

T.C.
MUĞLA SITKI KOÇMAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

BERGSON'DA METAFİZİĞİN YENİ BOYUTU

YÜKSEK LİSANS TEZİ

HAZIRLAYAN
Müge KUŞ

TEZ DANIŞMANI
Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN

HAZİRAN, 2014
MUĞLA

T.C.
MUĞLA SITKI KOÇMAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
(FELSEFE ANABİLİM DALI)

BERGSON'DA METAFİZİĞİN YENİ BOYUTU

Hazırlayan
Müge KUŞ

Sosyal Bilimler Enstitüsünce
“Yüksek Lisans”
Diploması Verilmesi İçin Kabul Edilen Tezdir.

Tezin Enstitüye Verildiği Tarih : 17.06.2014

Tezin Sözlü Savunma Tarihi : 13.06.2014

Tez Danışmanı : Prof.Dr.Ali Osman GÜNDOĞAN

Jüri Üyesi : Prof.Dr.Sebahattin ÇEVİKBAŞ

Jüri Üyesi : Yrd.Doç.Dr.Murat ERTEN

Enstitü Müdürü : Yrd.Doç.Dr.Aytekin FIRAT

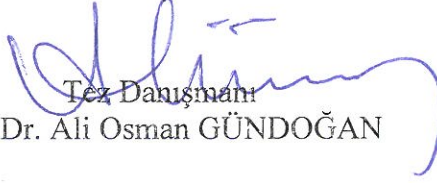
HAZİRAN, 2014

MUĞLA


TUTANAK

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün 22./05/2014 tarih ve 632.-2 sayılı toplantısında oluşturulan jüri, Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 24/6 maddesine göre, Felsefe Anabilim Dalı Yüksek lisans öğrencisi Müge Kuş'un " Bergson'da Metafiziğin Yeni Boyutu " adlı tezini incelemiş ve aday 13./06/2014 tarihinde saat 10:00'da jüri önünde tez savunmasına alınmıştır.

Adayın kişisel çalışmaya dayanan tezini savunmasından sonra 30. dakikalık süre içinde gerek tez konusu, gerekse tezin dayanağı olan anabilim dallarından sorulan sorulara verdiği cevaplar değerlendirilerek tezin kabul edildiğine...ayıklığı ile karar verildi.

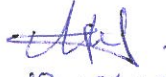

Tez Danışmanı
Prof.Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN


Üye
Prof.Dr. Sebahattin ÇEVİKBAŞ


Üye
Yrd.Doç.Dr.Murat ERTEN

YEMİN

Yüksek lisans tezi olarak sunduğum “ Bergson`da Metafiziğin Yeni Boyutu ” adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Kaynakça`da gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanmış olduğumu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.


.17./06.2014
MÜGE KUŞ

YÜKSEKÖĞRETİM KURULU DOKÜMANTASYON MERKEZİ
TEZ VERİ GİRİŞ FORMU

YAZARIN

MERKEZİMİZCE DOLDURULACAKTIR.

Soyadı: KUŞ
Adı: MÜGE

Kayıt No:

TEZİN ADI

Türkçe: BERGSON'DA METAFİZİĞİN YENİ BOYUTU

Y. Dil: THE NEW DIMENSION OF PHILOSOPHY BY BERGSON

TEZİN TÜRÜ: Yüksek Lisans

Doktora

Sanatta Yeterlilik

TEZİN KABUL EDİLDİĞİ

Üniversite : MUĞLA SITKI KOÇMAN ÜNİVERSİTESİ

Fakülte :

Enstitü : SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Diğer Kuruluşlar :

Tarih :

TEZ YAYINLANMIŞSA

Yayınlayan :

Basım Yeri :

Basım Tarihi :

ISBN :

TEZ YÖNETİCİSİNİN

Soyadı, Adı : GÜNDOĞAN, ALİ OSMAN

Ünvanı : PROF.DR

TEZİN YAZILDIĞI DİL: TÜRKÇE

TEZİN SAYFA SAYISI:111

TEZİN KONUSU (KONULARI) :

1. FELSEFE TARİHİNDE METAFİZİĞİN YERİ
2. BERGSON'UN METAFİZİK ANLAYIŞI
3. BERGSON METAFİZİĞİNİN ÖZEL YÖNTEMİ SEZGİ, SEZGİNİN NESNESİ SÜRE VE METAFİZİK

TÜRKÇE ANAHTAR KELİMELER:

- 1.METAFİZİK
- 2.SEZGİ
- 3.SÜRE

Başka vereceğiniz anahtar kelimeler varsa lütfen yazınız.

İNGİLİZCE ANAHTAR KELİMELER: Konunuzla ilgili yabancı indeks, abstract ve thesaurus'u kullanınız.

1. METAPHYSICS
2. INTUITION
3. DURATION

Başka vereceğiniz anahtar kelimeler varsa lütfen yazınız.

- | | |
|---|----------------------------------|
| 1- Tezimden fotokopi yapılmasına izin vermiyorum | <input type="radio"/> |
| 2- Tezimden dipnot gösterilmek şartıyla bir bölümünün fotokopisi alınabilir | <input type="radio"/> |
| 3- Kaynak gösterilmek şartıyla tezimin tamamının fotokopisi alınabilir | <input checked="" type="radio"/> |

Yazarın İmzası : 

Tarih : 17.06.2014

MUĞLA SITKI KOÇMAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

ÖZET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

BERGSON'DA METAFİZİĞİN YENİ BOYUTU

Müge KUŞ

TEZ DANIŞMANI: Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN

Yıl: 2014-Haziran Sayfa:111

Bu çalışmada bir zamanlar felsefenin göz bebeği olarak görülen metafiziğin tarihsel süreçte geçirdiği buhranlı durum ele alındıktan sonra, Henri Bergson'un ışığında metafiziğe yeniden dönüşün hikâyesi anlatılmaktadır. Metafiziğe dayanan bir felsefe kurmayı amaçlayan Bergson, oluş ve hayatı açıklayacak bir metod olarak sezgiyi görür, sezginin nesnesi ise süredir. Onun süre anlayışı; evren, ahlak ve din olmak üzere birçok alanı çevreler, bu yüzden de asıl gerçeklik odur. Metafizik, mutlak olana yani şuur hâllerimizin yansıması olan süreye yönelmeli bunu yaparken de bilimi dışlamamalıdır.

Anahtar Kelimeler Metafizik, Sezgi, İçgüdü, Zekâ, Yaşam, Elan Vital, Yaratıcı Evrim, Şuur, Süre.

MUĞLA SITKI KOÇMAN UNIVERSITY
SOCIAL SCIENCES INSTITUTE
DEPARTMENT OF PHILOSOPHY

ABSTRACT

MASTER'S THESIS

“THE NEW DIMENSION OF PHILOSOPHY BY BERGSON”

Müge KUŞ

THESIS SUPERVISOR: Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN

Year: June 2014 Pages:111

The current study focuses on crises-marked phases that metaphysics has passed throughout history as well as the story of embracing “metaphysics” once again under the light of Henry Bergson’s works, who aspires to establish a philosophical thinking based on metaphysics. According to Bergson, intuition is the method to explain existence and life and the object of intuition is “duration”. Bergson’s understanding of duration covers many fields such as universe, ethics and religion; therefore, it the essence of truth. Metaphysics should focus on “duration” - “the absolute”-, which is the reflection of our consciousness. However, science should always be a reference point for this process.

Keywords: Metaphysics, Intuition, Instinct, Intelligence, Life, Elan Vital, Creative Evolution, Consciousness, Duration.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	iii
------------	-----

GİRİŞ

FELSEFE TARİHİNDE METAFİZİĞİN YERİ	1
--	---

BİRİNCİ BÖLÜM

BERGSON'UN METAFİZİK ANLAYIŞI	16
-------------------------------------	----

1. Bergson'u Metafiziğe Yönelten Sebepler	16
---	----

2. Ana Hatlarıyla Bergson Metafiziği	28
--	----

İKİNCİ BÖLÜM

METAFİZİĞİN ÖZEL YÖNTEMİ SEZGİ	36
--------------------------------------	----

1. Sezginin İki Kaynağı	36
-------------------------------	----

1.1. Zekâ	39
-----------------	----

1.2. İçgüdü	48
-------------------	----

2. Bergson'da Sezgi Türleri	53
-----------------------------------	----

2.1. Metafizik Sezgi	56
----------------------------	----

2.2. Mistik Sezgi	57
-------------------------	----

3. Sezginin Yaşamla İççeliği	58
------------------------------------	----

3.1. Yaşam ve Elan-Vital	60
--------------------------------	----

3.2. Yaratıcı Evrimin Varlık Kazanmasını Sağlayan Süre	71
--	----

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BERGSON'DA SEZGİNİN NESNESİ SÜRE VE METAFİZİK.....	87
SONUÇ	99
KAYNAKÇA	104

ÖNSÖZ

“Felsefe, kökü metafizik, gövdesi fizik, dalları diğer bilimler olan bir ağaca benzer” diyen Descartes’ın ifade ettiği gibi metafizik felsefe için temeldir. Kant’tan sonra metafiziğin seyrini değiştiren Henri Bergson’un metafizik anlayışını ele almak çalışmanın önemini göstermeye yetecektir. Çünkü metafizikte, felsefe tarihi boyunca metafiziksel alanın bilgisinin imkânsızlığı yüzünden reddedilme yoluna gidilmiştir. Oysa metafiziği varlık problemi olmaktan çıkarıp, bilgi problemi yaparak onu mutlak gerçeklik zeminine taşıyan Bergson, çağdaş felsefede bir kırılma noktası teşkil eder. Ayrıca Bergson zaman kavramını felsefi bir problem olarak ele alan önemli filozoflardan birisidir.

Çalışmanın amacı ise, günümüzde bilimsel ilerlemenin hızına rağmen insanın kendini bulmasında bilimin yetersiz kalışı dolayısıyla insanın bilim ötesine olan merakına bir çözüm şıkkı sağlayacağı düşüncesiyle Bergson’un bir nevi yaşam metafiziği olan görüşünü daha çok kişiye ulaştırmaktır.

Son olarak bu çalışmanın yapılabilmesinde büyük desteği olan ve kıymetli tecrübelerinden faydalandığım danışmanım Prof. Dr. Ali Osman Gündoğan’a, öğrenim hayatımda büyük emekleri olan Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Felsefe Bölümü bünyesindeki tüm değerli öğretim üyelerine ve en önemlisi manevi desteklerini benden esirgemeyen aileme sonsuz teşekkürlerimi bir borç bilirim.

Müge Kuş

Haziran 2014, Muğla

GİRİŞ

FELSEFE TARİHİNDE METAFİZİĞİN YERİ

Metafizik, felsefenin mihenk taşı olmasına rağmen tanımı en zor kavramlardan birisidir. Çünkü her dönemde farklı bakış açılarıyla irdelenmiş, üzerinde tek ve kesin bir uzlaşıya varılamamıştır.

Metafizik deyimi, yüzyıllar boyunca hep doğa dışı tabiriyle felsefe, teoloji (tanrı bilim), ontoloji (varlık bilim), epistemoloji (bilgi bilim) alanlarıyla anlamdaş kılınmıştır.¹ Metafizik, evren ve özellikle varlık hakkında temel bir açıklama yapmak ister. Bu nedenle varlık nedir, varlık neden vardır, varlığın özü nedir gibi sorular üzerinde durur.

O halde denilebilir ki; metafizik genelde varlık ile ilgilenmektedir ve varlık olarak varlığın incelenmesidir. Diğer bir ifadeyle, metafiziğin yaptığı şey, belli bir şeyin tümünü askıya alıp yalnızca onun ne olduğunu araştırmak değil; var olan her ne ise onun hakkında sorulabilecek oldukça genel sorular üzerinde durmaktır.²

Antikçağ'da varlık problemiyle ilgili olan arkhe sorunu üzerinde durduğumuzda; Doğa Filozofları ve Pitagorasçıların çokluğun arkasındaki birliğe yönelip bu geçiş sürecini incelemediklerini dolayısıyla gerçekliği değişim olarak değil tek bir arkhe olarak algıladıklarını görürüz. Oysa Herakleitos, Parmenides ve Elealı Zenon değişme problemi üzerinde durarak hem Bergson gibi zaman kavramını felsefi bir problem yapmışlar hem de metafiziksel bir yön teşkil etmişlerdir.

Zaten metafiziğin detaylı tanımını yapabilmek, geleneksel olarak içerdiği temel konuları belirleyip değerlendirmek için eski Grek filozoflarından başlamak

¹ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1982, s. 258, 259; Cemil Sena, *"Aristoteles"*, Filozoflar Ansiklopedisi, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1974, Cilt: 1, s.93.

² Cemal Yıldırım, *Metafizik Üzerine Bir İrdeleme*, Felsefe Tartışmaları, 11.baskı, İstanbul, Şubat 1992, s.37.

gerekir. Metafizik, Sokrates öncesi dönemden beri felsefe incelemelerinin sürekli yöneldiği bir konu olmuştur. Bu dönemin geç düşünürlerinin "doğaüstüne" başlığıyla yazdıklarına baktığımızda; buradaki doğa kavramının, günümüzün doğa bilimlerinin modern doğa kavramından farklı olduğunu görürüz. Doğa ilk kez Parmenides tarafından kullanıldığı şekliyle "var olan" anlamına gelir. Ama bu terimle, hiç de görünen, sürekli değişen, oluş halindeki "fiziksel" varlık değil; tersine görünüşlerin ve değişimin ardındaki gerçek varlık kastedilir. Böyle olunca, "ilk felsefe" aynı zamanda bir metafizik olur.³ Parmenides ve Elealı Zenon varolanın bilgisinin deneyden değil akıldan çıktığını söylemiştir. Çünkü deney; hareket eden, değişen, meydana gelip yok olan nesnelere karşımıza çıkarır. Oysa Herakleitos için varlığın ana niteliği değişimdir, oluş hareketsiz bir varlığa bağlanamaz. Evrendeki tüm öğeler arasında bir çatışma durumu vardır ki her yeni şey diğer şeyin yıkımı ve ölümüyle varolur. Neticede nesnelere tümü değişir hatta değişmeyen tek şey değişimin kendisidir. Bu değişim ise logos denilen bir yasaya bağlıdır.⁴

Bununla birlikte, Parmenides ile Herakleitos'un duyuların bilgisi yerine aklın bilgisini temele koymuş olmalarının etkisiyle olsa gerek, Platon, görülenlerin bilgisi ve düşünülenlerin bilgisi diye iki çeşit bilgidir söz etmiştir. Platon'a göre görülenlerin bilgisi doxa denilen tasarım ve kanılardır ki bunlar tasarım ve inanç yoluyla yani duyular aracılığıyla bilinmektedir. Düşünülenlerin bilgisi ise, varsayımların ve ideaların bilgisidir; tanımlayıcı düşünme ve düşünceyle görme (noesis) yoluyla bilinirler. Varsayımların bilgisi, tek tek bilimlerin bilgisi; ideaların bilgisi, felsefi bilgidir (episteme). Görülenlerin bilgisi duyulara dayandığı, değişen şeylere ilişkin olduğu için kesin olmayan, yanıltıcı bilgidir; düşünülenlerin bilgisi ise kesin bilgidir. Varlığı da görünüş ve gerçek olan diye ayıran Platon için, algıladığımız duyuşal nesnelere sürekli değişirken; idealar değişmeden kalarak yok olmazlar. O halde Platon kesin, zorunlu ve tümel bilginin mümkünlüğünden yola çıkarak, bu tür bilgiye sahip varlıklar üzerinde durmuştur denilebilir.⁵

³ Alwin Diemer, *Ontoloji*, Günümüzde Felsefe Disiplinleri, çev., Doğan Özlem, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2.baskı, 1997, ss.93-94.

⁴ Walter Kranz, *Antik Felsefe*, çev., Suat Baydur, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1984, ss.48-50.

⁵ Işıl Bayar Bravo, *Antikçağda Varlık ve Bilgi Problemleri Üzerine*, Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı: 4,Güz 2007, ss.53-54.

Platon'un görünüşler ve gerçek varlık arasında yaptığı ayırım Aristoteles'te yok olurken, sürekli değişenin içindeki "öz" araştırılmış, böylece Gorgias'ın yok saydığı varlık "ilk felsefe" nin konusu olmuştur. Peki ouisayı (varlık olarak varolanı, nelik olarak bir şeyin ne olduğunu) araştıran "ilk felsefe" metafizikle eşdeğer midir?

*"Rodoslu Andronikos'un düzenlemiş olduğu baskıda on dört kitabın yer aldığı Metafizik adlı çalışma fizik üzerine olan yapıtlardan sonra yer almıştır. "Metafizik" teriminin kaynağı belli olmamakla birlikte onun Aristoteles'in ölümünden sonra kullanıldığı sanılmaktadır. Ancak, her ne olursa olsun Andronikos'un Aristoteles'in yapıtlarını düzenlemede gösterdiği sıralama "metafizik" teriminin sözlük anlamıyla uyum içinde görülür; çünkü meta ta pyhsika basit olarak fizikten "önce" ve "sonra" anlamına gelir. "Metafizik" teriminin on dört kitaba başlık olarak verilmesi her ne kadar bir tesadüf sonucu olmuş olsa da bu terimin anlamı Aristoteles yorumcuları tarafından kesinlikle böyle değerlendirilmemiştir. Örneğin; Simplikos "meta" terimini "bir şeyin gerisinde olan şeyi" ifade etmesi anlamında kullanmıştır. Buna göre, "metafizik" bu dünyanın gerisindeki ve dışındaki varlıklarla alakalıdır. Ancak, onlardan çoğunluğu "meta" terimini "sonra" anlamında alarak onun epistemolojik bir hiyerarşiye göndermede bulunduğunu iddia ettiler. Buna göre, metafiziksel bilgi fizik alanına ilişkin bilgiden sonra gelir. Ancak ilginçtir ki, Aristoteles "metafizik" terimini hiç kullanmamıştır. Aristoteles metafizik konuları ele alan disiplini tanımlamak için ilk felsefe (prote philosophia) veya bilgelik (sophia) terimini kullanır."*⁶

Aristoteles, Metafizik'te ilk felsefenin, bilginin ilk ve en evrensel nedenlerin bilgisi olduğundan bahseder. Bilme arzusuyla insanların peşinden koştukları "ilk felsefe" ya da "bilgelik sevgisi" denilen bu bilme etkinliği, hiçbir yarar gözetmeyen ve hiçbir amacın aracı olmayan en yüksek ve en etkin bilgidir. Böyle bir bilme etkinliği olarak "metafizik" dört ayrı ad alır. Birincisi, "ilk felsefe" olarak, bütün bilimlerin temelinde yer alan ilk ilke ve en yüksek nedenlere yönelir. İkincisi, varlığı varlık olmak bakımından inceleyen bilim olarak varlığı ele alır. Üçüncüsü, "ilk felsefe"nin sadece en evrensel olanla ilgilenmediği, her şeyin varlığının kendisine

⁶ Hatice Nur Erkızan, *Aristoteles: Yaşamı, Yapıtları ve Felsefesi*, Özne Dergisi, Sayı: 11-12, Güz 2009- Bahar 2010, s.12.

bağlı olduğu ilksel varlığı da inceler. En gerçek anlamıyla bu töz tanrısal olandır. Yani varlık olmak bakımından varlığı inceleyen bilim, tanrısal tözü bilmeye yönelmiştir. Son olan ise Aristoteles'in ölümünden sonra kullanılmaya başlanan Metafizik (ta meta ta physika)tir. Terim anlamıyla doğadan sonra gelen şeyleri inceler. Öyleyse, doğanın ötesinde ve ondan sonra gelen şey ya teolojinin konusu olan tanrı ya da "ilk felsefe" olarak o doğanın incelenmesinden başlayarak kendisi bakımından en fazla bilinebilir olana yönelen bilme etkinliğidir.⁷ Sonuç olarak Aristoteles ilk felsefeyle varlığı varlık olarak, varlığı töz olarak ve varlığı ilk neden olarak (tanrı) olarak ele almıştır.

Aristoteles'in zihnini metafizikle ilgili iki ana problem meşgul etmiştir: Birincisi metafizik olanaklı mıdır? Aristoteles'e göre gerçek olmak bakımından gerçekliğin doğasını inceleyen ve merkezi bir ilkedен evrenin ayrıntılı doğasını çıkararak bir evrensel bilim olan metafizik olanaklıdır.⁸ Nitekim var olan her şey, var olmak bakımından kendine özgü doğaya sahiptir ve var olan her şeyin temelinde yatan ilkeler vardır. Bu ilkelerin bilinmesi, varlığın kendine özgü doğasının bilinmesini de olanaklı kılar.

Aristoteles'in zihnini meşgul eden ikinci problem ise duyuşal olmayan tözlerin var olup olmadığı sorunudur. Aristoteles'e göre "varlık nedir?" sorusu "töz nedir?" sorusuyla özdeşdir. "*Aristoteles, Platon'un varlığı tümel olarak kavramasından dolayı Kategoriler'den başlayarak tümel olanın töz ile nasıl bir bağıntı gösterdiğini soruşturur. Onun birincil ve ikincil derece tözler üzerine yürüttüğü araştırma, asıl var olan varlıkların bireysel ve somut olan şeyler olduğu yolundaki yargıyla sonuçlanır. Aristoteles'e göre töz "bu şey" ve bu şeyin olduğu "öz" olarak düşünülebilir. Töze ilişkin bu belirleme Kategoriler'de karşımıza çıkan birincil ve ikincil dereceden tözlere denk düşer.*"⁹ O halde gerçek anlamda tözün, hem özne bağlamında töz olan ve özü ifade eden şey olduğunu söyleyebiliriz.

⁷ Erkızan, *a.g.m.*, s.12.

⁸ David Ross, *Aristoteles*, çev., Ahmet Arslan vd, İstanbul: Kabcacı Yay., 2002, s.183.

⁹ Erkızan, *a.g.m.*, s.12.

Tümeller, Platon'un idealar teorisinde ileri sürdüğü gibi kendi başlarına var olan tözsel varlıklar mıdır? Özellikle en genel tümeller, yani varlık ve birlik tözler midir? Sonra matematiğin nesnelere tözler midir? Bu soruya Aristoteles, açık olarak olumsuz yanıt vermektedir. Ancak ne tümellerin ne de matematiksel nesnelere tözler olmadıklarını ileri sürmekle birlikte Aristoteles duyusal olmayan tözlerin varlığını kabul etmektedir. Bunlar ilk evrenin hareketsiz hareket ettiricisi olan Tanrı'dır.¹⁰

Hareket eden ve hareket ettirici arasındaki fiziksel bağ, hareketsiz hareket ettiricide bulunamayacağından fizik dışı bir etkinlikten söz edilebilir. Bu durumda Aristoteles'in Tanrı'ya fizik dışı doğa atfedeceği aşikârdır. Nitekim Ona göre, Tanrı salt akıldır (nous) ve hiçbir duyum, gelişme, maddilik içermez.

O halde Tanrı hiçbir madde içermeyen mutlak anlamda energeia/entelecheia'dır. Energeia/ entelecheia bir varlığın kendi yetkinliğini tanımlaması bakımından içkin bir etkinliği ifade eder ki bu içkinlik gene bu bireysel varlığın doğası olmadan kavranamaz. Tanrısal töz bölünemez olan, en yetkin ve mutlak anlamda tek varlıktır. Asıl töz olarak sadece Tanrı mutlak anlamda energeia'dır onda hiçbir olumsuzluktan yani dunamisten söz edilemez. Varlığı ve özü arasında bir boşluk olmadığı için de mükemmellik içerir. Fakat Platon'un aksine kendi kendine düşünen Tanrı her şeyi önceden bilen ve bu dünyaya müdahale eden değildir.¹¹

Tanrı kavramı hem Aristoteles'in hem de Aristoteles sonrası geleneksel metafiziğin en önemli köşe taşlarından biridir. O, bu görüşlerini Metafizik'in onikinci bölümünde ele alır. O, Tanrı'nın varlığını kanıtlarken metafiziğinde bulunan ilkelerden hareket etmektedir. Kozmolojik kanıtın bir biçimi olan bu kanıt şu şekilde ifade edilebilir: Hareket ve zaman töz olmakla beraber ortadan kalkamayan şeylerdir. Zaman ne varlığa gelmiş olabilir, ne de varlıktan kesilebilir. Hareketin de benzer şekilde zaman gibi sürekli olması gerekir. Çünkü zaman, hareketin aynı değilse de

¹⁰ Aristoteles, *Fizik*, çev., Saffet Babür, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997, a1, s. 219; David Ross, *a.g.e.*, s.211.

¹¹ Erkızan, *a.g.m.*, ss.13-14.

onunla birlikte bulunan bir şeydir.¹² Aristoteles'in tanımladığı bu dairesel hareket, sürekli olup ezeli ve ebedidir. Dolayısıyla ezeli-ebedi hareketi meydana getirmek için ezeli-ebedi bir tözün olması gerekir.¹³

Aristoteles'ten sonra metafizik, Ortaçağda ontoloji temelli ilk varlık araştırmasına dönüşmüştür. Bu dönemde Tanrının ontolojik olarak var olduğu ve ruhun ölümsüzlüğü konularını ele alınmıştır.¹⁴ Ortaçağ'da, İlkçağ'ın ontoloji nitelikli metafizik görüşü yerine, teoloji nitelikli metafizik anlayışının zuhur ettiğini söyleyebiliriz. Buna göre, Ortaçağ'ın metafizik anlayışı, var olan her şeyin nedeni ya da kaynağı olan aşkın bir gerçekliğe ilişkin araştırma, var olanları varlık kaynağı olan Tanrı ile ilişkisi içinde ele alma anlamında teoloji olarak metafizikten meydana gelir.¹⁵

Metafizik, Ortaçağ'da felsefi bilimlerin en önemli disiplinidir. Felsefenin tüm özel alanlarının bağlı bulunduğu son temeli gösteren ana bilim olarak görülmüştür.¹⁶ Fakat enteresandır ki, teolojiyle olan yaygın kullanımını, 12.yy'da "Aristoteles Üzerine Yorum" denemesiyle adını duyuran Aquinolu Thomas'a kadar bulamamıştır.

Plotinos'un öğretisi, Ortaçağ düşüncesini en iyi yansıtan düşüncedir diyebiliriz. Plotinos var olanın yapısını "Bir"den doğan sırasıyla "nous", "ruh" ve "madde" olarak tanımlar. Varlık sıralamasında doğada var olanların varlıkça alt düzeyde kaldığı sayı, bu var olanlardan daha üst ve doğadan ayrı var olanların olduğu sonucunu çıkarmıştır. Bu düşünce metafizikteki doğaüstü varlıkların anlaşılması adına önemli bir noktadır. Çünkü böylelikle Ortaçağda metafizik, doğaüstü ve doğayı aşan var olanların nitelikçe daha üst olduğu var olanların araştırılmasını anlamlı kılmıştır.¹⁷

¹² Aristoteles, *Fizik*, a1, s.219; D.Ross, *a.g.e.*, s.211.

¹³ Aristoteles, *Metafizik*, çev., Ahmet Arslan, İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1985, 1072 a, ss.20-30.

¹⁴ A.Çüçen, *Felsefeye Giriş*, Bursa: Asa Kitabevi, 4.baskı, 2005, ss.211-212.

¹⁵ Ahmet Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Bursa: Asa yay., 2001, ss.22-23.

¹⁶ Fritz Heinemann, *Metafizik*, Günümüzde Felsefe Disiplinleri, çev., Doğan Özlem, İstanbul: Ara Yay., 1990, s.129.

¹⁷ Sevgi İyi, *Çağımızda Metafizik Sorunu*, Ankara: Ayraç Yayınevi, 1.Baskı, 1999, s.10, 12.

Antikçağ felsefesi ile Ortaçağ felsefesinin en ayırt edici yanı var olana ilişkin sorularda yatar. Antikçağ filozofu “doğa ve evrenin ana maddesi nedir?” diye sorarken, bir Ortaçağ filozofu, "varlık nedir?" diye sorar. Ortaçağ'la birlikte felsefede, varlığın varlık olarak tümünü kavramaya, anlamaya ilişkin söylemler yer almaya başlayacak; gramer, retorik ve diyalektik aracılığıyla keskinleştirilmiş zihinler en yüce varlığı da bu çerçevede anlamaya, kavramaya çalışacaklardır.¹⁸

Tanrı merkezli Ortaçağ dönemi, varlığı ele alırken Tanrı dünya ilişkisi, yaratma tarzı ve kötülük problemleri esas konusu yapacaktır. Yeni Platoncu çizgisini yüzyıllar boyu koruyan Ortaçağ düşüncesi varlığa gelişi böyle bir ilkeye dayandırdıktan sonra artık, evrende her şey bu en yetkin varlığa göre belirlenecektir. Tek tek varlıklar belli bir sıra düzeni içinde Tanrı'ya göre konumlandırılacaktır. Nitekim Ortaçağ'da felsefenin tipik özelliklerinden biri tanrıbilimsel oluşudur. Bu tanrıbilimsellik Hıristiyanlığı doğal ve aşılmaz kabul eden bir uygarlık haline sokarken; akıl inanılan ve değişmez olan hakikate hizmet eden, üstelik ona bağlı olan bir şey olarak kabul edilmiştir.¹⁹

İnsan akli Tanrı'nın özünü anlayıp açıklayamasa bile, hiç olmazsa Tanrı'nın var olduğunu kavrayabilir. Dünya Tanrı tarafından yaratıldığına göre, tanrısal gücün izleri ve işaretleri ile doludur. Bu işaretleri okumayı bilen, bunların asıl yaratıcısına da ulaşabilir. Tüm gerçekliği metafizik olarak okuma, görünür olanı aşkın bir çerçeve içinde okuma, Ortaçağ'ın kendini kaptırdığı tutumlardan yalnızca biridir.²⁰

Nitekim İlkçağ'ın ontoloji nitelikli metafiziği, Ortaçağ'da yerini teoloji ile ilişkili metafiziğe bırakmıştır. Yeniçağ'da ise ana bilimin bilgi kuramı olmasıyla metafizik bu özelliğinden soyutlanmıştır. Yeniçağ'la birlikte Descartes, Spinoza, Leibniz gibi filozoflar matematiksel önermelerin kesinliğini taşıyan bir metafizik kurmayı hedeflemişlerdir.

¹⁸ Betül Çötüksöken- Saffet Babür, *Ortaçağda Felsefe*, İstanbul: Ara Yay., 1989, s.19.

¹⁹ B. Çötüksöken- S. Babür, *a.g.e.*, s.13, 21.

²⁰ Hançerlioğlu, *a.g.e.*, s.14.

“Modern bilimlerin ve özellikle matematik- fiziğin doğuşu ve gelişmesiyle kendini ifade eden Rönesans Döneminden itibaren başlayan bu metafiziğin en önemli sorunu, bilimlerin gelişmesine paralel olarak dış dünyanın varlığı sorunu olmuştur, ancak bu sorun, Tanrı sorunundan bağımsız olarak ele alınamamıştır. Metafizik, düşüncemizin yarattıklarının dış dünyaya nasıl uygulanabildiklerini ve dış dünyanın matematiksel yapısının zihnimizin yapısıyla olan ilişkilerinin bilgisini araştırmaya başlamıştır. Doğa felsefesinden ayrı olarak düşünilemeyen bu dönem metafiziği, Descartes’tan Kant’a (1724-1804) kadar devam etmiş ve bu dönemin sonunda daha farklı sorunlar, metafiziğin yeni sorunları olarak ortaya çıkmıştır.”²¹

Yeniçağ’da Rönesans ile birlikte bilimlerin kurumsallaşması neticesinde metafizik ile bilimler arasında çekişme yaşanmıştır. Bunun sonucu olarak Aristoteles metafiziği eleştirilerek ona karşı yeni bir matematik ve bağılı olarak da yeni bir matematiksel doğa bilimi inşa edilmiştir. Evrendeki her şey böylelikle matematik ve mekaniğin yasalarına bağılı konuma gelmiştir. Fakat bundan sonra teolojiden ya tamamen bağımsız ya da kısmen teolojik olan yeni metafizikler ortaya çıkmıştır. Descartes, Spinoza, Leibniz ve Wolff’un metafizikleri buna örnek gösterilebilir. Bu metafiziklerde açıklama yerine akla başvurulmuş, bir dedüktif sisteme dayanılarak evrenin yapısı geometrik tarzda kavranmak istenmiştir.²²

Bu yeni dönemde, geleneksel metafiziğe ilk karşı çıkanların başında Descartes (1596-1650) ile Bacon’ı (1561-1626) sıralayabiliriz. Nitekim modern felsefenin kurucusu olan Descartes modern metafiziğin de kurucusu sayılır. Bacon’a gelince onun metafiziğe tepkisi Descartes ile mukayese edildiği zaman daha köktenci niteliktedir.

Bacon metafiziği fiziğin yanında bir doğa bilimi sayar. Bacon’ın metafizik tanımında “doğaüstü”, “doğaötesi” varlıkların ve “var olanların ötesi”nin araştırılması yoktur.²³ “Bilgi güçtür” sözüyle tanınan Bacon’ın skolâstik düşüncede bulunduğu metafizik, insan zekâsını köstekleyen kısır bir uğraştır. İnsan yaşamını

²¹ Ali Osman Gündoğan, *Felsefeye Giriş*, İstanbul: Dem Yayınları, 2.baskı, 2011, s.36.

²² Heinemann, *a.g.e.*, s.130.

²³ İyi, *a.g.e.*, s.14.

istenilen yönde geliştirme gücü yalnızca bilimsel bilgide vardır. Bu bilgiye soyut varsayımlardan kalkan kıyasa dayalı çıkarımla değil, gözlem ve deneye dayanan endüksiyon (tüme varım) yöntemle ulaşılabilir.²⁴ Her ne kadar tümevarım yöntemi, dedüktif yöntemle (tümdengelim) öncüllerin sonucu garanti ettiği bir yol olmasa da Bacon'ın asıl ulaşmak istediği neden sorusuna yanıt aramaktır. Zaten bilimin temel amacı da tek tek önermelerden ziyade gözlem- deney yoluyla genellemelere ulaşmaktır.

Descartes, “Tanrı'nın varlığını” ve “ruhun özünün bilinmesini” ilk felsefenin konusu içine dâhil etmiştir ve metafiziğin teolojik yorumunu Bacon'dan sonra yeniden canlandırmıştır. Tanrının var olan şeylerin varlık nedeni olmasından ziyade bilgi nedeni olduğunu söyler.²⁵ Descartes skolâstik düşünceyi metafiziksel olduğu için değil, yeterince açık-seçik ve kesin bulmadığı gerekçesiyle eleştirir; yöntemsel kuşkuya yer verilmesini önerir ve matematiksel kesinliğin peşine düşer.

Descartes metafizik sisteminde doğal dünya kadar, doğal dünyanın zihin ve Tanrı ile nasıl bir ilişki içinde bulunduğunu betimlemeye çalışmıştır. Daha önceki metafizik sistemlerden, özellikle de Platon'un ve Aziz Augustinus'un sistemlerinden bir takım unsurlar içeren Descartes'in metafizik öğretisi modern zamanların ilk büyük metafizik teorisidir. Ayrıca bu metafizik anlayışı bundan sonraki düşünürlere ilham verecek, Descartes'in bıraktığı bir takım problemler aşılmaya çalışılacaktır.²⁶

Gerçeklik Descartes'e göre, üç tözden Tanrı, ruh ve maddeden meydana gelir. Var olan başka her şey bunların bir modifikasyonu veya münferit bir örneğidir. Buna göre, her düşünce ruhun, yer kaplama da maddenin bir özüdür. Fakat mahiyetleri mevcudiyetlerini gerektiren bu sonlu tözler nedensel bir güce sahip olmayıp, kendi aralarında ayrılmaz bir ilişkiye sahiptirler. Bir anlamda var olan yegâne töz Tanrı'dır. Descartes, “Felsefenin İlkeleri”nde bir tözü, var olmak için kendisinin dışında hiçbir şeye ihtiyaç duymayacak şekilde var olan bir şey, diye tanımlamıştır. Bütün

²⁴ Cemal Yıldırım, *Metafizik Üzerine Bir İrdeleme*, Felsefe Tartışmaları, 11. kitap, İstanbul, Şubat 1992, s.38.

²⁵ İyi, *a.g.e.*, ss.14-15.

²⁶ Richard Popkin, *Metafiziğin Kısa Tarihi*, Metafiziğe Giriş, derleme ve tercüme: Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yay., 2001, s.163.

diğerlerinden mutlak bağımsız olarak tek kendilik Tanrı'dır. Ama başka her şey yalnızca, Tanrı'nın yardımıyla var olabilir. Tanrı tek yaratıcı tözdür.²⁷ O halde evreni açıklamada Descartes metafiziğin mistik öğelerine başvurmuştur. O, diğer Ortaçağın teolojik anlayışından farklı olarak fizik sonrası metafizik yapmamış, fiziği açıklamak için öncelikle metafizikten başlamak gerektiğini savunmuştur.

Locke bilginin kaynağının ne olmadığını araştırırken metafiziğe bilgi kuramına yönelik bir rota çizer. O, gerçekliği sorgulamak yerine insanın anlama yetisi üzerinde durmuştur. Leibniz, metafiziğin Descartesçi anlamını korurken, aynı zamanda metafiziği mantığa yaklaştırarak yeni bir şey gerçekleştirmiştir. Leibniz felsefesinin savunucusu, ontoloji terimini felsefeye kazandıran Christian Wolff ise Tanrı, ruh ve evrenin varlığını ispata dayanan bir metafizik kuramı gerçekleştirmiştir. Wolff metafiziği dört ana bilimi (psikoloji, ontoloji, teoloji, genel kozmolojiyi) dile getiren bir alan olarak görmüştür.²⁸

Tarihsel süreç içinde metafiziğin ele aldığı sorunların çözülebilir olmadığı ve sonuna kadar götürülemediği, salt spekülasyon sorunları olduğu gerekçesiyle metafizik reddedilme yoluna gidilmiştir. *“Daha terim olarak metafiziğin ortaya çıkmasından önce ilk nedenlerin ve ilkelerin araştırılmasının gereksizliğini savunan Sofistler, Ortaçağda tümeller tartışması çerçevesinde nominalist felsefe metafizik karşıtı tutumların ilk akla gelenleridir; ancak metafiziğe karşı en etkin eleştiriler David Hume(1711-1776) ve metafiziğin epistemolojik açıdan imkânsızlığını savunan Kant'tan gelmiştir. Pozitivizm ile birlikte bu metafizik karşıtı tutum daha da yoğun devam etmiştir. Hegel'in (1770-1831) felsefesinin kısa süre içerisinde etkisini yitirmiş olması da doğa bilimlerinin gelişmesine ve metafizik karşıtı tutumların etkisine bağlanmaktadır. Gerek D.Hume gerekse daha sonra A.Comte (1798-1857), metafizik ile ilgilenmenin gereksiz olduğunu, metafizik eserlerinin artık yakılması gerektiğini ısrarla savunmuşlar ve özellikle A.Comte, felsefenin metafizik spekülasyonlardan tamamen temizlenmesi gerektiğini iddia etmiştir.”*²⁹

²⁷ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev., Mesut Akın, İstanbul: Say yay., 1995, ss. 89-90; R.Popkin, *a.g.e.*, s.163.

