T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE PROGRAMI
DOKTORA TEZİ

HENRI BERGSON'UN ÇOKLUK ANLAYIŞI

Orkun TÜFENK

Danışman
Prof. Dr. Hakan ÇÖREKÇİOĞLU

İZMİR-2023

TEZ ONAY SAYFASI

YEMİN METNİ

Doktora Tezi olarak sunduğum "Henri Bergson'un Çokluk Anlayışı" adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım yapıtların kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

…../…../2023
Orkun TÜFENK

ÖZET

Doktora Tezi

Henri Bergson'un Çokluk Anlayışı

Orkun TÜFENK

Dokuz Eylül Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

Felsefe Programı

Bu çalışmada Bergson'un felsefesi çokluk kavramı temelinde tartışılmaktadır. Burada hem epistemolojik hem de ontolojik anlamda, Bergson felsefenin kalkış noktasının çokluğun bir arada bulunuşu ve ilişkiselliği olduğunu iddia ediyoruz. Bergson açısından çokluğun yatay düzlemdeki etkileşiminin yalnızca bilgiyi mümkün kılmadığını; aynı zamanda gerçekliği de inşa ettiğini önermekteyiz. Tezin ilk bölümünde Bergson'da bilim, sanat ve felsefenin birlikteliğinin önemi, onun biyografisi ve içinden çıktığı gelenek olan spritüalizm bağlamında ele alınacaktır. Böylece kişisel-yaşamsal çok yönlülüğün çokluk kavramıyla ilişkili olduğu savunulacaktır. Böylesi bir çokluk anlayışı göz ardı edildiğinde metafizikte bir kriz ortaya çıkar. Bu bağlamda, ilk bölümün sonunda, klasik ve modern metafiziğin sabit bütünlüğe ve homojen çokluğa dayalı tutumundan kaynaklanan tek boyutluluğun söz konusu krize yol açtığı, zaman ve hareket kavramları açısından gösterilecektir.

İkinci bölümde ilk olarak Bergson'un çokluk kavramını, psikolojik ve fenomenolojik çerçevede, yaşamın heterojen (niteliksel) kuvvetleri ve eğilimleri olarak nasıl tanımladığı incelenecektir. Böylece, bu tanımın çokluğun özgür ve yatay ilişkiselliğinin içkin ve kurucu gücüne gönderme yaptığı öne sürülecektir. Daha sonra, çokluk kavramının fizik bilimsel, ontolojik, biyolojik ve sosyolojik açılımları gösterilmeye çalışılacaktır. İkinci bölümde ayrıca Bergson'un *dinamik şema* kavramına odaklanılacak ve nihayet *Gülme* adlı yapıtındaki doğa ve maddenin denge verici, olumlu işlevi ele alınacaktır. Burada üçüncü bölümde

yapacağımız Bergson'un vitalist düşüncesi ile maddeciliği ilişkilendirme denemesine hazırlanmaya çalışacağız.

Üçüncü bölümde ise çokluk kavramında bulunduğunu düşündüğümüz kapsayıcılık olanağı sayesinde, Bergsoncu vitalizm ile maddecilik arasında ilişki kurulabileceğini iddia edeceğiz. Burada, başta Deleuze, Delanda ve Balibarınkiler olmak üzere, çeşitli çağdaş düşüncelerle bu iddiayı desteklemeye çalışacağız. Böylece Bergson'un çokluk anlayışının olanaklarını çağdaş doğa bilimsel, metafizik ve politik yaklaşımlarla açmayı deneyeceğiz.

Anahtar Kelimeler: Henri Bergson, Çokluk, İlişkisellik, Heterojenlik, Dinamik Şema.

ABSTRACT

Doctoral Thesis

The Understanding of Multiplicity in Henri Bergson

Orkun TÜFENK

Dokuz Eylül University

Graduate School of Social Sciences

Department of Philosophy

Philosophy Program

In this study, Bergson's philosophy is discussed on the basis of the concept of multiplicity. Here we argue that the coexistencialist and relationalist perspective stemming from the understanding of multiplicity is at the center of Bergson's philosophy, both epistemologically and ontologically. According to Bergson, the interaction of the multiplicity on the horizontal plane does not only makes knowledge possible; but also, constructs the reality. In the first part of the thesis, the importance of the interpenetration among science, art and philosophy in Bergson will be discussed in the context of his biography and his spiritualist roots. Thus, it will be argued that personal-vital versatility is related to the concept of multiplicity. The first chapter will conclude with the handling of the crisis that emerged as a result of the unidimensionality of classical and modern metaphysics ignoring vital versatility.

In the second part, firstly, how Bergson defines the concept of multiplicity as heterogeneous and qualitative forces and tendencies of life in a psychological and phenomenological framework will be examined. After that, it will be argued that the definition indicates the immanent and constituent power of the free and horizontal relationality. Then, we will try to show that the physical, scientific, ontological, biological and sociological expansions of the multiplicity. In the second part, we will also examine Bergson's concept of dynamic schema in detail, as well as the balancing and positive function of the concepts of nature and matter in his work Laughing. This examination at the end of the second part is designed as a preparation for the third part.

In the third chapter, it will be claimed that a relationship can be established between Bergsonian vitalism and materialism, thanks to the comprehensiveness of the concept of multiplicity. We try to ground this claim with various contemporary ideas, especially those of Deleuze, Delanda and Balibar. Thus, the possibilities of Bergson's understanding of multiplicity are tried to be opened with contemporary natural scientific and political approaches.

Keywords: Henri Bergson, Multiplicity, Relationality, Heterogeneity, Dynamic Scheme.

HENRI BERGSON'UN ÇOKLUK ANLAYIŞI

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI ii
YEMİN METNİ iii
ÖZET iv
ABSTRACT vi
İÇİNDEKİLER viii
KISALTMALAR xi
EKLER LİSTESİ xii

GİRİŞ 1

BİRİNCİ BÖLÜM
YAŞAMIN ÇOK YÖNLÜLÜĞÜ VE TEK YÖNLÜ DÜŞÜNCENİN KRİZİ

1.1. BERGSON'UN ENTELEKTÜEL BİYOGRAFİSİ 9
1.2. ON DOKUZUNCU YÜZYIL FRANSIZ SPRİTÜALİZMİ 13
1.3. BERGSON'UN RAVAİSSON ALIMLAMASINDA METAFİZİK, SANAT VE POZİTİF BİLİMİN YAKINLAŞTIRILMASI 15
1.4. BİLİM, SANAT VE FELSEFE 18
1.5. BERGSON VE METAFİZİĞİN KRİZİ 22
1.6. SİNEMATOGRAFİK DÜŞÜNCE MEKANİZMASI 27

İKİNCİ BÖLÜM
BERGSON'UN YAPITLARINDA ÇOKLUK KAVRAMININ ÇEŞİTLİ DÜZEYLERİ

2.1. NİCELİKSEL ÇOKLUĞA KARŞI NİTELİKSEL ÇOKLUK 35
2.2. NİTELİKSEL ÇOKLUĞUN BÜTÜNLÜĞÜ OLARAK BİLİNCİN SÜRESİ 38

2.3. NİTELİKSEL ÇOKLUĞUN SOMUT *BEN*'İN SÜRESİ İÇİNDEKİ BİRLİĞİ 39
2.4. ÇOKLUKTA KİŞİSELLİĞİN ÖTESİNE GEÇMEK 42
2.5. GENEL ZAMAN 44
2.6. KİŞİSEL OLMAYAN ÇOKLUĞUN İLİŞKİSELLİĞİ OLARAK İMGE 46
2.7. DEVRE OLARAK İMGE VE ARA ÖLÇEKTE BİR DÜŞÜNCE 49
2.8. ALGI VE BELLEK 51
2.9. ÖZEL BİR İMGE OLARAK BEDEN 53
2.10. BELLEK KURAMI 56
2.11. ONTOLOJİK BELLEK 58
2.12. BELLEĞİN ONTO-PSİKOLOJİSİ: TİN VEYA DİNAMİK ŞEMA 60
2.13. TANIMA İŞLEMİ VE DİKKAT EDİMİ 63
2.14. MUTLAK KAVRAMI VE SEZGİ YÖNTEMİ 68
2.15. *SEZGİ* YÖNTEMİNİN GELİŞİMİ: MEKÂNIN BİRLİĞİNDEN *YAŞAMSAL ATILIM*'IN BİRLİĞİNE 71
2.16. ÇOKLUĞUN BİRLİĞİ OLARAK EVRİM 75
2.17. EVRİM AÇISINDAN İÇSEL DENEYİM VE MEKANİZM/FİNALİZM ELEŞTİRİSİ 77
2.18. CANLILIĞIN TAMAMLANMAMIŞ BÜTÜNLÜĞÜ VE ÇOKLUĞU 79
2.19. EVRİM VE ÇOKLUĞUN BİRLİĞİ OLARAK ONTO-BİYOLOJİ 82
2.20. SOMUT HAREKET VE YAŞAMSAL ATILIM 89
2.21. İNSANIN ONTO-BİYOLOJİK TOPLUMSALLIĞI: AHLAK VE DİN 93
2.22. ZEKÂNIN VE DOĞANIN İRONİSİ OLARAK GÜLME 101

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
ÇOKLUK METAFİZİĞİNİN OLANAKLARI ÜZERİNE

3.1. EDİMSELLEŞME, GELECEK VE ÖZGÜRLÜĞÜN ÖLÇÜSÜ 111
3.2. ÇOKLUĞUN ŞEMALAŞTIRILMASI 113
3.3. DELEUZE'DE ÇOKLUK(LAR) 119
3.4. MATERYALİST BİR ÇOKLUK TEORİSİ OLARAK *ASSEMBLAGE* 124
3.5. ÇOKLUK, POLİTİKA VE ŞİDDET 130

SONUÇ 138
KAYNAKÇA 146
EKLER

KISALTMALAR

AD Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı

BE Bergsonculuk

DES Durée Et Simultanéité A propos De La Théorie D'Einstein

DO Düşünmek ve Olmak

EC L’évolution créatrice

EDC Essai sur les données immédiates de la conscience (Deneme)

GM THE GEOLOGY OF MORALS A Neo-Materialist Interpretation

MB Madde ve Bellek

MG Metafiziğe Giriş

ŞM Şiddet ve Medenilik

EKLER LİSTESİ

EK 1: Döngü Şeması**,** Henri Bergson ek s.1
EK 2: Koni Şeması, Henri Bergson ek s.2
EK 3: Lavabodaki Figür(1976), Francis Bacon ek s.3

GİRİŞ

Modern toplumlar çeşitli toplulukları, değerleri ve eğilimleri içinde barındırdığı gibi çağdaş kültürel yaşam da fark ve çeşitlilik ekseninde ve taleplerinde şekillenmektedir. Bu bakımdan her türlü farklılığın bir arada var olma meselesi sadece modern felsefenin değil, çağdaş felsefenin de temel meselelerinden birini oluşturur. Günümüzde küreselleşme olgusunun ivme kazanıp çok uzak mekânlardaki insanları teknolojik araçlar yoluyla gittikçe daha fazla bir araya getirmesi, öte yandan dünyadaki göç dalgalarının farklı kültürlerdeki insanları gittikçe daha çok birlikte yaşamaya zorlaması bu meseleyi daha belirgin hale getirir. Bunun yanı sıra modern bilim ve teknolojinin yarattığı ekolojik sorunlar yalnızca insanın insanla ilişkisini değil, aynı zamanda insanın hayvan ve bitki türleriyle ilişkisini yani modernliğin insan ile doğa arasında tesis ettiği ilişkiyi sorgulamaya neden olmuş; bu da yeni bir ontolojiye duyulan ihtiyacı pekiştirmiştir. Böylece doğal ve kültürel yaşamın içinde barındırdığı çeşitliliği düşünme ve kavramsallaştırma meselesi, çağdaş felsefenin gündemini belirlemiş ve çokluk kavramı felsefi tartışmaların merkezine yerleşmiştir.

Çağdaş felsefi tartışmaların gündeminde yer alan çokluk kavramı Henri Bergson'un düşüncesinin de merkezinde yer alır. Üstelik tüm bir felsefe tarihini göz önüne aldığımızda, onun çokluk anlayışı çeşitlilik ve farkı kavramsallaştırmak konusunda önemli bir alternatif ortaya koymuştur. Nitekim Bergson'un çokluk anlayışında, çeşitlilik ve fark gerçeklik açısından kurucu bir rol üstlenir. Bu noktada Bergson'da hem bir fark ve çeşitlilik ontolojisinden hem de bir fark ve çeşitlilik epistemolojisinden söz edilebileceğini düşünüyoruz.

Bergson'un bu konudaki özgünlüğünü anlamanın belki de en iyi yolu, çeşitlilik ve farka dair üç kavrayış tarzı arasında Bergson'un esas tercihini belirlemektir. Bunlardan birincisi, çeşitlilik ve farkın değerini düşüren ve onları bir bütünün parçasına indirgeyen kavrayış tarzıdır. Bu yaklaşıma göre fark ve çeşitlilik aslında ontolojik açıdan kendi başına bir varlığa sahip değildir; burada fark ve çeşitliliğin bütüne hiçbir şey katmadığı, aksine bütün tarafından belirlendiği ve tanımlandığı düşünülür. Bu, Bergson'un niceliksel çokluk olarak kavramsallaştırdığı şeye tekabül eder. Burada çokluk yalnızca bir yanılsamadır, çünkü çeşitliliğin ve farkın, çokluğun niceliksel kavranışı içinde değeri yoktur. O halde burada gerçek

anlamda fark ve çeşitlilikten söz edilemez; zira çokluk edilgindir ve kurucu bir öğe değildir.

Çeşitlilik ve farkı düalist tarzda ele almak ikinci kavrayış tarzını oluşturur. Dualist anlayışın felsefe tarihinde birçok örneği olmasına rağmen çeşitliliğin ve farkın düalist tarzda kavranması özellikle, Bergson'un yakından tanıdığı bir ekol olan spritüalistlerin benimsediği anlayıştır. Genel olarak ifade edecek olursak, düalizmde çokluk sabit iki kutba indirgenir ve bu kutuplar arasındaki ilişki yeterli şekilde kurulamaz. Spritüalist düalizm, kutuplar arasındaki sabit farkı, farkın kendisi için değil; ikiliklerden biri olan ruhun üstünlüğünü tesis etmek için kullanır. Bu durumda çokluk yine kurucu bir öğe olarak var olamaz; çünkü burada çeşitlilik, kendi içindeki unsurları birbirini dönüştüren ve onlar arasında özgün bir bağlantı kurabilen, dolayısıyla yaratıcı gücü olan bir unsur olarak görülmez. Çokluğun kutuplaştırılmasının bir sonucu da çokluğun antagonizmaya indirgenmesidir. Bu durumda ise kutuplar arasındaki ilişki düşmanlar arasındaki bir savaş olarak tasarlanır. Böyle bir savaşta iki kutbun geçirgenliğini ifade eden ara tonlar ortaya çıkamaz. Bu açıklama modelinde ara tonların kabul edilmemesi çeşitliliğin kurucu rolünün yeterli şekilde kavranamamasına yol açar. Dolayısıyla, düalizm Bergson'un üzerinde düşündüğü ama esas olarak benimsemediği bir yaklaşımdır.

Nihayet üçüncü düşünme tarzına gelirsek, burada, derin farklılıklarıyla bir araya gelen çeşitli öğelerin dinamik ilişkileri merkeze yerleşir. İşte bu anlayış Bergson'un esas benimsediği düşünme tarzıdır ve Bergson onu niteliksel ve heterojen çokluk kavramı altında analiz eder. Bu bakımdan Bergsoncu çokluk anlayışında çokluk ne bütünün parçasına indirgenir ne de kutuplaştırmanın ilişkisiz veya düşmanca düalizmi içinde kavranır. Bergson'un süre ve zaman kavramı da bu noktada devreye girer. Nitekim Bergson'a göre, çokluğun gerçek anlamını kavramak ancak çeşitlilik ve farkın değişip dönüşerek etkin olduğunu gösteren bir oluş ve zaman felsefesinde mümkün olabilir. Böyle bir oluş felsefesi bize çeşitlilik ve farkın kendi kendini sürekli olarak yaratıp belirlediğini gösterir; çünkü oluş ve zaman ontolojik olarak çokluğa niteliksellik kazandırır. Niteliksel çokluk, sürekli farklılaşarak birlik oluşturur; bu aynı zamanda yeni olanın veya yeniliğin ortaya çıkmasını sağlar. Bergson'un düşüncesinde ise yenilik çokluğa bütünlük kazandıran şeydir. Bu da çokluğun kendi içinde dönüşüm geçirmesini sağlayan farkın dinamik

karakteri ile ilgilidir. Başka bir deyişle, Bergson için, çeşitli varlık düzlemleri birbirini harekete geçirdiği ölçüde, onlar yenilik ve yaratma düzleminde bir araya gelebilirler.

Bergson'un taraf olduğu bu çokluk anlayışı, bize onu bir oluş filozofu olarak inceleme imkânı sağlar. Bununla bağlantılı olmak üzere, çokluğun zamansal olarak incelenmesi de, Bergson'un felsefesini, felsefenin en eski meselelerinden biri olan varlık ve oluş tartışmasına bağlar. Bilindiği üzere, bu tartışmanın bir tarafında evrenin temelindeki ilkenin sabit ve değişmez olduğunu iddia eden ve değişimin mantıksal düzlemde imkânsız olduğunu öne süren Parmenides vardır. Parmenidesçi düşünme tarzında esas gerçeklik varlığın birliği ve sabitliğidir. Bu tartışmanın diğer tarafında ise varlığın sürekli değişim içinde olduğunu öne süren Herakleitos yer alır. Herakleitosçu düşünme tarzında ise asıl olan, şeyleri akış halinde, oluştaki tutarsızlıklarıyla bilmektir. Felsefe tarihindeki metafizik düşünme geleneği, özellikle Platon'un etkisiyle, birlik ve sabitliğin tarafını tutmuştur. Platon, çokluk ve oluşun tümüyle yadsınamayacağını kabul etse de, çokluk ve oluşun bilgi ve gerçeklik açısından değersiz olduğunu savunur. Elbette modern felsefe tarihinde de Spinoza ve Nietzsche gibi oluşun tarafında yer alan filozoflar olmuştur; ama bir dizi kültürel, politik ve toplumsal değişimlerin de etkisiyle Herakleitosçu çokluk ve oluş fikri özellikle çağdaş felsefede ön plana geçer. Bergson da modern bir filozof olarak Herakleitosçu düşünme tarzından ilham alan filozoflardan biridir. Eserlerini özellikle 20. yüzyılın başında veren Bergson, kendini hem kültürel değişim süreçlerinin hem entelektüel çeşitlilik ve hareketliliğin içinde bulur. Bunların da etkisiyle çokluk ve süre üzerine düşünmeyi seçen Bergson'a göre, varlığın sabit olduğu varsayıldığında yaşam anlaşılamaz, evren açıklanamaz ve kurucu ilke tesis edilemez. Bu durumda gerçekliği layıkıyla kavramak da, onun hakiki bilgisini elde etmek de mümkün olamaz.

Modern bir filozof olarak Bergson, gerçekliğin dinamik ve zamansal doğasını bilinç kavramında bulur. Bilinç çokluğun özgür olduğu zamansal düzlemdir. Bergson'un bilinç anlayışı modern felsefenin fenomen [görünüş] anlayışıyla bağlantılıdır. Bu fenomen anlayışında, çokluk bilinç durumlarıyla ilişkilendirilir. Böylece Bergson hem gerçekliği hem de gerçekliğin bilgisini çokluğun fenomenal olarak örgütlenmesiyle açıklar; süreyi ve oluşu çoğul bilinç durumlarının ve

fenomenlerin organizasyonuyla ilişkilendirir. Bu noktada çokluğun nasıl oluştuğu meselesi Bergson'un temel problemi haline gelir.

Bergson'un bu açıklama modeli elbette onun modern felsefenin bir temsilcisi olmasıyla da bağlantılıdır. Nitekim pre-modern düşünce şeylerin ne olduğuna öncelik verirken modern düşünce şeylerin bilinç düzeyinde nasıl bir araya geldiği veya nasıl bir arada bulunduğuna odaklanır. Başka bir deyişle, modern düşünce şeyleri ereksel hiyerarşideki sabit yerinden ve birliğinden koparır; böylece onların her birini fenomenler olarak kabul eder. Şeylerin fenomenler olarak kabul edilmesi, onları erekler hiyerarşisinin kozmik zorunluluğundan kurtarır. Bu çokluğu düşünmenin veya kavramsallaştırmanın ilk adımıdır. O halde modern düşünce geleneksel kozmik ve ontolojik hiyerarşileri yıktığı an aslında şeylerin *çok* olduğunu öne sürer. Bu doğrultuda Bergson şeylerin fenomenolojik bakımdan *çok* olduğuna ya da *çok* şey olduğuna dair bu modern görüşü, yani duyumlar çokluğunun gerçek ve anlamlı olduğu düşüncesini paylaşır ama ona şerh koyar. Buna göre o, varlığın aslında çok(luk) olduğunu ve çokluğun ilişkiselliğinin incelenmesi gerektiğini düşünür; böylece geleneksel ereksel zorunluluk modelinin yerini alan modern mekanist-matematiksel determinizme şerh koyar. Modern determinizm şeylerin birbirine indirgenebilir olduğunu ve her şeyin birbiriyle kıyaslandığı ölçüde var olduğunu savunur. Böylece şeyler nicelikselleştirilerek matematiksel olarak ifade edilen doğa yasalarına bağlanır. Bu durumda matematiğin homojen dünyası gerçekliğe uygulanır ve şeyler birbirine indirgenerek onlar arasındaki fark silikleşir.

Bergson somut yaşamdaki çokluğun her zaman birbirine indirgenebilecek şeylerden oluşmadığını iddia eder. Yaşamda derin farklarla bölünmüş eğilimler vardır. Bergson'un niteliksel ve heterojen çokluk olarak ifade ettiği şey işte bu eğilimlerdir. Yaşam bu derin farkların özgünlüğünü koruyarak kendini dönüştüren bir örgütlenmedir; kendi kendini belirleyen bir süreçtir. Bu noktada niteliksel ve heterojen çokluğun en açık ifadesi, sanat ve bilimin (Kartezyen şekilde ifade edecek olursak ruh ve bedenin, öznellik ve nesnelliğin) eğilimlerindeki farklılıkta karşımıza çıkar. Bergson toplumsal alandaki fark ve çeşitliliğin en açık halini bilim ile sanat arasındaki farkta bulur. Bu çalışmanın temel amaçlarından biri, Bergson'un entelektüel alanlar arasında çizdiği farklılığın onto-politik karşılığını göstermek

olduğu için öncelikle bu alanlar arasındaki farkın kurucu rolünü incelemek çalışmamız açısından önemlidir.

Bergson'un düşüncesine göre, bilim ve sanatın kalkış noktası ve düzeni çok farklıdır. Buna göre, nasıl sanat bilimin sayısal düzlemde oluşturduğu tutarlılığa uyum sağlayamıyorsa, bilim de sanatın yakaladığı ayrıntıları gözden kaçırır. Bu uyumsuzluk, öznellik ve nesnellik veya ruh ve madde gerilimi olarak ele alınabilir. Bu noktada Bergson çokluk kavramıyla söz konusu uyumsuzluğun birliğinin izini sürer. Bu çalışmada, uyumsuzluğun kendine özgü bir ahenk yaratma olanağının, Bergson'un düşüncesinde ön plana çıktığı ve bunun gerçeklik açısından kurucu bir ilke olarak tasarlandığı iddia edilmektedir.

Derin farkların neden olduğu uyumsuz ahenk, gerçekliğin öz-belirlenimsel bir şekilde yaratılmasını ve kurulmasını sağlar. Bergson farkın derinliğini, başka deyişle şeyler arasındaki derin farklılıkları virtüellik kavramıyla açıklar. Burada virtüellik olanakların sonsuzluğu ya da sonsuz özgürlük olarak düşünülebilir.[1] Buna göre farkın derinliği, özgürlük olarak olanakların sonsuzluğuna kök salar. Fakat farkın virtüelliği edimselliğini (aktüelliğini) dışlamaz. Sonsuzluk ancak sonlunun, özgürlük de zorunluluğun içinde ifade edilebilir. Başka bir deyişle sonsuzluk sonluluğun, özgürlük de zorunluluğun içinde belli bir oranda bulunur. İşte bu iç içe geçme durumu edimsellik kavramıyla ifade edilir. Edimselliğin içindeki fark derecesi ise imgedir. İmge kendi içinde taşıdığı sınırlı farklılıklarla virtüel farka gönderme yapar. Böylece Bergson'un imge teorisi öznellik ile nesnellik ve ruh ile madde arasındaki farkları ortaya koyar. Fakat imge bunların ötesindeki farklara da gönderme yapar. Nitekim Bergson'un imge teorisi günlük ve toplumsal yaşamdaki farklılıkları ontolojik farkla ilişkilendirir.

Bergson'un teorisinde imge düzlemi, virtüel (sonsuz) özgürlük ve olanaklılığın eylem aracılığıyla edimselleşmesi anlamına geldiği için, imge düzleminde, çokluğun uyumsuz bütünselliği, bedenin öznellik hareketi ile nesnellik hareketi arasında tereddüt içindeki bekleyişte açığa çıkar. Nitekim Bergson, bedenin veya sinir sisteminin etkiye verilecek tepkiyi erteleyişiyle başlayan süreci, tereddütlü bir bekleyiş olarak tanımlar. Aslında zamansallığı ifade eden bu bekleyiş, imgeye veya edimsel olana imgenin bütünündeki derin farkları deneyimleme imkânı sunar.

[1] Burada Gilles Deleuze'ün teorik çerçevesinden hareketle virtüellik kavramını *sonsuzluk* olarak tanımlıyoruz.

İmge düzleminde biri özneden nesneye diğeri nesneden özneye olan karşılıklı iki hareket söz konusudur. Bunlardan biri öznelliği diğeri ise nesnelliği ifade eder. Tereddütlü bekleyiş bu iki hareketin birbirine gönderme yapan döngüsünde üçüncü bir hareketi başlatır. Çünkü edimsel alandaki her iki hareket tarzı da son kertede döngüye takılır. Fakat iki eğilimin farklı doğası ve bunların bir arada bulunma tarzı, imgesel bütünde ortaya çıkan her bir döngüde yeni bir şeyin meydana gelmesini sağlar. İşte burada Bergson'un *élan vital* [yaşamsal atılım] kavramı karşımıza çıkar. Yaşamsal atılım kavramıyla Bergson, hareketi çokluk çerçevesinde ele almaya çalışır; zira yaşamsal atılımdan çıkan hareketi çoğul eğilimlerle [tendances] açıklar. Bu bağlamda zekânın eğilimi ve hareketi nesneden bedene doğruyken içgüdünün hareketi bedenden nesneye doğrudur. Yaşamsal atılım bu iki hareketin bir arada bulunma düzenidir. Bu anlamda zekâ hareketin mekânını genişletirken içgüdü hareketi detaylarda derinleştirir. Ama nihayetinde bunlar imge düzleminde bir döngü oluşturur. Bu iki hareket veya eğilim bilim ile sanatın gerçekliğe yaklaşımlarına benzer. Ve nasıl Bergson bilim ile sanat arasındaki uyumsuzluktan doğan dinamik birliği göstermek için ara bölge dediği şeye odaklanıyorsa, imge düzleminde de zekâ ile içgüdü arasındaki uyumsuzluktan doğan birliği ara bölgede arar.

Bu çalışma çokluk kavramının Bergson'un düşüncesinin en önemli sistematik bileşeni olduğu ve çokluğu oluşturan eğilimler arasında, ara bölgede açığa çıkan ilişkinin Bergson tarafından kurucu bir ilke olarak tasarlandığı iddiasındadır. Ara bölge, yukarıda bahsettiğimiz gibi, çokluğun hem nicelikleştirilmesine hem de kutuplara indirgenmesine karşıt olan bir kavramsallaştırmadır. Bu tespitten hareketle çalışmamızda Bergson'un çokluk kavramını ara bölge kavramı temelinde inceleyeceğiz. Bize göre, ara bölge kavramı hem yaşamsal hem de toplumsal-politik düzlemde çok yönlülüğe alan açar. Bu kavramda çok yönlülük, tabandan yükselen yatay bir örgütlenme olarak tanımlanır. Bu örgütlenme yaşamın kendi kendini belirlemesini ifade eder. Başka bir deyişle, yaşamın özgürlüğü, çok yönlülüğün yatay şekilde örgütlendiği bir ara bölgede açığa çıkar. Burada ruh ve beden, sanat ve bilim, adalet ve eşitlik, etik ve politika gibi birçok ikilik özgür şekilde örgütlenerek ilişkiye girebilir. Bu çerçevede, çalışmamızda, çokluğun farklı düzlemlerde Bergson tarafından nasıl ele alındığını ve Bergsoncu düşünceden hareketle nasıl ele alınabileceğini göstermek amaçlanmıştır.

Yukarıda çizdiğimiz çerçeve doğrultusunda çalışmamızın ilk bölümünün temel amacı, Bergon'un derin farklar arasında sürekli ve yaratıcı bir ilişki kurma çabasının köklerini, onun entelektüel biyografisinde ve düşüncesinin spritüalist arka planında aramaktır. Burada, Bergson'un bilim, sanat ve felsefeyi birlikte ele alma tarzında açığa çıkan çokluk anlayışının, onun kişisel ve düşünsel çok yönlülüğüyle ilişkili olduğunu savunacağız. Bergson felsefesinin temelini oluşturduğunu düşündüğümüz çokluk anlayışı onun bilim, sanat ve felsefe gibi farklı düşünsel alanları hiyerarşik olmayan bir tarzda bir arada ele almasıyla bağlantılıdır. Bunların derin farklarına rağmen bir arada var olabilmesi ve dahası bu bir arada var olmanın kurucu bir bütünlük oluşturması, yaşamdaki tüm farklılıkları kavramak ve açıklamak için bir emsal teşkil eder. Bergson bu birliktelikte canlılığın ve yaratıcılığın izini sürer. Ama eğer bu üç alanın ilişkiselliğinde açığa çıkan canlılık genel ve soyut kavramlar tarafından dondurulursa, düşünme krize girer. Bu, Bergson'un klasik ve modern metafiziğin ve düşüncenin krizine yönelik tespitinin dayanak noktasıdır. Bu nedenle hem Bergson'un hem de onun çağdaşlarının tek boyutlu ve homojen dünya görüşlerine dair saptamalarını; klasik ve modern metafiziğin krizine dair tespitlerini incelemek bu bölümün bir diğer amacıdır.

Çalışmamızın ikinci bölümde ise, öncellikle, Bergson felsefesinde, yaşamın heterojen ve çoklu kuvvetlerinin psikolojik ve fenomenolojik temelleri ele alınacak ve buradan hareketle psikolojik ve fenomenolojik çokluk kavramının ontolojik ve kolektif çokluk anlayışına nasıl dönüştüğü gösterilmeye çalışılacaktır. Bu dönüşüm Bergson'un farklı yapıtlarında işlediği temel kavramların açıklanmasıyla ele alınacaktır. Buradan hareketle Bergson'da söz konusu dönüşümün alçakgönüllülük, ölçülebilirlik, dengelilik ve tutarlılık temeline dayanan bir özgürlük anlayışına işaret ettiği savunulacaktır. Hakiki özgürlük, ruhun ondan derin şekilde farklı olan maddeyle etkileşime girmesiyle gerçekleşebilir. Bergson'da madde esas olarak dilsellik, döngüsellik ve şemasallıktır. Bu nedenle Bergson'un döngüsellik ve şema kavramları zemininde özünde Kartezyen bir ikilik olan ruh-madde ilişkisinin nasıl sorunsallaştırdığını göstermeye çalışacağız. Bergson'un *Gülme* adlı çalışmasını da bu bağlamda ele alarak gerçekliğe içkin olan denge ihtiyacının, doğanın ve maddenin ruhla ilişkisinde nasıl bir işlevi olduğunu inceleyeceğiz. Böylece bir spritüalist olarak

kabul edilen Bergson'un kapsayıcı çokluk ontolojisi zemininde, durağanlık anlamına gelen maddeyi bile dışarıda bırakmadığını savunacağız.

Çalışmamızın son bölümünde ise Bergson'un spritüalizmindeki materyalist boyuta odaklanarak Bergson'un düşüncesine materyalizmin nasıl eklemlendiğini ve nasıl eklemlenebileceğini incelemek ve buradan hareketle Bergson'un düşüncesinin politik uzanımlarını göstermek amaçlanmıştır. Bu doğrultuda başta Gilles Deleuze ve Manuel Delanda'nın *assemblage ve* diyagram kavramı olmak üzere, çokluk anlayışından beslenen çeşitli çağdaş nosyonlar incelecektir; böylece Bergson'un düşüncesinde öz-belirlenimin doğa bilimleri, dilsellik ve toplumsallık düzleminde nasıl mümkün olduğu soruşturulacaktır. Nitekim Bergson düşünceyi ikiliklerin arasına yerleştirir ve kutupların sürekli olarak yerinden edilmesi gerektiğini iddia eder; bu da bize hem dilselliği ve toplumsallığı sürekli olarak yeniden icat ederek hem de ikilikleri devamlı olarak yerinden ederek çokluk felsefesi yapılabileceğini ve Bergson'un da çokluk filozofu olarak okunabileceğini gösterir. Böyle bir çokluk felsefesi açıktır ki içinde bir takım politik imkânlar barındırır. Bu noktada Bergsoncu düşünür ve politik aktivist Georges Sorel'in şiddet felsefesi ile Étienne Balibar'ın anti-şiddet felsefesi bağlamında çokluk fikrine dayalı bir politikanın imkânını göstermeye çalışacağız. Böylece hem Bergson'un kavramsal şeması içinde kalarak hem de çokluk kavramı üzerinde düşünen bazı çağdaş düşünürlerin görüşlerinden faydalanarak Bergson'un düşüncesinin politik uzanımlarını ele alacağız.

Bu çalışmada Bergon'un eserlerini ve kavramlarının öncelikle analitik olarak incelemeye ve aynı zamanda bu kavramları birbiriyle ilişkilendirerek onları Bergson'un düşüncesinin sistematik birliği içine yerleştirmeye çalıştık. Bir filozofun görüşünü ve sistemini anlamak aynı zamanda o filozof hakkındaki belli başlı yorumları bilmeyi gerektirir. Bu yüzden gerektiği yerde Bergson yorumcularının görüşlerinden de faydalandık. Böylece hem Bergson'u anlamayı hem de onun düşüncesinin günümüze sunduğu imkânları kavramayı amaçladık.

BİRİNCİ BÖLÜM
YAŞAMIN ÇOK YÖNLÜLÜĞÜ VE TEK YÖNLÜ DÜŞÜNCENİN KRİZİ

1.1. BERGSON'UN ENTELEKTÜEL BİYOGRAFİSİ [2]

Bir filozofun düşüncesinin temellerini anlamak onun esin kaynaklarını incelemeyi gerektirir. Bu nedenle çalışmamıza Bergson'un entelektüel biyografisini ve kariyerini inceleyerek başlamak yararlı olabilir. Bergson'un özellikle sanat, bilim ve felsefenin bir arada var olma durumuna ilişkin fikirleri ile onun kendi entelektüel biyografisi arasında derin bir ilişki vardır ve bu ilişki Bergson'un çokluk kavramının kaynağını oluşturur. Her şey bir yana Bergsoncu çokluk kavramı öncelikle çok yönlü bir yaşama işaret eder.

Henri Bergson 1859'da Paris'te doğdu. Babası Polonyalı besteci ve piyanist Michaël Bergson'dur. Annesi Kate ise İngiltere doğumludur. Henri Bergson Musevi bir ailede dünyaya gelir. Henri Bergson dört yaşındayken; ailesi İsviçre'ye taşınır. Michaël Bergson, Cenevre Müzik Konservatuvarı'nda önce öğretmenliğe daha sonra da yöneticiliğe atanır. 1968'de, aile önce Paris'e geri döner; daha sonra da İngiltere'ye taşınır. Fakat Henri Bergson ailesiyle birlikte İngiltere'ye yerleşmez. Aksine ilköğrenimini İsviçre'de alan Bergson ortaöğrenimine Fransız hükümetinin ve *Springer Institute* adındaki Musevi bir kurumun desteğiyle Paris'teki *Lycée Fontanes*'da (adı şuan *Lycée Condorcet*) devam eder. Bergson, ortaöğreniminin son yılında matematikte uzmanlaşır. Dahası bu yıl Pascal'ın formülleştirdiği bir problemi çözen Bergson, *Concours général de mathématiques [Genel matematik müsabakası]* adlı ulusal yarışmayı kazanır. Fakat Bergson yüksek öğrenimine matematikte değil, *Ecole Normale Supérieure'*nün *lettres [Edebiyat Fakültesi]* veya insan bilimlerinde devam etmek için sınava hazırlanır. Nihayet Bergson bu bölüme 1878'de üçüncü olarak kayıt yaptırır.

Ecole Normale Supérieure'deki son yılında (1881'de) Bergson *agrégation*'a [Fransa'da öğretmenler için zorlu pertij sınavı] girer. Söz konusu sınava 19. yüzyıl

[2] Bergson hakkındaki biyografik bilgiler önemli bir Bergson uzmanı olan Mark Sinclair'in *Bergson* adlı yapıtının "One Intellectual Biography" adlı bölümünden alınmıştır. Bkz. Mark Sinclair, **Bergson**, Routledge, New York, 2020, ss. 7-34.

Fransız spitüalizmin ikinci dönemine damgasını vuran ünlü düşünür Félix Ravaisson başkanlık eder. Bu zorlu sınavda Bergson ikinci olur. Burada Bergson "Günümüz psikolojisinin değeri nedir?" sorusunu yanıtlar. Bergson'un bu soruya verdiği yanıtta Ravaisson'un bilim ve felsefe üzerine fikirleri çok etkili olmuştur. Bu *agrégation*'u geçmek isteyen diğer öğrenciler gibi Bergson da Ravaisson'un *Rapport sur la philosophie en France au XIXème siècle[19. yüzyıl Fransız Felsefesi Hakkında Rapor]* adlı temel eserini iyi okumuştur ve 19. yüzyıl bilim ve felsefesi üzerine yaptığı yorumları iyi bir şekilde bilmektedir. Ravaisson 19. yüzyılı analiz ederek "spritüalist pozitivizm"in gelişini müjdeler. Ravaisson'a göre, özellikle biyoloji insanı atıl bir madde temelinde değil, dinamik bilinçlilik haliyle incelemelidir. Bu bağlamda Ravaisson yaşamı incelemenin pozitif bilimlerin bakış açısını genişleteceğini öne sürer. Bu iddialar Bergson'da ana hatlarıyla korunur. Ravaisson 19. yüzyılın ikinci yarısından Fransa'daki yeni nesil spritüalist filozofların öncüsüydü. Bu filozoflara Immanuel Kant'tan etkilenen ve fikirlerini Ravaisson'a borçlu olan Jules Lachelier ve Emile Boutroux gibi isimler örnek gösterilebilir. *Agrégation*'a girmeden önce Bergson tüm bu düşünürlerin temel fikirlerini öğrenir. Dahası 1888'de ilk doktora tezi olan *Zaman ve Özgür İrade*'yi Lachelier'e adar.

1860'lardan sonra söz konusu yeni nesil spritüalistlerin karşısında Comte'un takipçisi olan materyalist ve determinist düşünürler de mevcuttur. Bu düşünürler Hyppolite Taine ve Ernest Renan'dır. Bergson yalnızca spritüalistlerden değil aynı zamanda bu pozitivist düşünürlerin takip ettiği evrimci düşünür Herbert Spencer'dan da etkilenmiştir. Hatta Bergson, *Ecole Normale Supérieure* yıllarında belli bir dönem Spencer'ın mekanist evrim fikrini tümüyle kabul etmiştir. Bununla bağlantılı olarak Bergson daha sonraki yıllarda da ne pozitif bilime olan ilgisini ne de spritüalist düşünceye olan bağlılığını kaybeder. Bunlar arasındaki diyalog Bergson'un tüm eserlerinde kendini gösterir.

Agrégation'dan sonra, Bergson *Lycée d'Angers*'de felsefe öğretmenliğine, sonra *Ecole supérieure de jeunes filles, Sèvres*'de edebiyat öğretmenliğine atanır. 1883'de ise, *Lycée de Clermont- Ferrand*'da ise felsefe öğretmenliğine atanır. Bu arada İngiliz psikolog James Sully'nin *Illusions: A Psychological Study* (1881) adlı yapıtını kendi ismini yazmadan çevirir. Bu çeviri Bergson'un algı, rüyalar ve belleğe duyduğu ilginin ipuçlarını taşır. Ayrıca 1883'de Lucretius'un Latince yazılmış eseri

olan *De rerum natura* (Şeylerin Doğası Üzerine)'nın bir edisyonunu yayınlar. 1886'da ise ilk akademik yayını olan hipnotizma deneyimi üzerine olan *Revue Philosophique*'de "De la simulation inconsciente dans l'état d'hypnotisme" (Hipnotizma Durumundaki Bilinçdışı Simülasyon Üzerine) adlı makalesidir. Daha sonra Bergson Paris'e döner. Önce *Lycée Louis-le-Grand* sonrasında *Collège Rollin*'de ders verir. 1888-1889'da Bergson Paris'te iki doktora tezi sunar. Bunlardan birincisi *Essai sur les données immédiates de la conscience*'tir. Diğeri ise Aristoteles'in uzay kavramı üzerine olan *Quid Aristoteles de loco senserit* adlı Latince tezdir. Bu dönemde Bergson'un temel eleştirisi psikolojik-içsel süre deneyinin uzamsal bir saat-zaman deneyimine indirgenmesine yöneliktir. Burada Bergson niceliksel çokluk anlayışına karşı niteliksel çokluk fikrini ortaya atar. 1896'da ise Bergson'un felsefe tarihindeki geleneksel karşıtlıkların yerine algı ve bellek ikiliğini koyduğu *Matière et mémoire* (Madde ve Bellek) kitabını yayınlar.

1900'de Bergson *Collège de France*'ın Antik Felsefe kürsüsüne 1904'te ise Gabriel Tarde'ın ölmesiyle Modern Felsefe kürsüsünde ders vermeye başlar. Bergson 1907'de *L'Évolution créatrice* (Yaratıcı Evrim) yapıtını yayınlar. Bu dönemde Bergson halk arasında büyük şöhret kazanır. *Collège de France'*da verdiği dersler dolup taşar. Bergson'un ünü bu dönemde Fransa'nın dışına da taşmıştır. Örneğin bir taraftan Oxford Üniversitesi Bergson'a fahri doktor ünvanı verirken diğer taraftan ABD'nin 26. devlet başkanı Theodor Roosevelt tarafından övülmüştür.

Bergson 1907'deki dünya çapındaki ününü Birinci Dünya Savaşı yıllarında Fransa'nın diplomasisi için kullanır. Bu dönemde akademik bir çalışma yapmaz. Örneğin 1917'de Fransız hükümeti tarafından gizlice Washington'a gönderilen Bergson'un, felsefi şöhreti sayesinde, Princeton Üniversitesi'nin eski başkanı ve dönemin ABD başkanı olan Woodrow Wilson'ın üzerinde etkili olabileceği düşünülmüştür. Bergson Wilson'ı Fransa'nın Milletler Cemiyeti'ne sadık olduğuna ikna etmek ve böylece ABD'nin Fransa'nın savaş gayretlerine destek olmasını sağlamak amacındaydı. Sonrasında New York'ta çeşitli merkezlerde dersler veren Bergson'un amacı gerçekleşmiş ve Wilson savaşa girileceğini açıklamıştır. Bu dönemde Bergson'un ifadelerinde milliyetçilik ve özellikle Almanya'ya karşı düşmanca bir söylem gözlenir. Savaş sonrasında, 1922'de, Bergson akademik çalışmalara, Einstein'ın görelilik kuramını yorumladığı *Durée et Simultanéite* [Süre

ve Eşzamanlılık] eseriyle geri döner. Bu yapıtta Bergson bir fizik teorisi olarak genel görelilik kuramının matematiksel ifadesini eleştirmeye kalkmaz aynı şekilde onu "yanlış", "gerçek dışı" veya "kurgusal" şeklinde yargılamaya da yeltenmez. Bunun yerine Einsteincı bir doğa bilim teorisinin filozofun metafizikte yeni yollar aramasına engel olmasına karşı çıkar. Bu yazıya Einstein ve Einstein'a hak veren Fransız fizikçiler de cevap verir. Uzun bir sürece yayılan polemiklerin ardından Bergson söz konusu tartışmada sürekli yanlış anlaşıldığını öne sürerek tartışmadan çekilir. Bu çekiliş Bergson'un kariyerinde bir düşüşle paralel ilerler. Yine de bu tartışmada Bergson'un kaybettiği düşünülmeyebilir. Jimena Canales 1922'de Einstein için yapılan Nobel Ödülü takdim konuşmasında Bergson'un yorumuna değinildiğini ve Einstein'ın Nobel ödülünü görelilik teorisinden değil fotoelektrik etki kanunu keşfettiği için verildiğini vurgular. Bu süreçte Bergson Milletler Cemiyeti'ne bağlı olan, UNESCO yürütücülüğünde kurulan, Entelektüel İşbirliğine Dayalı Uluslararası Komisyon'da (ICIC) Einstein'la birlikte çalışmıştır. Bergson söz konusu komisyonun ilk başkanıdır. Bergson 1927'de ortaya attığı "zengin ve canlandırıcı fikirleri"nden ötürü Nobel Edebiyat Ödülüne layık görülür.

Bergson metafizik, doğa bilimleri ve sanat arasında kurduğu ilişkileri 1932'de etik, politika ve sosyal bilimlere doğru genişlettiği *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı* (Les Deux Sources de la morale et de la religion) adlı yapıtını yayınlar. Bundan iki yıl sonra 1934 ise son kitabı olan çeşitli makalelerinin derlendiği *Düşünmek ve Hareket Etmek* (La pensée et le mouvant) basılır.

Bergson'un biyografisinde özetlemeye çalıştığımız gibi Bergson'un fikirleri Fransız spritüalizmi ile yakından ilişkilidir. Fransız spritüalizmi temelde maddi doğanın yanında bir de insanın özgür doğası olduğunu savunur; insansal etkinliğin mekanik süreçlere indirgenemeyeceğini öne sürer. Başka bir deyişle, spritüalizm en temelde de yaşamın ve gerçeğin çok yönlü olduğunu iddia eder. Bu yaklaşım Bergson'un çokluk anlayışının kökenini oluşturur.

1.2. ON DOKUZUNCU YÜZYIL FRANSIZ SPRİTÜALİZMİ[3]

19. yüzyıldaki Fransız spritüalizmi iki dönem olarak incelenebilir. İlk dönem Victor Cousin dönemidir. Victor Cousin (1792- 1867), Fransız filozof ve devlet adamı olan Pierre Paul Royer-Collard'ın düşünce yolundan gider. Collard 18. yüzyılda Thomas Reid'ın temellerini attığı İskoç ortak duyu felsefesini Fransa'ya tanıtmıştır. Dolayısıyla Victor Cousin bu felsefeyi Fransa'da işler. Victor Cousin özgür etkinlik ve ahlaki özerklik gibi fikirleri savunur. Cousin, Étienne Bonnot de Condillac'ın sensualizminden etkilenen Antoine Destutt de Tracy ve Pierre Cabanis gibi materyalist ideologlara alternatif bir düşünce akımı önerir. Bu ideologlar John Locke'un emprizmini politik ve ahlaki düzlemde nihai sınırlarına götürür ve insan düşüncesini tümüyle algılama ve sinir sistemi faliyetine indirger. Cousin'in özgürlükçü görüşleri Restorasyon döneminde pek karşılık bulmasa da 1830'daki Temmuz devriminden sonra akademiye egemen olur. Cousin *spritüalist eklektizm* düşüncesini ön plana çıkarır. Bu düşünce aşırı uçlar arasında mutlu bir orta yol bulma amacı taşır. Dönemin ruhu böyle bir düşünceyi kolay bir şekilde sahiplenir. Zira bu dönem monarşi ile demokrasi, tutuculuk ile liberalizm, Alman idealizmi ile İngiliz emprizmi, ilerleme ile muhafazakârlığın uygun kesişimini arzulamaktadır. Bu tür bir eklektizm Fransız felsefesinde spritüalist bir kırılma yaratır. Cousin'a göre, olguların kaynakları fiziksel ve kimyasal olaylarda değil; zihinde aranmalıdır. O olguların psikolojik içebakış yöntemiyle incelenmesi gerektiğini öne sürer. Cousin felsefesinde psikoloji ile idealizmi ilişkilendirir. O iç deneyim kavramını öne çıkarır. Burada yalnızca İskoç ortak-duyum felsefesinden değil aynı zamanda Maine de Biran'ın görüşlerinden de etkilenir. Biran çeşitli ideologların yeni psikolojik ve felsefi fikirler üretmek için bir araya geldiği *La Société d'Auteuil [Auteuil Topluluğu]* grubunun 1804'e kadar bir parçasıdır. Sonrasında gruptan kopan Biran istencin etkinliğini bedensel direnişle ilişkilendirir. Böylesi bir deneyim kavrayışı nesnel deneyim fikrinden farklıdır. Biran'ın spritüalist etkisi Cousin'de sınırlı bir seviyede kalır. Cousin, İskoç ortak duyum felsefesi ile Alman *mutlak* düşüncesini bir

[3] 19. yüzyılda spritüalizmin tarihsel ve felsefi serüveni hakkındaki bilgiler Mark Sinclair & Delphine Antoine-Mahut'un "Introduction to French spiritualism in the nineteenth century" adlı makalesinden alınmıştır. Bkz. Mark Sinclair & Delphine Antoine-Mahut, "Introduction to French spiritualism in the nineteenth century", **British Journal for the History of Philosophy**, 2020, 28:5, 857-865, DOI: 10.1080/09608788.2020.1802223

araya getirir. İlk dönem spritüalizm farklı kutupların bir arada bulunabileceğini öne sürse de bu kutupların birliğini veya kesişimini tesis edemez. Buna paralel olarak doğa bilimleri ile insansal özgürlük arasında bir bağlantı kuramaz. Bu noktada çokluk ile birlik bağdaştırılamaz.

Fransız akademisinde Fransız spritüalizminin ilk dönemi olan Cousin dönemi 1848 ayaklanmalarından sonra Napolyon III'ün iktidarı ele geçirmesiyle son bulur. Politik iktidar tarafından felsefenin baskı altında tutulmasıyla spritüalizm bu dönemde geri çekilir. Buna karşın, 1863'te Fransa'da yeniden liberalleşme dönemi başlar. Bu dönemde Bergson'un hocası olan ve spritüalizmin ikinci döneminin öncüsü olan Félix Ravaisson Fransa eğitim sistemine öğretmen atayabilecek bir noktaya gelir. Daha sonra Ravaisson Fransız düşünce dünyasını anlattığı *19. Yüzyılda Fransa'da Felsefe* [***La philosophie en France au XIX siècle***] adlı bir rapor hazırlar. Bu rapor yalnızca betimleyici bir çalışma değil, aynı zamanda yeni spritüalizm için bir manifestodur. Fransız eğitim sistemine dâhil olmak isteyen ve bunun için sınavı geçmek zorunda olan öğretmen adayları bu manifestoyu okumak zorundadır. Bu adayların içinde Emile Boutroux, Gabriel Séailles, Alfred Fouillée, Maurice Blondel, Jules Lachelier ve Bergson vardır. Ravaisson Fransız akademisindeki felsefe paradigmasını büyük oranda değiştirir.

Ravaisson tarzı bir spritüalizm doğa bilimleri ile yakın temas içindedir. Ravaisson ilk dönem spritüalizminin doğa bilimleri ile insan özgürlüğü arasında bir kesişim bulamamasını eleştirir. Başka bir deyişle, Ravaisson çokluğun birliğini tesis etmeye çabalar. Buna paralel olarak Ravaisson ve onun takipçisi olan yeni spritüalistler insan özgürlüğü ile doğa bilimlerinin birliğini sağlayabilmek için yeni nesil bilimsel gelişmeleri takip ederler. Özellikle biyolojinin nesnesinin öne çıkışı bilim ve felsefe ilişkisine vitalist bir kesişim noktası sağlar. Ravaisson, biyolojinin gelişmesinin bilimsel paradigmanın mekanizmi terk etmeye zorlayacağını öngörmektedir. Bergson "Ravaisson'un Hayatı ve Eserleri"[4] adlı yazısında bu etkiyi gözler önüne serer. Bergson bu makalede hocasının ve kendisinin ortak yaklaşımını ortaya koyar. Bu yaklaşım yaşam ve gerçekliğin çok yönlülüğü ve bunların örgütlenmesi ile ilgilidir. Bu çok yönlülüğün birliği Bergson'un çokluk anlayışının

[4] Bu Ravaisson'un yaşamı üzerine olan bu yazı ilk olarak 1904'te Ahlak ve Siyaoset Bilimleri Akademisi'nde yayınlanır. Metnin son haline Bergson'un *Düşünmek ve Olmak* adlı derleme yapıtından ulaşabilir. Bkz. Bergson, DO, ss. 263-301.

temelini oluşturur. Bu çalışmada yaşam ve gerçeğin çok yönlülüğü metafizik, sanat ve pozitif bilimlerin bir arada var olması ve örgütlenmesi temelinde açıklanmaya çalışılacaktır. Bu bir arada var olma diğer her türlü ilişkiselliğe örnek oluşturur. Bu amaç doğrultusunda bizce Bergson'un çokluk anlayışını Ravaisson-Bergson ortaklığıyla açmaya başlamak yararlı olacaktır.

1.3. BERGSON'UN RAVAİSSON ALIMLAMASINDA METAFİZİK, SANAT VE POZİTİF BİLİMİN YAKINLAŞTIRILMASI

Bergson 19. yüzyıl Fransız spritüalist felsefesine damgasını vuran Ravaisson'un fikirlerini kendisine ait olan fikirlerden ayırmakta nasıl da zorlandığını şöyle itiraf eder:

> *Yine M. Ravaisson'a borçlu olduğumuz başka pek çokları gibi bu fikirler de klasik haline gelmişlerdir. Felsefemize öylesine derinlemesine bir biçimde nüfuz etmişlerdir ki, bütün bir nesle öylesine güçlü bir biçimde aşılanmışlardır ki bugün onları başlangıçtaki biçimleriyle yeni baştan oluşturmakta güçlük çekmekteyiz.*[5]

Gerçekten de Bergson'un Ravaisson'un yaşamı ve fikirleri üzerine yazdığı yazı Bergson'un kendi fikirleri üzerine önemli bilgiler vermektedir. Ravaisson kendi çağının ve öğrencilerinin gelecek tahayyüllerini belirleyen bir düşünür ve eğitimcidir. Fransa'da Ravaisson'un başında olduğu materyalizm karşıtı akımın hedefinde canlının hareketini ve insansal etkinliği fiziksel hareketler ve kimyasal tepkimelere indirgeyen düşünceler vardır. Ravaisson bu akımın başındaki kişi olarak yaşamın değerinin bayağı ve durağan olan maddeyle ölçülemeyeceğini aksine "cömertlik", "zariflik", "aşk", "sanat", "ruh asaleti" gibi daha yüksek kavramlarla anlaşılması gerektiğini öne sürer.[6]

Ravaisson'a göre yaşamı gerçek ve yüksek değeriyle kavrayabilmek için metafizik ve sanat ön plana çıkarılmalıdır. Ravaisson'un metafizik görüşü büyük oranda Aristoteles'ten kaynaklanmaktadır. Ona göre, metafizik tüm çağları kapsayacak şekilde kendini kavrayan bir düşünce hareketinin bilimidir; metafizik "düşünce birliği"ni kurar; bu anlamda metafizik felsefeyle eşdeğerdir: Aristoteles

---

5 Bergson, DO, s. 277.
6 Bergson, DO, ss. 290-296.

metafiziğin "kurucusudur".[7] Metafizik yaşamın yüksek kavranışının bir aracıdır. Çünkü çokluğu birlikle kavrayabilecek yegâne etkinlik metafiziktir. Bergson'un anlatımı ile Ravaisson'a göre diğer bir araç olan "gerçek sanat ise bireyin bireyselliğini ortaya koymayı amaçlamaktadır (…)".[8] Bireyin bireyselliği ise çizgilerin ardındaki gizli anlam ve niyeti keşfederek ortaya konulabilir. Ravaisson sanat felsefesi açısından Leonardo Da Vinci'den etkilenir. Bu etki özellikle resim sanatının yılankavi biçimler ile bireyselliği ifade edebileceği görüşüne dayanır. Ravaisson filozof olmasının yanında resim sanatıyla da ilgilenir. Ravaisson etkin bir figür olarak resim sanatıyla Fransız eğitim sisteminde çizim tekniği eğitimi açısından değişimler yapacak kadar ilgilidir. O, canlılığın çizgilerinin geometrik çizgilerden yapısal olarak farklı olduğunu geometrik çizgilerin aksine canlılığın çizgilerinin gözle değil, akılla deneyimlenebileceğini öne sürer. Ravaisson Fransız gençlerinin ortaöğretimde yalnızca basit geometrik çizimler öğrenerek ve sonrasında bunları aynı yapı içinde karmaşıklaştırarak canlılığın yılankavi çizgilerine ulaşamayacaklarını dile getirir, buradan hareketle daha en baştan çizgi öğretiminde bireyselliği ön plana çıkaran bir çizim yönteminin Fransız gençlerine öğretilmesi gerektiğini savunur.

Böylece Ravaisson'a göre, metafizik kendini potansiyelleriyle birlikte kavrar, başka bir deyişle çokluğu bütünlüklü şekilde kavrayan bir düşünce birliğine gönderme yapar. Oysa resim sanatı bireysellik deneyimine ve nüansların seçilmesine işaret eder. Ravaisson metafizik ile sanatı sentezleyerek Bergson'un da içlerinde bulunduğu öğrencilerinin bu iki fenomeni birlikte düşünmesine yol açar. Dahası Ravaisson bir taraftan birliği ve bireyselliği yakınlaştıran bir düşünce ortaya koyarken diğer taraftan pozitif bilimlere ait tartışmalardan da kopmamayı başarır. Bu Fransız spritüalizminin önemli bir özelliğidir. Bergson'da zirveye ulaşan bu yaklaşım, metafizik ve sanatsal tartışmaları doğa bilimlerini alt etmek için kullanmaz. Aksine Bergson bu üçü arasında yeniden bir bağlantı kurmaya çabalar. Burada doğru edat "-a rağmen" edatı değil "ile birlikte" edatıdır. Ravaisson ve Bergson'un metafizik ve sanatsal tartışmaları çağın doğa ve toplum bilimsel gelişmeleri "ile birlikte" yürütülmüştür. Nasıl ki Bergson Einstein ile diyaloğa girmeye çalıştıysa Ravaisson da pozitivizmin kurucusu olan Auguste Comte'la bir bağlantı kurar. Bu bağlantı pozitif bilimlerin içinden insan özgürlüğüne çıkmaya

[7] Bergson, DO, s. 268.
[8] Bergson, DO, ss. 275-276.

yöneliktir. Başka bir deyişle, Ravaisson metafizik ile pozitif bilimler arasında kesişim noktası arar. Bu kesişim noktası biyolojidir. Ravaisson çağının doğa bilimlerinin özellikle biyolojideki gelişmelerin doğaya veya doğal olgulara bakışı değiştireceğini düşünür. Ravaisson'a göre, artık yüksek düzeyli bir bilimde canlılık, cansızlık ile açıklanamaz. Bergson, Ravaisson'un Comte hakkındaki olumlu görüşlerini şöyle ele alır:

> *Auguste Comte'un Pozitif Felsefe Üzerine Dersler'in birinci cildini açalım. Orada canlı varlıklar arasındaki gözlemlenebilir fenomenlerin inorganik olgular ile aynı tabiata sahip olduklarını okuruz. Sekiz yıl sonraki ikinci ciltte ise bitkiler konusunda ama sadece bitkiler konusunda yine aynı şey ifade edilir; hayvan yaşamı ayrıca ele alınmaya başlanmıştır artık. Nihayet en sonuncu ciltte yaşamsal fenomenlerin tamamı fiziksel ve kimyasal olgulardan kesin olarak ayrılır.*[9]

Bu noktada biyoloji hem Ravaisson için hem de asıl konumuz olan Bergson için metafizik, sanat ve pozitif bilimlerinin kesişim noktasıdır. Spritüalizm çıkış noktası itibariyle insan özgürlüğünü doğal süreçlerden ayırmıştır ve bunların birbirine karıştırılamayacak süreçler olarak incelenmesi gerektiğini öne sürmüştür. Başka bir deyişle, spritüalizm çıkış noktası itibariyle yaşamı ve gerçekliği çok yönlülük ile tarif eder. Fakat spritüalizmin Ravaisson'la başlayan ikinci döneminden itibaren yaşamın ve gerçekliğin çok yönlü olduğu varsayımı korunsa da birbirinden bağımsız alanların belli bir bütünsellik içinde ele alınmasına yönelik bir çaba doğmuştur. Bu çalışmada göstermeye çalışacağımız gibi çok yönlülük birlik kazandığı noktada çokluk olur. Yaşamın çok yönlülüğüne nasıl bir birlik kazandırılacağı çokluk meselesinin özünü oluşturur. Bu çalışmada Bergson'un düşüncesini birlik ve çokluk sorununa yaklaşımı doğrultusunda ele alırken onun çokluğun birliği nosyonuyla çok yönlülüğün herhangi bir yönünü dışlamadığını göstermeye çalışacağız. Bergson'un çok yönlülük olarak çokluk düşüncesinin kökeninde Fransız spritüalist geleneğinin temel eğilimi vardır. Bu eğilime göre çoğul niteliklere bölünmüş gerçeklik bilim, sanat ve felsefe aracılığıyla çok yönlü şekilde araştırılmalıdır. Bununla birlikte spritüalistler arasında, zamanla bu alanların bütünsel olarak ele alınabileceğine dair görüş öne çıkar.

