
Bergson'da Zaman, Kendilik ve Özgürlük ^[*]

Time, the Self and Freedom in Bergson

VOLKAN ÇİFTECİ
Middle East Technical University

Received: 17.10.2017 | Accepted: 05.12.2017

Abstract: Bergson argues that we live for the society which is external to us more than we live for ourselves which is our inner existence. That is, our inner existence is, for the most part, under the influence of our outer, social life. This kind of life necessarily leads to conditions in which the self is far removed from freedom, or conditions in which the self rarely acts freely. Nevertheless, Bergson tells us that freedom is in principle possible for human selves. In order to gain access to freedom, what we need to do first is to break with what is external and spatial and then to regain the possession of our inner self by getting back into pure duration. The main theme of this paper, first, consists of the struggle to get back into real time, i.e., to our genuine self. Then, how the genuine self-renders freedom possible will be demonstrated. In the course of this, the external resistance, which arises, will be investigated and how the genuine self-transcends this external resistance will be clarified.

Keywords: Time, self, getting back into duration, external resistance, freedom.

© Çifteci, V. (2017). Bergson'da Zaman, Kendilik ve Özgürlük. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 7 (2), 105-122.



1. Zamanın Mekândan Sıyırılması

Bergson, kendinden önceki felsefi gelenek ile kıyaslandığında, felsefe yapma biçimini belirgin bir şekilde değiştirmiştir. Bu değişiklik, Bergson'un ele aldığı birçok konuda kendini açıkça gösterir; ancak değişik bir şekilde felsefe yapmasının en önemli sonucu, onun zamanı yeni bir tarzda ele almasıdır. Bergson'un, özel olarak *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri (Time and Free Will)* adlı kitabına, genel olarak ise tüm felsefesine ana izleğini veren şey, zamanın bu yeni tarzda ele alınmasıdır. Bu zaman anlayışı, Bergson'un kendinden önceki felsefi geleneğin, "kendilik", "çokluk", "gerçeklik" ve "özgürlük" başta olmak üzere, birçok kavramına ciddi eleştiriler yöneltmesinin de ana nedenidir. Bu yeni tarzda ele alınan zamana, Bergson *süre [duration; la durée]* adını verir. Zamanı, *süre* olarak açıklama girişimi, onun kendilik ile ne denli ilişkili olduğunu ortaya koyacaktır. Bergson, Kant'a en büyük eleştirisini onun zaman anlayışı üzerinden yapar. Bu eleştiriye göre, Kant'ın yanılışı, zamanı türdeş (homojen) bir çevre [*medium*], yani mekân olarak ele almasıdır (1997: 211). Oysaki zamanı gerçekten anlamak için yapılması gereken en önemli şey, onu mekânsal olarak düşünme eğiliminden vazgeçmek, yani zamanı mekândan sıyırmaktır. Bu noktada, "niteliksel" ve "niceliksel çokluk" önem taşır.

1.1. Niceliksel Çokluk

Bergson'a göre "niceliksel çokluk", sayılıp ölçülebilen elemanların oluşturduğu çokluktur. Hume ve Kant, duyu verilerinin atomlar gibi birbirlerinden ayrılabilir olduklarını kabul ederler (Morrison, 1978: 182). Bu düşünceye göre, her bir duyu verisi, ayrı ve bireysel bir birimden ibarettir. Bu da, onların sayılıp ölçülebilmesine olanak sağlar. Bergson, bu çokluk fikrini daha iyi anlatabilmek için "sayı"ların (adet) nasıl oluştuğunu ele alır. Sayı, ayrı birimlerin bir toplamı olarak, türdeş bir sembol oluşturan çokluk sentezinden başka bir şey değildir (Bergson, 1997: 74). Bergson, bir sürü içerisindeki koyunları sayarken, bu çokluğun tamamen anlaşılabilirliğini ileri sürer. Şöyle ki, tüm koyunlar birbirlerine benzerler; paylaştıkları ortak bir şey vardır. Her bir koyun bireysel bir birimdir. Bu sayede, koyunlar mekânda farklı yerler kaplayabilir, yani, onların yan yana ve bir arada bulunmaları mekân yardımıyla olanaklı kılınabilir (Bergson, 1997: 74). Bu nedenle, "niceliksel çokluk" türdeş ve mekânsal olmak zorundadır. Bu şekilde düzenlenmeleri, onların sayılmalarını kolaylaştırırken, toplam-



ları da sürüyü oluşturur. Örneğin, bir sürüde “23” tane koyun var diyerek, sürüyü “23” simgesi ile temsil edebiliriz. Buradan, “niceliksel çokluk” düşüncesinin uzam ve ölçülebilirlik ile birlikte düşünülmesi gerektiği sonucu çıkar. Bu çokluk düşüncesi açıkça mekân ile ilişki içerisinde.

Benzer şekilde, bilinç halleri söz konusu olduğunda da, Hume ve Kant onların “niceliksel çokluk” olduklarını ileri sürerler. Bu da Bergson’a göre, bilincimizin yaşamını mekânsal olarak anlamak; dolayısıyla zamanı mekânsal düşünmek anlamına gelecektir. Oysa bu, Bergson’un kaçınmak istediği noktadır.

1.2. Niteliksel Çokluk

Zihinsel durumlarının “niteliksel çokluk” olduğu düşüncesini savunurken, Bergson’un en çok eleştirdiği isim Kant’tır. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*’nin “Algı Öncelemeleri” alt başlığında: “*Tüm görüngülerde, olgusal olanın, bir duyum nesnesi olan yeğin büyüklüğü [intensive magnitude], e.d. bir derecesi vardır*” der (2015: 154). Kant’ın *yeğnilikten* (yoğunluk; şiddet) anladığı, “duyu üzerindeki etkinin bir derecesi”dir (2015: 155). Kant’ın *yeğniliklere* derece atfetmesinin, yani onların daha fazla veya az olarak derecelendirilebileceğini iddia etmesinin nedeni, *yeğniliklerin* ardında ölçülebilir dışsal etkiler arama eğilimimizdir (Cutrofello, 2005: 30):

Ağır bir nesneyi kaldırmaya çalıştığımızda, hafif bir nesneyi kaldırmaya çalıştığımızda hissettiğimizden daha farklı bir duyum hissederiz; bu olguyu fark etmemiz, çabaya dair bir duyumunun, bir diğerinden daha büyük bir *yeğnilik* derecesine sahip olduğunu söylememiz konusunda bizi cesaretlendirir (2005: 30-31).

