorunlar ortaya koyduğunu görmek gerekir. Süre Türkçe'de de bir zaman aralığına işaret eder. Oysa Bergson süreyi tam da bu belli bir başı ve sonu olan zaman aralığı kavrayışının dayandığı uzamsal temelin indirgeyici tavrına karşı konumlandırır. F. C. T. Moore *Thinking Backwards*'ta, Bergsoncu anlamı belirgin kılmak üzere, süre kavramını İngilizceye "duration" olarak değil "durance" olarak çevirmeyi önerir (1996, s. 58–9). Bu tercih Bergson'un sıkılıkla süre ile birlikte kullandığı süregelmek, varlığını sürdürmek anlamındaki *endurer* fiili dikkate alındığında bize de doğru görünüyor. Fakat Türkçede de süre kavramının, en azından

kendisini vermez, ancak onun *t* ile ifade edilen soyut matematiksel bir temsilini sunar ("Hakikatin Gelişmesi," *Düşünce ve Devingen* içinde, 1959, s. 5). Buna karşın Bergson, "…süreye en ufak bir homojenlik atfedildiği anda araya haksız yere uzamın sokulmuş" olduğunu görmek gerektiğinde ısrar eder (*Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, 1990, s. 98).

Bergson zaman probleminin felsefe ve bilim tarihinde daima uzam ile birlikte, daha doğrusu uzama indirgenerek ele alındığı eleştirisini ileri sürerken gerçek sürenin sistematik olarak ihmal edildiğini iddia eder. Bergson'a göre bu ihmal bilim açısından anlaşılır olmakla birlikte, metafiziğin geçerli bir bahanesi olamaz (age., s. 8). Dolayısıyla metafizik, süreyi anlamak ve açıklamak için onu durduran, parçalara ayıran ve sonra da bu parçaları tekrar bir araya getirerek onun soyut bir temsilini gerçekliğin yerine koyan bilimsel tavrı aşmak zorundadır.

Bergson sürenin gizemli bir şey olmadığını bilakis "dünyadaki en anlaşılır şey olduğunu" ileri sürer ve devamla "gerçek süre bizim daima *zaman* olarak ifade ettiğimiz şeydir, fakat bölünmez olarak algıladığımız zaman" ("Değişikliğin Kavranışı," *Düşünce ve Devingen* içinde, 1959, s. 201). Bununla birlikte Bergson zamanın bir öncelik sonralık ilişkisi içerdiğini reddetmez fakat süre yine de anların bir toplamı değildir. Çünkü süre asli olarak bilince, içsel deneyime aittir, dolayısıyla "yaşanmış" ve "hissedilen" zamandır. Bu bakımdan burada bir önceki an ve bir sonraki an arasındaki ilişki bir eklenme olarak değil iç içe geçme olarak deneyimlenir. Bergson'a göre "saf süre:"

---

felsefi anlamda, Bergson'un sezgi kavramı kadar karışıklığa sebep olmadığını söylemek gerekir.

> şimdiki hal ile evvelki haller arasında bir ayrılık yapmaksızın kendinin serbestçe yaşamaya bıraktığı zamanlardaki şuur hallerimizin aldığı ardışıklık şeklidir. Bunun için kendini tamamıyla duyumlara yahut da gelip geçen fikirlere bırakmak lazım değildir, çünkü şuur bu takdirde aksine olarak bir süre olmaktan çıkar. Evvelki halleri unutmak da istemez: bu halleri hatırlarken iki noktanın birbiri üzerine katılması gibi değil, birbirleriyle organikleşen, iç içe girip kaynaşan melodinin notalarını hatırlar gibi hatırlar (*Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, 1990, s. 94–5).

Dolayısıyla süre bölünemez bir süreklilik, tersine çevrilemez bir akış ve nihai olarak öngörülemez bir kendiliğindenlik ve yaratımdır. Matematiksel ve soyut zaman farazi olarak hızlandırılabilir, yavaşlatılabilir ve bu işlemler doğrultusunda bir takım bilimsel kestirimler yapılmasına müsaade eder, fakat bilincin bir deneyimi olarak süre bu müdahaleyi imkânsız kılar. Bergson bunu şöyle ifade eder, "muhtevasını değiştirmeksizin ruh hayatı bir tek lahza kısaltılamaz. Mahiyetini bozmaksızın bir melodinin süresini kısaltabilir misiniz? İç hayat işte bu melodinin ta kendisidir" ("Hakikatin Gelişmesi," *Düşünce ve Devingen* içinde, 1959, s. 12).[52] Bergson sürede bir

[52] Bergson'un bu yaklaşımı mekanizm ve finalizme yönelttiği eleştiri ile birlikte okunduğunda önemi daha belirgin hale gelir. Söz konusu yaklaşımlar, daha önce vurguladığımız üzere, zamanın ihmaline dayanan ve nihayetinde belirli bir nedensellik kavrayışında temellenen, bütünün verili olduğunu kabul eden, bir gerçeklik tasarımına dayanmaktadırlar. Bu anlamda Bergson'un muhtelif yerlerde ifade ettiği üzere enerjinin korunumu ilkesinden hareket ederler. Dolayısıyla kuralları katı biçimde belirlenmiş, ya da *verilmiş*, kapalı bir sistemde söz konusu işlemler yapılabilir ve her işlemin sonucu

öncelik ve sonralıktan bahsedemediğimizi iddia ettiği gibi, geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki ilişkide kendine has bir biçimde ortaya koyar. Süre, Bergson'a göre, "geleceği kemiren ve ilerledikçe büyüyen geçmişin daimi bir ilerlemesidir" (*Yaratıcı Tekâmül*, 2017, s. 78). Bu bağlamda Bergson'un sürenin içsel hayata karşılık gelen vurgusunu özetleyerek toparlayacak olursak, sürede birbirinin aynı iki andan söz etmenin imkânı yoktur. Burada tekrarın cansız maddede oynadığı rol söz konusu değildir.[53] Bilakis her tekrar, önceki edimi de içine alarak sürekli genişleyen ve her birine kendi şahsi izini bırakan başlı başına yeni bir deneyimdir.

Bergson süreyi, somut ve asıl zaman, öncelikle ve özellikle içsel hayatın karakteristiği olarak ortaya kabul eder ve nihai olarak zamana ilişkin genel kavrayışımızı sağlayanın bu deneyim olduğunu iddia eder (*Duree et Simulatneite*, 1922, s. 36). Bu anlamda vurgulamak gerekir ki, Bergson "sürede gerçekliğin asıl dokusunu" gören bir felsefe arayışındadır (*Yaratıcı Tekâmül*, s. 323, çeviride farklılaştım). Bu felsefenin Bergson açısından ancak onun sezgi temelinde yeniden inşası, dikkatin

---

öngörülebilir. Fakat entropi, başlangıç koşullarına herhangi bir müdahalenin, ne kadar ihmal edilebilir kabul edilirse edilsin, söz konusu kapalı sistemleri alt üst ettiğini göstermiştir. Bu açıdan bakmak sürenin yalnızca bir ruh hali olup olmadığı tartışmasına da bir katkı sunabilir. Burada, Bergson'un, sürenin bir ruh hali olarak ortaya koyduğu yanlarını ele aldım, fakat Bergson sürenin ritimleri ve derecelerinden bahsederek bu içsel deneyimi gerçekliğin bütününe genişletecektir.

[53] Bergson'un cansız madde alanında söz konusu olan tekrarın sürenin ritimlerini oluşturduğu yönündeki yorumunu burada dikkate almak açıklayıcıdır ("Mümkün ve Gerçek," *Düşünce ve Devingen* içinde, 1959, s. 124).

yaşama yöneltilmesiyle mümkün olduğu tartışma götürmez. Dikkatin bu yöneliminde sürenin içsel bir deneyim olmaktan çıkıp gerçekliğin bütününe dair önemli bir zaman tasavvuru olduğu ortaya çıkar.

Bergson'un bu yaklaşımını dikkate alırken onun zekâya ve zekânın ayırt edici bir işlevi ve işlemi olarak kavramsal düşünce ile bu düşüncenin sonucu olarak bilimsel bilgiye yönelik eleştirisi doğru anlaşılması gerekir. Bergson zekâyı, kavramsal düşünceyi ve pozitif bilimi tümden reddetmez. Nitekim zekâ, Bergson'a göre, kendi sınırında, cansız madde, iş gördüğü sürece gerçekliğin kesin ve bilimsel bir kavranışını sunar (*Yaratıcı Tekâmül*, 2017, s. 264). Sorun bu bilginin, dilin verdiği imkânla, genelleme ve soyutlama yoluyla sınırsızca genişletmesinden kaynaklanır. Bu gayri meşru genişletme, bilimsel bilgiyi izafi bir duruma düşürür.

Bergson metafizik-felsefe ve bilim arasında kurduğu ilişkiyi farklı biçimlerde yorumlar. Bergson bazen felsefe ve metafiziği bilimin bir tamamlayıcısı olarak konumlandırır, bazen de metafiziği bir bilim olarak tartışır.[54] Burada bir çelişki veya

---

[54] Bergson'un burada sözünü ettiğimiz tamamlayıcılık vurgusu yirminci yüzyılda özellikle analitik geleneğin bir uğrağını belirlemiş olan düşünce ile benzerlik göstermez. Bu uğrakta, metafizik elendikten sonra, felsefenin rolü bilimsel ifadelerin çözümlenmesi üzerinde sınırlandırılır. Oysa Bergson bunu yalnızca felsefeye değil bilime karşı da bir küçümseme olarak tartışır. Zira bu durumda bilim insanının ortaya koyduğu düşüncenin "tamamlanmamış" olduğunu iddia etmiş olacaktır. Bergson bu görüşünü felsefe tarihçiliğine de eleştirel olarak yöneltir. Bir felsefi düşüncenin yalnızca öncellerinin bir sentezi olarak görülmesine karşı çıkar ("Felsefi Sezgi," *Düşünce ve Devingen* içinde, 1959, özellikle s. 166, 167 ve 168).

tutarsız bir yaklaşım söz konusu değildir. Bergson ilk yapıtından başlayarak, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, ahlak ve din tartışmalarının biçimlendirdiği son yapıtına kadar, *Ahlak ve Dinin İki Kaynağı*, ele aldığı tartışmalarda güncel bilimsel veriler ve tartışmaları canlı bir biçimde kullanmıştır.[55] Dolayısıyla metafizik de, Bergson'a göre, bir bilimdir. Fakat bu bilim pozitif bilimlerde olduğu gibi gerçekliğin sembolik tercümesine dayanmaz, metafizik, Bergson'un ifadesiyle, "sembolleri aşma iddiasında olan bilimdir" ("Metafiziğe Giriş," *Düşünce ve Devingen* içinde, 1959, s. 220). Bergson açısından sezgi yalnızca bu aşmayı mümkün kılan yöntem olarak değil, fakat aynı zamanda bilim ve metafizik arasındaki sahici birliği tesis edecek olan felsefi bir çaba olarak görülür. Bergson bu birliği ve onun hem metafizik hem de bilim açısından karşılığını özgün bir program olarak sunar:

> Bilim ve metafizik, demek oluyor ki, sezgide yeni baştan birbirine kavuşmaktadırlar. Gerçekten sezgiye dayanan bir felsefe, metafizik ile bilimin, pek arzu edilen birliğini gerçekleştirmiş olurdu. Metafiziği pozitif bilim durumuna getirirken (demek istiyorum ki gelişen ve son derece yetkinleşen duruma) aynı zamanda da, asıl pozitif bilimleri, kendilerinin sandığından çok kere daha üstün olan kendi gerçek önem ve genişliklerinin farkına varmalarına yol açmış olacaktır. Metafiziğe daha çok bilim ve bilime daha çok metafizik

---

[55] Bergson'un bilimsel verilere ve tartışmalara referans aralığı oldukça geniş bir çerçeveye yayılır: psikoloji, fizik, matematik, biyoloji, sosyoloji ve antropoloji. Bu nokta Bergson düşüncesinin bugünkü canlılığını sağlayan bir odak oluşturur. Aynı zamanda Bergson okurunu kendi yapıtlarının dışına taşan bu alanlara yayılan bir okuma çabasına davet eder.

katılmış olurdu ("Metafiziğe Giriş," *Düşünce ve Devingen* içinde, 1959, s. 260–261, çeviride kısmen farklılaştım).

Bergson'un sezgi temelinde kurulabileceğini iddia ettiği bu metafizik-bilim birliği bize gerçekliği olmuş bitmiş ve bir kerede bütünüyle verilmiş kapalı ve sıkı biçimde tanımlanmış bir model olarak sunmaz. Tam tersine, nasıl ki pozitif bilimler aşamalı ve müşterek bir çabanın sonucu olarak ilerliyorsa, felsefe de bütün soruları bir kerede ve bütünüyle yanıtlamış olabileceği düşünülemez. Bergson'a göre felsefe, metafizik-bilim, "birçok düşünür ve gözlemcinin birbirlerini tamamlayan, düzelten ve geliştiren müşterek ve ilerletici çabalarıyla inşa edilebilir" bir arayışta kendini yeniden kurmalıdır (*Yaratıcı Tekâmül*, 2017, s. 70, çeviride kısmen farklılaştım).

Bergson mutlağın bilgisi arayışında, felsefeye, öncelikle düşünce alışkanlıklarının tersine çevrilmesi ve kavramdan yaşama gitmek yerine yaşamdan kavrama gidilen yolu açması görevini biçer. Bu görev basit bir tersine çevirme işleminden ziyade kendine has bir yöntemi de gerektirir. Bu yöntem Bergson düşüncesinde sezgiye karşılık gelir. Sezgi, Bergson düşüncesinde, kavramsal düşüncenin göreli ve tek yanlı gerçeklik tasavvuru karşısında, gerçek ve somut zamanın, sürenin içine yerleşerek onu içerden bilmenin imkânını ortaya koyar. Bu imkânın çerçevesini bu başlık altında ana hatlarıyla ele almaya çalıştım.

Bergson'un entelektüalizme yönelik eleştirisi söz konusu düşüncenin paradokslarını, yanılsama ve çelişkilerini ortaya koyma ve yargılamada önemli bir dayanak sağladığını teslim etmek gerekir. Bununla birlikte Bergson düşüncenin kendi iç çelişkileri ve paradoksları da ortaya çıktığını da görmezden gelmek ya da yadsımak doğru olmaz. Dolayısıyla bu çelişki ve paradoksların, Bergson düşüncesinde işaret ettiği kriz ve imkânları öncelikle bu düşüncenin kendi içinde aramak gerekir.

III. 2. Bergsoncu Metafiziğin Paradoksları/Açmazları[56]

Bergson sistem düşüncesine karşı fakat *sistematik* bir filozoftur.[57] Ancak bu sistematik tavrın, belirli meselelerde Bergson okurunu bir takım muğlak ifadeler arasında yol almak güçlüğünden tamamen koruduğunu düşünmemek gerekir. Bergson, düşüncelerini net bir forma sokmadan, belirli sorulara kesin cevaplar ortaya koymadan herhangi bir yapıt yayınlamadığını ifade eder. Fakat Bergson'un yapıtlarını kronolojik ve tematik olarak inceleyecek olursak aslında belli kesin cevapların zaman içerisinde tashih edildiği veya yeni bir bakış açısından tekrar ele alındığına tanıklık ederiz.

Bergson'un özgürlük sorunu etrafındaki yanılsamaları ortadan kaldırmaya çalışan ilk yapıtında, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, süre sadece içsel hayat ile sınırlandırılır. Bu yaptı takip eden, Bergson'un ruh-beden düalizmine yeni bir çözüm denemesi sumaya giriştiği *Madde ve Bellek*'te ise süre maddi dünyaya da taşınır.

---

[56] Burada paradoks ve açmazı düşüncenin yeni bir ufukta ele alınmasını gerektiren kendi iç ihtilafı olarak anlıyoruz. Bergsoncu düşüncenin içsel dinamizmini kuran ve koruyan bir yan olarak bakılabilir bu meseleye. Aynı zamanda Bergson'un güncel okumalarına da yeni bir yol açma imkânı da taşır. Nitekim biz bu bölümde işaret edeceğimiz bir açmaza yine Bergson'un kendisinde, fakat bir anlamda onu kendisiyle tashih edecek bir yorumla, son bölümde cevap aramaya çalışacağım.

[57] Bergson'un sistematikliği V. Jankélévitch'in (1903–1985) öne sürdüğü üzere bir *post rem* durumdur, yani önceden kurulmuş bir birlikten ziyade, bir sonuç olarak açığa çıkar. Yine Jankelevitch Bergson'un yapıtlarının kronolojik düzeni ve ele aldığı problemlerin düzeni arasında bir çakışma görür (*Bergson*, 2015, s. 23).

Yaşama ilişkin mekanist ve finalist yaklaşımların ötesinde, yenilik ve yaratıcılığın ekseninde, bir kavrayış sunmaya çalışan *Yaratıcı Tekâmül*'de süre, evrenin tümüne genişletilir.

Bu kronolojik ve tematik genişleme bağlamı, Bergson'un, daima süre ile birlikte ele alınmasını istediği sezgi konusunda da kendini gösterir. Sezginin bir bilgi türü mü, yoksa felsefenin bir yöntemi mi olduğu sorusu Bergson düşüncesinde ikircikli sürekliliğini korur. Bu bağlamda sezginin sempati olarak tanımlanması, sempatinin zaman zaman farklı biçimlerde ifade edilmesi sorunlu bir nokta olarak görülebilir. Bergson sempatiyi bazen düşünümsel [réfléchi] olmayan bir duygu, içgüdüsel yanı itibarıyla ortaya koyar (*Yaratıcı Tekâmül*, 2017, s. 232). Ancak, Bergson sezginin sempati olduğunu iddia ederken, sezginin bir içgüdü olduğu yolunda kendisine yöneltilen eleştirilere şiddetle itiraz eder ve kendi sezgi kavrayışının "düşünümsel" olduğunda ısrar eder ("Meselelerin Konuluşu," *Düşünce ve Devingen* içinde, 1959, s. 118). Bu noktadan bakıldığında, Bergson'un sezgiyi bazen de "bir çeşit entelektüel sempati" olarak adlandırdığı görülür (An Introduction to Metaphysics, 1999, s. 23).[58] Elena Fell, Bergson'un süre kavrayışının yeni bir bakış açısından ele almayı hedeflediği *Duration, Temporality, Self* yapıtında Bergson düşüncesindeki bu terminoloji değişimlerini bir tutarsızlık olarak yorumlamak yerine Bergson'un kavramlara kesin tanımlar verme karşısındaki çekimser tavrından kaynaklandığını ifade eder (2012, s. 8).

[58] T. E. Hulme'un Bergson'un onayından geçmiş olan bu çevirisinde sempatiyi niteleyen "intellectual" sıfatı, Fransızca metinlerde sonradan kaldırılmıştır. Türkçe çevirilerde de aynı durum geçerlidir. "Metafiziğe Giriş" *Düşünce ve Devingen* içinde, 1959, s. 218).

Bu tanıklık Bergson düşüncesinde bir tutarsızlık olarak görülmemelidir, çünkü Bergson'un ayırt ettiği iki tür kesinlik arasında felsefe ve metafiziğin kesinliği tamamlanmamış olmasında, çabanın sürekliliğinde belirlenir. Bergson'a göre metafizik "bilim gibi, ele alınacak veya bırakılacak, her zaman tartışılacak, her zaman yeniden başlanılacak, eksiksiz bir sistem olmak yerine, kazanılan sonuçların yavaş yavaş birikmesiyle ilerleyecektir" (*Ahlak ve Dinin İki Kaynağı,* 2004, s. 219). Tabii ki bu açıklama sorunu çözmeden bırakır. Söz konusu muğlak yanlar, paradoks veya açmazlar, ele alındığında, görülecektir ki, Bergson düşüncesinin özgün boyutunun farklı cephelerini ortaya koyarlar.[59]

Bergson'un entelektüalist düşünce geleneğine, bu düşüncenin gerçekliğe dışsal ve dışlayıcı tavırda yaklaşımına ve bu düşüncenin zekânın pratik/teknik alanda kazandığı başarıyı dil vasıtasıyla düşüncenin bütününe uygulamaya kalktığında sebep olduğu yanılsamalar ve bu yanılsamaların sonuçlarına yönelttiği eleştiriler hala özgünlüğünü ve öğreticiliğini korumaktadırlar. Özellikle yirminci yüzyılın ilk yarısında savaşın dünya ölçeğine yayılarak insani deneyimi paramparça ettiği bir zaman diliminde

[59] Bergsoncu düşüncenin içsel ihtilafları bu düşüncenin metafizik ve felsefeye, hatta bilime, karşı ortaya koyduğu ciddi meydan okumaları ile birlikte düşünülmelidir. Leonard Lawlor *The Challenge of Bergsonism* kitabında, Bergson düşüncesini muhalefet ettiği/meydan okuduğu üç bağlamda tartışır. Bu bağlamlardan ilki algının önceliğine ısrar eden fenomenoloji karşısında Bergson'un belleğin önceliğine yaptığı vurgu etrafında temellenir. İkinci bağlam varlığın bellekle ilişkilendirilmesiyle ontolojiye karşı ortaya çıkar. Üçüncü bağlam ise Bergson'un aynılık ve başkalığa ilişkin eleştirel tutumunun etik düşünceye muhalefetini ortaya koyar (2004, s. ix-x).

akla yönelik, aklın araçsallaşmasına yönelik eleştirinin gerekliliği şüpheye yer bırakmamıştır. Bergson'u irrasyonalizm bağlamında değerlendirmek bu düşüncenin sunacağı imkânları görmezden gelmek anlamına gelecektir.[60]

Bergson'a yönelik sözünü ettiğimiz irrasyonalizm yaftasını tamamen dışarda bırakmak gerektiği kanaatindeyim. Ancak kabul etmek gerekir ki Bergson düşüncesinin eleştirel bağlamında kazandığı ikna kabiliyetini kendi alternatif kavram ve yaklaşımlarını öne sürerken aynı güçle ortaya koyduğunu söylemek o kadar kolay değildir. William James, kendisinden neredeyse yirmi yaş genç olan, Bergson'un "otoritesinin" kendi düşüncesinin şekillenmesinde önemli ve belirleyici bir rol oynadığını vurgular ("A Pluralistic Universe," 1987, s. 726–727).[61] Ancak James

---

[60] Bergson'un akla yönelik eleştirisi kaynağını Rousseau'da bulur. Yapıtlarında bu kaynağın kendi başına ele alındığını söylemek güç, ancak Bergson mülakatlarında Rousseau'nun düşüncesinin özgünlüğünün altını çizer. Rousseau'nun özellikle eğitim üzerine düşünceleri Bergson üzerinde ciddi bir etki bırakmıştır.

[61] Burada kısaca vurgulanması gereken önemli bir nokta Bergson'un çağdaşlarınca pragmatist gelenek içinde görülmesi ve hatta Avrupa pragmatizminin kurucuları arasında sayılmasıdır. Russell, Bergson'u "eylemi üstün iyi olarak gören, mutluluğu bir sonuç ve bilgiyi başarılı faaliyetin aracı sayan" pragmatistlerle bir arada sınıflandırır (*Batı Felsefesi Tarihi* III, 2016, s. 522). Russell'ın Bergson'a karşı olumsuz tavrını daha önce vurguladım, dolayısıyla tek başına açıklayıcı olmadığını kabul etmek gerekir. Ancak bu sınıflandırma yalnızca Russell ile sınırlı değildir. R. Berthelot *Un Romantisme Utilitaire, Etude sur les mouvements pragmatiste*, yapıtında Bergson'u "kısmi pragmatist" olarak konumlandırır (1911, s. 21). Yine çağdaş bir yorumcu, J-L.

"herhangi bir kimsenin onu [Bergson] tamamen anlayacağından kuşkuluyum" der ve bunun nedeni olarak da Bergson'un düşüncelerinin bazılarının henüz tamamlanmadan ya da açık bir biçim kazanmadan ortaya atılmış olmasını gösterir ve Bergson'un da bu konuda hemfikir olacağını düşünür (age., 731).[62]

Bu anlamda Bergson'a ilişkin görmezden gelme tavrının doğrudan bir sebebi Bergson'un kendi düşüncelerini ortaya koyarken sergilediği dil ve üsluptan kaynaklandığı söylenebilir. Bergson'un metinlerinin yalnızca retorik gücünü kastetmiyorum burada, zira Bergson'un hatipliği ve yazarlığı hem taraftarları hem de karşıtlarınca teslim edilir. Bizim burada ifade ettiğim söz konusu üslubun kendi kavram ve kavrayışlarını, entelektüalizmin tek yanlılığına düşmemek adına, metafor ve benzetmeler, imge üzerinden kurmuş olmasındandır.

Bergson'a göre hem içgüdü hem zekâ genelleme yapma bakımından ortak bir noktaya sahiptirler. Bu genellemeyi mümkün kılan bu iki bilme düzeyinin iletişim kabiliyetlerinde temellenir. Bu iletişimin gerçekleşmesini sağlayan göstergelerdir. Bununla birlikte, Bergson içgüdünün göstergelerinin *yapışık*, zekânın göstergelerinin ise *hareketli* olduğunu ifade eder (*Yaratıcı Tekâmül*, 2017, s. 217). Zekânın göstergelerine

---

Fabiani, "Bergson bu pragmatist modada, dönemin Fransız felsefesindeki Kantçı hegemonyayı yıkmak için beklenmedik bir fırsat" gördüğüne işaret eder (*Fransız Filozofu Kimdir?*, 2013, s. 140).

[62] James'in bu konuda Bergson'un onunla hem fikir olacağını düşünmesinin Bergson cephesinden öyle olmadığına işaret ettim. Zira Bergson yapıtlarını, en azından kendi içlerine, tamamlanmış düşünceler olarak ele alır. Fakat bu noktada James'in yorumuna katılıyorum.

hareket kabiliyetini sağlayan dildir. Dolayısıyla sezginin bize sunduğu bilginin göstergelerinden söz etmenin mümkün olup olmadığını sormak gerekir. Nesnesini içerden kavrayan, hatta onunla örtüşen, onda biricik ve ifade edilemez olanı deneyimleyen özne bu deneyime bir ifade kazandırmayacaksa burada hala bir bilgiden söz etmek mümkün müdür? Soruyu başka türlü soracak olursak bu bilgi bize sadece deneyimin öznesinin bilinçli varlığını mı verecektir?

Bergson sezginin son noktada dile ve kavramlara, zekâya ihtiyaç duyacağını kabul eder. Bergson kendi metafiziğinin temel ilkelerinin de birer kavram olduğunun farkındadır:

> Düşüncenin alışık olduğu iş kolaydır ve bu iş, istenildiği kadar uzayıp gider. Sezgi çetindir ve sürüp gidemez. İster zekâ isterse sezgi olsun, düşünce tabidir ki daima dili kullanır ve sezgi, her düşünce gibi, nihayetinde kavramlara yerleşip kalır… ("Meselelerin Konuluşu," *Düşünce ve Devingen* içinde, 1959, s. 38, çeviride büyük ölçüde farklılaştım).

Bir yazar olarak filozof, toplumun biçimlendirdiği dilin kavramları ve sözcüklerine ihtiyaç duyar. Dolayısıyla dilin filozofa sağladığı kavramsal dağarcık beraberinde hazır kalıp düşünceler de sunar. Bu bağlamda filozofun rolü, Bergson'a göre, toplumun filozofa "öncelleri tarafından hazırlanmış ve dilde depolanmış ola[rak]" sunduğu fikirleri "birleşime sokmak için belirli bir noktaya kadar yeniden biçimlendirdikten sonra yeni bir biçimde birleştir[mektir]" (*Ahlak ve Dinin İki Kaynağı*, 2004, s. 223–4). Dilin bu şekilde yeniden biçimlendirilmesi, sezgiye ifadesini verecek akışkan kavramları, karşılaştırmalar ve metaforlar, imgeler aracılığıyla mümkün müdür? Bergson bu soruya olumlu yanıt verecektir:

> Esasen sezgi ancak zekâ vasıtasıyla iletilecektir. Sezgi bir düşünceden fazla bir şeydir, bununla beraber sezgi iletilmek için, bir takım fikirler üzerinden nakledilmek zorunda kalacaktır. Hiç değilse, hala imgelerin dışsal bir saçağını elinde bulunduran, en somut fikirlere başvurmayı tercih edecektir. Karşılaştırmalar ve metaforlar burada, ifade edilmez olan şeyi ilham edecektir ("Meselelerin Kavranışı," *Düşünce ve Devingen* içinde, 1959, s. 53, çeviride farklılaştım).

Burada Bergson'un imgeyi nasıl kavradığı ve imgenin işlevini nasıl tarif ettiğini önemsek gerekir. Çünkü bu yaklaşımda sorduğumuz sorulardan birinin yanıtına giden bir özellik karşımıza çıkar. Öncelikle Bergson'un imgeye yönelik yaklaşımına değinmek gerekir. Bergson imgenin "bizi somut olanda tutma üstünlüğüne sahip" olduğunu ifade eder ve devamında:

> Hiçbir imge, sürenin sezgisinin yerini tutamaz, ama çok farklı şeylerin düzenlenmesinden ödünç alınmış pek çok değişik imge, işlevlerindeki birlik yoluyla, bilinci, yakalanacak bir sezginin olduğu bariz bir nokta üzerinde yönlendirecektir. Mümkün olduğunca çelişkili imgeler seçerek, imgelerden herhangi birinin, çağrıştırmakla yükümlü olduğu sezginin yerini gasp etmesi engellenecektir; çünkü o esnada imge, rakibi olan başka imgeler tarafından hemen kovalanacaktır ("Metafiziğe Giriş," *Düşünce ve Devingen* içinde, 1959, s. 224, küçük birkaç değişikle Altınörs'ün çevirisini kullandım, 2011, s. 48).

İmgelerin işlevi bu anlamda bilinci uyandıracak, kavramsal düşüncenin dağıttığı dikkati yeniden tesis edecek bir tavır değişikliği sağlamak olacaktır. Bu da tam olarak Bergson'un felsefeye biçtiği "düşünce alışkanlıklarını tersine çevirme" misyonuyla kast ettiği şeyin anlamıdır. Bilincin dikkatinin uyanması imgelerin tek başına sağlayabileceği

bir sonuç değildir. Bergson'a göre imgeler bu yolu açar fakat bilincin "çaba" sarf etmesi gerekir,

> [çünkü] ona hiçbir şey gösterilmemiş olacaktır. Bilinç sadece istenilen çabayı harcamak ve kendi kendine sezgiye ulaşmak için takınması gereken tavra yerleştirilmiş olacaktır (age., s. 48-49).