[9] Bergson, DO, s. 284.

1.4. BİLİM, SANAT VE FELSEFE

Burada ilk olarak, bilim ile felsefe arasındaki bağlantıya bakmak istiyoruz. Bergson felsefe ve bilimi bunların özerkliklerini indirgemeyecek şekilde birbirlerini dönüştürebilecekleri noktaya çeker. Böylece felsefe ve bilim, birbiri üzerinde yargı vermeden, birbirini etkileyebilme olanağına sahip olur. Jean Gayon "*Bergson's Spritüalist Metaphysics and The Sciences"* adlı makalesinde ifade ettiği gibi Bergson'un özellikle kendi felsefesini "pozitif metafizik" olarak tanımlamasından anlaşılacağı üzere pozitif bilimlerle çok yakın temaslar kurar:

> *Bergson'un felsefesi, şüphesiz, tüm felsefe tarihindeki spritüalizm lehine olan en radikal savunmalardan biridir. Ancak Bergson'un pozitif bilimi görmezden geldiğine ve küçümsediğine inanmak büyük bir hata olur. Aksine. Bergson (...)[P]ozitif bilime o kadar saygılıydı ki, kendi felsefi yöntemini "pozitif metafizik" ifadesiyle tanımladı. Bergson'a göre, pozitif bilim filozof için hem temel bir bilgi kaynağıdır hem de bir modeldir. Bergson'un temel kitaplarının tümü, başlıca bilimsel araştırma alanlarından ve modern bilimsel teorilerden doğrudan ilham alan problemlere ve teorilere ayrılmıştır. Bergson psikoloji, tıp, biyoloji, fizik ve sosyolojideki birincil kaynakları okumak ve bunlar hakkında yorum yapmak için çok büyük bir zaman harcar. Bunla birlikte pozitif bilim bir modeldir: "pozitif metafizik" ile Bergson, "olgular" üzerine kurulu ve "deneyim"in yardımıyla kendisini sonsuzca düzeltebilen ve ayarlayabilen bir tür metafiziği kasteder.*[10]

Aslında Bergson bir tür bilim felsefesi yapar. Ama o bilim felsefecisi değildir. Çünkü "ideal anlamda" bilim felsefesi gözlem ve deneylerin doğru ve geçerli bir şekilde önermeler haline getirilip getirilmediğini sorgular. Böylece bilimsel olgular çeşitli prosedürler ile sınanır. Bergson ise gözlem ve deneyi, olgusallığı denetleme ve sınama için kullanmaktan ziyade; bunları olgulardaki belirlenmemiş dönüşüm olanaklarını bulma yolu olarak görür. Bu anlamda Bergson doğa bilimlerine ontolojik bir açılım getirir. Doğa bilimleri merkezli sabit prosedürleri sahiplenen bilim felsefesi paradigması, zekâ aracılığı ile nesnel ilişkileri soyut ve önceden tanımlanmış hareket yasaları ile ifade eder. Bergson ise bilimsel araştırmalardan ödünç aldığı algısal-maddesel çokluğu ve bu çokluk içindeki hareket ilişkilerini, metafizik veya ontolojik angajmanla, sınırlarına doğru iterek; önceden tanımlanmış bağlantıların içinden önceden tanımlanmamış bir öznelliğin sızacağı çatlaklara doğru

---

[10] Jean Gayon, "Bergson's Spiritualist Metaphysics and the Sciences", **Continental Philosophy of Science**,(Ed.Gary Gutting), Blackwell Publishing, MA ve Oxford ve Victoria, 2005, s. 44.

iler. Bu çatlaklar öznellik ile nesnellik arasında bir eşiğe işaret eder. Nasıl ki bir kapı eşiği dışarıyı ve içeriyi hem ayırıp hem de birleştiriyorsa nesnellik ile öznellik arasındaki eşik de iki taraf arasında gergin bir ayrışma-birleşme sağlar. Bergson bu eşikte doğa bilimlerince sıkı bir şekilde tanımlanmış çokluk, madde ve bunların ilişkileri olan hareket gibi kavramların başka türlü olabilme ve ilişkilendirilme olanaklarını arar. Bunu bilimin karşısına sanatı çıkararak yapar. Sanatın bilimsel tutarlılıkla olan gerilimi metafizik açısından çokluğun virtüel olan kurucu anlamını müjdeler.

Dahası bu gerilimli eşikte bilim kendi alanını terk etmeden başka kutuplarla bağlantı kurup kendini dönüştürebildiği bir aralık bulur. Metafizik ise bilim aracılığıyla maddi olarak yayılır, başka bir deyişle dengelenir; kendisine üzerinde işleyebileceği bir zemin bulur. Bu anlamda Bergson, metafiziği doğrudan doğa bilimlerinin karşısına koymaz. Metafizik diğer bilimlerin kullandığı kavramları esnekleştirme ve derinleştirme etkinliğidir. Bergson'a göre, metafiziğin görevi gerçeklik hakkındaki algıyı çoğullaştırabilecek yeni bir kavramsallık kurmaktır. Bergson bu çoğulluğu sağlayabilmek için metafizik açısından sıradışı bir yaklaşım sergiler. Metafizik, bilimin sanatsal bir şekilde yapılabilmesinin yolunu açar. Bu yolla Bergsoncu metafizik, bilimsel kavramlara dolaysız bir kavrayış sunarak bilimsel etkinlikte yaratıcılığı ve mucitliği destekler. Bu bağlamda Bergson, kavramsallığın esneklik, dinamizm ve yaratıcılık esasına dayalı bir şekilde kurulması gerektiğini şu sözlerle ifade eder:

> *Muhakkak ki kavramlar metafiziğin vazgeçemeyeceği şeylerdir, zira diğer bilimlerin hepsi en mutat biçimde kavramlar üzerinde çalışır ve metafizik diğer bilimleri aşacak değildir. Fakat metafizik kavramları aştığı ya da en azından, mutat biçimde kullandığımız kavramlardan hayli farklı olanları -içgörünün [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.*[11]

Dolayısıyla, metafizik esnek ve dinamik imge ve kavram yaratımıdır. Söz konusu kavramların yeniden tanımlanmasını ve çokluğun ilişkiselliğinin çoğaltılmasını sağlayan bir aralık veya eşik söz konusudur. Bu aralık veya eşik, uzak geçmişin (aynı zamanda uzak geleceğin) sonsuz çokluğunun şu ya da bu derecede edimselleştiği düzlem olan zaman-imgedir. *Benim bedenim* denilen noktada, etki-

[11] Henri Bergson, **Metafiziğe Giriş**, Çev. Atakan Altınörs, Pinhan Yayıncılık, 2020, s. 47.

tepki süreçlerini yöneten sinir sisteminin maddi hareket bağlantılarının ertelenmesiyle açılan eşik ve aralıktan zaman-imge sızar. Doğa bilimlerinin nesnel kurgusal bağlantılarıyla öznel sanatsal nüansların uyumsuzluğu tereddüt yaratır. Söz konusu tereddüt edimselin ertelenmesine neden olur. Böylece virtüel olana ve metafiziğe kapı açılır. Böylece imge esner ve dinamikleşir.

Görüldüğü üzere, Bergson'un düşüncesinin bir diğer bileşeni olan sanat da bilim kadar önemlidir. Bergson doğrudan bir sanat felsefesi ortaya koymasa da Bergson'un eserlerinin çoğunda gerçeklik sıklıkla güzel sanatlarla ilişkilendirilir. Bergson gerçekliğin sürekli yaratım halinde olan tamamlanmamış bir sanat yapıtı olduğunu vurgular. Dahası yaratım olarak gerçeklik düşüncesinde şeyler arasındaki ilişkinin aşamalı bir analiz veya temsiliyet aracılığıyla değil; ancak bütünsel ve doğrudan bir sempati bağı ile kurulabileceği iddia edilir. O halde gerçeklik öznel katılımlarla gelişen tamamlanmamış bütünlük veya birliktir. Bu bağlamda Bergson felsefesi sanatsal bir tarza bürünür. Fakat yine de felsefe sanattan ayrılır. Bergson sanat ile bilim arasındaki ilişkiyi şöyle anlatır:

> *Onu [evrensel oluşu] gündelik yaşamımıza da nüfuz ettirebilmemiz ve böylelikle de felsefeden, tıpkı sanat aracılığıyla elde edilenlere benzeyen fakat ondan daha sık, daha devamlı ve sıradan insan açısından daha anlaşılır tatminler elde edebilmemiz daha mümkün olacaktır. Sanat hiç kuşkusuz bizim olgularda tabii olarak seçebileceğimizden daha fazla sayıda özelliği ve nüansı görebilmemizi sağlayacaktır. Algımızı genişletecek fakat bu derinlemesine olmaktan ziyade yüzeysel biçimde olacaktır.*[12]

Bu bağlamda sanat bazı özel insanların gerçekliğe arada bir ulaşma etkinliği iken felsefe bilimle sanat arasına girerek oluşun kavranışına bir denge, tutarlılık ve demokrasi getirir.

Bergson'a göre, gerçekliğin iki veçhesi vardır: Gerçekliğin baskıcı, kapalı ve katılaşmış veçhesi klişeler olarak örgütlenirken; gerçekliğin açık ve hareketli veçhesi dinamik duyum, duygu ve bağlantılar ile örgütlenir. Bergson'daki gerçekliğin sezgisel, sanatsal ve dolaysız kavranışının temelinde gerçekliğin tamamlanmamış olduğu düşüncesi vardır. Bu dolaysız kavrayış çerçevesinde gerçeklik olduğundan farklı olabilir. Çünkü tamamlanmamış gerçeklik oluş halindedir. Bu bağlamda, Bergson gerçekliği bir resim yapıtı olarak görür. Nasıl ki bir tablo tamamlanmadan onun renk, biçim ve gereçler gibi bileşenlerine bakarak resmin nereye varacağı

[12] Bkz. Bergson, DO, s. 188.

bilinemezse gerçekliğin de akış yönü/yönleri önceden bilinemez. Bir tablo ancak tamamlandıktan, yani yapım süreci sona erdikten sonra analiz edilebilir. Oysa süreç aktığı ve yaratım devam ettiği sürece sanatın olanakları da açıktır. Bir sanat yapıtının biçimi kapatıldıktan sonra sanat yapıtı galerilik ya da müzelik olur. Bu, yapıtı artık bir maddeye dönüştürür. Bu noktadan sonra sanat yapıtının sanatsallığı biter; çünkü yapıtın tüm potansiyelleri elinden alınmıştır ve sıradan bir ürüne dönüşmüştür. Başka bir deyişle bir sanat pazarının veya sisteminin içinde metaya dönüşen sanat yapıtı sanatsallıktan çıkar. Tamamlanan sanat yapıtı parayla ya da diğer ürünlerle kıyaslanabilir hale gelir.

Bize göre, Bergson'un çokluk kavramının kökeninde bilim, sanat ve metafiziğin birbirine indirgenemezliği bulunur. Dahası gerçekliği açıklama ve kurma açısından bu alanların epistemolojik ve ontolojik değerleri düşürülmemelidir. Bu alanların ve bu alanlara dair etkinlikler arasında uyumsuzluktan doğan bir bütünlük söz konusudur. Çünkü bilim, sanat ve metafizik birbirine indirgenemezliği içinde ilişkisel kalabilen çok yönlülük olarak çokluğun temelini oluşturur. Bergson felsefesinde etik, politika ve din de bu temel üzerinde düşünülmelidir. Bergson düşüncede ve yaşamda bu çok yönlülüğün bozulmasını kriz olarak görür. Çokluğun doğru kavranışı heterojen çokluk temelinde ve çokluğun ilişkiselliği çerçevesinde mümkündür. Oysa ne klasik metafizik bütünlük yaklaşımı ne de modern soyut çokluk yaklaşımı heterojen çokluğu kavrayamamıştır.

Klasik düşüncede aşkın, evrensel ve nesnel bir varlık (logos veya Tanrı) ahlak, bilgi, sanat ve politika gibi alanlara katı bir birlik sağlarken modern düşünceyle birlikte söz konusu alanlar zamanla özerkliklerini kazanır. Klasik metafiziğe dayanan düşünce şeyleri bütünsel bir ereğin parçası halinde homojenleştirirken modern metafizikte böylesi katı bütünlük göreli olarak dağılır. Fakat bu durumda da bütünlük matematiksel olarak yapay bir biçimde sağlanır. Başka bir deyişle klasik metafizik içerisinde şeyler erekler hiyerarşisinin homojen unsurları olarak ele alınırken modern metafizik bunları soyut, teknik ve matematiksel bir sistemin parçası olarak homojenleştirir. Homojenleştirici bu yaklaşımlar özellikle 19. yüzyılın sonunda ve 20. yüzyılın başında Bergson'un da içinde bulunduğu düşünürlerce radikal bir şekilde eleştirilir. Şimdi, metafiziğin krizine yönelik eleştirilere değinmeye çalışacağız.

1.5. BERGSON VE METAFİZİĞİN KRİZİ

Bergson 19. yüzyılın ikinci yarısında doğmuş, son çeyreğinde felsefe yapmaya başlamış ve 20. yüzyılın ortalarında ölmüştür. Başka bir deyişle o düşünsel, politik, ekonomik ve sosyal dejenerasyonu ifade eden 1870'de Fransa'da başlayıp Avrupa'ya yayılan ve etkileri 20. yüzyılın ortalarına kadar devam eden "*fin de siècle"*[13] sürecini sonuçlarıyla birlikte yaşamıştır. Bu süreç sosyal alan ve düşünce dünyasında bir zamanlar *klasik* olarak görülen yaklaşımlara bağlılığın yitmesine işaret eder. Gözden düşen *klasik* görüşlerden bazıları şunlardır: mantık, yöntem, doğa bilimleri ve teknolojiye güven, ahlaki diğerkâmlığın değeri, temsile dayalı bilgi. Eski inançlar, sistemler, önkabuller ve değerler alt üst olduğunda, yerine yenilerini koymak zaman alır. Dahası insanlar yüzyıllarca kendi varlıklarının temellerini yani töz ya da Tanrı gibi temel dayanakları yitirdiğinde, bunların yerine konulanlarının da düşünce veya inanç açısından bir güvence sağlamasının ne kadar tatmin edici olduğu da şüphelidir. Bu doğrultuda 17. yüzyılda başlayan modern düşüncenin serüveninde 19. yüzyılın sonuna gelindiğinde, düşüncenin üzerine inşa edileceği dayanaklara dair bir kriz baş gösterir. Bu, bir ucu sosyal (maddi) yaşamda olan bir metafiziğin ve düşüncenin krizidir. 19. yüzyılın ikinci yarısından 20. yüzyılın ortalarına kadarki süreçte etkin olan tüm filozoflar, bu düşünce kriziyle yüzleşmek zorunda kalır.

Bergson bu kriz sürecinin temel düşünürlerinden biridir. Bergson, doğrudan kriz kavramını kullanmasa da, belirli bir kriz teşhisine sahiptir. Dahası Bergson bu krize çözüm olarak dayanaksız kalmış düşünceye dinamik, akışkan, çoğul ve zamansal dayanak(lar) önerir. Modern düşüncede kendini yakıcı şekilde gösteren krizin kökleri antik düşüncededir. Bergson'a göre, antik ve modern düşünce yapısal

[13] *Fin de siècle* [yüzyılın sonu] Fransa'da başlayan ve Avrupa'yı saran çöküş [déclin] dönemini ifade eder. 1870'de Fransa'nın Almanya yenilgisi sonrasında ve belli bir dönem yaşanan politik belirsizlik sırasında, Fransız entelektüellerinde ve sanatçılarında olumsuz ruh hali ve aşırılıklarla ifade edilebilecek bir tutum ortaya çıkar. Fransız kültür tarihçisi Christophe Charle bu dönemi üç özellik ile ifade eder. Bunlardan birincisi Hyppolite Taine'nin *Notes sur l'Angleterre* ve *Les Origines de la France contemporaine* adlı yapıtlarının betimlediği politik tablodur. Taine Fransızların 19. yüzyılın sonundaki durumunu, on sekizinci yüzyılın sonundaki Jakobenlerin iktidara geldiği devrim çağına ve çöküş durumuna benzetir ve bu kitaplar Fransa dışında da ilgi görür. Bu çağın özelliklerinden ikincisi Fransa'da 1882'de borsanın çöküşüyle kendini gösteren ekonomik buhrandır. Üçüncü ve en önemli çöküş ifadesi ise, söz konusu dönemde Fransız halkı, sanatçısı ve entelektüelerinde görülen kötümser ruh halidir. Bkz. Christophe Charle, « Fin de siècle », **Revue d'histoire du XIXe siècle** [En ligne], 52 | 2016, mis en ligne le 01 juin 2019, consulté le 03 mai 2019. URL: http://journals.openedition.org/rh19/4995; DOI: 10,4000/rh19.4995 ss. 107-108.

olarak aynı hatayı paylaşır. Bu hata düşünceyi homojenleştirerek belli bir boyuta sıkıştırmaktan kaynaklanır. Düşüncenin bu sıkışıklığı kendini en çok hareket [mouvement] ve zaman [temps] kavrayışında gösterir. Hareket ve zamanın dar bir çerçevede anlaşılması düşünceyi krize sürüklemiştir. Bergson düşüncenin krizini zaman ve hareket analizi çerçevesinde çözümlemeye çalışır. Bergson'un metafiziğe yönelik kriz teşhisi "sinematografik düşünce mekanizması" [14] [mécanisme cinématographique de la pensée] kavramı çerçevesinde gerçekleşir. Antik ve modern düşünce belli bir hareket algısı temelinde düşüncenin dinamik ve yaratıcı yönüne değil, temsil edici ve hareketsiz yönüne odaklanarak düşünce krizine yol açar. Bu "hareketsizliği [immobilité] açıkça temsil etmekten [représente] başka bir şey"[15] yapmayan zekâ [intelligence] aracılığıyla gerçekleşir. Bergson açısından kriz, düşüncenin tek boyutluluk içinde homojenleştirilerek hareketsizliğe mahkûm edilmesidir.

Bergson gibi, Friedrich Nietzsche (1844-1900), Martin Heidegger (1889-1976) ve Frankfut Okulu'nun ünlü üyeleri Theodor Adorno (1903-1969) ve Max Horkheimer (1895-1973) gibi filozoflar da modernite içindeki sosyal ve düşünsel krize odaklanırlar. Dahası, bu krizin kökenlerini felsefe (ve hatta düşünce) tarihinin başlangıçlarına geri götürürler. Bu filozoflarca düşünce krizi, Aydınlanmacı ve doğa bilimci yaklaşımların ve de teknolojiye duyulan ihtiyacın orantısız artışı ile ilişkilendirilir. Söz konusu düşünürler burjuva toplumunun veya bireyciliğin yükselişine; bilimsel yöntem anlayışına, mühendislik ve matematiksel yaklaşımların egemenliğine ve nihayet ahlak ve politikaya hâkim olan belli prosedürlere, çerçevelere veya şablonlara itiraz ederler. Fakat bu kriz, söz konusu olguların altında yatan metafizikten kaynaklanır. Bergson'un metafiziğin krizini kavrayış tarzını daha iyi anlamak için yukarıda sözünü ettiğimiz filozof ve düşünürlerin kriz teşhislerini biraz daha ayrıntılı olarak ele almak faydalı olacaktır.

Nietzsche düşüncenin krizini nihilizm çerçevesinde açıklar; krizi daha çok etik temel üzerinde inceler. Nietzsche'ye göre, Sokrates-Platon'dan beri, Batı düşüncesinin üzerinde yükseldiği "çileci idealler"[16] ya da "sürü içgüdüsü"[17] yaşamın

---

[14] Henri Bergson, **L'Évolution créatrice**, Librairies Félix Alcan Et Guillaumin Réunies, quatrième édition, Paris, 1908,(EC) s. 339.

[15] Bergson, EC, s. 169.

[16] Friedrich Nietzsche, **Ahlakın Soykütüğü Bir Polemik**, Çev. Zeynep Alagonya, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2011, III §13.

ve düşüncenin bir noktada tıkanmasına neden olmuştur. Söz konusu idealler, insanlığın savunmaya geçmiş ve tepkisel yüzünün aşırı büyümesini ve soyutlaşmasını ifade eder. Çileci idealler bir arada yaşayan insan toplumlarının kendi içinde sıkı bağlar kurması ve düşmana karşı birlikte savaşmasını sağlayan, ilkel toplum tipine ait pratik değerler üzerine inşa edilir. Fakat Nietzsche'ye göre, Hıristiyanlık ve Aydınlanma ile bu idealler "iyilik", "ahlak", "ilerleme", "barış" gibi ahlaki, bilimsel, dinsel veya metafizik kavramlar altında pratik kullanımlarını kaybeder. Çileci ideallerin yaşamın boyutlarından yalnızca bir yönüne işaret ettiği gözden kaçırılır; dahası bunun yaşamın zayıf/ilkel yönünü ifade ettiği unutulur. Söz konusu idealler, evrenselleştirilip ve aşkınlaştırıldığında insanlığa ayak bağı olur. İnsanlığın bir kısmı sürü içgüdüsünün aşkınlaştırılmasıyla ortaya çıkan bu ideallere takılı kalır (pasif nihilizm) diğer bir kısmı ise bu ideallere karşı aşırı tepki gösterir (aktif nihilizm). Sokrates'ten, Hıristiyanlığa, oradan da Aydınlanma'ya bağlanan çileci ideallerin evrenselleşme süreci ile yaşam olumsuzlanır. Bu ideallere karşı çıkıldığında ise çifte olumsuzlama gerçekleşir. Bu durumda düşünce derinlemesine tepkiselliğe düşer. Yeninin ve olumlama olanağının tümüyle yitirilmesi Nietzsche'nin kriz teşhisidir.

Düşüncenin krizini teşhis eden bir diğer filozof Heidegger'dir. O, aktif felsefe yaptığı sıralarda Avrupa'da politik ve sosyal koşullar iyice ağırlaşır. Nietzsche'nin geleceğini haber verdiği "tinsel" savaş, Heidegger'in döneminde "somut"laşır[18]. Fizik gibi doğa bilimi alanlarında büyük paradigma değişiklikleri ortaya çıkar. Dışavurumculuk ve sürrealizm gibi temsil ve taklit karşıtı sanat akımları rağbet görür. Bir tarafta ulusçuluk diğer tarafta sol akımlar güç kazanır. Bu doğrultuda dünyada bir taraftan doğa bilimleri ve teknoloji hızla gelişip, saldırgan ideolojiler ve kapalı politik sistemler dönemine girilirken diğer taraftan belli şablonlara karşı çıkan ve belli alanlarda yeni biçimlere öncülük eden avant-garde yaklaşımlar görülür. Özellikle Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra felsefede ve sanatta büyük başlangıçlar peşine düşen düşçü, nostaljik, fütüristik ve Mesihçi tarzlarıyla dikkat çeken entelektüel ve sanatsal akımlar öne çıkar. Tüm bu süreçler Heidegger'in

---

[17] Nietzsche, Friedrich. **The Will to Power**, Trans. Walter Kaufmann and R.J. Hollingdale, Random House, New York, 1968, s.126.

[18] Allan Megill, **Aşınlığın Peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida**, çev. Tuncay Birkan, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998, s. 180.

ontolojisinde kendini gösterir. Heidegger dönemindeki krizi "varlığın-unutuluşu"[19] ve "düşüncesizlik"[20] olarak teşhis eder. Heidegger'e göre, "(...) temel sorun "varlık sorusu"nun geleneksel felsefe tarafından unutulmuş olmasıdır". [21] Bu durum varolanın varlığını soruşturamamak ve düşünememekle sonuçlanır. Sokrates öncesi düşünürlerden beri ontolojik değil, epistemolojik meseleler ilgi çekmektedir. Artık "varlık nedir?" sorusu yerine "varlığı nasıl biliriz?" sorusu felsefeye egemen olmuştur. Bu doğrultuda bilimsel yöntem, teknoloji ve mantık gibi teknik ve araçsal uygulamaların mükemmel şekilde nasıl kullanılacağına dair arayışlar ön plana çıkarılmıştır. Teknik akıl varlığın, düşünceyi mümkün kılan, derin ve çok yönlü araştırma alanlarını yok eder. Böylece, varlık araştırmasında varlığın sesine kulak vermek suretiyle "açıklıklardan" [A.Y. aletheia] geçerek kendisine patikalar bulan yaratıcı bir düşüncenin tinselliği yitirilir. Söz konusu düşünce krizinde felsefe önemli bir rol oynar. Heidegger'e göre, felsefe Sokrates öncesi filozoflardan beri varolanın varlığını düşünebilmeyi sağlayacak kavramlar üretemedi. Gerçek bir düşünce olarak ontoloji söz konusu olduğunda felsefede "(…)varlık hakkında düşünülen kanıtların yetersiz kalmış olması "felsefenin skandalıdır"". [22] Felsefenin skandalı düşüncenin krizini ifade eder ve bu skandalın fark edilmesi krizin çözümünü, başka bir deyişle, otantik düşüncenin başlangıç olanağını sağlar. Otantik düşünce ancak doğru bir ontoloji yaklaşımıyla ortaya çıkabilir. Heidegger varlığa özel bir erişimi olan bir varolanı, başka bir deyişle, *Dasein*'ı ontolojinin temeline koyarak söz konusu krizi çözmeye çalışır. *Dasein* varlığın tümüyle ilişki kurabilen özel bir insan varoluşunu ifade eder. Varlık ancak insan varoluşunun deneyimi içinde açığa çıkar. İnsan varoluşunun varlık ile ilişkisinde düşünceye duyum ve duygu durumları da eşlik eder. Varlığın çok yönlülüğü insanın çok yönlülüğü ile anlaşılabilir. Duyum ve duygu durumlarının otantik varoluş açısından önemi düşüncenin sanat ile olan sıkı bağını gösterir. Felsefe krize sanat ile birlikte çözüm bulabilir. Heidegger'e göre, şairler ile düşünürler "en uzak tepelerde birbirlerine yakın oturur". [23] Sanat ile felsefe insana, içinde özgür olabileceği güvenli bir konaklama sağlar. İnsan ancak evinde

---

[19] Megill, s. 200.
[20] Metin Bal, **Heidegger Düşüncesinde Teknoloji Hapishanesi ve Şiirsel Konaklama**, Bibliotech, Felsefe, Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı: 11 Yıl: 6, Ocak/Şubat 2010. sa. 46-66, s. 47.
[21] Bal, s. 47.
[22] Bal, s. 47.
[23] Martin Heidegger, **Metafizik Nedir?,** Çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2015, s.55.

özgürdür. Fakat insan teknik düşünceye hapsedilerek evinden kovulur ve yersiz-yurtsuz kalır. İnsanın özgürlüğünü yaşayabileceği bir konaklama yeri bulabilmesi için ona huzurlu bir ortam sağlayacak ve onu evinde hissettirecek şair ve düşünürlere ihtiyacı vardır. Yurtsuzluğu insanın krizidir. Bu krizin çözümü sanat ile düşüncenin birlikteliğinde aranmalıdır.

Adorno ve Horkheimer ise düşüncenin krizini daha politik bir noktada arar. Onlara göre, düşünce ile egemenlik teknikleri arasında paralellik söz konusudur. Mitlerden bilime kadar insanın dünyayı anlama çabasına ona egemen olma arayışları da eşlik eder. Adorno ve Horkheimer'a göre, hem Antik hem de modern düşüncede bilgi bir egemenlik aracıdır. Bu iki düşünürün detaylı bir inceleme ve eleştiriye tabi tuttuğu *Aydınlanma* [*Enlightenment*] tam da böylesi bir egemenlik-bilgi bağlantısının üzerine inşa edilir. Onlar *Aydınlanma* kavramıyla yalnızca 18. yüzyıl Avrupa'sındaki belli gelişmeleri kastetmez; bu kavram insan türüne ait genel bilme yaklaşımını ifade eder. Adorno ve Horkheimer'a göre, seküler epistemoloji Antik mitlere nesnellik ve doğruluk adına savaş açar. Fakat ortada, söz konusu epistemolojinin nesnellik ve doğruluk iddiasının çok daha ötesinde kaygılar vardır. İnsan ve doğa üzerinde soyutlamalar yapan seküler bilim, animist dinlerin ya da mitlerin doğayı adlandırırken (kavrarken] sahip olduğu itkiyi paylaşır. Horkheimer *Akıl Tutulması*'nda şöyle yazar: "(…) somut insanlar nasıl genel üretim ve savaş planlarının içine soyut birimler olarak sokuluyorsa, tikel nesneler de genel kavramların içinde öyle eritilmektedirler".[24] Dünyayı bilme çabasında olan insanın egemenlik itkisi en başta bir taraftan doğaya (bitkiler ve diğer hayvanlara), diğer taraftan insanın kendi bedenine yönelir. Adorno ve Horkheimer'ın başlıca eserlerinden biri olan *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin belki de temel iddiası, teknik düşüncenin ve araçsallığın dinsel aklın ve seküler bilimin temelinde yattığıdır. Teknik-araçsal akıl mitlerin merkezindeki kurban etme edimini insanın içsel süreçlerine yöneltir. "Uygarlık tarihi kurbanın içe dönme tarihidir. Başka bir deyişle feragatin tarihidir".[25] İnsan uygarlığının geliştirdiği teknik-araçsal akıl, insanın iç ve dış tehlikelerden korunması adına çeşitli duygu ve arzuları kurban eder. Böylece uygar insan duygu ve arzu çokluğundan feragat eder.

---

[24] Horkheimer Max, **Akıl Tutulması**, Çev. Orhan Koçak, İstanbul, Metis Yayınları, 2008, s.28.

[25] Horkheimer Max, Theodor W. Adorno, **Aydınlanmanın Diyalektiği**, Çev. Elif Öztarhan, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2010, s.83.

Görüldüğü gibi, krizi Nietzsche tüm kültür ve düşünce alanlarının ahlakileşmesi olarak ele alırken, Heidegger ontolojik düzlemde varlık sorusundan uzaklaşma ve teknolojik çerçeveleme kavramları bağlamında yorumlar. Adorno ve Horkheimer ise krizi politik düzlemde, sınıfsal ve türsel göndermelere sahip olacak şekilde, egemenlik-bilgi bağlantısı üzerinden değerlendirir. Bergson ise ilk etapta bu krizi epistemoloji ve metafiziği merkeze alarak teşhis eder. Bizce bu teşhis zaman ve hareket kavrayışıyla ilgili olan sinematografik düşünce mekanizması olarak kavramsallaştırılabilir. Sinematografik düşünce mekanizması analizi, zaman ve hareketin heterojen (niteliksel) çokluğundan doğan birliğin tam olarak kavranamamasıyla ilgilidir. Bergson'a göre kavrayıştaki bu yetersizlik klasik ve modern metafiziğin krizidir. Klasik metafizikte hareket ve zaman neredeyse düşünceden dışlanmıştır; sabit, ereksel ve ontolojik bütünlük heterojen çokluğu tümüyle baskılamıştır. Modern metafizik bu katı bütünselliği görece yıkıp çokluğu düşüncenin konusu haline getirir. Fakat burada da düşünce gerçek anlamda hareketli ve zamansal boyutuyla kavranamaz. Sinematografik düşünce mekanizması kavramı, metafiziğin ve düşüncenin krizini zaman ve hareket ile ilişkilendirir; bunların düşüncenin temel unsuru haline gelmesindeki sancılara işaret eder. Şimdi, bu kavrama daha yakından bakalım.

1.6. SİNEMATOGRAFİK DÜŞÜNCE MEKANİZMASI

Bergson'un oluş [devenir] felsefesi, sabit bir gerçeklik varsayımına ve gerçekliğin [réalité] zekâ tarafından doğru bir şekilde düşüncede temsil edilebileceği inancına alternatif olarak düşünülebilir. Bergson'a göre, "zekâ oluşu bir durumlar dizisi [une série d'états] olarak temsil eder".[26] Gerçekliğin en saf anlamıyla sabit olduğu ya da tümüyle düşünce (aslında zekâ) tarafından sabit bir şekilde temsil edilebileceği varsayımı modern düşünceyi krize sürüklemiştir. Bergson'a göre, Antik bilim ve modern bilim "sinematografik yönteme [la méthode cinématographique] göre çalışır".[27] Bu bilimler realiteye ait bir takım anları [les instantanés] gerçekliğin tamamını anlamak için kullanır. Oysa özünde bir akış olan gerçeklik böylesi dar zamansal kalıplara, başka bir deyişle, belli bir ana ya da anlara indirgenemez. Bu an

[26] Bergson, EC, s. 177.
[27] Bergson, EC, s. 356.

(ya da anlar) realitenin tamamını temsil edemez. Burada oluş olarak gerçekliğin temsil krizi ile karşı karşıyayız. Bergson'un inceleme alanı içinden konuşacak olursak temsil krizi (uçları ontoloji, etik, estetik, din ve hatta politikaya kadar uzansa da) metafizik ve epistemolojik bir yanılgının [illusion] ürünüdür. Bergson bu yanılgıyı düşüncenin sinematografik mekanizması olarak kavramsallaştırır. Bu yanılgı gerçeğin hareketli ve hareketsiz, pratik ve spekülatif yanlarını birbirine karıştırmaktan kaynaklanır.

Sinematografik mekanizma kavramı, Bergson'un hareket meselesine odaklanması sonucunda ortaya çıkar. Bergson dinamik gerçekliği anlamak için hareket felsefesinden beslenir. Hareket dinamik bir gerçekliğin özsel ifadesidir. Gerçekliğin derinliklerine nüfuz etmek için hareket iyice anlaşılmalıdır. Düşüncenin yollarının tıkanması düşünsel krizin nedenidir; zira hareket ve hareketliliğin derinlikli bir şekilde kavranamaması düşüncenin akışını durdurur. Modern düşünce tam da burada tıkanır. Çünkü modern düşünce bir taraftan hareketi düşüncesinin merkezine koyar, diğer taraftan hareketin doğasını tam olarak kavrayamaz. Hareketi kapsamlı şekilde anlayabilmek için canlıların özgül hareketine ve insan bilincine odaklanılmalıdır. Canlılar veya canlı bir doğa hareket halindedir. Fakat burada canlılığın hareketinin özü veya içeriğinin nasıl anlaşılması gerektiği temel bir sorun olarak ortaya çıkar. Canlılığın özgül hareketi oluştur. Oluşu ele alan bir yaklaşım süreye ait kavramlarla hareketi açıklamalıdır. Süreye ait kavramlar ise hareketin bilinçteki açılımını araştırır.

Bergson oluşu doğru anlamıyla kavrayamayan yaklaşımların hareketi ele alış biçimlerini eleştirir. Bergson oluşun tümüyle durağan anlar dizisi ile gözlemlenebilen yer değiştirme hareketine indirgenmesini düşünsel krizin temeline koyar. Bergson eleştirisini "bir alayın yürüşü"[28] [défilé d'un régiment] örneği çerçevesinde açar. Yürüyen bir alayın yürüyüş hareketini ekrana yansıtmak istediğimizde, onu fotoğraf anı [photographie instantanée] olarak yakalayıp, başka bir deyişle zamanı kesitlere ayırıp, bunları hızlı şekilde hareket ettirirsek hareketin bir temsilini kurgularız. Antik ve modern bilimin harekete yaklaşımı hareketin kendisine değil böylesi bir temsiline ulaşma ile açıklanabilir. Antik ve modern bilim gerçekliğin özü olan hareketi ancak zekâ aracılığı ile sınırlı bir düzeyde düşünebilir. Zekâ gerçekliği ve hareketi çeşitli

[28] Bergson, EC, s. 329.

simgeler aracılığı ile temsil eder. Bu simgeler vasıtasıyla hareketin zamanının kesitlerini birleştirerek hareketi yapay biçimde kuran bir sinematograf gibi, ancak bir yanılsama yaratılabilir. Çünkü gerçek yaşamın hareketi canlı nitelik ve biçimlere sahiptir.

Bergson'a göre, her ikisinde de zaman ve hareket birbirine dışsal anların yan yana gelmesi olarak, başka bir deyişle, sinematografik şekilde kurgulansa da Antiklerin ve modernlerin hareket anlayışları arasında önemli bir ayrım vardır. Antik bilim hareketi "ayrıcalıklı anlar"[29] [moments privilégiés] çerçevesinde yorumlar. Söz konusu anlar rasyonel düşünce (zekâ) aracılığı ile logosun kanunları üzerine derin düşünerek belirlenir. Başka bir deyişle logosun yasasının açıklanması ve Antik estetik deneyim ile zamanın ayrıcalıklı anlarının kurgusu belli bir paralelizm taşır. Logos her cisme ereğini, belirlenimini veya ayrıcalıklı anını verir. "Antikler için bilim şeylerin türleri [espèces de choses] anlamına gelen kavramlar [concepts] ile ilgilidir".[30] Ayrıcalıklı anların merkezi olan erek türseldir. Türsellik her şeye anlam kazandırır. Anlam sınırlılık anlamındaki türsellikten gelir. Hareket sınırlı olduğu ölçüde anlamlıdır. Yunan heykelleri veya "kabartmaları"[31] hareketin "sınırlılığının"[32] zarafetini tasvir eder. Antiklerin kavrayış biçimine göre hareket, kendi içindeki en ihtişamlı anın ve ereğin çatısı altında sınırlanarak döngüsel hareket [le mouvement circulaire] oluşturur. Bu hareket döngüleri, hiyerarşik erekler düzeni içinde bütüne bağlanır. Her şey türsellikten gelen sınırlılığıyla bütün içinde yer bulur. Antik anlamdaki metafizik bu hiyerarşinin açıklanmasının bütünsel bilimidir. Örneğin Aristoteles fiziğine bakıldığında, bir taşın ereği doğal mekânına dönmektir. Söz konusu erek tam da ayrıcalıklı andır. Taşın hareketi onun doğal ereği merkeze alınarak açıklanır. Taşların hareketi türsel belirlenime sahiptir. Bergson'a göre ilkçağda tüm cisimler canlı türler olarak ele alınır. Ama buradaki canlı, ereğini yerine getiren bir canlıdır. Nasıl ki insan türünün erdemi düşünmekse taşın erdemi de ait olduğu yerine ulaşmaktır. Doğal yerinde bulunmayan taş tam bir taş bile değildir. Burada taş tıpkı bir canlı gibi kendisine özsel olan hedefi gerçekleştirdiği kadardır.

---

[29] Bergson, EC, s. 357.

[30] Bergson, EC, s. 385.

[31] Bergson, Antik Yunanlıların ayrıcalıklı anları sanat yapıtlarında ifade etme örneği olarak Atina akropolündeki Partheon tapınağında bulunan "şaha kalkmış atları" tasvir eden kabartmaları örnek gösterir. Bergson, EC, s.359.

[32] Bergson sınırlılığı burada "şematik" [schématique] olarak ifade eder. Bergson, EC, s. 359.

Öte yandan, ilkçağda türlere ait hareket döngüleri kapalıdır. Antik bilim hareketi özler veya idealardan beslenen ayrıcalıklı anlar ekseninde kapalı hareket sistemleri olarak kurgular. Burada sinematografik kesitler hareketsiz [immobile] bir merkez veya bir simge etrafında yeniden birleştirilir. Söz konusu merkezler sabittir. Antik felsefe en başta bir varlık ve mükemmellik [perfection] varsayar. Bergson'a göre, mükemmellik bir kere varsayıldıktan sonra aşağıya veya "hiçliğe"[33] [le néant] doğru inen dereceler kendiliğinden ortaya çıkar. Başka bir deyişle, bir uç varsayıldığında diğer uç, dahası bunların arasındaki katmanlar da, kendiliğinden meydana gelir. Örneğin on sayısı varsayıldığında sıfır, dokuz, sekiz, yedinin de varsayılması gibi…

Antik düşüncede mükemmel olan bir varlık kaynağı mevcuttur. Her şey bu kaynaktan türer ve sonra ona geri döner. Bu döngüsel hareket en net Aristoteles'in kozmolojisinde görülür. Varlığın en tepesinde hareketsiz Tanrı vardır. Tanrı kendi kendisini düşünen kusursuz hareketsizliktir. O durmasına rağmen her şey ona çekilir. Burada hareketsizlik hareketin kaynağıdır. Döngüsel hareket düşüncesinde mükemmel olan hareketsizliktir. Başka bir deyişle paradoksal olarak en kusursuz hareket hareketsizliktir. Tanrı durduğu için mükemmeldir. Buna göre, hareketsizlik mutlak; hareketlilik ilinekseldir.

Antik fizikte yüksek değerdeki döngüsel hareketten düşük değerdeki doğrusal harekete doğru bir alçalma söz konusudur. Aristoteles'e göre, en yüksek hareket yer değiştirme hareketidir.[34] Çünkü yer değiştirme hareketsizliğe en yakın harekettir. Aristoteles şöyle yazar: "yer değiştirmeler içinde ilki dairesel yer değiştirmedir(…)" ve dairesel yer değiştirme "(…)yalındır/ mutlaktır ve daha mükemmeldir"[35]. Başka bir deyişle en yüksek değerdeki hareket türü dairesel yer değiştirmedir. Çünkü döngüsel hareketin başı, sonu ve ortası yoktur, başka bir deyişle, parçaları yoktur ve bütünseldir. Buna karşın doğrusal hareketin parçaları, başka bir deyişle başı, sonu ve ortası vardır. Bergson parçalı bir doğrusal hareketin gerçek bir hareket olmadığını söylerken Aristoteles ile uzlaşır. Fakat Bergson gerçek hareketin kapalı bir devre gibi

---

[33] Bergson, EC, s. 350.

[34] Aristoteles yer değiştirmenin oluş-yokoluş gibi diğer hareketlerden bilgi ve varlık bakımından üstün olduğunu şöyle ifade eder: "Biz ise yalnızca yere göre devinim gerçekleştiren nesnenin en başta gelen/asıl anlamda devindiğini söylüyoruz." Aristoteles, **Fizik**, Çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001, Kitap 8, s. 411.

[35] Aristoteles, s. 407.

düşünülmesine karşıdır. Hareket kendi içine dönmez aksine kendisini yeniye doğru açar. Çünkü Aristoteles'in gerçek hareket olarak düşündüğü döngüsel hareket aktüel bir bütünlüktür. Tanrı ancak kendi durduğunda her şeyi hareket ettirebilir. Tanrının durması olarak gerçek hareket her şeyi kapsayan bir bütünlüktür. Bergson bütünlüğün her şeyi kapsadığı fikrine karşı çıkmaz. Fakat bütünlüğün aktüel olarak var olmasına itiraz eder. Bergson ile Aristoteles arasındaki temel farklardan biri budur. Bu fark, daha sonra ayrıntılı bir biçimde ele alacağımız gibi Bergon'un *élan vital* kavramında açıkça ortaya çıkar. Bergson'a göre, her şeye hareketini veren bütünlük olan *élan vital* aktüel değil, potansiyel olarak mevcuttur. Bergson'un bütünlüğü bir varlık hiyerarşisi kurgulamaz. Bu nedenle şeyleri sınırlayan bir şema değildir. Aksine şeylerdeki kendisini yeni ufuklara doğru açma tahayyülünün, itkisinin veya ihtimalinin kendisidir. Bergson'a göre, *élan vital* bir olanaktır.

Bergson'a göre, antik bilimin hareket kavrayışıyla zaman anlayışındaki problemler ortaktır. Aristoteles'in kavramsallaştırmasında açığa çıktığı gibi, antikler için zaman [khronos] "hareketin ölçüsü"[36] ve sayılması ile bağlantılıdır. Zaman anlardan ibarettir. Başka bir deyişle, burada zaman yer değiştirme hareketine bağlı kılınır. Zaman, ancak mekân kavramını varsayan büyüklükler ve yer değiştirme hareketi içinde mevcuttur. Başka bir deyişle, yer değiştirme hareketine bağlı olan zaman mekânsallık ve büyükler aracılığıyla ölçülür. Bu anlamda Tanrı büyüklük ve hareketli olmadığı gibi zamansal da değildir. Nasıl ki yüksek anlamdaki hareket döngüsel ise zaman da döngüseldir. Böyle bakılacak olursa, döngüsel olan zaman en mükemmel haliyle zamanın ötesindedir. Zamanın bilgi ile hiçbir özsel bağı yoktur ve gerçeklik açısından tümüyle göz ardı edilir.

Bergson'a göre, antik bilim, hareketi hareketsiz ve zamanı zamansız bir simgesellik temelinde kurgulamak suretiyle düşünceyi açmaza sürekler. Antik bilim hareketin ve zamanın bilinçselliğini yakalayıp, onun içine yerleşemez. Burada bilincin yaratıcı doğası yerine kozmik hiyerarşinin sınırlarının ve şemalarının tefekkürü söz konusudur. Kozmik hiyerarşinin türsel sınırları ve katmanları düşüncenin veya bilincin dışsal kavranışına bağlıdır. Aksine, oluşun içine yerleşmiş dinamik bir düşünce kavramlarını sınırsızlık, daha doğrusu, açılan sınırlar zemininde

[36] Aristoteles şöyle yazıyor: "zaman devinimin ve devinimin varlığının ölçüsü"dür. Bkz. Aristoteles, s. 199.

oluşturur. Çünkü ancak zamansal düşünme becerisi düşünceyi akışa yerleştirip, ona dinamizm kazandırabilir.

Bergson, Antiklerin açmazını hareketin ayrıcalıklı anlara indirgenmesi ile karakterize eder. Buna karşın modernler hareketi, hareketin "herhangi bir anına"[37] [n'importe quel moment] bakılarak anlaşılabileceğini öne sürer. Hareketin herhangi bir anında başlayan fotoğraflama dizisi hareketi anlamak için yeterlidir. Modern bilimde içine kapalı belli hareket öbekleri bulunmaz. Hareket kendi kendisini içkin bir erek ile sınırlamaz. Modern fizikte gerçeklik katmanları ya da varlık hiyerarşisi bulunmadığı için cisimler birbirleriyle yatay ilişki halindedir. Gerçekliğin tek bir zamanı vardır ve bu sonsuzdur. Dahası zaman modern bilimde "bağımsız değişken"[38] olarak ele alınır. Bergson, modern bilimin zamanı ele alış biçiminin temellerini Kepler'in astronomisinde bulur. Galileo ise Kepler'in yasasını yeryüzüne indirir. Dahası Newton ve Descartes çeşitli şekillerde Galileo üzerinden Kepler'e bağlanır.

Şimdi, Bergson'a göre, Antik düşünce bilgi açısından zamanı tümüyle göz ardı eder. Antik bilim her şeyi, bunlar hep aynı kalıyormuş gibi, toptan bir şekilde ele alır. Zaman işin içine katılsa bile, Aristoteles'deki, gibi döngüsel devreler bloklar halinde sınıflanır. Buna karşın Kepler, gezegenlerin yörüngesi ile gezegenlerin söz konusu yörünge üzerinde işgal ettiği süreyi birbirine bağlayıp bir fonksiyon oluşturur. Bergson Kepler ve Galileo'nun teorilerini şöyle açıklar:

> *Bu noktada, Kepler'in yasaları ne diyor? Şunları; bir gezegenin güneş merkezli konum vektörü [ya da yarıçap vektörü] aracılığı ile tanımlanan alanlar ile bu alanları tanımlamak için kullanılan zamanlar arasında ve yörüngenin ana ekseni ile bu ekseni kat etmek için gereken zaman arasında ilişki vardır. Galileo'nin temel keşfi nedir? Düşen bir cisim tarafından alınan yol ile bu düşmenin işgal ettiği zamanı ilişkilendiren yasa.*[39]

Bergson'a göre astronomide başlayan dönüşüm Descartes ile geometri bağlamında devam eder. Descartes geometrik şekil kavrayışına zaman ve hareketi sokar. Antik bilimdeki, Platon'un ideleri gibi, birdenbire ve tamamlanmış bir şekilde mevcut olduğu varsayılan durağan şekillerin yerine, Descartes, bir eğri düzleminin, hareketli bir doğru üzerinde alınan bir noktanın hareketinin ona paralel olan x ekseni üzerindeki hareket ile ilişkilendirilmesiyle, tanımlanabileceğini gösterir. Bergson'a

---

[37] Bergson, EC, s. 357.
[38] Bergson, EC, s.363.
[39] Bergson, EC, s. 361.

göre, Descartes geometrisinde şekillerin hareketi ve zamanı vardır; Descartes şekilleri formüllere dönüştürür.

Modern bilim gözlem üzerinden ele aldığı bilgi meselesinde, Antik bilime göre, kesinlik [la précision] derecesini arttırır. Modern bilim gözlem tekniklerini incelterek pratik açıdan maddeye daha iyi nüfuz edebilir. Bunu gerçekliğin her kesitine ve anına odaklanarak yapar. Ve buna ilişkin daha duyarlı gözlem teknikleri geliştirir. Modern bilimde gerçekliğin bölümleri yoktur fakat gerçekliği bilmek için onun hareketsiz kesitleri gözlemci tarafından *varmış gibi* kurgulanmalıdır. Bu kesitler herhangi bir anda alınabilir. Söz konusu kesitlerin sayısı artırıldıkça elde edilen yararlı veya pratik bilgi düzeyi artar. Son olarak modern bilimin gereklerinin tamamlanabilmesi için bu anlar arasındaki bağlantı matematiksel olarak ifade edilmelidir.

Antik bilim kavramlarla işlerken modern bilim yasaları merkeze alır. Yasalar ise şeyler arasındaki formülleri verir. Söz konusu formüller örneğin hacim, mesafe, hız veya zaman gibi girdiler arasında matematiksel bir kıyas yapma fırsatı verir. Antik bilimin birbirlerine indirgenemez nitelikler olarak değerlendirdiği boyutlar modern bilim tarafından niceliksel çokluk olarak birbirine bağlanır. Bu dönüşüm bir taraftan hareketin ve zamanın bilgi edinme sürecinin bir parçası olmasını sağlar. Diğer taraftan niceliksel formüller zaman ve hareketin doğasını kavramada başarısızdır. Formüller zaman ve hareketi mekânsal ve hareketsiz simgelerin diline çevirir. Bu simgeler doğadaki derin farklılıklar arasında bağ kuramaz. Böylece derin farklılıklar yüzeyselleştirilir. Bergson'a göre, antik bilim ile modern bilim arasında derece farkı vardır Gerçekliğin hareketsiz ve yüzeysel yapısını daha detaylı şekilde betimlemek ve gerçekliği tekrarlar üzerinde daha incelikli şekilde kurgulamak anlamındaki modern bilim antik bilimden daha ileridir. Fakat yine de modern bilimin ortaya koyduğu niceliksel çokluk modernist bir oluş filozofuna ilham verir. Bergson modern bilimin uzamsal alanda keşfettiği çokluğu zamansal alanda da derinleştirir. Bu anlamda modernizm temelde gerek bilimsel gerek ruhsal olsun, çokluk üzerine düşünmedir.

Yine de Bergson hareketi ve çokluğu ne antik bilimdeki gibi yok sayar ne de onları, onlara aşkın olan matematiksel formüller üzerinden düşünür. Çünkü Bergson'a göre, gerçekliğin derinlerine nüfuz etmek ve canlı bir şekilde

düşünebilmek için hareket ve çokluğun farklılıkları derecesinde somut düzlemde içsel bağlantılar kuran dinamik akışlar olduğu fark edilmelidir. Çokluğun akışsal özelliği modern bilimde tanınmadığı için hareket şeylere dışarıdan yapay biçimde sağlanır. Klasik metafizik, zaman ve hareketi neredeyse tümüyle dışlarken modern metafizik, bunları göreli olarak düşünceye katar. Fakat burada da hareket ve zaman, bunlara yönelik dolaysız bir kavrayışın elde edilememesi nedeniyle soyut olarak kalır. Hareket ve zaman heterojen çokluk, başka bir deyişle oluş olarak kavranamaz. Bu noktada, metafizik bir tarafta zaman ve hareketin kendini göstermeye çalıştığı diğer tarafta ise bunun üzerinin örtüldüğü bir krizle yüzleşir. Söz konusu krizin açılması için gerçeklikteki heterojen çokluğun, yenilik ve akışın dolaysız bir kavrayışla deneyimlenmesi gerekir. Dolaysız kavrayış şeylerin başka türlü olabilmesini sağlayan gerçek zamanı ve hareketi sezer. Bu yaşamsal bir harekettir, bir atılımdır. Şeylerin kendisinin ötesine geçmesini sağlayan yaşamsal özelliği, içeriden bir harekete, bir atılıma gönderme yapar. Bu atılım çokluğun açılma, kendi bağlantılarını kurma veya öz-örgütlenme gücüdür. Her şeyi yaşam temelinde inceleyen Bergson şeylerin bilince katılımı doğrultusunda somut hareketin ve hareketli çokluğun doğasını ilk olarak (özellikle ilk yazılarında) Somut Ben'in [moi concret] duyumu, duygusu, tutkusu ve çabası içerisine yerleştirir; o gerçek hareketi ve zamanı bireysel bilincin niteliksel içeriklerinde bulur. Buradan evrene ve sosyal yaşama doğru genişleyen bir felsefe kurar.

Şimdi artık Bergson'un çokluk kavramının psikolojiden, psikiyatriye, ontolojiye, biyolojiye ve sosyolojiye doğru genişlemesini onun temel eserleri çerçevesinde incelemeye geçebiliriz.

İKİNCİ BÖLÜM
BERGSON'UN YAPITLARINDA ÇOKLUK KAVRAMININ ÇEŞİTLİ DÜZEYLERİ

2.1. NİCELİKSEL ÇOKLUĞA KARŞI NİTELİKSEL ÇOKLUK

Bergson'un çokluk anlayışını incelemeye başlamanın belki de en iyi yolu onun bilinç halleri olarak adlandığı şeyleri ele almaktır. Duyumlar [sensation], duygular [sentiments], tutkular [passions], çabalar [efforts] bilinç halleridir. *Bilincin Dolaysız Verileri Üzerine Deneme*'de, Bergson söz konusu bilinç hallerinin "iki, üç, dört kat daha yoğun" [40] hissedilip hissedilemeyeceğini sorgulayarak işe başlar. Herhangi bir duyum aynı doğaya sahip başka bir duyumdan niceliksel olarak daha yoğun bir biçimde hissedilebilir mi? Örneğin Bergson günlük dilde "çok sıcak" ya da "çok üzücü" gibi ifadelere dikkat çeker. Dahası Bergson'a göre yer kaplamayan ruhlara ait hislerin niceliksel şekilde ifade edilmesi şaşırtıcıdır. "Daha çok" ya da "daha az" ifadesi ancak uzamsal doğaya sahip şeylere yüklenebilir. Niceliksel çokluğun mümkün olabilmesi için daha küçük olan bir şeyin daha büyük olan bir şeyin içine girebilmesi gerekir. Örneğin bir kutu daha küçük bir kutuyu içine alabilir. Bu durumda iç rahatlığı ile içine alan kutunun diğerinden "daha çok" büyüklüğe sahip olduğu söylenebilir. Bilinç halleri kıyaslandığında bu koşulu yerine getirebilir mi?

Bergson hissedilen içsel durumlar ile dışsal yoğunluk dereceleri arasında ayrım yapar. Ortak duyum bunları "büyüklük" ya da "yoğunluk" sıfatlarıyla ifade etmesine karşın Bergson bunların doğasının farklı olduğunu öne sürer. Ortak duyumun "yoğun" olarak ifade ettiği şey içsel durumlarda daha başka bir yoğunluktur. Bergson buna "derinlik" ya da "yükseklik" der. Örneğin bir dişin çekilmesi ile bir kılın koparılmasında hissedilen acının derecesi farklıdır. Aynı şekilde bir ressamın tablosundan alınan zevk, bir mağaza reklamına göre daha fazladır. Fakat buradaki "derece" ya da "fazlalık" mekânsal ve niceliksel olanlarla karıştırılmamalıdır. Bergson bu ayrımı en açık şekilde bir sanat yapıtının değerlendirilmesinde görebileceğimizi ifade ederek şöyle yazar: *"Ancak bir sanat yapıtının değeri [yapıt*

[40] Henri Bergson, **Essai sur les données immédiates de la conscience**, Librairies Félix Alcan Et Guillaumin Réunies, sixieme édition, Paris, 1908,(EDC) s. 1.

tarafından] telkin edilen duygunun bizi ele geçirme gücünün yanında, bu duygunun zenginliğiyle de ölçülür: başka bir deyişle, yoğunluk derecelerinin yanında, içgüdüsel olarak derinlik veya yükseklik derecelerini de ayırt ederiz."[41] İçsel yaşamın bir nevi "derecelerini" ifade eden derinlik ve yükseklik kavramları, bilinç durumlarının doğasının farklı olduğunu gösterir. Böylesine farklı bir doğa kendisini en açık şekilde estetik duygularda ifade etse de aslında bilincin duyum, duygu, tutku ve çaba gibi diğer durumlarında da görülür. Bilinç farklı bir doğaya sahip olduğu için niceliksel değil, niteliksel farklardan meydana gelir ve niteliksel durumlar arasında hareket eder. Bilinç durumları karmaşıklaştıkça duyum, çaba, duygu ve tutkunun derinliği ve yüksekliği artar. Burada ortaya çıkan "artma" durumu dışsal yoğunluk ya da büyüklüğün "çoğalması" ile karıştırılmamalıdır. Bir duygu daha derin olduğunda onun başka bir duygudan niceliksel olarak daha farklı bir durumda olduğu söylenemez. Bir duygu derin ise diğer ruhsal unsurları "deyim yerindeyse kendi rengine boyar"[42]. Derin bilinç durumları zenginliği ve karmaşıklığı ile kendi tonunu diğer bilinç durumlarına aksettirir. Bergson estetik coşkuyu bir çeşit hipnoz haline benzeterek bu duruma örnek gösterir. Bergson'a göre, estetik coşkuyu sanat üretir ve sanatın telkin edici bir gücü vardır. Sanatın telkin gücü belli bir duyguyu diğerlerinin üzerinde daha baskın kılar.

