

EVİRİMCİLİK VE BERGSON

CAVİT SUNAR

Spencer, evrimciliğini, Darwin ve diğer biyolojistlerin verileri üzerine kurmuş, üniversal oluşun akışını aşağıdan yukarıya çıkmak ve yukarıdan aşağıya inmek suretiyle göstermek istemiş, dolayısıyla yaptığı şey, evrimi evrimlenmişin parçalarıyla yeniden kurmak olmuştur. Canlıda cansızda, bircinsdenlikten ayrıcinsdenliğe, belirsizden belliye, yalınçlıktan karmaşıklığa, düzensizlikten düzene giden bu evrim prosesi mekanik kuvvetlerin tabii ve zorunlu işleyişi sonucudur. Bu evrim teorisine göre zihinsel haslatlar hücrelerin hareketine; irade, impulsyon'ların toptan bütününe geri döndürülür; tefekkür de duyumların karşılaştırılmasının karışık bir şeklidir. Bu bilgi aracımızla biz ancak Fenomen alanını bilebiliriz, bu alanın dayandığı Numen alanını sadece tasavvur edebiliriz fakat bilemeyiz; bu sebeple de bilgimiz mutlak değil rölâtifdir.

Halbuki Bergson'a göre gerek cansız maddesi gerekse canlı varlıklarıyla, bütünlüğü ile dış âlem, felsefesine temel yaptığı ve içten dışa yönelip dışa çıkmak isteyen, kendini hürriyet içinde meydana getiren, kesiksiz olarak devam edegelen ve devam edegelecek olan bir oluş, bir gelişme, bir evrim diye vasıflandırdığı şuurun procession ve emanation'undan başka değildir. Bu sebeple o, kendinden önceki biyolojistlerin evrim üzerinde hayatın kendini değil de yalnızca morfoloji kısmını teşkil eden olayları ele alıp inceleyen teorilerini tenkid ve böyle bir görüşü bütün ilim dallarına uygulamaya çalışan Spencer'e şiddetle hücum eder. Çünkü ona göre, maddeye ait olan ilimsel zihniyeti ve onun metod ve kanunlarını hayatın kendisine uygulamak, hayatı da madde gibi cansız kılmak; oluşu, evrimi, mekaniğin belirsizliği içinde hapsedmek, dolayısıyla de olacağı önceden kestirmek demektir. Bu da somut zamanı hiç kale almamak, daha açık bir deyişle, onun gerçek olmadığını savunmaktır. Halbuki gerçek zaman veya evrim, durmadan bir yaratma olduğundan onun yaratacağı şekiller önceden kestirilemezler; ve lojik düşünce ile hayat yenibaştan kurulamaz.

Bergson, Spencer'in düşünceleriyle Kant'a telmihan, mutlaka'ın bilinip bilinmemesi meselesinde "yapılacak bir fiil ile bundan gelecek karşılık bir etkiye doğru uzanmış olan ve her an kendini harekete getirecek bir izlem almak için eşyayı yoklayan bir zekâ, herhalde mutlak bir şeye dokunuyordu"¹ demekte ve kendi görüşünü şöylece savunmaktadır.

Güçlükler ve çelişmeler, ancak, düşünce şekillerini canlı varlıklara uygulamak istediğimiz zaman meydana çıkmaktadır. Fakat "zihinsel bilgi hareketsiz bir maddenin herhangi bir tarafıyla ilgilendiği zaman, esasen onun bir klişesi olduğundan, maddenin doğru bir izlemine almak zorundadır. Bu bilgi, sırf bu şekliyle hayatı, yani izlenimi alanı bildirdiğini iddia ederse ancak o zaman rölâtif olur"².

Biz, zekânın bize verebileceği mekanik ve dolayısıyla sembolik bilgi ile hayatın mahiyetini kavramaktan pek uzağız. Hiç olmazsa bu mahiyeti anlama yolunda bu sembolik bilgidan başka bir bilgiye ulaşmamız gerekmektedir; bu da mümkündür.

¹ Henry Bergson; çev., Arthur Mitchell; Creative Evolution; p. XXI; New York, 1944.

Henry Bergson; çev., Prof. M. Ş. Tunç; Yaratıcı Tekâmül; s: 6; İstanbul, 1947.

² Creative Evolution; p. XXII. Yaratıcı Tekâmül; s: 7.

Çünkü evrim yolu, sadece insana varan tek bir yoldan ibaret olmadığından zekâdan ayrı gelişen şuur şekilleri de vardır. Zekâ mihrakının çevresinde, aynı tözden olan ve evrimin seyriinde meydana çıkacak bulunan bir takım bilgi iktidarlarını kaphyan bir nebüloz mevcuttur ve bu da bize zekâmızı aşma imkânını vermektedir. "Demek ki bilgi teorisi ile hayat teorisi birbirlerinden ayrılmaz gibi görünmektedir"¹. Ve bu hayat teorisi bilginin tenkidiyle birlikte gidecektir. Eğer gitmezse, sadece kavramlarla iş görmek zorunda kalacak, dolayısıyla de olguları önceden mevcut kadrolara hab-sedecektir; böylece de konusunun doğrudan doğruya görülmesi mümkün olmayan, ancak pozitif ilme uygun bir sembolizme varacaktır. Diğer yönden, zekâyı genel evrim içinde ele almayan bir bilgi teorisi de eksik kalacaktır. Çünkü, bilgi kadrolarının nasıl teşekkül ettiklerini, bunları nasıl genişletip aşabileceğimizi bize öğretmeyecektir. Şu hâlde bilgi teorisiyle hayat teorisinin birbirlerini durmadan tamamlamaları gerekmektedir. Ve işte bu yolladır ki evrimle gelişmiş realiteyi daha az gelişmiş olmıyan parçalara bölen, açıklamalarını da bu parçaları yeniden birleştirmekle yapan, yani evrimi bir mozayik gibi parçaların yanyana getirilmesinden ibaret sanan Spencer'in kalp evrimciliği yerine realitenin doğuş ve ilerleyişini gösterebilecek gerçek bir evrime ulaşılabilecektir; başka bir deyişle, gerek iç hayatımızı gerekse bütün kâinatı hükmü altında bulunduran temel kanun, zaman, kavranacaktır².