Burada bir bilgi türü olarak sezgi ve felsefi bir yöntem olarak sezgi arasında, Bergsoncu terminoloji ile ifade edecek olursak, bir doğa farkı olduğu görülebilir. Burada sorularımızdan birinin yanıtı kendini gösterir. Bir bilgi türü olarak sezgi bize mutlağın dolaysız, biricik ve ifadeye gelmez deneyimini sunar, felsefi bir yöntem olarak sezgi ise bu deneyimin gerçekleşmesinin önündeki engelleri kaldırarak dağılmış olan dikkati tekrar tesis edecek yolu açar. Burada bir açmaz olduğunu söylemek gerekir, çünkü felsefe mutlağın bilgisini elde edebilmek için sezgiye, sezgi kendini bu bilgiye vermek için felsefeye ihtiyaç duyacaktır.[63]

---

[63] Bu açıdan bakıldığında Eleştirel Teori ekolünün iki özgün düşünürü Max Horkheimer (1895–1973) ve Theodor W. Adorno (1903–1969) Bergson'un rasyonalizme ve kavramsal düşünceye karşı eleştirisini önemsemekle birlikte bu eleştirinin almaşığı olarak sezgiyi koymasına itiraz ederler. Roger Foster, *Adorno, The Recovery of Experience* yapıtında, Adorno'nun *negatif diyalektik* düşüncesine "Bergson'un açıklamasında problematik olan üzerinde çalışırken" ulaştığını iddia eder (2007, s. 113). Bununla birlikte, Adorno'nun negatif diyalektiği önüne kavramı aşmayı koymaz, fakat onu içine düştüğü "fetişizmden" kurtarmaya girişir (*Negatif Diyalektik*, 2016, s. 23). Horkheimer da Bergson'un "soyut zaman" ve "deneyimlenmiş zaman" ayrımını yerinde bulur. Fakat Bergsoncu sezgiyi şu cümlelerle reddeder: "…insanlık bölüntülenmişlik

Bu açmazın başka bir boyutu Bergson'un şu ifadesinde bulunabilir: sezgi yetisi "muhakkak ki hepimizde vardır, fakat hayata daha faydalı görevlerle örtülmüştür" ("Meselelerin Konuluşu," *Düşünce ve Devingen* içinde, 1959, s. 59). Bu ifade bir yandan Descartes'in aklın hepimizde ortak bir yeti olduğu vurgusunu, diğer yandan Sokrates'in ebelik sanatını çağrıştırır. Ancak benzerliğin yüzeyde olduğunu söylemek gerekir. Sezgi ne salt formların yalın ve aracılı bir hatırlanışı, ne de oluş, devinim ve değişimin askıya alındığı saf düşüncedir. Bergson'a göre sezginin üzerine gündelik

---

içindedir ve çelişkin olan şeyleri tek tek göz önünde tutmadan her şeye aynı gözle nüfuz edebileceğini sanan sezgi, tarihsel olarak önemli ve anlamlı olanı göremez, hesaba katmaz" (*aktaran* Martin Jay, *Diyalektik İmgelem*, 1989, s. 82). Bergson'un kavramsal düşünceye yönelik eleştirisini sezginin belirsizliği karşısında ihmal etmemek gerekir. Bergson kavramsal fetişizmden kurtuluşun bilim ve felsefeye yaşattığı sıçramanın tarihsel bir uğrağına işaret eder:

> Enikonu metafizik için biz, ilimle zaten elde edilmiş olandan başka ne istiyorduk ki! Dile oturtulmuş kavramlar vasıtasıyla gerçeği yeni baştan kurup yapmak iddiasıyla müspet ilmin yolu uzun müddet tıkanıp kapanmıştı. "Aşağı" ve "yukarı," "ağır" ve "hafif," "kuru" ve "yaş," tabiat olaylarını açıklamak için bir zamanlar kullanılmış olan bir takım unsurlardı; kavramlar tartılıyor, ölçülüyor, bileştiriliyordu; bu ise, fizik yerine, *zekâ* işi bir kimya idi. Metafizik eşyaya bakmak üzere kavramları bertaraf edince ilim belirdi…" ("Meselelerin Konuluşu," *Düşünce ve Devingen* içinde, 1959, s. 57).

Bu açıdan bakıldığında Bergson'un sezgi yoluyla söz konusu arayışta, kavramı fetişizmden kurtarmada, öncü bir rol oynadığı söylenebilir.

hayatın gereksinimlerinin örttüğü örtüyü kaldıracak olan felsefedir. Bu bağlamda Descartes'le olan benzerlik başka bir açıdan geri döner, çünkü sezginin bize verdiği ilk ve kesin bilgi kendi mevcudiyetimizdir. Bergson'a göre,

> hiç değilse, bizlerin hepimizin dıştan, analiz yoluyla değil sezgi yoluyla içeriden kavradığımız bir gerçeklik vardır. Bu, zamanın etrafındaki akışı içindeki kendi öz kişimizin [notre propre personne] zaman içre akıp gidişidir. Sürüp giden kendi benimizdir. Başka hiçbir şeyle entelektüel ya da spiritüel bir sempati kuramayız. Fakat kendi kendimizle kesinlikle sempati kurarız ("Metafiziğe Giriş," *Düşünce ve Devingen* içinde, 1959, s. 220, çeviride farklılaştım).

Burada sezgi bir *içe bakış* olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla sezgi eğer bir içsel hayatın, sürenin, içsel deneyimiyse, bize ancak kendimizi mi geri vereceği sorusu gündeme gelir. Bergson bu bakışın, "kendi kendimizin içine" inişimizin bizi orada bırakmayacağı kanaatindedir:

> …dokunmuş olacağımız nokta daha ne kadar derin olursa, bizi yüzeye geri getirecek olan itiş de o kadar kuvvetli olacaktır. Felsefi sezgi bu temastır, felsefe bu hamledir. Dipten gelen bir içtepiyle geri dışarı dönünce biz, düşüncemiz açılıp yayılırken bilimle iletişimi yeniden elde etmiş oluruz ("Felsefi Sezgi," *Düşünce ve Devingen* içinde, 1959, s. 167).

Şunu teslim etmek gerekir ki Bergson kendi düşüncesinin açmazları, problemleri üzerine düşünen ve kendisine yönelik eleştirileri ihmal etmeyen bir düşünürdür. Bizim Bergson'a sorduğumuz soruları Bergson da kendine sorar. Fakat bizim ikinci kez sormamız gereken soru bu yanıtların tüketici olup olmadığında yeni açmazları teşvik edip etmediğidir. Bu bağlamda Bergson kendisine şu soruyu sorar: "metafizik şayet sezgiyle iş görüyorsa, sezgi kendine sürenin hareketliliğini konu alıyorsa ve süre de

psikolojik öze sahipse, filozofu bir tek kendini temaşaya hapsetmiş olmuyor muyuz? (*Metafiziğe Giriş*, 2011, s. 69).

Bu soruya cevap vermek için Bergson'un sezginin, bu içe bakış ve sempatinin bize ilk ve kesin olarak verdiğini iddia ettiği kendi benimizin ne tür bir mevcudiyet olduğuna geri gitmek gerekir. Bergson bu mevcudiyeti öncelikle ne olmadığı bakımından açıklar. Bergson'a göre bu benin mevcudiyeti "şekilsiz, kayıtsız ve değişmez bir 'ben'in terkip ettiği birbirinden ayrı hallerden yapılmış" değildir, zira böyle olsaydı, benin temel özelliği olan süre de söz konusu olmayacaktır (*Yaratıcı Tekâmül*, 2017, s. 77). Bu içsel deneyim bize söz konusu mevcudiyetin sürekli bir değişme olduğunu gösterir.[64] Dolayısıyla, Bergson, bilincin "mevcut olmak" sözcüğüne verdiği anlamı "bilinçli bir Varlık için mevcut olmanın değişme, değişmenin olgunlaşma, olgunlaşmanın kendi kendini sürekli yaratma" olması bakımından temellendirir (age., s. 81). Bu temellendirme Bergson'un genel olarak varlık ve bu bağlamda töz düşüncesine ilişkin yaklaşımında açıklık kazanır.

Bilinçli varlığın, *benin* sezgiye açık mevcudiyetini tesis etmek her ne kadar belirli bir çaba, içe bakış, gerektiriyorsa da, şüpheye yer bırakmayan bir kesinlik sağlar. Sorun bu kesinliğin dışarının, benim dışımda olan nesne ve kişilerin, klasik tabiriyle bir

[64] Bergson, Kant'ın zaman, uzam ve deneyim kavrayışının metafiziği özgürlük sorununu dışarıda bırakacak bir sınırda, imkânsız olduğu yerde, kurmak zorunda bıraktığını iddia eder. Ancak burada Bergson'un eleştirisi yalnızca Kant'ın *transandantal ben* anlayışına yönelik değildir. Bergson özellikle Hume'a atfedilen "bundle theory" bakımından ortaya koyulan anlayışı da eleştirir. Bu konuya benlik ve beden meselesini ele alacağımız bölümde tekrar geri döneceğim.

dış dünyanın mevcudiyetine gelince karmaşıklaşır. Bergson'a göre benin *tözselliği* [la substantialité du moi], herkese açık, herkesçe gerçekleştirilebilecek bir deneydir. Ancak burada benin tözselliğinden Bergson'un ne anladığına yakından bakmak gerekir, çünkü bu anlayışta Bergson'un iç ve dış dünya/deneyim arasında kurduğu özgün ilişkinin belirginleştiği, belki de Bergsoncu düşüncenin en önemli uğrağı ile karşılaşırız. Benin tözselliği, Bergson'a göre, "geçmişin şimdiye girdiği ve onun ile *bölünmemiş* bir bütün teşkil eylediği, bunun da her lahza ve daha doğrusu buna katılan şey sayesinde bölünmemiş ve bölünemez kaldığı bir melodinin bölünemez ve yok edilemez sürekliliğidir" ("Meselelerin Konuluşu," *Düşünce ve Devingen* içinde, s. 95). Bu sezginin bize verdiği kendi süresi içinde bendir, ancak akıl bu benliği yalnızca parçalara ayırıp, sonra da bu parçaları soyut ve boş bir benlik tasavvurunda bir araya getirerek, yan yana dizerek anlaşılır kılabilecektir.

Bu anlaşılırlığın beraberinde *şeylerin* tözselliğinin [la substantialité des choses] nasıl konumlandırılacağı sorusu gündeme gelir. Bergson değişmez, kendiyle aynı, zaman dışı fakat bütün devinim ve değişimin arkasında, altında duran, onu taşıyan bir töz kavrayışına yönelik reddini yineler. Bu kavrayış, Bergson'a göre, olup bitmiş değil hala ve sürekli olmakta olan, gerçek, somut bir varlığa değil mantıksal bir mevcudiyete karşılık gelir. Bergson daha önce vurguladığımız Zenon paradokslarında örneklenen düşüncenin sinematografik mekanizmine yönelik eleştirisini bu bağlamda bilimi de arkasına alarak oldukça özgün bir töz yaklaşımı ortaya koyar. Bergson bu yaklaşımı şu cümlelerinde ifade eder:

> Biz yazmaya başlamış olduğumuzda fizik, maddenin yapısı üzerinde kendi fikirlerini yenileyecek olan kesin gelişmelerini henüz başarmış değildi. Fakat bu andan itibaren, hareketsizlik ve değişmezliğin sadece, devingen ve değişenin

> anlık çekilmiş görüntüsü olduklarına iyice kanaat getirmiş olduğumuz için biz, o zaman birer nitelik olarak sezilip kavranmış bulunan maddenin bir takım değişiklik durumlarıyla elde edilmiş bulunan cisimli hayalinin, kendisi gibi cisimli unsurların bileşimi olduğuna inanmamaktaydık. Her ne kadar atomun, parçacığın, son unsurun her tür imgesel temsilinden sakınılmaya çalışılsa da: bu *şey*, hareketlere ve değişikliklere destek işini gören, dolayısıyla da kendisinde değişmeyen, kendi kendine kımıldayamayan bir şeydi ("Meselelerin Konuluşu," *Düşünce ve Devingen* içinde, s. 96, çeviride farklılaştım)

Ancak Bergson tözün bu biçimde kavranışını, dolayısıyla bilim ve metafiziğin temel paradigmasını eleştirmekle sınırlı kalmaz. Bergson'a göre, "er veya geç, *dayanak* fikrinden vazgeçmek gerekecekti" (age., s. 96).

Bergson kendi yaklaşımının fizikteki gelişmeler doğrultusunda onaylandığını görmekten ve bu yeni şekillenen yaklaşımı kendisinin zaten ortaya koymuş olduğu göstermekten memnundur:

> Fiziğin er veya geç unsurun sabitliğinde hareketliliğin bir şeklini gören bir noktada düşüncesini değiştirmek zorunda olacağını biliyorduk. O an geldiğinde, bilimin bu konuda, hareketin hareket eden bir nokta olarak tasavvuru olan, tasviri bir temsil aramaktan belki de vazgeçeceği doğrudur. Güncel bir olgu olarak, son yılların büyük kuramsal keşifleri fizikçileri dalga ve cisim arasında – bizim töz ve hareket arasında ifade edeceğimiz– bir tür kaynaşma olduğunu varsaymaya götürmüştür ("Meselelerin Konuluşu," *Düşünce ve Devingen* içinde, s. 97, çeviride farklılaştım)

Bergson bu anlamda içsel deneyim ve dış dünya arasında devinim ve değişim bakımından bir ortak nokta bulur. Tözün bu biçimde kavranışının boyutları Bergson'un

Yaratıcı Tekâmül yapıtında ortaya attığı, oldukça esaslı bir konum işgal etmesine karşın kısaca açıkladığı bir ilkede bulur: *hayat hamlesi* [élan vital]. Bu ilke, tözün, bir başka adlandırılışı anlamında bir *arkhe* olmadığı gibi, Platoncu anlamda bir *eidos* da değildir. Bergson gerçek zamanı ihmal ve inkâr eden ideaları ortadan kaldırdığımızda "mevcudatın daimi akışını elde ede[ceğimizi]" ileri sürer (*Yaratıcı Tekâmül*, 2017, s. 362). Bu şekilde anlaşıldığında bu ilke yaşamın evriminin birbirinden farklılaşan, ayrışan, zıtlaşan hareketlerine işaret eden bir ilke olarak karşımıza çıkar. Bu hamle sınırsız ve tek yönlü değildir, çünkü hayat Bergson'a göre "her şeyden önce durağan maddeye tesir etmek eğilimidir… yalnız bu tesirin yönü önceden tayin edilmiş değildir" (*Yaratıcı Tekâmül*, 2017, s. 160). Bunun nedeni eğilimin olduğu yerde karşı eğilimlerin de ortaya çıkması ve çatışmasıdır. Yaşam ve gerçeklik bu bağlamda öngörülemez eğilimlerin çizgisel olmayan ilerleyişinde temellenir. Bergson hayat hamlesini, yaşamın temelinde olan yaratma arzusunu, bir "üst-bilinç" [supra-conscience] olarak ifade eder (age., s. 311). Burada Bergson'un bizi, anakronik bir yorumla söyleyecek olursak, mevcudiyet metafiziğinin *dayanağı* olarak aşkın gösterenin oluş ve çokluk üzerindeki tahakkümüne geri giden bir kendini inkâr ile karşı karşıya mı getirdiğini sorabiliriz. Eğer Bergson bu sözcüğü havai fişek benzetmesiyle kullanmamış olsaydı bu yorum mümkün olabilirdi: "Onun sönmüş parçaları madde olarak düşer! Bu sönen parçalardan geçerek ve bunları organizma halinde aydınlatarak hava fişeğinde devam eden şey de bilinçtir" (age., s. 311). Bergson'a göre Tanrı da "tam bir olmuşluk değil, durmadan devam eden bir hayat, bir aksiyon ve bir hürriyettir" (age., s. 300). Bunula birlikte Bergson yaşamın evriminde "sapmalar, durmalar, gerilemeler" olduğunu vurgular ve bu vurgudan şu sonuca ulaşır: "Zaruri olan yalnız şu iki şeydir; 1. Enerjinin yavaş yavaş

toplanması, 2. Toplandıktan sonra belli olmayan muhtelif yönlerde elastiki bir surette kanalize edilmesi ve bunun sonunda hür hareketlerin gelmesi" (age., s. 305 ve 306).[65]

Bergson'un bir sistem filozofu olmadığını, bilakis sistem düşüncesine, şeyleri bakış açılarının dışsal, kavramsal müdahale ve sembolik tercüme yoluyla ele almanın imkânsız olduğu bağlamında tümden itiraz ettiğini daha önce vurguladım. Ancak Bergson'un sözünü ettiği, şey ve sezgi arasındaki tam örtüşme, dolaysız bilgi, esas itibariyle gerçekliğin psikolojik bir nitelik taşıdığını kabul etmek gibi kurucu bir ilkeye dayanır. Bu ilkeyi çekip alırsak Bergsoncu anlamda mutlağın bilgisinin imkânı da ortadan kalkar, dolayısıyla yaşamın madde ve ruh arasında bir salınım olduğunu kabul etmek gerekir. Bu anlamda Bergson'un matematiksel ve gayri şahsi, uzamsal terimlerde anlaşılan soyut zaman karşısında gerçek zamanı, yaşanmış deneyimin somut süresini, keşfetme girişimi bir anlamda zamanın gerçekliğin kendisi olduğu vargısıyla sonuçlanır.

Bergson düşüncesinde yaşam, devinim ve değişim; devinim ve değişim süre; süre bilinç ve bilinç bellek olarak ortaya konur. Burada söz konusu olan basit matematiksel bir eşitlik ilişkisi değildir. Ancak öyle olmadığı için de muğlaklığa kapı

---

[65] Bu yaklaşımda Bergson'un mekanizm ve finalizmin kapalı bir sistem tasavvurunda temellenen ve enerjinin korunumu ilkesince kurulan model karşısında Bergson'un kaotik ve karmaşık olan ekseninde yaşam ve evrim meselesine yaklaştığını görmek gerekir. Bergson kaos ve düzen arasındaki klasik ayrımı takip etmez. Kaos Bergson'a göre bir sitem yokluğundan ziyade başka bir tür sistemdir (*Yaratıcı Tekâmül*, 2017, s. 276–279). Bersgon'un bu konudaki yaklaşımı çağdaş bilimsel araştırma alanlarına oldukça yakın bir zeminde durur. Burada yalnızca ele aldığım bağlamda sınırlı bir yaklaşım geliştirdim.

aralayan bir ilişkilendirmeye sebep olduğu yadsınamaz. Bu zincirleme bir ilişki değildir, zira hem Bergson hem de James açısından ne yaşam ne de bilinç zincir metaforuyla açıklanamaz, bu iki özgün düşünürün ayırt edici kavrayışları bilinci bir *akış* olarak konumlandırır. James psikolojinin kurucu metinlerinden biri olan *Principles of Psychology*'de "Zincir, 'tren' gibi kelimeler de [bilinci] betimlemek için tam anlamıyla uygun değildir… Zaten birbirine ekli bir şey değildir; akar. Onu betimleyen en doğal metaforlar 'nehir' ve 'akış'tır" (*aktaran*, Kern, 2013, s. 66).[66] Bu konumlandırma meseleyi belirgin kılar. Eğer bu akışı, oluşun sürekliliğini, mutlağın kendisi olarak kabul edecek olursak –ki Bergsoncu düşünce bağlamında etmemiz gerekir– bu mutlağın bilgisini bize verecek olan sezgi, bu akışın içine yerleşmeyi görev olarak koyduğunu da dikkate almak gerekir. Bu içine yerleşmenin imkânına ve zeminine değinmeye çalıştım.

Bu bağlamda Bergson düşüncesinde ortaya çıkan açmazların bu düşünceyi tümüyle ortadan kaldırıldığı iddia edilemeyeceğini söylemek gerekir. Göstermeye

[66] James'in bu iki ciltlik kapsamlı yapıtının yayınlanış tarihi 1890'dır. Bergson'un ilk yapıtı olan ve bilinç olgularının niteliksel bir çokluk olarak ortaya konduğu, içsel bir hayat, süre, bağlamında ele alındığı ve sürenin de kesintisiz bir akış, geçmişin şimdiye eklenişi olarak ele alındığı *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*'nin yayınlanması ise 1898'dir. Bergson bu yapıtında psikolojinin deneysel çalışmalarında bilinç durumlarını niceliksel açıklamalar kapsamında ele alan yaklaşımlarla birlikte James'i de eleştirir. Fakat James ve Bergson arasındaki entelektüel etkileşim kendi başına üzerinde durulmayı gerektiren, kendine özgü bir tarihi olan, ayrı bir meseledir. Burada değinilmesi gereken bir başka nokta bu iki düşünürün *bilinç akışı* kavrayışlarının esas etkisini edebiyat alanında göstermiş olmasıdır.

çalıştığım üzere bu açmazlar Bergson'un düşüncesine sistematikliğini veren iç müdahaleleri beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla bu düşüncenin eleştirel ufkunun felsefeye açtığı yeni güzergâhta özgürlük sorununun kendine özgü bir yer edindiği açıktır. Bu kanaatin anlaşılırlığı Bergson'un benlik kavrayışına ve bu benliğin başka benliklerle ilişkinin temel temasını sağlayan beden ve aksiyon kavrayışına geri gitmeyi gerektirir. Çünkü Bergson'a göre şeyleri sürenin bakış açısından görme ve dolayısıyla sürenin akışına yerleşme bize sadece mutlağın bilgisini sunmaz. Bergson aynı zamanda bu deneyimin bizi daha "aktif" kılacağı, daha fazla "yaşama gücü" vereceğini; bizi daha fazla "güçlü" kılacağı ve "sevinç" katacağını iddia eder (*Yaratıcı Tekâmül*, 2017, s. 319; "Felsefi Sezgi," *Düşünce ve Devingen* içinde, 1959, s. 172; "Mümkün ve Gerçek," *Düşünce ve Devingen* içinde, 1959, s. 143).[67]

Bu anlamda aklın faydacı tutumuna yönelik eleştirinin ortaya koyduğu benlik ve başkalık anlayışının temelinde bir ahlak gündeme gelir. Nasıl ki metafizik sezgi temelinde yeniden inşa edildiğinde bilimin bir tamamlayıcısı olarak görülür, bu anlamda söz konusu metafiziği tamamlayacak olanın da bir ahlak olduğunu söyleyebiliriz. Ahlak bu bağlamda, Levinas'a atıfla söyleyecek olursak, bir *prima philsophia* değildir, bununla birlikte bu etik bir post- felsefe olarak da anlaşılmamalıdır; fakat felsefenin sürekli bir ufku olarak görülebilir.

[67] Burada vurguladığım noktaları bir sonraki ve son bölümde detaylı ele alacağımız için şimdilik sadece geçtikleri metinlere referans vermekle yetindim.

IV. BÖLÜM: BENLİK, BEDEN VE BELLEK

Henri Bergson'un metafiziğinde sezgi, hem içsel bir bilgi türü hem de felsefi bir yöntem olarak mutlağın deneyiminin zorunlu bir bileşeni olarak ortaya konulur. Bu bilgi ilk ve nihai olarak bize kendi mevcudiyetimizi kesin bir biçimde verir. Bu anlamda sezgisel bilgi öncelikle içe bakış olarak konumlanır. Ancak, Bergson, sezginin bizi burada, yalnızca kendi mevcudiyetimizin içsel keşfinde, sınırlamayacağını iddia eder. Nihayetinde bu içsel keşfin, bizi tekrar yüzeye iteceği ve gerçekliğin bütününe ilişkin indirgeyici olmayan, bütüncül bir kavrayışın imkânını sunacağını ileri sürer.

Bergson yaşama evrimci bir perspektiften bakar. Ancak bu perspektif mekanizm ve finalizmin yaptığı biçimde yaşamı sıkı bir nedensellik veya önceden konulmuş bir planın gerçekleşmesi bağlamında ele almaz. Yaşam farklı eğilimlerin öngörülemez bir dağılımı olarak gerçekleşir. Dolayısıyla yaşamın kaynağında bir aşkın gösteren yer almadığı gibi maddi bir töz tasarımı da bu kaynağın yayıldığı uç noktalarda söz konusu edilmez.[68] Yaşamın kaynağında yer alan atılım Bergson için sınırsız ve sonsuz bir güç

[68] Bergson'un *élan vital*, hayat hamlesi/yaşamsal atılım, kavramını bu anlamda bir töz olarak görmemek gerektiğine önceki bölümde değinmiştim. Ancak bununla birlikte vurgulamak gerekir ki, bu kavram dolayısıyla Bergson'un vitalizm/dirimselcilik sınıflandırması altında görmek de tam olarak doğru değildir. Bergson bu yaklaşımla yaşamın mekanik ve nedensel yasalar temelinde açıklanabilir olmadığı konusunda ortaklaşsa da bu yaklaşımın temelindeki finalist kavrayış bakımından ayrılır. Bergson bir anlamda finalizme yakınlık duyduğunu belirtse de ayrımını hemen koyar. Bergson'a

olarak kavranmadığı gibi, farklı eğilimlerde dağılan bir nevi enerji olarak düşünülür ve bu söz konusu enerji yalnızca bir iz olarak varlığını sürdürür.

Bu bağlamda sezginin bize kesin olarak verdiği kendi mevcudiyetimizi nasıl kavrayacağımız, kişi özdeşliği ve kişilik/karakter gibi meselelerin nasıl anlaşılacağı sorularını da gündeme taşır. Bergson'un metafizik düşüncesi özgürlük sorunu olarak ortaya koyduğu meselenin çözümü etrafında felsefeye yeni bir yön tayin eder.[69] Bu yönde kendini yeniden kuracak olan metafizik öncelikle *doğa farkları*nın tespitine dayanır. Bu tespit sayesinde Bergson yalnızca yanlış kurulmuş sorular etrafında süregelmiş olan felsefeyi içine düşmüş olduğu yanılsama ve çelişkilerden kurtarmakla sınırlandırmaz bu yeni felsefenin rolünü.

---

göre bir finaliteden bahsedilecekse de bu içsel değil, dışsaldır (*Yaratıcı Tekamül*, 2017, s. 110). Dolayısıyla Bergson finalist yaklaşımların yaşam ilkesi olarak ileri sürdükleri ilkelerde önemli bir açıklama getirmedikleri kanaatindedir (age., s. 111).

[69] Bergson ilk yapıtı olan *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*'nin konusunu metafizik ve psikolojinin ortak bir konusu olan özgürlük sorunu, *fr.* le problème de la liberté, olarak koyar (Œuvres, 1959, s. 3). Ancak burada söz konusu olan genel olarak özgürlük kavramı değildir. Bergson'un kastı irade ve fiil bakımından determinist kavrayışın ötesinde kavranacak bir benlik deneyimidir. Bu bakımdan değerlendirildiğinde, Bergson'un onayından geçmiş olan İngilizce çevirinin başlığının Time and Free Will: An Essay On The Immediate Data Of Consciousness, olması, Fransızca özgün başlığın, Essai sur les données immédiates de la conscience, bir alt başlık olarak verilmiş olması açıklayıcıdır (İngilizce çeviri, Bergson, 2001).

Bu rol aynı zamanda bu çelişkilerin ihmal ettiği, hatta yadsıdığı irade ve eylem özgürlüğünü kendine has bir biçimde bir çözüme ulaştırmayı hedefler. Bu çözüm arayışında Bergson psiko-fizik ve çağrışımcı yaklaşımları karşısına alır. Her iki yaklaşımda, Bergson'a göre, benliği ve bilinci kavramaktan uzaktırlar. Psiko-fizik bilinç hallerini azlık çokluk bakımından, ölçülebilir nicelikler olarak değerlendirir, uyarıcı ve bunun sebep olduğu duyum ve algıyı niceliksel olarak yorumlar.[70] Çağrışımcı psikoloji ise bilinç hallerini zihinsel atomların ardışık bir düzeni, toplamı olarak ele alır.[71]

---

[70] Psiko-fizik psikolojik niteliklerin fiziksel nicelikler gibi bölünebilir ve matematiksel ilişkiler bağlamında açıklanabilir, hatta bu ilişkinin bir formülde ifade edilebilir olduğu varsayımına dayanan bir psikoloji ekolüdür. Bergson bu ekolün kurucu isimlerini eleştirisinin merkezine alır: Gustav Theodor Fechner (1801–1887), Joseph Rémi Léopold Delbœuf (1831–1896). Bergson'a göre psiko-fizik ancak "birbirlerinin aynı olmadan iki duyumun eşit olabileceğini ispatladığında" kurulmuş olacaktır (*Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, 1990, s. 56). Dolayısıyla Bergson için problematik olan bu ispatın ne pahasına gerçekleştiğidir: "zihni olan duyumun bir nicelik gibi idrak edilmesi duyumu doğuran sebebin netice ile karıştırılmasından ileri geliyor" (age., s. 48).

[71] Çağrışımcılık Aristoteles'e kadar geri giden bir zihin ve bilinç kuramıdır. Bu yaklaşımda zihinsel yaşantının içerikleri arasındaki ilişki benzerlik, karşıtlık, uzamda yan yana olma ve zamanda art arda gelme gibi ilkeler temelinde açıklanır. Ancak bu yaklaşım sistematik formunu kazandıran yolu açan İngiliz deneyci okulu, özellikle David Hume'dur. Bergson'un eleştirisi bu yaklaşımın deneyci geleneğin ardıllarınca yeniden gündeme gelen yorumunu doğrudan hedef alır. Bu bağlamda James Mill, John Stuart Mill, Alexander Bain ve tabii ki özellikle Herbert Spencer anılması gereken isimlerdir. Bergson'a göre çağrışımcı yaklaşım benlik ve bilinç hallerinin çokluğuna

Bergson'a göre her iki yaklaşım da bilincin asli bir özelliği olan seçme davranışına mekanik ve determinist bir sınır çizer. Bu bakımdan özgürlük sorununu olduğu gibi bırakır ve özgür eylemin kendiliğindenliğini ihmal ederler.

Bu açıklamalar doğrultusunda, bu bölümde ilk olarak Bergson'un söz konusu eleştirilerine sunduğu temellendirmelere kısaca değinerek Bergson'un kendi benlik kavrayışını öne çıkarmaya çalışacağım. Bu anlamda Bergson'un iç ve dış ya da derin ve yüzeysel ben kavrayışlarını belirgin kılmayı amaçlıyorum. Bu belirginlik düzeyi bu bölümün ikinci kısmında ele alacağımız benliğin bellekle olan ilişkisiyle birlikte okunduğunda önceki bölümde sözünü ettiğimiz soruların yeni bir boyutta ele alınabilmesinin uğrağını oluştururlar.[72]

Benliğin bellekle olan özgün etkileşimi, alt başlığı Beden-Tin İlişkisi Üzerine Deneme olan, *Madde ve Bellek*'te beden meselesini de gündeme getirir.[73] Nihayetinde

---

dair kusurlu bir kavrayışa sahiptir (*Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, 1990, s. 145). Bergson'un eleştirisi bu yaklaşımın öncelikle *beni* ruh halinin bir toplamı olarak görmesi ve bu toplamın bileşenlerini de gayri şahsi ve geometrik olan vasıtasıyla ayırt etmeye çalışması, yani somut sürenin ihmal etmesine dayanmaktadır (s. 145 ve 148).