Günlük hayatta bilinç, ister sanatsal olsun ister olmasın, baskın duygular arasında gidip gelir. Örneğin insan bilinci tiksintiden, korkuya, korkudan sempatiye değişen duyguların etkisi altında kalabilir. Bu duygular arasında derece farkları yoktur. Bunlar arasında dışsal değil de içsel ayrılık ve bağlantılar söz konusu olduğu için birbirleriyle kıyaslanamazlar. Bergson'un başka bir örneğine bakılacak olursa niteliksel farklar ne kadar maddi ve dışsal görünse de kasların harcadığı çabada bile mevcuttur. Ağır yük kaldıran bir kişi gerilen kaslarını zaman içinde niteliksel olarak ağrı, yorgunluk, ıstırap gibi farklı şekillerde duyumsar. Yine bunlar arasında da dışsal bir yoğunluk farkı yoktur. Bu tarz bilinç durumlarında belli duygular diğerlerini kendi rengine boyar ya da diğerlerine kendi tonunu aksettirir. Bergson bilinç durumlarını çok sesli orkestralara benzetir. Duygular bir dizi üzerinde şiddetleri (sesi, *volümü*) artarak giden notalar gibi değildir. Aksine baskın duygu çok sesli bir eser icra eden bir orkestrada diğer tüm notalara kendi karakterini veren ana

[41] Bergson, EDC, s. 13.
[42] Bergson, EDC, s.6.

notanın sağladığı hisse benzer. Başka bir deyişle bilinç durumlarının karakteri modal [tek sesli] değil, tonaldir [çok sesli]. Örneğin belli frekansları simgeleyen *do* ve *mi* notalarının yanına bas bir *la* notasını eklersek yalnızca ses titreşimlerinin nicelikleri anlamına gelen frekanslarla ayrılan notalar bizim kulağımıza bütünlüklü ve armonik bir *la minör* akoru olarak gelir. Burada *la* notası söz konusu akor bağlamında kendi derinliğini diğer notalara verir.

Buraya kadar Bergson'da bilinç durumlarının birbirlerinden niceliksel olarak değil, doğa bakımından ayrıldığı anlatıldı. Başka bir deyişle, Bergson'a göre, bilinç çoklu durumlardan, yani, çokluktan meydana gelir. Fakat diğer taraftan bu çokluğu oluşturan durumlar birbirleriyle içsel süreklilik ve içsel dayanışma arz etmeleri bakımından birliktir. Bilinç durumlarının çok sesli birliğe sahip olduğunu öne süren Bergson, bunun için "içsel durumlarımızın çokluğu" [la multiplicité de nos états internes] anlamına gelen "somut çokluk" [multiplicité concrète] kavramını kullanır.[43] Bergson'un niteliksel çokluğun nasıl bir birlik oluşturduğunu araştırılması onun yaşamı boyunca meşgul olduğu bir meseledir.

Somutluk kavramı çokluğun ve birliğin psikolojik ve epistemolojik bakımdan bir arada var olma durumunu ifade eder. Bergson'a göre, başka bir bakımdan birlik olan somut çoklukla ancak dolaysız bilgi sayesinde bağlantı kurabiliriz. Dolaysız veya somut bilgi, bilinç durumlarıyla araya kurgusal veya sembolik araçlar sokmadan karşılaşmak anlamına gelir. Bergson somut bilgi hakkında şöyle yazar:

> *İç olgular ne kadar derin bir şekilde açıklanırsa başta ifade ettiğimiz ilke o kadar doğrulanır: bilinçli yaşam, doğrudan mı yoksa mekânsal bir sapma ile mi algılandığına göre, kendisini iki boyut altında sunar. Kendi başlarına, derin bilinç durumlarının nicelikle hiçbir ilişkisi yoktur; onlar saf niteliktir; onlar öyle bir karışmışlardır ki, ne bu durumların bir ya da çok olduklarını söylemek, ne de doğalarını bozmadan onları incelemek imkânsızdır.*[44]

Bergson'a göre, niteliksel çokluk nicel ve mekânsal anlamda ne çoktur ne birdir (veya hem çoktur hem birdir); bu yüzden niteliksel çokluk ilk aşamada psikolojik süre veya bilincin süresi içinde kavranabilir.

Bergson'a göre, çokluk ve birliği bir arada düşünebilmemizi sağlayacak bir somutluk en temelde sürede [durée] kendini gösterir. Süre Bergson'un her yazısında bulunan, belki de en önemli kavramıdır. Süre, zamanın bilinçte deneyimlendiği

[43] Bergson, EDC, s. 55.
[44] Bergson, EDC, s. 104.

haliyle kesintisiz bir *oluş* [devenir] olmasıdır. Süre olarak zaman matematiksel olarak değil, niteliksel olarak bölünebilir. Bu da sürenin hem çokluk hem birlik olması anlamına gelir. Başka bir deyişle, süre bilinç durumlarının hem farklılığını/bölünmüşlüğünü hem de sürekliliğini/iç içe geçmişliğini verir. Somut bilgi süre *ile birlikte* akan bilinç durumlarının hem ayrı hem de bütün olarak alımlanmasını sağlayan özel bir bilgi etkinliğidir. Bu bilgi türü iç içe geçmiş çokluğu bütünlüğü içinde ayırt eder. Bu bilgi çokluğun hem ayrışması hem de etkileşimdeki çokluğun bütünü dönüştürmesi hakkındadır. Çokluğun zamansal birliğinin bilgisi iç içe geçme olarak sürenin, başka bir deyişle, farklılaşan bütünün ve onun içindeki ilişkilerin somut bilgisidir.

2.2. NİTELİKSEL ÇOKLUĞUN BÜTÜNLÜĞÜ OLARAK BİLİNCİN SÜRESİ

İç içe geçme soyut zamanın ardışıklığının tersidir. Bu nedenle Bergson bir ve çok problemini süre kavramının içinde çözmeye çalışır. Bergson'da süre ile bilinç durumlarının akışı aynı anlama gelir. Böylece o bilgi ve yaşam meselelerini ilişkilendirerek somut ve vitalist bir zaman anlayışı geliştirmeye çabalar. Somut süredeki iç içe geçmiş anlar iç içe geçmiş bilinç durumlarını ifade eder. Bunun tersi olan soyut zamansal ardışıklık bilinç durumlarının niceliksel çokluktan oluştuğunu ve bu çokluğun her birinin birbirini kalıcı olarak dışlayan sabit birlikler olduğunu varsayar. Bergsoncu somut zaman kavrayışı niceliksel çokluk ve sabit birlikler olarak ardı ardına dizilen anların kurgulanmasından oluşan soyut zaman anlayışına itiraz niteliğindedir. Bergsoncu bir zaman niteliksel çokluk ve dinamik birlikten meydana gelir. Bergson geçmiş anların hiçbir zaman dil ve sembollerle tümüyle açık ve seçik bir şekilde yeniden canlandırılamamasını, niceliksel olmayan çokluk ve birliği içinde barındıran ve bilinç durumlarını ifade eden sürenin özgül yapısına kanıt olarak sunar. Bergson dinamik birlik ve niteliksel çokluk hakkında şöyle yazar*: "Geçmiş durumlar ne sözcüklerle upuygun şekilde ifade edilebilir ne de basit durumların ardı ardına dizilmesiyle yeniden oluşturulabilir; çünkü onlar gerçek, somut, heterojen ve yaşayan süremizin fazlarını dinamik birlik ve tümüyle niteliksel çokluk içinde ifade ederler."*[45] Niteliksel çokluğun yapısını bozan simgelere başvurulmadığında iç içe

[45] Bergson, EDC, ss. 183-184.

geçmiş olan içsel gerçeklik çelişkili bir dünya izlenimi verir. Somut gerçekliğin karmaşık yapısı, bir araya geldiklerinde düzensizlik izlenimi veren unsurlardan oluşur. Bu noktada sosyal yaşam doğrultusunda kolaycı ve yararcı bir tavırla kurgulanan soyut zaman aracılığıyla düzensiz görünen unsurlar homojen ve durağan bir şema içinde disiplin altına alınır. Bergson somut sürenin verdiği gerçekliğin böyle olmadığını öne sürer. Örneğin yoğun duygu durumlarında duygular tam anlamıyla seçik değildir. Nefret sevgiyle, sevgi korkuyla, umut acıyla karışmış halde bulunabilir. Aynı şekilde rüyaların çelişkili akışı bu aradaki sembolik, mekânsal ve matematiksel aracıların ortadan kalktığı durumu açık eder. Bergson rüyaların bir yanılsama olduğunu değil, somut gerçekliğin dolaysız bir ifadesi olduğunu öne sürer. Böylece rüyalardaki iç içe geçmiş algılar gerçekliğin deneyimi açısından öğreticidir. Diğer tarafta ise soyut zaman, duygular ve algılar arasındaki geçişliliği kesintiye uğratır. Çünkü söz konusu bilinç durumlarını birbirinin ardına yerleştirir. Bergson'a göre, bir bilinç durumun bitip diğerinin başlaması gibi bir durum söz konusu değildir. Çünkü Bergson'un somutluk olarak ifade ettiği tam da iç içe geçmişlik deneyimidir. Soyutluk ise bir yanılsamadır ve karışım olarak gerçekliğin, bir kutbun dereceleri halinde homojenleştirilerek, yapay bir şekilde birlik haline getirilmesi anlamına gelir. Halbuki bu durumda gerçeklik sonsuza kadar bölüneceği için birlik meydana gelemez.

Bergson'a göre nicelikselleştirilmemiş bir *Benlik* çokluğun mutlak birliğini anlamak için çıkış noktasıdır. Burada canlı içsel yaşam, özgür bağlantılarını dinamik şekilde kurma çabası içindedir. Bu çaba somut *Benliğin* niteliksel çoklukla özdeş olan mutlak birliğidir. Tereddüt bu çabanın kendisidir.

2.3. NİTELİKSEL ÇOKLUĞUN SOMUT *BEN*'İN SÜRESİ İÇİNDEKİ BİRLİĞİ

Somut niteliksel karışımların yapay şekilde giderilmesi adına soyut bir *Ben* yanılsamasına sığınılır. Bu benlik ruhun yüzeyidir. Ruh derinleştiğinde somut sürenin deneyimine doğru karmaşıklaşır. Ruhun yüzeyinde zamanın yanlış anlaşılması ile ortaya çıkan problemlere yine bir yanlış çözüm getirilmeye çalışılır. Soyut *Ben* iki yanlış uçta özgürlük sorunun çözümü olarak sunulur. Kurgulanan

soyut ben ya zaman çizgisi üzerinde sıralanan bir dizi anın toplamıdır; bu durumda dış koşullarca tümüyle belirlenmiş ve karar yetisi olmayan *emprik ben*'e indirgenir. Ya da *soyut ben*'e zaman dışı bir özgürlük verilir. İki durumda da zamanın kesintisiz bir akış olmadığı farkına varılmaz. Yine her iki durumda da zaman, mekânsallık gibi homojen olarak düşünülür. Gerçekliğin karmaşıklığı farklı yönleriyle analiz edilemez. Dahası bu farklılıklar birbiriyle ilişkisinde dinamizm meydana getiremez. Mekânsallık sabit ilişkiler içinde belirlenmiş olmak anlamına geldiği için zaman da özgürlükten alıkoyan bir güç gibi düşünülür. Oysa Bergson özgürlüğün tam da mekândan ayrılmış bir gerçek zamanın içinde aranması gerektiğini öne sürer. Gerçek bir zamansallık yaşamın karmaşık taraflarını doğru şekilde birbirinden ayırabilir. Böylece yaşamın bağlantılı çok yönlülüğü ortaya serilebilir.

Hakiki zaman olarak süre *esas Ben*'in veya *somut Ben*'in koşuludur. *Somut Ben* süre ile birlikte yaşar. *Somut Ben* bir taraftan iç içe geçmiş bir bütünlük oluşturan diğer taraftan bölünen ama kendi içinde canlı bütünlükler oluşturan niteliksel çokluk üzerinde ruhsal yoğunlaşmadır. Yoğunlaşma bilincin gösterdiği dikkatle gerçekleşir. Benliğin koşulu azami bir dikkattir. Benlik dikkatin gerilme ve gevşeme döngüsünde kendisi olur. *Deneme*'de de vurgulandığı gibi, bilincin dikkati azalınca şeyler bir mekâna yayılır, atomize olur ve birbirinden uzaklaşır; madde ortaya çıkar. Başka bir deyişle şeyler birbirine dışsal olarak mevcut olan sabit olgular olarak görülür. Böylece dünya nicelikselleşir ve mekânsallaşır. Dış dünya karşısında bilincin bir gücü yokmuş gibi görünür. *Deneme*'de madde yalnızca bilincin bir dikkatsizliği veya dalgınlığı gibi ele alınır.[46] Burada dikkati dağılan bilincin çokluğu bütünlüklü şekilde kavrayamaması, başka bir deyişle, bütünlük oluşturan çokluğun ayrıntılarına dikkat edememesi söz konusudur. Ayrıntıya dikkat edemeyen bir zihin gerçeği yüzeysel olarak böldüğünde maddeden söz edilebilir. Bilincin dikkat yoğunluğu arttığında detaylar önem kazanır. Böylece niteliksel çokluk birbirinin içine geçmiş şekilde, somut haliyle, kavranır. Bu doğal olarak çelişkili bir yaşamın ruhsal gerginliğini hissettirir. Çokluk ancak ruhsal bir gerginlik ile örgütlenir. Bu bilincin derinleşmiş yoğunluğu ruhsal gerginliğe yol açar. Bu tam da özgürlüktür.

Bergson'a göre çokluk ve birlik meselesi ancak çeşitli içsel durumların bir arada bulunması ile varolan somut bir *Ben* ile çözülebilir. *Somut Ben* gerçekliğe

[46] Bergson, EDC, s. 105.

katılma noktasında özgür ve karar vericidir. Ama bu özgürlük belli bir zamansal aralıkta gösterilen yoğun çaba sayesinde mümkün hale gelir. Başka bir deyişle, özgürlük zamansaldır. Bergson'a göre, *Ben* "(…)özgür eylem olgunlaşmış bir meyve gibi ondan ayrılana kadar *tereddütlerinin* etkileri ile yaşar ve gelişir"[47]. Bergson benliği bir *entite* olarak görmez. Benlik hareket halinde bir çabadır. Bu çaba kas hareketlerininkine benzer. Söz konusu çaba derin farklılıklarla yarılmış çokluğu, bu çokluğu, onun derin farklarını yitirmeden sıkıştırdığı veya kapsayabildiği ölçüde özgür olabilen, bir *somut Ben*'i ifade eder. *Somut Ben*'in süre içindeki çabası onu kendi ötesine taşır. Bu nedenle o kendi ötesinde, toplumsallığında ve kozmik geçmişinde de araştırılmalıdır.

Bergson zamanın mekânsallaştırılmasında sürekli bir zamanın süreksiz kurgusal anlara bölünmesini ve böylece yaşamdaki çeşitliliklerin homojenleştirilmesini eleştirir. Yaşamın çok yönlülüğü homojenleştirici bağıntılar içinde yapay ve durağan bir bütünlüğe indirgenir. Bergson'a göre yaşam yapay bir bütünlüğe ihtiyaç duymayan gerçek bir bütündür. Çünkü somut çokluk somut bir bütünsellik oluşturur. Somut çokluk dinamik bir süreç içinde devamlı şekilde birbirlerinden uzaklaşır ve birbirine bağlanır. Bergson ilk kitabından sonra çokluğun dinamik ilişkisini veya etkileşimini kişiler üstü ve giderek kozmik düzleme taşır.

Şimdi Bergson'un niteliksel çokluğun somut birliği (ilişkisi veya eşzamanlılığı) olarak değerlendirdiği bilinci *Süre ve Eşzamanlılık*'ta [*Durée Et Simultanéité*] evrensel zaman olarak nasıl ele aldığına bakabiliriz. Böylece sürenin yalnızca bireysel (psikolojik) değil, genel (ontolojik) olduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Bergson çokluğun ilişkiselliğini *görelilik kuramındaki* eşzamanlılık kavramı çerçevesinde düşünür. Bergson çokluğun bütünselliğini metafiziği fizik ile bağlantılandırarak daha geniş düzeyde sorunsallaştırır. Bu, Bergson'un psikolojik düzlemde (ki daha sonra biyoloji ve sosyolojide de) denediği şeyin belki de en uç noktasıdır. Metafiziğin fizikle ilişkilendirilmesi çokluğun kapsamını en üst düzeyde genişletme çabasıdır. Bergson metafiziği tam karşıtı gibi görünen görelilik fiziği ile yüzleştirir.

[47] Bergson, EDC, s. 135. İtalik vurgu bana ait.

2.4. ÇOKLUKTA KİŞİSELLİĞİN ÖTESİNE GEÇMEK

Süre ve Eşzamanlılık'ta [*Durée Et Simultanéité*] Bergson heterojen çokluğu, algılanan bir manzaradaki çeşitlilik olarak ortaya koyar. Başka bir deyişle fizik incelemesinin temeline zamanlar çeşitliliğinin bir birliğini, yani çokluğu koyar. Soruşturduğu nokta ise çokluğun ilişkiselliğinin yapısı, yani eşzamanlılığın doğasıdır. Bu noktayı da bir örnek ile geliştirir. Ona göre bir ırmağın kıyısında dinlenirken bir kuşun uçuşu, ırmağın akışı ve bizim o anki içsel durumumuzu birlikte deneyimleriz. Bu üç imgeyi dikkatimizin düzeyine bağlı olarak ayrı ayrı da bütünlüklü olarak da algılayabilme ihtimalimiz vardır. Hatta bunları hem ayrı hem de birlikli olarak da algılayabiliriz. Bergson benlikteki çokluğun birliğini şöyle açıklar:

> *Bir ırmağın kıyısına oturduğumuzda, suyun akışı, bir kayığın süzülüşü veya bir kuşun uçuşu ve içsel yaşamımızın derinlerinden gelen bitmek bilmeyen mırıltı, isteğimize bağlı olarak ya bizler için üç ayrı şeydir ya da yalnızca birdir. Kendi yolunda ilerleyen birbirine karışmış üç akışı kapsayan tek bir algıyla uğraşarak bütünü içselleştirebiliriz; ya da ilk ikisini dışarıda bırakabilir ve sonra dikkatimizi içerisi ve dışarısı arasında bölebiliriz; ya da daha da iyisi, dikkatimizin bir ve çok olma ayrıcalığı sayesinde üç akışı birleştirip ayrıştırarak aynı anda ikisini de yapabiliriz.*[48]

"Bu üç imge birbirlerine dışsal şeyler midir yoksa birbirleriyle kaynaşık mıdır?" sorusuna ilk olarak bu şeylerin farklı bir mekânda ve belli bir anda eşzamanlı bir şekilde bulunabildiklerini öne sürerek; onları homojen çokluk olarak bağlayan doğa biliminin bakış açısından yaklaşalılacaktır.

Doğa bilimleri veya matematik, zamanı çeşitli anları ardı ardına ekleyerek düşünür. Burada çeşitli şimdiler söz konusudur. Bilimin zaman kavrayışında şeyler ardı ardına sıralanmış herhangi bir şimdiye tekabül edebilir. Doğa bilimlerinde soyut zaman, zamanın eşdeğer birimlere ayrılabileceği önvarsayımına dayanır. Bu varsayıma göre, mekânsal olan şeyler, içsel süre denilen güçten bağımsız olarak, çeşitli şimdilerde birbirleriyle niceliksel olarak karşılaştırılabilecek şekilde bulunabilir. Mekânsallaştırma, nasıl ki, şeyleri birbirine dışsal olarak farklı konumlara yerleştirebiliyorsa şimdileri de birbirlerinden koparıp, daha sonra, çeşitli matematiksel formüllerle birbiriyle ilişkilendirir. Zamansal anların birbirlerine gerçek dayanışması, yaşamda ve duyumda olanın tersi şekilde, matematik aracılığı

---

[48] Henri Bergson, **Durée Et Simultanéité A propos De La Théorie D'Einstein**, Librairies Félix Alcan, Paris, 1922,(DES) s. 67-68.

ile engellenir. Fakat Bergson, yaşanan bir zamanda çokluğun ve anların birbirine karıştığını iddia eder. Niceliksel çokluğun aksine niteliksel çokluğun dinamik ilişkisinden kaynaklı duyumsanan ayrı ayrı olaylarda bir bütünlük yakalandığı görülür. Bergson'a göre, bu bütünlüğü sağlayan bilimde olduğu gibi somutlukta da *eşzamanlılık*tır. Fakat bilimde eşzamanlı olan birbirlerine mekanik bir işlevsellik içinde bağlanan ve birbirlerine indirgenebilen ve birbiriyle karşılaştırılabilen anlar iken, Bergson'a göre bütünü yaratan bağlantılar birbirleriyle somut şekilde dayanışan veya birbirine katılan *akışlar*, başka bir deyişle, *aralıklar*dır. Bergson akışların ve aralıkların ilişkiselliği, bağlantısı veya eşzamanlılığı hakkında şöyle yazar: *"Görelilik teorisyenleri, iki anın eşzamanlılığından başka bir eşzamanlılıktan asla bahsetmezler. Bununla birlikte, ondan önce, fikri daha doğal olan bir başkası var: iki akışın eşzamanlılığı."*[49] Pozitif bilimin doğayı nicelikselleştirebilmesi ve zamanı anlara indirgeyebilen bir eşzamanlılık olarak ortaya koyabilmesi için somut akışların eşzamanlılığı söz konusu olmalıdır. Başka bir deyişle soyut eşzamanlılık ile somut eşzamanlılık dayanışmalıdır. Bergson soyut ve somut eşzamanlılıklar arasındaki bağlantıyı şöyle açıklar:

> *Anların eşzamanlılığı ve akışın eşzamanlılığı bu nedenle ayrı ama karşılıklı şekilde tamamlayıcı şeylerdir. Akışların eşzamanlılığı olmadan, bu üç terim birbirini ikame edemezdi: içsel yaşamımızın sürekliliği, düşüncemizin süresiz olarak uzattığı gönüllü hareketin sürekliliği ve uzayı kat eden herhangi bir hareketin sürekliliği. Bu durumda gerçek süre ve mekânsallaşmış zaman eşdeğer olmayacaktı ve sonuçta bizim için genel olarak zaman artık var olmayacaktı; sadece her birimizin süresi olurdu. Diğer yandan bu süre ancak anların eşzamanlılığı sayesinde hesaplanabilir. Anların eşzamanlılığı için (1) bir fenomen ile saatin bir anının eşzamanlılığı kaydedilmelidir, (2) bu anların eşzamanlılığı, saf süremizin tümü boyunca belli bir işaretleme eylemiyle yaratılan, süremizden alınan anlarla gösterilmelidir. Bu iki eylemde birincisi, zamanın ölçülmesinde esas olandır. Ama ikincisi olmadan, belirli bir ölçümüz olmazdı, hiçbir şeyi temsil etmeyen bir t rakamı elde ederdik ve zamanı düşünemezdik. Bu nedenle, zamanı ölçmemizi sağlayan, dışımızdaki iki hareketin iki anı arasındaki eşzamanlılıktır; ama bu ölçüyü zamanın ölçüsü yapan şey, bu anların içsel süremizden alınan anlarla eşzamanlılığıdır.*[50]

Bergson Görelilik Kuramı üzerine yazdığı *Süre ve Eşzamanlılık* metninde Einstein'ı doğa bilimlerinin zaman kavrayışını en ileri götüren bilimci olarak ele alır. Bergson'a göre, görelilik, doğa bilimlerinin anlar üzerinde yakaladığı eş zamanlılığı uzay-zaman kavramıyla daha da görelileştirir. Görelilik kuramına göre, uzay-

[49] Bergson, DES, s. 67.
[50] Bergson, DES, ss. 70-71.

zamanda farklı nesnelerin süresi birbirine göre değişkenlik gösterir. Zamanın nicelikselleştirilmesinin nihai noktası şeylerin niteliksel bağlarının tümüyle koparılmasıdır. Fakat Bergson felsefenin "yaşanılan ve algılanılan gerçek zaman"[51] kavramı çerçevesinde zamanın çoğulluğuna başka türlü yaklaşabileceğini öne sürer. Bergson ilk kitabından itibaren çokluğun birliği dışlamayacağına ve bunun en iyi şekilde içsel deneyimle anlaşılabileceğini öne sürer.

Psikolojik bağlamda yaşanan içsel deneyimlerin bağlantısının evrensel bir zamanı kurduğu sonucuna varan Bergson metafiziği fizikle ilişkilendirerek çokluğun birliğinin tutarlı ve özgür bir şekilde kurulumunu arar. Başka bir deyişle niteliksel çokluktan çıkan ve onu sürekli yenileyen; göreliliği edimsel anlamda mümkün kılan ama kendisi mutlak olan ontolojik ve kurucu bir güç genel zamanın içinde mümkündür.

2.5. GENEL ZAMAN

Süre ve Eşzamanlılık'ta görelilik kuramına karşı savunduğu *genel zaman* kavramıyla Bergson, dışsal(mekânsal) zamanın da içsel süreye katılarak madde ve ruh arasında birlik kurulabileceğini düşünür. Yukarıda bahsedilen örnekte kuşun uçuşu, ırmağın akışı ve benim içsel durumum bir taraftan birbirine dışsaldır; diğer taraftan bunlar benim içsel yaşamımda "birlikte" deneyimlenir. Sonuç olarak bunların dışsallığı (ki onlar da her durumda evren için içselliktir çünkü zamanları vardır) ve benim içselliğim birbirine katılarak *genel zamanı* oluşturur.

Bir yerde kuş uçarken bir yerde ırmak akıyor, diğer taraftan ben bir duygu içerisine giriyorum. Bergson'a göre doğa bilimleri ve görelilik kuramı şeylerin süresinin eşzamanlılığından bahsederken aslında iki farklı mekândaki saatlerin senkronizasyonundan söz eder. Newton'un zaman anlayışında herhangi bir mekân ve hız koşulunun bu saatlerin uyumunu bozabileceği düşünülememiştir. Fakat Einstein ışık hızına veya bir kara deliğe yaklaşıldıkça bu saatlerden birinin yavaşlayacağını öne sürer. Bergson'a göre aslında bu saatler doğrudan birbiriyle eşzamanlı değildir. Saatlerin belirttiği anlar öncelikle çoğul zaman aralıklarıyla daha sonra da akışlarla eş zamanlıdır. Bilim, bu akışları daraltılması olan anlar arasında eş zamanlılık

[51] Bergson, DES, s. 62.

kurmaya çalıştığı için şeylerin tikel süreleri içinde göreli durumlar ile karşılaşır. Oysa temelde niteliksel akışların eşzamanlılığı evrenin bütünlüğünü sağlar. Bu bütünlüğün bir tanığı vardır: Bilinç. Bilincin, izleyici konumu niteliksel akışların eşzamanlılığını garanti eder. Başka bir deyişle suyun akışı ve kuşun uçuşuna tanık olan içsel yaşama sahip olan *Ben*, bu iki akışın senkronize olmasını sağlayan üçlü bir dayanışmanın yatay düzlemini mümkün kılar. Yalnızca iki anın birbirine katılması bir bütün yaratamaz. Akışlar üçlü bir tepkime içinde evrensel bir akışı katalize ederler.

Katalize edilen evrensel akışın zamanı, başka bir deyişle, evrensel zaman ironik bir şekilde bir bilimcinin ya da görelilik teorisyeninin şematik düşüncesinde bulunur. *Bergsonculuk* adlı eserinde Deleuze bu durumu şöyle anlatır:

> *İki farklı zamanın varoluşunu ortaya koymak için, tuhaf bir etkeni daha işin içine sokmak zorunda kalırız: A'nın, asla B'nin kendini böyle yaşamadığını bildiği halde, B hakkında sahip olduğu imge. Bu, tümüyle "simgesel", yani yaşantıya karşı koyan, yaşantıyı dışlayan bir etkendir; sözde ikinci zaman, yalnızca bu simgesellik sayesinde ortaya çıkar. Bergson, buradan, edimsel kısımlar düzeyinde de, tıpkı virtüel Bütün düzeyinde olduğu gibi, yalnızca ve yalnızca tek bir Zamanın, varolduğu sonucunu çıkarır.*[52]

Fizikçinin yaşamı dışta bırakarak düşünebilmesindeki simgesellik ve dışsal referanslar Bergson'a göre, tam da evrensel zamanın kanıtıdır. Diğer bir deyişle dinamik imgeler bütününden koparılmış ve imgelerin bazısına gönderme yapabilen simgesel bir zamanı düşünebilmek zamanın monizmini kanıtlar. Fakat simgeselliği ancak simgeselliğin dışına çıkabilme ihtimali üzerinden, başka bir deyişle somutluk ve virtüellik üzerinden düşünmek bunu sağlar. Bu da çokluğun ilişkiselliğinin doğasının, bir ve çok ikiliğinin ötesinde veya homojenliğin ötesinde olduğunu, yani farklılaşabileceğini düşünmektir.

Bu durumda zamanın birliği, bilincin maddeye katılımıyla oluşur. Bu birliği Bergson, dayanışma terimiyle açıklar. Evrensel ve somut süre içindeki çokluk alternatif bir dayanışma sergiler. Bergson'a göre "önce ile sonra arasındaki kesintisiz dayanışma"[53] tam da somut süre içindeki dayanışmadır. Çünkü bu yaratıcı ve kurucu dayanışmadır. Bu durumda önceye bilinç, sonraya madde dersek, bu ikisinin somut dayanışması veya örgütlenmesiyle birlik ortaya çıkar.

---

[52] Gilles Deleuze, **Begsonculuk**, çev. Hakan Yücefer, Otonom Yayınları, İstanbul, 2010,(BE), s. 122.
[53] Bergson, DES, s. 65.

Deneme'yi inceleyerek Bergson'un niteliksel çokluğu niceliksel çokluktan ayırdığı göstermeye çalıştık. Niteliksel çokluk, niceliksel çokluğun tersine bilinçteki birliğini yitirmez. Çokluğun sürekliliği duyum, duygu ve bilinç durumlarında anlaşılır. İç dünyamızda kuşun uçuşunu bizim duygu durumumuzdan ayıran bir sınır yoktur. Bergson *Deneme*'de bunu ve dahası çokluğun etkileşiminin *Somut Ben*'i yarattığını anlatır. Fakat çokluğun ancak bireysel bir bilincin kurucusu olması Bergson'a yetmez. Çünkü burada madde veya öteki ile ilişki yeterince genişletilememiştir. Bergson ileriki eserlerinde çokluğun birliğine maddeyi de dâhil ederek ilerler. Bergson'un geç dönem kitaplarından biri olan *Süre ve Eşzamanlılık*'ta genel süre kavramıyla bu çaba en üst seviyeye taşınır. Çünkü burada metafizik sözde tam karşıtı olan görelilik fiziğiyle bağlantılandırılmaya ve dengelenmeye çalışılır. Böylece madde de kendi özgünlüğü içinde birliğe katılır. Oysa bu süreç daha az yoğun şekillerde *Madde ve Bellek, Yaratıcı Evrim* ve *Dinin ve Ahlakın Kaynağı* gibi diğer kitaplarda da kendisini farklı şekillerde gösterir. Bu çalışmanın bütününde göstermeye çalışacağımız gibi, bize göre Bergson koyduğu kavramsal karşıtlıkları sürekli yerinden eden devreler kurar. Bu devreler bakış açısını genişletme temelinde işler. Bu nedenle şimdi zihin ve beden veya ruh ve madde arasındaki ilişkinin hangi devre üzerine kurulduğuna bakılmalıdır. Başka bir deyişle Bergson'un özgürlüğü madde ile tutarlı şekilde ilişkilendirmesini sağlayan özgürlük devresine bakılmalıdır. Bu devre çokluğun *ilişkiselliği* üzerine bir alternatif oluşturma çabasıdır. *Madde ve Bellek*'teki imge kuramı tam da sözünü ettiğimiz devreye özel bir şematik giriş niteliğindedir.

2.6. KİŞİSEL OLMAYAN ÇOKLUĞUN İLİŞKİSELLİĞİ OLARAK İMGE

Bergson bilinçle maddenin ilişkisini derinleştirdikçe onun gerçeklik görüşü kişiselliğin ötesine, bir evrenselliğe taşınır. Bergson evrenin yeniye, yaratıma meyleden canlı ve dinamik gücünü ilişkisellik olarak devreden türetecektir. [54] Bu da Bergson'un süre olarak özgürlüğü edimsel olandan veya pratikten uzaklaşmadan yeniden oluşturma gayretiyle anlaşılabilir. Özgürlük kendi ötekisi olan maddeyle

[54] Ulus Baker, Bergson'un "yeni ne demektir?" sorusunu en net soran iki düşünürden biri olduğunu öne sürer. Baker'e göre, Bergson felsefesi "yeniyi mümkün kılan nedir?" sorusuyla özetlenebilir. Ulus Baker, **Beyin Ekran**, Birikim Yayınları, İstanbul, 2011, ss. 17, 142.

oluşturduğu devrede mümkündür. Bergson'da madde durağan bir ilişki biçimidir. Bu noktada ilişkiler farklı tarzda ilişkilere gönderme yaptığı ve bunlardan farklı tarzda ilişkiler üretilebilediği noktada özgürleşir. Bu, Bergson'un saf bir psikoloji kuramından, süre ile uzayın (maddenin) bağlantısını bir devre üzerine oturttuğu imge kuramına geçmesiyle incelenebilir. Jean Hyppolite, Bergson'un düşüncesindeki bu değişimi şöyle anlatır:

> *Süre ve uzay bu kadar acımasızca ayrıldıktan sonra, içsel yaşam ve dünya yeni bir şekilde bağlanmaya çalışılmalıdır, çünkü biz dünyada yaşarız ve özgürlüğümüz kendimizden bir şeyleri maddenin dışsallığına geçirebildiğimiz ölçüde etkin bir güç haline gelir. Bergson'un Deneme'de süre ve dünya ayrımına dair yöneltebileceğimiz eleştirilerin çoğu içsel yaşamın güzel bir ruhunkine benzeyen özgürlüğünü kavramadaki zorluk üzerinedir, çünkü bu özgürlüğün dünyada gerçekleşme koşulları ortaya konulmamıştır. Fakat Madde ve Bellek, aksine özgürlüğümüzü maddi olanın içine yerleştirilmesine ilişkin problemin üzerine eğilir.*[55]

Böylece bilinçle maddenin, başka bir deyişle, içsel yaşam ile evrenin ilişkisini dinamik, kurucu ve kişisel olmayan bir imge düzlemine oturtur. Bergson imge teorisini *Madde ve Bellek* yapıtında geliştirir. Burada *Deneme*'nin aksine bütünlük yalnızca benliğin bir inşası değil, dünyanın nesnel yapısına ilişkindir. Evrenin veya dünyanın bütünlüğü ontolojik bir düzlemde oluşturulur. Özcan Yılmaz Sütçü Bergson'un nesne yönelimi hakkında şöyle yazar: *"Nitekim Bergson, evrenin ontolojik olarak imgesel olduğunu düşünmektedir. Çünkü Bergson'a göre, imgeler insanın dış dünya ile ilişkisinde ortaya çıkan "öznel" bir bilgi nesnesi değil, kaynaklarını ve güvencelerini bizzat kendilerinde bulan "nesnel" şeylerdir."*[56]

Bergson'un kişisel olmayan (nesnel) gerçeklik anlayışı veya ontolojisi bir ilişkisellik olarak devre üzerine kuruludur. Deleuze'ün deyimiyle farklı yapılardan oluşan bu devre "kristal rejim"dir. Deleuze bunu şöyle açıklar:

> *O halde organik rejim birbiriyle karşıtlık içerisindeki iki kutup olarak bu iki varoluş kipini içerecektir: gerçeğin bakış açısından aktüellerin zincirlenmeleri ile imgeselin bakış açısından bilinçteki aktüelleşmeler. Kristal rejim ise bambaşkadır: aktüel, motor zincirlenmelerinden ya da gerçek, yasal bağlantılarından kopmuştur; virtüel ise aktüelleşmelerinden kurtulur ve kendi başına varolmaya başlar. İki varoluş kipi şimdi artık gerçek ile imgeselin,*

---

[55] Jean Hyppolite, **Figures de la pensée philosophique**, "Aspects divers de la mémoire chez Bergson", Presses universitaires de France, Paris, 1971, s.472.

[56] Özcan Yılmaz Sütçü, **Sinematografik İmge ya da Gerçekliğin Dolaysız Sunumu**, Norgunk Yayıncılık, İstanbul, 2021, s.130.

aktüel ile virtüelin birbirini kovaladığı, rollerini değiş tokuş ederek ayırt edilemez hale geldiği bir devrede bir araya gelir.[57]

Deleuze bu pasajın dipnotunda sinema incelemesi hakkında oluşturduğu bu imgesel devre fikri için *Madde ve Bellek*'e referans verir. Burada zamansal olarak ifade edilen karşıtlıkların iç içe veya birbirinin yerine geçmesine vurgu yapar. Organik rejimin aksine kristal rejimde imgeler veya şeyler yasal olmayan rüya benzeri ilişkiler kurarlar. Böylece imge olarak nesneler yasal olmayan bir mantık çerçevesinde devresel şekillerde akar. Bergson devreye virtüel kavramını, yani devrenin kendi dışına gönderme yapabilme olanağını yerleştirerek çokluğun ilişkiselliğini özgürleştirmeye çalışır. Bu ise edimsel ikiliklerin sürekli ortaya konulup, sonra yerinden edilmesi anlamına gelir. Söz konusu devre iki özsel olmayan, yani hareket ettirici kutup ve bir de ara elamandan meydana gelir. Guerlac bu üç öğeli devre hakkında şöyle yazar:

Bergson, Deneme'de incelenen süre deneyimi ışığında her iki konumu da yerinden eder. Bizatihi zihin/beden ikiliğine bağlı değildir; yani, diğerine egemen kılmak için bir terim seçmekle ilgilenmez. Kitabının alt başlığının belirttiği gibi, iki terim arasındaki ilişkiyi keşfetmeye çalışır: "Bedenle Zihin İlişkisi Üzerine Bir Deneme". Onun bakış açısına göre, soru üç terimli bir problem içerir: zihin, madde ve ikisi arasındaki ilişki.[58]

İlişkiyi sağlayan ara eleman imgedir. Karşıt iki kutup imge sisteminin marjinlerinde durur ve yalnızca imge olarak varlığı dinamikleştirir. Böylece varlık oluş karşıtlığı silinir. Kutuplar değişimi garanti altına alan ve değişimi sürekli hale getiren saf biçimler olarak iş görür. Kutuplar tikelleri evrendeki derin farklara bağlayarak yaratıcı kılan uçlardır. Fakat kutupların içeriği sürekli değişir, başka bir deyişle, yerinden edilir. Bunlar bazen bellek ve algı, bazen metafizik ve bilim, bazen içgüdü ve zekâ, bazen de zaman ve mekândır. İmge söz konusu kutupların ham karışımıdır. İmge olarak karışımların heterojen çokluğun dayanışmasına dönüşmesi yaşamın somut hareketini verir. Böylece yaşam dışarıdan bir ateşleyiciye ya da deterministik bir mekaniğe ihtiyaç duymaz. Yatay düzlemdeki çokluk, imgesel düzlem içinde öz-hareketini kazanabilir. Bu otonom bir harekettir. İmgelerden, heterojen çokluğun ayırt edilmesi ve bunların tekrar imgesel düzlemde etkileşmesi

[57] Gilles Deleuze, **Sinema II**, çev. Burcu Yalım ve Emre Koyuncu, Norgunk Yayıncılık, İstanbul, 2021, s. 157

[58] Suzanne Guerlac, **Thinking in Time: An Introduction to Henri Bergson**, Cornell University Press, Ithaka ve Londra, 2006, s. 107

yeterlidir. İki heterojen kutba bağlanmış bir devre olarak yaşam hem çoğulcudur hem de öz-belirlenimsel bir şekilde özgürlüğün dinamiğine sahip olmak bakımından tutarlıdır. Bergson'da bunu sağlayan imge teorisi içindeki *dinamik şema*dır. *Dinamik şema* entelektüel bir durağan şemanın tersidir. Dinamik şema, zihin ile maddeyi kendi özerklikleri içinde bağladığı ölçüde psikoloji teorisini, sosyal yaşama ve evrene genişletir; başka bir deyişle, dinamik şema virtüel ve metafizik özgürlüğü gündelik yaşama yayar.

Kişisel olmayan dinamik imge teorisi içinde etkinleştirilen metafiziğin maddeyle kurduğu bağ hem kişisel bilinci kolektif olana (politikaya) hem sonsuzu sonluya (bilime) hem de doğruluğu tamamlanmamışlığa (sanata) bağlar. Dinamik imge teorisi otonom hareket, çokluğun dayanışması ve özgürlüğün tutarlı ilerleyişi için köprüdür. Kısacası dinamik şema tutarlı ve çok yönlü özgürlüktür. Bunu ileride *yaşamsal atılım* veya *evrim* ile ilişkilendirerek somutlaştıracağız. Fakat yaratıcı atılıma gelmeden bellek, algı ve imge üçlüsünden oluşan devre, *Madde ve Bellek* yapıtı bağlamında incelenmelidir.

2.7. DEVRE OLARAK İMGE VE ARA ÖLÇEKTE BİR DÜŞÜNCE

İmge farklı yönleri bağlayan varoluş olarak tüm varlığı kuşatır. İmge ile çokluk yalnızca Ben'e ait olmayan bir bütün ve birliğe bağlanır. Bu birlik maddedir. "*Bizce madde, "imgeler" bütünüdür. "İmge"den bizim anladığımız şey ise bir tür varoluştur ve bu varoluş, idealistin tasarım olarak adlandırdığından daha fazlası, gerçekçinin şey olarak adlandırdığından ise daha azıdır; "şey" ile "tasarım" arasında yarı yolda duran bir varoluş*."[59] Böylece Bergson imge teorisi ile maddeyi özgürlüğün bir unsuru olarak ortaya koyar ve tini maddi ve nesnel bağlantılarıyla inceler. Fakat imgelere ve maddeye ancak bütünsel olarak bakılırsa maddenin ötesine geçebilen izler yakalanabilir. Başka bir deyişle, edimsel olanı bütünsel olarak kavramak virtüel olana bir kapı aralar. Böylece madde içinden farklı güçlerin sızabileceği, başka bir deyişle, bir kapalı devrenin farklı güçlerle bağlantı kurabileceği ucu haline gelir. İçsellik ve dışsallık, tin ve madde imge düzleminde bağlanarak gerçekliği kurar.

[59] Henri Bergson, **Madde ve Bellek**, Çev. Işık Ergüden, Dost Kitabevi, İstanbul, 2015, (MB), ss. 7-8.

Bergson böylece idealizm ve realizmin *arasına*, başka bir deyişle süre olarak adlandırdığı düzleme veya çokluğun mekânı olarak *ara ölçeğe* yerleşir. "İdealizm, dünyanın tamamen kafamızın içinde olduğunu ya da, en azından, [dünyanın] bizim tasarımımız anlamına geldiğini söyleyecektir. Şunu hatırlayabiliriz; Kant, dış dünya hakkında bilebileceğimiz tek şeyin tasarım olduğunu, yani ona zihnimizin yapısıyla uyumlu bir imge verdiğimizi öne sürer. Bu, "fenomen"in tanımıdır. Realistler ise algımızın beyinlerimizin ve empirik dünyanın unsurlarına tekabül eden, vücudun nöro-kimyasal devresinin bir işlevi olarak ortaya çıktığını söyleyecektir. Aklımızdaki temsillerin fiziksel sebeplerle açıklanabileceğini öne sürecekler." [60] Bergson'da gerçek hem dışsal hem de tasarım olduğu için varoluştur ve imgeseldir. İmge dışsallık ve içsellik olarak çokluğu bir arada ve ayrı ayrı tutan ilişkisellik ve köprüdür. İmge dışsallığı ve içselliği bağlayarak kendi de hem dışsal hem içsel olur. Kant'ın imgesinin aksine, Bergson'un imgesi bir yönüyle dışsaldır. Başka bir deyişle, imge yalnızca öznel bir tasarım değildir. Dışarıda bizim tasarımımızdan bağımsız ve bilgiye en az özne kadar kurucu şekilde katılan olgu vardır. Başka bir deyişle hem kendi zamanına sahip hem de evrensel zamana katılan bir nesne vardır. Yani imge idealistlerin ideasından farklı olarak dışsal gerçekliğe sahiptir. Bununla birlikte imge içseldir ve materyalizmin temele koyduğu maddeden farklı olarak da öznelliği içerir. Çünkü imgede duygulanım ve duyumsamayı kapsayan bir yön vardır. Böylece maddeye tin sızabilir. Bunlar birlikte varolabilir. O halde imge bir taraftan öznellik ile nesnelliği içine alan birlik; diğer taraftan bunları ayrıştıran heterojen çokluktur. Bu durumda imge yaşam deneyiminin tümüdür. Sartre, Bergson'un imge anlayışı hakkında şunu yazar:

> *Mücadele ettiği ampiristler gibi, Hume gibi, yeni-gerçekçiler gibi Bergson da evreni bir imgeler dünyası haline sokar. Tüm gerçekliğin bilinçle bir "akrabalığı", bir "benzeşimi", belirli bir ilişkisi vardır; bizi çevreleyen her şeye imge denilmesinin nedeni de budur. Ne var ki, Hume imge adını algılandığı biçimiyle şeye vermesine karşı Bergson bu sözcüğün alanını gerçekliğin her türüne kadar yayar: bir tek gerçekleşmiş bilginin nesnesi değildir imge, bir tasarımlamaya olanak veren her nesne imgedir.*[61]

İmge içinde öznellik ve nesnelliğin tereddüdünü barındıran bir karışımdır. Dahası o farklı kutupları barındıran bir devre ve ilişkisellik olarak virtüel olana gönderme yapar. Çünkü imgenin içinde edimsel olarak farklı yaşam eğilimlerini

---

[60] Guerlac, ss.106-107

[61] Jean-Paul Sartre, **İmgelem**, Çev. Alp Tümertekin, İthaki Yayınları, İstanbul, 2009, s. 48.

bulundurması bütününde virtüel olana işaret eder. İlk olarak Bergson, söz konusu bütünlüğü tereddütleri açığa çıkaracak şekilde fenomenolojik açıdan ikiye ayırır. Böylece bizi ilgilendiren ve ilgilendirmeyen bir takım şeylerin var olması felsefe açısından önemli bir adım haline gelir. [62]

2.8. ALGI VE BELLEK

İlk olarak, öznellik ve nesnelliğin karışımı olan imge, saf algı ve saf bellek kavramları ile radikal bir şekilde ayırt edilir. Bizi ilgilendiren şeyleri idealize ettiğimizde *saf algıya* ulaşırız. Bizi ilgilendirmeyen şeyleri idealize ettiğimizde ise *saf belleğe* varırız. Ancak bunlar, gerçekte değil, ilkece mevcuttur. Gerçeklik imgeden fazlasının olduğuna dair vitalist görüşü ifade eder. Gerçeklik algı ile belleğin karışımıyla, başka bir deyişle saflıklarını yitirmeleriyle ve melezlenmeleri ile ve bu melezlenmenin özel bir yapıyla imgenin dışında bir düzleme bağlanmasıyla mümkündür. Bergson, heterojen bir gerçeklik üzerine düşünebilmek, başka bir deyişle, gerçekliğin dinamizmini sağlayabilmek için böylesi saf kavramlar üretir. Bergson bu kavramlar aracılığıyla imge olarak heterojen gerçekliği iki kutuplu şekilde inceler. Bu kutuplar edimsel alanda devre kurar. Edimsel devre ise virtüel devreye bağlanır. Bu devre ve ilişkisellik için saf kavramlar somutlaştırılmalıdır. Gerçekte karışım olarak var olan *somut algı* ile *somut bellektir*. *Somut algı somut bellekle* birlikte varolur. Bergson somut algı ve belleğe ilişkin şöyle yazar:

> *Çeşitli türlerdeki algılar, gerçekliğin -aynı miktardaki- doğru yönlerini belirler. Ama nesnesiyle çakışan bu algının, fiilen varolmaktan ziyade teorik olarak varolduğunu ekleyelim: apansız vuku bulur. Somut algıda bellek müdahale eder ve hissedilir niteliklerin öznelliği, özellikle, yalnızca bir bellek olarak başlayan bilincimizin bu nitelikleri birbiri içinde sürdürmesine ve böylece onları biricik*

[62] İmge ilk etapta bunları karışık olarak ortaya koyar. Bergson'a göre gerçekliği açıklamak için ilk olarak bunları "dönüm noktaları"ndan ayırmalıyız. Yaşamımızda bizi ilgilendiren (içimizde duyduğumuz, bize içsel olan) ve bizi ilgilendirmeyen (kayıtsız kaldığımız, bize dışsal olan) şeyler ile karşılaşırız. Bunları heterojen yönler olarak ayırmalıyız. Daha sonra da bunların birbirlerine nasıl katıldığını açıklamalıyız. Böylece karışım olarak gerçeklik katılım veya dayanışma olarak gerçeklik şeklinde anlaşılabilir. Bergson bu anlatıyı ilk olarak imge teorisi içinde kurar. Bergson'un imge teorisi bize içsel ve dışsal olanı hem bir karışım olarak hem de ayrı ayrı değerlendirme imkânı sunar. Yani imge teorisi hem yaşamsal deneyimin çokluğunun birlik olarak ele alınabilmesini sağlar hem de çokluğun elementlerinin özsel farklılıklarının yitirilmesine engel olur. Kısacası niteliksel farklılıklar arasında dayanışmayı ve bunların gerçekliğe katılımını öne çıkaran bir ontoloji ortaya çıkar.

bir sezgi içinde, anların bir çoğulluğu içinde büzmesine, buna indirgemesine bağlıdır.[63]

Ama algı genel olarak imgenin boyutlarından biri olan nesnellik ile ilişkilidir. İmgenin bu boyutu bütünsel olarak maddedir. Algı ise maddenin bedenin maddenin bütününden kesip çıkardığı beden için yararlı olan parçadır. Bergson algının kesip çıkarma işlemi hakkında şöyle yazar: *"Bilinçli algının tüm maddeyi kapsayamadığma kuşku yoktur, çünkü bu bilinçli algı, bu maddenin içinde bizim ihtiyaçlarımızı ilgilendiren şeyi ayırır ya da "ayırt eder".* [64] Algı olumsuz bir deneyimdir veya olumsuzlamadır. İmgeler madde boyutunda birbirlerine dışsal olarak bulunur. Olumsuzlama olarak algı bu dışsallaştırmayı ifade eder. Başka bir deyişle algı dışsallığın sıkışmış ve daralmış deneyimidir. Saf algı birbirine mutlak olarak dışsal olan nesnelerin marjindeki ilkesel deneyimidir. Saf algı aynı zamanda katılaşmış yapay bağlantıları ve mutlak bir determinizmi ifade eder. Yukarıda belirtildiği gibi somut gerçeklik içinde böyle bir durum yoktur. Fakat saf algı alanı ilkece mutlak olarak birbirine dışsal olan nesnelerin birbirleriyle fizik ve kimyanın sabit doğa yasaları çerçevesinde etki tepki ilişkisine girmesini ifade eder. Çünkü algıda bedenin bütünden kesip çıkardığı parçalar diğer parçalarla somut bir ilişki içine giremez. Bunun yerine parçalar birbirine soyutlama yoluyla bağlanır. Buna rağmen algı her ne kadar olumsuz, çıkarcı, göreli veya nesnel bir deneyimi ifade etse de bir virtualite taşıması dolayısıyla öznelliği (örneğin rüyada olduğu gibi sanatsallığı) de içinde barındırır. Çünkü bütün olarak maddeden dar bir parçayı bedene veren bellektir. Bu somut algının mutlak ve olumlu boyutudur. Şeylerde nitelikler vardır. Bergsoncu anlamda mutlaklık öznelliği veya içselliği ifade eden niteliklerden gelir. Worms algının mutlağa gönderme yapabilen karakterini şöyle açıklar:

Algının hem statüsü hem de gerçekliği hakkındaki bu analiz ve tanımın kritik kapsamı açıktır, algı şeylerin zihinsel bir kopyası değildir, çünkü imgelerin yanında nitelikler de şeylerin bir parçasını oluşturur. Bununla birlikte, [algı] her zaman önce bedenin ihtiyaçlarıyla ilgili olarak, imgelerin kesilmesinden kaynaklı bir görelilik veya öznellik katsayısından, sonra da bu sefer hafızanın ritimleriyle veya sürenin yoğunluğuyla alakalı olarak hareketlerin ve niteliklerin daralmasına göreli olur. Ancak bu görelilik, kendisine mutlak

[63] Bergson, MB, s. 161.
[64] Bergson, MB, s. s. 53.

karakterini veren, kendisinin içinden çıkarıldığı, algıya bitişik olan, maddenin geri kalanının mevcudiyetini asla silmez.[65]

Somut algının mutlak boyutuna karşın Bergson saf algıyla aşırı bir dışsallığı açıklamak ister. Dışsallık homojen nesnelerin birbirinin yanında sıralandığı bir uzamı varsayar. Homojen birimler olarak nesneleri birbirinden ayıran sınır uzamsaldır. Bölündüğünde niteliği değişmeyen alan ilkece uzaydır. Saf uzay, yine ilkesel olarak, nesneleri geometrik bağıntılar içindeki birimlere dönüştürmektir. Uzay nesneleri nicelikselleştirip, onlara özdeşliklerini ve sınırlarını veren belirlenimci ilişkiselliktir. Böylece niteliksel olarak standartlaştırılan sabit birimler üzerinde çeşitli matematiksel işlemler uygulanır ve bu birimler fonksiyonlarla ifade edilir. Örneğin fizikte uzamsal olarak koordinatları belirlenmiş homojen iki cismin birbirine uyguladığı kuvvet fonksiyonlar şeklinde niceliksel olarak ifade edilir. Buna kütle çekim kanunu denir. Doğa kanunları nesneler arasında geometrik-uzamsal dışsallığın ifadesidir. Algı deneyimindeki dışsallık uzaydan gelir. Algı içsel niteliği olmayan dışsal ilişkilerle belirlenmiş cisimlere ait deneyimdir. Bergson'a göre insan bedeni bu alanın içinde kalır. Çünkü insan bedeni ihtiyaçlar ile sınırlanmış uzamsal bir cisimdir. Bergson bedenin uzamsal ilişkilerdeki konumunu şöyle açıklar:

Demek ki, canlı bedeni bir tür merkez olarak kabul ettik. Çevredeki nesnelerin bu merkez üzerindeki etkisi, bu merkezden çevredeki nesnelere yansır: Dışsal algı bu yansımadan ibarettir. Ama bu merkez matematiksel bir nokta değildir: Bu bir bedendir ve doğadaki tüm bedenler gibi, onu parçalamakla tehdit eden dışsal nedenlerin etkisine maruz kalır.[66]

Kısacası Bergson algı ile cisim arasında yalnızca derece farkı olduğunu ifade eder. Uzamsal ilişkilere bağlı cisimler algının bir derecesidir. Beden, algı ve cisimlerin arasındaki özel bir konumu ifade eder. Bu konumun özelliği ise öznellik ve nesnelliği krize sürükleyebilmesinden kaynaklanır.

2.9. ÖZEL BİR İMGE OLARAK BEDEN

İnsan bedeni fiziksel ve kimyasal ilişkilerle belirlenmiş diğer cisimler gibi etki-tepki kuvvetlerine boyun eğen bir cisimdir. Cisimler arasında bir cisim olan beden kendisini etki-tepki süreçlerinin içinde bulur. Beden diğer cisimlerin etkisini

---

[65] Frédéric Worms, **Le vocabulaire de Bergson**, éditions ellipses, Paris, 2000, s. 53.
[66] Bergson, MB, s. 43.

algı aracılığıyla alır ve sinir sistemi aracılığıyla algıyı beyne iletir. Beyin ise dışarıdan edindiği algıya uygun bir tepki verir. Bergson bu tepkiyi çıkar temelli eylem olarak ele alımlar. Beden sinir sistemi ve beyin aracılığıyla etraftan gelen bozucu etkileri bertaraf edecek şekilde harekette bulunur. Çıkarı temel alan eylemin anlamı budur. Buradaki eylem duyusal-motor tepkiler seviyesindedir. Deleuze'e göre Bergson'da "beyin tasarımlar üretmez; yalnızca, alımlanan bir hareketle (uyarım) uygulanan bir hareket (yanıt) arasındaki ilişkiyi karmaşıklaştırır".[67] Bergson'a göre bedenin duyusal-motor tepkilerinde içsel bir şey yoktur. Bergson *bedenim* kavramıyla karşıladığı özel imge hakkında şöyle yazar:

> *Diğer imgelerin ortasında varlığını sürdüren ve "bedenim" olarak adlandırdığım bu tamamen özel imge, söylemiş olduğumuz gibi, her an için, evrensel oluşun enine bir kesitini oluşturur. Demek ki, "bedenim", alımlanan ve geri gönderilen hareketlerin geçiş yeridir, benim üzerimde etkide bulunan şeyler ile benim etkilediğim şeyleri birleştiren çizgidir, tek kelimeyle, duyumsal-devindirici fenomenlerin merkezidir.*[68]

Fakat fenomenlerin merkezi olan bu "özel imge" içselliğe yol açabilecek bir arıza oluşturabilir. Sinir sistemi ve beynin karmaşıklığı uzayda bir "aralık"[69] ortaya çıkarabilir. Beynin karmaşıklığının tepkileri ertelemesi bu aralığın nedenidir. Dışarıdan algılar aracılığıyla gelen etkilerin mekaniğinde belirlenimsizlik merkezi ortaya çıkar. Uzayda, tepkinin ertelenmesi sayesinde içinden zamanın sızacağı bir çatlak açılır ve burada zaman bağımsız bir kuvvet olarak boy gösterir. Sütçü, Bergson'daki canlı imgeyi şöyle açıklar:

> *[a]ralık, canlı imgeyi etkilere tepki veren mekanik bir sürecin dışına çıkartır. Hareket-imgelerle canlı imgenin karşılaşmasıyla oluşan aralık, imge türlerini (eylem, algı, duygulanım) ortaya çıkarır. Böylelikle, imgeler evreninde bütün imgeler etki-tepki zincirine tabiyken, aralıkla birlikte bu evrenin hareket rotası kırılır. Canlı imge, imgeler evreninden gelen etkilere hemen tepki vermek yerine onları bir süreliğine askıya alır ve böylece imgeler evreninin zincirini kırarak mekanik olmayan bir süreç yaratır. Bu sürecin doğurduğu hareket, artık dışsal evrenin hareketi olmaktan uzaklaşıp içsel bir harekete dönüşür. Bu içsel hareket sayesinde canlı imge dışsal tepkileri, yeni bir içsel hareket üretimini gerçekleştirmek suretiyle ertelemiş olur.* [70]

Bergson beden veya beyni dış nesneleri upuygun bir şekilde temsil eden bir aygıt olarak değil bir eylem (bunun yanında algı ve duyum) merkezi olarak görür.

---

67 Deleuze, BE, s. 64

68 Bergson, MB, s. 113.

69 Gilles Deleuze, **Sinema I Hareket-İmge**, çev. Soner Özdemir, Norgunk Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 89.

70 Sütçü, s.149.

Bedenin sinir sistemine bağlı sırasıyla algı, duyum ve eylem yetileri çerçevesinde dünyayı organize etme gücü vardır ki; bu bedenin maddeyi kendi ilgisi doğrultusunda kesmesini sağlayan güçtür. Beden bu nedenle özeldir. Etki tepki sürecindeki iletim ertelendiğinde veya organize edilebildiğinde bilincin kısmi özgür kararı olanaklı hale gelir. Bu durum özellikle beden ile nesne arasındaki mesafenin büyüklüğü ile ilgilidir. Örneğin acı duyumunda beden ile nesne arasındaki mesafe çok azdır. Algı merkezi olarak bedenin bunu gözardı etme şansı yoktur. Burada eylem edimseldir ve seçme şansı yoktur. Fakat bu mesafe fazlaysa bilincin özgürlüğü artar. Beden kendi ilgisi doğrultusunda algı aracılığıyla maddeyi daralttığını bütünsel biçimde algılar. Bu durumda bilinç maddenin tümüyle ve maddenin tümü de bilinçle bir bağ kurar. Bu noktada olası algılar çeşitli eylem ihtimallerini ve dahası olası eylemi ve daha da ilerde virtüel eylemi doğurur. Başka bir deyişle nesnenin algısı entelektüel değil eylemseldir. Eyleme ilişkin olan algı nesneler arasında artan mesafe ile seçme özgürlüğünü tadar ve yüzeysel boyutunun dışında farklı bir dünyaya yani özgürlüğe açılabildiğini görür. Burada parça bütün dikotomisi belli oranda niteliksel gerginlik veya tereddüt yaratır. Maddenin bütününün dışsal algıyla yaşadığı gerilim ancak içsel boyutla gerçek anlamda devinebilir. Başka bir deyişle niceliksel çokluğu duyumsama niteliksel çoklukla tamamlanmayı çağırır.

