



**T.C.
GAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**YÜKSEK
LİSANS
TEZİ**

HENRI BERGSON FELSEFESİNDE DİNAMİZM

AYLİN AĞCA

FELSEFE ANABİLİM DALI

EYLÜL 2018



HENRI BERGSON FELSEFESİNDE DİNAMİZM

Aylin AĞCA

**YÜKSEK LİSANS TEZİ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

**GAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

EYLÜL 2018

Aylin AĞCA tarafından hazırlanan “Henri Bergson Felsefesinde Dinamizm” adlı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından OY BİRLİĞİ/~~OY ÇOKLUĞU~~ ile Gazi Üniversitesi Felsefe Anabilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Danışman: Prof. Dr. Nurten GÖKALP

Felsefe Anabilim Dalı, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

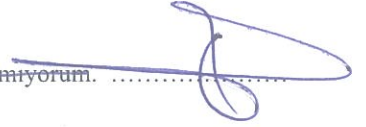
Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/~~onaylamıyorum~~.



Başkan: Prof. Dr. İbrahim MARAŞ

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Ankara Üniversitesi

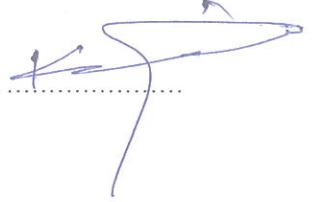
Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/~~onaylamıyorum~~.



Üye: Prof. Dr. Kazım SARIKAVAK

Felsefe Anabilim Dalı, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/~~onaylamıyorum~~.



Tez Savunma Tarihi: 14/09/2018

Jüri tarafından kabul edilen bu tezin Yüksek Lisans Tezi olması için gerekli şartları yerine getirdiğini onaylıyorum.



Prof. Dr. Saliha AĞAÇ

Enstitü Müdürü

ETİK BEYAN

Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada; tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi, kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı, bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu, bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.



Aylin AĞCA

14/09/2018

HENRI BERGSON FELSEFESİNDE DİNAMİZM
(Yüksek Lisans Tezi)

Aylin AĞCA

GAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Eylül 2018

ÖZET

Bu çalışma ile Henri Bergson'un (1859-1941) düşüncelerinde yer alan dinamizm anlayışının anlaşılır hâle getirilmesi ve bu dinamik anlayışın pratik yaşama faydalı bir şekilde uyarlanması hedeflenmiştir. Bu hedef doğrultusunda, Bergson'un madde-hayat, bilim-metafizik, zaman-süre, zekâ-sezgi düalitelerinden hareket edilmiştir. Filozofun tüm düşünceleri irdelenmiş ve dinamik yaşamın önemine dikkat çekilmiştir. 18. ve 19. yüzyıllarda bilimin, bilimsel dilin ve geleneksel felsefenin yaşamdaki canlılığı, sürekli oluşu ve yaratıcılığı ihmal etmesi yeni bir bilme aracına ihtiyaç duyulduğunu göstermiştir. Bu sebeple Bergson, dinamizmin zekâ ile kavranamayacağını belirterek sezgiyi ön plana çıkarmış ve felsefeye özgün bir sezgi anlayışı kazandırmıştır. O'nun sezgi anlayışı, din ve ahlak anlayışlarında da belirleyici bir rol üstlenmiştir. Bu çalışmada, bilimin ve zekânın maddi hayat üzerinde başarılar edinebileceği fakat dinamik yaşam söz konusu olduğunda tek başına zekânın yeterli olmadığı, sezginin de esas alınması gerektiği sonucuna ulaşılmıştır.

Bilim Kodu : 110920
Anahtar Kelimeler : Henri Bergson, dinamizm, bilim, metafizik, süre, sezgi, yaratıcılık
Sayfa Adedi : 117
Tez Danışmanı : Prof. Dr. Nurten GÖKALP

DYNAMISM IN THE HENRI BERGSON'S PHILOSOPHY

(M.S. Thesis)

Aylin AĞCA

GAZI UNIVERSITY

GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES

September 2018

ABSTRACT

In this study, it was aimed to understand the dynamism of Henri Bergson (1859-1941) and to adapt this dynamic understanding to practical life in a useful way. In line with this goal, it has been moved from Bergson's duality matter-life, science-metaphysics, time-duration, intelligence-intuition. All ideas of philosopher is examined and the importance of dynamic life is emphasized. In the 18th and 19th centuries, science, scientific language and traditional philosophy have shown a need for a new means of knowing that ignores the vitality, continuity and creativity in life. For this reason, Bergson stated that dynamism could not be comprehended with intelligence, and he brought the intuition into the forefront and gave a sense of intuition original to philosophy. He has also played a decisive role in his sense of intuition, his understanding of religion and morality. In this work, science and intelligence can achieve material life, but when dynamic life is the subject, it is reached tat intelligence alone is not sufficient and that the intuition must be taken as a basis.

Science Code	: 110920
Key Words	: Henri Bergson, dynamism, science, metaphysics, duration, intuition, creativity
Page Number	: 117
Supervisor	: Prof. Dr. Nurten GOKALP

TEŞEKKÜR

Çalışmalarım süresince değerli bilgi ve görüşleri ile beni yönlendiren, yardım ve katkılarını hiçbir koşulda esirgemeyen, kendisinden pek çok şey öğrendiğim değerli hocam Prof. Dr. Nurten GÖKALP'e, tezin düzenlenme sürecinde ve çeviri kısmında önemli yardımlarda bulunan Engin ŞANLIER ve Ali ÇINAR'a, bu süreçte motive edici görüşleri ile beni destekleyen arkadaşlarıma ve bana her zaman manevi olarak güç veren kıymetli aileme teşekkürü bir borç bilirim.



İÇİNDEKİLER

	Sayfa
ÖZET	iv
ABSTRACT.....	v
TEŞEKKÜR.....	vi
İÇİNDEKİLER	iv
GİRİŞ	1
1. BÖLÜM	5
1.1. Dönemin Düşünsel Yapısı.....	5
1.2. Henri Bergson'un Hayatı ve Felsefesinin Özellikleri	10
1.3. Bergson Felsefesinin Temel Kavramları.....	16
1.4. Bergson'un Bilim ve Dil Eleştirisi	19
1.5. Henri Bergson'un Metafizik Anlayışı	32
2. BÖLÜM	41
2.1. Dinamizm Kavramının Tahlili ve Geçmişi	41
2.2. Tarihsel Örneklerle Mekanizm-Dinamizm Farklılaşması.....	47
2.3. Bergson Felsefesinde Dinamizm.....	60
2.3.1. Zaman-Süre Ayrımı	60
2.3.2. Zekâ-İçgüdü-Sezgi Ayrımı	68
2.3.3. Hayat Hamlesi ve Yaratıcı Evrim	78
3. BÖLÜM	85
3.1. Statik ve Dinamik Din Ayrımı	85
3.2. Determinizm Eleştirisi Bağlamında Özgürlük Anlayışı.....	91
3.3. Dinamik Yaşam Anlayışının Varoluşçuluk Bağlamında Yorumlanması	99
4. SONUÇ	107
KAYNAKLAR	113
ÖZGEÇMİŞ	117

GİRİŞ

Yirminci yüzyılın önemli düşünürlerinden biri olan Henri Bergson (1859-1941), felsefe tarihine egemen olan mevcut sistemlerin eleştirisini yaparak kendine özgü bir felsefi sistem inşa etmiştir. O'nun tüm genel kabullerin karşısında duran eleştirel tavrı, eserlerinde kullandığı yalın ve akıcı dili ve geliştirdiği özgün düşüncesi zamanla kendisine olan ilginin artmasını sağlamıştır. Bergson, felsefesini tekdüze bir felsefe olmaktan çıkarıp psikoloji ve biyoloji bilgileri ile beslenmiş, bu alanlarda yaptığı araştırmalar ve gözlemlerle desteklemiş ve eşsiz benzetmelerle zenginleştirmiştir. Psikolojiye, biyolojiye ve özellikle evrime olan ilgisi ve bilgi birikimi çok yönlü bir sistem kurmasını sağlamıştır.

Bergson düşüncelerindeki oluşun, hareketliliğin, yeniliğin ve dolayısıyla dinamizmin açığa çıkarılıp anlaşılır kılınması bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır. Bunun için filozofun tüm düşünceleri gözden geçirilmiş ve incelenmiştir. Görülmektedir ki, felsefe tarihine egemen olan pek çok düşünce sistematik dizgelerden oluşmaktadır. Oysa canlı yaşam hiçbir dizge, kavram ya da sembol ile açıklanamayacak kadar dinamiktir. Bu yüzden yaşamdaki bu sürekliliğin farkına vararak yeni düşünceler üretmek gerekir. Yaşadığı döneme tamamen farklı ve yeni bir bakış açısı getiren Bergson, süreç ve yaşam felsefelerinin önünü açmıştır.

Yaşamdaki dinamizmi anlamlı kılmayı hedefleyen bu çalışma üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde ilk olarak, Bergson'un hayatına, felsefesinin temellerine ve özelliklerine değinilmiştir. Ardından, filozofun düşüncelerinin oluşum süreçlerinin daha iyi anlaşılmasını sağlamak için dönemin düşünsel yapısı üzerinde durulmuştur. Yaşadığı döneme egemen olan bilim anlayışı ve bilimin kavramsal dili üzerindeki eleştirilerine ise bir diğer alt başlıkta yer verilmiştir. Bilim ve dil eleştirisinin ardından metafiziği yeniden canlandıran filozofun metafizik anlayışı üzerinde detaylı bir şekilde durulmuştur. Böylece Bergson felsefesindeki dinamizme değinmeden önce önemli ve gerekli noktalar üzerinde durulmuştur.

Çalışmanın ikinci bölümünde, genel itibariyle dinamizm kavramı çerçevesinde Bergson'un düşünceleri değerlendirilmiştir. Bu kapsamda ilk olarak, dinamizm kavramının çeşitli tanımlamaları yapılmış ve kavramın geçmişte ele alınış tarzları üzerinde durulmuştur. Dinamizm ve mekanizm arasındaki karşıtlık, Leibniz dinamizmi ve Descartes

mekanizmi üzerinden örneklerle ele alınmıştır. Ardından filozofun, zaman-süre, zekâ-içgüdü-sezgi ayrımlarına yer verilmiştir. Bu ayrımlardan yola çıkarak, yaşamdaki oluşun kavramsal bir zaman anlayışı ya da zekâ temelli bir bakış açısı ile anlaşılamayacağı belirtilmiştir. Yaşamı anlamanın en iyi yolunun “sezgi (intuition)”den geçtiği gösterilmeye çalışılmıştır. Diğer bir alt başlıkta; filozofun “hayat hamlesi” kavramı üzerinden yaşamın her daim yeni atılımlarla ilerlediği ve yaratıcı bir evrim yolu üzerinde gelişme gösterdiği üzerinde durulmuştur.

Çalışmanın üçüncü ve son bölümünde ise; Bergson’un statik ve dinamik din ayrımına, determinizm bağlamında özgürlük anlayışına ve varoluşçuluk bağlamında dinamik yaşam anlayışının yorumlanmasına yer verilmiştir. Filozof toplumları incelemiş, açık ve kapalı toplumların özelliklerinden hareketle statik ve dinamik din ayrımına dikkat çekmiştir. Statik dinler, gelişmeye ve yeniliğe uzak olan kapalı toplumların dini iken, dinamik dinler her türlü ilerlemeye olanak tanınması bakımından açık toplumların dinidir. Görüldüğü gibi filozofun dinamizm anlayışı, sadece kavramsal boyutta kalmamış topluma ve toplumun en önemli değeri olan dine kadar ilerlemiştir. Özgürlük söz konusu olduğunda da determinizm eleştiri yapan Bergson her türlü belirlenmişliğin karşısında durmuştur. Bu noktada filozof ile varoluşçular arasında benzerlik kurulmuş ve tüm bu düşüncelerin varoluşçuluk bağlamında değerlendirilmesi ve yorumlanması yapılmıştır.

Bu çalışmanın öncelikli amacı; Bergson’un felsefesinde yer alan dinamizm anlayışına dikkat çekerek, yaşamdaki sonsuz oluşun, yeniliğin, değişimin farkına varılmasını sağlamaktır. Modernleşen dünya ile birlikte giderek makineleşen, aynılan, kalıplaşan yaşamlarımızdan sıyrılıp varlığın özüne dokunabilen varoluşsal düşünce yapılarının önünü açabilmektir. Çalışmanın diğer amacı ise; varlığı sembol, simge, kavram aracılığıyla gizleyen anlayışları eleştirmek, varlığın özüne ulaşabilmenin alternatif bir yolu olarak sezgisel bilgiyle ilerlemek ve bunu yaşama geçirebilmektir. Akıl ve zekâdan ayrı bir bilme aracı olarak sezginin imkânlarını tanıyabilmektir. Bu noktada yeni bir bilme tarzı ortaya koyan filozofun felsefe tarihindeki yerine de dikkat çekmekte fayda vardır.

Her türlü mekanizme ve finalizme karşı durarak, evrenin sürekli oluş halinde dinamik bir yapıda olduğunu, evrendeki bu sürekli oluşun zekâyla değil sezgiyle yakalanabileceğini söyleyen Bergson felsefe tarihinde yadsınamayacak bir kırılma

yaratmıştır. O'nun yarattığı kırılmayı göstermek gayretinde olan bu çalışma; statik, durağan, değişime kapalı anlayışların karşısında durması ve sürekli bir oluşu savunarak yeniliğe açık olması bakımından önem arz etmektedir. Zira filozofa göre önemli olan determinizmin kaba ve yıkıcı yapısından kurtularak önceden belirlenememek, öngörülemezlik ve her daim yeni olabilmektir.





1. BÖLÜM

1.1. Dönemin Düşünsel Yapısı

Henri Bergson (18 Ekim 1859 - 4 Ocak 1941) 19. yüzyılın ikinci yarısı ile 20. yüzyılın ilk yarısında yaşamış bir filozof olarak dönemine hâkim olan düşünce sistemlerinden etkilenmiş ve bu sistemlere eleştirel bir tarzda yeniden yorum getirmiştir. Özellikle entelektüalizm, rölativizm, pozitivism ve evrim anlayışı bu döneme egemen olan düşünceler arasında yer almaktadır.

1880 yılı sıralarında Avrupa’da, insan aklını her şeyin üstünde gören entelektüalizm düşüncesinin oldukça yaygın olduğu görülmektedir. Bu düşünceye göre; evren bir’dir ve bu evrende olan bütün olaylar akıl yoluyla kavranır. Esas olan akıl yoluyla edinilen bilimsel bilgidir. Çünkü akıl yanıltıcı olmayıp kesin sonuçlara ulaşmayı sağlayan tek yetidir. Bu düşünce, bir tek evrenin varlığını savunması bakımından metafizik dünyayı; bilginin yalnızca aklın ürünü olması bakımından da sezgisel bilgiyi tanımamakta ve imkânsız kılmaktadır. Bergson tüm bu düşüncelerin zirvede olduğu bir dönemde felsefe yapmaya girişmiş ve bu düşünceleri reddederek felsefeye yepyeni bir soluk getirmiştir. Entelektüalistlere karşı, metafiziğin olanaklı olduğunu ileri sürerken metafizik alanın kendine has bir konusu ve metodu olduğunu öne sürmüştür. “İçe bakış” olarak adlandırdığı bu metotla birlikte şuurun en karanlık noktalarını aydınlığa kavuşturma gayesi taşımıştır. Oysa Bergson’a kadar gelen felsefi gelenek ne içe bakış metoduna aşınadır ne de şuurun bir gölge olmaktan öte incelenmeye değer ayrı bir alan olduğunun farkındadır. O’nun entelektüalizme karşı duruşunun sebebi tek yönlü felsefelerin insan ruhunu anlamada yetersiz kalmasıdır. Hayatın yalnızca akıl yoluyla kavranabileceğini savunmak insan ruhunu dar bir hapse kapatmaktır.

Bergson’un yaşadığı dönemde etkili olan bir başka önemli düşünce Kant ile temellenen rölativizmdir. Kant bilginin ne olduğu ve nasıl elde edildiği problemi üzerinde çalışmalar yapmış ve aklın sınırlarını araştırmıştır. Görünüş (fenomen) ve gerçeklik (numen) arasında yaptığı ayrımda Kant, numen olanın akılla asla kavranamayacağını belirtir. Zihnimiz ancak fenomenleri tanımaya yetkindir. “Eşyanın gerçek yapısını teşkil eden numen, bizim tarafımızdan asla tanınamaz olduğuna göre, bizim için metafizik

yapmak imkânsız bir şeydir. İnsan zihni için her metafizik araştırma âkibetsiz kalmaya mahkûmdur. Kant böylece felsefeyi bir karanlık geceye sürüklemiştir.” (Topçu, 2006: 19) Bergson gerçeği bilmede zihnin yetersiz bırakıldığı ve metafiziğin olanaksız kılındığı rölativizmi de kabul edilemez bularak eleştirir.

“Bergson felsefeye başladığı zaman, Kant’ın metafiziği yasaklayan epistemolojisi ve bu epistemolojiyi mümkün kılan insan zihni hakkında, “beşer zihni böylece uzak bir öğrenci gibi kendi damına atılmıştı: gerçeği olduğu gibi görmek için dönüp artık bakmak yasaktır” der. Topçu’nun da ifade ettiği gibi aslında Kant, bir yanılsama içerisindedir. Çünkü Kant, bilginin maddesi ile şeklini ayrı şeyler olarak gördü. Zekâ ise O’na göre ilişkiler kurma yeteneğiydi. Bizde mevcut olan formlara dışarıdan gelen bilginin maddesine şeklini vermek suretiyle bilgi ortaya çıkıyordu. Ama ilişkiler kuran kalıplar nasıl meydana geldi? Kant bunu açıklayamadı. Ayrıca Kant, zihnimizin sürekli değiştiği fikrine yabancı olduğu gibi sürenin varlığını tanımıyor ve zamanı da mekândan ayırmıyordu. Bütün bunlara bağlı olarak numene (kendinde şey) ait bir sezginin olduğuna inanmıştı. Bergson’a göre Kant’ın epistemolojisi, bilgi ile hayatı birbirinden tamamen koparıyordu. Oysa hayat hakkındaki fikirler ile bilgi hakkındaki fikirler birlikte gitmeli ve birbirini tamamlamalıdır.” (Gündoğan, 2007: 40) Bilginin görece olduğunu ileri süren rölativistlere karşı filozofumuz asıl bilginin yani “mutlak” olanın bilgisinin içten bir kavrayış yoluyla yani sezgi ile bilinebileceğini söyler. O, Kant ile başlayan rölativist düşünceleri bu şekilde eleştirmiş, metafiziğin ve sezgisel bilginin imkânını ortaya koymaya gayret etmiştir.

19. yüzyıl felsefesine hâkim olan bir başka gelenek Auguste Comte’un kurduğu pozitivizmdir. Pozitivizm bilimin ilerlemesiyle birlikte, bilginin kaynağı ve ölçütü olarak zekâyı kabul eden akımdır. Pozitivizm ya da bilimcilik en genel ifadesiyle, araştırmalarını olgulara ve gerçekliklere dayandıran ve zekâyı temel alan felsefe öğretisidir. Pozitivizmde araştırmaya değer olan şey gerçek olgular olduğu için metafizik değersiz bir uğraş olarak görülmüştür. Metafiziğin bu şekilde reddedilmesi Bergson için kabul edilebilir değildir. Sezgi yoluyla kavrayabileceğimiz metafiziğin de kendi içerisinde bir gerçeklik alanı olduğu kabul edilmesi gerekir. Bu yüzden Bergson kurmuş olduğu felsefesiyle, bilimin gölgesinde kalan metafiziği yeniden canlandırmayı başarmıştır.

Bergson'un pozitivistlere karşı çıkışı şu şekilde olmuştur: "Metafizik mümkündür, kendine mahsus 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, farkında olmadan yapılmış bir safsatadır. Hâlbuki ruh nev'i şahsına münhasır hem de müspet bir realitedir. Hatta realitelerin en müspetidir. Ruhîyatın kullandığı "içe bakış" metodu kendi alanında müspet ilimlerin kullandıkları dışa bakış kıymetindedir. İçe bakışın şimdiye kadar o derece parlak başarılarla bulunmaması evvelâ konusunun son derece karışık olmasından, sonra da uygulanmasındaki bazı eksikliklere düşmemek için ne yapılmak lazım geldiğinin henüz öğrenilmemiş bulunmasındandır. Bu metot kendi mahiyetinde iyice anlaşılır, düzgün kullanılırsa ele alınan konu hakkında rölâtif değil, kusursuz, uygun, vasıtasız ve mutlak bir bilgi verebilir." (Tunç, 1986: VI, VII) Bergson'un da belirttiği üzere içe bakış metodu en az bilimsel metot kadar değerlidir, önemli olan nokta bu metodun henüz doğru bir şekilde kullanılamamış olmasıdır. Bu metodu doğru bir şekilde kullanarak yepyeni bir felsefe inşa görevi ise şüphesiz Bergson'a düşmektedir.

Dönemin İngiliz düşüncesine bakıldığında Spencer ve Darwin'in evrim anlayışlarının yoğun bir ilgiyle karşılandığı ve takip edildiği görülmektedir. Oysa Bergson Spencer'ın evrim anlayışının sadece evrim adını taşıdığını ama esasında içerisinde evrim adına kayda değer hiçbir düşünce bulunmadığını ileri sürer. Çünkü Spencer evrensel oluşu yani evrimi gösterirken aşağıdan yukarıya çıkar ve yukarıdan aşağıya inmek suretiyle evrime uğramış olanı parçalara ayırır daha sonra tekrar birleştirir. Bergson bu düşüncenin evrim ile hiçbir ilgisi olmadığını şu örnekle ifade eder: "Bir mukavvanın üzerine bir resmi yapıştırır sonra da parçalara bölersem bu resmi tekrar vücuda getirmek için mukavva parçalarını lazım olduğu gibi birleştirebilirim. Bu tarzda kesilmiş parçaları tertip ederek güzel ve renkli bir resim elde eden bir çocuk böylece resmi ve renkleri vücuda getirdiğini sanır. Hâlbuki çizmek ve resim yapmak işi ile evvelce resmedilmiş ve boyanmış bir resmin parçalarını bitiştirmek işi arasında hiçbir münasebet yoktur. Bunun gibi, evrimin en basit neticelerini terkip etmekle de en karmaşık neticelerini iyi kötü taklit edebilirsiniz; fakat bunların hiçbirinde evrimin doğuşunu yeniden çizmiş olmazsınız. Çünkü tekâmül etmişin tekâmül etmişe bu suretle yamanması asıl tekâmül hareketine hiçbir zaman benzemeyecektir." (Bergson, 1986: 465, 466) Dolayısıyla bu evrim anlayışı esas tekâmülün anlaşılmasına engel olmaktadır.

Bergson'a göre Spencer'in en büyük yanlışı evrim hareketini parçalara ayırıp daha sonra bu parçaları toplayıp tekrar birleştirerek evrimi açıkladığını sanmasıdır. Spencer'in bu tavrı esas evrim anlayışına ters düşmektedir. Çünkü Bergson için, "gerçek bir tekâmülcülüğün arayacağı şey zekânın nasıl bir yaşama tarzı ile kendi yapı planını almış olduğunu, maddenin cisimlere ayrılma tarzının nasıl vücut bulduğunu meydana çıkarmaktır. Bu yapı ve bu cisimlere ayrılma zekâ ile maddenin iki dişli çark gibi birbirlerine geçmeleri ile olmuştur. Bu itibarla birbirlerini tamamlarlar. Birbirleriyle de ilerlemek mecburiyetindedirler." (Bergson, 1986: 471) Spencer evrim hareketini parçalara ayırdığı için bu ilerlemeyi gözden kaçırmaktadır.

Bergson'a göre tekâmülün tüm canlılara uygulanabilecek evrensel hiçbir kanunu yoktur. Tekâmül teorileri içinde filozofun düşüncesine en yakın olanı Lamarck'çılıktır. Çünkü Lamarck, "canlılarda organlarını kullanıp kullanmamak vasıtalarıyla kendi kendilerini çeşitlendirmek ve böylece kazanılmış farkları gelecek nesillere geçirmek iktidarı bulunduğunu kabul eder. O hâlde türlerdeki ayrılık tesadüfî değildir. Aksine olarak içinde yaşamaya mecbur olunan şartlara uymanın sağlanması için sarf olunan çabaların bir neticesidir. O hâlde, Bergson hayat hamlesinin yaratmalarında mutlak bir hüviyet iddia etmeyip çevre ile maddi şartların dayanıklılığına karşı çabalamak olduğunu söylemekle Lamarck'çılar ile bir noktada uyuşmaktadır." (Tunç, 1986: XXXV, XXXVI) Fakat yine de Bergson'un evrim fikrinin Lamarck ile aynı olduğu söylenemez.

Esas tekâmülün anlaşılmasında ise felsefeye önemli bir görev düşmektedir. Bergson bu görevi şöyle açıklar: "Madde zamanda gelişmediği gibi inen bir realite olmak itibarıyla ancak çıkan bir realiteyle dayanışmak suretiyle gelişebilir. Hayatla şuur ise bu çıkan realitenin ta kendisidir. Bunların hareketlerini kabul ederek esaslar bir kere yakalandıktan sonra geri kalan realitenin bunlardan nasıl çıktığı anlaşılır. Tekâmül de çıkagelir ve her ikisinin bu tekâmül içinde gittikçe yerleşmeleriyle maddeleşme ve zihinleşmenin derece derece belirlediği görülür. İşte o zamandır ki bugünkü neticeleri sunî olarak tekâmülün parçalarıyla yeniden terkip edilecek yerde, bugünkü neticelerine kadar gitmek üzere tekâmül hareketinin içine girilir. Bize kalırsa felsefenin asıl fonksiyonu da burada görülür. Böyle anlaşılan bir felsefe sadece ruhun kendine dönmesi değildir, beşerî şuurun içinden çıktığı canlı prensiple tek vücut olması, yaratıcı ile temasa gelmesidir. Bu felsefe gerçek tekâmülcülüktür." (Bergson, 1986: 472, 473)

19. yüzyılın hâkim gelenekleri entelektüalizm, rölativizm, pozitivizm ve evrim anlayışı ilim bilgisinden başka bir bilgi tanımayarak yegâne bilgi aracı olarak zekâyı esas almıştır. Bu ilim bilgisini ise olaylar âlemi ile sınırlayarak metafiziği yok saymıştır. İlim bilgisi fizik ve kimya olaylarını anlamakla kalmayıp hayat ve ruh olaylarını da anlaşılır kılmaya çalışmıştır. Oysa hiçbir şuur hali ilim bilgisi ile açıklanacak ve kavramlarla etiketlenecek kadar sığ değildir. Böylesi bir çağda Bergson'un yaptığı gibi, hâkim geleneklere savaş açarak muhalif bir ses olabilmenin büyük bir cesaret işi olduğunu da unutmamak gerekir. Zira O'nun fikirlerinin tüm orijinalliği de bu cesaretin ürünüdür.

Bergson ilim bilgisini ve insan aklını kutsallaştıran bu düşüncelere karşı geliştirdiği fikirlerini şöyle sıralar: “İlim bilgisinden başka bir bilgi vardır: Felsefe bilgisi; zekâdan ayrı bir bilgi vasıtası vardır: Sezgi (intuition). Zekâ dış âlemle ve yalnız onunla uğraşmakla kendini incelemeye pek az vakit bulmuştur. Bunun için kendi faaliyet alanı olan madde âleminde mutlak hakikate varabilir. Hayatın bilgi vasıtası ise zekâ olmadığından bu alandaki mutlak hakikate ancak sezgi ile erişilebilir. Bu iki vasıta kendi alanları dışına çıktıkları zaman hiçbir şey göremez, boşlukta kalırlar. Bir de olay ve varlık diye eskiden beri kabul edilen ayrı iki şey yoktur. Bütün varlıklar bir süreklilikten yani daimi ve hür bir oluştan ibarettir. O hâlde olay ve varlık diye iki şey yoktur, yalnız sürekli bir oluş vardır. Kâinat statik yani durgun olmaktan çok uzaktır. İlimlerin bundan böyle ülküsü âlemi dinamik halinde kavramak olduğundan oluş ülküsünü diriltmek lazımdır. Bu diriltme evvela sezgi âlemi olan ruh ve hayat alanından başlayarak zekâ âlemi olan madde alanına dayanışma içinde geçmelidir. Süre yahut oluşun mevcudiyeti, öldürülmüş olan özgürlüğü diriltmiştir; esasen özgürlük ile süre birbirinin aynıdır.” (Tunç, 1986: X) Bu yüzden Bergson felsefesinde dinamizm, bilimin ve zekânın sınırlı yapısını aşan bir kavramdır.

Bergson bilimsel bilginin yanında sezginin de önemine dikkat çekmek istemektedir. Bilimin başarılarına ulaşmış olması sezginin ve metafiziğin bir kenarda unutulmasına sebep olmamalıdır. Çünkü sezgide yaşamsal bir taraf vardır. “Pozitivizmin verilerine şiddetle karşı gelen sezgicilik insani ve manevi değerlerin önemini vurgulamıştır. Sezgicilikte; dinamizm, oluş, hareket, yaratım ve metafizik çok sık dile getirilen kavramlardır. Çünkü sezgiciler genelde rasyonel düşünceye güvenmez, kuru bir akılcılık ve bilimciliğe karşı çıkıp, bunun yerine sezgiyi temele alırlar. Sezgiciler, insanın, doğrudan ve aracısız olarak, yalnızca, kendi tecrübelerini bilebileceğini ve dolayısıyla en iyi ve en yetkin bir biçimde

kendi bilinç akışını idrak edebileceğini belirtmişlerdir.” (Demir, 2011: 84) Böylece insanın kendi varoluşunu anlamlandırmasının yolunun da sezgiden geçtiği anlaşılmaktadır.

Böylece ilmin statik yapısına ağır bir darbe indirerek dinamik bir felsefe inşa eden Bergson özgürlüğün imkânına da vurgu yapmıştır. Aynı zamanda asırlar boyu zekâ ile anlaşılmaya çalışılan şuur halleri ve insan ruhu sezgisel bilgi ile birlikte gizlendiği karanlık yerden gün ışığına çıkma fırsatı bulmuştur. Benliğin en ince detaylarına kendine has, şairane tutumuyla inmeyi başaran filozof, tüm bu düşünceleriyle felsefe tarihinde kusursuz bir yaşam filozofu olarak anılmayı başarmıştır.

1.2. Henri Bergson’un Hayatı ve Felsefesinin Özellikleri

Bergson felsefesi, çeşitli kavram ve problemleri içermesi bakımından incelenmeye ve tartışılmaya oldukça elverişli bir felsefedir. Bu felsefe genellikle düaliteler ve zıtlıklar üzerine kurulmuş, özgün bir düşünce sistemiyle ilerlemiştir. Aynı zamanda kullanılan dilin açık ve anlatımın ilgi çekici olması, ortaya çıkan eserlerin sanatsal yönden güçlü olmasını sağlamıştır. Bergson’un özgün felsefesinin özelliklerine değinmeden önce hayatına kısaca göz atmakta fayda vardır.

Henri Bergson, 18 Ekim 1859’da Yahudi bir ailenin çocuğu olarak Paris’te dünyaya gelmiştir. “Orta öğrenimi boyunca çok başarılı bir öğrenci olarak matematik ve fiziğe ilgi göstermiştir. Lise eğitimini, Fransa’nın önemli okullarından olan Condercet’de tamamlamıştır. 1877 yılında, 18 yaşındayken, bir retorik yarışmasında, Pascal’ın çözmeden bıraktığı bir problemi çözerek matematik ödülünü kazanmıştır. Başlangıçta bilimler ve disiplinler arasında herhangi bir tercih yapmamış olmasına rağmen B. Aubé adlı felsefe hocasından “sistemlerin hiçbirinde hapsedilmemeyi” öğrenmiştir. Bergson’a olan bu etki, zaten felsefe ve edebiyata da yoğun bir ilgisi olduğu için O’nu, bilim veya felsefe-edebiyattan birini seçmek zorunda bırakmıştır. Nihayet matematiği yorucu bularak felsefeye yönelmiştir. Bu durumu matematik hocası Desboves, bir delilik olarak değerlendirmiş ve Bergson’un yapmış olduğu tercihe, “sen bir matematikçi olabilirsin, asla filozof olamazsın” diyerek tepki göstermiştir.” (Gündoğan, 2007: 15, 16)

Tüm bunlara rağmen 1878’de ünlü Ecole Normale Supérieure’e kabul edilen Bergson, 1881 yılına kadar burada felsefe eğitimi almıştır. Evrimcilik düşüncesinden etkilenecek John Stuart Mill (1806-1873) ve Herbert Spencer’in (1820-1903) eserlerini ilgiyle okumuştur. Hatta bu alana yönelik bizzat çalışmalarda bulunmuştur. Tabiat ve biyoloji üzerine yaptığı bu çalışmalar sayesinde felsefesinde önemli bir yere sahip olan “yaratıcı evrim” düşüncesini oluşturmuştur.

Bergson, 1881’de Ecole Normale Supérieure’deki öğrenimini tamamlayarak felsefe doçenti olmuş ve liselerde felsefe öğretmenliğine başlamıştır. Önce Angers’de sonra da Paris’teki Rolen Koleji ve Henry IV Lisesinde felsefe öğretmenliği yapmıştır. 1889’da doktora tezini (Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri) tamamlamıştır. 1896’da Madde ve Hafıza, 1900’de Gülme, 1907’de Yaratıcı Tekâmül, 1919’da Zihin Kudreti ve 1922’de Süre ve Zamandaşlık adlı eserini yayınlamıştır. Bu yıllar içerisinde mezun olduğu okulda konferansçı olarak çalışan Bergson College de France’a profesör olmuştur. Pek çok akademide de çeşitli görevler almıştır.

1924’te yaşadığı sağlık problemlerinin de etkisi ile inzivaya çekilen Bergson tam sekiz yıl boyunca toplumla ilgisini kesmiş ve evinden dışarı çıkmamıştır. Bu süreçte yazdığı Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı adlı eserini 1932’de yayınlamış ve bu sayede tekrar topluma karışmıştır. 1934’te ise Düşünce ve Devingen adlı eserini yayınlamıştır. Yaşamının son yıllarında geçirdiği felç sebebiyle büyük zorluklar yaşayan Bergson 4 Ocak 1941’de hayatını kaybetmiştir.

Bergson’un eserlerinin akıcı ve kolay anlaşılır olduğu da dikkat çekmektedir. Sanatsal açıdan zengin eserler vermiştir. Bu sebeple 1927’de edebiyatta Nobel ödülünü almaya hak kazanmıştır. Hayatı boyunca pek çok nitelikli eser veren Bergson’un felsefesi şüphesiz takdir edilmeye değer bir felsefe olmuştur. Her türlü alandan düşünür ve sanatçı, O’ndan etkilenecek düşüncelerini bu etki çerçevesinde inşa etmiştir. Türk düşünce tarihinde de Bergson etkilerine rastlamak mümkündür.

Bergson kendi sistemini kurarken felsefe tarihine egemen olmuş pek çok düşünceye yer vermiş ve bu düşüncelerin eksik yönlerine değinerek eleştirmiştir. Döneme hâkim olan düşüncelerin sorgulanarak temelden sarsılması ise çağdaş felsefede yeni bir hareketin başlamasına sebep olmuştur. “O’na göre hayatta en büyük başarılar, dar zamanlarda en

büyük tehlikeleri göze alanlardan gelir.” (Tunç, 1986: XLIII) O’nun yarattığı bu kırılma sayesinde yeni düşünce sistemlerinin önü açılmış ve felsefeye de bir nevi dinamizm kazandırılmıştır. Dolayısıyla Bergson’un felsefesi hem çeşitli kaynaklardan beslenen zengin bir felsefe hem de yeniliğe açık olması bakımından düşünce tarihinde özgün bir yere sahiptir.

Bergson için kendine kadar gelen tüm düşüncelerin, felsefe tarihine egemen olan tüm sistemlerin en büyük yanılması, evrende hiç değişmeyen sabit bir cevher arayışına sahip olmalarıdır. Hatırlanacağı üzere; Yunan’da arkhe arayışları Batı felsefesinin temelini oluşturmuştur. Bu felsefe değişmez ana madde arayışları sebebiyle yaşamdaki dinamizmi yok saymıştır. Diğer taraftan 19. yüzyılda Auguste Comte ile başlayan pozitivist gelenek metafiziği bir hayalden ibaret görmüştür. Pozitif bilimler deney ve gözlem yoluyla eşyanın dış karakterini bilmeye odaklanmıştır. Bundan öte bir bilgi edinmek olanaksızdır bu da hâliyle metafiziğin saçma bir hayalden ibaret olarak görülmesine sebep olmuştur. “Kant’a göre eşya zihnimizin nizamına uymaktadır. Comte’a göre zihin eşyanın nizamına uymak zorunda kalmıştır.” (Topçu, 2006: 22) Bergson pozitivizmden ve rölativizmden sıyrılarak, zihni hakikate ulaştıracak bir başka bilme aracı olarak “sezgi”yi ileri sürmüştür. Bu sayede de felsefe tarihi boyunca tartışmalı olan metafiziği olanaklı kılmış, her fırsatta metafiziğin imkânına vurgu yapmıştır.

“Bergson felsefeye sezgi yöntemini getirmekle, kendisinden önce var olan sistem ve yöntemleri bütün hâlinde inkâr etmiş değildir. O, öncelikle varlığın yapısını tahlil etmiş, varlığın statik bir mahiyette olmadığını görünce, varlığın dinamik tarzda ele alınmasının yollarını aramıştır. Varlıkta olan bu dinamizm insan bilincinde de aynı şekildedir. Bilinçte ve hayatta tekrarlanış, geriye dönüş, duraklama yoktur. Her ikisinde de bir oluş, akış, değişme ve istikbale doğru bir devinim vardır. Böyle olunca bilinci kavramlarla kayıtlayan, varlığın dinamik yapısını terk edip ona birtakım kategoriler ve formlar atfeden bir anlayışla, oluşun, hayatın ve varlığın dinamik bünyesinin kavranması veya açıklanmaya çalışılması güçleşecek, hatta imkânsızlaşacaktır.” (Bayraktar, 2010: 23, 24) Bu yüzden düşünür, maddenin statik yapısından kurtularak hayatın dinamik tabiatının anlaşılması gerekliliğine vurgu yapmıştır.

Bu açıklamalardan anlaşılacağı üzere, Bergson felsefesinin en önemli özelliği bir “oluş felsefesi” olmasıdır. O’na göre, hayat bitmek tükenmek bilmeyen sonsuz bir akış, sürekli yeniden yaratımdır. Hayat ilerlemeye devam ederken hiçbir şeyi olduğu gibi bırakmaz. Her şey devamlı bir değişim ve devinim hâlinindedir. O’nun yeniliğe, yaratmaya ve ilerlemeye yaptığı bu vurgu birebir hayatla örtüşmekte fakat mekanik dünya görüşüyle tamamen ters düşmektedir. Mekanizmi yoğun bir şekilde eleştiren düşünür, özgürlüğün önündeki en büyük engelin mekanizm olduğunu belirtmektedir.

Genellikle mekanizm, geçmişteki olaylara bakarak gelecekteki olayı öngörmeyi esas alır. Böylece yenilik ve yaratıcılık düşüncesi yerini çıkarsamaya bırakır. Bergson’un mekanizme yönelik itirazı madde ve fizik bilimlerin bu anlayışı esas almaları değildir; buradaki temel itiraz mekanizmin hayatı anlayabileceğine olan inanışa yöneliktir. Özellikle mekanik ilimlerdeki “zaman” kavramını eleştiren düşünür, gerçek zamanın mekanik ilimlerdeki gibi boş ve soyut bir zaman olmadığını, her anı yeniliğe ve değişime açık bir oluş olduğunu belirtir.

Bergson felsefesinin bir diğer özelliği ise matematik zaman ile bilinçte yaşanan zamanı birbirinden ayıran bir “süre felsefesi” olmasıdır. Bergson kendisine kadar gelen zaman anlayışını eleştirmekle işe başlar. Geleneksel felsefenin ve bilimin zaman konusunda yanlış düşmelerinin sebebi zamanı mekânlaştırmış olmalarıdır. O’na göre dışımızda olan yani mekânda bulunan zaman gerçek zaman değildir. İnsan ruhu ve şuuru için söz konusu olan zaman, dışımızda bir mekânda bulunan zaman olarak ele alınmamalıdır. Burada zaman ve süre ayrımı netleşmiş olur. Bergson için dışımızda bulunan zaman ile insan şuurunda yer alan süre kavramı birbirinden oldukça farklıdır. “Zira maddi evrendeki zamanın işleyişi ile ruhumuzda geçen zamanın işleyişi arasında önemli farklar bulunmaktadır. Maddi evrende zaman, çizilmiş bir çizginin noktalarını takip ederek tekdüze bir şekilde ilerlerken hiçbir yaratma, hareketlilik ve oluş ifade etmez. Oysa asıl zaman dinamiktir ve sürekli bir yaratmadır.” (Gündoğan, 2007: 77) Filozof bu fikirleri ile geleneksel felsefe ve mekanik ilimlerin zaman anlayışlarının dinamizmi görmeye engel olduğunu savunmaktadır.

Dinamik ve yaratıcı olan gerçek zamanın yani sürenin anlaşılabilmesi için zekâ yeterli değildir. Çünkü gerçek zaman şuur halleridir. “Düşünmek ise alışılmış hâliyle, kavramlardan şeylere gitmekten ibarettir; şeylerden kavramlara gitmek değildir.” (Bergson,

2011b: 61) Bu yüzden kavramlar, semboller ve simgelerle çalışan zekânın şuurlarına inebilmesi mümkün değildir. Bergson'a göre "bir obje için kavramlardan şeylere gitmek obje hakkında dıştan edinilmiş bir görüşten ibaret bir bilme tarzından yararlanmak demektir ki bu da hedeflenen şeye sırtını dönmek, felsefeyi ekoller arasındaki sonu gelmez bir çekişmeye mahkûm etmektir." (Bergson, 2011b: 62, 63) Bu sebeple çözümleme, analiz etme, kavramsallaştırma odaklı anlayışlar yerine sezgi odaklı bir bilme tarzından hareket etmek gerekmektedir. Şayet var olanın duvarlarına çarpıp, özüne dair hiçbir fikir edinemiyorsak bunun sebebi kavramlaştıran, analiz etme eğiliminde olan, sınırlayıcı düşünce yapılarının etkisi altında olmamızdır. Filozof bu zorluğu aşmak için yepyeni bir kapı aralar ve bizi sezginin öze dokunan yalın bilgisine davet eder. Ancak burada O'nun kavramlara tamamen karşı olmadığını belirtmek gerekir. Metafizik, sezgiye varmak için kavramları aşmak zorundadır fakat metafiziğin içerisinde de kavramlar olacaktır. Ancak bu kavramlar kaskatı ve kalıp halinde ya da bir temsile hapsedilmiş vaziyetteki kavramlar olmayacaktır.

"Bergson mekanizmi sadece süreyi ihmal etmek ve canlı varlığı cansız madde gibi tasarlamak bakımından değil, ayrıca "bütün"ü ve bu bütün'ün anlamını kavrayamamak bakımından da eleştirir. O'na göre mekanistlerin görüşleri doğrultusunda düşünülürse zamanın yaratıcılığından ve gerçek anlamından söz etmek olanaksızdır. Oysa Bergson, fizik dünyada ve özellikle astronomik olaylarda bilimin öngöründe bulunabileceğini yani olaylar serisinin öncüllerine bakarak ileride alacakları durumun tahmin edilebilirliğini tanımakla birlikte, konu insan ve onun iradi eylemleri olunca, bu alanda bir öngörünün mümkün olamayacağını savunur." (Bayraktar, 2016: 27) Çünkü O'nun için maddi evrenin ve bilinçli bir varlık olan insanın geleceği her ne kadar birbiriyle aynı zamanda ise de birbirleriyle hiçbir benzer özellik taşımazlar.