İçsel durumları dışsal nedenlerle ilişkilendirmek, doğal olarak, içsel durumları dışsal nedenlerle ölçüp biçme hatasına düşmemize neden olur (Bergson, 1997: 69). Buna rağmen, karşımızdaki nesnenin ağır bir nesne olduğunu fark etmekle onu kaldırdığımızda ciddi miktarda fiziksel çaba harcadığımızı hissetmek birbirinden farklı şeylerdir. Burada anlatılmak istenen şey, tüm zihinsel durumların, özünde niteliksel olduklarıdır. Bu demektir ki, bilinç halleri, büyüklükler [*magnitudes*] ya da mekânsal şeylerle açıklanamazlar. Dolayısıyla, Bergson’a göre, içsel durumlarımızın ayrı birimler olarak zamanda birbirlerinin ardı sıra geldiklerini iddia etmek açıkça bir yanılgıdır. Aslına bakılacak olursa, Bergson’a göre bu basit bir



yanılgı değildir; özgür eylemlerde bulunabilecek sahici kendiliği mekânın dışına ittiği gibi, zamanın da dışına ittiği için, bu Kant'ın büyük yanılgısıdır (1997: 211).

“Niteliksel çokluk” ayrışık (heterojen) ve zamansaldır. Genellikle, bir çokluğu oluşturan elemanların ayrışık olduğunu söylendiğinde, onları mekânsal olarak düşünme eğilimi vardır. Genel kabule karşıt olsa da, “niteliksel çokluk”ta, ayrışıklık olmasına rağmen mekânsal art ardalığın olmadığı görülür. Bu iddia çelişkili görünmektedir. Bergson, psikolojik sürekliliği araştırırken şunu fark eder: Zihinsel durumlar ayrışık olsalar da, uzamsız olduklarından dolayı aralarındaki sınırın nerede başlayıp nerede bittiği kesin bir şekilde belirlenemez. Bu iddia çelişkili görünmesine rağmen, Bergson ortak görüye karşıt hareket edilmesini bekler; çünkü zihin [*intellect*] bu gerçeği çelişkili görmekten kurtulamaz. Bu metafizik olgu ise ancak sezgi [*intuition*] yolu ile kavranabilir. Bu kavrandığı zaman, “niteliksel çokluk” ve *süre* arasındaki ilişki anlaşılabilir. Mullarkey, niteliksel çokluğu anlatırken onun “çokluk olan birlik ve bir olan çokluk” olduğunu söyler (2005: 37). Buradaki önemli nokta, bu çokluğun elemanlarının, “niteliksel çokluk”ta olduğu gibi, mekânda bir simge oluşturacak şekilde çözülmeyeceğidir. Aksine, her bir bilinç hali, kendi bireyselliğini koruyarak, diğer bilinç haline geçiş yapar. Söz konusu çokluk; ayrışık, bireysel ve zamansal, yani, sürekli, ilerleyen ve iç içe geçmiş özelliktedir. Buna örnek olarak Bergson “merhamet” hissini verir: Merhamet yoğunluğu niteliksel ilerlemeden ibarettir. Bu ilerleme nefretten korkuya, korkudan duygudaşlığa ve duygudaşlıktan da tevazuya geçiş şeklinde olur (1997: 24).

Nesneler mekânda yan yana sıralanırlar; oysa duygu ve düşünceler gibi bilinç durumları, kendilerini saf *süre* içerisinde açığa çıkarırlar. Dolayısıyla niceliksel çokluğun elemanlarını durağan ve ayrık olarak değerlendirmek mümkünken, niteliksel çokluğun elemanlarını, devingen ve iç içe geçmiş olarak ele almak yerinde olur. Eğer, “niceliksel çokluk” fikrinin öngördüğü şekilde, her bir bilinç hali birbirinden farklı ve ayrı birer birim olarak ele alınırsa, bu düşünce, doğal olarak, bilinç hallerinin ötesinde bulunan ve onların birlikte olmasını sağlayan bir “kendilik birliği” [*the unity of self*] düşüncesini doğurur. Bunun aksine, Bergson, iç içe geçen bilinç halleri fikrini savunur. Bu düşünce, onların doğaları gereği hâlihazırda ilişkisel olduğunu gösterir. Dolayısıyla, Bergson, bilinç hallerinin



ardında yatan ve onların bir arada olmalarından sorumlu tutulabilecek bir “şey” aramak zorunda kalmaz. “Niteliksel çokluk” fikri ile Bergson, aslında birlik olarak düşünülen tözsel, yani durağan kendilik fikrini bir kenara koyup, kendiliğin, zamana yayılmış olduğunu, yani bilinç hallerinin sürekli akışının ta kendisi olduğunu açıkça gösterir.

2. Saf Süre Olarak Gerçek Zaman

Klasik fizikte zaman; değişim ve hareketin, analizinin ve ölçümünün yapıldığı bir referans sistemi olarak ele alınır. Özellikle Newton mekaniğinde, zaman bu şekilde bir mutlak olarak kabul görür. Bu anlayış, zamanı, her şeyin kendisine göre hareket ettiği bir sabit olarak ele alıp onun belirlenmiş ve durağan bir doğası olduğunu varsaydığı için, zamanı mekânsallaştırır. Bergson bu anlayışı eleştirir.

Bergson, zaman ve mekân arasındaki esaslı ayrımı ele alıp ortak görünümün, zamanı mekânsal olarak algılama eğilimi olduğunu göz önünde bulundurarak zamanın mekân olup olmadığı sorusunun önemine vurgu yapar (1997: 165). Bergson, bu soruya, “hayır” cevabını verir. Bu cevap, üç nedenden dolayı oldukça önemlidir. Öncelikle, bu cevap sayesinde mutlak bilgi yakalanabilir. Daha sonra, sahici kendilik gerçek anlamda bu cevap sayesinde kavranabilir. Son olarak, bu cevap ile özgürlüğün, deneyim dünyamızda mümkün olduğu gösterilebilir.