[72] Bu bakımdan bu bölüm önceki bölümler ve izleyecek bir sonraki bölümden farklı olarak genel itibarıyla betimleyici ve hazırlayıcı bir yöntem izleyecektir.

[73] Metnin Fransızca özgün başlığı; Matière et Mémoire: Essai sur la relation de corps à l'esprit (Œuvres, 1959, s.159–379). Bu başlıkta geçen *esprit* sözcüğü Fransızcada geniş bir anlam aralığına sahiptir. Bir yandan tin ile karşılanabilirken, diğer yandan akıl, hatta Türkçeye de yerleşmiş olduğu üzere alaycı zekâyı da içine alır. Bergson açısından yaşam bir ucu sonsuzca azaltılmış yaşam olarak madde diğer ucu sonsuz yaşam olarak

Bergson için başlığa taşınan bu beden-tin ilişkisi kendini eylemde gösterir ve bedenin özgün bir biçimde ele alınmasını gerektirir. Bu anlamda, *benim bedenim* ayrıcalıklı bir yer tutuyor olsa da, Bergson bu ayrıcalık vurgusunda benim bedenimin başka bedenlerle etkileşim içinde olduğunu gözden kaçırmaz. Bu etkileşime gösterilen dikkat kendine özgü bir algı, bellek ve eylem anlayışı ortaya koyar. Dolayısıyla, *Madde ve Bellek*'te, ben ve başka benler/bedenler arasındaki ilişki, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*'nde olduğu gibi, iki temel yaklaşıma karşı geliştirilen bir eleştiriye dayanır. Bergson ruh ve bedenin birliği meselesini ele alan iki yaklaşımı hedef alır: epifenomenalizm ve paralelcilik (*Madde ve Bellek*, 2015, s. 9). Bu anlamda değerlendirilecek olursa Bergson'un yalnızca metafizik bir psikoloji peşinde olmadığı ciddi bir zihin felsefesi tartışmasına da dahil olduğunu görmek gerekir.

Sonuç olarak Bergson'un bellek ve bedene ilişkin yaklaşımının bu bölümün ilk başlığında ele alacağımız iç beni dışarı açacak ve başka ben/bedenlerle etkileşimine

---

tin arasında bir salınımdır. Ancak bu salınım Hegelci tinin kendini tarihte açması olarak doğrusal bir ilerleme bakımından düşünülmemelidir. Bergson'un Hegel düşüncesine çok aşina olmadığını, Hegelci düşüncenin Fransız akademik gündemine Bergson'un ölümünden sonra giriş yaptığını daha önce vurguladım. Kılıçaslan, Hyppolite'in *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar* kitabının Türkçe çevirisine yazdığı önsözde, "Fransa'da Hegel," on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında Hegel'e yönelik ilgiyi ele alır, ancak Kılıçaslan bu ilginin beraberinde bir dışlamayı getirdiğinin ve Hegel'in akademik ortamda *persona non grata* ilan edildiğinin altını çizer (2010, s. 10). Burada bir karşılaştırma ya da kaynak aranacaksa düşünce tarihinde daha fazla geriye gitmek gerekir. Bu düşüncenin kökleri Plotinos'a götürülebilir. Bergson bu etkiyi reddetmeyecek fakat tek başına bu noktaya indirgenmesine de şiddetle itiraz edecektir.

sokacak bir eylem düşüncesi ortaya koyduğuna işaret etmeye çalışacağız. Bu bağlamda yine ilk başlıkta değineceğimiz irade ve eylem özgürlüğü ile birlikte düşünüldüğünde önceki bölümde soru olarak bıraktığımız sürenin içine yerleşmenin bizi daha *etkin*, daha *güçlü* ve daha *neşeli* kılacağı yolundaki Bergsoncu iddianın sınanacağı bir sonraki noktaya bizi taşıyacak bir zemin sunacağını düşünüyorum.

,

IV. 1. Sürenin ve Süreksizin Sınırında Ben/lik ve Özgür İrade

Özgün bir zaman kavrayışı etrafında kurulmuş olan Bergsoncu yaşama metafiziği yaşamanın *yaşlanmak* olduğunun fazlasıyla idrakindedir ("Metafiziğe Giriş," *Düşünce ve Devingen* içinde, 1959, s. 221).[74] Burada söz konusu olan fiziksel ve biyolojik, klasik felsefi ifadesiyle oluşun karşıtı olarak bozuluş anlamında, bir yaşlanma değildir yalnızca. Bergson düşüncesinde bilinçli bir varlık için var olmanın "değişme, değişmenin olgunlaşma, olgunlaşmanın kendi kendini sürekli yaratma" anlamına geldiğini vurgulamıştım (*Yaratıcı Tekâmül*, 2017, s. 81). Bergson'a göre, bu olgunlaşma ve sürekli yaratmanın imkânı söz konusu bilinçli varlığın süre bakımından mevcudiyetidir. Bu açıdan, sürenin bakış açısından, bakıldığında bilinçli varlıkta, Bergson'a, göre, "birbirinin tekrarı olan iki an yoktur" ("Metafiziğe Giriş," *Düşünce ve Devingen* içinde, 1959, s. 222, çeviride kısmen farklılaştım).

Bu anlamda, Bergson'a göre, bu bilinçli varlığa asıl karakterini veren ya da doğrudan *karakter* denilen şey geçmişin, yaşanmış deneyimin, bugünde yığışmasıdır. Dolayısıyla Bergson metafiziğinde bilinç süre olarak anlaşılır. Bu anlayış bilincin her an belleğin genişlemesi yoluyla öngörülemez, yaratıcı ve kendiliğinden bir fiil olarak sürekliliğini sağlar.[75] Bununla birlikte Bergson'a göre:

---

[74] Altınörs'ün çevirisini kullandım, *Metafiziğe Giriş*, 2011, s. 46.

[75] Bergson düşüncesinde kişi/personne ve kişilik/personnalité-caractère ben-liğin/moi iki uğrağını işaret ederler: iç ve dış. Biri toplum içindeki ben, diğeri ise içsel, gerçek benlik olarak kabaca ifade edilebilir.

> Geçmişimizin ancak bir parçasıyla düşünüyoruz, bu muhakkak; fakat içinde ruhumuzun asli kıvrımları da dahil olduğu halde bütün geçmişimizle istiyor, bütün geçmişimizle hareket ediyoruz. O halde geçmişimiz bize kendi hamlesiyle ve temayül halinde tam olarak beliriyor, yalnız bunun zayıf bir kısmı tasavvur haline geliyor (*Yaratıcı Tekâmül*, 2017, s. 79).

Bu yaklaşımdan iki sonuç çıkar. İlk sonuç bilinç olguları, süresi ve hatırası olmayan fizik olgular gibi ele alınamaz olduğu yargısına götürür. İkincisi ise gündelik yaşamın gereksinimlerinin yaşamın bu asli özelliğinin üzerini örtmüş olduğu belirlemesini işaret eder. İlk sonuçtan irade özgürlüğüne ve bu bağlamda kendine has bir benlik anlayışına, ikinci sonuçtan ise özgürlüğün mutlak olmadığı, dolayısıyla benliğin genellikle şeyin katılığına, mekanizmine teslim olduğu belirlemelerine gidilebilir.

Bergson "felsefe yapmadan önce yaşamak gerekir" der, fakat ekler "hayat ise göz bandı takmamızı; sağa sola veya geriye değil, yürüyeceğimiz doğrultuda düpedüz ilerimize bakmamızı gerekli kılar" ("Değişikliğin Kavranışı," *Düşünce ve Devingen* içinde, 1959, s. 183).[76] Bu sınırlı ve sınırlandırılmış bakış, yaşamı ve gerçekliği tek

[76] Bergson bu ifadesinde felsefeyi yaşam üzerine bir meditasyon olarak düşünen Spinoza ile benzerlik gösterse de, işaret etmek istediğim başka bir benzer yaklaşımdır. Bu benzerliğe bir sonraki notta değineceğim. Şimdi vurgulamak istediğim yaşam ve bir olumlama olarak felsefe bağlamında birlikte düşünülen Spinoza ve Bergson arasındaki önemli bir farkı dile getirmek. Spinoza'nın yaşam kavrayışı, Charles Ramond'un ifade ettiği gibi, biyolojik değil "mantıksal ve ontolojiktir." Ramond bunu açıklamak için Spinoza'nın *Metafizik Düşünceler* yapıtına başvurur. Spinoza burada "yaşam ile, şeylerin kendi varlıklarında süregitmelerini sağlayan kuvveti anlarız ve bu kuvvet

yanlı, pratik çıkar odaklı, ele alan zekânın tutumunda kendisini ortaya koyar. Bu tutum benliği de aynı tek yanlılığa hapsederek değerlendirmek ister. Ancak, Bergson fizik olaylar ve bilinç hallerinin aynı biçimde ele alınamayacağını şu cümlelerle ifade eder:

> …şimdi fizik olaylar arasındaki gerçek münasebetleri tayin etmek için kendi düşünce ve idrak tarzlarımızı karıştırmaktan nasıl sakınıyorsak psikoloji de "ben"i kendi özgünlüğünde seyretmek için dış alemin bariz izlerini taşıyan şekilleri atmalı yahut düzeltmelidir (*Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, 1990, s. 204).[77]

Bergson bütün yapıtlarında bu düzeltmenin farklı bağlamlarını gündemine alır. Ancak bu farklı bağlamlar bir noktada kesişir: doğa farklarının önemi. Benlik ve bilinç söz konusu olduğunda da Bergson bu farkın anlaşılmasının homojen ve boş bir uzam tasavvurunun imkân verdiği niceliksel ölçme ile gerçekleşemeyeceğini ileri sürecektir. Çünkü boş ve türdeş bir uzam tasavvurunun ulaştığı birlik, parçaların toplamı olarak

---

şeylerin kendilerinden ayrı olduğundan, haklı olarak, şeylerin kendisi yaşama sahiptir" diyebileceğimizi söyler ve akıl yürütmesini ileri taşıyarak yaşamı Tanrı ile özdeşleştirir (*aktaran* Ramond, "Yaşam," *Spinoza Sözlüğü*, 2014, 115–6). Bu anlamda Spinoza'nın sistemi içerisinde sıkı biçimde birbirine bağlanan yaşam ve Tanrı/Doğa anlayışı Bergson'un yaşam kavrayışına uygun düşmez.

[77] Bergson burada Spinoza'nın *Etika* I. Kitap Aksiyom V'de "Aralarında hiçbir ortaklık olmayan şeylerden birisi ötekisi ile tasarlanamaz; başka deyişle, birinin fikri veya kavramı ötekinin fikri veya kavramını kuşatamaz" ifadesine denk düşen bir yaklaşım sergiler (2016, s. 33).

kurulur. Fakat Bergson'a göre her şey aynı biçimde ölçülemez. Dolayısıyla bilincin halleri yer kaplayan cisimlerin taşıdığı niceliksel bağıntılar üzerinden düşünülemez.

Bergson'a göre burada söz konusu olan yer kaplama değil, bu bilinç hallerinin şiddeti/yoğunluğudur [intensité]. Bergson "niteliklerin, yani duyumlarımızdaki şiddet farklarının, bunların arkasında meydana gelen değişmeler arasındaki yer kaplama farklarına geri götürülebileceği" yolundaki mekanik varsayıma şu soruyu yöneltir: "yer kaplayan bir miktarla, yer kaplamayan bir miktar arasında müşterek olan nedir?" (*Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, 1990, s. 13 ve 11).

Bu farkın anlaşılabilmesi bakımından Bergson burada yüzeyinde ve derinlerinde gerçekleşen bilinç olayları arasında bir ayrıma gider. Bir yanda fizik koşullara bağlı olan ve çabanın belirli bir kas duyumuna eşlik ettiği yüzeyde gelişen olaylar; diğer yanda ise sevinç ve keder gibi, herhangi bir dışsallığın araya girmediği derin bilinç durumları. Bu ikinci durumda duyumun ya da duygunun şiddetinin/yoğunluğunun niteliksel karakteri kendini açığa vurur. Bergson'un ifadesiyle bu şiddet/yoğunluk, bilinci "kendi rengine boyayınca dünya da artık değişmiş görünür… Bundan böyle bütün duyumlarımız, bütün fikirlerimiz tazelenir, yeniden doğmuş gibi oluruz" (*Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, 1990, s. 15). Dolayısıyla Bergson için bilinç halleri niceliksel değil niteliksel bir çokluktur.

Bergson bilinç hallerinin çokluğuna niceliğin ya da niteliğin vasıtasıyla bakmamızın bize iki farklı ve birbiriyle uzlaşmaz bilinç tasavvuru sunduğu kanaatindedir. Hatta Bergson bilinç hallerine niceliksel çokluk bakımından yaklaşmanın bu hallerin mahiyetlerini değiştirdiğini ileri sürer (*Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, 1990, s. 126). Bu yaklaşımın sunduğu benlik tasarımı da soyut ve gayri şahsi, sembolik bir tasarım olarak karşımıza çıkar.

Bu soyut ve gayri şahsi benlik tasarımının iki farklı ekseni vardır. Bu iki eksen felsefe tarihinin rasyonalist ve deneyci kutuplarının benliğe dair yaklaşımlarında öne çıkar. Bergson'a göre bu iki yaklaşım da nihai olarak aynı yanılsamanın tuzağına düşer. Bu yanılsama ilkin bilinç hallerini ve bu hallerin bütünü olarak benliğin bir süreç/ilerleme olarak değil bir şey olarak kabul edilmesine dayanır.[78] İkinci olarak ise, bu yanılsama, şey olarak kabul ettiği bilinç hallerini önce parçalarına ayırarak analiz etmeye, ardından bu parçaları adlandırmaya ve nihai olarak bu parçaları tekrar bir araya getirerek bir benlik tasarımına ulaşıldığı varsayımı çerçevesinde şekillenir.

Dolayısıyla Bergson'a göre *psikolog* "kişinin, bilinen ve ortak terimlerle ifade edilemeyecek olan özel renklerini ihmal etmekle işe başlar," bu anlamda somut ve yaşayan beni ancak sembolik bir ikame yoluyla genel ve soyut bir kişiye

[78] Bergson bilinç hallerinin "şey" olarak görülemeyeceğini, dolayısıyla bu halleri ifade etmek için gelişme ve sürekliği göstermesi bakımından *progrès* sözcüğünü kullanır. Bu kullanım Bergson'un bütün yapıtlarında takip edilebilir. Eski ve yeni Türkçe çevirilerde bu sözcük "ilerleme" olarak çevrilmişse de, hem Bergsoncu bilinç-süre kavrayışının tutarlılığını korumak adına hem de bu kavrayışın önünü açtığı süreç felsefesinin özgün formuyla ilişkisini göstermek adına süreç ifadesini tercih ettim. Ayrıca vurgulanması gereken önemli bir nokta ise Bergson'un Berkeley ile olan ilişkisidir. Bergson metafiziğinin, Berkeley'in "şey" kavramını felsefi gündemden düşürme tasarısını gerçekleştirmenin olanağı ekseninde yol aldığını söylemek aşırı bir yorum olmayacağı kanaatindeyim.

dönüştürmeden anlaması mümkün olmayacaktır ("Metafiziğe Giriş," *Düşünce ve Devingen* içinde, 1959, s. 229).[79] Oysa Bergson'a göre:

> Her psikolojik durumun tek bir kişiye ait olması itibariyle bir kişiliğin bütünlüğünü yansıttığı itiraz götürmez. Ne kadar yalın olursa olsun, bir geçmişi ve şimdisi olan varlığın geçmişini ve şimdisini örtük şekilde içinde barındırmayan, soyutlama ya da analiz çabasından bambaşka bir yolla o varlıktan ayrılabilen ve bir "durum" oluşturabilen duygu yoktur (agy., s 229).

Kişilik Bergson'a göre "her an biriken deneyimlerden oluştuğu için hiç durmadan değişir. Değişirken de, yüzeysel olarak olduğu gibi kalsa bile, derinlikte asla aynı biçimde tekrar etmez. Ruhi süremiz olan yaşadığımız zamanın yeniden yaşanılamaması bu nedenledir" (*Yaratıcı Tekâmül,* 2017, s. 79, çeviride farklılaştım).

Dolayısıyla Bergson hem deneyci hem de akılcı benlik kavrayışlarına karşı konumlanır. Her iki yaklaşım da nihai olarak gerçekleşmeyen bir vaat etrafında şekillenir: benliğin birliği ya da çeşitliliği sorununun çözümü. Deneycilik öncelikle benliğin çeşitliğini bilinç hallerinin bir koleksiyonu olarak bir araya getirir ve sonrasında bu koleksiyonun kişinin eşdeğeri olarak kabul edildiği bir varsayıma dayanır. Akılcılık ise deneyciliğin bu kabulüne, Bergson'un ifadesiyle ben'in bu gölgelerine, bir yer tayin etmeye girişir. Dolayısıyla Bergson akılcılığın yaptığı işin "bu gölgelerin içinde hareket edeceği boşluğu," yani gölgelerin *yerini* eklemekten ibaret olduğunu iddia eder (*Metafiziğe Giriş*, 2011, s. 58). Bu anlamda benliğin birliği ve çeşitliliğini açıklamak yolunda her iki yaklaşım da soyut, gayrı şahsi bir tasavvura geri giderler. Herkesi içine alacak, herhangi bir bireyden Tanrıya kadar, "temelsiz bir hazne"

[79] Altınörs'ün çevirisini kullandım, *Metafiziğe Giriş*, 2011, s. 53.

arayışında gerçekliğin uzağına düşerler. Bergson göre akılcılık ve deneycilik arasındaki tek fark vardır. Buna göre deneycilik,

> "ben"in birliğini, bir bakıma küçük aralıklarda, psikolojik durumlarda, bu aralıkları başka durumlarla doldurmaya ve böylece, analizi ileriye götürdükçe sonu gelmeyen bir şekilde sürekli daralarak *Sıfır*'a doğru gitme eğilimi taşıyan bir aralıkta ararken,

Buna karşın "'ben'i psikolojik durumların içinde barındığı bir yer haline getiren" akılcılık ise deneycilikten farklı olarak,

> şurada değil de burada zapt etmek için hiçbir gerekçeye sahip olunmayan, ona çizmek iddiasında bulunulan ardışık limitlerin her birini aşan, daima genişleyecek olan ve Sıfırda değil, *Sonsuz*da kaybolmaya doğru uzayıp giden boş bir uzay ile karşı karşıya kal[ır] (*Metafiziğe Giriş*, 2011, s. 58–9, vurgular bana ait).[80]

O halde bu eleştiri dikkate alındığında Bergson'un soruna nasıl yaklaştığını sormak gerekir. Bergson bu soruna kendini "sahici deneycilik" olarak ifade ettiği konuma yerleştirerek bir yaklaşım sunmaya çalışır. Bu yaklaşım tek başına açıklayıcı değildir, beraberinde tamamlayıcı açıklama ve birlikte okumaları gerektirir. Fakat öncelikle Bergson'un "sahici deneycilik" ifadesinden neyi anladığını vurgulayalım. Bergson sahici deneyciliğin "gerçek metafizik" olduğunu iddia eder. Ancak, Bergson, bu ifadeyi açıklarken fazlasıyla metaforik bir yaklaşım sergiler. Bergson'a göre gerçek metafizik olan sahici deneycilik "bizzat orijinal olanı mümkün mertebe yakından izlemeye, hayatı

[80] Bu eleştiride Bergson'un matematik formasyonunun izlerini görmek mümkündür.

orijinalinden hareketle derinleştirmeye ve adeta stetoskop takıp spiritüel bir dinleme yoluyla orijinal olanda ruhun titreştiğini hissetmeye niyetli olan deneyciliktir" (*Metafiziğe Giriş*, 2011, s. 59).[81] Deneyciliğin hatasını ortaya koyan özellik, Bergson'a göre, deneye çok fazla değer verilmiş olmasında görülemez. Bergson'a göre asıl hata

> gerçek deneyin, tinin kendi nesnesiyle dolaysız temasından doğan deneyin yerine, eklemlerinden koparılmış, dolayısıyla doğasının bozulduğu kesin olan, eyleme ve dile çok büyük bir kolaylık sağlamak için düzenlemiş deneyi koymaktır (*Madde ve Bellek*, 2015, s. 135).

Bergson'a göre bu hata, gerçekliğin sembolik ikamesi, deneycilikle sınırlı değildir. Bergson her ne kadar deneyciliğin ihmal ettiği güçlükleri ortaya çıkarmak konusunda başarılı olsa da, dogmatizmin de söz konusu güçlüklere ilişkin çözüm konusunda

[81] Bergson'un burada vurguladığı anlamıyla deneycilik yalnızca felsefi bir ekol olan deneycilik değildir. Bergson sezgi temelinde kurulmuş metafiziğin ele aldığı konu ve ortaya koyduğu bilginin bilimsel anlamda deneyin olgusal sonuçlarıyla da desteklendiği kanaatini belirgin kılmak için bu vurguyu yaptığını söylemek gerekir. Bu vurgunun alıntıladığımız metinde, *Metafiziğe Giriş*, "spiritüel oskültasyon" ifadesiyle kısmen güçsüzleştiği söylenebilirse de Bergson özellikle *Madde ve Bellek* yapıtında ele aldığı meselelere ilişkin ortaya koyduğu yaklaşımların bilimsel olgular tarafından desteklendiğini fazlasıyla örneklendirir ve ısrarla vurgular. Bergson'un bu tutumu metafiziği meşru kılma ediminin bilimsel deneyin onayına muhtaç olduğunun kabulüne yönelik yaklaşım değildir. Tam tersine Bergson bu ısrarcı tutumunda metafiziğin bilimin bir tamamlayıcısı hatta bir bilim olduğu yolundaki sarsılmaz yargısı kendini gösterir.

deneycilerle aynı hatayı paylaştığını iddia eder. Dogmatizm de "şeylerin yapısının içsel hatlarını" izlememiş, deneycilik gibi "ayrık, süreksiz fenomenlerin" peşine düşer (agy., s. 135). Buna karşın Bergson "deneyin dönüm noktası" olarak işaret ettiği konuma yerleştiğinde, metafiziğin bilginin göreliliğin, yararlı olanın çizdiği katı sınırların dışında "dolaysız olan" bağlamında gerçekliğin sahici bir bilimi olarak kurulabileceği iddiasını bir kez daha yineler.

O halde, akılcılık ve deneyciliğin yaklaşımını eleştiren Bergson benliğin birliği ve çokluğu konusunda ne düşünmektedir? Bergson öncelikle birliği yadsımaz, fakat böylesi bir kabulün öğretici olmadığını iddia eder. Bununla birlikte benliğin çeşitliliğine de itiraz etmez, fakat bu çeşitliliğin kendine özgü olan, başka herhangi bir çeşitliliğe indirgenemeyecek olan yanının ortaya konması gerektiğinin altını çizer. Burada sorumluluk yine felsefeye düşmektedir. Bergson bu sorumluluğu ve söz konusu sorumluluğun gerektirdiği çabayı şöyle açıklar:

> Felsefe için gerçekten önem taşıyan şey, soyut "bir"den ve çeşitlilikten üstün olan hangi birliğin, hangi çokluğun, hangi realitenin kişiliğin çeşitli birliği olduğunu bilmektir (*Metafiziğe Giriş*, 2011, s. 60).

Bergson'a göre bu bilgi ancak felsefenin "'ben'in yalın sezgisini yine 'ben' yoluyla yeniden yakala[masıyla]" mümkündür (agy., s. 60).

Akılcılık ve deneycilik, Bergson'a göre, benliğin birliği ve çeşitliliği sorununa tüketici bir yanıt veremediği gibi bu sorunu fazlasıyla belirsiz kılmışlardır. Bu belirsizlik ruh ve beden, madde ve tin arasındaki ilişkinin de anlaşılmamasını da beraberinde getirir ya da daha doğru ifadesiyle bu anlaşılmazlık söz konusu yanılsamadan kaynaklanır. Bu bakımdan Bergson sezgi vasıtasıyla akılcılık ve

deneyciliğin ötesinde, sahici deneycilikte, konumlanmaya çalışırken; bellek kavrayışı dolayısıyla da idealizm ve materyalizmin ötesinde bir çözüm yolu ortaya koyar.[82]

Bergson'un benlik meselesine ilişkin yaklaşımının anlaşılırlık kazanması için öncelikle özgür irade problemine yönelik düşüncelerini dikkate almak gerekir. Bu gereklilik Bergson'un kendi çözüm önerilerini bu eleştiriler içerinde sunmuş olmasından kaynaklanır. Bu anlamda Bergson'un özgür irade problemine getirdiği yaklaşım determinizm ve determinizm karşıtlarını aynı derecede hedef alır. Burada da Bergson'un kendi düşüncelerini katı kavramsal çerçeveler içinde sunmamış olmasının bir örneğine rastlarız. Ancak burada bir kez daha Bergson'un kendi yaklaşımına, doğrudan çözüm önerileri yerine, ortaya koyduğu eleştiriler bağlamında belirginlik kazandırma çabasına tanıklık ederiz.

Özgür irade problemi Bergson'un ilk yapıtı olan *Şuurun Doğrudan Doğruya Verilieri*'nin hareket noktasıdır. Hatta yapıtın esas kurgusunu belirleyen, bu problemin çözümüne yönelik gerekli argümanların adım adım oluşturulmasıdır. Bununla birlikte, söz konusu yapıt hedeflediğinden daha geniş bir yaklaşım sunar; Bergson felsefesinin dağarcığını oluşturan özgün kavram ve kavrayışların bu adımlar ekseninde kendini açığa vurmuş olduğu dikkat çekicidir. Vurgulamak istediğim nokta, Bergson'un ilk yapıtında temel bir yeri olan bu problemin Bergsoncu felsefeye asıl olarak rengini veren *süre* kavrayışından kaynaklanmakla kalmayıp aynı zamanda bu kavrayışın

[82] Bu bölümün ikinci başlığında, Bergson'un sözünü ettiğimiz yaklaşımını konuyla ilgisi bakımından ele alacağım. Şimdilik, benlik sorunun bellek ve beden meselesi ile birlikte ele alan Bergson'un konumunu belirgin kılmak için kısaca değinmekle yetindim.

belirginleşmesine hizmet etmiş olmasıdır. Bununla özgür irade probleminin süre kavrayışı karşısında ikincil olduğunu iddia etmiyorum, aksine Bergsoncu kavrayışların birbiri içinden aldığı yola işaret etmek istiyorum. Birbiri içinden alınan bu yol Bergson felsefesinin sistematiğinin de genel çizgisini ortaya koyar.

Bu bağlamda ilk olarak Bergson'un türdeş zaman kavrayışına, bu kavrayışın dayandığı geometrik zihniyete (esprit geometrique)[83] yönelik eleştirisi özgür iradenin pozitivist ve determinist bilimin yoğun tehdidi altında olduğu bir dönemde ortaya konulmuş olduğunu göz önünde tutmak gerekir. A. R. Lacey bu tehdidin günümüzde gücünü yitirmiş olmasına karşın söz konusu problemin hala tartışmaya açık olduğunu ileri sürer (*Bergson*, 1999, s. 67). Bu anlamda Bergson'un probleme yönelik çözümünü bütüncül ve tamamlanmış bir program olarak görmek yerine hala tartışmaya açık olan bu problemin özgün bir ele alınışı olarak değerlendirilmelidir.

Özgür irade problemi, genel hatlarıyla, bir yanda problemin reddine diğer yanda kabulüne dayanan iki çözüm etrafında tartışılır: bir yanda determinizm diğer yanda ise

[83] Bergson, kurucu örneğini Zenon'un paradokslarında gördüğü bu tavrın, zamanın uzama indirgenmesi, zekânın temel fonksiyonu tarafından belirlendiğini ileri sürmüştür. Bergson özel olarak zekâya, genel olarak da bu bilişsel yetide temellenen zihniyete yönelik eleştirisini ifade etmek için Fr., *esprit geometrique* nitelemesini kullanır. Bu niteleme karşısında kullandığı başka bir zihniyet daha vardır: Fr., *esprit de finesse*. Bu zihniyet son bölümde ele alınacak tartışmanın, yani sezginin sağgörü olarak toplumsal alanda ben ve başka benler arasındaki ilişkinin özgünlüğünde kendini açacağı kanaatindeyim.

özgürlükçülük.[84] Bergson birçok meseleyi ele alırken ortaya koyduğu stratejiyi burada da uygular. Aynı meseleye ilişkin söz konusu iki kutuptan birini tercih etmek ya da her ikisinin bir sentezini sunmak yerine, öncelikle her iki kutbu da reddeder. Bu reddediş Bergsoncu stratejinin bir diğer adımını öne çıkarır: görünüşte çelişik ve asla uzlaşmaz olan iki yaklaşımın esas itibarıyla aynı yanılsamaya dayandığını kanıtlamak.

Burada Bergson'un geometrik zihniyeti kendi silahıyla, matematik ve mantığın temel yöntemlerinden biri olan, saçmaya indirgeme ile, Lat., *argumentum ad absurdum*, vurduğunu söylemek yanlış olmaz. Bergson "üçüncü yol" olarak tarif ettiği kendi konumunu, *sürenin bakış açısına yerleşme*, işleyişi açık olan bir prosedür ortaya koymaz. Bergson'un tavrı, bunun ötesinde her iki yaklaşımın esas olanın üzerini örten ve özgünlüğünü ortadan kaldıran tutumunu teşrih ve teşhir ederek, özgün olanın kendini ortaya koymasına dönük bir müdahale olarak okunabilir. Bu tavır Bergson'un kavramsal düşünceye olan eleştirisiyle bir süreklilik ve tutarlılık içerir.

[84] Tarihsel ve güncel bir problem olan özgür irade meselesinin felsefe tarihi boyunca farklı biçim ve bağlamlarda gündeme geldiğini gözden kaçırmamak gerekir. Burada Bergson'da ele alındığı haliyle problemin iki belirgin ucuna değinilmiştir, fakat her iki yaklaşım da kendi içlerinde katı ve ılımlı olarak nitelenen ara kategoriler içerirler. Bu ara kategoriler yalnızca kendi içlerinde sınırlı değildir. Aynı zamanda bu iki kutup arasında konumlanan yaklaşımlar mevcuttur. Bergson'un bu anlamda her iki kutup arasında yer alan "bağdaşırcı" (compatibilist) bir tavra sahip olduğunu söylemekte bir sakınca yoktur ("Bergson," Bayraktar ve Taşdelen, 2014, s. 307). Ancak Bergson'da bu bağdaşımın niteliğini iyi anlamak gerekir.