Bergson'un felsefesi incelendiğinde O'nun vitalist bir filozof olduğu da söylenebilir. Vitalizm ya da canlılık kavramı kısaca; "canlı organizmaların faaliyetlerinin evrendeki tüm diğer fiziki güçlerden farklı olan yaratıcı bir gücün, canlılık ilkesinin ya da dirimsel bir gücün eseri olduğunu savunan anlayıştır. Canlılığın, canlı süreçlerin, canlı bedenlerin sadece maddî bileşimleri fiziko-kimyasal öge ve süreçlerle açıklanamayacağını öne süren ve canlı doğayla cansız doğa, organik fenomenlerle inorganik fenomenler arasında mutlak ve kesin bir ayrımın bulunduğunu dile getiren; canlı bir varlığın faaliyetlerinin, fonksiyonlarının, canlı varlıkta var olan bir güç, ilke ya da enerjinin

tezahürü olduğunu savunan felsefi akımdır.” (Cevizci, 2000: 91) Dolayısıyla vitalizmde daima canlılığa ve harekete vurgu yapılır.

Vitalizme de yaklaşarak, yaşamın canlı, dinamik ve devingen bir yapıda sürdüğünü her fırsatta vurgulayan Bergson, bu devinimleri hayat hamlesi kavramıyla derinleştirmiştir. “O’nun hayat hamlesi metaforu ile anlatmış olduğu ontolojik model, maddeden insana kadar bütün bir varlık hiyerarşisini açıklama girişimidir. Şöyle ki, insana oranla öteki bütün varlıklar hayat hamlesinden sınırlı bir şekilde yararlanmış ya da pay alabilmişlerdir. Aldıkları paya göre bitki ve hayvan boyları çeşitli düzeylerde ve standartlarda canlı olmaklığın özelliklerini yansıtmışlardır. Hayvan boyları bitki boylarına oranla çok daha karmaşık bir biyolojik organizmaya sahiptir. Bu düzlemde hayat; canlılığın ve türünü devam ettirebilme yetisinin üzerine, içgüdü ile donanmıştır. İçgüdü, canlıyı doğrudan doğruya realitenin içine sokan, onun bilgisini kazandıran bir yetidir. Ancak bir eksikliği vardır o da kendisi üzerine bilinç sahibi olmayışıdır. İçgüdü’nün bu eksikliğini gidermesi için insanda bu yetinin sezgi olarak doğmasını beklemek gerekmektedir. Böylece çok genel hatlarıyla hayat hamlesinin insan varlığını ortaya çıkarana kadar geçirmiş olduğu evreler takip edilecek olursa, insan varlığının bütün öteki özellikleri nitelikleri yanında bir sezgi varlığı olarak ortaya çıkması, onu canlılar âlemi içerisinde biricik ve ayrıcalıklı bir konuma yükseltmektedir.” (Bayraktar, 2016: 33-34) Dolayısıyla bütün bu yaratıcı evrim sürecine tanık olan insanın hayatın yapısını anlaması ve doğru bir şekilde yorumlaması beklenmektedir.

Bergson’un evrim anlayışı ve hayat hamlesi kavramı, Charles Darwin ve Herbert Spencer’in “evrimcilik” ve Lamarck’ın “doğal seçim (sélection)” anlayışlarından etkiler taşımaktadır. Fakat Bergson bu düşüncelerden etkilenmekle birlikte Darwin ve Spencer’i oldukça eleştirmiştir. Çünkü her iki evrim anlayışı da mekanik bir evrimciliktir. Bunlar oluş ve süreyi tanımayan bir özelliğe sahiptir. Dolayısıyla da Bergson için bu evrim anlayışının yerine yaratıcı bir evrim anlayışı oluşturulmalıdır.

Evrime yani Bergson’un deyimiyle “tekâmül, geçmişin şimdide devamıdır. Dünya tekâmül ederken bütün geçmişini hatırlıyor demektir. Hayat, geçmişini daima geleceğe çevirerek kullanır. Ruh hayatı gibi organik hayat da kesiksiz, devamlı fakat duyulmaz bir ilerleme içindedir. Şuurda olduğu gibi hayatın oluşlarında da tekrarlanış, geriye dönüş yoktur. Şuurun gelecekteki hâlleri önceden keşfolunamadığı gibi hayatınkiler de böyledir.

Hayat durmadan yeni şekiller, yeni nevilleer yaratan bir hamledir. Bunun için hayatta tekâmül yaratıcılıktan başka bir şey değildir.” (Tunç, 1986: XXXV) Zaten hayat aralıksız bir akış ve sonsuz bir ilerlemedir.

Bergson felsefesinin özelliklerini incelerken tüm bu düşüncelerin onu etkisi altına aldığı unutmamak gerekir. Tüm bu düşüncelere yapmış olduğu eleştiriler ve geliştirdiği yeni yollar da onun kendisine has bir felsefi dizge içerisinde ilerlemesini sağlamıştır. Filozofun felsefesinde yer alan temel kavramların anlaşılması da dinamizmin ön plana çıkabilmesi için gerekli görülmektedir.

1.3. Bergson Felsefesinin Temel Kavramları

Bergson’un dinamik yaşam felsefesi; “zekâ, içgüdü, sezgi, zaman, süre ve hayat hamlesi” kavramları çerçevesinde şekillenmiştir. Bu sebeple bu kavramların tanımlarına kısaca değinmekte yarar vardır. Bergson, madde ile hayatın birbiriyle çatışan iki alan olduğunu dile getirirken bu iki alanın da farklı bilme türleriyle kavranabileceğini belirtir. Madde “zekâ”, hayat ise “sezgi” yoluyla anlaşılmaktadır. Filozof, zekânın kendini evindeymiş gibi hissetmesi için ham ve katı maddeler üzerinde çalışması gerektiğini sık sık belirtir. Yani zekânın başlıca faaliyeti, organik olmayan katı şeyler üzerine bir düşünmedir. Maddeyi algılayan zekâ, maddeye hükmedip ona sahip olmak ister. Zekânın karakteri, statik ve süresiz olanı anlamaya yöneliktir bu yüzden onun dinamik ve sürekli olan hayatı anlaması beklenemez.

Zekâ, aletler yapmaya ve kullanmaya elverişli olan yetimizdir. Bergson, zekâ yoluyla maddenin başı sonu belli olan bu sınırlı yapısının anlaşılabilceğini fakat hayatın anlaşılması noktasında zekânın sınırlarının aşılması gerektiğini savunur. Çünkü yalnızca sabit olanı anlamaya elverişli olan zekâ, hayatın içindeki devinimleri anlamada yetersiz kalmaktadır. Zekânın başarısını gösterebileceği tek alan bilimdir. Öyleyse zekâ kadar bilim de hayattaki dinamizmi gözden kaçırmaktadır. Bergson, zekâ ve bilimin hâkimiyeti altında kalan felsefe ve metafiziğin giderek önemsizleşmesine karşı gelerek felsefenin konusunu yeniden belirlemiş ve metafiziğin imkânına vurgu yapmıştır. O, entelektüalizmin akıl ve mantık sınırları içerisinde hapsedtiği hayatı, ataletten yani devinimsizlikten kurtararak ilerlemeye sevk etmiştir. O’nun bu başarısı sayesinde hayatın gerçek mahiyetini kavramak

mümkün olmuştur. Bilimin ve zekânın, hayatı mekanik olarak ele almasının yanlış bir yöntem olduğunu belirten filozof, asıl yöntemin, zekânın içgüdü ile kaynaşmasından doğan sezgi olduğuna vurgu yapmıştır.

Sezgi, Bergson felsefesinin zekâ ve içgüdüden sonra en önemli kavramlarından bir diğeridir. “Sezgi, mutlakı kavramanın, bilmenin tek yoludur. Bilimin durağan olanı onun içine girmeden etrafında dolaşarak analiz yöntemiyle bilmesi ise bize sadece sınırlı olanı verir. Zekâ bu yöntemi kullanır. Bizler zekâ ile sadece maddeye hâkim oluruz onu ihtiyaçlarımız için ayarlarız. Hayatın bilgisine ise sadece sezgi ile ulaşırız.” (Öztürk, 2007: 39, 40) Sezgi sayesinde varlığın içten kavranışı söz konusu olur. Böylece varlık hakkında yanıltıcı ya da gerçek olmayan bilgilerden ziyade tamamen varlığın özüyle örtüşen bilgilere ulaşılır.

İçgüdü, zekâdan sezgiye giden yolda bir köprü görevi görmektedir. Bergson zekâdan ayrı bir bilme türü olarak ele aldığı sezginin içgüdüden doğduğunu belirtir. Zekâ ve içgüdü canlılarda bulunan iki önemli yetenektir. Her ikisi de aletler yapma ve kullanma yeteneğidir. Fakat her ikisinin de kullandığı aletler birbirinden farklıdır. “Olgunlaşmış bir içgüdü, organik aletler kullanma ve hatta yapma melekesidir. Olgunlaşmış bir zekâ da cansız aletler yapma ve kullanma melekesidir.” (Bergson, 1986: 186) Zekâ ve içgüdünün ulaştığı bilgiler birbirinden farklı olmasına rağmen bunlar birbirini tamamlamaktadır. Sezgi ise içgüdü ve zekânın bir sentezidir.

Sezgi ve zekâ birbirine zıt iki harekettir; sezgi hayat istikametinde ilerlerken zekâ doğası gereği maddeye bağlı kalarak ona göre ilerler. “Zekâ, hareketsizlik ile işe başlar ve hareketi, birbirinin üzerine sıralanmış hareketsizlik olarak görür. Sezgi ise işe hareketle başlar, onu gerçeğin ta kendisi olarak sezer ve hareketsizliği, hareketi ve değişmeyi donduran bir anın fotoğrafı olarak görür. Zekânın aradığı istikrar olduğu için değişiklik istikrarda bir iline olarak görülür. Oysa sezgi için ise esas olan değişiklik.” (Gündoğan, 2007: 91) Bu yüzden hayatın içindeki akışı kavramak zekâyı aşan bir uğraştır.

Süre, Bergson felsefesinin önemli kavramlarından bir diğeridir. Filozofa göre, olmuş bitmiş hiçbir şey yoktur. Her türlü finaliteyi aşan bu anlayışın temelinde İlkçağ filozoflarından Herakleitos’un “her şey akar” fikri yer almaktadır. Nasıl ki Herakleitos için aynı nehirde iki kez yıkanmak mümkün değilse Bergson için de aynı olan iki an ya da iki

varlık hiçbir zaman söz konusu değildir. Yaşam sonsuz bir akışı ifade ettiği için dinamik bir yapıda ele alınmalıdır. Bu da bizi “süre (durée)” kavramına götürmektedir. Geleneksel felsefedeki zaman anlayışlarını ve bilimin zamana yönelik getirmiş olduğu açıklamaları eleştiren düşünür, bütün şeylerin temelinde süreyi görür. “Süre; değişme, hareket ve yaratıcılıktan başka bir şey değildir. Asıl gerçek olan süre olduğuna göre tamamlanmış hiçbir şey mevcut değildir ve her şey her an oluş halindedir. Hayat da bir oluşturma ve bunun kavranması da zekânın aşılması, oluş halini şuurla yaşama ve böylece oluşun içine yerleşmek ile mümkün olur.” (Gündoğan, 2007: 37) Bu yüzden bu felsefe, her şeyden önce bir “süre felsefesi” dir.

Bilimlerin zaman anlayışı ölçülebilen bir nitelikte iken asıl zaman yani süre ruhumuzda yaşanmaktadır. “Bizim içimizde geçen zaman, bir anın yerine diğer bir anın geçmesi değildir: böyle olsaydı hâl (présent) den başka bir şeyin olmasına imkân kalmaz, geçmişin hâlde uzaması, tekâmül ve somut süre asla olamazdı. Süre geleceği kemiren ve ilerledikçe büyüyen geçmişin daimî bir ilerlemesidir.” (Bergson, 1986: 16) Gerçek değişme sadece süre fikri ile açıklanabilir. Geleneksel felsefe ve bilim statik bir dünya görüşüne sahipken Bergson bu anlayışlara ciddi bir savaş açarak dinamik bir dünya görüşü inşa eder. Bunun sonucunda ise kendini felsefe tarihi içerisinde oldukça önemli ve ayrı bir yere koymayı başarmıştır. Bilimin zaman anlayışı ölçülebilir bir zamandır oysa süre bir zihin sentezi olduğu için sayı ile ilişkisi yoktur. Ölçülebilen ve sayılabilen yalnızca mekândır. Bergson için zaman anları birbirine katılarak toplanıp sayılabilen cinsten değildir. Çünkü gerçek zaman daima akıp gitmektedir. Dolayısıyla yaşamda sürekli bir yenilik vardır.

Bergson, zekâ, içgüdü, sezgi, zaman ve süre kavramlarına değindikten sonra felsefesinde önemli bir fark yaratan “hayat hamlesi (élan vital)” kavramını açıklığa kavuşturur: “Hayat hamlesi, hayatı oldukça ileri götüren bir iç güçtür. Bir “yaratma esrarı” olan hayat hamlesi, aynı zamanda, belirlilikten belirsizliğe, zorunluluktan özgürlüğe doğru bir yükseliştir. Her canlıya sürekli olarak sıçramalı devinim veren bu hayat hamlesinin iç güç kaynağı da Tanrı’dır. Tanrı’nın kendisi de yaratıcı gelişme ile içten bağlantı içindedir. Bundan dolayı Tanrı, son bulmuş bir şey değil, bitip tükenmez bir yaşamadır; sonsuz eylem, durmayan özgürlüktür. Yaratma da, böylece, mucize olmaktan çıkar, kendiliğinden anlaşılır bir şey olur.” (Akarsu, 1979: 59)

Hayat sürekli oluş halinde yaratıcı bir tekâmüldür, evrimdir. Bu evrimi idare eden ilke de hayat hamlesidir. Hayat hamlesi bütün canlılar için ortaktır. İşte bu yüzden Bergson'un felsefesi yeniliğe, dinamizme ve sürekli oluşa açıktır. Bu noktadan itibaren, filozofun bilime ve bilimin kavramsal diline yönelik eleştirileri ışığında düşüncelerinin şekillenışı gösterilmeye çalışılmıştır.

1.4. Bergson'un Bilim ve Dil Eleştirisi

“Modern bilimin doğuşuyla birlikte geçen süre içerisinde bilim teriminden genelde doğa bilimi veya pozitif bilim anlaşılmış ve bu bilim çok yaygın kabul görmüştür. Bunun en önemli nedenleri olarak; elde ettiği bilgilerin kesinliği, bu bilgilerin yararcı bir tarzda kullanılabilmesi, metafiziğe karşı oluşan olumsuz bakışın yaygınlaşması gibi hususlar sayılabilir. Bütün bu nedenlerin birleşmesiyle birlikte her türlü bilgiyi pozitif bilime ve bu bilimin ölçülerine taşıma, ona indirgeme, pozitif bilimin ister doğal olsun ister tarihsel/toplumsal/kültürel olsun her türlü gerçeklik alanının incelenmesi için tek otorite olduğu anlayışına yani bilimcilik anlayışına gidilmiştir. Pozitif bilimin bulup doğruladıklarının dışında herhangi bir gerçeklik alanı da kabul etmeyen bu anlayışa göre pozitif bilimin metodolojisi, tek metodoloji olarak her türlü gerçeklik alanına uygulanmalı ve bu metodolojinin uygulanma alanının dışındaki her şey de ya inkâr edilmeli veya yok sayılmalıdır. Bunun en güzel ifadesi de pozitivizmdir.” (Gündoğan, 2007: 68). Bilimin gelişmesi ile başlayan bu süreçte pozitivizm ile birlikte bilimsel bilginin en sağlam bilgi olduğu görüşü yaygınlaşmıştır.

“Bilim doğal süreçlerin betimlenmesi yanında açıklanmasına da yönelik bir etkinliktir. Hatta bilim adamının asıl etkinliğinin açıklamalar yapmak olduğu, onun asıl ilgisinin neden sorusuna yanıt getirmeye yönelik bulunduğu belirtilmelidir. Bir bilimsel açıklama için mutlaka yasalar gerekeceğinden, bu ancak genel ifadelere dayanılarak yapılabilir.” (Ströker, 1995: 49) “Bilim yalnız yasalardan hareketle açıklamalar yapmakla kalmaz; bu yasaların kendilerinin de açıklanmaya ihtiyacı vardır. Bu nedenle, bilimde en uygun açıklama araçları, basit deneyimsel yasalar değil; genel hipotezlerdir. Çünkü bilimin görevi, güçlü bir soğutma altında belli bir su kütlesinin burada ve şimdi neden donduğunu açıklamak değil, tersine suyun her zaman ve her yerde neden donduğunu açıklamaktır.” (Ströker, 1995: 50) Burada bilim insanının temel gayesi, genellemeler yaparak evrensel bir doğruya ulaşmak olmuştur.

Öyleyse bilimin hedefi, mutlak geçerliliğe sahip ve hiçbir koşulda değişme göstermeyen ilkelerin elde edilmesidir. Bergson'a göre "bilimin konusu, ilk bakışta birbirlerinden radikal bir şekilde ayrılır gibi görünen olguları veya fenomenleri ya da daha genel olarak nesneleri birbirine yaklaştırmak, onlar hakkında sahip olduğumuz devasa bilgi çokluğunu az sayıdaki formüllere (doğa kanunlarına) indirgemek ve böylelikle sahip olduğumuz bu bilgiyi basitleştirmektir." (Bergson, 2015: 10) Yaşamın dinamik bir yapıda ilerlediği düşünüldüğünde, bilimin bu ilerlemeyi anlamada yetersiz kaldığı görülecektir. Bilim ve yaşam arasındaki ilişkide bu gibi birtakım sorunların bulunması, bilime önemli eleştirilerin yöneltmesine sebep olmuştur. Fakat Bergson'un bilime yönelik eleştirisi, bilimi yıkmaya ya da zayıflatma gayesinde hiçbir zaman olmamıştır. O'nun bu eleştiriye yapmaktaki amacı; akla karşı sezgi temelli bir bilme anlayışı ortaya koyarak bilimin açıklarına çözüm bulmaktır.

Bergson'a göre "bilim, zamandan süreyi, hareketten de hareketliliği yani zaman ve harekete esas eleman olan niteliği çıkarıp atmaktır." (Sunar, 1970) Bunu yaparken bilim, statik ve durağan olanı elde edip genellemeler yapmayı amaçlar. "Bilim, nedenlerin tespitinden ya da keşfinden elde edilen tek bir formülde mümkün olabilecek en çok miktarda özel olguyu kucaklamayı görev edinir." (Bergson, 2015: 10) Bilimin bu tanımı şu şekilde de ifade edilebilir: "Bilim sahip olduğumuz çok sayıda bilgiyi açıklayarak, bunları az sayıda formülde kucaklayarak, indirgeme yapmayı hedefler. Bu formüller, tam da birçok özel duruma tatbik edildiğinden dolayı genel formüller, ya da basitçe söylersek, yasalar olarak adlandırılır. Mesela, iki fenomen bir tek formülde ihtiva edilebilecekse, bunun sebebi bu formülün genel bir formül olmasıdır. Bazı fenomenleri beraberce gruplamak ya da basit bir formülle onları açıklamak istediğimizde bu formül, çoğu zaman ilk başta düşünmediğimiz bir sürü olguyu özetler ve ihtiva eder. Bilimin bu tanımı özel olgulardan genel olgulara geçmeye dayanır." (Bergson, 2015: 11, 12) Bilim insanının genellemeler yaparak olayları önceden kestirme arzusu, aldatıcı sonuçlara sebep olabilecek yanlış bir tutumdur.

Bergson bilimin bu genelleştirici tavrının anlamsız olduğunu bir ressam üzerinden verdiği örnekle anlatır. "Ressam tuvalinin önündedir, renkler palette sıralanmış, model vaziyet almıştır. Bütün bunlar gözümüzün önünde olduğu, ressamın yapış tarzını da bildiğimiz hâlde tuvalin üzerinde ne çıkacağını resim yapılmadan önce keşfedebilir miyiz?

Meselenin unsurları biliniyor; nasıl halledileceğini de soyut olarak biliyoruz çünkü yapılacak portre modeline mutlaka benzeyecek, mutlak olarak artiste de benzeyecek; yalnız meselenin somut olarak nasıl halledileceği, çıkacak sanat eserini ne olacağı bilinmiyor, asıl zaman alan da bu bilinmeyen şey oluyor. Bilinmiyor çünkü artist boya denilen bir madde hiçinden kendi kendisini bir şekil olarak yaratıyor. Şeklin çimlenme ve çiçeklenmesi kendisinden ayrılmayan daraltılamaz bir süre istiyor. Sanat eseri için böyle olduğu gibi tabiat eserleri için de böyledir. Tabiatla yeni olarak görünen şeyler hep ilerleme yahut tevali olan bir iç hamlesinden doğuyor. Bunun içindir ki maddi kâinatın şimdiki hâlinde gelecek canlı şekilleri okumak ve bunların ileri bir zamandaki tarihlerini bir kalemde ortaya dökmek fikrinde tam bir saçmalık olmak lazım gelir.” (Bergson, 1986: 436, 437) Gelecekte ne olacağını tam olarak bildiğini iddia etmek, her daim dinamik ve değişken olan hayatla uyuşmamaktadır.

“İlmin görevi önceden kestirmektir. O maddi âlemden, tekerrür edebilecek ve hesap edilebilecek olan şeyi, dolayısıyla da sürüp gitmeyen şeyi çekip alır ve elde tutar. O bu konuda böylece yalnız sağduyu yöneltisinde ağır basmış olur, bu duyu ise ilmin bir başlangıcıdır.” (Bergson, 1959: 6) Bilim her zaman değişmez olana erişmek ve böylece evrensel bir bilgi hedefine ulaşmak ister. Bergson fizik ilmine de değinerek fizikçinin de sinematografik metoda bağlı olduğunu bu yüzden yaratıcı zamanı hesaba katmadığını belirtir. “Fizik bilgi olguların her an aldığı yeni şekilleri ve bunlardan kazandıkları yeniliği ayırır. Sonra da soyut hâlleriyle yani mekânlaştırılmış bir zaman içinde, her türlü canlılıktan uzak olarak ele alır. Çünkü tatbik ettiği metot bu tarzda ayrılmış olgu sistemleri üzerinde çalışmayı gerektirir.” (Bergson, 1986: 437, 438) Oysa filozof için “sinematografik metoda bağlı kalan ilim değişimi, dinamizmi ve yaratıcılığı görmekten yoksundur. Fizik bilginin, olacağı önceden bildirmek, bir dereceye kadar da vakalara hâkim olmak gibi birtakım meziyetleri vardır. Fakat bunlara karşılık akıcı oluşu ve realiteden ancak geçici, rastgele durgunlukları daha doğrusu sadece zihnimizin aldığı görüşleri zapt etmesi gibi kusurları vardır.” (Bergson, 1986: 438, 439) Bu sebeple fizik ilminin de kullandığı bu sinematografik yani varlığın yerine varlığı temsil eden sembolleri koyan metottan kurtulmak gerekir ve bunun en doğru yolu da bizzat oluşun içine girmekten geçer.

Bergson bilimi eleştirirken, bilimin faydalı bulduğu yanlarını ifade etmekten de asla geri durmaz. “O’na göre bilimin nihaî amacının makineler icat etmek veya sanayiye

geliştirmek olduğu zannedilmemelidir. Bunlar şüphesiz pratik olarak yararlıdır. İnsanın maddi ihtiyaçları bu bakımdan kolaylıkla tatmin olur, fakat insanın entelektüel ve ahlakî arzuları da vardır. İnsanda, onu sadece bilmiş olmak için bilmeye, anladığını ve bildiğini söyleyebilmenin verdiği basit zevki tatmaya iten bir içgüdü vardır.” (Bergson, 2015: 12) İnsan her türlü ihtiyacını karşıladıktan sonra bilme ve öğrenme ihtiyacını da bir şekilde karşılamak istemektedir.

Bilim işte özellikle bu ihtiyaca cevap verir. “Bu ihtiyacı açıklamaya ve tahlil etmeye yeltendiğimiz zaman, bu ihtiyaç genelleştirme ve basitleştirme arzusuna, insan aklını karakterize eden arzuya dönüşür. Bilimin ortadan kalktığını varsaydığımızda olguların veya fenomenlerin önümüzde belirsizce cereyan ettiğini görürüz. Hakikaten de eğer böyle bir durum söz konusu olsaydı, hafızamız onları bize bir katalog gibi, kuru bir sıralama gibi sunar fakat aralarında hiçbir bağıntı bulunmazdı. İşte bilim bunları gruplara ayırır, bir yasa veya basit bir formülle, her bir grupta ihtiva edilen devasa çokluktaki olguyu açıklar ve böylece hafızanın gayreti son derece azaltılmış olur. Olguların belirsiz serisine bazı yasalar ikame edilmiş olur ve denilebilir ki basitleştirme ihtiyacı ya da zihniyeti, en âlâ bilimsel zihniyettir.” (Bergson, 2015: 12) Bergson için bilim son derece önemliyken bilimin olayları ele alış tarzında belli birtakım sorunların giderilmesine ihtiyaç vardır.

Bergson bilimi bu şekilde tanımladıktan sonra felsefe tarihi boyunca yapılan bilimlerin tasnifine ilişkin birkaç örneğe değinir. Bu örneklerin başında elbette Aristoteles’in yapmış olduğu bilim sınıflandırması gelir. Buna göre “Aristoteles bilimleri üç kategoriye ayırmıştır: Poetik Bilimler, Pratik Bilimler ve Spekülatif Bilimler.” (Bergson, 2015: 13)

“Poetik bilimlerin ürettiği eser üretici failden koparılabilir. Örneğin mimari poetik bir bilim olarak adlandırılabilir, zira bir yapının inşa edilmesiyle neticelenir ki bu yapı da mimardan bağımsız olarak kabul edilebilir. Bir evi tam ve yeterli bir şekilde bilmek için onu yapanın kim olduğunu bilmemiz gerekmez. Ev kendi başına baki kalır, kendisini yaratan kişiden kopar. Öte yandan üretici failden koparılamayan eserler de vardır, örneğin iyi bir davranışın, failinden kopuk bir varlığı yoktur. O hâlde ahlak pratik bir bilimdir denilebilir. Geriye spekülatif bilimler yani Aristoteles’e göre en âlâ bilimler kalır. Bu

bilimler üretimi değil, ancak özel anlamda bilginin kendisini hedefler. Amacı akli aydınlatmak olan bu bilimler saf temaşa yoluyla, hakikat üzerine çıkar gözetmeyen araştırma yoluyla kendini gösterir. Matematikçi bunu bir nesnenin üretimi amacıyla yapmaz, sadece ve sadece olan şeyin basit temaşası için yapar, nitekim “speculari” kelimesi Latince gözlemlemek, temaşa etmek anlamına gelir. Teorik fizik için de aynı durum söz konusudur, aslında bir mucit olmayan fizikçi sanayiye veya insanların refahına yönelik yararlı uygulamalar yapmayı amaçlamaz, sadece genel doğa yasalarını bilmeyi amaçlar. Kısacası felsefe, Aristoteles’e göre, hayli hayli spekülatif bir bilimdir.” (Bergson, 2015: 14)

“Bilimlerin sınırlandırılmasında Aristoteles’in yapmış olduğu bu ayırım son derece önemlidir zira bilimler ilk defa sistematik olarak Aristoteles tarafından sınıflandırılmıştır. Aristoteles’in, bilimleri onları inceleyen kişinin görev edindiği gaye veya amaca (yararlılık veya temaşa) göre ayırmış olması da dikkat çekicidir.” (Bergson, 2015: 14) “Fakat bu sınıflandırma bazı eksiklikleri barındırması ve poetik ile pratik olarak adlandırılan bilimlerin tam anlamıyla birer bilim olmaması gerekçesiyle pek çok eleştiriyi de beraberinde getirir. Antikçağdan Modern döneme gelindiğinde ise İngiliz filozof Francis Bacon’ın yeni bir bilim tasnifi sunduğu görülür. Bacon bilimleri, insan zihninin melekelerine göre üç kategoriye ayırır: Hafıza Bilimleri, İmgelem Bilimleri ve Akıl Bilimleri.” (Bergson, 2015: 15) Bu tasnif de Aristoteles’e yöneltlen eleştirilere tâbi olmuştur.

Bergson için “modern tasnifler arasında kesinlikle en iyisi hem filozof hem fizikçi olan Ampère’inkidir. Bu tasnif eksiksiz ve pek de felsefi olmamakla birlikte bugün kurulmuş tüm bilimleri ihtiva etmenin verdiği şerefe nail olmuştur. Ampère, bilimleri iki kategoriye ayırır: Kozmolojik Bilimler ya da Madde Bilimleri ve Noolojik Bilimler ya da Zihin Bilimleri. Kozmolojik bilimler maddeyi ve onun özelliklerini inceler. Noolojik bilimler maddeyi değil de zihni, şeyleri değil de akıllı varlık olması bakımından insanı inceler.” (Bergson, 2015: 15, 16) Noolojik bilimler adı altında insanın incelenmeye değer bulunması son derece önemlidir.

Bergson için “bu tasnif bilim adamının görev edindiği gayelerin değil de onun tarafından incelenen konuların mülâhazasının üzerinde durur. Netice itibarıyla bir bilimin kozmolojik veya noolojik olduğunu o bilimin konusunun madde ya da zihin olması

belirler. Demek ki bu tasnif gayet mantıklıdır, bununla birlikte buna bir itirazda bulunulabilir. Bu tasnif aslında madde ve zihin bilimleri arasında bayağı net bir ayrım, bayağı tartışılır bir ayrım tesis eder. Bu iki tür bilim genelde birbirine çok yakından temas eder, birinin her an diğerine ihtiyacı vardır ve madde bilimlerinin mi yoksa zihin bilimlerinin mi hakikati söylediğine karar vermek zordur. Yine de bilimlere dair her tasnif net ve keskin ayrımlar yapmak için vardır.” (Bergson, 2015: 17) En uygun bilim tasnifini bu şekilde örneklerle dile getiren Bergson bu noktadan sonra, pozitif bilimde zekânın önemine vurgu yaparak zekâ ve sezgi arasında yaptığı ayrımı giderek belirginleştirir.

“Gerçek, pozitif ilim, saf zekânın eseridir. Bu telâkkimiz ister kabul etsin, ister etmesin, herkesin birleşeceği bir nokta var ki o da zekânın kendisini bilhassa madde âleminde evindeymiş gibi rahat hissetmesidir. Nitekim mekanik icatlar vasıtasıyla bu sayede ham maddeden daha iyi faydalaniyor, ne kadar mekanik düşünülürse icatlar da o derece kolaylaşıyor. Hatta denilebilir ki zekâda saklı bir geometricilik tabiî bir mantık hâlinde bulunuyor, cansız maddeye nüfuz edildikçe de bunun meydana çıktığı görülüyor. Zekâ da bu maddeye göre yoğrulmuş bulunuyor, onun yaptığı fizik ve metafiziğin birbirlerine pek yakın olmaları da bundan ileri geliyor. O hâlde hayatı incelemeye başlayınca canlıyı da ister istemez cansız gibi inceleyecek, aynı suretleri bu yeni konuya tatbik ederek madde alanında pekiyi başarılar kazandıran alışkanlıkları bu yeni alana da aktaracaktır.” (Bergson, 1986: 255, 256) Fakat bu yaklaşım Bergson için sembolik bir hakikattir çünkü daima canlı ve diri olan hayatı anlamamanın yolu fizik hakikatleri anlamakla aynı değerde olamaz.

Bu noktada Bergson felsefeyi devreye sokarak bilimsel bakış açısının hayatı anlamada tek başına yeterli olamayacağına vurgu yapar: “Felsefenin buradaki ödevi işe fiilen karışmak, canlı varlığı pratik bir fayda gibi gizli bir maksat olmaksızın zihnî alışkanlıklardan tam manasıyla kurtararak incelemek olacaktır. Felsefenin konusu, hakikati görmektir; canlı karşısındaki durumu da ilmin durumu gibi olamaz. Çünkü ilim yalnız eşyaya tesir etmek ister. Bunu da ham madde vasıtasıyla yapabildiği için geri kalan bütün realiteleri hep bu yüzden görmeye bakar.” (Bergson, 1986: 256, 257) Bergson için, ilmin eşyadan başlayarak en nihayetinde canlı varlığa kadar uzanan bu genelleştirici tavrı hayat söz konusu olduğunda başarılı olamamıştır.

“Eğer ilmin ödevi eşya üzerindeki tesirimizi genişletmekse ve eğer ilim alet olarak ancak ham madde ile tesir ediyorsa canlı varlıkları da cansızlar gibi incelemekte devam edebilir ve etmelidir de. Fakat hayatın derinliklerine gidildikçe bu bilginin ancak aksiyon imkânlarına göre yapılmış sembolik bir bilgi olduğu anlaşılacaktır. O hâlde ilmî hakikatin üstüne metafizik denebilecek başka cinsten bir bilgi koymak için felsefe, bu yeni vadide ilmi takip etmek zorunda olacak. İlim ile felsefenin bu bir arada ilerleyen gelişmeleri sayesinde varlığın kendisine derinlikleri içinde erilecektir. Zekânın tabiata dıştan yüklettiği yapma birlikten böylece el çekmekle tabiatın gerçek, derin ve canlı birliğini tekrar bulmak ihtimali vardır.” (Bergson, 1986: 259, 260) Bergson, tek başına bilimin yetersizliğinin felsefe ve metafizik ile giderilebileceğini savunmuştur.

Bergson bu durumda cansızla canlı arasında bir ayrılık sınırı çekmekle işe başlar ve görülecektir ki “cansızlar zekâ çerçevesine tabîi olarak, canlılar da ancak suni olarak girmektedirler. Buna göre canlılara karşı ayrı bir durum almak gerekir, pozitif ilim gözünden başka bir gözle incelenmeleri gerekmektedir.” (Bergson, 1986: 258-259) Yani bilimin yaptığı gibi yalnızca zekâ temelli bir anlayışla hareket etmek canlıyı anlamada eksik kalacaktır. “Bilim, ilgilendiği olguları ölçmek niyetiyle hareket eder. Çünkü öngörmek, eylemde bulunmak ve yarar sağlamak için kesinlik peşinde koşar ve bunun için de ölçmeye ve hesaplamaya ihtiyaç duyar. Önce varsayar, daha sonra evrenin matematiksel yasalarla yönetildiğini saptar. Acaba hayata dair olgular ölçülebilir mi?” (Gündoğan, 2007: 72) Filozof bu yüzden, canlı varlığa pozitif bilimlerin sınırlayıcı gözünden bakmamak gerektiğini özellikle belirtir.

Bilimin temelini oluşturan “zekâ madde üzerine matematik olarak etki etmek için yaratılmıştır; o hâlde şeyleri mekanik olarak tasavvur eder. Böylece evrensel mekanizmayı postulat olarak kabul eder. Potansiyel olarak tamamlanmış bir bilim tasavvur eder. Bu bilim, hareketin başladığı anda, amaca varmadan önce rastlayacağı bütün şeyleri önceden haber verecektir.” (Bergson, 2011a: 127) “Doğal hâlinde pratik bir amaç peşinde koşan zekâ, durgunluğa ve hareketsizliğe sahip olan maddeye bağlanır, sadece ve sadece hareketsizliği tasarlar. Zekâyı alet yapma ve kullanma yeteneği olarak da tanımlayan Bergson’a göre zekâ, pratik bir amaç peşinde koştuğu için bu amacını ancak bilim sayesinde gerçekleştirebilir. Madde üzerinde egemenlik kuran bilim yapan zekâ, fizik olayları keşfetmeye çalışır ve hayata dair herhangi bir başarı elde edemez. Çünkü hayat, önceden kestirilmesi imkânsız olan yeni şekiller yaratarak kendini geleceğe taşır. Madde

konusunda tahminde bulunan zekâ, hayat konusunda geleceğe dair hiçbir öngöründe bulunamaz. Hayatın mahiyeti gereği öngöründe bulunulamayacağı gibi zekânın yapısı gereği de böyle bir imkân gerçekleşemez. Zekâ ve dolayısıyla onun yaptığı bilim, dıştan görünüşler elde eder, kavramsal ve sembolik sonuçlara ulaşır.” (Gündoğan, 2007: 71)

Zekânın evi, madde alanıdır. Canlı varlığı zekâ sınırlarına hapsetmek onun ruhunu gözden kaçırmak demektir. Her varlığa bilimsel açıdan yaklaşmak varlığın özünü ıskalamak olacağından doğru bir tavır değildir. Akıl ve dil aracılığıyla kavramlar üreten bilim statik olanı ele geçirme arzusundadır. Hayatın sürekli bir akış olduğunu öne süren Bergson şüphesiz bilimin kavramlaştırıcı diline de savaş açmıştır. Fakat burada dikkat edilmesi gereken nokta O’nun bilimi hiçbir zaman bir kenara atmayışıdır. O’nun için bilim ve felsefe daima bir arada olmalıdır.

Bilimin en büyük eksikliği, aklın ürettiği simge ve sembollere takılıp hayatı ıskalması ve insan ruhunu anlayamamasıdır. Çünkü Bergson için “zekânın ödevi, vücudumuzu çevresine uydurmak, dış şeyler arasındaki münasebetleri anlamak ve nihayet maddeyi düşündürmektir. İnsan zekâsı hareketsiz şeyler ve hele katı cisimler arasında bırakıldığı müddetçe kendisini daima evinde hisseder; çünkü faaliyetimiz dayanak noktasını, sanayimiz çalışma aletlerini burada bulur, kavramlarımız da katı cisimlerin tasavvurlarına göre yoğrulmuş, hele mantığımız bir katılar mantığı olmuştur. Zekâmızın geometride muzaffer olması da bundan ileri gelmiştir.” (Bergson, 1986: 3, 4) Ancak hayat basit bir geometri sorusu kadar yüzeysel değildir, hayatı anlamak kavramları aşip öze dokunabilmektir. “Bundan da sırf mantıki olan düşüncemizin hayatın gerçek özünü, tekâmül hareketinin derin manasını anlayabilecek gibi olmadığı sonucu çıkmaktadır.” (Bergson, 1986: 4) Bu bakımdan dinamik hayatı ve insan ruhunu zekâ yoluyla anlaşılır kılmaya çalışmak nafile bir çabadır.

Bergson zekânın işleyiş tarzına has kavramsal karşıtlıkların sezgi sayesinde aşılabileceğine temas eder. “O, kavramların genellikle “çiftler” halinde bulunduğunu ve iki karşıtı temsil ettiğini kaydeder. Bu bakımdan hakkında aynı anda iki karşıt görüş geliştirilemeyecek, birbirine rakip iki kavram içermeyecek hiçbir somut realitenin mevcut olmadığına inanır. Bir tez ile onu antitezini mantıkla uzlaştırmaya uğraşmak ise beyhudedir. İşte bu nedenledir ki Bergson bir şeyi anlamaya, kavramlardan hareketle

teşebbüs etmenin verimli bir yöntem olmadığını düşünür. Buna karşılık, sezgiden hareketle anlaşılan bir konudan/nesneden, iki karşıt kavrama kolayca geçilir; tezin ve antitezin realiteden çıktığı görüldüğü için, bunların birbiriyle nasıl karşıt olduğu ve bağdaştığı da anlaşılır.” (Bergson, 2011b: 22, 23)

Bergson’un bilim ve dil eleştirisinin temelini oluşturan düşünce: Bilimin oluştan uzak ve sonuç odaklı; bilimsel dilin ise kavramlaştırıcı ve statik bir tarzda olmasıdır. Hayatta her şey sürekli gelişmekte ve değişmektedir. Dil ise bütün bu değişimleri durağan ve sabit yapıdaki kelimelere sığdırmaya çalışır. Bu ise bütün bir dinamizmi belli sözcük kalıplarına hapsedip yok etmek demektir. “Akan sular üzerine kurulmuş köprüler kemerleri altından akan suları takip etmedikleri gibi ilim de oluştaki hareketleri takip etmeye bakmaz.” (Bergson, 1986: 433) Çünkü bilimin amacı kesin ve genel sonuçlara ulaşmaktır. Oysa filozof için tam ve kesin bilgi ancak ve ancak dinamik yapıda olan bilgidir. Böyle bir bilgi sayesinde hayat anlaşılabilir. Bilim ve bilimsel dil hayatı yakalamak konusunda daima bir adım geridedir.

Kavramlar, tanımlar ve adlar sabittir; bu yüzden dil, hareketi ve değişimi görmeyi engellemektedir. Dil dinamik olan nesneyi belli bir anda ele alır ve tanımlamalar yapmak suretiyle o ana kapatır. Bu noktada artık ne dinamizm ne de değişim söz konusudur. Bu konuda şöyle bir örnek verilebilir: Çocukken ayrıldığımız memleketimize yıllar sonra döndüğümüzde, evleri, sokakları, ağaçları aynı adlarla anarız fakat geçen onca yılın ardından evlerin, sokakların ve ağaçların aynı kalmadıklarını fark ederiz. Yani nesneler sürekli bir değişim hâlinde olmasına rağmen biz onları adlandırdığımız kelimeler içerisine hapsederek sabitleriz. Çünkü dilin yapısı bunu gerektirmektedir. Bergson’un dili eleştirmesinin en büyük sebebi, dilin hayatın içindeki dinamizmi yakalayamıyor olmasıdır.

Bergson duyularımızda meydana gelen değişikliği ve dilin bu değişimi göremediğini yine çocukluğundan bir örnekle açıklamaya çalışır ve şöyle devam eder: “Çocukken hoşuma giden tat ve kokulardan şimdi nefret ediyorum. Böyle olduğu hâlde onlardan aldığım duyumlara hâlâ aynı adları veriyor, sanki hep aynı kalmışlar da sadece zevklerim değişmiş gibi bahsediyorum. O hâlde bu duyumu da katılaştırıyorum; fakat değişikliği inkâr edilemeyecek bir hâle geldiği zaman tanımazlık edemiyor, ona ayrı bir isim vermek için zevk adı altında tekrar katılaştırıyorum. Gerçekte ise birbirlerinin aynı olan duyular olmadığı gibi bir zevk çokluğu da yoktur; duyum ve zevklerin şeyler gibi

görünmeleri bunları ayırmak ve adlandırmaya başlamakla birlikte oluyor.” (Bergson, 1950: 131)

Bergson için adlandırma işleviyle dil; değişimi görmeye, dinamizmi yakalamaya bir nevi engel teşkil ediyor. Çünkü O’na göre, “insan ruhunda ancak ilerlemeler vardır. Her duyum tekerrür etmekle değişir, eğer günden güne değişir görünmüyorsa onu doğuran, ona tercüman olan kelime arkasından idrak edilmesi yüzünden görünmüyordur. Dilin duyuma yaptığı bu tesir sanıldığından çok daha derindir. Dil bizi sadece duyumlarımızın değişmezliğine inandırmakla kalmaz, yaşanan duyunun karakterinde de aldatıcı olur. Nitekim lezzetli olarak şöhret bulmuş bir yemek yediğimiz zaman takdirlerle dolu olan bu lezzetli kelimesi duyumumla şuurum arasına girer. Lezzetiyle meşhur olan bu yemeğin benim de hoşuma gideceğine inanacağım gelir, hâlbuki öyle olmayabilir. Yani sert ve kaba kelimeler ferdî şuurumuzun ince ve kaypak izlenimlerini boğar, hiç değilse görmez.” (Bergson, 1950: 131, 132) Kelimeler ve kavramlar şuurun önünde birer önyargı oluşturarak gerçek duyguların ortaya çıkmasını engellemektedir.

“Saf şuurun bu ezilişi duygu olaylarında görüldüğü kadar hiçbir yer de görülmez. Şiddetli bir aşk yahut derin bir melankoli ruhumuzu sardığı zamanlar da bu duygular, iç içe girmiş, birbirlerinde erimiş, köşesizdir, birbirlerine nispetle ayrık kalmak eğiliminde olmayan çeşitli binlerce unsurdan oluşurlar ki orijinallikleri de bu sayededir. Hâlbuki bu belirsiz duygular yığınının adedî bir çokluk ayırdığımız anda hemen bozulacaklardır. Birbirinde erimiş olan bu unsurları birbirinden ayırarak aynı olan bir çevreye yaydığımız anda bu çevreye artık ister zaman ister mekân diyelim ne olacak; bulundukları çevrede her biri tarif edilemez bir renk almışken şimdi bu renkleri kaybedecek, birer ad almaya hazırlanmış olacaklar. Hâlbuki duygunun kendisi yaşayan, gelişen ve bu hâl ile durmadan değişen bir varlıktır.” (Bergson, 1950: 132, 133)

“Duygular da bir canlı gibi yaşıyor çünkü onları geliştiren süre anları birbiri içine giren bir süredir. Bu anları birbirinden ayırmak, zamanı mekânda yaymakla duyguların canlılık ve renklerini kaybettiriyor, ortada kalan kendi gölgemiz oluyor. Duygularımızı tahlil ettiğimizi sanırken gerçekte kelimelerle ifade edilebilecek cansız bir takım hâller sıralıyoruz; çünkü kelimeler bir orta malı ve bütün bir cemiyet tarafından belirli bir hâlde duyulmuş izlenimlerin bir artığı olmak dolayısıyla beylik şeylerdir.” (Bergson, 1950: 133)

Bergson’a göre, toplumsal dil tarafından dayatılan bu ortak kavram ve duygular aşıldığı takdirde kendimiz ile şuurumuz arasında örülen duvarın da ortadan kalkması mümkün olacaktır.