Bergson, zamanı; süreç, geçiş, hareket, yani gerçeklikle aynı anlamda kullanır. Dahası, zamanı bir akış veya varlığın kendine has hareketi olarak değerlendirir (1947: 431). Ayrıca, zamanı dışsallık ve nicelikten sıyrarak, onu yoğunluk ve nitelik ile bağdaştırır. Söz konusu kendilik olduğunda, zamanın mekândan sıyrılması ve ona kıyasla öncelikli olduğunun kabul edilmesi gerekir. Şöyle ki, bilinç durumlarımız nesnelere gibi mekânda konumlanamazlar. Onlar, kendilerini yalnızca zamanda açımlayabilirler. Bu nedenle, bilinç veya kendilik gibi kavramlar üzerine yapacağımız bir araştırma, zaman temelinde olmak zorundadır. Haliyle, bu araştırmada, zamanın neden mekâna öncelikli olduğu anlaşılabilir. Zamanın; nicelik, dışsallık, durağanlık ve ölçülebilirlikten, yani mekândan sıyrılıp, onun; nitelik, içsellik, devingenlik ve ölçülmezlik ile bağdaştırılması *süre* fikrinin idrak edilmesinde büyük önem taşır. Bu açıklandıktan sonra, şimdi zaman dört başlık altında incelenebilir.



2.1. Niteliksel ve Ayrışık Zaman

Bergson'a göre, "Kant'ın büyük yanılması" sonucu soyut veya mekânsal olarak ele alınan türdeş zaman fikri ortaya çıkar. Bergson, bunun zamanın çarpıtılmış hali olduğunu söyler. Bu çarpıtılmış zaman, bilinç durumlarının bir çizgi üzerindeymişçesine sıralanarak, "niceliksel çokluk" oluşturacağını varsayar. Ancak, bu anlayış mekânla iç içe olduğu için gerçek zaman olarak kabul görmez. Bergson, bu zaman anlayışını, refleksif bilince musallat olan mekânın hayaleti olarak tanımlar (1997: 94). *Süre* fikri, bilincimizin kurtulamadığı bu hayaletten kaçınmamız sayesinde sezilebilir. Zamanın niteliksel ve ayrışık oluşundan Bergson şunu kasteder:

[S]af *süre*, ancak iç içe giren, birbirlerinde eriyen, kenarsız, birbirlerine nispetle hiçbir ayrılık temayülü ve adedle hiçbir yakınlığı olmadan sadece keyfiyet halinde bir değişmeler tevalisi [ardışıklığı] olabilir: bu da ancak saf bir [ayrışıklık] olacaktır (1997: 98).

Bu ayrışıklık, bilinç durumlarının birbirlerinden ayrılabilir olmalarına rağmen, aralarında belirgin bir sınır olmadığına gönderme yapar. Zihin durumlarının iç içe olsalar da, çeşitlilik barındırdığını gösterir. Bu çeşitlilik, her bilinç halinin diğerinden farklı olduğuna, daha da önemlisi, her birinin yeni olduğuna işaret eder. Zamanın, her biri yeni olan bilinç hallerinin akışı ile ilişkisi, bizi zamanın ters çevrilemez oluşuna götürür.

2.2. Ters Çevrilemez (Asimetrik) Zaman

Zamanın ters çevrilemez oluşu, bir sonraki anın yeniliği ve öngörülemezliğidir. Bilinç aynı durumdan iki kez geçemez. Bu nedenle *süre* geri çevrilemez; onun bir anı bile yeniden yaşatılamaz (Bergson, 1947: 18). Bu akla Sokrates öncesi Yunan düşünür Heraklitos'un aynı nehre iki kez girilemeyeceği iddiasını getirir¹ (Sedley, 2003: 104). Zamanın ters çevrilemez olduğuna karşı çıkmak istenirse aşağı yukarı şöyle bir şey öne sürülmesi gerekir: "Gelecek olan an, geçmiş anların yeniden düzenlenmesidir; onların tekrar etmesinden ibarettir [...] bu düzenleniş şüphesiz ki yeni olmayacaktır" (Lawlor, 2003: 81). Bu iddiaya göre, yeni ve öngörülemez bir an olmayacağı için gelecek belirlenmiş olur. Bu yüzden geçmiş ile gelecek arasında dönüşlü, yani çevrilebilir bir ilişki olması beklenebilir. Ancak, Bergson için zaman geri çevrilemezdir; bu yüzden, "gelecek olan her an,

¹ Heraklitos'un doktrinini Platon bu şekilde ifade eder. Bkz. *Cratylus*, 402a.



halen sürmekte olan geçmiş anlarla kıyaslandığında yenidir; geçmiş anlar ise halen sürmekte oldukları için, gelecek olan an, geçmiştekilerin tekrarı olamaz” (Lawlor, 2003: 81). Kısacası, zamanın geri çevrilemez olup olmadığı tartışması, geleceğin geçmiş kadar kesin olup olmadığına bağlı olarak çözüme kavuşturulabilir. Baktığımızda, gelecek geçmişten belirsiz görünür. Öyleyse, zamanın geleceğe doğru aktığı savı, geçmişe doğru aktığı savından daha savunulabilir durur.

Zamanın geri çevrilemezliği, bir şeyin deneyimi, onu oluşturan unsurlar mekânsal olarak düşünüldüğünde değil aksine bütünsel olarak ve yaşamsallığında yakalandığında anlaşılabilir (Kreps, 2015: 34). Bilinçli varoluşumuzun en temel noktası bellektir, bu da geçmişin şimdiye doğru uzanması ve onda devam etmesi [*prolongation*], yani devingen ve geri çevrilemez *süre* olmasıdır (Bergson, 1947: 31). Burada bellek önemli bir rol oynar. Bellek, *sürenin* birçok anını tek bir algıda toplar; böylece geçmişi şimdiye getirerek zamanın ayrı gibi görünen bu iki elemanını bir araya getirir. (2015: 54) Geçmişten, şimdiye ve geleceğe doğru uzanıp orada devam etmek, öncelikle geçmiş, şimdi ve geleceğin birbirlerinden ayrı elemanlar olmadığına işaret eder ve daha sonra, geçmişin şimdiye, şimdinin de geleceğe neden olmadığını gösterir. Ayrıca, zamanın bu üç elemanın yaşamsal bir akış olarak bir bütünlük oluşturduğuna işaret eder. Bu fark edildiğinde, deterministik sistemin değişmez neden-sonuç ilişkisinin ortadan kaybolduğu görülebilir. Eğer öyleyse, deneyim dünyasında özgürlüğün imkânı bir çelişki yaratmaz. Ayrıca, kendiliğin, durağan ve önceden belirlenmiş olmadığı, tersine onun değişim ve devingenlik olduğu savunulabilir.