Bu noktada uzamsallıkta açılan aralık veya çatlaktan sızan tamamlayıcı güç bellektir. Bergson'un bellek kuramında, zaman olarak belleğin özelliği algının belirlenmiş fiziko-kimyasal alanından faklı bir şey veya niteliksel fark olmasıdır. Bellek bir taraftan imge dünyasının diğer yönü ve marjini, başka bir deyişle algının karşısındaki kutuptur. Diğer taraftan imgeden *fazla* olan biri dünyanın olanağıdır. *Bir kutup olarak bellek* imge-algıya karşı imge-anılar olarak kendini gösterir. Bu ikiliğin devresi veya ilişkiselliği özgürlüğü depolayan bir belleğe gönderme yapar. Bu belek *ontolojik bir depo olarak bellektir*. Özgürlük geçmişle şimdinin olumsal dayanışmasındadır. *Depo olarak bellek* (veya *dolaysız bellek*) bu olumsallığı mümkün kılan düzlemdir. Bu noktada artık Bergson'un bellek kuramını incelemeye geçebiliriz.

2.10. BELLEK KURAMI

Bergson'un bellek kuramı materyalist psikolojinin bellek görüşüne alternatiftir. Bergson'a göre, beyin anıları taşıyan bir kap değildir. Ona göre, anılar kendi kendini biriktiren özerk bir yapı kurar. Anıların etkin bir şekilde kendi kendine kurdukları yapı bellektir. Bergson belleğin algı karşısındaki özerkliğini savunmak için amnezi hastaları üzerinde uygulanmış deneysel çalışmalara başvurur. Bu çalışmalar temelde beyninin bir bölümü hasar gören ve bu nedenle bir takım anıları ortadan kalkmış gibi görünen hastalarla ilgilidir. Bergson'a göre, beyninin bir kısmı fiziksel olarak zarar gören hastalar belleklerindeki anıları tümüyle yitirmez. Belli anıların tümüyle yitirildiği durumlarda ya hastanın günlük yaşamda kullanması gereken anılara erişiminde bir problem ortaya çıkar ya da hasta böylesi anıları dile getirirken veya dilselleştirirken zorlanır. Bu noktada problem günlük yaşamda ihtiyaç duyulan belli anıların aktarılması ya da kullanılması ile sınırlıdır. Bergson konuya ilişkin şöyle yazar:

> *Anıların muhtemelen beyinzarı maddesinde birikmesinden yana tüm fiili argümanlar, yeri belli bellek hastalıklanndan çıkartılırlar. Ama eğer anılar gerçekten de beynin içinde toplanıyor olsalardı, net unutkanlıklara tanımlanabilir beyin lezyonlannın denk düşmesi gerekirdi. Oysa, geçmiş yaşamımızın tüm bir döneminin, örneğin, aniden ve köklü bir şekilde bellekten sökülüp atıldığı hafıza kaybı durumlarında, belirgin beyin lezyonları gözlemlenmez; ve, tersine, beyindeki yeri net ve kesin olan bellek rahatsızlıklarında, yani çeşitli afazilerde ve görsel ya da işitsel tanıma hastalıklarında, kendi yerinden sökülüp alınmış gibi olan şey herhangi bir belirgin anı değil, sanki kişi anılarını mevcut durumla temasa geçirmekte az çok güçlük çekiyormuş gibi, dirimselliği içinde az çok azalmış olan hatırlama yetisidir.*[71]

Kısacası amnezi durumundaki hastalar anıları açısından pratik veya eylemsel düzeyde bir problem yaşar. Bergson'a göre, amnezi üzerine yapılan deneysel çalışmalar anıları algıları temel alarak açıklamaya çalışan materyalist psikolojiyi

[71] Bergson, MB,ss. 173-174.

yanlışlar[72] Algıyı temel alan açıklamalar algıların sinir sistemi aracılığıyla beyne bilgi aktardığını ve bu bilgilerin maddi bir depo olarak beyinde biriktirildiğini öne sürer. Materyalist psikoloji beyinde depolanan algılara ait bilgilerin zaman içinde silikleştiğini ve böylece silikleşen algıların anılara dönüştüğünü iddia eder. Oysa Bergson bu iddiaya hem deneysel çalışmalar hem de akıl yürütmelerle karşı çıkar. Bergson'a göre, anılar beyinde depo edilmez ve algılardan bağımsızdır. Çünkü beyin yukarıda anlatıldığı gibi yalnızca dış uyaranlara tepki veren bir cihazdır veya bir mekanizmadır. Bu nedenle bir mekanik aygıt olma bakımından beyin bu mekanizmaya niteliksel bir fark katabilecek tasarımlar yaratamaz. Tasarım bir madde olan beyinden farklı bir doğaya sahip olduğu için beyin tarafından üretilemez; beyin ancak tasarımın üretilebilmesi için başka bir doğaya geçiş sağlar. Tasarımı üretebilecek olan ve maddeye yeni şeyler katabilecek olan bellektir. Bu doğrultuda belleğin beyinde muhafaza edildiğini öne sürmek mekanik döngüden çıkılamayacağını itiraf etmek anlamına gelir. Oysa Bergson çokluğu, oluşu ve özgürlüğü bağımsız bir bellek kuramı çerçevesinde savunur.

Bergson'a göre, bellek kendi içinde açıklanmalıdır. Böylece belirlenmemişlik ve özgürlük yolunda bellek algıyla dayanışabilecek özerk bir güç olabilir. Bergson belleği açıklamak için algı ve bellek karşıtlığını şimdi ve geçmiş karşıtlığına çevirir. Bellek, artık mekânsal değil, süreye ait kavramlarla, başka bir deyişle geçmişin şimdiye uzamasıyla veya şimdide sürmesiyle açıklanır. Geçmiş şimdinin her anında vardır; geçmiş şimdi ile bir arada bulunur, başka bir deyişle eşzamanlıdır. Geçmiş şimdinin her anına sızar ve söz konusu anları yeniden şekillendirir. Bergson geçmişin şimdiye sızmasıyla özgür olunabileceğini şöyle açıklar:

[72] Bergson *Madde ve Bellek*'te bir takım deneysel psikoloji çalışmalarına referans vererek anıların tümden yittiğinde şimdi ile geçmiş arasındaki bağlantının pratik olarak yeniden sağlanması yoluyla anıları geri getirilebilindiğini iddia eder. (Bergson, MB, ss. 90-91). Bu deneysel psikoloji çalışmaları şunlardır: (1)Bernard, a.g.e., s. 172 ve 179. Krş. Babilée, Les troubles de la mémoire dans l'alcoolisme, Paris, 1886 (tıp tezi), s. 44. (2) Rieger, Beschreibung der Intelligenzstörungen in Folge einer Him verletzung, Würzburg, 1889,s. 35. Wernicke, D er aphasische Symptomen complex, Breslau, 1874, s. 39. Krş. Valentin, Sur un cas d'aphasie d'origine tramumatique (Rev. Médicale de l'Est, 1880, s. 171). (3) Ribot, Les maladies de la mémoire, Paris, 1881, s. 131 ve devamı (Félix Alcan). (4) Winslow, On obscure Diseases of the Brain, Londra, 1861. Pierre Janet, Etat mental des hystériques, Paris, 1894, II, s. 263 ve devamı. Krş. aynı yazar, L 'automatisme psychologique, Paris, 1889. (5) Sommer, Zur Psychologie der Sprache, Zeitschr. f. psychol. u. Physiol. Der Sinnesorgane, c. II, 1891, s. 143 ve devamı. Krş. Sommer'in Alman Ruh Doktorları Kongresindeki tebliği, c. XXIV, 1892.) (6) Wundt, Psychologie physiologique, c. I, s. 239. (7) Bernard, De l'aphasie, Paris, 1889, s. 171 ve 174.

Nihayetinde, imgelerin bütünü olarak tanımlanan maddi evrenin kendisinin de bir tür bilinç olduğuna kuşku yoktur; bu bilincin içinde her şey birbirini ödünler ve etkisiz kılar; bu bilincin olası tüm kısımları, etkilere her zaman eşit tepki gösterip birbirlerini dengeleyerek, çıkıntı yapmayı karşılıklı olarak engellerler. Ama tinin gerçekliğine temas etmek için, bireysel bir bilincin, geçmişi bununla zenginleşen bir şimdiki zamanın içinde sürdürerek ve koruyarak, geçmişin yalnızca başka bir biçimde kendini tekrar eden bir şimdiki zamanın içinde hiç durmadan kendi ardından gelmesini ve her şeyin sürekli akmasını isteyen zorunluluğun yasasından kurtulduğu noktaya yerleşmek gerekir. Katışıksız algıdan belleğe geçerek, maddeyi kesin olarak terk edip tine geçeriz.[73]

Geçmiş yararlı olmasa dahi hiçbir şekilde belli bir anlamda varolmayı bırakmaz. Çünkü bağımsız bir geçmiş varolmayı bağımsız bir bellek aracılığıyla sürdürür. Bergson geçmişin bizi şimdiki anlarımızda da terketmediğini gündelik belleğin gündelik yaşamdaki kullanımları üzerinden açıklar. Ve buradan ontolojik sonuçlara varır.

2.11. ONTOLOJİK BELLEK

Bergson'a göre günlük yaşamımızda kullandığımız biri "spontane" (imge bellek) diğeri "otomatik" (tekrarlayan) olmak üzere iki tür bellek vardır.[74] Bir de bunların ötesinde şimdi ile geçmişin iç içe geçmesini sağlayan üçüncü bir metafizik bellek vardır. Spontane bellek her an her algıda depoya yeni bir bilgi kaydeden bellektir. Otomatik bellek ise edinilen bilgileri ilk öğrenildiği tarihten bağımsız olarak günlük yaşamda tekrarlamak suretiyle bir motor işleve dönüştüren bellektir. Gündelik yaşamımızda bu iki bireysel bellek türü nasıl karışıyorsa metafizik ve ontolojik bellek üzerinde de şimdiki zaman ile geçmiş arasında ayrım yapamaz hale geliriz. Bergson'un *Madde ve Bellek*'teki temel iddia şudur: Karışımsal gerçeğin iki farklı saf eğilimle nasıl ayrıldığının ve bu eğilimlerin hangi işlemlerle alternatif ve de yeni bir şekilde ilişkileneceğinin gösterilmesi gerekir. Worms Bergson'daki bellek çeşitlerini şöyle anlatır:

Bu nedenle bellek, geçmişin şimdiki zamanda korunması ve temsilidir. O üç biçim alır, saf [Guerlac'ın spontane dediği bellek] bireysel bilince ulaşan her şeyin kaydıdır ve küresel bir bilinçdışında korunur; bazen daha özgür şekillerde

[73] Bergson, MB, s. 172.
[74] Guerlac, s. 125-128.

(kullanılması koşuluyla) rüyalarda ve (bu eylemlerin aksine korumaya işaret eden ve onu varsaymaya zorlayan) çıkarsız bilgi olarak bellek-imgelerde ortaya çıkar; alışkanlık[Guerlac'ın otomatik bellek dediği], bedensel mekanizmaların tekrar ve otomatik temsil aracılığıyla belli bir düzeye kadar bilinçdışı şekilde kurulmasıdır (o halde bütün bu özellikler, saf belleğin karşısındadır); son olarak, dolaysız [bellek] sürenin derin şimdisini tanımlayan ve saf geçmişi (zamanın temsili anlamına gelen bellek-imge olarak bu karışım aracılığıyla) şimdiki eyleme ve dahası bedenlerin mekanizması olarak bir bilinç ve kişisel hikayedeki ilkece saf olan anlara dahil ederek ilk iki belleğin iletişim kurmasını sağlayan sentezdir. Bu nedenle, ilk iki belleğin psikolojik ayrımı, yalnızca süre ve bilinçle birlikte varolan ve yoğunluğu onlarla değişen üçüncü belleğin metafizik önceliği ile kavranabilir.[75]

O halde yukarıdaki alıntının da işaret ettiği gibi şimdinin yararlı olabilmesi veya algının eyleme dönüşebilmesinin koşulu ontolojik ve metafizik bellektir.

Bergson ontolojik ve bilinçdışı belleği psikolojik bellekten ayırır. Deleuze'e göre "Ontolojik bilinçdışı, saf, virtüel, ulaşılmaz ve etkisiz olan kendinde anıya karşılık gelir. Psikolojik bilinçdışı, edimselleşmekte olan anının hareketini temsil eder."[76] Fakat yine de spontane bellek ile bilinçdışı ontolojik bellek arasında bir benzerlik kurulabilir. Geçmişin her anını gündelik yaşamda tekrar olmaksızın biriktiren spontane bellek gibi ontolojik bilinçdışılık anlamındaki evrensel bellek de geçmişin tüm olanaklarını bugüne taşır. Beden ise geçmişin tüm ontolojik olanaklarını önce ayıklar daha sonra ayıkladığı kısmını otomatik bellek gibi tekrarlarla alışkanlığa dönüştürerek edimselleştirir. Fakat ontolojik bellekten psikolojik belleğe geçişte anıların doğası değişir. Bu dönüşümdeki tekrar edimi anıların kökenini gizler. Başka bir deyişle, bir tekrar dizisi veya bir alışkanlık ortaya çıktığında onun kökenindeki spontanlık görünmez hale gelir. Bu noktada bilgi, ortak duyuma, sanki alışkanlığın ve tekrarın dereceleriyle ilgiliymiş gibi görünür. Bergson insanın belirlenmiş olduğu varsayımının niteliksel bir ayrım yapamama durumundan kaynaklandığını öne sürer. Oysa ontolojik bilinçdışı bellekte niteliksel çokluk havuzu vardır. Özgürlük imgesel bir hareket ile aynı anlama gelen dikkat ediminin veya bir bilincin bu havuza yerleşmesi ile başlar. Çokluğun sonsuzluğu ile algının homojenliği arasındaki bilinç bir ucu saf algısallığa diğer ucu saf belleğe bağlı bir hareket devresi ile etkinleşir. Bu devrenin tinsel boyutu olan *dinamik şema* ve algısal boyutu olan *duyusal-devindirici şema* bellek ve algı etkileşimini sağlar.

---

[75] Worms, s. 43.
[76] Deleuze, BE, s. 111.

2.12. BELLEĞİN ONTO-PSİKOLOJİSİ: TİN VEYA DİNAMİK ŞEMA

Deleuze, Bergson'da ontolojiye genel olarak geçmişe sıçranarak geçildiğini ifade eder. Şeyleri nasıl kendimizde değil de oldukları yerde algılıyorsak, geçmişi de ancak olduğu yerde, yani bizde ya da bizim şimdimizde değil kendisinde kavrarız. Öyleyse, şu ya da bu şimdinin tekil geçmişi olmayıp ontolojik bir alan gibi olan "genel bir geçmiş", her tekil şimdinin "geçmesinin" koşulu olan, öncesiz sonrasız her zaman varolan bir geçmiş vardır. Bütün geçmişleri mümkün kılan, bu genel geçmiştir. Önce, der Bergson, genel olan geçmişe yerleşiriz: Bergson'un böyle betimlediği şey, ontolojiye sıçramadır. Varlığa, kendinde varlığa, geçmişin kendinde varlığına gerçekten sıçrarız. Psikolojiden çıkmak söz konusudur. Anıların ötesindeki Bellek ya da ontolojik Bellek söz konusudur.[77]

Madde ve Bellek'te genel olarak belleğe giderek etkin bir arama gerçekleştiren tindir(gerçek zekâ veya dinamik şema gibi adlar da verilebilir). Tin bütünün düşünülmesidir. Diğer taraftan saf bellek, maddeden gelen bir "çağrı" ile kendini belli bir sıkışmışlık düzeyinde şimdiye sunar. Bu "aktarma hareketi"[78]dir. "Dinamik şema"[79] [dynamic scheme] bu aktarma hareketine aracılık eder. Başka bir deyişle, belleğin kendi çabası ve dikkat edimi aracılığıyla virtüel geçmişte şimdi ile bağlanabilecek aktüel bir geçmiş veya virtüel bir şimdi yaratılır. Bu anlamda *dinamik şema olarak tin*[80] genel olarak geçmişte, başka bir deyişle, dar algının ötesinde eyleme uygun henüz gerçekleşmemiş hatıralar arar. Bu anılar çokluğunu madde

---

77 Deleuze, BE, ss. 96-97.

78 Bergson, MB, s. 125.

79 Bergson dinamik şemayı gerçek zekâ [true intellect] ile lişkilendirir. Bu kavram maddeyle ruhun arasındaki yaratıcı bağlantıyı ifade eder. Bergson dinamik şema kavramını Antik Yunan düşüncesinden aldığını ve bunun imgeleri yeniden kuran ve geliştiren bir işlem olduğunu öne sürer. Henri Bergson, Mind Energy Lectures and Essays, Çev. H. Wildon Carr, Greenwood Press, Westport, Connecticut • ve Londra, 1975, S. 196, S. 210. "Dinamik şema, ele alınan bütün halindeki şeye bir tür göz atıştır. Dinamik şema, yalnızca bir görüş veya taslak olduğu için, önceden var olan bir fikir değildir; bütünün tamamlanmış fikri değildir. İcat ederken, gerçek zekâ şemayı içerikle doldurmak için çaba sarf eder. İçerik hem anılardan hem de algılardan gelir."(Leonard Lawlor, "Bergson on True Intellect", pp. 67-86, Interpreting Bergson Critical Essays, ed. Alexandre Lefebvre ve Nils F. Schott, Cambridge University Press, New York, 2020, S. 70. *Dinamik şema* maddeyi ve algıyı da içine alan ve bunlara canlılık kazandıran bir işlem olduğu için çalışmamızın son bölümünde bu kavramı Deleuze'ün ve yeni maddeciliğin diyagramlarıyla ilişkilendirilmeye çalışacağız. Böylece dinamik şemayı imge teorisindeki metafizik, sanat ve bilim arasında canlı bağlantılar kurma olanağı olarak ele alacağız.

80 Tini madde ve zekâ ile ilişkilendirmek için böyle bir kavram kullanıyorum.

alanına tam olarak taşıyan ise "duyusal-devindirici" şemadır.[81] Bu da Bergson'un edimselleşme için gerekli olan "kendi etrafında dönme hareketi"[82] dediği tepkiye karşılık gelir. Duyusal-devindirici şema tin madde bağlantısındaki ilişkinin maddi yönüdür. Dinamik ve duyusal-devindirici şema geçmiş ile şimdinin bağlantısını sağlar. Böylece iki kutup arasında etkileşim, dayanışma veya katılım olarak özgürlük gerçekleşir ve yaratım ortaya çıkar. Dinamik şema ise tin ve madde bağlantısındaki tinsel kısımdır. Tin ile madde her ne kadar şematik olarak bağlansa da bu karışım aslen heterojen olduğu için karışımın dinamik açıklaması dinamik şemadan gelir. Dinamik şema gerçekliğin ve zekânın yaratıcı yönüdür. Hatta bağlantıdaki duyusal-devindirici şema maddeyi dönüştürebilecek derecede yaratıcıdır. Çünkü dinamik şema gerçekliği ontolojik bellekte arayan tinin önceden belirlenmemiş eylemi ve düşüncesidir. Duyusal devindirici (statik) şema doğa biliminin belirlenimci mantığı iken dinamik şema sanatın dönüşebilen mantığıdır. Vladimir Jankélévich dinamik şema hakkında şöyle yazar:

> *Dolayısıyla sanatsal ilhamın özü varoluşu değil, şemayı öngörmektir. Bu yaratımın rastlantısallığını dışlamayan, zamanın gerçekliğini hesaba katması gereken bir önsezidir. Bu nedenle Bergson, sürenin, tıpkı zekâ ve içgüdü için gerekli olduğu gibi, icat için de temel olduğunu söylemekte haklıdır. Dinamik şemanın işlevi tam olarak budur. Müzisyen, tasarladığı şiiri hangi yönde bulacağını her zaman bilir ve temalar önceden imgeleminde uçuşur, ancak yol boyunca, kendi dehasının onun için hazırladığı harika ve büyüleyici maceralarla karşılaşacağından şüphe duymaz. Doğaçlamanın özü, tam da, kendini bu müzikal yaratım maceralarına kayıtsız şartsız teslim etmekten ibarettir. Doğaçlamacı kendini keşfetmeye koyulur ve bunun için aklımızın yorulmak bilmeden bize tahsis ettiği öngörülemez kaynaklara, mucizevi sürprizlere başvurur. İnsan kendinden ne bekleyemez?*[83]

Bergson çokluğun bağlantısını gösterirken ilişkilerin tutarlılığını şema aracılığıyla kurar. Fakat şema kurarken oluşturulan ince çalışma özgürlüğe hizmet

---

[81] Bergson burada duyusal-devindirici şema ifadesini kullanmaz. Onun yerine duyusal devindirici sistem, bağlantı, taban, işlev gibi ifadeler kullanır. (Henri Bergson, MB, s. 114, ss. 129-130, s.163.) Tezde kullandığım şema ifadesini Sartre'ın Sartre'ın İmgelem yapıtındakı Bergson'a yönelttiği "*schème moteur*" [tr. devindirici şema] temelli eleştirisinden ve Simon O'Sullivan'ın Bergson'un bedensel aygıtını anlatırken kullandığı "*sensori-motor schema*"[duyusal-devindirici şema] terimlerinden aldım. (Jean-Paul Sartre, L'imagination, QUADRIGE / PUF, Paris, 2007, s. 53.), (Simon O'Sullivan, "A Diagram of the Finite-Infinite Relation: Towards a Bergsonian Production of Subjectivity", pp. 165-186, Bergson and the Art of Immanence, ed. John Mullarkey and Charlotte De Mille, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013. ISBN 978-0-7486-7022-2, S. 168

[82] Bergson, MB, s. 125.

[83] Vladimir Jankélévich, Henri Bergson, Çev. Nils F. Schott, Duke University Press, Durham ve Londra, 2015, s. 129.

eder. Bergson tutarlılığı özgürlüğün lehine kullanır. Yaratıcı çaba olgusallığa bağlanırken çokluğun ilişkilerini daima yenileyen ara alanlarda gezinir. Matematiksel analiz ve geometrik bağlantılar son kertede bu bağlantıları da dönüştürebilecek doğaçlama hareketleri amaçlar. Başka bir deyişle derecelerin anlamı ancak özgürlükle, özgürlüğün tutarlılığı da dereceyle sağlanır. Bu anlamda insanın sistematik çalışması insanın sistemsel köleliğini yeniden üretmeyecekse anlamlıdır. Fakat daima özgürlük olgusallığın içinde emprik olarak aranmalıdır.

Madde ve Bellek'te özgürlüğün içinde açıldığı olgusallık alanı psikolojidir. Bu nedenle Bergson niteliksel çokluğun ilişkiselliğini, başka bir deyişle, "[g]eçmiş ile şimdiki zamanın birbirleriyle temasa geçmesini" tanıma olarak ifade eder.[84] Bu hem ontolojik hem de psikolojik bir olgudur. Bergson genel olarak geçmişe bağımsız anılar veya saf anılar der. Bunlar niteliksel çokluk havuzudur ve özgürlüğün koşuludur ama kendi başına özgürlük değildir. Anılar edimselleşmediklerinde saftır. Saflık özgürlük olamaz çünkü saflık tam anlamıyla gerçek değildir. Saf çokluk ancak etkileşimi ateşleyen kutuptur ancak çokluk birlikte-var-olduğunda ve temasa geçtiğinde gerçekleşir. Edimselleşmeyen bir şey özgür de değildir. Saf anılar tinden, imgeden, yatay bir düzlemden yani bir etkileşim devresinden bağımsız olarak virtüel anlamda vardır. Fakat saf anılar, tinin imgesel devresi içindeki seçme ve daraltma çalışması ile sıkıştırılarak etkinleşir. Saf anılar hem psikolojik hem de ontolojik düzeyde seçme işlemiyle edimselleşir. Bu işlem hem kişisel hem de kişisel değildir ama kesinlikle tutarlı ve özgürdür. Bunu *dinamik şema* sağlar. Guerlac anıların edimselleşmesini hafızanın içkin kuvvettiyle mümkün olduğunu şöyle anlatır:

> *Bellek bir ayna gibi davranır. Ancak, zamanın dinamik akışı nedeniyle, onu daha çok geçmiş imgeler çokluğunu biriktiren sihirli bir ayna gibi düşünmemiz gerekir. Bu nedenle, duyu algısı yoluyla henüz aldığı imgelerin yankısını [Echo] (veya yansımasını[reflection]) geri vermesi ile birlikte belirli sayıda geçmiş görüntüyü etkinleştirebilir. Bu çokluğun gerçek bir sınırı yoktur."*[85]

Seçme işleminin bellekteki karşılığı tanımadır.

---

[84] Bergson, MB, s. 174.
[85] Guerlac, s. 135.

2.13. TANIMA İŞLEMİ VE DİKKAT EDİMİ

Saf anılar algıyla imge bellek ekseninde temas eder. Bergson'a göre bu teması sağlayan "dolaşım"[86] saf anıların virtüel çokluğunu algı ile istikrarlı şekilde kesiştiren dinamik şemanın veya tinin psikolojik karşılığı "dikkate dayalı tanıma"dır. Dikkate dayalı tanıma "anı-imgelerin mevcut algıya düzenli olarak eriştiği durumlar"dır.[87] Başka bir deyişle, Bergson'a göre materyalist psikoloji yalnızca duyusal-devindirici şemanın *otomatik tanımasıyla* ilgilenir. Fakat bellek teorisinin perspektifinden dinamik şema ve tinin çabası anlamına gelen otomatik veya mekanik olmayan dikkate bağlı bir tanıma da mevcuttur. Dikkate bağlı tanıma saf belleğin içindeki salınım veya titreşim hareketidir. Bu hareket şimdiki algımızın içine anı imgeleri yerleştirir. Daha doğrusu bu hareket anı imgelerin şimdiyle dayanışmasını sağlayan sürekliliğin tam da kendisidir. Böylece geçmişin virtüel ve niteliksel çokluğu şimdiki algımızda edimselleşir ve etkinleşir.

Eğer otomatik tanıma perspektifinden bakarsak geçmişin yalnızca geride kalmış şimdi olduğunu iddia edip imgeler dünyasını tümüyle homojenleştiririz. Böyle bir durumda geçmiş algıların birbirine eklenmesinin belirlenmiş sonucu, düşünceden uzak bir yeti ve bir ilinek olarak ele alınır. Oysa Bergson saf anıların öngörülemez yapısını imgesel bellek çerçevesinde maddi dünyaya katar. Eğer tanıma materyalist psikolojinin iddia ettiği gibi geçmişteki bir otomatik algının silik kopyası olsaydı otomatik ve belirlenmiş bağlantılarla yetinmek zorunda kalırdık. Oysa Bergson geçmiş ve şimdi ilişkisini düzenli bir şekilde yaratıcı kılmaya çabalar. Böylece Bergson özgürlüğü dikkat ediminin döngüsel şeması içerisine yerleştirir.[88] Bergson'a göre algı ile anı arasındaki imge-belleğin hareketi olan dikkat kapalı bir devredeki enerjinin akışını ifade eder. Bergson'un çoklu devreleri yeniliğe doğru açılır. Bu dinamik şema anlamına gelen ve dikkatin yoğunlaşma düzleminde açıklanan *entelektüel çaba*dır. Devresel bir sistemde gerçekleşen yaratıcı entelektüel çaba dikkat edimine bağlıdır. Entelektüel çaba da dinamik şema gibi imgeden virtüel özgürlüğe, tekrardan yeniye geçişi ifade eden önemli kavramlardan biridir. Burada ilişkiselliğin özgürleştirilebileceğini ve özgürlük ile döngüselliğin bir araya

[86] Bergson, MB, s. 88.
[87] Bergson, MB, s. 75.
[88] Bergson, MB, s. 80. Şemanın detayları için EK 1'e bakabilirsiniz.

gelebileceğini görmekteyiz. Bergson dikkatin derecelerinde döngüsel olarak filizlenen yaratıcı çabayı şöyle açıklar:

> *Dolayısıyla burada düz bir hat boyunca ilerlenir; bu sayede tin nesneden geri dönüşsüz şekilde giderek uzaklaşır. Bizse, tersine, düşünülmüş algının bir döngü olduğunu ileri sürüyoruz; öyle ki nesneden yola çıkan hiçbir uyarım tinin derinliklerinde yarı yolda duramaz: nesnenin kendisine her zaman geri dönmek zorundadır. Bu basit bir sözcük sorunu olarak görülmemelidir. Entelektüel çalışmanın [çaba] kökten farklı iki anlayışı söz konusudur burada. Birincisine göre, olaylar mekanik olarak ve ardışık eklenmelerin tamamen tesadüfi dizisiyle cereyan eder. Örneğin, dikkate dayalı algının her anında, tinin daha derin bir bölgesinden kaynaklanan yeni öğeler, genel bir bozukluğa yol açmadan, sistemin dönüşümünü gerektirmeden, eski öğelerle birleşebilir. İkincisinde ise, tersine, bir dikkat edimi, tin ile nesne arasında öyle bir dayanışmaya yol açar ki, bu öyle iyi kapatılmış bir döngüdür ki, birincisini kapsayan ve aralarındaki tek ortaklık yalnızca algılanan nesne olan yepyeni bir döngüyü bütünüyle yaratmadan yüksek yoğunluk durumlarına geçilemeyebilir.*[89]

Dikkat edimi nesnellik ve öznellik devresinin dinamik içeriği ve somut hareketidir. Bergson bu somut hareketi ikilikleri aşmak için bağlantıların dinamizmine doğru veya dinamik şema olarak diagramlaştırır. Bu şemada genelde niteliksel çokluk, özelde bellek ve algı ya da öznellik ile nesnellik (ve bunların bir arada bulunan karşılıklı hareketi) birbirleriyle olumsal ve düzenli bir şekilde dayanıştıkça yaratım gerçekleşir. Bu dikkate bağlı tanımanın ve algının özgürlüğüdür. Bu özgürlük hem psikolojik-ahlaksal açıdan seçici hem de ontolojik açıdan kurucudur.

Otomatik bağlantılar tanımanın yüzeysel boyutuna işaret eder. Çünkü Bergson'un karşı çıktığı psikoloji anlayışına göre otomatik tanıma nesnelerin bedendeki yansımasının silik bir hatırasıdır. Burada tanıma edilgin bir hatırlamaya indirgenir. Fakat Bergson bedensel hareketlerin veya eylemin bir *olumsuzlama* hareketinin sonunda gerçekleştiğini öne sürer. Algı bedenin dışarıya karşı tepkisidir. Bu durumda otomatik tanıma perspektifinden bakılacak olursa şeyler arasında olumsuzlamayla işleyen mekanik bir ilişkiye mahkûm olunur. Fakat dikkat hareketinin şeyler arasında olumlu bir ilişki kurma gücü vardır. Olumsuzluk olumlulukla ilişkilenmeden anlaşılamaz. Algı bellekle dayanıştığında algı özgürleşir. Dikkat aracılığıyla geçmişin saf çokluğu olumlu anlamda edimselleşerek özneden nesneye veya geçmişten şimdiye giden yaratıcı bir döngü yaratır. Bergson *tanımayı* belleğin içinde olumlu ve etkin bir kuvvete dönüştürür. Burada artık algı-imgelerin

[89] Bergson, MB, s. 79.

perspektifinden belirlenen, homojenleştirilen, yalıtılan ve olumsuzlanan bir bellek değil; bellek-imgelerin perspektifinden heterojenleştirilen, olumlanan ve özgürleştirilen bir algı söz konusudur. Böylece öznellik nesneye hareketini verir. Fakat burada hareket ettiren özne değildir. Öznellik, özne gibi sabitlik değil; bir kuvvet, akış veya eğilimdir. Öznellik nesneye karışarak somut hareket haline gelir. Öznellik dikkatin yoğunlaşmasıdır. Dikkatin yoğunlaşması maddenin gevşemesidir. Maddenin yoğunlaşması dikkatin gevşemesidir. Başka bir deyişle, öznel ve nesnel kuvvetler sürekli birbirini yerinden ederek bellekteki heterojen karışımın yapısını dönüştürür. Böylece özne nesne karşısında bir kutup olmaktan çıkar. Özne ayrıcalığını kaybederek somut harekette dağılır. Bergson'un imge teorisi içindeki "şematik" yaklaşımı bu doğrultuda anlaşılmalıdır: Öznelliğin elde tutulup öznenin yerinden edilmesi. Başka bir deyişle Bergson'un şeması çokluğun karşıtlığını değil bir arada var olmayı önerir. Bu bir arada olma durumu yaratıcı etkileşimleri içeren somut hareketi ifade eder.

Kutuplar olarak saf bellek ve saf algı onto-psikolojik düzeyde birleştikten sonra bellek algının algı da belleğin her anına eşlik eder. Başka bir deyişle öznellik gerçeğin her şimdisinde anılarla birlikte mevcuttur. Nesnellik de algı aracılığıyla şimdide öznelliği çeşitli düzeylerde şıkıştırır. Bergson'da zamanın bölünmezliğinin anlamı budur. İmge düzeyinde bir arada var olma karşılıklı olarak nesnelliğin öznelleşmesi, öznelliğin nesnelleşme ile mümkündür. Burada belleğin edimselleşmesinin belleğin en dar halinde olacağının düşünülmemesi gerekir. Bellek bir bütün halinde ama öznelliğin az ya da çok daraldığı veya nesneleştiği her halde edimselleşebilir. Bu durumda bunun tam tersi de geçerlidir. Nesnellik az ya da çok öznelleştiğinde veya genişlediğinde saf çokluk gerçekleşip somut çokluk halini alır.

Bergson'un ünlü ters koni şeması bununla ilgilidir.[90] Belleği ifade eden bir koni, bu koninin S ile temsil edilen tepe noktası P yüzeyine temas edecek şekilde, ters bir biçimde yerleştirilir. Koninin tabanında belleğin en geniş ve en gevşek durumunu ifade eden AB çemberi vardır. Dahası koninin üzerinde belleğin daralma derecelerini sırasıyla gösteren A'B' ve A''B'' çemberleri vardır. P yüzeyiyle temas eden S tepe noktası ise mutlak daralma noktası olan saf algıyı temsil eder. P yüzeyi soyut zamandaki anlardan oluşur. S ise bu anlardan bir tanesidir. S bir şimdidir. AB

[90] Bergson, MB, s. 121. Şemanın detayları için EK 2'ye bakabilirsiniz.

çemberi S şimdisi ile bir arada bulunma potansiyeli olan saf bellektir veya sınırsız çokluktur. Bu koninin saf belleğe işaret eden AB çemberi ve saf algıya işaret eden S noktası olan iki "kutbu" da edimselleşemez. Bunlar gerçekliğin iki hipotetik yüzüdür. Bunlar ancak az ya da çok genişlemiş ve daralmış şekillerde edimselleşebilir. Yani A'B' ve A''B'' gibi ara noktalar edimselleşebilir. Bunlar *imge-anılardır*. Başka bir deyişle algıyla karışmış anılardır.

Koni diyagramındaki çeşitli düzeylerdeki edimselleşmeyi sağlayan tanıma yani dinamik şemadır. Belleğin çeşitli derecelerde edimselleşebilmesi demek maddi gerçekliğin özgürlük derecelerine sahip olması demektir. Dinamik şemanın veya bilincin derinlik yoğunluğu arttığında madde genişler ve maddesel ilişkileri bağlayan bağlantılar gevşer. Dikkat arttığında maddi bağlantılar gevşer. Başka bir deyişle dikkat arttığında ve madde gevşediğinde dayanışma olumsallaşır ve özgürleşir. *İmge-anının* özü yaşamda niteliksel çokluğun ve farkın derinlik derecesinin artmasıdır. Bu arttığı oranda yaratım ve özgürlük meydana gelir. Bu özgürlüğün bir kutbu saf anılardır. Özgürlük yararla ilişkiye girdiği zaman tam anlamıyla gerçekleşir. Bu da niteliksel çokluğun tutarlılık kazanması demektir. Niteliksel çokluk ve fark ancak olanaklar sonsuzluğunun algıda, şimdide ya da maddede şemalaştırılmasıyla mümkündür. Edimselleşirken anılar algıda sıkışır. Başka bir deyişle dikkat ve bilinç gevşer, madde sıkılaşır. Bağlantılar homojenleşir ve klişeleşir. Bergsoncu şemanın bütünü özgürlüğe diğer uçları nihayetinde durağanlığa çıkar. Özgürlük imgesel uçların geriliminin bütünlüğündedir. Ama özgürlüğe çıkan bütün uçların etkileşiminden kaynaklanır. Fakat nihayetinde yerinden edilen uçlar bütünü özgürleştirir. Örneğin somut ben ve mekân ikiliği daha sonra bellek ve madde ikiliğine dönüşür. Bellek ve madde ise sezgi ve zekâ ikiliğine dönüşür. Tüm bunlarda uçlar bir taraftan yerinden edilir diğer taraftan farklar dayanışarak bütünü genişletir. Madde ve imge anı yönünde yaratıcı şekilde olumlanarak aşılır. Başka bir deyişle olumsuzluk olumlanarak varlık genişler ve derinleşir. Özgürlük birlikli olduğunu ifade ederek tutarlılık kazanır. Temelde Bergsoncu bir *yenilik* ikiliklerin olumlanarak aşılıp akışa dahil olmaktır. Olumlamanın nihai hedefi hiçbir şeyi dışarıda bırakmayan bir içkinlik projesidir.

Bellek(öznellik) ile beden (nesnelliğin) arasındaki ilişki, olumsuz bir bağdan olumlu bir bağa geçen bütünlüklü bir özgürlük şemasının, başka bir deyişle,

ilişkisellikteki özgürleşmenin parçasıdır. Deleuze'e göre, Bergson'da öznelliğin beş derecesi vardır.[91] Bunlardan birincisi olumsuzlama momentidir. Bu öznelliğin bedenin ihtiyacına bağlı olduğu aşamadır. Beden ihtiyaç doğrultusunda gerçekliği hareketsiz anlara böler ve bu anlardan kendine gerekli olanları ayıklar. Geri kalanı ise görmezden gelir. İkincisi belirlenmiş uzamda etki tepki arasında bir aralık veya erteleme sağlayan ve buradan özgürlüğe olanak sağlayan beyin-öznelliktir. Öznelliğin beyin momentinde bilinç seçim yapmak için uzamı sonsuza kadar bölerek kararsız kalır. Üçüncüde, bilinç-beynin kararsızlıktan çektiği acı söz konusudur. Bilinç-beyin nihai olarak bu kararsızlığa çözüm bulamaz ve sonsuza kadar ertelenir. Böylece beyin uzayda açtığı aralığın bedelini öder. Öznelliğin dördüncü momentinde beynin açtığı aralıktan giren anılar belirleyicidir. Anı-öznellik kararsızlığa çözüm bulur. Beşincisinde ise bedenin saf belleği sıkıştırması ile olumlu bir işlev üstlendiği görülür. Deleuze buna da sıkışma-öznellik der. Bunların ötesinde beden ile ruh arasında daha yüksek bir bağ vardır ki; bu somut hareketin yer değiştirme hareketiyle uyumudur. Bergson *Yaratıcı Evrim*'de tam da yaşamsal atılımın somut hareketiyle canlı türlerinin yer değiştirme hareketi arasındaki etkileşimi sorunsallaştırır. Bu etkileşimin özgürlükle bağını kurar. O halde yeni soru bu şemalaştırmanın bu çalışmanın temel kavramı olan *yaşamsal atılım* [élan vital] bağlamında nasıl incelenebileceğidir. Çokluk hangi derecede sıkışıp gevşer ve bu sıkışma derecelerinin hareket anlamına gelen yaşamın içindeki ifadeleri nelerdir? Bu soruya *yaşamsal atılımın* onto-biyolojik bağlamı açısından cevap arayacağız. Bu, çalışmamızda *dinamik şemanın* veya *tinin* somutlaştırılmasını göstermek açısından yararlı olabilir. Fakat ondan önce *yaşamsal atılımın* kavranmasını sağlayan ve çokluğun birliğinin deneyimi olarak sezgiye [l'intuition] epistemolojik açıdan bakmamız gerekecektir. Burada ruhun bedenle, mekânsal hareketin zamansal hareketle ve psikolojinin de ontolojiyle sınandığını göstermeye çalışacağız.

Bergson'un ilk yapıtlarından beri en çok üzerinde durduğu kavram zamandır. Bergson her daim zaman kavrayışı hakkında orjinal fikirler üretmiş ve önemli yenilikler ortaya koymuştur. O, tüm yapıtlarında zamanı, oluşu başka bir deyişle, içsel (canlı) yaşamı, mekân, madde ve diğer cansız unsurlardan ayırmaya çalışmıştır. Sonrasında da bu karşıt yapıları tekrar birbiriyle ilişkilendirmiştir. Çünkü Bergson

[91] Bkz. Deleuze, BE, ss. 92-93.

zamanda çokluğu birbirinden niteliksel olarak ayırma ve onu doğru şekilde birleştirme olanağını yakalar. Böylece o zamanı mekândan koparmak yerine mekânın ilişkiselliğini zamanın yerinden edici gücüyle özgürleştirmeye çalışır. Başka bir deyişle, *zaman* kavramı mekânın belirlenmiş bağlantılarının yapısını bozarak, onları yeniden ve belirlenmemiş bir bütünsellik içinde kurma olanağını sağlar. Bergson bu bölme ve birleştirme işlemini sezgi yöntemine göre yapar. Böylece Bergson'un en önemli kavramlarından biri olan sezgi kavramını ve sezgiye yüklediği yöntemsel işlevi incelemeye geçebiliriz.

2.14. MUTLAK KAVRAMI VE SEZGİ YÖNTEMİ

Bergson'un bölme ve birleştirme işlemi 1903'te yayınlanan *Metafiziğe Giriş* adlı makaleye kadar tanımlanmış bir yöntem içerisine sokulup epistemolojik olarak bütünleştirilmez. Sinclair'in deyimiyle, bu dönemde Bergson "karanlıkta görerek değil dokunarak yol buluyor gibidir; felsefeleştirmenin ne olduğu üzerine düşünmeden önce, süreyi aydınlatarak felsefeleştirmeye çalışır "[92]. Bergson ilk defa *Metafiziğe Giriş* yapıtında bilmenin doğası üzerine yazar. Burada Bergson bilmenin yolları ve nesnesi üzerine düşünür. Bu metne göre, doğru bilgi ancak *göreli olmayan*'ın başka bir deyişle *mutlak*'ın bilgisidir. Mutlak parçalanamayacağı için yalındır; bu nedenle o parçalayarak bilme anlamına gelen analiz yöntemiyle bilinemez. Mutlak dıştan bilinmez. Oysa analiz yöntemi parçalanabilir varsayılan nesnenin dışarıdan bölünerek incelenmesini içerir. Analitik bilme yöntemini bu şekilde eleştiren Bergson, bir nesnenin bilgisinin mutlak bir şekilde ancak bir nesneye doğrudan katılım sağlandığında mümkün olabileceğini öne sürer. Bergson'a göre mutlaklık özgürlükle birlikte vardır. Özne nesneye katılmaya gönüllüdür ve bu gerçekleştiğinde kendini dönüştürür. O halde burada dönüşüm ve özgürlük mutlaktır.

Böylece özne nesne ayrımı da silinir. Mutlak bilgi yahut dolaysız katılıma dayanan bilginin kaynağı tam da sezgidir. Sezgi kendimizi bir başkasının, başka bir ifadeyle, eşsiz bir nesnenin içine yerleştirdiğimiz "entelektüel sempati"dir.[93]Başka bir deyişle, burada sezgi ve sempati gönüllülük ve özgürlüğün çokluktan türeyen birlik projesiyle bağlantılıdır. Sempatiden doğan sezgi söz konusu projenin

[92] Mark Sinclair, **Bergson**, Routledge, New York, 2020, s. 157.
[93] Henri Bergson, **Introduction to Metaphysics**, Çev. T.E. Hulme, New York ve Londra, 1912, s. 7.

epistemolojik ayağıdır. Sezgi, sempati duygusuyla donanmış yöntemdir; şeylere sezgi-sempati aracılığıyla yaklaşmak bunlar arasındaki bağların esnek, özgür ve olumsal olarak kurulmasını sağlar. Esnekliğin, özgürlüğün ve olumsallığın sürekliliği mutlaklıktır. Burada duygu bilgi kesişimi söz konusudur. Beden duyguya etkinlik düzlemi doğrultunda bağlanır. Başka bir deyişle duygu bellekte etkinleşen algıdır. Bu nedenle bedenle ruh arasında da bağlantı kurulur. Sezgi çokluğun birliğinin ve ilişkiselliğinin epistemolojisini verir. Bu, epistemolojiyi düzenleyen yöntemi sunar. Sezgi yöntemi bağlamında duygu ile bilgi arasındaki yakınlaştırma analiz yönteminin dışsallığını aşar. Sezgi yönteminin bağlandığı bilim metafiziktir. Bergson sezgisel metafiziğin, ilişkilerin sempatik içselliğinin üzerini örten sembollerden kurtulma çabası olduğunu şöyle anlatır:

> *Artık pozitif bilimin sıradan işlevinin analiz olduğunu görmek kolaydır. O halde pozitif bilim her şeyden önce sembollerle çalışır. Hatta pozitif bilimlerin en somut olanları, yani yaşamla ilgili olanlar bile, kendilerini yaşayan varlıkların görünür biçimleri, organlar ve anatomik öğeler ile sınırlandırır. Onlar bu formları karşılaştırır, daha karmaşık olanları daha basit olanlara indirger; kısacası yaşamı, deyim yerindeyse, yalnızca görsel semboller olarak ele alır. Bir gerçekliği göreli olarak bilmek yerine mutlak olarak sahiplenmenin, ona dışarıdan bakmak yerine kendini onun içine yerleştirmenin, analiz yapmak yerine sezgiye sahip olmanın kısacası onu hiçbir ifade, çeviri ve sembolik temsil olmadan kavramanın bir yolu varsa metafizik işte bu yoldur. O halde metafizik sembollerden vazgeçmek isteyen bilimdir.*[94]

Bergson'a göre çokluk düzenli olarak birbirinin içine geçer. İçiçe geçme sempatiden doğan ilişkiselliktir. Bunun epistemolojik izdüşümü sezgidir.

Metafizik dıştan bilme, başka bir deyişle, dışsal ilişki alışkanlıklarını aşma çabasıdır; içten nasıl bilinebileceğini araştıran bilimdir. İçsel bilgi varlığın farklı tarzları arasındaki *sempatik* bağlanmadır. Bu durumda sezginin içsel yönü nihayetinde olumsallaşan dışsallıkla da birleşir. Öznellikle nesnellik bağlantılarını soruşturan Bergson, özellikle *Yaratıcı Evrim*'de sezgiyi içgüdü ile zekânın birbirine katıldığı çatı veya somut bir bağlantı olarak ele alır. Somut bağlantı hem bedende hem de bilinçte gerçekleşen sempatidir. Metafizik açıdan entelektüel [zekâya ait] sempati olarak *sezgi*, çokluğun gerçek bağlantısını ortaya çıkarma çabasıdır. *Yaratıcı Evrim*'de şeylerin farklı tarzda ilişkilenebileceği gösteren Bergson, bunu çokluğun sürekli bir birlik arayışı bağlamında anlatır. Ontolojik anlamda çokluğun sürekli

---

[94] Henri Bergson, **Introduction to Metaphysics**, Çev. T.E. Hulme, New York ve Londra, 1912, ss. 8-9.

şekilde birlik olma arayışı bedenin etkin yönünün keşfiyle mümkündür. Bedenin etkin yönü çokluk içinde etkin bağlantılar kurarak süreklilik taşıyan bağlantısal birlik sağlar. Bu yön yukarıda bahsedilen dinamik şema veya tindir. *Yaratıcı Evrim* kitabında bedensel (biyolojik) ve evrensel olan etkinlik *yaşamsal atılım*'dır. Bergson'un bedene ilişkin bilimlerle bağlantısı onun bedenin ve *kosmos*'un ve *bios*'un etkin yönüne katılma arayışıyla ilgilidir. Bergson'un bilimsel sembolizm eleştirisi şu iddia üzerinde şekillenir: Semboller çokluğun gerçek bağlantılarını örter ve bilgiyi tek boyutlu şekilde ele alır. Analizin ürettiği semboller çokluğu homojenleştirir ve tek boyutlulaştırır; onları kurgusal bağlantılara indirger. Yaşayan varlıkları duygulardan yoksun olan organlara indirgemek yani duyuları bütünsellikten koparmak tam da böyle bir sembolleştirmenin çarpıcı örneğidir. Oysa sezgi, içerinin dışarıya katılmasıyla, heterojen çokluğun bağlantılarının deneyimlenmesidir. Başka bir deyişle maddenin özgürleşerek somut hareket kazanmasıdır. Worms, Bergson'un sezgi görüşünü şöyle açıklar:

> *[S]ezgi o halde nihai gerçeklik olarak sürenin, şeylerdeki, doğrudan bilgisidir. Bilgi olarak, duyularımızın saf alımlayıcı olduğu "duyumsal" sezgi modelinde, sezgi, "özne"nin müdahalesi olmaksızın, "nesne"nin doğrudan bilgisidir; sürenin bilgisi olarak sezgi [sürenin] özelliklerinin, ardışıklığının, devamlılığının, çokluğunun farkındadır.*[95]

Burada Worms sezginin iki düzeyi arasındaki bağlantıyı vurgular: Duyumsal sezginin nihai gerçeklik olarak sürenin bilinçli sezgisine katılması. Bergson ilk yazılarında süreyi mekândan ayrı bir bilincin kavrayabileceğini göstermeye çalışırken sezgiyi duyusal bilgi olarak zamanın bilgisinin dışında bırakır. Bu durum iç ve dışın birbirine özgün bir şekilde bağlanmasıyla değişir. Baştan beri çokluğun, birliğin çokluğu veya çokluğun birliği olduğunu öne süren Bergson, kendi akıl yürütmesini ilerleterek duyumun her zaman bilinçli olduğu veya bilincin bedenle sınanması gerektiği sonucuna varır. Çokluk ile birlik arasındaki devamlılık olarak dayanışma nihayetinde fenomenolojik epistemolojiyi biyolojik ontolojiye katar. Böylece duyumun anlamı genişletilir. Duyum ile anı veya madde ile ruh birbirine indirgenemez; fakat bunlar birbirine gönüllü ve özgür bir şekilde ve hatta birbirlerini tedirgin edecek biçimde bağlanır. Fakat bu özgürlük ve olumsallığın zorunlu olması, en azından virtüel anlamda, mutlaktır. Başka bir deyişle, kutupların geçici olması

[95] Worms, s. 38.

veya birbirini yerinden etmesi zorunludur. *Sezgi* kavramı çokluğun birliğinin manevralarını kavramak ve kuramın *ötekilerini* kurucu bir şekilde düşünceye katmak için bir bakış açısı sunar. Çünkü sezgi her şeyden önce nesneye ve nesnenin gücüne hürmet etmektir. Şimdi, ilk olarak sezgi kavramının nasıl mekânsal çokluğun birliğini düşünmek anlamına geldiğini ortaya koyabilir ve daha sonra bu kavramın yaşam atılımı olarak zamansal çokluğun birliğini ele almaya, başka bir deyişle, çokluk olarak hareketin birliği üzerine düşünmeye dönüşmesini inceleyebiliriz

2.15. *SEZGİ* YÖNTEMİNİN GELİŞİMİ: MEKÂNIN BİRLİĞİNDEN *YAŞAMSAL ATILIM*'IN BİRLİĞİNE

Metafiziğe girişte bir yöntem haline gelen sezgi kavramı Bergson'un *Bilincin Dolaysız Verileri Üzerine Bir Deneme* adlı yapıtında bütünsel bir çevre, mekân ve homojenlik algısı olarak ele alınır.[96] Bu yapıtta sezgi ayrıcalıklı bilme yetisi olarak değerlendirilmez. Sezgi henüz saf ve içsel zamanın doğasına nüfuz eden bir yeti değildir; burada o, mekânı birlikli olarak kavrayabilme yetisidir. Burada sezgi zamanı değil, mekânı bilme olanağı olarak ele alınır. Mekân sezgisi şeylerin birbirleriyle ilişkilerinin doğasını belirler. Örneğin mekânın homojen çokluğa bölünebilmesi ve bu parçalarının özdeş olduğu varsayımı mekân sezgisinden gelir. Böylece sezgi *Deneme*'de algının ve eylemin koşulu olarak tasarlanır. Burada henüz sezgi metafizik bir biliş etkinliği değil, dolaysız veya basit bir mekân algısıdır. Yine de henüz bu dönemde bile bir şeylerin mekânın dışında kaldığını başka bir deyişle zamanın doğasının mekânınkinden farklı olduğunu kavrayabilen bir yetidir. Bergson için doğru bilginin kaynağı basit ve bütünsel bir bakıştır. Bu dönemde sezgi her ne kadar mekânsal olsa da basit ve bütünlüklü bakış olma özelliğine sahiptir. Sezginin sağladığı bu bakış, zamanı mekândan ayırt etme olanağı yaratır. Burada Bergson'un daha sonraki eserleriyle tutarlı olacak şekilde sezgi, maddenin tümünü kavradığında zamana açılan bir aralık oluşturur.

Bergson *Madde ve Bellek*'te algı ile anıyı radikal bir şekilde birbirinden ayırır. Burada algı insanın çevresiyle kurduğu psikofiziksel, başka bir deyişle, bedensel ilişkiyi ifade ederken anı insanın içsel, metafizik, başka bir deyişle, tinsel

[96] Bergson, EDC, ss. 3, 57,58,59,61,62,72,74,104,174,181,182.

boyutunu ifade eder. *Deneme*'de sezgiyi mekâna ve duyuma, başka bir deyişle, bedene ait bir yeti olarak konumlayan Bergson *Madde ve Bellek*'te de sezgiyi saf algı ile ilişkilendirerek benzer bir tavır sergiler. Fakat *Madde ve Bellek*'te sezgi duyumsal yetinin marjinine öylesine itilir ki metafizik bir nitelik kazanır. Bir noktadan sonra sezgi ile duyum arasında derece farkından ziyade doğa farkı ortaya çıkar. Bergson "katışıksız [saf] sezgi"[97], "tinsel bir sezgi"[98] ve hatta "kökensel sezgi"[99] gibi kavramlarla sezgiye yeni bir boyut daha açar. Sezginin yeni boyutu şimdiki zamanın yapılandırdığı sözde "homojen" anların gerçek süre içinde heterojen, sürekli ve bütünlüklü aralıklar olarak kavranışına ilişkindir. Bütünsel ve basit bir duyum ya da duygu olarak sezgi bu yolla yavaş yavaş kesin bilim olarak metafiziksel bir anlama doğru ilerlemektedir. Bergson *Madde ve Bellek*'te sezgiyle ilgili şöyle yazar: "Katışıksız sezgi, ister dışsal olsun ister içsel, bölünmemiş bir sürekliliğin sezgisidir."[100] Bergson dışsal ve duyumsal sezginin yanında içsel ve metafizik bir sezgi tasarlar. Baştan beri duyumsal sezgi bütünsel ve birlikli bir algıyı ifade eder; şimdi artık buna *kesin bilim olarak* canlıların içsel süresini bütünsel olarak deneyimlemek anlamına gelen metafizik sezgi eklenir.

Bergson *Metafiziğe Giriş* yapıtında bir yöntem olarak tasarladığı sezgiyi *Yaratıcı Evrim* yapıtında beden ve metafizik ilişkisi bağlamında inceler. Başka bir deyişle artık sezgi, farklı uçları iyice genişletmiş bir düşünceyi bir arada tutma çabasına dönüşür. Berson çokluğun birliğine dayalı metafiziğini sınamak için zorlu bir alana girer. Jankélévich'in de belirttiği gibi sezgi gerçek anlamda ancak *Yaratıcı Evrim*'de ortaya çıkar.[101] Burada artık bilgiden ziyade *bios* ve yaşam sorunsallaştırılmaktadır. Böylece sezgi kavramı psikolojik ve epistemolojik olduğu kadar etik, politik ve ontolojik bir boyut kazanır. Yaşama bütünsel bakış olarak sezgi yöntemiyle Bergson, *yaşamsal atılım* [élan vital] kavramına ulaşır. Yaşamsal atılım canlılara özgü harekettir, başka bir deyişle, belirlenimsizlik arz eden harekettir. Yaşamsal atılım modern düşüncede araştırılan hareket olgusunun belirlenimsizlik olanağıdır. Bu hareket mekânın zamana katılmasında, başka bir deyişle, somut zaman veya somut mekânda meydana gelir. Bu hareket oluşun kendisidir. Kısacası

[97] Bergson, MB, s. 135.
[98] Bergson, MB, s. s.61
[99] Bergson, MB, s. 135.
[100] Bergson, MB, s. 135.
[101] Jankélévich, s. 46.

sezgi canlıların özü olan yaşamsal atılım hareketini, başka bir deyişle, oluşu anlama çabası haline gelmiştir. Bergson'a göre, yaşamsal atılım canlılar aleminde iki temel etkinliğe bölünür. Bunlardan birincisi *içgüdü*, diğeri *zekâ*'dır. Zekâ da içgüdü de temelde somut hareketi arzular. Başka bir deyişle bunlar hareketsizlik olarak maddenin aşılma çabasıdır.

Zekâ, maddeyi cansız nesnelerle, yani aletlerle alt eder. Bergson'a göre, insanın asıl başarısı, doğayla mücadele edebilecek araçlar geliştirebilmesidir. Burada, insan kendine özgü bir hareket kabiliyeti kazanır. Zekâdan ayrı olan içgüdü de aynı çözüme farklı yollardan ulaşır. İçgüdü maddeyi alt edebilecek araçları organlaştırır. Bergson içgüdü hakkında şöyle yazar: "Olgunlaşmış içgüdü organlaşmış araçlardan faydalanma ve yine aynı şekilde onları oluşturma yetisidir; olgunlaşmış zekâ ise organlaşmamış araçlar üretme ve onları iş için kullanma [employer] yetisidir"[102]. İçgüdü, organizmaya bağlı araçlar ortaya çıkarır. Örneğin, arının iğnesi ya da kuşun kanadı, bu mücadelenin organik araçlarıdır. İnsanın böylesi organik araçlara sahip olmaması, bir bakıma insana avantaj sağlar. İçgüdü, maddeyi aşmak için belli bir probleme yönelir ve bu problem doğrultusunda, organik araçlar türetir. İçgüdü kendi problemi doğrultusunda kavram ile yaşam veya tasarım ile eylemi uyumlu hale getirir. İçgüdüde *virtüel* ile *edimsel* tam bir uygunluk gösterir. Bu uygunluğu doğanın organik araçları sağlar. İçgüdü, maddeyle mücadele problemini nesnesini daraltarak çözer ve söz konusu dar alanda mükemmel bir şekilde bilgi sahibidir. Zekâ ise, madde problemini çok geniş alanda ve yapay olarak çözmeye çalışır. Bu çözümlerde *virtüel* ile *edimsel* tam olarak uygun bir halde değildir. Çünkü, zekâ nesnesi belli olmayan soyut ve durağan bir sistemdir ya da bir şemadır. Bu uygunsuzluk (veya tereddüt) hali, insana seçme şansı getirir. Başka bir deyişle, insanın yapay araçlarla sağlamaya çalıştığı maddeye karşı üstünlük çabası, organik bir uyumla gerçekleşmez. İnsan bilgi nesnesine dair mükemmel bir tasarıma sahip değildir. Bu durumda bilinç, maddeyle insan arasına girmek zorunda kalır. Bilinç, tüm hareketli canlılarda olan bir yeti olsa da en tam haline, insanın seçme yetisinde ulaşır. Başka bir deyişle, insanda bilinç uyanık haldedir.