²⁸ İyi, *a.g.e.*, ss.15, 17.

²⁹ Gündoğan, *a.g.e.*, ss.37-38.

Mantıkçı Pozitivistlerin ilham kaynağı olan David Hume teolojiye dayalı metafizik karşıtlığın en önemli isimlerinden biridir. İnsan doğasının tecrübeye dayalı araştırılmasıyla metafiziğin sahte yüzünden kurtulacağını ve gerçek kimliğine bürüneceğini söyleyen Hume, bir konuşmasında: “Elimize bir cilt söz gelişi bir din bilim ya da okul metafiziği kitabı aldığımızda, soralım: İçinde nicelik ve sayı üzerine deneysel akıl yürütme mi var? Yok. Peki, olgu sorunu ve varoluş üzerine deneysel akıl yürütmeler? O da yok. Atın öyleyse onu ateşe; çünkü içinde safsata ve kuruntudan başka bir şey olamaz.”³⁰ demiştir.

Hume’a göre tecrübeye dayanmayan metafizik bulanık ve karışık akıl yürütmelerin adından ibarettir.³¹ Doğal olanın aksine sıradan bir yaşam için zorunlu olan inançlar, metafiziksel illüzyonlar abartılıdır ve onlar bilinmeyenle ilgili doğrulanamaz nedenler, ilkeler ve niteliklerdir. Ona göre metafizikçiler ilk madde, özsel formlar, tözler, ilinekler, gizil niteliklerden bahsettiklerinde, anlamsız sözcükleri kullanıyor ve böylece çok saçma, sofistike teoriler üretiyorlardı. Ayrıca kesin bilgiye ulaşmada insan aklını hayvandan üstün görmeyen Hume’un diğer tepkisi rasyonalist filozofların insan aklına tanıdıkları üstün bilme gücüne yönelik olmuştur.³²

18.yy’da metafiziğin bilimsel olup olamayacağı tartışılırken Kartezyen felsefe ve Hume’un ampirik anlayışından etkilenen Kant, bilgi teorisi ve akla dayalı metafizik eleştirisiyle devrim yaratmıştır. Kant bir bilim olarak metafiziğin olanaklı olup olmadığını sorarak işe başlar. Ona göre “Eğer bir bilginin bilim olarak serimlenmesi isteniyorsa, her şeyden önce onu diğer bilgilerden ayıranın, yani ona özgü olanın kesinlikle belirlenebilmesi gerekir; aksi halde bütün bilimlerin sınırları birbirine karışır ve hiç biri kendi yapısına göre, esaslı bir biçimde ele alınamaz.”³³

³⁰ David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev., Oruç Aruoba, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1976, s.135.

³¹ İyi, *a.g.e.*, s.17.

³² Gerald Hanratty, *Aydınlanma Filozofları: Locke-Hume ve Berkeley*, çev., Tuncay İmamoğlu-Celal Büyük, İstanbul: Anka yay., 2002, ss.69-71.

³³ Immanuel Kant, *Prolegomena*, çev., Ioanna Kuçuradi-Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002, s.13.

Kant'a göre metafizik, aklın deneyden hiç bir şey almayan (a priori) çalışmasının ürünü olmalıdır. Çünkü metafizik, kavramı gereği ampirik (a posteriori) yargılar kullanamaz. Ayrıca metafiziğin bir bilim olabilmesi için, yüklemi öznesinde gizli olan analitik yargılar yerine bilgi ufkumuzu genişleten sentetik yargıları kullanması gerekir.

Kant'a göre sentetik a priori önermelerin nasıl mümkün olduğu sorusu, metafizik bir bilim olarak nasıl mümkündür sorusuyla eşitir. Eğer matematik sentetik a priori ise ve bilimin en güzel örneği ise metafizikte en azından o yola girebilir. Peki bunların sentezi nasıl mümkündür? ³⁴

Kant'ın bu soruya cevabı, varlığı fenomen ve bu görünen alemin temelini teşkil eden noumen (kendi başına var olan alem) olarak ikiye böler. Fenomeni biz, insanın sahip olduğu kategoriler ve zaman-mekân ile kavrarken, numeni akılla kavrarız fakat Kant'a göre kendinde şeylerin bilgisine ulaşamayız. Çünkü bilginin formunun bilen öznenen gelmesi yani nesnelere bizim apriori formlarımıza uymaları sebebiyle nesnelere bize göründükleri şekliyle biliriz. Bu numenlerin var olmadığı anlamına gelmez çünkü numenler olmazsa görünüşler boş bir görüntü kalacak, bilgi inkâr edilmiş olacaktır. Bilgi söz konusu olduğunda duyu dışında anlama yetisinin a priori formlarını (zaman-mekân) da kullanmaktayız Numenlerin yok sayılması demek anlama yetisinin kavramlarını da yok saymak olacaktır. ³⁵

Çünkü Kant'a göre bilgi, bilen özne ile 'kendinde şeylerin' (noumena) etkileşiminin bir sonucudur. Zihnimiz, bilginin içinde şekillendiği saf (a priori) formları (zaman ve mekân) ve kavramları (kategoriler) ile saf ilkeleri sağlarken kendinde şeyler de hissetme kapasitemizi etkilemek suretiyle bilginin içeriğini yani hammaddesini sağlarlar. ³⁶

³⁴ Aliye Kovanlıkaya, *Kant'ın Metafizik Eleştirisi*, Kant Sonrası Metafizik Üzerine Konuşmalar, İstanbul: Küre Yayınları, 2012, s.21.

³⁵ Immanuel Kant, *Prolegomena*, ss.64-65; Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev., Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 1993, ss.161-162.

³⁶ Şahabettin Yalçın, *Kant'ta Matematiğin Felsefi Temelleri*, Felsefe Dünyası, Sayı:37, 2003/1, ss.131-132.

O halde Kant'ın numen- fenomen ayrımı; metafiziğin konularının algımızı aşması itibariyle metafizik bilginin olanaksızlığını göstermiştir. Şöyle ki: Kant "neyi bilebiliriz" sorusunu sorduğu Saf Aklın Eleştirisi'nde Tanrı, ölümsüzlük, özgürlük ve ruhun gerçekliği gibi deney dünyasına ait olmayan şeyleri bilemeyeceğimizi söylemektedir. Fakat metafiziğin konusu olan şeylere ait tasarımlarımız mevcuttur. Kant'a göre bunlar saf aklın ideleridir. İde, duylarda kendisine karşılık gelen hiçbir nesnenin verilmediği zorunlu akıl kavramıdır. Akıl, anlama yetisinin kavramlarını düzenler ve bu kavramların birliğini sağlar.

Kant metafizik konuların teorik-bilimsel bir değeri olmamakla birlikte pratik-ahlaksal bir değeri olduğundan bahseder. Çünkü Ona göre insan sadece bilme ihtiyacı olan bir varlık değildir; aynı zamanda eyleme, davranışta bulunma ihtiyacı olan bir varlıktır. Yani aklın hem teorik hem de pratik bir yanı vardır. Eylem veya ona konu olan ahlak ise Tanrı'ya, ruhun varlığına, özgürlüğe ve ölümsüzlüğe inanmamızı gerektirir, onları talep eder. Bu kavramlar bilim için bir değer içermezlerse de ahlak için vazgeçilmezdirler. Nitekim Kant bundan dolayı bir ahlak metafiziği yaratmaktan çekinmez ve Pratik Aklın eleştirisinde pratik akla dayalı metafiziğe kapı aralamıştır.³⁷

19.yy'da Kant'ın metafizik karşıtlığının daha ötesinde olan, pozitivist bilimlerin etkisiyle gelişen, temsilciliğini Auguste Comte'un yaptığı pozitivist felsefe anlayışı gelişmiştir. Pozitivizmin ana iddiası metafiziğin hiçbir değeri olmadığıdır. Bu anlayış metafiziği, dinsel olanın sağlaması olarak görür ve bu tür spekülasyonların yersizliğini belirtir.

Carnap (Viyana Çevresi) metafiziği deneyden bağımsız dolayısıyla doğrulanabilirliği olmayan önermelerden oluşan bir alan olarak tanımlar. "Meta" terimi Viyana çevresinde "sonra" anlamından çok "öte" anlamıyla kullanılır. Onlar öte kavramıyla " var olanın dışında kalanlar"ı değil, "gözlenebilir olgular" olarak deneyin dışında kalanları kastederler.³⁸

³⁷ I. Kant, *Artı Usun Eleştirisi*, s. 367; Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Vadi yay., Ankara 1994, ss.36-37.

³⁸ İyi, *a.g.e.*, s.109,114-115.

Viyana çevresinin deney olarak tanımladıkları “gözlenebilir olgular” iken, Bergson’da deney zihinsel bir etkinliğin ürünü olan “iç süre” dir.³⁹ Bergson zekânın yerini sezgi alan bir metafizik kurma çabasındadır. Yaşadığı çağda büyük etki uyandıran Kant’ın aksine felsefe, Bergson’a göre bilgisine sahip olamayız gerekçesiyle metafizikten sıyrılmamalıdır. Metafizik ve bilim arasındaki bağ kopmamalı bunu sezgi sağlamalıdır. Sezginin nesnesi de süre olduğundan metafizik mutlak olana yöneliştir.

Bergson’un çağdaşlarından Hareket Felsefesinin kurucusu Blondel’e göre ise herkesin kendine özgü metafizik kurma çabası vardır. Blondel metafiziğin amacını şöyle dile getirir: “Bütün fizik şekillerinin, beşeri actionun ferdi ve sosyal şekillerinin üstünde bize amaç gösteren metafizik, aynı zamanda bizim irademizi aydınlatmaya ve iletmeye hizmet eder. Biz tecrübe dünyasını aşkın dünyaya bağlamak zorunda olan metafizik varlıklarız.”⁴⁰

Yine o döneme damgasını vuran Heidegger; ilimin mevcudiyetini metafizikten aldığı takdirde en mühim vazifesini, daima yenileştirerek yapabileceğini söyler. Çünkü bu vazife, bilgileri toplamak ve tasnif etmekten ibaret değildir; belki bütün hakikati, tabiatta ve tarihte, devamlı bir yenileşme içinde icra etmektir. Heidegger'e göre metafizik insan tabiatına aittir. O, ne bir mektep felsefesinin payıdır, ne de fantastik düşüncelerin kanat açtığı bir alandır; o mevcudiyetin içinde esaslı bir andır; bizzat mevcudiyettir. Hiç bir ilmin katiyeti metafiziğin ciddiyetine ulaşamaz.⁴¹

Fichte (1762-1714) ile başlayan 20.asırda Heidegger tarafından ortaya konulmuş bu modern metafizik, insanın temeli, doğası ve varoluşu çerçevesinde konumlanmıştır. Bu metafizik insanı sadece akıl varlığı olarak ele almayı onu dünya, tarih ve insanlığa bağlamıştır. İnsanın neliği ve doğası sorunu olarak varoluş,

³⁹ İyi, *a.g.e.*, ss.121-122.

⁴⁰ Ali Osman Gündoğan, *M.Blondel’in Felsefesi ve Türkiye’ye Etkisi*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum,1991,s.51.

⁴¹ Martin Heidegger, *Metafizik Nedir*, çev., Mahzar Şevket İpşiroğlu-Suat Kemal Yetkin, İstanbul : Kaknüs yay., 1998, ss. 54-55.

etik, sjeler arası felsefe hatta sosyolojik sorun, tarihin anlamıyla ilgili sorunlar bu dönemin belirleyici konuları olmuştur.⁴²

Dolayısıyla Modern çağ ile birlikte teoloji metafizikten sıyrılmış, ontolojik temelli metafizik yerini bilgi temelli bir metafiziğe bırakmıştır. Bunun nedeni varlığa giden yolun kesin bilgiden geçmesidir. Varlığın varlığından önce kesin şekilde bilinmesi, farkındalığının sağlanması ve bir nevi sezilmesi gerekir. Böyle bir ontoloji ise epistemoloji temelli metafizik adını alır. 19.yy beraberinde varlığı madde ve maddeyi de bilimin konusu yapmıştır.⁴³ Bunun sonucunda 18 ve 19.yylerde dış dünyanın gerçekliği, başka zihinlerin varlığı, a priori bilginin olanağı, bellek, duyum, soyutlama gibi konularla metafiziğin alanı genişlemiştir.⁴⁴

Günümüzün metafiziği ise gerek bilimin gerekse felsefe disiplinlerinin araştırma alanlarının dışında kalan problemleri inceleyecek disiplin olarak görlmektedir. Nitekim çağımızın fenomenologları ve varoluşçularına baktığımızda, metafizik konusunda Hegelci idealizmi ve analitik felsefeyi benimsediklerini görürüz. Onlara göre metafizik, gözlem ve deneyin dışındadır ve gerçeklik hakkında a priori akıl yrtmelere sahip değildir.⁴⁵

Sonuç olarak tarihin bazı dönemlerinde metafizik, ortadan kalkma fikriyle karşılaşsa da, ilk felsefe yerine son felsefe olarak anılsa da; metafiziği yok saymak demek Descartes'in ‘‘Felsefe, kökü metafizik, gövdesi fizik, dalları diğer bilimler olan bir ağaca benzer’’ sözünü inkâr edip, felsefeyi köksüz bırakmak demektir.

⁴² Gündoğan, *a.g.e.*, s.37.

⁴³ Çüçen, *a.g.e.*, s. 212.

⁴⁴ İyi, *a.g.e.*, s.10.

⁴⁵ Sosyal Bilimler Ansiklopedisi, *Metafizik Maddesi*, İstanbul: Risale Yayınları, Cilt:3, 1990, s.15.

1.BÖLÜM

BERGSON'UN METAFİZİK ANLAYIŞI

1.Bergson'u Metafiziğe Yönelten Sebepler

Bergson, her ne kadar naif bir üslupla eserlerini yazdıysa da, psikolojik temele dayanan bir metafizik kurma çabasının etkisiyle kavramlarında dinamik bir süreç boy göstermiş böylece yazılarında basit bir mantık metodundan uzaklaşmıştır. Ayrıca tek bir felsefi tezi birden çok eserinde karmaşık şekilde ele alınca anlaşılması güç bir filozof olarak karşımıza çıkmıştır.⁴⁶ Dolayısıyla Bergson'un düşüncelerini daha iyi idrak etmek için öncelikle hayatındaki dönüm noktalarına ve Onu bu süreçte etkileyen döneminin fikir akımlarına bakmamız gerekir.

8 Ekim 1959'da Yahudi kökenli bir baba ile İrlandalı bir annenin çocuğu olarak Paris'te dünyaya gelen Bergson'un belki ilk kırılma noktası, Yahudi bir gelenekten gelmesine rağmen dini inançlarında liberal olması ve orta yaşlarında Hıristiyanlığa ve de özellikle Katolikliğe yönelmesidir. Nitekim "Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı" adlı eserinde Hıristiyan mistiklerine verdiği önem açıkça görülebilir. Fakat İkinci Dünya Savaşı dolayısıyla yayılan antisemitizmin (Yahudi karşıtlığı) sonuçlarını öngördüğünden dinini değiştirmemiş aksine Yahudi düşmanlığının azalması koşuluyla Katolik kilisesine vaftiz olacağını belirtmiştir. Fakat bu olay gerçekleşmemiş ve 3 Ocak 1941 yılında adını Yahudi olarak kaydettirmek için kuyrukta beklemiştir.⁴⁷

Bergson lise yıllarında önce matematiğe, sonra felsefeye ilgi duymuştur. École Normale Supérieure'de (Yüksek Öğretmenler Okulu) felsefe eğitimini

⁴⁶ Nurettin Topçu, *Bergson*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998, ss.17-18.

⁴⁷ Ali Osman Gündoğan, *Bergson*, İstanbul: Say Yayınları, 2010, s.15.

sürdürürken determinist bilim ve dünya karşısında zorunsuzluğu savunan Emil Boutreaux ve koyu bir Katolik olarak pozitivizm eleştirisi yapan Ollè- Laprunne ile tanışmıştır. Hayatında diğer önemli etkileri ise Stuart Mill ve evrimciliğin önemli ismi Herbert Spencer sağlamıştır. Ayrıca bu dönemde Platon felsefesini okumuş ek olarak doğa bilimlerini özellikle de biyolojiyi araştırmıştır. Nitekim tüm bu etkilenmelerin bir sonucu olarak Bergson, on yedinci yüzyıldan beri düşünceye hâkim olan metafiziğe mesafe alarak pozitif bilimlere yönelmiştir. Herbert Spencer'ın evrimciliğinde çağdaş biyolojinin gelişimine uygun bir doğa felsefesi bulunduğu inanmıştır. Ancak Spencer'ın felsefesindeki zaman fikri fiziğe ve mekaniğe uygundur. Bergson bu zaman anlayışının gerçekliği açıklamadığı, kavramsal olduğu ve içeriğinin boş kaldığı görüşündedir. Bu yüzden zamanın bilincine nasıl ulaşabiliriz sorusunu düşünmüş ve Spencer'ın yok saydığı süreyi zamanla birlikte ele almıştır. Böylelikle doğa bilimlerinden psikolojiye geçiş yaparak, bilincin verilerini araştırma konusu yapmıştır. İngiliz Felsefesinden sıyrılıp, Fransız entelektüalizmini eleştirmesine rağmen Alman İdealizmini benimseyen Fransız spiritualizmine ılımlı yaklaşımında ise hocaları Ollè- Laprunne ve Emil Boutreaux etkisi göz ardı edilemez.⁴⁸

Bergson École Normale Supérieure'de ders vermeden önce çeşitli liselerde felsefe öğretmenliği yapmıştır. Bu süre zarfında Bergson'un doktora tezi olarak kabul gören “Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri Üzerine Deneme”sinde (1888) bilincin hafıza olarak ele alındığını ve sürenin varlığın bir ilkesi olduğunu görürüz. Böylelikle Bergson, psişik bir hayatı tahlil ederken, bir bilinç nesnesi olarak ben neyim sorusuna yanıt aramıştır. “Madde ve Hafıza” (1896) adlı eserinde ise ben ile evren arasındaki ilişkinin ne olduğunu sorgulamıştır. Peki, evren nedir? İşte bu sorunun cevabı ise “Yaratıcı Tekâmül” (1907) eserindedir. 1914'te Fransız Akademisi'ne üye seçilen Bergson, Collège de France'da profesör olarak görev yapmıştır. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Cenevre'de kurulan Milletler Cemiyeti'nin ilmi işbirliği komisyonuna başkan seçilmiştir. 1924'ten sonra sağlık sorunları sebebiyle inzivaya çekilen Bergson, 1932 yılında sadece evden çıkarak Collège de France'daki dostlarını ziyaret etmiştir. İnziva sırasında yazdığı “Ahlak ve

⁴⁸ Gündoğan, *a.g.e.*, ss.16-18.

Dinin İki Kaynağı” (1932) eserinde mistik bir ahlak sistemi kurmuştur. Grenoble’de felsefe profesörü olan Jacques Chevalier’yi bu eseri en iyi anladığı gerekçesiyle Bergson madalyasını kendi eliyle takmıştır. Dört eserden başka filozofun Gülme (1900), Süre ve Eşzamanlılık (1922) gibi iki kitabı da vardır. Bu eserler Bergson’un genel öğretisini özel sorunlara uygulamaktadır. Bunlardan başka, Zihin Kudreti (1919) ve Düşünce ve Devingen (1919) başlıklı kitaplar, Bergson’un kendisi tarafından derlenmiş olup, eski makalelerini içerir. Bergson, son hâlini almamış metinlerinin, ders notlarının, mektuplarının vefatından sonra yayınlanmamasını vasiyet etmiştir. Birçok hayati esere imza atan Bergson 1928 yılında Nobel Edebiyat Ödülü’ne layık görülmüş, geçirdiği felç sebebiyle 4 Ocak 1941 yılında Paris’te vefat etmiştir.⁴⁹

Bergson’un hayatını kısaca gözden geçirdikten sonra, felsefesine başlamadan önce teneffüs ettiği felsefi havanın da bilinmesi gerekir. Bu hava scientizm (bilimcilik), pozitivism ve rölativizm adlarıyla üç zümrede toplanabilir.

Bilimciliğin en temel iddiası kâinatın bir olduğu ve bütün olaylarında ilmi bilgi ile idrakidir. İlmî bilginin en son haddi ise evrensel bir matematiktir O halde metafizik imkânsızdır. Metafizik onlara göre olsa olsa müspet ilimlerin çevrelediği bilgiler alanında yapılabilir. Metafiziğin eski zamanlarda ne konusu ne yöntemi vardır, dolayısıyla bilimlerin ilerlemesiyle cehaletin bir kitabesi olan metafizik yok olmaya mahkûm kalacaktır. Pozitivism de bilimciliğe benzer bir görüşle metafiziğin mümkün olmadığını çünkü ne konusu, ne metodu ne de bilgi vasıtalarıyla ayrı olan bir ruhiyatın mümkün olduğundan bahseder. Ruhiyatta kullanılan içe bakış yönteminin sıhhati ve isabeti yoktur. Beynimizin hareketlerinin bir sonucu olan şuuru mevcut bir olay gibi kurgulamak, kendi kuruntumuzdan başka bir şey değildir. Rölativizm ise kâinatın bir ve evrensel olmasından ayrıca ruhun yerine şuurun varlığından hareket ederek; hayatta madde olanlardan, ruhta da hayatta olanlardan başka bir şey olmadığını söyler. Ruh bedenın hizmetçisidir. Beden ise evrensel

⁴⁹ Gündoğan, *Bergson*, ss.18-19; Topçu, *Bergson*, ss.11-13.

mihanikiliğin yani maddi alanın bir parçasıdır. O halde hürriyet denilen bir şey de yoktur.⁵⁰

Kısaca bu üç zümrenin ortak düşüncesinden Bergson'un yaşadığı 19.yy'ın ikinci yarısı ve 20.yy'ın ilk yarısı sırasında bilgi teorisinde metafiziğin ve ruhaniyetin reddini görürken, ontoloji alanında evrensel bir mekaniklik ve determinist bakış açısıyla madde- ruh arasında ayrımın olmadığına ve hürriyetin inkarına rastlarız.

Bergson içinde bulunduğu dönemin tüm bu tutumlarına eleştirel bir bakış açısıyla karşı çıkmış, yaşadığı dönemde fikir değişikliğinin olması gerektiğine inanmıştır. Fakat bu cereyan önce Kant'ta teşekkül ettikten sonra kuvvetlenerek meşhur kimyacı Berthelot, Auguste Comte, Renan ve Taine'ler vasıtasıyla Fransa'nın elli yıllık felsefe muhitleri arasından geçip giderken, Maupassant ve Zola gibi edebiyatçıları ve de siyaset, ahlak, teoloji, eğitim gibi teorileri etkilemiştir. İngiltere'ye gelince aynı pozitivism ve maddecilik saltanatı bir yandan Spencer'in tekâmülcü agnostizmde, diğer taraftan Darwin ve yandaşlarının hayatın bütün istihalelerini maddi ve dış tesirlerde gören felsefesinde vücut bulmuştur. Almanya'da ise Moleschott, Büchner, Haeckel gibi Darwinci materyalistler somut tecrübelerle karşı olanca imanlarını haykırırken sadece Alman teolojisi ilhamını belirsiz ve eklektik spiritualizmden almıştır. Schopenhauer, Hartmann, Nietzsche gibi filozoflar ise Kant'ın mezhebini ayrı ayrı değiştirirken, Herbart, Fechner, Lotze ve Wundt gibi bilim adamları sadece tecrübî ve matematiksel bir ruhaniyet kurmaya çalışmıştır.⁵¹

Bergson felsefeye başladığı zaman Avrupa'da Kant rölativizminin dal budak salmış olduğunu görürüz. 18.yy'ın ikinci yarısında Kant, gelenekçi felsefenin hakikati arama çabasını abes bulup, öncelikle şuurun kabiliyetlerinin araştırılması yani hakikati tanımaya yetkin olup olmadığının anlaşılması gerektiğini öngörür. Nitekim Kant, eşyanın gerçek yapısı olan numenleri şuurun asla bilemeyeceğini bulmuştur. Dolayısıyla Kant'ın kritisizmi zihnimizin yapılışındaki kabiliyetsizliğin bir sonucu olarak sübjektif bir rölativizme kapı aralamıştır. Kant'a göre insan zihni sadece eşyaları bize gördükleri şekliyle bilebilir yani biz sadece fenomenleri biliriz fakat

⁵⁰ Mustafa Şekip Tunç, *Yaratıcı Tekâmül'e Önsöz*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1947, ss.3-4.

⁵¹ Tunç, *a.g.e.*, ss.4-5.

numenleri asla tanıyamayız. Bu yüzden metafizik yapmak olanaksızdır. Fakat Bergson, Kant'ı numenlerin tanınmaz oluşu fikrine sürükleyen hataların sebeplerini araştırır. Birincisi Kant'a göre bilginin maddesi ile şekli başka şeylerdir. Zekâ ise bu ikisi arasında ilişki kurma yeteneğidir. Bizde mevcut olan kategoriler vasıtasıyla bilginin nesnesinden gelen içerik bilgiyi oluşturur. Fakat Kant ilişkileri kuran bu kalıpların nasıl meydana geldiğini açıklamamıştır. İkincisi, zihnimizin sürekli oluş halinde olduğuna inanmayan Kant sürenin varlığını tanımadığı gibi zaman-mekânı birbirinden ayırmıyordu. Dolayısıyla numenlere ait bir sezgiye de inanmamıştır. Son olarak Kant, zihnin zekânın sınırları dışına taşabileceğini düşünmüyor, duyular ve şuurla ulaşılan realitenin gerçek olmadığını, asıl realitenin numenler olduğunu söylemiştir.⁵²

Tüm bu sebeplerden ötürü Bergson rölâtivistlere yani Kantçı olanlara, determinizmin yalnız hammadde alanında geçtiğini, hayatın bir imkânlar alanı iken ruhun hürriyet alanı olduğunu söyler. Ayrıca bedene nispetin esasen ayrı ve müstakil olduğundan bahseder. Bergson'a göre hayat ancak hürriyet alanında fetihlerini gösterir ve hayatın ilerde insan şekline varması bu fetihleri açıklar niteliktedir.⁵³

Kant zihnimizdeki kategorilerle numenlerin bilinemeyeceğini söylemekle beraber aslında bir yargıya varır hâlbuki bilmediğimiz bir şey için yargıda bulunamayız. Ayrıca nerede başlayıp nerede bittiği hakkında bilgi sahibi olmadığımız numen ve fenomen arasında ayırım yapmak ne derece doğrudur. Nitekim Kant numen- fenomen arasındaki ilişkiyi açıklayamayarak, epistemolojide rasyonel-deneycilik adını verdiğimiz Pozitivizm ve de Alman idealizmi üzerinde etkili olmuştur. Numen- fenomen arasındaki ilişkiyi Fichte ben-ben olmayan, Schelling tin-doğa, Schopenhauer irade-dünya arasındaki ilişki şeklinde devam ettirmişlerdir. Hegel ise bu boşluğu tüm sınırları çizilmiş mutlak idealist anlayışla yani geist ve diğer varlıklar arasındaki ilişki şeklinde kaldırmayı denemiştir.

Alman idealizminin en önemli temsilcilerinden Hegel metafiziksel spekülasyonu en üst noktasına kadar götürmüş, doğa ve tarihi, Evrensel Ruh'un

⁵² Topçu, *a.g.e.*, ss.19-20.

⁵³ Tunç, *a.g.e.*, s.7.

(Geist-tin-akıl) kendi içinde taşıdığı imkânları dışsallaştırmasını kendini doğada ve tarihte gerçekleşmesine bağlamıştır. Hegel “Akli olan gerçektir, gerçek olan aklidir”⁵⁴ ünlü sözüyle akli insan dışında bir unsur olarak algılasa da insanı, evreni, tarihi oluşturan ve yöneten ilke olarak görmüştür. Ona göre bütün oluş, varlık bu manevi nitelikteki aklın kendini aşmasından ibarettir. Belirli amaca doğru zorunlulukla ilerleyen bir tarih anlayışında insanın yaratıcılığına yön veren özgürlük yok sayılmıştır. Aynı zamanda bir amaca doğru da ilerlediğinden bu amacın dışında herhangi bir olayın olması da mümkün değildir. Çünkü büyük adamlar, tarihi uluslar sadece Evrensel Us’un belli bir zamandaki planını gerçekleştirmeye yarayan araçlardır. Buna Hegel, “Usun Hiylesi” der.⁵⁵

Ontolojik düzeyde fenomen-numen ayrımını ortadan kaldıran Hegel’in mutlak idealizm anlayışı da özne-nesne ikilemini aşmada işe yaramayınca Kant rölativizmi varlığını sürdürmüş, idealizm ise daha da güçlenmiştir. İnsanı sadece bir akıl ve zihin varlığı olarak gören Hegelci anlayışa Bergson’un dışında, Kierkegaard, Nietzsche ve Schopenhauer gibi kendinden önceki filozoflar tepki göstermiştir.

Fakat bunun tam tersine Bergson, yaşadığı dönemde Spinoza, Condillac ve Hegel’den ilhamını alan Hippolyte Taine’in zihincilik anlayışıyla karşılaşmıştır. Taine göre, duyumlar değişik haller almaları suretiyle insanın bütün melekelerini meydana getiren basit elemanlardır. Bu basit elemanları bilmek onlardan meydana gelen girift kaotik dünyayı tanımlamak için yeterlidir. Yani zihin olgularını duyumlara, duyumları da harekete irca eden Taine böylelikle şuurun mekanik açıklamasını yapmıştır. Ona göre, duyumlar, birleşmelerle bütün ruhsal olayları meydana getiren ruhsal atomlardan ibarettir. Bergson, zihincileri mekanik bir dünya görüşü ve zekâyı realiteyi tanımada tek araç kullandıkları için eleştirir. Çünkü Bergson’a göre sürenin esas realite olduğu göz ardı edilmiş, zekâ şuurun bütünü olarak görülmüştür.⁵⁶

⁵⁴ G.W.Friedrich Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev., Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal yayınları, 1991, s.29.

⁵⁵ Macit Gökberk, *Hegel’in Felsefesi-Yaşayan Yönleriyle*, Felsefe Arkivi, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1972, s.16.

⁵⁶ Topçu, *a.g.e.*, ss.22-24.

Bergson bayraktarı Taine olan siyantistlere kâinatın bir değil, hiç olmazsa iki olduğu ve bir taraftan ilmin özüyle, matematik metodla bilinen bir madde âlemi varsa bir tarafta da ilim bilgisi ve matematik metodunun dışında metafizikle edinilebilecek bir hayat âlemi olduğunu söylemiştir. Ona göre müspet ilimlerden farklı olan metafiziğin kendine has konu ve metodu vardır, ilim ne kadar ilerlese de felsefenin vücut ve lüzumuna hanel gelmeyecektir.⁵⁷

Hegel'den sonra felsefenin sınırı problemi tekrar gündeme gelmiş, felsefe bilginin bir bilimi olmaya başlarken, metotları incelediği ilimlere dayanmıştır. Bu ilimler Marburglu Yeni Kantçılarda tabiat ilimleridir. Psikoloji ve mantık felsefeden ayrılmıştır. Öte yandan Dilthey da tarihçi bir bakış açısıyla bir rölativizme varmıştır. Felsefenin bu konuma gelmesinde 20.yy'ın önemli ismi Husserl'in fenomenolojisi göz ardı edilemez. Avrupa'da hâkim olan pozitivism, Kant'ın epistemolojisinden kaynaklanmakla birlikte, Bacon tarafından hazırlanmış A.Comte tarafından tesis edilerek sadece bilim sahasında değil felsefe, etik, sosyoloji, psikoloji hatta siyasette de egemen olmuştur.⁵⁸

A.Comte, numeni tanımamızın imkânsızlığı konusunda Kant'ın görüşlerini ileri götürerek, numen denen şeylerin mevcut olmadığı dolayısıyla metafiziğin rüyadan başka bir şey olmadığını savunmuştur. Comte'a göre, tüm eşyalar duyularımızın yardımıyla tanınabilen fenomenlerden öte varlıklar değildir, olayların bilgisini de bize ilimler verir. Şuurun yani süjenin bilgisi ise bize dışarıdan verilen bir olay değildir çünkü ne deney vasıtasıyla ne de determinizm şartları içinde tahlili söz konusu olamaz. Comte bu güçlüğü ortadan kaldırmak için şuurun bilgisini yani psikolojiyi de inkâra gitmiştir. Süjeye ait bilgileri bize objenin bilimi olan biyoloji ve henüz doğmakta olan sosyoloji birlikte verebilir demiştir. Böylece süje objeye, şuur eşyaya irca edilmiş yani zihnimizin eşyaya tabi olması objektif rölativizmi meydana çıkarmıştır. İlimler bize dış dünyanın bilgisini vermekten başka bilgi sağlayamaz o halde metafizik bilgi imkânsız, metafizik araştırması ise saçma ve mutlak surette muhtevassız bir araştırmadır.⁵⁹

⁵⁷ Tunç, *a.g.e.*, s.6.

⁵⁸ Gündoğan, *a.g.e.*, ss.39-40.

⁵⁹ Topçu, *a.g.e.*, ss.21-22.

Öyleyse pozitivistin temsilcisi A.Comte'un Kant'ın numeni nesnel bir şey olarak görüp, numen-fenomen arasındaki ilişkiyi neden-etki arasındaki ilişki gibi ele aldığını düşünerek metafiziğe karşı çıkmıştır.

Bergson ise pozitivistlere şunu demiştir: Metafizik mümkündür; kendine has konusu ve metodu vardır. Diğer ilimlerden ayrı ve başlı başına mevcut bir ruhiyat da mümkündür. Şuuru bir gölge-olay, yani beyindeki hareketlerin bir neticesi sayan teori abeslerle doludur. Hâlbuki ruh nev'i şahsına münhasır, hem de müspet bir realitedir. Ruhiyatın kullandığı "içe bakış metodu" kendi alanında müspet ilimlerin kullandıkları "dışa bakış" yöntemi kadar değerlidir. A.Comte'un sübjektif olması dolayısıyla eleştirdiği içe bakış yönteminin mahiyeti iyi anlaşılır ve kullanımında hata olmazsa, rölatif olmayan kusursuz, uygun, vasıtasız ve mutlak bilgi verebilir.⁶⁰

Bergson'a Darwin ve Spencer'in evrimciliğinin de önemli etkileri vardır. *"Önce Lamark, "selection" fikri ile canlıların, varlıklarını devam ettirmek esasına bağlı içsel gayeciliğe uyarak gittikçe çoğalan seriler halinde arz üzerinde yayılışlarını açıklaması ile varlıkların tanınmasında zihinleri, statik cevher fikrinden dinamik iktidar fikrine geçirmiştir. Kâinatta cevher aramayıp oluşan safhalarını tanıma, yani kainâtın statik cevherinden geçip onun dinamik iktidarını tanıma önce Hegel tarafından sonra Darwin'in hayatın arz üzerine yayılışını açıklayan kavramı ile en nihayet Bergson'un hayat hamlesi dediği yaratıcı kudretin tanınması sayesinde felsefenin esaslı işi haline gelebilmiştir. Bu umumi oluş fikrinden Boutroux, zorunsuzluk felsefesini Bergson da aynı prensibe dayanarak "libre arbitre" fikrini çıkaracaktır."*⁶¹ Böylece oluş, zorunluluktan çıkıp yeniden meydana geliş olarak bizdeki hürriyeti (libertè) meydana getirecektir.

Herbert Spencer, Darwincilikten ilhamını alarak evrimcilik felsefesini sistemleştirmiştir. Spencer'a göre değişme eşyanın cevheridir. Spencer'a göre gelişen hayat, başlangıçta ortak bir yapı sergileyen ve gelişmemiş bir durum iken, sonrasında gelişmiş bir düzene doğru evrimleşmektedir. Hayat, iç ilişkilerin sürekli olarak dış

⁶⁰ Tunç, *a.g.e.*, ss.6-7.

⁶¹ Topçu, *a.g.e.*, s.24.

ilişkilere göre ayarlanmasıdır. Hayatın tamlığı ise bunların karşılıklı olan uygunluğunun tamlığına bağlıdır.⁶² Nitekim Spencer'in Darwin'in doğal ayıklama ve de Lamark'ın edinilmiş karakteristik özelliklerin miras kaldığına ilişkin teorilerine ılıman yaklaşımlarını göz önüne alırsak; insanın hem fiziksel hem de zihinsel açıdan doğuştan gelen özelliklerinin aktarılmasıyla daha ileri bir düzeye ulaşacağını çıkartabiliriz.⁶³ Böylece Spencer'in evrimci bir iyimser olduğu, homojen bir yapıdan heterojen bir yapıya geçiş olarak evrimi açıkladığı ortadadır. Bergson yaratıcılığın rol oynamadığı böyle bir evrimciliğin evrim safhalarını açıklamada yetersiz kalacağını göz önüne alarak Spencer'i oldukça eleştirmiştir. Çünkü evrim açıklanırken tekrar evrimi anlatmak sonsuz bir geri gidişten başkasını bize vermez. Bergson bunu şu sözleriyle anlatır: *“Spencer'in doktrini tekâmülcülük adını taşıyor; evrensel oluşun akışını aşağıdan yukarıya çıkmak ve yukarıdan aşağıya inmek suretiyle göstermek istiyordu. Hakikatte ise yaptığı felsefede ne oluşan ne de tekâmülden eser vardı.(...) Spencer'in mütat metodu tekâmülü, tekâmül etmişin parçalarıyla yeniden inşa etmekten ibarettir.”*⁶⁴

Darwinciliği de insan ve hayvan arasında mahiyet kurması sebebiyle eleştiren Bergson böyle bir mahiyeti yok saymıştır. Hatta yaşadığı dönemin önemli isimlerinden Nietzsche ile gerek hayat filozofu olmaları bakımından gerekse biyolojiden faydalanmaları bağlamında ortak özellikler taşısa da Darwin'in doğal ayıklanma sürecinden beslenerek geliştirdiği üst insan fikrini eleştirir. Çünkü metaforik de olsa böyle bir ayırım insanları bireyciliğe dolayısıyla hakikati bir tek insan zihnine bağlı hale getirerek rölativizmi güçlendirecek ve herkesin kendi hakikati olmalı görüşüyle solipsizme kapı aralayacaktır. Ayrıca sadece bilgi alanında değil değerler alanında da üst insan diğerlerine kabul ettirecek kıymetleriyle hakikat meselesinde illusionnisme ulaşılacaktır.⁶⁵

⁶² W.Durant, *Felsefenin Öyküsü*, çev., Ender Gürol, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002, ss.357, 361.