Aynı zamanda kavramlar aracılığıyla dile getirilen fikirlerin, farklı ve yeni bir fikir ortaya koyamayacağına da dikkat çekmek gerekir. “Kavramlarla dile gelen bir fikir, toplumun dile tıktığı ve çok kere de yalnız kendi kolaylığı için yapmış bulunduğu kavramlarda gerçeğin bölünüşünü ve dağılışını kabul eder. Çünkü bu fikrin bu kavramlardan yaptığı terkip ışıktan tamamıyla mahrumdur ve tamamıyla sözden ibarettir.” (Bergson, 1959: 61) Kavramlar hep aynı fikirler üzerinde çalışırken değişime, gelişime ve yeniliğe hiçbir imkân tanımamaktadır.

Bergson dili, hem dışsal hayatın hem de içsel hayatın ifadesi bakımından bir engel olarak görür. “Gerek dış gerekse iç dünya daimî akış ve hareket hâlinde olduğu hâlde sabit kelimelerle ifade etmek, durağan kavramlarla anlamaya çalışmak, düşüncenin önünde bir engeldir. Aynı şekilde, sürekli değişen ve biricik olan içsel hayatı da statik kavramlarla anlamaya ve sabit kelimelerle anlatmaya çalışmak, özü icabı “dile gelmeyen” içsel hayatın bozuk ve upuygun olmayan bir tercümesinden ileriye gitmeyecektir.” (Bergson, 2011b: 33, 34) Dolayısıyla bilimin sabit kavramsal dili ile sürekli değişim içinde olan hayat arasında bir zıtlık söz konusudur.

Antikçağdan beri felsefenin temel uğraşlarından biri değişmez öz arayışları olmuştur. Varlığı oluşturan töz üzerindeki bu arayışlar sabit bir noktada durmayı hedeflemiştir. Çünkü önemli ve dikkate değer olan daima değişme değil varlık olmuştur. Değişmeye açık bir ilim ise ilim tanımına uygun bulunmayarak eksik kabul edilmiştir. Fakat Bergson’a göre, “değişmenin artık özün bir noksanı olmadığı kabul edilmelidir. İlmi bilginin bu eski telâkkisi zamanı bir alçalış, değişmeyi daimî olarak verilmiş bir Suret’in noksanlığı gibi almaya varmıştı; sonuna kadar götürülen yeni telakki ise, tersine olarak, zamanda mutlakın derece derece bir artışını, varlığın tekâmülünde yeni şekillerin sürekli bir icadını görmeye varıyor.”(Bergson, 1986: 440, 441)

“Bu varış gerçekten eskilerin metafiziğinden bir ayrılma olmuştu. Eskiler kesin olarak ancak tek bir bilme tarzı görüyorlardı. İlimleri dağınık, parçalı bir metafizikten, metafizikleri de bir merkezde toplanmış sistemli bir ilimden ibaret oluyordu. Bunlar çok

çok, aynı bir cinsin iki türünü teşkil ediyordu. Bizim yerleştirdiğimiz hipotezde ise, tersine olarak, ilim ve metafizik birbirlerinin tamamlayıcıları olmakla beraber, iki zıt bilme tarzı olacak, ilim yalnız anlara yani gelişmeyen şeylere bakacak, metafizik de süreye yani gelişen şeylere yüklenecektir.” (Bergson, 1986: 441) Filozof bu yüzden yeni baştan metafiziğin imkânına vurgu yapar.

“Bergson bilimlerin “analiz” yöntemini kullandığını oysa konusu “mutlak” olan metafiziğin “sezgi” yöntemini esas aldığını kaydeder. Bilimlerin analiz yöntemi, O’na göre bitmek bilmez bir tercüme etme çalışması ve semboller geliştirme faaliyetidir. Bütün bilimler, O’nun nazarında “izafî” bilgiler ortaya koyar. Buna mukabil metafizik, realiteyi “mutlak” olarak bilmeye, onu analiz etmek yerine sezmeye yönelir. Bergson realiteyi; dile getirme, tercüme etme yahut sembollerle temsil etme dışında kavramanın tek yolunun metafizik olduğuna kanidir. Bu bakımdan da metafizik, sembollerden yakasını kurtarma iddiasında olan bilimdir.” (Bergson, 2011b: 23) Böylece bilimin ve bilimsel dilin sınırlayıcı ve eksik yapısından kurtulmanın yolunu metafizikte görülmektedir.

Bergson bilimi ve bilimin kavramsal dilini eleştirirken hiçbir zaman bilimi önemsiz veya değersiz kılma gayretinde olmamış; metafiziğin imkânına vurgu yaparken de asla bilimi bir kenara atmamıştır. Çünkü O’na göre bilim ve metafizik, aynı gerçeğe doğru yürüyen iki farklı alandır. Birini değerli kılıp öbürünü bir kenara atan bir tavır sergilemek bilime de metafiziğe de haksızlık etmek demektir. Böylece Bergson metafizik ile bilim arasında bambaşka bir bağlantı kurduğunu dile getirir. “Biz bunların her ikisinin de aynı derecede açık ve kesin olduklarına veya olabilir duruma geleceklerine inanmaktayız. Biri de, öteki de, aynı gerçek ile ilgilenip uğraşmaktadır. Fakat her biri bu gerçeğin yalnız yarısını elinde bulundurmaktadır, öyle ki bunlar, düşüncenin faaliyetinde ters yönde iki yöneltiyi göstermeselerdi isteğe göre, iki ilim altbölümü veya iki metafizik bölümü olarak sanılabilirdi.” (Bergson, 1959: 55) Anlaşılabildiği üzere, bilim ve metafizik her ne kadar birbirinden farklı alanlar da olsa birbirlerini tamamlamaktadır.

Aynı şekilde filozof, “dilini kavramlaştırıcı yapısını eleştirirken bir yandan kavramlaştırmanın insan bilgilerinin oluşumu ve gelişimi açısından arz ettiği önemi inkâr etmez. O’na göre, kullanılan dilin bir stabilitesi olması, bilimin temel icaplarından biridir. Metafiziğin, kavramları aşmak zorunda olduğunu savunduğu sırada, aslında bilimlerden

ayrı tutulamayacak metafiziğin de kavramlarla çalıştığını kaydeder. Fakat metafiziğin, yerleşik, katılaşmış kavramlardan farklı kavramlar yaratmaya çalışması gerektiği de bir o kadar açıktır. Bu bakımdan, Bergson'un dile ve kavramsal düşünceye yönelik eleştirisinin temelinde, metafiziğin konusuna uygun yeni bir söylem arayışının bulunduğu görülür." (Bergson, 2011b: 34, 35) Anlaşılabileceği üzere burada söz konusu edilen ve hedeflenen metafizik, geleneksel metafizik anlayışlarından oldukça farklı ve yenilikçidir.

"İlim ve metafizik sırf aynı seviyede oldukları içindir ki kendilerinin ortaklaşa noktaları vardır ve bu noktalar üzerinde birbirini karşılıklı olarak gerçekleyebilirler. Metafizik ile ilim arasında bir itibar farkı kurmak, kendilerine aynı konuyu ayırıp vermek ve bu konuya birinin aşağıdan, ötekinin de yukarıdan bakacağını şart koşturmak; karşılıklı yardım ve karşılıklı denetlemeyi ortadan kaldırmak demektir. Metafizik bu takdirde zarurî olarak ilmin yoğunlaştırılmış bir özetidir. Bunlara tersine olarak, ayrı ayrı konular, ilme maddeyi ve metafiziğe ruhu bırakınız: Ruh ve madde bitişik ve yakın oldukları için, kavuşmanın çimlenme durumuna gelmesini bekleyerek, metafizik ve ilim ortaklaşa yüzleri boyunca birbirinin etkisine uğrayacaklardır. Her iki yönde elde edilen sonuçlar kavuşup birleşecektir, çünkü madde varıp ruha kavuşur." (Bergson, 1959: 55, 56)

"Maddenin ruha kavuşması, tüm ve yetkin değilse bunun sebebi ilmimizde veya metafiziğimizde veyahut da her ikisinde bir şeyin yeni baştan ele alınıp düzeltilmesi gerektiğinden olacaktır. Metafizik böylece, kendi çevre bölümüyle ilim üzerinde mutlu bir etkide bulunacaktır. Tersine olarak da ilim metafiziğe, metafizik de çevreden merkeze doğru yayılacak olan birtakım alışkanlıklar iletecektir. Sırf bu uçlar, müspet ilmin uçlarına tıpatıp denk gelecekleri içindir ki metafiziğimiz de, bütün mümkün âlemlerin değil, fakat içinde yaşamakta bulunduğumuz âlemin metafiziği olacaktır. Bu metafizik, gerçekleri kendi hâkimiyeti altına alacaktır." (Bergson, 1959: 56) Bilimin ve dilin tüm gözden kaçırdıkları yine bu metafizik sayesinde görünür kılınacaktır. Sonuç olarak, bilimin ve bilimsel dilin kavramsal yapısını aşmanın yolu, uzun zamandır bir kenara bırakılmış olan metafiziği yeniden canlandırmaktan geçmektedir. Bu noktada Bergson'un metafizik anlayışına değinmek ve konuyu derinleştirmek yerinde olacaktır.

1.5. Henri Bergson'un Metafizik Anlayışı

1887-1888 yıllarında Clermont-Ferrand Lisesi'nde dersler veren Bergson, bu derslerde felsefenin ve bilimin ne olduğunu tanımlamış, bilimlerin tasnifini yapmış ve bilim felsefesini ana hatlarıyla açıklamıştır. 1893 yılında Henry IV Lisesi'nde verdiği derslerde ise metafiziği ve metafiziğin temel kavramları olan uzay, zaman ve madde konularını işlemiştir. Bu dersler takip edilecek olursa öncelikle Bergson'un metafizik tanımına değinmek gerekmektedir.

Bergson için en ideal bilim tasnifinin madde ve zihin bilimleri olarak iki büyük kategoriden oluştuğunu bir önceki bölümde belirtmiştik. Bunun yanı sıra bütün bilimlerin üstünde yer alan bir bilim vardır ki bu bilim metafiziktir. Bergson için “bu en üst bilim metafiziktir ya da doğanın ötesinde olan, en üst felsefi bilimdir, tüm bilimlerin baş tacıdır. Metafizik iki temel soruyu cevaplamayı görev edinir: 1) Madde nedir? 2) Zihin nedir? Zira fizikçinin, doğa bilimcinin, tarihçinin, filoloğun bu iki nesnenin doğasının tam olarak ne olduğunu bilmekle meşgul oldukları zannedilmemelidir.” (Bergson, 2015: 25, 26) Bu demektir ki, pek çok alan madde ve zihin üzerine çalışmalar yapmaktadır fakat madde ve zihnin doğasının ne olduğu hiçbir zaman tam olarak bilinmemektedir.

“Örneğin fizikçi, maddenin özelliklerini inceler fakat bizatihi maddenin kendisinin neye dayandığı sorusunu sormaz. Buna örnek olarak, ısı gibi ısının da moleküllerin ya da atomların bir hareketi olduğunu söyler. Peki ya hareket nedir? Atom nedir? Bu fenomenler kendi başlarına mülahaza edildiklerinde, gözümüzün önündeki mevcut tezahürlerinden soyutlandıklarında, neye dayanırlar? İşte bu sorular fiziğin alanına girmez.” (Bergson, 2015: 26) Bir başka örnek olarak; “doğa bilimcisinin mikroskopta canlı dokuları tetkik ettiği, yaşayan maddeyi tasvir ettiği, bu maddenin örgütlenmesinin yasalarını aradığı görülür. Peki ya yaşam nedir? Saf ve basit hareketten hangi noktalarda farklılık gösterir? Yansımalarından soyutlanmış olarak, bizatihi kendi başına mülahaza edilince nedir? İşte bir metafizik sorusu! Doğa bilimci, yaşamı mikroskobunun camında hiçbir zaman keşfetmemiştir ve hiçbir zaman da keşfedemeyecektir, orada sadece ve sadece yaşamın yansımalarını görecektir.” (Bergson, 2015: 26) Bu doğa bilimlerinin, tarihçinin ya da bir filoloğun en büyük eksikliğidir. Görünür olanın ötesine geçmek bu alanlar için hiçbir zaman söz konusu olamamıştır. Bu da varlık üzerinde yapay bir bilgi edinilmesine sebep

olmuştur. Bu sorunu aşmanın yolu metafizikten geçmektedir. Çünkü varlığın ötesinde ve onun özüne ilişkin tüm sorulara cevap arayan yegâne bilim metafiziktir.

Doğa bilimlerinden verdiği örnekleri bir adım daha atarak genişleten Bergson şöyle devam eder: “Daha da ileriye gidelim, saf ve basit yaşamın alanından düşüncenin alanına geçelim. Burada yine zihnin yansımalarını ya da üretimlerini inceleyen bilim felsefesinin ve özel bilimlerin bulunduğunu görürüz. Örneğin felsefe dil yetisini, tarihi, kurumları inceler. Peki ya düşünce nedir? Zihin neye dayanır ve özü nedir? Yani zihni özel olarak kuran nedir? Düşünce yaşamın ilkesinden, maddeden ayrılır mı? İşte tüm bu sorular metafiziğin alanına girer.” (Bergson, 2015: 26) Bergson’un yaşadığı dönemde genellikle pozitivizm gibi bilimin ışığında ve aklın doğrultusunda olan anlayışlar benimsenmiştir. Kesin ve doğru bilgiye ulaşmada akli esas alan bu anlayışlar metafiziğin bir kenara bırakılmasına sebep olmuştur. İşte tüm bu sorulara yanıt aramasıyla filozof metafiziği yeniden diriltmiştir.

Hiçbir bilim anlayışı nesneyi ya da fenomeni aşma iddiasında değildir. Çünkü bilimler olanı olduğu gibi incelemeyi ve anlamayı esas alır. Amaç yapılan gözlemler sonucunda nesnenin herhangi bir durumda nasıl olacağını önceden kestirebilmektir. Bu önceden kestirme sayesinde genel kanılara ulaşılır ve her şey formüllere indirgenir. Oysa bu bilimsel anlayış yaşamın dinamik ve değişken yapısına aykırı düşmektedir. Çünkü yaşam hiçbir formülle önceden kestirilemeyeceğinden her daim sürprizlere gebe dir. Bergson’un tüm çabası da yaşamın bu sürprizlere gebe yapısını, sürekli gelişip değişen, yenilenen hâlini gözler önüne sermektir.

O’na göre, doğa bilimcisinin ve diğer alanlardaki çalışmacıların sadece yüzeysel bilgiye odaklanıyor olması, yaşamdaki bu değişimi ve dinamizmi görmeye engel olmaktadır. Bunun yanı sıra duyularında aldatıcı olduğunu belirten filozof, bir nesnenin üzerimizde yarattığı duyguları veya hisleri nesnenin kendisi zannettiğimizi dile getirir. Burada nesnenin tezahürü ile nesnenin asıl özü birbirine karıştırılarak yanılgıya düşülmektedir. O, bu durumu bir ahşap parçası üzerinden verdiği örnekle şöyle açıklamıştır: “Ahşap parçasını ilk olarak renkli olduğu için görüyoruz. Fakat fizik bize zaten rengin ya da bu zuhur eden şeyin, eter adı verilen bir akışkana işlenen bir titreşimden başka bir şey olmadığını söylüyor. Demek ki rengin renk olarak zuhur etmesinin tek nedeni bizim gözümüzün belli bir şekilde intiba edinmiş olmasıdır. Nesne bizzat kendi başına yani

bizim gözümüzün dışında mülahaza edildiğinde renksizdir.” (Bergson, 2015: 26, 27) Yani bu durumda nesneye rengini gözümüz katmakta fakat nesnenin aslında ne olduğu gözden kaçırılmaktadır.

Yine aynı örneğe ek olarak; “bu ahşap parçasına dokunabileceğimizi söylüyoruz. Buradan bu nesnenin bize belli bir direnç gösterdiği anlaşılmaz mı? Fakat direncin bizim için bir duyumdan başka bir şey olmadığını göreceğiz. Cismin dirençli olmasının nedeninin sinir sistemimizin ve özel olarak dokunsal sinirlerin belli bir şekilde intiba edinmesi olduğunu söylüyoruz. Bizden farklı bir şekilde kurulmuş ve farklı bir şekilde işleyen bir sinir sistemine sahip olan bir varlık için bu nesne artık dirençli değildir. Bununla birlikte bu nesnenin tüm ardışık özellikleri modern bilimin ışığında sıralanarak işbu özelliklerin nesneden ziyade bizde olduğu ve bunların tezahürlere indirgendiği ispatlanabilir.” (Bergson, 2015: 27) Bu örnekten, varlığa önceden edindiğimiz bizde hazır bulunan bilgilerle yöneldiğimiz ve varlığın gerçekte ne olduğuna, bu önyargılarımız yüzünden ulaşamadığımız sonucu çıkmaktadır. Bergson’un ahşap parçasından hareketle verdiği örneğe benzer bir örnek olarak, cisimlerin farklı koşullarda farklı görünmeleri verilebilir. Mesela sağlam bir kalem su dolu bardağa koyulduğunda kırılmış gibi görünür. Oysa bu sadece bir göz yanılsaması olduğundan kalemin özüne yönelik doğru bir bilgi olmaktan uzaktır.

Bu durumda sorulması gereken kritik soruları Bergson şöyle sıralar: “Eğer bunlar tezahürler ise bu aldanmalara hayat veren nesne nedir? Bu çeşitli niteliklerin ardında ne vardır? Hatta bir şey var mıdır bile? Bu ahşap parçası renginden, sertliğinden, sıcaklığından ve sadece organlarımız üzerindeki intibalar yani saf tezahürler olan bir yığın özellikten soyutlandığında ne olur? Böyle bir sorunun ortaya çıkması ve özel bir bilimin, söz gelimi saf muhakeme biliminin bu soruları soruyor oluşu gayet anlaşılır bir durumdur.” (Bergson, 2015: 27) Bilimlerin göz ardı ettiği ve duyumlarımızın bizi yanılttığı bu hâlde, nesnelerin ya da fenomenlerin ardında kalan asıl gerçekliği araştırmak tam olarak metafiziğin görevidir. Demek ki metafizik olmayacak hayaller peşinde koşan bir alan değil, kendine özgü belirgin konusu olan bir bilimdir. Bu metafizik sayesinde fenomenlerin ardında gizli kalmış şeyleri sorgulamak ve dahası anlamak mümkün olur.

Öyleyse “metafiziğin konusu, şeylerin nihai özünün bilgisidir. Aristoteles işte bu bağlamda ilk nedenler ve ilk ilkelerin bilimini tanımlayabilmiştir. Madde ve zihnin ne olduğu sorularını yanıtlayabilecek kişinin zaten artık öğreneceği bir şey kalmamış demektir. Bu kişi, tüm insan bilgisinin anahtarını taşımış olur. Bu kişi, bu iki tanımdan yola çıkarak şeylerin bütününe dair tüm yasaları ve tüm genel önermeleri tıpkı bir geometricinin incelediği figürün özelliklerine dair tüm teoremleri ortaya koyduğu tanımdan elde edebileceği gibi elde etmiş olur. İşte bu bağlamdadır ki eğer metafizik eksiksiz bir şekilde kurulursa, evrensel bir bilim adını alabilir.” (Bergson, 2015: 27, 28) Anlaşıldığı üzere Bergson, bilimlerin ve sadece ilk nedenlere odaklanan Antikçağ felsefesinin yerine yeni bir metafizik inşa etmektedir.

Filozof, metafiziği bilimlerden oldukça farklı bir konumda ele almaktadır. Zira bilimler iki temel konu olan madde ve zihin üzerinde yoğunlaşır. Bunlara ilişkin kritik sorular sorarak madde ve zihnin ne olduğunu açıklamaya çalışır. Bu yolda genel formüllere ulaşan bilim insanı her şeyi bildiğini öne sürer. Oysa tek bir kişinin her şeyi formüle indirgeyerek bildiğini iddia etmesi büyük bir yanılgıdır. Çünkü geride daima gözden kaçan ve bilinemeyen birtakım özellikler vardır. İşte yalnızca metafizik madde ve zihnin özüne ilişkin sorular sorar. Bu sayede de madde ve zihne yönelik esas bilgiyi edinmeyi sağlar.

Bergson, “Metafiziğe Giriş” adlı yapıtında iki farklı bilme tarzı olduğunu belirterek bunları şu şekilde tanımlar: “İlki, bilinen şeyin etrafında dolaşılan, ikincisiyse onun içine girilen bilme tarzıdır. İlki, insanların konumlandığı bakış açısına ve kendisini ifade ettiği sembollere tâbidir. İkincisiyse hiçbir bakış açısına tutunmaz ve hiçbir sembole dayanmaz. İlk bilgi için, izafi olanda durup kaldığı; ikincisi içinse, mümkün olduğu durumda, mutlak olana eriştiği söylenecektir.” (Bergson, 2011b: 40) Böylece Bergson, mutlak olana erişmeyi; sembol, simge ve tercümeden uzak bir bakış açısı ile mümkün kılmaktadır. Çünkü tanımlamalar yapmak; varlığı dışardan anlamaya çalışmak ve onun özünden uzak düşmek demektir bu ise mutlak olanı görmenin önündeki en büyük engeldir.

Bu noktada Bergson’un roman kahramanı üzerinden verdiği örneğe değinmek yerinde olacaktır: “Romanın yazarı, kahramanın karakter özelliklerini dilediğince çoğaltabilecek, onu istediği kadar konuşturabilecek ve istediği şeyleri yaptırabilecektir. Bütün bunlar, bir anlığına o kişilik ile örtüşseydim yaşayacağım yalın ve bölünemeyen duygunun yerini tutmayacaktır. O sırada, eylemler, jestler ve sözler, bana bir kaynaktan

doğallıkla akar gibi görünecekti. Bunlar o zaman artık o kişilik hakkında kendi kendime kuracağım ideaya eklenen ilinekler olmayacaktı ki ilinekler bu ideayı tamamlamayı asla başarmaksızın durmadan zenginleşir. O kişilik, bütünleşikliği içinde bana bir anda verilmiş olacaktı ve tezahür eden bin türlü ıvır zıvır o kişi hakkındaki ideaya katılıp onu zenginleştirmek şöyle dursun, o sırada tam da aksine bana, o ideadan kopmuş ve buna rağmen özünde onu eksiltmemiş veya yoksullaştırmamış görünecekti. O kişi hakkında anlatılan her şey bana, ona çok sayıda açıdan bakışı sunar. Bana o kişiliği tasvir eden ve ancak önceden tanıdığım kimselerle ya da şeylerle mukayese etmemle bana onu tanıtabilen bütün özellikler, kendileri vasıtasıyla şu ya da bu oranda simgesel olarak o kişiyi ifade eden işaretlerdir.” (Bergson, 2011b: 41)

“O hâlde simgeler ve bakış açıları beni o kişinin dışında bir yere koyar; bana o kişiyi ancak, başka şeylerle arasında ortak olan ve münhasıran onda olan, onun özünü meydana getiren şeyler ise tanıma icabı içseldir ve ne dışarıdan fark edilebilir ne de -bütün diğer şeylerle aynı ölçüye vurulamaz olduğundan- simgelerle ifade edilebilir. Tasvir, tarih ve analiz burada beni izafide bırakır. Bir tek, kişiyle tamamen örtüşmem bana mutlak olanı verecektir.” (Bergson, 2011b: 41, 42) Bu ise ancak Bergson’un iki farklı bilme tarzı olarak ayırdığı, bilinen şeyin etrafında dolaşmadan direkt olarak onun içine girebilen bilme tarzıyla mümkün olmaktadır.

Her türlü tanım ve tercüme söz konusu varlığın gizlenmesi anlamına gelmekle birlikte mutlak olanı bize yüzeysel ve hatta yanlış bir bilgi olarak sunmaktadır. Her şiirin tercümede kaybolması buna örnek verilebilir. Şair o dile özgü yerel ve yöresel vurgular yaptığı zaman bu anlamı başka bir insanın tam olarak anlaması ve o duygunun içsel anlamını kavraması mümkün olmayacaktır. Bunun gibi kavramlar, semboller ve simgeler arkasına gizlenen düşünceler tam olarak anlaşılmayacaktır. Bergson bu sorunları gidermek adına, felsefesinde geniş bir yer tutan “sezgisel bilgi”yi bir çözüm olarak öne sürmekte ve sezgisel bilginin önemine dikkat çekmektedir.

Buradan sonuç olarak, “mutlakın, sadece sezgide verilmiş olacağı çıkar ki buna mukabil geriye kalan her şey analiz ile ilişkilidir. Burada sezgi diye andığımız şey, onda biricik ve bu itibarla da dile getirilemez olanla tam bir örtüşme yakalamak üzere bir nesnenin/konunun içine kendimizi taşıdığımız sempattir. Analiz bunun tam aksine,

nesneyi/konuyu zaten bilinen, yani onda başka nesnelerle/konularla ortak olan unsurlara indirgeyen işlemdir. O hâlde analiz etmek, bir şeyi o olmayan şeye göre ifade etmekten ibarettir. Bu itibarla her analiz bir tercüme, simgelerde açıp serme ve araştırdığımız yeni objeyle/konuyla, hâlihazırda bildiğimize inandığımız diğer objeler arasında olabildiğince çok teması işaretlediğimiz/not ettiğimiz ardışık bakış açılarından elde edilmiş bir temsildir. Çevresinde dolanıp durmaya mahkûm olduğu objeyi/konuyu kuşatmak için duyduğu asla tatmine ulaşmayacak arzusunda analiz, her zaman natamam kalan temsili tamamlamak üzere bakış açılarını sonsuzca çoğaltır, hep kusurlu kalan tercümesini mükemmelleştirmek için de sembolleri sürekli çeşitlendirir. Böylece analiz sonsuza kadar sürer. Ama sezgi, şayet mümkünse, yalın bir fiildir/edimdir.” (Bergson, 2011b: 43, 44) Sezgi her türlü tercümeden, tanımdan, kavramdan uzak olduğu ve doğrudan doğruya nesnenin bilgisine ulaşmayı sağladığı için yalın bir fiil olarak ele alınmaktadır.

Analiz etmek bir şeyi, başka bir şeye ait olan kavramlarla açıklamak demektir. Dolayısıyla analiz edilen şey hep başka bir şeye benzetilerek açıklanır bu da onun özünü ve gerçekte ne olduğunu hiçbir zaman bilememeye sebep olur. Analiz ile ilerleyen pozitif bilimlerde de varlığı dışardan seyretmekle yetinir. Çünkü “pozitif bilim her şeyden önce simgeler üzerinde çalışır. Doğa bilimlerinin en somut olanları, hayat bilimleri bile canlı varlıkların görünür formuyla, organlarıyla, anatomik unsurlarıyla yetinir. Formları birbiriyle mukayese eder, en karmaşık formları en basitlerine geri götürür ve en nihayet hayatın işleyişini, bir bakıma onda görsel simgeler olan şeylerde araştırır. Şayet bir realiteye, onu izafî olarak bilmek yerine mutlak olarak malik olmanın, onunla ilgili bakış açılarına yerleşmek yerine bizzat kendisine yerleşmenin, onu analiz etmek yerine sezgisini elde etmenin ve nihayet onu her tür sembolik ifadenin, tercümenin ya da temsilin dışında sezmenin bir yolu mevcutsa, metafizik bu yolun ta kendisidir. O hâlde metafizik, simgeleri aşma iddiasında olan bilimdir.” (Bergson, 2011b: 44) Bu yüzden Bergson, varlığın gerçek bilgisini, bilimsel bakıştan ziyade sezgisel bakışla kavramak gerektiğine vurgu yapar. Bu sezgisel bakış ise yalnızca metafizik ile mümkün olmaktadır.

Bu noktada Bergson’un sezgisel bilgiyi bilimsel bilginin üzerinde tuttuğu açık bir şekilde görülmektedir. Çünkü “yalnız analiz yoluyla değil, hepimizin sezgiyle içeriden yakaladığımız en azından bir realite vardır. Bu, zamanın etrafındaki akışı içindeki kendi kişimizdir. Süregiden, bizim “ben”imizdir. Başka hiçbir şeyle entelektüel veya daha ziyade spiritüel bir sempatiye geçemeyiz. Buna karşın, kendimizle kesinlikle sempati kurarız.”

(Bergson, 2011b: 44) Sezgi sayesinde insan, varoluşunun özü olan “ben”e ulaşabilir ve bu sayede kendi benliğini sorgulamaya ve anlamlandırmaya çalışabilir. Bu yüzden sezgi, insanın kendi varoluşunu anlamasında ilk ve en temel adımdır.

“Aktif olmadığı farz edilen kendi kişiliğim üzerinde bir gezintiye çıkarsam, bilincimin iç bakışıyla öncelikle, ona maddi dünyadan gelen bütün algıların yüzeyde sertleşmiş bir kabuk gibi kuruduğunu fark ederim. Bu algılar nettir, seçiktir/ ayrı ayırdır, yan yana bitleştirilmiştir veya bitleştirilmeye uygundur; bu algılar objelerde öbeklenmeye can atar. Ardından da bu algılara az çok bitişmiş ve onları yorumlamaya yarayan hatıraları fark ederim; bu hatıralar, benim kişiliğimden kopmuş, onlara benzeyen algılar tarafından bir kenara çekilmiş gibi oluverir. Mutlak bir hâlde, bizzat ben olmadan, benim üzerime konmuştur. Ve nihayet, eğilimlerin, harekete geçiren alışkanlıkların, bu algılara ve hatıralara sınıksız bağlı bir yığın zımnî/örtük eylemin kendisini ifşa ettiğini hissediyorum. Formlarda zapt edilmiş bu unsurlar bana, birbirlerinden ayrı oldukları kadar fazlasıyla “ben”den ayrı görünmektedir.” (Bergson, 2011b: 44, 45) Bu yüzden kendi benliğimizi keşfetmemizin yolu bambaşka bir bakış açısı geliştirmek, sezgiyi ön plana çıkarmaktır.

Bergson kendi kişiliği üzerinde başlattığı gezintide ilk olarak, maddi dünyadan gelen algıların benliği üzerinde oluşturduğu kabuğa rastlamıştır. Oysa esas olan bu kabuğun altındaki sürekli akışı görebilmektir. Çünkü Bergson’da “iç hayat; niteliklerin çeşitliliği/varyetesi, ilerlemenin sürekliliği, istikametın birliğidir. İç hayat imgeler vasıtasıyla temsil edilemeyecektir.” (Bergson, 2011b: 47) Bu yüzden hayat gibi kendi iç dünyamızda da bir dinamizm söz konusudur ve bu dinamizm ifadesini kavramlarda bulmayacaktır.

Kavramlarla hareket eden bir anlayış mutlak olana erişemeyecektir. Çünkü “mesela, “birlik”ten ya da “çokluk”tan yola çıkmamıza bağlı olarak, sürenin birliğini veya çokluğunu farklı şekillerde kavrayacağız. Her şey, kavramlardan hangisine ağırlık verdiğimizle bağlı olacaktır ve bu ağırlık da, objeden çıkarılmış öz olarak kavram ağırlıksız ve bir cismin gölgesinden ibaret olduğundan, her zaman keyfî kalacaktır. Böylece incelenen realiteye ne kadar dışarıdan bakış açısı ya da onu kapsayacak ne kadar daha geniş çember varsa bir o kadar da farklı sistem türeyecektir. Öyleyse yalın kavramların tek sakıncası, objenin/konunun somut birliğini çok sayıda sembolik ifadeye bölmesi değildir;

bir de, felsefeyi farklı ekollere ayırır ki bunların her biri kendi yerini alır, kendi fişlerini/markalarını seçer ve asla bitiremeyeceği kendi parsasını toplar.” (Bergson, 2011b: 50) Yani her kavram nitelendirdiği objeyi/konuyu farklı farklı ele alacağından objenin/konunun bölünmesine sebep olarak onun doğru anlaşılmasına engel olmaktadır. Bu yüzden kavramlara karşı temkinli olmak gerekmektedir.

Bergson yine de kavramlara tamamen karşı değildir. “Metafizik sezgiye varmak için kavramları aşmak zorundadır. Muhakkak ki kavramlar metafiziğin vazgeçemeyeceği şeylerdir, zira diğer bilimlerin hepsi en alışılmış biçimde kavramlar üzerinde çalışır ve metafizik öbür bilimlere aşacak değildir. Fakat metafizik, kavramları aştığı ya da en azından, mutlak biçimde kullandığımız kavramlardan hayli farklı olanları – sezginin uçuveren formlarının kalıbına girmeye hazır, esnek, hareketli ve akışkan temsiller demek istiyorum – yaratmak üzere kaskatı kesilmiş ve hazır kavramlardan yakasını kurtardığı zaman tam manasıyla kendisi olur.” (Bergson, 2011b: 51) Öyleyse filozof için kaskatı kavramlar kabul edilemezken metafiziğin kavramları daha esnek daha dinamik olması sebebiyle kabul edilebilirdir.

Sonuç olarak Bergson, pozitif bilimlerin ve geleneksel felsefenin ihmal ettiği metafiziği yeniden imkânlı hâle getirmiştir. Kavramlar, semboller ve tanımlar ile sınırlanan insan yaşamına yeni bir pencere açarak varlığın özüne ulaşmanın yolunu metafizikte görmüştür. Varlığın önündeki, kavramlarla simge ve sembollerle örülmüş duvarı ancak metafizik yıkabilir çünkü metafizik sezgiyle hareket etmektedir. Bu da varlığın dışında kalıp onu kavramlara hapsetmek yerine varlığın içine girip onu anlamayı gerektirir. Böyle bir anlayış sayesinde her varlığın özüne dokunabilmek mümkün olacaktır. Bir yaşam filozofu olan Bergson için de esas önemli olan bu varoluşsal dokunuşlardır.



2. BÖLÜM

2.1. Dinamizm Kavramının Tahlili ve Geçmişi

Bergson felsefesinde öne çıkan en önemli kavramlardan biri dinamizmdir. Çalışmamızın amacı Bergson'un düşüncelerinde oluşu, ilerlemeyi, yeniliği açığa çıkarmak olduğundan dinamizm kavramının tahlili son derece önemlidir. Bu sebeple tüm bu felsefi sistemi dinamizm kavramı çerçevesinde ele almadan önce; dinamizm kelimesinin kökenini, anlamını, tarihte ele alınış ve algılanış biçimlerini gözden geçirmek gerekmektedir.

Dinamizm; “maddeyi boş bir şey olarak gören, maddeye ilişkin açıklamasında kütle ya da hareket kavramını kullanan mekanizme karşıt bir biçimde, açıklayıcı kavram olarak güç kavramını kullanan, maddeye harekete indirgenemeyen birtakım güçler bulunduğunu, maddenin temel özelliğinin güç olduğunu savunan felsefi akımdır. Doğanın tüm fenomenlerinin, madde de dâhil olmak üzere, güç ya da enerjinin tezahürleri olduğunu savunan gerçeklik görüşüdür.” (Cevizci, 2000: 90, 91) Öyleyse dinamizm, mekanizm karşıtı bir görüş olarak, hareketsizliği reddeder ve nesneleri meydana getiren cevherin bir kuvvet olduğunu ileri sürer.

Dinamizm, “varlıkların hareketlerini ve etkinliklerini içlerinde taşıdıkları güçle açıklayan öğretilerin ortak adıdır.” (Akpınar, 2000: 40) “Hareketsizliğin karşıtı olan dinamizm; gürecilik ve devimselcilik kavramlarıyla da aynı anlamı taşımaktadır. Dinamik kelimesinin eş anlamlısı olan ‘gürel’, dural olmayıp oluş ve dönüşüm hâlinde olan anlamına gelmektedir. Ad olarak ‘gürel’ terimiyle dile getirilir ve mekaniğin devimi meydana getiren kuvvetlerden söz eden bölümünü adlandırır; ‘erkeli’ anlamında da kullanılır. Güre terimi ise erke ile anlamdaştır.” (Hançerlioğlu, 1985: 268) Anlaşılabacağı üzere; İngilizcede ‘dynamic’ yani dinamik kelimesinin Türkçedeki karşılıklarından biri güreldir.

Gürel kavramının yanı sıra dinamik anlamını veren bir diğer kavram ise ‘devimsel’dir. Almanca ‘dynamisch’, Yunanca ‘dynamis’ kelimelerinden gelen “devimsel,

bir gücün etkisiyle hep devinim durumunda bulunan ve bulundurulan, bir değişmesi olan anlamına gelir. Devinimi yalnızca fizik yasalarına bağlı olmayan, aynı zamanda etkin bir gücü, bir ereği içeren anlamındadır.” (Akarsu, 1998: 53) Türk Dil Kurumu’nun güncel Türkçe sözlüğünde; beliren ve gelişen şeylerin kendiliklerinden etkin olduklarını, gelişmelerini sağlayan gücün dışarıdan gelmeyip kendileriyle özdeş bulunduğunu ileri süren öğretisi olarak tanımlanan devimselcilik, gürecilik ve dinamizm ile eş anlamlıdır.

Her gerçekliğin devimsel bir biçimde ortaya çıktığını ve devimsel bir güce dayandığını öne süren devimselcilik iki bakımdan ele alınmaktadır. “Fiziksel devimselcilik, özdeğin güç ya da erkenin bir görünüş biçimi olduğunu öne süren; dirimbilimsel devimselcilik ise, yaşamı özdeğe egemen olan ve ona biçim veren güç olarak anlayan görüştür.” (Akarsu, 1998: 53) Gürel ve devimsel kelimelerinin Batı dillerinin yanı sıra Doğu dillerindeki karşılığı da güç ve güçlülük olarak dile getirilir. Dinamizmin birer ifadesi olan tüm bu kavramların, etkinliği, hareketi ve ilerlemeyi kapsadığı görülmektedir.

Dinamizm kavramının geçmişte ele alınış biçimlerine bakılacak olursa, ilk olarak Antikçağ düşüncesinin incelenmesi gerekmektedir. Zira dinamizmi yakından ilgilendiren hareket ve oluş, Antikçağ filozoflarını oldukça meşgul eden konular arasında yer almaktadır. İlk felsefi düşünceler, evrenin ve varlığın özünü oluşturan ana maddenin (arkhe) araştırılması üzerine odaklanmıştır. Bu konuda filozoflar farklı düşünceler geliştirmiştir. Evrenin ana maddesinin ne olduğu sorusuna; Thales ‘su’, Anaksimandros ‘apeiron’, Anaksimenos ‘hava’, Herakleitos ‘ateş’, Pythagoras ‘sayı’, Parmenides ‘bir’ ve Demokritos ‘atom’ cevabını vermiştir. Dolayısıyla İlkçağ filozoflarının genellikle amacı; evreni ve varlığı sabit bir yapıda ele alarak sağlam bir değişmezliğe ulaşmak olmuştur. Hareket, oluş, devim hayatın her alanında kendini gösterirken İlkçağ filozoflarının birçoğu bu gerçeği görmezden gelmiştir.

Bergson’u dinamizm konusunda en çok etkileyen filozof kuşkusuz Herakleitos olmuştur. “Herakleitos “Her şey akar” (Panta rhei) diyerek, var olan her şeyin, tıpkı ateş gibi, sonsuz bir akış içinde olduğunu söylemiştir. Duyularımıza çarpan her şey o an için vardır; ancak sonraki anda yok olmakta ve hemen başka bir varlığa dönüşmektedir. Nesneler arasında en akıcı, en esnek olanı ateştir. Ateş yok olurken hava, hava yok olurken su meydana gelir. Güneş, ölümsüz ve sürekli olarak değişen bir ateş kaynağıdır. Evrendeki

düzensizlik, arka alanda yatan harmoniyi (düzen ve uyumu) gizler. Aslında her değişiklik, evrende içkin olarak var olan bir kurala göre gerçekleşir. Her nitelik, bir yerde, karşıtını da içerir. Bu nedenle bugün var olanlar yarın yok olacaktır. Bu karşıtlar, doğanın genel tablosunda bütünleşir ve birleşirler: Gece ve gündüz, yaz ve kış, savaş ve barış, tatlı ve acı, tokluk ve açlık aynı bütünü karşıt görünümleridir. Gerçek olan, araştırılması ve bilinmesi gereken, şu görünen karmaşa değil, görünmeyen harmonidir.” (Tekeli ve diğerleri, 2011: 29) Herakleitos’un tüm bu düşüncelerinden hareketle, felsefe tarihinde dinamizmin ilk örneğinin kendisinde görüldüğü söylenebilir.

“Herakleitos’taki sürekli akış fikri hiçbir zorlukla karşılaşmayan, direniş görmeyen, düzlenmiş taşlardan bir yatakta akan bir derenin akışına benzeyen, kolay bir akış değildir. Oluş, zıt kuvvetlerin, aksi akımların bir kavgasıdır; bunlardan biri yukarıdan gelerek gök ateşini katı maddeye çevirmek istediği hâlde, diğeri, göğe yükselerek, yeryüzü maddesini ateş hâline getirmek ister. Toprak üzerinde her çeşit bitkisel ve hayvansal hayatı doğuran, bu iki akımın sürekli olarak birbiriyle karşılaşmasıdır.” (Weber, 1998: 22) Herakleitos bu yüzden her şeyin zıtlıklardan doğduğunu ve asıl uyumun burada gizli olduğunu savunur.

Herakleitos’a göre, “evren muntazam aralıklarla yanıp sönen değişme hâlinde bir ateş (pyros trope), sürekli olarak canlı bir ateştir. Bu ne bir Tanrı’nın ne de bir insanın eseridir. O, var olmaya başlamadığı gibi yok olmayacaktır da. Âlemin bir sonu vardır, şu anlamdaki her şey sonunda yine ateş olacaktır; fakat âlem sonsuz olarak küllerinden yeniden doğar. Evrensel hayat, yaratma ve yok olmanın sonsuz olarak birbirini kovalamasıdır, Zeus’un kendi kendisiyle oynadığı bir oyundur. Hareketsizlik, durma, bir kelime ile varlık, duyuların bir yanılgısıdır. Aynı nehre iki kez girmek mümkün değildir; hatta bir kez bile girmek mümkün değildir; oraya giriyoruz ve girmiyoruz; oradayız ve artık orada değiliz; zira içine daldığımızı sandığımız dalgalar artık bizden uzaktırlar.” (Weber, 1998: 21, 22) Hayattaki değişimin, sürekli akışın ve oluşun en güzel ifadesi olan bu düşüncelerin, Bergson’u ciddi anlamda etkilediği görülmektedir.

“Devim ve değişme konusunda Herakleitos ile aynı fikirde olmayan Demokritos, âlemi sonsuz atomların birleşimi olarak görmüştür. Her şey bu atomların terkibinden ibarettir. Atomlar renksiz, kokusuz, sessiz, niteliksizdirler. Var olanlar atomların birleşmelerinden meydana gelir ve böylece nitelik kazanırlar. Şeylerin nitelik farkları, atomların terkip nispetinden başka bir şey değildir. Her şey önceden gerektirilmiş, hiçbir

şey değişmez. Atomlar, şeylerin bölünmesinden elde edilen sonsuz küçük ilk unsurlar, varlık yapısının tuğlalarıdır. Herakleitos gibi Demokritos da varlığın esasını maddi olarak görmeye meyleder. Atomlar canlı, ruhlu, iradeli değildirler. İlk filozofların ‘hylozoisme’inden artık tamamen vazgeçilmiş olduğu görülüyor. Fakat bu iki filozofun dünyaları birbirinin zıttıdır: Birincisinin asla bir daha eski hâline dönmeyecek olan, biteviye değişen âlem tasavvuruna karşı, ikincisinde aynı kalan, kökü asla değişmeyen, belirli ve sabit bir âlem tasavvuru vardır.” (Ülken, 2008: 73, 74) Bu yüzden Antikçağda dinamizm konusunda, Herakleitos’un değişen dünyası ile Demokritos’un sabit dünyası arasında bir çatışma yaşanmıştır.