Bergson iki tür determinizm ayırt eder: fizik ya da fizyolojik ve psikolojik determinizm. Bununla birlikte, Bergson, fizik determinizmle hesaplaşmanın psikolojik determinizme dair sorunlu kavrayışı ortadan kaldırmakla mümkün olduğu kanaatindedir (*Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 137). Söz konusu iki yaklaşım, Bergson'a göre, genel bir ilkeye ve bu ilkenin bir yorumunun dayanak olan temel bir yanılsamadan kaynaklanırlar. Bergson'un işaret ettiği ilke enerjinin korunumu ilkesidir. Bergson'a göre bu ilkeyi evrensel bir kanun, bilimin temel bir gerekliliği olarak görmek psikolojik bir hatadır. Bergson eleştirisini şöyle sürdürür:

> Kendimizi sadece dış dünyadan alınan şekiller arasından tasarlamaya alışmış, doğrudan doğruya müşahede etmeye hiç alışmamış olduğumuz için bilinç tarafından yaşanmış gerçek süreyi cansız atomların üzerinde hiç değişiklik yapmadan kayıp giden zaman ile bir tutuyoruz. Zamanın bir defa geçtikten sonra yine tekerrür edeceğini, aynı sebeplerin aynı kimseler üzerinde tekrar tesir edeceğini ve bu sebeplerin yine aynı neticeleri vereceklerini farz etmekte bir abeslik görmemekliğimiz buradan geliyor (*Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, 1990, s. 142).

Psikolojik hallerin Bergson'a göre şeyler değil süreç olarak ele alındığı daha önce vurgulandı, fakat bu vurgunun kapsamını tekrar ele almak gerekir. Determinizm bilinç hallerinin, bu hallerin kendini önceleyen hallerin zorunlu bir sonucu olduğu varsayımında temellenir. Bergson bilinç hallerinin önceki bilinç halleriyle olan ilişkisini inkâr etmez fakat bu ilişkinin determinizmin iddia ettiği tarzda kurulamayacağını ileri sürer. Bergson'a göre bilinç halleri, sonucu ögelerle ilişkilendiren, geometrik bir zorunluluk olamaz, çünkü bu tarz bir ilişkilendirme ardışık bilinç hallerinin birbirinden niteliksel olarak farklı olduğunu gözden kaçırır. Bergson'a göre,

> Tamamıyla yeni olacak (hiç değilse içten) ve hiçbir surette, hatta sırf mümkün şeklinde bile kendi gerçekleşmesinden önce var bulunmuş olmayacak bir eylem hakkında bunlar [gerçekliğin bütünüyle verilmiş olduğunu öne sürenler] hiçbir fikre sahip değildir. Hâlbuki özgür eylem böyledir. Fakat herhangi bir yaratış, yenilik veya önceden görüş tasarlamak için olduğu kadar, özgür eylemi böyle kavramak için de saf sürenin içine yeni baştan girip yerleşmek gerekir ("Hakikatin Gelişmesi, Hakikatin Geriye Doğru Giden Hareketi," *Düşünce ve Devingen* içinde, 1959, s. 14–5).

Dolayısıyla Bergson burada bilinç hallerinin ilişkisine dair zorunlu bir çıkarımda bulunmanın mümkün olmadığını ileri sürer. Bilinç hallerini niteliksel farkları üzerinden değil, ama sembolik olarak ortaya konan, soyut ve gayrı şahsi, bir çizgi üzerinde sıralanmış ve aralarındaki ilişki sıkı biçimde belirlenmiş matematiksel noktalara indirgeyerek kavrayan determinizm, yalnızca bilincin hallerini açıklamakla kalmadığını fakat aynı zamanda sonuç olarak henüz gerçekleşmemiş olanı da öngörme kabiliyetini elinde tuttuğunu iddia eder. Bundan ötürü determinizm Bergson'un ısrarla vurguladığı kurucu bir yanılsamayı tekrar etmekten öteye gitmiş olmadığını söyleyebiliriz. Devinen ve değişen gerçeklik karşısında devinim ve değişim askıya alınıp, durağan ve olmuş bitmiş olanın analizinin sembolik bir dil vasıtasıyla bu gerçekliğin ikame edilebileceği varsayıldığında, özgürlüğün kavranışını da şeyler arasındaki katı ilişkiye indirgenmiş olur.

Bergson özgür iradeyi kabul etmeyen ve bilinç halleri arasında da zorunlu bir ilişki olduğunu öne süren determinizmi reddettiği gibi özgürlükçü yaklaşımı da reddeder. Bu reddediş aynı temele dayanır: gerçekliğin sembolle ikame edilmesi ve sürenin soyut zamana, yani uzama, indirgenmesi. Dolayısıyla Bergson'a göre ne

determinizm irade özgürlüğünü reddetmede, ne de özgürlükçülük irade özgürlüğünün gerçekliğini kanıtlamak konusunda başarı sağlamıştır. Bu başarısızlık yalnızca özgürlük-determinizm problemiyle sınırlı kalmaz, dolayısıyla benliğin birliği ve çokluğu meselesinin belirli bakış açılarından çözümsüzlüğünün de bir kez daha ortaya konulmasını sağlar.

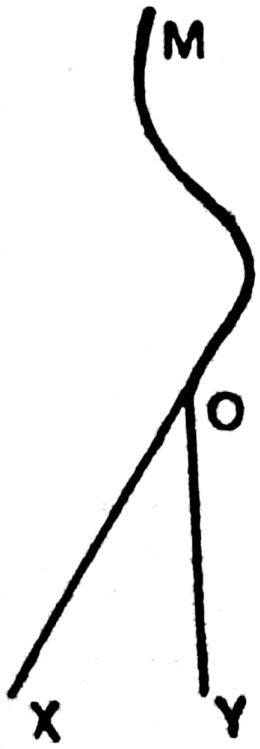
Bergson'un özgür irade konusunda hem deterministleri hem de özgürlükçüleri aynı biçimde reddettiği vurgulandı. Ancak bu vurgunun anlaşılırlığı Bergson'un soruna yönelik kendine has yaklaşımını ortaya koyduğu için biraz daha yakından incelenmeyi hak eder. Bergson bu yaklaşımını bir örnekle, bu örneği belirgin kılacak bir diyagramla açıklar.[85] Bergson bilincin tereddüt ve karar verme/seçme edimi olarak kendini gösterdiği yönündeki kabule itiraz etmez, ancak bu kabulün mantıksal sonuçlarında götürüldüğünde ortaya koyduğu iddialara karşı çıkar. Deterministler, Bergson'un ifadeleriyle özetleyecek olursak, "öncül sebepler belli olduktan sonra tek bir fiili mümkün görürler," ya da eş deyişiyle "muayyen öncül sebeplere ancak tek bir fiil karşılık olabil[eceği]" yargısında bulunurlar (*Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, 1990, s. 159). Buna karşın, Bergson'un Stuart Mill'e göndermede bulunarak tartıştığı, determinizm karşıtları, özgür irade taraftarları ise "seçmeden önce başka türlü de seçebilme bilincine sahip ol[unduğunu]" iddia ederler. Bu iddia, Bergson'a göre, "özgürce harekette bulunduğumuz zaman bu hareketin yerin başka bir harekette

[85] Burada kullandığımız diyagram Bergson'un *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri* kitabının özgürlük sorununun ele alındığı üçüncü bölümünden alınmıştır (bkz., s. 1990, s. 160).

bulunmanın aynı derecede mümkün olduğunu tasdik ederler" (*Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, 1990, s. 158).

Bergson'a göre görünüşte birbirine zıt bu iki yaklaşım gerçekte meselenin yanlış bir kavranışına dayanır. Bu yanlış kavrayışı açıklamak için sözünü ettiğimiz diyagramın yardımına başvurmak yerinde olur.

Diyagram I: Seçme Krokisi



Bergson'un iradi eylemin bu iki kutuplu kavranışını açıklamak üzere kullandığı bu diyagramı kısaca özetleyecek olursak ilkin belirli bir zaman içinde M noktasından ayrılan ve bir dizi deneyimin ardından bir O noktasına ulaşan kişinin bir karar verme/bir seçimde bulunma durumuyla karşılaştığı kabul edilir. Bunun nedeni olarak da, söz konusu kişinin kat ettiği yolda, X ve Y olmak üzere, bir çatallanmayla karşı karşıya

gelmiş olduğu varsayımına geri gidilir. Dolayısıyla bu kişinin ya O noktasından X'e ya da O noktasından Y'ye doğru bir seçimde bulunması gerektiği düşünülür.

Bu açıklama tarzında geometrik zihniyetin, sembolik düşüncenin önemli bir örneği ile yüzleşiriz. Bergson bu diyagram üzerinden, özgür irade konusunda, determinizm ve determinizm karşıtlarının, yukarıda özetlediğimiz, tutumunu özetlemekle yetinmez bu geometrik zihniyetin problemli yanlarını ortaya çıkarmak yönünde eleştirel bir tavır alır. Bu tavırda Bergson'un kendi yaklaşımının şekillendiğine tanıklık ederiz. Bu anlamda söz konusu diyagramın, ya da Bergson'un ifadesiyle harita/krokinin, üç önemli kusuru bulunduğunu görmek gerekir.

Bergson'a göre bu kusurlardan ilki ve en önemli olanı söz konusu haritanın ancak karar verme/seçme ediminin gerçekleşmesinden sonra çizilebilir olmasına dayanır. Dolayısıyla burada karşımıza çıktığı iddia edilen OX veya OY almaşıkları gerçekleşmekte olan değil hâlihazırda olmuş bitmiş olanın sonradan tasavvuruna dayanan geometrik, sembolik bir ikamedir. Bergson, gerçeklikte "ne MO çizgisi, ne O noktası, ne OX yolu, ne de OY yönü vardır" (*Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, 1990, s. 164, çeviride farklılaştım).

İkinci kusur, zamansal deneyimi uzama indirgeyen ilkinin bir devamı olarak, istişareyi [délibération] "mekân içinde bir salınma gibi tasarlama[k]tan" kaynaklanmaktadır (*Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, 1990, s. 167). Bu anlamda, Bergson, her iki yaklaşımın da sorunu gereksiz yere karartmakta oldukları kanaatindedir. Buna karşın Bergson'a göre istişare, "gerçekte mekânda bir salınma değil, dinamik bir ilerlemedir. Bu ilerlemede hem "ben," hem de saikler [motives] canlı varlıklar gibi sürekli bir oluş içindedirler" (agy., s. 167).

Üçüncü kusur ise yalnızca özgür irade problemine dair Bergsoncu yaklaşımı anlamak açısından değil, fakat aynı zamanda Bergson'un benlik problemindeki özgün tutumunu da bir kez daha açığa vurması bakımından önemlidir. Karar verme/seçim yapma ediminin uzamsal bir temsilini sunan bu diyagramın en büyük kusuru OX ve OY arasında salınan karar verme sürecinde karar veren benin/kişinin aynı kaldığı varsayımına dayanıyor olmasıdır. Bergson'a göre bu süreçte *ben*'in büyüdüğü, geliştiği ve değiştiğini vurgular ve şu soruyu sorar; "böyle olmasaydı eğer karar vermesi nasıl mümkün olurdu?" (*Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, 1990, s. 160). Bergson'a göre "gerçekte ne iki temayül, hatta ne de iki yön var, sadece özgür eylemin olmuş bir meyve gibi kopmasına kadar kendi tereddütleriyle yaşayıp gelişen bir ben vardır" (agy., s. 161).

Bu durumda Bergson'un özgür eylemi nasıl tasavvur ettiği sorusunu ele almak gerekir. Eric Matthews, "Bergson's Concept of a Person" metninde Bergson'un meselelere yaklaşımının, felsefi yönteminin ikili karakterini vurgular. Bergson'un yöntemi ilk uğrağında "negatif, eleştirel" karakteriyle karşımıza çıkar. Dolayısıyla, ilk olarak ele aldığı sorunların ifade ve çözümündeki çelişkiyi ortaya koyar. İkinci uğrakta ise Bergson'un yöntemi "daha pozitif" bir karakter kazanır. Matthews'a göre bu uğrakta Bergson ilgili meselelerde aktüel deneyimimizin teoriden uzak bir betimlemesini sunar (*The New Bergson* içinde, ed., Mullarkey, 1999, s. 123–124).[86] Ele aldığımız diyagram üzerinden düşündüğümüzde bunun, Matthews'ün yorumuna bağlı kalırsak, Bergson'un

[86] Burada Matthews'ün teoriden uzak ifadesiyle vurgulamak istediği nokta Bergson'un yönteminin teorik bir başarısı olduğunu inkâr etmek değil, tam tersine Bergsoncu düşüncenin özgün bir karakterini öne çıkarmaktır. Bergson metafiziğinde gerçekliğin bütüncül bilgisi deneyimin teoriye feda edilmesinden elde edilemez.

yönteminin negatif uğrağı olduğunu söyleyebiliriz. O halde Bergson'un özgürlük problemini somut, aktüel deneyim bağlamında, teoriden uzak yaşama yakın bir tavırda, nasıl ele aldığına bakmak gerekir.

Matthews'ün Bergson'un yönteminin ikili eğilimine yaptığı vurguyu özgür irade bağlamında G. William Barnard'ın yorumuyla birlikte okumak meseleyi anlamak bakımından ön açıcıdır. Barnard *Living Consciousness: The Metaphysical Vision of Henri Bergson* kitabında Bergson'un özgür iradenin mevcudiyeti bağlamında her ne kadar "oldukça ayrıntılı ve rasyonel bir dizi argüman" ortaya atıyor görünse de aslına nihai olarak "özgür iradenin gerçekliğini kanıtlama ya da inkar etmede herhangi bir entelektüel girişimin yetersizliğini canlı bir biçimde göstermektedir" (2011, s. 57). Barnard Bergson'un bu tavrını, özgür iradenin gerçekliğine ilişkin bu "sıra dışı" savunmasını, "karşı-argüman" argümanları ["anti-argument" arguments] olarak tanımlar ve Bergson'un çabasının söz konusu argümanların "esas itibarıyla kendi kendilerini bozguna uğrattıkları[nı]" göstermek ekseninde şekillendiğini belirtir (agy., s. 54).

Bergson'a göre özgürlük "bir olgudur ve gözlemlediğimiz olguların en açığıdır" (*Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, 1990, s. 201). Fakat Bergson bu olgusal açıklığın özgürlüğün analiz edilebilir, kavramsal ve soyut düşünce ile açıklanabilir olduğu anlamına gelmeyeceğini ekler. Bergson doğrudan deneyimlerinde "ben" özgürlüğünü duyumsuyor olsa da, bu duyumu açıklamaya çalıştığında onu uzamın terimleriyle ifade etmenin kaçınılmazlığına düştüğünü iddia eder (agy., s. 167). Bergson'a göre ancak bir "şey" analiz edilebilir, fakat bir süreç olan özgürlük analiz edilemez. Özgürlüğü böylesi bir analizin nesnesi kılmakla "farkında olmadan süreç şeye, süre de uzama çevrilmiş" olunur ve bu dönüşüm de bize ancak olup bitmiş olanı verir (agy., s. 200). Bergson özgür eylemi, "fiillerimiz ancak bütün şahsiyetimizden çıktığı, eserle sanatçı arasında

bulunan o tarif edilemez benzerliği gösterdiği, onu ifade ettiği zaman" ortaya çıkan bir olgu olarak tarif eder (agy., s. 157).

Özgürlük, Bergson'a göre, "somut benin icra ettiği eylemle ilişkisidir" (*Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, 1990, s. 199, çeviride farklılaştım). Ancak bu ilişkinin anlaşılması özgür eyleme yönelik üç yanılsamanın dışarda bırakılmasıyla mümkündür. Bergson özgür eyleme ilişkin sözünü ettiğimiz üç yanılsamayı şöyle özetler: özgür eylem, 1. "öyle olmaması da mümkün olan, olmuş bitmiş bir eylem[dir]," 2. "bütün şartları peşinen bilindiği halde önceden keşif olunamayan eylem," ve son olarak 3. "kendisini doğuran sebeple zorunlu olarak belirlenmemiş olan bir eylemdir" (agy., s. 200-201). Her üç yanılsama da somut sürenin sembolik uzamla ikame edilmesine, bu ikamenin, dolayısıyla uzam ve süre arasında bir mütekabiliyet olduğu varsayımına, sürenin uzam gibi türdeş olduğu fikrine, içsel olguların fizik olgular gibi daima aynı nedensellik ilişkilerine yol açacağı peşin hükmüne dayanır.

Bergson'a göre içsel olgular dünyasında bir nedensellik ilişkisi fizik dünyadaki nedensellik ilişkisine benzemez, çünkü içsel olgular, psikolojik haller, aynı nedenin her zaman aynı sonucu doğurduğu fizik olgulardan türetilemez. İçsel olgular biriciktir, onları tekrar etmek ve tersine çevirmek söz konusu değildir (*Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, 1990, s. 183). Özgür iradeyi, Bergson'a göre, problem haline getiren dışsal nesneler, olgular dünyasında belli nedenlerin daima belli sonucu doğurması gözleminin içsel olgulara sorgusuzca aktarılmasıdır. Ancak Bergson bu aktarımı mümkün kılan ilkenin meşruiyetinin sağlanmadığını iddia eder (agy., s. 185).

Bergson'un asıl çabasının özgür iradenin ve eylemin gerçekliğini ortaya koymak olduğu ifade edilmişti. Bergson hem determinizme hem de özgürlükçü yaklaşımlara karşı, burada ele aldığımız, eleştirileri yöneltir. Bergson ilkin fizik nedenselliğin gayrı

meşru bir biçimde psikolojik nedenselliğe genişletilmesi bağlamında determinizme itiraz eder, fakat ardından özgürlüğün de mutlak olmadığını, dereceleri olduğunu iddia ederek determinizm karşıtlarından kendini ayırır (*Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, 1990, s. 159–160). Bu itiraz ve ayırt etmenin anlaşılırlık kazandığı ufuk Bergson'un esas veya derin ben ile yüzeysel ve parazit ben arasında yaptığı ayrımda kendini gösterir.

Benliği anlamak ve açıklamak için yalnızca bilincin sınırları içinde kalamayız, çünkü söz konusu benlik aynı zamanda fiziksel bir bedenden ayrı düşünülemez. Bergson burada klasik ruh-beden ilişkisi sorunu gündeme getirmez, fakat daha sonra bu meseleyi ele alacağı tutamak noktalarına belirginlik kazandırır. Benliği yalnızca bilincin süre bakımından kavranması olarak görmek sorunu anlamaya yetse de çözmek için bellek ve bedenin gündeme alınması gerekir. Bu gündem *Madde ve Bellek*'te bir adım daha ileri taşınır.

Bergson gündelik hayatımızın büyük bir kısmında neredeyse "bilinçli bir makine" tarzında davrandığımızı, gerçekleştirdiğimiz eylemlerin refleks davranışları çağrıştırdığını görmezden gelmez. Hatta, Bergson, yüzeysel –ya da yüzeydeki, toplumsal uzamdaki– benliğin bu mekanizminin yaşamın bir parçası olduğunu da yadsımaz. Fakat sorun yaşamın yalnızca bu otomatizme indirgenmesinde ortaya çıkmaktadır. Bergson'a göre insanların büyük çoğunluğu "özgürlüğü tatmadan ölüyorlar" (*Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, 1990, s. 152). Benliğin bu mekanik yanı kendini toplumsal alanda ortaya koyar. Nihayetinde toplum Bergson'a göre bir alışkanlıklar sistemidir. Dolayısıyla söz konusu parazit ben esas beni daima baskılar. İki farklı *ben* Bergson'a göre birbirinden bütünüyle ayrı iki varlık tarzı değildir, fakat aynı varlığın iki zıt yönü olarak düşünülür. Esas bene erişimimiz sınırlı ve nadirdir. Bergson

"çoğu zaman özgür olmadığımızı," çünkü "çoğunlukla kendi dışımızda yaş[adığımızı]" vurgular ve şöyle devam eder:

> Benliğimizden ancak saf sürenin türdeş uzama aksettirilen solgun gölge hayaletini idrak ediyoruz. Varlığımız da zamandan çok uzamda geçiyor. Kendimizden çok dış dünyada yaşıyoruz. Düşünmekten ziyade konuşuyor, hareket etmekten ziyade "hareket ettiriliyoruz" (*Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, 1990, s. 211, çeviride kısmen farklılaştım).

Buna karşın Bergson "özgür olarak hareket etmek demek kendimize yeniden sahip olmak, saf süreye yeniden yerleşmek demek" olduğunu ileri sürer (agy., s. 211). Fakat Bergson "her zaman mümkün" olduğunu iddia ettiği bu yeniden yerleşmenin, kendimize yeninden sahip olmanın nasıl gerçekleşeceğine dair sistematik bir çözüm ya da somut bir öneride bulunmaz (agy., s. 212).

Bergson benliğin birliği ve çokluğu meselesini tartışırken hem idealizmin formsuz, aşkın ben kavrayışına, hem de deneyciliğin bilinç hallerinin "gerdanlığın boncukları" gibi yan yana dizildiğini varsaydığı dayanak [substrat] kabulüne karşı çıktığı vurgulandı (*Yaratıcı Tekâmül*, 2017, s. 77). Bergson bu karşı çıkışını üçüncü yol olarak ifade ettiği kendi yaklaşımında temellendirirken şu sonuca ulaşmıştı: "'ben'in yalın sezgisini yine 'ben' yoluyla yeniden yakala[ması]" (*Metafiziğe Giriş*, 2011, s. 60). Dolayısıyla bu yakalama, Bergson'a göre, ancak sürenin bakış açısına yerleşmekle mümkündür.

Bergson aynı çözümü özgür irade sorunu karşısında da, determinizm ve özgürlükçülük yaklaşımları arasında, üçüncü bir konum olarak ileri sürer. Fizik dünyadaki zorunlu ilişkileri, nedenselliğin bu dünyadaki belirleyici rolünü reddetmeyen

Bergson bilinç olguları söz konusu olduğunda, determinizmi askıya alarak özgürlüğe özgün bir yer açar. Bergson'a göre özgür irade konusunda ortaya atılan tartışmalar,

> kendimizin gerçekten olduğumuz yerde, zorunlu belirlenim düşüncesinin anlamını bütünüyle yitirdiği *somut sürede*, idrak edersek ortadan kalkar, çünkü bu sürede geçmiş şimdi ile tek vücut durumuna gelir ve hiç durmaksızın onunla –sadece ona eklenmiş olduğu olgusuyla bile– mutlak surette yeni bir şey yaratıp durur ("Değişikliğin Kavranışı," *Düşünce ve Devingen* içinde, 1959, s. 211, çeviride farklılaştım ve vurgu bana ait).

Kuramsal olarak ciddi bir eleştirel dayanak sağlayan Bergsoncu çağrı, sürenin içine yerleşme ya da şeyleri sürenin bakış açısından görme, yine Bergson'un kendisinin de fark ettiği bir açmazı beraberinde getirir.

Sürenin içine sezgiyle yerleşiyorsak ve bu yerleşme psikolojik bir karaktere sahipse filozofun yaptığı iş kendi kendini "temaşa etmek" ile sınırlı kalmaz mı? (*Metafiziğe Giriş*, 2011, s. 69). Bu soruya yanıt vermek için Bergson düşüncesinin farklı güzergâhlarında yol almak gerekir. Bu güzergâhlardan birinin teşvikini Bergson'un burada sözünü ettiğimiz esas ve parazit ben ayrımında buluruz. Bergson benliğin yalnızca bilinç hallerinden oluştuğunu iddia etmez. Dolayısıyla, Lacey'nin de ifade ettiği üzere fizik determinizm psikolojik olanın özgün yapısını inkar etmesine, onu "gerçek dışı" ilan edip ve "önemsiz" olarak bir kenara bırakmasına karşın, Bergson fiziksel determinizmi asla yadsımaz (*Bergson*, 1999, s. 68). Nihayetinde cisimsiz ruhlar olduğumuz iddia edip, bedenselliği yadsımaz Bergson.

Bergson hem birlik ve çokluğunda benliği kavramak için hem de özgür irade sorununun doğru anlaşılması bakımından aynı çağrıyı yinelerken açığa çıkan solipsizm tehlikesini göz ardı etmez. Benlik söz konusu olduğunda onun daima bir dış dünya,

başka ben ve bedenlerle ilişkisinde anlaşılabileceğini görmek gerekir. Bu açıdan bakıldığında *kuramsal* olarak ufuk açıcı eleştirel tutamak noktaları sunan Bergsoncu ayrımların tutarlılığını *pratik* bağlamda, etik boyutta sınamak gerekir. Bu sınama son bölümün konusunu oluşturacak, ancak öncesinde bu sınamaya katkı sunacak Bergsoncu bellek ve beden kavrayışı dikkate alınmalıdır.

IV. 2. Başka Bedenler ve Bellek: Bellek ve Eylemin Birleştiriciliği

Bergson külliyatının önemli bir bileşeni olan, hatta Bergson'un temel yapıtlarından biri olarak kabul edilen *Madde ve Bellek*: *Beden-Tin İlişkisi Üzerine Deneme* 1896 yılında, ilk yapıtından, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, yaklaşık sekiz yıl sonra, yayımanmıştır.[87] Yapıtı önemli kılan Bergson'un metafiziğin geleneksel bir problemine, ruh-beden veya daha geniş ifadesiyle madde-tin ilişkisine, getirdiği özgün yaklaşımda temellenir.[88] Bergson'un burada bir anlamda ilk yapıtında ortaya

---

[87] Aynı yorum *Yaratıcı Tekâmül* için de yapılabilir. Ancak daha önce de vurguladığım üzere Bergson'da böylesi bir sıralamanın yanıltıcı olma riski vardır. Bergson'un yapıtları arasında bu tarz bir sınıflandırma yapılması Bergson'un yapıtlarını birincil ve ikincil olarak ayırt etmektedir. Bu durumda Bergson'un özgün felsefi tutumu belirginliğini kaybeder. Çünkü bu ayırt etme beraberinde ihmal etmeyi de getirir. Bu anlamda *Madde ve Bellek* ile *Yaratıcı Tekâmül* arasında yayımlanan, *Gülme* (1900) yapıtı gereken ilgiden mahrum kalır. Burada altını çizmek istediğim, Bergson'un ancak bütüncül bir okumayla anlaşılabileceği, her bir yapıtın ve problemin sıkı biçimde birbirine bağlı olduğu yönünde bir yargıda bulunmak değildir. Bunun tersine eğer mevcut külliyattan güncel bir çözüm üretme ve bu çözümü yine Bergson düşüncesinde sınamak söz konusu edilecekse bu asli ikincil ayrımını reddetmek gerektiği kanaatindeyim. Dolayısıyla, çalışmanın son bölümünde bunun aksi bir okuma önerisi sunmaya çalışacağım.

[88] *Madde ve Bellek*'in önem ve özgünlüğü yalnızca Bergson'un külliyatı bağlamında düşünülmemelidir. Çağdaş Bergson yorumcularından biri olan Ansell-Pearson'ın ifade ettiği üzere bu yapıtta Bergson'un belleğin farklı türlerine ilişkin ortaya koyduğu

koyduğu metafizik ve psikoloji arasındaki müşterek problemlere yönelik yaklaşımını sürdürdüğü söylenebilir. Bergson *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*'nde metafizik ve psikoloji arasındaki sahici ilişkinin, ya da mesafenin, temellerini ortaya koymuştur.

---

ayrımlar ve belleğin algının soluk bir kopyası olmasına, dolayısıyla beynin anıları saklayan bir mekanizma olduğuna yönelik itirazı dönemi itibarıyla "tamamen yenilikçidir" (2018, s. 74). Bununla birlikte, Ansell-Pearson, Bergson'un bu metninin Levinas, Merleau-Ponty, Sartre, Ricoeur ve Deleuze üzerinde ciddi bir etki bıraktığını vurgular, aynı zamanda da bu metnin yirminci yüzyılın ikinci yarısı itibarıyla ihmal edildiğinin altını çizer. Bu bağlamda, Barnard ise Bergson'un bu metninin yirminci yüzyıl batılı filozof ve psikologlarının birçoğu tarafından neredeyse hiç yazılmamış gibi görmezden gelindiğine işaret eder. Barnard ayrıca tin/bilinç ve beden/beyin arasındaki ilişkinin yeniden gündeme geldiği güncel çalışmalarda Bergson'a yönelik herhangi bir bahse denk gelmenin nadirliğine dikkat çeker. Bernard bu ihmalin Bergson'un ileri sürdüğü çözüm önerileriyle dikkatli bir hesaplaşmaya dayanmadığını iddia eder ve söz konusu yapıtın hala tam anlamıyla anlaşılmayı beklediğini, ayrıca bu çabanın bu alandaki araştırmalara yeni ufuklar açacağını ileri sürer (2011, s. 76). Bergson metafiziğinin Fransız düşünce geleneğindeki sürekliğinin bir ekol biçiminden ziyade Ansell-Pearson'ın vurguladığı gibi bu düşüncesinin izlerinin takip edilebildiği farklı uğraklarda aranması gerektiğini daha önceki bölümlerde vurguladım. Ne var ki Barnard'ın ifadesine de katılmamak mümkün değil. Bergson'un *Madde ve Bellek* yapıtında ortaya koyduğu yaklaşım güncel bağlamlarda felsefe ve bilim arasındaki ilişkiyi yenilemek adına önemli bir katkı sağlayacağını düşünüyorum. Böylesi çalışmalar yok denilemez, fakat henüz görünürlük kazanacak bir yaygınlığa ulaştığı da söylenemez.

Dolayısıyla *Madde ve Bellek* yapıtında Bergson sınırları belirlenmiş bu ilişkiden yola çıkarak metafizik ve psikolojinin "bağımsız bir bilim olma haklarına itiraz etmeden, bu iki bilimden her birinin bir diğerine sorular sorabileceğini ve belli ölçüler içinde, bu soruları çözmeye yardım edebileceğini" benimseyen bir tavır alır (*Madde ve Bellek*, 2015, s. 12).

Bergson bu yapıtında döneminin çağdaş psikolojik araştırma ve gözlemlerinden fazlasıyla yararlanmıştır, ancak burada Bergson'un psikolojiye ciddi bir meydan okumada bulunduğunu görmek gerekir. Bergson söz konusu araştırma ve gözlemlerin deneysel bulgularından yola çıkarak, bu bulguların bağlandığı teorik kurguların beynin algı ve bellek bağlamında oynadığı rolün sahici sınırlarını ikna edici bir biçimde göstermiştir.