⁶³ A.Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, çev., Osman Akınhay, Ankara: Bilim Sanat Yayınları, 2.baskı, 1998, s.74.

⁶⁴ Henri Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, çev., M.Şekip Tunç, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1947, s.465.

⁶⁵ Gündoğan, *a.g.e.*, ss.41-42.

Bilindiği üzere Darwin teorisinin dayandığı iki nokta vardır. Birincisi, canlı dünyada yeni türlerin oluşumuna yol açan sürekli ama yavaş ilerleyen bir değişim ve ikincisi, evrim sürecini işler kılan “doğal seleksiyon”dur. Birinci nokta türlerin sabitliği varsayımını içeren yerleşik öğretiye ters düşerken, ikincisi evrimin ereksel görünümüne karşı tamamen mekanik olduğunu göstermiştir. Bu bağlamda Darwin’in evrim kuramının gözlenebilir üç olgusu ve iki temel ilkesi vardır. İlk olgu, üreme biçimleri ne olursa olsun canlıların geometrik diziyle çoğalma eğilimidir. İkincisi, bu çoğalma eğilimine karşı türlerde nüfusun aşağı yukarı sabit kaldığıdır ki bu iki olgu bize “yaşam savaşı” ilkesini verir. Üçüncü olgu, canlıların (bir tür ya da aileyi meydana getirirse bile) az ya da çok belirgin farklılıklar göstermesidir. Yaşam savaşı ilkesi üçüncü olguyla birleşince “doğal seleksiyon” ilkesini oluşturur. Yani belli bir çevrede farklı özellikler taşıyan bireyler arasında yaşam savaşı varsa, doğal koşullara bağlı olarak üstünlük sağlayan canlıların diğerlerini elimine etmesi kaçınılmazdır.⁶⁶

Tüm bu fikirlerden beslenen Nietzsche “Zerdüşt Böyle Buyurdu” kitabının ön sözünde üst insandan şöyle bahseder:“İnsan bir iptir ki hayvanla üstinsan arasına gerilmiştir. Uçurumun üstünde bir ip. Tehlikeli bir geçiş, tehlikeli bir yolculuk, tehlikeli bir geriye bakış, tehlikeli bir ürperiş ve duraksayış.”⁶⁷

Üst insan bir başarı varlığı aynı zamanda bir tarih varlığı olduğu için üç boyutlu sürecin içindedir. Tarihsel bir varlıktır çünkü yaşam içinde doğurucu, yaratıcı, yeniden ortaya koyucu, üretici, gelişim ortamında bulunmaktadır. Üstinsan İtalyan Rönesansı’nın baskıcı ve özgürlükçü tiplerini andırırsa da gittikçe insanüstü fikirleri olan ve yaşama yeni amaçlar aşıl原因 bir kişiliğe bürünür. Nietzsche’ye göre “*Evren bütününde oluşumun, her yarattığıyla kendini aşan daha yüksek bir aşamaya varan, etkileyen, etkilenen varlığın simgesi durumunda bulunan insan için erek, en üstün olmaktır. Ancak insan kavramı altında toplanan, bütün bireyler bu evrensel*

⁶⁶ Cemal Yıldırım, *Bilimin Öncüleri: Darwin*, Bilim ve Teknik Dergisi, Ekim, 1993, s.742.

⁶⁷ Friedrich Nietzsche, *Zerdüşt Böyle Buyurdu*, çev., Turan Oflazoğlu, İstanbul: Cem Yayınları, 1998, ss.28-29.

yücelik aşamasına ulaşamaz. Toplumu oluşturan bireyler, gerçek yaratıcı, gerçek doğurucu olan “üst insan”ın ortaya çıkışına yarayan araç niteliğindedir.”⁶⁸

Nietzsche'nin “Sürekli Döngü Kuramı” ve üstinsan görüşleri birbirinin tamamlayıcısı durumundadır. Evrende bütün olaylar sürekli ve her şey önceden sahip olduğu biçimi alarak yeniden meydana gelecektir. Yani insan kendi varoluşunu hiç kaybetmeyecek ve her an'ını tekrar tekrar yaşayacaktır. Nietzsche'ye göre; “insan tüm yaşamı durmadan döndürülen bir kum saatidir”. Sonsuz dönüşteki insan, üstinsan olmak için üstesinden geldiği sorunlarla yine yüzleşecektir. Üstinsana ulaşmada insanın en büyük engeli ise Tanrıdır.

Bergson Nietzsche'nin tam aksine insanın ruhsal yanını ön plana çıkarırken, mekanik dünya görüşünün yerine sadece kâinatta değil ruh içinde dinamik bir kudretten bahseder. Bu ruhçu pozitivist anlayışı benimsemesinde Lachelier, Boutroux, Maine de Biran gibi üstadların etkisi tartışılmaz.

Lachelier, Victor Cousin'in psikolojisine dayanarak felsefeye psikolojik bir temel aramış, felsefe ve psikolojiyi birbirini tamamlayan alanlar olarak ifade etmiştir. Ona göre şuur ve dış dünya ayrı şeylerdir ve uzaydan ibaret olan dış dünyanın karşısında şuur yepyeni bir realitedir. O halde şuur obje olamaz, var olmak iradesinin kendisi olabilir. Şuur uzayda bir cevher değil, zamanda bir oluştur ve en yüksek mertebesi hürriyettir. Lachelier tıpkı Fichte'nin benliğin karşısına ben olmayan bilinci koyması, Maine de Biran'ın hayatı içimizden dışarıya taşan bir içsel kudret olarak açıklaması gibi cevher fikrini ortadan kaldıran bir filozof olmuştur. Maine de Biran ise hayvan hayatı, insan hayatı ve zihin hayatı kendiliğinden yaşayışın muhtelif derecelerini ayırıyor ve tamamıyla anlaşıldığı tarzda ifade edilmeyen “derun adamı”ndan bahsetmiştir.⁶⁹

⁶⁸ Friedrich Nietzsche, *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Yararsızlığı Üzerine*, çev., Nejat Bozkurt, İstanbul: Say Yayınları, 2011, ss.25-26.

⁶⁹ Topçu, *a.g.e.*, ss.26-27.

Emile Boutroux da Lachelier'a benzer şekilde dünyadaki determinist anlayışın karşısına tüm canlılarda kademe olarak yayılan ve insanda en üst merteye olarak hürriyette kendini bulan bir zorunsuzluk doktrinini benimsemiştir

Emile Boutroux'un doktora çalışması olarak savunduğu zorunsuzluk doktrinini hayatının ilerleyen döneminde geliştirmiş, ilkin zorunluluğun eleştirisi ile tezinin temellerini sağlamlaştırılmış daha sonra da tabiat kanunlarının eleştirilmesi yöntemi ile düşüncesine daha sağlam bir zemin oluşturmuştur. Filozof zorunluluğu eleştirirken kendi ontolojisini de ortaya koymuş bulunmaktadır. Zira varlığı katmanlar halinde belirleyip her katmanda karşılaşılan zorunluluk fikrinin göreceli olduğunu, dolayısıyla zorunlu olmadığını ispatlayarak, bu konuda hem deneyin gerekliliği hem de aklın ilkelerini oldukça güvenilir bir zemin üzerinde koruyarak düşüncesini geliştirmeye çalışmıştır. Eleştirici bir filozof olan Boutroux'un felsefesinin en belirgin yanlarından biri de aşırılıklardan arınmış bir nitelik taşımasıdır. Varlıkta gözlemlenen zorunluluğu yok saymamış, determiniteyi tümüyle reddetmemiştir. Ancak gözden kaçan ya da kapasitesini aşan (aklın) hallerde deneyin ve aklın alanlarını daha sağlıklı bir belirleme ile doğal sınırlarına çekmiş böylelikle psikoloji ve sosyolojiye kadar teşmil edilen bilim yasalarının sarsılmaz kabul edilen hâkimiyetini sorgulamıştır. Böylelikle insana yer açmış mekanist ve determinist evren algısı yerine idealist-rasyonalist denebilecek bir anlayışı yeniden gündeme getirmiştir.⁷⁰

Bergson'un süre, oluş, hürriyet, şuur gibi kavramlarını bu tesirler altında ortaya koyduğunu söylerken, aralarında fikir birliklerinin olduğu isimleri de sayabiliriz. Höffding hatta bu konuda Bergson'un "Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri Üzerine Bir Deneme" adlı eserinde kendi kendiliğinden (spontane) hayat ve algıya verdiği önem dolayısıyla Fransız zihniyetinden etkilendiğini söyler. Montaigne şüpheciliğin arkasında kendini, kendiliğinden bir halde ilerleyen bir tabiata bağlarken; Pascal kalbin doğrudan doğruya tecrübesini soyut delile, cevherin özünü bir bakışta anlayan incelik zihniyetini ise bu öze bir takım neticelerin sonucunda varan geometrik zihniyetin karşısına koyar. Guyau'nun fikirlerinden

⁷⁰ S.Hayri Bolay, *Emile Boutroux'da Zorunsuzluk Doktrini*, İstanbul: M.E.B. Yayınları, 2. Baskı, 1999, s.297.

ruhsal kuvvetlerin aydınlık dağıtması ve hayatın tasvirinde düşüncenin ikinci planda kalması Bergson'u etkilemiştir. Spritualist olmaları sebebiyle Blondel'in fikirleriyle de benzeşen Bergson, her ne kadar fenomenolojiye bağlılık sebebiyle metod arayışında olmayan varoluşçulardan ayrılrsa da varoluşçulardaki gibi insan varoluşunu ve hayatını anlamaya büyük değer vermiştir.⁷¹

Bergson'un düşünce çevresindeki tüm bu etkileri göz önüne alarak şunları söyleyebiliriz. Bergson'da ilim bilgisinin dışında felsefe bilgisi denen bir şey daha vardır ve zekâdan ayrı bir bilgi vasıtası olan sezgiyle bilinebilir. Zekâ sadece kendi faaliyet alanı olan madde âleminden mutlağa ulaşabilir, hayatın bilgi vasıtası ise zekâ olmadığından mutlak hakikate bizi sezgi götürür. Ayrıca olay ve varlık denen eskiden beri süregelen bir ayırım yoktur. Bergson' göre bütün varlıklar bir süreklilikten yani daimi ve hür bir oluştan ibarettir. Bergson'da evren statik değil dinamik ve âlemi bu şekilde kavramak için ruh-hayat alanından işe başlamak gerekir. Ona göre, süre yahut oluşun mevcudiyeti öldürülmüş olan hürriyeti tekrar diriltecektir çünkü süre ve hürriyet aynıdır. İlimdeki determinizm yalnız bir metod olarak anlaşılmalı, eşyanın esasına ulaştırılacak bir doktrin gibi ileri götürülmemelidir.⁷²

2.Ana Hatlarıyla Bergson Metafiziği

20.yüzyıla damgasını vuran, süreç felsefesinin en önemli filozofu ve idealizmin Fransa'daki en büyük temsilcilerinden Bergson'un biricik gayesi zekânın yerini sezgi alan bir metafizik kurma çabasıdır. Yaşadığı çağda büyük etki uyandıran Kant'ın aksine felsefe, Bergson'a göre bilgisine sahip olamayız gerekçesiyle metafizikten sıyrılmamalıdır. Çünkü felsefe zekânın sınırlarını aşan bir etkinliktir ve bir nevi metafizikle eş değerdir. Bu durumda Ona göre felsefede kullanılması gereken bilme yetisi sezgi olmalıdır. Sezginin nesnesi de süredir dolayısıyla var olanla ilişkili olmayan metafizik, mutlak olana yönelmelidir.

Kant'la birlikte başlayan dönem bir taraftan rölâivist bir anlayışı ortaya çıkarırken öte yandan bilgi edinme aracı olarak sınırlarını çizdiği duyuları ve zihni

⁷¹ Topçu, *Bergson*, ss.27-28; Gündoğan, *Bergson*, s.44.

⁷² Tunç, *a.g.e.*, s.10.

esas almıştır. Böylece mutlağa ulaşma yolu olan metafiziği imkânsız kılmıştır. 19.yy'a damgasını vuran Kant felsefesi mutlak konusunda, Kant'ın agnostik olmasıyla agnostisizme ve fideizme yol açmıştır. Tüm bunlara dönemin pozitivizm ve bilimcilik dalgaları da eklenince metafizik düşmanlığı netlik kazanmıştır.⁷³ Hâlbuki Bergson bu tutumların hakikati göstermek bir yana örtbas ettiğini hatta hakikatin farklı anlaşılmasına yol açtığını düşünmüştür. Çünkü ruh olaylarına ve metafiziğe karşı olan bu tutumlar, hakikati bizlere maddesel olan olarak sunmuştur. Ona göre, insan bilincinin 'doğrudan doğruya' verdiği mutlak tek bir hakikat vardır. O da süredir. O halde sistemini kurmaya girişmeden önce Bergson'un ampirizmi, rasyonalizmi ve rölativizmi yeniden gözden geçirip, karşı çıktığını söyleyebiliriz. Akli ve mantığı ön plana çıkaran entelektüalizmin de bu bağlamda eleştirilmesi kaçınılmaz olacaktır. Bergson'un "Metafiziğe Giriş" adlı eseri tamda bu noktada mutlak olana kapı açmak için 1903'te Revue de Metaphysique et Morale'de yayınlanmıştır.

Bergson, "Metafiziğe Giriş" adlı eserinde bir şeyin kesin ve göreceli olarak iki türlü bilinebileceğini açıklamıştır. Bilginin bu her iki türüne ilişkin olarak farklı edinim yöntemleri vardır. Sezgi yöntemini kesinliğe dayandıran Bergson; göreceli bilginin metodunu ise analiz olarak açıklar. Analize göre bilgi edinilmek istendiğinde bilgi nesnesi etrafında dönülür; dolayısıyla değişen bakış açısı sebebiyle mutlak olandan uzaklaşılır rölatif olan söz konusu olur. Bu yöntem başvurulan bir görüşe dayanır, yani sistemcidir; aynı zamanda sembollerle iş görür. Bu iki özelliği onun bakışını kısıtlar. Buna karşıt olarak ikinci görüş hiç bir sembole ve görüşe dayanmaz; nesne ile arasında bir mesafe bırakarak ona dışarıdan bir noktadan bakmak durumunda değildir. Sembol kullanmadığı için nesneyi kısıtlamaz. Dolayısıyla göreceli de kalmaz mutlağa ulaşır.⁷⁴

Bergson'a göre bir nesneye baktığımızda, mevcut kavramlarımızla yaklaşacağımızdan o nesneyi sınırlarız ve onu doğrudan doğruya değil kullandığımız kavramlarla deneyimleriz. Bu sebeple nesnenin dışında kalır ve izafide takılır.

⁷³ Gündoğan, *Bergson*, s.34.

⁷⁴ Henri Bergson, *Metafiziğe Giriş*, çev., Barış Karacasu, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998, s.5.

Mutlağı yakalamanın yolu ise devingene bir iç yüklemek, durumlarla bağdaşmak ve bir muhayyile çabasıyla bu durumlara katılmaktır. Ancak bu yolla nesnenin kendisine ulaşır, onu içeriden kavrarız. Bergson dolaysız bilme ve anlama olarak gördüğü sezgiyi şu şekilde özetler: “ Saltık yalnızca sezgi ile anlaşılabilir. Sezgiden, kendinde tek olan, buna bağlı olarak da dile getirilemez şeyle bir olmak için kendimizi o şeyin içine yerleştirmemizi sağlayan bir tür anlıksal duyumdaşlık anlaşılır.”⁷⁵

Oysa bir şeyi semboller aracılığı ile bilmemiz asla tümü vermeyecektir. Bunun yerine onunla bir aralık da olsa özdeş olmamız sayesinde basit ve bölünmez olan duyguyu elde ederiz. Semboller ve görüşler, bizi şeyin dışında bırakırlar ve onda gerçekte bulunmayan şeyleri verirler. Bunun yöntemi ise çözümlerdir.

Pozitif bilimler çözümlene yöntemini kullanır, simgelerle çalışarak göreceli bilgiye ulaşırlar. Doğa biliminin en somutları yaşamla ilgilenenleri bile, kendilerini yaşayan varlıkların görünür biçimleriyle, onların organları ve anatomik öğeleriyle sınırlamışlardır. Bu biçimler arasında karşılaştırma yapar, karmaşık olanı yalına indirgerler böylece yaşama işleyişlerini görsel simgeler olarak tasvir etmişlerdir. Metafizik ise gerçeği görelilik olarak değil mutlak olarak bilmenin, ona dış açılardan bakmak yerine içine girmenin, çözümlenmesini yapmak yerine sezmenin bir yoludur. Öyleyse metafizik simgelerden sıyrılmaya savında olan bilimdir.⁷⁶

“Metafiziğe Giriş” kitabında Bergson roman tasviri yaparak sezgi ve çözümlene ayırmadan söz eder. Ben farklı olması açısından başka bir örnek vermeyi daha uygun buldum. Bir trafik kazasına şahit olduğumuzu düşünelim. Polisler tarafından soruşturmaya tabi tutulduğumuzda anlattığımız şey arabaların konumu, kimin hatalı olduğuna dair hükümlerimizdir. Hâlbuki kazayı biz yaşamadığımız için verdiğimiz bilgi izafi ve sembolik bir mahiyettedir. Oysa kazayı biz yapıyor olsaydık öze ait sezgisel mahiyette bir bilgi sahibi olacaktık. Demek ki bir yaşantıyı anlamının en iyi yolu onun ayrılmaz bir parçası olmaktır.⁷⁷

⁷⁵ Bergson, *a.g.e.*, s.8.

⁷⁶ Bergson, *a.g.e.*, s.9.

⁷⁷ Frederick Mayer, *Yirminci Asırda Felsefe*, çev., Vahap Mutal, İstanbul: Dergah Yayınları, 1992, s.106.

Bergson yukarıdaki durumu özetleyen şu sözleri söyler: “Yalın çözümlenmeyle değil de sezgi yoluyla, içerden kavradığımız, en azından tek bir gerçeklik vardır. Bu, olagelen benliğimiz, zamandaki akışında kendi kişiliğimizdir. Anlık açısından başka hiçbir şeyle duyumdaş olmayabiliriz, ama kendi benliğimizle kesinlikle duyumdaşızdır.”⁷⁸

Bergson’un sözünden de anlayacağımız gibi kendi içimize dönüp baktığımızda tecrübe ettiğimiz şey, değişen haller veya özellikleri ile değişen şeyler değil de, değişmenin bizzat kendisi, süre ve yaşamdır. Yani sezginin yöneldiği tek bir gerçeklik vardır o da süredir. Çünkü kendi kişiliğimizi kavramanın biricik yolu sezginin doğasını anlamak, nerede başlayıp nerede bittiğini bilmektir.⁷⁹ Bergson’un zaman kavramıyla ben’in eş değer olduğunu anlamamız için şu sözleri yeterli olacaktır: “Sezgisine vardığım süre benden başka bir şey değildir.”⁸⁰

Bergson’a göre kendi benliğimiz üzerinde içe bakış sergilediğimizde üç şeyle karşılaşırız. İlk madde dünyasından gelen açık-seçik, yan yana konulmuş ya da o eğilimde olan, nesnelere göre ayrılma eğilimindeki tüm algılardır. İkincil olarak bu algılara bağlı olan anılardır ki, bunlar kişiliğin derinliklerinden kopup gelmiştir ve biz kendimizde değillerken oluşmuşlardır. Ve son olarak algı ile anılara iyi kötü bağlanık olan bazı eğilimler, devindirici alışkanlıklar ve gizil etkenlerdir. Bütün bu unsurlar birbirlerinden ne kadar ayrı iseler bize de kendimizden o kadar ayrı görünürler. İçten dışa doğru yöneldiklerinden bir araya gelince genişlemeye ve dış dünyada kaybolup gitmeye doğru kayıverirler. Fakat kendimizi çevreden merkeze doğru toplarsak; kendi derinlerimizde en değişmez, sürekli olan, en çok istikrarlı kendimiz olan şeyi ararsak bambaşka bir şey buluruz.⁸¹

Bütün bu donmuş, kaskatı yüzeyin altında bir akıp gidiş sürekliliği vardır. Bu zincirleme gidişte neyin nerede başladığını söyleyemeyiz, gerçekte bunlar ne başlar,

⁷⁸ Bergson, *a.g.e.*, s.10.

⁷⁹ Gündoğan, *a.g.e.*, s.36.

⁸⁰ Afşar Timuçin, *Düşünce Tarihi*, İstanbul: Bulut Yayınları, 2005, ss.367-368.

⁸¹ Bergson, *a.g.e.*, s.10.

ne de biter, uzayıp giderler. O halde yaşamak kayıp gitmektir. Bu edim sırasında sürekli olarak yolumuz üzerindeki şimdiki toparlar ve hiç durmadan ilerleriz. Bundan çıkan sonuç ise bilinç, bellektir. Bilinçli bir varlıkta eşdeğer iki an yoktur. Çünkü her bir an kendinden sonrakini haber verir ve kendinden önceki anı kendinde özetler. Kendi süremizin akıp gidişini hiç bir eğretileme tam olarak anlatamaz. İç hayat bir tür toplamdır; tek tek örneklerle anlatılıp gösterilemez. Sürenin sezgisinin yerini hiç bir örnek, kavram alamaz. Kavramlar bu işte daha yetersizdir. Çünkü kavramlar genellemeler yarattıkları için o nesne ile ona benzeyen diğer nesnelere arasında bir karşılaştırma yaparak benzerlikler ortaya koyarlar. Oysa sezgi karşılaştırma, genelleme gibi soyutlamalar kabul etmez, tektir ve somuttur.⁸²

Bergson bir gerçeklik alanı olarak kendi benliğimizden söz ederken, içsel hayatın niteliklerin çeşitliliği, gelişimin sürekliliği ve yönelimin birliğinden oluştuğu anlatır. Böyle bir hayat ise yukarıda bahsettiğimiz gibi simgelerle temsil edilmediği gibi kavramlarla da iş görmez. Çünkü kavramlar nesnenin yapay bir yeniden yapılanmasını bize sunar, dolayısıyla sezgisel bilgiyi veren metafizik, kavramları aşmak zorundadır.⁸³

Bilim, deneycilik ve akılcılık ise sezginin verdiği bilgiyi vermez. Deneycilik sezginin bakış açısı ile çözümlenirken arasındaki bir karşıtıktan doğmuştur ve özgün olanı, doğal olarak içinde olamayacağı dönüştürmede arar, fakat bulamaz. Akılcılık ise deneycilik gibi aynı karışıklıktan başlar ve iç benliğe ulaşmada aynı ölçüde yetersiz kalır. Dolayısıyla deneyciler de akılcılar da analiz ile sezgiyi, bilim ile metafiziği birbirine karıştırırlar. Deneycilik ve akılcılık ruh durumlarını benin ayrılmış birer parçası olarak kabul edip, bunları birleştirerek beni yeni baştan oluşturabileceğini düşündüklerinden yanılığa düşmüşlerdir. Oysa gerçek deneycilik orijinali içten duymaya çalışır; bu metafiziktir. Bu gerçek deneycilik artık genellemeleri, soyutlamaları kullanmayacak, farklı kavramlara inebileceğimiz biricik sezgi anlayışına dayanacaktır.⁸⁴ Çünkü somut gerçekliği elde etmek için kavramları oluşturan tez ve antitezi birleştirmeye çalışmak yersiz bir çabadır. Kavramlardan yola

⁸² Bergson, *a.g.e.*, ss.10-15.

⁸³ Bergson, *a.g.e.*, s.16.

⁸⁴ Bergson, *a.g.e.*, ss.23-26.

çıkarak gerçekliği kavrayamayız; çünkü gerçeklik kavramlara sığmaz; gerçeklik akıp gitmektedir, kavramlar ise bu akıp gidişin belirli kesitlerine bakılarak oluşturulmuştur. Oysa sezgiyle kavranan bir nesneden birçok karşıt kavram ikilisine geçebiliriz. Nitekim bu yolla sav ve karşıt sav gerçeklikten çıkıyor gibi gözükeceğinden aynı anda nasıl bağdaştıklarını anlayabiliriz. O halde metafizik (düşünme) kavramdan gerçeğe değil; gerçek olandan kavrama varmaya çalışır. Bilmek ise nesnenin bir eşdeğerini oluşturana kadar hazır kavramları alıp, onları bölmek ve karıştırmaktır. Bu durumda her nesneye farklı etiketler yapıştırarak, onlara ait her yönelimiz bir kâr, bir yan tutma kısaca bir ilgiyi doyurmak olacaktır.⁸⁵

Felsefenin var olabilmesi için ise tabir edilen bilme yolu tersine çevrilmeli, birinin kendini sezgiyle nesnenin içine yerleştirmesi gerekir. Bu yüzden Bergson'a göre sezginin mahiyetini anlamak yani sezginin nerede bittiğini ve analizin nerede başladığını açıkça belirtmeliyiz. Analizin ortaya koyduğu kavramlar, kendileri göz önünde tutuldukları sırada sabittir. İçsel yaşamın bütününden o ruh durumunu ayırıp incelediğimizde ise gene bir sabitlik gözleriz oysa onda değişiklik bulsak, başka ardışık durumların olduğunu düşünürdük. Ancak bunların her birini de değişmez farz edebileceğimiz unsurlar olarak kabul edebiliriz. İşte bilimin gerçek dayanağı budur. Ancak belleksiz bilinç yoktur. Geçmiş anlar yeniye katılacağına göre, her ne kadar yalın olursa olsun her an değişmeyen bir zihin durumu yoktur. Süre dediğimiz şeyse tam da budur. Analiz ettiğim zihin durumunu süreden çekip çıkartsam bile bu ruh durumu bir zaman kaplar. Süreden oluş yani herhangi tek bir şeyin oluşu olmayan ve durumun doldurduğu zaman dediğim şeyi çıkar.⁸⁶

O halde analiz devimsiz üzerinde iş görüş iken sezgi kendi devimliliğinin ya da aynı anlama gelen sürede yer alır. Sezgi ile analiz burada ayrılır. Gerçek, deneyimlenmiş olan somut değişimdir ve böylelikle fark edilip anlaşılır. Bir diyagram, yeniden yapılandırma olan öge ise değişmez olmasıyla fark yaratır. Ancak analizin bu diyagramları gerçeği yeni baştan oluşturamaz. Analizden sezgiye değil, sezgiden analize geçilebilir. Değişebilirlik açısından: istekle yapılan değişiklikleri ucuca getirsek bile değişebilirliği oluşturamayız. Çünkü Bergson'a

⁸⁵ Bergson, *a.g.e.*, ss.27-28.

⁸⁶ Bergson, *a.g.e.*, ss.29-31.

göre onlar değişebilirliğin bölümleri değil unsurlarıdır. Bir devim olan geçişin, devimsiz olan duruşla ortaklaşa hiçbir şeyi yoktur. Her zaman, devimsizlikten çıkarak devingenliğe ulaşacağımız yanılgısına düşeriz. Fakat duruşlar devimden önce değildir. Devimden ise yavaşlamaya ve devimsizliğe kolayca geçilebilir. Zorunlu olarak kendimizi devimsizliğe yerleştiririz, buradan alacağımız bir dayanak noktasıyla devimliliği yeniden kuracağımıza inanırız. Böylece gerçeğin bir taklidini yaparız; ancak bu taklit, sezginin vereceği gerçeğin kendisinden daha çok gündelik yaşamda işimize yarar.⁸⁷

Metafizik, sezgi ile ilerler ve sezginin konusu sürenin devingenliğine olduğundan sürenin özü ruhsal oluşudur. Bergson'un tabiriyle süreyi anlar çokluğu olarak alırsak, en kısa sürede bile sayısız an vardır. Süreyi teklik olarak ele almak da yetersiz kalacaktır çünkü hipotez gereği değişen ve sürede gerçekten sürerli olan her şey anların çokluğunun hesabına katılır. Birinci varsayım, bize her an kendi uyumunda bitmek ve başlamak zorunda olan hiçliğe dayalı bir dünya bırakırken; ikincisi neden kendinde örtük kalmadığı ve nasıl onunla şeylerin bir arada var olmasına izin verdiği anlaşılmasız soyut benliğin sonsuzluğunu bırakacaktır. Dışsal, zihnimize doğrudan verilmiş bir gerçek vardır o da devingenliktir. Yapılmış şeyler değil, yapılmakta olan şeyler; kendini koruyan durumlar değil değişen durumlar vardır. Gerisi görünenden ya da göreliden başka bir şey değildir. Sağlam dayanak noktaları arayan zihnimizin hayatın her günkü akışında başlıca görevi birtakım durumları ve şeyleri göstermektedir. Zihnimiz, devinimin anlık görüntülerini alarak birtakım duyumlar ve tasarımlar elde eder. Sürekliğin yerine süreksizi, değişimin yerine sabit noktayı koyar. Bütün bunlar, sağduyuya, dile, pratik hayata, bilime göre zorunludur. Devingen gerçeklikten, zekâmız, bir takım sabit kavramlar çekip çıkartabilir; fakat gerçekliğin devingenliğini yeni baştan kurmak mümkün değildir. Kendi bilgimizin gerçekliği hakkında verilmiş olan kanıtlar, kaynaktan gelme bir aksaklıkta kusurludurlar; gerçekliğe ulaşmak için kavramlardan işe başlanması gerektiğini savunurlar. Ancak zihnimiz ters yönü de takip edebilir. Felsefe yapmak ise, düşünce işinin alışılmış doğrultusunu tersine çevirmekten ibarettir. Bu tersine çevirme işi yöntemli olarak hiç yapılmamıştır fakat metafiziğin

⁸⁷ Bergson, *a.g.e.*, ss.31-35.

ödevinden biri olan, niteliksel farklılaşmalar ve bütünlemeleri yerine getirmek sayesinde gerçekleşebilir. Bilimin temeli de aslında sezgidir; ancak dayanak noktaları sağlayabilmek için bir anlatma ve açıklama yolu bulmak zorundadır bu yüzden metafiziksel sezgi unutulur. Bu sezginin unutulması bilimsel bilginin göreliliğini yanlış tespitte yol açmıştır. Oysa devingene yerleşen ve nesnenin kendisini kavrayan sezgi bilgisi değil; devingene tespit edici olarak giden, hali hazırda var olan kavramlar aracılığı ile elde edilen sembolü bilgi görelidir.⁸⁸ Bergson'un benimsediği öz deneyiciliğinde sezgi aslında bire bir olan bir deneyimdir bu yüzden bütünü sezgisini bu deneyimlerde elde etmek mümkündür.

Nitekim Bergson bilim ve metafiziğin ancak sezgiye dayanan bir felsefeyle tekrardan birbirlerine kavuşacaklarını düşünür. *“Sezgisel bir felsefe, bilim ile metafiziğin çok arzulanan birliğini gerçekleştirecektir. Böylesi bir birlik, bir yandan metafiziği bir pozitif bilime- yani ilerleyen ve belirsizce kusursuzlaştırılabilir bir şeye- dönüştürürken, diğer yandan da pozitif bilim diyebileceklerimizin gerçek alanının düşleyebileceklerinden çok daha geniş olduğunun bilincine varmalarını sağlayacaktır. Metafiziğe daha fazla bilim, bilime daha fazla metafizik katacaktır.”*⁸⁹ Bu şekilde bilim, Kant'ın biliminin göreliliğinden kurtulacak; metafizik ise Kant'ın bahsettiği boş kurgu olmaktan çıkacaktır.⁹⁰ Tüm bunlar neticesinde metafizik her alanda kendini tekrar gösterecek, eskiden beri süregelen değişmezde devinenden daha fazla bir şey olduğu görüşü yerini devinimliliğin gerçeklik olduğu görüşüne bırakacaktır.

⁸⁸ Bergson, *a.g.e.*, s.36, 38-47.

⁸⁹ Bergson, *a.g.e.*, s.47.

⁹⁰ Gündoğan, *a.g.e.*, s.37.

İKİNCİ BÖLÜM

METAFİZİĞİN ÖZEL YÖNTEMİ SEZGİ

1.Sezginin İki Kaynağı

Bergson'un felsefesi; metafiziğin yöntemi olarak gördüğü sezgiyi, mekanik dünyayı soyutlayarak benliğimizin içine giren ve orada hakikate ulaşan biricik yöntem olarak kabul etmektedir. Ona göre şuurumuzda hareket etmekle tazelenen ve kendini yaratan bir dinamizm, yani oluş bulunmaktadır. İşte Bergson felsefesinde sezginin rolü de burada ortaya çıkmaktadır. Peki, sezgi nedir ve kaynağını nereden alır? Sezginin klasik tanımı bize Bergson'un vaad ettiği bir sezgiyi mi anlatır? İşte bu sorulara cevap aramak, Bergson'un sezgisini anlamak için ilk çıkış noktamız olacaktır.

“Sezgi terimi, Lâtince “intuitio: görme faaliyeti” demektir. Felsefe sözlüklerinde genel anlamda “bir şeyin birden açılması”, “bir bağlantının birden, doğrudan doğruya aracısız bulunması (keşfedilmesi), yakalanması”, dolaylı düşünme veya akıl yürütmenin tersine, bir bütünün bir bakışta dolaysız kavranması; “doğrudan doğruya tanıma”; veya “doğrudan bilme tarzı”; bir şeyi baş, akıl veya kalb gözüyle görme gibi ifadelerle karşılık bulmaktadır.”⁹¹

Dolayısıyla hem soyut hem metafizik bir kavram olan sezgiyle ilgili farklı görüşler vardır. Bu görüşler iki farklı noktada toplanmaktadır. Biri menşei diğeri ise konusudur. Bunlardan ilki, “Sezgi acaba duyularla mı ilgilidir veya zihnin işi midir, yoksa kendi başına akıldan farklı bir bilme yetisi midir? gibi soruları gündeme

⁹¹ Mustafa Kök, *Mistik Dünya Görüşü ve Bergson*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2001, s.36.

getirir. İkincisi ise, sezgi duyulur âleme ait olanı mı yoksa akıl üstü başka bir âleme ait olanı mı bize getirir?" sorularını ortaya çıkarır.⁹²

Bergson tüm filozofların tarih boyunca yaptıkları gibi, hakikate yani mutlak olanın bilgisine ulaşmaya çalışır. Şuur kendini ya kendi hareketine ya da içinden geçtiği maddeye çevirmiş böylece hem zekâ hem sezgi oluşmuştur. Bergson'a göre insandaki şuur esas itibariyle zekâdan ibarettir fakat bu şuur sezgi de olabilir ve olmak da zorundadır. Sezgi ve zekâ, şuurlu faaliyetin birbirine zıt iki yönünü gösterir. Yani sezgi hayat yönünde giderken, zekâ tabiatı gereği maddenin hareketlerine ayarlıdır. Her ne kadar zekâ ve sezgi bu bağlamda ayrılrsa da her ikisinin kaynağında da içgüdü vardır ve meydana gelmeleri için birbirlerine muhtaçtır.⁹³ Sezgi hayatı anlamada yetersiz kalan zekâyı yok sayamaz çünkü zekâ olmasa sezgi sadece içgüdüden ibaret olacaktı ki, bu da kendisini pratik alanda sınırlayan bir bakış açısı sunacaktır.

Kısaca bizler mekân, durağan durumlar ve bilim için zekâyı muhtaçken; süre, oluş, hareketlilik ve metafizik için sezgiye başvurmak zorundayız.⁹⁴ Bergson'un metafiziğin yöntemi olarak anladığı sezgi süreyi beraberinde gerektirir. Bergson Höffding'e yazdığı mektupta; sezgiyle ilgili kuramının üzerinde süre kuramından çok daha fazla durulduğundan şikâyet ederken, ancak süre kuramının ardından sezginin kendi gözünde açık hale geldiğini belirtmiştir.⁹⁵

O halde sezginin süreye ya da belleğe göre ikincil olduğu açıktır. Fakat Deleuze'un da dediği gibi süre ya da bellek kavramları her ne kadar gerçeklikleri bize yansıtırsalar da bunları bilme olanağı vermezler. Yaşamsal atılım, süre, bellek gibi kavramlar ancak sezgi yöntemi ışığında ele alınabilir ve böylelikle felsefe mutlak olana ulaşabilir.

⁹² İsmail Köz, *Sezgi'nin Bilgideki Yeri ve Önemi*, Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı:40, 2004/ 2, s.42.

⁹³ Kök, *a.g.e.*, s.39,44.

⁹⁴ Gündoğan, *a.g.e.*, s.61.

⁹⁵ Kök, *a.g.e.*, s.27.