Her şeyin değişim içinde olduğu fikri, hiçbir şeyin aynı kalmayıp giderek bozulduğu fikrini de beraberinde getirdiği için, kimilerince Herakleitos kötümser bir dünya tasarlamıştır. “Herakleitos, eşyanın sürekli akışı ve mutlak devamsızlığı, her bireysel hayatın boşluğu ve kötülük olmaksızın iyiliğin, zahmetsiz zevkin, ölümsüz hayatın imkânsızlığı üzerinde ısrar ettiğinden, Eskiçağ için, iyimser Demokritos’a karşı, kötümser tip olmuştur.” (Weber, 1998: 22) Aksine hayatın gerçeği oluş ve değişim olduğu için Bergson’un da evreni ve hayatı tıpkı Herakleitos gibi ele aldığı görülmektedir.

Dinamizm ya da oluş ile ilgilenen bir diğer Antikçağ filozofu Empedokles olmuştur. “Empedokles, Herakleitos’un anladığı anlamda oluşu inkâr etmekle Elealılar’a bağlıdır, fakat hareketin varlığını kabul etmekle İonialılar’a yaklaşır. Özü bakımından madde değişmez ama cisimler durmadan değişirler, onları oluşturan elemanlar çeşitli oranlarda birbirleriyle birleşirler ve ayrılırlar. Kendi kendine ateşin hava, havanın su vb. olmasını akıl almaz; fakat bu elemanların çeşitli birçok şekillerde birleşerek, cisimlerin sonsuz çeşitlerini meydana getirmeleri aklın alacağı şeydir. Şu hâlde ilk birlik fikrinden vazgeçmeli, havayı esirden, suyu havadan, toprağı sudan çıkarmayı bir yana bırakmalı ve bu dört elemanı aynı derecede ilkel saymalıdır. Bu dört elemanın hareketini bir düalizm ile açıklayan Empedokles’e göre, elemanlar iki zıt yöne etki yapan iki zıt kuvvete ayrılmaktadır: Sevgi yahut birleşme prensibi ve Anlaşmazlık yahut ayrılık prensibi.” (Weber, 1998: 28, 29) Empedokles’in sonuçta sevginin üstün geleceğine inanarak iyimser bir tavır sergilediği de görülmektedir.

Dinamizmin en önemli temsilcilerinden biri kuşkusuz Aristoteles'tir. O, evreni açıklarken “devinim”, “değişim”, “sonsuzluk”, “neden”, “devinmeyen ilk devindirici” gibi kavramlara yer vermiştir. “Aristoteles hareketin hem gerçekliğini hem de sürekliliğini savunur. Ona göre hareket, bir durumun yerini aniden bir başka duruma bırakması değil, ikisi arasındaki bir geçiştir.” (Ross, 2002: 103) Bu bakımdan Aristoteles'in hareket anlayışı dinamizm kavramıyla yakından ilişkilidir.

“Aristoteles, metafiziğinde Yunan felsefesinin bir ana sorununu, “görünümlerin, fenomenlerin değişen çokluğu arkasında birliği olan, kalan bir varlık olmalıdır” ele almış ve onu gelişme kavramıyla çözmüştür. Kendisine en yakın dönemde Demokritos ile Platon “gerçek varlık” kavramını belirlemeye çalışmışlardı: Demokritos'a göre “gerçek varlık” atomlar ve hareketlerdir; Platon'a göre ise, fenomenlerin “nedeni” olarak idealardır. Ama Platon, idealar ile fenomenleri birbirinden kesin sınırlarla ayırmıştı. Aristoteles için ise “gerçek varlık”, fenomenlerin içinde gelişen özdür. Bu anlayışı ile Aristoteles, artık fenomenlerden ayrı, ikinci üstün bir dünya kabul etmez; nesnelerin kavram hâlinde bilinen varlığı, fenomenlerin dışında ayrı bir gerçek değildir, fenomenlerin içinde kendini gerçekleştiren öz'dür. Öz (ousia), hep olmuş olan varlıktır; öz, kendi biçimlenmelerinin biricik dayanağıdır, ancak bu biçimlenmelerinde “gerçek” bir şeydir, bütün fenomenler de öz'ün gerçekleştirmeleridir. İşte Aristoteles, Herakleitos ile Elea metafiziği arasındaki karşıtlığı, bu gelişme kavramıyla aşmıştır.” (Gökberk, 2008: 73-74) Bu sebeple gelişme ve oluş kısacası dinamizm, Aristoteles felsefesinin önemli kavramlarından.

“Her oluş, bir maddenin form kazanmasıdır, “olabilir”in “olmuş” olmasıdır. Oluş'u anlamak, yani onu nedenleriyle kavramak istersek dört çeşit neden ile karşılaşırız: “Maddi neden”, kendisinde ya da kendisiyle bir şeyin olup bittiği nedendir. “Formal neden”, maddede kendini gerçekleştiren formdur; maddenin formu, onun genel kavramsal özüdür; dolayısıyla formdan, nesneye zorunlu olarak ve özce ilişkin olanı öğreniriz. Her olay, her hareket, yani her maddenin şekil kazanması da dıştan bir itiş, hareketi başlatan “hareket ettiren neden” gerektirir. Her oluşta, bunun varmak istediği ereği sorabiliriz, o zaman da oluşu yöneten “ereksel neden”i buluruz.” (Gökberk, 2008: 75) Aristoteles'in oluş anlayışında bu dört neden önemli bir yer tutmaktadır.

Aristoteles'e göre, “ezeli ve ebedi olarak fiil hâlinde olan Varlık, eşyanın aynı zamanda hem hareket ettiren yahut doğurucu nedeni, hem formu ve son gayesidir. Kendisi

hareketsiz olup ilk hareket ettirendir. Bu ilk hareket ettirenin varlığı neden prensibinin bir sonucudur. Her hareket, hareket eden şeyin varlığından başka, bir hareket ettirenin bulunmasını ister; bu hareket ettiren de hareketini başka bir hareket ettirenden alır ve Aristoteles'e göre sonsuza kadar giden nedenler serisi bulunmadığı için, zorunlu olarak bir ilk hareket ettiren de durmak gerekir." (Weber, 1998: 75) Bu devinmeyen ilk devindirici ise Tanrı'dır.

Burada bir güçlük ortaya çıkmaktadır; "hareketsiz olan ve hareketsiz kalan şey nasıl oluyor da hareket ettiriyor? Hareket ettiren neden, kendisi harekete geçmeden nasıl etkili oluyor? Güzel ve istenen şey nasıl etki ediyorsa (örneğin sanatın veya tabiatın bir şaheseri, kendisi tam bir hareketsizlik içinde kaldığı hâlde, bize etki eder ve bizi çeker), kendisi hareket etmeden bizi hareket ettiren, meydana getirmeye çalıştığımız ideal veya arkasından gittiğimiz gaye nasıl etki ediyorsa, Tanrının da öylece etki ettiğini kabul etmek lazımdır. Mutlak varlık bir an yerini değiştirmedeği hâlde, madde kendiliğinden ezeli ve ebedi İde istikametinde hareket eder. O Tanrıyı ister ama bu isteğin ilk nedeni Tanrıdır." (Weber, 1998: 75) Bu şekilde Aristoteles; devinmeyen, hareketsiz olan Tanrının devindirici etkisini, sanatın ve tabiatın şaheserlerine benzeterek açıklamıştır.

Bergson Aristoteles'in Tanrı'sını şu sözlerle açıklamıştır: "İdealara müstakil bir mevcudiyet tanımayı reddetmekle başlayan ve bununla beraber ideaları mevcudiyetlerinden mahrum edemeyen Aristoteles bunları birbiri içine tıkarak bir topaç hâlinde topladıktan sonra fizik dünyanın üstüne Suret'lerin Suret'i, İdea'ların İdea'sı olan bir Suret koydu, nihayet kendi ifadesiyle söylersek buna Düşünce'nin Düşünce'si dedi. Aristoteles'in Tanrı'sı da bu oldu. Bütün kavramların tek bir kavramda sentezleşmesinden ibaret olan bu Tanrı zaruri olarak değişmez bir mahiyette olduğu gibi dünyada olup bitenlere karşı da yabancısıdır." (Bergson, 1986: 411) Dolayısıyla Aristoteles'in hareket anlayışı da bir noktada yetersiz kalmaktadır. Bergson dinamik bir felsefe inşa ederken şüphesiz tüm bu düşüncelerden ilham almıştır. Fakat bu düşüncelerin hiçbiri yaşamdaki dinamizmi açıklama konusunda başarılı olamamıştır.

"Antikçağın ilk düşüncelerinden Aristoteles'e ve hatta on dokuzuncu yüzyıla kadar hareket, bir yer değiştirmeden ibaret sayılmıştır. Bu anlayışa göre cisimler birbirlerini bilardo topları gibi çarpma yoluyla devindirmektedirler. İlk fiske vurulduktan sonra bu

bilardo oyunu sürüp gitmiştir. Yunan atomculuğuyla başlayan ve en yüksek felsefe olgunluğunu Descartesçılık'ta bulan bu anlayışın bilimcisi Newton'dur. Bu devim anlayışı, mekanik bir devim anlayışıdır ve metafiziğin de bir hayli işine yaramıştır. Çünkü yer değiştirme deviminde, yeri değişenin kendisi değişmez. Gelişme yoktur, her şey nasıl yaratıldıysa öyle kalmaktadır. Oysa mekanik devim, devimin sonsuz çeşitlerinden sadece bir tanesidir.” (Hançerlioğlu, 1985: 301) Bu yüzden tek bir noktaya odaklanmayıp farklı devim çeşitlerini göz önünde bulundurmak gerekmektedir.

Descartes'ın bu mekanik görüşünün karşısında Leibniz'in dinamizmi yer alır. “Leibniz “monad” dediği enerji atomlarını bütün eşyanın esası olarak kabul etmiştir. O'nun monadlara ruh atfetmesi ve kuvvet kaynağı gibi görmesi dinamizmin en bariz özelliğidir. Leibniz'in bu anlayışı ruhçu (spiritüalist) bir anlayış olmakla beraber maddeye ruh, düşünce gibi kuvvetler izafe ettiği için materyalist düşünceye yaklaşmaktadır. Esas olarak ise dinamizmin en güzel ifadesi Bergson'da kendini bulur. Bergson'a göre âlemde gerçek olan şey, hayatın yaratıcı hamlesi, gerilimi, madde ise bu gerilimin gevşemesinden ibarettir.” (Bolay, 1987: 49, 50)

Sonuç olarak, Bergson öncesinde dinamizm kavramının, devinim olarak hareket üzerine olan düşüncelerde ortaya çıktığı görülmektedir. Kimi filozof hareketin imkânsız olduğunu belirtmiş kimisi ise hareketin her şey olduğuna vurgu yapmıştır. Bu yüzden dinamizm her dönemde felsefenin önemli bir konusu olmuştur. Bergson ise tıpkı Herakleitos gibi, hayatın temelinde dinamizmi görmüş ve felsefesini bu doğrultuda geliştirmiştir.

2.2. Tarihsel Örneklerle Mekanizm-Dinamizm Farklılaşması

Modern Avrupa kültürünün 16. ve 17. yüzyıllarda şekillenmeye başladığı görülmektedir. Bu yıllar içerisinde modern insanın doğayı anlama tarzında ve bütün düşünce yapısında ciddi bir değişim meydana gelmiştir. Bu sebeple tarihçiler, bu çağa Bilimsel Devrim Çağı adını vermiştir.

Bilimsel devrim ve yeni felsefe Aristoteles'e olan başkaldırı ile başlar. Aristoteles'in tüm bilim alanlarında sarsılmaz bir otorite olarak kabul edilmesi ve eserlerinin standart metinler olarak üniversitelerde okutulması, insan zihninin değişip gelişmesiyle birlikte bazı eleştirileri de beraberinde getirmiştir. Böylece Aristoteles'e karşı bir savaş açılmıştır. Aristoteles'in fikirlerini terk etmeye başlayan bilim insanları yönünü doğaya çevirmiş ve doğa üzerinde yeni kanunlar geliştirmiştir.

“Böylece doğa kanunlarına ilişkin keşifler, insanın isteklerinden ve egosantrik kuramlardan bağımsız, yeni bir dış gerçeklik kavramının oluşmasına yol açtı. Keşifler, aynı zamanda doğa kanunlarının bir bütün olarak algılanmasını sağladı. Kopernik gökyüzünde matematiksel bir bütünlüğü araştırıp buldu. Araştırma alanında yeni ilkelerin bulunması ve bunların geçerlilik kazanması, her şeyden çok onun astronomi çalışmaları sayesinde olmuştu. Bu çalışmaların zaferi, bilgiye yaptığı olumlu katkıdan da öte, düşünme şeklinden kaynaklanıyordu. Katıksız akılla yeni bir sistem kurulmuş ve bu sistem algıların tanıklığına hatta, vahiy olduğu iddiasındaki de dâhil, daha önceki tüm otoritelere galip gelmişti. İnsan doğa yasalarının bir ürününe indirgenmiş, Tanrı yasaların bir ifadesi olarak tanımlanmıştı.” (Smith, 2001: 188) İnsanın bu şekilde doğaya yönelmesi sonucunda, evren anlayışında ciddi değişimlerin yaşandığı görülmektedir.

Modern fizikte ve astronomide Kopernik, Galileo, Francis Bacon ve Newton'un elde ettiği başarılar, canlı ve manevi ilişkilere dayanan organik dünya görüşünün, Aristoteles'in ve kilisenin sonunu getirmiştir. Böylece 16. yüzyıl öncesinde Avrupa'ya egemen olan organik dünya görüşü, modern bilimle birlikte yerini mekanik evren tasarımına bırakmıştır. 17. yüzyılda Descartes'in doğayı matematiksel bir şekilde tasarlaması da mekanik anlayışı desteklemiştir. Mekanik dünya görüşünü savunanlar, evrenin hareketini bir amaca göre değil, sadece mekanik kanunlara göre işleyen sonsuz sayıdaki küçük ve bölünemez madde parçacıklarıyla açıklamıştır.

Mekanik dünya görüşü ve bilimsel devrim Batlamyus'un yer merkezli evren anlayışının Kopernik tarafından yıkılmasıyla doruk noktasına ulaşmıştır. Yeryüzü evrenin merkezinden alınmış ve diğer gezegenlerden biri hâline gelmiştir. Kepler ve Galileo da Kopernik'in bu çalışmalarını kanıtlamıştır. “Kopernik'in keşfiyle, insanın hayal gücü oldukça etkilenmiş, düşünce ve hedefleri değişmişti. Küçük, sınırlı bir dünyanın efendisi

olmadığını artık öğrenmiş olan insan, sonsuz bir boşlukta ebediyen dönüp duran bir toz taneciğinin üzerinde sürünen bir parazite dönmüştü. Bu aşağılanma beraberinde büyük bir yüceltmeyi de getirmişti. Zira bu küçücük yaratık, artık yıldızlara isim verebilir, Süreyya burcunun yerini tespit edebilir ve bir yıldızla sahip her boşluğu inceleyebilirdi. Bu yeni hipotezle tüm fikirler şekil değiştirmiş, tüm değerler tersine çevrilmişti” (Smith, 2001: 188). Anlaşılacağı üzere bu kırılma noktasına, doğa üzerine yapılan gözlemler ve fizik ile astronomideki başarılar sayesinde varılmıştır.

“Bunun ardından Kopernik, astronomik çizelgelerle yaptığı yorucu çalışmasıyla kürelerin ahengini araştıran ve ünlü gezegensel devinimin deneysel yasalarını formülleştirerek Kopernikçi sisteme daha güçlü bir destek temin eden bir bilim adamı ve bir mistik tarafından, Kepler tarafından takip edilmiştir. Ama bilimsel anlayıştaki gerçek değişme, dikkatini astronomiye yönelttiğinde hemen ünlü, düşen cisimler yasasını keşfeden Galileo tarafından meydana getirilmiştir. İcat ettiği teleskobu uzaya yönelterek göksel olayların bilimsel gözlemine teleskobun olağanüstü marifetlerini uygulayan Galileo, eski kozmolojiyi herhangi bir kuşkuyla yer bırakmadan gözden düşürmeyi başarmış ve geçerli bir bilimsel kuram olarak Kopernikçi hipotezi yerleştirmiştir.” (Capra, 1989: 52, 53) Böylece Kopernik’in çalışmaları dönemin en önemli isimlerinden biri olan Galileo tarafından da destek bulmuştur.

Galileo, keşfettiği doğa yasalarını formülleştirmek için matematiksel dilin kullanımıyla bilimsel deneyi ilk birleştiren kişidir ve bundan ötürü de modern bilimin babası ilan edilmiştir. “O inanıyordu ki, felsefe her zaman gözlerimizin önünde yatan büyük kitapta yazılıdır; fakat eğer biz ilk iş olarak bu kitabın dilini ve özelliklerini öğrenmezsek bu kitabı anlayamayız. Bu dil matematiktir ve özelliklerse üçgenler, daireler ve başka geometrik figürlerdir. Galileo’nun öncülük ettiği işin iki yönü, deneysel yaklaşımı ve doğanın matematiksel tasvirinin kullanılması, 17. yüzyılda bilimin baskın görüşleri oldu ve bilimsel kuramların en önemli ölçütleri olarak kabul edildiler.” (Capra, 1989: 53) Tüm bu başarılar, bilimin ve insan aklının giderek yücelmesini de beraberinde getirmiştir. Galileo’dan sonra deneysel bilimin önemine vurgu yapan isimlerden biri de Bacon olmuştur.

“Bacon bilimsel araştırmanın doğasını ve amacını derin bir biçimde değiştirmiştir. En eski çağlardan beri bilimin amaçları bilgelik, doğanın düzenini ve onunla uyum

içerisinde yaşamayı öğrenmek olmuştur. Bilim o zamanlar, Tanrı'nın yüceliğini ya da Çinlilere bakılırsa doğanın düzenini örnek almayı ve Tao'nun akışı içinde akmayı araştırmıştı. Bunlar yin ya da bütünleyici amaçlardı; bilim adamlarının tavrı bugünün diliyle söyleyecek olursak ekolojiktir. Bu tavır 17. yüzyılda tam da zıt kutba dönüştü; yin'den yang'a, bütünleşmeci faaliyetten kendini-kanıtlayıcı faaliyete. Bacon'dan beri bilimin amacı, bilgiyi doğaya hükmetmek ve onu denetim altına almak amacıyla kullanmak oldu." (Capra, 1989: 54) Bacon'ın doğayı sömürülmeye açık bir köle gibi ele alması, bilimsel düşüncenin zorlayıcı ve baskılayıcı tavrının açık bir örneğini sunmaktadır. Kuşkusuz bu tavır, organik doğa görüşünü eleştiren ve doğayı bir makine gibi ele alan anlayışların güçlenmesine sebep olmuştur.

Bu şekilde giderek güçlenen ve çeşitli çevrelerden destek bulan mekanik dünya görüşü, modern felsefenin kurucusu olarak kabul edilen Descartes ile zirveye ulaşmıştır. Bergson felsefesinde dinamizmi ele alırken döneme egemen olan dünya görüşlerine ve bu görüşlerin geçmişte ele alınış tarzlarına değinmek gerekir. Zira Bergson'un bütün eleştirilerinin ve karşı çıkışlarının altında yatan sebepleri anlamak O'nun felsefesini daha anlaşılır kılacaktır. Bu noktada, Descartes mekanizmi ve Leibniz dinamizmi arasında yapılacak karşılaştırma mekanizm-dinamizm farklılaşmasının anlaşılması açısından önemlidir.

"Tıpkı Galileo gibi Descartes da, doğanın, daima gözlerimizin önünde yatan koca kitabın, dilinin matematik olduğuna inanıyordu ve bütün arzusu, matematiksel terimlerle doğayı tanımlamaktı. Geometrik figürlere sayısal bağıntıları uygulayarak cebir ve geometri arasında ilişki kurmayı başardı ve bu suretle şimdi analitik geometri olarak bilinen matematiğin yeni bir dalını kurdu. Bu yeni matematik dalı, çözümleri sistematik bir yolla incelenen cebirsel denklemler aracılığıyla eğrilerin betimlenmesini içerir. Descartes yeni yöntemini yani bütün fiziksel görüngüleri sağın matematiksel bağıntılara indirgeyen muazzam şemasını hareketli cisimleri uygun biçimde incelemek amacıyla çok genel bir matematiksel bir çözümleme tipine uygulamaya karar verdi. Nitekim büyük bir gururla şöyle dedi: Benim fiziğimin tamamı geometriden başka bir şey değildir." (Capra, 1989: 57, 58) Görüldüğü üzere Descartes her şeyden önce bir matematik dehasıdır. Bu bakış açısıyla doğayı ve yaşamı mekanik olarak ele aldığı için birtakım sorunların ortaya çıkması da kaçınılmaz olmuştur.

Felsefesini oluştururken adım adım kendi varlığını, Tanrı'yı ve son olarak dış dünyayı kanıtlayan Descartes gerçekte  zleri bakımından birbirinden ayrı olan üç obje,    t z belirlemiştir: Tanrı, ruh ve madde (cisim). Tanrı sonsuz, ruh ile madde sonlu olan t zlerdir. S"onsuz t z olan Tanrı, "en yetkin", "en gerçek" yani bütün gerçeği kendisinde toplayan varlıktır. şu hâlde sonlu olan öteki iki t z n, ruh ile cismin belirlenimleri nedir? Özce başka olan bağımsız varlıklar olarak ruh ile cisim birbirinden ne bakımdan ayrılırlar?" (Gökberk, 2008: 237) Descartes kendi varlığını kanıtladıktan sonra benliğinin ne olduğunu sorgulamaya başlamış ve böylece ruh ile cisim arasında yaptığı ayrımı netleşirmiştir.

"Descartes bütün doğa anlayışını birbirinden tamamen ayrı iki bağımsız dünya arasında yaptığı ayrım üzerine oturtmuştur: zihin ya da res cogitans (düşünen şey) ve madde ya da res extensa (yer kaplayan şey). Zihnin temel niteliği düşünme, maddenin temel niteliği ise yer kaplamadır. Cismin temel niteliğinin yer kaplama olduğu düşüncesi, Descartes'ın fizik öğretisinde büyük bir rol oynar. Bu  ğretide cisimde bütün olup bitenler, hep yer kaplamanın modusları, değişik h lleridir. Bundan dolayı cisimler dünyasındaki her değişme bir yer değiştirme, bir harekettir; çünkü yer değiştirmesi ancak hareketle olabilir." (Gökberk, 2008: 238) Descartes'ın bu hareket anlayışı astronomi öğretisinin de temelini oluşturmuş ve böylece mekanik dünya tasarımı şekil kazanmaya başlamıştır.

"Descartes'a göre, güneş sistemimiz, ortasında güneşin bulunduğu büyük bir  evrinti hareketidir. Bu  evrinti, içinde bulunan cisimleri (gökyüzü cisimlerini) kendisiyle birlikte sürükler; çevrintinin merkezine yakın olanlar daha hızlı, uzak olanlar daha yavaş dönerler. Kopernik sistemine dayanan bu evren tasarımında, Descartes yerin hareket etmediğini ileri s rebileceğimizi söyler. Gerçekte hareket eden, uzayı dolduran sıvı maddedir; yerin kendisi durmaktadır, tıpkı hareket eden bir gemideki yolcunun kendisi duruyor, gemi yürüyor sayılabileceği gibi." (Gökberk, 2008: 239)

"Descartes'ın doğa anlayışı da tamamen mekaniktir öyle ki kendinden kuvvetli olmayan cismin hareketi basınç ve çarpma ile açıklanmıştır. Bu doğa basınç ve çarpma yasalarına göre işleyen bir makine gibidir ve bu doğa içinde asıl gerçek yer kaplama ile yer değiştirmedir yani uzay ile bunun içindeki hareketlerdir. Temel gerçekler bunlardır, geri kalan bütün olaylar hep bunlardan türerler, bunlara bağlıdırlar. Descartes'ın bu mekanist doğa tasarımı, Rönesans'tan beri oluşan, Galileo'da kesin bir adım (Galileo da hareketi

doğa gerçeğinin temel olayı yapmıştı) bir doğa anlayışının sürüp gitmesi, bunu metafizik ile bir temellendirme denemesidir.” (Gökberk, 2008: 239) Hiçbir cismin kendiliğinden hareket edemeyeceğini belirten Descartes, her şeyin bir nedeni olduğunu ileri sürmüştür. Cisimleri hareket ettiren neden ise Tanrı’dır. Bu yüzden Descartes’ın bilimsel felsefesinin temelinde Tanrı’nın bulunduğu söylenebilir. İlerleyen yüzyıllarda bilim adamları Tanrı’ya bir gönderme yapmasa da Kartezyen ayrıma bağlı kalarak düşüncelerini geliştirmişlerdir.

Descartes hareket denilince bir yerden başka bir yere yapılan devinimi anladığını belirtir (Descartes, 1997: 121). “Hareket özdeğin bir bölümünün ya da bir cismin doğrudan doğruya ilişkide bulunduğu ve durgun olarak varsaydığımız cisimlerin yanından diğer cisimlerin yanına geçmesidir.” (Descartes, 1997: 122) Bu demektir ki hareket, her zaman hareket ettirinde değil, hareket edenin kendisindedir. Tanrı ise bu hareketin kaynağında yer almaktadır. Hareketin yasalarını da belirleyen Descartes, birinci yasayı; “her şeyin başka bir şey onu değiştirmedeği sürece bulunduğu durumda kalması ve ancak başka şeylere rastlayınca durumunu değiştirmesi” olarak belirler. (Descartes, 1997: 133) İkinci yasa; “harekette olan her cismin hareketine doğru bir çizgi doğrultusunda devam etmesidir” (Descartes, 1997: 134) Üçüncü yasa ise; “harekette olan bir cismin, kendinden daha güçlü bir şeye rastladığında hareketinden bir şey yitirmemesi, ancak harekete geçirebileceği kendinden daha zayıf bir cisimle karşılaştığında, ona verdiği kadar kendi hareketinden yitirmesidir.” (Descartes, 1997: 136) Öyleyse güçlü olan güçsüz olanı harekete geçirirken kendi hareketinden yitirmekte ve bu yitirdiği hareketi güçsüz olana vermektedir.

Descartes üçüncü yasayı şu şekilde kanıtlamıştır: “Eğer Tanrı’nın etki biçimini hiçbir zaman değiştirmedeğine ve dünyayı, onu yaratırken kullandığı, aynı etki ile koruduğuna dikkat edilecek olursa, bu kuralın doğruluğu da daha iyi görülecektir.” (Descartes, 1997: 137) Demek ki doğadaki hareket miktarı değişmemektedir ve Tanrı evreni nasıl yarattıysa o şekilde korumaya devam etmektedir. Evrenin değişmeden korunması, Tanrı’nın evreni sürekli yaratmasının bir sonucudur. Bu yaratma bir anda olmuş ve bitmiştir. Dolayısıyla Descartes’ın evren anlayışında değişime yer yoktur. Cisimlerin hareketi bu üç doğa yasasına bağlıdır ve hiçbir şey bu yasaların dışında meydana gelemez. Buradan anlaşılacağı üzere, evren tamamen mekanik bir düzen

içerisinde işleği için tesadüfen gelişen herhangi bir olaya rastlanmaz. Descartes böylece oluşa, değişime, yeniliğe ve dinamizme giden bütün yolları kapatmıştır.

Aynı zamanda bitkileri ve hayvanları da tamamen bir mekanizme bağlı olarak ele alan Descartes, ruh ve beden olarak iki ayrı töze ayırdığı insanı yalnızca bedeni bakımından mekanizme bağlamıştır. “Çünkü insan, Tanrı eli ile yapılmış olduğundan, ötekilerden ölçülemez derecede daha iyi düzenlenmiş olduğu gibi, insanların icat ettiği makinelerin hiçbirinde bulunmasına imkân olmayan mükemmel hareketler de yapmaktadır.” (Descartes, 1967: 59) Descartes insan ruhunu dışarda tutarak, bitkiler, hayvanlar ve insan bedeni tıpkı saat gibi işleyen birer makine olarak görmüştür. Bu yüzden evreni, olmuş bitmiş ve değişime kapalı olarak mekanik bir anlayışla tasarlamıştır.

Görüldüğü üzere mekanizm; “hayat da dâhil her şeyi hareketlerin değişim ve intikaline irca eden ister fizik, kimyasal ve biyolojik olaylar olsun, isterse ruhî, sosyal ve manevi olaylar olsun, her şeyi mekanik kanunlar ve verilerle açıklayan, hareketlerin değişiminin her çeşit olayı izaha kâfi geleceğini, varlığın mekanik olarak hareket ettiğini iddia eden felsefi meslektir.” (Bolay, 1987: 170, 171) Doğada her şeyin zorunlulukla bir nedenin etkisi ile olduğu fikri ve rastlantıya, farklılığa, değişime imkân tanınmaması Bergson’un dinamik yaşam anlayışıyla tamamen ters düşmektedir. Çünkü içerisinde daima yeniliği barındıran yaşam, bir makinenin çarkları gibi işleyen ve önceden belirlenmeye açık bir hâlde ilerleyen bir anlayışa indirgenemez. Bergson mekanizmi şu şekilde tanımlar: “Dış dünyadaki en gerçek şey, belirli koşullar altındaki belirli fenomenlerin tezahürünün zorunluluğudur; bir fenomenin uzayın belirli bir noktası ve zamanın belirli bir anındaki zorunluluğudur; fenomenlerin art arda geldiği ve yan yana dizildiği bir sabit düzen, dış hatları sonradan kaçınılmaz olarak çizilen bir resimdir. O hâlde tabiri caizse bu resim, renk pahasına en fazla gerçekliği kazanan doğanın resmidir. İşte bu mekanizmin tezidir.” (Bergson, 2015: 64) Düşünür, bu önceden belirlenmiş kaskatı sınırlar üzerinde işleyen mekanizmi, hayatın dinamizmiyle tamamen ters düşmesi bakımından eleştirmiştir. Çünkü gerçek olan, fenomenlerin zorunlu düzenleri değil, onların kendi içsel doğalarıdır. Fenomenler arasındaki düzen ise fenomenlerin kendi doğalarından gelmektedir. Bergson’un mekanizme karşı savunduğu bu anlayış, dinamizmin en net ifadesidir.

“Mekanist, doğanın geometrik yüzüyle meşgul olur, bu bir nicelik felsefesidir. Dinamizm ise daha ziyade seyirlik yüzüyle, yani duyum kısmıyla meşgul olur, bu ise bir

nitelik felsefesidir.” (Bergson, 2015: 65) “Eğer mekanizm mutlak hakikat olsaydı doğa yasaları, daha iyi bilindikçe, gitgide geometrik teoremlerin kati formunu almaya meylederlerdi. Fakat cereyan eden şey tam tersidir. Matematik bilimlerinin tek rolü, müdrikemiz hesabına, fenomenleri öngörmemizi sağlamak için kendisi geometri olmayan bir gerçekliği ölçmek ve açık bir dile aktarmaktır.” (Bergson, 2015: 69) Görüldüğü gibi mekanizm, canlı ya da cansız ayırt etmeksizin her şeyi ölçmek ve formüllere sabitlemek gayesindedir. Böylesi mekanist bir evren anlayışında ne bir değişim ne bir ilerleme ne de evrim vardır.

Hayatta hiçbir zaman yinelenişler yoktur. Her an benzersiz birer olanak olarak karşımıza çıkar. Çünkü tamamıyla canlı olan yaşamda tekrarlara yer yoktur. Eğer tekrarlar görülüyorsa bunun sebebi hayatın ardında bir makine çalışıyormuş gibi düşünmektir. Bergson bu noktada mekanistlerin düşüncelerinde yani, yaşamı bir makine gibi tasarlamak fikrinde bir gülünçlük olduğunu belirtir. Örneğin “birbirine benzeyen iki yüz ayrı ayrı hiç güldürmedikleri hâlde bir arada bulununca benzerlikleri dolayısıyla gülünç bir hâl alırlar. Bu durumda aynı kalıptan çıkmış iki nüshayla, yahut aynı mühürden çıkmış iki baskıyla, yahut aynı klişenin iki tekrarıyla ve nihayet bir fabrika malı ile karşılaşmış gibi olursunuz. Öyleyse buradaki gülünçlüğün hakiki sebebi hayatın makineleşme yolunu tutmuş olmasıdır.” (Bergson, 1945: 26, 27) Hayatı bir makine gibi ele alarak tekrarlara düşmek elbette gülünç bir durum ortaya çıkarmaktadır.

“Hayat bize zamanında bir evrim, mekânda bir karışıklık gibi görünür. Zamanda görülen hayat, durmadan kocayan bir varlığın sürekli bir ilerlemesidir. Bu şu demektir ki hayat asla geriye dönmez ya da tekerrür etmez. Mekânda görülen hayat, gözlerimizin önüne birbirine öyle sıkı sıkıya bağlı, öyle birbirleri için yapılmış, birlikte mevcut unsurlar serer ki bunlardan hiçbirisi aynı zamanda iki çeşit organizmada bulunamazlar. Çünkü canlı her varlık kapalı ve diğer sistemlerle karışamaz bir olaylar sistemidir. Bu varlığı basit mekanikten ayıran dış karakterler sürekli bir değişme, olayların gerisin geriye dönememesi kendinde kapanmış serinin mükemmel bireyliğidir.” (Bergson, 1945: 64, 65) Mekanizmin en büyük hatası, hayatın ve bireyin bu eşsizliğini göz ardı ederek tekrarlarla hareket etmesidir.

Bergson’a göre, “mekanizmin bir diğer hatası, çoğu insan için asli olan, deneyimin maddesini ihmal etmek, algımızın gördüğü kadarıyla öznel tarafa yani duyuma hiç önem vermemektir. Mekanizmin hatası, evrenden sadece değişim ve ardışıklıkların düzenini çekmek, hiçlikten gelemeyecek ve bal gibi de gerçek şeyler olan bu duyumlarla, ruh hâlleriyle, art arda gelen şeylerle uğraşmamaktır.” (Bergson, 2015: 69) Hayatın bütünü göz önünde bulundurulduğunda, mekanistlerin evrenden her duyulur niteliği elemesi ve imgeleme yer vermemesinin eksik bir anlayış olduğu net bir şekilde görülmektedir. Bu yüzden sadece matematiksel ölçümlere bağlı kalmayıp, niteliklere de dikkat çekerek, evreni daima gelişen ve değişen bir varlık gibi kavramak gerekmektedir.

Mekanizmin hatalarını ve eksik yönlerini Bergson düşünceleri çerçevesinde ele aldıktan sonra tarihsel örnekler üzerinden dinamizme değinmekte fayda vardır. Bir nitelik felsefesi olan dinamizmin bu niteliklerin evrende art arda sıralanışını nasıl açıkladığı oldukça önemlidir. “Ne kadar ardışık duyumumuz varsa, durmadan evrim yolunda ilerleyen kişilik, zihin ya da canlı ve organize varlık diye adlandırdığımız varlığın da o kadar hâlleri ve modifikasyonları vardır. O hâlde bütün maddi evrende, organizması uzayı kucaklayan, bizim açımızdan evrende gözlemlenen nitelik ve yön değişimleri olan dönüşümlerden, ardışık hâllerden geçen hakiki bir canlı varlık görmemiz gerekecektir. Dinamizmin bu basit ve kaba yorumu, İyonya Okulu fizikçilerinin ve Stoacı fizikçilerin dinamizm anlayışıdır.” (Bergson, 2015: 70, 71) Bu dinamizm anlayışı ise “hilozoizm (canlı özdekçilik)” olarak adlandırılır.

“Hilozoizm yani canlı özdekçilik, maddeyi canlı sayan öğretilerin genel adıdır. Canlı özdekçilik terimi, Yunanca madde anlamındaki “hyle” sözcüğüyle canlı anlamındaki “zoon” sözcüğünün birleşiminden türemiştir. Bu düşünce maddenin veya varlığın canlı olduğunu ve hayatsız maddenin olmayacağını kabul ve iddia eder. İki çeşidi vardır. Birincisi maddenin her parçasına ayrı bir hayat tanır (atomcu anlayış); Demokritos ve Epikürcüler böyledir. İkincisi bütün âlemi o âlemin genel hayatında payı olan sonsuz unsurlardan biçimlenmiş tek bir mevcut olarak tasavvur eder. İyonya ve Stoa filozofları böyledir. Bunlar maddeyi hem fail hem canlı ve duyarlı kabul ederler. Bu saf dinamizmdir. Maddeci bir anlayıştır. Hilozoizm hem hayat problemi ile hem de varlık ve madde problemi ile ilgili bir düşünce akımıdır.” (Bolay, 1987: 106)

“Antikçağ Yunan düşüncesinin ilk düşünürleri Thales, Anaksimandros, Anaksimenes ilk neden olarak düşündükleri su, apeiron ve havayı canlı olarak tasarlamışlardır. Bütün bunlar canlıdır çünkü her şey bunlardan türer ve oluşur. Daha sonra Stoacılar da maddesel doğayı canlı saymışlardır. Çağdaş bilim, Antikçağ düşünürlerinin bu düşünsel varsayımlarını doğrulamıştır. Canlı olan, devinendir ve doğada devinmeyen hiçbir şey yoktur. Hilozoizmin yanılığı, bütün maddelerin canlı olmaları dolayısıyla duyumlara da sahip olduklarını varsaymasıdır.” (Hançerlioğlu, 1985: 213) Dolayısıyla bu hilozoist yaklaşım, içinde barındırdığı yanılıklar sebebiyle düşünce tarihinde çok fazla destekçi bulamamıştır.

Hilozoist yaklaşım Bergson için de eksiktir ve içinde çelişkiler barındırır. Dinamizmin hilozoist yorumdan daha mükemmel ve eksiksiz yorumu Leibniz felsefesinde ortaya çıkmaktadır. Hilozoist yaklaşım tek bir cevherden, Descartes ruh ve madde olarak birbirinden tamamen bağımsız iki cevherden yola çıkarken Leibniz cevher sayısını sınırsızca çoğaltmıştır. Bu cevherlere ise her şeyin ilk unsuru olarak kabul ettiği “monad” adını vermiştir. Burada bahsedeceğimiz “monad, bileşiklere giren basit yani kısımları olmayan bir cevherden başka bir şey değildir.” (Leibniz, 1935: 22) Sonsuz sayıda olan tözlerin her biri yani monadlar bölünemez bir birliktir. Leibniz dışarıyla ve birbirleriyle etkileşim kuramayan bu monadları, kapısız ve penceresiz yapılar olarak düşünmüştür.

Burada Leibniz düşüncesinin en önemli noktası; Descartes mekanizmine karşı, hareketin ve dinamizmin öne çıkarılmasıdır. Hatırlanacağı üzere Descartes felsefesinde, öz niteliği yer kaplama olan cismin kendiliğinden bir hareketi, kuvveti söz konusu değildi. Cismin hareketinin kaynağı ise Tanrı’da görülmekteydi. Tanrı evreni yaratmış ve yarattığı şekliyle korumaya devam etmişti. Dolayısıyla bu anlayış değişimi ortadan kaldırarak katı bir mekanizme sebebiyet vermişti. Leibniz ise doğayı bir makineden ibaret sayan bu anlayışı değiştirmiş, her cismin bir hareketi olduğuna dikkat çekmiştir.

“Leibniz’e göre cismin özü kuvvettir; Descartes’ın cismin öz niteliği saydığı yer kaplama ve matematik olarak belirlenebilen form, bu kuvvetin ancak birer görünüşüdürler. Ancak Leibniz’in kuvveti maddi olmayan bir kuvvettir. Tözler kuvvettirler ama maddi olmayan varlıklardır, bundan dolayı yer kaplama tözün öz niteliği olamaz, olsa olsa etkinliğinin bir sonucu olabilir. Cisim etkiyen bir kuvvettir ve yer kaplaması da bu

kuvvetin kendisini göstermesinin bir biçimidir.” (Gökberk, 2008: 278, 279) O hâlde Leibniz için cismin özü yer kaplama değil, aktif kuvvettir.

“Descartes’ın fiziği, yalnız hareketsiz kitleler ve ölü cisimleri bildiğinden, mekaniğin ve geometrinin aynısı olmuştur. Ama tabiat ancak, yalnızca matematik ve mekanik her türlü kavramdan üstün metafizik bir kavramla açıklanabilir. Mekaniğin prensiplerinin yani hareketin ilk kanunlarının bile sırf matematiğin verebileceğinden daha yüksek bir kaynağı vardır. Bu üstün kavram, güç’tür. Maddeyi oluşturan, bu direniş gücüdür. Yer kaplama ise soyutlamadan başka bir şey değildir; o, genişleyen, yayılan, devam eden bir şeyin bulunmasını gerektirir. Yer kaplama bu şeyin yayılmasıdır. Örneğin, süt, beyazlığın bir yer kaplaması veya yayılması, elmas sertliğin bir yer kaplaması veya yayılmasıdır; genel olarak cisim maddiliğin yer kaplamasıdır. Bununla cisimde, yer kaplamadan önce bir şeyin bulunduğu görülmektedir.” (Weber, 1998: 242, 243) Leibniz buna “genişleme gücü” demiştir. Böylece Leibniz, her yerde hareketin var olduğunu savunarak, hareketsizliği esas alan Descartes düşüncesini reddetmiştir.

Descartes’tan beri çözülemeyen, birbirleriyle etkileşim kuramayan tözlerin nasıl bir arada bulunduğu sorusunu Leibniz’in çözmeye çalıştığı görülür. Ona göre, “tözlerin yani monadların birbiri üzerinde doğrudan doğruya bir etkileri olamaz; böyle bir şey “kendi içine kapalı bir birlik” diye düşünülen monad kavramına aykırı olurdu. Leibniz’e pencereleri dahi olmayan monadlar birbirinden bir şey alıp veremezler. Her monad kendi içinde yaşar ama bütün monadlar aynı şeyi yaşarlar; işte bundan dolayı hep birbirine etkide bulunuyorlarmış gibi görünürler. Monadlar arasındaki bu bağılılığı Leibniz “önceden kurulmuş uyum” diye adlandırır.” (Gökberk, 2008: 280) “Öyleyse her bir monad ayrı bir dünya olsa da, bir yasaya ya da Tanrı tarafından önceden kurulmuş, saptanmış bir uyuma göre, tüm başka monadlardaki karşılık düşen değişimlerle uyum içinde değişir. Evren düzenli bir dizgedir ki onda her monadın kendi tikel işlevi vardır. Monadlar önceden kurulmuş uyumda birbirleri ile öyle bir yolda ilişkilidirler ki her biri tikel bir yolda bütün sonsuz dizgeyi yansıtır.” (Copleston, 1996: 50)

Burada Leibniz’in “önceden kurulmuş uyum” düşüncesiyle, katı bir mekanizme yöneldiği düşünülmemelidir. Zira bu düşünceyle, “Tanrı’nın bir bakıma evreni işletmeye başladığı ve sonra onunla yapacak hiçbir işinin kalmadığı şeklinde bir yargıya gidilebilir. Ama Leibniz, dünyanın Tanrı’nın payına hiçbir etkinlik olmaksızın işleyen bir makine ya

da saat olduğunu ileri sürmediğini belirtir. Tanrı tarafından sakınıcı gerekir ve sürekli varoluşu için O'na bağımlıdır; ama bir saattir ki O'nun tarafından düzeltilmesi gerekmeksizin işler.” (Copleston, 1996: 51) Görüldüğü üzere Leibniz, maddenin değişmez birtakım yasalara bağılı olduğunu kabul etse de mekanizme hiçbir zaman yönelmemiştir. Evrende bir “süreklilik yasası”nın olduğunu belirterek dinamizmin savunucularından olmuştur.