Bergson'a göre, zekâ sürekli ilişkiler ve bağlantılar kurarak iş görür. Zekânın içgüdünün aksine belli bir bilgi nesnesi yoktur. Bu nedenle zekâ, şeyleri soyutlayarak

[102] Bergson, EC, s.152

ele alır. Soyutlama bir şey ile başka şey arasında, simgesel düzeyde bir bağ kurma yetisidir. Zekânın işaret sistemi rastgeledir. Zekâ bağlamında ifade edecek olursak, belli bir işaret belli bir nesneye yapışık değildir. Zekâya bu özelliğini dil verir. Dil sistemi, insan için spekülasyona izin veren bir özgürlük ve hareketlilik alanı açar. İnsanın dil sistemi, şeylerin etrafında gezinir ve onlara dışsaldır. Zekâ bu nedenle, şeylerin özünü kavrayamayan mekanik işaret veya simge sistemine bağlıdır. Zekâ ancak bir işaretin, başka bir işaret ile ilişkisini şeylere dışsal olarak ortaya çıkarır. Zekâ sembol sisteminin içinde bir özgürlük alanı sağlar. Ama sistemin kendisini değiştirme özgürlüğünü sağlamaz; başka bir deyişle, zekânın özgürlüğü mekânsaldır. Zekâ kendi sisteminin dışına çıkamadığı için, canlıların özgül varoluşlarını ve içsel ritmlerini kavrayamaz. İnsan, zekâ sistemi içinde, maddeyle ancak mekanik düzeyde başa çıkabilir. Ama söz konusu mekanizma diğer taraftan insanı mekânsal veya sembolik olarak hareketli kılsa da zamansal olarak durağanlaştırır. Bergson, buradan anlaşılacağı üzere, zekâ ile iki yönlü bir ilişki kurar. Bergson'un zekâ ile ilişkisi temelde eleştirel olsa da Bergson zekâda farklı olanaklar aramaktan vazgeçmez. Bergson'un sezgiye yaklaşımı eleştireldir, çünkü onu nihai açıklama ilkesi olarak görmez ve onu *tamamlayan* ama ondan niteliksel olarak farklı içgüdü gibi yetileri devreye sokar. Böylece, zekânın gerçekliğin dinamik yapısını özellikle zamansal olarak kavrayamayacak sınırlılıkta olduğu gözler önüne serilir. Bergson'a göre, kavram ile yaşam yakınlaştığında doğruluk ortaya çıkar. Zekâda kavram ile yaşam uzaklaşır. Buna karşın, İçgüdü bilgi düzeyi olarak yaşama daha yakındır; çünkü içgüdü farklı sürelere doğrudan bağlanmayı başarabilir. Bu nedenle farklı sürelere ait ritmlere yerleşebilir. Böylece içgüdü dar anlamda somut zamanın bilgisidir. Fakat içgüdünün nesnesi çok dardır ve içgüdüde şeçme özgürlüğü yoktur. Bu darlık içgüdüyü sınırlamaktadır. Zekânın mekânsal bilinçliliği (ilişkisellik ve seçme özgürlüğü) ile içgüdünün yaşama yakın zamansal bilgisi bir araya geldiğinde, daha yüksek bir bilgi etkinliği olarak sezginin olanağı açığa çıkar: *İlişkiselliğin özgürlüğü* veya *ilişkiselliğin içselliği*. Zekâ ve içgüdünün metafizik incelenmesinde somut mekân ve somut zamana ulaşılır. Bunlar birbirinin içine geçebilen *çokluğu* ifade eder. Çünkü zekânın karşısına yerleşen sezgi değil, içgüdüdür. Sezgi bu anlamda zekâyı da içgüdüyü de içermelidir; *sezgi* bu tür tamamlayıcılar aracılığıyla çokluğun sürekli yeni bir şekilde kendini yaratarak bir arada yaşama yetisinin deneyimidir.

Zekânın ve içgüdünün içinde bulunduğu sezgisel *bütünlük* süre, bellek ve yaşamsal atılım olarak ifade edilebilir. Sürenin bu bütünlüğü somut zaman ve somut mekânın dayanışmasında yaratılan gerçekliktir. Evreni de gerçekliği de doğruluğu da çokluğun somut ilişkilerinin içsel bağlantıları kurar. Bergson çokluğun bütünlüğü üzerine incelemesini biyolojik evrimi *hareket-zaman* bağlamına yerleştirerek onto-biyolojik ve vitalist bir perspektifle somutlaştırır.

2.16. ÇOKLUĞUN BİRLİĞİ OLARAK EVRİM

Bergson, *Yaratıcı Evrim*'de zekânın [l'intelligence] evrimini yaşamın evriminin bir boyutu olarak ele alır. O yaşamın zekânın evrimine indirgenmesine karşı çıkar. Ona göre, zekâ "eyleme yetisinin bir eklentisi" olan bir *kavrayış yetisi* [faculté de comprendre] ya da sınırlı düşünme olarak *anlama yetisi* [entendement, understanding] anlamına gelir.[103] *Dar ve indirgeyici anlamıyla* zekâ, canlıların bilincinin verili koşullara daha incelikli bir şekilde adapte olmasına işaret eder. Başka bir deyişle, zekânın ilerlemesi insanın dış dünyayla ve mekânla olan uyumunun geliştiğini gösterir. Bergson'a göre, zekânın temel amacı, bedeni dış dünyaya mükemmel şekilde eklemlemek ve nesnelerin durağan ilişkilerini dar bir çerçevede hesaplayacak şekilde temsil etmektir. Zekâ, teknik ve pratik ilgilerinden ötürü hareketsiz cisimlerle [objets inerte] ilgilenir. Mantık ve geometri bu anlamda, zekânın ürünleridir. Yaşamsal evrimin belirlenmiş şeyler üzerine etkide bulunmak ile kısıtlı olan bir bölümünü ifade ettiği için, geometri ve mantık biçimlerinde ortaya çıkan zekâ, "yaşamın gerçek doğası"[104] zamansallığı veya yaşamın çok yönlülüğünü temsil edemez. Soyut anlamda birlik [unité], çokluk [multiplicité], mekanik nedensellik [causalité mécanique], zekâsal finalite [finalité intelligente] ve hatta bireysellik [individualité] yaşamsal cisimleri, tam olarak anlayamayan, ama onları statik çerçevelere [cadres, frames] sokmaya çabalayan, zekâya ait kavramlar ya da düşünce kategorileridir. Diğer taraftan zekâ, kendisinin, cansız varlıkları uygun bir şekilde açıklayabilmesine rağmen, canlı varlıkları açıklamakta zorlandığını da görebilir. Bergson, özelde evrimci felsefelerin ve genelde doğa bilimlerinin (dahası genel olarak tüm idealist ve materyalist felsefelerin), zekânın hareketsiz cisimleri ya

[103] Bergson, EC, ss. I ve IV (Introduction).
[104] Bergson, EC, s. II (Introduction).

da "ham madde"yi [105] [la matière brute] kavrayabilmek için kullandığı düşünce kalıplarını, canlılığı da kapsayacak şekilde genişletmelerini eleştirir. Bergson'a göre, yaşamın belli bir bölümünde (sonradan) ortaya çıkmış bir yeti olarak zekâ, yaşamın tümüne uygulanamaz.

Bergson'un düşüncesinde gerçeklik hareket ve oluş olduğu için gerçeklik evrimseldir. Fakat ona göre, evrimci teoriler evrimi evrimsel olmayan durağan bir şemaya indirger. Başka bir deyişle evrim olgusunun iddialarını sonuna kadar takip edemedikleri için, onun virtüel olanaklarını tek başlarına kavrayamaz. Fakat pozitif evrimsel biyoloji evrim araştırmaları sırasında, mantıksal olarak belli çelişkilerle karşılaştıkları için zamanla farklı fikirlere ihtiyaç duyar. Bergson'a göre, yaşamsallığı da içeren bir gerçeği açıklamakta zorluklar yaşayan evrimci biyoloji, ilk aşamadaki kibrini yitirir. Fakat bu durumda da canlılığın dinamizmini açıklayamadığını anlayan biyolojik evrimcilik bilinemezliğin umutsuzluğuyla karşı karşıya kalır.

Bergson'a göre, zekânın yaşamı kavramak konusundaki başarısızlık, felsefeyi yıkıma sürüklememelidir. İnsan ve onun modern düşünüş şekli olan zekâ, yaşamın tek bilinç tarzı değildir. Bergson'a göre, "insana çıkan evrim çizgisi yegane değildir". [106] Bergson'a göre, dikkate alınması gereken ve gerçekliğin farklı boyutlarını taşıyan "farklı bilinç biçimleri" de vardır. İnsan düşüncesi bu farklı bilinç biçimleriyle bağ kurabilir. İnsan zekâyı, bilgi değeri taşıyan diğer bilinç biçimleriyle ilişkilendirerek zekânın sınırlılıklarını aşabilir. Zekâ zamansal düşünülerek çokluğun birliği bağlamında anlaşıldığında başka olanaklar ortaya çıkar. Zekâ bilincin farklı durumlarıyla bağlantı kurduğunda yaratıcı hale gelir. Bu nedenle biyolojik evrimdeki zekânın dışında gelişen yetilerin de incelenmesi gerekir. Bu nedenle Bergson evrim incelemesine *Deneme*'de yaptığı gibi *benlik* analiziyle başlar. Böylece evrimde zekâ dışındaki belirlenim dışı eğilimleri ifade edebilme olanağı arar. Bu eğilimler çokluğu, evrimin ne mekanizm ne de finalite bağlamında belirlenemezliğini ifade eder.

[105] Bergson, EC, s. III (Introduction).
[106] Bergson, EC, s. V (Introduction).

2.17. EVRİM AÇISINDAN İÇSEL DENEYİM VE MEKANİZM/FİNALİZM ELEŞTİRİSİ

Bergson'a göre, en güvenilir deneyim kişinin kendi varoluşudur[l'existence]. Bergson'un kelimeleri ile ifade edersek, "(..)biz kendimizi içsel olarak ve derin bir şekilde algılarız".[107] Kişinin içsel algısı dışsal algıya göre daha güvenilirdir. Kişi içsel deneyimi aracılığıyla, ilk olarak ve açık bir şekilde, kendi hallerinin [états] ve psişik durumunun sürekli değiştiğini bilir. Başka bir deyişle, Bergson'a göre, kişi sürekli bir değişim halindedir ve bu değişim, en açık şekilde, iç deneyim ile kavranır. Değişen hallere, değişen duygu durumlarının örnek verilebileceği gibi, değişen algılar da örnek verilebilir. Yaşamın akışında canlılar, farklı nesneleri farklı şekillerde algılar. Bir canlı varlık olarak insan söz konusu olduğunda, sürekli aynı vaziyette duran bir nesnenin algısı bile, aslında kişinin deneyimi açısından değişiklik gösterir. Aynı durumdaymış gibi algılanan bir nesnenin ilk görüsü [vision] ile ikinci görüsü arasında, özellikle bellekten kaynaklanan bir fark mevcuttur. Kişi nesnenin ikinci görüsüne geçtiğinde, o nesneye geçmiş deneyiminden türeyen bir şeyler katar. Bergson'a göre, "bir şeyi bu geçmişten şu şimdiye iterken belleğim işbaşındadır".[108] Geçmiş, bellek aracılığıyla şimdi'nin içerisine genişler ve sızar. Birbirinden bağımsız algılar, haller ya da anlar mevcut değildir. Böylesi parçalanmış haller "dikkatimiz"in [notre attention] "yapay bir şekilde"[artificiellement] bölünmesi ile ortaya çıkar.[109] Tam da böylesi bir parçalanmayı giderebilmek, algıları ve halleri bir arada tutabilmek için, felsefe *Soyut Ben* kavramını icat ederek, bozduğu bütünlüğü tekrar düzeltmeye çalışır. Bergson'a göre, söz konusu *Ben* terimi (soyut anlamıyla), farklı hallere göre değişim göstermesi bakımından anlamsız bir kavramdır. Yaşamda herhangi bir parçalanma ve süreksizlik olmadığı için, herhangi bir soyut Ben kavramına ihtiyaç yoktur. Yaşamı bir arada tutan *kumaş* [l'étoffe] zamandır.

Bilinçteki süreksizlik görüntüsü, dikkatimizin psikolojik durumlardaki belli parlama anlarına odaklanmasından kaynaklanan bir yanılsamadır. Bergson bu parlama anlarını senfonilerde kullanılan bir Latin müziği perküsyonu olan

[107] Bergson, EC, s. 1.
[108] Bergson, EC, s. 2.
[109] Bergson, EC, s. 3.

"timbal"[110] davullarının sesine benzetir. Bir senfonik yapıttaki süreklilik, ara sıra ortaya çıkan dikkat çekici timbal vuruşlarıyla kesiliyormuş gibi duyumsanır. Oysa, söz konusu yapıtta herhangi bir kesinti yoktur. Bu yanılgı, insanın algısal dikkatinin timbal vuruşlarına odaklanmasından ötürü ortaya çıkar. Oysa "psikolojik varoluşumuzun akıcı kütlesi"[111] timbal vuruşlarının, başka bir deyişle, belli parlak anların taşıyıcısıdır. Bergson'a göre, akışta bir kesintinin olmaması demek, çeşitli hallerin veya zamansal anların birbirinin içine geçmesi demektir. Son kertede, birbirinden yalıtılmış haller ya da anlar yoktur. Özellikle, insan deneyiminde geçmiş, bellek aracılığıyla "şişer"[gonfler] ve geleceği "kemirir" [ronger].[112] Geçmiş gerek bilinçli, gerek bilinç dışı düzeyde olsun, insan deneyimine sürekli eşlik eder. Bergson'a göre, süre geçmişin şimdi üzerinde genişlemesidir. Somut çokluğun birlikli bilgisidir. Geçmiş şimdi'yle ilişkisi içinde büyür, olgunlaşır ve ilerler. Böylece süre ortaya çıkar. Bergsoncu evrim felsefesinin temeli, bu olgunlaşmada yatar. Geçmiş, şimdiyi de önüne katarak büyürken, metafizik düzeyde sürekli yaratım ortaya çıkar. Süre içinde birbirini tekrar eden anlar olmadığı için, ilerleme sürekli yaratımı ifade eder. Bu bağlamda Bergson, finalizm ve mekanizmin geleceğin öngürülebileceğine yönelik iddialarına karşı çıkar. Finalist düşünce, geleceğin önsel bir erek tarafından kurulduğunu ve bu ereğin açıklanmasıyla tarihin ve doğanın nereye doğru gittiğinin öngörülebileceğini iddia ederken, mekanist düşünce tarihin ve doğanın evrensel yasalarının açıklanması ile geleceğin yönünün tahmin edilebileceğini öne sürer. Bergson, finalizm ve mekanizme karşı, bir yapıtın/sonucun, ortaya çıkmadan görülemediği takdirde, bu yapıtın mahiyetinin ne olacağının, onun unsurlarına bakılarak önceden bilinemeyeceğini vurgular. Bergson, evrimi ve zamanı bir sanat yapıtı gibi düşünür. "Bitmiş bir portre"[113] modelin fizyonomisi, sanatçının doğası ya da sanatçının kullandığı renklerle açıklanabilse dahi, bitmemiş bir portre, bu unsurlar bilinse bile açıklanamaz. Portrenin nasıl bir şey olabileceğini bilebilmek için, portrenin yapılmadan önce görülmesi gerekir. Bergson'a göre, süre içinde değişmeyen anlar olmadığı için bu imkânsızdır. Hatta Bergson, Tanrısal algıyı da ima ederek geleceğin "insan-üstü" [surhumaine] bir zekâ tarafından dahi

[110] Bergson, EC, s. 3.
[111] Bergson, EC, s. 3.
[112] Bergson, EC, s. 5.
[113] Bergson, EC, s. 7.

bilinemeyeceğini ifade eder.[114] Bergson, finalite ve mekanizm eleştirisi bağlamında, ilk olarak bilinçli bir varlık için var olmanın ne olduğuna yanıt verir: Var olmak değişmektir. Bilinçli bir varlık için değişim olgunlaşmadır. Olgunlaşma ise sürekli yaratımdır. Değişim onu içsel döngü ve ilişkilerle sürekli besleyen bütünlük bakımından ele alınmalıdır ve bu bütünlük tamamlanmamış olmak açısından çokluktur. Tamamlanmamış bütünlüğün en önemli örneği canlılıktır.

2.18. CANLILIĞIN TAMAMLANMAMIŞ BÜTÜNLÜĞÜ VE ÇOKLUĞU

Yaşamın aksine, varoluşun başka bir boyutu olan madde, *oluş*madan olduğu gibi kalır. Maddi dünyada [le monde matériel] değişim, ancak elementlerin sabit kalan parçalarının yerlerinin değişmesi şeklinde ortaya çıkar. Özsel olarak değişmeyen parçaların yerlerinin değişmesi de ancak dış kuvvetlerin etkisiyle gerçekleşir. Madde içinde, belli bir elementler kümesi, kendisini sürekli tekrar eder. Söz konusu elemenler kümesi, yaşlanmaz (olgunlaşmaz) ve bir tarihe sahip olmaz. Tekrar eden böylesi bir sistemin geleceği öngörülebilir. Bergson'a göre, bilim soyut bir "t" zamanı ile maddi şeylere ya da izole edilmiş sistemlere, belli sayıda belirlenmiş "eşzamanlılıklar" [simultanéités] ya da daha genel "tekabüliyetler" [correspondances] atfeder ve bunu yaparken söz konusu eşzamanlıklar ve tekabüliyetleri ayıran "aralıkların doğasını" [la nature des intervalles] göz ardı eder.[115] Oysa, Bergson soyut eşzamanlılıkların ve bağlantıların karşısına somut bağlantılar ve tekabülüyetler koyar. Soyut bağlantılar yalnızca zamansal aralıkların doğası içinde açılan somutluk ve süreklilik arz eden bağlantıları taklit eder. Zamanı böylesi bir soyutluk çerçevesinde incelemek, anlama yetisinin kurgusu ile mümkündür. Bilim böylesi bir kurguyu, kendini sürekli tekrar eden maddi cisimler sayesinde, madde üzerine uygulayabilir. Maddi cisimlerin yaratıcı olmayan ve sabit doğası, sabit anlar ile düşünülen bilimsel kurguyla fazlaca ters düşmez. Bilim kullanışlılık adına, maddi düzlemin zamanını soyut bir zamana dönüştürerek hesaplanır kılabilir. Fakat bu soyut zaman, madde dünyasından canlılar dünyasına aktarıldığında problem ortaya çıkar.

[114] Bergson, EC, s. 6.
[115] Bergson, EC, s. 9.

Bergson'a göre, maddi cisimler, anlama yetisinin kurgusu aracılığıyla, izole edilmiş bir sisteme ve böylece bireylere dönüştürülür. Oysa gerçekte onlar birer birey değildir. Ancak canlılar, doğa tarafından gerçek bir kapalı sistem olarak yaratılır. Elbette canlıların kapalı bir sistem olarak bireyselliği, maddi bir sistem gibi anlaşılamaz. Maddi cisimler veya elementler diğer maddi cisimlerle sürekli bir dışsal etkileşime girerler. Maddi dünyada her şey birbirine bağlıdır. Oysa canlılarda, dış dünya ile bağlılık daha sınırlıdır. Canlılarda bağlılık, canlının içsel unsurları açısından daha yoğundur. Canlıların içsel unsurları, "*birbirini içeren çeşitli fonksiyonları yerine getirir. Bu bir bireydir[individu], hiçbir nesneye, hatta bir kristale bile, birey denemez. Çünkü bir kristal ne parçaların heterojenliğine ne de işlevlerin çeşitliliğine sahiptir*." [116] Böylece canlılar, dış dünyaya karşı belli bir özerklik taşır ve kendi parçaları üzerinde bir bütünlük oluştururlar.

Canlıların birliği ve bireyselliği sürekli oluşur, başka bir deyişle, onlar zamansaldır; dolayısıyla tamamlanmış değildir. İşte bu nedenle felsefe belli bir evrensel birey tarifi yapamaz. Çünkü bireysellik canlılarda bile sınırlıdır. Canlıların üremesi, onların bireyselliğinin tam da en büyük sınırıdır. Canlılar dünyasında, "üreme eğilimi aracılığıyla her yerde bireysellikle savaşılır"[117]. Bireysellik bütünlük anlamına gelir. Bireysellik, bir şeyin parçasının ondan ayrı yaşayamayacağını varsayar. Bir canlının her bir parçasının bir işlev yerine getirmesi, söz konusu parçaların diğer parçalardan ayrı şekilde yaşayamayacağı sonucunu da içerir. Fakat, canlılardan çıkan parçalardan yeni organizmaların meydana gelmesi olarak üreme, canlıların bireyselliği açısından çelişki ortaya çıkarır. Bergson, aynı şekilde, kafası kesilen bir "solucan"ın[118], vücudunun iki parçasının ayrı birer birey olarak yaşamaya devam etmesini de canlılardaki bireyselliğin tam olamayacağına örnek olarak sunar. Bireysellik kavramında ortaya çıkan bu tür eksikliklere rağmen, "yaşamın özgül bir özelliği" [119] [une propriété caractéristique de la vie] vardır. Yaşam felsefesi bu özelliklere odaklanmalıdır. Buna göre yaşam felsefesi, bireysellikler tamamlanmadığı için, tek bir birey tanımı yapmak yerine, farklı ve çoğul bireysellik tarzları açıklanmalıdır. Bergson'a göre, evrim tek hücrelilerden, çeşitli işlevlere sahip

[116] Bergson, EC, s. 13.
[117] Bergson, EC, s. 14.
[118] Bergson, EC, s. 14-15.
[119] Bergson, EC, s. 13.

olan parçaları taşıyan canlılara doğru ilerler. Bu da çok yönlü bir evrim fikrini, başka bir deyişle, çok boyutlu bir varlık araştırmasını haklı çıkarır. Bergson, yaşamı çoğulcu bir şekilde düşünürken, geçişliliğe [la transition] odaklanır. Birey ve tür, sürekli olarak birbirinin içine geçer. Birey kendi doğumundan önceki bir evrimin veya somut zamanın parçası olduğu gibi, tür de kendi özeliklerinin dışına çıkan bireylere sahip olur. Türler bireylere yalnızca genel bir yön ve eğilim verir. Fakat, bu yönler ve eğilimler mutlak değildir. Bilim ne türlerin özelliklerini ne de bireylerin özelliklerini mutlaklaştırabilir. Bergson'a göre, çok yönelimli bir varoluş fikri, ancak somut süre ile anlaşılabilir. Burada canlıların yaşlanmasından söz edilmelidir. Canlıların özelliklerini tamamlanmış kabul eden ve bu özellikleri mutlaklaştıran teoriler, zamanı kum saati gibi düşünerek yaşlanmayı yalnızca "organik yıkım" [destruction organique] olarak görür; oysa yaşamın evrimsel gücü, "organik yaratım"[120] [création organique] ile tarif edilmelidir. Bergson'a göre, yaşlanma ile büyüme arasında ayrım yapmak mümkün değildir. Zamanın olumluluğu bağlamında Bergson'un çok fazla ileri gittiği bile söylenebilir. Bergson zamanın olumsuz kavranışını hiçbir şekilde kabul etmez. Martin Jay, Horkheimer'ın eleştirel görüşleri aracılığıyla bu meseleyi şöyle ele alır: "Gerçekliği, kesintisiz bir akış olarak görmek, acı çekmenin, yaşlanmanın ve ölmenin gerçekliğini görmezden gelmek demekti."[121] Bu doğrultuda Bergson, zamanın, üst haznedeki kumu biten ve daha sonra, tekrar ters çevrilip, sayma süreci yeniden başlatılan bir kum saati gibi düşünülemeyeceğini belirtir. Yaşamda önce yıkım ve sonra yeniden yaratım gibi diyalektik bir evrim söz konusu değildir; aksine, yaşam sürekli yaratımdır. Diyalektik zaman anlayışı, somut zamanı aralık tamamlandıkça tekrarlayan döngülere indirger. Oysa canlılar dünyasında bir aralığın tamamlandığı (kum saatinin kumunun bitip sonra tekrar tersine çevrildiği) o ölü an, gerçekte mevcut değildir.[122] Bilim tam da bu kum saatinin kumunun bittiği ölü anlara odaklanarak, zamanı, aralıkların belli noktasında bitirip yeniden başlatır. Böylece zaman, soyut *t* zamanına indirgenerek, sabit aralıklar

[120] Bergson, EC, s. 21.

[121] Martin Jay, **Diyalektik İmgelem**, Çev. Sevgi Doğan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014, s. 107

[122] Bergson bu ölü anları düşüş anları olarak da görür. Bergson biyolojide iki seviyeli bir doku bilim tasviri sunmak için *anagenese* ve *catagenese* olmak üzere iki kavramı inceler. Yaşamın aşağı (maddi) boyutları asimile ederek kendi seviyesine çıkardığı enerji *anagenetik* özellik taşımaktadır. *Anagenetik* asimilasyon dokuları oluşturur. *Catagenese* ise yaşamın asimilasyon, üreme ve büyüme kısımlarından ayrı olarak enerjinin alçalma gösterdiği seviyelerdir, başka bir deyişle, yaşamın yükselmediği neredeyse ölü olma durumudur. Bergson'a göre, mekanist bilim tam olarak bu ölü durumlarla uğraşmaktadır. Bkz. Bergson, EC, s. 37.

karşılaştırılabilir ve ardı ardına gelen şimdilere [présent] dönüştürülebilir hale getirilir. Buradan ise diferansiyel sabitlikler ya da denklemler oluşturularak zaman hesaplanmaya çalışılır. Oysa Bergson gerçek zaman veya süre kavramı bağlamında, "geçmişin şimdide sürmesi"[123] sebebiyle, bu denklemleri mümkün kılacak, belli katsayılar yoluyla birbirlerine dönüştürülebilecek şimdi'lerin olmadığını öne sürer. Yaşlanma, geçmişin şimdi aracılığıyla bir yıkımı olmaktan çıkarıldığında ve geçmiş, şimdi üzerinde süren bir güç olarak kavranıldığında, artık evrim, şimdilerin ardı ardına sıralandığı düz bir çizgi ve tek bir boyuta indirgenmiş mekanik zaman yoluyla düşünülmeyecektir. Geçmiş ve şimdi niteliksel olarak farklı olmakla birlikte, birbirlerine katılarak zamanı sürekli yaratır ve gerçeği kurar. Bu kavrayış doğrultusunda tek boyutlu olan soyut zamandan, çoğul ve yaratıcı süreye geçilir. Bergson süreyi evrimde somutlaştırır. Bu nedenle evrim teorilerini inceler. Fakat Bergsoncu evrim görüşü pozitif evrim teorilerini eleştirerek desteklemek üzerine kuruludur. Çünkü pozitif biyolojinin evrimciliği evrimi veya değişimi ontolojik olarak desteklemediği için evrimi ilinek olarak görür. Bergson'a göre pozitif biyoloji evrimde çokluğun birliğini bulamadığı için değişim ve oluş tesadüfî olarak ortaya çıkıyormuş gibi görünür. Oysa değişim ve oluş ontolojik düzeyde tutarlı ve kararlıdır. Çokluğun birliği düzenli ve sürekli olarak dönüşmek şartıyla kendini yaratır.

2.19.EVRİM VE ÇOKLUĞUN BİRLİĞİ OLARAK ONTO-BİYOLOJİ

Bergson, biyolojiyi ve yaşamı kavramak için "tranformizm"in[124] temel bir kavram olduğunu belirtir. Biyoloji organizmaları gruplara, grupları da kendi içlerinde daha büyük benzerlikler taşıyan alt gruplara bölerek, her çeşit canlının birbiriyle akrabalıklarını göstermektedir. Filozof, biyoloji biliminden canlı varlıkların, enerji aktarımı açısından, yalıtılmış olmadığını, aksine kendi aralarında aktarılan birikimlere sahip olduğunu ve türlerin tek bir gelişen zamanın içinde çeşitlendiğini ve çoğullaştığını öğrenir. *"Belli bir anda ve belli bir mekânda açıkça görülebilen bir akış [un courant bien visible] doğdu: sırayla organize olmuş bedenleri kateden ve nesilden nesile geçen bu akış, türler arasında bölündü ve hatta güç kaybetmeyerek*

[123] Bergson, EC, s. 21.
[124] Bergson, EC, s. 24.

aksine geliştikçe yoğunlaşarak, bireyler arasında da dağıldı."[125] Bergson, biyolog August Weismann'ın(1834-1914) *türeyimsel plazma* teorisinden de destek alarak, yaşamsal sürekliliğe dair biyolojik kanıtlar ortaya koyar. Bu teoriye göre, üretici organizmanın cinsel (kalıtsal) elementleri, kendi özelliklerini üretilen organizmanın cinsel elementlerine iletir. Bergson *türeyimsel plazma* teorisinde, belli sabit özelliklerin nesilden nesile geçmesi ile ilgilenmez. Ona göre, canlılar arasında aktarılan asıl olarak yaşamsal atılımın fiziksel semptomu olan "genetik enerji"[126]dir [énergie génétique]. Bergson'a göre, her kısa süreli ömre sahip organizma, sınırsız bir şekilde, görünmez ve sonsuz bir enerji akışının üzerine "biner".[127] Biyolojinin keşfettiği, nesilden nesle aktarılan enerji fikri, bilinçte görülen geçmişin şimdi üzerindeki etkisiyle aynıdır. Çünkü Bergson, geçmişin şimdi üzerinde bir sınırlama olmadığını düşünür. Bilinçte de organik evrimde de geçmiş şimdi ile ilişkilendiğinde, sınırsız bir yaratma olanağı ortaya çıkar. Şimdiyle dayanışan geçmiş, yeni eğilimler yaratır. Organik evrim ve bilinç geçmişten şimdiye, oradan da geleceğe doğru akan bir enerjiyle taşınır ve yeni türler, bireyler, hatta yeni ve eşsiz anlar meydana getirir.

Bergson'un transformist biyoloji ya da vitalist biyoloji olarak biyoloji anlayışı, biyolojiyi fizikokimyasal (fizikoşimik) [physico-chimie] indirgemeden kurtarma çabası olarak görülebilir. Bergson, canlıların kimyasal boyutlarının olduğunu reddetmez. Fakat canlıların ancak belli bir parçası fizikokimyasal bir şekilde açıklanabilir. Canlılar etkin olgular ve bütünsel çokluk olarak evrenin bütününe benzetilmelidir. Bütünsel olarak evren, belli bir atılımla başlayan bir canlılık akışını ifade eder. Dünyadaki biyolojik evrim bu akışın bir parçasıdır. Bu parça, bütünsel akıştan yalıtılırsa yanlış sonuçlar elde edilir. Bergson, bunu geometrik bir benzetme ile açıklar. Geometrik bir form olarak eğrinin küçük parçaları düz bir şekil arz eder. Eğrinin ne kadar küçük bir parçasına bakılırsa, o parça o kadar düz görünür. Ama eğri düz çizgilerin toplamıyla açıklanamaz. Aynı şekilde, canlılar da "fizikokimyasal elementlerden meydana gelmez".[128] Fizikokimya, diğer mekanist bilimsel teoriler gibi, yaşamın ölü kısımlarına odaklanır.

[125] Bergson, EC, s. 28
[126] Bergson, EC, s. 29
[127] Bergson, EC, s. 29
[128] Bergson, EC, s. 34

Bergson, modern bilimsel teorileri, dünyanın ve yaşamın her boyutunu matematikselleştirmek suretiyle, canlı varlıklar açısından zamanı etkisiz bir şey, daha doğrusu, "hiçbir şey"[129] haline getiren bir radikal mekanizm [mécanisme radical] metafiziğine[130] sahip oldukları gerekçesiyle eleştirmektedir. Radikal mekanizm, gerçekliği [réel] zaman dışı bir blok halinde ifade eder. Oysa Bergson, gerçekliğin zamanın ve akışın etkisinde kaldığını öne sürer. Bu nedenle, Bergson *radikal mekanizm* olarak ifade ettiği mekanist metafiziği toptan reddeder. Fakat Bergson mekanizmin ruhu yok etmediği ara formlarını olumladığını da şu şekilde belirtir:

> *Büyüyen bedenin ek bir ruh beklediğini ve mekaniğin mistiğe gereksinim duyduğunu da ekleyelim. Bu mekaniğin kökenleri belki de sanıldığından daha mistiktir; mekanik ile daha fazla dünyaya eğilen insanlık, onunla yeniden doğrulmayı ve gökyüzüne bakmayı başarırsa, mekanik gerçek yönünü bulacak, gücüyle orantılı hizmetler verecektir.*[131]

Aynı şekilde, Bergson "tersine çevrilmiş mekanizm"[132] [mécanisme à rebours] olarak adlandırdığı radikal finalizmi [le finalisme] de reddeder. Çünkü Bergson'a göre, finalizm, özellikle de Leibniz'deki haliyle, evrende ortaya çıkmış tüm varlıkların önceden var olduğunu ve bilindiğini kabul eder. Radikal finalizm her şeyin önceden bilindiğini varsayarak yaratmayı boşa çıkarır. Buna rağmen Bergson, mekanizme kıyasla, finalizmin "sınırları kapanmış bir öğreti"[133] olmadığını ifade eder. Finalizm başka biçimler de alabilir. Bergson'un finalizm eleştirisindeki diğer bir uğrak ise finalizmin evrendeki uyumu [harmonie] abartma eğilimidir. Bergson'a göre doğada hem uyumsuzluk [discordances] hem ahenk görülebilir. Özellikle, adaptasyon bağlamında, türlerde ve bireylerde, yaşamın bütünsel atılımının parça halinde bulunması bu uyumsuzluğu yaratır. Başka bir deyişle, bir taraftan türler ve bireyler diğer biçimlerdeki tür ve bireylerle çatışma halindedir; diğer taraftan bu ayrışan biçimler arasında, bütünsel ve "kökensel atılım"[134] [l'élan originel] bağlamında, bir ortaklık da söz konusudur. Yaşamda yüksek biçimlere ulaşıldıkça "tamamlayıcılık" [complémentarité] olarak uyum, başka bir deyişle, eğilimlerin birbirini tamamlaması olarak uyum su yüzüne çıkar. Filozof uyumun ipuçlarını

[129] Bergson, EC, s. 42.
[130] Radikal mekanist teoriler kendilerinin bir metafiziğe sahip olduğunu kabul etmeseler de Bergson bu teorilerin de bir metafiziğe sahip olduğunu ifade eder.
[131] Bergson, AD, s. 278.
[132] Bergson, EC, s. 42.
[133] Bergson, EC, s. 43.
[134] Bergson, EC, s. 55.

burada bulur. Bergson'a göre, uyum "fiilen" [en fait] değil; "yasal olarak"[135] [en droit] mevcuttur. Başka bir deyişle, fiilen (edimsel) uyum olarak geleneksel finalist ahenk fikrini reddeden Bergson, kendine has virtüel bir finalizm ve ahenk fikri ortaya atar. Geleneksel finalizm, ahengi gelecekteki tüm yaşamın peşinden gittiği bir erek [but] aracılığıyla gerçekleştirmeye çalışmışken, Bergson, uyumu geçmişteki bir kökensel yaratma atılımında bulur. Çünkü Bergson'a göre, erek gelecekte geçmişi tekrarlamak anlamına gelir. Bergson ise, gelecekte geçmişi yaratıcı kılmaya çalışmaktadır. Kısacası, Bergson finalizmle mekanizm kadar büyük bir karşıtlık içine girmese de yaşam ve evrimin anlaşılması noktasında, finalizmin eylemin [acte] ve yaratmanın önemini yeterince kavrayamadığını düşünür.

Bergson *Yaratıcı Evrim*'in temel ilkesini şöyle ortaya koyar: "Yaşamın, başından beri, çeşitli evrim çizgileri arasında bölünen bir ve aynı atılımın [élan] sürekliliği olduğunu söylüyoruz". [136] Bergson, evrim çizgilerinin çeşitliliğinin temelindeki birliği göstermek ister. Bu birliği mekanist evrim teorilerinin kuramadığını öne sürer. Başka bir deyişle, mekanist bilim, bilgi teorisini ontoloji ya da metafizikle tamamlayamamaktadır ve böylece, gerçekliği tek bir boyuta sıkıştırmaktadır. Bergson'a göre, ne Darwinci ne de Eimerci [Theodor Eimer(1843-1898)] evrim kuramları farklılaşmış türler ve bireyler arası ortaklığı tesis etmede yeterli olamamıştır. Başka bir deyişle, bilimci teoriler canlılığın ortak yaratıcı eğilimini kavrayamamıştır.

Bergson, farklılaşmış evrim çizgilerindeki ortak yapılara, biyoloji bilimi içinden iki örnek verir. Bunlardan birincisi, farklı koşullarla karşılaşmış ve çok farklı biçimlerde evrimleşmiş olan bitki ve hayvan âlemindeki benzer cinsel davranış ve özelliklerdir. Bergson bitki ve hayvanların cinsel davranışlarının benzerliği hakkında şöyle sorar: "İki taraftada cinsellik anlamında paralel olarak gerçekleştirilen ilerlemeden nasıl olur da etkilenmeyiz?".[137] Bu iki âlem de, Bergson'a göre, adaptif anlamda yararlı olduğu kanıtlanamayan eşeyli üremeyi gerçekleştirir. Bu nedenle, bu ortak özellik dış etkenlerin belirleyiciliğiyle açıklanamaz. Bergson'un verdiği ikinci örnek ise, farklılaşan evrim çizgilerindeki diğer bir ortak yapı üzerinedir. Burada Bergson, yumuşakçaların bir türü olan "deniztarağı" [peigne] ile omurgalı canlıların

[135] Bergson, EC, s. 55.
[136] Bergson, EC, s. 57.
[137] Bergson, EC, s. 64.

gözlerini karşılaştırır. Henüz göz organlarının ortaya çıkmadan önce, bu iki türün evrim çizgisinin birbirinden ayrıldığı kesindir. Fakat Bergson'a göre, bu iki türün de göz yapıları neredeyse aynıdır. İki türde de göz "bir retina, bir kornea ve bir de lens"ten [138] oluşmaktadır. Burada da çok farklı süreçlerden geçen ayrı iki türün neredeyse aynı organa sahip olması durumu söz konusudur.

Darwinci kurama göre, belli dışsal koşullara ve biçimlere adapte olamayan türler ve bireyler evrim sahnesinde kalamazlar. Burada, negatif anlamda bir adaptasyon tanımı söz konusudur. Darwinci görüş içinde dışsal koşullara, evrimi yönlendirme anlamında "negatif bir etki" [139] atfedilir. Doğal seçilim [sélection naturelle] ve yaşamsal rekabet [concurrance vitale] kuramı, belli özellikteki organlar geliştiren türlerin hayatta kaldığını, diğerlerinin elendiğini söylerken içsel bir güçten bahsedemediği için, bu özelliklerin ve organların geliştirilme sürecini tesadüf [accidentelles] olarak nitelendirmektedir. Bu durumda, farklılaşmış evrim çizgilerinde ortaya çıkan karmaşık organlardaki benzerlik, açıklanamamış olarak kalır. Örnek olarak, Bergson, Darwinciliğin evrim için önerdiği evrim mekanizmasının, gözün evrimine uygulandığında, organ ve fonksiyon arasında problemler ortaya çıkacağını ifade eder. Adaptif anlamda avantajlı olan belli büyük bir organ olan göz ortaya çıkmadan önce, küçük fizikokimyasal değişimler gerekmektedir ve gelişen bir evrimsel süreçte bu değişimler gerçekleşirken, görme işlevi bozulmamalıdır. Bergson'a göre, organla işlev arasında böylesi bir uyum, Darwin'in tesadüf mekanizması içinde bulunamaz, çünkü göz ortaya çıkarken gerçekleşen fizikokimyasal değişimler, görme işlevini her daim olumsuz şekilde etkileyecektir. Organizma, kendi içinde dayanışmaya sahip unsurlar bulundurmaktadır. Bu unsurların (örneğin retinanın görme merkezi ile olan) dayanışması bozulursa görme işlevi gerçekleşmez. Tesadüfsel bir gelişim tam da bu dayanışmayı ve uyumu sürekli bozar, çünkü uyumun bozulmaması unsurlar arasında eşzamanlı bir değişimi gerektirir. Tesadüf böyle bir eşzamanlılığı sağlayamaz. Bu şema içinde, unsurlar tekil düzeyde küçük derecelerde değişir ve organın unsurlarının uyumunu tahrip eder. Böylece organ, sürekli olarak işlevsiz kalır. Kısacası, içsel bir güç varsayılmadan, tesadüf ve dış etkilere başvurularak karmaşık organların evrimi açıklanamaz. Evrim birbiri üzerine yığılmış etkilerin ilerlemeci birikimidir. Gerçek

[138] Bergson, EC, s. 67.
[139] Bergson, EC, s. 60.

bir evrim incelemesinde, bu birikim boşluksuz bir şekilde anlatılabilmelidir. Çünkü değişim ontolojik bakımdan garanti altına alınmalıdır. Pozitif evrimcilik evrimi gerçek anlamda savunamamaktadır. Onu tesadüf zincirine indirger. Darwinci kuramın büyük bir bölümünü kapsayan tesadüf zinciri, evrim incelemesinde boşluklar yaratmaktadır.

Bergson, ikinci olarak, Eimar'ın evrim kuramını inceler. Eimer "tesadüfî değişim[veya çeşitlenme]"e [variations accidentelles] sığınan Darwinci teorinin aksine, değişimi "dışarının içeri üzerindeki sürekli etkisinin bir sonucu" [140] aracılığıyla açıklar. Bu teoriye göre, dış koşullar, organların gelişim yönünü belirler. Burada dış koşulların etkisi olumludur. Bergson'a göre, çeşitliliğin ortaklaşmasını açıklamak açısından Eimerci teori, Darwincilikten daha ileri olsa da, yine de yetersiz kalmaktadır. Son kertede, Eimer de bir içsel gücü dışlamaya çalışmaktadır.

Eimercı teoride adaptasyon, ikili bir anlam kazanarak karışıklığa neden olur. Organizmanın dış koşulları takip ettiği düşünüldüğünde, iki sonuç ortaya çıkar. Organizma ya dış koşulların verili biçimini "tekrar eder" [répéter] (ki yaşam için böyle bir durum mümkün değildir) ya da dış koşullara "cevap verir"[141] [répliquer]. Burada dış koşullarla karşılaşıp, kendisi için olumlu ve olumsuzu ayırt etmek suretiyle, dış koşullara cevap vererek adapte olan bir organizma söz konusudur. Bergson, adaptasyonun doğru anlamını burada bulur. Fakat Eimer'ın görüşü, içsel gücü olmayan ama cevap verebilen bir organizma varsayımını gerektirir. Bergson'a göre, bu tutarsız bir görüştür. Bergson, Eimer'ın adaptasyon görüşünün tutarsızlığını ve meşru olmayan tekrar ve cevap olarak ortaya çıkan iki anlamlılığı, geometrideki adaptasyon fikriyle karşılaştırır. Bergson, cevap vermek anlamındaki adaptasyonu, "bir geometri probleminin çözümü"[142] olarak düşünür. Bu anlamda adaptasyon, bir ifadenin koşullarına uymaktır. Evrimde farklı türlerin gösterdiği ortak özellikler ancak bu durumda anlaşılabilir: Aynı problemler aynı çözüm yollarını getirir. Fakat bilim burada bir ara element olarak istemediği halde hesaplayıcı bilinci devreye sokmak zorunda kalır. Bu tavır meşru değildir. Bilim, içsel güç olarak iradeyi ve bilinci, evrimsel süreçten ayıklamaya çalışmasına rağmen, teorik olarak sıkıştığında

[140] Bergson, EC, s. 78.
[141] Bergson, EC, s. 63.
[142] Bergson, EC, s. 63.

yine irade ve bilince sığınır. Mekanist bilimdeki bu tutarsızlık, Bergson için içsel ve psikolojik bir ilkenin gerekliliğini gösterir.

Son olarak, Bergson organizmayı böylesi edilgen konuma yerleştiren evrim teorilerinin karşısında, yine mekanist olan, ama psikolojik ve içsel bir evrim ilkesi ortaya koyan, yeni-Lamarckçı evrim teorisini sınar. Bergson Lamarck'ın değişim ve çeşitlenme yaklaşımı üzerine şöyle yazar: "Lamarck'ın, organların kullanılıp kullanılmamasına bağlı olan değişme yetisini ve yine kazanılan böylesi bir değişimin [variation] haleflere aktarılma yetisini, yaşayan varlığa atfettiğini biliyoruz."[143] Canlı varlığın içinde bulunduğu çevreye adapte olma çabası [l'effort] değişimi ve çeşitlenmeyi doğurur. Çaba, belli organların yaşanılan çevrenin baskılarına mekanik bir şekilde cevap vermesidir. Buna bilinç ve irade de denilebilir. Bergson'a göre, ilk bakışta Lamarckçılık, ortaya koyduğu içsel çabaya dayanan evrim felsefesiyle, farklılaşan evrim yollarında bulunan ortak yapının nasıl ortaya çıktığına dair bir yanıt sağlıyormuş gibi görünmektedir çünkü bir çabanın aynı durumlardan yararlanırken aynı sonuçlara ulaşması gayet makuldür. Fakat yeni-Lamarckçı teoride de mekanik evrim sistemi açısından içsel bir tutarsızlık vardır. Bergson'a göre, kazanılmış bir becerinin yeni nesillere aktarılabilmesi için, somatik bir özelliğin türeyimsel plazmada (cinsel unsurlarda) değişime yol açması gerekir. Bu da çok istisnai bir durumdur. Bir organın tek hücrelilerdeki *boya lekesi*nden, [tache pigmentaire] karmaşık bir göze evrimleşmesi için, daha kararlı bir yol izlenmelidir. Bergson, mekanist evrim teorileri arasında, en çok Lamarckçılığa yakın olduğunu ifade etse bile bu teori de evrimin çokluğunun birliğini açıklamakta yetersiz kalır. O halde biyolojik evrim ancak ontolojik bir hareket kavramı olan *yaşamsal atılım* çerçevesinde anlaşılabilir.

[143] Bergson, EC, s. 83.

2.20. SOMUT HAREKET VE YAŞAMSAL ATILIM

Bergson'a göre, yaşam patlamalarla yayılır, başka bir deyişle, yaşamı çeşitlendiren "patlayıcı kuvvet"tir [144] [la force explosive]. Yaşamın patlama ile çeşitlenmesi ve yürümesi, onun dizginlenemez ve öngörülemez niteliğini ifade eder. Patlama, fizik biliminden alınan bir kavram olarak, enerjinin davranışını ifade eder. Bergson varlığın merkezine yaşamı koyar. Enerji yaşamın ile fiziğin eşzamanlılığına işaret eder. Bu eşzamanlılık biyo-ontolojik bir hareket ilkesidir. Enerji biyo-ontolojik düzeyde etkinlik akışıyla ilgilidir. Enerji olarak yaşam da yaşamın etkinliğini savunur. Bergson, bu etkinliği metafizik düzeyde, yaşam atılımı kavramıyla vurgular. Yaşam önüne çıkan engelleri aşan, sürekli etkinlik olarak çabadır. Bu bağlamda, yaşam atılımının iki anlamı, öngörülemezlik ve bitmek tükenmek bilmeyen durağanlığı aşma çabasıdır. Durağanlık madde demektir. Madde, metafizik düzeyde, durağan hale gelen yaşam atılımının, fizik bilimsel temsilidir. Madde, kendi başına bir *şey* veya *nesne* değildir. Aksine, o yaşam atılımının düşüşü ya da enerjinin tükenişini ifade eder. Bergson, yaşamın ilk evrelerinde, canlıların durağanlık anlamındaki maddeyle başa çıkmak için, maddeye benzediklerini, başka bir deyişle, durağanlaştığını veya neredeyse cansızlaştığını öne sürer. İleride ifade edileceği gibi, durağanlaşma, kabuk bağlama ya da fiziksel anlamda hareketsiz kalma ile örneklenebilir. İlerleyen aşamalarda canlılar, özellikle insanın da içinde bulunduğu belli türler, maddeden büyük oranla kopar ve iyice hareket kazanır. Şu unutulmamalıdır ki, canlılık çok farklı kollardan evrimleştiği için, belli bir takım evrim kollarında, canlılığın dinamizmi sönmüştür. Nihai olarak Bergson, canlılık hareketinin, ancak insanda en ileri boyuta ulaştığını ifade eder. Örneğin arılar ve karıncalar sosyal yaşamları gelişmiş canlılardır. Bu türler eklembacaklıların evrimsel anlamda en ileri türüdür. Fakat Bergson'a göre, arı ve karınca toplumları "hayranlık uyandıracak şekilde disiplinli ve birlikli olmasına rağmen donmuştur"[145]. Arılar ve karıncalarda, insanın aksine, tür içi sosyal ve bireysel çekişmeler bulunmamaktadır. Söz konusu çekişmeler, bir türün hareketliliğini gösterir. Aslında bu çekişmelerin kaynağının zekâ olması, Bergson'un özgürlük ve yaratıcılığa maddeselliği de kurucu şekilde dâhil etmesi anlamına gelir. Bu, Bergson'un *ironisidir*. *Komik* üzerine

[144] Bergson, EC, s. 107.
[145] Bergson, EC, s. 110.

incelemesinde ele alınacağı gibi, bu çalışma açısından söz konusu ironi Bergson'u duygusal ve yaratıcı bir nesne temelli maddeciliğe bağlayabilir. Bu ironinin temelinde hareket analizi vardır. Canlılık, özünde, durağanlığın aşılması ve hareket demektir. Hareket ise insanlıkta son raddesine ulaşır. Buradan şu sonuca varılır: İnsanlık varılmış bir nokta olarak bir başarı değildir, yalnızca yaşam için varılacak yeni yollara olanak sağladığı için bir başarıdır. Başka bir deyişle, yaşamın diğer bütün evrim kanalları hareketliliği kısıtlamıştır. Oysa insan, dinamizm için büyük bir olanak taşır. Bu nedenle yaşamsal atılımın insandan geçen yolu açıktır. Bergson, evrim incelemesini, insanın olanaklarını tartışmak için yürütür. İnsanın, gerçek bir olanak olabilmesi için, diğer türlerden öğreneceği çok şey vardır. İnsan kendine has, daha doğrusu kapalı bir özelliği bakımından üstün değildir. Tam da, farklı türlerden alacağı *eğilimler* ya da farklı eğilimlerim somut dayanışması olabilmesi bakımından üstündür. Başka bir deyişle, insan açıldıkça yaratıcı çokluk etkinleşebilir.

Bergson, dünya üzerindeki canlılar âlemini kesin olmayan çizgilerle, genel eğilimleri açısından ayırır. Bu ayrımda, temel faktör, yukarıda bahsedilen hareketliliktir. Hareketlilik kavramına, bilinç kavramı da eşlik eder. Bergson'a göre, "hareketlilik [la mobilité] ile bilinç arasında açık bir bağ vardır"[146]. Bilinç hareketin hem nedeni hem de sonucudur. Bitkiler, azot ve karbon gibi madensel elementleri, bedenlerine doğrudan katmaları nedeniyle, neredeyse hareketsiz ve bilinçsizdir. Elbette bitkiler canlıdır ve canlılarda mutlak bir hareketsizlikten söz edilemez. Bitkiler, göreli anlamda hareketsizdir. Bitkilerin besin kaynakları hareketsiz olduğu için, bitkiler hareket etme ihtiyacı duymaz. Fakat hayvanlar, besinlerini, yani ihtiyaç duydukları kimyasal unsurları, ancak bitkiler ve diğer hayvanlar, başka bir deyişle, söz konusu madenleri asimile etmiş diğer organizmalar üzerinden alabilir. Hayvanlar bu nedenle hareket etmek zorundadır. Hayvanlarda, hareket olarak bilincin derecesi daha yüksektir. Hayvanlarda hareket, belli türlerde gitgide karmaşıklaşır. Burada bilinç olarak hareket ilerledikçe, yüksek türlere özgürlük verir. Bilincin, bu söz konusu gelişimi, sinir sistemini geliştirir ve karmaşıklaştırır. Bergson için, özgürlük belirlenimsizlik demektir. "(…)Yaşamın rolü maddeye belirlenimsizlik sokmaktır"[147]. Özgürlük, metafizik bir anlama sahiptir. Fakat sinir sistemi bu metafiziğin, başka bir deyişle, yükselen yaşam atılımı olarak hareketlilik

[146] Bergson, EC, s. 119.
[147] Bergson, EC, s. 137.

ile eşzamanlıdır. Bilinç aracılığıyla gelişen bu belirlenimsizlik, sinir sistemini karmaşık hale getirir.

Yukarıda bahsedildiği gibi yaşam atılımı, bilgi ve etkinlik düzeyinde, canlılar âleminde iki temel etkinliğe bölünmüştür. Bunlardan birincisi içgüdü, diğeri zekâdır. İçgüdünün de zekânın da temelinde maddeye veya hammaddeye üstün gelme, başka bir deyişle, özgürleşme çabası vardır. Bergson, geleneksel felsefedeki Aristoteles'ten beri egemen olan bitki, içgüdü ve akıl (bitkisel, hayvansal ve akılsal ruh) hiyerarşisine karşı çıkar. Bitkisel, içgüdüsel ve akılcı yaşam, bilgi ve etkinlik bağlamında, birbiriyle derece farkına sahip değildir. Bergson'a göre, bitkisel, içgüdüsel ve akılcı yaşam, "gelişen aynı eğilimin ardı ardına gelen üç derecesi"[148] değildir. Bunlar, birbirlerinden yapısal olarak farklıdır. Özellikle içgüdü ve akıl, farklı yollardan canlıları, belli düzeylerde, maddeden veya durağanlıktan kurtarır. Canlılık içinde, yaşamsal atılım bağlamında, amaç da neden de hareketliliktir. Fakat hareketlilik arttıkça bireyler birbirlerine karşı tehlike arz etmeye başlar. Söz konusu tehlike, canlılık sürecinde bir takım kesintiler yaratır. Örneğin bazı yumuşakça, balık ve eklembacaklı türleri arasında, kabukla kaplı olanlar vardır. Eklemliler ve omurgalılar da aynı tehlikeyi geçirir. Fakat bu türler, durağanlık tehlikesini atlatır. Bu türlerde yaşam atılımı, akacak yollar bulmuştur. İnsan ideal anlamda zekâ aracılığıyla yeryüzüne yayılmışken, karıncalar bunu içgüdü yoluyla başarır. Fakat yukarıda ifade edildiği gibi insan çoklu eğilimlerin etkileşimine açıktır. İnsan temelde zekâyla ilişkilendirilse de yaşamın çokluğunun yaratıcı gücünden gelen içgüdüsel bir uğraşı da vardır. Bu sanattır. İnsanın yaratıcılığı tam da zekâ ve sanatın etkileşimindedir. Sanat ile zekâ kendi sınırlarını görür. İnsansal varoluşun ve imgesel düzeneğin bir kutbunu bilim oluşturuyorsa diğerini sanat oluşturur. Bergson düşüncesini bu ikisinin etkileşimi üzerine kurar. Zekâ sanat aracılığıyla öznellik düzeyinde sınanır.

Bergson'a göre insan etkinliği "fabrika üretimi"ne[149] [Fr. fabrication, İng. manufacturing] indirgenemez. İnsan kendine zanaatçı[l'artisan] olarak baktığında, kendini matematik ve geometri aracılığıyla düşünmek açısından, zekânın tek taraflılığının tuzağına düşer. Burada, insanın "bir modeli gerçekleştirmek için

[148] Bergson, EC, s. 146.
[149] Bergson, EC, s. 100.

birleştirilmiş hareketleri yönlendiren" [150] zanaatçılıktan gelen bir alışkanlığı söz konusudur. İnsanın zanaatçı veçhesi, hem tamamlanmış bir erek, hem de bir hesaplama üzerinden düşünce üretir. Zanaatçılıkta, insan geometri, matematik ve erekler aracılığıyla kopyalar ve temsiller üretmenin peşine düşer. Bu durumda " madde ne kadar çok ise fabrika üretim işi o kadar verimlidir" mantığına sığınılır.[151] Bunun anlamı, fabrika üretiminin, işin mürekkep olduğu parçalardan ibaret olmasıdır. Başka bir deyişle, söz konusu işten çıkan ürün, parçalarına bölünüp, bu parçalar tekrar birleştirildiğinde, ortaya yine aynı ürün çıkar. Diğer bir deyişle, bu görüşe göre bütün parçalarının toplamı kadardır. Çokluk otonom ve etkin bütünlüğünü oluşturamaz.

Bergson, insanın diğer bir veçhesinin canlılığın dinamizminin *kısıtlı* bir iz düşümü olan sanatçılık [l'artiste] olduğunu öne sürer. Bergson, sanat ile hesaplamacı olmayan bir çıkarsızlığı ifade eder. Bergson'a göre, "çıkarsız sanat bir lükstür"[152] ve kolay elde edilemez. Zihinsel ve yaşamsa bir çaba gerektirir. Sanat, kopya ve temsilden ziyade, yaratım üzerinden iş görür. Bu nedenle, bir sanat yapıtı analiz ve sentez sürecinde kopyalanamaz. Örneğin, bir tablonun küçük inceliklerini verebilmek için, onu sonsuzca bölmek gerekir. Bir tablonun bölünebilen karelere dönüştürülebilmesi imkânsızdır. Söz konusu tablonun, en küçük kareleri kabul edilen birimler, tekrar birleştirildiğinde tablonun orjinali taklit edilemez. Tablonun bütününde tablonun unsurlarını aşan bir beceri vardır. Bütünde çokluğun sempatik bağlantılarının dönüştürücülüğü vardır. Bu nesnel bakımdan bir krize neden olurken öznel bakımdan tutarsız ve sınırlı bir doğruluk verir. Yaşam bu gerilimlerle sürekli kendini aşar. Madde maddenin çokluğunun bütününde aşılır. Bergson bunu insan için bilim ve sanat arasındaki gerilimde gösterir.

Bergson, *Yaratıcı Evrim* adlı yapıtında metafizik(ontoloji), biyoloji ve sanat arasında gerilimli bağlantılar kurar. *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı* yapıtında ise din ve ahlak bağlamındaki toplumsal olguları da bu gerilime dâhil eder. Böylece o felsefesinin kapsamını genişletmeye çalışır. Bergson daha önce yaratma ve yaşamsal atılım kavramları etrafında şekillendirdiği bilim, sanat ve metafizik ilişkisini, *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı* yapıtında, aynı doğrultuda ama sosyoloji ve ahlak alanında

[150] Bergson, EC, s. 48.
[151] Bergson, EC, s. 100.
[152] Bergson, EC, s. 49.

somutlaştırır. Burada, ahlak ve dini içeren toplumsal olguların ardına yaşamsal atılım önüne de yaratma etkinliği konulur. Böylece onto-biyolojik bir toplumsallık tasavvur edilir. Bu anlamda Bergson'a göre, ahlak da, ontolojiyle bağlantılandırılmak koşuluyla *biyolojiktir*. Bergson"[..]her ahlâkın özünün biyolojik olduğunu"[153] öne sürer. Ahlak onto-biyolojiktir. O toplumsallığı da fizik ve metafizik veya madde ve ruh devresi içinde inceler. Bergsoncu vitalist metafiziğin ele aldığı bütün fenomenler hem biyolojik hem toplumsaldır. Buraya kadar Bergson'un, *Yaratıcı Evrim* yapıtında, insanı ontolojik bir akışın parçası olarak, zekâ ve içgüdü devresinin sağladığı güçle hareket eden, bir biyolojik tür olması bakımından ele alması incelendi. Şimdi ise onun *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı* yapıtında, insanı temelde nasıl bir *toplumsal* varlık olarak gördüğüne bakılacaktır.