Mutlak olanı ve metafiziğe ait olanı bilmemizi sağlayan sezgi, içgüdü ve zekâdan farklı olmakla beraber ikisinden de faydalanır. “İçgüdü ve zekânın bir sentezi olarak düşünülen sezgi “gerçeği dolaysız kavramakla içgüdüden” ve zekânın “içgüdüyü tutkularından” kurtarması ve “içgüdüde uyku halinde olan bilinci tam olarak” uyandırmasıyla da zekâdan faydalanır.”⁹⁶

Bergson’un içgüdü ve zekâ kavramlarını belirlemelerinde hayat hamlesi, hareket, bilinç, bitki, hayvan ve insan kavramları ile oluşturduğu çerçeve belirleyici olmaktadır. Bergson “Yaratıcı Tekâmül” adlı eserinde hayatın temelinde bir birlik olduğundan yola çıkarak, bitki ve hayvanın burada iç içeliğinden kaynaklanan bu varlıksal yapı ile ilişkili olarak bitkisel uyşukluk yani bilincin uyuması, içgüdü ve zekânın da birlikteliğini vurgular. Bunlar beklenmedik şekildeki büyümeleri yüzünden birbirlerinden ayrılmışlardır. Bergson’a göre, Aristoteles’ten beri doğa filozoflarının çoğu bitki, hayvan ve insanın aynı bir eğilimin ardışık üç derecesi olduğu düşüncesini iddia ederler. Bergson’a göre onlar bu konuda yanılmaktadır, çünkü varlıklar arasındaki fark nicelik farkı değil, nitelik farkıdır. Bu üç hayat şekli, büyüdükçe ayrılan tek bir evrimin üç çeşitli yönünden başka bir şey değildir. Aralarındaki fark şiddet ya da derece farkı olmayıp mahiyet farkıdır.⁹⁷

Bergson’a göre tıpkı hayvan ve bitkide olduğu gibi zekâ ile içgüdü aynı özelliklere sahip değildir, birbirlerinden sonra gelmezler, aralarında derece farkı yoktur. Fakat zekâ ile içgüdü, ilk zamanlarda iç içe olduklarından, bu ortak kaynaklarından bir şeyler saklarlar. Bundan dolayı ne saf bir zekâ ne de saf bir içgüdüye rastlanılır. Bu iki unsura bakınca, birbirlerinin içinde diğerinin izine rastlanır. Bergson, bitki ve hayvan arasındaki farkın oranla ilintili olduğunu ve bunun zekâ ve içgüdü için de söylenebileceğini iddia eder.⁹⁸

Tam da bu noktada Bergson kendi söylemlerinde bir çelişki barındırmaktadır. Çünkü Aristoteles’den beri gelen doğa filozoflarının varlıkları ayırırken ileri sürdükleri nicelik farkını eleştirirken, ki bunu mekanist-finalist bir anlayıştan

⁹⁶ Gündoğan, *a.g.e.*, s.88.

⁹⁷ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, ss.179-180.

⁹⁸ Bergson, *a.g.e.*, s.180.

uzaklaşma adına yaptığı aşikârdır, şimdi de zekâ ve içgüdü arasındaki farkın oransal olduğunu vurgular. Bu konuda Bergson'un evrim anlayışında geri dönüşlerin olduğunu göz önüne alırsak zekâ ve içgüdü arasındaki farkın nispet farkı olduğu daha akla yatkın olacaktır. Her ne kadar içgüdüye sahip hayvan ve zekâyla donatılmış olan insan arasında mahiyet farkı olsa da “İçgüdünün izlerini taşımayan bir zekâ olmadığı gibi etrafında bir zekâ çevresi bulunmayan bir içgüdüde yoktur.(...) Somut her içgüdü zekâ ile somut her zekâ da içgüdü ile karışıktır.”⁹⁹

Bergson içgüdünün az çok zekâ çevresine sahip olmasından dolayı, zekâ ve içgüdünün aynı nitelikte şeyler olarak değerlendirilmesi sonucuna varıldığı gibi, ayrıca bunların aralarında karmaşıklık, yetkinleşme farkı bulunduğu, zekâyı içgüdü, içgüdüye zekâ demenin olanaklı olduğu sonucuna varıldığını, ama bunun yanlış bir çıkarım olduğunu belirtir. Onun anlayışında bunların birlikte bulunmalarının nedeni, birbirlerinden farklı olmalarından dolayı birbirlerini tamamlamalarıdır. Bergson'a göre organizma aracılığıyla beliren hayat ham maddeden bir şey koparma çabasıdır. Zekâ ve içgüdü ise bu çabanın iki yönü olarak karşımıza çıkar.¹⁰⁰

1.1.Zekâ

Bergson, zekâ ile ilgili belirlemelerini hayvan ve insan kavramlarının içeriklerinden hareketle yapmaktadır. Hayvanların bazıları kaba aletler yaparken bazıları da insanın yaptığı aletleri kullanarak ‘alet yapıcı’ bir düşünüş gösterirler.¹⁰¹ İlginçtir ki Bergson'u doğrular biçimde geçtiğimiz günlerde Oxford Üniversitesinde kargalar üzerinde yapılan bir deney dikkat çekicidir. Kargaların araç-gereçleri kullanma zekâsını ölçen bu deneyde ince uzun bir tüpün içine yiyecek konularak, karganın yiyeceğe nasıl ulaşacağı gözlenmiştir. Ortama konulan teli fark eden karga, telin ucunu çengel şekline getirerek yiyeceğe ulaşmıştır.

Nitekim Bergson ise, insana yakın olarak tasnif edilen fil ve maymunları alet kullanma becerisi olan hayvanlar olarak tanımlar. Bir tuzağı fark eden tilki gibi

⁹⁹ Bergson, *a.g.e.*, ss.180-181.

¹⁰⁰ Bergson, *a.g.e.*, s.181.

¹⁰¹ Bergson, *a.g.e.*, s.183.

yapma şeyleri tanıyan hayvanlar da vardır. Burada bir zekânın olduğunu, geçmiş bir tecrübeden çıkılarak varılan bir sonuç olmasına yani tanımının başlamasına bağlayarak söyleyebiliriz. Bergson bu tanımayı bir anlamda bir icat, bir buluş olarak değerlendirmektedir. Ancak ona göre bir buluş, yapma bir alet yapınca tam bir buluş olur. Hayvanlar bu niteliğe sahip değildir. Çünkü onlar yapma şeyleri alışkanlık halinde yapıp kullanamazlar dolayısıyla hayvanların zekâsının sınırı belirlenmiştir. Hayvanlar ancak içgüdülerinin yönlendirdiği kendi uzuvlarını bir alet olarak kullanabilirler. Nerede başlayıp nerede bittiği belli olmayan içgüdü, doğuştan olan mekanizmaları kullanan bir yeti olarak değil de bir organikleşmenin devamı ve sonucu olarak görür. İnsan zekâsı ise toplumsal ilerlemeyle başa baş giden ve adeta ona yön gösterici olan mekanik icatları yapma ve kullanmayla şekillenir.¹⁰²

O halde Bergson'a göre, “kemalini bulmuş bir içgüdü, organlaşmış aletler kullanmak ve hatta yapmak melekesidir. Kemalini bulmuş bir zekâ da cansız aletler yapmak ve kullanmak melekesidir.”¹⁰³ Dolayısıyla burada temel olarak ortaya çıkan fark, içgüdü'nün canlı olanla ilişkisini daha yoğun devam ettirmesi, zekânınsa bu ilişkiyi daha aza indirmesi yani daha çok soyutlaşmasıdır, denebilir.

İçgüdü, ihtiyaca göre hazırlanmış aleti, hazır bulurken, zekâ ceht ile kazanılan daima zahmetle kullanılan kusurlu bir alettir. Doğanın bütün eserlerindeki gibi içgüdü işlerken basit ama ayrıntıda son derece karmaşıktır; işlevini istenilen anda kolayca ve çok kere şaşılacak mükemmellikle yerine getirir. Fakat buna karşılık içgüdü'nün yapısı neredeyse hiç değişmez çünkü yapısı değişirse türü de değişir. İçgüdü zorunlu olarak uzmanlaşmış, belli bir şey için kullanılan bir alet olmuştur. Zekâ ile oluşturulan alet ise doğrudan doğruya olan ihtiyaçları gerçekleştirmede daha az yetkindir. Yapma alet, kendini yapanları yeni bir işlev üretmeye çağırarak ve doğal organizmayı yapma bir organizma ile devam ettirmek sonucunda daha zengin bir organlaşma sağlar. Bunların dindirdiği her ihtiyaç yeni bir ihtiyaç yaratır ve böylece içgüdü belli bir faaliyet çemberi içersinde otomatik işlemez, bu faaliyete sonsuz bir meydan açar, gittikçe uzaklara ve hürliğe götürür. Dolayısıyla zekânın

¹⁰² Bergson, *a.g.e.*, ss.183-185.

¹⁰³ Bergson, *a.g.e.*, s.186.

içgüdüye olan bu üstünlüğü üretim işinin en yüksek derecesine çıktığı, üretecek makineler yaptığı zaman belirir.¹⁰⁴

Bergson zekânın yaptığı aletlerle doğanın yaptığı aletlerin ilk zamanlarda birbirlerine denk olduğunu hatta zekâyâ yakın içgüdülerin varlığından bahseder ve maddenin kölesi olan bunları ayırmak imkânsızdır. Peki, neden hala birliklerinden söz ettiğimiz zekâ ve içgüdüyü farklılaştırmaya çalışıyoruz?

Bergson'a göre eğer hayatın kuvveti sınırsız olsaydı, içgüdü ve zekâyı aynı organizmada alabildiğine geliştirecekti. Fakat her şey, bu kuvvetin sınırlı olduğunu ve belirlemekle beraber pek çabuk yıprandığını gösterir. Bundan dolayı hayatın çeşitli yönlerde uzaklara gitmesi zor olmuş, sonuçta yönlerden birini seçmesi gerekmiştir. Hayat bu etkiyi, organlaşmış bir alet yaratmakla doğrudan doğruya kullanarak sağlayabilir veya gerekli olana doğal olarak sahip olacağına bunu cansız maddeyi kullanarak kendisi yapabilir. Bergson'a göre zekâ ve içgüdünün gittikçe birbirlerinden uzaklaşmalarına rağmen tamamıyla ayrılmamalarının nedeni buradadır.¹⁰⁵

Bergson'a göre, zekâ ile içgüdünün birbirleri ile ilişkilerini belirleyen bir diğer önemli unsur ihtiyaçtır. Ancak ona göre zekânın içgüdüye olan ihtiyacı, içgüdünün zekâyâ olan ihtiyacından fazladır. Çünkü ham maddeye şekil vermek, hayvanda yüksek bir organikleşme derecesi bulunmasını gerektirir ki hayvan buna içgüdüyle ulaşabilir. Tabiat, eklemlilerde içgüdüye, omurgalıların hemen hepsinde zekâyâ doğru evrimleşmiştir. Bu hayvanlardaki ruhi faaliyetin temelini içgüdü oluştursa da zekâ bu yeri elde etmek için isteklidir. Hayvan alet yapmasa da içgüdüye mümkün olan değişimleri yaptırmak suretiyle vazgeçmeye yeltenir gibidir. Zekânın tam olarak kendisini bulması ise insanda görülmüştür. Çünkü insanın düşmanlara, soğuk ve açlıklara karşı korunması için kullandığı tabi vasıtalar ona yetmemiştir. İnsanın bu bedensel yetersizlikleri içgüdünün zekâdan kesin olarak ayrılmasına sebep olmuştur.¹⁰⁶ O halde denilebilir ki tabiat karşısında biyolojik

¹⁰⁴ Bergson, *a.g.e.*, ss.186-187.

¹⁰⁵ Bergson, *a.g.e.*, ss.186-187.

¹⁰⁶ Bergson, *a.g.e.*, ss.188-189.

bakımdan aciz bırakılan insana hayat, adil davranarak zekâyı kullanmayı bahşetmiştir.

Tüm bu anlatılanlar ışığında içgüdü ile zekâ, bir, tek ve aynı meselenin aynı derecedeki zarif iki çeşitli çözümünü temsil eder. İçgüdü ile zekânın içyapılarındaki derin fark buradan gelmektedir ki bu ayrım için Bergson zekâ ve içgüdünün bilgilerini ayırır.

Zekâ ile içgüdünün fonksiyonları kadar verdikleri bilgiler de farklıdır. Zekâ, insanın düşünme tarzıdır, bu yüzden de kavramlar icat eder ve analizler yapar. Nasıl ki içgüdü hayvanın davranışlarını güdüyorsa; zekâ da insanoğlunun davranışlarını gütmek için verilmiştir. İçgüdü hayat yönünde giderken; zekâ hayatın sonunda ortaya çıkan bir yetenek olduğu halde hayattan uzaklaşır, evrimi ve hayatı düşünmek için yaratılmamıştır ve dikkatini maddi olana verir. Görme içgüdüye, dokunma zekâyı kıyaslanmıştır. Bundan dolayı zekâ uzaktaki şeylerin bilgisini vermekten uzaktır.¹⁰⁷

Zekâ ve içgüdünün sağladığı bu bilgileri derinden tahlil etmek için şuur (bilinç) devreye girecektir. Eylemin tasarımı ile uyuşmaması sonucunda farkına varma oluşmaktadır ve bu, şuuru belirleyen temel özellik olarak ortaya çıkmaktadır. Nitekim bu noktada uyurgezer birinin rüyalarını otomatik bir surette yaşadığı zamanlarda şuursuzluk mutlak olabilir çünkü engellerle karşılaşmadığı müddetçe zihindeki olanlara, fiiller hiçbir uygunsuzluk göstermez. O halde engel şuurun uyanmasına vesile olan bir yoldur diyebiliriz. Bergson ayrıca şuursuzluk ile ilgili olarak 'hiç olan şuur' ve 'zail olmuş (yok olmuş) şuur' arasında bir ayrım yapmaktadır. Bu iki tür şuursuzluk da sıfırdır. Fakat birinci sıfır hiçliği ifade ederken, ikincisi birbirlerini telafi eden ve değiştiren eşit ve birbirlerine zıt iki miktarı gösterir. Düşen bir taşın şuursuzluğu hakikaten hiç olan bir şuurdur. Uyurgezer örneğinde anlatılan eylemce tıkanan bilinçsizlik durumu ise ikincisine örnektir. Şuur, mümkün olan eylemler alanındadır ya da canlı varlığın gerçekten yaptığı eylemi çevreleyen kuvve halindeki faal bir ışıktır. Bunun için bir nevi şuur , 'kararsız kalma' yahut 'seçme' demektir. Bunun tersine hiçbir eylemin olmadığı, aynı olasılıkta eylemlerin

¹⁰⁷ Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi-Yeniçağ*, çev., Muammer Sencer, İstanbul:Say Yayınları, 2000, s.154.

bulunduğu (örneğin hiçbir sonuca varmayan tartışmalar) durumlarda şuur yoğunluk göstermektedir. Aksi bir durumda yani tek bir eylemde bulunma imkânı olan yerlerde ise şuur hiçleşir. Uyurgezerlerin ve otomatik bir şekilde çalışanların eylemleri buna örnek verilebilir. Bu son durumda bir engel çıkarsa şuur derhal uyanır.¹⁰⁸

Bergson bu durumda şuuru şöyle tarif eder. “ Canlı bir varlığın şuuru, kuvve halinde olan bir faaliyet ile hakiki bir faaliyet arasındaki aritmetik bir tefazul (farklılık)dur. Denebilir ki bu tefazul, tasavvur ile fiil arasındaki uygunsuzluk yahut açıklığı gösterir.”¹⁰⁹

Bu tanımlamalardan sonra Bergson’a göre, zekânın şuura, içgüdünün şuursuzluğa dönmüş olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü doğada kullanılacak alet organikleştirildiğinden ve bu aletin hem uygulanması hem de elde edilmek istenen sonucun doğa tarafından hazırlandığı bir yerde seçime pek az pay bırakılmıştır. Şuurun burada uyanmaya fırsat bulması güçtür; çünkü tasarımlarla hareketler uyumludur, bu durumda şuurun uyanarak araya girmesine gerek kalmaz. Şuur uyandığı noktada bile içgüdüğü aydınlatmaz, uğradığı engelleri aydınlatır. Şuur burada eylem ile fikir arasındaki uygunsuzluktan ve içgüdünün verdiği açıktan doğduğu için, bir arızadan başka bir şey olmayacaktır. Zekâda ise, bu açık aksine normal bir haldir. Engellerle çalışmak onun özünü oluşturur. Asıl işlevi aletler oluşturmak olduğundan, bunun için gerekli olan yer ve zamanı, şekil ve maddeleri seçmek zorundadır. Zekâ kendisini tamamıyla tatmin edemez, çünkü her yeni tatmin yeni ihtiyaçlar yaratır. Kısacası, içgüdünün de zekânın da bilgileri vardır. İçgüdünün bilgileri zekânın bilgileri gibi düşünülmüş ve şuurlu olmaktan ziyade oynanmış, vücutla kazanılmış şuursuz bilgilerdir. Buradaki fark nitelik farkından çok bir derece farkıdır. Bu tarzda şuura bağlanıldıkça zekâ ile içgüdü arasında psikolojik bakımdan var olan asıl fark görülmüş olmaz. Bergson, bu iki alanın birbirinden farklı olan uygulama alanlarını göstermek ister.¹¹⁰

¹⁰⁸ Bergson, *a.g.e.*, ss.190-191.

¹⁰⁹ Bergson, *a.g.e.*,191.

¹¹⁰ Bergson, *a.g.e.*, ss.191-193.

Bu yüzden bilginin mahiyet gücünü Bergson, özellikle içgüdü yönünde evrimleşen eklem bacaklılarda (arı ve karıncalarla) açıklamaktadır. Örneğin; yaban arıları, üzerine atıldıkları avın sinir merkezlerini iyice biliyorlarmış gibi iğnelerini bu merkeze batırmak suretiyle öldürmek yerine kötürüm bırakırlar. Kötürümleşen böcekler birkaç gün hareketsiz kalmakla üzerlerine bırakılan arı kurtçuklarına canlı ve taze bir yem olurlar.¹¹¹

Zekâyı da aynı bakımdan inceleyecek olursak onun da içgüdü gibi öğrenemeden bildiğine dair ama farklı bir mahiyet ile karşılaşırız. Örneğin; yeni doğan bir çocuk, zekâyaya sahip olması bakımından bir şeyi ya da o şeyin özelliğini bilmez fakat birisine sıfat verildiği zaman ne dendiğini anlar yani yüklemnin konu ile ilişkisini doğal olarak kavrayabilir. Burada, Bergson'da Kantçı bir yaklaşım sezilmektedir, doğal olarak biz ilişkilerin ne olduğunun bilgisine sahibiz ama içeriğine sahip değiliz, denilmektedir. Nitekim içgüdü ile zekâdaki doğuştan bilgilere bakıldığında, bunların içgüdüde nesneyle, zekâda ilişkilere bağlı oldukları görülür.¹¹²

Bergson bunun ispatı niteliğinde, filozofların bilgi anlayışları ışığında içgüdü ve zekâyı değerlendirmeye devam etmiştir. Filozoflar bilimizde bir suret bir de madde görürler ve bunları birbirlerinden net bir şekilde ayırırlar. Madde, saf bir halde alınan idrak yetisinin verdiği bilgidir. Suret de saf idrak malzemeleri arasında sistemli bir bilgi oluşturmak için kurulmuş ilişkilerdir. Bergson'a göre maddesiz suretin bilgisi olabilir, ancak bu bilginin içeriği olmadığı için edinilen bilgiyi elde edilmiş bir şeyden çok kazanılmış bir alışkanlığa, bir halden ziyade yöne benzer. Bergson buna, dikkatin doğal kıvrımı der. Bunu şu şekilde örneklendirir, kesir ile hesap yapacağı söylenen öğrenci pay ve paydanın ne olacağını bilmeden hemen bölü çizgisini çeker. Burada da görülür ki, iki sınır arasındaki genel ilişki, bu hallerden hiçbirinin bilmediği durumda bile çocuğun zihninde vardır. Bu durumda işlemi yapacak kişi madde olmadan sureti biliyor, demektir. Buradan hareketle, deneyden önce olan ve deneylerimizi sistemleştiren zekânın kadro ya da kategorileri için de aynı şey söylenebilir. Bu sonuç dolayısıyla Bergson, zekâ ile içgüdüyü daha açık

¹¹¹ Bergson, *a.g.e.*, s.193.

¹¹² Bergson, *a.g.e.*, s.195.

olarak ayırır: zekâ sahip olduğu doğuştan bilgiye bağlı olarak bir suretin bilgisidir, içgüdü de maddenin bilgisini kapsar.¹¹³

Nitekim Bergson'a göre, "içgüdü tarzındaki bilgi, belirli şeylere maddiliklerine (muhtevaları) varıncaya kadar doğrudan doğruya ulaşan bir "bilme türü"dür. İçgüdü bilgisi, "bu budur" der. Zekâ ise Bergson'a göre belirli hiçbir şeyi bilmez, ilişkileri, nispetleri, öncüllerden hareketle sonuçları bilir; "bu budur" diyemez, "şartlar böyle ise şartlanan (yani netice) şöyle olur" der. Kısaca içgüdüünün bilgisi kategorik önermelerden, zekânın ki ise hipotetik (şartlı) önermelerden oluşur. Burada görünüşte içgüdü zekâyâ üstündür. Fakat eğer içgüdüünün bilgisi dar olmayıp sınırsız şeylere kadar yayılırdı, zekâyâ cidden üstün olurdu. Oysa ancak bir türlü şeyle ve onun da ancak bir kısmıyla ilgilidir. Bununla beraber içgüdü bildiği şeyi dıştan değil içten ve tam olarak bilir."¹¹⁴

Lakin buradan içgüdüünün yanılmaz, zekâ gibi ferdi sapmalar gösteremez olduğu anlamı çıkarılamaz. Bu da içgüdüünün şuurlu araştırmalarla kazanılmış olduğunu söylemez. Bergson'a göre bizlerin tipik hatası, içgüdü bilgilerini zekânın deneyimleriyle dile getirmek isteyişimizden kaynaklanır. Sanki böcekler de avlarının sinir merkezlerini unsurlar arasında ilişkiler kurarak, her şeyin dışında kalarak öğrenmiş, bunları pratik şekilde kazanmışlardır. Oysa tam tersi böceklerle avları arasında bir sempati olduğu varsayılırsa durum değişecektir. Çünkü sempatinin dıştan gelen bir algıya ihtiyacı yoktur. Mesela, yaban arısı böyle bir sempatiyle avını kötürümleştirme bilgisini tasarlamış olmaktan çok yaşamış bir sezikle bilmektedir. O halde içgüdüünün "bu budur" diyebilmesinin altında sempatinin varlığı vardır.¹¹⁵ Ama içgüdü ve zekânın sağladığı bilgi eksiklikleri, ikisinin kaynaşması sonucu ortaya çıkan sezgiyle ortadan kalkacaktır. İçgüdüünün eksikliği kendi üzerine katlanıp düşünememe, bundan dolayı dar bir alana sıkışıp kalmasıdır. Zekânın eksikliği de sadece maddeye nüfuz etmesi, hayat hakkında bir şey söylememesidir.¹¹⁶

¹¹³ Bergson, *a.g.e.*, ss.195-196.

¹¹⁴ Kök, *a.g.e.*, s.41.

¹¹⁵ Kök, *a.g.e.*, s.42.

¹¹⁶ Gündoğan, *a.g.e.*, s.88.

Zekâ ise doğal halinde, dış ve boş bir bilgiye sahiptir. Yalnız bu bilgi içine sayısız şeyler girebilecek bir kadro getirir ve bu yönüyle içgüdüden gelen bilgide olmayan bir özelliğe sahiptir. Canlı şekiller arasında evrimleşen hayat kuvvetinin sınırlanmış bir kuvvetidir. Bu nedenle doğal veya doğuştan bir bilginin kaplamını, diğeri içlemini taşıyan iki sınırlanmış bilgi türü arasında bir seçme olmuştur. İlk zamanlar iç içe olan bu iki eğilim büyümek için ayrılmışlardır ve kendi başlarına gelişerek içgüdü ve zekâyâ varmışlardır. Bergson'a göre organlaşmış bir alet kullanma yetisi olarak içgüdü tanımına dayanarak hem doğuştan bilgiyi (kuvve halinde yahut şuursuz olarak) hem bu aleti hem de bunun uygulandığı şeyi kapsamaması gerekir. Bunun sonucunda içgüdü bir şeyin doğuştan bilgisi olmaktadır.¹¹⁷

Fakat burada bir problem ortaya çıkar, çünkü içgüdü bu kadar kapsamlı bir bilgi ise onun sınırlı değil, sınırsız olması gerekir. Çünkü öyleyse içgüdü'nün kapsamını sadece alet ve onun uygulandığı alan diye sınırlayamayız, içgüdü'nün sadece uygulama alanını ele alsak bile, bu uygulama alanını kesin bir sınırla belirleme imkânı ne kadar mümkün olabilir? Bergson bu soruya cevap niteliğinde doğada aynı saf süredeki gibi içe içe geçmişliğin bulunduğunu, bu yüzden ayırt etme imkânının ortadan kalkacağını söyler. Nitekim doğayı tek bir alan olarak ele alsak bile, evrimin aşamalarını görürüz ki bunun için kapsamlı bir bilgi birikimi gerekecektir. Dolayısıyla bu çerçevede alınacak bir içgüdü'yü sınırlama imkânı tartışmalı bir hal alır. Ayrıca doğada böyle tam bir makineleşme yoktur; ikinci olarak bahsedilen alet ve onun uygulama alanı, doğanın uzun süren zaman sürecinin bir ürünü olduğuna göre, buradan hareketle içgüdü'nün doğanın bütün bilgisine sahip olduğu sonucu çıkarılabilir. O zaman Bergson, kendisinin başta koyduğu belirlemenin dışına çıkmaktadır. Bu açıdan bakınca içgüdü bir şeyin bilgisi olmaz, tüm doğanın bilgisine sahip olur.

Bergson'un tabiriyle içgüdü ise aksine istediği konuya yönelir ama bu kanunlar sınırlıdır. İçgüdü zekâ kadar açılmadığından spekülasyon yapamaz, ancak şimdiye ilgilendiği konulara ilişir. İçgüdü ile zekâ arasındaki önemli farklar burada bulunur. Bergson bunun şöyle bir kanunla ifade edebileceğini söyler: sadece zekânın

¹¹⁷ Bergson, *a.g.e.*, ss.197-198.

arayabileceği şeyler vardır ama bunları asla tek başına bulamaz, bunu içgüdü bulur; fakat içgüdü de bunları hiç aramayacaktır.¹¹⁸

Pratik sonuçlar elde etmeye yönelen zekânın işlevi; uzay içinde ayırmak, zaman içinde belirleme olacaktır. Oluş ise durumlar dizisi şeklinde kalacaktır. Tabiri caizse etleri parçalayan bir kasap gibi olan zekâ, ayrılan parçaları da bütünün bir parçası olarak göreceğinden, oluş felsefesinin bir kuralını çiğnemeye mahkûmdur. Oluş felsefesinin bu kuralı, hiçbir şeyin başka şeyle benzerlik kurmamasıdır ki bu durumda zekâ yukarı giden hayatta daima maddeye bakacak ve evrimle süreden uzaklaşarak tekrar edeni düşünecektir.¹¹⁹

Nitekim Bergson'a göre zekânın mutlak bir yapısı yoktur, zekâ eylem ve hareket zorunluluklarına göre oluşmaktadır. Ona göre zekâ kendi başına bir değer olarak ele alınamaz, onun bir şeylere indirgenebilir yapısı vardır ve zekâ bir şeylerle açıklanabilir, dolayısıyla zekânın açıklanamaz bir yapısı yoktur ve bu düşüncenin sonucunda zekânın mutlak olarak değerlendirilmesinin imkânı kalmamaktadır. Bergson'a göre zekâ bağımsız olmadığından, bilgi de ona bağlı değildir. Böylelikle bilgi gerçekliğin tamamlayıcısı olmak için zekânın bir ürünü olmaktan çıkar.¹²⁰

Bergson'a göre zekâmız yapma şeyler meydana getirmek için uğraştığından, ham madde üzerinde çalıştığından hayat ile uğraşmaz. Zekâ realitedeki akışkan şeyleri ve canlı varlıklardaki asıl canlıyı elden kaçıır. Onun başlıca konusu tabii şekliyle, organik olmayan katı şeylerdir, geometrik varlıklardır. Bergson'a göre zekâ süreksizliğe dayanarak eylemde bulunur. Süreksizlik düşünmede fark edilmeden egemen olur. Fakat üzerinde fiilen çalıştığımız şeyler hareket içerir. Bu durumda Bergson'un evrim anlayışındaki gibi hareketin de, şu anki veya en son haline bakarız ama aslında biz hareketin kendisi olan ilerlemeyi değerlendirmeliyiz. Bunu yapmadığımızdan zekâ hareketi tasarladığında bile hareketsizliğe yönelir.¹²¹ Bergson'a göre zekânın durgunluk ve hareketsizliğe bağlanması doğal

¹¹⁸ Bergson, *a.g.e.*, ss.199-200.

¹¹⁹ Russell, *a.g.e.*, ss.156-157.

¹²⁰ Bergson, *a.g.e.*, s.201.

¹²¹ Bergson, *a.g.e.*, ss.202-204.

özelliğindedir. Zekâ, açık olarak ancak hareketsizliği tasarlar. Zekâ, yapma bir şeyler yaratmak için bir şekli maddeden çıkartır ve bunun için en elverişli olanı seçer, bir nevi her maddeyi istediği gibi şekillendirebileceğini düşünür. Bergson'a göre zekâ, mekânı homojen, boş, sonsuz derecede parçalanabilir olarak algılar. Bu yüzden zekâ ister şu, ister bu kanuna göre olsun, alabildiğine parçalara ayırmak ve bunları herhangi bir sistemde yeniden sentezlemek gücü ile içgüdüden ayrılır.¹²²

O halde yeniliği görmezden gelip, süreyi mekân içine yerleştirerek hareketsiz olanda sabitlenen dolayısıyla yaratıcılıktan bihaber olan zekâ için pozitif bilimlerin kaynağı diyebiliriz. Tüm saydığımız özellikleriyle zekânın işi, kavram ve tahliller yapmaktır. Kavramlar asla realiteyi tanımlayıcı değildir. O ancak elverişli bir semboldür, bir tecrübe, bir nokta-i nazar, realitenin gölgesi veya pratik bir şemadır. Bergson'a göre tahlil de hareketli realiteden hareketsiz unsurlar çıkarmak olduğundan realitenin yapısını bozar ve onu dağıtarak eriten bir prizmaya benzer.¹²³ Biz bir şeyi nitelendirmek için kavramlar kullanırken aynı zamanda genelleştirme ve soyutlama yaparız. Böylelikle dıştan bir inceleme beraberinde farklı bakış açıları sunar. Tahlil etmek de kavram gibi bir tercüme ve sembol kullanmaya benzer. Çünkü mükemmel olmayan bir tercüme tanımlamak daima yeni sembolleri gerektirir. Sonuç olarak zekâ tek başına asıl gerçekliği vermediğinden bizi hakikate de götürmeyecektir.

1.2.İçgüdü

Bergson'a göre içgüdü, zekânın aksine hayatın şekline göre oluşmuştur. Buradan anlaşılır ki içgüdü yaşamın kendisi ile doğrudan ilişkilidir, oluşumunu hayata göre şekillendirmiştir. Zekâ ise aksine hayattan uzaklaşarak soyut ve mekanik bir özellik kazanmıştır. Dolayısıyla zekâ her şeye karşı mekanik olarak hareket etmektedir, içgüdü ise tersine organik olarak hareket eder. Bergson'a göre, içgüdü'nün yapısının hayat ve organizmayla olan bağımlı dikkate alırsak, içgüdüdeki şuur uyumaktadır ve burada şuur içgüdü dâhilinde eylem halinde harcanmaktadır.

¹²² Bergson, *a.g.e.*, ss.205-207.

¹²³ Topçu, *a.g.e.*, ss.78-79.

Eğer içgüdüdeki bu şuur uyumasa, eylem halinde harcanmayıp bilgi olarak içimize sinseydi, biz de ona sorsaydık bunun sonucunda hayat bize sırlarını açabilirdi.¹²⁴

“Ancak içgüdü, içgüdü olarak kaldıkça bağlı olduğu hayatı muhafaza ve inkişaf endişesinden başka bir şeye bağlı değildir. Onun hayati menfaatiyle alakasını kesmesi, kendi kendisinin farkına varması, sezgiyi meydana çıkarmıştır.”¹²⁵ O halde içgüdüye eşlik eden bir şuarsuzluk durumundan bahsedilebilir ve içgüdülerin hayatın maddeyi organikleştirme faaliyetini sürdürmekten başka işlevi yoktur.

Bergson bunu doğrular biçimde içgüdü ve organlaşma faaliyetlerinin bazı durumlarda bir ve aynı şeyler olduğunu söyler. Buna örnek olarak arının oluşturduğu kovanın organizma gibi çalışması ile hücrenin çalışması arasındaki benzerlik gösterilebilir. Ona göre *“hayvanların içgüdülerinden, ister hücrenin hassalarından bahsedilsin hep aynı bilgi ve aynı bilgisizlik görülür. Sanki her hücre diğer hücrelerde, her hayvan diğer hayvanlarda kendisini ilgilendiren şeylerle işine yarayanları biliyor, geri kalanları bilmiyor gibidir. Öyle görünüyor ki hayat, muayyen bir nevide organlaştığı andan itibaren geri kalan kısımlarla bağını kaybediyor, yalnız yeni doğan nev'i ilgilendiren birkaç nokta saklıyor.(...) Biz de hiç farkında olmadan bütün geçmişimizi arkamızda topluyoruz. Hafızamız bu geçmişten ancak bulunduğumuz durumu birkaç noktadan tamamlayacak birkaç hatıra yol verir.”*¹²⁶ O zaman Bergson'a göre hayat ve şuur (bilinç) veya bellek arasında bir benzerlik kurmak mümkündür. Bunun gibi bir türün diğer bir türün özel bir kaç noktası hakkında sahip olduğu içgüdüsel bilginin kökü hayatın birliğindedir, eski bir filozofun deyimiyle, kendi kendini duyan bir bütündedir.

Bu durumda içgüdü ve zekânın doğuştan bilgiler ihtiva ettikleri kabul olunursa, içgüdüde bu bilgi varlıklara, zekâda ise münasebetlere ait kalacaktır. Zekâ şeklin bilgisini, içgüdü maddenin bilgisini verecektir. Fakat zekânın araştırdığı ama bulamadığı şeyler içgüdüünün imkânı dâhilinde bile olsa araştırmayacaktır.¹²⁷

¹²⁴ Bergson, *a.g.e.*, s.217.

¹²⁵ Topçu, *a.g.e.*, s.83.

¹²⁶ Bergson, *a.g.e.*, s.219.

¹²⁷ Topçu, *a.g.e.*, s.82.

Aslında tüm bunları hesaba kattığımızda, Bergson'un bilimin bugünkü açıklama tarzlarıyla içgüdünün tümüyle çözümlenemeyeceğine dair yaklaşımı kaçınılmaz olacaktır. Çünkü Ona göre zekâ ile içgüdü arasında sürekli olan bir uzaklaşma vardır. Zekânın içgüdüyü özüne katması imkânsız olduğu gibi bunların bir araya gelmeleri de imkânsızdır. İçgüdünün esas bilgisinin zihni anlatımlarla ifade edilmemesi ve sonuçta çözümlenmemesi bu nedenledir. Bergson'a göre, bilim içgüdünün bilgisini zekânın ifadelerine tercüme etmekten başka bir şey yapamaz, ancak onun yaptığı şey içgüdüye nüfuz etmekten çok onun bir taklidini yapmaktır. Bu sebepten Bergson, içgüdüleri bilimin değerlendirdiğinden farklı bir şekilde değerlendirir. Bazı bilim adamlarının savunduğu, içgüdünün zekânın gerilemesi olduğu anlayışına katılmaz. İçgüdüler bugünkü karmaşık derecelerine birdenbire gelmemiş, evrimleşmişlerdir fikrini savunur.¹²⁸

Bergson böylece içgüdüye dinamik bir yapı yüklemektedir. Bu durumda içgüdü doğuştan gelen ve organik dünya ile doğrudan bağı olan bir yapı olmasına rağmen evrimleşmektedir. Fakat bu, bazı problemleri de beraberinde getirir. Eğer içgüdü evrimleşiyorsa nasıl oluyor da doğrudan doğruya bir bilgi oluyor? Doğrudan ve öngörülen bir bilginin statik olması gerekmez mi? Kaynağını hayattan alan içgüdüsel bilgiyi statik olarak yorumlayamayız fakat öyleyse her durumda geçerliliğini koruyan içgüdüsel bilgi anlamını yitirir. Bergson'un hayat ve yaratıcı evrim hakkındaki görüşlerini göz önüne alırsak bu sefer sürekli bir oluşta içgüdü sanki önceden bilinen yeni bir oluşum gibi gözükcektir. Böylece mekânlaşan bir zaman çukurunun içine düşeriz ki Bergson'un süre anlayışı bunun tam tersidir. Alternatif olarak içgüdü bilgisinin organizma ile doğrudan bir bağı olmasından yola çıkılarak içgüdüdeki değişimi organizmaya bağlayabiliriz. O zaman bu bilgi nasıl doğuştan bir bilgi olabilir? Çünkü evrimleşen bir şey varsa değişen bir bilgi de vardır, dolayısıyla doğuştan bir bilgi içgüdüde tarif edilen şekliyle olamaz ancak zekâyla birlikteliğinden söz edilebilir.

¹²⁸ Bergson, *a.g.e.*, ss.220-222.

Bergson'a göre, bilimin içgüdüyle ilgili bütün değerlendirmelerinde, onu zekâmız gibi bilinçli hareketlere veya parça parça kurulmuş mekanizmalara döndürme eğilimi vardır. Bu anlayış aslında Aristoteles'e dayanır ki bu anlayışta canlı hayvanlar serisi zekâyâ doğru giden yoldadır. Ancak Bergson'a göre biyoloji, evrimin birbirlerinden uzaklaşan yolları üzerindedir. Zekâ ve içgüdü evrimin son aşamalarında görülmektedir, dolayısıyla birbirlerine indirgenemezler. Bergson bunların sonuç oldukları görüşünden hareketle evrimin sadece zekâyâ gittiği anlayışını kabul etmez. Bergson'a göre içgüdünün yapısı ruhun sınırları içinde değerlendirilmelidir, zekânın sınırları içinde değerlendirilirse yanlış bir değerlendirilme yapılmış olunur. Bergson, buradan hareketle duygularımızla içgüdü arasında bir bağ kurar. Bergson içgüdüğü ruhsal (tinsel) bir yapı içinde değerlendirilmesi ile bağlantılı olarak, bizim diğer canlı varlıklarla olan bağımızı gündeme getirerek içgüdü kavramını sezgi ile birlikte değerlendirecektir. Ona göre içgüdü ile hareket eden bir böceğin bilincinden geçmesi gereken duyguyu, biz düşüncesiz bütün duygularımızda, sempati ve antipatilerimizde belirsiz, daha şuurlu bir şekilde duyarız. Kaynağında iç içe olan içgüdü ve zekâyı sonuna kadar geliştirmek için birbirinden ayırarak uzaklaştıran evrim vardır. Bu ikisinden zekâ değerlendirildiğinde, zekâ daha geniş bir alanı bilmek için çok fazla yayıldığından yüzeysel bilgileri bilir, derinlemesine bilmez çünkü her şeyin dışında kalmıştır¹²⁹

Bergson'a göre, daha önce belirtildiği gibi, içgüdü ne saf bir reflektir ne de bilinçsizleşmiş zekâdır. Bu düşüncesi ile Bergson, içgüdüğü ayrı bir varlık yönelimi, aşaması olarak ortaya koymaktadır ki böylece içgüdü basit bir tepkiden üst bir şeydir. İçgüdünün neliğini metafizik ve somut bir açıklama ile ortaya koymak için sempati kavramına bakmak gerektiğini söyler. Bergson için içgüdü hayata dönmüştür, zekâ ise maddeye dolayısıyla iki zıt yönde gelişim olmuştur. Zekâ kendi eseri olan bilim aracılığıyla fiziğin sırrını çok iyi bir şekilde elde etmektedir, ancak zekânın ortaya koyduğu hayat anlayışı hareketsiz bir yapının ifadesinden başka bir şey değildir. Hayatın içine girmez, etrafında döner, dıştan görüşler almaya çalışır.¹³⁰

¹²⁹ Bergson, *a.g.e.*, ss.229-230.