Bergson, dış âleme geçmeden önce, içden ve derinden bildiğimiz için mevcudiyetinden en emin olduğumuz kendi varlığımızı ele alıyor ve böyle bir bilgide "mevcut olma"nın sonuçlarına tekrar kısaca işaret ediyor.

Duyumlar, duygular, dilekler, tasavvurların ispatladıkları gibi mevcudiyetimizin durmadan hâlden hâle geçmekten ibaret olduğunu ve her geçen hâlin sonrakine bir şeyler kattığını, zaman yolu üzerinde ilerleyen ruhumuzun "topladığı sürelerden kar topu gibi mütemediyen büyüdüğünü"³ görüyoruz. Bu hallerin tamamen içsel olanlarındaki değişme, dışsal olanlardan daha çoktur. "Psikolojik hâlin kendisi de zâten değişmeden başka bir şey değil"dir⁴. Çünkü, psikolojik hayatı dokuyan ancak ve ancak zamandır. İçimizde geçen bu zaman, bir ânın yerini başka bir ân'ın alması değildir. Böyle olsaydı yalnız "şimdi" mevcut olur, "geçmişin şimdi'de uzamaşı, evrim ve somut süre asla olamazdı. Süre, geleceği kemiren ve ilerledikçe büyüyen geçmişin daimî bir ilerlemesidir. Geçmiş hiç durmadan büyüdükçe kendisini de hiç durmadan hıfzeder"⁵. Buna karşılık, beynin mekanizması ise, geçmiş şuur suza (gayri şuur) itmek, şuura da yalnız hâlin durumunu aydınlatacakları bırakmak suretiyle bize faydalı bir iş gördürmektir. Fakat yine de şuur suza itilen hâtiyalardan bazıları şuura sızarlar ve bize geçmişimizin kaybolmadığını bildirirler.

Geçmişimizin ancak bir parçasıyla düşünüyorsak ta "içinde ruhumuzun aslî kıvrımları da dâhil olduğu halde bütün geçmişimizle istiyor, bütün geçmişimizle hareket ediyoruz. O hâlde geçmişimiz bize kendi hamlesiyle ve temayül halinde tam olarak beliriyor, yalnız bunun zayıf bir kısmı tasavvur hâline geliyor.

Geçmişin bu arta kalış (survivance)ından da bir şuurun aynı hâlden iki defa geçmesi imkânsızlığı neticesi çıkıyor"⁶.

¹ Creative Evolution; p. XXIII. Yaratıcı Tekâmül; s: 8.

² Creative Evolution; p. 19, 52, 53. Yaratıcı Tekâmül; s: 30, 68, 69.

³ Creative Evolution; p. 4. Yaratıcı Tekâmül; s: 13.

⁴ Creative Evolution; p. 4. Yaratıcı Tekâmül; s: 13.

⁵ Creative Evolution; p. 7. Yaratıcı Tekâmül; s: 16.

⁶ Creative Evolution; p. 8. Yaratıcı Tekâmül; s: 18.

Durumlar ne kadar aynı olurlarsa olsunlar, kişiliğimiz durmadan değiştiğinden herhangi bir hâlin içinde, derinlikte, aynıyle tekrarlanmasına imkân yoktur. Kişiliğimize katılan anlar hep yeni anlardır. Bunlar, önceden kestirilemezler de. Zira tamamiyle soyut olan elemanlara somut olumunu veren yalınç ve parçalanmaz olan şekil, önceden bilinemez. Ondan ki, önceden görmek, önce görülmüş oelemanları sonrası için başka bir şekilde tasarlamak demektir. Hâlbuki psikolojik hallerimizden her biri akan tarihin birer ânı gibidir. Bu hâller yalınç ve hem geçmişini hem de şimdi'nin kendisine kattığını topladıklarından önceden görülmelerine imkân yoktur. San'atkârı olduğumuz hayatımızın her ânı adeta bir yaratmadır. Her ânımız, kendimizin yeni bir yaratılışıdır. Kısaca, mevcut olma, değişme; değişme, olgunlaşma; olgunlaşma da kendi kendini birteviyâ yaratmadır¹.

Mevcudiyetinden en emin olduğumuz kendimizi bu şekilde gördükten sonra, gerek bütünlüğü ile kâinatı ve ayrı ayrı şuurlu her varlığı gerekse yaşayan organizmayı ele aldığımızda acaba ne göreceğiz? Bergson'a göre karşılaşacağımız şey şudur: bunların hepsi de zaman içinde gelişirler ve ihtiyarlarlar. "Yaşayan her varlığın bir tarafında zamanın yazıldığı bir defter mutlaka vardır"². Şu hâlde herhangi bir canlıya otomatik ve olduğu gibi uygulanabilecek bir biyoloji kanunu yoktur. Sadece, hayatın, türleri genel olarak bir takım yönlere atması vardır. Burada her tür, kendini meydana getiren aksiyon ile bağımsızlığını kuvvetlendirir ve kaprisi peşinden gider³.