2.21. İNSANIN ONTO-BİYOLOJİK TOPLUMSALLIĞI: AHLAK VE DİN

Bergson yukarıda sözünü ettiğimiz yapıtının girişinde insanın toplumsallığın dışında düşünülemeyeceğini belirtir. İnsanın toplumsallığı başat olarak fiziksel ortamda değil, bellek ve bellekte saklanan anı-imgeler düzeyinde oluşur. Bergson insanın bir yanıyla nesnel bir yanıyla öznel olan anı-imgeler düzeyinde her durumda toplumsal olduğunu şöyle anlatır:

> *Toplumun varlığı insandan insana değişen etkinliktedir; ama hiçbirimiz ondan mutlak olarak ayrı olamayız. İnsan böyle bir şeyi istemeyecektir çünkü gücünün büyük bir kısmının toplumdan kaynaklandığını ve enerjisindeki bitmez gerilimi, çalışmasının verimli olmasını sağlayan çabasının hep aynı yönde oluşunu toplumsal yaşamın aralıksız süren isteklerine borçlu olduğunu hissetmektedir. Ama istese de toplumdan ayrı olamaz çünkü belleği ve imgelemi toplumun kattığı şeylerle yaşar, çünkü toplumun ruhu konuştuğu dilin içindedir ve hiç kimse orada olmasa da, kişi sadece düşünüyor olsa da, kendi kendine konuşuyordur gene de. Toplumun dışında bir birey tasarlamamız boşunadır. Maddi olarak bile adadaki Robinson'un diğer insanlarla olan teması sürmektedir, çünkü batan gemiden kurtardığı ve onlarsız bu işin içinden sıyrılamayacağı eşyalar onu uygarlığın ve sonuç olarak toplumun içinde tutmaktadır.*[154]

Bu bağlamda ahlak ve din toplumsal olmak bakımından ilişkisellik arz eder. Burada metafizik akış olarak yaratma ve biyoloji, toplumsal bir insan kavramı çerçevesinde ele alınır. Fakat toplumsallık kapalı bir bütün değil, çokluğun

[153] Bergson, AD, s. 90.
[154] Henri Bergson, AD, ss. 13-14.

bütünlüğüdür. Bu nedenle insanın özgürlüğü her durumda içkin bir ilişkisellikle ve söz konusu ilişkiselliğin sempatikliği, gönüllülüğü ve yataylığıyla ilişkilidir.

Bergson biyolojik, sanatsal ve metafizik bağlantısını dinamizm ve durağanlık ikiliği üzerinden ele aldığı gibi, bu ikiliği toplumsal alanda da kullanır. Toplumsallık insana hatta hayvanlara dair tüm fenomenleri kapsasa da toplumsallığın tek bir boyutunun olmaması Bergsoncu sosyal teorinin temelini oluşturur. Bu bağlamda Bergson kısmen ayrı, kısmen iç içe geçmiş toplumsal fenomenler olarak, ahlak ve dini iki ayrı kaynaktan türetir. Bu kaynaklar yine dinamizm ve durağanlık ikiliğinin toplum felsefesindeki karşılığı olan *açık toplum* ve *kapalı toplumdur*. Bu iki ayrı toplum tarzı birbirinden niteliksel düzeyde ayrılır. Deneyime eşlik eden gerçek bir yaşam akışının coşkusu ya da kesintisini ifade etme derecesinde dinamizm ve durağanlık vitalist biyoloji çerçevesinde ele alınmalıdır. Dahası vitalizm fiziksel ve ruhsal evrenin istikrarlı bir kurulumunu ortaya koyması bakımından ontolojik; dinamik bir şekilde ifade etmesi açısından biyolojiktir.

Bergson düşüncesinde ahlakın kökenine bakıldığında kurucu ahlaki değerlerin hem metafiziksel hem de fiziksel bağlam içinde ele alındığı görülür. Açık toplum (dinamik toplum) ve kapalı toplum (statik toplum) ikiliği, buyurgan ahlak ve sevgi atılımı olarak ahlak şeklinde özelleşir. Burada Bergson'un temel itirazı, ontolojiyi ve işlevselliği dışlayan Kantçı bir kategorik buyruğa veya ödev ahlakına yöneliktir.[155] Kant kategorik buyruk kavramı çerçevesinde ahlakı, eylemin niyetinin evrenselleşebilir olmasıyla temellendirir. Evrenselleşebilir olan niyet ahlaksal ödevdir. Aklın özerk ve biçimsel, yani rasyonel kullanımı, ahlaksal ödeve ulaşabilmeyi sağlar. Rasyonel kullanım aklın meşru kullanımını bozabilecek her türlü metafizikten uzaklaşma ile mümkündür. Bergson'a göre, ise ödev olarak ahlak, rasyonel bir kaynaktan gelmez. Bergson'a göre "ödevin özü aklın talebinden başka bir şeydir"[156]. Ödev yaşam akışının durağanlaştığı kapalı toplumun bir özelliği olan, "alışkanlık" ve "eylem"den türeyen buyurgan bir ahlaktan gelir. Bu alışkanlık ve eylem yaşamda kalabilmek için doğadaki içgüdüyü ve zorunluluğu taklit eder. Eylemde bulunabilmek için ortaya çıkan buyurgan ahlakın yaşam içinde bir *işlevi*

[155] Ayrıntılı bir kategorik buyruk analizi için bkz. Hakan Çörekçioğlu, Bir Politika Filozofu Olarak Kant, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2004, ss.163-187.

[156] Bergson, AD, s. 22.

vardır. Bu, topluluğun veya sitenin içindeki insanların konsolidasyonunu ya da tortulaşmasını sağlayan ilkel bir işlev ve eylemdir. Bergson'a göre "ilkin zekâ özelliği taşıyıp daha sonra içgüdünün taklidine yönelen bir eylem insanda alışkanlık dediğimiz şeydir tam olarak".[157] Akıl böylesi bir sosyo-ontolojik altyapının bir eklentisidir.

Her birey toplumsaldır ve toplumsal alanda var olur. Bu durumda insan iki şekilde varolabilir. Bunlardan birincisi kapalı bir ahlak ve din ile kapalı toplumda var olan bireydir. Kapalı toplum belli bir toplumsallık durumudur. Kapalı toplum ontolojik veya metafizik açıdan tehlike içinde kalan bir türün kendisini kabukla kaplamasında olduğu gibi bir uyuşma halidir. Bu kapalılık içinde bireyler de açılma olanağı bulamaz. Toplumsallık her durumda bireyleri içerirken kapalı toplumsallık bireyleri güvenlik kaygısından ötürü tek tipleştirir. Yok olma tehlikesine karşı bireyleri katı bağlar ile bağlar. Bergson korunma davranışı olarak kapalı bir toplumsallığın bireyi homojenleştirmesini ve buradaki karşılıklılığı şöyle anlatır: *"Öncelikle insanın şu âna kadar göz önünde bulundurduğumuz ahlâksal davranışını tanımlayalım. Bu davranış toplumla bütünleşmektedir; insan ve toplum, bireysel ve toplumsal korunma görevine birlikte kapılmışlardır."*[158] Yine de her türlü toplumsallıkta bireylerde zaman zaman bir direnç ortaya çıkabilir. Bu direnç özellikle zekânın bencilliği sayesinde görülür. Zekâ ile ortaya çıkan seçme yetisi insana toplumsallığa katılmama kararı aldırabilir. Fakat Bergson'a göre böyle bir başkaldırı suçluluk duygusuna neden olur. Bu direnç, toplumsal buyrukla arasına mesafe giren insana, suçluluk duygusu yoluyla, bedensel rahatsızlığa benzer bir rahatsızlık verir.[159] İnsan, bu rahatsızlığı ve suçluluk duygusunu gidermek için toplumsallığa tekrar bağlanma ihtiyacı duyar. Bu istek yine zekânın ürünüdür. Çünkü zekâ kişisel çıkarın bütünsel çıkardan ayrılamayacağını bilir. Fakat problem tam da zekânın önerdiği toplumsallığın birey ve toplum ikiliğini aşamamasından kaynaklanır. Zekâ yukarıda bahsedilen kapalı toplumsallığı akılsallık olarak meşrulaştırır. Çünkü zekâ bedensel rahatsızlığın çözümünün evrensel bir akla bağlanmak olduğunu sanır. Hâlbuki gerçek başkadır. Rahatsızlığın nedeni akıldışılık değil, toplumun değerlerinin dışına çıkmaktır. Zekâ, bu toplumsallaşma kürünü, yani

[157] Bergson, AD, s. 23.
[158] Bergson, AD, s. 33.
[159] Bergson'un bedensel rahatsızlık örneği "romatizma"dır. Bkz. Bergson, AD, s. 18.

bir iyileşme yanılgısını ödev ahlakı olarak rasyonelleştirir. Ödev ahlakı, kaslardaki ağrının gevşemesi gibi bir rahatlama hissiyle birlikte geldiği için, bu rahatlama veya gevşeme aklın bir başarısı ve doğruluk olarak düşünülür. Ödev ahlakı olarak zekâ, ancak "dirence direnç" [160] olarak işlev görür. Oysa burada mesele yukarıda bahsedildiği gibi yüzlerce yıldır biriktirilen enerji olarak alışkanlıklardan ibarettir. Kapalı toplumu ve buyurgan ahlakı zekâ değil, söz konusu alışkanlıklar ayakta tutmaktadır. Bergson, ödevi alışkanlık kazanmış bir eylem olarak düşünmeyi *ödevin tümü* olarak kavramsallaştırır. *Ödevin tümü* kavramı Kantçı bir rasyonel ve buyruksal ahlaka dayanan ödev kavramına alternatiftir. Bu kavram, aşkınsal veya koşulsuz bir ahlak kavrayışını, içkin ve ontolojik bir temele oturtur. *Ödevin tümü* kavramının formülü şudur: "gerektiği için gerekiyor".[161] Ödev "baskıcı bir ahlak doğru olduğu için buna uymak gerekir" demektedir. Bergson ise, buyruğun bu tür rasyonel kutsallığını "gerektiği için gerekiyor" formülüyle zedeler. Bergson burada yine bütünle parça arasında bir gerilim yaratarak ahlakı dinamikleştirir.

Ona göre, buyurgan ahlakın temeli kapalı toplumdur. Aslında kapalı toplum bireyin sınırlarını daralttığı engellediği düzeyde itaat ve başkaldırı ikiliği bedensel ve ruhsal rahatsızlıklara yol açar. Kapalı toplum, doğadaki zorunlulukları taklit ederek bütünlüğünü korur. Bu yüzden buyurgan ahlak doğadaki yasalara benzer. Fakat doğanın bolluğu ve çokluğunun olumsallığından türeyen insan bilinci ve zekâ, bu yasalara bir virtüellik sağlar. Kısacası düzenliliği temelinde taklit edilen doğada bile özgürlüğe kapı aralayan bir virtüellik vardır. Bergson doğanın yasaları aşan düzeninin zengin içeriği hakkında şöyle yazar: "Doğa aksine aşırı bir bolluk içindedir. Bir toplum ne kadar doğaya yakınsa, o toplumdaki rastlantının ve düzensizliğin payı o kadar çoktur".[162] Bu noktada doğa bir taraftan ilkellik kaynağı iken diğer taraftan yaratımın ortaya çıkma aralığıdır. İnsanın evrimini ve yaşamsal atılımın akışını ifade eden bilinç, doğanın bolluğu ve olumsallığı ile ilişkilenerek özgürlüğü arttırır. Bu doğrultuda, ikinci bir kaynaktan türeyen başka bir ahlak ortaya çıkar: açık toplum. Doğanın bolluğu ve açık toplum yaşamın çok boyutluluğu içinde örgütlenir. Başka bir deyişle, açık toplum, eşzamanlılık ve ilişkisellik olarak örgütlenmenin özgürlüğü demektir.

[160] Bergson, AD, s. 19.
[161] Bergson, AD, s. 21.
[162] Bergson, AD, s. 21

Bergson felsefesi her ne kadar metafizik olsa da bu felsefede deneyim kavramı önemli bir rol oynar. Bergsoncu metafizik, deneyimin tekrara dayalı bilgisinin dışında yeniliğe dayalı bilgisinin de bulunduğunu öne sürer. Bu durum bilgi felsefesindeki deneyimin ahlak felsefesindeki karşılığı olan eylem açısından da geçerlidir. Eylem ya belli kuralları tekrar eder ya da yeni bir şeylerin peşine düşer. Bergson özellikle ahlak felsefesini eylem kavramı üzerine kurar. Eylem hem kapalılığın hem de açıklığın nedenidir. Worms eylemin [l'action] Bergson'daki anlamını şöyle açar: "(…)o hem yararcı bilgiyi kapsayan tüm hayvansal ve insani davranışların açıklayıcı ilkesi hem de ahlak ve dini kapsayan bireysel özgürlük, yaratma ve tarihin dünyaya kaydedilmesidir."[163] Eylem kapalılığın nedenidir; çünkü bir yanıyla eylemde bulunmak yararcılık ilkesi doğrultusunda kendini korumayı gerektirir. Burada eylem belli kuralları tekrar ederek kendisini kapalı bir topluluğa bağlar, başka bir deyişle, kendi üstüne kapanır, yaşamın kapsamını daraltır ve tek tipleşir. Diğer taraftan, eylem yeniliğin peşine düşerek farkın ve çoğulluğun kökeni haline gelir. Eylemin fark ve yenilik momenti, ahlak felsefesi içinde, toplumdaki özel kişilerin eyleminde somutlaşır. Söz konusu ahlaki eylem ve deneyim, sanatsaldır. Böylesi bir deneyim, kapalı toplumu (edimsel bütünlüğü) virtüel bütünlüğe doğru iter. Sanatsal eylem ve deneyim olarak ahlak, toplumu ileriye ve yaratmaya doğru sürükler. Böylece toplumda bir açılma momenti yaşanır. Bergson deha deneyimi olarak kuraldışı ve özgün yaklaşımların toplumsal devrede bir açılma ortaya çıkardığını şöyle anlatır:

> *Bu ileriye atılışın arkasında hiçbir yaratıcı çabayı gerektirmediğini, burada sanatçınınkine benzer bir yaratımın bulunmadığını ileri sürmek boşuna olacaktır. Böyle bir düşünce, büyük reformların çoğunun önce imkânsız göründüklerini ama sonra gerçeğe dönüştüklerini unutmak anlamına gelir. (..)ve bu toplumda bir daire vardır ve eğer bir veya birkaç ayrıcalıklı ruh, kendi içlerindeki toplumsal ruhu genişleterek ve arkalarından toplumu sürükleyerek bu daireyi kırmasaydı, bunun içinden çıkılamazdı. Oysa bu tam da, sanatsal yaratımın mucizesidir.(..)* [164]

Açık toplum açılan devreler, fonsiyonlar ve ilişkiselliklerden ibarettir. Sanatçı olarak özgün ruhlar, nesnellik ve öznellik devresindeki farkın gerginliğini yükselterek açılımı sağlar. Fakat sanatçılar bile akışın tümüne düzenli şekilde erişemez. Devreden tümüyle kurtulamaz.

[163] Worms, ss. 9-10.
[164] Bergson, AD, ss. 66-67

Söz konusu sanatsal eylem ve deneyim, açık ahlak ve dinin temelini oluşturur. Eylem, zekânın nesnel kavramlarıyla dünyayı algılamayan bir deha deneyimi aracılığıyla kendi sınırlarına ulaşır ve genişler. Bu genişleme hem virtüel bütüne doğrudur hem de edimsel bütünlüğün yapısını bozarak, onu genişletir. Bu durumda virtüel fark ve çokluk edimsel alanda da fark derecelerini genişletir. Çünkü bütün yaratımın veya yaşam atılımının, başka bir deyişle, tamamlanmamış akışın kendisidir. Eylem, kendisini, akışa veya yaratmaya bırakır. Yaratma momenti ahlakın ikinci aşamasıdır. Bu aşamada ahlak, bilinç-dışından bilince geçer. Eylem ve istenç artık özgür ve bilinçlidir. Böylece eylem kendini kavrar. Bu aşamayı, Bergson *sevgi atılımı* olarak ahlak şeklinde kavramsallaştırır. Sevgi atılımı uzaklardan gelen yaratma "çağrısına" [un appel] bağlanan kulaklarla gerçekleşir. Bu kulaklar bu çağrıdan "heyecan" [duygu, l'emotion] duyar. Mistikler veya azizler sevginin genişlemesi ve yaratım hakkında gönüllülük temelli çağrıyı yapanlardır. Bergson onların sempatik çağrısı üzerine şöyle yazar:

> *Azizlerin niçin taklitleri vardır ve iyiliğin büyük insanları neden arkalarından yığınları sürüklemişlerdir? Hiçbir şey istemiyorlar ve buna rağmen elde ediyorlar. Çağırmak zorunda değillerdir; yalnızca varolurlar; varoluşları bir çağrıdır. Çünkü bu ahlâkın özelliği tam da budur. Doğal ödev baskı veya zorlamayken, tam ve mükemmel ahlâkta bir çağrı vardır.* [165]

Artık insan uzaklardan gelen bir çağrının peşine, aşk ile düşer. Burada topluluğa veya siteye olan itaatin veya sevginin yerine sitenin sınırlarından öteye doğru genişleyen ruhun duygusu, heyecanı veya sevgisi geçer. Genişleyen ruh, "neşe" [joie] duyar.[166] Çünkü genişleme, derinleşmedir ve maddeye yerleşen yaşam atılımıdır. Maddeyi önüne alıp somut harekete zorlayan yaşam akışı insanlara neşe verir. Başka bir değişle, kendi önüne, çözülebilir problemler koyup, bu problemleri çözebilen insan neşe duyar. Burada, Bergson'un haz ile neşe arasında yaptığı ayrım önemsenmelidir. Haz uyuşukluk durumunda ortaya çıkarken, neşe bir problem çözüldüğünde ortaya çıkar. Hazzın içinde neşe yoktur; fakat neşe hazzı kapsar. Kısacası açık ahlak olarak aşk ve atılımının çağrısı neşeli bir çağrıdır. Başka bir deyişle, çileci bir ahlakın aksine, Bergsoncu bir ahlak, tıpkı Spinoza ve Nietzsche gibi neşeye yönelir. Çünkü Bergson'a göre, yenilik, somut hareket ve yaratma neşe verir.

[165] Bergson, AD, ss. 31
[166] Bergson, AD, s. 52-53

Bergson'a göre, kapalı ahlaka ait duygular olan aile sevgisi ya da topluluk sevgisi, gerçek bir sevgi değildir. Sevgi atılımı bundan başka bir şeydir. Sevgi atılımı sürekli genişleyen bir sevgi kümesini gösterir. Bergson sevginin genişlemesi üzerine şöyle yazar: "Eğer ruhun bütün insanlığı kucakladığı söylenirse, fazla uzağa gidilemeyecektir, hattâ yeterince bile uzağa gidilemeyecektir, çünkü sevgisi hayvanlara, bitkilere, tüm doğaya yayılacaktır".[167] Bergson'da sevgi evrensele doğru derinleşir ve genişler. Sevgi (merhamet ve adalet ile birlikte) sürekli genişleyerek saf ahlakın temel unsurlarından biri olur. Evrensel sevgiye doğru ahlaki çağrı kişiseldir. Bu nedenle bu ahlak bir taraftan kişiler üstü değildir. Başka bir deyişle sevgi atılımı sevginin ne olduğunu söyleyemez. Bunu söyleyen, kişiler üstü olan baskıcı toplumun ahlakı olarak buyurgan ahlaktır.

Bergson *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı* adlı yapıtında, yaşamın toplumsallığı üzerine incelemesini geliştirirken, ahlakı sorunsallaştırdıktan sonra din araştırmasına geçer. Bergson, din olgusunu anlamak için dini, statik din ve dinamik din olarak ikiye ayırır. Din meselesinde de yukarıda bahsedildiği gibi metafizik, toplumsallık ve biyoloji yan yana düşünülür. Bergson'a göre, yaşamın iki büyük evrim çizgisi olan zardankanatlılar ile omurgalılardır. Bunların en gelişmiş iki türü olan zardankanatlılarda karıncalar ve omurgalılarda insanlar, toplumsallıkta çok üst düzeye ulaşmıştır. Başka bir deyişle "evrimsel hareketin iki ucunda" [168] da toplumlarla karşılaşılır. Karıncalar ve insanlar, sırasıyla, biri içgüdü, diğeri zekâ yoluyla olmak üzere, çok gelişmiş toplum biçimleri yaratmıştır. Karıncalar içgüdüleri aracılığıyla, kendi içinde müthiş bir uyuma sahip olan (ve böylece neredeyse donmuş olan) bir toplumsallığı kurarken; insanlar, zekâ aracılığıyla, katı uyumdan ziyade (neredeyse karmaşa düzeyine ulaşan çeşitliliğe sahip) bir toplumsallığa ulaşır. Çünkü doğa, zekâ aracılığıyla, insanlara seçme yetisi bahşeder. İnsanın toplumsallığının zekânın genel eğilimi ile sürdürülmesi pek mümkün değildir. Zekâ, insan toplumsallığı açısından çok belirgin boşluklar yaratır. Bu boşluklar zekâ ile gelişen toplumsallığın kriz momentleridir. Kriz momentlerinden biri zekânın bencilliğe yatkınlığıyla ortaya çıkan boşluklardır. Bencillik insan toplumunun düzeni açısından boşluktur ve toplumsallığa zararlıdır. Zekânın maruz kaldığı krizde toplumsallığa zarar veren diğer boşluk ise umutsuzluktur. Toplumun ruh sağlığı açısından

[167] Bergson, AD, s. 34.
[168] Bergson, AD, s. 106.

umutsuzluk tehlikelidir. Umutsuz bir sitenin toplumsallığını sürdürebilmesi düşünülemez. Umutsuzluğa yol açan iki etken vardır. Bunlardan birincisi insanın ölümlü olduğunu bilmesidir. İkincisi ise yaşamın rastgele ilerleyişidir. İnsan, zekâ ile diğer canlılardan farklı olarak ölümlüğünün bilincine varır. Bergson'a göre, her canlı yetilerini eylemde bulunmak üzere kazanmıştır. Ölüm fikriyle ortaya çıkan korku duygusu, insan eylemine zararlı hale gelir. Bergson, ölüm fikrinin zekâyla bezenmiş bir insan eylemine engel olmaması için tek şart koşar: *ölümsüz ruh fantezisi*. Aynı şekilde yaşamın rastgele akışının yarattığı belirsizlik duygusu ancak mitoloji ve büyüye inanç ile giderilebilir. Bergson'a göre, büyü ve mitoloji, doğal yasaların ve ahlaki ödevlerin başka görünümleridir. Özellikle büyü bir eylem biçimidir. Büyüde nesneler arasında temsiliyet ilişkileri aracılığıyla bağlantı kurulur.[169] Bir vudu bebeğine zarar verilmesiyle onun temsil ettiği kişinin de zarar göreceğine dair inanç, yaşamın insan tarafından kontrol edilebilir olduğunu gösterir. Bu, insan için, eylemi mümkün kılan bir inançtır. Ölümsüz ruh fantezisi ile büyü, insanı umutsuzluk duygusundan korur. Kısacası Bergson'a göre, zekâya bağlı bir eğilim olan statik din "birey için umutsuzluğa düşürücü ve toplum için bozucu olabilecek şeylere karşı doğanın koruyucu bir tepkisidir."[170]

Zekâdan türeyen ve toplumsallığa zarar veren bencillik ve umutsuzluk, zekânın aldatıcı işlevleriyle aşılabilir. Doğa, zekâdaki bu eksiklikleri yine zekâ aracılığıyla kapatmaya çalışır. Zekâ, içgüdüyü taklit eder. Bergson, yaşamın temeline toplumsallığı koymakla yaşamın korunması için toplumsallığın da korunmasını şart koşmuş bulunmaktadır. İçgüdü hem yaratımı hem de toplumsallığın korumasını beraber yürütebilirken zekâ, bunu tam olarak gerçekleştirememektedir. Bu nedenle zekâ yine zekâya ait bir "masal yaratma"[171] [fabulation] veya kurgu [fiction] işlevi gerçekleştirir. Bergson, insanın en zeki hayvan olmakla birlikte, en akıl dışı inançlara sahip hayvan da olmasını zekânın iki ayrı işlevi üzerinden değerlendirir. Burada, Bergson batıl inançların akıl dışından değil, tam da aklın kendi yapısından kaynaklandığını iddia eder.

[169] Örneğin bu temsiliyet temsil edilen ile temsil eden arasındaki görünüşteki bir benzerlikle kurulabilir.
[170] Bergson, AD, s. 183.
[171] Bergson, AD, s. 107.

Bergson'a göre, masal yaratan din, topluluğun konsolidasyonunu sağlar ve insanlara umut verir. Fakat bu işlevler zekânın bilimsel işlevleri gibi yapaydır ve fantezidir. Bilimde olduğu gibi, dinde de deney ön plana alınmadığında, doğruluk anlamında hatalı sonuçlar ortaya çıkar. Çeşitli fanteziler üreten statik din, yaşamsal atılım açısından donmuş bir toplumu ifade eder. Böyle bir din, deneyime kapalı halde bulunur. Bergson statik dinin karşısına dinamik dini koyar. Dinamik din deneyimin peşinden gider. Dinamik dinin deneyimi sezgisel bir deneyimdir. Dinamik dinde toplumu açan deneyimleri özel kişiler olarak *mistikler* deneyimler. Mistikler gerçeğin çağrısını aktarabilen kimselerdir. Söz konusu gerçek, bir müzik gibi bedeni veya ruhu belli duygulara sokar. Burada bölünmez gerçeklikle bağ kurabilmeyi sağlayan duygu temelde heyecandır. Heyecan tüm yeniliklerin içinde vardır. Dinamik din de müzik de ruha ve bedene belli duygular yerleştirmekten ziyade, bedeni ve ruhu belli duygulara sokar. Burada dinin ve müziğin belli bir amaç ve etkileme için yapılmaması temel noktadır. Ne müzisyen ne de mistikler insanları belli noktalara taşımayı amaçlamazlar. Onlar yalnızca yaratırlar ve varlıkla bağlarını açığa vururlar. Bu yaratım insanları yönlendirmek için yapılmaz. Ama gerçek bir sanat yapıtında ya da gerçek bir dinsel çağrıda toplum dehalardan gelen çağrıya kulak verir. Bu çağrı, ahlak incelemesinde ifade edildiği gibi, sevgiye yönelik bir çağrıdır.

Bergson düşüncesinde sevgi, sanat ve heyecan olarak tinselliğin maddeye ve doğaya değdiği bir ironik bir düzey de vardır. Bu hem heyecan olan hem de olmayan *gülme,* hem sanat olan hem de olmayan *güldürü*'dür. Şimdi, burada gülmeyi inceleyerek, Bergson'un çokluk anlayışının düşünce stratejisi doğrultusunda düzeyi yükselen tinselliğin tekrar madde ve doğaya geri dönerek nasıl dengelenebileceğini göstermeye çalışacağız.

2.22. ZEKÂNIN VE DOĞANIN İRONİSİ OLARAK GÜLME

Bergson'un *Gülme* kitabı iki boyutludur. Bunlardan birincisi otomatik tepkilerin değerler sıralamasındaki alçak konumunun *komik* bağlamındaki dışavurumu ile ilgilidir. Fakat gülmenin teorik ve ahlaki açıdan alçak bir şey olmasının yanında, toplum doğal yönüyle gülme aracılığıyla bilincin derinleşmesini yayılımsal (buna demokratik de denilebilir) bir sığlık ile dengeye sokar. Bu anlamda

gülme ve *komik* ironik mesafedir. Bergson gülmek ve güldürmek için duygusal sığlığın ve zekâsal bir mesafenin olması gerektiğini öne sürer. Güldürme sanatı bu anlamda duygusal derinliğin azaltılması ve zekânın işlevinin artması ile ilgilidir. Bu noktada gülen insan dikkatini azaltır. Maddiliğini arttırır ve genişletir. Buna rağmen gülmenin yüksek sanat kadar olmasa da sanatsal yönü vardır. Diğer taraftan da gülme zekâsallık taşır. *Gülme* yapıtında sanat ve zekâ bir arada var olarak tam da toplumun farklı unsurlarını kaynaştıran bir işleve sahip olur. Gülme kavramı toplumun doğal ve maddi veçhesini ruhsallıkla kaynaştırır. Bergson'un *Gülme* adlı kitabında tüm ikiliklerin gevşemesinin toplumsal kutuplaşmadan ziyade kaynaşmaya hizmet etmesinin önemi vurgulanır.

Bergson'a göre gülme ve *komik* ilk olarak toplumsal (doğal) anlamda bir ıslah mekanizmasıdır. Doğal bir unsur olarak toplum kendi eğilimlerinin dışına çıkanları gülme aracılığıyla cezalandırır. Başka bir deyişle, topluma karşı yapılan bir *saygısızlık* toplum tarafından yapılan bir *saygısızlık* ile cezalandırılır. Gülme ile saygısızlığa saygısızlık, kötülüğe kötülük ile cevap verilir. Fakat gülme diğer taraftan az çok sempati duyulan bir kişiye yöneliktir. Bu nedenle gülme *iyilikle* de ilgilidir. Kişi kendini gülünç duruma düşen kişinin yerine koyar. Bergson düşüncesi gülme bağlamında karşıt kutupları iç içe sokar. Gülme bir çeşit mekanizmadır ama doğanın denge veren mekanizmasıdır. Bir taraftan toplum bireyleri *düzelterek* toplumsal adaleti sağlarken diğer taraftan gülme aracılığıyla bireylere *adaletsizlik* yapılır. Gülme yeterince hakça davranmayan bir adalet mekanizmasıdır. Bergson gülmenin faydalı işlevi hakkında şöyle yazar:

> *Başka yerlerde olduğu gibi burada da doğa, kötülüğü iyilik yolunda kullanmaktadır. Bizi tüm bu çalışma boyunca ilgilendiren de aslında iyilik oldu. Toplumun mükemmelleştikçe üyelerinden giderek daha esnek bir uyum elde ettiğini, derinlerinde giderek daha sağlam bir dengeye kavuştuğunu, bunca büyük bir toplulukta kaçınılmaz olan rahatsızlıkları daha büyük bir kuvvetle yüzeye ittiğini ve gülmenin bu dalgalanmaları vurgulayan faydalı bir işlevi yerine getirdiğini gördük.* [172]

Bergson felsefesi "esnek bir uyum" ve "dalgalanmaları" kendince bir mutlaklık ve tutarlılık içinde ifade edecek bir düzlem arar. Bu doğrultuda Bergson'un farklılıkları bir arada tutmaya çalışmakla birlikte bu farkları geliştirme çabasında olduğu söylenebilir. Bize göre, Bergson felsefeyi materyalizm, zekâ ve bilimden

[172] Henri Bergson, **Gülme**, Çev. Devrim Çetinkasap, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2014, s. 128.

ayırmakla birlikte tüm bunların sempatik bir bağla tekrardan bağlanması gerektiğini öne sürer. Çünkü ilk aşamada çokluğun birbirine indirgenemez ve homojen bir bağla bağlanamaz olduğunu görürüz. Çokluk olumsal ve sempatik bir şekilde bağlandığında özgürlük gerçekleşebilir. Aynı şekilde çokluk bağlanmadan da bırakılamaz. Çünkü çokluğun sürekli ve özgür ilişkiselliği gerçeklik açısından kurucudur. Madde, çalışmamız açısından, yalnızca bir kutup değil, çokluk olarak alınmalıdır. Ancak böylece edimsel alanda özgürlüğe denge, demokrasi ve tutarlılık verilebilir. Burada Bergson'un kendi felsefesinin temeline kutupları veya ikilikleri yerinden eden bir çokluk felsefesini yerleştirdiğini iddia ediyoruz. Bu gerilimli ama aynı zamanda sempatik olan ilişkilerin kurulmasını sağlamak için, üçüncü bölümde Bergson'u Deleuze ve Deleuze'e yakın çağdaş düşünürler üzerinden okuyacağız. Böylece Bergson felsefesinin maddeyle ilişkisinin olumlu bir düzlemde nasıl kurulabileceğini daha detaylı incelemeye çalışacağız. Bergson'un oluş felsefesi kendi karşısına koyduğu yaklaşımlarla birlikte işleyebilecek bir potansiyele sahiptir. Bu bağlamda, Bergson'un çağdaş felsefi ve bilimsel yaklaşımlarla ilişkisinde, "esnek uyum" ve "alçakgönüllülük" [173] [modeste] arzusunun daha doğru şekilde açıklanabileceğini düşünüyoruz. Bu doğrultuda kutuplar yerinden edildiğinde, özellikle aşkın özneyi merkeze koymayan veya insan merkezci olmayan bir felsefe çerçevesinde şekillenen Bergson'un çokluk anlayışı özgürlükçü toplum arayışlarına güncel anlamda bağlanabilir.

Bize göre, Bergson'un çokluk anlayışı güncel olan ile bağlantısı *vitalist materyalizm*, Deleuze'ün *diyagramları* ve Delanda'nın *mühendislik devreleri* gibi kavramlarla incelenebilir. Bunları ikiliklerin yerinden edilmesi olarak çokluk teorisiyle ilişkilendirmek, hatta onları Bergsoncu çokluk düşüncesinin bir gelişimi olarak değerlendirmek mümkündür Çokluğun sempatik dayanışmasını temele alan Bergsoncu felsefe tinin maddeyle olan antagonizmasını gevşetir. Bu doğrultuda, Bergson'un çokluk anlayışı geniş bir düzlemde edimselleşme alanı bulmaya müsaittir. Tinin maddeyle olan antagonizmasını gevşettiği için onun çokluk felsefesi çokluğun pek çok farklı alandaki edimselleşmelerini kavramsallaştırma imkânı sağlar. Bize göre, Bergson'un madde ile ilişkisinin çağdaş teoriler aracılığıyla ele alınması hem çokluğun örgütlenmesinin edimsel anlamını geliştirir hem de

[173] Bergson, EC, s. 208.

demokrasiyi kavrama biçimimizi geliştirip dönüştürebilir. Böylece öznelci bir politik şiddet yaklaşımından kaçınılabilir. Bir sonraki bölümde, Bergson'un vitalist yaklaşımı bir şiddet tartışmasının içinde değerlendirilecektir. Üçüncü bölümün sonunda Bergson, Balibar'ın ikilikleri yerinden eden bir politik ontoloji olarak ortaya koyduğu anti-şiddet yaklaşımıyla ilişkilendirilecektir. Balibar'a göre, çokluğun nesnelci ve öznelci şekillerde homojenleştirmesi politik şiddettir. Nesnelci ve öznelci homojenleştirmeye çokluk temelli bir karşı çıkış ise anti-şiddettir. Bu çalışmaya göre Bergson'un dile karşı uyguladığı eleştiri ikilikleri yerinden eden bir praksis anlamındaki anti-şiddettir. Bergson dilin bölücü ve dolaylı kullanımına karşı ontolojik muhalefeti bir arada tutan dolaysız ve bütünleyici bir praksis ortaya koyar. Bu praksis dolaysız kavrayış ve yaklaşımla dildeki egemen ikilikleri sürekli yerinden etmeye çabalar. Bu yaratıcı ve bütünleştirici eylemdir. Burada önemli olan praksisin bir karşı çıkış olmamasıdır. Çokluk heterojen bir şekilde örgütlenirken bir özgürlük praksisi geliştirir. Bu durumda oluş virtüel bütünlüğe doğru edimsel bütünlüğü dönüştürerek ilerler. Başka bir deyişle çokluk dolaylı ve sabit dil yapısına dolaysız kavrayışın şiddetini uygular. Bu çalışmaya göre çokluğun dil yapısını bozması sonsuz yenilik olanağı yaratan dolaysız kavrayış ve eylem olmak açısından bir anti-şiddet tutumudur. Fakat bunu incelemeden önce İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra felsefi anlamda popülerliğini kaybeden Bergson'a yeni bir soluk getiren Deleuze'ün Bergson yorumuna bakacağız. Deleuze, 1960'larda Bergson'u fark ve çokluk filozofu olarak değerlendirmesi sonucunda ona olan ilgiyi diriltmesi bakımından bu çalışma için önemlidir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
ÇOKLUK METAFİZİĞİNİN OLANAKLARI ÜZERİNE

Bergson kendinden önceki spritüalistlerin tini maddeden tümüyle uzaklaştırdıklarını ifade eder. Kendisinin ise tinin özerkliğini korumak kaydıyla onu maddeyle temas edecek dereceye getirdiğini öne sürer. Bergson'un felsefesinde, tinin maddeyle temas ettiği yerde tin ve madde ikiliğini başka bir düzleme taşıyabilecek bir çokluk teorisinin ortaya çıktığını savunmaktayız. Burada özellikle Deleuze'ün Bergson okumasından hareket ederek, Bergson'un çokluk anlayışının, ruh-madde ikiliğinin hemen *önce*sine[174] veya "orta bir şey"e[175] [İntermédiaire, ara bölge] Delanda'nın deyimiyle "ara ölçeğe" yerleştirilebileceğini göstermek istiyoruz. Söz konusu *önce*lik alanı veya ara ölçekten kasıt "mikro ve makro arasında" kalan "unutulmuş bölge"dir.[176] Ara ölçekli bölgeler mekânsallığın geometriye indirgenmediği özel bir uzamsallığı gerektirir. Söz konusu uzamsallık alanı zamansallıkla karışmış bir aralığı da ifade etmek zorundadır. Böylece sıradanlaşmış ilişkilerin ötesine geçmiş kurucu bir çokluk fikri ortaya çıkabilir. Böylesi bir çokluk anlayışı ikiliklerin belirleyiciliği üzerine kurulamaz. Bergson *Madde ve Bellek*'in sonunda mekânsallıkla zamansallığı birleştiren özel bir uzamsallık olarak yer kaplamayı [Extensif][177] öne sürdüğünde, bakışını mekân ve zaman ikiliğinden somut mekândaki veya somut zamandaki zamansal-mekânsal çokluğu barındıran *ara ölçeğe* ve *orta bir şey*e [ara bölgeye] çevirir. Bu çalışmada söz konusu ara ölçekteki kurucu güçler ve eğilimleri ele almaya çalıştık. Bergson'un çokluk anlayışı, çokluğun

---

[174] Bergson bir süreç felsefecisidir. Varlık süreç içesinde oluşur. Söz konusu *öncelik* Bergson'un genetiği tekrar eden özellikler olarak almamasına aksine onu genetik virtüelliğin açılması olarak görmesine işaret eder. Burada varlık kendisi ile özdeş değildir. Bergson'un bu yaklaşımı Deleuze'ün Simondon okumasıyla kesişir. *Öncelik* durumunu Bergson'un genetik oluş halindeki ara ölçeğini ifade etmek için Simondon'un "bireyleşme öncesi durum"undan aldım. Hakan Çörekçioğlu, **Deleuze: Yaşamla İlişkisinde Felsefe ve Edebiyat,** İstanbul, 2017, ss. 52-53.

[175] Bergson, MB, s. 179.

[176] Manuel DeLanda, **Yeni Bir Toplum Felsefesi Öbekleşme Teorisi ve Toplumsal Karmaşıklık,** Çev Sercan Çalcı, Kolektif Kitap, İstanbul, 2017, s. 16.

[177] Bergson *extensif* kelimesini *etendue* kelimesinden ayırır. *Extensif* kavramı içeriden dışarıya doğru bir yayılımı ifade ettiği için zamansallıkla karışmış bir gerçek mekânsallık veya somut mekânı ifade eder.

ilişkiselliğindeki tamamlayıcılık yaklaşımı [178] ve bunların oluş bakış açısından açıklanması, ruh ve maddeye ilişkin antagonistik ve tek taraflı bir yaklaşımdan kaçınmayı mümkün kılar. Çünkü Bergson ara bölgedeki çokluğun tamamlayıcılığından bahsederken çokluğu Hegel diyalektiğindeki gibi bir karşılıklı belirleme ilkesine indirgemez. Bergson'un zekâ eleştirisi ve mistizm anlayışı buraya oturtulmalıdır. İkiliklerin diyalektik bir şekilde birbirlerini belirlemesi ve ikiliklerin ortak bir önceden belirlenmiş amaca ulaşmak için basamaklar olarak konumlandırılması ikilikleri çokluk niteliğinden çıkarır. Niteliksel çokluk, bağlantıları bakımından özgür ve olumsal olan kurucu güçlerdir. Süre ve bellek, ruhu nesneden ayıran bir alan değil, nesneler arasındaki ilişkide ortaya çıkan yaratıcı, kurucu ve özgür gücün özel bir mekânıdır.

Bu noktada Deleuze ile bağlantısında anlaşılabilecek bir Bergson, vitalizm ile materyalizmin ara ölçeği üzerine düşünen bir filozof olarak ele alınabilir. Eric Alliez'nin ifade ettiği gibi Bergson-Deleuze karşılaşması Bergson'u "virtüelin materyalizmi" [179] bağlamında ele alınabilecek bir noktaya taşıyabilir. Ya da Bergson'un virtüelizmi ve vitalizmi doğrultusunda Bergsoncu düşünce yeni materyalizme veya Bradotti'nin değimiyle "vital materyalist felsefe"ye [180] bağlanalabilir. Metin Demir'in de ifade ettiği gibi "(..)Deleuze, Bergson'un virtüelite kavramından hareketle yeni bir materyalist ontoloji türetmiştir".[181] Bu bağlantı için temel dayanak Bergson'un hiçbir şekilde varlığın ötesine geçmemesi ve böylece her şeyin onun dolayımıyla var olduğu aşkın bir biçimin düşünceye egemen olmasına müsaade etmemesidir. Yeni materyalizm en geniş anlamıyla aşkın bir antropomorfik öznelliğin reddidir; dahası o öznelliğin çokluk ve eğilimler olmak bakımından farklı tarzda bir nesnellik olarak ele alınmasıdır. Bergson-Deleuze bağlantısı gerçekliği evrensel akışlar olarak çokluğun ve eğilimlerin kurduğu düşüncesinden hareketle söz konusu aşkın öznelliği reddeder. Diğer taraftan bu yaklaşımda klasik materyalizmdeki gibi öznelliğin ötesine geçen nesneler varlığın mutlak sınırları da

[178] Örneğin, Metin Demir'e göre, Bergson bilimle ilgili kendi zamanındaki pozitivist modaya angaje olur ne de bilimi tümüyle reddeder. Aksine o felsefeyi bilimi tamamlayan bir çaba olarak görür."Bergson-Deleuze Karşılaşması: Virtüelin Materyalizmi", **Dîvân Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi**, Cilt 20, Sayı 39, (2015/2), 57-103, s. 60.

[179] Éric Alliez, **The Signature of the World, Or, What is Deleuze and Guattari's Philosophy?**, Çev. Eliot Ross Albert ve AlbertoToscano, Continuum, New York ve Lonra, 2004, s. 105.

[180] Rosi Braidotti, "The Virtual as Affirmative Praxis: A Neo-Materialist Approach", **Humanities,** Cilt 11, sayı 3, 2022, s. 3/13.

[181] Demir, s. 57.

değildir. Tabiri caizse Bergson-Deleuze, oluş felsefesi bağlamında sınırları görelileştirir. Mutlak olan sınırsızlık ve belirlenmemişliktir. Çünkü Sercan Çalcı'nın ifade ettiği gibi "oluş, limitleri eşiklere çevirmektir"[182].

Deleuze ile Bergson'un oluş felsefelerini birbirine bağlayan en önemli kavram belki de virtüelliktir. Hakan Çörekçioğlu Deleuze'ün virtüellik kavramı hakkında şöyle yazar:

> *Bilindiği gibi Deleuze klasik, Aristotelesçi madde form kuramında yapılan gizil güçsel (bilkuvve) varlık ve edimsel (bilfiil) varlık ayrımına karşı çıkar ve alternatif olarak virtüel olan ve edimsel olan ayrımını önerir. Deleuze için virtüel olan gerçek olmayan bir şey değildir; virtüel olan gerçektir (real) ama edimsel hale gelmemiş olandır; Aristotelesçi gizil güç ise varlığa gelecek olan ama henüz gelmemiş olandır; başka bir deyişle gizil güç gerçek değildir; o gerçekliğini yalnızca varlığa geldiği zaman kazanır.*[183]

O halde gizil güç Aristoteles'te bir eksiklik halidir veya Deleuze'ün deyimiyle olanaklılık anlamında gizil güç "kökensel kusur"u [184] ifade eder. Edimselleşme, aşkın bir ontolojik formun verdiği amacı gerçekleştirerek, bu eksiği kapatır. Aristoteles'te gizil güç varlığın mantıksal olarak alması gereken halini içinde taşıması, başka bir deyişle, maddenin form tarafından belirlenmesidir. Deleuze, Bergson'daki virtüellik kavramını Aristoteles'teki *mantıksal önceden belirlenmişlik olarak* olanak kavramının karşısına çıkarır. Bergson ile Deleuze'ün kesişimi tam da virtüelitenin gerçek olarak alımlanma noktasıdır. *Virtüel* bir eksikliği değil, tümüyle olumlu olan varlığı belirtir. *Virtüel* sonsuz edimselleşme olanağı verir. Ama burada olanakların hepsi gerçekleşmek zorunda değildir. Gerçek, olanak tarafından önceden belirlenemez. Deleuze'e göre, Bergson'da gerçek, olanağın imgesine benzer bir "kopya" değildir. *Virtüel*'de gerçekleşme farklılaşarak mümkündür. Ama bu ancak edimselleşmenin virtüeli göreli bir şekilde daraltmasıyla mümkündür. Böylece virtüel, "edimselleşme çizgileri" [185] yaratarak veya farklılaşarak gerçekleşir. Deleuze'e göre, "[f]ark mefhumunun Bergson felsefesine ışık tutması gerekir, ama öte yandan Bergsonculuk da fark felsefesine en büyük katkıyı yapmalıdır." [186]

---

[182] Sercan Çalcı, **Oluş Serüveni Deleuze, Pinokyo ve Belirtiler Mantığı**, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2020, s.164.
[183] Çörekçioğlu, s. 51.
[184] Gilles Deleuze, "Dramlaştırma Yöntemi", **Issız Ada ve Diğer Metinler Metinler ve Söyleşiler 1953-1974**, çev. Hakan Yücefer, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 2009, s. 160.
[185] Deleuze, BE, s. 137.
[186] Gilles Deleuze, "Bergson'da Farkın Kavranışı", **Issız Ada ve Diğer Metinler Metinler ve Söyleşiler 1953-1974**, çev. Hakan Yücefer, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 2009, s. 52.

Deleuze, Bergson'un sürenin virtüelliğine verdiği önemin olumlu eylemlerle farklılaşarak açılan bir ontolojiyle ilgili olduğunu vurgular. Deleuze Bergson'un fark ontolojisi hakkında şöyle yazar:

> *Varlık, varolan her şeyi hiçliğin, ya da şeyin kendisini o şey olmayanların karşısına koymaya yaradığı sürece kötü bir kavramdır: iki durumda da varlık artık şeyleri terk eden, onlara sırt çeviren bir soyutlamadan ibarettir. Öyleyse Bergson'un sorusu, neden hiçlik yerine herhangi bir şey var değil, neden başka bir şey yerine bu şey vardır. Neden sürede böyle bir gerilim var? Neden bir başka hız değil de bu hız? Neden bu oran? Ve neden bir algı şu belli anıyı çağrıştırıyor, ya da başka frekansları değil de şu belli frekansları kendinde topluyor? Bu, varlığın fark olduğunu söylemektir, varlığın hareketsiz ya da farksız olmadığını, sahte bir hareketten ibaret bir çelişme olmadığını söylemektir. Varlık tam da şeyin farkıdır, Bergson'un sıkça nüans olarak adlandırdığı budur.*[187]

Deleuze özellikle ilk yazılarında Bergson'u Hegel'deki "farkın yanlış kavrayışına"[188] karşı kullanır. Hegel farkı olumsuzlama mantığı çerçevesinde ele alır. Olumsuzlama mantığı yukarıda bahsettiğimiz gibi çatışan antagonistik güçlerin birbirini belirlemesini ifade eder. Burada ikilikler arasında süreklilik yoktur. Bergson ise katılaşmış niteliksel karşıtlıklar olarak bir farklılık anlayışına sahip değildir. Farklılık anlayışı çokluk meselesiyle doğrudan ilişkidir. Çünkü farklılaşma niteliksel çokluğun süresiyle bağlantılıdır. Deleuze'e göre, Bergson'daki çokluk kavramı, sıfat olarak çok [Multiple] ve Bir [One] karşıtlığı ile açıklanamaz. Bergson çok ile bir arasındaki karşıtlığın bunların sayısal kavranışıyla ilgili olduğunu öne sürer. Oysa Bergson çokluğa duyguları içeren bir içsellik temelinde baktığı için onu niteliksel ve sürekli olarak görür. Deleuze'e göre bu yaklaşım sayıları süreç ve nitelikselliği bakımından ele alan matematikçi Riemann'dan gelir.

Deleuze'e göre, Riemann, şeyleri boyutlarına ya da bağımsız değişkenlerine göre belirlenebilecek *çokluklar* olarak tanımlar. Süreksiz çoklukları sürekli çokluklardan ayırır. İlk türden çokluklar ölçümlerinin ilkesini kendilerinde taşır. Burada parçalardan her birinin ölçüsü parçaların içerdiği öğelerin sayısınca verilir. Diğerleri ise bu ilkeyi başka bir şeyde, en azından kendilerinde oluşan fenomenlerde ya da kendilerinde etkin olan güçlerde bulur.[189] Riemann'da her bir sayının kendine has bütünselliği vardır. Başka bir deyişle sayıların sayısı veya yeğinlikleri vardır.

---

[187] Gilles Deleuze, "Bergson, 1859-1941 ", **Issız Ada ve Diğer Metinler Metinler ve Söyleşiler 1953-1974**, çev. Hakan Yücefer, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 2009, ss. 39-40.

[188] Michael Hardt, **Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy**, UCL Press Limited, London, 2003, s. 6.

[189] Deleuze, BE, s. 79.

Bergson için ise çokluğun bütünselliği olmakla birlikte bütünselliğin virtüel süreden kaynaklanması söz konusudur. Bu durum Bergson'u Riemann'dan ayırır.

Bergson'da niteliksel çokluğun kendilerinin de süreç olması onlara bütünsellik verir. Fakat diğer taraftan Bergson bütünselliği virtüellik açısından tanımlamakla bütünü tamamlanmamış olarak değerlendirir. Deleuze, Bergson'da sürenin yine kendince bütünsellik oluşturan ucu açık süreçlere bölündüğünü öne sürer. Sürenin bölünmelerinde hem çokluk hem de bütünde değişiklikler olur. Başka bir deyişle çokluk ara ölçeklerde farklılaşarak varlığı kurar. Bütünün kendilerinden daha fazlası olan devresel bütünlere veya çokluğa bölünmesi Bergson'u "virtüel materyalizm" veya *virtüel mühendislik* içinde değerlendirme imkânı sağlar. Michael Hardt, Bergsoncu ontolojide içsel süreçler olarak çokluğun varlığı kurmasını "içsel makine"[190] [internal motor] olarak kavramsallaştırır. Hardt'a göre, Deleuze erken dönem yazılarında Bergson'un fark kavrayışını, yukarıda da değinildiği gibi, Hegel'in *yanlış fark teorisi*'ne karşı kullanır. Bergson'un belirlenimcilik eleştirisi, Hegel'in belirlenimin bir olumsuzlama olduğu iddiasına yöneltilerek bir olumsuzlama olarak *yanlış antagonistik fark* kavrayışının eleştirisine dönüşür. Belirlenim mutlak bir dışsallıktır. Belirlenen bir şey gerek mekanist gerekse ereksel bir şekilde kendini sonsuz olanaklardan, başka bir deyişle, virtüellikten ayırır. Böylece belirlenen şey kendisini dışsallığa göre kurar. Oysa Bergson içsel bir çokluk fikriyle *kesin bilim* yapmaya çalışarak varlığı *görelilik* üzerinden anlamaya dayalı olumsuzlama öğretisine karşı çıkar. Bergson'da *kesin* olan oluş halindeki çokluğun her zaman kendi ötesine gönderme yaptığıdır. Bütünsel olan kesindir. Çokluk kendi farklarıyla ve farkların dayanışmasıyla kurucudur. Bu Bergson'un temele yerleştirdiği çokluğun Bir ve Çok antagonizmasından başka bir şey olduğu problemiyle ilgilidir. Bir ve Çok ikiliğinin arasına yerleşmek kurucu ve çok yönlü bir açılımdır. Söz konusu açılım, bize göre, Bergson'daki virtüel bütünlüğün edimsel alandaki izlerini arayarak, başka bir deyişle, Bergson'u materyalizmle yaklaştırarak anlaşılabilir.

Bergson'un bir ve çok ikiliğini eleştirmesinin esas nedeni onların "genel ideler" [l'idée général] olarak düşünülmesine karşı çıkmaktır. Genel ideler veya genel kavramlar olarak düşünüldüğünde çokluk ya varlığın düşük formu olarak düşünülür

[190] Hardt, s. 6.

(Platon) ya da tez ve antitez çatışmasından doğan ilişkiye indirgenerek iki genel kavramın birbirinin eksikliğini gidermesi olarak ele alınır(Hegel).

Bergson ise çokluğu genel terimlerle ele almaktansa, onun somut iç içe geçmişliği içindeki birliğini göstermeye çalışır. Sezginin nesnenin oluşuna yerleşme çabası buna işaret eder. Çokluk virtüel geçmişin birliğinden aldığı yaratıcı enerjiyle farklılıklar yaratır. Böylece olumlayıcı süre, somut çokluğun birbirine bağlanmasındaki farklılaşmalar aracılığıyla varlığı kurar. Hardt, epistemolojik ve metafizik bir tartışma olan birlik ve çokluk tartışmasının politik ontolojik çıkarımlarını vurgular. Bergson'un belirlenimci olmayan pozitif ontolojisi, çokluğu ne majör varlığın ne de soyut bir yöntemin birliğinin ilineksel parçası olarak ne de gelecekte gerçekleşecek bir sentezin basamağı olarak ele alır. Çokluk geçmişin sonsuz olanağının hareketliliğinden aldığı enerjiyi *şimdi*'de belli düzeylerde gerçekleştirerek geleceği kurar. Böylece *şimdi* de çokluğun kurucu bir unsuru haline gelir. Hardt, Bergson ve Deleuze karşılaşmasının devletin veya "düzenin çokluğu"nun yerine "organizasyonun çokluğunu" öne çıkardığını ileri sürer.[191] Deleuze'e göre, Bergson devlet temelli felsefeden kaçar. Bergson'un bu şekilde okunması onun *süre* kavramından ziyade birbiriyle *bir arada* bulunan eğilimler olarak *çokluk* kavramıyla ve bu kavramın pratiği ile ilgilidir.[192] Bergson'un burada ara ölçekteki eğilimleri özgürleşen bağlantılarla bir araya toplama çabası vardır. Böylece Bergson'un çokluğun örgütlenmesi olarak varlık anlayışı, toplumsal ve politik düzlemde derin farkların birbiriyle yatay ve öz-örgütlenmesi anlamına gelen *politik otonomizm*'le birleşir. Burada, çokluğun bütünlük oluşturabilmesi için ona dışarıdan bir kimlik veya soyut bir vatandaşlık dayatılmasına ihtiyaç yoktur. Olgunun oluşuna *içeriden* yerleşmek bu bütünselliği sağlayan çokluk bağları için yeterlidir. Dışarıdan getirilecek soyut bütünlük çokluğun kurucu örgütlenmesinden ziyade tek tipleştirici sabit bağlar ile toplumu oluşturmaya çabalamaktır. Bu Bergson'da *kapalı toplum* ve *kapalı ahlaka* işaret eder.

Bu noktada Bergson'un organizasyoncu ve olumlayıcı çokluk ontolojisini son kertede toplumsal örgütlenmeyle ve özgürlükle ilişkilendireceğiz. Fakat bundan önce çokluğun bir arada bulunması olarak virtüel bütünlüğün edimsellik boyutunun ne

[191] Hardt, s. 18.
[192] Gilles Deleuze, Claire Parnet, **Diyaloglar**, (Çev. Ali Akay), Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 1990, s. 31.

olduğunu göstermek gerekir. Hardt, Deleuze'ün bu yöndeki tüm çabasına rağmen, Bergson'un heterojen çokluğun edimsel düzlemde örgütlenmesine dair ifadelerde yetersiz kaldığını öne sürer. Bu nedenle Bergson'u Nietzsche ve Spinoza'yla tamamlar. İşte tam bu noktada, Bergson'un çokluk kavramının edimsel anlamda da kurucu olduğunu savunacağız. Edimselleşme çokluğun gelecekte *hangi derecedeki* farkları yatay bir şekilde örgütleyebilecek akışkanlık kapasitesine sahip olduğuyla ilgilidir. Bu kapasite yine genel kavramların yerinden edilebilme *ölçüsüne* bağlıdır. Özgürlüğün ölçüsü buradadır.

3.1. EDİMSELLEŞME, GELECEK VE ÖZGÜRLÜĞÜN ÖLÇÜSÜ

Bergson virtüel çokluğun bütünlüğünü "olması gereken" olarak ifade etse de bu kavram sırasıyla süre, bellek, yaşamsal atılım ve açık toplum düzeyinde somutlaşır ve edimselleşir. Bellek kavramı virtüellliği psikolojik düzeyde, yaşam hamlesi ise biyolojik düzeyde edimselleştirir. Dahası açık ahlak ve açık toplum kavramları metafizik ve epistemolojik sorunları toplumsallık çerçevesinde somutlaştırır. Başka bir deyişle, entelektüel yaşamı boyunca Bergson, birlik ve çokluk arasındaki dayanışmasının kurucu akışının çeşitli şekillerde nasıl edimselleştiğini takip eder. Bunu içlerinde gerilimli fark derecelerine sahip olan sanatsal, bilimsel ve metafiziksel kavramların iç bağlantılarını sorgulayarak gerçekleştirir.

Bergson'da edimselleşme *genel kavramların* sürekli şekilde yerinden edilmesiyle ilerler. Zamansal olarak ifade edecek olursak, edimselleşme, geçmişin şimdi ile *dayanışmasıyla* ilgilidir. Burada gelecek, *özgürlüğün belli derecelerde* edimsel olarak örgütlenmesi anlamına gelir. Deleuze, Bergson'daki edimselleşme meselesinin özünü doğanın gelecek planında bulur. Söz konusu plan, virtüel çokluğun olanaklarının şimdide ne *ölçü*'de edimselleşebileceğiyle ilgilidir. Başka bir deyişle çokluğun edimselleşme derecesiyle bağlantılıdır. Virtüel çokluk şimdide ne kadar geniş düzeyde edimselleşirse o kadar özgür ve uzak bir gelecek yaratılabilir. Bergson nesnelerin yan yanalığını ölçen bir derecelendirmeye karşı çıksa da iç içe geçmiş heterojen çokluğun bir başka ölçüsü de mümkündür. Bu ölçü bir önceki bölümde bahsettiğimiz *devindirici şema* ve *dinamik şema* ile ilişkilidir. Özgürlüğün

dinamik bir şekilde şemalaştırılması çokluğun edimselleşme derecesini verir. *Şema*'nın temelinde dilsellik bulunur. Özgürlük dilsel olarak şemalaştırıldığında onun edimselleşme düzeyi incelenebilir. Çalışmamızda göstermeye uğraştığımız böylesi bir şemalaştırma, aşkın bir öznelliğe direnişi ifade eder.