¹³⁰ Bergson, *a.g.e.*, ss.231-232.

Bu durumda hayatı kavramamızın tek anahtarı içgüdüyle bağlantılı düşüneceğimiz sezgiden geçer. İçgüdüden doğmuş olması bakımından sezgiyi Bergson şöyle tarif eder: “Menfaat bağlarından sıyrılmış, kendi kendisinin farkına varmış, konusunu düşünmeye ve bu konuyu hadsiz hesapsız genişletmeye kabiliyet kazanmış olan içgüdüdür.”¹³¹

Sezgi, derinden ilişkili olduğu içgüdüyü aşarak hayatın özünü bütüncül bir şekilde kavrayacaktır, bunu içgüdünün sadece belli bir şeyin bilgisini elde etme durumunu aşmak suretiyle yerine getirecektir. Sezgi içgüdüyü bu anlamda aşabilmek için ise zekâyâ ihtiyaç duyacaktır. Yani hayatı anlamada yetersiz kalan zekâ sezginin eksiklikleri tamamlamada zorunlu olacaktır. Bergson’a göre sezgi ile ilgili olarak böyle bir yapıyı, normal algının yanında görülen estetik algı gösterecektir.¹³² Ancak Bergson estetik algının ne olduğuna dair net bir açıklama yapmayıp, sanatçı üzerinden belirlemelerde bulunacaktır.

Toparlayacak olursak, “*zekâ bilim yönünde gelişerek ve hayatın etrafında dönerek dıştan görüşler elde etmek isteyecekken; menfaat gütmeyen, kendi kendisinin şuuruna varmış, konusunu düşünüp sınırsız bir şekilde genişletebilen bir içgüdü demek olan sezgi bizi hayatın içine götürebilecektir. Peki, böyle bir çabanın örneği var mıdır? Bergson’a göre vardır. Bu örnek sanata aittir. Mekân perdesini aralayıp konusuna bir çeşit sempati ile giren sanatkâr hayatın gözümüzden kaçan atılımını kavramak ister. (...)Sanat, hayata menfaat perdesinden sıyrılarak yaklaşmaktadır. Ne var ki, tasarlanan bu içgüdü genişleyip bir sezgi haline gelse bile, zekânın aydınlık çekirdeği onun çevresinde yine kalacak, içgüdü de onun etrafında belirsiz bir bulutçuk teşkil edecektir.*”¹³³

Sezgi zihin kadrolarının hayata uygulanamayacağından hareket ederek, onun yerine konulması gereken şeyi kendi çalışması ile telkin edecektir. Sezginin bize gösterdiği, hayatın, zihin kadrolarına giremeyeceği ve mekanik nedensellik ile finalitenin hayati süreci açıklayamayacağıdır. Dolayısıyla sezgi bir yöntem olarak ve

¹³¹ Topçu, *a.g.e.*, s.83.

¹³² Bergson, *a.g.e.*, ss.231-232.

¹³³ Kök, *a.g.e.*, s.43.

aynı zamanda bir anlayış olarak, zekâyâ yön verecektir. Çünkü burada zekânın bir anlamda yetersizliği gündemde olmakla beraber, zekâ yetersizliğini sezgi ile aşacak ve farklı bir niteliğe sahip olmaya doğru dönüşecektir. Bundan dolayı da artık zekânın işleyiş şekli de yeni bir hâl alacaktır. Zekâ, sezginin gösterdiği bu yolda, bu fark edişle bizimle geri kalan canlılar arasında kuracağı sempati ilişkileriyle genişlemiş bilinç sayesinde bizi hayatın kendi alanı olan karşılıklı olan geçişe, sürekli ve sonsuz yaratmaya götürmüş olacaktır. Böylece zekâyı geçecek hamleyi yine zekâ sağlayacaktır ancak sezginin aracılığıyla bunu gerçekleştirecektir. Zekânın olmaması durumunda ise sezgi, içgüdü şeklinde ve kendini pratik olarak ilgilendiren şeylere bağlı, hareketler halinde dışsallaşmış bir halde kalacaktır.¹³⁴

Sonuç olarak zekâ bilgisi kavramlı, sembolik diliyle madde dünyasını tanımaya, yaptığı aletle de insanın pratik ihtiyaçlarını karşılamaya; içgüdü bilgisi ise hayvanın pratik intibakını sağlamaya yönelirken, sezgi bizatihi hayatı yani şuuru ve şuurun verdiği gerçekliği doğrudan kavramaya yöneliktir.¹³⁵ İşte bu sebeple süre içinde akıp giden ve hiçbir anı diğerine benzemeyen psikolojik hallerimizin, determinizmi aşan ve önceden tayini imkânsız olan benliğimizin ve de benliğimizin kendiliğinden oluş içinde yaşadığı, içimizdeki dinamik sebeplilikten doğan hürriyete ancak sezgiyle varırız.¹³⁶

1.Bergson'da Sezgi Türleri

Sezginin Bergson'daki tanımını yaptıktan, zekâ ve içgüdüyle olan bağımlı inceledikten sonra hangi sezgi türüne dâhil olduğunu sormamız gerekir. Çünkü sezgiyi konu ve ifade ediş şekillerine göre ayırmak mümkündür. Bunlar en genel hatlarıyla; ampirik (deneysel) sezgi, rasyonel sezgi, metafizik sezgi ve mistik sezgidir.

Duyusal ve psikolojik olmak üzere iki türünden bahsedilen ampirik sezgi, kaynağında tecrübeyi barındıran doğrudan bilgi sağlayan bir sezgidir. Duyusal olanı,

¹³⁴ Bergson, *a.g.e.*, ss.233-234.

¹³⁵ Kök, *a.g.e.*, ss.43-44.

¹³⁶ Nurettin Topçu, *İsyan Ahlakı*, çev., Mustafa Kök- Musa Doğan, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1995, ss.48-54.

duyulardan aldığı doğrudan bir bilgi sağlarken; psikolojik olanı, bizim kendi benliğimize yöneldüğümüzde edindiğimiz duygu ve imajların bilgisidir.¹³⁷ Ampirik sezginin en tipik örneği; kategoriler ve sezginin birleştiği Kant'ın bilgi teorisinde kendini gösterir. Kant'a göre, sezgi aklın a priori formu değildir yani zihne ait değildir. Ona göre sezgi duyularımıza bağlıdır. Çünkü Kant kategorilerden saymayıp onlardan ayırdığı zaman ve mekân diye iki ilke kabul ederken, bütün duyuların imkânını sağlayan saf sezgiden bahseder. Sezgilerimizin bir kısmı dış dünya olaylarına çevriliyken, diğeri iç dünyamıza yönelir. Dışımızdaki varlıklardan gelen sezgiler mekân sayesinde, kendi iç olaylarımızdan gelen sezgiler ise zaman sayesinde alınır. Bu anlama göre sezgi, duyarlığımızın önsel yani apriori şekillerinden elde edilen verilerdir.¹³⁸

Akli sezgi, ilişkileri gören ve aklın yapısını oluşturan ilk ilkeleri kavrayan sezgidir. Bu tür sezgiye örnek Descartes ve Eflatun'un anlayışları verilebilir. Descartes'e göre sezgi, mahiyeti ne olursa olsun muhakemede kullanılan apaçık bir hakikatin bilgisidir. Saf ve dikkatli bir zihnin, anladığımız şey hakkında bizde şüphe bırakmayacak kadar kolay ve seçik kavramlar vermesi akli sezgidir. Böyle bir anlayış dedüksiyonun (tümdengelim) karşısındadır çünkü sezginin hükümleri aniden belirir ve hakikat olduklarını kabul etmeden kendilerini düşünmemize imkân olmayan şeylerdir. Buna verilebilecek en basit örnek “Düşünüyorum, o halde varım” önermesidir. Descartes'da sezgi denince yalnızca hakikatler değil ayrıca bir hakikatle ona doğrudan bağlı bulunan diğerk hakikatler arasındaki bağlantı (iki artı ikinin dört etmesi gibi) ve müşterek mefhumlar (üçüncüye eşit olan iki şey birbirine eşittir gibi) da anlaşılmalıdır.¹³⁹ Descartes'in “basit mahiyetler” dediği matematik ve metafizik kavramlar (Tanrı, ruh, sayı ve geometrik şekiller), psikolojik duygular (istek ve ihtiraslar) v.b. bu cinsten sezgilerle elde edilir. Ancak Descartes'da sezgi bir metod değil metodla birlikte kullanılan bir zihin hareketidir.¹⁴⁰

¹³⁷ Gündoğan, *a.g.e.*, s.87.

¹³⁸ Topçu, *Bergson*, s.65.

¹³⁹ Topçu, *a.g.e.*, ss.61-62.

¹⁴⁰ Kök, *a.g.e.*, ss.36-37.

Eflatun ise sezgiyi idealaların bilgisini gösteren ruhun (akıl) bir yeteneği olarak görmektedir. Ona göre duyuların tecrübe ettiği objelerden bağımsız, bir de aklın anlayabileceği nesnelere vardır. Yalnızca ruhun bilebileceği idealara (formlara) sezgi sayesinde ulaşılabilir. Duyular bu dünyada objeleri tecrübe ederken ruh da idealler dünyasındaki formları sezer. Sezgiyle, formlar hakkında kesin bilgiler elde edilebilir. Böylece Eflatun bilginin kaynağı sorusuna, idealar dünyası için hatırlama (anamnesis) aracılığıyla cevap getirirse de idelerin duyularla iletişimi, aklın onlarla kurduğu bağ nasıl olacağı ve ruh-beden ikilemi soruları cevapsız kalmıştır.¹⁴¹ Eflatun ve Descartes'in akli sezgi anlayışları arasındaki fark, Descartes'in sezgisinin duyusal olana da yönelip, Eflatun'un ideleri gibi sadece manevi alanla sınırlı kalmayıdır.

Bu tür sezgilerin dışında matematik (zihni) sezgi, psikolojik (tecrübî) sezgi, keşfedici sezgi, estetik sezgi gibi türlerden bahsetmemiz mümkündür. Konumuz dâhilinde bu türlere de kısaca değinmemiz gerekecektir. Psikolojik sezgi, yaşadığımız ruhsal hallerin kendi içimizde doğrudan keşfidir. En basitiyle bir konuda karara varmamızı bilmemiz bu tür sezgidir. Matematik sezgi, bütün insanlarda ortak ve hakikate götürücü bir zihin olduğu varsayımından hareketle matematik paradoksları çözme işidir ki matematikçilerin hiçbir deneye başvurmadan matematiksel çözümlerinde vardıkları sonuçlar bu yüzden değişmeyecektir. Bilim adamlarının aradıkları bir şeyi içten gelen bir aydınlanmayla tıpkı Ortaçağda Augustinus'un aydınlanma doktrini gibi aniden zihinlerde çözümlenmesi ise keşfedici sezgidir. Son olarak tabiatla düşünce, ideal ile reel arasındaki ezeli ahengi meydana çıkarmak adına benliği tabiatla kaynaştıran şey de estetik sezgidir.¹⁴²

Bergson'un metafiziğin metodu olarak tanımladığı ve bize mutlak olanın bilgisini verecek olan sezgi anlayışı ise gördüğümüz bu sezgi türlerinden ayrılır. Kendisi de ortaya koyduğu bu metodu öteden beri bilinen düşünüş tarzlarından ayırmak istemiştir. Buna rağmen sezginin açıklamasını yapanlar onu ya bir zekâ faaliyetinin sonucu, ya bir his ya da mistik bir bilgi olarak yorumlamışlardır. Brunschvicg Bergson'daki sezgiyi zekâ faaliyetinin bir sonucu olarak görmüştür.

¹⁴¹ Köz, *a.g.m.*, s.48.

¹⁴² Kök, *a.g.e.*, ss.36-37.

Baudin, Bergson'un sezgisinin esaslarını Eflatun'un zihni sezgisinde aramıştır. Ona göre Alman Romantikleri (Hegel, Fichte, Schelling ve Shopenhauer) realite ile doğrudan temasa gelmeyi Eflatunculuktan ilham alarak oluşturmuşlardır, bu da Bergson'da metafizik sezgi halini almıştır. Buna karşılık Penido Bergson'un felsefesini Eflatun'dan ayırt etmek adına, Bergson'un diyalektiğinin şuurun hayata çevrilmesinden kaynaklanan bir sevinçle son bulduğunu söylerken, Eflatun'un diyalektiğinin aşk içinde yayılıp kaybolmasından bahsetmiştir. Çünkü Eflatun bu evren içindeki sürekli hareketin farkında değildir bu yüzden de bu akıcı dünyanın varlıklarıyla temas etmemiştir. Fakat iki düşünür de duyuların dış dünyayla temasından çıkan apaçık hakikati aramaktan uzaktır.¹⁴³ Demek ki Bergson'un sezgisi metafizik ve mistik yönü itibariyle iki şekilde düşünülebilir.

2.1.Metafizik Sezgi

Bergson'a göre asıl felsefe, hayatın ve ruh olaylarının doğuşu ve gelişimi sırasında kavranan realite ile uğraşacak bir hayat metafiziği olabilir. İlimler, evrimin olup bittikten sonra bıraktığı kalıntılarla uğraştığından asıl olan hayatın yaratıcı evrimini kavramaktan uzaktırlar. Bu evrimi ancak hayat metafiziği kavrayabilir. İlimi nasıl zekâ yapıyorsa metafiziği de sezgi kuracaktır.¹⁴⁴ Dolayısıyla Bergson'un sezgisi metafizikle iç içe olduğundan, metafizik sezgi olarak kabul edebilir. Belki de metafiziği felsefeye sezgi getirmiştir.

Bergson için sezgi yüksek bilgi türü olan zekâdan ve duyudan üstündür. Fakat sezgiden çıkan her fikir, zihinden çıkan bir kavram gibi doğrudan doğruya açık olmadığından belirsizliğe açıktır. Ne var ki bu belirsiz bilgi, belirliliği yırtabilir ve çözülemez gibi görünen birçok meseleleri çözebilir.¹⁴⁵

Sezgi metafizik bir deneydir. Gerçek metafizik, sezgi aracılığıyla hayatın akışına girerek realiteyi içinden kavrar. Bu yüzden sezgi yoluyla düşünme, süre

¹⁴³ Topçu, *a.g.e.*, ss.75-76.

¹⁴⁴ Cavit Sunar, *Bergson'da Zekâ ve Sezgi*, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt:7, Ankara 1960, s.41.

¹⁴⁵ Sunar, *a.g.m.*, s.42.

içinde düşünmedir. O zihinsel süreyi ve bu öz değişikliği kavrayandır.¹⁴⁶ O halde Bergson'un aracısız bir bilme yetisi olan metafizik sezgisini, hayattaki oluş ve bütünlük içindeki her şeyi bilmek adına kullanılabiliriz.

2.2.Mistik Sezgi

Bergson sezgisi, mistik sezgi olarak da değerlendirilmektedir. Çünkü Bergson'a göre, sezgi daha ileri götürülürse mistisizmle karşılaşır. Mistik sezgi, kendini aşkla ortaya koyan ve kendiliğinden sevmeye lâyık varlıkları kendine çekecek olan yaratıcı enerjiyi kavramamızı sağlayan şeydir. Mistikler yani bu varoluşa koşan insanlar, yaratıcı gücü anlamış ve maddeselliği yenerek sonunda Tanrıya ulaşmayı başarmış olanlardır. Aynı zamanda onlar diğer insanların üzerinde yürüyebilecekleri bir yol açmışlardır. Bu şekilde filozofa yaşamın nerden geldiği ve nereye gittiğini göstermişlerdir.¹⁴⁷

Mistik sezgiye en yakın kavram İslam'da Tahkikî îmanın mertebelerinden olan hakka'l-yakîndir. Kiminin îmanı, işitme ve düşünmeye bağlı bilgi ve inanç seviyesinde (ilme'l yakîn), kimininki görmeye dayalı bilgi ve inanç seviyesinde (ayne'l-yakîn), kimininki de yaşamaya, gönülden duymaya ve iç tecrübeye dayalı bilgi ve inanç seviyesinde (hakka'l-yakîn)dir.¹⁴⁸

Bu durumu örnekle ifade edilecek olursak; bir yerden duman yükseldiğini uzaktan görmeye insan bilir ki, o yerde ateş yanmaktadır. Dumanı görmek suretiyle ateşin varlığını bilmek, ilme'l-yakîn inanmaktır. Sonra, duman çıkan yere gidip ateşi gözümüzle gördüğümüzü farz edersek, bu da ateşin varlığına ayne'l-yakîn inanmak olur. Bir de ateşin bizzat yakınına gidip sıcaklığını hissetmek, elimizi aleve doğru tutup yakıcılığını duymakla ateşin varlığını bilmek vardır ki buna mistik sezgiyle bağdaştırdığımız hakka'l-yakîn inanma denir.

¹⁴⁶ Köz, *a.g.m.*, s.51; Kök, *a.g.e.*, s.39.

¹⁴⁷ Henri Bergson, *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı, Kaynağı*, çev., M.Mukadder Yakupoğlu, Ankara: Doğu- Batı Yay., 2004, ss.227-228.

¹⁴⁸ İlimihâl, *İman ve İbadetler*, İstanbul: TDV Yayınları, 1998, Cilt:1, ss.71-74.

Özetle, Bergson felsefesinin hem metafiziği hem bilimi hem de mistisizmi uzlaştırdığını düşünebiliriz. Bu uzlaşmayı sağlayacak olan da sezgidir. Bergson'un metafizik ve mistik diyebileceğimiz sezgisi, bize içsel bir yaşantı sunarak; Tanrıyı, evreni ve insanı yeni bir boyutla kavramamızı sağlayacaktır.

3.Sezginin Yaşamla İççeliği

Daha önce de belirttiğimiz gibi insanoğlu düşünen bir varlık olarak hep hakikatin peşinden koşmuştur ve hakikat onun için belirli bir yeteneğiyle ulaşmak istediği böylece onu kavrayıp hemhal olacağını düşlediği bir ide olmuştur. *“İster felsefi antropolojik- epistemolojik “aktlar teorisi” veya ister “uyuşma-correspondence teorisi” açısından olsun, ister “tutarlılık-coherence teorisi” olsun hakikati (veya hakiki bilgiyi) elde etmede iki temel uç vardır: Belirli yetenek veya aktlara sahip olan insan (süje) ve bu yetenek ve aktların verdiği gerçeklik (obje-şya). Bizim konumuz olan Bergson’a göre süje sadece insan değil, şuur sahibi olan her varlık, yani içgüdü yetenekli hayvan ile zekâ ve sezgi sahibi insan. Çünkü yaratıcı evrimin hayvan safhasında gözükende “uyuklayan şuur” eğer uyansa da bilgi olarak içimize doğsaydı, hayat en gizli sırlarını bize teslim ederdi. Fakat “uyuklayan şuur” olarak da “doğrudan doğruya, içten” bildiği şeyler vardır; bu sayede hayvanlar çevreleriyle uyum sağlamakta ve hayati fonksiyonlarını yerine getirmektedirler. Ancak içgüdünün hayvandaki hayati fonksiyonları kadar ikinci bir önemi vardır ki, insanda zekâ şeridi ile çevrelenmiş olarak sezgiye dönüşmekte, başka deyimle –Bergson’un tarif ettiği gibi- kendi şuuruna varmakla “sezgi haline gelmektedir. Böylece insanda iki temel yetenek daha gözükmektedir: Zekâ ve sezgi. Bergson’a göre beşeri şuurun yöneldiği gerçeklik alanı ise hem madde hem de sürekli evrim ve oluş halindeki hayattır.”¹⁴⁹*

Nitekim Bergson’un hakikat arayışının ilk konusu, şuurun doğrudan doğruya kavradığı saf süre yani oluş ile mekândan bağımsız hareketliliğidir. Nitekim Bergson “Metafiziğe Giriş” adlı denemesinde dışta olmakla beraber zihnimize doğrudan

¹⁴⁹ Kök, *a.g.e.*, s.48.

doğruya verilmiş ilk gerçeklik hareketlilik iken; ikincisi hayatın kendisidir. Kâinattaki her şey hayatın bir eseridir dolayısıyla ilkin var olan şey de odur. Bergson'a göre hayatın temel özellikleri; yaratma kudreti, sürekli yaratış, gerilim, hür hareket, sürekli fişkırtma, artma ve atılımdır. Madde de azaltılmış bir hayattır ve hayatın otomatizm kazanmasıdır.¹⁵⁰

Zekâ ise kavram, sembol, teori, tahlil ve bütün bunları kullanan dil sayesinde maddeyi anlayacaktır. Örneğin, bir nesnenin zamanın belli anlarındaki mekân değişimlerine bakarak hareket ettiğini söyleyebiliriz. Bu nesnenin belli bir hızı olduğunu, bir kuvvetle hareket ettiğini, atmosfer direnciyle karşılaştığını, şu ve bu şekilde yay çizdiğini gösterebilir. Tüm bu değerlendirmelerde ise kavram, semboller ve dili kullanırız. Bergson'a göre bu tür bilgide bir olayın ya da nesnenin kendi varlığının dışında kalırız yani görelî bilgisini edinmiş oluruz. Oysa mutlak bir harekette ise adeta hareketin içine katılır nesne ve olayla sempatik bir ilişkinin içine gireriz. Bu şekilde elde edilen bilgi ise artık ne olay hakkındaki önceki bir görüşü ne de sembollere bağlı kalacaktır.¹⁵¹

Bergson'a göre ancak sezgi yoluyla bizler bir nesnenin içine nüfuz eder ve mutlak olanı yani saltığı anlayabiliriz. Semboller ve simgeler ise mutlak dışında bize her şeyi verir bunun yöntemi ise çözümlemedir. Metafiziğe giriş kitabında Bergson bir romanda tasvir edilen kişiyi özümsemekle bizzat o kişiyi tanıdığımızda ortaya çıkan duygu durumu farkını örnek verir. Biz çalışmamızda farklı olması açısından başka bir örneği incelemeyi uygun bulmaktayız. Bir trafik kazasına şahit olduğumuzu düşünelim. Polisler tarafından soruşturmaya tabi tutulduğumuzda anlattığımız şey arabaların konumu, kimin hatalı olduğuna dair hükümlerimizdir. Hâlbuki kazayı biz yaşamadığımız için verdiğimiz bilgi izafi ve sembolik bir mahiyettedir. Oysa kazayı biz yapıyor olsaydık öze ait sezgisel mahiyette bir bilgi sahibi olacaktık. Demek ki bir yaşantıyı anlamının en iyi yolu onun ayrılmaz bir parçası olmaktır.¹⁵²

¹⁵⁰ Kök, *a.g.e.*, ss.29-30.

¹⁵¹ Kök, *a.g.e.*, ss.49-50.

¹⁵² Frederick Mayer, *Yirminci Asırda Felsefe*, çev., Vahap Mutal, İstanbul: Dergah Yayınları, 1992, s.106.

Bergson yukarıdaki durumu özetleyen şu sözleri söyler: “Yalın çözümlenmeyle değil de sezgi yoluyla, içerden kavradığımız, en azından tek bir gerçeklik vardır. Bu, olagelen benliğimiz, zamandaki akışında kendi kişiliğimizdir. Anlık açısından başka hiçbir şeyle duyumdaş olmayabiliriz, ama kendi benliğimizle kesinlikle duyumdaşızdır.”¹⁵³ Bergsonun sözünden de anlayacağımız gibi kendi içimize dönüp baktığımızda tecrübe ettiğimiz şey, değişen haller veya özellikleri değişen şeyler değil de, değişmenin bizzat kendisi, süre ve yaşamdır.

3.1.Yaşam ve Elan-Vital

Bergson hayatı bir merkezden toptan kopup gelen ve yayılan bir dalga olarak görür. Hayat, yayıldığı yerde maddenin direnciyle duraklar ve yerinde sallanmaya mecbur olur. Bu bir merkezden kopup gelen şey, hayat hamlesinin kendisidir. Hayat hamlesi sürekli olarak önüne çıkan engeli yani maddeyi aşmak için kendisini zorlamaktadır.¹⁵⁴

Bergson’un metafizik hakkındaki görüşlerinin esasını işte bu hayat hamlesi (élan vital) anlayışı oluşturmaktadır. Bergson’a göre hayattaki hareketin kaynağı, hayatın devamlılığını sağlayan ve hayatın içinde ona bağlı olduğu unsur hayat hamlesidir.¹⁵⁵ Bergson’un metafizik anlayışını şekillendiren hayat hamlesi anlayışı; birbirinden kopukmuş gibi görünen süre, evrim, bilinç ve bellek kavramlarının arasında bağlantı kurduğu gibi bunların ne olduklarını, nasıl oluştuklarını, mekân ve madde ile olan ilişkilerini açıklamıştır. Peki, yaratma isteği olarak tanımlanan hayat hamlesi nasıl yaratır?

Hayat hamlesi mutlak olarak yaratamaz, çünkü daima madde ile yani kendi hareketinin zıttı olan zorunlu bir hareketle karşılaşır. Fakat kendisini de o sayede bulur, yine o sayede maddeye mümkün olduğu kadar çok özgürlük sokmaya bakar.¹⁵⁶ Buradaki fikirlerden hareketle maddenin hayata daha baskın ve ondan daha güçlü olduğu anlayışı çıkarılabilir. Çünkü hayat madde engeline takılmaktadır.

¹⁵³ Bergson, *Metafiziğe Giriş*, s.10.

¹⁵⁴ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s.342.

¹⁵⁵ Bergson, *a.g.e.*, s.133.

¹⁵⁶ Bergson, *a.g.e.*, s.324.

Dolayısıyla hayat kendini bir anlamda madde ile bulurken, nasıl olur da maddeyi aşabilecektir? Eğer hayat kendisini madde olmadan ortaya koyamıyorsa etkin bir varlık alanı da olamaz. Çünkü anlatılanların ışığında hayat, kendini madde ile bulurken aynı zamanda kendisinin temel özelliği olan özgürlüğü bu yapıya sokmak suretiyle kendinde var edebilir. Bu soruna çözüm bulmak için hem maddenin hem de hayatın kaynağı ve neliğinin bilinmesi gerekecektir.

Bergson'a göre madde bellekle tanımlanan, algıdan başka bir şey değildir. Bergson'da algı nesnel maddenin ya da dış dünyanın özünde bıraktığı dönüşmüş, kırılmaya uğramış izi değildir. Algı, saf eğilim olarak ele alındığında maddeyle özdeşdir. Ama edimsel algı, zorunlu olarak maddeyi kendince kesip biçer, organizmanın ihtiyaçları doğrultusunda maddenin bazı kısımlarını görmez. Öyleyse algı, imge olarak kavranan maddeyle aynı doğadadır, maddenin ihtiyaçlarına göre belirlenmiş, doğa bakımından aynı ama eksik bir görüntü sunduğu için ondan derece olarak ayrılır. Öte yandan Bergson pek çok filozofun tersine, belleğin algıdan derece bakımından değil doğa bakımından ayrı olduğu savunur. Ayrıca Bergson maddeyi sürenin hallerinden biri olarak tanımlar. Sürenin en gevşek ve seyrek hali maddedir.¹⁵⁷ Buradan çıkan sonuç itibariyle maddenin hayata önceliği olması gibi bir durum pek mümkün görünmemektedir; çünkü bellek, süre ile özdeşdir. Ayrıca Bergson maddeyi süre ile ilişkilendirerek açıklamaktadır. Başka bir ifadeyle madde azaltılmış bir hayattır. Fakat Bergson'un bu fikirleri başka bir soruna yol açacaktır.

Nurettin Topçu, hayat hamlesinin boşlukta kendini kaybetmemesi için, kendisinin dayandığı bir engelin olduğunu söylemektedir ki bu da maddedir. Bu durum bombanın patlaması için mukavemetin gerekli olması gibidir.¹⁵⁸ Yani hayat önce kendi engelini yaratıp sonra kendini aşmaya çalışır ve gene bulduğu şey kendisi olacaktır. Eğer yaratıcı hamle kendini sınırlandırarak dayanak noktası yaratıyorsa bir nevi geleceği planlar ki bu Bergson'un düşüncesine terstir. Nurettin Topçu'nun ifadesinden gidersek, boşluk hayat hamlesinden üstündür ki Bergson böyle bir izaha yer vermeyecektir. Buradaki belirsizlikler Bergson'un maddeye dair açıklamalarının aslında muğlâk kalışından kaynaklanır. Çünkü Bergson'a göre evet süre maddedir,

¹⁵⁷ Gilles Deleuze, *Bergsonculuk*, çev., Hakan Yüceler, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2006, ss.27-29.

¹⁵⁸ Topçu, *Bergson*, s.36.

madde azaltılmış hayattır ama neden hayat maddeye ihtiyaç duyar? İşte bu soru hala cevabını beklemektedir. Bu yüzden en baştaki sorumuza yani bu sefer hayatın kaynağına geri dönmeliyiz.

Bergson'a göre hayatın kaynağında şuur yahut daha iyisi hava fişegini andıran, bir "supra-conscience" vardır. Onun sönmüş parçaları madde olarak düşer. Bu sönen parçalardan geçerek ve bunları organizma halinde aydınlatarak hava fişeginde devam eden şey de şuurdur. Yalnız bir yaratmak isteği olan bu şuur ancak yaratmanın mümkün olduğu yerde belirir. Şuur hayatın otomatizme saplandığı zaman uyuklamaya başlar, ancak seçme imkânı yeniden baş gösterdiği zaman uyanır.¹⁵⁹ Dolayısıyla hayatın temelindeki bu şuur üstü şuurun bir nedenle hava fişegi gibi patlamasının ardından, onunla ilişkisini koparmış parçalar madde haline döner denebilir. Bu durum, şuur üstü şuurun kendi varoluş ya da özündeki bir eksiklikten kaynaklanabilir yani şuur üstü şuur da bu sorunu aşmaya çalışacaktır gibi bir izahta bulunulabilir.

Buradaki durum ben olmayandan hareketle bene ulaşma savındaki Alman İdealizmini çağrıştırmaktadır. Fakat Bergson böyle bir değerlendirmeye karşı çıkmaktadır çünkü hayatta bir planın ve bir amaca göre var olmanın mevcut bulunmadığını özellikle belirtmektedir. Ona göre hayatın evrimi, geçici durumlara bir sıra uyumdan oluşmuyorsa bir planın da gerçekleşmesi değildir. Çünkü plan önceden bilinen bir şey demektir. Her planda gerçekleşecek olan şeyin, önceden düşünülebileceği ve hatta gerçekleşmesine ait her ayrıntının önceden tasarlanabileceği fikri ifade edilmiş olunur. Evrim durmayan yenileşme, bir yaratma ise gittikçe hayatın yalnız şekillerini değil, zekâ için bu şekilleri anlamaya elverişli olacak fikirleri ve hatta bu fikirleri ifade edecek tabirleri de yaratacaktır. O zaman hayatın geleceği şimdiki halini aşacak önceden mevcut veya tasarlanmış bir planın gerçekleşmesi olmayacaktır.¹⁶⁰ Gene de yeni bir finalizm kurma eğilimindeki Bergson için bir amaçsallıktan söz edebiliriz. O da hayat hamlesinin özgürlüğü maddeye sokma ve şuurun kendini yeniden kurma çabasıdır. Bu noktada aklımızda bir soru beliriyor. Bergson'a göre şuur nasıl meydana geliyor?

¹⁵⁹ Bergson, *a.g.e.*, ss.336-337.

¹⁶⁰ Bergson, *a.g.e.*, ss.140-141.

Maddenin bütünü içinde dağınık şekilde hareket eden hayat, bazı yerlerde vücut kazanır ve önceden hiç kestirilmeyen sıçramalar yaparak daha yüksek şekillere doğru ilerler tam da burada sinir sistemi ve beynin karmaşıklığı yavaş yavaş ortaya çıkar. İnsan ise evrimin en üst basamağıdır. Şuur sahibi insan maddeye sahip olup etkisinden kurtulmak için tarih boyunca çalışıp durmuştur böylece eşyanın sesi daha da ötesi hayatın kelâmı olmuştur. Bunun sonucunda hayat evriminin, insana kadar varmış olan çizgisinde tekrar bir bölünme ortaya çıkmıştır ki o da zekâ ve sezgi olarak insanda birleşmiştir. O halde şuurun gelişmesi ve insani boyuta kadar yükselmesi evrimin bir sonucudur. Ayrıca şuur bir ve tek değildir. Kabuk tarafı akıl, zekâ, mantık ve bilim tabakasıdır. Bu tabakayı madde ve toplum hayatının pratikleri oluşturmuştur bu yüzden de tabiattaki sebeplilik ilkesi bu alanı belirler ve bu alanda hürriyet değil, determinizm hakimdir. Fakat iç tarafı ise asıl benliktir, bu yapı kabuk tarafın katılmış, mekânlaşmış, dokusu pasif kavramlardan örülmüş yapısından uzaklaşarak; daimi bir kaynaşma, sürekli erime ve iç içe geçme halindeki canlı fikirlerden oluşmuştur. Fakat şuur konusunda insan ve hayvan arasında bir mahiyet farkı vardır. Çünkü canlı bir varlıkta şuurun uyanması, seçme alanının genişliği ve hareketliliğin zenginliği ile doğru orantılıdır. Şuurun gelişmesi de sinir merkezleriyle uyum içindedir buna rağmen şuur beyinden ibaret değildir. Çünkü psikolojik haller beyin fonksiyonlarını aşar, bu yüzden hayvan ve insan beyni ne kadar benzese de insandaki seçme yeteneği ve kurmuş olduğu ilişkiler yumağı sonsuzdur.¹⁶¹

Bergson'a göre, hayat ile madde arasındaki bir ilişkide, hayatın maddenin indiği inişi yeniden çıkan bir çabanın olduğunu gösterir. Bergson, maddi olanın niteliğinden dolayı, maddenin hayatın ilerleyen sürecinin özelliğinden farklı bir özelliğe hatta onun zıttı olan niteliklere sahip olması gerektiği sonucuna ulaşır. Süre her şeyi kapsadığından, maddilik, bu ilerleyen sürecin kesilmesi ile oluşabilir. Dolayısıyla Bergson, maddiliğe dayanan düzenin, sürenin kesilmesi ile oluşan ve sürenin tersi olan bir düzen olarak ortaya çıktığını belirtir. Bergson dünyada evrimleşen hayatı maddeye bağlar. Burada hayatın bir içtepi veya hamle kavramları ile karşılaştırılmasından, hayatın bir hareket ve mücadele alanı olduğu fikri iyice ön

¹⁶¹ Kök, *a.g.e.*, ss.31-32.

plana çıkmaktadır. Ayrıca Bergson düşüncesinde en önemli noktalardan biri de burada belirtilmiştir, bu hayatın bir virtualite, olanaklar alanı olmasıdır.¹⁶²

Bergson'a göre *“hayat madde ile temasında bir içtepi yahut bir hamleye kıyas olunabilirse başlı başına alındığı zaman bir ‘virtualite’ ummanıdır. Binlerce temayüllerin karşılıklı olarak birbirlerine girmesidir. Bununla beraber mekanikleşmek suretiyle birbirinden ayrıldıktan sonra yine binlerce olarak kalıyor değildir. Bu ayrılığı yapan madde ile temasıdır. Kuvve halindeki çokluğu madde gerçek olarak ayırır, fertleşme de, bu manada, kısmen maddenin, kısmen hayatın taşıdığı şeylerin eseridir.”*¹⁶³ Bergson bu kavramla aslında hayatın sonsuzluğunu da ifade etmiş olmaktadır. Madde bu anlamda, hayatın sonsuzluğunu sınırlar. Ancak madde bu sınırlama özelliğine karşın, hayatın reelleşmesini sağlayan temel unsur olmaktadır. Bergson'a göre dünyada evrimleşen hayat maddeye bağlı olmayıp da bir öz bilinç veya bir bilinç üstü olsaydı hayat sadece yaratıcı bir faaliyet olurdu, hakikatteyse hayat cansız maddenin genel kanunlarına bağlı bir organizmaya perçinlemiştir.¹⁶⁴ Fakat Bergson maddenin olmadığı bir durumda yaratmanın nasıl olacağına dair bir açıklamada bulunmamıştır.

Hayatın çokluk oluşturmanın dışında bir diğer eğilimi de bir birlik oluşturmaktır. Hayattan bir parça ayrılır ayrılmaz, geri kalanların hepsiyle olmasa bile hayatın kendisine en yakın olanlarla yeniden birleşmeye eğilim gösterdiği görülür. Bütün hayat alanında görülen fertleşme ile toplulaşma arasında bir denkleşmenin olması bu sebeptendir. Fertler bir cemiyetle birleşirler. Hayat hamlesi ne saf bir birlik ne de saf bir çokluktur, dediğimiz zaman işte bu kastedilmektedir. Hayat hamlesinin iletişime geçtiği madde onu bunlardan birini seçmeye götürecektir fakat tam sürekli bir sıçrama olduğundan tam bir seçim yapılamayacaktır. O halde hayatın hem ferdiyet, hem de cemiyet yönlerinde evrimleşmesi geçici olmayıp hayatın esasından gelmektedir.¹⁶⁵

¹⁶² Bergson, *a.g.e.*, s.317.