2.3. Bilincin Yaşamı Olarak Zaman

Kendilik, zaman ve özgürlük arasındaki ilişki düşünüldüğünde, zamanın “bilincin yaşamı” olduğu iddiası kilit bir rol oynar. Bu iddianın ardında yatan şey şudur: *Süreyi* özünde ve kökenselliğinde yakalayabilmemizi sağlayacak olan, zihinsel durumların yaşamsal akışından başka bir şey değildir. Bergson (1997) *süreyi* kökensel saflığında yakalayabilmenin oldukça zor olduğunu açıkça ifade eder. Bu zorluk, özünde devingenlik olan *süreyi*, durağan olan kelimeler ve kavramlarla ifade etme çabasından kaynaklanır. Niteliği nicelik ile devinimi durağanlık ile canlılığı cansızlık ile açıklamaya kalkmak, *sürenin* doğasına aykırıdır. Zihin; analitik, soyut, kavramsal, dolayısıyla mekânsal çalıştığı için, Bergson’a göre *süreyi* saflı-



ğında yakalayabilmemizi sağlayacak şey doğrudan, aracsız ve derhal deneyimleme olarak anladığı sezgi yöntemidir. Zamanın, bilincin yaşamı olarak değerlendirilmesi, onun; niteliksel, ayrışık ve geri çevrilemez oluşuyla bağlantılıdır:

Tamamiyle saf olan süre, şimdiki hal ile evvelki haller arasında bir ayrılık yapmaksızın kendini serbestçe yaşamaya bıraktığı zamanlardaki [bilinç] hallerimizin aldığı bir tevali şeklidir. [...] [Bilinç], [e]vvelki halleri unutmak da istemez: bu halleri hatırlarken iki noktanın birbiri üzerine katılması gibi değil, birbirleriyle organikleşen, iç içe girip kaynaşan bir melodinin notalarını hatırlar gibi hatırlar (Bergson, 1997: 95).

Burada, geri çevrilemezlik düşüncesinde olduğu gibi, önceki ve şimdiki durumların birbirlerinden, nesnelerin birbirlerinden ayrıldığı gibi ayırlamayacağı sonucuyla karşılaşılır. Hal böyle olunca, geçmişin şimdiye doğru uzanması ve onda devam etmesi, yani geçmiş durumların şimdikiyle eklenerek organik bir bütünlük oluşturması sonucu çıkarılabilir. Bilincin yaşamı derken kastedilen şey, bilinç hallerinin tam da bu hareketidir. Başka bir deyişle, “kendilik”, zihinsel durumlar çokluğunun yaşamsal akışı, yani zamansallığıdır.

2.4. Gerçeklik Olarak Zaman

Bergson’a göre gerçeklik, durağan ve hali hazırda bitmiş bir şey değildir; gerçeklik, devingen, ilerleyen bir şeydir. Bu nedenle, gerçekliğe özdeş olarak gördüğü *süreyi* bir akış, yani varlığın tam da hareket halinde oluşu olarak düşünür (1947: 431). Gerçeklik ve yaşam söz konusu olduğunda, Bergson’un Heraklitos ile olan yakınlığı açıktır. Heraklitos, her şeyin sürekli bir oluş durumunda olduğunu öne sürmüştür (Sedley, 2003: 104). Her ikisine göre de, evrende hiçbir şey veya durum aynı kalmaz. Bergson (1947) da Heraklitos gibi, devingenlik veya hareketin, gerçekliğin ta kendisi olduğunu savunur; ona göre gerçeklik akıştır; gerçek olan kesintisiz değişimdir. Daha da önemlisi, Bergson, kendi kendisini yavaş yavaş yaratan bir gerçekliğin mutlak *süre* olduğunu söyler (1947: 453). Esasında, Bergson’un gerçeklik anlayışının yeniliği ve belki de güzelliği, onun kendi kendisini yaratabilen bir şey olarak tasarlanmasıdır. Gerçeklik kendisini yaratır; her bir adım öngörülemeyen bir yeniliktir. Gerçekliğin akışının gideceği yönün, önceden kestirilemez oluşu, kişiyi daha önce hiç yürünmemiş yollar açmaya zorlar. Böylece, hiç karşılaşılmayan durumlar ile karşılaşılır,



hiç deneyimlenmeyen şeyler deneyimlenir. Aslında, gerçekliğin bu yönü, onun yaratıcılığının kaynağıdır. Bu şekilde anlaşılan gerçeklik, kendiliğe sürekli yeni fırsatlar sunar; onun üretmesine, yaratmasına olanak tanır; devrimsel olmasına, yenilik yapmasına ve keşfetmesine olanak tanır:

[Benliğimiz] durmadan işte böyle doğuyor, böyle büyüyor, böyle olgunlaşıyor. Onun bir öncesinden bir sonrakine katılan anlarının hepsi yeni oluyor. Daha ileri gidelim: [her bir an] yalnız yeni değil, önceden keşif olunamıyorlar da (Bergson, 1947: 18).

Zaman, kendilik, gerçeklik, değişim, yaratım, öngörülemezlik ve özgürlük: Bergson için bu terimler birbirlerinden ayrı ele alınacak şeyler değildir. Her biri, diğerine sıkı sıkıya bağlıdır:

Bergson gerçekliği hareket ve değişimde bulur [...] Eğer değişim gerçekse, yenilik de gerçek olmalıdır; eğer yenilik gerçekse, özgürlük de gerçek olmalıdır. Doğrudan ve dolaylımsız olan akıştır, değişim de nihaidir [...] *Yaratıcı Evrim*'de Bergson, değişimin gelişim, gelişimin yaratım ve yaratımın da özgürlük olduğunu öne sürmüştür (Edman, 2005: xii).

Sürenin bir diğer özelliği de onun özgürlük ile yakın ilişkisidir. Devingenlik ve canlılık olarak düşünülen gerçeklik, Bergson için *süredir*. Bu anlamda o, yaratım ve yenilik ile ayrılmaz bir şekilde bağlıdır. Bu özelliğinden dolayı, bizi belirsizliğe, öngörülemezliğe, başka bir deyişle, geleceğe ve özgürlüğe yönlendirir.

3. Sezgi Yöntemi

Bergson felsefesinde kullanılan yöntem, kavramsal ve soyut olan geleneksel yöntemden farklıdır. Pogson, şöyle söylemektedir:

Bergson için gerçekliğe ayrıntılı düşünce konstrüksiyonuyla erişilemez: Gerçeklik bir akış, aralıksız bir oluş süreci olarak doğrudan deneyimde verilmiştir ve bu ancak sezgiyle, duygudaş bir iç görü ile yakalanabilir. [...] Kavramlar, gerçekliğin kesintisiz akışını birbirine dışsal parçalara ayırırlar [...] fakat bizlere, yaşam ve gerçekliğin hareketine dair bir şey sunamazlar (2000: vi).