Bu anlamda Bergson'un *Madde ve Bellek*'te afazi ve çeşitli dilsel bozukluklar üzerine yapılan çalışmalardan yola çıkarak yapıtın asli tezlerinden birini temellendirdiğini söyleyebiliriz. Bergson anıların beyinde saklandığını iddia eden yaklaşıma kökten bir biçimde karşı çıkar. Bu karşı çıkışı temellendirmek bağlamında Bergson beyinde ortaya çıkan lezyonların neden olduğu durumların mevcut anıyı tamamen sildiğini düşünmenin yanıltıcı olduğunu göstermeye çalışır. Bu yanıltıcı yaklaşımın yerine, Bergson, söz konusu anının herhangi bir uyarıcı karşısında somut bir eyleme dönüşmesini, edimsel hale gelmesini engelleyen bir "dikkat" sorunu üzerinde durur. Bu sorun yalnızca beyne dair yanlış kavrayış ve varsayımlardan kaynaklanmaz. Bergson'a göre bu sorunun önemli bir uğrağı *bedenin hakiki işlevinin* görmezden gelinmesine dayanır. Dolayısıyla, tekrar vurgulayacak olursak, Bergson'a göre lezyonlar anıları ortadan kaldırmayacaktır, "zarar görecek olan şu anki hareketlerdir ya

da hazırlanmasına son verilmiş olan gelecekteki hareketlerdir" (*Madde ve Bellek*, 2015, s. 81). Burada söz konusu olan ikili durumu anlamak için Bergson şu tespitte bulunur:

> Kimi zaman, dışarıdan bir uyarı geldiğinde, anılarımız arasında bir ayıklama yapmaya yol açan belirgin tavrı bedenimiz otomatik olarak yerine getiremez; kimi zaman ise, anıların bedende bir uygulanma noktası, eylemin sürmesini sağlayacak bir araç bulamamasına bağlıdır. Birinci durumda lezyon, otomatik olarak yerine getirilen hareketin içinde toplanmış uyarımı sürdüren mekanizmalara yöneliktir: *nesne dikkat çekmez*. İkinci durumda, lezyon, iradi hareketlere zorunlu duyumsal evveliyatı sağlayarak bu hareketi hazırlayan ve doğru ya da yanlış olarak imgesel merkezler diye adlandırılan beyin kabuğunun bu özel merkezlerini ilgilendirecektir: *özne dikkati sabitleyemez* (age., s. 81, vurgular bana ait).

Afazi ve dil bozukluklarından yola çıkarak Bergson algı, bellek ve bilinç bağlamında beyine merkezi bir rol biçilemeyeceği yolundaki kendi görüşünün kanıtlandığı iddiasındadır.[89] Bu anlamda *Madde ve Bellek*'te ileri sürülen bu yaklaşımın Bergson'un

[89] Bergson'un bu iddiası yakın zamanlarda beyin ve bellek alanında yapılan nörolojik çalışmalarda kendine bir yer açan nöroplastisite yaklaşımında bir dayanak daha bulduğu söylenebilir. Bu yaklaşımda beynin herhangi bir bölgesinde oluşan lezyon nedeniyle ortaya çıkan davranış kaybını söz konusu bölgenin yerine getirdiği işlevi beynin başka bölgelerine "öğreterek" mevcut kayıp telafi etmeye çalışılır. Bu yaklaşım beyne ilişkin, her bir bölgenin kendine has bir işlevi olduğu, klasik şemayı da sorgulatır. Aynı zamanda ilkel ve modern insan arasındaki zihinsel farkın beynin fiziksel yapısı ile açıklanabileceği yolundaki yaklaşıma da Bergson itiraz eder. Bu itiraz daha çok son

algı ve bellek kuramının özgün farkını vurguladığı kadar Bergson'un metafiziğinin ve ontolojisinin de ana hatlarını ortaya koyduğunu görmek gerekir.

Bergson'a göre, beyin daha çok bedenin pratik ihtiyaçları doğrultusunda seçimde bulunarak aldığı uyarıcılara gerekli olan cevabın verilmesi bakımından bir *filtre* olarak iş görür. Bergson bu yanıyla beyni *merkezi bir telefon santraline* benzetir, dolayısıyla beyin ve sinir sistemi arasında doğrudan bir bağ vardır (*Madde ve Bellek*, 2015, s. 24). Bergson beynin algılama yeteneğini omuriliğin refleks işlevleriyle karşılaştırır ve aralarında sadece bir "derece farkı" olduğunu belirtir (*Madde ve Bellek*, 2015, s. 20). Dolayısıyla, Bergson'a göre, beynin temel fonksiyonu algı ediminde bir fotoğraf makinesi gibi iş görüp, bu görüntülerin kazındığı veya saklandığı bir hazne olmak değildir (*Yaratıcı Tekâmül*, 2017, 78). Bu bağlamda Bergson'da beynin rolünün hatırlamaktan ziyade unutmak olduğu söylenebilir.

Bergson beynin, insan beyninin, sözü edilen bu rolü oynamasının arkasındaki evrimsel süreci göz ardı etmez. Bergson bunu örneklemek açısından tek hücreli canlılardaki uyarıcı-davranış ilişkine değinir. Bergson tek hücreli canlılarda uyarıcı ve davranış arasında bir mesafe söz konusu olmadığının altını çizer. Oysa insanda, gelişmiş bir sinir sistemine sahip olan bu canlıda, uyarıcı ve davranış arasındaki mesafe açılabilir, *seçme* ve *erteleme* söz konusu olabilir. Beynin rolü bu seçme, filtreleme işleminden ibarettir. Burada üzerinde durduğum unutma rolü ihtiyaçlar dışında kalan

---

yapıtında, *Ahlak ve Dinin İki Kaynağı*, çağdaşı olan antropologlarla olan tartışmasında gündeme gelir. Bergson'a göre ilkel ve modern zihniyet arasındaki fark tamamen toplumsal yaşamın beraberinde kurumsallaşma, eğitim, teknoloji vb. bağlamlarda açığa çıkar.

uyarıcıların ihmali olarak görülmelidir. İnsandaki karmaşık sinir sisteminin iki ucu vardır: duyusal ve motor (merkezkaç ve merkezcil/afferent ve efferent) sinirler. Dolayısıyla bu ihmalin anlaşılırlığı kendi ihtiyaçları doğrultusunda beynin seçme işlemini yaptığı beden ve bu bedenin etkileşimde bulunduğu başka bedenlerin/cisimlerin göz önüne alınması ile mümkündür. Bu anlamda Bergson bilimin beynin uyarıcı-davranış bağlamındaki bulgularına itiraz etmez, onun itirazı bu bulgulardan yanıltıcı bir biçimde beynin bilinci açıklamak için değerlendirilmesidir.

Madde ve Bellek'in temel tartışmasının üzerinde yürüdüğü zemin bellek ve beyin arasındaki ilişkinin geleneksel metafizik ve bilgi kuramı ile çağdaş psikolojide gündemde olduğundan tamamen farklı olduğunun kanıtlanmasına dayanır. Eğer bellek beyinde saklanmıyorsa nerede saklanmaktadır? Bu soru psikolojinin sınırlarını aşar ve özgün bir ontolojinin kapısını aralar. Böylesi bir ontoloji süreyi bilinç, bilinci bellek olarak konumlandıran bir metafizik için gerekli dayanakları oluşturur. *Madde ve Bellek* yapıtında Bergson metafiziğin temel problemlerine dair bir çözüm denemesinde bulunur, fakat yapıta önemini veren bu çözümün başarısından ziyade sorunu çözmek doğrultusunda ortaya koyduğu algı, bellek ve bedene dair özgün yaklaşımlarda açığa çıkar.

Bergson'un çözüm üretmeye çalıştığı temel mesele batı metafiziğini dikey olarak kesen bir problem olan ruh-beden ilişkisidir. Bergson bu çözüm denemesinde önceki bölümde ele aldığımız yöntemsel tutumunu sürdürür. Sorunun çözümü doğrultusunda mevcut düşünce geleneklerinden biri lehine tavır almak ve karşısında durduğu düşünceyi bu tavır bağlamında eleştirmekten ziyade Bergson öncelikle söz konusu karşıt kutuplaşmaların problemin ortaya doğru konulması bakımından oynadıkları olumsuz rolü ortadan kaldırmaya girişir.

Ruh ve beden, madde ve tin arasındaki ilişki veya etkileşim probleminde Bergson kendi konumunu baştan "düalist" olarak ilan eder. Bu anlamda yapıt "hem tin hem de maddenin gerçekliğini onaylamaktadır" (*Madde ve Bellek*, 2015, s.7, çeviride farklılaştım).[90] Bununla birlikte Bergson bu iki gerçeklik arasındaki ilişkiyi bellek üzerinden kurar. Bu ilişkinin imkânı olarak bellek örneğiyle, Bergson, düalizmin "yol açtığı teorik güçlükleri ortadan kaldırmasa da mümkün olduğunca azaltmayı" hedeflemiş olduğunu ileri sürer (agy., s. 7). Dolayısıyla Bergson için atılması gereken ilk adım maddeye ilişkin "aynı ölçüde aşırı iki tez" olan idealizm ve realizmin dayandığı temel teorik güçlüğe geri gitmeyi gerektirir (*Madde ve Bellek*, 2015, s. 7).

Bergsoncu düalizmin Kartezyen iki töz düalizminden oldukça farklı olduğunu ortaya koymak gerekir. Burada ruh ve beden etkileşimi açıklanamadığı gibi daha fazla gizeme bulanır. Beyin bu gizemli etkileşimin aracı, organı olarak varsayılır. Bununla birlikte Bergson'un düalizmi birbirinden tamamen farklı ve ayrık iki töz kabulü bağlamında anlaşılamayacağı gibi realizmin ya da onun uç örneği olarak materyalizmin ortaya koyduğu indirgeyici tutuma da bağlanmaz. Zira burada bir anlamda tek bir töz söz konusudur. Evren yalnızca fizik maddenin muhtelif formları bağlamında açıklanır. Dolayısıyla bilinç ya da öznel deneyim yerine beyin ve sinir sisteminin nörokimyasal işleyişi öne çıkar. Bu anlamda Bergson'un karşısına aldığı epifenomenalist yaklaşım da her ne kadar bilinç ve dış dünya arasında bir ayrım yapıyor olsa da bilinci maddi sürecin bir ürünü olarak görmesi bakımından aynı indirgeyici tutumu sürdürür.

[90] Yapıtın bütününden doğrudan çıkarılabiliyor olsa da, bu açık vurguyu 1896 yılında yayınlanan yapıta 1910 yılında yazdığı meşhur önsözde ortaya koymuştur.

Bergson'a göre nihai anlamda hem idealizm hem de realizmin yol açtığı söz konusu güçlüğün asli karakteri, algının madde ve temsil arasındaki karşıtlığın bir sonucu olarak görülmesine dayanır. Bergson idealizm ve realizmin, bu iki "karşıt" kuramın aynı problem karşısında "ters yönde, aynı engele" takıldıklarını iddia eder ve bu iki karşıt yaklaşımın ardında ortak bir postulat olduğunu öne sürer: "*Algının tamamen spekülatif bir önemi vardır; algı katışıksız bilgidir*" (*Madde ve Bellek*, 2015, s. 23, vurgu özgün metne ait). Bergson bütün meselelerin ortak bir noktada bir araya geldiğini vurgular ve Bergon'a göre bu nokta, "bilimsel bilgi karşısında bu bilgiye atfedilmesi gereken yerin ne olduğuna" ilişkindir. Bergson bu bağlamda idealist ve realist tutuma karşı eleştirisini şu biçimde özetler:

> Kimileri bilimin gerektirdiği düzeni benimseyerek, algıyı bulanık ve geçici bir bilim olarak görür. Kimileri ise önce algıyı veri kabul ederek, onu mutlaklık haline getirmekte ve bilimi gerçeğin simgesel bir ifadesi olarak görmektedir. Ama her iki taraf için de algılamak bilmek anlamına gelmektedir (age., s. 23).

Bergson idealizm ve realizm arasındaki bu güçlüğü aşmak, söz konusu güçlüğe idealizm ve realizmin ötesinde bir çözüm üretmek bağlamında kendine özgü bir terminoloji oluşturur. Bu terminolojik dağarcığın ilk ögesi Bergson'un "imge" tanımında karşımıza çıkar. Ancak bu tanım daha geniş bir alanı açıklamayı hedefleyen bir çabanın ilk adımıdır. Dolayısıyla bu terminoloji somut deneyimin anlaşılıp açıklanmasını hedeflerken öncelikle bu anlaşılırlığı sağlamak adına soyut bir kurgu ve ayırmadan yola çıkar. Bu anlamda saf algı ve saf bellek söz konusu dağarcığa eklemlenir.

Bu soyut kurgu ve ayırma, kavramsal ve analizci düşünceye karşı radikal bir eleştiri olarak kendini ortaya koyan Bergsoncu düşünce açısından bir geri çekilme

olarak görülmemelidir. Burada Bergsoncu düşünce işleminin bir uğrağıyla karşılaşırız. Bergson'a göre algı ve bellek somut deneyimde daima birbirine karışmıştır, ancak bu karşımın kendine özgü biçimde ele alınmaması kuramsal karmaşalara sebep olur. Dolayısıyla Bergson'un kurgusal olarak ayırt ettiği, herhangi bir bellek içeriğinin dâhil olmadığı, saf algı hem algı hem de belleğe, dolayısıyla madde ve tin arasındaki ilişkiyi anlamak bakımından önemli bir rol oynar.[91]

Bergson'un saf algı kavrayışı, bununla birlikte bedenin rolü, dış dünyanın varlığı problemi, ruh-beden düalizmi ve etkileşimi, idealizm ve realizm arasındaki konumlanışını anlamak bakımından öncelikle Bergson'un ortaya attığı çözüm anahtarına bakmak gerekir. Bu anahtar Bergson'un imge kavrayışında karşımıza çıkar. Bergson öncelikle önemli bir belirlemede bulunur: *madde imgeler bütünüdür*. Bu ifade

[91] Ricoeur *Hafıza, Tarih ve Unutuş*'ta haklı olarak Bergson'un *Madde ve Bellek* yapıtının baştan sona büyük bir dikkatle okunması gerektiğini ileri sürer (2012, s. 81). Yapıtın temel problemi klasik ruh-beden ilişkisi sorununa bir cevap üretmektir, ancak yapıtın her bir bölümü sonraki veya önceki bölümlerdeki tartışmalar dikkate alınmadan tek başına ele alınamazlar. Daha doğrusu yanlış veya eksik anlamaya yol açabilir böylesi bir okuma. Bergson bu durumun farkında olsa gerektir ki diğer yapıtlarında uyguladığı bir yöntem olarak yapıtın sonuna yalnızca bir sonuç bölümü koymakla kalmaz, aynı zamanda genel bir özet de ekler. Ben de bu bölümde *Madde ve Bellek*'e kendi problemin açısından ulaşmak istediğim bir olanağı temellendirmek ekseninde yaklaştım. Bu olanak, beden ve başka bedenlerin bellek bağlamında insani eyleme yeni bir ufuk kazandırması ve sağgörü kavramının bu anlamda oynadığı ayırt edici rolü öne çıkarmak olarak özetlenebilir.

Bergson'u idealizm ve realizm arasında konumlanmasını açıklayan önemli bir noktadır. Bu konumlanışı anlamak için öncelikle Bergson'un imgeye dair tanımına bakmak gerekir.

Bergson'a göre imge, "bir tür mevcudiyettir ve bu mevcudiyet, idealistin *tasarım* olarak adlandırdığından *daha fazlası***,** gerçekçinin *şey* olarak adlandırdığından *daha azıdır*; "şey" ile "tasarım" arasında yarı yolda duran bir varoluştur (*Madde ve Bellek*, 2015, s. 7–8, vurgular bana ait, metindeki *existence* sözcüğünü varoluş yerine mevcudiyet olarak çevirdim). Bu açıdan bakıldığında Frédéric Worms'un *Introduction à* Matière et Mémoire *de Bergson* yapıtında doğru bir biçimde ifade ettiği gibi Bergson'un *Madde ve Bellek*'i "süre üzerine inşa edilmiş bir madde metafiziği[dir]" (1997, s. 187). Bergson'a göre madde algısı ne öznel ne de nispidir. Dolayısıyla Bergson bu madde kavrayışında hem İngiliz deneyciliği, hem de Kant idealizmine karşı çıkar. Bergson bu itirazına göre madde algısı "öznel değildir, çünkü benim içimde olmaktan ziyade şeylerin içindedir. Nispi değildir, çünkü 'fenomen' ile 'şey' arasında, görünüm ile gerçeklik ilişkisi değil, yalnızca parça-bütün ilişkisi vardır" (*Madde ve Bellek*, 2015, s. 169). İdealizm ve realizm arasında gerçeklik ve gerçekliğin algısı, dış dünya sorunu ile içsellik-dışsallık arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğu konusunda çözümsüz kalmış problemler karşısında bir çıkış yolunu işaret eder Bergson'un imge, özellikle bir imge olarak beden kavrayışı.

Bergson maddeyi imgeler bütünü olarak belirleyip, imgeyi madde ve tasarım arasında konumlandırırken, bu imgeler arasında ayrıcalıklı bir imge ayırt eder: *benim bedenim*. Benim bedenimin ayrıcalıklı olmasını sağlayan asli neden onu yalnızca dışsal olarak değil aynı zamanda içsel olarak deneyimliyor olmamdır. Ayrınca, Bergson'un verdiği örneği kullanacak olursak, bir kaleydoskop gözleminde karşılaştığımız gibi,

bedenim uzamda yer değiştirdikçe, diğer bütün imgelerin değiştiğine tanıklık ederim. Bergson'a göre beden *yalnızca* bir eylem merkezidir. Onun işlevi ve işleyişi hareketi almak ve geri iade etmektir. Dolayısıyla imgeler arasında ayrıcalıklı bir imge olarak benim bedenim Bergson'a göre dışsal imgelerden *etkilenir* ve aynı zamanda onları *etkiler*. Benim bedenimi ayrıcalıklı kılan, onunla diğer imgeler arasındaki tek fark, "benim bedenim[in], aldığın şeyi nasıl iade edeceğini belli ölçüler içinde *seçebilir* gözükmekte" olmasından kaynaklanmasıdır (*Madde ve Bellek*, 2015, s. 17). Dolayısıyla Bergson'a göre benim bedenim, yani cisimleşmiş canlı beden, söz konusu imgeler bütününe dâhil olmakla birlikte birbirine karşı kayıtsız bu imgelerin birbirlerine zorunluluğun etkisiyle etki ve tepkide bulunduğu mekanik işleyiş de kesintiye uğramış olur.

Benim bedenim ve başka bedenlerin etkileşimi, dış dünyanın varlığı sorununu ve benim bu dünyayı algılamamla ilgili tartışmayı gündeme getirir. Bergson bu bağlamda algıyı teorik olarak ve geçici bir süreliğine "saf" hali ekseninde ele alır. Bu yaklaşımında Bergson idealizm ve realizmin algıya spekülatif bir rol biçen ve katışıksız bilgi olarak gören ortak yanılsamasına karşı çıkar. Bergson'un saf algı yaklaşımına göre, algı bilgi değil eylemdir ve bende değil nesnede gerçekleşir. Bergson'a göre bu kurgusal saf algı, "belleğin karmaşık algısı değil[dir]. Belleğin katkısını bir yana bırakarak brüt haldeki algıyı tahayyül edersek, *nesne olmadan asla imge olmadığını* kabul etmek zorunda kalırız" (*Madde ve Bellek*, 2015, s. 34). Dolayısıyla Bergson saf algıyı geçici bir süre olarak "benim somut ve karmaşık algım olarak, anılarımla şişmiş ve süre bakımından daima belli bir yoğunluk gösteren algı olarak değil; *katışıksız* algı olarak, fiilen değil teorik olarak var olan bir algı olarak, benim bulunduğum yerde bulunan, benim yaşadığım gibi yaşayan, ama şimdiki zamanın içine gömülmüş ve belleğin tüm biçimleriyle ortadan kaldırılması yoluyla, maddeden hem dolaysız hem de

anlık bir bakış açısı elde edebilen bir varlığın sahip olabileceği algı olarak anlamak" gerektiğini öne sürer (age., s. 27-8). Ancak, Bergson böylesi bir algının asla mümkün olmadığını, algının daima bellekle iç içe geçmiş olduğunu kabul eder. Burada söz konusu olan idealizm ve realizmin ortaya koyduğu güçlükleri göstermek ve çözmektir.

Saf algı daima maddi evrenin bir uğrağıdır. Ancak saf algı edimselleşirken hiçbir zaman imgenin bütününü vermez, çünkü algı bedenin ihtiyaçları doğrultusunda seçici ve eleyicidir. Algı imgeye hiçbir şey eklemez, tersine onu eksiltir, bu eksiltme ihtiyaçlar doğrultusunda gerçekleşen seçmenin bir sonucudur. Dolayısıyla saf algı, bedenin şimdiki zamandaki eylemine bağlıdır. Bu anlamda Bergson'un kurgusal saf algı yaklaşımı bize dış dünyanın varlığı, başka bedenler ve benim bedenim mevcudiyeti ve etkileşimini göstermek bakımından önemli bir iş görür. Bu önemi anlamak bakımından Bergson'un şu cümleleri yol göstericidir:

> *Dışsal bir dünya* inancım, yayılımsız duyumları kendi dışıma yansıtıyor olmamdan kaynaklanmaz, kaynaklanamaz: Bu duyumlar nasıl yayılım kazanabilir? Ben, *dışsallık* kavramını nereden edinebilirim? Ama, deneyin geçerli kıldığı gibi, öncelikle imgeler bütünün verili olduğu kabul edilirse, bu bütün içinde kendi bedenimin sonunda nasıl olup da imtiyazlı bir konum elde edebileceğini gayet iyi görürüm. Aynı zamanda, *içerisi* ve *dışarısı* kavramının da nasıl olduğunu anlarım. Bu kavramlar başlangıçta yalnızca *benim bedenim* ile *diğer cisimler* arasındaki ayrımı ifade ediyorlardı. Gerçekten de, genellikle yapıldığı gibi benim bedenimden yola çıkabilirsiniz; ama bedenimin yüzeyine gelen ve yalnızca bu bedeni ilgilendiren izlenimlerin, benim için, nasıl olup da bağımsız nesneler oluşturabildiğini ve bir dış dünya yarattığını bana asla anlatamazsınız. Tersine, bana genel imgeler verirseniz, sonuçta bedenim bu

> imgelerin ortasında ayrı bir şey olarak belirir, çünkü bu imgeler hiç durmadan değişirken bedenim değişmeden kalır (*Madde ve Bellek*, 2015, s. 36, vurgular bana ait).

Bu ifadeler ile beraber düşünüldüğünde Bergson'un algıyı öznel içsel durumlar olarak ele almak yerine nesnel gerçeklikle etkileşen bir edim olmak bakımından değerlendirdiğini görürüz. Bu bağlamda Bergson'un algı ve bellek arasındaki farka ilişkin yaklaşımı gündeme gelir. Algı ile madde arasında bir derece farkı olmasına rağmen bellek ile algı arasındaki fark bir doğa farkıdır. Bellek Bergson'a göre algının bana verdiği izlenimler, algılanan şeylerin soluk kopyası, olmaktan fazla bir şeydir. Deneyime öznel ve içsel karakterini veren bellektir. Bu anlamda bellek ve bilinç arasındaki ilişki ortaya çıkar. Bergson'a göre, "bilinç bellektir –geçmişin şimdide yığışması ve muhafaza edilmesidir" ("Şuur ve Hayat," *Zihnin Kudreti* içinde, 1959, s. 6).

Bergson benlikten bedene, bedenden de başka bedenlere, yani az önce alıntıladığım üzere içerden dışarıya doğru, giden yaklaşım yerine oldukça özgün bir tavırla başka bedenlerden kendi bedenime ve oradan da benliğe giden bir süreci takip eder. Ann Game *Toplumsalın Sökümü* kitabında Bergson'un bu yorumunu "merkezsizleşmiş özne" sorunu bağlamında değerlendirir ve Bergson'un "bir tersine çevirme stratejisi yoluyla özneyi etkin bir şekilde merkezden kaydır[dığını]" ileri sürer (1998, s. 92). Game bu yorumunda haksız değildir, çünkü Bergson *Madde ve Bellek*'in temel problemi olan ruh-beden ilişkisini özne ve nesne ayrımından yola çıkarak değil, zamansal oluşun sahici ufkundan, *süre*, dolayısıyla bellek bağlamında ele alır. Dış dünya, beden ve algının bu işleyişine ilişkin getirilen yaklaşımlar Bergson'un belleğe yönelik tartışmasıyla tamamlandığında, bu süreçte bedenin oynadığı özgün rol yeni bir

ufukta karşımıza çıkar. Bu bağlamda Bergson'un iradi eylem ve özgürlüğe ilişkin yaklaşımı belirginlik kazanır.

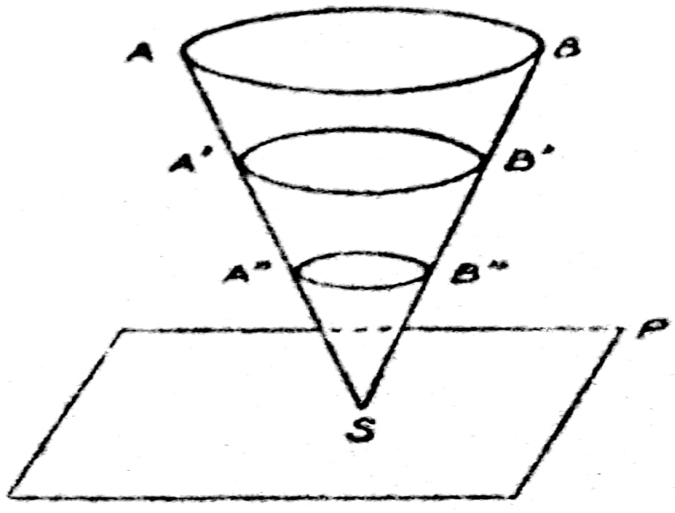
Bergson iki, teorik bir kurgu olarak saf algı karşısında yine teorik olarak kurgulanan saf belleği de katacak olursak, üç tür bellek ayırt eder. Öncelikle saf belleğe kısaca değinmek gerekir. Bu bellek algıya, dolayısıyla herhangi bir madde ile temas etmemiş olması bakımından saf olarak tanımlanır. Fakat daha önce saf algı için söylediğimiz gibi, somut deneyimde algı ve bellek tamamen birbirine karıştığından böylesi bir bellek ancak kurgusal olarak düşünülebilir. Bu nedenle asıl olarak öne çıkan iki tür bellek kavrayışına dönmek gerekir. Bergson biri *alışkanlık* belleği, diğeri ise gerçek anlamda, *doğrudan* ya da *kendiliğinden* bellek olmak üzere iki temel bellek ayırt eder.

Alışkanlık belleği doğrudan bedenle ilgilidir ve asli olarak tekrara dayanır. Bu anlamda belleğin bu türü bedensel bellek olarak ifade edilebilir. Bu bellek bizde herhangi bir bellek imgesi uyandırmaz, bedensel davranışta kendini gösterir. Bergson bu bağlamda yazma, yürüme ve bir müzik aleti çalmayı öğrenme sürecini örnek olarak gösterir. Gerekli davranış kazanılıp, alışkanlık halini alana kadar çabanın tekrar tekrar ortaya konması gerekir. Ancak gerçek bellek kazanılan motor davranışta değil, bu davranışın kazanılması sürecinin tekil anılarından oluşur. Bu anlamda Bergson bir şiirin ezberlenmesi örneğini verir. Şiirin ezberlenmesi için, metnin gerektiği kadar tekrar edilmesi, okunması gerekir. Bu çabanın sonunda ezbere okunan şiir alışkanlık belleğinin bir örneğidir, buna karşın okuma deneyiminin her biri kendi tekilliği ve biricikliği içinde kişisel tarihin ayırt edici bir parçasını oluşturur. Geçmişin motor alışkanlıklar biçiminde kaydını ifade eden alışkanlık belleği, şimdiki zamanla

dolayısıyla pratik faydayla ilişkilidir. Oysa gerçek bellek böylesi bağdan arınmıştır, geçmişi bütün ayrıntılarıyla anı-imgeler formunda saklar.

Bütün bu ayrımlar ve tartışmalar dikkate alınarak Bergson'un temel yaklaşımından çıkarılabilecek sonucu tartışmak için Bergson'un bellek konisi diyagramına başvurmak gerekir. Bergson belleğe ilişkin yaklaşımını açıklamak bağlamında, kökten biçimde karşı çıktığı ve reddettiği kavramsal düşünce tarzının bu geometrik modeline başvurması ilk bakışta bir çelişki olarak görülebilir. Ancak Bergson'un irade özgürlüğüne ilişkin yaklaşımını ortaya koyarken kullandığı diyagramı (diyagram I) yorumlarken ortaya koyduğu eleştiriyi görmezden gelmemek gerekir. Bergson, açıklamanın aracını açıklamanın hedeflediği olgunun kendisiyle karıştırmamaya özen gösterir.

Diyagram II: Bellek Konisi[92]



[92] Diyagram *Madde ve Bellek*'den alınmıştır (Bergson, 2015, s. 121).

Bergson'un belleğe ilişkin bu geometrik imgesi bir düzlem (P) ve tersine çevrilmiş fakat tepe noktasında söz konusu düzleme temas eden bir koniden (SAB) oluşur. SAB bellekte biriken anılar toplamıdır, fakat beden imgesi S daima P düzleminin, edimsel evren tasarımının bir parçasıdır. Ancak burada ne S'nin ne de P'nin hareketsiz olduklarını düşünmemek gerekir, her ikisi de hareketlidir ve burada dinamik bir süreç söz konusudur. Bu anlamda bakıldığında S noktası bedensel belleği, duyumsal-devindirici sistemler bütününü ifade eder, yani alışkanlıkların alanı. Bu anlamda P düzlemi başka bedenler arasında ve başka bedenlerle birlikte benim bedenimin de bir parçası olduğu dış dünya, fizik evrendir. Hareketli S noktası bu durumda benim bedenimin bir yanıyla yine hareketli olan P düzlemiyle mekanik etkileşimini temsil eder. Buna karşın AB tabanı, geçmiş anıların tümünün oluşturduğu bilinçdışı bir alanı temsil eder. Bergson, somut eylemin şimdiki zamanından söz edilebileceğini reddetmez, ancak şimdiki zamanın geçmişle geleceği birbirinden keskin bir biçimde ayıran dikey bir çizgi olarak düşünülmemesi gerektiğinde ısrar eder. Böylesi bir düşünce, önceki bölümlerde vurgulandığı üzere, bizi yalnızca zorunluluğun alanında bırakan boş ve türdeş uzam tasarımdan kaynaklanan soyut bir zaman kavrayışının sürenin, dolayısıyla bilinç ve belleğin öznel yanını askıya alan tavrında kendini gösterir. Bu anlamda Bergson'a göre belleğin tek işlevi güncel bir algının geçmiş algılarla ilişkilendirilmesi ve pratik bir sonuç bakımından bir karara ulaştırması değildir. Bu yalnızca, yukarıda ele alındığı üzere, alışkanlık belleğinin bir işlevidir. Buna karşın, Bergson'a göre, belleğin asıl işi "sürenin çoklu anlarını tek bir sezgi içinde bize kavratarak, bizi şeylerin akış hareketinden, yani zorunluluğun ritminden kurtar[maktır]" (*Madde ve Bellek*, 2015, s. 167).