¹⁶³ Bergson, *a.g.e.*, s.333.

¹⁶⁴ Bergson, *a.g.e.*, s.317.

¹⁶⁵ Bergson, *a.g.e.*, ss.334-336.

Bergson'a göre her şey maddenin kanunlarından kurtulmak için elinden geleni yapar. Hayatın evrimi, ilk içtepi olarak çıkan özelliğini korur.¹⁶⁶ Bergson bunun nasıl vuku bulduğunu şöyle örneklendirir. Daha önce belirtildiği gibi hayat, ilk önce ham maddenin direncini fizik ve kimyasal kuvvetlere uymakla aşmıştır. Bundan dolayı en ilkel şekillerde görülen olayların fiziko şimik mi yoksa hayati mi olduğu söylenemez. Hayatın bu şekillerde maddenin alışkanlıklara uyması ve manyetizmaladığı maddeyi yavaş yavaş kendisine çekmesi gerekir. İlk beliren canlı formlarının son derece basit olmaları bundandır. Yalnız bu organizmalarda kendilerini yüksek şekillere çıkartmak zorunda olan şiddetli bir iç hamle vardır. İlk organizmaların mümkün olduğu kadar büyümek için savaşmaları bu hamle sayesinde. Ancak organik maddelerin genişlemesi sınırlıdır. Onlar bu sınıra gelince büyümekten çok ikiye ayrılmaktadır. Bu yeni engel ile ikiye ayrılmaya hazır unsurlar oluşturur. Hayatın yüzlerce yıllık çabası ve incelik harikaları sonucunda işbölümü ile bunlar arasında çözülmez bir bağ oluşmuştur. Karmaşık ve neredeyse ayrı parçalardan oluşan organizma ise büyüyen yekpare bir hayat serisi halini almıştır.¹⁶⁷

Tüm bu açıklamalardan sonra; nasıl oluyor da bu basit şekiller en yüksek şekillere giden yolun başlangıçlarında bulunabiliyor veya basit şekillerden yüksek şekiller çıkabiliyor sorularının yanıtı basittir. Hayat hamlesinde en yüksek şekillere çıkabilecek bir eğilimle beraber basit şekillerde mevcuttur. Dolayısıyla hayat hamlesi sayesinde bütün canlılar birbirlerine bağlı hale gelirler. Hayvanlar bitkilere, insanlar hayvanlara dayanır ve hayat karşısına çıkan engelleri böylelikle engelleyerek ilerler eğer bu ilerlemede hayat bölünüp parçalanıyorsa hayatın mahiyeti yüzündendir.¹⁶⁸

“Çünkü hayat demek temayül demektir; temayülün esası da bir ağaç gibi büyümek ve dallarının her birinde hayat hamlesini taşıyan muhtelif yönler yaratmaktır.”¹⁶⁹ Fakat hayatın ilerlemesi sırasında, farklı temayüllere sahip olan tabiat ayrı yönlere evrimleşerek çeşitli türler yaratırken bazen farklı anlarda bunu gerçekleştirir. Bergson bunu şöyle dile getirir. “ Tekâmül yolundaki dallanmalar pek

¹⁶⁶ Bergson, *a.g.e.*, s.317.

¹⁶⁷ Bergson, *a.g.e.*, s.36.

¹⁶⁸ Gündoğan, *a.g.e.*, s.58.

¹⁶⁹ Bergson, *a.g.e.*, ss.136-137.

çoktur, yalnız açılan iki yahut üç büyük yolun yanında birçok çıkmaz da olmuştur. Bu yollardan yalnız biri, insana kadar giden omurgalıların yoludur ki hayatın büyük hamlesinin serbestçe geçmesine elverişli olacak kadar geniş olmuştur.”¹⁷⁰ Hayatın evrimleşirken çeşitlilik oluşturmasını, hayatın belli bir yönü olmamasıyla bağdaştırabiliriz.

Bergson hayatın ilerlemesini şu benzetme ile açıklamaya çalışır: Hayat patlayan bir gülleyle benzer, bu gülle birdenbire patlamıştır ve misketlerinin her biri gülle olarak yeniden patlayarak uzun bir zaman diliminde devam etmiştir.¹⁷¹ Yani hayat birdenbire oluşmuş ve sürekli olarak kendini farklı şekillerde ortaya çıkarmıştır. Bu sürekli ilerlemede belli bir yön ve planlanmış bir durum yoktur. “Kaldı ki, tek bir hamle yahut tek bir temayülün bu suretle unsurlara ayrılması bunlardan her birinin aynı önemde ve hele aynı derecede tekâmül etme gücünde olmalarını gerektirmez.”¹⁷² Bu durumda hayatın ilerlemesini sağlayan güç nedir? Bergson için hayatın ilerlemesini sağlayan güç enerjinin birikmesi ve boşalmasıdır. Demek ki hayat, gücü kendi içinde barındırır ve dış bir güce ihtiyaç duymaz.

Hayat, özünde fizik kuvvetlerin bağlı olduğu zorunluluğa mümkün olduğu kadar belirsizlik aşıl原因an bir çabadır. Yalnız bu çaba enerji yaratmaz, yaratsa bile yarattığı enerjinin niceliği deneyim ve bilimin ölçebileceği bir niteliğe sahip olmaz. O zaman bu çaba hazır bulunduğu enerjiyi kullanmaktan başka bir şey yapmamaktadır. Bergson hayatın bir enerji yaratabilmesi için tek bir yolun olduğunu söylemektedir: maddede saklı (potansiyel) bir kuvvet toplamak ve ihtiyaç duyduğunda bu kuvvetin tetiğine dokunmaktır. Hayatın özünde de biriktirilmiş saklı enerjileri boşaltmak için bu tetiğe dokunmaktan başka bir kuvveti yoktur. Bu boşaltma çabası her zaman aynı ve bilinen bir nicelikten daha küçüktür. Ancak toplanmış ve patlamaya hazır saklı güçler ne kadar çoksa, o da o kadar kuvvetli ve etkili olur. Hayat hem patlayıcı maddeyi yapmayı hem de onu kullanacak olanı bir hamlede elde etmek istemiştir.¹⁷³

¹⁷⁰ Bergson, *a.g.e.*, ss.137-138.

¹⁷¹ Bergson, *a.g.e.*, ss.134-135.

¹⁷² Bergson, *a.g.e.*, s.158.

¹⁷³ Bergson, *a.g.e.*, ss.155-156.

O zaman hayatın evriminde ‘geri dönmeler duraklamalar, çeşit çeşit tesadüfler’ görülse de iki şey zorunludur. Birincisi enerjinin yavaş yavaş toplanması, ikincisi de toplandıktan sonra belli olmayan muhtelif yönlerde elastiki bir surette kanalize edilmesi ve bunun sonucunda hür özgür hareketlerin meydana gelmesidir.¹⁷⁴

Enerjiden kastedilen şeyin bir nevi yaratma isteğinin kendisi olan hayat hamlesi olduğu çok açıktır. Fakat bu hamle madde direnciyle karşılaştığından, yaratması mutlak ve sınırsız olamaz zaten bu da evrimin mutlak ve sınırsız olmadığı anlamına gelir. “Ne saf bir birlik ne de saf bir çokluk” olarak görülen ama bir ilke gibi değerlendirilen hayat hamlesinin yönlendirdiği evrimin yönü düşünceye doğrudur. Bunun nedeni ise hayatın kaynağında hava fişegini andıran şuur üstü şuurun mevcut bulunmasıdır. Bu şuurun sönmüş parçaları ise maddedir. Yaratmanın mümkün olduğu yerde ortaya çıkan bu şuur bir yaratma isteği olarak hayat hamlesidir denilebilir.¹⁷⁵

Burada bir parantez açmak gerekirse, Bergson’un hayat hamlesi kavramı Schopenhauer’daki yaşama iradesi ve Schelling’deki kendisi şuarsuz bir zekâ ve edimi yaratma olan tin kavramına benzetilebilir. Oysa bu benzetmeler hatalıdır. Schelling’deki “*tin, teleolojik bir tabiat tasarımının kaynağında bulunur ve gittikçe kendi hürriyetine sahip bir varlık olan insana kadar yaratması devam eder. Tin ile tabiat eşittir ve tabiatta canlı olmayan hiçbir şey yoktur. Varlıklar arasında özü gereği bir fark görmeyen Schelling için tin, bir töz varlığıdır. Hayat hamlesi ise, sadece canlı varlıkta bulunan bir ilkedir. Bergson için Schelling’de olduğu gibi tabiatta bir özdeşlikten bahsedilemez.*”¹⁷⁶ Bergson’da hayat her ne kadar maddenin sınırlamasına maruz kalsa da hayat hamlesi aracılığıyla genişlemek istemektedir. Genişlemek ise bir araya gelerek değil, bölünüp parçalanarak olmaktadır. Schelling de benzer şekilde zıt kutupluluğun bölünme ilkesinden kaynaklandığını gösteren polarité kavramı kullanır. Fakat Bergson’da polarité kavramına rastlanmamaktadır.¹⁷⁷

¹⁷⁴ Bergson, *a.g.e.*, s.329.

¹⁷⁵ Gündoğan, *a.g.e.*, s.60.

¹⁷⁶ Gündoğan, *a.g.e.*, s.59.

¹⁷⁷ Ali Osman Gündoğan, *Kant’ın Metafizik Eleştirisi*, Kant Sonrası Metafizik Üzerine Konuşmalar, İstanbul: Küre Yayınları, 2012, s.274.

Shopenhauer'a gelince, "yaşama iradesi, kör bir iradedir. Evren, bu iradenin bir açılımıdır. Her türlü nedenselliğin dışında olan bu irade de, bir töz gibidir. Hayat hamlesinin ise töz olma özelliği yoktur. O, evrimdeki bir temayülün ifadesidir. Çünkü hayat, yaratıcı bir evrimdir ve bu evrimi idare eden ilke de hayat hamlesidir. Top mermisi örneğinde söz konusu edilen barutun patlamasına sebep olan enerji, hayat hamlesi olarak düşünülebilir."¹⁷⁸

O halde topun ağzından çıkan merminin parçalanması olarak görülen hayatı, birçok unsura bölen bir hayat hamlesi vardır diyebiliriz. Peki ama böyle bir hayat hamlesinin bugün oluşturduğu bu varlıksal yapı, zorunlu olarak böyle olmak zorunda mıdır? Eğer zorunlu olursa, hayat hamlesinin, yani hayatın, özgür bir yaratım süreci olduğu fikri, geçerliliğini yitirecektir. Dolayısıyla buradan çıkan sonuç, hayatın bugün bildiğimiz dış görünüş ve şekillerden çok farklı görünüş ve şekilleri alabileceğidir. Hayat, yaşanan bu evrimsel süreci daha uzun veya daha kısa bir yoldan gidebilir ve hayatı farklı sonuçlara ulaştırabilir.¹⁷⁹ Zaten bizim barutun patlama şiddetinin derecesini ve maddenin buna gösterdiği direncin şiddetini bilmemiz mümkün değildir. Bunun bilinmesi mümkün olmadığından dolayı hayatın ne tür biçimler alacağı, hangi türlere doğru gideceğini önceden kestirmek de olanaksızdır.¹⁸⁰

Öyleyse hayat, farklı şekillerde kendisini var edebilecek bir yapıya sahiptir. Yalnız hayatın kendini ortaya koyması, bilinçsiz bir şekilde olmamaktadır. "Değişmelerin, hiç olmazsa muazzam geçen, toplanan ve böylece yeni nevilere (tür) yaratan değişmelerin derin sebebi, tekâmül yollarında kendini kaybetmeyen ve bu yollar arasında dağılan hep bu ana hamledir. Neviler, tek bir kökten muhtelif yollara ayrılmaya başladıkları zaman, tekâmüllerinde (evrim) ilerledikleri nispette birbirlerinden uzaklaşmışlardır."¹⁸¹ Bu açıdan bakınca hayat hamlesi bir anlamda bize Herakletios'un logosunu çağrıştırmaktadır, bu hamle değişimin ve oluşumun

¹⁷⁸ Gündoğan, *a.g.e.*, s.59.

¹⁷⁹ Bergson, *a.g.e.*, s.331.

¹⁸⁰ Gündoğan, *Kant'ın Metafizik Eleştirisi*, Kant Sonrası Metafizik Üzerine Konuşmalar, s.275.

¹⁸¹ Bergson, *a.g.e.*, s.123.

kendisine göre oluştuğu bir tür evrensel yasa olarak görölmektedir. Değişiklik ve oluş ise hareketi getireceğinden, hayat hareket demektir.

Dünyayı oluşturan maddenin hareketi ise parçalanmaz bir akış olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla canlı varlıkları bu akış içinde organikleştiren hayat da böyle bir niteliğe sahiptir. Bu iki akıştan hayat akışı, madde akışına karşı geldiği gibi, madde akışı da hayat akışından bir şey kazandığından sonuğa organlaşma denilen bir uzlaşma, bir *modus vivendi* (geçici görüş birliği) ortaya çıkar.¹⁸² Fakat burada dikkatimizi çeken bir husus vardır. Nasıl olur da Bergson daha önce statik olarak nitelendirdiği maddeye sürenin bir neliği olan akışı yüklemiştir? Bu soru Bergson'un eserlerinde muğlâktır.

İçinde yaşadığımız dünyayı düşünürsek; bu çok düzgün olan bütünün, kesin olarak belli olan otomatik evrimini 'bozulan' bir hareket olarak algılarız. Aslında bu hayatın hür bir oluş olduğunu da gösterir. Bu durumda Bergson için hayat; nesnelere bir bütünün olmaktan çıkarak, bir tür hareketler yumağına dönüşecektir. Zaten O, yaratmadan, şeylere yeni şeylerin katılması gibi bir şey düşünmez. Çünkü şey denilen nesne, zekâmızın yaptığı bir katılaştırmanın ürünüdür. Kendini yaratan şeylerden bahsetmek, anlığın kendinden olandan daha fazlasını verdiğini söylemektir. Bu kendi kendisini bozan bir hüküm, boş ve beyhude bir tasavvurdur. Fakat biz harekette bulunurken kendimize baktığımızda, bu vadede ilerledikçe hareketin büyüyüp ilerlediği müddetçe yarattığını görürüz.¹⁸³ O zaman hareketin asıl gerçek olduğu düşüncesi kabul edilince, maddenin sürenin gevşemiş hali olduğu gibi bir değerlendirme daha anlaşılır bir hal almaktadır. Hareketin egemen olduğu, nesnelere bizim zekâmızın katılaştırmaları olduğu düşüncesi sonucunda maddenin bir gerçekliğinden bahsetme imkânı da bir anlamda kalmamaktadır.

Fakat biz biliyoruz ki hayat maddeye etki eder. Çünkü hayatın rolü zorunluluğun hâkim olduğu maddeye serbestlik yani özgürlük katmaktır. Hayat evrimleştikçe de önceden keşfedilemez yani hür bir hale gelmiştir.¹⁸⁴ Bu yüzden

¹⁸² Bergson, *a.g.e.*, ss.322-323.

¹⁸³ Bergson, *a.g.e.*, ss.320-321.

¹⁸⁴ Bergson, *a.g.e.*, ss.168-169.

madde ve hayatı ontolojik bakımdan farklılaştırmak doğru olmayacaktır. Ali Osman Gündoğan'ın ifadesiyle maddenin varlık yapısıyla hayatın varlık yapısı, karakteri farklıdır ama birlikte bulunmak zorundadırlar. Hayat kendi varlık yapısına benzemeyen bir şeyden çıkmıştır. Çünkü maddenin içinde patlayıp çıkmayı bekleyen bir hayat gizlidir. Nitekim gizli olmasaydı patlaması beklenemezdi. O halde maddesiz bir hayat mümkün değildir, içinden çıkıp geldiği şeyden ayrı düşünülürse hayat anlamını yitirir. Madde ile hayatın birbirine terstir. Madde zorunluluk alanını, hayat hürriyet alanını temsil eder. Maddede zorunluluk olmadığı zaman hayat, zorunluluğun yumuşadığı yerde ise şuur yerleşip buradan hayat çıkar.¹⁸⁵ Hayatın madde engelini aşmaya çalışırken kendini serbestçe ortaya koyabildiği, kendini en iyi şekilde ifade ettiği tek yer ise insandır.

Hayat evriminin sonunda ortaya çıkan varlığın insan olması da bu yüzden şaşırtıcı değildir. Evrim süresince engelleri aşan tek varlık sadece insandır. Yalnız evrimin sonunda ortaya çıkan insan anlayışı, hayatın amacı olarak anlaşılmalıdır. Çünkü evrim farklı engellerle karşılaşsaydı bu sefer insan değil başka bir varlık türü engelleri aşacaktı.¹⁸⁶ Bergson'a göre *“hayat, toptan olarak bir merkezden kopup gelen ve yayılan bir dalga gibidir. Yayıldığı alanda maddenin mukavemetiyle duraklamış, yerinde sallanmaya mecbur olmuş; mani yalnız bir noktada zorlanmış, hayat hamlesi de yalnız bu noktadan serbestçe geçebilmiştir. İnsan şekli işte bu hürriyeti tespit eder. İnsandan başka her yerde hayat hamlesinin bir çıkmaza dayandığı ve yoluna ancak insanla devam ettiği görülür.”*¹⁸⁷

Bergson'un hayat hamlesi anlayışı ile son ve belki de en önemli belirlemesi şudur. Ona göre hayat hamlesi, Tanrı'dır. *“...Yalnız buradaki her şeye kaynaklık eden merkez, bir şey 'nesne' gibi değil, bir fışırma sürekliliğidir. Bu suretle tarif edilen bir Tanrı da tam bir olmuşluk değil, durmadan devam eden bir hayat, bir hareket, bir özgürlüktür. Bu tarzda anlaşılan yaratma artık bir sır değil, özgürlükle hareket ettiğimiz zamanlarda kendimizde duyduğumuz bir şeydir.”*¹⁸⁸ Buradaki Tanrı

¹⁸⁵ Gündoğan, *Kant'ın Metafizik Eleştirisi*, Kant Sonrası Metafizik Üzerine Konuşmalar, ss.292-293.

¹⁸⁶ Gündoğan, *Bergson*, s.60.

¹⁸⁷ Bergson, *a.g.e.*, s.342.

¹⁸⁸ Bergson, *a.g.e.*, s.321.

anlayışı Augustinus'un anlayışında ifadesini bulan, zamanın dışındaki Tanrı anlayışı değildir. Nitekim Augustinus'ta gerçek zaman ile bildiğimiz zaman farklıdır. İnsan yalnızca öncesiz ve sonrasız bir akış olan zamanın geçişini algılayabilir. Zamanın geçip geçmediğini ve kendinde zamanın ne olduğunu anlayamaz. Geçmiş, gelecek ve şimdiki zaman bölümlenmeleri; gerçekliği olmayan, zihnimizin tasarımları olan zaman birimleridir. Bu bağlamda Augustinus'a göre Tanrı, öncesiz ve sonrasız bir varlıktır. Her bilgi Tanrı'nın varlığının kanıtı olan zaman dışı doğruluğun aranmasıdır. Bergson'da ise Tanrı zamanın kendisi olmaktadır. Bu nedenle de Tanrı hayata olabildiğince içkindir, hatta hayatın kendisidir.

3.2.Yaratıcı Evrimin Varlık Kazanmasını Sağlayan Süre

Bergson kendi evrim anlayışı ile ilgili belirlemelerini aslında hayat hamlesi anlayışı çerçevesinde oluşturmuştur nitekim bir önceki bölümde buna değinmiştik. Bergson, süreyi anların bütünselleşmesi hareketi olarak tanımlar bu yüzden sürenin içindeki anları neden sonuç bağlantısı içinde kavrayamayacağımız açıktır. Bergson'a göre şimdi, geçmişin bir sonucu değildir, bu kozmolojiyi de etkiler. Bergson evrimi bir yenilik, öngörülemez bir değişme olarak tanımlar. Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri adlı denemesinde zekâ ve sezgi arasında yaptığı ayrım, Yaratıcı Tekâmül adlı eserinde yeni bir boyut kazanmaktadır. Gerçekliğin mekanik ve mekânsal bir açıklamasını yapan zekâ şuurunu anlamakta yetersiz kalıyor ve süreyi ancak sezgi kavrayabiliyordu. Yaratıcı Tekâmül adlı eserinde ise zekâ şuurunu verdiğiyle sınırlanmayıp, yaşamsal ve spekülâtif terimlerle düşünmeye yönelmiştir. Zekâ mekânsal alanda determinizmle mutlak hakikate erişse de hayatın mutlak bilgisini vermez. Çünkü Bergson'a göre evrendeki bütün canlılar hür bir oluş ve devamlılıktan ibarettir. Bu yüzden O, Yaratıcı Tekâmül eserinde oluşu bilinçten çıkarıp tüm evrene hatta zekânın alanı olan maddeye yayar.

Bergson'a göre hayattaki evrim yaratıcılıktan başka bir şey değildir nitekim bunu idare eden prensip de hayat hamlesidir. Hayat hamlesi kavramı ve evrim kavramları ise, transformizm ve vitalistlerin görüşleri ile yakından ilişkilidir. Çünkü Bergson evrim anlayışını oluştururken bu anlayışlardan oldukça etkilenmiştir. Bu

bağlamda Bergson'un evrim anlayışına geçmeden hem vitalistlerin hem de transformistlerin görüşlerine kısaca değinmemiz yerinde olacaktır.

Vitalist anlayışta ortaya konan hayati ilke Bergson'un evrim anlayışı için önemli bir kaynaktır. Bergson, vitalistlerin hayat ilkesine dair şöyle bir açıklama yapar: Bergson, vitalistlerin hayati ilke (Principle Vitale) ile büyük bir şeyi açıklamadığını, ancak bu ilkenin bilgisizliğimizi göstermesi bakımından önemli olduğunu söyler. Ayrıca O, mekanizmin bunu unutturmaya çalıştığını belirtmektedir. Vitalist anlayış Bergson açısından, sadece ferdiyet bağlamında eleştirilebilir çünkü her ferde ayrı ayrı bir hayati ilke vermenin imkânı yoktur. Zaten Bergson kendi felsefesinde hayati ilkeyi, genel bir ilke olarak ortaya koymuştur.¹⁸⁹

Transformizm anlayış ise, Darwin'den önce evrim ile ilgili bir teori geliştiren Lamarck'a aittir. . Lamarck, 'kendiliğinden türeme' ve 'canlı türlerin bir şekilden başka bir şekle geçmesi' (Transformizm) teorilerini ortaya koymuştur. Lamarck'ın evrim kuramına göre türler değişmez olmayıp, kazanılan özellikler nesilden nesile geçmektedir böylelikle organizmalar yavaş bir değişimle çevreye uyum gösterirler.¹⁹⁰ Bergson'a göre transformizmde türler arasındaki geçiş imkânı, embriyoya bakarken görülebilir. Kuş embriyosunun gelişimi bir dereceye kadar sürüngen embriyosundan güçlkle ayrılabilir. Birey de embriyo hayatı sırasında bir sürü transformasyondan geçmektedir. Bergson, bunların türden türe geçişlere benzetilebileceğini söyler. Hayatın en yüksek şekilleri çok ilkel şekillerden çıkmaktadır ve deneyim bize bunu göstermektedir. Paleontolojinin verileri bu iddiaları doğrulamaktadır. Önemli değişmelerin birdenbire gerçekleştiği ve düzenli olarak geçtikleri gösterildiğinden, transformizm anlayışının kabul edilirliliği artmıştır. Dolayısıyla Bergson'a göre bu anlayışın gerçeğe daha yakın bir anlayış olduğunu iddia edilebilir. Çünkü transformizmanın hataları gösterilse bile yani süresiz bir sürecin olduğu, türlerin ayrı ayrı var oldukları ispatlansa bile yine de önemini yitirmeyecektir. Bergson' a göre paleontolojinin bugünkü verileri aynı kalacağı için, aralarında ilişki bulunan varlıkların birden belirmeyip arka arkaya meydana

¹⁸⁹ Bergson, *a.g.e.*, ss.64-65.

¹⁹⁰ Bolay, *a.g.e.*, s.257.

geldikleri zorunlu olarak kabul edilecektir.¹⁹¹ Fakat Bergson, burada dogmatik bir tavırla hareket etmektedir. Çünkü bilimde her zaman eski bir teori yerine geçebilecek yeni bir teori olma olasılığı vardır.

Mustafa Şekip Tunç da Yaratıcı Tekâmül'ün giriş kısmındaki yazısında burada anlatılanlara paralel olarak, Bergson'un transformizm anlayışıyla olan ilişkisini şöyle kurar. Bergson hayat hamlesinin madde ile çarpışmasını ve bu yüzden bazı şekiller kazanmasını kabul ettiği için Lamarkçılıkla kısmen uyuyor, demektir.¹⁹²

Bergson'un evrim anlayışının ne olduğu konusuna geri dönersek, Onun mekanizm ve finalizm eleştirileri çok önemli yer tutmaktadır. Bergson için hem mekanizm hem de finalizm varlığı bir oluş olarak ele almaktan çok uzaktır ve de zamanı yok saydıkları için varlığı bir sabitlik ile belirlenmişliğe hapsederler.¹⁹³ *“Mekanizm, evreni donmuş bir göl olarak düşünürken; finalizm ise evreni, bu göle giden bir ırmak olarak farz eder. Finalizmin kabul ettiği değişme, belli bir amaca ve yöne gidişin basamaklarıdır. Mekanizmde ise böyle bir değişmeye bile imkân tanınmaz. Bundan dolayı Bergson, finalizme biraz daha sempati duymasına rağmen evrimi açıklarken finalizmde, hiç bir yaratıcılık göremediği için onu da reddeder. Mekanizme göre gelecek, geçmişte içkin halde bulunurken; finalizmde gelecek, önceden belirlenmiş ideal bir model olarak karşımıza çıkar. İkisi arasındaki fark; mekanizmin sebeplerden, finalizmin amaçlardan bahsetmesidir. Oysa ne sebepler ne amaçlar, tek başlarına evrimi açıklayabilirler. Evrim, sebeplerin ve amaçların üstünde, onları aşan bir şeydir. Bundan dolayı hayatın ortaya çıkardığı şekiller çok çeşitlidir ve hiçbiri önceden kestirilemez.”*¹⁹⁴ Demek ki mekanizm ve finalizm Bergson için madalyonun iki yüzü gibidir.

Bergson'un düşüncesinde zaman geri döndürülemez ve önceden belirlenemezdir. Mekanizm, canlı varlığı oluşturan temel özelliğin bellek olduğu ve

¹⁹¹ Bergson, *a.g.e.*, ss.40-41.

¹⁹² Tunç, *a.g.e.*, s.34.

¹⁹³ Bergson, *a.g.e.*, ss.67-68.

¹⁹⁴ Gündoğan, *a.g.e.*, s.55.

varlık düzeninin de, aynı zamanda olduğu gibi geri döndürülemez bir özelliğe sahip olduğunu kabul etmemesinden dolayı yanlış düşer.¹⁹⁵ Finalizme göre ise evren ezelden beri var olan bir programı gerçekleştirdiğinden, evrende önceden bilinmeyecek hiçbir şey kalmamaktadır. Bergson bu bakış açısı ile finalizmin tersine çevrilmiş bir mekanizm olarak değerlendirilebileceğini söyler.¹⁹⁶

Bunlara ek olarak Bergson evrimi yönlendiren unsur hakkında, mekanizmin dış şartlara karşı bir uyum serisi olduğu anlayışı ile finalizmin genel bir plan gerçekleşmesi şeklindeki düşüncelerini yanlış bulmuştur. Oysa Bergson evrim hareketinin incelenmesinin üç şekilde olması gerektiğini söyler. Bunlardan birincisi birbirinden uzaklaşan evrim yönlerini ayırmak, ikincisi bunların her birinde olan şeylerin önemini vermek, üçüncüsü ise dağılmış temayüllerin (eğilim) mahiyetini belirlemektir. Bu eğilimler bir araya toplanınca hamlelerin kaynağı olan görünmez hareket ettirici ilkeye yaklaşılabilecektir yani evrim ne mekanizmin iddia ettiği gibi dış şartlara karşı bir uyum ne de finalizmin iddiası gibi genel bir planın gerçekleşmesi olacaktır.¹⁹⁷

Bergson'a göre evrim teorisinin çevreye uyumu hesaba katması canlı varlıklar için tabii ki zorunludur. Fakat evrimi idare eden sebebin çevre olduğunu iddia etmek bambaşka bir şeydir. Bu sebeple eğer çevreye uyum kavramı genel bir ilke olarak ele alınırsa, hayatın özünü yakalamaktan uzaklaşılacaktır. Çünkü hayatın özü, uyumla anlatılamayacak kadar geniştir. Filozofa göre uyum, evrim hareketlerinin ayrıntılarını açıklayabilse de genel yönünü ve özellikle kendisini açıklayamaz. Bergson tam da bu yüzden, mekanizmin benimsediği uyum anlayışının hayatı daha karmaşık şekillerle gittikçe yükseltilere götüren bir iç hamle anlayışını reddettiğini dile getirir. Hâlbuki hamle görülebilen bir şeydir, sadece fosillere bakınca hayatın evrimden vazgeçebileceğini, hiç olmazsa dar bir sınır içinde kalabileceğini anlamış oluruz.¹⁹⁸

¹⁹⁵ Bergson, *a.g.e.*, s.32.

¹⁹⁶ Bergson, *a.g.e.*, s.60.

¹⁹⁷ Bergson, *a.g.e.*, s.139.

¹⁹⁸ Bergson, *a.g.e.*, s.139.

Fakat evrimin olmaması durumunda Bergson, hayat hamlesinin kendisini nasıl ortaya koyacağını izah etmemektedir. Bu durumda, olasılıklar alanı olan hayatın tümüyle, kendini birden ortaya koyması gerekmez mi? Bir diğer noktada, Bergson evrimleşme kavramını kullanarak hayat hamlesi ile madde arasındaki ilişki ve oluşu açıklarken, evrim olmadan bu konunun nasıl izah edileceği bir sorun oluşturacaktır. Çünkü evrim, bir anlamda hayatın madde ile olan mücadelesi sonucunda, daha gerçekleşmemiş olanların mevcudiyet bulmasının ifadesidir. Ek olarak, hayat evrimleşmekten vazgeçebiliyorsa kendi isteğine göre oluşabilir demektir, o zaman maddenin direncinden vazgeçebilir gibi bir sonuç çıkar. O halde maddenin mevcudiyeti zorunlu değildir. Böyle bu durumda varlığın varoluşunu nasıl açıklayabiliriz? Yine evrimden vazgeçmek demek hayatın önceden öngörülen bir varlık alanı oluşturabileceğini gösterecektir ki Bergson bu sefer de zamanı mekânlaştırarak kendi kazdığı kuyuya düşecektir.

Bergson tüm bu problemlerden kurtulmak adına evrimin belli bir amacı olmadığından bahseder, evrim tek bir yöne değil birçok alana yönelerek, kendini gerçekleştirir. Sonuçta da uyumlarında bile yaratıcı olur, çünkü bu uyum şekillerinde bile yeni ilişkiler ortaya koyar. Bergson burada özellikle evrimin yaratıcı yanına değinir, böylelikle temel özelliği yaratma isteği olan hayat hamlesi ile evrimin bağı kurmuş olmaktadır. Üzerine yaratıcılık yüklenen uyumun kendisi aktif bir nitelik kazandığından; hayatın evrimi, geçici durumlara bir sıra uyum olmaktan kurtulur ve sadece bir planın gerçekleşmesi olmadığı ortaya çıkar.¹⁹⁹ Bergson burada plan kavramına karşı çıkarken, aslında finalist görüşle kendi görüşünün farkını ortaya koymaya çalışmaktadır. O zaman hayatın geleceği, şimdiki halini aşacak önceden mevcut veya tasarlanmış bir planın gerçekleşmesi olmayacaktır. Zaten evrimi plandan ibaret görmek demek planın gerçekleşmesi dâhilinde evrim denilen şeyi de ortadan kaldıracaktır.

Finalist anlayışa göre hayat bir planın gerçekleşmesidir, bu nedenle daha uzaklara gittikçe daha yüksek bir uyumu belirtmesi gerekir. Çünkü burada ev yapmaya çalışan bir mimarın, tuğlaları ördükçe fikrini şekillenmesi gibi bir durum

¹⁹⁹ Bergson, *a.g.e.*, ss.140-141.

söz konusudur. *“Hayatın birliği böyle olmayıp da kendisini zaman yolu üzerinde iten bir hamlede ise o halde ahenk ileride değil, geride olacaktır. Buradaki birlik, sona bir çekim halinde konmuş değil, daha başta bir içtepi (impulsion) halinde mevcuttur. Hamle, ihtilât ettiği (karışma, katışma) nispette dallanır. Hayatın ilerledikçe bazı cihet (yön)lerinden birbirlerini tamamlayan bir takım belirtiler halinde dağılması da bütün bu belirtilerin hep aynı kaynaktan geldiklerini gösterir. Yalnız bu belirtiler aynı zamanda birbirlerine zıt ve uyuşamaz bir haldedir. Neviler arasındaki ahenksizlik de böylece gittikçe artacaktır.”*²⁰⁰ Bergson bu tanımı ile doğada görülen uyumsuzlukları açıklamış olmaktadır ve ayrıca finalizmi de bir anlamda ters çevirerek kendi görüşlerine uygun hale getirmiştir. Hayat hamlesi sayesinde, evren zıtların uyumuna sahip olması yoluyla bir bütün olarak uyum içindedir.

Bütün bunlara ek olarak evrim, sadece ileri giden bir hareket de değildir. Hayatın evrimi sırasında sapmalar ve gerilemeler de mevcuttur. Çünkü türler sadece yaratıcı hamleyi diğerlerine geçirmek ya da hayatın hareket ettiği bütün yönlerde boyuna yayılan şeyler değildir. Duraklayan ve gerileyen türler de vardır ki bunlar hamleyi kendilerinde durdurmak isterler. Buna rağmen idareci prensipten dolayı *“hayatın tekâmülü önünde geleceğin kapıları, aksine, ardına kadar açıktır. Çünkü tekâmül asli bir karakterin icabı olarak sonsuz bir yaratıştır.”*²⁰¹ Hayat, sonsuz hareketlilik halinde yaratıcı bir evrim olarak düşünöldüğünden dolayı da yerinde sayma ve tekrarları yoktur.

Organik âlemin son derece zengin ve hiçbir zekânın tasarlayamayacağı kadar yüksek olan birliğini yapan da bu harekettir. Zekâ tasarlayamaz çünkü zekânın kendisi bu birliğin ürünlerinden biridir. Evrim hareketinin geçmişini tamamıyla yorumlamak için organik âlemin tarihi bitmiş olmalıdır, ancak henüz bitmiş değildir.²⁰²

Bergson finalist anlayışı, önceden belirlenmiş olmak açısından değerlendirirken hayatta tesadüfe de bir yer vermek gerektiğini vurgulamıştır ama

²⁰⁰ Bergson, *a.g.e.*, s.141.

²⁰¹ Bergson, *a.g.e.*, s.143.

²⁰² Bergson, *a.g.e.*, ss.142-143.

evrimi tesadüfle açıklamak imkânsızdır. Hayatta farklı evrimsel süreçler aynı sonuca ulaşır, o zaman burada şans faktörünün yeri tartışılır duruma gelir. Çünkü evrimsel süreçte yollar ayrıldıkça, tesadüfle oluşan dış etkiler veya tesadüfle oluşan iç değişimlerin aynı aygıtları meydana getirmeleri olasılığı o derece azalacaktır. Bergson'a göre hayatın birbirlerinden uzaklaşmış evrim yolları üzerinde türlü araçlarla, birbiriyle aynı olan bir takım aygıtlar yaptığı gösterilebilirse, kendi finalite anlayışı ispatlanmış olacaktır. Evrim yollarının birbirlerinden olan uzaklıkları ve bu yollar üzerinde bulunacak benzer yapıların karmaşıklık derecelerinin oranları, Onun teorisinin haklılığını azaltacak ya da artıracaktır. Bergson'un karşı olduğu anlayışa sahip düşünürler benzer yapıda varlıkların olmasını, dış şartların aynı olması ile açıklarlar. Sürekli olan bu dış şartlar, baskın unsur olarak, geçici dış etkiler veya tesadüfî iç değişmelerin baskısından etkilenmeden herhangi bir aygıtı yapan kuvvetlere aynı yönü verecektir, iddiasını öne sürerler.²⁰³ Oysa Bergson dış şartların, varlık yapıları üzerindeki etkisi konusunda eleştirel bir yapıya sahiptir. Neden evrim yolundaki farklılar aynı sonuçları doğurur? İşte bu soruya cevap vermek adına Bergson hayat hamlesi anlayışından hareket edecektir. Buna geçmeden önce kendisinden farklı düşünen kişilerin bakış açısı yansıtılacaktır.