“Leibniz’e göre, evrende her hareket zorunlu olarak bir başka hareketten çıkar, zorunlu olarak bir başka harekete dönüşür. Doğadaki bütün değişmeler adım adım olur; doğada sıçramalar yoktur; doğanın değişme ve yürüyüşünde hiç kopmayan bir süreklilik vardır. Süreklilik yasası, Leibniz için, doğa düzenini ayarlayan başlıca yasalardan biridir.” (Gökberk, 2008: 282, 283) Evrendeki değişimler çok küçük olduğu için görülemez ve bu yüzden süreksizliğin var olduğu düşünülebilir. Oysa değişimler sürekli ve evren dinamik bir yapıda işlemektedir.

Bergson’a göre, “monadizm anlamındaki bu Leibniz dinamizmi, mühim bir itiraza yol açar: Açıkladığını iddia ettiği maddeyi yararsız kılar. Cevherlerin çokluğu da yararsızdır, zira eğer bir monad diğerine tesir etmez ise, eğer bir monad olan zihninin dışarıya açılan bir penceresi yoksa, maddi evrenin tamamını yok olmuş varsayınca her şey benim için aynı şekilde akmaya devam edecektir. Aynı evrenin aynı deneyimine sahip olacağım. Maddi dünyaya dair bu açıklamaya neden olan şey maddi dünyanın üzerimde icra ettiği tesirlerdir. İşte bu tesir yararsız hâle gelmiştir zira evrenin ayrıştığı unsurlar da benim gibi, kendi başlarına dışarıya çıkmaya kabil değildirler. Fakat bu zorluğun Leibniz’in sisteminde dışarıda bırakıldığını söylemek gerekir. Zira bu sistem monadların yaratıcısı olan bir Tanrı’ya dair iyimser bir fikrin etrafında döner. Bu Tanrı aynı zamanda mümkün dünyaların en iyisini ve en zenginini seçip onu fiili kılmıştır.” (Bergson, 2015: 74, 75) Bu bakımdan monadizmin en büyük eksikliğinin, cevherlerin iletişimine ve monadların birbiri üzerindeki karşılıklı etkisine yönelik açıklamanın yetersizliğinden kaynaklandığı görülebilir.

Bergson için “radikal dinamizmin ve aşırı mekanizmin esas kusuru aynıdır. Mekanizm maddenin, uzamın, hareketin, mekanik itkilerin yani basit unsurların birbirleri üzerinde icra ettiği tesirlerin gerçekliğini vazettikten sonra hipotezi gereği uzamı, hareketi,

itkileri, bağıntılara ya da bağıntı değişimlerine yani idealara indirgemeye çalışır. Dinamizm ise evrenin ve özellikle de niteliklerin, tesirlerin, kuvvetlerin gerçekliğini öne sürdükten sonra her cevheri kendi başına barındırmaya, ona dışardan gelecek her tesiri yasaklamaya ve korkunç bir şekilde yok olmuş olsa bile aklımızın algılayamayacağı bir maddi evren imgelemeye yönlenmiştir.” (Bergson, 2015: 75, 76) Descartes mekanizmi ve Leibniz dinamizmi tek başına ele alındığında bu gibi eksikliklere ve çelişkilere sebebiyet vermiştir. Bu yüzden Bergson, bu iki düşünceyi ortak bir noktada birleştirerek daha doğru bir sistem ortaya koymak istemiştir.

Sonuç olarak mekanizm ve dinamizm birbiriyle çatışan iki farklı sistem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu farklılıklar toparlanacak olursa ilk olarak; “mekanizmin eylemsizliği ve pasifliği, dinamizmin ise değişimi savunduğu görülür. Dinamizm hareket, devim ve faaliyet doktrindir, daima evrim geçiren bir cevher tasavvur eder. Oysa mekanizm için her şey olup bitmiştir, değişime yer yoktur. İkinci olarak; mekanizm bir zorunluluktan yola çıkarken dinamizm özgürlüğü olanaklı kılmaktadır. Mekanizm, tüm fenomenlerin hesaplanabildiği, tüm yasaların matematiksel bir sağlamlığa sahip olduğu ve tesadüfe, belirsizliğe, olumsuzluğa yer olmayan bir evren tasavvur eder. Demek ki mekanizme göre geometri varlığın temelidir ve özdür. Buna mukabil, dinamizm kendi cevherinden canlı, faal bir ruh meydana getirir. Bir yandan deneyim, beri yandan da metafizik ve ahlaki nedenler dinamizmi, her cevherin gelişiminde ağır basacak durağan yasaları izafi olarak varsaymaya sevk eder. Fakat bu zorunluluk asla mutlak olmayacaktır, zira her cevherin gelişiminde özgürlük ve olumsuzluk ile alakalı bir taraf olacaktır.” (Bergson, 2015: 73, 74) Öyleyse mekanizm tam bir zorunluluk, dinamizm ise olumsuzluk doktrindir.

Üçüncü ve son olarak; “dinamizmin kabul ettiği erekselliğin, mekanizm tarafından dışarda bırakıldığı görülmektedir. Buradan mekanizmde, maddenin dönüşümlerinin ve fenomenlerin, mekaniğin yasalarının kör zorunluluğuyla açıklandığı anlaşılmaktadır. Mekanizme göre, hiçbir fikir, atomların çarpışmasına ve hareketlerine ağır basmaz. Atomlar hareket eder ve çarpışır zira doğa yasalarının zorunluluğundan muaf değildirler. Buna mukabil dinamizm, erekselliği olumsuzlukla kabul eder.” (Bergson, 2015: 74) Öyleyse dinamizme göre, evrendeki gelişmeler mekaniğin yasaları dışında ahlaki bir nedene veya bir amaca bağlı olabilir.

Bergson’a göre, kendini dayatan tek bir netice vardır: “Maddi nesneyi dinamik unsurlarla birlikte, yani nitelik değiştirmeye, tesirde bulunmaya, tesirlere maruz kalmaya kabil cevherlerle meydana getirmeliyiz.” (Bergson, 2015: 77) Doğayı ve hayatı mekanik unsurlarla sınırlandırmadan, zorunlu yasalara ve kesinliklere bağlamadan anlayabilmeliyiz. Ancak bu gözle baktığımızda değişimleri görebilir, yaşamdaki sonsuz imkânların farkına varabiliriz.

2.3. Bergson Felsefesinde Dinamizm

2.3.1. Zaman-Süre Ayrımı

Descartes ile doruğa ulaşan mekanik dünya görüşü, zaman kavramını yanlış ve eksik tanımlamıştır. Bu zaman anlayışı evrendeki sürekliliği ve dinamizmi yok saymıştır. Bergson bu noktada zaman ve süre üzerinde bir ayrım yaparak bu güçlüğü gidermeye çalışmıştır. Diğer taraftan O’nun dinamizm anlayışı zaman felsefesi ile yakından ilgilidir zira sürekli oluş hâli zaman felsefesine dâhil edilebilecek bir konudur. İnsan yaşamını her gün yeni baştan değişen ve gelişen bir yapıda ele alan Bergson, bu değişimin ve gelişimin zaman ile olan ilgisini sorgulamaya başlamıştır. Bunun sonucunda zamana yönelik yaptığı açıklamalar ve eleştiriler sayesinde özgün bir “süre felsefesi” geliştirmiştir.

Bergson zaman ve hareket konusunda kendi fikirlerine değinmeden önce Yunan felsefesi ve modern bilim üzerinden bir karşılaştırma yapar. Yunan felsefesi özellikle Platon ve Aristoteles, evreni idealar ve suretler bakımından değişmez bir yapıda ele alır. Değişmez bir evren tasavvuruna ulaşmak amacıyla olan bu eski felsefe için değişim ciddi bir noksanlığa işaretler. “Eski felsefenin temelinde zaruri olarak şöyle bir postulat vardır: Hareketsizde hareketten daha fazla bir şey vardır ve değişmezlikten oluşa ancak noksanlaşma yoluyla geçilir.” (Bergson, 1986: 405) İdealar ise değişmez, kalıcı ve ebedî olmaları sebebiyle zamanın dışında kalmaktadır. Bu da demek oluyor ki hareket ve zaman konusunda eski bilim anlayışı ve idealar felsefesi bozuk bir mantıkla işlemektedir. Çünkü değişmezlikte değişmeden daha fazla bir şey olacağını savunmak bozuk bir mantıkla hareket edildiğine işaretler. Değişim, hareket ve dinamizmin her zaman yeni olanı açığa çıkardığı aşikârdır.

Bergson için, “varlıkları idealara dönüştürmek, oluşu başlıca anlarına dağıtmak demektir, bu anların her biri de, hipotez icabı, sanki ebedîlikten devşirilmiş gibi zaman kanunu dışında bırakılmış olur. Bu da şu demektir ki reelin tahlili zekânın sinematografik mekanizmasıyla yapıldığı zaman idealar felsefesine varılır. Fakat oluş hâlinde bulunan hareketli realitenin temeline değişmez idealar konduğu andan itibaren arkasından bütün bir fizik, bütün bir kozmoloji, hatta bütün bir teoloji ister istemez sürüklenir.” (Bergson, 1986: 403) Bu da eski bilim anlayışının neden statik bir yapı ve bozuk bir mantık ile işlediğini açıklamaktadır.

Anlaşılabacağı üzere, “eski bilim statik bir bilimdir. Bunlar, inceledikleri değişmeyi ya toptan olarak alır yahut da devrelere ayırırlarsa bunların her birinden bir blok yaparlar.” (Bergson, 1986: 427) “Eski bilim sürenin bölünmez devrelerinden vakit vakit ancak birbirlerini takip eden safhaları, şekillerin yerine geçen şekilleri görür, bu ilim eşyanın keyfiyetini tasvir etmekle yetinir, eşyayı canlı varlıklara çevirir. Fakat yeni ilmin yaptığı gibi bu devrelerin içinde herhangi bir zamanda geçen şeyler arandığı vakit büsbütün başka bir şey gözetilir: iki an arasında husule gelen değişmeler, hipotez icabı, ancak keyfiyet değişimleri olmayıp olayın, kendisinin, hem de en küçük parçalarının kemiyetçe olan değişimleridir.” (Bergson, 1986: 426)

Statik zaman anlayışına bir başka örnek Elealı Zenon’dan verilebilir. “Zenon hareketi, değişmeyi, sürekliliği inkâra kadar varmıştır. Bu konu ile ilgili olmak üzere Bergson hareketi, değişmeyi ve sürekliliği inkâra kadar giden Zenon’un ok, çizgi ve koşucu paradokslarının bir eleştirisini yapar. Zenon’a göre hedefe giden bir ok, geçtiği her noktada bulunduğu için, bir noktada bulunmak da hareketsiz olmayı gerektirdiği için oku, hem hareketli hem hareketsiz olarak düşünmüş ve hareketi düşünen zihni, bir çelişkiye sürüklemiş idi. Zihin, bir konu hakkında çelişkiye düşüyorsa o konu düşünülemezdi. Çünkü sadece var olan şey düşünülebilirdi. Bergson’a göre ise ok, geçtiği yerlerin hiçbir noktasında bulunuyor olamaz. Zenon’un hatası, okun hareketi ile okun geçtiği mekânı özdeşleştirmiş olmasıdır. Zenon, mekân bölünebildiğine, hareket ile mekân da özdeş olduğuna göre hareketin de bölünmesi gerektiğini düşünerek yanılmıştır. Nitekim çizgi paradoksunda, çizginin sonsuzca bölünebilir olmasından hareketle, hareketin de bölünmesi gerektiği sonucu çıkarılmıştır. Eğer koşucu Achille’in adımlarının parçalanamaz olduğu kabul edildiği takdirde koşucu, birkaç adım sonra kaplumbağayı geçecektir.” (Gündoğan, 2007: 80)

Zamanı parçalara bölen ve hareketi imkânsız kılan bu anlayış sinematografik dünya görüşünün bir sonucudur. Olaylar film karesi gibi şerit şerit düşünüldüğü için süreklilik gözden kaçırılır. Bu da olayların birbirinden tamamen bağımsız olarak ele alınmasına sebep olur. Bergson'un tüm eleştirileri bu statik dünya görüşünerdir. Sinematografik bakıştan kurtulup olayları ve hayatı dinamik bir bakışla yeniden inşa etmek en önemli mesele olmalıdır.

Bu noktada Bergson sinematografik bakışın hatalı olduğunu göstermek adına sıkça kullanılan “çocuk adam oldu” ifadesini ele alır. “Çocuk adam oldu, dediğimiz zaman göreceğiz ki “çocuk” süjesini koyduğumuz zaman, “adam” vasfı henüz ona uygun düşmüyor, “adam” vasfını söylediğimiz zaman bu da “çocuk” süjesine yakışmıyor. Çünkü çocukluktan olgun yaşa geçme olan realite parmaklarımız arasında kaymış oluyor; kafamızda “çocuk” ve “adam” denen hayali duraklardan başka bir şey bulunmuyor. Çünkü “çocuk adam oldu” demekle bu durakların hep bir olduğunu söylemeye pek yaklaşmış oluyoruz, tıpkı Zenon okunun, bu filozofa göre, geçtiği yolun her noktasında olması gibi. Hakikat şu ki buradaki reele göre söylenirse “çocuk adam oldu” denmeyecek, “çocuktan adama doğru oluş var” denecektir.” (Bergson, 1986: 400) Ancak bu sayede birinci önermedeki abeslik giderilmiş olur.

“Çocuğun evvela delikanlı, sonra ergin ve nihayet ihtiyar olması, ancak bütün bu çağların hayatî tekâmülün ta kendisi olduğu düşünüldükten sonra anlaşılır: çocukluk, delikanlılık, erginlik ve ihtiyarlık gibi bölümler zihnimizin görüşlerinden ibarettir. Daha doğrusu bir ilerlemenin sürekliliği boyunca tasarladığımız mümkün duraklarıdır. Şimdi aksine olarak çocukluk, delikanlılık, erginlik ve ihtiyarlığı tekâmülün tamamlayıcı parçaları gibi sayarsak bunlar hep reel duraklar olacak, tekâmülün nasıl mümkün olduğu anlaşılmayacaktır, çünkü birbirine katılmış duraklar hiçbir zaman tekâmüle muadil olmayacaktır.” (Bergson, 1986: 399) Sürekli yeni baştan yaratan bir tekâmülü anlayanın yolu öncelikle bu sinematografik bakışı bir yana bırakmaktan geçer.

“Elea Okulu düşüncenin alışkanlıklarına aykırı olduğu, aynı zamanda dilin kadrolarına iyi girmedeği için oluş gerçek değildir demiştir. Mekândaki hareketlerle alelumum değişiklikleri bir illüzyon gibi görmüştür. Varılan bu neticenin öncüllerini değiştirmeden hafifleterek söylersek realite değişiyor fakat değişmemelidir demek

istenmiştir.” (Bergson, 1986: 402) Özcü Yunan felsefelerinde olduğu gibi Elea Okulu da hareketi inkâr edip yaşamdaki dinamizmi görememiştir. Sürekli oluşu kavramak için idealar öğretisi gibi sinematografik bakışı da terk etmek gerekir. Bergson geleneksel felsefe ve bilimde zaman kavramını bu şekilde eleştirdikten sonra zaman ve süre konusundaki özgün düşüncelerini derinleştirmiştir.

“Başta fizik olmak üzere bugünkü bilim, zamanı sonsuz olarak tahlil eder. Eski anlayışta ise zaman, doğal algımız çapında bir takım devrelere ayrılır. Hâlbuki bir Galileo, bir Kepler için zaman, tersine olarak, kendini dolduran madde ile hiçbir tarzda bölünmüş değildir. Çünkü zamanda doğal bir bölünme yoktur. Ancak her anın bizim için bir kıymeti olduğundan ötürü biz, kendi keyfiyetimize bağlı olarak, sadece zihinsel olsa da, zamanı istediğimiz kadar bölebiliriz.” (Gündoğan, 2007: 78, 79) Öyleyse insanın bizzat şuurunda yaşadığı zaman ile bilimin tanımladığı zaman arasında önemli bir fark vardır. Bilim herhangi bir konu üzerinde yaptığı açıklamalarla değişimi değil kesinliği hedefler. Bu açıdan bakıldığında bilimin zaman anlayışı başı ve sonu belli olan dar bir zaman anlayışıdır. Oysa insan şuurunda zaman daima bir canlılığa, harekete ve yaşanmışlığa işaretler. Bu sebeple Bergson, şuurda yaşanan zaman ile bilimsel zaman olmak üzere iki farklı zaman anlayışına dikkat çeker. Bu ise esasında süre ve zaman ayırımına denk düşmektedir.

Bu iki farklı zaman anlayışına örnek olarak; “bir cebir denklemi daima bir ‘oldu bitti’yi ifade eder. Hâlbuki süre ve hareketin özü, şuurumuzdaki görünüşü ile devamlı bir oluş halindedir. Cebir dahi sürenin belli bir anını ve belli bir hareketlinin mekân üzerinde aldığı yerlerin bazılarını ifade edebilir, fakat bunlardan hiçbiri süre ve hareketin kendisi değildir. Süre ve hareket, eşyaların birbirine bağlanması olmayıp, bir zihin sentezidir.” (Gündoğan, 2007: 76) Öyleyse süreyi dinamik bir yapıda ele almanın yolu, mekânlaştırmaktan değil zihinsel süreçlerden geçer.

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

sayma, ölçme işiyle ilgilendiği için ikinci gerçeklik alanında ortaya çıkan zaman anlayışına bağlanır ve hatta niteliksel değişme ve süreklilikten ibaret olan ruhsal ve şuurumuza ait durumları da ölçmeye kalkışır. Oysa ölçülebilen, sadece dışsal ve fiziksel olanlardır.” (Gündoğan, 2007: 77) Bilim her zaman dışsal olana yönelirken içsel olanı gözden kaçırmakta ve anlayamamaktadır.

Bu noktada psikolojik ve maddi zamana ilişkin farklı bir örnek vermek konunun anlaşılması açısından yerinde olacaktır: Bir öğrencinin çok sevdiği, ilgiyle takip ettiği ve katılım gösterdiği bir dersi ele alalım. Öğrenci bu 45 dakikalık ders saati içerisinde zamanın nasıl geçtiğini fark etmediğini dile getirecektir. Yine aynı öğrencinin hiç ilgi duymadığı, anlamakta ve takip etmekte zorlandığı aynı ders saatine sahip farklı bir dersi izlediğini farz edelim. Öğrenci bu ders için zamanın bir türlü geçmek bilmediğini ifade edecektir. Oysa her iki ders için ayrılan maddi zaman aynıdır fakat öğrencinin içinde yaşadığı zaman algısı psikolojik durumuna göre farklılık göstermektedir. Burada zaman için belirleyici olan, saatin hareketleri değil, öğrencinin psikolojisidir. Yani iç dünyasında geçen süredir. Bu süre bilim veya matematik ile ölçülemeyecek kadar dinamiktir.

Dinamizmi kavramak evvela kendimizdeki değişimleri görmekle başlar. Çünkü insan; bir anı bir anını tutmayan, duygusal ve düşünsel anlamda gelgitler yaşayan ve aynı zamanda tüm bu değişimlere ayak uydurabilmeyi de başaran yegâne varlıktır. İnsanın kendisinden başlayan bu değişim ve dönüşümler tüm evrene yayılmıştır. Öyle ki insan da olduğu gibi evrende de her daim aynı kalan hiçbir şey yoktur. Bu yüzden yaşam değişimlerle ilerler ve her zaman yeni olanı müjdelir. Bu değişimlerin hepsi Bergson’un da belirttiği gibi “süre (durée)” kavramının içerisinde gerçekleşir.

Bergson kendi ruh hallerinden verdiği bir örnekle süre kavramını açıklamaya girişir: “Hâlden hâle geçtiğimi görüyorum. Üşüyorum yahut yanıyorum, şenim yahut kederliyim, çalışıyorum yahut aylak bulunuyorum, etrafıma bakıyorum yahut başka bir şey düşünüyorum. Duyumlar, duygular, dilekler, tasavvurlar, işte mevcudiyetimizin uğradığı değişiklikler ve vakit vakit boyandığı renkler. Öyleyse hiç durmadan değişiyoruz. Fakat bunu söylemek de yetmez. Çünkü değişme, ilk bakışta sanıldığından çok daha köklüdür. Bense hâllerimin her birinden ayrı birer parçaymış gibi bahsediyorum. Değiştiğimi söylüyorsam da bu değişme bana bir hâlden diğerinde geçmede bulunuyor gibi

geliyor ve her hâli ayrı ayrı aldığım zaman bunların her vakit öylece kaldıklarına inanmaktan hoşlanıyorum. Hâlbuki küçük bir dikkat cehti bana her an değişmeyen hiçbir teessür, hiçbir tasavvur ve hiçbir dileğin olmadığını gösteriyor. Ruh hâlleri değişmeden kesilseler ruhun süresi de akmaktan kesilecek. Meselâ iç hâllerimizden en az değişen hareketsiz dış bir şeyin gözle olan idrakini alalım. Bu şey istediği kadar aynı kalsın, ben de ona istediğim kadar aynı noktadan, aynı köşeden ve aynı günde bakayım; burada ilk idrakimle biraz sonraki arasında bir fark duymamak kabil değildir. Çünkü ikinci idrakim bir anlık olsun ihtiyarlamıştır. Hafızam da hâldeki idrake geçmişteki idraklerden bir şey katmıştır. Zaman yolu üzerinde ilerleyen ruhumun hâli de topladığı sürelerden bir kartopu gibi mütemediyen büyümüştür.” (Bergson, 1986: 12, 13) Öyleyse insan ruhunda ve psikolojide değişmeden kalabilen hiçbir şey yoktur.

Bergson tüm bu psikolojik hâlleri yapma bir bağ ile birleştirmeye mecbur kaldığımızı belirtir. “Bu sebeple de dikkatimiz; şekilsiz, kayıtsız ve değişmez bir ben tahayyül etmiş sonra da bunun üzerine müstakil, sabit varlıklar gibi gösterdiği psikolojik hâlleri sıralamıştır. Böylece birbiri içine ve renkten renge giren bir akıcılık olan yerde bir gerdanlığın boncukları gibi yan yana dizilmiş katı, sabit renkler görmüş ve nihayet bütün bu boncukları bir arada tutacak aynı derecede katı bir ip farz etmek zorunda kalmıştır. Hâlbuki bu renksiz ip eğer kendisini örten hâllerle daima boyanıyorsa bu belirsizliği içinde, bize kalırsa, yoktur da denilebilir. O hâlde yalnız boyanmış yani sadece psikolojik hâlleri idrak ediyoruz. Doğrusu aranırsa “ben” denilen bu “ip” hiç de bir realite değildir; bunu icat eden âmil, şuur değişmelerine kesik kesik dikkat etmememiz ve bunun sonunda durmaksızın akan ve değişen şuur hâllerini kesik kesik ve birbiri üzerine katılmış gibi tasarlamamızdır. Eğer mevcudiyetimiz şekilsiz, kayıtsız ve değişmez bir “ben” in terkip ettiği birbirinden ayrı hâllerden yapılmış olsaydı bizim için süre de olmayacaktı. Çünkü değişmeyen bir ben akmadığı gibi yerine diğer bir hâl geçmeyerek kendi kendinin aynı kalan psikolojik bir hâlde akış da olmaz. O hâlde bu psikolojik hâlleri tutan bir “ben” in üzerine sıralamak beyhudedir, çünkü katı bir ip üzerine geçirilen katı şeylerden akıcı bir süre yapılamaz. Hakikat şu ki bunu yapmakla iç hayatın kendisi değil, yapma bir taklidi, mantık ve dilin ihtiyaçların elverişli durgun bir eşi yapılmış olur. Çünkü iç hayatındaki gerçek zaman ortadan kaldırılmıştır. Fakat kendisini örten semboller altında akan psikolojik hayata bakınca onu dokuyan kumaşın zaman olduğu görülür.” (Bergson, 1986: 15, 16)

Öyleyse Bergson için gerçek zaman yani süre, psikolojik hayatımıza ait bir kavramdır. Şuur hâllerimiz ve yaşadığımız ruhî süreçler içerisinde sürekli bir akış, sürekli bir yaratma söz konusudur hiçbir boşluğa yer yoktur. Bu yüzden yaratıcı bir süreç olan süre, zekâ ile anlaşılamaz. Çünkü süre psikolojik durumlar içinde kendini gösterirken zekânın sınırlarını aşar. Burada matematiksel zamanla psikolojik zaman arasındaki ayrıma yeniden dikkat çekmek gerekir. “Dışımızda süre değil, zamandaşlık vardır. Süreyi, en iyi şekilde kendimizi tam olarak verip bir melodiyi dinlerken anlayabiliriz. Bu dinlemede, tamamen saf ve mekân ile hiç karışmamış olan bir süre yaşadığımızı anlıyoruz. Demek ki biri, her türlü alışımından uzak tamamen saf, diğeri de araya mekân fikrinin sokulduğu iki türlü süre olabilir.” (Gündoğan, 2007: 83)

“Tamamıyla saf olan süre, şimdiki hâl ile evvelki hâller arasında bir ayrılık yapmaksızın kendini serbestçe yaşamaya bıraktığı zamanlardaki şuur hâllerimizin aldığı bir tevali şeklidir. Bunun için kendini tamamıyla duyumlara yahut da gelip geçen fikirlere bırakmak lazım değildir çünkü şuur bu takdirde aksine olarak bir süre olmaktan çıkar. Evvelki hâlleri unutmak da istemez: bu hâlleri hatırlarken iki noktanın birbiri üzerine katılması gibi değil, birbiriyle organikleşen, iç içe girip kaynaşan bir melodinin notalarını hatırlar gibi hatırlar.” (Bergson, 1950: 101) Buradaki tevali yani sürüp gitme fikri şuur hâllerimizin sürekli olarak birbirini takip etmesiyle açıklanır. Bu öyle bir takiptir ki birbiri içinde erir ve kaynaşıp bir akış hâline gelerek sürüp gider. Fakat bizler bu akışı kavrarken süreyi mekânla bir tuttuğumuz için hataya düşeriz.

Bergson’a göre, “mekân fikriyle yoğrulmuş olan bizler saf süreye haberimiz olmadan mekân fikrini sokuyor; şuur hâllerimizi de iç içe değil zamandaş olarak idrak eder tarzda yan yana sıralıyoruz. Kısacası zamanı mekâna yankılıyor, süreyi mekân ile ifade ediyor, tevaliyi sürekli bir çizgi yahut parçaları iç içe girmeyen sadece birbirlerine dokunan bir zincir gibi görüyoruz. Dikkat edilirse bu zincir hayali artık mütevali değil, zamandaş olan bir önce ve sonra idrakini içeriyor, bu ise tam bir tevali tasavvuru ile taban tabana zıt oluyor.” (Bergson, 1950: 102)

Bergson, sürenin mekânla bir tutularak yanlış anlaşılmasını şöyle bir örnekle somutlaştırmaya çalışır: “Düz bir çizgi ve bu çizginin üzerinde hareket eden maddi bir A noktası tasavvur edelim. Bu nokta şuurlanıp kendini bilse hareket ettiği için değiştiğini

duyacak, hatta bir tevali idrak edecek; fakat bu tevali onda bir çizgi şeklini alacak mı? Katettiği çizginin adeta üstüne çıkarsak buradan yan yana sıralanmış birçok noktaları bir anda kavramak şartıyla şüphesiz ki evet; fakat bunu yapmasıyla birlikte mekân fikrini teşkil edecek ve uğradığı değişikliklerin saf sürede değil, mekânda yayıldığını görecektir. İşte saf süreyi daha sade bir mahiyette olarak bir mekân gibi düşünenlerin hataları bu misalde elle tutulacak gibidir.” (Bergson, 1950: 104)

“Bunlar psikolojik hâlleri yan yana sıralamak ve bundan bir zincir yahut çizgi yapmaktan hoşlanıyorlar, bir de bu ameliyenin arasına mekân fikrini olanca bütünlüğü ile soktuklarının farkında bile olmuyorlar. Çünkü mekân üç boyutlu bir çevredir. Fakat bir çizgiyi çizgi şeklinde idrak etmek için onun dışında yerleşmek, etrafındaki boşluğu görmek ve neticede üç boyutlu bir mekân düşünmek lazım geldiğini kim görmez? Eğer bizim şuurlu noktamız olan A da henüz mekân fikri yoksa böyle bir faraziyeye yerleşmemiz lazım. Onun geçirdiği hâllerin tevalisi bir çizgi şeklini değil duyumları dinamik olarak birbirine katılan bir melodinin mütevali notalarında olduğu gibi kaynaşmış bir şekil alacaktır. Kısacası, saf süre ancak iç içe giren, birbirlerinde eriyen, kenarsız, birbirlerine nispetle hiçbir ayrılık temayülü, ve adetle hiçbir yakınlığı olmadan sadece keyfiyet hâlinde bir değişmeler tevalisi olabilir.” (Bergson, 1950: 104, 105) Öyleyse “gerçek süre, şuurun idrak ettiği süre, o hâlde sadece keyfiyetler arasında sıralanmak ister çünkü hiçbir zaman kemiyet değildir. Ölçülmeye yeltenildiği andan itibaren keyfiyetin yerine bir kemiyet olan mekânı haberimiz olmadan koyuyoruz.” (Bergson, 1950: 107) Süreyi mekânla bir tutarak yanılgıya düşüyor böylece gerçek sürenin psikolojik bir süreç olduğunu ve en önemlisi dinamizmi gözden geçiriyoruz.

“Şu kadar var ki süreyi saflığıyla tasavvur etmekte inanılmaz bir güçlük çekiyoruz, bu da herhâlde sürüp gitmekte, oluştta yalnız olmadığımızdan ileri geliyor. Bizden hariç şeyler de bizim gibi sürüyor görüldüğünden bu son bakımdan ele alınan zaman mütecanis bir çevreye benziyor. Hem de bu sürenin anları sadece mekândaki cisimler gibi birbiri dışında görünmekle kalmıyor, duyularımızla idrak edilen hareket dahi mütecanis ve ölçülebilir bir sürenin adeta bir nişanesi oluyor. Fazla olarak, mekanik formüllerinde, astronomun ve hatta fizikçinin hesaplarında kemiyet şeklini alıyor. Yalnız bu kadar da değil, ancak zamanda vücut bulan bir hareketin sürati bile ölçülerek bir kemiyet oluyor.” (Bergson, 1950: 107, 108) Öyleyse süreyi ölçülebilir kılan bu anlayıştan uzaklaşmak gerekiyor.

Sonuç olarak; süreyi ölçülebilir, parçalara ayrılabilir, süreksiz bir hâlde tasavvur etmek bilimsel ve mekanik anlayışların bir sonucudur. Burada Bergson için göz ardı edilen en önemli nokta insanın içsel durumudur. Zaman yalnızca bir saatin içinde akrep ve yelkovanın hareketlerinden ibaret değildir. Bu maddi zamanın yanında içsel-psikolojik bir zamanın da varlığının kabul edilmesi gerekir. İçsel-psikolojik zamanın yani sürenin, doğru anlaşılması ise, bilimlerin yaptığı gibi zekâ yoluyla mümkün olmayacaktır. Bu içsel süre ancak içten gelen bir bilgiyle edinilebilir. Bergson bir sonraki bölümde ele alındığı üzere, zekâ, içgüdü ve sezgi arasında bir ayrım yaparak sezginin hayattaki dinamizmi kavramadaki büyük önemine dikkat çekmiştir.

2.3.2. Zekâ-İçgüdü-Sezgi Ayrımı

Bergson felsefesini oluştururken ilk olarak bilim eleştirisi yapmış, bilimin maddi alan üzerindeki başarısını inkâr etmeyerek hayat konusundaki yetersizliğine dikkat çekmişti. Bilimin bu konudaki en büyük yetersizliği ise her nesneye, her olguya zekâ yoluyla yönelmesiydi. Zekânın kavramsal ve sınırlı yapısı yöneldiği nesneyi de sınırlara hapsettiğinden nesnenin özü hiçbir zaman bilinmemekteydi. Bergson bu zorluğu aşmanın yolunu, bilim ve metafizik arasında ayrım yapmakta ve sezgisel bilgiyi öne çıkarmakta görmüştü.

Madde-hayat, bilim-metafizik, zekâ-sezgi arasında yapılan bu keskin ayrımlar Bergson felsefesinin düaliteler üzerine inşa edildiğini göstermektedir. Buna göre madde ve hayat birbirinden bağımsız iki farklı alandır. Bu iki ayrı alanın bilme tarzları da birbirinden farklıdır: Madde zekâ, hayat ise sezgi yoluyla anlaşılabilir. İçgüdü ise zekâ ile sezgi arasında bir köprü görevi görmektedir. Çünkü sezginin içgüdüye ihtiyacı vardır. Bu üç yetenek birbirinden her ne kadar ayrı düşünülse de birbirini tamamladıkları da görülmektedir. Öyle ki içgüdü ve zekâ, birbirinden tamamen farklı yetenekler olmalarına rağmen yine de birbirlerine ihtiyaç duyarlar.

Bergson birbirinden farklı bu iki yeteneğin birbirini tamamlamasını şu şekilde açıklar: “İçgüdünün izlerini taşımayan bir zekâ olmadığı gibi etrafında bir zekâ çevresi bulunmayan bir içgüdü de yoktur. Birçoklarını yanıltmaya sebep olan şey içgüdünün etrafındaki bu zekâ çevresidir. İçgüdünün az çok zekâyı sahip olmasından zekâ ve

içgüdünün aynı mahiyette şeyler oldukları ve aralarında yalnız karmaşıklık yahut tekemmül farkı bulunduğu ve bilhassa zekâyâ içgüdü ve içgüdüye zekâ demek kabil olduğu sonucuna varılmıştır. Hakikatte ise bunların birlikte bulunmaları birbirlerini tamamladıkları içindir ve bu tamamlamaları da birbirlerinden başka oldukları içindir.” (Bergson, 1986: 180, 181) Bu yüzden içgüdü ve zekânın, birbirlerini tamamlasalar dahi birbirlerine karıştırılmaması gerekir.

Zekâ ve içgüdünün birbirinden ayrı olarak ele alınması, zekânın insanlarda, içgüdünün ise hayvanlarda bulunduğu görüşüne dayanır. Esasında hayvanların da bir zekâyâ sahip olduğunu savunanlar da vardır. Bu görüşü savunanlara göre, hayvanlar kaba bir alet yapma yetisine ya da insanların yaptığı aletleri kullanma becerisine sahiptir. Ayrıca bir hayvanın önüne kurulan tuzağı fark etmesi ve tuzağa düşmemesi de bu hayvanın bir zekâ sahibi olduğunu göstermektedir. Fakat hayvanların da tıpkı insanlar gibi bir zekâyâ sahip olduğunu düşünmek yanlış bir tutumdur. Hayvanlarda ortaya çıkan yeteneği içgüdü olarak ayırmak gerekir. Çünkü hayvanların alet ya da makinelere sahip olması, zekâları ile değil, içgüdülerini sayesinde. “Hayvanların sahip oldukları aletler vücutlarının bir kısmını teşkil eder ve bu aletler, onu kullanmasını bilen bir içgüdü tarafından idare edilirler. Buna göre bütün içgüdülerin, doğuştan bir mekanizmayı kullanan tabii birer meleke olmaları gerekir.” (Bergson, 1986: 185) Görüldüğü gibi ne zekâyı hayvandan ne de içgüdüyü insandan ayırmak mümkündür. Zira insanda sezginin açığa çıkmasını sağlayan yetenek de içgüdüdür.

“Gerek içgüdü gerek zekâ, her ikisi de, bütün evren için olduğu gibi, olmuş bitmiş şeyler olmadıklarından, daima olmak ve oluşmak üzere bulunan eğilimler olduklarından dolayı haklarında kesin bir tanım yapmak da pek mümkün görünmemektedir. Yine de onların kendilerini gösterme biçimlerinden hareketle, fonksiyonlarının ne olduğu konusunda konuşmak mümkündür.” (Gündoğan, 2007: 64) Bu noktada Bergson’un sırasıyla zekâ ve içgüdü tanımlamalarına değinmek aralarındaki farkı görmekte faydalı olacaktır.

“Zekâ fiilden hareket ederek yapma şeyler vücuda getirmeyi gözetir. Yapma şeyler meydana getirmek ham madde üzerinde çalışmakla olur. Organikleşmiş maddeler kullanılsa bile bunları vücuda getiren hayat ile uğraşılmaz, ona da cansız şeyler gibi muamele edilir. Ham maddeden bile yalnız katı kısımlar alınır, geri kalanlar akışkanlıkları

dolayısıyla elden kaçar. Bunun için zekâ bir şey yapmaya yeltense bile realitedeki akışkan şeyleri ve canlı varlıklardaki asıl canlıyı elden geçirir. Zekâmızın tabii şekliyle başlıca konusu, organik olmayan katı şeylerdir.” (Bergson, 1986: 202) Öyleyse zekânın çalışma alanı özellikle ham ve katı maddeler üzerinedir. Daha öncede belirtildiği üzere bu durum, hayatın dinamizmini gözden kaçırmaya sebep olmaktadır.

Zekânın maddi şeyler üzerinde çalışması, süreksizlik fikrini beraberinde getirir. Bu süreksizlik fikri de hayatın dinamizmini anlamadaki en büyük engellerden biridir. Bergson’a göre, “zekâ maddeye yöneldiğinde, dikkatimizi çeken ve bize fiilen sahici görünen daima süreksizliktir. Çünkü işlerimiz hep bu süreksizliğe dayanır ve ona göre yapılır. Süreksizlik de böylece hiç haberimiz olmadan kendi kendine düşünülen ve düşünülebilir olan bir hassa olur, bütün bunlar zihnimizin pozitif bir faaliyetiyle tasarlanır. Zihnin sürekliliği tasarlamasına gelince bu, zekâmız için daha ziyade negatif bir tasarlamadır ve esas itibarıyla onun kaçındığı bir tasarlama olduğundan ancak mümkün görünür. Bunun içindir ki zekâ, aydın olarak ancak süreksizi tasarlar.” (Bergson, 1986: 203) Bu ise ciddi bir probleme yol açarak, zekânın hayattaki dinamizmi kavramasını olanaksız kılmaktadır.

Bergson bu ciddi problemin, harekete dair düşüncelerimizdeki yanlışlıklardan ileri geldiğini belirtir. Çünkü Bergson’a göre “biz hareket eden bir şeyin her şeyden önce şimdiki yahut ilerideki yerlerine bakar, fakat onu bir yerden başka bir yere geçirten ve hareketin kendisi olan ilerlemelere bakmayız. Sistemleştirilmiş hareketlerden ibaret olan fiillerimizde dikkatimizi yalnız amaca yahut hareketin yönüne dikeriz. Fiillerde hareketli olan şey bizi ilgilendirmez. Hatta zekâmız harekete arka çevirmiştir bile denebilir; çünkü onunla uğraşmakta hiçbir ilgi duymaz. Zekâ daima hareketsizlikten hareket eder, hareketi tasarladığı zaman bile hareketsizliğe çevirir. Zekâmızın durgunluk ve hareketsizliğe bağlanması tabii mahiyetinden gelir. Zekâmız açık olarak ancak hareketsizliği tasarlar.” (Bergson, 1986: 204, 205) Öyleyse “zekâ, hayatı ne çeşit düşünürse düşünsün mutlaka inorganik şeylere çevirir. Çünkü tabii yönünü büsbütün değiştirmeden ve kendi üzerine katlanmadan hakiki hareketi, karşılıklı etkileşimi ve bunların hepsini birden ifade eden yaratıcı bir tekâmül olan hayatı anlayamaz.” (Bergson, 1986: 212) Bu yüzden tek başına zekâ, hayatı anlamak konusunda hiçbir zaman yeterli bir meleke olamayacaktır.

Hayattaki süreklilik, dinamizm ve oluş zekâ tarafından düşünülebilecek gibi değildir. “Zekâ, kelimenin tam manasıyla tekâmül, yani saf bir hareketlilik olan değişme sürecini anlamak için yapılmamıştır. Zekâ, tekâmül yahut oluşu daima birbirlerinin aynı ve değişmez bir sıra “hâller” gibi düşünür. Mesela dikkatimiz bu hâllerden birinin iç değişmesi üzerine çekildiğinde, bunu da hemen bir sıra hâllere ayırır ve böylece daima kendi kendisinin aynı ve sabit birtakım unsurlara ayırmaktan kurtulamayız. O kadar ki nihayet bu unsurlar da gözümüzde değişmez hâller olur ve böylece alabildiğine gideriz. Burada da düşünmek, yeni baştan yapmaya bağlanır ve bu yapma tabii olarak sabit unsurlarla olur. Unsurları böylece sonsuz çoğaltmakla tekâmül yahut oluşun hareketliliğini taklit edebiliriz ama kendisini ele geçirdiğimizi sandığımız anda parmaklarımızın arasından kaydığını görürüz.” (Bergson, 1986: 214) Bergson için zekânın yetersizliği bununla da sınırlı kalmaz; zekâ tekâmül gözden kaçırdığı için “yeni” olana hiçbir zaman ulaşamaz ve olduğu yerde saymakla yetinir.

“Zekâ yeni baştan kurmaya kalkıştığında bile bu kurma değişmez elemanlarla yapılır. Böyle olunca da zekâ yeni olan şeyleri görmekten uzaktır. Zaten zekâyâ göre, hayatın oluşlarında her şey önceden bilinebilir çünkü belirli öncüller belirli sonuçlar doğurur. Zekâ için yaratma diye bir şey asla söz konusu değildir; yaratma ancak bilinen ve tekrarlanan bir geçmişten ibarettir. Çünkü onun mahiyeti her şeyi soyutlamak, ayırmak ve hatta aslın yerine benzerini koymaktır.” (Sunar, 1960) Yeniliği hiçbir zaman yakalayamadığı için zekâ, yaşam alanında başarıya ulaşamamaktadır.

Bergson’un zekâ ve bilim eleştirisi yeniden hatırlanacak olursa; bilimin tek amacının önceden kestirmek olduğu görülür. Zekâ ve zekâ aracılığıyla işleyen bilim, yaratmayı, yeniliği ve değişimi hiçbir zaman kabul etmez. Muayyen yani belirli öncüllerden belirli sonuçlara gitmeyi hedefler. Bunu yaparken ele aldığı realite ne kadar akışkan olursa olsun, onu kesin olarak katı ve statik bir şey gibi düşünür. Böylece her şey önceden hesap edilebilir bir hâle gelir. Zekâ süresiz ve hareketsiz olanı düşündüğünde rahat eder. Hayat ise öngörülebilir tekrarlardan ibaret değildir; her zaman yeni, daimi bir oluş ve hiç durmayan bir fişkırtıdır. Her şeyin başı bu yaratmanın kendisidir. Öyleyse tekâmül kavramının yolu zekâ dışında bir başka meleke ile mümkün olacaktır.

Bu noktada zekânın eksikliğini içgüdünün tamamladığı görülür. Öyle ki “içgüdü hayatın şekline göre yoğrulmuştur. Zekâ, her şeye karşı mekanik olarak hareket ederken

içgüdü, organik olarak hareket eder.” (Bergson, 1986: 217) Burada zekânın şuurlu, içgüdünün ise şuursuz olarak hareket ettiğini belirtmek gerekir. İçgüdülere başlangıçta şuur eşlik ederken, hayati süreçlerin gelişimi şuursuzca meydana gelir. Bu yüzden zekânın bilgileri düşünülmüş ve şuurludur oysa içgüdünün bilgileri vücut ile kazanılan şuursuz bilgilerdir. Örneğin, “eşekarıları üzerlerine atıldıkları avın sinir merkezlerini iyice biliyorlarmış gibi iğnelerini tam bu merkezlere batırırlar. Avlarını böylece öldürmeden kötürümleştirdikleri zaman adeta hem bir böcek âlimi hem de usta bir operatör gibi hareket ederler. Eşekarıları sanki önceden biliyorlarmış gibi hareket etmişlerdir. Burada eğer bir bilgi varsa içrek bir bilgi olacaktır, öyle bir bilgi ki şuur hâlinde derinleşeceğine tam ve isabetli hareketler hâlinde belirmiştir.” (Bergson, 1986: 193, 194) Yani eşekarılarının bu hareketi şuursuz bir içgüdü sayesinde olmuştur.