Bu geometrik diyagramın bize sunduğu üç düzey, S noktası, AB tabanı ve P düzlemi, arasındaki ilişkide beden yalnızca zorunluluğun mekanik işleyişinin dışında önemli bir katkı sunar. Bergson'a göre beden, "geçmişle yeniden oynayabilen hareket ettirici alışkanlıkları korur; geçmişin dâhil olabileceği tavırları yeniden benimseyebilir veyahut, eski algıları sürdürmüş bazı beyinsel fenomenlerin tekrarı yoluyla, *anıya güncellikle bir bağ noktası* sağlayacaktır, yitirilmiş bir etkiyi şimdiki gerçeklik üzerinde yeniden ele geçirmenin bir yolunu sağlayacaktır" (*Madde ve Bellek*, 2015, s. 165, vurgu bana ait). S noktasının pratik anlamda şimdiki zamana bağlı olduğu, AB tabanın ise bütünüyle geçmiş gitmiş olanı içermesi bakımından aralarında herhangi bir ilişkinin olmadığı durumda S noktasındaki kişi *dürtüsel* bir yaşantıyı, AB tabanındaki kişi ise *hayalperest* bir yaşantıyı sürdürür. Dolayısıyla bu iki aşırı uç bir anlamda temaşa ve eylemin birbirinden en uzak mesafesini işaret eder. Bu anlamda Bergson bu mesafeyi kat eden düşünceyi sağgörü (Fr., *les bon sens*) ya da pratik duyu olarak ifade eder. Buna göre, "mevcut durumun çerçevesini titizce izleyebilecek kadar uysal, ama tüm diğer çağrılara direnebilecek kadar enerjik bir belleğin şanslı düzeneği bu iki uç arasında yer alır. Sağgörü ya da pratik duygu muhtemelen başka bir şey değildir" (*Madde ve Bellek*, 2015, s. 114).[93]

İlk yapıtı, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*'nde Bergson iç ve dış, asli ve parazit ben arasında bir ayrım yapmış ve irade özgürlüğünü kabul etmiş olmakla birlikte bu özgürlüğün toplumsal olanın gerektirdiği alışkanlıklar bağlamında bedenin

[93] Ergüden *les bon sens* kavramını sağduyu olarak çevirmiş, ancak son bölümde değinilecek olan nedenlerle ben bu kavramı özellikle sağgörü olarak çevirdim. Bu anlamda kavramın Aristotelesçi phronesis kavramıyla da ilişkisine dikkati çeker.

gömüldüğü mekanizmde ortadan kaybolduğunu ileri sürdüğünü bu bölümün ilk başlığında ele aldım. Bergson yine bu ilk yapıtında benliğin asli yapısını yalnızca sezgi, derin bir içe bakışla elde edebileceğimiz bir kuramsal çerçeve sunmuştu. Oysa *Madde ve Bellek* bizi, yukarıda özellikle vurguladığım üzere, dışsallığın içsel olanı anlamak bakımından önemini özgün bir biçimde inşa eder. Bu anlamda Bergson *Madde ve Bellek*'in son satırlarında beden ve tin, özgürlük ve zorunluluk arasındaki etkileşimi kendine has bir biçimde ortaya koyar:

> Böylece ister zaman içinde isterse de uzam içinde tahayyül edilsin, özgürlük daima zorunluluğun içinde derin kökler salmış ve zorunlukla sımsıkı bir yakınlık içinde örgütleniyor gibi gözükür. Tin, maddeden algıları ödünç alır ve besinini bu algılardan çıkartır ve onlara hareket biçiminde geri verir; bu hareketleri özgürlüğüyle damgalar (*Madde ve Bellek*, s. 182).

Bununla birlikte iradi eylemde kendini açığa vuran benliğin uzamsal alanda yalnızca mekanik ve otomatik davranışlar bağlamında edilgin bir işleyişe tabi olmadığını ve gündelik hayatın gerektirdiği bu işleyişin insani deneyimin tek boyutu olmadığının görülmesi gerekir. İradi eylem, Bergson'a göre, "kendi dışında yeni bir şey yaratır, çünkü mekânda umulmadık, sezilmedik hareketler çizer. Kendi içinde de yeni bir şey yaratır; çünkü *irade eylemi*, bu eylemi isteyen kimsenin üzerinde yeni baştan tepkide bulunur, bu eylemi yapan şahsın karakterini bir ölçüye göre değiştirir. Bundan dolayı da, bir çeşit mucizeyle, tamamıyla beşer hayatının kendi konusu olduğu duygusunu veren bu *kendi kendini kendisiyle yaratmak* işini başarır" ("Ruh ile Beden," *Zihnin Kudreti* içinde, 1959, s. 35, *Œuvres*, s. 838, vurgu bana ait).

Bergson burada ele aldığımız yaklaşımıyla sorduğumuz temel sorunun çözümüne ilişkin önemli bir dayanak sunar. Sürenin içine yerleşmenin sağlayacağı güç,

etkinlik ve neşenin yalnızca içsel benliğin derin ve ifade edilemez, dile getirilemez müphemliğinde değil, aynı zamanda dışsal olanın, başka ben ve bedenlerin, somut sürenin bağlamında bir karşılık bulacağı bir noktaya ulaşırız. Dışsallıkla kurulan etkileşimin bu uğrağında sağgörü kavrayışı sezgiye, cevabını aradığımız sorunun çözüme ulaştırılmasında, ciddi bir katkı sağlar. Bu katkının imkânları Bergson düşüncesinden türetilebileceğini düşünüyor olsam da bu türetme Bergson'u yine kendi içinde, ancak yeri geldiğinde kendi ihmal ettiği belirli kavrayışlarında aramayı gerektirecektir. Bu arayış mevcut çalışmanın son uğrağını oluşturmaktadır.

V. BÖLÜM: SONUÇ - HİKÂYE YARATMA İŞLEVİ, MİSTİK SEZGİ VE SAĞGÖRÜ

Bu son/uç bölümünde çalışmanın başında ortaya konulan soruya doğrudan bir yanıt vermeye odaklanacağım. Girişi takip eden bölümlerde sorunun temellendirmesi bakımından Bergson düşüncesini muhtelif boyutlarında ayrıntılı olarak ele alan açıklama ve tartışmalara başvurdum. Bu anlamda ertelenen soruya yanıt verirken Bergsoncu düşüncenin ana hatlarına sadık kalmayı ve bu düşünce içerisinde hareket etmeyi sürdürmekle birlikte kısmi bir sapmayı gündeme getirmek gerektiğini düşünüyorum. Bu sapmayı gündeme getirme amacım öncelikle Bergson'un *Ahlak ve Dinin İki Kaynağı*'nda ortaya attığı bir yaklaşımın (hikâye yaratma işlevi) Bergson'un önerdiğinden farklı okunmasına ilişkin bir öneri ve burada Bergson'un ortaya koyduğu çözüm önerisinin (mistik sezgi ve taklit) Bergson'un yargısını temellendirmek bakımından problematik olduğuna yönelik bir eleştiri ortaya koymaktır.[94] Bununla

[94] Burada hikâye yaratma işlevi olarak çevirdiğim terim Bergson'un özgün metninde *la fonction fabulatrice* olarak kullanılmaktadır. İngilizce çeviride *myth-making function* kullanılmıştır. Türkçeye Mehmet Karasan masal uydurma fonksiyonu, Mukadder Yakupoğlu ise masal yaratma işlevi olarak çevirmiştir. Benim terimi hikâye yaratma işlevi olarak çevirmekteki amacım bu işlevin yalnızca olumsuz yanını öne çıkaran Bergson'u, Walter Benjamin'in önerdiği hikâye anlatıcısının deneyime yeniden bütünlük kazandırmada oynayabileceği rol bağlamında yeniden okumak. Benjamin'in bu yorumunun da Bergson'dan etkilendiğini burada vurgulamak gerekir. Bu bağlamda amacım bir Bergson-Benjamin karşılaştırmasından ziyade Bergson düşüncesi içerisinde kalarak bir tavır almanın olanakları üzerine düşünmektir.

birlikte, bu eleştiri bağlamında, Bergson'un günümüze kadar ihmal edilen bir yapıtı olan, *Gülme*'ye, giderek toplumsal alanda pasif izleyici deneyiminin de öğretici olabileceğine, yaşam üzerine geçirilmiş mekanikliğin idrakini sağlayarak, yaşama yönelik dikkati işaret ederek, sürenin bakış açısına yerleşmenin bir imkânı olarak okunabileceğini göstermek istiyorum. Son olarak da yine Bergson'un erken dönem metinlerinden birine dayanarak, "Le bon sens et les études classiques," Bergson'un sağgörü kavrayışı bağlamında kuşatıcı bir yanıta ulaşabileceğimizi ileri süreceğim.[95]

Çalışmayı tetikleyen temel soru/n Bergson felsefesinin bütününde takip edilebilen ve birbirine bağlı bir dizi yargıdan oluşan özgün ifadesinde temellenmiştir. Bu yargının ilk bileşeni, Bergson'un gerçekliğin, mutlağın bilgisinin mümkün olduğu iddiasıdır. Bununla birlikte, Bergson bu bilginin ancak sezgi vasıtasıyla sürenin içine yerleşmekle elde edilebileceğini ileri sürmektedir. Son olarak da, Bergson, sürenin içine

[95] Bergson sağduyu (Fr., *sens commune*) ve sağgörüyü (Fr., *le bon sens*) zaman zaman aynı anlamda kullanmış olsa da aslında aralarında temel bir ayrım vardır. Bu ayrımı Bergson'un ilk dönem metinlerinden biri olan *Sağgörü ve Klasiklerin Eğitimi*'ni temel alarak kullanacağım. Sağduyu, bilim ve dil ile aynı zeminde iş görür, iletişim burada hazır kalıp düşünceler ve bu düşüncelere göre şekillenmiş dil aracılığıyla belirlenmiştir. Oysa sağgörü somut bir benin, başka benlerle etkileşim ve iletişiminde ortaya çıkar ve kendine has bir akışkan iletişim zemini yaratır. Türkçe çevirilerin tümünde sözünü ettiğim ayrım gözden kaçırılmış ve hepsinde *le bon sens* ifadesi sağduyu olarak çevrilmiş. Bu nedenle, söz konusu ayrımı vurgulamak bakımından, çeviride sağgörü karşılığını kullandım. Bergsoncu sezgi/görü kavramları ile sürekliliği sağlamak da bu çeviri tercihinin bir diğer nedeni oldu.

yerleşmenin kişiyi daha aktif, güçlü ve sevinçli kılacağı yargısını ortaya atar. Bu yargıların ilk ikisini ortaya koyduğu güçlüklerle birlikte önceki bölümlerde ele aldım. Burada önemli bir problem sürekli olarak belirginlik kazandı. Sürenin içine yerleşmenin vasıtası olarak sezginin herkeste ortak bir bilişsel yeti mi yoksa felsefenin bir yöntemi olarak kabul edileceğinin bir takım güçlüklere yol açtığını vurguladım. Buradaki en önemli güçlük, sezginin bize ancak bizi geri veren içsel bir bilgi olmak bakımından ortaya koyduğu muğlaklıktı. Bu muğlaklığa yine Bergson felsefesi içinde bir yanıt üretilip üretilemeyeceğinin eleştirel bir incelemesi olan bu çalışmanın diğer yarısında Bergson'un benlik, beden ve bellek, dolayısıyla irade ve özgür eylem konusundaki yaklaşımlarını ele aldım. Bunlar dikkatle incelendiğinde sözünü ettiğimiz muğlaklığı sürdürmekle birlikte bu sorunu aşmada önemli bir açıklık sunduğunu öne çıkardım.

Madde ve Bellek yapıtında bedene dair tartışmada ileri sürüldüğü gibi, benlik ancak başka bedenlerle olan ilişki ve etkileşim bağlamında, merkezden çevreye değil çevreden merkeze gidildikçe, kendini ortaya koyar. Benliğin bu şekilde anlaşılmasının, bedenin benliğin fiziksel temeli olarak görülmesinin yanı sıra asli olarak bir eylem merkezi olarak kabul edilmesi, bizi tekrar etik olana geri getirmektedir. *Madde ve Bellek*'te Bergson'un bedene dair yaptığı çözümleme benim bedenim ve başka bedenler arasındaki ilişkiyi bir dizi soyut ayrım üzerinden belirginleştirmeye çalışır. Bu bağlamda söz konusu ayrımlar, yapıtın hem maddenin hem de tinin gerçekliğini kanıtlamayı hedefleyen genel tasarısıyla tutarlılığını sürdürür. Fakat burada başka bedenler arasında ayrıcalıklı bir imge ve eylem merkezi olarak benim bedenimin konturlarını belirginleştirirken başka bedenlerin yalnızca bir cisim olarak bu etkileşimdeki mekanik rolünün ötesinde ele almak için bir adım daha atmak gerekir. Bu adımı atabilmenin yolunu, bana göre, Bergson burada ortaya koyduğu sağgörü kavrayışıyla açmıştır. Sağgörü, iki uç nokta arasındaki ilişkide, bedenim (S noktası) ve

belleğim (AB tabanı) ile bedenimin temas ettiği ve başka bedenlerle paylaştığı ortak uzamdaki (P düzlemi) etkileşimi açıklanması bağlamında öne çıkar. Bu anlamda, denilebilir ki, Bergson'a göre, sağgörü, S noktası ve P düzlemindeki etkileşimi mekanik işleyişin dışına çıkarıp, iradi eyleme yol açan özgürlüğün alanına taşıyan tinsel müdahaleye gerekli olan açıklığı sağlar.[96] Bu anlamda sağgörü, Bergson'da, temaşa-eylem ilişkisini belirgin kılan önemli bir unsur olarak belirginlik kazanır.[97]

Eylem [*Fr.*, action] ve temaşa [*Fr.*, contemplation] arasındaki sözünü ettiğimiz bu ilişki ancak Bergson'un eleştirel olarak karşısında konumlandığı toplumsal alanda özgün bir biçimde karşımıza çıkabilir. Bu toplumsal alanı anlamak için yalnızca *Ahlak ve Dinin İki Kaynağı* yapıtına gitmek yeterli değildir. Ara bir konak olarak *Gülme* yapıtının Bergson'un yaşam meselesine sunduğu özgün yaklaşımı gözden kaçırmamak gerekir. Bununla birlikte *Madde ve Bellek*'in ortaya koyduğu sağgörü yaklaşımının *Ahlak ve Dinin İki Kaynağı*'nda tartışılan hikâye yaratma işlevi, yaratıcı heyecan ve

[96] Diyagram II'de bu konik yapı verilmiştir.

[97] Bergson homojen uzam ve matematiksel soyut zaman karşısında süre kavrayışından yalnızca zamana değil uzama da kendine has bir anlam kazandırır. Nasıl ki süre yaşanmış somut deneyimi işaret ediyorsa uzam da bu deneyimin bir bileşeni olur. Uzam taşıyıcı bir kap olmaktan ziyade topolojik olarak, bir *mevzi* ve *mevzu* olmak bakımından kamusal bir karakter kazanır. Dolayısıyla Bergson'un Kant'a yönelik doğrultma, özgürlüğü sürede tarif etme, girişimi aynı zamanda uzama da özgürlüğün icrası bakımından bir zemin olmak bakımından etik ve politik bir karakter atfeder. Bu açıdan bakıldığında Bergson'a yöneltilen, daha önce ele aldığımız, uzamsal körlüğün kaynağı olma eleştirisi de boşa düşmüş olur.

mistik tecrübe bağlamında ele alınmasıyla yeni bir boyut kazanacağını düşünüyorum. Bu boyutu Bergson'un oldukça eski bir tarihte gündeme getirdiği sağgörü anlayışında temellendirerek özgün bir etik ve politik yaklaşımın başlangıç noktalarını öne çıkarabileceğimizi göstermek istiyorum.

Bu bağlamda, gündemde tuttuğum soruya, Bergson açık bir biçimde vermemiş olduğunu düşünüyor olsam da, Bergson felsefesi içinde kalarak bir yanıt üretmiş olmayı amaçlıyorum. Nihayetinde, Bergson'a göre ahlak kavramları arasında hiçbir kavram adalet kavramı kadar öğretici olamaz. Adalet ve muhakeme/istişare, bu yanıyla sağgörünün en temel ögeleridir ve dolayısıyla Bergsoncu yaşam kavrayışının etik boyutunu anlama ve temellendirmede, bir anlamda Bergson'a rağmen, sağgörü kavrayışının daha fazla öne çıkarılması gerektiğini düşünüyorum.

Ancak böylesi bir okuma ile birlikte Bergson'un sözünü ettiği etkin, güçlü ve sevinçli yaşamın somut bir *ben* ve bu somut benin paylaştığı müşterek dünyanın ayırt edici bir parçası olabileceğini görmek gerekir. Aksi takdirde, Bergson eleştirisinin her adımında özgün bir biçimde gerilettiği kavramsal düşüncenin karşısında, sürekli aynı noktaya geri dönmek zorunda kalan bir yöntemsel problemle uğraşmak zorunda kalacaktır.

Bergson'un ilk yapıtlarından başlayarak ortaya koyduğu geometrik zihniyete yönelik eleştirisi, bu zihniyetin genişletildiğinde teknik/teknoloji bağlamında sebep olduğu sorunlara ilişkin önemli özgün ve öngörülü bir eleştiridir. Bu eleştirinin etik ve politik boyutları vardır. Ancak Bergson bu boyutu kendi başına kuşatıcı bir biçimde ele almamıştır. Bununla birlikte uzun yıllar üzerine çalıştığı ve etik veya estetik bir hat çizmek arasında gidip geldiği, son yapıtı olan *Ahlak ve Dinin İki Kaynağı*'na bakmak tek başına yeterli olmasa da bir hareket noktası sağlar.

Bergson felsefesi bir bilgi eleştirisi, bilimin vicdanı olmanın ötesine gitmek başarısını gösterebilmek için kendi sınırlarını insanlık durumunun içine doğru genişletmek durumundadır. Burada Bergson düşüncesinden beklenti eleştirel bağlamda kazandığı özgünlüğü kurucu bağlamda da belirgin kılacağı noktalardan birini öne çıkarma talebidir. Bu bağlam, yanıtını aradığımız soru da dikkate alındığında, etik alanda şekillenir. Kuşkusuz bu belirginlik rasyonel normatif bir etik ve politik kuram ve bu kuramın uygulaması değildir. Bergson'un ahlaka yönelik yaklaşımının ahlaki eylemi belirleyecek rasyonel bir tasarı ekseninde ortaya koymaz. Tersine, Bergson'un tartışması, ahlakın ya da ahlaki davranışın rasyonel kökenin araştırılması ve belirlenmesini ahlakın temel görevi addeden yaklaşımların eleştirisi üzerine kuruludur. Bu anlamda Bergson'un bir ahlak kuramı ortaya koymaktan ziyade ahlaka ilişkin eleştirel kayıtlar düşerek kendi düşüncesinin uç noktalarından birini, genel yaklaşımıyla tutarlı olarak, belirgin kıldığı söylenebilir.

İkilikler üzerinden düşünmeye, tartışmaya ve eleştirisini sunmayı bir retorik strateji haline getiren Bergson ahlak ve din konusunda da aynı stratejiyi sürdürür. Ahlak ve dini iki karşıt yaklaşımda değerlendirir ve her zamanki gibi kendi görüşünün bu çatışma üzerinden belirginlik kazanmasını okuyucuya bırakır. Bergson ahlakı açık ve kapalı, dini ise statik ve dinamik ayrımları üzerinden ortaya koyar. Bu ayrımlar birbirleriyle paralel bir işleyiş gösterirler. Açık toplum ile dinamik din ve kapalı toplum ile statik din bir tamamlayıcılık ilişkisi sergilerler. Ancak Bergson'un karşıtlıklar üzerinden düşünme stratejisinin önemli bir kaydını hatırlamak gerekir; düşüncede bu biçimde açık ve keskin olarak ortaya konan ayrımlar somut deneyimde daima birbirine karışmış olarak karşımıza çıkarlar. Dolayısıyla birinden diğerine aşamalı bir geçişten, bir ilerleyişten söz etmek mümkün değildir. Bergson'a göre ahlakın da dinin de kaynağı yaşamdır. Dolayısıyla bu iki insani kurumun yaşam karşısında aldığı tutum onlara temel

karakterini verir. Yaşam bir yandan koruyucu önlemler bağlamında yaşamı sürdürmenin gerektirdiği ihtiyaçlar düzeyinde, alışkanlıklar üzerinden işler, fakat diğer yandan insan bu ihtiyaç-alışkanlık döngüsünü kırarak yaşama yaratıcı bir ufuktan müdahil olmanın olanağını daima kendisinde taşır.

Bergson'a göre, eğer kapalı toplumdan açık topluma bir geçişten söz edilecekse bu ancak bir sıçrama ile mümkündür. Bergson burada bir ayaklanma ya da devrimi kastetmez, söz konusu sıçrama, kapalı toplumdan açık topluma geçiş, ayrıcalıklı ruhlarda [des âmes privilégiées] örneklenen bir aşk atılımı [élan d'amour] sayesinde gerçekleşir (*Ahlak ve Dinin İki Kaynağı*, 2004, s. 84 ve s. 85). Bergson'a göre toplumsal baskı karşısında ancak bu aşk atılımı insanlığı, "bütün insanları kucaklayan tek bir toplumun mümkün görüneceği noktaya kadar" değiştirebilir (age., s. 84). Bu ayrıcalıklı ruhlar Bergson'a göre mistiklerdir, ancak bu atılımı ve problematik yanlarını ele almak bakımından söz konusu atılımından önceki ayrıma geri dönmek gerekir.

İnsan toplumu, Bergson'a göre, bir alışkanlıklar sistemidir. Bu alışkanlıklar, karınca yuvası ve arı kovanında içgüdünün oynadığı rolle aynı işlevi yerine getirir: bütünün genel iyiliği. Fakat alışkanlıklar içgüdü ile karşılaştırıldığında doğuştan olmadıklarından şekillendirilmeye, toplumun ihtiyaçları doğrultusunda güncellenmeye açıktırlar. Toplumsal yaşam bireyin yaşamını önceliğinden, bu alışkanlıklar sisteminin içine doğuştan dâhil olduğumuz söylenebilir. Bu anlamda toplum buyruk ve yasaklarıyla üzerimizde bir otorite oluşturur. Ebeveyn ve öğretmenler, Bergson'a göre bu "görmediğimiz ve dokunmadığımız" engelin, "üstümüze abanan korkunç ve daha çok belirsiz bir şey" olan toplumun vekilleri olarak karşımıza çıkarlar (*Ahlak ve Dinin İki Kaynağı*, 2004, s. 7).

Düşüncesinin tüm uğraklarında kavramsal düşüncenin soyutlayıcı ve genelleyici gayrı şahsi yaklaşımına karşı tavır almış olan Bergson'un ahlak ve din söz konusu olduğunda "insanlık" gibi boş ve soyut bir kavramı öne çıkarması ikna edici değildir. Bu kavramın öne çıkarılması yine de Bergson düşüncesine ters olduğu söylenemez. Zira Bergson başkasından, kendi olmayandan nefretin yerel olanın kurucu unsuru olduğunun oldukça farkındadır. Ancak yine de Bergson düşüncesinden metafiziğini farkın keşfi üzerine kurduğu gibi etik ve siyaset kavrayışını da farkın üzerine kurması beklenebilir.[98] Fakat burada bu meseleyi Birinci Dünya Savaşı sonrası ve İkinci Dünya Savaşı öncesi yazan Bergson'un temel kaygısının insani deneyimin maruz kaldığı bütüncül bir tahribata karşı onarıcı bir uğrak belirlemek olarak anlaşıldığında barışın güvencesi olarak böylesi bir uluslararası gayrı şahsi kuramsal kimliği önermesi doğal karşılanabilir. Bergson'un yaklaşımı koşulların getirdiği güncel siyasi yaklaşımı aşan bir yanı olduğunu da görmek gerekir. Bergson'un Platon'un idealar kuramına yönelttiği önemli bir eleştiri bu bağlamda gündeme gelir. Bergson, idealar kuramında "herkesin insan olarak aynı değere sahip olduğu ve özdeki topluluğun onlara aynı temel hakları verdiği fikrine sadece bir adım" kaldığını fakat bu adımın atılmadığını ileri sürer. Bergson, daha öteye giderek, bu görüşünü oldukça politik bir hükme bağlar: "Bu adımı atmak için köleliği mahkum etmek, yabancıların barbar oldukları için hiçbir hak talep

[98] Bu anlamda eklenmesi gerekir ki Bergson demokrasiyi siyasal rejimler içinde ayırt edip önemsemektedir. Bunun nedeni, Bergson'un *Ahlak ve Dinin İki Kaynağı*'nda ifade ettiğine göre, demokrasinin kapalı toplum modelini aşan bir eğilimi içinde barındırıyor olmasının yanı sıra insana dokunulmaz haklar vermesi; özgürlüğe dayanması ve eşitliği talep etmesidir (2004, s. 248).

edemeyecekleri şeklindeki Yunan fikrinden vazgeçmek" gerekecektir (*Ahlak ve Dinin İki Kaynağı*, 2004, s. 68).

Bununla birlikte, insani deneyimin maruz kaldığı bu çözülme ve tahribat karşısında Bergson'un zekânın avutucu ve koruyucu işlevi olarak ileri sürdüğü hikâye yaratma işlevini, "insanlık" kavramının gayrı şahsiliğine düşmeden deneyimi ortaklaştırmanın bir imkânı olarak okumanın mümkün olduğunu görmek gerekir. Hikâye anlatıcısı da anlattığı hikâyeyi genelleştirir, fakat her kişiye bu gayrı şahsi fakat müşterek kılınmış bu anlatıdan bir yaklaşım çıkarma fırsatı verir. Bu fırsatı veren yalnızca günün ihtiyaçları değil, geçmişin ve bugünün yüküyle eylemde ve iletişimde bulunacak olan insanın, somut kişinin anlamlandırma çabasıdır. Bellek bu anlamda kişisel sınırları aşarak müşterek bir anlamlandırma deneyimi sunar. Dolayısıyla sağgörünün özgün hareket kabiliyetini sağlayan bir dayanak oluşturur. Aslında bu bağlam, hikâye yaratma işlevi tam da Bergson'un sezgiyi anlaşılır kılmak için kullandığı iki deneyim, okuma ve yazma, açısından özgün bir karşılığa sahiptir.

Bergson toplumsal varlığa, yüzeysel bene ilişkin eleştirisini ilk yapıtında ortaya koyar ve bu eleştiriyi, takip eden yapıtlarında sürekli bir ayrım olarak gündemde tutar. Bu toplumsal ben ya da beden iradi, özgür eylemden ziyade mekanik ve otomatik eylemin, alışkanlığın kısıtları altındadır. Bergson özgür olarak eylemde bulunduğumuz anların nadir olduğunu ve çoğunlukla bu toplumsal alanda bir nevi uyurgezer olarak dolaştığımızı ifade etse de bu toplumsal yaşamın insan bireyi açısından kaçınılmaz olduğunu inkâr etmez. Nihayetinde toplum sadece buyuran, yasaklayan ve kontrol eden bir mekanizma değildir.

Toplum aynı zamanda bireyin istediği de bir yaşam tarzıdır, çünkü birey "gücünün büyük kısmının toplumdan kaynaklandığını[n]" farkındadır. Bununla birlikte

Bergson burada önemli bir ifade ortaya koyar, bu ifadeye göre, birey istese de toplumdan ayrı olamaz. Bunun nedeni olarak Bergson, bireyi "belleği ve imgelemi toplumun kattığı şeylerle yaşar, çünkü toplumun ruhu konuştuğu dilin içindedir ve hiç kimse orada olmasa da, kişi sadece düşünüyor olsa da, kendi kendine konuşuyordur yine de" diyerek anlatmaktadır (*Ahlak ve Dinin İki Kaynağı*, 2004, s. 13). Bu anlamda, Bergson bireyin toplum dışında düşünülemeyeceğinin altını çizer ve önemli bir belirlemede bulunur; "Maddi olarak bile adadaki Robinson'un diğer insanlarla olan teması sürmektedir, çünkü batan gemiden kurtardığı ve onlarsız bu işin içinden sıyrılamayacağı eşyalar onu uygarlığın ve sonuç olarak toplumun içinde tutmaktadır" (age., 13).

Toplumsal yaşamın kuralları ve doğa yasaları arasındaki ilişki zorunluluk bağlamında ortaya çıkar. Toplum zorlar ama zorunlu tutmaz, dolayısıyla toplumun yasaları doğa yasaları gibi kaçınılmaz değildirler. Bu anlamda Bergson bireyin de katkıda bulunduğu ve itaat ettiği bu toplumsal zorunluğu kırabileceğini kabul eder. Hatta toplumsal aidiyet, Bergson'a göre böylesi ihlal anlarında belirir, ödevin buyurucu niteliği ancak bu biçimde görünürlük kazanır (*Ahlak ve Dinin İki Kaynağı*, 2004, s. 16). Dolayısıyla, Bergson ahlakın ya da ahlaki davranışın rasyonel temellerini aramak yerine somut durumu içinde açık toplumun kurucu unsuru olacak, kapalı toplumun sınırlarını ihlal edecek bir çabayı gündeme getirir.

Açık ve kapalı toplum, dolayısıyla açık ve kapalı ahlak arasındaki fark bir doğa farkıdır. Bu anlamda kapalı toplum veya ahlaktan açık toplum ve ahlaka geçme ciddi bir çaba gerektirir. Oysa kapalı toplum ve ahlak doğanın insan yaşamına getirdiği özellikler olarak görülebilir. Bu yanıyla içgüdünün diğer canlılarda oynadığı rolü, zekâ burada kendine has bir biçimde yerine getirir. Bergson insanın temel karakterinin *homo sapiens*

değil *homo faber* olarak görmek gerektiğini vurgular. Alet yapmak zekânın özel bir fonksiyonudur, hatta zekâ tam da bu yetidir. Bergson, bu yetinin, sınırlarını aşarak alet yapan aletler yapmaya başlaması ile birlikte homo sapiens'e temel karakterini verdiğini ileri sürer. Bu bağlamda insanın bu ikisiyle bağlantılı bir yetisi daha ortaya çıkar. Bergson bunu alaycı bir ifadeyle *homo loquens*'e (konuşan insan) kinayeyle *homo loquax*, geveze insan, olarak adlandırır.