Darwinciler'e göre, dış şartların etkisi doğrudan değil tesadüfle olur, tesadüfen oluşan bu şartlara en iyi uyum sağlayan türün üyeleri yaşama yarışında başarılı olur. Burada dış şartların negatif bir etkisi görülmektedir, çünkü uyum göstermeyenler dış şartlar tarafından ortadan kaldırılmaktadır. Darwinci uyum fikri basit ve açık olmakla beraber, dış şartlara negatif bir etki atfettiğinden karmaşık aygıtların düz bir çizgi boyunca aşamalı gelişmelerini açıklamakta güçlüklerle uğraşacaktır. Bu teorinin evrimin birbirlerinden uzaklaşan yolları üzerinde son derece karmaşık organların yapılarındaki aynılığı açıklaması zordur. Tesadüfle olan bir değişme ne kadar küçük olursa olsun, fizikî ve kimyevî birçok nedenin olması gerektirir. Karmaşık bir yapının vücuda gelmesi için olduğu gibi tesadüfle olan değişmelerin bir araya toplanması için son derece küçük sayısız sebebin yardımı gereklidir. O zaman Darwinci teori açısından, tesadüfî bu sebeplerin zaman ve mekânın farklı noktalarında aynen ve aynı düzende çıkmalarının açıklanması

²⁰³ Bergson, *a.g.e.*, ss.79-80.

zorlaşmaktadır. Mütemadiyen söyleyecekleri şey, aynı sonuçların aynı sebeplerden gelmesi ve aynı bir yere birçok yolların götürülebileceğidir. Fakat sebeplerin sayılamayacak derecede fazla olduğunu ve sonucun karmaşık olduğu bir yerde, tesadüfe dayalı bir düzende gerçekleşen sebeplerin aynı sonuca varmaları pek olanaklı değildir. Mekanizmin temel ilkesi olan aynı sebeplerin aynı sonuçları vermesi ilkesi, her zaman geçerli olmak durumunda değildir. Çünkü canlılar dünyasında aynı şekilde gerçekleşen olaylar bulmak çok zordur, her canlının kendine has bir dünyası vardır ve her canlının bu anlamda yaşamı farklılaştırması gündeme gelmektedir.²⁰⁴

Diğer taraftan Eimer gibi düşünürler, dış şartların canlı cevherlerde fiziko-şimik değişiklikler aracılığı ile organizmayı belli bir yönde değiştirdiğini ileri sürerler. Buradaki dış şartların etkilemesinde pozitif bir yönde etki vardır, dış şartlar değişmelere sebep olmaktadır. Bu şu demektir; uyum gösterememişlerin ortadan kalkmasının yanı sıra türlerin dış şartlara göre oluşumu mevcuttur. Bu teoride sonuçların birbirlerine benzerliği, sebeplerin benzerliği ile açıklanacaktır. Fakat uyum kavramının farklı iki şekilde kullanımından dolayı teoride hatalar vardır. Uyum ile ilişkili olarak ilk vurgulanan nokta, organizmanın önceden belli olan bir şekle uyacağı gibi bir anlayıştır. Bu anlayış, organizmayı maddileştirmektir ve burada maddenin önceden uyacağı bir şekil olduğu ön varsayımı mevcuttur. Ancak Bergson'a göre organizmanın önceden uyacağı böyle bir şekil yoktur. İçinde bulunduğu şartlara göre kendine bir şekil vermek hayata aittir, hayatın bu şartlardan istifade ederek zararlı olanlarını etkisiz bırakıp faydalı olanları alması ve sonunda dış etkilere hiç benzemeyen bir mekanizma yaparak bunlara karşı koyması lazımdır. Uyum burada tekrar etmek değil, tekrardan büsbütün başka bir şey olan karşı koymak, davranmak anlamında gündeme gelmektedir. Bunlardan başka bir de geometride kullanılan bir uyum kavramı vardır; uyum burada bir geometri problemini halletmek için teoremin uyum ifadesinin şartlarına uymaktır. Oysa Bergson bu tür bir uyum kavramında, geometrik bir problemin bir teoriye dayanmak yaklaşımında olduğu gibi araya şuurulu bir faaliyetin ya da aynı tarzda hareket eden

²⁰⁴ Bergson, *a.g.e.*, ss.80-82.

bir sebebin girmesi gerektiğini söylemektedir. Bu sebep ise ancak antropomorfik unsurlarla yüklü finalite olabilecektir.²⁰⁵

Nitekim dış şartların uyumda belirleyici ilke olmasına dayanan bu görüşler Bergson'un özgürlük anlayışı ile taban tabana zıttır. Çünkü burada organizmanın hayatta bir rolü kalmamaktadır.²⁰⁶ Ayrıca Bergson, uyum kavramı ile çok farklı yönlerde evrimleşen, farklı engellerle karşılaşan canlıların nasıl olup da iki cinse ayrıldıklarını ve doğurma ile üremeye başladıklarını açıklamamanın zor olduğunu söylemektedir. Çünkü Bergson için bu durum uyum kavramına bağlansa bile, bu tür üremenin çok işlevsel olmamasından hareketle niye bunların aynı sonuca vardıkları açıklanamayacaktır.²⁰⁷

Bergson'un uyum kavramıyla ilgili görüşlerini açıklamaya geçerse; uyum ifadesinde iki anlamlılık görürüz. Ona göre dış şartların kalıbına gittikçe daha çok uyan organ ve şeklin yavaşça karmaşıklaşması başka bir anlama gelir; bu şartlardan gittikçe daha çok faydalanan bir organın yapısının karmaşıklaşması ise bambaşka bir anlama gelir. İlkinde madde bir etki alır, ikincisinde ise organizma maddeye güçlü bir şekilde karşı koyar. Bergson'un bu ikili ayrımı, organizmanın hayata olan yönelimini kendi lehinde değiştirip, dış şartlardaki uyumun pasifliğini aşmaya yardımcı olmuştur. Bergson'a göre tabiat, zihnimizi bu iki tür uyumu birbirine karıştırmaya sevkeder. Çünkü aktif olana karşılık olacak bir mekanizmi oluşturmak için önce pasif bir uyum ile başlamak gerekmiştir. Bergson'a göre ilkel organizmalar sırf maddi etkiyle ve sadece fiziksel olarak ortaya çıkabilmektedir. Organın ilkel hal ile karmaşık hali arasında birçok aracı vardır, ancak bu geçiş derece derece olsa da bunların aynı özellikte olmaları gerekmemektedir. O, burada söylediği dereceli geçiş ile organizmanın tam bir alıcı durumundan uzaklaşarak, dış şartlardan faydalanmanın geliştiriciliğini vurgular. Canlı madde, durumlar ve çevrenin şartlarından faydalanmak için bunlara öncelikle uymuş, ileride egemen olmakla yükümlü olduğu bir yerde dizginleri evvelâ başkalarına bırakmıştır. Ona göre hayatın hareketi böyledir. Fiziki bir dış etken, organizmalar hareketlerini gerçekleştirirken etkili

²⁰⁵ Bergson, *a.g.e.*, ss.80,83-84.

²⁰⁶ Bergson, *a.g.e.*, s.81.

²⁰⁷ Bergson, *a.g.e.*, ss.85-86.

olabilir, ancak gelişmiş bir organın tüm fiziksel yapısının ve hareketlerinin tümüyle buna bağlı olduğu söylenemez. Zira bir organizmanın gelişiminde birden fazla etken, tek bir şeyin gelişmesine yol açabilir.²⁰⁸

Bergson'un dış şartların evrimdeki rolü ile ilgili görüşlerine değindikten sonra, evrimde tesadüfün rolü ve bunu savunanlara karşı getirdiği eleştirilere değinmemiz yerinde olacaktır. Bunlardan ilki, fark edilmeyen değişimlerin birikmesi sonucunda meydana gelen değişmeler olduğunu söyleyen teoridir ki özellikle Darwin bu görüşü savunur, ikincisi ise Lamarck'ın savunduğu birdenbire olan değişimlerdir. Darwin birden bire olan değişimleri devamlı olmayacak ucubelikler olarak adlandırır. Bu fikre karşıt olarak ortaya çıkan düşüncede ise, yeni bir tür eskilerinden oldukça farklı birçok yeni özelliklerinin aynı zamanda belirmeleri şekliyle birdenbire teşekkül eder. Bu teoriye göre türler istikrardan değişmeye mütenavip (alternatif) devirlerde geçer, 'değişebilme' devri gelince türler birçok yönde umulmadık şekiller doğurur. Bergson bu iki görüşün de haklılık payı olabileceğini gerekçesiyle birinin diğerine tercih edilmesinin imkânsızlığından bahseder. Bergson'a göre, değişmeler ister tesadüf isterse birdenbire olsunlar organizmalardaki yapı benzerliklerini açıklayamazlar.²⁰⁹

Darwinci görüşte, organizmanın parçaları birbirlerine zorunlu olarak bağlı ve ilişki içindedirler. Organın merkezi ile organın çeşitli kısımları aynı zamanda gelişmezlerse organ asıl işlevini yerine getirmek bir yana, bu işlevini kaybeder. Bu değişmeler tesadüfle oluyorsa, organın kendi işlevini yerine getirecek gibi bütün kısımlarıyla husul bulması için tesadüflerin birbirleriyle uzlaşamayacakları aşikârdır. Bergson, Darwin'in de bunu fark ettiğini söyler. Darwin'in fark edilmeyen değişimleri varsayması bu nedenledir. Tesadüfle oluşan çok hafif bir değişim, organın işlevini etkilemez ve hatta bu ilk değişme, tamamlayıcı değişmelerin kendisine katılmasını da bekleyebilir. Eğer bu değişme organın işlevini etkilemiyorsa, tamamlayıcı değişmeler meydana gelene kadar neden faydalı olmadığı halde seçimce korunsun? Çünkü burada her küçük değişmenin organizma tarafından konulmuş ve ilerideki yapı için gerekli bir eleman olarak varsayılması

²⁰⁸ Bergson, *a.g.e.*, ss.100-102.

²⁰⁹ Bergson, *a.g.e.*, ss.90-91.

lazımdır. O zaman tesadüfen değil de bilinçli bir oluşumdan bahsetmemiz gerekecektir. Çünkü tesadüf eseri olan, bu kadar yüksek bir bilinci içeriyorsa bu tesadüf eseri olma imkânını kendi içinde kaldırır demektir. Ayrıca Bergson sormaya devam eder: Sayısız küçük değişmeler sadece tesadüfle oluşuyorsa nasıl olur da bu iki evrim yolunda aynı yapısal özelliklere sahip organizmalar aynı düzende, aynı şekilde oluşabilir? Bu değişmeler, ayrı ayrı ele alındıkları zaman hiçbir faydaları olmadıkları halde neden seçim aracılığıyla saklı kalabilir ve nasıl aynı şekil, tertipte toplanabilir?²¹⁰

Lamarckçı görüşe geçerse, birden bire değişimlerin türler arasındaki benzerliği açıklamaları açısından birinci teoriye göre daha anlaşılır olduğunu görürüz. Bu hipotezde gerekli olan benzeme miktarı sınırlıdır, bu nedenle bunlardan her birinin diğerine katılmak üzere saklı kalmaları anlaşılabilir. Çünkü değişimler, canlı varlığa faydalı ve seçim faaliyetine yarayacak kadar önemlidir. Peki ama bir organın bütün bölümleri birden değiştiğini varsaydığımızda organın işlevini yapmasına engel olmayacak derecede tutarlı olmasını neye bağlayabiliriz? Bergson'a göre bizler biliyoruz ki bir kısmın tek başına değişmesi, son derece küçük olmazsa, görmeye imkânsız kalır. O halde bütün kısımların mutlaka hep birden ve aynı zaman süresince değişmeleri ve de her bir kısmın diğerleriyle uyum içinde olması şarttır. Dolayısıyla Bergson doğal seçilimin sadece organın asıl işlevini koruyan ve iyileştiren birleşimi yerinde bıraktığını, bölümler arasında bağıllık olmayan değişimleri ortadan kaldırdığını kabul ettiğini söylemiştir. Fakat tesadüf bunu bir kere sağlasa bile, sonrasını bir türün tarihi boyunca tekrar edemez. Çünkü birden değişmelerin bağımsız iki evrim yolu boyunca gittikçe çoğalan ve karmaşıklaşan unsurları arasında tam bir ahenk sağlanması ve aynı tertipte husule gelmeleri sadece bir dizi tesadüfe bağlanamayacaktır.²¹¹

Bergson'a göre evrim sürecinin tümü incelendiğinde türlü sebeplerin birleşmesiyle aynı sonucun elde edildiği görülür. Bergson'a göre sonuçların bir noktada toplanmalarını açıklayabilmek için yönünü içten alan bir ilkeye ister istemez başvurmak gerekir. Çünkü çeşitli sebeplerin bir sonuç etrafında toplanmaları imkânı,

²¹⁰ Bergson, *a.g.e.*, ss.92-93.

²¹¹ Bergson, *a.g.e.*, ss.93-95.

ne Darwin'in, ne fark edilmeyen değişmeler kabul eden yeni-Darwin'cilerin tezlerinde, ne ani değişmeler hipotezinde, ne de çeşitli organların evrimini dış kuvvetlerle iç kuvvetler arasında mekanik bir tür kaynaşma aracılığıyla açıklamak isteyen teoride görülebilir.²¹²

Bergson organik âlemin bütün evrimi önceden belirleyemediği düşüncesinden hareketle, hayatın kendiliğinden oluştuğunu iddia eder. Bahsi geçen organik âlemde birbirlerini kovalayan daimi bir şekil yaratması şekliyle hayatın belirlediğini, yalnız bu belirlenimsizlik (indetermination)in tam olmaması ve belirlenimlik (determination) e düşen bir payının olması gerektiğini de özellikle vurgular.²¹³ Dolayısıyla Bergson bütün bu yapısal ilişkiyi hayat hamlesi anlayışına dayandırarak açıklar. Ona göre hayat hamlesi evrimi yönlendiren ilke olarak gündemimize gelir.

Bergson'un ahenkli bir bütün olarak göstermeye çalıştığı organik dünya mekanizm ve finalizmin kabul edemeyeceği ahenksizliği de içine almaktadır. Çünkü Bergson'a göre her türde evrimin prensibi olan bu hayat hamlesi ya parça halinde vardır ya da türler onu kendi çıkarlarına göre kullanmaya meyillidir.²¹⁴ Öyleyse türler ve bireyler kendilerini düşünürler ve hayatın diğer şekilleriyle çarpışma ihtimali de buradan kaynaklanır. Hayatı yaratıcı hamlenin devamı olarak gören Bergson için Darwincilik, Spencercilik, Lamarkçılık ve Yeni Lamarkçılık gibi doktrinler hayatı anlamada yetersizdir. Bunun en güzel örneği, gözün yapısındaki karmaşıklık ile fonksiyonundaki basitlik arasındaki ters orantıda yatar. Göz açıldığında görme gerçekleşir, kapandığında ise görme ortadan kalkar. Eğer tabiat ya da evrim, gözün yapısı üzerine küçücük bir ihmâl gösterseydi görme işi imkânsız olurdu.²¹⁵

Ne geçmişin içtepisiyle hareket etmek ne de geleceğin cazibesine kapılmak: Bergson'un yaratmadan başka bir şey olmayan hayattaki evrim hakkındaki düşüncesinin özü budur. Peki, evrendeki yaratmanın gerçekleşmesi neye bağlıdır?

²¹² Bergson, *a.g.e.*, s.108.

²¹³ Bergson, *a.g.e.*, s.121.

²¹⁴ Bergson, *a.g.e.*, s.171.

²¹⁵ Gündoğan, *a.g.e.*, ss.56-57.

“Kâinat, oluşunda devam ediyor. Zamanın mahiyetini derinleştirdiğimiz nispette sürenin yaratma, bir icat, yeninin mutlak olarak daimi bir yapılması olduğunu anlayacağız ”²¹⁶ diyen Bergson, kâinata yaratmanın ancak zaman ile mümkün olduğunu ifade etmiştir. Fakat zamanın cansız madde üzerinde hiçbir etkisi yoktur. Hayat alanında ise süre, bir sebep olarak tesirde bulunur ve canlı varlığı değişikliğe uğratar. Bundan dolayı da, bir canlı eski haline tekrar dönemez yani gerçek zaman yaratıcılık demektir. Yaratıcı zaman dikkate alındığında, “... zaman akışına ve reel seyyalenin takibine bakılır.”²¹⁷

İlim, yaratıcı zaman fikrine sahip olmadığından gerçekliği ve hayatı anlayamaz. Nitekim Darwin, Lamark ve Spencer gibi tekâmülcüler süreyi dikkate almadıklarından hayatı anlama, evreni açıklama girişiminde başarısız olmuşlardır. “...gerçek zaman veya evrim, durmadan bir yaratma olduğundan onun yaratacağı şekiller önceden kestirilemezler ve lojik düşünce ile hayat yeni baştan kurulamaz.”²¹⁸

Bergson’a göre, tıpkı bütün olarak ele alınan kâinat ve tek tek ele alınan her şuurlu varlık gibi yaşayan organizmalarda zaman içinde gelişir. Çünkü geçmişi hâlinde devam eder ve hâline müessir olur.²¹⁹ Bergson “*Sürenin canlı varlığa izlerini bıraktığı oranda organizmalar, bu izleri almayan saf ve basit bir mekanizmden o derecede açıkça ayrılırlar. Hele hayatın en aşağı şekillerinden en yüksek şekillerine kadar olan tam evrimin parçalanamaz bir tarih halindeki özelliği düşünülürse, gösterdiğim teorik sebeplerin kuvveti son derece artar*”²²⁰ demiştir. Burada canlı varlıkta öne çıkan süre anlayışı ve maddi olanla ilişkisi verilmiştir. O halde zamanın dışında herhangi bir varlık yoktur diyebilir miyiz? Bergson bu soruya cevabını zamanın varlık ve yokluk kavramlarını tahlilde verir.

²¹⁶ Bergson, *a.g.e.*, s.24.

²¹⁷ Bergson, *a.g.e.*, s.439.

²¹⁸ Cavit Sunar, *Evrincilik ve Bergson*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı:9, 1961, s.99.

²¹⁹ Bergson, *a.g.e.*, s.31.

²²⁰ Bergson, *a.g.e.*, s.57.

Bergson'a göre; "Bir şeyi ortadan kaldırmak, bu şey üzerinde zamanda ve belki de mekânda bir tesir yapmaktır; bu da netice olarak zaman ve mekân mevcudiyetinin şartlarını kabul etmek..."²²¹ demektir. Demek ki herhangi bir varlığın kaybolması mekânda olmasa da zamanda gerçekleşir. Bu durumda Bergson, varlık ve yokluk kavramlarının analiziyle zamanın mevcudiyetine ulaşmış olmaktadır. Ancak matematik veya mantıki varlıklar zaman dışı sayılabilir. Çünkü Bergson'a göre, "Eğer varlık fikrine varılmak için veya bilmeyerek yokluk fikrinden geçiliyorsa bu suretle erişilen varlık mantıki yahut matematik mahiyette olan zaman dışı bir varlıktır."²²² Diğer varlıklar zaman dışı olarak düşünülürse "...reelin hareketsiz, durgun bir telakkisi kabul edilmiş olacak... her şey bir defada olmuş bitmiş, hiç değişmez, olduğu gibi kalır görünecektir."²²³ O zaman Mutlak Varlığı (Tanrı) zaman içinde düşünebilir miyiz?

Bergson Mutlak Varlığa ulaşmak adına varlıkla bizim aramıza giren yokluk hayaletini kaldırmak gerektiğini söyler. Çünkü O, matematik yahut mantıki bir şey değildir, psikolojik bir hakikattir. Tıpkı bizler gibi Mutlak Varlık da kendi üzerine katlanarak zaman içinde gelişen bir şeydir. Eğer ezeli olarak tasarladığımız Mutlak Varlık zaman içindeyse bu durumda zaman da ezeli olacaktır. Fakat Bergson açısından Mutlak Varlık ezeli değildir çünkü öyle olması mutlak olduğu gerçeğini ortadan kaldıracaktır. Yani bizdeki Mutlak Varlık anlayışı Bergson'unkinden farklıdır. Tahminimizce Bergson'da zamana tabi olan Mutlak Varlığın kendisi değil zihnimizdeki kavramıdır.

Bergson için süre asıl realite, yaratıcılık, oluş ve tekâmülün kendisi demektir. Bergson bu düşüncesini doğrular biçimde "Hakiki süre ile karşılaşıldığı anda onun yaratma demek olduğu görülür"²²⁴ demiştir. Ona göre "Süre; sürekli yaradılış, yeniliğin kesiksiz fişkırışı olarak ne ise kendisini öyle gösterecektir."²²⁵ Sürenin bu şekilde anlaşılması onun, yaratıcı bir evrim olduğunu gösterir. Bergson'a göre evrimin hareketini anlamak için sürenin hareketini bilmek gerekir. Öyleyse, süre

²²¹ Bergson, *a.g.e.*, s.364.

²²² Bergson, *a.g.e.*, s.382.

²²³ Bergson, *a.g.e.*, s.383.

²²⁴ Bergson, *a.g.e.*, s.439.

²²⁵ Henri Bergson, *Düşünce ve Devingen*, çev., Miraç Katırcıoğlu, İstanbul:M.E.B. Yay., 1986, s.13.

yalnızca psikolojik varlığı, bilinci açıklamak için kullanılan bir kavram değildir, evrimin ürünü olan her varlığı anlamak adına da süreye ihtiyaç duyarız. Yaratıcı evrimin süre olması yaratıcı hamlenin sonuçlarını kendi içinde taşıyan bir güç olmayacağını da gösterecektir. O hâlde evrimin bir hafızası vardır ve biz de bu hafızayı paylaştığımızdan imgelerin ve temsillerin ötesine geçebilir ve saf, metafizik sezgiye sahip olabiliriz.

Bergson'un tarif ettiği şekliyle yaratıcı bir evrim olan süre ise; akan, hareket eden şeyleri akmayan ve hareketsiz şeyler olarak düşünen zekâ tarafından anlaşılabilir. Bizzat sürenin içinde, hiçbir aracıya ihtiyaç duymadan anlaşılması gerekir. Bunu sağlayan şey sezgidir. Zaten sezginin nesnesi de süredir. Sezgi çabasıyla sürenin içine yerleşmek, birçok süre yerine, sürenin bir devamlılığıyla ve hayatın sonsuzluğuyla bizi yüz yüze getiren süreyle karşılaşmak gerekir.²²⁶

Gerçek zaman denilen süre aynı zamanda bölünemez bir sürekliliği taşıyan değişiklik demektir. Çünkü değişikliğin bölünmesi demek yaratıcılığın ortadan kalkması demektir. Süre aynı zamanda oluşu ifade ettiğinden, tekrar edilmesi mümkün olmayan canlı ve olguları beraberinde taşır. Filozofa göre, değişikliklerin bir daha geri gelmemesinin sebebi "...somut, tecanüssüz ve canlı bir sürenin safhaları olmalarıdır."²²⁷ Bu yüzden de bölünemez bir süreklilik olan süreler birleşerek zamanı oluştururlar. "Gerçek süre, daima zaman adı verilmiş olan şeydir, fakat bölünemez olarak kavranılmış bulunan ise zamandır."²²⁸ Bergson adına süreleri birbirinden ayrı şekilde ele alma ve yaşama imkânı bulunmaz fakat süreler arasında mantıki bir ilişki de söz konusu olamaz. Çünkü süreler arasındaki bu ilişki bizi Darwin'in tekâmülcülüğüne götürecektir. Hayat önceden tespit edilemez tür ve şekiller yaratır. Bundan dolayı da geleceği önceden kestirmek mümkün değildir. Eğer Bergson'un tasarladığı iradi yaratma, kendini zorunlu yaratmaya bırakırsa hürriyet ölmüş demektir. Hâlbuki süre, öldürülmüş hürriyeti diriltir ve tüm âlemi kucaklayan bir hürriyet yaratmıştır.

²²⁶ Gündoğan, *a.g.e.*, s.86.

²²⁷ Bergson, Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, çev., Mustafa Şekip Tunç, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1950, s.241.

²²⁸ Bergson, *Düşünce ve Devingen*, s.201.

Öyleyse Bergson'un süre anlayışı hürriyet hakkındaki düşüncelerinin de kaynağında bulunur. Süre ile evrim bir ve aynı şeylerse, yani evrim süre gibi geçmişin haldeki devamı, oluş ve yaratma olarak düşünülürse ve onun evrensel kanunu da olmayacağından, aynı zamanda hürriyet kendisi de oluverir. Çünkü nasıl ki evrim ve süre önceden tayin edilemezse, hürriyet de tanımlanamaz.²²⁹ Bergson hürriyeti “somut ‘ben’in vücuda getirdiği fiil ile münasebeti”²³⁰ olarak tanımlar. Eğer bu münasebeti tanımlamaya kalkışırsak süreyi mekâna çeviririz ki bu durum bizi hürriyetin imkânını reddeden bir determinizme vardırır. Oysa “hür fiil akıp gitmiş zamanda değil akmakta olan bir zaman içinde”²³¹ gerçekleşir ve hürriyet yaşanan somut bir olgudur. Toplayacak olursak; Bergson'un süre anlayışı evrimin dolayısıyla da hürriyetin varlık kazanmasını sağlayan ve onlara eşdeğer olan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.

²²⁹ Gündoğan, *a.g.e.*, s.86.

²³⁰ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s.199.

²³¹ Bergson, *a.g.e.*, s.201.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BERGSON'DA SEZGİNİN NESNESİ SÜRE VE METAFİZİK

Bergson dolaysız bilme ve anlama olarak gördüğü sezgiyi şu şekilde özetler: “ Saltık yalnızca sezgi ile anlaşılabilir. Sezgiden, kendinde tek olan, buna bağlı olarak da dile getirilemez şeyle bir olmak için kendimizi o şeyin içine yerleştirmemizi sağlayan bir tür anlıksal duyumdaşlık anlaşılır.”²³²

Yani sezginin yöneldiği tek bir gerçeklik vardır o da süredir. Çünkü kendi kişiliğimizi kavramanın biricik yolu sezginin doğasını anlamak, nerede başlayıp nerede bittiğini bilmektir.²³³ Bergson'un zaman kavramıyla ben'in eş değer olduğunu anlamamız için şu sözleri yeterli olacaktır: “Sezgisine vardığım süre benden başka bir şey değildir.”²³⁴ Fakat burada dikkat çekmemiz gereken diğer bir konu ise Bergson'un anladığı zaman kavramının diğer zaman anlayışlarından farklı oluşudur.

Bergson'a göre hayatın içindeki oluş süreyi meydana getirirken; eski felsefe ve ilimlerin kabul ettiği mekândan bağımsız düşünülemeyen, soyut birim ise zaman adını alır. Zaman bir devamlılık ise bu devamlılığı sağlayan sürelerdir. Dolayısıyla Bergson'da yaşanan zaman (süre) ve soyut zaman arasında bir ayrım vardır.

Bergson için hakiki zaman, mihanikiyetçilerin saat kadranının çerçevesine irca ve mekâna kalbettikleri boş ve soyut ve zaman olmayıp, her anı farklı oluşlarla beliren daimi bir değişme, durmayan bir oluştur. O halde yaşanan zaman, şuur hallerinin mütevali (art arda gelen, ardışık) akışı, daimi oluş ve değişmedir. Eski felsefe ve ilmin anladığı zaman ise bir cinsten olan ölçülür bir mekândan ibarettir. Hâlbuki somut zaman şuurun bir oluşu ve yaratıcı bir tekâmüldür.²³⁵

²³² Bergson, *Metafiziğe Giriş*, s.8.

²³³ Gündoğan, *a.g.e.*, s.36.

²³⁴ Afşar Timuçin, *Düşünce Tarihi*, İstanbul: Bulut Yayınları, 2005, ss.367-368.

²³⁵ Tunç, *a.g.e.*, ss.14-15.

Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri eserinde de bu fikrini yineleyen Bergson için “Zaman,...iki süre arasındaki muayyen adetteki zaman birliklerini, yahut da son tahlilde, aynı zamanda olan hareketlerin adetlerini gösteriyor; aynı zamanda olan bu hareketler, muhtelif şeylerin bu aynı zamanda oluşları gene aynı adette olacak; yalnız bunları ayıran aralıklar daralmış bulunacak; fakat bu aralıkların hiçbiri hesaba katılmayacaktır. Hâlbuki yaşanmış süre, şuurun idrak ettiği süre bu aralıklardadır.”²³⁶

Zamana başka bir bakış açısı sunan matematikçi ve geometriciler ise nasıl ki bir cebir denklemi daima bir olup biteni ifade ediyorsa zaman da aynıdır anlayışını savunurlar. Hâlbuki Bergson’a göre hareket ve sürenin özü, şuurumuzdaki görünüşüyle daimi bir teşekkül halindedir. Cebir sürenin belli bir anını ve belli bir hareketlinin mekân üzerinde aldığı yerlerin bazılarını ifade edebilir fakat bunlar bize hareket ve süreyi vermez. Süre ve hareket, eşyaların birbirine bağlanması olmayıp, bir zihin sentezi olarak karşımıza çıkar.²³⁷

Bergson’a göre matematik ilimlerinin ve eski felsefenin zamanı yanlış anlamalarının nedeni zamanı mekânlaştırmalarıdır. Şuurumuzun dışında yani mekânda tasarlanan zaman gerçek zaman değildir ve bizim tarafımızdan uydurulmuştur. Bu daha çok matematik zamandır ve gerçekte bir mekân biçimidir. Nitekim Bergson’un yaşanılan zaman ve soyut zaman ayrımını süre ve zaman ayrımı bağlamında ele almak kaçınılmazdır. Çünkü süre kavramı, insan ruhu ve şuurunda gerçekleşirken; insan dışındaki yani maddi evrende görülmez. Bunun nedeni maddi evrendeki zamanın oluş ve değişme kapalı olarak tek düze ilerlemesidir.²³⁸ Bunun tam tersine gerçek zaman ise durağan olmaktan uzak dinamik bir yapı sergiler, onda yaratma esastır. Buradan çıkan sonuç itibariyle insan ruhundaki zamanla maddi evrendeki zaman akışı farklıdır diyebilir miyiz? Bergson buna kesin bir cevap vermemekle birlikte aradaki benzerliğe dikkat çeker.

²³⁶ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, ss.194-195.

²³⁷ Bergson, *a.g.e.*, s.120.

²³⁸ Gündoğan, *a.g.e.*, s.74.

“...ardarda geliş (succession) madde âleminde söz götürmez bir olgudur. Ayrılmış sistemler hakkındaki muhakemelerimiz bunların geçmiş, hal ve gelecek tarihlerinin bir yelpaze gibi birdenbire açılabilceğini istediği kadar gerektirsin, bu tarih bizim ruhi süremize benzer bir süre gibi geçmektedir.”²³⁹

Fakat zaman konusunda maddi olan ve şura ait olan diye iki ayırım söz konusu olmaya devam eder. Örneğin, bir bardak şerbet veya limonata yapmak amacıyla suyun içine koyduğumuz şekerin erimesini beklerken belli bir zaman geçmesi gerekir. Suyun sıcaklığı, şekerin miktarı ve katılığı, karıştırma frekansı gibi etmenleri göz önüne aldığımızda erime süresi hesaplanabilir. Yalnız burada ölçülen süre, matematik zamandır. Aynı zamanda benim beklediğimiz bir süre zarfı daha vardır. Susuzluğum, şerbet ve limonataya duyduğum istek, ruhsal dalgalanmalar, heyecanlar gibi durumlar beni etkisi altına alacaktır. Benim içinde bulunduğum somut hal ise bir nicelik olmayıp nitelik olduğundan soyut ve matematik zamanla ilgisi yoktur, ölçülemez. Şekerin suda erimesi için beklediğim süre “...artık maddenin bir olgusu olamaz, belki maddenin akışına karşı giden hayatın bir olgusudur... O halde kâinatın süresi yahut oluşu ile meydana ancak kâinata bulabilen yaratma serbestisi arasında bir fark olmamak lazım gelir.”²⁴⁰

Aynı şekilde güncel bir örnek verirsek, sınavdan çıkan her öğrenciye sorduğumuzda su gibi geçen zamandan yakınılır. Burada insan şuurunun hissettiği zamandan bahsedilir yani kendini probleme verişte mekân artık yok olmuştur, bahsedilen zaman ardı ardına sıralanan zaman dizilimi de değildir. Bergson’un kastettiği süre işte tam da budur. Yani Bergson’a göre saatteki yelkovanların hareketleri süreyi ölçmez. “*Rakkaslı bir saatin kadranında rakkasın sallanmalarına karşılık olan yelkovanın hareketleri gözlerimle takip ederken, sanıldığı gibi, süreyi ölçmüyor; zamandaşlıkları saymakla iktifa ediyorum, bu ise çok farklı bir şeydir. Yelkovan ile rakkasın-sarkacın- benim dışımda, mekânda tek bir duruşu vardır, çünkü geçmiş duruşlardan hiç bir şey kalmıyordur. Hâlbuki benim içimde gerçek süreye karşılık olan bir kaynaşma süreci yahut da şuur olgularının kaynaşmaları devam edip gidiyor. Bu tarzda sürüp gittiğim içindir ki rakkasın hem geçmişteki hem*

²³⁹ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, ss.22-23.

²⁴⁰ Bergson, *a.g.e.*, s.435.

de şıandaki sallanmalarını aynı zamanda tasavvur ediyorum. Şimdi mütevali denen bu sallanışları düşünün benliğim bir an için yok olsa rakkasın tek bir sallanışından, tek bir duruşundan başka bir şey kalmayacak, kalmayınca da süre olmayacaktır."²⁴¹

Dolayısıyla yaşanan zaman ve bilim insanının ölçmeye çalıştığı zaman farkından dolayı insan şıuru ve bilim insanın bakışı arasında fark kaçınılmazdır. Çünkü insan şıuru zaman vahitlerinin kendisine odaklanırken bir nevi yaşarken, bilim insanı fiziksel bir oluşu dolduran zaman vahitlerinin sayısını ölçmeye odaklanacaktır. Günümüzde git gide gelişen, büyüyen bir bilimi göz önüne aldığımızda ise eski ilim zihniyetinin yeni ilim zihniyetinden farklı olduğunu görürüz.

Bergson bu farkı "...yeni ilim, bilhassa müstakil değişken olarak zamanı almak meyliliyle tarif edilmelidir."²⁴² Eski ilim ise statik bir evren görüşüne sahip olduğundan zamanı hesaba katmaz. Çünkü inceledikleri değişmeyi ya toptan ele alır ya da devrelere ayırarak statik bir blok yaparlar. Yine Bergson eski ilim ve yeni ilim arasındaki farkı şıu ifadeleriyle belirtir: "*Eski ilim... sürenin bölünmez devrelerinden vakit vakit ancak birbirlerini takip eden safhaları, şekillerin yerine geçen şekilleri görür, bu ilim eşyanın keyfiyetini tasvir etmekle yetsinir, eşyayı canlı varlıklara çevirir... (Yeni bilimde ise) iki an arasında husule gelen değişmeler, hipotez icabı, artık keyfiyet değişmeleri olmayıp olayın, kendisinin, hem de en küçük parçalarının kemiyetçe olan değişmeleridir.*"²⁴³

O halde diyebiliriz ki başta fizik olmak üzere bugünkü bilim zamanı sonsuz olarak tahlil ederken; eski bilimlere göre zaman doğal algımız çapında birtakım devrelere ayrılır. Hâlbuki bir Galileo ve Kepler için zaman, tersine, kendini dolduran madde ile objektif olarak hiçbir tarzda bölünmüş değildir. Çünkü zamanda doğal bir bölünme yoktur.²⁴⁴ Fakat zihnimiz keyfiyete bağlı olarak zamanı ontolojik alanda olmasa da bölebilir.

²⁴¹ Bergson, *Şıurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s.101.

²⁴² Bergson, *a.g.e.*, s.430.

²⁴³ Bergson, *a.g.e.*, s.426.

²⁴⁴ Bergson, *a.g.e.*, s.424.

Bergson'un zaman konusundaki tahlilleri gerçekliğin sürekli bir yaratma olduğu fikrini destekler. Yani geçmişini içine alan şimdiki zaman, sürekliliği ve bölünemezliği barındırır. Zaman, içine şuur hallerinin yayıldığı bir çevre yapınca mekân fikri süreye dâhil edilir ki böylece zaman sürekliliğini kaybeder. “*Zaman mekân gibi üzerinde gidilip gelinebilir bir şey değildir. Yalnız mütevali anları bir kere geçildikten sonra bunları birbiri dışında tasarlamaya ve bu suretle mekânı kat eden bir çizgi gibi düşünmeye hakkımız olabilir. Şu kadar var ki bu çizgi geçmekte olan zamanı değil, geçmiş zamanı sembolleştiriyor.*”²⁴⁵

Nitekim Bergson'a göre felsefe tarihi boyunca zaman ve mekâna aynı cinsten şeyler gözüyle bakılmıştır. Bu yüzden mekânın mahiyet ve görevi zamana aktarılmıştır. Fakat bu durum zamanın mahiyet ve görevinin yanlış ve eksik görülmesine neden olmuştur. Bergson'a göre eğer geçmiş bir zamandan bahsediliyorsa zaman ile mekân aynı şeylermiş gibi düşünülemez. “Çünkü hür fiil akıp gitmiş bir zaman içinde değil, akmakta olan bir zaman içinde bulunuyor.”²⁴⁶ O halde, insanın fiilleri hür olduğu sürece yani yaratıcı bir zaman söz konusu ise zaman ve mekâna aynı şeyler gözüyle bakılamaz.

Bergson'a göre psikolojik hayatımızı dokuyan kumaş ancak zamandır. Ruhi bir süreç olan zaman, onların birbirini takip etmesi değildir. Şayet öyle olsaydı, “hâl (présent) başka bir şeyin olmasına imkân kalmaz, geçmişin hâlde uzaması, tekâmül ve somut süre asla olmazdı.”²⁴⁷ İşte bundan dolayı da “... zaman olup bitmekte bulunan ve hatta her şeyin olup bitmesini sağlayandır.”²⁴⁸ Buradan çıkaracağımız sonuç itibarıyla gerçek zaman dinamiktir ve asıl gerçekliği ifade eder. Zaman dinamik ve yaratıcı olduğundan vak'a düşünmeyiz aksine yaşarız çünkü hayat zekâyı aşar.²⁴⁹ Daha önceden de ifade ettiğimiz gibi bu da demek oluyor ki hayatı zekâ kavrayamaz. Çünkü “... gerçek zaman şuur halleridir. Bunlar arasında hiçbir boşluk yoktur. Ruhun bütün geçmişi, hem şuur hallerinin topunda, hem de her birisinde

²⁴⁵ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s.166.

²⁴⁶ Bergson, *a.g.e.*, s.223.

²⁴⁷ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s.16.

²⁴⁸ Bergson, *Düşünce ve Devingen*, s.6.

²⁴⁹ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s.69.

tamamıyla saklıdır.”²⁵⁰ İşte şuur hallerinin kazandırdığı kavram süre olarak karşımıza çıkmıştır.

Süreyi de en iyi şekilde kendimizi verip, bir melodiyi dinler gibi odaklaşarak anlayabiliriz. Böyle bir dinlemede ancak “... maddeyi yeniyoruz, uzayın sınırlarının üstüne çıkıyoruz ve içimizde salt bir süreyi yaşıyoruz.”²⁵¹ Bergson’un yaşadığı dönemde bir tür kuruntudan ibaret olan süre kavramı Bergson’da hayati bir rol kazanmıştır. Peki, ama süre hangi kavramlarla ilintili açıklanabilir?