Şuurlu mevcudiyetimizin esasını geçmişin şimdide uzaması demek olan belleğin meydana getirdiğini, yani bu mevcudiyetin yapıcı ve geçmişin geriye dönmez bir mahiyette olduğunu bilmemiz ne kadar açık olursa olsun, ilmin de kâinattan ayırdığı eşya ve sistemlerin ötesine gidildikçe içten içe değişen ve geçmişini geriye dönülmiyecek gibi toplayan bir realite ile karşılaştığı ne derece muhakeme edilirse edilsin, mekanizma doktrini somut süreyi⁴ yalanlar. Bu görüşe göre zaman, kum saatinde ne ise canlı varlıklarda da öyledir, yani burada geçen zaman, daima aynı yolda tekrarlanabilen bir zamandır⁵. Bu görüş, ihtiyarlamağı, doğumla ölüm arasında kaybedilen şeyi açıklamaktan uzaktır. "Bu hususta en çok bağlanılan teori, hücredeki protoplazma hacminin doğumdan ölüme kadar durmadan arttığıdır⁶. Bundan daha derin ve gerçeğe daha yakın diğer bir teori, hayatın gelişmesini "iç çevre"deki besleyici maddelerde, yıkımını da vücutta biriken ve nihayet kabuklaştıran⁷ sarf edilmemiş tortularda gören teoridir... Ancak, her iki teori, bir çeşit, maddenin durmadan birikme veya durmadan kaybolmasında birleşiyorlarsa da kazanılan ve kaybedilen şeylerde bu derece birleşemediklerinden açıklama kadrosunun deneyden önce hazırlandığı söylenebilir"⁸.

Mekanik, canlı ihtiyarlamayı mekanik yıkımlara bağlar. Hâlbuki burada bir de iç sebep vardır ki o da canlının evriminin sürenin devamlı bir kaydını, geçmişin şimdide devamını, dolayısıyla de organik bir belleğin meydana gelmesini gerektirdiğidir.

Prensip bakımından, yapma sistemleri idare eden kanunlar diferansiyel denklemlerle ifadelendirirler ve denklemlerde de zaman, yani matematik zaman, bağımsız

¹ Creative Evolution: p. 10. Yaratıcı Tekâmül; s: 20.

² Creative Evolution; p. 20. Yaratıcı Tekâmül; s: 30.

³ Creative Evolution; p. 19-20. Yaratıcı Tekâmül; s. 31.

⁴ Ayrıca bk. Henry Birgson; çev., Mabelle L. Andison; The Creative Mind; p. 21; New York 1946.

⁵ Creative Evolution; p. 21. Yaratıcı Tekâmül; s: 32.

⁶ Creative Evolution; p. 21 deki bibliyografya. Yaratıcı Tekâmül; s: 32 deki bibliyografya.

⁷ Creative Evolution; p. 21 deki bibliyografya. Yaratıcı Tekâmül; s: 33 deki bibliyografya.

⁸ Creative Evolution; p. 21-22. Yaratıcı Tekâmül; s: 32-33.

bir değişgen rolünü oynayan soyut zamandır. Fakat, hayat alanındaki gerçek zaman, somut zamandır. Burada ise ölçü, ancak, organik yıkım olaylarıyla ilgili olabilir. Fakat, organik yaratmanın ve asıl hayatı meydana getiren evrim olaylarının matematik bir inceleme konusu olabileceği güç düşünülür. Hayatın evrim yolunda bir takım temayüllere sahip olduğumuz söz götürmezse de bunlar hayatın açıklanmasına yaramaktan uzaktırlar.