Zekâ bir alışkanlıklar sistemi yaratır ve bu sistemi işler kılacak aletler/yapay organlar üretir; bununla birlikte bu alışkanlıklar sistemi, şeyler arasında kurulan bu ilişki dilde kendini yeniden üretir. Dolayısıyla kapalı toplumun güzergâhı bu alışkanlıklar sistemi, mekanizm ve otomatizm düzleminde belirginlik kazanırken insani iletişim ve etkileşimi de bu düzleme yakınlaştırır. Bu güzergâhın uğrakları ise aile, yurttaşlık ve vatan üzerine kuruludur. Doğal bir bağ ve fayda üzerine kurulu bir yapısı vardır kapalı toplumun ve bu anlamda toplumsal dayanışmayı, bağlılık ve aidiyeti üreten daha çok yabancı düşmanlığıdır. Bu toplumun ve buradan kaynaklanan ahlakın temel niteliği, Bergson'a göre, savaş zamanlarında belli olur. Bu zamanlarda "öldürme ve yağma, ihanet, sahtekârlık ve yalancılık yalnızca meşru olmuyorlar, aynı zamanda övgüye layık oluyorlar" (*Ahlak ve Dinin İki Kaynağı*, 2004, s. 27). Bu bağlamdan bakıldığında ahlaki ödevin nasıl bir istisna hali ile askıya alındığını görürüz. Dolayısıyla Bergson'a göre kapalı ahlak "kişilik-dışı formüllere ne kadar iyi bir şekilde indirgenirse o kadar saf ve mükemmel" olur (age., s. 30).

Kapalı ahlak ve toplumu anlamak için Bergson'un bu ikisiyle paralel ilerleyen, hatta onu önceleyen ve kurucu bir rol oynayan statik din analizine bakmak gerekir. Burada karşımıza doğanın zekânın yıkıcı etkilerine karşı insana verdiği bir zihinsel yeti olan hikâye yaratma işlevi gündeme gelir. Zekâ özü itibarıyla bencildir, oysa insan

toplumsal bir varlıktır, dolayısıyla bu bencilliği tashih edeceği bir takım mekanizmalar ortaya koymaktan geri durmaz. Hikâye yaratma işlevi Bergson'a göre *homo sapiens*'in akıl-dışı eğilimlerini gösteren önemli bir örnektir. Hatta Bergson *homo sapiens*'in "yan akılla donatılan tek varlı[ğın], aynı zamanda varlığını akıl-dışı şeylere bağlayabilen tek varlık" olduğunu ileri sürer (*Ahlak ve Dinin İki Kaynağı*, 2004, s. 92).

Hikâye yaratma işlevini tam olarak anlamak için Bergson'un genel olarak statik ve kurumsal anlamda dine ilişkin tanımına geri gitmek gerekir. Bergson'a göre din, "*zekânın işleyişinde, birey için umutsuzluğa düşürücü ve toplum için bozucu olabilecek şeylere karşı doğanın koruyucu tepkisidir*" (*Ahlak ve Dinin İki Kaynağı*, 2004, s. 182, italikler Bergson'a ait). Bergson'a göre bu anlamda bir *avutucu*, koruyucu tepki olarak statik dinin iki temel işlevi vardır: 1. Toplum ve bireyin varlığını devam ettirmek; 2. Ölümün kaçınılmazlığı karşısında bireyin kapıldığı korku ve kaygıya karşı koruyucu bir tepki üretmek.

Hikâye yaratma işlevi bu anlamda devreye girer ve bir yandan toplumu sağlamlaştırırken diğer yandan da bireyi destekler (*Ahlak ve Dinin İki Kaynağı*, 2004, s. 176). Dolayısıyla statik dinin ve kapalı toplum ile ahlakın temelinde bu işlev kurucu bir rol oynar. Bu rol grup bilinci oluşturmada tören ve ayinlerle birlikte pekişerek kurumsallaşır. Bu anlamda hikâye yaratma işlevinin (fabulation) kurmacadan (fiction) farkı da ortaya çıkar. Bergson'a göre hikâye yaratma işlevi hareket ettirici fikirlerden oluşur ve bu işlevin ortaya koyduğu hikâyeler "algılanan gerçeği eylemler halinde devam ettirecek noktaya kadar taklit ederler" (age., s. 186). Bu anlamda zekânın bir bileşeni olarak hikâye yaratma işlevi statik din, kapalı ahlak ve toplumun kurucu unsurlarını oluştururlar. Bu kapalı toplumsal yapı ise Bergson'a göre, "bireysel istençleri aynı yöne sokarak grubun birliğini sağlar" (age., s. 235).

Hikâye yaratma işlevini Bergson statik din ile ilişkilendirip bir kenara bırakır ve çağırmadan çağıran bir çağrı olarak kendini ortaya koyan mistik sezginin kahramanının taklidini bir model olarak önerir. Ancak, Bergson'un yaşam karşısında dikkatini yitirmiş, mekanik olana teslim olmuş ve şeyin katılığına sıkışmış kişinin kurtuluşunun, kendinin ve başkasının keşfinin, özgürlük ve yaratıcılığın aracısı olarak önerdiği sezginin okuma ve yazma deneyimi ile karşılaştırması bizi hikâye yaratma işlevinin başka türlü bir kurucu unsur olabileceğini gösterir.

Bergson'un söz konusu yaklaşımını, sürenin içine yerleşmenin yöntemi olarak sezgiyi açıklamak bakımından kullandığı örneklerde incelemek gerekir. Bu inceleme, Bergson'un sezgiyi *Ahlak ve Dinin İki Kaynağı*'nda tanımladığına benzer fakat aynı zamanda bu tanımdan farklı olarak yaratıcı heyecanın muhtelif uğraklarında örneklendiğini gösterecektir. Bu örnekler Bergson'un sezginin hiç de gizemli/mistik bir yanı olmadığını vurgulamaya yöneliktir. Bu örneklerden ilki, daha önce ele aldığımız, müzik dinleyicisinin deneyimidir. İkinci ve üçüncü örnek okuma ve yazma deneyimi bağlamında karşımıza çıkar. Bergson sezgi yetisinde "esrarengiz [mystérieux] hiçbir şey" olmadığını ifade eder ve devamında bu metafizik vasıtayı yazma deneyimi ile karşılaştırır:

> Her kim ki başarılı bir edebi kompozisyon yazmaya koyulur, konuyu uzun uzadıya etüt ettiğinde, bütün dokümanları topladığında ve notlarını tuttuğunda, kompozisyonu yazmaya başlamak için daha fazla bir şey, çoğu kez zahmetli bir çaba gerektiğini, bir anda konunun can evine yerleşmesine ve sonradan kendisini onun alıp götürmesine koyuvermekten fazlasına ihtiyaç duymayacağı bir iç itilimi mümkün mertebe derinleştirmesi gerektiğini pekâlâ bilir. Bu itilim bir kez yakalandı mı, zihni, topladığı malumatı ve başka ayrıntıları da bulacağı yola

> fırlatır; itilim açılarak gelişir, bizzat kendini, sayıp dökmenin sonu gelmezcesine sürüp gideceği terimlere çözümler; ilerledikçe daha çok terim keşfedilir; her şeyi söyleyip bitirmek ise asla başarılamaz ve bununla birlikte, kişi arkasındaki o itilimi sezmek üzere aniden geriye dönerse, itilim kendini örter; zira o bir 'şey' değildir, harekete bir teşviktir ve her ne kadar sınırsızca yayılmaya elverişli ise de, yalınlığın ta kendisidir. Metafizik sezgi de bu türden bir şey gibi görünür (*Metafiziğe Giriş*, 2011, s. 88–89).

Bergson aynı zamanda "okuma sanatı" ile filozofa bir yöntem olarak önerdiği "sezgi" arasında bir benzerlik olduğunu ileri sürer:

> Büyük yazarın eseri üzerinde incelemede bulunmak faydalı olacaktır; böylece bu yazarın daha iyi anlaşılması ve daha iyi takdir edilmesi sağlanmış olacaktır. Ama yine de öğrencinin böyle bir yazarı sevmeye, dolayısıyla da anlamaya zaten başlamış olması gerekir. Bunun anlamı da, çocuğun ilkin bu eseri *yeniden icat etmiş olması* veyahut başka bir tabirle, yazarın ilhamını bir dereceye kadar *kendisine mal etmiş* olmasıdır. Yüksek sesle doğru vurgu ve tonlamayla okumayı öğrenerek, yazarın jestlerini, tavrını, tarzına uyum sağlayarak ona ayak uydurmuş olur. Zekâ daha sonra anlam gölgeleri ekleyecektir. Fakat gölge ve renk, tasarım olmayınca birer hiçtir. Asıl zekâdan önce, yapının ve hareketin kavranışı vardır, okunulan sayfada noktalama ve ritim vardır ("Meselelerin Konuluşu," *Düşünce ve Devingen* içinde, 1959, s. 115–116, çeviride farklılaştım, vurgular bana ait).

Bergson insani iletişimin üç temel ögesini (dinleme, okuma ve yazma) sezginin model deneyimleri olarak önerse de iletişimin en temel unsuru olan konuşmayı bu deneyimler

arasında saymaz. Bu eksikliğin giderileceği yer Bergson'un sağgörü kavrayışında dolaylı olarak açığa çıkar.

Bergson, yaşam felsefesi bağlamında birlikte değerlendirildiği Nietzsche'de karşılaştığımız üzere, yaşam ve sanat arasındaki yakın ilişkinin farkındadır. Ancak ne Bergson ne de Nietzsche herkesin sanatçı olacağı, dolayısıyla yaşama deneyiminin daima bir yaratma edimi olarak gerçekleştirebileceğine ilişkin bir naiflik taşımazlar. Bununla birlikte sanat ve yaşam, eylem ve yaratma arasındaki söz konusu ilişkinin bir tedrisat sorunu olmadığının da farkında olacak kadar meseleyi ciddiye alırlar. Bu anlamda hem Nietzsche hem de Bergson birer ahlakçı olmaktan ziyade terimin yaşadıkları dönemde karşılık geldiği itibarla birer *moralist* olarak okunabilirler.[99] Bu anlamda hikâye yaratma işlevi hem zekânın hareket ettiği *terra firma*'yı sarsar hem de düşünce ve eylemi *terra incognita*'da yeniden kuracak bir dilin imkânını verir. Bu nedenle, insani deneyimin müşterek fakat sabit ve katı olmayan bir alanda yeniden ve sürekli olarak yenilenen bir ufukta inşa edilmesine olanak sağlar.[100]

---

[99] Bugün kullandığımız anlamda, hala mevcutsa, *denemeci*ye karşılık gelmesi bakımından söz konusu yakınlığın kurulabileceğini düşünüyorum. Denemeci ya da moralist her ne kadar *ben*in deneyimini paylaştığını iddia etse de anlattığı hikâyeyi müşterek deneyime bir zemin olarak sunması bakımından roman yazarının *ego*sundan oldukça farklıdır.

[100] Bergson'un bu ifadesi, Nietzsche'nin batı metafiziğine yönelik yıkıcı çağrısın hatırlatır; temelleri kazmaya cesaret etmek. Ayrıca, bu ifade Bergson metafiziğinin gerçekliği devinim ve değişim olarak ortaya koyan temel eğilimiyle sürekliliğini öne çıkarır. Bergson, "Değişikliğin Kavranışı" metninde, değişim ve devinimin ardında

Hikâye yaratma işlevi ya da yetisi zekânın asli yaklaşımı olan sınıflandırma, kataloglama, indeksleme gibi eşanlamlı biçimsel işlemlerine karşı müzakere/istişare bakımından, tek başına olmasa da zekânın bencilliği öğütleyen tehlikesini ortadan kaldırma ve bütüncül bir düşünme ve eylem kipi oluşturmada önemli ve özgün bir almaşık düşünme biçimi oluşturur.[101]

---

zaman dışı bir töz varsaymak yerine, söz konusu devinim ve değişimin sürekliliğini sağlayanın *süre* olduğunu vurgular ve devamında, "evren çapındaki bu devingenlik görünüşü karşısında, aranızdan bazı kimselerin başı dönecektir. Bu gibileri karaya [terra incognita] alışıktır; borda yalpasına ve baş ile kıç yalpasında dayanamazlar. Bu gibilerine, düşünce ile varlığı birbirine bağlamak için 'sabit' birtakım noktalar gerekir" (*Düşünce ve Devingen* içinde, 1959, s. 202).

[101] Burada terimlerin Latince kökenlerine, *fabula* ve *tabula*, müracaat ederek söz konusu ayrımı vurgulamak istedim. Latince kökenli *Fabula* sözcüğü batı dillerinde hikâye, anlatı, fabl gibi anlamdaş düzlemlerde ilerlerken, yine aynı dilsel kökten gelen, batı bilim ve felsefe dağarcığında yer tutan *tabula* sözcüğü de tablo, şema, katalog, indeks gibi anlamları içine alır. Bu ayrım tam da Bergson'un vurguladığı zekâ ve sezgi arasındaki farklı işlem ve işleyiş tarzlarına denk gelmesi bakımından anlamlıdır. Bu ayrımın izlerini takip eden Michel Foucault olmuştur. Foucault *Kelimler ve Şeyler* yapıtında sınıflandırma ediminin boyutlarını özgün bir biçimde sergiler. Burada Foucault'nun Bergson'un bir takipçisi olduğunu iddia etmiyorum, ancak daha önce de vurguladığım üzere Bergsoncu düşüncenin canlılığını derinlemesine nüfuz ettiği Fransız düşünce dünyasının farklı katmanlarında sürdürdüğünün bir örneği olduğunu düşünüyorum.

Kapalı toplum/ahlak ve statik din bireyin bir anlamda doğuştan dahil olduğu bir kurumsal ağ olarak daima bireyin üzerinde bir güç olarak durur. Bu kurumun temel özelliği baskı ve yaptırımdır. Dolayısıyla kapalı toplum doğa tarafından istenmiş bir yapıyken açık toplum ya da ahlak sonradan kazanılır ve bu kazanım bir çabaya dayanır. Açık toplum ve ahlakın elde edilmesi ve sürdürülmesi bu çabanın da sürekliliğini gerektir. Kapalı toplum kendini bireyde öylesine içselleştirmiştir ki yasak ve zorlamaları çoğunlukla görünmez bir örtüyle kaplanmıştır. Bu anlamda açık ahlak öncelikle bu örtüyü kaldıracak, alışkanlıkların konforuna kapılmış bireyleri sarsacak ve kendine çekecek bir takım özgün kişiliklere gerek duyacaktır. Kapalı ahlak ne kadar gayrı şahsi biçimlerde kendini ortaya koyuyorsa, açık ahlak da, tam tersine, kendisini gayet şahsi biçimlerde sunar.

Bergson'a göre açık ahlak, "tamamen kendi olmak için, bir örnek haline gelen ayrıcalıklı bir kişide somutlaşmak durumundadır" (*Ahlak ve Dinin İki Kaynağı*, 2004, s. 30). Bu ayrıcalıklı kişi Bergson için azizler, büyük mistiklerdir. Kapalı toplum evrensel bir yasanın kabul edilmesinden kaynaklanırken, açık ahlak genelliğini "bir modelin ortak taklidine bağlıdır" (age., 30).[102] Kapalı ahlakın zorlayıcı ve baskıcı tavrına karşılık, açık ahlak bir *çağrı* olarak ortaya çıkar. Bu çağrı, Bergson'a göre, büyük mistik şahsiyetlerden gelir. Bu çağrı doğrudan söz konusu şahsiyetlerin varoluşlarından kaynaklanır, bunun üzerine bir çaba göstermezler, bir anlamda çağırmadan çağırırlar. Kapalı ahlak kendini eğitim yoluyla genişletirken, açık ahlak mistik sezginin yaratıcı heyecan ile ışımasından kaynaklanır. Bu anlamda felsefesini kişinin özgürlük ve

[102] Bergson'un taklit sözcüğü için özgün metinde kullandığı ifade "imitation"dur (Œuvres, 1959, s. 1003).

yaratıcılığı üzerine kuran Bergson'un son noktada bir taklit ilişkisi içinde, edilgen bir mürit-mürşit ilişkisine geri gitmesi şaşırtıcı görünmektedir.[103]

Mistik kişi başkalarını etkileme gücünü nereden almaktadır? Bergson "içgüdünün ve alışkanlığın dışında istenç üzerine sadece duyarlığın doğrudan etkisi" olduğunu ifade eder (*Ahlak ve Dinin İki Kaynağı*, 2004, s. 35). Bu anlamda mistiğin etkisini anlatmada Bergson'un başvurduğu yaratıcı heyecan yaklaşımını öne çıkar. Heyecan, Bergson'a göre, "ruhun duygulandırıcı bir sarsıntısıdır" (age., s. 38). Bununla birlikte Bergson yüzeydeki bir *çalkantı* ile derindeki *isyan* arasında ayrım yapmak gerektiğini eklemeyi ihmal etmez. Bergson iki tür heyecan olduğunu ifade eder. İlk heyecan türü bir sonuçtur, "bir fikirden veya tasarımlanan bir imgeden sonra gelir," buna karşın ikincisi ise bir sonuç değildir, o bir nedendir; "bu heyecan, hiçbiri tam olarak biçimlenmemiş tasarımlara gebedir ama organik bir gelişmeyle bunları cevherinden çekip çıkarır veya çıkarabilecektir" (age., s. 38 ve s. 39). Bergson'a göre doğuranın doğurulanla olan ilişkisine benzeyen bu ikinci heyecan türü düşünce yaratan bir biçim alabilir. Dolayısıyla Bergson, baskıya [la pression] dayanan kapalı ahlaka karşı esin/ilhama [l'aspiration] dayanan açık ahlak bakımından düşünecek olursak bir sonuç olarak hazdan ziyade bir neden ve yaratıcı heyecan olarak coşkulu sevince ulaşacağımızı öne sürer. Bergson ayrıcalıklı kişilerin, ahlakın öncüleri olan mistik şahsiyetlerin uyandırdığı ya da uyandıracağı ilhamı şu biçimde özetler: "gerçekten de doğanın köküne inilseydi belki de bunun, bir kez yaratılmış olan insan türünde kendi üzerinde dönerek doğrudan kendini gösteren ve daha sonra insanlığı ileri itmek için

[103] Bu ifade ikilisi için, özgün metinde "le disciple" ve "le maître" sözcükleri kullanılmıştır (Œuvres, 1959, s. 1004).

ayrıcalıklı bireyler aracılığıyla dolaylı olarak etkili olan aynı güç olduğu fark edilecektir" (age., s. 45).

Her ne kadar Bergson mistik şahsiyetleri büyük eylem adamları olarak adlandırsa da ciddi bir çözüm olmadığı ortadır. Bu nokta bizi tekrar sürenin içine yerleşmenin örnek aracıları olarak okuma, yazama ve dinleme edimlerine, sanatçı olamasak da sanatın duyarlığa katacağı olanağa, yaratıcı heyecan ve sevince gitmeye davet eder. Son noktada Bergson yine mistik şahsiyette sağgörünün üstün formunu görür (*Ahlak ve Dinin İki Kaynağı*, 2004, s. 201).[104] Bergson burada sağgörünün, mistik şahsiyetlere eşlik eden patolojik durumlar, kimi zaman delilikle bir tutulan akli anormallikler karşısında, zihinsel sağlık belirtisi olarak en üstün formunda ortaya çıktığını ifade eder. Buna rağmen kapalı toplum ve ahlaka yönelik eleştiri karşısında Bergson'un mistik şahsiyetin çağrısına uyan, onun ortak taklidinin aynı güçte bir açık toplum ve ahlak almaşığı sunduğu söylenemez. Burada Bergson'a yönelik eleştirim Bergson'un genel düşüncesine yönelik bir zayıflığa işaret etmekten ziyade yine Bergson'un başka bir kavrayışında işlenmeye açık bir özgün yaklaşım olduğunu ileri sürmektir. Bu yaklaşım öncelikle *Gülme* üzerine yapıtında Bergson'un yaşamın mekanikliğine sebep olan alışkanlık ve taklidin eleştirisinde Bergson tarafından ortaya konulur. Bu eleştiri sağgörü kavrayışıyla birlikte yeni bir okuma imkânı sunar.

Gülme, Bergson'un estetiği olarak kabul edilir ve genel bir uzlaşımla ikincil yapıtlar arasında sınıflandırılır. Bu sınıflandırma birkaç açıdan sorunludur. İlkin

[104] M. Yakupoğlu'nun "yüksek bir sağduyu" olarak çevirdiği "un bon sens supérieur" ifadesini sağgörünün üstün formu olarak çevirmeyi uygun buldum (Œuvres, 1959, s. 1169).

Bergsoncu düşüncenin kaçındığı sistem kurgusunu ona dayatmaya ya da onun iç içleyişini bu sistem kurgusunun altında konumlandırmaya çalışması bakımından problemli bir yaklaşımdır. İkinci olarak, bu ilkiyle bağlantılı bir biçimde, metafizik ve epistemolojik tartışmalar karşısında bu yapıt önemsizleştirilir. Dolayısıyla ihmal edilebileceğine neredeyse oy birliği ile karar verilir. Son olarak sanatla olan doğrusal ilişkisi yönünde tamamlanmamış bir estetik olarak değerlendirilir. Bu yaklaşıma ilk itiraz Bergsoncu bir estetik türetilecekse bunun yalnızca *Gülme* yapıtıyla sınırlandırılamayacağı, Bergson'un diğer "temel" yapıtlarını da dikkatle alması gerekeceği yönünde olacaktır.

Diğer taraftan *Gülme* yapıtında ortaya konan bir estetik varsa bu, estetik teriminin anlam açıklığını içinde barındırması gereken, duyulur olana yönelik bir genel tutum olarak görülmelidir. Nitekim Bergson'un sanata olan doğrudan etkisi, özellikle resim sanatı, onun estetiği addedilen *Gülme* yapıtından ziyade deneyimin bütününe dair ortaya koymaya giriştiği düşüncesinin muhtelif uğraklarında temellendirilmiştir. Bergson'a göre "gülme sadece estetiği ilgilendiren bir konu değildir, zira (bilincinde olmadan ve hatta pek çok özel durumda ahlaka uymayacak şekilde) herkesin mükemmelleşmesi gibi faydalı bir amaç gözetir. Ama gülmede yine de estetik bir yan vardır, çünkü gülünç, tam da birey ve toplum kendi devamını sağlama endişesinden kurtulduğunda ve kendine birer sanat eseriymiş gibi muamele etmeye başladığında doğar" (*Gülme*, 2014, s. 15). Dolayısıyla *Gülme* ikincil bir yapıt olarak görülüp bir kenara bırakılmak yerine diğer "temel" metinler ve bu metinlerde dile gelen özgün düşüncelerle bir arada, hatta eleştirel bir kerteriz noktası olarak, okunduğunda Bergson düşüncesinin tamamlayıcı unsurlarını içinde barındırdığı görülecektir.

Bergson bu yapıtında gülmeye dair bir kuram ortaya atmak ve bu kuramı bir tanıma sığdırmak yerine yöntemi "*gülüncün ortaya çıkış biçimlerini* belirlemek" bakımından sınırlar (*Gülme*, 2014, s. V). Bununla birlikte Bergson bu yöntemin *kesinlik* ve *titizlik* bakımından söz konusu kuramsal yapıtların gerisinde kalmadığını da iddia eder.[105] Gülüncün ortaya çıkış biçimlerini ise dört alanda takip eder: sözcükler, durumlar, hareketler ve karakter tipleri. Bergson komiğe dair genel bir tanım vermekten yerine onun üç temel özelliğini öne çıkarır: 1) "Sadece gerçek anlamda *insani* olan şeyler için gülünçlükten bahsedilebilir" (age., s. 5); 2) Gülmenin en büyük düşmanı duygulardır ve dolayısıyla "gülmeye eşlik eden *duygusuzluğa* [l'insensibilité]" dikkat edilmelidir (age., s. 5); 3) Gülme başka kişileri gerektirir, dolayısıyla "yankılanmaya ihtiyaç duyar" (age., s. 6). Özellikle bu son madde itibarıyla Bergson sorunu toplumsal alana taşır. Bergson'un temel yaklaşımının komiğe ya da gülme edimine dair bir tanım vermek olmadığını daha önce vurguladım. Ancak yapıtın öne çıkarmak istediğim asıl özgün yanı Bergson'un gülmeyi toplumsal sağaltımın bir aracı olarak görmesi ve insani ilişkiler alanında daha önce ele almadığı ya da alaycı bir biçimde kenara bıraktığı konuşma edimini de bu açıklamaya dahil etmesidir. Gülme, Bergson'a göre ortak bir

[105] Burada vurgulamak gerekir ki gülme meselesi özellikle on dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinde Avrupa ülkelerinde incelenmeye değer bir ciddiyetle ele alınmış ve birçok yapıta konu olmuştur. Bu ciddiyeti Bergson'un *Gülme* yapıtına eklediği listeden çıkarmak mümkün. Bergson'un yaklaşım tarzını, bir tanım vererek komik ve gülmenin doğasını belirlemekten ziyade doğrudan olgunun kendisini ele alma girişimidir. Bergson öncesi gülme üzerine yapılan çalışmaların çoğunda psiko-fizyolojik açıklama çabaları öne çıkmaktadır. Bu psiko-fizyolojik yaklaşımın bir örneği genel olarak Bergson düşüncesi üzerinde doğrudan etkisi olmuş olan Herbert Spencer'dır.

yaşam gerektirir ve toplumsal bir anlama sahiptir. Bergson kişinin yalnız başınayken de gülebileceğini görmezden gelmez, fakat daha önce ele aldığımız Robinson örneği düşünülecek olursa, tecrit halinde bile toplumu yanımızda taşıdığımız gerçekliğine geri geleceğimizi görmek gerekir.

Gülüncün temelinde esneklik yoksunluğu, fiziksel katılık, dalgınlık ya da dikkatsizlik gibi durumlar vardır. Burada Bergson'un vurgusu gülüncün yaşamın mekanizme indirgenmesinde ortaya çıkan insani bir durum olduğuna ilişkindir. Bergson'a göre "*insan vücudunun tavır, jest ve hareketleri, tam olarak bu beden bize basit bir makineyi hatırlattığı ölçüde gülünçtür*" (*Gülme*, 2014, s. 23). Bununla anlamda Bergson'un hareket noktası "canlı üzerinde geçirilmiş gibi duran mekaniklik[tir]" (age., s. 36). Bergson bu yaklaşımdan kaynaklanan üç boyut üzerinde durur: katılık, fizik ve moral arasındaki çatışma ve son olarak da "şeyleşme." İlk ikisini değil fakat sonuncusunu ele almak tartışma zeminimiz açısından önemlidir. Bu bizi tekrar mistik ahlak öncülerinin taklidini öneren Bergson karşısında konumlandırır.[106] Gülünç, yaşamın üzerine geçirilmiş mekaniklik, bir canlı varlık olarak insanı şahsiyetinden arındırıp onu şey konumuna düşüren davranışın sonucudur. Dolayısıyla, Bergson'a göre "*Ne zaman bir şahıs bize eşya izlenimi verecek olsa güleriz*" (age., s. 40). Bu biçimde şeyleşen canlı varlık genel olarak şey üzerinde uygulanan mekanik işlemlere de açık hale gelir; tekrar edilebilir, tersine çevrilebilir ve karşılıklı olarak iç içe geçen serilerde

[106] Bergson'un bu bağlamda katılığa verdiği örnek modası geçmiş giyim ve davranışlar, aşırı resmi ve gösterişli tavırlardır; moral ve fizik ögeler arasındaki çatışmaya ise Bergson'un örneği ciddi bir konuşmanın ortasında kekeleme ya da geğirme gibi bedenin ruhu ele geçirdiği anlardır.

konumlandırılabilir. Oysa Bergson'a göre hayat "asla geriye dönmez, kendini asla tekrar etmez" (age., 59). Bu bağlamda Bergson'un taklide ilişkin yaklaşımı önem kazanır. Bergson'a göre ancak şeyleşmiş, canlılığını yitirmiş, kendi olmaktan çıkmış olduğu anda, tam da gülünçleştiği yerde, bir şahıs taklit edilebilir. Aslında bu nokta tam da Bergson'un gülmeye toplumsal sağaltıcı rolünü biçtiği yerdir. Gülme yaşamı katılaştığı bu noktada karşısına alarak özgürleştirici bir enerji olarak katkıda bulunur.

Genel olarak komik ya da gülme deneyimi bize şunu gösterir ki asla kendimizi tam olarak başka bir şey veya kişinin yerine koyamayız. Bergson'un zaman zaman sezgiyi sempati kavramıyla birlikte kullandığı daha önce ele alınmıştı. Ancak buradaki sempati Bergson'un ifadesiyle geçici bir sempatidir, bize gülünç (ya da trajik) olanın bizim başımıza gelmediğini göstererek bir rahatlama yaratmakla kalmaz, yaşam üzerine yeni bir bakışın olanağını da sunacak şok deneyimini de sağlar. Bu açıdan Bergson'un komedi ve trajedi ya da drama ilişkin yaklaşımına değinmek fikir verici olacaktır. Dram izleyici ve kahraman arasında keskin bir ayrım üzerine kuruludur. Dramın, Aristoteles'in tarif ettiği biçimde, başı, ortası ve sonucu vardır. Belirli bir kahramanın yazgıyla mücadelesi etrafında kurulan trajediler bu kahramanların adını taşırlar. Bergson'a göre burada bir duygudaşlık/sempatiden ziyade bir acıma ve asli olarak da rahatlama vardır. Buna karşın komedinin kahramanı, yazgıya karşı meydan okuyan trajedinin bilinçli kahramanından farklıdır. Onu gülünç kılan tam da bu bilinçsiz halidir. Gülünç karakter kendi durumunun bilincinde değilken, kendine görünür olmayan gülünçlüğü geri kalan herkesçe görülebilir/izlenebilir. Komedi ya da genel olarak gülünç, tam da bu karakterinden ötürü toplumsal bir sağaltıcı, ıslah edici ve düzeltici bir rol oynar. Gülme bu anlamda, yaşama karşı gevşemiş olan dikkatin, alışkanlığın konforuna kendini bırakan otomatizmin, canlı olanın şeyin katılığına bürünmesinin bilince çıkarılarak düşünceye yeni bir yol açar. Sanat, Bergson'a göre bize şeyleri

doğrudan, kendine has bir biçimde görme olanağı sunar. Bergson sanatın biricik amacının "pratik bakımdan faydalı sembolleri, uzlaşımsal ve toplumsal kabul görmüş genellikleri, kısacası gerçekliği bizden gizleyen her şeyi silip süpürerek bizi gerçeklikle yüz yüze getirip bırakmaktır" (*Gülme*, 2014, s. 100). Ancak hepimizin birer sanatçı olması mümkün olmadığından burada söz konusu dolaysız deneyimi elde etmek için yapılması gereken sanatçının basit bir taklidi mi olacaktır? Bergson taklidin ancak şeyin katılığına ulaşmış olan bakımından gerçekleşeceğin ifade ettiğine göre, yaratıcı edimin etkinliği, gücü ve sevincini başka bir yerde aramak gerekecektir. Felsefe bize yaşama yönelik dağılmış dikkati toparlayacak, dalgınlığı sarsıp yeniden gerçekliğe odaklayacak, sürenin bakış açısından görmeyi sağlayacak çabanın gerekliliğini göstermek bakımından düşünce alışkanlıklarını tersine çevirmek rolünü icra edecektir. Ancak mesele yalnızca sürenin bakış açısından görmekle kalırsa, sürekli olarak benin kendi kendine ve kendi kendini temaşasına sıkışıp kalırız. Dolayısıyla sürenin bakış açısından görmenin yanı sıra sürenin bakış açısından *konuşmanın* da olanağını dikkate almak gerekir. Bu dikkati sağlayacak olan da yine Bergson'un sağgörü kavrayışıdır.