Sezgi yöntemi, Newtoncu belirlemci/mekanik dünya görüşünü savunan bilime, hatta Kant'ın teorik felsefesine bir tepki olarak düşünülebilir. Bergson, insan bilgisinin uzamını, şeylerin bize göründükleri halleriyle [*phenomena*] sınırlayan Kant ile aynı görüşü paylaşmaz. Kant böyle yapı-



rak, sadece kavramsal, yani temsili bilginin, bilgi olacağını öne sürer. Bu bilgi, sınırlı bilgi olmanın ötesine geçemeyeceğinden, mutlak bilgi erişilmez olarak kalır. Bergson'a göre, bilgimizin uzamına sınır koymak ve kendimizi sadece temsili olanla avutmak bir yanılgıdır. Fark edilmesi gereken nokta, zihnin, kavramsal düşünme ile "yaşamsal akışı" ve "gerçekliğin hareketini" idrak edebilmesinin mümkün olmadığıdır. Akışı, zihnin kavramlarıyla parçalara ayırmak, bizlere, olsa olsa, onun hareketsiz bir temsili veya donuk bir fotoğrafını sunabilir. Gerçekliğin ancak sembolü veya imgesi olabilecek bu donuk parçalar, gerçekliği temsil etme konusunda yetersiz kalırlar. Bu nedenle, kavramsal düşünme metodu, mutlak bilginin insanlar tarafından ulaşılamaz olduğunu varsayar. Bergson, zihin ve sezgi arasında bir ayrım yapar. Zihnin, gerçekliğin mutlak bilgisine erişme konusunda yetkin olmadığını kabul eder. Ancak, bundan mutlak bilginin erişilemez olduğu sonucunu çıkarmaz. Aksine, insanlar için mutlak bilgiye ulaşmanın mümkün olduğunu savunur; bunu da sezgi yöntemiyle göstermeyi amaçlar.

Sezgi derken kastedilen şey ne mistik bir bilme biçimi ne de kelimenin düz anlamıyla metafizik bir sezidir. Sezgi, en yalın haliyle, gerçekliğin dolaylı bir şekilde deneyimidir. Gerçeklik, Lawlor'un (2013) belirttiği gibi, içerisinde her şeyin tamamen iç içe geçmiş ve birbiriyle bağlantılı olduğu bir mutlak olarak karşımıza çıkar. Sezgi yöntemi ile bu gerçekliğe erişim sağlandığı anda, gerçeklik kendisini bize tamamen açar ve dolayısıyla da erişimimiz dışında hiçbir şey kalmaz.

Sezgi, içsel kendiliğe erişimi olanaklı kılmanın yanında, nesnelere ve diğer kendiliklerle (bilinçlerle) bağlantı kurulmasının da yolunu açar. Bu çok katmanlı erişim olanağı sayesinde, sezgi, yaşamsal akış olarak nitelenen *süre* ve dolayısıyla da gerçekliğe erişimi, kendilik için olanaklı kılar. Bunun için yapılması gereken şey, kişinin kendisini sezgisel bir çabayla gerçek *süre*ye verebilmesi, kendisini kesintisiz akışa bırakabilmesidir. Bergson bunu anlatabilmek için renk örneği üzerinden ilerler. Örneğin, turuncu renk, dışsal olarak algılanmak yerine içsel olarak yakalanıp, bu rengin bilincine odaklanılırsa, aslında onun sarı ve kırmızı arasındaki tüm tonları içerdiği fark edilir. Tüm renkler, bilinç halleri gibi iç içe geçmiş, yani bir ton diğerine doğru uzanıp onda devam ettiği için, sadece tek bir rengin bilinci sayesinde renk tayfının tüm renklerine temas edileceği sezi-



lebilir. Aynı şekilde, kendi *süremizin* sezgisi, bizi diğer tüm şeylerin *sürelerinin* sezgisi ile ilişkili bir duruma sokacağından, hem maddeye hem de zihne doğru *sürelerin* bütünsel akışıyla temas sağlanabilir (Bergson, 1946: 219-20). Böylelikle, zihin ve beden arasındaki kapatılamaz görünen uçurum ortadan kalkabilir². Bu da, her yönü ile gerçekliğe, dolayısıyla da “mutlak bilgi”ye erişimi kendilikler için mümkün kılabilir. Bunun için yapılması gereken şey, içimize, yani “gerçek zaman”a dönebilmektir.

4. Kendine Gelmek: İç Dönüş

Yüzeysel veya gündelik ben diyebileceğimiz dışsal ve sosyal yaşantımız, her günkü deneyimlerimiz, ihtiyaçlarımız ve ilişkilerimiz sonucu ortaya çıkan “ben”dir. Başka bir deyişle, gündelik “ben”, asıl “ben”den bir kopuştur. Burada peşinden gidilecek şey, gündelik deneyimler sonucu kendi özüne yabancılaşan “ben”in, kendi özünü, kökenselliğini, yani içsel varoluşunu *süre* olarak nasıl tekrar ele geçirebildiği ve bu sayede ortaya çıkan sahici “ben”in nasıl özgür eylemlerde bulunabildiğidir.

Bergson’un kendilik anlayışı iki yönlü ele alınmalıdır. İlk bakışta, durağan ve dışsal bir kendilik ile yüz yüze kalınırken, derinlemesine incelendiğinde devingen ve esas/derin bir kendilik ile karşılaşılır. Gerçek zamanı anlamak için, onu mekânsal olandan sıyırmak gerektiğini öne süren Bergson, benzer bir biçimde, derin kendiliği anlamak için de, zihinsel durumları mekân temelinde düşünmeye bir son vermemizi ister. Yani, zamansal olan derin kendiliğe erişim sağlamak, mekânsal olan yüzeysel kendilikten bir kopuşu şart koşar.