“Buradaki bütün güçlük bu eşekarılarının yani sert kanatlı böceklerin bilgilerini zekânın tabirleriyle ifade etmek istememizden gelmektedir. O hâlde ki böceklerin bilgilerini de, bütün zekâ bilgilerinde olduğu gibi, böcekleri dışarıdan tanıyan ve bunlara karşı özel ve hayati hiçbir ilgisi olmayan bir böcek âliminin bilgisine döndürmekteyiz. Sanki böcekler de avladıkları böceklerin sinir merkezlerini böcek âlimleri gibi öğrenmiş, hiç olmazsa batırdıkları iğneler sonucunda hâsıl olan durumlara bakarak bunları pratik bir surette kazanmışlardır. Fakat böyle düşünmeyip de böceklerle avları arasında, söz yerindeyse, bunların yaralanabilir olduklarını öğreten bir “sempati” farz olunursa iş değişir. Çünkü sempatinin artık dıştan gelecek bir idrake ihtiyacı kalmaz.” (Bergson, 1986: 227, 228) Bergson hayvanlar üzerinden verdiği bu örnekle, hayvanlarda zekâdan ziyade bir sempatinin, içten gelen bir sezişin bulunduğu dikkat çekmektedir. Canlılar bu sempati sayesinde hayatı doğrudan doğruya bilme imkânını bulmaktadırlar.

Bergson’a göre “içgüdü, sempatidir. Zekâ, cansız maddeye, içgüdü ise bu sempati sayesinde hayata dönmüş olmak gibi birbirlerine zıt iki yöne koyulmuşlardır. Buna göre zekâ, kendi eseri olan ilim vasıtasıyla fizik ameliyelerin sırrını gitgide daha mükemmel bir surette keşfe bakacak; hayattan verebildiği ise onun ancak hareketsiz tabirlerle olan bir tercümesinden ibaret kalacaktır. Zaten bundan fazlasını vermek iddiasında değildir. Hayatın içine girecek yerde kendine çekerek sadece etrafında döner, hep dıştan olmak üzere, elinden geldiği kadar görüşler almaya bakar. Fakat sezgi (intuïton) bizi hayatın içine götürecektir, yani hasbileşmiş, şuurlaşmış, konusunu düşünebilecek ve sınırsızca

geniştebilecek bir hâle gelen bir içgüdü olabilecektir.” (Bergson, 1986: 231) Bergson’un tasarladığı içgüdü bu şekilde genişleyip saf bir sezgi hâlini aldığı takdirde bize hayatın gerçek bilgisini verebilecektir. Hayatın gerçek bilgisi denebilecek bir bilgi zekâda bulunmadığı için, sezgi zekânın tüm eksikliklerini ve yetersizliklerini tamamlamada tek kaynak olacaktır.

Böylece “sezgi, hayatın ne birçok ne de bir tek zihin kategorisine tamamıyla giremeyeceğini ve bundan başka ne mekanik kozalitenin ne de finalitenin hayat sürecine yetecek kadar tercüman olmayacağını zekâyâ tanıtabilecektir. Bundan sonra da bizimle geri kalan canlılar arasında kuracağı sempati münasebetleriyle genişleyecek şuur sayesinde bizi hayatın kendi alanı olan karşılıklı hulule, sürekli ve sonsuz yaratmaya götürecektir. Böylelikle zekâyı geçecekse de onu bu noktaya çıkartacak hamle yine zekâdan gelecektir. Zekâ olmasa sezgi, içgüdü şeklinde ve kendisini pratik olarak ilgilendiren şeylere bağlı ve hareketler hâlinde haricileşmiş bir hâlde kalacaktır.” (Bergson, 1986: 233) Görüldüğü üzere Bergson için zekâ ve içgüdü bir başlangıcın muhtelif iki farklı yönünü temsil etmektedir. Bu şekliyle zekâ ve içgüdü bir zincirin halkaları olarak düşünülebilir. Bu zincirin en son halkasında ise esas bilgiyi sağlayacak olan sezgi yer almaktadır. Bergson felsefesinin yöntemi de bu sezgidir.

“Filozof bir felsefe yöntemi olarak benimsediği sezgiye varlığı içten kavrayan, nesneleri dolayumsuz bilen ve onlara bağlanmayı sağlayan duygusal bir anlam yüklemiştir. Sezgi, bir nesnenin içindeki biricik, deneylenemez ve dile getirilemez olanı doğrudan bilebilmek için o nesneyle özdeşleşmeyi sağlayan çok özel bir sempati türüne verilen addır. Zekânın etkili olduğu dolayımli bilgiye karşıt olarak dolayumsuz bilgi, sezgiyle elde edilen bilgidir. Dolayumsuz veriler, dolayumsuz bir bilginin, bir sezginin konusunu oluşturan verilerdir.” (Bozkurt, 1998: 42) Dolaylı ve dolayumsuz tüm veriler bir süre içinde elde edileceğinden sezgi de süre ile yakından ilişkilidir.

Bergson özellikle süre üzerine olan düşüncelerinin, sezgiyi felsefesinin bir yöntemi durumuna getirmeye adım adım sürüklediğini belirtir. Zekânın süreyi kavramdaki yetersizliği sezginin açığa çıkmasını gerekli kılmıştır. Buradaki sezgi herhangi bir duygu ya da önceki filozofların ele aldığı anlamda zekânın zıttı olan bir bilgi aracı olarak anlaşılmamalıdır. Zihnin özünü kavramak konusunda zekânın yetersizliğini pek çok filozof dile getirmiştir. Fakat onlar zekânın zamanın içinde olduğunu düşünerek zekâyı aşmanın

yolunu zamanın dışına çıkmakta görmüşlerdir. Zaman konusunda yaşanan bu problemler Bergson'un süre kavramı ve sezgi anlayışıyla aşılmıştır. Bu yüzden sezgi, Bergson felsefesinin kendine has kuralları olan son derece önemli bir kavramdır.

O'na göre “sezgi, asıl gerçeklik olan süreyi (hayatı), doğrudan doğruya yakalayan basit bir eylemdir. Mutlak, ancak sezgi ile yakalanabilir; geri kalan her şey, çözümleme ile ilgilidir. Sezgi sayesinde, süre, yani insan bilincinin doğrudan doğruya verdiği mutlak hakikat, bütünlüğüyle yakalanır. Sezgi, insanın adeta bir organı gibidir. Onunla hayatı, yani basit ve bölünmez bir eylem, bir hamle olan süreyi, bütün olarak kavrar. Süre, bir varlığa geliştir, bir var oluşturmaz. Sayıyla sayılamaz, ölçüyle ölçülemez; o, durmayan bir akıştır.” (Öktem, 2000)

“Sezgiden başka bir bilgi kaynağı süreyi kavrayamaz. Çünkü sezgi, kâinatın yaratılışından itibaren şu ana kadar meydana gelen var oluşun kendisidir. Bu durumda, yaşamı ve kâinatı yapılandıran süre kavramının, içsel olarak yaşamımızı güzelleştirip tinselleştirmesini sağlayan da sezgidir. Dolayısıyla sezgi süreden de üst bir şeydir, çünkü süreyi de anlamlandırmaktadır. Böylece, sezgimizi kullanarak gerçek süreyi anlayabiliriz. Bu sayede sezginin sonsuzluğuna doğru bir yol açmış oluruz.” (Eroğlu, 2012) “Öyleyse sezgi her şeyden önce iç süre ile ilgilidir. Bu sezgi, üst üste gelmiş olmayan bir zincirlemeyi, içten olup biten bir gelişmeyi, geçmişin geleceğe bindiren şimdiki aralıksız ve eksiksiz sürüp gidişini sezgi kavrar. Bu zihnin zihinle doğrudan doğruya görülmesidir. Araya girmiş ve yerleşmiş artık hiçbir şey yoktur.” (Bergson, 1959: 34) Doğrudan doğruya kavrama söz konusu olduğu için hayatın bir süreklilik, sonsuz bir akış olduğu, sezgi sayesinde rahatlıkla görülecektir. Zira hayatın evrimini, kendini dayatan, zorlayan, sınırlayan ve kaskatı kavramlara hapseden bir zekâ ile kavramak mümkün olmayacaktır.

“Zekâ olağan olarak hareketsizlikten yani devingensizlikten işe başlar ve devimi birbirinin üzerine sıralanmış devingensizlikler ile iyi kötü yeni baştan yapar. Sezgi ise devimden işe başlar, devimi gerçeğin kendisi olarak sezer. Devingensizlikte ise ancak soyut, zihnimizce bir devingensizlikten çekilmiş kısa bir anın fotoğrafını görür. Zekâ olağan olarak konu diye kendine eşyayı bulup verir ve bundan amacı da istikrardır ve değişikliği, buna fazladan gelip katılacak bir iline durumuna getirir. Sezgi içinse esas olan değişikliktir. Sezgi, gelişip artan bir süreye bağlı bulunduğu için bu sürede, önceden

kestirilemeyecek aralıksız ve kesiksiz bir süreklilik sezip kavrar.” (Bergson, 1959: 37, 38) Bu yüzden tamamen dinamik olan sürenin kavranması zekâ ile mümkün olmayacaktır.

Bu noktada; “gerçeği görece bilmek değil, onu mutlak olarak bilmek amacıyla olan Bergson’un sezgisi, asıl gerçek olarak nitelenen sürenin sezgisinden ibaret olarak düşünülür. Gerçek dediğimiz şey, tecrübe edilmiş ve somut olan bir durum olduğu için sezgi, böylece ifade edilen gerçeğin yani sürenin içine yerleşmektir. Çünkü süre, ölçülebilir bir nicelikler yumağı olmayıp, niteliklerden ibaret olan gerçeklik olduğu için onlar, sadece hissedilebilir veya idrak olunabilir yani kısacası sezgi ile kavranabilir. Sezgi ile süre arasında kurulan yakınlık, sezgi yoluyla düşünmenin süre içinde düşünmek olarak ifade edilmişti. Ancak burada söz konusu edilen süre, ruh ve şuur hâllerimiz ile ilgili olan niteliksel değişimlerden ibaret olduğunda iç süredir. Bunun içindir ki sezgi, asıl değişikliği anlayıp kavrayan bir yetenektir.” (Gündoğan, 2007: 91, 92) Bu yetenek içten gelen sürüp gidişi ve dinamizmi doğrudan doğruya kavramaktır.

“Bir şeyi dıştan bilme ile içten bilme ayrımını yapan Bergson, sezginin, duyumdaş olma niteliğinden ve gerçeğin bizzat içine yerleşmemizi sağlamasından ötürü içten bilmenin, yani mutlak olarak bilmenin saf bir edim olduğunu düşünür. Çünkü dıştan bilmek, görece ve sembolik olarak bilmektir ve varlığın en iç özüne ait bir bilgi ortaya çıkarmaz. Daha önce de belirtildiği üzere; kavramlarla, simge ve sembollerle ve analiz yoluyla gerçekleşen bilme edimi, ikinci dereceden bir bilgi ortaya çıkarır. Ama sezgi yoluyla içten gelen bir bilgi sağlanır. Sezginin konusu, öncelikle duyumdaş olduğumuz şey, yani gerçeğin içimizdeki cereyan ediş biçimidir. Metafiziğe açılan kapı da buradadır.” (Gündoğan, 2007: 92) Görüldüğü üzere Bergson, sezgi yöntemi sayesinde metafiziğe adım adım yaklaşmaktadır.

“Gerçeklik, maddi ve fizik süreçlerden ibaret değildir. Zekânın yanında içgüdü ve sezgiye de yer açılmalıdır. İçgüdü organik bir bilme yetisidir. Konusunu aracısız olarak, yanılmaz bir şekilde kavrar. Fakat kendisi üzerine bilinç sahibi değildir. İçgüdü insanda sezgi olarak açığa çıkar. Bu sezgi, içgüdüden doğmuştur ve artık içgüdünün kendisi üzerine bilinç sahibi olması söz konusudur. Sezgi maddeye değil, hayat, ruh ve yaratmaya dönük bir bilme yetisidir.” (Bayraktar, 2016: 115) Felsefeye sezgi yönteminin gelmesi ile birlikte, bilim ve pozitivizm ile bir kenara atılan ve yok sayılan metafizik yeniden hayat bulmuştur.

Bergson sezgiye dayanan bir felsefe inşa etmek için zekâ temelli düşünceleri ve bilimi ıslah etmek ya da bertaraf etmek gerektiği düşüncesindedir. Zira sezgiye dayanan bir felsefe ancak metafizik ile olanaklı olacaktır. Bergson'un bilim ve dil eleştirisi ve akabinde gelişen metafizik anlayışında da hatırlanacağı üzere, bilimin ve dilin kavramsal yapısından kurtulmanın tek yolu metafiziktir. Bilim kavramlardan yola çıkıp analiz etmeye odaklanırken metafizik analiz yerine sezgiyi esas almaktadır. Bilim ve metafizik arasındaki en önemli fark da budur. Bilim analiz etme amacıyla olduğu için hareketsiz olan üzerimde çalışır oysa sezgi ile iş gören metafizik hareketliliği konu almaktadır.

Sezgi ve zekâ birbirine bağlı olmanın yanı sıra birbirinden farklı iki istikameti temsil eder. Zekâ madde söz konusu olduğunda başarılı iken hayata dair tüm başarılar sezgiye aittir. Çünkü bir iç görü, sempati, iç seziş ile hayatın dinamikleri anlaşılabilir. Felsefe bilimlerden gelen bulguları, yalnızca bir araya getiren ve toparlayan bir disiplin olmaktan öteye geçmelidir. Bu yüzden felsefenin konusu da sezgiden gelen hakiki bilgilere dayanmalıdır. Felsefenin sezgi metodunu kullandığı takdirde ilerlediği ve yaşamdaki sonsuz akışın anlaşılır kılındığı görülecektir.

Burada akıllara şöyle bir soru ve itiraz gelebilir: “Hakikate ait bilgi, sezgi sayesinde kazanıldığına, sezginin konusu da sürenin hareketi olduğuna ve sürenin de aslında şuura veya ruha ait yani psikolojik bir şey olduğuna göre böyle bir bilgi, bilen özneyi kendi ruhu veya şuuru içine hapsedmiş olmaz mı? Oysa sürenin içine yerleşmek, sürenin sürekliliğinin içine yerleşmek, bu da kendi süremizi aşmak ve bütün bir hayatın içine girmek demektir. Hayatı içine girmek, bütün bir hayatı kendi ruhumuzda ve şuurumuzda yaşamak ve sezmek demektir. Gerçeklik dediğimiz şey, şuurumuzda içkin hâlde olduğu için aslında biz bütün bir evrenin süresini yaşamış oluyoruz. Böyle olmadığını varsaysak bile ayrıca elbette ki sezgi, dış dünyaya da yönelir.” (Gündoğan, 2007: 92, 93) Dolayısıyla sezginin iç dünyaya ait bir bilgi olduğunu söylemek onu dış dünyaya kapatmak anlamına gelmez. Sezgi de dış dünyaya yönelir fakat buradan edindiği bilgi iç dünyanın bilgisinden farklıdır.

“Sezgi dış dünyaya yöneldiğinde sürekli maddenin direnciyle karşılaşır bu yüzden iç dünyamız ile kurduğumuz teması aynen dış dünya ile kurmakta güçlük çekeriz. Biz sezgide, sezginin nesnesi ile tam anlamıyla kaynaşmak ve o nesnenin içine yerleşmek durumunda olduğumuzdan, dışımızdaki dünya ile birleşebilmek ve onun içinde yer

alabilmek için kendimizden çıkmak zorunda kalıyoruz. Bu durumda “dinamik bilgi” diyebileceğimiz bir bilgi ortaya çıkıyor ki, dış dünyanın sezgisini veren bu bilgi, saf algı ve sempati sayesinde gerçekleşiyor. Ancak unutulmamalıdır ki, Bergson için asıl sezgi, bize metafiziğin imkânını gösteren ve mutlak olarak bilmek anlamında kullanılan iç süreye ait sezgidir.” (Gündoğan, 2007: 93) Bergson’un sezgisi, dışsal şeylere takılı kalmak yerine esas önemli olanı, içsel olanı kavramayı başarır.

Sezgi bizzat hayatın içinden gelir. “Zira sezgiye varmak için, duyulur ile şuur alanının dışına çıkmaya gerek yoktur.” (Bergson, 1959: 170, 171) “Bundan dolayı da bu sezgi, zaman ve mekân üstü hakikatlere yönelik bir bilme edimi olmayıp, zaman ve mekân içindeki gerçek hakkında hakiki bir bilme edimi olarak değerlendirilebilir. İnsanın eksik olan iki bilme yeteneğinin kaynaşmasının sonucu olarak ortaya çıktığı için sezgi, sentetik bir yetenektir.” (Gündoğan, 2007: 94)

Sonuç olarak; “Bergson’a göre madde sanki fen bilimleri tarafından incelenmek için yapılmıştır ve determinizm ile nedensellik bu alanda mutlak denilebilecek sağlamlıkta bilgi sağlayabilmektedir. Her ruhsal ve yaşamsal durum ise; ortaya çıktığı bireye ait olmak bakımından biriciktir, bireyseldir. Ama maddi olaylar aynı şartlar hazırlandığında yinelenebilir olma özelliğine sahiptir. Dolayısıyla madde Bergson’da fizik biliminin konusu olan şey’dir. Öyleyse madde, somut olarak gözlemlenebilen, ölçümlenebilen, üzerinde müdahale kabul eden, zaman ve mekân kategorileri içerisinde ele alınıp incelenebilen şey’dir. Onun bu özelliği, bilimsel bilgi ile incelenebilir ve kavranılabilir oluşunu da beraberinde getirir. Ancak evrendeki tek realite madde değildir. Bergson’a göre evrende en az iki tür realite ve yasa bulunmaktadır. Bir yanda madde ve onun tabi olduğu determinizm varsa öte yanda ruh, hayat ve özgürlük vardır.” (Bayraktar, 2016: 62) Bergson için esas incelenmeye değer olan içerisinde sonsuz çeşitliliğin ve yeniliğin bulunduğu hayattır.

“Bergson’un hayat hakkındaki bu düşünceleri ve sürenin hakikati konusundaki fikirleri, bu hayatın; donmuş veya bir modeli gerçekleştirmeye yönelik evren hakkındaki bilgiyi sağlayan araçlar tarafından tanınamayacağı sonucunu çıkarmaktadır. O, yeni bir bilme aracı olarak öne sürdüğü sezgi sayesinde yaratıcı olan hamlenin bizzat içine yerleşerek onu doğrudan kavramanın imkânına işaret etmiştir. Böylece hem hayatı donuklaştıran zekânın yetersizliğini hem de içgüdünün eksikliğini gidermenin mümkün

olduğunu savunmuştur. Çünkü O'na göre sezgi, içgüdü ile zekânın kaynaşmasının sonucu olarak ortaya çıkmıştır.” (Gündoğan, 2007: 138) Böylece Bergson, zekânın yetersiz yanlarının sezgi ile tamamlanacağını belirtmiştir. Sezgi sayesinde ise insanlar, yaratıcı bir evrim olan hayat hamlesinin sonsuz akışına ortak olabilmektedir. Bu yüzden O'nun felsefesinde sezgiciliğin ve mistisizmin yeri önemlidir.

“Bütün bir evren, mekânı sonlu ama süresi sonsuz olan varlıkların kendisine boyun eğdiği hayat hamlesinin, maddenin direncini kırabildiği ölçüde, kendisini göstermesinden ve yaratıcı süreci gerçekleştirmesinden ibarettir. Tekrarın olmadığı, hayat hamlesinin önünün sonsuzluğa ve belirsizliğe açık olduğu bir hayatın nihai bir gayesinin olmadığını savunan Bergson, her türlü gayeyi aşan hayatın, hayat hamlesi sayesinde insana, mevcut varlığının ötesinde olabilecek daha yüksek varlık formlarına doğru yol alabileceği imkânını göstermiştir. Böylece insan varlığı, kendini aşmak imkânına sahip bir varlık olarak anlaşılmaktadır.” (Gündoğan, 2007: 138) Bu noktada Bergson'un önemli kavramlarından biri olan “hayat hamlesi”ne yakından bakmak gerekmektedir. Zira hayatın her seferinde dinamik bir biçimde yeni baştan oluşumu hayat hamlesi ile yakından ilgilidir.

2.3.3. Hayat Hamlesi ve Yaratıcı Evrim

“Hayat hamlesi ya da élan vital; Bergson tarafından doğadaki evrimin kaynağını belirtmek için kullanılan terimdir.” (Runes, 1955: 89) Buna göre, hayat hamlesi, yaşamın kaynağı olan içten gelen bir güce ve bir yaratma isteğine işaret etmektedir. Tüm canlılar bu hayat hamlesine bağlı ilerlemekte ve gelişmektedir. Hayat hamlesi kavramı; yaşam atılımı veya dirim atılımı olarak da adlandırılmaktadır.

Hatırlanacağı üzere; “Bergson'a göre akıl, gerçeği olduğu gibi kavramaya yeterli değildir. Çünkü akıl sürekli olan gerçeği, ancak bir sinema filmi gibi parçalar hâlinde yakalayabilir. Bunun nedeni de aklın inceleme yoluyla bilgi edinebilmesidir. İncelemek ise parçalamaktır. Oysa gerçek sürekli, durmadan akmaktadır, parçalanmaya ve durdurulmaya gelmez. İşte bu sürekli akan gerçeği ancak bir yaşam atılımıyla yakalamak olanaklıdır. Bu atılımla sürenin bilinci olan sezgi gerçeği yakalayabilir ve kavrayabilir. Gerçek başkaca hiçbir biçimde yakalanamaz ve kavranamaz. Bergson'un canlılığı ve yaşamı sürdüren güç olarak tanımladığı élan vital, gerçekte ne olduğu belirsiz bir şeydir,

teozoflarla vitalistlerin çeşitli adlar altında ileri sürdükleri canlılık ilkelerinin bir başka biçimidir.” (Hançerlioğlu, 1985: 28) Öyleyse hayat hamlesi, yaşambilimsel ve dinamik yaşamın içinden bir kavram olması bakımından ayrıca bir öneme sahiptir.

“Manevi bir güç olan hayat hamlesi, ne varsa her şeyi yoğurmakta, yalnızca kendi durumu içinde kalmayıp kendi gelişimini de ileriye doğru götürmektedir. Hiçbir fiziksel şeye bağlı olmayan bu yaşam gücü, tikel varlık alanlarında farklı olarak kendini ortaya koymaktadır. Örneğin, hayvan dünyasında, bitkisel ve sezgisel yaşamdan akılsal yaşama doğru giden bir hareketi ortaya çıkarmaktadır.” (Eichhorn, Klaus, Buhr, Lange ve Alexander, 1985: 69) Bergson’a göre, “bir havai fişekten her yeni ateşlemede bütün renkler saçıldığı gibi, hayat hamlesi de yaratıcı gelişmesinde boyuna yeni cinsler meydana getirir. Bu yaratmadan yaratmaya bir sıçramadır. Her canlıya boyuna sıçramalı devinim veren bu hayat hamlesinin iç güç kaynağı da Tanrı’dır. Tanrı’nın kendisi de yaratıcı gelişme ile içten bağlantı içindedir. Bundan dolayı Tanrı son bulmuş bir şey değil, bitip tükenmez bir yaşamadır, sonsuz eylem, durmayan özgürlüktür.” (Akarsu, 1979: 59)

“Bergson’un hayat hamlesi kavramı, kendisinden önceki kimi filozoflardaki bazı kavramlara, örneğin Schopenhauer’daki yaşama iradesi, Schelling’deki kendisi şuursuz bir zekâ ve edimi yaratma olan tin kavramlarına benzetilebilir. Tin, teleolojik bir tabiat tasarımının kaynağında bulunur ve gittikçe kendi hürriyetine sahip bir varlık olan insana kadar yaratması devam eder. Tin ile tabiat eşittir ve tabiatta canlı olmayan hiçbir şey yoktur. Varlıklar arasında özü gereği bir fark görmeyen Schelling için tin, bir töz varlığıdır. Hayat hamlesi ise, sadece canlı varlıklarda bulunan bir ilkedir. Bergson için Schelling’de olduğu gibi tabiatta bir özdeşlikten bahsedilemez. Schopenhauer’daki 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.” (Gündoğan, 2007: 60, 61) Görüldüğü gibi Bergson’un hayat hamlesi kavramı ilk bakışta diğer filozofların kavramlarına benzetilebilir. Fakat burada söz konusu olan hayat hamlesi kavramı, yeni ve dinamik olmak bakımından diğerlerinden ayrılmaktadır.

“Hayatın temelinde bir neslin tohumlarından, sonraki neslin tohumlarına, bunlar arasında köprü hizmetini gören gürbüzleşmiş organizmalar vasıtasıyla geçen bir ana hamle

(élan origenel), yani hayat hamlesi bulunmaktadır. Değişmelerin, hiç olmazsa düzgün geçen, toplanan ve böylece yeni neviler, türler yaratan değişmelerin derin sebebi, tekâmül yollarında kendini kaybetmeyen ve bu yollar arasında dağılan hep bu ana hamledir. Neviler, tek bir kökten çeşitli yollara ayrılmaya başladıkları zaman, tekâmüllerinde, ilerledikleri nispette birbirlerinden uzaklaşmışlardır. Bununla beraber ortak bir hamle düşüncesi sayesinde bütün bu çeşitli neviler kesin olarak belirlenmiş noktalarda aynı surette tekâmül etmek zorundadırlar.” (Bergson, 1986: 122, 123) Bergson bu ana hamle yani hayat hamlesi fikrini, göz organının çalışması üzerinden verdiği örneklerle aydınlığa kavuşturmuştur.

“Göz gibi bir organda ikisi de aynı derecede bariz iki nokta vardır: yapı giriftliği ve fonksiyon basitliği. Göz son derece girift, sayısız makinelerden oluşur. Böyle olduğu hâlde görmek basit bir olgudur. Gözün çalışmasıyla birlikte görme de başlar, çünkü gözün fonksiyonu basittir. Burada akıllara hayret veren şey göz yapısındaki bu giriftliğe karşılık fonksiyonundaki basitliktir. Mekanizm teorisi gözü, ışığı dokular üzerine doğrudan doğruya olan tesiriyle ya da hayata en iyi uyum sağlamış olanların ayıklanmasıyla yani dış şartların etkisiyle yavaş yavaş tesir ettirir. Fakat bu tez, ne şekil alırsa alsın hatta gözün en ince kısımları hakkında bile doğru farz edilsin, bunların karşılıklı bağılıklarını aydınlatabilecek gibi değildir. İşte finalite doktrini, bu açığı kapatmak için ortaya çıkar ve der ki: Buradaki bütün parçalar önceden düşünülmüş bir plan ve bir amaca göre toplanmışlardır. Tabiatın çalışmasını bir işçi çalışmasına çeviren bu düşünüşte tabiat, sanki elindeki malzemeyi bir fikre göre yapan bir işçi gibi düşünülmüştür.” (Bergson, 1986: 123, 124) Bu yüzden mekanizm ve finalizmin, gözün işleyişi örneğinde olduğu gibi tabiata ve insana dair düşüncelerinde ciddi bir noksanlık bulunmaktadır.

Bergson’a göre gözün yapısında bulunan giriftliğe yani iç içe geçmişliğe rağmen fonksiyonlarındaki basitliği kavramanın yolu gözü parçalara ayırmadan bir bütün olarak almaktan ve bu bütündeki ahengi görmekten geçer. Mekanizm ve finalizmin gözden kaçırdığı ve hataya düştüğü en önemli nokta budur. Görmeye gözün tek tek parçalarından, yapısından, hücrelerinden çok daha fazla bir şey bulunmaktadır. Bilimsel bakış gözün en ince ayrıntısına kadar açıklama yaparken bu önemli noktayı göremez. Bunu ancak tamamen bambaşka bir bakış açısı sayesinde felsefe görebilir. Bu sebeple Bergson’un

felsefesinde hayat hamlesi, hayatın zıtlıklara rağmen ahenk içerisinde işleyişini gösteren ve her zaman ilerlemeye vurgu yapan en önemli kavramlardan biridir.

Hayat hamlesi her zaman bir tekâmüle, ilerlemeye ve dinamizme vurgu yapar. Bergson için hayat bir topun ağzından hızla çıkan bir gülle gibi düşünülebilir. Fakat burada topun ağzından çıkan güllenin söz konusu ilerlemesini tek yönde ele almamak gerekir. Bu patlayan gülle ve güllenden ayrılan her bir bilye parçası farklı yönlerde saçılırken hayatın tekâmülünün de çeşitli yönlerde ilerlediği görülmelidir. Hayat önceden çizilmiş bir doğru üzerinde hiçbir değişikliğe, farklılaşmaya yer vermeksizin ilerleyen basit bir hareketten ibaret değildir. Bu noktada yeniliğin, farklılığın ve dinamizmin kavranması ilerleme fikrini benimsemekle mümkündür. Hayat hamlesi ise her biri ayrı yere doğru yol alan bu ilerlemenin bir ifadesidir.

“Hayat demek temayül demektir; temayülün esası da bir ağaç gibi büyümek ve dallarının her birinde hayat hamlesini taşıyan muhtelif yönler yaratmaktır. Karakter dediğimiz özel temayülümüzün tekâmülünde de aynı şeyi görürüz. Geçmişimize dönerek çocukluk şahsiyetimize bakarak, bunun henüz doğmuş oldukları için birlikte yaşamaları mümkün olan muhtelif şahısları toplamış olduğunu görürüz. Fakat yaş ilerledikçe iç içe olan bu şahsiyetler birbiriyle uzlaşamaz olur ve herkes ancak tek bir hayat yaşadığı için bu şahsiyetlerden birini seçmek zorundadır. Hakikaten de hiç durmadan seçer, bir taraftan da hiç durmadan birçok şeyler terk ederiz. Zaman içinde aldığımız yol, olmaya başladığımız ve olabileceğimiz şeylerin kısırlılıklarıyla doludur. Yalnız sayısız hayatlara sahip olan tabiat bu temayüllerin hepsini saklar ve her biriyle ayrı ayrı yönlerde tekâmül eden türlü neviler yaratır.” (Bergson, 1986: 136, 137) Bu noktada Bergson’un dinamizme yaptığı vurgu açık bir şekilde görülmektedir. Hayat bir tekâmüldür ve bu tekâmül her zaman yepyeni sürprizlerle ilerlemektedir.

Öyleyse tekâmülde ne mekanizmin iddia ettiği gibi dış şartlara karşı gelecek sadece bir intibak serisi ne de finalizmin iddia ettiği gibi genel bir plan vardır. “Mekanizm asli bir hamle hipotezini yani hayatı daha karmaşık şekillere gittikçe yükseltilere götüren iç hamleyi reddeder. Hâlbuki bu hamle görülen bir şeydir, fosillere sadece göz atmak hayatın tekâmülden vazgeçebileceğini, hiç olmazsa pek dar bir sınır içinde kalabileceğini gösterir. Nitekim bazı Lingule (deniz kayalarına yapışan bir nevi midye)ler, yeryüzünün geçirdiği bunca inkılâplardan hiç müteessir olmamışlar, eski devirlerde ne hâlde iseler bugün de yine

öyle kalmışlardır.” (Bergson, 1986: 139) Bu düşünce tekâmül hareketini bir taraftan açıklasa dahi esas tekâmülün kendisini açıklayamamaktadır.

Bergson’a göre hayatın tekâmülü inişli çıkışlı bir yola benzetilebilir: “Şehre giden bir yol tepelere çıkmak, inişlerden inmek, arazinin girinti ve çıkıntılarına uymak mecburiyetindedir. Fakat arazinin girinti ve çıkıntıları yolun sebebi olmadığı gibi yola yön verenler de bunlar değildir. Yol bu girinti ve çıkıntılara göre vakaa zikzaklar ve kıvrımlar yapar, fakat böylece parça parça değil de bütün hâlinde düşünülürse arazinin girinti ve çıkıntıları yol için engeller ve geciktirme sebeplerinden başka bir şey olarak görünmez; çünkü yolun hedefi sadece şehre varmaktır ve bunun için de düpedüz gitmek lazımdır. Hayatın tekâmülü ve yaptığı girinti ve çıkıntılar için de aynı şey söylenebilir; yalnız şu farkla ki bu tekâmül sadece tek bir yol tutmadığı gibi hiçbir amaç da gözetmez, sadece yönler alır ve nihayet intibaklarında bile yaratıcı olur.” (Bergson, 1986: 140) Bergson’da bu tekâmül her zaman yeni olanı doğurur bu yüzden yaratıcı tekâmül, yaratıcı evrim adını alır.

Bu noktada Bergson finalizm anlayışının da eleştirisini yapar. Çünkü hayat önceden belirlenmiş hiçbir plana göre işlemez. “Tekâmül, eğer hakikaten durmayan bir yenileşme, bir yaratma isteği ise gitgide hayatın yalnız şekillerini değil, zekâ için bu şekilleri anlamaya elverişli olacak fikirleri, hatta bu fikirleri ifade edecek tabirleri de yaratacaktır. O hâlde hayatın geleceği, şimdiki hâlini aşacak, önceden mevcut yahut tasarlanmış bir planın gerçekleşmesi olamayacaktır. Finalizmin ilk yanılması buradadır. Bu yanılma başka bir yanılmayı da beraberinde getirir. Hayat, eğer bir planın gerçekleşmesi ise daha uzaklara gittikçe daha yüksek bir ahengi belirtmesi gerekir. Nitekim bir plana göre yapılan bir ev, tuğlalar örüldükçe mimarın fikrini gittikçe daha iyi belirtir. Hayatın birliği böyle olmayıp da kendisini zaman yolu üzerinde iten bir hamlede ise o hâlde ahenk ileride değil geride olacaktır. Buradaki birlik, sona bir çekim hâlinde konmuş değil, daha başta bir içtepi hâlinde mevcuttur.” (Bergson, 1986: 140, 141)

“Esasen plan, sınırlı bir iş, şekli önceden çizilmiş, önü kapanmış bir gelecek demektir. Hâlbuki hayatın tekâmülü önünde geleceğin kapıları ardına kadar açıktır. Çünkü tekâmül asli bir hareketin icabı olarak sonsuz bir yaratıştır. Organik âlemin verimli, son derece zengin ve hiçbir zekânın tasarlayamayacağı kadar yüksek olan birliğini yapan da bu

hareketidir. Zekâ bu hareketi tasarlayamaz çünkü zekânın kendisi de bu birliğin mahsullerinden biridir.” (Bergson, 1986: 143) Daha öncede belirtildiği üzere, hayat hamlesinin dallanıp dört bir yana ayrılan dinamik yapısı zekâ ile anlaşılacak türden değildir. Hayatın esas rolü, maddeyi azat etmek ve ona hürlük kazandırmasıdır.

“Denebilir ki hayat, mümkün olduğu kadar etkin olmak ister; fakat onun parça belirtileri olan neviler yani türler, ellerinden geldiği kadar az çaba sarf etmek isterler. Asıl mahiyeti neviden nev’e geçen bir akış olan hayata bu açıdan bakıldığı zaman gittikçe büyüyen bir çaba olarak görünür. Fakat bu akışın doğurduğu nevilere bakılırsa her birinin kendi keyiflerine baktıkları ve daima en az zahmet isteyen yola gittikleri görülür. Büründükleri şekillere kapanmış ve yarı uykuya dalarak hayatın gerisini hemen hemen unutmuş olan bu neviler bütün gayretlerini kendilerine en yakın çevreleri elden geldiği kadar kolaylıkla sömürmeye ve kendilerini ona göre yoğurmaya bakarlar. İşte hayatın yeni bir şekil yaratmaya doğru giden faaliyetiyle şekillenmiş faaliyeti birbirinden böylece farklı, çok kere birbirine zıt iki harekettir.” (Bergson, 1986: 171, 172) Hayatın bu engeller karşısında yapacağı şey ise etkinliğini kaybetmeden daima ilerlemeye devam etmek olacaktır.

İnsanlar üzerinden ele aldığı hayat hamlesi kavramını bitki ve hayvanlar üzerinden de incelemek isteyen Bergson’un, bitki ve hayvan türleri üzerinde derin gözlemler ve çalışmalar yaptığı görülür. Bu çalışmalar neticesinde bitki ve hayvanlar arasında bir mahiyet farkı olmadığı ortaya çıkmıştır. Bu da bitki ve hayvanların hep aynı kökten geldiklerini ve aynı köke dayandıklarını farz ettirir. Fakat ilkel hâllerindeyken bir arada bulunan bu iki temayül büyüüp geliştikçe bir arada barınamamış ve birbirinden ayrılmışlardır. Hareket eden ve şuura sahip olan hayvanlar âlemi bu ayrılmanın bir kolunu temsil ederken diğer kolunu da hareket etmeyen ve şuur sahibi olmayan bitkiler oluşturmuştur. Hayatın iki büyük tekâmül yönlerine ayrılması da bundan ileri gelmektedir. Temelde bunu sağlayan güç ise hayat hamlesi olmuştur.

“Hayat hamlesi, sürekli patlamalarla kendisini açar; canlı boylarını bitki, hayvan ve insan olmak üzere dayanışma içerisinde fakat farklı düzlemlerde yaratır. Bütün canlılar arasındaki dayanışma, ekosistem ve birlik, kökensel ortaklık ile açıklanabilir. Dolayısıyla Bergson’a göre hayat, farklı düzlemler ve seviyelerde bitki, hayvan ve insan olarak açığa çıkmıştır ve bu formlar birbirlerine indirgenemez ve türetilemezler. Hayat hamlesinin

kökensel birliği, bütün canlı formlarının doğrusal bir hat üzerinde evrim geçirdikleri anlamına gelmez. Bu husus, Bergson'un yaratıcı evrim kuramının Lamarckçılık veya Darwincilik'le de bağdaştırılamayacağını göstermektedir. Zira bitki, hayvan ve insan; hayat hamlesinin farklı istikamet ve farklı düzlemlerinde açığa çıkmışlardır. Aralarında köken bağı ve birliği sebebiyle dayanışma bulunmakla beraber, birinden diğesinde geçiş söz konusu değildir." (Bayraktar, 2016: XIV) Hayat hamlesi kavramıyla beslenen bu yeni evrim anlayışının önceki evrim anlayışlarından oldukça farklı olduğu dikkat çekmektedir.

"Bergson hayatı hareketle, akışla açıklamaktadır. O'na göre aslında nesneler değil, hareketler vardır. Hareket hâlindeki hayat yaratma ve oluşu meydana getirir. Sonsuz bir virtüalite alanı olan hayat, maddenin direncini çok farklı şekillerde aşar. Bu da evrimdeki çeşitliliği meydana getirir. Hayatın önceden belirlenmiş yönü/amacı yoktur. Hayatın belli bir planı ya da programı yoktur. Hayat hamlesi sürekli bir ilerleme hâlindeydir. Bundan dolayı birçok canlı meydana gelir. Getirdiği bu yaklaşımla Bergson, varlık alanında zorunluluğun etkisinin hâkim olmadığını göstermektedir." (Cengiz, 2017) Hayat hamlesi hiçbir zorunluluğa ve belirlenmişliğe yer vermeden kendi dinamizmiyle ilerlemektedir.

Sonuç olarak; "türleri değiştiren derin sebep, hayatı dünyaya salarak bitki ve hayvan boylarına ayıran, hayvanlığa şekil kıvraklığı veren ve hayvan boyunda baş gösteren uyuşukluk tehlikesine karşı uyanmayı sağlayarak ileri götüren hep hayat hamlesidir." (Bergson, 1986: 176) "Bergson "Yaratıcı Tekâmül" adlı eserinde canlı türlerinin içten bir itişle, yani hayat hamlesi ile geliştikleri temel fikrine dayanarak canlıların mekanik hiçbir evrime bağlı olmadıklarını, biri eklemlilerde (böcekler), öteki omurgalılarda (başlıca insanda) üstün şeklini alan, birincisi içgüdü ikincisi zekâ denen güçleri meydana getirerek yaşama kuvveti kazanan başlıca iki dala ayrıldığını göstermiştir." (Ülken, 2000: 151) Görüldüğü üzere tekâmülün çeşitli yolları hep aynı sonuca varmıştır. Böylece biri içgüdüye diğeri ise zekâyı varan iki zıt hareket ortaya çıkmıştır. Daha önce de belirtildiği gibi; tekâmülün yaratıcı yapısını anlamak, içgüdü ve sezgiye dayanan yolu takip etmekle olanaklıdır.

3. BÖLÜM

3.1. Statik ve Dinamik Din Ayrımı

Bergson dini iki farklı tarzda ele alır: Statik din ve dinamik din. Bu ayrımın temelinde ise O'nun ahlak anlayışı yer almaktadır. Yaşamının son dönemlerinde yazdığı *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı* adlı eserinde toplum üzerine incelemelerde bulunmuştur. Bu çalışma ile felsefesindeki dinamizmle uygun düşecek tarzda bir ahlak, toplum ve din anlayışları ortaya koymuştur.

“Bergson, ahlakı, kapalı ahlak ve açık ahlak olarak ikiye ayırır. Kapalı ahlak, toplumun ahlakıdır. Toplum ise hayatın bir yansımasıdır. Hayat, insan topluluklarında zekâ, böcek topluluklarında ise içgüdü yönünde gelişmiştir. İçgüdünün hayata uyum aracı olduğu toplulukta kurallar zorunludur. Canlılar onları otomatik olarak kullanır. Zekânın hayata uyum aracı olduğu toplulukta yani insan topluluklarında zorunlu olan şey kuralın kendisi değil, bir kural edinmektir. Başka başka kurallar ve alışkanlıklar edinmek mümkündür. Fakat ne olursa olsun bir alışkanlık edinmek gereklidir. Ne şekilde olursa olsun bir yükümlülüğe bağlanmak önemlidir. Böyle olunca farklı toplumlar farklı ahlaklar edinebilirler. Ama ahlak tipleri nasıl olursa olsun mutlaka bir ahlak edinmek gereklidir. Zorunlu olan ahlakın varlığıdır; şekli, çeşidi değildir. İçgüdü ile hareket eden topluluklarda ise ahlak da, ahlakın özü de, esası da zorunludur.” (Bayraktar, 2016: 105) Görüldüğü üzere Bergson için ahlak, özelliği veya türü önemli olmaksızın her toplumda olması gereken bir zorunluluk hâlinde belirir.

Her toplum için bir ahlakın zorunlu olarak var olması çeşitli ahlak anlayışlarını da beraberinde getirmiştir. Her toplum ayrı ahlaki değerlere, yükümlülöklere ve ödevlere önem vermiştir. Bergson için toplumu oluşturan ahlak, açık ve kapalı olmak üzere iki ayrı şekilde ele alınabilir. Bu düşüncesiyle Bergson'un, madde ile hayat, zekâ ile sezgi, zaman ile süre arasında görmüş olduğu ayrımı ve dolayısıyla düalizmi ahlak ve din alanlarında da sürdürdüğü görölmektedir.

Bu ayrıma göre, kapalı ahlak toplumdan kaynaklanır ve toplumun geleneklerine, ölçülerine, sınırlamalarına dayanır. Böyle bir toplumda insan zekâ yoluyla hareket ederken toplumun belirlediği ölçüleri aşmamaya gayret eder. Toplumdaki yükümlülükler insanı baskılar ve zorlar. Böyle olunca kişinin biricikliği, özgünlüğü ortadan kaybolur. Bergson bu problemi aşmak için bizi zorlamayan sadece kendisine çağıran tam ve mükemmel bir ahlak tasavvur eder ve buna açık ahlak adını verir.

“Açık ahlak, bütün insanlığa yöneliktir, insanlık sevgisinden kaynaklanır ve hiçbir zorlama olmadan insan eylemde bulunur. Oysa kapalı ahlakta, kendimizi zorunlu hissettiğimiz zamanlardaki eylem biçimimiz geçerlidir. Zorlama, içten gelen bir şey değil, tamamen dışımızdan gelen bir etkidir. Bu zorlamanın özgürlüğü ortadan kaldıran bir özelliği vardır. Çünkü felsefi olarak özgürlük, içten ve dıştan gelen etkiler karşısında insanın kendi özerkliğini koruyabilmesiyle elde edilir.” (Gündoğan, 2007: 99) Oysa kapalı ahlakta dıştan gelen bir zorlama ve baskı sebebiyle insanın kendi hür iradesi dışında davranışta bulunduğu gözlemlenir. Bu da açık bir şekilde bireyin toplum tarafından sınırlandırıldığına işarettir.