Bergson’a göre sürenin ne olduğu hakkında daha derin bir anlama için zamandaşlık ve mekân kavramlarından faydalanılarak şu tahlil yapılabilir: “*Süresiz gerçek bir mekân var, olayları şuur hallerimizle birlikte görünüp birlikte kaybolan bir mekân, bir de gerçek bir süre, bir cinsten olmayan anları birbirleriyle kaynaşan bir süre var; fakat bu gerçek sürenin her bir anı kendisiyle zamandaş olan dış dünyanın bir haline bağlanabildiği gibi bu bağlanabilme dolayısıyla diğer anlardan ayrılabilir oluyor. Sonra da bu iki realitenin mukayesesinden mekândan çıkarılmış sembolik bir süre şeklini bu suretle alıyor; mekân ile süreden ibaret olan iki had arasında zaman ile mekân faslı müştereki diye tarif olunabilecek şirazeyi de zamandaşlık teşkil ediyor.*”²⁵² Demek ki adede benzemeyen, keyfiyet halinde bir çokluk, organik bir gelişme olarak düşünülen süre psikolojik hayatımıza aittir. Dışımızda ise süre değil zamandaşlık vardır.

Mekân fikrinin sokulduğu sürenin aksine saf ve Bergson’un bir nevi cevher olarak gördüğü saf süre nasıl kendini gösterir? “Tamamıyla saf olan süre, şimdiki hal ve evvelki haller arasında bir ayrılık yapmaksızın kendini serbestçe yaşamaya bıraktığı zamanlarda şuur hallerimizin aldığı bir tevali şeklindedir.”²⁵³ Tevali yani sürüp gitme, şimdinin geçmiş ile karşılaştırılmasıyla düşünülebilen bir durumdur. Şuur halleri bu durumda birbirini takip ederken aynı zamanda kaynaşırlar. Mekânı içeren süre fikrinde ise aksine bizler şuur hallerini iç içe değil de zamandaşlık olarak

²⁵⁰ Tunç, *a.g.e.*, s.15.

²⁵¹ Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, İstanbul: M.E.B. Yay., 1979, s.56.

²⁵² Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s.111.

²⁵³ Bergson, *a.g.e.*, s.206.

algıladığımızdan yan yana sıralarız. Burada bir zamandaş olan bir önce ve sonra algısını içerir.²⁵⁴ Demek ki süre iki şekilde telakki edilebilir. Birincisi iç süre, ikincisi ise zamandaşlık diyebileceğimiz süredir.

İç sürenin hiçbir anı diğerinden ayrı ve seçik değildir dolayısıyla iç süre denilen şey saf süreyle aynıdır. Kendi şuurumuzun dışında ise herhangi bir süreden bahsetmek mümkün değildir. Fakat tabiri caiz bir benzetme yaparsak dış süre, araya mekân fikrinin sokulmasıyla elde edilecek olan bir zamandaşlıktır. Bergson bu konuyu şöyle ifade etmiştir: “Bizim dışımızda süre olarak bir şey yok. Sadece bir hal, daha hoş bulursanız zamandaşlık var diyeceğim.”²⁵⁵ Russell da bu ifadeyi doğrular biçimde Bergson’un saf süresini, geçmişi ve geleceği organik bir bütün haline getiren, dışsallıktan uzak ve dışsallığın en az nüfuz ettiği şey olarak tanımlar.²⁵⁶

Şuurun anladığı gerçek süre “ancak iç içe giren, birbirlerinde eriyen, kenarsız, birbirlerine nispetle hiçbir ayrılık temayülü ve adetle yakınlığı olmadan sadece keyfiyet (nitelik) halinde bir değişmeler”²⁵⁷yumağıdır. Bundan dolayı süre sayıyla ifade edilen, ölçülen bir şey değildir yani nicelik değil, daha çok nitelikler toplamıdır. Oysa mekân fikrinin sokulduğu bir süre anlayışında sayma işi mümkündür. Bizler keyfiyet olan saf süreyi ölçmeye kalkıştığımızda, bir kemiyet olan mekânı devreye sokarız ki bu bizi saf süreden uzaklaştırır. Öyleyse “ Zamanın ölçümü süre olarak süre ile hiçbir vakit ilgili değildir; sadece bir miktar fasıla veya an uçları, yani sözün kısası, zamanın gizil duruşları hesap edilir.”²⁵⁸

Ayrıca Bergson gerçek süreyi anlatırken sürenin “...varlıkları dışlayan ve üzerinde dışlarının izini bırakan bir zaman”²⁵⁹ olduğunu söyler. Ona göre saf süre gerçek bir değişiklik ve yaratmayı içerir. Çünkü “eğer her şey zaman içinde ise her şey içten içe değişecek ve somut bir realite aynıyla asla tekerrür etmeyecektir.”²⁶⁰ Bu durumda Bergson Herakleitosçu bir yaklaşım sergilemektedir. Bu şu demektir;

²⁵⁴ Gündoğan, *a.g.e.*, s.82.

²⁵⁵ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s.229.

²⁵⁶ Russell, *a.g.e.*, ss.782-783.

²⁵⁷ Bergson, *a.g.e.*, s.98.

²⁵⁸ Bergson, *Düşünce ve Devingen*, s.5.

²⁵⁹ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s.68.

²⁶⁰ Bergson, *a.g.e.*, s.68.

evrende değişmeyen, sabit kalan hiçbir şey yoktur. Bir nevi bizler her an değişen şimdilerde yaşarız, geçmiş ise şimdide erir fakat asla kaybolmaz. Bu durum ruh hallerimizin de değişmekte olduğunu gösterir. nk bir ruh halinin dışarıdan algılanması olayında bile, birinci algının üzerine zihnimiz bir şeyler ekleyeceğinden ikinci algı değişik olacaktır.

Bergson'un süre anlayışı, "derin psikolojik olguların bir cinsten olmadıkları ve bunlardan iki tanesinin bile birbirlerine tamamen asla benzemeyecekleri"²⁶¹ anlayışına dayanır. Demek ki birbirinden ayrı olmayan ruh halleri birbirinin aynı da değildir. Eğer tersi bir durum olursa yani "ruh halleri değişmeden kesilseler ruhun süresi de akmaktan kesilecek... zaman yolu üzerinde ilerleyen ruhumuzun hali de topladığı srelerden bir kar topu gibi mütemadiyen büyüyecektir."²⁶²

Somut, ayrı bir cinsten ve canlı bir sürenin safhaları olan süreklilik, blnemezdir. Süreyi oluşturan şey de işte bu değişme, süreklilik ve blnemezliktir. Bu süre, içimizde akıp giden zamandır.²⁶³ Süre "*belleğin geçmişi şimdide taşıyıp devam eden yaşamı; ya içinde geçmişin durmadan büyüyen imgesinin ayrık bir biçimini taşıyan, ya da daha büyük olasılıkla, geçmişin niteliğin sürekli değişimiyle arkamızdan srklediğimiz, yaşlandıkça daha da ağırlaşan bir yük olduğunu gösteren şimdidir.*"²⁶⁴

Geçmişin şimdide gerçekleşmesi mümkün olmasaydı sadece anlık oluşlar meydana gelir ve süre kaybolurdu. Bu yüzden Bergson'un süre kavramı hayatın özünü veren, bir sürüp gitme hali olarak anlaşılmalıdır. Sürmek kavramı da geçmişin devamlılığını ve de hiçbir şeyin kaybolmayacağının bir göstergesidir. Geçmişin biriktiği yer ise hafızadır. Hafıza ise bunu hatırlama ile yapar.²⁶⁵ Bergson dikkat çeker biçimde şuur ve süre arasında bir bağdan bahseder ve bu bağda hafıza ve şuur aynı anlamlarda kullanılır. Bergson Metafizike Giriş adlı eserinde "Bilinç demek

²⁶¹ Bergson, *şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s.182.

²⁶² Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s.14.

²⁶³ Gündoğan, *a.g.e.*, s.84.

²⁶⁴ Bergson, *Metafizike Giriş*, s.30.

²⁶⁵ Gündoğan, *a.g.e.*, s.84.

bellek demektir”²⁶⁶ diye bahsederken, onu hayata dikkat etmek olarak tanımlar. “Şuur ve Hayat” adlı konferansında da şuur hafızayla aynı anlamda kullanır. Çünkü hafıza olup bitmiş bir şeyi hatırd tutar. Geçmişten hiçbir şey barındırmayan ve sürekli kendini unutan bir şuur var olamayacağından “ her şuur hafızadır, geçmişin şimdi içre barınması ve yığılaşmasıdır.”²⁶⁷ Demek ki şuur şimdi var olmayan bir şeyi (geçmiş) hatırlamakla kalmayıp, yine henüz var olmayan bir şey üzerine (geleceğe) bindirir.

“Biz bu geçmiş üzerine dayanmışızdır, biz bu gelecek üzerine eğilmişizdir; böyle dayanmak ve böyle eğilmek şuurlu bir varlığın hasletidir (...) Şuur var olmuş bulunan şey ile var olacak şey arasında bir bağlantı çizintisidir; geçmiş ile gelecek arasına atılmış bir köprüdür.”²⁶⁸

Bahsettiğimiz gibi Bergson’a göre geçmiş hafızada bütünüyle saklanır. Fakat saklanan şeyin ancak bir kısmı hatırlanabilir. Çünkü hatırlama sanıldığı gibi kolay bir şey değildir, şuur sadece şimdide kullanabileceği şeyleri hatırlar. Bu durum canlıların bir şeyi iki defa yaşayamayacağıının da göstergesidir.“Hatırlama, geçmişin lazım oldukça kendiliğinden gelip hal ile kaynaşmasından ibarettir.”²⁶⁹

Bergson’a göre şuur, daima bilinmeyene doğru hareket etmektedir “Bu anlayışa göre geçmiş, gittikçe arkada büyüyerek geriye dönmeye engel olan bir tepeyi andırır.”²⁷⁰ Ancak gelecekte ne olacağını da öngöremediğimizden bu tepeye (geçmişe) bakıp şimdikiyi de tasarlayamayız. O halde şuur şimdide hatırlamak istediği şey için geçmişe dönmez. Eğer şuur geçmişini hatırlamak suretiyle şimdikiye taşımıyorsa nasıl olur da hatırlama gerçekleşir? Bergson için “...geçmiş, ruhi hayatımızda teşkil ettiği tepelerin tabii meyillerinden kaymak suretiyle hâldeki ‘ben’e kendiliğinden gelecektir.”²⁷¹ Bu sayede geçmiş şimdide devam edecek ve iç süre meydana gelecektir. Peki, iç sürenin meydana gelmesi için geçmişin şimdikiye taşınması zorunlu

²⁶⁶ Bergson, *Metafiziğe Giriş*, s.11.

²⁶⁷ Henri Bergson, *Zihnin Kudreti*, çev.,Miraç Katırcıoğlu, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1989, s.14.

²⁶⁸ Bergson, *a.g.e.*, s.15.

²⁶⁹ Tunç, *a.g.e.*, s.28.

²⁷⁰ Tunç, *a.g.e.*, s.17.

²⁷¹ Tunç, *a.g.e.*, s.28.

neden midir? Bergson bu soruya istinaden geçmişin şimdide devamı olmaması halinde gerçek zamanın yaşanamayacağını söylemiştir. Böyle bir durum olduğunda ortaya çıkan şey süre değil de anlık bir şey olacaktır.²⁷²

Buradan çıkan sonuç itibariyle, şimdinin de gerçekleşmesi bir nevi geçmişin tesirlerine bağlıdır. Şimdi geçmiş ile birlikte devam ediyorsa her yeni şimdi yeni bir geçmişi gerekli kılacaktır. Böylece "...kendi geçmişimiz bizi takip etmekte, yolu üzerinde topladığı şimdiyle hiç durmadan ilerlemektedir."²⁷³ Fakat geçmişin bütünü değil bir kısmı şimdide tasavvur edecektir. O halde her yeni an, yeni bir oluşun ve yaratmanın kapısını açacak ve şimdiki zaman yeni bir yaratmaya eşit olacaktır. Zaten zamanın bu özelliği olmasaydı, hayatta gerçekleşecek her şey önceden tespit edilebilir ve mekanik bir evren anlayışı hüküm sürerdi. Bergson bunun aksine önceki zamanın sonrakinden farkını ortaya koymuştur.

Bergson geçmişin, şimdi ve gelecek zamandan ayrı ama kendini muhafaza eden bir yapıda olduğunun altını çizer. Geçmişin kendini koruması ise zihinle mümkündür. Şayet zihinden ayrı bir geçmiş olsaydı, geçmiş ebedi olarak ölecek bu da süreyi yok saymak olacaktır.²⁷⁴ Sürenin yok olması da bizi hayatı anlamının imkânsızlığına götürerek, ikinci bölümde anlattığımız mekanizm ve finalizmin düştüğü batağa saplayacaktır. Çünkü hayatı zekâdan başka kavrayacak araç elimizde kalmayacaktır.

Eğer geçmişi geçmiş olarak düşünüp bir ölü varsayarsak, şimdi ve gelecek şuurları de geçmişten beslendiğinden veyahut şimdi ve gelecek nihayetinde geçmiş şuurlarına dönüşeceğinden onları da ölü sayarız. Böyle bir yanılığın hiçbir faydası olmadığı gibi her şeyi çıkmaza sokacaktır. Oysa Bergson gibi hiçbir şeyin ölmediğine dair inancımız bizi umuda götürecektir. Çünkü gerçekliğin kendisi olan süre, insan ruhunda yeni şekiller yaratmak adına, geçmişten aldığı hareket ve şimdi vasıtasıyla geleceğe doğru daimi bir atılımı ifade eder.

²⁷² Bergson, *Düşünce ve Devingen*, s.241.

²⁷³ Bergson, *a.g.e.*, s.221.

²⁷⁴ Russell, *a.g.e.*, s.785.

.Gerçeği görece değil de mutlak olarak bilmek olan Bergson'un sezgisi de işte asıl gerçek dediğimiz sürenin sezgisinden ibarettir. Sezginin gayesi, tecrübe edilmiş ve somut bir gerçeklik olan sürenin içine yerleşmektir. Çünkü süre daha öncede bahsettiğimiz gibi bir nitelik yumağı olduğundan sadece hissedilebilir ve idrak edilebilir, bunu gerçekleştiren şey ise sezgi olacaktır. Sezgi yoluyla düşünmek demek süre içinde düşündürmektir. Fakat buradaki süre daha önce de ifade ettiğimiz gibi ruh ve şuur hallerimizle ilgili niteliksel değişimlerden ibaret olan bir iç süredir. Bir nevi duyumdaş olduğumuz şey kendi benliğimizdir bu da iç süre ve hürriyeti ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla gerçekliğin içine cereyan ediş biçimimiz metafiziğe açılan kapıdır.²⁷⁵ Peki sezgi sadece kendimize mi yönelir? Dış dünyanın sezgisinden bahsedilemez mi?

Bergson için sürenin sürekliliğine yerleştiğimiz zaman zaten kendi süremizi aşarak, bütün bir hayatın içine nüfuz ederiz. Çünkü "realite, zaman içinde sezdiğimiz şuurumuzdan başka bir şey değildir."²⁷⁶ O zaman gerçeklik şuurumuza ait olduğundan, bütün evrenin süresini de yaşamış oluyoruz. Öyle olmadığı varsaysak bile yani zaman ve hareketin etkisine maruz kalan maddi dünyayla etkileşimimiz kendi benliğimize yönelmekten zor olsa da saf algı sayesinde dışımızdaki süreyi yakalarız. Burada unutulmaması gereken şey Bergson'un sezgisinin metafiziğin imkânını gösteren ve iç süreye ait olmasıdır.

*"Sezgisel bir felsefe, bilim ile metafiziğin çok arzulanan birliğini gerçekleştirecektir. Böylesi bir birlik, bir yandan metafiziği bir pozitif bilime- yani ilerleyen ve belirsizce kusursuzlaştırılabilir bir şeye- dönüştürürken, diğer yandan da pozitif bilim diyebileceklerimizin gerçek alanının düşleyebileceklerinden çok daha geniş olduğunun bilincine varmalarını sağlayacaktır. Metafiziğe daha fazla bilim, bilime daha fazla metafizik katacaktır."*²⁷⁷

Ayrıca sezgi iç gözlemlerle elde edilen ve hayatı bir oluşla kavrayan güç ise, insanın ruhi hayatını veren psikolojik bilgiyle, metafizik bilgiyi bir arada elde etmek

²⁷⁵ Gündoğan, *a.g.e.*, s.90.

²⁷⁶ Ziya Somar, *Bergson Hayatı, Felsefesi, İlk Eseri*, İstanbul: Sühulet Kitabevi, 1939, s.33.

²⁷⁷ Bergson, *Metafiziğe Giriş*, s.47.

mümkündür. Bundan dolayı Bergson, tarihi bir olgu olarak toplumu, insanlar arası organizasyonun temeli olan ahlâkı ve dini bir fenomen olarak ele alıp incelerken insan tekinden hareket etmek zorunda kalmıştır. Çünkü Onun açısından bireyin bilinç ve iç dünyasının tahlili, aynı zamanda toplumsallaşma halini ve ona bağlı bir zaruret olan mistiklik içinde olan bir ahlâk ve din anlayışını gerektirir.

Bergson'a göre tarihsel ve kültürel birikimin bir sonucu olan normlardan oluşan kapalı (toplumsal) ahlâk, evrensel değildir ve statiktir. Bu ahlâk türü sadece belli bir mekân ve zamanda yaşayan tikel bir toplumun, tek başına hayatta kalamamalarının sonucu olarak doğmuştur. Kapalı bir ahlâka mensup bireylerin ise dinamik ve insanlığa açık olmayan kapalı dinleri olacaktır. Toplumsal bağları güçlendirmek adına kapalı dinde korku ve sanrılar hâkimdir. Oysa Bergson mistisizmle bezelenen açık ahlâk ve dini öngörür. Açık ahlâk ve açık din evrimde ortaya çıkan bir yaratıcılık ve ilerlemenin ürünüdür. Açık ahlâk, sanat gibi yaratıcı bir heyecan ve sezgiye bağlıdır dolayısıyla evrensel olması kaçınılmaz olacaktır. Açık dinde gerçekleşen yaratıcı heyecan ise bizi sevgiyle birleşen bir mistisizme götürecektir. Bergson'da mistisizm Tanrıyla temaşa etmeden ziyade yaratıcı, eyleme dönüşen bir tür yaşam biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Filozof devam eder: “ Onu yakan aşk artık yalnızca bir insanın Tanrı için duyduğu bir aşk değildir, bu, Tanrı'nın bütün insanlar için duyduğu aşktır. Mistik, Tanrı'dan geçerek, Tanrı yoluyla bütün insanlığı tanrısal bir aşkla sever...”²⁷⁸

²⁷⁸ Bergson, *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*, s.206.

SONUÇ

20.yüzyıla damgasını vuran, süreç felsefesinin en önemli filozofu ve idealizmin Fransa'daki en büyük temsilcilerinden Bergson'un biricik gayesi zekânın yerini sezgi alan bir metafizik kurma çabasıdır. Yaşadığı çağda büyük etki uyandıran Kant'ın aksine felsefe, Bergson'a göre bilgisine sahip olamayız gerekçesiyle metafizikten sıyrılmamalıdır. Çünkü felsefe zekânın sınırlarını aşan bir etkinliktir ve bir nevi metafizikle eş değerdir. Bu durumda Ona göre felsefede kullanılması gereken bilme yetisi sezgi olmalıdır. Özetle, Bergson'da metafiziğin özel yöntemi sezgi, sezginin nesnesi de süre olduğuna göre, metafizik mutlak olanı tanımayı sağlayan bilgi alanıdır denilebilir. Ayrıca Bergson'da metafiziğin varlık ve var olanla ilgili olmadığı da görülür.

Bergson'un yaşadığı döneme damgasını vuran Kant'ın rölativizmi beraberinde pozitivizmi ve bilimciliği de ön plana çıkarmıştır. Hâlbuki Bergson bu tutumların hakikati göstermek bir yana örtbas ettiğini hatta hakikatin farklı anlaşılmasına yol açtığını düşünmüştür. Çünkü ruh olaylarına ve metafiziğe karşı olan bu tutumlar, hakikati bizlere maddesel olan olarak sunmuştur. Ona göre, insan bilincinin doğrudan doğruya verdiği mutlak tek bir hakikat vardır. O da süredir. O halde sistemini kurmaya girişmeden önce Bergson'un ampirizmi, rasyonalizmi ve rölativizmi yeniden gözden geçirip, karşı çıktığını söyleyebiliriz. Akli ve mantığı ön plana çıkaran entelektüalizmin de bu bağlamda eleştirilmesi kaçınılmaz olacaktır.

Bunun yanı sıra Bergson, insan ve hayvan arasındaki mahiyet farkını yok ettiği gerekçesiyle evrim teorisyenleri Darwin ve Lamarck'ı eleştirmiş ayrıca diğer bir evrimci Spencer'in teorisini mekanik tekâmül olarak görmüş, yaratılışın görmezden gelinmesinin yanlışlığından söz etmiştir. Spencer'in Darwin teorisine düşünülduğünde oluş ve süreyi yok ettiğinden yakınmıştır. İnsanı sadece tin olarak gören yaklaşımlar da Bergson'a göre insanı anlamaya yetmeyecektir. İnsanı anlamak için özüne yani benliğine inmemiz gerekir. Varlığın özüne nüfuz etmemizi sağlayan ise sezgidir.

Evrenin durağan değil, dinamik olduğunu, evrende sürekli bir oluş bulunduğunu ve bu oluşun ancak sezgiyle bir anda yakalanabileceğini söyleyen Bergson'a göre hayat süre içinde bir oluş; şuur ise hayatla özdeşdir. Hayat evriminin bitkilerden başlayıp hayvanlardan geçen çizgisi üzerinde insan bütün oluşumun tek gayesidir. Kaynağında ise şuur daha doğrusu şuur üstü bir şuur bulunmaktadır. Bitkiler uyuklayan şuura, hayvanlar organlarını kullanmayı sağladıkları içgüdüye, insan ise alet üretmek için zekâya sahiptir. Bu durumda insana ulaşma yolunda iki yetenek yani zekâ ve içgüdü ortaya çıkar. Bu iki unsurun birleşimi ise sezgiyi oluşturur.

Sezgi gerçeği dolaysız kavramak bakımından içgüdüden, içgüdünün tutkularından uyarılması bakımından zekâdan yararlanır. Bergson'a göre sezgi, her türlü menfaat bağından sıyrılmış ve kendi bilincine varmış bir içgüdüdür. Dolayısıyla sezgide içgüdüsel bir yetenek, sempati gizlidir. Fakat sezgi aynı zamanda içgüdü de değildir. Yalnızca sezginin ortaya çıkmasında zekâdan daha etkilidir. Bunun nedeni, içgüdünün verdiği bilginin daha çok hayata, zekânın ise maddeye ait olmasındandır. O halde şuurumuz hayatı anlamak için zekâ ve içgüdünün birleşimi olan sezgiye başvurur fakat kendi benliğimizin dışında maddi bir hakikat vardır. İşte bunu kavramak için ise zekâ devreye girecektir.

Zekâ hareketsizlik ile işe başlar ve hareketi birbirinin üzerine sıralanmış hareketsizlik olarak görür. Sezgi ise işe hareketle başlar, hareketsizliği hareketi ve değişmeyi donduran bir an olarak görür. Zekâ ile maddenin bilgisi yani bilim; sezgi ile de saf süre, oluş ve hayatın bilgisi olan felsefe yapılır. Peki, Bergson'un sezgisi ne tür bir sezgidir?

Bergson'un bahsettiği sezgiyi daha iyi anlamak için bu noktada sezgi türleri arasında ayırım yapmak doğru olacaktır. Sezginin deneye dayalı, rasyonel, metafizik ve mistik gibi türleri vardır. Ampirik ve rasyonel sezgi metafiziği bize veremediğinden ayrıca süre ve oluşu açıklayamadığından, Bergson tarafından eleştirilir. Bergson'un sezgisi, metafizik ve mistik sezgiye dayalıdır denilebilir. Çünkü Bergson'un sezgisi mutlak olanı anlamaya çalışırken, metafiziksel bir yön; evreni, Tanrıyı, insanın tinsel oluşu açıklamaya çalışırken, mistik öğeler taşır.

Bergson'un zaman anlayışında ortaya koyduğu süre fikri ise oluşu, evrimi, hürriyeti ve sezgiyi açıklayabilen yegâne kavram olarak ortaya çıkmıştır. Bu durumda Bergson'un zaman hakkındaki görüşleri, bizi hem gerçekliğe götürecek hem de hürriyeti haklı çıkarmak, oluşu ve hafıza- madde ilişkisini ortaya koymak için bir dayanak oluşturacaktır. Bergson'un süre anlayışını tahlil etmeden önce eski felsefe ve bilimin zaman anlayışından farkını ortaya koymamız gerekir.

Bergson'a göre hayatın içindeki oluş, süreyi meydana getirir. Bergson'un süreden anladığı şey mekândan bağımsız olduğundan ölçülemeyen, parçalanamaz bir sürekliliktir. Süreyi parçalamaya kalktığımızda birbirinin içine giren çoklukla karşılaşırız. Fakat buradaki çokluk aynı zamanda birliktir. Çünkü kendi süremizi sezgiyle kavramaya çalıştığımızda diğer sürelerin çokluğunda eriyen bir birlik olduğumuzun farkına varırız.

Eski felsefe ve ilimlerin kabul ettiği mekândan bağımsız düşünilemeyen, soyut birim ise zamandır. Bu zaman türü, mekânla ilişkisinden ötürü zamanın akışkanlığını yok sayarak, eylemsiz bir şeymiş gibi algılanır. İnsan şuurundan ayrı fiziksel olanı ölçmeye yarayan bir olgudur. İnsan şuuruyla ilişkili gerçek zaman ise yaratmayı içerir. Bergson bu konuya örnek olarak; suda şekerin erimesini bekleme sırasında anlaşılan gerçek ve matematiksel zaman arasındaki ayrımı verir. Şekerin erimesini beklerken kişinin psikolojik durumunun yansıdığı kişisel zaman ve onun haricinde önceden sezilebilen, ölçülebilen bir zaman dilimi vardır.

Ayrıca Bergson zaman denilen şeyin mekân gibi ileri geri sarabilen bir çizgi olmadığını belirtir. Zaman bizi geçmişe götürmez yalnızca insan şuru geçmişini şimdiye eriterek geçmişini hatırlamamızı sağlayabilir bu da sürenin sürekliliğini ve parçalanamazlığını gösterir. Dolayısıyla sürenin içine mekân karıştığında şuur hallerimiz zamandaşlık olarak algılanır ve yan yana sıralanır. Saf sürede ise şuur hallerinin birlikteliğinin söz edebiliriz.

Hafızayla şuru aynı anlamda kullanan Bergson süreyi şuurla temellendirir. Çünkü gerçek olana yani süreye sahip olan sadece şuurlu insan olacaktır. Aynı zamanda hürriyet ve süre, şuurun verileridir. Seçme ve karar verme yetisine sahip olan şuur geçmişini ezberinde tutmakla kalmayıp geleceği de yakalar. Hürriyet

Bergson'a göre bir davranış durumu değil bir oluş, sürekli ilerlemedir. Bu oluş ve ilerleme, süre durağan ve kesintili olmadığına göre özgürdür. Aynı zamanda insan bilinçli eylemlerini ancak hem fiziksel hem ruhsal bir aktiflik durumunda gerçekleştirir ki bu da şuuru gerekli kılmaktadır.

Sezgi ve şuur ilişkisine baktığımızda ise bunların ayrılmaz birer bütün olduğunu anlarız. Sezginin beni kavrarken yakaladığı şey şuura ait verilerdir. Çünkü süre şuura ait psikolojik bir şeydir. Sürenin sürekliliğinde biz kendi benimizi aşarak, bütün bir hayatı kendi şuurumuzda kavrarız. O halde sezgi iç dünyamızı, şuur ise kendimizden yola çıkarak farklı benleri yani dış dünyamızı aydınlatmaktadır.

Sürekli yaratma ve şuur hallerimize ait bir kavram olan sürenin ortaya çıkardığı gerçeklik alanının bilgisi sezgi ile mümkün olmaktadır. Bununla birlikte Bergson, hakikatin kendisi olarak tanımladığı değişim ve hareketi sadece insan şuuru ve ruhunda görmez. Bütün bir evrende hüküm süren ve varlığı etkisi altına alan bir hayat hamlesinin ürünü olarak görür. Çünkü yaratıcılığı barındıran hayat hamlesi, evrimin gerçekleşmesinin nedenidir.

Değişim, hareket, oluş ve yaratmanın gerçekliği ise sürenin gerçekliğini gösterir. Evren, mekânı sonlu ama süresi sürekliliğinden dolayı sonsuz olan varlıkların kendisine boyun eğdiği hayat hamlesinin, maddenin direncini kırdığı sürece gerçekleşmesine bağlıdır. Zaten Bergson mekanizm ve finalizm görüşlerine karşıt tutumuna paralel olarak, hayatın herhangi bir gayeye ve tekrara tabi olmadığı söyler. Hayat, hayat hamlesi sayesinde insanın kendini aşabilecek bir yolun kapısını açmıştır.

Hayat evriminin insanda son bulan gidişatında, hayat hamlesi varlığını insan eylemleri ve inançlarında gösterir. Toplum düzen sağlamak için alışkanlıklardan doğan bir ahlaka ihtiyaç duyarken, birlikte yaşama zorunluluğundan kaynaklı insanı merkeze koyar. Yaratıcı hamleyi kendi iç dünyasında gören mistik insanlar ise toplumun sınırlarını aşarak sırf sevgiden dolayı eylemde bulunur ve bütün insanlığı bu eyleme bağlayarak öncülük ederler. Nitekim doğa ve insan zekâsının bir ürünü olan din alanında da yaratıcı hamleden kaynaklı kapalı topluma ait din, açık dine dönüşür. Çünkü değişime kapalı dinin aksine, içinde mistiklik barındıran açık din,

ahlaka benzer şekilde Tanrı ve şahsi temas düşüncesini kendinde barındırır. Bu durumda ahlak, din ve Tanrı sorununu açık din kendinde barındıracaktır.

Sonuç olarak, Bergson felsefenin temel sorunlarından hareketle hayatı içine alan bir evren görüşü buna uygun bir epistemoloji ve Tanrı sorunuyla birleşen bir ahlak ve din görüşü içerisindedir. Bütün bu uğraşlar metafiziğin varlığını ispat eder niteliktedir. Bergson en başta da söylediğimiz gibi metafiziğin ancak sezgi ile mümkün olduğu bu bağlamda sürenin mutlak gerçeklik olarak benimsenmesi görüşünü savunur. Fakat O, metafiziğe kucak açarken bilimsel olanı dışlamaz aksine sezginin ikisini birleştireceğinden söz eder. Zekânın yaptığı bilime metafizik, metafiziğe ise bilim katmak gerekir. Çünkü ancak bu sayede metafizik her türlü teorik açıklamadan ve bilimse görece olmaktan uzaklaşacaktır.

KAYNAKÇA

AKARSU, Bedia. *Çağdaş Felsefe*, İstanbul: M.E.B., 1979

ARİSTOTELES. *Fizik*, çev., Saffet Babür, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997

ARİSTOTELES. *Metafizik*, çev., Ahmet Arslan, İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1985, 1072 a

ARSLAN, Ahmet. *Felsefeye Giriş*, Ankara: Vadi Yay., 1994

BAYAR BRAVO, Işıl. *Antikçağda Varlık ve Bilgi Problemleri Üzerine*, Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı: 4, Güz 2007

BERGSON, Henri. *Yaratıcı Tekâmül*, çev., M.Şekip Tunç, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1947

BERGSON, Henri. *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, çev., Mustafa Şekip Tunç, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1950

BERGSON, Henri. *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*, çev., M.Mukadder Yakupoğlu, Ankara: Doğu- Batı Yay., 2004

BERGSON, Henri. *Metafiziğe Giriş*, çev., Barış Akarsu, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998

BERGSON, Henri. *Zihnin Kudreti*, çev., Miraç Katırcıoğlu, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1989

BERGSON, Henri. *Düşünce ve Devingen*, çev., Miraç .Katırcıoğlu, İstanbul: M.E.B. Yay., 1986

BOLAY, S.Hayri. *Emile Boutroux'da Zorunsuzluk Doktrini*, İstanbul: M.E.B. Yayınları, 2. Baskı, 1999

CEVİZCİ, Ahmet. *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Bursa: Asa Yay., 2001

ÇÖTÜKSÖKEN, Betül ve BABÜR Saffet. *Ortaçağda Felsefe*, İstanbul: Ara Yay., 1989

ÇÜÇEN, A.Kadir. *Felsefeye Giriş*, Bursa: Asa Kitabevi, 4.baskı, 2005

DELEUZE, Gilles. *Bergsonculuk*, çev., Hakan Yüceler, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2006

DESCARTES. *Felsefenin İlkeleri*, çev., Mesut Akın, İstanbul: Say Yay., 1995

DURANT, Will. *Felsefenin Öyküsü*, çev., Ender Gürol, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002

ERKIZAN, Hatice Nur. *Aristoteles: Yaşamı, Yapıtları ve Felsefesi*, Özne Dergisi, Sayı:11-12, Güz 2009- Bahar 2010

GÖKBERK, Macit. *Hegel'in Felsefesi-Yaşayan Yönleriyle*, Felsefe Arkivi, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1972

GÜNDOĞAN, Ali Osman. *Felsefeye Giriş*, İstanbul: Dem Yayınları, 2.baskı, 2011

GÜNDOĞAN, Ali Osman. *M.Blondel'in Felsefesi ve Türkiye'ye Etkisi*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 1991

GÜNDOĞAN, Ali Osman. *Bergson*, İstanbul: Say Yayınları, 2010

GÜNDOĞAN, Ali Osman. *Kant'ın Metafizik Eleştirisi*, Kant Sonrası Metafizik Üzerine Konuşmalar, İstanbul: Küre Yayınları, 2012

HANÇERLİOĞLU, Orhan. *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1982

HANRATTY, Gerald. *Aydınlanma Filozofları: Locke-Hume ve Berkeley*, çev., Tuncay İmamoğlu-Celal Büyük, İstanbul: Anka Yay., 2002.

- HEGEL, G.W. Friedich. *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev., Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1991
- HEİDEGGER, Martin. *Metafizik Nedir*, çev., Mahzar Şevket İpşiroğlu-Suat Kemal Yetkin, İstanbul : Kaknüs Yay., 1998
- HEİNEMANN, Fritz. *Metafizik*, Günümüzde Felsefe Disiplinleri, çev., Doğan Özlem, İstanbul: Ara Yay., 1990
- HUME, David. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev., Oruç Aruoba, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1976
- İLMİHÂL. *İman ve İbadetler*, İstanbul: TDV Yayınları, 1998, Cilt:1
- İYİ, Sevgi. *Çağımızda Metafizik Sorunu*, Ankara: Ayraç Yayınevi, 1.Baskı, 1999
- KANT, Immanuel. *Prolegomena*, çev., Ioanna Kuçuradi-Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002
- KANT, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*, çev., Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 1993
- KOVANLIKAYA, Aliye. *Kant'ın Metafizik Eleştirisi*, Kant Sonrası Metafizik Üzerine Konuşmalar, İstanbul: Küre Yayınları, 2012
- KÖK, Mustafa. *Mistik Dünya Görüşü ve Bergson*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2001
- KÖZ, İsmail. *Sezgi'nin Bilgideki Yeri ve Önemi*, Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 40, 2004/2.
- KRANZ, Walter. *Antik Felsefe*, çev., Suat Baydur, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1984
- MAYER, Frederick. *Yirminci Asırda Felsefe*, çev., Vahap Mutal, İstanbul: Dergah Yayınları, 1992
- NİETZSCHE, Friedrich. *Zerdüşt Böyle Buyurdu*, çev., Turan Oflazoğlu, İstanbul: Cem Yayınları, 1998.

NİETZSCHE, Friedrich. *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Yararsızlığı Üzerine*, çev., Nejat Bozkurt, İstanbul: Say Yayınları, 2011

POPKİN, Richard. *Metafiziğin Kısa Tarihi*, Metafiziğe Giriş, derleme ve tercüme: Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yay., 2001

ROSS, David. *Aristoteles*, çev., Ahmet Arslan vd, İstanbul: Kabalcı Yay., 2002

RUSSELL, Betrand. *Batı Felsefesi Tarihi Yeniçağ*, çev., Muammer Sencer, İstanbul: Say Yayınları, 2000

SENA, Cemil. *Aristoteles*, Filozoflar Ansiklopedisi, İstanbul: Remzi Kitabevi, Cilt:1, 1974

SEWİNGEWOOD, Alan. *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, çev., Osman Akınhay, Ankara: Bilim Sanat Yayınları, 2.baskı., 1998

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

Sosyal Bilimler Ansiklopedisi, *Metafizik Maddesi*, İstanbul: Risale Yayınları, Cilt:3, 1990

SUNAR, Cavit. *Evrimsellik ve Bergson*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı:9, 1961

SUNAR, Cavit. *Bergson'da Zekâ ve Sezgi*, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt:7, Ankara 1960

TİMUÇİN, Afşar. *Düşünce Tarihi*, İstanbul: Bulut Yayınları, 2005

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

TOPÇU, Nurettin. *İsyân Ahlakı*, çev., Mustafa Kök- Musa Doğan, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1995

TUNÇ, Mustafa Şekip. *Yaratıcı Tekâmül'e Önsöz*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1947

YALÇIN, Şahabettin. *Kant'ta Matematiğin Felsefi Temelleri*, Felsefe Dünyası, Sayı:37, 2003/1

YILDIRIM, Cemal. *Metafizik Üzerine Bir İrdeleme*, Felsefe Tartışmaları, 11.baskı, İstanbul, Şubat 1992

YILDIRIM, Cemal. *Bilimin Öncüleri: Darwin*, Bilim ve Teknik Dergisi, Ekim 1993

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı : MÜGE KUŞ

Doğum Yeri : İZMİR

Doğum Yılı : 04.02.1990

Medeni Hali : BEKÂR

EĞİTİM VE AKADEMİK BİLGİLER

Lise 2004-2005: ESKİŞEHİR HOCA AHMET YESEVİ LİSESİ (Y.D.A)

2005-2008: YENİ BİGA LİSESİ (Y.D.A.)

Lisans 2008-2012: MUĞLA SITKI KOÇMAN ÜNİVERSİTESİ-FELSEFE

Yabancı Dil: İNGİLİZCE