Dışsal kendilik, içsel olanın mekâna yansımış halidir; dışsal kendilik, kesintisiz akış olan içsel kendiliğin, mekânda sınırlanıp biçimlenmiş, kelimelelere sıkıştırılmış ve kavramlara hapsedilmiş halidir. Bu haliyle, kendiliğin özgür irade göstermesini ummak boş bir beklenti olarak kalır. Bergson, bilincimizin derinliklerine indikçe “gitgide daha özgün, diğerleriyle ölçülmez ve ayrıca ifade edilmez bir kişiliğin varlığını” ortaya çıkarabileceğimizi söyler (2004: 12). Deneyim dünyasında, özgürlüğün imkânını gösterebilmek için, kendiliğin içsel ve derin olana geri dönmesi, yani ken-

² Bergson *Madde ve Belek* adlı kitabında, “saf algı”nın bir anlamda zihnin, bir diğer anlamda ise maddenin bir parçası olduğunu söyleyerek zihin ve beden arasındaki uçurumun “saf algı” dolayısıyla kapatılabileceğine gönderme yapar (Bergson, 2015: 164).



dini saf zamana verebilmesi gerekir. Bu noktada, Kant'ın, deneyim dünyasında özgürlüğe yer olmayacağı iddiasının ardında, onun zaman anlayışının yattığını belirtmek yerinde olur. Kant'a göre, doğada zorunlu neden-sonuç ilişkisi bulunur. Deneyim dünyasında bilinebilir olanlar sadece görüngüler olduğu için ve "görüngülerin nedenselliği zaman koşuluna dayandığı için" (2015: 343), zamansal olan deneyim dünyasında, özgürlüğe yer yoktur. Kant, bu zaman anlayışı dolayısıyla, özgür olan ahlaki özneyi [*noumenal; moral subject*] zamansal olmayan alana iter. Bergson'a göre "Kant'ın büyük yanılgısı"nın – zamanı mekânsal olarak anlamak – en önemli sonucu, mekânın dışına itilen sahici ve özgür kendiliğin, zamanın da dışına itilmesidir. Kant böyle yaparak, özgür kendiliği, bilginin sınırlarının dışına taşımıştır (1997: 212). Bergson ise, özgür kendiliğin zamansal olduğu konusunda ısrar ederek, onu yeniden bilginin sınırları içerisine getirir.

Özgürlüğün, zamansal alana nasıl geri getirileceği sorununa gelindiğinde, yapılması gereken şey yüzeysel kendilikten, derin kendiliğe bir geçiş yapmaktır. İçsel kendilik, birbirinden kesin bir biçimde ayrılmış bilinç hallerinden oluşan dışsal bir tabaka tarafından kaplanmış bir şekilde bulunur (Bergson, 1997: 153). Dışsal kendilik ise, "içsel kendiliğin dışsal bir yansıması, onun mekânsal, yani toplumsal bir tasarımı olarak ortaya çıkar" (Bergson, 1997: 210). Vurgulanmalıdır ki, her ne kadar kendilik bu şekilde ikiye ayrılmış olsa da, o özünde tektir ve özgür eylemlerde bulunulmasını sağlayacak olan şey, kendiliğin bir bütün olarak yakalanmasıdır. Bergson, kişiliğimizin bir bütünlük olduğunu ve özgür eylemlerin ancak bu bütünlükten kaynaklanabileceğini iddia ederken şöyle söyler: Eylemlerimiz, ancak artist ve eseri arasındaki o tarif edilemez benzerlikte olduğu gibi, bütün benliğimizden çıktığında ve onu ifade ettiğinde özgür olabiliriz (1997: 157). Yani, özgürlüğe götüreceği olan şey; kendiliğin bütün bir "ben" olarak anlaşılması, devinim ve gelişim olarak kavranması ve bir akış olarak yakalanmasıdır.

Lawlor (2013), kendilik, zaman ve özgürlük arasındaki ilişkiyi aydınlatırken şöyle söyler: Bergson, bir yandan, özgürlük ve bilinci açıklayabilmek için zamanı mekândan ayırmak gerektiğini söylerken, bir diğer yandan da, bu ayırım sayesinde bilincin dolaylımsız verilerini zamansallık, yani *süre* olarak tanımlar. Lawlor (2013), *sürede* olayların yan yana sıralanmasından, art arda gelmesinden ve birinin diğerinin nedeni sayılabileceği du-



rumlardan bahsedilemeyeceği; öyleyse, *sürede* nedensellik de olamayacağını iddia ederek devam eder. İşte bu nedendir ki, eğer özgürlük deneyimi olanaklı olacaksa, bu ancak *sürede* olacaktır. Öyleyse, özgür eylemler bir dışsal neden veya koşula bağlı değildir. “Niteliksel çokluk” tezinde açıklandığı gibi, *sürede* karşımıza çıkacak tek şey, iç içe geçmiş bilinç hallerinin kesintisiz akışıdır.

Tüm bunlardan sonra, nasıl oluyor da özgür eylemlerde bulunduğumuz anlar bu kadar az olabiliyor sorusu ile karşılaşılabilir. Bu sorunun cevabı, iki yönlü ele alınan kendilik düşüncesinde bulunur. İçsel kendiliğimiz neredeyse her zaman dışsal, toplumsal yaşantımızın etkisi altında kalır. Kendimizi zamansal akış olarak yakalamaktansa, mekânsal yansımamızla yetiniriz; kendi, içsel benliğimiz için yaşadığımızdan daha çok, bize dışsal olan toplum için yaşarız; çok konuşup az düşünürüz; eyleme geçmektense bize ne yapmamız gerektiğinin söylenmesini bekleriz (Bergson, 1997: 211). Kısaca, olmak istenilen kişiden çok olunması beklenen kişi oluruz. Yani, toplumsal kabul görmüş eylemlerde bulunur, mevki peşinde koşar ve toplumsal olarak saygın kabul edilen bir birey olmaya çalışırız. İçsel varoluş, dışsal olan şeyler tarafından belirlenip şekillendiğinden dolayı da, bir yerden sonra içsel kendilikle olan temasımız kesilir. Bunun nedeni, kişinin mekânsal olandan sıyrılamamış ve sürekli dışsal olan tarafından belirleniyor oluşudur. Özgür eylemlerin bu kadar nadir olmalarının nedeni budur. Bu durumdan kurtulup kendi derin benliğimizi gün ışığına çıkarabilmemizin yolu, içsel varoluşumuzu yeniden ele geçirmek, saf *süre*ye geri dönebilmektir (Bergson, 1997: 211). Bunun için de, özümüze oldukça uzak olan dışsal kendiliğimiz aşılmalı ve esasında kim olduğumuzu belirleyen içsel varoluşumuz yeniden ele geçirilmelidir. Yani, kişi kendine gelmelidir.