“Bireyin günlük hayatının programını belirleyen toplumdur, insan, buyruklara itaat etmeksizin ve yükümlülüklerle boyun eğmeksizin ne aile içinde yaşayabilir, ne de mesleğini icra edebilir, ne günlük hayatın bin bir işiyle uğraşabilir, ne alışverişini yapabilir, ne sokakta gezebilir, hatta ne de evinde oturabilir. Her an seçmek, karar vermek zorundayız. Doğal olarak kurala uygun olanı seçeriz. Seçtiğimizin farkında bile olamayız; toplum bir yol çizmiştir; onu önümüzde açık bulur; takip ederiz; kirlara sapmak için daha fazla inisiyatif gerekir. Bu şekilde anlaşılan vazife, hemen hemen her gün otomatik olarak yerine getirdiğimiz vazifedir.” (Bergson, 2011a: 17) Böyle sınırlandırılmış bir toplum içerisinde ne özgür bir bireyden ne de ilerlemeden, farklılaşmadan ve çeşitlilikten söz edilebilir. Öyleyse kapalı ahlak anlayışı ve toplumsal belirlemeler bireyin özgürlüğünün önünde en büyük engeli teşkil etmektedir.

Doğal yükümlülüklerin egemen olduğu kapalı ahlaktan bir çaba, gayret ile açık ahlaka geçilir. Dolayısıyla açık ahlak sonradan kazanılmıştır ve şahsidir. “Bergson’un benzetmesiyle, açık ahlakı temsil edenler, bizi bir müziğin dansa davet etmesi gibi ve bizi müziğin ifade ettiği duyguların içine sokması gibi, kendileriyle birlikte bu müziğin içine

sokarlar, bir heyecan dalgasına katarlar. Bunlar din kurucuları ve reformcular, mistikler ve azizlerdir. Bu kahramanlar, doğanın direncini kırarlar ve insanlığı yeni heyecanlara taşırlar. Bunlar, hür kişilerdir ve refah, haz, zenginlik gibi hususlar karşısında kayıtsızdırlar. Onlarda uyanan dinginlik ve sevinç hâlinin kaynağı, işte bu kayıtsızlıklarıdır.” (Gündoğan, 2007: 100) Görüldüğü üzere baskı ve zorlamalardan uzakta özgür bir şekilde, yaşamının yolu açık ahlakla mümkün olmaktadır. Bu noktada ilerleme ve dinamizme yapılan vurgu yeniden göze çarpmaktadır.

Bergson’un statik ve dinamik din ayrımının temelinde bulunan ahlak anlayışı, özetle, açık ve kapalı olmak üzere iki tiptir. “Birinci tip ahlak zorlayıcı olduğu hâlde öteki bireyin kendisi tarafından sevilir ve istenir. Bu ikinci tip ahlakta heyecan vardır. Bergson’a göre bu heyecan büyük, dinî bir heyecandır. Din, bu anlamda, model olarak alınan bir şahsiyetin yarattığı heyecanı yaşamak ve taklit etmektir. Bergson bu tarz bir yaşayışın olduğu dinlere “dinamik dinler” der. Dinamik din, insanlığın dinidir, açık dindir. Kaynağı yükümlülüklerle dayanan ahlakın kendisinden çıktığı dinler ise “statik dinler” dir. Statik din, sitenin dinidir, toplumun dinidir, kapalı ahlakın dayandığı dindir.” (Bayraktar, 2016: 106, 107) Bu noktada filozofun statik ve dinamik din ayrımını, Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı adlı eseri ışığında derinleştirmekte fayda vardır.

Toplumlar incelendiğinde, her toplumun bir dine bağlandığı görülür. Bilimden, felsefeden veya sanattan yoksun bir toplum düşünülebilirken dinsiz bir toplum düşünülememektedir. Diğer taraftan bütün bu dinlerin her birinin akla uygun, mantıklı inanışlardan oluştuğunu söylemek olanaksızdır. İnsan aklını hayrete düşürebilecek pek çok hurafenin ya da saçma düşüncenin bazı dinlerin içerisinde rahatlıkla barındığı ve nesilden nesile bu şekilde aktarıldığı görülmektedir. Bu durum ise dinlere yönelik eleştirileri de beraberinde getirmektedir.

Bergson için, “bilgili insan (homo sapiens), biricik akıllı yaratık, hayatını akılsız şeylere de bağlayabilen bir tek varlıktır.” (Bergson, 2011a: 93) “Akıllı bir varlık olarak tanımlanan insanın bu denli hurafe ve saçma düşünceye olan bağlılığı hayret vericidir. Bazı insanların hayatlarını bu hurafelere göre idare ettiği, şekillendirildiği düşünüldüğünde ise şaşkınlık bir kat daha artmaktadır. Bu hurafeleri yaratan tasavvurların ortak özelliği hayalî (fantasmatik) olmaktır. Fantasmatik tasavvurları ortaya çıkaran işleme de “masallama” ya da “kurgu” denir.” (Bergson, 2011a: 98) Bu masal yaratma işlevi zekâ tarafından ortaya

çıkan bir ihtiyaç olarak düşünülmektedir. Çünkü masallama veya kurgu yaratıcı evrimin zekânın içinde devam etmesi demektir. Şüphesiz insan bilim, sanat ya da felsefe yapmadan önce ilk olarak yaşamak zorundadır. Bu yüzden de dinin, insanı hayata bağlayan bir ihtiyaç olarak açığa çıktığını söylemek olanaklıdır.

Bergson'a göre "insanda her zaman iki ana çizgi vardır: zekâ ve toplumsallık." (Bergson, 2011a: 106) Zekâyâ sahip olan insan, toplum içinde daha fazla özgürlük ve bağımsızlık istemektedir. Bu durum bireyle toplum arasındaki bağları zayıflatarak topluma zarar verir. Fakat toplumun bir şekilde güçlenerek varlığını devam ettirmesi gerekir. Bunu sağlayacak güç ise insan zekâsının masal yaratma işlevidir. Bu sayede birey topluma bağlanır ve toplumun devamlılığı sağlanır. Toplumun geleneklerine bağlı olan bireyler, netice itibarıyla toplumun ahlakına ve dinine de bağlanmış olur. "İlkel din, insanın düşünmeye başlayınca kendinden başkasını düşünmemeye düşmesi tehlikesine karşı alınmış bir tedbirdir. O hâlde bu doğanın zekâyâ karşı gösterdiği bir savunma tepkisidir." (Bergson, 2011a: 113) Öyleyse ilkel ya da statik dinin ilk işlevi; toplumun ve bireylerin varlığını koruma ve devam ettirmedir.

"Statik dinin ikinci işlevi, ölümle ilgilidir. Canlılar içerisinde öleceğini bilen tek varlık insandır ve ölüm fikrinden ötürü, hayatın ölümden sonra da devam edeceği fikrini ortaya koyar. Eğer ilkel insanlar, toplumu oluşturan bireylerin sürekliliğine inanmasaydı, onların toplum içerisindeki otoriteleri ne hâle gelirdi? Birey, nasıl ki koruyucu bir tepki olarak dine dayanıyorsa, toplumun aradığı istikrar da bu tepkiye kayıtsız kalamazdı. İlkel toplumun en önemli özelliği, insanlara dayanmasıdır. Toplumun dayandığı insanların, ölümden sonra da varlıklarını devam ettirmesi fikri, önemli bir fikirdir. Bu fikrin ortaya çıkardığı tapınma, atalara veya onların ruhlarına tapınma evresi dinde önemli bir evredir. İlkel insanların inancında, ölen insanın varlığının "gölge veya hayalet" biçiminde devam edeceğine dair çok tabii olarak kabul gören bir inanç vardır. Bu inancın açıklanmasında Bergson, "mana" fikrinden faydalanır ve güç ifade eden mana ile ölenin devam eden varlığı, eylem olarak varlıklar üzerinde etkide bulunur." (Gündoğan, 2007: 106, 107) İşte bu noktada statik dinin masallama ya da kurgulama işlevinin ön plana çıktığı açık bir şekilde görülmektedir.

Bu noktadan itibaren, “dinin temelini kavramak ve insanlığın tarihini anlamak için statik ve dış dinden, dinamik ve iç dine geçmek gerekir. Birincisi, zekânın insanı sürükleyebileceği tehlikelere mahsustur; zekâ-altıdır. Bununla beraber doğaldır çünkü insan türü yaşamın evriminde basamak atlamışken belli bir anda ileriye doğru hareket durmuştur. O zaman zekâ ile, bu zekânın doğurabileceği tehlikeler ile, bu tehlikeyi önleyecek olan masal fonksiyonu ile birlikte insan ortaya çıkmıştır. Bütün bunlar birey ile toplum ihtiyaçlarına cevap vermiştir. Birey de toplum da tutkularında sınırlanmıştır ve doğa böyle istemiştir. Sonraları, insan bir emekle yerinde saymaktan kurtulmuş, yeniden evrim akıntısına katılmıştır. Bu da dinamik din olmuştur. Dinin ilk şekli zekâ-altı iken, ikincisi yani dinamik din zekâ-üstü olmuştur.” (Bergson, 2011a: 169) Bergson için gerçekte var olan saf dinler, bu iki uçta yer alan dinlerdir.

Statik din, esas olarak bireyi hayata ve topluma bağlamayı hedef edinir. Bunu yaparken insan zekâsına dayanarak masal yaratma işlevini kullanır. Statik din, önceden yazılmış bir planı yaşamak gibidir. Böylesi bir din ve toplum anlayışında, bireye seçim yapma hakkı verilirken bireyin neyi seçip seçemeyeceği de belli sınırlarla çevrelenmiştir. Dolayısıyla statik din, tamamen belirlenmişlik, baskı ve sınırlamalardan oluştuğu için bireyin özgürlüğünü yok etmiştir. İnsan özgürlüğünü dinamik din sayesinde kazanacaktır.

“Dinamik din; Bergson’un, yapmacık ve katı bulduğu statik dinin karşısına geçirdiği kendiliğinden, doğal ve canlı din anlayışdır.” (Cevizci, 2000: 90) Bu din anlayışının temelinde zekânın aksine sezgi ya da içgüdü vardır. Dinamik din, açık toplumların dinidir bu yüzden sevgi ve aşkı esas alan mistisizme dayanır. “Öyleyse hakiki din, özü gereği mistiktir. Çünkü dinamik din, hayata bağlılıkla yetinmeyip, insan ruhunda hayata bağlılığı sevinç ve aşkı bulacaktır. İşte bu sevinç ve aşk ancak mistisizmin verebileceği bir hâldir. Güvende olmakla yetinmeyip, umutlar da isteyen insan ruhu, dinamik din ile bu umutları gerçekleştirmeye çalışır. Bu uğurdaki kaynağı ve yolu, mistikliklidir. Mistik, hayat hamlesinin, maddenin içine koyduğu tinsel akımın gidemediği yere yerleşen bir şahsiyet olduğu için onun, karşısına çıkan engellere aldırması söz konusu değildir. Çünkü mistikler, kendilerinden Tanrı’ya giden, Tanrı’dan da kendilerine inen bir akımı hissederler. Onların ruhu, hür bir ruhtur ve bu ruhun önünde hiçbir maddi engel barınamaz.” (Gündoğan, 2007: 110)

Bergson, insanlığı etkisi altına almış olan pek çok dini incelemiş ve dinamik veya mistik olup olmadıkları konusunda kendince yorumlarda bulunmuştur. O'na göre, Yunanistan'da ya da Antik Hindistan'da tam anlamıyla mistisizmin gerçekleşmesi mümkün olmamıştır. Mistisizmin tam anlamıyla kendini bulması Hristiyan dini ile gerçekleşmiştir. "Mistik, durmuş olan hareketi ve atılımı yeniden yaratıcı bir çabaya dönüştürmek isteyen ayrıcalıklı birisidir. Mistik, mevcut dinden faydalanır. Çünkü o da, o dinden çıkmıştır. Bu bakımdan mistisizm ile Hristiyanlık karşılıklı olarak birbirlerini beslerler. Bergson, Yahudi peygamberlerinin adını da tam mistikler arasında anmaz. Çünkü Yahudilik milli bir dindir ve bu dinin bütün insanlığı tanrısal bir aşkla sevmesi mümkün değildir. Zira önü kapalıdır. İsa, milli bir dinden evrensel dine geçişi sağlamıştır." (Gündoğan, 2007: 113) Öyleyse sezgiye dayanan mistisizm kapalı bir toplumun inancı olmayıp, tüm insanlığı kucaklayan ve yaratıcı hamlenin devamı niteliğini taşıyan bir inanıştır.

Bergson'un sözünü ettiği tüm bu duygular; sevinç, aşk ve heyecan, daima yaratıcıdır. Her zaman ilerler ve yeni olanı müjdelir. Toplumdaki baskı çemberini kırarak özgürlüğe doğru yol açar. Kendini toplumsal kurallar veya dinsel yasaklar ile kapana kısılmış gibi hisseden insanın ruhunu açar. Böylece insan, masallar yaratan toplumdan sıyrılıp gerçekleri sevinç, aşk ve heyecanla keşfetmeye başlar. Bu yaratıcı heyecanlar ile birlikte ortaya çıkan özgürleşmenin ayrıcalıklı ruhlarda gerçekleştiğini de belirtmek gerekir. Zira Bergson mistikler olarak nitelendirdiği bu insanların özel insanlar olduğunu ifade etmiştir. O hâlde insanın yaratıcı hamle ile bütünleşmesinin yolu kendi içine kapanmak değil, tam aksine, harekete geçmektir. Yani diğer bir ifadeyle dinamizmdir. Bu dinamizmi yakalayabilecek olan kişi ise mistiktir.

Görüldüğü üzere, Bergson'un başından beri etkinliğe, harekete, eyleme, yaratmaya ve dinamizme yaptığı vurgu din anlayışında da kendini göstermiştir. O'na göre; "tam mistiklik aksiyondur, iştir, yaratmadır, aşktır." (Bergson, 2011a: 205) Bu aşk ile birlikte hareket eden kişi her zaman yeniyi yaratacaktır. "Büyük mistik, türe, maddiliği yüzünden, çizilen sınırları aşan, böylece ilahî etkiyi devam ettiren ve ileri götüren bir bireysellik olacaktır." (Bergson, 2011a: 201) Bu sayede insanı çevreleyen yasaklar ve sınırlar ortadan kalkacak ve özgürlük mümkün olacaktır. Buradan hareketle Bergson'un özgürlük

anlayışının daha yakından incelenmesi, felsefesinin temelinde yer alan dinamizmin anlaşılabilmesi açısından son derece faydalı olacaktır.

3.2. Determinizm Eleştirisi Bağlamında Özgürlük Anlayışı

Bergson'un özgürlük anlayışı, düşüncelerinin temelinde yer alan dinamizm kavramı ile yakından ilgilidir. Hayatın her alanında durmaksızın var olan bir akış olarak karşımıza çıkan dinamizm, özgürlüğü de olanaklı hâle getirmiştir. Çünkü devamlı bir oluş içerisinde gelişen ve ilerleyen insan her zaman özgür olacaktır. Hiçbir zaman bir planın parçası olmayıp geleceğini özgürce kendisi yaratacaktır. Bu sayede özgür insan daima yeni olanın kapılarını aralayacaktır.

“Determinizm diğer bir ifadeyle belirlenimcilik, her olgunun bir nedene bağlı olduğunu, aynı nedenlerin aynı sonuçları doğurduğunu ileri süren ilke ya da öğretilerdir. Determinizm olguların değişmez bir düzende gerçekleştiği fikrine dayanır. Bu düzen elbette olgular arasındaki ilişkileri hiçbir boşluk bırakmayacak biçimde belirleyen bir düzen olmalıdır. Doğa olaylarının gözlemlenmesi bu fikri doğrular gibidir: Su belli koşullarda yüz derecede kaynar, elimden bıraktığım herhangi bir nesne yere düşer. Bilimsel buluşların kesinliği, bir başka deyişle bilimsel çalışmalarla bazı şaşmaz yasaların ortaya konuluşu belirlenimci düşünceye gerekçeler sağlamıştır. Determinizm olgular arasındaki şaşmaz ilişkilerin varlığını benimserken bu şaşmazlığın ya doğadan geldiğini ya da insan zihninin yapısına bağlı olduğunu belirtir. Determinist bakış açısı söz konusu şaşmazlığı daha çok doğal temele, evrensel düzenin özelliklerine bağlamak eğilimindedir.” (Timuçin, 1998: 30, 31) Buna göre belli nedenler söz konusu olduğunda doğa yasaları gereğince sonuçlar da önceden öngörülebilecektir.

“Determinizm ilk olarak Antikçağ felsefesinde ortaya çıkmıştır. Daha sonra determinizm kavramı, tabiat bilimi ve materyalist felsefe tarafından, Bacon, Galileo, Descartes, Newton, Laplace ve Spinoza ile 18. yüzyıl Fransız materyalistleri tarafından temellendirilmiş ve geliştirilmiştir.” (Rosenthal ve Yudin, 1972: 102) “Antikçağda evrenin ana maddesinin Thales için su, Anaksimandros için sonsuz ve Anaksimenos için hava oluşu, Platon'da Demiurgos'un yaratıcı ya da düzenleyici ilke olarak evreni kuruşu determinizm ile ilgilidir. Yeniçağ ile başlayan mekanikçi düşünce de kendiliğinden determinizme bağlanır. Mekanik ilişkilerin kesinliği evrende her zaman şaşmaz bir düzenin

var olduğunu düşündürmüştür. Descartes’da Tanrı katı bir mutlak özgürlük alanıdır, kendinde tanrısal bir şeyler bulunduran ve özgür seçime sahip olan insan ruhu da belli bir ölçüde özgürdür, madde dünyasıysa tam anlamıyla bir belirlenim düzeni ortaya koyar. Determinizm belki de en katı anlatımını Spinoza’da bulur. Spinoza ruhla beden arasında anlatımını Tanrı’da bulan karşılıklı bir bağımlılık görür. Böylece ruh ve beden bizim dünyamıza özgü ayrı tözler olmakla birlikte tek bir tözün, Tanrısal tözün iki ayrı biçimidir. Böylece düşüncelerimiz, bedensel edimlerimiz ve toplumsal eylemlerimiz genel bir düzene, ölçülü biçili bir düzene tam olarak uyarlar. Bu yüzden yaşadığımız dünyada özgürlük diye bir şey yoktur. İnsanoğlu, akışı yasalarla kesin belirlenmiş bir evrende yaşamakta ve onun gereklerine uymaktadır.” (Timuçin, 1998: 31) Determinizm özgürlüğü ortadan kaldıran bir anlayış olduğu için Bergson tarafından yoğun bir şekilde eleştirilmiştir.

“Determinizme ya da belirlenimciliğe göre, meydana gelen her şey, daha önce gelen nedenler tarafından belirlenmiştir. Burada “belirlenmiştir” kelimesi iki olay veya şeylerin iki durumu arasındaki bir ilişkiye işaret etmektedir. A’nın B’yi belirlediğini söylemek hem A’nın B’nin nedeni olduğunu hem de A’nın B’yi zorunlu kıldığını (yani A bize verildiğinde B’nin onu takip etmesinin zorunlu olduğunu) söylemek demektir. Böylece determinizm her olayın, bu olayı doğuran nedenler zincirinin, sonsuza kadar geçmişe geri giden bir zincirin zorunlu bir sonucu olduğunu savunur. Daha genel bir biçimde ortaya koyarsak, bu görüşe göre, evrenin herhangi bir andaki durumu, bu andan doğrudan doğruya önce gelen andaki durumu göz önüne alınırsa, başka türlü olamazdı. Bu görüşün bir sonucu, evrenin herhangi bir andaki durumundan ancak tek bir mümkün geleceğin çıkabileceğidir. Bir başka sonuç evrenin gelecekteki bütün durumlarının -hiç olmazsa ilke olarak- bütünüyle önceden tahmin edilebileceğidir.” (Horner ve Westacott, 2001: 3)

Bergson’a göre elbette bilimde ya da doğada belli sebepler belli sonuçları doğurmaktadır. “Örneğin, herhangi bir makine imal etmek isteyen mucit, elde edilecek işi tasarlar. Onun zihninde ilk olarak bu işin deneme yoluyla soyut şekli, daha sonra da somut şekli belirir. İcat işte tam bu sırada oluverir. Bir roman kaleme alan yazar, birtakım şahıslar ve hâller yaratan dram yazarı, bir senfoni besteleyen bir müzisyen, bunların hepsinin zihninde ilk olarak herhangi sade ve soyut bir şey yani cisimsiz bir şey vardır.” (Bergson,

1989: 246) Öyleyse her yaratıcı eser zihinde önceden belirlenmiştir. Fakat burada sıkıntıya sebep olan şey, bu belirlenmişliğin tüm bir yaşama dayatılmaya çalışılmasıdır.

Determinizm bütün her şeyin içeriğinin ve sınırlarının tam olarak belirlendiğini savunarak yaşamdaki dinamizmi ortadan kaldırmaktadır. Buna göre evrende olup bitenler belli nedenlere bağlı olarak gerçekleştiği için önceden belirlenmiş bir doğrultuda ilerler. Böylece evrenin gelecekteki durumu hakkında önceden tahminler yapılabilir. Fakat hayatın dinamik yapısı göz önünde bulundurulduğunda onun belli noktalardan hareket edip kesin sonuçlara ulaşacak kadar net bir çizgi üzerinde ilerlemediği görülür. Bu yüzden dinamik hayat içerisinde tamamen özgür olarak yer alan insanın gelecekteki hâli hiçbir zaman önceden kestirilemez. Bergson'un determinizmi eleştirmesinin temelinde yer alan düşünceler bunlardır. Diğer taraftan iki farklı "ben" tanımlaması yapan Bergson, determinizmi ve özgürlüğü bu kavramlar üzerinden ele alarak inceler.

"Bergson'a göre şuurumuzun bir kabuk bir de iç tarafı vardır. Kabuk tarafı akıl, zekâ, mantık, ilim tabakasıdır. Bu tabaka madde ve toplum hayatlarının pratik şartlarına uymaktan oluşmuştur. Burada özgürlük yok, determinizm vardır. Fakat "iç" tarafa gelince, ki Bergson buna "temel-esas ben" der, burası büsbütün başka mahiyette bir şuurdur. Kabuk ben, mantık ve determinizm gibi kayıtlara bağlı ise, "esas ben" bunun tamamen zıddıdır. Birincisi madde ve topluma uymakla katılaşmış ve şahsiliikten çıkarak mekânlaşmış, donmuş, yüzeysel bir "ben" olmuş, dokusu da tamamıyla fikirlerden örülmüştür. Hem de öyle fikirlerdir ki dilde donmuş, pasifleşmiş ve cansızdırlar. Canlı fikirlere gelince bunlar daimî bir kaynaşma, sürekli bir erime ve karşılıklı bir girişme hâlindedirler. İşte "esas ben" in yaşayışı da bu tarzda bir oluşturdur." (Tunç, 1986: XVI)

Bergson "esas ben'in içinde parazit bir ben bulunduğunu ve bunun üst ben'i rahatsız ettiğini belirtir. İnsanların çoğu da bu şekilde yaşar ve gerçek özgürlüğü tatmadan ölür. Oysa özgür bir karar, bütün bir ruhtan gelir, özgür fiilin bağlandığı dinamik seri "esas ben" ile kaynaşmaya meylettiği oranda fiil de o derece özgür olur." (Bergson, 1950: 167, 168) Bergson'un kabuk ben olarak nitelendirdiği benlik, tamamen neden sonuç ilişkilerine bağlı olarak hareket ettiği için kendine has bir bireysellik sergileyemez. Dolayısıyla da kabuk ben'de özgürlükten söz edilemez. Çünkü bu benlik iradeli kararların değil, neden ve sonuçların etkisi altında şekillenmeye meyillidir. Görüldüğü üzere Bergson özgürlük anlayışını, benliğin yapısına dair yaptığı bu betimlemelerle dile getirmiştir.

Kabuk ben'in esas ben üzerindeki etkisi arkadaşlar arası etkileşime benzetilebilir. "Nitekim çok emin olduğumuz arkadaşların bize birleşerek ısrarla ifade ettikleri öyle duygular olur ki bu duygular "ben"imize yerleşerek şahsi duygularımızı yavaş yavaş örten kalın bir kabuk olur. İlerde özgürce hareket ettiğimizi sanırız. Fakat benliğimize yerleşen bu arkadaş duygularıyla hareket ettiğimizi anlar ve yanıldığımızı görürüz. Diğer taraftan tam eyleme başlayacağımız sırada içimizden bir isyanın kabardığı olur. Bu isyan "alt ben" tekrar yüze çıkması, dış kabuğunu çatlayarak karşı koyulmaz bir itişe yol vermesinden başka bir şey değildir. Demek birbiri üzerine çok makul olarak yığılmış delillerin altında, "alt ben" in derinliklerinde bir kaynama oluyor, duygu ve fikirlerde gerginliğin artması bu kaynamadan geliyor." (Bergson, 1950: 170) Öyleyse insanın kararlarını hem arkadaş çevreleri kolaylıkla etkilemekte hem de "alt benlik" fikirlerimize baskı yaparak yönlendirmektedir. Bu yüzden özgür ve iradeli kararlar söz konusu olamamaktadır.

"Deterministler, benliği etkileyen iki zıt duygu söz konusu olduğunda, hem "ben"i işgal eden zıt duyguları hem de "ben" in kendisini kelimelerle gösterir. Böylece kalıplaşmış kelimelerde dondurarak önce şahsın her türlü canlı faaliyetini sonra da onu heyecanlandıran duyguları ortadan kaldırmış olur." (Bergson, 1950: 172) "Fakat bu durumda şuur hâllerinin bir şey değil bir ilerleme olduğu unutulur. Bu hâlleri, duyguları birer isimle göstermek bunu dile uysun diye yapmaktır. Hâlbuki onlar yaşamakta ve canlı oldukları için de durmadan değişmektedir." (Bergson, 1950: 197, 198) Determinizm duyguları veya şuur hâllerini semboller kullanarak kalıplaştırır. "Doymak bilmeyen bir ayırma merakıyla realitenin yerine onun sembolü korunmakta ve realite sembollerin arkasından görünmektedir. Böylece yankılanmış ve bundan dolayı bölünmüş olan "ben" dilin zorunluluklarına son derece daha elverişli olmaktadır. Böyle olduğu için de toplum hayatı bu ben'i tercih ederek "esas ben"i yavaş yavaş gözden kaybetmektedir." (Bergson, 1950: 129) Bu canlılarda ve evrende var olan dinamizmi yok saymak demektir. Deterministlerin, duyguları kelime kalıplarına sokarken ve geçmiş ile bugünden yola çıkarak geleceğin öngörülebileceğini iddia ederken gözden kaçırdıkları şey; değişimin her an her yerde var olduğu gerçeğidir.

"Bergson'a göre ben'in hür olan içinden başka determinizme bağlı olan bir de kabuğu vardır. Şuurun zekâ dediğimiz donmuş kabuğu madde ve toplum ile temastan oluşmuştur. Bunun için yalnız zekâmızla kaldığımız zaman hiç özgür değiliz. Şu var ki

bizim sahici şahsiyetimizi yapan zekâ olmadığı için özgürlüğü zekâda değil, “esas ben”de aramak lazımdır. Nitekim “esas ben” denilen şuurun bu iç tarafına madde ve determinizm nüfuz edememiştir. Tamamıyla özgür olan, madde ve mekânla ilgisi olmayan da şuurumuzun bu iç kısmıdır.” (Tunç, 1986: XX) Öyleyse özgür fiillere ulaşmak için zekânın ve dilin kalıplaştırıcı yapısından kurtularak, ruhun derinliklerinden gelen hisleri takip etmek gerekmektedir.

Bergson deterministleri eleştirdiği kadar özgür iradeyi savunanları da eleştirmiştir. O, özgür iradenin, önemli savunucularından biri olan Stuart Mill tarafından şöyle tarif edildiğini belirtir: “Özgür iradeye sahip olmak demek seçim yapmadan önce başka türlü de seçebilme bilincine sahip olmak demektir. Gerçekten özgürlüğü savunanlar özgür iradeden bunu anlarlar. Serbestçe harekette bulunduğumuz zaman bunun yerine başka bir harekette bulunmanın aynı derecede mümkün olduğunu onaylarlar. Özgür iradeyi savunanlar aynı sebeplerin aynı derecede mümkün çeşitli birçok fiillere varabileceğini iddia ederler. Deterministler ise tersine olarak öncül sebepler belli olduktan sonra tek bir fiili mümkün görürler.” (Bergson, 1950: 174, 175) Görüldüğü gibi Bergson için determinizmin olduğu kadar özgür irade düşüncesinin de tartışmaya açık yanları vardır.

Özgür irade düşüncesine göre, iki ya da daha fazla seçenek arasında seçim yaparken hangisinin seçileceği eşit derecede mümkündür. Çünkü kişi seçenekler arasında bir seçim yaparken tamamen özgürdür. Oysa Bergson’a göre, şuurumuz ya da bilincimiz bu şekilde sabit bir çizgide ilerliyormuş gibi tasarlanamaz. Çünkü bilincimizin ve karar verme süreçlerimizin kendine özgü sürekli değişen dinamik bir yapısı vardır. Ayrıca tercih yaparken iki veya daha fazla seçeneğe aynı ve eşit mesafede olmak bunlardan birini seçmeyi imkânsız hâle getirir. Birinin diğerinden bir farkla önde olması gerekir ki bir tercih söz konusu olsun. Dolayısıyla Bergson için bilinci özgür irade savunucuları gibi tasarlamak eksik bir anlayıştır.

Bergson’a göre özgür iradeyi savunanlar, “geleceğin sanki iki veya birçok bölümünün önceden çizilivermiş birer “mümkün”müş gibi ve sanki irade de bunlardan birini gerçekleştirmekle yetiniyormuş gibi bu geleceği alelade bir “seçim”e indirgemişlerdir. Demek ki bunlar her şeyin verili ve belli olduğunu da kabul etmektedirler. Öyleyse bunlar tamamıyla yeni olacak ve hiçbir suretle, hatta sırf mümkün şeklinde bile kendi gerçekleşmesinden önce var bulunmuş olmayacak bir faaliyet hakkında

hiçbir fikre sahip değillerdir. Gerçekten de yarın yapacağınız faaliyeti bugünden düşününüz. Hayal gücünüz belki yapılacak hareketi gözünüzün önünde cisimlendirir. Fakat bu hareketi yaparken düşüneceğiniz ve gözünüzün önünde cisimlendireceğiniz şeyden bugün hiçbir şey bilmezsiniz. Çünkü sizin ruh hâlinizde, bu ana kadar bundan başka bu özel anın ilave edeceği şey ile birlikte, yaşamış olacağınız bütün hayat yarın bulunacaktır. Yarın yapacağınız şeyi peşin bildiğiniz farz edilse dahi siz faaliyetiniz hakkında ancak onun dış görünüşünü önceden görebilirsiniz.” (Bergson, 1959: 14, 15) Bu yüzden gelecekteki en ufak bir anı bile önceden tasarlamak mümkün değildir.

Özgür irade savunucularının eksik yanlarını bu şekilde gösteren Bergson, deterministlerin savlarını eleştirmeye devam eder. “Determinizm yapılmış fiilleri bir kenara bırakıp olacılara odaklanırken geleceği önceden görmeyi hedefler. Bir fiilin gelecekteki bütün öncül sebepleri önceden bilinirse üstün bir zekâ bunlardan çıkacak kararı mutlak bir kesinlikle önceden söyleyebilir. Bütün mesele bunu bilmektir. Oysa, bir dostumuzun belirli hâllerde çok muhtemel olarak belirli bir tarzda hareket edeceğini söylemek, ilerde ne yapacağını önceden haber vermekten ziyade mevcut karakterine yani geçmişine bakarak bir hüküm vermektir. Fakat deterministler daha da ileri giderek bütün hareket şartlarının bilinmesiyle önceden görme ihtimalinin artacağını belirtir. Sonuç olarak öncül sebepleri istisnasız olarak tam ve mükemmel olarak bilmenin önceden görmeyi hiç yanılmayacak bir hâle getireceğini söylerler.” (Bergson, 1950: 184, 185)

Deterministlerin bir diğer iddiası, her şuur olgusunun da tabiat olayları gibi kanunlara bağlı olduğudur. Bergson’a göre, “aynı iç sebeplerin aynı sonuçlar doğuracağını söylemek şuur sahnesinde de aynı sebeplerin birkaç defa görülebileceklerini farz etmektir. Hâlbuki bizim süre anlayışımız, derin psikolojik olguların tek bir cinsten olmadıkları ve bunlardan iki tanesinin bile birbirine tamamen asla benzemeyecekleri şeklindedir. Zira her biri bir tarihin farklı anlarını teşkil etmektedirler. Süre şuur için gerçek bir şeydir ve burada artık aynı şartlardan bahsedilemez çünkü aynı zamanın iki defa tekrarlandığı asla görülmez. Birbirlerine benzer iki derin ruh hâli olmayınca da bu farklı hâllerin içinden tahlil yoluyla birbirleriyle karşılaştırılabilirlik değişmez unsurlar ayırmak imkânı boş yere söylenecektir. Bunu söylemek en basit psikolojik unsurların bile, ne kadar az derin olsalar da, kendilerine özgü hayatları olduğunu unutmaktır. Çünkü bu hâller sürekli bir oluş içindedirler. Aynı bir duygu bile sadece tekrarlanmakla yeni bir duygu olur.” (Bergson,

1950: 201, 202) Tıpkı Herakleitos'un "aynı nehirde iki kez yıkanmaz" dediği gibi, ne nehir aynı nehirdir ne de kişi aynı kişidir. Her şey sürekli olarak değişmektedir. Bu yüzden bütün şartlar bilinse dahi geleceğin önceden görülmesi imkânsızdır.

"Bir milletin geçmiş tarih safhaları bir daha nasıl dönüp gelmezse biricik olan bu duygular da anlar da geri gelmez. Bu geçmiş hâllerin ne kelimelerle ne de daha basit hâllerin yan yana sıralanmalarıyla yapay bir şekilde yeniden inşa edilememeleri dinamik bir birlik ve tamamıyla canlı bir sürenin safhaları olmalarındandır. Bir eylemin özgür olabilmesi onun herhangi bir kanunla ifade edilememesinden, biricik ve bir daha asla tekrar etmeyecek bir ruh hâli olmasındandır. Determinizm burada her türlü manasını kaybetmiştir. Henüz gerçekleşmeden bir fiilin keşfedilmesinden bahsedilemeyeceği gibi bir kere yapıldıktan sonra zıddının imkânı da düşünülemez. Çünkü bütün şartların bilinmesi demek somut sürede fiilin yapılması anına yerleşmek demektir." (Bergson, 1950: 241) Oysa süre durmaksızın akıp gitmektedir. Hangi şartlar bilinirse bilinsin geleceği önceden keşfetmek söz konusu bile değildir.

Bergson şunu söylemekten vazgeçmez: "Hangi şimdiler söz konusu olursa olsun, geçmişi asla şimdilerde yeniden oluşturmazsınız." (Deleuze, 2014: 97) Çünkü sürekli değişim, sürekli yenileniş ve oluş bunu imkânsız kılmaktadır. Her an kendine özgüdür ve yaşandıktan sonra bir tekrarı yoktur. Dolayısıyla geleceğin ne getireceği geçmişe ya da şimdiye bakılarak öngörülemmez. Görüldüğü üzere Bergson, hayatı tamamen dinamik ve değişken bir yapıda ele almış, her türlü tekrarlanışı ve keşfi olanaksız hâle getirmiştir. Gerçekten de dikkat edilirse hayatın dinamik bir yapıda ilerlediği görülür ve her anın eşsizliğini doyasıya yaşamamız gerektiği anlaşılır.

Bergson'a göre, "maddeye ait olan bilimsel zihniyeti ve onun metot ve kanunlarını hayatın kendisine uygulamak, hayatı da madde gibi cansız kılmak; oluşu, evrimi, mekaniğin içinde hapsetmek, dolayısıyla da olacağı önceden kestirmek demektir. Bu da somut zamanı görmezden gelmek, daha açık bir deyişle, onun gerçek olmadığını savunmaktır. Hâlbuki gerçek zaman veya evrim, durmadan bir yaratma olduğundan onun yaratacağı şekiller önceden kestirilemezler ve akılcı düşünceler veya determinizm ile hayat yeni baştan kurulamaz." (Sunar, 1961) Hayat tüm belirlenmişliklerden bağımsız bir şekilde işlemektedir.

Bu sebeple deterministlerin savunduğu önceden keşfetme ya da görme Bergson için olanaksızdır. Çünkü deterministlere göre, “mevcut bir algıyı tanımak, onu düşünce yoluyla eski çevreye dâhil etmek demektir. Filozof bunu şu örnekle açıklar: Biriyle ilk kez karşılaştığımda, tek yaptığım onu algılamaktır. Eğer onunla yeniden karşılaşır ve onu tanırsam, bunun anlamı, ilk algının birlikte var olan durumlarının aklıma geldiği ve güncel imgenin etrafında o an algılanan çerçeveden farklı bir çerçeve çizdikleridir. Demek ki tanımak, geçmişte verilmiş imgeleri şimdiki bir algıyla birleştirmek, onunla bitiştirmektir. Bu düşünceye göre “önceden görmüş olma” duygusu, algı ile anının yan yana gelmesinden ya da kaynaşmasından kaynaklanır. Ama gerçekte, bir algının bir anıya bağlanması, tanıma sürecini açıklamaya yetmez. Çünkü eğer böyle tanıyor olsaydık, eski imgeler yok olduğunda tanıma da ortadan kalkar, bu imgeler korunduğunda da daima varlığını sürdürürdü. Dolayısıyla her tanımının daima eski bir imgenin işin içine karışmasını gerektirmediği, böylece de bu imgelere başvurulabileceği ama algıları bunlarla özdeşleştirmenin başılamayacağı sonucunu çıkarabiliriz.” (Bergson, 2007: 68, 69, 70) Önceki deneyimlerden ve algılardan yani geçmiş yaşantılardan hareketle geleceği belirlenmiş olarak tasarlamak fikrinde bir noksanlık olduğu açıktır.

Canlı ve dinamik yaşam ne deterministlerin ne mekanistlerin ne de genel olarak bilimin yaklaşımı ile anlaşılabilir. Çünkü Bergson’a göre; “mekanik bir hâle sokulmuş tabiat, açıkça komik olan bir motiftir.” (Bergson, 1945: 33) Komiktir çünkü yaşamı olmuş bitmiş, mekanik yasalarla işleyen bir yapıda tasarlamak, bizzat yaşamın kendisi ile bağdaşmamaktadır. Tüm bu sorunların temelinde, bilimin madde üzerindeki başarılarının, yaşam üzerine zorla dayatılmaya çalışılması yer almaktadır. Oysa maddenin önceden kestirilebilir olması yaşamın da önceden kestirilebilir olacağı anlamına hiçbir zaman gelmez.

Bergson’un tüm bu düşünceleri göz önünde bulundurulduğunda, net bir özgürlük tanımı yapmadığı görülmektedir. “Çünkü O, özgürlüğün analiz edilemez ve neredeyse betimlenemez olduğunu düşünmektedir. Bunun öncelikli nedeni bilincimizin birbiri içine geçen, ayrılamayan, ayrılmadığı için de sözlere dökülmeye uygun olmayan bir sürekliliğe sahip olmasından dolayıdır. Üstelik her an kendine özgü bilinç durumları ortaya çıkmaktadır. Yani bir yaratıcılık söz konusudur. Bu anlamda Bergson’un ifade edilemez

olanı sezdirmeyi amaçladığını söyleyebiliriz.” (Silifke, 2018) Bu noktada yüzeysel tanımlardan daha çok derin sezgilerin önemli olduğuna dikkat etmek gerekmektedir.

“Öyleyse özgürlük, somut ve “esas ben”in yarattığı fiillerle olan bir münasebetinden ibarettir. Hesap ve önceden seziş ile tayin edilmeyen bu fiiller tek bir cinsten olmayan daimî oluşlardır. Özgür fiillerin hepsi ancak bir kere olur ve bir daha tekrar etmez. Bunun için eşya, yani tekrar eden madde olayları tahlil ve tarif olunabilirse de ilerleme, oluş, süre demek olan özgürlük tahlil olunamaz. “Esas ben”in hayatı bir atalet ve durgunluk hâli değildir, kendiliğinden gelen daimî oluşturmaktır. Özgürlük ve iradelerimizin ancak geçmişi determinizm altına alınabilir. Çünkü bunlar maddeleşmiş ve durgunlaşmış şeyler olduğundan bütün eşya gibi tarif ve tayin olunabilirler. Kısası şu ki, özgür fiiller şahsiyetimizden bir defa ortaya çıkanlardır. Asıl sevilecek fiillerimiz de bunlar olacak ki filozof: “İki defa olmayan her şeyi seviniz” demiştir.” (Tunç, 1986: XXI) Böylece yaşanan her bir anın benzersiz olduğuna vurgu yapmıştır.

Sonuç olarak Bergson’a göre, “hiçbir mantık gayreti olmuş bir şeyin tekrar olacağını ya da olmaya devam edeceğini ve aynı öncüllerin daima aynı neticeleri vereceğini ispat edemeyecektir.” (Bergson, 1950: 209) Böylece determinizm boş bir çaba olmaktan ileriye gidemeyecektir. “Özgür bir eylem hiçbir zaman önceden belirlenmiş bir zaman içerisinde gerçekleşmez. Özgür eylem her zaman yeniliğe açık ve akmakta olan bir zaman içerisinde vücut bulur. O hâlde özgürlük bir olgudur hem de olguların en açığıdır. Özgürlük meselesinde ortaya çıkan bütün güçlükler; yanlış bir zaman anlayışından, tevaliyi zamandaşlıkla yorumlamaktan ve özgürlük fikrini ona tercüman olamayacağı aşikâr olan bir dille tasvir etmekten gelmiştir.” (Bergson, 1950: 223) Bunu aşmanın yolu, hayattaki sürekli akışı ve yenilenişi görmekten geçer. İnsan ancak böyle bir bakış açısı sayesinde belirlenmiş bir varlık olmaktan çıkıp özgür bir varlık olabilir.

3.3. Dinamik Yaşam Anlayışının Varoluşçuluk Bağlamında Yorumlanması

“Varoluşçuluk, insanı varoluşsal bir varlık olarak ele alan ve bireysel varoluşu araştırmalarının temeline yerleştiren felsefelerin tümüne denir. Varoluşçular insanın, determinizmin katı kalıplarıyla önceden belirlenmiş bir varlık olmadığını ve özgür eylem içinde kendini var ettiğini savunurlar.” (Timuçin, 1998: 297) Öyleyse insan önceden belirlenmiş hiçbir kalıpla sınırlandırılmadan, yaşamın akışı içerisinde özgür seçimlerde

bulunabilecektir. Bu sebeple varoluşçuluk, Bergson'un dinamik yaşam felsefesiyle uyumlu bir biçimde ele alınabilir.

“Batı felsefe geleneğinde özellikle aydınlanma ile birlikte duyarsız kalınan insanî varoluşu öne çıkaran varoluşçu felsefe 20. yüzyılda etkili olan felsefi akımdır. 19. yüzyıldan itibaren kaydedilen teknolojik gelişmenin insanı köleleştirdiğini, aktif ve üretken bir varlık iken pasif ve her şeyi kabul eden varlık hâline getirdiğini savunan varoluşçular insanın özünü yitirdiğini ifade etmişlerdir. Bu problemlili durumu çözmek için doğrudan doğruya insan hayatından hareket etmek gerekir. Tüm varoluşçular esas olarak Kierkegaard'tan hareket ederler. Nietzsche'nin de varoluşçu felsefeye önemli katkılarının olduğu kabul edilmektedir.” (Gökalp, 2014: 132) Bunun yanı sıra varoluşçuluk Jaspers, Dostoyevski, Heidegger, Sartre, Kafka ve Camus gibi pek çok filozof ve yazar tarafından benimsenmiştir.

“Varoluşçu felsefede, evrenin belirli, düzenli bir dizge olarak zekâ yoluyla anlaşılmalı açık olduğunu, doğadaki bütün varlıklar ile olayların doğa yasalarının keşfedilmesiyle açıklanabileceğini, zekânın her bakımdan en yüksek insan yetisi olduğunu savunan geleneksel anlamda “usçu” ve “deneyci” öğretilere kesin bir dille karşı çıkıldığı gözlenmektedir. Varoluşçu yapıtların temel özelliklerinden biri evrenin bütünlüklü ve kendi içinde tutarlı, zekâ yoluyla kavranmaya açık bir dizge olduğuna yönelik geleneksel bakışa duyulan kuşkuyu değişik yollarla dile getirmeleridir.” (Ulaş, Güçlü, Uzun, Uzun ve Yoksal, 2002: 1522, 1523) Bergson da tıpkı varoluşçular gibi zekânın evreni, yaşamı ve insanı anlamada yetersiz olduğunu sıklıkla dile getirmiştir. Yaşam hiçbir dizgeye sığmayacak derecede dinamik ve değişkendir. Zekâ daima dışardan edinilmiş bir bilgiye ulaşacak ve o yüzeysel bilgiyle hareket edecektir. Fakat yaşamı anlamamanın yolu; içsel bilgilere, içgüdülere ve sezgiye kulak vermekten geçmektedir.