Hâlbuki yapma bir sistemle tabî bir sistemi ayırmak istediğimizde bu temayülün karşıtı ile karşılaşmaktayız. "Bu da gösteriyor ki organikleşmişin zaman içinde gelişip organikleşmemişin gelişmediğini düşünmek bize aynı derecede güç gelir"¹. Ancak burada, yapma bir sistemdeki gerçek olmyan ân ile tabî bir sistemdeki gerçek olan ân'ı birbirinden ayırmak, yani gerçek zaman ile gerçek olmyan zaman arasındaki farkı bulmak gerekmektedir. Yapma bir sistemde "bir ân'dan hemen önce gelen bir ân olmadığı ve olamadığı gibi matematik bir noktaya bitişik matematik bir nokta da yoktur. "Hemen bir ân önce" dediğimiz ân gerçekte dt fasılasıyla şimdideki âna bağlı olan ândır. Binaenaleyh, demek istediğimiz şu ki: sistemin şimdiki hâli denklemlerle belirtilmiştir, bu denklemlere: $\frac{de}{dt} \frac{dv}{dt}$ diferansiyel katsayılar (coefficient différentiel), yani esasen hâldeki hızlar ve hâldeki ivmeler girer. Bu demektir ki: söz konusu olan sadece hâldir. İmin, üzerlerine etki yaptığı sistemlerde de geçmiş ile şimdinin tekvücut olduğu gerçek zamanda değil durmadan tekrarlanan enstantané bir hâldedir. Matematikçiler bir (t) zamanının sonunda bir sistemin gelecekteki hâlini hesapladıkları zaman, maddî kâinatın bir süre esnasında kaybolup birdenbire yeniden görünmesini farketmelerine hiçbir engel yoktur. Onlar yalnız enstantané olacak bir zamanı hesaplarlar. Arada geçen gerçek zamanı hesaplamadıkları gibi hesaplarına da sokmazlar. Bu fasıladaki yerleştiklerini söyleseler bile daima belli bir noktada belli bir anda yerleşmişlerdir. Eğer dt diferansiyeli göz önüne alınarak fasılayı sonsuz en küçük bölümlere bölerlerse bununla sadece ivmelerle hızları, yani temayülleri kaydeden ve sistemin belirli bir andaki durumunu tanımlamağa yarayan sayı ile göz önüne aldıklarını ifade ederler; fakat bu, akan bir zaman değil, daima duran belirli bir andır. Kısaca, matematikçinin üzerinde çalıştığı dünya her lâhza ölen ve yeniden doğan bir dünyadır. Descartes'in devamlı yaratmadan söz ettiği vakit düşündüğü dünya da böyle bir dünyadır. Yalnız bu suretle anlaşılacak bir zaman içinde hayatın baskın vasfı olan evrim nasıl tasarlanabilir? Hâlbuki evrim, geçmişin şimdi aracıyla gerçek bir devamını ve bunlar arasında bir şiraze olan süreyi gerektirir. Başka bir deyimle, canlı bir varlık yahut tabî bir sistemin bilgisi sürenin fasılasına ilişik bir bilgidir; yapma bir sistemin yahut matematiğin bilgisi ise ancak en sona, yani sürenin sonuna ilişiktir.

Daimî değişme geçmişin şimdide saklanması, gerçek süre gibi vasıflarıyla, şuurun vasıflarını canlı varlık ta paylaşıyor demektir"².

Bergson bu noktada hayatın, şuurun etkinliği gibi kesiksiz bir yaratma olup olmadığı meselesini ele alıyor. Hayatta, şekiller ve dolayısıyla türler arasındaki akrabalığı kendi açılarından açıklayan çeşitli evrim teorilerini³ inceledikten sonra sonunda, yine bir evrim farzetmek gerekeceğini ve bu faraziye ne şekilde gösterilirse gösterilsin, bütün organik varlıkların bütün sınıflamalarında çekirdek hâlinde bulunan transformizma fikrinin taşıdığı gerçeğin olduğu gibi kalacağını, yalnız başka türlü

¹ Creative Evolution; p. 25. Yaratıcı Tekâmül; s: 36.

² Creative Evolution; p. 25-27. Yaratıcı Tekâmül; s: 37-39.

³ Creative Evolution; p. 29-30. Yaratıcı Tekâmül; s: 42.

yorumlanacağını ve dolayısıyla bütün olarak alınan hayattan canlılara delâlet eden bir kavram gibi kabul edilemeyeceğini iddia ediyor. Ve yine Weismann'ın doğurucu plazmanın devamı tezini inceleyerek "hayat, bir tohumdan diğerine gelişmiş bir organizma aracıyla geçen bir akışı andırıyor"¹ demekte ve daha ileri giderek her organizmada görünür olan şeyin, yaşama seyirindeki gizli bir ilerlemenin sınırsız sürecinin gözlemi olduğuna ve organik evrim ile şuurun evriminin her ikisinde de geçmişin şimdiiyi kovaladığını, bundan da geçmiştekilere hiç benzemiyen şekiller doğduğunu ve bundan da, organik âlemde türü belirten sebeplerin önceden bilinmeyeceğini işaret etmektedir. Bu görüşe göre, canlı da bir olgunlaşma etkinliği geçirmekle vücut bulmaktadır. Ve işte bu anlamda "hayat da şuur gibi her ân bir şey yaratıyor"² denebilir.

Hâlbuki ilim, eşyadan ancak tekrarlanan tarafları almakta, orijinali de geçmişin bir tekrarı olabilecek yolda elemanlara ayırmakta ve ancak böyle tekrarlandığı, yani sürenin etkisinden kurtulmuş sanılan bir şey üzerinde çalışabilmektedir.

Canlı madde meselesinde Bergson, mekanizmin, canlı maddenin diğer maddeler gibi aynı elemandan yapıldığını kabul fakat, tabii sistemlerin ilmin yapma sistemleriyle bir tutulmasını red eder. Ona göre hayat, bir mekanizma olarak ta kabul edilebilir. Fakat bu mekanizma "kâinatın bütününden yapma olarak ayrılabilen bir sistemin kısımları arasındaki mekanizma değil"³, ancak bütünüün mekanizmi olabilir. Çünkü gerçek bütün, parçalanma kabul etmez bir süreklilik (continuité) tir. Soyutlama yoluyla bütünden çıkardığımız parçaların ucuca eklenmesi ile bütünüün sentezi yapılamaz; dolayısıyla de hayatı fiziko-şimik olaylara geri döndürme gayretleri de boştur. Organik yaratmanın süreç (processus)lerinde her ne kadar fiziko-şimik olaylar bulunacaksa da kimya ve fizik, hayatın anahtarını vermekten çok uzaktır.