Sonuç: Özgürlük

Kendimiz olmayı başaramadığımız zamanlarda özgünlüğümüzü kaybedip taklit edilebilir oluruz; dolayısıyla, bu zamanlarda özgür eylemlerde bulunabilmemiz olanaksız hale gelir (Bergson, 2016: 30). Bergson, dışsallığımızdan sıyrılıp, içsel varoluşumuza, yani, saf zamana geri döndüğümüzde gerçek kendimizi bulacağımızı söyler. Bu içe dönüş, aynı zamanda, özgürlüğe sonuna kadar açılan kapının da ta kendisidir. Yalnız, bu süreç sonun-



da kişi kendisini bekleyen tehlikeye hazırlıklı olmak zorundadır. Bu tehlike; hedeflenen içsellığe açık bir tezat oluşturarak ortaya çıkacak olan dışsal (toplumsal) dirençten başka bir şey değildir. Her kazanımın ağır bir bedeli olduğunu bize acımasızca hatırlatan bu direnç, kişinin, tam “kendimi buldum/kendime geldim” derken içinde bulunduğu toplumsallığın dışına itilmesine yol açar. Burada, kişinin açık bir çıkmaz ile karşı karşıya gelmesi de kaçınılmazdır. Bu çıkmaz iki şekilde formüle edilebilir: İçsel varoluşum ve özgürlüğüm mü? Toplumsal varoluşum ve aidiyetim mi?

Aslında bu iki yoldan sadece bir tanesi seçilmek zorunda değildir. Her ne kadar başarması güç olsa da, bu iki yol birbirini tamamen dışlayıcı değil, aksine gerçekte uzlaştırılabilir iki yoldur. Kişi, kendi gerçek varoluşuna sadece içe dönerek, yani zamansallığına nüfuz edip kendini dışsallıktan kopararak değil, ancak ve ancak, bunun sonucunda karşısına çıkacak olan dışsal dirence de karşı koyarak erişebilir. Başka bir deyişle, içsellığe ancak dışsallıktan geçerek ulaşılabilir. Atomcular için hareketin gerekliliği olarak boşluk ne ise; Platon’da “ide”lerin anlaşılması için “yoksunluk” nasıl gerekirse; ve yine, Hegel’in diyalektiğinde “değilleme”, düşüncenin akışı için nasıl olmazsa olmaz ise; aynı şekilde dışlanma da, içe dönüş için bir zorunluluk olarak karşımıza çıkar. Evet, içsellik dışlanmayı doğurur görünmektedir; fakat bu dışlanma aşılmadığı sürece, bir içe dönüşten ve dolayısıyla özgürlükten bahsedilemez. Kelimenin gerçek anlamıyla kim olduğumuz, içsellliğimize döndükten sonra karşımıza çıkan dışlanma aşılarak keşfedilebilir. Ellison’un (1995) ifade ettiği şekliyle: “Kim olduğumu keşfettiğimde, özgür olacağım”.

Açıktır ki, toplumun, üyeleri olan bireyler üzerindeki etkisi asla yadsınmaz. Hiçbir birey yoktur ki, kolektif bütünden etkilenmemiş olsun; yine hiçbir birey yoktur ki, bu bütünden tamamıyla farklı olsun (2004: 12). Bu etkileşimin, bireyin üzerinde yarattığı etki çok güçlüdür. Şöyle ki, “başkalarının bizim hakkımızdaki yargılarıyla karşılaştığımız zaman, iyi veya kötü, öz-farkındalığımız daha da artar” (Seigel 2005: 515). Bu demektir ki, başkalarının üzerlerindeki etkisi sonucu, insanlar kendilerini daha çok tanımaya başlar. Bir diğer yandan, insanlar ne yapıp ne yapmayacaklarını, neye yönelip neye yönelmeyeceklerini, hatta nasıl hissedeceklerini, az veya çok, başkaları ile ilişkileri üzerinden belirlerler. Öyle görünmektedir ki, dışsal yaşantıda hüküm süren, dil, zihnin çalışma biçimi, sosyal ilişkiler



ve etkileşimler gibi tüm mekanizmalar, kendi içsel ve manevi varoluşumuza dönebilmemiz için açık engeller teşkil eder.

Belirtmelidir ki, dünyanın aldığı biçimlere ana hatlarını verenler sahibi kendiliklerdir. Derinlemesine incelendiğinde, bunların, Bergson'un sezindiği saf zaman'a dönebilmeyi başararak bütünsel benliklerini yeniden ele geçirmiş oldukları görülebilir. Yalnızca bu durumdaki insanlar tam anlamıyla özgür eylemlerde bulunabilirler. Bu anlarda, tam anlamıyla yaratıcı, yenilikçi olunur; dolayısıyla, daha önce hiç görülmemiş durumlar ortaya çıkar; hiç yapılmamış şeyler yapılır ve hiç yürünmemiş yollardan geçilir. Ancak bu anlarda, bir yenilik ve yaratıcılık durumu kendini açığa çıkarır.

Herkesin özgür iradesi ile eylemlerde bulunması mümkün olsa da, gerçek olan, bunu çok azımızın başarabildiğidir. Seigel (2005), özgürlüğün mümkün olduğunu, dini liderler, artistler ve düşünürler gibi yaratıcı kişilerin eylemleri ile görebileceğimizi ileri sürmektedir. Bunlara bilim insanlarını da eklemek mümkündür. *Süremizin* içsel yaşamının, nasıl olup da dışımıza taşıdığına ve böylece dış dünyayı değiştirip şekillendirdiğine örnek olarak, ahlaki bir yaşam için yeni bir model oluşturan din adamlarının eylemlerine bakmak yararlı olur (Seigel, 2005: 521). Sanat söz konusu olduğunda Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde, içsel doğamızın nasıl olup da dış dünyaya taşıyıp onu dönüştürdüğünü anlatırken, artist olarak "deha"nın [*genius*] eylemlerine ve üretimlerine bakılmasını ister. Yine, özgür hareket etmenin imkânını görmek için, düşünsel alanda düşünürlerin, bilimsel alanda ise bilim insanlarının eylemlerine bakmak yerinde olur.