Özgürlüğün şemalaştırılması, ileride daha detaylı gösterileceği gibi, Bergson'un sembolizm ve dil eleştirisi bağlamında düşünülecek olursa onun kendi felsefi sisteminde çatlak yaratır. Şemalaştırma ancak her zaman gerçekliğin daha fazlasına referans verecek göstergelere sahip olmalıdır. Bir karışımda nasıl maddenin durağanlığı ölçülebiliyorsa maddenin dayanıştığı özgürlük de ölçülebilir. Virtüel bütünlük maddenin içine girdikçe farkın virtüel derecesi artar. Bu gerçeklikte olumsuzun az; olumlunun daha çok olması anlamına gelir. Bergson'un *sevginin genişlemesi* olarak ifade ettiği şey budur. Derin farklarla bölünmüş eğilimler böylece birbirini tamamlar. Bergson sevginin insan dışındaki canlılara yayıldığını söylerken örneğin memelilerin zekâsı ile zardankanatlıların içgüdüsünü eğilimler olarak alır ve bunlar arasında bir edimsel bütünlük oluşturur. Bunu kavrayabilen yeti sezgidir. Sezgi, zekâ ile içgüdünün ilişkisinin olumlu ara ölçeğini deneyimler. Böylece edimselleşme hareketiyle kökten şekilde ayrışmış iki biyolojik eğilimin bağlantısında içsel yakınlık veya sempati kurulabilir. Bu yakınlık her ne kadar virtüel boyutta olsa da kurulan virtüel bağlantı o ölçüde ya da bu ölçüde edimselleşir. Bu durumda derin yarıkların bağlantısının edimselleşmesi yaratıcı ve uzak geleceği kuran etik ve politikayı doğurur. Çokluğun organizasyonun en ideal hali ruh ve beden, zaman ve mekân gibi antagonizmaların örgütlenmesidir. Ama bu ayrışmalar edimsel boyutlarda ancak daha dar ölçeklerde edimselleşebilir. Başka bir deyişle, virtüel fark ne kadar yüksek derecede olumlanabilirse özgürlük de o ölçüde edimselleşir. Özgürlüğün ölçüsünün yüksekliği edimsel alanda kendini gösterir. Bergson temelde şema veya doğa yasaları eleştirisi ile tekrarı karşısına alır. Fakat özgürlüğün edimsel alanda gerçekleşmesi demek, tekrardan kaçamamak demektir. Dahası tekrar gerçekliğin dilsel ve toplumsal maddesidir; gerçekliğin toplumsallığının temelidir. O halde dinamik şema tekrarlarda derin farkların tekrarlanmasının olanağıdır. Başka bir deyişle, burada tekrar sistemi içinde farkın tekrarlandığı bir aralık vardır. Özgürlüğün ölçüsü burada artar. *Sevgi* ve *sempati* tekrar edilen fark derecesini yükseltir; tekrarın yeni ile dayanışmasını sağlar. Çünkü sevgi derin ayrılıklar içinde özgür bağlantılar

kurar. Bu, toplumun ve ahlakın açılması demektir. Toplumun ve ahlakın özgürlüğünün ölçülmesi ve *dinamik şema* edimselleşme düzeyini ifade eder. Ama buradaki ölçüm özgürlüğün ölçümü ve şeması olmak bakımından özgürlüğün ve yaratımın edimselleşmesi demektir. Böylece Bergsoncu bilgi doğrudan farkların dayanıştığı özgürlüğe, yaratıma ve demokrasiye bağlanır.

3.2. ÇOKLUĞUN ŞEMALAŞTIRILMASI

Bergson'da madde meselesi kavrayış ile ilgili bir meseledir. Bergson'un madde eleştirisi gerçekliği tek bir yöne ve dar sınırlara sıkıştıran bir kavrayışa yöneliktir. Bergson'un *dolaylı* olarak adlandırdığı bu kavrayış çeşidi, gerçekliğin içerisinde yeni ve sonsuz olanaklar olduğunu gözden kaçırır. Bunun karşısında ise *dolaysız* kavrayış vardır. Dolaysız kavrayış, yeniliği ve sonsuzluğu düşüncenin içine katabilen sezgidir. Burada Bergson, şeylerin olduğundan başka bir şey ve aslında yeni bir şey olabileceğini gösterecek şekilde kavrayışı özgürleştirmeye çabalar. Kavrayışın özgürleşmesi çerçevesinde dil ve semboller önemli bir yer tutar. Bergson maddeyi, imgeyi ve edimselleşmeyi kavrayışın çeşitli düzeylerine işaret eden dilsel ifade biçimleri olarak ele alır. Dilsel semboller virtüel ve zamansal anlamda iç içe geçmiş olarak bulunan çokluğu mekâna yayarak dışsal şekilde ifade eder. Başka bir deyişle, somut harekette kesintisiz süren bir eylemi, basit tek bir hareketi, ardı ardına sıralanan anlara veya tekrarlara böler. İdeal olarak madde, her zaman ne ise öyle kalan niteliksel olarak değişmeyen ancak niceliksel bağlantılara indirgenen dilsel sembollerdir. Fakat Bergson, felsefenin virtüel olanı edimselleştirerek, başka bir deyişle, varlığı dilsel olarak ifade ederek onu maddileştirdiğini farkındadır. Paul Harris tam da Bergson'un *Deneme*'nin önsözünde bu zorluğu ifade etmesine odaklanarak Bergsoncu ifadenin şemalaştırmayla (diyagramlaştırmayla) sınandığını gösterir.[193] Metafizik kendini dille ifade etmek zorunda kaldıkça maddi alanın içine işlemek zorundadır. O halde mesele artık nitelikleri düşünsel bir tutarlılık ve tekrar içinde, bunların oluşuna (oluşun mutlaklığına, yani şeylerin her zaman olduğundan başka türlü olacağına) işaret ederek anlatmaktır. Bergsoncu anlamda algı ile algının nesnesi açısından yalnızca derece farkı vardır. Madde her zaman bir algı ve duyumun

[193] Paul Harris, "Diagramming Duration: Bergsonian Multiplicity and Chaos Theory",**Intermédialités / Intermediality,** no. 3 (2004) : 97–117, s. 97.

kalıbı ve tekrarı meselesidir. Bu anlamda materyalizm tam da dilsel şemalarla ilgilidir. Çünkü dil kendine has bir tekrar sistemidir. Doğa bilimleri oluşu bu tekrar sistemlerine indirgeyerek ifade eder. Yine de, dilsel tekrar sistemi içinde farkı yaratan virtüel alana gönderme yapılmalıdır. Felsefe çeşitli dilsel, şematik, maddi veya teknik *buluş*larla diğer alana geçit açmak görevini üstlenir. Bunu yaparken genel kavramlardan türeyen klişeleri bozmak zorundadır. Virtüelliğe işaret eden edimsel bütünlük maddenin bütünüdür. Zekânın bazı türlerinde olduğu gibi maddeyi bütün olarak deneyimlemek virtüele aralık açar. Başka bir deyişle edimsel şemanın içerikleri ve biçimi arasındaki gerilim süreye işaret eder. Bergsoncu düşünceden hareketle bu gerilimin sanat ile bilim arasında olduğunu iddia edebiliriz. Sanat ve bilim kendi aralarındaki gerilim ile ilişki kurduğunda işin içine felsefe ve virtüel süre girer. Çünkü sanat ile bilim (öznellik ile nesnellik de denilebilir) arasındaki gerilim maddenin tümünü ortaya koyar.

Şimdi, Bergson'un madde düzlemindeki öznellik (sanat) ve nesnellik (bilim) arasındaki gerilimi hareket, virtüellik ve fark teorisiyle nasıl aşmaya çalıştığını Deleuze'ün Francis Bacon'ın tablolarını atletizm başlığı altında incelediği bölümle açmaya çalışacağız. [194] Deleuze, Bacon'ın resimlerinde üç unsur olduğundan bahseder. Bunlar düz alan(lar), figür ve konturdür. Düz alan maddi yapı ya da bütün bir dışsal maddi düzlem anlamına gelir. Kontur resmin bir bölümüne çizilen yuvarlak alandır. Figür ise kontur üstüne yerleştirilen bedendir. Deleuze'e göre resimlerde bir de *bekleyen* tanıklar vardır. Ona göre, Bacon resimlerinde hareketi işler. Bacon resimlerinde hareketin felsefesini yapma konusunda Bergson'a benzer. Dahası Bacon'da hareketin bekleyen tanıklar nezdinde meydana gelmesi hareketin zamansal değerlendirilmesi anlamına gelir. Bu da Bacon ile Bergson arasındaki bir diğer benzerliktir. Deleuze'e göre, Bacon'ın resimlerinde hareket iki yönlüdür. Bu iki yönlü hareketin bir arada bulunma mekânı konturdür. Bu hareketlerden bir tanesi maddi yapıdan figüre (nesnellik); diğeri figürden, yani bedenden maddi yapıya (öznellik) doğrudur. Maddi yapının hareketi bedeni saran ve yalıtan nesnel ve devresel harekettir. Devresel hareket bedeni sıkıştırır. Sıkışan beden kasılır. Maddi düzlemden figüre doğru olan hareketle birlikte bedenden maddi yapıya doğru bir öznel ve atletik bir hareket daha bulunur. Bedenin devresel hareketle sıkıştırılması

[194] GillesDeleuze, **Duyumsamanın Mantığı**, çev. Hakan Yücefer, Norgunk Yayıncılık, İstanbul, 2020, ss. 22-26

bedenin kendinden kurtulmak için yaptığı öznel ve atletik hareketin başlangıç noktasıdır. Bu noktada iki zıt hareketin mekânı olan kontur bedenin kendinden kurtulması için bir jimnastik aracı olur. Bedenden maddi yapıya doğru olan atletik hareket örneğin "lavabodaki figür"[195] adlı resimde olduğu gibi deliklere doğru uzanmaktır. Bu uzanış kendinden (sıkışmışlığından)kaçmaya çalışan bedenin bitimsiz mücadelesidir. Bedenin maddi devresellikte sıkışmış olmasından duyulan acıyla birlikte beden belli bir organ aracılığıyla bir delikten geçmeye ve aslında kendinden kaçıp kurtulmaya çalışır. Deleuze'e göre bedenin delikten geçmesini ancak biçimsizleşme mümkün kılabilir. Fakat burada da başka bir problem vardır. Beden ancak maddi yapıda dağılarak biçimsizleşebilir. Ve böylece bedenden maddi alana doğru olan öznel hareket de yine bir nesnellik devresine takılır. Bacon'nın hareketi ele alışında görüldüğü gibi edimsel alandaki her iki hareket tarzı da son kertede devreye takılmaktadır. Fakat iki eğilimin farklı doğası ve bunların bir arada bulunma tarzı, bütünde ortaya çıkan her bir devrede yeni bir şeyin meydana geleceği düşüncesini doğurabilir.

Bergson da bilimin nesnel-biçimsel dili ile sanatın öznel-biçimsel dili arasında bir hareket devresi kurar. Bu devrede örgütlenen kavramlar aktüel ile virtüel arasında başka bir devre kurar. Böylece virtüel alanın bilgisi ve kurulumu bağlamında edimsel alandaki farkların örgütlenmesi önemli bir yer tutar. Edimsel alandaki parça bütün ilişkisi hem epistemolojik hem de ontolojik açıdan kurucudur. Söz konusu parça bütün ilişkisi virtüel anlamda farklı eğilimlerin (içgüdü ve zekâ gibi) ilişkisine işaret eder. Çünkü virtüel fark, her zaman edimsel farkın içinde belli derecelerde saklanır. Felsefenin virtüel alana gönderme yaparak edimsel alanın içinde araştırması gereken husus budur. İçgüdü ve sanat virtüel alanın öznellik olarak bütünlüğüne yakındır. Fakat bunlar tam anlamıyla virtüel değildir: Örneğin güldürü sanatı veya rüya aynı zamanda maddeseldir. Fakat içgüdü ve sanat detaylara yönelir. Bilim ise ideal anlamda mekânsal bir referanstır. Bilim içerikleri kurgusal olarak bağlayan nesnel biçimdir. Fakat bilimde de *buluşlar* gibi sanatsal momentler söz konusudur. Genel olarak bilim daha ince hesaplamalar yapmak çabasındadır. Bu nedenle bilimsel teknik ve kavramlar öznelliği ve detayları düşünceden dışlamaya

[195] Resmin detayları için EK 3'e bakınız.

çalışır. Burada Bergson'un akış ontolojisini bu ikiliğin gerilimli temasında edimselleştirdiğini savunuyoruz.

Bergson belirleyici bir boş mekâna ve öklidyen uzaya karşı çıksa da somut harekette kurulan bir mekâna karşı çıkmaz. Bu tam da mekânın hareket için imkân sağlamasıdır. Gerçekliğin kurulması için temele yerleştirilen teknik ve kavramlar bilimseldir. Bunların üzerinde oynanarak gerçeklik kurulur. Öznellik teknikle bir araya gelerek gerçekliği kurar. Mekânın kurulumunun derinliği yani somut hareket arttıkça bilim ile sanat yatay şekilde ve birlikte işler. Böylesi bir bilim ve sanat ilişkisi bağlamında Harris, Bergson'daki şemalaştırma yaklaşımını kaos teorisyenleriyle birlikte okur. Çağdaş kaos teorisinde bilim ile sanat yakınsaması virtüel alanla kurulacak bağlantıyı edimsellik temelinde açar.

Harris'e göre, Bergson metafiziği tümüyle dilsellikten temizlemez. Bunun yerine özellikle Spencercı genel kavramlardan kaçınmaya çalışır. Dahası Bergson'un metafizik ile ilgili temel meselesi çokluğun ilişkiselliği olarak sürekli zamanı, olduğu şekilde, yani çok yönlü olarak ifade edecek kavramlar yaratmaktır. Bu kavramlar farkı doğurarak gerçekliği inşa eder. Böylece kavramsal katılık aşılabilir ve yaşamın akışkanlığını yakalayabilecek imgeleştirmelere ulaşılabilir. Harris, Bergson'un dil ile metafizik arasında bulduğu gerilimi çağdaş kaos teorisinin dinamik sistem modellemesi ile çözmeye çalışır. Kaos teorisi gerçekliğin karmaşık ve dinamik bir şekilde zaman içinde kurulduğunu öne sürer. Sistemlerin evriminin kaos dinamiğindeki yörüngeleri, klasik sistemlerin kararlı yörüngeleri ile "bir gazda çarpışan" [196] moleküllerin rastlantısallığının ara ölçeğinde bir yerdedir. Çünkü karmaşık sistemler *yerel öngörülemezlik* ile *küresel düzen'*in birleşimidir. Temelleri matematikçi Henri Poincaré'ye dayanan kaos teorisi, aslen bilgisayar hesaplamaları ve grafik gösterimleri aracılığıyla önem kazanır. Harris'e göre, Bergson'un çeşitli *ruminasyon*'larla çokluğu şemalaştrma çabası bilgisayarlardaki kaos modelleri ile somutlaşır. Çünkü kaos teorisindeki semboller öngörülemez hareketleri yalnızca istatistiksel olarak hesaplanabilir kılmak için değil, niteliksel bir alanın hayal edilmesine doğru da gönderme yapar. Kaos teorisinde kısa vadeli bir öngörülebilirlik söz konusudur. Başka bir deyişle, Bergson'un yakın geleceği ilgilendiren şimdiki zamanı belirlenmiş olarak kabul etmesi ile paralel biçimde kaos teorisinde de

[196] Harris, s. 100.

hesaplanabilir olan yakın gelecektir. Uzak gelecek ise yol ayrımları ve çatallanmalarla özgürlüğün niteliksel gerçekleşmesine gönderme yapar. Harris dinamik kaos şemasının Bergson'la bağlantısı hakkında şunu yazar:

> *Dinamik bir sistemin nasıl geliştiğine dair bir senaryo şöyledir: O bir başlangıç koşuluna bağlı şekilde yola çıkar, olası davranışlarının belirli bir bölgesi içindeki bir yörüngeyi takip eder, bir çatala [fork] (bir çatallanma [bifurcation] noktasına) varır ve çok küçük farklılıklara bağlı olarak, şu ya da bu yolu takip edecek ve bir sonraki çatala gelene kadar bir süreliğine görece iyi tanımlanmış bir sonraki bölgede dolaşacaktır. Bu üstünkörü açıklama, dinamik bir sistemin evrimini Bergson'un çokluk olarak süre fikrine sezgisel bir şekilde uygun hale getiren bazı nitelikleri aktarmaktadır.*[197]

Harris'e göre kaos teorisi Bergson'un çokluk fikriyle temelde iki açıdan ilişkilidir. Bunlardan biri özgür iradenin olanaklılığı diğeri çokluğun ilişkiselliğidir. Özellikle kaos teorisinin popülerleşmesi ile bilimsel kavramlar felsefe ve sanatla birleşir. Bu noktada virtüellik ve edimselliğin dayanışmasını söz konusudur. Kaos teorisi kaos matematiğini görseller şeklinde ifade eder. Harris'e göre, bu görseller hem edimsel anlamın ötesine gönderme yapar hem de matematiği gerçekliği çarpıtan göstergelerden ziyade "maddi bir kurulum süreci"[198] olarak ele alır. Bu yaklaşım Bergson-Deleuze karşılaşmasının şemalaştırmayı dinamik ve kurucu şekilde ele almasıyla paraleldir. Bergson'un *dinamik şeması* gibi Deleuze de şemanın (diyagramın) statik olmayan bir alternatifini ortaya koyar. Deleuze Foucault'nun bir çokluğun uzay-zamanda sıkıştırılması anlamına gelen iktidar pratiklerini inceleyerek diyagramın toplumsal olarak kurucu bir "soyut makine"[199] olduğunu ifade eder. Soyut makine olarak diyagram şekillenmemiş (Bergsoncu tabirle virtüel çokluk olarak) madde ve fonsiyonları şekillendirir. Bu şekillendirme hem bilimsel disiplinlerde hem de politikada geçerlidir. Yeniden Harris'e dönecek olursak, o (1) Lorenz'in *çekerleri* (2) Mandelbrot'un *fraktal desenleri* aracılığıyla (Deleuze üzerinden okuduğu) Bergson düşüncesini kaos teorisi ile ilişkilendirir. Bergson *Metafiziğe Giriş*'te birlik ve çokluğu önce bir topun üzerine bağlanmış iplikler ve daha sonra detaylı renk desenleri metaforlarıyla düşünür. Bergson çokluğu birbirinin içine geçmiş ama yine de yapısal olarak birbirinden farklı olarak ele alır. Çokluğun

---

[197] Harris, s. 100.
[198] Harris, s. 101.
[199] Gilles Deleuze, **Foucault**, çev. Burcu Yalım ve Emre Koyuncu, Norgunk Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 54.

zaman içindeki edimselleşmesini ise bir yumaktan açılan iplikler gibi imgeselleştirir. Harris, bu bağlamda Lorenz'in çekerlerinin Bergsoncu bir süre imgesine uyabileceğini iddia eder. Çekerler evrendeki neden sonuç ilişkilerinin karmaşıklığına işaret eden disk benzeri yörüngelerdir. Çekerler birbirine dolanan ama asla yörüngeleri kesişmeyen hareket ağlarıdır. Diğer taraftan, fraktal desenler Bergson'un çokluğu bir renk yelpazesi gibi düşünmesine benzer. Bergson çokluğun birbirlerinden katı çizgilerle ayrılmadığını ve çokluğun arasında bir sürü geçiş tonları olduğunu vurgular. Harris'e göre Mandelbrot'un iç içe geçmiş figürlerden oluşan fraktal desenleri de buna benzer şekilde figürlerin arasındaki sınırların gerçek sınırlar olmadığını sezdirir. Dahası desenlerdeki sınırlar hep başka figürleri belirtir. Böylece hep bağlantılar arayan, bu bağlantıları başkalaştıran ve sınırların ötesine gönderme yapan Bergsoncu geçici imgeler ortaya çıkar. Çeker ve desenler, Bergson düşüncesinin izlerini taşır. Hep sınırları açılan sınırlı bir imgesellik ve edimsellik ortaya koyar. Çekerler çokluğun sınırlılıklarını ve sınırlara gelindiğinde açılan yeni seçim olanaklarını ifade eder. Desenler ise mekânın iki ve üç boyutlu olmayan bir boyutu olan faz uzayında, çokluğun yakınsama alanlarını gösterir.

Bergson kendi metaforlarından sürenin çokluğunu yeterince ifade edemedikleri dolayısıyla vaz geçer. Burada metafor ve sembollerle çokluk ve birliğin imgesel düzeyde kısıtlı bir dinamizmi oluşturulur. Bergson düşünmenin imgesel yönteminin kısıtlı dinamizmini şu şekilde anlatır:

> *O halde bu noktada felsefenin yegâne konusu, insanların çoğunda, hayata en faydalı zihin alışkanlıklarını kösteklemeye meyilli bir çalışmayı kışkırtmaktır. İmge de en azından bizi somut olanda tutma avantajına sahiptir. Hiçbir imge sürenin içgörüsünün [sezgisinin] yerini tutamaz, ama çok farklı şeylerin aranjmanından ödünç alınmış pek çok değişik imge, işlevlerdeki birlik yoluyla, bilinci, yakalanacak bir içgörünün [sezginin] olduğu bariz bir nokta üzerine yönlendirebilecektir. Mümkün olduğunca çelişkili imgeler seçerek, imgelerden herhangi birinin, çağırmakla yükümlü olduğu içgörünün [sezginin] yerini gasp etmesi engellenecektir; çünkü o esnada o imge, rakibi olan diğer imgeler tarafından kovalanacaktır.*[200]

Burada edimsel dinamizmin imge alanı içinde karşıt kutupların birbirini yerinden etmesi söz konusudur. Virtüel alana gönderme yapan tam da bu yerinden edici bir çokluk olarak işleyen edimsel derinliktir. Bu çalışmada edimsel derinliği *dinamik şema* ile ifade ettik. Harris ise bunu kaos diagramları ile ilişkilendirir. Virtüel alana ancak bu şemadan çıkan ama şemanın içeriklerini ve ilişkilerini

[200] Henri Bergson, **Metafiziğe Giriş**, Çev. Atakan Altınörs, Pinhan Yayıncılık, 2020, s. 45.

değiştiren yaratıcı ve buluşsal kavramlar gönderme yapabilir. Başka bir deyişle, kaos şeması edimsel anlamda kendi içine kapalı değildir ve belirsizlik momentini korur. Dahası bu şema virtüel çokluğun edimsel yönünü vermek ve bunları kaynaştırabilecek bir alan sağlamak açısından olumlu bir ilişkiselliktir. Ancak bu şemadan üretilecek estetik ve felsefi bağlantılarla elde edilebilecek kavramlar geçmişi çoğulcu bir şekilde sıkıştırarak somut zaman ve harekete ulaşabilir.

Bu doğrultuda kaos şemasının ucu açık göndermelere sahip yeni kavramsallaştırmaları hem edimsel alanda yaratıcı olur hem de süreninin bilgisini verir. Çokluk ve birliğin edimsel gerilimi, esnek bir şekilde yeni imgeler yaratarak edimsellikle virtüelliği dayanışmaya sokar. Süreğen bir gerçek ancak başka yaratımlara yol açacak buluşlarla kavranabilir. Başka bir deyişle dil, madde ve teknik kendi içindeki çelişkiler araçlarıyla hem yeni araçların yaratımına hem de bunun da ötesine gönderme yaptığı takdirde gerçektir. Bergsoncu şemalaştırma Deleuze'ün çokluk(lar) yaklaşımıyla daha iyi anlaşılabilir.

3.3. DELEUZE'DE ÇOKLUK(LAR)

Bergson'un varlık yaklaşımının temelinde çoğul eğilimler veya heterojen-niteliksel çokluğun kurucu gücü yattığı için Bergson çokluğun edilgin olarak görüldüğü aşkın bir materyalizmden ziyade etkin çokluğun içkin materyalist düzlemine yerleştirilebilir. Aşkın materyalizm, homojen bir evrende nesnenin ilişkiselliğinin önceden belirlenmiş, yani edilgin, olması üzerine inşa edilir. Bu düşünce açısından özgürlük, çeşitlilik ve farklar nesneye atfedilen dışsal yasalarca göz ardı edilir. Böylece bilgi homojen nesne tasarımına dayalı sözde dışsal gerçeklik hakkındaki sabit bir yasanın temsiline indirgenir. Oysa içkin materyalizm heterojen çokluğun akışkan, dinamik ve kendini belirleyen ilişkiselliğini araştırır. İçkin materyalizmde nesnel heterojen çokluk kendini belirleyebilmek bakımından etkindir. Bu durumda özgürlük ile nesne arasında çelişki ortaya çıkmaz. Böylece nesnellik ile özgürlük bağdaştırılabilir. Bu iki çeşit materyalizmi ayırt etmek için *materyalin* iki farklı anlamını ortaya koymakta fayda görüyoruz. Alliez'in ifade ettiği gibi, içkin bir materyalizm çokluğun katı işlevsel ilişkilerle aşkın bir şekilde belirlenmesi anlamına gelen *material* kavramını kabul etmez; bunun yerine, ilişkisellik ifade eden gereçler

olarak *materiel*'den hareket eder.[201] Bergson materyalizmin *koşulcuğunu* veya *işlevselciliğini* tümüyle dışarıda bırakmaz. Bunun yerine işlevlerin özgürleşmesinin yollarını arar. Bergson yaşamın temeline toplumu koyduğunda çeşitli organ ve işlevlerden oluşan organizmacı bir toplum teorisine dair tartışmalara dâhil olur. Bergson felsefesinde canlılık yapısal bakımdan dinamik olduğu için merkezi konumdadır. Bergson, bütün alanlarda olduğu gibi topluma da canlılık perspektifinden yaklaşır; toplumu da canlı gibi tamamlayıcı çokluğun bağlantılarından oluşan bir bütün olarak görür. Fakat toplumun bütünlüğünü kuran asıl güç organların sabit ilişkisinde değil, kendi dışına çıkan organların bağlantısının kuruculuk derecesindedir. Başka bir deyişle işlevler ve organlar mantıksal bir zorunlulukla bağlanmazlar. Bu nedenle zamansal açıdan bakılacak olursa, onların bağlantıları edimsel anlamda olumsal ve tamamlanmamış bir bütünlük oluşturur. Virtüel bütünlük edimsel tamamlanmamışlık demektir. Bergson'un sürenin virtüel bütünlüğüne yaptığı vurgu, edimsel olarak tamamlanmamış organ ve işlevlerin kurucu örgütlenmesiyle bağlantılıdır. Virtüelitenin mutlaklığı işlevlerin ve organların önceden belirlenmemiş anlamlara gelecek şekilde ilişkilenmesinin sürekliliğini ifade eder. Böylece işlevler ve organlar bütünü sürekli şekilde kurar. Bu noktada Bergsoncu çokluğun heterojen karışımının tamamlanmamış bütün olan karakteri Deleuze'ün organizmacı teorilere karşı Artaud'dan aldığı organsız beden ve *assemblage* [*agencement*, düzenleme, öbekleşme, toplanma veya toplaşma]kavramları altında incelenebilir.

Organsız beden "belirlenmemiş, içinde birçok olanağı bulunduran ve kendi farkını ortaya çıkaracak olan bir oluş halidir."[202] Organsız beden, organların sabitleşmiş bağlantılarını yaratıcı şekilde dönüştürme arzusunu ifade eder. Çörekçioğlu'nun kitabın dipnotunda belirttiği gibi kavramın Artaud'daki anlamı da bedenin otomatik tepkilerden kurtulup gerçek özgürlüğe kavuşma halidir.[203] *Anti-oedipus*'un ilk bölümüne (*Arzulama Makineleri*)bakıldığında organsız beden majör yapılar içinde üretmeye kodlanmış arzu makinelerinin bir paranoyak makine tarafından durdurulmasıyla başlayan süreçtir.[204] Sürecin başında yoğunluk sıfıra

[201] Bkz. Alliez, s. 109.
[202] Çörekçioğlu, s. 57.
[203] Çörekçioğlu, s. 57.
[204] Gilles Deleuze ve Félix Guattari, **Anti Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni 1**, çev. Fahrettin Ege ve Hakan Erdoğan ve Mustafa Yiğitalp, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, Ankara, 2014, ss. 13-78.

indirilir. Daha sonra kodlanmış majör yapılarla birlikte bulunan başka bir çizgi harekete geçer. Bu çizgi kod çözümü ya da yersizyurtsuzlaşma anlamına gelen bir kaçış çizgisidir. Bergson gibi, Deleuze de maddi veya imge düzleminin içinde bir arada bulunan farklı eğilimlerin şemasını (diyagramını) oluşturur. Bu güçler temelde karışmış olarak bulunur. Bununla birlikte bu eğilimler birbirlerinden heterojen bir biçimde ayrılırlar. Organsız beden Bergson'un süresi, belleği ve hatta yaşamsal atılım ve sevgi atılımı gibi bu karışımın özgürlük boyutunu ele alır. Bergson metafizik alanda süreyi, psikolojide belleği, biyolojide yaşamsal atılımı ve toplumsal/ahlaksal alanda sevgi atılımını araştırır. Deleuze ise bu çalışmayı minör boyutlara taşıyarak detaylı bir ontolojik haritalama gerçekleştirir. Bu noktada Bergson'un çokluk [multiciplity] kavramı çokluklar [multiciplities] olarak edimsel alandaki karmaşık ve doğrusal olmayan süreçleri inceleme yöntemi haline gelir. Bu yöntem hem ahlak ve politikada performatif araçlar sağlar hem de teorik bir yaklaşımı ortaya koyar. Delanda, Deleuze'ün hem fiziksel hem de sosyal alan için *soyut makine* sağlayan çokluk anlayışını *assemblage* kavramı üzerinden bir araştırma yöntemi olarak kavrar. Delanda'nın Deleuze'den aldığı soyut makine, içinde duyguların, kavramların, fiziksel süreçlerin ve tekniğin bir arada işletileceği çokluğun birliği fikridir. Deleuze'ün organsız bedeni hem özgürleşme zemini hem de yoğunluğun sıfır olduğu nokta olarak ifade etmesi ve organsız bedeni bir tutarlılık düzlemi [plane of consistency] olarak tanımlaması, Bergson'un süre kavramını andırır. Hem sürenin de hem de organsız bedenin çokluğu içinde bir özgürlük şeması barındırır. Bergson ve Deleuze'de özgürlüğün işleyişi ontolojik bir çokluk kavramıyla garantiye alınır. Çokluk kendine özgü şematizmiyle özgürlüğün kapsamını daraltmadan onu edimselleştirir. Bu durumda edimsel çokluğun tutarlılığı virtüel çokluğun tutarlılığına bağlanır. Böylece tutarlılık soyut veya durağan bir şemadan dinamik ve oluşsal bir şemaya taşınır. Bu durumda akıl özgürlüğü feda etmeden iş görmek zorundadır. Burada her zaman maddeye o veya bu derecede eşlik eden, onu *ne ise o* olmaklıktan çıkaran girişimler hazır bulundurulur. Fakat gerçekliğin her zaman bir maddi, içeriksel ve makinesel boyutunun olduğu da yadsınmaz. Bergson'daki süre ve madde karşıtlığı, Deleuze'de kendini yersizyurtsuzlaşma ve yerliyurtlulaşma olarak gösterir.

Deleuze'de yersizyurtsuzlaşma ve yerliyurtlulaşma çokluk olarak *assemblage* kavramı çerçevesinde şekillenir. *Assemblage'*da bu iki çizginin dışında bir de içeriksel (maddi) ve ifadesel boyutlar vardır. İçeriksel boyut bedenlerin fiziksel yönleri iken ifadesel boyut semantik yönlerini ortaya koyar. Hem fiziksel hem de semantik boyut bazen yersizyurtsuzluk bazen de yerliyutluluk etkisinde kalır. Bergson'un *çokluk* teorisini *çokluklar* olarak ele alan Deleuze, içkinlik düzlemindeki tüm olguların *çokluklar* şeklinde incelenebileceğini öne sürer. Böylece Deleuze, varlığın tüm boyutlarını bu boyutları birbirine indirgemeden fakat diğer taraftan çokluklar için bir tutarlılık zemini de oluşturarak ele alabilme imkânına kavuşur. Bu çokluk(lar) incelemesinin temelini Bergson'a dayandıran Deleuze majör bilime karşı minör bilimi savunur. Böylece fiziksel olgular anlamına gelen içerikler dahi incelenecek olsa bunun akışkanlığı ve geçiciliği hesaba katılmalıdır. Dahası minör bilimde olgular çokluğunun ve farkların kuruculuğu özümsenmelidir. Aynı durum yalnızca fiziksel değil, metafizik kavramlar için de geçerlidir. Metafizik kavramlar çokluk ve oluş bağlamında ele alınmazsa yalnızca *genel idelerden* ibaret olurlar. Delanda tam da bu noktadan hareketle, çokluklar ve *assemblage* incelemesine dayalı bir yeni-materyalist ontoloji inşa eder.

Ontoloji (veya varlığın bilgisi olarak metafizik) diğer alanları yatay ve heterojen bir şekilde bir araya getiren içkinlik düzlemidir. Bu yatay düzlem, öyle bir inşa edilmelidir ki, hem heterojen çoklukların mutlak bilimini yapacak hem de çokluklar arasındaki ilişkiselliği koruyacaktır. Bize göre, Bergson gerek epistemoloji gerek metafizik alanında, gerekse toplumsal ve etik düzlemde ilişkisellikten kopmaz. Evrendeki her şey birbiriyle işlevsel bir bağ içindedir. Fakat işlevin ve bağlantıların doğası değişmektedir. Bergson'un şeylerin belli bir anını ilişkilendirmekten ziyade akışları ilişkilendirmesi bunun olanağını sağlar. Bu durumda şeylerin kutuplaşmış veya edimsel olarak tamamlanmış haliyle diğer şeylerle ilişkiye giremeyeceği görülür. Belki zamanı ve çokluğu doğa bilimleri icat eder. Ama doğa bilimleri, daha doğrusu majör bilim, zamanın ve çokluğun mutlaklığına erişemez ve metafiziğini yapamaz. Bu nedenle nesnelerin, olgunun, ilişkiselliğin veya çokluğun etkin ve kurucu doğasını kavrayamaz. Böylece doğa bilimlerinin işlevselciliğinin, çokluğa bakışı veya madde anlayışı sınırlı kalır. Doğa bilimlerdeki ilişkilerin niceliksel olarak ifade edilmesinin temeli buradadır.

Toplumsallıkla ilgilenen bilimsel, politik veya ahlaki majör yaklaşımlarda ise soyut bireyler arasındaki ilişki ancak ödevlerle ve yasalarla anlaşılabilir. Bergson'a göre bu soyut yasallık biçimleri toplumun ilkel dayanışması veya kolektivizmi ile ilgidir. Burada birey kolektivite içindeki homojen bir unsurdur. Bu anlamdaki birey kendini sosyal gruba feda eder. Dahası kendini bu sosyal grubun edilgin parçası olarak tanımlar ve kimliklendirir. Bu anlamdaki bilinç, grubun kendini koruma içgüdüsünün tezahürüdür. Diğer taraftan Bergson bireyin hiçbir şekilde ne maddeselliği (işlevselliği) ne de toplumsallığı bütünüyle aşamayacağını ifade eder. Fakat açık toplum içinde birey, somut ve heterojen bir nitelik kazanıp toplumsal değişime öncülük edebilir. Burada önemli olan nokta bireyin toplumu değiştirirken toplumsal yapılaşmanın da bunu istemesidir. Başka bir deyişle gerçek bir bireysellik durumunda toplumun bağlantıları gevşer. Burada dayanışma gönüllülük işi haline gelir. Sempati toplumsallaşır. Bu anlamda bireyin özgürlüğü ile toplumun değişimi eşzamanlıdır. Burada Bergson'un birey, grup ve insanlık arasında bir devre oluşturduğu öne sürülebilir.

Bergson felsefesi karşıt kategoriler arasında geçişler olduğunu varsayar ve bu geçişlerin geçmiş ve gelecekteki bütünlükten geldiğini öne sürer. Böylece söz konusu kategoriler katı düalizmler ve antagonizmalardan ziyade çokluk olarak ele alınır. Çokluk çatallanmalarla tek bir varlık düzleminden ayrışan eğilimlerin ilişkisidir. Bu unsurlar birbirleriyle gerilimli, yani uyumsuzluktan doğan bir bütünlük içindedir. Farklı akış çizgileri arasında birbirini besleyen ama ilişkilendiklerinde farklarını yitirmeyen eğilimler söz konusudur. Bu oyunda onto-biyoloji başat rol oynar. Bergson yaratıcı biyolojik türeyimselliği, tekrarlayan kalıtsal özelliklerin önüne koyarak akışkan bir onto-biyolojik yaklaşım geliştirir. Söz konusu metafizik çokluğun içkin ve ilişkisel kuvvetlerinden yaratılan bir gerçekliğe dayandığı için, burada bilinç bir çeşit yaratıcı bedensellik olarak yaşamdır. Bu noktada vitalist materyalizm ile karşı karşıyayız. Bilincin kaprislerine bağlı olmayan düzenli bir özgürlük ve gerçeklik üretimi ile yüz yüzeyiz. Gerçekliğin yaratımı rastgele gerçekleşmez ama bu aşkın bir Aklın (öznenin) da planı değildir. Gerçekliğin yaratımı olarak özgürlüğün içkin bir tutarlılığı vardır. Gerçekliğin yaratımının yolunu çizen, tikel eğilimlerin içkin kökeni olarak *yaşamsal atılım*dır.

Yaşamsal atılım çokluk temelinde anlaşılmalıdır. Çünkü o, daha önceden belirttiğimiz gibi, Bergson'un enerji patlamalarıyla çalışan *içsel makinesi*ndeki enerji bütünüdür. Gerçekliğin geçmişinde ve geleceğinde *yaşamsal atılım* vardır. Ama o ne bir fikirdir, ne iradedir, ne amaçtır. Kısacası çokluğa dışardan gelen veya onu belirleyen bir kuvvet değildir. O çokluğun yaratıcı hareketinin kendisidir. Delanda'nın kavramıyla söyleyecek olursak *otokatalitik döngüdür* yani heterojen çokluğun bağlantılarla içeriden belirlenme, başka bir deyişle, *doğrusal olmayan* bir süreçte çatallanarak yeni yollar bulma sürecidir. Otokatalitik çokluk (döngü) olan *yaşamsal atılım* kendini içeriden belirleyerek yeni çokluklar veya eğilimler yaratır. Daha sonra yaratılan çokluk başka çoklukla bağlantı kurarak yeni bir döngüyü ateşler. Böylece özgürlük edimselleşir. Edimsellik olumsal ve amaçsızdır. Fakat edimselliğin içsel belirleme ve yaratıcılık süreci mutlaktır. Delanda'nın materyalist çokluk anlayışı, Deleuze'ün yukarıda ele alınan dinamik diyagram ve organsız beden olarak *soyut makine* kavramı ile şimdi ele alınacak olan *assemblage* teorisi arasındaki bağlantıda temellenir. *Assemblage* teorisinin temelinde Deleuze'ün *dışsallık ilişkileri* kavramı yatar. Birbiriyle tamamlama ilişkisi kuran çokluğun tamamlayıcı örgütlenme motivasyonlarının zorunluluk değil de sempati ve öz-belirleme temelinde gerçekleşmesi *assemblage* kavramıyla ele alınır.

3.4. MATERYALİST BİR ÇOKLUK TEORİSİ OLARAK *ASSEMBLAGE*

Assemblage teorisinde, Bergson ile paralel olarak, kendine yeterli bütünler olarak bir araya gelen çokluğun özgür dayanışması söz konusudur. Hem *assemblage* teorisinde hem de Bergson'da çokluk sempati bağı ile bir araya gelir. Deleuze'de *assemblage* katmanlı yapıların karşısına konulur. Burada bütün olarak parçalar olumsal ve sempati bağı temelinde bir araya gelerek yaratıcı, yeni ve dinamik bütünü oluşturur. Katmanlı yapılara canlılıktaki cins ve türler olarak organizmalar örnek verilebilir. Söz konusu organizmalar *molar* bir karakterde olup, bedeni katı biçim ve ilişkilerle sınırlar. Katmanlı yapılarda bedendeki organların birbiriyle ilişkisinin yasasını organizmanın edimsel bütünlüğü belirler. Deleuze'e göre, türler ve cinslerin katmanlaşmış yapılarından farklı olan bir de *moleküler yapılar* vardır. Bakteriler gibi moleküler düzeydeki canlılar bedensel ilişkileri olumsal bir şekilde kurar. Deleuze

burada Jacques Monod'dan etkilenir. Monod bilimsel karmaşıklık sistemlerinin biyokimya alanındaki öncüsüdür. Kartezyen-Newtoncu fizik kuramında olanın aksine, karmaşıklık kuramı açısından doğa ne doğrusal ne de kapalı bir sistemdir. Monod'a göre dünyanın biyosfer tabakası açık bir sistemdir. Burada bireysel organizmanın çevresiyle ilişkisi kurucudur ve moleküler düzlemdeki rastlantısal karşılaşmalar biyosferin oluşumunu sağlar. Bu bağlamda, allosentri denilen bir bakteri türü biyosferin belirlenmemiş oluşumuna dair kanıtlar sunar.[205]

Mesela moleküler *assemblage* simbiyoz ilişkiyle kurulabilir. Burada edimsel bütün parçalara veya organlara belli işlevler dayatmaz. İnsanlarla birlikte yaşayan bakteriler simbiyoz ilişkiye örnek gösterilebilir. Deleuze simbiyoz ilişkiyi *birlikte-evrim* modeli olarak ortaya koyar. Deleuze'ün biyolojik evrime yaklaşımı Bergson ile benzerdir. Deleuze de (Nietzsche ve Bergson gibi) evrimin doğal seçilime indirgenmesine karşı çıkar. Çünkü doğal seçilim canlıları türler şeklinde katmanlaştırır ve homojenleştirir. Birlikte-evrim ise canlılığın evriminin heterojenliğini ve belirlenmemişliğini vurgular. Delanda *Assemblage* ve birlikte evrim hakkında şöyle yazar:

> *(..)Deleuze bitkiler ile polen taşıyan böceklerin simbiyosisi gibi başka türden biyolojik örneklere yönelir. Bu durumda –eşek arısı ile orkide gibi- kendine yeter bileşenlerin ilişkileri arasında, birlikte evrimin seyrinde gerekli hale gelen dışsallık ilişkileriyle karşı karşıya geliriz. Bu da öbekleşmelerle [assemblage] tümlükler arasında bir diğer farkı ortaya çıkarır. Kusursuz bir bütün tasavvur etmek ancak bu asli parçaların senteziyle mümkündür, yani onun bileşenleri arasındaki bağlantı, bütünü her ne ise o kılan mantıksal olarak zorunlu ilişkiler oluşturur. Ancak bir öbekleşmede bu ilişkiler ancak olumsal olarak gerekli olabilir.*[206]

Deleuze'de *assemblage* [öbekleşme] olarak bedenler bu nedenle "organsız"dır. *Assemblage* teorisi bir bakıma yaşamın akışını ve özgürlüğü katmansızlaşma ve yersizyurtsuzlaşma olarak ölçmek için bir harita verir. Burada aynı zamanda yaşam akışının durduğu ve katılaştığı noktalar da tespit edilebilir. *Assemblage* ile yaşam akışı ve onun katmanlaştığı noktalar bütünlüklü bir şekilde incelenebilir. *Assemblage* kavramında olgular ontolojik bir ara ölçekte tümüyle durağanlaştırılmadan dinamik bir şekilde imgeleştirilebilir ve işlevlendirilebilir.

---

[205] Çörekçioğlu, s. 53.

[206] Manuel DeLanda, **Yeni Bir Toplum Felsefesi Öbekleşme Teorisi ve Toplumsal Karmaşıklık,** Çev Sercan Çalcı, Kolektif Kitap, İstanbul, 2017, s. 26.

Manuel Delanda sosyal kurumların karar alma süreçlerinin incelenmesinde son yıllarda artan şekilde merkezilik ve merkezsizlik meselesine odaklanıldığını öne sürer.[207] Merkezi kurumlara katı hiyerarşileri ifade eden bürokratik yapılar örnek gösterilebilir. Delanda'ya göre, diğer tarafta da Avrupa'da Ortaçağ'dan bu yana kentin belli bölgelerinde kurulan pazarlar vardır. Bu pazarlarda fiyatlar belli merkezlerden alınan kararlarla belirlenmez. Söz konusu pazarların çoklu iç dinamikleri vardır. Pazarlar bu nedenle bürokrasiler gibi basit yapıların aksine karmaşık sistemlerdir. Delanda bu iki tarz karar alma sürecini Deleuze ve Guattari'nin kavramlarıyla birbirinden ayırır. Mesele artık karar alma süreçlerinin merkezi mi yoksa merkezsiz mi oldukları değil, söz konusu sistemleri oluşturan unsurların doğasıdır. Eğer bir sistemin unsurları homojen ise bunlar *tabaka sistemleri*dir. Fakat bu unsurlar heterojen ise bunlar kendini belirleyen ve kendiyle tutarlı kümelenmeler veya şebekelerdir. Delanda'ya göre, örneğin askeriyedeki unsurlar homojen birimler halinde emir komuta zincirine sokulurken pazarlardakiler arz ve talep çeşitliliği ile birbirine eklemlenir. Elbette sosyal yaşamın gündelik yaşantısında bunların ikisi de bir arada bulunur ve birbirlerini harekete geçirir. Delanda, gerçekliği bu iki sistem üzerinden anlar ve sosyal yaşam üzerine ürettiği düşünceleri doğanın tüm işleyiş süreçlerine uygular. Bunu yaparken yine Deleuze'den yararlanır. Delanda, sosyal ve fiziksel çokluğun ortak öz-belirlenimsel süreçlerini *assemblage* ve soyut makine kavramı çerçevesinde şöyle açıklar:

> *Bununla birlikte "kasırga bir buhar motorudur" derken sadece dilsel benzetme yapmıyoruz: Daha ziyade mühendislerin buhar motoru yapımında kullandıkları diyagramın aynısını kasırganın da gerçekleştirdiğini, yani ısı deposu içerdiğini, termal farklılıklar yoluyla çalıştığını ve bir Carnot döngüsü (denen döngü) aracılığıyla enerji ve malzeme dolaştırdığını söylüyoruz. Deleuze ve Guattari, çok farklı fiziksel assemblages tarafından paylaşılan bu diyagrama atıfta bulunmak için "soyut makine" terimini kullanır. Böylece teknolojik nesnelerde ve doğal atmosfer süreçlerinde farklı fiziksel örneklemelere sahip bir "soyut makine" olabilir.*[208]

Burada *soyut makine* hem insansal hem de doğal süreçleri açıklamak ve ölçmek için kullanılabilir. Delanda bir dağın açık yamacına bakıldığında görülen homojen çakıl taşlarından oluşmuş katmanların soyut makine kavramı çerçevesinde

[207] Manuel DeLanda, "THE GEOLOGY OF MORALS A Neo-Materialist Interpretation", (GM), 1995, http://www.t0.or.at/delanda/geology.htm, (23.07.2022).
[208] DeLanda, GM.

açıklanması gerektiğini öne sürer. Bu dağdaki tabakalaşma ile insan toplumlarındaki tabakalaşma ortak bir süreci paylaşır. Bu ikili bir işlemdir. Bir nehir *ilk işlemde* farklı boyut ve ağırlıklara sahip kayaçları, onların da suyun akışına verdiği tepkiler doğrultusunda heterojen bir şekilde dağıtır. Bu *tortulaşma* sürecidir. Fakat *ikinci işlemde,* söz konusu kayaçlar farklı bir doğaya bürünmek koşuluyla homojenleşerek katmanlar haline gelir. Delanda'ya göre insan toplumlarında da ilkel anlamda çeşitli rütbe düzenleri olmasına rağmen bu farklılıklar ancak çeşitli yasalar ve dinsel kodlamalarla *ikinci işlemde* kalıcı hale gelir. Böylece sosyal yaşamdaki katmanlar tıpkı çakıl taşlarında olduğu gibi biri tortulaşma diğeri katmanlaşma olan iki işlem aracılığıyla oluşur. Tortulaşma ve katmanlaşma olarak tutarlılık soyut makinenin eğilimlerinden biridir. Diğer bir eğilim ise şebeke *tarzı bir tutarlılık*tır. Şebekeler tutarlılıklarını içkin unsurlarından türeten, başka bir deyişle, içeriden belirlenen kapalı sistemlerdir. Burada maddeler dışarıdan belirlenmeksizin sürüklenerek hareket eder. Dahası maddeler kendi karşıt çiftlerini birbirine bağlayarak kimyasal tepkimeler oluşturur, kendi yönlerini tayin eder. Bu tepkimelerden çıkan ürünler başka tepkimeler için hammaddeler olarak kullanılır. Böylesi üretici bir döngü tekrarlanarak varlığı yaratır. Şebekelerin bu özgür davranışına *otokatalitik döngü* örnek gösterilir. Bergsoncu anlamda Delanda'nın otokatalitik döngü açıklamalarına bakıldığında bunların özel ritimlerinin veya sürelerinin olması önemlidir. Diğer bir deyişle öz-belirlenimsel kimyasal süreçlerin kendine ait kimyasal saatleri ve özgül döngüsellikleri vardır.

Deleuze ve Guattari şebekelerin oluşumunda üç adımdan bahseder. Bunlardan birincisi heterojen unsurların üst üste bindirilmesidir. Bunların işlevsel tamamlayıcılık ile birbirine bağlanması gerekir. İkinci unsur bunları harekete geçirecek ara elemanlardır. Üçüncüsü ise bunların kararlı aralıklarda tekrarlanan ritimlere sahip olmasıdır. Delanda şebeke tarzı örgütlenen veya kendiyle tutarlı şekilde kümelenen maddeye örnek olarak *granit taşlarını* verir. Granit taşları şu şekilde söz konusu adımları takip eder:

> *Tortul tipin yanı sıra (granit gibi) kökten farklı bir yapılaşma sürecinin sonucu olan, "volkanik kayaçlar" adı verilen başka bir büyük kayaç sınıfı daha vardır. Granit doğrudan erimiş çeşitli malzemelerden türeyen akışkan olmayan bir sıvıdan, yani soğuyan magmadan, meydana gelir. Bu sıvı bileşenlerin her biri farklı bir kristalleşme eşiğine sahiptir, başka bir deyişle her biri farklı bir sıcaklık derecesinde katılaşarak ayrışır. Bu, soğuyan magmanın farklı elementlerinin sırayla kristalleşerek ayrışacağı anlamına gelir, başka şekilde*

söylersek, daha önce kristalleşenler daha sonra kristalleşenler için kap görevi görür. Bu koşullarda, birbiriyle kenetlenen karmaşık heterojen kristaller kümesi ortaya çıkar ve granite daha üstün bir mukavemet veren de budur. İçerisinde "sıkılaştırmalar, yoğunlaştırmalar, kuvvetlendirmeler, püskürtmeler, yağışlar ve daha başka olaylar" barındıran diyagramdaki ikinci unsur olan ara eleman katalitik maddelerden yerel eklemlenmeleri meydana getiren her şeyi içerecek şekilde daha genel tanımlanmalıdır. Sıvı magma ile hâlihazırda kristalleşmiş bir bileşenin duvarları arasındaki reaksiyonlar, bir sonraki kristalleşmeyi başlatan sıvı içindeki çekirdeklenme olayları ve hatta kristallerin içindeki ("dislokasyonlar" olarak adlandırılan) içeriden büyümeyi destekleyen bazı "arızalar", bunların hepsi ara eleman örnekleridir. Son olarak, magma içindeki kimyasal reaksiyonlar da iç kaynaktan gelen kararlı durumlar üretebilir. Kimyasal saatlerin işe karışmadığı reaksiyonlarda, zamansal aralıklar uzamsal aralık haline gelir ve bu bazen birtakım volkanik kayaçlarda donmuş formda gözlemlenebilen güzel, sarmal ve eş merkezli daire desenleri oluşturur.[209]

Francisco Varela ve Humberto Maturana *otokatalitik döngü* araştırmalarının öncüleridir. Delanda bu kavrayışı onlardan ödünç alır. Fakat Varela ve Maturana'da otokatalitik döngü organik ve dilsel sistemler gibi karmaşık sistemlere özgüdür. Deleuze ve Guattari gibi, Delanda da otokatalizin daha basit maddesel unsurlarda da bulunduğunu öne sürer. Başka bir deyişle tüm evren soyut makine diagramı üzerine işler. Her şey diagramın iki biçimi arasında gidip gelir. Soyut makinenin katmanlaşmış yapısı homojenleştirilen unsurlar tarafından tarihsel olarak belirlenmiştir. Bu varlığın tortulaşmış ve tabakalaşmış yönüdür. Bunlar özyönetimsel bir güce sahip değildir. Oysa diğer taraftan şebekesel sistemler bir dizi dinamik unsurun birbirini harekete geçirmesiyle belirlenmemiş bir geleceğe doğru çatallanarak sürüklenmektedir.

Bergson'un çokluk teorisi, çokluğun bir tarafta geçmişten geleceğe akan diğer tarafta onu mekânsallaştıran iki yönelimin etkisinde olduğunu öne sürer. Bergson bilimin, dinin ve politikanın bu iki yön arasındaki edimselleşmerini inceler. Bergson'un yönteminin ilk adımı Deleuze'ün kavramlarıyla ifade edecek olursak, yersizyurtsuzlaştırıcı ve yerliyurtlulaştırıcı kuvvetleri ayrıştırmaktır. Daha sonra Bergson niteliksel çokluk veya eğilimler olarak ifade ettiği bu kuvvetlerin sempatik, duygusal ya da olumsal olarak birbirine katılmasını açıklamaya çalışır. Bu durumda bu güçlerden biri mekânsaldır. Mekânsal gücün derecesi arttıkça bağların ve ilişkilerin maddi çerçevesi genişler. Bu temel ihtiyaçların ve teknolojinin daha çok insana ulaşması veya yasal demokratik düzenin yayılması veya politik eşitliğin

[209] DeLanda, GM.

genişlemesi gibi sonuçlar verir. Fakat diğer taraftan yayılımsal eğilimin tinsel bir eğilimle dengelenmesi gerekir. Tinsellik detaylarda yoğunlaşmadır. Sanatsal detayların işlenmesi veya duygusal derinlik gibi yetilerin gelişmesi ile birlikte bu iki çokluk gücünün gerçekliği yarattığını söyleyebiliriz. Bu yaratıcı bir özgürlüktür. Gerçeğin aşkın temsiliyeti olarak tortulaşmasının ve katmanlaşmasının aksine çokluk yatay ve öz-belirlenimseldir. Tinsellik maddesellikle sempatik bir bağ kurduğunda *dinamik şema* başka bir deyişle yaratıcı özgürlüğün derecesi artar. Bu durumda özgürlük ikili kutupların arasında konumlanır. Burada organsız beden sıfır derecesinden başlayarak kurulur. Kurulumun derecesi farkın derinliği ile belirlenir. Farkın derecesinin salınma hareketi Bergsoncu tek seslilik [univocality] veya ontolojik birliktir.

Yayılımın derecesi yararlılığın niceliği, başka bir deyişle, soyut niceliktir. Sürenin derecesi niteliksel derinliktir. Başka bir deyişle burada, Nietzsche'nin *büyük politikası*nda Roma İmparatorluğu'na atfettiği güç gibi, farkın derinlik derecesi ne kadar büyük bir şekilde bir arada tutulabiliyorsa politika ve toplum o kadar büyüktür. Bergson'da bu fark ne kadar büyük bir derinlikle edimselleşebiliyorsa *dinamik şema* o kadar ileri veya yeniliğe atılır. Mekânsal derecede ise bunu edimsel olarak yayar ve tutarlılaştırır. Örneğin sanatçı gerçekliği arada sırada ve yalnız başına deneyimlerken filozof bunu daha sık ve daha geniş bir kitleyle paylaşarak deneyimleyebilir.

Niceliksel çokluğu analiz etmek bilimin, onun detaylarını işlemek sanatın işidir. Bilim pratik etkinliği nedeniyle durağanlıktan çok fazla uzaklaşamaz. Sanat her ne kadar süreye katılabilse de bunda tutarlılık ve geniş katılım sergileyemez. Bu ikilikler *Yaratıcı Evrim*'de zekâ (bilim) ve içgüdü (sanat) şeklinde ifade edilir. Burası edimsel alandaki nesnellik ve öznellik gerginliği veya uyumsuzluğunun düzlemidir. Bu sarkaç olarak düzlem veya devre sürekli imgesel ikilikler (örneğin imge-anı ve imge-algı) arasında dolanır. Fakat bu ikilikler zamansallığın ara ölçeğinde birbirine katıldığında, çokluk mekândan süreye açılan bir aralıktan geçerek gerçekliği kurar. Deleuze ve Delanda'da olduğu gibi bu çokluğun kurucu diyagramı her şeye uygulanabilir. Burada önemli olan nokta aşkın bir öznelliğe düşmeden çokluğun niteliksel olarak ayrılması ve hiyerarşik olmayan bir düzlemde sempatik olarak dayanışmasıdır. Bu öz-belirlenimsel dayanışma geleceği özgürce kurar. Oluşa

yerleşen filozof özgürlüğün tutarlılığını ortaya çıkarmaya çalışır. Yeninin kuruluşu olarak oluşa yerleşmek bu sürece katılmaktır.

Bu noktada Bergson'un çokluk anlayışını politik düşünce açısından açımlamaya çalışacağız. Bergson'nun düşüncesini politika felsefesinin veya politik düşüncenin konularıyla ilişkilendirmek ve bununla ilgili belirgin sonuçlar ortaya koymak kolay değildir. Çünkü Bergson'un kendisi doğrudan bir politika felsefesi geliştirmez. Dahası Bergson'un maddecilik ve dil karşıtlığı yönündeki ifadeleri çok çeşitli politik yaklaşımlar tarafından sahiplenilebilir. Fakat bu çalışmanın ana ekseni çokluk kavramı olduğu için burada Bergson'un ontolojik bağlamda ortaya koyduğu akışların kurucu gücünü politikayla ilişkilendirmeye çalışacağız. Bergson'un çokluk yaklaşımını, Balibar'ın anti-şiddet olarak çokluk veya *medenilik* politikasıyla birlikte okumaya çalışacağız. Fakat bundan önce Hisashi Fujita'nın "*Anarchy and Analogy: The Violence of Language in Bergson and Sorel*" makalesi doğrultusunda Bergson'un estetik ve politik şiddetle ilişkisini açınlamaya çalışacağız. Çünkü Fujita'ya göre, Bergson'un Sorelci alımlamasında şiddet, çokluğun kendini saran sınırları aşma çabasıdır. Burada Bergsoncu görüş yasa ve parlamento dışına çekilir. Böylece Bergson'un simgesellik ve maddecilik eleştirisi şiddet kavramı temelinde tanımlanır. Buna karşın Balibar'ın çokluk politikasında çokluk ara ölçeğe yerleştirilir. Balibarcı çokluk politikası özellikle öznellik ve nesnellik kutuplarının yerinden edilmesini önerir. Balibar bu yaklaşımı *anti-şiddet* kavramıyla karşılar. Böylesi bir çokluk politikası olarak *anti-şiddet* yaklaşımında çokluğun, yasallık ve parlamentoyu dışlamayacağı sonucuna varılır. Bu bağlamda Balibar içsel güç olarak adaletle dışsal güç olarak yasallık arasında bir ilişkisellik ortaya atar. Balibar'ın bu yaklaşımı bizim çokluğun ilişkisel devresi olarak ele aldığımız ve *ara ölçeğe* yerleştirmeye çalıştığımız Bergsoncu yaklaşımla tutarlıdır.

3.5. ÇOKLUK, POLİTİKA VE ŞİDDET

Fujita, Karl Schmitt'in Bergson'u parlamento karşıtı bir şiddet yanlısı konuma yerleştirmesini eleştirir. Schmitt'e göre, Bergson'un aşırı sağ ve aşırı solda şiddet yanlısı politik tutumlar tarafından sahiplenilmesi bir rastlantı değildir. Bergson'un gerçekliğin simgesel bir dille ifade edilemeyecek olmasına dair iddiaları gerçekliğin tümüyle dil dışı bir şekilde, başka bir deyişle, şiddetle ifade

edilebileceğine dair sonuçlar doğurur. Bergsoncu şiddeti politik düşünce açısından öne çıkaran en önemli figürlerden biri Georges Sorel'dir. Sorel hem bir düşünür hem bir sendikalist aktivisttir. Sorel sosyalist ve anaşist hareket ve düşünceler içinde felsefe yapar. Bununla birlikte fikirleri faşizme de esin kaynağı olur. Sorel diğer taraftan düşüncelerinin temeline Bergsoncu bir modernizm eleştirisini yerleştirir ve Bergsonculukla işçi hareketlerini bağdaştırır. Sorel, Bergson'un gerçekliği simgesellik içinde bulamayacağımıza dair fikrinden yola çıkar. Buradan, politik eylemin politik bir konuşma çerçevesinde gerçekleştirilemeyeceği sonucuna varır. Bu noktada parlamento işlevsizdir. Çünkü orada insanlar ancak simgesel düzeyde temsil edilebilir. Oysa temsiliyet ancak doğrudan olduğunda anlamlıdır. Bu noktada işçiler doğrudan eylem ile kendilerini ifade etmelidir. Bu ifade dilsel değil, estetiktir. İşte genel grev tam da işçilerin kendisini estetik olarak ifade etme düzlemidir. Fakat Fujita'ya göre, ne Bergson'un ne Sorel'in şiddeti fiziksel bir şiddettir. Bergsoncu ve Sorelci şiddet dilin yapısıyla oynamak anlamına gelir. Fujita Bergson'un dile tümüyle karşı çıkmadığını bunun yerine, dilin tekil kullanımına karşı olduğunu öne sürer. Fujita'ya göre, Bergson dil ile şiddet arasında bir ikilik önermez, aksine Bergson'a göre şiddet her halükarda dille ilişkilidir. Dille şiddet arasındaki ilişki iki tarza ayrılır. Bunlardan birincisi "simgesel soyutlama" [symbolic abstraction], ikincisi "metaforik çekim"[metaphorical attraction]dir.[210] Simgesel soyutlama sıradan ve analitik dilin gerçekliğe yönelik şiddetidir. Bu şiddet gerçeklikten belli özellikleri kesip çıkarmak anlamına gelir. Metaforik çekim ise dili kullanan düşünür ve sanatçıların dilin sabit yapısını değiştirmesi anlamındaki şiddettir. Bergson'a göre dilin şeyleri çok uzak anlamlara ulaşacak şekilde anlamlandırabilmesi zekânın önemli bir özelliğidir. Zekâ sözcüklere müthiş bir hareketlilik olanağı verir. Fujita bu noktada Bergson'un dille ilişkisinin ekonomik bağlamda düşünülmesi gerektiğini önerir. Bergson sıradan ve analitik dilin yaşam enerjisindeki "sınırlı yıllık gelir artışı"na karşı çıkar.[211]Başka bir deyişle dil anlamsal ve yaşamsal zenginliğe engel olacak şekilde kullanılmamalıdır. Burada dilin işlenişi tıpkı hazır piyasa ürünleri gibi yaratıcılıktan yoksundur. Çünkü dil hâlihazırda olduğu haliyle zevksiz, kuru ve

[210] Hisashi Fujita, Fujita'nın "*Anarchy and Analogy: The Violence of Language in Bergson and Sorel*", **Bergson, Politics, and Religion** ,(Ed. Alexandre Lefebvre and Melanie White,), Duke University Press, Durham ve Londra, 2012, S.A. 126-144, s. 130.