Bergson'a göre "mekanik açıklamaların esası, gerçekte, geleceği ve geçmişi şimdiiye ilişik olarak hesaplanabilir gibi düşünmek, bütünüün ezelden mevcut olduğunu iddia etmektir"⁴. Daha önce Laplace, Du Bois-Raymond'ta ve daha somut şekilde Huxley'de kesin ifadelerini bulan bu görüşte her ne kadar zamandan söz ediliyorsa da mahiyeti ele alınmış değildir. Filozof, kökten mekanizmin bütün realiteyi ezelden varmış gibi kabul ve bundaki dışsal süre bütünüünü yekten bilmemeyi zekânın aczine verdiği; halbuki şuurumuz için sürenin gerçek bir deney olduğunu ve bu deney de hiçbir sistemin ihtiyaçlarına feda edilemeyeceğinden kökten mekanizmin de kökten finalizm gibi red edilmeğe hak kazandığına işaret ediyor. Mekanizm doktrini realitede sadece benzerleri yahut tekrarları ele almakta ve tabiatı "tıpkı tıpkıyı hasıl eder"den başka kanun tanımamaktadır⁵.

Kökten mekanizm gibi kökten finalizm de kabul edilemez. Çünkü, ona göre finalite tersine çevrilmiş bir mekanizmdir. Bu doktrin, meselâ Leibnitz'deki son dereceye vardırılmış şeklinde, tıpkı mekanizmde olduğu gibi, eşya ve varlıkların ezelden mevcut bir plânı gerçekleştirmelerini gerektirir; ve bu kâinatta yaratmanın önceden bilinebileceğini gösterir. Eğer böyle ise, zamanın burada da rolü kalmamış demektir. Olayların tevalisi ile akışı ise sadece bir görünüştür. Şu hâlde, Leibnitz'in doktrinindeki zaman da rölâtif, belirsiz bir algıdan başka değildir.

¹ Creative Evolution; p. 32. Yaratıcı Tekâmül; s: 44.

² Creative Evolution; p. 34. Yaratıcı Tekâmül; s: 46.

³ Creative Evolution; p. 36. Yaratıcı Tekâmül; s: 49.

⁴ Creative Evolution; p. 43. Yaratıcı Tekâmül; s: 58.

⁵ Creative Evolution; p. 51. Yaratıcı Tekâmül; s: 67.

Bergson burada, finalitenin mekanizmden daha geniş ve daha lâstikli olduğunu, bu doktrinden bazı şeyler alınıp alınmayacağını düşünmenin yerinde olacağını söylüyor ve bu münasebetle daraltılmış finaliteye temasla harmoni meselesini inceliyor. Sonunda, bir iç finaliteden de söz edilemeyeceğini, en harmonili organizma elemanlarının gerçek bir serbestliğe sahip olduklarına işaretle vitalist teorilerin de uğradıkları engelin burada olacağını belirtiyor. Çünkü, ne içten gelen saf bir finalite, ne de mutlak surette ayrılmış bir bireylik (ferdiyet) tabiatta yoktur¹. O hâlde finalitenin ne geniş ne de bireyliği ele alan dar şeklinin kabulüne imkân vardır. Kısaca, finalite prensibi için de kozalite prensibinde olduğu gibi, her şey ezelden mevcuttur; ve mademki böyledir, zaman boş bir şeydir². Hâlbuki gerçek süre, “varlıkları dışlayan ve üzerinde dışlarının izini bırakan bir zamandır. Eğer her şey zamanın içinde ise her şey içten içe değişecek ve somut bir realite aynıyla asla tekrarlanmayacaktır. O hâlde tekrarlanma yalnız soyutta mümkündür; tekrarlanan şey duygularımız ve bilhassa zekâmızın realiteden ayırdığı şu veya bu taraftır, zekâmızın bütün çabalamalarını üzerinde toplayan etkinliklerimiz de ancak tekrarlanmalar arasında hareket edebilir. Tekrarlanan bir şey üzerinde toplanan, sadece tıpkıyı tıpkıya eklemeye uğraşan zekâ artık zamanı görmekten yüz çevirir, akıcı olandan tiksindir, dokunduğu her şeyi katılaştırır. Gerçek zamanı vakaa düşünmeyiz, fakat yaşarız, çünkü hayat zekâyı aşar. Evrimimiz ve bütün şeylerin evrimi hakkında hâlis süre içinde aldığımız duygu işte bu hayattadır; ve duygu zekâmızın etrafında karanlıklarda kaybolan belirsiz bir çevre hâlinindedir. Mekanizm ve finalizm ancak merkezde parlayan şuur odağını tanımakta uzlaşırlar. Unuturlar ki bu odak, etrafındaki çevrenin zararına olarak yoğunlaşma yoluyla teşekkül etmiştir, hayatın iç hareketini kavramak için de bütünü, şuurun katılmış kısmından ziyade akıcı kısmını kullanmak gerekir”³.

Bergson, 1900 de yayınladığı “le Rire” (Gülme) adlı eserinde de şöyle diyor: “Hayat bize zamanda bir evrim, mekânda bir karışıklık gibi görünür. Zamanda görülen hayat, durmadan kocayan bir varlığın sürekli bir ilerlemesidir. Bu şu demektir ki hayat asla geriye dönmez ve asla tekrarlanmaz. Mekânda görülen hayat, gözlerimizin önüne birbirlerine öyle sıkı sıkıya bağlı, öyle birbirleri için yapılmış, birlikte mevcut elemanlar serer ki bunlardan hiçbiri aynı zamanda iki ayrı organizmada bulunamazlar. Çünkü canlı bir varlık kapalı ve diğer sistemlerle karışamaz bir olaylar sistemidir. Bu varlığı yalnız mekanikten ayıran dış karakterler (gerçek yahut dışsal olsun önemi yoktur): sürekli bir değişme, olayların gerisin geriye dönmemesi, kendinde kapanmış bir serinin mükemmel bireyliğidir. Bu karakterlerin karşıtlarını alırsak: serilerin tekrarlanması, gerisin geriye dönme ve birbirlerine geçmeden ibaret üç yol buluruz”⁴.