Kendi içsel "ben"ini yeniden ele geçirdikten sonra, kişinin yapacağı her eylem, gerçek anlamda özgür bir eylem olacağı için, ister istemez, içerisinde olduğu belirli gelenek ve normlarla yaşayan toplumu ciddi şekilde etkileyecektir. Bu kişilerin kitleleri arkalarından sürükleyecekleri de bir gerçektir (2004: 30; 242). Bu etkiden dolayı, kişi tekrar toplumsal yaşamın içerisine çekilecek ve bir etkileşim gerçekleşecektir. Sokrates'i aklımıza getirdiğimizde ne demek istenildiği daha iyi anlaşılabilir. Delphi tapınağındaki "kendini tanı" [*know thyself*] yazısı, Sokrates'te, Bergson'un anlatmak istediği "içedönüş" sonucu kişide ortaya çıkması beklenen etkiye benzer bir etki yapmış olabilir. Belki de, tam tersine, Bergson, Sokrates'ten ilham alarak "içe dönüş" iddiasını geliştirmiş olabilir. Önemli nok-



ta şu ki, bu özsel farkındalık, Sokrates'i, içe kapanmak şöyle dursun, aksine daha da sosyal bir insan haline getirmiş gibi görünüyor. Janet'e göre, "gerçek kişilik öyle bir şeydir ki, içselliği fethedildikten sonra, sosyal [dışsal] yaşama katılır, ona uyum sağlar ve onun gelişmesine katkıda bulunur" (akt. Seigel 2005: 525). Sokrates'in, tek bir insan olmasına rağmen, toplum üzerinde yarattığı etki o denli güçlüydü ki, en sonunda bundan hiç de hoşlanmayanlar tarafından, tanrılara hakaret ve gençleri yozlaştırmak suçlamalarıyla trajik bir şekilde ölüme mahkûm edildi. Öyle görünüyor ki, Sokrates sürekli bir dışsal direnç ile karşılaştı ama yılmadı, ölümle yargılandı ama geri adım atmadı. Yine görünen o ki, dışsal dirence karşı koyup onu aşarak sahici kendiliğini tam olarak yakaladı; özgür eylemlerde bulunabildi; kitleleri etkiledi ve ancak böylelikle Sokrates oldu.

Birçok sanatçının eseri yakılıp yıkıldı; kimi bilim insanları yargılandı, kimi vatanını terk etmek zorunda bırakıldı; kimi din adamı ve düşünür sürüldü, kimisi infaz edildi. Öyle görünmektedir ki, hepsinin nedeni, bunların, içe dönüşün yarattığı öz farkındalık ve sahici kendiliklerine erişebilmeleri sonucu yenilikçi, yaratıcı ve inançlı kişilikler olmalarıydı. Bu yönleri, her zaman toplumla iç içe olmalarına ve ona yön vermelerine olanak sağladı. Bu sadece bir seçim değil, aynı zamanda bir zorunluluk olarak ortaya çıktı. İşte bu sahici kendilikler, bu nedenlerden dolayı, tarihin her döneminde ciddi toplumsal dışlanmalar yaşadılar ve büyük olasılıkla bizim ismini dahi bilmediğimiz birçokları bunun bedelini hayatlarıyla ödediler. Çünkü içe, zamana dönüş, kendini bulma ve özgür olma; eskiye, geleneğe ve köhnemişiğe bir başkaldırı, bir meydan okuma ve nihayetinde bir aşmadır. Bu anlamda, o yenilikçi ve devingendir. Bu yolculuğun uzun ve çetrefilli bir yolculuk olduğu unutulmamalıdır. Buna rağmen, sonunda vaat edilen şey için durmadan yola devam etmek, kimileri için hayatları da dâhil her şeye bedel görülmüştür.

Kaynaklar

- Bergson, H. (1997). *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri* (çev. M. Ş. Tunç). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Bergson, H. (1946). *Creative Mind* (trans. M. L. Andison). New York: Philosophical Library.
- Bergson, H. (1947). *Yaratıcı Tekamül* (çev. M. Ş. Tunç). İstanbul: Milli Eğitim



Basımevi.

- Bergson, H. (2004). *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı* (çev. M. M. Yakupoğlu). Ankara: Doğubatu Yayınları.
- Bergson, H. (2004). *Gülme: Komiğin Anlamı Üzerine Deneme* (çev. U. C. Gökdu-man). İstanbul: Zeplin Kitap.
- Bergson, H. (2015). *Madde ve Bellek* (çev. I. Ergüden). Ankara: Dost Kitabevi.
- Cutrofello, A. (2005). *Continental Philosophy: A Contemporary Introduction*. New York & London: Routledge.
- Edman, I. (2005). Foreword. Bergson, H. *Creative Evolution*. New York: The Modern Library, ix-xviii.
- Ellison, R. (1995). *Invisible Man*. New York: Vintage International.
- Kant, I. (2015). *Ari Usun Eleştirisi* (çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Kant, I. (2016). *Yargı Yetisinin Eleştirisi* (çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Lawlor, L. (2003). *Challenge of Bergsonism: Phenomenology, Ontology, Ethics*. London & New York: Continuum.
- Lawlor, L. & Leonard, V. M. (2013). Henri Bergson. E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (ed. E. N. Zalta). Retrieved from <https://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/bergson>.
- Morrison, P. R. (1978). Kant, Husserl, and Heidegger on Time and the Unity of 'Consciousness'. *Philosophical and Phenomenological Research*, 39 (2), 182-198.
- Mullarkey, J. (1999). *Bergson and Philosophy*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Platon (2016). *Sokrates'in Savunması* (çev. A. Çokona). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Sedley D. (2003). *Plato's Cratylus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Seigel, J. (2005). *The Idea of the Self: Thought and Experience in Western Europe since the Seventeenth Century*. New York: Cambridge University Press.



Öz: Bergson, kişinin kendisi, yani kendi içsel varoluşu için yaşadığından daha çok kendisine dışsal olan, toplumsal bir yaşam sürdüğünü ileri sürmektedir. Bu demektir ki, hemen hemen her zaman, bireysel varoluşumuz, dışsal ve sosyal yaşamımız tarafından etki altına alınmaktadır. Bu şekilde sürdürülen yaşamın zorunlu bir sonucu olarak, kişinin özgürlükten uzaklaştığı veya özgür kararlar ve rebildiği durumların azaldığı gerçeği ortaya çıkmaktadır. Oysaki Bergson, özgürlüğün biz bireyler için, ilkesel olarak, tamamen mümkün olduğunu müjdelemektedir. Bu tam özgürlük durumuna kendimizi taşıyabilmemiz için öncelikle yapmamız gereken şey, kendimizi dışsal, yani mekânsal olandan koparıp, kendi içsel varoluşumuza, özümüze, yani, “gerçek zaman”a geri dönmektir. Bu yazının ana temasını ilk olarak bu “gerçek zaman”a ve dolayısıyla sahici kendiliğimize [genuine self] dönüş çabası oluşturacaktır. Daha sonra, sahici kendiliğin, özgürlüğü nasıl olanaklı kıldığı gösterilecektir. Bu yapılırken, ortaya çıkan dışsal (toplumsal) direnç kavramı ele alınacak ve sahici kendiliğin bu direnci nasıl aştığı açıkça gösterilecektir.

Anahtar Kelimeler: Zaman, kendilik, süreye dönüş, dışsal direnç, özgürlük.

[*] Makale, yazarın Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırladığı doktora tezinden üetilmiştir.