Bergson'un *Madde ve Bellek* ile *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri* yapıtlarında ortaya koyduğu benlik, beden, bellek, irade özgürlüğü gibi yaklaşımları ele alırken önemli bir noktaya vurgu yapmıştım. Bergson'un bizi kendi kendini temaşa eden, iletişim ve etkileşime kapalı ayrık benler ya da yalnızca cisimler düzeyinde zorunluluğa tabi bedenler olarak kavramanın dışına çıkabilmek için başka ben ve bedenler arasındaki toplumsal ilişkinin ele alınması gerektiğini ileri sürmüştüm. Bu anlamda yine Bergson'un sağgörü kavrayışının bize önemli bir tutamak noktası verdiğini de eklemiştim. Bergson *Gülme*'de bu talebi karşılayacak önemli ipuçları verir. Bergson'un gülünce dair verdiği tanımlardan biri, sözünü ettiğim eksikliğe vurgu yapar: "Başkasıyla ilişki kurmaya aldırış etmeden otomatik biçimde kendi yolunda giden kişi

gülünçtür. Gülme onun bu dalgınlığını ıslah etmek, onu rüyasından uyandırmak için vardır" (*Gülme*, 2014, s. 88). Dolayısıyla sadece şeylerle değil kişilerle olan ilişkinin gerçekleştiği yerde aramak gerekir çözümü. Bergson bu tavrında bir kez daha sağgörü yaklaşımı öne çıkar. Bergson'a göre "eşyayla ve insanlarla ilişkiyi sürdürmek, sadece olan biteni görmek ve sadece tutarlı şeyler düşünmek kesintisiz bir zihinsel çaba gerektirir. Sağgörü tam da bu çabanın adıdır" (age., s. 126). Bergson bu yapıtta *Madde ve Bellek*'te ifade edilen işlevle tutarlığını sürdürmekle birlikte bu ifadeyi daha açık bir biçime kavuşturur. Bergson'a göre sağgörü, "elbette neyin hatırlanacağını bilmek ama esas önemlisi, neyin unutulacağını bilmektir. Sağgörü sürekli ve tekrar tekrar intibak eden, mevzu değiştiğinde ona göre fikrini de değiştiren bir zihin çabasıdır. Kendini tamı tamına nesnelerdeki değişkenliğe göre ayarlayan bir zekânın devingenliğidir. Hayata yönelik dikkatimizin hareketli sürekliliğidir" (age., s. 118).

Bergson'un yapıtlarında sıklıkla başvurduğu bir mefhum olan sağduyu (*Fr.*, sens commune) gündelik bilginin, zekânın ihtiyaçlar doğrultusunda işleyen ve alışkanlık dairesinde pekişen, tekrarcı karakterinin uzlaşıma götüren sonuçları olarak genellikle olumsuz bir bağlamda karşımıza çıkar. Bergson'a göre mutlak bilgi ya da daha doğru ifadesiyle mutlağın bilgisi, özdeşlik/aynılık üzerine kurulu geleneksel metafiziğin aksine, farkın bilgisidir, bireyin dolayısıyla tekrar edilemez, tersine çevrilemez ve ortak kesirlere indirgenemez olanın bilgisidir. Bu bilginin ve bu bilgi üzerine kurulu felsefenin aracısı sezgidir. Ancak sezginin bize en kesin ve yalın anlamda verdiği benliğin bilgisidir. Bu anlamda sezgi geleneksel metafiziğin indirgeyici mantığına karşı ciddi bir eleştiri sunarken, kendi iddiasını temellendirmek için başka unsurlara ihtiyaç duyar. Bu anlamda Bergson'un sağgörü (*Fr.*, le bon sens) kavrayışı sözünü ettiğim ihtiyaca karşılık gelen tamamlayıcı bir yaklaşım sunar.

Bergson, yalnızca *şeyler* arasında değil, fakat aynı zamanda insan yaşamının asli belirleyicisi olarak *kişiler* arasında yaşadığımızı, bir toplumsal varlık olduğumuzu göz ardı etmez. Ancak bu toplumsal yapının insanın özgürlük ve yaratıcılık gibi özgün karakterlerini ortadan kaldırmasa da engelleyen önemli bir baskı unsuru olarak şekillendiğini de göz önüne sermekten geri durmaz. Kişilerle olan ilişkiyi yöneten, Bergson'a göre sağgörüdür Bu anlamda nasıl ki sezgi insanda doğuştan gelen fakat üzeri örtülmüş bir yeti olarak işlevini yerine getirmek için çaba gerektiriyorsa, toplumsal varlığın da kendisi ve başkalarıyla olan ilişki ve etkileşimini sağlayacak olan sağgörü de sürekli bir çaba gerektirir.

Bergson'a göre sağgörü zekânın etkin bir eğiliminden kaynaklanmakla birlikte aynı zamanda bu eğilime karşı bir kuşku olarak da görülmelidir. Bu anlamda zekâyı sezgiyle tamamlayan Bergson bu ilişkiye sağgörüyü de dâhil ederek zekânın, önceki bölümlerde ayrıntılı olarak ele aldığımız, olası olumsuz etkilerini dışarda bırakmaya çalışır. Sezgi kuramsal düşüncenin genellik ve soyutluk arayışında aynılığa feda ettiği gerçekliği özgün farkında deneyimlemeye çalışırken, sağgörü de aynı çabayı pratik yaşamda gösterir. Bu anlamda Bergson'a göre sağgörü, "sürekli yenilenen durumlar karşısında sürekli yenilenen bir uyarlanmayı gerektirir," dolayısıyla sağgörü "önceki kanılarımızı ve hazır olarak kabul ettiğimiz sonuçları feda etmeye zorlar" ("Le Bon Sens," 1895).[107]

[107] Burada "Le bon sens et les études classiques" metninden yapılan alıntılar tamamıyla henüz yayınlanmamış çevirime ait. Metin sayfa numarası içermeyen dijital bir kopyadan çevrildiğinden ötürü, sayfa numaraları yerine alıntıların sonuna metnin özgün tarihini ekledim. Bununla birlikte çevirinin tam künyesi kaynakça kısmında bulunmaktadır.

Bergson sağgörüyü gerçekliğe olan ilgisi bakımından bilimle karşılaştırır, ancak ardına düştüğü hakikat bakımından onu bilimden ayırt eder. Bilim evrensel bir hakikati elde etmeyi amaçlarken, sağgörü "şimdiki anın hakikatini" hedefler ("Le Bon Sens," 1895). Bu yanıyla sağgörü, Bergson'a göre, bir seçme ve eleme aygıtıdır: "çatışan, baskılayan ve sıkıştıran olgular ve nedenler arasında işleyecek bir seçim yapılması gerekir" ve bu seçimi yapmada belirginleşen sağgörü Bergson'a göre "içgüdüden fazla, bilimden az bir şeydir. Onda daha ziyade tinin belirli kıvrımını, dikkatin belirli bir eğilimini görmek gerekir. Yaşamın anlamına yönelmiş olan sağgörü ve dikkatin neredeyse aynı şey oldukları söylenebilir" ("Le Bon Sens," 1895). Bu yorumdan çıkacağı üzere Bergson'a göre sağgörü yaşama yönelik bir dikkat çabası olarak, bellek konisi ele alınırken işaret edildiği gibi, alışkanlık ve düş yaşantısının iki uç kutbu arasında düşünce ve eyleme anın gerektirdiği müdahale olanağını verecek olan bir vasıtadır. Bergson düşünce ve eylemin ortak bir kaynağı olduğunu düşünür ve bu kaynak Bergson'a göre ne saf irade ne de saf zekâdır. Bergson'a göre, "eyleme makul karakterini veren, düşünceye ise pratik karakter sağlayan," bu ortak kaynak sağgörüdür ("Le Bon Sens," 1895).

Bergson, bizi daima özgün bir çaba bekleyen yeni durumlar karşısında bırakan, yaşamın esnekliğini çıkarımların katılığıyla açıklamayacağımızı ileri sürer. Sağgörünün bu anlamıyla bir akıl yürütme olup olmadığını soran Bergson, bu soruya sağgörünün zaman zaman genel ilkeler üzerinde akıl yürüttüğünü kabul ederek yanıt verir. Ancak sağgörü, Bergson'a göre "ne geniş bir deneyime ne iyi sınıflandırılmış anılara ne pek kesin bir çıkarıma, hatta ne de genel olarak sağın bir mantığa bağlıdır" ("Le Bon Sens," 1895). O halde, sağgörünün ilkesinin ne olduğunu sormak gerekir. Bergson'a göre bu ilke tamamen başka bir yerde, *adalet ruhunda*dır. Bergson "düşüncelerin açıklığı, dikkatin güçlülüğü, yargı yetisinde serbestlik ve ılımlılık" gibi özelliklerin sağgörünün

materyal kabı olduğunu belirtir ve onun asli özünün "adalet tutkusu" olduğunu ileri sürer ("Le Bon Sens," 1895). Bergson'un burada adaletten kastı içeriksiz, soyut bir kavram olarak adalet değildir. Tam tersine, Bergson vurguladığı adalet, "adil insanda cisimleşmiş, yaşayan ve eyleyen, olayların içine yerleşmeye duyarlı ama terazisinde edim ve sonuçları tartan ve iyiyi daha kötü bir fiyata satın almadığı sürece hiçbir şeyden korkmayan bir adalet[tir]" ("Le Bon Sens," 1895).

Bergson sağduyunun sağlayacağı sembolleri, hazır kalıp düşünceleri, bir kenara bırakan ve yeni bir bakışı inşa etme olanağının kolayca elde edilebilir olmadığına işaret eder. Bu anlamda soyut yargılama yetisinin yerine kendine özgü bir dikkat kipi geliştirilmesi gerekir. Ancak bununla birlikte Bergson sağgörünün belirli bir metodu olmadığını, "kendine özgü bir eyleme tarzı" olduğunu vurgular ("Le Bon Sens," 1895). Sağgörüyü Bergson en net ifadesiyle şu biçimde tanımlar: "sağgörüden, mütemadiyen kendini geri kazanan, oluşmakta olan düşüncelere yer açmak adına hazır düşünce kalıplarını bir kenara bırakan ve süreğen dikkatin aralıksız çabası yoluyla gerçekliğe göre kendini şekillendiren zekanın içsel enerjisini anlıyorum" ("Le Bon Sens," 1895). Bu yanıyla sağgörü dilde katılaşmış düşüncelerin ötesine geçmenin, yaşamın sıcaklık ve devingenliğine yönelmenin aracı olarak gündeme gelir.

Dolayısıyla, Bergson'a göre, sağgörü, yalnızca düşünce ve eylem arasında bir aracı olmaktan ziyade dilin de gerçekliğin eklemlerine göre biçilmiş bir ifade gücü kazanmasına yönelik bir müdahaledir. Bu anlamda nasıl ki şeylerden yola çıkıp düşünceleri onlara göre şekillendirmek yerine, gerçekliği düşüncelere uydurmaya çalışan analiz yöntemine karşı sezgi bize gerçekliğin sahici bilgisini sağlıyorsa, sağgörü de kişilerle olan ilişkimizde, kişiyi (ben ve başkayı) şeyin katılığına bürünmüş halinden kurtarır. Bu müdahaleyle de sağgörü, şimdiki anın hakikatine bağlı olarak gerek

duyulan pratik bilgiyi adalet ilkesi doğrultusunda harekete geçirir, düşünce, dil ve eylemi özgürleştirir.

ÖZET

Henri Bergson felsefesinin bütününde takip edilebilen ve birbirine bağlı bir dizi yargıdan oluşan özgün bir ifadesi mevcut çalışmanın ana eksenini oluşturmuştur. Bergson'a göre gerçekliğin, mutlağın bilgisi mümkündür, bu bilgi ancak sezgi vasıtasıyla sürenin içine yerleşmekle elde edilebilir ve sürenin içine yerleşmenin getirdiği deneyim kişiyi daha aktif, güçlü ve sevinçli kılar. Bu anlamda öncelikle bu yargının ilk iki ögesi ortaya koyduğu güçlüklerle birlikte ele alındı. Buradaki en önemli güçlük sezginin bize ancak bizi geri veren, içsel bir bilgi olmak bakımından ortaya koyduğu muğlaklıktır. Bu doğrultuda, söz konusu muğlaklığa yine Bergson felsefesi içinde bir yanıt üretilip üretilemeyeceğinin olanakları araştırılmıştır. Bergson'un benlik, beden ve bellek, dolayısıyla irade ve özgür eylem konusundaki yaklaşımlarını dikkate aldığımızda sözünü ettiğimiz muğlaklığı sürdürmekle birlikte bu sorunu aşmada önemli bir açıklık sunduğunu öne çıkarılmıştır.

Bu açıklığı tamamlamak bakımından Bergson'un hikâye yaratma işlevi kavrayışına Bergson'un önerdiğinden farklı okuma yapılmış ve Bergson'un ortaya koyduğu mistik sezgi ve taklit yaklaşımının sorunlu yanlarına odaklanılmıştır. Bununla birlikte, Bergson'un günümüze kadar ihmal edilen bir yapıtına, *Gülme*, giderek toplumsal alanda pasif izleyici deneyiminin de öğretici olabileceğine, yaşam üzerine geçirilmiş mekanikliğin idrakini sağlayarak, yaşama yönelik dikkati işaret ederek, sürenin bakış açısına yerleşmenin bir imkânı olarak okunabileceğini gösterilmeye çalışılmıştır. Bu anlamda Bergson'un erken dönem metinlerinden birinde, "Le bon sens et les études classiques," ortaya konmuş olan sağgörü kavrayışı bağlamında kuşatıcı bir yanıta ulaşabileceği ileri sürülmüştür.

Anahtar sözcükler: Sezgi, süre, bellek, benlik, sağgörü (*Fr.,* le bon sens).

ABSTRACT

Henri Bergson's philosophy centers on a series of judgment which connects his different projects through his career. As to Bergson the absolute knowledge of reality is possible, this knowledge can attainable only by placing ourselves within duration through intuition, and finally the experience provided by this distinct placement one becomes more active, powerful, and joyful. Thus, primarily the first two aspects of this series of judgment dealt with especially along with the difficulties they brought to the fore. The most essential drawback here is the ambiguity caused by the conception of intuition in terms of a knowledge which gives a person only a self-knowledge. The question at hand is therefore whether there is a way out within the context of Bergson's own philosophy regarding this ambiguity. Considering the approaches of Bergson to the self, body, and memory, and precisely the free will and action, there arises a horizon to handle and even overcome the ambiguity.

Following through the path opened, for the Bergson's conception of fabulation function, mystical intuition, and imitation a different reading offered than Bergson's own approach based on the certain problematic aspects of those conceptions. In addition, it is here indicated that a totally neglected work of Bergson, *Laughter*, can bring a distinctive understanding about the instructive power of a passive spectator's experience within the social realm by assuring a discernment regarding the mechanic encrusted upon life, by pinpointing a distinct attention on life, and finally by indicating a possibility of placing oneself within the point of view of duration. Therefore, through the conception of the good sense presented by Bergson in an early text, "Le bon sens et les études classiques," there appears a comprehensive response to the issue at hand.

Key words: Intuition, duration, memory, the self, the good sense.

KAYNAKÇA

Bergson Yapıtlarının Fransızca Özgün Baskıları

Œuvres, Edition du Centenaire, Paris: Presses Universitaires de France, 1959.

Durée et simultanéité, septième édition, Paris: Quadrige/Presses Universitaires de France, 1998.

"La Philosophie Française." La Revue de Paris, 15 mai 1915, ss. 236–256.

"Le Bon Sens et les études classiques," *Le Bon Sens ou l'Esprit Français* içinde, Paris: Mille et une nuits.

Bergson Yapıtlarının İngilizce Çevirileri

Creative Evolution, [*Fr.*, L'Evolution Créatrice], 1998, çev., Arthur Mitchell, New York: Dover.

The Creative Mind, [*Fr.*, La Pensée et le mouvant], 1992. çev., Mabelle L. Andison, New York: The Citadel Press.

Duration and Simultaneity, [*Fr.*, Durée et simultanéité], 1999, Robin Durie (ed.), Manchester: Clinamen Press.

Laughter: An Essay on the Meaning of the Comic [*Fr.*, Le Rire; Essai Sur La Signification Du Comique] 1999, çev., Cloudsley Brereton and Fred Rothwell, Los Angeles: Green Integer.

Matter and Memory, [*Fr.*, Matière et Mémoire: Essai Sur La Relation Du Corps A L'Esprit], 1994, çev., N.M. Paul and W.S. Palmer, New York: Zone Books.

Mind-Energy [*Fr.*, L'Energie Spirituelle], 1920, çev., H. Wildon Carr, London: McMillan and Company.

Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness [*Fr.*, Essai Sur Les Données Immédiates De La Conscience], 2001, çev., F.L. Pogson, Montana: Kessinger Publishing Company.

The Two Sources of Morality and Religion [*Fr.*, Les Deux Sources De La Morale Et De La Religion] 1977, çev., R. Ashley Audra ve Cloudsley Brereton, W. Horsfall Carter'ın yardımıyla, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Bergson Yapıtlarının Türkçe Çevirileri

Ahlak ve Dinin İki Kaynağı, 2004, çev., M. Mukaader Yakupoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Düşünce ve Devingen. 1959, çev., Miraç Katırcıoğlu. İstanbul: MEB Yayınları.

"Hakikatin Gelişmesi. Hakikatin Geriye Doğru Giden Hareketi," ss. 3–30.

"Meselelerin Konuluşu," ss. 31–121.

"Mümkün ve Gerçek," ss. 122–143.

"Felsefe Sezisi" [Felsefi Sezgi], ss. 144–172.

"Değişikliğin Kavranılışı," ss. 173–213.

"Metafiziğe Giriş," ss. 214–272.

"Ravaisson'un Hayatı ve Eseri," ss. 299–343.

"Fransız Felsefesi." 1915, çev., Ümit Kartal, henüz yayınlanmadı.

Gülme: Gülüncün Anlamı Üzerine Deneme, 2014, Fransızca aslından çev., Devrim Çetinkasap. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Madde ve Bellek. 2015, çev., Işık Ergüden, ikinci baskı. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Metafiziğe Giriş. 2011, çev., Atakan Altınörs. İstanbul: Paradigma Yayınları.

"Sağgörü ve Klasiklerin Eğitimi," çev., Ümit Kartal, henüz yayınlanmadı.

Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri. 1990, çev., Mustafa Şekip Tunç. İstanbul: MEB Yayınları.

Yaratıcı Tekâmül. 2017, çev., Mustafa Şekip Tunç. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Zihnin Kudreti. 1998, çev., Miraç Katırcıoğlu. İstanbul: MEB Yayınları.

"Şuur ve Hayat," ss. 1–32.

"Ruh ile Beden," ss. 33–68.

İkincil Kaynaklar

Adorno, Theodor W.. 2007, *Negatif Diyalektik*, çev., Şeyda Öztürk. İstanbul: Metis Yayınları.

Ansell-Pearson, Keith. 2018, *Bergson, Thinking Beyond Human Condition*, UK: Bloomsbury Academic.

Arendt, Hannah. 1998, *The Human Condition.* İkinci edisyon, editörlük ve Giriş Margret Canovan. Chicago: The University Press of Chicago.

Bachelard, Gaston. 2010, *Sürenin Diyalektiği*, çev., Emine Sarıkartal. İstanbul: İthaki Yayınları.

Badiou, Alain. 2015, *Fransız Felsefesinin Macerası; 1960'lardan Günümüze*, çev., P. Burcu Yalın. İstanbul: Metis Yayınları.

Barnard, William G.. 2011, *Living Consciousness, The Metaphysical Vision of Henri Bergson*. Albany: State University of New York Publishing.

"Bergson Sees Great Future For American Philosophy." The New York Times, 22 Şubat 1914.

Benrubi, I. 1942, *Souvenirs Sur Henri Bergson*. Paris: Niestlé S. A.

Bernauer, James W.. 2005, *Foucault'nun Özgürlük Serüveni, Bir Düşünce Etiğine Doğru*, çev., İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Berthelot, R.. 1911, *Un Romantisme Utilitaire, Etude sur les mouvements pragmatiste*. Paris: Libraire Felix Alcan.

Canales, Jimena. 2015. *The Physcist and The Philosopher: Eintein,Bergson and The Debate That Changed Our Understanding of Time*. Princeton ve Oxford: Princeton University Press.

Canguilhem, Georges. 1966, "Le Concept et la vie," *Revue Philosophique de Louvain*. Troisième série, tome 64, n°82, 1966. pp. 193–223.

Casti, John L. ve Werner DePauli. 2004, *Gödel: Mantığa Adanmış Bir Yaşam*, çev., Ergün Akça. İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Chapman, Siobhan. 2009, "Definite Descriptions," *Key Ideas In Linguistics And The Philosophy of Language* içinde, editörler: Siobhan Chapman ve Christopher Routledge. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Chavalier, J., 1955*, Entretiens avec Bergson*, Paris: Plon.

Collingwood, R.. 1996, *Tarih Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer, gözden geçirilmiş ikinci baskı. Ankara: Gündoğan Yayınları.

1999, *Doğa Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer. Ankara: İmge Kitabevi.

Crary, Jonathan. 2015, *Gözlemcinin Teknikleri, On Dokuzuncu Yüzyılda Görme ve Modernlik Üzerine*, çev., Elif Daldeniz. İstanbul: Metis Yayınları.

Deleuze, Gilles. 2014, *Bergsonculuk*, Fransızcadan çeviren: Hakan Yücefer, İstanbul: Otonom Yayıncılık.

2009, "Bergson, 1859-1941," *Issız Ada ve Diğer Metinler, Metinler ve Söyleşiler 1953-1974* içinde, yayına hazırlayan David Lapoujade, çev., Hakan Yücefer. İstanbul: Bağlam Yayınları.

Derrida, Jacques. 2004, "Teoriyi İzlemek," *Teoriden Sonra Hayat* içinde, derleyenler: Michael Payne ve John Schad, çev., Ebru Kılıç. İstanbul: Agora Kitaplığı.

2010, *Platon'un Eczanesi*, çev., Zeynep Direk. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Descombes, Vincent. 1993, *Modern Fransız Felsefesi*, çev., Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi.

Fabiani, Jean-Louis. 2013, *Fransız Filozofu Kimdir? Kavramların Toplumsal Yaşamı (1880–1980),* çev., Alev Er. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Fell, Elena. 2012, *Duration, Temporality, Self: Prostpects for the Future of Bergsonism*. Bern: Peter Lang AG.

Foley, Michael. 2013. *Life Lessons From Bergson*. Oxford: Macmillan.

Foster, Roger. 2007, *Adorno: The Recovery of Experience*. New York: State University of New York Press.

Foucault, Michel. 2011, "Yaşam: Deneyim ve Bilim," Seçme Yazılar 5 *Felsefe Sahnesi* içinde, çev. Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Game, Ann. 1991, *Toplumsalın Sökümü, Yapıbozumcu Bir Sosyolojiye Doğru*, çev., Mehmet Küçük. Ankara: Dost Kitabevi.

Goudge, T. A., 1967, "Henri Bergson," Encyclopedia of Philosophy içinde, ikinci edisyon (2006), şef editör Donald M. Borchert, V.1, ss. 563–572. USA: Thomson Gale.

Gökberk, Macit. 1963, "Felsefe Tarihi Üzerine Düşünceler 1: Nicholai Hartmann'ın «Problemler Tarihi» Görüşü." İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi Dergisi sayı 14.

Grogin, R. C.. 1988, *The Bergsonian Controversy in France 1900-1914*. Canada: The University of Calagry Press.

Guerlac, Suzaane, 2006, *Thinking in Time: An Introduction to Henri Bergson*, Ithaca: Cornell University Press.

Gutting, Garry. 2001, *French Philosophy in the Twentieth Century*. United Kingdom: Cambridge University Press.

Hardt, Michael. 2002, *Gilles Deleuze: Felsefede Bir Çıraklık*, çev., İsmail Öğretir ve Ali Utku. İstanbul: Birey Yayıncılık.

Heidegger, Martin. "Dünya Resimleri Çağı," *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü* içinde, çev., Levent Özşar. İstanbul: Asa Yayınları.

Husserl, Edmund, 1997, *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*, çev., Abdullah Kaygı. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

James, William. 1920, *The Letters of William James*, ed. Henry James, Vol. II. London: Longmans, Green & Co.

1987, *A Pluralistic Universe*, *William James Writings 1902–1910* içinde, USA: The Library of America.

Jankélévitch, V., 1959, *Henri Bergson*, Paris: Presses Universitaires de France.

Jay, Martin. 1989, *Diyalektik İmgelem: Frankfurt Okulu ve Sosyal Araştırmalar Enstitüsü Tarihi 1923-1950*, çev., Ünsal Oskay. İstanbul: Ara Yayıncılık.

Kahn, Charles H. 1994, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company Inc.,

2009, "The Thesis of Parmenides." In *Essays on Being*. New York: Oxford University Press.

Kant, Immanuel. 2010, *Arı Usun Eleştirisi*, çev., Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi.

Kern, Stephen. 2013, *Zaman ve Uzam Kültürü (1880-1918)*, çev., Ali Selman. İstanbul: İletişim Yayınları.

Kılıçaslan, Eyüp Ali. 2010, "Fransa'da Bergson," *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar*, çev., Doğan Barış Kılınç. Ankara, Doğu Batı Yayınları.

Kolakowski, Leszek. 1985, *Bergson*, Oxford: Oxford University Press.

Lacey, A.R., 1989, *Bergson*, New York: Routledge.

Lawlor, Leonard. 2003, *The Challenge of Bergsonism: Phenomenology, Ontology, Ethics*, London: Continuum Press.

Lefebvre, Henri. 2014, *Mekanın Üretimi*, çev., Işık Ergüden. İstanbul: Sel Yayınları.

Lehrer Jonah. 2016, *Proust Bir Sinirbilimciydi*, çev., Ferit Budak Aydar. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.

Le Roy, Edouard. 1912, *La Philosophie Nouvelle, Henri Bergson*. Paris: Libraire Felix Alcan.

Lindsay, A.D., 1911, *The Philosophy of Bergson*, London: Dent.

Matthews, Eric. 1999, "Bergson's Concept of a Person" *The New Bergson* içinde, ed. J. Mullarkey. Manchester: Manchester University Press.

Merleau-Ponty, Maurice. 1964, "Bergson in the Making," *Signs* içinde, çeviri ve giriş Richard C. McCleary. Evanston: Northwestern Universty Press.

2003, *Göz ve Tin*, Fransızcadan çeviren Ahmet Soysal. İstanbul: Metis Yayınları.

Moore, F. C. T.. 1996, *Bergson, Thinking Backwards*, Cambridge: Cambridge University Press.

Mossé-Bastide, Rose-Marie. 1955, *Bergson Educateur*. Paris: PUF.

Mullarkey, John. 2000, *Bergson and Philosophy*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.

1999, "*La Philosophie Nouvelle* or Change in Philosophy," *The New Bergson* içinde, ed. J. Mullarkey. Manchester: Manchester University Press.

Murphy, Timothy S.. 1999, "*Beneath Relativity: Bergson and Bohm on absolute time*," *The New Bergson* içinde, ed. Mullarkey. Manchester: Manchester University Press.

Palmer, Donald. 2002, *Does The Center Hold: An Introduction to Philosophy*. 3rd. Edition. McGrawHill.

Platon. 1989, "Parmenides," *The Collected Works of Plato* içinde, çev., F. M. Cornford.. New Jersey: Princeton University Press.

Prigogine, Ilya. 2003, *Is Future Given?*. New Jersey: World Scientific Publishing.

Ramond, Charles. 2014, *Spinoza Sözlüğü*, Fransızcadan çeviren, Bilgesu Şişman. İstanbul: Say Yayınları.

Reichenbach, Hans. 1993, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, Türkçesi: Cemal Yıldırım. Ankara: Bilgi Yayınevi.

Ricoeur, Paul. 2012, *Hafıza, Tarih ve Unutuş*, çev., M. Emin Özcan. İstanbul: Metis Yayınları.

Ricoeur, Paul ve F. Azouvi ile M. De Launay. 2017, *Eleştiri ve İnanç*, çev., Mehmet Rifat. İstanbul: YKY.

Riquier, Camille. 2009. *Archéologie de Bergson*, *Temps et Métaphysique*. Paris: PUF.

Russell, Bertrand. 2012, *Batı Felsefesi Tarihi* III, çev. Ahmet Fethi. İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.

Sainsbury, R. M.. *Paradoxes*. Üçüncü edisyon. Cambridge: Cambridge University Press.

Scharfstein, Ben-Ami. 1943, *Roots of Bergson's Philosophy*. New York: Columbia University Press.

Soja, Edward W.. 2017, *Postmodern Coğrafyalar*, çev., Yunus Çetin. İstanbul: Sel Yayınları.

Sokal, Alan ve Jean Bricmont. 1997, *Impostures intellectuelles* [Türkçe çeviri *Son Moda Saçmalar*]. Paris: O. Jacob.

Sorensen, Roy. 2003, *A Brief History of Paradoxes*, Philosophy and The Labyrinths of The Mind. Oxford: Oxford University Press.

Spinoza. 2016, *Etika*, altıncı baskı, çev., Hilmi Ziya Ülken. Ankara: Dost Kitabevi

Wheelwright, P. 1989, *The Presocratics*. New York: Macmillan Publishing

Wittgenstein, Ludwig. 2001, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev., Oruç Aruoba. İstanbul: Metis Yayınları.

Worms, Frédéric. 1997, *Introduction à* Matière et Mémoire *de Bergson*, Paris: PUF.

Worms, Frédéric ve Camille Riquier. 2013, *Lire Bergson*. Paris: PUF.