19. yüzyıldan itibaren bilimsel düşüncenin önemli başarılar elde etmesi, her alana bilimin gözüyle yani bilimsel kanunlar ve yasalarla bakılmasına sebep olmuştur. Her olgu akıl ya da zekâ yoluyla değerlendirilmiş ve aklın egemenliği kabul edilmiştir. Bu durumda modern düşüncenin gözden kaçırdığı nokta; madde âlemi üzerinde başarılar elde eden bilimin, insan yaşamı ve varoluşu söz konusu olduğunda benzer başarıları elde edemeyeceğidir. Çünkü bilim canlı yaşamı ister istemez madde üzerinde çalışıyormuş gibi

inceler. İnsanı anlamak için onu bir nesne gibi ele almayıp tinselliğiyle birlikte değerlendirmek gerekir. Bergson bu noktada insan bedeninin de bir maddî yönü olduğuna dikkat çekerek ruha yönelmenin önemine vurgu yapmıştır.

Bergson’a göre; “mekânda kapladığı yer ile sınırlı bedenın yanı başında bizler, mekâna bağılı olan bedenden daha uzaklara yayılan ve zamanın içinde sürüp giden bir şeyi, artık otomatik olmayan fakat kestirilmedik ve hür hareketleri bedene ister istemez kabul ettiren veya bu hareketleri bedenden isteyen bir şeyi sezmekteyiz. Her yandan bedeni aşan ve yeni baştan kendi kendini yaratarak birtakım edimler yaratan bu şey; ruh’tur, ben’dir.” (Bergson 1989: 49, 50) Varoluşçuluk için esas olan da bu ben’dir.

“Bir kişi (kendi bilincinde olan bir “ben”), önceden var olan düşünce kategorileriyle ya da o kişinin dışındaki bir anlam sistemleriyle tanımlanamaz. Her sahici birey, her şeyin olabileceği bir dünyada kendi ham, işlenmemiş varoluşunun gerçeği ile karşı karşıya kalır. Varoluşçu için, var olan şeylerin hiçbir zorunlu yapısı yoktur. Evrende işbaşında olan hiçbir erekbilimsel ilke yoktur; dünya, olaylar içinde etkinliğini sürdürmekte olan herhangi bir amaca doğru ya da herhangi bir yönde gitmemektedir. Dünyanın olabilecek tek anlamı, bireylerin ona attığı anlamdır.” (Honer, Hunt ve Okholm, 2003: 206) Görüldüğü gibi, varoluşçuların savunduğu, evrenin belli bir amaca ya da zorunluluğa göre ilerlemediği fikri tam olarak Bergson’un dinamik yaşam görüşüyle örtüşmektedir.

“Varoluşçuluk, varoluşun doğası gereği tikel olduğunu, bu anlamda ancak benim, senin ve onun varoluşundan söz edilebileceğini savunur. Bireyin kişisel deneyimle, kendi inançları doğrultusunda eyleyerek doğruya ulaşacağını ileri sürer. Varoluşçuluk her durumda dizgeli düşünmeye karşı kuşkuyla yaklaşılması gerektiğine vurgu yapar. Yaşamdaki en önemli sorunların ussal bilgiye, dolayısıyla bilimsel araştırmalara açık olmadığını ileri sürer ve teklik ya da öznelliği savunur. Varoluşçular, özellikle bireyin olmuş bitmiş bir kendilik kategorisi olmadığı düşüncesine dayanarak, bilimsel, nesnelci ve çözümleyici tüm bilgilerin çürütülmesi için çabalamışlardır. İnsanı öteki canlılardan ayıran biricik özneteliğini “seçme özgürlüğü” olarak ortaya koyan; seçmenin insan varoluşu için kilit değerde bir önemi bulunduğunu, bundan da önemlisi seçmenin kaçınılmaz olduğunu öne süren varoluşçuluk bu seçimlerin sorumluluğunu da bireye yüklemiştir.” (Ulaş ve diğerleri, 2002: 1523, 1524) Öyleyse bu dünyaya “atılmış” veya “fırlatılmış” olan her birey kendi varoluşunu özgürce kendisi oluşturacaktır. Bergson’un da savunduğu gibi, insan,

daha önceden belirlenmiş olan hiçbir planın bir parçası olmayarak daima yeni olanı yaratacaktır. Bu sayede yaşam durağanlıktan kurtulup dinamik bir şekilde ilerleyecektir.

Öyleyse varoluşçuluğun temel savı olarak; insanı belirleyen tüm sistem, kanun ya da kuralların karşısında insanın özgür seçimleriyle kendisini yarattığı anlaşılmaktadır. Bu durumda insan kendisine önceden dikte edilen her türlü oluştan ya da bilgidен bağımsız bir şekilde yol alabilecektir. Varoluşçuluğun dinamizmi net bir şekilde ortaya koyan savlarından bir diğeri; varoluşun özden önce geldiğі düşüncesidir. İnsan önce var olur daha sonra kendi özgür seçimleriyle kendini yaratır. Bu yüzden insan varoluşu ya da yaşam hiçbir şekilde determinizme bağılı değildir. İnsan, bir dinamizm içerisinde akıp giderken, nasıl isterse o şekilde olacaktır.

Varoluşçuluğun en önemli savunucularından Sartre şöyle der: “Her nesnenin bir özü, bir de varlığı vardır. Öz, sürekli nitelikler topluluğу demektir. Varlık ise dünyada etkin olarak bulunuş demektir. Çoğу kimseler özün önce, varoluşun sonra geldiğine inanırlar. Varoluşçuluk ise bunun tam tersini öne sürer: İnsanda, ama yalnız insanda, varoluş özden önce gelir. Bu demektir ki insan önce vardır; sonra da şöyle ya da böyle olur. Çünkü o, özünü kendi yaratır. Nasıl mı? Şöyle: Dünyaya atılarak, orada acı çekerek, savaşıarak yavaş yavaş kendini belirler. Bu belirlenme yolu hiç kapanmaz, her zaman açıktır.” (Sartre, 2012: 7, 8) Çünkü yaşam dinamik bir şekilde ilerlemeye devam etmektedir.

“Ekim 1945 tarihli “Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir” başlıklı konferansında Sartre, varoluşçu düşünceyi tanıtmaya fırsatını bulmuştur. Sartre, varoluşun özden önce geldiğі görüşüne, yani her insanın kendini oluşturabileceğі, seçtiğі yaşamı doğrulayabileceğі, hiçbir şeyin belirlenmiş ya da verili olmadığı düşüncesine bu konferansla büyük destek toplamıştır. Çünkü varoluşçuluk, seçme özgürlüğünü, kişinin kendi geleceğini şekillendirme, kendi yaşam tarzını doğrulama, geleneğі reddetme olanağını evetlemiştir.” (Rodgers ve Thompson, 2007: 226, 227) Böylece varoluşçuluk amacına ulaşarak, akıp giden yaşama anlam katmanın önemine dikkat çekmeyi başarmıştır.

“Her yanı karanlıklarla çevrili dünyada insan, yaşamını kendi eline almalıdır. Kendi yazgısını kendi çizmeli, yapacaklarına kendi karar vermelidir. Varoluş felsefesinin önemli

temsilcilerinden bir diğeri olan Heidegger'e göre, filozoflar varlığı akıl yürütme ile anlamaya çalışır, sonunda kupkuru soyutlamalara varırlar. Oysa anlamak yapmaktır. Kendini tanımak, kendini eylemde ölçmektir. İnsan, kendi kararlarını uygulayarak kendini ölçer. Kendi yazgısını kahramanca eline alan insan, hiçliğin, dünyanın ve kendi kendisinin üstüne çıkar. İnsan dünyaya anlam ve gerçeklik vererek, onun karışıklığını düzenler. Bu açıdan insan, dünyanın yapıcısıdır." (Günbulut, 1983: 74) Öyleyse bu dünyada insana düşen en önemli rol yaratıcılıktır.

Varoluşçuluğun en önemli temsilcisi olan Kierkegaard'ın insanın varoluşuna dair betimlemeleri ise, Bergson'un hayat hamlesi ya da diğeri bir ifadeyle yaşama atılımı kavramıyla ilişkilendirilebilir. Zira Kierkegaard'a göre, "var olan birey seyirci olmaktan çok oyuncudur. Kendi için bir şeyi üstlenir ve böylece yaşamına biçim ve yön verir. Şunu seçerek ve bunu reddederek, uğruna etkin olarak çabaladığı bir ereğe doğru var olur. Varoluşun kendisi, var olma edimi bir çabadır ve bu çaba sonsuzdur. Varoluş sonsuz ve sonludan, bengi ve geçiciden doğmuş bir çocuktur ve bu yüzden sürekli bir çabadır." (Copleston, 1998: 106, 107) Kierkegaard'a göre, sonsuz bir çaba olan insan varoluşu yaşam karşısında hiçbir zaman pasif kalmamalı, yaşamın sürekli akışına bizzat katılmalıdır. Buradaki söz konusu olan yaşama katılma, Bergson'un hayat hamlesi kavramıyla benzerlik göstermektedir.

Bergson'a göre insan seyirci olmaktan çıkıp daima canlı olan yaşama katılmalı ve ona yön vermelidir. "Kendi hayatımızın sanatkarı olarak bizler, şartlar vasıtasıyla bize sağlanmış olan madde ile birlikte heykeltıraşın balçığına verdiği şekil gibi tek, yeni, orijinal ve kestirilemez bir şekil yoğurmaya hiç durmadan çalışmaktayız." (Bergson, 1959: 126) Bu sebeple yaratıcı bir atılımla sürekli geleceği yeni baştan kurmaktayız. İstikrar ve intizam kaygısı duymadan yarına doğru yol almaktayız. Böylesi dinamik bir yaşam da ancak varoluşçu felsefelerin konusu olabilir. Bilim ya da felsefi dizgelerin gözüyle yaşamın sadece yüzeysel bilgisi edinilebilir. Esas bilgi ise içsel bir bakışla elde edilen, dinamizmi içinde barındıran bilgidir.

Bizler dinamik bir şekilde ilerleyen yaşamın içine atılarak, "hangi eylemlerde bulunacağımızı, hangi değerleri benimseyeceğimizi, hangi hayat tarzını kabul edeceğimizi ve hangi amaçların peşinden koşacağımızı kendimiz seçmek zorundayız. Çağdaş dünyada daha önceki çağlarda insanların kendilerine yaslandıkları metafizik ve dinsel öğretilerin

kılavuzluğu, rahatlığı ve güven vericiliği olmaksızın seçimlerde bulunuruz. Bu durumda varoluşçular, bir yandan bizim köklü bir biçimde özgür olduğumuzu -geçmişte olduğumuz ve bizden beklenen şeyle her an bağımızı koparmada özgür olduğumuzu- savunurken öte yandan bu özgürlüğü bir yük olarak görmektedir.” (Horner ve Westacott, 2001: 19) Öyleyse insan özgürlüğe mahkûm bir biçimde ve terk edilmişlik içerisinde seçimlerini yapmak zorundadır.

Varoluşçuluk hiçbir zaman bir miskinlik, eylemsizlik felsefesi değildir. Bu yüzden varoluşçuluk ile Bergson’un dinamik yaşam anlayışı arasında benzerlikler kurulabilir. “Varoluşçuluk insanı eylemle tanımlar ve davranışlarıyla yargılar. Ayrıca varoluşçuluğun insanı kötümser bir açıdan gösterdiği de söylenemez. Varoluşçuluktan daha iyimser bir öğreti olamaz. Varoluşçuluğa göre insanın yazgısı, kaderi kendindedir. Gerçek varoluşçuluk umudun ancak eylemde bulunduğunu, kişiyi yaşatacak tek şeyin edimleri olduğunu öne sürer. Ama buna dayanarak varoluşçuluğu insanın cesaretini kırmaya ve hareketten alıkoymaya yeltenen bir felsefe saymak yanlıştır.” (Sartre, 2012: 58, 59) Varoluşçuluk tamamen hareketten, eylemden, dinamizmden yola çıkan bir felsefe olduğu için Bergson’un düşünceleri ile benzer çizgide ilerlemektedir.

Hiç durmadan akıp giden yaşam içerisinde insan sürekli aktif olmak durumundadır. Rüzgârda savrulan kuru bir yaprak gibi oradan oraya savrulmadan kendi yönünü kendisi çizmektedir. Özgür seçimlerde bulunmaktadır. Her yeni günü değişerek ve gelişerek karşılamaktadır. İnsan hayatın dinamizmi içerisinde bu şekilde ilerlerken yaptığı özgür seçimlerinin ve edimlerinin sonuçlarını da üstlenmek zorundadır. Varoluşçuların sık sık bahsettiği “insanın omuzlarına binen sorumluluk yükü” bu noktada açığa çıkmaktadır. İnsan sürüp giden yaşamın içerisinde kendini akışa tamamen teslim etmeden belli seçimler yapabiliyorsa bu seçimler ona sorumluluk duygusu yükleyecektir. Nihayetinde bu sorumluluklar insanı boğacak ve bunaltacaktır. Varoluş felsefesinin önemli kavramlarından biri olan kaygı, özgürce ilerleyen, eyleyen insanın yakasını bırakmayacaktır. Bu yüzden Bergson’un dinamik yaşam anlayışındaki geleceğin yeniliğe açık ama bir taraftan da belirsiz oluşu, varoluşçuların kaygı duygusu ile ilişkilendirilebilir.

“Geleceğin planlarla, umutlarla bezenemediği karanlık durumlarda, var olma kaygısı bütün ağırlığı ile insana yüklenir, onu ezer. Böyle bir durumda umutsuzluk

egemendir. İnsan denen varlık, belirsizliğin, umutsuzluğun içinde yaşayamaz. O yine gelecek zaman için planlar yapar, onları gerçekleştirmek için olanaklar aramaya, bir çıkar yol bulmaya çalışır. Bu yol uzun yol bile olsa, yine de insan ister tek başına, isterse toplum olarak olsun, bundan vazgeçemez.” (Mengüşoğlu, 1988: 326) Sorumluluklar ve bu sorumluluklardan doğan kaygılar ne kadar büyük olursa olsun, insan seçimler yaparak ilerlemeye her daim devam eder.

“İnsandaki kaygı duygusu, sadece çıplak bir hayat için duyulan bir kaygı değildir. Bu, hayatta sevilen, seilmeyen, kendisi için sıkıntılara katlanılan, birçok üzüntü, sevinç ve başarıları içine alan somut bir fenomen alanının kaygısıdır. Çünkü çıplak bir var olma kaygısı, yani bütün değerlerden yoksun olan bir hayat kaygısı, soyut bir kaygıdır. Böyle bir hayat ya da var olma kaygısı, insana çaba sarf ettirecek güçte olamaz. İnsanın somut hayatını dolduran, besleyen başarılar da birlikte göz önünde bulundurulmalıdır. Çünkü insan yalnız ve sadece çıplak bir var olma için hayatta kalmaya çalışmaz. Böyle bir tasavvur bile tamamıyla soyut olan bir tasavvurdur. Somut insan hayatı için bu varlığı dolduran, bu varlıkla ilgisi olan ve ancak bu varlık sayesinde gerçekleştirilen eylemler, başarılar, yaratmalar, bütün insan fenomenleri söz konusudur.” (Mengüşoğlu, 1988: 326, 327) Dolayısıyla insan varoluşundan gelen bu kaygı duygusu; insana çaba sarf ettiren, eyleten, ilerleten ve sonuç olarak dinamizme sebebiyet veren bir kaygı olması bakımından oldukça önemlidir.

Görüldüğü üzere varoluşçuların sıkça dile getirdiği kaygı, bunalıtı ya da iç daralması insanı hiçbir zaman eylemsizliğe götürmez. İnsanla eylem arasına aşılmaz bir duvar örmez. Bu her insanın herhangi bir karar verirken yaşadığı, sorumlulukların yarattığı yükten kaynaklanan basit bir kaygıdır. İnsan bu kaygı sebebiyle eylemde bulunmaktan hiçbir zaman vazgeçmez. Tam aksine insanın eylemlerinin baş koşulu ve eylemlerin bir parçası bu kaygıdır. Varoluşçular her zaman tıpkı Bergson gibi, ataletin, durgunluğun, eylemsizliğin, kaderine razı oluşun karşısında yer alarak dinamizmi savunmuşlardır.

Bergson, insanın varoluşsal anlamda kendini gerçekleştirebilmesi için varoluşçuların önemle üzerinde durduğu kaygının yanı sıra sevinç duygusuna vurgu yapar. Yaratıcı bir süreç olan yaşam sürekli olarak insanın önüne yeni olanaklar çıkarmaktadır. Dinamik bir yaşam içerisinde ilerleyen insan da seçimleriyle kendi geleceğini kendisi yaratmaktadır. Böylece yaratıcı bir role bürünen insanı sevinç duygusu sarmaktadır.

Bergson'a göre; "sevinç daima, hayatın başarıya ulaştığını, ilerlemiş bulunduğunu, bir zafer kazandığını bildirir. Yeni olgular çizgisini takip edersek biz, sevincin bulunduğu her yerde, yaratma bulunduğunu görüp anlarız. Yaratma ne kadar zenginse sevinç de o kadar derindir. Yavrusuna bakan anne sevinçlidir çünkü bu anne yavrusunu beden ve ruh bakımından yaratmış olduğunun bilincindedir." (Bergson, 1989: 39) Görüldüğü gibi her yeni yaratım beraberinde sevinç duygusunu getirmektedir.

"Bir merkezden fışkırıp yayılan, yayıldığı alanda maddeden direnç görmesi ile duraklayan, sallanan ve sonra yalnız bir noktadan engeli yarıp geçerek gelişen, hayat hamlesi sayesinde özgürlüğüne kavuşan varlık insandır." (Sunar, 1958) "Demek oluyor ki, insanların hepsinde hayatın zaferi bir hamle ile yaratmaksa biz, insan hayatının var olma sebebinin, sanatkârın veya bilgin kişinin yaratmalarından farklı olarak, bütün insanlarda anların hepsinde sürüp gidebilen bir başka yaratmada bulunduğunu fark etmek zorundayız. Bu yaratma ise, insanın kendi kendini yaratması, şahsiyetin azdan çok şey, hiçten bir şey elde eden büyümesi bundan dolayı da âlemde zenginlik diye var bulunmuş olan şeye hiç durmadan bir şeyler katan bir hamleyle genişleyip büyümesi olarak ele alınmalıdır." (Bergson, 1989: 40) İnsan tıpkı varoluşçuların savunduğu gibi önce var olacak daha sonra özünü dinamik yaşamla birlikte kendisi yaratacaktır. Bu yaratıcılık hâli insanda bunalım, iç daralması ve kaygıyı ortadan kaldırarak sevinç duygusuna sebep olacaktır. Nihayetinde insan sevinç duygusuyla birlikte varoluşuna bir anlam katabilecek ve her anlamda daha değerli bir yaşam sürebilecektir.

Varoluşçu düşüncelerin ne denli önemli olduğu özellikle günümüz toplumu içerisinde de kendini göstermektedir. Modern dünyada insanlar otomatlar hâlinde çalışmakta ve kendilerini varoluşsal anlamda bunalımda hissetmektedirler. Bunun sebebi insanın kendini özgür hissedememesi ve kendine, çevresindeki insanlara hatta doğaya olan yabancılaşmasıdır. Bilimin ve teknolojinin egemenliğindeki günümüz toplumlarında her şey maddî olarak tasarlandığı için yapay ve yüzeysel bir şekle bürünmektedir. Bu yüzden derinlik ve anlamlılık kaybolmaktadır. Sürekli gelişen ve değişen yaşamın bu kaçınılmaz zararından kurtulmak yine insanın elindedir. Öyle ki yaşamın gelip geçiciliği anlaşılacak, zekâdan ziyade sezgi yardımıyla daha derin anlamlar keşfedilmelidir.

4. SONUÇ

Bu çalışma ile Bergson'un tüm düşüncelerinden yola çıkarak, yaşamdaki dinamizmin gözler önüne serilmesine gayret edilmiştir. 18. ve 19. yüzyıllara egemen olan bilimin belirleyici yapısı ve kavramsal dili, yaşamdaki oluşun ve değişimin anlaşılmasında en büyük engellerin başında yer almaktadır. Özellikle bilimin, her şeyi zekâ ile açıklama çabası, sabit ve değişmez bilgilere ulaşma hedefi dinamik yaşamı ve insan varoluşunu görmezden gelmektedir. Yaşamın her noktasında bilimin yasa ve kanunlarının geçerli olamayacağını görmek ve yeniliklere olanak tanımak gerekmektedir. Bu çalışmada insanı kalıplara sığdıran, dizgeler ile sınırlayan tüm anlayışlara bir alternatif olarak Bergson'un özgür ve dinamik insan anlayışına yer verilmiştir.

Geleneksel felsefe ve bilim her zaman için kalıcılığı, değişmezliği ve evrenselliği hedefler. Bu anlayış yaşama uyarlandığında; kalıcılık uğruna yeni imkânların yok edildiği ve evrensellik uğruna farklılıkların hiçe sayıldığı açıkça görülür. Bergson'un tam olarak bu duruma itirazı vardır. Bilimin ve felsefenin başarıları yaşam söz konusu olduğunda yetersiz ve anlamsız kalmıştır. Çünkü yaşam hiçbir zaman sınırlandırılmaz ve önceden keşfedilip belli bir şekilde ortaya konulamaz. Yaşamın yeniliğe doğru akarken sürekli farklı şeyler yarattığının farkına varmak gerekir. Bir otomat gibi yaşamaktan sıyrılıp insanın kendi varoluşunu keşfedebilmesi ancak bu bakış açısıyla gerçekleştirilebilir.

Görüldüğü gibi, Bergson sistemini oluşturmadan önce pek çok düşünceyi incelemiş ve bunların yetersiz olduğunu belirtmiştir. Filozofun eleştirdiği bu düşüncelerin başında; rasyonalizm, pozitivizm, entelektüalizm, Darwin ve Lamarck evrimciliği gelmektedir. Çünkü bu düşünceler hiçbir zaman evrenin tam ve upuygun bir açıklamasını verememiştir. Dönemin düşünsel yapısı göz önünde bulundurulduğunda, son derece taraftarı olan bu anlayışların karşısında eleştirel bir tavır sergilemenin de ne derece önemli olduğuna dikkat çekmek gerekir. Bergson, yeni bir bilme aracı olarak sezgisel bilginin önemine vurgu yaparken felsefe tarihinde hatırı sayılır bir kırılma yaratmıştır. Bu yüzden O'nun düşüncesi, bir süreç felsefesi olmasının yanı sıra mistisizme kadar uzanan felsefi bir zenginlik olarak ele alınmalıdır.

Bergson bilimlerdeki ve felsefi sistemlerdeki bu yetersizliğin metafiziğe yeniden dönüş ile tamamlanacağı görüşündedir. Bu açığı kapatmanın tek yolu, metafiziğe imkân

tanımdan geçer. Fakat bu metafizik, geçmişte ortaya konan klasik metafizikten farklı bir yapıda olmalıdır. Zira klasik metafizik anlayışları da oluşu ve değişimi ihmal ederek bilimler kadar yetersiz kalmıştır. Bergson felsefeye yeni bir metafizik tanımı getirmiş, yöntem olarak da zekâ yerine sezgiyi belirlemiştir. Bu düşünceler sayesinde görülmüştür ki, zekâ yüzeysel olanın bilgisiyle sınırlı olduğu için hakikatin bilgisine yalnız sezgi yoluyla ulaşılabilir. Öyleyse metafizik bilimlerin de üstünde bir yere sahiptir. Gerçekten de dikkat edilirse, bilimlerin ve pek çok felsefi disiplinin hakikat hakkında dıştan bir bilgi sağladığı görülür. Bu bilgiyi aktarırken de dilin kavramsal yapısını kullanarak hakikati giderek daha çok gizleme eğilimi gösterir. Oysa gerçek metafizik, sezgi yoluyla hakikatin en saf bilgisini edinmektedir. Burada Bergson'un amacının, kesinlikle bilime olan güveni ve inancı zedelemek olmadığını belirtmekte fayda vardır. O'nun amacı, bilimdeki eksiklikleri göstererek bunu metafizik ile en doğru şekilde tamamlamaktır.

Bu çalışmada Bergson'un felsefesinde yer alan dinamizm esas alındığı için, konunun anlaşılır olması bakımından dinamizm kavramının çeşitli kaynaklardan tanımlarına da yer verilmiştir. Dinamizm kavramının ne ifade ettiği belirtilmiş, ardından dinamizmin geçmişte nasıl ele alındığı gösterilmiştir. Böylece mekanizmin bir eleştirisi olarak ele alabileceğimiz dinamizmin net bir şekilde anlaşılması hedeflenmiştir. Descartes'ın mekanist dünya görüşüne karşılık, evrendeki oluşu anlamaya yönelik ilk adımların Leibniz'in dinamizm anlayışı ile atıldığı görülmüştür. Bergson için evren belirli kurallara bağlı olarak işleyen bir makine değildir. İnsan da bu katı kurallarla çevrelenmiş bir otomat asla olmamalıdır. Evrene hâkim olan tek güç, değişim ve dönüşüm olmalıdır.

Diğer taraftan dinamizm anlayışı ele alınırken, bunun bir "zaman" problemi olduğunu belirtmek gerekir. Felsefe ya da bilim tarihinde var olan zaman anlayışları, ölçülebilen, sayılabilen, başı sonu belli olan bir kalıp hâlinde ele alınmıştır. Oysa gerçek zaman yani süre, ölçülemeyen ve sürekli oluş hâlinde ilerleyen bir yapıda kendisini gösterir. Bu süre, insanın bilincinde yer almakta ve geçmişten bugüne uzanan aralıksız bir akışa vurgu yapmaktadır. Bu yüzden hiçbir zaman olmuş bitmiş değildir, sürekli dinamiklidir. Bergson bilimin ölçülebilen matematiksel zaman anlayışının karşısına ölçülemeyen psikolojik bir süre anlayışı getirmiştir. Dinamizmi yakalamak için, matematiksel zaman ile bilinçte yaşanan süre arasındaki ayrımı iyi yapmak gerekir.

Geleneksel felsefe ve bilimin zaman anlayışı, ölçülebilen ve parçalara bölünebilen bir cinstendir. Hâlbuki bilinç hâllerinde doğal bir akış olan süre, parçalanamaz bir yapıdadır. Süreyi kendi içerisinde yaratıcı bir bütünlük olarak düşünmek gerekir. Yaşamın hiç durmadan ilerlemesi de bu sürede meydana gelir. Bunu anlamı ise; yaşamın hiçbir zaman geriye dönmediği ve tekrarlar yer vermediğidir. Yaşam boyunca hiçbir an, bir öncekine benzemez veya bir diğerinin yinelenişi olamaz. Her bir an yeniliktir, farklılıktır, yaratıcılıktır. Yaşamın geriye dönmemesi ve yinelenmemesi, yaratıcı bir evrim oluşundandır. Bu düşünceler bütün mekanizm, determinizm ve bilimci anlayışlara karşı dinamizmi savunmak anlamına gelir. Böylece Bergson'un zaman-süre ayrımı sayesinde yaşamdaki dinamizmi en açık hâliyle görmek mümkün olmuştur.

Bu çalışmada Bergson'un zaman-süre, madde-hayat düalitelerinin yanı sıra zekâ-içgüdü-sezgi ayrımına da dikkat çekilmiştir. Madde ve hayat arasındaki ayrım ve farklılık zekâ ve sezgi arasında da söz konusudur. Maddi dünyanın bilgisine zekâ yoluyla ulaşılabilirken yaşam hakkında zekânın verebileceği bir bilgi yoktur. Çünkü yaşamı anlamlandırmak zekâyı aşan bir durumdur. İçgüdü ise, zekâdan sezgiye giden yolda bir köprü görevi görmektedir. Bu bağlamda sezgiye ulaşmayı sağlayan içgüdüdür. Bergson felsefesinde, zekâ, içgüdü ve sezginin birbirinden farklı olduğu fakat aralarında birbirini tamamlayan güçlü bir bağ bulunduğu görülmektedir. Sezgi, zekânın ıskaladığı hayatı doğrudan doğruya yakalayarak zekânın bu açığını kapatır. Bu yüzden hakikatin, mutlak olanın bilgisine ulaşmanın yolu sezgidir.

Bu çalışmanın varmak istediği temel sonuç; Bergson'un kurduğu düşünce sisteminden hareketle, yaşamın dinamik süreçlerle daima ilerlediği düşüncesidir. Zekâ; analiz etme, çözümleme, tanımlama eğiliminde olduğu ve semboller kullanarak hareketli olan şeyleri sabitlediği için yaşamdaki dinamizmi kavrayamaz. Sonsuz bir akış olan süreyi, bir bütün hâlinde tasarlayamaz. Belirtildiği üzere, zekânın bu eksikliğini içgüdü tamamlar ve bu tamamlanma sezgide en mükemmel hâline ulaşır. Sezgi; simgelerle, adlarla, formüllerle hakikati gizleme girişiminde asla bulunmaz. Sezgi, bizzat hakikatin içten bilgisini verir, doğrudan doğruya gerçeğe ulaşmayı hedefler. Zekâ gereklidir fakat asıl gerçekliği ve oluşu kavrayabilen yetenek sezgidir. Bu yüzden filozof, bilimi eleştirip metafiziği yeniden canlandırarak sezgiye dayanan bir felsefe inşa etmiştir.

Yaşamı sürekli bir oluş olarak tanımlayan filozofa göre, insan, hakikati atılımlar yaparak yakalayabilir. Öyleyse dinamik olan yalnızca yaşam değildir, insan da gerçeği yakalamak adına atılımda bulunarak dinamik olmalıdır. Bu atılım hayat hamlesi kavramı ile açıklanmıştır. Hayat hamlesi, yaratıcı olan süre içerisinde gerçekleşen bir eylemdir ve varlıkların itici gücüdür. Aynı zamanda hayat hamlesi, zorunluluktan ve belirlenmişlikten özgürlüğe doğru adım adım yükseliştir.

Görüldüğü üzere Bergson, tüm belirlenmişliklere karşı çıkmıştır. Mekanizmi, finalizmi ve determinizmi kıyasıya eleştirmiştir. Çünkü bütün bu bakış açıları insanı, önceden çizilmiş bir planı yaşamak zorundaymış gibi tasavvur edilmiştir. Böylesi bir zihniyet her türlü yaratma ihtimalini ortadan kaldırarak insanı hareketsizliğe ve kaderine razı olmaya mahkûm etmiştir. Evrenin önceden çizilmiş düzene göre işlediğini düşünme alışkanlığı, zekânın etkin olarak çalışmasının bir sonucudur. Evrende etkili olan değişimler zekâ ile bilinebilecek özellikte değildir. Özgür oluşları, değişimi ve yaratıcılığı kavrayabilen yetenek sezgidir. Bu sayede insan, zekânın ve onun koyduğu tüm belirlenmişliklerin sınırlarını aşarak özgürlüğüne kavuşacaktır.

Bergson din anlayışını da sezgi kavramından hareketle oluşturmuştur. Dinleri statik ve dinamik olarak ikiye ayırmıştır. İlkel toplumların dini olan statik din korkulardan ileri gelen bir dindir. İlkel insanlar korkularından kurtulmak için statik dinleri yaratmış ve bu inançlara körü körüne bağlanmıştır. Korku temelli olan statik din, aynı zamanda toplumu kontrol altında tutmaya da yaramıştır. Bu toplumların ahlak anlayışları da kapalı ahlaklardır. Kapalı ahlakta ve statik dinde sezgiye yer yoktur. Esas olan din, içerisinde mistiklik barındıran dinamik dindir. Dinamik din, insanların korkularından oluşmamış ve toplumu yasaklarla bir arada tutma amacı taşımamıştır. Dinamik dinin egemen olduğu toplumların ahlak anlayışı ise açık ahlaklardır. Sonuç olarak sezgi, açık ahlakta ve dinamik dinde önemli bir rol oynamaktadır.

Aklın sınırlarını aşan ve sezginin yolunu takip eden herkes özgürlüğüne kavuşacak ve varoluşunu anlamlı bir hâle dönüştürebilecektir. Bergson'un düşünce sistemi günümüz bunalmış insanına yol gösterici niteliktedir. Bu felsefe, insanı farklı ufuklara taşıyan ve kendi olanaklarını keşfetmeye çağıran dinamik bir düşünce zinciridir. Hayatı yaratıcı bir evrim olarak tanımayı ve her anın tek olduğu düşüncesiyle hareket etmeyi aşıl原因 bu

felsefe, modern insanın varoluşsal bunalımlarını ve kaygılarını azaltacak özelliktedir. Tüm bu düşünceler neticesinde, kendisinden sonra gelen pek çok filozof, yazar, sanatçı üzerinde etkide bulunan Bergson'un, felsefe tarihinde son derece önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir.





KAYNAKLAR

- Akarsu, B. (1979). *Çağdaş Felsefe Akımları*. (Birinci Basım). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Akarsu, B. (1998). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. (On Birinci Basım). İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Akpınar, Ş. (2000). *Felsefî İzm'ler Ansiklopedisi*. (Birinci Basım). Konya: İslamtürk Yayınları.
- Bayraktar, L. (2016). *Bergson*. (Birinci Basım). Ankara: Aktif Düşünce Yayıncılık.
- Bayraktar, L. (2010). *Bergson'da Ruh-Beden İlişkisi*. (Birinci Basım). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Bergson, H. (2011a). *Dinin ve Ahlâkın Kaynakları*. (Birinci Basım). (Çev. M. Özdil). İstanbul: Sayfa Yayınları.
- Bergson, H. (1959). *Düşünce ve Devingen*. (Birinci Basım). (Çev. M. Katırcıoğlu). İstanbul: Maarif Basımevi.
- Bergson, H. (1945). *Gülme: Komiğin Anlamı Üzerine Deneme*. (İkinci Basım). (Çev. M. Ş. Tunç). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Bergson, H. (2011b). *Metafiziğe Giriş*. (Birinci Basım). (Çev. A. Altınörs). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Bergson, H. (2015). *Metafizik Dersleri Uzay-Zaman-Madde*. (İkinci Basım). (Çev. B. Garen Beşiktaşlıyan). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Bergson, H. (1950). *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*. (Birinci Basım). (Çev. M. Ş. Tunç). İstanbul: MEB Yayınları.
- Bergson, H. (1986). *Yaratıcı Tekamül*. (İkinci Basım). (Çev. M. Ş. Tunç). İstanbul: MEB Yayınları.
- Bergson, H. (1989). *Zihin Kudreti*. (Birinci Basım). (Çev. M. Katırcıoğlu). İstanbul: MEB Yayınları.
- Bergson, H. (2007). *Madde ve Bellek*. (Birinci Basım). (Çev. I. Ergüden). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Bolay, S. H. (1987). *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*. (Dördüncü Basım). İstanbul: Akçağ Yayınları.

- Bozkurt, N. (1998). *20. Yüzyıl Düşünce Akımları Yorumlar ve Eleştiriler*. (İkinci Basım). İstanbul: Sarmal Yayınevi, 42.
- Capra, F. (1989). *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*. (Birinci Basım). (Çev. M. Armağan). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Cengiz, C. A. (2017). “Bergson Felsefesinde Bilinç, Süre, Madde ve Evrim İlişkisi Bağlamında Hayat”. *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*. Cilt:4. Say: 7., 79-98.
- Cevizci, A. (2000). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. (Birinci Basım). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Copleston, F. (1996). *Felsefe Tarihi Cilt IV Çağdaş Felsefe Bölüm c “Leibniz”*. (İkinci Basım). (Çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Copleston, F. (1998). *Felsefe Tarihi Cilt VII Çağdaş Felsefe Fichte’den Nietzsche’ye Bölüm 2 Nihilizm ve Materyalizm*. (İkinci Basım). (Çev. D. Canefe). İstanbul: İdea Yayınevi. 106, 107.
- Deleuze, G. (2014). *Bergsonculuk*. (Üçüncü Basım). (Çev. H. Yücefer). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Demir, M. N. (2011). *Henri Bergson’un Felsefesinde Sezginin Yeri*, Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van, 84.
- Descartes, R. (1997). *Felsefenin İlkeleri*. (Beşinci Basım). (Çev. M. Akın). İstanbul: Say Yayınları.
- Descartes, R. (1967). *Metot Üzerine Konuşma*. (Üçüncü Basım). (Çev. M. Karasan). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Eichhorn, W., Klaus, G., Buhr, M., Lange, E., Alexander, D. (1985). *Çağdaş Felsefe*. (Birinci Basım). (Düzenleyen ve Çeviren: A. Çalışlar). İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 69.
- Eroğlu, A. (2012). “Henri Bergson’da Bilinç-Sezgi İlişkisi”. *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı:27, 81-102.
- Gökalp, N. (2014). *İnsan Felsefesi*. (Birinci Basım). Ankara: Nobel Yayınları, 132.
- Gökberk, M. (2008). *Felsefe Tarihi*. (On Sekizinci Basım). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Günbulut, Ş. (1983). *Küçük Felsefe Tarihi*. (Birinci Basım). Ankara: Maya Yayınları.

- Gündoğan, A. O. (2007). **Bergson**. (Birinci Basım). İstanbul: Say Yayınları.
- Haçerlioğlu, O. (1985). **Felsefe Ansiklopedisi, Kavramlar ve Akımlar**. (Birinci Basım). Cilt:1, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Haçerlioğlu, O. (1985). **Felsefe Ansiklopedisi, Kavramlar ve Akımlar**. (Birinci Basım). Cilt:2, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Honer, S.M., Hunt, T.C., Okholm D.L. (2003). **Felsefeye Çağrı Sorunlar ve Çözümler**. (İkinci Basım). Ankara: İmge Kitabevi, 206.
- Horner, C., Westacott, E. (2001). **Felsefe Aracılığıyla Düşünme**. (Birinci Basım). (Çev. A. Arslan). Ankara: Phoenix Yayınevi, 19.
- Mengüşoğlu, T. (1988). **İnsan Felsefesi**. (İkinci Basım). İstanbul: Remzi Kitabevi, 326, 327.
- Öktem, Ü. (2000). “Descartes, Kant, Bergson ve Husserl’de Sezgi”. **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi**. Cilt:40. Sayı:1-2, 159-188.
- Öztürk, K. (2007). **Henri Bergson’da Süre**, Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 39-40.
- Rodgers, N., Thompson, M. (2007). **Sıradışı Filozoflar**. (Birinci Basım). (Çev. N. Küçük). İstanbul: İthaki Yayınları, 226, 227.
- Rosenthal, M., Yudin, P. (1972). **Felsefe Sözlüğü**. (Birinci Basım). (Çev. A. Çalışlar). İstanbul: Sosyal Yayınları, 102.
- Ross, D. (2002). **Aristoteles**. (Birinci Basım). (Çev. A. Arslan, İ. O. Anar, Ö. Kavasoglu, Z. Kurtoglu). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Runes, D. D. (1955). **The Dictionary of Philosophy**. New York: Philosophical Library.
- Sartre, J.P. (2012). **Varoluşçuluk**. (Yirmi Üçüncü Basım). (Çev. A. Bezirci). İstanbul: Say Yayınları.
- Silifke, A. F. (2018). “Bilinç, Benlik ve Özgür İrade Ekseninde Bir Anlaşmazlık: Saf Süre İndeterminizminin Özgürlükle Uyuşmadığına Dair Nurettin Topçu’nun Bergson’a Yönelik Eleştirileri”. **Yapay Zekâ ve Zihin Felsefesi Dergisi**. Yıl:1, Sayı:1, 77-121.
- Smith, P. (2001). **Rönesans ve Reform Çağı Bir Sosyal Arkaplan Çalışması**. (Birinci Basım). (Çev. S. Çağlayan). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Sunar, C. (1958). “Bergson’da Cansız Madde ve Canlılar Âlemi”. **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**. Cilt:7, Sayı:1, 89-95.

- Sunar, C. (1970). “Bergson’da Şuur Hâlleri ve Zaman”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Cilt:18, Sayı:1, 44-66.
- Sunar, C. (1960). “Bergson’da Zekâ ve Sezgi (Intuition)”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Cilt: 8. Sayı:1, 39-44.
- Sunar, C. (1961). “Evrimcilik ve Bergson”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Cilt:9, Sayı: 1, 99-108.
- Tekeli, S., Kâhya, E., Dosay, M., Demir, R., Topdemir, H. G., Unat, Y., Aydın, A. K. (2011). *Bilim Tarihine Giriş*. (Yedinci Basım). Ankara: Nobel Yayınları.
- Timuçin, A. (1998). *Felsefe Sözlüğü*. (İkinci Basım). İstanbul: İnsancıl Yayınları.
- Topçu, N. (2006). *Bergson*. (Dördüncü Basım). (Hazırlayan: E. Erverdi, İ. Kara). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Tunç, M. Ş. (1986). “Bergson’un Felsefesi”. Bergson, H. *Yaratıcı Tekâmül*. (İkinci Basım). İstanbul: MEB Yayınları, s. X-LXI.
- Ulaş, S.E., Güçlü, A.B., Uzun, E., Uzun, S., Yoksal, Ü.H. (2002). *Felsefe Sözlüğü*. (Birinci Basım). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Ülken, H. Z. (2000). *Genel Felsefe Dersleri*. (İkinci Basım). İstanbul: Ülken Yayınları.
- Ülken, H. Z. (2008). *Felsefeye Giriş-1* (Birinci Basım). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Weber, A. (1998). *Felsefe Tarihi*. (Beşinci Basım). (Çev. H. V. Eralp). İstanbul: Sosyal Yayınları.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Soyadı, adı : Ağca, Aylin
Uyruğu : Türkiye Cumhuriyeti
Doğum tarihi ve yeri : 05.08.1991/Dört Yol
Medeni hali : Bekâr
Telefon : 0538 850 79 06
e-mail : agcaylin@gmail.com

Eğitim

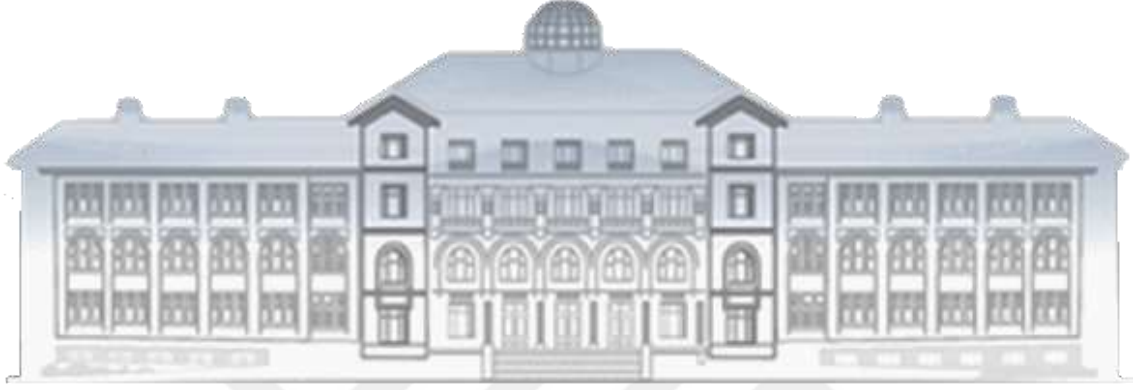
Derece	Eğitim Birimi	Mezuniyet Tarihi
Yüksek Lisans	Gazi Üniversitesi	2018
Lisans	Ankara Üniversitesi	2014
Lise	Kırami Refia Alemdaroğlu Lisesi	2009

Yabancı Dil

İngilizce - İyi

Yayınlar

“Henri Bergson’da Dinamizm Bağlamında Bilim ve Metafizik Ayrımı” İksad Uluslararası
Çin’den Adriyatik’e Sosyal Bilimler Kongresi, Mart 2018.



GAZİLİ OLMAK AYRICALIKTIR..