Yukarıdaki açıklamalara göre de gerek iç evrimimizin gerekse hayatın evriminin karakteri yalnız ve yalnız bir hür oluşturmaktadır.

Akıl her yeni gördüğü şeye kavram denen bir hazır elbise giydirmekte, fakat realite, bu hazır elbiseye sokulamamakta, dolayısıyla de yeni kavramlar yapmak gerekmektedir.

“Fakat aklımız böyle bir uçtan bir uca gitmektense alçaktan gelen bir kurumla sadece rölâtfi bildiğini ve mutlakı bilmek şânından olmadığını (son söz olmak üzere)

¹ Creative Evolution; p. 49. Yaratıcı Tekâmül; s: 64.

² Creative Evolution; p. 52. Yaratıcı Tekâmül; s: 68.

³ Creative Evolution; p. 52-53. Yaratıcı Tekâmül; s: 68-69.

⁴ Bergson (İng. terc.), Cloudesley Brereton; Laughter; p. 88-89; New York, 1921. Bergson (T. terc.), Prof. M. Şekip Tunç; Gülme; s: 64-65, İstanbul, 1945.

söylemeyi üstün görür”¹. Fakat yine mutlaka biliyormuş gibi üzerinde düşünür. Eflâtun’un (ide)ler teorisi ki reeli ideye bağlamak, bilinmeyeni bilinen kadrosuna sokmaktır, insan zekâsı için gayet uygundur. Ancak, böyle bir düşünme, hayat teorilerinde tam silikliğini gösterir.

Şu hâlde hayatın gerçek mahiyetini bulmakta, zekâmızın etrafındaki belirsiz kısımla birlikte bütün elemanları zekâmızla kaynaştırmak zorundayız. Bu suretle düşüncemizi genişletmek ve kendimizi aşmak için gereken hamleleri almak imkânını bulacağız; ve göreceğiz ki hayatın bütün halinde tasarlanabilmesi için onun evrimi esnasında bizde bıraktığı yalın fikirleri birbirlerine yalnızca karıştırmış olmamız yeter değildir. “Hayatın evrimini Spencer gibi ‘bircinstenlikten ayrıcinstenliğe geçmek’ suretiyle tanımladığımız yahut, zekânın parça bilgilerini birbirleriyle sentezleyerek başka bir kavram elde ettiğimiz zaman işte öyle bir vehimde bulunuyoruz. Hem de evrimin vardığı noktalardan yalnız birine, şüphesiz başlıca noktalarından birine yerleşiyoruz; fakat bu nokta evrimin vardığı tek nokta değil ki; hattâ bu noktada bulunan bütün şeyleri bile tamamiyle almıyoruz; zekânın kendisini ifade eden bir, yahut iki kavramı alıyor ve bu parçayı bütününe yerine koyuyor, hattâ bütünü aşan bir şey gibi gösteriyoruz. Daha doğrusu evrim hareketinin vardığı noktalardan birinde yerleşiyor ve bu noktada bulduğumuz bütünü bir tüm gibi gösteriyor, kavramlarımızı ona göre yapıyoruz; hâlbuki bu “bütün” evrim hareketinin ancak bugünkü bir safhasıdır. Hakikat şu ki burada bütün zekâyı almak ne fazla ne de yeterdir. Evrimin vardığı diğer noktalarda bulduğumuz şeyleri de bu nokta ile karşılaştırmak gerekir. Bu çeşitli ve birbirlerinden uzaklaşmış elemanları birbirlerinin tamamlayıcıları olan özetler gibi düşünmek gerekir. Evrim hareketinin gerçek mahiyetini ancak o zaman sezeceğiz, hem de ancak sezebileceğiz; çünkü biz daima evrimlenmiş olanla ilgilimiz ki bu, evrimin kendisi değil sonucudur.

Bizim boyladığımız hayat felsefesi işte bu mahiyettedir. Bu felsefe hem mekanizmi, hem de finalizmi aşmak iddiasındadır; birinci doktrinden ziyade ikinci doktrine yakındır”².

Bergson, kendi felsefesi hakkındaki iddialarına devam ile bu felsefenin organikleşmiş dünyayı daha harmonik göstereceğini, yalnız, bu harmonide birçok harmonisizliklerin de bulunacağını ve çünkü her türde ve hattâ her kişide hayatın tam ve bütün hamlesinden ancak birer parça bulunduğunu, bu hamleyi her varlık kendi çıkarına kullandığından adaptasyonun da buna bağlı olduğunu, hayatın diğer şekilleriyle çarpışma ihtimalinin de buradan geldiğini ve en nihayet harmoni veya tamamlayıcılığın geçim tarzlarından ziyade temayüllerde kabataslak görüldüğünü belirterek bu harmoninin, finalizmin tersine, ileride bulunmaktan ziyade geride bulunduğuna, müşterek bir temayülden değil fakat hayat hamlesinin ayniyetinden geldiğine işaret eder. Bu sebeple ona göre, hayat için tümel anlamda bir amaç ta gösterilemez; çünkü bunu yapmak, önceden mevcut bir model tasarlamak, hayatın, evriminde zaman dışı kaldığına inanmak demektir. Hayat ise sürüp gitmektedir. Geçilmiş yol için bir amaç tasarlanabilirse de geçilecek yol için bu, imkânsızdır. Çünkü bu yol, onu aşan edim ile beraber yaratılır ve edimin yönünden ibarettir.