[211] Fujita, s. 140.

alelade bir biçimde örgütlenir. Bu nedenle ekonomik anlamda düşünülmesi gereken yaşam enerjisinin artışı çok azdır. Bu dilin sıradanlığının şiddetidir. Bunun karşısında, metaforik çekimde ise dilde ortaya çıkan yaratıcı şiddetle birlikte, yaşam enerjisi açısından anlamın ve yaşamın "sermayesinin sonsuz çoğalışı" söz konusudur.[212] Sorel, Bergson'un "dilin şiddeti"nin yerine "şiddetin dil"ini koyar. Sorel temelde Bergsoncu dil yaklaşımını sahiplenir. Sorel'e göre burjuvanın dili politik bir dildir. Otorite cansız bir dille iktidarını korumak için politik ve sıradan bir dil kullanır. İktidarın dili sıradanlığa mahkûm etmek için uyguladığı zor, şiddet değildir. Sorel'e göre şiddet dilin ekonomik kulllanımı ile ilgidir. Dilin ekonomik kullanımından doğan şiddetin uygulayıcısı proleteryadır. Proleterya dile coşku katarak dilin sıradanlığını bozmak bakımından şiddet dili yaratır. Fujita'ya göre genel grevin anlamı budur. Genel grev proleteryanın politik dili değiştirmek için uyguladığı bir şiddet dilidir. Bu anlamda Bergson'un simgesellik açısından dili eleştirmesi aslında dilin sıradanlığını eleştirmesi anlamına gelir. Başka bir deyişle, Bergson dilin edimselliğini yadsımaz. Aksine ara ölçekteki bir imgesellik (veya neredeyse madde) olarak dilin yaratıcı kullanımını savunur. Bu ise çokluk ve yaklaşımlar anlamına gelen ikiliklerin uyumsuz bütünlüğünün veya tamamlanlanmamış tamamlayıcığının bir sonucudur.

Buradan hareketle biz de Bergsoncu şiddeti Balibar'ın anti-şiddeti ile ilişkilendireceğiz. Fujita, Sorelci bağlamda şiddetin ekonomisini tartışırken Balibar şiddetin politikasını ele alır. Sorelci bir Bergson okumasında politikaya estetik şiddet lehine karşı çıkılmaktadır. Bergson'daki çokluğun kurucu bir güç olduğunu göstermeye çalıştığımız için politikanın da çokluk felsefesi kapsamında ele alınabileceğini düşünüyoruz. Bu nedenle Sorel-Bergson'un *şiddet*'inin *anti-şiddet* bağlamında tamamlanmasını öneriyoruz. Bergson yaklaşımların ilişkiselliğini çokluk felsefesi kapsamında yaratıcı kılar. Onun sıradanlık olarak dilin şiddetine karşı çıkması ile Balibar'ın politik sıradanlık olarak şiddete çokluk temelinde karşı çıkması ilişkilidir. İlk olarak şunun ortaya konulması gerekir; Balibar'da *anti-şiddet* şiddetsizlik değildir. Anti-şiddet hem sıradanlığa karşı bir direniştir hem de kurucu bir eylemdir. Balibar anti-şiddet yaklaşımını çokluk olarak ele alınan "medenilik" [civilité] kavramı çerçevesinde oluşturur. Sıradanlık ise çokluğu kapatmaktır,

[212] Fujita, s. 140.

şiddettir ve tek taraflılıktır. Bu tek taraflılık şeyleri homojenleştiren *normallik*'tir [normalité]. Balibar *anti-şiddeti* normalliğe karşı direniş olarak görür. *Anti-şiddet* çokluk olarak medeniliktir. Medenilik normalliğe çeşitli stratejilerle direnir. Şimdi, normallik de normalliğe karşı direniş olan medenilik stratejileri de öznellik ve nesnellikten oluşur. Burada belirleyici olan öznelliğin ya da nesnelliğin şiddet ya da *anti-şiddeti* belirlemesi değildir. Bunun yerine şiddeti ya da *anti-şiddeti* meydana getiren eğilimlerin homojenliği ve heterojenliğidir.

Medenilik stratejileri azınlıkçı (öznel) ve çoğunlukçu (nesnel) olabilir. Örneğin Balibar'a göre, Michel Foucault'nun normalliğe karşı bedenin mikro boyuttaki direnişini önermesi öznel bir direniştir. Bununla birlikte, Antonio Gramsci'nin de normalliğe devrim yolundaki halk kavramı çerçevesinde makro boyutta direnmesi de nesnel medenilik stratejisidir. Bu stratejiler iki durumda da *anti-şiddettir*. Çünkü burada politik unsurlar heterojen olmaya devam eder. Normalliğe direnen bedensel öznellik de toplumsal nesnellik de homojen birimler halinde birleşmez. Bunun nedeni, medenilik içindeki çokluğun tabandan örgütlenmesidir. Burada öznellik ve nesnellik olarak eğilimler uyumsuz bir ahenk yaratır.

Balibar aynı şekilde sıradanlık olarak şiddetin de (daha doğrusu aşırı şiddetin de) öznel (egemen) veya nesnel (teknolojik ve yasal) şiddet olarak iki boyutunun olduğunu ortaya koyar. Fakat burada sözde bir öznellik-nesnellik ayrımı vardır. Sıradanlık ve normallikte öznellik ile nesnellik karışarak çokluğu homojenleştirir. Balibar'da şiddet aşırı öznelci ve aşırı nesnelci kutupların yakınsadığı düzlemde ortaya çıkar. Bu düzlem bir normallik ya da homojenlik düzlemidir. Bergsoncu terimlerle düşünecek olursak iki ayrı kutbun yanlış karışımında ve baskıcı dayanışmasında şiddet ortaya çıkar. Balibar'a göre, aşırı şiddetin bileşenlerinden biri evrensel doğa ve toplum yasaları şeklinde homojenleştirilen işlevlerdir; diğeri ise bir kapalı topluluğun veya "biz fetişizminin" unsurlarına indirgenen tek tipleşmiş birimlerdir. Aşırı şiddet bunların karışımından doğar. Burada yanlış bir bütünsellik söz konusudur. Yine Bergsoncu bir şekilde ifade edecek olursak burada yapay bir bütünlük kurgulanır. Söz konusu yapay bütünlük şiddet yoluyla çokluğu aşkın bir noktadan tayin eder. Aşkınlıktan gelen ve tikelleri tayin eden bu bütünlük kendi kurgusuna uymayan tekillikleri tasfiye ettiğinde ya da kıyıma uğrattığında ise aşırı-

şiddet ortaya çıkar. Balibar'a göre öznelci ve nesnelci olmak üzere iki aşırı şiddet türü vardır. Ama bunlar her zaman karışım olarak bir arada bulunur.

Aşırı nesnel şiddette *anayasa* ya da yapısal-tarihsel yasalar insanları şeyleştirir, başka bir deyişle, karşılaştırılabilir ve hesaplanabilir birimlere dönüştürür. Söz konusu toplumsal ya da siyasal yasalar temsil edemediği bireyleri ve toplulukları ısrarla sistemine dâhil etmeye çalışır. Bu nesnelci süreç, en aşırı halinde temsil edemediklerini imha eder. Ekonomik, rasyonel sistem insan "artığı" veya "fazlalığı" gibi kavramlar altında bu imhayı gerçekleştirir.[213] Bu fazlalıklar "gözden çıkarılabilir"dir. Bu doğrultuda kapitalizmin toplumsal olarak temsil edilemeyen bazı insan fazlalıklarını ekonomik kâra dönüştürdüğü de bilinmektedir. Burada, gecekondu çocuklarının ve onların organlarının satılması örnek olarak verilebilir.

Bunun karşısındaki (ve aynı zamanda nesnel şiddetle karışmış olan) aşırı öznel şiddet ise, öznelerin iradesinin yerine, kesin bir homojenliğe indirgenmiş bir "biz" fetişini yerleştirir. "Biz" fetişi, insanın insanlığa olan bağlılığının yok edilmesi olarak, bir içeriyi yok etme edimidir. Aşırı öznelci şiddet, evrensel insanlık kavramının yok edilmesi pahasına, topluluğu içerden tehdit eden "şeytani güçlerin" ortadan kaldırılmasıdır. Aşırı nesnel şiddet ile aşırı öznel şiddet beraber işler. "Yeryüzünde aşırı nüfusların ortadan kaldırılması sürecinin refakatinde insanların yararsız nesneler ya da atıklar yığını olarak temsili, düşmanca nitelikte ya da kurbana dair öznellik imgeleriyle birlikte yürür."[214] Bilimin evrenselcilik iddiasıyla, "biz" fetişizminin yerelciliği birbirinden kopuk şeyler değildir. Bu en açık şekilde Yeni Darwinciliğin ırkçı iddialarında görülür. Balibar, özellikle bu durumun, AIDS salgını sırasında, Afrikalı topluluklarla andropoid büyük maymun cinsleri arasında türsel bir yakınlık varsayılması ile açıkça yeniden ortaya çıktığını belirtir.

Balibar öznel aşırı şiddet ve nesnel aşırı şiddeti beraber işleyen ama anti-şiddet pratikleri aracılığıyla ayrılması gereken unsurlar olarak görür. Bunlar tarihin veya oluşun heterojen gidişatındaki sözde dayanışma eksiklerini zor yoluyla gidermeye çalışan iki unsurdur. Aşırı şiddet normal olan tarihe uymayan gidişatı ya bir egemen eliyle ya da kapitalist sistem eliyle rayına oturtmaya çalışırken insanlığın bir kısmını kıyıma uğratır. Bu kıyım, kurgusal bütün olarak sıradanlığın veya

[213] Étienne Balibar, **Şiddet ve Medenilik**, Çev. Sevgi Tamgüç, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014,(ŞM), ss 89-90.
[214] Balibar, ŞM, s. 107.

normalliğin aşırı farklı boyutlardan gelen ama özünde bu boyutların karışımını ifade eden sonucudur.

Balibar şiddete direnebilecek bir felsefe ortaya koymak isterken yapmak istediği şeyin şiddetin biçimini değiştirmek *olmadığını* öne sürer. Balibar şiddetin biçiminin değiştirilmesinin şiddete karşı direnişle karıştırılabileceğini Hegel üzerinden tartışır. Balibar'a göre, Hegel'de tinin yok ettiği şey, ilkel şiddet yani insanlığın barbar kökenleridir.[215] Tarih şeylerin doğasını değiştirdiği gibi, şiddetin doğasını da değiştirir. Hegel'de ilerlemenin tek imkânı, tarihin şiddeti kurumsal bir iktidara çevirmesidir ve hukukla birlikte, devletin salt egemenlik olgusunun ötesinde bir meşruiyetle donatılarak, şiddetin dönüştürülmesi sağlanmıştır. Hegel için, ilerleme önceden dönüştürülemez görülen şiddet biçimlerini dönüştürmek ve tarihsel ilerlemenin içkin "ereği" yoluyla, devletin gücünü tesis etmektir.[216] Balibar şiddet biçimlerini dönüştürme çabasından ziyade, anti-şiddet yaklaşımını önerir. Anti-şiddet aşırı nesnel şiddet ile aşırı öznel şiddetin birbirine yaklaştığı anda onları ayırabilmek olarak tanımlanır.[217] Aşırı özne kurumsal olarak bir yasanın gücünü kullanan öznedir. Kendini meşru kılan içsel sınırı dahi aşabilen *egemenlik*, aşırı nesnel şiddet ile işbirliği yapar, çünkü gerek yasa tarafında, gerek ise halk tarafında kendi kurumsal eksikliğini gidermek zorundadır.[218] Bu aşırı öznel şiddete yol açar. Zira kendisini bir topluluğun temsilcisi olarak gören bir egemen söz konusudur. Aşırı öznel şiddetin ideal türü *baskıcı varsayım*'dır. Aşırı öznel şiddet, hem yasal güç hem de yapısal koşullar olarak, nesnel şiddetle ilişkilidir. Tarihsel-yapısal koşul olarak yeniden üretim, sınıflar savaşıyla mümkündür. Sınıflar savaşı yapısal şiddet ile toplumsallaşmayı birleştirir. Bu dinamik bir denge sağlar. Öznel koşul(devrimci şiddet) ile nesnel koşul sınıf savaşımının yönetilmesinde bir araya gelir. Burada kurumsal düzenlemeye karşı bir ilkel birikim aşamasına, başka bir deyişle bir zorlama olarak şiddete geri dönülür.[219]

Aşırı nesnel şiddetin ideal türü ise *sömürgeci varsayım*'dır. Burada gruplardan bağımsız bir mekanizmanın veya bir yapının ürettiği şiddeti görmekteyiz: Mülksüz olanın mülksüzleştirilmesi. Kapitalizmde aşırı ve sonsuz bir

[215] Balibar, ŞM, s. 77.
[216] Balibar, ŞM, s. 101.
[217] Balibar, ŞM, s. 112.
[218] Balibar, ŞM, s. 120.
[219] Balibar, ŞM, ss. 131-132.

sömürgeleştirmeyle karşı karşıya kalırız. Kapitalizm dünyayı sömürgeleştirmeyi tamamladığında merkezine döner. Sömürgeleştirme, iç sömürgeleştirme olarak, eşitsizlikleri tasfiyeye dönüşür.[220] Ona karşı olan yatay örgütlenme biçimlerini toplumsallıktan arındırma süreçlerine sokar. Kapitalizm bu bağlamda yaratıcı yıkım olarak ancak yıkarak kurar.[221] Aşırı öznel ve aşırı nesnel şiddetle, aşırı nesnel şiddet ise aşırı öznel şiddetle tam anlamıyla gerçekleşir.

Bu anlamda anti-şiddet bu karışımı heterojen ve kurucu çokluk olarak yeniden ele alma yaklaşımıdır. Dahası anti-şiddet karışım olarak bütünü örneğin adalet ve yasa ya da azınlıkçı ve çoğunlukçu medenilik stratejileri olarak heterojen çokluğu ayırdıktan sonra bunların bir arada var olma olanaklarını araştırmaktır. Bunların bir arada ve heterojen çokluk olarak var olabilmesinin koşulu yatay örgütlenmedir. Başka bir deyişle ilk etapta uzlaşmaz olarak görülen kutupların normallik olarak bütünlükte aslında nasıl olup da aynı şiddete hizmet ettikleri gösterilir. Böylece bu kutuplar yerinden edilebilir. İkinci etapta ise ara ölçeklerdeki çokluğun yatay veya tabandan örgütlenme içinde bir arada bulunabilecekleri gösterilir. Balibar şiddete karşı direnişi ifade eden, başka bir deyişle, çokluğa dayalı somut bütünlüğün ara ölçekteki çoğunlukçu ve azınlıkçı stratejilerinin ortak noktasını "siyaset alanının *tepeden*" açılamayacağı görüşünde bulur.[222] Başka bir deyişle, baskıcı bir bütünlüğe karşı farklı açılardan oluşturulan direnişlerin temel özelliği özgür çokluğun öz-örgütlenmesidir.

Bu dinamik bir politika anlayışıdır. Çokluğa bağlı böyle bir politika anlayışında veya kavramsallaştırmasında politikanın dili değiştirilir. Burada politik eylem kutupları yerinden eden imgesel, yaratıcı ve dinamik bir etkinliktir. Balibar "adalet ile yasallık arasına yerleşen bir yaklaşım daha önerir.[223] Balibar'a göre, adalet öznelliği; yasallık nesnelliği ifade eder. Burada politika bu iki güçten türeyen tamamlanmamış bir oyundur. Adalet bir içsel güç olarak yasallık alanında dönüşümler yaratır. Bergsoncu tabirle söyleyecek olursak yasa maddi bir düzlem veya mekândır. Adalet de içsel güç olarak süredir. Adalet Bergson'un süresi gibi

[220] Balibar, ŞM, s. 134.
[221] Balibar, ŞM, s. 135.
[222] Balibar, ŞM, s. 168.
[223] Étienne Balibar, "Justice and Equality: A Political Dilemma? Pascal, Plato, Marx". **Border of Justice** (Ed. Étienne Balibar, Sandro Mezzadra, and Ranabir Samaddar), Philedelphia and Pennsylvania: Temple University Press, 9-32, 2012.

yersizyutsuzlaşma gücüdür. Yasallık ise yerliyurtlulaştırmadır. Adalet yasallığın edimsel zeminini dönüştüren yenileyici güçtür. Dinamizm yasa içinde bu mekâna katılmak isteyen ötekiliklerin hareketinden doğar. Fakat adalet ve yasallık gerilimindeki hareketlilik sürekli olarak yasanın dışına gönderme yapan dönüşümlere yol açar. Bu anlamda hareket edimsel bütünlüğün tamamlanmamışlığı ve dönüşümünde gerçek değerini bulur. Balibar'ın çokluğun öngürülemez kurulumuna dair politika kavrayışı ile Bergson'un metafiziği arasında paralellik görüyoruz. İkisinde de çokluk uyumsuz bir ahenk içinde bütünlüğü oluşturur. Bu bütünlük ise heterojen öğelerinin edimiyle sürekli olarak kendini kuran ilişkisellik tarzıdır. Bu anlamda Balibar çokluğun politik bir ontolojisini önerir. Bergson'un şiddeti de imge veya dil içindeki imgenin-dışına, (virtüelliğe) yeniliğe ve öngörülemezliğe doğru gönderme yapan buluşsal etkinliktir. Bu anlamda Bergson'un çokluk metafiziğinin politik karşılığı bu düzlemde aranabilir.

Bu bölümde Bergson'un çokluk anlayışıyla çağdaş düşünceye yeni imkânlar sunduğunu göstermeye çalıştık. Bununla birlikte Bergson'un çokluk fikrinin ontolojiden politikaya kadar çağdaş düşüncedeki çeşitli görünümlerinin izini sürmeyi denedik. Böylece Bergson'u yeni yorumlama tarzlarının önünün açılabileceğini savunuyoruz.

SONUÇ

Felsefe tarihi, açıklama kolaylığı amacıyla sıklıkla idealizm-materyalizm, rasyonalizm-emprizm, nominalizm-realizm ve spritüalizm-materyalizm (sensualizm) gibi karşıtlıklar içinde anlaşılır ve filozof ve düşünürler bu karşıt kutuplardan birine veya diğerine yerleştirilir. Ancak, bazen bir filozofu ve onun eserlerini daha detaylı incelediğimizde ve söz konusu filozofun kavramlarını daha detaylı analiz ettiğimizde bu tür karşıtlıklar bulanıklaşabilir ve kutuplar birbirine yakınlaşabilir. İşte Bergson'un felsefesi buna bir örnektir.

Çalışmamızın ilk bölümünde Bergson'u, materyalizme yaptığı eleştiriden hareketle spritüalist geleneğin içinde ele aldık ama onun düşüncesindeki materyalist öğeyi de vurgulamaya çalıştık. Zira Bergson'un materyalizme yaptığı eleştiri gerçekliğin maddi yönünün tümden reddini içermez, çünkü Bergson gerçeklikte maddi ve tinsel olmak üzere derin ve yapısal farklar olduğunu iddia eder. Bergson'un 19. yüzyıl Fransız spritüalist geleneğinin doğa bilimlerine ilgisini ve farklı alanlar arasında birlik arayışını uçlara götürmesi önemli sonuçlar doğurur. Bergson'dan önce bazı spritüalistler biyolojiyle ilgilenerek zaten spritüalizmden vitalizme açılmışlar; canlılık bağlamında ruhu maddeye yerleştirmeye çabalamışlardır. Bergson, ruhun özgürlüğünü evrenin fark yaratan çokluğu ile açıklayarak ruhu maddeye daha da yaklaştırır. Böylece bir çokluk ve Deleuze'ün ifadeleri ile fark ontolojisi ortaya koyar. Bu tam da, çalışmamız boyunca göstermeyi amaçladığımız gibi, Bergson'un, Kartezyen ruh ve madde ya da yaşam ve madde ikiliğinin ötesine geçen bir alana yani bu ikiliklerin bir arada var olduğu bir ara bölgeye odaklanmasıyla sonuçlanır. Bu tam da spritüalizmden yola çıkan Bergson'un vitalist ve çoğulcu bir materyalist okumasını yapmamızın dayanak noktasıdır.

Bergson'un a*ra bölge* kavramı düşüncenin mutlak anlamda kutuplaşmadığı bir yere işaret etmesi bakımından alçakgönüllü, dengeleyici ve kapsayıcı bir yaklaşım ortaya koyar. Bu bölgede kavramlar sabit yapılar oluşturmaz. Orada tüm kavramlar iç içe geçebildiği için bir düşünce tam karşıt kutupta yer alan başka bir düşünceyle etkileşime girebilir ve böylece yeni kavramlar üretilebilir. Ara bölge bu bakımdan kapsayıcıdır; bu kapsayıcılık düşünmenin belli bir bakış açısına kapanmasını, tek bir kutba yerleşmesini engeller. Ara bölge tam da bu bakımdan aynı zamanda dengeleyicidir. Biz bu ara bölgenin alçakgönüllülüğü, dengeleyiciliği ve

kapsayıcılığının çokluk kavramıyla açıklanabileceğini göstermeyi hedefledik. Böylece çokluk kavramı çerçevesinde, ruhun *ötekisi* olarak maddenin de Bergson'da düşüncenin konusu haline geldiğini gördük.

Bu bağlamda Bergson'un madde eleştirisi duyum ve nesne kavramına karşı çıkan bir eleştiri de değildir; Bergson felsefenin her zaman duyum, olgu ve nesneyi kendine konu edindiğini ve edinmesi gerektiğini düşünür; çünkü Bergson'a göre duyum ve nesne birbirinden koparılamaz. Bu anlamda felsefenin esas problemi nesne veya olgu ile duyum arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğunu ortaya koymaktır. Bergson bu ilişkide nesnenin veya olgunun duyumsanmasında bir virtüellik söz konusu olduğunu iddia eder. Bu, Bergson'u nesne-duyum bağlantısında, belli neden-sonuç ilişkilerinin dışına çıkan duyumsama (etkilenim) ve nesnellik süreçlerini aramaya yönlendirir. Bu noktada Bergson'da sezgi ön plana geçer; zira sezgi tam da özne-nesne kavramsal ikiliğini, heterojen çokluğun birliğine dönüştürmeyi ifade eder. Böylece duyumsama ve nesnellik nosyonları yeniden tasarlanır. Çünkü öznenin nesneye gönüllü (sempatik) katılımı olarak sezgi, öznenin kendi olduğu şeyi terk etmesi ve nesnenin etkinliğinin olumlanması anlamına gelir. Başka bir deyişle özne, ancak özne konumunu terk ederek duyumu özgür bırakır ve böylece kendisini ve karşısındakini etkin nesneler olarak olumlayarak bilgiye ulaşabilir. Bu doğrultuda, Bergson'da nesnenin etkinliği ancak süre kavramıyla olumlanabilir. Çünkü özneyi nesne kılan ve nesneyi de etkin kılan virtüel ara bölge, süredir. Süre bir taraftan epistemolojik düzlemde nesne olarak çokluğun bilgisini mümkün hale getirir; diğer taraftan ontolojik anlamda çokluğun kurucu gücünü oluşturur. Bu gücün temelinde ise hiyerarşik olmayan bir ilişkisellik bulunur.

Duyum ise hem nesnelerin yalıtılmış bir şekilde algılanması ve onların edimsel ve kurgusal olarak tutarlı bağlantılarla birleştirilmesi anlamına gelir hem de bu kurgusal bağlantıların edimsel tutarlılığındaki ince sapmaları ve nüansları ifade eder. Bergson'da duyumun da hem epistemolojik hem ontolojik işlevi vardır; çünkü edimsel olarak tutarlı bağlantılar ve söz konusu bağlantılardaki sapmalar, edimsel ara bölge olan imgesel dünyayı oluşturmakla kalmaz onu bilmemizi de sağlar. O halde duyumun ve imgenin bir tarafı otomatik ve homojendir; diğer tarafı özgür ve heterojendir. Bu mekanizmanın etkin bölgelerine baktığımızda veya bu noktalarla ilişki kurduğumuzda günlük yaşamdaki özgürlük olanaklarını görebilir ve

deneyimleyebiliriz. Yaşamın özgürlüğü ve içerdiği çeşitlilikler ve farklar günlük yaşamdan virtüel olana doğru uzanır. Özgürlük ve fark gündelik yaşamdaki çok yönlü etkinliklerin ve dayanışmaların derinleşmesiyle kazanılır. Yaşam derin farklara sahip unsurların duyumsanması, deneyimlenmesi, başka bir deyişle, örgütlenmesiyle zenginleşir. Bu derinleşmenin oranı yani çokluğun niteliği ve heterojenliği özgürlüğü belirler. Biz, Bergson'un duyum ve imge teorisini bu açıdan yorumladık.

Bergson'un düşüncesinde imge dünyasındaki bağlantılar ve sapmalar (nüanslar) temelde bilim ile sanat arasındaki uyumsuzlukta ortaya çıkar. İmge dünyasındaki duyumsal uyumsuzluğun kendini sürekli yeni bağlantılarla örgütlemesi tutarlı bir virtüelliği ve onun bilimi olarak metafiziği (ontolojiyi) ortaya çıkarır. Bu durum duyumsal olana ve nesneye başka bir boyut kazandırır. Söz konusu boyutu açan, virtüel olana gönderme yaparak kendini örgütleyebilen çokluktur. Çokluk imge dünyasındaki uyumsuzluğun bütünselliği aracılığıyla, zamansal düzlemde tekrar tekrar yenilik olarak örgütlenir. Burada artık tutarlı olan kurgusal bağlantılar değildir, çokluğun örgütlenmesindeki özgürlük, yaratıcılık ve yeniliktir. Bu örgütlenme yaşamın çok yönlü eğilimlerinin hiyerarşik olmayan bir etkileşimine dayanır. Bergson'da bu etkileşim, çalışmamızın ikinci bölümünde gördüğümüz gibi, ontolojiden fiziğe, psikoloji, biyoloji ve sosyolojiye kadar uzanır; hatta komediyi de kapsar.

Bergson için yaşamın, kültürün ve kültürel üretimin her alanında karşımıza çıkan bu eğilimler tam da hiyerarşik olmayan bir tarzda örgütlendikleri için onlardan biri veya diğeri yaşama egemen olamaz veya egemen kılınamaz. Bu eğilimlerden herhangi birini seçip onu egemen kılma çabası, Bergson için yaşamın gerçekliğine karşı koymak anlamına gelir; böyle bir çaba eninde sonunda başarısızlıkla sonuçlanır. Bu durumda metafizik bir krizle karşılaşmak kaçınılmazdır. Dahası metafiziğin gelişmesi onun heterojen çokluk lehine revize edilmesiyle mümkün olur. Bu nedenle hem Bergson hem de Bergson'dan esinlenenler açısından metafizik ve düşünce ancak heterojen çokluğun birliği bağlamında gerçek olanaklara sahip olabilir. Nitekim çalışmamızın üçüncü bölümünde gördüğümüz gibi, Bergson'dan esinlenen bir dizi çağdaş düşünür madde ve ruh ikiliğini gevşetirken Bergsoncu çokluk perspektifini benimser.

Çokluk kavramını merkeze almak kaçınılmaz olarak yaşamı önceden belirlenmiş sabit bir ilkeye, sınırları belli epistemolojik ve normatif kriterlere dayanarak açıklama ve düzenlemeye karşı çıkmak demektir. Nitekim Bergson için de varlık-yokluk, iyi-kötü gibi kavramsal ikilikler özsel değildir; sabit kriterler ve değişmez kavramsal ikilikler *Akıl*'ın özü olarak düşünülemez. Şeylerin ne olduğunu ne olmadığını, ne olup ne olamayacağını veyahut ne olması gerektiğini veya ne olmaması gerektiğini söylemek *Akıl*'ın tek taraflı ve homojen kullanımını ifade eder. Buradaki *Akıl* aşkın ve otoriterdir. Fakat bunun karşısına akıldışılık da konulamaz. Akıldışılık otoriter bir akılcılığın, otoriter yapısı sürdürülerek yalnızca merkezinin kaydırılmasından ibarettir. Başka deyişle normatif düzlemde akıldışılık ile akılcılık arasında yalnızca bir derece farkı vardır. Bergson felsefeye yeni bir merkez, mistik bir yasa ya da tikellerin yaratıcılığını dışlayan başka katılaşmış bağlantılar dizisi önermez. Buna göre Bergson'un çokluk perspektifinden, estetik ya da dinsel bir sistemin tek taraflılığı, fiziksel sisteminkinin yerine ikame edilmez. Bergson'un düşünceyi mekânsallaştırmak ya da homojenleştirmek dediği şey, tam da böyle bir tek taraflılıktır. Bununla birlikte sistemsel olmayan bir akıldışılık da Bergson açısından makul değildir. Sistemin kökeninde madde vardır. Bergson'da madde ancak ideal anlamda varlığın ilineksel unsurudur. Başka bir deyişle saf maddenin tek yönlü şekilde var olması mümkün ve anlamlı olmadığı için saf madde ilinekseldir. Bunun dışında gerçek anlamda sabitlik olarak madde, somut hareket bağlamında denge ve tutarlılık verici olmak bakımından kurucu bir güçtür. Madde somut haliyle yaşamın devamlılığını, varlık içinde yayılımı, teknolojiyi, imge ve dili, edimsel tutarlılığı, tekrarı ve düşüncenin herkes için anlaşılabilir bir şey olmasını sağlayan güçtür. Bu doğrultuda Bergsoncu çokluk yaklaşımını denge ve tutarlılık karşıtı bir akıldışılıktan ayırt etmek gerekir. Çokluğun bütünsel sezgisi yaşamın çok yönlülüğünü kavrayabilmekle ilgilidir.

Bergson'a göre çokluğun göz ardı edilmesi veya onun tam hakkını vermeyen niceliksel ve homojen çokluk tanımları metafiziğin krizine yol açar; çünkü bu tanımlar çokluğun çok yönlülüğünü doğru şekilde ifade edemez. Modern düşünme tarzı, klasik düşünceden aldığı ilhamla çokluğu homojenleştirmiştir. Çokluğun homojen kavranışı zaman ve hareketin homojenleştirilmesiyle paralel ilerler. Bergson bu paralelliği sinematografik mekanizma olarak kavramsallaştırır ve

buradan hareketle klasik ve modern metafiziğin yaratıcı çokluğu homojenleştirirerek onu yönetebilir hale getirdiğini iddia eder. Bu noktada Bergson hem çokluğun göz ardı edilmesine hem de onun yüzeysel bir şekilde kavranmasına karşı çıkar. Çünkü böyle bir durumda ne çokluk ne de farklar felsefi anlamda gerçek değerini kazanabilir. Çokluk adının Çok sıfatına, niteliksel farkların ise niceliksel farklara indirgenmesi çokluğun homojen kavranışıdır. Böyle bir çokluk anlayışı, çokluğun ve farkın yaratıcı ve kurucu gücünü göz ardı eder. İşte bu, Bergson'a göre, klasik ve modern metafiziğin düşünme tarzının ortak problemidir. Burada çokluk Bir'e, yani değişmez ilkelere, mutlak tözlere veya sabit özlere indirgenir. Böylece çokluk, en iyisinde ontolojik açıdan düşük bir seviyeye indirgenir, en kötüsünde bir yanılsama olarak görülür. Böyle bir yaklaşımda hakikati bilmek değişmez sabitleri bilmek anlamına gelir. Oysa bu çalışmada göstermeyi hedeflediğimiz gibi, Bergson'da çokluk, nesnelerin ve olguların ilişkiselliğinin dönüştürücü gerçekliğidir; yoksa edilgin nesnelerin sayısal ve sabit temsili değildir. Çokluğun sayısal ve sabit kavranışı gerçekliği verimsiz bir tekrara indirger. O halde çokluk gerçekliğin çeşitli etkin güçlerinin ilişkiselliği ile ilgilidir. Bergson'un vitalist perspektiften ele aldığı canlılar ve insan, işte bu etkin ilişkiselliğin bir boyutudur. Bu anlamda canlılar ve insanlar soyut özneler değildir. Onlar nesnelliğe özgürlük imkânı veren ontolojik akışlar ve eğilimlerdir. Bergsoncu vitalizmin fenomenoloji ve psikolojiden ontolojiye bağlanması bu bağlamda anlaşılmalıdır. Varlığın özgürlük ve yenilik boyutuna olanak sağlayan heterojen çokluk, nesnel bir ontolojinin vitalist açılımıdır.

Bergson nesnel ontolojinin vitalist yorumundan hareketle homojenliğin gerçeklik içindeki gücünü ve yerini tümüyle yadsımaz. O, gerçekliğin homojenliğini zekâ, madde, mekanik veya mekânsallık düzleminde ele alır; hatta bu düzlemi yaşamın bir eğilimi olarak olumlar. Ancak tekrar edelim bu, varlık açısından asıl olanın homojenlik olduğunu ifade etmez, asıl olan heterojenliktir, yani çokluktur. Bu bağlamda, sabit ilkelere göre işleyen homojen çokluk, heterojen çokluk içinde anlamını bulacaktır. Çünkü çokluk gerçekliği hiyerarşik olmayan bir bağlantıyla kuracaktır. Böylece gerçekliğin kurucu eğilimleri yeniye ve özgürlüğe doğru ilerleme imkânına kavuşur. Bu bağlamda Bergson, hiçbir şeyde hiçbir kusur olmadığını varsayan bir ontoloji anlayışını benimser. Ona göre her şey *olumlu*dur; dolayısıyla her şey akılsaldır. Her şeyin akılsal olduğu bir düzlemde otorite kimseye "akıl

veremez". Akılla ilgili bir problem yoktur. Problem olan şey, pratik nedenlerden ötürü yaşamın tek taraflı ve daraltılmış kavranışı ve bu doğrultuda aklın sabit ve hegemonik kullanımı veya yapılaşmasıdır. Bergson'un akıl ve madde eleştirisi buraya odaklanır fakat bu problem bile olumlu şekilde ele alınmalıdır. Başka bir deyişle hegemonikleşmiş bile olsa *Akıl* ara ölçekte yaşamın diğer unsurları ile etkileşmeyi bekler. Dahası çokluğun kurucu eğilimi ve akışın bütünselliği otoriteleri dahi açılmaya zorlar. Önemli olan, örneğin kaba çıkar veya korku gibi pratik zorlamalardan belli oranlarda sıyrılmak anlamına gelen çokluğun etkileşimine katılmaktır. Bergson otoriteyi açılmaya götüren duyguları sevgi ve neşe olarak görür. Bu duygular yaşamı bireyin ve topluluğun dar çerçevesinden çıkarır. Böylece kutupların düşmanca ilişkisi yerinden edilip, çokluk içinde yaratıcı bağlantılar kurulabilir. Bununla birlikte, Bergson'da çokluğun kendini ifade edebilmesi için zamansallık gereklidir. Zamansallık denen şey, tereddütlü bir bekleyiştir. Tereddüt heterojen çokluğun örgütlenişinin önüne engel koymamak ve dahası olguların etkinliğinin ritmine hiyerarşik olmayan şekilde katılmaktır. Etkin ve heterojen olguların öz-ilişkiselliklerinde tereddütlü bir bekleyiş söz konusudur. Kurucu çokluk, uyumsuz unsurların bu bekleyişinde bütünlük kazanır. Bu tereddüt Bergson'da çokluğun birliğinin, yani çokluğun kendini belirlemesinin temelidir. Bergson'un çokluk anlayışının şema ve diyagramla ilişkisine baktığımızda onun özgürlük anlayışının kararsız kararlılık ve tutarsız tutarlılıkla ilgili olduğunu öne sürebiliriz.

Bergson'un çokluk anlayışı aynı zamanda Deleuze'ün diyagram ve *assemblage* kavramlarında da karşımıza çıkar; böylece Bergson'un çokluk anlayışı güncel tartışmalara bağlanır. Bu tartışmalardan hareketle Bergson'da çokluğun sürekli belirlenmemişliğe (aslında öz-belirlenime) doğru savrulan bir devre olarak ele alınabileceğini göstermeye çalıştık. Diyagram ve *assemblage* kavramları hem bilim, sanat ve felsefenin ortak çalışmasına hem de özgürlük ile zorunluluğun bir arada bulunmasına işaret eder. Bergsoncu vitalist ontolojinin materyalizme bağlanma noktası işte buradadır. Bu nokta bizi, çokluğun uyumsuz birliğinden kaynaklanan bir öz-belirlenimin olanaklı olduğu sonucuna taşıdı. Böylece özgürlüğün varlığın çokluğuna dayatılan dışarıdan belirlenmiş bir olanak değil, şeylerin kendi gerilimli işleyişinin içkin yaratıcı süreci olduğunu göstermeye çalıştık. Özgürlüğü bu şekilde kavramsallaştırmak, Bergson'un şema kavramıyla Deleuze'ün diyagram kavramı

arasındaki süreklilik açığa çıkartır ve bu da Bergsoncu bir vitalist ve materyalist ontoloji tasarımına olanak tanır. Ravaisson'un ve Bergson'un kendi çağında, özellikle biyoloji alanında bulduğu öz-belirlenim düzeyleri, günümüzün toplumsal ve bilimsel gelişmeleri altında yeni bakış açılarına ve kavramsallaştırmalara olanak tanır. Buna göre, fiziksel ve kimyasal süreçler çokluk bakış açısından ele alındığında hem şemasallık hem de belirlenmemişlikle ilişkilendirilmektedir. Bu tam da Delanda'nın yeni materyalist yaklaşımında karşımıza çıkan şeydir.

Bergson, Deleuze ve Delanda'da da ortak olan bir şey varsa, o da varlığı heterojen çokluk olarak ele alma eğilimidir. Dahası bu düşünürler özgürlüğü belli bir şemasallıkla nesnelleştirirler. Bu eğilim, Kartezyen madde ve ruh ikiliğine alternatif çözümler üretir. Özellikle, Bergson'un maddenin sabitliği olarak gördüğü dolaylı kavrayış tarzı belli bir dil yapısına işaret eder. Bu noktada dilin dolaylı ve dolaysız kavrayış açısından nerede konumlandırılacağı önemlidir. Heterojen çokluk temelinde dil meselesini ele almak, yalnızca dilbilimsel değil; aynı zamanda sosyolojik ve politik problemlerle ilgilidir. Bu problemlerden biri de, çalışmamızda incelediğimiz gibi, şiddet meselesidir. Fujita'nın, Sorel'in Bergson okumasındaki iki yönelimi öne çıkardığını gördük. Bunlardan biri dilin her şeyi sabitleştiren dolaylı kavrayışa ait bir şiddet biçimi olduğu, ikincisi ise gerçek politikanın şiddete karşı şiddet ile ilgili olduğudur. Fujita'ya göre, Sorel'in Bergson okumasında politik eylem tartışma ve iletişim süreçlerinde gerçekleşmez, politik eylem için dilin sabitliğine karşı estetik ve dolaysız bir şiddet gereklidir. Fakat Fujita, Bergson ve Sorel'in dili dile karşı kullanarak bunu yaptığını öne sürer. Başka bir deyişle, Bergson ve Sorel'e göre dilin şiddetine karşı şiddetin dili ön plana çıkarılabilir. Burada Bergson'un madde ve dil eleştirisinin ve bu eleştirinin temelinde yatan varlığın derin farklılıklar içerdiği yönündeki görüşünün izini sürebiliriz, zira dilin şiddetine karşı şiddetin diline taraf olmak, sabitliğin tesis ettiği düzenin şiddetine direnmek anlamına gelir. Burada sabit bakış açısına gönderme yapan bir dilin şiddetine karşı yine dildeki metaforlarla direnilebilir. Böylece, dildeki metaforlar üzerinden bir dolaysız kavrayış elde edilip, dilin sabit kullanımıyla yüzleşilebilir ve dil özgürleşebilir.

Bu tür bir direniş, Balibar'ın anti-şiddet kavramıyla da bağlantılıdır. Çünkü Balibarcı anti şiddet kavramının en temel bileşeni çokluk kavramıdır. Balibar'ın anti-şiddet kavramı adalet ile eşitliğin (yasallığın), öznellik ile nesnelliğin ara bölgesine

işaret eder. Bize göre, Balibar'ın anti-şiddet anlayışı ikilikleri sürekli olarak yerinden eden olumlayıcı bir praksis olarak ele alınabilir. Bu da Bergsoncu bir politika açısından yeni olanaklara yol açabilir. Dahası, Balibar anti-şiddet olarak çokluk teorisini, toplumsal farklılıkların tabandan örgütlenmesiyle ilişkilendirir. Bu yaklaşım Bergson'un çokluk anlayışını kavramamız açısından oldukça önemlidir, çünkü Bergson'un heterojen çokluk anlayışında, çokluğu oluşturan eğilimler veya öğeler birbirleriyle hiyerarşik olmayan bir ilişki kurar. Böyle bir çokluk yaklaşımında, oluş olarak varlık sürekli yenilenen ilişkilerle kendini belirler ve yaratır. Balibar'ın yaklaşımı da bu yöndedir. Ona göre, onto-politik anlamda dışlanmış farklılıklar sürekli şekilde denkleme girerek toplumda ve varlıkta yenilik ve dinamizme yol açar. Bu görüş, Bergson'un yenilik ve dinamizm felsefesiyle tutarlıdır, çünkü Bergson'da da varlığın özü, çalışmamızın ana önermesinde de göstermeye çalıştığımız gibi, çokluğun ve farkın sürekli şekilde kendini yaratmasıdır; dahası bu çokluğun ve farkın hiyerarşik olmayan bir düzlemde akışkan şekilde örgütlenmesidir. Balibar'ın politikasında da kutupları yerinden eden ve varlığı belirlenimsiz kılan bir çokluk anlayışı söz konusudur. Burada öznellik ve adalet mekanizması nesnellik ve yasallık zemininde hareket eder; bu hareket ise politikayı yeni olana doğru yönlendirir. O halde Bergson'un çokluk üzerinde temellenen öz-belirlenim anlayışı politika ile ilişkilendirildiğinde, bu anlayışın çağdaş karşılığı Balibarcı anti-şiddet olarak karşımıza çıkar.

Sonuç olarak, bu çalışmada, Bergson'un çokluk anlayışını, felsefesinin farklı kavramlarıyla ilişkilendirerek ele almaya ve Bergson'da özgürlüğün çokluk kavramına demirlendiğini göstermeye çalıştık. Buna göre özgürlük ara bölgede hiyerarşik olmayan şekilde bir araya gelen derin farklarda mevcuttur ve ancak çokluk sayesinde mümkündür. Bu farklar tabandan ve yatay düzlemde örgütlendiğinde sürekli olarak hem özgünlüğünü korur hem de kendini değiştirir. Bu değişim dinamik bir bütün oluşturur. Böylece çokluk olarak yaşam kendi kendini sürekli olarak belirler. Bu yaşamı belli epistemolojik, ontolojik, etik veya politik teorilerle dondurmak hem Bergson hem de Bergsoncu düşünme tarzı için yaşamın içkin güçlerine karşı kürek çekmek anlamına gelir.

KAYNAKÇA

Alliez, Éric. **The Signature of the World, Or, What is Deleuze and Guattari's Philosophy?**, Çev. Eliot Ross Albert ve AlbertoToscano, Continuum, New York ve Lonra, 2004.

Aristoteles, **Fizik**, Çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001, Kitap 4, s. 199.

Baker, Ulus. **Beyin Ekran**, Birikim Yayınları, İstanbul, 2011.

Bal, Metin. "Heidegger Düşüncesinde Teknoloji Hapishanesi ve Şiirsel Konaklama", **Bibliotech**, Felsefe, Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı: 11 Yıl: 6, Ocak/Şubat 2010.

Balibar, Étienne. "Justice and Equality: A Political Dilemma? Pascal, Plato, Marx". **Border of Justice** (Ed. Étienne Balibar, Sandro Mezzadra, and Ranabir Samaddar), Philedelphia and Pennsylvania: Temple University Press, 9-32, 2012.

Balibar, Étienne. **Şiddet ve Medenilik**, Çev. Sevgi Tamgüç, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014.

Bergson, Henri. **Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı**, Çev. M.Mukadder Yakupoğlu, Ankara, 2013.

Bergson, Henri. **Durée et simultanéité a propos de la théorie d'Einstein**, Librairies Félix Alcan, Paris, 1922.

Bergson, Henri. **Essai sur les données immédiates de la conscience**, Librairies Félix Alcan Et Guillaumin Réunies, sixieme édition, Paris, 1908.

Bergson, Henri. **L'Évolution créatrice**, Librairies Félix Alcan Et Guillaumin Réunies, quatrième édition, Paris, 1908.

Bergson, Henri. **Düşünmek ve Olmak**, Çev. Elif Yıldırım, Roman Yayınları, İstanbul, 2019.

Bergson, Henri. **Gülme**, Çev. Devrim Çetinkasap, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2014.

Bergson, Henri. **Introduction to Metaphysics**, Çev. T.E. Hulme, New York ve Londra, 1912.

Bergson, Henri. **Madde ve Bellek**, Çev. Işık Ergüden, Dost Kitabevi, İstanbul, 2015.

Bergson, Henri. **Metafiziğe Giriş**, Çev. Atakan Altınörs, Pinhan Yayıncılık, 2020.

Bergson, Bergson. **Mind Energy Lectures and Essays,** Çev. H. Wildon Carr, Greenwood Press, Westport, Connecticut • ve Londra, 1975.

Braidotti, Rosi. "The Virtual as Affirmative Praxis: A Neo-Materialist Approach", **Humanities,** Cilt 11, sayı 3, 2022, S. 3/13.

Charle, Christophe. "Fin de siècle", **Revue d'histoire du XIXe siècle**, URL: http://journals.openedition.org/rh19/4995; DOI: 10.4000/rh19.4995, 2016. Erişim Tarihi: 06.03.2023.

Çalcı, Sercan. **Oluş Serüveni Deleuze, Pinokyo ve Belirtiler Mantığı**, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2020.

Çörekçioğlu, Hakan. Bir Politika Filozofu Olarak Kant, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2004.

Çörekçioğlu, Hakan. **Deleuze: Yaşamla İlişkisinde Felsefe ve Edebiyat,** İstanbul, 2017.

DeLanda, Manuel. **Yeni Bir Toplum Felsefesi Öbekleşme Teorisi ve Toplumsal Karmaşıklık,** Çev Sercan Çalcı, Kolektif Kitap, İstanbul, 2017.

DeLanda, Manuel. "THE GEOLOGY OF MORALS A Neo-Materialist Interpretation", 1995, http://www.t0.or.at/delanda/geology.htm, (23.07.2022).

Deleuze, Gilles. **Bergsonculuk**, çev. Hakan Yücefer, Otonom Yayınları, İstanbul, 2010.

Deleuze, Gilles. Claire Parnet, **Diyaloglar**, (Çev. Ali Akay), Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 1990.

Deleuze, Gilles "Bergson'da Farkın Kavranışı", **Issız Ada ve Diğer Metinler Metinler ve Söyleşiler 1953-1974**, çev. Hakan Yücefer, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 2009.

Deleuze, Gilles. "Dramlaştırma Yöntemi", **Issız Ada ve Diğer Metinler Metinler ve Söyleşiler 1953-1974**, çev. Hakan Yücefer, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 2009.

Deleuze, Gilles. **Duyumsamanın Mantığı**, çev. Hakan Yücefer, Norgunk Yayıncılık, İstanbul, 2020.

Deleuze, Gilles. "Bergson, 1859-1941 ", **Issız Ada ve Diğer Metinler Metinler ve Söyleşiler 1953-1974**, çev. Hakan Yücefer, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 2009.

Deleuze, Gilles. **Foucault**, çev. Burcu Yalım ve Emre Koyuncu, Norgunk Yayıncılık, İstanbul, 2013.

Deleuze, Gilles. **Sinema I Hareket-İmge**, çev. Soner Özdemir, Norgunk Yayıncılık, İstanbul, 2014.

Deleuze, Gilles. **Sinema II**, çev. Burcu Yalım ve Emre Koyuncu, Norgunk Yayıncılık, İstanbul, 2021.

Deleuze, Gilles. Guattari, Félix. **Anti Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni 1**, çev. Fahrettin Ege ve Hakan Erdoğan ve Mustafa Yiğitalp, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, Ankara, 2014.

Demir, Metin. "Bergson-Deleuze Karşılaşması: Virtüelin Materyalizmi", **Dîvân Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi**, Cilt 20, Sayı 39, (2015/2), 57-103, S. 57.

Fujita, Hisashi. "*Anarchy and Analogy: The Violence of Language in Bergson and Sorel*", **Bergson, Politics, and Religion** ,(Ed. Alexandre Lefebvre and Melanie White,), Duke University Press, Durham ve Londra, 2012.

Gayon, Jean. "Bergson's Spiritualist Metaphysics and the Sciences", **Continental Philosophy of Science**,(Ed.Gary Gutting), Blackwell Publishing, MA ve Oxford ve Victoria, 2005.

Guerlac, Suzanne. **Thinking in Time: An Introduction to Henri Bergson**, Cornell University Press, Ithaka ve Londra, 2006.

Gündoğan, Ali Osman, **Bergson**, İstanbul: Say Yayınları, 2007.

Hardt, Micheal. **Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy**, UCL Press Limited, London, 2003.

Harris, Paul. "Diagramming Duration: Bergsonian Multiplicity and Chaos Theory". **Intermédialités / Intermediality,** no. 3, 97–117, 2004.

Heidegger, Martin. **Metafizik Nedir?**, Çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2015.

Hyppolite, Jean. **Figures de la pensée philosophique**, "Aspects divers de la mémoire chez Bergson", Presses universitaires de France, Paris, 1971.

Jankélévich, Vladimir. **Henri Bergson**, Çev. Nils F. Schott, Duke University Press, Durham ve Londra, 2015,

Jay, Martin. **Diyalektik İmgelem**, Çev. Sevgi Doğan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014.

Lawlor, Leonard. "Bergson on True Intellect", pp. 67-86, **Interpreting Bergson Critical Essays**, ed. Alexandre Lefebvre ve Nils F. Schott, Cambridge University Press, New York, 2020.

Max, Horkheimer. *Akıl Tutulması*, Çev. Orhan Koçak, İstanbul, Metis Yayınları, 2008.

Max, Horkheimer. Adorno, Theodor W. **Aydınlanmanın Diyalektiği**, Çev. Elif Öztarhan, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2010.

Megill, Allan. **Aşınlığın Peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida**, çev. Tuncay Birkan, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998.

Nietzsche, Friedrich. **Ahlakın Soykütüğü Bir Polemik**, Çev. Zeynep Alagonya, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2011.

Nietzsche, Friedrich. **The Will to Power**, Trans. Walter Kaufmann and R.J. Hollingdale, Random House, New York, 1968.

O'Sullivan, Simon. "A Diagram of the Finite-Infinite Relation: Towards a Bergsonian Production of Subjectivity", pp. 165-186, **Bergson and the Art of Immanence**, ed. John Mullarkey and Charlotte De Mille, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013.

Sartre, Jean-Paul. **L'imagination**, QUADRIGE / PUF, Paris, 2007,

Sinclair, Mark. **Bergson**, Routledge, New York, 2020.

Sinclair, Mark & Antoine-Mahut, Delphine "Introduction to French spiritualism in the nineteenth century", **British Journal for the History of Philosophy**, 2020, Cilt 28, Sayı5, 857-865.

Sütçü, Özcan Yılmaz. **Sinematografik İmge ya da Gerçekliğin Dolaysız Sunumu**, Norgunk Yayıncılık, İstanbul, 2021.

Taşdelen, Demet Kurtoğlu. "Ölçülebilir Zaman ve Gerçek Süre'nin Bir Çözümlemesi", **Anadolu Sanat**, Sayı 18, 2012.

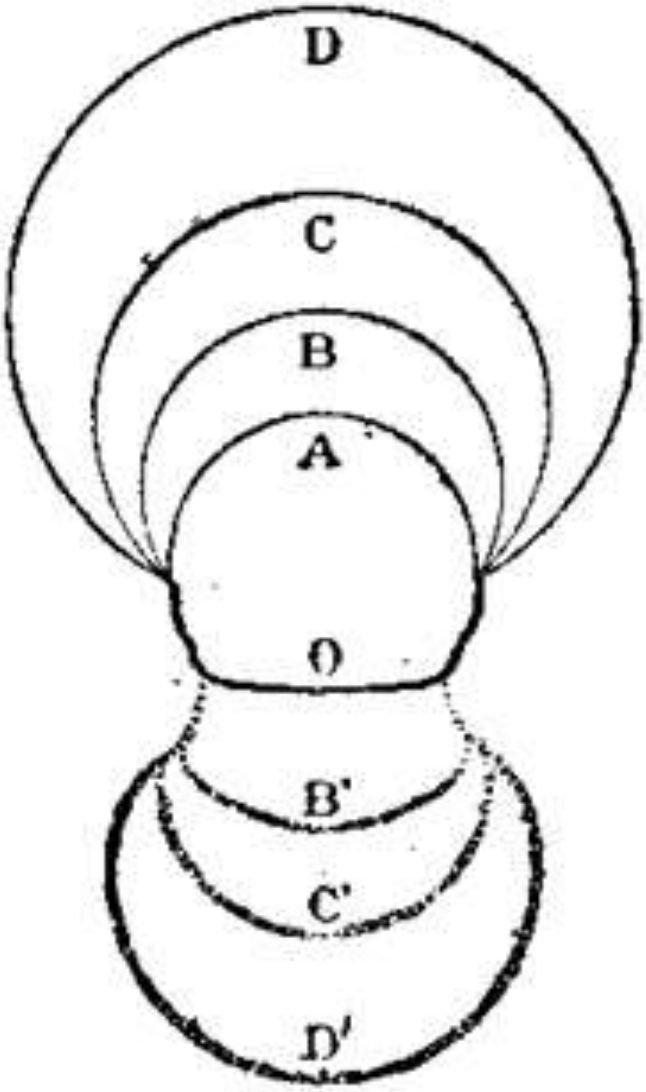
Tunç, Şekip. "Önsöz: Bergson'un Felsefesi". *Yaratıcı Tekâmül*, der. Henri Bergson, İstanbul: M.E.B. yayınları, 1986.

Yücefer, Hakan. "Önsöz: Deleuze'ün Bergsonculuğuna Giriş". *Bergsonculuk*, der. Gilles Deleuze, İstanbul: Otonom Yayınları, 2014.

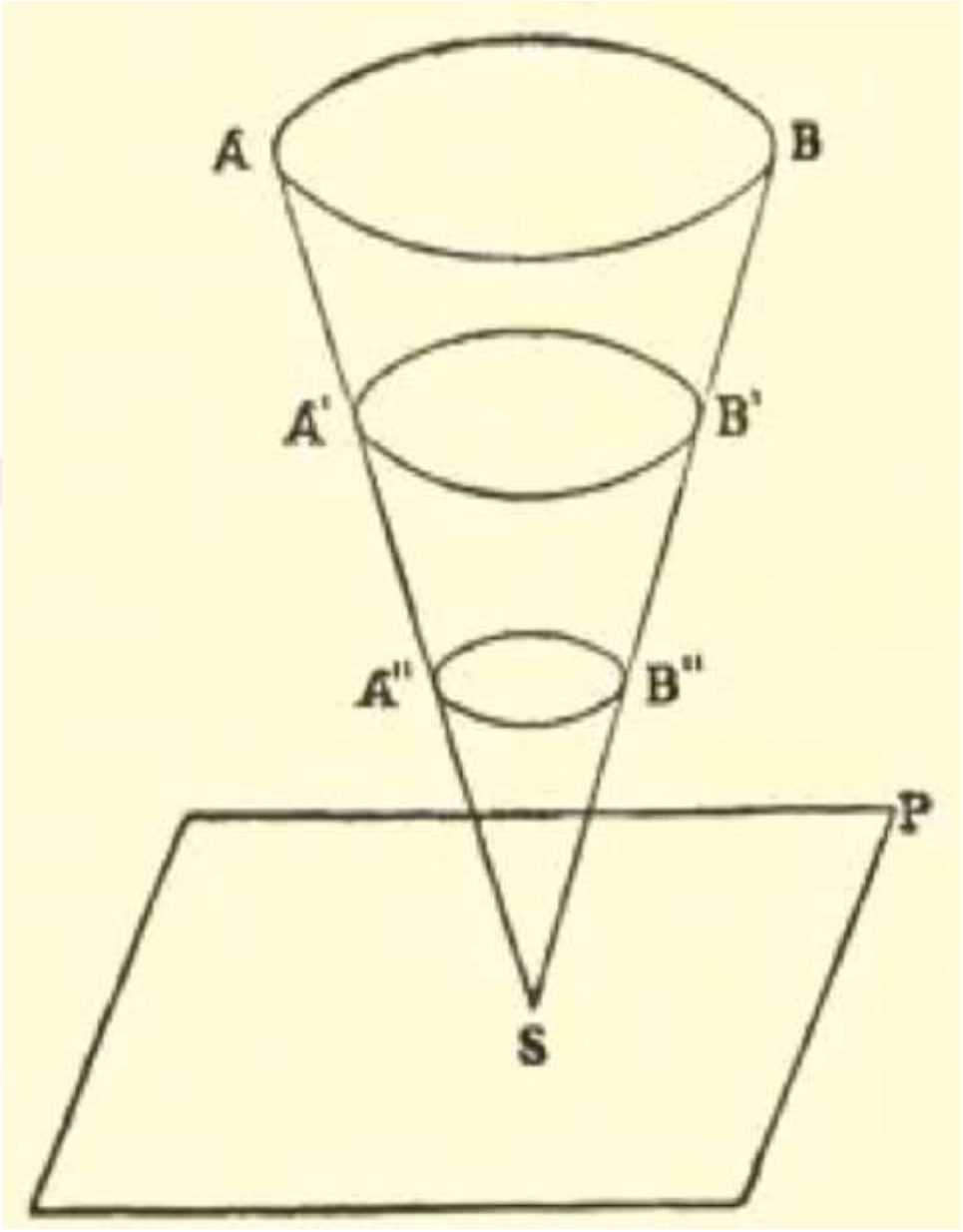
Worms, Frédéric. **Le vocabulaire de Bergson**, éditions ellipses, Paris, 2000.

EKLER

EK 1: *Madde Ve Bellek*'teki Hatırlamanın Yaratıcı Döngüselliğine Dair Şema



EK 2: *Madde ve Bellek*'teki Hatırlamanın Derinlik Derecelerine Dair Koni Şeması



EK 3: Lavabodaki Figür, 1976. Tuval üzerine yağlı boya, 198 x 147,5 cm. Museo de Arte Contemporeneo Koleksiyonu, Caracas.