“İmdi, evrim her ânı psikolojik bir yoruma elverişli olmak gerekir ve bu yorum bizim bakımımızdan en iyi bir yorum olmakla beraber evrimin ancak geçmiş olduğu

¹ Creative Evolution; p. 55. Yaratıcı Tekâmül; s: 72.

² Creative Evolution; p. 56-57. Yaratıcı Tekâmül; s: 73-74.

yönler için bir anlam taşır. Bizim teklif edeceğimiz finalist yorum ise hiçbir zaman geleceğin bir keşfi gibi alınmamak gerekir. Buradaki keşif geçmiş, şimdinin ışığı altında bir çeşit görmektir. Kısası şu ki, finalitenin klâsik anlayışı hem pek fazla, hem pek az iddialı; hem fazl geniş, hem de fazla dardır. Hayatı zekâ ile açıklamak hayatın anlamını aşırı derecede daraltmaktır; hiç olmazsa bizim kendimizde bulduğumuz zekâ, evrimin geçtiği yol üzerinde meydana gelmiş daha geniş bir hayattan ayrılmış bir parça, daha doğrusu yükseklik ve derinliği olan bir realitenin zorunlu olarak yalnız bir yakınından başka bir şey değildir. Gerçek bir finalizm, daha içlemlili olan bu realiteyi yeniden kurmak, daha doğrusu, eğer mümkünse yalnız bir keşifte kavramaktır. Fakat diğer taraftan realite “tıpkıyı tıpkıya bağlamak” melekesi olan ve bu tekrarları yapan zekâyı aştığı için şüphesiz yaratıcıdır, yani kendisini aşan ve genişleten sonuçlar doğurucudur. Öyle ise bu sonuçlar kendisinde önceden mevcut değildir, o hâlde onları amaç olarak ta alamazdı; fakat sonuçlar bir kere husûl bulduktan sonra, bunlar da bir örneği gerçekleştirmiş olan bir fabrika işi gibi akısel bir yoruma gelebilirler”¹.

Kısaca, finalite tabiata zekâyı koymakla yetiniyor. Hâlbuki tabiata zekâdan daha kaplamalı olan realiteyi koymak gerekir. Çünkü zekâ bu realitenin ancak bir parçasıdır. Zekâ yerine realite geçince, gelecek şimdinin içinde önceden tasarlanmış bir amaç olmaktan çıkacak ve şimdiden fazla bir şey gibi görünecektir. Bununla beraber gelecek gerçekleştikten sonra şimdinin onu açıkladığı kadar o da şimdiiyi açıklar, daha fazlasını bile yapar. O taktirde de bir sonuç değil, bir amaç olur ki zekânın böylece, geleceği soyut olarak tasarlaması yerindedir.

Bergson, bundan sonra mekanizmin yetersizliğini olgularla ispatlamağa geçerek evrimin tek bir yolda değil, milyonlarca kişiler aracıyla çeşitli yollarda olduğunu; buradaki esaslı sebeplerin psikolojik mahiyette bulunduğunu, dolayısıyla de bu yolların ilk ve ana hameden müşterek bir şey saklamaları gerektiğini savunmaktadır. Hayatın şekilden şekile, cinsten cinse gidişinde, yani uygulanımda değişmelerin sırf tesadüf eseri olduğunu kabul eden sistem içinde (değişmelerin meydana gelmelerini fark edilmeyen değişmelerin birikmelerine) atfeden Derwin’in; bunu (bazı özelliklerin aynı zamanda belirmeleriyle birden değişmelere) atfeden Hugo de Vries’nin görüşlerini ele alarak uygulanım şekillerini münakaşa ettikten sonra, türlü sebeplerin birleşerek aynı sonucu meydana getirdiklerine işaretlerle “o halde sonuçların bu bir noktada toplanmalarını açıklyabilmek için yönünü içten alan bir prensibe ister istemez baş vurmak gerekir”² diyor. Çünkü onca bu görüş, adları hemen geçen iki biyolojiste yoktur.

Bundan sonra canlı varlığın değişme kabiliyetini kendi organlarını kullanıp kullanmamak sonucunda bulan ve kazanılmış değişmelerin evlâttan evlâda geçtiğini kabul eden Lamarck’çı görüşü ele alan filozof, bu görüşü –evrim için içten gelen psikolojik bir prensibi, zorunlu olmamakla beraber, kabul ettiği için– evrimin ayrı yollarında gelişmiş olan aynı karmaşık olguların meydana gelişlerini açıklayabilecek biricik şekil olarak bir an için kabullenir. Fakat bu teoriyi de Peigne denen deniz-tarağının gözüyle insan göz üarasındaki benzerliğe uygulamakla tenkid eder; ve bu teorinin hayvanlar için kabul edilse bile nebatlar için asla kabul edilemeyeceğini ileri sürer. Buradan da, cehdin de altında daha derin bir sebep aramak gerektiğini, hele

¹ Creative Evolution; p. 59. Yaratıcı Tekâmül; s: 76.

² Creative Evolution; p. 85. Yaratıcı Tekâmül; s: 108.

irsiyet meselesinde bunun zorunlu olduğunu söyleyerek, Spencer'in irsiyet teorisine geçip "eğer kişinin kazandığı bir alışkanlık evlâtlara ancak istisnâ hâllerde geçiyorsa (bize muhakkak görünen de budur) Spencer'in bütün psikolojisi yeni baştan yapılmak, felsefesinin önemli bir kısmı yıkılmak gerekir"¹ diyor.

Filozof, çeşitli irsiyet denemelerini gözden geçirdikten sonra da Eimer'in "çeşitli özelliklerin değişmeleri birbirlerini evlâttan evlâda belirli bir yönde kovalar" şeklinde ifade edilen teorisinin akla yakın görülebileceğini fakat organik âlemin bütün evrimini belirtmede bunun imkânsızlığını işaret edip "bunun için iddia ediyoruz ki, organik âlemde hayatın kendiliğinden oluşu, birbirlerini kovalayan sürekli bir şekil yaratması suretiyle belirir. Yalnız bu belirsizliğin (indetermination) tam olmaması ve belirliliğe (determination) düşen bir payı olması gerekir"² diyerek bir taraftan Eimer'e hak verirken diğer taraftan çeşitli evrim yollarından gelen iki benzerliğin fiziksel ve kimyasal sebeplerle açıklanmasını haksız buluyor. Ona göre, arada muhakkak bir psikolojik sebep mevcuttur. Bu sebep, şuurlu bir cehit te olamaz. Çünkü hayvanlar âleminde bir dereceye kadar etkili olabilirse de nebatlar âleminde etkisi yoktur. Fakat yine de bir cehit olarak tavsif edilecekse bu cehit, kişisel cahitten ayrı, zorunluluklardan bağımsız, türün bütün mümessillerindeki müşterek maddelerden ziyade taşının tohumlarda bulunan ve bu sebeple evlâtlara geçmesi muhakkak olan bir cehit olmalıdır.

Kısaca, yeni türler yaratan değişmelerin gerçek sebebi, evrim yollarında dağılan fakat asla kendini kaybetmeyen, bundan dolayı da benzerlikler gösteren hayat hamlesidir.

İşte Bergson'un bu hayat hamlesi veya hamleden ibaret olan hayatın kendisi, mevcut olan, dolayısıyla değişen, olgunlaşan, kendi kendini birteviye yaratan zaman veya şuurdur. Cansız madde, bu zaman veya şuur akışının en silik derecesinde durgunlaşmış kalması; canlı âlem de bu akışın gelişmesi ve insanla en yüksek derecesine varmasından başka değildir. "Gerçekte hayat harekettir, madde de bu hareketin tersine dönüşüdür, hem de bu hareketin her ikisi de yalıncıdır; dünyayı teşkil eden maddede parçalanmaz bir akış olduğu gibi canlı varlıkları bu akış içinde organikleştiren hayat da böyledir. Bu iki akıştan hayat akışı, madde akışına karşı geldiği gibi, madde akışı da hayat akışından ne de olsa bir şey kazandığından sonunda organlaşma denen bir uzlaşma, bir modus vivendi hasil olur. Organlaşmanın zaman ve mekânda birbirlerinden tamamiyle ayrı parçalar halini alması duyularımızla zekâmız yüzünden olmuştur. Nesillerden geçerek kişilerle türleri birbirlerine bağlayan ve bütün canlılar serisinden madde üzerine koşan muazzam tek bir dalga yapan hayat hamlesinin birliğine karşı yalnız gözlerimizi yummakla kalmıyor, aynı zamanda her kişiyi bir moleküller yığını, bir olgular kümesi gibi görüyoruz. Bunun sebebinin madde üzerinde dışardan etki yapmak için yapılmış olan zekâmızın yapısında aramak gerekir dışarıdan bakan ve ancak olmuş bitmiş kavrayan zekânın gözüyle değil de isteme yahut irade melekemizde bulunan, ve demek yerinde ise, istemenin kendine katlanmasından doğan bir ruh gözüyle görmeyi deneyelim. Derhal her şey yeniden harekete başlayacak, harekette bulunan aksiyonun sâbit sayılan imajı üzerinde çalışan zekânın sayısız parçalar ve son derecede ustalıklı düzen bulduğu yerde yalıncı bir "processus" bulduğumuzu göreceğiz; benzetmek uygunsa, bu aksiyon bir hava

¹ Creative Evolution; p. 87-88. Yaratıcı Tekâmül; s: 111.

² Creative Evolution; p. 96. Yaratıcı Tekâmül; s: 121.

fişeginin yere düşen sönmüş kıvılcımları arasından son kıvılcımın kendisine çizdiği yolu andırır

Elhasıl, sözünü ettiğimiz hayat hamlesi, bir yaratan isteğidir. Yalnız bu hamle mutlak olarak yaratamaz, çünkü daima madde ile, yani kendi hareketinin karşıtı olan zorunlu bir hareketle karşılaşır. Fakat kendini de o sayede bulur, yine o sayede maddeye mümkün olduğu kadar çok hürriyet sokmağa bakar”¹.

¹ Creative Evolution; p. 272-274. Yaratıcı Tekâmül; s: 322-324.